

المجتمع المدني العربي الإسلامي

الكتاب: المجتمع المدني العربي الإسلامي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الإلكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/113868/تاريخ 2016/11/24

د. برهان زريق

المجتمع المدني العربي الإسلامي

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهنا زوي



مقدمة عامة

أد أرسطو أن الإنسان يحب الحياة في جماعة سياسية منظمة وهو مدني بالطبع⁽¹⁾، وشابهه في ذلك ابن خلدون الذي أشار إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن ذلك بقولهم: ((الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع، وهذا هو معنى العمران))⁽²⁾.

فالدولة هي الضامن للحياة المدنية البعيدة عن الروح الإفتراضية وعن التوحش، وفي الوقت نفسه القائمة على التنافس السلمي.

قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26، وفي غمرة هذا التحول الإنساني الحضاري الفز نشأ الجهاز المفاهيمي "المجتمع المدني" بصفته حقيقة اجتماعية تعبر عن جماعات مختلفة المصالح والانتماءات ومتميزة بأنماط مسلكية وثقافية خاصة، فالمجتمع المدني هو مجتمع شامل يضم عدداً كبيراً من المواطنين في علاقات مشتركة، إنه مجتمع منظم يخضع لإدارة سلطة سياسية

⁽¹⁾ - عدنان السيد حسين: السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 207، أيار 1996، ص86.

⁽²⁾ - أبو زيد عبد الرحمن بن عمر بن خلدون: المقدمة، ط4، بيروت، دار القلم، 1981، ص41.

ويحتاج إلى الاستقرار كي يحقق تقدمة وأهدافه وهو مجتمع مطالب بالحریات العامة اتساقاً مع وجود ثنایة المعارضة والسلطة أو مع ثنائیة السلطة والحریة⁽¹⁾.

وإذا كانت صیغة المجتمع المدني كجهاز مفاهیمی تأخرت نسبياً لا سیما فی الساحة الثقافیة العربیة، بید أن التركز على أهمیة المجتمع فی التقدم البشري أمر مقطوع فیة، بعيداً عن الشك والظنون.

فـ "كونت" زعیم الوضعیة المنطقیة یرى أن التقدم یقوم على اكتساب المعرفة السیسیولوجیة التي تكتشف قوانین النظام الاجتماعی الطبیعیة، ونسبة علم الاجتماع إلى السیاسة كنسبة العلم إلى التقنیة، المعرفة من أجل الاستشراف والاستشراف من أجل القدرة⁽²⁾ وهذا ما یقارب رأی ابن خلدون المتضمن: نسبة السیاسة إلى المجتمع كنسبة الصورة إلى المادّة.

أما "بوتول" فیدلل بأن اجتماع الیوم هو سیاسة الغد، وأن السیاسة هی إبرة مغناطیسیة تحركها الساحة المغناطیسیة التي هی المجتمع⁽³⁾.

وقریب من قول "بوتول" نسمع عن المدرسة الاجتماعیة الأمریکیة تدلیل بهذا التطور العمیق للمجتمع الأمریکی القائم على البنیة التحتیة الوسیطة

(1) - جان ولیام لابیبار: السلطة السیاسیة، ترجمة إلیاس حنا إلیاس، ط3، بیروت، منشورات عویدات، 1983، ص70.

(2) - جان ولیان لابیبار: السلطة السیاسیة، ص80.

(3) - جان میرونوف: دینامیة الجماعات، ترجمة فرید أنطونیوس، منشورات عویدات، بیروت، باريس، ط3، 1983، ص26.

Mediated التي هي أشبه بالسمفونية التاسعة لبيتهوفين اتساعاً وتناغماً وتشابكاً واتساقاً.

ومن هذه المشكاة الحضارية نسمع "رولان بولان" «في تحديده العلاقة بين البنية التحتية» الحضارة «وبين البنية الفوقية» الدولة يقول: ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))⁽¹⁾.

ويحدد "ميشيل دوبري" هذه العلاقة بين البنية الفوقية (السياسية - القانون- الأخلاق- الآداب- الفلسفة-... إلخ)، والبنية التحتية (المجتمع - قوى الإنتاج... إلخ) فيقول: ((إن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في الإيديولوجية، وفهم ما ينتمي إلى الإيديولوجية يجب التماسه بدوره بالدين وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين ولكن في الفيزياء الاجتماعية))⁽²⁾.

هل نقول إن هذا التأسيس القائم على العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية هو تأسيس فيما نجد، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿21﴾ المرسلات/20-21، وقال: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ التوبة/109.

⁽¹⁾ - رولان بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل الصوا، دمشق، دار طلاس، 1988،

ط1، ص301.

⁽²⁾ - ميشيل دوبري: نقد العقل السياسي، باريس، كاليمار، 1981، ترجمة عفيف دمشقية،

منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1986، ص50.

من جماع ما تقدم نقف لندلل بأن هذا التأسيس والتأصيل يكشف عن السر المكنون لأهمية المجتمع المدني، وفي الوقت نفسه يفصح عن حقيقة المجتمع العربي بجهة أن إبرته المغناطيسية لا تتحرك من قبل ساحتها المغناطيسية الخاصة بها أي لا تتحرك بفعل ذاتها وبفضل الحقائق المركوزة فيها الصادرة عن طبائع الأشياء، هذا ونشير إلى أن حركتنا في هذا الكتاب تحدها حزمة من الأطر الفكرية القطبية المتجلا فيما يلي:

○ محور قطبي إنساني يقوم «بصورة عامة» بتحليل إحداثيات المجتمع.

○ محور المجتمع وعوامله ومكوناته وبناءه الأساسية.

○ محور قطبي مقارن يدرس المجتمع المدني العربي على ضوء معطيات وبنى

المجتمع المدني العربي وثمرات تقدمه.

رؤية تاريخانية تقوم على دراسة الواقع العربي الراهن على ضوء المجتمع العربي الوسيط مشيرةً إلى عيوبنا وعاهاتنا الحالية قبل حالات الانكفاء بالكهوف والاستغراب المبتور الجذور، مركزةً على الاستجابة الحضارية الخلاقة التي تتفاعل مع القرب من خلال الجذور الأصلية والشخصية الحضارية.

رؤية واقعية استشراافية تبنى المجتمع المدني الراهن وفي الوقت ذاته ترنو إلى المستقبل مسلحة بالوعي والمعرفة والحس النقدي وعلى الله التوكل وحسن المآل والمآب.

إحداثيات المجتمع العربي

ونقياً من هذا الفصل رسم إطار أولي أو إرهابي يكون بمثابة مناخ عام لموضوع الدراسة.

وهنا سنفرغ على هذا الفصل الباحثين الآتين:

- ثلاثية: الفرد - المجتمع - الدولة.
- الديمقراطية.

والملاحظ على هذين الباحثين الأول عضوي وجودي كينوني qianique أما الفرع الثاني فهو وظيفي functional، وفقاً لما هو آت:

ثلاثية: الفرد – المجتمع – الدولة

موضوع بحثنا جهاز مفاهيمي مؤلف من كلمتين، فهو مجتمع أولاً مقترن بوصف "المدني" ثانياً.

وسنحاول جاهدين تشريح جثة «مجتمع» وتفكيك مركباته عضويًا ووظيفيًا تمهيداً للانتقال إلى الضفة الثانية، لتحليل المقصود من الوصف "المدني"، وفي هذا الصدد سنتولى معانقة الأبحاث الآتية:

الفرع الأول

العام في الإنسان والإنسان العام

لا شك أن الناس جميعاً مشتركون في حكومة ما، فماذا تعني هذه الحكومة، وما الذي يجب أن تعنيه؟

هنالك من يعتقد أن الحكومة شر لا بد منه، وأن علينا دفع ثمن وجودها كما ندفع ثمناً لنظام التأمين على الحياة، وإن كان الأجدد بنا أن نحصرها في وظيفة الحماية ما وسعنا ذلك، وأن نكون دائماً على حذر من تدخلها في مصالحنا، ولهذه النظرة أنصارها في كل عصر، وبالمقابل هنالك نظرة أخرى، تدعو للدولة الشاملة، فالدولة هي في اعتقادهم الوحدة التي ننتمي إليها، ولذلك لا يسوغ لنا القول بأنها تتدخل في مصالحنا، لأن مصالحنا ومصالح الدولة واحدة، وإذا كنا نخشى منها، فذلك لأننا لم نكتشف بعد مصالحنا الحقيقية، وإذا كنا نميز كياننا عن كيانها، فذلك لأننا لم نهتد بعد إلى حقيقة هذا الكيان، أي إلى حقيقة أنفسنا، ونحن لا نبليح الوحدة مع أنفسنا ومع العالم إلا حين نحقق وحدتنا في الدولة⁽¹⁾...

إن النظرة الكلية للحكومة عسيرة وغامضة، ولذلك يتعذر على الكثيرين أن يفهموها حق الفهم.

(1) - روبرت م ماكيفر: تكوين الدولة، دار العلم للملايين، ترجمة الدكتور حسن صعب، بيروت، 1966، ص482.

ولعل أبرز من بشر بذلك في العصر الحديث الفيلسوف "جورج هيغل"، فقد تحدث عنها بكلمات أقرب إلى الدين منها إلى الفلسفة، فالدولة عنده الشكل الكامل والنهائي للمجتمع الإنساني، بل هي مشيئة الله على الأرض، وهي التي تحقق الحرية الكاملة في خدمتها، ولا يجد الإنسان مكانه أو وظيفته إلا إذا أفضى نفسه فيها، ولذلك يجب عليهم أن يحيوا من أجلها، بدل أن تحيا هي من أجلهم، فهي تجسيم المثل الأعلى، وتجسيد الخير، وغاية التطور⁽¹⁾ هذه هي فلسفة هيغل للدولة، قد أخذها بدوره عن أفلاطون، وإن كان روسو عبّر عن هذا التفكير بلغة أكثر بساطة، فانطلق من "حالة الطبيعة"، التي يجاهد فيها كل إنسان لخيره الذاتي، ويظل فيها متقلباً وعبداً للشهوات، وما يلبث أنه يأتيه وحي المجتمع، فيدخل مع رفاقه البشر في اتحاد مقدس⁽²⁾ ومنطق هذا التفكير هو أن الأفراد لا يتحققون إلا في المجتمع، ولا ينمّون ذواتهم إلا في علاقاتهم مع الآخرين، فهم يدينون للمجتمع بكل شيء.

والحقيقة هي أن "العام في الإنسان" وليس الإنسان العام، هو ما قصده روسو، لأن المصالح الخاصة هي مصالح سطحية، والإنسان يشترك مع الآخرين في إنسانيته أي في خيره الأعمق، وليس العام هو القياس العام، بل القاسم المشترك الأعظم، الذي يؤلف الكل الذي ينتمي إليه الجميع، و"الإرادة العامة" كما يعنيها هي إرادة جميع الناس في أن ينشدوا رفاه الكل، وهي الإرادة التي تحرك الجميع بصفاتهم

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، بيروت، دار الساقي، 1995، ط1، ص38.

(2) - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص85.

كلأ لا بصفتم أعضاء مجزئين في الفئات والتكتلات التي يتألف منها الكل، ولا تتعارض مصالح الفرد الحقيقية مع مصالح الآخرين بل تتحد معها⁽¹⁾.

لقد وقع "روسو وهيجل" في هذا الالتباس وفاتهم أن المجتمع لا الدولة هو الذي يرافقنا في كل مكان، وهو الذي يعطينا معنى الاتحاد الذي يصبو إليه كل حيوان اجتماعي، والمجتمع والدولة كلمتان ومفهومان مختلفان كل الاختلاف، فالدولة تعبر عن النظام السياسي، ولكن المجتمع أوسع من ذلك ولعلاقاته وفعالياته مراكز متعددة، بينما تنحصر علاقات الدولة وفعاليتها في مركز واحد. وقد شق "روسو" هذا الطريق حينما طالب الأفراد بالتنازل عن أنفسهم للدولة، فنصب بذلك الدولة سيادة مطلقة عليهم، وخولها "أن تكره الناس على أن يكونوا أحراراً"، وهي الطريق التي مهدها فيخته وهيجل للعدمية المدمرة التي نادى بها الفاشيست والنازيون.

ووقع "روسو وفيخته وهيجل" في التباس آخر، فنشدوا على حاجة الناس إلى التفاني في وحدة أكبر تمنحهم كرامة أعظم، وغاية أعظم ومعنى أعظم وتصوروا لهذه الوحدة آلية الجسم العضوي، فكما أن الجسم لا يسيء لأي عضو من أعضائه كذلك فالجسم السياسي لا ينشد إلا خير الكل⁽²⁾.

والنظر للمجتمع على أنه جسم نظر خاطئ وخطير، وأخطر منه اعتبار الدولة هذا الجسم الكبير، لأن هذا يعني أن البشر ليسوا سوى خلايا في هذا الجسم، وأن جميع المنظمات الحرة التي تخلقها الفئات الإنسانية، كالكنائس، والنوادي والأحزاب السياسية، والمدارس الفكرية ليست أكثر من أعضاء في هذا الجسم،

(1) - ماكيفر: الدولة، ص 485.

(2) - المرجع السابق، ص 487.

فإذا قبلت هذه المنظمات هذا الوضع، سمح لها بالبقاء وإلا اقتلعت من الجسم الاجتماعي بنفس القسوة، التي تقتلع بها النتوءات السرطانية من الجسم الإنساني.

واستهوت نظرية المجتمع على أنه جسم عضوي كثيراً من العقول، وفات هؤلاء أنها تنطوي على تجاهل فادح لاستقلال الإنسان الذاتي، ولبادرته، ولذاتيته، ولشخصيته، ولفرديته فالكل يستوعبه استيعاباً شاملاً، ويستغرق وجوده استغراقاً كلياً، فهو يعيش لبناء هذا «الكل» والمحافظة عليه، كما تعيش الخلايا في سبيل الجسد، ولا يمكن أن يتصور وجود «الكل» في سبيل الأفراد، كما لا يمكن أن يتصور وجود الجسد في سبيل الخلايا أولى، ولكن الحقيقة هي أن القيم الاجتماعية تتحقق في أفراد المجتمع وأهداف المجتمع هي أهدافهم، وقيمته في الحاضر والمستقبل هي قيمهم، ولا نستطيع أن ننكر هذا إلا إذا استبدلنا التحليل الاجتماعي بالفناء الصوي⁽¹⁾.

وإذا كان المجتمع ينشد المزيد من الكلية والوحدة والنمو والقدرة فهو لا يستطيع أن يحقق غايته هذه إلا خلال أفراده الذين يتوقون لغايات متنوعة لأنفسهم وإخوانهم البشر، فينشدون المزيد من السعادة، واللذة والمعرفة، والخبرة، والنفوذ، والتقدير، ومن الإنجازات الأخرى التي تتخذ ألف شكل وشكل⁽²⁾.

(1)-ماكيفر: الدولة، ص488.

(2)-المرجع السابق، ص241.

الفرع الثاني

المجتمع والدولة

لا شك أن الجماعة لا الدولة هي الكيان الكامل الذي نحيا وتتحرك فيه، والأمة هي الجماعة المكملة التكوين، فإذا كانت الدولة قومية مالت حدود الدولة والأمة إلى الالتقاء فيها، وأصبحت الدولة التنظيم السياسي للأمة، وأصبحت مركباً من أدوات الرقابة وأجهزتها تحكم به الأمة نفسها .

فالناس يحيكون في كل مكان، نسيجاً من العلاقات، وهذا النسيج الذي يحيكونه هو المجتمع، والجماعة هي منطقة محددة في نطاقه الأوسع، وبينما تحيك الناس الجماعة تنشأ فيها أشكال من الرقابة ليست كلها أشكالاً حكومية، وتتكون فيها تجمعات ليست كلها تجمعات سياسية، وتتواتر فيها أعراف ومستويات للسلوك ليست كلها من خلق الدولة .

وليست كل قوانين الجماعة من صنع الدولة، بل للجماعة قانون ينمو وراء قانون الدولة، وتكون له حرماته قبل أن تنشأ الدولة، وتطل له هذه الحرمات بعد أن تنشأ الدولة، ولا يستطيع قانون الدولة أبداً أن ينسخه وللأسف قد طغى مفهوم الدولة على مفهوم الجماعة، وراح الناس يصفون الدولة مختلف الأوصاف، فوصفوا سيادتها بأنها مطلقة، وبعثوها - كما نعتها المفكر القانوني "بلاكستن" بأنها: ((السلطة العليا التي لا تقاوم ولا تراقب))، وذهبوا مع "هيجل" في قوله بأن الدولة ((هي ما صنعه روح العالم لنفسه))، فهي المحتوى الشامل لكينونتنا،

واسترسلوا مع الهيجلي الانجليزي "بوزانكه" في قوله: ((إنها كلية المصنع الاجتماعي، وإراداتها هي "إرادتنا الحقيقية" (...))، ويتجاهل المنادون بهذا المفهوم الحقائق الأولية عن الجماعة والدولة، ينكرون أن يكون للجماعة أي وجود خارج الدولة، بالرغم من أن الجماعة هي التي تؤسس الدولة، وتحدد شكلها، وهي التي تستطيع أن تغير الحكومة، وأن تقلب البنية السياسية كلها رأساً على عقب⁽¹⁾.

ويكفي أن نذكر ما يقاسيه الأحباش وهم يطبقون عادة تعليق الخواتم في الأنوف، وما تعانیه الفتيات الصينيات من عادة تضمير الأقدام في أحذية صغيرة.

وسواء أكانت تغيرات الأزياء حكيمة أم متبدلة، وسواء أقامت العادة على التساهل أم على التزمّت، وأياً كانت الأنماط والأديبات والمصطلحات الاجتماعية الشائعة، فإنها تصنع نظام الجماعة الأساسي على وجه لا تستطيعه الحكومة ولا أي جهاز آخر من أجهزة الدولة، وتحاول الدولة اليوم أن تحل محل هذه المؤسسات والأوضاع الاجتماعية، وتحملها على الاعتقاد، لوقت لن يكون طويلاً، بأن بوسعها أن تنصب معايير الدين والأخلاق للجماعة، وتسلك في هذا السبيل سياسة التقييد الصارم لقوى الجماعة الخلاقية، وتحسب أنها تستطيع أن تقضي على هذه القوى، ولكنها لا تخدع إلا نفسها، لأن بوسعها أن تشوه هذه القوى، وأن تشبه أوامرها لها بالتحاليم الخلقية، ولكنها في الحقيقة تفرغ الأخلاق من كل معنى، وتستبدلها بطاعة عمياء تفرضها القدرة إلى أقصى حد تستطيعه⁽²⁾.

والديمقراطية وحدها تكرر المبدأ العام للتمييز بين الدولة والجماعة تكريساً دستورياً بينما تقره أكثر أشكال الحكم الأخرى إقراراً ضمناً، ويتجلى هذا الإقرار

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 243.

(2) - المرجع السابق، ص 245.

الضمني في احترام الإمبراطوريات القديمة لعادات شعوبها، وتسليمها في أن تنظيم هذه العادات والتقاليد الشعبية الجزء الأكبر من الحياة اليومية، بدل أن تنظمها المراسيم الحكومية.

وتستدرك الديمقراطية هذا النقص، فتفرض النظام الذي يجعل من الحكومة وكيلاً، ومن الشعب سيدياً يسأل وكيله الحساب.

والجماعة هي التي تسن دائماً حدود سلطة الدولة، وهي التي تمارس السلطة على الحكومة، أيأ كانت العوائق التي تفترض هذه الممارسة⁽¹⁾.

واتخاذ الديمقراطية للحرية محوراً لوجودها هو سبيلها لصون الجماعة تجاه الدولة، ولاستبقاء الحكومة الأداة الضبطية الكبرى للجماعة، وللحوول دون اقتراف هذه الأداة ما لا يجب أن تقترفه، ولتفادي وضعها للقوانين التي لا يسوغ لها أن تضعها.

فالحكومة الإكراهية، ولكن الديمقراطية تضع لها حدوداً لا تستطيع أن تتجاوزها في ممارسة هذه القدرة، وتفرض عليها ألا تتعدى الحقوق الملازمة للتعبير عن الرأي، وتملي عليها ألا تسن قانوناً، وألا تتخذ تدبيراً إلا إذا كان متفقاً مع إرادة الأكثرية، وتذهب لأبعد من ذلك، فتحمي الأقليات من الأكتريات، والأقليات أحوج للحماية من الأكتريات.

والديمقراطية تؤمن الطريق اللازمة لهذه الحماية، وحين تستقيم الديمقراطية يستوي حق كل شخص في التعبير عن رأيه بحق الآخرين، ولو كان هذا الشخص

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص246.

هو وحده الأقلية، وكان رأيه مخالفاً لرأي سائر الناس، فالرأي للأقلية مهما صغرت ولإيمانها حرمة إيمان الأكثرية⁽¹⁾.

ولا يتناول الحد الذي تضعه الديمقراطية قدرة الحكومة وحدها، ولكنه يقيد أيضاً اختصاص الدولة نفسها، ويبدو هذا في دستور الولايات المتحدة الذي ينص على ما يلي:

((ليس للكونغرس أن يسن قانوناً يقيم ديناً أو يمنع ممارسة دين قائم ممارسة حرة، أو يضيق حرية التعبير والصحافة، أو يقيد حق الشعب في التجمع السلمي أو في التقدم بعرائض للحكومة لالتماس رفع الحيف)).

والدستور هو الذي يسجل الحد بين ما هو من شأن الجماعة، وما هو من شأن الدولة، والجماعة هي التي تخول الحكومة سلطتها، وتحتفظ لنفسها ببعض الحقوق تجاه هذه السلطات، فتقيد بذلك سلطة الدولة، والدولة الديمقراطية هي بهذا المعنى دائماً دولة مقيدة⁽²⁾.

وقد أشار قاضي القضاة "كوك" إلى هذا الالتزام الإجماعي بالمبادئ الدستورية في تفسيره للحكم، الذي أصدره عام/1610 في قضية إتهام في قوله: ((إذا خالف قرار البرلمان الحق العام والعقل، فإن القانون العام يعلو قرار البرلمان ويلغيه)).

و"القانون العام" الذي يشير إليه قاضي القضاة هو الإجماع، الذي يعبر عنه الآن القانون الأساسي في أكثر البلاد الديمقراطية.

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص252.

(2) - المرجع السابق، ص253.

والديمقراطية هي روح للحكم بقدر ما هي شكل له، وروحها سارية في هذا القانون الأساسي، الذي يرفع الجماعة فوق الدولة.

وتعرف الديمقراطية بشكلها لئلا تلتبس خصائصها بخصائص أشكال الحكم الأخرى، ولكن الناس لم يجاهدوا في سبيل الديمقراطية شكلاً للحكم بل نسقاً للحياة، والأخطار التي تحيق بها تتهدد روحها بقدر ما تتهدد شكلها، فكل احتكار للسلطة خطر على نسق الحياة الديمقراطي، وكل فئة تتعهد هذا الاحتكار، وتلغي الرقابة الشعبية على السلطة هي فئة ظالمة.

ووحدة الجماعة الحقيقية هي وحدة مشاركة في هذه الشؤون، ولا تتوفر هذه الوحدة للأمة أو للشعب إلا حيث تسود الديمقراطية، لأن هذه الوحدة رهينة برفع المنفعة العامة فوق أية منفعة خاصة، والديمقراطية تجمع ولا تفرق، لأنها لا تضع منفعة الأكثرية فوق منفعة الأقلية فحسب، ولكنها تضع منفعة الكل فوق منفعة أية فئة من الفئات الخاصة⁽¹⁾.

وتبطل الديمقراطية دور القوة في صراع الفئات والمصالح في سبيل المكانة والقدرة، فتتفادى معضلة التناقض بين القوة والقانون، التي تعانيتها سائر أشكال الحكم.

وبذلك يرتفع مستوى الصراع السياسي، ويسمو نحو أهداف أعلى من تلك التي ينشدها الصراع المبني على القوة، وتصبح مخاطبة العقل قاعدة الحكم، سواء أنجح المخاطب أم أخفق، وتصبح السياسة على افتراض الخير العام وعلى قبول مفهومه الذي يفوز بالرضا العام.

ويختلف حكم الرأي عن أي حكم آخر في موقفه من حرية الاعتقاد، فيقضي بأن تتعايش المعتقدات والآراء تعايشاً مستمراً، ويستبعد التزمّت الاعتقادي، ويحول

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 254.

دون استفحال الاعتقاد الواحد، الذي يدفع بعض المؤمنين محاولة اصطناع العنف في سبيل فرض اعتقادهم على الآخرين:

((فالديمقراطية لا تقبل مثل هذا التزمت الاعتقادي، بل تحترم حق كل إنسان بأن يعتقد كما يريد، ما دام اعتقاده لا يدفعه لاستعمال القوة للقضاء على اعتقادات مخالفه))⁽¹⁾.

والاعتقاد بحرية الإنسان هو روح الديمقراطية، وهو الاعتقاد اللازم للمحافظة على المؤسسات الديمقراطية والتسليم به لا يلزم الديمقراطية بأن تقتربن بأية عقيدة معينة.

وإدعاء اقترانها الضروري بعقيدة دون أخرى تضليل خطر، لأن مبدأها هو التنوع الأخلاقي والاعتقادي، وإتاحة الفرصة لكل عقيدة لأن تقوى اجتماعياً بدون أن ترتبط بالدولة، فتظل بذلك حياة الجماعة متنوعة تنوعاً عضوياً، ويظل هذا التنوع مصوناً من القيود التسيقية والتوحيدية التي تعرضها الدولة⁽²⁾.

فالديمقراطية، خلافاً للاستبدادية التوتاليتارية⁽³⁾، لا تتطلب مثل هذا الاقتران بين الدولة واحدة وأخلاقية واحدة، وهي في هذا، كما هي في جميع الأمور الأخرى، نقيضه الاستبدادية، ولا ضير لديها بأن تتغير الأخلاقيات بحرية، ما دام تغييرها لا يؤثر على استمرار الدولة.

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 255.

(2) - المرجع السابق، ص 256.

(3) - التوتاليتارية هي نوع من أنواع الأنظمة الدكتاتورية، وهذا النوع من النظام هو هرمي بحيث يقف الزعيم على رأس هذا النظام، وهذا النوع من الأنظمة لا يعترف بحرية الفرد.

وقد دفع مثل هذا التغيير في الولايات المتحدة الأمريكية، فحلت فيها الفردية الحدودية محل الفردية البيوريتانية⁽¹⁾، وتحولت هذه الفردية إلى فردية رجل الأعمال الحر تعدلت هذه الفردية وتغيرت، ولا تحول التغييرات دون نمو الديمقراطية ولا تؤثر على جوهرها في شيء، ما دام هذا الجوهر غير متلازم مع أية عقيدة علوية، وغير متوقف على أي مفهوم معين ضد الإنسان⁽²⁾.

وهناك خطأ آخر ينطوي على خطر أشد، وهو خطأ بعض الكتاب المعاصرين الذين يميزون بين "الديمقراطية السياسية" و"الديمقراطية الاقتصادية" ويعتبرون الثانية تكملة للأولى أو تحقيقاً لها، وينزلون الأولى في بعض الأحيان منزلة ثانوية، ويرفعون الشكل الاقتصادي للديمقراطية للمنزلة الأولى، ومن هؤلاء "هارولد لاسكي" الذي يقول: ((إذا افترضنا صحة مبدأ الحكم الذاتي في الحقل السياسي أصبح علينا أن نفترض صحته في الحق الاقتصادي أيضاً)) فيتخذ هذا القول مبرراً للمطالبة بالديمقراطية الاقتصادية⁽³⁾.

ويريد "لاسكي" وأمثاله أن تحقق لهم الديمقراطية ما يتمنون تحقيقه، ويرسمون صورتهم لها على ضوء هذه التمنيات، ويتمنى في بعض كتاباته الديمقراطية برنامجاً ثورياً اشتراكياً، ويخشى إذا ما فعلت ذلك، أن تصادف مقاومة من الطبقات المملوكة تؤدي إلى زوال الديمقراطية واستبدالها بالاستبدادية، وهذا خطر ممكن، ولكنه مستبعد في بلاد تسود فيها الروح الديمقراطية كإنجلترا

(1) - البيوريتانية Puritanism هي حركة دينية نصرانية يقوم فكرها على التزمّت والتشدد، نشأت في بريطانيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

(2) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 256.

(3) - المرجع السابق، ص 257.

والولايات والممتلكات البريطانية المستقلة والبلاد الإسكندنافية، لأن هذه البلاد تتفادى هذا الخطر بإيثارها التحرك نحو أهدافها خطوة خطوة بدل أن تظفر إليها طفرة واحدة وإذا كانت الطفرة الطريق الوحيد لتحقيق برنامج لاسكي الاشتراكي، فلا بد أن تضحي الديمقراطية في سبيله، ولا يهون هذه التضحية الزعم بأن الديمقراطية الاقتصادية حلت محل الديمقراطية السياسية، لأن التغيير الثوري الاشتراكي قد يؤدي إلى المزيد من المساواة الاقتصادية، وقد يبلغ المساواة الجماعية.

ولكن ليس في المنطق أو التاريخ ما يدل، على أن هذه المساواة هي القرينة الطيبة للديمقراطية، ما دامت الطفرة الثورية طريقها.

الفرع الثالث

الإنسان والمجتمع

تبدو لنا الخاصة الأولى في وجود الناس في كل مكان بصفاتهم أعضاء فئات اجتماعية، وفي تعويلهم التام في علاقاتهم ببعضهم البعض داخل هذه الفئات هذا التعويل يختلف عن تعويل الخلايا على الجسم العضوي، لأن الآحاد الإنسانية لا تذوب في الفئة ذوبان الخلايا في الجسم، فهي تحتاج إلى الفئة، دون أن تظل مقيدة بالفئة التي ولدت فيها، ومهما اشتدت صلتها بفئة ما، فإن بإمكانها أن تقطعها، وأن تنقلها لفئات أخرى⁽¹⁾.

ويبدو هذا التعدد أقل وضوحاً لدى الإنسان البدائي، ولكنه مع ذلك ينتمي إلى العائلة والعشيرة وإلى طقس من الطقوس الطوطمية⁽²⁾، وربما انتمى أيضاً إلى تجمع سري ما بالإضافة إلى انتمائه للقبيلة، وينتمي الإنسان في المجتمع إلى أسرته ومهنته وناديه وكنيسته ودولته وعدد لا يحصى من الجمعيات والهيئات فما دامت عضويات الإنسان الاجتماعية متنوعة على هذا الوجه، فما هي العلاقة بين عضوية وأخرى؟

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 489.

(2) - الطوطمية هي ديانة مركبة من الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم، والطوطم يمكن أن يكون طائراً أو حيواناً أو نباتاً أو ظاهرة طبيعية أو مظهراً طبيعياً مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحياً.

وهل هناك نوع من الوحدة الاجتماعية، يحقق الإنسان فيها حاجاته الاجتماعية، ويدين لها بولائه التام؟... إذا فهمنا المجتمع فهماً صحيحاً، كان الجواب على هذا السؤال بالنفي، فليس هناك فئة واحدة، ولا شكل واحد من التنظيم، يمكن أن يستوعب حياة الإنسان الاجتماعية بكاملها، أو أن يستجيب كلياً لحاجات الإنسان والإنسان الذي يعيش خارج المجتمع هو بهيم أو إله، هكذا قال "أرسطو" ونستطيع أن نقول: ((أنه إذا وجد إنسان لا يعيش إلا للدولة، سواء كان هذا الإنسان حراً أو عبد))⁽¹⁾.

والخاصة الرئيسية للمجتمع الإنساني، هي أن الفرد لا يفنى فيه، أو يتجاوز معه تجاوباً تاماً، للفرد قدرة على حكم ذاته وعلى الاستقلال بها لا يتوفر مثلاً للخلية، والمجتمع لا يستطيع أن يقرر له كل عمل من أعماله، أو كل فكر من أفكاره، فهو واحد اجتماعي، ولكنه ذات، وكيان، وصيرورة فردية.

ويبدأ «الأنا» الإنساني، أو ذاتية الواحد في النمو المبكر في نفس الطفل، التي تتلقى في دائرة العائلة أوامر الجماعة ونواهيها، وتجد هذه «الأنا» منذ فجر وعيها الذاتي أنها متصادمة مع نفس العالم، الذي يحتم عليها ضعفها المنتاهي أن تتحقق فيه، فتتأثر علاقاتها بالأقربين بعلاقات اصطفاوية واختباريه، لأن كل بادرة من بوادر تأكيد الذات، تزجرها أو تقيدها بوادر تصدر من ذوات أخرى وتقابل "الأنا" بالرضى أحياناً وبالرفض أحياناً أخرى نظام الفئة العائلية ومحاولات تلقين العادات العائلية، وتوجيه الشخصية وضبط إمكاناتها، فتتحقق بعض رغبات «الأنا» وتكتب بعض رغباتها، وتتكون لها عادات لا تتفق كل الاتفاق مع عادات الطفولة الأولى⁽²⁾، ويصبح بعضها طبيعة ثانية كعادات النظافة الشخصية، وتشعر

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 490.

(2) - المرجع السابق، ص 492.

«الأنا» خلال عملية التكون هذه بوجود العالم الخارجي، وبما يفرضه عليها من مطالب، وتجعلها حريصة على أن لا تتوحد مع هذا العالم، وعلى أن تظل مختلفة، مهما قربت العاطفة، ووثق النظام صلتها به.

ويؤكد لنا بعض دارسي الإنسان إن اندماج الفرد في الجماعة في بعض هذه المجتمعات يبلغ حداً يجعل كل فرد من الأفراد صورة أمنية "للبنية الأساسية للشخصية"، ولكن هذا لا يعني أن شخصية كل فرد هي شبيهة مطلقاً للنموذج الاجتماعي، وإن انسجام الفرد مع النمط الاجتماعي السائد يجعل منه خادماً أعمى لأغراض القبيلة ومثلها العليا المشتركة⁽¹⁾.

ولكن أفراد المجتمع لا يأخذون شكل هذا القالب كما يأخذ الطين شكل قالبه، ولكن ذاتيتهم هي التي تأخذ النمط الاجتماعي، فتحاول أن تكيف ما بين نشداتها الاستقلال الذاتي وما بين أخلاق المجتمع، ولكنها تظل خلال المحاولة ذاتاً تتكيف واعتراضنا الآخر على مذهب "التنازل الكلي" هو أن وحدة الدولة وتضامن الجماعة لا يعنيان إلا الإجماع على الغايات، والأهداف، أو المثل العليا، ولا يتوحد الناس، لأنهم يتشابهون في بنيتهم الجسدية أو العقلية أو لأنهم يعون هذا التشابه ويعتبرونه "وعي الواحد لنوعه"، أو لأنهم يطلبون أشياء واحدة، فكل هذه عوامل يمكن أن توحدهم أو أن تفرقهم، ويمكن أن تصبح أساساً لتعاونهم أو لتنازلهم، ولكن الذي يوحدهم بالإضافة، إلى هذه العوامل نسق الحياة، والشعور بالمصلحة المشتركة يعزز الشعور بالجهد المشترك المبذول في سبيل هذه المصلحة⁽²⁾.

ذلك لأن الوحدة تتقبل اختلافات في المصلحة والهدف، ما دامت هذه الاختلافات لا تقوض أساس وجود الجماعة، إذا لم يطلب القيمون عليه مطاوعة تقتضي محو

(1)-ماكيفر: تكوين الدولة، ص493.

(2)- المرجع السابق، ص494.

الاختلافات، التي لا تتعارض مع الوحدة الأساسية، والإقرار بهذه الحقيقة هو الحسنة الرئيسية للديمقراطية...

والوحدة الأساسية هي الإجماع على قيم عامة، يتعلق بها الناس وينشدون تحقيقها في ظل ينضمون تحته، وتعتبر هذه القيم عن العلاقات والعادات المقبولة، ولا تتحقق إلا في الأفراد الذين يتألف منهم الكل، وهذا الشرط من شروط تحققها يدفع حجج الذين يقولون بتنازل الواحد تنازلاً كلياً عن نفسه للوحدة.

ويتطلع المجتمع، وترنو الأمة إلى المستقبل، ويعني هذا التطلع تعزيز قيمها لدى أجيالها الجديدة، لأن أفراد هذه الأجيال لا جموعها هم الذين سيتحملون أمانة هذه القيم، فالجمع هو تجريد أو آلية، فهو آلية إذا تصورناه التنظيم، الذي يضم حياة الأفراد العامة، والذي يحققون فيه القيم، التي لا تتحقق إلا في الحياة الفردية لكل منهم، وهو تجريد إذا تصورناه قيمة بذاته، وفصلناه عن الأشخاص، الذين تتجسد فيهم القيم، وهو تجريد خاطئ إذا ما احترماناه من حيث هو، وخلعنا عليه صفات الشرف والمجد والقدرة، وأضفينا عليه وجوداً يرتفع فوق حقوق الوجود التي نعترف بها للناس⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر إذا جعلنا إرادة الحكام تمثل إرادة الكل وطلبنا من الفرد أن يضحي بقيمه، وبشخصيته في طاعة هذه الإرادة، اقترفنا باسم الفلسفة خطأ فاحشاً، فلإنسان أن يخلص "للكل" وأن يخدم جماعته أو قضيته، ولكنه يفعل ذلك وفقاً لمفهومه هو لا مطاوعة منه لسيد غريب، ويفعل هذا دون أن يتنازل عن ذاتيته

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 494.

«للكل»، لأنه يحققها في الخدمة التي يقوم بها، ما دام يؤديها طوعاً، ويسديها متجاوباً مع نداء كيانه⁽¹⁾.

الحقيقة الأولى: هي أن الفرد يحقق ولاءه للكل على ضوء شعوره بالقيم، سواء أقاده هذا الشعور لقبول السلطة التي تطالبه بالولاء أو لرفضها، ولذلك يوجد هناك في المجتمع الواحد أكثر من "كل" واحد.

ويتصور الفرد «كله» ويختاره اختياراً ذاتياً، ويقوم بهذا الاختبار في ظل النطاق العام للنظام القائم، والأفضل أن يكون هذا النظام حراً ومرناً بحيث يتيح للفرد أن يجد "كله"، وأن يتخذ طريقه للانضواء في النظام القائم، بدل أن يفرض عليه هذا الانضواء فرضاً صارماً من قبل سلطة كلية زائفة يقوم على رأسها شخص مستبد.

والحقيقة الثانية: هي أن قيمنا الأخيرة أياً كانت، ليست مجسمة في الوحدة الشاملة، بل في الأحاد التي تتألف منها هذه الوحدة.

والوحدة هي السياق العام، الذي تشتق منه هذه القيم ويحافظ عليها، ولكن الوحدة ليس لها قلب تشعر به، ولا عقل تفكر به، ولا ذات تفرح أو تتألم أو تتحقق بها، والصفات التي تخلع عليها، كالاتساع والقدرة والديمومة والعظمة والفن تتخذ معناها من الأحاد المفردة والحياة التي تكون الوحدة.

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 495.

الفرع الرابع

الدار الاجتماعية والمعتقد

الله المؤكد أن الجماعة أكبر من الدولة، وإن عفوية حياتها وتنوعاتها الفنية تخلق وتحرك القوى التي تصنع المستقبل، ولذلك يجب أن تظل قيم الأفراد والفئات الثقافية متحررة تحرراً أساسياً من نشاط الحكومة التوحيدي لأننا إذا اعتبرنا الدولة منظمة الجماعة، فإنها ليست المنسقة لكل ما تتطوي عليه حياتها .

ويضم هذا التمييز بين الدولة والجماعة تمييزاً آخر، وهو التمييز بين الجماعة على اعتبار أنها متسع شامل للحياة الاجتماعية كلها، والجماعة بصفتها مسرحاً لنشاطات أعضائها المتنوعة والمتعددة المراكز، فالجماعة هي دار الإنسان الأوسع لأنها دار شعبه، ولكن الجماعة هي أيضاً الميدان الذي يمارس فيه معتقداته، ويدافع فيه عن أية قضية من القضايا التي يؤمن بها .

ومعتقدات الذين يشاركون في جماعة واحدة مختلفة، ولذلك لا بد من التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته وتعلقه بهذه المعتقدات، وهذا التمييز بين الدولة والجماعة ألزم في المجتمع الحديث، لأن التباسهما يؤدي إلى الحكم الكلي، فالتعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقد أو بالقضية يقف عند حد القيم الثقافية التي نؤمن بها، والتي تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من ساكني الدار .

والإنسان بحاجة إلى هذين التعليقين، لأن التعلق بالدار يعبر عن علوية الفرد وعن تحقق كيانه الاجتماعي، ولكن التعلق بالمعتقد أو القضية يتجاوز العلاقات

الشخصية، ويعبر عن علاقة الجماعة بالحياة، ويعبر في معنى من معانيه عن علاقتها بالكون.

ولم تعرف المجتمعات البدائية مثل هذا التمييز بين الدار والقضية لأنهما كانا فيها شيئاً واحداً، وكل ما يفعله الإنسان لداره أو وطنه نفس ما يفعله لقضيته، ولم تسع أية حكومة للتوحيد بينهما، لأن طبيعة الأشياء، كفلت هذا التوحيد ولكن الحكومة تدعي اليوم بأنها تريد أن تنظم الدار والقضية، فتحيل الدار إلى سجن، وتنسى أن معتقد الإنسان ليس علاقة مواطنيته، ولكن فضيلة الديمقراطية أنها لا تتجاهل هذا التمييز إلا إذا اعتراها الفساد، وفضيلتها هي أنها تدرك العواقب الهدامة لسيطرة الحكومة على القيم الثقافية فالمعتقدات المختلفة يجب أن تنمو جنباً إلى جنب، ويجب أن يظفر أتباع كل فيها بحصادهم الذي يختلف عن حصاد الآخرين، وما دامت هذه المعتقدات متنافسة، فليكن التنافس حراً بينها، وقد عبر عن ذلك القاضي "إبرامز هولمز" عضو المحكمة العليا في الولايات المتحدة بقوله⁽¹⁾:

((إذا أدرك الناس أن الزمن ذهب بالكثير من المعتقدات المناضلة، أمكن أن تتكون لديهم تفوق في عمقها إيمانهم بأسس سلوكهم وهي القناعة بأن حركة الأفكار الحرة هي الطريق الأفضل لبلوغ الخير الأخير الذي ينشدونه وهي القناعة بأن أحسن اختبار للفكر هو قدرته على أن يجعل نفسه مقبولاً في سوق الأفكار الحرة، وهي القناعة بأن الحقيقة هي الأساس السليم لملاحقتهم لرغباتهم، وهذه هي على أية حال نظرية دستورنا)).

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 510.

ويكونُ التعلق بالجماعة والتعلق بالقضية كلاً متكاملًا، فالتعلق بالجماعة ودارها يرضي الحس الاجتماعي ويملاً العاطفة حرارة، ولكنه يفتقر إلى محتوى وإلى إمكان النمو ما لم يقترن بالتعلق بالقضية، وإذا تملك وحده نفس الإنسان أصابها بالضيق والفقر المعنوي، وإن كان متعلقاً بالوطن.

فالغلو في الشعور القومي مدعاة للغرور، ولتقديس السلطة، ولتأليه القيم الخارجية والنسبية، وللغناء في مجد الأمة، والحط من أمجاد الآخرين.

فإذا أردنا الحد من خطر هذا الغلو، أيقظنا في النفوس الحس الاجتماعي بالمعاني الذاتية للقيم، ووجهناها نحو نسق الحياة الذي تتمنى أن تضعه ويحب أن تبرز أهمية القضية كما تبرز أهمية الجماعة، بدون أن يؤدي ذلك في حال من الأحوال إلى توحيدهما .

وإذا أفرطنا في الشعور القومي، وعولنا عليه لأن يحقق لنا شيئاً أكثر من توحيد الجماعة في كيان قومي، تحول إلى شعور تعسبي توسعي، وتملكننا أوهام القدرة والمساحة، وبددنا طاقاتنا ومواردنا في توتر لا غير فيه، وحال تعصبنا القومي دون إقامتنا علاقات اقتصادية مع بلاد أخرى، وإن كانت فيها فوائد لنا ولهم، يحول أيضاً دون تحقيق تسويات مع الآخرين، سواء في أوقات السلم أو الحرب، مهما كانت هذه التسويات بناءة ودائمة .

ويقودنا الغلو في الشعور القومي كأساس وحيد للوحدة الاجتماعية إلى تمجيد مظاهر القومية الخارجية كالمساحة والقدرة والسيطرة على الآخرين، ويغلّ نمونا الثقافي ويشوّهه، وتسوء العواقب كلما تقدم العلم والتنظيم، ويوفر لنا طاقات طبيعية وإنسانية جديدة، ويكون هذا التقدم أفضل وأسرع فيما لو شعر الناس بوجودهم شعوراً أعمق بصفاتهم علماء، ومهندسين، ومخترعين، وفنانين ورفاقاً في عملية تقدم واحدة، وعاملين في سبيل مصلحة واحدة بدل أن يشعروا بوجودهم

بصفتهم بريطانيين وفرنسيين ويابانيين وألمان وأميركيين فيصبحون أعضاء في نظام عالمي يحكمه القانون، ويصبح شعورهم بالأمن في ظل هذا التقدم أقوى من شعورهم به في ظل القيادات القومية الخاصة التي تفرق الآن بينهم، والتي لم تعد تستطيع أن توفر للإنسان ما يحتاج إليه من أمن، وما يزال بوسع الإنسان أن يسير في طريق هذا التطور، لأنه عاش أول الأمر في بيئات صغيرة، ثم تجاوزها إلى حياة الأمة، وما تزال عمليات التغير كفيفة بتمكينه من تجاوز حياة الأمة إلى ما هو أوسع منها .

ويتحول احترامنا للدولة القومية تحولاً خادعاً إلى احترام الدولة ذاتها، أي إلى محور الآلية الرئيسي، فنخلع عليها صفات ليست صفاتها ولكنها صفات الأمة الجماعة التي تحكمها، والدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها ولكنها لا تجسمها .

والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب الألماني والأميركي والإسباني وهي التي تبرز خلال خصائص التوتير لدى شعب من هذه الشعوب .

والدولة تدعى أن هذه الخصائص هي خصائص ليحترمها الناس، ولكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هي أنها تصون هذه الخصائص، لكنها لا تفعل ذلك دائماً، بل بالعكس فكثيراً ما تكتبها وتشوهها⁽¹⁾ .

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، ذلك أن هذه الأساطير المعبرة عن روح الجماعة تستمر في انطلاقتها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين، وهذه الأساطير وليدة التجاوب مع فنون الحياة والتناغم بين الأرض والسماء، ومع قيم الحب

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص532 .

والرفعة ومع نداء الفنون ومع المسرات والأتراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، إنها تجربة الإيمان⁽¹⁾.

المجتمع متعدد الفئات

قلنا إن الإنسان ينتمي إلى عدة فئات وإلى عدة أشكال من التنظيم الاجتماعي ويرتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً وبالعكس الآخر ارتباطاً واهياً. فعلاقة الإنسان تختلف إساساً ومرونة، قوة وضعفاً، صلابة وهشاشة، والإنسان السوي يبني صيغاً ويشيد أشكالاً من الصلات تتمايز وتختلف وتتنوع تبعاً لهذه الأحزاب⁽²⁾.

وفكرة الدولة التي تشمل كل شيء، وتنظم كل شيء ترجع إلى مفهوم للنظام الاجتماعي يعود إلى زمن سابق "لكوبر نيكوس"، وتعبّر عن شعور بدائي بالاتساق ويفضل الناس أن يشاركوا في منظمات تدافع عن مصالحهم، لأن التنظيم يعطي الشعور بالقدرة، ولذلك يتعلمون أن يتآلفوا مع بعضهم البعض، فيعمل كل منهم في سبيل الآخر، ويعمل كل منهم في سبيل الجميع، ويكون عملهم متآلفين أشد فعالية من عملهم متفرقين، وتكون بعض المصالح توزيعية كأكثر المصالح الاقتصادية، التي يؤدي التنظيم فيها إلى زيادة فوائد كل مشارك في هذا التنظيم، ويكون بعضها

(1)-ماكيفر: تكوين الدولة، ص524.

(2)-المرجع السابق، ص499.

مشتركاً يستفيد منه الجميع ويظل مشاعاً بينهم بدون أن يوزع على أي فرد من الأفراد باستقلال عن الآخرين⁽¹⁾.

لنأخذ مثلاً أنموذجاً في هذه العلاقات والمصالح ولتكن المصالح الثقافية فهذه المصالح متنوعة جداً، وقائمة على جميع المستويات من أدناها إلى أعلاها فهي تتنوع بتنوع عقول الناس، وتنوع استجاباتهم للأحوال الواحدة، ولكل فئة مواقف ونظرات وآراء ومعتقدات ومسارات وطرق حياتية تختلف بها عن الفئات الأخرى.

ونرى الإنسان لتحقيقها بحيوية فائقة وروح خلاقة، وسواء أكان تحقيقه لها ناجحاً أن فاشلاً، جميلاً أن قبيحاً، فإنه طريق تحقيقه الذاتي، والروح الإنسانية ترى كل شيء على الأرض أداة أو وسيلة لتحقيقها الذاتي وتحمل هذه الحاجة إلى التحقق الذاتي الإنسان على أن ينشئ علاقات مع إخوانه البشر، وعلى أن يقيمها معهم على جميع المستويات من مستوى الآخذ والعطاء في الحب، أو الصداقة، والأحاديث والرحلات والمؤانسات مع أهل الجوار إلى مستوى الإخوانيات الدينية العالمية...

ولا يمكن للدولة أن تستوعب جميع هذه العلاقات، وأن تشمل جميع المنظمات التي تنبثق منها، سواء أكانت هذه الدولة كبيرة أم صغيرة، والسبب الأول في ذلك هو أن مختلف المنظمات الثقافية التي تقوم بنشاطات مماثلة لا تختلف في وجهة نظرها، أو سلم قيمها، أو طريقة عملها فحسب، ولكنها تتناوب وتتعدى مع بعضها البعض في أمور كثيرة، ولا يمكن التوفيق بين الاختلافات التي تفرق بينها ولا يمكن

(1) - د . حسن كبرة: المدخل إلى القانون، وقد أشار إلى أن العدل « منذ أرسطو » قسم إلى قسمين: العدل التوزيعي، ثم العدل التبادلي.

التغاضي عنها في أية محاولة تجري لجمع الناس حول عقيدة، وضمهم في منظمة واحدة.

ويظهر هذا التنوع والاختلاف في كل ميدان من ميادين التغيير الثقافية، فلكل شكل من أشكال الفن مدارس وأساليبه، ولكل مدرسة أتباع يستهويهم ما تختلف فيه عن المدارس الأخرى، وللأديان معتقدات مشتركة حول أخوة البشر وأبوه الله، ولكن لكل دين مفهومه لهذه الأخوة وتصوره لهذه الأبوة فإذا ضمت جميع هذه المدارس الفنية والمذاهب الدينية في كيان واحد، حرمت من خصائصها المميزة لها، وأفرغت من حيويتها، و"الاعتقاد والإلحاد"، كما قال "هوبز": ((لا يأتیان نتيجة لأوامر الناس)).

والسبب الثاني في أن الدولة أو أي شكل من أشكال التنظيم لا يمكن أن يكون شاملاً، هو أن لكل طريقة من طرق الحياة والتفكير ينبوعاً داخل نفس الإنسان ولذلك فإن المهم هو الاقتناع الذاتي، والتعود الذهبي والإخلاص النفسي، والاندفاع نحو التعبير الفني، والانسجام الإرادي مع الجماعة.

وقد أدرك هذه الحقيقة "ت- هـ جرين"، بالرغم من أنه هيجلي، فذلك في كتابه محاضرات حول مبادئ الواجب السياسي، أن الدولة يجب أن لا تمتد سلطتها للأشياء التي تتوقف قيمتها على الروح التي تؤدي بها، لا على المظاهر الخارجية لتأديتها⁽¹⁾.

والمبدأ العام يقضي بأن تتفادى الدولة التدخل في الأعمال، التي لا يتعارض قيام أية فئة بها بطريقتها وأسلوبها مع حق فئات أخرى بالقيام بها بطرق وأساليب مختلفة ومضادة، ولا يجوز أن يبرر التدخل بأسباب تتصل بطبيعة هذه الأعمال،

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 503.

لأنها تقع على أية حال خارج اختصاص الدولة، فليس للدولة مثلاً أن تحظر شكلاً ما من العبادة لأنه يتنافى مع المعتقدات، التي يدين بها بل تترك الآراء والعبادات في تنوعها، لأن هذا التنوع لا يتنافى مع المتطلبات الموضوعية للأمن العام، لأن الأمن العام لا يستلزم الرتبة الثقافية، ويظهر الاختلاف واضحاً بين المصالح الثقافية والمصالح الاقتصادية.

فالنشاطات الاقتصادية لا يمكن أن يترك شأنها لحكم الأفراد والفئات بدون الإساءة للنظام العام، فلا يجوز له أن يدير أعماله على طريقته الخاصة وكأنه في جزيرة منفصلة عن الناس، ولا أن يؤمن بأن من حقه أن يتصرف بممتلكاته كما يحلو له، فممتلكاته هي ثمرة تعاون وعمل كثيرين من الناس، وهي مصدر معيشة لكثيرين، فإذا أهملها، وتركها تذهب هدرًا، أو هدمها فإنه يضر بذلك الآخرين...

ثم إن هناك مقاييس ومستويات وجداول موضوعية تسمح لنا بحساب نتائج العمليات الاقتصادية، وقياس الفوائد الاقتصادية، وتقدير الازدهار الاقتصادي، فالجميع ينظرون إليها نظرة واحدة.

فالمقاييس هنا تختلف عن معايير المصالح الثقافية، ولذلك يجب أن تفرض رقابة على النشاطات الاقتصادية لا يجوز فرضها على النشاطات الثقافية، إذ الرقابة الاقتصادية ضرورية وجائزة، ولا حد لها إلا تقديرنا لأثرها في النشاط الاقتصادي، وثقتنا بأن القيود التي توضع هي قيود فعالة ولا تحيل التنظيم القائم إلى روتين دواويني خاسر.

فإذا كنا لا نستطيع أن نفرض على المصالح الثقافية الرقابة أو القيود التي نفرضها على المصالح الاقتصادية، فكيف يمكننا أن ننسق بينها، وأن نوفق بين وجودها وبين نظام المجتمع وحياته الحرة؟

إن هذا السؤال يضعنا أمام المعضلة الأساسية، التي يواجهها المجتمع المتعدد الفئات، والتي تعانيها المجتمعات تحت صور شتى في مختلف أطوار حياتها، وقد برزت هذه المعضلة في الحضارة الغربية حين أخذت مختلف الشيع الدينية تنفصل عن الكنيسة الكاثوليكية وأدى هذا الانفصال أول الأمر إلى انتشار الاعتقاد بأن على كل جماعة وكل دولة أن يكون لها دين واحد، وإن عليها أن تفرض هذا الدين على رعاياها لأنه يؤمن لها السيطرة على عقولهم، ولما استحال في الأمد الطويل فرض مثل هذه الوحدة الدينية أخذ الناس يفكرون بأن بإمكانهم أن يتعاشوا مع الذين يخالفونهم في اعتقادهم الديني، ولم يبلغوا هذه النتيجة إلا بعد أن مروا بقرون من الاضطهاد الديني والحروب الطائفية والفتن المدنية.

وقد تحققت هذه الشروط على الصعيد السياسي في البلاد الديمقراطية وابتعدت هذه البلاد بتطورها كل الابتعاد عن الأيام التي كان يعلن فيها أحد ملوكها "بأن أهم عمل له هو إبادة الملاحدة"، وسارت متدرجة من الاضطهاد إلى التسامح، ومن التسامح إلى اعتبار الدين شأن الفرد لا شأن الدولة.

وكان أمر "نانت" الصادر عام/1598/ أول اعتراف من قبل حكومة كاثوليكية بأن الهراطقة يجب أن يمنحوا الحقوق المدنية.

وأخذت البلاد البروتستانتية تتسامح مع رعاياها الكاثوليك، ولكن انجلترا لم تخولهم حق المواطنة حتى عام/1819/.

ووضعت الولايات المتحدة في التعديل الأول لدستورها المبدأ الذي خطر على الدولة الديمقراطية ومن قبل بعض البلاد التي لا يمكن أن توصف بأنها ديمقراطية ولكن معضلة المجتمع المتعدد الفئات لا تحل بالاعتراف الشكلي بمبدأ المساواة أمام القانون، لأن هذا الاعتراف وحده لا يحول دون وجود أقليات تعاني

التأخر الاقتصادي، وتقاسي التمييز الاجتماعي والعنصري، فتظل محرومة من حق المشاركة في حياة المجتمع⁽¹⁾.

وتعاني أكثر هذه الفئات المضطهدة التخلف الاقتصادي والاجتماعي وكثيراً ما يكون التمييز ضدها سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وتبلغ هذه الحالة حدها الأقصى في بعض المستعمرات، حيث تنقلب العلاقة بين الأكثرية والأقلية فتكون هناك أقلية تستغل الأكثرية وتضطهدها .

ولا شك أن تمييز فئة ضد فئة أضر بالمجتمع، لأن الذين يميز ضدهم يكرهون على الانطواء على أنفسهم، وعلى إضغان⁽²⁾ الكراهية والحقد ضد الفئة التي تضطهدهم، وتتشب المنازعات بينهم وبين الذين ينكرون عليهم حقوقهم، فتهدر فيها طاقات، كان بوسع المجتمع أن يستفيد منها لو أنها وجهت في الطريق البناء السوي، فتخفف في محافظة تقليدية تفقدها أية قابلية للتكيف مع الأحوال المتغيرة، وإذا لم تستسلم الفئة المضطهدة ليأس العجز، فأنها تتبنى النظريات الهدامة، وتتذرع بها في سبيل تقويض سلطة المستبدين بها، فيصبح لدى كل فريق صورة خاطئة عن الآخر، وينكر عليه إنسانيته وتذهب وحده المجتمع هباءً منثوراً⁽³⁾.

ولكن هذا التكييف يقتضي التخلي عن بعض العادات والتقاليد، والتتكر لبعض المحرمات، والتحرر من المفاهيم الخاطئة لدى كل فئة عن الفئة الأخرى، والانعتاق من المخاوف والمبازل والمصالح الضيقة، ولا يمكن تحقيق كل هذا إلا بالجهود الشاقة، التي تنطوي عليها عمليات التربية الاجتماعية.

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص506.

(2) - معنى ضغن في لسان العرب الضَّغْنُ والضَّغْنُ الحِقْدُ والجمع أضْغَانٌ.

(3) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص507.

ولكن هذه العمليات تكون عادة بطيئة، لأن الغاية التي ترمي إليها عسيرة، وهذه الغاية هي تعزيز الشعور الاجتماعي، الذي أضعفه انقسام المصالح وتخصصها، وبعث الوعي بالقيم المشتركة التي تضمنها الثقافة العامة، ولا تكفي إقامة التساوي في الفرص لبعث هذا الوعي، لأن هذا التساوي يقضي على مصدر من مصادر الانشقاق ويزيل عقبة تحول الانسجام الاجتماعي، فتمهد إزالة هذه العقبة السبيل أمامنا لتعهد القيم المشتركة في المجتمع المتعدد الفئات، إذا ما توفرت لنا الحكمة لنشدان هذه القيم⁽¹⁾.

فالأمة واسعة ومتنوعة، والجماعة المحلية متنافرة جداً إن كانت كبيرة، ومحدودة جداً إن كانت صغيرة، وتعلق الشعور بها هو أشبه شيء بالحنين إلى الماضي، ولذلك يحاول الفرد إرضاء توق النفس إلى الوحدة باستعادة روح التعاون الحية، التي تسرى في المجتمع ذي الفئة الواحدة، ويحاول البعض استعادتها في بعض الأحيان بطرق تفرض النظام القديم محل النظام الجديد، فيحيون أسطورة المجتمع الواحداني، ويعلنون الدولة الشاملة محوراً كافياً لكياننا الخلقي والروحي، ويجمعون بنزعتهم الكلية لحد العمل لاستئصال الفروق الثقافية، وهم في هذا واهمون، لأنهم لا يستطيعون أن يدفعوا مجرى الحضارة إلى الوراء، ولا يستطيعون أن يرجعوا بنا إلى الوقت، الذي كان أسلافنا يسكنون فيه غرفة اجتماعية واحدة، فقد بنينا لأنفسنا قصرًا ذا أجنحة متعددة، ولا بد لنا أن نتعلم كيف نجعله قصرنا .

(1) - ماكيفر: تكوين الدولة، ص 508.

الديمقراطية مهد وملاذ المجتمع المدني

ورحم ولادته وانطلاقه

ونسددهل بحثنا بالإشارة إلى أننا لا نفتح الملف الكامل للديمقراطية، إنما نبحث فيها عن الجانب الخاص بموضوعنا المطروح...

والديمقراطية- باعتبارها حاضنة المجتمع المدني - هي المفتاح الذي يقرع باب المجتمع المدني ويرصن، ويعقلّ كامل قدرات الأمة⁽¹⁾، وبهذا الوصف فالديمقراطية هي القناة أو الشرايين والأوردة التي يجري فيها نسغ أو معين المجتمع المدني، فالديمقراطية بهذا الوصف هي وسيلة كمال، والمجتمع قد يأخذ وجهة التقدم والبوتقة وتدب فيه الحياة دون أن يكون ديموقراطياً.

وهنا نتساءل هل الديمقراطية هي حكم الأكثرية أم ضمان حقوق الأقلية؟... هل هي حكم السوق ومصالحة السوق أم حكم القبائل أم حكم الذاكرة "حكم الجماعة والتطرف في حقوق الأمة وما يسمونه الحكم العضوي أي الديمقراطية الشعبية"، هذا وتدلل بأن هنالك عناصر عدة تشترط لتحقيق الديمقراطية، إذ ليس الحكم

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، بيروت، دار الساقى ط1، 1995، ص15.

العضوي «الجماعي»، وليس الحكم الذي يستهدف اقتصاد السوق «هو إيكونومست»⁽¹⁾.

إن شرط حرية الذات أو الكينونة عنصر هام في بناء المجتمعات، فهذه الحرية هي أم القيم أو قيمة القيم، وبالتالي فإذا سلمنا بمطلق قوة العدد «النصاب العددي»، فإننا نضرب الذكر صفحاً عن الأفراد في المجتمع.

فالمجتمع المدني ضروري للديمقراطية، لكنه ليس مرادفاً لها، إنهما فكرتان متكاملتين لكنهما غير متطابقتين.

ذلك أن الثقافة الديمقراطية مبتغاها الإنسان «التنوع الثقافي»، أما الأغلبية الشعبية فلا يسهمها إلا الوحدة⁽²⁾، وقد أشرنا إلى الفارق الكبير بين التعلق بالدار والتعلق بالإنسان والاستعاضة من "الأومو هيرار شيكوس بالأومواكوالوس".

ولعلنا لا نخطئ القول إذا قلنا إنه إذا كان في الوحدة قوة، فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، فتكسبها قوة ومراساً.

والحقيقة فقد جوبهت الديمقراطية أولاً من السلطة الشعبية التي استخدمت العقلانية لفرض إحاطتها بكل الانتماءات المجتمعية والثقافية قاضية بذلك على كل رديف أو عدل لسلطتها، وأصيبت الديمقراطية بالانحطاط جراء اختزال السنام "النظام" السياسي في سوق سياسية، ثم جوبهت الديمقراطية على جهة ثالثة من قبل نزعة ثقافية تدفع باحترام الأقليات على حساب الأكثرية وهكذا لا

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، بيروت، دار الساقى ط1، 1995، ص15.

(2) - المرجع السابق، ص21 و22.

يعود المجتمع السياسي أكثر من سوق أو بازار تعقد فيه صفقات غامضة المعالم بين طوائف تظل أسيرة لهواجس تدور حول هويتها وتجانسها⁽¹⁾.

فالديمقراطية لا تختزل إلى سلطة العقل ولا إلى حرية الجماعات ذوات المصالح ولا إلى القومية الطائفية، إنها تخرج بين هذه العناصر، ومن ثم، فإذا آل بها اتجاهها المذكور إلى الانعزال وانحطت جميعاً إلى مبادئ الحكم السلطوي،... فالأمة التي كانت بالأصل تحررية تنحط إلى طوائف مغلقة عدائية تجاه غيرها، والعقل الذي انبرى مهاجماً أشكال التفاوت ينحط إلى اشتراكية علمية والفردوية التي لا فكاك لها عن الحرية قد تختزل الفرد حتى يعود مجرد مستهلك سياسي.

والحقيقة الحقة هي الجمع بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية، إذ الديمقراطية لا تتناهى لا بالتعددية ولا بالتوحيدية، فهي تنبذ هاجس الهوية الذي يجعل كل امرئ حبيساً ضمن طائفة، وتختزل الحياة المجتمعية إلى حيز التسامح والتساهل مما يدع الساحة المجتمعية مشرعة في الواقع على كل احتمالات الفرز والتفوق والحروب المقدسة، كما تنبذ بالشدة نفسها تملك الذهنية اليعقوبية التي تتوزع بالجامعية "الديمقراطية المظفرة" لتقضي على تنوع المعتقدات والانتماءات والذاكرات الخاصة.

الديمقراطية لا يمكنها أن تتحدث فحسب عن بضائع "حرية السوق" ولا عن تعريف خلقي بحث بتمسك بالعدالة والحرية والمساواة على حساب الأغلبية.

إن ما أتاه تشكل الدولة في العالم الحديث، هو بروز مقولة الشأن المجتمعي، إذ لم يعد المجتمع سلكاً أو مرتبة أو جسماً متعضياً بل صار مكوناً من صلات وروابط مجتمعية من قوى فاعلة تتحدد، في آن معاً، باتجاهاتها الثقافية وقيمها وعلاقاتها التنازعية وتعاونها مع قوى مجتمعية أخرى.

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص23.

هكذا تتعرّف الديمقراطية لا بوصفها الإنشاء السياسي للمدينة بل بوصفها انخراط أكبر عدد ممكن من القوى المجتمعية الفاعلة، فردية كانت أم جماعية ضمن حقل القرار، بحيث "يصبح حيّز السلطة حيّزاً فارغاً" كما يقول كلود لوفور⁽¹⁾ والديمقراطية تتحقق عندما توجد المسافة الفاصلة بين الدولة والحياة الخاصة، على أن يعترف بوجود هذه المسافة فتضمنها مؤسسات سياسية ويضمنها القانون فالديمقراطية لا تقتصر على تدابير إجرائية، إذ إنها تمثل مجموعة من الوساطات بين وحدة الدولة وكثرة القوى المجتمعية الفاعلة، ينبغي أن يصار إلى ضمان حقوق الأفراد الأساسية.

كما ينبغي أيضاً أن يشعر هؤلاء الأفراد بأنهم مواطنون، وأن يشاركوا في بناء الحياة الجماعية.

ينبغي إذن لكلا العالمين « عالم الدولة وعالم المجتمع المدني » اللذين يفترض بهما أن يظلا منفصلين، أن يكونا في الوقت نفسه مرتبطين أحدهما بالآخر عن طريق الصفة التمثيلية التي يتمتع بها الحكام السياسيون، وبذلك يتم التكامل بين أبعاد الديمقراطية الثلاثة هذه: احترام الحقوق الأساسية، والمواطنة، والصفة التمثيلية للحكام إن الديمقراطية تفترض بالدرجة الأولى أن يكون للحكام ذوي صفة تمثيلية أي أن تكون هناك قوى مجتمعية فاعلة بحيث يكون عملاؤها السياسيون وسائلها وأدواتها، ولما كان المجتمع المدني مؤلفاً من عديد معيّن من القوى المجتمعية الفاعلة، فإن الديمقراطية لا يسعها أن تكون تمثيلية إلا إذا كانت تعددية.

إن بعض الديمقراطيين يؤمن بكثرة النزاعات المصلحية، وبعضهم الآخر يؤمن بوجود محور مركزي تدور حوله صلات الهيمنة والتبعية في المجتمع، لكنهم جميعاً

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 38.

يقفون في وجه من يصور المجتمع وكأنه مجتمع يسوده الإجماع والتجانس، ويعترفون بأن الأمة أقرب إلى الهيئة السياسية منها إلى القوى المجتمعية الفاعلة.

إن كثرة القوى السياسية الفاعلة لا تفصل عن استقلالية الصلات المجتمعية ولا عن دورها المحدد، والمجتمع السياسي الذي لا يعترف بكثرة الصلات والفعاليات المجتمعية هذه، لا يسعه أن يكون ديمقراطياً حتى ولو كانت حكومته أو حزبه الحاكم، يشدوان على الأكثرية التي تدعمها، وبالتالي على حسّ المصلحة العامة لديهما.

أما الصفة الثانية للمجتمع الديمقراطي، فهي أن يكون الناخبون مواطنين وأن يعتبروا أنفسهم كذلك، إذ ما تعني حرية اختبار الحاكمين إذا كان المحكومون لا يأبهون بالحكم، أو كانوا لا يشعرون بالانتماء إلى مجتمع سياسي.

لقد ارتبطت الديمقراطية بنشأة الدول القومية، وهناك شك في أن تكون قادرة على الاستمرار في العالم الحالي خارج الدول المذكورة، حتى ولو كان كل منّا يسلم بيسر أن على الديمقراطية أن تتخطى المستوى القومي، نزولاً باتجاه البلدة أو المنطقة، وصعوداً باتجاه دولة فدرالية، أو باتجاه منظمة الأمم المتحدة.

إن فكرة المواطنة لا تقتصر على الفكرة الديمقراطية، فهي قد تتعارض معها إذا تحول المواطنون إلى قوم وطغت صفتهم كقوميين على صفتهم كناخبين، لكننا لا نستطيع تصور ديمقراطية لا تقوم على تحديد جماعة سياسية معينة.

وأخيراً، هل للاختيار الحر أن يوجد إذا لم تكن سلطة الحاكمين محدودة؟ ينبغي أن تكون هذه السلطات محدودة، أولاً، بحكم وجود الانتخابات، وعلى الأخص بحكم احترام القوانين التي ترسم حدود ممارسة السلطة، كما أن الاعتراف بعدد من الحقوق الأساسية التي تحد من سلطة الدولة، أمر لا غنى عنه لوجود الديمقراطية بحيث أن اقتران تمثيل المصالح بالحد من السلطة في مجتمع

سياسي، هو الذي يحدد الديمقراطية على أدق نحو ممكن إذ يتوسّع بما هو مضمّر في تعريفها الاستهلاكي هل تشكل هذه المقومات الثلاثة التي تتكوّم الديمقراطية بها ثلاثة أوجه لمبدأ عام واحد؟ يكاد يبدو من الطبيعي أن نماهي بين الديمقراطية والحرية، أو بصورة أدق، أن نماهي بينها وبين الحريات، لكنّ ما يبدو لنا تقدماً على صعيد التفسير ما هو إلا رجعة إلى تعريف أضيق، ففكرة الحرية لا تتضمن فكرة التمثيل ولا فكرة المواطنة.

فالمواطنة تستدعي الوحدة المجتمعية المتكاملة، كما تستدعي الوعي بالانتماء لا إلى مجرد مدينة أو دولة قومية أو دولة فدرالية، بل أيضاً إلى طائفة تشدّ أبناءها بعضهم إلى بعض، لحمّة ثقافيةً وتاريخاً يجري ضمن حدود معينة تترقّب خارجها عيون أعداء معيني أو منافسين أو حلفاء.

والصفة التمثيلية تدخّل في الموضوع إحالةً إلى مصالح مخصوصة مرتبطة بفهم وسائل السلطة السياسية يعتبرها بمثابة الأداة التي يفترض به أن يتوسّلها لخدمة مصالح خاصة معينة، كما أن الاعتراف بعدد من الحقوق الأساسية قد يكون منفصلاً عن الديمقراطية، ألا نرى أن فكرة الحق الطبيعي تعود إلى أصول مسيحية عن الديمقراطية، ألا نرى فكرة الحق الطبيعي تعود إلى أصول مسيحية كانت قد بنتها على فكرة ليست بحد ذاتها ديمقراطية، هي فكرة الاحترام الذي يتوجب علينا أن نكّنه لجميع عناصر الخلق.

إن مجردّ رصف الصفة التمثيلية والمواطنة والحدّ من السلطة بواسطة الحقوق الأساسية، ووضعها جنباً إلى جنب، لا يكفي لتكوّن الديمقراطية في جميع الحالات.

فإذا لم يكن ثمة وجودٌ لمبدأ أعمّ من هذه العناصر الثلاثة، فيجب علينا أن نستخلص من ذلك أن الصلة التي توحدّ بينها وتضطرّها إلى الامتزاج ليست إلا

صلة سلبية: إنها صلة تقوم بالضبط على الافتقاد لمبدأ مركزي في السلطة والتشريع.

إن رفض جوهرية السلطة كائنة ما كانت أشكال هذه الجوهرية، أمرٌ لا غنى عنه للديمقراطية، وهذا ما يعبر عنه قانون الأكثرية تعبيراً عيانياً وحسياً، فقانون الأكثرية لا يُعتبر وسيلة للديمقراطية إلا إذا نحن سلّمنا بأن الأكثرية لا تمثل شيئاً آخر سوى نصف الناخبين زائد واحد منهم، وأنها تتبدل إذن باستمرار، بل إنه قد يكون هناك وجود «لأكثرية أفكار» متغيرة بتغير المشكلات التي تفترض حلولاً لها، هذا وقانون الأكثرية نقيضٌ للسلطة الشعبية واللجوء إلى إرادة الشعب، هذا اللجوء الذي تأسست عليه أنظمة سلطوية وكان له أن يقضي على الديمقراطيات بدلاً من أن يؤسس لها .

من جماع ما سبق يمكن القول إن هنالك ثلاثة أنماط رئيسية من الديمقراطية تبعاً لغلبة أحد هذه الأبعاد الثلاثة على البُعدين الآخرين.

النمط الأول يولي أهمية مركزية للحد من سلطة الدولة عن طريق القانون أو عن طريق الاعتراف بالحقوق الأساسية، وأكد أقول إن هذا النمط هو أهم الأنماط الثلاثة من الناحية التاريخية.

إن هذا الفهم الليبرالي للديمقراطية يتدبر أمره بسهولة مع الصفة التمثيلية المحدودة للحاكمين، على نحو ما رأينا عند انتصار بعض الأنظمة الليبرالية في القرن التاسع عشر، لكنه يصون الحقوق المجتمعية أو الاقتصادية أيّما صيانة في وجه هجمات السلطة المطلقة على ما يتبين لنا من النموذج العريق المتمثل ببريطانيا الكبرى.

أما النمط الثاني، فيولي الأهمية الأكبر للمواطنة، للدستور أو للأفكار الأخلاقية أو الدينية التي تؤمن وحدة المجتمع وتكامله، وتبني القوانين على أساس متين، فتقدم الديمقراطية هنا بحكم إرادة المساواة أكثر مما تتقدم بحكم الرغبة بالحرية، وأفضل ما يتفق مع هذا النمط تجرية الولايات المتحدة وفكر الذين عللوا هذه التجربة: فهي ذات محتوى مجتمعي أكثر مما هو سياسي، أي لزوال الإنسان التراتبي الذي تختص بوجوده المجتمعات الجمعية.

وأما النمط الثالث، فهو يشدد على الصفة التمثيلية المجتمعية التي يتمتع بها الحكام، ويعارض بين الديمقراطية التي تدافع عن مصالح الفئات الشعبية، وبين الأوليغارشية⁽¹⁾ سواء أكانت مرتبطة بحكم ملكي تحدده حيازته على امتيازات معينة أم ملكيته لرأسمال، في تاريخ فرنسا السياسي في القرن العشرين «لا إبان الثورة الفرنسية الكبرى» كانت الحريات العامة والنضالات المجتمعية على ارتباط أشد مما كانت عليه في الولايات المتحدة، وحتى في بريطانيا الكبرى.

غير أن من المستحيل أن نماهي بين نمط من أنماط الديمقراطية، وبين تجربة أو أكثر من التجارب القومية، في أيام الثورة الفرنسية الكبرى، كانت فكرة المواطنة هي الغالبة، وكان ماركس يأخذ على الفرنسيين تغليبهم الدائم للفئات السياسية على الفئات المجتمعية، وهذا حكم أقره فرنسوا فوري مؤخراً إذ أثبت، كمؤرخ، أن الثورة المذكورة لا تفسر بالفعل إلا من حيث هي ثورة سياسية، لا من حيث هي

(1) - الأوليغاركية Oligarchy (أحياناً: الأوليغارشية) أو حكم الأقلية هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية.

ثورة مجتمعية، أما بريطانيا الكبرى فقد أولت، بالعكس، أهمية كبيرة لتمثيل
المصالح وللنظرية النفعية ولدور الهيئات الوسيطة⁽¹⁾.

غير أن السجال السياسي الذي دار في النصف الثاني من القرن العشرين كان
سجلاً بين نمط الديمقراطية الإنكليزي الذي شرّحه مفكرون ليبراليون بارزون وعزّزه
ضعف التوغّل الإيديولوجي الشيوعي في بريطانيا الكبرى، وبين الحياة السياسية
الفرنسية التي ظلّت خاضعة، منذ أيام الجبهة الشعبية وبسبب النفوذ الأرجحي المديد
الذي مارسه الحزب الشيوعي في أوساط اليسار وخاصة في الأوساط النقابية، لفكرة
صراع الطبقات أو يميناً، لمقاومة الخطر الناجم عن دكتاتورية شيوعية.

أما الولايات المتحدة، فهي وإن كانت قد أولت من جهتها أهمية استثنائية دائمة
لمراقبة دستورية القوانين، وبالتالي لمسألة الدفاع عن الحريات، فقد ثبت بين
سكانها الذين ظلّوا متأثرين تأثراً شديداً بحركة الهجرة، وعياً بالانتماء إلى مجتمع
مُسيّر بقواعد أخلاقية وقانونية ومنتدبٍ للدفاع عن قيم معينة ولنشر نمط حياتي
معين، هكذا نستطيع الكلام على النماذج، الإنكليزي والأميركي والفرنسي، لا
بوصفها أنماطاً تاريخية، بل بوصفها عناصر السجال السياسي الذي حصل بعد
الحرب العالمية الثانية.

وقد يتساءل المرء عن أوجه القوة وأوجه الضعف التي شهدتها هذه النماذج الثلاثة
في أوضاع تاريخية متنوّعة، لكن الأهمّ أن نعترف بأن النموذج الديمقراطي لا
صيغة مركزية له، وبأننا لا نستطيع تخطّي رصف هذه النماذج الثلاثة جنباً إلى
جنب باعتبار أنها تتوافر على العناصر التكوينية نفسها، لكنها لا تولي الأهمية
نفسها لهذه العناصر، مما يوجد اختلافات كبيرة بين الديمقراطية الليبرالية،

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص44.

والديمقراطية الدستورية، والديمقراطية التنازعية، لكنه يحدّد أيضاً ذلك المجال الذي تتكون ضمنه جميع الأمثلة التاريخية على الديمقراطية.

إن هذا المجال يتحدّد بمجال العلاقات القائمة بين حقوق الإنسان، وتمثيل المصالح المجتمعية، والمواطنة، فهو بالتالي مجال العلاقات القائمة بين مبدأ جامع شامل، والمصالح المخصوصة، ومجموعة سياسية، ثلاثة أبعاد وثيقة الارتباط: بُعد أخلاقي، وبُعد مجتمعي، وبُعد وطني أو سياسي، مما يجعل الديمقراطية نقيض السياسة المحضة، نقيض استقلالية الأداء الداخلي للـ system السياسي.

استقلالية النظام system السياسي المزدوجة

لتأسيس الديمقراطية، ينبغي، أن نميزّ بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني، فإذا نحن خلطنا بين الدولة والمجتمع السياسي، سرعان ما يصل بنا الأمر إلى إلحاق عديد المصالح المجتمعية بفعل الدولة التوحيدى، أما إذا خلطنا، بالعكس، بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، فغندئذ لا نعود نرى كيف من الممكن إيجاد نصاب سياسي وقضائي لا يكون مجرد إعادة إنتاج للمصالح الاقتصادية المسيطرة ثم إن هذا الخلط قد يؤدي أيضاً إلى تفويض المسؤولية عن تأمين وحدة تسيير المجتمع للدولة وحدها، ففي جميع الأحوال لا يعود ثمة مجال للديمقراطية.

المجتمع السياسي معنيّ بالديمقراطية، لكن هذه تتحدّد، في آن معاً، باستقلالية هذا المجتمع وبدوره كوسيط بين الدولة والمجتمع المدني، فالمواجهة المباشرة بين الدولة والمجتمع المدني تؤدي إلى تغلب أحدهما على الآخر، لكنها لا تؤدي مطلقاً إلى تغلب الديمقراطية.

إن الفصل بين الدولة والـ system السياسي والمجتمع المدني يضطرنا إلى تعريف النصاب السياسي بما هو وسيط بين الدولة والمجتمع المدني، كما فعل هانس كلسن الذي يتحدث عن تشكل الإرادة الموجهة عن طريق هيئة منتخبة من الشعب على أساس الاقتراع العام وقائمة على المساواة، أي أنها ديمقراطية وتتخذ قراراتها بالأكثرية"، هذا الدور الوسيط الذي تقوم به الديمقراطية يحول دون تعريفها بمبدأ مركزي أو بـ فكرة، ويضطرنا إلى فهمها باعتبارها مزيجاً من عدة عناصر تحدد علاقاتها بالدولة وبالمجتمع المدني.

لكن المصطلحات المتداولة في الحياة العامة هي أقرب إلى خلق الالتباس، في هذا المجال منها إلى توضيح الأمور، إذ إن الكلمات نفسها تختلف في دلالتها على الوقائع اختلافاً شديداً من بلد إلى آخر، فأنا أحرص هنا على التنبية إلى أنني أعني بكلمة دولة السلطات التي تبلور وحدة المجتمع القومي وتدافع عنها ضد المخاطر والمشكلات الخارجية والداخلية، كما تُعني بها أيضاً من حيث ماضيها ومستقبلها، وبالتالي من حيث استمراريتها التاريخية.

والدولة أكثر من سلطة تنفيذية: إذ إنها الإدارة أيضاً، أما الـ system السياسي فيقوم بوظيفة مختلفة هي بلورة الوحدة انطلاقاً من التنوع، وبالتالي إلحاق الوحدة بصلات القوة الموجودة على صعيد المجتمع المدني، وذلك عن طريق الاعتراف بدور الأحزاب السياسية التي تعترض بين جماعات المصالح أو الطبقات والدولة.

إن الـ system القضائي يشكل جزءاً من الدولة في بعض البلدان كفرنسا، لكنه في بلدان أخرى، كالولايات المتحدة، يشكل جزءاً من المجتمع السياسي، إذ إن القضاة هم الذين يصنعون القانون، وأما المجتمع المدني فهو لا يقتصر على مصالح

اقتصادية، بل هو حقل القوى المجتمعية الفاعلة التي توجّهها، في آن واحد، قيم ثقافية وصلات مجتمعية كثيراً ما تكون تنازعية.

والاعتراف باستقلالية المجتمع المدني، كما فعل البريطانيون والهولنديون الذين سبقوا الجميع إلى ذلك، هو الشرط الأول من شروط الديمقراطية، لأن الفصل بين المجتمع المدني والدولة هو الذي أتاح إيجاد المجتمع السياسي، فالديمقراطية تؤكد على استقلالية الـ system السياسي، لكنها تؤكد أيضاً على قدرته على إنشاء علاقات مع صعيديّ الحياة العامة الآخرين، بحيث يكون المجتمع المدني هو الذي يضيء على الدولة شرعيتها في نهاية الأمر⁽¹⁾.

والديمقراطية لا تعني سلطة الشعب، فهذه كلمة من الغموض بمكان بحيث يستطيع المرء تأويلها على معانٍ عدّة، بل إن بوسعه تأويلها بحيث يبرّر بها أنظمة سلطوية وقمعية، لكنها تعني الاستعاضة عن المنطق الذي يهبط من الدولة باتجاه الـ system السياسي ثم باتجاه المجتمع المدني، بمنطق يتجه من تحت إلى فوق، أي من المجتمع المدني باتجاه الـ system السياسي، ومنه باتجاه الدولة، الأمر الذي لا ينزع عن الدولة استقلاليتها، ولا عن الـ system السياسي استقلاليتها.

فالحكم القومي أو المحلي الذي يكون في خدمة الرأي العام مباشرة قد يسفر عن مضاعفات مؤسفة ومحنة، إن من مسؤولية الدولة أن تدافع عن الأجل الطويل ضد الأجل القصير، كما أن من مسؤوليتها أن تدافع عن الذاكرة الجماعية، وأن تحمي الأقليات، وأن تعمل على تشجيع الإبداع الثقافي حتى ولو كان هذا الإبداع لا يتجاوب مع طلبات الجمهور العريض، كذلك من الضروري أن لا تكون الأحزاب

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 60.

متجاوبة تجاوباً مباشراً مع طبقات مجتمعية أو مع جماعات مصلحة أخرى، فالأحزاب الشعبية الجماهيرية الكبرى كانت في جميع الأمكنة تقريباً خطراً على الديمقراطية أكثر مما كانت مدافعة عنها .

وإحدى نقاط القوة التي تتمتع بها الديمقراطية الأميركية هي أنها حافظت على الفصل الشديد بين المجتمع المدني والـsystem السياسي، فقد عززت سلطة «ممثلي الشعب» تجاه الدولة، فضلاً عن أنها عززتها تجاه المجتمع .

ينبغي على الـsystem السياسي أن يستخلص مبادئ للوحدة انطلاقاً من تنوع القوى المجتمعية الفاعلة، وهو يقوم بذلك أحياناً بالاستناد إلى مصالح الدولة، كما أنه يقوم به أحياناً أخرى، على العكس، بصياغته لتسويات أو بتظيمه لتحالفات بين جماعات مصلحة مختلفة، وبالتالي فالتعابير التي من نوع «ديمقراطية شعبية» أو «ديمقراطية استفتائية» تعابير لا معنى لها ولا طائل تحتها، فالديمقراطية وساطة مؤسساتية بين الدولة والمجتمع الذي تقوم حرته على السيادة القومية⁽¹⁾.

ويفترض هذا الدور الواسطي استقلالية الـsystem السياسي والقضائي، إذ إن من الممكن تحليل تنامي الديمقراطية بوصفه انتزاعاً لهذه الاستقلالية تجاه الدولة وبالنسبة للمجتمع المدني، انتزاعاً شديداً الصعوبة ومحفوظاً بالمخاطر على الدوام، ولسنا نناقض مسألة الصفة التمثيلية المجتمعية للقوى السياسية الفاعلة إذا نحن قلنا إن هذه القوى لا تقتصر على تمثيل دوائر معينة أو جماعات مصلحة معينة، بل إنها أكثر تمتعاً بالصفة التمثيلية من ممثلي الشعب، إذ إن هذه الكلمة لا تدلّ إلا

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص68.

على العديل المجتمعي للدولة وللأمة، وهي جميعاً مقولات سياسية واضحة، فالقوى المذكورة هي صانعة القانون والقرارات التي تُطبق على الأراضي القومية.

إن الرأي العام لا ينظر بعين الرضى إلى الأشخاص السياسيين الذين يظهرون بمظهر المدافعين عن مصالح خاصة، وعندما يعمد حزب سياسي مثل حزب الخضر في ألمانيا إلى تقليص استقلالية منتخبه إلى حدها الأقصى بأن يزودهم بوكالات انتداب يتعهدون بموجبها سلفاً بالتزامات معينة تجعل منهم مندوبين أكثر مما تجعلهم ممثلين، ويفرض على منتخبي اللائحة الواحدة أن يتناوبوا خلال فترات قصيرة على العمل البرلماني، فإنه يبرهن قبل كل شيء على عجزه عن تحويل حركته المجتمعية إلى حركة سياسية، ويُعرض نفسه بذلك إلى توترات داخلية، سرعان ما تصبح ثقيلة الوطأة وتقسم أعضاؤه إلى «أصوليين» و«واقعيين»⁽¹⁾.

أما الحدود الواقعة في الجانب الآخر، جانب العلاقات القائمة بين الـsystem السياسي والدولة، فهي التي يصعب اجتيازها كل الصعوبة، وذلك إلى حد يجعل التمييز بين هاتين المقولتين أمراً عسيراً فهمه وصعباً قبوله في كثير من البلدان، لاسيما البلدان ذات التراث الجمهورية على الطريق الفرنسية.

فعضو البرلمان، في فرنسا، كثيراً ما يكون عمدة مدينة كبيرة ويطمح لأن يصبح وزيراً، هنا تتبين لنا الفوائد الكثيرة التي ينطوي عليها النظام الرئاسي بحسب الطريقة الأميركية: فهو يجعل من البرلمانيين مشرّعين، بينما نجد في فرنسا أن معظم القوانين التي يصوّت عليها البرلمان إنما تصدر بالأصل عن الحكومة، وأن قسماً كبيراً منها لا يعدو كونه توفيقاً بين التشريع الوطني والتوجيهات الأوروبية

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص64.

فكيف يكون لنا، في مثل هذه الحال، أن نميّز تمييزاً واضحاً بين الـsystem السياسي والدولة؟ غير أن من اللازم أن نميّز، حرصاً على وجود الديمقراطية، وإذا كانت هذه تظهر بمظهر الضعف في العديد من البلدان الغربية فإن ذلك يعود في قسم كبير منه إلى أن التمييز المذكور ليس ماثلاً بوضوح في الأذهان.

في أيام الايدلوجيا الجمهورية المظفرة، كان بوسع الفعاليات السياسية والمفكرين السياسيين أن يعتقدوا أن حكومة بلد من البلدان هي التعبير عن حياته المجتمعية وعن فكره السياسي، غير أن هذا الاعتقاد لم يكن سوى وهم من الأوهام، إذ إن المجابهاة القتالية، المباشرة أو غير المباشرة، كانت على قسم من الوضوح كافٍ لجعل هذه النظرة للحكومة نظرة غير واقعية، بما هي نظرة قانونية ومجتمعية بحتة.

أما الوهم الأكثر خطورة فهو الوهم الذي يقع فيه أولئك الذين يرون في بناء الوحدة الأوروبية تجاوزاً للمصالح القومية وللمواجهات بين الدول -الأمم، ويطرحون أفكاراً سلموية لا يضارع سهولة تقبلها وتبنيها إلاً استشهادهاً بمخاطر لم يعد لها وجود، من نوع احتمالات النزاع والصراع بين دول أوروبا الغربية، لكن أوروبا الناشئة مقبلة على الاضطلاع بمسؤوليات دولة، فإذا لم نضطلع بهذه المسؤوليات فإنها ستظهر بمظهر العاجز المقصّر⁽¹⁾.

والواقع أن الأنظمة السياسية القومية في أوروبا تعاني من الضعف والوهن، فمن جهة نجد كفاءات ومؤهلات كثيرة تمّ انتقالها إلى بروكسل، ومن جهة أخرى، نشهد تكوّن العديد من الجماعات المصلحية والضاغطة التي تتراوح بين موقفين: فيما أن لا تعوّل على الـsystem السياسي في شيء، بل تعتمد على وسائل الإعلام

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص63.

وحسب، وإما أن تمارس ضغطاً مباشراً على المؤسسات الأوروبية كما أن الاتجاه نحو جعل الاقتصاد شاملاً وعماماً قد يؤدي إلى تجزئة قصوى للطلبات المجتمعية والثقافية، مما يضعف الـsystem السياسي والدولة.

فالديمقراطية لن يكون لها أن تبقى على قيد الحياة ولا أن تتعزز في البلدان الأوروبية، مهد ولادتها، ما لم تتكوّن دولة أوروبية وما لم يصار إلى الاعتراف باستقلالية الأنظمة السياسية القومية تجاه هذه الدولة، بهذا المعنى، كان للمقاومات التي تصدّت لإبرام اتفاقية ماستريخت، وعلى رأسها المقاومة الدانماركية، مضاعفات ومفاعيل إيجابية، إذ إن هذه الاتفاقية التي تكون واضحة جداً بالنسبة لإيجاد عملة واحدة، ظلت غامضة حول الأمور التي تتعلق بالسياسات المجتمعية، ناهيك بالتزامها الصمت حول مسألة توزيع المسؤوليات بين الصعيد الأوروبي والصعيد القومي.

أما في الولايات المتحدة فنجد الآية مقلوبة، إذ إن سقوط الرئيس بوش الذي كان منصرفاً لشؤون السياسة الدولية، وفوز خصمه الديمقراطي كلينتون، يفسّران قبل كل شيء بنجاح سياسة "المينغ"، التي صاغها "مايكل لرنز"، والتي تستجيب لإرادة الناخبين بإنعاش الـsystem سياسي كان قد تهمّش بفعل الأهمية الأرجح التي أوليت لدور الأميركية على الصعيد العالمي على حساب الدفاع عن مصالح الناس المباشرة وخاصة منهم الذين يعانون من البطالة ومن ثغرات الـsystem الرعاية المجتمعية ونواقصه.

هذا وكانت مشكلة غياب الـsystem السياسي أخطر المشكلات التي واجهتها روسيا بعد زوال الاتحاد السوفياتي، بينما أُعيد تركيب هذا الـsystem في بولونيا والمجر، بل حتى في تشيكوسلوفاكيا السابقة، فبرهن عن مقدرته، خاصة

في بولونيا، على الاستجابة للطلبات المجتمعية، وبالتالي على ردم الهوة بين اقتصادٍ
تمّت عملية انفتاحه على السوق بصورة فظة وبين سكان تحددهم نزعتان
دفاعيتان، قومية وشعبوية.

إن ضعف الـsystem السياسي هو في اصل تلك الركاكة والهشاشة التي
يعاني منها كثير من بلدان أميركا اللاتينية، من المكسيك إلى البيرو فنزويلا، بينما
نجد أن صلابة الـsystem السياسي قد ساهمت في النجاح الذي حققته تشيلي
في جميع الميادين، كما نجد في البرازيل أن الـsystem السياسي لم ينجرف في
الأزمة التي تعرّضت لها الدولة.

إن الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة شرط مركزي من شروط
تكون الديمقراطية، فهذه لا وجود لها إلا بوجود الاعتراف بالمنطقين الخاصين
بالمجتمع المدني والدولة، وهما منطقيان متميزان، بل متعارضان في كثير من
الأحيان، كما أنها لا توجد إلا بوجود system سياسي مستقل عن كل منهما من
أجل تدبّر علاقتهما العويصة.

وهذا ما يذكّرنا بأن الديمقراطية ليست صيغة من صيغ وجود المتجمع ككل، بل
صيغة من صيغ وجود المجتمع السياسي، كما يذكّرنا في الوقت نفسه بأن الطابع
الديمقراطية للمجتمع السياسي يتوقف على كلا هذين الأمرين، مما يتعارض مع
الفهم القائل بهيمنة الـsystem السياسي، أي مع الفهم الذي يدافع عنه دعاة
العقد المجتمعي، لكنها أيضاً علاقات استقلالية تسيطر بالمؤسسات السياسية دوراً
يتخطى بأشواط دور السمسار والوسيط ويجعلها العنصر المركزي في عملية
توحيد المجتمع والحفاظ على اتّساقه العام.

لقد وصف النظريات الوظيفية مجتمعا مؤلّفاً من مؤسسات تتضافر جميعاً على تحقيق وحدة المجموع وتكامله، وهذا ما ينيط بالعائلة والمدرسة، كما بالأعراف والدين، دوراً توحيداً لا يقل أهمية عن دور المؤسسات السياسية أما الدولة والمجتمع المدني فهما، على العكس من ذلك، لا يعتبران توحيد المجتمع هدفاً من أهدافهما الرئيسية، فالدولة "تشن الحرب"، أي أنها تستجيب قبل كل شيء للوضع الدولي الذي تخضع له البلاد، والمجتمع المدني، من جهته، يظل محكوماً بالصلات والروابط المجتمعية، وهي صلات وروابط قائمة على التنازع تارةً، وعلى التعاون طوراً، وعلى التفاوض طوراً آخر، فالـ system السياسي هو وحده المكلف بتشغيل المجتمع ككل، وذلك إذ يجمع بين تعدد المصالح ووحدة القانون، ويبني علاقات بين المجتمع المدني والدولة⁽¹⁾.

يتحقق الحدّ من سلطة الدولة إذن بشروطين: الاعتراف بالمجتمع السياسي واستقلالية هذا المجتمع، في آن معاً، حيال الدولة وحيال المجتمع المدني الذي طالما صير إلى خلطه معه، والذي كان يُفترض به، بحسب تحليل "تالكوت بارسونز"، أن يضطلع بوظيفة واحدة هي تحدي الأهداف.

إن هذا التحليل يفضي إلى التخوّف من الدعوات إلى دقطة «جعلها ديمقراطية» الدولة أو المجتمع، فالدولة بحد ذاتها ليست ديمقراطية، إذ إن وظيفتها الرئيسية تقوم على الدفاع عن وحدة المجتمع القومي وقوّته في وجه الدول الأجنبية وفي وجه التغيرات التاريخية الطويلة الأمد في آن واحد، فهي تقوم بدور دُولي وبدور دفاع عن الذاكرة الجماعية، في الوقت الذي تقوم بدور التوقّع الطويل الأمد والتخطيط البعيد الأجل.

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 64.

وليس في أي من هذه الوظائف الأساسية ما يستدعي الديمقراطية بحد ذاته كذلك الأمر بالنسبة للفعاليات والحركات المجتمعية، فهي إذ تنشط المجتمع المدني وتنفخ الحياة فيه، لا تتصرف طبيعياً بصورة ديمقراطية، حتى ولو كان شرط ديمقراطية الـ system السياسي تمثيله لمصالح القوى المجتمعية الفاعلة، فالـ system السياسي هو مقر الديمقراطية ومستقرها⁽¹⁾.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي حدود الليبرالية.

في الواقع يتماهى الفكر الليبرالي بالديمقراطية عندما يرفض تماهي الدولة بأحد المعتقدات الدينية أو بأي system قيمى من شأنه أن يكون بمنأى عن حساب السيادة الشعبية، وغالباً ما كان تخوفه من الدولة، ومن الإيديولوجيات والتعبئات الشعبية الكبيرة، ومما سماه "رالف دار ندورف" بازدراف «حمّام المشاعر الشعبية الأكبر» مبرراً، وإن بصورة دراماتيكية، بحيث ينبغي لنا أن نعترف له بموقع معين داخل الفكر الديمقراطي، حتى إن الكلام على ديمقراطية مضادة لليبرالية هو بحد ذاته كلام متناقض ينم عن نظام سلطوي أكثر بكثير مما ينم عن نمط مخصوص من أنماط الديمقراطية رغم ذلك فالليبرالية والديمقراطية ليستا مترادفتين، فإذا كان لا وجود لديمقراطية ما، إلا إذا كانت ليبرالية، فهناك الكثير من الأنظمة الليبرالية تضحى بكل شيء في سبيل بُعد واحد من أبعاد الديمقراطية هو الحد من السلطة، وهي تقوم بذلك باسم فهم معين يهدد الفكرة الديمقراطية بمقدار ما يصونها⁽²⁾.

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 65.

(2) - المرجع السابق، ص 65.

إن الفكر الليبرالي يقوم على التحوّف من القيم، ومن أشكال التسلّط التي تفرض احترام هذه القيم، إنه يفصل بين نصاب العقل الحيادي الذي ينبغي أن يكون عقل الحياة العامة والذي هو أيضاً عقل المنفعة والفائدة، ونصاب المعتقدات التي ينبغي أن يظل نصاب الحياة الخاصة، وهو لا يؤمن بوجود قوى مجتمعية فاعلة تتحدّد بقيمها وبصلاتها المجتمعية معاً، بل يؤمن بالمصالح والميول الخاصة، ويسعى إلى إتاحة أكبر مجال ممكن لها، شرط ألا يؤدي ذلك إلى المسّ بمصالح الآخرين وميولهم.

إنه يريد أن يعطي (لكل جماعة من الجماعات البشرية مجالاً كافياً لتحقيق غاياتها المخصوصة والفريدة، على أن لا يؤدي إلى احتكاك شديد بغايات الآخرين)، ولكن حتى يكون هذا التوفيق بين الغايات أمراً ممكناً، ينبغي أن تُقلع كل من الجماعات المذكورة عن تطلعها إلى المطلب، أي أن تكفّ عن كونها عقيدة، وأن تقتصر على كونها إما مصلحة من المصالح وإما ذوقاً من الأذواق أو رأياً من الآراء لا يدّعي فرض نفسه على الآخرين، الأمر الذي ينطوي على صورة للحياة المجتمعية لا مكان فيها للمعتقدات ولا للنزاعات المجتمعية الأساسية، وبالتالي لا مكان لفكرة السلطة بالذات، فالليبرالية ترى المجتمع المثالي بمثابة السوق، الأمر الذي لا يستبعد في كلا الحالين تدخّل القانون والدولة، لكنّ هذا التدخّل إنما يتمّ ليفرض احترام قواعد اللعبة، ويشرف على سلامة المعاملات، ويضمن حرية التعبير والفعل للجميع⁽¹⁾.

هذا ويفصل الفكر الليبرالي فصلاً تاماً قدر الإمكان بين الذاتية والحياة العامة، بين الطلبات الشخصية والعقل الذي ينبغي أن يحكم التبادلات المجتمعية، فالفهم الليبرالي للديمقراطية يقتصر على ضمان حرية اختيار الحاكمين بدون الانشغال

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص66.

بمضمون ما يفعلونه، بكلام واضح: ((إن المهم هو ضبط الجماعات الحاكمة والتوازن معها واستبدالها من حين لآخر، بوسائل هادئة كالانتخابات مثلاً)).

ولكن على من تقوم شرعية هذه الجماعات الحاكمة؟ إن الليبراليين يعتمدون هنا إلى إبراز الاهتمام بالصالح العام والأهلية له، بينما يشدد خصومهم على سلطة رأس مال الاقتصادية والثقافية⁽¹⁾.

والواقع أن هذين التأويلين أقل تعارضاً مما يبدو في الظاهر، إذ إن الليبراليين لم يترددوا في القول بأن البحبوحة والملكية، فضلاً عن التعليم، أمور لا غنى عنها للارتفاع إلى مصاف الاهتمام بالصالح العام وللقيام بعمل عقلي، والنخبوية الليبرالية لا تجد جرحاً في التسليم بأن معشر الجنتلمان يتمتعون بأطراف الأذواق، وأنهم أقدر الناس على التعبير عن أذواقهم، كما أنها، تتخوف من الأهواء الشعبية، فهي، شأنها شأن كل أشكال العقلانية، تقوم على التعارض والتضاد بين العقل والعواطف الجياشة، وبالتالي بين النخبة العاقلة والفئات التي تتحكم بها أهواؤها وعواطفها، تتساوى في ذلك النساء والطبقات الشعبية أو الشعوب المستعمرة التي ينبغي أن تظل خاضعة لفئة الفضلى.

فإذا كانت الليبرالية تستبعد عن المنتخبين أية صفة تمثيلية لهم تجاه القوى والحركات المجتمعية الفاعلة، وإذا كانت ترفض، في الواقع، وجود حقل مجتمعي لأنها لا تعترف إلا بالتنظيم السياسي وبالمصالح، فإنها تكون قد حكمت على نفسها بأن تكون ذات أهمية عملية محدودة جداً، بينما تظل أهميتها النقدية كبيرة.

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص66.

فالليبرالية عنصر دائم من عناصر الديمقراطية، لكنها ليست سوى منطقة وسيطة وقلقة تقع بين قوى سياسية متعارضة، في الحين الذي تمتاز هذه القوى بتحديد "مجتمعي" صارم، خاصة إذا كانت طبقات مجتمعية أو جماعات مصلحة. لقد حاربت الليبرالية الملكيات المطلقة، لكنها سرعان ما تعرّضت، بعد سقوط هذه الملكيات، لمحاربة الحركات الشعبية، أما في المجتمعات المعاصرة، فإن مواقعها تتقلص يوماً بعد يوم.

كيف للمرء أن يدافع عن لا أدريته بينما تتصدى المذاهب القومية والمعتقدات الدينية إلى حمل قسم كبير من العالم على عاتقها؟ وفي البلدان التي يطغى عليها اقتصاد السوق، كيف للمرء أن يحول دون تقطيع الأذواق والمصالح الخاصة لأوصال المجتمع، وتجزئته إلى سلسلة من الطوائف المغلقة على ذواتها، والتي لا ترتبط فيما بينها إلا برباط سوق خاضعة لهيمنة عددٍ من المصالح المالية التي لا يضبطها أي ضابطٍ سياسي؟ وهل ما زال بوسعنا أن نطلق صفة الليبرالية على مجتمع جرفته أمواج المضاربة، وطغت عليه إمبراطوريات المال، وتلاعبت به غاويات الاستهلاك المعمم الذي يغلب الطلبات الفردية التجارية على الاستهلاكات الجماعية وعلى الرغبة بالعدالة والمساواة؟ دولة الرفاه القومية المستجدة عادت تتعرّف على نفسها من خلال الفهم الليبرالي للمجتمع.

أما الاجتماعات، فهي تعارض الفصل الليبرالي بين المصالح الخاصة وتدبر الشؤون العامة بتقديمها صورة متماسكة لمجتمع توجّهه، في آن معاً، تطلعات ثقافية ونزاعات مجتمعية تتكوّن من مزيجها القوى المجتمعية الفاعلة وعلى رأسها

الحركات المجتمعية التي هي مفردات التحليل والنشاط التي حاول الفكر الليبرالي عبثاً أن يتخلّص منها⁽¹⁾.

مهّد الفكر الليبرالي للديمقراطية بنقده للسلطة الأوتوقراطية، لكنه وقف في وجه الديمقراطية وقائلها، قبل أن يؤدي تدفّق الجحافل التوتاليتارية، إلى تقارب الفكر الليبرالي والفكر الديمقراطي اللذين حافظا عملياً على استقلال كل منهما عن الآخر عبر علاقاتهما المتبدّلة، مما يجعل السياسة في موضع أرفع من موضع النشاطات المخصصة، بدلاً من أن يجعلها تقنية بعينها، وبالتالي ينيط بها دوراً توحيدياً، أليس هذا ما يتبيّن لنا من الديمقراطيات المعاصرة التي تتدخل في عمليات إعادة توزيع الدخل الوطني عبر الضريبة وsystem الضمان المجتمعي، وتساعد المنظمات النقابية، وتحمي الأقليات، وتعمل على تطوير قواعد الحق انطلاقاً من طلبات الرأي العام، أي، بكلمة، إن لم تكن تؤمن توحيد المجتمع وتكامله، فهي تؤمن على الأقلّ تداخل مختلف دوائر الحياة المجتمعية وتوقّف بعضها على بعض؟ وهذا ما يُعيدنا إلى أن مسألة الحدّ من السلطة ومسألة المواطنة أمران لا غنى عنهما، معاً، لوجود الديمقراطية⁽²⁾.

سؤال ثان يطرح نفسه هو: ما هي القوى المجتمعية الفاعلة وصفتها التمثيلية؟ لا وجود لديمقراطية ما لم تكن تمثيلية، واختيار الحاكمين اختياراً حراً من قبل المحكومين يصبح خالياً من أيّ معنى ما لم يكن هؤلاء المحكومون قادرين على التعبير عن طلبات معيّنة، وعن ردود فعل أو احتجاجات محدّدة، نشأت في المجتمع

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 67.

(2) - المرجع السابق، ص 72.

المدني" ولكن ما هي الشروط التي تجعل العملاء السياسيين يمثلون مصالح القوى المجتمعية الفاعلة ومشاريعها؟.

فإذا كانت المصالح متعدّدة ومتنوّعة، وإذا كان لكل ناخب سلسلة من الطلبات المعينة التي تتعلق بنشاطاته المهنية أو العائلية، أو بتربية أبنائه أو بأمنه وطمأنينته،... إلخ، فمن المستحيل تحديد سياسة تكون ممثلة لمصالح الأكثرية أو لعدد معيّن من الأقليات المهمة والناشطة. وحتى تتوفرّ الصفة التمثيلية ينبغي أن يكون هناك تضافرّ شديد للطلبات النابعة من عدد شديد التنوّع من أفراد وقطاعات الحياة المجتمعية، وحتى يكون للديمقراطية أسس مجتمعية شديدة المتانة، ينبغي دفع هذا المبدأ وعروض سياسية معينة، أي بعبارة أبسط، بين فئات مجتمعية معينة وأحزاب سياسية معينة.

فإذ نحن ابتعدنا عن هذا الوضع، فكانت الأحزاب السياسية ائتلافات لجماعات مصالحية، فإن بعض هذه الجماعات، حتى ولو كان في وضع أقلوي شديد، يستطيع أن يميل بإحدى كفتي الميزان من جانب إلى آخر، وأن يكتسب بالتالي وزناً أو نفوذاً لا يتناسب مع أهميته الموضوعية، لذا تكون الديمقراطية في أقصى درجات قوّتها عندما تقوم على معارضة مجتمعية واسعة وعمامة⁽¹⁾.

كأن تقوم مثلاً على ما يسميه التراث الغربي بصراع الطبقات، مقترنة بتبني الحرية السياسية، فكما أن العمل على قلب السلطة بالقوة، أو القضاء على الأقليات المسيطرة باعتبارها عدوة للمجتمع، أو القول بانتصار شعب موّحد، يفضي بأقصر السبل إلى أنظمة سلطوية، كذلك يشكل وجود التنازع العام بين قوّتين مجتمعتين فاعلتين أمتن الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية، فالبلد الذي شهد أشدّ تبلور للطبقات المجتمعية وأشدّ احتدام لنزاعاتها، والذي هو بريطانيا الكبرى، هو البلد الذي اتخذت فيه الديمقراطية أشكالها الأكثر استقراراً، كما أن

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص73.

الاشتراكية- الديمقراطية في أوروبا الشمالية قادت الذهنية الديمقراطية إلى النصر عبر التنازع المفتوح الذي احتدم بين حزب عمالي وأحزاب برجوازية، على حدّ تعبير السويديين، وبالمقابل، نجد أن الأمكنة التي كانت الدولة فيها، لا الطبقة الحاكمة، هي العميل الرئيسي للتحديث الاقتصادي، ولكن أيضاً للمحافظة على التراتبيات المجتمعية، كما في بلدان أوروبا اللاتينية وأميركا اللاتينية أيضاً، هي البلدان التي ظلت الديمقراطية فيها ضعيفة، حتى طُغت عليها في كثير من الأحيان حركات سياسية ثورية إلى هذا الحدّ أو ذاك تعطي الأولوية للاستيلاء على السلطة وتُقدّمه على تغيير علاقات الإنتاج المجتمعية⁽¹⁾.

في هذا الوضع الأقصى من تضافر الطلبات المجتمعية، يتركز السجال السياسي على التعارض بين حزبين، وليس من الضروري أن يكون لهذين الحزبين تعريف طبقي كما هي الحال بالنسبة للوضعين اللذين ذكرناهما أعلاه، بل إن أحدهما قد يمثّل الجماعة المجتمعية والثقافية المركزية، بينما يمثّل الآخر مجموعة من الأقليات التي تشكّلت عبر الهجرة، وهذا ما كانت عليه الوضع في الولايات المتحدة لكنه بات اليوم أقل مما كان عليه في الماضي.

غير أن تبسيط الحياة السياسية لا يصل، في معظم البلدان، إلى هذا الحدّ، بحيث يفترض بالتحالفات أن تتعقد بين قوى سياسية تتجاوب في آن واحد مع فئات مجتمعية ومع تطلعات سياسية مختلفة، ويزداد تعقيد هذا التمثيل السياسي بازدياد وطأة الدولة على الحياة المجتمعية، إذ إن هذه الحياة تجد نفسها مجزأة ومبعثرة تجاه دولة تتكل عليها، كما أنها تعاني من ضعف قدرتها على الفعل المستقل⁽²⁾، لكننا لا نستطيع أن نطلق اسم حركة مجتمعية على رواسب المطالب

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص74.

(2) - المرجع السابق، ص74.

غير القابلة للتفاوض، أو على ذلك القسط من الرفض الذي ينطوي عليه كل ضغط مجتمعي، لأن النشاط الجماعي لا يتحدد، في مثل هذا الحال، بتوجيهاته بل بمجرد حدود المعالجة المؤسساتية للنزاعات ضمن وضع معين، بموازاة ذلك، لا يستطيع النشاط الجماعي الذي يتحدد بالقطعية مع النظام القائم أن يحدد قوى مجتمعية فاعلة، إنه يحدد وضعاً من الأوضاع بصورة عسكرية فيتحدث عن حرب أهلية، أو عن أزمة، أو عن سلطة تعسّفية، وبالتالي لا يسعه أن يسفر إلا عن استراتيجية للاستيلاء على السلطة هدفها المجتمعي إيجاد مجتمع متجانس يُستبعد عنه الأعداء والخونة، إن تحديد وضع من الأوضاع ونشاط من النشاطات بأنهما ثوريين لا يمكن أن يؤدي إلا إلى ولادة سلطة سلطوية⁽¹⁾ خلافاً لذلك، تسير الحركة المجتمعية والديمقراطية جنباً إلى جنب، فهما أبعد ما يكون عن التعارض أو الانفصال، فالـ system السياسي الذي لا يرى في الحركات المجتمعية إلا تعبيراً عنيفاً عن طلبات مستحيلة التلبية، يفقد صفته التمثيلية كما يفقد ثقة الناخبين، وهذا ما يحدث في كثير من البلدان - لا في البلدان الأوروبية وحسب- حيث نجد أن ما يسمّى بمقتضيات الوضع الدولي وضرورة التقشف وشدّ الأحزمة تؤدي على رفض الاستجابة لمعظم المطالب المطروحة باعتبارها غير واقعية، لأنها تهدد العمالة أو الأمن الوطني.

إن الحكم الذي يسعى إلى تبرير أعماله وإضفاء الشرعية عليها عن طريق التذرّع والتعلل بمتطلبات الوضع وحراجه، يفقد طابعه الديمقراطي حتى ولو كان متساهلاً وليبيرالياً، من جهة أخرى، لا وجود لحركة مجتمعية إلا إذا حدد النشاط المجتمعي لنفسه أهدافاً تعترف بالقيم والمصالح العامة للمجتمع ككل، بحيث لا يختزل الحياة السياسية إلى مواجهة بين معسكرات أو طبقات، وبحيث يعمل في الوقت نفسه على تنظيم النزاعات وتمييزها .

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 81.

فالحركات المجتمعية لا تتشكل إلا في المجتمعات الديمقراطية وحدها، إذ إن الاختيار السياسي الحر يفرض على كل قوة من القوى المجتمعية الفاعلة أن تسعى إلى الخير المشترك في الوقت نفسه الذي تدافع فيه عن مصالحها الخاصة، لذا رفعت كبريات الحركات المجتمعية دائماً شعارات جامعة وشاملة من نوع الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والعدالة والتضامن، مما يقيم صلة مباشرة وفورية بين الفعالية الواحدة وبرنامجه السياسي.

وتتضح لنا الصلة القائمة بين مقولة الحركة المجتمعية والديمقراطية والدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية بمزيد من الوضوح عندما نعارض بينها وبين صراع الطبقات.

فقد أثقل الصراع المذكور بإحالات كثيرة على الحتمية التاريخية الأمر الذي أدى بصورة مباشرة إلى النشاط الثوري أكثر مما أدى إلى بناء المؤسسات الديمقراطية إن استبدال هذه المقولة بمقولة الحركة المجتمعية يؤذن بأن هناك اجتماعات «سوسيولوجيا معينة هي اجتماعيات الفعالية التاريخية بل الذات التاريخية»، أخذت تحل محل نظرية التاريخ، وأن اجتماعيات الحرية أخذت تحل محل اجتماعيات الحتمية، إذ إن الحركة المجتمعية تقوم دائماً على تحرير قوة مجتمعية فاعلة لا على خلق مجتمع مثالي، أو طبيعي بمعنى من المعاني، أو على الدخول في نهاية تاريخ البشرية أو في ما قبل تاريخها.

لقد وصل النشاط العمالي إلى ذروته وشكّل حركة مجتمعية عندما دافع عن استقلالية العاملين تجاه عقلنة أرباب العمل، إن دعاة صراع الطبقات يتحدثون عن تناقضات الرأسمالية وعن التبتلر «تحولوا إلى بروليتاريين»، ويسعون إلى تدمير ما يدمر وإلى نفي النفي.

ولذلك فهم يدعون إلى الاستيلاء على سلطة الدولة، أما الحركة المجتمعية فهي على العكس من ذلك حركة مدنية، وهي توكيد وإيجاب قبل أن تكون نقداً ونفياً، لذا فهي تصلح لأن تكون مبدأ العملية إعادة البناء المتأنية التي تشرع، بعد نقاش وتصميم، ببناء مجتمع قائم على مبادئ العدل والحرية واحترام الكائن البشري، وهي بالضبط عين المبادئ التي تقوم الديمقراطية عليها⁽¹⁾.

(1) - آلان تورين: ما هي الديمقراطية، ص 82.

المفهوم الغربي للمجتمع المدني «التجربة الغربية»

ولقد رشحنا التجربة الغربية لتمثيل بصفتها أنموذجاً كاملاً لهذا التمثيل، وعلى اعتبار أن الغرب تمكن بحق أن يكون رائداً في مجال الديمقراطية «الأرض الصلبة لبناء المجتمع المدني»، وهكذا سنبحث وسنعانق تجربة الغرب الأمور الآتية:

1- المخاض والولادة:

بحثت هذه التجربة مسهباً من قبل كوكبة كبيرة من المثقفين والمفكرين العرب، ونخص بالذكر العلماء الذين أضاءوا مصابيح الندة التي عقدت عام/1992/ في كنف مركز دراسات الوحدة العربية، وها نحن نكتفي بالمرور السريع، ثم الإحالة إلى الأفكار التي أبدت حول هذه التجربة، وإن كان لا بد من المرور السريع الخاطف حول التجربة الغربية ودورها في بلورة مفهوم المجتمع المدني، منوهين بأن المجتمع المدني ليس جهازاً مفاهيمياً محدداً متفقاً عليه، وإنما هو صيغة حضارية دقيقة ذات دلالة محددة " *stricto - sensu* " معنى ضيق يتحدد مجاله ورقعته، سلبياً على ضوء الفلسفة أو العقيدة السياسية، وعلى أساس كل ما ليس هو دولة،

بل تزداد الأمور تعقيداً إذا علمنا أن بعض قطاعات المجتمع المدني تعمل بالاشتراك بينها وبين الدولة.

والحقيقة أنه بانتقال مجتمع أوروبا من النمط الزراعي الإقطاعي الراكد الساكن إلى النمط التجاري الصناعي الرأسمالي بأفاقه المفتوحة، وعبر صراع وتناقض نوعي متعدد الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية، في هذه المرحلة الانتقالية، تولدت المفاهيم والأفكار والمدارس الفلسفية مدللة بداية عصر جديد للبشرية، عصر النهضة والتنوير، عصر المواطنين الأحرار، عصر المجتمع المدني والديمقراطية.

وبالطبع فهذه الولادة لم تكن سهلة، ولم تظهر معالمها دفعة واحدة، ولم تعلن الحسم منذ اللحظة الأولى مع النظام أو الحامل الاجتماعي القديم، فهذا الحسم شهد عبر أربعة قرون من التراكم والنفي، صراعاً مادياً وفكرياً هائلاً من جهة، وتحولات ثورية في المدن والتجارة والاكتشافات العلمية من جهة أخرى.

هذه التحولات كانت بمثابة التجسيد لفكر النهضة والإصلاح الديني والتنوير والديمقراطية، وسيادة القانون، وبالتالي فهي التي أرست القواعد الأساسية التي استند إليها "المجتمع المدني".

وقد عبر عن ذلك "د. صادق العظم" بقوله: ((إن ما يميز العصر الأوروبي الحديث، هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة، فقد أضحى لرأس المال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في رأس المال، وهذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل)).

هذا المزيج الجديد أثبت أنه طاقة متفجرة وهائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلاقة في وقت واحد صنعت ما يسمى بالحدثة وشكلت العالم الحديث وكان شعاره: المعرفة قوة.

وكان للعلم دورٌ حاسمٌ في الإنتاج التدريجي للفلسفة الحديثة، تماماً كما كان حاسماً في إنتاج نوع جديد من المعرفة بالطبيعة وظواهرها، وبالمادة وقوانين حركتها عبرً عن نفسه بمقولات جديدة.

فإذا رجعنا، أو حاولنا مراجعة أبرز المقولات والتصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل عصر النهضة أو قبل المرحلة الحديثة، نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الصورة، الهيولي، الفكرة المطلقة، أو الصانع الأول، التسيير، التخيير، الغيب...

لكن إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة وخطابها، فماذا نجد؟ نجد تراجعاً بطيئاً، ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات العينية جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها، أخذ، يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث (خطاب ومقولات عصر النهضة)، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم المادي، الذرة، الحركة العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الحركة، الاستقراء وكل هذه المقولات مستمدة ومشتقة من العلم الحديث وخطابه ونظرياته.

باختصار، لقد فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة (المادية الميكانيكية تحديداً) على الفلاسفة والفلسفة خطاباً وتصورات ومقولات علمية نقيضه ونافيه للفكر الغيبي القديم ومقولاته⁽¹⁾.

(1) - د. صادق العظم: دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، 1990، ص 43-

ولا شك أن ولادة "المجتمع المدني" لم تكن ممكنة بدون نجاح الثورات السياسية البورجوازية التي أنجزت كثيراً من المهمات الديمقراطية، في فضاء التنوير والعقلانية والعلم والديمقراطية، فقد كان نجاح هذه الثورات أو التغيير العنيف، في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا من/1641 - 1688/، ثم الثورة الفرنسية/1789 - 1815/، والثورة الألمانية في منتصف القرن الاتساع عشر بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة أو عصر الحداثة⁽¹⁾.

ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي دشنت العلاقة بين الإنسان والعالم من جهة وبين العقل والمنهج العلمي من جهة أخرى ولكن ما المنطلقات والعوامل الرئيسية التي دفعت نحو تشكل هذا العصر واستمراره؟ تتفق جميع الدراسات على أن العنصر الرئيس لهذا العصر هو أولوية الفرد وحرية، أو الفردية، والإقرار باهتمامات الشخص البشري وحقوقه ومصالحه كموقف تقيض للحكم المطلق، الديني والسياسي⁽²⁾.

الذي ألغى هذا الحق وصادره أكثر من ألف عام، دون أن نغفل دور التجارة وأثرها في تعزيز النزعة الفردية في سياق تطور الطبقة البورجوازية الصاعدة آنذاك، والتي وجدت في التجارة سندها المعنوي بما تستدعيه من نظام في المعارف والأخلاق والقوانين والأنظمة التي تحمي وتعزز سيادة الطبقة الجديدة،

(1) - د. غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، ص 28.

(2) - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، الأهلية للتوزيع والنشر، ج 1، 1974، ص 51.

فالبرجوازي «الصانع أو التاجر» غايته الأولى هي الربح في عالم وحيد، هو عالم الامتلاك والبضاعة والتثقل الحر، في الزمان والمكان، ولا حاجة به للراهب أو لسلطان الكنيسة والحكم المطلق⁽¹⁾.

بالطبع لم يكن هذا التحول ممكناً، بدون تراكم المواقف والرؤى الفلسفية والفكرية الرحبة التي كسرت الجمود الفكري اللاهوتي - الإقطاعي السائد، وأدت إلى تهاوي استبداد الكنيسة في عقول الناس، وإخفاق نفوذها الاقتصادي والسياسي، ومهدت لولادة النظام الجديد - المجتمع المدني.

ومن الجدير بالتأمل والمتابعة أن هذه العملية من التراكم والتحول النوعي تخللتها أشكال متنوعة من الصراع الحاد، الذي نشب طويلاً بين دعاة الجديد المدافعين عن سيادة العقل والعلم والحرية، والمدافعين عن القديم أو النظام القائم على السلطة المطلقة في السياسة والمجتمع والمعتقدات الدينية والمعارف، وبالتالي فإن ما أتى به فلاسفة الفكر السياسي الحديث هو مواكبةً وإتماماً لما قام به علماء وفلاسفة آخرون في مجالات الفلك والطبيعة والرياضيات ونظرية المعرفة⁽²⁾.

فالحديث عن نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره في الفكر الغربي كما يقول "سعيد العلوي" يفترض تحليل مجموعة هائلة من النصوص التي كتبها "هوبس وجون لوك وروسو، وكانط وهيغل، وماركس وانجلز ولينين وغرامشي"، إضافة إلى ما كتبه "أوغست كونت وسان سيمون وتوكفيل وماكس فيبر وآدم سميث وكنتز وروزا

(1) - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 136، وانظر د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، 1999، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 42.

(2) - د. غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، ص 30.

لوكسمبرج"، ((كما يلزمنا أن نتعرض للمفهوم من حيث هو تصور تجريدي لتطور المجتمع الغربي الحديث، بحيث يكون ميلاد المجتمع الصناعي تعبيراً عنه وتصويراً لما صاحبه وواكبه من صراعات وثورات سيكون التعبير عنها هو تطور النظرية الليبرالية من جانب وميلاد الماركسية وتطورها من جانب آخر))⁽¹⁾.

هذا وإن تحليل مفاهيم عصر الحداثة والمجتمع المدني سيقودنا إلى استكشاف عمق التباين بين مجتمعا وبين المجتمعات الأوروبية، ليس فقط من حيث التطور الاجتماعي التاريخي وشكله ومحتواه، بل من حيث التطور المعرفي الذي تواصل في حركة متجددة صعوداً في الغرب، في حين إنه عاش على تربتنا حالة انقطاع وجمود معرفي أو ضمن حلقة دائرية منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى يومنا هذا، عبر استمرار سيطرة النظام القديم وأدواته ورموزه السياسية والاجتماعية في ظل عوامل داخلية وخارجية مترابطة، أغلقت السبل في وجه كل محاولات النهوض أو محطاته في التاريخ العربي المعاصر⁽²⁾.

لقد كان "نيقولا ميكيافيللي"/1469 - 1527/ من أوائل المنظرين السياسيين أو المبشرين بالعصر الجديد، إذ حاول في مؤلفاته، البرهنة على أن البواعث المحركة لنشاط البشر هي الأنانية والمصالح المادية، فالفردية والمصلحة عنده هما أساس الطبيعة الإنسانية، وقد وجدت البرجوازية الصاعدة -آنذاك- في هذه المفاهيم ملاذناً ومدخلاً لتطورها وصعودها.

⁽¹⁾ - سعيد بن سعيد العلوي وآخرون: المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، مركز داريا الوحدة العربية، 1992، ص46.

⁽²⁾ - د. غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، 31.

وفي هذه المرحلة، ظهرت كتابات "نيقولا كوبرنيكس" /1473-1532/ التي أسهمت في تحطيم الأيديولوجية اللاهوتية، ووضعت كما يقول "انجلز" الأسس الأولى لبداية تاريخ تحرر العلوم الطبيعية من اللاهوت، حيث تبنى الفيلسوف والعالم الفلكي "جوردا نو برونون" /1548 - 1600/ صاحب النظرية العلمية التي تقول بـ (لا نهائية المكان أو لا نهائية الطبيعة- وإن الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة تكمن من العقل وحده- حكمت الكنيسة بالموت حرقاً).

كما كان للعلماء الطبيعيين « ليوناردو دافينشي وجاليليو وغيرهما » إسهامهم في هذا الجانب، إذ أنهم صاغوا النظرة الدينية Deism إلى الطبيعة التي أسهمت إلى جانب النزعة الإنسانية، في تعزيز الفلسفة العقلانية والمنهج العلمي وتطورهما كمنطلقات أساسية للبرجوازية الأوروبية الصاعدة تمهيداً لولادة عصر النهضة⁽¹⁾.

وتتأثر هذه الأفكار التي أسهمت في تفسخ العلاقات الاجتماعية- الاقتصادية في النظام الإقطاعي الأوروبي، تراجع الدول السياسي الذي لعبه الدين في المجتمع، وتراجعت معه الهيمنة الثقافية الفكرية اللاهوتية، لحساب تنامي الظروف الموضوعية والعوامل الذاتية، التي أدت إلى انتشار العلاقات الرأسمالية وتفشيها في مسافات المجتمع الإقطاعي.

وقد اتخذت هذه العملية مساراً تدريجياً في منطلقاتها وأهدافها الفكرية والفلسفية العامة، فبدأت خطواتها الأولى تحت غطاء النزعة الدينية الإصلاحية

(1) - الديئية أو الربوبية الاعتقاد بوجود إله كسبب أولي لا شخصي للعالم، والعالم من وجهة نظر هذه الفلسفة، محكوم أو متروك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خلق - من أنصارها "فوليترو روسو" في فرنسا، وجون لوك ونيوتن في إنجلترا أو الكلام للصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني، ص33.

التي تزعمها "مارتن لوثر/1483-1546/ الذي أعلى مطالبته بالإصلاح إلى جانب أنه أنكر دور الكنيسة ورجال الدين في الوساطة بين الإنسان واللّه، وكان لهذا الموقف دور هام في فتح آفاق القطعية بين الدين والدولة وتعميق تطور مفاهيم المجتمع المدني والمثل السياسية البرجوازية والدولة الديمقراطية ومع تواصل الحراك والتناقض والصراع الاجتماعي والفكري بوتائر متفاوتة في تسارعها بين القديم والجديد، ظهرت أفكار الفيلسوف الانجليزي "فرنسيس بيكون"/1561-1626/ التي تدعو إلى إقامة منهج علمي جديد يرتكز على الفهم المادي للطبيعة وظواهرها، كما ندعو إلى (النزعة الشكية فيما يتعلق بكل علم سابق كخطورة أولى نحو الإصلاح وتطهير العقل من الأوهام: أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح)⁽¹⁾، أجل لقد قام المذكور بقرع الجرس الذي جمع العقل والذكاء، وأعلن أن أوروبا قد أقيمت على عصر جديد⁽²⁾.

ولقد تأثر الفيلسوف الفرنسي "ديكارت"/1596-1650/ بأفكار بيكون، حيث ارتكز المذهب العقلاني عنده على مبدأ الشك المنهجي أو الشك العقلي الذي يرمي إلى تحرير العقل من المسبقات وسائر السلطات المرجعية، وكذلك الأمر بالنسبة "لتوماس هوبز"/1588-1679/ الذي رفض في مذهبه في القانون والدولة نظريات الأصل الإلهي للمجتمع، معلناً أن كل سلطة مدنية يجب أن تكون انعكاساً لأصل مجتمعي دنيوي، وبالتالي فالمجتمع عنده هو المجتمع المدني، المجتمع السياسي المنظم في دولة ذلك أن كل نشاط هو نوع من أنواع الحركة، وبما أن الفكر نشاط، فلا بد من الاستنتاج بأن الفكر حركة، والحركة بطبيعة الحال

(1) - الموسوعة الفلسفية، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص 99 و ص 164.

(2) - ول ديورانت: قصة الفلسفة، بيروت، مكتبة المعارف، 1985، ص 135.

هي جسم مادي ليس إلا، وهذا ما دفعه على تأكيد الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية رافضاً بصورة حاسمة المصدر الإلهي لهذه السلطة⁽¹⁾.

وقد رفض "جون لوك" /1632-1704/ مفاهيم التجمع الإقطاعي، وكانت رؤيته مغايرة لكل من سبقوه، حينما أعلن أن الحالة الطبيعية للبشر تتأكد عند سيطرة الحرية والمساواة كمفاهيم أساسية تحمي المجتمع، والتعاقد الاجتماعي عنده ((غاية معلومة لا تكون مع العبودية والخضوع، فهما نفي لتلك الغاية وإقصاء لها، فالغرض الأساسي من التعاقد الاجتماعي هو المحافظة على الأرواح والملكية الخاصة وإلغاء النظام الملكي المطلق «الأوتوقراطية» التي لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني الذي ينطلق في الأساس من مبدأ الإرادة الحرة))⁽²⁾.

أما "شارل مونتسكيو" /1689-1755/، أحد أعمدة التنوير الفرنسي ففي كتابه روح القوانين، يتفق مع مضمون المبادئ التي صاغها سلفه الإنجليزي جون لوك، لكنه يتميز بتأكيد على أن الضمانة الأساسية للحرية تكمن في المؤسسات الدستورية الكفيلة وحدها بالحد من العنف وكبحه، إلى جانب رفضه للحكم المطلق الذي اعتبره شكلاً مناقضاً للطبيعة الإنسانية، ومناقضاً لحقوق الشخصية وحصانها وأمنها.

⁽¹⁾ - د. عزمي بشارة: مساهمة في نقد المجتمع المدني، رام الله: مواطن، 1996، ص 67 - 69.

⁽²⁾ - سعيد بن سعيد العلوي: المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 41، وانظر د. ثروت بدوي:

النظم السياسية، القاهرة، ط1، دار النهضة العربية.

ففي "مجال العقوبات، يضع "مونتسيكيو" حداً فاصلاً بين الفعل وبين نمط التفكير، فالعقاب يستحق فقط على الأفعال التي يقترفها الإنسان لا على أفكاره أو آرائه إذ أن عقاب الإنسان على أفكاره هو امتهان فاضح للحرية"⁽¹⁾.

وإذا كان لأفكار "مونتسيكيو"، ومن بعده "فوليتير، وكونيداك"، دور هام في وضع أسس المجتمع المدني البرجوازي الجديد، فإن "جان جاك روسو"/-1778/1712 لم يتميز بأهمية أفكاره الفلسفية النظرية فحسب، بل في تلك الأفكار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والتربوية التي طرحها، وكان (أكثر وضوحاً من كل المنورين الفرنسيين في عهده، فقد وقف مع وجهة نظر البرجوازية الصغيرة الراديكالية والفلاحين والحرفيين، وهي وجهة نظر أكثر ديمقراطية من معاصريه، ففي كتابه **العقد الاجتماعي** يحاول "روسو" البرهنة على أن الوسيلة الوحيدة لتصحيح التفاوت الاجتماعي، هي في ضمان الحرية والمساواة المطلقة أمام القانون، وهذه الفكرة لقيت ترحيباً فيما بعد عند رجال الثورة الفرنسية لاسيما **اليعاقبة**)⁽²⁾، كما طرح في "عقده الاجتماعي" نظام الجمهورية البورجوازي الذي أكد فيه أن الحياة السياسية يجب أن تقوم على سيادة الشعب المطلقة، ورفض تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية، واقترح بدلاً منها الاستفتاء الشعبي العام في جميع الأمور السياسية الهامة، أنه بذلك - كما يقول د. عزمي بشارة: ((يؤسس سلطة مطلقة، هي سلطة الشعب، ولكن الشعب يبقى كياناً مجرداً إذا لم تتوفر

(1) - د. عزمي بشارة: مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص 89.

(2) - اسموس، ف، وآخرون: موجز تاريخ الفلسفة، موسكو، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1979، ص 305/310.

الديمقراطية كشكل لسلطته، أي كياناً معنوياً لا توجد وسائل لترجمة وممارسة قوته، ويفرد المجال لمن يشاء من الدكتاتوريين الشعبويين للتكلم باسمه)⁽¹⁾.

وبقيام الثورة البرجوازية الفرنسية، لم يعد ثمة مناص من تحطيم العلاقات الاقتصادية- الاجتماعية الإقطاعية، لحساب التطور الرأسمالي الصاعد داخل إطار المجتمع المدني الجديد في بقية البلدان الأوروبية، وخصوصاً ألمانيا، التي كان التطور الرأسمالية فيها أبداً مما كان عليه في إنجلترا وفرنسا، في مقابل التطور المعرفي للفلسفة الألمانية التي كانت أكثر تقدماً ووضوحاً وشمولية عن مثيلها في البلدان الأوروبية المجاورة.

من هنا، جاء وصف "ماركس" لفلسفة "عمانويل كانت" /1724-1804/، رائد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، (بأنها النظرية الألمانية للثورة البرجوازية الفرنسية)، فهو الذي عايش-تطور الرأسمالية في المجتمعات الأوروبية، هو أول من تنبه إلى خطأ مقولات "آدم سميث" /1724-1804/، حول الطبيعة الاقتصادية والتجارية للمجتمع المدني، التي تناولها في كتابه الشهير ثروة الأمم عام 1766، مؤكداً على مفهومين: الأمة بدل الدولة، والغنى أو الثروة بدل السياسة، بما يعني أن المجتمع المدني هو مجتمع للمبادلات التجارية، فالعمليات الإنتاجية والمبادلات التجارية تتمخض من تلقاء نفسها، وبصورة تدريجية، عن حكومة نظامية تضمن للأفراد حريتهم وأمنهم ومصالحهم من دون تدخل الدولة وقوانينها في المجال الداخلي،

(1) - د. عزمي بشارة: مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص 99، د. ثروت بدوي: النظم السياسية.

ويقتصر دورها على المجال الخارجية لتأمين أمن الحدود، فضلاً عن القيام بالمشاريع الكبرى التي تعجز عنها المبادرة الخاصة⁽¹⁾.

وهكذا يكون آدم سميث هو أول من دشّن القطيعة بين الدولة والمجتمع المدني⁽²⁾، أو الليبرالية، ممهداً- مع غيره من المفكرين والفلاسفة- الطريق للفلسفة الألمانية ودورها الرائد، وخصوصاً تلك الفلسفة التي تناولت الطريقة الديالكتيكية والمنطق الديالكتيكي، وصاغت القوانين التي تحكم عملية التطور⁽³⁾، وهي مآثرة تسجل للفيلسوف الألماني "هيجل"/1770-1831/ الذي كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي، بوصفه عملية أي في حركة دائمة، في تغير وتطور مستمرين، وهو أول من صاغ بشكل منظم النظرة الديالكتيكية إلى العالم، وما يوافق ذلك من منهج ديالكتيكي في البحث لقد صاغ هيجل الديالكتيك باعتباره علماً فلسفياً يعمم التاريخ لكامل المعرفة، وكذلك القوانين الأكثر شمولاً لتطور الواقع الموضوعي، ونقصد بها قوانين الترابط والتناقض ونفي النفي، ذلك هو المبدأ الديالكتيكي الهيجلي في وحدة الجوهر والمظهر، إلا أن هذه الوحدة لا تستمر في الحركة إلى مالا نهاية، فهي تتوقف «كما يرى هيجل» عند الدولة الألمانية أو عند مفهوم نهاية التاريخ وهو ما تصدى له ماركس فيما بعد⁽⁴⁾.

ولكن مآثرة "هيجل" تكمن في رؤيته التي تقوم على أن تطور التاريخ هو انعكاس لتطور الحرية العقلية المدركة بأن "الأشياء في ذاتها" ليست مستعصية على

(1)- د . غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، ص 39.

(2)- جورج طرابيشي: جريد الحياة - 2000/9/10، ص 17.

(3)- المرجع السابق، ص 377.

(4)- د . غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، ص 40.

المعرفة، فليس في طبيعة الأشياء «في الطبيعة أو المجتمع» أية عوائق أو حدود تقف أمام عملية المعرفة.

هنا تتجلى بوضوح دلالات فلسفة هيغل التي لا تتفصل عن المضمون الداخلي لعملية التطور الاجتماعي وتناقضاته، وهذا ما أدركه هيغل في نظريته عن المجتمع المدني، التي حاول من خلالها تخفيف الصراعات الاجتماعية عبر رؤية تقوم على التوازن بين الملكية الخاصة والأناية الفردية من جهة، وإشكالية الإفقار والاغتراب من جهة أخرى.

وكما يقوم "د. عزمي بشارة" هناك محاولة مستمرة - عند هيغل - لحل مشكلة الإفقار والاغتراب الناجمة عن مبدأ الأناية الفردية والملكية الخاصة، التي يقوم عليها المجتمع المدني، من دون التنازل عن الفرد وحرية وحقوقه في التعاقد، ومن أجل ذلك ينطلق هيغل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة التي لا تعني شيئاً من دون الاعتراف الاجتماعي بها، فالتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم من دون القانون ومن دون عملية تنظيم أو إدارة العدالة، فالسوق وحدها لا تنتج قانوناً وعدالة، من هنا تنشأ الحاجة إلى السلطة، السلطة العامة (public Authority سلطة المجتمع المدني) ولكن هيغل يعود إلى القول بأن: ((للملكية الخاصة الفردية حدودها، على الرغم من تأكده على أن هذه الملكية هي أساس المجتمع المدني))⁽¹⁾.

إن تأكيد هيغل على أن للملكية الخاصة الفردية حدودها، أو قيودها، يرتبط بمفهومه للحرية الذاتية، التي تتحقق فقط في نظام اجتماعي، يتيح للفرد، حداً معيناً ومقبولاً من مقومات الحياة بكل جوانبها داخل المجتمع، ففي ظروف الفقر والبؤس والحرمان الاجتماعي، لا يمكن أن تتوفر عوامل التطور الاجتماعي

⁽¹⁾ - د. عزمي بشارة: مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص 113-114-116.

والثقة في للفرد، وبالتالي لا جدوى من الحديث عن الحرية، إذ أنها تصبح بلا أية قيمة أو معنى.

مضمون التجربة الغربية:

كان "الكيس توكفيل alexis de tocoeville" /1859- 1805/ من أهم وأوائل الذين كتبوا عن المجتمع المدني وذلك في كتابه: الديمقراطية في أمريكا 1835م مؤكداً أن الحكومة القائمة من قبل الناس تعني أكثر من مجرد المشاركة في الانتخابات، إذ أن هذه المشاركة تأخذ صيغتين: أولاًهما المجتمع السياسي عندما ينتظم الناس في الأحزاب السياسية بغية الفوز بالانتخابات وثانيتهما المجتمع المدني بدخول المواطنين في عضوية المنظمات المهنية غير السياسية⁽¹⁾.

وكان المذكور من دعاة الفصل بين الدولة (الجمهورية الديمقراطية) والمجتمع المدني، فقد أوضح أن الموضوع الأساسي هو تواجد دولة ديمقراطية تتعايش وتتوازن مع مجتمع مدني يكملها في الوقت نفسه ترابط عضوي، وأن المجتمع المدني ليس بديلاً عن الديمقراطية بل ضمان أمان لها ضد استبداد الدولة⁽²⁾.

يشير مفهوم المجتمع المدني في أصله اللاتيني إلى مجموعة سياسية خاضعة للقوانين (وجود دولة المدنية) تشكل مجتمعاً سياسياً يعترف مواطنوه بقوانين الدولة ويتصرفون وفقاً لها، بينما رافق نشوء المجتمع المدني في أوروبا الغربية الصناعية ظهور البرجوازية كطبقة صاعدة على أنقاض الإقطاع، بما تضمنته من تحولات عميقة في بنية المجتمعات الأوروبية منذ الباكورة الأولى للنهضة والوصول

⁽¹⁾ - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص95، وانظر:

د. عبد الوهاب حميد: رشيد التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، ص71 وما بعدها.

⁽²⁾ - Berger Brigitte: The Social Roasts of Prosperity and liberty Democracy Civility, p131.

إلى الأشكال المبكرة للديمقراطية الليبرالية التي أنتجت عصراً جديداً في النظر إلى الإنسان باعتباره الكينونة الأولى في المجتمع.

لقد صاحبت هذه التحولات علاقات اجتماعية جديدة ترتب عليها نشوء مؤسسات ومنظمات برز من خلالها ناشطون أفراد في المجال الاجتماعي ممن تجاوزوا مرحلة الانطواء على الفردية، واكتشفوا أهميتهم في الحياة العامة والمشاركة الجماعية والمساهمة في بناء رأي مؤثر، وذلك بدءاً بالمرحلة التي طرحت فيها قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان⁽¹⁾.

وهكذا، فمع بداية المرحلة المبكرة للديمقراطية الليبرالية أصبح الإنسان الفرد هو أساس الحداثة في مجالات العمل والتشريع والفكر، وهذا ما أضاف بُعداً جديداً للتفريق بين الدولة والمجتمع المدني.

وفي هذا المجال يشير الفيلسوف الاسكتلندي آدم فرجسون في كتابه: مقال في تاريخ المجتمع المدني/1767/ إلى السمات الأساسية عند الانتقال من الأشكال البدائية أو الخشنة للحياة البرية نحو مجتمع متحضر تنتشر فيه المبادلات التجارية في إطار مبدأ تقسيم العمل.

كذلك عبّر "توماس باين" في كتابه *حقوق الإنسان/1791/* عن الفكرة ذاتها، كما تبلور مفهوم المجتمع المدني لدى فلاسفة الثورة الإنكليزية والفرنسية: "هوبر، لوك، وروسو" في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بوجود هيئة سياسية قائمة على أساس اتفاق تعاقدية، أي وجود المجتمع السياسي المنظم (الدولة الوطنية الموحدة)، حيث تطور مفهوم المجتمع المدني إلى مجتمع قادر على تسيير ذاته خارج إطار الدولة، بينما اتخذ مفهوم المجتمع المدني في ألمانيا صيغة جديدة من خلال

⁽¹⁾ - كامل شياح: عودة إلى الديمقراطية والمجتمع المدني "الثقافة الجديدة"، العدد 2 و 3،

مساهمة "هيغل" في كتابه الشهير مبادئ فلسفة الحق، الذي أعطى أهمية استثنائية للدولة بقصد تدارك ظاهرة التأخر التي كانت تعيشها ألمانيا في تلك الفترة/1821/ بالمقارنة مع بريطانيا وفرنسا .

حيث إن المجتمع المدني يضم كافة الأفراد والطبقات والمؤسسات الاقتصادية التي تنظم في ظل القانون المدني، وهو مجال تقسيم العمل والتنافس بين المصالح الخاصة المتضاربة، بمعنى أن المجتمع المدني هو حقل تنافس وصراع لتحقيق المصالح الذاتية غير المستقرة التي تشكل تهديداً مستمراً باحتمال الانفجار، فهو هيئة عاجزة تتطلب، حسب مفهومه، المراقبة الدائمة من الدولة لتوفر الغطاء العام المؤهل لبناء الاستقرار بين المصالح الذاتية المتباينة، وبما يتوافق مع الصالح العام، فهو حسب تعريف هيكل تركيب ذري *atomistique* مؤلف ذرات مبعثرة تتجسد في تلك الذرات الحرة المتساوية .

من هنا خلص هيغل إلى أن المجتمع المدني لا يقوم إلا عبر الدولة المؤهلة التي تقوم على حل كل مشاكله الداخلية وتأمين استمراره وتطوره بصورة نمطية، وهذا ما أوجب خضوع المجتمع المدني إلى سلطة الدولة⁽¹⁾ .

أما عند ماركس فالمجتمع المدني هو الأساس الواقعي للدولة التي تستمد وجودها واستمرارها من ظاهرة انقسام المجتمع إلى طبقات، ويتجسد هذا الصراع بقطبيه الأساسيين: الطبقة العمالية (البروليتاريا) والطبقة الرأسمالية (البرجوازية)، وأن هدف الاشتراكية هو إلغاء الدور التسلطي للدولة ودمجها بالمجتمع المدني لتكون في خدمته وتحرير المجتمع من الفوارق الطبقيّة والاستغلال وإطلاق حرية المجتمع

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص73، المجتمع المدني في الوطن العربي، ص69 و 98 وما بعدها .

وتحقيق العدل الاجتماعي⁽¹⁾، من هنا طوّر ماركس مفهوم الديمقراطية والمجتمع المدني ليعني عالم المشاركة association بدلاً من السيطرة domination والمساواة equality بدلاً من الطبقات classes.

وقد غاب المفهوم عقوداً عديدة، ليعود في نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة إلى دائرة الجدل السياسي، مع تنظير الفيلسوف والزعيم الشيوعي الإيطالي: "انطونيو غرامشي" / 1891-1937/.

وكان السؤال الذي واجهه يتعلق بكيفية وصول الأحزاب الشيوعية والاشتراكية في المجتمعات ذات التقاليد الديمقراطية البرجوازية إلى السلطة.

لاحظ "غرامشي" تركيز القوة في روسيا القيصرية بالدولة المركزية (القيصر في سياق مجتمع مدني هلامي ضعيف)، كما هو حال الشرق عموماً، وعلى خلاف هذا الأمر، تتواجد الدولة في إيطاليا في ظل تجزئة السلطة القوة، ووجود مجتمع مدني راسخ (الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات والكنيسة والمدارس والصحافة)، حيث تمارس الطبقة الحاكمة من خلالها هيمنتها على الطبقات المحكومة وعلى الحياة العامة الاجتماعية والثقافية.

فالدولة الغربية أشبه بقلعة محاطة بنظام دفاعي من الحصون والخنادق التي تمثل مراكز قوة متعددة، بينما في روسيا، تواجد مركز واحد للقوة محصور بيد شخص واحد «القيصر»، لذلك تحققت عملية الاستيلاء على السلطة في لحظة تاريخية واحدة أو بضربة مفاجئة، لكن في البلاد التي فيها مجتمع مدني متطور

⁽¹⁾ - عبد الغفار شكر: أثر السلطوية على المجتمع المدني في الوطن العربي، الدار الجديد، عدد 1، المجتمع الوجودي الوطني التقدمي، القاهرة، 2002، ص 119.

«الغرب»، فإن "حرب الحركة" *guerre de mauve*، لا بد أن تخلي الطريق لاستراتيجية مختلفة سماها «حرب الواقع *mouvement*» من هنا يتطلب الاستيلاء على السلطة في الغرب تطوير استراتيجية جديدة تقوم على استخدام المثقفين الأعضاء في الحزب ومؤسساته ومنظماته⁽¹⁾ كما أكد "غرامشي" على فكرة الهيمنة الثقافية من خلال ربطه مفهوم المجتمع المدني بمفاهيم الدولة والأيدولوجية والثقافية والثورة، وبذلك ساهم بتطوير مهم لفكرة المجتمع المدني بنقله لفضاء المفهوم وحيز استخدامه إلى البنية الفوقية للمجتمع وليشير إلى البيئة الثقافية- الأيدولوجية ومؤسساتها (الحزب، النقابة المدرسة، وسائل الإعلام والنشر...).

فالمذكور أعطى أهمية خاصة للدور السياسي والثقافي للأحزاب السياسية في تحقيق الهيمنة الثقافية من خلال أعضائها المثقفين بما يملكون من مؤهلات في تحريك آمال وأحلام ومشاعر الجماهير واحتواء ثقافتها، وبالتالي توظيفها باتجاه الانتقال نحو بناء مجتمع أفضل.

ورغم أنه اعتبر الصراع على الهيمنة الثقافية صراعاً أساسياً في مرحلة ما قبل الثورة والتي يمكن أن تلعب فيها المؤسسات التطوعية دوراً مؤثراً، إلا أنه ركز على دور المثقفين العضويين، أي أعضاء الحزب الاشتراكي ونوادي ومجالس العمال في عملية التعبير وتشكيل نواة الدولة الحديثة، لم يكن مهتماً إلا بالهيمنة الثقافية الواحدة، لذلك كان يرى أن تنوع المؤسسات المدنية في المجتمع وما يدور بينها من حوار وتبادل الآراء والأفكار، ليست هدفاً بحد ذاته وإنما يجب وضعها ضمن إطار

(1) - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص98، د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص74.

وحدة ثقافية جامعة تتحقق فيها الهيمنة الثقافية الموحدة ورغم تفريقه بين المجتمع السياسية الدولة بمؤسساتها وأجهزتها الجيش، الشرطة، القضاء، القانون... والمجتمع المدني يحتوي على الإيديولوجيات بمكوناتها المتعددة (الفلسفات، الدين والحسن المشترك، الأحزاب السياسية، النقابات، النوادي، الهيئات الثقافية، المدارس...) إلا أنه يشير إلى التداخل والعلاقة التفاعلية بينهما .

ففي الوقت الذي يحتضن فيه المجتمع التنظيمات السياسية، تقوم الدولة باحتكار السلطة السياسية، ونتيجة لعلاقة الصراع هذه، وعلى هامشها، تتطور بُنى وهيئات وفئات اجتماعية تحقق استقلالها النسبي وتحصل على مشروعيتها، ومن ثم تؤسس سلطتها شبه المستقلة (سلطة المعرفة) علاقة تداخل واختلاف ولا تتحقق الهيمنة الثقافية والإيديولوجية لفئة أو طبقة إلا إذا استطاع متقفوها الأعضاء الارتقاء بوعي الفئات والطبقات الاجتماعية وإبلاغها درجة أفضل من التجانس من خلال الإصلاح الثقافي باعتماد فلسفة تستند إلى العلم في إطار الحزب وعبر أعضائها المثقفين .

وفي محاولته هذه تطوير مفهوم المجتمع المدني في سياق بحثه عن نظرية للاشترابية في المجتمعات الغربية، أكد غرامشي على مجموعة مفاهيم محورية: المجتمع المدني: مساحة الصراع الثقافي... الهيمنة: القناعة والإقناع... المجتمع السياسي: العلاقة القسرية التي تتجسد في المؤسسات المختلفة لسلطة الحكم... المثقفون: الفئة المفكرة والمنظمة في طبقة اجتماعية معينة ممن يتميزون بوظيفتهم في توجيه أفكار وتطلعات الطبقة التي ينتمون إليها عضويًا .

لقد أكد المذكور على بناء نظام للتحالفات باعتبارها فكرة جوهرية في مفهومه للهيمنة، بقوله: ((تستطيع الطبقة العاملة أن تصبح طبقة قائدة بقدر ما تنجح في خلق نظام للتحالفات يسمح لها بتعبئة أغلبية الناس ضد الرأسمالية والدولة

البرجوازية، وتستطيع أن تتطور إلى طبقة مهيمنة إذا أخذت في الاعتبار مصالح الطبقات والقوى الاجتماعية الأخرى، واكتشاف طرق الجمع بين مصلحتها وهذه المصالح الأخرى)).

إن استراتيجية بناء كتلة عريضة سماها «الكتلة التاريخية» من قوى اجتماعية متنوعة توحيدها رؤية مشتركة للعالم، هذه الاستراتيجية التي تجسد حرب الواقع والثورة هي عملية هيمنة موسعة تقودها الطبقة العاملة باتجاه بناء (الكتلة التاريخية) وليست قطعاً حاداً عند لحظة معينة تنقل بها الدولة من طبقة إلى أخرى، بمعنى أنها عملية تدريجية نمطية متصاعدة في إطار مرحلة تاريخية.

وبيان ذلك فالانتقال إلى الاشتراكية لا يتحقق دفعة واحدة ومن خلال مرحلة واحدة، بل من خلال عمليتين متميزتين متداخلتين: هيمنة الطبقة العاملة، والتحول إلى الدولة الاشتراكية، إذن فسيطرة الحزب الشيوعي على المجتمع ثقافياً وإيديولوجياً وبلوغ سلطة الدولة شرطان محوريان لبناء الدولة الاشتراكية فهو محاولة للاقتراب من بناء التوازنات بين المصالح الخاصة المتباينة وبين المصلحة العامة، ولخلق الفرص أمام الفرد بتجسيد ذاته، وهذا يعني أن يكون متطوعاً مشاركاً متفاعلاً في حياته الاجتماعية، ويرتبط بذلك المجال الذي يسمح ويقبل، بل ويشجع على الاختلاف ويوفر للفرد العيش وسط التنوع وحل التناقضات سلمياً، على خلاف الأنظمة الاستبدادية التي تعمق التناقضات الاجتماعية في ظروف احتكارها لمنظمات المجتمع المدني أو تصفيتها .

ويمارس هذا القطاع دوراً رقابياً على مسيرة الحريات وضمن صيانتها وتطويرها، ويعمل على ضبط ممارسات الحكومة وتحمل مسؤوليتها القانونية في إطار من التعاون والثقة، كما يوفر قاعدة ثقافية سياسية حضارية، وبالتالي في تبنيه مفتاح

بناء النظام الديمقراطي، إذ يوفر أفضل طريق لنشر المحبة والتعاطف والمساعدة المتبادلة والخيرية وتقديم الخدمات العامة وتنمية النواقيس والقيم الحضارية.

هكذا يناقش "putman" مشاركة المواطنين في المجموعات المؤسسة التي تولد علاقات التعاضد وحل معضلات العمل الجماعي وتجسيد وتوسيع الكينونات الاجتماعية وتعزيز النسيج الاجتماعي Social en besion والتحول الديمقراطي⁽¹⁾.

يكفي التذليل بدور المجتمع المدني، أنه يتواجد في السويد ما لا يقل عن ثلاثين ألف صندوق معونة خيرية أهلية تعطي مختلف جوانب حياة المجتمع، عدا آلاف الروابط والمنظمات والصحف والمجلات، في حين أن سكان السويد بحدود التسعة ملايين نسمة، بيد أن إنشاء منظمة نفع عام - مهنية أو سياسية- يمكن أن يتحقق باتفاق خمسة أشخاص.

تشير أحداث (ضريبة الرأس poll Tax) التي تفجرت في بريطانيا وأثارت عاصفة واسعة من الاحتجاجات، إلى الدور المؤثر لهذه المنظمات، إذ كانت هذه الضريبة تدفع للبلدية على أساس حجم البيت، وفي عهد حكومة "تاتشر" تم تعديل القانون متضمناً ربط وعاء الضريبة بعدد الساكنين في البيت، وهذا ما أدى إلى تحويل عبء الضريبة من أصحاب الدخل العالية إلى أصحاب الدخل الواطئة.

وهنا قد برزت منظمات المجتمع المدني في بريطانيا ومارست دوراً محورياً في تحريك جمهور الناس من خلال تجمعاتها ومظاهراتها وتنفيذها العصيان المدني

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 85.

بعدم تنفيذ القانون الجديد، مما خلق ضغوطاً ثقيلة على الحكومة، أجبرتها على تعديل القانون⁽¹⁾.

تقدير وتقويم

لا شك أن الديمقراطية هي التوازن والانسجام والتناسق وهذا ضمن نشاط المجتمع المدني ومع ذلك فالديمقراطية غير المجتمع المدني، الأمر المهم هو الديمقراطية أولاً ثم المجتمع المدني، مع ملاحظة أن قدرة المجتمع المدني أكثر تأثيراً وفعالية في خلق الازدهار وتطوير الديمقراطية والعكس صحيح، أي علاقة متبادلة دون أن يتحمل أحدهما إلغاء الآخر.

بكلمات أخرى إنهما متكاملان وليسا متنافسين، وتأتي أولوية الديمقراطية في كونها توفر البيئة المؤسسية (الحكومة الدستورية - الديمقراطية) لبناء المجتمع المدني المعاصر، ومن جهة أخرى فإن وجود منظمات المجتمع المدني ليس دليلاً على وجود أو عدم وجود الديمقراطية.

ففي السعودية مثلاً تنمو هذه المؤسسات (عند اعتبار مؤسسات الأعمال جزءاً منه) في غياب الديمقراطية، بينما تتصف الديمقراطية في اليابان بضعف منظمات المجتمع المدني المهم، أن وجود النظام الديمقراطي شرط لبناء الأسس المؤسسية الدستورية التي تشكل الأرضية الأساسية لازدهار المجتمع المدني، لكن الديمقراطية في غياب المجتمع المدني تقوم على خط واحد من القمة إلى القاعدة top down، وفي وجود المجتمع المدني يتحقق بناء الخط الآخر من الأسفل إلى

(1) - المجتمع المدني ودور المؤسسات غير الحكومية في ظل نظام ديمقراطية مراقب اقتصادي، الديمقراطية، عدد 2، 1997، ص20.

القمة bottom up وبذلك تسير عملية التحول الديمقراطي وفق خطين متوازيين متكاملين.

تتجسد علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية في مجالات عديدة، فالديمقراطية تتطلب المشاركة المنظمة الواعية المستمر، يضاف إلى ذلك أن الحاجة الاجتماعية تتطلب توجيه وتسيير مؤشرات الديمقراطية من القاعدة إلى القمة بدلاً من اقتصرها على خط واحد (من الأعلى إلى الأسفل)، هذه الحركة التصاعديّة التي تقترن بمنظمات المجتمع المدني.

من هنا حق القول إن تنمية المجتمع المدني هو محور بناء الديمقراطية وتظهر هذه العلاقة أيضاً في أحد الأركان الرئيسية للمجتمع المدني، وهو حق الاختلاف في الآراء والعيش وسط التنوع، أي التعددية التي هي في ذاتها إحدى الأعمدة المركزية للديمقراطية بما توفرها من آلية سليمة لإدارة الخلافات والصراعات المجتمعية بكافة أشكالها، يضاف إلى ذلك، وارتباطاً بالحياة الديمقراطية الداخلية لمنظمات المجتمع المدني فهي تمارس دور مدارس سياسية للتثنية على الديمقراطية المغذية للمجتمع وتوفير أجيال من العناصر القيادية المختلفة الهيئات المؤسسية في الساحة السياسية بما فيها الأحزاب والحكومات المحلية (الكوميونان) وهيئات الحكم (البرلمان)، من هنا حق النظر إلى المجتمع المدني كونه دعامة **underpinning** الديمقراطية⁽¹⁾.

مما تقدم يتضح أن المجتمع المدني أخذ من الاستواء والتبلور والمخاض، وهو وإن لم يظفر بصيغة عالمية دقيقة ومحددة المعالم، إلا أنه أذن يطرح نفسه فقد بدأت

(1) - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مركز ابن خلدون، ودار الأمين بالقاهرة، 1995، ص 506.

فكرة المجتمع المدني نسمة⁽¹⁾ سياسية حضارية منعشة اتخذت من قبل النشيطين أنصار الحرية شعاراً للديمقراطية والحقوق المدنية، كما احتضنت من قبل المفكرين والمجموعات السياسية المختلفة، واعتبرت في أوروبا الأكثر ملائمة لليسار، حيث حاول الماركسيون بناء نظرية اجتماعية حركية (ديناميكية) لليسار من خلال هذا المفهوم واستخدمت في الولايات المتحدة من قبل السياسيين لتحسين برامجهم الانتخابية.

وحسب "f. Hayck"، أصبح المجتمع المدني يعني شرعية تقليص أجزاء من سلطة الحكومة وتعويضها بمؤسسات وسطية على التطوعية الاجتماعية، وارتبطت بالنسبة إلى العديد من الليبراليين، بالحركات الاجتماعية خارج إطار الحكومة، وهؤلاء جميعاً تعاملوا مع الفكرة وفق مفاهيمهم وتفسيراتهم المتباينة واستثمروها مع أفكارهم ومعتقداتهم ومصالحهم.

لقد فسر مفهوم المجتمع المدني بالعلاقة مع كل شيء بدءاً بالتعددية الاجتماعية السياسية وحقوق الإنسان والتطوعية والخدمة العامة والحيوية الاجتماعية والمواطنة الفعالة وتجزئة السلطة والمشاركة الاجتماعية السياسية، وبذلك اتخذ هذا المفهوم دلالات مختلفة وصوراً ومعاني متباينة وفق المنظور الفلسفي والفكري والعقائدي والذاتي الذي عومل به وفسر على أساسه.

وهنا يصح التساؤل: هل كانت الفكرة أصلاً مثالية نبيلة أم واقعية؟ وهل كانت ضرورية؟ وهل تضمن أي جديد أبعد مما هو متداول في حقل الحرية

(1) - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 67. حيث أوضح الأستاذ حسام عيسى أن هذا المفهوم ارتبط بحالة الطبيعة والعقد الاجتماعي والحرية أو المساواة، وأن هذا التيار النظري تطور واكتمل في حلبة الصراع الإيديولوجي في مرحلة دسمة في تاريخ أوروبا.

والديمقراطية في الحقيقة، على الرغم من أن المجتمع المدني أصبح فكرة واسعة الانتشار إلا أنه زال ضبابياً، بل وحسب "Benjamin Barlear"، كلما زاد استخدامه كلما أصبح وضوحاً⁽¹⁾، فالمجتمع المدني ليس مفهوماً معيارياً منطقياً، وهو لا يطرح أي دور محدد أو يرسم علاقة معينة مع الحكومة، ولكنه يمكن أن يتداخل معها أو يعتمد عليها.

هذا المفهوم الفضفاض يبدو واسعاً ويدفع بعضهم إلى القول بأنه غير مؤهل كقاعدة ديمقراطية.

ومسألة خلافية أخرى تتمثل في علاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي، فهناك من يرى أن الخط الفاصل بين المفهومين غير واضح في حين آخرون أن الحركات والمجموعات السياسية تشكل جزءاً من المجتمع المدني لأنها تلعب دوراً فعالاً في دعم الديمقراطية، يضاف إلى ذلك أن اعتبار المنظمات السياسية جزءاً من المجتمع المدني، على الأقل في بلدان الوطن العربي، يستمد مبرراته من أنها محرومة من تداول السلطة فيها.

كذلك يتساءل عدد من الكتاب العرب عن مدى ملائمة المفاهيم الغربية المطروحة لتحديد هذا المفهوم، خاصة ما تعلق باستبعاد المؤسسات الدينية والمجموعات القبلية والإثنية، رغم أنها أعمدة رئيسة في المجتمعات الغربية وعامة دول العالم الثالث⁽²⁾.

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 89.

(2) - المرجع السابق، ص 89.

تعرف أغلب المدارس المجتمع المدني كونه حيزاً أو فضاءً يقع وسطاً بين الحكومة والأفراد، يطل ويراقب الدور الرئيس الذي تمارسه الحكومة لصيانة الحقوق والحريات الأساسية، كما أضاف عدد من الكتاب قطاع الأعمال والمشروع الحر لكونه عنصراً حيوياً في تنمية وتفعيل المجتمع المدني.

فالمجتمع المدني شبكة منظمات مستقلة ذاتياً تتواجد على المستويات المحلية والوطنية والدولية، تمارس دوراً كبيراً في ضمان السلام والأمن بمفهومه الواسع، وتشكل منظماتها حلقات وصل بين العائلة والحكومة، وتوفر للمواطن فرض بناء الديمقراطية وتعزيز العلاقات الإنسانية ودعم الحوافز الاجتماعية، والاقتصادية، وبذلك فهي مفتاح تحقيق التوازن بين المصالح الخاصة والدعم الاجتماعي والمجتمع المدني يشير إلى المنظمات المنشأة ذاتياً التي تعطي المجال العام للمجتمع، ملتزمة بمجموعة قيم ونواميس مشتركة تشكل منطلقاً للأفراد والجماعات في متابعة المصالح المتنوعة، وهذه المنظمات تقوم في إطار قاعدة قانونية تنظم المصالح المتداخلة، ويتضمن هذا التعريف أن المجتمع المدني يقوم على قواعد مؤسسية منظمة اجتماعياً، وهو يوفر نادياً مستقراً للتعبير عن المصالح المختلفة والتوفيق بينها وهناك من يأخذ في اعتباره المنظمات التقليدية والحديثة في تحديده لمفهوم المجتمع المدني باعتباره مجموعة مؤشرات وعناصر مترابطة ومتبلورة في علاقات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ناجمة عن تفاعل قوى ومكونات المجتمع التي تقوم إما على أسس موروثية كعناصر القربانة (الأسرة العشيرة، القبيلة)، أو على معايير الأصل والعرق (السلالة والعنصر) أو معايير دينية (المذهب، الطائفة، الطريقة) أو أسس إنجابية وفق معايير القدرات والمهارات والتعليم والدخل والإنتاج.

أما أهم مؤشرات اعتبار هذه القوى من مقومات المجتمع المدني، وفق هذا التعريف، فهو درجة وعي أعضائها ووضوح الأهداف والأساليب المستخدمة لبلورتها، إضافة إلى التجانس والتضامن الداخلي وتبني الوسائل السلمية لحل

الصراعات والتناقضات (الوعي بالديمقراطية)، وأن عملية بناء المجتمع المدني ترتبط بخصوصيات بنيته السياسية والاجتماعية والثقافية.

هكذا حدده الدكتور "سعد الدين إبراهيم" بأنه: ((مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام⁽¹⁾ بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف))، وكل ما هو غير عائلي (وراثي)، فهذا التعريف يتضمن ثلاثة مقومات (أركان) محورية: الفعل الإرادي، التنظيم الجماعي، الركن الأخلاقي أو السلوكي، فالمجتمع المدني يتكون بالإرادية الحرة لإفراده، وهو غير الجماعة القرابية، وهو غير الدولة التي تفرض جنسيتها أو سيادتها وقوانينها على من يولدون و/أو يعيشون على أرضها، فهو تنظيم جماعي يضم أفراداً اختاروا عضويتهم بمحض إرادتهم، إنه الأجزاء المنظمة من المجتمع، وهو مجتمع العضوية: أحزاب، نقابات، اتحادات، غرف تجارية وصناعية وتجارية، تعاونيات، جمعيات وروابط.

والخلاصة مفهوم المجتمع المدني، كما هو حال مفهوم الديمقراطية، ليس مصطلحاً علمياً يمكن بالتالي تعريفه بصورة منهجية، بل هو مجرد تعبير لغوي، وحتى في هذه الحالة، يكتنفه الكثير من الغموض من حيث شموليته وشروطه ومتطلباته وأهدافه ووظائفه الشاملة وغير المحدودة.

وبالنتيجة فهو قابل لتفسيرات مختلفة حسب وجهة نظر الباحث وارتباطاته الفكرية والفئوية والطبقية، ومن جهة أخرى، فإن كل مجتمع يمتلك قدراً من القيم

(1) - د. سعد الدين إبراهيم، مقدمة كتاب د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، ص 7.

والتقاليد بالعلاقة مع قيم المجتمع المدني والديمقراطية والتي يمكن تطويرها وتهذيبها باتجاه التحديث والمعاصرة.

والمسألة الأولى هي أن المجتمع المدني ليس قالباً جاهزاً يمكن استيراده وإقامته، بل إنه جملة أفكار وقيم وممارسات قائمة في كل مجتمع حسب مرحلة تطوره، وهي تتطلب إنهاضها وفق بيئة مؤسسية دستورية - قانونية متوافقة مع ظروف المجتمع ليُصار إلى تطويرها بالتوافق مع المسيرة الديمقراطية في سياق عملية ممتدة.

والمسألة الثانية هي أن المجتمع المدني ليس حكراً على الدول الرأسمالية المتقدمة، أو الديمقراطيات الليبرالية العربية، بل هي آلية يمكن أن تجد تطبيقاتها في الأنظمة الاجتماعية المختلفة، كل حسب ظروفه ومرحلة تطوره، ومستوى تطبيقاته المؤسسية.

عليه، فليس هناك من مبرر لتجريد المجتمع المدني من مهامه الاقتصادية والتعامل معه من وجهة نظر سياسية عارية فقط، فحتى في الظروف الاعتيادية لممارسات منظمات المجتمع المدني، فهي تغطي جوانب اقتصادية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر: مراقبة الأسعار وحماية المستهلك وتشجيع الإنتاج الوطني...

مراقبة قوانين الضمان الاجتماعية والعمل على تطويرها... بناء ونشر التعاونيات الإنتاجية والاستهلاكية... العمل المتواصل من أجل تقليص فجوة الدخل - الثروة⁽¹⁾.

وخلاصة ما يمكن قوله في هذا الباب، أن صياغة مفهوم المجتمع المدني لم تتم دفعة واحدة وعلى يد فيلسوف واحد أو مفكر واحد، ولم يحدث ذلك في بلد واحد

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 91.

دون باقي البلدان الأوروبية الأخرى، بل إن هذه الصياغة تمت عبر تطور دقيق قبل الوصول إلى تلك الصورة التي نجدها عليها في الكتابة السياسية الحديثة⁽¹⁾.

حركة المجتمعات المدنية في الغرب

تحدث "شلبنجر" عن سقوط الغرب كما تحدث عنه كثيرون راديين ذلك إلى أن الغرب يمر بمرحلة حضارية مضغمة بالغزوات والغرائز ولقد صاغ "مالك بن بني" فواعل ومقومات الهبوط والصمود في قانون كلي مآله أن صعود الأمم يقترن بدخول عنصر الروح ETHOS في حياة الأمة، وبالعكس فسيطرة العقل تقود إلى السكون والثبات حتى إذا ما سيطرت الغريزة، فإن مصير الأمة حتماً إلى الانقراض⁽²⁾.

وتكلم الدكتور "محمد جابر الأنصاري" عن فاعل الحرية في الغرب، وكونه هذا الفاعل هو صمام الأمان حيال أية معضلة يمر فيها⁽³⁾.

ما هو عامل السوسولوجيا السياسية الغربية بجذورها المجتمعية والتاريخية، وقابليتها العميقة في تقرير لبقية تأثير تلك العوامل في المشهد السياسي كله؟؟؟ ما هو هذا التكوين المجتمعي السياسي للغرب؟؟؟ وما هو دوره وفاعليته؟؟؟ هل نردد ما قاله كونت زعيم الوضعية بأن السياسة تقنيه للاجتماع؟؟؟ وبالتالي فاجتماع

(1) - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 47.

(2) - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي ود. عبد الصبور شاهين، 1964، دار الفكر العربي، ص 85.

(3) - د. محمد جابر الأنصاري: تجديد النهضة باكتشاف الذات وتقدها، ط 2، 1998، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 305، وما بعدها.

اليوم «حسب قول بويونول» هو سياسة الغد، وأخيراً قول أحد المفكرين بأن السياسة هي إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع وتكلم رجال القانون على سقوط القانون، وذلك من خلال صعود الوضعية القانونية وسيطرتها على روح القانون.

لقد اتضح لنا أن التجارب العملية للمجتمع المدني، وجدت باكورة تطبيقاتها في الولايات المتحدة الأمريكية منذ منتصف القرن التاسع عشر، يقول المؤرخ "R.R. Palmdr": ((إن فكرة جعل الناس قوة دستورية لانتخاب الحكومة كانت تحديداً فكرة أمريكية، وجدت تعبيرها الواضح في فاتحة الدستور الاتحادي الأمريكي التي بدأت بعبارتها الثورية "نحن الشعب...)).

ولقد شهدت السنوات/1776 - 1791/ طرح أكثر المبادئ الرئيسية للإصلاح الاجتماعي في (إعلان الاستقلال)، الدستور، وثيقة الحقوق، والعديد من بيانات وممارسات الولايات المتحدة والتي تضمنت تعزيز المساواة السياسية، الحرية، العدل.

ولقد وعى أولئك الذين صاغوا هذه البنية الدستورية أنها تشكل أهدافاً رفيعة بعيدة الأمد، فقد دلل "جيمس ماديسون" قائلاً: ((إننا نقوم بخلق "تجربة سياسية تعتمد على القدرة الاستيعابية للمواطن في إقامة تجربته))، ولم يكن الطريق معبداً لهذه التجربة، فبعد الإعلان الذي أصدره توماس جيفرسون "كل الناس خلقوا سواسية"، تطلب تطبيقه/75/ سنة، كما تتطلب حرباً أهلية ثقيلة وباهظة لتحرير العبيد، و/75/ سنة أخرى قبل أن تحصل المرأة على حق التصويت⁽¹⁾.

إذن، فالتجربة الأمريكية لم تعد ببساطة حصيلة جهود النخبة أو بضعة أنفار من القادة الأوائل البيض الذكور الذي بادروا إلى إطلاقها، بل جيل كامل من مختلف الأصول العرقية والثقافية.

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 101.

يقول المؤرخ الأمريكي "Robert Branner": ((إن الهنود علمونا فضائل المسيحية أكثر مما مارسناها))، يضاف إلى ذلك التأثيرات المبكرة لبعض المفكرين الإنكليز وقوانينهم ويذكر "John Withrop" محافظ لولاية Massachusetts الأمريكية: ((كانت الأعمال الخيرية تتجه نحو مساعدة مجموع الناس لتحسين فهمهم بكيفية التصرف تجاه بعضهم البعض من أجل الاستمرار في الحياة Survive، فعلينا أن نعامل بعضنا البعض في هذا العالم كشخص واحد، وعلينا أن نسلي بعضنا بعضاً بمحبة وأخوية، وعلينا أن ندعم الأعمال التجارية الرائجة معاً بكل حلم واعتدال ولطف وتسامح وبحرية، وعلينا أن نضحك في وجه الآخر، وتعتبر ظروف غيرنا ظروفنا، نبتهج معاً، نعمل ونُقاسي سوية، ودائماً نضع نصب أعيننا اللجنة والكوميونة باعتبارهما أعضاء في نفس الجسم))، وعلى قدر التأثيرات الضخمة للدين، لا يمكن أن نغزو تقاليدنا إلى دروس الطيبة goodness فقط، إن قضايا الحاجات المادية والاعتماد المتبادل والمساعدة لا يمكن إغفالها، كما إن رجال اللحظة الحاسمة والعائلات الرائدة، جربوا أشكالاً وطرقاً أساسية لممارسة التنوير الثقافي في اتجاه تهذيب المصلحة الذاتية.

وهكذا ساهمت الحكومات المحلية والكنائس إلى جانب عوامل أخرى بدور مركزي في جذب الناس من الاهتمام بمصالحهم الفردية الضيقة إلى مشاركتهم لصالح إقامة مشروعات عامة وبناء قيم التعاون وحل التناقضات بصورة سليمة ووعي متصاعد بالتمدن، يضاف إلى ذلك أن المهاجرين قدموا إلى بلد يفتقد بنية اجتماعية، فأول مرة منذ أجيال غابت العائلة الكهنوتية (الأبوية hierarchy)، وفي غياب هذه العائلات وقيمها الجامدة الصلبة، توجه المهاجرون نحو بناء شعب مكون من أفراد ينتمون إلى منظمات كثيرة، أي بناء شعب مكون من مواطنين

مشاركين، وهذه الروابط والمنظمات أصبحت شبكة للتأهيل الاجتماعي والنشاطات المتبادلة⁽¹⁾.

وفي خضمّ هذه التطورات والعلاقات المتبادلة في ظروف الحياة الجديدة زاد إدراك الناس وتصميمهم بعدم السماح لحكمهم من قبل ملك أو إمبراطور أو قيصر مرة أخرى.

وكان معنى ذلك أن المؤسسات التطوعية تحملت حصة كبيرة نسبياً من المهام التي تقوم بها الحكومات في البلدان الأخرى، وعلى طول الطريق جدد الناس باستمرار ولاءهم لمؤسساتهم بغية حقوقهم وحرّياتهم، فأصبحت هذه الوسيلة طريقاً لديمقراطية المشاركة.

ورغم الأخطاء وإحباط الهمم في العديد من الممارسات الحزبية والمواقف والحالات فقد بقيت نصيحة توماس جيفرسون التالية ترن في أذهان الناس وحافزاً على استمرار هذه المشاركة "لا أعرف مستودعاً آمناً لحفظ سلطة المجتمع عدا الناس أنفسهم.

وإذا كنا نفكر أنهم ليسوا منورين بما فيه الكفاية لممارسة هذا الحق، فإن العلاج ليس في انتزاع حقهم هذا، بل بشيء من التعقل، تحسين ممارستهم من خلال التعليم والثقافة⁽²⁾.

لقد تضمن إعلان الاستقلال التزام حقوق الناس وكونهم مصدرراً للسلطة، وكذلك فإعلان الحقوق الأمريكي عزز بشكل قانوني الحريات العامة وأسس دستورياً الضمانات لهذه الحقوق والحريات، وأصبح هذا الإعلان وثيقة رئيسة منذ الحرب

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 102.

(2) - المرجع السابق، ص 103.

العالمية الثانية بعد أن أعطته المحكمة العليا الاتحادية الأمريكية معناه الكامل بطريقة تؤكد شمولية المجتمع المدني وقد حققت المحكمة العليا ذلك من خلال: منع التمييز في المدارس، حماية حقوق المتهمين من الضعفاء والفقراء، حماية حريات التعبير والنشر والصحافة، وشملت أيضاً تعديل الدستور بمنح المرأة حق الاقتراع العام، وصدور قانون الحقوق المدنية، علاوة على الحماية الأساسية التي وفرتها المحكمة العليا للحريات العامة، التعبير والاجتماعات والروابط والدين... ويعود الفضل في جزء كبير من هذه التطورات إلى المنظمات التي التزمت بشكل عنيد بهذه الحريات.

ومع أن القانون لا يستطيع منفرداً خلق مجتمع مفتوح قائم على مشاركة المواطن، إلا أنه ليس بإمكان مجتمع مفتوح أن يبقى حياً إذا لم يعط القانون معنى متكاملًا لحماية تلك الحقوق الأساسية تجاه الحريات العامة.

وانصياع الناس للتعددية وحل مشكلاتها، وفرت كذلك شرطاً ضرورياً مسبقاً للمجتمع المدني.

يلخص أحد الباحثين العوامل ذات العلاقة بالتعددية في هذا البلد بقوله: "إن الولايات المتحدة شعب تعددي مكون من مواطنين هاجروا في الأصل من معظم دول العالم، تاركين بلدانهم حيث عرق واحد أو مجموعة عرقية مهيمنة على ثقافة الأغلبية، وهذا يعني أيضاً تركهم للكثير من قيم مؤسساتهم المتزمتة، متضمنة العائلات الممتدة إلى الأسلاف القبلية أو الطائفية والمؤسسات الدينية أو حتى الحكومية التي نشأت لخدمة المجموعات المتجانسة" هذه الخلفية الاجتماعية والإنسانية دفعت 50 بالمائة من الأمريكيين كي يشاركوا في الأعمال التطوعية، وبمعدل أربع ساعات أسبوعياً، وإن ثلاثة من كل أربعة أمريكيين يساهمون بانتظام مالياً في التبرعات الخيرية، وتتبرع كل عائلة في المتوسط بأكثر من ألف دولار

سنوياً، وتأتي أموال التبرعات بحدود 90 بالمائة من الأفراد في حين يساهم قطاع الأعمال بـ10 بالمائة فقط من تلك التبرعات وتعتبر الولايات المتحدة البلد الوحيد في العالم بالعلاقة مع نسبة السكان العالية المساهمة في التطوع والتبرعات، وهذه المساهمة تغطي الشباب والشيوخ من الرجال والنساء، وتشمل هذه النشاطات التطوعية مختلف مجالات الحياة الإنسانية، إذ تتواجد لكل مشكلة أو حالة مجموعات وروابط، فقدان طفل، إساءة معاملة، عملية قلب، ولادة طفل، مرض عضال، الإقبال على الموت.

وتتميز هذه المساهمات بحضور متزايد للمرأة في القطاع التطوعي، إذ أن مائة مليون أمريكي منهمكون في أنشطة المساعدات والخدمات الإنسانية: الحنو- الشفقة- والمحبة والمساعدة- والتعاضد الاجتماعي: توفير المعلومات، الاحتجاجات والمظاهرات التبرعات، الدفاع والتأييد والالتماس، الطعام واللباس، الرقابة، وغيرها من المجالات التي تخدم الناس، ومن الطبيعي أن هذه المساهمات التطوعية تعزز العلاقات الإنسانية بين المواطنين وتدعم مفاهيم المواطنة والوطن والولاء للدولة - المجتمع - الشعب⁽¹⁾.

فهناك أكثر من مليون منظمة تطوعية خيرية مسجلة رسمياً تتراوح بين مجموعات كومونات صغيرة إلى منظمات كبيرة تمتد على مستوى الولايات المتحدة، وهذا العدد لا يتضمن معظم المنظمات الدينية والمباني الملحقة الفرعية لمنظمات أمريكية عامة على المستوى الوطني، وأيضاً لا يتضمن مجموعات شبه رسمية مهتمة ومنهمكة في حقول إنسانية واسعة بدءاً من الحمل والولادة إلى الإدمان والأمراض العضال والوفاة.

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص104.

وعند جمع كافة المؤسسات الرئيسية والفرعية والجانبية، يصل عدد المنظمات التطوعية إلى ثلاث ملايين منظمة على الأقل تغطي مختلف مجالات الحياة ولهذه المنظمات التطوعية الأعمال الخيرية ثلاثة أغراض عامة: الخدمات (مثل رعاية الطفولة والأمومة)، الدفاع (كما في الدفاع عن حقوق الهنود الحمر من الأمريكيين الأصليين)، تعزيز القوة (مثل المنظمة الوطنية النسائية).

ويشير "Rober wathnow" أن 40 بالمائة من كافة المنظمات التطوعية في الولايات المتحدة تعود إلى تلك المجموعات الصغيرة والتي يصل عددها حالياً إلا الملايين، ورغم ذلك لا زال المجتمع المدني في الولايات المتحدة قطاعاً صغيراً مقارنة بقطاع الأعمال والحكومة، فالدخل الكلي للروابط والمنظمات التطوعية تشكل بحدود 6 بالمائة من الدخل الوطني مقارنة بـ15 بالمائة دخل الحكومة و79 بالمائة دخل قطاع الأعمال، بينما بلغت المصروفات الكلية عام/1990/حوالي/357/بليون دولار في منظمات النفع العام مقابل/3.5/ترليون دولار مصروفات الحكومة.

لا زالت التجربة الأمريكية في المختبر، وتتطلب التحريك إلى أمام، وإصلاح ولاء الناس تجاه الحكومة، لكن الحقيقة الصريحة هي أن الحكومة (والمؤسسات الأخرى الضخمة الجبارة) لن تستحق ثقة الناس قبل أن تتوفر القدرة للمواطنين على اتخاذ فعل إيجابي بمحاسبتهم.

ويرتبط بذلك مشكلة عدم التواصل من قبل جمهور الناس: (نحن الشعب... نشعر أنفسنا بعيدين جداً عن مركز اتخاذ القرارات).

وهذا يُعلل اتجاه أعضاء منظمات المجتمع المدني في الولايات المتحدة نحو الانخفاض خاصة خلال الفترة 1980 - 1993⁽¹⁾.

ويرتبط بذلك أن القوة المركزية في واشنطن لم تعد تمثل الحكومة والناس... إنها ((قوة المال تحت القناع المضلل لحملة: المساهمات، التصاريح والتأثيرات الأصوات الانتخابية، وكلها تُشترى وتباع)).

وهناك كثرة من الحلول المطروحة التي تجسد قيم المجتمع المدني من أجل تحريك هذا القطاع: إعطاء اهتمام مناسب للمصلحة المشتركة، التعاون بين المؤسسات على كل المستويات، محاولة تقريب التوازن بين الحقوق والواجبات وكذلك بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة...

لكن المشكلة الأكثر خطورة هي ازدياد الفجوة بين الأغنياء والفقراء لكونها تخلق صعوبات قاتلة في وجه النظام والقيم المجتمعية⁽²⁾.

والمشكلة الأخرى القاتلة التي تتقدم ببقية المشكلات خطورة هي تبعية السياسة للمال والحاجة إلى نقل المال خارج السياسة قبل أن يدفع المال بالسياسيين إلى خارج السياسة.

ولقد ارتبطت ديمقراطية المجتمع المدني في أوروبا الغربية في واحدة من قنواتها الجذرية بتجاوز قيم العائلة التقليدية، وبروز مجتمع مدني قادر على ضم أعضاء بغض النظر عن العنصر، اللغة، الدين، الأصل الاجتماعي، باتجاه بناء شبكة

(1) -Rjiodervelds Antan: civil society polarization and welfare state democracy cavity, p 157.

(2) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 105.

سياسية واقتصادية جديدة فالعوامل التي حفّزت الناس لتقبل هذه الطرق ترتبط بعوامل داخلية ديناميكية علمانية secular لتساعد البرجوازية والطبقة الوسطى ففي ظل ظروف ملائمة يمكن للثقافة أن تتغير، وهذا يتطلب بدوره تغييرات في الحياة العقلية العائلية وفي حياة الجماعات، ولا يمكن أن تفرض بطرق أوامر سلطة.

إن العائلة الصناعية خدمت كحلقة وصل بين الإقطاع والعالم الصناعي الحديث منذ القرن الثالث عشر، وليس قبل منتصف القرن التاسع عشر عندما أصبحت قادرة على إحياء الإثنية البروتستانتية لمتابعة مسيرة حياة جديدة.

أما في هولندا فقد سادت انقسامات إيديولوجية عميقة بين الجماعات الكبيرة خاصة الكاثوليك الرومان والبروتستانت، ورغم ذلك استمر الحفاظ على رأس المال الاجتماعي، إذ سادت قيم ونواميس قبول الاختلاف ومحاولة الوصول إلى اتفاقات لمعالجة التناقضات في المصالح، وكانت ثقافة (المدرسة التجارية) هي السائدة لدى الشعب الهولندي ((فهم يتنافسون في السوق لكنهم لا يتصارعون في الشارع أو البرلمان))، وهذه الثقافة المادية خلقت مناخاً ملائماً للتعامل على أساس التنفس الطويل، فهناك دائماً عدم اتفاق إيديولوجي ولكن من أجل المصلحة المتبادلة يتحقق الاتفاق المادي⁽¹⁾.

لقد بقيت القطاعات الأساسية للمجتمع الهولندي: التعليم، الرعاية الصحية، الصحافة، مقسمة بين الجماعات الرئيسية، وما حصل من تغيير انصبَّ على الإيديولوجيا التي أصبحت تقوم على أفكار أكثر معاصرة، فالمدارس والجامعات والمستشفيات التي تعود للكاثوليك لا زالت قائمة وفاعلة، ولا زال البروتستانت

(1) -zijtervela l'Anton, ap, cit, p 160.

أيضاً يملكون اتحاداتهم ومؤسساتهم التعليمية والصحية، إلا أن الايدولوجيا أصبحت أقل قوة وأصبح الناس أقل حده أو تطرفاً في معتقداتهم وأكثر ميلاً نحو الأفكار الحديثة، وبالنتيجة قلّت توجهاتهم لأقطابهم رغم أن القطبية الاجتماعية لا زالت قائمة هيكلياً، وأصبحت المنظمات الكاثوليكية والبروتستانتية وحتى الإسلامية أكثر توجهاً للتعامل مع المجتمع الهولندي في إطار الاختلاف الثقافي الذي لا يقوم على أسس إثنية، بل على الأفكار المعاصرة.

ويُفسرُ ذلك خاصة بالنسبة للمنظمات المسيحية أن المجموعات القطبية أخذت تعتمد بشكل متزايد العلاقات المادية والمصالح المشتركة أكثر من الايدولوجيا (المعتقدات)، وبذلك قلّت حده الاندفاع باتجاه القطبية الإثنية⁽¹⁾.

تجارب المجتمع المدني خارج الأنظمة الغربية

تتطلب مسيرة المجتمع المدني المعاصر، كما سبق الحديث، وجود نظام دستوري حضاري، وقاعدة مواطنة واعية توفر بناء المنظمات المدنية وفق أسس أفقية، ليس على تعددية تقليدية عمودية.

ففي أفريقيا يلاحظ أن الوضع الحالي يتمثل، باختصار، في: ((دخول منخفضة وبطالة عالية وبالتالي مستويات معيشية منخفضة، مشكلات صحية وانتشار مظاهر الإدمان، ارتفاع الجريمة، الهجرة غير الاعتيادية من الريف إلى المدن، استقلالية القوة العسكرية عن السيطرة المدنية، ضعف أحزاب المعارضة، عدم المساواة في توزيع الأراضي، فجوة الدخل، وتأثيرات عدم المساواة في الاستقرار السياسي والاقتصادي)).

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 107.

وكلها أمراض اجتماعية تُقلص فرص بناء المجتمع المدني الذي يعتبر ضعيفاً جداً في هذه القارة⁽¹⁾.

فالتعددية المتاحة في إفريقيا تقوم على: المناطقية، الإثنية، القبلية، الدين، بينما التقسيم الحاصل بين الريف والمدينة، يحظى بأهمية ضئيلة نسبياً، لأن الانقسامات التقليدية العمودية هي أكثر صلابة وقوة، وأيضاً أكثر قابلية على الانفجار بالمقارنة مع تباين المصالح الاقتصادية فالأغلبية العظمى من الأفارقة هم فلاحون محرومون من الأرض، لكن التناقض بينهم وبين الملاكين مسألة نادرة نسبياً، لذلك فالمصالح الاقتصادية في المناطق الريفية ليست متميزة بدرجة واضحة، بينما المناطق الحضرية التي تتعش فيها البطالة «علاوة على صغر حجم الطبقة العمالية الصناعية، كما هو حال أرباب العمل» عوامل تخفف من الهيكل الطبقي، وهذا يعني أن التناقضات الطبقيّة لا زالت ضعيفة أو غير مرئية وأن المنظمات التي تتعامل مع المصالح الاقتصادية هي أيضاً ضعيفة⁽²⁾.

يلاحظ أن العودة للانتخابات القائمة على التعددية الحزبية في التسعينات في العديد من البلدان الأفريقية أفرزت كثرة من الأحزاب السياسية الإثنية، وهذا ما جعل الدور السياسي للإثنية أكثر صراحة ووضوحاً، ذلك أن تعددية الأحزاب الإثنية تعكس القاعدة الاجتماعية للتعددية، لكنها لا تساهم بشكل سليم في ديمقراطية المجتمع المدني، لأنها لا تكون عادة صلبة وغير متسامحة.

يضاف إلى ذلك أن مرحلة الصراع ضد الاستعمار لتحقيق الاستقلال السياسي، عمقت النظرة المتدينة للحكومات المستقلة الحديثة وقوى الأغلبية للحركات الإثنية الأقلية من منطلق قناعتها أو شكوكها أن هذه الحركات تجد منابعها المغذية في

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد : ص 156 .

(2) - Marina ottaway: Social Movements, Professionalization of Reform, and Democracy in Africa, P 4.

الاستعمار الجديد ومحاولات التجزئة، من هنا تعمقت اتجاهات بناء الحزب الواحد في ظروف ادعاءات السلطة الأوتوقراطية كونها حارسة للوحدة الوطنية، حركة بناء المجتمع المدني الحديث ربطها بالتممية البشرية من خلال نوعية رفيعة من التعليم، السلامة الاجتماعية، نظام للضمان الاجتماعي، فرص الاستخدام، تقليص الجرائم، مكافحة قيم التحدي والعنف، والرعاية الصحية الجيدة التي تشكل دالة لبيئة فيزيولوجية وسيكولوجية سليمة، وأيضاً دالة للتغذية الصحية والرعاية الصحية، يضاف إلى ذلك التأكيد على تعليم المرأة، نظراً لوجود علاقة صميمية قوية بين مستوى ثقافة وتعليم الأم وبين حفظ الطفل على قيد الحياة.

تشير التغيرات السياسية التي بدأت منذ التسعينات في عدد من الدول الأفريقية باتجاه بدء مسيرة الديمقراطية الليبرالية إلى أربعة عوامل رئيسية: تعبئة المجموعات أو الفئات المستاءة، تزايد حركة المصالح والمطالبات، تسارع عدد منظمات المجتمع المدني، وتغيرات تشير إلى انهيار الأنظمة الأوتوقراطية من جهة وبداية مسيرة الديمقراطية من جهة أخرى، ومن هنا تجد ظروف هذه المسيرة القائمة في عدد من البلدان الأفريقية حالياً تفسيرها بدرجة عالية في جهود منظمات المجتمع المدني: نقابات العمال، هيئات حقوق الإنسان، منظمات المرأة، الكنيسة، الكوميونة، أحزاب المعارضة... وهنا يجب الاعتراف بجهود هذه المنظمات، ففي غياب الحركات الضاغطة وأعمال المقاطعة التي مورست من قبل هذه المنظمات في زامبيا وليسوتو وملاوي وجنوب أفريقيا، كان من المشكوك فيه حصول أي تغيير يذكر في هذا الاتجاه.

ومنذ نهاية عام/1974،، حيث نهاية عصر التمييز العنصري في جنوب أفريقيا وإقامة الحكومة الدستورية الجديدة، فإنها احتضنت المجتمع المدني، ومع ذلك لا زالت هناك اعتبارات أبعد على المستوى الحكومي إذا ما أريد تحسين مسيرة

الحركة السياسية الجديدة، تقدمها : حماية المؤسسات الدستورية وتطويرها، تقليص سلطة الحكومة (تجزئة السلطة في ظل حكومة لا مركزية)، انفتاح الهياكل الرسمية الحكومية لاحتضان منظمات المجتمع المدني من أجل المساهمة في بناء السلام والأمن على كافة المستويات⁽¹⁾.

إن السلام والأمن في جنوب إفريقيا يعتمد على مسيرة الديمقراطية والتنمية، وتحويل الموارد الحكومية من الاستخدامات العسكرية إلى التعليم والتنمية الاجتماعية في مواجهة تحدي بناء أرضية هذه المسيرة وفق بنية مؤسسية ومشاركة ثقافية.

والدساتير عرضة للتغير لخدمة أولئك الذين بيدهم السلطة، وهذا يتطلب عند تغيير فترة البقاء في السلطة، مثلاً، من دورتين إلى ثلاث دورات، إجراء استفتاء شعبي قبل تغيير الدستور، وإن منع سيطرة الحزب الواحد على البرلمان ربما يجد حله في تطبيق نظام التمثيل المتناسب بدلاً من النظام الانتخابي القائم على مرحلة واحدة (نظام الاقتراع البسيط - المباشر) والسائد في المنطقة، كما أن شيئاً من الوظائف الحكومية العديدة يمكن تحويلها إلى الحكومات المحلية والمنظمات غير الحكومية لتقليص سيطرة الحكومة المركزية على الحياة الاجتماعية وبالتالي فحل المشكلات الإثنية والاجتماعية في الأمد البعيد، يتطلب بالضرورة ربط التحول الديمقراطي ببناء المجتمع المدني وعلى أساس التوجه نحو مسيرة التنمية المجتمعية⁽²⁾.

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 110.

(2) - المرجع السابق، ص 110.

تضم لفظة "الحركات الاجتماعية الجديدة New social movements" حدوداً واسعة من الروابط والمنظمات الريفية والحضرية، ففي أمريكا اللاتينية انبثقت "مشروعات المساعدة الذاتية Self- help projects" في مجالات: السكن، الرعاية الصحية، التعليم العام، التعاونيات الإنتاجية والاستهلاكية والدفاع عن حقوق الأرض في الريف...

ولقد مارست هذه المنظمات الاحتجاجات بفاعلية وشكلت قوة ضغط تجاه الحكومة والسياسيين، كذلك ظهرت في أفريقيا الروابط الإقليمية والحضرية جنباً إلى جنب مع الروابط الإثنية والقبلية، وهذه الحركات الجديدة ظهرت في مواجهة الصعوبات التي سببتها الحكومات الأوتوقراطية وجسدت إستراتيجية حفظ الذات، وفي المرحلة الانتقالية بين الاستبداد والتحول الديمقراطي انضمت هذه الحركات الاجتماعية الجديدة إلى مجموعات حقوق الإنسان ولجان العفو وروابط المجتمع المدني.

وفي بعض بلدان أمريكا اللاتينية ساهمت كذلك لجان القانون والسلام والكنيسة الكاثوليكية بدور مهم في فقد ممارسات تلك الأنظمة مقرونة بطلبها التوجه نحو التحول الديمقراطي لضمان الحقوق الأساسية والاجتماعية للناس، وأخيراً تمكنت منظمات المجتمع المدني، التي خضعت للاضطهاد أثناء الحكم الاستبدادي، من العودة للظهور على المسرح السياسي في المرحلة الانتقالية متضمنة نقابات العمال والمجمعات المهنية والكتاب والصحفيين والأكاديميين وغيرهم.

إن ظهور مجتمع مدني أقوى في إطار النضال من أجل الديمقراطية له تأثير أوسع وأعمق، فهذه الظروف تقود إلى مأسسة الروابط الاجتماعية باتجاه التعددية الأفقية التي تشكل شرطاً هاماً لإنعاش الحركة الديمقراطية وتوجيهها نحو مسيرتها الحضارية، يضاف إلى ذلك أنها تخلق قوة حامية للحقوق المدنية إلى

جانب قوة الحكومة، وممارساتها الذاتية توفر نادياً لتثقيف المواطنين الأعضاء على صنع القرارات وتنمية القيادات الملتزمة بقضايا الحرية والتنمية البشرية - المجتمعية.

من هذا المنظور تشكل هذه الروابط البذور الحياتية Seed - beds لتنمية المسيرة الحضارية، وهكذا فإن المرحلة الانتقالية لعملية التحول الديمقراطي تعمل على إعادة تكييف البيئة الاجتماعية وخلق ظروف أكثر انفتاحاً حيث تتمتع منظمات المجتمع المدني في ظلها بإمكانات أفضل من المرحلة السابقة لأداء دورها .

لكن التغييرات الاجتماعية هذه تطرح عدداً من الأسئلة بشأن العلاقة بين هذه الحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية التي تتزايد عادة في هذه المرحلة ففي البرازيل مثلاً أدت هذه التحولات إلى إحداث انقسامات في العديد من منظمات المجتمع المدني ذات الجذور الأصلية grass zoot movements، فهناك أدلة على أن عدداً كبيراً من العناصر النشطة في هذه الحركات انتقلت إلى الأحزاب السياسية منذ بداية الثمانينات، وقد ناقش بعض المراقبين هذا الاتجاه على أنه يعزز ويدعم بقوة النظام الحزبي في البرازيل، لكونه يساعد على تحريك هذه الأحزاب من حالتها السابقة المعتمدة على وجوه قيادية مستمرة، وإعادة تأسيس النظام الحزبي في البرازيل.

((إن تدفق ناشطي الحركات الاجتماعية نحو النظام الحزبي... ساعد على دعم الأفكار الحزبية وإعادة بناء النظام الحزبي، وهو أمر جديد تماماً في الأحزاب البرازيلية))⁽¹⁾.

لقد اختلف نمط تنظيم وتعبئة جمهور الناس في أوروبا الشرقية اختلافاً جذرياً عن مثيله في أمريكا اللاتينية، إذ لم تكن منظمات المجتمع المدني المستقلة ذاتياً عن الحكومة قائمة قبل مرحلة التحول باستثناء رئيس هو الكنيسة، وكان كافة جوانب حياة الناس تسير في إطار منظمات ومؤسسات مرتبطة بأجهزة الحزب الحاكم، لذلك فالمطالبة بالديمقراطية لم تأت من روابط المجتمع المدني -عبر الموجودة- وإنما انبثقت من بعض الحركات التي ضمت قوى فاعلة ونشطة في ظروف تراكم المشكلات الداخلية وانفجارها، ولكن هذه العملية من التحول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أصبحت قائمة الآن وأمامها طريق طويل لتحديد توجهات مسيرتها المستقبلية.

إن هبة الريح العاتية في مرحلة التحول التي تقودها إلى انبثاق الحركات الاجتماعية بمبادرة المواطنين الناشطين ومشاركة جمهور الناس لا تتحقق وفق معايير ثابتة أو متماثلة في كل التحولات وكافة البلدان، لذلك فهي تتطلب دراسات ميدانية في كل حالة على حدة، لكن الصورة العامة للتحول الديمقراطي تصاحبها عادة ارتفاعات سريعة مفاجئة وحاسمة في تنظيم وتعبئة عامة الناس، وعندما يتحقق دعم وتعزيز منظمات المجتمع المدني «حيث تقود إلى تحسين شروط ومسيرة الديمقراطية» عندئذ فإن مرحلة التحول هذه ستعمل بنفس القوة على وضع صعوبات أكبر أمام أي تراجع نحو الحكومة الأوتوقراطية السابقة.

⁽¹⁾ - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 111.

فإذا كان الجيش يجد من السهل والمبرر التدخل وإلغاء الحكومة التي جاءت عن طريق العنف (المؤامرة/الانقلاب)، فسيواجه صعوبات ضخمة لإيجاد التي مبررات مقنعة لأسباب إطاحتها بحكومة منتخبة تحظى بموافقة الأغلبية، ((وربما يعتبر الجيش بطلاً في الحالة الأولى، لكن عليه أن يتوقع أوحم العواقب وأسوأ التهم والمحاكمات في الحالة الثانية)).

وفي الوقت نفسه تتجه عملية التحول الديمقراطي نحو بناء بيئة سياسية جديدة بالعلاقة مع الحركات الاجتماعية، فالعدو المشترك- الذي كان هدفاً لإجماع كافة هذه الروابط والجماعات المدنية لم يُعد له وجود، والظروف الجديدة تخلق تحديات جديدة تتمثل في التحول من التعاون في مجال الهدف المشترك القديم (إلغاء النظام الاستبدادي) إلى مأسسة عملية التحول الديمقراطي والمجتمع المدني لتوفير فضاء أوسع للمنافسة بين مصالح المجموعات المختلفة والمساهمة في التوفيق بينها من أجل الصالح العام، وهذا يتطلب من القادة الجدد مواجهة هذه التحديات المتباينة.

يذكر أحد المراقبين في حالة أمريكا الجنوبية، أن عليهم "إظهار القدرة على التمييز والاعتراف بالقوى السياسية المختلفة بدلاً من سحبها وتجميعها في ائتلاف مشترك، إطلاق المنافسة بينها بدلاً من تبني إصلاحات تحتمل الانشقاق، والتعامل مع الإصلاحات بصورة نمطية بدلاً من تأجيلها إلى أوقات لاحقة... لكن علينا الحذر من تعميم هذه المقولة بشأن العلاقات بين الأحزاب السياسية في المرحلة الانتقالية، لأنها تتطلب الدراسة في كل حالة وبالنسبة إلى كل بلد على حدة.

فظاهرة انتشار العنف السياسي لفترة ما قبل التحول، وتصاعد نشاط الحركات التعددية العمودية، واستمرارها لقيام احتمالات التراجع أو السيطرة الوحداية... كلها تتطلب جدياً دراسة الضوابط المانعة.

ومع أن قوة الجمهور تشكل مصدراً طيباً للحيلولة دون التراجع، إلا أن الائتلافات الحزبية، أو الكتلة التاريخية، لا يمكن إلغاؤها، خاصة وأن كثرة من البلدان الغربية ذات الأصول العريقة في الديمقراطية الليبرالية لا زالت تمارس أسلوب الائتلافات على استقلالية وفعالية الأحزاب المؤتلفة وأن تقوم على أساس المساواة والتكافؤ، واحترام مصالح كافة الجماعات، وأن تشكل مصدراً جماعية مانعة لاحتمالات التراجع⁽¹⁾.

شروط المجتمع المدني في الغرب:

لئن كان هنالك اختلاف حول تحديد مضمون المجتمع المدني إلا أن هنالك اتفاق على بعض شروطه يحددها فيما يلي⁽²⁾:

تعددية اجتماعية متقدمة تتطوي على تعددية الطبقات الاجتماعية والمجموعات المهنية (في ظروف مستوى عال من التخصيص وتقسيم العمل)، تتمتع بقدر معين من الاستقلال الذاتي، فالتسامح الإثني وقبول اختلاف الرأي والمعارضة، ثم تأكيد وتطوير هذه الشروط بالارتباط مع حرية الروابط والمنظمات، وحق المعارضة السليمة، وفي سياق عملية طويلة من التغيرات الاجتماعية الشاملة التي تسارعت مع انفجار الثورات ضد المؤسسات التي وقفت حائلاً أمام ازدهار المجتمع المدني، ورغم الظروف الخارجية المواتمة للغرب، فإن الشروط الإيجابية لنمو هذا القطاع تولدت بدرجة عالية نتيجة التطورات الاجتماعية الداخلية.

(1) - د. غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، ص 113.

(2) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 77.

تعتمد والديمقراطية المجتمع المدني، في الأمد الطويل، على فضائل الثقافة الحضارية وجهود المنظمات التطوعية الواعية، ومع أن الرابطة التطوعية ضرورية لكنها ليست كافية لضمان الديمقراطية و تطوير مسيرتها .

فبنفس الأهمية أن تكون الرابطة التطوعية المنظمة ذاتياً جزءاً واسعاً من التعددية السياسية والاجتماعية، وفي إطار حكومة تعمل على بناء التوازن بين القوى والمصالح الاجتماعية، والأكثر أهمية وجود عقد اجتماعي مؤسسي لتوزيع السلطة باتجاه توفير فرص مشاركة متوازنة وفق المبادئ، القانونية وبطريقة تحمي كافة الفرقاء، وبدون مثل هذه القوة المتبادلة المتوازنة فإن روابط المجتمع المدني لن تغفل سوى تسهيل حالات التجزئة، كما أن ربط حركة انتعاش منظمات المجتمع المدني ببنية دستورية، ناجم عن عدم قدرتها على ممارسة مهامها الاجتماعية بطريقة سوية في ظل الأنظمة الاستبدادية، من هنا تشكل دولة القانون شرطاً مسبقاً ومحورياً لبناء الركائز الصحيحة لمجتمع مدني متطور متقدم.

يرتبط نمو وازدهار المجتمع المدني مباشرة بنمو قيم وممارسات الحضارة الحديثة بما في ذلك مبدأ الفردية، واكتشاف الشخص البشري⁽¹⁾، أي التعامل مع الفرد كما هو في شخصه بغض النظر عن انتماءاته تأكيداً وترسيخاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70، علاوة على درجة التحرك الاجتماعي من الأواصر والعلاقات المعنوية المجردة القبليّة- العائليّة - الدينية إلى العلاقات والأواصر النفعية المادية - الدنيوية التي تنتجها المدينة الحديثة، ومن العلاقات الشخصية (العائليّة، الأبوية) إلى العلاقات الوظيفية.

(1) - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص14 .

وهذه كلها تتطلب نمواً في هوية الدولة الوطنية باعتبارها شرطاً أولياً لبناء مستلزمات الحضارة المعاصرة، علاوة على أن ضعف أو غياب سلطة الدولة يقود إلى انتشار الأعراف العشائرية وزيادة اعتماد الفرد على جماعته التقليدية وضمور فكرة الدولة بمفهومها الحديث، مما يؤثر على نظام الحكم نفسه ليتحول نحو النظام العشائري القبلي الذي لا يقوم على حدود دستورية بقدر ما يستند إلى القيم.

الممارسات التقليدية:

يضاف إلى ذلك أن العلاقات بين المجتمع والدولة لا تقتصر على تلك التقليدية، تنمو إلى جانبها علاقات مهمة أخرى تتقدمها فكرة المواطنة (حقوق الإنسان الحقوق المدنية) والانتماء الطبقي والاجتماعي والمهني والفكري، حيث تسود في الدولة الحضارية، لأن لها قابلية الحركة والنمو لتتجاوز العلاقات الأخرى مع تقدم حركة المجتمع واتساع منظمات المجتمع المدني المعاصر واستمرار ترسخ دولة القانون، لتقود باستمرار إلى التخفيف من آثار العلاقات التقليدية وضمورها في الأمد البعيد⁽¹⁾.

تختلف فكرة التنظيم الذاتي للمجتمع المدني عن التنظيم الذاتي القائم في المنظمات التقليدية، فالقبلية تنظيم عمودي تضم في عضويتها أفراداً متجانسين على أساس العرق (الدم)، بينما تكون العضوية في منظمات المجتمع المدني مفتوحة لكافة المواطنين على أساس قدرات وكفاءات ومهارات مكتسبة.

كذلك تختلف المؤسسة الدينية عن المجتمع المدني في كونها تقليدية عمودية تضم عناصر متجانسة (العقيدة) وتقوم عضويتها منذ الولادة.

ورغم أن المؤسسة الدينية تشترك مع المجتمع المدني بواحدة من المواصفات الهامة ألا وهي القيم الإنسانية (المحبة والمساعدة والخيرية...)، إلا أن هناك أيضاً

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 79.

اختلافاً جوهرياً في التعامل مع هذه القيم وتفسيرها، إذ هي معنوية "روحية" وتكون محصورة، على الأغلب، في التعامل داخل الجماعة ويمكن أن تقوم على الازدواجية (حب السلام، استخدام العنف)، في حين يتعامل المجتمع المدني مع هذه القيم بمعناها الإيجابي فقط وبصور شمولية وطنياً وعالمياً⁽¹⁾.

والمجتمع المدني هو مجتمع مستقل إلى حد كبير عن إشراف الحكومة المباشر، يتصف بالاستقلالية والتنظيم التلقائي وروح المبادرة، والعمل التطوعي، والحماسة لخدمة المصلحة العامة، والخيرية في مجال تقديم المساعدة والدفاع عن حقوق الفئات الضعيفة.

ورغم أنه يرفع من شأن الفرد ويؤكد على المذهب الفردي، إلا أنه ليس مجتمع الفردية، بل يقوم على التضامن عبر شبكة واسعة من المنظمات، ومع إنه لا يسعى للوصول إلى السلطة، وبالذات ما يتعلق بالمنظمات المهنية، فهي تقوم بدور سياسي فعلاً وواقعاً لأنها تمارس مهمة تنمية ثقافة الحقوق وثقافة المشاركة بما يدعم قيم التحول الديمقراطي، وهي قيم المسؤولية والمحاسبة فضلاً عن قيامها بدور أساسي في تطوير قاعدة راسخة للثقافة الشعبية وبناء المواطنة الحية المشبعة بالوعي السياسي.

من مواصفات المجتمع المدني: التطوعية *voluntary*، عدم الريحية (النفع العام)، قطاع مستقل (الاستقلال الذاتي)، التوفيق بين المصالح المتباينة من أجل المصلحة العامة، تجسيد الفردية وحقوق المواطنة، المشاركة الجماعية، المحبة (حب البشرية) والخيرية واحترام الآخر وقبول الاختلاف والتنوع والتسامح واللطف

(1) - سعد البزاز: مقدمة كتاب علي الوردي، الطبيعة البشرية، ص 13.

والمساعدة المتبادلة وحتى تمارس منظمات المجتمع المدني مهامها بحرية وفعالية فهي تتطلب ما يلي:

○ جزءاً space مدنياً لتجميع المواطنين ذوي الاهتمامات والمصالح المشتركة لتعرف بعضهم على بعضهم الآخر، مع ضمان حرية مواصلة ما يرون أنه يقع في صالحهم وصالح المجتمع.

○ حرية التعبير متضمناً نقد السلطة.

○ حق الرابطة ممارسة فعل جماعي بما في ذلك المظاهرات السلمية.

○ إمكانية دعم القدرة التأثيرية للمواطن في السياسات والبرامج والمواقف العامة.

○ حكومة فعالة ومؤمنة بأهمية تثير الناس في القضايا والمواقف العامة.

○ هكذا يحدد "rapeet putman" مجموعة ومعايير للمجتمع المدني متضح فيما يلي:

○ الارتباط المدني المتضمن، توقع أن الأفراد والمجموعات وأعين لمصالح بعضهم البعض العلاقات الأفقية المتبادلة والتعاون مسبقاً متجاوزة العلاقات العمومية.

○ اتصاف الأقاليم المدنية بمستويات عالية من التكامل، الثقة، التسامح، المحبة، كما أن تداخل الحياة المشتركة يقود إلى تطوير قيم التعاون.

يتطلب المجتمع المدني في مفهومه المعاصر "مواطنة فعالة" تشكل أساس المشاركة وبناء المجتمع الطيب، ويصور لنا "David mathewy" هذه المواطنة بقوله:

((نحن نتصور أن الجمهور معتمد على حكومة طيبة... لكننا نفضل كم أن الحكومة الطيبة بحاجة إلى جمهور طيب.

والنقطة المركزية في المجتمع الطيب good society هي إطلاق الحريات العامة في ظل تأكيد دور القانون، وتحسين مستوى الوعي أفقياً وعمودياً من أجل حماية الناس من السيطرة التحكيمية والمصالح الراسخة))⁽¹⁾.

إن الاختلافات الرئيس بين الهياكل السياسية المحكرة للسلطة وبين تلك المتحررة هو وجود روابط/منظمات تقوم على التعددية والاستقلال الذاتي، بحيث تتباين في المقاصد والأغراض وتغطي كافة المجالات الاجتماعية، وهكذا يخلق المجتمع المدني جدراناً قوية ضد عناصر الاحتكارات السياسية، حيث تتحد حيوية المجتمع المدني وفعالته على أساس التناسب المباشر بين درجة مشاركة المواطن وبين تأثيره، وهذا يتطلب توسيع المشاركة ليزداد تأثيره في محيطه وحصيره، وإن تعاضم مشاركة المواطن يولد نتائج أكثر لمصالح بناء ديمقراطية فعالة تقوم على: مواطنة فعالة، وحكومة فعالة.

ذلك أن الحرية والمساواة اللتين تتواجدان بدرجة رئيسة في ظل الديمقراطية، لا يمكن إحرازهما إلا عندما يشارك كل الناس على قدم المساواة في الحكومة إلى أقصى حد ممكن.

وتبدأ قائمة التزامات المواطنين، في الغالب، مع التصويت، فكلما زاد حضور المواطنين في الانتخابات والنشاطات السياسية عبر ذلك عن فعالية المواطنة، وكلما زاد عدد من يتكون الساحة منهم قلت فرص المجتمع في تحسين النظام الديمقراطي وبالتالي لن تكون هناك حياة سياسية نشطة أو فعالة، أو مؤسسات

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 80.

حكومية قابلة للحياة، أو وعي بالسيطرة على المصير المشترك، دون أن تتواجد قاعدة إدراك عامة.

لقد وجد تسجيل يقول: ((سنناضل إلى الأبد من أجل المثل والأفكار المقدسة للمدينة، وستعمل على نقل هذه المدينة، ليس إلى الأسوأ، بل للأعظم، إلى أفضل وأكثر جمالاً مما كانت عند انتقالها البناء)).

ولقد تمكن Edward Gibson تشخيص أسباب عدم استمرار الأثنيين على ولائهم لتلك المبادئ والأهداف النبيلة، بقوله: ((وأخيراً، أرادوا الأمن أكثر من الحرية، أرادوا حياة مريحة... فتخسروها جميعاً: الأمن، الحياة المريحة، الحرية... عندما توقف الأثينيون عن العطاء لمجتمعهم، بل طالبوا المجتمع بمزيد من العطاء وعندما رغبوا أكثر من أي شيء بالحرية، ولكن حرية التحرر من المسؤولية، عندئذ توقف الأثينيون أن يكونوا أحراراً)).

تشكل الدولة الوطنية الصيغة الاجتماعية الرئيسية لتنظيم المجتمع السياسي، وتتجسد المواطنة في حصول الناس، على الفرصة نفسها من المساواة في التعامل أمام القانون في ظل الحريات العامة.

وهذه الحريات تتطلب التنوع بغية خلق فرص حياة أفضل للمجتمع، فحرية الصحافة، مثلاً، تبقى بدون معنى إذا اقتصرنا على صحيفة واحدة أو مجموعة صحف تدار من الجهة نفسها، سواء أكانت حكومية أم أهلية، لذلك تتحدد المواطنة في مفهومها القانوني بما يملكه كل الناس من حقوق مشتركة من أجل أن يكونوا أحراراً.

وهذا المعنى يرتبط، وفق المفهوم الليبرالي، بالحقوق السياسية فقط التي تؤكد الموقلة التالية: ((إن الأرضية التي يقف عليها الناس في مجتمع المواطنة تكون مشتركة للجميع، ولكن البناء الذي يعيشون تحت سقفه يتضمن طوابق عديدة وشققاً وأركاناً متباينة وبالمقابل فعند بحثه لمفهوم للديمقراطية بالعلاقة مع دعم

الاستقلال الذاتي للمواطن في إطار الحرية والمساواة العامة وارتباطاً بقدرة الناس على محاسبة الحكومة وإعادة تنظيم المجتمع المدني من منطلق المشاركة، ربط "David Held" الحقوق السياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، مؤكداً أنه: بدون حقوق اجتماعية واقتصادية راسخة بالعلاقة مع الحكومة، لن تتحقق المشاركة الكاملة، وبدون اعتراف الحكومة بهذه الحقوق فإن الأشكال الجديدة من عدم المساواة في القوة «الثروة والمنزلة» يمكن أن يُعكر المضامين الاجتماعية والاقتصادية للديمقراطية الليبرالية)).

والمواطنة توفر آلية العيش المشترك وسط التنوع والاختلاف، وتولد جانبي الواجبات والحقوق، ولكن يجب ألا يُنظر إليهما باعتبار كل منهما شرطاً للآخر، ((والا انتهى المجتمع إلى الانحراف والفساد"، كما في مقولة "لا تمثيل بدون ضريبة ولا ضريبة بدون تمثيل)).

من هنا يتحدد مفهوم "المواطنة الفعالة" بالمواطن المشاركة في المجتمع السياسي الذي تقوم نظرتة إلى الوطن أكثر من مجرد الحصول على ثماره، أي إعطاء وزن أكبر للواجبات والالتزامات من الإصرار على الحقوق فقط، حسب القاعدة الذهبية: ((لا تسأل ماذا يمكن للوطن أن يفعل لك، بل اسأل ماذا تستطيع أنت أن تفعل من أجل الوطن)).

يؤكد "James Luther Adams" على أن تجزئة القوة power، وتوزيع السلطة authority، أي اللامركزية decentralization، عنصر جوهري في المجتمعات الصحية، فهذا المفتاح المركزي للمجتمع الديمقراطي لكونه الآلية التي تحقق وتصور الحرية، لذلك وجب تجزئة السلطة على مختلف مستويات المجتمع من الحكومة المركزية والهيكل الحكومية الوسطية ولغاية الحكومات المحلية.

بيد أن هذا الأمر يتطلب وعياً وطنياً حضارياً وبناء حكومة قوية بدرجة كافة لحفظ النظام order، إذ أن الأمانة الكبيرة في هذا الشأن هي خلق التوازن بين الحرية والنظام، ذلك أن مشاركة الناس للسلطة توفر قاعدة صلبة للمجتمعات الفعالة، ويقع في صالح الحكومة إيجاد كل وسيلة ممكنة لتحقيق وتطوير هذه المشاركة، لكن نجاح اللامركزية يدعو إلى تطوير الحكومة المحلية (الكوميونة) المنتخبة، وتهيئة المواطن على نحو أكثر وعياً وإدراكاً لتحمل مسؤولية المشاركة.

تتطلب تجزئة السلطة وجود عقد اجتماعي مؤسسي لتوزيع السلطة بحيث توفر المشاركة المتوازنة في إطار المبادئ القانونية وبطريقة تحمي كل الفرقاء، وبدون مثل هذه القوة التبادلية المتوازنة نسبياً ووجود حكومة قوية ووعي "المواطن الفعال" فإن رابطة المجتمع المدني لن تفعل، في هذه الحالة، سوى تسهيل عملية التجزئة إن مسألة تجزئة السلطة والقوة الحكومية توزيعها لصالح اللامركزية تتطلب إبداء عدد من الملاحظات والتحذيرات:

رغم أن المجتمع المدني يقوم أساساً على بناء حكومة أقل مركزية، هناك حاجة اجتماعية مستمرة لوجود عناصر تتحمل أمانة المسؤولية وإمكانية محاسبتها في ظروف تأسيس نظام حكومي قوي بأجزائه المترابطة والمتكاملة.

التنسيق بين المسؤوليات العديدة التي تخص الحكومة وتلك التي هي محل مشاركة الحكومة والمجتمع، تتقدمها الخدمات العامة والمساعدات الإنسانية.

في ضوء مشاركة وتنسيق الحكومات المحلية مع المنظمات غير الربحية، تبقى واحدة من المشكلات المقلقة هي عدم الرضاء بسبب ضعف فعالية الحكومة وحصيلة الديمقراطية، إذ تكون المخاطرة عالية عندما يلمس جمهور الناس أن

الديمقراطية تحولت إلى أسعار أعلى، بطالة أوسع، دخول واطئة، وتراكم أرباح الأقلية، إلى جانب الفساد الخلفي وتزييف الانتخابات تحت غطاء التحضر، وهكذا يتم التساؤل، لماذا التصويت إذا كانت هذه هي النتيجة؟ بل في الواقع، لماذا الديمقراطية أصلاً⁽¹⁾؟.

والمجتمع الصحي يخفف بدوره من غلّة السلطة والقوة، وتحد من شهرة عناصر الحكم تحقيق مزيد من السلطة، وتعمل منظمات المجتمع المدني، مع اتساعها في مجال الخدمات العامة والشؤون الاجتماعية، على سحب أجزاء متزايدة من سلطة الحكومة، وتوفر في سياق العلاقات الإنسانية والمساعدة المتبادلة ونشر الثقافة الوطنية الواعية وقيم التسامح والمحبة، سياقاً لحماية الوطن والديمقراطية والمجتمع المدني يتصف بالاستقلال الذاتي، لكن ذلك لا يدعو إلى اعتبار منظمات هذا القطاع في خصومة مع الحكومة، بل إن التعاون وبناء الثقة مسألة مطلوبة لسلامة أداء هذه المنظمات وكسب مزيد من السلطة والقوة، يضاف إلى ذلك أهمية عدم التصرف بما يشين سمعة هذه المنظمات في ممارساتها وسجلاتها، ((فهؤلاء الذين يفترضون أنهم يخدمون الصالح العام، المطلوب منهم كسب ثقة جمهور الناس)).

كما وتتطلب ديمقراطية المجتمع المدني حكومة معاصرة لأن الديمقراطية في شكلها المعاصر تعتمد أفكاراً وقيماً حضارية تقوم على الحرية والمساواة بين المواطنين، وحتى تستمر هذه الأفكار متطورة، فهي تتطلب أن تعيش في ظل مواطنة واعية وحكومة قادرة على حماية الحقوق بالعلاقة مع كافة أجزاء الدولة

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 83.

المجتمع وهنا تُقدم الاقتصادية الاجتماعية Estelle James في بحثها أربعة شروط للمجتمعات التعددية بالعلاقة مع درجة قوة وسلوك المجتمع المدني: توفير حرية تعبير دينية مستقلة وفرص للمجموعات الصغيرة للالتقاء وتبادل الأفكار.

التباين السكاني متضمناً العديد من الأصول الإثنية المختلفة، مما يخلق احتمال النظر إلى القضايا المجتمعية من وجهات نظر مختلفة.

حكومة لا مركزية تقوم على تجزئة السلطة/القوة بين المستويات الحكومية المحلية والحكومة المركزية.

استقلال السياسية عن المال باتجاه العمل الحكومي بعيداً عن التأثير بالمصالح الراسخة للأقلية الغنية على حساب الصالح العام.

أهداف المجتمع المدني:

يهدف المجتمع المدني إلى تطوير مشاركة المواطن في الرقابة على شؤون الحكومة ليس فقط أثناء الانتخابات العامة الدولية، بل أن تكون المشاركة يومية مستمرة وفي ذلك يقول "توماس جيفرسون": ((أين كل مواطن مشارك في شؤون الحكومة، ليس فقط في الانتخابات ليوم واحد في السنة، بل كل يوم... "المواطن المستعد لأن، يتمزق قلبه، على أن تُسلب منه سلطته من قبل قيصر أو بونابرت)).

يضاف إلى ذلك تعزيز مصالح المجتمع في مواجهة المصالح الراسخة والعلاقات الشخصية الموجهة لدعم الطهر على حساب المصلحة العامة، كما ويهدف إلى نشر قيم المحبة "حب البشرية philanthrope" من خلال الفعل المشترك وتقديم خدمات النفع العام، علاوة على تنظيم وتفعيل مشاركة الناس في تقرير مصيرهم ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم، وكذلك دوره في نشر ثقافة المبادرات

الذاتية، ثقافة بناء المؤسسات، وثقافة الإعلاء من شأن المواطن والتأكيد على بناء إرادة الناس وجذبهم إلى ساحة الحياة العامة والمشاركة الجادة في صنع القرار.

من هنا تبلورت مجموعة واسعة من الوظائف لهذا القطاع في سياق تطوير الحريات العامة ومسيرة الديمقراطية وتعميق النسيج الاجتماعي، تم تلخيصها في خمس مجموعات:

1. تجميع المصالح والتوفيق بينها ببلورة مواقف جماعية من القضايا التي تواجه أعضاؤها وتمكنهم من التحرك لحل مشكلاتهم الجماعية من خلال منظماتهم المهنية.

2. مواجهة الصراعات بالبحث الجماعي عن حلول توفيقية لمعالجة النزاعات الداخلية بين أعضائها بوسائل سليمة وتجنب اللجوء إلى المؤسسات الحكومية المعنية، وتوفير الوقت والتكاليف.

3. تعزيز التنمية المجتمعية من خلال المساهمة الفعالة ببناء رأس المال الاجتماعي، علاوة على نشاطاته التعاونية.

4. إفراز القيادات الجديدة بالعلاقة مع نشاطاتها الديمقراطية.

5. نشر ثقافة حضارية، وهذه الشروط في مجملها تجعل من المجتمع المدني مفتاح الديمقراطية ومدرستها⁽¹⁾.

(1) - د. عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص 85.

من جماع ما تقدم يتضح أن المجتمع المدني لا يعني كل أفراد المجتمع محتويات ومفردات المجتمع المدني، بل ينحصر فقط في العناصر الواعية الفعالة المنظمة من المواطنين، وينقسم إلى جزأين: أولهما: المجتمع المدني المهني بما يضم من روابط ومنظمات لا تتعامل مع السياسة مباشرة، وتشكل الجزء الأكثر التصاقاً مع مفهوم ووظائف المجتمع المدني، ثانيهما المجتمع المدني السياسي الذي ينحصر في المنظمات السياسية الهادفة إلى كسب السيطرة على الحكومة أو المشاركة فيها أو ممارسة دور المعارضة.

ولا تدخل في منظمات المجتمع المدني تلك التي تقوم العضوية فيها وفق أسس تقليدية عمودية مثل العشيرة - القبيلة، الطائفة-المذهب، والمنظمة الدينية رغم أن هذا لا يعني إهمالها أو محاربتها، طالما تشكل الأغلبية في المجتمعات التقليدية بل الاعتراف بها ورعايتها وتأهيلها كما ذكرنا سابقاً أي نشر القيم والأفكار والممارسات الحضارية بينها على طريق تحييدها وتطويرها لتتحول تدريجياً من منظمات نابذة للقيم والأفكار الحضارية إلى حاضنة، وحائزة لها أو متعايشة ومتكيفة معها، كما يتضح من حسن توظيف الإسلام لسكان البادية وخاصة في الفتح وكما سنوضح هكذا يُصنف هيكل المجتمع المدني إلى مجموعة هياكل فرعية تتمثل فيما يلي⁽¹⁾:

الفرد باعتباره الكينونة الأصيلة في المجتمع، ومن ثم ضرورة التأكيد على التوازن بين الواجبات والحقوق، والاعتراف بمصالح الأفراد والجماعات قبل التحرك نحو المصلحة العامة.

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص93.

وتتلخص السمات الفردية في: الذات، الحياة الشخصية، المجال، المعتقدات تنويرها الثقافى للمصلحة الذاتية الذي يقود إلى الاعتبارات والأفعال والممارسات المشتركة، التعامل المتحضر مع الذات والآخرين وتوقع التعامل المماثل من الغير.

الحكومة، وهي العنصر الثالث المكون لهيكل المجتمع المدني، ومن ثم ممارساته لا بُدَّ أن يتضمن المشاركة الفعالة للمواطنين في الحكومة الديمقراطية، والدور الأساس للحكومة في توفير وحماية هذه المشاركة.

ورغم أن غالبية الممارسات الحكومية لا تدخل في مواقع المجتمع المدني مثل الجيش والسياسة الخارجية، إلا أنه حتى هذه الوظائف مرتبطة في النهاية بالحرية وتكافؤ الفرص، ومن هنا تلعب الحكومة دوراً جوهرياً في وجود ونوعية المجتمع وتكافؤ الفرص، لكونها مسؤولة على سبيل المثال: المواطنة، الحرية، الحقوق، المحاكم، الأمن، التعليم، الاقتراع، الانتماء إلى الأحزاب السياسية والمنظمات المهنية، إطاعة القوانين، دفع الضرائب، الكياسة في التعامل مع المواطن إلخ⁽¹⁾...

قطاع الأعمال Business، يشكل شريكاً آخر في هيكل المجتمع المدني ويمكن أن يكون أحد المصادر المهمة لتغذيته بالتبرعات التي تؤدي وظيفتين: تعظيم الإمكانيات الاجتماعية، ومساعدة الناس المعوزين، كما إن العلاقة بين المؤسسة التجارية والمستهلك تتطلب ممارسة الكياسة، التعامل المتحضر مع الزبون (اللطف والاحترام والمحبة والثقة) إذا ما أرادت تحقيق نجاح تجاري طويل الأمد، وهذه بعض سمات قطاع الأعمال التي تشارك المجتمع المدني: المشروع الحر، توفير العمل، التأثير على

(1) - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص94.

السوق وحرية الاختيار، اتحادات مهنية، المسؤولية الاجتماعية، الأعمال الخيرية، التعامل المتحضر.

القطاع التطوعي، يحتل القطاع المستقل ذاتياً عن الحكومة وغير الهادف للربح المكانة الأكثر مركزية في تحديد مفهوم المجتمع المدني ووظيفته وهيكله، ومع ذلك فليس كل شيء في عالم القطاع المستقل هو جزء من المجتمع المدني، بل وليست منظمات القطاع التطوعي كلها صحية، كمنظمات تخدم أفكاراً لا إنسانية (العنصرية، الإرهاب، العنف).

ويتميز القطاع التطوعي عن بقية المؤسسات تسمى بـ "القطاع الأول" لكونها جوهرية في نشر القيم الحضارية للمجتمع المدني، وخلق قوة مدينة سلمية من خلال المشاركة.

ويقول "Alinsky": ((يتحقق التغيير من خلال القوة، والقوة تأتي من التنظيم، ومن أجل المباشرة بالفعل يجب على الناس أن يتجمعوا مع بعضهم))، وفيما يلي بعض سمات القطاع التطوعي بالعلاقة مع المجتمع المدني، المتطوعون روابط ومنظمات النفع العام، النوادي، مجالس المدارس والمستشفيات، المنظمات والهيئات الخيرية (مثل الهلال الأحمر)، والحركات الإنسانية (مثل مراكز حقوق الإنسان)، التعامل المتحضر⁽¹⁾.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي هاتيك المؤسسات وفي المفردات السابقة الأقرب على المجتمع المدني والأكثر تمثيلاً له.

⁽¹⁾ - د . عبد الوهاب حميد رشيد: إشكالية التحول الديمقراطي في العراق، ص94، وانظر د . كريم حلاوة: مقاله الموسوم بعنوان إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص31.

وإذا قبلنا بتحديد المجتمع المدني على أساس مؤسسي، فإن منظمات القطاع التطوعي هي الأكثر قرباً لهذا المجتمع، لكن المجتمع المدني، من زاوية أخرى، ليس مجرد بنية مؤسسية، بل والأكثر أهمية وجوهية انه يقترن بمجموعة قيم وممارسات حضارية تشكل الدعامة والقاعدة في مجال التعامل المجتمعي في ظل الحريات والديمقراطية.

فالمجتمع المدني هو في جوهره معنى كلمة رسالة اجتماعية أكثر من كونه حيزاً أو فضاءً أو منظمات في مساحة محدودة من المجتمع، فمن هذه الزاوية يمكن تصور المجتمع المدني نقطة وسطية تشكل بؤرة مركزية لتقاطع مختلف الهياكل المؤسسية في المجتمع بما فيها الكومونات والحكومة وقطاع الأعمال والقطاع التطوعي المستقل ذاتياً، حيث تتجمع هذه المؤسسات مع بعضها لاحتضان وحماية الفرد وضمان الفرص المتساوية للحريات العامة للأفراد الذين يعملون في نفس الوقت من أجل حماية هذه الفرص والدفاع عنها وتطويرها.

ويمكن تمثيل هيكل المجتمع المدني بنجمة تتولد من وضع كافة القطاعات في حاضنة مشتركة، وتعتبر النقاط (قيم المجتمع المدني) عن إشعاعات ناجمة عن تأثيرات المواطنين على كافة أجزاء المجتمع، وتكون هذه التأثيرات متبادلة ومتفاعلة ومتطورة وبما يؤدي إلى تحسين ممارسات الحكومة والأفراد وكافة الهيئات الاجتماعية، وهو ما يُطلق عليه (شؤون حقوق المواطنين أو شؤون الحقوق المدنية للمواطنين)⁽¹⁾.

(1) - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، ص 103.

بنية المجتمعات المدنية:

المجتمع المدني - كواقعة اجتماعية- لا كمفهوم قانوني ليس سوى مجموع اجتماعي، إنه حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب، إنه مجتمع كلي حسب تعبير علماء الاجتماع⁽¹⁾.

إنما يتميز بمجموع خاص معقد ومتنوع من البنى والمسالك والمواقف الجماعية ونماذج ثقافية ورموز ومعتقدات وقيم خاصة، إنه يتميز باختصار بتنظيم مشترك وذهنية مشتركة⁽²⁾.

تأخذ العلاقات الاجتماعية بالتعدد والتباين، كما تزداد تشابكاً وتعقيداً إنه نوع من التناسل الاجتماعي⁽³⁾.

إن الإمبراطورية ليست مجتمعاً مدنياً لأن وحدتها تقوم على السيطرة لا على المشاركة الاجتماعية: إنها تقوم أساساً على علاقات قوة، لا على مجموع من القيم والأفكار والعادات والتقاليد والرموز والآمال والخصال المشتركة بين جميع أعضائها⁽⁴⁾.

إن المدينة تزيد المسافات لكنها تزيل من حدة الفروقات، توسع مجالات الاتصال، لكنها تغنيها أيضاً، وهكذا تسعى على دمج الفئات الاجتماعية المتشعبة والمتزايدة

(1)- جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا الياس: منشورات عديدات، بيروت- باريس، ط3، 1983، ص52.

(2)- المرجع السابق، ص52.

(3)- جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص61.

(4)- المرجع السابق، ص265.

باستمرار في وحدات شاملة تسير أكثر فأكثر نحو الاتساع والتقارب وهكذا فقد سجل لابييار للمجتمع المدني الخصائص الآتية:

المجتمع المدني هو مجتمع كلي:

إنه مجموعة، مفرزة وظيفياً تضم العديد من الجماعات التي تجمعها علاقات مشتركة (سلبية أو إيجابية). هذه المجموعة، هي ثمرة المدينة التي يؤدي تطورها إلى تقسيم العمل، والتخصص في الوظائف الاجتماعية الدائمة الشعب أن يكون الإنسان مواطناً، يعني إنه يشكل جزءاً من المجتمع المدني، وذلك عن طريق مختلف الفئات التي ينتمي إليها والتي تؤلف هذا المجتمع، والمشاركة إذن ليست مباشرة: العائلة، المدرسة، المهن، الجمعية الثقافية، الحزب السياسي... إلخ، هي المنافذ التي من خلالها يعني الإنسان مواطنته، ويمارس وجوده على هذا الأساس، بعد هذه الوسائط، لا يعود المواطن ذلك الإنسان المحسوس، وإنما يصبح إنساناً مجرداً، "صوتاً" في الإحصاءات الانتخابية، يصبح "رأياً" وعنصراً فردياً، لكن غير متشخص في كتلة بشرية.

الفردية، العزيزة على المذاهب الليبرالية، هي أحط درجات الوجود الاجتماعي، وإزالة الوسائط بين الفرد والسلطة السياسية تؤدي دائماً، لهذا السبب، إلى عزل الإنسان، والمواطن يفيد مجتمعه بعمله وإنتاجه الثقافي أو الاقتصادي، أكثر بكثير مما يفيد بتعبيره عن آرائه، والليبرالية ترمي إلى قصر "السياسة" على مسألة التعبير عن الرأي الشخصي، وجعل الاستفتاءات الانتخابية هي أهم ما في الحياة السياسية، لأنها تنظر إلى الاقتصاد والثقافة نظرتها إلى فعاليات خاصة، أو إلى حقل مقتصر على الرغبات والمصالح الفردية.

هذا ما يؤدي بالبعث إلى احتقار "السياسة" وهو موقف حد طبيعي عندما تتحول السياسة إلى اهتمام بالمصالح الخاصة، دون التفات إلى المصلحة العام، أو لخير الشعب.

المجتمع المدني مجتمع منظم:

إن تجانب الفئات الاجتماعية وتعاونها، يقتضيان شيئاً من الاستقرار، وبالتالي شيئاً من التنظيم للعلاقات الناشئة بينها، إن صفات المجتمع المدني لا تقتصر على التمييز بين وظائفه المختلفة فحسب، بل تتعداه إلى إن هذا المجتمع، يتميز ببناءه الاجتماعية والسياسية، وهو مجتمع، يتمثل الفرد فيه كما الجماعة، لتنظيم معين وقواعد معينة، وإلا فلن يمثل مجموعة محددة، بل خواءً من الفوضى، والواضح أيضاً إنه مجتمع تاريخي، يتغير، وهذا التشابك المعقد من الأعمال والتفاعلات بين الجماعات، لا يقدم صورة مستقرة دائمة، لكنه يتطور بلا انقطاع، فالنشاط الذي تقوم به كل جماعة، يساهم في تحويل وسطها الطبيعي والاجتماعي، ويترك آثاراً إيجابية أو سلبية على نشاط الجماعات الأخرى، وهكذا دواليك.

أي أن الأفراد ليسوا هم عناصر التحليل الذي يعتمده علم الاجتماع، لكن هذه العناصر هي العلاقات الاجتماعية بين الأفراد أو بين الجماعات، إن وجود مجموعة من "الأفراد"، لا يكفي لأن تكون هناك جماعة، كما أن كومة من الحجارة لا تشكل بيتاً؛ فالجماعة كواقعة اجتماعية، لا تظهر إلا حيث يرتبط الناس «أو» الجماعات الأضيق منها» بعلاقات متبادلة، مكتملة لبعضها، أو متضاربة في ما بينها، ولا يكفي أن يكونوا متجانسين.

الجماعة هي جملة العلاقات الاجتماعية المحددة التي تنشأ بين أناس أو جماعات ثانوية، والتي تغلب فيها العلاقات الإيجابية على السلبية، فتتكيف في ما بينها وتتداخل⁽¹⁾، هذه العلاقات يمكن أن تكون عارضة أو مستمرة، مؤقتة أو دائمة، منظمة أو تلقائية.

(1) - إذا غلبت العلاقات السلبية على الإيجابية، والتعارض على التكافل، فإن الجماعة تتفسخ، وتتجه نحو الانحلال.

الزمرة جماعة تتميز بعلاقات اجتماعية عارضة وتلقائية، أما الجمعية فهي جماعة تميزها علاقات منظمة ودائمة.

فكلما زخرت الجماعة بعلاقات اجتماعية إيجابية على شيء من الاستقرار، وبنسبة ما تكون هذه العلاقات منتظمة وقائمة على مبادئ وأصول وأنماط لا تتبدل، كلما أمكننا القول إن هذه الجماعة إنما هي جماعة ذات بني، كل جملة من العلاقات الاجتماعية تشتمل على هذه الخصائص، إنما هي في الواقع بنية اجتماعية.

المؤسسات الاجتماعية:

التي هي الصيغ التنظيمية للمبادئ والقواعد والطقوس والعادات والتقاليد التي تحدد تنظيم البنى الاجتماعية.

إنها البنى الفوقية (القانون، الإيديولوجية، والدينية بعض الأحيان) التي تنشأ بقصد الحفاظ على شيء من الامتثال، بدونه تسير هذه البنى، مهما يكن شكل النظام السياسي، نحو التفكك والانحلال، والمقصود هنا بالمؤسسة، كل بنية اجتماعية منظمة، مهمتها القيام بوظيفة محددة، حسب قواعد مستقلة عن إرادة أعضاء الجماعة، ومتميزة عن علاقاتهم الاجتماعية العارضة.

هذا التحليل الكثير الإيجاز، يبين أن المؤسسات (أو البنى الفوقية)، هي من عوامل الانتظام الاجتماعي، بينما تعتبر العلاقات الاجتماعية الفاعلة والعارضة التي تؤلف "البنية التحتية"، من عوامل التجديد الاجتماعي كل مجتمع مدني يشتمل، بالضرورة، على هذه وتلك من البنى التي تشكّل مقومات وجوده بالذات، فالمجتمع المدني، نتيجة لذلك بحاجة، لكي يستمر في وجوده إلى حدّ أدنى من النظام، بدونه تتجه الفوضى بهذا المجتمع نحو الانحلال.

ما من مجتمع مدني إذن بلا مؤسسات لكنه، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يحيا ويتطور، أي أن "يتحضر" من غير حد أدنى من التجديد، فحين تترك العلاقات الاجتماعية على سباحتها من غير ما بعث ولا تحريض، وحين تكون الحريات اللازمة لنشاط الجماعات غير مؤمنة تماماً، فإن هذا المجتمع سائر لا محالة نحو الزوال.

الفلسفة السياسية

التي تنتظم وتسوس المجتمع المدن في الغرب

تصنف المجتمعات «فيما تصنف» تبعاً لأنظمة القدرة فيها :

وبيان ذلك أن لكل طور من أطوار المجتمع، بل لكل مجتمع هرم للقدرة له مزاياه وخصائصه، بحيث تتعدد أهرامات القدرة تبعاً لتعدد المجتمعات وتعدد أطوار حياتها . فهناك الهرم القدروي الذي تتحدد خطوطه تحديداً صارماً وجامداً حيث تفصل هذه الخطوط بين طبقة أو فئة اجتماعية وأخرى، كما هو الحال في النظام الطبقي المتحجر الذي يخلو من سلم مفتوح لصعود أبناء الطبقات الدنيا إلى الطبقة العليا بحيث يبقى كل فريق على ما هو عليه، وتظل الحواجز قائمة دون تواصل أو تداخل ويوجد نموذج ثان لهم القدرة ويشبه النموذج الأول، لكن لا يهمننا هنا ذكر تفاصيل هذا الهرم، وإنما يهمننا النموذج الثالث الذي تتحرك فيه خطوط القدرة.

ولكن قد تعترض هذه الحركة بعض المرتكزات الثابتة للقدرة، وتقف في سبيل من يسعى للارتفاع من مستوى للقدرة لمستوى أعلى، فيتعثّر معه حيناً ويهون حيناً آخر، ولكنه يظل متابعاً صعوده نحو المستوى الأعلى، على الرغم من الوراثة النسبية التي يحل محلها في سلم الصعود عناصر الأهلية والحظ والعزيمة .

ويقسم السكان في هذا النموذج إلى فئات متنافسة غير متقاطعة، والسبيل الأقوم لتحقيق السلام بين الفئات المتنوعة والقدرات المتنازعة هو إخضاعها كلها لقدرة

شاملة تبسط سلطاتها⁽¹⁾ ويتساءل "ماكيفر": ((ما هو الحل لمعالجة هذا التناظر الاجتماعي وكيف يمكن التوفيق بين التنوعية المصلحية والانفصالية الثقافية والانقسامية السياسية، وبين شمولية وحدة الدولة)) ٩٩.

والجواب يتحدد في ترك مجالات حرة للعروق الثقافية مع التعويل على فعالية الرأي العام في مداها وجزرها المتواصلين، بحيث تتحدد من هذا الرأي العام المرجع الأخير لما يقتضيه الصالح العام⁽²⁾.

كيف الوصول إلى هذا المجتمع الحر المفتوح المتكافئ المتنوع المصالح المتنافس الذي وصفه تعالى بقوله: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26، وقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ﴾.

هل وصلت التجربة الغربية إلى ذلك؟ ٩٩.

نستطيع القول أن الطبقة الرأسمالية تقبض على الجهاز العصبي في المجتمعات الغربية- بما فيه ذلك المجتمعات المدنية، ومن ثم إذا لم يكن هنالك مجالاً لحكم قيمي لهذه المجتمعات.

بيد أننا سنعطي حكماً وضعياً ونميز هنا بين مرحلتين قدمهما الغرب كما هو مبين أدناه.

⁽¹⁾- روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين،

ص128، وما بعدها.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص140.

التمثيل العضوي:

هذا النظام يرى في المجتمع نظاماً حياً، بمثابة الشجرة المكونة من الفروع، ويرى في الدولة شخصاً معنوياً لمجموع من الأسر، أي كون التنظيم الاجتماعي شبيهاً في تركيبه وفي وظيفته بالكائن العضوي، وهو لذلك، يخالف لعناصره الأصلية المكونة، وبمعنى آخر، تمتاز الجماعة الإقطاعية بمراتبها وبطبقاتها على الأفراد بالأولية، فلا معنى لوجود الفرد ولا غاية لحياته خارج هذا المجموع الروحي السياسي، المراتب الاجتماعية والتخوم الحقوقية هي التي تحدد مسبقاً وظائف الجماعات والأفراد، وهذه الأسبقية من حيث التكوين والأولية ومن حيث الحق هي على الأهمية بمكان لفهم المجتمع التقليدي أو بالأحرى المجتمع ما قبل الرأسمالي في هذا الكل العضوي يحتل الأفراد المنزلة الاجتماعية العادلة والمخصصة على كل واحد منهم احتلالاً يتناسب مع موقعهم من هرمية الحقوق والواجبات ومع دوائر التنظيم الاجتماعي شبه المغلقة، يحتل الأمير السياسي دور الوصي أو الأب⁽¹⁾، فالعلاقات الحقوقية هي التي تتحكم بالعلاقات الاجتماعية - وأوروبا كانت حيال مجتمع حقوقي لا مجتمع اقتصادي، فالفن، على سبيل المثال، كان مسخراً لخدمة السيد بمقتضى جملة من الواجبات الأخلاقية والروحية والحقوقية وليس بمقتضى قوانين العمل والسوق، والفن والفلاح مستقلان عن السيد فيما يتصل بوسائل العمل والعيش، على خلاف الأجير الحر الحديث الذي يربطه بصاحب العمل عقد علم ومنفعة متبادلة.

إن خاصية المجتمع الإقطاعي هذه هي التي تجعل منه مجتمع امتيازات، الامتياز نقيض الحق والقانون، على الأقل بالمعنى المتداول الآن، الامتياز مقحم على الشروط الاجتماعية، أما الحق التحديثي فهو حق الفرد المعترف له بالرشد

(1) - د. عبد العزيز لبيب: مفهوم المجتمع المدني في الواقع والوهم الإيديولوجي، مجلة الوحدة، بيروت، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المملكة المغربية، السنة 7، عدد 81، ص 61.

والاستقلالية لكن هذا الأخير كان سجين الجماعة، سجين طبقة شبه مغلقة لها تراتبيها وأعرافها الصارمة التي لا تجيز له الحراك الاجتماعي أو الانتقال من وضع مدني إلى آخر.

وكان المجتمع ينقسم إلى طبقات حقوقية ثلاث: رجال الدين والنبلاء والطبقة الثالثة (العامة)، والمراتب فيه مرتبتان رئيسيتان، واحدة نبيلة وأخرى عامية *roturière*، ولئن اعتلى رجال الدين قمة الهرم الاجتماعي، فليس ذلك بسبب وظيفتهم الاقتصادية بل بسبب وظيفتهم الروحية.

هل يعني كلامنا أن الدولة البيروقراطية أو الديكتاتورية هي دولة الحق والقانون؟ لا أبداً، لأن القانون فيها لا يتصف بالعمومية في المستوى التطبيقي على الأقل، وفي هذه الحالة تكون المجتمعات الإقطاعية أصدق حقوقياً وأكثر شفافية من المجتمعات البيروقراطية والديكتاتورية لأن النبالة على الأقل لا تسلم نظرياً بمبدأ القانون الواحد بل بالأعراف والامتيازات، هذه إذن معالم المجتمع ما قبل المدني من منظور ليبرالي على الأقل⁽¹⁾.

هذا التخثر والتصلب والتحجر بقيت آثاره في مبدأ الأمة الذي برز في فرنسا غياب الثورة الفرنسية والذي يرى أن الأمة تتألف من أفراد متجانسين ومتحدين تجمعهم النصر القومية وتقوم فئة لتمثيلهم، هذه الفئة هي الطبقة البرجوازية⁽²⁾.

(1) - د . عبد العزيز ليبب: مفهوم المجتمع المدني في الواقع والوهم الإيديولوجي، ص62.

(2) - المرجع السابق، ص63.

التصور الميكانيكي- مجتمع التنافس:

أما التصور الثاني فينقلنا حقاً إلى المجتمع المدني الحديث، ونعني به التشبيه الميكانيكي الذي صاغه الطبيعيون، فهم يرون المجتمع آلة مستقلة بذاتها، وهذا التصور قريب جداً من التصور التعاقدى للتنشئة الاجتماعية، إن لم يكن مرادفاً له. المجتمع مجموع رياضي دقيق وصحيح للعناصر التي تكونه، إن المبدأ المؤسس لهذا المجتمع واضح وضوح العقد الحر الطوعي المبرم بين شخصين راشدين.

فهنا، في المجتمع الآلي التعاقدى، فتكون الأجزاء سابقة على الكل، معنى ذلك أن الأفراد المستقلين مقدمون طبيعياً وحقوقياً على الجماعة، وتبعاً لذلك فإنه في مقدرونا أن نفكك هذا التركيب الآلي من الأفراد لنجد الجوهر المكون للمجتمع المدني الحديث والمؤسس لحقوق الإنسان: أي الفرد بأهوائه وأنانيته.

إلى هذا المنبع تعود النزعة الفردية السائدة في الأزمنة الحديثة، المجتمع المدني، مثله مثل الآلة، يجيز لأجزائه المكونة هامشاً من الاستقلالية الذاتية، ومثله أيضاً مثل العقد يجيز لكل فرد أن يكون طرفاً في التعاقد الاجتماعي.

الجماعة المدنية تبيح للفرد أن يكون مستقلاً بإرادته وحرراً فيما يتصل بشؤون حياته الخاصة وعقائده الحميمة.

هذا التشبيه الآلي يحيلنا إلى علاقة مدنية مثلثة الحدود:

1- الفرد: وهو قيمة أولى مكتسبة منذ وجوده ما قبل الاجتماعي بمقتضى حقوق الإنسان الطبيعية، فهو يبحث عن منافعه الخاصة ويحقق المنافع العامة. وتتصف حقوقه الدنيا «حق الحياة وحرمة الجسد وحرية التفكير» بطابع الإطلاق والقداسة.

2- المجتمع: ومقابلة الالتزام، فالأفراد يلتزمون بمقتضى التعاقد بينهم بتأسيس الجماعة المدنية وبتأمينها .

3- الدولة: ذات السيادة، وهي ليست ذات سيادة إلا بقدر ما تكون جسماً أو هيئة ذات تركيبية ميكانيكية .

ومعلوم أن ديكرت كان قد قاس الجسد على الآلة، بيد أن الأهم من كل ذلك هو أن تأويل الدولة كهيئة آلية يتضمن إقراراً باستقلالية الأجسام عن بعضها بعضاً: إن ميلاد مفهوم المجتمع المدني وانتشاره في إنجلترا خلال القرن السابع عشر ثم في فرنسا خلال القرن الثامن عشر كانا مصحوبين أولاً وقبل كل شيء بمفهوم الاستقلالية، أي استقلالية ما هو مدني عما هو روحاني، ثم لاحقاً عما هو سياسي، الاستقلالية جنينية، فهي تعني فصل ما هو زماني عما هو روحاني، وما هو ديني عما هو سياسي، أو بعبارة "ديدرو"، حل الوثاق بين الأرض والسماء .

وليس في هذا الفصل إنكار البتة للعناية الإلهية، بل عرضه تجريد الملوك المطلقين والمستبدين من التعلل بالحق الإلهي، إن مملكة الإنسان في الأرض شبيهة في رأي الليبراليين الأوائل بالساعة التي ما أن تتلقى دفعاً خارجياً حتى تستقل بعملها عما سواها .

المرحلة الثانية في تطور مفهوم المجتمع المدني ستبدأ مع الثورة الفرنسية في حقل السياسة العملية، فلقد شرع المدني يفقد شيئاً فشيئاً استقلالته إزاء المجتمع السياسي هذه المرة، أي إزاء الدولة، غير أن المثال النظري لهذا التوجه يجد صياغته النقية لدى عديد الفلاسفة بدءاً "بجون لوك" وانتهاء بـ "كانط" ومروراً "بجان جاك روسو" .

كان السؤال الذي طرحه الفكر العقلاني الليبرالي هو: أي قانون يساوي بين الناس في الحقوق والواجبات، فأجاب المنظرون بالقانون الطبيعي، وعادة ما يكون

المجتمع الطبيعي المتخيل نظرياً صورة استدلالية على المجتمع المدني أو المؤمل، ثمة إذن حالة طبيعية ينتقل منها الإنسان بمقتضى عقد الإجماع إلى الوضع المدني والحالة الأولى هي عند "توماس هوبس" حالة حرب كل شخص والجميع ضد الجميع وتبعاً لذلك هناك مبرر لقيام المجتمع التعاقدى الذي يضع حداً لحالة العداء الطبيعي بيد أن جون لوك، الأب الروحي لليبرالية الحديثة، يقدم حالة الطبيعة كحالة مثلى بدون اجتماع إنساني، ففي الطبيعة يكون الفرد مستقلاً ومكتسباً لقدراته الجسمانية والمعنوية والحقوق مقدسة هي:

أولاً: ملكية الإنسان لشخصه ولبدنه وحقه في استخدام قواه كما يشتهي.

ثانياً: الحرية باعتبارها استقلالية تشمل شروط العيش المادية باستثناء التنازل.

ثالثاً: الملكية، إذ لا وجود للفرد من منظور ليبرالي إلا بوجود الملكية الخاصة، غير أن حق الملكية كان حتى لدى منظري البورجوازية الصاعدة مرتبطاً بالعمل ومن هنا يأتي الاحترام الذي نادت به النظرية الليبرالية إزاء حرمة الجسد، فهي كانت تسعى إلى وضع حد لانتهاك حرمة الجسد والفكر الصادر عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى.

بيد أن وراء هذا الدفاع الحقوقي عن الإنسان تكمن المنفعة الاقتصادية: تحرير الشخص من الاسترقاق والتسخير، أي من تملك الغير له تملكاً بدنياً من أجل تمتيعه بحق بيع قواه المنتجة فقط، أي من أجل إرساء نظام العمل المأجور.

لكن ما المراد بهذا المجتمع؟ إنه النموذج المثالي والمتناغم الذي كانت تحلم به الليبرالية الاقتصادية، ذلك أن الفرد المستقل في الوضع الطبيعي والمالك لشخصه ولوسائل عيشه وإنتاجه البدائي لا يحتاج إلى مجتمع إلا بغية تبادل ثمار العمل، فالإنسان المدين الذي صاغه لوك هو الصورة التاريخية للمستثمر الصغير الذي لا يحتاج إلى غيره في أثناء الإنتاج بقدر ما يحتاج إليه في أثناء التبادل البضاعي الإنتاج والعمل طبيعيان، وأما التبادل فهو اجتماعي واتفاقي.

نبين أن في أصل نشأة المجتمع المدني توجد الأنانية فهي أنانية مكافحة تشدذ نفسها في قلب التنافس التجاري وتضع تبعاً لذلك الظروف الملائمة لتنشئة الإنسان الاجتماعية، وهي تنشئة اجتماعية لخصها "كانط" في عبارة شهيرة: (مدنية الإنسان اللأ مدنية L'Insociable. sociabilite).

يقودنا التنافس إلى الإشارة إلى مفكر اقتصادي انجليزي ثاقب الرأي ونعني به "برنارد دي مندفييل Bernard de Mandeville"، صاحب كتاب خرافة النحل fable of bees الصادر عام/1714، كيف تصنع رذائل الخواص الخير العام... وكيف يمكن استخدام مساوئ البشر ضمن الوضع الإنساني المتفسخ لفائدة المجتمع المدني، وأنه يمكن أن ننزل المساوئ منزلة الفضائل العامة.

نظام المجتمع الشبيه بنظام خلية النحل يقوم على المنافع الخاصة، بل على الرذائل والشُرور: شهوة الربح والبخل والتقتير وحب الادخار والطموح والغش والغيرة وإرادة السيطرة، وهي جميعها مفردات من سيكولوجيا الاقتصاد الكلاسيكي، تمثل عصب الحياة المدنية، الخير العام والمصلحة العامة ليسا إلا أكليل النزاع الفردي من أجل الحياة باختصار: حب الذات هو منشئ المجتمع المدني ويمضي الطبيب "ماندفييل" بأسلوب لاذع نادر في الكتابات الفلسفية والاقتصادية وعبر مجموعة من المفارقات المذهلة paradoxes في تحلي سيكولوجيا المجتمع المدني وشروط قيامه والتناغم والانتظام الاجتماعي هما في نظر ماندفييل وجميع الليبراليين القدامى تقريباً نتيجة للتنازع من أجل المصالح الخاصة، ووظيفة الدولة هي أن تحل في دائرة الحق ما لا يمكن حله في دائرة الواقع الطبيعي الاجتماعي ولقد لخص "روسو" معنى المجتمع المدني في العبارة التالية: ((هذه لي))، ثم وجد أناساً سذجاً فصدقوه هو أول مؤسس للمجتمع المدني، فقوانين السوق هي التي صارت تسمح للمجتمع بالتوازن والانتظام والتناغم الداخلي، وأبطلت تبعاً لذلك

في الغرب الحاجة إلى التعليقات الخارجية والمبررات الروحية ها هنا تكتسب الملكية الخاصة معناها الحقوقي والمدني، وما عدا الليبرالية الفرنسية للإقطاع إلا عداً "لنوبول" للملكية الإقطاعية التي تستمد شرعيتها من الملكية الجماعية الريفية والقروية، فالنوبول ليس خاصاً بالمعنى الحديث والدقيق، وهو لا يقبل المنافسة، لذلك عملت الرأسمالية تفتيت النوبول باسم حق التملك الخاص وحرية التنافس.

فالوحدة الجديدة التي جاءت بها الثورة الفرنسية هي المواطن، فصاغت حقوقه وواجباته في شكل جلي، غير أن بين المواطن كوحدة حقوقية منسجمة وبين الإنسان الاجتماعي الممزق ثمة فارق هائل كان جان جاك روسو قد صورته تصويراً نقدياً بليغاً، زد على ذلك أن نتائج الثورة الفرنسية أفادت هي أيضاً بأن وضع المواطنة مرتبط بشديد الارتباط بالوضع المدني، من ذلك أن حق الترشح والانتخاب بقي لزمان طويل تابعاً للشروط الاجتماعية، نحن إذن في حالة المجتمعات الغربية إزاء وحدة حقوقية تمثلها الدولة وإزاء تنافس اقتصادي يمثله المجتمع المدني، ومعنى ذلك أن مفهوم المجتمع المدني لم يشكل في تطوره الحديث كلاً واحداً ومنسجماً، بل إنه، بالمعنى الليبرالي، ساحة وغي تتنازع فيها الأهواء والمصالح.

في هاتين النقطتين على ضوء بعض القضايا الراهنة:

عرف فصل الدين أشكالاً ودرجات مختلفة، غير أنه كان يستند في جل الحالات إلى طبيعة العلاقة التاريخية بينهما .

فالمسيحية ديانة جوانية وعلاقتها بالسياسة وبالدولة هي علاقة تحالف بين قوتين مختلفتين ومتخارجتين، ومن الأيسر فك هذا التحالف ورد الواحدة منهما إلى مجال فعلها الخاص والمستقل، وهذا هو معنى المثل القديم الشائع: ((أعط لقيصر ما لقيصر ولله ما لله))، غير أن المطلب التحديثي والعلماني الأول لم يكن في بداية الأمر حل هذا التحالف بل ألحق المسألة الدينية بالدولة، أي إلحاق القيادة

الدينية بالقيادة السياسية، والشاهد على ذلك هو الإصلاح البروتستانتي الداعي إلى دين ذي طابع وطني، وكذلك النظرية الماكيافيلية الداعية إلى إخضاع الدين للدولة⁽¹⁾.

1- إن ميلاد المجتمع المدني يبدأ مع كسر الاستبداد الاجتماعي والدين وإقامة القوانين الأساسية المتوائمة مع العصر كما كان يرى عبد الرحمن الكواكبي.

بيد أن المدينة لا تعني الانسجام الداخلي، فوحده الجسم الميت لا حراك له ولا تعدد فيه، كما أن مفهوم المجتمع المدني ليس على البراءة والنقاوة التي تفهم من بعض الكتابات الصحفية، إنه مشبع بتصوير ليبرالي للمجتمع مفاده انسجام الدولة من ناحية وتنازع المصالح الاجتماعية من ناحية ثانية ضمن كل متناغم يسهر القانون على استمراريته، ولما رفع شعار المجتمع المدني عندنا فإنه لم يخل من هذا التصور، كما أنه لعب وظيفة فكرية وسياسية كبيرة في بلدان أوروبا الشرقية لمواجهة سيطرة الدولة على الحياة المدنية ويبدو أن تحقيق هذا الشعار الديمقراطي في هذه البلدان مصحوب بنزعة ليبرالية على المستوى الاقتصادي، وهكذا يتأكد مرة أخرى المعنى الحقيقي لهذا المفهوم الذي صاغته العقلانية الليبرالية قبل عدة قرون وشيدت صرحه الثورة الفرنسية.

لذلك فمفهوم المجتمع المدني على ثرائه وأهميته النضالية في حياتنا السياسية واليومية يخفي مزالق كثيرة وبعض الأوهام التي يتوجب الانتباه إليها⁽²⁾.

(1) - د . عبد العزيز ليبب: مفهوم المجتمع المدني في الواقع والوهم الإيديولوجي، ص65.

(2) - المرجع السابق، ص66.

2- يتواكب صعود مفهوم المجتمع المدني على صعود آخر لمفهوم السيادة على المستوى الحقوقي، ونعني به مبدأ سيادة الشعب ذلك المبدأ أخذ يحل محل مبدأ سيادة الأمة.

وخلاصة هو المبدأ أن السيادة للشعب منظوراً إليه كشعب حقيقي *peuple réele* بتنازعه الأهواء والمصالح والتعارض والتناقض أحياناً، وأن هذه السيادة مقسمة بين أفرادها بحيث أن كل فرد يملك جزءاً من السيادة⁽¹⁾.

ما هو موقف الإسلام في علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية؟ هذا ما سنوضحه مستقبلاً.

(1) - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 85.

تقويمنا للبحث السابق

«مسألة علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية»

هل إن الحقيقة الدينية في الإسلام متلازمة مرتبطة بالحقيقة السياسية أم أنهما حقيقتان متلازمتان متكاملتان غير متطابقتين أو منفصلتين.

والواقع أنه من الصعب تصور وجود تقطع وانفصال كامل في الحقيقة الإنسانية، وبالتالي لا يمكن افتراض نشطي في جوارح الإنسان وتوزيعها وهناك في حقائق أصلية لبعضها مع بعض، بل إن جميع الحقائق الذاتية تنصب في بوتقة الطبيعة الواحدة الإنسانية برابطة لا انفصام لها⁽¹⁾.

على هكذا أكد الدكتور "فتحي الدريني" بأن السياسة في الإسلام شكل من أشكال الإيمان "عبادة" والسياسي عندما يمارس هذه الظاهرة إنما يتعبد الله، ولهذا قسم فقهاء المسلمين العبادة إلى عبادة تعاملية وأخرى شعائرية، وقريب من ذلك التعريف بالسياسة الشرعية عند ابن تيمية بأنها أمانة، وبالتالي فالسياسي مؤتمن على حقوق الله.

مثل بسيط نضربه على فاعلية ارتباط الدين بالسياسة يتمثل في قول يهودي في ظلامه للخليفة العباسي هارون الرشيد، قوله: ((اتق الله يا هارون)).

كيف لتتصور تلك النتيجة الدرامية: ينزل الخليفة عن ظهر جواده ليسجد لله على الأرض، ثم يخاطب اليهودي باكياً: ((وهل أنا لا أتقي الله)).

⁽¹⁾ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 116.

أجل لم يكن بمقدور قوة في العالم أن تفعل فعلها في نفس هذا الخليفة الأواب سوى تقوى الله وبركته وغفرانه.

والله «في نظر الدكتور حنفي» طاقة حاله في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل وينفعل، إنه طاقة حيوية يحولها الإنسان إلى فعل... الله ليس موضوعاً ثابتاً للمعرفة، بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يتحقق بجهد الله ليس تصوراً، بل فعلاً، ليس نظراً، بل عملاً praxis، الله ليس موجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي، بل هو عملية إيجاد وتحقق وخلق وتقدم⁽¹⁾.

والاعتقاد في الإسلام بواعث على السلوك وليس حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجهاً السلوك، وإن تحويل العقائد من العمل إلى النظر لهو خروج عن القصد من العقائد، ومن ثم فالاعتقاد لا يتحدث عن أشياء بل يوجه سلوكاً هو الدافع على الفعل، والباعث على العمل، والجامع للنية والمحقق للعقيدة، والمحرر للإنسان، ولا يمكن تصور الجهد بالعقل، والتعبير عنه بالمنطق... ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم.

...لم تكن العقائد في نشأتها، وبداية إعلانها عقائد نظرية، بل بواعث على السلوك ولم تنتقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبدء في التساؤل النظري عن أساس العمل... ذلك إذا نقص التوجه نحو الأرض كثر الانعراج نحو السماء، والذي يحقق الله في الحياة العملية لا يسأل كثيراً عن معنى الله، لطالما تحقق هذا المعنى في الواقع، والذي يمارس حريته في التاريخ لا يسأل عن معنى

(1) - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص87.

الجبر والاختيار والقول بأن الإسلام لا ينظم الظاهرة السياسية أو يعانقها ويتفاعل معها .

وهنا نتساءل كيف أنه يتكلم على بقرة بين إسرائيل ثم يحرمنا من تنظيمه لأعظم وأهم حقل في حياة البشرية، ألا وهو حقل السياسة .

إن الإسلام نظام كوني ينظم كافة ذري الوجود من حيث عناصرها "الملائكة، الإنسان، الطبيعة، الدنيا، الآخرة"، وحركة هذه العناصر، ثم مرتجاها، ومنتهاى أمرها، بحيث تخضع هذه الأنساق إلى ناموس واحد (غايته للخلق) وعلّة واحدة تصدر عن إرادة واحدة هي إرادة الفعل الكلي- المتعال .

هذه الوحدة المتكاملة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية والمعنوية فحسب، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد، لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية جميعاً والوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحيات والماديات، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية⁽¹⁾ .

وهكذا يتضح أن هذه المنظومة تنطلق من بؤرة تضي علىها الاتساق، هذه البؤرة هي العقيدة والحقيقة الدينية، وهذا ما أكده الغزالي بقوله: الدين أساس والسلطان حارس⁽²⁾ .

(1) - د . فهيم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص517 .

(2) - د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ط2، ص13 .

وما أكدّه "الماوردي": ((الإمارة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا))⁽¹⁾، وهكذا تبرز الحقيقة الدينية في الإسلام، وكذلك مفهوم (العبادة) فيه من مقومات العمل السياسي، وبذلك أضحي كلاهما جزءاً من الدين الموصى به .

ذلك أن العبادة ذات مفهوم موسع بحيث تشتمل كافة وجه النشاط الإنساني لاسيما النشاط السياسي، حتى غدا هذا النشاط في مفهوم الحقيقة الدينية عباده، بل من أجل فرائض الدين⁽²⁾ .

وهذا ما أكدّه ابن تيمية بقوله: فالواجب اتخاذ إمارة دنيا وقربة يتقرب بها إلى الله⁽³⁾ .

وعلى هذا فالعقيدة في الإسلام وإن كانت منطلقاً للحقيقة الدينية، غير أنها لا تعي معنى روحياً محضاً، بحيث ينفصل فيه المعنى السياسي عن المعنى الديني والخلقي بل تراه يحكم الصلة بين السياسة والدين بوجه خاص، كما يحكم الصلة بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، حتى غدا كل نشاط إنساني بوجه عام، والسياسي بوجه خاص يؤول بهذا المعنى «كما يقول الشاطبي» إلى أن يكون عباده ذلك أن عناصر العقيدة في الإسلام «بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه وما يستلزمه من المفهوم العام للعبادة» قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلياً وخارجاً،

(1) - أبو الحسن بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي: 450هـ/، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص5.

(2) - د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص15 .

(3) - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم المشهور بـ شيخ الإسلام ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص15 .

وتكفل بالتالي سداد هذا التوجه شطر غايته الإنسانية، كما تضمن تجنبه مواقع الزلل والظلم والشطط للبواعث وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو بالملكف إلى التقييد والامتثال طوعاً وبرهافة الحس بالمسؤولية، بدلاً عن الوازع الخارجي القهري، وهو ما أشار إليه العلامة ابن خلدون، مفصلاً حاسماً بين الدولة في التشريع السياسي الإسلامي وغيرها من الدول في التشريعات الوضعية⁽¹⁾، لهذه الأسباب لا يفرق الإسلام بين معاهد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة والأرض والوطن والمال والدين والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بحيث ينظمها حكم واحد شرعاً دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار.

إن الدين في الإسلام هو (أس) حسب قول الغزالي، وفضلاً عن ذلك فالسياسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين (لاحظ كلمة بالدين التي تعني تأسيس الدنيا بالدين).

وتأسيساً على ذلك فكل عمل يعمله المسلم «بما في ذلك السياسة» يعتبر عباده، وفعالية، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه الآلية تحول بالضرورة الاجتماعي إلى سياسي، لاسيما أن كل ما هو فرضي حين يصبح جماعياً يتحول إلى سياسي.

ويمكن القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام، إذ يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله (الحسبة العامة) القائمة على فرض الكفاية إذا لم تتوفر الحسبة الخاصة القائمة على فرض العين، مع التنويه بأن حقوق الله تتلبس كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات

(1) - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 16.

التي حققها الشاطبي في رآئته الموافقات، وعلى اعتبار- كما هو مقرر- إن كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة⁽¹⁾.

إذاً وجدت السلطة الدينية في الواقع الإسلامي بعكس ما هو مقرر نظرياً بأنه ليس لها إلا الموعظة الحسنة جانب السلطة السياسية، فهل كان بالضرورة، ومحتماً أن يقع التصادم؟.

في الواقع أن السلطة الدينية تخلقت وتثبتت فيكنف الأمة وبقيت تؤسس الأهداف الأمة، ولم تكن هذه السلطة وحدها الحريصة على ذلك، بل كان هاجس السلطة السياسية لاسيما فيما يتعلق بامتلاك النص الأساسي للمؤسس للمجتمع والدولة (القرآن والسنة) هذا النص الذي يضبط كل سلطة سياسية أو معرفية تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا .

وحقيقة الأمر أن التناقض بين الدين والسياسي لم تكن مرده بالضرورة التأمل الفلسفي أو التحليل المنطوق بقدر ما هو رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي، بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، باعتبار أن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فإن الوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجزئة التاريخية الاجتماعية باعتبارها مستودع مفاتيح هذا الوعي، وهو الأمر الذي كان واضحاً بالنسبة لأمتنا إذ أن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على عكس

(1)- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص9.

الرؤية الدينية من الرؤية السياسية⁽¹⁾، ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية تكونت بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها⁽²⁾.

إذاً كان النزاع ورفعت الواقعة بين السلطة التي نشأت في قلب الأمة وبين السلطة السياسية.

هكذا نفهم تهديد ابن عقيل الحنبلي للوزير السلطاني عميد الدولة ابن جهمر وقوله له: ((لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم أن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة))⁽³⁾، وهذا هو مغزى قول الظاهر بيبرس، حين شاهد كثرة الخلق في جنازة سلطان العلماء العز بن عبد السلام: ((اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لأنتزع الملك مني))⁽⁴⁾.

زد على ذلك فإن موت "الجويني" لم يكن أقل دلالة من موت "ابن عبد السلام"، فقد اشترك العامة كلها بنيسابور في الحزن عليه، ولم تفتح الأبواب في هذا البلد، ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه وتخبرنا الموارد التاريخية أن الشافعي توسط لدى والي المدينة من أجل أن يقدمه

(1) - الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد 22، سنة 6، 1994، ص 9.

(2) - المرجع السابق، ص 9.

(3) - القاضي محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 292.

(4) - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 80.

إلى الإمام مالك، فأجال الوالي: ((أنا أمشي إلى جوف مكة حافياً أهو عليّ من المشي إلى باب مالك فلست أرى الذل حتى أقف على بابه))⁽¹⁾.

فحتمية الصراع إذن قائمة لاسيما أن الفقيه ما فتى يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وفاء لممارسة خط النبوة، هذا الخط الذي يتعارض مع خط السلطان وبالتالي فإذا كان هنالك من انبرى للحديث باسم السلطان، فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا هو مفاد كتاب ابن قيم الجوزية الموسوم بعنوان **إعلام الموقعين عن رب العالمين**.

على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعين عن رب العالمين، وبين رجال السلطة الحاكمة على أخص شيء من مستلزمات السلطان ألا وهو الطاعة التي هي جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها وضبطه لأحكامها حتى يتم على ضوء ذلك توضيح المسؤولية وحدودها في الحياة الفردية والجماعية، بعد صياغة ذلك كله في مبادئ وقواعد عامة لا يستثنى منها أحد⁽²⁾.

وبالتالي فإن من يضطلع بمهمة التبيين والتوضيح والتشريع «وهو الفقيه العالم» يستوجب في الدين موضع الإمامة⁽³⁾.

(1) - عبد المجيد الصغير: عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 221.

(2) - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ج 1، ص 316.

(3) - أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ القرشيّ: الرسالة، الفقرة، 961.

هكذا انبرى الشافعي للقول: ((ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلاً ولا حرماً))⁽¹⁾، وإذا كان رجل القلم الحق اضطر للتكيف بعد أن ضعف سنده (الجمهور)، وتلاوماً مع الظروف المستجدة فهذا ما نجده مثلاً عند الجويني في الأمور الحاجية التي تنزل منزلة الأمور الضرورية.

وفضلاً عن ذلك وإذا وجدنا بعض المحاولات الإنقاذية من قبل رجل العلم كما هو مشروع الجويني في كتابه غياث الأمم، حيث أكد هذا الفقيه شعور زمانه وخلوه من السلطة العلمية (الفقهية) ومن السلطة السياسية خلافاً لحال امتلاء الزمان في العصر الراشدي، وهذا ما دفعه للتنظير لهذه المرحلة بإطراح ترسانة الفقه الضخمة واستبدال ذلك بأحكام بسيطة وقليلة ومنطقية، ثم ربط مسؤولية الاضطلاع بهذه المرحلة بالجمهور بعد تسلحه بتلك النظرية المبسطة للأحكام.

لكن أني لأية وسيلة إنقاذية أن توقف التدهور، وقد طال ليل الكرب وفاض دمع الأسف وأسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الفريق ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس⁽²⁾.

هذا الانهيار الاجتماعي والتاريخي القريب من رجالنا وشاهده وما صدقه وسقوط بغداد الأخير أدى إلى تغييرات جذرية في مفاهيمنا وأدبياتنا السياسية، فها هو "الباقلاني" يتكلم على البيعة التي اكتفى بها أن تقوم على شخص واحد، وها هي الشورى تصبح غير ملزمة وها هو الفقه يضيء المشروعية على إمارة

(1) - وقد نقل ذلك عن طبقات الشافعية الكبرى.

(2) - أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي العباسي المشهور بـ ابن أبي محلى: الأصلية الخريت.

التغلب وها هو مبدأ الطاعة يتحرر من كل قيد ويصبح مفهوم عدم الطاعة يوازي الفكر وإغضاب الله، وها هو مبدأ الأمر بالمعروف ينقلب إلى مجرد النصيحة⁽¹⁾.

وها هو أدبنا السياسي يطالعنا بمفهوم "المستبد العادل"، وها هو الخليفة أبو جعفر المنصور يصبح ظل الله على الأرض، وها هو معاوية بن أبي سفيان يوصف بأنه قفل الله على أمواله، وها هو "ابن الطقطقي" يبرر مجازر هولاءكو حاملاً ذلك على مقولة أن: ((السلطان الكافر خير من المسلم الظالم))⁽²⁾.

من جماع ما تقدم ألا يحق لنا القول بالانتصار النهائي للخليفة السلطان على خليفة الله ابن الإنسان وأن الدولة الإسلامية دمجت الدين بالسياسة كما هو الحال بالنسبة للتراث الفارسي، ثم ألا يحق لنا أن نؤكد قول "ماسينيون": ((بأن الدولة الإسلامية هي دولة ثيوقراطية علمانية مساواتية))⁽³⁾.

وبطبيعة الحال فهذا الوصف الأخير للدولة الإسلامية يصدق على دولة الغلبة والسلطان والملكية.

ولا يمكن سحب ذلك على دولة الخلافة الشرعية، أي لا يتفق مع الخط الفقهي الشعبي الأمي (نسبة إلى الأمة) الذي ميز دون أن يفصل بين الدين والسياسة انطلاقاً من جوهر الإسلام وفكره ورسالته⁽⁴⁾.

(1) - عبد المجيد الصغير: عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 332 و 342.

(2) - المرجع السابق، ص 330.

(3) - مقال فريتز شتبات: الإسلام والسلطة، مجلة الاجتهاد، عدد 12 سنة 2، 1991، ص 69.

(4) - هذا التعبير (التميز دون الفصل) للدكتور محمد عمارة وقد كرر استعماله في أكثر من مظنة.

وفي نظرنا إنه إذا كان الخط الفقهي الأمي (الممثل لصبوات الأمة الإسلامية) حاول أن يقيم منظومة قيمة تقييم الاتساق بين الفاعلية الدينية والفاعلية السياسية، إذا كان الأمر كذلك فإن هذه المنظومة تصوحت وتصدع بناؤها بسبب غياب التأسيس أو المشروع، ذلك المشروع الذي نفهمه بأن جهاز في خدمة فكره، ونفهمه على أنه نابع من الأمة ومصالحها، بحيث يستطيع هذا المشروع أن يفصل بين الحاكم وصاحب المشروع «الأمة» ويجعل الحاكم مجرد وكيل للأمة وجهاز في خدمة فكرها وقيمها وبحيث لا تذوب الأمة في شخص الحاكم وتتوقف على إرادته ونزواته، يضاف إلى كل ذلك ضرورة توفر عمل إجرائي يحدد بدقة لكل سلطة «سياسية كانت أم دينية» نطاقها وإطار عملها واختصاصاتها، وبحيث تكون العصمة للأمة وإرادة هذه الأمة هي السلطة العليا، أما أجهزة الدولة «بما في ذلك السلطة الدينية» فما هي إلا وظائف واختصاصات وممارسات للإرادة العامة، وبذلك يرتفع ويزول الصراع من قلب الأمة بين قطبي الدين والسياسة، وتصبح الجدلية جدلية تدافع لا اقتلاع، ويتحقق التوافق الوطني الذي هو أساس كل انطلاق.

ذلك أنه «والرأي للدكتور إيليا حريق» لا يمكن لأية أمة أن تنجح في نهاية المطاف بتقليل أهمية جزء من تاريخها أو التعريف به على حساب جزء آخر بقصد خدمة مصالح جماعة طائفية عرقية معينة.

فتاريخ الفراعنة والبابليين والفينيقيين والبربر وأي تاريخ آخر له مكانه في وعي الشعب العربي ويتوجب على هذه التواريخ أن تنير الطريق لمواجهة مشكلات الحاضر التي يواجهها الشعب العربي⁽¹⁾.

(1) - د. إيليا حريق: مقاله الموسوم بعنوان اعتبارات نظرية لدراسة اجتماعية للدولة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 24، 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 62.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للثقافات الفرعية في أمتنا، فهو من باب أولى بالنسبة للثقافة الإسلامية التي تمثل الإسمت الذي يجمع البناء الثقافي للأمة والواقع أنه ليس هناك أية إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، وإنما عمد إلى حد كبير إلى إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة⁽¹⁾.

فالموقف من الدين لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية أو نظرية، ولا بد أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور، ولا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسيتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة، ولا بد لنا كذلك إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة كبرى وحاسمة من هذا الطراز من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم يساعدنا على تكوين الاجتماعي الوطني⁽²⁾.

ومن المؤكد أن الأديان الكبرى ما زالت بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء اللحم الوطنية والاجتماعية، وإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرصعة، ومن ثم فإن خفض قيم الإنسانية إلى قيم

⁽¹⁾ - د. إيليا حريق: مقالة الموسوم بعنوان الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، منشور في المستقبل العربي، عدد 128، 1989 ص 40.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 40.

العلم وحده قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والقائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً، ولم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرير الإنسان كما كان يعتقد، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، وإنما قاد إلى قتل الروح والخيال والحضارة⁽¹⁾.

إن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام أي بإعادة موضعه في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معانيه، أي بإعادة موضعه، وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لا يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدور، ومعانيه وفائدته، أي أمكن له أن يطمئن إلى وجوده وإلى نفسه في أرض العرب⁽²⁾ إن المجتمع العربي لن يستطيع أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقا في ضد الإسلام أو خارج الإسلام أو حتى من دون الإسلام، وبالمقابل فإنه من غير الممكن والمتوقع أن يقوم بهذه المهمة دون أن يفتح على العالم ويتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد، أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثناه من علوم عربية، وأن يترك كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات.

ونعتقد أنه لا يمكن إزالة التشاد والتعارض بين سلطتي القلم والسياسة إلا بفاعل إجرائي يرقى إلى مستوى المشروع الحضاري العمراني التاريخي.

(1) - د. إيليا حريق: مقالة الموسوم بعنوان الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص 41.

(2) - المرجع السابق، ص 41.

لقد اهتدى الغرب إلى فاعل إجرائي لحل التناقض بين القطبين عن طريق فصل الدين عن الدولة، ونحن بحاجة إلى ذلك الفاعل الإجرائي الذي يحقق الاتساق بين الفاعلين، منطلقاً من ثقافتنا وتراثنا وسياقنا الحضاري.

واستناداً إلى ما تقدم يجب ترتيب وعينا الحضاري، وهذا الترتيب العام لمنظومتنا القيمة يقتضي ضبط العلاقة بين الدين والسياسة.

1- يجب أن تساس الدولة على تراثنا بالديمقراطية وبمفهوم عصمة الأمة وإرادتها العامة، وليس بالحزب الديني، أي يجب رفض الدولة الشوقراطية التي لا تتفق مع روح الإسلام لاسيما أن مصدر السلطة السياسية في الإسلام مدني الطبيعة والجوهر، ومصدق ذلك الصحيفة (دستور دولة المدينة) والبيعة الكبرى.

2- رفض النظرية السياسية التاريخية الاتباعية⁽¹⁾ التي تسجن وعينا وإرادتنا العامة وضميرنا الجمعي في قوالب ومعطيات الفاعل المادي، ولا يمنع ذلك من استلهام المبادئ الإنسانية الكبرى التي تكمن وراء هذه النظرية.

3- أن أي دستور لأية دولة دينية أم غير دينية هو فعل سياسي يعبر عن الإدارة العامة، وهذا ما يتأكد من دستور المدينة أو من البيعة الكبرى، ولا يمكن أن يكون فعلاً انزلاقياً ينحدر من النص الديني ويطبق آلياً أوتوماتيكياً على الحياة دون أن يمر بمصفاة الإرادة العامة، ومع ذلك فالسياسي يمكن أن يتحرك في إطار الديني، وهذا ما أكده الدكتور محمد عابد الجابري بقوله: ((ممارسة داخل الدين)).

⁽¹⁾ - نقصد بهذه النظرية نظرية الدولة لدى ابن خلدون والباقلاني والجويني والغزالي وابن حنبل وغيرهم ممن نظروا للفكر السياسي في الإسلام في القرون الوسطى.

وبالطبع فإننا نفسر هذه الممارسة بأن يكون الدين مجرد فضاء عام ومناخ كلي يبلور سقفاً عريضاً ومبادئ كلية بحيث يقارب الديني هنا الإنساني دون أن يعني فاعلاً إجرائياً تقنياً مغموساً في الماضي وإكراهاته.

في هذه الحال يفسخ المجال لكل عربي مهماً كان يدنه أن يقبل هذه الصيغة التي لا تعدو أن تكون منطلقات كبرى للدولة أي أهدافاً لها.

خبرة المجتمع المدني والوعي به في الحضارة العربية الإسلامية

هذا ونشير إلى أننا سنعالق موضوعنا في وحدات الزمن الثالث: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

ولعل قصدنا «ولا شك» من المعانقة الماضوية الكشف والتدليل والإبانة عن مضاء حضارتنا وأصالتها وحيويتها وقدرتها على الإنجاز في الخبرة الاجتماعية والطوعية والخيرية والتضامنية.

أما تناولنا لحاضر التجربة فمر تجاه معرفة كهنها وطبيعتها وماهيتها طريقاً، لحلها واستنباط مسائلها ومشكلاتها.

وأخيراً فإن استشرافنا لمستقبل التجربة، فإنما لاستشفاف كمالها والاستزادة في علوها ونموها على ضوء تطلعات الأمة العربية نحوها جسيها الأساسي: حضارتها ووحدتها وتحقيق تشوفاتها الإنسانية.

وهذه التجربة ولا شك حديثاً جداً بالمقارنة مع التجربة الغربية، وفضلاً عن ذلك ورغم أن التجربة ليست ذات مدلول إيديولوجي صرف، فالنضال الإيديولوجي استحوذته شعارات: الحرية، الاشتراكية، الوحدة...

لذلك فهذه التجربة لا تزال وليدة وفي حال التخلق ولا بد أن تخضع لكثير من آلام الولادة لاسيما أن المجتمع المدني لا يمكن أن يتخلق ويبتكر ويتضح إلا في مناخ ديمقراطي، والحرية والديمقراطية ما زالتا إشكالاً كبيراً على ترابنا لما يحسم وتستقر قسماته، وبذلك فإن دراستنا هذه أقرب ما تكون إلى الرؤية المؤسسة على جملة من التصورات والأفكار والاستشراقات والاستشفافات النابعة من جماع تراث الأمة وثقافتها وحناياها وموقعها من الوجود والحياة والتقدم والتطور الذاتي الأصيل.

في الواقع، فمجتمعنا العربي يتعرض إلى أزمة شديدة طاحنة، تحركها أصابع من الخارج وعيوب ومقتضيات في الداخل ومع ذلك فإننا نقول إن هذه الأمة تضعف، لكنها لا تموت، ونحن لا نقول ذلك إدعاءً وزعماءً وتخرصاً، بل نتحدى ونتمسك بجذر وناموس طبيعي مآله إن الأمة العربية بنت سبع حضارات وكانت خلال هذه المدة الطويلة التي ابتدأت بحضارة الأكاديين.

ليس كحضارة اليونان نجم سطع ثم ذوى، بتعيد وتستأنف نشاطها وتجدها وحيويتها، إن البشرية تمر بمرحلة "المقت" التي عبر عنها الرسول الأعظم في حديث نقله الصحابي الجليل أويس القرني تمثلاً للتعبير القرآني:

﴿ تُمْ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ ﴾ التين/5.

إن البشرية كلها تمر بهذه المرحلة التي أسماها أحدهم "كاووس Chaos"، ولكن هذا الانعدام هو بداية تشكل بالنسبة للأمة العربية.

وفي الواقع فنحن نعاني «إلى جانب الشرور الحديثة» سلسلة طويلة من الأمراض الوراثية الناجمة عن بقاء أساليب إنتاج بالية، تخطاها الزمن، مع ما يقترن بها من علاقات سياسية واجتماعية أضحت في غير محلها زمنياً، ففي مثل هذه الأحوال، ليس علينا أن نعاني فقط الآلام بسبب الأحياء، وإنما بسبب الموتى أيضاً: فالميت

يكبل الحي⁽¹⁾، فهذا التحليل ينطبق على الوضع العربي الداخلي عموماً، وعلى جوهر الأزمة الاجتماعية فيه.

فالمجتمع العربي يتعرض اليوم لهذه الأحوال المأزومة، في اللحظة التي انتقل فيها العالم من مرحلة تاريخية سابقة، إلى المرحلة الجديدة أو العولمة، بتسارع غير متصور وبمتغيرات نوعية تحمل في طياتها تحديات غير اعتيادية، لا يمكن مواجهتها إلا بامتلاك أدواتها العلمية والمعرفية، وفي مقدمتها سيطرة الحي (المدينة) على الميت (الصحراء)، فالاستيلاء الأيديولوجي بشكليه السلفي والاغترابي هو أبرز الآليات الداخلية التي تعيد إنتاج التأخر، وتعيد الاستبداد، وتحافظ على البنى والعلاقات ما قبل القومية.

وبيان ذلك أن العلاقة بين المستوى الأيديولوجي السياسي، والمستوى الاجتماعي الاقتصادي، هي علاقة جدلية، تحول كلاً منهما إلى الآخر في الاتجاهين فالمجتمع العربي لم يستوعب السمات الأساسية للثقافة العقلانية أو ثقافة التسوير، بمنطلقاتها العملية وروحها النقدية التغييرية، وإبداعها واستكشافها المتواصل في مناخ من الحرية والديمقراطية، إذ في غياب هذه السمات يصعب إدراك الوجود المادي والوجود الاجتماعي والدور التاريخي الموضوعي للقومية أو الذات العربية في وحدة شعوبها، ووحدة مسارها ومصيرها، إدراكاً ذاتياً يلبي احتياجات التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي لأمتنا.

فالواقع العربي الراهن، بكل مفرداته وأجزائه ومكوناته الاجتماعية وأنماطه التاريخية والحديثة والمعاصرة، هو المرجعية الأولى والأساسية في تفسير مظاهر

(1)- كارل ماركس: رأس المال، الجزء الأول، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت،

الضعف والتخلف السائد، والمتجددة في مجتمعاتنا، ودراسة هذا الواقع الحي، تشير بوضوح إلى أن العلاقات الإنتاجية والاجتماعية السائدة اليوم في بلداتنا العربية هي نتاج لأنماط اقتصادية/اجتماعية من رواسب قبلية وعشائرية وشعب إقطاعية، وشبه رأسمالية، تداخلت عضوياً وتشابكت بصورة غير طبيعية وأنتجت هذه الحالة.

ولا نبالغ في القول إن هذه الأشكال أو التكوينات الطبقيّة شبه الرأسمالية الجديدة، انبثقت في جزء هام منها من رحم التكوينات الاجتماعية القديمة، وهذه بدورها استطاعت التكيف مصلحياً مع العلاقات الرأسمالية الجديدة، من حيث الشكل أو التراكم الكمي الرأسمالي فقط، من دون أن تقطع علاقاتها مع جوهر التشكلات الاجتماعية القديمة، ومورثاته القيمية والمعرفية المتخلفة، التي وجد فيها الاستعمار الغربي، مناخاً مهيئاً وجاهزاً لتحقيق أهدافه ومصالحه في بلادنا، فلم يتعرض لأي من هذه المورثات ورموزها الطبقيّة⁽¹⁾، التي شكلت في معظمها سندا للظاهرة الاستعمارية ولرأس المال الأجنبي في عملية دمج بلداتنا العربية وتكريس تبعيتها للنظام الرأسمالي، دون أن نغفل مرحلة النهوض الوطني والقومي في خمسينات وستينات القرن الماضي، التي قادها الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، عبر شخصيته ودوره الكارزمي وإيمانه الشديد بالمبادئ التحريرية، والقومية.

واليوم نحن في مطلع الألفية الثالثة، تتعرض مجتمعاتنا العربية، من جديد، لمرحلة انتقالية لم تتحدد أهدافها النهائية بعد، على الرغم من مظاهر الهيمنة الواسعة للشرائح والفئات الرأسمالية العليا، بكل أشكالها التقليدية والحديثة، التجارية

(1) - د. محمود عبد الفضيل: التشكيلات الاجتماعية والطبقية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1988، ص99.

والصناعية والزراعية، والكومبرادورية⁽¹⁾، والبيروقراطية الطفيلية، التي باتت تستحوذ على النظام السياسي، وتغوق أيَّ تحول ديمقراطي حقيقي، عبر اندماجها الذليل التابع للنظام الرأسمالي المعولم الجديد من جهة، وتكريسها لمظاهر التبعية والتخلف والاستبداد الأبوي على الصعيد المجتمعي بأشكاله المتنوعة من جهة أخرى، من خلال التكيف والتفاعل بين النمط شبه الرأسمالي الذي تطور عبر عملية الانفتاح والخصخصة خلال العقود الثلاثة الماضية، وبين النمط القبلي/العائلي، شبه الإقطاع، الريعي، الذي ما زال سائداً برواسبه وأدواته الحاكمة أو رموزه الاجتماعية ذات الطابع التراثي التقليدي الموروث.

ومما هو جدير بالمسؤولية ليس الخطر الناجم عن هذه الظواهر فحسب، بل أن تصبح هي القاعدة التي تحكم أو تحدد مسار العلاقات الاجتماعية والسياسية في مجتمعاتنا العربية وطبيعتها، حينئذ تصبح "مؤسسة" الفساد هي التي تملك السيطرة على دفة القيادة في هذا البلد أو ذاك، وتوجيهها وفق قواعد إدارة الأزمة بالأزمة⁽²⁾.

تراجعت أحزاب وقوى التغيير الديمقراطي في بلداتنا، إلى الخلف بصورة مريعة، وبخاصة القوى القومية واليسارية منها، التي لم تستطع بلورة أو إنتاج صيغة معرفية، سياسية اقتصادية اجتماعية، علمية وواقعية، قادرة على رسم مستقبل المجتمع العربي والخروج من أزمتته، وقد ترك هذا التراجع آثاره الضارة في أوساط الجماهير ووعيها العفوي.

(1) - مصطلح سياسي يكثر استعماله من قبل التيارات الاشتراكية واليسارية، ويعني طبقة البيروقراطية التي سرعان ما تتحالف مع رأس المال الأجنبي تحقيقاً لمصالحها وللإستيلاء على السوق الوطنية.

(2) - مهدي عاقل: النظرية في الممارسة السياسية، دار المغازي، ط3، بيروت، 1990، ص356.

ففي هذا الزمن الذي يعيش فيه العالم، زمن الحداثة والعولمة وثورة العلم والمعلومات والاتصال، يشهد مجتمعا العربي عودة إلى الماضي عبر تجديد عوامل التخلف فيه، فهو إلى جانب ترعرع الأنماط القديمة القبلية والحمائلية والطائفية، والأصولية والتعصب الديني يوصف اليوم بحق على أنه "مجتمع شديد التنوع في بنيته وانتماءاته الاجتماعية، أبوي، يعاني النزعة الاستبدادية على مختلف الصعد، مرحلي، انتقالي، تراثي، تتجاذبه الحداثة والسلفية، شخصاني في علاقاته الاجتماعية يعيش حتى الوقت الحاضر مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية التكنولوجية، وبالتالي مرحلة ما قبل الحداثة"⁽¹⁾.

أما على الصعيد الداخلي الاجتماعي، فإن ((الفجوات بين الطبقات الثرية والميسورة والمحرومة، تزداد اتساعاً وعمقاً، وفي ظل هذه البنية الطبقيّة الهرمية التي تحتكر فيها القلة السلطة وثروات البلاد، وتشغل الطبقة الوسطى وسط الهرم، وتتكون القاعدة من غالبية السكان (الجماهير الشعبية الفقيرة)، يعاني الشعب حالة تبعية داخلية شبيهة بالتبعية الخارجية و متممة لها، فتمارس عليه وضده مختلف أنواع الاستغلال والهيمنة والقهر والإذلال اليومي))⁽²⁾.

وفي ظل هذه الأوضاع أو السمات الاجتماعية ((يعيش الإنسان في المجتمع العربي على هامش الوجود والأحداث لا في الصميم، مستباحاً معرضاً لمختلف المخاطر والاعتداءات، قلقاً حذراً باستمرار من احتمالات السقوط والفسل والمخاطر، تحتل السلع والمقتنيات والاهتمامات السطحية روحه وفكره، يفكر، لكن ليس بقضاياها الأساسية أو العامة، ينفعل بالواقع والتاريخ أكثر مما يعمل على تغييرهما إنه إنسان

⁽¹⁾ - د . حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

تموز، 2000، ص19.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص24.

مغرباً ومغترب عن ذاته، ولأن إمكانات المشاركة نادرة وضيقة، فهو لا يجد مخرجاً سوى الخضوع أو الامتثال القسريّ أو الهرب⁽¹⁾.

إن ظهور هيمنة البورجوازية والكومبرادورية والطفيلية وتحالفها مع البيروقراطية المدنية والعسكرية الحاكمة، ورموز الأنماط القبلية وشبه الإقطاعية في بلادنا العربية، في الظروف الراهنة، يشير إلى الدور الثانوي للاختلاف التاريخي في نشأة الشرائح الرأسمالية العربية العليا، التي توحدت اليوم في شكلها ومضمونها العام وأهدافها المنسجمة مع مصالحها الأناثية الضارة، عبر نظام استبدادي تابع، ومتخلف، يسود ويتحكم في مجمل الحياة السياسية والاجتماعية، كظاهرة عامة، تتجلى فيها بوضوح، الأزمة الاجتماعية العربية الراهنة، بتأثير هذا التداخل العميق والمعقد لرموز الأنماط القديمة والحديثة، ومصالحهم المتشابكة في إطار من العلاقات الاجتماعية الفريدة التي تمتزج فيها أشكال الحداثة وأدواتها مع قيم التخلف وأدواته، ساهمت في إضفاء شكلٍ ومضمونٍ خاصٍ ومتميزٍ للواقع الاجتماعي العربي وتركيبته وشارطته التطبيقية.

إن التطور في بلادنا، كما يقول د. برهان غليون: ((ليس بنياناً عصرياً على الرغم من قشرة الحداثة فيه، وهو أيضاً ليس بيناناً قديماً على الرغم من مظاهر القديم، ولكنه نمط هجين من التطور قائم بذاته، فقد عنصر التوازن وأصبحت حركته مرهونة بحركة غيره))، لذلك لا بد من إزالة اللبس والخلط في المفاهيم، الذي ساد طويلاً في الكتابات العربية، وأسهم - إلى حد ما - في تكريس حالة الإرباك الفكري في أوساط القوى اليسارية العربية وعزّلها عن الجماهير، وليس معنى ذلك، أننا ندعو إلى تكيف الوعي الطليعي العربي المنظم، لمتطلعات الوعي

⁽¹⁾ - د. هشام شرابي: البنية البطريركية، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت،

العضوي الجماهيري، بالعكس، إنها دعوة «أو وجهة نظر» تستهدف التعامل مع الوعي العضوي بمنهجية ومفاهيم تعكس تفاصيل الواقع المعاش وتعبّر عنه بصورة جدلية تدفع به إلى التطور والنهوض.

فعلى الرغم من تداول هذا المفهوم في الأوساط النخبوية إذ إننا ما زلنا في مرحلة ما قبل الحداثة أو ما قبل المجتمع المدني، وإن كل ما يتبدى على السطح، في الواقع المادي أو في المفاهيم، من مظاهر حدائية لا يعدو أن يكون شكلاً فقط بدون أي محتوى حقيقي يعبر عنها، والشاهد على ذلك بصورة حية، مسار التطور الاجتماعي العربي في سياقه التاريخي العام، القديم والحديث، هذا المسار لم يستطع حتى اللحظة، بسبب عوامل خارجية وداخلية مهيمنة، فرز أو بلورة طبقات بالمعنى الحقيقي، والواسع للكلمة، أي "طبقات بذاتها" تستطيع التعبير عن مصالحها الاقتصادية والسياسية، وتدافع عنها ككتلة طبقية موحدة مدركة لوجودها الموضوعي ففي غياب هذا التبلور الطبقي، واستمرار سيطرة الأنماط القديمة، تشكلت في بلادنا حالة طبقية مشوهة، امتزجت فيها، كل العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالأنماط القديمة والحديثة معاً، تبدو واضحة اليوم عبر ما نشاهده في كل مجتمعاتنا من استمرار وجود وتأثير العلاقات البدوية القبلية والحمايلية والعائلية والطائفية وكونت هذا المزيج أو التشكل الطبقي المشوه والسائد «حتى اليوم» في كل مكونات البنية المجتمعية، الفوقية والتحتية بهذه الدرجة أو تلك، وبالتالي فإن الحديث عن مجتمع مدني، في إطار هذا المزيج أو الشكل المرقع من "الجماعات" ما قبل الحداثة أو المدينة، مسألة تحتاج إلى المراجعة الهادئة التي تستهدف تشخيص الواقع الاجتماعي العربي، وأزمته المستعصية الراهنة، تشخيصاً يسعى إلى صياغة البديل الديمقراطي القومي وآلياته الديمقراطية وصولاً إلى تفعيل مفاهيم وأدوات ومؤسسات المجتمع المدني في إطار النضال الوطني والقومي، التحرري والديمقراطي المطلي معاً، ففي هذا

السياق وحده، نستطيع نفي الطابع الطارئ والمستحدث الواقد لمفهوم المجتمع المدني من جهة، ونستطيع أيضاً نفي واقع الإبهام والغموض الذي يشوب الحديث عنه في هذا المناخ المهزوم والمأزوم، حيث ترعرع مفهوم (المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية) وبات مألوفاً من كثرة تداوله في معظم الحوارات والندوات وورش العمل التي تعقدها بعض القوى السياسية وتروج لها المنظمات غير الحكومية، وهي حوارات وورشات عمل استطاعت الانتشار والتوسع في العديد من الدول العربية في أوساط نخبة يتكرر حضورها في هذه الندوة أو الورشة أو تلك بصورة شبه دائمة، وهي ظاهرة تدعو إلى إثارة الانتباه والتأمل وليس الاستغراب، من حيث أن هذه الورش والندوات التي نجحت في القفز بمفاهيم المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية، والوصول بها إلى أعلى سلم الأولويات في الإطار الضيق للنخبة السياسية التي تخلى معظم رموزها عن مواقفهم اليسارية السابقة، لم تنجح بالمقابل في الوصول أو التغلغل بأي شكل من الأشكال إلى الأوساط الجماهيرية الشعبية، وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على غربة هذه المفاهيم بطابعها وجوهرها الليبرالي عن الواقع من جهة، وغرابة صيغها وعناوينها الفرعية المتعددة، وشكل عباراتها المركب بصورة لا يمكن للجماهير أن تستوعبها، نورد بعضاً منها على سبيل المثال: التمكين في المشاركة، الشراكة الجديدة بين الدول والأسواق، تنمية قدرات الإنسان، تقدير الفقر بمشاركة الفقراء في وضع استراتيجيات تخفيف فقرهم! تنمية المبادرات المحلية، المنظمات الأهلية والديمقراطية والتنمية المستدامة، دور المنظمات الأهلية مع القطاع الخاص، التنمية البشرية من منطلق الأطفال الجندر، عمليات التشبيك، الليبرالية والخصخصة واقتصاد السوق...إلخ، وهي عبارات عامة ومبهمه وجديدة حلت محل المفاهيم المعادية للإمبريالية والصهيونية ومفاهيم التحرر القومي والوحدة والعدالة الاجتماعية والاشتراكية، وأضيفت إلى مفردات اللغة والخطاب السياسي

الهابط، الذي حدد النظام الرأسمالي المعولم الجديد، أسسه ومنطلقاته الليبرالية، الفكرية والسياسية العامة، وترك هامشاً للمنظمات غير الحكومية في العالم العربي، والعالم الثالث لتمارس دورها أو قناعاتها الجديدة، أو مشاريعها ومخططاتها المرسومة لها والتي قد تحمل في طياتها «في اللحظة الراهنة من الهبوط السياسي المريع» توجه بعض هذه المنظمات (عبر تأثير ودور شخصها السياسية الكاريزمية) لتأسيس أحزاب سياسية ليبرالية اجتماعية جديدة في بلدان الوطن العربي عموماً، تبتعد بصورة أساسية عن جوهر المشروع الوطني المقاوم للاحتلال الصهيوني تحت غطاء البرنامج الاجتماعي الديمقراطي الداخلي، وحقوق الإنسان والتنمية، وبدعم تمويلي خارجي كبير لمساعدة هذه الأحزاب الوليدة وضمان فوزها في أية انتخابات قادمة، بعد إسدال الستار على المشهد الوطني في المرحلة الماضية لكي تكون هذه الأحزاب عنواناً للمشهد القادم.

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى تلك الازدواجية أو المفارقة الغربية، التي تمارسها دول النظام الرأسمالي العربي، فهي من جهة تساند وتدعم جميع الأنظمة والمؤسسات الاستبدادية المتخلفة في بلادنا بصورة منهجية واضحة، وتقوم عبر هذا الزيف الليبرالي بدعم المنظمات غير الحكومية دفاعاً عن الديمقراطية وحقوق الإنسان من جهة أخرى؟! فما طبيعة هذا المجتمع المدني الذين يروجون له وما أهدافه؟ إنها الديمقراطية المغربية، النخبوية، الفوقية، والمعزولة عن الجماهير، ما يؤكد على ذلك أن جميع المنظمات غير الحكومية «في البلدان العربية» لم يستطيع أي منها الاعتماد في تمويل مشاريعه على المجتمع المحلي ولو بنسبة 20 بالمائة فقط؟! بسبب اعتماد هذه المنظمات على الآخر الأجنبي من جهة وفشلها في إقامة أي شكل من أشكال العلاقة الواسعة والثابتة مع الجماهير أو المجتمع

المحلي من جهة ثانية، مع أن عدد هذه المنظمات يزيد «كما أشرنا من قبل» عن 75 ألف منظمة⁽¹⁾.

تنتشر في بلدان الوطن العربي على السطح بلا أي جذور أو تمدد، بما يؤكد تقويم المفكر العربي سمير أمين لهذه المنظمات بقوله: ((إن الطفرة في المنظمات غير الحكومية، تتجاوب إلى حد كبير مع استراتيجية العولمة، الهادفة إلى عدم تسييس شعوب العالم، وهي انسجام أو إعادة تنظيم لإدارة المجتمع من قبل القوى المسيطرة)).

وفي هذا المشهد الملتبس داخلياً، في إطار النظام العربي المأزوم والمهزوم، وخارجياً على الصعيد العالمي، وخاصة بعد انهيار الثنائية القطبية ومعادلاتها وضوابطها السابقة، يصبح الحديث عن مفاهيم المجتمع المدني، نتاجاً مباشراً لهذا المشهد الجديد، وعوامله ومحدداته الخارجية، وليس نتاجاً لمعطيات وضرورات التطور الاجتماعي-الاقتصادي - السياسي في بلادنا، إذ أن الحديث عن المجتمع المدني العربي، هو حديث عن مرحلة تطويرية لم ندخل أعماقها بعد، ولم نتعاط مع أدواتها ومعطياتها المعرفية العقلانية التي تحل محل الأدوات والمعطيات المتخلفة الموروثة، مثالنا على ذلك صارح في وضوحه لمن يريد أن يستدل عليه، فالبورجوازية الأوروبية- التي كانت ثورية في مراحلها الأولى- في عصر النهضة أو الحداثة، جابهت الموروث السلفي اللاهوتي الجامد، بالعقل والعقد الاجتماعي، وجابهت الحكم الثيوقراطي والأوتوقراطي الفردي بالعلمانية والديمقراطية،

(1)- المفارقة أن معظم هذه المنظمات في فلسطين والوطن العربي، لم تقم بعقد أية مؤتمرات داخلية لانتخاب هيئاتها ومجالس إدارتها بصورة ديمقراطية منذ تأسيسها إلى اليوم، على الرغم من تداولها الكمي الواسع لموضوع الديمقراطية والتعددية السياسية في كافة المحافل ووسائل الإعلام.

وجابهت الامتيازات الأرستقراطية والطبقية بالحقوق الطبيعية، كما جابهت تراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية والمدنية، بين جميع المواطنين.

فأين نحن العرب من كل ذلك؟ إن مجتمعنا العربي اليوم، هو "مجتمع بلا مجتمع مدني"، فطالما كانت بلادنا في زمنٍ غير حداثي/حضاري ولا تتناسب له، بالمعنى الجوهري، فإن العودة إلى القديم أو ما يسمى بإعادة إنتاج التخلف سيظل أمراً طبيعياً فيها، يعزز استمرار هيمنة المشروع الاستعماري المعلوم على مقدراتنا واستمرار قيامه فقط بإدارة الأزمة في بلادنا من دون أي محاولة لحلها سوى بالمزيد من الأزمات.

أمام هذا الواقع المعقد والمشوه، وفي مجابهته، ندرك أهمية الحديث عن المجتمع المدني وضروراته، ولكن بعيداً عن المحددات والعوامل الخارجية والداخلية، المستندة إلى حرية السوق والليبرالية، لأننا نرى أن صيغة مفهوم المجتمع المدني وفق النمط الليبرالي، فرضية لا يمكن ان تحقق مصالح جماهيرنا الشعبية، لأنها تتعاطى وتتسجم مع التركيبة الاجتماعية - الاقتصادية التابعة والمشوهة من جهة، وتتعاطى مع المفهوم المجرد للمجتمع المدني في الإطار السياسي الاجتماعي الضيق للنخبة ومصالحها المشتركة في إطار الحكم أو خارجه.

المسألة الأخرى التي ندعو إلى إعمال الفكر فيها، تتمثل في تلك الفجوة، بين الإطار الضيق لأصحاب السلطة والملتفين حولها من جهة، والإطار الواسع للجماهير الشعبية الفقيرة من جهة أخرى، وهي ظاهرة قابلة للتزايد والاتساع والتفاقم، عبر التراكم المتصاعد للثروة، الذي يؤدي «كنتيجة منطقية أو حتمية» إلى تزايد أعداد الجماهير الفقيرة المقموعة والمضطهدة تاريخياً، وتعرضها إلى أوضاع غير قابلة للاحتمال أو الصمت، مما يضعها أمام خيارين: إما الميل نحو الإحباط أو الاستسلام واليأس، أو الميل نحو المقاومة والمجابهة السياسية الديمقراطية، أو

العنيفة، تحت غطاء اجتماعي أو ديني، أكثر بما لا يقاس من ميلها نحو الاقتناع بالهامش الليبرالي وشكله المحدود، للخلاص من وضعها وأزماتها المستعصية.

إن إدراكنا لهذه الفروق الجوهرية، يدلنا على كيفية التعامل مع مفهوم المجتمع المدني، وأية مفاهيم أخرى، وفق خصوصية تطورنا الاجتماعي التاريخي والمعاصر، المختلفة نوعياً عن مجرى وطبيعة التطور في البلدان الغربية، وما يتطلبه ذلك الإدراك من تحويل في المفاهيم بحيث تصبح مقطوعة الصلة مع دلالاتها السابقة، التي تمحورت فقط عند الإشارة إلى المجتمع المدني كضرورة في خدمة عمليات التنافس الاقتصادي بين الأفراد على قاعدة حرية السوق في إطار الليبرالية الجديدة وآلياتها المتوحشة في نظام العولمة الراهن.

وفي هذا السياق، فإن رؤيتنا لمفهوم المجتمع المدني وتطبيقاته في بلادنا، تتجاوز التجزئة القطرية لأي بلد عربي، تتجاوزها كوحدة تحليلية قائمة بذاتها (مع إدراكنا لتجذر هذه الحالة القطرية ورسوخها)، نحو رؤية اشتراكية ديمقراطية قومية (تدرجية) تنطلق من الضرورة التاريخية لوحدة الأمة - المجتمع العربي، وتتعاطى مع الإطار القومي كوحدة تحليلية واحدة، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، في بنيتها التحتية ومستوياتها الجماهيرية الشعبية على وجه الخصوص.

على أن الشرط الأول للوصول إلى هذه الرؤية- الهدف- يكمن في توحيد المفاهيم والأسس العامة، الأيديولوجية، والسياسية، والاقتصادية- الاجتماعية، للأحزاب والقوى والفصائل اليسارية الديمقراطية العربية داخل الإطار الخاص في كل دولة قطرية عربية على حدة كخطوة أولية، تمهد للتوحيد المعرفي والسياسي العام الذي

يسبق التوحد التنظيمي المطلوب تحقيقه كضرورة تاريخية، في مرحلة لاحقة، بعد توفر وإنضاج عوامله الموضوعية والذاتية⁽¹⁾.

ذلك أن وحدة المفاهيم أو الإطار المعرفي السياسي، ووضوحها لدى هذه الأحزاب والقوى، ارتباطاً بوضوح تفاصيل مكونات الواقع الاجتماعي-الاقتصادي، الثقافى العربي، ستدفع نحو توليد الوعي بضرورة وحدة العمل المنظم المشترك، وخلق "المثقف الجمعي العربي" عبر الإطار التنظيمي الديمقراطي الاشتراكي الموحد من ناحية وبما يعزز ويوسع إمكانيات الفعل الموجه نحو تحقيق شروط "الهيمنة الثقافية" في أوساط الجماهير الشعبية من ناحية ثانية، وذلك إدراكاً فالهدف غرامشي⁽²⁾ الحقيقي، أو البعيد، من استخدامه لمقولة «الهيمنة الثقافية» فهو كما يقول عزمي بشارة: ((رغم إضافته الهيمنة الثقافية وجعلها ساحة الصراع الأساسية في المرحلة ما قبل الثورية، إلا أنه بعيد كل البعد عن إحالة مهمات التغيير على عاتق المجتمع المدني القائمة، فالأدوات الأساسية للتغيير التي يجب أن يعمل من خلالها، المثقفون العضويون الذين يحملون فكر التغيير، هي الحزب الاشتراكي من أجل تحقيق الهيمنة الإيديولوجية الكفيلة بإزالة الفرق بين الدولة والمجتمع، ذلك إن مفهوم المجتمع المدني عنده ليس هو مفهوم الاتحادات والجمعيات الطوعية والمؤسسات المدنية القائمة على التواصل العقلاني، على العكس من ذلك، يعتقد غرامشي أن مسألة الهيمنة الثقافية لا يمكن حسمها عقلاً، وإن الحزب القادر على الهيمنة الثقافية هو "الحزب الاشتراكي"، القادر بمثقفيه العضويين، أي الذين يتحزبون بوضوح لفئة اجتماعية بعينها، على التحول

(1) - د. طاهر لبيب: غرامشي وقضايا المجتمع المدني، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1991، ص164.

(2) - انطونيو غرامشي فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، تعريفه للثقافة بشكل عام: يمكن أن نعتبر الثقافة عملية بحث في البنى الفوقية تتكون من جملة عناصر متنوعة إذ هي احتواء لتصورات وأنساق فكرية وطرق سلوكية حياتية وكتلة مشاعر (إرادات، رغبات، وإنكارات).

من ثقافة النخبة إلى ثقافة الجماهير، وعلى تملك مشاعر الجماهير وأحلامهم، والتحول إلى مركب من مركبات هويتها الثقافية، والتحول إلى دين جديد أو فكرة مركزية جديدة يزود الناس بمعنى لحياتهم، ويجندهم باتجاه التغيير نحو مجتمع أفضل⁽¹⁾.

يكون هدف النضال السياسي فيه كسر استبداد الأنظمة وتجاوزها، وإخراج الجماهير الشعبية من حالة الإحباط والركود، وتفعيل دورها الذاتي المدرك لوجوده، كميدان رئيس للفعل الجماعي والإرادة الشعبية الخلاقة لتحقيق أهدافها في التحرر القومي والديمقراطي عبر التصدي ومقاومة العدوانية الصهيونية الإمبريالية على بلادنا وإزاحتها من جهة، في موازاة النضال من أجل التحرر الديمقراطي الإجماعي الداخلي وفق قواعد الاعتماد العربي على الذات للخلاص من التبعية والتخلف وتحقيق الديمقراطية وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية من جهة ثانية.

بهذا التصور، يصبح تعاملنا مع مفهوم المجتمع المدني، مرحلياً وبعيداً عن المشروع الرأسمالي وحرية السوق والليبرالية الجديدة وبالقطيعة معها، دون أن نتخطى أو نقطع مع دلالات النهضة والحداثة في الحضارة العربية من الناحية المعرفية والعقلانية والعلمية والديمقراطية وجميع المفاهيم الحداثية الأخرى، وتسخيرها في خدمة أهدافنا في التحرر القومي والبناء الاجتماعي التقديم بأفاقه الاشتراكية كمخرج وحيد لتجاوز أزمة مجتمعا العربي المستعصية، مدركين أن هذه الأهداف تتشابك وتترابط بشكل وثيق مع الأهداف الإنسانية بصورة عامة، ومع أهداف الشعوب في العالم الثالث خصوصاً من أجل إخضاع مقتضيات العولمة لاحتياجات شعوب هذه البلدان وتقديمها الاجتماعي.

(1) - د. عزمي بشارة: مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص 170/169.

المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية

وستنقسم هذا الفصل إلى ثلاث دوائر أو محاور أو أبحاث:

البحث الأول: المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية (في العصر الوسيط).

البحث الثاني: المجتمع المدني في راهنيتنا .

البحث الثالث: رؤيا استشرافاً للمجتمع العربي المنشود "المجتمع المدني المواكب للوحدة العربية.

هذا ونطلق في دراستنا من نقطة أساسية هي أنه لا يجوز اعتبار المجتمع المدني العربي هو الأساس ثم نبني المقارنة على أساس شرعيته ومنظومته، إنما يجب بناء المقارنة على أساس المنظومة الأخلاقية العربية الإسلامية في طبيعتها وحقيقتها الذاتية...

فمثلاً اعتبر ابن تيمية الإخلال بأمانة الله أساس الشرعية وعندئذ نقول هل إن الرقابة على الموظف في الشرعية الإسلامية تقارن على هذه الشرعية في الأنظمة الغربية.

إذاً يجب تقري كامل المنظومة في حقيقتها وطبيعتها الذاتية لا بمقارنتها مع منظومة خلقية أو شرعية أخرى والأمر نفسه في دراسة المجتمع المدني، فالحضارة الغربية تجد مناط أمر تأسيس المجتمع على الديمقراطية والطوعية بينما في حضارتنا .

فالمنظومة تقوم على حفظ الحقوق الآتية:

((حفظ الدين - حفظ النفس - حفظ العقل - حفظ النسل - حفظ المال)).

المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية

«العصر الوسيط»

الحديث عن المجتمع المدني ومظاهره في التاريخ العربي، أو الإسلامي على وجه أعم، يثير، بدهاءً وبدايةً، عدداً من التساؤلات والتحفظات.

فالمصطلح حديث- وإن استخدم التعبير في التراث الفكري العربي عند الفارابي وابن خلدون- على سبيل المثال⁽¹⁾، وهو في نشأته واستخدامه المعاصر شديد الالتصاق بالتجربة العربية، لاسيما في وجهها الليبرالي- الديمقراطي، وتحديداً، شديد الالتصاق بتشكيل حقوق المواطن ووعي هذا الأخير مواظنتيه في اجتماع سياسي مدني أوروبي مواجه للطابع الكنسي- الكهنوتي للسلطة (سمة المواجهة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)، ومواجهة أيضاً للطابع العسكري التوتاليتاري

⁽¹⁾- يميز ابن خلدون (السياسة المدنية) عن السياسة المحكومة بوازع الحاكم المستند إلى شرع منزل وعن (السياسة العقلية) بقوله: ((وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك المجتمع في نفسه وخلقته حتى يستغنوا عن الحكام رأساً)).

وهذا يعني أن ابن خلدون يربط السياسة المدنية بالنموذج المثالي الذي تصوره الفلاسفة حلو المدينة الفاضلة، وهو يشير بذلك ضمناً إلى كتابات الفارابي حول المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، أنظر: ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 303.

للدولة (سمة المواجهة في مرحلة ما بين الحربين للنازية والفاشية، وللدولة التوتاليتارية في مرحلة سقوط جدار برلين وتراجع الحرب الباردة).

ومن جهة أخرى، وبالإضافة إلى هذه الخصوصية التاريخية، تثير ترجمة المصطلح Société civile إشكالاتاً مفاهيمياً في اللغة العربية، ففي حين تجد اللغات الأجنبية الأوروبية تطابقاً وتدرجاً في الاشتقاق اللغوي والمفاهيمي معاً بين مصطلحات Cite، Civil، civique، citoyen، فإننا «وإن كنا نجد في اللغة العربية والتراث مصطلح المدينة والمدنية»، فإن تعبير "المواطنة" الذي شاع استخدامه لترجمة Citoyenneté، يخرج عن المدينة و"المدني" ويستعير تعبير الوطن كأساس للاشتقاق، وهذا أمر لا يعكس، فحسب -إشكالاتاً لغوية، وإنما أيضاً إشكالاتاً مفاهيمياً في المصطلح.

ذلك أن المواطنة والمواطن تعبيران ارتبطا بنشأة الدولة القطرية الوطنية المرتبطة بدورها بحدود قطر أو إقليم أو منطقة، وبجماعة سكانية تأطرت وانتسبت إلى دولة نشأت في لحظة من لحظات العلاقات الدولية في النظام العالمي بعد الحرب العالمية الأولى أو الثانية⁽¹⁾.

أما التعبير الاصطلاحي الذي تردد في تراث العرب والمسلمين عبر تاريخ علاقاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية فهو الأخ، والأخوية، والإخوان، والأهل، وكلها تعابير تتم وتصدر عن اجتماع سياسي سمته الأساسية الانتماء إلى الإسلام، أو الولاء إلى "الأمة" أو الجماعة القائمة على عنصرين متداخلين ومتجاذبين تبعاً للمراحل وسمة الخطاب الثقافي السائد: العقيدة واللغة، كذلك تبعاً لتدرج مراتب

⁽¹⁾ - د. كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ضمن: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص20.

ذاك الولاء، بدءاً من أهل الحارة في المدينة، إلى أهل الحرف والطرق والطوائف، إلى أهل الأمصار في "ديار الإسلام".

ووفقاً لهذا التمييز الذي يبدو ضرورياً، اقترح استخدام مصطلح «المجتمع الأهلي - من أهل» لتوصيف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ، وبما هو وعاء لبشر ينتجون سياسة وثقافة وسلعاً وعلاقات تبادلية، وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة ومنظمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر.

ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث، من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، هو ما يمكن أن نسميه اصطلاحاً المجتمع الأهلي في التاريخ الاجتماعي - السياسي العربي، أو مقابل صيغة "أهل الدولة" التي تتردد في مقدمة ابن خلدون، نقرأ صيغ "أهل العصبية" وأهل الحرف والصنائع والطرق والفرق، وجميع هذه الصيغ تعبير عن دينامية اجتماع سياسي، ومؤسسات مجتمع تجري فيه أشكال من الإنتاج والتبادل وأنماط من الثقافة والاجتهاد الفكري والفقهية، وتعبيرات من العمل السياسي والنقابي.

وهنا يجدر الاستدراك حيال هذه المقارنة بين المجتمع المدني الحديث والمجتمع الأهلي التقليدي، بالتبني إلى أن المقارنة لا تحمل هنا معنى الاستبدال أو المفاضلة بين مؤسسات المجتمع المدني الحديث ومؤسسات المجتمع الأهلي القديم، فالتاريخ سيرورة وتحولات، الثابت فيه ليس أبدياً أو أزلياً، وإنما هو معقول ومتمثل أو متخيل في أطر الزمان والمكان، أي أن ثمة صورة للماضي تتجدد في الحاضر، وهذه الصورة تتبدل في وظائفها الاجتماعية والسياسية من مرحلة إلى مرحلة، فالعصبية المقترنة بالدعوى التي سبق أن شكّلت وفق تحليل ابن خلدون، محرك التاريخ العربي، وركيزة العمل السياسي، ومنشأ قيام الدول فيه، حملت في الماضي

ولاسيما في بدايات التاريخ، صورة التوحد القائم على الولاء أو الاستتباع في إطار الأمة الواسعة، أما في الحاضر، فإنها تحمل - وفي إطار نشوء الدولة القطرية العربية المختلفة- صورة وظائفية مختلفة لعلاقة المجتمع الأهلي بالدولة: صورة التجزئة والحروب الأهلية والتفكيك المجتمعي اللامحدود⁽¹⁾.

ولهذا، فإن استعادة مظاهر المجتمع الأهلي في التاريخ العربي، لا تستهدف التبشير نموذج تاريخي ناجز للمجتمع المدني الحديث في الوطن العربي، وإنما ملاحظة الأصول ودراساتها في ضوء حاجة مشروع النهوض العربي إلى الاستمرارية والنقد والتجاوز، هذا ونشير إلى أن انتقائه الفعل للمفهوم أهم عناصر التحيز التي تجعل منها شعاراً أكثر منه مصطلحاً محدداً، فهذا المفهوم باعتبار امتداده التاريخي في الزمن وامتداده الفكري داخل أطر إيديولوجيا مختلفة ومتنوعة يمكن أن يشكل بيئة للانتقائي للمفهوم وتحيز الانتقائية لا يقف عند حد الانتقاء في سياقه الكلي والتاريخي بل قد يشير ذلك إلى عناصر تشوّهه⁽²⁾.

ونشير إلى أنه شاع في بعض الأدبيات السياسية والتاريخية «ولاسيما تلك المتأثرة بنظرية الاستبداد الشرقي» أن الدولة في التاريخ العربي الإسلامي دولة طاغية قابضة على المجتمع، ونافية لاستقلاليتها، ومدمرة لديناميته، فمنذ مونتيكيو صاحب نظرية «دولة الاستبداد الشرقي»، التي أملت في رأيه اعتبارات جغرافية وبيئية، إلى ماركس مطور النظرية في إطار نمط الإنتاج الآسيوي، إلى ماكس فيبر، صاحب مصطلح «الدولة السلطانية» المرتكز على النمط السياسي التقليدي الديني

(1) - د. وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي ضمن: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص20، مركز دراسات الوحدة العربية، ص120.

(2) - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، مداخلة سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ص289.

والحق ترسخ النظر في العديد من الدراسات العربية والأجنبية، على أن الدولة العربية والإسلامية دولة طغت على المجتمع وامتدت إلى أقصى حناياه، إلى كل خلية فيه .

والمفارقة اللافتة للنظر، هي أن الباحث السياسي أو المفكر المنظر من هذه المدرسة أو تلك، يأخذ بقليل من المادة التاريخية المنتقاة من تواريخ السلاطين أو التاريخ الرسمي لإثبات فرضيته، فيحین تهمل دراسات تاريخية أكاديمية عديدة بدأت تبرز منذ عقود مع ازدهار حقول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وتاريخ المدن والعمارة والسكان في الدراسات الغربية أولاً، ثم العربية ثانياً .

فلقد تصدى العديد من الباحثين الأجانب لدارسة أوضاع الحرف والحرفيين في التاريخ الإسلامي، وكان أولهم المستشرق لويس ماسينيون، كما تصدوا لدارسة المؤسسات فيها من الحسبة إلى شيوخ السوق والحرف والنقابات والحارات⁽¹⁾.

وهنا لا بد من ذكر أعمال 'كلود كاهن وجان سوفاجيه ومانتران وأندريه ريمون، التي أضحت في ما بعد نماذج نسج على منوالها كثير من الدارسين الأكاديميين وطلاب الدراسات العليا في التاريخ الاجتماعي العربي⁽²⁾.

(1)-Louis Massignon: Les corps de métiers et la cité islamique dans.

Louis Massignon: Opera Minora, Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par v.

Moubarac Sous: Le patronage du Centre d'Études Dar el-Salam 3 vols (Beyrouth: Dar Al Maoref, 1963.

(2)- د . كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ص222.

وعلى صعيد حركة التأريخ العربي، يشهد العقدان الأخيران، ولاسيما في الأوساط الأكاديمية والجامعية، استخداماً ملحوظاً للمخطوطات العربية والأرشيف العثماني والمحلي وسجلات المحاكم الشرعية، والأرشيف الخاص والمذكرات، فظهرت كتابات تاريخية عديدة متخصصة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي أو تاريخ المدن والسكان⁽¹⁾، وكان أن أبرزت هذه الدراسات حجم التاريخ الأهلي ومدى اتساع موضوعاته وغني مصادره، ونبهت إلى أن ثمة تاريخاً أهلياً أو مدنياً لم يعره جمهرة الباحثين العرب أهمية تذكر فجّل المؤرخين ظلوا غارقين في التأريخ للسياسات السلطانية، وفي خط كتب السير والتراجم، فلم تتراكم مادة تاريخية تستوعب في إعادة إنتاج معرفة أحوال الاجتماع البشري وأحوال العمران «على حد تعبير ابن خلدون» وظلت المحاولات العلمية القليلة، محصورة في الأوساط المتخصصة ولم تعمم أو تستوعب في قطاعات علم الاجتماع السياسي والثقافي العربي، أو في قطاعات المعرفة الفلسفية أو النظرية السياسية، أي أنها لم تصبح رصيماً معرفياً مشتركاً للعلوم الإنسانية المتكاملة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

من جهة أخرى، يتحمل الباحث الاجتماعي والاقتصادي العربي مسؤولية منهجية في هذا التصور، إذ تسهل عليه أو تعزیه مرجعية النظريات العالمية، أو تأخذ باهتمامه والتزامه فواصل الاختصاص وحدوده، فلا يعبر الدراسة التاريخية

⁽¹⁾ - من هذه الأعمال العربية: د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، دار الطليعة، 1969، عبد الكريم رافق: بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، دمشق، 1985، وخالد زيادة: الصورة التقليدية للمجتمع المدني، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، طرابلس، الجامعة اللبنانية، 1983.

اهتماماً يذكر، فيغرق في التعميم والتجريد أو التجزيء التجريبي على حساب معطيات الواقع والتاريخ وجدليتهما، وعلى حساب تكاملية العلوم الإنسانية اليوم. وفي رأينا فالتاريخ العربي نابض بالاجتماع والاقتصاد بحناياهما وتضاعيفهما ومؤسساتهما المختلفة لكن طبيعة موضوع الدراسة تجعلنا نكتفي بالتعرض للمسائل الآتية في ما يلي من الكتاب.

الفرع الأول

أساس الدولة في الحضارة العربية الإسلامية

وانعكاس ذلك على المجتمع المدني

قام بناء الدولة في التاريخ العربي - الإسلامي على قاعدتين متداخلتين: قاعدة الدعوة المستندة إلى أصل الشريعة التي كانت تقوم مقام (المبرر الشرعي) لنشأة الدولة، وهي القاعدة التي أكدها الفقهاء المسلمون⁽¹⁾، وقاعدة العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى الملك، وهي القاعدة التي أكدها ابن خلدون وجعلها أساساً لقيام الدولة ونشوئها⁽²⁾.

بيد أن نظرية ابن خلدون في الدولة، يتجاوزها في نهاية التحليل عنصراها: العصبية من جهة، والدعوة من جهة ثانية، فهو عندما يؤكد أهمية العصبية في قيام الدولة، لا ينفي أهمية الدعوى في بروزها، بل إنه يشدد على أن الدين يضيف القوة على العصبية، وهو شرطها المكمل لتصبح في نصاب الدولة، إلا أن اصطباغ العصبية بالصبغة الدينية في مشروع الدولة، لا يجعل من الدعوى أو الشريعة حكراً عليها، فالعصبية الحاكمة لا تستطيع، وهي في نصاب الدولة وفي مرحلة تغلبها أن تطوع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو إيديولوجيا معينة فتفرضها

⁽¹⁾ - قارن د. رضوان السيد: مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي، مع د. رضوان السيد:

الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، 1984، ص 12 - 13.

⁽²⁾ - ابن خلدون: المقدمة، ص 132.

فرضاً على الأمة، أي على المجتمع، كإيديولوجيا شمولية «وإن حاولت ذلك» فمرجعية الأمة والمجتمع بقيت متمثلة بالشريعة، وما يُرى أنه "حق" انطلاقاً من تمثل نصوصها في ظروف وضعية محددة.

وهذا ما فتح على أشكال واسعة من المقاومة والمعارضة والامتناع عن الاستتباع في الدولة الجائرة وعلى مذاهب مختلفة في الاجتهاد والتفسير، وهذا ما يعبر عنه لويس غارديه "Louis Gardet" بقوله: ((والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي، ولم تقبل من السلطة الشرعية إلا ما ارتبط بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها، وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادئ الحكومية، كانت مقولة "الحق" التي تستدعي دفاعاً وحمائية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول))⁽¹⁾.

ويؤكد "عبد المجيد الصغير" أن الإسلام لم يرتبط بأي نظام سياسي، وهذا ما أعطى الجماعة الحرية اللازمة للتطور على أساس ما تحتويه الإسلام من طبيعة ومنطق ذاتيين خلافاً لخط الحضارة الفارسية التي ربطت بين الدين والدولة (وهي التركيز على أن بني المجتمع في ذلك) وهذا يؤكد رأي "جولد تسهير"⁽²⁾.

(1)-Louis Gardet: La cité musulmane. Vie sociale et politique, Paris, 1976, P 37 – 38.

(2)- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص24، وانظر جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، بغداد، مكتبة المشى، ط2، 1959، ترجمة محمد يوسف وآخرون.

ولعل هذا ما يسوغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي فالأمة كإطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجاً عضوياً في الدولة.

لقد قامت الدولة منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب التي انتظمت في المرحلة العثمانية بصيغة نظام الملل.

وبقيت العلاقة بين جماعات الأمة وفرقها مللها من جهة، وأهل الدولة من جهة أخرى علاقة واسطة، لا علاقة اندماج، علاقة سلطات وسيطة محلية ومملية تكتسب الجماعات من خلالها، وعبر أمرائها ومشايخها وزعماء عصياتها وقبائلها وعائلاتها «لاسيما في الأطراف» أو عبر مراجعها الدينية هامشاً من الاستقلالية في حياتها الداخلية⁽¹⁾.

ولقد أرسى صرح الفقه الإسلامي نظرية فروض الكفاية التي تشير إلى قواعد التوجيه والالتزام بالجماعة لإقامة مؤسسات لسد حاجات الأمة بكل تكويناتها التي تتمتع بالاستقلال والتي سميت مؤسسات الأمة حسب المصطلح الفقهي⁽²⁾.

لا شك أن ثمة مؤسسة دينية (رسمية) بدأت بالتشكل منذ العهد السلجوقي، ثم المملوكي، وما لبثت أن اكتملت في العهد العثماني، وكانت أجهزتها تتجسد في مراتب القضاء ومشايخ الإسلام والتعليم والإفتاء، ولكن، مع ذلك، بقي

(1) - انظر توسيعاً لهذه الفرضية د. وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع والعمل السياسي العربي أواخر العهد العثماني - وسائل السلطة في بلاد الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه،

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1988.

(2) - المرجع السابق.

قطاع من الفقهاء والعلماء خارج نطاق الوظيفة الرسمية، لاسيما لدى أهل التصوف والتشيع في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن العديد من هؤلاء قاد حركات معارضة، أو حركات تحرر، أو حمل دعوات إصلاح واحتجاج أو اعتزال وزهد ونبذ لـ (سلطات الدنيا)، وفي كل الأحوال، كان لهذه الرموز قواعد شعبية غالباً ما تأطرت في طرق الصوفية والولاء لشيخ الطريقة، أو في مرجعية التقليد عند مذهب الشيعة الإمامية⁽²⁾.

(1) - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: مداخلته في المجتمع المدني: بعنوان المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة ضمن المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 297.

(2) - د. وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية، بيروت، دار الرشد، 1989، حيث يجد المهتم معالجة تاريخية للأنماط التي قامت بين الفقيه والسلطان واتجاهات هذه العلاقة ومواقعها لجهة السلطان أو جهة المجتمع.

الفرع الثاني

مقومات وسمات المجتمع

المدني في حضارتنا في العصر الوسيط

يذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز البحث في قيام المجتمع المدني في حضارتنا للأسباب الآتية:

إن الأبحاث التطبيقية عن المجتمع المدني في المجتمع العربي انتهت إلى أنه ليس هناك مجتمع مدني بالمعنى القائم في الدول الغربية⁽¹⁾.

نشأ المجتمع المدني من خلال نضال المجتمعات الغربية ضد السلطة التي كانت تجمع بين المدني والكنسي، بهدف الفصل بينهما، وهو المبدأ الذي يعارضه الإسلام، باعتباره نظاماً كلياً شمولياً⁽²⁾.

يجد المجتمع المدني أساسه الأيديولوجي، في تفاعل ثلاثة أنظمة من القيم والمعتقدات: الليبرالية والرأسمالية والعلمانية، وهي لا تتفق مع القيم الإسلامية السائدة⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - انظر مداخلة مجدي حماد ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: د. كوثراني، المجتمع

المدني والدور التاريخ العربي، ص 145.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 146.

إن الممارسات التي كانت تقوم بها البنى والتشكيلات الاجتماعية، فيما يسمى بـ (المجتمع الأهلي) في التاريخ الإسلامي قبل ظهور الدولة القومية العربية، لا صلة لها بالمجتمع المدني، بل هي جزء من المجتمعات العشائرية والقبلية، وممارساتها أقرب إلى ممارسات المجتمع الإقطاعي في أوروبا في العصر الوسيط، والذي جاء مفهوم المجتمع المدني ليشكل رفضاً لها، ومحاولة لتجاوزها⁽²⁾.

يقوم المجتمع المدني على قيم نسبية تسمح بالاختلاف والتنوع، ولا توجد للمجتمع المدني قيم مطلقة، حتى إن القيمة الأساسية للمجتمع المدني، وهي الحرية غير مطلقة بل لا بد من تقنينها إجرائياً، بينما قيم المؤسسات الدينية والأحزاب الإسلامية مطلقة، وتقوم على حراسة قيم مطلقة⁽³⁾.

وفي ضوء ما تقدم فإننا بحاجة إلى الإجابة عن تساؤلين:
هل تستوعب أصول الإسلام وقيمة مبادئ وقيم المجتمع المدني (على المستوى النظري)⁵.

هل هناك مجتمع مدني أو شيء قريب منه، في الممارسة التاريخية العربية الإسلامية⁽⁴⁾ (على المستوى العملي)⁵.

(1) - المرجع السابق، ص 146.

(2) - انظر مداخلتني مصطفى كامل السيد وحيدر إبراهيم علي ضمن المناقشات التي دارت حول د. كوثراني، المرجع السابق.

(3) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في العالم العربي.

(4) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 43.

المطلب الأول:

تأسيس النظر وتأسيس العمل بالنسبة للمجتمع المدني في حضارتنا

وستقسم هذه المطلب إلى ما يلي:

التأصيل النظري:

يحسن قبل البحث في التأصيل النظري للمجتمع المدني في الإسلام التدليل بما يلي: -المجتمع المدني- حسب المفهوم الكلاسيكي- تبلور في سياق التعاقد كما نادى به فلاسفة العقد الاجتماعي، إبان القرن الثامن عشر تعبيراً. المجتمعات التي تجاوزت حالة الطبيعة، وتأسست على عقد اجتماعي، وحد بين الأفراد، وأفرز الدولة في النهاية، فالمجتمع بهذا الاعتبار سابق على الدولة، ومصدر شرعيتها ورقبيها⁽¹⁾.

إن المجتمع المدني له سمات مشتركة، منها: الطوعية، والاستقلالية، والجمعية، والمؤسسية.

إن المجتمع المدني يقوم على قيم، من أهمها: الاحترام والتسامح والتعاون والتكافل وحق الاختلاف والحرية، والأخلاق.

فهل هذه المفاهيم والقيم والسمات أساس في التطور الإسلامي للمجتمع المدني؟

(1) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص18.

أولاً- المجتمع المدني الإسلامي، سابق على دولته:

حينما بدأ الإسلام دعوته أقبل بعض الأفراد، بإرادتهم الحرة الطوعية، على قبوله، في مواجهة المؤسسة السلطوية التي كانت تضطهدهم وتحاربهم. وفي خلال ثلاث عشرة سنة، استطاع تكوين مجتمعه المدني الأول، على أساس من عقيدة، وفي إطار مجموعة من القيم الحاكمة للعلاقات الاجتماعية، وتم كل ذلك، قبل أن يفرز المجتمع في النهاية دولته «دولة المدينة» التي قامت على أساس من تعاقد اجتماعي حقيقي- وإيرادة طوعية حرة «بيعة العقبة الثانية» ودستور نظم حقوقاً وواجبات بين جماعات حرة متعددة الديانات والأعراق وفي إطار من قيم العدالة والتكافل والتسامح والتشاور والحرية، ونظام المؤاخاة الذي أقيم في المدينة قبل نشوء الدولة أمر معهود ومعروف.

وفي هذا يتوافق المفهوم الكلاسيكي للمجتمع المدني - في أسبقيته على دولته- مع تقدم المجتمع الإسلامي وأسبقيته على وجود الدولة وتنظيماتها، وأسبقية النظام الاجتماعي على النظام السياسي، فقد كان المجتمع المدني الإسلامي الأول في مكة، هو البنية الأساسية التي أفرزت أو أنشأت دولته على أساس تعاقد حر⁽¹⁾.

ثانياً- المجتمع المدني الإسلامي يشكل مركز الثقل في البناء الاجتماعي: أن مركز الثقل في البناء الاجتماعي الإسلامي ليس الدولة وإنما المجتمع بأفراده وعقائده ومؤسساته، وأن الهدف الأساسي للإسلام ينصب أساساً على إعادة بناء المجتمع الأهلي عبر بناء الفرد المؤمن القوي والجماعة المتماسكة المستخلقة عن الله. وإذا رجعنا إلى الخطاب القرآني التكليفي فإننا نجد ما يأتي:

(1)- د . عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 272، تشرين أول، 2001، ص102 وما بعدها.

القرآن الكريم، وفي معظم آياته، يتوجه بالخطاب في الأمور العامة أو الشأن العام للمجتمع إلى المجتمع المدني:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ النساء/135. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة/1.

وهناك آيات كثيرة تحمل المجتمع مسؤولية الحكم بالعدل والأمر بالمعروف وأداء الأمانات ومنع الظلم، مما يدل على أن المجتمع هو المسؤول الأول عن إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، وهو صاحب السيادة العليا⁽¹⁾.

يحمل القرآن، المجتمع المدني، واجب الرقابة العامة (السياسية والاجتماعية) تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم، كما قال الإمام محمد عبده، بل إن الرجال والنساء يشتركون معاً في مسؤولية بناء المجتمع وتنميته ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ التوبة/71.

وفي الحديث، قوله ﷺ: ﴿الدينُ نَصِيحَةٌ: قَالُوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ﴾⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - عبد الحميد الأنصاري: نظام الحكم في الإسلام، الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، 1998، ص135.

وسئل الرسول ﷺ: ﴿أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ﴾.

وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ﴾⁽²⁾.

والإسلام هنا لم يكتف بحرية التعبير، وإنما أوجبها وفرضها بحيث يَأْتُم المجتمع إذا اتخذ موقفاً سليماً من التجاوزات التي تحصل في المجتمع من قبل السلطات المختلفة، ففي الحديث النبوي: ﴿وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ﴾⁽³⁾.

ثالثاً- المجتمع المدني الإسلامي نقيض المجتمع الجاهلي والبدوي:

الإسلام دين مدني، حرص على تكوين مدينة وحضارة، ولذلك فقد حارب الإسلام نمط الحياة الجاهلية، كما حارب نمط الحياة البدوية الرعوية، ولذلك نجد في الأحاديث مثل: ﴿مَنْ بَدَأَ جَفَاً﴾، (رواه أحمد) أي من نزل البادية صار في جفاء الأعراب⁽⁴⁾ وفي رواية أخرى ﴿مَنْ سَكَنَ الْبَادِيَةَ فَقَدْ جَفَا﴾ (رواه أحمد).

ولذلك فقد حرم الإسلام على العرب المسلمين من أهل الحضر العودة إلى البادية للعيش فيها بصفة دائمة مع الأعراب، واعتبر ذلك من الكبائر: "ثلاث من الكبائر،

⁽¹⁾- مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج1، ص238، وصحيح مسلم، القاهرة، دار الشعب.

⁽²⁾- أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي القرطبي: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

⁽³⁾- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، الحديث رقم2169/.

⁽⁴⁾- د. محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها- دعوى لتشخيص الموروث المجتمع العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992، ص123.

منها التعرب بعد الهجرة" أي أن يعود إلى البداية ويقيم مع الأعراب، بعد أن كان مهاجراً⁽¹⁾.

وفي القرآن الكريم ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97.

وفي حديث بريدة أن الرسول ﷺ أمره بأن من يدخل في الإسلام عليه أن يتحول من داره إلى دار المهاجرين⁽²⁾.

وكل هذا يؤكد أن مفهوم المجتمع المدني راسخ في التصور الإسلامي، لأنه مستمد من طبيعة الإسلام الحضارية التمدنية، ومن رسالته في الانتقال بأهله من حالة البداوة إلى حالة المدن والحضارة.

رابعاً- قيم المجتمع العربي الإسلامي:

يقوم هذا المجتمع على مبادئ العدالة والمساواة والحرية والتشاور وحق الاختلاف والتسامح والتعاون والتكافل⁽³⁾ وسنكتفي هنا بذكر أبرز قيمتين:

1- الشورى:

إن مركز الشورى في الحياة الاجتماعية الإسلامية يمثل مركزاً متقدماً، والشورى في المجتمع المدني الإسلامي قيمة اجتماعية عليا تحكم علاقات الأفراد، وذلك قبل أن تتحول إلى نظام سياسي للدولة، وهذا هو المفهوم المستمد من تقدم آية الشورى المكية

(1)- المرجع السابق، ص120.

(2)- صحيح مسلم.

(3)- د. عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص105.

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، على آية الشورى المدينة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران/159.

فالآية الأولى تبرز السمات الأساسية للمجتمع المدني في مكة قبل أن يكون لهذا المجتمع دولته، بأنه يتشاورون في أمورهم ولا ينفرد أحدهم بالقرار في أمر مصيري يتعلق بالجماعة، وقد وردت سمة الشورى بالجملة الاسمية التي تقيد الاستقرار والثبوت، فكان الشورى خصيصة من خصائص المجتمع المدني المسلم التي يجب أن يتحلى بها سواء أكانوا يشكلون مجتمعاً لم تقم له دولة بعد أو كانوا يشكلون دولة قائمة بالفعل كما وضحتها الآية الأخرى، فالشورى وصف ملازم للمجتمع المسلم مثلها مثل الصلاة والزكاة، فإذا كان غير مسموح للمجتمع أن يترك أركان الإسلام من صلاة وزكاة فكذلك لا يسمح له بترك الشورى⁽¹⁾.

هذا على المستوى الاجتماعي، أما على المستوى السياسي، فإذا تأملنا ما كان يحصل في عهد الخلافة الراشدة من مشاركة كبار الصحابة للحاكم في الشؤون العامة، وكذلك مشاركة افراد المجتمع «رجالاً ونساءً» في إبداء الرأي والاعتراض والنقد والتقويم وفي المشاركة العامة في الحياة السياسية، اتضح لنا أن الحكم في الإسلام من مسؤولية المجتمع العامة، ذلك المجتمع المدني المتفاعل الواعي الذي تعنيه الأمور العامة، وذلك على الضد من المقولة التراثية السائدة من أن الحكم في الإسلام من مسؤولية الصفوة أو النخبة أو أهل الحل والعقد، إذ أدت هذه المقولة إلى عزلة الصفوة وانغلاقها وانفصالها عن المجتمع المدني، وقد كان ذلك أحد

(1) - د . عبد الحميد الأنصاري: الشورى وآثرها في الديمقراطية، القاهرة، دار الفكر العربي،

أسباب التخلف الرئيسية، لأن الصفة التي لها جذور مجتمعية لها صفة ضعيفة غير قابلة⁽¹⁾ على تحقيق ما هو مرجو منها .

2- حق الاختلاف والتعددية:

يكاد القرآن الكريم يكون الكتاب السماوي الوحيد الذي خلد الفكر أو الرأي المخالف بل المحارب، سواء أكان منافقاً أو كتابياً وملحداً . وكذلك فإن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي ينظر إلى جميع الأنبياء والرسل والأديان السماوية السابقة، نظرة تقدير وتبجيل، بل يجعل هذه النظرة جزءاً من عقيدة المسلم، وذلك انطلاقاً من قاعدتين أساسيتين هما :

أن الأديان وإن اختلفت شرائعها، فأصولها واحدة، من حيث الألوهية والعمل الصالح والحساب والجزاء، والقيم الأخلاقية المشتركة، وتكريم الإنسان، واحترام حقوقه توصلاً إلى إقامة مجتمع يتعايش فيه الناس في إطار من التعاون والتسامح ونبذ ثقافة العنف والكراهية والتعصب ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13 .

إن حق الاختلاف، حق أساسي من حقوق الإنسان، سواء في المعتقد الديني التفكير أو الرأي أو التعبير عنه .

(1) - عبد الحميد الأنصاري: العالم الإسلامي المعاصر بين الشورى والديمقراطية، رؤية نقدية، القاهرة، دار الفكر العربي، 2001، ص12 .

3- المجتمع المدني ليس نقيضاً للمجتمع الديني:

ويتضح ذلك بما يلي:

أ- المطلق والنسبي في الإسلام:

صحيح أن الإسلام وفي جانب منه، يقوم على قيم مطلقة (ثوابت) ولكن هذه المطلقات لا تشكل إلا حيزاً ضيقاً في فضاء عريض من المتغيرات سياسةً واقتصاداً واجتماعاً حسب الزمان والمكان.

ومن جانب آخر، فإن يتصور وجود تمايز بين الفضائين: الفضاء المقيد الذي تشغله المطلقات، والفضاء الحر الذي تمارس فيه مؤسسات المجتمع المدني نشاطها النسبي، ولا يوجد مثل هذا التطابق أو الاندماج بين الفضائين إلا عند بعض التوجهات أو الحركات الدينية والتي ترى ضرورة تماثل المجتمع الإسلامي مع الدولة والتي تطرح صيغاً معينة كالخلافة أو الحاكمية الإلهية أو ولاية الفقيه⁽¹⁾.

ب- الوظيفة الأخلاقية للدين:

المجتمع المدني، كما يقول د. سعد الدين إبراهيم، هو فضاء للحرية يلتقي فيه الناس ويتفاعلون، ولكن هذه التفاعلات تحتاج إلى سلطة للتقنين للتأكد من احترام

(1) - أنظر مداخلة د. وجيه كوثراني ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: كوثراني، "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي" ص152، ولمزيد من التفصيل في فكرة التمييز بين الدين والدولة، أنظر: د. محمد عمارة: نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام، القاهرة، دار الشروق، 1986، ص65، وكتابه: الدين والسياسة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص64، أنظر أيضاً: د. محمد جابر الأنصاري: مثال بالجرم المشهود على ضرورة التمييز بين الدين والسياسة، الحياة، 2001/3/9، وأنظر د. عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص107.

قواعد التعامل والسلطة هنا للدولة، ولكن الدولة لا تكون حاضرة مع كل الناس، كل الوقت لذلك فإننا بحاجة إلى حوافز وروادع ذاتية، وهذه تكون عادة، نتاجاً للدين أو الأخلاق.

فالضمير بالمعنى السوسولوجي- الفلسفي-الأخلاقي، هو نسق من الضوابط الداخلية التي يتم تفعيلها ذاتياً وتلقائياً، وتفضي إلى رقابة غير منظورة على السلوك حتى مع غياب الضوابط الاجتماعية الخارجية، والدين إذن يشكل المصدر الأصلي للضوابط الداخلية التي تصنع الضمير حتى بالنسبة إلى غير المتدينين⁽¹⁾.

المؤسسات والأحزاب الدينية لا تحتكر الصواب

صحيح أن هناك مؤسسات وأحزاباً دينية تقوم بتفسير الدين وفق رؤى واجتهادات معينة، ولكن يجب أن نفهم أنه لا سلطة دينية على المجتمع، وأن الفتاوى والاجتهادات أو التفاسير ما هي في النهاية إلا توجيهات بشرية في سياق زمني ومكاني معينين، ولكل مسلم أن يفهم الإسلام حسب قدراته وإمكانياته يقول الإمام محمد عبده: ((ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم... ولم يجعل الإسلام لهؤلاء «القاضي أو المفتي أو شيخ» أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم حق السيطرة على إيمان أحد في عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره))⁽²⁾.

(1) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في العالم العربي.

(2) - الشيخ محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مكتبة صبيح، ص 61.

الوظيفة التحريرية والتنويرية للدين:

صحيح أن مفهوم المجتمع المدني نشأ في حالة نقض للطابع الديني للدولة، ولكن هذا المفهوم لم يصبح مرتبطاً بظروف النشأة القديم، نتيجة للضرورة الراهنة، حيث تحول الدين إلى محرك أساسي في حركة المجتمع في أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفياتي ضد سلطات الدولة وأجهزتها الحربية، ومن ناحية أخرى، فقد لعبت كنائس أمريكا اللاتينية وبعض الأعلام الكاثوليكية والفاثيكان «خلال العشرين سنة الأخيرة» دوراً متزايداً باتجاه الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والتصدي للقهر الاجتماعي والطبقي، وكنيسة أمس غير كنيسة اليوم في اهتمامها بمشاكل العالم الثالث والبعد الديمقراطي، وكل هذا يشكل جزءاً من نشاط المجتمع المدني، فكيف يكون «المدني نقياً لـ الديني» في هذه الحالة؟¹

وإذا كان هذا في الغرب الذي قام ضد كنيسته فكيف بالإسلام وعلاقته مجتمعه ودوره في التحرير والتنوير⁽¹⁾.

العبادات الإسلامية لها طابع جماعي تحقق وظائف اجتماعية وتربوية فالصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر والبغى، أما الزكاة والصوم والحج فجانباها الجماعي والاجتماعي وضاح لا يحتاج إلى بيان، فالعبادات كلها إضافة إلى أنها قريبة إلى الله فإنها تنمي الجوانب التربوية والخلقية في الإنسان، وتقوي الروابط الجماعية بين أفراد المجتمع وبخاصة حينما يلتقون في المسجد (الجامع) للتعاون والتكافل

(1) - لمزيد من التفاصيل، أنظر مداخلة د. وجيه كوثراني ضمن المناقشات التي دارت حول بحث:

د. كوثراني "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي"، ص151.

وتحقيق مصالح وتعبير حياتهم إلى الأفضل، كما أنها تغرس في نفوسهم قيم المساواة والعدالة والحرية والتسامح بغض النظر عن طبقاتهم الاجتماعية⁽¹⁾.

الممارسات التاريخية:

إذا كانت الدولة نتاج المجتمع المدني، وأن كل مجتمع مدني ينتج دولته المصيرة «من مقولة مونتيكيو»⁽²⁾، فإن المجتمع المدني الإسلامي الأول أنتج دولته المتوافقة مع بناء على عقد اجتماعي حر بين رجال أحرار، ودستور نظم علاقات اجتماعية وسياسية في إطار من قيم الحرية والتسامح والتعاون والمساواة.

ولقد كانت لإدارة الرسول ﷺ، والتي كانت تقوم على التشاور والعدالة وحق الاختلاف والتسامح حتى مع المعارضين والمنافقين، أكبر الأثر في بناء دولة نموذجية وفرت الأمن والاطمئنان في جميع أرجاء الجزيرة العربية مما ساعد على انتشار الإسلام.

وحيثما كان التوافق قائماً بين المجتمع المدني ودولته «مدة الخلافة الراشدة» كان المجتمع الإسلامي في قمة قوته وازدهاره، حتى حصل ذلك الافتراق الحاد بين السلطة وقاعدتها المجتمعية، بانقلاب السلطة على مجتمعه، ليستمر ذلك الانقسام قرناً متطاولاً بين الكيانين: كيان المجتمع المدني وتنظيماته، وكيان السلطة السياسية ومؤسساتها، وقليلاً ما توافق الكيانان «وذلك في عهد

(1) - حسين مؤنس: عالم الإسلام، (مصر: دار المعارف، 1973) ص193، وهذا الكتاب محاولة لوضع مقدمة للتاريخ الاجتماعي في الإسلام، وأنظر د. الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص108.

(2) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص121.

الحكومات الصالحة» وأما في عهد حكومات القهر والتغلب «وهي القاعدة» فكنا نجد أن المجتمع في طريق والدولة في طريق آخر⁽¹⁾.

ولكن الأمر المدهش، أن الدولة لم تستطع أن تبتلع المجتمع كما حصل في النظم الشمولية فيما بعد، ولا حتى أن تهمشه، وذلك بسبب بسيط، هو أن المجتمع المدني هو أساس الوجود الإسلامي، فهو الذي يتمثل الإسلام في كيانه «كعقيدة وشرعية وميزان خلقي» وتشده روابط اجتماعية تشكل قوته الحقيقية⁽²⁾.

لقد حصل الانفصال بين الكيانين، واستقل كل كيان بذاتيته واختصاصاته وميادين نشاطه، ولكن المجتمع المدني الإسلامي «وعلى مر التاريخ» قلّمَا عوّل على السلطة السياسية الحاكمة في شؤونه إلا في الدفاع الخارجي (الجيش) والأمن الداخلي (الشرطة) وما يتعلق بشؤون البريد⁽³⁾، بل كانت الدولة في حاجة مستمرة للمجتمع لتمويل ميزانيتها ونفقاتها عن طريق الجباية والضرائب.

وأما شؤون التربية والتعليم والتثقيف والشؤون الصحية والاجتماعية، فقد كانت من مسؤولية تنظيمات المجتمع المدني، وقد ساعد على تعزيز دور هذه التنظيمات، أن التنظيم الاجتماعي الإسلامي يجعل المجتمع المسلم مسؤولاً عن الواجبات الاجتماعية العامة (فروض الكفاية)، وكل ما نسميه اليوم بالمرافق والخدمات كانت من مسؤولية المجتمع⁽⁴⁾.

(1) - لمزيد من التفاصيل، أنظر حسين مؤنس: عالم الإسلام، ص 27.

(2) - حسين مؤنس: عالم الإسلام، ص 24.

(3) - المرجع السابق، ص 27.

(4) - المرجع السابق، ص 262.

وعلى سبيل المثال، فقد كان التعليم من مسؤولية الناس الذين كانوا يحرصون أن يكون في شارعهم أو حيهم، كتاب يقوم بالتدريس فيه فقيه يعيش مما يتقاضى عن التعليم⁽¹⁾، وكان المجتمع شغوفاً بالعلم، ويدهش الإنسان من اهتمام الكثيرين بالتأليف برغم قلة ما كان يؤتاه من كسب مادي، ولا يعلل هذا إلا بارتفاع قيمة العلم في سلم أولويات المجتمع، فما تركوا ناحية إلا وألفوا فيها الكتب الكثيرة⁽²⁾.

لقد كان المجتمع المدني فاعلاً متحركاً يمج بالحركة بل بالثورة، وكان للعلماء استقلاليتهم في الفتوى والتشريع والتثقيف، وكان للقضاء استقلاليتهم، وكانت المبادرات الفردية والجماعية الحرة تملأ الفضاء المجتمعي الحر، طاقة وإبداعاً وعملاً طوعياً.

وقد اكتسب المجتمع المدني من كل ذلك روحاً من الاعتماد على النفس، وتعلم الناس كيف يدبرون أمورهم ويحلون مشاكلهم دون حاجة إلى عون من حكومة⁽³⁾، ولعل فيما تقدم ما يفسر بقاء الكيان الاجتماعي للمجتمع الإسلامي سليماً متماسكاً رغم التدهور والانحطاط السياسي الذي أصاب الدولة الإسلامية، فقد ظل الناس رغم سوء الأحوال السياسية يتمسكون بالمرءة والدين ومكارم الأخلاق فيما بينهم، وذلك مقارنة بما حصل من تدهور اجتماعي شامل للمجتمعات الإغريقية والإيرانية عندما تدهورت نظمها السياسية⁽⁴⁾.

(1) - حسين مؤنس: عالم الإسلام، ص 259.

(2) - المرجع السابق، ص 211.

(3) - المرجع السابق، ص 262.

(4) - المرجع السابق، ص 515.

تكوينات المجتمع المدني في التاريخ العربي الإسلامي

ينتج تفاعل العلاقات بين البشر في مكان معين وبمرور الوقت، ما يسمى بالمؤسسات الاجتماعية، وهي مجموعة القواعد والآليات التي تنظم سلوك الأفراد والجماعات الذين يتفاعلون بهدف إشباع حاجاتهم وخدمة مصالحهم وتحقيق أهدافهم، كما أن لهذه المؤسسات دوراً كبيراً في تشكيل العقلية والسلوك السائدين لأفراد ذلك المجتمع⁽¹⁾.

ولقد عرف المجتمع الإسلامي ومنذ وقت مبكر وعلى امتداد التاريخ الإسلامي تعددية دينية وسياسية وعرقية وجنسية، وكانت هناك جماعات مهنية (نقابات)⁽²⁾، وفرق ومذاهب فقهية وطرق صوفية وجماعات سياسية وسنكتفي هنا بذكر أهم هذه التكوينات أو المؤسسات:

(1) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 79، نقلاً عن د. صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي: أسسه وأبعاده، بغداد - دار الحكمة للطباعة والنشر، 1991، ص 280.

(2) - د. رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، بيروت: دار التنوير، 1984، ص 79.

أولاً- المساجد ودور العبادة:

كانت المساجد محور الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وشكلت مراكز إشعاع ثقافي وتعليمي وتربوي بما كانت تبثه من قيم التضحية والجهاد والتغيير وبما كانت تثبته من قيم أخلاقية واجتماعية إضافة إلى أنها مكان يلتقي فيها الناس لممارسة العبادات والشعائر الدينية المختلفة... وقد كانت دور العبادة أيضاً ملاذناً للناس في أوقات الشدة⁽¹⁾.

ثانياً- الطرق الصوفية:

لعبت هذه الطرق دوراً سياسياً واجتماعياً مهماً في المجتمع الإسلامي وبخاصة تلك الطرق التي انتهجت منهجاً خلقياً قوياً، وقد دخل عامة الناس فيها لأنها كانت تؤمن لهم الاتقاء من حكم الأحكام و سطوتهم و تجعل لهم وزناً اجتماعياً، هذا فضلاً عن أنها تعطي لهم ميولهم الدينية والاجتماعية وتخلصهم من الفراغ النفسي ومتاعب الحياة، وقد تحولت هذه الطرق إلى روابط بين أهل الحرفة يحكمهم شيخهم اجتماعياً وأخلاقياً ويأخذ عليهم العهد ويساعدهم في أمورهم المالية، وقد قامت هذه الطرق بحفظ جوانب من المجتمع من التساقط في الوقت الذي بلغ فيه النظام السياسي مداه في الفساد، وكانت للطرق الصوفية رباطات وزوايا قامت بأدوار حيوية للمجتمع الإسلامي ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ أَلٍ﴾ الرعد/11.

(1)- حسين مؤنس: عالم الإسلام، ص102.

ثالثاً- جماعات العلماء والقضاة وأهل الإفتاء:

استطاع العلماء أن يحتفظوا باستقلالية نسبية عن السلطة في كثير من الأحوال وحافظوا على الكيان الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، وبخاصة في عهود التدهور والانحطاط السياسي، عن طريق التثقيف والتوعية وغرس القيم الأخلاقية وتثبيت العقيدة والمبادئ الأساسية للإسلام، بهدف وقاية البنية التحتية وعلاجها من مفسد الحكم وسيئاته آملاً في التغيير والإصلاح المنشودين وتطبيقاً⁽¹⁾ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ الرعد/11 .

وقد كان كبار الشيوخ والقضاة والفقهاء- بالفعل - رؤساء المجتمع المدني وقادته، وكان الناس يلجأون إليهم في حوائجهم وفي حمايتهم من البطش والأذى.

رابعاً- نقابات التجار:

كان لكل طائفة من التجار "نقابة" وتجمع النقابات كلها في نقابة كبيرة تسمى "نقابة التجارة" يرأسها تاجر كبير (الشاهبندر) وكانت له مكانة مرموقة عند أهل الحكم والناس، وكان يقوم بخدمة النقابة والدفاع عن التجار ورفع الظلم عنهم وتخفيف وطأة رجال الإدارة عليهم خاصة عند جباية الضرائب منهم. ولكن التجار لم يلعبوا دوراً يذكر في الحياة العامة لأنهم أصبحوا أعوان السلطة.

خامساً- جماعات الشطار والعيارين:

مثلت حركة الشطار والعيارين والحرافيش وأصحاب المهن المحترفة وأشباههم من المعدمين والعاطلين بسبب انشغال السلطة بمصالحهم وبالصراعات السياسية

(1)- د . عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع، ص113 .

جماعات تعيش على هامش المجتمع وفي حال تمرد دائم على المجتمع، مطالبين بتحقيق العدالة مما أكسب تمرداتهم دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية⁽¹⁾.

الأسواق والحارات:

مع نشأة الدولة الإسلامية وتوسعها عبر حركة الفتوح وبناء هياكلها وأجهزتها خلال القرون الثلاثة الأولى، وفي سياق اتساع التجارة وعلاقات التبادل عبر الطرقات التقليدية بين دوائر العالم الإسلامي ذات الموارث الحضارية القديمة (اليونانية، البيزنطية - المشرقية، العربية، الفارسية، الهندية)، انتظمت المدينة الإسلامية، كمحطة تجارية في غالب الأحيان - في أنماط من التنظيم العمراني والسكاني، وأنماط من تنظيم العمل وعلاقات التبادل في الأسواق والحارات، وتوزعت المدينة في دوائر وخطوط من الوحدات الإنتاجية والتجارية والحرفية والسكنية حول الجامع - المسجد كمنطقة ارتكاز وصولاً إلى الحارات السكنية المتقاطعة هي أيضاً مع توزع ديموغرافي "ملي" أو عائلي - قبلي، أو اختصاص حريفي مندمج في غالب الأحيان مع طريقة من طرق الصوفية.

هذا التنظيم الذي لا تزال نشهد آثاره وبعض مظاهره في الأسواق القديمة في بعض المدن العربية والإسلامية (كالقاهرة وفاس وبغداد...)، حمل دينامية اجتماعية عبّرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل الحكومي (السلطان) الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحاسب وصاحب الشرطة وبين الحاجات الاجتماعية - الأهلية (المدينة) التي عبّرت عن نفسها بابتداع أشكال من التنظيمات والمؤسسات الموازنة لمؤسسات الدولة.

فالنشاط المدني الذي تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحريفي والتجارة انتظم في "الأصناف"، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم

(1) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 53.

فيها يعبر عن أهل حرفة من الحرف، والملاحظ أن التنظيم (الصنف) الذي يدعوه البعض الطائفة، يعتمد تراتبية أهل الصوفية ابتداءً من المبتدئ (المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة... إلى شيخ السوق.

وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفي عليه الطابع القدسي-الديني⁽¹⁾.

هذا الأمر ساعد على إحداث التماسك داخل التنظيم، كما ساعد على التماسك في التعامل مع الخارج، إذ عبر هذا التماسك والتراتبية حوافظ على تقنيات الصناعة (الكار) وجودة السلعة، وكانت عبر التنظيم تحدد الأسعار وتفتح الحوانيت المستقلة ويدافع عن الجسم الحر في تجاه أصنافٍ أخرى أو تجاه الدولة.

ويلاحظ المؤرخ الدارس للعصر العباسي (أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحاسب في فض مشاكلهم المهنية)⁽²⁾.

⁽¹⁾ - ثمة دراسة تعتبر وثيقة بحد ذاتها، نقلت لنا مشهداً وصفيّاً غنياً لطقوس العلاقات التراتبية والتنظيمية لطائفة حرفية في دمشق، إلياس قدسي، "نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية"، ورقة قدمت إلى:

Front Cover, International Congress of Orientalists (6, 1883, Leiden) 1883.

⁽²⁾ - د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 67، أنظر أيضاً بالنسبة إلى دور شيوخ الحرفة وصلابيتهم في العهد العثماني: زيادة، الصورة التقليدية للمجتمع المدني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، ص 147.

حتى إذا ما انتقلنا إلى العهد العثماني، وجدنا استمرارية ملفتة للنظر، لهذه التنظيمات الحرفية في المدن العربية والإسلامية، كما وجدنا مادة تاريخية توثيقية تسمح بقراءة تاريخية للدور الذي كانت تقوم به بين المجتمع والدولة.

فمن خلال دراسة طوائف الحرف والصناعات في حماة في القرن السادس عشر، اعتماداً على سجلات المحكمة الشرعية، نستنتج أن (شيخ سوق حماة وهو شيخ مشايخ الحرف كلها... أو شيخ التجار، كان يُعين بإجماع التجار في سوق التجار، ويشترط فيه أن يكون صاحب دين وأخلاق، أهلاً للمشيخة لائقاً بها، أن يختاره ويرضى به كامل التجار، وأن يوافق القاضي والسلطان على تعيينه.

وكانت مهمة هذا الشيخ تشمل: الإشراف على كل طوائف الحرف ومشايخها، ويقوم بصلة الوصل ما بين الوالي والقاضي).

هذه المهمات الوسيطة، كانت لا تخلو من سلطة يمارسها الشيخ، اعتماداً على العلاقات التنظيمية الصارمة التي تربطه بأبناء الطائفة، وهي علاقات تتداخل في عدة مستويات (تقنية، ودينية، وعائلية).

فعلى المستوى التقني والتنظيمي، يخضع التعليم الحرفي لتراتبية دقيقة، بدءاً من المبتدئ «كما قلنا» إلى الصانع، إلى المعلم، وعلى قاعدة هذه التراتبية، لشيخ الحرفة الحق بأن يشد بالكار المبتدئين الماهرين فيصرون صناعاً أو معلمين.

وحملة الشد (أي الترفيع) تلخص عبر سلطات المشرفين عليها، وهم: شيخ الحرفة والنقيب والشاويش، وعبر وصفها أحد معاصريها في أواخر القرن التاسع عشر في بحث علمي رموز حركات دقيقة لها دلالتها في التوزيع الوظيفي للسلطة في

المجتمع الحر في وفي الالتزام بعهد ومواثيق دينية لها فعل الضوابط لأصول الحرفة وإتقانها وعدم الغش فيها وسلوك مخافة الله في المعاملة⁽¹⁾.

فالطابع الديني الذي يرتسم في حفلة الشد، الذي يبدو في التشديد على قراءة الفاتحة والأدعية والأناشيد النبوية التي تتخلل الحفلة وإسباغ جو من الورع والتقوى على المشدود والحاضرين، كلها أمور تشدد على (العهد والميثاق والأخوة) والعهد الذي يقطعه "المشدود" على نفسه أمام معلمه، بينما النقيب يقرأ الفاتحة فوق رأسيهما في مشهد تعبدي، يتضمن وفقاً للأعراف السائدة في المجموعة الحرفية «دستوراً» هو نوع من المبايعة للمشدود في أن يلتزم بقواعد منها: الاتفاق، وعدم الغش، والتسعيرة العادلة، والتضامن مع رفاق المهنة، وبهذا المعنى شاع مصطلح الدستور آنذاك.

ولعل هذا الأمر هو ما يلفت انتباه المستشرق "لويس ماسينيون" في دراسته الحرف وفي تحليله دلالات الاستخدام الشعبي لمصطلح "الدستور" عام/1908، إثر الانقلاب الدستوري العثماني آنذاك، يقول: ((إن تعبير الدستور استخدم للدلالة على المشروطية التي أعلنت عام/1908، إثر الانقلاب الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي، ويصنف معلقاً "عندما كان الناس يهتفون "دستور"، فإنما كانوا يستحضرون معنى الميثاق القائم على قسم إيماني))⁽²⁾.

ومهما يكن، فإن ما يهمننا التشديد عليه في الجانب الاجتماعي- السياسي هو ما يقدمه هذا التنظيم الحر في الفكر والممارسة في مجال السلطة الأهلية في

(1)- د . عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 86.

(2)- LOUIS Massignon: Les corps de métiers et la cité islamique dans, p 377.

التاريخ العربي، ففي هذا المجال يبرز تقاطع طرق الصوفية وطوائف الحرف، حركية اجتماعية تتم بمعزل عن الهيئة الحاكمة، وإن لجأت هذه الأخيرة إلى التنسيق معها أو احتوائها وضبطها أو احتراقها أحياناً .

فالدراسة التاريخية المتخصصة، تشير كذلك، وبالمقابل، إلى اندراج الحرفيين أيضاً في حركات العامة الاجتماعية أو انتظامهم جزئياً فيها، منذ قيام حركات العيارين والشطار وتنظيمات الفتوة في العصور العباسية، إلى فتوة الحارات "وقبضاياتها" التي استمرت في العديد من المدن الإسلامية حتى زمن ليس ببعيد .

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الحركة الاجتماعية سواء اتجهت إلى التنسيق مع الهيئة الحاكمة أم إلى الاحتجاج والرفض مع حركات العامة، أو كجزء منها، فإنها كانت في كل الأحوال تعبيراً سياسياً مستقلاً عن سياسية الهيئة الحاكمة، وبهذا المعنى يقول المستشرقان هاملتون جيب و هارولد باون في وصف وظائف الحرفية على الصعيد السياسي: ((وكانت الطائفة تخدم عدة أغراض، فقد كانت توفر الوسيلة التي تمكن أقل المواطنين شأناً من التعبير عن غرائزه الاجتماعية والاطمئنان إلى مكانته في النظام الاجتماعي، وكانت المجال الذي يمارس فيه حق المواطنة، فهو وإن لم يكن يستدعى إلا نادراً لكي يلعب أي دور في الحياة السياسية الخارجية، إلا أنه من الناحية المقابلة كان في مأمن من أن يتدخل حكامه السياسيون في شؤونه إلا بشكل طفيف، إذ كانوا بوجه عام يحترمون استقلال الطوائف وطرائقها التقليدية، ومما كان ينمي الوظيفة الاجتماعية للطوائف ليس كلها بل معظمها وبخاصة طوائف الحرف، وما لها عادة من ارتباطات مع إحدى الطرق الدينية الكبرى))⁽¹⁾.

(1) - هاملتون جيب و هارولد باون: المجتمع الإسلامي والغرب، ج2، ص115.

سادساً- الوقف:

من يستعرض النصوص الفقهية الكثيرة في الاقتصاد الإسلامي والمجتمع الثقا في الإسلام يستوقف هذا الكم الهائل من الاجتهادات والتوجيهات والإسهام في الصدقات وأوجه صرفها على أعمال الخير والنفع العام.

وهناك ثوابت منذ تأسيس نواة الدولة في المدينة، وحتى العصر العثماني شاهداً على أن المجتمع قادر في ظل الإجماع الإسلامي أن تنتج مؤسسات للنفع العام والخدمات الاجتماعية، وكل هذه الخدمات قامت على المبادرة أو الالتزام بفريضة الصدقة من قبل أهل الدولة أو أهل الثروة والمكلفين، وشكل الوقف أحد أهم موارد هذه الخدمات وإطاراً مؤسسياً لها، ويعتبر الفقهاء أن "الوقف من الصدقات الدائمة غير اللازمة، وهو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة"، والأصل في الوقف، كما يقول الفقهاء، قول النبي ﷺ:

((إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)).

والصدقة الجارية فسرّها العلماء بالوقف⁽¹⁾ ويشمل الوقف الكثير من أوجه المنفعة للمجتمع، إذ يشمل وقف المساجد والحوانيت والأراضي والخانات ودور العلم والمدارس والمستشفيات والأوقاف على المقابر، والأوقاف للقرض الحسن، ووقف البيوت الخاصة للفقراء، والسقايات، والمطاعم الشعبية التي يفرق فيها الطعام للفقراء والمحتاجين (كتكية السلطان سليم والشيخ محي الدين بدمشق وتكية الحرم الإبراهيمي في الخليل) ووقف الآبار في الفلوات لسقاية المسافرين والزروع

(1)- انظر عبد العزيز الخياط: المجتمع المتكافل في الإسلام (بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان: مكتبة الأقصى، 1981)، ص232.

والماشية، ووقف عقارات وأراض زراعية يصرف ريعها للمجاهدين أو يصرف «في حال عجز الدولة» لإصلاح القناطر والجسور.

وكثير من الأوقاف كان على اللقطاء واليتامى والمقعدين والعجزة والعميان والمجذومين... بل إن الوقف شمل ما حُبس ريعه لتزويج الشباب والشابات الذين تضيق أيديهم أو أيدي أولياء أمرهم عن نفقات الزواج والمهر، وشمل ما يقدم من حليب وسكر، حتى لقد جعل صلاح الدين الأيوبي في أحد أبواب القلعة يصرف ريعه بدمشق (ميزاناً يسهل منه الحليب، وميزاناً آخر يسهل منه الماء المذاب فيه السكر، تأتي إليه الأمهات يومين في كل أسبوع لياخذن لأطفالهن ما يحتاجون إليه من السكر والحليب)⁽¹⁾.

ويمكن القول إن معظم دور العلم التي تأسست في القرن الرابع الهجري الذي يصفه آدم بـ «عصر النهضة في الإسلام»، ثم المستشفيات والبيمارستانات والمدارس التي تأسست في العهد السلجوقي وحكم آل زنكي والأيوبيين في المشرق، قامت بشكل أساسي على الأوقاف.

ثم إن فئات المؤسسات الاجتماعية والدينية كالجوامع والمدارس والخوانق والربط والزوايا والتكايا والمستشفيات والبيمارستانات التي يعدها محمد كرد علي في مدن في بلاد الشام التي يعود بعضها إلى ما قبل العهد العثماني وبعضها الآخر إلى المراحل العثمانية الأولى، إنما نشأت واستمرت بفعل الدعم الذي أمنته لها مؤسسة الوقف⁽²⁾.

(1) - عبد العزيز الخياط: المجتمع المتكافل في الإسلام، ص 233.

(2) - يذكر محمد كرد علي نبذة عن كل مؤسسة من هذه المؤسسات، ويورد ذكراً لـ 611 مؤسسة في مدن الشام وحدها، من بينها 300 مدرسة في دمشق وحلب، وعدد من المستشفيات، أنظر: محمد كرد علي، خطط الشام، ج 6، ص 45-167.

والخلاصة لقد أدى الوقف، بدور الكثير في تأمين مستلزمات الدفاع الاجتماعي وقامت بتوفير مئات المؤسسات الاجتماعية والدينية كالجوامع والمدارس والخوانق والربط والزوايا والتكايا والمستشفيات.

هذا ونشير إلى أن الشريعة الإسلامية اعتبرت وقف المسلم على فقراء أهل الذمة صحيحة لأنه قرينة لله⁽¹⁾.

سابعاً- الأصناف:

يرتبط ظهور (الأصناف أو الجماعات المهنية) في الإسلام بأمرين اثنين: تطور الحياة المدنية في المدن العربية الإسلامية، وتطور النظرة إلى العمل والمهنة" لقد شهد الإسلام على الهجرة إلى المدينة والاستقرار بها، واستمر هذا الإصرار على (الحشد والتجمع) بالأمصار في عهد خلفاء النبي ﷺ⁽²⁾ رغم زوال الأسباب الإيديولوجية والتاريخية التي اقتضته، وسبب ذلك الوعي التاريخي منذ عهد النبي ﷺ الذي تجلى في تصوّر معين للتاريخ البشري باعتباره من نتاج المدن والمستقرات الحضرية الأصغر⁽³⁾، وارتباط بعض شعائر الإسلام بالمصر مثل صلاة الجمعة⁽¹⁾.

(1)- الوقف في الشريعة الإسلامية، منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص30.

(2)- د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر 1964، ص79، قارن البحث على ذلك في مسند أحمد 522/2، محمد بن سلام

الجمعي المشهور بـ ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، 1/127.

(3)- لقد ظهر توجه يرى أن الأنبياء كانوا جميعاً من أهل القرى، قارن بكتاب الحيوان لأبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ الجاحظ، 4/478، و بكتاب الأوائل الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، 1/39، وكان هذا تأويلاً للآية القرآنية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

هكذا ظهرت مستقرات ومراكز جديدة للتجمع الحضري منذ السنوات الأولى بعد وفاة النبي، وكان بعضها جديداً تماماً، وقد جعل عمر بن الخطاب سبعة منها أمصاراً أي مراكز رئيسية لإدارات الدولة في خارج الجزيرة، وهي⁽²⁾: البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل.

لقد بدأت مع تجذر المستقر الحضري في الإسلام مصطلحات الحياة المدنية تظهر إلى جانب العصبية القبلية، فصرنا نقرأ إلى جانب "تميم البصرة" و"همدان بالكوفة"⁽³⁾ عن البصريين والكوفيين والحمصيين والواسطيين⁽⁴⁾ أهل خرسان، وأهل العراق وأهل الشام وأهل المصريين⁽⁵⁾.

(1) - قارن عن ارتباط صلاة الجمعة والجماعة بالمصر، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2/278-282.

(2) - محمد بن سعد بن منيع المشهور بابن سعد: الطبقات الكبير، 3/202، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ابن الجوزي: مناقب عمر بن الخطاب، ص78، والنص هناك: (وهو «أي عمر بن الخطاب» أول من مصر الأمصار وهي البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل - وأنزلها العرب، وخط البصرة والكوفة خطاً للقبائل).

(3) - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، 2/2416، 2438.

(4) - أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني: تاريخ خليفة بن خياط، 1/213، 247، محمد بن يزيد: تاريخ الخلفاء، ص16، وتاريخ الطبري 2/2611.

(5) - محمد كرد علي: رسائل البلغاء، 1954، ص309، 310-313.

وقد نشأ أدب ضخّم حول مفاخرات البصريين والكوفيين، كل ببلده⁽¹⁾، ومع الضربات التي تلقتها العصبية بالأمصار بدأت الكفة تميل نحو تنظيمات أخرى مدنيّة تحل محلها بعد إذ فقدت تدريجياً أساسها الديموغرافي والإيديولوجي والتاريخي.

وقد تساوق ذلك مع تغيير النظرة إلى المصر والسكن فيه، ثم إلى الموارد الحيّاتية لأهل المصر بعد انتهاء حقبة الفتوحات، فقد قاومت اليدوية العربية بشراسة في البداية التّمصر لصالح التعرب⁽²⁾.

لكن استمرار المصر وازدهاره، والدعم الإيديولوجي الذي لقيه من جانب الإسلام من جهة، ثم بؤس الحياة اليدوية، أسقطا تدريجياً كل التحفظات وإن استمر القلق واستمرت الحيرة⁽³⁾.

لقد سيطر غير العرب من المسلمين وغيرهم على الأرض والمهن والإدارة في الأمصار وسواها في البداية، بسبب نقص الكفايات العربية، وبسبب احتقار العرب للمهن⁽⁴⁾ وكان ذلك يتوافق مع مصالح العرب الذين كانت السلطة الإسلامية

(1) - قارن على سبيل المثال الزبير بن بكار بن عبد الله القرشي: الأخبار الموفقيات، ص 414 وما بعدها، أبو علي أحمد بن عمر الفارسي الاصفهاني ابن رسته: الأعلاق النفيسة، ص 228-235.

(2) - د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص 26 وما بعدها.

(3) - أنظر على سبيل المثال رسائل الجاحظ (ت. هارون/1965) 82/2- حيث يشكو من احتكار غير العرب للمهن، مع احتقار مصاحب للمهنة، من مثل تسمية الحداد.

(4) - هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة. إحسان عباس وآخرين، بيروت، 1964، ص 82-83.

تؤثر جمعهم وتجنيدهم في الفتوحات وربطهم بها⁽¹⁾، فلما تضاءلت الفتوح، واتسعت الحياة المدنية، وبرز فيها غير العرب وسيطروا، بدأت تشوفات العرب تتضامن، وبدأوا يتجهون إلى الكسب عن غير طريق الغزو، فظهر القول القائل أن وجوه الكسب أربعة⁽²⁾: الإمارة، والتجارة، والصناعة، والزراعة، وتكرر ذكر مهن الأنبياء⁽³⁾، فلم تستثن من التقدير غير مهن قليلة⁽⁴⁾.

يذكر صاحب لسان العرب أن الصنف في اللغة يعني⁽⁵⁾: ((الطائفة من كل شيء وكل ضرب من الأشياء صنف على حدة)).

ونجد الفرد مستخدماً بمعنى الطائفة والفرقة من الناس في كتاب العالم والمتعلم لأبي حنيفة/150هـ/.

ويذكر الجاحظ/-/255هـ/ أصناف الجزارين والقصابين والشوائين... ويقول إنهم إلى الفقر أقرب منهم إلى الغنى⁽¹⁾.

(1) - محمد بن الحسن الشيباني: الكسب، نشر سهيل زكار، دمشق/1980، ص63، وأدب الدنيا والدين للماوردي، ص209.

(2) - الشيباني: كتاب الكسب، ص34.

(3) - من مثل مهن الحياكة وتعليم الصبيان والقطنين، قارن للغزالي بإحياء علوم الدين لـ محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي، 2/307-308.

(4) - محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، وقارن بـ تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي، 6/169.

(5) - النعمان بن ثابت الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم (نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثري بالقاهرة)، ص9-10.

ويعتبر في سياق آخر الحائك والحجام من الأصناف⁽²⁾.
ويتضح المصطلح تماماً عند السقطي فيذكر أن الجزارين وبائعي اللحوم وأنواع
المطبوخات أصناف ولكل صنف منهم نوع يخصه، أو طريق يجري عليها⁽³⁾، أمّا
ياقوت فيذكر صنف الصيارفة والصاغة⁽⁴⁾، هكذا يبدو أن الكلمة استعملت منذ
وقت مبكرٍ للدلالة على الجماعة الحرفية والمهنية في المجتمع الإسلامي، وقد
تعددت تعريفات الصنف المحددة أدقها تعريف بير G. Baer⁽⁵⁾ الذي يرى أن
(الصنف هو نوع من الأتّحاد المهني، يقوم على عضوية ذات طابع شعبي، وأفراده
مجموعة من الناس يعملون في فرع معين من الاقتصاد الحضري في فترة من الزمن

(1) - الحيوان للجاحظ، 4/429.

(2) - رسائل الجاحظ، 2/126.

(3) - أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي: في آداب الحسبية، (باريس 1931)، ص 32.
(4) - GABRIEL BAER: Guilds in Middle Eastern History, in Studies in the
Economic History of the Middle East, (OUP, 1970, in M. A. Cook (ed.)
London 1970, P 29.

وانظر تعريفات أخرى في:

- Louis Massignon: The origin of Islamic artisan guilds and their
organizational principles 17 Cf. Encyclopedia of Social Sciences,
1942, vol. VII, P 215-233.

Goitein, S. D, Studies in Islamic History and Institutions ,Leiden, Brill
1968, p 276ff.

(5) - رسالة صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، نشأتها
وتطورها - بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي (بغداد/1976)
ص 50 وما بعدها، وسنعود لذلك بالتفصيل فيما بعد .

ويكونون وحدة تتجزأ مختلف الأغراض مثل الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والمالية، يتزعمها جهاز من المتفذين الذين يختارون من بين أفراد هذه الوحدة ويتقدمهم رئيس)).

ويمكن القول إنَّ العرب عرفوا الأسواق المتخصصة بحرف معينة في مكة قبل الإسلام⁽¹⁾ وهناك تخصّص في أسواق المدينة⁽²⁾ في صدر الإسلام، ونجد للدبّاغين في البصرة في القرن الأول الهجري رجة خاصة⁽³⁾، وكذا الطحانون والقصابون⁽⁴⁾ والأمر كذلك في الكوفة⁽⁵⁾ بالنسبة للسيارة والتّمارين والسماكين والأبالين وأصحاب الخبز⁽⁶⁾.

ويورد أسلم بن سهل الرزّاز الواسطي المعروف ببخشل في تاريخ واسط نصاً مهماً عن ترتيب الحجّاج لسوق مدينة واسط عندما بناها حوالي العام/84هـ، يقول⁽⁷⁾: ((أنزل أصحاب الطعام والبزازين والعطارين عن يمين السوق إلى درب

(1) - شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، 411-210/5.

(2) - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، 386/1، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص158، تاريخ

الخميس في أحوال أنفس النفيس: حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، 281/2،

محمد عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية، 238/1.

(3) - تاريخ الخميس للديار بكري، 281/2، التراتيب الإدارية للكتاني، 238/1.

(4) - الطبري: تاريخ الطبري، 622/2.

(5) - أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلّاذُري: فتوح البلدان، ص362.

(6) - فتوح البلدان، ص349، إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور ب ابن كثير: البداية والنهاية،

4/8، وأخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي، ص958-159.

(7) - أسهل بن سهل الرزّاز الواسطي ببخشل: تاريخ واسط ص44.

الخرازين، وأنزل البقالين وأصحاب السقط وأصحاب الفاكهة في قبة السوق إلى درب الخرازين عن يسار السوق إلى دجلة، وقطع لأهل كل تجارة قطعة لا يخالطهم غيرهم)).

ويذكر صاحب البيان المغرب أن يزيد بن حاتم/155هـ/ عامل أفريقية رتب الأسواق على أساس التخصص، وجعل كل صناعة في مكانها⁽¹⁾.

ويذكر ابن الفقيه⁽²⁾ والخطيب البغدادي⁽³⁾ ذلك بالتفصيل بالنسبة لبغداد خصوصاً أسواق الكرخ فيها .

وتتعدد التعليقات لبروز الأسواق المتخصصة وسيطرتها ويمكن القول بإيجاز أن ذلك كان بسبب إحساس أهل الحرفة بالتضامن وحاجة بعضهم إلى بعض، ثم لتسهيل مجيء الناس إليهم، ولضرورة الإشراف الرسمي عليهم عن طريق المحتسب، وأخيراً بسبب من الحاجة إلى العصبية من جانب أهل الحرفة لبعضهم البعض بعد إذ توارت أسباب العصبية النسبية، وبعد إذ لم تعد المدن آمنة، وبعد إذ صار التكتل ضرورياً أحياناً في وجه السلطة أو لرفع السعر.

وكل ذلك يسهله التجمع في المكان الواحد⁽¹⁾، ويريد بعض الباحثين أن يرى وراء الأسواق والمحال المتخصصة تأثيرات ساسانية وبيزنطية⁽²⁾.

⁽¹⁾ - أبي العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، 68/1.

⁽²⁾ - أبو العباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي: كتاب البلدان، ص 7.

⁽³⁾ - أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 80/1 وما بعدها، وقارن بمناقب بغداد المنسوب لابن الجوزي، ص 13.

بيد أنّ الإمام محمد بن الحسن الشيباني/189هـ/الذي كتب أول رسالة نظرية في مسألة الكسب⁽³⁾، أوضح أمرين اثنين: ضرورة العمل والحرفة، ثم مشروعية ما يترتب على ذلك من تنظيمات شعبية (أسواق متخصصة) أو رسمية (صاحب السوق أو المحتسب).

فليس من المصادفة أن يكون الأحناف بين أوائل من اهتموا بالحرف والصنائع والمهن إذ أنّ مذهبهم مذهب مدني شهدت مدينة الكوفة نشأته، وشهدت بغداد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري تحوُّله إلى ما يشبه المذهب الرسمي في الدولة العباسية لكثرة من ولي القضاة من رجالته، يذكر محمد بن الحسن أنّ الكسب «أي العمل والحرفة»⁽⁴⁾: ((نظام العالم والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين فئائه، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد، وفي تركه تخريب نظامه...))، لهذا فهو فريضة على كلّ مسلم كما أن طلب العلم فريضة⁽⁵⁾... وقد كان الكسب طريق المرسلين، فآدم عمل في الزراعة، ونوح في التجارة أما إبراهيم فكان بزّازاً، وعمل الرسول ﷺ في التجارة، وكان أبو بكر بزّازاً وعمر يعمل الأدم، وعثمان يتجر، وعليّ يعمل بالأجرة⁽⁶⁾.

(1) - قارن بصباح محمود الشبخلي: الأصناف في العصر العباسي، ص 76-78.

(2) - د. عبد العزيز الدوري في مقالته نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، بمجلة الآداب بجامعة بغداد، العدد 1، السنة 1959، ص 133-146.

(3) - كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني، نشره لأول مرة عزت العطار بالقاهرة بعناية الشيخ محمود عرنوس، ثم أعاد نشره بدمشق 1980 الدكتور سهيل زكار.

(4) - المرجع السابق، ص 47.

(5) - المرجع السابق، ص 33.

(6) - المرجع السابق، ص 34-41.

وكل الأعمال سواء في نظر محمد بن الحسن، فليست هناك وجوه دنيئة لا تحسن للكسب⁽¹⁾.

وهذا الاتجاه، لتقديس العمل يتنافى واتجاهات بعض المتصوفة والمتكشفة والأعراب ممن ظهرُوا في القرن الثالث الهجري.

فإذا أمضينا قليلاً إلى حدود أواخر القرن الثالث الهجري وجدنا محمد بن خلف بن حيان المعروف بوكيع القاضي/-319هـ/ يذكر أعرافاً وسناً للصنّاع والمتهنين على القاضي مراعاتها عند الحكم بينهم في خصوماتهم⁽²⁾، أمّا الماوردي/-450هـ/ فيذكر ذلك ويجعل احتكام هؤلاء في خصوماتهم إلى المحتسب⁽³⁾.

وكان أواخر القرن الثالث الهجري، وبدايات الرابع قد شهدت ذروة تطورات المذهب الإسماعيلي وتشعباته، القرمطية والفاطمية وإخوان الصفا، ومن المعروف أن لهؤلاء جميعاً تنظيمات سرية ذات رموز ومراتب، دفعت بعض إلى الربط بينها وبين ظهور بعض تنظيمات الفتوة والأصناف، لكننا نعلم أن الفاطميين سقطوا في الشام ومصر في القرن السادس الهجري وكانت الأصناف وقتها لم تتكون بعد، فلا يمكن أن يكون لهم تأثير كبير عليها في النشأة.

أمّا القرامطة الذين قبض على بعض دعاةهم ببغداد أوائل القرن الرابع الهجري⁽⁴⁾ فليسوا ظاهرة (مدنية)، إنما هم بدو وفلاحون شديداً العداء للمدن والمهنة.

(1)- كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني، ص64.

(2)- محمد بن خلف المشهور بـ وكيع: أخبار القضاة، 351/2، 373.

(3)- الأحكام السلطانية للماوردي، 231.

(4)- العيون والحدائق في أخبار الحقائق: كتاب في التاريخ مجهول المؤلف، 128/2/2.

والمعروف أن الأرقاء هم الذين كانوا يقومون بالأعمال اليدوية والصناعات في المجتمعات القرمطية.

وما إخوان الصفا، وهم من أعقاب الأفلاطونية المحدثة، فقد كانوا في غالبيتهم كتاباً وورّاقين لم يمارسوا العمل اليدوي والصنعة ممارسة حقيقية، وقد ذكروا في الرسالة الثامنة من رسائلهم أن العمل والكسب ضروريان⁽¹⁾، ورأوا أنّ الناس كلّهم صنّاع وتجار أغنياء وفقراء، ثم قسموا الصنّاع إلى أقسام متشعبة من حيث الفائدة والموضوع وقيمة الإنتاج والأدوات المستعملة والتعقيد والبساطة⁽²⁾ وشرف الصنّاع عندهم فيأتي من تفاوتها في الضرورة للمجتمع، فلو توقف الزبّالون عن العمل أسبوعاً للحق بالناس من الضرر ما لا يلحق بهم لو تعطلّ العطارون شهراً عن العمل⁽³⁾.

وهذا التصور للعمل والصنعة في جانبه التفصيلي لا يختلف كثيراً عمّا ذكره الشيباني قبل ما يقرب من قرنين في ذلك، لكنّ المشكلة تكمن في السياق الذي ينضوي فيه هذا التصور عند أخوان الصفا، فهو يأتي في القسم الرياضي من منظومتهم الفلسفية، ويرتبط بقضية الهيولى والصورة، ويمكن القول إنها تنتمي إلى عالم الفقهاء والقضاة وتصوراتهم أكثر بكثير مما تنتمي إلى التصورات الفلسفية للإسماعيلية أو المدنية الفارابي⁽⁴⁾.

(1) - رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، 1/285-295.

(2) - المرجع السابق، 1/287.

(3) - المرجع السابق، 1/290.

(4) - لا تختلف رؤية الغزالي-505هـ/للعمل والكسب عن رؤية محمد بن الحسن الشيباني

السالفة الذكر (إحياء علوم الدين 2/60-62)، وكذا الأمر بالنسبة لابن الجوزي -

598هـ/في تلبيس إبليس، ص273. وابن تيمية في الحسبة، ص25-27.

ويبدو أن الذي دفع ماسينيون وغيره للذهاب إلى اشتقاق الأصناف من هذه الجماعة الثورية أو تلك، تصوّره أنّ الجماعات المهنية هي جماعات معارضة في الأساس⁽¹⁾.

لكن أدلته على ذلك ضئيلة وغير صحيحة، فالتشابه التنظيمي ضئيل وهو مسوّغ، إن كان، بالظهور في بيئة مدنية واحدة، وقوله إنّ المحتسب أو صاحب السوق تراجع نفوذه (تعبيراً عن تراجع نفوذ السلطة المركزية) بين القرنين الرابع والسادس⁽²⁾ فنشأت الأصناف بدفع ثوري لتحديّ الوضع القائم، غير صحيح، فقد تصاعد نفوذ المحتسب وقوي وتقدّم على نفوذ القاضي في الحقبة التي ذكرها ماسينيون باعتبارها الحقبة الثورية النموذجية، ونص الماوردي/-450هـ/السالف الذكر أوضح مثل على ذلك⁽³⁾ والجماعات في المدينة الإسلامية الوسيطة ليست جماعات معارضة، بل إن تنظيمات الفتيان والأصناف كانت تتبادل الدعم والتأييد مع السلطة في المدينة⁽⁴⁾، وهنا ما يدلّ على إسهام السلطة في إنشاء بعض الأصناف وبعض حركات الفتيان وبعض الحركات الصوفية⁽⁵⁾.

(1) – LOUIS Massignon: Les corps de métiers et la cité islamique dans, in, Opera Minora, P380–393.

(2) – دائرة المعارف الإسلامية، 355/14.

(3) – توفي الماوردي عام 450هـ/وهو فيما يبدو- أول من عقد فصلاً للحسبة في كتابه: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 240-256، وقد حاول أن يميز بين ما للقاضي وما للمحتسب، لكن كان واضحاً أنّ زيادة صلاحيات المحتسب تمّ على حساب صلاحيات القاضي.

(4) – G. Baer, op. cit. 28–29.

(5) – Franz Taeschner: Zünfte und Bruderschaften im Islam, 1981, p 33–38.

أما نشوء الأصناف وبادياتها فأمر بالغ التعقيد أيضاً، ذلك أن الخطأ الذي أدخله كل من لويس ماسينيون⁽¹⁾ وبرنارد لويس⁽²⁾ في قضية علاقة الأصناف بالإسماعيلية والقراقطة، قاد إلى أخطاء كثيرة أخرى، إذ ما دام هناك ارتباط عضوي بين الإسماعيلية وتفرعاتها من ناحية والأصناف وتنظيمات الفتوة من ناحية ثانية- حسب هذا الرأي، فلا بد أن تكون الأصناف قد ظهرت إبان ازدهار الحركات الإسماعيلية (بين القرنين الرابع والسادس الهجريين)، لكننا لا نملك وثائق أو مصادر عن ذلك قبل النصف الثاني من القرن السادس الهجري⁽³⁾.

إن إشارات عائدة للقرنين السادس والسابع تتحدث عن عرفاء لبعض الحرف، وعن رئيس للأطباء⁽⁴⁾، بيد أن السياق الذي ترد فيه هذه الإشارات يشعر بأن العريف كان مساعداً للمحتسب، أي أنه كان معنياً من جانب السلطة، كما أن رئيس الأطباء وظيفته رسمية بحتة⁽⁵⁾.

(1)- في مقالته السالفتي الذكر، بمادة "صنف" بدائرة المعارف الإسلامية، وفي دائرة معارف العلوم الاجتماعية (نشرت الأخيرة في مجموعة مقالات).

(2)- في مقالته السالفة الذكر بالملاحظة رقم 14.

(3)- Claude Cahen: La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses, in L'élaboration de l'Islam, paris 1961, p 14-15.

(4)- N. Elisseeff: Corporations de Damas sous Nur al-Din, Arabica III, 1956, p 61-79

E. Ashtor: L'administration urbaine en Syrie médiévale, in Rso XXXI, 1956, p 71 - 128.

(5)- G. Baer, op. cit 15.

والذين كتبوا عن الأصناف من القرن الرابع وحتى السابع «متأثرين في ذلك ببيدايات ماسينيون ولويس وأليسييف»⁽¹⁾ خدعوا بالنصوص الكثيرة في الحسبة التي بدأ الماوردي/-450هـ/ الكتابة فيها، ثم وصلنا في نطاقها المبكر كتاب الشيزري⁽²⁾ حوالي 590هـ/.

هذه النصوص تفصل فيواجبات المحتسب وصلحياته في مراقبة مختلف المهن والصناعات والنقود والمكايل والموازين.

وقد أراد هؤلاء الكابتون أن يروا في هذه النصوص الدليل على تنظيمات نقابية مستقلة لها تقاليدھا في الحفاظ على شرف المهنة وسمعتها وأسعار السلع المنتجة، لكن الواقع أن هناك فرقاً كبيراً بين وجود المهنة، ووجود تنظيم نقابي منتخب من أهلها لها، هذا التنظيم النقابي أو المهني المتخصص لا نجد دلائل نصية على وجوده إلا منذ القرن السابع الهجري.

وتشير النصوص التي جمعت من مصادر عثمانية وقاهرية ودمشقية إلى أن الأصناف غير الطرق الصوفية، بمعنى أنه لا علاقة عضوية بين التنظيمين، وإن كان يمكن للصانع «الخرّاز مثلاً» أن ينتمي لصنف الخرازين، والطريقة الشاذلية في الوقت نفسه⁽³⁾.

(1) - في مقالاتهم التي ذكرناها سابقاً.

(2) - عبد الرحمن بن نصر الشيزري: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق السيد الباز العريني، دار الثقافة بيروت.

(3) - قارن:

Ira Marvin Lapidus: Muslim cities in the later Middle Ages 1967, p 96, 68, 101.

أما تنظيمات الفتوة، فيبدو أن الأصناف «خصوصاً في الأناضول» هي التي خلفتها، وإن لم تكن هناك علاقة تنظيمية قوية بين النوعين، لكن الباحثين لاحظوا صعود أصناف المهنيين إبان انحطاط حركة الفتوة العثمانية (تنظيمات الأخي/الإخوان) كما أوضح ذلك "أوليا جليبي" قديماً⁽¹⁾، و"تشنر" حديثاً⁽²⁾، ولاحظوا أيضاً استناداً إلى مخطوطة: ذخائر التحف في سير الصنائع والحرف⁽³⁾، صعود الأصناف القاهرية على أنقاض حركات الفتيان والزعر والحرافيش هناك.

فمن ناحية أولى: كان الإمكانية الوحيدة لدى الدولة لضبط الأوضاع في المدن بعد أن تعذر إيجاد نظام آخر، فشبح الصنف كان يسجل كل أفراد الصنف ويعتبر مسؤولاً عن تصرفات كل فرد في المهنة وخارجها، ومن ناحية ثانية، فإن الصنف كان يؤدي وظيفة مالية للدولة، فعن طريق التسجيل الدقيق كان المحتسب أو القاضي بتقاضي من الشيخ الضرائب والرسوم السنوية الخاصة بالمهنة وهكذا لعب الصنف دوراً مالياً بالنسبة للدولة كما لعب دور الضبط الاجتماعي⁽⁴⁾.

(1) - أوليا جليبي: سياحت نامة، استنبول - 1898، ص 306 وما بعدها.

(2) - Franz Taeschner: Das Zunftwesen in der Türkei. (1941), and his "Futuwa" and "Akhi," in En.

(3) - كتاب الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف (مخطوطة Gotha/رقم 903).

(4) - Franz Taeschner: Das Zunftwesen in der Türkei. (1941), and his "Futuwa" and "Akhi," in En, p178.

ونملك معلومات في المصادر وسجلات المحاكم الشرعية عن مهنتين متشابهتين لشيخ الأحياء بدمشق في القرن الثامن عشر، لكن يبدو أنه لسبب أو لآخر جرت العودة للاعتماد على التنظيم المهني دون التنظيم السكاني⁽¹⁾.

ويبدو أن الصنف في المدن لعب في فترات معينة دور الممدّ للدولة بالجند والقوى العاملة، فعن طريق التقييد الدقيق لرجال الصنف وأعقابهم، كانت السلطات تطلب من شيخ الأصناف إمدادها بشبان أقوياء لهذا الغرض أو ذاك⁽²⁾ هكذا اكتسب الصنف أهمية ضخمة في نظر السلطة في العصر العثماني، ولهذا شجعت الدولة والولادة على تعميم الأصناف، وأشركتها في الاحتفالات السنوية التي كانت تجري في المناسبات الدينية والاجتماعية⁽³⁾ ونملك فرماناً سلطانياً في عهد مصطفى الثالث في حماية الأصناف ودعمها⁽⁴⁾.

(1) – Abdul-Karim Rafeq: "Economic Relations between Damascus and the Dependent Countryside 1743– 71, in the Islamic Middle East 700 –1900 (ed. A. I. Udovich, 1981), p 653 – 685.

(2) – G. Baer. Op. cit– 26 – 28.

(3) – Gabriel Baer: Fellaah and Townsman in the Middle East, (1982), p 253 – 274.

(4) – يقول تشنر عن ذلك: (قام السلاطين العثمانيون بحماية الأصناف، التي كانت الإطار التنظيمي الوحيد الذي يضم بين جنباته كل شعوب دولتهم المترامية الأطراف. من أجل ذلك تركوا لها حريات واسعة... وتكررت توجيهاتهم إلى موظفيهم أن يحترموا هذه الاستقلالية النسبية، وأن يصونوا هذه التنظيمات الاجتماعية من كل ما يسيء إلى وظيفتها أو هيكلتها...).

Franz Taeschner: Ein Zunft-Ferman Sultan Mustafa's III, von 1773.

وللصنف وظائف تتصل طبيعاً المهنة ذاتها نملك معلومات كثيرة عنها في كتب الحسبة⁽¹⁾، من خلال أخبارها عن التعاليم والوظائف التي يعرضها المحتسب على أهل الأصناف بمساعدة العريف الذي كان شخصاً ثقة من أهل الصنعة بصيراً وعارفاً بها، وكانت هذه التعاليم والوظائف التي فرضت على الأصناف قد استمدت من النظم المعروفة بين ذوي المهن أنفسهم، إذ كان المحتسب يعتمد على العرف السائد بين أهل الأصناف في معرفته لجودة الصنعة وإتقانها، والطرق الواجب إتباعها في محل تلك الصنعة وتحريم وتحليل ما يجب أن يقوم به أهل المهن.

وأهم وظائف الصنف كما تبدو في كتب الحسبة: (الاهتمام بمعرفة أسرار الصنعة، وإتقان الصنعة وجودة المصنوعات والاهتمام بمصالح أعضاء الصنف، والعناية بالمواد الأولية، والعناية بالنظافة)⁽²⁾.

أمّا فيما يتصل بالبند الأول فلم يكن يسمح لأحد بأن يمارس شيئاً لا يحسنه ولا يعلم أسرارها، ففي معالم القرية⁽³⁾ أنه يمنع أن يتقدم على أطعمة الناس إلا من

(1) - من مثل الشيزري: نهاية الرتبة، محمد بن محمد بن أبي زيد ابن الأخوة: معالم القرية في طلب الحسبة، وابن بسام، محمد بن أحمد: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، وعمر بن محمد بن عوض السنامي: نصاب الاحتساب، وآداب الحسبة للسقطي، ويحيى بن عمر الأندلسي: أحكام السوق.

(2) - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 103 وما بعدها.

(3) - ابن بسام: معالم القرية في طلب الحسبة، ص 109.

عرف جميع الأطعمة وفي نهاية الرتبة⁽¹⁾ أنه يفرض على الجزارين معرفة الطرق الواجب إتباعها في ذبح الذبائح.

ولا يكون إتقان الصنعة والتعرف على أسرارها إلا على يد أستاذ حاذق يجري للتلميذ امتحاناً بعد التعلم فإن نجح سمح له بممارسة الصنعة، وقد أدى ذلك في حالات كثيرة على أسرارها وعدم تعليمها إلا لمن يريدون ويختارون، وكان التوارث مألوفاً في حالات كهذه.

وكان المحتسب يستند في وجوب اتقان الصنعة وجودتها إلى قول للنبي ﷺ نصه⁽²⁾: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقِنَهُ»، وإلى قول للإمام عليّ نصه⁽³⁾: ((قيمة كل امرئ ما يحسن)).

أما الاهتمام بمصالح أعضاء الصنف فيتحلى في تجميعهم⁽⁴⁾ في سوق واحد أو ناحية واحدة من السوق بحيث يستطيعون إرغام المحتسب وموظفيه على معاملة كل منهم بلطف ورقة، وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، والسماح لهم بتحقيق ربح معين وإلا أضربوا.

ثم كان هناك نوع من التضامن بين أبناء المهنة الواحدة مثل أن يتركوا لأحدهم السوق يومين لكي يستطيع البيع وحده فيحصل على بعض المال اللازم.

(1) - نهاية الرتبة للشيزري، ص 27، ابن بسام: معالم القرية في طلب الحسبة، ص 34.

(2) - التراتيب الإدارية للكتاني، 83/2.

(3) - مقدمة ابن خلدون، 31/2.

(4) - نهاية الرتبة للشيزري، ص 135، وابن بسام: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 17، وانظر صباح إبراهيم سعيد الشخيلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 104 - 105.

وفي مجال العناية بالمواد الصناعية⁽¹⁾ أو المهنة كان للمحتسب موظفوه في المرافئ والممرات الذين يراقبون الاستيراد وجودة المستورد، ويحولون دون الاحتكار، ويحاولون بالتعاون مع أهل الصناعة الحفاظ على المادة، والموازنة في ذلك بين مصالح التجار والصناع وكان عريف⁽²⁾ النصف متفقاً مع موظفي المحتسب على شروط نظافة معينة فيما يتصل بالمواد المستعملة في الصناعة، والأوعية التي توضع فيها، ومواطن الصناعة، وطريقة العرض والتتقية، وهناك تفصيلات في كل مهنة تمضي إلى أصغر الصغائر وقد كان للصنف في العصور المتأخرة شيخ ثم نقيب، وكان فيه أستاذ وخليفة (أو خلفه) وصانع ومبتدئ.

أما الشيخ⁽³⁾، فقد كان لكل صنف شيخه، ويسمى في بعض الحرف: الرئيس، وكان أبناء الصنف هم الذين يختارونه لتمييزه بالفضل والعلم والإتقان للمهنة، ولم يكن الغنى من شروط المشيخة، وتعترف السلطة بالانتخاب، وللشيخ سلطة واسعة فهو ضابط الاتصال بين الصنف والسلطة أو المحتسب، وهو مرجع أبناء الصنف كله في نزاعاتهم المهنية والشخصية وفي نزاعاتهم مع المحتسب، ثم هو أخيراً المرجع فيما يتصل بدخول عضو جديد في الصنف، وكان يتولى أحياناً أمانة صندوق الصنف، فإذا عين المحتسب أو القاضي شيخاً بغير إرادة أبناء الصنف فلهم الاعتراض إن لم يكن جديراً برتبته⁽⁴⁾.

(1) - ابن بسام: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 16.

(2) - الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف لمجهول، ق 9 أ (عن الشيخلي).

(3) - المرجع السابق، ق 50 ب، ابن بسام: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 30 و صباح إبراهيم

سعيد الشيخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 108.

(4) - رسائل إخوان الصفا، 1/294.

أما الأستاذ فهو الذي يدرب على الصنعة وعلاقة صبيه به تشبه علاقة المريد فالشيخ في الطرق الصوفية قد يتجمع عند الأستاذ الذي يملك هو أيضاً محلاً صناعياً عدّة طلاب فيعطيه أجوراً زهيدة إذ يذهب الجزء الأكبر من عملهم مقابل تعليمهم أسرار الصنعة، فإذا وجد الأستاذ في الصبي الفهم والخدمة والكفاية في العمل أعطاه العهد من أجل تعلّم الصنعة⁽¹⁾، أما الخليفة أو الخلفة⁽²⁾ فيبدو انه كان مساعد الأستاذ من بين كبار الصبيان المتعلمين.

والصانع⁽³⁾ هو مثل الخليفة تقريباً، وهو طالب قارب التخرّج، وعليه أن يحترم أستاذه ويمشي خلفه ويقضي له حاجاته، ويدعو له بين الناس. فإذا أتقن سمح له أستاذه أن يفتح حانوتاً خاصاً به بالتشاور مع شيخ الصنف.

ومعلوماتنا عن المبتدئ قليلة كقلتها عن الخليفة، بيد أننا نعرف أن المعنى به المتعلم للصنعة في شهوره الأولى أو عامه الأول⁽⁴⁾.

أما رتبة النقيب فهي متأخرة في الظهور عن رتبة الشيخ ولم تسد جميع الأقطار، ويبدو أنه كان على أي حال أقل من الشيخ منزلة، فهو بمثابة المساعد له، والنقابة ثلاث درجات: النقيب الكبير ونائباه، وأهم مهامه القيام بعملية الشدّ عند الدخول إلى الصنف، وقد يكون من مهامه القيام بربط صنفيين لحرفة معينة في مدينتين

(1) - الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف، ق102ب.

(2) - عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: خاص الخاص، ص46، ومقالة ماسينيون في (دائرة المعارف الإسلامية) مادة: صنف، السالفة الذكر.

(3) - الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف لمجهول، ق49ب.

(4) - المرجع السابق، ق5ب.

مقاربتين، والقيام ببعض الأمور المالية التي تهم الصنف كـله وله دور كبير في انتخاب الشيخ وعزله⁽¹⁾.

وللقاضي والمحتسب دور أكبر في تعيينه، وهناك حالات جرى فيها ربط حرف المدينة كلها تحت إمرة شيخ شيوخ بموافقة القاضي⁽²⁾ ولكل صنف امتداده التاريخي المتصور أو صورته الخاصة عن تاريخه في قلب الأمة والعالم تماماً كما كان عليه الحال في التنظيمات الصوفية وتنظيمات الفتوة، فإذا كانت الجماعات الحضرية الأولى في الإسلام الخوارج والشيعة والمعتزلة قد وجدت مسوغ الوجود، وجدت الاستمرار في تأويل معين للنص، وتأسس على المصطلح القرآني بالطريقتين التأويلية والاستردادية، فإن الجماعات المدنية المتأخرة الفتيان والصوفية والأصناف كان همهم الحصول على شرعية النص عن طريق إثبات الأصالة والتجذر والاستمرار في نطاق الاجتماع التاريخي للأمة.

كان لكل صنف وليه الذي تنسب إليه الحرفة وهو عادة نبي أو حكيم أو ملك أو صالح فإن لم يعرف للحرف مبتكر أو راع نسبت إلى آدم⁽³⁾.

ورجال الأصناف يقسمون هؤلاء الأولياء الأوائل إلى قسمين عادة، الجذور والأبيار، أما الجذور الأصلية⁽⁴⁾ كما يقولون فهم عادة من الأنبياء، فقد كان آدم⁽¹⁾ زراعاً

(1) - الذخائر والتحف في بئر الصنائع والحرف، ق 5 وما بعدها .

(2) - خالد زيادة: الصورة التقليدية للمجتمع المدني، ص 146 - 147 .

(3) - علي دده السكتواري البسنوي: محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر، ص 194 .

(4) - قارن ب صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 117 عن

الذخائر والتحف ق 50 أ .

فينتسب الحرّاثون إليه، وكان شعيب حائكاً أو صانعاً للنول والمغزل، وكان إدريس خياطاً، وكان نوح نجّاراً، وكان إبراهيم بناءً، وكان داود حداداً، وكان عيسى صباغاً، وهكذا ينتسب أبناء الصناعات المذكورة إلى هؤلاء الأنبياء.

والأبيار⁽²⁾ جمع بير هم رعاة أصحاب الحرف، وكانوا عادة من الصحابة أو التابعين، ويعتبرون أوائل من مارسوا الحرفة عملياً بعد الأنبياء، وتنسب إليهم عادة كتب السمر كلمات مأثورة في آداب الحرفة، وينقسم الأبيار بدورهم إلى أصول وفروع، فالأصول هم الذين أخذوا عن الإمام عليّ، والفروع هم الذين أخذوا عن سلمان الفارسي.

وللانتفاء إلى الصنف شروط وتقاليد تتضمن التزامات معيَّنة، وتتطلب إقامة حفل تجري فيه مراسم خاصة، فبعد رضى استاد الصانع عنه يرجو الصانع أستاذه التوسط لدى الشيخ والنقيب فإن وافق يدعو الصانع إلى وليمة يحضرها الشيخ والنقيب والأستاذ وكبار أبناء الحرفة، في ذلك اليوم يقوم النقيب بعملية الشد الذي تكون عملية العهد قد سبقتها⁽³⁾ والعهد يتضمن تفويضاً من الأستاذ لتلميذه بممارسة الصنعة بحضور شهود يرون ذلك ويشهد الشهود على ذلك أمام النقيب والشيخ فتتلى آيات وأحاديث ثم يقوم النقيب بشدّ وسط الصانع بمنديل حرير أو ما شابه يتضمن أربع عقد، الأولى عقدة الأستاذ، والثانية عقدة الجد، والثالثة

(1) - ابن خلدون: المقدمة، 277/2، وأنظر عن مهن الأنبياء: لطائف المعارف للثعالبي، ص8، وما ذكرناه عن محمد بن الحسن الشيباني سابقاً.

(2) - بير، تعني كبير السن، أو شيخ الشيوخ بالفارسية والتركية، وتعني في الأصناف أول من مارس الحرفة، وكذلك يذكرها علي دده السكتواري في أوائله ص194.

(3) - قارن عن ذلك: الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف لمجهول، ق63 ب-64،، مادة "شد" بدائرة المعارف الإسلامية "النشرة الأولى، الترجمة العربية" 13/181.

عقدة البير والرابعة عقدة الإمام عليّ، وعند كل عقدة تتلى آيات وتقرأ نصوص، وبعد الشد يحصل الصانع من الشيخ على الإجازة بممارسة المهنة.

ولا تنتهي⁽¹⁾ الرسوم عند هذا الحد، فعلى الصانع بعد ذلك مباشرة أن يتعلم دستور الحرفة وأعرافها وآدابها، إذ إنه حتى السلطة تتعامل مع الصنف على أساس منه، ولأعراف المهن نصوص وكتب وآداب مدوّنة كانت تقرأ من جانب الأعضاء بكثرة⁽²⁾.

وقد كان للأصناف مواكب سنوية يسير فيها أهل كل مهنة بلباسهم وصناعتهم في عرض جميل يذكر ابن الجوزي⁽³⁾ والمقريزي⁽⁴⁾ بعض مظاهره في مناسبات معينة، وهناك أبناء تنفرد بها بعض المصادر عن قسم كان على الصانع أن يؤديه عند الدخول والشد يتضمن القسم على عدم الغش في الصنعة، وضرورة إتقان المصنوع وعدم الاتفاق مع الزملاء ضد الزبائن، وجودة المواد الأولية المستعملة⁽⁵⁾.

ولا شك أن كثيرين من الصنّاع في الصناعات الشريفة اجتماعياً كانوا يحبّون الانتساب إليها كما هو معروف تاريخياً، لكن الانتساب إلى الصناعات غير المقدرة اجتماعياً كان غير مستحبّ ونبزاً بالألقاب، وكان العادة أن تتوارث المهنة في العائلة.

(1) - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 125 عن "الذخائر والتحف".

(2) - ابن بسام: معالم القرية في أحكام الحسبة، ص 113 و 194.

(3) - ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 38/9.

(4) - أحمد بن علي أبو العباس تقي الدين المقريزي: اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، 224/1.

(5) - الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف لمجهول، ق 133 ب.

وإن كان لكل أحد أن يختار المهنة التي يشاء، فقد كان هشيم/ -183هـ/المحدث المشهور يساعد أباه الذي كان طباحاً⁽¹⁾.

وإخوان الصفا يرون (أن صناعة الآباء والأجداد أنجع في الأولاد من صناعة الغرباء)⁽²⁾، وكانت العادة أن يظلّ الولد مع الوالد في الدكان ويرثه بعد وفاته، لكنه كان يستطيع إن شاء أن يستقل بحانوت خاص بعد التخرّج على يد الوالد⁽³⁾ والصناعة نسب⁽⁴⁾ كما جاء القول المأثور، وكان التعصّب للحرفة معروفاً بين الأصناف وكان تضامن أبناء الحرفة الواحدة تجاه الخارج والحرف الأخرى مشهوراً، وفي المصادر التاريخية أخبار كثيرة عن نزاعات أهل الحرف التي كانت تبلغ حد التقاتل لأدنى الأسباب⁽⁵⁾ فإذا كانت المسألة بين أهل الحرفة أنفسهم فإن التضامن يسود فيرفض حجّام أن يأخذ أجره حجّام آخر لأنهما أهل صناعة واحدة⁽⁶⁾، وعند الخوف كان أهل الحرفة يتحارسون ويحرسون أحياءهم وأسواقهم كما حدث عام/422هـ/ عندما خشوا إغارات العيّارين⁽⁷⁾، وكان كلّ من أبناء

(1) - ابن الأخوة: معالم القرية، ص105، والبداية والنهاية لابن كثير، 183/10.

(2) - رسائل إخوان الصفا، 1/291 - 292.

(3) - الذخائر والتحف في بئر الصنائع والحرف لمجهول، ق178 أ.

(4) - أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص27.

(5) - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص132 - 133.

(6) - ياقوت الحموي: معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، 1/370 - 371.

(7) - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قايّماز الذهبي: العبر في خبر منّ غبر،

الصنف يسدّ خلّة زميله المحتاج، ويستر عورته في صناعته⁽¹⁾، وكانت لهم طرق جماعية في التعاون مع أبناء الصناعات ومع المحتسب وفي تحديد السعر، وحماية الصنعة.

وكانت علاقة الأصناف بالدولة تتم عن طريق المحتسب، ويرى أكثر الباحثين أن المحتسب تطوّر عن صاحب السوق⁽²⁾، ومن المعروف أن الرقابة على السوق في يد بدأت في وقت مبكر جداً، وتذكر كتب التاريخ والمسرة أسماء أصحاب السوق، منذ أيام النبي ﷺ وحتى أيام الخليفة المنصور/136 - 158هـ/⁽³⁾ وكانت مهمة صاحب السوق مراقبة السلع والأسعار، ونصيحة الباعة في مختلف النواحي.

وقد كان المعتبر في ذلك أن صاحب السوق يقوم بالفرض الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁴⁾.

(1) - صباح إبراهيم سعيد الشخيلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 133 - 135.

(2) - مثل صالح العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص 240، ود. الدوري: في نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، ص 138، وظلّ المحتسب يسمّى صاحب السوق إلى وقت متأخر بالغرب الإسلامي، كما يتّضح من كتاب يحيى بن عمر المسمّى، أحكام السوق، في المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي 406/6 وما بعدها.

(3) - في آداب السقطي ص 4، والشيزري، ص 12-13، وابن الإخوة ص 65 - 66، وابن بسام ص 18-19، والتراتب الإدارية للكتاني، 1/285.

(4) - في الأحكام السلطانية للمواردي، ص 240: "الحسبة هي أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركُّه، ونهْيٌ عن المنكر إذا ظهر فعلُه". وقارن بمقدمة ابن خلدون، 1/405.

ويبدو أن المنصور أو المهدي/159 - 169هـ/أول من عيّن محتسباً بهذا الاسم، وأعطاه مهام اجتماعية واقتصادية وسياسية واسعة في مجال الضبط الاجتماعي العام⁽¹⁾.

وهناك من يرى أن المنصب بيزنطي الأصل خصوصاً فيما يتعلق بالسوق، وكان المحتسب بداية مسؤولاً عن مراقبة المكايل والموازين، ثم صارت له رقابة شاملة في الأسواق، ثم صارت مسؤولاً عن الآداب العامة في المدينة، أو ما يسميه الفقهاء المسلمون السياسة الشرعية، وتختص السياسة الشرعية بالعقوبات غير المحددة التعزيز، أما العقوبات غير المحددة فتعود إلى قاضي المصر وقد كانت هناك فترات تاريخية تعدت فيها صلاحيات المحتسب صلاحيات القاضي⁽²⁾ لكن الحقبة العثمانية عادت لاعتماد القاضي في كل الأمور، بما فيها الأسواق، عن طريق أعوان له من شرطة المدينة.

كان على المحتسب أن يراقب أرباب الصنائع في المدينة الإسلامية، ويمكن القول أنه كان يتدخل في كل شيء حتى في فرض مقدار معين من الإنتاج في الصنف المعين

(1) - طبقات ابن سعد، 30/7، وتاريخ 244/12، ويذكر السنامي الحنفي "مطالع القرن السابع الهجري" أربعة وستين وجهاً من وجوه نشاط المحتسب، قارن بكتابه: نصاب الاحتساب، تحقيق موئل يوسف عز الدين، دار العلوم للطباعة والنشر بالرياض، 1982.

(2) - مثال ذلك ما ذكره السنامي الحنفي "من القرن السابع الهجري" في كتابه نصاب الاحتساب ص58-60، من أن للمحتسب أن "يحتسب" على القاضي نفسه في أمور يرى فيها تجاوزاً لحدود الشريعة بالزيادة أو النقصان أو الهزل.

بما يتوافق والطلب على السلعة⁽¹⁾، وطبيعي أن لا يستطيع تأدية ذلك كلّه بنفسه لذلك كان له أعوان وصبيان متصفون بالخبرة والأمانة يعينونه في ذلك⁽²⁾.

ولم تكن صلة هؤلاء بالصنّاع مباشرة، بل كانت إجراءاتهم تتمّ عن طريق العريف وهو صانع أمين معتبر من جانب أبناء الصنف كانت السلطة تختاره ليصلح شيخ الصنف، وليوصل إليها أخبار الصنف، ومصالح الصنّاع⁽³⁾.

ويتقاضى المحتسب للدولة من أبناء المهنة ضرائب مختلفة اختلفت أسماء ومقادير حتى توحدت أواسط العصر العباسي وسمّيت خراج السوق أو خراج الصنف⁽⁴⁾ وكان يطلق على الضرائب التي تفرض على الدور والأسواق والطواحين التي بناها على أرض أميرية اسم المستغلات حتى أواخر العصر المملوكي⁽⁵⁾.

وكان سعر البضائع يخضع غالباً للعرض والطلب، ويتمّ التسعير في السلعة في الأساس، بالتشاور بين المحتسب أو القاضي وأهل الصنعة، وكانت مخالفة أحد الطرفين لذلك تسبب نزاعات شديدة.

(1) - نهاية الرتبة للشيزري، ص 21، وابن بسام: معالم القرية، ص 90.

(2) - نهاية الرتبة للشيزري، ص 10، وابن بسام: معالم القرية، ص 15.

(3) - نهاية الرتبة للشيزري، ص 12، وابن بسام: معالم القرية، ص 18.

(4) - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص 120.

(5) - Gabriel Baer: Fellah and Townsman in the Middle East, p265.

وكثيراً ما كانت السلطة تتدخل لضرب احتكار سلعة معينة أو خفض سعرها بسبب تعسف أبناء الصنف وتدمر العامة⁽¹⁾، فإذا كان الظلم من السلطة تعاونت العامة مع أبناء الصنف على التمرد⁽²⁾.

لقد تراجع دور الأصناف كتنظيمات اجتماعية أواخر القرن التاسع عشر، وزالت تماماً تقريباً في عشرينات القرن العشرين بدمشق مثلاً، ويربط بعض الباحثين زوالها⁽³⁾ بظهور النقابات الحديثة، لكن الواقع أنّ النقابات هي بداية تطور جديد ولم تحل محلّ الأصناف التقليدية للمدينة الإسلامية.

إنّ زوال الأصناف مرتبط بزوال دورها باعتبارها وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، فقد حدثت نظم جديدة تحت وطأة ظهور الدولة الحديثة في عالم الإسلام أمكن عن طريقها استحداث أشكال ضبط مستوردة غير ذات طابع شعبي كالأصناف، وفي الوقت نفسه كانت أقطار المشرق العربي الإسلامي تتبع تدريجياً من الناحية الاقتصادية السوق العالمي بطابعه الاستهلاكي المعروف الذي قضى على الصناعات التقليدية فأفقد المدينة الإسلامية طابعها الاقتصادي والاجتماعي التقليدي الخاص⁽⁴⁾، ومع ظهور فئات اجتماعية جديدة بالمدينة، كانت هذه الفئات تحاول ابتداء تنظيمات تتلاءم وأوضاعها المستحدثة، وعلاقاتها بالسوق العالمي، وبالبيروقراطية المحلية الناجمة.

(1) - الحسبة في الإسلام لابن تيمية، ص28، وإغاثة الأمة للمقريزي، ص13.

(2) - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، ص153 - 154.

(3) - ماسينيون، في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الأولى، مادة: صنف - السالفة الذكر.

(4) - peter Gran: Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840, p165-178.

وسط هذه الظروف فقدت الأصناف أساسها الاقتصادي، ومراتبيتها الاجتماعية، وموقعها بالنسبة للسلطة في المدينة - وما كان منتظراً وسط هذه السوسيولوجية الجديدة أن تستمر في الفاعلية والتجدد اللذين عرفتهما طوال الحقبين المملوكية والعثمانية.

قواعد تنظيم العمل والرعاية الاجتماعية، والتي تنوعت بتنوع الأصناف والحرف وطبيعة كل منها، فمثلاً يتحدث ليو الأفريقي عن الحمالين في فاس فيذكر أن عددهم يبلغ ثلاثمائة حمال لهم أمين أي رئيس، يختار كل أسبوع من يجب عليهم أن يشتغلوا ويكونوا رهن إشارة الجمهور طوال الأسبوع، يجمع هؤلاء الرجال ما ربحوه من مال في صندوق له عدة مفاتيح محفوظة عند كل رئيس مجموعة، ويقسم المال بين الذين اشتغلوا عندما ينتهي الأسبوع، ويحب هؤلاء الحمالون بعضهم كالأخوة، فإذا مات أحدهم وترك طفلاً تكفلوا جميعاً بالمرأة إلى أن تتزوج مرة ثانية إذا رغبت في ذلك واهتموا بعطف وحنان بالأولاد إلى أن يبلغوا السن التي تمكّنهم من القيام ببعض الأعمال، وإذا تزوج أحد الحمالين أو ولد له دعا جميع أصحابه إلى وليمة، فيعطيه كل واحد منهم هدية مقابل ذلك، ولا يمكن لأحد أن يمارس مهنة حمال قبل أن يدعو جميع أصحابه إلى وليمة، وإذا لم يفعل فلن يتقاضى عندما يشتغل أكثر من نصف حصة الآخرين.

وقد حصل هؤلاء الحمالون من الملوك على امتياز إعفائهم من أي ضريبة أو تكليف، ولا يؤدون لأصحاب الأفران مقابل خبز عجينهم، وإذا ارتكب أحدهم جريمة يعاقب عليها بالإعدام فإنه لا ينفذ عليه الحكم أمام الجمهور، ويشتغل هؤلاء الناس وهم لابسون ملابس قصيرة ذات لون واحد، ويلبسون خارج أوقات العمل ما يشاءون وبالجملة فإنهم أناس يتحلون بالاستقامة والأخلاق الحسنة ومن مظاهر الحياة الاجتماعية لأصحاب الحرف في المدينة الإسلامية ذلك العرض الفني التي تعرض فيها كل حرفة روائع بضائعها ومهارات أبنائها في موكب خاص

تشارك فيه كل الحرف ويحدد له يوم معين من السنة يكون بمثابة عيد لأهل الحرفة، مثلما كان يحدث في بغداد في أواخر عهد العباسيين، حيث كانت الأصناف تتقدم في موكب حافل كل حرفة تحتفي بنموذج لصناعتها في موكب يستمر طوال اليوم.

ويبدو أن هذا المظهر ظل مستمراً حيث تسجل هذه المواكب كثير من المخطوطات التركبية المصورة، كما أنه كان تقليداً متبعاً إلى وقت قريب في مدن مصر⁽¹⁾.

مما سبق يتضح أن الأصناف والحرف كتكوينات اجتماعية مهنية نشأت وتطورت بتطور حياة المجتمع في المدينة الإسلامية ونشاطاته الاقتصادية، وتأثرت في بعض فترات تاريخها بالأحداث والدعايات الفكرية والحركات الثائرة استجابة لحاجات العمال أنفسهم، ولذلك اتخذت أحياناً موقفاً معادياً للسلطة وخصوصاً ما اتصل بها من حركات لطوائف متطرفة كاليعارين والشطار، وكان لذلك أثر في تشكيل هيكلها ونظامها الذي تبلور هيكله التنظيمي وفق دستور واضح، وانسحب عليها مسمى النقابات.

وهكذا يتضح من نشأة النقابات الإسلامية أنها تختلف عن النقابات الأوروبية في نشأتها، وهو ما يعلل تبعاً لاختلاف السمات في كل منهما لاختلاف الاتجاهات والأهداف ولذلك نلاحظ أن أصحاب العمل في النقابة الإسلامية من أستاذ وصانع ومبتدئ يكونون طبقة اجتماعية واحدة فيها مجال التقدم لكل فرد دون تناحر ودون الانقسام الذي ولدته رأسمالية أوروبا، وهذا تطور طبيعي لظروف المجتمع الإسلامي الاقتصادي والاجتماعية، وإن النقابات الإسلامية تضمن أفراداً

(1) - د . محمد عبد الفتاح عثمان: المدينة الإسلامية.

من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري على عكس ما حصل في الغرب، بالإضافة إلى أن للنقابات الإسلامية حياة روحية مثل خلقية فهي قوة تهذيبه مهنية في الوقت نفسه، ولم تقتصر على المهنة.

ومن هنا كان للنقابات الإسلامية دور بارز في الحياة الاجتماعية لمجتمع أصحاب الأصناف والحرف بصفة خاصة، ومجتمع المدينة على وجه العموم، فقد كان لهذه النقابات نظمها وتقاليدها التي تظهر في تحديد مراتب الحرفيين ونظام الترقى في الحرفة، وما يصحب ذلك من احتفالات اجتماعية تقليدية بالإضافة إلى المؤسسات الاجتماعية.

تتصف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة مرنة بلغت الحياة الاجتماعية فيها أقصى ما يمكن أن تبلغه من رقي ونضج.

وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل منها أن الدولة الإسلامية ضمت بلاداً مثل مصر والشام وفارس لها جذورها الحضارية القديمة، وعرفت ألواناً من النشاط الاجتماعي في تاريخها القديم، شهدت عليه المنشآت الاجتماعية التي رأى العرب كثيراً من بقاياها وآثارها، مثل الحمامات والمسارح وغيرها.

ومنها ما يشير إليه علماء الاجتماع من أن البدوي إذا أصاب قدرًا من الثراء وبسطة العيش فإنه كثيراً ما يقبل على الاستمتاع بملذات الحياة ويجنح نحو التمتع بمباهجها على أن أهم هذه العوامل دون شك أن الدين الإسلامي يحوي من المبادئ والمثل ما يكفل للبشر حياة اجتماعية راقية متكاملة خالية من الشوائب، فلا تزمت ولا انغلاق ولا حرمان في الإسلام بشرطين، الالتزام بالحلال، ثم الاعتدال وعدم الإسراف وفي حدود هاتين الدائرتين طلب الله من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا.

وكان أن ظهرت ألوان هذا النشاط الاجتماعي في مختلف أركان المجتمع في القصور والبيوت، في الأسواق والطرق، في المدن والريف.

ولقد شارك في هذا النشاط مختلف طبقات المجتمع بنسب متفاوتة، وفق ما تسمح به الظروف.

ومن الطبيعي أن تبرز في الدولة الإسلامية مؤسسات ومنشآت ذات صبغة اجتماعية يتبلور فيها هذا النشاط الاجتماعي، ومن هذه المؤسسات ما كان ذات صبغة اجتماعية بحتة كالحمامات والبيمارستانات والأسبلة، ومنها ما كان ذات فسحة تجارية أو دينية ولكنه احتوى نشاطاً اجتماعياً ملحوظاً، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة كالفنادق والخانات والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الأيتام وغيرها.

ويلاحظ أن كثيراً من هذه المؤسسات اتخذ طابعاً خيرياً، فاستهدف مؤسسوها من إنشائها التقرب إلى الله تعالى عن طريق فعل الخير، على أن الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي نجاح المؤسسات الاجتماعية في البقاء طويلاً، والاستمرار على مدى أجيال وربما قرون في أداء رسالتها.

ومن الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف مؤسسات خيرية ضخمة عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن، بسبب نضب مواردها وإفلاسها، أما في ظل الحضارة العربية الإسلامية، فقل أن نجد بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة.

ذلك أن مؤسس المنشأة كان يوقف عليها غالباً وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها الاستمرار في رسالتها دون حاجة إلى الاستجداء، أو دون خشية الإفلاس والتوقف عن أداء مسيرتها.

ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية فحسب، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات والأفران والمصانع والصابون ومعامل ترقييد الفروج، وغيرها .

والمعروف أن الأوقاف شرعت في الإسلام ليكون ريعها صدقة جارية، وهكذا فقد نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية الخيرية، الأمر الذي عليه عدم وجود سياسية محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالرعاية الاجتماعية، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعية، وإنما تركت هذه كلها لأحكام الشريعة الإسلامية.

هكذا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية، وكانت هذه الرعاية تزداد في المواسم والأعياد الدينية «وخاصة في شهر رمضان الكريم» فقد حرص الواقفون على التوسعة على الفقراء والمساكين والأيتام وطلاب العلم⁽¹⁾.

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي اشتهرت بها الحضارة العربية الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام وحسب المسلم أن يعلم أن النبي ﷺ الصلاة والسلام ولد يتيماً، الأمر الذي جعل الخيرين يجدون في الإحسان إلى الأيتام خير وسيلة للقربى إلى الله من ذلك ما جاء في أخبار أصفهان من أن أحد الصالحين كان يذهب بالأيتام يوم الجمعة إلى منزله ويدهن رؤوسهم.

وحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وإطعامهم وتعليمهم وكسوتهم من ذلك ما جاء في إحدى وثائق الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين

(1) - أنظر المؤلف الكبير الذي أنجزه مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، بعنوان نظام الوقف والمجتمع المدني وقد كان لنا شرف الإسهام في إنجاز هذه الدراسة كعضو، وأنظر دراستنا المقدمة للمؤتمر بهذا الشأن.

المماليك من أن يكسى كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وامتعاً ونعلاً في رجليه، وفي الشتاء مثل ذلك، ويزداد في الشتاء جيبة محشوة بالقطن.

وتجلت العناية بالأيتام في الإقبال على إنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم وذلك لكرهية تعليمهم، داخل المساجد، فقد جاء في كتب الحسبة أنه: ((لا يجوز تعليم الأطفال في المساجد لأن النبي ﷺ أمر بتزوين المساجد من الصبيان والمجانين لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات)).

ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون إلى إنشاء مكاتب لتعليم الصبيان، ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف العظيمة.

وقد استرعت نظر الرحالة المغاربة، حتى أن ابن جبير اعتبرها من أغرب ما يحدث به من مفاخر بلاد المشرق العربي.

وقد أشار هذا الرحالة إلى أنه من مآثر صلاح الدين: ((أنه أمر بعمارة محاضرو مكاتب ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، ويجري عليهم الجراية الكافية لهم)).

وذكر الرحالة نفسه أنه شاهد في دمشق محضرة كبيرة للأيتام ((لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به، وينفق منه على الصبيان ما يقوم به وبكسوتهم...))، وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن العربي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء، فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها، واهتم منشؤها بحبس الأوقاف عليها، من ذلك مكتب السبيل الذي أنشأه السلطان الظاهر بيبرس بجوار مدرسته ((وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم والكسوة في فصلي الشتاء والصيف)).

وأنشأ السلطان قلاوون مكتباً لتعليم الأيتام، ورتب لكل طفل بالمكتب جارية في كل يوم، وجامكية في كل شهر، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف مع توفير أدوات الكتابة لهم، وقد خصص لكل مكتب مؤدب يساعده عريف يقوم بتعليم الصغار الكتابة وتحفيظهم القرآن.

وجرت العادة أن يرتب الواقف مؤدباً وعريفاً لكل خمسين يتيماً، وأطلق على المؤدب اسم الفقيه، واشترطت فيه عدة شروط خلقية واجتماعية وعلمية، كأن يكون متزوجاً، صحيح العقيدة، متديناً عاقلاً (من حملة كتاب الله العزيز، عالم بالقراءات السبع وروايتها وأحكامها، صالح لتعليم القرآن والحديث والخط والآداب والاستخراج، وأن يكون ممن اشتغل بالحديث والعلوم الشرعية، وأن يعلم الأطفال ما يطبقون تعلمه، وأن يعاملهم بالإحسان والتلطف والاستعفاف فيما يرغبهم في القراءة ويطيب لهم الاشتغال بالعلم، ومن أتى منهم بما لا يليق أدبه، ويفعل ما أباحه الشرع، ولا يضرب الضرب المبرح...)، وذلك وفق ما جاء في إحدى الحجج الشرعية.

أما العريف فاشترطت فيه الشروط الخلقية والدينية المطلوب توافرها في المؤدب، وطلب إليه معاونة الأطفال المتخلفين، كما كان يراجع ألواح الأطفال في غيبة المؤدب أما عن أسلوب التأديب وطريقة التعليم في هذه المؤسسات «المكاتب» فقد لخصها أحد كتاب الحسبة «هو ابن الأخوة» فذكر أنه اشترط في المؤدب: ((أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل، ويدرجه بذلك حتى يألفه طبعاً، ثم يعرفه عقائد السنن ثم أصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات، وفي وقت بطالة العامة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً لا نظراً، ومن كان عمره سبع سنين أمر بالصلاة.

ويضربهم على إساءة الأدب والفحش من الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجية على قانون الشرع مثل اللعب بالكف والبيض والتردد وجميع أنواع القمار، ولا يضرب صبياً بعضى غليظة تكسر العظم ولا رقيقة لا تؤلم الجسم، بل تكون وسطاً، ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعتمد بضربه على الأليا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة، وينبغي للمؤدب ألا يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله...، وإذا مرض أحد الصبيان، فإنه يتمتع بعلاج مجاني، ويجري عليه معلومة إلى حين زوال ضرره....

وعندما يتم الصبي حفظ القرآن يحتفل به احتفالاً كبيراً يسمى الإصرافة، فتزين أرض المكتب وحيطانه وسقفه بالحريز، ويقوم أهل الصبي الإصرافة بزينته، ثم يركبونه على فرس أو بغلة مزينة ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير، وعمائم، ويسير بين يديه بقية صبيان المكتب، ينشدون طوال الطريق إلى أن يوصلوه إلى بيته، وعندئذ يدخل الشيخ ويعطي اللوح لأم صاحب الإصرافة، فتعطيه ما تقدر عليه من مال.

ومن يظل بالمكتب حتى البلوغ دون أن يحفظ القرآن فكان يصرف ليحل محله أحد الصغار، وكان الطبيب يزور المكتب في كل شهر عند تنزيل الأيتام، ويكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ، أخبر بحاله، فيقرر الناظر غير مكانه...)).

ولم يستثن من ذلك إلا حالات قليلة، كأن يظهر أحدهم نبوغاً وميلاً للدرس يبشر، فعندئذ كان يستمر بالمكتب، أو أن يكون أحدهم قد قارب من حفظ القرآن الكريم، فيمهل إلى حين ختمه...

وقد عينت لهذه المكاتب مواعيد ثابتة للدراسة، حددتها حجة الوقف الخاصة بكل مكتب، من ذلك أنه جاء في وثيقة السلطان قايتباي أن: ((الأيتام يستمرون أيام حضورهم من طلوع الشمس إلى وقت العصر، وقبل انصرافهم يقرءون سورة

الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب والصلاة على النبي ﷺ، ما عدا يوم الخميس من كل جمعة فإنهم يستمرون بالمكتب إلى الظهر، ويوم الجمعة بطالتهم، وكذلك أيام الأعياد والمواسم والأعذار الشرعية...)).

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها المدن في الدولة العربية الإسلامية، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين، ذلك أن المدن اكتفت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين، وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين، وخاصة في أوقات الغلاء والأزمات.

من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين، كما كان يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح على المساكين، أما السلطان المؤيد فدأب على إرساله بعض ممالিকে للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم.

وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض سلاطين المماليك أن يكثرُوا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين، كما يأمرُون بجمع الفقراء وذي الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء لإطعامهم.

وبلغت العناية بالفقراء والمعدمين عند وفاتهم حسب تعبير المقرئ. ولهذا السبب اهتم الخيرون بإنشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الأموات من الفقراء وتكفينهم ودفنهم، وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها، وققت عليها الأوقاف الكافية، ومن أشهر هذه الأوقاف وقف الطرحاء الذي جعله السلطان الظاهر بيبرس لهذه الغاية.

وقد أطلق على هذه المؤسسات اسم مغاسل الموتى ومصليات الأموات فكانت المغاسل يحمل إليها الموتى من الفقراء، ليغسلوا فيها حسب الشريعة، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة في مصليات

صغيرة ملحقة بها، وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلاً للموتى ينقسم إلى قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء، فضلاً عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والأدوات المستخدمة في تجهيز الموتى، أما الصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها وحوض لسقي دواب المشبعين.

وقد وجد بالقاهرة في القرن الخامس عشر للميلاد التاسع للهجرة ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات، على قول عبد الباسط ابن خليل في الروض الباسم، وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات في أطراف المدينة وخارج أبوابها، فكانت توجد واحدة عند باب النصر وأخرى خارج باب زويلة، ومن أشهر المغاسل، المغسل الذي أقامه الأمير يشبك بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن بالقاهرة في طرفها الشمالي الشرقي سنة/873هـ -1469م، وقد أشار إليه كل من السخاوي وابن تعزي بردي وابن إياس.

وحظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية، مما لا نظير له في العصور الوسطى، ومن المعلوم أن الإسلام نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته، كما حث على الاشتغال بالطب وإجادته، حتى إنه روى عن الشافعي أنه قال: ((العلم علمان - علم الأديان - وعلم الأبدان)).

ومن أجل ذلك خضعت مزاول مهنة الطب لإشراف دقيق من جانب الدولة، وقد نصت كتب الحسبة المعاصرة على أن يقوم مقدم الأطباء بامتحانهم فمن وجده مقصراً في عمله أمره بالاشتغال وقراءة العلم ونهاه عن المداواة.

ويحكى عن الخليفة المقتدر العباسي أنه علم سنة/319 هـ -931م/ أن رجلاً مات نتيجة لخطأ طبيب، فأمر الخليفة المحتسب بمنع أي طبيب من مزاول المهنة إلا بعد امتحانه، باستثناء شيوخ الصنعة المشهورين، وعهد إلى كبير أطباء زمنه - سنان بن ثابت- بامتحان الأطباء، فتقدم للامتحان في مدينة بغداد وحدها

ثمانمائة ونيف وستون طبيباً، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم طوال العصور الوسطى.

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم، وهي التي أطلق عليها بيمارستانات.

ويرى المقرئ أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الإسلام بناها الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي سنة/88هـ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق، وأمر بمنع المجذومين من سؤال الناس، وخصص لهم الأعطيات كما أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته.

وأقام البرامكة بيمارستاناً في عهد الخليفة الرشيد، أسندت رياسته إلى ماسويه ثم إلى ابنه يوحنا بن ماسويه.

ويحكى عن طاهر ابن الحسين «قائد الخليفة المأمون» أنه كتب إلى ابنه عبد الله: ((وانصب لمرضى المسلمين دوراً توقيهم، وقواماً يرفق بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم))، ولم تلبث البيمارستانات أن ازدادت زيادة واضحة في الدولة حتى بلغت سنة/304هـ-916م/خمسة تقلدها الطبيب الشهر سنان بن ثابت، وهو غير مسلم، ويرجع الفضل إليه في إنشاء بيمارستانين كبيرين أحدهما يسمى البيمارستان المقتدري نسبة إلى الخليفة المقتدر الذي تولى الإنفاق عليه من ماله الخاص.

أما البيمارستان الثاني فكان تحت رعاية السيدة أم المقتدر.

وأسس الوزير ابن الفرات مارستاناً آخر في بغداد سنة/311هـ-923م، حتى إذا ما استولى الحكم على بغداد، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان بإقامة مارستان جديد سنة/329هـ-941م/فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد.

وظل هذا المارستان قائماً زمناً طويلاً، حتى جده عضد الدولة عام/368هـ -978م/ وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواظير.

وبالإضافة إلى بغداد فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات مثل شيراز وأصفهان ودمشق، شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع.

وقد شيد نور الدين محمود بن زنكي بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة ابن جبير: ((بمثابة مفخر عظيم من مفاخر الإسلام... وله قوماً بأيديهم الأدمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية والأطباء يبكرون إليه كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية...)).

ويضيف ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواءً مسقماً لعلهم، إلا في هذا البيمارستان، مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه، على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية، والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام/259هـ -873م/، وقد اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك، فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفخته وتوضع عند أمين المارستان، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرش له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علاقة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، وفي حالة وفاة المريض فإن يجهز ويكون على نفقة المارستان.

ويذكر المقرئزي أن ابن طولون أنفق على هذا الليمارستان ستم ألف دينار، وأنه كان ىركب بنفسه كل يوم جمعة لىتفقد أحوال المرضى.

وأشار ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقرئزي إلى المارستانات الأيوبية الثلاثة، فقال أولهم «نقلاً عن متجددات القاضى الفاضل» أن صلاح الدين أمر سنة/577هـ -1182م/بفتح المارستان الصلاحي فى القصر الفاطمى الكبىر وخصصه للمرضى والضعفاء وأفرد برسمه من أجرة الرباع الديوانية مائتى دينار كل شهر وغلالت من الفىوم.

وقد وصف ابن جبير هذا الليمارستان فقال إنه قصر من القصور الرائعة حسناً واتساعاً، عىن له صلاح الدين قىماً من أهل المعرفة، ووضع لده خزائن العقاقىر ومكنه من استعمال الأشربة، وأقامتها على اختلاف أنواعها، وجعل تحت إشرافه خدمة ىتكلفون بتفقد أحوال المرضى بكرة وعشبة، فى حىن خصص جزء من القصر (للنساء المرضى، ولهن أيضاً من ىكفلهن).

وأمر صلاح الدين بإعادة فتح مارستان القسطاط القدىم وأفرد برسمه من متحصلات دىوان الأحباس ما قىمته عشرون ديناراً يومياً، وكذلك الحال فى المارستان السكندرى.

ولعل أشهر بىمارستانات مصر هو الليمارستان المنصورى الذى أنشأه السلطان المنصور قلاوون سنة/689هـ -1290م/، والذى استرعى إعجاب من شاهده من الرحالة والمعاصرىن.

فالرحالة ابن بطوطة قال عنه: ((ىعجز الواصف عن محاسنه))، والبلوى المغربى وصفه بأنه: ((قصر عظمى من القصور الرائعة حسناً واتساعاً لم ىعهد مثله بقطر من الأقطار)).

وقد جاء في وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا الليمارستان أن السلطان خصه مداواة مرضى المسلمين الرجال والنساء، من الأغنياء المثريين والفقراء المحتاجين، بالقاهرة ومصر وضواحيهما، من المقيمين بهما والواردين إليهما من البلاد والأعمال على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم... يقيم به المرضى الفقراء من الرجال والنساء مداواتهم إلى حين برئهم وشفائهم ويصرف ما هو فيه معد للمداواة، ويفرق للبعيد والقريب والأهلي، وللغريب والقوي والضعيف، والدني والشريف، وللعلي والحقير، وللغني والفقير... ((ويفهم مما ورد في الوثائق والمصادر المعاصرة عن هذا الليمارستان أنه كان مؤسسة صحية واجتماعية ضخمة، مقسماً إلى قسمين كبيرين أحدهما للذكور والآخر للإناث، وكل قسم منهما مقسم بدوره إلى قاعات: قاعة للأمراض الباطنية، وقاعة للجراحة، وقاعة للكحالة أمراض العيون وقاعة لتجبير العظام)).

وكانت قاعة الأمراض الباطنية مقسمة بدورها إلى أقسام فرعية، قسم للمحمومين وهم المصابون بالحمى - وقسم للمحرورين- وهم مرضى الجنون السبعي، وقسم للمبرودين- أي المتخومين، وقسم لمن به إسهال... ولكل قسم رئيس وعدد من الأطباء المتخصصين.

ويذكر النويري أنه خصص لكل مريض فرش كامل مستقل (من التخوت والطراريج والمخدات واللحف والملاءات...)، وبالإضافة إلى الأطباء القائمين على علاج المرضى وجدت صيدلية ضخمة لتركيب الأدوية وتجهيزها، هذا فضلاً عن عدد كبير من الفراشين والفراشات لخدمة المرضى وغسل ثيابهم، كما زود بمطبخ كبير لإعداد الطعام اللازم للمرضى.

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك الليمارستان، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء

وإنما تعدت ذلك صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف، كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه، لا يشاركه فيها غيره، فضلاً عن فراشه المستقل.

وإنمأماً لرسالة البيمارستان الاجتماعية، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى إحساناً يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه، وكذلك ينعم عليه بكسوة، ثم إن فائدة هذا البيمارستان لم تقتصر على النازلين به من المرضى، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل أولئك الذين يؤثر البقاء في منازلهم، وهؤلاء كان يرسله لهم من البيمارستان المنصوري كل ما يحتاجونه إليه من الأدوية والأشربة والأغذية.

وذكر النويري، الذي باشر بنفسه نظر البيمارستان المنصوري نحواً من أربع سنوات، أن: ((عدد المرضى الذين كانوا يعالجون في بيوتهم تحت رعاية البيمارستان المنصوري تجاوز المائتين، يضاف إلى هؤلاء المرضى الذين يحضرون إلى المستشفى للكشف عليهم، وإعطائهم ما يلزمهم من دواء، ثم ينصرفون بعد ذلك، وقد قدر عدد الداخلين إلى البيمارستان المنصوري والخارجين منه في اليوم الواحد بعدة آلاف على قول المقريري.

أما إذا قدر الموت لأحد مرضى البيمارستان المنصوري، فقد نصت وثيقة الوقف في هذه الحالة على أن يصرف الناظر ما تدعو الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين من الرجال والنساء، فيصرف ما يحتاج إليه برسم غسله، وممن كفنه وحنوطه، وأجرة غاسله، وحافر قبره، ومداراته في قبره، على السنة النبوية، والحالة المرضية...)).

واشتدت الرعاية بالمصابين بأمراض خطيرة سريعة العدوى- مثل الجدام- فكانت تخصص لهم مصحات خارج المدن، ويذكر ابن الفرات والعيني كيف حرص الحكام على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن المكتظة إلى حيث كانت تقام لهم مستعمرات خاصة لعلاجهم.

ولم يهمل المجتمع أمر المصابين بأمراض عقلية، فكانت تخصص لهم أقسام في بعض البيمارستانات الكبرى لرعايتهم وعلاجهم، وربما أنشئت لهم مصحات خاصة بهم، من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد، وهو دير هرقل القديم، على مرحلة في طريق واسط.

وفي بيمارستان أحمد بن طولون بمصر، كان هناك قسم خاص بالمجانين، وأشار الرحالة ابن جبير إلى أن مارستان دمشق كان به قسم للمجانين (لهم ضرب من العلاج).

وفي القاهرة ذكر ابن جبير أن البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به: ((موضع آخر متسع الفناء، فيه مقاصر عليها شبابيك الحديد، اتخذت محابس للمجانين، ولهم أيضاً من يتفقد كل يوم أحوالهم، ويقابلها بما يصلح لها، والسلطان صلاح الدين يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال)).

ومن الثابت أن المجانين لقوا قدرًا من الرعاية النفسية في ظل الحضارة العربية الإسلامية لا نظير له في أية حضارة أخرى سابقة، فالرحالة ابن جبير وصفهم في بيمارستان دمشق بأنهم: ((معتقلين... وهم في سلاسل موثوقون))، ووصف المقاصير الذين حجزوا فيها داخل بيمارستان القاهرة بأن عليها شبابيك الحديد وأنها اتخذت محابس للمجانين.

ولكن علينا أن نذكر أن هذه الإجراءات وقائية، وأنه لا بد من اتخاذ إجراءات أمنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلاتها، ونقرأ في المصادر المعاصرة عن مدى الرعاية التي حظي بها نزلاء المصحات العقلية التي عرفها العرب في العصور الوسطى، وحسبهم أنه كان يخصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ويصطحبه بين الزهور والخضرة، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من أي الذكر الحكيم...

ومن المؤسسات الاجتماعية ذات الأهمية البالغة في الحضارة العربية الإسلامية السبل، التي قصدها توفير ماء الشرب للمسافرين وعابري السبيل وجموع الناس وقد ورد ذكر السقاية في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ﴾ المطففين/25 و ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾ 17 ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا﴾ الانسان/17-18، والمعروف أن إقامة الأسبلة عادة متبعة عند جميع الملل، ولكنها ازدهرت في ظل الحضارة العربية، إذ وجد المسلمون فيها قدراً كبيراً من حسن الثواب، وهذه النزعة ما زالت غالبية على البعض حتى اليوم، فنرى أحياناً في المدن الكبرى أمام بعض المنازل وعلى قارعة الطريق بعض الأواني الفخارية المليئة بالماء وبجوارها الكيزان لتوفير ماء الشرب للعطشى من عابري السبيل...

ولكن الأمر اختلف في العصور الوسطى لعدم توافر ماء الشرب في كثير من الأماكن وصعوبة نقله من مكان إلى آخر، ولذا كانت الأسبلة التي أقامها الخيرون بمثابة منشآت كبيرة، روعي فيها أن تخدم أعداداً وفيرة من الناس، ووضعت لها غالباً نظم وقواعد مرعية تكفل الوقاية الصحية، ووقفت عليها الأوقاف السخية التي تضمن لها الاستمرار في أداء مهمتها.

وهكذا انتشرت الأسبلة في المشرق والمغرب جميعاً، من ذلك ما يقوله ابن حوقل: ((وقل ما رأيت خاناً أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط سمرقند يخلو من ماء جمد مسبل)).

وذكر لي من يرجع إلى خبره أن سمرقند في المدينة وحيطانها، زيادة على ألفي مكان، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً عليه الوقوف، من بين سقاية مبنية وجباب نحاس منصوبة، وقلال خزف في الحيطان، ومن الواضح أن الرغبة في توفير ماء الشرب للعطشى كانت تزداد في الأماكن المقدسة طلباً لحسن الثواب، من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة زوجة الرشيد وأم الأمين أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة/186هـ/ ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول على ماء الشرب، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعوا المهندسين والعمال من أنحاء البلاد، وقالت له: ((أعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً)).

وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور، حتى اليوم.

كذلك حظي القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه، تجلب إليها عن طريق عين العروب، ولذا كان لا بد من إنشاء الأسبلة فيها لتوفير مياه الشرب من ناحية وللوافدين على المسجد الأقصى من ناحية أخرى.

وهنا نلاحظ على تلك الأسبلة أن معظمها يقع على الطريق الرئيسي المؤدي إلى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ليتوافر للمصلين ماء الشرب.

والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار، ومن أشهر هذه الأسبلة، ذلك الذي أقامه السلطان إبان- حكم دولة المماليك في مصر والشام (857 - 865هـ/1453 - 1461م)، وهو السبيل الذي قام بإصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان المملوكي قاتيباي والسلطان العثماني عبد الحميد .

ويحتوي هذا السبيل الكبير على طابقين، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار، تعلوها خرزة « أي سقف أو غطاء من الرخام أو الحجر»، أما الطابق الثاني فيرتفع عن سطح الأرض حوالي متر، توجد بها المزملة لتوزيع الماء على الراغبين فيه .

ويقوم المزملاطي برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجري تحت البلاط المصنوع، من الحجر الصلد، وينتهي الماء إلى فتحات معدة لرفع الماء، قطر نافذة كل فتحة منها حوالي عشرين سنتيمتراً .

وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مربوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النوافذ، أما طريقة تشغيل السبيل، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر، محمولة على خشبة، مربوطة بها حبل، وكان بطرف الحبل سطل يرفع به المزملاطي، الماء إلى القنوات الموجود تحت بلاط المزملة، فيجري إلى النوافذ القائمة عند فتحات القنوات، وكان طالب الماء يصعد على سلاسل موجودة أسفل كل نافذة حيث يجد الماء فيحصل على حاجته بالكوز .

وروعي في الأسبلة أن تطل على أماكن مطروقة لتكتمل بها الفائدة، ولذا نجدها كثيراً على الطرق الرئيسية بين المدن والأمصار، وخاصة طرق القوافل التي تنقل الحجاج والتجار «كتلك التي تمتد بين مصر وبلاد الشام والحجاز» وخاصة أن

هذه الطرق كثرت بها محطات للمسافرين، من ذلك ما وراء ابن جبير في طريقه من حمص إلى دمشق، إذ نزل في خان ((وفي هذا الخان ماء حار، يتسرب إلى سقاية في وسط الخان، كأنها صهريج، ولها منافس ينصب منها الماء في سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج...)).

أما ابن بطوطة فقد أشار إلى الخانات التي مر بها ونزل فيها في الصحراء الشرقية بين مصر والشام، وقال إن: ((بخارج كل خان ساقية للسبيل)).

على أن أعظم نماذج الأسبلة في الإسلام كان في مصر بالذات، وحيث أخذت ظاهرة إنشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري، وأقبل السلاطين والأمراء ونسأؤهم في عصري الأيوبيين والمماليك على إقامتها على الطرق العامة المطروقة لتعم فائدتها ويتيسر (تسبيل الماء وشرب المارين والواردين)، وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة، تسترعي النظر بغناها وجمال عمارتها، وما على واجهتها من آيات قرآنية.

مما يشير إلى الوازع الديني الخيري وراء إقامة الأسبلة، وهو الوازع الذي جعل منشئها يحرصون على وقف الأوقاف السخية عليها، ووضع الشروط والضمانات في الحجج الشرعية الخاصة بأوقافهم ليكفلوا لهذه المؤسسات الاجتماعية أداء رسالتها على خير وجه.

هذا ويلاحظ على الأسبلة التي أنشئت بالقاهرة على عصر سلاطين المماليك أنها على ثلاثة أنواع، منها السبيل القائم بذاته كوحدة معمارية دون أن يكون مرتبطاً بمنشأة خيرية أخرى، ومن أمثلة هذا النوع سبيل الأمير شيخو الملكي الناصري، ومنها السبيل ذو الكتاب، ويعلوه كتاب لتعليم أيتام المسلمين، مثل سبيل السلطان المنصور قلاوون.

والنوع الآخر هو السبيل الذي يعتبر جزءاً من مجمع خيري كبير يضم مسجداً ومكتباً للأيتام وسبيلاً، وربما حلت محل المسجد خانقاه أو زاوية أو مدرسة أو وكالة، ومن أمثلة هذا النوع سبيلان بكتاب ملحقان بخانقاه فرج بن برقوق، وسبيل ملحق بمنشأة إينال.

والغالب أن مبنى السبيل نفسه كان يتكون من ثلاثة طوابق: أولها الصهريج، ويكون تحت الأرض وتحمل عقوده على أعمدة، وله غطاء من الرخام أو الحجر يسمى خرزة والطابق الثاني يقع على مستوى الطريق أو فوقه بقليل، ومن هذا الطابق تقع المزملة لتوزيع ماء الشرب على الناس بواسطة كيزان من النحاس مربوطة بسلاسل، أما الطابق الثالث فكان يعلو مبنى السبيل، وبه مكتب لتعليم أيتام المسلمين، وغالباً ما كانت توجد بالسبيل مظلة أو أكثر لوقاية من يشرب من السبيل من حرارة الشمس.

وهنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في معظم بقية أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة القدس والشام والحجاز... ذلك أن الأخيرة كانت تقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة حيث يوضع صهريج تحت السبيل ينقل إليه الماء «ماء النيل غالباً» عن طريق السقا، وقلما يوجد في القاهرة سبيل إلا وتحتته صهريج، وهو المصنع المشيد تحت سطح الأرض لخرن ماء النيل فيه، وكلما فرغ ماء السبيل ملئ من الصهريج، حتى ينفذ ماء الصهريج على ميعاد ملئه من العام التالي وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف على هذه الأسبلة، على أن يكون ماؤها عذباً من بحر النيل المبارك، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار، كذلك كان يراعى أن يكون ملء صهاريج الأسبلة كل عام زمن فيضان النيل «أي عند زيادته» حتى يكون الماء جارياً، وفي أطيب أحواله.

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملائي، الذي اشترطت فيه شروط جسيمة، وخلقية خاصة، كأن يكون سالماً من العاهات والأمراض وبخاصة الجذام ((وأن يسهل الشرب على الناس، ويعاملهم بالحسنى والرفق، ليكون أبلغ في إدخاله الراحة على الواردين، صدقة دائمة وحسنة مستمرة...)). وفق ما جاء في وثيقة وفق السلطان فرج بن برقوق.

كذلك كان على المزملائي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح، ومن أجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة مثل سلب الليف أو الكتان، وأسفنج لمسح أرض السبيل، ويخور لتبخير الأواني، ومكانس، هذا فضلاً عن الأولية الجلد، والبكر، وآنية الشرب والكيزان والأباريق والقلل والفخار، والطشوت والأسطال النحاس وغيرها.

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت معينة حددت لتسبيل الماء، فكانت عملية التسبيل تستمر غالباً طوال النهار من شروق الشمس حتى غروبها، وربما استمرت من بعد الغروب إلى أن تمضي حصة من الليل عندما يأوي الناس إلى مساكنهم وتتقطع الرجل عن الطرقات، أو في شهر رمضان فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب إلى ما بعد صلاة التراويح ثم من وقت التسبيح إلى الفجر وبالإضافة إلى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً، وجد أناس محترفون يتكسبون من وراء سقاية المارة بالأسواق، وهؤلاء هم سقاؤه الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء.

وكان هؤلاء يخضعون لإشراف دقيق مباشرة من قبل المحتسب، وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القربة: ((أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمروا بنظافة أزيارهم وتغطيها، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان كل يوم، وينجروها، فإنها تتغير من أفهام الناس وتكهنهم... وينبغي أن يتخذ للأزياء أغطية من خوص مصلبة بجريد،

ولا يسقى أحد من كوز الزير، ولا يدخل يده في أذير وهي زمرة، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه...)).

وتصح الإشارة إلى أن ثمة منشآت أخرى، حرص الخيرون على إقامتها لتوفير ماء الشرب للدواب، مما يدل على اتساع أفق الحضارة العربية الإسلامية، بحيث شملت بعنايتها الحيوان، فضلاً عن الإنسان.

وقد تعددت أحواض المياه التي أنشأها الخيرون، ووقفوها سبيلاً لله، لسقي الدواب، من ذلك ما جاء في وصف خانقاه الأمير طغاي النجمي، أنه بنى بجانبها حماماً (وعمل بجانب الحمام ماء للسبيل ترده الدواب، ووقف على ذل عدة أوقاف).

كذل جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباي ما نصه ((... وقف حوض السبيل المذكور أعلاه، بالقرب من الجامع المذكور فيه، ومسقيه الحوض المذكور المجاورة له لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة أعلاه المعلقة بذلك، لينتفع به في سقي الدواب المارين والمتريدين إليه، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك، وجعله سبيلاً لله...)).

بل لقد بلغ من رغبة المعاصرين «حكماً وغير حكماً» في رعاية الحيوانات الأليفة النافعة، وإقامة المؤسسات والمنشآت لتوفير هذه الرعاية لها - أن السلطان الظاهر بيبرس أقام بجوار جامعة بستاناً أطلق عليه اسم غيط القطة، خصصه لإطعام القطط الشاردة في القاهرة، إشفاقاً منه على هذا الحيوان الأليف، وتقديراً لنتفعه في مطاردة الفئران والحشرات الضارة.

ومن المؤسسات الاجتماعية الهامة التي ذخرت بها مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى الحمامات العامة التي قصدتها الناس من مختلف الطبقات رجالاً وثناء للاستحمام.

ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء، ويروي الفقيه ابن الحاج أن: ((الواحد يشتري الدار أو يبنيتها بنحو الألف ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسيل)).

ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان، ونادى القرآن الكريم بأن الله يحب المطهرين، فقد صار من الضروري إقامة منشآت عامة يقصدها الناس للاغتسال والاستحمام، من ذلك أن المعاصرين طالبوا المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر (لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة).

وهكذا انتشرت الحمامات العامة في مختلف مدن العالم الإسلامي، مشرقاً ومغرباً، هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات أخرى كالوكالات والخانقوات وغيرها وقد ذكر اليعقوبي أن الجانب الشرقي من بغداد وحدة كان به في القرن الثالث الهجري خمسة آلاف حمام، في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام.

أما المقريزي فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات ببغداد في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر نحو الألفي حمام، ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغت، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الإسلامي، وقد قال ابن جببر عن هذه الحمامات أنها كانت تطلي بالقار وتسطح

به، حتى يخيل للناظر أنها مبنية من رخام، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة...

أما دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة، فقد اتصفت حماماتها بالجودة فضلاً عن العناية بالخدمة، ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب إلى منشئه، أو إلى طائفة بعينها من طوائف المجتمع وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه بسبعة وخمسين حماماً، في حين أنها بلغت مائة حمام على أيام ابن جبير.

ويبدو أنه أحدث نوع من التنافس بين أصحابها، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه.

ومن الثابت في المصادر أن حمامات الشام استرعت دهشة الفرنج وإعجابهم على عصر الحروب الصليبية، فتردد بعضهم عليها للاستحمام، وهو الأمر الذي أشار إليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار، وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة إلى الغرب الأوروبي.

فإذا انتقلنا إلى مصر، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية بلغت درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي «في كتابه أخبار مصر» يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد ((أتقن منها وصفاً، ولا أتم حكمة، ولا أحسن منظراً)).

كذلك روى ابن إياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماماً ببولاق سنة/923هـ/أنعم على الحمامي.

وقد عدد المقريزي في خطبه حمامات مصر والقاهرة، وقال إنه كان بالفسطاط ألف ومائة وسبعون حماماً، وأخذت الحمامات انتشاراً سريعاً في مختلف أحياء القاهرة وقال المقريزي إن بعض هذه الحمامات كان خاصاً بالرجال، وبعضها كان خاصاً بالنساء في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك.

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة وتصميمها في العصور الوسطى وإن كان من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات من الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة، من ذلك ما جاء في وثيقة أوقاف الفوري من أن الحمام المذكورة تشتمل على مسلخ مرخم، وبيت أول به حوضان، وبيت حرارة به أربعة أحواض وجرن، وخلوة، ومغطس، مفروش ذلك بالرخام، مقعود ومطبق بجامات من الزجاج الملون، وبدهليز الحمام الموصل إليه من الباب الذي بالواجهة زلاقة موصلة للبير والساقية المعدين لذلك، وسلم يتوصل منه للرواق به منافع وحقوق مطل على الطريق، ودهليز يتوصل منه لباب الطريق المسلوكة المذكورة التي فيها مظل طاقات الرواق المذكور، وبها باب يتوصل منه لمستوقد الحمام، وما لذلك من المنافع والمرافق والحقوق.

وبمقارنة هذه الأوصاف التي وردت في الحجج الشرعية، ببقايا الحمامات الأثرية التي ما زالت شاخصة في القاهرة، يمكن أن نقول إن باب الحمام كان يؤدي إلى مسلخ مرخم به ثلاثة أوأوين، وهذه الأواوين (جمع إيوان وهو قاعة مسقوفة بثلاثة جدران فقط والجهة الرابعة مفتوحة تماما للهواء الطلق أو قد تكون مصفوفة بأعمدة أو يتقدمها رواق مفتوح وتطل على الصحن أو الفناء الداخلي)، كالمصاطب مكسوة بالرخام حيث يستريح طالب الاستحمام ومن المسلخ ينتقل المستحم إلى بيت أول حيث ينزع ملابسه.

وتتصف غرفة بين أول هذه بالدفء، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى ركبتيه، ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرام (وبه أربع أوأوين بكل واحد منها حوض حجر، وبه أيضاً خلوتان وطهر وبيت نورة)، وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس، وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف، ويتقدم إلى البلان ليزيل الشعر من

بعض المواضع ثم ينصرف المستحم إلى غرفة بين أول حيث يقضي بعض الوقت، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد .

أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة ساقية حسب مركبة على فوهة بير فترفعها الساقية إلى مستوقد الحمام، حيث يسخن الماء في مرجل كبير .

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل هم الحمامي، والقيّم، والوقاد، والسقا، والزبال حيث أن الوقود في الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس، هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية .

وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة، منها ما جاء في كتب الحسبة من (أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة... ولا يأكل ما يغير نكهته- كالبصل والثوم والكرات في يوم نوبته، لتلا يتضرر الناس برائحة فيه...).

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن فحسب، وإنما كان أيضاً مركزاً اجتماعياً من الطراز الأول، فالمرضى إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إعلاناً لشفائه، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهودة، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحصرها الأهل والأحباب والأصدقاء .

وفي الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية .

والى الحمام تتجه المرأة التي لا يراها الناس إلا محجبة، فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتخفيف (والنساء في هذا المقام أشد تهالكاً من الرجال) على قول ابن الأخوة في كتاب معالم القرية.

وتكون المرأة في هذه الحالة قد اصطحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها فتقع المفاخرة والمباهاة، لذلك لا عجب إذا أكثر أدباء العصر وشعرائه من وصف الحبيب في الحمام.

ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء إلى النفور من الحمام، فالسيوطي أباحه للرجال بشروط، وقال إنه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة.

وابن الحاج عاب على معاصريه في الرجال كشف عاناتهم للبلان (هو الشخص الذي يخدم في الحمام) داخل الحمام لإزالة الشعر منها، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة.

وتسترعي نظرنا في دراسة الحضارة العربية كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأعراب والعميان والقواعد من النساء.

على أننا نلاحظ على هذه المؤسسات أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها، وإنما اتخذت من المرافق الدينية كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات مقراً لها، بوصفها مؤسسات دينية تستهدف الخير والبر والمعروف.

ونؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية، من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والأيتام قرية نستر وبين دمياط والإسكندرية، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينا ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمس في بلاد المشرق عامة، وفي مصر خاصة، وإن هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين وقفوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي خصصوها لهم.

والمعروف أن أعداداً كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق، إما للحج وإما خلاصاً من الأوضاع والأخطاء التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس في أواخر العصور الوسطى، وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة، وخاصة في مصر والشام تحت حكم صلاح الدين ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في أرض مصر، فيقول: ((ومن مناقب هذا البلد ومفاخرة العائدة في الحقيقة إلى سلطانه صلاح الدين الأيوبي المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعب، يغدون الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وإجراء يقوم به في جميع أحواله، واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئین حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم... ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبل المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم، بالغاً ما بلغوا، ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أمنياً من قبله، فقد ينهي في اليوم إلى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة، ولهذا كله أوقاف من قبله، عدا ما عينه من زكاة العيد لذلك...)).

وقد أشار ابن جبير إلى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر ((يسكنونه ويحلقون فيه «أي يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة»، وأجرى عليهم الأرزاق كل شهر)).

أما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الأموي، وأوقف على ذلك أوقافاً.

وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية التي يلقاها الغرباء، قال: ((وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم)).

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في تلك العصور، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من جوانب اجتماعية لها دلالاتها وأهميتها، فالمدرسة في جوهرها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم، لكنها في عنايتها بطلاب العلم وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم، وإمدادهم بالمأوى والمأكل والمشرب والملبس، وما كان يقام فيها من حفلات لمناسبة من المناسبات الدينية أو العلمية، كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري... تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله.

أما الجوامع والمساجد، فكانت منذ نشأتها مراكز لنشاط متعدد الألوان، ففيها كانت تقام حلقات الدرس، ويجلس المعلمون والمتعلمون، فيها وكان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم، ومن فوق منابرهما كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم، وعلى أبوابها توزع الصدقات والزكاة، وإليها كان يتجه الغريب والوافد.

وثمة نوع من المؤسسات الدينية تنوعت وظائفها وغدت مراكز لنشاط اجتماعي لا يستهان به، نعني الربط والخوانق، والأصل في الرباط أن يكون بمثابة ثكنة عسكرية في الثغور وعلى أطراف الدولة وحدودها، يربط فيها جند المسلمين للجهاد في سبيل الله، على أن يجمع هؤلاء المرابطون بين حياة الجهاد من ناحية وحياة العبادة والزهد من ناحية أخرى.

ومع انتشار تيار التصوف غلبت صفة الانقطاع للعبادة على هذه المؤسسات، فأقيمت أعداد كبيرة منها في مختلف أنحاء البلاد وداخل المدن بعيداً عن الحدود، لتعيش فيها مجموعات من الصوفية تعكف على حياة العبادة والزهد والاشتغال بالعلم ولم تلبث هذه المؤسسات أن غدت مراكز النشاط الاجتماعي يسترعي الانتباه، إذ غدت دوراً للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الوافد عن ثلاثة أيام، يلقي فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له فيها الطعام ومستلزمات الضيافة.

وغدت بعض هذه الرباط ملاجئً مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان، من ذلك ما يذكره المقرئزي عن رباط بيبرس الجاشنكير⁽¹⁾، من أنه (خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت).

ويقول ابن الغوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين، وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء.

أما الرباط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة أعمق من ذلك بكثير، ذلك أن الغرض من إقامتها هو أن تكون كالمودع للنساء والأرامل، أي ملاجئً لهن، وفي تلك الرباط حاكت النساء زهاد الرجال في لبس المرقعات من الصوف، والمواظبة على العبادة مع الالتزام بشدة الضبط وغاية الاحتراز.

ومن أمثلة هذه الرباط البغدادية، الذي شيده السيدة تذاكار خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس سنة/684هـ/ للشيخة الصالحة زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية، وأنزلت معها فيه مجموعة من النساء الخيرات وظل هذا الرباط قائماً إلى زمن المؤرخ المقرئزي في القرن التاسع الهجري، فقال إن سكانه من النساء عرفن بالخير، وأن له شيخه تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن على أن أهم من هذا، ما قاله المقرئزي: ((وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن... وفيه من شدة الضبط

(1) - الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير المنصوري، كنيته أبو الفتح، توفي بالقاهرة عام 1309، السلطان المملوكي الثاني عشر، بقى على العرش فترة قصيرة/1308-1309 - كان من أصل شركسي.

وغيابة الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحداً من استعمال إبريق بيزبوز، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه...)).

أما الخانقاوات، فكانت مهمتها محدودة، تنحصر في إعداد المرید أعداداً روحياً خالصاً، ولذا اتصفت حجراتها بالضيق، كما اتصفت الحياة داخلها بالتقشف، حتى أن بعض المعاصرين حاول أن يفسر لفظ خانقاه بأنه مشتق من الخنق، لأن المعروف في نزلاتها أن يضيقوا على أنفسهم في حياتهم.

على أن الخانقاوات لم تلبث أن نهضت هي الأخرى برسالة اجتماعية واضحة، من ذلك أنها غدت مأوى للغرباء.

والمعروف عن الخانقاه الأولى التي أسسها صلاح الدين في مصر سنة/569هـ/ «والتي عرفت باسم سعيد السعداء» أنه نزل بها كثيراً من الغرباء القاطنين بمصر.

هذا إلى أنه يبدو أن حياة الصوفية في الخانقاه لم تكن قاسية بالدرجة التي يتصورها البعض، وقد جاء في وصف خانقاه سرية قوس التي أنشأها السلطان الناصر محمد بن قلاوون/سنة 725هـ/، أنه كان (يصرف لكل صوفي في اليوم من لحم الضأن رطل قد طبخ في طعم شهوي، ومن الخبز النقي أربعة أرطال، ويصرف له في كل شهر مبلغ أربعين درهماً فضة، ورطل حلوى، ورطلان زيتاً من زيت الزيتون، ومثل ذلك من الصابون...)، وألحق بهذه الخانقاه حمام به الحلاق لتدليك أبدانهم وحلق رؤوسهم....

وبفضل هذه المرونة، تمكن صوفية الخانقاوات⁽¹⁾ من النهوض بنشاط اجتماعي واضح، من ذلك أن عمرو بن عيسى «من صوفية الشيوخونية» عرف بالبر بالأيتام والأرامل.

كما أن بعضهم كان يقوم بتفرقة ما يزيد عن حاجته من الطعام على المحتاجين من المارة بالطريق، ونسمع عن بعض الصوفية أنه اشتغل بتربية الأطفال الأيتام، ومن هؤلاء المريين ناصر الدين خليل أحد صوفية الشيوخونية⁽²⁾، ويحيى بن محمد الدمياطي من صوفية المؤيدية.

ومثل هذا يقال عن المنشآت والمؤسسات التجارية التي انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي، مثل الخانات والوكالات والفنادق، والتي لم تخل الحياة فيها من جانب اجتماعي.

والغالب في الخانات أنها كانت تقام على امتداد الطرق التجارية، مثل خان صلاح الدين الذي نزل به الرحالة ابن جبير في طريقه من حمص إلى دمشق ووصفه بأنه في غاية الحسن والوثاقة، ومثل خان يونس الذي شيده خارج مدينة غزة الأمير يونس النوروزي أحد أمراء الناصر محمد.

(1) - الخانقاه، بالقاف والكاف، جمعها خوانق وخانقوات، والخانقاه كلمة مركبة من أصل فارسي، ومعناها دار التعبد، وهي نوع من المعابد التي يلزمها نفر من المسلمين فيحبسون أنفسهم من أجل التعبد، من دون أن يزاولوا أي عمل آخر، معتمدين على ما يوقفه عليهم الأغنياء من مأكّل وملبس.

(2) - تنسب الزاوية الشيوخونية إلى شيخون ابن واقفها الأمير سيف الدين قطيشا بن علي بن محمد، وهو من رجال حلقة دمشق. وكان مجاوراً في القدس. وقد أشرف واقفها عليها بنفسه، ثم أشرف ابنه شيخون عليها من بعده. وكان الأمير سيف الدين قد وقفها في سنة 761هـ/1359م، وكانت تقع هذه الزاوية بجوار باب حطة، بالقرب من المدرسة الصلاحية.

هذا وإن كانت بعض الخانات قد أقيمت في المدن، وهي في حقيقة الأمر أقرب إلى الفنادق والوكالات، وربما أطلق عليها اسم خانات لتداخل المعنى والوظيفة مثل خان مسرور، الذي أطلق عليه المقريزي اسم فندق مسرور، نسبة إلى مسرور الخادم، أحد رجال صلاح الدين، وكذلك خان الخليلي الذي أنشأه الأمير جهاركس بن عبد الله الخليلي اليلبغاوي، أحد أمراء السلطان برقوق، ثم جد حجارته السلطان الغوري.

وكان الوكالات مؤسسات ينزلها التجار ببضائعهم وأموالهم ودوابهم وربما عائلاتهم، ومن أشهرها وكالة الغوري ووكالة قوصون وغيرهما.

ويقول المقريزي في كلامه عن الوكالة الأخيرة: ((هذه الوكالة في معنى الفنادق والخانات، ينزلها التجار ببضائع الشام...))، ولذا كانت الوكالة تشتمل على حواصل تستخدم لخزن السلع الخاصة بالتجار، وعرضها وبيعها، ومنازل تطل على فناء الوكالة من الداخل ينزلها التجار الذين يصطحبون عائلاتهم، فضلاً عن حجرات فردية أعدت للتجار الذين لا تصحبهم أسرهم.

أما الفنادق، فهي بمعناها العام مؤسسات ومنشآت مخصصة لنزول التجار فيها، وقد مرّ أبي بطوطة بعدد منها، في طريقه -عبر الصحراء الشرقية- من مصر إلى الشام، فقال إن: ((بكل منزل منها فندق، وهم يسمونه الخان، ينزله المسافرون بدوابهم)).

وكانت الفنادق مؤسسات للتجار الفرنج، فكان لكل جالية من الجاليات الأوروبية ذات النشاط التجاري، كالبنادقة والبيازنة والجنوية والكتلان والقبارصة- فندق في الموانئ والمدن العربية ذات الأهمية التجارية.

ومهما يكن من أمر، فالذي يعنيننا هو أن هذه المؤسسات التجارية لم تكن من أجل التاجر الخزان الذي يستقر في بلده ويخزن البضائع انتظاراً لارتفاع سعرها، ولا

من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع، أو يرسل هو إليهم البضاعة لبيعها، وإنما كانت من أجل التاجر الركاض، الذي ينتقل من بلد إلى آخر، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من بلد إلى آخر، ويقيم في كل بلد للبيع والشراء، ويرجو أن يتوافر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة، وكانت هذه المؤسسات مكتملة المرافق، بكل منها قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز...

وكان التاجر عندما يصل إلى الفندق أو الوكالة أو الخان يضع بضائعه وأمواله في المكان المخصص لها، ويتجه هو وأسرته إلى المكان المخصص لإقامته ليستريح ويجد على مقربة منه ما يتوق إليه من طعام وماء للاستحمام ثم الاجتماع بمن يهمه من تجار وغيره ذلك.

وإذا كان الفندق خاصاً بجالية أجنبية فقد كان يسمح لهم بإقامة كنيسة صغيرة داخل الفندق، فضلاً عن استحضار ما يلزمهم من خمور وغيرها، مما يألفه التاجر الأجنبي هذا إلى أن الوكالات والفنادق كانت خير مكان تودع فيه الأموال «ليس أموال التجار فقط بل أيضاً وغير التجار» نظراً لما توافر لها من أسباب الحراسة والأمن، من ذلك ما ذكره المقرئ عن خان مسرور، إذ (كان فيه أيضاً مودع الحكم الذي فيه أموال اليتامى والغياب).

وقال المؤرخ نفسه عن فندق بلال المغيني: ((وما برح هذا الفندق يودع فيه التجار وأرباب الأموال صناديق المال)).

وإذا كان المقرئ قد ذكر في وصفه لوكالة قوصون أنه: ((يعلو هذه الوكالة رباح تشتمل على ثلاثمائة وستين بيتاً أدركناها عامرة كلها، وبحرز تحوي أربعة آلاف نفس ما بين رجل وامرأة صغير وكبير...))، فلا بد أن هذا العدد الضخم قد جعل من الوكالة مركزاً اجتماعياً نشطاً.

والكلام عن المنشآت الاجتماعية في الدولة الإسلامية يقود إلى الكلام عن السجون فقد روي عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ حبس في تهمة، والحبس الشرعي معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وليس حجزه في مكان ضيق وكان هذا الحبس الشرعي يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد، على أن يقوم الخصم -أو وكيله- بملازمة الشخص المحتجز، ولذا أسماه النبي ﷺ أسيراً.

واستمر الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، إذ لم يكن هناك محبس معد لحبس الخصوم، ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكثرت الرعية، أن ظهرت الحاجة إلى مبنى قائم بذاته، يستخدم سجنًا يحتجز فيه من يراد حبسه.

ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية داراً بمكة بأربعة آلاف درهم، ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عندما ازداد خصوم الدولة وتعددت مشاكلها، حتى قيل إنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف.

وكان هنالك نزعة من الرأفة بالمسجونين ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن، وعدم التطرف في إيذائهم أو حرمانهم، من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحداثق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله حوالي سنة/100هـ 700م/بألا يظل مسجون.

وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفسق والتلصص إذا أخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا، فلا بد أن يجري عليهم من الصدقات أو من بيت المال ما يقوتهم، ويجري على كل منهم عشرة دراهم في الشهر، تعطي له في يده، دفعاً لظلم السجن لهم، أو حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم.

وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف أنه لا بد من كسوة المساجين صيفاً وشتاءً وذلك أغنا لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة .

وجاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد (279 - 289هـ/892 - 902م) جعل في ميزانيته ألفاً وخمسائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين وما يلزمهم من ماء ومؤن .

وذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعض الأطباء للتردد على السجون كل يوم لعلاج المرضى وإعطائهم ما يلزمهم من الأدوية وكان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة، وذلك لشغل الوقت .

ويصف المقرئ في القرن التاسع الهجري نزلاء السجون في عصر سلططين المماليك وهم (يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحدوا، وهم يصرخون في الطرقات: الجوع، وهم مع ذلك يستعلمون في الحفر وفي العمائر، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة، والأعوان تستحثهم، فإذا انقضى عملهم، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئاً...).

وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين، فصار كل من يسجن -يدفع رسماً معيناً، قدره ابن تعزي بردي بمائة درهم، وقدره المقرئ (بسته دراهم سوى كلف أخرى).

أما السجون نفسها، فقد وصف بعضها المقرئ بأن أمرها مهول (من الظلام وكثرة الطوايط والروائح الكريهة والقبائح المهولة).

وجعلت هذه السجون على أنواع، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والمماليك والجند، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم، في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات، كذلك يذكر المقرئ أن سجون

مصر والقاهرة على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس «وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه» وبين السجن، وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق، يضاف إلى ذلك ما هنالك من تفاوت في أنواع الجريمة والعقوبة فضلاً عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم.

هذا ونشير إلى أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذ في بلاد العالم المسيحي، سواء دولة الروم في الشرق، أم الدول الأوروبية في المغرب من جماع ما تقدم فالحضارة العربية الإسلامية أمنت بأن الإنسان اجتماعي بالطبع وهي حضارة خير ومعروف وبر وإحسان... ولذا فقد حرصت على إحياء كل لون من ألوان النشاط الاجتماعي الذي يستهدف الخير والرحمة... الخير للمجتمع والرحمة بالإنسان، بله الأنعام ومن أجل هذا وذاك حفلت الدولة بالمؤسسات الاجتماعية المتعددة الألوان والنشاطات، ولكنها تتفق جميعاً في هدف واحد... هو تحقيق حياة أفضل ويذكر ياقوت صناعة الصياغة والصناعة.

ومهما يكن فإننا نذكر القارئ بقول سيدنا علي الوالي في مصر: ((إما أخوك في الدين أو نظيرك في الإنسانية)).

المسيحيون العرب في الفقه الإسلامي⁽¹⁾

لا يمكن أن نعتبر إخواننا المسيحيين العرب من أصحاب الثقافات الفرعية مسحوباً ذلك حتى على الماضي، بل هم مواطنون بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، وما تقوم به هنا هو محاولة تبين حوارية الفكر الفقهي الإسلامي مع الواقع التاريخي فيما يتصل بمسألة المسيحيين من أهل الذمة في الاجتماع العربي الإسلامي الوسيط، لم تكن المسيحية غريبةً عن العرب فلم يكونوا يعرفونها عن طريق الشام والملكانيين والسريان فيها فقط، بل كانت هناك مسيحية مونوفيزية⁽²⁾ في اليمن، ومسيحية في قبائل عربية بدوية بالبحرين واليمامة، ومسيحيةً مدنيّةً ومهنيّةً بمكة والطائف والحجر⁽³⁾.

(1) - مستقى هذا البحث من كتاب د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام ص315.

(2) - المونوفيزية أو الطبيعة الواحدة، هي عقيدة مسيحية بأن ليسوع طبيعة واحدة إلهية، وأن طبيعته البشرية امتزجت بهذه الطبيعة.

(3) - Noel J. Coulson: History of Islamic Law... Edinburgh Université Press, 1964, p16 – 31.

- G. Ryckmans: Les religions arabes preislamiques, 1951.

- J. Henninger: La Religion Bedouine préislamique, in Ancient Bedouin Society, 1951.

وآخر الدراسات حول الموضوع وأهمها الآن دراسة سنبرس ترمغهام: "المسيحية بين العرب قبل الإسلام 1979" أنظر مراجعة لها

Theological Review, 1980, p 45 – 49.

وانظر دراسة آدمون رباط بالفرنسية، من منشورات الجامعة اللبنانية، 1980، بعنوان: المسيحيون في العهد الأول للإسلام - الشرق المسيحي قبل الإسلام.

مع ذلك فإن المسيحية في الداخل العربي لم تكن قوةً سياسية يحسب حسابها⁽¹⁾ ولهذا لم يتصارع النبي معها بعكس ما حدث مع اليهودية، بل لم يعرفها الإسلام كمجموعة بشرية في عالمه المتكوّن إلا في أواخر حياة النبي ﷺ عندما اتصل به المسيحيون النجرانيون⁽²⁾، وعاهدته بعض المستقرات المسيحية على أطراف الجزيرة من ناحية الشام⁽³⁾ ولا بد أن ندرك أن الموقف تغير عندما اقتحم العرب المسلمون السواد والشام ومصر وشمال أفريقية - وكلها مناطق مسيحية - هنا تحوّلت المسيحية إلى خصم سياسي وعسكري خصوصاً تلك المرتبطة بالبيزنطيين المقاتلين، لكنّ القرن الثامن الميلادي الثاني الهجري شهدت تطورات جديدة، فقد تألف العرب المسلمون ومواليهم من المستقرين بالمدن مع الملكانيين الذين كانوا يشكلون أكثرية السكان، في الوقت الذي كانت فيه العلاقة مع الفلاحين السريان والقبط جيدةً منذ البداية.

(1) - حاول مكّي أسمه عثمان بن الحويرث «كان من معتقي المسيحية الملكانية» أن يسيطر على مكة، لكن قريشاً قتله في أواخر القرن السادس الميلادي، قارن بالأصنام لـ هشام بن محمد بن السائب ابن الكلبي، ص 9، وسيرة ابن هشام 76/1، والأوائل للعسكري، 75/1 - 76. وما ذهبت إليه هنا هو ما رآه "Trimingham"، ص 308، في دراسته السالفة الذكر.

(2) - أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ ابن هشام: السيرة النبوية 97/4 - 98.

(3) - محمد بن عمر الواقدي: المغازي، 1118/3 - 1121، 1316.

وبانتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد⁽¹⁾ خفت حدّة الصراع مع البيزنطيين فخفت بالتالي حدّة الحذر من المسيحيين العرب وغيرهم من المقيمين على أرض الإسلام⁽²⁾ لذا فإنه يمكن القول إن المنظومات الفقهية الثماني الرئيسية الباقية في الإسلام المذاهب السنية الأربعة، والمذهب الجعفري، والمذهب الزيدي، والمذهب الإسماعيلي، والمذهب الإباضي بما يتضمنه كلُّ منها من أحكام خاصة بأهل الذمة نشأت وتطورت في ظروف كانت فيها المتغيرات السياسية الاجتماعية قد هيأت مناخاً ملائماً للعلاقة مستمرة ومستقرة نسبياً.

إنّ العرب الفاتحين لم يكونوا يملكون سياسة واضحةً وواحدةً للعلاقة بأهل البلاد المفتوحة من مختلف الأديان.

⁽¹⁾ - قارن عن الوضع مع المسيحيين بدايةً: أهل الذمة في الإسلام لترتون (ترجمة حسن حبشي) ص 19-30، وبعد انتقال الخلافة إلى العباسيين:

J.M. Fiey: Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad, 1980.

⁽²⁾ - Franz Rosenthal: Das Fortleben der Antike im Islam, p 8-11.

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري: الخراج، ص 74، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص: أحكام القرآن، 327/2، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، 496/8 - 498، ا. س. ترتون: أهل الذمة في الاسلام، ص 103 وما بعدها.

يدل على ذلك الخلاف العميق بين الفقهاء حول وضع المجوس والصائبة⁽¹⁾، وهل هم من أهل الكتاب وبالتالي من أهل الذمة أم لا؟! وكانت العادة أن يبرم الفاتح أو المصالح عقداً مع وجهاء المدينة المفتوحة، من مثل عقد بيت المقدس⁽²⁾ الذي جاء فيه: ((أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تُسكن ولا تُهدم ولا ينتقص منها ولا من حيّزها... ولا من شيءٍ من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يُضارُّ أحدٌ منهم ولا يسكن إيلياء معهم أحدٌ من اليهود...)).

وتردد في العقود المماثلة أحياناً عبارة⁽³⁾: ((فإن أدوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا...)). وقد جرى تشكيك كثير في تاريخه هذه العقود، ولكن المشككين لم يستطيعوا عرض بدائل في المسألة⁽⁴⁾.

وقد ترتب على حالة الحرب هذه تقسيم العالم من جانب الفقهاء فيما بعد إلى دار إسلام ودار حرب، الأولى هي التي يسيطر عليها المسلمون وتطبق فيها أحكام الإسلام والثانية هي التي تقع خارج نطاق سيطرة الإسلام ولا تطبق فيها شعائره

(1) - الخراج لأبي يوسف، ص74، وأحكام القرآن للجصاص، 327/3. والمغنى لابن قدامة، 496/8 - 498، وأهل الذمة لترتون، ص103 وما بعدها.

(2) - تاريخ الأمم والملوك للطبري، 1/2405.

(3) - قارن بأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، لعبد الكريم زيدان، ص147 - 149.

(4) - من الذين هاجموا تاريخية هذه العهود والصيغ M. Noth "1971" في دراسة له عن (الأخبار والقصص عند المؤرخين العرب الأوائل).

وأحكام شرعته⁽¹⁾ وكما لم تكن هناك سياسةً واحدةً بالنسبة للمسيحية بالذات، فقد جرى التمييز بعد تجارب سلبية بين مسيحية عربية بدوية، ومسيحيات أخرى، والمثل الأوقع على ذلك مسألة نصارى بني تغلب الذين عاملهم عمر معاملةً خاصةً صارت سابقةً تاريخيةً⁽²⁾.

كان ما قدمه الفقهاء قبل منتصف القرن الهجري فيما يتصل بالذميين لا يعدو شذراتٍ متناثرةً، والواقع أن صياغة منظومة للعلاقات الاجتماعية من الناحية الفقهية كانت تحتاج إلى وضوحٍ نظريٍّ في البداية في مسألة صلة الإسلام بالشرائع الأخرى، ثم في وظيفة الإسلام في العالم، ونجد هذا التنظير أول ما نجده عند أبي حنيفة الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالة العالم والمتعلم.

لقد رأى أبو حنيفة فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم: ((أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمةً ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض...))⁽³⁾.

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمرٍ آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد وكان طبيعياً بعد

(1) - قارن بمجيد خدوري: الحرب والسلم في شريعة الإسلام، ص 251 - 253، ود. وهبه

الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 169 - 181.

(2) - قارن أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف

المصلين ص 463، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي: المبسوط،

18/10، و السرخسي: شرح السير الكبير، 8/4 - 10.

(3) - أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة 1368هـ، ص 9.

أن يزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام، بالشرائع الأخرى، يقول أبو حنيفة⁽¹⁾: ((...إن رسل الله لم يكونوا على أديانٍ مختلفة، ولم يكن كل رسولٍ منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة))، ولذلك قال الله تعالى⁽²⁾: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، أي في الشريعة، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين-وهو التوحيد- وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً⁽³⁾: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ اشورى/13، فالدين لم يبدل ولم يحوّل ولم يُغيّر، والشرائع قد غُيّرت وُبدلت لأنه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالاً لأناس قد حرّمه الله عز وجل على آخرين، هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين منهم على الخصوص.

لقد رأى أبو حنيفة أن الدين واحد هو التوحيد والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلافات الشرائع جزئية وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد.

(1)-أبو حنيفة: العلم والمتعلم، 10 - 11.

(2)- المرجع السابق، 11.

(3)-المرجع السابق، 11 - 12.

بل إن أتباع الإمام أبي حنيفة «سيراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام» مضوا قدماً في هذا السبيل فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصراني واليهود فقط بل⁽¹⁾: ((كُلُّ مَنْ أَعْتَقَدَ دِيناً سِوَايَاً وَلَهُ كِتَابٌ مَنزَلٌ مِثْلَ التَّوْرَةِ وَصَحْفِ إِبْرَاهِيمَ وَشِيثِ وَزُبُورِ دَاوُدَ...، هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تُشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط))⁽²⁾.

أهل الكتاب «على اختلاف الفقهاء في مدى امتداد المصطلح هذا» هم الذين يمكن للمسلمين أن يقيموا معهم عقداً أو عهداً للذمة. والذمة هي⁽³⁾ (عقد بمقتضاه يُعتَبَرُ غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد...).

ويستند هذا تاريخياً إلى الآية القرآنية التي نزلت في العام التاسع للهجرة⁽⁴⁾: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»

(1) - محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين الحِصْكْفِي الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، 3/370، عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 2/110 منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التقيح وزيادات محمد بن أحمد الفتوحي تقي الدين ابن النجار، 1/329: ((ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى، ومن يدين بالتوراة كالمسامرة، أو الإنجيل: كالفرنجة والصائبين، أو من له شبهة كتاب كالمجوس)).

(2) - «وَأَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ» الأنعام/156.

(3) - منصور بن يونس البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع، 1/704.

(4) - أحكام القرآن للجصاص 1/142، وتفسير ابن كثير، 3/347.

التوبة/29، ومن الواضح أن الجزء الأول من الآية لا ينطبق على أهل الكتاب إذ هم يؤمنون بالله وباليوم الآخر.

كما أن عقد الذمة ليس مذكوراً في الآية إنما المذكور فقط الجزية، ويبدو أن الوضع التاريخي القائم على عهود وعقود الأمان مع المدن المفتوحة هو الذي أوصل إلى التشكيل التاريخي لمنظومة أهل الذمة لا هذه الآية بحد ذاتها، أرى في فشل التعاون بين النبي واليهود في الأعوام الأولى للهجرة ممهداً لذلك، فقد كان هناك عهد بين النبي ويهود للتناصر والدفاع عن المدينة بشكلٍ مشتركٍ فلما نقضوه وقاتلهم النبي بدأ التفكير في صيغةٍ بديلةٍ تؤمّن مزيداً من الضغط الذي لا يصل إلى حدّ الإكراه الذي حرّمه القرآن في الأساس، فكانت مسألة الجزية، ثم كانت المنظومة كلها، منظومة أهل الذمة⁽¹⁾.

وهذا ما يقوله الفقهاء في مجال بحث حكمة مشروعية عقد الذمة، يقولون⁽²⁾: ((حكمته أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمة المال...)).

⁽¹⁾ - د. رضوان السيد: من الشعوب والقبائل إلى الأمة دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الإسلام في كتابه: الأمة والجماعة والسلطة، ص 53 - 55.

⁽²⁾ - في المبسوط للسرخسي، 10/77، وبدائع الصنائع للكاساني، 7/111.

لهذا يرى فقهاء الحنفية والحنابلة والزيدية وبعض الشافعية⁽¹⁾ أنّ غير المسلم إذا طلب عقد الذمة فيجب على الإمام إجابته للحكمة الكامنة وراء ذلك والمتحلية في إمكان إسلامه.

ويضيف فقهاء آخرون أن معنى الصغار في الآية السالفة الذكر⁽²⁾: ((جريان أحكام الإسلام عليه...))، مما يستحثه على الاقتراب من الإسلام أكثر.

فإذا جرى عقد الذمة بين المسلمين والكتابيين فإن هذا العقد مؤيد⁽³⁾ لا يستطيع المسلمون أن ينقضوه أو يعلنوا خلّة لمخالفة ذلك للتوحيد الذي دعا إليه القرآن، وللدعوة التي ترى في العالم كله أمة دعوة يمكن أن تصبح أمة إجابة⁽⁴⁾، والذمي هو الذي يملك نقض العقد وحده إما صراحةً أو بقرينة من مثال قتال المسلمين مع محاربيهم⁽⁵⁾ وبين الفقهاء خلافات حول ما ينقض عهد الذمة بقرينة⁽¹⁾، لكن الرأي

(1) - السرخسي: شرح السير الكبير 3/249 - 250، وأبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي: المهذب، 2/270، وأبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف بـ البزار: البحر الزخار، 5/457.

(2) - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، "تحقيق الشيخ صبحي الصالح، دمشق 1961" 1/24.

(3) - الكاساني: بدائع الصنائع، 7/111، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني: مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 4/243، والبزار: البحر الزخار، 5/458.

(4) - قارن د. رضوان السيد: من الشعوب والقبائل إلى الأمة دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الإسلام، ص 40-61.

(5) - الكاساني: بدائع الصنائع، 7/112، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: فتح القدير، 4/382.

الذي ساد هو رأي الفقهاء الأحناف الذي ذكرناه فإذا نعقد عقد الذمة فإن المقيم على أرض الإسلام من السكان الأصليين يعتبر حكماً جزءاً من الأمة.

إنه جزءٌ من أهل دار الإسلام، أما إن كان طارئاً فإن عقد الذمة يعتبر بمثابة جنسية له تحوُّله إلى عضو في الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة، مع استثناءات تمس المسائل الدينية وما يتصل بها، يقول السرخسي الفقيه الحنفي في تعليل ذلك⁽²⁾: ((لأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم...))،

ولأنّ الذمي كما يقول الكاساني: ((من أهل دار الإسلام))⁽³⁾، فمن حقّ الذمي أن يتولى مناصب عامة في دار الإسلام كالمسلم ما دام مؤهلاً إلاّ ما اتصل بالإسلام نفسه من مثل الخلافة أي الإمامة أو الإمارة على الجهاد، ذلك لأن الإمام كما يُعرِّفه الماوردي⁽⁴⁾: ((خليفة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا)).

ولا يُتصوَّر في غير المسلم أن يحرس الإسلام⁽⁵⁾، والجهاد دعوة إلى الإسلام بمختلف الوسائل فلا يتصور أن يتأسس غير مسلم دعوة للإسلام⁽⁶⁾، حتى إذا انتفى الأمران للذميّ وكل منصبٍ آخر، من مثل الوزارة، أو قيادة الجند في قتال البغاة⁽⁷⁾.

(1) - قارن بأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبد الكريم زيدان، ص 41 - 43.

(2) - السرخسي: شرح السير الكبير، 3/150.

(3) - الكاساني: بدائع الصنائع، 7/112.

(4) - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 6.

(5) - الأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص 3.

(6) - المرجع السابق، ص 1-4.

(7) - الأحكام السلطانية، للماوردي، ص 126، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص 124.

ومن حق الذمي على المسلمين أن يحمي المجتمع حرية الشخصية في السكن وحسن السمعة والعمل والتقل، ومن حقه أن لا يظلم ولا يؤذي إذ ينتفي بذلك معنى ترغييه بالإسلام، وقد قال أبو يوسف في كتاب الخراج ناصحاً هارون الرشيد في مسألة أهل الذمة⁽¹⁾: ((لا يظلمون ولا يؤذون ولا يكفون فوق طاقتهم...)).

وعندما ثارت فتنة في جبل لبنان على الوالي العباسي صالح بن علي حاول اعتبار ذلك نقضاً للعهد من جانب جميع الذميين، لكن الإمام الأوزاعي قال له⁽²⁾: ((وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه... فكيف تؤخذ عامةً بذنوب خاصة حتى يُخْرَجُوا من ديارهم، وحكم الله تعالى ألا تزرَ وازرة وزر أخرى... فإنهم ليسوا بعبيدٍ ولكنهم أحرارٌ أهل ذمة...)).

وبديهي ما داموا جزءاً في المجتمع أن يكون لهم التمتع بخيراته شأنهم في ذلك شأن الفئات الاجتماعية الأخرى إذ... الناس شركاء في ثلاث⁽³⁾: الماء والكلاء والنار أما مسألة تمتعهم بحق المساعدة والرعاية من جانب بيت مال المسلمين في حال العجز أو الشيخوخة فهي خلافية.

ويحتج المؤيدون لذلك بعهد خالد مع أهل الحيرة النصارى⁽⁴⁾ إذ جاء فيه: ((وجعلت لهم أي شيخٍ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار

(1) - الخراج لأبي يوسف، ص 124 - 125، وقارن بفتوح البلدان للبلاذري، ص 79-81.

(2) - فتوح البلدان للبلاذري، ص 222، أبو حنيفة القاسم بن سلام الهروي البغدادي: الأموال، ص 170 - 171، صبحي المحمصاني: الأوزاعي تعاليمه الانسانية، دار العلم للملايين، 1978، ص 54 - 57.

(3) - الأموال، لأبي عبيد، ص 295.

(4) - عن كتاب الخراج، لأبي يوسف، ص 144.

أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام...)).

وترى قلة⁽¹⁾ من الفقهاء دخول أهل الذمة في هذه الحالة في مصارف الزكاة التسعة التي يُنْفَقُ منها على فئات اجتماعية محتاجة.

يقول السرخسي في سبب وجوب الجزية على أهل الذمة⁽²⁾: ((إن الجزية في حق المسلمين حلف عن النصر)).

فقد وجبت عليهم بدلاً عن نُصرتهم لدار الإسلام، لأن الذميين لما صاروا من أهل دار الإسلام بقبولهم عقد الذمة، ولهذه الدار دار معادية وجب عليهم القيام بنُصرتها لأن مَنْ هو من أهل دار الإسلام يلزمه القيام بنصرة هذه الدار.

ولما كانت أبدانهم لا تصلح لهذه النُصرة - تاريخياً - لأن الظاهر أنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية لاتحادهم في الاعتقاد أوجب الشرع عليهم الجزية لتؤخذ منهم، وتُصرف على المقاتلة من المسلمين فتكون خلفاً عن النصر⁽³⁾.

وهذا تعليل يختلف عن التعليل السابق الذي يعتبر الجزية عنصر ضغط من أجل الإسلام.

والواقع أن هذا التعليل الثاني هو الذي يفسر استمرارها فقط، لكن الفقهاء الذي قيدهم الوضع التاريخي للمسألة اعتبروا التعليل الأول فاضطر كثيرون منهم بالتالي للقول بإمكان سقوط الجزية إذا تحققت النصر.

(1) - قارن بالمبسوط للسرخسي، 202/2 - 203.

(2) - السرخسي: المبسوط، 78/10 - 81.

(3) - عن بدائع الصنائع، للكاساني، 111/7.

ويذكر الفقهاء، في هذا الصدد عهداً تاريخية بين بعض قادة جيوش المسلمين وأهل الذمة تقول إن على أهل الذمة الجزية.

وعلى المسلمين المنعة⁽¹⁾ أي أنها تضع المنعة في مقابل الجزية، هذه المقدمة توصل كما قلنا إلى إمكان سقوط الجزية مع أنها لم تسقط تاريخياً.

إذ يذكر أكثر الفقهاء بين مسقطات الجزية⁽²⁾: الإسلام والموت ومُضي المدّة وحصول بعض الأعدار، وعجز الدولة عن حماية الذمي، واشتراك الذمي في الدفاع عن دار الإسلام، ولا حاجة لإيضاح الأسباب الأولى.

أما السببان الأخيران فيحتجّ الفقهاء لأولهما بكتاب أبي عبيدة إلى نصارى الشام إذ ردّ إليهم جزيتهم عندما قام البيزنطيون بهجوم مُضادّ على المسلمين وعجز المسلمين عن حمايتهم، جاء في الكتاب⁽³⁾: ((إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وإنكم اشتراطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم...)).

ويحتجون لثانيهما بكتاب القائد عتبة بن فرقد إلى بعض ذميين أذربيجان الذي يقول فيه⁽⁴⁾: ((ومن حُشِرَ منهم في سنةٍ وُضع عنه جزاء تلك السنة...)).

(1) - الطبري: التاريخ الطبري، 2016/1.

(2) - عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام، ص149.

(3) - تاريخ الطبري، 3044/1.

(4) - فتوح البلدان للبلاذري، ص284، يقول لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي في كتابه المقدمات الممهدة، 282/1: "إنما تؤخذ منهم الجزية سنةً بسنةٍ جزاءً على تأمينهم وإقرارهم على دينهم يتصرفون في جوار المسلمين ودمتهم آمنين".

ويحتلُّ نصارى بني تغلب حيزاً مهماً في كتب الفقهاء المسلمين.

فقد كانوا كثيرين بالشام بين المسيحيين المبتدئين العرب فأبوا دفع الجزية لما فيها عن معنى الخضوع وبدأوا بالالتحاق بالروم، فأشار النعمان بن زُرعة على عمر أن يأخذ منهم الجزية باسم الصدقة أي الزكاة.

وقد سَوَّى أكثر الفقهاء جزية بني تغلب بالزكاة في أحكامها فيما بعد وقد رأى فقهاء الحنابلة والشافعية أن الأمر فيما يتصل بالجزية يعود إلى تقدير الإمام نفسه⁽¹⁾: ((فإذا كان قومٌ غير مسلمين لهم قوةٌ وشوكةٌ وامتنعوا عن أداء الجزية إلا إذا صولحوا على ما صولح عليه بنو تغلب، وخيف الضرر بترك إجابتهم إلى طلبهم، ورأى الإمام إجابتهم دفعاً للضرر جاز ذلك إذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية وزيادة قياساً على ما فعله عمر مع نصارى بني تغلب...)).

وللفقهاء بعد هذا تفاصيلٌ كثيرةٌ في مقادير جزية الرأس والخراج⁽²⁾، ولا شك أنها في تفاصيلها نتيجة تطورات تاريخية متأخرة حتى عن نشأة بعض المذاهب الفقهية لكن الفقهاء يذكرون على الذميين واجبات أخرى غير الجزية، وهي في غالبها اجتماعية، إنهم يحرمون عليهم التظاهر بتحدّي الإسلام ومخالفته من مثل شتم النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الأوائل، ومن مثل المبالغة في ضرب

(1) - عن الأموال لأبي عبيد، ص29، والمغنى لابن قدامة، 513/8، وابن مفتاح عبد الله بن أبي القاسم: شرح الأزهار المنتزع المختار من الغيث المدرار، 578/1، وفي منتهى الإرادات، لابن النجار، 330/1: "ونصارى العرب يهودهم ومجوسهم- من بني تغلب وغيرهم- لا جزية عليهم ولا بذلوها، ويؤخذ عوضها زكاتان من أموالهم...".

(2) - قارن بالمغنى 513/8، على سبيل المثال، كتاب دانيال دينيت: الجزية والإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، ومراجعة إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، 1960، ص45 وما بعدها.

النواقيس وإظهار الصُّلبان، ومن مثل المبالغة في التظاهر بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير⁽¹⁾.

بعد هذه الأمور التي يمكن القول إن بعضها خاص بالذميين، فإن هؤلاء - كما يرى الفقهاء على اختلاف بينهم في التفاصيل - لهم ما لبقية أفراد المجتمع من حقوق وعليهم ما على أفراد المجتمع الآخرين من واجبات.

من ذلك الجنايات والجرائم المُخلّة بأمن الدولة، فقد ذهب مجموعة من الفقهاء⁽²⁾ إلى أن اشتراك ذميٍّ في تمرد داخلي يُنهي عقد الذمة ينقضه فقط الخروج إلى العدو والقتال معه⁽³⁾.

أما التمرد الذي هو البغي⁽⁴⁾، وهو التمرد لأسباب ومسوغات سياسية داخلية، فيعتبر نزاعاً اجتماعياً داخلياً ولا يمكن حسابه عملاً خارجياً عدوانياً ضد جماعة المسلمين.

(1) - قارن بأحكام أهل الذمة، لابن قيم الجوزية 11/2 وما بعدها، وعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص 150 وما بعدها.

(2) - علي ابن حزم الأندلسي: المحلى بالآثار، 31/11، الشافعي: الأم، 140/4، الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، "ط/1272هـ"، ص 286، وكتاب محمد بن عبد الله الخرخشي: شرح الخرخشي على مختصر سيدي خليل، 61/8، والبحر الزخار للبخاري، 419/5.

(3) - المبسوط للسرخسي، 128/10، وفتح القدير للشوكاني، 415/4.

(4) - في الأحكام السلطانية، لأبي يعلى ص 38: "البغي هو خروج جماعة ذات قوة على الإمام بتأويل سائغ"، وانظر د. رضوان السيد: "البغي والخروج، دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي".

فإذا قطع ذمّي الطريق أو قتل فرداً من أفراد المجتمع فهناك إجماعٌ على وجوب عقوبته كما يعاقب المسلم⁽¹⁾، لكن هناك من الفقهاء المسلمين من لا يريد قتل المسلم بالذمي⁽²⁾.

إلا أن الرأي الذي تبنته السلطة الإسلامية عبر العصور «وهو رأي الأحناف⁽³⁾ والحنابلة» يسوّي بين المسلم وغيره في هذه الحالة أيضاً.

ولا يعرض الخلاف مرةً أخرى إلا في حالة الخيانة فمن المعروف أن التجسس لصالح العدو من جانب مسلم جريمةٌ لكن لا حدّ لها في القرآن، لذا يُتْرَكُ أمرُ العقوبة للإمام⁽⁴⁾.

وقد قتل النبي عيناً كما ورد في الحديث⁽⁵⁾، لكنّ هناك فرقاً بين أن يعتبر الخائن ذمياً «إن كان غير مسلم أو حريباً»، أي محارباً ناقصاً للذمة، إذ في الحالة الثانية فإنّ قتله مؤكّد، والواقع أنّ الفقهاء المسلمين الذين يذهبون إلى أن الخيانة تنقض

(1) - الكاساني: بدائع الصنائع، 237/7، كتاب علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني: الهداية في شرح بداية المبتدي، 355/9.

(2) - الخراج، لأبي يوسف ص 189 - 190، والسرخسي: شرح السير الكبير، 225/4.

(3) - نيل الأوطار، للشوكاني 7/8، وأنظر بدران بدران: العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية، بيروت، 1980، ص 253 وما بعدها.

(4) - الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 58 - 59.

(5) - اختلاف الفقهاء للطبري، ص 58 - 59.

عقد الذمة يقولون بالنسبة للمسلم الخائن إنه فارق الإسلام بالخيانة، هكذا يكون منطقياً أن ينقض عقد الذمة بالنسبة للذمي الخائن في الوضع نفسه⁽¹⁾.

وتبقى مسألة أخيرة تتصل بشرائع الذميين في مواجهة الشريعة الإسلامية، فمن المعروف أن هناك خلافاً كبيراً بين الفقهاء فيما يتصل بعلاقة الشريعة الإسلامية بالشرائع الكتابية الأخرى خصوصاً اليهود والنصارى.

فهناك من الفقهاء من يعتبر الشريعة الإسلامية ناسخةً للشرائع السماوية السابقة، وهكذا يرى هذا الفريق تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها على أهل الذمة⁽²⁾.

وهناك من يرى أن الشريعة الإسلامية حُجَّةٌ فقط على المسلم وله هكذا يعطي للذميين حق الحكم بشرائعهم هم في كل شيء لا يمس أمن الأمة⁽³⁾، أمن أرض الإسلام لكن هذين الرأيين كليهما يمثلان توجهات قلة من الفقهاء.

أما فقهاء أكثر المذاهب⁽⁴⁾ ميزوا أن الشريعة الإسلامية استمراراً للشرائع السابقة من حيث الجذر الأخلاقي التوحيدي إذ الدين واحد .

وهي ناسخةٌ فقط في مسائل محددة مذكورة في القرآن والحديث وإجماع المسلمين، هكذا يجري التعامل مع الذميين على هذا الأساس منطبق عليهم الشريعة

(1) - السرخسي: شرح السير الكبير، 4/138.

(2) - أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: اختلاف الفقهاء، "ط. الهند"، ص216.

(3) - اختلاف الفقهاء للطحاوي، ص216.

(4) - السرخسي: أصول السرخسي، 2/118-121.

الإسلامية في المسائل المشتركة⁽¹⁾ وهي الأغلب، ويستثنون منها في المسائل المنسوخة عند المسلمين من مثل الأنكحة وبعض صيغ التعامل التجاري، وشرب الخمر وما شابه.

والرأي الأخير هذا هو الذي جرت عليه السلطة الإسلامية منذ أواسط العصر العباسي وحتى نهايات الدولة العثمانية.

لكن هناك من الدلائل ما يُشير إلى أن المسيحيين بالذات من بين أهل الذمة كانوا قليلاً ما يلجئون إلى القضاء الإسلامي فيما يجري بينهم، فقد وصلتنا كتب فقهية مسيحية كثيرة مما يدل على أنها كانت مستعملة مطبقة في الأحوال الشخصية عندهم على الأقل⁽²⁾.

ولقد كان بوسع المسيحيين طبعاً اللجوء إلى القضاء الإسلامي وتدل بعض الفصول في الأحكام الكبرى⁽³⁾ للإشيلي على هذا.

(1) - أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام لعبد الكريم زيدان ص38 - 39، وفي نصاب الاحتساب لعمر بن محمد بن عوض السنامي الحنفي ص123: ((... والحاصل أنه فيما سوى الخمر والخنزير ونكاح المحارم وعبادة غير الله تعالى، حال أهل الذمة كحال المسلمين. ما يُمنع منه المسلم يُمنعُ منه أهل الذمة)).

(2) - Eduard Sachau: Syrische Rechtsbücher, II, p57.

(3) - أنظر: وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس مستخرجة من مخطوط الإعلام بنوازل الأحكام المعروف باسم الأحكام الكبرى، للقاضي أبي الأصغ عيسى بن سهل، دراسة وتحقيق علي عبد الوهاب خلاف، القاهرة، 1980، وقارن حالات لجأ فيها مسيحيون للقضاء الإسلامي، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1940، 72/1 - 74، وفي

بيد أن الزعيم الديني للطائفة لم يكن يقابل ذلك بالترحاب على ما يبدو⁽¹⁾، وفي عهد توليه وتثبيت لجائليق النساطرة ببغداد مطلع القرن السادس الهجري من جانب الخليفة العباسي يرد أنه يكل إليه بعد موافقة أهل دينه⁽²⁾: ((مراعاة شؤونهم، وتدبير وقوفهم، والتسوية في عدل الوساطة بين قويمهم وضعيفهم...))، ولا شك أن هذا يتضمن أموراً قضائية تتجاوز قضايا الزواج والطلاق والإرث والأوقاف.

هذه هي بشكل موجز جوامع آراء الفقهاء المسلمين التاريخيين حتى القرن الثامن الهجري فيما يتصل بأهل الذمة.

منتهى الإيرادات لابن النّجار 335/1: ((وان تحاكموا إلينا «أو مستأمنان باتفاقهما» أو استعدى ذمّي على آخر قلنا الحكم والترك...))، ويفهم المالكية المسألة فهماً مختلفاً، ففي البيان والتحصيل "تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984" لابن رشد 186/4: ((قلت: هل لقاضي المسلمين أن يقضي بين أهل الذمة فيما يتظالمون فيه من الأموال أو من البيوع والرهن والغصب؟ فقال: نعم! ذلك الذي يحقّ عليه، قلت: ففي أي شيء يترك الحكم بينهم؟ قال: في حدودهم وتمتعهم وطلاقهم وبيع الربا التي يتبايعون بها من الدرهم بالدرهمين ونحو هذا ونكاحهم... وأما القتل والجراح والغصب والأموال التي يتظلمون بها فإن على حكم المسلمين أن ينظر بينهم في أن على حكم المسلمين أن يحكم بينهم فيما يتظلمون فيه، وأنه مخير فيما سوى ذلك من حدودهم ونكاحهم وطلاقهم وبيوع الربا... لقول الله تعالى: فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم...)).

⁽¹⁾ - أنظر، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، 73/1.

(2) - I. i. CONRAD: Amistorian Disloma Studia Arabica et Islamica. Wadād al-Qadi: Festschrift for Ihsan Abbas on his sixtieth birthday, 1981, p 83- 121.

وهي تنطلق كما اتضح من مبدئين: المبدأ الأول اعتبار الإسلام دين دعوة يهمة أن ينتشر ويجمع ويستوعب ويوحد، واعتباره نفسه كدين استمراراً للدين التوحيدي التاريخي، وإن اختلف من ناحية الشريعة، هكذا يمكنه أن يتعايش مع الشرائع الأخرى دون أن يخل ذلك بمبدئياته الأصلية.

ولا شك أن النظرة المتكاملة للموضوع تتطلب مراقبة المسألة من أربعة جوانب: جانب البداية التاريخية، وجانب الفقه الإسلامي، وجانب التعامل السلطوي، وجانب التعامل الشعبي.

ويكون علينا في نظرة متكاملة كهذه أن نقدم لها مدخلاً حول التمييز بين المسيحي العربي والمسيحي غير العربي رغم شمولية الإسلام.

فلا شك أن المسيحيين العرب والسريان تمتعوا بمعاملة ممتازة حتى بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة من قبل البدو والموالي، فقد كان رجل كأبجر بن جابر زعيماً ليكر بالكوفة التي أسلمت وبقي هو مسيحياً ولم يرى أحد في ذلك غضاضة⁽¹⁾.

ومثل نصارى بني تغلب ليس الوحيد ولكنه الأظهر، ثم إن ضرورات التعامل والتعايش أرغمت الفاتحين على مسألة الملكانيين الأرثوذكس إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا رغم التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الإسلام الأول.

والنظرة الفاحصة للحوارية بين المستويات الأربعة التي ذكرناها تظهر بوضوح ما قلناه في البداية من أنه لم تكن هناك خطة عامة للتعامل مع غير المسلمين منذ البدء.

(1) - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، 83/8 - 84.

ومن المعلوم أن المجتمعات الإسلامية الوسيطة لم تكن مجتمعات اندماجية بل كان مجتمعات عصبية، وكانت لكل عصبية استقلاليتها الداخلية كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل.

وقد عرف المسلمون منذ القرن الأول أن المسيحيين لم يكونوا عصبيةً واحدةً كما ظنوا في البداية، ولم يكن سبب الاختلاف دينياً فقط بل كانت هناك تركيبة اجتماعية فلاحية في الريف الشامي والعراقي تختلف عنها في المدن ذات التنظيم المهني والتجاري.

ونملك أمثلة متعددة على محاولات السلطة الإسلامية استغلال الخلافات بين الطوائف المسيحية من أجل إحكام الرقابة على عصبياتها تماماً كما كانت تسلك مع القبائل العربية المسلمة في الأمصار⁽¹⁾، لكن الضغط لم يكن يأتي على المسيحيين من جانب السلطة فقط، بل كان هناك ضغط شبه مستمر من جانب الفئات الاجتماعية المختلفة لا يمكن أن ننكر أنه كان أحدًا أحياناً من درجات الصراع بين العصبية عادة.

ولقد كان المسيحيون العرب والسريان مسيطرين في الإدارة كما هو معروف، وكانوا هم الذين بدأوا بجلب الترك إلى بغداد وهكذا كان اتصالهم المباشر بهم فلما وصل هؤلاء إلى السلطة ضغطوا على المسيحيين في مسألة الزي ومسائل أخرى لبضعة شهور⁽²⁾.

(1) - أنظر، آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ص 77 وما بعدها.

(2) - هناك تراث طويل في مسألة الزي، قارن عنه وعن هذه الواقعة بالذات: أهل الذمة في الإسلام لترتون، ص 122 - 127.

وينوه الكُتّاب عادةً بالتعامل السّامح للأُمويين مع المسيحيين⁽¹⁾ «تبعاً لهنري لامنس»⁽²⁾ بخلاف العباسيين لكن الموضوعيين منهم لا ينكرون أنّ الاضطهاد إن كان قد وقع، فإنه لم يكن سياسةً مطردةً حتى في حقبةٍ معينة⁽³⁾.
والقول بأنّ الإسلام سلك تجاه المسيحيين سياسة التسامح الديني، والغزل الاجتماعي⁽⁴⁾، يفتقر إلى الدليل، فلم يتولّ المسيحيون مناصب عامةً كبيرةً فقط، بل سيطروا اجتماعياً على بعض المهن، وشاركوا في تنظيمات المهن الإسلامية الأصناف⁽⁵⁾.

(1) - أنظر مثلاً، أسد رستم: الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب، 67/1 - 68، وجواد بولس: التحولات الكبرى، في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام، ص107، ووليم الخازن: مظاهر الحضارة اللبنانية زمن الدولة العباسية، بيروت، 1984، ص23 - 26.

(2) - Henri Lammens: La Syrie: précis historique.

(3) - J. M. Fiey: Chrétiens syriaques Sous Les Abbassides, p 275.

(4) - أنظر:

- E. Ashtor: The Social Isolation of the ahl adh-dhimma, in Pal Hirschler Memorial Book, Budapest, 1949, P 73 ff.

(5) - CLAUDE CAHEN: L'Islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire Juin 1958, p 61ff.

آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، 65/1 وما بعدها، وأهل الذمة في الإسلام لترتون، ص152 - 160، وقاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، 1979، ص145 وما بعدها، وتاريخ

وعلينا ألا ننسى أن المسيحيين بالشام ومصر ظلوا من الناحية العددية أكثرية خصوصاً في الريف حتى القرن الخامس الهجري، وطبيعي أن تحدث حساسيات ومخاوف لدى بعض فئات المسلمين في الريف وعلى الثغور والتخوم، خصوصاً أن القرنين الرابع والخامس الهجريين شهدا صعوداً في القوة البيزنطية من جهة ثم كان مجيء الصليبيين فالتتار.

وهناك عهد مشهور منسوب إلى أبي عبيدة عند فتح بعض المدن نشره لأول مرة ابن عساكر⁽¹⁾، 499هـ - 571 هـ/ في منتصف القرن السادس الهجري يبدو شديد التعصب والحقده على المسيحيين.

ولا شك أنه مصنوع في القرن الخامس على صورة العهود القديمة من حيث الصيغة، كما أنه يمكن القول إن بعض فقراته تاريخية لكنها متنوعة من سياقها⁽²⁾.

وما من شك في أن إحساس المسلمين بالحصار والضييق آنذاك وشكهم في تعاون بعض المسيحيين مع العدو كان وراء ظهور مثل هذا العهد الذي انتشر وشاع فذكره صاحب صبح الأعشى⁽³⁾ وصاحب المستطرف⁽¹⁾، كما اشتهر في العقود الأخيرة عن

أهل الذمة في العراق للدكتور توفيق سلطان اليوزبكي، دار العلوم بالرياض، 1983، ص120 وما بعدها .

⁽¹⁾ - أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بـ ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير، 149/1 - 151 .

⁽²⁾ - أنظر نقد ترتون له، ص 9 - 17، و ص 257 - 258 .

⁽³⁾ - أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 253/13 - 255 .

طريق نشرة الشيخ صبحي الصالح لكتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، وكتاب ابن القيم نفسه غاص بتفاصيل أكثرها غير تاريخي بل يمكن تتبع ظهورها بين القرنين الخامس والسابع الهجري.

ومع أن مصر المملوكية شهدت أحياناً ضغطاً شعبياً على المسيحيين الأقباط، فإنها كانت البيئة التي تأسس فيها نظام الملل، ذلك النظام الذي بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع إثارة المذهب الحنفي⁽²⁾، ثم امتد ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى فالطوائف المسيحية.

وما لبثت معالم هذا النظام أن اتضحت أيام العثمانيين، وهو نظام يعتمد مبدئياً الإمام أبي حنيفة التي ذكرناها فيما يتصل بالترقية بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطي العصبية والأعراف والطوائف استقلالية داخلية أكبر⁽³⁾.

وبعد فقد كانت هذه السطور الأخيرة فذلّة لا تريد أن تستر أو تكشف بل أن تفهم، وليس بالوسع الزعم أن المنظومة الفقهية الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة مثالية.

والإسلام لم ينشئ الجماعة المسيحية أو جماعة أهل الذمة، إنما شرع قوانين ونظماً للتعامل مع الواقع الذي وجده قائماً عندما ظهر بالجزيرة وامتد إلى خارجها.

⁽¹⁾ - شهاب الدين محمد بن أحمد أبو الفتح الأبهسي: المستطرف في كل فن مستظرف، 124/1.

⁽²⁾ - المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، 217/2/3 - 218.

⁽³⁾ - قارن عن تفاصيل منظومة الملل مقالة د. وجيه كوثراني: المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة الحديثة، في: المسيحيون العرب، 1981، ص 56 - 74.

وليس بالوسع الزعم من جهة ثانية أنّ الوضع كان رائعاً دائماً لكن ما بوسعنا تأكّيده هو أنّ هذه الاستمرارية الاجتماعية الرائعة للجميع مردّها الجذر الحضاريّ الواحد أو ما سمّاه أبو حنيفة: الدين الواحد، والمنظومة الاجتماعية والسياسية الواحدة على الأرض الواحدة، ولم تكن هناك بدائل إلا العمل من الداخل وفي الداخل، فمن المعروف أنّ كثيراً من المسيحيين استقبلوا الإسلام بترحاب ملحوظ كقوة سياسية بديلة للقوتين: الساسانية والبيزنطية.

ثم نشأ جدلٌ عقديّ طويلٌ غصّ بمئات الاتهامات والدود بين لاهوتي المسيحية البيزنطية والسريانية من جهة، ومتكلمين المسلمين من جهة ثانية.

ولم يحتج المسيحيون رغم ردودهم على المسلمين والإسلام، ووقوفهم أحياناً إلى جانب السلطة الإسلامية الباغية، إلى مَنْ يحميهم أو يسوّغ لهم وجودهم على الأرض التي صارت أرض الإسلام، قبل مجيء الصليبيين والمغول.

تقدير وتقويم

لا تهدف العودة التاريخية لمؤسسات المجتمع الأهلي في التاريخ العربي الإسلامي إلى تقديم صورة سجالية في حمى الجدل الذي ارتفع في هذه المرحلة بين ثنائيات العقل العربي المشطور بين الديني والمدني أو بين الإسلامي والعلماني، وإنما تطرح العودة التاريخية منهجاً آخر في فهم المصطلح والمفهوم وطبيعة علاقة الماضي بالحاضر وتأثيره في المستقبل.

فالتاريخ ليس فكراً ماضوياً كما اعتقد البعض، وما يظن أنه ديني لأن مرجعيته دينية ليس غيباً أو فكراً ميتافيزيقياً انتهت مرحلته، كما رأت مدرسة أوغست كونت منذ مطلع القرن التاسع عشر.

فالاجتهاد الديني هو أيضاً تمثّل وضعي للمقدّس في الزمان والمكان، أي في المدني، ذلك أنه يستجيب لحاجات الإنسان في المعيشة والاقتصاد وطرق الاجتماع والرأي والمشاعر، أمّا الاجتهاد الذي يصرّ على نعت نفسه بالعلماني أو المدني أو الوضعي مقابل الديني، فقلّما يفلت من المقدّس والمثالي والغيبّي، إما بتأثير الثقافة الجمعية عن طريق اللاوعي الجمعي الذي لا يلبث أن يستيقظ رموزاً، كما رأى يونغ في أوروبا التي كتبت مسيحيتها ذات وقت، أو حركات استرداد الأصوليات المسيحية في أوروبا وأمريكا، وأما بتحول المقولة الوضعية إلى دوغمائية كما هو حال بعض العلمانيين المتشددّين، والتشدد في كل الحالات هو تعصّب فئوي وعصبوية إيديولوجية.

إن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر المجتمع المدني، مثلاً من زاوية نبش الجذور، لرؤية ما هو أنثروبولوجي ثابت ولرؤية ما هو تاريخي متحول، تكتسب أهمية منهجية وليس مرجعية، إذ يستحيل تأييد الماضي في مرجعية ناجزة، ذلك أن إنجاز معرفة الماضي هو أمر مستحيل، لذلك تتجدّد دائماً دعوات إعادة قراءة التاريخ، فظالما أن أدوات المعرفة متجدّدة، فإن ثمة حاجة دائمة لإعادة البحث في التاريخ وتجديد قراءته.

وإن التنبيه إلى قراءة تاريخية عربية لـ المجتمع المدني يحمل ضمناً هموماً تراوح بين هاجس البحث عن الأصل أو هم التواصل والاستمرار في هوية ثقافية أو هاجس التماثل مع الآخر.

وإذا كان كل هذا مبرراً في السيكلوجيا الثقافية، فإن موقف التخطي والتجاوز للجانب السيكلوجي أضحيّ أمراً ضرورياً، وعلى طريق بلورة هذا الموقف نسجل ما يلي:

1- إن جذور المجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة، موجودة بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي، هذا العمق الذي يمثله الدين والثقافة التراثية ووعي التاريخ بما هو حالة معرفة متجددة ونقدية للماضي.

أما الانقطاع الحاصل في هذا الوعي، مسببه ممارسات وتوجهات الدولة التوتاليتارية المحلية التي تماثلت في أيديولوجياتها وهيكلها وأحزابها مع نموذج الدولة القومية الحضرية، وثقافة سياسية شاعت بين النخب مفادها أن التغيير لا يحصل إلا بركوب مغامرة السلطة، أي عبر استعادة نموذج الدولة المتغلبة وإمارة الاستيلاء في تراثنا العربي.

2- إن ما بقي من تراث المجتمع الأهلي القديم لا يعدو إشكالاً من التماسك الاجتماعي التقليدي الذي اخترقته علاقات الإنتاج الجديدة وأنماط الاستهلاك الحديثة، فطائفة الحرفة أخلت مكانها للنقابة الحديثة، وتعددية الطرق والمذاهب أخلت مكانها للأحزاب وتعددية البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

3- لكن كل هذا يبقى مشروطاً بطبيعة نظرة العقل السياسي أي مسألة السلطة، وصولاً إليها أو استمراراً في نصابها، أي كيف الوصول إليها وكيف الاستمرار فيها. إن التجربة التاريخية العربية والإسلامية أنتجت دولة سلطانية لا يؤمن أهلها المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة في إطار العصبية والقبائل أو في إطار الملل والمذاهب أو في تنظيمات الحرف وطرق الصوفية، ولكن ذلك ظل مرتيناً -توازناً أو خلافاً- بمزاج الحاكم ومدى استعداده وتقبُّله وتجاوبه.

وفي المرحلة المعاصرة لم تعد هذه البنى والمؤسسات، مع المستجدات العالمية من اتصال وإعلام وتقنيات تنظيم وتعبير وتمثيل وأنماط إنتاج واستهلاك لم تعد

كافية، وإن وجدت، للتعبير عن حاجات المجتمع الأهلي، بل أحياناً أضحت مداخل تجزئيه وحروب أهلية، لا مداخل توحيد وتوازن كحالة القبيلة والعصبية والطائفية....

لقد أضحت الديمقراطية - ومدخلها الأساسي تداول الحكم عبر الانتخاب والبرلمانية، هي الإطار المستوعب لهذه التعددية الاجتماعية، وهي الشرط لقيام المجتمع المدني الحديث في أقطار الوطن العربي كحالة استمرار وتطوير وتجاوز لحالة المجتمع الأهلي الذي شهدته مجتمعاتنا في مرحلة الدولة السلطانية.

ومع ذلك، تبقى المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول، وفي عقل المعارضة العربية على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة، وبين نزعة التأييد من جهة والرغبة الجامحة في الاستيلاء من جهة أخرى، سنطول محنة الديمقراطية وتتعثر نشأة المجتمع المدني العربي.

4- إن مبادئ الإسلام وقيمه، تستوعب مضامين وقيم المجتمع المدني، ولا تشكل المطلقات والثوابت في الإسلام تناقضاً لقيم المجتمع المدني، ولا تحد من ممارساته في الفضاء الحر الاجتماعي والسياسي، باعتبار أن العلاقة، علاقة تمايز لا الفصل ولا الاندماج.

5- مشاركة المجتمع في الشأن العام، واستتفار جهود الأفراد للمساهمة في تنظيمات المجتمع المدني، بتوازن للسلطة واستقلال عنها، مسؤولية مجتمعية شرعية، تشكل المعادل الموضوعي لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

6- جذور المجتمع المدني موجودة وبكثافة في عمق المجتمع العربي الإسلامي والتجارب والممارسات والفعاليات التاريخية لتكوينات المجتمع المدني على امتداد

التاريخ الإسلامي «وفي جانب منها» تعد أساساً صالحاً لبناء مشروع مفهوم عربي إسلامي معاصر للمجتمع المدني، مع ضرورة الاستفادة من المعطيات المعاصرة لقيم وممارسات المجتمع المدني.

7- إن تفعيل تنظيمات المجتمع المدني «في المجتمعات العربية المعاصرة» هو الكفيل بتعزيز قيم الديمقراطية على مستوى التنشئة الأولى، وتصحيح الممارسة الديمقراطية على مستوى القاعدة الاجتماعية والسياسية بما يؤدي إلى تحسين الوضع الديمقراطي وإلى عدم انتكاسته ونكوصه، هذا من جهة ومن جهة أخرى، يساعد على إنجاح عمليات التنمية بما يؤدي إلى تحقيق معدلات أداء أعلى.

8- إن خطأ النخب والأحزاب السياسية العربية - الأساسية - أنها ركزت جهودها «ومنذ وقت مبكر من القرن الماضي» على السياسي والإيديولوجي، وأهملت الاجتماعي والقيمي، فانشغلت بالصراع السياسي على السلطة «معارضة وإصلاحاً» ودارت في فلكها، وأهملت تنظيمات المجتمع المدني، وتعزيز قيمها على مستوى القاعدة الاجتماعية.

9- المجتمع المدني ليس بديلاً من الدولة العادلة، والتي تأخذ على عاتقها مسؤولية البناء والتنمية، وإنما هو مكمل للدولة في الوظائف والمسؤوليات ويخطئ من يقول إن حقوق المجتمع المدني، وضرورة تنميته وتفعيله يعينان التخلي عن الدولة وضرورتها⁽¹⁾ أو إضعافها لحساب المجتمع المدني، إذ لا يستقيم وجود مجتمع مدني قوي ودولة ضعيفة، لقد ضعفت الدولة في الجزائر وانهارت في

(1) - محمد محفوظ: الأمة والدولة من القطعية إلى المصالحة لبناء المستقبل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص118.

الصومال... فهل قويت المجتمعات أو قامت؟ والحل ليس في رفض الدولة المتسلطة ولا في المعارضة بين الدولة والمجتمع المدني ولكن تغيير الدولة ذاتها من الداخل⁽¹⁾.

(1) - أحمد شكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 237.

بناء المجتمع في حقبتنا الراهنة

يجب التدليل أولاً بأن المجتمع المدني ليس مفهوماً خلاصياً أو تميمة خلاصة ساحرة تصلح لكل مرض وتداوي كل داء.

فهو حفل للتنافس وفضاء للصراع وميدان لعمل القوى الاجتماعية ذات المصالح والرؤى والمواقف المنشادة، بل والمتناقضة أحياناً، والمتناثرة أحياناً أخرى، إنه ميدان منفتح على تأثيرات عديدة واحتمالات معارضة ويتوقف تحقيق بعضها على إمكانات وبرامج وتحالفات تلك القوى، أي أنه نتاج تشابك علاقات القوة والسلطة والمعرفة المتغيرة بتغير حواملها الاجتماعية واستراتيجيات إدارة الصراع الذي تبناه كل طرف.

ومن حيث المبدأ فالمجتمع المدني ليس ميداناً منفتحاً على الاختلاف والتناقض بصيغة قانون الغاب، إذ الأصل فيه أن يكون البوتقة واللحمة والسداة وأداة الصهر والتعوضن وإسمنت ومكوك لنسج ما هو مشترك، وبالتالي فإن حدث فيه صراع وتضارب وتنازع فيجب حله من فوق الطاولة بروح التماسك والتسامح.

فالمجتمع المدني قبل كل شيء مجتمع كلي تتقارب فئاته وتتباعده، أي أنه مجتمع تتميز فئاته وتنوع، لكنها تتأسس، فهو ليس مجرد جماهير، وإنما منتظم حملته

المؤسسات وروحه التسامح والقبول بالغير وهذه الخصوصية نكسبه المرونة مقابل التجريد والعمومية في عمل الدولة⁽¹⁾.

وهناك مقومات كثيرة في وطننا الكبير تحول دون قيام هذا المجتمع: الحزبية، الضيقة- الميلشيات العسكرية - الحياة القبلية- عدم قيام شرعية قانونية البيروقراطية⁽²⁾... إلخ.

والمجتمع المدني يقوم على دعائم وركائز أهمها عقلية وروح وجسد المؤسسات الحديثة⁽³⁾، وإن كان فيروس السلطة دائماً وأبداً بالمرصاد، وها هي السلطة في الوطن العربي امتلكت كل أنفاس الشعب لتحوّله إلى مجتمع صامت⁽⁴⁾ ومع كل ذلك فلا يمكن أن يتطور المجتمع المدني ويؤتي ثماره اليانعة إلا بالتعاون الصادق مع الدولة⁽⁵⁾، لكن ليست الدولة التنين إنما الدولة التي تحس بخفقات قلب الجماهير⁽⁶⁾ والتي هي بمثابة محل هندسي تلتقي فيه كل الإيرادات⁽⁷⁾ ولا حاجة للتدليل أن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة جدلية تتبادل التأثير والتأثر،

(1) - ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، 758 و769، مداخلة الدكتور د. برهان غليون.

(2) - مداخلة الدكتور د. برهان غليون السالفة الذكر، ص770 - 771.

(3) - المرجع السابق، ص774.

(4) - ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص244 والمداخلة للأستاذ عبد الله ساعف.

(5) - المرجع السابق، ص26.

(6) - المرجع السابق، ص309.

(7) - المرجع السابق، ص241.

وبالتالي يجب إحكام هذه العلاقة وإقامة الاتساق والتوازن فيها مع الترجيح عند اللزوم لصالح الشعب⁽¹⁾.

والإسلام قوة كبرى في الوطن العربي وإن أي بناء للمجتمع المدني يجب أن يفعل ويتعامل روح الإسلام وديناميته في البناء⁽²⁾، كما لا ينبغي أن ننسى دور الاقتصاد والدور الثقافى في هذا المجال⁽³⁾.

وفي مقدمة هذه العوامل جميعاً هنالك ضمير الشعب وضمير السلطة وروحها وإيمانها وعملها من أجل شعبها .

فالمجتمع على صعيد الواقع لا الفكر - موجود قبل الدولة⁽⁴⁾، وبالتالي فمنذ فتح الإنسان عينيه على هذه الحياة، وهو يحيا حالة دراما الروح لمعانقة الواقع والإحاطة به وبنائه .

وعلى هذا الأساس يرى بو علي ياسين أن المجتمع المدني كمفهوم كان ماثلاً في الذهن أما المجتمع المدني كمصطلح فهو جديد⁽⁵⁾.

ونحن نعتقد أن المجتمع المدني ليس دخيلاً على ثقافتنا وقد عرفناه قديماً كمصطلح وإن كنا قد أطلقنا عليه تسميات أخرى⁽¹⁾.

(1) - ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 700 و713.

(2) - المرجع السابق، ص 707 و728.

(3) - المرجع السابق، ص 709 و711.

(4) - بو علي ياسين: المثقفون العرب من سلطة الدولة إلى المجتمع المدني، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 27 عدد 3، لعام 1999، ص 46.

(5) - المرجع السابق، ص 45.

والمجتمع المدني مفهوم سياسي⁽²⁾، ولا يعتبر في الأمر شيئاً قولنا إنه مجتمع الحرية ولا يجد عملقته وترعرعه إلا على أرض الديمقراطية أو الحرية، أو قولنا إنه يجب أن تنظم علاقته مع الدولة، وبالتالي فإن جرعة الحرية يجب أن تكون بقدر معين أي قليلاً من المجتمع المدني وكثيراً من الدولة أو العكس، أو أن هنالك توازن في المقدار، فالبت بهذا الأمر وجسمه هو من محض تقارير السياسة⁽³⁾.

فليس هناك نظام سياسي إلا ويعطي قدرأ من حرية العمل والتنظيم للمجتمع، ولا يمكن أن يخنق المجتمع كلياً الدول الشمولية الكليانية وتسد كل منافذ جلودها وإلا فمعنى ذلك الموت والهلاك، إنما تبلغ ذروة نضج المجتمع المدني على أرضية استواء الحرية والديمقراطية بما ينطوي عليه ذلك من حرية التجمع والاجتماع واحترام المبادرات الفردية⁽⁴⁾.

وباختصار المجتمع المدني هو إحدى ثمرات الحداثة - كما يقول هيجل وقد اتخذ منعرجاً جديداً اليوم في الغرب بعد طرح إشكالية ما بعد الحداثة وانصهار الهويات والثقافات في ثقافة كونية جديدة⁽⁵⁾.

(1) - د. الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، مجلة عالم الفكر المرجع السابق، ص 27.

(2) - استخدمه لوك كمفهوم سياسي مقابل عالم الطبيعة، د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 23.

(3) - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص 76.

(4) - د. الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، ص 40.

(5) - المرجع السابق، ص 30، وأنظر مقال محمد كامل الخطيب: المجتمع المدني والعلمنة، مجلة دراسات اشتراكية، دمشق، عدد 12 كانون أول 1991، ص 94 وما بعدها.

فالخطوة الأولى في المعراج هي فضاء المصلحة الشخصية فضاء العالم الخاص⁽¹⁾ يعلو ذلك ويستتبعه خطوات المعراج صعوداً درجة فدرجة، وإلا كيف بالإنسان يفكر بإصلاح غيره، وهو مسلوخ معدوم، فالطائر لا يقف على الغصن مفرداً إلا عقب انتهائه من بناء عشه.

وهكذا تبتدئ الخيوط تتضام ويبدأ المكوك الشعبي بالنسيج والوشائج تظهر يقول المفكر الألماني يورغن هابرماس: ((إن وظائف المجتمع المدني تعني الرأي العام الذي لا يخضع لسلطة الدولة))⁽²⁾.

ومع ذلك فإذا كان المجتمع المدني مؤثلاً لانتصار الشخصي وملاذناً لتبلوره وازدهار تفتحته ونمائه، فالمجتمع المدني أكثر اتساعاً من حرية السوق وشمولاً وعمقاً من أيديولوجيتها⁽³⁾.

وفي جميع الأحوال فقد تحدث بعضهم عن ما أسموه المجتمع المدني الأول، ويقصدون بذلك المجتمع المدني الذي تأصلت «في سبيل إرساء أسسه» النخبة المثقفة الأوروبية في القرنين الثامن والتاسع عشر، ثم (المجتمع المدني الثاني الذي تنبته في الثمانينات قوى معينة في بلدان أوروبا الشرقية وفي العالم العربي)⁽⁴⁾.

وإذا قلنا إن المجتمع المدني هو مجتمع التماسك والانتظام والاتساق فهذا لا يعني أنه خلد من الصراعات بمختلف أشكالها الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية،

(1) –Jürgen Habermas Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1981.

(2) –Alain Touraine: Critique de la modernité. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1992.

(3) – د . كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 15 و 23.

(4) – د . الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، ص 33.

السياسية لكنه يقويها ويضعها في مسار وصيغ وأقنية تختزنها الجماعات وتفضي إلى التقدم والتطور.

والمجتمع المدني ليس معطى بتجانس ومحدد سلفاً بتشكل ويعاد بناؤه، وفيه ما فيه من الاختلاف وأوجه الصراع لكنه مع ذلك ليس منفتحاً على اختلاف والتناقض بصيغة قانون الغاب، إنه محكوم بقوانين وصيغ تعمل وتدار ويعاد النظر بآلياتها باستمرار⁽¹⁾.

والمجتمع المدني عند ماركس وغرامش هو البؤرة المركزية ومسرح التاريخ كله وهو اللحظة الإيجابية والفعالة في التطور التاريخي⁽²⁾.

ولعل المخاض الأهم في علاقة المجتمع المدني بالدولة أنه ليس نفيها لها أو نفيها له من الدولة، فهو ليس صورة من صورها أو فرعاً منها، إنه متلازم متميز من الدولة غير متطابق أو متخارج أو متناقض⁽³⁾.

فالمجتمع المدني «لاسيما مظهره التاريخي» تارة مقابل للدولة، وتارة أخرى يتعايش معها وتارة ثالثة مناقض لها⁽⁴⁾، وإن كان بعضهم استعمله نصلاً لمقاومة الدولة⁽¹⁾.

(1) - د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 17.

(2) - المرجع السابق، ص 22.

(3) - د. كريم أبو حلاوة: مفهوم المجتمع المدني، الأسس النظرية واختلاف الدلالات، مجلة النهج صيف، خريف 1996، ص 113.

(4) - قريب من ذلك د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 29.

ويحدد الباحثون «نخص منهم أهل الدراسة الاجتماعية» عناصر المجتمع المدني بما يلي: عنصر الطوعية أي الإقبال الحر والعمل التلقائي الذاتي-العقل المؤسسي القائم على إنشاء وبناء المؤسسات- الغاية من النشاط وتحديده من قبل الأفراد لا الدولة - اعتباره جزءاً من منظومة مفاهيمية عناصرها: الفردية، المواطنة، حقوق الإنسان، المشاركة السياسية، الشرعية الدستورية إلخ⁽²⁾.

والمدللون بهذا الرأي الأخير يعتبرون المجتمع المدني هو الأصل وما الدولة سوى ظاهرة فرعية أو ثانوية بالنسبة له⁽³⁾.

وعلى ما نعتقد فالإسلام يأخذ بهذا النظر والدليل على ذلك توجه الخطاب القرآني والتكليف الإلهي إلى الأمة⁽⁴⁾.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

ففي الإسلام نعني بالمقدس المطلق أو العبادي أو ما يتصل بالشأن الديني المحض وغير المقدس هو السياسي هو النسبي والزمني فمشروع الدولة كله مشروع غير مقدس لأنه مشروع مرفوض ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة والمطلق المقدس الأساس من وضع له الشرع والشريعة أي الأمة...

(1)- عكس هذه العلاقة -صعوداً وهبوطاً- بين الدولة والسلطة العلمية "الفقهية": في تاريخنا الوسيط، أنظر عبد المجيد الصغير.

(2)- د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 11.

(3)- هذا هو رأي آباء العقد الاجتماعي وخصوصاً لوك، أنظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق ص 83.

(4)- سماحة الأمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، كتاب الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994، بيروت، ص 22.

والحقيقة فقد استعمل المجتمع المدني كمفهوم سياسي استعمال لوك كما استخدمه علماء الاجتماع كمفهوم اجتماعي تحليلي.

وأخيراً استخدم كمفهوم أخلاقي يرصد العلاقة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع بوصفها تعبيراً عن الخير كفاية أخلاقية⁽¹⁾، وهذا هو المدلول القرآني الذي أشرنا إليه وقريب من هذا المدلول الأخير فالمجتمع المدني هو المدني هو ميدان الإنتاج الثقافي والرمزي في المجتمع، قاصدين بالثقافة مدلولها الواسع: *lata sensu* الذي يشمل الثقافة العالمية فن، أدب، فلسفة، تاريخ... إلخ ثم الثقافة الأنثروبولوجية والشعبية الأعراف، والمعايير، رؤى العالم وأساليب الحياة⁽²⁾.

والمجتمع المدني إذا كان نفيًا للمجتمع الثيوقراطي أو الإسلام السياسي الذي يزعم استمداد السلطة من السماء، لكنه ليس نفيًا «لاسيما في مجتمعنا» للمجتمع المدني أو للحالة الدينية⁽³⁾.

فصاحب هذا الرأي يرى أن الدولة مسؤولة عن تسير شؤون المجتمع وفي ضمنها الشؤون الدينية من مؤسسات وتعليم وتنظيم للشعائر، ولا يمكن أن نطالب بفصل الدولة عن الدين شرط ألا تستقل الدولة الدين خدمة للنظم القائمة، أما ما يجب أن تناضل في سبيله قوى المجتمع المدني فهو فصل الدين عن السياسة⁽⁴⁾.

(1) - ادوارد بانفيلد: السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سيمر عزت نصار، دار النشر، عمان، 1995.

(2) - السيد ياسين: الثقافة ومستقبل الوطن العربي، ندوة بيروت عن المجتمع المدني والديمقراطية في الوطن العربي، ص 992.

(3) - د. الحبيب الجنعاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، ص 37.

(4) - المرجع السابق، ص 42.

وعاصم انزلاق الدين هو استغلاله لصالح السياسة التعالي في السياسة وتسييس المتعال وإن النجاة من هذا المنزلق تحقيق صمامات الأمن التالية: الحرية، الديمقراطية المواطنة - تداول السلطة.

عندئذ يصبح الفكر الديني فكر حضاري أي فكر الشعب ومصالحته وتحقيق إرادته إذ لا إرادة فوق إرادة الشعب، وليس لجيل من أجيال الشعب أن يحكم على جيل آخر أو يتحكم به وبرأيه.

وإذا قلنا باستبعاد الإسلام السياسي، فتكون قد ضيقنا بالتحكم السياسي على عقول الناس وإرادتهم، وقمنا بعملية فصل ومحاصرة بين ملكات الإنسان وفعالياته، اللهم إذا تمسك العقل السياسي الدين أي ديني بالمبادئ السالفة الذكر حرية - ديمقراطية - مواطنة - ندوات السلطة، فهذه المبادئ هي المظهر المضيفي لكل إرادة سياسية مهما كان نوعها وسببها، هذا هو العقل الديمقراطي، والقول بغير ذلك يعني تناقض الديمقراطية مع المبادئ التي وصفتها.

بقيت لدينا نقطة هامة تتعلق بالإبداع والحضارة والاستراتيجيات المدنية المتعلقة بالذات والكيونية والشخصية⁽¹⁾.

والسؤال المطروح هو: لا زلنا نلهث وراء الغرب نسبح بحمده ننظر إليه وإلى حقيقتنا في قرآنه.

أجل نصف المجتمع المدني بأنه نظام يتخلله الصراع⁽¹⁾ ولكن ألا يجب أن يقوم هذا المجتمع على التنافس لا الصراع ثم على الحميمية والتعاون والتعاقد والمساعدة قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26.

(1) - أنظر تعقيبات الدكتور عصام نعمان في المجتمع المدني في الوطن العربي، ص765.

إن مجتمعنا المدني المنشود يجب أن يقوم على الذات والخصوصية إبداع حضاري التي لا تنظر إلى تجربة الآخرين بقدر ما تنظر إلى خبرة الأمة في الوجود أي تنظر إلى مرآة الإسلام لا مرآة الغرب.

الإسلام نظر إلى الوجود من حيث إنه وحدة متكاملة بسائر أجزاء الكون من حيث إنها صدرت عن الإرادة الإلهية، وهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكافل بين الجميع.

على ضوء حزمة الأطر ستلمس جوانب المواضيع في خبرتنا التحديثية مسترشدين قدر الإمكان بتجربتنا التاريخية⁽²⁾.

إشكالية التعامل مع إشكالية المفهوم في الوطن العربي

وتظهر هذه الصعوبة على المستوى النظري بالإضافة إلى المستوى العملي وفقاً للآتي:

على المستوى النظري:

وستتناول هذه الصعوبة على مستوى التسمية، ثم على المستوى الفكري:

1- على مستوى التسمية:

ونحن نقول إشكالية لأن الإشكالية تفترض وجود قضية عويصة مطروحة دون أن يوجد لها حل.

(1)- أنظر تعقيبات الدكتور عصام نعمان في المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 695.

(2)- د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة للدراسات والنشر، ص 567.

ونعتقد أن الإشكالية قائمة لجهة التسمية وغيرها، فمنهم من يكتفي بإطلاق تسمية المجتمع المدني جرياً مع التسمية الغربية ومنهم من يختار تسمية تستوحى من تاريخنا وتجارينا وسمتنا الحضارية الذاتية.

يقول الأستاذ سلامة كيله: ((المجتمع المدني مفهوم بات يستخدم في الفكر السياسي العربي منذ تسعينات القرن العشرين، لكن بارتباك شديد، وبدأ أنه يستخدم كأداة هجوم إيديولوجية، أكثر منه مفهوماً بحثياً يهدف إضافة حيز فكري معين.

ويستمر في قوله: لذلك افتقد تناوله منهجية البحث، كما افتقد استخدامه هدف واعي الواقع، وبقي تعبيراً فارغاً عند بعضهم، وها هو المفهوم حيز الالتباس، لا تستطيع تحديد معناه، وهل هو مفهوم بحثي، وهدف سياسي أو غطاء إيديولوجي))⁽¹⁾.

مفهوم المجتمع المدني باعتباره تجريداً ذهنياً لواقع اجتماعي شديد التعقيد والتباين، يزخر بالتناقضات ولا يتوقف عن التعبير، وهنالك معوقات تحول دون تحوله إلى جزء عضوي من الثقافة العربية المعاصرة⁽²⁾.

والواقع أن تطور أي علم من العلوم إنما هو رهين ضبط الألفاظ الدالة على هذا العلم، أو كما عبر عن ذلك أحد الفقهاء بقوله: إن تكون الأفكار وثيق الصلة بوضوح الألفاظ المعبرة عنها، وإن معنى قولنا عن علم معين أنه تطور وتقدم، هو أن ذلك

⁽¹⁾ - د. غازي الصوراني: تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، مركز الغد العربي للدراسات، غزة - فلسطين، ط1، 2004، ص7 و9 و13.

⁽²⁾ - د. حلاوة: مقاله الموسوم إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص10 و11.

العلم قد ضبط لغته ضبطاً محكماً عن طريق تفسير ألفاظه أو جعل الألفاظ القائمة أكثر دقة وتحديد⁽¹⁾.

ونعتقد أن إشكالية تسمية هذا المفهوم في الثقافة العربية وقعت في أكثر من خلط سواء أكان خلطاً لفظياً أم معنوياً، لسبب بسيط هو أن كافة المثقفين الذين تناولوا الموضوع يعتقدون أن كلمة أهل تطلق على التشكيلات الاجتماعية الفئوية والقبلية والعشائرية إلخ⁽²⁾، مع الإشارة إلى أن الدلالة اللغوية لا تفيد ذلك فمثلاً نقول: أهل المذهب - أهل الأمر - أهل المدر أو المدينة⁽³⁾ فقد جاء في المادة 37 من الصحيفة دستور دولة الإسلام في المدينة أول دستور لحقوق الإنسان⁽⁴⁾ ما يلي: ((وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصح والنصيحة)).

فهذا اللفظ أطلق على الأمة الواحدة المتكونة من المؤمنين واليهود، وهذا الشكل لم يقم على أساس عرقي أو طائفي... إلخ. فقد أعلن هذا الدستور فيما أعلن عن حرية العقيدة في الدين وعن مفهوم الأمة السياسي القائم على جماعات مختلفة في العقائد والأديان، وعن التكافل وعن السيادة العقابية الجزائية القائمة على المسؤولية الشخصية، وعن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، كما أعلن عن

(1) - د. عصام عبد الوهاب البرزنجي: السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية، القاهرة،

دار النهضة العربية، 71، ص128.

(2) - د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص13 وما بعدها.

(3) - المنجد.

(4) - راجع كتابنا بهذه التسمية، دار معد، دار النمير، دمشق 1996، ط1 وأنظر الطبعة الثانية لهذا الكتاب، دمشق دار علاء الدين، والثالثة، مزينة ومنقحة، المكتبة القانونية، دمشق،

واجب الشورى وعن الديمقراطية بين اليهود والمسلمين بما تقوم عليه من مساواة وندية في النفقات وغير ذلك.

لقد أشاد هذا الميثاق العظيم الذي لا يقدر بثمن بحقوق الإنسان العامة وحرياته الأساسية دون أن تضيق به كلمة أهل المستعملة في بنوده، في حين أننا جاهدون على أن نضيق بهذه الكلمة وبتفسيرها ونلوى عنقها.

وفضلاً عن ذلك فعلا متنا الجليل ابن خلدون لا يبني مطلقاً مفهوم العمران في سياق مجتمعات الحقوق والتقدم في حقول السياسة والاجتماع والثقافة... إلخ.

يقول: ((فمن أشد الظلمات وأعظمها في فساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق⁽¹⁾، وإن وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتى، والمجاعات⁽²⁾، إن العمران البشري لا بد له من سياسة تنظم بها أمره⁽³⁾).

هكذا يميز ابن خلدون السياسية المدنية عن السياسة المحكومة بنوازع الحاكم وغير المستبدة إلى شرع منزل وعن السياسة العقلية بقوله: ((وما نسجله عن السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك المجتمع في نفسه وخلقه عما يستغنوا عن الحكام)). وهذا يعين أن ابن خلدون يربط السياسة المدنية بالنموذج المثالي الذي تصوره الفلاسفة حول المدينة الفاضلة وهو يشير ضمناً إلى كتابات الفارابي حول هذه المدينة الفاضلة والسياسة المدنية⁽⁴⁾....

(1)- ابن خلدون: المقدمة، ص 286.

(2)- المرجع السابق، ص 301.

(3)- المرجع السابق، ص 302.

(4)- ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 33.

فالقرآن هو لحمة الحياة المتمدنة، وهكذا يخصص ابن خلدون فصلاً يسميه بعنوان فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد⁽¹⁾.

والغريب العجيب في الأمر أن ابن خلدون يتكلم بوضوح وجلاء عن كروية الأرض وعن قسط العمران في الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم⁽²⁾ فهل ثمة التباس وغموض بأن لفظة عمران لكافة صنوف التحدث والتقدم في كافة مجالات الحياة، أي يشمل عمران النفس وعمران الجوانب المادية⁽³⁾.

والسؤال المطروح هو: لماذا لا تستعمل هذه الكلمة الأهل بحيث تحيي الوحدة والتكامل والتناسق وربط الماضي بالحاضر؟؟

لقد تكلم صديقي الأستاذ معن بشور عما أسماه ظاهرة حرب المصطلحات والمفاهيم وقيام إسرائيل بشن الغارة المصطلحية تلو الغارة علينا، فهل من معتبر وهل من مذكر؟؟ أجل إن الغرب أطلق على منظومتنا موضوع البحث كلمة المجتمع المدني بما يتفق مع نهجه الحضاري، وقد عهدناه يعمم هذا الاستعمال فيطلق تسمية القانون المدني على الحقوق التي تنقرر للفرد بوصفه عضواً في جماعة مدنية منظمة، لذلك كان القانون الوصفي الذي يقرر هذه الحقوق يسمى بالقانون المدني، ولعل هذا الإطلاق للتحرر من الدين ومن تأثيره على مجمل حياتنا.

(1) - المرجع السابق، ص 235.

(2) - المرجع السابق، ص 44.

(3) - د. محمد عمارة: مقاله بعنوان أزمة الثقافة العربية الإسلامية، منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت عدد 10 و 11 السنة 3، 1991، ص 50.

لكن لماذا هذا الإطلاق وهل ينسجم مع النهج الحضاري والنزوع الارتقائي لأمتنا؟؟ وبيان ذلك أن هنالك مصطلحين في ثقافتنا: المدينة والحضارة، فالحضارة تطلق على كافة أوجه التقدم المعنوي والمادي، أما المدينة فتطلق على الإنتاج المادي التكنيك بخاصة الذي يكون ركناً هاماً من أركان المدينة الحديثة⁽¹⁾.

والعلامة مالك بن نبي يعتبر المرحلة الممتدة من غار حراء حتى صفين هي حجر الأساس التأسيس التدشيني في تقدمنا⁽²⁾، وهذه المرحلة تتميز بسيادة الروح والإيمان... إذن فحضارتنا مسكونة بالإيمان والمعنى والقيمة، فهل تتسع لفضة مدني لكافة هذه المعاني؟؟

فالصحيفة دستور المدينة تمتلئ بالألفاظ الروحية المعنوية: المعروف - المتقين - الأسوة - أحسن هدى وأقومه - آمن بالله واليوم الآخر - لعنة الله وغضبه - وإن الله على أبر هذا البر دون الإثم - البر المحض.

والملاحظ في الصحيفة أن كلمة أهل اتسعت لمعان تتعلق بأهل البيت المادة 36 كما أطلقت على الأمة المؤلفة من عدة قبائل أهل يثرب، وأخيراً أطلقت على الأمة المتكونة من المسلمين واليهود أهل الصحيفة.

ونحن بدورنا نستعمل حقيقة ومجازاً كلمة أهل في مجال متعددة فنقول: أهل العلم - أهل الحرم... إلخ.

(1) - د. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين ط1، 1956، ص111.

(2) - مالك بن نبي: شروط الحضارة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر العربي القاهرة.

فالكلمة إذن ذات مدلول حضاري يتجاوز حدود القبيلة الضيق، ونحن نحتكم إلى مجامع اللغة العربية التي يجب أن تستيقظ وتهب لوضع الجهاز المفاهيمي اللازم المعبر عن المفهوم.

وقد عرضنا لرأي الدكتور وجيه كوثراني بتركيزه على مصطلح المجتمع الأهلي لأسباب تاريخية وحضارية واجتماعية وجيهه تتبع من قلب حضارتنا وقد أطررتنا على هذا الاستعمال حتى سنة 1908م عام الانقلاب الأتاتوركي على حضارتنا ومفاهيمنا مع العلم بأن الاستعمال المذكور يتضح بالقيم الأخلاقية والتي تقوم على قسم إيماني⁽¹⁾ ونحن بدورنا نفصل استعمال مصطلح المجتمع العربي الإسلامي⁽²⁾ لأن كلمة عربي تشمل إخواننا العرب غير المسلمين - خاصة المسيحيين-، وبالمقابل فلفظة المسلمين تكشف عن دور الإسلام والمسلمين في الموضوع.

2- الصعوبات والمعوقات على المستوى الفكري:

في الواقع تتضح لنا مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثي السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع، ومنها على سبيل المثال:
آ- ضعف التأسيس النظري لمفهوم المجتمع المدني: وذلك على الرغم من شيوع استخدامه فقد تزايد - في الآونة الأخيرة- لزوميات الحديث والكتابة في قضايا عديدة مثل مشكلة الديمقراطية، وطبيعة الدولة، ودور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص في الوطن العربي...

(1)- د. وجيه كوثراني: مداخلته في ندوة المجتمع المدني سألقة الذكر، ص160.

(2)- استعمل هذا المصطلح "مجتمع عربي إسلامي" د. الجنحاني: مقال "المجتمع المدني بين النظرية والممارسة" ص28.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم يحدث تأصيل نظري رصين للمفهوم من حيث تعريفه وضبطه وتحديد متغيراته وشروط ظهور المجتمع المدني وتطوره⁽¹⁾.

وإذا تركنا جانباً بعض الدراسات والمقالات المنشورة في بعض الدوريات العربية، التي يستخدم كتابها المفهوم، وكأنه من المفاهيم المستقرة المتعارف عليها والتي لا تحتاج إلى تعريف أو شرح، ونظرنا إلى عدد من الأعمال العلمية الأساسية والكبرى التي تناولت بالتحليل المجتمع العربي المعاصر بصفة عامة⁽²⁾.

أو تناولت العلاقة بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي ككل، أو في أقطار عربية بينها⁽³⁾ نلاحظ أن أياً من هذه الدراسات لم تفرد فضلاً أو مبحثاً أو حتى عدداً

(1) - هناك بعض المحاولات الجزئية لتأصيل المفهوم على المستوى النظري، أنظر على سبيل المثال: د. عبد العزيز لبيب: مفهوم المجتمع المدني في الواقع والوهم الإيديولوجي، الوحدة، السنة 7، العدد 81، حزيران/يونيو 1991، ص 60-66.

(2) - أنظر على سبيل المثال أحمد درغام: أزمة المجتمع العربي وسبل تجاوزها، الوحدة، السنة 1، العدد 6، آذار/مارس 1985، ص 46-58، د. حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، خلدون حسن النقيب: بناء المجتمع العربي- بعض الفروض البحثية، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 79، أيلول/سبتمبر 198، ص 4-41، د. سعد الدين إبراهيم: النظام الاجتماعي العربي الجديد، دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1982، وملحق "حركية المجتمع العربي"، الوحدة، السنة 5، العدد 57 "حزيران/يونيو 1989".

(3) - أنظر على سبيل المثال: إبراهيم إبراهيم: الدولة والمجتمع في مصر والسودان وليبيا في العقد القادم، ورقة قدمت إلى العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة "ندوة"، تحرير هشام شرابي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، خلدون حسن النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية- من منظور مختلف، مشروع استشراف

من الصفحات لتأصيل مفهوم المجتمع المدني على المستوى النظري، ومدى انطباقه على الواقع العربي.

ب- الاختلاف في تكييف طبيعته: فبعضهم يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، أي شيء مقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة⁽¹⁾، فالمجتمع المدني يحد من تسلط الدولة، ويحمي الأفراد والجماعات من تعسفها، ومؤسساته تسمح للأفراد بتنظيم نشاطاتهم باستقلالية عن جهاز الدولة⁽²⁾.

مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، د. سعد الدين إبراهيم: محرر، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، د. غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي- مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محول المجتمع والدولة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، العربية، 1987، مصطفى كامل السيد: المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري، 1952، 1981، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1983، ومجموعة الأبحاث "باللغة الإنكليزية" التي قدّمت إلى ندوة، "ديناميات الدول المجتمعات في الشرق الأوسط" التي نظّمها مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة 17 - 19 حزيران/يونيو 1989.

⁽¹⁾ - خلدون حسن النقيب: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر- دراسة بنائية مقارنة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص336.

⁽²⁾ - لمزيد من التفاصيل، أنظر علي الدين هلال: نحو معايير محددة للاتجاه، ص339، ود. غسان سلامة: حالة التعددية السياسية في المشرق العربي، د. سعد الدين إبراهيم: محرر، التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، سلسلة الحوارات العربية، منتدى الفكر العربي، 1989، ص148.

وفي هذا الإطار فإن المفهوم يستخدم ضد النظم السلطوية التي تقوم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات⁽¹⁾.

وبعضهم الآخر يستخدمه مقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أي إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدني، فالقانون المدني مستقل عن الدين⁽²⁾ وفريق ثالث يقيم تمييزاً بين المجتمع المدني والمجتمع الكلي، باعتبار أن الأول يتكوّن من الأحزاب السياسية، والمواطن والمجموعات، والقوى الهيكلية مثل الطبقات والقوى الظرفية مثل المجموعات الضاغطة، وهو نتاج

(1) - السيد ياسين: سقوط الأساطير السياسية، العربي، العدد 395، تشرين الأول/أكتوبر 1991، ص 37-41.

(2) - أنظر على سبيل المثال سمير أمين: ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، المركز، 1984، ص 307 - 320، وأنظر وجهة نظر مضادة لذلك في: بن عيسى الدمني: بحثاً عن المجتمع المدني المنشود، مستقبل العالم الإسلامي، السنة 1، العدد 4، حريف 1991، ص 225 - 237، وقد طالب د. سعد الدين إبراهيم في إحدى الندوات باستخدام مفهوم "المدني" كمقابل "للديني" بدلاً من "العلماني" كمقابل "للإسلامي"، باعتبار أن الأخير يتضمن انحيازات قيمية وأخلاقية، وقد انتقد هذا الرأي من عدة جوانب، لمزيد من التفاصيل، أنظر: "ندوة حوار الإسلامية والعلمانية" شارك فيها طارق البشري وآخرون، دعا لها وأدارها فاضل رسول، منبر الحوار، السنة 4، العدد 15، حريف 1989، ص 17 - 59.

خصوصي يرتبط بآليات اقتصادية وسياسية تتميز بالحرية، هو أساساً فضاء مواطنة وحرية⁽¹⁾، فهل يقتصر المجتمع المدني على هذه المكونات فحسب؟.

وهناك أخيراً من يستخدم المدني كمقابل للعسكري، ويتمثل ذلك في إقامة التمايزات بين النظم المدنية والنظم العسكرية، والحديث عن العلاقات المدنية-العسكرية، وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك مجموعة من القيم والعناصر والمشكلات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تحمل صفة المدني مثل: الثقافة المدنية، والقانون المدني، والحقوق والحريات المدنية، والعصبيات المدنية، والحرية المدنية، والخدمة المدنية⁽²⁾، وهذه القيم وتلك العناصر تعتبر أكثر ارتباطاً بظاهرة المجتمع المدني.

وتأسيساً على ما سبق، يتضح أن المفهوم حمال معان متعددة، فهو تارة يستخدم في سياق الدولة والمجتمع السياسي، وتارة أخرى في سياق الدين، وتارة ثالثة في سياق النظم العسكرية، وتارة رابعة في سياق النظم السلطوية الاستبدادية، وهو الأمر الذي يخلق قدراً من الغموض عند التعامل معه، وخاصة أن الكتابات العربية لا تكشف عن حقيقة العلاقات بين الاستخدامات المختلفة للمفهوم، وحدود

(1) - محمد كرو: المثقفون والمجتمع المدني في تونس، د. سعد الدين إبراهيم، محرر، الانتلجيسا العربية، المثقفون والسلطة، سلسلة الحوارات العربية، عمان: منتدى الفكر العربي، 1988، ص311، 312.

(2) - حول التعرف بهذه المفاهيم، أنظر:

David L. Sills: The International Encyclopedia of the Social Sciences, Volume 13, New York, Free Press and MacMillan, 1968, P 473 - 501.

وبالمناسبة، فإن مفهوم "المجتمع المدني" غير وارد في هذه الموسوعة.

الاتفاق والتعارض بينها⁽¹⁾ ويجسد هذا الوضع ظاهرة ارتباط استخدام المفهوم بالانحيازات القيمة والإيديولوجية لبعض الباحثين، ويثير ذلك العديد من القضايا الشائكة، التي يمكن أن تكون مثاراً للجدل والخلاف مثل: الإطار المرجعي لمفهوم المجتمع المدني على مستوى الفكر والممارسة، وحدود تطبيق المفهوم كما تطور من خبرة أو خبرات المجتمعات العربية على الواقع العربي، وموقع الدين الإسلامي.

ج- **المواقف الحدية:** ويمكن في هذا المقام التمييز بين موقفين: الأول، ينفي وجود المجتمع المدني في الوطن العربي، بينما الثاني، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات وتتمثل حجج القائلين بغياب ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي في ما يلي:

○ إن مفهوم المجتمع المدني ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية، وهي استبدت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادي، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسي، وهكذا (ولم يكن تكوّن المجتمع المدني في الغرب الأوروبي ممكناً إلا نتيجة حصول جملة من الثورات الوطنية والاجتماعية والمعرفية ثورات كانت تعمل متضافرة على إحداث نقلة كيفية في تعامل العقل مع أمور الفكر وشؤون الحياة السياسية والمجتمع، وما يراه اليوم عن صدق، أكثر من مفكر عربي واحد هو أن هذه النقلة الكيفية التي تمس البنى الذهنية لم يتم تحقيقها بعد لأسباب عديدة،

(1) - مقال حسين توفيق إبراهيم في ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 8.

يختلفون في تقييمها وإعطاء الأولوية منها لهذا السبب أو ذلك، لكنهم يجمعون على غيابها⁽¹⁾.

○ من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى بـ التنظيمات وهي تتمثل في جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية، ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة في الوطن العربي ملتزمة وبمجتمعتها⁽²⁾ حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدي لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدني حديث، بمثابة الأساس الاجتماعي للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية، وهكذا لم تتحقق في الوطن العربي لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدني الحقيقي من ناحية أخرى⁽³⁾.

⁽¹⁾ - أنظر على سبيل المثال: سعيد بن سعيد العلوي: مفهوم الأمة والوطن في الاستعمال العربي المعاصرة، ورقة قدّمت إلى: ندوة الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ج1، ص171.

⁽²⁾ - أنظر مناقشة لهذا الموضوع د. إيليا حريق: نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، ص27 - 28، وبهجت قرني: وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية، ص49 - 72 ورقتان قدمتا إلى ندوة الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1.

⁽³⁾ - أنظر تأصيلاً لهذا الرأي في بعض كتابات علي أو مليل: حول أسباب العنف السياسي، أسامة الغزالي حرب: العنف والسياسة في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، 1987، تعقيب على بحث حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة، ورقة قدمت إلى أزمة الديمقراطية في الوطن العربي- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص53 - 557 و"الوجدان الوجدوي حقيقة لكن التعدد واقع تاريخي"، فهد الفانك: الدولة القطرية وإمكانات قيام دولة الوحدة

○ إن النخبات التي سيطرت على جهاز الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغت في مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت سيطرتها عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعها للسيطرة الكاملة للدولة في حالة السماح بقيامها، وهكذا (لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي، الذي لم يعرف حتى الآن المجتمع المدني كنطاق يختلف عن النطاق السياسي - الإداري للدولة كسلطة سياسية، تضمن وطائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلاليتها)⁽¹⁾.

ويقدم القائلون بوجود مجتمع مدني في الوطن العربي العديد من التحفظات مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي، ففي هذا الإطار يشير أحد الباحثين إلى أن (التلازم التاريخي بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني يعد ميزة من مميزات المغرب العربي... وأن تدخل الدولة في كل جزئيات المجتمع المدني في البلدان الثلاثة خلق حالة من التوتر في علاقة الدولة والمجتمع المدني)⁽²⁾.

العربية، سلسلة دراسات الوطن العربي، عمان: منتدى الفكر العربي، 1989، ص 56 - 59.

⁽¹⁾ - بسام الطيبي: البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية، ورقة قدمت إلى أزمة الديمقراطية في الوطن العربي- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 79.

⁽²⁾ - رشيد خشافه: مساهمة نظرية في علاقة الدولة بالمجتمع المدني في تونس، مراجعة كتاب: منصف ونّاس: الدولة والمسألة الثقافية في تونس، المنتدى "منتدى الفكر العربي"، السنة 4، العدد 46، تموز/يوليو 1991، ص 28 - 29، وحول المجتمع المدني في تونس أنظر محمد كرو: "المثقفون والمجتمع المدني في تونس، ص 309 - 326.

كما يشير البعض إلى أن عمليات الانصهار الاجتماعي والدمج القومي التي تبنتها بعض الأقطار العربية بدعوى بناء الأمة، ما هي إلا عملية تحطيم وتفكيك منظمة لمكونات المجتمع المدني، وللتكوينات الاجتماعية والثقافية القائمة والموجودة فعلاً لحساب هوية افتراضية، هي نتاج حدود واسم لدولة خلقها الاستعمار، ولا تعبر عن حقائق التاريخ أو الجغرافيا أو الاجتماع⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك من يؤكد وجود ظاهرة المجتمع المدني في الخبرة العربية الإسلامية، فالشريعة من الناحية حافظت على استقلالها تجاه السلطة فلم يكن الحاكم هو المرجع في معرفة الشريعة، وبيان حدودها، فقد استطاع المجتمع المدني العربي أن يجعل هذا من اختصاصه بأن أفرز أئمة من صلبه مستقلين من الناحية الوظيفية عن السلطة لماذا؟ لأنهم رأوا أن السلطة لا تستطيع أن تكون أمنية على الشريعة، إما بسبب الجهل وعدم الاختصاص، وإما ببروز قيادات للسلطة غير عربية وحديثة العهد بالإسلام⁽²⁾.

وفي إطار هذا الجدل، فقد أكد بعض الباحثين أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب لا مجال له في مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات، فهو من ميراث الحضارة الغربية

(1) - أنظر علي الدين هلال: مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي - بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 35-49، ود. غسان سلامة: حالة التعددية السياسية في المشرق العربي، ص 148.

(2) - أنظر مداخلة محمد المسعود الشابي، في الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: المركز، 1989، ص 236.

الرأسمالية، وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى العربي، وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي بشكل تقريبي من خلال بعض جوانبه⁽¹⁾ و خلاصة القول، فالكتابات العربية التي تناولت المفهوم بشكل مباشراً وغير مباشر تثير العديد من المشكلات التي تخلق قدراً من البلبلة والغموض حوله سواء في ما يتعلق بتأصيل المفهوم وضبطه، أم بتحديد الإطار التاريخي والفكري لظهور وتطوره، أم بتوضيح طبيعة المفهوم من زاوية تحديد علاقته بمفاهيم أخرى مثل الدولة، والمجتمع الكلي، والمجتمع السياسي، والديني، والسلطوي، أم بتكييف طبيعة المجتمع في الوطن العربي، وعمّا إذا كان مدنياً أو غير مدني.

وإذا كانت تلك هي المشكلات والصعوبات التي يطرحها الفكر العربي بصدد التعامل مع المفهوم، فما هي الصعوبات والمشكلات التي يطرحها الواقع العربي الراهن بهذا الخصوص؟.

3- الصعوبات والمشكلات على المستوى التطبيقي:

إن عملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، تستهدف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً في الأقطار العربية، ويطرح العديد من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات، ويمكن بلورة أهمها فيما يلي:

(1) - أنظر أحمد ثابت: التعددية السياسية في الوطن العربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص20، ومستقبل الديمقراطية في الوطن العربي "ندوة"، شارك فيها د. سعد الدين إبراهيم وآخرون"، أدار الندوة إسماعيل صبري عبد الله، أعد تقرير الندوة وحيد عبد المجيد، المستقبل العربي، السنة 13، العدد 138، آب/أغسطس 1990، ص118.

آ- التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية⁽¹⁾: فعلى الرغم من وجود بعض القواسم والسمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية المشتركة بين أغلب الأقطار العربية، والتي تسمح بالحديث عن مجتمع عربي واحد بالمعنى الإيديولوجي إلا أن هناك تباينات مجتمعية كثيرة بين هذه الأقطار، وبالتالي، فإنه من زاوية التحليل العلمي للواقع الاجتماعي في الوطن العربي، يمكن الحديث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربي واحد وذلك نظراً للتباينات بين الأقطار العربية من حيث درجة التطوير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والتركيب الديمغرافي من ناحية، ومن حيث طبيعة التركيب الاجتماعي والإثني، ودرجة التجانس القومي والانصهار الاجتماعي من ناحية ثانية.

ومن حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقيّة والتيارات السياسية والفكرية من ناحية ثالثة، بالإضافة إلى ما سبق، فهناك بعض التفاوتات بين الأقطار العربية وفقاً لمعيار الغنى والفقير، وما يترتب على ذلك من مردودات اجتماعية واقتصادية.

والسؤال المطروح هنا، يمكن تطوير وطرح مؤشرات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي بصفة عامة، على الرغم من التباينات التي يتضمنها الواقع الاجتماعي في

(1)- لمزيد من التفاصيل، أنظر د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي،

Milson Menahem: Society and Political Structure in the Arab World ,New York, Humanities Press, 1973.

Samih K. Farsoun: Arab Society continuity and change, London, Croom Helm 1985.

الأقطار العربية، وإذا كان ذلك ممكناً فما هي الضوابط لتطبيق هذه المؤشرات، بحيث يتم أخذ هذه التباينات أو بعضها بعين الاعتبار⁽¹⁾؟.

ب- **الازدواجية داخل المجتمعات العربية**: وتتمثل بصفة أساسية في وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدي، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث⁽²⁾ والعلاقة بين النمطين، أو بين مكوناتهما تأخذ شكل التعايش في بعض الحالات والتوتر والصراع في حالات أخرى، وبعضها يؤر للانفجار أو قابلية للتفجير في حالات ثالثة.

وجدير بالذكر أن بعض النظم الحاكمة في الوطن العربي تعمل على تكريس بعض جوانب المجتمع التقليدي، وبالذات تلك المتعلقة بالانتماءات العائلية والقبلية والعشائرية وبعض الاعتبارات الدينية، وذلك باعتبارها تقع ضمن مصدر شرعية هذه النظم، كما أن بعض القوى الحديثة في بعض الأقطار العربية قامت في إطار الصراع السياسي والاجتماعي الداخلي باستثارة القوى والتكوينات التقليدية⁽³⁾. والسؤال الهام هنا، هل عملية بناء المجتمع المدني تفترض القضاء بصورة كاملة على مكونات المجتمع التقليدي في الوطن العربي، خاصة وأن هياكل السلطة والإدارة في

(1) - لمزيد من التفاصيل، أنظر سمير نعيم أحمد: التكوين الاقتصادي والاجتماعي وأنماط الشخصية في الوطن العربي، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة 11، العدد 4، كانون الأول/ديسمبر 1983، ص 83 - 127، محمود عبد الفضيل: التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقيّة في الوطن العربي- دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945 - 1985، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ونادية رميس فرح: مدخل التشكيلات الاجتماعية لتوصيف النظم الاجتماعية العربية، المستقبل العربي، السنة 9، العدد 91، أيلول/سبتمبر 1986، ص 41 - 60.

(2) - مقال الأستاذ: حسين توفيق إبراهيم في ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص 90.

(3) - سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص 234.

بعض البلدان العربية متأثرة إلى حد كبير بالاعتبارات والمكونات التقليدية، وينطبق الشيء نفسه على السلوك السياسي للمواطنين في هذه البلدان⁽¹⁾.

ج- إن للدين الإسلامي دوراً محورياً في منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية في الوطن العربي: كما أن له دوراً هاماً في الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديدها من قبل بعض القوى السياسية والاجتماعية من ناحية ثانية⁽²⁾.

إذن هو مكون هام من النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي في الأقطار العربية، فهل يمكن بناء مجتمع مدني في الوطن العربي بعيداً عن الإسلام، وذلك على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدني في الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدني⁽³⁾؟، وإذا كان ذلك غير ممكن، فما هو

(1) - أنظر تأصيلاً وتطبيقاً لهذه الأفكار د. سعد الدين إبراهيم: مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية- ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 403 - 431، ود. محمد الرميحي: الصيغ التقليدية المعاصرة للتعبير عن التعددية السياسية، د. سعد الدين إبراهيم: التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، ص 61 - 68.

(2) - هناك العشرات، بل المئات، من الدراسات باللغة العربية واللغات الأجنبية تعالج دور الإسلام في الحياة السياسية العربية، وذلك في إطار تحليل ظاهرة الإحياء الإسلامي أو الجماعات الإسلامية المسيسة في هذه المنطقة. أنظر تحليلاً نقدياً لعيّنة من هذه الدراسات: حسنين توفيق إبراهيم وأماني مسعود: ظاهرة الإحياء والإسلامي في الدراسات الغربية- رؤية تحليلية نقدية، 1991.

(3) - لبيب: مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الإيديولوجي، ص 60 - 66.

موقع الإسلام في إطار المؤشرات الكمية والكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي؟.

د- مشكلة الدولة: والحقيقة أنه لا يمكن بناء مجتمع مدني، في ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات، وبالتالي فالتفكير في إجراءات بناء المجتمع المدني، لا بد وأن يكون في إطار التفكير لإعادة بناء وتأسيس الدولة، ولا يتسع المجال هنا للتفصيل في جذور ومظاهر مشكلة الدولة في الوطن العربي لكن ثمة اتفاق بين أغلب باحثي العلوم الاجتماعية والسياسية على أن الدول القطرية تعاني- بدرجات متفاوتة- من أزمة حقيقية ترجع إلى طبيعة ظهور الكيانات القطرية ودور الاستعمار في هذه العملية من ناحية، وسياسات بناء الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال من ناحية ثانية، وتفاقم المشكلات الموروثة والمستحدثة والعجز عن مواجهتها بفاعلية من ناحية ثالثة، وزيادة الضغوط الداخلية والخارجية على الدولة من ناحية رابعة⁽¹⁾.

ودون الدخول في تفاصيل يمكن بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة في الوطن العربي فيما يلي:

1- ضعف وهشاشة الدولة⁽²⁾، ففي العديد من الأقطار العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع والتنفيذ وإصدار القرارات واتخاذ الإجراءات

(1)- لمزيد من التفاصيل حول مظاهر وأسباب أزمة الدولة القطرية في الوطن العربي، أنظر: د.

سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، الفصل 6.

(2)- أنظر في هذا الشأن: د. إيليا حريق: الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية، المستقبل العربي، السنة 11، العدد 121، آذارمارس 1989، ود. غسان سلامة: قوة الدولة

الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة في خدمتها، وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها على تنفيذ القرارات والسياسات محدودة، باستثناء المجال الأمني، الذي لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه، وبالتالي، فهي دولة ضعيفة في مجال الإنجاز الاقتصادي والسياسي بالمعنى الإيجابي.

2- عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة، ففي عديد من الحالات لم تعد أزمة الشرعية قاصرة على النظم السياسية، بل امتدت لنصب الدولة ذاتها ككيان سياسي ومرد ذلك أن الدولة لم تتطور ككيان له استقلالية عن شخص الحاكم، أو عن النظام السياسي الذي يمارس سلطة الدولة، بل أصبحت أداة في يد الحاكم لإحكام قبضته على المجتمع، وبذلك عرف الوطن العربي دولة-الملك، ودولة-الأمير، ودولة-السلطان، ودولة الرئيس⁽¹⁾، كما أن الدولة لم تتطور باعتبارها تعبر عن مجتمع معين له قيمة وأهدافه وطموحاته، فبقدر ما تعبر عن ذلك تستطيع أن تدعم من شرعية وجودها كإطار سياسي للمجتمع، بل الذي حدث فعلاً هو أن فئات محدودة استطاعت من خلال سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة على بعض أجهزة ومؤسسات الدولة، أن تستغلها لتحقيق مصالح ضيقة لا تتطابق مع القيم والمصالح العليا للمجتمع.

وضعها- بحث في الثقافة السياسية العربية، ورقة قدمت إلى: ندوة الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، ص203 - 234.

(1)- ندوة الوحدة حول مؤسسة الدولة في الوطن العربي، شارك في الندوة باسم الجسر وآخرون، أدارها صفوت حاتم، الوحدة، السنة 1، العدد 11، آب/أغسطس 1985، ص47 - 63.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الدولة القطرية لم تتأسس باعتبارها دولة المؤسسات والقانون، الذي يعلو الحاكم والمحكوم، إذ إن القوانين في كثير من الحالات تأتي تعبيراً عن إرادة الحاكم، ولذا فهم يتمتعون بسلطات فعلية أكبر من تلك التي تتيحها لهم الأطر القانونية التي يعملون في ظلها، بل إنه في بعض الحالات لا توجد أطر قانونية بالمعنى الحديث من الأصل⁽¹⁾، ناهيك عن شيوع العمل بحالة الطوارئ والقوانين الاستثنائية في العديد من الأقطار العربية، وما يترتب على ذلك من توسيع سلطات الحاكم وتقليص القيود القانونية المفروضة عليه⁽²⁾.

ونظراً لذلك «ولاعتبارات أخرى» فشلت الدولة القطرية في بعض الحالات في استقطاب ولاء بعض القوى والفئات في المجتمع، حيث اتجهت بولائها إلى كيانات أخرى، رمزية وحقيقية أكبر من الدولة أو دونها، وهو الأمر الذي يعكس ضمور فكرة الدولة بمفهومها الحديث في العديد من البلدان العربية⁽³⁾.

3- ثمة شبه اتفاق عام أن الدولة القطرية تعثرت في إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب، وذلك على الرغم من بعض الإنجازات الإيجابية التي حققتها هذه الدولة أو تلك بمعايير العالم الثالث- ومنها: التنمية الاقتصادية والاجتماعية

(1)- تعقيب د. أحمد كمال أبو المجد، علي بحث: د. يحيى الجمل: أنظمة الحكم في الوطن العربي، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص386.

(2)- منذر عنبتاوي: دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي، المستقبل العربي، السنة 6، العدد 52، حزيران يونيو 1983.

(3)- د. يحيى الجمل: أنظمة الحكم في الوطن العربي، ص368.

المستقلة، والوحدة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية، وتحرير الأرض وحماية الاستقلال الوطني الأصالة الثقافية والحضارية⁽¹⁾.

ونظراً لذلك فقد اتسمت علاقة الدولة بمجتمعها بالتوتر وعدم الاستقرار، وتجسّد ذلك في تصاعد أعمال العنف السياسي المتبادل كآلية لإدارة العلاقة بين الحاكم والمحكوم أي بين الدولة والمجتمع، فالدولة ظلت حريصة على استمرار عملية تفكيك المجتمع والحيلولة دون تبلور قواه بالشكل الذي يمثل تهديداً للنخبات المسيطرة على جهاز الدولة أو يضع قيوداً على سلطاتها، ولذلك تصاعدت أعمالها القمعية وممارستها التسلطية، الأمر الذي دفع بعض القوى الاجتماعية إلى الانخراط في بعض أعمال العنف لتحدي الدولة.

4- زيادة تبعية الدولة العربية للخارج، وليس هنا مجال التفصيل في أسباب ومظاهر ونتائج هذه التبعية، حيث تشمل العديد من المجالات الاقتصادية، والعسكرية، والثقافية، والتقانية... إلخ⁽²⁾.

(1) - لمزيد من التفاصيل حول مظاهر فشل الدولة القطرية، أنظر: الفانك: الدولة القطرية وإمكانيات قيام دولة الوحدة العربية.

(2) - لمزيد من التفاصيل، أنظر د. إبراهيم سعد الدين: النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية التعدية الجنسية، المستقبل العربي، السنة 9، العدد 90، آب/أغسطس 1986، ص 84 - 116، وطه عبد العليم: قضايا الاقتصاد السياسي للانكشاف والأمن في الوطن العربي، ورقة قدّمت إلى النظام الإقليمي العربي- الوضع الراهن والتحديات المستقبلية، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول، عمان، 15 - 17 سبتمبر 1987، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1989، ص 124 - 193.

لكن المؤكد أن ضعف الدولة وهشاشتها جعلها لا تهتم كثيراً ببناء وتعميق أسس شرعيتها في المجتمع، وجعل ارتباطها بالخارج «في بعض الحالات» أكبر من ارتباطها بالداخل، ومن ثم فإن المجتمع المدني يتطلب إعادة تأسيس علاقة الدولة بمجتمعها على أسس جديدة، وأحد المداخل لتحقيق ذلك هو تقليص قيود التبعية للخارج، فالدولة المستعبدة لا يمكن أن تكون دولة حريات، وملاذ منتج للحريات⁽¹⁾، وهكذا، فإن بناء دولة القانون والمؤسسات، وتقليص قيود التبعية للخارج، يعتبران من المقومات الهامة لبناء المجتمع المدني، فلا يمكن تأسيس هذا المجتمع في ظل وجود دولة تسلطية وتابعة وغير شرعية.

(1) - د. برهان غليون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي - مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، المستقبل العربي، السنة 13، العدد 1354، آيار/مايو 1990، ص 22 - 41.

التعريف بالمجتمع المدني

من زاوية التجربة الحضارية العربية

قد يُثور السؤال لماذا هذا الاستبطاء والتراخي في التعريف بالمجتمع المدني؟

الجواب بسيط إذا علمنا ذلك المأزق الذي يمر به المفهوم والغموض الذي يكتنفه، والأصل في الأشياء «وهذا ما يتبعه بعض الباحثين» أن يؤولي بالتعريف في نهاية البحث بعد إيضاح الغموض وفك لفائف الالتباس، حيث يبلور من خلال ذلك كافة ما أدى إليه البحث إذا كان الأمر كذلك فإن الاعتبارات العملية قد تجدوا إلى التضحية بالاعتبارات المنطقية الصرف، وتدفع إلى أن يستهل الباحث عمله بتعريف يوطر الموضوع⁽¹⁾ ويوجه أبحاث الدراسة وجوانبها المختلفة.

وها نحن سلكنا طريقاً وسطياً، فأتينا بالتعريف بعد الكشف عن الإلمامات البسيطة والخطوط العريضة بالموضوع.

والواقع فالظاهرة موضوع دراستنا عويصة ومعقدة، وقد فهمت فهماً متبايناً تبعاً للاتجاهات الاجتماعية والسياسية.

(1) - مجلة المستقبل العربي، عدد 167، لعام 1993، ص5.

والتعريف ليس شرحاً مفصلاً للظاهرة، وإنما محاولة لضبط مقوماتها وتحديد « كما يقول المناطقة» الحد التام، وإسقاط كل ما هو عرضي وطارئٍ عليها ...

وصياغة التعريف من أشق الأمور، وقد أثر عن الرومان قولهم: التعريف أمر خطير، هذا ويمكننا أن نسوق التعاريف الآتية بالمجتمع المدني:

1- عرفه د. محمد عابد الجابر بقوله: ((هو المجتمع الديمقراطي الذي تتوفر فيه حقوق المواطن والتعددية واستقلال القضاء))⁽¹⁾.

2- وعرفه عبد القادر الزغل بقوله: هو مطلب البرجوازية في مرحلة التحول الكبير لأوروبا الذي كانت تدعمه الأيديولوجية الليبرالية، فهو مفهوم وقع في القرن الثامن عشر لمجابهة التراث الاستبدادي للدولة الأوروبية⁽²⁾.

3- وعرفته ندوة المجتمع المدني بالآتي:

يقصد به المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة سياسية والدفاع عن مصالح العمل النقابي والمساهمة في العمل الاجتماعي والتنمية إلى جانب نشر الوعي الثقافي.

ويطرح الأستاذ طارق البشري تصوراتَه عن علاقة الدولة بالمجتمع المدني فيشير إلى ((فقدان التوازن بين الدولة وبين التكوينات الاجتماعية الفرعية المجتمع الأهلي وإن هذا الخلل ولد الاستبداد))⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - مجلة المستقبل العربي، عدد 167، لعام 1993، ص5.

⁽²⁾ - المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص438.

وأشار الأستاذ غازي الصوراني إلى أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي يقوم فيه النظام السياسي أو سلطة الدولة نتيجة تطابق أفراد هذا المجتمع بإرادتهم الحرة أو هو ((المجتمع الذي تقوم فيه دولة المؤسسات الديمقراطية بالمعنى الحديث للمؤسسة برلمان - قضاء مستقل- أحزاب- نقابات وجمعيات إلخ...)).

أو هو ((المجتمع الذي تتوفر فيه حقوق المواطن ضد قيم التخلف، وهو المجتمع القادر بصورة ديمقراطية على مواجهة مظاهر الخلل والفساد والتعسف من قبل الدولة))⁽²⁾ وعرفه الدكتور كريم أبو حلاوة بأنه: ((جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال نسبي عن سلطة الدولة لأغراض سياسية ونقابية واجتماعية))⁽³⁾.

ويقارن الدكتور الطيب التيزيني بينه وبين المجتمع الأهلي فيقول: ((تظهر أهمية المجتمع المدني حين نضع في اعتبارنا الوجه الآخر المناقض له والمناهض وهو المجتمع الأهلي ويكمن الاختلاف الإستيمولوجي بينهما في أن الأول المدني يجد مرجعيته في الوطن مفهوماً وواقعاً وسلوكاً حيث تجري عملية ابتلاع الظاهرات الطائفية والمذهبية والأثنية بوضعها آليات تنطوي على تقسيم الوطن بمقتضاها أي بمقتضى الطائفة والمذهب والإثنية، أما الآخر المجتمع الأهلي فيجد مرجعيته

(1)- الحياة: 1997/7/17.

(2)- المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، 2001، ص37.

(3)- د. حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص11.

في كل طائفة ومذهب وإثنية حيث تنشأ أوطان تعبر عن انقسام المجتمع وتجزئته وهشاشته⁽¹⁾.

ويرى الأستاذ شاهر أحمد نصير أن علم الاجتماع اصطلح على تسمية الحال التي تتميز في إطارها باستقلال الفرد عن الأسرة والعشيرة واعتماده على المجتمع واعتماد المجتمع على الفرد بالمجتمع المدني⁽²⁾.

والمجتمع المدني في نظر الأستاذ محمد كامل الخطيب هو: ((المجتمع المستقل في تنظيم حياته المدنية الاجتماعية عن أي افتراضات مسبقة عن الوجود الإنساني ومجتمعه، ومن هنا كذلك ينبغي أن تكون علاقات العيش الإنساني- الاجتماعي في المجتمع المدني محكومة بنواظم العقل البشري))⁽³⁾.

ويعرفه د. سعد الدين إبراهيم بما يلي: ((مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ ساحات المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراخي والتسامح والإدارة السليمة التنوع والخلاف))⁽⁴⁾.

⁽¹⁾- بيان في النهضة والتطوير العربي، عالم الفكر، مجلد 29 آذار 2000، الكويت، ص 69، وأنظر من أكد على تمييز المجتمع الأهلي في المجتمع المدني، د. صادق جلال العظم: مقاله

العلمانية والمجتمع المدني، دمشق، مجلة المنهج، شتاء 1995، ص 123.

⁽²⁾- كتابه: الدولة والمجتمع المدني، دمشق، دار الرأي للنشر، ط 1، 2005، ص 183.

⁽³⁾- شاهر أحمد نصر: المجتمع المدني والعلمنة، ط 1، 1992.

⁽⁴⁾- د. سعد الدين إبراهيم: مقدمة كتاب د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول

الديمقراطي في العراق، ص 5 - 7.

والمجتمع المدني civil society عند جان هو مجتمع الحركة وموئل الإبداع والخلق وهو مجتمع كل حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تقترب وتختلط دون أن تذوب، وهذا المجتمع يتميز بتركيب معقد في البنى والمسالك والثقافات والرموز والمعتقدات والقيم ويقوم « إلى جانب العلاقات التي تشكل قوى الحركة» على المؤسسات التي تعطيها قوى الامتثال والنظام والخضوع، وهذا لا يعني أنه لا يحمل مختلف أشكال الصراع، لكنه يقومها ويضعها في مسارب تفضي إلى أشكال جديدة من التطور⁽¹⁾.

ويضيف لابييار إلى قوله السابق ما يلي: ((إنه سوسيولوجيا جماعة اجتماعية ولكنه سوسيولوجيا قطعت شوطاً كبيراً في طريق النمو والنضج والعقلانية والتماسك والسلم الاجتماعي)).

وفي الحقيقة فقد كثرت التعاريف حول المجتمع المدني، فمنهم من يعرفه من رواية علاقته بالسلطة وتقول هذه السلطة على القانون والمجتمع.

والمجتمع المدني «عند د. سعد الدين إبراهيم» مكون من التنظيمات التطوعية التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية وجماعات المصالح والضغط وغيرها من الكيانات غير الحكومية التي تمثل حضور الجماهير وتعكس حيوية خلايا المجتمع الأمر الذي يؤدي إلى تخليق مؤسسات أهلية في المجتمعات موازية لمؤسسة السلطة تحول دون تفردا بإنشاء ساحات العمل العام⁽²⁾.

(1) - جان لابييار: السلطة والسياسة، ترجمة إلياس حنا إلياس، بيروت، منشورات عبيدات، ط3، 1983، ص82.

(2) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في العالم العربي، جريدة الحياة، 2001/4/27.

ويمكن القول إن المجتمع المدني ليشير إلى مجموعة من الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية تتنظم في إطارها شبكة معقدة من العلاقات والممارسات بين القوى والتكوينات في المجتمع، ويحدث ذلك بصورة دينامية مستمرة من خلال مجموعة من المؤسسات الطوعية التي تعمل باستقلال عن الدولة⁽¹⁾.

وطبقاً للتعريفات السابقة فإن مفهوم المجتمع المدني يتصف بالمؤشرات الآتية:

1- تبلور أنماط من العلائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، هذه العلاقات تكون محصلة للتفاعل بين القوى والتكوينات الاجتماعية المختلفة من المجتمع، وهي ليست ذات طبيعة واحدة، فقد تكون تعاونية أو تنافسية أو صراعية، وذلك طبقاً لدرجة الإلتقان العام داخل المجتمع، وطبقاً لدرجة الإلتقان العام داخل المجتمع، وطبقاً لدرجة التباين بين القوى المختلفة من حيث مصالحها وتصوراتها، ودرجة التفاوت بينها من حيث مواردها وقدراتها وإمكاناتها، وبالتالي فالمجتمع المدني لا يتسم بالضرورة بالتجانس، بل قد يكون بمثابة ساحة للتنافس والصراع بين القوى والجماعات ذات المصالح المتنافسة والرؤى المختلفة، وهكذا، يمكن في هذا الإطار التركيز على عنصرين من عناصر المجتمع المدني هما القوى والتكوينات الاجتماعية والعلاقات بينهما .

ويشير مفهوم التكوينات الاجتماعية إلى مجموعات بشرية تجمعها روابط خاصة، تضي عليها قدراً معيناً من التضامن الداخلي بين أفرادها، وتجعلهم مهيين للسلوك الجماعي لهذه الروابط، وهذا التضامن سعياً وراء تحقيق مصالح خاصة بهذه المجموعة⁽²⁾، أو مصالح عامة تهم مختلف فئات المجتمع.

(1) - ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص694، والمدخلة للأستاذ حسين توفيق إبراهيم.

(2) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص231.

وهذه التكوينات قد تشكل استناداً إلى أسس موروثية مثل معايير القرابة الأسرة، العشيرة، القبيلة، ومعايير العرق السلالة، العنصر، وقد تستند إلى معايير دينية المذهب، الطائفة، الطريقة، وأخيراً قد تشكل استناداً إلى معايير إنجازيه حديثة ترتبط بالقدرات والمهارات والتعليم والمهنة والدخل، والموقع من العملية الإنتاجية التي تقوم على أساس التخصص وترشيد الإدارة⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق، فإن التكوينات الاجتماعية التي تقوم على الأسس المتعلقة بالإنجاز تعتبر من المقومات الأساسية للمجتمع المدني كما تطور في الغرب الرأسمالي الصناعي، وإن كان هذا لا يعني الانتقاء الكامل للتكوينات الاجتماعية القائمة على أسس موروثية، لكن دورها في النظام الاجتماعي يصبح ثانوياً ومحدوداً.

وعلى هذا الأساس، يمكن طرح عدة مؤشرات للتعامل مع مفهوم القوى والتكوينات الاجتماعية كأحد مقومات المجتمع المدني، ومنها ما يلي:

آ- الحجم العددي للقوى والتكوينات الاجتماعية القائمة على أسس حديثة تتعلق بالإنجاز لأن تحديد حجم هذه التكوينات إلى إجمالي عدد السكان يكشف عن عنصرين: الأول، القوى والتكوينات القائمة على أسس تقليدية، والثاني، قطاعات المواطنين التي لا تنتمي إلى تكوينات اجتماعية محددة، وتكون أقرب إلى العناصر المهمشة اجتماعياً وسياسياً، وكلما انخفض حجم هذين العنصرين في النظام الاجتماعي لحساب التكوينات الاجتماعية القائمة على أسس إنجازيه، كان ذلك مؤشراً على تنامي المجتمع المدني.

(1) د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص 231 - 233.

ب- درجة تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية، ويمكن التعرف على ذلك من خلال درجة وعي أعضاء هذه التكوينات بالانتماء إليها، وتصرفهم على هذا الأساس، هذا بالإضافة إلى وضوح الأهداف التي تسعى هذه التكوينات إلى تحقيقها، والأساليب المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف، كما أن هذا التبلور هو الذي يدفع هذه القوى والتكوينات إلى تشكيل مؤسسات تكون بمثابة التجسيد المؤسسي لها .

ج- درجة التضامن الداخلي في هذه التكوينات، ويظهر ذلك من خلال مظاهر التوحد والانشقاق داخلها، سواء أعلق الأمر ببعض القضايا العامة أم الخاصة.

2- أما بالنسبة إلى العلاقات والتفاعلات بين القوى والتكوينات الاجتماعية فيمكن أن تدرج في ثلاثة أشكال رئيسية على النحو التالي:

آ- التعاون: ويمكن أن يكون في العديد من مجالات الإنتاج والخدمات، ويصدد العديد من القضايا الداخلية والخارجية التي تهتم المجتمع. وهو يعكس بدرجة أكبر الاتفاق العام بين القوى والتكوينات المختلفة بشأن القضايا القومية العامة.

ب- التنافس: وقد يكون هذا التنافس بشأن بعض الموارد النادرة أو الامتيازات المادية أو المناصب أو السلطة، ويظهر بوضوح خلال الحملات الانتخابية على المستويين المحلي والمركزي.

ج- الصراع: ويأخذ صورة المواجهة التي قد تصل إلى حد الاقتتال المسلح بين بعض قوى وتكوينات المجتمع المدني، ويجسد الصراع في هذه الحالة عمق التناقضات بين هذه القوى.

وكلما تزايدت أنماط العلاقات القائمة على أسس التعاون والتنافس على حساب العلاقات القائمة على أساس الصراع بين قوى وفئات المجتمع المدني، فذلك يعتبر مؤشراً على حيوية هذا المجتمع بالمعنى الإيجابي، والعكس صحيح.

3- إن أنماط العلاقات في المجتمع المدني تتم في إطار، أو تجري من خلال مجموعة من المؤسسات التطوعية، أي التي ينضم إليها الأفراد بملء إرادتهم الحرة، وإيماناً منهم بأنها قادرة على حماية مصالحهم والتعبير عنها، وهذه المؤسسات قد تكون سياسية أو غير سياسية، إنتاجية أو خدمية، ومنها على سبيل المثال: الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والنقابات المهنية، والجمعيات الخيرية، والاتحادات والروابط والجمعيات المهنية والثقافية والفكرية، والمراكز البحثية، وغرف التجارة وغرف التجارة والصناعة، والهيئات الحرفية، والمؤسسات الدينية التي لا تخضع لسلطة الدولة...إلخ، وبالتالي فإن قيم ومبادئ مثل: المبادرة والحرية، والإرادة والتعددية، والعقلانية تعتبر من المقومات الهامة لبناء مؤسسات المجتمع المدني، التي قد تسعى إلى تحقيق مصالح عامة تهتم مختلف فئات المجتمع، أو مصالح فئوية خاصة تهتم العناصر والفئات التي تنتمي إلى هذه المؤسسات.

وهناك عدة مؤشرات لتحليل المؤسسات التطوعية باعتبارها من العناصر الأساسية للمجتمع المدني، أهمها ما يلي:

آ- الحجم العددي لهذه المؤسسات سواء طبقاً لطبيعة المجالات المختلفة السياسية، الاقتصاد، الاجتماع، الثقافة أم لطبيعة القوى والتكوينات الاجتماعية التي تعبر عنها هذه المؤسسات الطلبة، العمال، الفلاحين، المثقفين، التكنوقراط...إلخ، والوقوف على الخريطة المؤسسية لأي مجتمع يكشف عن بعدين هامين: أولهما: تحديد القوى والتكوينات الاجتماعية التي لا يوجد لها تعبير

مؤسسي، وثانيهما : معرفة إلى أي مدى تعبر هذه المؤسسات عن قوى وتكوينات فاعلة ومؤثرة في المجتمع .

ب- حجم العضوية في هذه المؤسسات .

ج- درجة الوعي بالانتماء إلى هذه المؤسسات من قبل الأعضاء .

د- درجة الديمقراطية داخل المؤسسات، ويظهر ذلك من خلال أساليب شغل الوظائف القيادية في المؤسسة، وأساليب صنع القرارات فيها .

هـ- الوسائل التي تتبعها المؤسسة لتوصيل مطالب أعضائها إلى صانعي القرارات على المستوى القومي، وهل تقتصر على الأساليب السلمية فقط، أم تتخبط في بعض أعمال الاحتجاج والعنف .

و- درجة التضامن داخل مؤسسات المجتمع المدني، ويظهر ذلك في كمية ونوعية الانشاقات والصراعات التي تحدث داخل المؤسسات، والتي غالباً ما تكون انعكاساً للانشقاقات والصراعات داخل القوى الاجتماعية .

4- إن مؤسسات المجتمع المدني تتمتع باستقلالية في النواحي المالية والإدارية والتنظيمية فإنها تجسد معنى قدرة أفراد المجتمع على تنظيم نشاطاتهم بعيداً عن تدخل الدولة، وهذا يعني أن اعتمادهم على الدولة في أمورهم الحياتية يقل، ومن ثم تنخفض إمكانية استتباعهم من قبل السلطة، وبلغت أخرى فللمجتمع المدني دينامية مستقلة، ومن ثم فإن مؤسساته تحمي المواطنين من عسف السلطة وبطشها، وكلما قويت هذه المؤسسات قلّت قدرة الدولة على ممارسة التسلط ضد المواطنين .

فهذه المؤسسات تقوم بدور الوسيط بين الدولة والمواطن، بحيث لا يتعامل مع الدولة كفرد أعزل، بل كمواطن ينتمي إلى جماعة أو مؤسسة أكبر توفر له قدراً من

الحماية⁽¹⁾، ولذلك فالنظم التسلطية تحرص على منع قيام مؤسسات المجتمع المدني، أو إخضاعها للرقابة والسيطرة في حالة السماح بقيامها، وبذلك تصبح عديمة الفاعلية، بلغة أخرى، فإن الدولة التسلطية تطرح نفسها كبديل لمؤسسات المجتمع المدني، ومن يسيطر على الدولة يسيطر على المجتمع⁽²⁾، وإذا كان لمؤسسات المجتمع المدني استقلالية إزاء الدولة فالأفراد يتمتعون بذاتيتهم الخاصة في إطار هذه المؤسسات⁽³⁾.

فالانضمام إليها يرتبط بإرادة الأفراد، ويتم طبقاً لمعايير إنجازيه حديثة كالتعليم والمهنة... إلخ، وليس طبقاً لمعايير وراثية تقليدية كالانتماء العائلي أو القبلي أو الطائفية... إلخ.

وهكذا يمكن تحديد درجة استقلال مؤسسات المجتمع المدني عن الدولة من خلال عدة مؤشرات منها .

آ- نشأة مؤسسات المجتمع المدني، وحدود تدخل الدولة في هذه العملية، فالأصل هو ألا تتدخل الدولة في هذا المجال.

(1) - Haemon Zeigler: The Political Community, A Comparative Introduction to Political Systems and Society, New York, Harper Collins Longman, 1990, P 13 - 14.

(2) - خلدون حسن النقيب: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر- دراسة بنائية مقارنة ص275-276.

(3) - د . غسان سلامة: المقدمة" في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، "ندوة"، ج1، ص21.

ب- الاستقلال المالي لمؤسسات المجتمع المدني، ويظهر ذلك من خلال تحديد مصادر تمويل هذه المؤسسات، وهل تتلقى جزءاً من تمويلها من الدولة أو بعض الجهات الخارجية، أم تعتمد بصورة كاملة في التمويل الذاتي من خلال مساهمات الأعضاء في شكل رسوم العضوية أو التبرعات، أو من خلال عوائد بعض أنشطتها الخدمية أو الإنتاجية.

ج- الاستقلال الإداري والتنظيمي، ويشير إلى مدى استقلال مؤسسات المجتمع المدني في إدارة شؤونها الداخلية طبقاً للوائحها وقوانينها الداخلية، وبعيداً عن تدخل الدولة.

5- وهناك عدة أسس لتكون وتطور المجتمع المدني، وتتمثل في ما يلي:

آ- الأساس الاقتصادي: ويتضمن معنى تحقيق درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، وذلك استناداً إلى نظام اقتصادي يركز على دور أكبر للقطاع الخاص والمبادرات الفردية، ويسمح للأفراد بإشباع حاجاتهم الأساسية بعيداً عن الدولة، التي يجب أن يقتصر تدخلها في المجال الاقتصادي على وضع بعض القواعد التنظيمية للأنشطة الخاصة، والقيام ببعض المشروعات والصناعات التي يعجز القطاع الخاص عن القيام بها، وذلك لأن تدخل الدولة في مختلف أوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي يقلص من إمكانية تبلور المجتمع المدني المستقل عن الدولة.

ب- الأساس السياسي: ويقصد به الصيغة السياسية التي تسمح لمختلف قوى المجتمع بالتعبير عن مصالحها وآرائها بطريقة سليمة ومنظمة، وتعتبر الديمقراطية أنسب صيغة سياسية لتنامي المجتمع المدني، إذ بالرغم من تعدد آلياتها وأساليب تطبيقها إلا أنها تقوم في جوهرها على أساس التعدد السياسي والفكري، وحرية إقامة التنظيمات والمؤسسات السياسية وغير السياسية، واحترام مبدأ تداول السلطة والرقابة السياسية، وتوفير بعض الضمانات لاحترام حقوق

وحرريات المواطنين⁽¹⁾ ومتى قويت وتدعمت قوى ومؤسسات المجتمع المدني فإنها تساهم في تثبيت الديمقراطية ومؤسساتها وعلاقاتها⁽²⁾.

ج- الأساس الإيديولوجي: ويتضمن مختلف القيم والأفكار والإيديولوجيات السائدة لدى القوى والفئات في المجتمع، والتي قد يتعارض بعضها مع الإيديولوجية الكلية التي تتبناها الدولة، فالتباينات في المصالح بين القوى الاجتماعية المختلفة، ترتبط بتباينات في القيم والأفكار التي تتبناها هذه القوى، وعادة ما يلعب المثقفون العضويون دوراً هاماً في إنتاج الخطاب الإيديولوجي في المجتمع المدني⁽³⁾.

د- الأساس القانوني: وتجسده الدولة، ويمثل الوحدة الحقوقية، التي جوهرها المساواة في الحقوق والحرريات بين مختلف المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو المذهبية، وهكذا فالمجتمع المدني مجتمع يتمثل فيه الفرد، كما الجماعة إلى تنظيم معين وقواعد معينة، وهو إطار للمواطنة والحرريات والقانون⁽⁴⁾.

(1) - سعيد زيداني: إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، المستقبل العربي، السنة 13، العدد 135، آيار/مايو 1990، ص 4 - 21.

(2) - علي او مليل: حول أسباب العنف السياسي، ص 17 - 20.

(3) - Nicholas S. Hopkins: Pluralism, local politics and the state in Tunisia.
Gramsci: The Andalusia's" Arab perspective, No 9, February 1987, p 341 - 345.

(4) - أنظر جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا إلياس، ط3 "بيروت: منشورات عويدات، 1983، ص 72، ولبيب: مفهوم المجتمع المدني الواقع والوهم الإيديولوجي، ص 60 - 66.

6- إن المجتمع المدني عملية دينامية مستمرة، تخضع لمنطق التغيير بالمعنين الإيجابي والسلبي، ومصادر التعبير قد تكون داخلية أو خارجية، وقد تساهم في خلق قوى جديدة في المجتمع، ونقل أنماط من الأفكار والمعتقدات من مجتمع إلى آخر، وذلك بفضل التقدم الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات، ولذلك يتحدث البعض عن ظاهرة المجتمع العالمي⁽¹⁾ والمجتمع غير قومي⁽²⁾.

ولكن متى وصل المجتمع المدني إلى درجة النضج، بمعنى القدرة المستمرة والمتجددة على تنظيم الذات بعيداً عن تدخل الدولة، أصبح قادراً على التعامل الفعال مع مصادر التغيير الداخلية والخارجية، وذلك من خلال خلق مؤسسات، أو تطوير المؤسسات القائمة.

والمجتمع المدني قد يعاني بعض المشكلات، وخاصة في المراحل الأولى لتكوينه ومن أبرز المشكلات: زيادة حدة الصراعات والتناقضات بين القوى والتكوينات الاجتماعية من مقومات فاعلية المجتمع المدني، وقد تتدخل الدولة من خلال بعض الأدوات، وفي إطار القانون لمواجهة بعض مشكلات المجتمع المدني⁽³⁾.

(1)-Hedley Bull, Adam Watson: The Expansion of International Society, London, Oxford university press, 1984

(2)-Abdel Monem Said: Nation state and transitional society, The case of Egypt, paper presented at, conference on Dynamics of states and societies in the Middle East, cairo, center for political Research and studies, 17 – 19 June 1989.

(3)- حول بعض مشكلات المجتمع المدني ودور الدولة في حلّها، أنظر:

Robert R. Alford, Roger Friedland: Powers of Theory Capitalism, the State and Democracy, New York, cambridge university press, 1986.

7- المجتمع المدني يوجد في إطار الدولة، ولذلك فتحليله يجب أن يتم في إطار تحليل بل إن هناك من يعرف المجتمع المدني باعتباره أداة لتحديد المجال الدولي، وإبراز أشكال العلاقات بين مؤسسات الدولة من جهة، وجميع الأنواع الأخرى من التجمع من جهة ثانية⁽¹⁾.

والحديث عن استقلال مؤسسات المجتمع المدني عن أجهزة الدولة ليس معناه الانفصال الكامل بينهما، ولكن يعني أن مؤسسات المجتمع تتمتع بهامش واسع من حرية الحركة، بعيداً عن التدخل المباشر من قبل الدولة.

وتأسيساً على هذا، فالعلاقة بين الدول والمجتمع المدني تتم في إطار المبادئ والآليات التالية:

آ- إن الدولة تعتبر بمثابة الإطار السياسي والقانوني للمجتمع المدني، وبذلك لا يمكن الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، فالثاني يلعب دوراً هاماً في تشكيل الإطار السياسي، كما أن استقرار أنماط معينة من المؤسسات والعلاقات السياسية يتوقف عن مدى استنادها إلى بنى اجتماعية وتكوينات ثقافية قائمة في المجتمع، فقوى ومؤسسات المجتمع المدني هي التي تتنافس من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها في الدول الديمقراطية الغربية، ولذلك، فالدولة قد تحكم بإحدى قوى المجتمع المدني، أو باتتلاف يضم أكثر من قوة، ويتوقف ذلك على نتائج العملية الانتخابية التي تتم بصورة دورية ومنتظمة، وفي إطار القانون.

William E. Connolly: Political theory and modernity, Oxford, UK, New York, Basil Blackwell, 1988.

⁽¹⁾ - عبد القادر الزعل: الإسلام والانكشارية والدستور، المستقبل العربي، السلطة9، العدد 91، أيلول/سبتمبر 1986، ص 4-26.

ب- بقدر ما تكون الدولة تعبيراً عن مختلف قوى وفئات المجتمع المدني، أو بقدر ما تغيب المجال وتوقّر القنوات لهذه القوى لتوصيل مطالبها وللتعبير عن تصوراتها، تستطيع أن تعمق وبحدّ شرعيتها في المجتمع، ففي هذه الحالة لا تعتبر الدولة أداة في يد فئة أو حزب يحتكرها من أجل ضمان استمرار السيطرة والهيمنة على المجتمع، لكنها تعتبر مؤسسة محايدة إلى درجة كبيرة، إزاء مختلف قوى وتكوينات، وهي تضع الإطار لإدارة وحل الصراعات في المجتمع.

ج- إذا كانت الدول بحكم التعريف هي التي تحتكر حق الاستخدام الشرعي للقوة والإكراه، فإن ممارستها لهذا الحق إزاء المجتمع تأتي في إطار القانون الذي يمثل خطأً فاصلاً بين ممارسة الدولة لوظائفها واختصاصاتها التقليدية من ناحية، وبين تعسفها في ممارسة هذه الوظائف وتلك الاختصاصات من ناحية ثانية.

د- إن قوى ومؤسسات المجتمع المدني تؤثر في السياسات والقرارات التي تتخذها الدولة من خلال مسالك وأدوات عديدة، سلمية وغير سلمية، ومنها على سبيل المثال المجالس النيابية ومجالس الشورى، ووسائل الإعلام، وجماعات الضغط والمصالح المنظمة، وأعمال الاحتجاج الجماعي من مظاهرات، وإضرابات، واعتصامات، وممارسة العنف بصورة منظمة أو غير منظمة⁽¹⁾.

وجدير بالتأكيد أن انخراط بعض قوى ومؤسسات المجتمع المدني في ممارسة أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي ضد الدولة معناه عدم وجود قنوات رسمية تمكن هذه القوى من التعبير السلمي، أو عدم فاعليتها في حالة وجودها، وهذا الأمر يتوقف على طبيعة الدولة من ناحية، ودرجة النضج في المجتمع المدني من الناحية الأخرى.

(1) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص 185-186.

تلك هي أبرز المؤشرات لما اصطلح على تسميته بالمجتمع المدني، وهي تنطبق بصورة واضحة على الدول الغربية الصناعية، باعتبار أن المفهوم بمعناه الحديث قد تطور في إطار الخبرة السياسية لهذه المجتمعات، فهو وثيق الارتباط بنمط التنمية الرأسمالية على الصعيد الاقتصادي، وبالديمقراطية الليبرالية على الصعيد السياسي⁽¹⁾، ولذا فإن المفهوم بهذا المعنى يضع أمام الباحث في ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي بعض المشكلات المنهجية والتطبيقية الأساسية، ويمكن بلورتها من خلال التساؤلات الآتية⁽²⁾.

السؤال الأول: إذا كان مفهوم المجتمع المدني بمعناه الحديث قد ارتبط أساساً بخبرة أو بخبرات التطور السياسي في الغرب الصناعي الرأسمالي، فهل هذا يعني أن الخبرات التاريخية والواقع الراهن في الدول الأخرى لم يعرف ظاهرة المجتمع المدني؟ وإذا كانت هناك دول ومجتمعات أخرى تعرف هذه الظاهرة، فما هي خصوصياتها؟.

السؤال الثاني: إذا كان المفهوم قد ارتبط بخبرة التطور السياسي في الغرب الصناعي، فهل السعي لبناء المجتمع المدني في دول أخرى يعني بالضرورة إعادة تكرار التجربة الغربية للتحديث بما يعنيه ذلك من التسليم بوجود طريق واحد للتطور الإنساني؟ وهل هذا ممكن؟ ولماذا تعثرت تجارب الديمقراطية الليبرالية والتنمية الرأسمالية في العديد من بلدان العالم الثالث فترات تاريخية سابقة؟.

السؤال الثالث: ما هي حدود الخاص والعام في مفهوم المجتمع المدني؟ بلغة أخرى، ما هي مجموعة الخصائص، والعناصر المرتبطة بالمجتمع المدني، والتي يمكن أن تمثل قاسماً مشتركاً لمختلف دول العالم؟ وما هي إمكانات وحدود التوفيق

(1) - د . علي الدين هلال: نحو معايير محددة للاتجاه، ص 338-339.

(2) - توفيق حسين إبراهيم: مقاله في ندوة المجتمع المدني، ص 701.

بين الخصوصيات التاريخية لبعض الدول غير الغربية، وهذه السمات العامة؟ مع التسليم بأن الإجابة عن التساؤلات السابقة ليست بالأمر اليسير، وأن كلا منها ربما يحتاج إلى بحث مستقل، لكن في عجلة يمكن التأكيد على عدة أمور⁽¹⁾:

أولهما: أن ظاهرة المجتمع المدني بالمعنى الحديث ليست حكراً على الغرب الرأسمالي الصناعي، بل إن هذه الظاهرة تعرفها دول عديدة، لكن الفارق يكمن في درجة نضج وتبلور المجتمع المدني في الحالتين، وإلا كيف نفسر أعمال العنف والاحتجاج الجماعي التي قامت بها بعض القوى والتكوينات الاجتماعية لتغيير النظم الحاكمة في بلدان شرق أوروبا، وكذلك في بعض بلدان العالم الثالث⁽²⁾.

إذن هناك إرهاصات لتكون المجتمع المدني في العديد من الدول، خارج الغرب، وذلك وسط العديد من المشكلات والتحديات الداخلية والخارجية.

وثانيهما: فالعناصر الأساسية لمفهوم المجتمع المدني كما تطور في الغرب، لا يمكن إعادة إنتاجها بصورة حرفية في بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان العربية، نظراً للاختلافات الثقافية والحضارية من ناحية، ونظراً لفجوة التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي من ناحية ثانية، لكن هناك بعض العناصر الهامة التي لا يتصور قيام مجتمع مدني بدونها في الغرب أو غير الغرب، وأهمها: تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية، والحد من قدرة الدولة على ممارسة التسلط إزاء المواطنين، وذلك من خلال بناء وتعظيم الإطار القانوني الذي يشكل أساساً للممارسة السياسية ويضع قيوداً على ممارسة السلطة من ناحية أولى، وتدعيم

⁽¹⁾ - توفيق حسين إبراهيم: مقاله في ندوة المجتمع المدني، ص702.

(2) - Gellner: Civil Society in Historical context, International Social Science Journal, v43, N3, 1991, Augus, p 405- 410.

المؤسسات الوسيطة التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطار هذا القانون من ناحية ثانية، وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع بوسائل سليمة ومنظمة من ناحية ثالثة.

وثالثهما: إذا كان بناء وتدعيم المجتمع المدني في الوطن العربي بمثابة أمل منشود فثمة مجموعة من المشكلات تواجه الباحث عند التعامل مع المفهوم على المستوى التطبيقي في الوطن العربي، وليس على المستوى الفكري فحسب، على نحو ما سبق ذكره، ولذلك فلا بد من تحديد الضوابط المنهجية والموضوعية والإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، أي لخلق وتدعيم المؤشرات السابقة أو بعضها فيه، وفي هذا السياق يمكن الكشف عن الخصوصيات المرتبطة بهذا الموضوع في الواقع العربي.

وعلى ضوء كل ما ذكرنا، فإننا نسوق هذا التعريف النظري والإجرائي بالمجتمع المدني: المجتمع العربي الإسلامي هو المؤسسات التي تعمل في مجمل الساحة العربية العامة بروح المواطنة والديمقراطية بالتعاون والاستقلال والتوازن فيما بينها أو مع الدولة تحقيقاً للصالح العام وسعيًا في بناء الهوية الحضارية للأمة.

ويلاحظ أننا أدخلنا الهدف النهائي في هذا التعريف قال الشاعر عمر الخيام في رباعياته:

ففي مداه تنتهي أمورها

إن تفصل القطرة عن بحرهما

معوقات البناء

«مسألة قلب الأمة وحناياها وضلوعها»

كثيراً ما تقع في خطأ جسيم وقاتل عندما نعمد إلى تطويع المفاهيم وابتسارها في حضارتنا فنقول إنها تتشابه مع المفاهيم الغربية، والأصح البحث عن هذه المفاهيم في ذاتها وهل هي موجودة لدينا أم لا بدلاً من البحث عن جوهرها في الحضارة العربية ومحاولة شرعيتها وتبررها على أساس السند الغربي فالقياس والرد والمقارنة مع الداخل مع حقائقنا المتأصلة المتجذرة فينا، فهي جملة المقارنة وليس العكس، بحيث تتبثق كل حقيقة عن ذاتنا وجوهر حياتنا وهنا قد يتصور القارئ الدهشة والاستغراب إذا قرأ مثل هذا التعبير حنايا وضلوع التي تعني قراءة الوجود من خلال مرايا النفس وخبرتها وتجربتها ورؤياها ولنستمع إلى هذا الخبر الخفيف الثقيل عن أحد التجارب العرب المسلمين.

كان لتاجر وكيل في البصرة، فأرسل له شحنة من الحنطة لبيعها له، وأكد له أن يبيع الحنطة مجرد وصولها وفعلاً وصلت الحنطة وهم الوكيل بالبيع لكن بعض التجار نصحوه أن يؤجل البيع لأنه سيقبض الثمن أضعافاً مضاعفة، فامتثل الوكيل للنصيحة وفعلاً باعها بالريح الجزيل، ثم أرسل الثمن فرحاً إلى صاحبها وللدهشة، ما كان من التاجر إلا أن وجه كتاباً إلى الوكيل أن ينفق الثمن بكامله إلى الفقراء لأن ما فعله احتكار لا ربح.

وكان للإمام أبي حنيفة شريكاً فأرسل له صفقة من القماش وكان بينها كمية ضئيلة معطوبة وضعت خطأ مع الجيدة، ولقد استشعر أبو حنيفة بالأمر فأرسل لشريكه كتاباً تجيزه بأن يعزل الجزء المعطوب عن الجيد دون أن يبيعه، ولكن الشريك تغافل عن الأمر وكانت النتيجة أن فسخ أبو حنيفة عقد الشركة وجاء شخص إلى أبي حنيفة لشراء قطعة قماش ليخيط منها ثوباً لزوجته، فخطب أبو

حنيفة ابنه محمد أن يري الزبون القماش وفعلاً قام الابن بعرض القماش ولكنه
بادر الشاري قائلاً: ما شاء الله ما أجود هذا القماش، هنا انبرى أبو حنيفة ليقول:
(لقد فسد البيع باعتباره اقترن بالتزيين)).

لقد طرح عدة مثقفين سؤالاً مفاده: لماذا لم يتم التراكم والتطور الاقتصادي
في حضارتنا وبالتالي لم تظهر على أرضنا قوة اقتصادية رأسمالية، كما حدث في
أوروبا والجواب لم يكن هاجس المجتمع العربي ولم يكن وكده اصطلياد الأموال
وتكديسها .

هنا نتساءل: من نشر الإسلام حتى بلغ به جزر الهند الشرقية إندونيسيا وقسماً
كبيراً من إفريقيا، أليس التاجر الصدوق وغيره، وليس قعقه السلاح؟.

لقد آل على نفسه أحد التجار في جزر الهند الشرقية ألا يمضي به يومه دون أن
يعتق الإسلام شخص على يده مع العلم أن المذكور كان معتزلياً مضطهداً من
السلطة. ونعود فنؤكد على إطلاق تسميه المجتمع الأهلي، لطالما أنها وردت في
استعمالات وسيقات حضارية ومدنية واجتماعية وعقلية من تراثنا الحي.

من ذلك ورودها في نص أول دستور لدولة عربية وهو دستور دولة المدينة المنورة،
هذا الدستور الذي عمرت ضلوعه وحناياها وثناياها، وتضاعيفه كلمات البر والتقوى
والتضامن إلى جانب القيم القانونية المحضة...

هذا ونشير «استطراداً» إلى أن الفكر الليبرالي يفصل « بنوع من التقاطع الأنفي»
السلطة عن الإرادة الفجة للمجموعة الاجتماعية أي يفصل الجسم السياسي عن
حقيقته السوسيولوجية، الحقيقة السوسيولوجية هي الجماعة كونها معطى
أساسي غير منجز تحركه منطلقات متوازية وأطواراً متناقضة، أما الجسم
السياسي، فهو كذلك محمل أعضاء الجماعات ولكن باعتبارهم مواطنين، وهذا

يعني أنهم يفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية لا يفكرون ولا يعملون إلا وحقاً
لمقتضيات المصلحة العامة...

فالجسم السياسي «باعتباره منبثقاً عن المجموعة» وعلى الرغم من قيامه
على قاعدة الفصل بين المواطنين، فهو يرفع من شأن التنوع فيها، وبالتالي يمكنه
أن يقدم للدول هذه القاعدة الاجتماعية التي تصبح السلطة من دونها عاجزة أو
عدوانية⁽¹⁾.

هذا وبيدكرنا هذا الفصل بقول السيد المسيح: ((ما لقيصر لقيصر وما لله لله))،
وفي الوقت نفسه يؤكد أن ذلك تراث عربي بعيد عن التراث العربي الإسلامي
ونعتقد أنه لا يجوز تصور هذا الانقسام من روح الإنسان وعقيدته وإرادته، وما
الإنسان سوى كل واحد موحد الوعي والضمير والاستشفاف والاستشراق تحركه
الفردية التي لا تفصل النزعة عن الحقيقة الاجتماعية والسيد المسيح قال
الحديث السابق عندما جاءه نضر مبعوثون من القيصر للإيقاع به وبأنه يتمرد
على العنصر بعدم دفع الضريبة.

هذا ونذكر بأن المجتمع المدني المبتغى للأمة العربية يقوم على ما يلي:

1- قوى السوق والفاعلين الاجتماعيين فيه والأمثلة التي ضربناها سابقاً عن
الإمام أبي حنيفة وتصرفاته كتاجر مصباح مضيء ومثل بارز على ما قلنا بالنسبة
للتجار العرب الذين نشروا الحرف العربي والدين الإسلامي في إفريقيا وجزر
الهند الشرقية، فعلى خطى هؤلاء يصبح تجارنا من الصديقيين والأبرار والشهداء
على حد قول الرسول الأعظم محمد ﷺ، وأنشد يحق للفاعلين الاجتماعيين في
السوق أن يكونوا فاعلين اجتماعيين في الأمة...

(1) - جورج بوردو: الدولة، ص 121 و122.

والأمر نفسه بالنسبة للتوجه العربي «بالمعنى الواسع لكلمة عربي» فعليه أن يحب الإسلام كما أحب العروبة محمد ﷺ يقول الأخ الصديق المطران جورج خضر: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارية العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها)).

ويقول المفكر العربي أمين نخلة: ((الإسلام إسلامان واحد بالدين وآخر بالعروبة وكلنا مسيحيون إذا كان الأمر حياً بمحمد وكلفاً بلغته)).

يبقى أن نشير إلى أن أصحاب الثقافة الفرعية في أمتنا هم روافد تصب في حوض الأمة الكبيرة، وهم «بالديمقراطية الحققة» حريصون على الكل كمواطنين في الأمة لهم ما لها وعليهم ما عليها على أن تمر وتظهر هذه الثقافة الفرعية من خلال مصفاة العروبة أي من خلال الإرادة العامة العربية، وإراداتها.

أما بخصوص العلمانية في أمتنا فلها الحق في تفسير الحياة على ضوء العلم والعقل والتجربة شريطة احترام القوة الخالقة التي هي عقيدة الأمة والنظام العام فيها والإسلام علماني بامتياز مع التدليل بأننا اخترنا المسألتين المذكورتين كأنموذجين للتمثيل ليس إلا وليس سبباً للتطفيف والتجريح على ضوء ذلك سنتكلم على العلمانية والاعتراب ثم نكتفي ذلك بدراسة تيار الانكفاء الحضاري على الذات وأخيراً نتكلم على المجتمع القبلي والبدوي تيار المحاكاة والتقليد للوافد الغربي أو تيار الإلحاق الحضاري التغريب والعلمانية أنموذجاً.

تيار التقليد والمحاكاة للموروث:

منطلقات هذا التيار ومنابعه: هي فكر أسلافنا، الذي تبلور في عصور التراجع لحضارتنا الإسلامية على وجه الخصوص والتحديد... فأهله ومؤسساته لا يعرفون كثيراً عن حقيقة المنابع الجوهرية والنقية لفكر الحضارة الإسلامية ولا

يهتمون كثيراً بإبداع عصر الازدهار لهذه الحضارة... وأغلب زادهم الفكري هو ابن لقرون التراجع والجمود المملوكية - العثمانية...

وإذا كان هذا التيار قد ضم فصائل ثلاث:

آ- مؤسسات العلم والتعليم الموروثة... مثل الأزهر، وما مثله وشابهه من المدارس والجامعات.

ب- والطرق الصوفية... وتنظيماتها، ومشيخاتها المتعددة...

ج- والنصوصيون... الذين وقفوا عند ظواهر النصوص ودلالاتها، عازلين إياها عن ملابساتها وعن مقاصد الشريعة والتشريع المبتغاة من هذه النصوص...

إذا كانت تلك هي أبرز فصائل هذا التيار... فإننا نعرف له فضل الحفاظ على تراثنا وفضيلة الدفاع عنه أمام الوافد الغربي الذي أراد اقتلاعه والحلول في مواقعه الأمر الذي حفظ للأمة ولثقافتها التواصل مع ماضيها الحضاري ومكن لحركات الإحياء والتجديد من مادة ومنطلق هذا الإحياء والتجديد . ذلك فضل لا ينكر لفصائل هذا التيار...

لكن هذا التيار، الذي جفل من الوافد الغربي، فأنكفأ على الذات قد ظل عاجزاً عن صياغة الخيار الحضاري والنموذج التجديدي القادر على منافسة النموذج العربي... لا لقصور طبيعي في عقول أعلام هذا التيار، وإنما لغيب في بضاعتهم الفكرية... فلقد كانت بضاعة عصر تراجعنا الحضاري... أي أنها كانت عرضاً من أعراض مرض التخلف الحضاري الذي أصاب هذه الأمة، فأنى لها أن تكون سبباً ومادة للنهضة والإحياء⁽¹⁾!...

(1) - د . محمد عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، مقال منشور في مجلة الاجتهاد ببيروت،

لقد تأملت «وأنا الذي درست في الأزهر» وتساءلت: لماذا كانت أغلب الكتب التي ندرسها مؤلفة في عصر التراجع وليس في عصر الإبداع الحضاري لأمتنا؟!.

وفي ضوء هذا التأمل، وهذا التساؤل، فهمت معنى عبارة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1266 - 1323هـ/1849 - 1905م) التي يقول فيها عن الأزهر وأبنائه: ((إنهم لا يتعلمون، في الأزهر، إلا بعض المسائل الفقهية وطرفاً من العقائد، على نهج يبعد عن حقيقتها أكثر مما يقرب منها! وجل معلوماً لهم: تلك الزائد التي عرضت على الدين، ويخشى ضررها، ولا يُرجى نفعها... فهم أقرب للتأثر بالأوهام، والانتقياد إلى الوسواس من العامة، وأسرع إلى مشايعتها منهم...! فبقاؤهم فيما هم عليه مما يؤخر الرعية...))⁽¹⁾.

وهذه المؤسسات التعليمية العريقة الموروثة، عندما سلكت طريق التطور، أخذت بشكل التجديد، لا بجوهره، فاقتربت «في أحيان كثيرة» من التغريب أكثر من اقترابها من منابع الجوهرية والنقية للفكر الذي أبدع وميز حضارة الإسلام⁽²⁾! أما المؤسسات الصوفية، فإنها «باستثناء القلة القليلة التي رحمها ربي» قد استبدلت الشعوذة والخرافة بحقيقة التصوف، كسبيل لتهديب النفس، ورافد يزامل العقل في إقامة التوازن بثقافة الإنسان.

وإذا كان التيار النصوص الحديث، قد نفّض عن عقائد الدين كثيراً من البدع، وعن تصورات العامة كثيراً من الخرافات، فإن جموده عند حرفية ظواهر النصوص قد أورثه العجز عن إبداع المشروع الحضاري الذي يصوغ الإنسان المقاوم للزحف

⁽¹⁾ - الشيخ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج3 ص113 - 114، دراسة وتحقيق: د. محمد عمار، طبعة بيروت، سنة 1972م.

⁽²⁾ - د. عمار: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، ص56.

الغربي... لقد أضاف هذا التيار النصوصي حصناً جديداً منيعاً إلى حصون الرافضين للتغريب والممتنعين عن الاستلاب الحضاري... لكن عجزهم عن إبداع البديل المعاصر، القادر على منافسة النموذج الغربي والانتصار عليه، قد هياً ذلك الفراغ الذي تقدم التغريب لملئه واحتلاله، إن في عقول النخبة التي تغربت، أو في واقع الأمة الذي أصبح محكوماً بقوانين وفلسفات التغريب...!

وإذا كنا قد أوردنا عبارة الإمام محمد عبده، التي وصفت الحالة الفكرية لأبناء الأزهر «على عهده» فإن له عبارة تصف هذا الفصل النصوصي من فضائل تيار التقليد للموروث... يقول فيها عن أهله: إنهم أضيقت عطناً⁽¹⁾ وأخرج صدراً إليه، وليس منه، إلا أنهم يرون وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد، والتقييد به دون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدينة أحياء⁽²⁾!...

تلك هي أبرز فضائل هذا التيار... تيار التقليد والمحاكاة للموروث...

الذي كان له فضل الحفاظ على الذات الثقافية، لكنه انكفاً على هذا الذات وكان في أغلبه «ذات عصر التراجع الحضاري» الأمر الذي أعجزه عن منافسة النموذج الغربي... نموذج فكر عصر الإحياء والثورة الصناعية في أوروبا ذلك الذي جاء إلى بلادنا في ركاب جحافل الاستعمار الغربي الحديث.

لقد تحصن هذا التيار بالماضي، ومن ورائه أفئدة العامة والجمهور، فترك الحاضر وعقول النخبة التي صنعها الاستعمار في مؤسساته الفكرية، ووفق مناهجه الوضعية ترك كل ذلك فراغاً للاستلاب الحضاري والتغريب...

(1) - أي صدراً وأفقاً.

(2) - الشيخ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج3، ص314.

2- تيار المحاكاة والتقليد للوافد الغربي (التغريب والعلمانية):
لقد بدأت بذرة هذا التيار أول ما بدأت بمصر إبان الحملة الفرنسية عليها/1213هـ - 1798م/... فكانت بدايات فكرة: الاستقلال عن الموروث وقطع حبال التواصل الحضاري... والاستقلال عن المحيط العربي الإسلامي... واستبدال النموذج الغربي بدلاً من المنابع الحضارية الإسلامية... والوطنية القطرية بدلاً من الجامعة الإسلامية...
ولقد صاغ هذا المشروع « لاستقلال مصر عن منابعها وعن محيطها » المعلم يعقوب/1745 - 1801م/- وكان رجلاً من أراذل القبط، التحق بجيش بونابرت/1769 - 1821/ وأصبح جنراً فيه...! واستخدمه الفرنسيون جلاًداً للمصريين... حتى لقد تبرأت منه الكنيسة المصرية، وسماه الجبرتي (1167 - 1237هـ/1754 - 1822) يعقوب اللعين⁽¹⁾...
وإذا كان هذا المشروع قد قبر بجلاء الحملة الفرنسية عن مصر/1216هـ- 1801م/ومعها المعلم يعقوب... فلقد عاد مشروع لإلحاق الحضاري، بعد احتلال الإنجليز لمصر/1299هـ/1882م/عاد هذه المرة لتبشر به مؤسسات فكرية، ومنابر ثقافية، وأجهزة إعلامية، قامت ومارست عملها بمصر، في رعاية سلطات الاحتلال الإنجليزي، التي كان يقودها يومئذ اللورد كرومر/1841 - 1917م/... ثم أخذت إشاعات هذه الدعوى في الامتداد إلى ما حول مصر من أقاليم⁽²⁾...!

⁽¹⁾- د. محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، ص 10 - 14، طبعة دار الشروق، القاهرة، 1984م.

⁽²⁾- د. عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، ص 58.

ولقد كان رواد مشروح الإلحاق الحضاري هذا في هذا الطور من أطواره مجموعة من المثقفين الموارنة الشوام، الذين هاجروا إلى مصر فراراً من السلطة العثمانية، والذين كانت تحركهم كراهية شديدة للدولة العثمانية وبغض دفين للإسلام... ولما كانوا أبناء أقلية دينية لا تملك نمطاً للدولة والقانون والعمران، مماثل أو مغاير لما لدى الإسلام، فمسيحيتهم رسالة روحية خالصة لمملكة السماء، تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فلقد رأوا أن البديل المرشح لإزاحة الإسلام عن أن يكون صبغة النهضة للأمة، هو يديل التغريب... فوظفوا طاقاتهم والمؤسسات التي أقاموها بمصر لخدمة هذا المشروع... مشروع التبشير بالنموذج الغربي نمطاً لنهضة الشرق وتقدمه، بدلاً من النموذج الإسلامي - الذي أهالوا عليه كل سوءات وسيئات العثمانيين... ١٩.

وإذا شئنا كلمات معبرة «بصراحة عارية» عن مقاصد هذا التيار، فإننا نختار كلمات سلامة موسى (1305 - 1377هـ/ 1888 - 1958م) وهو الذي مكنته مواطنته المصرية من أن يكون صريحاً؟!، والتي يقول فيها عن ما يريده هذا التيار للشرق وأهله: إذا كانت الرابطة الشرقية سخافة، لأنها تقوم على اصل كاذب، فإن الرابطة الدينية وقاحة، فإننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا... ونحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان... وحكومة ديمقراطية برلمانية، كما هي في أوروبا وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد أو المأمون، أوتوقراطية دينية... إنني، كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضني:

((يجب علينا أن نخرج من آسيا، وأن نلتحق بأوروبا، فإنني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقني بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها .

وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي، سراً و جهراً، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب...⁽¹⁾.

ومع ذلك فلنا أن نتساءل لماذا وصفنا العلمانية بأنها إشكالية؟؟ لأن الإشكالية، في نظرنا هي مسألة مطروحة على الأمة ومنتظر حلاً ما لها...، والعلمانية لم تشق طريقها بعمق في أمتنا، هذا فضلاً عن أنه ليس هنالك اتفاق بين مؤيد بينها على تحدي مضمون ودلالة هذا المفهوم.. وبالطبع فنحن نقصد بالعلمانية هنا المفهوم العربي للعلمانية دون أن نقصد بالمفهوم الغربي لها .

ولا شك أن المقصد الأكبر في هذه المواجهة إنما تتصرف إلى تلك المواجهة بين الإسلام والعلمانية⁽²⁾ على اعتبار أن الإسلام هو دين الأغلبية في هذه الأمة... وجدير بالذكر أن أغلب المذاهب في الإسلام يؤمنون بمدينة السلطة، لكن هذه السلطة «على مدينتها» محكومة بالشريعة القائمة هي نفسها على أصول ومبادئ الحكم وهي: العدل - الشورى - التضامن - الحرية - المساواة⁽³⁾.

والقول بأن المجتمع المدني يوتي آكله ويزدهر في نظام إسلامي، هو قول من باب المصادرة على المطلوب ولنستمع إلى وصف أحدهم للنقابة الإسلامية بقوله: ((إن أصحاب العمل في النقابة الإسلامية يكونون طبقة اجتماعية واحدة فيها هي

(1) - سلامة موسى: اليوم والغد، طبعة القاهرة، سنة 1927م، والنص في: د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2، ص 212 - 215، طبعة القاهرة، سنة 1980م.

(2) - محمد كامل الخطيب: المجتمع المدني والعلمنة، ص25، دمشق، الينايب للنشر والتوزيع، ط1، 1992.

(3) - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي.

أن التقدم لكل فرد دون تناحر، ودون الانقسام الذي ولدته رأسمالية أوروبا، وهذا تطور طبيعي لظروف المجتمع الإسلامي الاقتصادية والاجتماعية وإن النقابات الإسلامية تضم أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري على عكس ما حصل من الغرب بالإضافة إلى أن للنقابات مثل خلقية وقوة تهابية مهنية⁽¹⁾.

إذن يفترض في المجتمع الإسلامي أن يقام على البر والتقوى والإحسان وعلى عبق المحبة والتسامح والتضامن، والعكس بالنسبة للمجتمعات الغربية، وقد أثبت الماصدق⁽²⁾ في الاتحاد السوفيتي أن المواطن كانت تحركه تشوفات ترنو صوب أريج الدين وعبقه وسكينته الروحية...

والإسلام يدعو إلى إقامة الدين الواحد، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

ثم إن سند العلمانية الحقيقي هو العقل، وتصويب العقل في الإسلام خارج عن نطاق الجدل قال ﷺ: ﴿أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبَلْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَعَزَّتِي وَجَلَّالِي مَا خَلَقْتُ أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْكَ، بِكَ آخُذُ وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أَعَاقِبُ﴾، وما أكثر الآيات القرآنية التي تعلي من بينان العقل: يتدبرون، يعقلون - يبصرون... إلخ.

والمسلمون أحرار في أمور الدنيا يفهمونها ويتدبرون أمرها على ضوء أحكام

العقل، قال ﷺ: ﴿أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾.

(1) - د. محمد عبد القادر عثمان: المدينة الإسلامية، عالم الفكر، الكويت، ص 19.

(2) - الماصدق هو الواقع المؤيد للنظر أو هو المسميات الخارجية التي يصدق عليها اللفظ، أي: أنه يدل على الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ، وهي الأشياء التي جاء هذا اللفظ ليعنيها.

والمسلمون في هذه الدنيا محكمون حسب قول سيدنا عليّ: ((الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)).

ونعتقد أن العلمانية الكليانية المتعطشة للريح لا تتسع لذلك التاجر الذي أخبر وكيله في البصرة أن يبيع فوراً صفقة الحنطة، كما لا تتسع لمواقف أبي حنيفة في مواقفه التجارية وغيرها .

إذن فلماذا يضيق الصدر هكذا بالدين وهو الداعي بحق وامتياز إلى إقامة مجتمع أهلي يسوده الإخلاص والتسامح والتضامن والبر والتقوى مصداقاً للصحيفة دستور المدينة المنورة التي أقامت ذلك المجتمع الأهلي والسياسي مع اليهود إن لأمتنا العربية قسمتها وسمتها الحضارية المميزة وقد تخلت واحتفظت بهذه السمة منذ أن أقام جد العرب سيدنا إبراهيم البيت العتيق بوحي من الله .

وهكذا نقرأ للطهطاوي في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز دعوة مواطنيه بالأخذ من منهل الحضارة والمدينة والتقدم والعمران، ويأتي عند الفلسفة الغربية ليقول: ((ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية، وهو عاجز عن مناقشتها ويقول: يصعب الدفاع ضدها، وحتى عندما يتكلم في القانون الطبيعي يقول هذا مثل التحسين والتقيح العقليين عند المعتزلة)).

وهذا يعني أنه كان هناك وعي بضرورة التمييز بين المميزات الحضارية لهذه الأمة وقيمها، وأخلاقياتها وخصائصها الفكرية والأيدولوجية، وبين التمدن والتقدم في علوم الأرض وفي عمران الدنيا وهذا مطلوب⁽¹⁾.

(1) - الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، "والحديث للدكتور محمد عمارة، دار الكلمة، بيروت، ط1،

فالعرب قديماً بحثوا عن العلم الذي يدعم الشخصية المتميزة، أوروبا عندما أرادت أن تنهض بحث في حضارتنا عن المنهج التجريبي وعن العلوم التي تقوي وتدعم من الشخصية الحضارية الأوروبية المتميزة، وكان هذا هو نهج كوكبة المفكرين الذين تربوا في عصر محمد علي، أحياناً يعيب البعض على محمد علي أنه كان يرسل البعثات في مجال العلوم العملية، ولم يكن يرسل الذي يتعلمون الإنسانيات، هذا عيباً في محمد علي، وإنما كان وعياً بأن هناك ما نحتاج إليه، وهناك ما نحن في غنى عنه بأصالتنا وهويتنا وتراثنا.

والهوية هي القسمات الثابتة من العناصر التراثية أما مجموع التراث «وهو يشمل الهوية» ففيه ما هو ثابت وما هو متغير، بمعنى أن هذه القسمات الثابتة في الشخصية الحضارية، التي نسميها الهوية، تستعصي على التطور والتغير حتى ولو كان غزواً تغريبياً كالذي شهدته هذه الأمة⁽¹⁾.

وهي (الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق) وهذا تعريف قديم... ومجمع اللغة العربية يقول عن الهوية هي حقيقة الشيء أو حقيقة الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره، وأنا أشبهها بالبصمة.

إن الانفتاح على الحضارات الأخرى ومصافحة التيارات الفكرية جميعها لا يلغي تميز هذه البصمة، هي من الثوابت، فهي خالدة على مر الدهر، وقد يحدث فيها بعض التطور لكنه في مدى طويل جداً، والتأثيرات في هذه الهوية تأثيرات محدودة.

(1) - المرجع السابق، ص 41.

على سبيل المثال، عندما نقول: نحن عرب عروبة هذه الأمة هي الهوية لأنها من الثوابت في هذه الأمة، وعندما نقول: التدين في هذه الأمة هوية من الثوابت، وكما يقول جمال الدين الأفغاني: ((أن التدين نوع من الجبل- والطبيعة في هذه الشخصية، لدرجة أن الإنسان قد يلحد ويتزندق ويمرق من الدين، لكن يظل التدين موجوداً عنده كأثر الجرح بعد أن يندمل لا يستطيع أن يخرج من جلده كما يقولون، قسمة الاعتدال والوسطية ليس بالمعنى السوقي، ولكن بمعنى رفض التطرف في الشخصية العربية والإسلامية، أنا اعتقد أنها هوية))⁽¹⁾.

وهذا هو الذي يميز العلوم في الحضارة الإسلامية عن العلوم في الحضارة الغربية، يعني عندما أقرأ العلوم في الحضارة الغربية لا أشعر في ثناياها بوجود القوة الخالقة لهذا العالم، قد لا تتحدث هذه العلوم في الإلحاد أو في إنكار وجود هذه القوة الخالقة، لكنها تكون عقلية ترى هذا الكون بأسبابه ومسبباته دونما وجود قوة وراء هذا المحسوس ووراء هذه المادة⁽²⁾.

لكنني عندما أقرأ في علوم الحضارة الإسلامية أجد أن هناك قسمة تميز هذه العلوم «وهذه هي الهوية» هي قسمة التدين، أجد ابن حزم يؤلف طوق الحمامة في الحب، فكأنه يؤلف في الإلهيات، يبدأ كتابه وينهيه وفي ثناياه: الله، الرسول، والروح، والسماء، والخلق، يبدأ بسم الله... والحمد لله... وينتهي بـ والله أعلم... إلخ، أجد من يكتب في الجيولوجيا في طبقات الأرض، نفس الشيء، وكأنه يؤلف في الإلهيات، أجد ابن سينا الذي هو في نظر رينان وبمقاييس الحضارة الأوروبية أحد الملحدون العظام؟ عندما يستغل عليه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو فيقع في يده كتاب للفارابي يعينه على هذا الفهم، فوراً يترك أوراقه وقلمه وينزل

(1)- الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، ص 42.

(2)- المرجع السابق، ص 43.

ليصدق على الفقراء... هذا الموقف هذا الحس الإيماني الموجود في مختلف علوم الحضارة الإسلامية، سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض، أنا أسمى هذا التدين، هذا الحس الإيماني هوية⁽¹⁾.

فإذا ما انفتحنا على المعاصرة وعلى الغرب فعلينا ألا نغفل ذلك القانون، أنا أريد العلوم الطبيعية، وهي ثمرة عبقرية الحضارة الغربية، أريد أن أبدأ في هذا المجال من حيث انتهى الأوروبيون مع احتفاظي بالقسمات الثابتة التي تمثل هويتي الحضارية.

يعني على سبيل المثال، عندما نتكلم عن الشريعة الإسلامية وما أسميه بالقوانين الإسلامية وهي فقه المعاملات -لأنني أرى أننا كثيراً ما نخلط ما بين الشريعة التي هي نهج، وما بين قانون المعاملات أو الفقه، لأن الشريعة في تعريفها أنها وضع إلهي، لا تقبل الرأي أو الاجتهاد والتطور، هي نهج، وهذا أحد الثوابت لأنها وضع إلهي مثل الدين.

الدين عقيدة وشريعة، الاثنان وضعي إلهي، أما قانون المعاملات، أما الفقه، الذي نخطئ في تمييزه عن الشريعة في طرحنا السياسي الحالي فهذا متغير ومتطور، وكما يقول د. السنهوري... قانون وضعي وصفه الفقهاء المسلمون في إطار الكليات الدينية، فهناك إذن تمييز بين القانون وبين الشريعة - الهوية هنا هي فلسفة القانون، وليست القانون هذا القانون الإسلامي متغير ومتطور بحكم الزمان والمكان، إنما فلسفة القانون: لا ضرر ولا ضرار هذه هي فلسفة القانون الإسلامي.

(1)- الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، ص44.

في الاقتصاد والعدل الإلهي، العدل الاجتماعي الذي يتمثل في مقولة: (إن الإنسان ليس مالكاً بشكل مطلق، وليست الملكية محرمة عليه بشكل مطلق، وإنما المالك الحقيقي، مالك الرقبة هو الله سبحانه وتعالى)، وما نسميه نحن ملكية الإنسان، كما يقول ابن حزم، إنها ملكية مجازية ملكية منفعة، وظيفية اجتماعية لأن الوسطية «التي تميزنا» هنا أن الإنسان ليس وحده في الكون، وليس مركز الكون كما في الحضارة الأوروبية، إنما هو خليفة عن الله، فالله هو المالك ونحن مستخلفون في هذا الملك، ومصالحة الأمة: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

هذه هي فلسفة العدل الاجتماعي، أما النظم والتنظيمات والتراث فأنا غير ملزم بجملتها، فتطبيقات السلف ليست هوية ولا تعني أن أصب الحاضر أو المستقبل في قوالب الماضي، لأن هذه هي تجارة إنسانية، هي تراث وليس هوية، فأنا لا بد أن أحدد أين الهوية؟ وأين التراث؟ أين الثابت، وأين المتغير؟ إذن التراث ليس كله هوية، وليس كله ثابت، العلوم والفنون مقولاتها ليست ثابتة، ومن غير المعقول أن نقف اليوم عند ابن النفيس وابن سينا في الطب، هذه كلها بديهيات ليست بحاجة إلى تفصيل في الحديث، لكن البصمة والثوابت هي التي تستعصي على التغير والتحول.

التطور الذي حدث بفعل التغريب، لا بد أن نميز بين الثوابت والمتغيرات، يعني على سبيل المثال تركيا تاريخياً هويتها الإسلام، العلمانية والثمرة الجديدة التي تمت على يد أتاتورك هي ثمرة لتغيرات داخلية ولشروط وضغوط وتدخلات خارجية، في مؤتمر الصلح في الوازن... إلخ، حدث كان لا بد لكي تصبح تركيا هذه هي المستقلة وتجلو عنها الجيوش الأجنبية لا بد من أن تصبح، ليس حتى معبراً بين الشرق والغرب، وإنما جزءاً من العرب هذا التغير الذي تم «تركيا العلمانية التي هي ثمرة متغيرات داخلية موضوعية وتدخلات خارجية» ماذا صنعت؟ غربت شريحة، أما الهوية الثابتة، إسلام تركيا فلقد ظل كامناً، والذي تشهده الآن هو

عودة بعث هذه الهوية، والصراع الذي يخوضه الحس الإسلامي في تركيا ضد الشريحة المتغربة، وضد علمانية تركيا واضح الأثر وواضح في مؤشراتته لدرجة أن العلمانيين في تركيا، وعلى رأسهم الجيش الذي يحمي العلمانية يأخذون موقفاً فيه حس إسلامي فيما يتعلق بالقبارصة الأتراك؟.

من يتغرب إزاء الموسيقى العربية هو المغترب الحقيقي أما من يتغرب إزاء الديسكو فليس بمغترب، من يغترب إزاء قيم الفروسية العربية والعفة والحياء... إلخ هو المغترب الحقيقي ومن يغترب إزاء الشهوة والتهم والمنفعة والعري... إلخ، فليس بمغترب... فالذي يبحث عن هويته في التراث هو صاحب التواصل الحضاري، هو الرفض لشريحة التغريب، وليس هو المغترب الحقيقي⁽¹⁾ قضية التقارب الثقافي العالمي، ماذا يصنع هذا التقارب الذي يجعل العالم قرية واحدة؟ هل يوحد الهوية على النطاق العالمي؟ أنا في تقديري أن هذا التقارب ستأتي ثمراته في شكل وحدة للمعرفة، فهم للشعوب أكثر، تلاقح في العلوم والفنون والآداب والخبرات، لكن -على الأقل في المدى المنظور والمتصور- هناك تمايزات حضارية بين الأجزاء الحضارية ذات الأصالة والعمق، فالصين حضارة ذات طابع متميز، والهند حضارة ذات طابع متميز، وأوروبا حضارة ذات طابع متميز، والعرب والمسلمون أيضاً حضارة ذات طابع متميز.

والسؤال الأخير: من نحن؟ أعتقد أننا أمة عربية إسلامية وسط، أمة واحدة لأن هناك وحدة في الانتماء، العروبة قسمة في هويتنا، وهذا لا يتنافى مع أننا كنا فراعنة قبل أن نتعرب، وأن غيرنا كان غير عربي قبل أن يتعرب، لأن العروبة هنا بالمعنى الحضاري، وليس بالمعنى العرقي، استوعبت الموارث الحضارية، بل أحييت

(1)- الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، ص 47.

هذه الموارث الحضارية القديمة واندمجت وبلورت هذا الكيان الجديد وهو الحضارة العربية الإسلامية.

قضية أنها حضارة إسلامية ليس بالمعنى الديني الطائفي، وإنما بمعنى أن الأغلبية إسلامية، وأيضاً بمعنى أن الإسلام السياسي والحضاري هو هوية الأمة حتى لغير المسلمين من أبنائها.

أما الإسلام العقيدي فهذا خاص بالجماعة المسلمة في هذه الأمة.

فهذا هو جوابي عن التساؤل: ((نحن أمة عربية إسلامية وسط، والوسطية ثمرة لطبيعة المكان، لطبيعة الثقافة، لطبيعة الشخصية، هذه بصمة من البصمات التي تميز هذه الأمة))⁽¹⁾.

ونحن بدورنا... ننعي على العلمانية في ديارنا وبيتنا نتحدث من خارج الدائرة العربية الإسلامية والأخذ بأي اجتهاد، وبالتالي نحن مع الدكتور فهمي جدعان الذي يحلل العلمانية ويقسمها إلى ما يلي⁽²⁾:

أولها: التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة، أي بمعنى نبذ الشرق والعرب والإسلام والحق مباشرة بالمدينة الغربية بكل حسناتها وبكل سيئاتها، وأبرز من مثل هذا الاتجاه أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ومحمود عزمي-الذين ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم القومية المصرية أو الفرعونية الضيق المعادي صراحة لكل انتماء عربي وإسلامي وشرقي تاريخي أو ديني أو أدبي، ولم يكن العداء للعربية الفصحى ومعركة القديم والحديث إلا وجهاً لظاهرة التغريب.

⁽¹⁾- الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، ص48.

⁽²⁾- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص323 وما بعدها.

ثانيها : الليبرالية، بحيث تحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة، وينظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية متفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص، وقد مثل هذه النزعة إسماعيل مظهر وطه حسين، وقد طبق طه حسين التفكير الليبرالي والمنهج الديكارتي «الليبرالي في جوهره» والنقد العلمي على دراسة الأدب العربي الجاهلي فقرأه قراءة متحررة من كل معطى ديني سابق، فانتهي إلى نتائج رأى البعض إنها خرجت به عن حدود الاعتقاد الإسلامي خروجاً ربط اسمه بقضية طويلة عريضة لا مبرر لعرضها هنا، أما شبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، فقد ارتبطت الليبرالية العلمية عندهم بتبني الداروينية أو مذهب النشوء والارتقاء والترويج له ترويجاً واسعاً .

ثالثها : العلمنة، تبلورت في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على القانون الوضعي وتأسيس الدولة على قواعد عصرية غربية ليس للدين الإسلامي أي دور فيها أو بتعبير مشهور: فصل الدين عن الدولة .

ومع أن هذه الدعوة قديمة روح لها هانوتو واللورد كرومر وكافة المفكرين المسيحيين العرب وطبقتها عملياً تركيا الكمالية حين ألغت الخلافة سنة 1924 إلا أنها قد ارتبطت منذ عام/1925/ باسم شيخ أزهرى سابق هو علي عبد الرزاق⁽¹⁾ إن المفهومين الأساسيين اللذين لهما صلة عضوية مباشرة بالقضية السياسية التي تهمننا في هذا الفصل هما مفهوم التغريب بالمعنى الاصطلاحي الخاص، ومفهوم العلمنة، أما الدولة السياسية لمفهوم التغريب فتكمن في دعوة التغريبيين إلى الخروج من الدائرة العربية والإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل، وهذا الخروج لا يتبلور في مجرد الدعوة إلى إحياء قوميات قديمة دراسة ضيقة فحسب، وإنما يتبلور بصورة خاصة، في التبني الكامل للقيم الأخلاقية

(1) د . فهيم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص324.

والاجتماعية والسياسية للمدينة الغربية وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوروبا والتبعية لها .

لا شك أن أنماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها في مصر خاصة بعض الأوساط الدينية قد دفعت التغريبيين إلى هذا الخروج من الدائرة العربية الإسلامية، لكن هذا لم يكن هو السبب الحقيقي أو الوحيد، فإن الأوساط التي خرج منها التغريبيون كالأوساط البورجوازية المصرية المرتبطة بالاستعمار البريطاني، والأوساط الدينية الإسلامية المستمرة عند مجموعة من القيم الدينية الإسلامية التي كفت عن الفاعلية، والتلذذ على الغربيين في فرنسا أو إنجلترا، والعناصر التي ربتها الإدارة الإنجليزية - هي التي ينبغي أن تُعزى إليها بالدرجة الأولى عملية التحلل والانعتاق من الدائرة العربية والإسلامية.

والذي يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين «من المصريين خاصة» هذا الإنقياد الكامل والاستسلام العجيب للقيم الغربية، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية بإزاء هذه القيم، فلقد اشتعلت رؤوسهم ذكاء ونقداً للمدينة العربية الإسلامية بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً بإزاء المدينة الغربية التي كانت تلاقى في عقر دارها، في الفترة نفسها، انتقادات لا ترحم، وإن ليكفي، كشاهد على واقع هذا الحال، أن نتأمل في موقف واحد من كبار التغريبيين في تلك الفترة، هو د. طه حسين: فبينما هو يصطنع المنهج الديكارتى في دراسته للشعر الجاهلي - وهو منهج لا يخلو من الرصانة لكنه أيضاً لا يخلو من التحكم، فإنه في مقترحاته الثقافية لمستقبل مصر يخون هذا المنهج، فهو يتنكر للثقافة التاريخية لا من أجل أن ينهج نهجاً ديكارتيّاً فيوجه فكره نحو المعطيات المباشرة للفكر يتأملها نقدياً ويستنبط منها مقترحات تستجيب استجابة أفضل للواقع المعطى، ولكن من أجل

أن يستبدل بها مرة واحدة وبلا فحص معطيات الغرب التي لا حضور لها مباشرة أمام الوجدان والفكر المصريين⁽¹⁾.

وإنه لمن الممكن لدارس الفكر التغريبي المصري إذا ما أغراه البحث عن الأسباب أن يعزو غياب التوازن في هذا الفكر إلى أحد أمرين: فهو إما أن يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، أي أن المغلوب يميل دوماً إلى تقليد الغالب، بحسب رأي ابن خلدون القديم، وإما أن تجربة هؤلاء المفكرين قد كانت كاملة من وجه، ناقصة من الوجه الآخر، فهي كاملة من حيث إنهم قد عانوا معاناة كافية حالة الانحطاط في المدينة العربية فكان من الطبيعي تماماً أن ينفروا منها، وهي ناقصة من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة وفي حدود ضيقة لا تكفي لتعريفهم على جميع وجوه هذه المدينة، فضلاً عن أنهم قد عرفوا هذه المدينة وهي في أوج تقدمها وقمة إنجازاتها .

ولا شك أن المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية - التغريبية قد كانوا يفتقرون إلى قوة في النفوس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن، أما الذين وقفوا في الطرف الآخر من الحلبة، وأعني المفكرين الدينيين التقليديين، فقد كانوا هم أيضاً يفتقرون إلى عين هذه الصفات، ذلك أن استسلامهم الكامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية ولمفاهيم دينية كفت عن الفاعلية والتأثير، ولمناهج وقفت عند الأقدمين، لم يكن من شأنه إلا أن يدفع المحدثين إلى أن يديروا ظهورهم لهذه المفاهيم وتلك المناهج .

(1) - د . طه حسين: في الشعر الجاهلي، القاهرة، 1926، ومستقبل الثقافة في مصر، القاهرة،

قد يكون لهجوم طه حسين على الأزهر والأزهريين ما يبرره، وقد يجوز لواحد عبد الرازق أن يقف على أطلال الأزهر ويرثيه ويرثي أهله، ولكن الأزهر والأزهريين لم يكونوا سوى قرويين وفلاحين وفقراء قصيري الباع ضعاف القوة، لم ترسلهم البورجوازية المصرية وإدارة الاحتلال إلى باريس ولا إلى لندن ليحصلوا العلم المتقدم ويقروؤوا مونتسكيو وهوبز وروسو وكونت وداروين، بحيث يتقبلون بصدور رحب دعاوى كل تغريبي عائد ليس له من رغبة سوى نقض البيت وإسقاطه على رؤوسهم، ومن أين للأزهريين التقليديين أن يمتلكوا الأسلحة التي تزرع لها التغريبيون من منطق سليم وسفسطائي على حد سواء! وفي كل الأحوال لم يكن وضع النقاط فوق الحروف ممكناً إلا بفضل مئة من المفكرين عرفت الغرب والشرق على حد سواء، وخبرت مدينة العرب ومدينة الغرب بلا رياء وبلا ضعف وتخاذل.

ولم تكن الاقطار العربية الخاضعة لموجة التغريب لتفتقر إلى مفكرين من هذا الطراز⁽¹⁾.

(1) د. طه حسين: في الشعر الجاهلي، القاهرة، 1926، ومستقبل الثقافة في مصر، القاهرة،

مسألة المجتمع

«المجتمع البدوي»

وهذه قضية كبرى إذا علمنا أن الصحراء تحتل رقعة كبيرة من أرض أمتنا وقد شكلت الجغرافيا عبئاً ثقيلاً عليها حال دون استمراريتهما في المكان والزمان⁽¹⁾ ولكن هذه التجربة مع الصحراء لم تكن فريدة، بل وجدنا كافة الأمم النظرية تمر بهذا التطور الحضاري، وفي ذلك نستمتع إلى أحمد أمين يقول:

((إن العرب «ككل الشعوب» لهم ميّزاتهم وعيوبهم، وإن أية مقارنة مع الآخرين، إنما يجب أن تجري على أساس التطور الحضاري الذي مر به هذا الشعب، فهذه الأعرابية ليست خاصة بشعب هو الشعب العربي))⁽²⁾.

ونستمتع إلى أحد المفكرين الأوروبيين يشيد بالعرب الذين قبلوا تحدي الصحراء وعاشوا وتربوا فيها وظفروا - على قسوتها بها.

ويقول وتقولون، فتارة نسمع الثناء بالحياة الصحراوية، حيث الفطرة والبساطة والنقاء والصفاء الروحي، وأخرى نسمع العكس، القسوة، شظف الحياة والتقلب في العيش إلى جانب الفوضى واضطراب الأمن.

بل يجب المقولة نفسها عند المفكرين ألم تسمع ميسون الكلبية تتشد في شعرها:

لبيت تخفق الأرياح فيه أحب إليّ منه قصر منيف

ولبلس عباءة وتقر عيني أحب إليّ منه لبس الشفوف

(1) - د . محمد جابر الأنصاري: التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجية الإسلام، ص 47.

(2) - أحمد أمين: فجر الإسلام، 1/39.

يقول عنتر بن شداد :

شربت ويقصد ناقته بماء الدحرصية⁽¹⁾ فأصبحت زواء تنفر من حياض الديلم

وقال المتنبى:

حُسَّه الحِضْرَةَ مَجْلُوبٌ بِتَطْرِيَةٍ وفي البِدَاوَةِ حُسَّهٌ غَدِيدٌ مَجْلُوبٌ

والمؤرخ د. جواد علي يتكلم عن بعض القبائل الجزيرة العربية في الجاهلية فيصفها بالنبل والصفاء والمروءة...

بينما يصف العكس بالنسبة لبعض القبائل الأخرى⁽²⁾.

والقرآن الكريم يتكلم عن الأعراب فيصفهم، قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾
التوبة/97.

بينما نراه في آية أخرى يقول: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَّا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيَدْخِلُهمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ التوبة/99.

وبصورة عامة فالوعي العربي «وخاصة سكان المدر» كان يسمه سكان الوبر البادية ويهمشهم، نجد ذلك منذ مدينت اليمن.

فقد كانت تطلق كلمة أعرب أو أعربي على سكان البادية، أما أهل المدن والمتحضرون فكانوا يعرفون بمدنهم فيقال - سبأ - حمير - همدان... إلخ⁽¹⁾.

(1) - الدحرصين مكان في بني عبس.

(2) - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب في الجاهلية، بغداد، مكتبة العاني، ج1، ص331.

وفي الأعراب الذين كانوا يرفعون أصواتهم نزلت الآية القرآنية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ الحجرات/2، وقد حثهم القرآن الكريم على التأدب قائلاً: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾ لقمان/19 .

وكان أحدهم إذا جاء الرسول، فوجده في حجرته ناداه: يا محمد، أنزل الله قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الحجرات/4، وتروي الأخبار أن بعض هؤلاء حاربوا مع الرسول ﷺ ولما عادوا من الحرب وجدوا رغاء له فنهبوه وقتلوا حارسه، فنزل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات/14، وفي الحديث النبوي الشريف: ﴿مَنْ بَدَأَ جَفَا﴾⁽²⁾.

وجاء في الحديث: ﴿لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ بَدَوِيٍّ عَلَى صَاحِبِ قَرْيَةٍ﴾⁽³⁾.

وفي صحيح سنن ابن ماجه عن أنس وعن أبي هريرة، وعن وائله بن الأسقع في حديث متقارب العبارة: ﴿دَخَلَ أَعْرَابِي الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِمُحَمَّدٍ وَلَا تَغْفِرْ لِأَحَدٍ مَعَنَا فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: لَقَدْ احْتَضَرْتَ وَأَسْعَأَ ثُمَّ وَلَّى حَتَّى إِذَا كَانَ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَشَجَّ يَبُولُ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ بَعْدَ أَنْ

(1) - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج2، ص21.

(2) - مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، 6/74.

(3) - محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، 4/67.

فَقَهَ فَقَامَ إِلَيَّ بِأَبِي وَأُمِّي فَلَمْ يُؤْتَبْ وَلَمْ يَسْبَبْ فَقَالَ إِنَّ هَذَا الْمَسْجِدَ لَأَبِيَّالُ فِيهِ
وَإِنَّمَا بُنِيَ لَذِكْرِ اللَّهِ وَلِلصَّلَاةِ ثُمَّ أَمَرَ بِسَجَلٍ مِنْ مَاءٍ فَأُفْرِغَ عَلَى بَوِّلِهِ ﴿١﴾.

وقال الحجاج بن يوسف لسلمة بن الأكوع بعد أن بلغه أنه خرج إلى سكنى
البادية ارتددت على عقبك وتعربت.

لقد امتلأ التاريخ بالشواهد على انتصار الحضري المدري على البدوي الوبري بل
المضري على العدناني فيما حدا ظهور الإسلام إنشاء مكة - مدينت اليمـن -
مملكة ديدان - مملكة الحيرة - مملكة غسان... إلخ.

نرى أن العوامل العصرية تعمل كلها على غلبة العنصر الإنساني.

ما هي حقيقة الوعي العربي الراهن بإشكالية المجتمع القبلي؟.

وما هو موقف الوعي الإسلامي من ذلك؟.

في الحقيقة يحفل التراث الإسلامي والعربي بالمواقف من النمط الرعوي والحالة
البدوية الخالصة الناجمة عنه والمحكومة بأعراف القبيلة وجفاء البادية كما يحفل
بشواهد تؤكد طبيعته الحضرية، ورسائله التحضيرية.

وأبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم أن جميع الرسل الموحى إليهم من الله
سبحانه لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضرة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا
نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

والقرى هي المدن في المصطلح القرآني كوصفه مكة المكرمة بأم القرى، وقد ورد في
تفسير ابن كثير لهذه الآية: ((ولما كان الغلظة والجفاء في أهل البوادي لم يبعث الله

(1) - أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة الربيعي القزويني: سنن ابن ماجه، ج2، ص86.

منهم رسولاً، وإنما كانت البعثة من أهل القرى، والمراد بالقرى المدن، والمعهود المعروف أن أهل المدن أرق طباعاً وألطف من أهل بواديهم... ولأنهم أعلم وأحلم)).

وجميع الرسل لم يرسلوا إلا من أهل القرى، أي أهل القرار المستقرين في الحاضرة وما هو ﷺ إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ضمن هذا التقليد الديني الحضري الراسخ، وقريته مدينته من أبرز قرى الحاضرة العربية، بل هي أم مدنها جميعاً، فهو إذن رسول حضري، يكمل رسالة حضرية بدأها الرسل من قبله، وهي رسالة موجهة أولاً إلى الحاضرة: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الأنعام/92، و﴿وَكَذَلِكَ وَحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الشورى/7، و﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾ القصص/59.

فالبعثة لا تكون منطلقاً إلا في أم الحواضر، الحاضرة الأم، أو المركز الحضري ومعظم التكاليف الدينية في الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل، إلا إذا كان المرء مقيماً مستقراً في مدينة أو حاضرة، وعندما يدخل في سفر تخفف التكاليف فتقصر الصلاة وبياح الفطر في رمضان ولا تجب صلاة الجمعة.

أورد القرطبي في تفسيره: ((من كان عليه الجمعة فهو حضري، ومن كان أبعد من ذلك فهو بدوي، فجعل اللفظة من الحضارة والبدوة)).

وجاء في منار السبيل: ((فلم يؤمر بها «صلاة الجمعة» أهل الخيام وبيوت الشعر لأن ذلك لا ينصب للاستيطان وكانت قبائل العرب حول المدينة فلم يأمرهم النبي ﷺ بجمعة)).

ومن هنا مغزى تحذير الرسول ﷺ لأهل الحاضرة من الإيغال في البادية طلباً لكلاً المرعى لأغنامهم، وذلك حتى لا يبعدوا كثيراً فتفتوتهم صلاة الجمعة، ومن فاتته

ثلاثاً طبع على قلبه، وهو تعبير يذكرنا بالجفوة المطبوعة على قلوب الباديين حيث من بدا جفاً، كما ورد في الحديث النبوي.

هذا الارتباط العضوي بين طبيعة التعاليم الإسلامية والحياة الحضريّة في المدن مرده بالدرجة الأولى إلى الحقيقة المحورية والأساسية التي قررت موقف الإسلام في هذه المواجهة بين البادية والحاضرة، وهي أن: (حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص « إن لم يكن من المستحيل» أن يصبح مسلماً حقيقياً).

ولهذا السبب حرصت حركات التجديد الإسلامي في البوادي العربية والبيئات القريبة منها على توطين البدو ليقترّب مستواهم من مستوى الممارسة الإسلامية السليمة في أداء الفرائض وإقامة الحدود وتأدية واجب الجهاد والالتزام بآداب الإسلام كافة.

وإذا كان الإسلام قد ربط هذا الربط العضوي بين الحياة الدينية والحياة المدنية بما ينقض مواضع البداوة والابتعاد عن الاستقرار الحضري، فإنه قد ناقض أعراف البداوة بالمثل في رسمه لمعالم الحياة العملية ووضعه لقيم العمل والكسب وطلب الرزق، فقد حرم وسيلة الاكتساب الأساسية في البداوة وهي الغارة والسلب والنهب.

وبالمقابل فقد أعلى الإسلام من قيمة احترام العمل للكسب الحلال وطلب الرزق بما يتفق وحياة الإنتاج في المدينة، وناقض تماماً النظرة البدوية المحتقرة للعمل المهني بمختلف أنواعه.

وتواترت التوجيهات الإسلامية بهذا الشأن، كما ورد ما معناه في الأحاديث النبوية: (إن الله يحب المؤمن المحترف- والكسب فريضة بعد الفريضة- وطلب الحلال جهاد في سبيل الله- وأن أطيب ما أكل الرجل من كسبه- وما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده).

وشجع الإسلام مختلف الأعمال والمهن المنتجة المرتبطة بالحياة الحضرية المستقرة، ونالت التجارة التي كانت الفعالية الإنتاجية الأساسية للحواضر العربية منذ القدم مكانة خاصة ومتميزة.

فقد جاء في الحديث: ﴿التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ الْمُسْلِمُ مَعَ الشُّهْدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، ووصف الجاحظ التجار بأنهم: ((في أفئدتهم كالمالك على أسرته، يرغب إليهم أهل الحاجات، لا تلحقهم الذلة في مكاسبهم، كما يحدث للبدو الرعاة، وليس هكذا من لا يسر يستعبدهم الضرع لمعاملاتهم، كما يحدث للبدو الرعاة، وليس هكذا من لا يسر السلطان بنفسه وقاربه بخدمته فإن أولئك لباسهم الذلة وشعارهم الملق كالوزراء وكتبه الدواوين والولاية... إلخ)).

وفيما يتعلق بالعمل الزراعي، فالإسلام حث عليه، فقد أورد البخاري في صحيحه عن أنس عن النبي ﷺ إنه قال حثاً على الاستزراع: ﴿مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَزْرَعُ زَرْعًا أَوْ يَغْرِسُ غَرْسًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ الْإِنْسَانُ أَوْ دَابَّتُهُ إِلَّا وَكُتِبَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ﴾. كما جعل الإسلام استزراع الأرض الموات وسيلة مشروعة لتملكها، ففي موطأ مالك عن النبي: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ﴾.

يوجز الدكتور شاكر مصطفى النزعة الحضارية العمرانية في الإسلام، فيقول: ((إن الإسلام في أعماقه مدني، لعل من الرموز الكبرى فيه أن أول ما فعله سيد المرسلين حين وصل المدينة عند الهجرة أنه بنى المسجد الجامع للناس، وبنى البيت الذي يسكن ويلقي فيه الناس)).

ويقول عن عمر بن الخطاب: ((أنه أبو المدن في الإسلام، لم يكن بين عهده وعهد الرسول سوى سنتين، ومع ذلك فقد أمر العرب بتخطيط المدن في العراق والشام ومصر وأفريقيا، وبنى ست مدن لا يزال باقياً منها إلى اليوم ثلاث كبار: البصرة والكوفة وموقع القاهرة)).

((ولو ضربنا صفحاً عن بناء المساجد والجسور والقلاع والطرق والقنوات والأربطة واكتفينا من الحضارة العربية الإسلامية بظاهرة بناء المدن، لوجدنا من ذلك عجباً... إن هذه الحضارة بنت ما بين مشارق الأرض ومغاربها، ما بين أرض الهند وتركستان وأرض الأندلس ثلاثمائة مدينة، لا يزال أكثر ثلثيها مراكز مدينة كبرى وصغرى، إنه الإحصاء الذي حققه مؤخراً أحد الباحثين، وندر في التاريخ أن بنت أمة هذا العدد من المدن)).

ويلخص المستشرق الفرنسي أندريه هذه الحقيقة فيقول: ((إن لم يكن الإسلام قد خلق إلا القاهرة وبغداد، فإن هذين الاسمين يكفيان لتكوين مجده العظيم، وما الذي يمكن أن نقوله عن مدينة فاس والقيروان والبصرة التي ولدت في ظل الإسلام، مع العديد من المدن الأخرى، وما الذي يمكن أن نقوله عن كل تلك المدن التي تولاهما ليخلق منها العواصم مثل: قرطبة، وتونس، ودمشق، وبخاري، وسمرقند، ودلهي...)).

وهكذا ترسم المعالم الأساسية لخريطة الإسلام، وتحمل الخريطة معالم العالمين الحضر والرحل، في شيء من التوازن وإن لم يكن شديد الثبات، فالمدينة كمركز للحضر الثابت تناقض بكتلتها ومؤسساتها وثقافتها تحرك الصحراء.

ويقرر المستشرق النمساوي الأصل غوستاف فون غرونباوم: ((كان الإسلام منذ مستهل نشأته في وسط حضري يستحب عمران المدن وتقدمها، ولو تأملت تشريع القرآن لرأيته يتمثل صورة الحياة المدن، فالبدو ينظر إليه بعين الارتياح وعدم الثقة... وحينما حل الفاتحون المسلمون أسسوا المدن الأمصار، إذ كيف استطاع تأدية شرائط الدين على وجهها ما لم يكن ذلك في مدينة، أي مستقر به مسجد جامع تؤدي فيه صلاة الجمعة، وسوق وحمام عام إذا تيسر وكانت الهجرة إلى المدن من الأمور المستحسنة المستحبة، وتكاد تضارع في قيمتها تلك الهجرة الكبرى:

هجرة النبي صلوات الله عليه من مكة إلى المدينة، وكان العدول عن سكنى المدن إلى حياة الريف البادية يلقي ذمماً جارحاً)).

ويجب ألا ينظر إلى هذه الخصوصية المدنية المتميزة في الإسلام على أنها مجرد خصوصية عمرانية أو حضارية أو سياسية أو اقتصادية فحسب، بل إن هذه الخصوصية المدنية هي خصوصية دينية بالدرجة الأولى.

وقد أبان المستشرق غوستاف فون غرونباوم ذلك فقال: ((يخطئ ماكس فايبر عندما يجعل للمدينة في الإسلام أهمية سياسية ليس غير، مباينا بين الإسلام في هذه الناحية وبين اليهودية والمسيحية بوصفها حملة اتجاه ديني يدعو بوجه خاص إلى سكنى المدن (Burgerlich stadische)).

في نشأتها الأولى كانت أكثر تأثراً بالطابع الصحراوي الرعوي، بينما المسيحية كانت ذات نزعة أكثر مدنية وعالمية وشمولية، وهي نزعة تأكدت نهائياً في الرسالة الخاتمة: رسالة الإسلام، وإن جاء الموقف في الإسلام أكثر تحديداً ووضوحاً وجسماً تجاه البداوة لوقع قاعدة انطلاقية في واد غير ذي زرع.

ولعل أوضح ما يؤكد الطابع الرعوي البدوي في التراث الديني العبري الإشارة الشهيرة الوارد في العهد القديم التوراة: سفر التكوين لقصة الصراع الدموي بين هابيل الراعي وقايل أو قابين المزارع، الفلاح، وهي قصة تعتبر من أقدم الشواهد في تاريخ منطقة الشرق الأوسط والتراث البشري على قدم ظاهرة التقابل والصراع بين النمطين الأساسيين للحياة والمعيشة والإنتاج في المنطقة، ألا وهما نمطا البداوة والحضارة، أو الترحل الرعوي والاستقرار الحضري.

فقد أشار إليها على سبيل المثال لا الحصر فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي في كتابه دراسة للتاريخ عندما تطرق لتحليل طبيعة الحضارات الرعوية في التاريخ

العالمي كما أشار إليها برنارد لويس في عرضه للخلفية التاريخية القديمة للشرق الأوسط الحديث عندما قال في كتابه الغرب والشرق الأوسط:

((وبين الرعاة والمزارعين عداً مستحكماً قديماً، وأقدم تاريخ مسجل الذي يروي قصة الخصومة بين هابيل الراعي وقابيل المزارع...)).

والإيحاء السياسي الذي أرادت تلك القصة التوراتية العبرية تأكيده ببساطة هو أن الرعي «مهنة البدو الأساسية» عمل يباركه الله، وإن البدوي الراعي رمز للخير والبراءة، وهذا الإيحاء نجد معناه مكرراً في مقدمة ابن خلدون: في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة.

فهذا النص القصصي من التوراة الذي بين أيدينا هو نص، ربما حمل أصداء من الحقيقة الدينية الموحاة لتاريخ البشرية كما وردت في التوراة الأصلية إلا أنه في تفاصيله ودقائقه من حيث تمثيل هابيل للرعاة وقابيل للزراعة يحمل في طياته ملامح الواقع الجغرافي - التاريخي لقبائل بني إسرائيل وما كانت عليه من بدو وصراع مع الحضرة المستقرين من الكنعانيين الفلسطينيين القدماء.

ومن أبرز الأدلة على ذلك أن القرآن الكريم قد أورد قصة الخصام بين ولدي آدم وقتل أحدهما ظلماً للآخر، لإدانة تقطيع صلوات الرحم بين الأخوة وتبيان فداحة القتل غير المشروع، دون إدخال القصة في خضم الصراع بين الرعاة والزراعة، ودون الإشارة إلى أي من مهنتيهما عداً أنهما قد قدما قريباناً لا ندري إن كان ثمراناً زراعياً أو أضحية رعوية من الماشية، والأقرب إلى الصواب أن الأخوين كانا يمارسان عملاً متشابهاً وليس من الطبيعي أن يحترف أحدهما الزراعة التي تحتاج إلى ري واستقرار، بينما يحترف الآخر الرعي في البادية، وبين البيئتين والمهنتين ما بينهما من تباعد مكاني وعمراني لا يقوى على اجتيازه مادياً ومعنوياً أخوان يعيشان في أسرة صغيرة واحدة، وفي ذلك ما يدل على أن النص القصصي العبراني قد داخله تحويله يتناسب مع عقلية القبائل الرعوية اليهودية في تلك الحقبة.

فلننظر إذن في أصل القصة كما وردت في القرآن الكريم: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ 27 ﴿لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ 28 ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ 29 ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ 30 ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ المائدة/ 27 - 31 .

وهكذا يتبين أن القصة التوراتية بمضمونها وتفصيلها ومدلولها لا تمثل حقيقة دينية مشتركة بين الديانات السامية، وإنما هي أقرب إلى تصوير رعوية العبرانيين من بني إسرائيل في تلك الحقبة وإعلائهم من شأن القيم الرعوية ومباركتهم لها دينياً، ومدى كرههم لأعدائهم المزارعين الحضرة الكنعانيين الذين جابوهم وحاولوا منعهم من اجتياح الحواضر الفلسطينية وأرضها الزراعية، فنسب إليهم الإسرائيليون تهمة الاعتداء والقتل، واستجلبوا عليهم لعنة إله بني إسرائيل، حسب تصورهم له، وكأنه: ((أحد آلهة البادية طبعه البساطة والشدّة، يسكن خيمة ولعبادته طقوس ليست على شيء من الإلتقان والتعقيد)).

وهذا الواقع الرعوي البدوي لبني إسرائيل لا يقتصر على هذه القصة، وإن كان يتضح من خلالها، إذ التاريخ يؤكد أن العبرانيين دخلوا ((فلسطين وهم ذوو بدو وخشونة، فاستعمروا أرض الكنعانيين وأخذوا عنهم تمدنهم إلا أن التقاليد القبلية والعشائر البدوية ما برحت بارزة في حياتهم على تعاقب الأجيال)).

وهذه النظرة المقارنة لإشكالية الموقف من البداوة بين اليهودية والإسلام، تفتح مجال النظر في إشكالية نظرية أوسع تتعلق بطبيعة الظاهرة الدينية في الحياة البدوية، بين موقف الإسلام منها « كما تبين » وموقف بعض المفكرين والمدارس الفكرية « قديماً وحديثاً » التي وقفت من هذه المسألة موقفاً مخالفاً أو مبايناً لموقف الإسلام، الأمر الذي يتطلب تمحيصاً لمفهوماتها لوضعها في السياق العلمي الصحيح فقد تأكد في بحثنا هذا أن الإسلام لا ينظر للحياة البدوية المترحلة كبيئة ملائمة لنضج الظاهرة الدينية واكتمالها وصفائها وسلامة تمثلها وتطبيقها .

أما تلك المدارس والاتجاهات فقد ذهبت مذهباً مغايراً وربما مناقضاً للموقف الإسلامي عندما افترضت أن الحياة البدوية الفطرية هي مصدر الصفاء الروحي والتأمل الديني وأنها الأقرب إلى خصال الخير وسمو الأخلاق، وذلك على العكس من مفهوم ومدلول الآية: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97 .

يقول ابن خلدون في المقدمة تحت باب: ((أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر: فهم أقرب من أهل الحضر إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات وكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم من علاج الحضر)) .

ولا يحدد ابن خلدون في هذه المقارنات إن كان يعني بالحضر هنا أولئك الذين أفسدهم الترف أو الحضر بعامة، وهو تحت هذا الباب يحاول التقليل من أهمية الشواهد الإسلامية الدالة على النهي عن التعرب والعودة إلى البداوية بعد الإسلام والهجر، مغفلاً الآيات القرآنية ومآثورات السنة النبوية التي تحدد الموقف الإسلامي من الحالة البدوية الإعرابية كما تبين .

ويقول في موضع آخر من المقدمة: وهم «أي البدو» أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات ويقترّب الباحث الإسلامي أحمد أمين من هذا المنحى عندما يقول في كتابه فجر الإسلام: ((... إن الحياة في الصحراء قليلة إذا قيست بحياة الحضر، سواء في ذلك حياة النبات أم الحيوان أم الإنسان... فابن الصحراء يقابل الطبيعة وجهاً لوجه، لا شيء يحول دون التفاته إليها... تبعث الشمس أشعتها المحرقة القاسية فتصيب أعماق نخاعه... وتتألق النجوم في السماء فتملك عليه نفسه وتعصف الرياح العاتية فتدمر كل ما أتت عليه! أمام هذه الطبيعة القوية والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة إلى رحمن رحيم وإلى بارئ مصور... إلى الله! ولعل هذا السر في أن الديانات الثلاث التي يدين بها أكثر العالم - وهي اليهودية والنصرانية والإسلام نبعت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب... لا شيء في الصحراء من صنع الإنسان بل الكل من صنع الله... هنالك تستولي على النفس الصافية حالة لا يفقهها ساكن المدن)).

وإشارة أحمد أمين إلى علاقة الديانات الثلاث بالصحراء، تطرح التساؤل: هل يمثل تراث هذه الديانات في حقيقة حالة انسجام وتوافق مع الحياة الصحراوية «من حيث هي حياة بدوية رعوية متقلبة» أم يمثل دعوة للارتقاء والثورة على الصحراء وتجاوزها إلى آفاق المدينة، وبالتالي مقاومة تأثيراتها غير التحضرية على تفكير الإنسان وسلوكه وانتمائه، وإذا صح، فكيف نفسر كون التراث الأعظم لتلك الديانات «وخاصة الإسلام» تراثاً مديناً خاصة ما اتصف منه بالتصوف الذي هو الأقرب لحالة التأمل الروحي، حيث من النادر أن نجد تقبلاً وتفهماً للتصوف لدى بيئات الصحارى والبوادي، بينما نجده متجذراً ومزدهراً في البيئات

الحضرية العريقة في الحضارة كمصر وفارس والهند؟ ولو صحت فريضة أحمد أمين لكان العكس هو الصحيح.

والواقع أننا نراه في موضع آخر أقرب إلى تقرير الحقيقة عندما يقول عن الموغلين في الصحراء: ((والمعنى في البداوة منهم ضعيف الإيمان بدين، قل أن يؤمن إلا بتقاليد قبيلته...)).

وهذا المنحنى الذي ينحوه أحمد أمين في فرضيته الأولى، يتردد لدى عدد غير قليل من الكتاب الغربيين الذين ينظرون للبداوة من بعيد «وهم من وراء مداخن مدنهم الصناعية وتلوثها وصخبها» نظرة شبه رومانسية، فيرون أن: ((البداوة تهىّ فرضاً أوسع للعزلة والخلوة، وبالتالي للتأمل والتكفير... ولذا كان نصيب البداوة في تاريخ الإنسانية أوضح في جانب التفكير الديني والفلسفي...)).

كيف يمكن حسم هذه المواقف الفكرية؟

يجب الإيضاح بداية أن ظاهرة البداوة كلها قد تعرض مفهومها لهذه الإشكالية أساساً بين نظرة رومانسية مثالية تسبب إليها مختلف الفضائل النبيلة كنموذج المتوحش النبيل *The Noble savage*، وبين نظرية واقعية تنظر إليها نظرة طبيعية قاسية وصارمة.

فهناك عدد من الكتاب وبخاصة في الغرب ينظرون إلى البداوة وحياء الصحراء على العموم نظرة شاعرية حاملة، ويقفون للدفاع عنها وينادون بضرورة الإبقاء عليها لأنها نمط الحياة الوحيد الذي يستطيع ببساطته وسذاجته أن يهيئ للإنسان جواً من الهدوء وراحة البال والضمير في عصر يتميز بالصخب والسرعة والقلق والأزمات العنيفة، وذلك بالإضافة إلى احتفاظ البداوة وبكثير من القيم الإنسانية السامية والمثل النبيلة التي دمرتها المدينة المادية الحديثة.

وبالمقابل فالدكتور شوقي ضيف يصور حياة البداوة المتقلبة داخل الصحراء من واقع دراسته لثقافتها وأدبها: ((... فهم البدو يقطعون مفازة في النهار، فإذا جنهم الليل وجدتهم في مفازة أخرى، وقد ركبوا ظهور المهالك والمعاطب، لا يستصحبون رفيقاً غالباً سوى أرجلهم التي تعودت العدو السريع وهم دائماً مفزعون حتى في النوم، فإذا ناموا لم ينم قلبهم... خيفة عدو راصد من وحش أو إنسان... وعلى هذه الشاكلة هم دائماً مستوحشون... بل إنهم ليؤثرون الوحشة ويستحبونها))، ولقد تناول الدكتور علي الوردي، هذه الإشكالية عندما طرحها على النحو التالي: ((إن الثقافة البدوية فيها جانبان متناقضان، ولكنهما متوازنان، فقد رأينا الرجل البدوي يود أن يغزو وينهب ويقتل ويعتدي، وهو في الوقت ذاته يود أن يتكرم ويحمي ويغيث ويشمل بمرءته كل من يأتي إليه قاصداً في حاجة... إن القطب السالب في الحياة البدوية يتمثل في العصبية وحب الغزو والنهب والاعتداء، أما القطب الموجب فيتمثل في المروءة بمظاهرها المختلفة، ولولا وجود هذين القطبين لتوقف تيار الحياة في الصحراء)).

وعلى صعيد منهجي وموضوعي آخر يبدو أن هذه المدارس المتباينة في النظر إلى البداوة وتدينها، ربما كانت تتحدث عن ظواهر مختلفة في المكان والزمان وتخلط بينها تحت عنوان كبير واحد هو: البداوة، فليس كل من تحدث عن البدو والقبائل والصحراء وساكنيها، يقصد الواقعة المحددة ذاتها التي يتحدث عنها الآخرون.

فهل المقصود بالبداوة في مفهوم دارسيها حياة الرعاة الرحل المتقلبين موسمياً وراء العشب لرعي ماشيتهم؟ وهل يدخل في معناهم أنصاف الحضر شبه المستقرين على أطراف المدينة أو الريف؟ وهل يمكن أن تشمل البداوة ضمناً جميع سكان الصحراء، علماً أن أغلب المدن والحوضر العربية مدن صحراوية، وسكان بهذا المعنى صحراويون- ولكنها مع ذلك مجتمعات حضرية تتميز أساساً عن البادية؟ وهل القبائل التي استقرت في المدن والقرى واحتفظت كعادتها بروابطها وانتماءاتها

القبلية تعتبر بدوية رغم استقرارها ... وإلى أي مدى تعتبر كذلك؟ وانتماءاتها القبيلة الواحدة تنقسم غالباً إلى حضر وبدو منذ زمن قريش وإلى وقت قريب، وربما إلى الآن.

إن المفهوم المحدد في هذا المبحث يقتصر على المعنى الأول والأصلب والأساسي للبدو ((الرعاة المتنقلين دورياً وراء العشب لرعي ماشيتهم))، وهو المفهوم الإسلامي ذاته، حتى أن النبي ﷺ كان يميز بين بادية المدينة القريبة منها والمرتبطة بها أهل باديتنا، ليسوا بأعراب، وبين البادية المougلة في الصحراء في جفاء تام عن الحاضرة، والتي تعتمد أساساً على رعي الإبل، أو كما قال عليه السلام حسبما ورد في موطأ مالك، رأس الكفر نحو الشرق هي البوادي شرق الحجاز والفخر والخيلاء في أهل الخيل والإبل... والسكينة في أهل الغنم وهم القرييون من الحواضر لأن رعي الغنم لا يتطلب الإيغال في البوادي.

إذا اقتصرنا على البدوة في مفهومها هذا، وضمن بنيتها التحتية هذه، فإن نوعية تدينها لن تكون موضع خلاف كبير، وهي على ما استقرت عليه في المفهوم الإسلامي، وكما يقررها عدد كبير من الباحثين في العصر الحديث، حيث يرى دي لاسي أو ليري مثلاً: أن البدو لا يميلون كثيراً إلى دين، وقد تابعه في هذا القول أكثر الباحثين... فهم يذهبون إلى أن النزعة الدينية ضعيفة في البدو بوجه عام.

ويقرر الدكتور فيليب حتي في تأريخه للعرب: ((لم يكن للبدوي الوثني كما يستدل من الشعر الجاهلي حظ وافر من أمور الدين، فقد كان في ممارسته لبعض الطقوس الدينية إنما ينساق بقوة الاستمرار، وجرى امتثالاً لأحكام العرف والتقليد، وليس في مجمل الشعر الجاهلي ما يدل على شعور ديني عميق أو عاطفة روحية شديدة)).

أما من أشاروا أعلاه إلى حياة الصحراء على العموم وما فيها من روحانية من الكتاب الغربيين أو إلى الحافظ التأملّي الروحي في الطبيعة الصحراوية حسب نظرة أحمد أمين، فلا ينطبق ذلك على حياة البدو الرحل وظروفهم وتفكيرهم، إذ من المهم أن نلاحظ أن الطبيعة الصحراوية في المنطقة العربية وكثير من مناطق العالم تحيط بالبدو وبال حضر على حد سواء، وقد كانت مكة والمدينة محاطتين بالطبيعة الصحراوية من كل جانب، بما فيها من قسوة وجمال حسب تعبير أحمد أمين، وإنما المعوّل على نمط المعيشة وطريقة التكيف معها في تلك البيئة الصحراوية: هل هي حياة القرار الاستقرار والتحضر المدني أم حياة التبدّي والارتحال والإنتاج الرعوي غير المستقر.

والمعروف أن الظواهر الدينية الكبرى الراقية التي شهدتها المنطقة قامت أساساً على أكتاف رجال المدن، لا البادية، وتصدى لحملها في كل الحالات رسل مبعوثون من أهل القرى، كما يقرر ذلك بوضوح القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

ولعل أحمد أمين عندما نفى حالة التجلي الديني لدى ساكني المدن كان يفكر- كمعاصريه من الباحثين الغربيين- في المدن الصناعية الحديثة ذات المنازع العقلانية المادية، أما مدن الصحراء العربية فإن المتأملين من أهلها يمكن أن يستلهموا الشفافية الكونية من طبيعة الصحراء المفتوحة المحيطة بهم في امتداد لا نهائي، وهم أقدر على ذلك من ساكن الصحراء، أو بالأحرى المتنقل فيها البدوي المنغمس في تحديات بيئته القاسية وندرة مواردها حيث لا يتوفر لديه أي فائض إنتاجي وحضاري يمكنه من التفرغ لغير طلب القوت، من تأمل وتفكر- والحياة المعنوية في مختلف مظاهرها من روحية وغيرها تتطلب إنساناً استقر وتجاوز في إنتاجه الحد الأدنى من متطلبات معيشتة ليرتفع إلى ما يتجاوزها من مستويات

روحية وفكرية، وذلك ما نرى مصداقاً له من الناحيتين في مثال الحضارة العربية التي عمرت برجالها صدر الإسلام وما تميزوا به من سمو ديني، وفي مثال البادية الأعرابية وما وصفها به القرآن الكريم والسنة النبوية.

ومن واقع التاريخ فإن قبائل البادية لم تتنظم في الكيان الإسلامي إلا بعد أن أثبتت الإسلامية الحضرية قوتها وغلبتها في المعترك السياسي والحربي، وأفسحت لتلك القبائل مجال المشاركة في حركة الفتوحات وكانت نظرة البدو للنبي ﷺ تتلخص في: ((إن يكن نبياً فنحن أسعد الناس باتباعه وإن يكن ملكاً نعش في جنابه)).

ولندرة أعراب البدو الذين دخلوا الإسلام في عهده الملكي المبكر ثم هاجروا مع الرسول إلى مدينته، يذكر أبو ذر الغفاري استثناءً، بينما أسلم حينئذ كثيرون من الحضرميين كبلال الحبشي وصهيب الرومي وبلال الفارسي.

وهناك ملحظ تاريخي وسوسولوجي مجتمعي تحوُّلي دقيق لا بد من التنبه لكاريزماته آلياته ضمن هذه الإشكالية في فهم وتقويم البداوة وإدراك خصوصية جدليتها دياكتيكها مع الحضارة، وهو ما يمكن أن نسميه: ((قانون اللحظة التاريخية المشعة في التحول من خريف البداوة إلى ربيع الحضارة))، حيث تكشف الدورات التاريخية المتعاقبة في تاريخ المنطقة الصحراوية العربية مشرقاً ومغرباً عن تعاقب تلك اللحظة الجدلية المشعة والخاطفة في تاريخ المجتمعات الصحراوية عندما تتحول من أوضاع وعهود بداوتها إلى عهد تحضرها الأول فتصب الطاقات الإيجابية الفطرية التي ظلت كافة طوال عهود البداوة في مجاري الإبداع والفعل الحضاري المنتظم والمنضبط، فيتمازج أقوى ما في الفطرة البدوية من اندماج وحيوية وشجاعة وتكشف مع أسمى ما في حياة الحضارة من قيم وانضباط وعمل.

وبالمثل يتزاوج البدو الحضر فينشأ جيل جديد فيه حيوية جديدة، ومنه يتولد ذلك المزيج الحضاري المشع والنادر الذي كآته قريش قبل الإسلام عندما هجرت باديتها واستوطنت مكة وما حولها، وكآته القبائل العربية في صدر الإسلام عندما رحلت عن بواديهما وأقامت أمصارها الجديدة بعد الفتح، وكآته الترك السلاجقة في عصرهم الأول عندما أسلموا وأعادوا توحيد الكيان الإسلامي، وكآته المرابطون والموحدون في بداياتهم وكآته الترك العثمانيون في أول دولتهم... إلخ، فترى القوى الكامنة التي كانت مستكنة أجيالاً طويلة قد تنبث فجأة بفضل البواعث الملائمة وبرزت تعمل بحيوية ونشاط... فهذا حمورابي يظهر في بابل، وموسى في سيناء، وزنوبيا في تدمر، والرشيد على سرير الخلافة في بغداد...

وإن هذا الازدهار العجيب الذي نراه في فجر الإسلام لراجع في الغالب إلى تلك القوى الكامنة التي امتاز بها البدو الذين قال فيهم الخليفة عمر: ((أنهم أصل العرب ومادة الإسلام)).

وهذه العناصر حديثة التحضر تنجح لقربها من البادية زماناً وخبرة ومكاناً في تجنيد قوى البادية، المنتسبة إليها أو المتحالفة معها تحت قيادتها لخدمة مشروعها الحضري الجديد، كما فعلت القيادة القرشية في صدر الإسلام وكما فعلت قوى التجديد والإصلاح الإسلامي المتعاقبة عبر تاريخ الإسلام.

وهنا يتوجب إدراك الآليات الدقيقة لجذلية التوازن بين البداوة والحضارة: إن الحركة الجديدة في تلك اللحظة التاريخية هي في واقع الأمر حركة حضارية حضرية تقودها عناصر متحضرة، ولكنها استثمرت قوى البادية في المجال العسكري خاصة لصالح أهدافها ومشروعها الحضري الجديد.

وإذا لم يتم إدراك هذه الآلية التاريخية على وجهها الصحيح فقد يتصور بعض الدارسين أن الانطلاقة في جوهرها انطلاقة بدوية- لمشاركة البدو كقوة ضاربة

فيها، ولقربها مكاناً وزماناً من مسرح البداية وعصرها، ويترتب على هذا التصور والفهم الخاطئ استنتاج أكثر خطأ هو التوهم بأن الدعوة الدينية ((المصاحبة للحركة التحضرية الجديد في الواقع ما هي إلا ايدولوجيا القوة البدوية))⁽¹⁾.

وهكذا يتولد التصور الخاطئ القائم على الربط الإيجابي بين البداوة والنزعة الدينية، بينما واقع الأمر ينطوي أساساً على أن النزعة الدينية الجديدة «حضرية الطابع» تبدأ في تفتيت بنية البداوة معنوياً ومادياً.

وهذا يقودنا إلى الموقع المفصلي للدعوة الدينية في آليات تلك اللحظة التاريخية المشعة بين خريف البداوة وربيع الحضارة، فالدعوة الدينية هي لحمة اللحظة وسداها ولم تحدث لحظة تاريخية من تلك اللحظات المشعة في التاريخ الإسلامي إلا بدعوة دينية فهذه الدعوة هي القوة المعنوية التي تمكن الحاضرة من السيطرة على البادية، بعد أن كانت البادية تحيط بالحاضرة وتتربص بها الدوائر في غياب الدعوة قبل أن تبدأ، ثم أنها الدعوة تمثل القوة الموحدة الصاهرة التي تصهر كيانات القبائل والعشائر البدوية المتناحرة ذاتها في بوتقة كيان كبير يجمع بين البادية والحاضرة في ظل قيادة الثانية، ويرتفع بتلك القبائل من مستوى صراعاتها النسبية إلى مستوى الإيمان المطلق بفكرة توحيدية جامعة - وليس غير المطلق الإيماني ناسخاً لنسبية التشردم العشائري البدوي... ولو إلى حين، حيث تشرتب تلك النسبيات مرة أخرى مع خفوت حماسة الدعوة... ويتغلب قانون القبلية

(1) - من الغريب أن يقع مستشرق معاصر كأندريه ميكيل في هذا الخلط فيصف حركة الفتح الإسلامي بـ "الانطلاقة البدوية"، كتابه الإسلام وحضارته، الترجمة العربية، ص93، بينما نرى أوامر الخليفة الأول أبي بكر لقاده الفتح تلزمهم بأقصى الانضباط الحضري والتحضري: "لا تقتل امرأة ولا صبياً... ولا تقطعن شجراً مثمراً ولا تخربن عامراً ولا تحرقن نخلاً"، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ج2، ص6.

النسبي على قانون الدعوة المطلق، إلى أن التجزيئية للتلاحم في ظل المطلق التوحيدي... وهكذا في قانون تاريخي متعاقب.

وعليه فليس من المبالغة القول إن الحركات التجديدية الدينية كانت درج الحاضرة في صراعها الأزلي ضد البادية، وأنه عندما تفقد الحاضرة حيويتها الروحية لا تفقد سيادتها على البادية فحسب وإنما تصبح فريسة لها ولقيمتها البدوية ومن خلال هذه الرؤية نستطيع أن نفهم ونقدّر تماماً مقولة ابن خلدون: ((في أن العرب «وكان يعني عرب البادية ومن في طورهم من قوى رعوية» لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة...، لخلق التوحش الذي فيهم... فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلطة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس)).

وما أصدق تعبير ابن خلدون: ((أو أثر عظيم من الدين على الجملة، فلن تتكرر النبوة بعد ختامها، ولن تأتي الولاية مع كل حركة تاريخية، ولكن الأثر العظيم من الدين على الجملة هو ما يمكن أن تأتي به حركات الإحياء والإصلاح والتجديد لدى كل منعطف تاريخي يتطلب ظهورها)).

وفي ضوء هذا التحليل، يمكن الاستنتاج أيضاً أن الموقف الإسلامي كان في التحليل النهائي موقفاً ضد البداوة وليس ضد البدو، فقد كان الإسلام يريد البدو أنصاراً وإتباعاً دون بدواتهم: ثم أدعهم إلى التحول من دارهم البادية - كما أوصى عليه الصلاة والسلام- إلى دار المهاجرين المدينة، وأخبرهم أنهم أن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين.

وعندما يترسخ المجتمع الحضري المستقر والمترابط في نسيجه، تترسخ فوق قاعدته الحكومة والسلطة المنظمة التي تمثل بدورها نواة قيام الدولة التي تمثل في المفهوم الإسلامي الإطار المؤسسي والسياسي لكيان الأمة والجماعة وليس كالبداوة وعصبيتها ناقضاً للدولة وهادماً لنظامها واستقرارها، وليس كالحضارة والحضر والحاضرة سندا للدولة وضماناً لاستمرارها، وإذا كانت المدينة هي قاعدة الدين ومنطلقه فإنها، باعتبارها المصير الجامع في مفهوم الإسلام قسبة الدولة ومركز الأمة والجماعة، ومن المدينة تنطلق حركة التمدن بمصاحبة التدين، وتوحد الجذر اللغوي لهذه المفاهيم الثلاثة يؤكد الترابط المعنوي الأعمق بينهما.

وفي جميع الأحوال فإن علماء الجغرافيا الآن يدللون بغلبة العنصر الإنساني على العنصر الجغرافي بعكس ما هو عليه في الماضي، كما إن علماء السياسة والقانون يرفضون عقائدهم حول تأهيل الإقليم والدور الحضاري الذي يلعبه في ذلك⁽¹⁾ ومتى كان الأمر كذلك سرت في جسده عروق وشرابين الحضارة العربية ومسارها وامتدت في أوصالها الدورة الدموية التي تسري في كامل الجسم العربي.

مؤشرات البناء:

وتتمثل الضوابط المنهجية والموضوعية لذلك فيما يلي:

1- تجاوز النظرة الحدية في النظر إلى واقع المجتمع المدني إذ المسألة ليست في وجود المجتمع المدني من عدمه، لكن في خصوصية هذا المجتمع. ففي العديد من الأقطار العربية توجد مظاهر ومقومات للمجتمع المدني لكنها محدودة الفاعلية بسبب سيطرة الدولة وتدخلها وابتلاعها للمجتمع المدني،

⁽¹⁾ - جورج بوردو: الدولة، ترجمة الدكتور سليم بدار، بيروت، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، ط1، 1985 ص30.

بالإضافة إلى عدم تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية التقليدية والتكوينات الحديثة، وزيادة سيطرة الأولى في العديد من الأقطار العربية وبخاصة في المشرق، مع سيطرة السلطة لها في أغلب الأحوال⁽¹⁾ وبخاصة في الخليج العربي والجزيرة العربية⁽²⁾ وبرزت ظاهرة الصراعات والانقسامات والانشقاقات بين قوى ومؤسسات المجتمع المدني، أو داخل بعض هذه المؤسسات، أي بين الأجنحة والفصائل المختلفة، ولعل خبرة الانشقاقات والصراعات داخل عدد من الأحزاب والنقابات في مصر خلال الثمانينات خير دليل على ذلك⁽³⁾.

إذاً مشكلة المجتمع المدني في الوطن العربي تقع على عاتق النظم السلطوية التي حرصت على التغلغل في مختلف جنبات المجتمع، وتقع أيضاً على عاتق بعض قوى ومؤسسات المجتمع التي لم تتجح في استغلال هامش الحرية النسبي الذي أتاحتها بعض النظم على نحو فعال.

(1) - ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي، ص702.

(2) - إضافة إلى المصادر التي سبقت الإشارة إليها في الهامش رقم 20، أنظر: هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص11.

Lewis J. Cantori: Democracy and democratization in the Arab Middle East, Pluralism, American-Arab Affairs, 36, 1991, Spring, P3.

أنظر أيضاً في هذا المقام: النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية "من منظور مختلف" ود. سعد الدين إبراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص231 - 296.

(3) - أنظر إسماعيل صبري عبد الله: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة 13، العدد 127، تموز/يوليو 1990، ص4-14.

2- تجاوز منطق التفكير بالأمانى المفرطة أو التفكير بالينبغيات، وهو السمة الغالبة على الكثير من الكتابات العربية.

ومن الأهمية بمكان التركيز على الأساليب والإجراءات العملية لتحقيق الأهداف المنشودة، مع تحديد شروط ومتطلبات تحقيقها في ضوء الواقع الداخلي في البلدان العربية من ناحية، وفي ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية من ناحية أخرى.

فعملية بناء المجتمع المدني ليست عملية معملية تتم وفقاً لخطة مرسومة ولإجراءات منضبطة، ولكنها عملية دينامية معقدة، تتداخل فيها العديد من العناصر والمتغيرات على مختلف المستويات والأصعدة، كما أنها تتضمن معاني التوتر والصراع، والتقدم والانتكاس إذن هي عملية تراكمية تتم على مدى زمني طويل نسبياً.

3- أخذ عنصر الزمن بعين الاعتبار فعملية بناء المجتمع المدني ليست مجرد مرحلة يمكن إنجازها في وقت زمني محدد، ولكنها عملية مستمرة، ولذلك فإنه يجب التمييز بين إجراءات بناء المجتمع المدني في الأجل القصير من ناحية، وفي الأجلين المتوسط والطويل من ناحية أخرى.

ففي الأجل القصير يمكن التركيز على الأهداف والإجراءات البسيطة القابلة للتنفيذ بيسر، بينما في الأجلين المتوسط والطويل يجب التركيز على الأهداف والإجراءات بعيدة المدى، والتي يتطلب إنجازها إحداث تحولات على صعيد البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في هذه الأقطار.

4- أن طرح مجموعة من المؤشرات أو الإجراءات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، لا يعني صلاحيتها للتطبيق في الأقطار العربية كافة بالدرجة نفسها وفي

الوقت ذاته ولذلك، فإنه يجب التمييز بين الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي من ناحية، وطبقاً لدرجة تبلور القوى والتكوينات الاجتماعية الحديثة من ناحية ثانية، وطبقاً لطبيعة مؤسسات المجتمع المدني القائمة من ناحية ثالثة.

وجدير بالتأكيد أن أية محاولة للتصنيف من هذا القبيل تقريبية، وذلك نظراً إلى التداخل بين التكوينات الحديثة والتكوينات التقليدية في العديد من الأقطار العربية.

ومع التسليم بذلك، فإنه يمكن التمييز بين أقطار يغلب على بنائها الاجتماعي طابع التكوينات الاجتماعية التقليدية، وتضم أقطاراً عربية غنية وأخرى فقيرة مثل: بلدان مجلس التعاون الخليجي، والسودان، وموريتانيا، والصومال وليبيا .

وهناك مجموعة ثانية من الأقطار يغلب على بنائها الاجتماعي طابع التكوينات الحديثة مثل مصر وتونس.

وهناك أقطار تبلورت فيها تكوينات حديثة، واستمرت بعض التكوينات التقليدية قوية مثل: لبنان وسوريا والعراق والجزائر والمغرب وهكذا، فإنه أية أفكار أو إجراءات لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا بد وأن تأخذ هذه الفروقات بعين الاعتبار.

5- تراكم المعرفة بالواقع الاجتماعي في الوطن العربي، واقتراح مداخل وإجراءات لتطويره، وفي هذا الإطار فإنه من الأهمية بمكان زيادة الاهتمام بالدراسات الميدانية في الأقطار العربية لرصد وتحليل مقومات البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في هذه البلدان.

فالمحاولات التي تمت في هذا «رغم جدتها» لا يمكن القول بأنها تمثل مسحاً دقيقاً للأوضاع والتكوينات المجتمعية في الوطن العربي، وهذه مسؤولية

مراكز البحوث والجامعات في الوطن العربي، سواء على المستوى القطري أو القومي.

وتتبع أهمية هذا الإجراء من اعتبارات عديدة منها: تحديد خريطة أو الأقطار العربية، وأطرها الفكرية، وإمكانات التعاون والتنسيق بينها، فهي من الدعامات الأساسية للتغيير والإصلاح على مستوى الدولة والمجتمع.

ومن خلال هذا المسلك أيضاً يمكن تحديد حجم المهتمين اجتماعياً وسياسياً في الوطن العربي، بقصد التفكير في أفضل السياسات لاستيعابهم في الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الأقطار العربية.

وفي ضوء الضوابط المنهجية السابقة، يمكن تحديد ملامح الإطار العام لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، وذلك طبقاً للعناصر التالية:

1- خبرة الغير وخصوصية الذات في مجال بناء المجتمع المدني، فأحد الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى محاولات بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، هو أن هذا المفهوم قد ارتبط بالتطور السياسي في الغرب، ومن ثم لا شأن لنا به.

ومثل هذا الانتقاد لا يمكن التسليم به على طول الخط، فهناك ما أسمته الدراسة بحدود الخاص والعام في بناء المجتمع المدني، فبناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا يعني النقل الحرفي لخبرة المجتمعات الغربية في هذا المجال، أو إعادة تكرار التجربة الغربية في التحديث.

لأن هذا غير ممكن، بالإضافة إلى كونه غير مرغوب، وفي هذا الإطار، فإن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تنصب على محاولة تكريس وتجذير بعض المبادئ العامة مثل: تحقيق التوازن بين الدولة والمجتمع، والحد من تسلط الدولة وبتطشها بالمواطنين، وتوفير الضمانات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لاحترام حقوق وحرريات المواطنين.

وكل هذا يجب أن يكون في إطار بعض الخصوصيات الثقافية والحضارية والتاريخية التي تميز الوطن العربي، وبالتالي فهي التي سوف تميز عملية بناء المجتمع المدني فيه عن الخبرة الغربية في هذا المجال.

كما أن تجارب التطور السياسي في الغرب الصناعي، والتي قامت على دعامتي التنمية الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية لم تكن منزهة من العيوب والنواقص، بل هناك انتقادات كبرى بشأنها، وبالتالي فمن الأهمية بمكان تناول هذه التجارب من منظور نقدي، بقصد تجنب بعض المزالق والمثالب⁽¹⁾.

وثمة انتقاد آخر يمكن أن يثار في هذا المقام، وهو أن الديمقراطية الليبرالية نظام غربي، ولا يصلح لمجتمعاتنا، ولا بد من ابتداع نموذج سياسي ديمقراطي يعكس خصوصية مجتمعاتنا.

وهذا الانتقاد أيضاً ترد عليه العديد من التحفظات، فالديمقراطية وإن اختلفت آليات تطبيقها من حالة إلى أخرى - فإنها من حيث الجوهر تتضمن مجموعة من القيم الإنسانية العامة التي لا ترتبط بزمان أو بمكان معين مثل: احترام مبدأ تداول السلطة طبقاً لإرادة الشعب، وكفالة حرية إقامة التنظيمات والاتحادات السياسية وغير السياسية لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، واحترام سيادة القانون، وحماية حقوق وحرريات المواطنين، وتعدد الإرادات المشاركة في صنع القرار، بحيث لا تكون السلطة حكراً على فرد أو فئة أو حزب⁽²⁾.

(1) - د. علي الدين هلال: نحو معايير محددة للاتجاه، ص 340.

(2) - أنظر مناقشة تفصيلية لمحاولة فك الارتباط بين الديمقراطية وجذورها الليبرالية، في: د. وحيد عبد المجيد: "الديمقراطية في الوطن العربي ورقة خلفية، المستقبل العربي، السنة

13، العدد 138، آب/أغسطس 1990، ص 80 - 94.

أليست هذه هي مطالب أغلب القوى والتيارات السياسية المعارضة في الوطن العربي بما فيها بعض التيارات الإسلامية، وإن اختلفت اللافات والشعارات؟ بالإضافة إلى ما سبق، فإن المنطقة العربية تشهد ظاهرة انتقال النظم السياسية نحو التعددية السياسية ونحو القطاع الخاص التخصصية، مصر، تونس، الجزائر، المغرب، الأردن، اليمن، الصومال... إلخ.

وبغض النظر عن تقييم فاعلية عملية الانتقال هذه، فإنها تعكس القناعة بفشل نظم الحزب الواحد أو نظم اللا حزب، وتعثرت تجارب التطبيق الاشتراكي في الوطن العربي.

والمؤكد أن البديل لمثل هذا المسلك هو الانخراط في دورات من العنف المتبادل بين النظم الحاكمة والقوى المجتمعية، وهو الأمر الذي لا يمكن لأي نظام أن يستمر فيه إلى مالا نهاية.

2- التكوينات التقليدية وبناء المجتمع المدني: فهل يتطلب بناء مجتمع مدني حديث، تحطيم مقومات وتكوينات المجتمع التقليدي التي تمثل عنصراً أساسياً في البناء الاجتماعي لعديد من الأقطار العربية؟ وثمة عدة عناصر تمثل أسساً عامة للإجابة عن هذا السؤال.

أولها، أن القضاء على التكوينات التقليدية بصورة نهائية ام غير متصور وغير ممكن وحتى في المجتمعات الغربية لم يحدث هذا، حيث بقي لبعض التكوينات التقليدية وجود وتأثير، ولكنه ثانوي.

وبالتالي فإن المطلوب هو التقليل من تأثير هذه التكوينات، وذلك من خلال إدماج عناصرها في ولاء رئيسي واحد للدولة، وفي مفهوم واحد للمواطنة، وفي مؤسسات وظيفية بديلة كالاتحادات والنقابات والأحزاب... إلخ.

وثانيها: إقرار مبدأ التعدد والتنوع، ولكن في إطار الوحدة، فالتعدد الديني والإثني والعرقي والقبلي جزء من المعطيات التاريخية والاجتماعية في العديد من البلدان العربية، والتحديث الحقيقي في هذه البلدان هو كيف يمكن تحويل التعددية المجتمعية هذه إلى عناصر للقوة والإثراء، وليس للتفتت والصراع؟ ويتوقف ذلك على طبيعة الصيغة أو الصيغ السياسية المطروحة للتعامل مع الواقع التعددي.

فإذا كانت هذه الصيغة تسمح لمختلف القوى بنصيب عادل من الثروة والسلطة، ويحق التعبير عن هوياتها وخصوصياتها الثقافية، فإنها ستكون كفيلاً بدفع القوى والتكوينات التقليدية للانفتاح على المجتمع والنظام السياسي، والانخراط في إطار انتماء أكبر للدولة، دون أن يعني ذلك إلغاء الانتماءات والولاءات التحتية الضيقة كما أن خطورة التكوينات الاجتماعية التقليدية تزداد عندما تتطابق خطوط ملامح التقسيم القبلي، الإثني، الطائفي، الديني، مع ملامح التقسيم الاجتماعي والاقتصادي.

فيصبح الانتماء إلى قبيلة أو طائفة أو دين معين مرتبطاً بامتيازات اقتصادية واجتماعية معينة.

ففي مثل هذه الحالة تزداد احتمالات الصراع العنيف بين القوى والتكوينات الاجتماعية المختلفة في المجتمع، وذلك على غرار ما حدث في لبنان والسودان والعراق⁽¹⁾.

(1) - أنظر مناقشات تفصيلية لقضايا التعددية المجتمعية في الوطن العربي، في: أعمال ندوة "التعددية في الدول العربية"، وتشمل البحوث والتعليقات والمناقشات، الأفق العربي، العدد

وثالثها، أنه ليس كل ما هو تقليدي سيئ، وكل ما هو حديث جيد وحسن، ومن الأهمية بمكان القيام بعملية فرز وغربلة للعناصر التقليدية وعناصر الحداثة.

بحيث يتم تحديد العناصر الإيجابية والحية في التكوينات التقليدية وتدعيمها، وتحديد العناصر السلبية في خبرة تحديث المجتمع المدني والتفكير في كيفية تقليصها.

ورابعها، طبيعة التفاعل بين القوى والتكوينات الحديثة من ناحية والقوى والتكوينات التقليدية من ناحية أخرى.

فعملية بناء المجتمع المدني تفترض قيام التكوينات من النوع الأول بالمساهمة في عملية الاندماج التدريجي للقوى التقليدية في أطر المجتمع الحديث، وذلك من خلال مسالك عديدة منها: تعميق الوعي السياسي والاجتماعي لهذه القوى، ودفعها إلى الانخراط التدريجي في إطار الولاء لكيان أكبر وهو الدولة، واعتبارها بمثابة أرصدة وركائز اجتماعية للقوى والتيارات السياسية الحديثة، فما قيمة أي تيار سياسي أو فكري إذا كان يعبر عن نخبة محدودة وليس له قواعد شعبية عريضة في المجتمع؟ ويتطلب الأمر تقييماً جاداً لممارسات بعض قوى وتنظيمات المجتمع المدني كالأحزاب والنقابات في العديد من الأقطار العربية، إذ إن بعض هذه التنظيمات قامت أساساً على أسس تقليدية، قبلية وعرقية وطائفية، كما أنه في عديد من هذه الأقطار راحت بعض النخبات والمؤسسات الحديثة تستنفر الولاءات التحتية في لحظات الصراع السياسي.

ويستطيع المرء أن يسوق العديد من الأمثلة على ذلك، وهكذا تصبح المؤسسات الحديثة مجرد امتدادات للقوى التقليدية بدلاً من أن تكون أدوات لإدماج هذه القوى في مفاهيم جديدة وأشكال جديدة للتنظيم السياسي والاجتماعي.

3- الإسلام وعملية بناء المجتمع المدني: فإذا كان المجتمع المدني قد تطور في الغرب لمواجهة الدين، بمعنى مواجهة هيمنة وسيطرة الكنيسة، فإن مثل هذا الأمر غير متصور في المجتمع العربي نظراً لعدة أسباب منها: طبيعة الدين الإسلامي، فهو يتضمن إطاراً كلياً وفي بعض الأمور تفصيلاً لتنظيم الحياة المدنية، بالإضافة إلى الدور المحوري للإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي.

كما أن الجماعات والتيارات الإسلامية هي من أكثر القوى الاجتماعية قدرة على التغلغل في أوساط المجتمع في الوقت الراهن.

وبالتالي لا يمكن تصور بناء مجتمع مدني حقيقي في الوطن العربي بعيداً عن الإسلام، وعن التيارات الإسلامية.

ويثير هذا إشكاليات عديدة منها: موقف التيارات الإسلامية من قضايا كثيرة تدخل في صميم عملية بناء المجتمع المدني مثل: المواطن، وطبيعة وشكل نظام الحكم، والأقليات، والتيارات السياسية الأخرى... إلخ⁽¹⁾، وموقع الإسلام في عملية التشريع القانوني في البلدان العربية، خاصة وأن دساتير العديد من هذه الدول تؤكد أن الإسلام هو المصدر الرئيسي للتشريع أو مصدر رئيسي للتشريع.

وهناك أيضاً مشكلة العلاقة بين النظم الحاكمة والجماعات الإسلامية في العديد من البلدان العربية، وهي علاقة قوامها في الغالب عدم الثقة، والعنف المتبادل... إلخ.

(1) - أنظر نقداً لرؤى بعض التيارات الإسلامية بخصوص هذه القضايا وغيرها، في: الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، والحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق من النقد الذاتي، مجموعة من الباحثين "القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989.

وهو الأمر الذي جعل البعض يدعو إلى ضرورة فض الاشتباك بين النظم الحاكمة وهذه الجماعات وذلك لن يكون إلا بتقديم تنازلات من كلا الجانبين⁽¹⁾.

4- بناء الدولة وبناء المجتمع المدني: فلا يمكن الحديث عن مجتمع مدني حقيقي في إطار دولة ضعيفة وهشة وتسلطية وتابعة وناقصة أو فاقدة الشرعية على نحو ما سبق ذكره.

وبالتالي فإن عملية بناء المجتمع تتضمن في الوقت نفسه عملية إعادة بناء للدولة، بحيث تصبح دولة المؤسسات والقانون، تصبح دولة ملتزمة بمجتمعها ومتفاعلة معه ومعبرة عنه، وليست دولة غريبة وخارجة عنه.

وقد سبق أن أشارت الدراسة إلى بعض مظاهر مشكلة أو أزمة الدولة في الوطن العربي، والآن تشير إلى بعض المشكلات المرتبطة بالتكوينات الاجتماعية والمؤسسات التي تعرقل عملية بناء مجتمع مدني حقيقي.

ومن هذه المشكلات: أن التيارات السياسية والفكرية تتمحور حول نخبات ضيقة، وذلك باستثناء بعض التيارات الإسلامية، كما أن العلاقة بين هذه التيارات قوامها في الغالب الرفض المتبادل، وغياب إمكانات التفاعل الصحي والصحيح بينها.

وأكثر من هذا فإن العديد من مؤسسات المجتمع المدني الحديثة كالأحزاب والنقابات وغيرها تفتقر إلى الديمقراطية في داخلها، وتعاني الضمور في عضويتها، فأغلبها بلا قواعد شعبية كبيرة، ناهيك عن الانشاقات والصراعات التي تحدث داخل هذه المؤسسات، والتي تحد من فاعليتها في الحياة السياسية، وتقلص من مصداقيتها لدى الجماهير.

(1) - د. أحمد كمال أبو المجد: دعوة لفض الاشتباك بين الحركات الإسلامية والحكومات، المستقبل العربي، العدد 395، تشرين الأول/أكتوبر 1991.

بل إن بعض قوى ومؤسسات المجتمع المدني في بعض الأقطار العربية استخدمت كأدوات للتدخل الخارجي في الشؤون الداخلية لهذه الأقطار والأخطر من ذلك أن قوى المعارضة في العديد من الحالات تتسم بالتشردم وبغياب أو ضعف البرامج والسياسات التي تطرحها هذه القوى كبداية لبرامج النظام الحاكمة وسياساتها⁽¹⁾.

ومن هنا فإن عملية بناء المجتمع المدني تتطلب إعادة بناء هذه المؤسسات على أسس جديدة، بحيث تصبح أكثر فاعلية وأكثر دينامية.

5- الديمقراطية وبناء المجتمع المدني: لقد سبقت الإشارة إلى حقيقة العلاقة التبادلية بين الديمقراطية والمجتمع المدني، والتحديث هنا كيف يمكن بناء المجتمع المدني في ظل استمرار الأنظمة التسلطية في الوطن العربي، وهي معروفة بعدائها لفكرة وجود مجتمع مدني حقيقي وقوي؟ وفي إطار الإجابة عن هذا التساؤل، فإنه لا يمكن وضع كل النظم العربية في سلة واحدة أو مستوى واحد.

فالأقطار التي حدث فيها انتقال نحو التعددية السياسية - على الرغم من كافة الانتقادات التي توجه إلى تجارب الانتقال في هذه الأقطار - تفسح هامشاً أكبر لحرية الحركة من أجل تثبيت هذا المجتمع وتدعيمه، بينما الدول الأخرى لا يوجد فيها ذلك الهامش أو هو محدود جداً والسؤال هنا، كيف يمكن خلق هذا الهامش وتوسيعه تدريجياً؟

(1) - أنظروا نقداً للأحزاب الوطنية من منظور الديمقراطية الداخلية، في: إسماعيل صبري عبد الله: الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 465 - 182.

وفي هذا الإطار يمكن التفكير في بعض الإجراءات مثل: خلق وتعميق القناعة لدى النخب الحاكمة في الوطن العربي بأن استمرار الأوضاع الراهنة ليس في صالح الشعوب ولا المجتمعات العربية، وأيضاً ليس في صالح النظم نفسها، ومن ثم، فإن لم تبادر هذه النظم إلى الإصلاح والتغيير، فإنه قد يفرض عليها .

وأن الإصلاح السياسي المنشود لا يعني بحال من الأحوال التغيير الجذري لهذه النظم، بل هو بمثابة تطوير لأساليب الحكم والإدارة، ولسياسات التنمية والتوزيع، هذا، مع الاستمرار في ممارسة الضغوط على النظم القائمة من أجل الإصلاح والتغيير وذلك لا يتطلب الدخول في مواجهات عنيفة مع هذه النظم، بل تعبئة بعض العناصر والقوى الحية في الأقطار العربية لتحقيق هذا الهدف، وذلك من خلال ممارسة وتنظيم أعمال التظاهر والاحتجاج السلمي، والإضرابات غير العنيفة، وممارسة النقد السياسي... إلخ.

وعلى الرغم من أن النظم الحاكمة قد تتعامل بالعنف مع محاولات الضغوط هذه، إلا أن استمراريتها بصورة منظمة كفيلة بدفع هذه النظم على طريق التغيير والإصلاح، والمطالبة بضمانات لاحترام حقوق الإنسان في الوطن العربي، خاصة وأن هناك اهتماماً متزايداً بالموضوع على المستويين الإقليمي والدولي، والعمل من أجل الإلغاء التدريجي لحالة الطوارئ والقوانين الاستثنائية المعمول بها في عدد من الأقطار العربية، وخاصة وأن الظروف الموضوعية في هذه البلدان لا تبرر استمرار العمل بهذه القوانين. هذا بالإضافة إلى تقنين دور المؤسسة العسكرية في المجتمع.

وفي هذا الإطار أيضاً يتعين على قوى المعارضة في الأقطار العربية أن تطور من آليات عملها، بحيث تتفهم جيداً أبعاد القضايا والمشكلات الأساسية المثارة داخلياً وخارجياً، وأن تساهم بفاعلية لتقديم حلول لهذه المشكلات.

وإذا كانت نظم الحكم في الوطن العربي في أزمة، مظاهرها عديدة وأسبابها متداخلة فإن المعارضة أيضاً في أزمة، وإذا استطاعت المعارضة في هذا القطر أو ذاك أن تمثل تحدياً للسلطة فإنها غير قادرة على طرح بديل لها .

6- الأساس الاقتصادي للمجتمع المدني في الوطن العربي، فعملية بناء المجتمع المدني تتطلب ألا تتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا في ضوء بعض الأسس والضوابط التي سبقت الإشارة إليها، والملاحظ في الوطن العربي هو اتجاه العديد من الأنظمة العربية نحو تشجيع وتوسيع دور القطاع الخاص المحلي والأجنبي، والقطاع التعاوني في عملية التنمية .

ويعرف هذا الاتجاه باسم التخصصية أو الانتقال نحو القطاع الخاص، وفي هذا الإطار راح البعض يتحدث عن تراجع الدولة وتقدم المجتمع⁽¹⁾.

وليس هنا مجال الدخول في تفاصيل حول أسس وأساليب وآثار التخصصية في الوطن العربي⁽²⁾، لكن من زاوية بناء المجتمع المدني يمكن إثارة عدة أمور في هذا المقام منها: أن الاتجاه نحو توسيع المجال أمام القطاع الخاص في الحياة الاقتصادية يمكن أن يمثل أحد الأسس لبناء المجتمع المدني، حيث يحد من تدخل الدولة وهيمنتها على الشؤون الاقتصادية .

(1) - ميشيل كامو: تراجع الدولة أو القوة والأمل - عرض حول انحسار دور الدولة في تونس، مصطفى كامل السيد: التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1989، ص 225 - 264 .

(2) - لمزيد من التفاصيل، أنظر: "ندوة المستقبل العربي: حول الدعوة إلى النقل من القطاع العام إلى القطاع الخاص في الوطن العربي"، شارك في الندوة أحمد أبو إسماعيل " وآخرون، أدار الحوار محمود عبد الفضيل، أعد تقرير الندوة محسن عوض، المستقبل العربي، العدد 126، آب أغسطس 1989، ص 133 - 160 .

وهو الأمر الذي يقلل من قدرات الدولة على استتباع المواطنين من ناحية،
ويدعم من إمكانات استقلال قوى المجتمع المدني عن الدولة من ناحية ثانية.

وهنا يجد الباحث نفسه أمام إشكالية حقيقية تتمثل في خبرات التنمية الرأسمالية المشوهة في العديد من الأقطار العربية في فترات تاريخية سابقة مثل: لبنان، ومصر، وتونس والمغرب، حيث تعثرت هذه التجارب وساهمت في تعميق التبعية الاقتصادية للخارج من ناحية، وتوسيع الفجوة بين الطبقات الاجتماعية من ناحية ثانية، وتساعد أعمال العنف والاحتجاج من ناحية ثالثة⁽¹⁾، وفي هذا الإطار يثار التساؤل حول طبيعة الشرائح الرأسمالية في الوطن العربي، وحدود استعدادها لممارسة دورها في عملية التنمية، وبالذات في ضوء خبراتها غير المشجعة في العديد من الأقطار العربية، حيث انخرط قطاع منها في ممارسة أنشطة غير منتجة اجتماعياً، كما اتسع حجم الاقتصاد الخفي في عدد من هذه البلدان، وظهرت أمراض اقتصادية واجتماعية خطيرة مثل: سوق المناخ في الكويت، وشركات توظيف الأموال في مصر، ناهيك عن علاقتها المشوهة بالرأسمالية العالمية، والسؤال هنا، كيف يمكن تطوير الأسس والضوابط لتجنب أخطاء تجارب التنمية الرأسمالية في فترات سابقة، ولإدماج القطاع الخاص في إطار العملية الإنتاجية بشكل فعال؟ ويفترض ذلك ضرورة تبني استراتيجيات تنمية جادة لإصلاح الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية في الأقطار العربية.

وعلى هذا المستوى فإنه لا بد أن يكون للدولة دور هام لوضع الأسس وممارسة التنظيم ومنع الانفلات وبالذات خلال المراحل الأولى.

(1) - هناك العديد من المصادر التي تدرس كل حالة على حدة، ونكتفي بالإشارة إلى مصدر أكثر شمولاً هو: د. إبراهيم سعد الدين ومحمود عبد الفضيل، التنمية العربية، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

وهل انسحاب الدولة من بعض قطاعات الحياة الاقتصادية والاجتماعية يعني سماحها بقيام مجتمع مدني قوي؟ حقيقة أنه في عديد من الحالات مارست الدولة العربية ذلك للتخفيف من أعبائها التي لم تعد قادرة على القيام بها، بحيث يتحمل القطاع الخاص المحلي والأجنبي جزءاً من هذه الأعباء.

فالدولة الرعوية على حد تعبير إيليا حريق وجدت نفسها بعد عدة عقود من ممارسة السياسة الرعوية، غير قادرة على الوفاء بوعودها التي لوحت بها طويلاً للمواطنين، ولذلك فإن السراة رأوا ((أن الانسحاب من مواقع القوة المزعومة قد يجنبهم عواقب ضياع الشرعية))⁽¹⁾.

وبغض النظر عن أهداف النخبات الحاكمة من وراء تشجيع عملية الانتقال نحو القطاع الخاص، فإن التحدي في إطار عملية بناء المجتمع المدني هو، كيف يمكن تدعيم مقومات وأسس هذا المجتمع في المجالات والقطاعات التي تتسحب منها الدولة.

وهناك من يثير التساؤلات حول مقولة تراجع الدولة وتقدم المجتمع ((فهل صحيح أن الدولة تتراجع وأن المجتمع يتقدم ويتوسع؟ هذا الرأي يقوم على افتراض مؤداه الانفصال بين المجتمع والدولة، وأن المجتمع شيء والدولة شيء آخر، وأن هناك مساحة مستقلة لكل منهما تسمح لأحدهما بالتوسع أو التقدم وللآخر بالانسحاب أو التقهقر.

(1) - إيليا حريق: الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية.

فهل هذا صحيح فعلاً؟ أم الأصح الانطلاق من وجود الصلة والجدل بين المجتمع والدولة، ومن هنا يكون الأدق بأن الدولة تغير من طبيعتها ودورها بما يتناسب مع الضغوط الاجتماعية المستحدثة))⁽¹⁾؟

ومثل هذه التساؤلات وغيرها، لا بد وأن تكون في الاعتبار عند الحديث عن بناء المجتمع المدني في الوطن العربي.

فإلى أي مدى سيكون تراجع الدولة على الصعيد الاقتصادي مصحوباً بتراجعها على صعيد الهيمنة السياسية على المجتمع؟.

7- الأساس الثقافي والإيديولوجي للمجتمع المدني في الوطن العربي، وهو يتضمن منظومات الأفكار والقيم والاتجاهات الموجودة في المجتمعات العربية.

وإحدى المسائل الهامة المرتبطة بعملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تتمثل في كيفية إعادة بناء مضامين الثقافة السياسية، بالشكل الذي يمكن أن تؤديه السياسات الثقافية والإعلامية والتربوية في الأقطار العربية.

فهذه السياسات تمثل ركائز أساسية للمساهمة في بناء الديمقراطية داخل المجتمع، في الأسرة، والمدرسة والنقابة، والحزب...إلخ.

وبذلك يجب إعادة النظر في هذه السياسات بالشكل الذي يدعم من عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي.

وهذا الموضوع يجب النظر إليه في إطار ما سبق ذكره عن دور كل من الإسلام والمكونات التقليدية في عملية بناء المجتمع المدني.

⁽¹⁾ - د . علي الدين هلال: كيف نفهم التحولات السياسية الحديثة في العالم العربي، مصطفى

كامل السيد: التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي، ص3-4.

8- على المستوى العربي هناك العشرات من الاتحادات والجمعيات والتنظيمات المهنية والعمالية والثقافية والفكرية العربية، وهي يمكن أن تمثل عنصراً هاماً في عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي، وذلك باعتبارها مؤسسات عبر قطرية، بالإضافة إلى القدرات التنظيمية والفكرية التي يتمتع بها بعضها .

ومن الأهمية بمكان تنشيط عملها، وإعادة تقييم دورها في ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية الجديدة، وتحييد نشاطاتها عن الخلافات بين النظم العربية .

9- أن التفكير في عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي لا بد وأن يأخذ بعين الاعتبار حقيقة التغيرات والتحولات الجديدة على الصعيدين الإقليمي والدولي .

وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى الآثار والتداعيات التي نجمت عن أزمة الخليج الثانية وبخاصة في ما يتعلق بخلق محاور جديدة للانقسام بين الأنظمة العربية، وخلق حساسيات نفسية بين الشعوب العربية، كما أن الأزمة أثارت العديد من القضايا والمشكلات ذات الصلة بالتطور الديمقراطي في المنطقة العربية، بالإضافة إلى تكريس ظاهرة تبعية بعض الأقطار العربية للعالم الخارجي⁽¹⁾.

وفي إطار المتغيرات الدولية الجديدة يمكن الإشارة إلى بعض الأسس التي يستند إليها النظام الدولي الجديد الذي هو قيد التشكل والتبلور الآن، ومن بينها: الثورة الصناعية الثالثة، والتكتلات الاقتصادية الكبرى على المستوى العالمي، وانتهاء الحرب الباردة بمعناها التقليدي، والتحولات في أوروبا الشرقية، وتفكك الاتحاد

(1) - هناك العديد من الأبحاث والكتب المنشورة بشأن أزمة الخليج الثانية، ونكتفي بالإشارة إلى: أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: وجهات نظر "حلف"، المستقبل العربي، السنة

السوفيتي وبروز الدور الأمريكي على المستوى العالمي، وتزايد احتمالات تهمش بلدان العالم الثالث ومنها البلدان العربية⁽¹⁾.

وفي ظل هذه الأوضاع يمكن إثارة العديد من التساؤلات حول تقليص ظاهرة التبعية للخارج كأحد المقومات لبناء المجتمع المدني في الداخل.

ولا يمكن أعمال مبدأ تدعيم الاعتماد الفردي والجماعي الذي لا يزال صالحاً كشعار لتقليص ظاهرة التبعية، إذ لم يتم تجاوز بعض الآثار السلبية التي أوجدها أزمة الخليج على صعيد العلاقات والتفاعلات بين الأنظمة العربية، بل وبين الشعوب، ويشير هذا الأمر العديد من التساؤلات والإشكاليات التي ليس هنا مجال التفصيل فيها .

وهكذا، فإن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي تثير العديد من القضايا والتساؤلات والمشكلات على صعيد المجتمع بقواه وتكويناته ومؤسساته وأنماط ثقافته من ناحية وعلى صعيد الدولة بأجهزتها وسياساتها في المجالات المختلفة من ناحية ثانية، وعلى صعيد العلاقة بين الاثنين، بأنماطها ومستوياتها المتعددة من ناحية ثالثة، وعلى صعيد العلاقات والتفاعلات العربية - العربية، والعربية- الدولية من ناحية رابعة .

ولذا، فإن هذه العملية تعتبر وثيقة الارتباط بالأهداف الكبرى التي تمثل أساسات للنهضة والتقدم في الوطن العربي، وهي التنمية الاقتصادية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والأصالة الثقافية والحضارية والاستقلال إزاء العالم الخارجي.

(1) - أنظر عبد المنعم سعيد: العرب والنظام العالمي الجديد- الخيارات المطروحة، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1991 .

وهذه الأهداف قد تطبق بطرق وآليات مختلفة في البلدان العربية، لكنها تظل في مجملها ضرورية لبناء المجتمع المدني وتدعيمه.

تقدير وتقويم البحث السابق

تسعى الخاتمة إلى بلورة بعض القضايا والتساؤلات حول مستقبل ظاهرة المجتمع المدني في الوطن العربي، فما هي المهام الملحة أو الأولويات في هذا الإطار؟ وما هي القوى الرئيسية المحركة لعملية بناء المجتمع المدني؟ وما هي التحديات الكبرى في هذا الشأن؟.

وجدير بالذكر أن عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي يمكن أن تتم في إطار تصورين كبيرين... الأول، تصور ثوري، يقوم على أساس إحداث التحولات المطلوبة لبناء المجتمع المدني استناداً إلى عملية تغيير ثوري⁽¹⁾ جذري تهدم أسس المجتمع القائم، وتبني مجتمعاً جديداً، وهذا التصور لا ترجحه الدراسة على الأقل في الأجلين القصير والمتوسط- على الرغم من وجود مصادر للتغيير الثوري في الواقع العربي - وذلك نظراً لنجاح النظم القائمة في إحكام قبضتها على مختلف قوى وديناميات المجتمع من ناحية ثانية، ونظراً إلى تشتت وضعف قوى المعارضة وعدم امتلاكها برامج سياسية بديلة من ناحية ثالثة، كما أن بعض القوى السياسية والاجتماعية القادرة على رفع راية الرفض والتحدي في وجه النظم القائمة- وذلك من خلال ممارسة الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي- لا تمتلك القدرة على طرح بدائل لهذه النظم.

ولو حدث ذلك، فإنه يكون على مستوى الشعارات العامة فقط، أما التصور الثاني، فهو بناء المجتمع المدني وتدعيمه طبقاً لعملية إصلاحية تدريجية يغلب عليها

(1)- حول الرؤية الثورية للتغيير في الوطن العربي، أنظر د. بركات: المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ص 457 وما بعدها.

الطابع السلمي، ويتضمن هذا التصور ممارسة الضغوط على النظم القائمة لإدخال بعض الإصلاحات التي من شأنها إحياء وتنشيط المجتمع المدني، دون أن يعني ذلك الإطالة بهذه النظم، وهي إصلاحات تستهدف تحسين طرق الحكم وأساليب الإدارة، وترشيد عملية صنع القرارات والسياسات، وإقامة التوازن بين الدولة والمجتمع، بحيث تتحدد واجبات الدولة وحقوقها، وواجبات المجتمع وحقوقه على نحو أوضح.

وهذا التصور هو الأقرب إلى الواقع على الأقل في الأجلين القصير والمتوسط، خاصة وأن بعض النخب الحاكمة بدأت تعي حقيقة المأزق الذي يواجه النظم والمجتمعات في الوطن العربي على حد سواء، فهي بدأت تدرك العواقب الوخيمة لتدهور وانهيار شرعيتها، ولاستمرار تحكمها في مجتمعاتها بالحديد والنار.

ومن هنا كان اتجاه بعضها نحو تبني أشكال من التعددية السياسية، وذلك كأحد الآليات للخروج من مأزق الشرعية.

وفي هذا الإطار فمن مصلحة هذه النظم «ولو من باب الاستمرار والحفاظ على الذات» أن توجد الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمثل مجالاً ملائماً لتدعيم وتنمية المجتمع المدني، وأن تلتحم بمجتمعاتها على أسس جديدة، بحيث لا تصبح السلطة غريبة عن المجتمع، وتكون قيم ومعايير السلطة وممارساتها مثقفة مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها، وإلا فالبديل لذلك هو استمرار علاقات الصراع والتوتر بين الدولة والمجتمع، وتفاقم التحديات الداخلية والخارجية التي قد تطيح ببعض النظم الحاكمة، دون أن يعني ذلك أن البدائل سوف تكون أفضل ومن بين المهام التي يمكن القيام بها في الأجلين القصير والمتوسط لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي ما يلي:

1- إزالة مظاهر الاحتقان السياسي بين الحكم والمعارضة في الأقطار العربية، وذلك يطرح تصورات عملية لحل بعض قضايا الصراع والمواجهة بين الجانبين، وبالذات فيما يتعلق بتمكين مختلف القوى بما فيها القوى الإسلامية من التعبير السياسي الرسمي، وسد الفجوة بين التعددية المجتمعية، إذ من هذا المنطلق يمكن دفعها إلى المساهمة في تحمل مسؤولية الإصلاح السياسي والاجتماعي.

وإذا كان يتعين على النظم الحاكمة أن تعيد النظر في سياساتها وممارساتها بالشكل الذي يخفف من حدة التوتر في المجتمع، فإنه يتعين على قوى المعارضة أن تطور برامجها وآليات عملها.

2- العمل من أجل تثبيت وتدعيم عمليات الانتقال نحو التعددية السياسية التي تمت في بعض الأقطار العربية، حتى لا يتم التراجع عنها، وهذا لا يتحقق إلا من خلال خلق وتدعيم القوى الاجتماعية والفكرية التي تدافع عن الديمقراطية، كما يتعين دفع ومساندة خطوات التحديث السياسي التي تسير فيها بعض بلدان الخليج، والعمل من أجل توسيعها هناك اتجاه لتأسيس مجلس شورى في كل من السعودية وعمان وكل هذا في إطار التسليم بأن الديمقراطية لا تقدم حلاً سحرياً لمشكلات المجتمعات العربية، لكنها تمثل إطاراً أكثر ملائمة لمواجهة هذه المشكلات.

3- قيام قوى ومؤسسات المجتمع المدني في الأقطار العربية بإعادة بناء تنظيماتها ومؤسساتها على أسس جديدة، بحيث تتم مواجهة بعض السلبيات مثل: الافتقار إلى الديمقراطية الداخلية والتفوق في أطر نخوية ضيقة، وكثرة الصراعات الداخلية، وفي هذا السياق، فإن الأمر يتطلب وضع أسس جديدة للتعاون والتنسيق بين قوى ومؤسسات المجتمع المدني، حتى تتمكن من ممارسة المزيد من الضغوط

والتأثير في النظم الحاكمة، وهذا هو المدخل لتعميق هامش حرية حركتها واستقلالها في مواجهة تلك النظم.

4- البحث عن حلول لمشكلة التهميش الاجتماعي، وهي مشكلة تعاني منها العديد من الأقطار العربية، وتثير العديد من التساؤلات حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسكانية في هذه البلدان.

وجدير بالإشارة إلى أن إدماج هذه العناصر في المجتمع يقع على عاتق النظم الحاكمة من ناحية، وقوى وتكوينات المجتمع الأكثر تبلوراً من ناحية أخرى.

5- إعادة النظر بصورة جادة في السياسات العامة في الأقطار العربية، بحيث تتم مواجهة الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العميقة في هذه البلدان وهذه مسائل وثيقة الارتباط بعملية تكوّن المجتمع المدني، فالسياسات العامة تستهدف المجتمع المدني، لذلك يجب أن يكون هو العامل الأساسي ليصنعها وتطورها وتغييرها .

6- إذا كانت بعض الحكومات العربية تتسحب تدريجياً من بعض مجالات الإنتاج والخدمات، بحيث تحلّ محلها قطاعات ومؤسسات المجتمع المدني، فذلك يجب أن يتم بصورة تدريجية ومنظمة، وفي إطار بعض الضوابط، حتى لا يحدث اضطراب داخل المجتمع، خاصة عندما تتنافس بعض القوى والتكوينات بصورة غير منظمة لشغل هذه المجالات دون أن تكون مهيأة لذلك بالقدر الكافي.

7- إعادة النظر في الأطر القانونية والمؤسسية في الأقطار العربية، بحيث يتم التخلص ولو التدريجي من حالة الطوارئ المعمول بها في العديد من الأقطار العربية، مع وضع حد للفساد السياسي والإداري في هذه البلدان، وكلا الأمرين

وثيقة الارتباط بموضوع المجتمع المدني، فالإطار القانوني هو الذي ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع ويضبطها، كما أن الفساد السياسي يعتبر بمثابة السوس الذي ينخر في مؤسسات الدولة والمجتمع.

ومثل هذه الإجراءات تعتبر خطوات هامة على طريق إنجاز المهام والأهداف الكبرى التي تمثل أساساً لمشروع النهضة والتقدم في الوطن العربي، وهي: الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية والأصالة الحضارية والتنمية الاقتصادية والاستقلال الوطني، لكن، يا ترى ما هي القوى والعناصر الفاعلة التي من شأنها تحريك عملية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي؟.

وبالنظر إلى الواقع العربي الراهن يتضح أن هناك قوى عدة، تعتبر بمثابة الخلايا الحية القادرة على تحريك عملية التغيير، ومن هذه القوى ما يلي:

آ- المؤسسات الطليعية في الأقطار العربية، وتضم بعض الأحزاب والاتحادات والنقابات ذات الشعبية الأوسع والتأثير الأكبر، فهي قادرة على أن تحرك قوى وفئات في المجتمع من أجل ممارسة الضغوط على النظم الحاكمة للاستجابة لمطالب الإصلاح والتغيير.

ب- بعض القوى الاجتماعية القادرة على الانخراط في أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي، وتضم الطلبة والعمال وبعض التيارات الإسلامية، وبعض الأقليات وهذه القوى يمكن أن تشكل تحدياً للنظم القائمة، وبالتالي، فهي تمثل عنصراً ضاعطاً من أجل التغيير، خاصة إذا ما تم التنسيق فيما بينها.

ولكن، كيف تستطيع بعض مؤسسات المجتمع المدني كالأحزاب والاتحادات وغيرها أن تحرك هذه القوى وتلملم شتاتها لتصلب فاعليات المجتمع إزاء الدولة؟.

ج- طلائع المثقفين ومراكز البحوث والدراسات غير المرتبطة بأجهزة الدولة، وهي تعتبر ضمن مؤسسات المجتمع المدني، والمسؤولية التي تقع على عاتقها كبيرة، خاصة بعد أن عرت أزمة الخليج المثقفين العرب.

ومن بين المهام التي يمكن أن تقوم بها هذه المراكز وتلك الطلائع في إطار عملية بناء المجتمع المدني: رصد وتحليل خريطة أو خرائط القوى الاجتماعية في الأقطار العربية، ونشر الوعي لدى هذه القوى، وطرح البدائل لمواجهة المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتكريس الفكر المدافع عن الديمقراطية، ومثل هذه المراكز مطالبة أكثر من أي وقت مضى بإعادة تقييم فلسفتها وأدوارها وأنشطتها، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال تعميق الوعي النقدي كمبدأ للنظر في الأنساق الفكرية والمشكلات المجتمعية في الوطن العربي.

وثمة مجموعة من التحديات الكبرى يتعين التعامل معها بجدية في إطار السعي لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي:

أولها: أن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في جُل الأقطار العربية تتسم بالحدة والتزامن، وبالتالي، فهذه الأنظمة ليست قادرة على التعامل مع كل هذه المشكلات وتقديم حلول فعالة لها في وقت واحد، وليست قادرة أيضاً على أن تُوَجَل بعض هذه المشكلات لأن ذلك قد يؤدي إلى تفاقمها في المستقبل، وهو الأمر الذي قد يهدد النظام الاجتماعي برمته، في بعض الحالات، ولذلك تمارس أغلب الحكومات العربية سياسات الترقيع وتقديم المسكنات بشأن التعامل مع هذه المشكلات.

ما هي هذه الأولويات؟ وكيف خلق درجة معقولة من الاتفاق العام حولها داخل المجتمع؟

وثانيها: الربط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بحيث لا يؤدي إفساح المجال للقطاع الخاص المحلي والأجنبي إلى تفاقم المشكلة التوزيعية في هذه البلدان، وبالتالي فما هي أفضل الآليات لتحقيق التوازن بين الجانبين؟.

وثالثها: إنجاز الديمقراطية في إطار التبعية، فالأصل أن التطور الديمقراطي يجب أن يرتبط بالمزيد من الاستقلال أن أغلب الأقطار العربية تعاني أوضاع تبعية هيكلية للخارج، وبالتالي، فإن إمكانيات الاستقلال لديها على الأقل في المستقبل المنظور محدودة، فهل يمكن إنجاز ديمقراطية في ظل التبعية، وكيف؟ وإذا كان الترابط بين الديمقراطية والاستقلال حتمياً، فما هي أفضل الآليات لتحقيق مزيد من الاستقلال في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية الراهنة؟.

ورابعها: التنسيق والتعاون بين قوى ومؤسسات المجتمع من أجل ممارسة مزيد من الضغوط على النظم الحاكمة، والإشكالية في هذا السياق كيف يمكن تحقيق التوازن بين المطالب الخاصة لبعض قوى المجتمع وفئاته والمطالب العامة التي تهم الغالبية؟.

وخامسها: الربط بين عملية بناء الدولة وعملية بناء المجتمع فالتلازم بين الاثنين ضروري، والتحدي هو كيف يمكن الربط بين العمليتين؟ وما هي أفضل السياسات والآليات لتحقيق ذلك.

هذا ويجب النظر إلى كافة التحديات السابقة في إطار الآثار والتداعيات السلبية التي نجمت أو قد تنجم عن أزمة الخليج الثانية، سواء على صعيد الأوضاع الداخلية في بعض الأقطار العربية، أم على صعيد العلاقات العربية - العربية أم على صعيد العلاقات العربية - الدولية، فالأزمة خلقت مشكلات وتحديات جديدة، وأدت إلى تفاقم بعض المشكلات القادمة.

تُرى هل سترتفع النظم الحاكمة والقوى المجتمعية الفاعلة في الأقطار العربية إلى مستوى هذه التحديات؟! هذا هو التحدي الأكبر.

المجتمع المدني العربي والدولة

الدولة بالأصل والأساس معنى يعانقه وقيمه الشعب وينطوي على هذا المعنى على إشادة مؤسسات وهذه المؤسسات تسمى مجازاً سلطات، وفي الحقيقة هي أجهزة والسلطة الوحيدة هي للشعب، وما الحكام إلا وكلاء عن الشعب، والدولة بالمعنى العلمي والدقيق praproment dit هي الجماعة السياسية التي تم الفصل فيها بين صاحب السلطة الشعب والوكيل عنه⁽¹⁾ ولقد رددنا سابقاً كلام ابن باديس وقلنا إنه من المفروض إسلامياً أن يتعاون الشعب مع الحكام في حال كون هؤلاء يحكمون بالشريعة وهداياها، هذا التلاحم والتفاعل قرره ابن خلدون فقد وصف العلاقة بين الدول والعمران والمجتمع بما يلي:

((أن نسبة الدولة إلى العمران كنسبة الصورة إلى المادة ولقد بلغ الفقه الإسلامي حداً من النضج حيث قرر أنه في حال تهدم سور المدينة دون أن يعيد بناءه الحاكم، فالمجتمع الإسلامي يسرع ويتدارك الأمر نحن لا ننكر أهمية الدولة والدور الذي لعبته محرقة للتاريخ ومنظمة للهيكلة الاجتماعي، ولكن ما هي الا ظاهرة العمل

(1) - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص21.

الاجتماعي ملائماً لما كان عليه الأمر بالنسبة لواقعنا في الخمسينات حيث برزت الدولة والجيش في صدارة الأحداث⁽¹⁾.

أجل لقد أدى استبحار الحياة وكثافة حركة المجتمع إلى بروز فاعلين اجتماعيين جدد نتيجة اتساع دائرة الشباب المثقفين ودائرة النساء والعمال والفئات الاجتماعية الوسطى، الأمر الذي أدى إلى تعقيد وتبوع وامتداد الساحة الاجتماعية وظهور مستويات هرمية جديدة (معرفية، مهنية، نقابية، مجتمعية...) فنحن حيال تحول حضاري كبير ناجم عن انهيار عالم قديم بمثله وأقانيمه ومفاهيمه ومقولاته الفلسفية فالدولة الاشتراكية تقوضت والليبرالية تتعرض لمساءلة عسيرة تهزها هزاً، وهذا التحول يخلف وراء فراغاً، وسعة انتشار مفهوم المجتمع المدني إنما يأتي لحاجة ملئ هذا الفراغ⁽²⁾.

((حيال هذا التطور الأفقي للممارسة الاجتماعية، فإن العمودية الأصلية لمؤسسات الدولة يجمعه ثقافتها الأحادية أحادي الحزب، الايديولوجيا، التنظيم، تبدو وكأنها أمور قد عفا عليها الزمن))⁽³⁾.

بيد أنه يمكن القول بصورة عامة إنه يمكن مناقشة القضايا المتعلقة بالمجتمع المدني بمعزل عن وظيفة الدولة وبنيتها المؤسسية وآلياتها في لحظة تاريخية معينة، فالدولة والمجتمع المدني ليسا أمرين مستغلين ولكنهما مترابطان كلياً،

⁽¹⁾ - المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، مداخلة الأستاذ علي الكنز، ص 206.

⁽²⁾ - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مجلة النهج، دمشق، عدد 37، السنة 11، ص 9.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 214.

فالجتماعات والروابط والنقابات والتشكيات العشائرية والطائفية والتكوينات القبلية كلها تنتمي إلى المجتمع المدني بدرجات مختلفة، ولكنها تتداخل مع جعل نشاط ونفوذ الدولة الحديثة، وخير دليل على تلك العلاقة هو حالة اليمن الموحدة: فهي حالة صراعية - تباينية في أن واحد حتى يستقيم نوع من التوازن بين مؤسسات الدولة الحديثة من ناحية، ومناطق السيادة والنفوذ إلى تنظيمات المجتمع المدني، من ناحية أخرى، ومن هذا السياق تمثل البلديات حالة وسيطة بين سلطة الدولة بالمعنى المركزي للدولة وبين سلطة ونفوذ المجتمع المدني في الاستجابة لحاجات الناس على المستوى الشعبي المباشر⁽¹⁾.

إن السياسة لا تحتاج كي تقوم إلى إلغاء البنى المدنية ولكنها بما تقدمه من مبادئ أسمى ومؤسسات أكثر فاعلية.

تتيح توحيد هذه البنى المدنية وجعلها تحت رايها وهي لا تتقدم كسياقه أي كماله أشتات إلا بقدر ما تنجح في معالجة تناقضات المؤسسات المدنية وتعمل على عقلنتها ووضعها في سياق ومنطق جديد هو المنطق الوطني الشامل، ولذلك لا قيمة للسياسة إلا إذا ارتبطت بهذا المجتمع الوطني أخذاً وعطاءً ولا يستطيع المجتمع أن يحفظ توازنه وينظم نفسه في مرحلته المتقدمة إلا بقدر ما تستمر الدولة وتنجح في معالجة التناقضات التي تنجم عن صراعاته الطبيعية.

فالتنظيمات الوضعية تقوم على الخصوصية والاستقلالية الذاتية وتنمية التضامات الجزئية أي أنها تتطبق على نشاطات لا تتدخل السلطة المركزية في تنظيمها المباشر ولا حاجة للقول بأن مجالات الدولة «وتبعاً لذلك مجالات المجتمع المدنية» تختلف حسب الحقبة الزمنية وحسب النظام السياسي، فالنظام

(1) - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، ص 806، والتعقيب للأستاذ محمود عبد الفضيل.

الشيوعي كان يتغلغل كافة المجالات، تبعاً لاعتقاده بضرورة السيطرة الكاملة على كافة مفاصل الاقتصاد منعاً للرأسمال الفردي من الاستغلال، وبالعكس كان المذهب الفردي يطلق العنان للفردي ويعلن منع أي تدخل منهما كان نوعه من الدولة⁽¹⁾.

ويمكن القول إن المجتمع المدني من الممكن أن يكون مصدراً لقيم المحافظة كما يمكن أن يكون مصدراً لقيم الحرية والتقدم، وعلى كل يمكن إجراء مقارنة بين التنظيمات السياسية وتنظيمات المجتمع المدني في الآتي:

1- التنظيمات السياسية مركزية بينما تقوم التنظيمات المدنية على الخصوصية والاستقلالية الذاتية وتنمية التضامات الجزئية.

2- إن التنظيمات السياسية رسمية تبنى فيها العلاقات على أساس قانون ثابت وعام ومحرر وموضوعي في حين أن التنظيمات المدنية رهينة بتبدل ميزان القوى أو العادة أو الأخلاق أو المصلحة⁽²⁾.

إن التنظيم المدني ينطوي على عناصر سلطة داخلية تتضمن استخدام وسيلتي الإقناع والقمع لضبط نشاط الأفراد كما يتميز بمرونته وتعدديته ويرتبط بعوامل عديدة متبدلة، مثل الظروف التي تمارس فيها والتقديرية الشخصية للقادة وقوة العلاقات الشخصية وجاذبية المصالح المادية، أنها تنظيمات شديدة المرونة وقابلة للتأقلم بصورة أفضل مع الظروف والأوضاع المتبدلة في الزمان والمكان.

(1) - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، 1964، القاهرة، دار النهضة العربية.

(2) - المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص737، مداخلة الدكتور د. برهان غليون.

وهدف السياسة هو أن تساعد المجتمع المدني على أنسنته وإيثاره وتناقضاته، لا إنكار قيمه وتنظيماته أو فرص نماذج أو أنماط جاهزة عليه، لكن المهم في كل ذلك هو أن الدولة والمجتمع المدني ليسا أمرين مستقلين أحدهما عن الآخر، بل مترابطان كلياً ولكل دولة مجتمعه المدني الخاص لها والذي يتماشى مع فلسفتها السياسية، بل إن المجتمع جزء من السياسة بمعناها الواسع والعميق وإذا كانت هكذا خصائص المجتمعات المدنية، فيمكننا أن نصف المجتمع المدني العربي بأنه ليس عصرياً ولا قديماً، ولكنه نمط هجين قائم بذاته هو نمط المجتمعات المقطوعة الرأس أي التي فقدت توازيها ورشدها واتساعها ووتيرة تقدمها وتحولاتها الخاصة وأصبحت حركتها رهينة بحركة غيرها.

وإذا كان لنا أن نصف النمط الجديد للمجتمع العربي المنبثق عن مرحلة الحديث، فهي عدم الثبات والتغلب السريع والمتواصل وغياب المقومات الذاتية والاتساق الداخلي وانعدام فرص وآليات تحقيق التوازنات الكبرى المادية فيها أو المعنوية المعبرة عن الآمال والمطالب والحاجات المتباينة والمتعارضة لمختلف تجمعات السكان... إنه نمط من الانحلال والتفكك وانعدام القدرة على الربط.

الربط والاجتماع على الذات والاستقلال، ومن ثم توليد الحد الأدنى من الإجماع المطلوب لإنتاج الحركة الفاعلة والوعي الذاتي الجماعي إن السمة الأولى لهذا المجتمع المدني هي الإشارة والتجسيد لهذا الفصام التاريخي النابع من انعدام السيطرة والتحكيم بالذات أو انعدام التوازن الداخلي هو القاعدة التي يقوم عليها بالانفصام التاريخي بين الدولة والمجتمع المدني.

إن التجربة التاريخية دلت أن المؤسسات الأهلية التي لم يكن لها مقوم آخر غير التكامل مع الدولة والعمل في ظلها لم تستطع أن تطور أي رهان حقيقي⁽¹⁾، ويرد الأستاذ فالح عبد الجبار سبب ذلك إلى أن الدولة في عالمنا العربي هي تخلف

(1) - المرجع السابق، المداخلة للدكتور د. برهان غليون، ص 742 و 747.

المجتمع المدني الحديث ولعل هذه العلاقة المطلوبة تنطبق على كل القادمين إلى الحداثة في وقت متأخر إن اختلال العلاقة يرجع إلى أسبقية نشوء الدولة الحديثة على المجتمع المدني، أي إلى علاقة الخالق والمخلوق التي يحكم الترابط بين الطرفين⁽¹⁾.

كيف يمكن إعادة بناء المجتمع المدني العربي - إذاً؟.

هذا السؤال يقودنا إلى العوامل الداخلية، ولا يمكننا في هذا المجال أن نستمر في التأمل النظري من دون التفكير في التجربة العملية التي قمنا بها في العقد الماضي عن وعي وتصميم، فمنذ نهاية السبعينات أصبح الاعتقاد قوياً لدى البعض منا، أنه لم يعد من الممكن مواجهة السلطة القهرية الشمولية في بعض الأقطار العربية على صعيد العمل السياسي نفسه، ذلك أن الدولة قد سدت عملياً كل منفذ للعمل السياسي العام، أي الذي يتخذ من تغيير السلطة أو حتى تعديل سلوكها منطلقاً لتفكيره وممارسته، ومن هنا تم الاعتقاد بأن الطريق الوحيد للالتفاف على هذا الحصار الشامل الذي نجحت السلطة القائمة في فرضه على المجتمع، وعلى كل عمل سياسي، هو العودة إلى إحياء وتشغيل البنى الاجتماعية المدنية ما تحت السياسة كوسيلة لبث دم جديد في المجتمع وإعادة تكوين القوى الحية التي سوف تشارك في المستقبل، وعندما يحين الوقت وتسرح الفرص، في العملية السياسية التغييرية.

وبينما كان المثقفون مترددين جداً في الابتعاد عن لعبة السياسة بالرغم مما أصبحت تمثله من ممارسة مازوشية لا إنسانية، وبالأحرى نشاطاً خلافاً، كانت الأوساط الشعبية ونصف الشعبية تعيد احتواءها الأطر الدينية، من مساجد

⁽¹⁾ - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مجلة النهج،

وزوايا وطرق عبادة وتضامانات أخوية واجتماعية وعقائدية، لتقييم عليها أكبر ظاهرة من ظواهر إحياء المجتمع المدني التي عرفتها المجتمعات العربية في نصف القرن الأخيرة، أما القوى السياسية والاجتماعية التي كانت تحرك الأحزاب والتنظيمات القديمة، اليسارية والقومية فقد احتاجت إلى جهد كبير ووقت لا حساب له حتى تقتنع بأن بناء جمعيات حقوق الإنسان أو مؤسسات العمل الشعبيين يستحق الجهد ويؤلف عملاً سياسياً اجتماعياً وليس جزءاً من إعادة إحياء العقيدة البرجوازية والليبرالية الرجعية وبينما نجحت الحركات الإسلامية التي بدأت بما يشبه حلقات التدريس والتضامن في المساجد البعيدة عن أعين السلطة، في التحول بسرعة على أثر تفاقم أزمة السلطة القائمة إلى قوى سياسية كبرى، أخفقت التيارات القومية واليسارية عامة في أن تجعل من الروابط والجمعيات المدنية التي استثمرت فيها، وأهمها جمعيات حقوق الإنسان، أطراً حية لتبلور وتجدد قوى المجتمع المدني، وباستثناء عدد محدود منها نجح في أن يحتفظ بالحد الأدنى من دعم المثقفين والقوى السياسية المحتاجة إليها، كما في تونس قبل التغيير، وجزئياً في المغرب، وفي الجزائر بعد التغيب تحولت معظم هذه الروابط إلى بنى بيروقراطية ميتة لا روح فيها ولا قيمة لنشاطها ولم يكن السبب عجز هذه الروابط نفسها ولكن افتقار النخبة الحديثة، التي كانت المراهنة عليها في التثمين في هذه المؤسسات والانخراط بها، للحماسة والرغبة والاستعداد لتغيير طرق تفكيرها القديمة البالية وعملها، إذ كان من الصعب عليها التخلي عن المراهنة المطلقة والثابتة التي خبرتها من قبل على الدولة، سواء من أجل الاحتفاظ بالمنافع والمصالح القائمة أو من أجل سد الطريق على الخصوم السياسيين الجدد.

ولكن لا الحركات الإسلامية التي نجحت نجاحاً كبيراً أحياناً في إعادة إدخال المجتمع في السياسة عن طريق احتواء وتنشيط أطره المدنية، وليس الدينية العقيدية فقط، ولكن أيضاً التعاونية والتضامنية والعائلية، أقول لا هذه الحركات

نجحت في فرض التراجع على السلطة المركزية وتجديد السياسة المدنية، ولا حركات حقوق الإنسان، التي راهن عليها البعض القليل منا، ساهمت مساهمة حقيقية في فتح طريق الإصلاح.

ليس من المبالغة القول إن عقداً من العمل على هذا المنوال قد أوصلنا إلى مأزق وطريق مسدود جديد، وقد عبّر عن ذلك التأييد الواسع الذي لقيه المشروع العسكري العراقي عند الجمهور العربي الذي وجد فيه الأمل الوحيد في فرض التغيير وتحريك الأوضاع الساكنة، كما عبّر عنه أيضاً التراجع السريع للأنظمة السياسية، التي بدت في مرحلة أولى وكأنها أحست بالمأزق وسعت إلى تجديد طرق الحكم في اتجاه الديمقراطية، نحو نوع جديد من الأنظمة الفاشية والعسكرية.

لقد قاومت الدولة والسلطة المركزية القهرية كل محاولات التغيير التي قامت على المراهنة على تشغيل منابع القوة في المجتمع المدني، وهذا لا يعني أنها لم تهتز ولن تهتز أبداً، بل إن ضغط الحركة الدينية قد عمق من أزمته كما لم يحصل من قبل وسوف يزيد لا محالة من تفككها: ولكن تقدم العمل الوطني لم يعد ممكناً من دون التفكير والتأمل العميق بالتجربة السابقة وبلورة استراتيجيات جديدة تتفق والأوضاع الطارئة، ولعل السبب الرئيسي في إخفاقنا في الخمسة عشر عاماً الماضية في فرض التحويل الديمقراطي نابع من تردد الطبقة الوسطى والقوى السياسية المرتبطة بها، العلمانية كما يقال، في الاستثمار الفعلي في المجتمع المدني، والاستمرار على خط المماحكة السياسية والتثبيت على استراتيجيات الحركة القومية واليسارية التقليدية التي تضمن الدولة ولا ترى بديلاً عن العمل والتعامل معها وبها.

وبالرغم من أنه لا يزال من المبكر استخلاص دروس هذه التجربة التي لم تصل إلى نهايتها بعد، فإن هناك على الأقل ملاحظتين يمكن الإشارة إليهما، الأول أنه،

وبسبب التدويل العالمي لنظم الاجتماع المدني والسياسي معاً، أي لوجود الدولة ذاته كما دلت على ذلك حرب الخليج لم يعد من الممكن استمرار المراهنة على المجتمع المدني كما نظرنا إليه في السابق.

إن الدولة قادرة في إطار التحالفات الدولية التي تستطيع أن تحصل عليها اليوم على سحق إرادة أي مجتمع مدني، مهما كانت قوته، وفرض العبودية والاستسلام عليه حتى لو كانت نتيجة ذلك الانهيار الاقتصادي والدمار العام، كما هو حاصل اليوم في معظم المجتمعات العربية، لقد فقدت النخب الحاكمة أي شعور وطني ولم يعد يحركها إلا شعور الأمن والحفاظ على نفسها ومصالحها ووجوده في الحكم.

وقد بينت التجربة أن مؤسسات المجتمع القديم قد فقدت فاعليتها ومقوماتها الذاتية، وهذا ما يعكسه الجنوح السريع للحركات الإسلامية إلى التذمر من السلطة والتحول إلى أحزاب سياسية، وفي المقابل لم تظهر مؤسسات المجتمع المدني الحديث أي قدرة على أن تقوم بنفسها وتعمل باستقلال عن الدولة ومن دون حمايتها وكفالتها.

وإذا كان من الصعب على المجتمع المدني العربي التوصل إلى توليد حركة مستقلة قوية وقائمة بذاتها نتيجة انعدام فرص الإجماع الممكن والتفاقم منه، فإن العودة إلى إحياء العمل السياسي سوف تكون حتمية في السنوات القادمة وفي الظروف وحسب المعايير التي تفرضها الدولة والسلطات القائمة في كل قطر ومنطقة، وهذا لا يمنع احتمال التفاهم بين النخب الاجتماعية المختلفة كما لا يمنع احتمال لجوئها إلى وسيلة الحرب الأهلية، ولن يكون هناك إمكانية لتجاوز مخاطر الحرب هذه إلا إذا تحقق مسبقاً، في السنين القادمة، تجديد جذري لمفهوم السلطة والسياسة وإصلاح عميق وحقيقي للدولة.

وهذا يعني أن عمليات إعادة تجديد المجتمع المدني بالعمق، أي على مستوى القيم والأخلاقيات والثقافة يجب أن تترافق اليوم باستراتيجية تآلفات كبرى لتغيير السلطة وتجديد بنى الدولة ومفهومها ووسائل عملها .

وإذا كانت فكرة السياسة قد تمحورت في العقود الماضية حول عملية الاستيلاء على الدولة كما لو كانت الحصن الذي يشكل التحكم به السيطرة على العملية الاجتماعية كلها وقلب جميع المعايير، وهذا أحد الأوهام الكبرى للفكر الثوري الماضي، فإن من غير الممكن اليوم الاحتفاظ بدعم الجمهور والمجتمع المدني وكسب ثقته من قبل النخب الجديدة الراغبة في التغيير من دون طرح مشروع منطقي واقعي وعملي عقلاني للتغيير السياسي، ولكن المشكلة الكبرى هي في طرح هذا المشروع، وقبل ذلك في إعادة تحديد معنى المجتمع المدني ومعنى المجتمع السياسي وحدودهما .

فلا بد أن ندرك أن تدعيم المجتمع المدني لا يرتبط بالقضاء على الدولة أو حتى، بالضرورة، بإضعافها كمقر للسلطة المركزية، والمشكلة الكبرى لا تكمن في الدولة فحسب ولكن أيضاً وفي البداية في بنية المجتمع المدني، والنقد الرئيسي الذي يمكن توجيهه إلى الدولة الاستبدادية والشمولية التي بررت نفسها دائماً وبرر المجتمع والرأي العام وجودها بضرورة استخدامات القوة لمعالجة تناقضات المجتمع المدني هو أنها لم تستطع بالضبط تحقيق هذه المهمة .

والكسب السياسي الرئيسي للوعي السياسي العربي هو إدراك أن القهر والقمع لا يشكلان وسيلة ناجمة لمواجهة حاجات تطوير المجتمع المدني وتنظيمه ومن هنا، ينبغي التمييز بين شعار المطالبة بإحياء المجتمع المدني الذي يتوقف عليه إعادة تكوين القوى الاجتماعية والفكرية الضرورية للعمل السياسي وبين شعار الديمقراطية الذي يتعلق بموضوع معالجة الدولة نفسها كوسيلة لا بد منها لإيجاد المخرج السليم لتناقضات المجتمع المدني .

إن الديمقراطية ليست ولن تكون، في هذا المنظور، التجسيد الطبيعي لإحياء المجتمع المدني أو إعادة الاعتبار إليه، ولكن قبل ذلك وأهم من ذلك الدواء السياسي لمعالجة مشاكل هذا المجتمع المدني والتغلب عليها، فمعالجة مشاكل المجتمع المدني لا تتحقق من ذاتها ولكنها تحتاج إلى الدولة، والمطلوب تحديد نوعية هذه الدولة التي تستطيع بالفعل أن تقدم الجواب الصحيح والسبل الكفيلة بتحرير المجتمع المدني من تناقضاته وتفجير طاقاته وإمكاناته التي لا تشكل شيئاً آخر إلا الطاقات المادية والفكرية للمجتمع.

إن الحل لا يكمن إذن في رفض الدولة ولا في المعارضة بين الدولة والمجتمع المدني، ولكن في تغيير الدولة ذاتها من الداخل، أي في تبديل نمط الإرادة التي تسيروها، وتحويلها من إرادة خارجية، مرتبطة بعصبة أو عصابة، إلى إرادة داخلية، أي نابعة من المجتمع ذاته وتابعة له، وإذا لم ننجح في فهم هذه الإشكالية الخاصة بالمجتمع المدني والدولة، وبشكل خاص، مشكلة أن الموضوع يتعلق بالمجتمع المدني كما يتعلق بالدولة، لن يكون من المستغرب أن ينقلب الفكر السياسي العربي مرة أخرى، عندما يكتشف صعوبة ترسيخ الديمقراطية في إطار استمرار النمط الراهن للمجتمع المدني، على نفسه من جديد ويعود إلى تأكيد الطابع الحتمي والضروري للسلطة الشمولية والاستبدادية.

والواقع أن هذا الانقلاب يكاد يبدأ قبل أن نشرع في السير في اتجاه الديمقراطية فليست عملية استبعاد القوى الاجتماعي الإسلامية الجديدة من مفهوم المجتمع المدني بعد خلط هذا المفهوم بالسياسة، إلا وسيلة تسعى النخبة الحاكمة أو السائدة من خلالها إلى إعادة الشرعية إلى سياسة القهر والاستبعاد باسم ضرورة حماية المجتمع والاحتفاظ بوحدة السلطة والدولة، حتى لو صبغت هذا الخطاب الاستبداد الجديد بصيغة الدفاع عن مجتمع مدني جعلته مساوياً للقوى السياسية التي تمثلها أو تدعمها ومطابقاً للنتائج الملتفة حول الدولة.

أما الملاحظة الثانية فهي أنه من غير الممكن مواجهة التغيير عامة في الظروف الراهنة لتدويل عالم الإنتاج الاجتماعي والاقتصادي والرمزي على قاعدة التشتت القائم للقوى ومن منطلق العمل القطري المحدود والدولة الصغيرة وتفرض ثورة المعلومات والاتصالات على جميع الشعوب اليوم، التفكير بالمعايير القارية الكبرى وليس بمعايير الدول والتكوينات الرسمية المجردة.

إن الدول الصناعية الكبرى دون استثناء، من الولايات المتحدة التي وحدت اقتصادها مع كندا والمكسيك، إلى اليابان التي تجمع حولها النمرور الآسيوية الجديدة، إلى أوروبا التي تستعد لعصر الوحدة الاقتصادية الشاملة، إلى الاتحاد السوفياتي الذي يسعى بجميع الوسائل إلى الاحتفاظ بوحده المهدة، تفكر بمعايير القارات والمدنات: كالمدينة الأمريكية والمدنية واليابانية والمدنية الأوروبية لكن إذا كانت هذه الدول نفسها تعمل المستحيل لإبقاء العمل في الأقطار الصغيرة داخل نطاق الحدود الوطنية التقليدية، وقد أصبح عملاً لا جدوى منه في حسابات التنمية الحضارية الشاملة، فإن النظم الحاكمة تذهب أبعد من ذلك بسبب سياستها وتفرض على الشعوب من خلال مخاوفها الأمنية تقليص العمل الوطني ذاته وعدم التفكير أبعد من منطق المصالح والحاجات الشخصية والجزئية والعائلية.

إن اعتبار المدينة هي الوحدة الأساسية وليس الدولة هو جزء من الاستراتيجيات العالمية التي تتبلور اليوم، فالأقطار التي سوف تنجح في تجاوز التقسيم التقليدي الماضي للدول والوصول بالتالي إلى توحيد المجال أو الفضاء الثقافي والحضاري الذي يجمع بين شعوبها ويميزهم عن غيرهم هي التي سوف تحظى بالمكانة الأفضل في تقسيم العمل العالمي المتزايد وتضمن لنفسها أفضل الفرص لدفع عملية التنمية الحضارية في العقود القادمة من معايير المنافسة العالمية المنظورة.

ولا ينبع تطوير هذه الاستراتيجيات الكبرى من التأويل الفكري المحض وليس هو ثمرة للإرادة الذاتية، فالتدويل الراهن للعملية الحضارية أو ما يطلق عليه البعض عولمة الاقتصاد والعلاقات السياسية والثقافية عامة يعمل لا محالة على تطوير اتجاهين متناقضين، الأول إيجابي هو ما تفيده ثورة المعلومات والاتصالات في تقديم فرص التوحيد الفعلي للفضاءات الكبرى الثقافية التي كانت الوسائل القديمة عاجزة عنها، وفي ما يتعلق ببناء ليس هناك أدنى شك أن هذه الثورة سوف توحد التفكير العربي والمشاعر العربية، سواء أقام بذلك العرب أنفسهم من خلال استغلال التقنيات الجديدة، أم قامت به الدول الصناعية الكبرى التي سوف تستغل ثورة الاتصالات لتعميق سيطرتها وتوسيع نفوذها في المجال العربي.

وفي جميع الأحوال سوف يتعرض الشعب لتأثيرات موحدة أكثر فأكثر، ويتوقف على مبادرتنا العربية نحن تحديد طبيعة هذه التأثيرات، أي محتواها الذي يمكن أن يكون توحيد العرب على منطقتي التبعية والاستهلاك من خلال البرامج المستوية أو الخارجية المفروضة وغير المختارة وبث قيم الدونية واجترار العجز والأسى وانحلال الشخصية الثقافية والقومية، أو توحيدها من منطلق الشعور بالكرامة الثقافية والسيادة وضرورة التنمية الثقافية والحضارية.

أما الاتجاه الثاني، فإنه نابع من الأول ويقوم على تعميق تواصل النخب الحاكمة وغير الحاكمة بالنظام العالمي السائد وتمثلها قيمه وانفصالها المتزايد عن شعوبها وبالتالي إمكانية تحويلها إلى أدوات لتطبيق السياسات الخارجية والأجنبية، ومن أجل ذلك تبذل الدول الأوروبية جهداً متميزاً لتغيير عقلية وثقافة هذه النخب وجعلها تخجل من ثقافتها وقيم شعوبها، وفي هذا السياق يتم الآن تطوير استراتيجية واعية وشبه رسمية لتدمير عنصرين وقيمتين رئيسيتين في المدينة

العربية كلها، أعني مفهوم الوحدة أو التضامن العربي ومبدأ إحياء الثقافة العربية والانتماء إلى حضارة الإسلام.

إن الجهد المكثف الذي تبذله دوائر الثقافة الغربية الرسمية وغير الرسمية لإظهار الإسلام بمثابة المصدر الأول لما يعيشه النظام العربي الراهن، السياسي والاقتصادي والأخلاقي من عيوب وعاهات، وجعل التخلي عن الإسلام هو شرط التمدن أو التعامل السلمي والسليم مع الغرب، ليس إلا جزءاً من استراتيجيات الحرب الحضارية والمواجهة الشاملة التي تتبلور وتتنامى تحت أنظارنا، والتي تدرك أن السيطرة على الجماعات الكبرى أو منعها من التقدم يستدعي حل شخصيتها ودفعها إلى التخلي عن القيم الأخلاقية والرمزية التي تكون لحمتها العميقة.

وإذا لم ننجح نحن في استغلال فرص التقدم الذي تتيحه ثورة الاتصالات لصالح بناء الفضاء العربي المستقل، وهو جوهر المجتمع المدني المعاصر، فإن ثمار هذا التوحيد سوف تقع في أيدي الدول الكبرى التي ستجرح في استتباع الفضاء الثقافي العربي، وهذه المرة لن يكون التقسيم جغرافياً كما حصل في القرن الماضي، أعني قرن الاستعمار ولكنه سوف يكون اجتماعياً وقطاعياً، فكل دولة كبرى سوف تحظى بتأييد قسم من الرأي العام أو شريحة من شرائح النخبة المحلية، وفي هذه الحالة سوف نتحول إلى جسد تسييره رؤوس عديدة متنافرة ومتصادمة.

والخلاصة أن استراتيجية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي لم تعد ممكنة على أساس بناء بعض الجمعيات الصغيرة هنا وهناك، فقد تجاوزت مستلزمات هذه البناء ما يمكن هذه الجمعيات أن تقدمه، كما أن الأوضاع السياسية والأزمة العميقة التي تعيشها الدولة الوطنية تحتم الإعداد لاستراتيجيات كبرى تتعلق مباشرة بالسياسة.

ولكن حتى في هذا المجال لم يعد من الممكن الاحتفاظ بالسياسة، أو النجاح في العمل السياسي وتحقيق أهداف التغيير المنشود من خلال التثبيت على الدولة وسياسة الدولة وإنما ينبغي رؤية السياسة فيما وراء الدولة وفوقها، أي في عملية توحيد وتنظيم المجال والفضاء العام للمدينة العربية ذاتها .

فنحن نعيش في الواقع لأول مرة التقارب المتزايد بين المدني والسياسي وزوال الفوارق بينهما، بل تجاوزهما في مفهوم الاستراتيجية الشاملة التي تشكل حاصل جمع وتنظيم هذه العناصر المختلفة المدنية والسياسية للجماعة الكبرى الحضارية، وقد تحولت الدولة الصغيرة بالفعل من منظار التطور الراهن إلى عنصر من عناصر المجتمع المدني العالمي، وصارت وكالة أو إدارة محلية لتنظيم عمل الشركات والقوى الاقتصادية الأجنبية .

وبقدر ما تفقد هذه الدولة سيطرتها الفعلية على العملية الإنتاجية والثقافية سوف تفقد أيضاً سيادتها وتتحول إلى مقر لسلطة جزئية اجتماعية لا تملك مقومات قرارها، ومن الصعب على الدولة التي تصبح قطعة غيار في المنظومة الدولية الاقتصادية للرأسمالية أن تكون مصدر قيم السيادة والقانون التي يحتاج إليها بناء الأمة التي لا تقوم من دونها حرية .

وإذا كان من الصحيح القول إنه لا مجتمع مدنياً اليوم من دون نظام سياسي قادر على حماية هذا المجتمع من التخريب والاحتواء الخارجي الجدي والفعلي، فمن الصحيح كما هي قائمة، والتفكير الجدي في التكتلات الجيو-سياسية، أي في تكوين الكيانات الجماعية متعددة الدول والأقاليم .

ويستدعي إحياء العمل السياسي الوطني إذن تكثيف الاستثمارات في العمل الفكري والثقافي والإعلامي الهادف إلى خلق وحدة في الفكر والرد على حاجات الاستهلاك الثقافي والعلمي الفني والإبداعي على مستوى المدينة العربية كلها،

وهذا هو اليوم أهم عمل سياسي، كما يستدعي تطور العمل الثقافى والعلمى خلق الأدوات السياسية والاجتماعية والمدنية التي تستطيع أن تساهم في تقديم إطار فعال للنشاط ما فوق الدولي- القطري الذي تزداد الحاجة إليه بقدر ما تظهر الدولة عجزاً أكبر عن فهم الطلب المتزايد على التضامات والاستثمارات الحضارية الكبرى، والرد الإيجابي عليها، إن بناء المجتمع في الوطن العربي وفي كل قطر يتطلب اليوم بناء السياسة العربية في ما وراء سياسة الأقطار وبما يمكن من تجاوزها والجمع بينها في الوقت نفسه، إنه يعني بناء الجماعة العربية نفسها، من حيث هي علاقة تجمع بين أفراد متعددين ومن حيث هي علاقة مع الخارج والعالم، تعبر عن آمال ومطامح ومصالح واحدة، وهو يعني تجديد استراتيجيات البحث والممارسة العربية، وتنظيم استخدام الدولة العربية القائمة كأداة في هيكلية الجماعة الكبرى وتنمية الوعي العربي، وليس المقصود إلغاء أحد، لا على صعيد الدول ولا على صعيد تعددية الأطراف في المجتمعات، ولكن إيجاد القاعدة التي تجعلها تعمل معاً وفي سبيل هدف واحد بدل أن تعمل واحدتها ضد الأخرى، يحدد بعضها بعضاً وتستنزف طاقاتها الذاتية وقواها في تأكيد جزئياتها على حساب تأكيد وجودها وحقيقتها الكلية على الصعيد العالمي.

إن المشكلة الأساسية ليست سياسية ولا مدنية حصراً، ولكن جيو-سياسية أي بناء استراتيجيات المدنية العربية، كحاصل جمع وتفاعل الشعوب والدول والأقطار، في مواجهة الحضارية.

الفرع الأول

نفي وجود مجتمع مدني في الحضارة العربية الإسلامية

«رأي الاستشراف في ذلك»

يوجد في المنظور الليبرالي التقليدي افتراض مؤداه ليس فقط أن السلطة والمعرفة لا تلتقيان، وإنما افتراض أيضاً أن المعرفة الصادقة الحقة تتطلب كبت السلطة، وفي إطار التاريخ الليبرالي للأفكار، يرتبط بروز وظهور العالم من خلال ثنايا الإيديولوجيا ومعتقدات الحس السليم، بنمو الحرية الفردية وانحدار القهر السياسي العشوائي.

إن فكرة تعارض العقل والسلطة هذه قد تم تحديها حديثاً على يد ميشيل فوكو الذي يرى أن نمو الضبط البيروقراطي على الشعوب بعد القرن الثامن عشر يتطلب أشكالاً معرفية أكثر انتظاماً، في علم الجريمة والعقاب والطب النفسي والطب عموماً، وهكذا فإن ممارسة السلطة في المجتمع تفترض صيغاً جديدة في الخطاب العلمي والذي عن طريقه تعرف وتضبط المجموعات المنحرفة والهامشية وفي مقابل التقليد الليبرالي، نجبر على الاعتراف عبر تحليل للتقليد العقلاني الغربي، بأن السلطة والمعرفة تستدعي إحداهما الأخرى مباشرة، وأنه لا توجد

علاقة سلطة دون التشكل الارتباطي لحقل معرفي، ولذلك لا توجد أي معرفة لا تفترض وتشكل في الوقت نفسه علاقات سلطة⁽¹⁾.

وهكذا فإن نمو الخطاب العلمي لا يؤسس لفترة حريات فردية، وإنما يشكل بدلاً من ذلك، الأساس لأنساق شمولية لسلطة مؤسسة عن طريق تحالف السجن وعلم الجريمة، وتحالف المصحات العقلية وعلم الطب النفسي، وتحالف بين المستشفى وعلم الطب العيادي، وتحالف بين المدرسة وعلم التربية والتعليم، فالخطاب يبدع فرقاً عن طريق التصنيف والجدولة والمقارنة، ويميز الأفراد لأسباب بيروقراطية.

فتصنيفات مجرم ومجنون ومنحرف هي تمظهرات خطاب علمي يمارس فيه العادي والعاقل قوة على أساس تقسيم منظم للتماثل والاختلاف، ومن ثم فإن ممارسة القوة على تابعين لا يمكن أن ترد ببساطة إلى مجرد سؤال عن مواقف أو دافع من طرف الأفراد، ذلك لأن القوة متجذرة في كل لغة، وكل المؤسسات التي عن طريقها نصف ونفهم ونسيطر بها على العالم، ولا يمكن القيام بمقارنات صحيحة بين المنحرفين والعاديين، ولا بالمقارنات بين العقلاء والمجانين، ولا بين الأصحاء والمرضى، بمجرد إصلاح المواقف والدوافع، ذلك لأن هذه الفروقات نفسها تفترض سلفاً وجود خطاب تكون فيه مفاهيم الاختلاف هي تعابير عن علاقات قوة⁽²⁾ ويقدم تحليل علاقة المعرفة السلطة أو القوة في أعمال ميشيل فوكو الأساس لدراسة إدوارد سعيد المؤثرة عن الاستشراق/1978، إذ يدرسه بوصفه خطاب

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، عدد 59 و60، السنة 15، ص56.

(2) - المرجع السابق، ص57.

فروق يظهر فيه أن التقابل الذي يبدو كما لو كان محايداً غرب/شرق إنما هو في الحقيقة تعبير عن علاقات قوة، فالاستشراق خطاب يقدم الشرق الغريب والجنسي والغرائبي كظاهرة قابلة للفهم والإدراك ضمن شبكة من التصنيفات والجدول والمفاهيم، يتم عبرها وبشكل آني تعريفه والسيطرة عليه، وإذا ما عرف، أمكن جعله تابعاً، لذا كان الخطاب الاستشراق إطاراً رائعاً ودائماً في التحليل، سواء أكان ذلك في علم اللاهوت أم الأدب أم الفلسفة أم علم الاجتماع، وهو خطاب لم يشكّل فقط علاقة إمبريالية، وإنما شكّل أيضاً حقلاً أو مجالاً للقوة السياسية.

فلقد أبدع الاستشراق تصنيفاً للخصائص تم تنظيمها حول المقابلة بين الغربي العقلاني النشيط والشرقي الجامد الكسول، وكانت مهمة الاستشراق هي رد تعقيدات الشرق الواسع إلى مجموعة معرفة من الأنواع والخصائص والذاتيات، لذا كانت المقاطع المختارة من نصوص شرقية، والتي تقدم شرقاً غريباً في جدول منظم من معلومات يمكن التوصل إليها، هو نتاج ثقافي نموذجي لسيطرة الغربي.

ونجد في تحليل سعيد للاستشراق أن الحقيقة الحاسمة في الخطاب الاستشراقي هو أننا نعرف ونتحدث عن المستشرقين، بينما هم لا يفهمون أنفسهم ولا يتكلمون عنها، وفي لغة التمايزات هذه، لا يظهر أنه يوجد خطاب للاستغراب، فالمجتمع الذي تصدر عنه المقارنات، يملك مكاناً متميزاً لمجموعة من السمات الأساسية: العقلانية والتطور والمؤسسات الديمقراطية والتنمية الاقتصادية وهي سمات تعاني من عدم توفرها أو حتى تخلفها في مجتمعات أخرى، وتفسر هذه السمات الخصائص المميزة للمجتمع الغربي، وتشرح أوجه الخلل في التشكيلات الاجتماعية الأخرى.

والاستشراق بوصفه نسق تفسيري جردى يتقدم لشرح السمات التطورية للغرب والركود الاجتماعي للشرق، فأحد الأسئلة المشكلة لعلم الاجتماع الكلاسيكي- لماذا

ظهرت الرأسمالية الصناعية أو ما ظهرت في الغرب؟- هو بالتالي سمة أساسية لنسق فكري جردي يعتمد على مقابلة أساسية هي شرق/غرب، وفي سياق هذه المقابلة العريضة للغربي/شرقي، تم دائماً تقديم الإسلام بوصفه مشكلة سياسية وثقافية لأنساق الجرد والتصنيف الغربية⁽¹⁾.

فعلى خلاف الهندوسية أو الكونفوشية، للإسلام روابط دينية أساسية باليهود والمسيحية، ومن ثم فإن تصنيف الإسلام كدين شرقي يثير مشكلات رئيسية للخطاب الاستشراقي، بينما تثير قصة الفرادة الرسولية مشكلة عويصة، إلا أن هناك مقولات قوية ترى أن الإسلام يمكن، بالإضافة لليهودية والمسيحية، أن يعتبر وجهاً من أوجه العقيدة الإبراهيمية العامة.

إضافة إلى ذلك، فإن الإسلام قد كان قوة ثقافية رئيسية داخل أوروبا وقدّم ثقافة سائدة لعدد من مجتمعات البحر المتوسط، وفي حين أن الإسلام ليس شرقياً بشكل غامض فإن المسيحية ليست بأي شكل بسيط ديناً غربياً، فالمسيحية كعقيدة سامية وإبراهيمية في أصلها يمكن اعتبارها ديناً شرقياً، والإسلام بوصفه بعداً أساسياً لثقافة إسبانيا وصقلية وشرق أوروبا يمكن اعتباره غربياً.

إن مشكلة تعريف الإسلام تمتلك دائماً نوعاً من الإلحاح في الخطاب الاستشراقي لذا فإنه في الدوائر المسيحية كان من الضروري تصنيف الإسلام إما بوصفه طفلياً على الثقافة المسيحية أو بصوفه فرقةً خارجة على العقيدة المسيحية، والنقطة الجوهرية في تحليل فوكو للخطاب، هي الاقتراح بأن نفس القواعد التي تتحكم في توزيع الأحكام داخل خطاب ما قد تكون منتشرة في حقول علمية تبدو ظاهرياً كما لو كانت منفصلة تماماً⁽²⁾.

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 58.

(2) - المرجع السابق، ص 59.

فالإشكالية الاستشراقية ليست خاصة باللاهوت المسيحي، وإنما هي خطاب يحمل في طياته الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وإذا كانت القضية الرئيسية خلف اللاهوت المسيحي هي فرادة الوحي المسيحي بالنسبة للإسلام فإن السؤال المحوري خلف علم الاجتماع المقارن هي فرادة الغرب في علاقته بالجمود المزعوم للشرق.

ولقد اقترحت في كتابات سابقة لي أن علم الاجتماع حاول أن يسرد أو يقدم جرداً للغياب الظاهري للرأسمالية في المجتمعات الإسلامية، من خلال التنظير للإسلام على أساس أنه سلسلة من الفجوات الاجتماعية والتاريخية⁽¹⁾.

ويرى علم الاجتماع الغربي وبشكل متميز، أن المجتمعات الإسلامية افتقدت وجود مؤسسات مستقلة لمجتمع برجوازي أهلي أدى في النهاية إلى تحطيم تسلط الإقطاع على الغرب، وبحسب هذا الرأي، افتقد المجتمع المسلم وجود مدن مستقلة ووجود طبقة برجوازية مستقلة وبيروقراطية رشيدة أو عقلانية واستقلالية قانونية وملكية خاصة ومجموعة الحقوق التي جسدت الثقافة والحقوق البرجوازية.

وبدون هذه المؤسسات والعناصر الثقافية لم يكن لدى الحضارة الإسلامية شيء يمكنها به أن تتحدى يد الموت لتقاليد ما قبل الرأسمالية.

ويمكن تحديد وجهة النظر الاستشراقية عن المجتمع الآسيوي، في فكرة أن البناء الاجتماعي للعالم الشرقي تميز بغياب وجود مجتمع مدني، أي بغياب وجود شبكة من المؤسسات التي تتوسط بين الفرد والدولة، ولقد كان هذا الغياب الاجتماعي هو الذي أبدع أو هيأ الظروف للاستبداد الشرقي الذي كان الفرد في ظله يجد نفسه وبشكل دائم معرضاً لحكم المستبد الطغياني أو الاعتباطي.

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 59.

ويشرح غياب وجود المجتمع المدين في الوقت نفسه، فشل التطور الاقتصادي الرأسمالية خارج أوروبا وكذلك غياب الديمقراطية السياسية⁽¹⁾.

مفهوم المجتمع المدني:

توجد في الفلسفة السياسية الغربية مجموعة من التصنيفات الرئيسية، يمكن تتبعها إلى أرسطو، للتفريق بين الحكومة على أساس ما إذا كانت ملكية أو ديمقراطية أو استبدادية، ورغم أنه من الممكن أن ندرس هذه التصنيفات عددياً، أي من حيث حكومة الواحد أو القلة أو الكثرة إلا أن العنصر المحوري لمشكلة الحكومة يبقى العلاقة بين الدولة والفرد، فمثلاً فكرة الاستبدادية تشمل في العادة تشبيهاً مكانياً للنظام الاجتماعي الذي توجد فيه فجوة مؤسسية بين الفرد الخاص والجمهور/الدولة، ففي ظل الاستبداد يكون الفرد معرضاً كلياً لنظر الحاكم المستبد لأنه لا توجد مؤسسة اجتماعية في الوسط، وبالذات الروابط الطوعية أو الاختيارية التي تقوم بين الحاكم والمحكوم، وبذلك يكون الفرد مكشوفاً كلياً أمام عواطف وأحقاد ورغبات المستبد ولا توجد أي مجموعات اجتماعية أو مؤسسات يمكن للمحكوم أن يختبئ خلفها، والمسافة بين المستبد والرعية قد تكون كبيرة، لكن المسافة الاجتماعية لا تملأ تماماً بنمو غني من المجموعات الاجتماعية والمؤسسات التي يمكن أن تحيط بالفرد، والتي يمكن أن تتطور في داخلها مصالح منفصلة أو مختلفة إلى معارضة ضد رغبة المستبد الموحدة.

وعلى شكل تعريف أولى، يمكننا أن نقول إن الاستبداد يفترض مسبقاً مجتمعاً يكون فيه المجتمع المدني غائباً أو غير متطور بعد، فتعريف المجتمع هو عبارة عن شبكة خصبة من المؤسسات - كالكنيسة والأسرة والنادي والنقابة الحرفية والرابطة والمجتمع المحلي- التي تقوم بين الدولة والفرد والتي تربط في الوقت ذاته

(1)- براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام ص 60.

الفرد بالسلطة وتحمي الفرد من السيطرة السياسية الكلية، إن فكرة المجتمع المدني ليست فقط أساس لتعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، ولكنها أيضاً هي نقطة التقابل أو التضاد بين المجتمع الشرقي والمجتمع الغربي.

ففي التقليد الأنواري الاسكتلندي، كان ظهور المجتمع المدني مؤشراً رئيسياً للتطور الاجتماعي من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة، وكانت نظرية المجتمع المدني جزءاً من ثنائية رئيسية حول الطبيعة/الحضارة، طالما أنه داخل المجتمع المدني كان الفرد يكتسب حقوقاً قانونية للملكية والممتلكات والأمن، ويتوسط المجتمع المدني عند هيغل الاجتماعية بين الأسرة والدولة، وهو يتشكل من خلال التبادل الاقتصادي الأفراد، والمفهوم الهيجلي للمجتمع المدني القائم على أساس علاقات اقتصادية كان هو مصدر معظم الارتباك بعد ذلك في التحليل الماركسي إذ أصبح من الصعب تحدي موضع المجتمع المدني بشكل غير غامض في تشبيهه أو استعارة القاعدة الاقتصادية والبنى الفوقية⁽¹⁾.

فبالنسبة لماركس: ((يتضمن المجتمع المدني كافة التبادلات المادية بين الأفراد ضمن مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة، وهو يشمل كافة جوانب الحياة التجارية والصناعية في مرحلة ما، طالما أنه يتسامى على الدولة والأمة، على أنه في المقابل أيضاً، يجب أن يؤكد على نفسه في إطار العلاقات الخارجية بوصفه قومية، وداخلياً يجب أن ينظم نفسه كدولة، وحيث إن ماركس متهم بشكل أساسي بالتحليل النظري لأسلوب الإنتاج الرأسمالي، لذلك كان من الصعب على الماركسيين أن يقرروا العلاقة المحددة أو الدقيقة بين المجتمع المدني/الدولة من ناحية وأن يحلوا مفاهيم اجتماعية كالأسرة أو الكنيسة أو المجتمع المحلي أو القبيلة من ناحية أخرى، وأحد الحلول، بطبيعة الحال، هو أن نعامل هذه المساحة

(1) -براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 61.

من الحياة الاجتماعية على أساس أنها قابلة للشرح في ضوء مفاهيم اقتصادية بحتة.

إن التقسيمات الرئيسية داخل المجتمع هي تلك التي بين الطبقات، والتي بالتالي تفسر بأسلوب الإنتاج⁽¹⁾.

وتظهر الصعوبات في تحديد موقع المجتمع المدني بالنسبة للاقتصاد والدولة من خلال بعض الجدل الحديث حول تحليل أنطونيو غرامشي للمفهوم، ففي فقرة مشهورة، علّق غرامشي موضعاً أن: ((المجتمع المدني يقف بين البناء الاقتصادي والدولة بقوانينها وجبروتها))، وهو المجال الذي ضمنه تتم هندسة الهيمنة الإيديولوجية والقبول السياسي، وعليه فإنه المجتمع المدني يقابل الدولة التي هي مجال القوة والإكراه السياسي، إن مثل هذا المفهوم يعقد بشكل إضافي الثنائية الماركسية المتعارف عليها القاعدة/البنية الفوقية.

لكن هناك اختلاف كبير حول مغزى تأكيدات غرامشي النظرية ومراميها الدقيقة، وبينما يوجد اختلاف كبير حول مدى هيمنة القبول في الرأسمالية الحديثة، فإن المفيد أن نلاحظ أن مفهوم غرامشي، حول المجتمع المدني كان لافتاً لوجهة نظره القائلة بأن الاستراتيجيات السياسية كانت مهمة لمدى الإكراه والقبول في المجتمع.

فلقد حدد غرامشي تفريقاً سياسياً بين الغرب الذي به إجماع واسع اعتمد على المجتمع المدني، وبين الشرق حيث تسيطر الدولة على المجتمع وحيث الإكراه أو الإرغام أكثر أهمية من الإجماع، يقول غرامشي مثلاً عن روسيا:

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 61.

((كانت الدولة فيها كل شيء، وكان المجتمع المحلي عنيفاً وهلامياً أما في الغرب، فقد قامت ملائمة بين الدولة والمجتمع المدني، وحينما تهتز الدولة فإن بنية المجتمع المدني القوية تظهر في الحال، لقد كانت الدولة في الغرب مجرد خندق خارجي، يقف خلفه نسق قوي من القلاع والمتاريس)).

وحيثما يكون المجتمع المدني أقل تطوراً نسبياً بالنسبة للدولة، يكون الإكراه السياسي للأفراد هو أساس حكم الطبقة بدلاً من التوافق والتلاؤم الإيديولوجي المميز للمؤسسات البرجوازية في الرأسمالية الغربية.

والنظرية السياسية الليبرالية، في حين أنها تختلف بشكل واضح وأساسي في تصورها وفي نتائجها، إلا أنها درست ثنائيات الشرق/الغرب، والإكراه/القبول مستخدمة تقريباً نفس المصطلحات، وبالذات مصطلحات اعتمدت على فكرة المراقبة والتوازنات الدستورية.

فيميز مونتسكيو في كتابه روح القوانين والذي كتبه عام/1748، بين الجمهورية والملكية والاستبداديات على أساس المبادئ الموجهة والتي هي بالترتيب الفضيلة والشرف والخوف، فالاختلافات الأساسية بين الملكية والاستبداد هي أنه: بينما تعتمد الملكية على المساواة بين الطبقات الاجتماعية، فإنه في الاستبداد توجد مساواة في الخضوع حيث يخضع جمهور السكان لرغبات الحاكم الاعباطية، وفي الملكية، يتبع الحاكم التقاليد والقوانين، بينما يسيطر المستبد بحسب نزعاته الفردية، وفي الاستبداد، لا توجد مؤسسات اجتماعية بنية تربط الأفراد بالدولة.

ولقد اهتم مونتسكيو في كتاب سابق بعنوان ملاحظات حول أسباب عظمة الرومان وتدهورهم بشكل خاص بمشاكل مركزية الإمبراطورية الرومانية، واهتم

كذلك بتحول الجمهوريات إلى ملكيات، ولقد رأى مونتسكيو وهو من تأثر بشكل عميق بآراء لوك وبالتاريخ الدستوري الإنجليزي، أن توازن القوى والمراقبة الدستورية على السلطة المركزية ضمان رئيسي للحقوق السياسية.

وسمحت له رسائله الفارسية أن يكتب مراجعة نقدية للمجتمع الفرنسي من خلال عيون مراقب شرقي، وبالتالي لم يعد واضحاً ما إذا كانت تعريضات مونتسكيو واعتراضاته على استبداد الشرق، موجهة في الحقيقة ضد السياسة الفرنسية وضد الملكية المطلقة بالذات، أم لا⁽¹⁾.

وكان إميل دورك هايم «الذي كانت أطروحته باللاتينية حول مونتسكيو وروسو ونشرت عام/1892» يرى أن مشكلة الحياة الحديثة ليست في تأثيرات تقسيم العمل على المشاعر العامة، وإنما في غياب مؤسسات منظمة بين الفرد والدولة، فلقد أدى تدهور الكنيسة وضعف الأسرة وافتقاد أو ضياع الروابط الاجتماعية وعدم تطور الروابط المهنية والاحترافية إلى ذوبان تلك العلاقات الاجتماعية الهامة التي حمت الفرد من الدولة⁽²⁾.

وعلى غير غرار هوبرت سبنسر، لم يكن دورك هايم، مع ذلك، يؤمن بأن توسع وظائف الدولة في المجتمع المعاصر قد أدى بالضرورة إلى الطغيان السياسي فلقد عرف دورك هايم في كتابه: **قانوننا التطور والعقاب الشمولية بالشكل التالي:** ((إن ما يجعل القوة المركزية قوة مطلقة بشكل أكبر أو أقل أو بشكل أكثر راديكالية أو أقل راديكالية إنما هو غياب أي قوى موازية، تنظم بشكل منتظم وعلى أساس أنها

⁽¹⁾ -براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 63.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 63.

تعمل على تلطيفها، وعليه بإمكاننا التنبؤ بأن ما يولد قوة من هذا النوع إنما هو التركيز الكامل لدرجةٍ ما لكافة وظائف المجتمع الضبطية بطريقة أو أخرى⁽¹⁾)).

وبينما لا يستخدم دورك هايم المصطلح بشكل محدد، في ضوء إشارته للقوى الموازية المهمة، إلا أنه ليس من غير الشرعي ولا المناسب الاقتراح بأن مقولة دورك هايم تقول بأن ضعف المجتمع المدني، القائم بين الفرد والدولة، هو الشرط العام للتوتاليتارية السياسية.

فلا يمكن أن نفهم التقليد الفرنسي في علم الاجتماع السياسي للشمولية من مونتسيكيو إلى دورك هايم دون الأخذ في الاعتبار الجدل الذي ثار في فرنسا حول طبيعة الحكومة المتتورة، وما نشير إليه الآن باسم الاستبداد المتتور أو الشمولية المتتورة برز أول مرة كقضية فكرية وسياسية في فرنسا في ستينات القرن الثامن عشر، وذلك جزئياً كنتيجة لمبدأ الفيزيوقراطيين والتعابير التي كان يفضلها أنصار المذهب الفيزيوقراطي كانت الاستبداد المتتور والاستبداد القانوني، ولقد قدم على سبيل المثال تي. جي رينال في تاريخه للتجارة مع الهند الغربية والشرقية تعريفاً للحكومة الجيدة على الشكل التالي: ((الحكومة الجيدة هي الحكومة التي يكون على رأسها مستبد عادل ومستتير (eclairé)).

وقد التزم أنصار المذهب الفيزيوقراطي في مبادئهم الاقتصادية سياسات دعه يعمل فيما يتعلق بتحرير الاقتصاد والفرد من الموانع غير الطبيعية التي تعوق دون الفاعلية أو الإنتاج الاقتصادي، لكن مع ذلك، فإن المجتمع لم يكن حراً من مثل تلك العوائق المصطنعة، وكان من الضروري إحداث تغييرات راديكالية يقوم بها مستبد مستتير، واعتبر الفيزيوقراطيون أنه من البديهي أن مثل هذا الاستبداد سيكون في

(1)- براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 63.

يد ملكية وراثية وأنها ستزِيل بشكل عقلاني بقايا الماضي المصطنعة للعودة للنظام الطبيعي لحرية الفرد، فعلى المستبد مسؤولية إجبار الناس أن يكونوا أحراراً، من خلال سياسية تعليمية عقلانية ومن خلال إصلاحات اجتماعية⁽¹⁾.

لم يكن الجدل حول الإشكال الأفضل للحكومات قد اشتعل فقط بسبب الأنظمة الشمولية في نهاية القرن الثامن عشر، وإنما كان أيضاً بسبب ارتفاع موجة الاستعمار في القرن التاسع عشر، فقد أجبر الإداريون الاستعماريون على اتخاذ قرارات خطط بشأن خطط السيطرة الإمبريالية على المناطق التابعة الجديدة.

إن استخراج رينال لفكرة الاستبداد القانوني ممتع في سياق مناقشة مسألة المستعمرات، فقد كانت تعليقات النفعيين حول التنظيم السياسي في بريطانيا فقد ظهرت بشكل مشابه في سياق انتقادات موجهة للحكومة البريطانية من طرف الأرستقراطية الوراثة على أساس الإدارة الاستعمارية في الهند، فقد كان النفعيون يهتمون معاً بمشكلة الطبقة العاملة، وبمشكلة الحكومة البرلمانية في بريطانيا، ويهتمون أيضاً بمسألة حكام سكان البلاد الأصليين في الهند، ولذا كان كتاب جيمس ميل التاريخ البريطاني في الهند موجهاً بشكل خاص إلى السؤال حول الاستبداد المحلي الأهلي والإصلاح الحكومي، فقد لاحظ ما يلي:

((فيما بين الهندوس، وبحسب النموذج الآسيوي، كانت الحكومة ملكية، وباستثناء الدين ورجالاته، فقد كان النظام ملكياً وراثياً، ولم تظهر أية فكرة عن نسق للحكم،

(1)-براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص64.

يضع السلطة خارج إرادة شخص واحد، ويظهر أن هذه الفكرة خالطت عقولهم، أو على الأقل عقول شرعيهم⁽¹⁾.

بالنسبة لميل كانت هناك هوة اجتماعية بين الحياة التقليدية الشاملة للقرية الهندية والعالم الخارجي للممالك، فهناك التصدع المستمر للمالك تقابل العزلة الاجتماعية والجمود الذي تميزت به القرية، وكان الحل السياسي الرئيسي لهذا الاستبداد الجامد جرعة من الاستبداد المستتير، أي وجود حكومة مركزية قوية وقوانين خيرة وإدارة حديثة وإعادة حديثة وإعادة توزيع حقوق ملكية الأرض.

وقد تبع جون ستيوارت ميل منطق والده حول الإصلاح السياسي في بريطانيا والحكومة الاستعمارية، في عدة جوانب، ركز جون ستيوارت ميل خوفه على آثار حكم الأغلبية في الديمقراطيات الشعبية على حياة وضمير الفرد المتعلم والحساس، وتؤكد هذا الخوف بشكل كبير بالجوانب اليائسة في تحليل أليكس دوتو كفيل للمؤسسات السياسية الأمريكية في كتابه الديمقراطية في أمريكا والذي قرأه ميل عام 1835⁽²⁾.

فحسب وجهة نظر "توكفيل"، إن حكم الأغلبية القائم على أساس حق الاقتراع العام يمكن أن يؤدي إلى إجماع عقيم عظيم الخطر على الفردية وحقوق الأفراد، والرقابة الوحيدة على استبداد الأغلبية سيكون وجود روابط طوعية قوية أي مجتمع مدني تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية وتحمي بتنوع المصالح والثقافة، فبدون وجود ضوابط، ستتج الديمقراطية في بريطانيا نفس العقم الذي أحدثه التقليد في آسيا، أي الجمود الاجتماعي، وبالتالي كانت مخاوف ميل ((ليست من

⁽¹⁾ - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 65.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 65.

ليبرالية عظيمة وإنما من خنوع جاهز، وليس من الفوضوية وإنما من الذل،
وليست من التغيير السريع وإنما من جمود صيني))⁽¹⁾.

وفي حالة الحكم الاستعماري، كان الاختيار مع ذلك بين نوعين من الاستبداد: محلي أو إمبريالي، أما الاستبداد الأهلي فقد كان دائماً عشوائياً وغير فعال، بينما الاستبداد المتطور الذي مارسه شعب أكثر تحضراً في مناطق سيطرتهم كان صارماً ومنظماً وفعالاً في الإعداد للإصلاح الاجتماعي والتقدم السياسي لقد كان كل من جون ستيوارت ميل وكارل ماركس معاصرين لبعضهما، ولذا فإن صياغتهما لأفكارهما حول المجتمع الآسيوي تأثرت بأحداث معاصرة مشابهة وبمنطوق أدلة وثائقية مشابهة، لذلك فإنه ليس مستغرباً على الإطلاق أن نجد أنهما يتقاسمان بعض الافتراضات المشتركة العامة حول المجتمع الآسيوي، رغم اختلاف تقييماتهما وتوقعاتهما بشأن الحكم البريطاني في الهند، فبينما تمت صياغة مفهوم ماركس حول أسلوب الإنتاج الآسيوي بشكل أساسي على أساس وجود بنى وعمليات اقتصادية أو غياب تلك العمليات، كذلك فإن النمو الآسيوي أيضاً نسخة من الفكرة السياسية المتعارف عليها بـ الاستبداد الشرقي.

ولقد صور المجتمع الشرقي في كتابات ماركس الصحيفة بأنه يتميز بتغيرات سياسية مستمرة في الأسر الحاكمة، وبانعدام الحركة الاقتصادية الكلية، وقد أدى دوران الأسر الحاكمة إلى عدم وجود تغيرات بنيوية، لأن ملكية الأرض بقيت في يد كبار الملاك الأرستقراطيين، وأكد ماركس - كما أكد جيمس ميل - على الطبيعة الجامدة للحياة القروية المعتمدة على الاكتفاء الذاتي، ولم يرق مجتمع مدني بين

⁽¹⁾-براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص66.

الفرد والمستبد، ولا بين القرية والدولة، لغياب المدن المستقلة والطبقات الاجتماعية في النظام الاجتماعي⁽¹⁾.

وبينما اعترف ماكس فيبر بالدين لتحليل ماركس لحياة القرية الهندية في كتابه دين الهند، فإن تفاصيل فيبر المختلفة عن الأشكال السياسية البطرورية والبرمونيالية - تؤكد بشكل أكبر على قضايا التنظيم العسكري للطبقة الحاكمة أكثر من عنايتها بالقاعدة الاقتصادية للحياة السياسية.

وفي الحقيقة، من الممكن رؤية عالم اجتماع فيبر بوصفه تحليلاً للتداخلات بين ملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل العنف، وهو بذلك قد أسس لمفارقة تجريدية بين حالتين، في الأولى يملك الفرسان المستقلون أسلحتهم ويقدمون خدمات عسكرية لنبييل ما، وفي الثانية تكون وسائل العنف مركزية في ظل سيطرة نبييل بترمونيالي، واعترف فيبر إمبيريقياً⁽²⁾ بأن هذه النماذج الصافية نادراً ما تقع في مثل هذه الأشكال التبسيطية، لكن المقابلة كانت مهمة في تحليله للتوترات بين المركز والأطراف في الإمبراطوريات⁽³⁾.

ففي الإقطاع، حيث للفرسان حقوق وراثية في الأراضي، ويقدمون أسلحتهم الخاصة، توجد ضغوط سياسية قوية نحو النزعة المحلية ونحو ظهور ممالك

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 66.

(2) - مصطلح امبيريقية فيعبر عن الخبرة والخبرة مصدرها الحواس وبالتالي فإن المعرفة الإنسانية تستمد شرعيتها من مرورها بهذه الحواس حتى تصبح بذلك قابلة للتحقق من صحتها ومفهوم الامبيريقية يدل عن كل ما يتعلق بدراسة المجتمع الإنساني بالاحتكام إلى الواقع المحسوس سواء في اختيار المشكلة وجمع الحقائق أو تصنيف البيانات وتحليلها.

(3) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام ص 67.

صغيرة مستقلة، وهكذا تحدث الصراعات السياسية الحاسمة ضمن الطبقة المسيطرة، وليس بين النبلاء والخدم، لأن المسألة الهامة هي ضمن الحفاظ على السلطة السياسية للملك الإقطاعي على الملاك الآخرين الذين يطالبون باستقلالية إقطاعية أوسع من زعيمهم، أما في البيترمونيالية فإن إحدى وسائل السيطرة على الفرسان الأرستقراطيين المستنديين على الامتيازات الإقطاعية أو وضع اليد على الأرض، الاستعانة بجيوش من العبيد والمرترقة.

ومثل هذه الجيوش ارتباطات ضئيلة أو لا ارتباطات بالمجتمع المدني - فهم في الغالب أجنب وعزاب أو مخصيون ولا ينتمون إلى قبائل، وهكذا فإنه ليس لجيوش العبيد أي اهتمامات أو مصالح بالمجتمع المدني ويعتمدون على الأقل بشكل رسمي كلياً على النبيل البطرموني.

وكما يوضح فيير لا يمكن للبطرمونية البقاء سوى في حالة تمتع النبيل البطرموني باستقرار في السيولة المالية، أو أن يكون له ارتباط بموارد أخرى يمكنه عن طريقها أن يدفع لجيوشه، وتعاني الإمبراطوريات البطرمونية من أزمتين أزليتين:

1- تمردات من طرق جيوش العبيد أو المرترقة.

2- وعدم وجود استقرار في التعاقب السياسي مسألة ولاية العهد.

على أن "فيبر" لم يستخدم التمييز بين الفيودالية⁽¹⁾ والإقطاع الإسلامي معياراً للتفريق بين الغرب والشرق، إلا أنه اعتبر اللا استقرائية البطرمنية أو السلطانية مشكلة رئيسية في المجتمع الشرقي وبالذات في تركيا .

ولقد وجد الجدل حول الإمبراطوريات الشرقية في الفكر الأوروبي الاجتماعي التعبير الكلاسيكي له في كتاب كارل فيتفوجل k.Wittfogel الاستبداد الشرقي/1956، والذي يحمل العنوان الفرعي دراسة مقارنة للسلطة المطلقة قدم فيتفوجل سرداً تقنياً للإمبراطوريات الشرقية، فقد تسبب جفاف مناخ النواحي الشرقية في ظهور الحاجة لتنظيمات مائية واسعة والتي بالتالي لا يمكن أن تقوم بها غير قوة سياسية منظمة، ولا يمكن حل صعوبات إدارة المصادر المائية إلا عن طريق عمليات بيروقراطية مثل عبودية عامة وسلطة مركزية، ولقد أجبرت الدولة الهيدروليكية المائية على أن تستأصل شأفة كافة المجموعات الاجتماعية المخالفة من مجتمعا والتي قد تهدد سلطتها الكلية الشاملة.

وشملت تلك القوى غير الحكومية المجموعات القرابية والتنظيمات الدينية المستقلة والمجموعات العسكرية المستقلة ومالكي أشكال بديلة من الثروة، وعليه فالاستبداد الشرقي مثل انتصار الدولة على المجتمع، ورأى فيتفوجل أن غياب المجتمع المدني في الإمبراطوريات المعتمدة على مصادر مائية، أساس ضروري للسلطة الكلية الشاملة.

(1) - تنظيم اقتصادي واجتماعي وسياسي ظهر بأوروبا خلال العصور الوسطى وتميز باختفاء مفهوم الدولة والمواطنة وانتشار مجموعة من التقاليد والأعراف وأساليب العيش التي حكمت العلاقات بين السيد الإقطاعي والأقنان المرتبطين بالأرض.

أما في أوروبا، فإن الشمولية كانت تواجهها دائماً قوى المجتمع المدني المخالفة⁽¹⁾:

((لا يعني غياب الضوابط المؤسسية الرسمية بالضرورة غياب قوى المجتمع التي يجب على الحكومة احترام مصالحها وأهدافها، ففي معظم أقطار أوروبا ما بعد الإقطاع ما كانت الأنظمة المطلقة مقيدة بالدساتير الرسمية بقدر ما كانت مقيدة بالقوة الفعلية التي للنبلاء عن ملاك الأراضي والكنيسة والمدن وفي حكومات أوروبا المطلقة، كانت كل هذه القوى غير الحكومية منظمة وواعية سياسياً، لذا فهي مختلفة بعمق عن ممثلي ملاك الأراضي والدين وحرفي الحواضر في المجتمع المعتمد على مصادر مائية)).

واختصاراً، كانت المشكلة السياسية للمجتمع الشرقي، هي غياب المجتمع المدني الذي عمل على مواجهة قوة الدولة على الفرد المعزول.

ورغم أن فكرة غياب المجتمع المدني في الاستبداد الشرقي قد تمت صياغتها بالإشارة إلى آسيا ككل، فإنها قد لعبت دوراً بارزاً على وجه الخصوص في تحليل المجتمعات الإسلامية، فهي سمة أساسية في الخطاب الاستشراقي.

إضافة إلى ذلك فإن فكرة غياب المجتمع المدني متجذرة في التقسيمات السياسية والفكرية الغربية، وتقدم إطاراً عاماً مشتركاً للماركسيين ولعلماء الاجتماع على حد سواء.

فماركس وإنجلز في مقالاتهما في جريدة نيويورك دايلي تريبيون لاحظا، أن غياب الملكية الخاصة في الأراضي، ومركزية قوة الدولة حالتا دون ظهور طبقة برجوازية قوية، ذلك أن هيمنة البيروقراطية وعدم استقرار المجتمع الحضري تعنيان أن

(1)- براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام ص 68.

(الشرط الأول والأساسي للكسب والتراكم البرجوازي مفقود: أمن الفرد، وملكية التاجر)⁽¹⁾.

ولقد اتخذ فيير موقفاً مماثلاً في كتابه علم اجتماع الدين، حيث اقترح أن تأثير التوسع الإسلامي أدى إلى تحويل الإسلام إلى دين قومي للمحارب العربي، وكانت النتيجة أن أصبح روح الإسلام الجماعية المسيطرة، روحاً (محتقرةً جوهرياً للنفعية البرجوازية- التجارية إذ تعتبرها جشعاً أو لثيماً، وبوصفها قوة الحياة فهي معادية لها على وجه الخصوص)⁽²⁾.

وفي العروض الاجتماعية الغربية عن المجتمعات الإسلامية، قيل إنه بسبب غياب روح الرأسمالية في الطبقة الوسطى، كانت تسيطر تاريخياً الأقليات على التجارة في معظم المجتمعات الإسلامية، ولقد استمرت دراسات اجتماعية حديثة عن الإسلام في هذا التقليد، عن طريق الافتراض أنه في غياب روح المغامرة التجارية والإنجاز وارتباطات الدوافع بالطبيعة غير المنظورة في الطبقة الوسطى في الإسلام⁽³⁾.

رُبط غياب المجتمع المدني في الإسلام، وضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة لجهاز الدولة في الإشكالية الاستشراقية، ليس فقط بتخلف التنمية الاقتصادية وإنما أيضاً بالاستبداد السياسي، وهناك رأي عام بين علماء السياسة يقول بعدم وجود تقليد راسخ لمعارضة شرعية ضد اعتباطية الحكومات في الإسلام، لأن أفكار

⁽¹⁾ - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 69.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 69.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 69.

الحقوق السياسية والعقد الاجتماعي ليس لها مؤسسات تدعمها في طبقة وسطى مستقلة⁽¹⁾.

لكن مع ذلك فإن الأطروحة الاستشراقية حول غياب المجتمع المدني تمتد كثيراً لأبعد من دائرة الاقتصاد والسياسة، إذ تعامل الثقافة العلمية والفنية في الإسلام بوصفها حكراً للبلاط الذي يرمى ضمن إطار المدينة، بروز ثقافة عقلانية في مقابل دين الجماهير أو الدهماء.

أما وحدة العلم والتقنية التي تميزت بها الطبقات الوسطى البروتستانتية الإنجليزية في القرن التاسع عشر فقد كانت عاتبة بشكل ملحوظ في الثقافة الإسلامية، ولقد ذكر "أرنست ريتان"، في تعليق ذي دلالة عن الإسلام والعلم، أن المسلم يملك احتقاراً عميقاً لتعلم العلوم، ولكل مكونات الروح الأوروبية⁽²⁾.

فبالنسبة "لريتان"، لا يمكن للعلم أن يزدهر في الإسلام إلا في ظل الهرطقة، ورغم أن مواقف ريتان المتحيزة جداً، نادراً ما ظهرت بشكل واضح جلي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، إلا أن فكرة الرعاية النخبوية للفنون والعلوم في غياب طبقة وسطى تتكرر بشكل مستمر، ترتبط وجهة النظر هذه بشكل عام مع فكرة ان العلم في الإسلام كان مجرد تطفل على الثقافة اليونانية وأن الإسلام ببساطة كان أداة لنقل الفلسفة اليونانية لعصر النهضة في أوروبا، إن نقاط ضعف المجتمع والسياسة والاقتصاد والثقافة الإسلامية، في نظر الاستشراق، إنما تكمن في مشكلة غياب المجتمع المدني⁽³⁾.

⁽¹⁾ - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص70.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص70.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص71.

بدائل الاستشراق:

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أظهر الاستشراق عدداً من أعراض أزمة داخلية وتدهور، لكن البدائل للاستشراق كان من الصعب الحصول عليها، طالما أنه لا يزال يحتفظ بتشجيع جوهري ومؤسسي - فالاستشراق تقليد مصدق لذاته وتقليد مغلق يقاوم بضراوة النقد الداخلي والخارجي، ولقد قدمت محاولات مختلفة في إعادة البناء مثلاً في مجلة مراجعات دراسات الشرق الأوسط Review of Middle East studies ومن طرف مشروع أبحاث ومعلومات الشرق الأوسط .MERIP

وأكبر عوائق تغير الثوابت القائمة تكمن في أن المبادرات الماركسية نفسها وجدت أنه من الصعب أن تنفصل عن المنظور الاستشراقي الذي كان حاضراً في تحليل ماركس وإنجليز⁽¹⁾ وعلى الرغم من وقع تغيرات رئيسية في الصياغات الفكرية الماركسية لبعض المفاهيم الأساسية مثل أسلوب الإنتاج، إلا أن معظم الجهاز النظري للماركسية المعاصرة ليس له علاقة بتحليل المجتمعات الإسلامية، وأولئك الماركسيون الذين تبنوا الموقف الإبيستمولوجي⁽²⁾ لكتاب من أمثال لويس التوسير، على أي حال، ملتزمون بوجهة النظر القائلة بأن الدراسات الإمبريقية للشرق لن تكون كافية لاقتلاع المنظور الاستشراقي دون تحول راديكالي في الأطر الإبيستمولوجية النظرية.

وبينما قدم إدوارد سعيد نقداً رئيسياً للخطاب الاستشراقي، فإن الأساس الذي قام عليه ذلك النقد، أي كتابات ميشيل فوكو، لا يعد نفسه بشكل واضح لمهمة

⁽¹⁾ -براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص71.

(2) - نظرية المعرفة أو إبيستمولوجيا هي فرع من فروع الفلسفة تهتم بطبيعة ومجال المعرفة، أو نظرية في اللغة الإنكليزية تستعمل كلمة إبيستمولوجي Epistemology .

إعادة صياغة منظورات، فالقراءة المتشائمة لفوكو تقترح أن البديل للخطاب الاستشراقي سيكون ببساطة خطاباً آخر سيتضمن داخله مرة أخرى تعبيراً عن القوة والسلطة⁽¹⁾.

ففي تحليل "فوكو" لا يوجد بديل خال من خطاب طالما أن امتدادات المعرفة تتطابق مع حقول السلطة، وهكذا فإننا مقيدون ((بالبنية المريضة لخطابات عن خطابات، ومهمة سماع ما قيل من قبل، لذا فإنه على مستوى الخطاب ما بقي أمام سعيد غير أمل التحرر الروحي والسخاء، وهو ما سيكون كافياً لتوليد رؤية جديدة للشرق الأوسط الذي نبذ الافتراضات الإيديولوجية للاستشراق))⁽²⁾.

لكن مع ذلك قد يوجد مسار للتنمية يتماشى مع استخدام إدوارد سعيد والكندي والرازي.

ونجد هنا مساحة للتأثر المتبادل كانت فيه المسيحية الوسطية متطفلة على التطورات الفلسفية التي تم الوصول إليها في الإسلام لكن مع ذلك، كانت الاستجابة الاستشراقية لهذه الحالة، الادعاء بأن الإسلام ببساطة توسط في جمل الهيلينية، التي وجدت في النهاية وضعها الحقيقي في جامعات أوروبا الوسيطة.

وهكذا فإننا نجد مفكراً مثل برتراند راسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، وعلى هدي تقليد رينان، يرفض ببساطة أن الإسلام قد قدم أي إسهام مهم للفلسفة الغربية، فأغراء ربط الفلسفة الغربية بالهيلينية واضح، إذ يثبت ذلك الصلة بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع الإغريقي، ولقد نمت البلاغة الإغريقية من الجدل العام في المجال السياسي حيث كانت الأشكال

⁽¹⁾-براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص71.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص71.

المنظمة من الآراء تطرح بشكل أساسي، وعلى هذا الأساس، فإنه من الممكن مقابلة العالم المغلق للاستبداد الشرقي بالعالم المفتوح للديمقراطية الإغريقية والبلاغة الإغريقية.

على أن المشكلة في هذه المعادلة المثالية للهيلينية والديمقراطية السياسية، هو أنها تبقى صامته بشكل كبير عن الاقتصاد المعتمد على العبيد في يونان العصور الكلاسيكية، فغالبية الشعب الإغريقي كانوا يلفظون أو يطردون من عالم المنطق والبلاغة بسبب وضعهم العبودي⁽¹⁾.

انتقل التراث الفلسفي والعلمي للحضارة الإغريقية إلى أوروبا عبر طيف إسبانيا الإسلامية، وهنا مرة أخرى يعالج الاستشراق تأثير الإسلام على المجتمع الإسباني كما لو كان مجرد تراجع، أو في أفضل الحالات، تكرار ففي رأي فيتفوغل، أن كل من ضغط السكان والظروف المناخية، السياق الذي في ظلّه أبداع المستعمرون المسلمون لإسبانيا سياسة مستبدة لمجتمع هيدروليكي ففي ظل الإسلام.

((أصبحت إسبانيا مجتمعاً هيدروليكياً حقاً، تحكم بشكل استبدادي من طرف موظفين ويتم جمع ضرائبها باستخدام وسائل التحصيل الإدارية الزراعية، وكان الجيش الإسلامي، الذي تحول حالياً من جسد قلبي إلى جسد مرتزقة بكل تأكيد أداة الدولة كما كان حال مثيله لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين وبحسب رأي فيتفوغل، قبل التأثير الإسلامي كانت إسبانيا عبارة عن مجتمع إقطاعي لا مركزي، لكن، مع دخول الاقتصاد الهيدروليكي، تحولت بسرعة إلى دولة مركزية استبدادية.

(1)- براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص73.

وبعبارة أخرى، حتى في داخل الوضعية الغربية، فإن الإسلام لا يزال يحمل معه سماته الأساسية لثقافة شرقية استبدادية، وكذلك فإنه مع حروب الاستعادة، تحولت إسبانيا إلى سياسة إقطاعية بدلاً من السياسة الاستبدادية فإعادة تأسيس المسيحية حولت حضارة هيدروليكية عظيمة إلى شكل من أشكال المجتمع الإقطاعي المتأخر)).

لكن الأبحاث المعاصرة حول إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة تماماً عما ذكر، فهي تؤكد على استمرارية أساليب الزراعة والري في المسيحية والإسلام، فوجود نظام ري معقد ومنظم يتطلب استثماراً اقتصادياً كبيراً على فترة طويلة، ورغم أن نظام الري الإسباني قد تطور بشكل كبير في ظل الإدارة المسلمة، فإن هذا كان تطويراً لنظام قائم منذ الأزمنة الكلاسيكية أي أن الاستمرارية التقنية والسياسية في إسبانيا وليس الاختلاف بين الإدارة الإسلامية والمسيحية هي القضية المهمة.

إذن فالحديث عن المجتمع المدني والاقتصادي في إسبانيا في ظل الإسلام والمسيحية يحدد أو يجلي الولوج الاستشراقي بالفروق، وهي فروق يصطنعها الخطاب وليس التاريخ⁽¹⁾.

(1)- براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص74.

الفرد والمجتمع المدني

يشكل مفهوم المجتمع المدني أساس الاقتصاد الرمزي الغربي من عصر الأنوار الاسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي، وقد نوقش المفهوم بشكل متكرر في العلوم الاجتماعية المعاصرة، وشكل حقيقة جزءاً رئيسياً من المقابلة الأيديولوجية الاستشراقية بين الشرق والغرب، وهذا أمرٌ جرى إهماله بشكل جدي.

وببساطة، فقد استخدم المفهوم كأساس لفكرة أن الشرق بمعنى ما، كان عبارة عن دولة وليس مجتمعاً، ولا يمكن عزل مفهوم المجتمع المدني عن موضوع في نفس الأهمية في الفلسفة الغربية، وتقصّد مركزية استغلالية الأفراد في سياق شبكة المؤسسات الاجتماعية، فقد اعتمدت الفلسفة السياسية الغربية على أهمية المجتمع المدني في الحفاظ على حرية الفرد من السيطرة العشوائية للدولة وقد اعتبر مفهوم الفردية مفهوماً أساسياً، إن لم يكن في الثقافة الغربية برمتها، فإنه على الأقل المفهوم الأساسي في الثقافة الصناعية المعاصرة، ومن الصعب تصور كوكبة المفاهيم الغربية حول الضمير أو الحرية أو الليبرالية أو الملكية دون المبدأ الأساسي للنزعة الفردية، وعليه فإنه يظهر أن النزعة الفردية تكمن في أسس المجتمع الغربي.

والأهمية الإضافية للنزعة الفردية هي أنها تساعد على التفريق بين الثقافة الغربية والشرقية، طالما أن الثقافة الشرقية تعامل بوصفها تفتقد حقوق الفرد وفكرة الفردية، والنزعة الفردية هي الخيط الذهبي الذي ينسج مع المؤسسات الاقتصادية للملكية، والمؤسسات الدينية للاعتراف، وتساعد على التفريق بين نحن و هم وفي الاستشراق، اقتضى غياب المجتمع المدني في الإسلام غياب

الفرد المستقبل الذي يمارس ضميراً ويرفض التدخلات الاعتبارية من طرف الدولة⁽¹⁾.

وفي طيات هذه النظرية الليبرالية للفرد كان هناك، مع ذلك، تأثير عميق بمشكلة النظام الاجتماعي في الغرب، فلقد كان ضمير الفرد يمثل تهديداً للاستقرار السياسي، رغم المحاولات القائلة بأن الضمير الأخلاقي سوف يتطابق دائماً مع السلطة السياسية الشرعية، وبالذات تهددت النزعة الفردية البرجوازية. في نظريات كل من لوك وميل من طرف الغوغاء والجماهير والطبقة العاملة، التي استبعدت عن المواطنة على أساس امتياز اعتمد على الثورة.

ولقد قام الجدل حول الاستبداد الشرقي في سياق عدم اليقين حول الاستبداد المستتير والملكية المستتيرة في أوروبا، وكان الخطاب الاستشراقي القائل بغياب المجتمع المدني في الإسلام إنما يعكس توترات سياسية أساسية حول دولة الحرية السياسية في الغرب، وبهذا المعنى، لم تكن مشكلة الاستشراق في الشرق وإنما في الغرب⁽²⁾.

وهكذا فإن هذه المشاكل والتوترات انتقلت إلى الشرق، الذي صار شرفاً لا يمثل الشرق فعلاً وإنما هو مسخ عن الغرب، كان الاستبداد الشرقي إذن تصويراً للاستبدادية الملكية الغربية مع بعض المبالغات، وعليه فإن أزمات وتناقضات الاستشراق المعاصر يجب أن ترى كجزء من أزمة مستمرة في المجتمع العربي تم نقلها إلى سياق كوني.

(1) - براين تيرنر: الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام، ص 75.

(2) - المرجع السابق، ص 75.

وتتطلب نهاية الاستشراق عملية إصلاح جذرية للمنظورات والنماذج لكن إعادة التشكيل المعرفي لا يمكن أن تتم إلا في سياق تحولات رئيسية في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأن تحول الخطاب يتطلب تحولات في القوة⁽¹⁾.

المجتمع المدني والنظام العالمي الجديد ومناهضته

برز خلال العقد الأخير اهتمام استثنائي بمفهوم المجتمع المدني: civil society في العالم عموماً والعالم العربي أيضاً ويصعب حصر الكتابات الغربية في هذا الباب ولن يكفي التذكير بدعوات جون كين إلى إقامة مجتمع مدني عالمي وبروز دراسات وحركات في أمريكا اللاتينية وإفريقيا⁽²⁾.

لن يتسع بنا المجال لنلمس الموضوع بشكل كاف، وإنما سنمر عليه مروراً سريعاً وبمعاينته معاينة بسيطة تنسجم مع ظروف الموضوع.

والواقع أن ما يميز المواجهة، بين الرأسمالية، راهناً، وخصومها هو الطابع الهجومي لها مقابل الحذر والخوف والإحجام عن المواجهة لدى خصومها، فالرأسمالية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، تنشط اقتحامياً لتعيد تشكيل العالم تحت عنوان العولمة Globalization، وذلك حسب برنامج ليبرالي جديد ليس ليبرالياً بل هو نيو ليبرالي، والاختلاف بينهما كبير، وتستخدم في هذا السبيل أداتان هما المال والحرب ومختلف أشكال العنف، ويروج للأمر بأيديولوجيا السوق

(1) - المرجع السابق، ص 76.

(2) - د. فالح عبد الجبار: الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق، مجلة النهج، ص 209.

الحرّة التي يزعم أن لها سحرية شبه إلهية في تصحيح جميع الاختلالات تلقائياً وبطريقة عجائبية اليد الخفية⁽¹⁾.

أما منظمات المجتمع المدني فهي تجمعات ذات نشاط أي يتركز حول قضية واحدة، في معظم الأحيان وينفرد عقده عندما تتحقق بعض المطالب أو عندما تبرد الهمة، لكن المحرك الأساسي هو الخوف من زوال عالم اعتاد عليه أصحابه، عالم البيئة أو الدولة- القومية أو الثقافية المحلية، والخوف يؤدي إلى موقف دفاعي، وهو مصدر للسلبية التي تؤدي بدورها إلى العجز عن رسم سياسة عامة شمولية، وإلى مواقف اعتراضية على ما تقوم به الشركات المتعددة الجنسيات لا ضد الدولة الإمبراطورية التي تشكل الحامل الأساسي وللشركات العاملة في إطارها، ومع السلبية الدفاعية تتغلب المشاعر، حتى لو كانت رافضة للأمر الواقع، على إمكانية الفهم الجدي للنظام العالمي، والروح النضالية على التحليل العقلي المستند إلى معرفة حقيقية، ويسهل تجيير النضال الرفض لبرنامج عمل يعبر عن غير رغبات المناضلين⁽²⁾.

معنى العمولة:

تسعى الرأسمالية إلى عولة نفسها لا إلى عولة الجمهور أو المجتمع على امتداداته وتنوعاته واختلافاته في مختلف أنحاء المعمورة، وفي التناقض بين البنية الاقتصادية الواحدة والبنية الاجتماعية المتعددة للنظام العالمي فائدة لها فهي تفرض بنية اقتصادية واحدة موجودة، على مستوى العالم، فوق مجتمعات مختلفة فيما بينها وتعددية في داخل كل منها .

⁽¹⁾- الفضل شلق: منظمات المجتمع المدني ومناهضته الرأسمالية، الاجتهاد، بيروت، ص231 وما بعدها .

⁽²⁾- الفضل شلق: منظمات المجتمع المدني ومناهضته الرأسمالية، ص232.

يبقى العالم متشكلاً من إثنيات وقوميات وطوائف ولغات وألوان بشرية مختلفة متعددة، ومن الضروري أن يبقى كذلك، لكن البنية الاقتصادية التي تتحكم به وتديره وتقرر مساره هي البنية الرأسمالية التي تقودها الإمبراطورية الجديدة، الإمبراطورية التي تقرر الأجندة البشرية، وهي راية الأهمية بعد أن كان ذلك هو شعار القطب الآخر الشيوعي، وتتخلى في الوقت ذاته عن مطلب الإمبريالية القديمة في الحداثة: تحديث الشعوب الأخرى المحلية لتأهيلها للاندماج في إطار واحد وإلى التخلي عن معالم الاختلاف فيما بينها .

فالإمبراطورية الجديدة تغذي الاختلاف وتديره في سياق إمكانياته، بينما الإمبريالية القديمة كانت تدعو إلى محو الاختلاف في سياق الرسالة التمدنية وهذا هو معنى الأهمية الجديدة: أهمية تستحق الإنسان وترفع المال إلى ما يستحق العبادة، فهذا الكائن هو وحده له حرية الانتقال والاستيطان في أي مكان في العالم، هو المواطن العولي بامتياز، وهو الذي إذا حلت بركاته وألطفه على إنسان ما أصابه السعد والهناء والوجاهة على غيره من بني البشر، هو الكائن الذي تسخر في سبيله كل الجهود الإنسانية وكل قوى العمل التي يتم التعبير عنها بكمية المال كعملية أولى في سلسلة أعمال النهب واستلاب القيمة .

تلعب الرأسمالية العالمية في زمن الإمبراطورية الجديدة، أنها هي الأهمية الحقيقية أهمية أميركية مميزة وأنها هي النظام الطبيعي، نظام السوق الذي تقول إنها تعدل نفسها بنفسها دون حاجة إلى تدخل خارجي، وذلك ما تعدل الطبيعة نفسها بنفسها وتقضي على عوامل الخلل التي تهدد توازنها، فكما في الطبيعة كذلك في السوق، إمكانية تعديل وتحكم ذاتيين وطبيعيين، فهي النظام الذي ليس له ما بعد، أي النظام النهائي الذي لا يمكن تجاوزه وبه ينتهي التاريخ ويصل الإنسان الأخير إلى مبتغاه، إنها قدر كتب على الإنسانية أن تقبل به كما هو إذ لا يمكن الخروج منه أو عليه .

في زمن الإمبراطورية الجديدة يعاد تشكيل العالم، لا عن طريق الحرية والتجاوز في سبيل احتمالات إنسانية جديدة، بل عن طريق إخضاع البشرية إخضاعاً كاملاً للتكنولوجيا التي تنتج هي وحدها شبك الفرص الجديدة، فتشاد له الـ NASDAQ وترتفع أسعار أسهمها ارتفاعاً خالياً في التسعينات وعندما تنهار هذه البورصة وأخواتها، وتتبخر آلاف مليارات الدولارات، بمعنى أنه تم نقلها من جيوب الأضعف إلى جيوب الأقوى مالياً، يقولون لنا أن هذه هي حال الدنيا، وأن الطبيعة أو السوق سوف تعدل الخلل، أما تركيز الثروات وازدياد الهوة بين الفقراء والأغنياء في بلدان المركز، وبين البلدان الغنية المتقدمة النمو والبلدان الفقيرة، فإن كل ذلك هو طبيعة الأمور، وما على الدول الفقيرة إلا أن تعيد هيكله أنظمتها كي تتسجم مع قانون السوق وقانون الطبيعة المقدس.

لكن الحديث عن القانون، سواء أكان الاعتبار للقانون اجتماعياً أم سياسياً أم دستورياً أو اقتصادياً، هو في واقع الأمر حديث عن السلطة التي تمتلك القدرة على تطبيق القانون، إضافة إلى القدرة على التغيير أي تعديله حسب ما يتناسب مع رؤاها، وما حاولت سلطة أو دولة إحلال حكم القانون في أي بلد في العالم إلا لكي يكون ذلك تعبيراً عن إرادتها وتجسيدها لها.

وهذه الإمبراطورية الجديدة تطبق ما يسمى قوانين السوق والتجارة عندما يحلو أو كما يحلو لها، وما حدث في المؤتمر الأخير لمنظمة التجارة الدولية في المكسيك شاهد على ذلك.

الليبرالية الجديدة- برنامج عمل جديد للرأسمالية العالمية:

تختلف الرأسمالية الراهنة في برنامج عملها، لا في الأسس التي بنيت عليها، عما كان أمرها حتى بداية الثمانينات، فهي تتخلى منذ ذلك الحين عن كثير من برامج التدخل في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية، وتلغى برامج كان العاملون والعاقلون

عن العمل يعتبرونها من جملة مكتسباتهم التي تحققت عبر سنوات طويلة من النضال، وتلقي بالكثير من الخدمات الاجتماعية والمرافق العامة، حتى ما يتعلق منها بالأمن وإدارة السجون، للقطاع الخاص والخصخصة هي العنوان الكبير لكل ذلك، وهي تعتبر الدواء السحري لكل آفات المجتمع.

يزعم دعاة الليبرالية الجديدة أنهم يقلصون دور الدولة، ويتركون الأمر للسوق التي لها آليات عمل تؤدي إلى التوازن التلقائي عند حدوث أي خلل، وإلى الفعالية التي لا يمكن الحصول عليها عن طريق الدولة وأجهزتها البيروقراطية. لكنهم يقومون فعلاً بتغيير دور الدولة وتحويل الكثير من نشاطاتها إلى المجال العسكري.

وتتضخم موازنة الدولة، وفي كثير من الأحيان يزداد العجز، لا بسبب النفقات العسكرية وحسب، بل بسبب تخفيض الضرائب، خاصة على الأغنياء، أيضاً، وهذا ما يحدث في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، وقد حدث الأمر نفسه في أيام ريغان الذي أحدث القطيعة مع الليبرالية القديمة.

ومع ازدياد عجز الموازنة تزداد ديون الدولة وتترتب أعباء إضافية على العامة الذين يتوجب عليهم دفع فواتير الإنفاق العسكري ثم فواتير الديوان العامة والفوائد المترتبة عليها.

وكل ذلك يتراكم في جيوب القلة من الأغنياء، مما يساهم في تفاقم الهوة بين الكثرة من الفقراء والقلة من الأغنياء، وتتضاعف أعداد الفقراء بينما تزداد ثروات الأغنياء تقدم الليبرالية الجديدة نفسها على أنها برنامج للحرية يزيل عن كاهل المواطنين عبء الدولة، أو بعضاً منه.

لكنها تجرد معظم المواطنين من الشروط المادية، وغير المادية، التي يعتبر توفرها ضرورياً لذلك فازدياد الفقر وانتشاره يكبل المواطنين، ويقيد حركتهم، ويضيق

مجال الاختيار لديهم، وهي لا تستكف عن القمع كلما أحست بما يعرض نظامها الرأسمالي للخطر.

لكن المرء لا يسعه إلا التساؤل حول مصير الحرية عندما تغذي الرأسمالية القائدة روح القطيع وتسن قوانين مثل Patriot ACT وتحاول سن قوانين مثل: total Awareness والقانون حول بورصة المعلومات ضد الإرهاب وتثير كل الغرائز البدائية ضد بعض البشرية باسم محاربة الإرهاب، فتجيش كل وسائل الإعلام، وتفرض شتى أنواع المراقبة على الأفراد في تنقلاتهم وعلى حساباتهم المصرفية في جميع أنحاء العالم، وتسجل أقوالهم وتحاسبهم على ما لم يرتكبه وعلى ما يفكرون به وعلى ما يمكن أن يفكروا به، والأمر لا يتعلق بالدفاع عن أنظمة الاستبداد التافهة، بل يتعلق بالديمقراطية الليبرالية التي يحيلها أصحابها إلى شيء يصعب قبوله لدى الآخرين، لدى هذه الشعوب التي يتم تصديرها إليها بعد إفراغها من المضمون، علماً بأن كل ديمقراطية تفرغ من إمكانية حرية الخيار وتعدد إمكانياته تتحول إلى فاشية أشد وأدهى من أنظمة الاستبداد في بلادنا .

إن الديمقراطية التي تقرر نتائجها سلفاً هي شكل آخر للاستبداد، وقد تلقت الليبرالية الجديدة حرب الإرهاب الناتجة عن 11 سبتمبر بالترحاب من أجل أن تقرر النتائج سلفاً على مستوى العالم.

وظيفة المال:

يتجاوز حجم حركة المال ضرورات التجارة الدولية بعشرات الأضعاف ويجدر التساؤل هل هذا المال يعبر عن قيمة حقيقية أم أنه تضخم مفتعل يستفيد منه أصحاب القرار بطبع العملة؟ ويتفاقم العجز التجاري الأمريكي، مما يدعو إلى

الشك المتزايد بقدررة الاقتصاد الأميركي على المنافسة السلعية، أي المنافسة في الإنتاج، ويدفع سادة الإمبراطورية بعجز الموازنة إلى الارتفاع في وقت تخفض الضرائب ويرفع مستوى الإنفاق العسكري، فكأنهم لا يأنهون للنتائج الاقتصادية المترتبة على سياساتهم، أو كأنهم باتوا يثقون بقدرتهم على التلاعب بالسوق أكثر مما يؤمنون بقدرتهم على الإنتاج والمنافسة المتكافئة أو كأنهم يؤمنون بأن التفوق العسكري هو وحده الذي يقيهم مساوئ ومشاكل تراجعهم الاقتصادي.

إن حركة المال وحدها لا تكفي لوصف وفهم النظام الرأسمالي العالمي وعولمته، ولا بد من ربط الشؤون المالية بالاقتصاد، والاقتصاد بالسياسة والحرب، وإلا بدت حركة المال وحدها وكأنها شأن موضوعي له براءة الأطفال لكن انفجار فقاعة أسعار الأسهم، وتبخر ثروات طائلة لا ندري هل زالت من الوجود أم انتقلت من جيب إلى أخرى؟ وانكشاف عملية الغش الكبرى في الشركات الأميركية العابرة للقارات، ومشاركة شركات التدقيق المقدسة في عمليات الغش هذه، والخداع الشامل الذي مارسه الطبقة السياسية الحاكمة في الولايات المتحدة وبريطانيا لتبرير أسباب الحرب على العراق، وإعلان الرئيس بوش أن شارون رجل سلام، كل ذلك يحدث في وقت واحد - ويستيقظ المتقاعد في الصباح ليجد معاش تقاعده وقد تبخر مع الصناديق المالية، ويجد المستثمر الصغير أن مدخراته قد طارت رغم نصائح وعود موظفي البنك وسماسرة الإسهام وسندات الخزينة أو سندات دين الشركات.

أما غالبية سكان المعمورة الذين ما كانوا يأملون بمعاش تقاعد ولا كانوا يملكون شيئاً يستثمرونه فهؤلاء لا حساب لهم في هذا العالم، مهما كانت الظروف لا حساب لهم إلا ما يحظون به من وعود بحياة أفضل بعد الموت، وعود لا ينتج عنها إلا تصاعد نفوذ الأصوليات الدينية.

وعندما يرى المرء كل ذلك يحدث دفعة واحدة، دون تسلسل يخفف من آثار الصدمة، ألا يحق له التساؤل عما إذا لم تكن للمال وظيفة إضافية تتعدى وظائفه الأخرى في تسجيل القيمة ووساطة التبادل إلى النهب المنظم والمشروع إلى سلخ الثروات من أصحابها، ونقلها إلى الذين لا يستطيعون الحصول عليها إلا بالمضاربات الطفيلية؟.

إن غش الشركات الكبرى ومدققها، وكذب الطبقة السياسية الرأسمالية وطبع أوراق الدولار دون مبرر اقتصادي هي أوجه لعملية واحدة يحاول من خلالها الطرف الأقوى الحفاظ على موازين القوى القائمة، أو قلبها في حال تحولت ضده. وللحرب وظيفة أيضاً:

مع سقوط الاتحاد السوفياتي حسب الكثيرون أن الحرب الباردة انتهت، وأن التهديد بالحرب ما عاد ضرورياً، وأن التوتر على صعيد العالم سوف يتلاشى، وأن صناعة السلاح النووي لم يكن لها مبرر. لكن الإمبراطورية الجديدة قالت بصراع الحضارات مكان صراع الإيديولوجيات السياسية، فكان هناك حاجة دائمة للحرب.

والحرب تلزمها نفقات، والنفقات شأن مالي واقتصادي، لكن الحرب تحتاج إلى عدد محدد، وإذا لم يكن العدد في مكان ما، فالإرهاب في كل مكان.

والحرب على الإرهاب حرب عالمية، ولا يبقى إلا الربط بين حرب الإرهاب وصراع الحضارات، وانتقاء حضارة لتكون هدفاً لحرب الإرهاب توفره الدراسات الاستراتيجية والأنثروبولوجية إضافة إلى الأحقاد التاريخية، ولا تكتمل المبررات إلا عندما يكون العدو المهياً ليصير موضوعاً للحرب ضعيفاً: وهكذا يقع الاختيار على الإسلام أو على العرب.

الغش في الدراسات العلمية المتعلقة بالتاريخ والأنثروبولوجيا والسياسيولوجيا، وغيرها، له سوق تستثمر فيها الإمكانات العقلية كما تستثمر الأموال في سوق الأسهم.

صار العنف جزءاً من الحياة اليومية مع ظهور الرأسمالية، ولم يكن معدوماً من قبل، وتعودت البشرية على حروب الإبادة، وصار زوال الحضارات أمراً مألوفاً. لكن الرأسمالية الحديثة التي علمنا أنها فتحت منذ قرون عهداً جديداً بل تاريخاً جديداً على أساس أن كل ما سبقها يدخل في عداد ما قبل التاريخ قائماً على الإنتاج والتبادل التجاري، وأن التجارة والانفتاح يؤديان إلى الازدهار في كل بقاع الأرض ((ونضع في حسابنا المقولة الطريفة بأنه لم تقع حرب بين بلدين في كل منهما مطاعم ماكدونالدز)).

ولأن الإقناع بجدوى ذلك كله مستحيل، ما بقيت للإقناع غير وسيلة واحدة هي الحرب، لذلك تبحث بشكل دائم عن أسباب لها، وطبيعي ألا تجدها. لذلك فمن الضروري إذن أن ت اخترع الأسباب مستخدمة وسائل الغش والكذب والخداع، كما في بورصة الأسهم.

ولكي تكتمل عدة شغل الكذب والخداع، ينبغي أن تتقلب الأدوار، فتدعي الرأسمالية العالمية بأنها داعية سلام وأن الحرب يسببها الآخرون القادمون من حضارة ملعونة مدانة.

ويصبح العرب الذي دخلوا مفاوضات السلام منذ عشرة أعوام هم سبب الحرب، ويصير شارون داعية سلام، ويصير الفلسطينيون الذين وقعوا معاهدة أوسلو هم البنية التحتية للإرهاب، كما يصير الفريق الإسرائيلي الذي رفض أوسلو منذ البداية هو البنية الفوقية للسلام.

وإذا لم تكن الحرب للإبادة، ومن الصعب تصديق أنه يمكن إبادة عشرات الملايين في هذا العصر، عصر تدفق المعلومات وتدفق الأمكنة، فإن للحرب فوائد أخرى في التخويف وزرع الرعب في نفس كل من تسول له نفسه الاعتراض.

منظمات دافعها الخوف:

نفهم من تعبير منظمات المجتمع المدني أنها المنظمات الطوعية، التي يبادر أفرادها من تلقاء أنفسهم للنضال من أجل قضية أو مجموعة من القضايا التي يواجهها المجتمع المدني، ولما كان كل مجتمع مدنياً فإنه يصعب تفسير التعبير إلا على سبيل التشديد على طبيعته المدنية، أما إذا كان المعني أن هناك مجتمعات، أو مجتمعات غير مدنية فإنه يحق الاعتراض، إذ إن كل تصنيف للمجتمعات على سلم النشوء والارتقاء الدارويني الاجتماعي يقودنا إلى المفاضلة بين المدينتين وإلى مخاطر الولوج في العنصرية.

إما إذا كان المعنى بالأمر هو تلك المنظمات والجمعيات التي تعمل على أسس غربية، خيرية أو طبية أو بيئية أو ثقافية... إلخ، فإنه يمكن تمييزها عن منظمات المجتمع المدني الأخرى التي يمكن أن يكون لها منحى سياسي كالأحزاب أو منحى مطلبى كالنقابات، أو منحى ديني كالصوفية، والجمعيات الخيرية الدينية، أو أنها تعمل بنفس مقاييس منظمات المجتمع المدني المتغربة ولكن بأساليب محلية أو تقليدية.

ويصعب التمييز أحياناً والمفاضلة بين مؤسسات أوسع من حيث الموارد التمويلية من الغرب وأكثر وصولاً للتقنيات الغربية- ومؤسسات أخرى أقل مالياً وتقنيات لكنها ربما كانت أكثر وصولاً إلى عدد أوسع من الناس لكن الأرجح هو أن التمييز بين النوعين سببه أن الأولى أقل تعاطياً بالشأن السياسي، أما الثانية فإنها معرضة للتعاطي السياسي وللاحتكاك بالتيارات الدينية، حتى ولو كان نشاطها خيرياً أو تربوياً محضاً، وهذه المنظمات الأخيرة تجتنب من قبل المؤسسات الدولية

الكبرى التابعة للأمم المتحدة أو غيرها ويبدو لي من تجربتي الشخصية أن معظم منظمات المجتمع المدني التي تعطينا معها في عملنا أوجيه لبنان، وفي مؤسسة الحريري، وفي برنامج المساعدات الغذائية، في الثمانينات هي من النوع الأول NGO's ذي الطابع اللا سياسي وأسلوب العمل الغربي⁽¹⁾.

تخاف هذه المنظمات NGO'S من العمل السياسي لأن ذلك يمكن أن يؤثر على مواردها، كما يخاف المتقاعد المواطن أو العالم على فقدان وظيفته إذا تدخل في السياسة، كما يخاف المتقاعد على معاشه، كما يخاف البيئي على فقدان عالمه، عالم الطبيعة المتوازن، الذي يفقد توازنه بسبب تعديت من رجال الأعمال الذين لا يمكن إيقافهم عن طريقة السلطة والنضال السياسي معها أو ضدها، كما يخاف أبناء الطبقة الوسطى على مدخراتهم ومعاشات تقاعدهم التي يعلمون أن ما يصيب صناديقها في بورصة الأسهم هو عمل سياسي بالدرجة الأولى، كما يخاف العمال المتقاعدون المضمونون من قبل مؤسسات ضمان اجتماعي تديرها الدولة من ضياع مستحققاتهم إذا أخذت السلطة الحاكمة قراراً سياسياً يجرّد هذه المؤسسات من أرصدها أو إذا دفعته على الخصخصة أي إلى المجهول بنظر المضمونين.

وأنا أعرف من تجربتي الشخصية، أن التقاعد أو فقدان العمل يؤدي إلى الخوف مهما كانت متاحة الوسائل التي تضمن له عيشاً كريماً.

يخاف كل هؤلاء من السلطة السياسية وقراراتها، ويعلمون أن السلطة في بلادهم مرتبطة بسلطات الدول الأخرى ومؤسساتها المشتركة التي أصبحت تراقب نشاطات وحسابات جمعيات المجتمع المدني في كل أنحاء العالم.

(1)-الفضل شلق: منظمات المجتمع المدني ومناهضته الرأسمالية، ص 239.

والمعروف أن السلطة الأميركية بعد 11 سبتمبر أملت على دول العالم الأخرى إجراءات قاسية ليتم تطبيقها داخلياً وإلا تعرضت تلك الدول للعقوبات، حتى في البلدان التي تحتم عليها قوانينها مراعاة السرية المصرفية بالكامل سمحت بما يخالف قوانينها للأجهزة الأميركية، أي بالنفاذ إلى أجهزتها المصرفية والسؤال هو ألا يؤدي العزوف عن السياسة، اضطراراً أو طوعاً، إلى تكبيل أيدي هذه المنظمات وإلى جعلها مطواعة تنفذ ما يطلب منها؟ فهل هي تعبر عن سياسات السلطان المحلية والدولية الخارجية أم عن مطالب مجتمعتها؟ وعلى أساس الجواب على هذا السؤال يتقرر ما إذا كانت هذه المنظمات ديمقراطية، لأن الديمقراطية تكون بالتعبير عن المجتمع ومطالبه لا عن السلطة وأوامرها .

يراقب الأخ الأكبر Big Brother في الولايات المتحدة الناس في أنحاء العالم، وتضطر منظمات مجتمعاتهم المدنية إلى العمل في إطار هذه المراقبة والتقييد بأحكامها، فتعزف عن السياسة، وعن الحوار الجدي، وعن احتمال الاعتراض، فهل يمكن نعتها بأنها منظمات معترضة على الرأسمالية العالمية.

إساءة الفهم لدور الدولة:

تعارض الـ NGO'S الشركات الكبرى أكثر مما تعارض سياسات الدولة وفي غالب الأحيان تأسف على ما تعانيه الدولة، القومية في ظل العولمة . فهي تعتبر أن الهيمنة الظالمة على العالم هي هيمنة الشركات الكبرى، فكأن هذه الشركات لا تعمل في إطار دولها ولا تستمد قوتها منها، أو كأنها تستطيع العيش دون دعم دولها وسياساتها .

قبل كل شيء يجب التنويه بأن معظم الدول التي يتشكل منها العالم ليست دولاً قومية، ذلك أن معظم هذه الكيانات السياسية المسماة دولاً قد رسمت حدودها حديثاً ولم يتسن لها الوقت لكي تخفف الاختلافات ولكي تدمج عناصرها لتتشي

أمماً قومية ضمن حدودها، والأجدر القول أنه لم يسمح لها بذلك خلال فترة استقلالها الوجيزة، فهي معرضة دائماً للانشقاقات والحروب الأهلية عند حدوث هزة اقتصادية أو عسكرية، إنها لم تحصل على الشرعية التي تصبح معها متماهية مع مجتمعتها .

وإذا كانت منظمات المجتمع المدني NGO'S لا تستطيع أن تعبر عن مطالب وحاجات مجتمعتها لأن ذلك قد يؤدي إلى نتائج غير متوقعة وغير قابلة للتحكم بها رغم أن ذلك هو موقف الديمقراطية الوحيد، فإن هذه المنظمات مضطرة إلى التماهي مع دولها غير القومية في معظم الأحوال وإلى التماهي بالتالي مع الدولة ذات الهيمنة على العالم، أي مع الإمبراطورية، فلا يبقى لها إلا أن تعارض الشركات الكبرى وتطالبها بما لا تستطيع تحقيقه .

إن المحافظة على البيئة، ومساعدة العاطلين عن العمل ومراقبة الأسعار وتأمين المرافق العامة Public utilities وتشديد البنى التحتية وتحفيز النهوض الاقتصادي، وغير ذلك من الخدمات العامة، يتطلب قبل شيء قراراً سياسياً تأخذه الدولة .

والدولة على العموم جزء من شبكة تشكل المجتمع الدولي الذي يقف على طرفي نقيض مع المجتمع الحقيقي الذي لا يمكن إلا أن يكون مدنياً .

لكن منظمات المجتمع المدني، من طريق اقتصارها على معارضة الشركات الكبرى، وهذا أمر ضروري، مضطرة إلى الانصياع لإملاءات المجتمع الدولي، مجتمع الدول، في مواجهة مجتمعتها الذي يفترض أنها تعبر عنه وتنتهي إليه .

لكن الخوف من إرهاب ما يسمى المجتمع الدولي، حيناً، وسذاجة التفكير حيناً آخر، يدفعانها إلى الموقف الذي تزعم أنها لا تريده لنفسها ،لا تستطيع شركة

مهما كانت كثيرة وواسعة الانتشار في دول عديدة، أن تقف في مواجهة المجتمع المدني إلا إذا كانت تتلقى الدعم من دولة ما، وبمقدار ما تكون الدولة الداعمة قوية تستطيع الشركات معاندة المجتمع وتجاوز رغباته وحاجاته، فإذا أرادت منظمات المجتمع المدني مناهضة الرأسمالية فعلاً فإن عليها أن تناهض الدولة الداعمة للشركات.

فالشركات الكبرى بأسمائها وعناوينها Title and brand names. وهي وإن شكلت قوة فعلية في مواجهة المجتمع إلا أنها تبقى مجرد رموز في إطار الدولة التي لا يكون لحق الملكية معنى أو قيمة بدونها.

إن حق الملكية المقدس يبقى قلقاً مهدداً، ومجرد رمز، دون قوة الدولة التي تحميه، وإذا كانت الكثرة من المالكين الكبار هم وحدهم الذين يستطيعون الإخلاد إلى نوع من الراحة لأنهم هم وحدهم الذين يشكلون سلطة الدولة.

وهكذا يبدو أن سوء الفهم لدور الدولة ينتج عن التعمية المفيدة والمقصودة والنتيجة عن الخلط بين الحقوق المجردة والسلطة الحقيقية.

إلا أن دور منظمات المجتمع المدني لن يكون ديمقراطياً وفعالاً ما لم تستطع هذه المنظمات جلاء الغموض وإنارة العتمة والعمل على أساس فهم جدي لآلية عمل الرأسمالية في إطار الدولة، أو آلية عمل الدولة في إطار الرأسمالية.

منظمات القضية الواحدة:

غالباً ما تعمل منظمات المجتمع المدني على قضية واحدة، فهي تفضل أن ترى الأشجار ولا ترى الغابة، والقضية الواحدة يمكن أن تكون خيرية أو بيئية أو ثقافية محلية، لكنها دوماً تعزف عن الرؤية الشمولية التي يمكن أن تقودها إلى الانخراط السياسي، وفي هذه المناسبة يمكن القول أن المناداة بالديمقراطية أو بحقوق

الإنسان، هو أيضاً اقتصار على قضية واحدة وعزوف عن السياسة بالطبع لا ينتظر من جميع الناس أن يكونوا على إطلاع شمولي بجميع قضايا المجتمع، لكن الشمولية لا تحدث إلا في إطار جماعي وعن طريق الحوار بين الناس، وباستدعاء كل جماعة مهما كان حجمها أن تكون مجالاً للحوار وبالتالي أكثر شمولية في الرؤية من أي فرد وذلك يعني أن مجال السياسة هو التجمعات التي تتيحها منظمات المجتمع المدني وغيرها .

فإذا عزفت هذه المنظمات عن الحوار وعن السياسة، فإنها تساهم في عزلة المجتمع عن السياسة، فتؤدي دوراً ربما ما كانت ترغب في أدائه ،يعبر الاقتصاد على قضية واحدة عن عجز أو عزوف سياسي، وهو يعبر عن جهل بحقيقة النظام لكنه في جميع الأحوال يريحه إذ يضمن للنظام المواجهة غير المتكافئة مع خصومه ولا يعني هذا الكلام أن الإصلاح أمر مرفوض بل إن خوضه المواجهة بهذه الطريقة يعني التسليم سلفاً له بالمضي بممارسة المساوئ دون إصلاح جدي .

لم يعدل النظام الرأسمالي مسيرته في الماضي، ولم يعط للعاملين بعض حقوقهم إلا عندما كان نضالهم على قدر من القوة أجبره على التنازل، ولم يحصل الجمهور على مكتسبات في مجال الحرية إلا انتزاعاً .

وقد تعلم النظام كيف يُفرق خصومه في قضايا جزئية أو جانبية غير كافية، وإن كانت صحيحة أحياناً، لجمع وتجييش عدد كبير من أدوات النظام يخيف معارضيه ويجبرهم على التراجع .

والواضح هذه الأيام أن النظام الرأسمالي يتصرف بالعالم مهاجماً خصومه، وأن الخصوم هم الذي ينتابهم الخوف ولا يطرحون من القضايا إلا ما يرضيه أو ما لا يزعجه، والاقتصار على القضايا الواحدة أو الجزئية غالباً ما يرضيه .

خاتمة

تتفاقم مشاكل النظام الرأسمالي العالمي، وتؤدي السياسات الموصى بها من قبل المركز في الإمبراطورية الجديدة الأميركية إلى تفاقم المشكلات، وينتشر الغضب، الذي يدفع بالناس إلى التظاهر احتجاجاً، وإلى ممارسة العنف أحياناً كتعبير عن اليأس، لكن القول بأن هناك حركة أو حركات احتجاج جديّة معادية للنظام العالمي فيه مبالغة، فحركات الاحتجاج إما آنية أو جزئية محلية، وقد اختار أصحابها ذلك إما بفعل وعي ناقص أو عجز أو عدم رغبة.

ويتجلى الغضب أصولاً في بعض المجتمعات الآسيوية، أو يميناً متطرفاً في أوروبا أو موجات تبشيرية أصولية في الولايات المتحدة، وهذه الأشكال من الغضب تحتج على الرأسمالية العالمية لا بسبب أخطائها بل لأنها قصرت في أداء مهامها المعترية حقاً لها وواجباً عليها، أما حركات الاحتجاج على مساوئ النظام، والتي ترى ضرورة إصلاحه ودفعه باتجاهات أكثر ديمقراطية وعطفاً على الفقراء ومساعدة للمحتاجين، فهي حركات خجولة تشبه النشاط الاجتماعي الخيري لزوجات الوزراء والرؤساء، وتعزف عن التحول إلى حركات سياسية تعمل على استقطاب الجمهور لتشكيل قوة حقيقية تجبر النظام على التنازل أو حتى على الارتداد عن تراجعاته وسياساته المتبعة والمؤيدة إلى توسيع الهوة بين بلدان المركز والأطراف، وبين الفقراء والأغنياء في كل بلد، والمؤدية أيضاً إلى استنزاف موارد الطبيعة التي لا يمكن استردادها، وإلى الإخلال بالتوازن البيئي إخلال لا يمكن إصلاحه.

لقد نجحت الرأسمالية في تدمير خصومها وهي لا تبالي بحركات احتجاجية غير مجدية ضدها، ولا بموجات غضب تجعل الجنس البشري يترحم على مساوئ النظام الرأسمالي وجرائمه.

آفاق المستقبل - رؤية استشرافية

أول حقيقة تقررها هي أن المجتمع بصورة عامة هو ذلك الكائن الأعظم الذي يحتضن «فيما يحتضن» الأمور الآتية:

- مجتمع السوق أي ذلك المجتمع الذي يحقق فيه الفرد مصالحه الخاصة.
- النشاط التعاوني ركن في هذا المجتمع يزكو ويزدهو فيه ويحقق نموه وازدهاره.
- أعضاء المجتمع يستجمعون قواهم ويفصحون عن إرادتهم في حقيقة دستورية يوم الانتخاب أو الاقتراع على الدستور وغير ذلك.
- المجتمع هو حاضنة الحقيقة السياسية.
- ونجد فيه حقائق الأمة وصبواتها وتشوفاتها واستشرافها، وفيه منطلق الدعوات السياسية لموحدتي الأمة العربية ومعاينة شؤونها.
- والمجتمع المدني قد يضم أفراداً بعيدين عن كل فعالية اجتماعية أي عن الكتلة: block الحية التي تمارس نشاطاً اجتماعياً الكتلة التاريخية، وإن كان هؤلاء الأفراد الذين لا يتخربون في الكتلة التاريخية يمكن أن يكونوا عنصراً احتياطياً وظهراً للكتلة التاريخية بحيث يتخربون فيها مستقبلاً.
- وقد قلنا سابقاً إن المجتمع المدني ليس محتوى أو مضموناً جاهزاً محدداً، وإنما هو صيغة أو شكل أو إطار يمكن أن يملأ بصورة متعددة إسلامية أو اشتراكياً... إلخ، وقد اتضح لنا في الأبحاث السابقة أن المجتمع العربي في العصر الوسيط قطع شوطاً بعيداً في إشادة بناء وهيكل حياته، وبذلك فعندما أرسم بحثنا بعنوان

رؤية استشراقية لا أكون أحلق في سماء الخيال والحلم وإنما أصيغ استشراقاً ورنواً ورؤية تصوري على إيقاع ذاتنا وحضارتنا ونظرتنا للحياة والوجود .

وهكذا ينقسم استبعادنا للمجتمع المدني العربي المنشود في حقيقتين:

- حقيقة راهنية بنائية واقعية تعانق الواقع والحاضر وتشبيده وتأخذ بتلابيبه وتراعي ظروفه وقد تكلمنا عن هذه الحقيقة .
- حقيقة مستقبلية استشراقية منشودة ومبتغاه الذي تبنى المستقبل على خطى الحاضر والماضي ضمن منظومة استمرارية منسجمة ومتكاملة بحيث إن الحاضر استمرار للماضي والماضي يمهد للحاضر .

المجتمع المدني في إطار المسألة الوطنية

لا شك أن المجتمع المدني العربي يتفياً إطاراً أوسع هو الوحدة العربية، والوحدة العربية هي الإطار ذو الأهمية الأعلى لكل إطار بما فيه الإطار الوطني... فقد يكون لدينا في المجتمع المدني وحدات تعمل ضمن إطار وطني ضيق، لكن يجب ألا تذهب عن وعيها الهدف الوحدوي الذي قد يكون بعيداً وثيداً إلا أنه أكيداً بحيث أن خطوط القدرة الوطنية ومساراتها تتوجه إليه .

فمثلاً قد يضم مجتمعنا الوطني مؤسسة صحية أو خيرية لمداواة المرضى، فهذه المؤسسة يجب أن تسري على العربي الموجود في الإقليم .

فحسب الوطن الصغير « الشعار الأخضر » روح الفطرة فمثلاً من الأهل والجار والحي- الحس بالأرض- يجب أن لا ينسينا الوطن العربي الكبير الذي هو الصورة المتسامية لحب الوطن الصغير وبالتالي يجب أن تكون فلسفتنا السياسية والاجتماعية والأخلاقية والإنسانية المباشرة واليومية ترنو وتتشوق إلى ذلك

وبالتالي فالمبرر الأخلاقي للدولة القطرية هو كونها محطة لتحقيق المجتمع العربي الكبير وأن تنمي روحنا وتطوع سلوكنا في هذا الاتجاه والعكس يساوي الهزيمة والانتكاس العيش في كهف القبيلة والعزلة والخذلان.

فالسوق والمسرح «حسب نص الفيلسوف بيكون» يحب الدار والأهل والجيران والمكتب والحقل، وملاعب الصبا، لكنه يحب العقيدة وينتمي إلى العقل والقلب والوجدان ومن ثم، فالمحبة والولاء والوفاء للوطن الصغير مقدمة لمحبة الوطن الكبير. والإسلام تكلم عن معاهد العزة في الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا وإلا فالواقعية تعني وقوع وانفصال في الذات ولا يغيب عن بالنا ووجداننا أن النحلة لا تستطيع أن تحلق إلى المسافات البعيدة من أجل صنع الرحيق إلا إذا كان لها الخلية التي تنطلق منها.

فأنا أحب القاهرة والجزائر وبغداد والمغرب، ولكن عشقي لدمشق يزكو ويسمو على كل حب والياسمينية في دمشق هي الشعار الأخضر الأول الذي من خلاله أبني المجتمع الكبير المجتمع المدني للوحدة.

والخلاصة يجب أن نرسي ونؤسس شعبياً مجتمعنا المدني الوطني الذي تعلق وتشوف لمجتمع مدني عربي بأبعاده وآفاقه ومكوناته ومصيره.

المجتمع المدني والثقافات الفرعية وحق المواطنة:

يطلعنا التاريخ السياسي أن قانون التنوع أزدهر في الغرب على يد الاقتصاد وقانون الديمقراطية أزدهر على يد الحركات العشبية التعبوية الجماعية وقانون الديمقراطية الحرة الزواج بين الحرية والديمقراطية تبلور وأنبع على يد الشعب بعد تصحيح مواقفه ومصالحه وتحقيق أمانيه الكبرى في الوحدة والازدهار.

ولكن يجب أن لا ننسى أننا لسنا الآن في عصر مكيا فيللي ولا هوبز ولا بوسيه كي نشهر المبدأ الجماعي المتطرف، بل يجب أن نحمل الأكتاف (المذهب الاجتماعي

الشعبي الحر الذي يكفل الحياة والتقدم للجميع، ويدع الزهور تتفتح في كل بيت وفي دارنا وفي كل أرض في العالم).

وبيان ذلك، أنه إذا كان في الوحدة والديمقراطية ومعها قانون الجماعة والدمج قوة، ففي التنوع وقانون الحرية ومعها قانون الأقليات العرقية والدينية والثقافات الفرعية قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، وذلك عندما يتزواج القانونان الوحدة والتنوع ويتغامان ويبحثان بالمعرفة والعلم والصدق عن الصالح العام المشترك، لا كما نلاحظه حالياً في تطلعات التنوع في العراق، ذلك التنوع الذي نسي الوحدة الوطنية، وجعل مفهومها يقترب من حقيقة الانفصال، أو كالتي نسمع حسيبها لدى بعض النزعات الاقتصادية لا الاقتصادية التي تطرح الديمقراطية طرْحاً خاصاً ذا نزعة مصلحة أقلوية صرفة لا أن يعامل الاقتصاد كأداة في يد الحقيقة الشعبية الوحدوية.

لقد تمكنت البلاد المتقدمة من اللحم والانصهار مع القوى الاجتماعية المختلفة كالأقليات والجماعات الجمهورية في إطار وطني جامع يستوعب هذه الجماعات على اختلافها ويحتفظ لها بوجودها وفعاليتها ضمن الانتماء الوطني، وهكذا تكونت ثقافة وطنية عامة تستوعب الخصوصيات باعتبارها مظهراً من مظاهر الهوية الوطنية والثقافية المجتمعية الجامعة، أما العصبية التي تقوم على الشوكة والغلبة فهي تخضع سواها وتختزل الوطن في كيانها الخاص⁽¹⁾.

وهذه الرؤية السابقة هي ولا شك المدماك لبناء وإقامة المجتمع المدني وإعلاء صخرته اعترافاً بكل سيادة: سيادة الفرد مقابل سيادة الدولة، سيادة الفرد في الثقافات الفرعية على قدم المساواة مع الثقافات الجامعة أملاً وسعياً للمجتمع المدني قاعدة الوحدة العربية وأداتها.

(1) - د. مصطفى حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، 2005، ص74.

العدل الاجتماعي المعادلة الاجتماعية في كنف المجتمع والدولة

قلنا إن هنالك تضاريس فيزياء اجتماعية في اللوحة الاجتماعية، ويجب تحريك كافة عناصر هذه اللوحة بشكل متناسق متكامل دون أن تتغول فئة على أخرى، بحيث أن هذا الحراك الاجتماعي لا يجرف أية فئة، ولا يكسب أية جماعة بالقوة موقِعاً دون التفاعل الخلاف.

ويمكن القول إن هذا الأفق الاجتماعي ليس قدرة استكاتيكية عاطلة تحافظ على ما هو كائن، بل هي صيغة دينامية حركية تتشد، المستقبل الموارد المتحرك الذي يرنو إلى صورة حية نابضة مزدهرة تحقق النماء والتكافل للمجتمع، ومن هنا دللنا بصيغة الاعتماد المتبادل الحية المتدفقة إلى الأمام بدلاً من صيغة التبعية التي هي حركية إلى الوراء، وبذلك فالمحصلة ليست صراع الثيران أو الوحوش، وإنما مباراة الزهور المتفتحة: دع الزهور تتفتح ولنتبار، أو كما قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26، ومنذ القديم حدا هذا المنطق أرسطو للتمييز بين العدل التبادلي والعدل التوزيعي⁽¹⁾.

أما الأول فيحقق القدرة في حال السكون، أما الثاني فهو صيغة المستقبل، أي الصورة الحركية المتحركة كما هو مشترك ومرتجى في الجماعة.

ومن هذا القاسم المشترك لنا أن نتساءل عن هذه العطالة الساكنة التي تخفي ظلاماً كامناً للحقوق السياسية متساثلين ما قيمة تذكرة الانتخاب إذا كان حاملها لا يملك القدرة على السفر إلى البلد الذي به الانتخاب.

(1) - د. حسن كبرة: المدخل إلى القانون، دار النهضة.

والسؤال المطروح هو: كيف يمكن الكلام عن مجتمع مدني متضامن يشد بعضه بعضاً إذا لم يقم على التراحم والتعاون والغيرية وكفالة الغني للفقير، وما لم يكن هنالك قدر متيقن من توزيع الثروة، أي ما لم يكن هنالك ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿24﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ المعارج/24-25، ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ 5 ﴿وَنُتَمِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ القصص/5-6.

وقال: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ 118 ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ طه/118-119.

لقد أحست الرأسمالية بهذا الشرخ في أعماقها فقامت هنالك محاولات عدة للترقيع، وانبرت الدولة تقرر الحد الأدنى اللازم للمعيشة الذي لا يسمى ولا يغني من جوع ولا يحقق للمواطن السوي إشباعاته الروحية والمادية الكاملة المفجرة لمواهبه وإنسانيته.

ولا شك أن المجتمع المدني أحس بالفجوة وراحت مؤسساته ووحداته، بشتى تضاريسها وبنائها تعمل على جسر هذه الفجوة، وقد اتضح لنا جلياً الدور الذي لعبته مؤسسات الوقف في بناء حضارتنا، وبالتالي فعلى المؤسسات الخيرية أن تستنفر وتتمخض لتجمع قواها وتعيد دورها في حقل الإحسان والنفع العام وليس على أساس لقمة طعام تلقيها في فم جائع، وإنما على أساس تمكين مداميك وركائز شخصيته الإنسانية وحقه في العمل والمشارك بفعالياته الإنسانية في المجتمع.

تجدد المجتمع المدني حضارياً

الناس الفوات الموات، الهمل هم وحدهم الذين ينادون بالجمود والتكلس والارتداد وتوثين «جعله وثنياً» الذات، وسنة الله في الاجتماع والواقع والحياة آخذة لا ريب فيها بالتطور والإنسان - كل إنسان- مدعو للاستجابة للتكامل والارتقاء فالتطور والتغيير فطرة وضرورة وحتمية أساسها إرادة الأمة في التغيير.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.

وعلى هذه الخطى القرآنية نجد هذا التصوير الرائع السرمدي الدقيق لجوهر الحياة، والزمن في قول الرسول الكريم ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي يا ابن آدم، أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، اغتنم مني فإنني لا أعود إلى يوم القيامة⁽¹⁾.

وكثير من المثقفين تكلموا عن التطور والتجدد، ونحن ماضون في إبداء وجهة نظرنا الخاصة فيما يلي:

1- القول بالتطور استجابة لنضج الظروف واستوائها وتلقائيتها، والخطر كل الخطر في لي عنقها وتجاوزها، وفرض حل إرادي يغفلها ويتغافل عنها.

2- إيلاء دور هام للإرادة الإنسانية في اقتحام الظروف وإنضاجها وترتيبها وتوجيهها وتعجيلها ...

(1) - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، 1969، ط3، ص221.

ولا نستطيع بهذه السرعة تفضيل منهج على آخر، فذلك رهين بكل حال على حدتها يستشفها القادة والزعماء والسياسة من وحي الظروف وعواملها ومنطقها العام.

وعلى الشاطئ الثاني «تدليلاً لتفكيرنا ومنهجنا ورؤيتنا للتطور» نسمع المفكر مالك بن بني يرى أن التطور التاريخي محكوم بالفاعل الأخلاقي الديني عندما يدخل التاريخ، فيعمل هذا الفاعل على صعود الخط البياني، ثم يدخل العقل فيكون التوازن، ثم تدخل الغريزة فيكون الانحدار⁽¹⁾.

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن للعقيدة الشرعية في الدولة الإسلامية، هي الأصل، بينما نرى المصلحة هي الأساس في الدولة الأوروبية، ويتابع قوله: ((الدولة في أوروبا هي الفوق البينية الفوقية، والمجتمع هو التحت البنية التحتية والعكس بالنسبة للتاريخ الإسلامي، وعندما يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد، تجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة السلطات في حياة المجتمع))⁽²⁾.

العقيدة صانعة التاريخ الإسلام، وهي بحق بناؤه التحتي، والعاملة على تجديده بين الحين والآخر.

لكن هل يجب تنوير موقفنا أم تشويره؟ التشوير لا يغني عن التشوير لاسيما إذا وجدت أعلاق وقوى غاشمة وتسرق الشعب وتمتص دماءه وتقف حائلة دون انطلاقه...

(1) - مالك بن بني: شروط النهضة، ص 91.

(2) - وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز دراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ط 1، ص 133 وما بعدها.

بيد أن التثوير لا يغني عن التثوير، فهو طريق استثنائي، ضروري، والضرورة تقدر بقدرها، والأصل كما أسفر عنه التطور النهائي للإنسانية - أن تتجسد السيادة في الإرادة العامة للشعب الديمقراطي، تطلقها سيادة الفرد الحرية.

لقد نشأ، العربي الحديث في حضن الدولة، بل وبمبادرة منها ورعاية لها منذ إرسال الطهطاوي إماماً للبعثات إبان حكم محمد علي وتأسيس جريدة الوقائع المصرية والقيام بترجمة رواد التثوير، وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التثوير، الحسن والقبح العقليان، مقاصد الشريعة المصالح العامة، العقل مناط التكليف... إلخ.

في حين كان الإصلاح الديني معارضاً للدولة كما هو الحال عند الأفغاني وحسن البناء وكان التثوير العلمي العلماني على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية، وما زال النمط سائداً عند التثويريين الجدد، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يخلق الصلة بين المثقف والسلطة، بين الثقافة والدولة.

كما تمت صياغة التثوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي: الدستور، والنظام البرلماني والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة، والتعليم، وحكم العقل، ثم تعريب روسو وفولتير ومونتسكيو، ابن خلدون الغرب، لم يرتبط التثوير بجذوره في التراث القديم عند المعتزلة والفلاسفة فتحول إلى تعريب، تبنته الطبقة الحاكمة والتحتية المثقفة، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية عامة التي ظلت تغلب عليها المحافظة الدينية لم يتحول التثوير إلى تثوير ولم يتحول العقل إلى ثورة، ظل فكراً عقلانياً خالصاً تبناه الإقطاع الحاكم، والتعليم الجامعي للطبقات العليا.

وفي موجة التنوير ساد الإقطاع وعم الفقر وانفصل المجتمع إلى طبقتين طبقة النصف في المائة التي بيدها الثروة والحكم والتنوير وجموع الشعب الفقيرة خارج الحكم، تعيش في مورثوها القديم وتمسك به .

ونجح التنوير في اندلاع ثورة 1919 باسم الحرية والدستور، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة، عاشت مصر أزهى فتراتهما الليبرالية بعد أن تأسس أول برلمان فيها في سبعينات القرن التاسع عشر ثم جاءت ثورة 1952 لتضع نهاية لليبرالية والتنوير بعد أن كانا أكبر دعامة للرأسمالية الزراعية وبدأ التنوير فقضى على طبقة النصف في المائة بالإصلاح الزراعي الأول والثاني والثالث ووزعت الأرض إلى الفلاحين وأممت الشركات الأجنبية، ومصّرت الأخرى، وأعطى العمال الحقوق، وعمت مجانية التعليم كل مراحلها حتى التعليم الجامعي، وأنشئ القطاع العام منعاً للاستغلال والاحتكار في القطاع الخاص، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية، وأعيد توسيع الدخل القومي فوضع حد أدنى وحد أعلى للأجور.

ولكن هذا التنوير لم ينشأ من العقول، ولكنه أتى من القيادة الثورية بقرارات فوقية، فأخذ الناس حقوقهم، وانشغل الناس في البناء القومي، في الحزب الواحد، ممثل الرأي الواحد، فانزوى التنوير لصالح التنوير وتنازل الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم القومي وثقة بالقيادة الثورية.

وبعد وفاة عبد الناصر وحدوث الثورة المضادة خسر الناس التنوير قبل 1952 والتنوير بعدها ارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسينيين....

هل يمكن إذن الانتقال من التثوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق إحداث ثورة في الفكر تجمع بين تنوير العقل وتثوير الواقع؟ لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل، وإعادة الاختيار بينها .

هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من المحافظة إلى التحرر ومن التقليد إلى التجديد؟ وذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل، وليس تقل التثوير أو التثوير من الخارج...

هل يمكن إحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التثوير سند من التثوير حتى لا يكون التثوير في جانب العقول، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهریب والمضاربات خارج العقول؟

وذلك لا يأتي إلا بإحداث تغيير جذري في مناهج التعليم حتى يتعود الجيل الجديد على التفكير، لعله يستطيع أن يبدأ هذه المرة بمهمة المفكرين الأحرار بعد أن بدأ الجيل الماضي بحركة الضباط الأحرار⁽¹⁾.

هل يجب أن يكون التطور طليقاً من كل بند أم ينطلق من روح الأصل الحضاري ومن داخله؟؟؟ إن الشخص الذي لا يكون له ذات وإرادة وشخصية وكيان لا يمكن أن يكون إلا أمة مقلداً يحمل الأحجار، ولا يستطيع أن يبدع، قال الرسول ﷺ: ﴿لَا تَكُونُوا إِمَّةً، تَقُولُونَ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنَّا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظَلَمُوا﴾، فالشخص الأمة لا يستطيع أن يوطن أو يوطد نفسه، ويرفع رأسه شاهقاً إلى السماء يبني الحياة لأمتة، صروحاً حضارية متينة عملاقة، بل يقضي عمره سادراً في حمل الأحجار،

(1) - د . حسن حنفي: في الثقافة السياسية، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة،

ولعلنا لا نبالغ أن نقول إن جميع الثورات في العالم اندفعت مع تقرير وبناء الأنا ممثلة معافاة: ثورة المايجي ايشين في اليابان، ثورة الهند، ثورة الصين... وحياء الأمة حركة لا جمود وتحجر وفوات وموات، والحركة تعني أيضاً التجدد والتطور أو لنقل هي استجابة تصدر عن الأطر المرجعية السائدة المعبرة عن أوضاع الحضارة السائدة لدى الجماعة، وهي استجابة للمكونات والمكونات المركوزة في صميم بناء الأمة وقيمها، وما استقر بها من عقائد وما اختزنته من مواريث التجربة التاريخية.

وقد اتضح لنا، كيف أن بناء حضارتنا شيدوا أصولها وترووسها، وعمروا حجارتها بسواعدهم وقيمهم، وكانوا إذن استعانوا بالغير، يستعينوا به من خلال ذوقهم ونظرتهم إلى الحياة، أي استعانوا بهذه المجلوبات من وحي الداخل بعد أن صبوا عليها ذوب ذوقهم، وبالعكس فإن الاستعانة من الخارج والذوبان في الغير أسموه رفضاً الراضة، وأحياناً النابطة.

لتستلهم مثلاً المنهج الذي عالج به الفيلسوف ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة من منطق وطبييعيات وإلهيات، وهي العلوم التي خاض فيها اليونان تحت اسم عام هو: الفلسفة أو محبة الحكمة، والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة، معرفة الحقيقة.

ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيفة التي تطرح اليوم، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية والليبرالية أو الاشتراكية أو بعبارة جامعة الحدائة الأوروبية، فهذه المشكلة أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى والمسماة بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين الإسلام والعلوم

العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك الموقع نفسه الذي تحتله اليوم الحداثة الأوروبية⁽¹⁾.

لقد كتب ابن رشد، كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، وقد بدأ فيلسوف قرطبة وفقهها وقاضيها يطرح السؤال التالي: هل الفلسفة وعلوم المنطق أمر مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، على منهج الندب أو على منهج الوجوب⁽²⁾؟

والحقيقة ففهم العلاقة بين الدين والفلسفة يجب أن يتم من داخل الشرع الإسلامي لا من خارجه باعتبار أن المسألة تؤول في نهاية الأمر إلى التماس حكم الإسلام، أما المقارنة بين الإسلام والحداثة الأوروبية، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة⁽³⁾.

هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان؟ ولعلنا نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول: لا بد من الاختلاء بالثقافة العربية والتراث العربي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وإمكانية الاقتباس منها، فهذا الامتلاء هو امتلاء الهوية وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى، خاصة المهجنة مدعاة للانزلاق والوقوع فريسة للاستلاب والاختراق⁽⁴⁾.

(1) - مداخلة د. محمد عابد الجابري: نحو مشروع نهضوي عربي، ص 836.

(2) - المرجع السابق، ص 837.

(3) - المرجع السابق، ص 837.

(4) - المرجع السابق، ص 839.

ذلك أن الاحتكام إلى مرجعية يضفي الأصالة والتماسك إذ يحافظ على وحدتها وديمومتها، ويذهب بالتالي عنها الذوبان والانخراط في الغير. وما الانقسام في ذات الأمة بين المرجعية الشرعية والمرجعية التغريبية، إلا تصدع في كيانها وذاتها.

وحقيقة الأمر أن النهضة لا تكون إلا بالامتلاء بالذات ثقة واعتزازاً وشموخاً، وأن حضارتنا في جوهرها حضارة عربية إسلامية أشيدت من رونق الذات العربية الإسلامية وجوهرها، فضلاً عن ذلك فثقافة جماهيرها - بعكس النخب ثقافة عربية إسلامية، وإن الحضارة العربية الإسلامية هي المعجزة العربية⁽¹⁾.

فالثقافة أو الحضارة منظومة متكاملة يشد بعضها بعضاً وإن انتزاع عنصر من منظومة وإدخاله في سياق آخر يؤدي إلى إرباك هذا السياق، اللهم إلا إذا صب عليه العصارة الهاضمة لتمثله وهضمه.

هذه ملاحظات أمام المجتمع المدني والقوى المكونة، بحيث لا يكون أمامهم - وهم ينشدون التجديد لا العزلة والانسلاخ عن العصر، ولا الانغماس وخير الأمور أوسطها.

فهذا المطلب مركز إشعاع لكل بناء، وبصورة عامة فالحديث عنه يضيق به كل متسع، وإن كان لنا أن نسجل ما يلي:

(1) - مداخلة د. عبد الله عبد الدائم: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي.

المجتمع المدني والديمقراطية والحرية

لا يمكن أن يشاد مجتمع مدني فعال إلا بشعب يعي ذاته ويحترم وجوده ويشعره بقيمته ومستقبله وبقدر كل فرد الفرد الآخر في مصالحه وحقوقه ومستقبله وحرية «يتكلم الإسلاميون» وهم على حق عن الجهاز المفاهيمي الشورى ويدلون بالمبادرة الهامة التي يتضمنها هذا المفهوم.

والقضية «كما هو معلوم» لفظية ومفاهيمية، فالقضية اللفظية، ولا شك محكومة بأولوية الجهاز النابع من التراث المعبر عن الذات لاسيما أنه جهاز قرآني أدعى إلى التأثير النفسي نظراً للشحنات العاطفية والأخلاقية التي يمتلكها، رد على ذلك فلفظة الديمقراطية لا توحى للقارئ بشيء كونها مركباً لفظياً بل طلسماً قائماً على الغموض الصادم للنفس المتمسكة بلغتها وكيانها التراثي الشايفي، لكن الضرورات العملية «ليس إلا» هي التي تفرض ذاتها، ومن الضروري التخلص من هذا اللفظ لاسيما في الوسط الأكاديمي والثقافي، وهنالك حرب مفاهيمية تشن على أمتنا، فهل على هذه الأمة أن تلقي سلاحها المفاهيمي وتقف أمام العدو المدجج بالمصطلحات والمفاهيم.

أما الخلط الموضوعي فهو الأكثر أهمية ويجب أن نقرر «بادئ ذي بدء» أن المسألة ليست دينية صرفة إلا فيما يتعلق بالمبدأ القرآني:

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، وما عدا ذلك فنحن حيال قواعد تطبيقية إنسانية قائمة على الخبرة والتجربة والعقل وتحقيق الصالح العام.

هذا وليست بذات أهمية مسألة مبدأ الديمقراطية في إطار علاقة الفرد بالفرد فقد أنجزت راهبياً أمتنا هذا المطلب باجتراحها مبدأ المواطنة المقرر حالياً على أديم تربتنا، ولعلنا نجد جذور هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي الذي نبت في وهج حضارتنا ألا وهو التدافع الحضاري الذي نجد أصله في المفهوم القرآني:

﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾⁽¹⁾ المطففين/26، وكما قلنا سابقاً فالتنوع قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: ((تبقى اللغة العربية وحدها قادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها، وآية ذلك هو تعميم منتوجات الثقافات الأقوامية المحلية والشعبية في الوطن العربي ولتعميمها لا بد من تعريتها وفي تعريتها تجاوز لها))⁽¹⁾.

ونعتقد أن حضارتنا تملك عصارة هاضمة إنسانية فعالة وتجربتها غنية في هذا المضمار يحسن فهمها واستعمالها، فالأكراد مثلاً والبرابرة، هم حلفاء تاريخيون، ويجب أن نحسن فهم قوانين هذا التحالف بشرط أن لا يكون ذلك على حساب وحدة الأرض، مع العلم أن الدار العربية بأكنافها ورحابها الإنسانية احتضنت وقادرة على إذابة هؤلاء الذين يشتركون معنا في جذع حضاري هو الدين، مع تحفظنا لموقف الأكراد الذين ساهموا في وطء أقدام الأمريكان أرض بغداد المقدسة... لكن أليست الديمقراطية هي أولاً سيادة الذات على قدراتها ثم تمكينها من الإفصاح والتعبير عن لواعجها ومكنوناتها... ثم أليست الليبرالية خاصة المذهب الفردي تقع في مغالطة الذات عندما تتكلم عن عيوب الإرادة في القانون المدني التدليس، الغش- الغبن- الإكراه ثم، تصمت عن الإرادية في التعبير السياسي؟... ما قيمة الكلام على السيادة الشعبية إذا كانت هذه السيادة على أرض جرداء تفتقر إلى رغيغ الخبز؟.

أليس رغيغ الخبز المقدمة الأولى للديمقراطية⁽²⁾؟.

(1) - د. محمد عابد الجابري: كتابه إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، ط1، 1989، ص43.

(2) - أنظر المقاربة لذلك في تقرير التنمية الإنسانية الغربية، لعام 2002، وأنظر د. مصطفى

حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، الدار البيضاء، ط2، 2005 ص21 وما بعدها.

يجب أن يكون رغييف الخبز محركاً أساسياً قويمياً لأهداف المجتمع المدني ولكل نبضة فيه، بحيث يكون حقاً لكل فهم ولكل معنى، قال تعالى:

﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ ﴿118﴾ وَأَنْتَ لَا تَنظُمُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ طه/118-
119. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿24﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾
المعارج/24-25.

وهناك حقيقة أخرى هي أنه ما من شعب مسلوب الحق مخترق يضع في حاضره ومستقبله مثل الشعب العربي.

ولنستمع في ذلك إلى Imcq Brouwer يقول: إذا كانت هناك منطقة واحدة في العالم تتصف بضعف شديد للديمقراطية إذ لا يمكن القول بأن أيّاً من الأنظمة الواحد والعشرين الأعضاء في الجامعة العربية يتصف بنظام حكم ديمقراطي أو يتجه نحو التحول الديمقراطي، ويمكن القول أن سبعة بلدان المغرب، تونس، اليمن، مصر، الأردن، الكويت، لبنان دخلت تجربة محدودة للتحويل الديمقراطي وحتى الأنظمة الأكثر ليبرالية في هذه المجموعة أقدمت على شيء من الحرية والمنافسة السياسية لا بسبب قناعتها بالتغيير والتحول الديمقراطي، بل لأنها استنتجت أن إصلاحاً سياسياً محدوداً هو أقل كلفة من استمرار الأزمة الاجتماعية المضغوطة والقابلة للانفجار، كما أنها غلفت هذه المنافسة السياسية بالكثير من الديمقراطية يضاف إلى ذلك تعرض هذه المنظمات عادة لضغط المؤسسات الحكومية من أجل استخدامها ووضعها تحت سيطرتها نقابات العمال، وفي حالات أخرى تبادر الحكومة إلى إنشاء منظمات مرتبطة بها اتحاد الفلاحين، أو احتكار هذه المنظمات من قبل السلطة الحكومية، كما في تأسيس لجان شعبية تشكل امتداداً لنظام الحكم.

وفي مواجهة هذه المنظمات تشتد الصعوبات والإجراءات القانونية والإدارية والممارسات الحكومية، ففي مصر مثلاً يتواجد مجتمع مدني نشيط بمنظوماته

الكثيرة نسبياً، وتلعب فيها المجموعات الإسلامية دوراً هاماً، ويمكن القول إن الأكثرية الغالبة من هذه المنظمات لا تحمل تهديداً لليبرالية القائمة، إذ في بعض المناسبات التي سُمح لها بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية 1987 أو لتمارس دورها دون تدخل حكومي في بناء مجتمع مدني فعال، بقيت ملتزمة بالأنظمة والقوانين النافذة، ومع أن هناك مجموعات إسلامية صغيرة مارست العنف، إلا أن الأكثرية من العناصر الإسلامية المعاصرة عملت بطريقة سلمية ولم تكن تستحق خلطها مع تلك المتطرفة، كما فعلت السلطة، والتي استخدمت كذلك كافة الوسائل المتاحة لديها لتعويق بقية منظمات المجتمع المدني ووضعها تحت سيطرتها، مما خلق صعوبات جدية أمامها للعمل بفاعلية في سياق أهدافها .

تواجه كذلك منظمات المجتمع المدني في البلاد العربية، خاصة تلك التي بدأت التجربة الليبرالية، مشكلات خارجية، كما في المواقف الأمريكية بمنح المعونات المالية لمنظمات المجتمع المدني خارج العالم الغربي بدعوى تنمية وتطوير هذه المنظمات في البلدان ذات الأنظمة الموالية، نظراً لأن هذه المواقف والادعاءات لا تقوم على أسس مبدئية بقدر ما تتصف بالازدواجية وتتخذ من أجل تحقيق أهداف سياستها الخارجية ومصالحها الاقتصادية .

وهذه المواقف تؤثر سلبياً على حركة المجتمع المدني في المنطقة العربية عموماً لأنها تقود إلى خلق شكوك جدية لدى الناس، ليس بشأن هذه المساعدات حسب، بل وكذلك تجاه المنظمات المعينة بهذه المساعدات أيضاً، وتعمق من العوامل المؤدية إلى امتناعهم عن المشاركة .

وبالنتيجة، بقيت منظمات المجتمع المدني في المنطقة العربية قليلة نسبياً، إذ لم يتجاوز عددها الـ 20 ألفاً منتصف الستينات ولم يتعد الـ 70 ألفاً منتصف الثمانينات، وذلك في ظروف معاناتها من القيود والعوامل المحبطة في ظل سلطات

تنفيذية طاغية، من هنا اتجهت في أجزاء هامة منها إلى حصر جهودها في العمل الخيري المرتبط بالوازع الديني.

تزداد إشكالية التحضر صعوبة في ظروف الدولة الريعية القائمة في البلاد العربية بعامة: مجتمع زراعي متخلف عاجز عن خلق فائض وطني مناسب، بل وعاجز عن تحقيق الاكتفاء الذاتي، في حين يمثل هذا القطاع أغلبية سكانية يكرس هيمنة الطابع البدوي الفردي لمجتمع مناقض في فكره ومؤسساته للمجتمع المدني... وصناعة تحويلية ذات وزن اقتصادي ضئيل تقوم على التبعية للشركات الأم في الدول الصناعية، وكذلك ذات وزن اجتماعي ضعيف وبطيء الحركة في بناء طبقة عمالية واعية لمصالحها الطبقية... علاوة على ذلك علاقات تجارية عربية-عربية لا تشكل 5 بالمائة من التجارة الإجمالية العربية لصالح التجارة مع العالم الغربي، بخاصة، ومن ثم التبعية العربية للأسواق الرأسمالية وإلى جانب هذا المجتمع المتخلف بقطاعاته المختلفة العاجزة عن تحقيق الاكتفاء الذاتي، على الأقل، يتواجد قطاع أولي ريعي تعتمد عليه السلطة الحاكمة في مصروفاتها، بل وتمويل العملية الاقتصادية المجتمعية برمتها وفي مجتمع غير منتج يتحقق دخل الحكومة من خارج الدورة الاقتصادية الدخل الريعي تزداد قوة السلطة ويتعاظم اعتماد الفرد والعملية الاقتصادية على معونات الحكومة، وهذه الظاهرة في صورتها العامة تعني عدم اكتمال مفهوم الدولة والمواطنة، والحصيلة أن الحديث عن قضية التحول الديمقراطي وبناء المجتمع المدني في مفهومه المعاصر يصبح حلماً مستقبلياً وحديثاً ثقافياً يستهدف التوعية ربما يكون الوصف الأكثر انطباقاً على الحالة القائمة بخصوص المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي عموماً هو المراوحة أو التراجع في ظروف تراجع الأوضاع العربية، ذلك أن منظمات المجتمع المدني واقعة بين مطرقة أنظمة حكومية سلطوية تخرج رجالها

من مخاض الشوارع لا من حاضنات ومدارس المفكرين⁽¹⁾... وبين سندان البيئة الاجتماعية التقليدية بأعمدها الأربعة: الوحدانية، المطلقات، الباطنية، العنف... فتكون الحصيلة قاعدة مدنية تقليدية أيضاً تسودها العقلية والأفكار والممارسات وأكثرية منظمات تقليدية...

هذه المواصفات التي طبعت الفرد والمنظمة الاجتماعية والسياسية وعناصر الحكم ناهيك عن التعامل المدني لنصف المجتمع الممثل بالمرأة التي لا زالت تعتبر مواطنة من درجة ثانية في ظروف غياب حقوقها القانونية، كما سبقت الإشارة.

وبيت القصيد فمهمة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي هي عملية حضارية ممتدة طويلة الأمد تقترن بالتنمية المجتمعية الشاملة تقدمها تنمية الإنسان «رأس المال الاجتماعي»، لكن المشكلة العويصة والتي تتميز حتى عن محاولات العديد من دول العالم الثالث هي مشكلة المراوحة والتراجع، وبالتالي كيفية الخروج من هذه الحلقة المفرغة حيث يدور الجميع داخل دوامتها دون تحقيق قدر من النجاح في شق الطريق المستقيم المتصاعد، وهنا يمكن المخاطرة بالقول إن المشكلة العربية التي تتقدم كافة المشكلات هي سياسية أولاً تتمثل في الاحتكار السياسي وإذا لم يحصل اتفاق عام على حل هذه المشكلة مبدئياً وعملياً فمن الصعب إن لم يكن من المستحيل تفعيل بقية الحلول الاجتماعية لدفع عملية التحول وإخراجها من دوامة التيار الدائرة والتراجع.

وبيان ذلك هو أن الاحتكار السياسي يخلق نظاماً سياسياً منغلقاً على ذاته يتجه نحو تركيز القيم التقليدية الرجعية، مهما كانت ادعاءاته التقدمية... وهذا ما يضيف أيضاً عنصراً آخر باتجاه المراوحة والتراجع الانقلابات العنيفة.

(1) - سعد البزاز: مقدمة كتاب علي وردى، في الطبيعة البشرية، ص 13.

والثقافة العلمية الوطنية لها دور متقدم في تحريك وبناء المواطنة الفعالة الواعية لممارسة العمل الجماعي في إطار منظمات المجتمع المدني، ونشر القيم الحضارية الموجهة لبناء إرادة الإنسان - الجمهور، والتسلح بشجاعة العلنية والتعامل السلمي باتجاه تطوير القيم التقليدية القائمة على الاتكال والغيبية نحو تأكيد ثقة الإنسان بقدرته في بناء نفسه والمساهمة في تقدم مجتمعه، والعمل على تهذيب هذه القيم من شرف وكرامة وما شابه، بما في ذلك من معان تقليدية، لتحمل مفاهيم حضارية جديدة تؤكد قيمة الحرية وحق المشاركة وأمانة العمل في سياق بناء الشخصية الفردية المستقلة بغض النظر عن الجنس.

وحقيقة الأمر فالكفاح من أجل تحرير عقل الإنسان وبناء الفكر الحر بلا حدود ومحرمات وممنوعات ذو أهمية بالغة للتحرك نحو المجتمع الحضاري، وإذا اعتبر التعليم أساسياً في هذه العملية، فهذا يتطلب أن يقوم على أسس علمية تقبل بالتعددية سواء أكانت فكرية دنيوية أم دينية وبناء المواطن القادر على التفكير والتحليل لا مجرد الحفظ والتلقين والتكرار والجمود...، كما أن التعددية لا تقتصر على جانبها السياسي بل والأهم المسألة الثقافية، أي تشجيع عملية التثاقف بين التعددية اللغوية والطائفية وحتى الدينية.

عليه ليس هناك ما يبرر مثلاً الاقتصار على تدريس تعاليم دين محدد، أي قيام كل طائفة بتدريس ديانتها فقط، أو فرض ديانة الأغلبية على المدارس، بل المطلوب دراسة دينية تعددية، لأن الحالة الأولى تزيد الغربة والكراهية والتعصب بين الجماعات الدينية المختلفة، بينما الثانية تشعل شموع المعرفة والتقارب والتفاهم والمحبة والتعاون، ونفس الكلام يقال عند معرفة وتعارف أهل الطوائف والمذاهب على بعضهم البعض.

وإذا كان التعليم الحضاري يتطلب البدء من رياض الأطفال والصفوف الدراسية الأولى في إطار التعليم المستمر مدى الحياة، فهذه الآلية تبقى ناقصة وعاجزة في ظروف استمرار تخلف مربية الأجيال المرأة وتخلف التربية العائلية – البيئية، لذلك كان لا بد من التأكيد مرة أخرى على تحرير المرأة قانونياً واجتماعياً وبناء شخصيتها الاقتصادية المستقلة شرطاً محورياً حضارياً وهدفاً نبيلاً وليدخل في عمق مفاهيم الشرف والكرامة والشهامة، إضافة إلى كونها من واجبات وأهداف التحول الديمقراطي والمجتمع المدني.

وأخيراً، تبقى هناك مسألة أخرى لا تقل أهمية، وهي أن الأهداف التي نتبناها لا بد وأن تكون واقعية تستند إلى رغبات الناس وقدراتهم.

وهذا ما دفع أكثر من مرة إلى الدعوى لبناء الخريطة الاجتماعية في سياق مشروع حضاري مستقبلي شامل للوطن العربي.

ولكن السؤال الرئيس هو: لماذا تعلق الأمر دائماً على شجاعة السلطة، بل تعلق الجرس على رقبتها؟؟.

إذا قلنا إن السلطة ابتلعت المجتمع المدني العربي فلماذا لم يتم هذا الابتلاع في العصر الوسيط وكان الأحرى أن يتم ذلك إذا راعينا الفارق الزمني يقول بوتول: ((إن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد)).

ويقول آخر: ((إن السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع))، لقد أوضحنا في مقدمة هذا الكتاب أن المجتمع هو الحقيقة الكبرى، التي هي وراء كل شيء فلماذا يروى هذا العرق الأخضر في ديارنا .

فالدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات⁽¹⁾، فالطريق طويلاً يقطعها إلا المحقوق وأمامنا زمان صعب تملك به الفقه وحكم به الظلمة وعلينا الإسراع لإزالة هذه الكلمة عن صدر الأمة.

مطلب الوحدة

هدف الأهداف في برنامج المجتمع المدني

الوحدة عين أمينة النفس العربية ومنتهى وغاية توجه العقل العربي ومرتجاه وأمله ومبتغاه، إنها حقيقة الذات العربية، حقيقة الكنه العربي، حقيقة الوجود العربي، وهل من كلمة تفوق هذه الحقيقة وتضاهيها شرفاً وأهمية ووجوداً.

قانون الهوية قانون الكينونة، قانون الماهية، هي الحقيقة الأولى في الوجود هكذا يقول المناطقة، ولعمري فالهوية هي القانون الذي يفرض نفسه على كل قانون، وعلى أصغر وأكبر شيء، وبالتالي فأصغر شيء في هذا العالم يفرض نفسه بحقيقته وبجوهره وبماهيته.

أجل أريد أن أقلد حقيقة غيري فأنسى حقيقتي، هكذا صور لنا المثل العربي هذه الحقيقة في قضية الطائر الذي أراد أن يقلد ففقد الحسينين.

لقد أدرك رواد النهضة العربية الأولى فصاغوا ذلك في مبدأ أساسي بعد أن عاشه ضمير الشاعر ووجدان الشاعر وروح المفكر وأمل الفلاح والتلميذ والعامل ومع هذا لم تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر بأممتنا من مقومات التوحد التي تفوق أية أمة أخرى في العالم.

(1) - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل عوا، دمشق، 1986، دار طلاس،

فكندا مثلاً الملقبة ذات العزلتين توحدت رغم وجود ثقافتين مختلفتين الإنكليزية والفرنسية، فأين ذلك من أمتنا التي لا تضاهي في الثقافة والتراث والروح... إلخ.

نعود لنقول بأننا لا نكتب في أدبيات الوحدة إلا بالقدر الذي يتفق مع موضوعية المدرس، وهو دراسة التمخضات الشعبية في طريق الوحدة.

لقد لاحظنا في دراستنا أربعة قوانين مهمة تمخضت عن أعماق تجارب الشعوب وخبرتها ومصيرها، وهذه القوانين هي:

1- ابتدأت أوروبا في عملية الأولوية والترجيح النهضوي، مجترحة مهتجسة بقانون التوحيد، هكذا قام المفكر الوندوي يساند هذه الحقيقة حتى ولو كانت ضد حقوق الأقليات، وهكذا كانت حركة التوحيد في إيطاليا وفرنسا وإنكلترا وألمانيا، وهكذا وجدنا بمكيا فيللي وهوبز وبوسيه وبودان ووجدنا اليعاقبة والجيرونديين، وغير ذلك من الجماعات التي تضع الوحدة فوق كل اعتبار.

2- لاحظنا أن قانون التنوع والهوية الخاصة قانون الثقافات الفرعية، أخذ بالظهور والبروز بعد تحقيق قانون الدمج وقد لعبت الحركات الاقتصادية دور هاماً في ذلك.

3- لاحظنا أن هنالك رأياً عاماً ثابتاً وآخر مؤقتاً، ولعل الحقيقة الثقافية والروحية هي جوهر الرأي العام الثابت.

4- إن الغرب لا ينسى أبداً قانون الوحدة رغم تحقيقها، هكذا كانت معادلة هوريو في حوارية ولعبة الشطرنج بين السلطة والحرية في إطار دولة الأمة.

5- لوحظ أن الأمم التي تقترب من طبائع الأشياء تعبر عن حقيقتها القانونية بالقانون غير المكتوب العرف كما في بريطانيا أما الأمم الغنية بالثقافات الفرعية فعادة ما تصوغ حقيقتها القانونية في دساتير مكتوبة وإعلانات حقوق.

ولعل ذلك يسود أيضاً في حالات الخلق الجديد أو الثوري أو العقيدي، وهذا واضح في تجربة الرسول السياسية التي أفرغها في الصحيفة، وهذا أمر منطقي لأن هذا الوضع الجديد في المدينة المنورة يجب أن يصاغ سريعاً، ولا يمكن انتظار قيام عرف يحتاج إلى نشوء بطيء وزمن طويل.

ولنعد إلى سؤالنا الأساسي فنقول لم لم تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر لها من عنصر حضاري هام لعله الشرط الأول في كل عمل وحدوي.

هناك من يرد الأمر إلى عامل داخلي، وبالعكس فهناك من يرده إلى سبب خارجي، والحقيقة هي قيام السببين معاً.

لقد شد المقوم الوحدوي في الستينات شدة قوية وحقق انتصارات مجيدة وأنجز على الأرض حقائق هامة، ولكن هذا التيار لم يكن كاسحاً مانعاً لكل معارضة سلطوية أن تقف أمامه.

لقد كانت السلطة العربية المناوئة للوحدة ليست بالهينة مما أمكنها من التحالف مع الاستعمار، وتكشف لنا تفاصيل حرب حزيران 1967 أن تلوث ضمير هذه السلطة بلغ بها حد التآمر مع الاستعمار وإسرائيل للقضاء على قاعدة الثورة العربية الوحدوية الصلبة في القاهرة.

وتفصح لنا ملامح المستقبل «من خلال وجه الحاضر» أن تحقيق الوحدة لا يمكن أن يتم إلا من خلال واقع شعبي وحدوي ممتلئ وكاسح وعاصم يسد جميع المنافذ

والذرائع في وجه الاستعمال وأعوانه وأذنا به في الداخل، وهذا الأمر ليس مستحيلاً، لكنه صعب المنال ويدخل في طبيعة الأعمال الوثيدة لكنها الأكيدة إذا ما أحكم العمل والنهج، وفي مقدمة ذلك أن يكون عملاً شعبياً ذا توجه ديمقراطي أخلاقي يعزل العامل الخارجي عن كل طمع وتأثير.

وقياسنا على تحقيق الوحدة في أوروبا على القوة، قياس مع الفارق بسبب وجود شرط الاستعمار، ومن جهة أخرى فالتفكير بمشروع وحدوي جماعي شعبي وعام وجامع يعلي من شرط الديمقراطية، وقد رأينا الفكر الديمقراطي المستتير لا يهدم مبادئه من أجل تحقيق مكاسب سياسية عرضية ومؤقتة.

لا شك أن الأمم بالثقافات والجامعات قبل أن تكون بالتكنات والمدافع والتقنيات والقيم للأمة قبل الدواء والهواء، والثقافة هي المضاد الحيوي الأنثيبيوتيك والجنة التي تحمي الأمة ضد الملمات، والتنمية وما أدراك ما التنمية؟ دون مشروع ثقافي والديمقراطية، وما الديمقراطية إذا لم تحمل على ثقافة ديمقراطية، تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتدفع مسيرة التقدم إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرساً ومنعة في وجه العدو من الدبابات والمدافع، أجل لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكثير من الجزائر الشقيقة، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعمقتها.

وتاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وأعطابها وعاهاتها، وبالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفتيت والطمس والتهميش والإقصاء والثقافة التي تشف عن روح أمتنا، وتستشرف آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية، وتحذير الشعوب بالمواجهة لمقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو.

فعلى هذا الأساس، نقول لا لثقافة اليأس والتشاؤم والانتظار ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة للإمبريالية، ثقافة الخواء والزمن الضائع والاستلاب والاغتراب، ثقافة الوعي المزيف غير المطابق، المتعثر والمنخلع.

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة، فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى لا على شحنات الغرائز، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لما نرق إلى مرحلة تأسيس السلطة، حيث تذوب في المشروع المجتمعي التاريخي، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا، وحيث تصغي إلى قول الثقافة، وتشارك معها في صنع القرار، وبالعكس، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في إرادة السلطة، ويتوقف على نزواتها العارضة، ولا سيما في حقل اغتيال الثقافة وتدجينها وإخضاعها لدواعي السلطة، وفي حقل حشر المثقفين في أقفاص من ذهب وفي حظائر الصمت وفي أجهزة الإعلام والدواوين من أجل ثقافة التسويغ والتسبيح بحمد السلطان.

بيان ذلك أن الثقافة هي المقدمة الأولى للحرية، وبالمقابل فالحرية هي المقدمة الطبيعية لروح الأمة، لطريق الذات الفردية والجماعية لها، إنها الكريات الحمراء والحرية هي الكريات البيضاء ولا معاناة للأمة بدون دمها ونسفها الثقافة العربية الحقبة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية هي التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام، على قاعدة الإسلام في العروبة، والعرف في الإسلام، العروبة انتماء وإطار، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتزين بالإطار، العروبة هي الغمد والإسلام هو الحسام، وكم هي معقدة للعزة في تاريخنا عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق من الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة الإنسانية، وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة، إنما هي ثقافة الخواء والقوت والاستلاب والاغتراب عن مبادئ الحياة التي صاغت العروبة والإسلام على أرضنا، حيث تماها الإسلام في العروبة

والعروبة في الإسلام، وحيث تعاوننا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي، ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة.

والتأصيل الثقافي في الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث، حيث الماضي حافل لا عبثاً، الماضي نقطة انطلاق، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشود، ويترتب على ذلك نتيجة هامة، هي أن الثقافة عملية إبداع لا تقل، ولا يمكن لثقافة أن تثري الحياة على أساس النقل الميكانيكي الصرف.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية، إذ الاستلاب الاقتصادي يقود إلى الاستلاب الثقافي، وبالمقابل فالتنمية الحية، لا تنطلق إلا من ثقافة حية، كذلك فالثقافة لا تزكو وتنمو إلا بتنمية اقتصادية تحقق إشباع الحاجات العامة لكل مواطن، إضافة إلى تحقيق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكمبيوتر، وهندسية العلوم، إلا بمؤسسة المجتمع المدني العربي على قاعدة قومية المعرفة وقومية المؤسسات، وقومية السوق، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية، وقومية المجتمع المدني.

إننا نعيش ولا شك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي يطرح فيه سؤال الوجود والهوية، والحدثة لا التحديث، قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق، حسب رأي فلاسفة التغريب وسماسرته، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً، كما حدث في أوروبا، حيث أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية، وحيث كان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق ودينامية الاندفاع للثورة الصناعية حيث مقولة عالم الاجتماع فيبر الذائع صيتها: علم - استشراف - قدرة.

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا هي ورثية ثقافات الحضارات القديمة ولاسيما الحضارة القديمة ولاسيما الحضارات التي ترعرعت على تراب أمتنا، حيث صهرت هذه الثقافات، وصبت عليها عصارته الهاضمة، لتنتج لنا الحضارة العربية الإسلامية، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً تراثياً إنسانياً ضخماً، وتُعدّ من أهم الحضارات في العالم، وهي مرشحة لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة، وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً، إلا للحيلولة بين هذه الحضارة وبين أن تلعب دورها المنشود .

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد، على قاعدة دعوا الأزهار تفتتح ولنتبار، وليس على قاعدة المركزية الأطلنطية، مع التنويه بأن هذا النظام الجديد ليس إلا صورة جديدة للرأسمالية في مرحلة ما بعد الحداثة، وهذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته، وبذلك ما لقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ما هي سياسية .

إن ثقافة الكوكاكولا والجينز التي لا ترقى إلى صعيد الشخصية القومية، التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها، وهذا ما أكده المفكر القومي الراحل د . عصمت سيف الدولة، بتدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية .

والثقافة العربية هي التي تحيط بجميع مبادرات الإنسان وأبعاده: العلم، الدين، العلم ومملكته، الأسباب، الفلسفة ومناطقها الغايات، الدين ووجهته إعطاء روح وضمير المجال: الاقتصادي - السياسي .

الثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقل في معانقة الطبيعة واكتشاف أسرارها بمنهج التجربة، الملاحظة والنقد ورسالة العقل وأنسنته، وهذا هو مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان واستخلافه لعمران الحياة...

والمشروع الثقافي العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية التي تعيش في كنف وطننا إذا ما التزمت بمبدأ الأمة وحقوقها وقيمها ومصيرها على قاعدة إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة ومضاً على قاعدة التنوع في التشابه، والتشابه في التنوع.

والثقافة العربية لا تترسخ وتتوطن إلا على آلية المشروع القومي واستراتيجيته العلمية، وفقاً لجذلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس استراتيجية ثقافية وقيمية وتربوية تستهدف أهداف الأمة العربية وتتمى القيم الضرورية لتحقيق هذه الأهداف، مثل حب العمل والإنجاز واتخاذ القرار والتفاوض والإقبال على الحياة، والحرص على الأموال العامة وعدم هدرها، ودفع الضرائب، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة الحياة.

والحديث عن الثقافة العربية يقودنا إلى التعرّيج على المثقفين قاصدين من ذلك المثقفين العضويين المبدعين لا القوالين، أي صانعي الكلمة الحية ومهندسيتها وحراس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي لها، وبالتالي فالثقافة ليست مسألة أكاديمية بقدر ما هي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط بين ظهراي جماهيرها والتعبير عن مطالبهم، وليس تعالياً على هذه الجماهير، كما تفعل النخب المغترية التي تجيد الهرولة وتقبيل الأقدام، مشيرين إلى أن الاختلاف بين المثقفين يجب ألا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن ينسجوا فكراً قضايا الأمة على قاعدة الإيلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي.

وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس.

لذلك فالمشروع الثقافي العربي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيش أفكارها ويعبئ طاقاتها، ويستفز حماسها ويحرك كوامنها .

وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن تكون موضع اهتمام وترسيخ، لأن القيم الشعبية هي الفلسفة الأخلاقية والوطنية للجماهير، ولاسيما أن هذه الجماهير بقين مسكونة في العروبة والإسلام، ورفضت التحديث على حساب التغريب، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هو الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية فالشعب هو المعلم.

والخلاصة أن الثقافة ماضٍ وحاضر ومستقبل وزحف يفجر ثورة ثقافية الوحدة ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول السلطة، ثقافة المحورية الأخلاقية، ثقافة الخيار الحضاري ثقافة ترشيد المجتمع وعقلنته ومؤسسته، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوحده، ثقافة حقوق الإنسان وأنسنته، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية، ثقافة تحرير المرأة وتعليه كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة الحياة .

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة، والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفي زوجها، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء، دون أن يعتورها أي إحساس أو وخزة ضمير، ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة أحد .

المسألة أولاً وأخيراً في الثقافة، فالثقافة العربية الواحدة هي الطريق للوحدة ورحم الله ساطع الحصري الذي قال: ((اضمنوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة)).

لقد صنف الأب كويترز، وهو من قساوسة بيرو في أمريكا اللاتينية كتاباً وسمه بعنوان **لاهوت التحرر**، أعلن فيه أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط، بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، وبدعوته تلك، تأسس تيار نضالي في أمريكا اللاتينية يربط بين الخلاص وبين حركة تحرر الإنسان، بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم⁽¹⁾ ولقد كانت الدعوة إلى لاهوت التحرر صورة متقدمة لمحاولات بعض رجال الكنيسة لتوسيع مجال الإيمان بحيث يتجاوز الضمير إلى الواقع، وهو ما عبر عنه الأب كويترز بقوله: ((إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد)).

وقبل كتاب كويترز كان بعض القسس قد كتبوا عن لاهوت العمل ولاهوت الأمل ولاهوت التنمية، ثم توجهت المسيرة بلاهوت التحرر.

وجاء الفيلسوف الفرنسي د. روجيه جارودي ليصف هذه الدعوى في كتابه حوار الحضارات بأنها: ((انقلاب لاهوتي حول العقيدة إلى طريقة عمل، دفعت بأعداد متزايدة من المسيحيين إلى درب جديدة، درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال)).

وتاريخنا «ولا شك» لا يفتقر إلى وجود فقهاء أفذاذ حملوا مشعل الحضارة والأنوار، ووقفوا إلى جانب الحق والإنسان: غيلان الدمشقي، أو حنيفة، العز بن عبد السلام الأفغاني محمد عبده - جعفر الصادق... إلخ.

لنجتزئ ما قاله الشيخ شلتوت عن المنشأة الفاسقة: ((إن الإسلام يقرر في الكوة، ويفتحها الرجل في جدار بيته، فيطلع فيها على أهل جاره، ويكشف بها أسرارهم وإنه يجب سدها، فما بالنا لو أدخل صاحبها أجنبياً منزله، ومكنه منه، فاطلع على الجيران وعرف شؤونهم ومحتويات منزلهم، ثم ما بالنا إذا كانت تلك النافذة

(1) - فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، وراجع كتابنا الوطن في الإسلام، المقدمة.

لا تكشف أسرار منزل واحد، وإنما تكشف أسرار أمة ضاربة في شرق البلاد وغربها، ولها مجدها وقوميتها، وتمكن أعداؤها من استعمار شعبها وسلب سلطاتهم، وتثبيت أقدامهم فيها)).

واستطرد شيخنا مؤكداً ضرورة الهدم والإزالة لكل منشأة فاسقة، ولو كانت مسجداً تقام فيه الصلوات الخمس، ويذكر فيه اسم الله، فما بالناس إذن لو كانت المنشأة غير مسجد؟ إن المنشآت الفاسقة خطة رسمها المستعمرون الغاشمون كيداً للإسلام والعروبة واستعانوا على تنفيذها بمرضى القلوب... وإذا كانت المنشأة الفاسقة قد ألبست في صدر الإسلام ثوب المسجدية وعبادة الله وطاعته، فهي تلبس في عصرنا أغراضاً متعددة: ثوب الثقافة والعلم، وثوب الحضارة والفن، ثوب الإصلاح والرحمة، ثوب الاقتصاد والمال، وأخيراً ثوب الأخلاق العسكرية باسم وقاية البلاد من شر العدوان والفوضى.

ولم يعد الخطاب الإسلامي المعاصر وجود عقائر أخرى تدعو لتجديد اللاهوت الإسلامي، وفي ذلك يقول الدكتور حسن حنفي: ((أما إذا كان القصد منه لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم ولاهوت التحرر، فذلك فرض عين على كل مسلم ومسلمة))⁽¹⁾.

ولكن هل هذا هو الخطاب الإسلامي المعاصر؟

حسبنا إدانة لذلك أن نعرض لبعض المصنفات التي تجعلنا نحيا في جحر الضب بل في القبور:

■ القيامة رأى العين للشيخ محمد محمود الصواف.

■ عذاب القبر ونعيمه لعبد اللطيف عاشور.

⁽¹⁾ - د. حنفي: في الثقافة السياسية.

- أهوال يوم القيامة لعبد الملك الكليب.
 - الاستعداد للموت وسؤال القبر لزين الدين بن علي المعبدي من علماء القرن العاشر الهجري.
 - يوم الفزع الأكبر للإمام القرطبي المتوفى سنة 671م.
 - بعد الموت لإبراهيم محمد الجمل.
 - كتاب الموت، سكرات الموت وشدته وحياة القبور حتى النفخ في الصور للإمام الغزالي دراسة وتحقيق عبد اللطيف عاشور.
 - علامات الساعة الكبرى والصغرى لمؤلفته ليلي مبروك.
 - التداوي بالقرآن والاستشفاء بالرقى والتعاويد لمحمد إبراهيم سليمة.
 - غرائب وعجائب الجن للشيخ بدر الدين محمد الشبلي الحنفي.
- نحن نؤمن بالقيامة والبعث والجنة والنار، ولكننا نؤكد أن القرآن تعامل مع هذه الأمور بمنهج محكم في غاية الدقة والتوازن، حيث أغلق الباب فيما لا يفيد الإنسان، أو يتجاوز حدود استيعابه، وفي الوقت نفسه فقد أشار إليه باختصار شديد وفي حدود الوعي دون أن يحوله إلى علم قائم بذاته.
- أما ما يهم الإنسان، ويتصل بالخير، ويمنع من الشر، فقد فصل فيه، وذلك ما حدث مع مشاهد القيامة والصور التي رسمها القرآن للجنة والنار.
- ولقد أكد الشاطبي في موافقاته: ((أن كل مسألة لا يبني عليها عمل، فالخوض فيها، خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي)).

لقد أعرض البيان الإلهي دائماً عن الخوض فيما لا يفيد الناس كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ البقرة/189، رغم أن السائل كان معنياً بأمور أخرى، مثل كنه الهلال.

وبالمنطق نفسه كان الرد القرآني على من سأل عن الساعة القيامة: أيان مرساها؟ وجاء الرد: فيما أنت من ذكراها، أي أنه سؤال غير يفيد، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها،... لقد أدب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رجلاً اسمه ضبيع لأنه كان كثير السؤال عن أشياء منبته الصلة بالواقع والعمل.

وعلى مثله أجاب الخليفة علي بن أبي طالب: ((ويلك، سل تفقهاً، ولا تسأل تعنتاً)) سأل عراقي ابن عمر: ((ما أسألكم عن الصغيرة وأجراكم على الكبيرة، تقتلون الحسين ابن بنت رسول الله ﷺ وتسالون عن دم البعوضة)).

وسئل الأستاذ فهمي الهويدي في جنوب السودان عن الخل، هل هو مسكر، وسئل السؤال نفسه في ماليزيا، ولعمري أليست تلك هموم سطحية؟؟.

إن الفقه الذي نرجوه، ونرنو إليه، ونشد قلوبنا باتجاهه، هو الذي يبني صرح حضارتنا ويهدد آمالنا، ويكفكف دموعنا، إنه فقه الأزمة العربية الراهنة.

هل صحيح أن سبب هزيمتنا في حزيران، هو غضب الله، ثم هل إن سبب الزلزال الذي حدث في اليمن مرده أيضاً هذا الغضب؟؟.

لا نعتقد ذلك، لأن اليهود المغتصبين ليسوا أكثر إيماناً منا. إننا بحاجة إلى نقد العقل الديني، كما حدث في مرحلة النهضة والأنوار في أوروبا، وفي الوقت نفسه نقبض بصورة جذرية على ميكانيزمات قيمنا ونواهض تراثنا ومحركات أدبياتنا السياسية.

روي عن الرسول ﷺ قوله: ﴿وَأَيُّمَا أَهْلٍ عَرَّصَةَ أَصْبَحَ فِيهِمْ أَمْرٌ جَائِعًا فَقَدْ بَرَّتْ مِنْهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى﴾، هذا الحديث ضعفه بعض أهل العلم ولكنه يشهد له الحديث الآخر: ﴿وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، مَنْ بَاتَ شَبَعَانَ وَجَارَهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ﴾.

وذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، في استشعاره لهذه المسؤولية، حيث قرر حصة من بيت المال لكل مولود في دار الإسلام...

إن مداخل المشروع الحضاري العربي الإسلامي الذي ندعو إليه، ونهجس به، ونعمل من أجله، هو ذلك المشروع الذي يتجاوز الفئة والمذهب والعرف، وي طرح نفسه كصيغة للمستقبل، تظلل الجمعي بمختلف مذاهبهم، ودياناتهم ومدارسهم الفكرية والسياسية، وإن كان «وفق طبائع الأشياء والمبادئ الذاتية لحركة الواقع» يخضع لسنن الطبيعة في تسلسلها، ومراحل نموها وتطورها: الوطن الإنسانية مروراً بالوحدة العربية، ثم الأمة الإسلامية.

وقف أحد الشباب اللبنانيين رافعاً عقيرته قائلاً: ((كيف بنا نتكلم عن الوحدة الإسلامية، ونحن في بيروت نواجه مشكلة حادة في تحقيق الوحدة بين شارعين من كل مدينة لبنانية))، بعد هذه المقدمة نعود لسؤالنا المطروح وهو المقصود من اكتشاف الإنسان؟؟؟ نقصد بالمعنى الواسع للكلمة الإحاطة الكاملة بكافة طاقاته وإبداعاته وملكاته وحاجاته وإشباعاته المادية والروحية.

فالإنسان هو غاية الغايات والعلة الغائبة لكل عمل في هذه الحياة الإنسانية... وإذا كانت حضارتنا جنحت أكثر من اللازم بالتوجه نحو السماء، فعلينا - أن تشيد الشطر الثاني من المنهج القرآني الذي هو عمران الأرض.

علينا أن نمزق الأكفان الكثيرة الداكنة التي تتلبسها، ونعود إلى نور الشمس نور الله نور العقل - بدون أكفان.

علينا أن نقوي النزعة الإنسانية والحس الإنساني، فقد سئل الرسول ﷺ أي عمل يعمله الإنسان في هذه الحياة فقال: ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾.

علينا أن نهتم بعلوم الطبيعية التي سخرها الله لنا فنمش في مناكبها وتفجر طاقاتها .

علينا أن يكون رائدنا الثقة بالإنسان خليفة الله المستخلف لبناء الحياة.

وعلينا أن يكون رائدنا حل الإشكالية على أرضنا بين السلطة والمجتمع بآلية لعبة الشطرنج الحضارية التي تكلم عنها الفقيه هوريو.

وعلينا أن تسمو على ما عداها فضيلة الحوار والتنافس الحي البناء، وأن يكون (فليتنافس المتنافسون، ودع الزهور تتفتح ولنتبار).

علينا أن ننظم حياتنا على جوهر العقل ومصايجه.

علينا أن يكون رائدنا التوازن والاعتدال والوسطية في كل شيء، فذلك هي الحكمة التي كانت منقوشة على باب معبد دلفي في اليونان، والتي أرساها الدين الحقيقية دين الوسطية.

وعلينا أن تكون الدولة شكلاً للمجتمع، وهذا يقودنا إلى الوحدة غاية الغايات، فالتجزئ شرك، وعلى العكس فالوحدة مظهر من مظاهر الإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

وإذا كانت الأمة سيدة على تربتها فالفرد سيد على روحه وعقله وقلبه، ومن هاتين السيادتين: سيادة الأمة وسيادة الفرد ينطلق كل تقدم ونجاح.

وإذا كان فرنسيس بيكون رائد عصر النهضة الأوروبية صنف أمراض أوروبا في عصره بأنها: أهام القبيلة - أهام الكهف- أهام المسرح- أهام السوق فإن

الأوهام والأرزاء في مجتمعنا لا تحصى وفي مقدمتها الأوهام والأرزاء التاريخية:
أوهام وأرزاء السلطة - أوهام وأرزاء المستعمر.

إن هدر الإنسان العربي لا تحصى مظاهر وحدوده فهي ليست ثلاثية أو رباعية أو
خماسية⁽¹⁾، بل لا نهائية إنها عدم الإنسان العربي والعدم لا ينتج شيئاً
.Null et Null effet

⁽¹⁾ - جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت ط1، 1985، ص86.

الفرع الثاني

المجتمع العربي الإسلامي ومسألة المجتمع المدني أو الأهلي

يمكّن القول إن الحركة والسكون هي القاموس الذي يحكم ويسوس كافة ظواهر الحياة والطبيعة والمجتمع والنفس الإنسانية، والنظم السياسية والاجتماعية، بل العلوم الإنسانية التي تنبني لوضع الضوابط لتلك الجدلية وخلق نقطة التوازن بين هذه القطبين، وهو الأمر الذي حدا الفقيه جورج بوردو للتدليل بأن السلطة هي جامعة النظام والحركة⁽¹⁾.

فعلى صعيد القانون مثلاً يمكن التأكيد بأن هذا العلم يرنو ويتشوق لضبط تموجات الواقع على ضوء قانون الحركة والسكون، فيحقق الأمن والاستقرار إلى جانب العدل الذي هو قوة الحركة... والأمر نفسه بالنسبة لعلم الاجتماع الذي هو فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم⁽²⁾.

هكذا تتحدد وظيفة الدولة في ضبط جدلية النظام والحركة⁽³⁾، إذ يبدو النظام على أنه من صنع الحركة والحركة على العكس تحركها فكرة النظام الذي تسعى

(1) - جان وليام لايبير: السلطة والسياسة، ترجمة إيلياس حنا إيلياس، بيروت، منشورات عبيدات،

ط3، 1983، ص82.

(2) - بوردو: الدولة، ص125.

(3) - بوردو: الدولة، ص126.

إلى إقامته، وهذه الجدلية لا يمكن أن تفهم إلا بالقدر الذي تعني فيه التفاعل العميق القائم بين العناصر التي تجتمع فيها: النظام هو حركة متمثلة والحركة نظام بالقوة، وهذا النظام يدافع عن نفسه بامتصاصه للحركة، والحركة تنشط لتتدرج في النظام، وهذه اللعبة ذات الاتجاهين المتناقضين ظاهرياً تصنع من الدينامية السياسية جدلية تحل فيها المواجهة محل عملية التحوار.

وفضلاً عن ذلك فقد اختلفت المواقف حول معالجة هذا الموضوع، حيث برزت اتجاهات تدرس سوسيولوجيا الاستقرار، وأخرى تدرس سوسيولوجيا الحركة والتقدم، فميل دورك هايم ومدرسته اقتصرت في دراستها تقريباً على البنى القومية باعتبارها العنصر الأهم في الواقع الاجتماعي الذي يشكل الضمير الجماعي منبع القواعد والقيم الظاهرة الأساسية فيها⁽¹⁾.

وثمة مدارس أخرى أولت اهتماماً أكبر للعلاقات الاجتماعية التلقائية، وهذا هو موقف مورانو الذي صب جام احتقاره على ما أسماه بالمعلبات الاجتماعية، في حين أعار اهتمامه للعلاقات التلقائية المتبادلة بين الأفراد⁽²⁾.

وعلى العكس من الماركسية يرى جان لابييار أن البنية التحتية للمجتمع ليست اقتصادية فقط، ولا هي مقتصرة على علاقات الإنتاج، بالمعنى الحصري الذي أعطته الماركسية.

لهذا التعبير، وإنما هي ثقافية أيضاً، إذ الاقتصاد والثقافة يرتبطان في المسار الحضاري، بعلاقة تقوم على تبادل الفعل والتأثير⁽¹⁾.

(1) - جان لابييار: السلطة السياسية، ص 79.

(2) - المرجع السابق، ص 79.

ويؤكد بعض المفكرين أن البناء القومي للمجتمع «وهو بنية السكون» هو» إضافة إلى الضمير الجمعي» كل قوة تقوم بالتدبير والضبط والامتثال والانتظام، ويدخل في ذلك بالطبع الدين والعادات والأخلاق والسياسة.

ويصنف علماء الاجتماع المؤسسات والمنظمات الشعبية بأنها البنى الوسيطة باعتبارها تتموقع بين قوى الحركة في المجتمع، وبين البناء الفوقي السياسي، وبمعنى أوضح فهذه المؤسسات تنتمي إلى عالم الاجتماع وحياته.

وكما قلنا سابقاً فضبط العلاقة بين الحركة والسكون يتيح لنا تحدي موقف سليم من نظرية التقدم فأوغست كونت مؤسس المدرسة الوضعية يحدد التقدم على أنه التطور الذي يطرأ على النظام.

وفي نظره إن التغيير الذي يطرأ على مجتمع مرتبط بمدى تعقيد هذا المجتمع، وبذلك فالتقدم لا يمكن أن يفسد النظام، تماماً كما يحدث على التغيرات التي تطرأ على نظام طبيعي معين، دون أن تخرق القوانين التي تتحكم بسيره⁽²⁾.

فالتقدم يقوم على اكتساب المعرفة السوسولوجية التي تكتشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ثم بناء هذا النظام على ضوء القوانين المكتشفة، وهذه هي مهمة العمل السياسي، ومن ثم فنسبة علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية: المعرفة من أجل الاستشراق والاستشراف من أجل القدرة⁽³⁾.

(1)-لايبار: السلطة والسياسة، ص73.

(2)- المرجع السابق، ص81.

(3)-المرجع السابق، ص81.

يتضح إذن أن كونت يعتقد أن النظام أساس التقدم وبالعكس، فماركس يعتبر التقدم أساس النظام، وهذا هو موقف برغسون الذي يرفض أن يساير الإنسان القوانين الطبيعية الصارمة، بل يجب أن يكون سيد الطبيعة ومالكها⁽¹⁾.

وفضلاً عن ذلك فالقضية ليست مقصورة على الحفاظ على عناصر المنظومة بقدر ما يتعلق بترتيب مقوماتها، بحيث يأخذ كل عنصر مكانه المناسب في النسق الاجتماعي، وبحيث لا يهدر عنصراً من عناصر الحركة أو السكون، وفي الوقت نفسه لا نضع عنصراً من عناصر البنية التحتية في منظومة البنية الفوقية والعكس، ومن جهة أخرى لا يجوز أن يستند إلى البنية الفوقية القيام بعناصر البنية التحتية، باعتبار ذلك يتعارض مع طبائع الأشياء.

من هذا المنظور السابق يؤكد ماكيفر أنه لا يجوز أن يسمح للحكومة أن تفرض سيطرتها على حياة الجماعة الثقافية، كما لا يجوز لها أن تحتكر السيطرة على النظام الاقتصادي النفعي⁽²⁾، ذلك لأن الدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية، والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، هي التي تبرز خصائص التوتر لدى الشعب، والدولة تدعى أن هذه الخصائص هي خصائصها، لكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو أنها تصون هذه الخصائص، لكنها لا تفعل ذلك دائماً لأنه كثيراً ما تكتبها وتشوهها⁽³⁾.

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، وإن كان بعض الدول تكيف هذه الأساطير على هواها، فتشوهها وتحرف معناها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة

(1) - لايبيار: السلطة السياسية، ص 84.

(2) - بوردو: الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص 524.

(3) - المرجع السابق، ص 523.

تظل في انطلاقتها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين أو حكم المرتقين، وهذه الأساطير هي وليدة التجاوب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض والسما، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع ذلك الصراع، ومع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان⁽¹⁾.

بعد هذه المقدمة البسيطة ندلف إلى موضوعنا ألا وهو المقصود بالمجتمع المدني.

المطلب الأول:

المجتمع المدني

ارتبط ظهور مصطلح المجتمع المدني في الغرب بنظريات العقد الاجتماعي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للدلالة على مجتمع المواطنين الأحرار الذين اختاروا طوعياً حكوماتهم وظل هذا المصطلح متداولاً في أوساط الفكر الغربي وخاصة لدى هيجل وماركس، ثم انحسر عن الحياة الفكرية والسياسية وعاد إلى الظهور بقوة في العقد الأخير من القرن العشرين حيث شاع في أدبيات العلوم الاجتماعية، وفي الأوساط الأكاديمية والعلمية على المستوى العالمي والعربي، وذلك بسبب تعاظم دور الديمقراطية وحقوق المواطن.

وهذا المفهوم لم يظهر في أدبياتنا السياسية والعلمية قبل سبعينات القرن الماضي، ولم يتعرض له رواد الفكر الإصلاحي العربي رغم أنه كان على عهدهم الشغل الشاغل للنخب الأوروبية.

(1)- بورديو: الدولة، ص 522.

ما هي خصائص هذا المصطلح؟

لا شك أنه سوسيولوجيا جماعة اجتماعية لكنه سوسيولوجيا قطعت شوطاً كبيراً في طريق النمو والنضج العقلانية والتماسك والسلم الاجتماعي وهذا ما حدا ماركس لوصفه بأنه مسرح التاريخ وقاطرته والبؤرة المركزية فيه واللحظة الإيجابية والفعالة في التطور.

في هذا الجسم الاجتماعي نجد علاقات وروابط ثرة ومتنوعة تتعدد وتتشابك تبعاً لدرجة نمو الجماعة ونضجها، وهذه البنى تختلف في شكلها وأغراضها ودرجة تطورها، فمنها ما يقوم على سمة عامة **general** ومجردة **abstract** محمولة على روابط العمل والمصلحة والقانون والاخلال والعقل، ومنها ما يقوم على علاقات القرابة والجوار والاعتبارات الطائفية، وغير ذلك، ولقد أطلق على الحال الأولى تسمية المجتمع المدني وعلى الثانية تسمية المجتمع الأهلي.

وعلى هذا فالمجتمع هو مجتمع الحركة وموئل الإبداع والخلق وهو مجتمع كلي حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تقترب وتختلط دون أن تذوب.

وهذا المجتمع يتميز بتركيب معقد من البنى والمسائل والثقافات والرموز والمعتقدات والقيم، ويقوم إلى جانب العلاقات التي تشكل قوى الحركة على المؤسسات التي تعطيه قوة الامتثال والنظام والخضوع.

وهكذا يمضي المجتمع المذكور في العمليات التراكمية منشأ مؤسسات الدمج والانصهار، وإن كان ذلك لا يعني خلوه من الصراع، بل على العكس فهو يحمل مختلف أشكال الصراع، لكنه يقوننها ويضعها في مسارب تفضي إلى أشكال جديدة من التطور.

هذا ونشير إلى أن مصطلح المجتمع المدني الذي ظهر مقابل المجتمع الطبيعي وهو يحمل شحنة دنيوية أرضية إنسانية ضد فكرة الحق الإلهي التي كانت تحكم المجتمع الأوروبي واستخدام المصطلح مقابل المجتمع البدوي أو العشائري أو

القبلي وأحياناً ضد المجتمع الأهلي⁽¹⁾ فالمجتمع الأهلي يشمل المجتمعات التقليدية العائلية للعشائرية القبلية...إلخ، كما يشمل الترتيبات الاجتماعية الكلاسيكية مثل علاقة السيد بالعبد، الرجل بالمرأة، المؤمن بغير المؤمن، وهي علاقات قسرية ضدية تستند إلى روابط القرابة والجوار، وتحتل فيها الأسرة «بالمعنى الامتدادي» دوراً مركزياً، وفضلاً عن ذلك فهذه العلاقات البسيطة تتسم بالتضامن العفوي المستند إلى التقاليد والأخلاقيات المستمدة من رسوخها في حياة الجماعة أو من أصولها الأمنية التي يعاد إنتاجها عبر عملية التربية ونقل الإرث الثقافى المخزون في الذاكرة.

فالمجتمع المدني يتكون من التنظيمات التطوعية التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية، وجماعات المصالح والضغط وغيرها من الكيانات غير الحكومية التي تمثل حضور الجماهير، وتعكس حيوية خلايا المجتمع، الأمر الذي يؤدي إلى تخلف ونشوء مؤسسات أهلية في المجتمع موازنة لمؤسسة السلطة تحول دون تفرداها باحتكار مختلف ساحات العمل العام⁽²⁾.

والمجتمع المدني هو قضاء الحرية يلتقي فيه الناس، ويتفاعلون تفاعلاً حراً وبيادرون مبادرات جماعية بإراداتهم الحرة من أجل قضايا مشتركة للتعبير عن مشاعر مشتركة، وهو مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة بقيم ومعايير الإلزام والتراضي والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف⁽³⁾، فالمجتمع المدني يشكل البنية التحتية

(1) - فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص194.

(2) - د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في المجتمع العربي

جريدة الحياة، 2001/4/27.

(3) - المرجع السابق.

للديمقراطية وهو أشبه بالشرابين والقنوات التي يجري فيها السائل الحيوي
للديمقراطية.

وبهذا المعنى فالمجتمع المدني هو الأب الشرعي أو الأم الحاضنة التي تضمن
للديمقراطية النمو والاستمرار والازدهار، وتجعلها غير قابلة للانكفاء والارتداد⁽¹⁾.
أو كما قال د. سعد الدين إبراهيم: ((إذا زرعت أو نقلت الديمقراطية إلى تربة أي
بلد بلا مجتمع مدني فلن تعيش أو إذا عاشت فإن ذلك يكون بوسائل صناعية إلى
أن يقبلها الجسم الاجتماعي - السياسي لهذا البلد وهو لن يقبلها إلا إذا ساندت
هذه الديمقراطية المستزرعة تنظيمات مجتمع مدني))⁽²⁾.

المطلب الثاني:

المجتمع العربي الإسلامي

لا يتسع المجال هنا إلا للاقتضاب، ودراسة مفهوم الأمة الإسلامية وخصائصها
وهذه الخصائص والسمات هي:

1- نشوؤها قبل الدولة: لا شك أن روابط الإيمان الإسلامية طوعية حرة تقوم
على الرضا التام فهي، معادلة للإنسان وقيمة ووجوده.

⁽¹⁾ - عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع، ص 97.

⁽²⁾ - د. سعد الدين إبراهيم: الخطاب المصري المأزوم المجتمع المدني، مركز ابن خلدون للتنمية،
السنة 7، العدد 84، سنة 1998، ص 2.

نجد ذلك في شهادة الإيمان: أشهد أن لا إله إلا الله، فهذه الشهادة تعادل جوهره وليس لأحد علاقة بها إلا الله ولهذا قال الرسول ﷺ لسيدنا خالد بن الوليد في سياق الحكم على الإيمان: ﴿أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ﴾.

وأول ما نشأت هذه الروابط في مكة ثم تلا ذلك مرحلة دخول قسم من أهل المدينة للإسلام وبيعة العقبة الثانية، وبعد ذلك هاجر الرسول إلى هذه المدينة، فكانت تجربة المؤاخاة، ونحن لا نزال في إطار المجتمع المدني، إلى أن كان مجتمع الصحيفة الذي آذن بنشوء الدولة⁽¹⁾.

2- مركز الثقل للمجتمع لا للسلطة:

ولعلنا نجد معظم الآيات القرآنية توجه خطابها إلى الجماعة والفرد، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ النساء/135، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة/1.

وهناك آيات تخاطب المجتمع وتحمله مسؤولية الحكم بالعدل، والأمر بالمعروف، وأداء الأمانات ومنع الظلم وواجب الرقابة العامة والسياسة الاجتماعية، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104، وسئل رسول الله ﷺ أي الجهاد أفضل قال: ﴿أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ﴾⁽²⁾.

⁽¹⁾ - انظر كتابنا الصحيفة: أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، مطبعة النمير، مطبعة معد سنة 1996.

⁽²⁾ - يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين.

3- المجتمع المدني والمجتمع البدوي:

لقد سّفه العرب سكان الحضر في الجاهلية الحياة البدوية وكانوا حرباً عليها، نجد هذا التمييز منذ مدينت العربية الجنوبية (اليمن) فقد كانت تطلق كلمة أعرب أو عربي على سكان البادية، أما أهل المدن والمتحضرين فكانوا يعرفون بمدنهم فيقال سبأ - حمير - همدان إلخ⁽¹⁾.

وفي الأعراب الذين كانوا يرفعون أصواتهم نزلت الآية القرآنية:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ الحجرات/2، وقد حثهم القرآن الكريم على التآدب قائلاً: ﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ﴾ لقمان/19.

وكان أحدهم إذا جاء الرسول، فوجده في حجرته ناداه: يا محمد، أنزل الله قوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ الحجرات/4، وتروي الأخبار أن بعض هؤلاء حاربوا مع الرسول ﷺ ولما عادوا من الحرب وجدوا رغاء له فنهبوه وقتلوا حارسه، فنزل قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ الحجرات/14، وفي الحديث النبوي الشريف: ﴿ مَنْ بَدَأَ جَفَاً ﴾⁽²⁾.

وجاء في الحديث: ﴿ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ بَدَوِيِّ عَلَى صَاحِبِ قَرْيَةٍ ﴾⁽³⁾.

(1) - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج2، ص21.

(2) - مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، 6/74.

(3) - محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، 4/67.

وتروي الأخبار أن أم سلمة الأسلمية أهدت بيت الرسول ﷺ لبناً فأبت عائشة قبوله بسبب نهي الرسول ﷺ عن ذلك ثم دخل الرسول ﷺ وأمر بقبول الهدية مؤكداً أن أم سنبله ليست أعرابية⁽¹⁾.

إذن يجب عدم الخلط «بين كلمة عربي» كجهاز مفاهيمي يفيد القوم والجنس، وبين الأعرابية كظاهرة اجتماعية، وهذا ما أكده أحمد أمين بقوله: ((إن العرب «ككل الشعوب» لهم مميزاتهم وعيوبهم، وإن أية مقارنة مع الآخرين إنما يجب أن تجري على أساس الطور الحضاري الذي مرَّ به هذا الشعب، فهذه الأعرابية ليست خاصة شعب معين هو العرب))⁽²⁾.

ويمكن التأكد بأن الموارد العربية قديمها وحديثها همشت هذه الظاهرة وسفحتها وحاصرتها ونظرت إليها نظرة ازدراء.

المقومات القيمة للمجتمع الإسلامي

هذا المجتمع يقوم على قيم لا حصر لها مثل الشورى وحق الاختلاف والتسامح والتعاون والتكامل والعدالة والمساواة والحرية.

فالشورى أصل هام في الإسلام ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، على آية الشورى المدنية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران/159، وحياة المسلمين كانت مترعة بالشورى على عهد الرسول ﷺ وعلى عهد الخلفاء الراشدين، فقد كان

(1) - ابن سعد: الطبقات، 1215.

(2) - أحمد أمين: فجر الإسلام، 39/1.

أفراد المجتمع رجالاً ونساءً يشاركون الخليفة في إبداء الرأي والاعتراض والنقد والتقييم⁽¹⁾.

حق الاختلاف والتعددية:

الاختلاف حق أساسي من حقوق الإنسان، سواء أكان ذلك في المعتقد الديني أم في التفكير والرأي.

فالدين واحد عند الله والاختلاف بين الأديان هو خلاف في الوسيلة أو الطريق، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

والمعارضة «القائمة على الحرية» من مستلزمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽²⁾.

وهناك أشكال متعددة للمعارضة، أهمها معارضة المهاجرين للأنصار في سقيفة بني ساعدة، ومعارضة سيدنا عمر لسيدنا أبي بكر فيما يتعلق بتوزيع الأموال بالتساوي ومعارضة طلحة والزبير لرأي أبي بكر من موضوع تولية عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين⁽³⁾.

ويمكننا أن ندخل في هذا الباب ميذاً محاسبة النفس الذي نجده جلياً في القرآن الكريم، وهناك آيات كثيرة تحض على ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ﴿40﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ الانزاعات/40.

(1) - د. عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص 106.

(2) - ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، ط5، 1985.

(3) - المرجع السابق، ص 107.

وقول سيدنا أبي بكر في خطبته للناس: ((إياكم واتباع الهوى فقد أفلح من حفظ من الهوى والطمع والغضب)).

وعن أنس قوله: ((دخلت حائطاً فسمعت عمر يقول وبينني وبينه جاداً عمر بن الخطاب أمير المؤمنين بخ والله لتتقين الله ابن الخطاب))⁽¹⁾.

المجتمع المدني والمجتمع الديني:

إن خطاب العلمانية يدل بأن للدين علاقته الخاصة بين الله والفرد ولا تتعدى ذلك إلى دور الدين في الجماعة الإسلامية.

وقد نبع هذا الرأي من ظروف خاصة مرت بها أوروبا على عكس بنياننا الحضاري الذي له منهجه الخاص في التقدم والتطور، بحيث لا يسقط الدين كفاعل هام ومحرك في التطور والتقدم والازدهار ووجهة أخرى سلطة لرجال الدين على المجتمع وإن الفتاوى والاجتهادات والتفاسير ليست إلا توجيهات بشرية في سياق زمني ومكاني، ولكل مسلم أن يفهم الإسلام حسب قدراته وإمكانياته، وعلم الفقه هو علم الخلفيات، والاجتهاد والرأي.

يقول الشيخ الإمام محمد عبده: ((ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها، باب أعلاهم، ولم يجعل الإسلام لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، ولا يسوغ لأحدهم السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريقة نظره)).

⁽¹⁾-ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص114.

ثم إن العبادات الإسلامية لها طابع جماعي تحقق وظائف اجتماعية، فهي تغرس في الأنفس قيم المساواة والعدالة والحرية والتسامح بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي، فالمشروع الإسلامي كما قلنا مشروع إلهي يتضح بالقيم الإنسانية الرفيعة من ذلك أصل العدل والمساواة، والتقوى، والإحسان وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وأصل الدعوى إلى كلمة السواء ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ آل عمران/64، وأصل بذل السلام للعالم⁽¹⁾.

وأصل الخير الإسلامي الشامل أقربكم إلى الله أنفعكم لعياله، وأصل عصمة النفس الإنسانية صيانة الحياة.

وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ 118 ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ طه/118-119⁽²⁾.

والإسلام ندد بالقهر والتسلط، وهو ما كان يُعبر عنه بالتمديد بالقيصرية والكسروية.

(1) - سئل الرسول ﷺ عن أفضل عمل يعمله المسلم فقال: ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾.

(2) - كتابنا الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، ط1، 1997.

والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال تعالى:
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

وقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ
إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

وأساس كل سلطة إعمار الأرض قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ
فِيهَا﴾ هود/61.

والمسلمون مدعوون لرفع الظلم: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/76.

والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية قال تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1.
والإسلام يندد بالفساد والإفساد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾
البقرة/205.

والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا
عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

وللأنسية Humanism في الإسلام باب واسع ويكفيينا في ذلك مقولة: تخلقوا
بأخلاق الله.

والخلاصة كل نظام فكري يعبر عن نفسه من خلال مفاهيم ومصطلحات، وكثيراً ما يدخل هذا النظام الفكري في صراع مع نظام فكري آخر يستخدم في ذلك المفاهيم والمصطلحات التي تتفق مع وجهة نظره.

ذلك أن المصطلحات والأجهزة المفاهيمية أقوى في معركة الوجود من فعل المدافع والقوى المادية العاتية وأن الحرب وحسب قول الشاعر العربي أولها كلام.

وعلى هذا يجب أن نختار الأجهزة المفاهيمية التي تعبر عن واقعنا ورنونا إلى المستقبل وحركة حياتنا وواقعنا المعاش، وهذا ما فعله آباؤنا عندما بنوا حضارتهم من خلال التقنيات والصياغات التي تتفق مع عمق نظرتهم إلى الحياة وفسيح تعاملهم معها .

ونعتقد أن مصطلح المجتمع المدني لا يتفق مع فلسفة حياتنا التي تتميز باستقلالها وذاتيتها، بل هو تعبير ينشأ في مصانع حضارة الغرب وصيدلاتها القائمة على ضرب من استقلال الجسم الاجتماعي عن الجسم السياسي، أما في أدبياتنا فهناك نظرة موحدة إلى الكينونة والوجود الاجتماعي والسياسي.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن العقيدة هي الأساس الذي يؤطر هذا الجذر السياسي والاجتماعي، ويعمل على خلقه وإنشائه.

وعلى هذا الأساس فإننا نقترح تسمية موضوعنا المجتمع العربي الإسلامي دون المصطلح المتداول، ألا وهو المجتمع المدني.

تقييمنا وتقديرنا للمجتمع العربي الإسلامي

يمكننا في هذا الصدد تسجيل الملاحظات الآتية:

1- إن إتسام مجتمعا العربي الإسلامي ببعض سمات المجتمع الأهلي، ثم اصطبأه بإيحاءات دينية إسلامية⁽¹⁾، هذا الأمر لا يدفعنا إلى رد ما فيه من تقليد وتحجر إلى الإسلام، بل العكس، فالإسلام دين التطور المصلح العربي. وفضلاً عن ذلك فحضارتنا كانت تموج بروابط موضوعية محمولة على التماسك والتكامل الاجتماعي إضافة إلى المعايير الأخلاقية التربوية، وهذا ما يظهر في نظم الأصناف والطوائف التي تحلت بضوابط تربوية وخلقية تقوم على القيمة والواجب.

2- إن حضارتنا أقرب في روحها إلى الموضوعية والتجرد والعموم، وحسبنا الرجوع إلى الصحيفة دستور المدينة لنرى أن هذا الدستور همش دور القبيلة، اللهم إلا في الجانب التكافلي⁽²⁾ وبالمقابل فقد أقام مجتمعنا مدنياً قوامه المواطنة المؤمنون.

3- إن سمة الحركية والكلية التي تميز المجتمع المدني إنما أقيمت على أساس فلسفة السوق، أما المجتمع العربي الإسلامي، فقد أرسى بنيانه على أساس القيم الدينية، والأخلاق العربية وفي مطلعها المروءة، إضافة إلى القيم الإنسانية.

وبيان ذلك أن البنية التحتية في الإسلام هي الدين ثم السياسة المحمولة على الدين، وقد انطلق الفاتحون العرب المسلمون في أرجاء المعمورة يحملون قيم الدين، ولم يحملوا معهم الروابط الاقتصادية والاجتماعية، وعلى هذه القاعدة الصلبة الفذة تم بناء الاقتصاد والاجتماع، حيث شكل هذان الفاعلان البنية القومية.

(1) - مقال د. كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص 13.

(2) - المتعلق بالمغاظة "الدية" وفداء الأمير ومساعدة العاني "الفقير".

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن الدعوى هي البناء التحتي للجماعة ودولة العقيدة، هي دولة التوحيد القائمة على العقيدة الروحية وفي الوقت نفسه تعبيراً عن وحدة العلاقات ونظام القيم الثابتة.

وجاء الفقه ليؤسس لهذا المجتمع، وكما قال الماوردي: ((الدين أهم من الجند)). فالعقيدة والشريعة هي الأصل خلافاً للدولة الأوروبية التي تجسد هذا الأصل في المصلحة، فهي الفوق والمجتمع هو التحت بعكس التاريخ الإسلامي وتطوع الجماعة جاء ليندمج بعلاقة الدول التي تجد أساسها وأصلها في العقيدة وعندما يقع انحراف كانت الجماعة المؤمنة تجدد الموقع انطلاقاً من المسجد وتعيد إنتاج موقع الدولة، وإذا حاصرت السلطة المسجد كانت الجماعة المؤمنة تلجأ إلى مكان آخر لتجديد الدور وإعادة إنتاج الموقع وهو ما زال مستمراً حتى التاريخ المعاصر.

4- إن كلية المجتمع العربي الإسلامي لا يقدر بها قادح، فإقامة الدين واجب على المسلمين لا خيار لهم في ذلك، أي بالتجذر حول المنهج الرباني مع أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

والاختلاف مع أهل الكتاب اختلاف بالوسائل وليس بالغاية عبادة الله قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

والأمر نفسه بالنسبة لغير الكتابيين، فالإسلام أول من رفع عقيرته داعياً مخاطباً كافة الناس على السواء لا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

5- إن غروب الاغتراب⁽¹⁾ بشتى أشكاله من دائرتنا الحضارية يؤكد أن الروح التي تسود حياتنا هي الروح العربية الإسلامية، وبذلك فحركة التحديث التي تتم على أرضنا، إنما تلامس الجانب المادي (الشيء)، وليس الروحي المتعلق بضمير المجال ونفسه ولبابه، والفارق كبير بين التحديث والحداثة، التحديث مظهر شيئي، أما الحداثة، فهي التجدد الحضاري العام للأمم من خلال عصارته الهاضمة تصبها على المنقول، وتختار منه ما تجده ملائماً، ثم ندرجه في نسيج حياتها لهذا السبب فنحن لا نقر الدكتور برهان غليون بأن هنالك انتقالاً تدريجياً على أرضنا من بني المجتمع التقليدي إلى علاقات المجتمع الحديث، وبصيغة أدق من بني المجتمع الأهلي إلى الإرهاصات الأولى لبني المجتمع المدني⁽²⁾.

لا نقره على ذلك بل نؤكد أن انتقالنا هذا في دروب تجددنا الحضاري، وبألية بث الحيوية والشباب في روح أمتنا، وعلى هذا الأساس، فإننا نطرح على الأدبيات العمرانية الحضارية العربية مصطلحاً نأمل أن يسترعي الانتباه، ونأمل أن تتلقفه بالقبول، ألا وهو المجتمع العربي الإسلامي، على اعتبار أن هذا المفهوم يعبر بدقة عن صميم حياتنا، هذا فضلاً عن أنه يغذ مسيرتنا، ويدفعنا نحو تحقيق الأمل المنشود.

أجل لقد عرضنا لرأي توينبي في تحليله الدقيق للحظة الفلسفية في التقاء السيكلوجيا الأوروبية بالعالم، واضح لنا أن الغرب لم يستطع أن ينقل روحه للآخر، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصة على أمتنا العربية الإسلامية التي تمتلك

(1) - د. مازن مطبقاني: منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص 127، 136، 137.

(2) - د. برهان غليون: بناء الدولة و المجتمع العربي، دور العوامل الداخلية و الخارجية، ندوة بيروت، 1922، ص 127.

أعظم رصيد للرأسمال الرمزي، وأعظم مخزون روحي وثقافة فذة، وقد أجمع الفكر العربي الحديث على غروب الاغتراب بشتى صورته وأشكاله، أي العلماني والمادي والانكفائي، وها هي أمتنا تجدد روحها وأنساقها القيمة، وتبني مشروعها المجتمعي التاريخي الحضاري العمراني انطلاقاً من ذاتها ...

إذن لماذا نستبعد مصطلح المجتمع العربي الإسلامي، ثم لماذا نرسف في قيود مفهوم المجتمع الأهلي الذي يترك في النفس ظلالاً وإيحاءات تنتمي إلى الانكماش، أليس الأجدد بنا أن نصوغ المفاهيم التي تعبر عن هويتنا وتآلقنا وتشوفنا ورنونا إلى عالم أفضل.

6- لنعد إلى مقولة الدكتور الكوثراني بأن الإسلام يسمح بحالة التنوع، فهو يدخل في صميم معتقدات الناس، في شعائرهم وعاداتهم.

أجل فالإسلام يدخل كل شيء ويعانق ويتعامل مع كل شيء، لكنه دخول يعطي المجال للروح والوجدان، والقول بغير ذلك يعني أن الإسلام حرب على كل شيء، أو أنه لا شيء على هذا الأساس فإذا قلنا إن الإسلام أقرب إلى روح المجتمع المدني، فلأنه في جوهره، حقيقة موضوعية عامة ومجردة من العلائق والروابط، ومع ذلك فهذا لا يعني أن الإسلام ضد المجتمع الأهلي، لسبب بسيط هو أنه ليس ضد القرابة، وضد التعاون الذي ينشأ في ظلها، والدليل على ذلك ما جاء في الصحيفة - دستور المدينة فهذه الصحيفة لم تلغ التكافل الاجتماعي ضمن إطار القبيلة، والأمر نفسه بالنسبة للقصاص، فقد فرضت على كافة أطراف التعاقد المهاجرين والأنصار أن يكونوا يداً واحدة ضد القاتل.

نخلص من ذلك للقول إن هذا المجتمع العربي الإسلامي هو المرتجى والمتبقي عند النأبآت والمصيبات وهو الدرقة التي صدت عن الأمة نقول الأمة مقابل مفهوم

المجتمع المدني الجائحات، ولهذا يجب دراسة هذا المخزون النفسي للجماهير
دراسة علمية واعية والإحاطة بنقاط الضوء فيها وطمس السلبيات، وتنمية هذا
الطاقات الخيرة، فهي الحصانة والضمانة الحقيقية والرصيد الأكبر لبقائنا
ونمائنا .

الفرع الثالث

الواقع العربي في رؤية

المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي

قال غوته: ((النظرية رمادية ولكن شجرة الحياة دائماً خضراء)).

وقال بوتول: ((إن سوسولوجيا اليوم هي سياسة الغد)).

وقال عالم إيطالي: ((دعني أغني بأغاني الشعب ولا تهمني آنذاك السياسة)).

وقال أحد علماء الاجتماع: ((السياسة هي الإبرة التي تحركها الساحة المغناطيسية التي هي الأمة)).

وقال أوغست كونت: ((السياسة هي تقنية للواقع)).

من هذه الحكم والرؤى يتضح أن هنالك منهجين لدراسة البنية الفوقية السياسية ثم البنية التحتية الواقع، الشعب، وهذا ما فعلته ندوة المشروع الحضاري النهضوي المنعقدة بدعوة مركز دراسات الوحدة العربية⁽¹⁾ حيث كلفت الدكتور أحمد يوسف أحمد والدكتور محمد جابر الأنصاري دراسة الواقع العربي سياسياً واجتماعياً.

وفعللاً فلقد عني الدكتور أحمد يوسف أحمد بالزاوية السياسية مركزاً على العاهات العضال التي تتاب الأمة العربية مقدماً الاقتراحات اللازمة لحلها مثل

(1) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 2001، ط1،

معضلة الأمن القومي في منطقة الخليج ومعضلة الخلاف بين الفصائل القومية، وغير ذلك.

أما الدكتور الأنصاري فقد صرف جهده للإصلاح الاجتماعي أو بتعبير أدق تحليله للقاع الاجتماعي، حيث درس الموضوعات الآتية: التخلف العقلي العلمي - غياب الأخلاق والقيم المدنية - غياب قيم السلوك المدني.

وأعتقد أن هذين المنهجين ضروريان لاسيما إذا أدركنا أن واقعنا - بالإجمال - سيء، وإن حركة إصلاحه تشمل مجمل الواقع العربي سياسياً واجتماعياً.

أجل تكلمنا مراراً عن هذين المنهجين الذين يمثلان بدورهما اتجاهين سياسيين، واستشهدنا برأي زعيم الوضعية الفيلسوف أوغست كونت الذي يرى أن التقدم ينشأ من النظام وبالتالي فالنظام الأكثر تعقيداً هو الأكثر تعرضاً للتغيرات⁽¹⁾.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يرى التقدم مرتبطاً بالإرادة، ومن أصحاب هذا الرأي "برغسون" ثم الأستاذ وليد نويهض في تعليقه للتاريخ الإسلامي كما سبق شرحه.

والسؤال المطروح هو: هل ننطلق من الواقع العربي المذهب الوقوعي لا الواقعي، أن نعول على المذهب الإرادي لا الإرادي مذهب المغامرة.

لقد نوه الدكتور الأنصاري بنقطة أساسية تتعلق بالتأسيس المعرفي والبحثي فيما يختص بمعرفة الذات والآخر والعالم المحيط والعصر المتغير، وإن الفكر العربي لم يتجاوز المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير إلى المقولات العقلية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية

(1) - جان لابييار: السلطة السياسية، ص 82.

السياسية الدولية، هذا على الرغم من أن الثورة والعلوم الاجتماعية قد تقدمت شوطاً بعيداً في هذا المضمار.

وقريب من ذلك الرأي الذي أشرنا إليه سابقاً للدكتور حنفي، والمدلل بأن الانتقال إلى الثورة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن يتم إلا عبر الثقافة الوطنية وعلم اجتماع المعرفة علم سلوك الجماهير، وهذا التقص في العلوم المعرفية يقابله التضخم في الأيدلوجيا، أو حسب تعبير الدكتور أرغون أو حسب تعبير الدكتور فهمي جدعان: ((التقص في العلوم الغائية))، وهو ما ركز عليه الدكتور السيد ياسين بقوله: ((ضرورة دراسة الفكر والواقع، بعد دراسة البنية المجتمعية التحتية، وما ينطوي عليه الواقع العربي من جهل ومرض وفقير معتمداً ضرورة تذيب هذا الواقع الاجتماعي القاع السوسيولوجي مشيراً إلى أن بعض القوى الإسلامية لا تزال تحتمي بهذا القاع الاجتماعي القبلي والعشائري))⁽¹⁾.

لذلك فمنهج الإصلاح والتطور هو الأمثل لتلاقي الحكام العرب وشعوبهم في مسيرة واحدة هدفها بناء المجتمع المدني والوطني الذي هو قاعدة الدولة والحكم المستتير، ومجال المشاركة الشعبية المتطورة، وباختصار فإذا غاب الإصلاح حضرت الثورة.

وفي هذا القاع الاجتماعي ترسبت وتكلسست قوى عقلية انحطاطية من تاريخ غابر- ليس بتخلف عقلي عضوي أو وراثي دائم في الفكر العربي - وأسهم الاستبداد السياسي والاجتماعي والفقهي.

⁽¹⁾ - الطريق إلى المستقبل: أفكار وقوى للأزمة العربية المنظورة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 9.

وبالإضافة إلى البنى التحتية القبيلة والعشيرة والبنى الفوقية الذهنية يأتي الضلع الثالث للمثلث، وهو الضلع الأخلاقي، حيث يقام ضبط السلوك على إشاعة الرهبة وتحويل تعاليم الدين ومقتضيات السياسة وتقاليد الإجماع وقيم الثقافة إلى وسائل الضبط الذي يتحول قهراً واستبداداً جميعاً لا يراعي حقائق الشعور الإنساني ولا حق التساؤل والمساءلة ولا حق الفرد في الاعتراض والإبداع والابتكار وارتداد الآفاق الجديدة.

ويتابع الدكتور الأنصاري القول: ((إن الاستبداد السياسي يولد أخلاق العبيد في الرياء والكذب والمداهنة ومخادعة النفس، ولا يقل عن ذلك استبداداً استبداد الجماعة، وبالتالي فإن فدكتاتورية الجماعة هي التي تغذي دكتاتورية الفرد))⁽¹⁾، وهذا ما أكده محي الدين صبحي في تشريح الانحطاط العربي، فقد لاحظ أن المد القومي لم يقترن بثورة أخلاقية⁽²⁾.

أشار الدكتور الأنصاري إلى نقطة وثيقة بالأخلاق هي مسألة السلوك المدني في القيم الحديثة، أي مدى التزام الأفراد والجماعات بآداب التعامل العام كاحترام أنظمة المرور، والانتظام في طوابير واحترام الممتلكات العامة ومصابيح الإنارة... الخ.

(1) - د. محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية- مدخل في إعادة

فهم الواقع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

(2) - محي الدين صبحي: الأمة المشلولة تشريح الانحطاط العربي، بيروت - لندن، رياض الريس

للكتب والنشر، 1997، ص 200.

تقدير وتقويم

نحن لا ننكر جدلية العلاقة بين البناء التحتي والبناء القومي، إذ لا نستطيع تصور سلامة جسم في رأس صغير جداً يسوس جسداً كبيراً، كما لا نستطيع أن نتصور جسماً كبيراً تحمله ساقان رفيفتان، بل الأصح القول إن هنالك توازناً في فعاليات الأمة وقواها، وبالتالي فالسياسة القوية تنبثق من شعب قوي واجتماع قوي، فتضاريس المجتمع وفيزيائها هي المصدر المباشر لكل قدرة واقتدار وطاقه. على ضوء هذا المنهج نقوم رأي الدكتور الأنصاري فتقول: ((ما قيمة الفاعل السياسي إذا كان أجوف محكوماً بالكدر والقحط والقوات)).

لكن الشيء الذي نخافه أن توضع مقولة الدكتور الأنصاري في غير موضعها، ففي رأيه يتداعى إيقاع الواقع العربي على الشكل الآتي: التهميش والاستحقاق والاحتقار، وبالنتيجة فرض الواقع على الإنسان العربي بما يحمله من أوزار.

أَلْقَاهُ فِي الْبَحْرِ مَلْتَوِفاً وَقَالَ لَهُ إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْدَلَ بِالْمَاءِ

تكلم الرسول ﷺ عن حرية الاقتصاد فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعُرُّ﴾، ونعتقد أنها إشارة بالغة إلى القانون الطبيعي برافده الاقتصادي، أي ترك قوانين الاقتصاد حرة دون أي تأثير من قوة تحرف هذه القوانين عن مسارها.

قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26.

لكن ما العمل في حال تعطيل هذه القوى الطبيعية؟ لقد تكلم الأستاذ على حرب عن هذا الجانب فافتراض أن القوانين الطبيعية تبقى على مسارها لكن يبقى السؤال مطروحاً وهو ماذا لو عطلت هذه القوانين، أي لم يكن هنالك أية فرصة أمام هذا المنهج الذي تكلم عنه الأستاذ حرب ((سير قوانين المجتمع بمسارات طبيعية...)).

المرأة الجميلة تفرض جمالها بقوتها الذاتية، ولكن ماذا لو كان هذا الجمال يفرض نفسه إغواء وإفساداً.

نحن ندعو الإرادة الإنسانية أن تلعب دورها لتصحيح المسار، لكن ليس بالعنف، لكن بمعرفة الأسباب ومعالجتها.

فالديمقراطية السليمة هي المعاصر لكل انحراف، وعندئذٍ نصل إلى درجة الحافة فأنا والشفافية إلى لحظة: فليتافس المتنافسون.

صحيح أننا نخاف من الفعل الثوري حتى هذا المسار معرض يوماً ما إلى الانحراف، فماذا لو تركنا الأمر تحت هيمنة المستعمرين، وتحت دعاوى الواقع، أليس الأمر وقوعاً لا واقعية.

الفرع الرابع

المسألة الوطنية

بهاجم بعضهم الوجدويين على أنهم جماعيين تفرغنت قلوبهم ووجداناتهم وعواطفهم من حب الوطن ومن روح الفطرة حيث التعلق «بالشعار الأخضر» الأهل والجار والحي والحس بالأرض.

والحقيقة غير ذلك، فحسب الوطن الكبير الوحدة هو الصورة المتسامية لحب الوطن الصغير ومن جهة أخرى نرى أن بعض الوجدويين ترتبط أفكارهم بمفهوم آخر هو الإقليم ربما متأثراً وحباً بهذا المفهوم السياسي المرتبط بقيام الجمهورية العربية المتحدة مع ما صاحب ذلك من تجاوز لكل مضمون آخر تاريخي مثلاً.

هذا ورغم تقييمنتنا وحبنا لهذا الموقف فإننا نفضل استعمال كلمة وطنية على كلمة إقليمية إقراراً واعترافاً بأن الواقع المصري أو السوري أو العراقي مثلاً أخصب من كونه مفهوماً سياسياً وبالتالي، لا نستطيع ولا يجوز للوجدوي تحت أي اعتبار سياسي جليل ومهيب أن يغفل نضال يوسف العظمة، ويغفل مآثر مصطفى كامل أو عبد الناصر أو سعد زغلول... إلخ، فالتجاوز لا يتم، بالتجاهل بل بالاستيعاب⁽¹⁾.

فعلينا أن ندلل بأن الواقعية «وهي المغالاة بحب الإقليم على حساب الأمة» لا تغني الوقوع وإن الفكرة الوطنية «بما فيها من قيم وتراث» لا تعني إنكار ما هو

(1) - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

أغنى وأخصب الذي هو واقع الوحدة وهو واقع ينتج بناء قومياً مواراً بالحركة والحياة والتكامل والانطلاق والقوة.

فالمبرر الأخلاقي والإنساني للدولة القطرية هو كونها محطة لتحقيق الوحدة وليس غاية في ذاتها، فلا نستطيع تبرير استئساد الدولة القطرية ولا تبرير أوهام الكهف والقبيلة والمسرح التي تعيش بها ومن أجلها⁽¹⁾.

ولا تجاهل أو نسيان مطلب الوحدة إلا في حال إقرارنا بمنطق الهزيمة وتناسي أصل وجودنا ومبرر حياتنا وشخصيتنا التاريخية، ولا يجوز إقرار الهزيمة المطلقة أمام الاستعمار الذي يكرس منطق الانفصال والتجزئة ويطفئ نور الوحدة في قلوبنا وطمسه من إشعاع عقلنا وضميرنا ومستقبلنا.

وإذا كان الإقليمي الصرف يعيش في كهف القبيلة والمسرح أو السوق ويتوهم أنه متدين فنذكره بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

ولا ننسى أخيراً أن نذكره بالوعي الرسولي الذي يأخذ بالحقائق ويجاهد لتغيير ما في أيدي الخلائق⁽²⁾.

وأبلغ من عبر عن الفرق بين هذين الوعيين المتصوف عبد القدوس جنحو حين قال متحدثاً عن الرسول ﷺ: ((إن محمداً العربي صعد إلى الملكوت الأعلى وعاد منه وأقسم بالله إنني لو بلغت مثل ذلك الحال لما رجعت أبداً)).

(1) - هذه هي الأوهام التي تكلم عنها فرانسيس بيكون.

(2) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969، ص91.

فالمتصوف يكتفي برؤيا الضمور الإلهي، أما الرسول فيرى الرؤيا ويعمل بها
ومن أجلها، يدرك الحقائق ويعمل لتغيير ما في واقع الخلائق⁽¹⁾.

إن الوجداني الحقيقي ليس وعيه وعي ذلك الصوفي الذي يكتفي برؤيا نور الله،
ولا يعي ذلك المسلم الذي يرى الإسلام إيديولوجيا بدون أرض⁽²⁾.

إن الإقليم عند هذا الوجداني وطن والعروبة هي أيضاً وطن، ولكنه وطن كبير...
الوطنية ولا شك هي الغصن الأخضر: حب الأهل - الجيران - المكتب - الحق -
الملاعب - أيام الصبا -... إلخ، فهل نستطيع إلغاء ذلك إلا بإلغاء الحياة ذاتها، لكن
الإنسان - إضافة إلى حبه الدار - يحب العقيدة وينتمي أحياناً إلى العقل والقلب
والوجدان فيستهن - في حال التضارب - بكل شيء من أجل العقيدة.

وهذا ما عبرت عنه هجرة الرسول الأعظم، إذ وقف «بعينين تروق بالدموع» قائلاً:
﴿وَأَنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ إِلَيَّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنَّ أَهْلَكَ أَخْرَجُونِي مَا
خَرَجْتُ﴾.

فوعي الرسول الكريم ﷺ يضع كل شيء في مكانه: حب الوطن - حب العروبة -
حب الله.

(1) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 91.

(2) - أنظر الرد على هذا المفهوم د. سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 90.

المطلب الأول:

النزعة الفطرية لحب الوطن

صنعت كتاباً موسوماً بعنوان **الوطن في الإسلام**⁽¹⁾، حيث اتجهت تضاريسه وأوضحت تضاعيفه أن الإسلام الدين هو مع الوطن والوطنية بصفتها الشعار الأخضر.

وقد لا نحتاج في إثبات ذلك إلى كبير عناء أن نشنف أذاننا في المقولة المشهورة: حب الوطن من الإيمان.

لقد كان وداعه ﷺ لوطنه حاراً يقطر أسى وحناناً وحباً، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه وها هو الرسول الكريم ﷺ، ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تبتعد عنها، فيخاطبها خطاب المحب الولهان العاشق⁽²⁾.

هذا ونتناول الفكرة الوطنية من جانبها الفطري العاطفي الأخلاقي على أن تردف ذلك بجانبها السياسي.

لقد كان أعين الرسول ﷺ وأعين أصحابه دائماً وأبداً على الوطن الذي أحبوه، فأخرجوا منه، حتى لقد طلبوا إلى ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبية قبلتهم، قال تعالى معبراً عن عاطفتهم الجياشة: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

(1) - د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، 1997.

(2) - سبق توضيح ذلك.

وكثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة، مما حرك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب، وانطلقت ألسنتهم مفعمة بالشوق، وها هو بلال رضي الله عنه يرفع عقيرته بأبيات للشاعر الهذلي ليقول:

وَاللَّهِ لَأَلَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَيْتَهُ لَيْلَةٌ يُوَادُّ وَحَوْلِي أَذْخِرُ وَجَلِيدٌ

وَهَلْ أُرِدُّنَ يَوْمًا مِيَاهَ مَجْنَةٍ وَهَلْ يَبْدُونُ لِي شَامَةَ وَطْفِيلٌ

وقال ﷺ: ﴿اللَّهُمَّ الْعَنْ شَيْبَةَ بَنَ رَبِيعَةَ، وَعْتَبَةَ بَنَ رَبِيعَةَ، وَأُمَيَّةَ بَنَ خَلْفِ كَمَا أَخْرَجُونَا مِنْ أَرْضِنَا إِلَى أَرْضِ الْوَبَاءِ﴾.

وسألت عائشة في حضرة رسول الله ﷺ رجلاً قدم من مكة إلى المدينة فقالت له: ﴿كَيْفَ تَرَكْتَ مَكَّةَ؟، فَذَكَرَ مِنْ أَوْصَافِهَا الْحَسَنَةَ فَاعْرُورِقَتْ مِنْهُ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَقَالَ: لَأَتَشَوَّقُنَا يَا فَلَانُ، وَدَعَّ الْقُلُوبَ تُقْرُ...﴾.

وكان الرسول ﷺ يدعو ربه: ﴿اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا﴾.

وها هو النص القرآني يكشف لنا عن الناموس الأبدي حول حب الوطن، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ الأعراف/10.

أي جعلنا لكم فيها أوطاناً تتشوفوها، وتتمكنوا من الراحة في الإقامة فيها.

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ الحج/41.

فالوطن هو الشعار الأخضر في الإسلام تضح له القلوب بالمحبة والوفاء والولاء، ولقد تعرضنا إلى مقولات بعض المسلمين التي قد يظهر فيها الموقف من الوطن،

مثل قول د . رضوان السيد : ((مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض)).

وقول ابن خلدون: ((قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه تعلموا النسب ولا تكونوا والنبط في السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا))⁽¹⁾.

وسواء أحبها بعض القوميين الغرب أم الماركسيون والليبراليون، أم المغتربون أم لم يحبوها⁽²⁾، فذلك يتعارض مع فطرة النفس البشرية التي فطر الله الناس عليها، والمركوزة في كل قلب.

فالإسلام يميز في تشريعه بين معاهد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة، في الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بحيث ينتظمها حكم واحد شرعها على استوائها من حيث الاعتبار، هو وجوب صونها والدفاع عنها، والموت دونها ...

قال الرسول الكريم ﷺ: ﴿مَنْ مَاتَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ مَاتَ دُونَ ... قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

ملاعب الطفولة وتاريخ الأجداد، ووقار التراث ودفء التراب وروابط القرابة والود، وهذه الألفة التي لا حدود لها تجاه الحجر والشجر والبشر، وجماع هذه القيم يكون الوطن.

⁽¹⁾ - أوردت رأيين السابقين والرد عليهما، د . غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص 90 و91.

⁽²⁾ - د . غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص 92.

قيل لأعرابي ما الغبطة؟؟ قال الكفاية مع لزوم الأوطان⁽¹⁾.
حب الوطن أمر يمليه الإيمان والقلب والعواطف، وتمليه قواعد الأخلاق التي تهيب
بي أن أقف بحب وإخلاص إلى جانب هذا الوطن الذي تكفلني بالرعاية والعطف،
وأحاطني بالحنان حتى أصبحت بشراً سوياً⁽²⁾.

فالوطن عند الطهطاوي هو عش الإنسان الذي فيه درج، ومجتمع أسرته،
ومقطع سرته، وهو البلد الذي أنشأته ترتبه وغذاؤه وهواؤه ورياه⁽³⁾.

ويقول: ((إن الله سبحانه وتعالى أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون
بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، كأن الوطن هو منزل آبائهم
وأمهاتهم ومرباهم فليكن محلاً للسعادة بينهم))⁽⁴⁾.

ويقول قاسم أمين: ((أيما قرأت وفي أي مكان وجدت، لا أسمع إلا حب الوطن -
الغيرة الوطنية- التفاني في خدمة الوطن- الجريدة الوطنية- والمدرسة وحزب
الوطن- والبيوت التجارية والمحال الصناعية والصيدليات وعيادات المرضى التي
تشغل وتبيع وتعالج- وتربح لخدمة الوطن، صار حب الوطن ديناً... فمن اعتنقه

(1) - كتابنا: الوطن في الإسلام، ص 292.

(2) - المرجع السابق، ص 982.

(3) - رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر المجلد الثاني، ص 429.

(4) - المرجع السابق، المجلد الثاني، ص 433.

ريح، ومن بعد عنه خسر، صار كعصارة الطماطم يوضع في كل شيء ليكسبه طعماً حامضاً يجعل تناوله سهلاً مقبولاً⁽¹⁾.

ويقول حسين مروة: ((إن العالم بأوسع معناه إنما ينطلق من حدود الوطن، وإن المرء يبدأ من الإنسان اللاصق بأرض الوطن))⁽²⁾.

وقال سعد زغلول: ((كونوا وطنيين، وعلموا أبناءكم الوطنية، واقبلوا على علومكم تحصلوها، فإننا محتاجون للعلم والعلماء، لكن لا خير في العالم إذا لم يكن وطنياً))، ويقول حسين المرصفي: ((فالروح وطن لكونه مسكن الإدراكات، والبدن وطن لكونه مسكن الروح والثياب وطن لكونها مسكن البدن، والدار والدرب والمدينة والقطر والأرض والعلم كلها أوطان لكونها مساكن، ولكل حق يجب أن نعرفه ونحرص على إدامته ملاحظته))⁽³⁾.

الوطن حقيقة أخلاقية ونفسية واجتماعية قبل أن يكون حقيقة سياسية، ذلك أن النحلة لا تستطيع أن تحلق إلى مسافات بعيدة من أجل صنع الرحيق إلا إذا كان لديها الخلية التي تنطلق منها، والقومية لا تكون راسخة الأقدام، إذا كان جسدها كبير وساقاها دقيقان، والحقيقة هي ما تقوله الكلمة المشهورة: الكل يصنع الواحد: وليس العكس، فمداميك البناء هي التي تحدد نقطة الرسوخ، والنظرية

⁽¹⁾ - قاسم أمين: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976، ج1، ص137.

⁽²⁾ - مجلة المعرفة، مقال بعنوان: القيم الوطنية والإنسانية في شعر المجاهد الشيخ صالح العلي، السنة 32، العدد 364، 1994، ص169.

⁽³⁾ - كتابنا: الوطن في الإسلام، ص283.

دائماً صفراء وأما شجرة الحياة والواقع دائماً خضراء تتسريل بالقوة والحيوية غوته.

وإن نهر العروبة الذي ينبع من دارنا شق طريقه، فإذا بروافد الأقطار العربية تحده بالعزوبة والماء النمير.

فأنا أحب القاهرة والجزائر وبغداد والمغرب، ولكن عشقي لدمشق يزكو ويسمو على كل حب، والياسمينه التي في دمشق هي الشعار الأخضر الأول، لكنه ليس الوحيد والوطنية بهذا المفهوم خير الوطنية بالمفهوم المتداول عند تياراتنا السياسية، فالتعلق بعالمية الإسلام تجاهل مضاعف للوطنية.

فالقوميون العرب بالمفهوم الشامي: ((يهجسون بالدولة العربية الواحدة، وهم لا يتحدثون عن الدولة الوطنية بل عن الدولة القطرية... وليس الماركسيون والليبراليون، ولا «طبعاً» التقسيميون الانفصاليون أكثر حنواً على الأوطان والوطنية، والتجاوز لا يتم بالتجاهل بل بالاستيعاب))⁽¹⁾.

وهناك نقطة أساسية تبرز في الفكر السياسي الحديث تحت مسميات متعددة: حقوق الجماعات مسألة الأقليات - المسألة الأنطولوجية- المسألة العنصرية... الخ، وتتخذ أشكالاً متنوعة من المطالب بتبدئ بالحقوق الثقافية وتنتهي بالانفصال.

(ولا يستطيع المرء أن يقف ظهرياً أمام علاقة الطالباني زعيم كردي عراقي بإسرائيل، كما لا يستطيع أن نقف معصوبي الأعين أمام الموقف الأخير لأكراد العراق وتفاوتهم المطلب مع الأمريكان في غزو العراق).

(1) - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 93.

لقد أبرز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق لويس دومون تمييزاً عميقاً بين حضارات كالمسيحية الغربية والهندوسية ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات كالعربية الإسلامية تضع تماسك الجماعة في الصدارة، ومن هنا سر استمرار الجماعات الطائفية المذهبية والأثنية، والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة.

هذا الاستمرار يزعج الاندماجين المتطرفين: من إسلاميين يرون في ذلك نوعاً من الجاهليين إلى وطنيين إلى الاندماج الداخلي بين جماعات الدولة حتى ولو اضطروا إلى استعمال القهر والترحيل ونقل السكان القسري، إلى مؤمنين متعصبين لا يرون إلا العروبة الغالبة في كل مكان...

وفي الحقيقة فحضارتنا تميزت باعتنائها بتماسك الجماعة، وقد كانت حريصة على احترامها لحقوق الجماعات، ولا أدل على ذلك بقاء الجماعات في تاريخنا، وفقد أثر في الموارد التاريخية أن البيزنطيين أسروا الإمام الأوزاعي هو ونصراني، وقد رغبوا بإطلاق سراحه رفض ذلك أنه لم يتم إطلاق سراح زميله المرتبط معه بوشائج ذمة الله، وذمة رسوله، وبالتالي فحضارتنا التي أنتجت صلاح الدين وابن تاشفين وسواهم لا تعاني مسألة الأقليات في جوهرها وسلوكها.

المطلب الثاني:

المظهر السياسي للوطنية

يأخذ هذا المظهر أبعاد متعددة لكننا سنحصر اهتمامنا في البحث التالي الاستقلال الوطني والقومي.

لم أجد أكثر دقة وتحديداً للسياسة من قول أحدهم بأنها إطار الجماعة، ومن التعريف الذي قدمه العالم الأمريكي أو سنن بقوله:

authoritative allocation وترجمتها التحديد السلطوي للقيم، أي أن تكون السياسة قوية of values تعتق القيم، وتدخلها إلى حياة الجماعة هل استطاعت الظاهرة السياسية أن تضع إطار الجماعة الاجتماعية القطرية أو القومية؟ هل حققت أهدافها واستقلالها وتمكنت إرادتها؟.

هل تخلصت من الاحتلال الأجنبي لأراضيها، أم أننا نرى عودة إلى الاستعمار القديم بالوجود الأمريكي على عدد لا يستهان به من الدول العربية وخاصة الدول الخليجية، وأخيراً الزلزال الأكبر في العراق.

أين هو مصير الأمن القومي العربي عسكرياً واقتصادياً وسياسياً؟ هل هذا الأمن يتقدم خطوات نحو الأمام أم أننا في تراجع وتراجع، اللهم ما نراه في المقاومة الفلسطينية، وفي بداية تحرك الإرادة الشعبية، وتكون المجتمع الأهلي والمدني ومع ذلك نذكر بمقوله المرحوم حسين فضل الله المدللة: الاستقلال هو المبدأ الحاكم والجامع لإمكانية النهضة العربية. ما هو هذا الاستغلال، وماذا تحمل تلك الإرادة السياسية من أهداف، لماذا وجدنا، ماذا نفكر، ماذا نريد؟.

الجواب: الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات وإذا كان قد ثبت قدرة الرأسمالية على التطور لاسيما في المجال الثقافى من منطلق الرأسمالية، فقد ثبت أيضاً قدرتها بين الحين والآخر على الانفلات من واجباتها والانقضاض على حقوق العمال والفلاحين في أمريكا وأوروبا مثلاً واضحاً على ذلك⁽¹⁾.

(1) - تراجع مداخلة الأستاذ هيثم الكيلاني: أنظر نحو مشروع حضاري عربي نهضوي، ص713 وما بعدها .

وهذا ما يدعو للقول: هل حقق الاشتراكيون أثناء وجودهم مزيداً من التقدم في وسائل الإنتاج، كما تحقق على يد الرأسماليون.

وهنا يصح التساؤل: هل الحل الإسلامي القائم على الواقع الخلفي والتربوي والضميري، يتجاوز الحل الفعلي، ممثلاً في الحل الاشتراكي أي الدافع الإرادي للدولة، وممثلاً في الحل الرأسمالي الذي يراهن على التقدم الثقافى.

لا بد أن تشير إلى أن الاستقرار السياسي والاجتماعي رهين باستيعاب الضغط الشديد الذي ينال من قدرات الاستعانة بأعلى قيم الأخلاق، والحل الاجتماعي قبل كل شيء، وتبلور مفهوم العدالة الاجتماعية بظهور الدولة وما تبعه من ظهور مفهوم الناتج القومي الذي هو إنتاج الأمة وضرورة توزيع هذا الناتج وحق الفقير الصريح فيه⁽¹⁾.

وفي الخمسينات والستينات صار الحديث عن الدخل القومي العربي كأساس لتوزيع الدخل في الوطن العربي⁽²⁾.

ولا عجب إذن إن سادت النظرة إلى العدالة القائمة على التوزيع حسب القدرة أي حسب المساهمة في الإنتاج، وذلك منذ بداية عصر الثورة الصناعية وحتى اليوم، وبالتالي فحجم المساهمة في الإنتاج هو معيار العدالة⁽³⁾.

أما أن الدولة تستخدم من جانب الشركات المتعدية الجنسيات لمنع أية مقاومة جدية تحدث داخل بلدها الأم، ولترويض وإخضاع شعوب أخرى خارج هذا البلد

(1) - نحو مشروع حضاري عربي نهضوي، ص 662.

(2) - المرجع السابق، ص 664.

(3) - المرجع السابق، ص 665.

الأم، فهذا واضح لا يحتاج إلى بيان، وهو نشوز جديد عن مفهوم العدالة الراسخ لدى مختلف الشعوب والأقطار ومنذ قديم الأزمان.

ما العمل من هذه الحقبة التي أصبحت الدولة أقل قدرة على كبح جماح هذه الأطراف الممارسة القهر أهمها الشركات المتعدية الجنسية، وبالتالي أصبحت الدولة أقل قدرة على حماية الفقراء⁽¹⁾.

يكفي أن نلفت النظر إلى درجة ضعف الدولة في ظل سياسة التثبيت الاقتصادي والتصحيح الهيكلي والخصخصة.

إننا نعيش اليوم في عالم لم يعد القهر يمارس داخل حدود الدولة، بل داخل نطاق العالم بأسره، وليس في ميدان الاقتصاد فائض القيمة، بل امتد ليشمل عقل الإنسان ونفسه وروحه، ولم يعد القهر من قبل الدولة القومية بل امتد إلى أطراف أخرى، وكان رد الفعل من مؤسسات المجتمع المدني داخل الدولة وذات طابع إنساني من قبل حركات عالمية تقوم على أساس تنظيم عالمي.

إذن فما العلم في الوطن العربي أمام هذا التعاظم لضعف الدولة العربية، حتى في دولة كبيرة مثل مصر عرفت تاريخياً بحضور الدولة وقوتها .

من المفيد أن نلاحظ أن تلك الفترة من التاريخ الاجتماعي المصري شهد أكبر قدر من نشاط المجتمع المدني، فذلك أمر طبيعي، ودروس التاريخ تقول كلما زاد ضعف الدولة ورخاوتها زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني، وبذلك تصدق مقولة دور الطريق الإيماني والأخلاقي، ومثالها الحي مؤسسة الزكاة والوقف.

(1)- نحو مشروع حضاري عربي نهضوي، ص 669.

وتبدو هذه الفعالية واضحة في دور المجتمع الأهلي والمدني لمقاومة ظاهرة حماية المستهلك في ضوء القهر والغش المتمثلة في مختلف وسائل الخداع، ولعلنا نجد حلاً حياً في ظاهرة نظام الحسبة الإسلامي ودوره وأهميته التاريخية.

الفرع الخامس

حقوق الجماعات

الحق هو الإحاطة التامة بالأمة ومكوناتها وما ترسب في ضميرها من حس حضاري وناموس أدبي، ففكرة الحق وليس الحق بالمعنى الضيق strict- sense، الذي يعني ما يرسمه النص المكتوب تعبيراً عن أنا الأمة المتحرك ونشداً لمستقبل مرتجى مأمول.

والحس الحضاري عند أمتنا منظور جمعي وخطاب فعال متوثب خصب تفاعلي يقبل الغير في سلم قيمه واعتباره وهذا متأث من كون أمتنا دار ممر ومعبر للتفاعل والأخذ والتلقي واكتشاف الإنسان الغير واحترامه وقبوله.

وهذا الفاعل الحضاري له انعكاس حقوقي ترسب في قاع وجدان الأمة، ثم جاءت ذروة القفزة الحضارية الإسلامية مصداقاً وتتويجاً للمبادئ العليا عند الجماعة العربية قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿18﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ الأعلى 18-19.

لن نتكلم عن حقوق الجماعات، فذلك مقتول إعادة وتكراراً، ولكننا نحيل إلى بعض المراجع الحديثة في هذا الشأن، وإن كنا نسجل نصاً للإمام الأعظم أبي حنيفة الذي نعتبره بياناً حقوqياً عالمياً يشبه «مع الفارق» ما تحاول العولمة الحديثة الترويج لفعلتها، كما نلاحظه في كتاب صموئيل هنتجتون وغيره يقول الإمام أبو حنيفة: ((إن الله إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة ويزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض، إن هذه الوظيفة التوحيدية

للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة منظومة الاستيعاب والتوحيد والوحدة، فرسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه ترك دين الرسول قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة لذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، أي في الشريعة، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين وهو التوحيد وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، فالدين لم يبدل والشرائع قد تغيرت فرب شيء كان حلالاً لأناس حرمه الله، على آخرين⁽¹⁾.

فالدين عند أبي حنيفة واحد وإن اختلفت الشرائع أي الوسيلة والطرق في التعبير عن الدين فأمتنا العربية الإسلامية «بلسان أبي حنيفة» تضع نفسها لا سيطرة وهيمنة وتقولاً ونكيراً على قدم المساواة مع بقية الشعوب.

فعلى عهد الخليفة الأواه المنيب إلى الله عمر بن عبد العزيز يخرج الجيش من مدينة سمرقند لأنه دخل دون إنذار، فهل يخرج القائد الأمريكي من بغداد بحكم القاضي الأمريكي؟ وخير ما كتب في هذا الموضوع عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي السيد لويس دومون⁽²⁾ قال المذكور: ((هنالك حضارات كالمسيحية الغربية

(1) - النعمان بن ثابت الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة 1368هـ، وأنظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ط1، ص121.

(2) - سبق الإشارة إلى المرجع.

والهندوسية ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات كالعربية الإسلامية
تضع تماسك الجماعة في الصدارة⁽¹⁾، ومن هنا استمرار الجماعات الطائفية
والمذهبية والإثنية، والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة.

وفي خبر عن الإمام الأوزاعي أنه رفض أن يخرج من السجن لأنه لم يطلق
سراح زميله الذمي الذي سجن معه لسبب واحد يقول الإمام علي بن أبي طالب
رضي الله عنه في كتاب أرسله إلى واليه في مصر الأشتر النخعي، يوصيه في
المواطنين لديه: الناس قسمان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الإنسانية، فهل
من قول يعدل هذا القول في المواطنة واحترام حقوق الجماعات.

إن معادلة الأواني المستطرقة تقول لنا الكلام للثائر جمال الدين الأفغاني: ((إذا
صعدت أسباب القوة هبطت أسباب الضعف والعكس هو الصحيح)).

وفي نظرنا إنه كي تتغير معادلة القوة «قانون الأواني المستطرقة» يجب أن يعتمد
على اللباب الحقيقة الكبرى، ألا وهي الحقيقة الشعبية، وأن تعتق وتبرز وتعتمد
منطقها وأدواتها وآلياتها ومنطقها ومصالحها.

وقد تكون السلطة إدارة شعبية تركز لصالح الوحدة، ولكن السلطة تبقى في حيز
الأداتية أداة في يد القوة الحقيقة - الشعب.

وإذا ما أصبحت الحقيقة الوحودية شعبية كاسحة فلن يقف أمامها قوة لأن الله
معها، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

⁽¹⁾ - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، ط1، 1987، مركز دراسات
الوحدة العربية ص101.

لقد أوضحت لنا الدراسة السابقة أن قانون التنوع أزهـر في الغرب على يد الاقتصاد، وقانون الديمقراطية ازدهر على يد الحركات الشعبية التعبوية الجماعية وقانون الديمقراطية الحرة الزواج بين الحرية والديمقراطية ازدهر على يد الشعب بعد تصحيح مواقفه ومصالحه وتحقيق أمانيه الكبرى في الوحدة وعلى الشعب العربي: ألا يعيش هاجس الوحدة ويرنو إليها بالشوق والأمل والأناة والصبر، وأن يبقى معانقاً لهذا المطلب الذي هو الملاذ الأوفى والعلـة الفاعلة بل الغائية لمستقبله ورنوه وأمله وتشوفه، كل ذلك بلطف الله ورعايته ومعونته .

هنا ولكن يجب ألا ننسى أننا لسنا الآن في عصر ميكيا فيللي ولا هوبز حتى نشهر المبدأ الجماعي المتطرف، بل يجب أن تحمل على الأكتاف المذهب الاجتماعي الشعبي الحر الذي يكفل الحياة والتقدم للجميع، وندع الزهور تتفتح في كل بيت وفي دارنا وفي كل أرض في العالم، وليتنافس المتنافسون في سبيل الوحدة.

بقيت كلمة نقولها وهي أنه إذا كان في الوحدة والديمقراطية ومعها قانون الجماعة والدمج قوة، ففي التنوع وقانون الحرية ومعها قانون الأقليات العرقية والدينية والثقافات الفرعية قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، وذلك عندما يتراوح القانونان الوحدة والتنوع ويتناغمان وبيحثان- بالمعرفة والعلم والصدق- عن الصالح العام المشترك، لا كما نلحظه حالياً في تطلعات التنوع في العراق ذلك التنوع الذي نسي الوحدة، وجعل مفهومها يقترب من حقيقة الانفصال أو كالتـي تسمع حسيـسها لدى بعض النزعات الاقتصادية لا الاقتصادية، التي تطرح الديمقراطية طرحاً خاصاً ذا نزعة مصلحة أقلوية صرفة لا أن يعامل الاقتصاد كأداة في يد الحقيقة الشعبية الـحدوية .

لقد تمكنت البلاد المتقدمة من لحم والانصهار مع القوى الاجتماعية المختلفة كأقليات والجماعات الجمهورية في إطار وطني جامع يستوعب هذه الجماعات

على اختلافها ويحتفظ لها بوجودها وفعاليتها ضمن الانتماء الوطني، وهكذا تكونت ثقافة وطنية عامة تستوعب الخصوصيات باعتبارها مظهراً من مظاهر الهوية الوطنية والثقافية المجتمعية الجامعة أما العصبية التي تقوم على الشوكة والغلبة فهي تخضع سواها وتختزل الوطن في كيانها الخاص⁽¹⁾.

(1) - د . مصطفى حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، 2005، ص74.

الفرع السادس

العدل الاجتماعي - المعادلة الاجتماعية

قلنا إن هنالك تضاريس فيزياء اجتماعية في اللوحة الاجتماعية، ويجب تحريك كافة عناصر هذه اللوحة بشكل متناسق متكامل دون أن تتغول فئة على أخرى، بحيث إن هذا الحراك الاجتماعي لا يجرف أية فئة، ولا يكسب أية جماعة بالقوة موقعاً دون التفاعل الخلاق.

ويمكن القول إن هذا الفن الاجتماعي ليس قدرة استاتيكية عاطلة تحافظ على ما هو كائن، بل هي صيغة دينامية حركية تتشد المستقبل الموارد المتحرك الذي يرنو إلى صورة حياة نابضة مزدهرة تحقق النماء والتكامل للجميع، ومن هنا دللنا بصيغة الاعتماد المتبادلة الحية المتدفقة إلى الأمام بدلاً من صيغة التبعية التي هي حركية إلى الوراء، وبذلك فالمحصلة ليست صراع الثيران أو الوحوش، وإنما مباراة الزهور المفتحة: دع الزهور تتفتح ولنتبار، أو كما قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26، ومنذ القديم حدا هذا المنطق أرسطو للتمييز بين العدل التبادلي والعدل التوزيعي⁽¹⁾، أما الأول فيحقق القدرة في حال السكون، أما الثاني فهو صيغة المستقبل، أي الصورة الحركية المتحركة لما هو مشترك ومرتجى في الجماعة.

(1) - د . حسن كبرة: المدخل إلى القانون، ص90.

وفي هذا القاسم المشترك لنا أن نتساءل عن هذه العطالة الساكنة التي تخفي ظلماً كامناً للحقوق السياسية متسائلين ما قيمة تذكرة الانتخاب إذا كان حاملها لا يملك السفر إلى البلد الذي به الانتخاب، وما أهمية وجود منتج جميل إذا كان المواطن لا يملك كلفة ضرورياته.

لقد استعرضت مادة هذا المبحث فوجدتها فياضة وغزيرة وخصبة ومتشابكة، وتحتاج إلى مرجع صادق يمدنا بالمبادئ دون اللهاث وراء الإيديولوجيا، وقد وجدت ضالتي في الميثاق الوطني المصري لعام/1961⁽¹⁾، مع أنني كنت حريصاً على أن لا أتعرض لإيديولوجيا بعينها إيماناً مني، بالمعريف والتحري عن مسيرة الأمة وأهدافها تحرياً بعيداً عن أية وجهة نظر خاصة سياسية أو حزبية.

وعلى كل إذا كان هنالك أي قصور فيما أتى به الميثاق، وأحس أن باستطاعة العقل العربي المتوثب والمتجدد أن يتجاوز القصور لاسيما فيما توجده الحياة وما تقترحه وتعززه من مستجدات... ماذا أتى الميثاق هذا المقام؟؟.

على الصعيد العالمي أعلن الحرب على الاستعمار ورفض الأخلاق الأجنبية وأعلن الحياد الإيجابي، وعلى الصعيد الإقليمي رفض القواعد العسكرية الأجنبية، ونادى بأن على الاستعمال أن يحمل عصاه ويرحل.

وتصدى لإسرائيل قولاً وعملاً، وقد صرح مناحم بيغن عند وفاة عبد الناصر بأنه مات أعدى أعداء إسرائيل.

ونادى بالعمل الجماعي واستقلال البلدان العربية في مواجهة التجمعات العدوانية، وفي المجال القطري نادى بالحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة.

⁽¹⁾ - أنظر رأي السيد أمين هويدي حول هذا الموضوع: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص801 وما بعدها.

وكان يعني بالحرية حرية الوطن والمواطن، يعني بالديمقراطية جناحها السياسي والاجتماعي أي كفاية الإنتاج وعدالة التوزيع، وكان لا يسمح بسيطرة رأس المال على الحكم، وكان يؤمن بأن الحرية الاجتماعية أساس الحرية السياسية، والصوت الانتخابي الحر أساسه لقمة العيش الحرة...

واهتم بالعامل والفلاح وأشركهم في اتخاذ القرار، وكان ينادي ويمنع الاحتكار، ولم ينضم إلى الرأسمالية أو الشيوعية فكان له ما يعرف بالطريق الثالث.

إن الفكرة تتضح وتؤتي ثمارها الحية اليانعة باعتبارها سلماً إلى الإنسانية، ولكنها مظهراً من مظاهر العدالة الاجتماعية، وبقيناً أن وعي الواقع العربي من قبل أبنائه، لا بد أن يعود يوماً بعد يوم إلى الإيمان بالوحدة المتاحة بين الفكر العربية والعدالة الاجتماعية⁽¹⁾ فالأمة العربية حقل خصب ينضج ساعة بعد ساعة مفصلاً عن إمكانات وكوامن وطاقت الإنسانية: العدالة الاجتماعية، الحرية، التضامن.

والسؤال المطروح هو: كيف يمكن الكلام عن مجتمع وطني متضامن يشد بعضه بعضاً إذا لم يتم على التراحم والتعاون والغيرية وكفالة الغني للفقير، وما لم يكن هنالك قدر متيقن من توزيع الثروة، أي ما لم يكن هنالك: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿24﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ المعارج/24-25، ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿5﴾ وَنُمكنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ القصص/5-6، وقال: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِىٰ ﴿118﴾ وَأَنْكَ لَا تَنظُمُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ طه/118-119.

(1) - د . عبد الله عبد الدايم: الإنسان العربي، الآداب، السنة 6، شباط 1958، ص301.

لقد أحدثت الرأسمالية بهذا الشرخ في أعماقها فقامت هنالك محاولات عدة للترقيع، وانبرت الدولة لتقرر الحد الأدنى اللازم للمعيشة الذي لا يسمن ولا يغني من جوع ولا يحقق للمواطن السوي إشباعاته الروحية والمادية الكاملة المفجرة لمواهبه وإنسانيته وطفق الديمقراطيون الاشتراكيون في الغرب يرفعون أصواتهم بالإصلاح، كما سبق التعرّيج عليه.

لكن ما الشأن بالنسبة للوطن العربي؟

لقد برزت اختناقات اقتصادية اجتماعية عدة لا يمكن للمرء أن يشيح الوجه عنها، أولها بروز المجتمعات التعبوية في عباءة اشتراكية رافعة أعلام العدالة الاجتماعية⁽¹⁾، وهذا ما يذكرنا بالديمقراطية الجماعية التي ظهرت في الغرب والتي عالجت أزمته باعتراف الحرية إلى جانب الديمقراطية أما الدول العربية الشعبية التعبوية فلم تقو حتى تاريخه على معالجة أزمته أن ظهرت البيروقراطية خصوصاً من قبل أجهزة الأمن كما تفاقمت الظاهرة التطبيقية التي وجهت طعنات مؤلمة للمجتمع المدني وحرّيته وإبداعاته في شتى ضروب الحياة، يقابل ذلك برزت في الدول التغطية إلى جانب التفاوت الطبقي الوطني الداخلي والخارجي العربي - ظاهرة الشره الاستهلاكي، والانحلال الاجتماعي حيث لا تلمح مثلاً إقبال المواطنين على العلم والصناعة والزراعة، وتشكيل جيش وطني قادر على حماية الحدود والدفاع عن استقلال الوطن.

هذا ولا يمكننا في هذا العجال، تقديم وصفات سحرية جاهزة وإن كان بالإمكان الحديث عن حلول عاجلة وملحة، أهمها إعطاء قدر متيقن لحرية المجتمع الأهلي كي يستطيع إطلاق أصالته وإبداعاته وإمكاناته، يضاف إلى ذلك «بالنسبة للدول

(1) - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 103.

النفطية» ضرورة تحول الدول الريعية إلى دولة منتجة عاملة تطور إمكانات المجتمع في جميع مجالات الحياة⁽¹⁾.

ومن الممكن منعاً للرمد لا للعمى إتباع سياسة ضريبية حازمة وراشدة وعلمية ذات أفق وطني وعربي، تؤمن قاعدة مادية عريضة للدولة تساعد على تجميع خطوط القوة والحياة، ثم توجيهها لمصلحة المجتمع في جميع أوجه التقدم وضروب الإنتاج الروحي والمادي الوطني والقومي.

والخوف كل الخوف أن تستشري وتستأسد ظاهرة الغيلان البربرية المتوحشة - أسوة بالغرب- تسد كل مسام الجسد وعندئذ تضع الفرصة ويكثر الزؤام إلى جانب الأعشاب والأشواك، ويتحول المجتمع إلى جثة هادمة هشة، ولقمة سائغة يسهل ابتلاعها من قبل الغيلان العربية المتحالفة مع أسيادها الغيلان العربية.

والمغزى الحضاري العميق الذي تدلل به هو أن الحضارة الغربية سقطت في مطب أو مقتل هو ذلك الفصل بين الديمقراطية السياسية والاقتصادية، وعلى حضارتنا أن تدرك نفسها وتكتشف ذاتها ولا تقع بهذا الخطأ الذي يتعارض مع الذات.

والخلاصة يجب تمزيق هذا الحصار الثلاثي⁽²⁾ الذي يحيق بالإنسان العربي مشيرين إلى أن الدكتور حجازي تكلم عن هدر الإنسان مصوراً مفهوم الهدر بأنه أشد من القهر، فكيف إذن نكتفي بالحصار الثلاثي ولم لا يصح الكلام على إخطبوط يمد أذرعه العديدة لخنق الإنسان العربي وسد كافة مسام جسمه، ونحن مع الديمقراطيين الاشتراكيين في الغرب بالانطلاق من الحرية الكاملة للإنسان

(1)- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص105، وانظر: د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

(2)- د. علي وطفة ود. سعد الشريع: التربية تاريخاً والفكر التربوي تطوراً، ص36.

والسير في حريته الاجتماعية الكاملة ليس بالقطارة على أساس أن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية هما جناحا الحرية الحقيقية.

الفرع السابعة

التنمية المستقلة في منظور المشروع الحضاري العربي

لا أحد في هذا المقام يقول قولاً جليلاً يستشرف فيستشف عمق هذا الجهاز المفاهيمي إلا ما جاء في قوله ﷺ: ﴿لَا تَكُونُوا إِمْعَةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَ لَكِنَّ وَطَنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظَلَمُوا﴾.

فالإنسان الأمعة أو الأمة الأمعة، لا تقوى إلا على حمل الأحجار الثقيلة لا الأحجار الهندسية تضعها في موضعها في بناء ضروح الحضارة.

ولا شك أن هذا المفهوم التنمية المستقلة مطروح حالياً بشدة بين مثقفي وأحرار العالم لاسيما دول الجنوب، نجد مثلاً لهذه الخفقات القلبية ما نشره راؤول بريش سنة 1950 في مجلة لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية مستعملاً تعبير الغلب والتخوم، قاصداً بالقلب الدول الرأسمالية وبالتخوم الدول النامية⁽¹⁾.

ولقد استحث هذا المفهوم أحرار العالم لاسيما اقتصاديي أمريكا اللاتينية، فوضعوا لنا نظرية التبعية التي ذاع صيتها وقد وصلت إلينا في السبعينات من القرن الفائت⁽²⁾ مشيرين إلى أن التبعية ذات مضمون موضوعي، ولا يشترط أن تكون مفهوماً سياسياً، فأنا عندما أحصل على قرض من دول غنية وهذا الفرض

(1) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر مقال إسماعيل صبري عبد الله، ص 527.

(2) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 258.

ينشئ رباطاً سرياً، من مظاهره مثلاً الشراء من الدولة مانحة القرض، والصورة أبشع بالنسبة للاستثمار الأجنبي، وما يفترض به من إعفاءات تتعارض مع فلسفة السوق وحريتها، ناهيك عن التبعية التكنولوجية وما يحزره من إشكالات.

والسؤال الملح هو: لماذا لا تسير الرأسمالية المحلية على خطى الرأسمالية الغربية في توحيد السوق الوطنية، وتبني المشروعات التي تنهض بالاقتصاد القومي وحمايته من نفوذ الشركات المتعدية الجنسية⁽¹⁾، على هذا يؤكد الدكتور إسماعيل صبري عبد الله بأن الرأسمالية في العالم الثالث رأسمالية تابعة وكوميرا دورية، وقد تخلت عن دورها الوطني، ويؤكد شيخ الاقتصاديين بريش تاريخية التجربة الغربية واستحالة محاكاتها، فالرأسمالية الغربية مبدعة، ومدخرة في حين أن رأسمالية التخوم طبقة مستهلكة ومقلدة.

والرأسمالية الغربية عززت العلوم والثقافة، ونهلت منها وأنفقت عليها، في حين أن رأسمالية التخوم ليس لها من الثقافة إلا الإلمام، وقد أظهرت الرأسمالية الغربية قوتها الاقتصادية أولاً، ثم استولت على السلطة أما رأسمالية التخوم، فالغالب فيها هو القفز على السلطة لتستخدمها في الإثراء⁽²⁾.

وجدير بالذكر أن تصوراً كاملاً للتنمية الاقتصادية المستقلة، لا يغفلنا عن ظاهرة التبادل الاقتصادي غير المتكافئ بين الدول الضعيفة والأخرى العملاقة الوحشية.

ثم إن استراتيجية التنمية تتجاوز النمو المادي لتصل إلى شاطئ القيم الحضارية والاجتماعية، وتحقيق مصالح مجمل السكان، فهي تنمية تعتمد على النفس وتعمل على الذات الحضارية، أي الاعتماد الجماعي على النفس.

(1)- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 531.

(2)- المرجع السابق، ص 531.

ومروجو نظرية التنمية تعاملوا معها على أنها ظاهرة، وطنية ثقافية،
والواقع أن الحضارة باتساعها هي الإطار الذي يؤطر عملية التنمية⁽¹⁾.
ويتفرع على ذلك قول بعضهم بضرورة الانسلاخ عن الاقتصاد العالمي بالكامل حتى لو
كان ثمن ذلك باهظاً، بينما هنالك من يرى ضرورة الانسلاخ الانتقائي⁽²⁾.
وفي رأينا أنه إذا صعب الانسلاخ الكامل، فهدف الانسلاخ الانتقائي لن يكون سوى
التخلص تدريجياً من آثار التبعية الاقتصادية، مع الإشارة إلى ما لفت الانتباه إليه
الدكتور نصر محمد عارف بأن التنمية عملية ذاتية مستقلة في جوهرها وماهيتها
وأصل وجودها، وهذا ما صوره لنا أبو هلال العسكري، فالنماء يعني أن الشيء
يزيدها لأبعد حال من نفسه⁽³⁾.

والتنمية المستقلة تهيب المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديمقراطي محمول على
أغلبية كبيرة معبراً عنها ديمقراطياً، هذا فضلاً عن بناء المجتمع في كافة
مستوياتها⁽⁴⁾.

وإذا ركزنا على الدعاوى التي ترفع الكوكبة راياتها: السوق، المعرفة،
الديمقراطية... وبالتالي فالكوكبة تستخدم السوق كأيدولوجيا وليس كألية
اقتصادية.

(1) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. نصر محمد عارف، ص 575.

(2) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي مداخلة د. إسماعيل صبري عبد الله، ص 535.

(3) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي مداخلة د. نصر محمد عارف، ص 572.

(4) - المرجع السابق، ص 578.

وبيان ذلك أن اقتصاد السوق يفترض توفير كامل الحرية للتحرك والتنافس الحي المبرأ من الضغط عبر حدود الدولة، وقد أثر عن الرسول ﷺ قوله: الله هو المسعر، وأعتقد أن ذلك بناء لحرية السوق في ضوء الآية القرآنية: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26، وبالفعل فقد فرضت سلطة الكوكبة «عن طريق منظمة التجارة العالمية» حرية التجارة في السلع والخدمات وحرية تحرك رأس المال، فهل ينصرف ذلك إلى حرية انتقال العمال؟...

الجواب على ذلك، بالنفي والشواهد كثيرة على هذا الموقف المتناقض⁽¹⁾. فلكل مجتمع بشري وجهة هو مولئها، وهذه الوجة هي بؤرة تستقطب طاقاته وجهوده وتستلهم روحه وتدفع إبداعاته وتجزها، وكثيراً ما تتمظهر هذه الوجة في صورة مشروع قومي أو مشروع حضاري. وإذا كان الخاص يتحرك في إطار العام، ومجموع هذه التحركات تتسق وتتكامل، أمكننا أن نتصور حزمة من الأطر المتناسقة، وهذا ما يضطلع به علم الدولة State ology الذي يوجه كافة الطاقات، نحو هدف عام نابع من حضارة الأمة، وبمعنى أوضح فالسياسي والإيديولوجي وسيلة الحضاري، والحضاري ينشئ الإيديولوجي ووجهته التي ينشدها، وهو مولئها.

والمقصود هنا بتحديد نموذج التنمية أو جهة المجتمع هو تحديد الأبعاد الثابتة والمحددات المطلقة لحركة تطور مجتمع معين، ماذا يريد أن يحقق من وراء عملية التنمية، وما هي الحالة المثالية التي يسعى إلى تحقيقها، أو بعبارة الفارابي ما هي

(1)- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 550.

ملامح المدينة الفاضلة التي تتشوف العقول والقلوب إلى الوصول إليها وإن لم تصلها⁽¹⁾.

والتحديد الدقيق لهذا النموذج يستلزم تحديد الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع إذا ما تحقق بعض من هذا النموذج، مع ملاحظة أن تحقيق ذلك البعض لا يعني التركيز على جزء دون الآخر، وإنما تحقيق بعض متوازن منسجم مع جميع الأجزاء والأبعاد والمستويات، كأنه صورة مصغرة للنموذج الحقيقي يحتفظ بالأبعاد والنسب والعلاقات، كما هي في النموذج المثالي⁽²⁾.

فالتنمية المستقلة عملية تهدف إلى النهوض الشامل المتوازن بالإنسان والمجتمع، توازناً يشتمل على مختلف الأبعاد الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية والسياسية والمعنوية والقيمية، بحيث لا يكون التركيز على تنمية على حساب أخرى.

وتحديد ذات هذه الأمة وهويتها لا يمكن أن يكون مجرد قول مفكر أو باحث أو حزب أو تيار، وإنما هو جوهر وجود الأمة الذي لا يمكن الوصول إليه ألا بتحليل عقائدها وتاريخها وثقافتها وهمومها وتراثها الشعبي، ومنظومتها القيمية وأعرافها وتقاليدها وأمثالها أي هو محاولة امتصاص رحيق هذه الأمة وإخراجه من صورة قابلة للتمثل كمخرجات النحل، وإلى أن تصل إلى ذلك سيبقى الحوار دائراً بين أطروحات، أجوبة كل منها يمثل جزءاً من الحقيقة لا الحقيقة كلها كعميان ابن المقفع⁽³⁾.

(1)- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. نصر محمد عارف، ص 581.

(2)- المرجع السابق، ص 581.

(3)- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 582.

والتنمية المستقلة متوالية من التوازنات: استغلال الدولة تجاه الدول الأخرى، استغلال الدولة تجاه المجتمع والعكس استغلال القوى الاجتماعية تجاه بعضها البعض.

ولنتصور ماذا لو كان الإنسان العربي حراً غير خاضع لعبودية الإعلان والدعاية، ثم ما النتيجة على المستوى الاقتصادي لو كان أمامنا سوقاً تكون طبيعياً وربي تربية ذاتية، فهل كان يلجأ لاستهلاك السلع الأمريكية مثلاً⁽¹⁾ والاستقلالية في توظيف الموارد والإمكانيات هي بداية تحقيق الاستقلال الحقيقي بالخروج من الاستعمار الهيكلي الذي فرض علينا ويعني فك وتركيب مجتمعاً بما يحقق مصالح الغرب، وهكذا فالجزائر ومصر مثلاً فرض عليها زراعة الكرمة أو القطن لتحقيق مصالح الغرب، والدول التي وصفت على أنها دول تغطية لديها من الإمكانيات ما يجعلها دول فاعلة لا استهلاكية، ومن الخطأ أن نفهم من مقولة التنمية المستقلة الاعتماد فقط على الموارد المحلية، فاليابان مثلاً من أكبر الدول الصناعية التي تتجاوز ما لديها من مواد أولية.

والظاهرة الحديثة على صعيد الحياة الدولية تأكل مفهوم الدولة وأقول السيادة، وهذا الأمر يعتبر تحدياً شديداً لعملية التنمية المستقلة، وعلاج ذلك:

1- ضرورة التدخل الإقليمي ليس كلزومية قومية فقط بل كلزومية وجود واستمرار وتنمية.

2- ضرورة تدعيم دور المجتمع المدني إذ هو الدرع الواقى لتحقيق تنمية مستقلة.

(1)- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. نصر محمد عارف، ص 584.

3- إيجاد كيانات إقليمية تنظيمية تحمي الإقليم من التدخل الدولي السافر⁽¹⁾.

وهناك ظاهرة تفتيت طاقة المجتمع وقدراته المادية والمعنوية، والصراع على قدراته، وهذه الحالة لا تقتصر على الصراع السياسي، وإنما على الصراع الأكثر خطورة هو _ الصراع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وهنا يجب التفريق بين التبعية dependence وبين الاعتماد المتبادل interdependence، فالأولى تعني قيادة المجتمع لنفسه والثانية هي التفاعل الطبيعي بين مجتمعين ودولتين. وهناك ظاهرة التضليل باسم المعرفة، والزعم بأن حيازة المعرفة في عصر ثورة المعلوماتية والاتصالات أهم من رأس المال.

والحقيقة فمن يزعم بأن المعرفة حلت محل رأس المال خيال وتضليل، فالمعرفة هنا ملكية فردية تباع وتشترى لها قيمة نقدية، هي أصل يضاف إلى أصول الإنتاج، وهي أحد المكونات الأساسية للرأسمال العيني، وبالتالي فالمعرفة ليست بديلاً عن رأس المال، لكنها جزء مهم فيه.

وفي النتيجة فالمال قوة والمعرفة قوة، وقد اجتمعت القوتان في قبضة شركات لها مجموعها وضع فوق قومي supranational لا تقابله قوة سياسية في الدولة الواحدة⁽²⁾. وفي العلاقة بين الشركات الكوكبية والحكومات فإنها في الدول التي فيها مقر الشركة لا تلتزم سياسة هذه الدولة الخارجية⁽³⁾، فالولايات المتحدة مثلاً كانت ترغب في إعادة العلاقات الدبلوماسية مع فيتنام من أجل حل مشكلة الأسرى، وفجأة تخلت عن هذا الشرط، تحت ضغط الشركات الكوكبية.

(1) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. نصر محمد عارف، ص 588.

(2) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 551.

(3) - المرجع السابق، ص 551.

والقطاع المالي يمثل جانباً أساسياً في أنشطة الكوكبة، وهنا نجد السيطرة في إطار السبع الكبار، فمثلاً نجد بين الشركات الكوكبية 94 بنكاً كوكبياً منها 58 مقرها الأصلي في واحدة أو أخرى من تلك المجموعة⁽¹⁾. وظاهرة الاستقطاب بين الفقر والثراء من عصر الكوكبة واضحة، وهو ما نجده جلياً في ظاهرة الفجوة العميقة بين الشمال والجنوب التي أخذت تتزايد بشكل ملموس... وينعكس هذا الاستقطاب المتزايد على مكانة الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة، وعلى القاعدة الأساسية التي حكمت العالم، وهي قاعدة صوت واحد لكل دولة، أي هيمنة السبع الكبار في إطار إيديولوجية السوق، ومن خلال البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية. والخلاصة فأليات الكوكبة تعمل أساساً لصالح الشركات الكوكبية، ولكن هذه الشركات نشأت حيث كانت الرأسمالية مستقرة، وحيث توافرت البنى التحتية المادية والمالية والاتصالية، وحيث استفادت من تمويل الدولة الضخم للبحث العلمي والتكنولوجي وتوافرت العمالة المؤهلة وبلغت إنتاجية العمل أعلى المستويات. ومن المعروف أن أكثر من ثلثي تدفقات راس المال من دولة إلى أخرى تركز خلال أربعة عقود فيما يمكن أن نسميه الاستثمار المتبادل بين الدول السبع⁽²⁾، وتدخلت الشركات الكبرى في إعادة الهيكلة restructuring، وتصغير حجم أجهزتها الإدارية.

(1) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 553.

(2) - المرجع السابق، ص 555.

الفرع الثامن

التجدد الحضاري

الناس الفوات الموات، الهمل هم وحدهم الذين ينادون بالجمود والتكلس والارتداد وتوثين الذات، وسنة الله في الاجتماع والواقع والحياة آخذة لا ريب فيها بالتطور، والإنسان «كل إنسان» مدعو للاستجابة للتكامل والارتقاء.

فالتطور والتغيير فطرة وضرورة وحتمية للأمة، وخير منصور لنا هذه الحقيقة، القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾ الرعد/11.

وعلى هذه الخطى القرآنية نجد هذا التصوير الرائع السرمدي الدقيق لجوهر الحياة والزمن في القول: ((ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي يا ابن آدم، أنا خلف جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتم مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة))⁽¹⁾.

لا خلاف على التطور، وإنما على شكله وطريقه وأسلوبه ودرجته وعوامله، ويبدو بصورة عامة على أن العقل الغربي يقول في التطور على المادة والبناء التحتي للظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

فكونت زعيم الوضعية يرى أن الحركة تنطلق من السكون، تماماً كما يحدث في النظام الفلكي، وبالتالي فالحركة لا تخرج على القوانين الثابتة للنظام، والتقدم

⁽¹⁾ - مالك بن بني شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة دار الفكر، 1969، ط3، ص221.

يقوم إذأ على اكتساب المعرفة السوسولوجية التي تكتشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ونسبة علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية، فالمعرفة من أجل الاستشراف، والاستشراف من أجل القدرة...

والعلم الاجتماعي فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم، ووظيفة السلطة أن تعمل على تنظيم هذه التحولات لكي يكون هناك تقدم حقيقي⁽¹⁾.

وكثير من المفكرين تكلموا عن التطور، وقد أوجزنا سابقاً في ذكر أنظارهم ومناهجهم ورؤاهم وإن كنا نلخص موقفنا من ذلك فيما يلي:

1- القول بالتطور استجابة لنضج الظروف واستوائها وتلقائيتها، والخطر كل الخطر في لي عنقها وتجاوزها، وفرض حل إرادي يعقلها ويتغافل عنها.

2- إيلاء دور هام للإرادة الإنسانية في اقتحام الظروف وإنضاجها وترتيبها وتوجيهها وتعجيلها... ولا نستطيع بهذه السرعة تفضيل منهج على آخر، فذلك رهين بكل حال على حدتها يستشفها القادة والزعماء والسياسة من وحي الظروف وعواملها ومنطقها العام.

وعلى الشاطئ الثاني «تدليلاً، لتفكيرنا ومنهجنا ورؤيتنا للتطور» نسمع المفكر مالك بن بني يرى أن التطور التاريخي محكوم بالفاعل الأخلاقي الديني عندما يدخل التاريخ، فيعمل هذا الفاعل إلى صعود الخط البياني، ثم يدخل العقل فيكون التوازن، ثم تدخل الغريزة فيكون الانحدار⁽²⁾.

⁽¹⁾- جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا إلياس، بيروت، باريس، 1983 ط3، ص84.

⁽²⁾- مالك بن بني: شروط النهضة، ص91.

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن العقيدة الشريعة في الدولة الإسلامية، هي الأصل بينما نرى المصلحة هي الأساس في الدول الأوروبية، ويتابع قوله: الدولة في أوروبا هي الفوق البنية الفوقية، والمجتمع هو التحت البنية التحتية، والعكس بالنسبة للتاريخ الإسلامي، وعندما يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد، تجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة السلطات في حياة المجتمع⁽¹⁾.

فالإرادة العقيدة صانعة التاريخ الإسلامي، وهي بحق بناؤه التحتي، والعاملة على تجديده بين الحين والآخر.

لكن هل يجب تنوير موقفنا أم تنويره؟ فالتنوير لا يعني عن التنوير لاسيما إذا وجدت أعلاق وقوى غاشمة تسرق الشعب وتمتص دماءه وتقف حائلة دون انطلاقه... بيد أن التنوير لا يعني عن التنوير، فهو طريق استثنائي، ضروري، والضرورة تقدر بقدرها، والأصل «كما أسفر عنه التطور النهائي للإنسانية» أن تتجسد السيادة في الإرادة العامة للشعب الديمقراطي، تطلقها سيادة الفرد الحرة.

وهذا ما عبر عنه الرسول ﷺ بقوله: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ﴾.

لقد أنشأ العربي الحديث التنوير في حضن الدولة، بل وبمبادرة منها ورعاية لها منذ إرسال الطهطاوي إماماً للبعثات إبان حكم محمد علي وتأسيس جريدة الوقائع المصرية والقيام بترجمة رواد التنوير، وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التنوير، الحسن والقبح العقليان، مقاصد الشريعة المصالح العامة، العقل مناط التكليف...إلخ، في حين كان الإصلاح الديني معارضاً للدولة كما هو الحال

(1) - وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز دراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ط1 ص133 وما بعدها.

عند الأفغاني وحسن البنا، وكان التنوير العلمي العلمائي على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية، وما زال النمط سائداً عند التنويريين الجدد، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يخلق الصلة بين المثقف والسلطة، بين الثقافة والدولة.

كما تمت صياغة التنوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي: الدستور، والنظام البرلماني والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة، والتعليم، وحكم العقل، ثم تعريب روسو وفولتير ومونتسكيو، وابن خلدون، فالغرب لم يرتبط التنوير بجذوره في التراث القديم عند المعتزلة والفلاسفة فتحول إلى تعريب، تبنته الطبقة الحاكمة والتحتية المثقفة، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية عامة التي ظلت تغلب عليها المحافظة الدينية.

لم يتحول التنوير إلى تثوير ولم يتحول العقل إلى ثورة، ظل فكراً عقلانياً خالصاً تبناه الإقطاع الحاكم، والتعليم الجامعي للطبقات العليا.

وفي وموجه التنوير ساد الإقطاع وعمّ الفقر علمت الأقلية وجعلت الأغلبية وانفصل المجتمع إلى طبقتين طبقة النصف في المائة التي بيدها الثروة والحكم والتنوير، وجموع الشعب الفقيرة خارج الحكم، تعيش في موروثها القديم وتتمسك به.

ونجح التنوير في اندلاع ثورة 1919 باسم الحرية والدستور، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة، عاشت مصر أزهى فترات الليبرالية بعد أن تأسس أول برلمان فيها في سبعينات القرن التاسع عشر ثم جاءت ثورة 1952 لتضع نهاية الليبرالية والتنوير بعد أن كانت أكبر دعامه للرأسمالية الزراعية.

وبدأ التثوير فقضى على طبقة النصف في المائة بالإصلاح الزراعي الأول والثاني والثالث ووزعت الأرض إلى الفلاحين وأممت الشركات الأجنبية، ومصرّت الأخرى،

وأعطى العمال الحقوق، وعمت مجانية التعليم كل مراحلها حتى التعليم الجامعي، وأنشئ القطاع العام منعاً للاستغلال والاحتكار في القطاع الخاص، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية، وأعيد توسيع الدخل القومي فوضع حد أدنى وحد أعلى للأجور.

ولكن هذا التنوير لم ينشأ من العقول حيث منع التنوير القديم، ولكنه أتى من القيادة الثورية بقرارات فوقية، فأخذ الناس حقوقهم، وانشغل الناس في البناء القومي، في الحزب الواحد، ممثلاً للرأي الواحد، فانزوى التنوير لصالح التنوير وتنازل الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم القومي وثقة بالقيادة الثورية.

وبعد وفاة عبد الناصر وحدوث الثورة المضادة خسر الناس التنوير قبل 1952 والتنوير بعدها وارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسنيين...

هل يمكن إذن الانتقال من التنوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق إحداث ثورة في الفكر تجمع بين تنوير العقل وتنوير الواقع؟ لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل، وإعادة الاختيار بينها...

هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى التجديد؟ ذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل، وليس نقل التنوير أو التنوير من الخارج...

هل يمكن إحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التنوير بسند من التنوير حتى لا يكون التنوير في جانب العقول، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهميش والمضاربات خارج العقول؟

وذلك لا يأتي إلا بإحداث تغيير جذري في مناهج التعليم حتى يتعود الجيل الجديد على التفكير، لعله يستطيع أن يبدأ هذه المرة بمهمة المفكرين الأحرار بعد أن بدأ الجيل الماضي بحركة الضباط الأحرار⁽¹⁾.

هل يجب أن يكون التطور طليقاً من كل بند أم ينطلق من روح الأصل الحضاري ومن داخله؟؟؟ إن الشخص الذي لا يكون له ذات وإرادة وشخصية وكيان لا يمكن أن يكون إلا أمعة مقلداً يحمل الأحجار، ولا يستطيع أن يبدع، قال الرسول ﷺ: ﴿لَا تَكُونُوا إِمْعَةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَ لَكِنَّ وَطَنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَؤُوا فَلَا تَظْلَمُوا﴾، الشخص الأمعة لا يستطيع أن يوطن أو يوطد نفسه، ويرفع رأسه شاهقاً إلى السماء ليبنى الحياة لأمتة، صروحاً حضارية متينة عملاقة، بل يقضي عمره سادراً في حمل الأحجار، ولعلنا لا نبالغ أن نقول إن جميع الثورات في العالم اندفعت مع تقرير وبناء الأنا ممثلة معافاة: ثورة المايجي ايشين في اليابان، ثورة الهند، ثورة الصين... إلخ.

وحياة الأمة حركة لا جمود وتحجر وفوات وموات، والحركة تعني أيضاً التجدد والتطور، أو لنقل هي استجابة تصدر عن الأطر المرجعية السائدة المعبرة عن أوضاع الحضارة السائدة لدى الجماعة، وهي استجابة للمكونات والمكونات المركوزة في صميم بناء الأمة وقيمها، وما استقر بها من عقائد وما اختزنته من مواريث التجربة التاريخية⁽²⁾.

وقد اتضح لنا في بداية هذا الكتاب، كيف أن بناء حضارتنا شيدوا أصولها وتروستها، وعمروا حجارتهما بسواعدهم وقيمهم، وكانوا إذا استعانوا بالغير،

⁽¹⁾- د. حسن حنفي: في الثقافة السياسية، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1998، ص197.

⁽²⁾- مداخلة الأستاذ طارق البشري في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر.

يستعينوا به من خلال ذوقهم ونظرتهم إلى الحياة، أي استعانوا بهذه المجلديات من وحي الداخل بعد أن صبوا عليها ذوب ذوقهم، وبالعكس فإن الاستعانة من الخارج والذوبان في الغير، أسموه رفضاً الراضة، وأحياناً النابذة.

لتستلهم مثلاً المنهج الذي عالج به الفيلسوف ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة في منطق وطبيعيات والهيئات، وهي العلوم التي خاض فيها اليونان تحت اسم عام هو: الفلسفة أو محبة الحكمة والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة، معرفة الحقيقة...

ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيفة التي تطرح اليوم، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية، والليبرالية أو الاشتراكية - أو بعبارة جامعة الحدائة الأوروبية، فهذه المشكلة أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى والمسماة بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين الإسلام والعلوم العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك الموقع نفسه الذي تحتله اليوم الحدائة الأوروبية⁽¹⁾.

لقد كتب ابن رشد، كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، وقد بدأ فيلسوف قرطبة وفقهها وقاضياها يطرح السؤال التالي: هل الفلسفة وعلوم المنطق أمر مباح بالشرع أم محذور، على منهج الندب أو على منهج الوجوب⁽²⁾؟، والحقيقة فترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة يجب أن يتم من داخل الشرع الإسلامي لا من خارجه باعتبار أن المسألة تؤول في نهاية الأمر إلى التماس

(1) - مداخلة د. محمد عابد الجابري: أنظر نحو مشروع نهضوي عربي، ص 836.

(2) - المرجع السابق، ص 837.

حكم الإسلام، أما المقارنة بين الإسلام والحادثة الأوروبية، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة⁽¹⁾.

هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان؟ ولعلنا نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول: ((لا بد من الامتلاء... بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وإمكانية الاقتباس منها، فهذا الامتلاء هو امتلاء الهوية وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى، خاصة المهجنة مدعاة للانزلاق والوقوع فريسة للاستلاب والاختراق))⁽²⁾.

ذلك أن الاحتكام إلى مرجعية تحتكم الأمة إليها يضيء الأصالة والتماسك إذ يحافظ على وحدتها وديمومتها، ويذهب بالتالي عنها الذوبان والانفراط في الغير. وما الانقسام في ذات الأمة بين المرجعية الشرعية والمرجعية التقريبية، إلا تصدع في كيانها وذاتها.

وحقيقة الأمر أن النهضة لا تكون إلا بالامتلاء بالذات ثقة واعتزازاً وشموخاً، وأن حضارتنا في جوهرها حضارة عربية إسلامية أشيدت من رونق الذات العربية الإسلامية وجوهرها، فضلاً عن ذلك فثقافة جماهيرها «بعكس التجنب» ثقافة عربية إسلامية، والحضارة العربية الإسلامية هي المعجزة العربية⁽³⁾، والثقافة أو الحضارة منظومة متكاملة يشد بعضها بعضاً وإن انتزاع عنصر من منظومة

(1)- نحو مشروع نهضوي عربي، ص 837.

(2)- المرجع السابق، ص 839.

(3)- نحو مشروع نهضوي عربي، مداخلة د. عبد الله عبد الدائم.

وإدخاله في سياق آخر يؤدي إلى إرباك هذا السياق، اللهم إلا إذا صب عليه العصاراة الهاضمة لتمثله وهضمه .

وهناك ملاحظة هامة، هي أنه نشأ علم جديد لاستشراف المستقبل ورصد اتجاهاته والقبض على خطوطه العريضة ورسم اتجاهاته ومآلاته، وقد قام عام 1985 مركز الدراسات العربية المعاصرة، في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة يعقد ندوة، جند لها عدداً من الباحثين عرباً وأجانب يهدف استشراف المستقبل العربي في عقد التسعينات من القرن الماضي، حيث ركز المساهمون على تحليل الواقع العربي من خلال عشرين موضوعاً .

ما الذي توقعه هؤلاء الباحثون؟ لقد تأرجح الرأي بين سيناريو التغيير إلى أسوأ، وبين التطور إلى الأفضل⁽¹⁾ وحسن ما قاله الدكتور الجابري ياخفاق الاستشراف... والمطلوب إرادة المستقبل، التي يجب أن تنبعث من جديد في عقولنا وقلوبنا وسلوكنا .

إن من مظاهر تقدمنا قدرتنا اليوم على تحليل واقعنا والتخطيط لمستقبلنا، وتوظيف الماضي بصورة عقلانية في تشييد تصور يدعم ما عبرنا عنه بإرادة المستقبل العربي، فهي أقوى من قدرة أسلافنا رواد النهضة في القرن الماضي، لعدة أسباب، منها ذلك التقدم الهائل الذي حصل في ميدان مناهج البحث وأدوات التحليل، وذلك النمو الكبير الذي تحقق لدينا على مستويات عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ومنها التجارب التي خضناها على هذه المستويات نفسها، واكتسبنا منها دروساً وقناعات تفرض نفسها على المجتمع⁽²⁾.

(1) - العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة ندوة فكرية، تحرير هشام شرابي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص329.

(2) - مداخلة د. محمد عابد الجابري: أنظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص830.

إن حضارتنا لا تصد غيرها عن الاحتياج من معينها ولا تصد نفسها عن الأخذ عن حضارات الغير بالجانب المادي الشئئي، أما الجانب المعنوي أي حضارة الوجدان فذلك يكون بصب عصارتها الهاضمة وتملكها للمجلوب⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن كاتب هذه الأسطر متفائل لكنه لا يعتمد إستشراف علماء جامعة جورج تاون، وإنما حركة الجماهير العربية، فتاريخنا - لا يقوم فقط على العنصر الموضوعي فحسب، وإنما على الإرادة الإنسانية، فهذه الإرادة الممتلئة بالوطن والعقيدة - هي البناء التحتي.

والمراقب المدقق للشارع العربي، يحس بنبضه وحضوره ووجوده...

نلمس ذلك في المظاهرات التي غص بها الشارع العربي، ونلاحظ ذلك في الشباب الذين قدموا حياتهم في مطار بغداد.

مما يذكرنا بمقولة الدكتور شاكر مصطفى: ((إننا نضعف لكن لا نموت)).

هذه خلاصة استشراف الحياة العربية وقانونها الأكيد منذ حضارة الأكاديين حتى اليوم، اختلاف بين النهاية العظمى والنهاية الصغرى حتى ليخيل الجامعة جورج تاون إننا سنموت، ولكن أصالة هذه الأمة تفرع ناقوسها فيسرع الشعب العربي إلى الاستيقاظ، وفرك النعاس عن الأعين، إسقاطاً للمستحيل وتحقيقاً للواجب⁽²⁾.

(1) - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، القاهرة، 1952، ص234.

(2) - إن قاع السياسة يقوم على الممكن لا الواجب، وإن كانت الأخلاق والعقيدة والإرادة تقوم على الواجب.

الفرع التاسع

القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة

للمشروع الحضاري النهضوي العربي

بلكاد لا يوجد علم من العلوم إلا ويبحث في الأداة بحثه عن الغاية، إذ كيف بنا نتصور الغاية دون الأداة، وكيف نتصور النتيجة الحسنة الحية دون مرقاة الوصول إليها، فعلم الإدارة العامة مثلاً يربط وشيخاً بين الوظيفة: function والجهاز أو العضو argan، وعلم الآداب يعول على الأساليب التي يتلمسها الأديب، يقول الشاعر:

للطف المعاني والمعاني بها تسمو فلفظ المعاني في الحقيقة تابع

ويقول الشاعر:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إه السفينة لا تمشي على اليبس

فالتحول الحضاري «على عكس السياسي» رهين بتغير المناهج والمفاهيم، ولعلنا نتساءل كيف ندرس ظواهر حديثة بأدوات قديمة وكلاسيكية⁽¹⁾.

فالحضارة لا تبنى إلا بسواعد الشعب الاجتماعي لا الشعب السياسي فقط، أي بسواعد المواطنين جميعهم، لا بسواعد بعضهم أو بسواعد قوة اجتماعية منفردة،

(1) - تعقيب الأستاذ: حيدر إبراهيم علي، أنظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 2025.

فقد انتهى عصر انفراد قوة سياسية أو بلد بالريادة السياسية أو الثقافية⁽¹⁾، فالريادة للأمم بكل قواها ونخبها وفئاتها وطبقاتها:

تألي الرهاح إذا اجتمعك نلساً

وإذا افتدقك نلسرت آحادا

والقوة في الدولة والمجتمع والفرد، والحضارة لا تبنى إلا على هذا الأساس، أساس كل فرد يشعر بإرادة التغيير الحضاري ويعمل جاهداً من أجل ذلك...

وعندما تقصد حركة الشعب بكامله وانتفاضته بكامله تقصد حركة مقترنة وملزومة ومحمولة على وعي الشعب بكامله وإدراكه أهمية وخطورة المرحلة التي يحيا من أجلها والموكولة إليه تحقيقها، قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32.

يقول أندريه أكون: ((لم يكن علم الاجتماع ليولد إلا في مجتمع يتساءل عن ذاته ويضع معايير موضوع التساؤل، ويجعل من وجوده ووظيفته مشكلة، إنه مجتمع لم يعد يتصور ذاته متيناً بنظام خارجي، أو ينظر إلى مؤسساته كوقائع طبيعية، وعلى هذا الأساس فلا بد من مراجعة كل المفاهيم، والنظريات المتبادلة))⁽²⁾، ليست عملية استاتيكية باردة تصور الواقع، بل ديناميكية تتفخ به وتحركه، يقول الدكتور على نصار: ((إنه بحث علمي أكاديمي، لأنه لا يستهدف فسخ القوى والنخب الاجتماعية، ثم تحليل ما جمع من معلومات بمنهج حصر الأوزان والسببية، لكنه

(1) - تعقيب الأستاذ: حيدر إبراهيم علي السالف الذكر، ص1028.

(2) - مناقشة حيدر إبراهيم علي السالفة الذكر، ص1026.

بحث علمي لأنه يطلب منك وضع تصور استراتيجياً وبرنامج مستقبلي عملي خروجاً مما لديك من كل المعارف لترشيح القوى والنخب⁽¹⁾.

لقد جاء وقت وجب فيه تحريك علم العالم وغايته وذاتيته ضماناً للتحرك إلى آفاق أوسع للعلوم، وأصبح الربط بذاته النظر من مفهوم العملية.

إذن فبحثنا دراسة اجتماعية لتحريك الوعي العربي ووثوبه وثورته الحية لا الصامتة فحسب، يقول الأستاذ مرتضى معاش: ((يجب معانقة موضوعات الارتقاء الاجتماعي social evaluation ليصبح أكثر اقتراباً من آليات تحقيق النهضة، وذلك بتوظيف الثورة الصامتة وليس وصفها، وبارتقاء المؤسسات والمجتمعات والقيم والبشر وبالتنوير الاجتماعي وليس بالضبط الاجتماعي، وبآليات توليد الوعي الجديد والمفاهيم الجديدة، وليس بإعادة إنتاج القنوات نفسها))⁽²⁾.

ففي قراءة المشروع الحضاري النهضوي للقوى والنخب يعتبر الانقطاع عن التصورات القديمة في السياسة والمجتمع، أي التحول من الأنموذج الفكري الأساس paradigm shift في إدراك النخب والقوى السياسية مطلب حياة أو موت بالنسبة لحياة المشروع الحضاري⁽³⁾.

(1) - مداخلة د. علي نصار: أنظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 987 و986.

(2) - مرتضى معاش: تحديات التاريخ الجديد، النبأ، العدد 13 آذار 2000، وأنظر مداخلة د. علي نصار السالفة الذكر، ص 990.

(3) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. نصار، ص 994.

وحديثنا السابق يكاد يقتصر على البرامج، ولكن ماذا بالنسبة للمؤسسات؟؟
يجيب عن ذلك د. عصام نعمان بقوله: ((هذه البرامج على أهميتها لا تغني من قيام مؤسسات إلى جانب مركز دراسات الوحدة العربية وغيره من المراكز البحثية المتقدمة، مثل اتحاد المحامين العرب والكتاب العرب ومدقق الحسابات العربية وسواها من المنظمات... ولعل أهم المؤسسات المطلوبة هي مجلس الشعب العربي أي إقامة برلمان شعبي عربي من قيادات وشخصيات لها صفة تمثيلية من جميع الأقطار العربية))⁽¹⁾.

وإذا كانت فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا واللوكسمبورغ هي الدول المؤسسة للسوق الأوروبية المشتركة، فإن المجلس الأوروبي الذي تألف بادئ الأمر من نواب مختارين من برلمانات الدول الأعضاء، ثم أصبح منتخباً بصورة مباشرة من قبل الشعوب في الدول الأعضاء، هي المؤسسة التي تولت منهجية بناء التكامل السياسي المتسارع بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي⁽²⁾.

في هذه اللوحة المتحركة بقوى ونخب المجتمع الأهلي، لاسيما أن هذا المجتمع يemor ويغور بالقوى والإمكانيات.

فالمشروع الحضاري العربي يجب أن يغير وكده وهمه وغاياته بالشبيبة، فهم أصحاب المستقبل⁽³⁾، لكنهم شركاء وليسوا محلاً سياسياً، أو أفواها مفتوحة لحاجات أساسية مادية، وعمد د. علي نصار لفحص وتحليل وتلمس كافة القوى التي يمكن أن تحتضن المشروع الحضاري النهضوي العربي: العمال - الفلاحين -

⁽¹⁾ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 1030.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 1030.

⁽³⁾ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة د. علي نصار السالفة الذكر، ص 1011.

المثقفين - القوى المؤيدة للعملة بالمعنى الإنساني التعاوني بين الشعوب لا المعنى الأمريكي، القوى أو نخب المعلومات إلخ⁽¹⁾، حيث ركز بصورة خاصة على المثقفين بصفتهم مرجعية عقلية، ومرجعية للسلوك والقيم.

استوقفني جهاز مفاهيمي جديد استخدمه الدكتور علي نصار هو امتلاء الجماهير بما أسماه الثورة الصامتة، كما استوقفني حديث للدكتور حسن حنفي أنه تجول في العالم كثيراً فلم يجد شعباً يتساءل عن ذاته ومستقبله وحياته كالشعب العربي.

ولعل - يقيناً - التساؤل هو بداية الانطلاق الصحيح...

وأخيراً استوقفني حديث عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين القائل: ((إن زمن الأحزاب السياسية التقليدية والحركات الإيديولوجية، قد انتهى، وإن مجتمعات سياسية وثقافية ومن نوع جديد قد حلت محلها، ويضرب مثلاً على ذلك بالتجمعات الشعبية التي تمكنت من أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات من إسقاط الأنظمة الشيوعية دون تنظيم مسبق ودون اللجوء إلى العنف)).

(1) - مداخلته السالفة الذكر.

الفرع العاشر

تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي

يقول المفكر كولوميل: ((ينبغي علينا أن نعرف أولاً وبعدئذ أن نريد، وأخيراً

أن نستطيع التنفيذ))⁽¹⁾.

هذه هي الخطوات التي يجب أن يسلكها كل مشروع منذ أن يكون حتماً يمر في مرحلة التخلُّق والنشأة والتبلور حتى يصير فكراً ورؤية تثير الهمم والعزائم الصلبة. ولقد عانقنا قدر الإمكان المرحلتين الأولى والثانية، وبقي علينا العيش مع المرحلة الثالثة فما هي هذه المرحلة؟ المتفحص ملياً يجد أنها مرحلة لا تخلو من خطرات الفكر وتجسده، إذ كيف بنا نتصور هذا الخلو وهذه المرحلة هي بيئة الفكر وإزالته إلى عالم الواقع، ولعل مدرسة كلسن النمساوية في القاعدة القانونية أعظم شارح لذلك، فالقواعد القانونية اعتباراً من الدستور تنزلق بالتدرج إلى مستوى أدنى، وكل قاعدة هي تطبيق لما قبلها وأساس لما بعدها في نظام تدريجي تقل فيه كثافة كل قاعدة عما قبلها كمياً، وإن كانت كافة القواعد من طبيعة واحدة⁽²⁾.

إذاً لا نستطيع أن نتصور التنفيذ خلواً من الفكر، وهكذا كانت القاعدة الفقهية: الإمضاء التنفيذ تنمة القضاء، وقريب من هذا المعنى ما عكسه الدكتور عصام

(1) - د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق، السياسة، بيروت مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص226.

(2) - د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومبدأ المشروعية، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 1970، 145.

العريان قال: ((يقتضي عند التأمل دراسة ما يلي: الواقع - إرادة التعبير أي القوة النفسية- فعل التعبير أي المنهج والخطة))⁽¹⁾، وهذا ما أكده الأستاذ عبد الملك المخلافي، فالمشروع النهضوي عنده يجب أن يكون: ((مشروع عناوين وتوجهات أكثر من مشروع بنود وقرارات، مشروع أفكار وتطلعات تقنيها الدراسات والأبحاث، وأن تكون مناقشاته الفكرية ساحة حوار دائم لحل إشكاليات النهضة الموروثة والمعروفة لاسيما تلك العلاقة بين الداخل والخارج، بين النقل والاجتهاد))⁽²⁾.

إن أي مشروع يحتاج إلى استراتيجية ثقافية وإعلامية ووضع النماذج اللازمة للمتابعة والتطور⁽³⁾.

وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام فكر المشروع وتوجهاته، كما أكده الأستاذ معن بشور بقوله: ((نحن حيال أفكار أكثر منها مشروع أنها، مشروع توجهات عامة أكثر منه مشروع قرارات محددة))⁽⁴⁾، وعلى ضوء ذلك قدم مداخلته لندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي، المتضمنة النقاط الآتية:

1- الأفكار وتتضمن:

آ- إرادة النهوض.

ب- آليات النهوض حيث تقوم على ثلاثية التواصل والتراكم والتكامل.

(1) - د. عصام العريان: تعقيبه في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 1069.

(2) - عبد الملك المخلافي: مداخلته السالفة الذكر.

(3) - المرجع السابق، ص 1013.

(4) - الأستاذ معن بشور: مداخلته المنشورة في "نحو مشروع حضاري نهضوي عربي"، ص 1039.

ج- شمولية النهوض.

د- مؤسسات النهوض.

هـ- ضمانات النهوض.

وهذه الضمانات هي الضمانة المبدئية، ثم الضمانة الأخلاقية وأخيراً الضمانة الثقافية.

2- البرنامج التنفيذي: والاستراتيجية الإعلامية والتعبوية المطلوبة.

ويؤكد على أن المشروع حتى في طور التنفيذ - مشروع أفكار لا بنود.

وعلى كل فتنفيذ المشروع «رغم البعد العقلي الذي يؤصله» ذو سمة واقعية عملية تمتد إلى تربة الواقع.

ولقد تعددت الاقتراحات العملية التي قدمت في ندوة المشروع الحضاري التي عقدت تحت سقف مركز دراسات الوحدة العربية ولعل أهم هذه الاقتراحات العملية:

لا يمكن تصور قيام مشروع حضاري نهضوي عربي دون بوابة انترنت خاصة بالمشروع internet Arabic portal تقدم فرصة تاريخية لإنشاء مشروع حضاري نهضوي عربي وتجمع عناصره المختلفة، وليست موقع انترنت Web site، بل هي أم المواقع التي تستطيع أن تربط بين فئات المواقع والشبكات التابعة لعناصر المشروع العربي من جمعيات واتحادات وأحزاب ونقابات.

والبوابة قادرة على تنظيم الاتصالات الفورية وتبادل المعلومات بين عشرات المفكرين والباحثين والمتأصلين والمتحمسين المنخرطين في المشروع النهضوي.

والبوابة ليست شيئاً بل عملية، إنها أداة استراتيجية تبنى نفسها وتبني المشروع في عملية تعاضديه متعاقبية وامتدادية synergetic، فهي تؤلف نفسها فيما تؤلف بين أجزاء المجتمع النهضوي العربي الكبير وتمكنه من تحقيق وجوده، وتتسنى شبكة معرفية إلكترونية متعددة المستويات والوسائط⁽¹⁾.

وهذا هو رأي الأستاذ نادر الفرجاني، فهو يقترح أن تقوم الدعوة لمشروع النهضة على لغة العلوم الإدارية والمعلومات والاتصالات الحديثة، وأن ينشأ موقع مركزي على شبكة الانترنت portal لمشروع النهضة يتيح فرص المعرفة وإبداء الرأي والحوار والمساهمة في بلورة المشروع على أن يتاح لهذا الموقع المواد الإعلامية والحوارية والاستقلالية بأحدث تقسيمات الوسائط المتعددة multimedial al multimedial وأكثرها جاذبية وفعالية، وترتبط بقوة بالمواقع التي يرتادها الشباب العربي، بكثافة على شبكة الانترنت إلا أن التركيز المطلوب على ثقافات المعلوماتية والاتصال الأحدث يجب ألا تحجب استخدام وسائل الإعلام والاتصال التقليدية والتي قد تكون أيسر وصولاً للقطاعات الأوسع من الشباب العربي مثل المواد المطبوعة ووسائل الإذاعة، ويرى الأستاذ فرجاني ضرورة تبلور دور متميز للشباب في فعاليات المؤتمر القومي العربي وبخاصة تلك المرتبطة بمشروع النهضة، ويمكن أن يبدأ هذا التوجه بعقد مؤتمر للشباب على هامش المؤتمر العربي، ويمتد إلى زيادة عضوية الشباب في المؤتمر⁽²⁾.

(1) - مناقشة الأستاذ محمد عارف أنظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 1091 و 1092.

(2) - نادر الفرجاني: تعقيبه في مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 1054.

وأحد الأشكال التنظيمية المناسبة أن ينعقد سنوياً برلمان للشباب العرب والمخيمات... الخ، يقدم فيها آلية لكل دورة لمشروع النهضة ومناقشتها والعمل على انفتاحها .

وقد يتحول برلمان شباب العرب من وقت ما في المستقبل إلى منظمة تشكل سابقة لتكوين برلمان العرب شباباً وكباراً بالانتخاب الحر المباشر .

ويندرج تحت هذا المنحنى تشجيع قيام واستمرار مؤسسات أهلية للشباب العربي يمكن أن يقوم بدور فاعل في الدعوة لمشروع النهضة والمشاركة في تقريره .

ولعل الخطوة الأبعد مراماً والأشد أثراً هي المناداة بقيام تنظيم شبابي عربي وتسميته شباب النهضة العربية حيث يبني مشروع النهضة العربية ويتأصل من أجله⁽¹⁾ .

وفي إطار ما أسميناه قرارات بنود يقترح أحدهم إنشاء مدن عربية للعلوم تجمع العلماء العرب، ولا ينسى الباحث نفسه اقتراح حماية الهوية العربية للبحث العلمي العربي بالحفاظ على اللغة العربية⁽²⁾ .

ويرى الأستاذ نصر محمد عارف أن هذا المشروع ينبغي أن يتحول إلى حركة مجتمعية فكرية ثقافية تدرج في المجتمع بصورة تلقائية، ولذلك لا ينبغي أن يتم تأسيسه في صورة مؤسسة أو رابطة أو هيئة، بل ينبغي المحافظة على طبيعته التلقائية الاجتماعية الفكرية⁽³⁾ .

(1) - المرجع السابق، ص 1055 .

(2) - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مناقشة الأستاذ محمد السعيد إدريس، ص 1093 .

(3) - نصر محمد عارف: مناقشة في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص 1093 .

ويدلل الدكتور عصام نعمان بضرورة ولادة مجلس الشعب العربي ليكون البرلمان الشعبي العربي المطلوب، ولا يفوته أن يشي على المنظمات المهنية القومية مثل اتحادات المحامين العرب والمهندسين العرب، والأطباء العرب والكتاب العرب، والاقتصاديين العرب والعمال العرب ومدققي الحسابات العرب⁽¹⁾ ويقترح المختار لاوي أن تصب المؤسسات العلمية والجامعات ومجموع مراكز البحث والدراسات الاستراتيجية في المشروع النهضوي العربي العام⁽²⁾ ويشير الأستاذ محمد بشري الانتباه إلى الرقابة الشعبية ودورها في الممارسة السياسية⁽³⁾.

وإذا كان لنا أن ندلي بدلونا في هذا الموضوع فإننا نقترح إصدار ميثاق شعبي تتضح ملامحه ومقوماته من الدراسة المقبلة.

(1)- المرجع السابق، 1088.

(2)- المرجع السابق، ص 1077.

(3)- المرجع السابق، ص 1079.

الفرع الحادي عشر

الديمقراطية

تناولنا هذا الموضوع بإسهاب وبالتالى فإن تناولنا له بصورة عامة ينطوي ضمناً على الإقرار لهذا المطلب كمركز إشعاع في حياتنا، وإن كنا نضيف إلى ما سبق النقاط الآتية:

1- يتكلم الإسلاميون «وهم على حق» عن الجهاز المفاهيمي الشورى ويدلون بالمبادئ الهامة التي يتضمنها هذا المفهوم.

والقضية «كما هو معلوم» لفظية ومفاهيمية، فالقضية اللفظية، ولا شك محكومة بأولوية الجهاز النابع من التراث المعبر عن الذات لاسيما أنه جهاز قرآني أدعى إلى التأثير النفسي نظراً للشحنات العاطفية والأخلاقية والنفسية التي يمتلكها، زد على ذلك فلفظة الديمقراطية لا توحى للقارئ بشيء سوى كونها مركباً لفظياً بل ملمساً قائماً على الغموض الصادم للنفس المتمسكة بلغتها وكأنها التراثي الشايفي، لكن الضرورات العملية «ليس إلا» هي التي تفرض ذاتها ومن الضروري التخلص من هذا اللفظ لاسيما في الوسط الأكاديمي والثقافي، وهنالك حرب مفاهيمية تشن على أمتنا، فهل على هذه الأمة أن تلقي سلاحها المفاهيمي وتقف أمام العدو المدجج بالمصطلحات والمفاهيم والذي يوزع جائزة نوبل كل سنة للتعبير عن ذاته بينما لا يسمح لنا بمجرد التفكير في ذاتنا .

أما الخلط الموضوعي فهو الأكثر أهمية ويجب أن نقرر «بادئ ذي بدء» أن المسألة ليست دينية صرفة إلا فيما يتعلق بالمبدأ القرآني ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾

الشورى/38، وما عدا ذلك فنحن حيال قواعد تطبيقية إنسانية قائمة على الخبرة والتجربة والعقل وتحقيق الصالح العام.

2- ليست بذات أهمية مسألة إعمال مبدأ الديمقراطية في إطار علاقة الفرد بالفرد فقد أنجزت راهنياً أمتنا هذا المطلب باجتراحها مبدأ المواطنة المقرر حالياً على أديم ترتبنا، ولعلنا نجد جذور هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي الذي نبت في وهج حضارتنا ألا وهو التدافع الحضاري الذي نجد أصله في المفهوم القرآني المسعر.

أما ما يتعلق بحقوق الجماعات في الوطن العربي فمسألة شبه محلولة، إذا علمنا أن هنالك تاريخاً طويلاً لأمتنا عالجت هذه القضية وأفرزت عليها عصارقتها الهاضمة وكان للحنيفية السمحاء دوراً بارزاً في ذلك، نجد أصله في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ المائدة/48 وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، وقول سيدنا عليّ لواليه في مصر: ((أخوك في الدين ونظيرك في الإنسانية))، وها نحن نستمع إلى شهادة ثمينة للأنثروبولوجي الفرنسي المرموق لويس دوموين يقول فيها: ((هنالك حضارات كالمسيحية الغربية والهندوسية مبالغة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات كالعربية الإسلامية نضع تماسك الجماعة في الصدارة))⁽¹⁾.

وكما قلنا سابقاً فالتنوع قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، بقول الدكتور محمد عابد الجابري: ((تبقى اللغة العربية وحدها قادرة على الاحتفاظ بالتعددية

(1) – Louis Dumont: Essai sur l'individualisme, Une perspective anthropologique. sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, 1983.

وتجاوزها وآية ذلك هو تعميم منتوجات الثقافات الأقليمية المحلية والشعبية في الوطن العربي ولتعميمها لا بد من تقريرتها «تتبعها» وفي تعريتها تجاوز لها⁽¹⁾.

ونعتقد أن حضارتنا تملك عصارة هاضمة إنسانية فعالة وتجربتها غنية في هذا المضمار يحسن فهمها واستعمالها، فالأكراد مثلاً والبرابرة، هم حلفاء والتاريخيون، ويجب أن نحسن فهم قوانين هذا التحالف بشرط أن لا يكون ذلك على حساب وحدة الأرض، مع العلم أن الدار العربية بأكنافها ورحابها الإنسانية احتضنت وقادرة على إذابة هؤلاء الذين يشتركون معنا في جذع حضاري هو الدين مع تحفظنا لموقف غالبية الأكراد الذي ساهموا في وطء أقدام الأمريكان أرض بغداد المقدسة... لكن أليست الديمقراطية هي أولاً سيادة الذات على قدراتها ثم تمكنها من الإفصاح والتعبير عن لواعجها ومكنوناتها... ثم أليست الليبرالية خاصة المذهب الفردي تقع في مغالطة الذات عندما نتكلم عن عيوب الإرادة في التعبير السياسي؟... ما قيمة الكلام على السيادة الشخصية إذا كانت هذه السيادة على أرض جرداء تفتقر إلى رغيغ الخبز؟.

أليس رغيغ الخبز المقدمة الأولى للديمقراطية⁽²⁾؟.

(1) - د. محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص43.

(2) - أنظر المقاربة لذلك في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2002، وأنظر د. مصطفى حجازي: سيكولوجية الإنسان المقهور، الدار البيضاء، ط2، 2005 ص21 وما بعدها.

الفرع الثاني عشر

الحرية

نعقد أن وجهة النظر الفقهية التي تعول على المبادئ المعنوية الفطرية السارية في أوصال الأمة وتربتها وناموسها الأدبي وحسها للأرض والحياة هي السليمة وليس الأمر في التديجات القانونية.

هل تقول أن الحياة على عهد الخلافة الراشدة كانت خاوية على عروشها من الحرية طالما افتقرت إلى التشريع المسنون.

هل نسحب هذا القول على الحياة الجاهلية وقد استشهدنا بقول عنتره لأبيه: ((العبد لا يكر ولكن يحسن الحلب والصر))، الذي يعتبر الأصل الخالد لأي كلام في الحرية إن جذر النفس العربية العميق قائم على الحرية، ولا عجب فعبقرية الإنسان العربي تتحكم في قهره للصحراء من خلال حرته.

قال الخليفة عبد الملك بن مروان لأعرابي، قص علينا كيف تعيش فأجاب: ((أنصب عصاي في كنف الصحراء، وأضع عليها سترتي ثم أنام في ظلها وكأني أملك الدنيا وما عليها)).

فهل هذا المخلوق يفتقر إلى الحرية، ألم تسجل لنا ميسون الكلبية هذا الأصل الإنساني:

لَيْتَ تَلَفَقُ الْأَوْحَادُ فِيهِ. أَحَبُّ إِلَيَّ مَهْ فَصَدْرُ مَنِيْفِ

هذا هو الجذر العميق للحرية في روح العربي أما ساقها وعضونها في المفهوم السياسي والاجتماعي فقد سبق أن أشبعنا هذا المفهوم في مقدمة أبحاث الكتاب.

الفرع الثالث عشر

مطلب الوحدة

هي عينه أمنية النفس العربية ومنتهى وغاية توجه العقل العربي ومرتجاه وأمله ومبتغاه إنها حقيقة الذات العربية، حقيقة الكنة العربي، حقيقة الوجود العربي، وهل من قول تعدل هذه الحقيقة وتضاهيها شرفاً وأهمية ووجوداً. قانون الهوية قانون الكينونة، قانون الماهية، هي الحقيقة الأولى في الوجود ولعمري هي القانون الذي يفرض نفسه على كل قانون، وعلى أصغر وأكبر شيء، وبالتالي فأصغر شيء في هذا العالم يفرض نفسه بحقيقته وبجوهره، وبماهيته، أجل أريد أن أقلد حقيقة غير حقيقيتي، هكذا صور لنا المثل العربي هذه الحقيقة في قضية الطائر الذي أراد أن يقلد ففقد الحسنيين.

لقد أدرك ذلك رواد النهضة العربية الأولى فصاغوا ذلك في مبدأ سياسي بعد أن عاشه ضمير الشاعر ووجدان الشاعر وروح المفكر وأمل الفلاح والتلميذ والعامل... ومع هذا لم تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر بأممتنا من مقومات التوحد التي تفوق أية أمة أخرى في العالم.

فكندا مثلاً الملقبة ذات العزلتين توحدت رغم وجود ثقافتين مختلفتين الإنكليزية والفرنسية، فأين ذلك من أممتنا التي لا تضاهي في الثقافة والتراث والروح... إلخ، نعود القول بأننا لا نكتب في أدبيات الوحدة إلا بالقدر الذي يتفق مع موضوعنا المدرس، وهو دراسة أصول الأمة وخاصة الحرية والديمقراطية.

لقد لاحظنا في دراستنا أربعة قوانين مهمة تمخضت عن أعماق التجربة الغربية وخبرتها ومصيرها وهذه القوانين هي:

1- ابتدأت أوروبا في عملية الأولوية والترجيح النهضوي، مجترحة مهتجسة بقانون التوحيد، هكذا قام المفكر الوجدوي يساند هذه الحقيقة حتى ولو كانت ضد حقوق الأقليات، وهكذا كانت حركة التوحيد في إيطاليا وفرنسا وإنكلترا وألمانيا، وهكذا وجدنا بمكيا فيللي وهوبز وبوسيه وبودان ووجدنا اليعاقبة الجيرونديون (نسبة إلى مقاطعة في فرنسا)، وغير ذلك في الجماعات التي تضع الوحدة فوق كل اعتبار.

2- لاحظنا أن قانون التنوع والهوية الخاصة وقانون الثقافات الفرعية، أخذ بالظهور والبروز بعد تحقيق قانون الدمج ولقد لعبت الحركات الاقتصادية دوراً هاماً في ذلك.

3- لاحظنا من دراسة الرأي العام أن هنالك رأياً عاماً ثابتاً وآخر مؤقتاً، ولعل الحقيقة الثقافية والروحية هي جوهر الرأي العام الثابت.

4- إن الغرب لا ينسى أبداً قانون الوحدة رغم تحقيقها، هكذا كانت معادلة هوريو في حوارته ولعبة شطرنج بين السلطة والحرية في إطار دولة الأمة.

5- لوحظ أن الأمم التي تقترب من طبائع الأشياء تعبر عن حقيقتها القانونية بالقانون غير المكتوب العرف كما في بريطانيا أما الأمم الغنية بالثقافات الفرعية فعادة ما تصوغ حقيقتها القانونية في دساتير مكتوبة وإعلانات حقوق.

ولعل ذلك يسود أيضاً في حالات الخلق الجديد أو الثوري أو العقيدي، وهذا واضح في تجربة الرسول ﷺ السياسية التي أفرغتها في الصحيفة، وهذا أمر منطقي لأن هذا الوضع الجديد في المدينة المنورة يجب أن يصاغ سريعاً، ولا يمكن انتظار قيام عرف يحتاج إلى نشوء بطيء وزمن طويل.

ولنعد إلى سؤالنا الأساسي فنقول لمّ لمّ تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر لها من عنصر حضاري هام لعله الشرط الأول في كل عمل وحدوي، يقول ساطع الحصري: ((أعطني ثقافة أعطك الوحدة)).

هناك من يرد الأمر إلى عامل داخلي، وبالعكس فهناك من يرده إلى سبب خارجي، والحقيقة هي قيام السببين معاً.

لقد شد التيار الوحدوي في الستينات شدة قوية وحقق انتصارات مجيدة وأنجز على الأرض حقائق هامة، ولكن هذا التيار لم يكن كاسحاً مانعاً لكل معارضة سلطوية أن تقف أمامه.

لقد كانت السلطة العربية المناوئة للوحدة ليست بالهينة مما أمكنها من التحالف مع الاستعمار، وتكشف لنا تفاصيل حرب حزيران 1967 أن تلوث ضمير هذه السلطة بلغ بها حد التآمر مع الاستعمار وإسرائيل للقضاء على قاعدة الثورة العربية الوحدوية الصلبة في القاهرة.

وتكشف لنا ملامح المستقبل -من خلال وجه الحاضر- أن تحقيق الوحدة لا يمكن أن يتم إلا من خلال واقع شعبي وحدوي ممتلئ وكاسح وعاصم يسد جميع المنافذ والذرائع في وجه الاستعمار وأعدائه وأذنابه في الداخل، وهذا الأمر ليس مستحيلاً، لكنه صعب المنال ويدخل في طبيعة الأعمال الوثيدة لكنها الأكيدة إذا ما أحكم العمل والنهج، وفي مقدمة ذلك أن يكون عملاً شعبياً ذا توجه ديمقراطي أخلاقي يعزل العامل الخارجي عن كل طمع وتأثير.

وقياسنا على تحقيق الوحدة في أوروبا على القوة قياس مع الفارق بسبب وجود شرط الاستعمار، ومن جهة أخرى فالتفكير بمشروع وحدوي جماعي شعبي وعام وجامع يعلي من شرط الديمقراطية، وقد رأينا الفكر الديمقراطي المستنير لا يهدم

مبادئه من أجل تحقيق مكاسب سياسية عرضية، كما هو الأمر في إسناد السلطة لبيرون وموسوليني وغيرهما .

فالديمقراطية «من حيث المبدأ لا التطبيق الفاسد» يجب أن تسود وتعلو ويرتفع بناؤها والأخلاق أيضاً يجب أن ترسخ أقدامها ثابتة تحت أي ظرف وشرط مضاد، وما يوضحه المثال لا يوضحه المقال:

في مقاطعة مشركي قريش للمسلمين من شعب أبي طالب ومحاصرتهم لهم اقتصادياً عز على شخص جاهلي مشرك أن يرى آثار هذه المحاصرة، فسرب بعض المعلومات المادية إلى المسلمين، ولما أحست عيون قريش وآذانها بالخبر جيء به للحساب الثقيل، لكن أبا سفيان مستشرفاً العمق البعيد للحياة قال لا تفسدوا الأخلاق عندما أدرك أن واقع الرجل كان إنسانياً أخلاقياً .

فالوحدة- الشعبية الديمقراطية- يجب أن تتم بالقليل من الألم، قال تعالى: ﴿فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99..

وسيدفعنا النقاش بعيداً ونفترض «على طريقة الفقهاء الأرايئين أصحاب المقولة الذهنية أرايت لو كذا» أن الوحدة قامت بين إقليمين ليس بالطريق الديمقراطي.

هنا يحضر إلى ذهني مبدأ قانوني هو حسانة العمل المنجز، والمثال عليه عندما تغتصب الإدارة عقاراً مملوكاً لشخص دون إتباع طريق الاستملاك، فعملها هذا مجرد واقعة مادية صرفة والقضاء يرد العقار المغتصب، لكن إذا ما وقف المغصوب له مكتوف الأيدي ولم يحرك ساكناً وبنيت الإدارة على الأرض المغصوبة مدرسة، هنا يتحصن فعل الغصب ببناء المدرسة وليس للمغصوب له إلا التعويض .

وكذلك الأمر بالنسبة للفعل السياسي⁽¹⁾ غير الديمقراطي الذي يتحصن بالوحدة، أي لا يجوز هدم الوحدة وبنائها القائم المكتمل قياساً على موقف الفقه الإسلامي الذي برز السلطة الفعلية ولو كانت قاهرة باعتبارها تصون الدماء وتحفظ الأرواح... لكن هذا الافتراض المقيت لن ينسينا أن مقومات وعناصر المشروع النهضوي العربي هي مبادئ متلازمة في الماهية ولا يجوز المقايضة أو التضحية بعنصر لصالح عنصر آخر، وإن كانت ظروف الواقع، قد تدفع إلى نضج وتحقق عنصر قبل تحقق العنصر الآخر، فهنا يجب أن يناضل الوجدانيون الأحرار من أجل امتلاء وإنضاج العنصر غير المحقق وتهيئته للتحقيق كي يقف بجوار توأمه المحقق⁽²⁾.

فعناصر المقوم الحضاري النهضوي العربي منظومة ونسق متكامل ماهوياً وكل عنصر يقوي ويتصلب ويستدعي قيام العناصر الأخرى.

فذكرى الوجود العربي متكاملة ماهوياً، إذ الحرية الحققة تنتج الاشتراكية الحققة⁽³⁾ وتنتج أيضاً الديمقراطية، والعكس هو الصحيح.

نقول التواشج ماهوياً وتاريخياً، ومثالنا على ذلك في حميمية وصميمية العلاقة النظرة بين العروبة والإسلام، التي ابتدأت منذ أن غرس سيدنا إبراهيم غراس

⁽¹⁾ - نلاحظ أننا استعملنا كلمة فعل لا عمل للدلالة على الاغتصاب... يراجع في ذلك كتابنا الموسوم بعنوان: فعل الغصب - الاعتداء المادي، دمشق، المكتبة القانونية، حرستا، 2004.

⁽²⁾ - قريب من ذلك مداخلة د. عبد الإله بالقزيز في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط-1، 2001، ص32.

⁽³⁾ - د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية، ص341.

التوحيد في رحم العروبة، فكان سيدنا إسماعيل الموحد والأب الكبير للعرب
المستعربة.

الفرع الرابع عشر

الهوية العربية الإسلامية

نؤكد ما قاله الدكتور محمد عمارة بأننا أمة عربية إسلامية واحدة، والعروبة قسمة من هويتنا وهذا لا يتنافى مع أننا كنا فراعنة قبل أن نتعرب، وأن غيرنا كان غير عربي قبل أن يتعرب، والعروبة هي بالمعنى الحضاري، وليس بالمعنى الديني، وقد استوعبت الموارث الحضارية، ودمجتها مبلورة هذا الكيان الجديد في الحضارة العربية الإسلامية.

كما نؤكد مقولة الدكتور عبد الله عبد الدائم التي استشهدنا بها سابقاً، والمتضمنة بأن الحضارة العربية الإسلامية هي معجزة العرب...

ويذهب الدكتور جمال الدين الخضور في تأسيسه للعروبة إلى ذلك التأسيس المعرفي القائم على الحضر والتشييد والتنقيب في بنائنا الأناسي الأنثروبولوجي الثقافى المتين والذي يمتاز بالتراكم التاريخي الكمي والكيفي الممتد في جذوره الثقافية إلى الألف التاسع قبل الميلاد، حيث بدأت الملامح الأولى للإنتاج الاجتماعي العربي في منطقة الشرق العربي، وامتدت لاحقاً سابقة الأمم الأخرى بالتدجين النباتي والحيواني وبناء المدن القلاعية لتظهر الحضارات الجليلة في العالم والتي تشكل بمظاهرها المتعددة السومرية، البابلية، الآشورية- الكنعانية الفينيقية، الفرعونية، النبطية، التدمرية، وغيرها ملامح متنوعة لثقافة واحدة، هي الحضارة العربية، ولتصب جميعها في التوضع الثابت لذلك التراكم في الحضارة العربية الإسلامية.

ويتابع الدكتور الخضور القول: ((إن الثقافة العربية ذات امتداد متواصل غير منقطع أو متقطع وما الانقطاعات التي يتحدث عنها البعض إلا شكلاً من أشكال التمثيل الإيديولوجي والسياسي، وبالتالي لم تكن الصابئة والأحناف والحضارات النبطية والتدمرية إلا استمراراً وتواصلاً لذلك التيار الأناسي، بما في ذلك المفاهيم الأولية للمسيحية قبل التغريب بها ليتواصل ذلك التيار الأناسي بامتداده المعرفي (ظهور الإسلام)).

ويتابع القول: ((لم تكن سواحل أفريقيا العربية معزولة عن المظاهر الحضارية للمشرق العربي، وتاريخ الفينيقيين وحركتهم وهجراتهم في الجزيرة العربية إلى الساحل من الخليج العربي وإقامتهم في جزيرة الديلم إلا أكبر دليل على ذلك))⁽¹⁾. هذه الرؤية الاستمرارية غير المنقطعة أو المتقطعة للتاريخ العربي، نجدتها عند الياس سحاب، فهو يؤكد أن العروبة كهوية تاريخية تكونت عبر تفاعلات عرقية وحضارية وثقافية ودينية شديدة التنوع والخصب، وبذلك فالفينيقية والكنعانية والفرعونية والآشورية والبابلية، ليس النقيض التاريخي للعروبة، بل بالإرهاصات التاريخية لها التي ظلت تتفاعل على أرض هذه المنطقة حتى صهرتها التفاعلات التاريخية في بوتقة العروبة⁽²⁾.

وهذا يعني أن هذا الرأي المذكور يأخذ بالمشهد الارتقائي *valutianist* حيث يؤكد أن ثقافة المنطقة العربية مرت بدرجات صعوداً وارتقاء حتى وصلت إلى المرقى العربي الإسلامي، ويؤكد العديد من المفكرين أن تاريخ لبنان جزء من التاريخ

(1) - د. جمال الدين الخضور: مقالة الموسوم بعنوان: الثقافة العربية الراهنة، التطبيع الثقافي، رؤية شاملة، مجلة الطريق، العدد 2 و3 و1990، ص1170.

(2) - الياس سحاب: مقالة الموسوم بعنوان: الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية، وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة، مجلة الطريق، عدد 6، لعام 1997، ص30.

العربي، وليس له سياقه الخاص اسطفان الدويهي- كمال الصليبي- المطران جورج خضر⁽¹⁾ وفي نظر الأستاذ عون الشريف قاسم إن الإنسان العربي يمثل إنساناً متديناً عبر التاريخ، إن الدين هو كل شيء في حياة العرب⁽²⁾.

وفضلاً عن ذلك فنحن نقول بحضارة عربية إسلامية، لكن ليس بالمعنى الديني الطائفي، وإنما بمعنى أن الأغلبية إسلامية، والإسلام الحضاري هو هوية الأمة حتى لغير المسلمين من أبنائها، أما الإسلام العقيدي فهذا خاص بالجماعة المسلمة في هذه الأمة⁽³⁾.

وهذا هو معنى تمييز الفقه الإسلامي بين الوضع الإلهي بصفته علاقة مع الله، وبين الوضع البشري الذي هو امتياح المسلم من النص وتطبيقه في إحداثيات المكان والزمان، ثم تحوله إلى نسغ حياتي- حضارة يتفياً في ظلها كل إنسان.

وفي كتابنا عن سيدنا إبراهيم الخليل أشرنا إلى أن هذه المحطة من اللقاء بين العروبة والإسلام قديم جداً ترجع إلى الخليل إبراهيم «باني البيت» وأبنة سيدنا إسماعيل الأب الأول للعرب المستعربة وأول من تفتقت لهاته بالعربية، القول للجاحظ الفصيحة المبينة، وجولات سيدنا إبراهيم في العراق وسوريا وفلسطين

(1)- مورييس نهار: لبنان وتيارات الفكر القومي، مجلة الطريق عدد 6 لعام 1997 ص51.

(2)- في معركة التراث، بيروت، دار العلم 1986، ص49، وأنظر مقال الأستاذ علي نوح: العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسية مجتمعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 6 لعام 1993 ص131.

(3)- مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص281.

ومصر والجزيرة العربية لم تكن شخصية، بل إرهابات تقررها العروبة في طريق التشكل.

هذا الوضع البشري في حضارة الأمة العربية، هو مغزى قول المطران جورج خضر: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها))⁽¹⁾.

وقول المفكر أمين نخلة: ((الإسلام إسلامان: إسلام بالدين، وإسلام باللغة والحضارة، وكأننا كلنا مسلمون حين يكون كلفاً بمحمد وحباً بلغته))⁽²⁾.

يقول الدكتور مصطفى السباعي: ((إن كل قومية من قوميات العالم لها فلسفتها الخاصة ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ، وجعلتنا في العالم شيئاً مذكوراً، إن فلسفتنا القومية هي الإسلام لا بمفهومه العبادي، بل الإسلام بفلسفته الشاملة للحياة ومبادئه العامة في الأخلاق وشرعة المدني العلمي))⁽³⁾.

على هذا الأساس يرفض الأستاذ حسين وهبة فران أية محاولة توفيقية بين العروبة والإسلام، لأن هذه المحاولة معناها الاعتراف بثنائية لا نؤمن بها باعتبارها غير موجودة بالأصل، وفي النهاية فالمذكور يؤكد أن العروبة والإسلام أقنوم واحد،

(1) - مجلة الناقد، بيروت عدد 25، عام 1990 ص156.

(2) - مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص281.

(3) - د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، ص322.

فالإسلام أعطى البعد النفسي الحقيقي للعقل العربي، والروح الإسلامية نشأت داخل الذات العربية لا خارجها⁽¹⁾.

وقريب من ذلك ما أكده العلامة السيد محمد حسين فضل الله بأن: ((العلاقة بين الإسلام والعروبة هي علاقة الإطار الذي يبحث عن الصورة، والإسلام كان هو الصورة عندما انطلق في الحياة العربية، ونحن نعرف أن الإطار يعطي الصورة بعض ملاحظتها، كما أن الصورة تعطي الإطار كثيراً من جمالاتها))⁽²⁾.

وفي نظرنا إن اقتران العروبة بالإسلام هو اقتران الجسد بالروح أو إطار بالصورة وإن قوة الإسلام قوة للعروبة، وبالمقابل فإن تلك البدعة الحشوية المضللة التي أتت بها راهنياً الغرب والمدللة بضرب الأصولية الإسلامية، إنما هي في حقيقتها الجوهرية ضرب للحال الإسلامية، وبالتالي ذريعة لضرب الأصول مفتاح لضرب الجماهير العربية الإسلامية.

وهذا ما أكده الأستاذ فهمي هويدي أن: ((المسألة أبعد من التصدي للمد الإسلامي، أو حتى للقضاء عليه، لكن الهدف الأبعد هو تفويض ثوابت الأمة وإلغاء وعبها الحضاري وذاكرتها التاريخية، ذلك أن الإسلام ليس عقيدة فقط، لكنه ثقافة وحضارة وهوية))⁽³⁾.

⁽¹⁾ -حسين وهبة فران: مقاله الموسوم بعنوان العروبة والإسلام علاقة توحد، مجلة دراسات عربية، عدد 2 العام 1990 ص68.

⁽²⁾ -محمد حسين فضل الله: مقاله الموسوم بعنوان في الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي، عدد 76، لعام 1993 ص5.

⁽³⁾ - مجلة المجلة، العدد 817 ص8-14 تشرين أول 1995.

وفي إطار إبراز أهمية الرموز الثقافية في حياة الأمة العربية، يدلل الدكتور محمد الزوادي: ((يتفوق عالم الرموز على العامل الاقتصادي، ويضرب مثلاً على ذلك في ظاهرة العزلة في كندا، ثم الاستعمار الفرنسي لشعبنا في الجزائر، وفشل هذا الاستعمار أمام صخرة الرموز العربية الإسلامية، وفي رأيه إن الأمة العربية فريدة من نوعها بين الأمم بسبب ما تمتلكه من رأسمال رمزي))⁽¹⁾.

وقريب من ذلك هذا التقسيم الذي أجراه الدكتور محمد الشياح للقوميات، فقد حمل هذا التقسيم على المادي الروحي، ثم الماضي والحاضر، وفي النهاية، فقد أعطى الأمة العربية قصب السبق في تكوينها، جمعها بين المادي والروحي، الماضي والحاضر المشدود إلى المستقبل.

وإذا اعتمدنا التعريف بالتراث الذي قدمه مالك بن نبي والذي هو الدستور الخلقى والدوقي والجمالي والمنطقي والعلمي، إذا اعتمدنا ذلك تأكد لنا أن العربي هو كل إنسان يتقيماً بظلال هذا الوطن، ويعتق ثقافته بالمدلول الذي سبق تحديده⁽²⁾.

هكذا إذا شبهنا شخصية الأمة بموشور أو شيفرة أو مصفاة تأكد لنا أن الحضارة التي بين أيدينا نشأت من خلال هذا الموشور أو المصفاة، وهذا يفسر لنا تمييز العمران الحضاري الإسلامي من عمران الدائرة الحضارية الإسلامية.

وتوضيح ذلك أن الدولة الإسلامية الأولى في المدينة قامت على حامل بشري تاريخي مادته العرب، وهؤلاء هم الذين صاغوا اجتهاد دستور هذه الدولة⁽¹⁾، وما لنا إلا أن نذكر القارئ بحديث سيدنا عمر رضي الله عنه العرب مادة الإسلام.

⁽¹⁾ - د. محمد الزوادي: مقالة الموسوم بعنوان السلام والتطبيع، مجلة المستقبل العربي، عدد 209، لعام 1996، ص5.

⁽²⁾ - هذا الرأي للأستاذ محمد سليم العوا، أنظر الحوار القومي الديني، ص381.

وعلى ضوء الدستور العملي لروح أمتنا العربية، عاملت هذه الأمة من خلال آلية الفتح المجوس والبربر معاملة أهل الكتاب، كل ذلك تعبير عن روح التسامح البعيد عن الشعبوية.

لا أحد ينكر أن العرب في الجاهلية كان لهم دستورهم الذوقي والجمالي، وأبرز مظهر له هو الشعر العربي الذي أحد دعائم الحضارة العربية الإسلامية.

وفي هذا الصدد نتذكر مقولة المطران جورج خضر في رده على البروفسور الأب سليم عبو اليسوعي المتضمنة: ((طلابنا يطالعون الأدب العربي وأنا أجزم أنني لا أعرف تراثاً شعبياً غاب عنه الدين، كما هو الحال بالنسبة للأدب العربي، لا يريد لنا الأب سليم عبو ثقافة غربية إزاء ثقافة عربية))⁽²⁾.

لقد اقترنت العروبة بالإسلام، منذ نشوء أول دولة للإسلام، والتي هي أول دولة للعرب قاصدين بالدولة تلك الجماعة البشرية التي أسست سلطتها حاملة المشروع التاريخي الحضاري الإنساني ذات الأنساق والتصورات والمعاني والقيم الإنسانية والنظرة الواضحة للحياة ولتعزيز وترسيخ الشرط البشري، قال تعالى: ﴿وَأِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ انزخرف/44.

لقد أعطى العرب لهذه الدولة التي نشأت في المدينة المنورة الحامل الاجتماعي التاريخي، كما أعطوها الكثير من المصطلحات والمفاهيم والقيم

⁽¹⁾ - مورييس نهرا: لبنان وتيارات الفكر القومي، مجلة الطريق، عدد 6، العام 1997، ص56.

⁽²⁾ - د. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، وهو يؤكد التداخل العضوي بين العروبة والإسلام، مجلة المستقبل العربي، عدد 207، لعام 1996، ص111.

والعادات⁽¹⁾ ومنذئذ والعروبة مقارنة للإسلام مقارنة الروح للجسد أو الصورة للإطار.

ويرى الدكتور رضوان السيد أن العرب أمة تاريخية يلعب الإسلام وثقافته ورموزه دوراً كبيراً في تشكيلها التاريخي والحديث، والدليل على هذا الامتزاج بين العروبة والإسلام جماهيرية الفكرة العربية ذات الأبعاد الإسلامية، وضآلة نفوذ الأفكار العلمانية بين الجمهور، بل واقتصار انتشارها على قلة من النخب المغتربة⁽²⁾ لقد أكد الرسول ﷺ أن العربية هي لغة أهل الجنة ثم قال: ﴿أَرْشَدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ﴾، قيلت في صدد أسلحة أحد الموالي.

وعند فقهاءنا الأصوليين: العربي جزء ماهية القرآن ويقول ابن باديس: ((محمد هو رجل القومية العربية ورجل الإنسانية))⁽³⁾.

لقد قامت الفكرة العربية في الأصل على مجموعة من المفاهيم التاريخية والرمزية ذات الأصل الثقافي الإسلامي، فتشكلت بذلك نوعاً من التواصل تحاوراً مع الرغبات العميقة للجمهور، والطابع الاستيعابي التوليفي للثقافة الإسلامية التاريخية والانتماء التاريخي العربي، وبمعنى أوضح فقد فهم الجمهور العربي العروبة باعتبارها استمرار للمشروع الوحدوي الإسلامي التاريخي⁽⁴⁾، الذي اتخذ

⁽¹⁾ - د. رضوان السيد: مقالة الموسوم بعنوان الإسلام والانتماء العربي، منشور في مجلة العربي الكويت، عدد آذار لعام 1997، ص 31.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 34.

⁽³⁾ - عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، عمر الطالب، ج 2، ص 17.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق، ص 34.

من العروبة بالمعنى اللا عنصري واللا عرقي سمة تطبع ملامحه وقسماته فتتخذ من التوحيد الديني رمزاً للتوحيد السياسي والقوة⁽¹⁾.

وبالمقابل فقد أدى تحول العروبة إلى إيديولوجيا عقائدية إلى افتقارها وعزلتها ومواجهتها منذ السبعينات بإيديولوجيا عقائدية إسلامية تفتقر إلى استيعاب الإسلام، وغنى العروبة التاريخية.

وقريب من ذلك تأكيداً لأستاذ فضل شلق بأن العرب أمة غير قومية، وقد عنى بذلك أن قوة الفكرة العربية في وعي الجمهور ناجمة من اقترانها القوي بالإسلام في التاريخ والمفاهيم ووعي الجمهور.

فهذه الأمة ليست عرقاً أو أثنياً أو قوم أو قبيلة، أو تجمع قبائل، بل هي سيرورة تاريخية، إذ كانت على الدوام وفي مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب، ويدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل المنطوية تحت لوائه، وعندما كانت تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني، كانت تختار هذا الأخير، حتى لو كان على حساب موقع العرب في السلطة، وهي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعرق العربي أو القبائل العربية، واللغة العربية كمكون أساسي للأمة هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكياً ثقافياً تاريخياً قبل كل شيء⁽²⁾ وهذا هو مغزى قوله ﷺ: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الرَّبَّ رَبُّ وَاحِدٌ وَالْأَبُّ أَبُو وَاحِدٌ، وَلَيْسَتْ الْعَرَبِيَّةُ بِأَحَدِكُمْ مِنْ أَبٍ وَلَا أُمٍّ وَإِنَّمَا هِيَ لِسَانٌ، فَمَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ﴾.

ولقد تكلم الكثيرون عن قسمات الحضارة العربية الإسلامية، وأننا نجتزئ في ذلك القسمات الآتية:

(1) - د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، 1997، ص 317.

(2) - المرجع السابق، ص 35.

1- لا تعرف هذه الثقافة التفوق والانطواء، بل إنها ثقافة تمتلك الثقة بالذات والنفس وبذلك فهي متفتحة على الغير، وهذا ما شهدته جميع المراحل التاريخية التي مرت على أمتنا، حيث تمثلت وهضمت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية والرومانية وغير ذلك.

2- كانت أعين حضارتنا على اقتباس الحضارة الشيعية المادية والعلمية، وليس العمران الروحي والقيمي والأخلاقي، وهو الأمر الذي تؤكدته بعثات محمد علي باشا إلى أوروبا، حيث استهدفت هذه البعثات التحديث المدني والدنيوي والتنمية، أما في المجالات الفكرية والفلسفية وفي تصورات الكون والقيم والأخلاقيات، فقد كان هنالك وعي بضرورة الحفاظ على قسماات أمتنا في هذا الشأن.

وهذا ما يتأكد من كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز للطهطاوي، فقد تكلم عن الحضارة المدنية والتقدم والعمران، ودعا قومه إلى أن ينهلوا من هذا المنهل، لكنه في الوقت نفسه تكلم عن الفلسفة الأوروبية بأنها تتطوي على حشوات مضللة⁽¹⁾.

3- تتميز الحضارة العربية الإسلامية بأنها تتطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة، خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم بصفتها حقولاً مستقلة عن هذه القوة الخالقة أي درست هذا الكون بأسبابه ومسبباته، دونما وجود قوة وراء هذا المحسوس⁽²⁾.

(1) - مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث، ص 40.

(2) - المرجع السابق، ص 49.

أما في حضارتنا، فإنك تقرّ مثلاً ابن سينا، في طوق الحمامة، وكأنه يؤلف في الإلهيات، مع أن موضوعه هو الحب.

لقد اعتبر ابن سينا ملحداً لدى رينان، ومع ذلك نجده عندما يستغلق عليه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ثم يقع في يده كتاب للفارابي يعنيه على هذا الفهم، عندما يحدث ذلك نجده يترك أوراقه وقلمه وينزل إلى الشارع ليتصدق على الفقراء.

هذا الموقف وليد الحس الإيماني الذي يسبغ كافة العلوم الإسلامية سواء أكانت علوم الشرع أم العقل، وثم فهذا التدين، هذا الحس الإيماني هو هوية⁽¹⁾.

4- والعقلانية أيضاً قسمة رئيسية في هويتنا، فهي جوهر إنسانية الإنسان، وأفضل قواه وجوارحه، فهو الذي يميز الإنسان من الحيوان، وهو الذي جعله الله حجة صلاحه وفلاحه⁽²⁾.

وإذا كانت الحكمة «وهي تتردد كثيراً في القرآن ثمرة» من ثمرات العقل، لأنها الإصابة في غير النبوة، فهي مقننة القوانين وموضحة السبل، وهي في النهاية قوام الكمالات العقلية والخلقية⁽³⁾.

لكن هذه العقلانية الإسلامية تتميز من عقلانية الغرب بأنها عقلانية تقرّ النقل على ضوء العقل، وتضبط العقل بالنقل، فيما لا يستقل بإدراكه، وتؤسس الإيمان

(1) - المرجع السابق، ص 44.

(2) - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص 256.

(3) - المرجع السابق، ص 260.

الديني على النظر العقلي، فتحرر الإنسان من النصوصية التي لا عقل لأهلها، ومن الوضعية التي لا تؤمن إلا بثمرات الحواس والمحسوس⁽¹⁾.

5- تكلم الكثيرون عن ثنائية تميز الهوية العربية، من هؤلاء «كما سبق قوله» توفيق الحكيم ويحيى حقي وسهيل إدريس ومحمد عمارة.

ولعل أبرز من ركز على هذه السمة الدكتور زكي نجيب محمود، فقد بحث في هذا الكتاب عن معنى الأصالة في ثقافتنا عن طريق محاولته إقامة فلسفة عن الخصوصية العربية، فوجد هذه الفلسفة في الثنائية، يقول: ((إن الثنائية مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية، بين الخالق والمخلوق، بين العلم والإيمان بين المادة والروح، بين المطلق والنسبي، بين السماء والأرض، والغرب هو صانع العلم الحديث، لكنه فقد الإنسان، أما نحن العرب فنجمع بينهما))⁽²⁾.

لا شعوبية أو قبلية في مفهوم الحضارة العربية الإسلامية يقول الدكتور عصمت سيف الدولة: ((والحق يقال إنه حيث تبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعبوية لا نجدتها إلا في الحضارة العربية، وحيث تبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدتها إلا في الحضارة الإسلامية، كذلك أصر

⁽¹⁾ - د. عمارة: مقاله الموسوم بعنوان أزمة الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، بيروت،

العدد 23، لعام 1991، ص70.

⁽²⁾ - د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص275.

الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة عربي وكلمة مسلم في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر لهم⁽¹⁾.

6- وفي إطار البحث عن الهوية الثابتة يميز الدكتور عمارة بين الدين والعقيدة والشريعة والقانون الإسلامي والفلسفة الإسلامية.

فالدين يتألف من عقيدة وشريعة، والشريعة نهج، أما القوانين الإسلامية، فهي وضع بشري/فقه، لذلك يقال الله سبحانه وتعالى شارع، وليس فقيهاً.

هنالك إذن تمييز بين القانون والشريعة - الهوية التي هي فلسفة القانون، وليست القانون، وهذا القانون الإسلامي متغير بحكم الزمان والمكان، أما فلسفة القانون، لا ضرر ولا ضرار، فهي فلسفة القانون الإسلامي⁽²⁾ ويتابع الدكتور عمارة القول: ((في الاقتصاد والعدل الإلهي، العدل الاجتماعي الذي يتمثل في قوله: إن الإنسان ليس مالكاً بشكل مطلق، وليست الملكية محرمة عليه بشكل مطلق، وإنما الملك الحقيقي، مالك الرقبة هو الله، وما تسمية ملك الإنسان، فهي مجازية، ملكية منفعة، وظيفة اجتماعية لأن الوسطية التي تميزنا هنا أن الإنسان ليس وحده في الكون، وليس مركز الكون كما في الحضارة الأوروبية، إنما هو خليفة الله، والله هو المالك، ونحن مستخلفون في هذا الملك، ومصالحة الأمة، وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، هذه هي فلسفة العدل الاجتماعي، أما النظم والتنظيمات والتراث، فنحن غير ملزمين بحملها وتطبيقات السلف ليست هوية، هي تراث، وليست هوية)).

⁽¹⁾- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ط1، ص33.

⁽²⁾- د. محمد عمارة: مداخلته في الهوية والتراث، ص42.

7- هذه الهوية التي تقوم على سمات الحس الديني، العروبة بالمعنى الوظيفي غير العنصري، العدل الاجتماعي، العقلانية، الوسطية، لا بد لها من حامل اجتماعي كتلة تاريخية، هذه الكتلة هي التجديديون الإبداعيون، العرب المسلمون أصحاب الاستجابة الخلاقة، وليس الانكماشيون الحشويون المنكفئون الذين يخرون صماً وعمياناً على التراث، كما أنهم ليسوا الانغماسيين التغريبيين الذين انسلخوا نهائياً عن مقومات هويتنا⁽¹⁾.

وقريب من ذلك تحديد الدكتور عبد الله عبد الدائم لروافد ومصادر أهدافنا فيما يلي: التراث الإسلامي - العروبة - حركة العصر - العدل الاجتماعي - الحرية والديمقراطية والشورى - التقدم الاقتصادي والاجتماعي والعلم ومطالب التنمية الشاملة⁽²⁾.

8- وعوداً على بدء فمشكلتنا الأساسية في التأسيس، لكن هذا التأسيس القائم على قطعة من طين حيث الاغتراب عن الواقع، وبالتالي فإن أي تأسيس لا بد له أن يقوم على الهوية فهو الضامن لالتفاف الجماهير العربية حوله باعتباره معبراً عن روحهم وضميرهم ونظرتهم إلى الوجود ومنطقهم العام وأريجهم الروحي وزفيرهم المقموع أقاصيلهم الشعبية وأهازيجهم وحماسهم، وبالطبع فالتأسيس على الهوية يتناول كافة مظاهر حياتنا بما في ذلك تأسيس السياسي على

(1) - مقالة الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الاجتهاد، ص52.

(2) - علي وطفة: الأهداف التربوية في البلدان العربية، رؤية نقدية، مجلة المستقبل العربي، العدد 230، لعام 1998، ص93.

الحضاري، يقول ريمون بولان: الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات⁽¹⁾.

وواضح جداً أن على السياسي أن يتأسس على الحضاري الذي هو بالنسبة لنا الحضارة العربية الإسلامية التي بنتها سواعد أمتنا خلال القرون الطويلة، وليس من المنطقي أن نهدم هذه الآيات والآلاء العظيمة، ونقف معلقين في الهواء تحت زعم أن علينا أن نغمس نهائياً في الغرب.

وإذا كان التيار الانغماسي غير قادر على التأسيس لمجتمعنا، فإن التيار الآخر النقيض تيار الانكماش يقف معه على كفة الميزان الأخرى.

إن تيار الاستجابة الخلاقة الذي يستوحي روح الماضي من أجل بناء المستقبل، والذي يعتبر البرهنة الراهنة حلقة أساسية في تاريخنا، هذا التيار العقلاني المستتير، هو القادر على أن يتخطى الرماد ليحافظ على اللهب المقدس لأمتنا.

إن السياسية ليست في حقيقتها إلا تقنية للواقع وفيزياؤها وصياغة لها، وعلى هذا الأساس حدد ابن خلدون العلاقة بين العمران المدني والسياسية كالعلاقة بين المادة والصورة، وشبه أحدهم السياسة بإبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي تهيء المجتمع، وعلى هذا الأساس يرى بوتول أن سوسيولوجيا اليوم اجتماع هي سياسة الغد، كما أن الدستور الضمين للحياة هو أساس الدستور الشكلي عبد الله العروي.

يقول هنتغتون: ((السياسة ليست إلا كذبة أو خديعة على سطح الحضارة)).

(1) - ريمون بولان: الأخلاق، ترجمة الدكتور عادل العوا، دمشق، دار طلاس 1986، ص 301.

لا حاجة لتبيان الدور الذي لعبه الإسلام في حياة الأمة العربية وفي صياغة روحها وضميرها وموسوعتها العلمية ووجدانها الشعبي، وأقاصيصها ومنطقها العام ونظرتها إلى الوجود وحماسها الوطني وحسها للأرض، ومجوريتها الأخلاقية وقيمها الروحية وأريج تعلقها في السماء ونبيل رسالتها وشرف مجدها وسيفها المسلول من غمد العروبة دفاعاً عن الشرف والكرامة والدرقة التي صدت عن العروبة المصاعب عند المتاعب وإبان الزفير في النوائب.

لقد اكتمل نشوء الأمة العربية في رحم وبوتقة الإسلام، وهذا المخاض ابتدأ منذ كان النبأ العظيم الأول مع سيدنا إبراهيم، ثم استمر حتى النبأ العظيم الثاني مع محمد ﷺ... أجل لقد اكتمل على يد الإسلام ببناء الأمة العربية ووجودها وكان سيف الإسلام يمتشق دوماً عن الملمات من غمد العروبة، وكانت تكبيرة الله أكبر تملأ القلوب لتزلزل جبال العدو، وهذا ما ذهب إليه الراحل عبد الناصر عندما أخذ يستهض الأمة ضد العدوان الثلاثي عام 1956 من على منبر الأزهر.

ومع هذا الدور الذي قدمه الإسلام لأمتنا، فنعتقد أنه لم يحتل في الدولة العربية الحديثة هذه المكانة المرموقة وليس في الضمير الشعبي والمجتمع للأسباب الآتية:

- 1- إننا ندرس علاقة الإسلام بالأمة كحضارة لا كعقيدة. فأمتنا بنت حضارتها على الأسس الإسلامية بعد أن تفاعلت مع هذه الأسس وصبت عليها من روحها وعصارتها الهاضمة، والمسألة العقيدية تبحث في مظان أخرى ومن زاوية مستقلة عن هذه الزاوية.
- 2- إن أمتنا عاشت أكثر من ثلاثة عشر قرناً مع الفكر الإسلامي، والأصح منذ تجربة الخليل إبراهيم في الجزيرة العربية وغرسه غرسة الإسلام الأولى وبنائه البيت العتيق.

بيد أنه في سنة 1882 وفي مصر بالذات كان هنالك رئيس وزراء أرمني اسمه نوبار باشا، وقد استخدم أميناً على سره سكرتيراً محامياً في الإسكندرية حيث كلفه أن يضع لمصر قوانين جديدة، فنقل المذكور من الفرنسية مجموعة القوانين المسماة قوانين نابليون، وإزاء التعارض بين قانون نابليون والنظام الإسلامي احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له نظامه الإسلامي في الأحوال الشخصية مع أن قانون نابليون ينظم الأحوال الشخصية أيضاً، وهكذا عرف الشعب العربي المسلم لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح العربي ازدواج السلطة القضائية⁽¹⁾ وللأسف فالشقة أخذت مع الأيام تزداد وإذا الأصل الشريعة الإسلامية تنسى وأصبح الفرع الهجين أصلاً وحقيقة للحياة.

هل نذكر بأن الثقافة العربية الإسلامية هي النظام العام لهذه الأمة، وكانت تسمى علوم الملة، وتشمل العلوم الإسلامية علم الفقه - علم الكلام- علم العقيدة - علم أصول الفقه- إلخ والعلوم العربية والشعر، الصرف، النحو، التاريخ إلخ... هل نقبل أن نتخلى عن نظامنا العام لتتبع نظاماً هجيناً ليس له أية علاقة بضميرنا العام، وروحنا وقيمنا، وهل فعلت أمة في التاريخ ذلك؟؟.

وهل تحيا الأمة دون روحها الثقافية وشخصيتها الفكرية ونظامها الثقافي؟؟... وتمسكنا بالشريعة الإسلامية ليس على أساس أنها جزء من المخزون النفسي للجماهير، وأن الاعتداء عليها اعتداء على التكوين النفسي والعقلي والروحي والأخلاقي للجماهير، بل لقيمتها الذاتية وطبيعتها الجوهرية الموضوعية.

(1)- د . عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

ولا عجب فهذه الشريعة هي نضج الفكر الإسلامي، وقد أحاطت بالإنسان العربي فكانت جزء ما هية العروبة كما أن العربية جزء ما هية القرآن، وليس ذلك أمراً عجباً فالقانون الذي تطبقه حالياً تعبيراً عن التغريب هو القانون المدني المنقول حرفياً عن القانون الفرنسي الذي وضعه نابليون المؤسس على القانون الروماني، وشتان بين القانون الروماني والشريعة الإسلامية.

ولدينا شهادة ثمينة للكونت ليون استروروغ يقول فيها⁽¹⁾: ((من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أم من ناحية قواعد النحو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذي عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية وحصانة الشخصية والملكية ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد، وعنوا بذلك أنه عقد قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن تحمر وجنتاه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام)).

والأخلاق عنصر هام في الشخصية القومية هكذا يقرر مالك بن نبي ان الأخلاق الإسلامية مقوم رئيس في العروبة.

ولقد أوضحنا في كتابنا الموسوم بعنوان الأخلاق الإسلامية وأخلاق المروءة أن هذين الأخلاقيين هما مقوم أخلاق الأمة، وأن أمتنا انطلقت بالإسلام إبان كون

(1) - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1969، ص 103.

أخلاق المروءة خضراء في نفوس أبنائها ثم زحزحها التاريخ عن الثقل العالمي يوم أن بهتت المروءة في النفوس.

هذه الأهمية للدستور الثقافي والأخلاقي والإسلامي في حياتنا تحدونا لتناول معلمين ثقافتين إسلاميتين هما ضرورة الإصلاح الديني والموضوع الثاني هو أننا أدرنا للشريعة الإسلامية ظهر للحين وأمضيناها عن مركز ثقل حياتنا .

المطلب الأول:

الإصلاح الديني في المشروع النهضوي العربي الإسلامي

كما أكدنا فالإسلام يتماهى في العروبة والعروبة تخلقت وتمخضت ثم انطلقت من مشتل الإسلام كائناً جمعياً سويماً .

ففي رحم الحضارة الإسلامية وحضانتها، وتحت شمسها الدافئة تم نمو الأمة العربية وتبلور نشوؤها، إذ كان الإسلام الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت رسالتها في العالم، رسالة مبرأة من الظلم والاستعلاء والشعوبية لقد كان الإسلام مصدر القوة التي استند إليها شعبنا العربي العظيم في اجترار تجارية التاريخية وبناء ثقافته الإنسانية، وكان المسجد هو الجامعة الحضارية التي أبدعت روائع مدينتنا، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين في وجه الغزو والاستعمار.

ولقد حفظت أمتنا للإسلام العهد، وأوفت له الأمانة، وأدت له الدين، وتمسكت به في أحلك الظروف تاجاً يزين هويتها ومفرقها، رافضة أية منظومة قيمة لا تتموضع القيم الإسلامية في نواتها النووية.

لقد تجذر الإسلام «ثقة ومعانقة» وترسخ في أعماق الضمير والوجدان الجمعي العربي، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن الإنسان العربي متدين عبر التاريخ، كما حدا بعضهم الآخر، لوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها تتطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة⁽¹⁾.

هذه العلاقة بالإسلام صاغت دستورنا الخلقي والجمالي والذوقي والمنطقي والعلمي⁽²⁾ وهذا ما نجد جذوره ممتدة في الوجدان الشعبي، حيث التراث الإسلامي هو المخزون النفسي للجماهير العربية⁽³⁾، وهذا ما حدا بعضهم للحديث عن هوية متميزة بالإسلام لهذه الجماهير⁽⁴⁾، بل عن ثقافة عربية شعبية تتجذر، وتتمحور حول قيم الإسلام ومنطقه العام ونظرتيه إلى الوجود من خلال أهزيج الشعب وقصصه ورموزه وأزجاله هكذا كشف الأستاذ الفضل شلق عن السر الكبير وراء التفاف الجماهير العربية حول عبد الناصر لأنها فهمت الوحدة امتداداً للمشروع الحضاري التاريخي الإسلام التوأم للمشروع العمراني الحضاري العربي... وهذا ما حدا بعضهم للكلام على مقولة التوافق بين العروبة والإسلام

(1) - الهوية والتراث مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة للنشر، عام 1984، ط1، مداخلة د. عمارة.

(2) - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصور شاهين، دار الفكر، بيروت ط3، 1969، ص123.

(3) - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المركز الثقافي العربي، للطباعة والنشر ط1، 1988، ص7.

(4) - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 128، لعام 1989، ص28.

لسبب بسيط هو أنهما يشكلان أقنوماً واحداً، ولسنا بحاجة إلى حل تلفيقي مصطنع وغريب ويقحم الحلول على طبائع الأشياء.

وإذا قيمنا المشروع النقيض للعدو التاريخي الغرب تأكد لنا أن وكذ هذا المشروع انصب على فك الارتباط بين العروبة والإسلام، هكذا أعلن رولان دوما وزير خارجية فرنسا الأسبق ومعه مجلة التايمز اللندنية، أن: ((العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دلت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل))⁽¹⁾.

ولسان حال هؤلاء أننا لسنا أمة ذات إرادة وضمير ووعي تتعامل مع حقائق الحياة ونصنع ثقافة وحضارة، بل نحن مجرد قوم متعصب دينياً وعنصرياً، وأن الحياة الإسلامية على حد رأي أحد المتغربين العرب عالم من الوهم والضياع.

لقد بقي الضيم الجمعي العربي متمسكاً متعلقاً حول قطبي وجودنا، العروبة والإسلام، ونحن نسمع عن تكتل علماني هش بالمقارنة مع صلابة وعمق التكتل الجماهيري الذي بقي متجذراً حول الإسلام والعروبة⁽²⁾.

هكذا يتكلم المطران جورج خضر عن حضارة واحدة تملئ حياتنا، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها⁽³⁾.

⁽¹⁾ - برهان الدجاني: مستقبل الصراع العربي - الإسرائيلي، مجلة المستقبل العربي، السنة 5، عدد 165 عام 1992.

⁽²⁾ - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 28، العام 1989، ص 5.

⁽³⁾ - مجلة الناقد، السنة 3، العدد 2، لعام 1990، ص 18.

وإذا علمنا أن الحضاري يؤسس السياسي أدركنا الدور الذي تلعبه الحضارة العربية في أعمق مسألة تمس حياتنا، ألا وهي الظاهرة السياسية، والديانات الكبرى ما زالت بالنسبة للشعوب النامية ذات فاعلية كبرى للتهذيب الاجتماعي والتمدن وبناء اللحم والتماسك الوطني، وإن زوال الدين من هذه الشعوب يعني زوال الأم الثقافية المرصعة، دون أية أداة للتواصل والتعاون والتماهي، وتبادل العواطف والتقدير المادية والروحية⁽¹⁾.

ذلك أن البعد المتعالي للدين جزء من تكوين الإنسان وما زالت الشرارة الإلهية، وستبقى تفجر طاقات الإنسان من أجل الحق والشرط البشري، وتعلية الإنسان وارتقائه وسموه، والقيم الروحية هي المؤئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته، وهذا ما عبر عنه الراحل جمال عبد الناصر بقوله: ((إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها))⁽²⁾.

هذه الأهمية للدين تبدو واضحة فيما حدث للنظم الشمولية، فقد استغنت عن القيم الإنسانية، فانقادت إلى نظم البربرية الحديثة القائمة على قتل الفرد والأمة، وهكذا فلم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تقدم الإنسان، ولا إلى تزايد قدراته الفعلية والعلمية بعد أن حرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية، كما كان يقال، وبعد أن زال عنه الخوف أو الرهبة من القوة

(1) - د . برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص 43.

(2) - الميثاق: دار القلم والعلم، ط 1، 1971.

الإلهية، وإنما قاد إلى العكس، إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً⁽¹⁾.

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحضارة العربية الإسلامية كناهض ورافعة ودينامو لحياتنا، فقد تحولت إلى إشكالية، وهي التي اعتادت أن تحل لنا كل إشكالية، وهكذا تمتلئ النفس أسى، ونجد أكثر من مطية سياسية تمتطي باسم الإسلام، كما نرى أكثر من نزعة عدائية لإزالته من لوح وجودنا الاجتماعي.

وهذا الخلاف لا يدور حول مسائل بسيطة تتعلق بتأويل الإسلام أو تفسيره، بل يتعدى ذلك إلى مشاكل جذرية وحاسمة تتناول تضاعيف حياتنا الثقافية والعقلية والاجتماعية، لتمتد إلى الاختيار الاجتماعي الأكثر حول أنماط المجتمع والمستقبل، وهذا ما يفسر أن معاركنا النظرية والعملية تجد لها ركيزة في هذا الصراع حول الإسلام وأن هذا الاشتغال المتزايد من حول الإسلام بالإسلام هو التعبير عن عودة الإسلام إلى الساحة الاجتماعية⁽²⁾.

وكم كنا نتمنى أن يكون الإسلام المرجعية الكبرى، والفضاء الأعم الذي تتفتح في ظلاله كافة الزهور في أمتنا، وهنالك أسباب عدة لهذه المواقف الاستثنائية والطمسية للدين، منها تأثير التفسير العربي التقدمي للدين بميكانيكية المركزية

(1) - د . برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص 43.

(2) - د . برهان غليون: المرجع السابق، ص 85، والكلام لأدونيس.

الأوروبية europeentrisme، وبخاصة من اجتزء قول ماركس المتضمن أن:
((الدين أفيون الشعوب))⁽¹⁾.

لقد اختار أصحاب هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤكد وجهة نظر
إيديولوجية لا معرفية أو جدلية، وإلا كيف نفسر تثمان ماركس للدين بقوله:
((الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم
الموسوعية، وهو منطقتهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم
الروحي، وموقع حماسهم وهو أداة قصاصهم ومنهجهم الأخلاقي، إنه أفيون
الشعوب))⁽²⁾.

هكذا مارس التيار الماركسوي منهج لا تقربوا الصلاة، وغص الطرف عن كل ما في
هذا النص الفذ ولم يجدوا فيه إلا عبارة الدين أفيون الشعوب.

وحسبنا التأكيد على زيف وهشاشة التيار التغريبي الانغماسي، ما قاله المفكر
العربي الكبير الدكتور عصمت سيف الدولة: ((لقد بدأ الاستعمار القاهر يفرض
نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً، وتركه للناس عقيدة ومناسك
وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلمين، وترك له أن يغير ما
بالناس من خلال اضطرارهم إلى الملائمة بين حياتهم اليومية، وبين قواعد النظام
المفروض، ثم اطراد تلك الملائمة خلال زمن غير قصير ليصبح النظام تقاليد
وعادات وآداباً يغذيها تيار فكري من المشايخ والأستاذة والمعلمين والتلامذة
وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين،

⁽¹⁾ - د. برهان زريق: حول نظرية عامة تقديمه للدين، مجلة المستقبل العربي، عدد 210، لعام
1996، ص62.

⁽²⁾ - رفعت السيد: الإسلام السياسي، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، 1989، ص15.

لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي وهذا ما أدى إلى الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي، وبهذا التحديد لم تعد العلمانية دعوى ضد الدين عامة والإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقيض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها))⁽¹⁾.

هكذا نشأت «والكلام لسيف الدولة» طبقة ألتفت حول المستعمر في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره على الجماهير، لتؤدي بالنيابة عنه ولحسابه نقض الحضارة العربية في بناء شخصية الإنسان العربي ليستكين، فيقبل، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب، وتأثيرهما في إضعاف هيكل شخصيته⁽²⁾.

والسؤال المطروح هو: هل تخلت أمة عبر التاريخ عن قيمها وحقها في الاجتهاد والرؤية والتدوق والتفكير، وهل من مصلحة الحياة الإنسانية أن تتخلى أمتنا عن شخصيتها، أم عليها أن تشجع أمتنا على: إثراء الحياة الدولية والإنسانية بعطائها الخاصة وعبقريتها الذاتية الفذة.

⁽¹⁾ - د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، سلسلة الثقافة القومية، بيروت، مركز

دراسات الوحدة العربية، لعام 1986، ط2، ص423.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص428-429.

إننا مع الدكتور غليون بأنه ليس هنالك أية إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها، وتبني منظومة أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، بل أعاد توظيف معطيات الثقافة العربية، وتوجيهها في اتجاهات جديدة⁽¹⁾.

والمؤسف أيضاً أن تجد على الضفة النقيض تيار الحشوية الإسلامية الانكماشية الذي يشد الإسلام إلى كهوف الماضي، فإذا به يصبح عبئاً على حياتنا بدل أن يكون عامل تقدم وانطلاق.

يقول الراحل جمال عبد الناصر: لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، لكن الرجعية التي أرادت احتكار خيارات الأرض لصالحها وحدها، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها، لكي توقف تيار التقدم...

إن جوهر الرسائل الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم...

إن جوهر الرسائل الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية⁽²⁾ ذلك أن الدين يجب أن يتوافق مع نمط ملائم للعلاقات الاجتماعية، وإن أكثر الملل صدقاً وقداسة ربما تكون مصحوبة بأوخم العواقب، عندما لا ترتبط بمبادئ المجتمع،

(1) - د . عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص40.

(2) - جمال عبد الناصر: الميثاق.

وعلى العكس فالمثل الأكثر زيفاً قد تقترن بنتائج ممتازة عندما تستتب بطريقتنا تجعلها مرتبطة بهذه المبادئ⁽¹⁾.

إذن لا للانغماس، ولا للانكماش، ونعم للاستجابة الخلاقة لقيم الدين، موضوعة في المكان السليم في حياتنا، وهذا لا يعني إلغاء الجدل داخل الإسلام أو حوله، فهذا أمر مستحيل، بل كل ما نبغيه أن تتحول المواقف الاتهامية والتجزئية إلى جدل حول المسائل التي يطرحها الدين، ويطرحها التحديث والتقدم.

فالمسألة أولاً وأخيراً إعادة موضع الإسلام في حياتنا وترتيبه في منظومة ثقافتنا وهويتنا، وذلك بتحديد معانيه ومرامييه ومضامينه، ثم إعادة تفسيرها وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، وهذا لا يحقق جدواه، إلا إذا اعترفنا بداءة للإسلام بدوره ومكانته، ثم أتحنا له أن يطمئن إلى وجوده ودوره، بل ساعدنا، وساعدنا كل فعالية أخرى أن تتفاعل وتفجر طاقاتها وإمكاناتها⁽²⁾، لا سيما «كما قال الفقيه جورج بوردو» إننا في حال تخلق ونشوء، وهذا يعني ضرورة إتاحة الفرصة لكل فعالية أن تحقق ذاتها وإلا تبرت هذه الفعالية واستوصلت، ومن غير المعقول الحديث عن منظومة عقلية أو عقائدية إلا إذا أطمأن الناس إلى مناطقها وغايتها.

ليس الإسلام إذن حادثاً عارضاً أو موقفاً طارئاً أو حركة سياسية أو موقفاً فلسفياً أو إيديولوجياً مؤقتاً قائماً على المخاوف والرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور.

⁽¹⁾ - نظرية الثقافة، عالم المعرفة، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة على سيد الصاري، عدد

223، لعام 1997، ص 199.

⁽²⁾ - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص 43.

فالتقييم الإسلامية تتماهي مع هويتنا التاريخية وضميرنا الجمعي، ولهذا يجب أن نواجه هذه الإشكالية متجاوزين أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة، وآلية ذلك أن نطرح المشكلة في كليتها وكافة أبعادها، والخروج منها بموقف جذري موحد ومنطقي ومنسجم وصولاً إلى الإجماع الوطني الذي هو أساس لكل تقدم وانطلاق.

وللوصول إلى ذلك لا بد من طرح المسألة كمسألة معرفية حول الإسلام ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة حولها ومخاطر انزلاقاتها، أو الانحراف بها، لاسيما أنه لا يمكن الوصول إلى القدرة إلا من خلال المعرفة على قاعدة وتداعية: استشراق، معرفة - قدرة...

ذلك أن رؤية سليمة للأمور ووعياً مطابقاً لأساسيات الأمة ووجهتها ومستقبلها ورسالتها، هذه الأمور تقتضي منا إعادة النظر في كثير من المفاهيم مثل العلم والعقل والعلمانية والمواطنة والحداثة والحضارة والحقوق والحريات العامة، وذلك بالحفر في الأعماق للوصول إلى جذورها وفهم كنهها على ضوء الإحاطة بمجمل ظروفها، هكذا يؤكد الدكتور حسن حنفي أننا: ((نفكر بثقافة الانتصار، ونحن نعيش في واقع الهزيمة، نتصور العالم بعقلية خير أمة أخرجت للناس، ونعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتبعية والتخلف واللامبالاة والاعتراب، ما نتعلمه ونعلمه شيء، وما نفكر فيه ونعيشه شيء آخر، ما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية ونكفر الفرق الضالة، نتمثل إيديولوجية السلطة، ونقصي المعارضة، ما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانيات والمشاهدات ندرس فقه الغنيمة وفقه العبيد وفقه الذمة وفقه النساء وفقه العبادات، والعالم قد تغير فلا غنائم في الحرب ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة، كذلك الفرق الصوفية تتاجي وتبتهل على ضفاف النيل بالسودان والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه

المتساقطة، وما زلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة، والمصلحة أساس التشريع، وحضرت في وعينا العلوم النقلية كما ورثناها دون أن نحولها إلى علوم عقلية، في حين غابت من وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ومن ثم غاب الحس التجريبي وحتى الذهني والاستدلالي⁽¹⁾، وأنه لأمر خطير تحويل الإسلام إلى المسألة الفلسفية المسماة ذات القرنين، أبيض أو أسود، أي التعامل مع حياتنا على أساس نمطين متعارضين هما إما الحاجات الروحية أو المادية، وبالطبع فتجاوز هذه الإشكالية يكون بالتوصل إلى تسوية تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي كوسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل تدميرها .

علينا أن ندرك أن المجتمع العربي لن يستطيع أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره ضد الإسلام أو خارجه، أو من دونه، وبالمقابل فمن غير الممكن أن نقوم بهذه المهمة دون أن نفتح على حركة الواقع والعالم، ونتعلم ونأخذ منها كل ما هو جديد ومفيد، بل من غير المتوقع أن يستوي بناؤنا، وتترسخ أقدامنا على ما ورثناه من العلوم العربية القروسطية مولين وجوهنا عن كل ما أنجزته البشرية في هذا العصر من مكتسبات مادية ونظرية أو فكرية أو اجتماعية، والقول بغير ذلك لن يؤدي إلا لتراجع وتقهقر الإسلام نفسه⁽²⁾.

إن معاصرتنا لا تتحقق إلا بالمشروع الحضاري العمراني العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني أن الحضارة العربية الإسلامية ارتجت على نفسها في كهف الذات الباهت الظلامي، ومن هنا نذكر ما قاله الراحل عبد الناصر، إن الطاقات

⁽¹⁾ - د . حسن حنفي: في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص22.

⁽²⁾ - د . برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص45.

الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من الأديان السماوية، ومن تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات.

إن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة، كما تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات، وتعتبر بها مختلف المصاعب والعقبات⁽¹⁾.

وبذلك تصبح الدائرة الإسلامية الظهير الجيوسياسي والجيوتاريخي والجيواقتصادي للدائرة العربية، وهي في الآن نفسه المتنفس الحضاري التي تمتاح منه ما يجدد شبابها، وينفخ فيها الجدة والعملقة والتجوير.

إن الإسلام جزء من نسيج حياتنا، وبالتالي فإن أي مشروع تحديثي إنهاضي ينفخ بنا الروح ويجدد الدماء والنسج في قيمنا، إنما يجب أن يعانق ويتناول كافة أركان وجودنا ومقوماتنا بما في ذلك الإسلام الذي يتموضع في الجوهر من هويتنا⁽²⁾، وهذا ما أكدّه الدكتور حسن صعب وذلك في كتابه حول تحديث العقل العربي⁽³⁾.

لقد دلل الدكتور صعب على وجهة نظره في الإصلاح الديني لأوروبا الذي حرر الغرب من سلطة الكنيسة، فساعده على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاغل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية كصورة من صور اختيار الله للإنسان⁽⁴⁾.

(1) - فلسفة الثورة والميثاق، دار القلم والعلم، بيروت، 1970، ص 223 و 224.

(2) - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص 47.

(3) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت دار العلم للملايين، ط 1، 1969 ص 83.

(4) - المرجع السابق، ص 84.

والمثال الثاني هو نهضة اليابان، حيث حققت ثورتها الإنمائية من خلال التقاليد الخلقية البوذية التي لم تكن تقاليد لاهوتية أو كلامية⁽¹⁾.

لقد ربط الدكتور صعب تقدمنا بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام، وذلك بتعجيل السير في طريق التحضر الحديث بدون أن نفقد ذاتنا⁽²⁾.

وفي نظر المذكور إنه ما دام الوحي في الإسلام مصدر الحقيقة، فالتحديث يتطلب منا تجديد مفهومنا للكتاب وللکلمة الإلهية، ولا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً لا عشوائياً، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها، لاسيما إن الاجتهاد في الإسلام هو مبدأ الحركة⁽³⁾.

ذلك إن الإسلام كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلافة ارتبط بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلافة، إذ بقي الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلافة، إن إعجاز الكلمة الخلافة هو إعجاز الإسلام الحقيقي⁽⁴⁾ والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، وكل ما عدا الله فهو متغاير، وهكذا أطلق فيلسوف الحركة هيجل على القرآن تسمية كتاب الحركة⁽⁵⁾ في الإسلام فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان

(1) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 86.

(2) - المرجع السابق، ص 86.

(3) - المرجع السابق، ص 87.

(4) - المرجع السابق، ص 87.

(5) - المرجع السابق، ص 88.

واحد، والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان والله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، وبذلك يتحتم تعدد مناهج المعرفة نشداناً للحقيقة الأخيرة الواحدة⁽¹⁾.

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتجاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرق الأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية، ومع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التفاعل مع آداب البلاد التي فتحوها.

ويطرح الدكتور حسن حنفي مشروعاً للتجديد الديني⁽²⁾، من ذلك قوله- على سبيل المثال- إن الشهادة لا تعني فقط التلفظ بعبارة أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبد ورسوله، بل تعني الشهادة على العصر، وذلك بيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر، ثم محاولة إلغاء هذه المسافة في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس، فيتحقق الشهادة «وهي الشهادة العلمية» يصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً، فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة، ليست الشهاداتتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العلمية على قضايا العصر وحوادث التاريخ⁽³⁾.

(1)- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 93.

(2)- نقصد من ذلك كتابته من العقيدة والثورة، د. حسن حنفي، "خمس أجزاء"، بيروت، دار

التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1988.

(3)- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص 8 و 30.

والتوحيد نوعان، توحيد قول وتوحيد عمل، والله والأمة وجهان لشيء واحد

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92⁽¹⁾...

على هذا الأساس فالدفاع عن الأمة دفاع عن الله، ومن ثم فإذا تم الدفاع عن الله عند القدماء، وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعترها التعب، وأنهكها الضياع وتوالت عليهم الهزائم، وانتابها العجز ودللتها القعود.

وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد، قد فتحوا البلدان، وحرروا الوجدان، فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر والعمل، فعلينا أن ندعو الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأرض المغتصبة عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين وعودتهم إلى الأرض...

وإذا دافع الأقدمون عن الله لأنه كان مظان الخطر والهجوم، فإننا ندافع اليوم عن الله وعن الأرض المستهدفة رفعة وثروة.

وهكذا استبيحت حرمان المسلمين، واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم، واستبيحت نساؤهم وأطفالهم، وبالتالي فإذا كان القدماء قدموا مقدماتهم الإيمانية باسم الله، فعلينا أن نبدأها أيضاً باسم الأرض المحتلة في مواجهة المحتل لأراضي المسلمين⁽²⁾.

وفي نظرنا أن الإسلام ينتمي أخلاقياً إلى المذهب الارتقائي السعودي القائم على الكدح والمكابدة والتوتر صراعاً مع الشر وتحقيقاً للخير، وهذا هو عين مبدأ الأمر

(1) - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص30.

(2) - من العقيدة إلى الثورة، ص30.

بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو بالنهي عملية تصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها، أو ما أطلق عليه الدكتور دراز جهد المدافعة ومقارعة الباطل *effort élimintoire*، وهي عملية خلق مستمرة وجهد متوتر وموار بالبناء والجهد الخلاق *effort ereatrice*⁽¹⁾ والآيات القرآنية كثيرة حول هذا الجهد الخلاق: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البند/11، ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

بل نجد لهذا المنهج الإخترافي الإنهاضي التقدمي أساساً فلسفياً في أكثر من آية من آيات القرآن، من ذلك ما يتعلق بملحمة الاستخلاف وعمران الأرض والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة، كل ذلك تكريم للإنسان، وتفضيله على الملائكة ولأنه سيقود ملحمة التطور من خلال مقارعة الباطل، وهذا هو عين المصلح المتوي أو القرني الذي سيرسله الله في نهاية كل مائة سنة ليجدد الروح لدى المسلمين⁽²⁾، ونحن لا نعدم وجود تقدم كوسمولوجي شبيه بمغامرة الروح لهيجل، نجد ذلك بفكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين⁽³⁾.

ويمكن القول إن أهم من تكلم عن هذا التقدم الكوسمولوجي الكوني هو أبو سليمان المنطقي السجستاني توفى عام/371هـ، يقول: ((ولعل الدور بعد الدور

(1) - د . حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص30.

(2) - د . فهيم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص24.

(3) - المرجع السابق، ص43.

والكور بعد الكور هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدها، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة لجابر بن حيان الذي آمن بتقدم روعي مستمر في عالم الإنسان الفردي والاجتماعي⁽²⁾.

ولقد دافع الرازي والكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكوية عن فكرة ارتقاء الإنسان من مرتبة الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم⁽³⁾ ويعتقد بعض الإسماعيلية أن الإنسان ملك بالقوة ويستطيع أن يصبح ملكاً بالفعل⁽⁴⁾، وعلينا أن لا ننسى نظرية التطور عند إخوان الصفا، وبصورة خاصة عند ابن خلدون التي هي كونية كوسمولوجية، إذ أن المذكور يؤكد أن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق الثبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان، وآخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان.

وحقيقة الأمر أن الوحي هي الحقيقة المطلقة، وهذه الحقيقة ما تفتأ تتدرج في التاريخ عبر تحقيقات لا حصر لها، وتبقى هنالك قيود بين الإسلام الحقيقة الوحي، وبين الإسلام الوحي في التاريخ، وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً، وسيظل الإنسان باستمرار متوتراً متحركاً يقترب من الحقيقة، لكنه لا يستطيع لمسها وهذا الانبثاق للحقيقة صدر الإنسان، هو قبس من النبوة، كما قال

⁽¹⁾ - أورد هذا النص أبو حيان التوحيدي في المقاييسات، تحقيق محمد توفيق حسن، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1970، ص329.

⁽²⁾ - عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص189.

⁽³⁾ - د. فهيم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص45.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق، ص45.

الشاطبي: ((المجتهد فيه من النبوة، وإن لم يكن نبياً))، وهذا هو رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون الفيلسوف المتصل الواصل قريناً للنبي نفسه، وهو عين ما أكدته المتصوفة والفلاسفة الإشراقيون.

وإذا انتقلنا إلى عالمنا الحديث، فقد كان هاجس الريادة والتنوير والتحرر هو هاجس رواد النهضة ابتداء من حسن العطار أستاذ الطهطاوي الذي أحتك بالحملة الفرنسية في مصر فذهل، واعتزته الدهشة، وصرخ صرخته المشهورة لا بد أن تتغير أحوالنا، ثم أعطى الراية إلى تلميذة الطهطاوي الذي رافق أول بعثة إلى باريس، حيث دعا تماماً تجربة الغرب، وأودعها في كتابه تخلص الإبريز في تليخيص باريز، ثم كتابه مناهج الأبواب، حيث كان همه في هذين الكتابين إيقاظ العرب المسلمين في عقولهم ودعوتهم إلى الامتياح من الحضارة الغربية⁽¹⁾...

وهذه الدعوى في التجديد والنهضة نجدها عند خير الدين التونسي/1810-1890/ومن التف حوله من عصابة المدرسة الحربية وجامع الزيتونة يتقدمهم الشيخ قبارو، وإن كان هؤلاء ألقوا على التقدم من خلال الأصول، وليس بعملية زرع خارجية⁽²⁾ ولا أحد ينسبنا صرخة الأفغاني المدوية في وجه الاستعمار في زمن التناقض، زمن تحرر الأرقاء، وتعملق الأحرار⁽³⁾.

(1) رفاة الطهطاوي: تليخيص الإبريز إلى تليخيص باريز، دار التقدم، شارع محمد علي بمصر، 1905، ص155.

(2) د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص123.

(3) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، خاطرات في التربية والتعليم، ص78.

والأمر نفسه بالنسبة لصرخة عبد الله النديم في مصر/1845 -
1897/المدللة بأن الإسلام هو السبب الوحيد للتمدن⁽¹⁾، ثم موقف علي
مبارك/1824 - 1893/، الذي أكد أنه ليس في أحكام الديانة الإسلامية ما
يمنع التقدم في أي علم من العلوم الدينية أو الدنيوية⁽²⁾.

أما المفكر الباكستاني محمد إقبال فقد افتتح قارات واسعة في التجديد منها
تجديد علم الكلام مؤكداً أن المطلوب ليس العلم بالله، وإنما تجديد الصلة بالله
عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض، ويسترد الحياة،
فينتصر على الخمول والجمود والعتالة⁽³⁾.

وهذا هو عين موقف مالك بن نبي حين أكد أن مشكلتنا ليست بأن نبرهن على وجود
الله بقدر ما نشعر بوجوده ونملاً نفوسنا به⁽⁴⁾.

ولقد أفرزت حياتنا المعاصرة أكثر من حركة دينية نزعنا نحو التجديد ومقاومة
البدع الدينية والاجتماعية وعلى رأس هذه الحركات الوهابية والسنوسية
والمهدية⁽⁵⁾.

(1) - عبد الله النديم: سلامة النديم، ج2، ص111.

(2) - علي باشا مبارك: علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة بالإسكندرية، 1882، ج1، ص308.

(3) - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمد، القاهرة، 1955.

(4) - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1959، ص55.

(5) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص190.

والحديث يطول عن الشيخ محمد عبده/1849 – 1905/، وحسبنا دعوته إلى إصلاح العقيدة في كتابه رسالة التوحيد، إذ بالعقيدة تبكي العيون وتصعد الزفرات وتخشع القلوب⁽¹⁾.

ومن أرض لبنان الشقيق ارتفعت عقيرة حسين الجسر/1845 – 1909/ بالدعوى للأخذ بمنجزات العلوم، والتأكيد بأن الإسلام يحض على ذلك⁽²⁾.

ونجد صدى ذلك في مصر على لسان الشيخ طنطاوي جوهرى/1870 – 1940/ الذي دعا الأمة إلى أن تضع المنشار والإبرة والقدم، لكن على أساس تعميق الجذر الإيماني وتنمية الجانب الوجداني، ثم الربط بين العلم والإيمان⁽³⁾.

أما المصلح والعالم الدمشقي محمد جمال القاسمي/1866 – 1914/ فقد دعا لتأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية، لأنه كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية، رسخت قدمه في العلوم ولطف وجدانه بالفهم، ونفذ عقله في أسرار الكون تمزقت دون روجه حجب المادة، وانجلى له الوجود الأعلى⁽⁴⁾.

(1) – الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، ط2، دار المعارف بمصر، 1971، ص59.

(2) – د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص210 وما بعدها.

(3) – الشيخ طنطاوي جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، مطبعة الكوثر، 1908، ص245.

(4) – محمد جمال القاسمي: دلائل التوحيد، القاهرة، ط2، 1908، ص13.

وفي نظر المفكر العراقي أبو المعالي محمود شكري الألوسي إن العقل والعلم يصدقان النقل ويؤيدانه⁽¹⁾.

ويفتح العلاقة د. محمد عزيز الحبابي آفاقاً واسعة لمداول الشهادة في الإسلام، فهي تتفتح عن معاني عليمة وانطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية فضلاً عن أنها تجعل المسلم أنا شعورية ذاتية مستقلة⁽²⁾.

ويدعو المفكر عثمان أمين إلى حركية اجتماعية تنطلق من داخل الفرد، إذ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» الرعد/11،. لكن هذه الفلسفة الحيوية توازن بين المادة والروح بين الباطن والبراني⁽³⁾.

وينقلنا الشيخ محمد رشيد رضا إلى حقل السياسة، واضعاً في رأس قائمة شروط الإصلاح شرط دستورية الحكومة وعدالتها ومعاملتها الناس بالمساواة⁽⁴⁾. ولقد انتهى محي الدين الخطيب وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي إلى أن نهضة الإسلام مرتبطة بنهضة العرب⁽⁵⁾.

ولقد قضى مضاجع عبد الرحمن الكواكبي هذا الفتور العام الذي يدب في جسد المسلمين وعزا ذلك إلى أسباب متعددة في مقدمتها الاستبداد⁽¹⁾.

(1) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 239.

(2) - د. محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة، 1969، دار المعارف بمصر ص 27.

(3) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 262.

(4) - الشيخ محمد رشيد رضا: الجنسية والدين الإسلامي، المنار 21/2، ص 327.

(5) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 280.

أما المفكر السوري عبد الحميد الزهراوي، فقد كان كتلة ملتهبة من التوتر والاندفاع من أجل دعوة للتقدم والحضارة⁽²⁾، والتأصل في التاريخ والتجذر في أعماقه والالتحام به الشرط الأساسي لدى محمد كرد علي في معركة العصر الحديث⁽³⁾ والإسلام في نظر المفكر الوطني المغربي علال الفاسي حركة مستمرة للنظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب⁽⁴⁾.

ولقد هاجم خالد محمد خالد رجال الدين الإسلامي المتخلفين، واعتبرهم عقبة كأداء في طريق التقدم⁽⁵⁾.

وأسس عبد الحميد بن باديس/1889 - 1940/مدرسة فكرية كبرى للإصلاح الاجتماعي في الجزائر كأساس للإصلاح السياسي، وفي الوقت نفسه فقد قدم مشروعاً سياسياً إسلامياً يقوم على ثلاثة عشر أصلاً من أصول الإسلام⁽⁶⁾ والإسلام عند حسن البناء دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة

(1) - الأعمال الكاملة "أم القرى"، ص 151.

(2) - عبد الحميد الزهراوي: ترتيبنا السياسية في الإرث الفكري، ص 75.

(3) - محمد كرد علي: غرائب الغرب، المطبعة الرحمانية بمصر، 1913، ج 2، ص 325.

(4) - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، المطبعة العالمية، القاهرة 1952.

(5) - خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، القاهرة، 1950، ص 47.

(6) - عبد الحميد باديس: آثار ابن باديس، ج 1، ص 401.

وعدالة وهو ثقافة وقانون، علم وقضاء، مادة وروح، كسب وغنى، جهاد ودعوة، مؤكداً أيضاً أنه ما من أحد جارى أجدادنا في التقدم العمراني⁽¹⁾.

والشيخ عبد العزيز جاويش/1876 - 1929م/هو الذي طرح شعار الإسلام صالح لكل زمان ومكان⁽²⁾.

ولقد أبرز عميد القانون الدكتور السنهوري دقة المنطق في الفقه الإسلامي ومثانة صياغته وقابليته للتطور، وأظهر أن فتح باب الاجتهاد في الفقه سيبيح لنا أن نستنبط أحكاماً جديدة لا تقل أهمية عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة⁽³⁾.

وقريب من ذلك دعوة أحمد حسين المحامي إلى مراجعة القوانين في وطننا العربي على ضوء الشريعة الإسلامية لأن بإمكان هذه الشريعة أن تنظم أي مجال من مجالات القانون، بما في ذلك القانون الدولي⁽⁴⁾.

وفي نظر عبد الرحمن البزاز أن التشريع الإسلامي يجمع بين الدين والقانون والأخلاق وقواعد العدالة، وفي الوقت نفسه فهو يتميز بطابعه الجماعي، ثم مزجه بين الحق والواجب الحرية والتطور⁽¹⁾.

(1) - حسن البنا: رسالة التعليم، مجموعة رسائل، ص 7 (2)، الشيخ عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية، مطبعة دار الهلال، ص 45.

(2) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 356.

(3) - المرجع السابق، ص 357.

(4) - أنور الجندي: تنظيم الفكر الديني، ص 223.

ولقد برهن عبد القادر عودة أن التشريع الجنائي في الإسلام يتفوق على التشريع الجنائي الأجنبي⁽²⁾.

وأسس علال الفاسي السلطة في الإسلام، وحمل قيامها على نظرية الاستخلاف، أي عمارة الأرض وإقامة العدل⁽³⁾، وهذا هو عين تأصيل مصطفى الغلايني لمسألة العمران الإنساني⁽⁴⁾.

أما رفيق العظم/1865 - 1925/، فهو أول من تكلم على نظرية التمدن والعمران في منظور إسلامي⁽⁵⁾.

وفي نظر محمد فريد إن الإسلام روح المدينة الحقيقية والناموس الأعظم للتقدم، وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية، وإن كل ترقى في العالم الإنساني، هو اقتراب من الإسلام المحمدي⁽⁶⁾.

وهكذا ربط ابن بني بين القيم الروحية وبين التقدم الحضاري، وبالعكس فقد رد السقوط الإنساني إلى سيادة الغرائز مؤكداً أن الحضارة مركب يقوم على المعادلة الآتية: إنسان + تراب + وقت⁽¹⁾.

(1) - عبد الرحمن البزاز: بعض خصائص التشريع الإسلامي "من روح الإسلام"، ص114.

(2) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ط2، ج1، كتبة دار العروبة، القاهرة، 1959، ص12.

(3) - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، ص98.

(4) - مصطفى الغلايني: أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت، ص240.

(5) - رفيق العظم: البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة 1887، ص240.

(6) - محمد فريد وجدي: المدينة والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية، بالموسكي، ط3، ص5.

وفي نظر سيد قطب إن إنسانية الإنسان وراء كل تقدم حضاري، لذلك فالتوحيد لا يعني توحيد الله أو الأديان، وإنما توحيد كافة قوى وفعاليات الكون ضمن منظومة واحدة منسقة⁽²⁾.

تلك الكوكبة من المفكرين والعلماء تؤكد لنا أن الإسلام قادر على قيادة مركبة حياتنا في كافة مجالات الحياة تجدداً وانطلاقاً واندفاعاً نحو الأنسنة والشرط البشري وكرامة الإنسان وعزته، وفضلاً عن ذلك فهؤلاء قادة وسياسيون ووطنيون ومصلحون وفاعلون اجتماعيون قبل أن يكونوا مفكرين، وبذلك فلا مجال على أرضنا العربية لكل من يتهاون في حق الإسلام، ويقبل من شأنه في حمل راية عزتنا وتقدمنا، وإن أية انطلاقة تستهين به إنما هي من النوابت⁽³⁾.

إذن فالإصلاح الدين - كأساس من أسس التقدم العربي⁽⁴⁾، حقيقة ساطعة كالشمس، ونحن بحاجة إلى عرب يتكلمون عن لاهوت العلم ولاهوت التحرير، ولاهوت النهضة ولاهوت المعاصرة، ولاهوت العروبة والإسلام، ولاهوت التجدد الحضاري ولاهوت العدالة، ولاهوت الشرط البشري، ولاهوت المرأة، ولاهوت المواطنة، ولاهوت حقوق الإنسان وحرياته العامة، ولاهوت الدائرة الحضارية للأمة العربية، ولاهوت مقاومة الاستعمار ولاهوت الغزو الثقافي، ولاهوت التطبيع، ولاهوت القدس، ولاهوت فلسطين، وفي مطلع كل ذلك لاهوت الوحدة العربية تاج الإسلام، والحامل التاريخي والاجتماعي له.

(1) - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت، دار المعارف ط3، 1969، ص123.

(2) - سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، طبعة بيروت، ص197.

(3) - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص8.

(4) - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص41 وما بعدها.

وحقيقة الأمر أن أية نهضة حقيقية لا يمكن لها أن تؤتي أكلها إلا باستوائها على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع التي تشكل خصوصيته، وتتصل بينابيعه وجذوره التاريخية الكبرى، فالحضارية الغربية ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة: المسيحية الكاثوليكية في الأخلاق، القانون الروماني في الحقوق والسياسة، التقاليد الإغريقية في الفكر والفن. كذلك الحال في الهند واليابان والصين، حيث للهندوكية والبوذية والكونفوشيوسية دورها في مشروع كل منطقة⁽¹⁾.

وفي أمريكا اللاتينية صدر كتاب موسوم بعنوان **لاهوت التحرر** لأحد قسس بيرو هو الأب كويتز، وفيه يعلن أن: ((الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط، بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، وهكذا أسس تياراً نضالياً يربط الخلاص الديني بحركة تحرر الإنسان، بالإيمان والعمل السياسي بملكوته الله وبناء العالم))⁽²⁾. يقول: ((إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد))⁽³⁾.

وقبل كويتز كتب غيره من القسس عن لاهوت العمل، ولاهوت الأمل، ولاهوت التنمية، ثم توجهت المسيرة بلاهوت التحرر⁽⁴⁾.

(1) - فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص 43.

(2) - المرجع السابق، ص 41.

(3) - المرجع السابق، ص 41.

(4) - المرجع السابق، ص 41.

ولقد وصف الفيلسوف الفرنسي د . روجيه غارودي هذه الدعوى في كتابه
حوار الحضارات بأنها انقلاب لاهوتي...

وخلاصة القول ليس المطلوب منا أن نعيش محلقيين في القبة السماوية، بل أن
نحذق في الواقع ونستمع لدقات قلبه وما يمور به من تناقضات وظروف، وهذا ما
نسميه المعاصرة المؤسس على الأصالة، بحيث تعالج من خلال الأصالة إفرزات
العصر الحديث كالأنسنة والشرط البشري والعودة والتكنولوجيا وثورات العلم
والمعلومات وثورة العمل والديمقراطية والمحورية الأخلاقية، كل ذلك ليس بعيداً
عن نفحات الدين، بل يبقى الدين ضمير ووجدان المجال، أما عقل المجال، فهو
الإنسان الذي يحمل المشروع العقلي المستنير والمسلح بالعلم والمعرفة...

إن أية عملة و تجوهر لأمتنا لا يمكن أن تتم إلا بارتباط المشروع العمراني
الحضاري العربي بالمشروع الإسلامي التاريخي الأكبر بسبب الجذر المشترك
التاريخي الذي يربط هذين المشروعين، وبسبب استوائها وحملها على ضمير
الشخص العربي العادي، باعتباره اللبنة الحقيقية والخيط التي يغزل منها نسيج
أمتنا، وإنها لتعتبر وعياً مطابقاً لتقاء جناحي الأمة، التيار القويم والتيار الديني
خلال مؤتمري قمة انعقد تحت لواء الأرضية الصلبة المشتركة.

إن أية انطلاقة في دروب النهضة والتحرر والتنوير، لا يمكن أن تتم إلا من خلال
مشروع عربي نهضوي يقترن به في النواة تجديد وإصلاح المشروع الديني، بحيث
نعانق إلهية المقدس طارحين الرماد وحيث يفجر برميل البارود لوثريون عرب،
وذلك بالشرارة الإلهية إضافة إلى شرارة النور الإنساني نور على نور، نور الله ونور
الإنسان، هذا النور الذي يستوعب لغة العصر، ويحيط بمبادرات حياتنا ودقات
قلب الواقع المعاصر، ويقودنا في عمل تاريخي إلى أرض التقدم والصلاح وامتلاك
ناصية التاريخ.

المطلب الثاني:

الشرعية الإسلامية ووطن الأمة

وجزء ماهيتها ومسألة التغريب والتخريب

ونحن نقصد بالشرعية الإسلامية الفقه الإسلامي وليس العقيدة أو النهج أو الطريق إلى الدين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المادة/48، فالشرعية بمعنى الآية هي طريق الدين، أما الفقه فهو عمل إنساني، ولهذا يقال الله شارع لا يقال الله فقيه، ويؤكد فقهاء الشريعة الإسلامية فقهاء الدين أن اللغة العربية جزء ماهية القرآن تأسيساً وتديلاً بدوره هذه اللغة الفذة في تأصيل كنوز القرآن الكريم وقيمه ومفاهيمه، ومعانقة منطقه وتصوراته، وتلمس رهافة إحساسه وذوقه، واستشفاف جمال أسلوبه، واستكناه روعة إعجازه وعظمة بلاغته.

وهذا هو مغزى قوله ﷺ لصحابته: ﴿أَرَشِدُوا أَخَاكُمْ فَقَدْ ضَلَّ﴾... كشفت عن أن التغريب هو الدينامو الإجرائي، والدافع الأهم للانخراط في المشروع الإسلامي، والارتقاء به وإذا كان القطب العربي ألقى بصماته على القطر الإسلامي في آلية التفاعل والحوار بينهما فقد كان للقطب الإسلامي تأثيره على القطب العربي من خلال ذلك التفاعل بحيث فجرت الشرارة الإلهية برميل البارود، وانطلق المارد العربي منه في أضخم عمل تاريخي إنساني، وتحقق لأول مرة على أرض أمتنا وفي مشتلها وحضانتها الحضارة العربية الإسلامية التي تحتل قلب هذا العالم، وتعتبر إحدى وأهم الحضارات الست على هذه المسكونة...

والأهم من ذلك فهذا التأثير الإسلامي ليس عملاً عارضاً وحدثاً طارئاً بات في ذمة التاريخ ومتحف الأيام، بل هو عمل الحياة الدائم والدائب الذي يحرك

الضمائر والإرادات والقلوب للإبداع والعطاء، وإن القبض على هذا التأثير المتبادل وبلورته وفهم آليته وقوانينه يعني الوعي المطابق الأساسي، وبالمقابل فإن أي وعي آخر مضاد لا يمكن وصفه إلا بالوعي الزائف المبعثر والمتعثر الذي يتحرك في الخواء والفوت والموت... وبيان ذلك أن الدين وضع إلهي أمر يتصل بالله المتعال في ذاته وبأحكامه التي وضعت لتسوس خلاص البشرية في الدارين أزلاً وأبداً.

ولكن هذا الوضع المطلب إذا ما تماس وتفاعل مع الحقيقة البشرية أصبح مقترناً بقوى وفاعلية الزمان والمكان النسبية عبر مجسّدات وتوضعات ومن خلال عامل إجرائي، وهذا الفاعل الإجرائي له محددات وتجليات لعل في مطلعها فاعل الأمة.

فالأمة هي الفاعل الإجرائي الأمثل للتعامل مع الوضع الإلهي، ويفضل ذلك الفاعل الأعظم «وباعتباره حقيقة تاريخية حية ووجوداً موضوعياً متجذراً» يستطيع الوضع الإلهي أن يتبلور في مستويات ترقى إلى مستوى العمل التاريخي الحضاري الأرفع.

صحيح أن الوضع الإلهي يعزز سير الإنسان، ويحثه على تحقيق المشروع الإنساني الأعظم، وهذا المشروع هو نتاج الإرادة والفعل الإنساني الواعي أي فعل العامل الإجرائي، وليس فعل القوى الاجتماعية الطبيعية الصامتة والتلقائية وغير الواعية، ولكن الفاعل الإجرائي لا يمكن أن ينطلق من فراغ، ويتأسس على الهواء والخواء، بل لا بد له من حقيقة اجتماعية في جوهرها كي يصيغ المعطى الطبيعي إرادة ومؤسسة.

وتأسيس الصرح العقلي على الصرح الاجتماعي الطبيعي نجده جلياً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

التأسيس للمشروع الإنساني بآلية التعارف التي هي التكامل والتعاون الإنسانيين، هذا التأسيس محمول على رافعة الشعب كحقيقة اجتماعية ومعطى طبيعي أمثل، لأنه بقدر ما يكون العامل الاجتماعي أصلب كلما صلبت إرادة التأسيس الإنساني وقوي عودها ومراسها، ونحن نجد مصداق ذلك في الحضارات التاريخية الكبرى ذات السمة الإنسانية، فهذه الحضارات لم تقفز فوق الحقيقة القومية، بل اعتمدت هذه الحقيقة قاعدة رضية صلبة، ثم انطلقت منها في توجه إنساني.

ولعل أبرز من أوضح آلية هذا التأسيس ميشيل دوبري في قوله: ((إن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه، بل في الإيديولوجيا وفهم ما ينتمي إلى الإيديولوجيا يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية))⁽¹⁾.

وإذا كان للكاثوليكية علاقة ما حميمة مع الأمة الفرنسية والإيطالية، وكان للبروتستانتية تلك العلاقة مع الولايات المتحدة أو ألمانيا أو إنجلترا، والتفسير نفسه بالنسبة للهند والصين وروسيا، إذا كان الأمر كذلك، فهناك علاقة خاصة ووشيجة بين الإسلام والأمة العربية، لسبب بسيط هو أن هذا الدين لم يكن مجرد إضافة كمية إلى كيان أممنا كما هو حاصل لدى بعض الأمم، بل إنه لعب دوراً تكوينياً ماهوياً في صياغة هويتها وشخصيتها وتراثها.

نحن لا ننكر أن الأمة حقيقة أشمل من الدين من جهة هي دين وشعب وأرض وتراث سياسة ومصالحة وغير ذلك من الفاعليات، وهي أضيق منه لجهة عموم الخطاب وشموله.

(1)- Régis Debray: Critique de la Raison politique, paris, Gallimard
1987, P 48.

وهذا القانون يسوس أمتنا العربية، مثلها في ذلك مثل أية أمة أخرى، فهي حصيلة فعاليات لا حصر لها، ومن أهمها الدين الإسلامي، وإن كان هذا الدين لا يساوي مطلقاً ويتطابق حرفياً مع فعاليات أمتنا، إذ القول بذلك يعني عطالة الفاعل الإنساني في دارنا العربية إبداعاً للحياة وإنتاجها .

كما أن ذلك يعني السقوط في الجبرية المطلقة للفاعل الديني ومع إيماننا الوطيد بذلك إلا أنه يمكن التقرير ببقين أن الدين الإسلامي لعب وسيلعب دوراً هاماً في حياة أمتنا من حيث تأسيس ناموسها الأدبي ودستورها الأخلاقي وإحساسها الجماعي ومنطقها العام، وهو ديوان ثقافتها وموسوعة تراثها، وصانغ فلكلورها وقصصها الشعبية وصانع مفاخرها وبطولاتها ومناطق عزها وكرامتها وموطن اعتزازها وفخرها، بل أن هذا الدين كان متنفس المستضعفين المقموعين وأريجهم الروحي كأمل منشود يرجى منه الخلاص الروحي، وكحصن أو درقة تصون الأمة، وتذود عنها هجمات الأعداء في الصعاب والملمات .

ولا حاجة للتدليل بأن حضارتنا العربية الإسلامية نسجت القيم الأنفة الذكر وصاغتها في منظومات متواشجة العرى وفي أنساق مترابطة يشد بعضها بعضاً، وإن كان علينا ألا نغفل أو نتغافل عن حقيقة هامة هي أن الشريعة الإسلامية تقع في النواة النووية من هذه المنظومة والأنساق القيمية...

فالشريعة الإسلامية حقيقة تتماهى وتتحاith مع أمتنا وثقافتها وهويتها ونظرتها إلى الوجود، ومن ثم فالاعتداء على هذه الشريعة هو اعتداء على الأمة وعلى روحها ووطنها على اعتبار أن الوطن هو روح الأمة تماماً كما الجسد هو موطن الروح.

بهذا التعليل نفسر معنى العنوان الذي وسمننا فيه هذا البحث، وقلنا أن الشريعة جزء ماهية الأمة العربية ووطن روحها نقول وطن وليس الوطن، تماماً كقولنا إن

اللغة العربية جزء ماهية القرآن، تدليلاً بالتماهي المتبادل التأثير في قطبي المزدوجة عروبة، إسلام وليلاحظ القارئ أن هذه القراءة تتطلق من الأمة ومعطياتها وواقعها أي من الوعي بما هو قائم وراهنى، تفكيكاً وحضراً يقوم على آلية علم الاجتماع والعمران والتاريخ، وليس انطلاقاً من فعل سياسي يرنو بالتفاعل مع الوضع الإلهي، لتحقيق صبوات الروح الإنسانية، فهذا الفعل الأخير مظهره الإيديولوجيا، وقد يكون مبعثه التجييش والتعبئة السياسية، لذلك فهو أمر خارج عن رصدنا وتلمسنا .

وهذا المذهب للأمة نجد أصداءه في أصدق تعبير على لسان المطران جورج خضر بقوله: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها))⁽¹⁾.

وقول المفكر العربي أمين نخلة: ((كأن الإسلام إسلامان، واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء وتمسكاً بمحمد وكلفاً بلغته))⁽²⁾، وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية هي نتاج حياة أمتنا، وبالتالي وإذا ما استثنينا مساهمات الرسول ﷺ فيها، «وهنا لا أدخل في إطار المقدس» فإن رقعة الشريعة يدخل في إطار الوضع البشري الإنساني أو بمعنى أوضح فهذه الشريعة «وهي نقطة التقاء المثال بالواقع، الوضع الإلهي بالوضع البشري» هي التعبير عن روح أمتنا وتخلقاتها وتحققاتها ومعراجها وتطوافها وانطلاقها التاريخ رنوا نحو الكمال الإنساني بالتفاعل والوضع الإلهي.

(1) - مجلة الناقد : السنة 3، العدد 25 تموز، يوليو 1990، ص 8.

(2) - الحوار القومي الديني، مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 23.

وهذه الحقيقة البشرية للشريعة الإسلامية الفقه يجليها قول الإمام مالك بن أنس: ((كلكم رد إلا صاحب هذا القبر إشارة إلى قبر الرسول الأعظم ﷺ)).

وهذا هو معنى وقول الإمام أبي حنيفة، الرسول على الرأس والعين والصحابة رجال ونحن رجال.

وهناك سبب آخر يقرب هذه الشريعة من روح أمتنا هي أنها كانت الإحاطة والجواب على مبادرات أمتنا وعلى حركة الحياة فيها، وعلى تضاعيف وتضاريس واقعها.

ولعل مثلاً واحداً جلياً يوضح ذلك هو عمل المدينة الذي حمل المذهب المالكي وأسسها.

وفضلاً عن ذلك فالشريعة الإسلامية في صياغتها وإحاطتها امتاحت، وأكدت بعض الأخلاقيات والسلوكيات التي كانت سائدة في الجاهلية، وفي ذلك قاعدة الدية التي أسسها عبد المطلب جد الرسول ﷺ، وأكدها الرسول الكريم ﷺ، هذا فضلاً عن المعاقلة (المغالبة في العقل)، وفداء العاني اللذين قننتهما الصحيفة، الميثاق دستور أول دولة في الإسلام⁽¹⁾.

(1) - د . برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة، دمشق، دار النمير 1996، ص355.

وإذا كان المجال لا يتسع هنا لدراسة عدم عدمية الإسلام تجاه الخير أياً كان مصدره، فحسبنا الإحالة إلى بعض الكتب التي ضيفت في هذا الباب، باب وراثته الإسلام لكثير من الأنظمة التي كانت سائدة في الجاهلية⁽¹⁾.

والشريعة الإسلامية، وإن كانت بشرية المحتد والنجار والمنبت، فهي محاولة إنسانية ارتقائية باعتبارها حصيلة تفاعل الخطاب الإلهي مع موشور بشري فذ، هو أولئك الفقهاء والأصفياء الأخيار الذين صاغوا هذه الشريعة شفافية وهاجاً ومعانة وقلقاً روحياً وتضرعاً إلى الله طمعاً وخيفة، أمثال أبي حنيفة وجعفر الصادق وابن تيمية والحسن البصري وابن حنبل وغيلان الدمشقي وابن قيم الجوزية والشاطبي وغيرهم.

فهؤلاء هم أفلاذ أكباد أمتنا ومناراتها على الطريق عبر قطع الظلام، ومن ثم أو ليست الأمة في نهاية الأمر هي مفكروها وعلماءها وأدباءها... فكيف إذن نتكر لعطاء هؤلاء الأفاضل؟.

على هذا الأساس نؤكد «والشريعة حصيلة تجربة إنسانية فذة» إن الشريعة الإسلامية تدخل في إطار القرينة الدالة على صحة تفاعل الوضع الإلهي مع الوضع البشري، وهذه القرينة تضغط بثقلها وكلها ضغطاً ليس بقدسيته ولكن بطبيعتها الذاتية وإذا ما استعرضنا مبادئ علم الإثبات في مجال القانون، وطبقناها على قوة الشريعة، أمكننا القول إن هذه القرينة ليست مطلقة، وإنما قابلة لإثبات العكس، وبذلك فهي لا تستغرق كلياً إرادتنا ونقدنا بل تسمح

(1) - الشيخ خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، القاهرة، سينا للنشر،

لفينمنولوجيا⁽¹⁾ الروح الإسلامية، تحققات إنسانية وتمظهرات واجتهادات تغني هذه الشريعة ثراء وعطاء، وفي الآن نفسه تنعى لمقولة غلق باب الاجتهاد وتوطيداً وتوطيماً للكلمة الخلافة في القرآن التي كانت وستكون وراء كل تقدم وازدهار لأمتنا .

وبهذا التدليل يمكننا التأكيد بأن إقصاء الشريعة من دائرة حياتنا وجدلنا التاريخي العمراني إنما هو خنق لفعالية أمتنا العربية وترسيخاً للعطالة والبطالة والجمود في روحها، وهذا ما لمسناه في أوكار الفرنجة والتغريب ومحاولتها طمس أمتنا من خلال تعطيل دينامو الشريعة ورافعتها، ذلك أن الشريعة الإسلامية هي مفتاح العمل في الإسلام، وهي المعيار الأسمى لقياس الأداء الإنساني⁽²⁾، وإن تهميشها وتطويقها وإقصائها ونبذها لا يعني إلا الركون إلى الإسرائيليات الجديدة حسب تعبير المصلح العربي الكبير علال الفاسي⁽³⁾ وحسبنا التدليل بأهمية الشريعة تلك الشهادة التي لا تقدر بثمن والتي أدلى بها الكونت ليون استروروغ والمتضمنة أن الشرع الإسلامي يبدو وإذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا .

ومن المتعذر أن تجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بها سواء أكان ذلك من ناحية المنطق الشكلي، أم من ناحية قواعد النحو .

(1) - هي مدرسة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية)، ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها .

(2) - مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت 1996، السنة الثامنة، العدد 31، ص32 .

(3) - علال الفاسي: كتابه الموسوم بعنوان مقاصد الشريعة، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، 1963، ص89 .

وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية إلى النص على حقوق الإنسان بما تشمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد، وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلقاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً آمناً، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحرموا خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا على ما يماثلها إلا بعد ألف عام⁽¹⁾.

ومع هذه السمات الذاتية للشريعة فقد كانت موضع هجوم شديد لاسيما من الغرب السياسي، وها نحن نسمع كرومر المعتمد البريطاني في مصر يصفها بأنها متخلفة ولا تصلح إلا لمجتمع بدائي، وهذا هو موقف ألبرت أوغست غابرييل هانوتو الفرنسي وغيره⁽²⁾، والهدف من ذلك هو طمس العروبة والإسلام من لوح الوجود حسب تعبير المصلح رشيد رضا... وعلى خطى الغرب «غفلة أو تغافلاً» سار مغتربو أمتنا ومتمرنجوها في التنديد بالشريعة بصورة تخرج عن إطار التقويم العلمي، وتتجاوز حدود النقد والتحليل وعلى هذا الأساس يقرر الدكتور فهمي جدعان «ومثله الكثيرون من أمتنا» بأن دعوى علي عبد الرازق تؤدي إلى محو

(1) - مقالة أُلفي في جامعة لندن:

Count on strong: The Angara Reform, 1934,p30.

(2) - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص325.

شخصية الأمة وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية التي تتضمنها الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

فهذه الشريعة تتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، كما تتناول تنظيم الخلافة أو السلطة، أو ما يعرف اليوم بالقانون العام، وتتناول أحكام الحرب، أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي، فنظرتها إذن إلى القانون شاملة، لكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة، بل تستند إلى سمات اعتقاديته ومبادئ خلقية وأحكام عقلية عملية⁽²⁾، حتى على صعيد النظرية السياسية، فهذه الشريعة تقدم لنا أعرق وأعرق أصول ومبادئ الحكم، مثل أصل الشورى، العدالة، التضامن، المساواة، وأصل الولاية العامة للأمة، وأصل حق الأمة في تولية الحاكم، وأصل حق الرقابة على الحاكم وعزله، وأصل التضامن بين الراعي والرعية، وأصل المساواة أمام القانون، وأصل صون حقوق الأفراد⁽³⁾.

ويكفي التدليل بأهمية هذه الشريعة التقييم الذي قدمه مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي عام 1937، فقد أقر هذا المؤتمر قيام الشريعة على مبادئ وأصول وقيم تصلح لدفع الإنسان نحو كل ازدهار وتقدم.

(1) - د. فهدم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 343.

(2) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1، 1986، ص 203، وانظر د. محمد سلام مذكور: مدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 15.

(3) - عبد الحميد باديس: آثار ابن باديس، ج 1، م 2، ص 401.

فالمسألة الأولى والخيرة هي الصفة الذاتية لأحكام الشريعة، وهل هي صالحة لكل زمان ومكان، حسب تأكيد المصلح العربي الكبير عبد العزيز جاويش باشا، وتدليله ببعض مبادئها مثل مبدأ لا ضرر ولا ضرار، مبدأ سد الذرائع أو إعطاء الوسائل حكم الغايات، مبدأ الأخذ بأحكام العرف «مبدأ المصالح المرسلّة» مبدأ أصل القصد في الأعمال وإقامة ما يشق على النفوس من تكاليف «مبدأ إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به» أصل تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، أصل وجوب الامتثال إلى ما قاله النبي ﷺ شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي - أصل المساواة بين المسلمين في الأحكام، وكذا بينهم وبين جميع من له ذمة وعهد- أصل أن لا تزر وازرة وزر أخرى-أصل أن جميع الزواجر حسبما يراه الإمام أو القاضي طبقاً للعرف العام أو التحكيم⁽¹⁾.

هذه الاعتبارات الذاتية في الشريعة حدث أمير القانون في دارنا العربية الدكتور السنهوري للتأكيد بأن عدداً من مبادئ الشريعة الإسلامية يعد متقدماً على الشرائع الغربية نفسها وأن ثمة اعتبارين يوجبان التشديد على ضرورة العودة إلى هذه الشريعة:

الاعتبار الأول: علمي فني.

والاعتبار الثاني: وطني قومي.

أما الاعتبار الأول فيشمل في رقي أحكام الشريعة وصلاحها لنهضة عالمية في الفقه والتشريع، أما الاعتبار الثاني فيشمل بأن الواجب يفرض على مصر أن ترسم لنفسها خطة تسير عليها، بحيث لا تميل إلى جانب الغرب أو تعيش مدينته، فتلبس ثوباً غير ثوبها وتقلد مدنية غير مدينتها، ولكن ترجع إلى الشرق دون أن

(1) - الشيخ عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحريّة، طبعة دار الهلال، ص45.

تجاء في المدينة الغربية، وهذه الخطة تفرض رجوعاً ثقافياً قانونياً إلى الفقه الإسلامي من شأنه أن يربط الحاضر بالماضي، ويوطد أركان الرابطة العربية⁽¹⁾. وهذا هو رأي المفكر الكبير عبد الرحمن البزاز، فقد عزا تفوق الشريعة على القانون الغربي إلى مزجها القانون بالأخلاق والعدالة وإلى طابعها التضامني الجماعي إضافة إلى مزجها الحق بالواجب مع اعتمادها على أصول ثابتة يحفظ لها الاستمرار الأقرب ما يكون إلى القانون الطبيعي وقواعد العدالة، وأخيراً إلى قابليتها للتطور باعتمادها على مبدأ الأصل في الأشياء الإباحة، ومبدأ ليس في الدين من حرج، ثم اعتمادها على العرف والاستحسان⁽²⁾.

والسؤال المطروح هو، كيف نسمح لأنفسنا بالأخذ من هنا وهناك من الشرائع، بحيث أصبح تشريعنا «كما قال الأستاذ أحمد حسين» أداة التفكيك إلى كيانات، كيف نسمح بذلك ولا نأخذ تشريعاً من ذاتنا وكياننا⁽³⁾.

أليست القوانين «على حد رأي الدكتور عبد الرحمن البزاز» هي أقوى مظاهر حياة الأمة الاجتماعية، والمرآة التي تعكس حال العقلية والدينية والخلقية، وهل الشرائع الغربية التي نقتبسها شريعة واحدة، أليس الغرب يقوم على شرائع متعددة، وكل شريعة تختلف عن الأخرى، إذن فكيف نقع في دوامة هذا الخلط العجيب⁽⁴⁾.

(1) - جريدة الأهرام، 1937/11/26.

(2) - عبد الرحمن البزاز: بعض خصائص التشريع الإسلامي "من روح الإسلام"، ط1، مطبعة العاني، بغداد 59، ص114.

(3) - د. فهم جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص356.

(4) - من روح الإسلام، ص86.

إن الحضارة التي تنشدها الإنسانية هي حضارة الإسلام - حضارة الوجدان وليس الحضارة الشيئية، وإن أي تطور في الفكر والروح الإنسانية وانطلاقها، إنما هو الاقتراب من الإسلام⁽¹⁾، والمطلوب إذن حضارة تجمع بين الجسد والروح، بين الفرد والجماعة، بين الطبيعة وما وراءها، وهنا تلعب هذه الشريعة دوراً كبيراً في قدرتها على صياغة دولة عصرية تؤمن بحضارة الوجدان، ولا يكفي في هذا الصدد القول بأن دين الدولة الإسلام، ونحن مع الدكتور وليد سيف بأن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر مفاهيم الشريعة في مجتمعنا، هذه العملية محكوم عليها بالفشل⁽²⁾.

وفضلاً عن ذلك فإقصاء الدين عن المجتمع أو الدولة أصل غربي يتفق - كما قال المسيو طارديو مع الأصول المسيحية وهو في الآن نفسه كان ردة فعل على سلطة رجال الدين التي لا وجود لها في سياقنا التاريخي الاجتماعي⁽³⁾.

ولا حاجة للتدليل بأن بعض أصول الشريعة إلهية، وهذا يعني أن الشريعة مؤطرة بسقوف وحدود وأهداف وغايات وصمامات أمن تحول دون جنوحها وسقوطها في أيدي الغش والهوى وقوى الظلم والطغيان.

وتطبيق هذه الشريعة يجب أن يرصد من أوسع المنظورات، وليس من منظور ضيق وهو قانون العقوبات، وهو قانون قابل للتحقيق والتعليق حسب مقتضيات

(1) - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 103 وأنظر د. محمد سلام مذكور: مدخل

الفقه الإسلامي، ص 103.

(2) - علال الفاسي: النقد الذاتي دور البيت، ص 99.

(3) - المرجع السابق، ص 98.

القرارات⁽¹⁾، فالشريعة ضمان أمثل ليس للمسلمين فحسب، وإنما لكل إنسان باعتبارها تمتلك أواليات التقدم وديناميات وفعاليات الأنسنة والتطور، وبسبب قيامها على أصل العدل والمساواة وأصل التقوى وأصل الإحسان وأصل عمران الأرض، وأصل الإيمان المشترك للإنسانية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وأصل الدعوة إلى كلمة السواء ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ آل عمران/64، وأصل ذلك السلام للعالم⁽²⁾.

وأصل الخير المشترك أحبهم إلى الله أحسنكم لعياله، وأصل عصمة النفس الإنسانية ضمان الحياة، وأصل وحدة الدين مع اختلاف الوسيلة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

وأصل حقوق الإنسان وحرية في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ 118 ﴿وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ طه/118-119.

وأصل مقاومة العنصرية والاستكبار والتتديد بالكسروية ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ النحل/91.

وأصل الخيرية ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

(1) - مجلة الاجتهاد: المرجع السابق، ص303.

(2) - سؤال الرسول ﷺ عن أفضل عمل يعمله الإنسان، فقال: "بذل السلام للعالم".

وأصل السلطة والاستخلاف ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61.

وأصل رفع الظلم ﴿وَمَا لَكُمْ لَأ تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/76.

وأصل الإصلاح ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1.

وأصل مجالدة الفساد ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/205.
وأصل الدعوة إلى التعاون ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

وأصل الأنسنة تخلقوا بأخلاق الله، وأصل العزة والكرامة ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

وشريعة الإسلام ترسي الحقيقة العالمية التي اتخذت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، وبمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية⁽¹⁾ وهذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق من أجل الخير، وهي مراقبة حية لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك. والشريعة الإسلامية لا تقيم العلاقة بين الشعوب على زعم التفوق والأفضلية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ المائدة/48.

وعلى هذا التأسيس فالمسلمون مدعوون إلى عالمية مؤنسنة، يلعبون فيها دوراً ريادياً فعلاً امثالاً لحقيقة التكليف الإلهي ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

(1) - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987، ص46.

وفي هذه العالمية يأخذون ويعطون، يأخذون في الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان.

على هذه الأرضية الصلبة الرصينة للشريعة، وانطلاقاً من حقيقة: يا أيها الناس فلا مجال في انطلاقتنا المعاصرة المنشودة لمجتمعنا الذي تأسس في القرون الوسطى⁽¹⁾، كما لا مجال لخوف غير المسلمين من عقد الذمة، فهذا العقد من متعلقات السياسة الشرعية الصالح العام للمسلمين، وليس العقيدة، وقد تفرض مصلحة المسلمين العليا إقامة المواطنة الكاملة، وهنالك أصولاً متعددة تؤكد ذلك⁽²⁾، وتطبيق الشريعة لا يعني إقامة نظام ثيوقراطي سلطة دينية، بل فالمعول في ذلك إرادة الأمة، وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، والمسلمون يمتاحون من معين القرآن وهو معين لا ينضب ما يتفق مع طورهم الحضاري ونموهم التاريخي ومصالحهم العليا استناداً إلى مبدأ السياسة الشرعية في الإسلام التي هي «حسب تعريف ابن عقيل» الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ونزل به الوحي⁽³⁾.

والدور الذي يلعبه الدين في الدولة لا يعدو- وهو ليس بالقليل- دور القيادة الروحية الذي يقتصر على التربية والتوجيه وفي حدود الموعظة الحسنة والدعوى

(1)- محمد سيد رصاص: ما بعد موسكو، دمشق، دار الفارابي، 1996، ص85.

(2)- الشيخ راشد الغفوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص357.

(3)- د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1998، ص242.

إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة حولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما حولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم⁽¹⁾.

وعلى غير المسلمين من ديار العرب أو غيرهم ألا يتأفقوا ويتخرجوا من تطبيق مبادئ الشريعة، إذا ما تمثلت برنامجاً سياسياً وطنياً يطرح على المجتمع، ويخضع للمناقشة والإقرار من قبل الإرادة العامة للشعب، وعندئذ يكون مصدرها المادي فقط الشريعة الإسلامية - أما قوتها الملزمة - حسب أدبيات القانون - فتكون نابعة من الإرادة العامة.

والخلاصة فالديمقراطية والإرادة العامة للشعب هي العاصم وصمام الأمن الأخير لكل تشريع، وإن كان نوع التشريع - والشريعة متفوقة في هذا المجال - يدخل في باب الملائمة والحيوية، وليس في باب المشروعية كما هو مقرر في دائرة القانون وأدبياته... ولكن إذا كانت هكذا عظمة الإسلام وعظمة آدابه وشرائعه وأحكامه ومبادئه، فيكيف تم التلاعب والمضحك على كل الناس كل الوقت، بإسقاط الشريعة الإسلامية واستبدال النظم الغربية بها؟.

وحقيقة الأمر أن الاستبدال تم مرتين في تاريخ أمتنا الطويل منذ الفتح الإسلامي، أولها خلال بوابة استعمارية عبر فيها الغازي المغولي التتاري، حيث تم فرض

(1) - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة بيروت،

الياسا المعروفة¹، أما المرة الثانية فقد تم هذا الاستبدال في القرن التاسع عشر على يد الإنجليز في مصر، ثم توسع الأمر في معظم الأقطار العربية.

ولنستمع إلى شهادة المفكر القومي الكبير الدكتور عصمت سيف الدولة حول هذه النقطة يقول المذكور⁽²⁾: ((فإن الاحتلال الإنجليزي لم يلبث أن داهم مصر عام/1882 وفرض بالقوة على الشعب العربي المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظله ثلاثة عشر قرناً)).

يجيب على ذلك الدكتور سيف الدولة بالقول: ((لقد ارتهنوا مصر أرضاً وأذلوها شعباً، وهم يبذرون فيها بذور العلمانية، ويستتبتون من أبنائها علمانيين ولما كان من المحال مخادعة كل الناس كل الوقت، فقد كان لا بد، لكي يقبل الناس نظامهم من إقناعهم بأن الإسلام دين الله، ولبس نظاماً للحياة في الوطن))⁽³⁾.

ما هي نتيجة كل ذلك؟؟؟ التخريب والتغريب المر، أيضاً على لسان الدكتور سيف الدولة⁽⁴⁾ ولكن لماذا وكيف؟؟.

لأن جوهر العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام بشرائع وقواعد وآداب وضعية، وأنها ركن من نظام

(1) - يعتبر قانون "إلياسا" أو "اليسق"، النظام الأساسي الذي كانت تسير عليه العناصر المغولية الخاضعة لحكم وسلطة جنكيزخان، هذا القانون بالغ الصرامة والشدة، نظم الحياة وفرض وجود هذه القوة البدوية الجديدة على بقية الحضارات المتعدنة.

(2) - د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 241 وما بعدها.

(3) - المرجع السابق، ص 245.

(4) - المرجع السابق، ص 418.

شامل متكامل للحياة الدنيا، علمانياً في موقفه من الدين، فردي في موقفه من المجتمع، ليبرالي في موقفه عن الدولة، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى سبعة قرون⁽¹⁾.

وقد بدأ الاستعمار القاهر بفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية وأقام له حارساً باطشاً، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملائمة بين حياتهم اليومية، وبين قواعد النظام المفروض بالقوة، ثم اطراد تلك الملائمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأستاذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ویرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي، وإلى كل ذلك وغيره من مثله إلى قدر الشعور المستتفر بالانتماء إلى الحضارة الغربية يسمونه الاعتراب هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء الإسلامي، وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة أو الإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقيض للحضارة العربية في جوهرها⁽²⁾.

وفي نظرنا إن ذلك ليس نقضاً لأمتنا عروة عروة وتفكيكها لبنة لبنة، بل هو أكثر من ذلك بكثير، إنه اغتيال مسموم حاقد لهذه الأمة، وإن كان المجال لا يتسع لتأكيد

(1) - د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 423.

(2) - المرجع السابق، ص 424.

هذه المقولة وحسبنا ما قاله فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ وكرومر، وما أكده حالياً المؤرخ الأمريكي هنتنغتون بأن العصر هو عصر صراع الحضارات، وأن الإسلام هو العقبة الكوؤد الأكبر أمام الغرب، بل وحسبنا ما رده ألبرت أوغست غابرييل هانوتو بأن: ((الإسلام جذام وكساح وخطر على البشرية)).

نحن لا ننكر أنه يجب التعاون مع الغرب وتمديد التعامل بصدق معه، ثم التفريق بين الطفل وغسيله، وبين القمح والذؤان، كل ذلك من أجل إقامة بناء إنساني خالد تتألق فيه الزهور تفتحاً وعطاءً.

ونحن لا ننكر أنه على الصعيد الداخلي لا يصح الحديث عن المجتمع الملي الذي تسوده ملة واحدة مهما كان حجمها، كما لا أنكر أنه لا مجال للحديث عن الفرقة الناجية، بل الحديث عن القطر العربي الناجي أو الأمة العربية الناجية من أنياب الاستعمار والاستغلال، أجل نحن لا نقبل السقوط في مثل هذا الوعي المزيف المبعثر والمتعثر الباهت، بل ندافع عن الشريعة الإسلامية، ليس من موقع عقيدي فحسب، بل من موقع الجماعة وباعتبار الشريعة نسيجاً ضاماً من نسج الأمة، ومن ثم فإن أية طعنة في الظلام كانت وستكون على الشريعة، إنما هي طعنة للأمة في ذاتها... ومن جماع ما تقدم فالدعوة إلى تأصيل الشريعة في حياتنا والامتياع (الاغتراف) من معنيها «ليس حشوية وإنما حسب الحاجة وظروف العصر وعلى أرضية وطنية» إنما يتم عبر مشروع نهضوي عربي أساسه التقدم ووجهته الإنسان وكرامته وعزته وحقوقه وحياته العامة، ومناطه الديمقراطية ومؤسسه المجتمع، وخياره الحضارة العربية الإسلامية ووجهته المحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية والقيم الروحية النابعة من الأديان حسب التعبير للزعيم الراحل عبد الناصر.

في هذا النسيج، ومن خلال تلك المنظومة يجب أن توضع الشريعة في مكانه الطبيعي من كيان الأمة، وكاللؤلؤة في عقدها من أجل أن تطوق عنق الأمة العربية الخالدة وتزين مفرقها.

وفي هذا السياق إننا ننعى ليس على الحشوية الإسلامية، بل على الحشوية الإلحادية التي تستبعد الدين من مضمار التقدم.

برأي المفكر الكبير «وهو من إخواننا المسيحيين» الأستاذ وليام سليمان الذي أشار إلى أن المواطنة في الغرب نشأت في إطار استبعاد الدين، وقد حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وفي رأيه أن تلك هي الصيغة الغربية للعلمانية، في حين أن صيغتنا الوطنية والقومية يجب أن تؤسس المواطنة على حمولة الدين، كدين، ولكل مواطن، وفي كل بقعة على أرض العروبة، كلفاً واقتداءً «والكلام للأستاذ وليام سليمان» بتجربة الصحيفة التي خطتها براعة الرسول عليه الصلاة والسلام والتي خلقت من المسلمين واليهود أمة واحدة⁽¹⁾.

هذا الحس الإيماني القائم في مختلف علوم الحضارة الغربية، سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض، هذا الحس هو قسمة أساسية لهويتنا... وإذا انتقلنا إلى موضوعنا الأساسي الذي هو الشريعة، قلنا قسمة مميزة وثابتة، حيث نجد إلى جانب الوضع الإلهي الذي هو الدين «غير القابل للاجتهد» نجد قانون المعاملات والفقه، وهو قانون وضعي، وضعه الفقهاء في إطار الكليات الدينية، وهو إرث حضاري يخص الأمة بكافة فئاتها⁽²⁾.

(1) - الهوية والتراث: مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة، 84، ص71.

(2) - هذا التعريف للدكتور السنهوري، أنظر الهوية والتراث، ص41.

في إطار هذا الوضع البشري نجد فلسفة القانون التي هي النواة النووية في هذا الفقه، وهذه النواة النووية هي التي تعتبر القسمة الحضارية الثابتة في مجال القانون، وما عدا ذلك لدنيا تراث ثري من القواعد التطبيقية التي تخضع لتغييرات الزمان والمكان... هكذا يحدد الدكتور عمارة في إطار فلسفة القانون مبدأ لا ضرر ولا ضرار ومبدأ أن الإنسان ليس مالكاً مطلقاً أو محرماً عليه التملك مطلقاً، بل إن الملكية ذات وظيفة اجتماعية ومرتنة بتحقيق النفع العام⁽¹⁾.

فحضارتنا لا تؤمن بتفرد الإنسان وعتوه واستكباره ومركزيته في هذا الكون، بل هو وكيل الله المستخلف في الأرض لعمارتها، وهذه هي فلسفتنا في العدل الاجتماعي، في حين نجد العلمانية تعريد وتطلق للملكية كل عنان.

إذاً فحضارتنا تنطوي على الكثير من النواهض والروائع الميكانيزمات التي تفتقر إليها الحضارة الأوروبية، وما علينا إلا أن نفض الغبار عن هذه اللآلئ ونعيد إليها آلتها وأريجها في كافة مجالات حضارتنا بما في ذلك فلسفة القانون اتساقاً لذاتيتنا وتوازناً لفعاليتنا.

ولا حاجة للتأكيد بأن القانون القائم على الالتزام والواجب أكثر نجاعة وجدوى وحيوية من القانون القائم على الإلزام، ومن ثم فالقانون الوضعي الذي استوردناه من صيدليات الغرب لا يرقى إلى مستوى القانون الذي عاش تحت ألق شمسنا الدافئة، وتغذي من ترب أرضنا المعطاء ونما في حنيا ضلوعنا وحببات قلوبنا، وليس عاراً أن نوطن النفس ونوطدها على الذات والهوية، بل العار أن نخجل من أنفسنا ونقلد الآخرين، فتكون كالمطائر الذي نسي مشيته وعجز عن تقليد مشية الآخرين، وتلك هي الكارثة ولكن ليت شعري ولعمري هل من مستعبر أو مدكر.

(1) - الهوية والتراث مجموعة مؤلفين، ص44.

إن أية انطلاقة حضارية لأمتنا إنما تزكو وتزهو بتجدها الحضاري الذاتي مع الحفاظ على قسماتنا وبصماتنا الثابتة، وما هو أصيل وقار وراسخ في أعماق شخصيتنا القومية، ولا حاجة للتأكيد بأن هذه القسمات الراسخة «في أية أمة» قد تبقى رديحاً من الزمن كامنة تغط في نوم عميق، ولكن سرعان ما تعود إلى الاستيقاظ والتفتح عندما يتاح لها ذلك، كما حدث في تركيا التي فرضت عليها العلمانية في معاهدة لوزان، وبقية ترسفت بها، وها نحن نجد عودة الحبس الإسلامي المكبوت، بل لانعدام وجود ذلك عند غلاة العلمانيين، قادة الجيش بالنسبة للمسألة القبرصية⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة للجزائر فقد جهدت فرنسا لاقتلاع هويتها، ولكن هذه الهوية سرعان ما اهتزت وربت على يد ابن باديس وجماعة العلماء، وأنتجت عروبة وإسلاماً - كل زوج بهيج.

لقد أعلن الخديوي إسماعيل أن مصر قطعة من أوروبا متحدياً بذلك حقائق الحياة وثوابت الشخصية العربية في مصر، فهل صحت مقولته، وهل كانت سياسة التغريب والتفرنج على يده أو يد غيره أكثر من تراب على صفوان؟.

إن انطلاقة حية وثرية لأمتنا يجب أن تنطلق من الهوية والثقافة الذاتية، والحقيقة الجوهرية النواة التي تحمل خصائص الشجرة.

إن ما هو ثابت في شخصيتنا أننا عرب، لكن ليس بالمعنى العرقي، بل الحضاري وبالمقابل فعروبتنا ذات قسمة إسلامية، ولكن ليس بالمعنى الديني الطائفي، وإنما بالمعنى الحضاري⁽²⁾.

(1) - مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث، بيروت دار الكلمة، 1984، ص 45 و46.

(2) - المرجع السابق، ص 48.

إن قراءة بسيطة لحضارتنا تؤكد قيم الفروسية والعفة والحياء، وهذه قيم عربية، والقسمة الإسلامية لهذه الهوية واضحة وجلية، وحسبنا «كمثل واحد» نجده في البحث العلمي.

تقرأ العلوم الغربية فلا تشعر في ثناياها أي وجود للقوة الخالقة لهذا العالم، لكن أقرأ ذلك في حضارتنا نجد رائحة التدين تفوح من تضاعيف هذه العلوم، نجد ذلك عند ابن خلدون وابن سينا وابن حزم وغيرهم، ودون الإخلال بالحقيقة العلمية وماهيتها الذاتية.

المطلب الثالث:

انتماء الدائرة العربية الإسلامية

تكلمنا سابقاً عن ماهية وهوية أمتنا وها نحن نتناول، ما تتصف وما تتسم به هذه الأمة من أوصاف وانتماء أظهرها أن الأمة العربية تنتمي إلى الدار الإسلامية كما هي مشدودة برنوها إلى الدار العالمية في قولنا العالمين بمعنى أن هذه ليست غاية في ذاتها وإنما بالإسلام وبقوة العروبة- أمل ومرتجى العالمين.

فالأمة العربية ليست غاية في ذاتها عضوية منطوية على نفسها، نجد في هذه الذات المرتجى والغاية النهائية، وإنما هي أمة وظيفية أمة صيرورة لا أمة كينونة صماء، تبقى من وراء صيرورتها ووظيفتها خدمة العالمين بدليل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة/1، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ الزخرف/44.

وهذا ما يملي علينا تناول المواضيع الآتية:

أ- مغزى الانتماء إلى الدائرة الإسلامية: ويمكن القول أن كلمة أمة اتخذت لأول مرة مدلولاً سياسياً على يد الإسلام⁽¹⁾، وهذا ما تؤكدُه الصحيفة الكتاب التي صدرت عن الرسول ﷺ، وأقرها المؤمنون من قريش وأهل يثرب. فقد جاء في المادة الأولى من هذه الصحيفة ما يلي: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس وإذا كان هؤلاء المؤمنون قد شكلوا اللبنة الأولى في هذه الأمة))، فإن التفاعلات التاريخية اللاحقة تمخضت عن لبنات أخرى ارتفعت في بناء صرح هذه الأمة، ومن جهة أخرى فإن العرب هم الذين كونوا مادة هذه اللبنة، وحبائل التواصل في الأمة المذكورة.

لقد استطاع العرب البناة الأوائل لهذا المشروع أن يستشرفوا أفقاً عالمياً إنساني المنزع عقلاني النهج والتوجه، وبالتالي استطاعت الدار الإسلامية الاحتفاظ بالقسمات السابقة، وبقي العرب هم الإسمت لهذه الدار، ونسيجها الجامع.

والحق يقال: ((إنه حيث نبحت عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحت عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية))⁽²⁾.

ولكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فإذا بقوى تاريخية جديدة غير عربية تتخرط في الإسلام، وإذا بالقسمات السابقة العروبة العقلانية تخبو، ويتصوح (تتاثر) ظلها.

(1) - د . محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، دمشق، مطبعة الداودي، ص183.

(2) - د . عصمت سيف الدولة، نحو العروبة والإسلام، ص241.

لقد استطاع العرب أن يكونوا من الأمة الإسلامية مشروعاً سياسياً ذا حقيقة تاريخية قائمة بذاتها، لا تذوب بشخص الحاكم، أو تتوقف على إرادته، وآلية ذلك، تجذرَ الفقه في التربة الشعبية، حيث كان هذا الفقه، لا يجري على مستقر الحاكم على الرغم من أنه بتولي تدبيره الحياة اليومية المعاشية، وإن هذا التدبير والتقييد هو من أخص ولايات الظاهرة السلطانية.

وأبعد من ذلك فقد عهدت هذه الأمة ظاهرة فصل الشريعة عن السياسة وليس الدين عن الدولة بعيداً عن إرادة بعض فقهاء السلاطين الذين سعوا فساداً لترويض الشريعة لصالح الظاهرة الحاكمة.

وإذا كانت السلطة الحاكمة استطاعت في بعض الأحيان أن تستهين بمشروع الأمة، إلا أن السمة الغالبة في التاريخ العربي الإسلامي هي حرص الحاكم على الحصول على رضا الأمة الإسلامية، نجد مثلاً حياً للتدليل على ذلك في تسمية أتاتورك العلماني نفسه بالغازي تملقاً لهذا الرضا واستشعاراً بأهميته.

المشروع السياسي مشروع الأمة، كان حريصاً ألا يتعارض مع الظاهرة الحاكمة، حفظاً للبيضة، وذوداً عن البلاد ضد الأخطار المعيقة، هذا فضلاً عن أن المؤسسة الدينية لم تكن عملية للسلطان بل لعبت دور الوسيط الرقيب.

لقد عجزت القوى التاريخية الإسلامية غير العربية أن تقدم لهذه الأمة آليات التلاحم والنسج الضامة، بل أخذت تتجزأ أثرها وذاتها الضيقة في هذه الأمة، بحيث ذاب المشروع العام في مقولتها الخاصة، واندمج في إرادتها ومصالحتها، خلافاً للوعي العربي الإسلامي الذي قدم العروبة كآلية وذاب في خدمة مشروع عام...

بهذا المعنى نفسر نشوء الدار العربية كذات متميزة عن دور أخرى كالدار الإيرانية أو التركية، مع أنهما كانتا تنتميان مع العرب إلى أمة إسلامية واحدة.

ولقد تتوج هذا التمايز على يد المشروع التركي الكمالي العلماني الذي كان حريصاً على الانسلاخ عن كل ما هو إسلامي.

وأبعد من ذلك، فقد حدث من الصراع بين أعضاء هذه الأمة ما لم يحدث بين أي عدو وعدوه، وكما هو الأمر في حرب الخليج الأولى، ثم النزاع العربي التركي وغير ذلك من الأمثلة وبالتالي لم يبق من مشروع تلك الأمة إلا ذكريات تاريخية سديمية متكلسة شاحبة خافتة مفتقرة إلى نسغ الحياة ورواها وحيويتها النابضة.

والفرق واضح راهنياً بين محورية الدار العربية والدار الإسلامية، فالدار الأولى واقع وطبيعة وحياة وعفوية وفطرة يضاف إلى كل ذلك استفتاء يومي حول أمهات القضايا: نكبة فلسطين العدوان الثلاثي على بورسعيد، هزيمة عام 1967، انتصار عام 1973... إلخ.

وعلى هذا الأساس، فمن الصعب الكلام عن أمة إسلامية إلا بالمدلول المجازي الأمل الراني إذا كان المقصود من الأمة الوشائج واللحم، وحبائل الحياة وأوصال الثقافة، وغير ذلك التي تصهر الأمة في بوتقة الحياة المشتركة.

قد تكون هذه الأمة حقيقة قائمة على بعض الآمال والقلوب، ولكنها لم تستطع أن تشق طريقها إلى حقائق الحياة الكبرى بكل نسجها وأوصالها الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية وكما يقول غوته: إن النظرية رمادية، ولكن شجرة الحياة أبدأ خضراء.

وعلى هذا الأساس، فلا يمكن التحدث عن أمة ما لم تحمل هذه الأمة الشعار الأخضر، أي الحقائق التي تموج بالحياة، وتمور بالواقعية.

نحن لا ندعي، بل لا نملك أن نغرض إرادتنا على الأجيال المقبلة، ولا أن نحدد لها مواقفها ومصالحها، وتبعاً لذلك، فقد تستطيع الشعوب الإسلامية أن تتسج فيما

بينها مجموعة من الروابط والأهداف المشتركة، وبذلك تصبح هذه الأمة الكبيرة متجسدة إلى جانب الكتب والتاريخ والقلوب، في الإرادات، وتبعاً لحجم المشروع الاجتماعي، وإلا فنحن حيال يوتوبيا الطوبى هي مكان خيالي قصي جداً أو المدينة الفاضلة، فلسفة حاملة ليس إلا .

ليس هنالك مسلم يقف ضد الرابطة الإسلامية العالمية لاسيما إذا كانت هذه الرابطة تقوم على ناهض الحق ورافعة الأنسنة والعدل ومرتقي كرامة الإنسان أي إنسان، وقامت على لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت الحقوق الاجتماعية، أي إذا قام الدين بتفجير ثورات إنسانية حقيقية دون أن يكرس لصالح الظاهرة الحاكمة فقه السلطان ولكن أليس موقفاً عديماً سديماً بالنسبة للعربي التحدث عن رابطة إسلامية ووضعها في سلم الأولويات قبل إنجاز الوحدة العربية. إن معظم الشعوب الإسلامية أنجزت مشروعها تركيا - إيران - باكستان، فكيف تنهي على العرب رنهم وتشوفهم لتحقيق وحدتهم السياسية.

كيف نسمع من أصحاب الاتجاه الإسلامي وصف الإسلام بأنه أيديولوجيا بغير أرض تهمة أيديولوجيا الأرض أكثر من الأرض، ثم نرى هؤلاء يحتلون جزر طناب الكبرى وغيرها ويدعون إن لهم حقوقاً في الخليج العربي.

إن الإسلام حريص على لم شمل الأسرة الحيوانية، فكيف نعيب على العرب أن يلموا شملهم تحت سقف الكيان الواحد .

وفي نظرنا إن المشروع التاريخي المرتجى للأمة الإسلامية، ويختلف نهائياً عن مشروع الدار الإسلامية في القرون الوسطى.

وأقل ما يمكن قوله عن هذا المشروع الجديد إنه يقوم على الاحترام المتبادل بين الشعوب الإسلامية، أي يقوم في المقام الأول على مشروع ثقافي تقدمي إنساني يشد هذه الشعوب بعضها إلى بعض.

وعلى هذا الأساس فالأمة العربية مرشحة لأن تلعب دور الكاريزما في هذا المشروع بالمعنى المقصود من الكاريزما، التلغاف الرائي، الذي يعكس آمال الآخرين بجاذبية الحرية والعقل والرضا والاحترام المتبادل.

والأمة العربية مرشحة لقيادة هذا المشروع، بسبب موقعها الجغرافي، ورصيدها الثقافي، ولغتها التي هي جزء ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي.

هذا المشروع هو مشروع الكواكبي، وهو المشروع العربي الإسلامي، الذي حملته، وآمن ودلل به الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، إنه مشروع الإسلام المحمول على العروبة، والعروبة التي جوهرها الإسلام.

يقول الزعيم الراحل عبد الناصر في فلسفة الثورة: ((كيف يمكن أن نتجاهل إن هنالك دائرة عربية تحيط بنا وأن هذه الدائرة منها، ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها، حقيقة وفعلاً، وليس مجرد كلام كيف يمكن أن نتجاهل أن هناك عالماً إسلامياً تجمعننا وإياه روابط لا تقرب بها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ)).

وما من شك في أن الدائرة العربية، هي أهم هذه الدوائر، وأوثقها ارتباطاً بنا. فلقد امتزجت معنا بالتاريخ، وعانينا معها نفس المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك، وامتزجت هذه الدائرة معنا أيضاً بالدين، فنقلت مراكز الإشعاع الديني في حدود عواصمها من مكة إلى الكوفة، ثم إلى القاهرة، ثم جمعها الحوار في إطار رابطة كل هذه العوامل التاريخية والمادية والروحية.

وفي نظرنا إن هذا الوعي موافق ومطابق تقديمي وموضوعي وليس وعياً تهويمياً (يبتعد بالنوم) سديماً مثالياً، لسبب بسيط هو أنه ينطلق من حقائق ومنطق الحياة والواقع والتاريخ.

فالأمة ليست جوهرًا ثابتاً خالداً، مشروعاً في مخزن التاريخ يتجلى تلقائياً،
ما أن تأخذ حركة التاريخ الكونية موقعها .

والأمة، لا تكون إلا بالتعيين السببي كوعي موضوعي تاريخي، وليست تعيناً
صورياً، كيفما اتفق، أو غائباً ميكانيكياً كفعل بيولوجي عضوي .

على هذا الأساس فإننا نتفق مع الدكتور نديم البيطار بأن الهوية القومية من نتاج
التاريخ، أي تخضع للتحويل في صيرورة دائمة، وليس في كينونة .

وعلى هذا الأساس نفسه، فإننا لا نتفق مع المفهوم الميتافيزيقي الحدسي اللا
تاريخي اللا اجتماعي للأمة الذي يحدد الأمة بأنها آية idée أصلها في الملائ
الأعلى، وتجلياتها تتدرج في الطبيعة كنظام يبينه الأفراد والمؤسسات العامة .

أجل إذا كانت الأمة حسب هذا الرأي السابق ليست مفهوماً concept وليدأ
لعوامل تاريخية واجتماعية، وإذا كان الأمر كذلك، فالسؤال المطروح هو: ما هو
هذا الملائ الأعلى أولاً، ثم كيف تتم هذه الانبثاقات والتجليات؟ .

إن الأمة إرادة حرة داخل التاريخ، وليست إرادة تاريخ داخل الأمم، إن السياسة
تقنية للواقع، بنفس الكيفية التي تجعل علم الاجتماع تقنية للروابط الاجتماعية،
وعلم الفيزياء تقنية للحركة .

صحيح إن للفكر الدور الاستباقي الاستنهاضي، وإن المجتمع الإنساني ليس
كالمجتمع الغريزي للنحل، وبالتالي فالوعي المتقدم يخرج من ثنايا الواقع المتأخر،
ليستهض هذا الواقع، ولكن هل يمكن استنهاض الواقع المتأخر بوعي متقدم؟؟ .

ألا يجهض الواقع المتأخر بعناده وصلابته الوعي المتقدم؟؟ .. بالتأكيد يحصل هذا،
إذا كان الوعي وعياً مخالفاً للواقع العياني، إذا كان الوعي نظرة خيالية توهمية
رومانتيكية، أي إذا لم يكن وعياً تاريخياً مادياً جدلياً .

وخلاصة ما يمكن قوله حول هذا الموضوع أن الوعي بأمة إسلامية يجب أن لا يكون وعياً ببنية مستقلة ساكنة متعالية على التاريخ ما هوية ميتافيزيائية ذات طبيعة قابعة في أعماق الوجود، بل هي معطى تاريخي مفتوح على الحياة والتطور متحول نسبي، ولا مجال لإعادة إنتاجه في الحياة الإسلامية قبل إنتاج الحياة الإسلامية نفسها على نحو عقلائي وإنساني، وفي كل ميادين الحياة.

والسؤال المطروح هو: أين هذا البناء، ثم أين هذه الحياة المشتركة؟

وصف أحد المسؤولين المسلمين في الشرق الأقصى، حال المسلمين في خطاب موجه إلى الدكتور عبد العزيز كامل بقوله:

((عند استقلالنا نظرنا إليكم، فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا في الغرب، فاضطررنا أن ننظر إلى غيركم، وعندما نظرتم إلينا، كانت أنظارتنا هناك، وقد آن الأوان أن ينظر بعضاً إلى بعض)).

إذن آن الأوان لا لئن تنظر الشعوب الإسلامية بعضها إلى بعض فحسب، بل إلى أن تتحد الأكف والإرادات والأهداف والمصالح في إطار نظرة إسلامية تعلى كرامة الإنسان، وترسخ حقوقه وحرياته، وهذا ما سبق الإشارة إليه إلى أننا في مرحلة أمة الدعوة وأمة العهد، حيث تقام العلاقة فيما بين المسلمين، أو بين المسلمين والآخرين على أساس التعارف والتعاهد.

وهكذا تصبح القضية بالشكل الآتي: الدار الإسلامية دار حقيقية بقدر ما تنطوي وتقوم على معاهد العزة: الأرض المشتركة، العمران المشترك، الاقتصاد المشترك، الثقافة المشتركة... الخ.

آنئذ يصح قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

والمسلم يقدر كل أرض يعيش فيها، لأنها هي التي تمكنه من تنفيذ التكليف الإلهي في عمارة الأرض.

بهذا المعنى نسدل الستار على مقولة: الإسلام أيديولوجيا بدون أرض... مفسرين كلمة الأرض بأنها مطلق أرض.

وحقيقة الأمر ما من ذي بصيرة ينكر على الأمة الإسلامية دورها الحضاري ورسالتها التاريخية الخالدة.

ولا أحد ينكر أن هنالك آيات قرآنية متعددة تبلور وعياً متقدماً ومحورية أخلاقية لهذه الأمة، سواء بالكلام عن خصائصها: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» آل عمران/110.

أو بذكر الميثاق معها: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» آل عمران/81.

أو بتحديد دور هذه الأمة، وكونها شاهدة على بقية الأمم: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» البقرة/143.

ومن جهة أخرى، فقد ساعدت التجربة النبوية تجربة المدينة في وضع لبنات قوية من صرح هذه الأمة، حيث بقيت هذه التجربة مثلاً يحتذى لكثير من التجارب التاريخية المرابطون الموحدون، السنوسي في ليبيا، المهدي في السودان... إلخ.

زد على ذلك فتاريخ هذه الأمة يؤكد استقلالها، عما سواها من الأمم، إضافة إلى عدم امتزاجها وذوبانها في شخص الحاكم، وكونها مشروعاً ومؤسسة قائمة بذاتها،

ومن مظاهر هذه الاستقلالية الحفاظ على الدار والزمام الحاكم بذلك، وهذا ما تؤكدُه كافة الموارد السياسية تحت اسم الحفاظ على البيعة.

وفضلاً عن ذلك، فقد بقيت الأمة محتفظة في مواجهة الحاكم ببعض الوظائف الحسية والجهد والزكاة والتشريع والفقهاء، مع العلم أن هذا الفقه، وهو تدبير الشؤون العامة، من أخص ولاية الحاكم.

وإذا كانت الأمة الإسلامية لم تستطع الحفاظ على وحدتها السياسية، إلا أن هذه الأمة ألتفت بعواطفها وأحاسيسها وتأييدها حول بعض الدول مثل الدولة الأيوبية والحمدانية والمملوكية في مصر، وهذا ما يؤكدُه القلقشندي في مصنفه صبح الأعشى، حيث أشار إلى أن الدول الإسلامية كانت تخاطب السلطان المملوكي على أنه ممثل للأمة الإسلامية.

والأمة الإسلامية ليست متروكة أبداً تتصرف بشؤونها وتتدبر أمورها، وإنما هي دائماً مع اتصال بالله الذي يرشدها، ويشد على أزرها، ويكفل لها النجاح ضمن إطار الميثاق الأكبر الذي يجمع بينهما، والذي يقتصر بأن يسبغ الله نعمه على الأمة مقابل طاعتها له، ويمكن أن تسمى هذه الحالة هنا بشكل أدق، الخيار المقيد، أو الحرية المشروطة وعن طريق الإعازات والأوامر والدعوات وضرب الأمثلة والتحديات، يتوصل القرآن إلى تشكيل وعي الأمة... فعندما ما تستبطن هذه الأخيرة القيم وأنواع السلوك التي يقترحها عليها الله، فإنها تصبح وكيلة الله في العمل المخلص للبشر.

على هذا النحو فهم المسلمون نجاح حملاتهم في الفتوحات أو استرجاع المناطق الداخلية في الإسلام كحصيلة وثمرات لإطاعة الله.

وإذا كان هذا هو دور القرآن في تشكيل وعي الأمة الإسلامية، فهناك دور الفقهاء والوعاظ والمفسرين والإيديولوجيين والشعراء والفلاسفة حيث ساهم كل هؤلاء في

تحديد منطق الأمة وتصوراتها ونظريتها للوجود وموضع حماسها، وشحن كل ذلك بطاقات روحية ونفسية ووجدانية.

وهذه الأمة الناتجة عن الخطاب القرآني وتجربة المدينة أصبحت بظهور العلماء الذروة العليا للسيادة والمشروعية الدينية، هذه المشروعية التي ارتدت في بعض الأحيان على الخليفة ذاته وعارضته فيما يخص بعض شؤون العقيدة، وهذا ما يفسر دور ابن حنبل، وسكان بغداد أثناء الهجوم الذي شنه المأمون من أجل دعم أطروحة خلق القرآن.

وبمعنى أكثر تفصيلاً فقد تميز التاريخ الإسلامي بصورة عامة بالانسجام بين السلطة والأمة ويبدو أن الفتنة التي حدثت بين علي ومعاوية لعبت دوراً كبيراً في ترسيخ هذا الشعور وتكريس مبدأ عدم الخروج ضد الحاكم ونشوء فقه غزير لتكريس ذلك.

يبدو أن الحاكم كان حريصاً على إرضاء الأمة يتضح ذلك من وجود حاكم كأتاتورك العلماني، يسمى نفسه غازياً إرضاءً للشعور العام.

وفضلاً عن ذلك، فلقد اتسم التاريخ الإسلامي، تحقيقاً للوحدة الوطنية بالحرية الدينية وظهور المدارس الفقهية المتعددة، حتى أن المذهب الشيعي كاد أن يصبح مذهباً خامساً لولا النزاع السياسي المملوكي الإيلخاني.

وعلى هذا الأساس، فإن إجماع الأمة على حكم شرعي كان يشكل هيبة وسيادة عليا مقدسة، وإن مهمة الخليفة تتلخص فقط في تطبيق القانون المحدد طبقاً لمنهجية أصول الفقه، وأثناء الاحتفال الذي يقام لتتصيب الخليفة والبيعة، يفترض مسبقاً أن العلماء من رجال الدين يعبرون عن موافقة الأمة كلها، وينوبون عن هذه الأمة التي كلفها القرآن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبرر وجود الخليفة هو

السهر على تطبيق هذا الأمر والتحقق من تمام ذلك، بل وفي المؤلفات الكلاسيكية النيولوجيا الكلام وعلم الألفاظ الجديدة هكذا نلاحظ أن الفصل الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملحق دائماً بالفصل الخاص بالإمامة، وفيه نجد نبذة عن النيولوجيا الأخلاقية التي تطبع بطابعها العقلية الجماعية للمسلمين والمؤمنين، لأنها تكرر كل يوم خطبة الجمعة، وفي الأقوال التربوية التي يرددها الآباء على مسمع الأبناء.

ولقد استمرت الأمة في التعلق بالمحورية الأخلاقية القرآنية حتى ظهور

الأمة القومية الحديثة الدنيوية لا الدينية Etat- nation.

وكان ذلك إيذاناً بالتصفية النهائية لذلك المشروع العظيم الذي أخذ يلفظ أنفاسه منذ أن سار في نفق عصر الانحطاط، دون أن يستطيع التخلص من ظلماته، حتى انتهى به المطاف إلى الاحتضار على يد المشروع القومي لاسيما الشوفيني الاستعلائي التركي ولعلنا نلمح دلالة هذا المشروع في الحديث الذي جرى بين المغيرة بن شعبة ورستم قائد الفرس، فقد أخذ رستم يمّني مفاوضه بالهبات والهدايا، ولكن كبرياء المغيرة تنتفض لتقول باعتزاز: لقد أصبح لنا دعوة.

لقد شبه عمر بن عبد العزيز هذا المشروع بنهر عظيم، ولكن هذا النهر العظيم أخذ يضعف ويضمحل لأن معاوية أشتق منه نهراً، ثم تبعه عبد الملك بن مروان، ثم بعده وبعده من الخلفاء.

إن هذا النهر العظيم نبع من أرض العربية وشقته أيد عربية، وخلقت منه مشروعاً أعطى أكلاً ثقافية واجتماعية وحضارية وأخلاقية، ولن يعود لهذه الأمة الإسلامية ألقها إلا إذا عاد النهر العظيم يشق طريقه عبر كل بلد إسلامي، وفي مطلع ذلك الأرض العربية، ويستمد قوته من سواعد الشعوب الإسلامية، بأخلاقية الحوار ﴿يَا

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿الحجرات/13﴾ .

وهذا العصر هو عصر تفجر ثورات الطموحات المتصاعدة، وهذه الثورات ليست مجرد إحساس بالإسلامية أو بالعروبة إحساس بأمة ذرية سديمية، وإنما هو قبل كل شيء مشروع ذو أفق ثقافي وعلمي وتكنولوجي وأخلاقي وديمقراطي وحقوقى وإنساني وغير ذلك.

هذا المشروع يبني حجرة حجرة لبنة لبنة خلية خلية، وليس مجرد كلمات فارغة جوفاء، لقد تحدث المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك عما أسماه *Arabite* أي العروبة، ويعني بذلك الحس التاريخي والروحي والعاطفي والثقافي الذي ما فتئ يهزنا نحن عرب المشرق والمغرب، كلما ترددت في مسامعنا الخطابات الرسمية واللا رسمية التي تذكرنا بماضي الأمة، وبهويتها، وتشدنا إلى حاضرها ومستقبلها، لكنه حس يبقى بدون مشروع.

إن شأن العروبة ونقيس على ذلك شأن الإسلامية ليس شأن الأوروبية *Européanité*، ذلك الحس الذي جعل شعوب أوروبا من شمالها إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها تبني صرحها أو فضاءها لبنة لبنة، لتصبح سوقاً مشتركة، فسوقاً موحدة، فاتحاداً اقتصادياً ونقدياً متكاملأً، بالرغم مما ميز ويميز بلدان تلكم القارة من صراعات، وتباين ثقافي وحضاري واقتصادي لن يعرف التاريخ مثله في أية قارة من قارات المعمورة.

لقد أصاغت عروبتنا مشروعها، ذلك الشيء الذي كان أساس إشعاعها الحضاري والعلمي والمعرفي والثقافي والتجاري على مدى قرون ضمن فضاء البحر المتوسط وخارجه، ثم انقلبت عروبتنا تلك إلى عروبة صوفية جديدة عن طريق قراءة

نضالية متمزمة تعمم الإسلام وشريعته وسنته، حين تحولت العروبة الإسلامية Arabio Islamite إلى سلاح حرب ضد كل مظاهر النظام العالمي الحالي ضد العلمانية والتعددية والديمقراطية ضد الرأسمالية المسيحية والاشتراكية الماركسية واللاماركسية ضد القوانين الدنيوية وخيارات النخبة العصرية، يقول جوريس رئيس وزراء فرنسا الأسبق أن مشكلة الغرب أنه لا يفهم العلاقة مع العالم العربي والإسلامي ودول العالم الثالث إلا على أساس وضعهم تحت الوصاية.

وحقيقة الأمر أن الغرب لا يقتصر على ذلك بل يجهد نفسه للقضاء على هويتنا وكرامتنا وذاتنا الحضارية، وهنا يقف الإسلام كدرع واقٍ في هذه المعركة المقدسة حيث يمدنا بالبعد الروحي الغلاب، ولكن مشكلة الإسلاميين لا اللا إسلاميين أنهم يشدون الإسلام إلى الوراء ويرزحون تحت صخرة نظرية المعرفة القروسطية لظلماتها وانكفاءاتها وعجزها عن استيعاب روح الحياة وحركة العصر ولا بد لهذه الأمة الإسلامية من حركة تقوم على الديمقراطية والأنسنة والبعد الروحي والمحورية الأخلاقية الإسلامية والتكنولوجيا وحقوق الإنسان، وغير ذلك من مقومات مشروع حضاري نهضوي إسلامي ديمقراطي يقوم على روح التعاون الحق بين الشعوب الإسلامية، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

وبالطبع فعندما نقول إسلاميين لا نقصد الاتهام والتحدث عن سوء النية لسبب بسيط هو أننا لا نؤمن بالمؤامرة كأداة لتحليل وتفكيك قوانين الحياة.

وبالمقابل فإننا نقصد من هذا الجهاز المفاهيمي إسلاميين، تلك النظرة التبسيطية اللا تاريخية التي تختزل الظاهرة، وتلوي عنقها.

لقد وصف الرسول ﷺ المؤمنين بأنهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، تدليلاً وتأكيداً على تجانسهم ومساواتهم واتحادهم.

والسؤال المطروح هو: هل يمكن الكلام على أرض الواقع وفي الظروف الراهنة عن ذلك البنيان المرصوص في جسد الأمة الإسلامية، الجسد الخالي من الهشاشة والفجوات لا أحد ينكر أن الإسلام ذو رسالة كونية بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21، ولكن كيف يمكن الكلام عن هذا الطموح المسكوني دون استراتيجية سياسية موحدة، وأين هذه الاستراتيجية.

إن الأجزاء التي تركب الكل أصبحت حشداً هائلاً من التنوع، وإن العالم الإسلامي ينطوي على تمفصلات ثقافية متعددة، فما هو الجامع الذي يقوم بوظيفة اللحم لهذا التنوع هل يكفي القول بأننا أهل الكعبة، أم أنه يجب أن نمتلك المزيد من آليات الدمج والصهر والتواصل.

لقد وصف أحد المفكرين العالم الإسلامي بالسماوات الآتية:

- 1- العالم الإسلامي ليس وحدة طبيعية أو بشرية أو حتى حضارية.
- 2- لقد ماتت الخلافة ميتة طبيعية منذ انقسامها، ثم دفنت بعد الحرب العالمية الأولى.
- 3- لقد فشلت كافة المحاولات والدعوات لتوحيد العالم الإسلامي في دولة إسلامية جامعة لأنها ضد الجغرافية وضد القومية.
- 4- إن الدعوى إلى الجامعة الإسلامية يوتوبياً¹ بينما الدعوة إلى الوحدة القومية السياسية دعوة معقولة ومشروعة.

(1) - يعاني مصطلح يوتوبيا UTOPIA كحال الكثير من المصطلحات من اشكالية لا تكمن في معناه بل في تعدد دلالاته، فيوتوبيا كلمة أغريقية تتكون من مقطعين OU: وتعني لا و TOPOS وتعني مكان أي اللا مكان، أما أول من صاغ هذا المصطلح بصورته الحالية UTOPIA فهو

5- إن القومية فكرة أوسع وأشمل من الدين وهي لا تتناقض مع الدين.

6- إن الوحدة الإسلامية هي وحدة عقيدة وتضامن، ولن تكون وحدة مصير سياسي دستوري وبالطبع فنحن لا نذر التراب في العيون، ولا ندعو إلى اليأس والقنوط، ولكن أليس الكلام عن وحدة إسلامية في الظروف المعاصرة أشبه ما يكون بوحدة الأشباح أو بقطعة من طين، أو بفواشة تطفو على سطح الماء.

كيف يمكن الحديث عن غلالة أو قشرة رقيقة، تلتصق بهذا الكم الهائل من التناقضات وبالتالي كيف يمكن تركيب الكل من هذا التنوع اللامتاهي من الأجزاء.

وهذه الأمة، كسفينة نوح تهاجمها أمواج العداة والكفر والإلحاد، ولكنها ستظل أبداً إلى يوم الدين (تزول) الجبال ولا تزول.

ولا أحد ينكر أن هذا النموذج بقي باستمرار المثال الحي النابض للعديد من الحركات الإصلاحية التي نشأت في الدار الإسلامية تبث الروح، وتبعث وتجدد الشباب، وأنه على الرغم من الصراعات الداخلية والحروب، فقد بقي النزوع صارماً نحو المثال، وبقي هذا المثال هو الضمان المتين للمستقبل قاصدين بهذا المثال التجربة النبوية الفذة هكذا استقر في ضمير الأمة الإسلامية أن الله يبعث لها وفيها كل قرن وعند كل نازلة مصلحاً يجدد لها دينها وشبابها وقوتها... بيد أن الاعتراف بوجود الأمة الإسلامية بالمعنى الديني العقيدي كأمة تقيم شريعة الله،

المفكر الانجليزي توماس مور/1478-1535م/وجعله عنواناً لكتابه الشهير والذي أصبح لدي البعض مرادفاً لمفهوم المدينة الفاضلة، رغم أن البيوتوبيات كفكر فلسفي أو خيال أدبي ظهر منذ الحضارة اليونانية.

تعبد الله، وتقاوم لوثة الكفر والإلحاد هذا الاعتراف شيء والحديث عن الغياب والعدمية والفوات شيء آخر.

وتبيان ذلك أن الإيمان بالأمة الإسلامية على أساس العقيدة والدين لا يعني نسف كل ما ابتدعه البشرية خلال مغامرتها الروحية والفكرية، نسفاً يطمس ويهمش، ويحاصر ويسفه جامعة اللغة والأرض والاجتماع والثقافة وغير ذلك من نواميس الحياة، وهو الأمر الذي وجدناه في دعوة سيد قطب وعبد القادر عودة عندما اعتبروا عدمية كل ما هو خارج تصورهم الشرعاني للوحدة الإسلامية.

أجل لقد أنتجت الشعوب الإسلامية حضارات باذخة وزاهرة، كما أن الروح الإنسانية في مغامرتها من أجل الحق والتقدم والحرية، أنتجت هي، وبمنطق متحرر من أي جنس أو لون، عطاءات حية ومتقدمة، فهل نطمس كل هذا التقدم الإنساني، ونقول عنه أنه قطعة طين وأنه خراب ويباس.

لقد ذكرنا سابقاً وجهة نظر الدكتور راشد الغنوشي حول الفن الإسلامي والمعياري الذي وضعه من أجل ذلك وتدليله بأن إنتاج الشاعر طاغور يعتبر في قسم منه إسلامياً، في حين أن إنتاج بعض الشعراء المسلمين قد لا يكون إسلامياً، والمعياري الحاسم في ذلك هو مقدار ما يلعبه الفن في رفع الذوق والحس الإنسانيين.

ونعتقد إن التصور الذي وضعه سيد قطب وعبد القادر عودة عن الوحدة الإسلامية، هذا التصور ارتكب متن الشطط والمغالاة، لأنه يدعو إلى المثال بل لأنه أحرق، وأقصى كل ما هو خارج دائرته ونطاقه.

سؤال واحد نطرحه على هذا الاتجاه ونحدده على الشكل الآتي:

هل إن زعماء الإصلاح الديني وعلى رأسهم الأفغاني والتونسي، ثم ابن باديس والكواكبي هل أن هؤلاء ارتكبوا متن الخطأ عندما أقرروا بجامعة اللغة والقوم؟.

لا نعتقد ذلك، بل نؤكد أن هذه المدرسة انطلقت من طبائع الأشياء، ومن نواميس الله في الاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والحياة.

ونحن بدورنا لا نؤثم هذا الانتقال من الدولة إلى المجتمع إذا كان معتدلاً ومعقولاً ومقبولاً، فالدولة ليست قشرة برانية أو شيئاً خارجياً يضاف إلى المجتمع، وليس فواشة عائمة فوقه، أو إنسان يسبح فوق الماء، وهو عرضة للفرق في كل لحظة.

الدولة ليست معلقة في فراغ، بل هي مؤسسة سوسيولوجية تاريخية واقعية اجتماعية أنها متحد حضاري اقتصادي سياسي اجتماعي محمول على دورة الحياة على الشرط الإنساني الموضوعي على شبكة العلاقات والروابط المختلفة القائمة على العقل والجغرافيا وكافة ظروف الحياة على علم الاجتماع الإنساني بكل أبعاده، على المنطق المستوحي من الحياة والاجتماع والعقل.

هكذا كان التلازم الانطولوجي بين الدولة، وبين نواميس الحياة، وهو الأمر الذي حدا ابن خلدون لتصوير علاقة السياسية بالمجتمع كعلاقة الصورة بالمادة، إذ الدولة شكل المجتمع وعنصر تكويني فيه، أما المادة الخام التي تقدم موضوع الصياغة، فهي المجتمع، والعلاقة بين الدولة والمجتمع تقوم على تبادل التأثير والتأثر، ومن ثم فالوحدة السيكولوجية والعقلية والسلوكية ديناميات وانهاضات للأمة.

إذن كيف نعتبر الشرط الشرعاني الشريعة الإسلامية شرطاً أولاً وأخيراً جامعاً مانعاً في تكوين الدولة الإسلامية.

نحن لا ننكر أهمية هذا الشرط، ولكن ألا يجب اعتماد روافد الحياة ودينامياتها وروافعها وفي مقدمة ذلك منطق الحياة، منطق العقل، منطق المصلحة، منطق الأرض.

لقد أكد بوتول أن: ((سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد))، كما أكد ريمون بولان أن: ((الدولة هي حضارة بأسرها))، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات وعلى هذه الأرضية نفسها شبه أحد المفكرين السياسة بالإبرة المغناطيسية التي توجهها الساحة المغناطيسية، ألا وهي الاجتماع الإنساني.

هكذا انطلق أحد المفكرين الإيطاليين للقول: ((دعني أدون أغاني الشعب، ولا يهمني بعدئذ ما تفعله السياسة)).

لا أحد ينكر أن الرابطة الدينية تدعم بقية الروابط الإنسانية الأخرى، ولكن هذه الرابطة ليست الأولى والأخيرة، وها هو التاريخ يؤكد مصداق ذلك، وها نحن لا نجد خلال الحقب التاريخية هذا التحقق المطلق للفاعلية الدينية، بل أن الفاعلين الدينية فاعلية تتبادل الأثر والتأثير مع بقية الفاعليات الأخرى، وقد تتحرر الدولة من الشرط الديني دون أن يعني ذلك أو يرقى إلى مستوى الكفر.

الدين يحرك القلوب ويحرك الروح، ولكن هنالك أتواق وخلجات تحرك الإنسان خارج الشرط الروحي الإيماني، وهذه الخلجات عميقة في الطبع الإنساني، وهي محض من أمحاضه وجوهر من جواهر، وفي مقدمة ذلك الشرط القومي، والشرط الواقعي وشرط المنفعة الاجتماعية.

الدين ولا شك ناظم هام من نواظم الحياة، ولكن هنالك نواظم أخرى، والمسلمون في العالم لا يلتفتون إلا حول الشرط الأدبي العقدي الذي تكلم عنه ابن باديس، ولكن كيف بالإمكان تطوير هذا الشرط أو تكثيف حضوره، وتمتين لحمته ورفده بوشائج وعرى اتصال أخرى لا حصر لها حتى يمكن الكلام عن شرط الدولة على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يهبوا هبة رجل واحد، فيزهقوا أركان الكربة، التخلف الذي هو ضرب من ضروب الشرك.

تتعلق الأمة الإسلامية إذا اعتمدت قاعدة صلبة لها، وهي الأمة العربية، على اعتبار أن هذه الأمة هي الخازن والحارس للقيم الروحية الإسلامية، لبرميل البارود الروحي ولقد تفجر هذا البرميل في الماضي، وأنتج ما أنتج من تلك الانطلاقة الإسلامية الكبرى، وهذا هو معنى قول الدكتور عصمت سيف الدولة السالف الذكر عن الحضارة الإسلامية المبرأة من الشعوبية، على يد العرب، وعن الحضارة العربية المتحللة من القبيلة على يد الإسلام.

ومع ذلك فهذا لا يعني أن الأمة العربية لا تتقدم وتتعلق إذا ما عانقت نواميس الله في الاجتماع والاقتصاد والثقافة.

لا يعني ذلك، فالله تعالى يقول: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ الإسراء/20، كاشفاً عن مناهج التقدم في ذاتها وسمتها الموضوعية البعيدة عن هذا القوم أو ذاك.

ولكن كل ما أقصد أن التقدم العربي بالآلية غير الإسلامية، هذا التقدم يمثل برنامج الحد الأدنى، وبالمقابل فإذا أرادت الأمة العربية أن تنطلق إلى آفاق الغد المرتقب، فأليتها الحضارة العربية الإسلامية، وليس الرسالة بالمعنى العقيدي الديني الصرف.

العقيدة بالمعنى الديني يقول بها، ويدلل عليها رجل الدين أما رجل الاجتماع والسياسة فلا بد له أن يتكامل مع منطلق الأمة مع منطلق العقل والاجتماع.

الحضارة العربية الإسلامية هي الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية أو إبرة الساعة، وهي في الآن نفسه شرعية الأصول التي تكلم عنها كونت وغيره، وهي برميل البارود الذي يفجر ويمنح الطاقات.

هل يمكن الكلام عن المذهب القومي عن المبدأ القومي عن الوطنية القومية، إذا رمينا في البحر الأنثروبولوجيا الثقافية، أي تراثنا ومنطقنا ونظرتنا إلى الوجود وحماسنا الشعبي وموسوعتنا الفكرية لتدلل بعد ذلك على خواء العصر الجاهلي.

لا أحد باعتقادي يقول ذلك، بل إننا نجد مفكرين عرباً غير المسلمين يهللون لشرعية الحضارة العربية الإسلامية، من هؤلاء المفكر العربي د. قسطنطين زريق وإدمون رباط، والمطران جورج خضر والمفكر أمين نخلة.

وإذا كان الحضاري يؤسس السياسي حسب رأي ريمون بولان، فلا بد إذن من تأسيس السياسة في وطننا العربي على قاعدة أصلب وأمتن، ألا وهي الحضارة العربية وبالذات الحضارة العربية الإسلامية، ولكن لماذا هذا الاقتران، بين وصف العربية وبين وصف الإسلامية.

الجواب بسيط جداً لأن هذه الحضارة وليدة ونتاج الوجدان العربي والإرادة العامة العربية والضمير الجمعي الذي هو ضمير مشترك لكل عربي مسلماً كان أم غير مسلم.

هذه الحضارة العربية الإسلامية هي مبادئ الحياة التي تكلم عنها د. العروي، وبالتالي فإن إطارها يعني إطار مبادئ حياتنا.

والفارق كبير جداً بين شرعية الحضارة العربية الإسلامية وبين سيادة أو شرعية الشرعانية الشريعة الإسلامية.

ذلك أن سيادة العقيدة الإسلامية يعني فرض عقيدة أو فرض تصور معين على غير المسلم في حين أن شرعية الحضارة هي شرعية مستمدة من قبول الجميع ورضا الجميع، رضا كل عربي صاغ الحياة على هذه الأرض العربية.

العلاقة بيني وبين الله وضع إلهي يتموضع به المسلمون وغير المسلمون كل حسب موقعه الديني، أم الحدث البشري التاريخي الذي هو امتياح الدين من نصوصه وإدراجه في نسغ الحياة وإمراره من خلال إنبيق⁽¹⁾ ومصفاة الضمير الجمعي، فهذا أمر تتحدد قوته الإلزامية، ليس في المصدر المادي الذي استخدمته، وإنما في المصدر الإرادي الذي طرحه، والتزم به وارتضاه، ألا وهي إرادة الأمة.

أنا أستمد قاعدة قانونية من بلجيكا أو فرنسا مثلاً، فأصب عليها عصارتي الهاضمة، وتقبلها إراداتي شرعة ومنهجاً، فهنا يكون المصدر المادي مجرد وعاء لإرادتي، أما مصدر إلزام القاعدة فهو إرادتي التي قبلت بالقاعدة، وأسبغت عليها سمة القاعدة الملزمة.

على هذا الأساس نقول إن مصدر الحضارة العربية الإسلامية ليس هو إرادة المسلمين فحسب، وإنما إرادة الأمة العربية التي اختارت هذا المصدر المادي أم سواه، وباستطاعتها أن تتخلى عنه، وتمسك بغيره من المصادر.

إن ديمقراطية المجتمع وديمقراطية الحكم وديمقراطية التشريع، هذه الإضراب من الديمقراطية وغيرها، هي صمام الأمن لمسيرة الأمة وانطلاقها وازدهارها.

لا ضير على المسيحي أن يلتف حول الحضارة العربية الإسلامية ليؤكد ذاته بيلور ماهيته وشخصيته وهويته لأن هذه الحضارة جزء منه وهو جزء منها، وأن تخليه عنها هو الألينة (القابل للتشكل) والاعتراب والانسلاخ عن الماهية والجوهر.

وبالمقابل، فالضير أن تتعامل مع الحضارة العربية الإسلامية على غير قاعدة ديمقراطية المجتمع وديمقراطية الثقافة وديمقراطية القيم.

(1) - جهاز لتقطير السوائل الطيارة وتفريقها، وهو إناء مقبب تتصل به أنبوبة طويلة ضيقة، يُركب على ما يُسمى بالقرعة الحاوية ما يُراد تقطيره.

إن اللحظة الدستورية بشفافيتها هي القمين (الجدير بالشيء) والكفيل بدرء كل مفسدة.

في اللحظة الدستورية أكون خالقاً بلغة القانون الدستوري أخلق كل ما هو وضعي أخلق أية قاعدة صالحة لسيرورة حياة أمتي.

في هذه اللحظة لا شيء يبهبز ويثقل إرادتي اللهم إلا خلجات الضمير والتوقان إلى مستقبل الأمة، وبالمقابل يتعذر علي أن أكون خالقاً إذا كنت مخلوقاً، أي محكوماً جبراً وإلزاماً واضطهاداً.

في هذه اللحظة الدستورية الشفافة ليس فوق وجداني صخرة إلا سلطة الثقافة الحرة وسلطة التراث وسلطة العقل والشرط الإنساني.

هل يضير العربي المسيحي أن يكون جزءاً من هذه اللحظة الدستورية الحرة له مالها وعليه ما عليها شريطة أن يتحقق لي وله على قدم المساواة وعلى قاعدة المواطنة شفافية هذه اللحظة وبراءتها وخلوها من كل شائبة.

هل يضير العربي المسيحي أن يتمسك المسلم برؤيا للحياة مستمدة من القرآن الكريم لاسيما إذا تحقق الشرط الإنساني، وكان الطرح محمولاً على آلية الديمقراطية بكافة آلياتها: ديمقراطية المجتمع، ديمقراطية الثقافة، ديمقراطية الحكم، ديمقراطية التشريع ولا حاجة للتدليل بأن المسيحي نفسه يطرح ما عنده من قيم على قاعدة دع الزهور تنفتح ولنتبار، بحثاً عما هو مشترك في أرض مهبط الأديان ومنبع القيم الإنسانية الخالدة.

هكذا يعتبر الإسلام نفسه تتويجاً لمسيرة الرسل، وقافلة الأنبياء يتهادى بصحبتها نغم الخلود، والقرآن الكريم لايني لحظة واحدة يصدق بأنغام هذه القافلة، مؤكداً على صعيد القانون والحياة ضرورة إقامة الدين المشترك، ألا وهو عبادة الإله الواحد: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ الشورى/13.

أنا نجد في أوروبا أحزاباً تطرح الحل الديني، ومع ذلك لم نجد ضيراً على انطلاقة الحضارة الأوروبية، لطالما بقي طوق النجاة، ألا وهو الديمقراطية.

ومن جهة أخرى فلن يضير العربي غير المسلم أي قرار لعظمة أمته وأية انطلاقة لهويته وكيونته وفي مطلع ذلك أن تحقق الوحدة العربية أولاً، وأن تحمل هذه الأمة الرسالة، وذلك بأن تتبوأ الأمة العربية مكانها من قيادة الأمة الإسلامية أي أن تتحرك أبرتها السياسية في ساحتها المغناطيسية، وأن تضع أقدامها وبدورها في المشتل الطبيعي، ألا وهو الإسلام كجزء من ماهية وتكوين هذه الأمة.

وحسبنا في هذا المقام قول الشاعر: إنما المرء بالإخوان، واليد بالساعد والبنان العرب هم الأصبع الإبهام في اليد الإسلامية، وهذه الإبهام لا أهمية لها أن اقتطعت من اليد التي تنتمي إليها.

إن العدو إسرائيل لا تني تبحث لاهثة هنا وهناك لتمتلك أسباب التواصل مع الغير، في حين أننا قبله المسلمين ومعقد آمالهم، فكيف إذن نتخلى عن هذا الموقع القيادي عن هذه الرسالة الخلاصة لنا ولغيرها.

لا نعتقد إن في ذلك ضيراً على أحد لطالما أننا في زحفنا الأكبر نتمحور ونتجذر حول مشروع نهضوي كبير أساسه ناهض الحرية والحقوق الأساسية للمواطن ومناطه كرامة الإنسان ووجهته العدالة وهدفه حب التعاون بين الشعوب.

وفي نظرنا أنه ما من مشروع ثقافي وخطاب إنساني يضارع روح الإسلام ونظرية الأخلاق فيه ومنظومة الأنسنة ونسق الكرامة الإنسانية.

وبشكل أكثر صراحة، فشرعية الأصول التي نادينا بها، وشرعية الاجتماع التي دللنا بها، وشرعية الدورة الحياتية التي تمسكنا وتمسك بها، وشرعية الشرط الموضوعي التي نجعلها الصخرة المكيئة للبناء السياسي، هذه الشرعيات تتلخص وتتحدد في لفظة القرار التي كثيراً ما تتكرر في النص القرآني.

لقد استخدم القرآن هذه الكلمة في سياق تشبيهه للكلمة الطيبة بشجرة باسقة أصلها ثابت وفرعها في السماء، في حين أن الكلمة الخبيثة كشجرة اجتثت من الأرض ما لها من قرار وشرعية الأصول أصول الحياة نجدها في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ المرسلات/20-21.

وهذه الشرعية الموضوعية نجدها في سياق حديث القرآن عن البناء الذي أتى الله عليه من القواعد، فخر عليه السقف من عل... لاحظ كلمة قواعد.

لسبب بسيط هو أن العقيدة شرارة، صاعق تفجير، وبالتالي لا بد لها من قرار مكين.

وهذا القرار المكين أو المشتل الطبيعي لا احتضان البذور هو العروبة، وبالمقابل فليست العروبة ركاماً كريهاً، أو أمراً مأفوماً أو بضاعة فاسدة.

لا نملك لأنفسنا حق تفسير الإرادة الإلهية ودورها وفعالها في التاريخ، ولكن نسمح لأنفسنا أن نناقش هؤلاء الذين يخلعون الفعل الإلهي على كافة أحداث التاريخ.

والسؤال الذي نطرحه أمام هؤلاء هو وبكل صراحة: لماذا اختار الله رسالته في أرض العرب؟... هل محرم على العربي أن يطرح هذا السؤال.

وبعد، إن أصالة أي فكر تكمن في قدرته على اكتشاف قارات في الوجود وفتح طرق جديدة في شرايين هذا الوجود، ثم الوقوف عند مشارف العدم لأن وراء هذه المشارف لا يمكن أن يظهر أي موضوع.

ولعل الشرط الحاسم في بلوغ الفكر إلى مستوى الكشف النظري والقيام بفتح جديد، هو اتحاد قطبين رئيسيين في تجربة الإبداع النظري، هما: الذات والموضوع وبالتالي فإن تأسيس الوجود على الذات، أو تأسيس الذات على الوجود هو الذي جعل الفكر مبدعاً في هذه العصور.

أجل كنا عرضنا موضوع نظرية سيادة الأمة على صعيد القانون الدستوري، وأوضحنا خطأها وخطرها للذين يكمنان في إلغاء الفرد لصالح الأمة، ومن ثم الحديث عن وحدة مزعومة تخفي تحتها استغراق الفرد وحقوقه لصالح فكرة قومية استعلائية تدعي زعماً ووهماً أنها تحقق المصلحة العامة في حين أن المصلحة العامة ليست إلا مصلحة المصالح الفردية.

على هذا الأساس نهضت نظرية سيادة الشعب لتصحح أخطاء هذه النظرية انطلاقاً من الفرد بحضوره وحقوقه وسيادته.

وفي نظرنا أن مبدأ سيادة الأمة الإسلامية هو أحد تطبيقات نظرية الواحد هو الكل التي وجدنا تطبيقاً لها على صعيد القانون الدستوري.

وهذه النظرية الجديدة نظرية سيادة الأمة الإسلامية تحمل كافة عيوب وعاهات نظرية الواحد هو الكل، وبالأخص تبسيطها للأمور وغيابها وعدميتها ومجانبتها للمنطق.

الدائرة الإسلامية من الوجهة الجيوسياسية والجيواستراتيجية والحضارية تحضر ذاكرتي مقولة هنتفتون الذائعة الصيت حول تقسيمه المسكونة إلى حضارات ست، ثم استشرافه واستشفافه لأحداث المستقبل على أساس الصراع بين هذه الحضارات... كما تحضر ذاكرتي مقولة فوكوياما المدللة بنهاية التاريخ، وأن مركبة الغرب بقيادة الولايات المتحدة هي التي تقود قاطرة العالم، وأخيراً محاولة إسرائيل - بخطاب بريس الشرق الأوسط الجديد- أن يكون لها خطاب عالمي محمول على ثقافتها التلمودية الممزوجة بالفكر القومي الاستعلائي المستقى من الفكر القومي الشوفيني الأوروبي.

وبالطبع فالعمل الحضاري العربي لا يعدم وجود لمعان بازغة استشرفت فاستشفت آفاق المستقبل العربي وأبعاده الاستراتيجية العميقة، ومن هؤلاء الدكتور جمال حمدان والدكتور كوثراني والمفكر الكبير مالك بن نبي وسواهم.

وعلى صعيد التنظير الإيديولوجي، يمكن القول إن الرئيس الراحل جمال عبد الناصر استطاع أن يكسب قصب السبق في هذا المجال من خلال ربطه بين الدائرة العربية والدائرة الإسلامية وإبراز أهمية الدائرة الأفريقية.

وبالطبع فقد قصد الراحل عبد الناصر عن الدائرة العربية المدلول الحضاري الثقافي أي قصد منها الأمة العربية كشخص جماعي تاريخي ثابت وفاعل ومستمر وله مصلحته الخاصة ودوره ورسالته المعينة عبر التاريخ.

لقد ابرز أيضاً عبد الناصر الدائرة الأفريقية ليس بالمدلول الجغرافي وإنما في البعد الحضاري والثقافي والروحي والجيوسياسي والجيواستراتيجي والجيوتاريخي يقول عبد الناصر: ((فإذا اتجهت بعد ذلك إلى الدائرة الثانية، وهي دائرة القارة الإفريقية، قلت إننا لن نستطيع بحال من الأحوال - حتى لو أردنا - أن نقف بمعزل عن الصراع الدامي المخيف الذي يدور اليوم في أعماق أفريقيا بين خمسة ملايين من البيض ومائتي مليون من الأفريقيين... لا نستطيع لسبب هام وبديهي هو أننا من أفريقيا)).

ثم تبقى الدائرة الثالثة... الدائرة التي تمتد عبر قارات ومحيطات والتي قلت إنها دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بنفس الصلوات.

ولقد ازداد إيماني بمدى الفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين.

واستطرد عبد الناصر القول في فلسفة الثورة متعرضاً لمسألة الحج لا على أساس أنه تذكرة لدخول الجنة، بل كقوة سياسية ضخمة ومؤتمر سياسي دوري يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ورجال الرأي فيها وعلمائها في كافة أنحاء المعرفة وكتابها وملوك الصناعة فيها، وتجارها وشبابها ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي خطوطاً عريضة لسياسة بلادهم وتعاونهم معاً حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام....

ويستطرد قائلاً: ((وحين أسرح بخيالي إلى المسلمين في إندونيسيا والصين والملايو وسيام ويورما والباكستان والاتحاد السوفيتي - إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة، أخرج بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاوناً لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية، ولكنه يكفل لهم وإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة)).



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.
- ✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

5.....	مقدمة عامة
9.....	الفصل الأول: إحدائيات المجتمع العربي
11.....	البحث الأول: ثلاثية: الفرد – المجتمع – الدولة
13.....	الفرع الأول: العام في الإنسان والإنسان العام
17.....	الفرع الثاني: المجتمع والدولة
25.....	الفرع الثالث: الإنسان والمجتمع
31.....	الفرع الرابع: الدار الاجتماعية والمعتقد
43.....	البحث الثاني: الديمقراطية مهد وملاذ المجتمع المدني
71.....	الفصل الثاني: المفهوم الغربي للمجتمع المدني
137.....	الفلسفة السياسية التي تنتظم وتسوس المجتمع المدن في الغرب
163.....	الفصل الثالث: خبرة المجتمع المدني والوعي به في الحضارة العربية الإسلامية

179	الفصل الرابع: المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية
181	البحث الأول: المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية
189	الفرع الأول: أساس الدولة في الحضارة العربية الإسلامية
193	الفرع الثاني: مقومات وسمات المجتمع المدني في حضارتنا
315	البحث الثاني: بناء المجتمع في حقبتنا الراهنة
349	البحث الثالث: التعريف بالمجتمع المدني
439	الفصل الخامس: المجتمع المدني العربي والدولة
455	الفرع الأول: نفي وجود مجتمع مدني
497	آفاق المستقبل - رؤية استشرافية
535	الفرع الثاني: المجتمع العربي الإسلامي
557	الفرع الثالث: الواقع العربي في رؤية المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي .
563	الفرع الرابع: المسألة الوطنية
577	الفرع الخامس: حقوق الجماعات
583	الفرع السادس: العدل الاجتماعي - المعادلة الاجتماعية

- الفرع السابع: التنمية المستقلة في منظور المشروع الحضاري العربي..... 589
- الفرع الثامن: التجدد الحضاري..... 597
- الفرع التاسع: القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة للمشروع الحضاري النهضوي العربي 607
- الفرع العاشر: تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي..... 613
- الفرع الحادي عشر: الديمقراطية..... 619
- الفرع الثاني عشر: الحرية..... 623
- الفرع الثالث عشر: مطلب الوحدة..... 625
- الفرع الرابع عشر: الهوية العربية الإسلامية..... 631