الدولة المفترضة

رواسب الثنائية السلطوية في مخاض تشكل الدولة في الثقافة الإسلامية

د. خالد شيات

أستاذ القانون العام، دكتور في القانون، كلية الحقوق، جامعة محمد الأول، وجدة، المملكة المغربية.

مقدمة:

احتاج الإنسان قبل وجوده بوعي الأمانة والاستخلاف إلى تفسير كل ما يلاقيه في صيرورته، فرادى وجماعات، وقد كان في سعيه هذا يلجأ إما إلى المنطق والبرهان والدليل عندما ينسج علاقات منطقية لظاهرة كيفما كانت، أو إلى الخرافة والغيبيات في الحالة التي يعجز عن تفسير التعقيدات المؤدية إلى النتيجة الظاهرة. لذا كانت أكبر حاجيّات الإنسان حاجته للفهم والتفسير وربط العلة بالسبب، وإذا انعدم دليل فهمه كان إيمانه وتسليمه بالأمور المطلقة أكبر خوف وأعظم حاجز وجب تجاوزه.

ولما تطورت الإنسانية من جهالة العيش البهيمي الفرداني إلى وعي الجماعة الاستخلافي احتاجت لتفسير هذا التجمع وتنظيمه، فانتقلت بذلك، في فترات زمنية طويلة، من العيش المشترك من مستوى ما قبل التجمع إلى الأسرة والقبيلة والعشيرة والزقاق والحي وإلى المدينة، وهذه الأخيرة هي تعبير عن الدولة ومرادف لها لأنَّها أكبر تعبير عن هيمنة قيم السلطة على قيمة التجمع.

إنَّ الدولة، بالمعنى الاجتماعي المرتبط بالحاجة للتجمع، هي تضخم المعنى السياسي للمدينة بالفهم اليوناني السلطوي القديم المأخوذ بدوره من نماذج تجمعية سابقة، والقائم على هيكلة التجمع وضبطه وَفق قبول اجتماعي عام في تراتبية اجتماعية قائمة على بعدي الإثنية والقوة. ولم تعرف الإنسانية تقدمًا ماديًّا أو نظريًّا، أو إضافة مهمة، في علاقتها بالتجمع منذ أن كانت المدينة والمدينية بالأسس النظرية والمادية اليونانية القديمة، فكل ما تراكم فوق هذا الأصل هو إضافات مرتبطة بعاملَي التقدم التقني والتراكم العددي لرواد المدن (الدول). وقد بقي الأمر كذلك حتى بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث أضيف لمفهوم التجمع المدني المعنى الروحي والغائي الذي يضبط الجوانب المادية المصلحية لروادها مع مصالح روحية غير محسوسة، لكنَّها مؤثرة بشكل قوي في فهم الترابط الذي يجمعهم. بحيث تجاوزت المدينة (الدولة) الفهم والقاعدة التقليدية للتجمع انطلاقًا من أسس عرقية بالأساس إلى توسيع معنى الانتماء الذي يجمع كل المرجعيات الإنسانية بما فيها تلك التي تقوم على الدين نفسه، بحيث يمكن أن يكون منتميًا للمدينة (الدولة) كلُّ مؤمن وكتابيّ وكل عرقٍ ولونٍ وإثنية. وتجاوزت المدينة بذلك مفهوم التراتبية الاجتماعية (عبيد،

أحـرار، أقنـان، نبـلاء ...)، مـع احتفاظهـا ببعـد تراتبـي عـلى أسـاس اسـتراتيجي هـو ضـمان حمايـة الدولـة مـن انهيـار محورهـا العقـدي بتكليـف مخالفيهـا في العقيـدة (عـلى عكـس الأيديولوجيـة) تكاليـف ماليـة إضافيـة، لكنَّهـا لا يمكـن أن تتجـاوز الأبعـاد السـلطوية الموازيـة للتجمـع والتنظيـم، وقـد كانـت هـذه المرحلـة في البنـاء المتـوازي بـين ماديـة المدنيـة وحكمـة الغايـة مـن التجمـع ذات الأبعـاد الروحيـة الخاصـة مرحلـة مؤثرة فيـما سـيأتي مـن تاريـخ التراكـم لمفهـوم السـلطة، في مختلـف البنيـات السـلطوية التـي عرفهـا العـالم الإسـلامي بعـد ذلـك، وقالبهـا الـذي هـو الدولـة.

إنَّ مـا ميـز الديـن الإسـلامي عـما عـداه في علاقتـه بالإنسـان سريـة الاعتقـاد والإيمـان، والإيمـان في هـذا المقـام ليـس مرتبطًـا بالعقيـدة لأنَّـه يقحـم الاعتقـاد في اللـه والكفـر بـه؛ لأن انعـدام الإيمـان في رؤيـة الديـن الإسـلامي لا يكـون إلا مـع الإيمـان وبه فـلا «كفـر» بالعـدم، بـل الكفـر يتماثـل مـع المفـترض الوجـود بمنطـق الإيمـان، فـلا يخـرج بذلـك كل إنسـان عـلى تفسـيره الغيبـي للظواهـر سـواء كان مؤمنًـا أو غـير مؤمـن، لكنَّـه ينضبـط لقيـم التجمـع الـذي لا يهتـم في الأصـل بعقيـدة كل فـرد فيـه إلا إذا تجـاوز مسـتوى التأثـير الـذاتي إلى مسـتوى التأثـير في التجمـع ووحدتـه، وهـو تهديـد لوجـود المدينـة (الدولـة) في حـد ذاتها. وهـذا المحدد سـيكون قاعـدة كـبرى في علاقـة السـلطة بالمجتمـع؛ حيـث سـتنبع فكـرة حماية شـوكة الديـن بواسـطة القالـب السـلطوي الـذي هو الدولـة في الثقافـة الإسـلامية، ويصبـح آليـة ذلـك هـو الجهـاد والفتـح، وقـد كان ذلـك أكبر محـدد لتاريـخ تكـون المنافـع والمصالـح في المحيـط السـلطوي للدولـة.

مـا هـي الدولـة المفترضـة إذن؟ هـل هـي دولـة منتظـرة لـم تحقـق الدولـة كمؤسسـة في البنيـة الثقافيـة الإسـلامية إلى يومنـا هـذا، وهـل فعـلًا قيـام الدولـة بِنـاءً عـلى مرتكزات السـلطوية في الثقافـة الإسـلامية غـير ممكنـة أي إنَّهـا دولـة مسـتحيلة التطبيـق انطلاقًـا أو أصـلًا؟ وأن وجـود بنيـة خاصـة في التوزيـع السـلطوي للقيـم يعنـي انعـدام الأثـر المؤسسـاتي الذي تراكم في إطـار هذه الثقافة؟

الخلـل الرئيـسي في بنيـة السـلطة في تاريخ الثقافـة الإسـلامية ليـس هـو وجـود قيـم ومؤسسـات سـلطوية لكـن هـو وجـود ثنائية بـين البعـد الروحـي والبعـد المـادي للسـلطة ومـن خلالهـا الدولـة، إن هـذه الثنائيـة معقـدة في التشـخيص ومحاولـة التنظـير، وهـو أصـل هـذا البحـث.

ترتبط الرؤية المعرفية للبحث حول افتراض أساسي مفاده أن البناء الحالي يتماشى والتشكيل الأولي للدولة في بنية ثقافية سلطوية خاصة هي الثقافة الإسلامية، وهو يتناقض مع الشكل المؤسساتي القائم الذي يضبط الدولة على المستوى العملي، أي إن هناك عوامل أنشأت منظومة خاصة أدت إلى بنية سياسية خاصة، وأن المؤسسات الراعية للسلطة هي مؤسسات تولّدت عن الانتقال الذي أحدثه التأثير المارَس تماشيًا مع مرحلة الاستعمار، لكنَّها لم تتجاوز التبعات التي هي أساس الممارسة السياسية في أصل وجود السلطة في حد ذاتها، والتناقض الظاهر بين ما يفترض دولة ظاهرة تعبر عنها مؤسسات واضحة في علاقات مقننة وقابلة للتحديد المباشر وبين مقومات دولة موازية أو خفية أو عميقة ما هو إلا نتيجة لوجود نسقين متوازيين للسلطة، تشكلتا عبر تراكم نابع من ممارسةٍ أصبحت في حالة قطيعة مع عموم الناس فكريًا باعتبار أن المرجعية الثابتة هي مرجعية دولة المؤسسات، المتفاعلة ظاهرًا وخفية، كما ورثتها السلطة من يد الاستعمار الغربي.

ومن ثمَّ فإن محاولة التمعن في تطور العلاقة بين التجمع (أو المجتمع) والسلطة في قالبها الذي يعكس القوة أي الدولة يمر بالضرورة عبر توضيح التركيب المختل في البناء السلطوي (في فصل أول)، وإبراز مكامن الخلل المنهجي انطلاقًا من مقتربات علم السياسة (فصل ثانٍ).

الفصل الأول

أصول خلل البناء السلطوي في الثقافة الإسلامية

إنَّ السلطة هي البناء المركب في نسقين؛ الأول: مكون اجتماعي. **والثاني:** مكون مادي يرتبط بالقهر والقوة؛ لذلك يمكن أن تكون السلطة في الثقافة الإسلامية قد انحرفت طيلة مسار بنائها لكنَّها أوجدت واقعًا متميزًا يؤثر فيها ويحددها بشكل كبير انطلاقًا من كونها وريثًا روحيًّا لبناء القوة.

التساؤل الذي يُطرح هو إلى أي مدى تشكلت السلطة طبقًا لقواعد ثابتة اجتماعيًّا، وهل كانت السلطة أحيانًا أو دائمًا رهنًا لمحددات غيبية أو غير اجتماعية طبقًا لنسق من تطابق للمصالح على مستويات متعددة حَكَمتها القبيلة والإثنية والمذهب وغيرها؟

أولًا- تأثير المكونات المجتمعية في بناء مفهوم السلطة:

الأصل هو فهم العمق الاجتماعي في علاقته بالسلطة في الثقافة الإسلامية في تراكماتها المادية والحسية؛ لأن الازدواجية المفترضة يمكن أن تكون نمطًا قارًّا غير قابل للتجاوز كما يمكن أن تكون نموذجًا تاريخيًا فقط.

(أ) غاية التجمع والسلطة في الثقافة الإسلامية:

في الثقافة الإسلامية جمعت الدولة بين الغايتين؛ الغاية التنظيمية للتجمع ضمانًا للاستقرار، وغاية روحية هي نشر الدعوة، وهو شكلٌ تَفرَّع -تعسفًا- عن مفهوم التنظيم السياسي في هذه الثقافة، فلم تكن أبدًا من غايات الدولة في الإسلام القيام بوظائف «الجهاد» لنشر الدعوة الإسلامية[1]، ولم تحقق هذه الوسيلة الغايات الكونية من الدعوة بالقدر الذي حققت فيه الغايات التمييزية للدعوة، التي ارتبطت بقيم السلطة داخليًّا وخارجيًّا، وترتب عنها جزع من تصدير القيم التي تحويها بأساليب قوية وعنيفة. وهو ما جعل التناقض يحتدم على مر الزمن بين غاية الإسلام التي هي روح الدعوة وبين وسيلة تحقيقه والتي هي «الجهاد» بالفهم العنيف للكلمة والذي تحميه الدولة كقالب للسلطة. وهو ما أفضى إلى نتيجتين:

---

(١) لا نعتقد أن الجهاد نشأ لدعم السلطة في المرحلة النبوية الشريفة؛ بل لنشر الإيمان وبقائه ودعمه، وقد بقي مرتبطًا بالنسيج السلطوي في الثقافة الإسلامية حتى بعدما حازت الدولة القوة ولم تعد بحاجة للقوة لنشر الدعوة، وهو ما يعني أن الجهاد بالقوة لنشر الدعوة لم يكن وظيفة خاصة بالدولة تبعًا للغايات الروحية التي تلازم بين الإيمان والاستسلام ومنه جاء مصطلح إسلام ومسلم، والاستسلام هنا لا يعني فرض الفكرة ولكن الانسياق لها بطواعية واختيار، وهو ما يفسر انتشار الدين الإسلامي في بقاع العالم سابقًا وراهنًا بالأساليب اللينة الطيبة أكثر ما ينتشر بالقوة، بل إن القوة أحيانًا تشوه وجهه المشرق وغاياته الإنسانية النبيلة.

وعكس ذلك يرى معظم الفقه الإسلامي التقليدي أن الجهاد واجب يتراوح بين فرض عين وفرض كفاية دون اعتبار للجهة الممسكة بزمام السلطة؛ فهو أمر مرتبط بإيمان المسلم ومكمل لإسلامه، وذلك تبعًا لما يسوقه أهل هذا المذهب من آيات كريمة وأحاديث نبوية، ومنها على سبيل المثال: ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾. [النساء: الآية ٩٥، ٩٦].

- انشطار أو تفرع متكرر للسلطة مقارنة مع تشكلها الأولي في إطار موحد غايته تحقيق مفهوم الأمة الكوني (تعدد الدول)، بحيث غابت الأمة عمليًّا وسط تعدد المكونات السياسية التي تقوم على غايات مصلحية رغم وفائها أحيانًا لفكرة نشر الدعوة باعتبارها حامية للدين وشوكة الإسلام. وفي مراحل الهوان كانت هذه التشكيلات السياسية عرضة للاستعمار والاحتلال والتحلل أحيانًا، ممَّا ولّد تناقضًا بين فهم القوة المرتبط بالعقيدة والواقع المتسم بالتخلف وانعدام التأثير في مسارات الإنسانية، أو ضياع فكرة الدعوة ذاتها، وقد أدى ذلك إلى ما يلي:

- على المستوى الكلي أو العام تولّد شبه تناقض بين القيم التي يدافع عنها المؤمنون بالعقيدة الإسلامية وبين الذين تخلوا عنها كعقيدة قابلة للتطبيق[٣]، إضافة للذين لم يصلوا أبدًا إلى فهمها أو فهم معانيها، أي إنَّ العالم بالمفهوم الشرعي التقليدي انشطر بين دارين كبيرين منذ نشأة فكرة التقابل المصاحبة لفكرة الجهاد، وهما دار للإيمان ودار للكفر، تتفرع عنها دور أخرى حسب الحاجات الملحّة التي يؤثر فيها عاملًا الزمن والقوة، أي: لم يكن المؤثر في هذا التقسيم عاملًا دينيًّا روحيًّا خالصًا؛ بل كان عاملًا سلطويًّا مصلحيًّا واستراتيجيًّا أحيانًا.

وقد وصل التجمع المنطلق من التحول المديني الثاني، أي بعد النشأة المدينية الإغريقية الأولى، في إطار البناء الثقافي الإسلامي إلى مفهوم الدولة، لكن هذا اللفظ مضللٌ أكثر ممَّا هو مفسِّر لواقع

= وفي الحديث الشريف: «ثَلاَثَةٌ مِنْ أَصْلِ الإِيمَانِ: الْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَلاَ تُكَفِّرْهُ بِذَنْبٍ، وَلاَ تُخْرِجْهُ مِنَ الإسلام بِعَمَلٍ، وَالْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِيَ اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ أُمَّتِي الدَّجَّالَ لاَ يُبْطِلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ وَلاَ عَدْلُ عَادِلٍ وَالإِيمَانُ بِالأَقْدَارِ». [أخرجه أبو داود، (١٨/ ٣)، (رقم/ ٢٥٣٢)]. وبين ذلك يقف الدكتور يوسف القرضاوي بين دحض فكرة الجهاد الهجومية السنوية المبنية على ما نسبه لمجموعة من الفقهاء منهم الإمام الشافعي بكونهم يرون في الكفر بحد ذاته سببًا كافيًا لإعلان الحرب وشرعية القتل، حتى وإن لم يجترح أهله عدوانا على المسلمين وأنَّ جماعة المسلمين تكون آثمة إذا لم تفعل ذلك. ونسب هذا الرأي، وبين الجهاد كفريضة غير قابلة للتأويل في الفعل الجهادي. وفي ذلك يقول: «المنهج الذي التزمه النبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: أنَّه يُسالم مَن سالمه، ويُحارب مَن حاربه، وأنَّه لم يبدأ أحدًا بقتال قط، إلَّا أن يبدأه هو». [**فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**، مكتبة وهبة، القاهرة، (ص/ ٤٠٣)]. وقوله: «وهذا كلُّه يؤكِّد ما ذهبْنا إليه من تحريم قِتال المخالفين المسالمين للمُسلمين، الذين لم يبدُ منهم أي إساءة للإسلام ولا لأمَّته، لم يقاتلوهم في الدِّين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على إخراجهم، بل ألقوا إليهم السلم، وكفوا أيديهم وألسنتهم عن المسلمين، فهؤلاء ليس لهم منا إلا البر والقسط». لينتهي إلى التجانس مع فكرة السلمية والوساطة كما يقرها القانون الداخلي والدولي بقوله: «وممَّا ينبغي أن يُضاف إلى الموانع والأعذار التي ذكرها الفقهاء لترك الغزو في كلِّ عام: أن تتوافق دولُ العالَم على السلام والامتناعِ عن الحرب، وحلِّ المشكلات بالوسائل السِّلمية، وإتاحة الفُرصة لتبليغ الدعوة بالوسائل العصريَّة السِّلمية، بالكلمة المقروءة والمسموعةِ والمُشاهدة، كما هو الواقع في عَصرِنا». [المرجع نفسه، (ص/ ٩٦)].

(٣) لا يقابل هذه الفكرة مسألة الإيمان والكفر؛ بل فقط تقابل فكرة تطبيق الشريعة انطلاقًا من السلطة الحائزة للقوة والقهر أو نفي ذلك.

متماسك كما هو الشأن في المنظومة الغربية التي عرفت التحول الكبير مع التنظير السياسي من خلال العقد الاجتماعي بداية عصر الأنوار الأوروبية. ومع وصول هذا البناء إلى مراحله الحالية ما زال الغموض يكتنف الكثير من جوانبه، وما زال معه اللجوء إلى قاعدة تفسير الغموض بالخفي واللا مرئي يقترب من تفسير الإنسان للظواهر الطبيعية التي كانت تسميها الأسطورة، ومن ذلك أن التحليل ينصب على وجود «دولة» سميت «عميقة» في جب «الدولة»، فيفسَّر الغامض بالخفي، بدل أن يتم تفسير المسببات تعطَى للنتيجة صفة لا تؤدي معنى ولا تنطلق من أي مبنى، فكيف يمكن معرفة أسس السلطة إذا كانت دائرتها تدور في كنف ضيق بين مكونات خفية وعميقة بدل أن تكون ظاهرة وواضحة معرفيًّا على الأقل[٤]؟

انطلاقًا من كل ذلك، نعتبر أن الخلل في رؤية الظواهر نابع من عدم التفريق بين الدولة كقالب مادي لممارسة السلطة من خلال المؤسسات وبين السلطة التي هي تراكم ثقافي يحدد طبيعة الدولة ذاتها والتفاعلات التي تؤدي إلى التأثير في التوزيع السلطوي للقيم بالطريقة التي تجعل البعض يعتبر المرجعية عاملًا حاسمًا في فهم السلطة، خاصة بعد تشرذم المرجع بين أصل الثقافة الإسلامية باعتبارها امتدادًا لبنية سلطوية نشأت مع الدعوة إلى الدخول في الدين الإسلامي، والتأثير الذي أحدثه الإرث الثقافي بعد الصدمة الحضارية للاستعمار الغربي.

إنَّ التحليل يجب أن يعيد الاعتبار للمقاربة التي تجعل محورها بنية السلطة، وهو الكفيل برؤية سليمة لظواهر تعدد المحيط السلطوي المرتبط بالمصالح النابعة من السعي للتأثير في التوزيع السلطوي للقيم، بحيث يمكن تتبع مسارات التوزيع المرتبط بالسلطة والمصالح النابعة منها، ويمر ذلك بتتبع التطور المادي للسلطة وارتباطها أو افتراقها عن أصل وجوده المبنيّ على حماية الشريعة في الثقافة الإسلامية.

(٤) ضبابية مفهوم السلطة والانقياد في الفقه السياسي الإسلامي ليست مبنية على الانقياد التام، وهو ما شكل دائمًا إلى جوارها مجالًا للقول بوجود انحراف.
ويمكن إرجاع ذلك مثلًا إلى ما ذهب إليه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل حين أن أهم المفاتيح التي تطرح من خلال الرابطة إيمانية السياسية وما تثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعة، بحيث ينظر إلى الخلافة (السلطة) على أنَّها واجبات قبل أن تكون حقوقًا، التزامات وليست امتيازات، ورغم أن الحق الأساسي للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة فإنه لا طاعة لما هو مخالف لأسس الشرع والشرعية، إن «الحاكم إذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية لا يمكن أن يوصف إلا أنه (منكر)، ومن رأى منكرًا فليغيره ... ». [راجع كتابه، في **النظرية الإسلامية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، سلسلة الرسائل الجامعية، القاهرة، (١٩٩٨)، (ص/ ٤٣٣)].

(ب) «الدولة العميقة»- بين الوهم والقابلية للتفسير:

تحليل أسس الدولة في التركيبة الحالية في المنظومة السلطوية النابعة من الثقافة في الوسط الإسلامي ضرورةٌ ملحة لتشخيص بناياتها وأسسها وهياكل تماسكها، ولا بُدَّ أيضًا من السعي لتفكيك عناصرها المشتركة؛ لأنَّ الأسس الثقافية السياسية لهذه «الدولة» لا تؤدي إلى وجود نتائج متشابهة أو متطابقة على مستوى البناء، والدليل قائم حيث يترتب مفهوم الدولة في مسارات الثقافة الإسلامية من جهة، وفي مبناها في الثقافة الغربية من جهة أخرى؛ لذلك لا يهتم هذا البحث بالتنقيب في المؤسسات؛ لأنَّه يعتبرها نتائج ظاهرة، بل يهتم بالجوانب الثقافية السياسية لنشأتها المؤثرة على طبيعتها الروحية التي لم تنفصل عنها منذ إعادة تركيبها المديني، في العهد النبوي، وصولًا إلى تنميط السلطة السياسية في قالب الدولة، فليست الدولة هي محور التحليل، ولكن السلطة هي مبناه ومنتهاه. ولعل ذلك هو ما أثر في بعض المفكرين ودفعهم لتفسير السلطة كظاهرة خفية (عميقة) في رؤية مؤسسية (الدولة) باعتبارها أساس التحليل في علم السياسة انطلاقًا من محددات تحول مفهوم السلطة. وبذلك يمكن تقويم هذا الاعوجاج بحيث يقف على عقبيه بعدما كان على رأسه، أي أن تصبح المخرجات الظاهرة من الممارسة السلطوية أساسًا لتفسير بنية السلطة نفسها.

> **ولعل ذلك هو ما أثر في بعض المفكرين ودفعهم لتفسير السلطة كظاهرة خفية (عميقة) في رؤية مؤسسية (الدولة) باعتبارها أساس التحليل في علم السياسة انطلاقًا من محددات تحول مفهوم السلطة.**

ولعل من خاصيات التحليل في هذا المجال وجود محددات متعددة، أهمها:

- أنَّ البناء يرتبط بالدولة باعتبارها شكلًا متقدمًا للتجمع، لكن من البديهي إعادة تركيب عناصرها بما يتوافق مع إمكانية التحليل من منطلقات سلطوية، فليست الدولة في بيئة الثقافة السياسية الإسلامية هي نفسها في الثقافة السياسية الأورو- أمريكية، رغم نهلها من بنائها وانضباطها المؤسساتي لتعاليمها.

- أن الإشكال، تماشيًا مع الملاحظة الأولى، مرتبط بحيّز جغرافي لا يبرره سوى المجال

السلطوي لنشأة الدولة ذاتها، وهذا الفضاء هو الفضاء الإسلامي، وهذا يفترض أن المشكل خاصٌّ وليس عامًّا، وأن تحليله، قبل حله، خاص بتفكيك العناصر المسببة له.

- أن جُلَّ الذين أسعفهم تحليل مفهوم «الدولة العميقة» لم يرتبطوا، في الغالب، لا بأسس التحليل التقليدي للسلطة والدولة في علم السياسة، ولا هم بنوا منهجًا علميًّا أو منطقيًّا جديدًا في هذا العلم، وهذا يوحي بأن الاعتماد على مرتكزات علمية قارة وسابقة ومفترضة نظريًّا يعد أساسًا لا محيد عنه لرؤية مقبولة من الزاوية العلمية، في حين أن تشكل الثنائية لم يكن قط عملية آنية في إطار بناء سلطوي عابر بل كانت نسقًا متراكمًا من التحولات الثقافية لمفهوم السلطة[٥].

ثانيًا- تأثير العوامل الروحية على البناء الثقافي السلطوي:

- المرحلة المدينية ومحدد ازدواج مزايا السلطة الروحية:

تعتبر المدينة التي نظمها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الدولة الأولى في البناء السلطوي الإسلامي، وقد كانت أول تعبير عن تنظيم التجمع بعيدًا عن القيم الإثنية أو الاجتماعية التي كانت كل الأشكال السلطوية السابقة تحميها وتدافع عنها. فمثلًا في النموذج التراتبي اليوناني القديم كانت المدينة تعبيرًا عن نسقين من التراتبية: الأولى اجتماعية تحدد طبيعة أصحاب النفوذ الاقتصادي، وتعكس الثانية النفوذ السياسي الموازي الذي تشكل بناء على المعايير المادية للدولة (المدينة). أما الدولة الرومانية، بمراحلها التنظيمية الثلاث، فقد كانت من الناحية السلطوية استمرارًا للنموذج اليوناني مع توسع جغرافي، تكسر بإدخال المسيحية كديانة و«أيديولوجية» للدولة[٦]، حيث أصبحت من خصائص الدولة حماية العقيدة وتوسيعها، لكنَّها في النموذج الروماني سرعان ما تحولت لكهنوت داخلي مرتبط

(٥) يمكن إيجاد بعض جذور وجود وتشكل فكرة الثنائية من دراسة الفضل شلق حول الأمة والدولة، وهو في كتابه لا يربط الثنائية بين الدولة والأمة باعتبار أن الأمة هي المسؤولة عن نشأة السلطة الموازية بل يفاضل بين الدولة والجماعة، يقول: «منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم، إضافة صاحب المقال) اختلف المسلمون فيما بينهم حول الدولة، لا حول ضرورة وجوده، بل حول كيفية وجودها وأسلوب عملها، وحول من يتولى الخلافة ومدى السلطة التي يمكن أن تتمتع بها حيال المجتمع. وإذا كانت هذه الخلافات في البداية هي مجرد اجتهادات وآراء مختلفة لأناس يعتبرون أنفسهم فريقًا واحدًا؛ فإنَّها سرعان ما تفاقمت وانتظمت في إطار تيارات حزبية ربما تقاتلت فيما بينها. ولم تتناول هذه الخلافات فكرة الجماعة التي كان الجميع يؤمن بها، لكنَّها تناولت مسألة الدولة، أي الأداة الضرورية لاستمرار الجماعة وامتدادها. فقد اعتبر المسلمون أن الجماعة صارت أمرًا مفروغًا منه، لذلك عليهم التفكير في أمر إنشاء الدولة، فكأنَّهم اعتبروا الجماعة غاية أو مثلًا أعلى يتحقق باستمرار، والدولة وسيلة لتحقيق هذه الغاية. [الفضل شلق، **الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت، (١٩٩٣)، (ص/ ١٥)].

(٦) في نظرنا ينتقل الدين من الوحي إلى الأيديولوجيا عندما يصبح مبررًا للسلطة بعيدًا عن أي معيرة اجتماعية.

بالمزايا المادية التي تجنيها الدولة نفسها؛ لذلك بقيت السلطة متوازية مع قوة فئة مهيمنة بناء على محددات مادية. والنموذجان معًا، أي اليوناني والروماني، مرجع خاص لطبيعة التجمع وعلاقته بالسلطة في الثقافة الغربية.

وينطبق الأمر على باقي التجمعات السلطوية التي تجاوزت التأطير الإثني الخالص بناء على مفهوم قَبَلي أو عشائري في الحضارات الشرقية بما فيها الحضارات الفرعونية وحضارات ما بين النهرين والشرق الأوسط كالحضارة الفارسية، وهي كلها كانت مسارات منظمة بشكل يجعل السلطة ترتبط بالمساعي الحافظة للتجمع بشكل مقبول في هرم اجتماعي، لكن في الحضارات الشرقية كان للمفاهيم الروحية تأثير كبير على طبيعة السلطة.

جاءت دولة المدينة النبوية بتصور فريد ومتميز ومعاكس لنمط التجمع الذي كان موجودًا من قبل، أي: استمرار النماذج السلطوية التجمعية التقليدية بناء على معايير الانتماء الخاص لتوزيع المنافع وفقًا للولاءات المقبولة سلطويًّا.

لقد كانت هناك مقومات متعددة تحكم التجمع من الزاوية التي أنشأت تصورًا للرسول الأكرم في اختياره، وهذه المقومات مرتبطة بطبيعة التقسيم الثنائي العام بين الحضر والبدو، وهو أمر كان قد خلّف رؤية خاصة لديه صلى الله عليه وسلم، بحيث إنَّ بناء الدعوة الذي كان يتبناه لم يلقَ أي تجاوب خارج بناء السلطة، فقد سبق للرسول الكريم أن جرب التفاوض المبني على البعد الروحي لوحده على الأقل في تجربتي الطائف وبني حنيفة؛ لذلك أصبح مفهوم التجمع يرتبط ببناء القوة التي لا محيد عن إيجاد موقع مدني قابل للتطوير، ومن ذلك جاءت فكرة بناء السلطة الأولية المدينية، فالمدينة تحوز ثلاثة شروط كبيرة وهي:

- شرط التنوع الإثني والاجتماعي والمتوازي مع تعايش بشكل مقبول، أثر فيه الموقع الجغرافي القريب من الثقافتين المسيحية الدينية أو الروحية، والثقافة الإغريقية التي كانت تصل للمنطقة.

- القدرات الاقتصادية المتمثلة في الخبرة الزراعية والصناعات المرتبطة بها، والتجارة التي كانت من محاور الاقتصاد في المدينة آنذاك.

- الشرط السياسي؛ وذلك بغياب قوة القواعد العربية العريضة لصالح القوى

الاقتصادية اليهودية، وهو ما يعني أن الأجواء ملائمة لتفعيل قِيم الأكثرية على حساب المصالح الاقتصادية للنخب، ويعكس ذلك أيضًا أن الرسالة المحمدية كانت على خلاف كبير مع القيم السلطوية للديانة اليهودية بالمدينة؛ لأنَّها كانت تنافس الدعوة الجديدة في الأبعاد السلطوية، ولم يكن من الممكن، تبعًا للعامل الروحي، أيضًا، الحفاظ على نسقين من الديانات وهي المسيحية والإسلام إلَّا بما يجعل واحدة أقوى من الأخرى، وترك المجال الروحي المرتبط بالعبادات خارج النسق السياسي المرتبط ببناء السلطة والدولة[٧].

الإشكال الأساسي الذي رافق تطوير الدعوة ببناء مؤسسات الدولة هو أن كل المزايا التي تحيط بالسلطة، كما كان الأمر منذ بدئه وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، هو أن القيم الروحية للدولة اختلطت بالقيم المادية النفعية في العديد من الأشكال، ومنها مثلًا:

- أن تقسيم المزايا الخاصة بالمجال العقاري الداخلي ارتبط بالبعد الروحي الإحساني بين مجموعتين هما الأنصار، أي أهل المدينة، والمهاجرون أي الوافدون لدعم البناء الروحي والمؤسساتي للدولة، وقد خلف ذلك بنية من الارتباط بالسلطة الروحية للنبي الأكرم باعتبارها ممرًا للوصول للمزايا الاقتصادية والمادية، وهذه المسألة تؤخذ بنسبية كبيرة؛ لأنَّه ليس كل الأشخاص كانت لهم أطماع مادية بالمفهوم الخالص للكلمة، فقد كانت هناك رؤية عميقة لطبيعة التجمع داخل هذا الفضاء من خلال التوزيع المادي للقيم، بحيث إن الهدف كان هو إذابة النعرات المادية القبلية والإثنية والانتماءات المتعددة والقائمة على اعتبارات الدم والأنساب والقبيلة والعشيرة، لصالح الفهم الاجتماعي للدولة بعيدًا عن التراتبية الاجتماعية السائدة سابقًا، وعن القيم السلطوية التي كان يحوزها اليهود (باعتبارهم حاملين لديانة معينة) في هذه الرقعة الجغرافية؛ لذلك كانت البدائل السياسية مرتبطة ووثيقة الصلة بمفهوم المواطنة (الحالي) مع وجود القيم الدينية، أي: إن الدولة لم تكن علمانية بالمعنى

(٧) راجع في ذلك مثلًا:
- أسامة عبد المجيد عبد العالي، **رؤية اقتصادية لأول وثيقة سنها الرسول في الإسلام**، مجلة الإسلام اليوم (إسيسكو)، (العدد ١٣)، (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م).
- إبراهيم بيضون، **الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري**، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، الطبعة الأولى.
- العمري أكرم ضياء، **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى**، الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، (١٩٨٣م).

الحالي للكلمة، والتي ينفصل فيها البعد الروحي عن مفهوم المواطنة، وكان ذلك الفرق الوحيد بين المنظومتين الإسلامية ونظيره في الثقافة السياسية الحالية باعتبارها منتجًا فكريًّا غربيًّا.

- إن بناء السلطة لم يكن محيطًا بالمجال المديني وحده ولم تكن تلك غايته، فالرؤية الجديدة لبناء نموذج سلطوي جاءت بعد صعوبة استمرار الدعوة بأسسها الفطرية النقية التي مارسها الرسول صلى الله عليه وسلم في مرحلة سابقة، وبالتالي فإن البناء السلطوي لا بُدَّ أن يتعدى المجال المديني، وهذا الأمر لا يكون إلا باعتماد أساليب قوية ومنها السلاح والجيوش لإتمام عملية الفتح.

وقد خلق ذلك إشكالات متعددة بالنسبة للسلطة الناشئة في يثرب (المدينة)، ذلك أنَّ القوة لم تكن غاية في حد ذاتها، ولا يمكن من خلالها الوصول إلى قاعدة دعوية عريضة قابلة لتصدير الفكرة الإسلامية الناشئة إلى مجالات سلطوية أخرى، خاصة مع تعقد العملية توازيًا مع اتساعها الزمني الذي من المفترض ألا يسعف صاحبها صلى الله عليه وسلم في إتمامها؛ لذلك نشأت جيوب سلطوية متعددة مرتبطة ببناء الدولة في المرحلة النبوية، باعتبار أن الرسول الأكرم حامٍ للقيم العليا للدولة القائمة على البعد الروحي[٨]. ومن أبرز هذه الجيوب ما قام على البعد الديني وهي أساسًا الطائفة اليهودية، وما قام على البعد القبلي أو الانتماء، وهو ما خلق التمايز بين الأنصار والمهاجرين أساسًا، الذي استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يحوله لصالح الأمة في مرحلة حياته، لكنَّه سرعان ما أثر في اختيار الخلفاء بعد ذلك.

> **ومن أبرز هذه الجيوب ما قام على البعد الديني وهي أساسًا الطائفة اليهودية، وما قام على البعد القبلي أو الانتماء.**

لقد أبقى القبول الاجتماعي العام بالدولة والسلطة الناشئة عنها التفاوت بين المصالح والغايات المثلى للدولة في شكل متوازٍ وشديد التوازن ممَّا أدى إلى بناء نموذج خاص غير متكرر في الثقافة

(٨) من ذلك مثلًا أن المجاهدين كانوا في العهد النبوي ومرحلة أبي بكر الصديق رضي الله عنه يحصلون على أربعة أخماس الغنائم التي يغنمونها من أعدائهم لكي توزع بينهم. وفي مرحلة عمر بن الخطاب أدخل إلى بيت مال المسلمين لكثرة الغنائم من أموال وأراضٍ وتجاوزها الحاجات المحلية. فتم تخصيص رواتب ثابتة للمجاهدين تكفيهم وتكفي أسرهم، وقد تم تأسيس (ديوان الجند) من أجل رصد أسماء الجند ومقدار ما يصرف لكل واحد منهم. لقد تكرس بذلك مفهوم الارتباط بالمنهج الداخلي للدولة وطبيعة التوزيع السلطوي للقيم. [راجع مثلًا: محمود شاكر، **التاريخ الإسلامي**، المكتب الإسلامي، الطبعة السابعة، (١٤١١هـ)].

الإسلامية، وهو المشكل الذي ستعاني منه هذه الثقافة عبر تطورها؛ لأنَّها ستعتبر أن النموذج المديني السلطوي قابل للتطبيق على مر العصور لنقاء بنائه، لكنَّه اصطدم بالعقبات التي خُلقت نظرًا لتلازم المصالح مع السلطة، وتشكل محيطٌ بالسلطة التي ورثت قيمة الحماية من الشريعة.

(ب) الخلافة وتمثلات تقابل السلطة والمزايا السلطوية للمجتمع:

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم سيُخلق مشكل جديد في بنية السلطة الناشئة، حيث ستختلط مهمة استمرار السلطة التي تم إنشاؤها بمهمة الدعوة؛ لأنَّ الدولة من المفترض ألا تقوم إلا بالدعوة خاصة في المراحل الأولى التي عرفت تراجعًا كبيرًا على مستويين؛ البعد المادي للدولة المرتبط بالتنظيم المالي (رفض أداء الزكاة)، والبعد العَقَدي (التراجع عن اعتماد الدين الإسلامي كمنهج للحياة الخاصة)، وقد أدى ذلك إلى بروز السلطة القائمة على القوة لفرض احترام التعاليم واستمرار بناء الدولة، وهو ما جعل الدولة منذ بدايتها تربط بين الجوانب الروحية الخفية ومسألة الولاء للدولة التي تقتضي عادة تبعات مادية محسوسة، وولد ذلك نشأة فئات تحوم وترتبط بالسلطة السياسية للوصول للمزايا المادية أو حتى السلطوية نفسها، لكن مع تجدر الدعوة لم تسعف الظروف أي حاكم، في محيطه السلطوي، التخلص من الوفاء لقيم الشريعة باعتباره حاميًا لها[٩].

وأصبح من الصعب التفريق بين الجوانب الروحية الدعوية ومسألة كيفية تسيير الدولة التي هي قالب سلطوي

(٩) يفسر (جيل كيبيل) ذلك بعدم قدرة المجتمعات الإسلامية تجاوز ثنائية أخرى وهي ثنائية (الجهاد)، و(الفتنة)، ويرى أن تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى امتداد أربعة عشر قرنًا، كان مصوغًا بحدة عالية وفق قطبين متعارضين، كانا يتحكمان بمد الحضارة الإسلامية وجزرها، وهما الجهاد والفتنة.
ويفاضل الكاتب بين الجهاد والفتنة بقوله: «يشير الجهاد إلى الجهد الذي يبذله كل مؤمن في سبيل أن يوسع مجال الدين وأن يمكن المعيار الديني من أمور حياته، ولأجل أن يعدل الأهواء الفردية ويرتب التنظيم الاجتماعي، بل نظام العالم، وصولًا إلى إخضاع البشرية لشرائع القرآن الكريم التي لا تمس. وعندما يبلغ هذا الجهد ذُروته يتمثل في الجهاد المقدس، فتحًا أو دفاعًا عن النفس. ويلهم الجهاد التبشير اليومي وإن بصورة أقل ظهورًا، وبه يدهى المسلمون إلى أن يصيروا (خير المؤمنين)، ويحضون بموجبه على المزيد من الجهد لهداية الناس إلى الإسلام. ثم إن الجهاد محرك الإيمان والدافع إلى نشره، وقد تجلى بـ(السيف والكتاب المقدس).
أما العبارة الثانية، أي (الفتنة)، والتي قلما عرفتها اللغات غير اللغات غير المدرجة في الإطار الإسلامي فلها دلالة سلبية تمامًا: فهي تعني العصيان، والحرب في صميم الإسلام، والقوة النابذة الحاملة تفكك الأمة، وانفجارها من الداخل، وخرابها. وفي المقابل ترى الجهاد مستعليا على الصراعات الداخلية، دافعا بها إلى خارج الأمة». [جيل كيبيل، **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**، دار الساقي، بيروت، (٢٠٠٤)، (ص/ ٣٣٥)].
والحقيقة أن تقابل الفتنة والجهاد أدى إلى نتيجتين؛ الأولى تصريف الفتنة أحيانًا باستعادة أدوار الدولة المفترضة في الجهاد، وثانيها استرجاع السلطة بدعوة الحماية من الفتنة، وهو ما شكل في فترات متتالية مجموعات طامحة للسلطة لم يوازيها آلية للتعبير عن المعارضة غير الانكماش وتكوين القوة في محيط يتسم بالكثير من السرية ومغلف بغطاء سميك من مفهوم حماية الشريعة، وهو الأمر الذي لا يعني أنه كانت هناك حركات تصحيحية حقيقية خاصة في فترات الوهن، حيث استعادت الفكرة نقاءها المبني على الجهاد كنسق دفاعي عن وجود الشريعة وليس للوصول للسلطة.

لاستمرار الدعوة الإسلامية، وقد كان أول خلاف يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك حول طبيعة السلطة وهياكلها الاجتماعية، حيث عاد الصراع الأولي ما قبل المديني الذي وضعه النبي الكريم للظهور، وكان من اللازم الاستعانة بالترابطات ما قبل النبوية للوصول للسلطة، وبدا واضحًا أن الخلافة عادت، على الأقل بدرجات متفاوتة للتراجع على المنهج العام الاجتماعي إلى نمط التوزيع القائم قبل المرحلة النبوية الشريفة، وكان لذلك مظهر ونتيجة:

- فيما يخص المظهر فهو التدافع القبلي الإثني غير الجلي القائم على البنى الاجتماعية والقبلية والانتماءات الأخرى لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم.

وهنا تظهر روايتين، كلاهما تحيل على وجود البعد الإثني الطائفي الذي جاءت الدولة المدينية النبوية لتجاوزه، وتؤكد استرجاع قيم الدولة لمسألة التشظي بين القيم السلطوية الثابتة للدولة والقيم المصلحية الموازية للتوزيع داخل الجماعة، باعتبارها في هذه الحالة جماعة المسلمين.

الرواية الأولى هي أصل المذهب السني وأُسّه، والعلاقة جدلية بين تفسير التحول السلطوي بعد وفاة الرسول عليه السلام وبين المذهبية في الدين؛ لأنَّ الدين ارتبط بالسلطة، والانتماء للمذهب يعني الدفاع عن نسق مصالح خاص متميز عن النسق المقابل، وعمومًا هي مسألة لم تتجاوزها الثقافة الإسلامية على مر التاريخ.

وبدا واضحًا أن الخلافة عادت، على الأقل بدرجات متفاوتة للتراجع على المنهج العام الاجتماعي إلى نمط التوزيع القائم قبل المرحلة النبوية الشريفة.

ومضمون الرواية أنَّ النبي الكريم لم يترك وصية مباشرة تحدد خليفته السياسي (القيادة) وهو ما عجل بمسارعة الأنصار لمبايعة سعد بن عبادة باعتبار عنصر الانتماء القبلي والمصلحي المتمثل في الانتماء لأهل المدينة وليس من الوافدين عليها (المهاجرين)، وهو ما يضرب في الصميم القاعدة التي بنيت في المرحلة النبوية والتي لا تعطي حقًّا من أي نوع لاعتبارات غير عامة تنفي صفة المساواة باعتبارها قاعدة شمولية.

لكن حري بالتساؤل حول طبيعة مسارعة الأنصار إلى السقيفة ومبايعة

واحد منهم، ثم الرجوع عن هذا الأمر والتسليم بالقيادة لأبي بكر بإيعاز من عمر بن الخطاب.

الغالب أن الأمر مرتبط بطبيعة المصالح التي تقررت في المرحلة النبوية لصالح المهاجرين على حساب الأنصار في المدينة، وهي إمَّا ذات طبيعة روحية أو مادية، وبالتالي كان من اللازم المسارعة لاسترجاع السلطة السياسية من أجل خلق توازن داخل المدينة بعد رحيل رجل التوازنات الصعبة صلى الله عليه وسلم، فقد اعتُبرت السلطة الروحية للمهاجرين عامل قوة تحتاج لتوازن من الأنصار، فإذا حاز المهاجرون القوتين معا قد يؤدي ذلك، مع وجود الدعوة في بدايتها، إلى تحجيم الدور الذي يمكن أن يقوم به الأنصار، وحيازة السلطة السياسية قد يكون عامل توازن بين الجانبين.

لقد خلق الوضع، في تصورنا، حالة إرباك شديدة في وسط الانتقال الروحي والسلطوي مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ودفع القائمين الجدد على الدعوة الإسلامية، بحكم القرب الروحي من الرسول الأكرم، باعتبار أنه ليست هناك قواعد خاصة لانتقاء الخليفة سوى ما توافق عليه الناس أجمعين، المقربين السابقين من السلطة الروحية للنبي عليه السلام إلى الاستئثار بالخطاب السياسي الانتقالي، والتفاوض، ربما، حول طبيعة السلطة السياسية. وهو ما ولد مسألة وجود السلطة الظاهرة والسلطة الخفية التي تعبر عنها مصالح فئات عريضة اقتصادية بالأساس، لكن مع الانتظام في منظومة سياسية مقبولة روحيًّا، رغم وجود الكثير من عناصر التناقض مع بداية استمرار الدعوة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

- أما النتيجة فهي خلق مفهوم الثنائية في العداء بِناءً على استمرار مسألة ترابط السلطتين الروحية والزمنية في مرحلة الخلافة، وقد نجم عن ذلك توزيع ثنائي جامد بين دارين؛ دار للإسلام والسلام، ودار للكفر والحرب.

تعتبر الثنائية التي تربط السلطة بالمجتمع والخاصة بمفهوم الإيمان والانتساب إلى دار الإسلام أحد أكبر العوامل التي أسهمت في خلق محيط منتفع من الممارسة العملية للسلطة أو محيط سلطوي ثانوي؛ ذلك أن الدولة باحتياجها لمرجعية أو قاعدة ثابتة لبناء المؤسسات احتاجت أيضًا لتثبيت عناصر

القوة وتوحيدها، وقد كانت مرحلة الخلافة واحدة من المراحل التي عبرت بوضوح عن كون الانتماء إلى هذا المحيط السلطوي يمر بالضرورة عبر الانتماء للمحيط الفكري أو الأيديولوجي للدولة ومساعدته على حيازة القبول الاجتماعي.

(جـ) السلطة تسترجع الدولة: عودة المحيط الموازي والخلل المنهجي لتفسير الثنائية:

لم تستطع الدولة في بنياتها المختلفة، ولاسيما تلك المرتبطة بمؤسسات موروثة عن قيم الاستعمار الأوربي، أن تبنيَ منظومة تتجاوز الثنائية التقليدية لمفهوم السلطة، وذلك راجع إلى كون الثقافة الإسلامية أنتجت مفهومًا خاصًّا لكفالة السلطة يتجاوز القواعد المجتمعية لتأسيسها واستمرارها، رغم أنَّ المجتمع على مرِّ التاريخ كان قاعدة لتغييرها إلَّا أنَّ الدولة سرعان ما تتنكر للمجتمع ولا تحتفظ إلا بأسس من التعاقد المرتبط بالمشروعية التي تحوزها باعتبارها مدافعة عن قيم الشريعة وحامية لها، ومهمتها الأساسية هي توسيع الدائرة السلطوية للإسلام بناء على مفهوم الفتح.

وحتى في هذه النقطة الأخيرة يظهر جليًّا أن الإبداع الإسلامي توقف مع نهاية الدولة الأُموية التي استعملت الفتح لتجاوز عقدة «اغتصاب السلطة» من المنظومة الدينية التشاورية (أمرهم شورى بينهم) إلى المنظومة ما قبل المدينية القائمة على أبعاد القبيلة والعشيرة وغيرها ممَّا يربط الناس بمحيط السلطة ويساعد على الوصول لمصالحهم بتجاوز عوائق المساءلة والمرجعيات.

لذلك كان الفتح عملية نشطة في بداية استرجاع السلطة الحقيقية والقوى الاقتصادية والقبيلة الأولية للدولة، ثم سرعان ما خبا مع تراجع الارتباط بين المطالب المجتمعية ومطلب توسيع دائرة القاعدة السلطوية للديانة الإسلامية. وهي نفس المرحلة التي عرفت مفهوم الدعوة التي تجاوزت الدولة وأصبحت ملجأ ذاتيًّا للتنفيس عن مفهوم المساءلة عن الدعوة على المستوى الاجتماعي، وهو ما ولد قاعدة الانطلاق المستمر من الدعوات البديلة لفهم الدين لتغيير الواقع السياسي للدول التي تشكلت

في منظومة السلطة طبقًا للثقافة الإسلامية عبر قرون وجودها[١٠].

ويمكن القول إنَّ الخلل الذي أدى لنشأة التوازي السلطوي في الثقافة الإسلامية يرتبط بجانبين، وأدى عمليًّا إلى تباين طبيعة الدولة من نشأتها في مجالين فكريين مختلفين تطورًا بالتوازي بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية.

أمَّا جانبي الخلل المسؤولين عن نمو مفاهيم سلطوية قارّة فمرتبطة بفهم السلطة نفسها، وأما النتيجة فعلى علاقة بطبيعة القالب الذي وضعت فيه وهو الدولة.

يتراوح هذان الجانبان بين الخلل في التعاقد والخلل في التفويض، ويمكن تفسير ذلك كما يلي:

- **خلل التعاقد:** حيث إنَّ بناء الدولة في الثقافة الغربية كما هو معلوم نتيجة لتعاقد بين جانبين هما المجتمع ومالكو السلطة السياسة، وهو تعاقد بنى، نظريًّا، مفهوم الدولة باعتبارها آلية شاملة تعبر عن الروح العامة للمجتمع، وذلك لا يعني بالضرورة تعبيرها عن كل فرد من أفراده. ولا يهم التفصيل في طبيعة العقد والمتعاقدين وخصوصياتهم وتفاعلهم بعضهم بعضا، فقد اختلفت التأويلات حسب كل مفكر وتعززت بالتطور الكبير الذي حدث في أنساق مختلفة على صعيد كل دولة على حدة.

الدولة في الثقافة الإسلامية لا يمكن أن تحوز مشروعيتها، بعد أن حازت شرعية وجودها من تطور تاريخي ناتج عن تدافع بين قوى غير إسلامية غربية في أغلبها، إلَّا من تعاقد بين المجتمع والسلطة التي من المفترض أن تمثله، وهذه السلطة كانت على مر العصور غايتها هي تطبيق الشريعة وتحقيق الشوكة ونشر

---

(١٠) يجد ذلك بعض تفسير له في قراءة تطور النخب في علم السياسة، فهناك معضلة في هذه المرحلة الفريدة، أي المرحلة النبوية الشريفة وعلاقتها بالسلطة، وهي كون الحكم كان تقليديًا للنخب الأرستقراطية، لكنَّه في المرحلة التي ندرسها احتاج لأساس جديد هو القبول الاجتماعي بالسلطة، وهذا القبول ارتبط بحماية ونشر الشريعة.

وقد نهلت فكرتنا السابقة من البعد العقدي ومن تفسير ابن خلدون للظاهرة، فعمومًا «اتفق معظم الفلاسفة اليونانيين والرومانيين والكاثوليك والصينيين والهنود على أنه ينبغي أن تحتكر الأرستقراطية الحكم السياسي، ولربما رهنا بتقييدات أخلاقية أو دينية معينة ... وقد كانت النظريات بشأن الكيفية التي تبوأت بها النخب السلطة وانحطت لاحقًا منتشرة أيضًا في الفلسفات القديمة وفلسفات العصور الوسطى، وقدم أفلاطون شرحًا لكيفية انحدار الحكومة الأرستقراطية، بينما حلل الفيلسوف السياسي المسلم ابن خلدون تحليلًا تجريبيًا دورات التفسخ والتجديد في صفوف النخب السياسية في القرن الرابع عشر». [راجع: باتريك دانليفي وبريندان أوليري، **نظريات الدولة: سياسة الديمقراطية الليبرالية**، مركز الخليج للأبحاث، دبي، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٤٧)].

وهذا يفسر بشكل نسبي مسألة الانتقال الأول الكبير نحو خدمة الشريعة في المرحلة الأموية؛ لأنَّ ذلك يرتبط بعودة النخب الأرستقراطية للحكم في شكل جديد مؤسساتيًا (أي: دولة) ونظريًا أو حمولة (أي: الدين)، وانكماش ذلك بعدما أصبح الصراع حول السلطة فقط بعد التمكين للنظرية أو الحمولة التي تحملها الدولة المتجلية في الشريعة.

الدعـوة، وإن كانـت هـذه الوظيفـة الأخـيرة هـي أسـاس النـزاع التـي مـن خلالـه تقـوم وتتعاقـب الـدول في الثقافـة الإسـلامية؛ لذلك حرصـت الدولـة الحديثـة عـلى مصادرتهـا لصالحهـا[١١].

والخلـل في التعاقـد مبنـيٌّ عـلى عـدم رضـا شـامل بالوظيفـة المتجـددة للدولـة في الثقافـة الإسـلامية باعتبارهـا اسـتمرارًا للدولة الناتجـة عـن التطـور النظـري والفكـري في الثقافـة الغربيـة؛ التعاقـد الـذي لا يشـمل الـدور الرئيـسي للقـوة التـي تحوزهـا الدولـة المتمثـل في نـشر الدعـوة وتبليـغ الرسـالة كان دومًـا محـط جـدال وعـدم رضـا مـن طـرف السـلطة المجتمعيـة، التـي تقوقعـت في أنماط مـا دون «دولتيـة»، (أي مـا قبـل الدولـة) أضافـت إلى مفهـوم المذهـب والطائفـة والجماعـة والفرقـة والحـزب مفهومًـا آخـر مرتبـط بانتـماء ذاتي قـد يقـوم عـلى أبعـاد دينيـة تقليديـة، لكنَّـه أيضًـا يرتكـز عـلى أبعـاد متجـددة أساسـها عرقـي أو دينـي أو لغـوي أو ثقـافي، وأصبحـت بذلـك المتحكـم في رؤيـة السـلطة، وهـي هويـة جديـدة لـم تعهدهـا الثقافـة الإسـلامية مـن قبـل.

لذلـك فالدوائـر التـي راكمـت مفهـوم السـلطة في الثقافـة الإسـلامية هـي إمـا مجموعـات تابعـة للسـلطة ومتحكمـة فيهـا بقـدر مـا، أو ثائـرة ضدهـا وسـاعية للتغيـير عـبر تجييـش المجتمـع انطلاقًـا مـن أزليـة الشريعـة وعاميتهـا وشـموليتها، وهـو أمـر جعـل النـواة الصلبـة للسـلطة تتشـكل بشـكل بعيـد عـن المجتمـع بعـد اسـتنفاد غاياتهـا منـه، ممَّا خلـق هـوة بـين الفهـم المجتمعـي للسـلطة والفهـم التسـلطي للطبقـات الحائـزة عـلى المشروعيـة والقهـر المـادي الـلازم للاسـتمرار، وهـو أمـر لـم

---

(١١) التلاقـي بـين تفسـير العقيـدة وممارسـة السـلطة اتخـذ أشـكالًا متعـددة، مـن ذلـك النقـاش حـول دور الدولـة وعلاقتهـا بالسـلطة والشريعـة، ونسـتنبط مـن تصـور محمـد عابـد الجابـري حـول تشـكل المثقـف في المرحلـة الأولى مـن بنـاء الدولـة وانتقالهـا مـن عصبيـة إلى أخـرى؛ ويُحقـب ذلـك في ثلاثـة محطـات كـما يـلي:

- **المـرة الأولى:** عندمـا عـاد المجاهـدون إلى المدينـة بعـد مقتـل عثـمان بـن عفـان، فلـم ينخرطـوا في الـصراع وانسـحبوا إلى الـرأي وعـدم الانسـياق في الخـلاف (المرجئـة).

- **المـرة الثانيـة:** عندمـا تنـازل الحسـن بـن عـلي بـن أبي طالـب لمعاويـة بـن أبي سـفيان بعدمـا كان قـد خـرج لقتالـه، فلـم يستسـغ جماعـة مـن أصحـاب عـلي هـذا الأمـر وشـكوا فيـه وآثـروا (الاعتـزال).

- مناسـبة ظهـور أربـاب الـكلام في زمـن الحسـن البـصري. [بتصـرف عـن محمـد عابـد الجابـري، **المثقفـون في الحضـارة العربيـة: محنـة ابـن حنبـل ونكبـة ابـن رشـد**، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، (٢٠٠٠م)، (ص ص/ ٣٩، ٤١)].

ومـن ذلـك إشـكالية خلـق القـرآن، ويـرى الجابـري أنهـا «لـم تكن مسـألة قناعـات فكريـة دينيـة أراد المأمـون فرضهـا، ولا قضيـة التحريـض الـذي يقـال إن المعتزلـة مارسـوه عـلى المأمـون بعـد أن اسـتمالوه إليـه لفـرض مذهبهـم الـذي مـن ضمـن مسـائله الفرعيـة مسـألة: (خلـق القـرآن)، كلا. إن القضيـة كانـت قضيـة الدولـة ككل وبعبـارة عصرنـا (قضيـة أمـن الدولـة)». [المرجـع نفسـه، (ص/ ٧٩)].

وهـذا يعنـي أنَّ المسـاحة الفكريـة التـي تركـت للجماعـات خـارج السـلطة بـدأت تمـلؤهـا أفـكار جديـدة، وهـو مـا أعطـى لثنائيـة التشـكل بـين المنافحـين عـن السـلطة ومعارضيهـا بعـدًا جديـدًا يفـسر السـعي للاسـتئثار بهـا، ولكـن لـم تختـفِ قـط مسـألة البنـاء الأصـلي للمعارضـة القائـم عـلى حمايـة الشريعـة والـذود عنهـا».

يكن ليتحقق لولا التوزيع السلطوي الذي يقرب هذه الدوائر ويشدها للسلطة ويجعلها حائلًا وأي إمكانية للتغيير القادم من المجتمع. وبذلك تشكلت عبر التاريخ الإسلامي هذه الكتلة الصلبة ذات المصالح المتعددة والتي أحيانًا كانت تدور في فلك تناوبي وتداولي على السُّلط بعيدًا عن أي لغط أو تأثير مجتمعي مباشر[١٢]، وما زال لليوم بعض مظاهر التحول الداخلي في «العلب السوداء» للأنظمة السياسية غامضًا بالقدر الذي تخرج مخرجاته للعلن في أشكال تعبر عن التنافس الداخلي الخفي عن التحليل السياسي الظاهر المفترض.

وبذلك تشكلت عبر التاريخ الإسلامي هذه الكتلة الصلبة ذات المصالح المتعددة والتي أحيانًا كانت تدور في فلك تناوبي وتداولي على السُّلط بعيدًا عن أي لغط أو تأثير مجتمعي مباشر.

- **خلل التفويض:** يرتبط بما سبق فيما يخص التعاقد، فلا يكون التعاقد إلا بالتفويض، وقد كان نتيجة للتعاقد بالمعنى الذي أنتجته الثقافة الغربية أن أصبحت الدولة، رغم التعبيرات المتعددة على المستويات الثقافية، تحوز لقوة السلطة الشاملة بدون أي منافسة، فهي حصلت على تفويض أو صادرت كل أشكال القوة التي يمكن أن تحوز من خلالها فئة أو طائفة معينة تأثيرًا في أفراد أو جماعات أو هيئات داخل الدولة إلا بما تسمح به الدولة نفسها. لكن على مستوى الثقافة الإسلامية التفويض، الذي هو عنصر معنوي أساسي يرتبط بالقبول الفطري بالدولة، لم يتشكل إلا في مستويات

(١٢) ونحن نرى أن مفهوم الخلافة كان عاملًا أساسيًا في تشكل كتل إما ظاهرة وإما خفية غايتها التحكم في مسارات السلطة ومدخلاتها ومخرجاتها، وبذلك يمكن أن تعود الحركات الباطنية أحيانًا للواجهة والظهور وممارسة السلطة، في حين أن الدورة تقتضي بروز مجموعة أو مجموعات جديدة، وأحيانًا كانت الحركات تكتفي بالتأثير دون حيازة السلطة مباشرة نظرًا لارتباطها بشروط الإمامة. وهكذا برزت وتفاعلت مع السياسة دعوات دينية الأساس سياسية الهوى من قَبيل الخوارج والمرجئة والعباسيين والقرامطة والمعتزلة والفاطميين وإخوان الصفا والباطنية وغيرهم كثير.
يرى محمود إسماعيل في كتابه «**الحركات السرية في الإسلام**» أنه: «في العصر العباسي كانت الخلافة (كسروية) قوامها مبدأ التفويض الإلهي، واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعي العنصر تلو الآخر، على حساب العناصر الأخرى، والفكر السلفي ساد وطغى طوال العصر باستثناء سنوات قليلة ظهر إبانها التيار العقلاني. أما القوى المعارضة فكانت أكثر التزاما بتعاليم الإسلام وأشد حرصا على تطبيقها، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثاني من القرن الهجري اتفقوا جميعًا على أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته، فكان فكرهم السياسي مستوحًى من ديمقراطية الإسلام، كما تبنت حركاتهم جميعًا، بمن فيهم الشيعة، قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل إقرارها. فضلا عن غلبة الروح العقلانية على آرائهم الاعتقادية، وبالذات عند الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعي الانتباه». [راجع كتابه، **الحركات السرية في الإسلام**، سينا للنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، (١٩٩٧م)، (ص/ ١٤)].

ضيقة، وأصبح القبول بالدولة كشكل من أشكال التعبير عن المجتمع يتقلص تدريجيًا وبرزت إلى السطح المشاكل التي تنتج عن ضعف التفويض العام المرتبط بالسلطة السياسية الشاملة خاصة، مع ترهل القوة المهيمنة داخل الدولة التي غالبًا ما لا تقوم على المؤسسات بل على الأفراد، ومع انهزامية القدرات الذاتية للأفراد يندثر التفويض وتعم الفوضى من جديد. وتتكرر العملية مع حيازة القوة من طرف فرد أو مجموعة معينة بدون تفويض واضح، وتعود الدولة عملية لفرض الاستقرار الداخلي القائم على قيم القمع بدل قيم التوافق كما نتج في الثقافة الغربية، وتغيب بذلك قدرة الدولة في الثقافة الإسلامية على الفعل الخارجي.

في الدولة الإسلامية الروح أو التدين لا بُدَّ له من رائد ومسير، وهو محور السياسة في المعنى الذي يجعلها حقلًا يهيئ فضاء التنافس الداخلي، وهي محور الوظيفة الأساسية للدولة في علاقتها بالمحيط الخارجي غير الإسلامي خاصة؛ لذلك: كلما ضعفت السلطة الشاملة في تدبير هذا البعد الخاص، تم تبني الريادة من المجتمع، ويتم ذلك أحيانًا مع قوة الدولة السياسية والاقتصادية وضعفها الروحي، ولقد كان على مر التاريخ العامل الروحي أهم معيار لتغيير السلطة السياسية بحيث يكفي تبني فرضيات ورؤى لفهم الدين مخالفة وثورية للتي تتبناها السلطة السياسية الحاكمة حتى يتم تبني نسق نفس اجتماعي معاد للتوجه العام للسلطة. وقد كان من أساسيات هذا التوجه أن السلطة السياسية في النسق الإسلامي العام، وبعد صدمة الاستعمار الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، تخلت عن الدور الدعوي للرسالة الدينية الإسلامية على الصعيد الخارجي، وتم تفكيك السلطة السياسية لبناء أخرى تتوخى تحقيق تطبيق الشريعة، وإن كان ذلك يعد مشتركًا بين السُّلط في الإسلام عمومًا، وتحقيق الشوكة أو الأخذ بأسباب القوة قبل العمل على نشر الدعوة.

لقد تكرر هذا الأمر وأعطى تصورًا تقليديًا لدور الدولة الخارجي في شكل نظري بدائي هو فرضية دار الإسلام ودار الحرب. لكن ذلك لا يعني أن تغير النظام، كان وما زال يعني تغير البنى التي تدعمه، كثيرًا ما كان التحول يتم بدون المس بالأسس التي تدعم الدوائر الضيقة المحيطة بالسلطة؛ لأنَّ الوافد السلطوي

الجديد كان يفهم أنَّه لا يمكن أن يقضي على هذه الارتباطات بمجرد إرادته ذلك، وكان غالبًا يلجأ للاحتماء بالقدرات القوية للدوائر السلطوية المحيطة، والتي تعتمد المد القبلي أو المذهبي أو الإثني أو غيره ممَّا يرتكز في المجتمع مسه يعني مس المصالح العامة لهذه الطوائف والتيارات بامتداداتها الاجتماعية.

الفصل الثاني

تناقض النتيجة بين الثقافتين الغربية والإسلامية: أزمة المقاربة

إنَّ البحث عن نظرية متعبٌ في علاقته بتفسير السلطة بناء على مسار تطوري في الثقافة الإسلامية، وذلك راجع للعديد من المحبطات الفكرية أو التصورية: أولها انعدام المرتكز المفاهيمي أو البيئة التصورية بناء على مقدمات ثابتة، وثانيها صعوبة التحقيب والتنظير في آنٍ، وأخيرًا صعوبة نقل المنهج أو حتى النظرية من بيئة مختلفة.

لذلك يمكن مقاربة التناقضات الشاملة بوضع مسار ناظم لا يصل لمستوى التنظير ولا يقل عن الطموح لذلك، ويعتمد على زاويتين متقابلتين نظريا: هما زاوية وحدة السلطة والدولة في الثقافة الغربية، وزاوية ازدواجية بناء الدولة ومعيار السلطة في الثقافة اللا إسلامية.

أولًا- بناء الوحدة بين الدولة والسلطة في الثقافة الغربية:

(أ) أصل وجود الدولة وغايتها في الثقافة الغربية: الدولة الهيغيلية ونفي ازدواج السلطة:

الدولة كبناء مؤسساتي في الثقافة الغربية بُنيت وتطورت من الفهم الهيجيلي، ونظيرتها في الثقافة الإسلامية من الفهم الخلدوني، وهو أمر أثر في طبيعة التحليل المرتبط بعلم السياسة.

معلوم أنَّ «هيغل» يرى أن الدولة هي الشكل الكامل والنهائي للمجتمع الإنساني، بل هي «مشيئة الله في الأرض»، وهي التي تحقق الحرية الكاملة، بحيث لا يجد الإنسان مكانة أو وظيفة إلَّا إذا أفنى نفسه فيها، وإذا كان خارجها فإنَّه يكون تائهًا لا وطن له، فالدولة هي الكل، وعلى الجميع الحياة داخلها.

هيغل يرى أيضًا أنَّ مشروعية «الدولة» لا تقوم على حفظ السلم والأمن بممارسة

السيادة كسلطة زجرية وقوة رادعة، ولا على ضمان مصالح الأفراد؛ إذ في هذا خلط بين «الدولة» (كمجال عام)، و«المجتمع المدني» (كمجال خاص) لا يمكن أن تكون هناك تناقضات تذكر. إن مهمة «الدولة» لا تتمثل في حماية حقوق الأفراد (الحرية والتملك)، وإنَّما هي المجال الذي يسمح بالتحقق الموضوعي للأفراد كذوات أخلاقية وأشخاص أحرار، فالفرد في حد ذاته ليس له من «الموضوعية» و«الأخلاقية» إلَّا بقدر ما يكون عضوًا في «الدولة»، حيث إنَّ اجتماع الأفراد يعد الهدف الحقيقي لوجودهم وهو بمثابة تعاقد يعبر عن إرادتهم المشتركة.

أي إنَّ بناء الدولة في الفلسفة الغربية القائمة على مقدمات هيغيلية لمفهوم الدولة قامت بداية على عدم الفصل بين حاجيات الفرد والسلطة، وهو أمر موجود في البنية السياسية للثقافة السياسية الإسلامية الأولية، لكن تطوره انقضى باسترجاع القوى التقليدية المحيطة بالسلطة والقائمة على البنى غير المؤسساتية لزمام السلطة والتحكم فيها.

تطور علم السلطة والسياسة في الثقافة الغربية ليؤدي إلى هذا التراكم الذي يختلف في مبناه لكنَّه لا يختلف في مسعاه، وهو عمومًا يتراوح بين المدارس الأساسية التالية لفهم السلطة.

(ب) هيمنة المؤسسة: السلطة بين المناهج المختلفة لعلم السياسة في الثقافة الغربية:

أنتجت الثقافة الغربية الاتجاهات النظرية لتفسير السلطة والتي تضيق من الفعل الموازي للمؤسسات بآلية فكرية أخرى هي الآلية الديمقراطية.

السلطة يمكن أن تكون فعلًا ظاهرًا، لكنَّها ظاهرة معقدة؛ لأنَّ الكمون الذي يرتبط في جزء منه بما ذهب إليه «برتراند راسل» في كتابه «التحليل الاجتماعي للسلطة»[13]، والذي يعتبر الإنسان متطلعًا للسلطة والتفوق ويسعى دومًا لامتلاك أدوات قهر عسكرية ومدنية، والذي يعتبر أيضًا أن كل الأيديولوجيات مجرد محاولة لترويض هذه النزعة العامة للإنسان ارتباطًا بالسلطة، سواء كانت ماركسية أو ليبرالية أو غيرها، وهي وسائل فاشلة كديمقراطيات لتحقيق ذلك؛ هو كمون غير ظاهر ومتوافق عليه؛ لأنَّ الغايات الذاتية للسلطة تبقى مشروعة مادامت لم تنتقل لمفهوم التسلط كما هو الحال في النماذج الفاشية والنازية.

يرتبط تحليل راسل بنوع آخر من المقاربات عبر عنه «جورج كتلن» عندما اعتبر

(13) Russell, Bertrand; Power: A New Social Analysis. New York: Routledge, 1938, 328p.

أنَّ السلطة لها غاية هي التحكم، سواء بوسائل الإقناع أو بالإكراه، ويعتبر ذلك أساس التدافع الشامل على المستوى الدولي، حيث تصبح الأيديولوجيات مجرد تعبير عن هذا التدافع والإكراه الذي تسعى له جهات محددة، سواء كانت منتظمة في شكل دول أو غيرها.

السلطة يمكن أن تكون فعلًا ظاهرًا، لكنَّها ظاهرة معقدة؛ لأنَّ الكمون الذي يرتبط في جزء منه بما ذهب إليه «برتراند راسل» في كتابه «التحليل الاجتماعي للسلطة».

لكن السلطة داخل هذه الثقافة لم تخرج لفترات طويلة عن تحديات مصلحية، فالسلطة مرتبطة بالمصلحة، وإرادة السلطة أو القوة لا بُدَّ أن تكون مرتبطة بغاية معينة، فلا بُدَّ من ربط السلطة بالمصلحة؛ لأنَّها حسب «هارولد لازويل»[١٤] وسيلة لغاية أخرى، سواء كانت مادية أو معنوية، ويفيد هذا التحليل من خلال متابعة النخب المتحكمة في السلطة في الثقافة الإسلامية، حيث متابعتها تُمكن من تحديد إطار السلطة نفسها، لقد أبدع لازويل مفهوم الحاكم الفعلي والحاكم الرسمي، وهو أمر كان قد تنبه إليه الكثير من المفكرين المسلمين، وعلى رأسهم ابن خلدون الذي كان يفرق بين الرياسة والملك، كما سنرى.

والسياسة تخوّل منافع ومصالح للبعض وأضرارًا وتبعات للبعض الآخر أو تحرمهم من المزايا التي خولت لغيرهم؛ لأنَّها أفعال وقرارات تقوم على توزيع القيم أو المزايا، وبهذا الاعتبار كان «دايفد إستون» يرى أنَّ في كل المنظمات والهيئات هناك وظيفة للسلطة غايتها توزيع المصالح، والسلطة السياسية تمتاز بكَون التوزيع عام داخل المجتمع، وأن تكون حائزة على شرعية، ويحتاج هذا التوزيع لقرارات سلطوية والطرق التي من خلالها يمكن تنفيذ هذه القرارات[١٥].

إنَّ الجواب قد يكون في الخلل في التطور الذي شمل الثقافة الإسلامية، مقارنة مع ما

(١٤) راجع أهم أعماله:
- Propaganda Technique in the World War (1927; Reprinted with a new introduction, 1971).
- Psychopathology and Politics, (1930; reprinted, 1986).
- World Politics and Personal Insecurity (1935; Reprinted with a new introduction, 1965).
- Politics: Who Gets What, When, How (1936).
- «The Garrison State» (1941).
- Power and Personality (1948).
- Political Communication: Public Language of Political Elites in India and the US (1969).

(١٥) انظر بعض مؤلفاته:
- David Easton, The Decline of Modern Political Theory, in Journal of Politics, Volume 13/ Issue 01/ February 1951, pp 36-58.
- The Political System. An Inquiry into the State of Political Science, Alfred knoft edition, New York, 1953.

نتج عن الثقافة الغربية، من جانبين هما عامل التعاقد وعامل التفويض السابقين.

يختلف مقترب آخر لتفسير مفهوم السلطة مع البنية التي تشكلت فيها السلطة في الثقافة الغربية؛ فحسب «برتراند دو جوفينيل»[١٦] الأمة ليست أساس الدولة، كما ذهب إلى ذلك بعض مؤرخي القوميات، فالحقيقة أنَّ هناك إرادة خاصة تتوصل إلى أن تضع يدها على آلة السلطة فتستغلها لأغراضها الخاصة، وهذه الإرادة الخاصة تتوجه إلى امتلاك القدرة أو السلطة بإعطاء الأوامر والتحكم في الإرادات فيتحدثون باسم الدولة الأمة، فجوهر السلطة هو الأمر الكامن في هذه الإرادة الخاصة مهما اختلفت الأشكال والصور التي تتخذها السلطة السياسية. فعبر التاريخ أصحاب السلطة والقوة هم الذين فرضوا طاعة المجموعة البشرية التي تمكنوا من حكمها، وينفي بذلك وجود عقد اجتماعي كما ذهب إلى ذلك منظرو العقد الاجتماعي، فالسلطة هي التي تصنع الوحدة وليس العكس، وهو نفس ما ذهب إليه «ليون ديجي»، وهو عمومًا تأثير المنهج الاجتماعي لـ «دوركهايم» والمنهج ووضعية «أوغست كونت»، حيث السلطة ليست نتاجًا لغريزة المجتمع، بل لغريزة السيطرة، فالسلطة مرادف للأمر فالحكام هم آمرون يباشرون «الأنا الحكومية» بعيدًا عن «الأنا الاجتماعية»، فهم يشعرون بكونهم هيأة قائمة الذات منفصلة عن المحكومين متشبثة بالسلطة والحكم.

ويختلف، من جانب آخر، مقترب التحليل الطبقي عما سبق، وهو الذي يعتبر أن الدولة نشأت عن الطبقات الاجتماعية، ومن النزاع الذي نشأ مع نمو المجتمع القبلي ومن الحاجة للقضاء على المعارضة الطبقية، بحيث إنَّ الدولة وسيلة الطبقة المهيمنة بحيث توفر لها الوسائل اللازمة للقضاء على الطبقات الأخرى، فالدولة إطار منظم لقمع طبقة أخرى وتنهل من الظاهرة الاقتصادية، حسب التحليل الماركسي، أكثر ممَّا تأخذ من التحليل الاجتماعي، بحيث لا تخرج أسباب النشأة والزوال عن العوامل الاقتصادية.

وقد عرفت الدول الاشتراكية تجارب عملية متفاوتة، فمنها من استطاع أن يستمر في تشكيل جزء من الحياة الدولية الراهنة، وعلى رأسها الصين، ومنها من أرهقه الصراع

(١٦) بعض أفكاره واردة في:

- Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir, histoire naturelle de sa croissance, Editions du Cheval ailé, Genève, 1945.
- Bertrand de Jouvenel, De la souveraineté. A la recherche du bien public, Editions Médicis, Paris, 1955.
- Bertrand de Jouvenel, De la politique pure, 1ère édition française, Calmann- Lévy, 1963.
- Bertrand de Jouvenel, La civilisation de puissance, Fayard, Paris, 1976

مع المعسكر الليبرالي واستسلم لسقوط الأمة، كما هو الحال مع الاتحاد السوفيتي السابق، والدول التي كانت تشكله ودول أوربا الشرقية. ومنها دول تحاول أن تصد هجمات الإسقاط ككوبا وكوريا الشمالية.

والدولة الاشتراكية بمفهومها السفلي أو التقليدي لم تعد قادرة، في ظل هيمنة المبادئ الليبرالية في العالم، على مرحلة السير بنفس المبادئ، بل أصبحت ملزمة بتقديم تنازلات لصالح الرأسماليين على المستوى الداخلي على شكل استثمارات خاصة والانفتاح على أشكال الاستهلاك الرأسمالي، وهو ما يوحي بأن الأمة الاشتراكية قد انهارت، في حين ما زالت الأفكار والأيديولوجيا مستمرين، وهو دليل على تحول طبقي لا يتماشى مع الرصانة التي كانت تبديها الاشتراكية مع بداية انتشارها، إذ كيف يعقل أن تتحول الطبقة مع تحول المصالح؟

لكن ماذا يمكن أن يوحد كل هذه المدارس؟ وما يربطها بالثقافة الإسلامية؟

الجواب هو نفسه منطلق التحليل: إن الازدواج في تركيبة السلطة في الثقافة الغربية نابع من «تفاهم» اجتماعي بينما في الثقافة الإسلامية هو إكراه للمجتمع بقبول منظومة غير واضحة في تركيبتها المؤسسية، وبذلك أصبحت السلطة لها واجهة وخلفية تمارِس بنفس القدر القهر الذي تحوزه مباشرة من المجتمع بادعاء حماية الشريعة أو أي ادعاء آخر، وفي نفس الوقت تستطيع أن تصادر حق المجتمع بطرق لا تمر بالضرورة عبر المؤسسات.

ثانيًا: الازدواج في الثقافة السياسية الإسلامية: أي حقيقة روحية؟

(أ) القالب الخلدوني للسلطة وأساس تشكل السُّلط المحيطة:

يرى ابن خلدون أنَّ الدولة هي شكل مرتبط بجانبين: جانب نظري فكري يحاول أن يبني المشروعية ويلتصق بالقيم الدينية وحماية الشريعة أو إصلاحها وتنقيحها وغير ذلك من الدعوات التي لا تكاد تنفصل عن المفاهيم التأويلية للديانة الإسلامية. وجانب عملي واقعي هو التشكيلة المادية للسلطة والتي ترتكز على الأبعاد غير المدينية التي تشكلت بعد الانقلاب على النموذج النبوي في بناء السلطة والذي يتجاوز الانتماءات الضيقة أو بناء على انتماء مغلق؛ لذلك يصبح من الطبيعي أن تقوم كل كتلة سلطوية على أنقاض الكتلة السابقة بناء على هذين

البعديـن، ويعتـبر ذلـك تأسيسًـا أوليًـا لتطـور سـابق ولاحق عن أدوات ابـن خلدون الفكرية لتحليـل السـلطة والدولة.

فمرحليًـا أثـرت السـلطة في تصـور الدولـة ولطبيعة الصـراع والتدافـع خارجيًا؛ لقد كانت الثقافـة الإسـلامية نتيجـة ربـط فكـرة كونيـة بالمجال الميداني، أي إن الدين كان يحتاج لإيصال الفكرة عن طريق العمل الخارجي الذي قامت بـه «الدولة الإسـلامية» على مر العصـور، ولقد كانـت التفاصيـل السياسـية الداخليـة مؤثـرة عـلى نسـق إيصـال الفكـرة (الدعـوة)، حيـث النمـوذج السـياسي أثـر في المقاربـة السـلمية أو غـير السـلمية لذلـك. ويمكـن أن يصنـف تاريخيًـا هـذا المسـار عـبر الحقـب التاليـة:

- **المرحلـة الرسـالية:** التـي تعاملـت مـع المحيـط المؤثر اسـتراتيجيًا والمتمثلـة في القوتين الـروم والفـرس والمناطـق المحاذيـة الأخـرى باعتبارها مجالات كبيرة التأثير في نسـق توسيع الدعـوة أو الفكـرة، ولذلـك كانـت المعاملـة تحتم اسـتقرار البناء الداخلي واعتماد الوسـائل «الحبيـة».

- **مرحلـة القـوة الأولية:** تمكنـت من خلالها الدعـوة أن تبقـى عـلى نسـق الـصراع الداخلي عـلى السـلطة وكانـت النتيجة هـي تبني فكرة الدعـوة مـن طرف السـلطة الشـاملة باعتبارها حاميـة للدعـوة، وفي نفـس الوقـت عنـوان الشرعيـة التـي تحوزها كسـلطة سياسـية.

- **مرحلـة القـوة الشـاملة:** التـي أصبحـت فيهـا الدولـة تجنـي المزايا من التوسـع، وحيث تراجعـت الدعـوة إلى المسـتوى «الشـعبي» أو المـدني، وحازت السـلطة الشـاملة قـدرة التأثير الاسـتراتيجي، وحـازت الدعـوة قـدرة التأثـير النفـسي في مجـالات خارج السـلطة السياسـية.

- **مرحلـة الوهـن:** حيـث انفصلـت نهائيًـا الدعـوة، التـي هي محـور الدولة عـلى الصعيد الخارجـي، عـن الدولـة، وتشـكلت أنسـجة دعويـة تقوم عـلى مفهوم اسـترجاع القوة لكن خـارج نطـاق يتسـم بالإجـماع[١٧].

---

(١٧) ذلـك أن الفهـم التقليـدي لوجـود السـلطة أصـلًا مرتبـط بحمايـة ونـشر الشريعـة، والانكفـاف عـن ذلـك يعنـي أن السـلطة التـي تتشـكل في أي قالـب كان، بمـا فيهـا الدولـة، تفقـد هويـة ومنـاط وجـوده، فـلا تحـوز القبـول الاجتماعـي وإن كان وجـوده قائمًـا عـلى إكـراه فـإن ذلـك يعطـي للمجموعـات البديلـة التـي تقـوم عـلى فكـرة حمايـة الشريعـة من التشـكل كبدائـل للسـلطة القائمـة، وهـو حـال الدولـة في غالـب الـدول الإسـلامية بعـد نهايـة الاسـتعمار الغـربي، لكـن أبـرز مثـال هـو النمـوذج الـتركي الـذي أعلـن القطيعـة مـع الشريعـة.

وعكـس مـا يمكـن اسـتنتاجه مـن كـون عمليـة انطلقـت مـع مصطفـى كـمال؛ فـإن العلمنـة، (أي: فصـل الديـن عـن مناحـي ممارسـة السـلطة داخليًـا ونقـض فكـرة نشـر الشـريعة خارجيًـا)، بـدأت قبـل زمنـه بكثـير، ودسـتوريا يمكـن أن نـؤرخ لذلـك «بعـد وفـاة السـلطان محمـود الثـاني (١٨٣٩)، ومجـيء السـلطان عبـد المجيـد (١٨٣٩- ١٨٦١م) خلفـه، وتوجـت بإعـلان الدسـتور سـنة (١٨٧٦). وقـد قامـت فلسـفة التنظيـمات عـلى مبـدأ المسـاواة بـين الأديـان وتمتـع المواطنـون في الدولـة العثمانيـة بحقـوق سياسـية واحـدة، بـدلًا مـن التقسـيم التقليـدي السـابق الـذي كان يقـوم عـلى أسـاس أن هنـاك مواطنـين (مسـلمين) ورعايـا (غـير مسـلمين). [راجـع في ذلـك: لقـاء مـكي، **تركيـا: صراع الهويـة**، شـبكة الجزيـرة، البحـوث والدراسـات، أكتوبـر (٢٠٠٦)، (ص/ ٥)].

وقد تأثرت العلاقة السابقة بمؤثرات فقهية ونظرية متعددة على رأسها الانفصام الشامل بين تيارين دعويين كبيرين هما المذهب السني المرتبط بالقيمة الأصلية للدعوة أو الفكرة، والمذهب الشيعي المتميز بالقدرة على إقحام أدوات متجددة في الفكرة الأصلية، وهو ما يعتبره الاتجاهُ الأول تحريفًا لأصالة الدعوة، وأيضًا بتنوع الاتجاهات الفرعية في المذهبين الكبيرين. كما تأثر بشكل كبير بالتنوع الثقافي الذي وازى انتشار الفكرة والدعوة بالوسيلتين السابقتين أي؛ القوة والتأثير النظري.

ويعتبر ذلك في الثقافة الإسلامية محددًا رئيسيًّا؛ لأنَّ السلطان لا يرتبط بالإرادة المنفردة ولا يمثلها: كما قالت بذلك المدرسة الغربية بناء على أفكار هيغل الأولية، بل هو تنفيذ حتمي لإرادة أخرى محددها هو تطبيق الشريعة، لكن لا بُدَّ أن هناك انفلاتًا كبيرًا جعل من تطبيق الشريعة مجرد آلية للتمكين من السلطة عبر محطات تاريخية كثيرة[١٨]، فمجمل الحضارات التي بُنيت داخل المنظومة الثقافية السياسية الإسلامية كانت تجمع بين المحددين في العلن وتفصل بينهما في الخفاء، فكل سلطة هي دعوة لتنفيذ الشريعة لكنَّها أيضًا منفذ للخروج عن المبدأ الأصلي، والسبب كان عوامل عديدة منها:

- توريث السلطة عن طريق امتداد أسري.

- التناقض بين المكونات الإثنية أو اللغوية أو المذهبية أو غيرها، والسلطة السياسية الشاملة.

- التراجع عن التوجه الأصلي لاعتبارات مرتبطة ببناء القوة.

> **وقد تأثرت العلاقة السابقة بمؤثرات فقهية ونظرية متعددة على رأسها الانفصام الشامل بين تيارين دعويين كبيرين هما المذهب السني المرتبط بالقيمة الأصلية للدعوة أو الفكرة، والمذهب الشيعي المتميز بالقدرة على إقحام أدوات متجددة في الفكرة الأصلية، وهو ما يعتبره الاتجاهُ الأول تحريفًا لأصالة الدعوة.**

(ب) مؤثرات في أزمة النظرية: من المقاربة الخلدونية للسلطة إلى اليوم:

المثاقفة السياسية للنظرية يمكن أن تحيلنا على نموذجين قابلين للمقارنة، كمثالين أثّرا بشكل أو بآخر في فهم السلطة أو خلطها بمسارها التاريخي كنموذج قارٍّ وتحويلها لمسار

(١٨) عرف المغرب الإسلامي مثلًا تناوب حضارات كثيرة من أدارسة ومرابطين وموحدين ومرينيين ووطاسيين وغيرهم، وفي كل مراحل التحول كان أساس الدعوة الجديدة هو إصلاح الشريعة التي يدعي القائمون الجدد عليها أنها كانت محل ممارسة خاطئة، ومن ذلك جاءت رؤية ابن خلدون لدائرة التحول.

متعرج، تسهيلًا لوضع تصور نظري غائب في المنظومة السلطوية السياسية الإسلامية، وهما المقترب الطبقي والمقترب النظمي.

- تأثير التفسير الطبقي للسلطة:

لم تنتج الثقافة الإسلامية مفهوم الطبقة، بل فقط مفاهيم موازية اقتصاديًا باعتبار التحول الذي طرأ على العالم مع تأثيرها النظري في حين بقيت كامنة مفاهيم تقليدية تطورت مع التحول الذي شمل الفكر المرتبط بنسقين؛ عقلاني صرف وديني ثابت، لكن يبقى أثر الفكر الاشتراكي خاصًا في ثقافة الدولة في الفضاء الإسلامي، حيث إنَّه لم يطرح مسألة الفصل بين الدولة والدعوة فحسب؛ بل تعداها أحيانًا إلى نفي الدين باعتباره عاملًا سياسيًّا أو حتى مجتمعيًّا، ناهيك عن نفي صفة الوحي عنه في أشكال متطرفة، وذلك أوجد وضعًا انفصاميًّا في تشكل السلطة التي ارتبطت في تطورها بمسألة المرجعية الدينية على امتداد الثقافة الإسلامية تاريخيًّا[١٩].

إنَّنا نحاول أن نصل إلى بنية الأمة في بناء حديث، ليس بالمعنى الديني فقط بل أيضًا بالمعنى السلطوي، أي إن يكون هناك كيان حقيقي تتقولب فيه الدولة ويمكن من خلاله قراءة سياساته وضوابطها، إننا نعتقد أن الأمم، بدل الأمة فقط، قابلة للوجود والتطور في الثقافة الإسلامية، وهي بنية قائمة على تعدد مصادر السلطة، على الأقل من مصدرين في الدولة كقالب للسلطة؛ المصدر التقليدي القائم على حماية الشريعة والمصدر الحديث القائم على متابعتها من المجتمع، والتناقض يدلل على صعوبة التحكم في السلطة انطلاقًا من زاوية معرفية واحدة؛ لذلك الحكم على كون الازدواجية نابعة من استمرار المصالح في القالب التقليدي الموروث يمكن أن يكون مفسرًا للظاهرة.

- رؤية المقاربة النظمية:

تطبيقًا لمنهج «إستون» مثلًا يمكن القول إنَّ السياسة في الثقافة الغربية عمومًا أنتجت، من خلال هذا النسق الذي يفرق بين المزايا والتبعات، مجموعات متناقضة ومتصارعة أحيانًا، لكن بناء الدولة نفسه كان نتيجة لهذا الصراع الذي يعتبر أن قيامها هو نتيجة لبناء مجموعات متوازنة وقوية ضدًا على البناء

(١٩) حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين إيجاد روابط بين الاشتراكية والإسلام، وقد زاد ذلك في عمق الخلاف الفكري بحيث أن المقاربة كانت من زاوية اقتصادية صرفة، في حين أن الاشتراكية على المستوى الاقتصادي ليست سوى انعكاس لروح المساواة المفرطة التي انطلقت منها الشيوعية، بكافة تلاوينها وتطورها، وهو ما يجعل التقابل أكبر من التلاقي، واعتبر نشأة وقيام الدولة الاشتراكية في بيئة إسلامية على الدوام نقضا لوجود التدين وأسهمت ممارسات سياسية في تجارب عربية كما هو الحال في العراق وسوريا في تأزيم العلاقة. لمتابعة بعض من ناصر الفكرة الأولى، راجع مثلًا: محمد الغزالي، **الإسلام ومناهج الاشتراكية**، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، (٢٠٠٥)].

المتشرذم الذي حدث في نظيرتها الناتجة عن الثقافة الإسلامية؛ في المنظومة الغربية الدولة هي بناء متماثل للمصالح، وقد توازى ذلك منذ زمن طويل مع مصالح فئات معينة سواء كانت دينية أو إقطاعية أو رأسمالية أو غيرها، ولعل ذلك يفسر إلى حد بعيد كيف أن الجوانب المرتبطة بالسلطة المالية والتفوق الاقتصادي كان نتيجة لتضافر مجهود القوى الرأسمالية التجارية والصناعية في أغلب النماذج الخاصة بالدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية؛ لقد كانت الدولة في آن تعبيرًا عن تفوق لطرف من هذه الفئات أو على الأقل هيمنته، كما كانت سياسة الدولة نفسها تعبر عن مصالح هذه الفئات، في حين أن ما تم إنتاجه في الثقافة الإسلامية يختلف عما سبق، فالثقافة الإسلامية أنتجت الفئات التالية:

- **المذهب:** الذي يعبر عن اتجاه لفهم الدين، قد يتقاطع وقد لا يتقاطع مع مذاهب أخرى، وغالبًا ما كان المذهب هو نمط خاص للتفكير لكنَّه أيضًا نموذج لتكريس مصالح فئة معينة في علاقتها إما بالسلطة أو بالمال.

- **الجماعة:** وهي التعبير الأكثر تحديدًا من المذهب، حيث اختلطت مفاهيم إثنية أو جغرافية أو مذهبية سياسية أو مصالح اقتصادية لزيادة التفسير الخاص بالنص الديني.

- **الطائفة:** وهي الأقرب للتعبير عن التمثلات المتناقضة على المستوى الاجتماعي والتي تتخذ من المجال الديني مرتكزًا للتعبير عن مصالحها.

- **الفرقة:** وهي تحول جذري للرؤية الدينية في انفصال تام عن باقي الاتجاهات الفكرية الأخرى.

- **الحزب:** وهو التعبير السياسي المتطرف للانتماءات السابقة، باستعمال الأدوات الثورية والمجابهة المسلحة أحيانًا لفَرض توجه ما أو الحفاظ على المكاسب السابقة.

وكل ذلك أثّر في طبيعة تعاطي السلطة المركزية الحائزة على القوة، بالفهم الخلدوني للسلطة، مع هذه الفئات قربًا وبعدًا حسب الغايات التي ترومها السلطة ذاتها، وأحيانًا حسب القدرة على الانقلاب الذي استطاعت أن تنتجه الدوائر المحيطة بالسلطة انطلاقًا من التصنيف السابق.

الملاحظ أن كل الفئات السابقة تقوم على البعد الديني، ولا تخرج عنه باعتبار أن الشرعية في الثقافة الإسلامية ارتبطت دومًا بشرعية تطبيق الشريعة، والذود عن

حرمتها ونشر الدعوة، وهو ما ينتهي بكون الترابط بين المصالح التي تعبر عنها لا يعد بالضرورة هو نفسه الذي تعبر عنه الدولة ككيان سياسي جامع؛ لذلك، في الثقافة الإسلامية لا يمكن الربط بين تكون المصالح على المستوى الداخلي وتعبيراته الخارجية؛ ففي الدولة الإسلامية عبر العصور كانت الحاجة للتوسع أحيانًا (الفتح) مرتبطة بمصالح فئات تنزع للهيمنة وتضخيم الثروة، وكانت الحاجة للدعوة مرتبطة في بنائها بعاملين؛ العامل المدني الذي يعتبر هذا الدور منوط بالانتماء العقدي للإسلام، والعامل السياسي الذي كان يعتبر الدعوة تمهيدًا للوصول إلى السلطة السياسية الشاملة[٢٠].

لا يمكن الجزم بكون النتيجة هي قطيعة بين الدولة والمجتمع، لكن بعض ملامح هذه القطيعة ظاهرة بحيث يمكن أن نعتبر أن المؤسسات التي توجد في الدولة الحالية في المنظومة الإسلامية ليست تعبيرات عن مكونات اجتماعية حقيقية وبالتالي لا تعكس الدولة بالضرورة، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، منطقًا سليمًا لتوازن المصالح، ولا يمكن بأي حال أن تكون الدولة الحالية بِناءً يتفاعل مع الغايات التي تعبر عنها الفصائل داخليًّا.

لذلك استمر الوجود المتوازي بعيدًا عن الشريعة في عمق الدولة، وأصبحت الطوائف التي ورثت المفهوم التقليدي لتوازي السلطة قابعة في منظومتين يؤديان إلى مخرج واحد؛ تحقيق المصلحة. وهو ما يفسر أن التحليل القائم على اعتبار الدولة منقسمة إلى دولة ظاهرة وأخرى خفية أو غير قابلة للتحليل أو عميقة أو موازية، بدل التركيز على تعدد مصادر السلطة، يجد له مكانًا في البنى الفكرية العامة دون البنى التحليلية السياسية.

لذلك استمر الوجود المتوازي بعيدًا عن الشريعة في عمق الدولة، وأصبحت الطوائف التي ورثت المفهوم التقليدي لتوازي السلطة قابعة في منظومتين يؤديان إلى مخرج واحد؛ تحقيق المصلحة.

(٢٠) لقد كان مشكل ثنائية الجهاد والغنيمة من المشاكل التي تحجب نقاء قدسية الجهاد القائم على الأبعاد الروحية المثل العليا وتعكس أحيانًا رغبة دنيوية مرتبطة بمراكمة الثروة. والقصد من ذلك أن الدولة كانت في حاجة للقوة لكنّها ليست مضطرة لشق قلوب المؤمنين والنظر في غاياتهم، ولقد كرس ذلك تطورًا وصل أحيانًا إلى حالة كان فيها التوسع بالسيف مسألة مبالغ فيها حيث إن الدولة يجب ألا تماشي الدعوة في مسار السلطة بالضرورة، وأن الدعوة باللين أسبق من الدعوة بالقوة.

والدليل على ذلك أن التحليل المرتبط بالدولة العميقة يقوم على اعتبار نفي سمة تقليدية للسلطة؛ فمثلًا يعتبر المصطلح الوارد من تركيا بعد النظام السياسي الذي وضعه مصطفى أتاتورك قائمًا على كون المصلحة التي تحميها الدولة العميقة قائمة على نفي مساهمة الدين في العملية السياسية بشكل مباشر، وهو ما يعني أن للسلطة مرجعية خاصة قائمة على البعد الديني. في حين أنَّ المزايا والمصالح المرتبطة بهذه المجموعات ترتبط ببنية داخلية وخارجية لديها مصلحة في استمرار نموذج خاص بعيد عن المنظومة الدينية بصفتها التقليدية؛ لأن هذه الأخيرة تستدعي تغيير السلطة ومعايير الإحاطة بالسلطة، وهو ما لا تقبله السلطة المحيطة المهيمنة على المجال السياسي بأدوات متعددة منها الاقتصادي والثقافي والقيمي.

ثالثًا- الثقافة الإسلامية واستمرار أزمة المقترب لتحليل الظاهرة السياسية:

المفارقة بين الدولة والسلطة بقيت على مر التاريخ مسألة مستعصية على التحليل في الثقافة السياسية الإسلامية، ويرتبط ذلك بوهم تاريخي ترعرع في مخيلة المسلمين الإيمانية دون أن ينتقل إلى المستوى العملي منذ انهيار المنظمة السياسية الأولية التي بناها النبي الكريم؛ ففي الثقافة الإسلامية لا تنفصل الدولة عن الأمة، ليس بالمفهوم الذي وضع بالمعنى الغربي للأمة باعتبارها محتكرة للسلطة فقط، بل باعتبارها منبعَ كيفية ممارسة هذه السلطة، فلم تعرف الثقافة الإسلامية مفهوم الدولة كما عرفت مفهوم الأمة في البداية، وذلك راجع إلى كون بداية التنظيم السياسي ارتبط بالدين الإسلامي، وهو الدين الذي جاء للناس كافة أي أساس التجمع، وغايته هو الوحدة في كل مستوياتها إلى أن تصل إلى المفهوم الإنساني الشامل، وبذلك فالأمة تقوم على العدل والمساواة وترتكز على المفاهيم الإسلامية الإنسانية الشاملة، كما تبنى في جزء منها على إقرار نمط خاص للسلطة قائم على البعد النفسي الذي يعتمد القبول في الانتماء للأمة بعيدًا عن أي اعتبارات ذاتية كالانتماء لعرق أو طائفة أو جنس معين. وبذلك فالدولة شكل ثانوي تجزيئي يرتكز على العرق أو الجنس أو الأصل أو الجماعة التي تجمع كل هذه العناصر في رقعة جغرافية معينة.

والدولة تسعى للتوسع عن طريق الإلحاق والاحتلال والقهر، أما الأمة فلا هدف لتوسيعها؛ إذ إنَّها جامعة وممتدة، بل إنَّها مطمح وغاية الوجود في الثقافة الإسلامية، بينما الدولة قد لا تكون إلا وسيلة لذلك في أحسن الأحوال.

الإشكال الرئيسي هو أن مرحلة النبوة إن لم تحقق الأمة بالشكل الجغرافي الممتد؛ إلَّا أنَّها حققتها على المستوى الفكري الصرف؛ لذلك بقيت دومًا مرجعًا لتأسيس مفهوم الأمة في الثقافة الإسلامية متجاوزة أي بناء آخر ورافضة له أحيانًا حتى لو كان في شكل أو قالب دولة حديثة.

الإشكال الرئيسي هو أن مرحلة النبوة إن لم تحقق الأمة بالشكل الجغرافي الممتد؛ إلَّا أنَّها حققتها على المستوى الفكري الصرف؛ لذلك بقيت دومًا مرجعا لتأسيس مفهوم الأمة في الثقافة الإسلامية متجاوزة أي بناء آخر ورافضة له أحيانًا حتى لو كان في شكل أو قالب دولة حديثة.

لقد تولد عن ذلك مرجعية أساسية لممارسة السلطة في أي قالب كان، وهو السعي لتحقيق شوكة الدين، وذلك بعيدًا عن أي قبول مجتمعي أو بتجاوزه في حال مساهمته في الوصول للسلطة؛ وتشكلت السلطة في دوائر ترتبط بخدمة فكرة الدولة كبناء عام، وأصبح السؤال ملحًا بعد انفصال قشرة حماية الشريعة ونشرها بعد الاستعمار الغربي وتأسيس الدولة بناء على غايات جديدة تجمع نظريًّا قبولًا مجتمعيًّا، لكن المجتمع متشبث بمرجعياته التقليدية لرؤية السلطة وممارستها من جهة، ومن جهة أخرى تشكلت السُّلط المحيطة كما كان الأمر في تاريخ الإسلام السياسي بناء على الانفصام بين غايات المجتمع وغايات المصالح المالكة للقهر، وأصبحت السلطة، في ظل هذا الانفصام، كتلة منعزلة عن غايات المجتمع من التسلط، ويفسر ذلك التباعد الذي تعبر عنه المصالح الخاصة الضيقة والمصالح العامة للمجتمع ككل باعتبار أن هناك دولة عميقة، والحقيقة أن ذلك يعكس فقط الخلط بين التفسير المادي للدولة والتفسير السلطوي لها، وذلك راجع لعجز أي مقترب على تفسير الظاهرة.

خاتمةٌ

الدولة المفترضة أو الدولة المنتظرة لم تحقق الدولة كمؤسسة في البنية الثقافية الإسلامية إلى يومنا هذا، وهذا لا يعني أنها دولة مستحيلة التطبيق انطلاقًا من نفس الثقافة، أو أن وجود بنية خاصة في التوزيع السلطوي للقيم يعني انعدام الأثر المؤسساتي الذي تراكم في إطار هذه الثقافة.

لقد خلق تمثل السلطة المخالف لمؤسسات الدولة من التوازي التاريخي بين مفهوم الحكم ومفهوم تفويض الحكم في الثقافة الإسلامية، وقد ازدادت حدة التباعد بين المفهومين بتحديث أدوات الدولة ومؤسساتها لممارسة الحكومة عن طريق الحكومة التي تحوز على تفويض عام؛ بمعنى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تكتسب وأن تفهم إلَّا من خلال ربط بين القبول العام الذي يعبر عنه الجمهور الذي تمارس عليه، ولقد أدخل ذلك في قاموس علم السياسة الحديث في الثقافة الإسلامية من خلال الانتقال الثقافي من المنظومة الغربية بعد نشأة الدولة الوطنية بناء على فك الارتباط بالمرجع التقليدي المتمثل في سيادة الوحي أو الوسائط الروحية لممارسة السلطة، وانتفاء الشرعية من خلال الدين أو بواسطته أو لخدمته.

وفي مقابل ذلك بقيت الثقافة الإسلامية السياسية محاطة بهالة الديني، فالتفويض لا يتم إلا من خلال الوفاء لخدمة الشريعة، والتعاقد يتم على أساس القدرة على حيازة الشوكة والذود عنها وحمايتها، وقد أدى ذلك إلى وجود هوة كبيرة بين الحاكم والمحكوم يملؤها الدين، فهو أساس الدولة ومنتهاها، والحقيقة أن هذا الربط تم في مسار متطور يختلف من مرحلة إلى أخرى، وكان أساس التحول، في آن، من منظومة سلطوية إلى أخرى، بحيث قام وجود السلطة ومشروعيته على الدفع بعدم كفاية أو قدرة السلطة السابقة على القيام بواجبها في حماية الشريعة والتمكين للدين، وهو أمر يفسر أهمية الهامش الذي حلله ابن خلدون باعتباره مصدرًا ومنطلقًا للانقلاب على السلطة، والهامش هنا يتفاعل مع جغرافية السلطة بحيث يتمدد ويتقلص حسب شساعة المساحة التي يتحكم فيها أصحاب

السلطة المراد الانقلاب عليهم؛ ففي عصر الخلفاء كان الهامش هو محيط المدينة والجزيرة العربية، وفي الوقت الحالي الهامش هو متاهات أفريقيا مثلًا حيث تنشأ حكومات دينية إسلامية «جهادية» سعيًا لإصلاح مسارات التدين وحماية للشريعة، على الطريقة التي ميزت مسارات التاريخ الثقافي السياسي الإسلامي منذ قرون خلت.

لكن الهامش لا يكفيه الفكرة لذلك يحتاج إلى العصبية أو الانتماء إلى فضاء قابل لتشكيل تجمع بديل، وهنا يقوم التغيير على البعد الفكري الذي يحتاجه المنقلب للادعاء بجواز قدرته واستحقاقه للسلطة، والبعد المادي القبلي أو الإثني أو غيره الذي يحقق الجوانب العملية للمساعدة على الانقلاب.

وفي مسارات الثقافة والممارسة السياسية في المنظومة الإسلامية تحقق هذا الانفصال والانفصام بين ممارسة السلطة والسعي إليها، وأصبحت السلطة، انطلاقًا من عدم حاجتها للقاعدة العريضة للناس تخلق المزايا للاستمرار في التحكم، وهو توزيع سلطوي للقيم قائم على مفهوم المنح، وبالطبيعة لا يمكن للولاء أن يكون خارج الوفاء لأهل السلطة الذين لهم القدرات على تفعيل سلطات محيطة ونشأة دوائر مصلحية ترتبط بقلب السلطة التي لا تحوز أصلًا ثقة كل الناس ولا مشروعيةً لها سوى الانتساب إلى فكرة حماية الشريعة والذود عنها، وهو مجال يصعب الإحاطة بكل تمظهراته عبر التاريخ الإسلامي، لكن يبدو أن خطوطه ومسارات عمله لم تتغير إلَّا في الشكل، أما مضمونها فبقي متناغمًا مع أصل الفكرة ومتوازيًا مع خلق هالة من المصالح التي توجه السلطة وتتحكم فيها أحيانًا.

وبذلك خلقت فكرة الغموض في التحليل، لكن الغموض لا يرتبط بالظاهرة السياسية، فالسياسة والمصالح ترتبط بفئات منعزلة عن مفهوم الاختيار والانتخاب والتعاقد الضمني أو الصريح لممارسة السلطة، وشكّل ذلك حافزًا للحديث عن السلطة الخفية و«الدولة العميقة»، لكن في الأصل هي دولة موجودة، وهي مفترضة؛ لأنَّها لا تتماشى مع هيكلة المؤسسات والتصاقها بمفهوم

المتابعة والمحاسبة أو العزل؛ ولأنَّ الدولة لا تكون إلا بالمؤسسات القابلة للتفاعل بكل الأشكال، حتى تلك التي تخرج عن مؤسسات الدولة الرسمية لممارسة السلطة بكل أشكالها (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، أي حتى جماعات منظمة ومتضامنة ولها مصالح قائمة على بعد أو أبعاد متعددة تدخل في مفهوم مؤسسات الدولة الحقة، أما مآلات السلطة التي تحوم حول أصل ممارسة السياسة والتحكم في محيط سلطوي بناء على مركزية مفهوم حماية الأمة أو الشريعة فهي دولة أيضًا، لكنَّها دولة مفترضة لا تنضبط للعلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم التي أساسها التتبع والمتابعة والمحاسبة، والبديل المقبول اجتماعيًّا في بعض الأنظمة الدستورية والسياسية اليوم في المحيط السلطوي الإسلامي هو ذلك الذي يستطيع أن يحافظ على مركزية حماية الشريعة، ويعمل في نفس الآن على تحقيق كبت العامة في التحكم في بعض دواليب السلطة السياسية بالقدر الذي يحقق له رغبات ومصالح تجعله في غنًى عن استعادة مفهوم الهامش والمحيط بالمفهوم الخلدوني، كما سبق أن رأينا.

لكن حري أيضًا التساؤل حول هل يمكن أن تتحول السُّلط المحيطة إلى سلطة مركزية تحتاج إلى سُّلط ودوائر جديدة؟

الجواب هو نعم يمكن أن تتجاوز السلطة الدائرية السلطة الأولى وتسيطر عليها، وهنا يمكن أن تكون النتيجة إحدى حالتين: إمَّا أن تزيحها نهائيًا وتخرج للعلن، وإما أن تستعمل السلطة الظاهرة وتستمر في جني المزايا بالطرق التي تريد مع تحميل الظاهر في السلطة تبعات الممارسة السياسية، وهو أمر لا يخرج في كل الأحوال عن كون الدولة في هذه الحالة تعرف انعزالًا مؤسساتيًّا بين ما يريده العامة وما يريده مالكو السلطة الحقيقيون.

إنَّ الدولة في الثقافة الإسلامية هي ضحية لنموذج للتسلط باسم الروحي، والادعاء بعدم إمكانية قيام نموذج مترابط بين التجمع (المجتمع) والسلطة، واستحالة قيام الدولة تبعًا لذلك، واعتبارها دولة مستحيلة، هو ضربٌ من عدم الفهم الذي يعزي كل شيء لروحانية الدين وليس لبنية المصالح التي وازت وجوده سلطويًّا.