

صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العرني جدلية الوحدة والنعد

وجيه كوشراني

منذ حدوث الانقطاع بين «الخلافة الراشدية» (الخلافة الإسلامية المثل في نظر الفقهاء والدعاة الإسلاميين) وبين «الملك» الذي بدأ مع صيغة «التغلب» وحتى نهاية المرحلة التي شهدت بروز «إمارات الاستيلاء» والسلطنات التي بزرها الماوردي وشرح ابن خلدون طبيعة قيامها وطريقة نشوئها، استقرت مؤسسة الدولة في التاريخ الإسلامي على ثوابت معينة من المفاهيم والأعراف والمسلكيات وأليات الحكم وإقامة العلاقات مع المجتمع، انسحبت بدورها على الدولة العثمانية نفسها.

فمؤسسة «السلطنة» التي تقوم بحكم «الضرورة» مقام الخلافة وتنوب عنها في بعض المهمات تنطبق وفقاً للمنطق الفقهي الذي قدمه الماوردي في الأحكام السلطانية⁽¹⁾ على المؤسسة العثمانية التي ورثت المؤسسة السلجوقية في آسيا الصغرى⁽²⁾.

وكانت الأسس التي انبنت عليها الدولة في هذا التاريخ تتوزع على محورين: محور الدعوة التي هي «المبرر الشرعي» لقيام الدولة وإسباغ «القدسية» على ضرورتها، وهو المحور الذي أكد عليه الفقهاء المسلمون⁽³⁾، ومحور

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط 3 -

القاهرة - البابي الجليبي 1973، ص 33 - 34.

(2) قارن: كارل بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، ط 8،

(دار العلم للملايين 1979)، ص 407 - 410.

(3) قارن: رضوان السيد «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي» في: الأمة والجماعة والسلطة، =

العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى الملك وهو المحور الذي أكد عليه ابن خلدون وجعله أساساً لقيام الدولة ونشوتها⁽¹⁾.

والدارس لمسار الواقع التاريخي في نشوء الدولة السلطانية وآلية عمل مؤسساتها وهياكلها وأجهزتها وإيديولوجيتها في المجتمع الإسلامي، يرى أن ثمة جدلية تاريخية تقوم بين العصبية - كمعطى اجتماعي وسياسي أي كنتاج دينامية الصراع السياسي في المجتمع - وبين الدعوة/ الشريعة وكما تتمثل في الفكر والفقه وفلسفة النظام العام، أو كنتاج اجتهاد لمفكرين وفقهاء وعلماء كلام أسسوا لمدارس ومذاهب وفرق تأسيساً على نص إسلامي ثابت (مصدري القرآن والسنة).

والواقع أن نظرية ابن خلدون في الدولة وهي نظرية تاريخية صدرت عن ملاحظة معطيات التجربة التاريخية للدولة في مراحل من التاريخ العربي/ الإسلامي - يتجاوزها هذان العنصران المشار إليهما: العصبية من جهة والدعوة من جهة ثانية. فهو عندما يؤكد على أهمية العصبية في قيام الدولة، يشدد في الوقت نفسه على أهمية «الدعوة» في بروزها وإضفاء القوة عليها. يقول «... إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين»⁽²⁾.

والواقع أن هذا التجاذب (أو الجدلية) هو الذي يفسر اختلاف النظرة إلى ابن خلدون اليوم، بين الفقيه الذي يعتبره «قد خدع بمظهر الملك القائم على قوة العصبية» على حد قول رشيد رضا - والذي هو (أي الملك) غير الخلافة في الإسلام⁽³⁾، وبين المفكر القومي الحديث الذي يحاول أن يماثل بين مفهوم «الأمة» عند ابن خلدون وبين مفهومها كـ «ناسيون» «Nation» وكما استقر هذا المفهوم في الأذهان في سياق تبلور مفاهيم القرن التاسع عشر الأوروبي⁽⁴⁾.

= (بيروت، دار اقرأ 1984)، ص 12 - 13.

(1) ابن خلدون: المقدمة، (بيروت، دار إحياء التراث العربي - د.ت)، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى (القاهرة - المنار 1923)، ص 134.

(4) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، (بيروت، دار الطليعة 1980)، ص 123 - 140.

هذا الاختلاف يترجم في حقيقة الأمر، إشكالاً تاريخياً، مردّه، في رأيي أن العصبية وإن حملت «دعوة» أو «أثراً دينياً» تتقوى به - على حد تعبير ابن خلدون، لم تستطع، وهي في نصاب الدولة، وفي مرحلة تغلبها أن تطوّع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو إيديولوجية معينة فتفرضها فرضاً على الأمة أو المجتمع كإيديولوجية دولة. فمرجعية الأمة بقيت متمثلة بالعودة الدائمة إلى الإسلام، لإبراز إيديولوجيات وأفكار وآراء معارضة أو مستقلة⁽¹⁾.

وبقيت صيغة العلاقة بين أهل الدولة (الحكام). وبين أهل المجتمع (الناس - الرعايا والأمة) صيغة واسطة سلطوية تراتبية، لا صيغة اندماج وانصهار، صيغة تمثلها وتعبّر عنها أشكال من الولايات والصلاحيات وسياسات الاستتباع والاحتواء عبر أقنية وأجهزة مختلفة تصدر عن حركة التجاذب والتفاعل، بين عصبية الدولة ومعطيات الاجتماع الأهلي التي تحملها تكوينات «الأمة».

ولعل هذا التفسير لذلك الإشكال التاريخي المثار حول العلاقة بين الدولة والأمة، هو الذي يسوّغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي. «فالأمة» كمصطلح للتعبير عن اجتماع بشري إسلامي، لم تندمج اندماجاً عضويّاً مع الدولة، لقد قامت الدولة، منذ قيام الأسرة الأموية وحتى بعد قيام الأسرة العثمانية على «قوى متغلبة» (عصبية). بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع على مستويات عديدة:

- التنوع على مستوى الشريعة وفي حدود تعدد الاجتهادات والمذاهب . . .
- التنوع على مستوى التعايش مع أديان أهل الكتاب.
- التنوع على مستوى العصبيات والعشائر والقبائل في المجتمع.
- التنوع على مستوى ولاءات الأمصار والمدن والحواضر الكبرى.
- التنوع على مستوى القوميات والشعوب.

(1) يقول المستشرق لويس جارديه (L. Gardet): «والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي، ولم تقبل من السلطة السياسية إلا ما ارتبط منها بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها. وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادئ الحكومية، كانت مقولة «الحق» التي تستدعي دفاعاً وحماية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول».

- التنوع على مستوى طوائف الحرف (الأصناف و«طرق الصوفية»..).

ولعلّه تأسيساً على توصيف هذا الواقع أمكن الاستنتاج: أن أهل الدولة يتمثلون كما أشرنا، بعصبية غالبية تتمحور حولها عصبيات موالية وتدور في فلكها عصبيات مستتبعة. وهؤلاء لا ينطلقون في تبرير قيام دولتهم من انتمائهم القومي، بل من ادعاء تطبيقهم للشريعة وحمایتهم للدعوة وحملهم لها. فدولتهم ليست دولة قومية (National) بالمعنى الذي اكتسبه هذا المفهوم في العصور الحديثة وليست إقليمية بالمعنى الذي اكتسبه هذا التعبير في الجغرافية - السياسية والعلاقات الدولية الحديثة.

وإذا كان لمفاهيم ومصطلحات ابن خلدون بعض الدلالة في تلخيص تجربة الدولة في التاريخ الإسلامي لجهة قيامها وتوسعها وتفككها، فإنها، من جهة أخرى تقدم دلالات نظرية ومنهجية ووقائعية غنية لجهة دورها التاريخي في مسار الوحدة أو التجزئة، التوحد أو الانقسام.

فابن خلدون في عرضه لعملية انقسام الدولة، لا يستخدم نسبة الدولة إلى الإقليم حتى ولو قامت هذه الأخيرة، في الأساس انطلاقاً من قاعدة إقليمية محدّدة يسميها «القاصية» أو «الطرف»⁽¹⁾. والدولة الناشئة (المحدثة)، إما أن تبقى ولاية طرف، تابعة «للدولة العامة» أو أن تصبح - تأسيساً على عصبيتها الأقوى ودعوتها الدينية «دولة دعاة» تخرج على الدولة القديمة لتحل محلها أو تناجزها شرعيتها.

ووفقاً لهذا المفهوم، تكتسب «ولاية الطرف» معنى الأمر الواقع الذي يقر من قبل الدولة القائمة (العامة) دون حروب أو مطالبات بحق، بينما تكتسب دولة «الدعاة والخوارج» معنى التجاوز للدولة القائمة وعدم الاعتراف بها وأحياناً منحي الظفر بها. ويشير ابن خلدون إلى هذا الأمر بقوله: «إن الدولة الحادثة المتجددة نوعان: نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها. وهؤلاء لا يقع منهم مطالبات للدولة في الأكثر لما قدمناه، لأن قصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم. والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 292 - 293.

نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك وواف به، فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر⁽¹⁾.

ولعل ما يقدمه ابن خلدون على مستوى النظرية السياسية لأنواع الدول في التاريخ العربي الإسلامي، يصلح منطلقاً لفهم آلية الصراع الاجتماعي - السياسي الآيل إلى حالة من حالات الوحدة أو التجزئة: حالة التوحد في دولة ذات «عصبية عامة» كما يقول أو حالة الانقسام في دول ذات عصبيات مختلفة إثنية أو قبلية أو مذهبية تقوم لتعايش مع بعضها في «ولايات أطراف» في مراحل قصيرة أو لتلغي بعضها في حروب استتباعية طويلة باتجاه التحول إلى سلطنات كبرى في «دار الإسلام».. كان هذا شأن العلاقة بين سلطنات كالبويهيين والسلاجقة، وكالمماليك والإيلخانيين، وكالعثمانيين والمماليك والصفويين. ناهيك عن البدايات المؤسسة للصراع الأموي - العباسي، ثم العباسي - الفاطمي.. ثم للصراعات الأسرية الأخرى في المغرب والأندلس، والصراعات «الفرقية» ذات مشاريع الدول الخارجة على المركز أو انطلاقاً من الأطراف، كما هو شأن القرامطة والإسماعيلية على سبيل المثال.

والجدير بالملاحظة هنا أن معظم المؤرخين المعاصرين بالغوا بالتشديد على الجانب الإيديولوجي - في قيام هذه الدول، أي على ما أسماه ابن خلدون «بالصبغة الدينية» للعصبية، أو «للأثر الديني» الذي تحمله، أو بالغوا بالتشديد على الجانب «القومي» أو الشعبي في نشأة هذه الدول.. فرأى بعضهم في الصراع العثماني - الصفوي صراعاً مذهبياً شيعياً - سنياً مثلاً، كما رأى بعضهم في نشأة الدول انطلاقاً من إيران نزعة شعبية أو فارسية... الخ...

ورأيي أنه إذا كان هذا صحيحاً على مستوى خطاب التعبئة لأطراف الصراع، فإن ذلك ينبغي ألا يطمس مستوى حقل الصراع وأهدافه البعيدة، وحقل الصراع يمكن قراءته في النص الخلدوني من خلال مفهوم «نطاق الدولة». و«نطاق» الدولة، هو أولاً نطاق الجغرافية - السياسية لإمكان نشوء دولة. وثانياً هو امتداد هذا النطاق وفقاً لنمو المصالح الاقتصادية التي تترجم نفسها في جباية

(1) المصدر نفسه، ص 156.

أهل الدولة وسحب الخراج من منطقة عبور قوافل أو تقاطع مواصلات تجارية في إحدى دوائر السوق التي تشكلت في نطاق العالمين المتوسطي والآسيوي. وحيث شكّل انتشار الإسلام فيه إطاراً قابلاً للتوحد على المستوى الحضاري والديني وقابلاً للتكامل على مستوى المواصلات ومراكز التجارة البعيدة السائدة آنذاك⁽¹⁾.

فعندما كانت تقوم دولة ما في مكان ما من نطاق هذا السوق كان أهلها وبفعل الحاجات المتزايدة للجباية وسحب الخراج يطمعون إلى استلحاق أطراف هذا النطاق وتوسيعه.. ولا سيما عندما كان الأمر يتعلّق بمنطقة عبور أو مركز تقاطع مواصلات وطرق لسلسة أو مكوس.

تلك هي - في رأبي - المستويات المهملة أو المغفلة في التاريخ العربي - الإسلامي. وإغفالها يطمس بدوره جدلية حركة الانقسام والتوحد في هذا التاريخ. إذ ترهن هذه الحركة لفعالية الإيديولوجية وحدها، أي للخطاب الدعوي المعلن لدى كل طرف، فيتأبّد الصراع المذهبي أو القومي في الذاكرة التاريخية تأبيداً لا يسمح إلا بتصوّر وحدة قسرية قائمة على التغلب والاستيلاء والإلحاق لدعوة بعينها... أو لمذهب بعينه.

ولعلّ دراسة متأنية للأبعاد الجيوسياسية والاقتصادية للتجربتين المتزامنتين في العالم الإسلامي، التجربة العثمانية والتجربة الصفوية، تلقي أضواء مفيدة على الجوانب المغفلة والتي بدون كشفها يستحيل فهم جدلية الانقسام والتوحد في الموروث التاريخي للدولة السلطانية في العالم الإسلامي⁽²⁾.

ففي هذا الموروث (الذاكرة التاريخية) تكمن حركتان:

- حركة توحيدية تمثّلت في دينامية قيام الدولة العثمانية في القرنين الأولين لتأسيسها، وقدرتها على الاستيعاب والاحتواء.

- وحركة تجزئية، تمثّلت في تقهقر نظامها الاقتصادي والعسكري بدءاً من

(1) حول دوائر هذا السوق - انظر: موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر. ترجمة ياسين الحافظ، بيروت، دار الطليعة 1977، ص 111 - 131.

(2) قارن: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين: التجربة العثمانية والتجربة الصفوية - القاجارية، بيروت 1990.

النصف الثاني من القرن السادس عشر وتزامن ذلك مع انعطافات وأحداث إقليمية وعالمية مؤثرة أهمها:

* على المستوى العالمي، حدوث انعطافين في التجارة العالمية:

- اكتشاف رأس الرجاء الصالح طريقاً للهند والالتفاف بذلك على دور المتوسط.
- اكتشاف العالم الجديد، وما ترتب على ذلك مع الوقت من تكديس للثروة في المدن الساحلية لأوروبا وانفتاح تجارة المحيطات وازدهارها على حساب ممرات الحضارات القديمة (الحوض المتوسطي).

* وعلى المستوى الإقليمي (العالم الإسلامي) بروز دولة سلطانية منافسة هي الدولة الصفوية: دولة قامت في إيران، وحدثت إماراتها وحملت دعوة دينية ناجزت عبرها الدولة القائمة (الدولة العثمانية)، وطمحت في النطاق الجيو-سياسي لهذه الأخيرة (الأناضول، العراق، الخليج والشاطئ الشرقي للمتوسط) وزاحت دورها الاقتصادي، وذلك عبر محاولة السيطرة على طرق العبور والممرات البحرية والبرية بين أوروبا والداخل الآسيوي (أي ما عرف آنذاك بطرق الحرير).

في الأعوام 1743، 1736، 1743، جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على العراق والأناضول من جانب إيران، بعد محاولة الشاه عباس الكبير. ولم تصدر هذه المحاولة الأخيرة والطموحة عن شاه صفوي شيعي هذه المرة، بل عن قائد عسكري طموح - من قبيلة الأفشار، وينتمي إلى أسرة سنية، وهو نادر شاه، استفاد نادر شاه من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية فأعلن نفسه «شاهاً» على إيران وخطّط لمشروع توحيد إسلامي كبير من خلال توجهين:

- توجه لخلق صيغة توحيدية سنية - شيعية من خلال اقتراح إدراج الفقه الجعفري كواحد من المذاهب الإسلامية التي تصبح خمسةً بذلك. وكان واضحاً للسلطان العثماني أن اقتراحاً كهذا كان يبغى سحب «الشرعية/ السنية» التي يمتاز بها السلطان وإناطتها بالشاه الإيراني فيتسنى لهذا الأخير أن يحقق أهدافه الاستراتيجية التي هي أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وإيديولوجية.

- توجه عسكري لإلحاق الأناضول والعراق بالقوة، وتذكر بعض المراجع

التاريخية «أن طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى استمبول»⁽¹⁾.

لكن تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في العام 1743 وكذلك رفض السلطان العثماني اقتراح نادر شاه بخصوص مشروع التوحيد المذهبي، كما رفض المؤسسة الشيعية لهذا الاقتراح، (كل هذا) وضع نهاية للمحاولات التوسعية داخل العالم الإسلامي. سواء من جهة إيران باتجاه العراق والخليج، أو من جهة العثمانيين باتجاه شرقي الأناضول. ذلك أن «الدولتين الإسلاميتين» الإقليميتين المتصارعتين على زعامة العالم الإسلامي، كانتا قد وصلتا في منتصف القرن الثامن عشر، وبعد حروب تواصلت متقطعة خلال قرنين ونصف القرن، إلى حالة من الإتهك العسكري والمالي بحد اقتصادهما تديداً جعله مرتهاً كلياً «للامتيازات الأجنبية» التي كان السلاطين والشاهات يتسابقون ويتنافسون في إغداقها على الدول الأوروبية. هذه الدول أضحت في ذاك الوقت المتنافس الوحيد لجباية مالية للدولة ولأرباح التجار والأعيان والحكام المحليين في الداخل. أما إنتاجية الأرض في الأرياف وإنتاجية الحرف المحلية فقد بدت مهددة بالسلع الأجنبية، هذا في وقت استكملت فيه الدول الأوروبية حصارها لأطراف العالم الإسلامي وبواباته القارية والبحرية.

كان البريطانيون قد ركزوا تدخلاتهم ونفوذهم في جنوب فارس والعراق، واستطاع بطرس الأكبر أن يسيطر على بحر قزوين (في منتصف القرن الثامن عشر). ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية (فرنسا وبريطانيا) تتوجه نحو السيطرة على شرقي المتوسط وبواباته الأساسية للشرق (مصر وبلاد الشام)، بعد أن استطاع الانكليز أن يسيطروا كلياً على بوابات الخليج..

والأمر الأساسي الذي لا بد من استخلاصه أن الحروب العثمانية - الإيرانية، اندرجت في سياق تاريخي عالمي اتسم بتشكيل «نهضة أوروبا» واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم هذا التحول في السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسسي للدولة وأجهزتها. فبعد فترة من اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد، بدأ الاقتصاد المتوسطي يفقد دوره التاريخي تدريجياً، وبدأ العالم الإسلامي يتحول إلى ساحة تقاتل داخلي

(1) روبرت أولسن: حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، ص 49.

بين قوته الأساسيتين ويمكن أن نستخلص هنا أن هذا التقاتل الداخلي كان في جزء كبير منه للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافئ المؤدية إلى أوروبا التي تكّس في مدنها ذهب وفضة العالم الأمريكي الجديد. ولما استنزفت القوتان - كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر «انتعاشاً» إلا من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسع التجارة الغربية فيه. وكانت حرفهما على درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الأوروبية لدرجة لم يعد معها الوضع الداخلي - إذا ما قورن بمستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك والقوة البشرية - قادراً على الصمود في منافسة عالمية غير متكافئة.

كل هذا كان يؤسس لتشكيل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي أدت إليه الثورة الصناعية ونتائجها، وبين الأطراف التي أدت إليها سياسات الحروب الداخلية والاستتباع والارتهان للامتيازات الأجنبية...

لم تعد «الدولة السلطانية» في هذا المشهد التاريخي، هي الدولة التي تحدّث عنها ابن خلدون، كنشوء ونصاب وزوال وفقاً لآلية صراع العصبية في الاجتماع البشري الداخلي أي وفقاً لجدلية الانقسام والتوحد القديمة. بل أصبحت «دولة سلطانية» تختزن الموروث التاريخي من جهة ولكن دون أن تستطيع عناصر هذا الموروث التحكّم في مصيرها. بل إن السياسات الدولية الأوروبية هي التي أصبحت حاسمة في التوجيه والضبط والتوظيف والاستثمار حتى في مجال الإصلاح والتنظيمات. وكما كان شأن التنظيمات العثمانية وسياسات أوروبا حيالها.

بل إن هذا المشهد التاريخي سيحمل في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عناصر تفكيك لمجتمعات هذه الدولة، انطلاقاً من عناصر الموروث التاريخي نفسه.. ولكن هذه المرّة في مفردات ومصطلحات جديدة من بينها: «الأقليات» و«الاستقلالات الوطنية» و«الإثنيات» و«الدول الحديثة» الخ، وفي ظل تقاطع واضح مع سياسات مناطق النفوذ الأجنبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن الدولة السلطانية، ولا سيما في نموذجها العثماني، استطاعت أن تقيم توازناً - ردهاً من الزمن - بين الهيئة السلطانية الحاكمة

ومجتمعاتها المركبة والمتنوعة. وذلك عبر هيئات المجتمع الأهلي وتراكيبه التي لعبت دور وسائط للسلطة، وأمنت تعددية في المجتمع، مستقلة نسبياً عن مركزية الدولة. فثمة عصبية قبلية وعائلية في الأرياف لها أمراؤها المحليون، وثمة حارات وطرق وأصناف وحرف لها تنظيماتها وطوائفها ومشايخها المسؤولين، وثمة ملل لها أنظمتها وقوانينها وأعرافها وطقوسها الخاصة التابعة لكنائسها وبطاركتها، وثمة أوقاف ومراكز للتعليم والعمل الخيري تؤمن لنفسها نوعاً من التمويل والتسيير الذاتي، وثمة جباية وإقطاع للأرض متوافقان مع إعادة تأهيل الإنتاجية للأرض والفلاحين.. (1).

ويلخص المؤرخ الاقتصادي التركي هذه الحال من زاوية تحليل وظائفية النموذج الاقتصادي العثماني وعلاقة ذلك بسياسة السلطان فيقول: «كل شيء يتوقف على عملية إعادة توزيع الفائض العام بين التوظيفات العامة والاستهلاك الخاص. والخلاصة أنه لا يمكننا أن نقول سلفاً أنه في غضون القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان للدولة العثمانية طابع استبدادي كلاسيكي أو نسبياً طابع ديمقراطي. المسألة تتوقف على السلاطين الحاكمين: فيمكن أن نكون حيال دولة مستبدة نسبياً أو ديمقراطية نسبياً» (2).

ويقول برنارد لويس في وصف أوضاع الدولة العثمانية - لجهة البلقان - ومن زاوية نظرة الأوروبيين لها: «كانت الأمبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى كونها عدواً خطراً، ذات سحر قوي، فقد كان المستأثرون والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني. وكان الفلاحون المسحقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم. وحتى مارتن لوثر في مؤلفه المسمى «النصح بالصلاة ضد الأتراك» الذي نشر عام 1541 قد حذر بأن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء وأصحاب الأملاك يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء. صحيح أن فرسان أوروبا قد حاربوا بشجاعة ضد الأتراك، لكن فلاحهم لم

(1) موضوعات وسعت في كتابنا: السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1988، ص 33 - 122.

(2) S. Diviteiogtu, «Modèle Économique de la Société Ottomane, les XIV et XVI siècles», La pensée, no 144 Avril 1969, p. 43.

يكونوا يهتمون بانتصاراتهم⁽¹⁾.

على أنه ينبغي الاستدراك بأن هذه الإشارات المبثوثة في كتب التاريخ لا تسمح بالتعميم على كل المراحل وكل المناطق. ففي المشرق العربي، كانت هياكل ومؤسسات الاجتماع السياسي والاقتصادي آخذة بالتقهقر منذ عهد الدولة السلطانية المملوكية، ولما آل الوضع إلى العثمانيين - كانت المرحلة التاريخية بدءاً من النصف الثاني من القرن السادس عشر تهيء لحالة حصار وتفكيك واستبداد على كل المستويات، كما كانت تهيء لحالة استتباع لرأسماليات توسعية، لا تقف عند حدود السلعة، بل كانت تتعداها إلى الثقافة والولاءات السياسية والثقافية.

ويمكن أن نستنتج أن الدولة السلطانية ذات المنحى التوحيدي/ التعددي (الدولة العثمانية في مراحلها الأولى)، قامت على استيعاب لوسائط السلطة المحلية. وهذا الاستيعاب كان ممكناً في زمن اجتماعي واقتصادي معين: نظام الحرف، نظام استثمار الأراضي، الإقطاع العسكري (التيمار) نظام الملل، البنى التقليدية الاجتماعية المختلفة من أسر وقبائل ومجموعات قروية... إلا أن هذا الاستيعاب لم يعد ممكناً مع التفكيك الذي أصاب مجتمعات الدولة العثمانية بفعل الاختراق الرأسمالي والسياسات الأوروبية المتنافسة، ونمو حالات متنافرة من الوعي القومي والإثني والمللي والاجتماعي - السياسي...

وقد وعى مصلحو الدولة العثمانية خطورة الأوضاع وحاولوا معالجتها عن طريق: الإصلاح والتنظيمات، ولكن في وقت كانت عوامل التفكيك قد تراكمت وأضحت أوراقاً وحقول عمل تتقنها وتمسك بها السياسات الدولية وقراراتها ودبلوماسيوها وخبرائها.

لقد كان الوجه البارز في التنظيمات العثمانية هو وجه المركزية السياسية والإدارية الصارمة - الوجه الذي برز مع سياسة السلطان عبد الحميد مركزية استبدادية سلطانية، ومع حزب الاتحاد والترقي دكتاتورية «عسكرية» ذات طابع عنصري تركي. وفي المقابل كانت القوى الاجتماعية التي نزعنا نحو بناء

(1) برنارد لويس. «السياسة والحرب» في «تراث الإسلام»، ترجمة زهير السهموري، (عالم

سلطاتها المحلية سواء من خلال المجالس الإدارية للولايات والأقضية، أم من خلال ممانعتها عن الالتحاق بالمركزية العثمانية، تبحث عن مرتكزات ثابتة لسلطاتها. وكانت السياسات الأوروبية في هذا الوقت ترصد اتجاهات هذه القوى لتوظف ما يتلاءم منها في مشاريعها السياسية الخاصة. والنتيجة المترتبة على هذا التقاطع بين النزعات المحلية والسياسات الغربية هي شيوع حالة من الفوضى السياسية في الولايات، كان قد شكها منها مدحت باشا من موقعه كوالٍ عثماني؛ كما أن تقارير القناصل في عواصم الولايات كانت قد رصدتها ودرست مظاهرها الاجتماعية واتجاهاتها المستقبلية.

ولعل ما كتبه المستشار الفرنسي في وزارة الخارجية الفرنسية في 30 أيار/ مايو عام 1920، يعكس وظيفة هذه الحالة من الفوضى السياسية كما يفهمها العقل الاستراتيجي الغربي. يقول هذا المستشار: «وفي البلاد التي كانت سابقاً جزءاً من الامبراطورية العثمانية، أدى التعارض التاريخي المزمّن بين مفهومي الدولة والأمة إلى نمو العقلية الفوضوية، وكتب على السكان أن يشكلوا تجمعات صغيرة أقوامية ethniques أو إقليمية. وهذا الواقع مناسب لنا لأنه يجعل من تصميم المعارضة أمراً صعباً في البلاد. ولكن من جهة أخرى إن تفتيتاً أكبر يمكن أن يضعنا في وضع يتساوى في الإرباك». ويستنتج المستشار ما يلي: «لذلك من المناسب إذن أن ندفع بجديّة لدراسة التجمعات الإثنية (groupes ethniques) المهيأة لتشكيل الاستقلالات الإقليمية الأولى (Autonomies Régionales)⁽¹⁾.

والواقع أن هذا الفهم الغربي لظاهرة ما يدعوه المستشار الفرنسي «التعارض التاريخي بين مفهوم الدولة والأمة»، يصدر عن رصد الحال المأزقية التي عانتها التنظيمات العثمانية في محاولتها مركزة الدولة، أي في محاولتها التوحيد الإداري والمؤسساتي والقانوني لمجتمعات متنوعة من حيث اللغة والدين والقوميات والمذاهب والأعراف والتقاليد. الأمر الذي أدى إلى قيام عدد من الحركات السياسية الممتنعة عن الالتحاق بالمركزية الإدارية في أطراف الولايات العربية، وبشكل خاص في المناطق الريفية والجبليّة.

وإذا كانت هذه التنظيمات قد فشلت - ولأسباب كثيرة - فإن الفشل نفسه

(1) محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية، تقرير بتاريخ 30 أيار 1920، باب الشرق: سوريا - لبنان،

وبمعزل عن دراسة أسبابه، يدعو العقل السياسي الغربي إلى الاستنتاج بأن «عقلية فوضوية» تسيطر على السكان، وبأن التجزئة على مستوى التجمعات الإثنية والدينية والمذهبية هي حل حتمي تاريخي لذلك «التعارض بين مفهومي الأمة والدولة».

ومن المعروف أن هذه الواجهة في التحليل هي التي وجدت استحساناً لدى أصحاب القرار في فرنسا، وهي التي ستنفذ خلال الشهور اللاحقة عبر «جيوش الشرق» التي قادها الجنرال غورو، وكانت أبرز محطاتها العسكرية عملية ميسلون في 24 تموز/ يوليو 1920.

لقد وضعت ميسلون حداً لإمكانية ولادة «دولة عربية سورية مستقلة» من أحشاء الولايات العثمانية، وفتحت مرحلة جديدة هي مرحلة البحث عن البدائل في الإطار الجغرافي الذي تقرر للانتداب الفرنسي من سوريا.

وكما يوصي المستشار الفرنسي كان هذا الإطار قد أخضع لدراسات سكانية وأنثروبولوجية وتاريخية واقتصادية واجتماعية، الهدف منها تبرير الضيق السياسية «المناسبة» لسياسة التجزئة المتلائمة بدورها مع سياسة مناطق النفوذ الغربية في المشرق العربي.

وكان القرار الفرنسي المتمثل بإنشاء الدويلات السورية المعروفة آنذاك هو التطبيق العملي لنظرة أنثروبولوجية، تحاول أن «تؤيد» الحالة المأزقية العثمانية للتنظيمات في «ثوابت» اجتماعية وثقافية لا تغيير فيها ولا تبديل.

والواقع أن ما يراه العقل الاستراتيجي الغربي «ثوابت شرقية» أو خصائص دائمة للاجتماع العربي - الإسلامي، لا يعدو حالة من حالات التفكيك التي آل إليها الاجتماع الإسلامي - العثماني في مرحلة انحطاطه ومرحلة اختراقه الغربي.

فكما أن معطى التجمعات الإثنية والملية الذي برز بشكل حاد في مرحلة التنظيمات العثمانية، قدّم للاستراتيجيا الغربية تبريراً لحل ما سمي بـ «العقلية الفوضوية» والطابع الانقسامى للمجتمعات عبر تأطير هذه التجمعات في «دول» فإن سياسة الأعيان التي استثمرت بدورها قوانين التنظيمات لصالحها في المحاكم والبلديات والقضاء ومختلف الوظائف، قدّمت هي الأخرى معطى عظيم الفائدة للسياسة الفرنسية لتشكيل «واجهات سياسية محلية» بل ان التجمعات الإثنية

وسياسات الأعيان كانت تتقاطع لتولّد مواقع سلطوية تبحث عن تأكيد شرعيتها «الجغرافية - السياسية» في استعارة مفهوم «الدولة الوطنية».

يقول المستشار الفرنسي: «ينبغي أن تكون هناك واجهة محلية متماسكة نستطيع أن نتحرك خلفها دون مسؤولية». ويستشهد بفعالية النظام العثماني الذي ترك هامشاً واسعاً للسلطات الأهلية والمحلية فيقول: «وقد سئل مؤخراً المطران خوري رئيس الوفد اللبناني في باريس عن الطرق التي سمحت للأتراك أن يثبتوا النظام بوسائل محدودة جداً، فأجاب المطران بما سبق أن قاله للجنرال غورو، بأن السلطات التركية اكتفت بتحقيق التوازن بين عناصر السكان وبأقل ما يمكن من التدخل في مصالحهم الخاصة»⁽¹⁾.

غير أن المرجعية العثمانية للصيغة الأوروبية المحلية لا تعدو - كما قلنا - تبريراً لحالة تقسيم اجتماعي - سياسي جديد، ومحاولة احتوائية لوضع عناصر هذا التقسيم في «واجهات محلية». وهذه الواجهات تتماثل في ذهن المخطط الفرنسي مع السلطات الأهلية المحلية العثمانية، لأن هذه الأخيرة كانت قد حققت «توازناً ما» بين عناصر السكان. إلا أن الفارق بين السلطات الأهلية العثمانية، وبين السلطات المرشحة من قبل المخطط الغربي لتكون «واجهات محلية» هو فارق بين تاريخين:

- تاريخ الاجتماع السياسي العثماني المديد، والذي برزت فيه وسائط السلطة كإحدى أهم ركائز التوازن السياسي للسلطنة العثمانية، على الرغم مما رافق هذا التوازن من صراعات محلية لاحتلال مواقع معينة في سلم الولاية السلطانية.

- وتاريخ الاجتماع السياسي الملحق بالمركز الأوروبي والذي برزت فيه العناصر العائلية المحلية في إدارة التنظيمات العثمانية كـ «أعيان جدد» يبحثون عن مجال لتأكيد سلطات محلية تؤهلهم لها العوامل التي ارتكزوا عليها في صعودهم، ألا وهي: السلطة الإدارية، وامتلاك الأراضي، ورأس المال التابع للاستثمار الأجنبي.

(1) المصدر نفسه ص 28.

إن تقاطع هذه العوامل الثلاثة في مواقع الأعيان الجدد، كان يشير على السياسة الأوروبية أن تتلقى اتجاهات هذه المواقع في ذهاب هذه الأخيرة نحو القبول بلعب دور «الواجهات المحلية» لصيغة الانتداب. كان ذلك صفحة من تاريخ، وتلتها صفحات من تاريخ آخر.

خلاصة:

ماذا تعني العودة إلى التاريخ، وبالتحديد لدراسة تجربة الدولة السلطانية ومجتمعها في التاريخ الإسلامي في موضوع التعددية اليوم؟

من البديهي القول: «إن التاريخ لا يعيد نفسه» وإن حمل معه ثوابت ومعطيات توحى بالتشابه والتماثل بين الظواهر والأحداث الكبرى وبين المسلكيات وردود الفعل البشرية التي تستعيد ما هو مستمر ومتواصل في البيئات الجغرافية للحضارات (وفقاً لرؤية بروديل مثلاً).

ولكن هذه الاستعادة العامة تخضع على الدوام للتغيير والتكيف مع التحولات الكبرى في التاريخ العالمي. والمرجعية التاريخية لا تصلح معزولة عن المسار التاريخي بكليته قاعدة لفهم الحاضر واستشراف معالم المستقبل. فالمرجعية التاريخية تتواصل في الوعي التاريخي للأفراد والجماعات عبر ذاكرة تاريخية تشحن بالصور والمثاليات وحتى بالأوهام والأساطير. . في حين أن تطور المعارف الإنسانية وأدواتها في العلوم الإنسانية اليوم تمدنا بمناهج نقد وتفسير وتعليل تجعل من الذاكرة سواء تمثلت هذه الأخيرة برواية أو خبر أو نص أو صور ذهنية، موضوعاً للدرس والتمحيص والاستنتاج. هذا هو شأن علم التاريخ ووظيفته، وبالمعنى الذي استشرفت بداياته التأسيسية مقدمة ابن خلدون والتي لم يتبلور تأثيرها - لسوء الحظ - في الفكر التاريخي العربي اللاحق.

وفي موضوعنا المطروح نواجهنا الاشكالات التالية:

أولاً: بالنسبة للتجزئة والوحدة على مستوى الدولة:

في الماضي: ثمة تجزئة وتعددية حصلت على مستوى مؤسسة الخلافة والسلطنات في التاريخ الإسلامي، انطلاقاً من أدوار ووظائف العصبية القبلية - أو القومية - أو الإقليمية (الأمصار)، التي تشكلت منها الجغرافية السياسية والبشرية «لدار الإسلام» وتركبت منها أدوار السلطنات وإمارات الاستيلاء

والولايات التي «شرعناها» الفقه الإسلامي. وفي الوقت نفسه، ثمة نزوع وحدوي في الجغرافية - السياسية والاقتصادية يقوم على توسيع نطاق الدولة السلطانية بالقسر والالحاق والاستتباع، وفي ظل «صبغة دينية» يتقوى بها المشروع «التوحيدي».

في التاريخ المعاصر: ثمة «تجزئة» حصلت على مستوى مناطق النفوذ الغربي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وثمة تعددية قطرية تمثلت بنشوء دول استقلالية وطنية قامت على أساس مبدأ السيادة الوطنية على قطر أو منطقة... ولكن في الوقت نفسه، ثمة اتجاه وحدوي (قومي أو إسلامي) يحاول أن يرد على التجزئة بتمثل المجال التوحيدي للدولة السلطانية بصورة عربية على غرار صورة الدولة الأموية في وعي القوميين - أو بصورة إسلامية على غرار صورة الدولة العثمانية في وعي الإسلاميين.

والملاحظ أن هذين الإشكاليين (ماضياً وحاضراً) يتداخلان ويتقاطعان في الذاكرة التاريخية، «كتمثل مرجعي» أحياناً لتبرير الدعوة إلى «الوحدة» وأسلوب قيامها وأحياناً لتبرير واقع القطرية القائم باسم التاريخ المحلي.

أما واقع الأشياء فيشير علينا بتوجه تاريخي ومستقبلي آخر: إن «التجزئة» التي كثيراً ما يشدد على صفتها «الاستعمارية» في الأدبيات التاريخية والقومية - وهي معطى وقائعي لا جدال في صحته من زاوية حدوثه، ومن زاوية كونه عاملاً من عوامل نشأة الكيانات والدول الحديثة - إن هذه «التجزئة» اكتسبت خلال القرن العشرين أبعاداً اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية ومضامين خاصة تجلّت في بروز «نخب» ومؤسسات وهيكل إدارية - ومستويات من الإنتاج والاستهلاك ومن المصالح الاقتصادية والانتماءات الوطنية - القطرية داخل كل دولة، وأصبحت هذه الأبعاد والمضامين معطيات فعلية وحقائق معاشة لا على مستوى أهل الدولة فحسب، بل على مستوى المواطنة والمواطنين أيضاً.

لقد أعطت هذه التحولات المستجدة للظاهرة التاريخية (التجزئة) معاني جديدة تجاوزت سلبياتها في الذاكرة التاريخية كصبغة «تجزئة استعمارية» بل لعلها أصبحت في «الواقع المعاش» معطى قائماً مقبولاً أو مرغوباً. غير أنه في كل الأحوال، ينبغي ألا ينظر إلى هذا الواقع من خلال الإسقاط التاريخي - تبريراً أو تجاوزاً. إذ إن «التبرير التاريخي» باسم التاريخ الوطني أو القومي لدولة، وعلى

قاعدة ما حصل من تعددية قطرية في مرحلة الدولة السلطانية لا يؤدي ولا يكسب هذه الدولة أو تلك أي «شرعية» تاريخية أبدية. كما أن الكشف التاريخي بالمقابل وباسم الوحدة التي قامت أيام الدولة السلطانية، لا ينقص من واقعيتها أو ينتزع شرعيتها تحت شعار «الحق التاريخي» أو شعار «الوحدة الإسلامية» أو «العربية».

إن المستجدات التاريخية لا بد من النظر إليها في سياقات النصف الثاني من القرن العشرين، واتجاهاتها المتوقعة مع مطلع القرن الواحد والعشرين. ولا بد من أخذها بعين الاعتبار في النظر إلى مسألة التعددية القطرية، وأهم هذه المستجدات:

- بروز حركات التحرر الوطني في بلدان العالم الثالث وفي البلاد العربية والإسلامية على وجه الخصوص، واتخاذها سمات قطرية محلية في انطلاقها وتوجهاتها وبرامجها في بناء السلطة والاقتصاد والثقافة في كل قطر. وبعد فشل تجربة الوحدة بين مصر وسوريا وفشل مشاريع الوحدات الأخرى، وكارثة ضم الكويت باسم «الحق التاريخي» تأكدت أكثر فأكثر مشاعر القطرية.

- نهاية الحرب الباردة، وهي نهاية أسفرت، من بين ما أسفرت عنه عن سقوط نموذج «الوحدة القسرية» التي قَدِّمَتْها تجربة الاتحاد السوفياتي الداخلية، ومنظومته الاشتراكية في أوروبا الشرقية.

- بروز نموذج سلمي للوحدات والاتحادات في أوروبا والعالم هو نموذج الوحدة الأوروبية بدءاً من البنى التحتية (المواصلات) وتبادل السلع والرسوم والجمارك، إلى صيغ حركة البشر والعمالة وحقوق المواطنين في الانتقال والإقامة، وصولاً إلى ما يبحث اليوم عن أشكال من الوحدة السياسية والأمنية والدفاعية..

إن كل هذا وغيره من المستجدات يتطلب إعادة نظر في مفهوم التجزئة كما في مفهوم الوحدة في واقعنا وفكرنا المعاصرين.

ثانياً: بالنسبة للتعددية الدينية والحزبية والعرقية والفكرية على مستوى المجتمعات.

- في الماضي: شهدت مجتمعات الدولة السلطانية تعددية دينية وعرقية واجتماعية - ثقافية ومدنية أهلية استوعبها هامش من الاستقلالية الذي قام بين

المجتمع والهيئة (الحكومية) - السلطانية. وذلك عبر مؤسسات كنظام الملل والأوقاف، والمجموعات القروية العائلية والعشائرية والقبلية التي كان لها مجالسها وأمراؤها ومقدموها المحليون، وكطوائف الحرف وطرق الصوفية التي كان لها مشايخها ونقباؤها وتنظيماتها الخاصة.

- في الحاضر: قامت في الدول والمجتمعات الحديثة (الديمقراطية) أحزاب سياسية ونقابات وجمعيات ونواد ومراكز ضغط وتدخل انتظمت في مجتمع أطلق عليه في التجربة الغربية الحديثة تعبير «المجتمع المدني» مقابل السلطة الأكليركية في القرن التاسع عشر، ومقابل الدولة العسكرية التوتاليتارية في القرن العشرين. هذا المجتمع المدني، غير مفصول أو مناقض للدولة مبدئياً بل مستقل عنها استقلالاً نسبياً ومتفاعل معها كما تتفاعل الدولة معه عبر المجالات التي يتيحها نظام سياسي تمثيلي لتداول السلطة أو للتأثير بصناعة القرار.

والملاحظ أن الفكر السياسي والواقع في عالما العربي والإسلامي يواجه هذين الإشكالين بصورة عامة وبإحدى صيغتين كلاهما غير فاعل. فمرجعية المجتمع الأهلي المتعدد في مرحلة الدولة السلطانية لم تعد مرجعية صالحة للتمثل والتطبيق كما أن مرجعية المجتمع المدني الأوروبي، وكما يتمثل في وعي بعض النخب العربية كنقيض للاجتماع الديني على طول الخط، وكحالة قطيعة حضارية ومعرفية لا تنم عن منهجية سليمة وصحية.

إن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر (التعددية، الوحدة، التجزئة، الدولة السلطانية، الدولة القومية أو الإسلامية) تكتسب في رأينا أهمية منهجية نقدية، وليس مرجعية بمعنى التقليد أو التماثل. فتجربة الماضي لا تعيد نفسها بذات التفاصيل. وعلى هذا الأساس نخلص إلى القول:

- إن تجربة الوحدة في الدولة السلطانية، لا يمكن أن تتكرر في الوقت الحاضر. إن صورتها «الوحدوية» القائمة على الإلحاق والتغلب، تقاطعت حديثاً مع صورة الدولة القومية الغربية وتجلّى هذا التقاطع في الوعي القومي العربي⁽¹⁾

(1) فيما أسماه نديم البيطار «القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية» ثمة تصور تتداخل فيه تجربة التوحيد الاستتباعي للدولة السلطانية، مع تجربة التوحيد القسري للدولة القومية البسماركية. وهذا التداخل يطلق عليه نديم البيطار، بوعي أو غير وعي تعبير «دور الإقليم»

مشاريع «وحدات قسرية» لا تملك عناصر استمراريتها ونجاحها - بل إن الإلحاق أو التغلب كان مدخلاً لحروب إقليمية لا مستقبل لها وتصب في مصالح القوى الدولية الكبرى.

إن التجربة التاريخية العربية والإسلامية شهدت «دولة سلطانية» لا يؤمن أهلها وأسرهما بتداول للسلطة، لكنها بالمقابل شهدت مجتمعا أهليا تخلله تعبيرات من 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 مرتهاً - توازناً أو خلافاً - بمزاج الحاكم ومدى استعداده وتقبله وتجاوبه.

إلا أنه في 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 تجزئة وحروب أهلية، لا مداخل توحيد وتوازن (كحالة القبلية والعصبية والطائفية...).

إن صيغة أهل الذمة ونظام الملل مثلاً، تعبر في الماضي عن تسامح ما. في حين أن فكرة المواطنة وحقوق الإنسان، وباغتنائها بالنظريات والتجارب الإنسانية الجديدة، وعلى الرغم من محن تطبيقها أو عدم صدقية بعض الأنظمة الغربية التي ترفعها كسلاح أو حجة في المناسبات، أضحت ثوابت إنسانية في التاريخ المعاصر والزّامن وأهدافاً حيوية للمستقبل، ليس منها العودة «لتسامح» الماضي. ففكرة المساواة في المواطنة وحقوق الإنسان تتجاوز حد «التسامح» الذي كان ولا شك شيئاً مهماً وعظيماً في الماضي. ولكنه لم يعد يكفي اليوم في

= القاعدة في الوحدة».

قارن: نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة، القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية. بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية 1979.

أما صورة التعددية القطرية داخل الدولة السلطانية الواحدة، فكثيراً ما تستخدم لدى مؤرخين معاصرين في أقطار عربية عديدة صورة لتبرير نشأة الدولة الحديثة في نسق من التاريخ الوطني المحلي. الأمثلة على ذلك لا تحصى. إذ جل التواريخ الوطنية المحلية اصطبغت بهذه الصبغة الإيديولوجية - السياسية.

مجتمع مساواتي معاصر.

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. وهي أيضاً مدخل لأي وحدة عربية أم إسلامية.

ومع ذلك، تبقى المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية والإسلامية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول السلمي للسلطة، وفي عقل المعارضة العربية على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة. وهكذا بين نزعة التأييد من جهة والرغبة الجامحة في الاستيلاء من جهة أخرى، ستطول محنة الديمقراطية وتتعرض نشأة المجتمع المدني العربي⁽¹⁾.

(1) قارن: وجيه كوثراني «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي» في كتاب: المجتمع المدني في الوطن العربي - بحوث الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت