

الدولة والحداثة في الغرب والبلاد الإسلامية

(برتران بادي)*

قراءة شمس الدين الكيلاني

لقد أثر الوضع المدمر الذي أورثته الحرب العالمية الثانية على ثقة أوروبا الفاوتستية في نفسها، فظهرت عدة مؤلفات أثارت الشك حول الحضارة الغربية، ثم أتى تصاعد حركات التحرر القومي، وانهيار النظام الاستعماري، ليرسم صوراً أخرى، ومساراً آخر محتملاً لتطور المدنيات الأخرى في خضم توطيد الصلات الكوكبية لأطراف العالم المختلفة. ثم أتى شتراوس، وبعده فوكو وتياير ما بعد الحداثة ليروي بشكوكه على «فكرة» المركزية الغربية، وليعطي التصويبات المعرفية، والواقعية لعدد الثقافات في إطار فاعلية حضارية عالمية واحدة، على قاعدة مفهوم التحاور الثقافي، بدلاً من المفهوم الخططي للتاريخ الذي يضع أوروبا مركزاً وسقفاً له. أتى كتاب إدوار سعيد «الاستشراق» في هذا السياق، فشكل نقطة تحول جذرية في التعامل مع ظاهرة الاستشراق. وضرب بالعمق الخطاب الغربي المتمرّك على الذات، الذي يقف وراء خطاب الاستشراق ومفاهيمه الكبرى، وهزَّ مرتکبات الاستشراق، واطمئناته المعرفي، لهذا يذكر رودنسون في مقدمة بحثه «جاذبية الإسلام» أنَّ كتاب إدوار سعيد عزَّزْ قلق المستشرقين واهتمامهم بموضوع الاستشراق الاجتماعي والإثني والثقافي، ودفعهم إلى موقع دفاعي، ووضعهم في موضع الحذر عند صياغة أحکامهم. ففتح كتاب إدوار سعيد إذن ثغرة كبيرة في جدار

(*) قراءة في كتاب برتران بادي: الدولة - المجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة نخلة فريفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 6.

خطاب الاستشراق، توالى بعده عدة أبحاث أوروبية في نفس الاتجاه، منها كتاب بريان تيرنر «ماركس ونهاية الاستشراق». وفي هذا المناخ الثقافي الدافعى أصدر برتران بادى كتابه «الدولتان» الذى حاول فيه أن يكشف ما يجمع، ويميز ما بين التجربتين العربية، والغربية في مجال بناء الدولة والحداثة.

1 - ملاحظات منهجية :

ينطلق (بادى) من الاعتراف بالأزمة، التي تعانيها فرضية الحداثة الشاملة التي هيمنت على التفكير السوسيولوجي، وحاولت تعميم تجربة النمو الغربية على العالم، فهو يشن إيجابياً ولادة علم الاجتماع التاريخي، الذي لا يتتجاهل الخصوصيات الثقافية - التاريخية للجماعات، فيعتبر اكتشاف التعددية الثقافية كسباً ثميناً من مكاسب التقدم السوسيولوجي الحديث. إلا أنه يحذر من الثقافية المطلقة، التي يمكن أن تؤدي إلى التضارب. وانطلاقاً من ذلك يقول: «إن مسيرة الحداثة لا تمنع من مواجهة تمددها خارج العالم الغربي»⁽¹⁾.

على الرغم من اعتراف المؤلف بالأسكار المختلفة، التي يمكن أن تتخذها الحداثة، إلا أنه يلحظ وجود معايير مشتركة لهذه الحداثة، وأنه لا وجود لجماعة ثقافية منغلقة كلياً عن الآخرين. فالتفاعلات مستمرة، والعلاقات الدولية القائمة على التبعية والترابط، تُسهم منذ القرن الماضي، على الأقل، في فرض رهانات مشتركة.

لعلنا، إن استنطقتنا النص، نكتشف أن (بادى) يعلق أهمية كبرى، على الوصول إلى الحداثة، على حساب استقلال السياسي عن الدينى، وعلى سيادة التضامنات الاجتماعية الأفقيّة (= الطبقية) على حساب الأواصر العاومدية (= الطوائفية)، ويزروز الفردية مع تشكيل الطبقات، وظهور فكرة السيادة، والتمثيلية، باعتبارها، عنده، علائم عمومية للحداثة. وكلها، كما نلاحظ،

(1) برتران بادى، الدولتان - الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 6.

مستقاة من تجربة الحداثة الغربية.

وبيما أن المؤلف ينطلق من الإيمان، بأن الحداثة السياسية الغربية، تستمد هويتها من صلتها بسياقها التاريخي، وأن خصوصية المنهج الاجتماعي - التاريخي، هي في اتباع طرق المقارنات المتتالية، فهو يحاول القبض على إشكاليات الحداثة في بلاد الإسلام، والغرب، عن طريق المقارنات المتتالية لظروف نشأة الدولة - السياسة، قديماً وحديثاً.

2 – مقارنات/ الدولة عند الثقافتين :

يتعقب (بادي) في عدة فصول، موقف الثقافتين من الدولة، والطرق المختلفة لبناء الدولة، فيلحظ أنه، في العصور الوسطى، بُرِزَ في أوروبا مدى (= مجال) سياسي مستقل، وظهر توتر بين الطائفة (= جماعة حرفية لادينية) والفرد. ولعبت التراتبية الكاثوليكية دوراً أساسياً في بناء الديني والسياسي في مجالين متباينين مستقلين⁽¹⁾، وأن المؤسسة الإمبراطورية الجermanية لا تخرج عن هذا النموذج: التمييز بين السياسي والديني. وقد أبرز البابا غريغوري السابع المصدر الشعبي، والديني لسلطة الأمير، مقابل الأصل الإلهي لسلطة البابا⁽²⁾.

في القرن الثالث عشر، كرس توما الأكويني هذا الاستقلال للسياسي عن الديني، عندما صور هذه الثنائية كنظام شاءه الله. وفي القرن الرابع عشر، أعلن دنس سكوت، وغليوم دوكام، أن الفرد وحده قادر على الوصول للحقيقة، وعلى تنظيم مناسب للمدينة. وباسم هذه الفردية سيعامل دوكام السلطة السياسية كمحمول للأفراد، وهذا يقود إلى العلمنة⁽³⁾.

في سياق مقارنته، يلاحظ (بادي) أن الحداثة في أوروبا، نهضت عبر

(1) المصدر السابق، ص 17.

(2) المصدر السابق، ص 22.

(3) المصدر السابق، ص 29.

التحرر من النظام الإمبراطوري، بينما تحدد المجال السياسي الإسلامي عن طريق إنشاء الصرح الإمبراطوري، على حساب التفكك القبلي، وتجاوز الطوائفي - المذهبي. مما جعل إبراز الفردية في العلاقات الاجتماعية أكثر صعوبة. ويتفق مع (غولديزير، وماكس فيبر) في التركيز على الدور الذي لعبته «السلطة المحاربة» في بناء الإمبراطورية الإسلامية، وفي تحديد نموذج الحكم. ويشير إلى توتر آخر في التجربة السياسية الإسلامية، بين الوجه الديني المعطى للخلفية مقابل الممارسة والضرورة (سلطة القهر والتغلب)، مما جعل الثقافة الإسلامية تميز، عبر التاريخ، بالتواتر الشديد الذي يجعل نظام الضرورة يتواجه مع نظام الشرعية، وكان لهذا نتيجة رئيسية، فجّرت السياسي إلى مجالين: الضرورة، والشرعية، بينما ساهمت الثقافة المسيحية في توحيدها، ممهدة السبيل لجدلية مفهومية بين الحكم والمعارضة⁽¹⁾.

لأن (السياسي) يستمد شرعيته من مجاله في التجربة الأوروبية، بينما شرعيته تُستمد، في التجربة الإسلامية، من خارجه: من الديني أو من النموذج المثالي «الخلافة». وخلافاً لـ (الأكويبي) الذي حول العقل إلى أداة لمعرفة العدل، دون المرور بالشرعية، فإن الفارابي وابن سينا، وابن رشد حاولوا التوفيق بين العقل والوحى/الشريعة.

يلاحظ (بادي) ثلات محطات حكمت جدل الثقافة الفقهية حول الدولة:

1 - لحظة الماوريدي (القرن الحادى عشر)، الذى حاول التوفيق بين استمرار الخليفة والسلطة الفعلية لأمراء الأطراف، معتبراً الخليفة ممثلاً للنبي، يرسم صلاحياته تبعاً لحاجات الدين، ويعطيه الحق في تفويض سلطته إلى من يشاء، ولم يعترف الماوريدي بالأهلية إلا لتلك الناجمة عن سلطة الخليفة، وظل يربط الواجب السياسي بأداء واجبات المؤمن، قاضياً بذلك على فكرة المجال السياسي المستقل⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص 36.

المصدر السابق، ص 43 (2)

2 - أبو حامد الغزالى (505هـ - 1111م) أظهر التعارض بين الشرعي «الخلافة» والضروري، أو سلطة القوة «السلطان السلاجقى». بين الطاعة المعتمدة على الشعور، والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة، وعلى هذا فعلى الناس الطاعة، وعلى الأمراء والخلفاء أن يحترموا شريعة الله تحت إشراف العلماء.

3 - ابن تيمية: عاصر الغزو الصليبي والمغولى، تناول التعارض بين الضرورة والشرعية، وجهد في كل أعماله على تبيان أن واجب الأمير، والعالم، هو تحويل سلطة الضرورة «الأمر الواقع» إلى سلطة شرعية. مدشناً بذلك مرجعية لحركات إحياء الماضي، التي ما زالت تتشكل⁽¹⁾. وهكذا تصبح (الشرعية) معلقة فوق السلطة الفعلية، التي لن تناهها، فالتخلي عن دليل الضرورة لمصلحة دليل الشرعية الإلهية، قد لا يغذى سوى شرعية المعارضة. إن مرجعية تستند على مشيئة الله، لا يمكنها إلا أن تُتحقق كصيغة للشرعية يستند عليها نظام سياسي قائم. ويعزز هذا الغياب لفكرة الشرعية - حسب بادى - افتقاد الثقافة الإسلامية لمقولتي السيادة، والتتمثل، اللتين ترابطان ضمن الثقافة القروسطية الأوروبية⁽²⁾.

في الثقافة الأوروبية، الأكوييني يعتبر الجماعة - الطائفة مركزاً طبيعياً للسلطان الطبيعي، وللسيادة، والرؤية الفرنسيسكانية تعيد (السيادة) إلى اتفاق الإرادات الفردية، والأمير القروسطي يمارس السيادة برضى «العظماء» ممثلي الطائفة. والحال، أن فكرة السيادة الشعبية لا معنى لها، في الثقافة الإسلامية، لأن الله وحده هو السيد المطلق، ولا يمكن رد فكرة السيادة إلى (الإجماع)، لأن شرعية الإجماع تعتمد على مشيئة الله، ولأن الإجماع، عند التطبيق، يُقلّص إلى إجماع العلماء (أصحاب الحل والعقد). لذا، أصبحت الوظيفة التشريعية القانونية، تتلاءم مع التحديد في التاريخ الغربي، لطالما القانون يُسند إلى العقل، القادر على كشف «القانون الطبيعي/الأكوييني»، أو يُسند إلى

(1) المصدر السابق، ص 44.

(2) المصدر السابق، ص 105 - 106.

التعاقد بين الأفراد (الفرنسيسكان). بينما «القانون» لا يستمد شرعيته، في الثقافة الإسلامية إلا إذا تطابق مع الحقيقة الموحى بها (الكتاب)، وعندما اضطر الفقهاء إلى سن معايير جديدة، فإن هذه المعايير لم تُعتبر دليل «شرعية»، إنما فقط دليل «ضرورة»، لذا فإن التفاوت بين الحق الإيجابي «الضروري» والشريعة، شكّل، في الغالب، البؤرة الرئيسية لتعبئة المعارضة، منذ العهد الأموي إلى اليوم⁽¹⁾.

3 – سياق الحداثة السياسية الغربية:

يتعرّق المؤلف في الفصل الثاني والثالث، المخاض الطويل لولادة حداثة الدولة الأوروبية، والأشكال المختلفة التي أخذتها في إنكلترا، والبر الأوروبي، وفي شرق أوروبا (روسيا)، وذلك تبعاً للعلاقة الثلاثية بين: الأمير، والأسياد، والكنيسة. ليقارن هذا كله بتجربة التحديث السياسي الإسلامي.

على الرغم من اختلاف مسارات التحديث السياسي الأوروبي، إلا أن مآلها المشترك - حسب بادي - هو الوصول إلى استقلال المجال السياسي عن الديني. في إنكلترا سرّع بناء المركز السياسي اتساع المسافة بين الملك والأسياد، وهذا طرح مسألة التمثيل، وساعد الملكية على سن قانون عام لإنكلترا، صار عاملًا من عوامل المجتمع المدني. ثم إن قيام الأرستقراطية ببعض الوظائف السياسية المحلية، وتمثلها في برلمان المركز، أعاد على تقسيم المهام بين الناج والمجتمع المدني. وبالتالي مع ذلك، كان هناك تجاذب بين المطبع الملكي للإشراف السياسي، ومطبع الكنيسة لاستقلالها الذاتي الروحي. والبروتستانتية، خاصة في عهد إليزابيث، قوّت من هذا الاتجاه.

ويشير المؤلف، إلى أن ما يميّز التطور الروسي، أن الكنيسة تدين

(1) المصدر السابق، ص 112.

بنشأتها إلى تأثير أمراء كييف، مما قلص الطموح الاستقلالي للكنيسة، ودفع النبلاء الروس للبحث عن حماية القيصر، فلم يبق أي مجال لنشوء مجتمع مدني. فغدت الحداثة في روسيا اكتشافاً ومحاكاة للحداثة الغربية، وتنشيطاً للسلطة السياسية، أكثر من تنشيط المجتمع المدني⁽¹⁾.

ويؤكد (بادي) أن الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد، دعّم من استقلالية السياسي، وموضع الشرعية عليه، فرغم أن (لوثر) احتقر كل نزوع بشري خارج طاعة الله، إلا أنه أقرَّ أن لا بديل عن مدينة البشر. فصيغة السياسي - لدى لوثر - تستخدم، كما في الثقافة الإسلامية، فكرة الضرورة.. ولكن لوثر يعترف بوجود مجال زمني، حتى لو كان عارضاً، أو نتاجاً للخطيئة، فدعّم بذلك الدولة، وهو ما فعله، الإصلاح المضاد بتحالفه مع الدولة في إيطاليا، وفرنسا، وأمريكا الشمالية⁽²⁾.

4 - الإسلام وحداثة السياسي :

تحدي الحداثة فرض نفسه - حسب بادي - كاستيراد كثيف لنموذج جاهز للاستعمال على الصعيد العسكري والتكني والمعرفي، لحماية ديار الإسلام، في عهد سليم الثالث «العثماني»، ومحمد علي (مصر)، أحمد بك (تونس)، تمويع جهد أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى: رفاعة الطهطاوي، ابن أبي ضياف، خير الدين التونسي، على التوفيق بين مواد غربية وإيمان إسلامي، وبين وفائهم للشريعة وتقنيات ممارسة الحكم، ونوع من الحياة الاجتماعية خبرها هؤلاء في الغرب. فالمطلوب لديهم عملية تحديث خاضعة لرؤية مستمدة من الإسلام⁽³⁾.

في مرحلة تالية، سيتغير الوضع، بعد أن أصبح القانون الغربي مسيطرًا،

(1) المصدر السابق، ص 66.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) المصدر السابق، ص 79.

سيخضع مطلب الحداثة إلى تركيب جديد. وسيظهر رجال جدد: الأفغاني، عبده، رشيد رضا؛ مقدمين رؤية جديدة للحداثة: إن الاقتداء بالغرب مرفوض، وغير مجد؛ فيدعو الأفغاني إلى معاودة المعرفة القديمة لكي نتبين أجوبتنا الخاصة على تحدي الحداثة، وشدد، ومعه عبده، ورضا، على استبعاد الآخر كنموذج، وعلى بناء صيغة جديدة للحداثة، وعلى إعادة فتح باب الاجتهاد لتكييف الشريعة مع المعطيات الجديدة، وشددوا جميعاً على الوحدة كعنصر قوة⁽¹⁾. وأعادوا تجديد رؤية كلاسيكية «عن أمير مقيد بواجب احترام القوانين، وبمجلس يرتبط بمبدأ الشورى أكثر من ارتباطه بمبدأ السيادة». وكان مثال عبده «أميرًا عادلًا، وليس أميرًا ديمقراطيًا». واعترف للشعب بحق تطلب العدالة، وليس بحق السيادة، فظلت نزعته التجديدية تقوم - كما يشير بادي - على إعلاء فكرة العدالة، وبالتالي الشريعة، أكثر مما تقوم على إعلاء شأن التمثيل والسيادة، على النقيس مما تطرحه الحداثة الغربية⁽²⁾.

يشير المؤلف إلى أن المشهد تغير، منذ الثلث الثاني من هذا القرن، عندما نأت التيارات الإسلامية عن النزعة التجديدية. لم يحدث انقطاع بين القراءتين للحداثة، إلاّ أنها هنا أمام أطروحتات أكثر جذرية. خطاب البنا سيكون خطاباً اتهاماً لمحاكاة الغرب: «إن طريقة هو طريق رسول الله، وهذا يكفي، ونستمد إيماناً من كتاب الله، ومن سنة رسوله وهذا يكفي»⁽³⁾. فالمحور النظري لهذا الخطاب هو إنكار الحداثة المستوردة، ووضع بديل لها، الحداثة الإسلامية، تأسس الدولة على الإسلام، كما يقول البنا. ويتصور عبد القادر عودة، تلميذ البنا، قيام الدولة الإسلامية الحديثة يقودها إمام مقيد بالشرعية، ورقابة العلماء والفقهاء.

يقود هذا التصور - حسب بادي - إلى تهافت منطق الدولة، بإزالة فكرة

(1) المصدر السابق، ص 84.

(2) المصدر السابق، ص 87.

(3) المصدر السابق، ص 89.

السيادة، والمجال السياسي، وإحلال مبدأ «العرفان» محل مبدأ السلطة. ويوضح استنتاجه هذا، بعرض نظرية أبو الأعلى المودودي، الذي تحدث عن ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام:

- 1 - التوحيد: ينكر فيه سلطة البشر لصالح سلطة الله.
- 2 - الشرعية: رسالة الله هي دستور الدولة المسلمة.
- 3 - الخليفة المدبر: الذي يحترم أوامر الله ومشيّته⁽¹⁾.

يصب النص الإسلامي مباشرة في خط المعارضة، فخطاب سيد قطب يتضمن الدعوة إلى الجهاد، الذي يصبح المطلب المطلق للحركة الإسلامية، وذلك لتحرير المؤمن من الكفر، الذي يفعل ضمن دار الإسلام.

لا يخصّص (بادي) سوى القليل من تحليله لمشروع «النظريات الوافدة من الغرب» كما يسمّيها، فبالإضافة لليبرالية، التي ظلت مرتبطة بحلقات إصلاح القرن التاسع عشر، فإنّ الماركسية والاشتراكية قدّمتا منافذ أكثر تطبيقاً، دون أن يبذل حاملوها جهوداً لإعادة ترتيب نماذج إيديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. فالاستيراد دون قيد أو شرط، يُستخدم، كموّجه لفكرة الحداثة، وهذا ما يشكّل، برأي المؤلف، مكمن ضعف تلك النظريات⁽²⁾.

5 - خيّبات تجربة الحداثة العملية:

لا ينسى (بادي) بعد أن تعقّب الخيارات الفكرية المختلفة تجاه الحداثة، أن يرجع إلى تجربة الحداثة الفعلية بكل نتائجها ومفاعيلها، وبكل عقباتها ومعوقاتها ويقترب من حداثة الأمير التقليدي، ومن نهج التغيير الثوري، ليراقب خيار النزعة المضادة للحداثة. إنه لا يخفى الصعوبات أمام الحداثة، وبالإضافة إلى المحاكاة الإيمائية المستهجنة للغرب، فقد جاءه العمل من أجل

(1) المصدر السابق، ص 91.

(2) المصدر السابق، ص 93.

المركزية السياسية، في الدولة العثمانية وفارس، القوى التقليدية، كما اصطدم بدور الأقليات الاقتصادي والثقافي المميز، ودعم القوى الأجنبية للقوى المحلية. وعلى عكس الدولة الأوروبية، لم يُقم المركز بوظيفته الاقتصادية، فتعزز القطاع الرأسمالي المتواافق مع الانشقاقات الدينية، مستفيداً من الامتيازات والحماية، فساهم ذلك في الانشطار الثقافي، الذي أثار حذر المجتمع التقليدي، وهو ما تجلّى في الفتنة والاضطرابات. وقد قوى هذا الحذر، كون الدول الغربية، وجدت أن من مصلحتها الحث على التحديد «الاصطناعي والمراقب»، وأنها لم تقف إلاً مع تحديده يقود إلى التبعية، ويحارب أي نموذج حداثوي لا يتماشى مع مصلحته⁽¹⁾. فغدا التحديد محصوراً في دائرة ضيقة، وأخفق في دمج الحملة الاجتماعية فيه.

تجاه هذا الإخفاق الشامل، سيرتد المركز الحاكم على نفسه لاجئاً إلى القمع الشامل، وكأننا - كما يقول بادي - أمام لعبة «تقذف، دون رحمة، الأنظمة التي خارج الغرب إلى السلطانية»⁽²⁾.

الخيارات الثلاثة، التي غذّت جدل الحداثة، انتهت - حسب بادي - إلى الفشل: فشلت السلطة التقليدية: الدولة العثمانية، أو الأمير، في فرض لعبة سياسية حديثة، مما سمح باستمرار الثقافات المذهبية، وفشل أصحاب التحديد الثوري، الذين جعلوا من الحداثة هويتهم المميزة، فلم يبق أمامهم سوى خيارين: اللجوء إلى صيغة السلطة الكاريسماتية، أو الرجوع إلى الممارسات الوراثية، وإلى الخصوصية الثقافية. وستفشل المعارضة الإسلامية، التي استمدت حججها من المفاعيل السلبية للتغيير، لأنها تتجه، بالنهاية، إلى إنتاج موقع السلطة على حساب مشروعها التجديدي، فلا يبقى لديها ما يحقق هويتها سوى المجال الرمزي الوحيد: التشديد على اللباس أو على الأخلاق⁽³⁾!

(1) المصدر السابق، ص 175.

(2) المصدر السابق، ص 190.

(3) المصدر السابق، ص ص 208 - 214.

6 – المعارضة ومصير الحداثة:

يكشف لنا المؤلف، أن كل شيء، في تجربة الحداثة، في ديار الإسلام، يقود إلى المعارضة العارمة، التي تتميز عن نموذج المعارضة الغربية، لأن الأخيرة تتأسيس مطالبها الموجهة للمركز الحاكم، مسلحة بتضامن اجتماعي أفقى واسع، بينما المعارضة في العالم الإسلامي تستخدم «هياجها» في إعادة بناء مسرح سياسي آخر، وتحرکها شبكات بين الأفراد مذرّرين، أو تضامنات عمودية. من هنا الطابع المأساوي والطوباوي لها⁽¹⁾! وهذا يعود، في قسم كبير منه، إلى أن المدينة الإسلامية التقليدية – حسب بادي – لم تتميز بسياق المأسسة، التي تشكل هوية المدينة الأوروبية القروسطية، ولم تُرَوَّد بنظام تشريعي، ولم تُنْظَم على أساس تمثيلي، ولم تُنْجِز مهمة تدريب المواطنين على التجمُّع، ولم تكن مركزاً لتشكل بورجوازية تطمح لوظيفة تمثيلية.

إن المدينة الإسلامية تفرض نفسها بوظيفتها المزدوجة: العسكرية، والدينية. فبدل أن تعزّز الممارسات الجمعية، والتضامنات الأفقية، قدمت كل العناصر القابلة للانفجار والانقسام، من خلال النخب الدينية، ومن خلال إعادة تشكيل العصبيات في الحي، وتدفع إلى تضامنات عمودية: مذهبية أو موالية. وتحوّل لعبة المعارضة، أمام الإخفاق الشامل، إلى ضرب من الهيجان⁽²⁾.

هكذا تأتي الطوباوية الدينية، التي تشكلت، في معظمها، كرد فعل على استيراد الحداثة الغربية، لتُكمل المشوار، وتتجدد نفسها منقادة إلى نقد الحداثة، لا بقصد ابتكار نظام سياسي جديد، بل الرهان على استعادة نظام قديم: «الخلافة الراسدة»، متخدّة من الجهاد سبيلها الوحيد للخروج على النسق السياسي الرسمي.

تلك المحصلة، تدفع المؤلف إلى القول: «إن الطوباوية الناجمة عن

(1) المصدر السابق، ص 223.

(2) المصدر السابق، ص 229 – 235.

الراديكالية الإسلامية، يستحيل عليها أن تهين نموذجاً عن مدنية، وأن تتجاوز مرحلة «الثورة المستمرة»، مؤكدة أن البديل الذي يواجه المجتمعات الإسلامية ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر التموضع خارجها⁽¹⁾.

* * *

هكذا يضعنا (بادي) بين سيناريو التنمية وسحر الثقافات «الثقافية»، بين الحكام الذين اقتبسوا حجة التنمية، بحثاً عن الإنجاز السريع بدون اكتراط بالمحيط الاجتماعي - الثقافي، والمعارضة الإسلامية، التي وجدت في «الثقافية» والهوية معنى لتأريخهم، مقللاً إلى الحد الأقصى من دور قوى الحداثة، التي يصورها في وضع تراجيدي بائس، فهي إما ملحة بسلطة الأمير، أو بسلطة البورجوازية البيروقراطية، أو في موقع طرفي معزول ضمن الحركات المتطرفة اليساوية، ومحكومة بها جنس التقليد للغرب، بدون اكتراط بالمحيط الثقافي الإسلامي.

لكن بادي، وعلى الرغم من قتامة الصورة، التي يعطيها عن تاريخ الحداثة، فإنه يسلم أمره، بالنهاية، إلى التاريخ، وعلى «الممارسات الحقيقة» التي ت نحو للفكاك عن هذه الأوهام.. وتبتعد عن النماذج، التي تم بناؤها، وعن المحاكاة البلياء، أو ليست العثرات ثمار التاريخ؟ ويمكن أن يتم تجاوزها في المدى المتوسط، فيعود العمل إلى قدرته الإبداعية والتتجديدية⁽²⁾.

على الرغم من تحذير بادي من الثقافية المطلقة، إلا أن منطق سرده الضمني، يدعو إلى استنتاج مفاده، أن الخاصية الجوهرية للثقافة العربية - الإسلامية تؤثر على التطورات اللاحقة، وعلى نمط بناء الدولة، وعلى تشكل الحقل السياسي. محملأً، بذلك، المعايير الحضارية الجوهرية في الإسلام - رغم ملامسته للدور الغربي - مسؤولية فشل الحداثة، والتنمية، وبناء الشرعية. جاعلاً الماضي يمسك بالحاضر، والميت بالحي. فالتميزات الحضارية التي

(1) المصدر السابق، ص 291.

(2) المصدر السابق، ص 291.

تحكم كلتا المدنيتين: الإسلامية والمسيحية، في العصر الوسيط، هي التي ضبّطت تطورهما اللاحق، ومنعت العرب والمسلمين من الانخراط في الحداثة: منعت بناء المجال السياسي المستقل وجعلت المعارضة تدور في حلقة الرفض المطلق⁽¹⁾.

من هذا المنظور، يبدو صعود الحركة الإسلامية اليوم، وكأنه مظهر لجواهر الثقافة الإسلامية، وهو ما يتفق مع الموقف الاستشرافي، ومع منظورات الحركات الإسلامية.

والحال أن الدولة لا يمكن إرجاعها إلى التصورات الدينية، أو المذهبية فهي كيان سياسي داهري يعبر عن التوازنات الاجتماعية الكبرى، وعن تطور التكوين الاجتماعي بوجوهه المختلفة، الدينية والزمنية. فلا يمكن استخلاص مفهوم الدولة الأوروبية الحديثة، منطقياً أو تاريخياً، من قول المسيح: أعطوا مال قيصر لقيصر، ومال الله لله، أو من الزعم بأن فصال الكنيسة عن الدولة، أو من تصورات الأكويوني حول الحق الطبيعي. والحال، لقد تم لاحقاً تفسير قول المسيح، بعد أن اشتد ساعد الكنيسة، بأنه يعني سيطرة الدين «الكنيسة» على الدولة، والروحي على الزمني.

و«القانون الطبيعي» لم يكن يعني عند الأكويوني سوى «القانون الإلهي»، أما واقع التجربة الدولافية في الإسلام والمسيحية، فقد شاهدت تداخلاً بين الدين والدولة، إلا أن التجربتين تميزتا، فبينما خضعت الدولة في مجال المسيحية الغربية، ولأمد طويل، لسيطرة «الدين» المنظم في المؤسسة الكنسية، الكلية القدرة؛ واتخذت الدولة طابعاً ثيوقراطياً. وهذا ما عبر عنه البابا أنوسنت الثالث بقوله: «إن الله لم يوكل إليّ أمر كنيسة العالم فقط وإنما أمر حكومة العالم أجمع»⁽²⁾. بينما كان للدولة في المجال العربي - الإسلامي

(1) سامي زبيدة، الدولة القومية في الشرق الأوسط، مجلة الاجتهداد، بيروت، السنة الرابعة، العدد 15/16، 1992، ص ص 102 – 105.

(2) توماس أرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلى، دار اليقظة العربية، دمشق، بدون تاريخ، ص 1.

اليد الطولى على الدينى، إلا أنها لم تندمج أو تتحدد بالدينى. لقد بقيت الجماعة الدينية تؤكد استقلاليتها، دائمًا، في مجال الإيمان والعقيدة، فلا يُنظر إلى الخليفة - حتى في عهد الخلفاء الراشدين - على أنه رأس الدين، بل نظر للخلافة، خاصة بعد العهد الراشدين، كمؤسسة مدنية، ليس لها سلطة على أرواح العباد، أو عقائدهم.

لذا، فشل المؤمنون في تحويل مذهب المعتزلة إلى دين الجماعة، معتمداً على قوة (الدولة - الخلافة)، فظهر جلياً استقلال النظام الدينى - الإسلامي عن الدولة - الخلافة، وغيرها من المؤسسات السياسية، وأن الحكم السياسيين لا يستطيعون الإشراف على مصادر سلطان الدين، لأنها ملك الجماعة، وأن الخلافة ذاتها نابعة من ذلك السلطان، وأنها رمز سياسى له⁽¹⁾. وفي مرحلة سيادة السلطة البوئية «الشيعية»، ازداد التأكيد، في الوعي والممارسة، على هذا الاستقلال النسبي للسير الثقافي - الدينى، وقوى التأكيد على حياة الجماعة مقابل حياة الدولة - السلطان، وصارت الخلافة «رمزاً دينياً عندما فقدت سلطتها الفعلية»⁽²⁾.

وإذا كان من الشائع في زماننا رفع شعار أن الإسلام دين ودولة دلالة على أنها مؤسسة واحدة، فإن ذلك مجرد التباس لا يستند إلى واقع تاريخي ولا إلى حقائق دينية. «صحيح أن الإسلام (بمعنى من المعاني) دين ودولة، لكن هذا الأمر ينطبق على المسيحية. فكل دين يهدف إلى أن يشغل اختيارات البشر عامة، وأن انفصال المؤسستين (الدين/الدولة)، بحد ذاته، لا يحد من نطاق عمل الدين، فإن هذا يحتاج إلى قرارات فكرية من نوع آخر»⁽³⁾.

(1) هامilton جب، التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، المركز العربي للكتاب، دمشق، بدون تاريخ، ص 15.

(2) الفضل شلق، الأمة والدولة: جدلية الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المتن� العربي، 1993، ص 39.

(3) المصدر السابق، ص 36.

والحقيقة، أن العلاقة بين الدولة والدين، كما يشير غليون، كانت في التاريخ الإسلامي، علاقة تعايش لا اندماج، وأن مفهوم الجماعة الإسلامية، هو الذي حل، في الذاكرة الاجتماعية، محل مفهوم الدولة، ولقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة إلى نشر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحوبله إلى الجماعة، أي تحويله إلى لحمة عامة، ومقر للسياسة الحقيقة، بما هي تنظيم لمعاملات الناس، وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعايشهم، بينما أدى تحويل الدين إلى دولة، وسيطرة الكنيسة على الدولة، في الغرب، إلى الدفع باتجاه تحرير السياسة والدولة من الدين، والتركيز كلياً على الدولة⁽¹⁾.

لعل الدور السلبي الذي لعبته الدولة، في الإسلام، في لجم تطور المستوى السياسي، وانطلاق الحياة السياسية، لعبته الكنيسة بسيطرتها على الدولة؛ فغدت المهمة الأساسية لتحرير السياسة، في الغرب، هي تحرير الدولة من سلطة الدين والكنيسة، أما في الجانب الإسلامي، فصار التحرر من الطابع الاستبدادي للدولة، أي الديموقراطية شرطاً لخروج الجماعة من الأسر، ولتأسيس مجال للسياسة.

في العصر الحديث، خضع مسار الدولة، في المجال العربي - الإسلامي، لتطور خاص لا يمكن إرجاعه إلى مفاهيم الدولة - الخلافة، أو إلى تجربة بناء الدولة، في المجال العربي الإسلامي، في العصر الوسيط. لقد لعبت الهيمنة الغربية والنضال من أجل الاستقلال الوطني والقومي، دوراً حاسماً على تطور الدولة، وعلى طريقة أدائها، وتركيبها، ووظائفها، وعلى صياغة شكل خاص من الشرعية. وهذا ما جعل مسألة الحداثة تطرح في سياق مختلف عما جرى عليه الأمر في أوروبا الحديثة.

فلا يمكن قياس الحداثة في المجال العربي على نموذج خاص من

(1) برهان غليون، نقد السياسة - الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1991، ص 97.

العلمانية مأخوذاً، بشكل حضري، من التجربة الفرنسية، كما يذهب إلى ذلك (بادي).

هنا، في الوطن العربي، كما في بلاد أخرى اجتاحتها السيطرة الاستعمارية الغربية، احتلت مهام التحرر القومي مكان الصدارة في سلم أولويات الحداثة. هذا التحرر الذي لا ينفصل، عند العرب، عن إنقاذ فلسطين من العدوان الصهيوني، ولا عن التجزئة الاستعمارية وإقامة الدولة القومية للعرب، ولا عن التنمية المستقلة، وتحسين موقع العرب ومكانتهم في عالم اليوم. وتدرج في هذا الإطار قضية الديموقратية، وحضور الشعب في حلبة السياسة، كقيمة ثقافية وحضارية تحمل معها، بحد ذاتها، إنجازاً للتقدم الإنساني، من جهة، وعملاً إجرائياً مناسباً، وإطاراً تنظيمياً ملائماً لا بد منه لإنجاز مهام التحرر القومي، في سياق المشروع النهضوي العربي، من الجهة الأخرى. فالعبد لا يمكن أن يصنعوا أمة سيدة.

على ضوء تلك المهام الكبرى لـ «المشروع النهضوي العربي»، يمكن التعرف على المقاييس الحقيقة للشرعية السياسية للدولة القائمة، فبقدر ما تساهم الدولة القطرية، القائمة، في تلك المهام المذكورة، وبقدر ما تصور نفسها على أنها ليست سوى جسر لدولة الوحدة العربية، تكون أقرب إلى الشرعية المقبولة شعبياً.

إن (بادي) لا يكتثر بمفهوم الدولة القومية العربية - على الرغم من أن الدولة القومية ليست خارج منظورات الحداثة الغربية - ولا يكتثر، بشكل كاف، بظروف النشأة التاريخية للتجزئة التي قامت عليها الدولة القطرية العربية، ولا بالوضعية الحرجة التي خلقها الكيان اليهودي على أرض فلسطين برعاية استعمارية، ولم يزن حجم المسؤولية التاريخية للغرب عن عشرات المشروع النهضوي العربي، وعن دعم استبدادية الدولة القطرية العربية.

لقد قامت الدولة القطرية العربية محمولة على الغزو الاستعماري، وعلى تخوم التجزئة التي حددها، مترافقاً، ومدعوماً بمشروع تهويد فلسطين (وعدد بلغور). فزواج العرب بين مطلب الاستقلال والوحدة. وفيما بعد، لم تحل

دولة الاستقلال القطرية مسألة الشرعية، التي ظلت مرتبطة بإنجاز الوحدة، وتحرير فلسطين، التي غدت مسألة داخلية لكل قطر عربي، خاصة مع قيام الكيان الإسرائيلي، وهزيمة 1948.

في مناخ الهزيمة القومية، ورداً عليها، صعد نجم عبد الناصر، حاملاً معه مشروعًا نهضويًا يجمع مسألة قيام كيان عربي موحد، مع التنمية، وإنقاذ فلسطين. بعد قيام دولة واحدة 1958، بدا مطلب الوحدة وكأنه في متناول اليد، وصار يُنظر إلى شرعية أية دولة قطرية بمدى التصاقها أو اقترابها من تيار الجمهورية العربية المتحدة. وغدت «الوحدة» المصدر الرئيسي للشرعية.

لقد جمع عبد الناصر مفاهيم الحداثة: الدولة القومية، والتنمية، والتحرر الاقتصادي، وإضفاء طابع إنساني على توزيع الدخل، مع العقائد العامة والمنظومة الرمزية للشعب، فعَبَّر مشروعه عن هوية الجماعة العربية في لحظة تقدمها نحو الحداثة.

لم يفشل مشروع عبد الناصر بسبب عزلته النبوية، أو لعدم وجود التحالف عقائدي بينه وبين الجمهور، كما يذهب (بادي)، بل إن ثقل التأثير الغربي بالتعاون مع الأنظمة التقليدية، وتأخر البنى التاريخية، والطابعالأوامرِي للنظام، وتمزق وحدة 1958، وهزيمة 1967 التي تَوَجَّتْ هذا التمزق، ثم وفاة عبد الناصر، عملت بمجملها على إسقاط مشروعه.

تكاثرت الأنظمة القطرية «التقدمية»، بعد تمزق وحدة 1958، التي نافست عبد الناصر، ووقفت، في أغلب الأحيان، ضده، محورت جهودها على سياسة تنمية حسب النموذج السوفياتي، أعادت فيها توزيع الثروة أكثر مما زادت الإنتاج، وبيَّنت دولتها على حساب الشعب، حيث حولت (دولتها) إلى أداة للتنمية وغاية لها. لما تراجعت الآمال بالوحدة والتحرر والتنمية المستقلة بوفاة عبد الناصر، ومع انقلاب السياسة المصرية بعد عام 1973، خرجت فكرة الوحدة العربية، فعليًا من عالم السياسة، والتسويات والمشاريع الفعلية، وخرجت معها الآمال بتنمية مستقلة، في الوقت الذي فقد فيه المواطن شعوره بالأمان والحرية، هذا يعني الانتشار الكبير للحركات الإسلامية، في السبعينيات

والثمانينات⁽¹⁾. إذاً، لم يكن تصاعد الحركة الإسلامية رجوعاً ضرورياً، تفرضه أصولية ثقافية، أو استمراراً لإسلام أولي، ولا بسبب الطابع العمودي لانقسامات المدينة العربية - الإسلامية، في العصر الوسيط، أو لعدم وجود مجال سياسي مستقل للدولة التقليدية، إنه تعبير عن الهزيمة الشاملة لمشروع النهضة العربي، واحتجاجاً سافراً عليها، في آن معاً.

(1) رضوان السيد، الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهداد، العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، 1992، ص 252.