



مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

تحديات قيم المواطنة الإسلاموية والحرب

الكتاب 181 يناير (كانون الثاني) 2022

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث



رئيس المركز
تركي بن عبدالله الدخيل

هيئة تحرير الكتاب:

د. رشيد الخيون
أ.د. محمد الحداد
عمر البشير الترابي
د. ريتا فرج
إبراهيم أمين نمر
فهد الشقيران

الموقع على الإنترنت:

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب: 333577
دبي.

الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك

هاتف: +971 4 380 4774
فاكس: +971 4 380 5977

بريد إلكتروني:

info@almesbar.net

التربية على قيم المواطنة في ألمانيا: الدرس الفلسفي

13	عماد الدين إبراهيم عبدالرازق
14	أولاً: أكسيل هونيث وقيم المواطنة: الاعتراف والهوية
16	1. نفي الاعتراف أداة لهدم الهوية الذاتية
16	2. الاعتراف بالثلاثي: الحب والحق والتضامن
18	3. تأسيس الاعتراف بالعدالة الاجتماعية
20	ثانياً: يورغن هابرماس وقيم المواطنة
22	1. الحوار الأخلاقي وشروط صحته
28	2. القانون عند هابرماس بوصفه من قيم المواطنة
29	ثالثاً: قيم المواطنة عند هانس يونس ومسؤولية الأخلاق البيئية
29	1. أخلاق المسؤولية والمستقبل
31	2. هانس يونس ونظرية العدالة
32	الخاتمة

قيم المواطنة إثر النزاعات والاضطرابات: رواندا وسويسرا ولبنان

35	علي خليفة
37	أولاً: النزاعات الأهلية والتعددية والتغير الاجتماعي
37	1. النزاعات الأهلية: متلازمة المجتمعات التعددية
39	2. بين النزاعات الأهلية والتغير الاجتماعي
40	ثانياً: أمثلة عن النزاعات الأهلية: تحديات ودروس
41	1. النزاع الإثني في رواندا: من التهجير والإبادة والتدمير إلى الاتحاد والمصالحة والعدالة
44	2. الخبرة السويسرية في المواطنة والحياد بعد صدمة الذاكرة والمعاناة
45	3. التخطيط اللبناني: النزاعات المستمرة والمواطنة المؤجلة
47	ثالثاً: بيم تعود النزاعات الأهلية؟ وكيف تُستعاد قيم المواطنة؟
47	1. نزعات مستجدة للعودة إلى النزاعات الإثنية
48	2. عود على المواطنة: في سبيل استكمال عناصر الوحدة الوطنية
52	3. الانتماء إلى هوية مستقبلية: في معنى أن يكون المواطن ذاته
53	الخاتمة

المواطنة وتحديات الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون وحزب الدعوة الإسلامية العراقي نموذجاً

57	شبل بدران
59	أولاً: المواطنة بين الجذور الغربية والتطلعات العربية
64	ثانياً: المواطنة والهوية

68	ثالثاً: المواطنة والإسلام السياسي
69	1. الإخوان المسلمون والأيدولوجيا الإسلامية
73	2. الإخوان المسلمون والمواطنة
76	3. الإخوان المسلمون والديمقراطية
80	4. المرأة في فكر «جماعة الإخوان»
85	5. حزب الدعوة الإسلامية العراقي: النشأة والمبادئ وسياسة الهوية
92	6. حزب الدعوة الإسلامية والمواطنة
94	7. حزب الدعوة الإسلامية والديمقراطية
95	الخاتمة

الإسلاموية والجاهلية: فوضى التسميات وبنى العنف

99	ريتا فرج
102	أولاً: فوضى المصطلحات
109	ثانياً: نقد مصطلح «الجاهلية» القطبي
113	الخاتمة

دولة المواطنة وأعداؤها: مآزق الإسلام السياسي وسبيل تخطيه

117	محمد الحداد
119	أولاً: هل نجحت إندونيسيا؟
125	ثانياً: المراجعات المؤلمة وقضية الشرعية
139	ثالثاً: نظرية الدولة العالقة ونظرية تأهيل التقليد
145	الخاتمة

يحيى خليل ثقوف: الإصلاح الإندونيسي المثير للجدل

149	مصطفى زهران
150	أولاً: يحيى خليل ثقوف: الخلفية التربوية والثقافية
158	ثانياً: الإسلام الأصولي والإسلام الإنساني
160	ثالثاً: القانون المدني والشريعة الإسلامية
162	رابعاً: علاقة المسلمين بغيرهم داخل الدولة
163	خامساً: الخلافة الإسلامية والدولة الوطنية «القومية»
164	سادساً: قضية الإسلاموفوبيا والغرب
171	الخاتمة

قيمة تعزيز المعرفة بالمواطنة لدى الشباب

173	زهير حطب
178	أولاً: مرتكزات المواطنة وماهيتها وأشكال ممارستها حالياً في بلدان العالم المتقدم والنامي
180	ثانياً: المواطنة الإيجابية والظواهر المضادة المنتشرة بين الفئات العمرية المختلفة
182	ثالثاً: من معرفة مضامين المواطنة وقيمتها إلى الالتزام بممارستها سلوكاً وتصرفاً
187	رابعاً: تحويل المعرفة بالمواطنة وقيمتها إلى ممارسات سلوكية فعلية
188	1. الانتقال والتحول من المستوى المعرفي إلى المستوى السلوكي المُجسّد للمواطنة
190	2. المواطنة وقانون سير المركبات على الطرق العامة
192	3. سلوك المواطنة قابل للتدريب
192	خامساً: قيم المواطنة حصيلة اختبارات لا التدريس والحفظ
195	الخاتمة

تعزيز المواطنة بين الإعلام التقليدي والمنصات الرقمية

197	محمد أحمد أبو الرب
199	أولاً: تأصيل العلاقة بين الإعلام والمواطنة
201	ثانياً: وسائل الإعلام ومسؤوليتها في تعزيز المواطنة
204	ثالثاً: شبكات التواصل الاجتماعي وتعزيز المواطنة
208	رابعاً: تجارب المنظمات والدول في تعزيز المواطنة
213	الخاتمة

اكتساب المهاجرين وضعية المواطنة في أوروبا: دور الصفات الفردية والسياسات العامة

217	أنجيلا باباروسو (Angela Paparuso) ترجمة: أحمد مغربي
221	أولاً: النماذج الوطنية التقليدية حيال الهجرة ونظم المواطنة في ست دول أوروبية
231	ثانياً: شرح عن وضعية المواطنة بين المهاجرين في أوروبا
235	ثالثاً: بيانات ومقاييس ومنهج
235	1. بيانات
236	2. مقاييس على مستوى الأفراد: المتغيرات الديموغرافية ورأس المال البشري والهجرة،
239	3. مقاييس على مستوى البلد: سياسات المواطنة وطنياً
245	4. المنهج
246	رابعاً: نتائج: دور العوامل الفردية والوطنية
253	خامساً: نقاش واستنتاجات

قراءة في كتاب: «المواطنة الديمقراطية في تقلب مستمر

261	قراءة: نوال العلي
264	أولاً: تعريفات مختلفة للمواطنة وأنواع المواطنين
270	ثانياً: تاريخ من العنف والتمييز يقف خلف المواطنة
271	ثالثاً: المواطنة الحصرية كأساس للقومية الشوفينية
274	رابعاً: المواطنة والعمل واللجوء
277	خامساً: تاريخ المواطنة في الاتحاد الأوروبي
280	سادساً: الحدود المجتمعية لمفاهيم المواطنة القومية والأوروبية
281	سابعاً: هل يمكن أن يصبح القوميون مواطنين ديمقراطيين في عصر الهجرة العالمية؟
285	ذاكرة الكتاب
291	ببليوغرافيا
297	المشاركون في الكتاب

تقديم

يُواصل مَرَكز المسبار للدراسات والبحوث، دراسة الدَّعائم المعززة لفكرة الدولة؛ والمحصنة للمجتمع من أحيال الحركات الإسلامية المتطرفة، فيخص هذا الكتاب الذي يأتي بعنوان «تحدّيات قيم المواطنة: الإسلامويّة والحرب» (الكتاب الحادي والثمانون بعد المئة، يناير (كانون الثاني) 2022)، قيم المواطنة بالبحث، ويُرَكز على التحدّيات والفرص التي تواجهها منظومة القيم المتصلة بها؛ المتمثلة في التسامح والتضامن والاحترام والاعتراف والالتزام بالقانون والوطنية، فيتناول أنماطاً متعدّدة من المواطنة وقيمها التي طورتها ملاحظات الفلاسفة والمنظرين السياسيّين، استجابةً منهم لما واجهته بلدانهم من نزاعات أهليّة وولاءات عابرة، وتحديّيات للعيش المشترك.

تناولت فاتحة دراسات الكتاب، ثلاثة طرّوحات لفلاسفة ألمان؛ تباين حضور قيم المواطنة في نظريّاتهم. فنأقشّت تنظيرات أكسيل هونيث (Axel Honneth)، وجدليات يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وطرّوحات هانس يوناس (Hans Jonas). إذ اكتسب مفهوم الاعتراف عند هونيث أهمية قصوى في تشكيل الهوية الذاتيّة، فبغيا به يفقد الفرد صفته الشخصيّة ووضعيته الفرديّة. بينما احتلت قيم الحوار والتواصل واحترام القانون والمجال العام مكانة كبيرة في كتابات هابرماس، الذي نظر لمواطنة العالميّة، فيما يشدّد على أخلاقيّات النقاش أو الحوار القائمة على: التواصل والتفاهم والحرية والعقلانيّة والتحرر. بينما أولى يوناس أهمية للفلسفة الإيكولوجيّة في تنظيراته، وأراد التأسيس لأفكار جديدة حول حاضر ومستقبل البيئة والإنسان. لم تُشر الدراسة إلى المسارات السياسيّة والثقافيّة التي نشأت فيها النظريّات، ولا أزمات ألمانيا في القرن الماضي، التي أنتجت المدارس الثلاث، التي تتطوّر إلى الآن، ويمكن ملاحظة صلة كلّ فيلسوف بأزمة من الأزمات، نتاج الحروب، أو سياسة الذاكرة، والمسؤوليّة المستقبلية. ولئن اختلفت هذه المدارس ونزاعاتها، إلا أنها تتفق في تعزيز قيم العيش المشترك والتسامح.

إذن، فقيم المواطنة تبرز عن تحدٍ بعينه، وتترافق مع ظُرف الوعي السياسي والقانوني بأهمية السلم المجتمعي، لذا تناولت المادة الثانية، سياقات ولادة الوعي بالمواطنة في ثلاثة نماذج: الأول الأنموذج الراوندي، الذي بانت فيه صدمة الإبادة والحرب، فتطُرقت إلى المعاناة والدروس المستفادة منها؛ في سبيل إعادة البناء الداخلي وتحقيق المصالحة، وكيفية بلوغ العدالة والعمل من أجل المستقبل، أما النموذج الثاني؛ فهو السويسري الذي تسببت في صناعته، مشاركة المرتزقة السويسريين في الحروب الخارجية؛ إذ انتهى مسلسل النزاعات السويسرية عام 1515 على إثر هزيمة في معركة خارجية، إذ كان للمشاركة في معركة مارينيانو تحديداً، دور أساسي في تظهير عقد اجتماعي جديد للعيش معاً في الكانتونات، وإعادة النظر بالمشاركة في الحروب الإقليمية، بعد الخسائر الفادحة في الأرواح التي تكبدها المحاربون السويسريون. فبدأت تتبلور قناعات لدى المجموعات السويسرية بضرورة تشكل منظومة مواطنية، تحصر قيم التضحية والفداء بالحدود السياسية للوطن، مما يستدعي عدم المشاركة في حروب الآخرين. وقد وصفت سويسرا نفسها بأنها محايدة منذ عام 1674، فانتهجت الحياد كسياسة خارجية. بينما الأنموذج اللبناني الثالث لا يزال يتخلق عبر جهود لافتة في الجانب النظري لجهود المجتمع المدني، بينما ترتفع التحديات والعقبات، التي تسببت بها الأزمات السياسية الإسلامية؛ وكثافة الولاءات الدينية العابرة للحدود، التي يتقدمها أشكال حزب الله اللبناني، إذ أفرزت تمزقاً داخلياً، استجاب له البعض بطرح صيغ مواطنة مُجزأة من فرط الإحباط!

لم يمثّل الإسلام السياسي عقبةً لمنظومة قيم المواطنة في لبنان فحسب، بل تترابط نظريته الأساسية بتفكيك الولاء للدولة ومجتمعها، هذا ما عالجتُه دراسةٌ درستُ جذورَ منافاة المواطنة في حالتَي تنظيم الإخوان في مصر، وفي العراق.

انبنى الجذر الأول لهذه المنافاة على حزمة مفاهيم التكفير والتفجير القطبية، وعلى رأسها «الجاهلية والحاكمية». أما عضو هيئة التحرير بالمركز، الباحث والأكاديمي والمفكر التونسي محمد الحداد، فأكد على إشكالية الإسلام السياسي

ودوره في تشكيل ما يُسميه حالة «الدولة العالقة»؛ التي لا يستطيع المجتمع إكمال مداмикها بسبب الفخاخ الاستراتيجية التي ينصبها الإسلاميون، ولكنه حاول تقديم دعوة لدراسة تجارب متعددة، منها الحالة الإندونيسية في الوصول إلى دولة بمبادئ مدنية تُدير التنوع، مُنطلقة من حياد تجاه الدين والإثنية. ولتقييم أثر التجربة التاريخية، على رجال الدين المعاصرين؛ تناولت دراسة تعقيبية الوضع الإندونيسي الرَّاهن، في شخص الأمين العام الجديد لجماعة نهضة العلماء؛ وأفكاره التي تُعالج القضايا ذاتها، مما يدلُّ على أن الجدال المفتوح لم يَنغلق، ولكن تخلق قيم المواطنة، والممانعة لها، يكتسي بحالة كل دولة، وأن المفاهيم الكونية وإن تَمادى صلاحها، يجب أن تتأقلم.

فيما بيَّنت دراسة «قيمة تعزيز المعرفة بالمواطنة لدى الشباب»، كيفية الانتقال من المعرفة بماهية المواطنة وما ينبثق عنها ويحيط بها، إلى الفعل والتصرف أو السلوك المُعتبر؛ مؤشراً على ممارسة مواطنة صحيحة صادرة عن قناعة وحس ذاتي لدى الشباب. وبحثت دراسة في دور وسائل الإعلام ومسؤوليتها في تعزيز خطابات المواطنة، وكل ما يؤدي إليها من مضمات تراعي المسؤولية الاجتماعية؛ والتوازن بين الجنسين وحرية الاختلاف والابتعاد عن خطاب الكراهية والتمييز على أساس الجنس والعرق والدين، وتوقفت عند تجارب بعض الدول في التنظيم الذاتي للإعلام؛ الهادف لتعزيز الوعي بالمواطنة، مع محاولة فهم تأثير الميديا الجديدة فيها.

عرضت دراسة تجارب، بلجيكا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والبرتغال وإسبانيا؛ في تحويل المهاجرين إلى مواطنين مُندمجين في منظومة القيم الجديدة؛ عبر الإجابة عن أسئلة تناولت العناصر الأكثر تأثيراً في وضعية المواطنة للمهاجر، وبحثت الطرق لتحفيز المواطن الجديد على أن يصبح جزءاً طبيعياً في البلد الذي هاجر إليه. وقريباً منها قدمت قراءة في كتاب «المواطنة الديمقراطية في قلب مُستمر: مفاهيم المواطنة في ضوء التشرذم السياسي والاجتماعي» (Democratic Citizenship in Flux : Conceptions of Citizenship in the Light of Political and

(Social Fragmentation) الصادر عام 2021، دراسة النظريات حول المواطنة في مجالات علم الاجتماع والسياسة والقانون والتاريخ.

كشف الكتاب، أن الحركات المتطرفة؛ والجماعات الإسلامية، التي تحاول توظيف ثمار «قيم المواطنة» لأغراض سياسية، نزعَت قيم المواطنة من سياقاتها، ووظفتها ضد مراميها، وأهملت النظر في جوانبها الإنسانية الرئيسية من مساواة، وتسامح، وحوار.

في الختام، يتوجه مركز المسبار للدراسات والبحوث، بالشكر لكل فريق العمل، والباحثين المشاركين في الكتاب؛ ويخص بالذكر، الزميلة ريتا فرج التي اقترحت العدد وأشرفت عليه ونسقته، والمثقف والمفكر السعودي الزميل فهد بن سليمان الشقيران الذي دعم المشروع.

رئيس التحرير

عمر البشير النرابي

يناير (كانون الثاني) 2022

دولة المواطنة وأعداؤها: مآزق الإسلام السياسي وسبل تخطيه

محمد الحدّاد*

كتب عالم الأنثروبولوجيا الأميركي كليفورد غيرتز
(1926-2006) (Clifford Geertz) نصّ «جنازة جاوي»⁽¹⁾.
بعد أن حظّ باندونيسيا لدراسة عادات سكانها، وفي قرية صغيرة
ونائية تدعى «مودجوكوتو» (Modjokuto)، حيث كان يقطن،
حدث بتاريخ 17 يوليو (تموز) 1954، حدث لا يهتم به عادة إلا
الأنثروبولوجيون، لأنه في حد ذاته حدث بسيط وعابر ولا يتعلق
بشخصية مهمة؛ هو ببساطة جنازة شاب توفي في العاشرة من عمره.

(* أكاديمي تونسي، أستاذ كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان، عضو هيئة تحرير في مركز المسبار للدراسات والبحوث- دبي، مؤلف كتاب «الدولة العالقة: مآزق المواطنة والحكم المدني في المجتمعات الإسلامية».

(1) الفصل السادس من كتابه:

Geertz (Clifford), The Interpretation of Cultures : Selected Essays. USA, Basic Books, 1973

توجد ترجمة عربية للكتاب (مركز دراسات الوحدة العربية، 2009) لكنها مع الأسف تتضمن هنات كثيرة ولا تعكس ثراء النص الأصلي أسلوباً ومضموناً.

كانت الجنائز في القرية تقام بطريقة تقليدية مختلفة عما هو معروف في الكثير من بقاع العالم، فالناس لا يبكون ولا ينتحبون بل إن العرف السائد يفرض عليهم الالتزام بالهدوء والسكينة. وكان العرف يقضي أيضًا بأنه حالما يتوفى شخص في القرية فإن الجميع يسارع بالتوقف عن العمل والاتجاه إلى بيت الفقيد لتقديم العزاء، ويعتبر هذا الأمر ضروريًا ومتأكدًا على الجميع محافظة على عرى التضامن والتآزر بين أهل القرية. ومعلوم أن ثقافة إندونيسيا هي مزيج من الإسلام والهندوسية والبوذية. أما سكانها فقد اتحدوا على مر العصور على شعائر موحدة للجنائز، ويوجد في كل قرية شخص هو المكلف بهذه المهمة. وبما أن الناس يتوقفون عن أعمالهم، فإن على أسرة الفقيد أن تسارع بدفن الميت كي لا تتعطل المصالح لوقت طويل.

وهكذا، عندما توفي هذا الفتى، سارع عمه الذي كان يكفله إلى القيام بالواجب. وكان يفترض أن تحدث الجنازة كسابقاتها منذ قرون طويلة، حسب العادة الموروثة. غير أن أمرًا استثنائيًا كانت تعيشه القرية سيغير مجرى الأحداث. فقد كانت تعيش أول انتخابات برلمانية في تاريخ إندونيسيا يتنازع فيها حزبان، أحدهما يدعو إلى إندونيسيا إسلامية والآخر إلى نوع من العلمانية. وكان عم الفتى وكفيله مرشح الحزب الثاني في القرية. فلما تظن الشخص المكلف بالدفن إلى ذلك تساءل: هل يجوز له أن يدفن الفتى على الطريقة الإسلامية؟ وبما أن الممارسة السياسية كانت أمرًا جديدًا في إندونيسيا فإن العم لم يفهم ما العلاقة بين دفن ابن أخيه وترشحه على قائمة من القوائم المتنافسة في الانتخابات. وكان العرف يعتبر عيبًا وعارًا على الأسرة أن لا تدفن الميت بسرعة، وقد بدأ الناس يتوافدون على البيت حسب التقاليد المتبعة منذ قرون. ولما فشل العم في إقناع موظف الدفن بالقيام بمهمته، اتجه غاضبًا إلى الشرطة وطلب منهم إلزامه بالقيام بذلك. وقدّرت الشرطة أن تجمع عدد من الناس دون تنظيم الجنازة قد يؤدي إلى التوتر، فقررت أن تتدخل لإلزام موظف الدفن بالنزول عند رغبة العم والقيام بالمراسم. لكن موظف الدفن كان بدوره قد توجس أنه يواجه موقفًا غير مسبوق، فاتجه بدوره إلى مسؤول إداري أعلى منه، الذي تفهم وجهة نظره وقرّر أن من المفضل البحث عن شخص غير مسلم للقيام بالمهمة.

وهكذا تحوّل النزاع بين موظف الدفن والعم إلى نزاع بين الإدارة المحلية والشرطة، ثم قام كل طرف منهما بمراجعة القيادة المركزية، فأصبحت مشكلة جنازة بسيطة مشكلة سياسية بامتياز.

أولاً: هل نجحت إندونيسيا؟

يمكن أن يواصل كل قارئ تصوّر بقية القصة بطريقته، فغيرتز كان يريد من خلالها إثبات أمرين: أحدهما: عدم كفاية **النظرية الاجتماعية** المقتبسة من عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (Émile Durkheim) (1858-1917)؛ **والنظرية الوظيفية المقتبسة** من عالم الأنثروبولوجيا البولندي البريطاني برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski) (1884-1942) في فهم واقعة مثل هذه، وليست القضية مما يعيننا في هذا المقام. والثاني: **هو كيف ينعكس تغير سياسي يحدث بعيداً، في المركز، على مسائل يومية بسيطة وحيوية في مناطق نائية تعود الناس فيها على العيش بسلام ووثام منذ قرون، وممارسة طقوس تاليفية (synchrétiques) لا هي إسلامية تماماً، ولا هندوسية ولا بوذية، لكنها توحد بينهم أمام مصيبة الموت التي هي قبل كل شيء مصيبة تحلّ بكل إنسان مهما كانت ديانتته.**

كان غيرتز من بين علماء الأنثروبولوجيا الأكثر اهتماماً بتبعات نشأة التنظيمات السياسية الحديثة على الواقع اليومي؛ ومن إسهاماته النظرية الكبرى في هذا العلم **تمييزه بين الثقافة والأيديولوجيا**. والثقافة هنا هي بالمعنى الأنثروبولوجي الذي يقترب من كلمة التقليد. لقد توصلت المجتمعات إلى بناء ثقافتها، أي تقليدها على مدى قرون طويلة، امتزجت خلالها أديان ومذاهب وأفكار ومواقف متباعدة، لتشكل منظومة متجانسة مقبولة لدى الجميع. لكن مع دخول التنظيمات السياسية الحديثة: الدولة والقومية والحدود والتعليم الرسمي والإدارة المركزية، أصبح ذلك التجانس مهدداً. كيف سيكون سلوك أفراد عاشوا قرونًا طويلة على اعتبار أنفسهم أسرة واحدة؟ كيف يمكن أن يحافظوا على وحدتهم بدخول هذه الممارسة الجديدة، مثل الانتخابات، التي لا يوجد لها مقابل في تقاليدهم؟

تنبه غيرتز مبكراً إلى أن المجتمعات التي كانت تدعى في عهده بمجتمعات العالم الثالث، أي المجتمعات غير الغربية المتحررة حديثاً آنذاك (في الخمسينيات) من الاستعمار، ستواجه صعوبة كبرى في إعادة تنظيم نفسها على أسس حديثة. إن استقرار الممارسات الحديثة سيتطلب زمناً طويلاً، والتقاليد لم تستقر وتصبح مقبولة إلا لأنها قد استغرقت -بدورها- في الماضي زمناً طويلاً. ومن هنا، طرح غيرتز تعريفه المتميز للأيديولوجيا بصفتها صياغة فكرية تزعم أنها تفسر الواقع وترشد السلوك، لكنها بناء هش لأنه حديث العهد، فهي بناء يظل قابلاً للنقض والتغيير بما يمنع المجتمع من الاستقرار.

في الواقع، لقد اختار غيرتز المثال الأكثر عسراً وتعقيداً عندما غادر بلده ليقوم بأبحاثه في إندونيسيا، في الخمسينيات من القرن الماضي. كان على إندونيسيا التي استقلت سنة 1945 أن تتحول إلى دولة مركزية قائمة على المواطنة، وكان الأمر يبدو بمثابة المعجزة المستحيلة، فإندونيسيا تتكون من (17000) جزيرة متباعدة، وهي رابع بلد في العالم من حيث عدد السكان، وأكبر بلد إسلامي، وهي البلد الذي يضم أكثر من (1100) مجموعة عرقية، وأكثر من (700) لغة أو لهجة. وهي إلى ذلك تقع في موقع استراتيجي يجعلها محل تنازع بين المعسكرين الشرقي والغربي، في ظل الحرب الباردة المستعرة آنذاك⁽²⁾.

لم تعرف إندونيسيا طيلة تاريخها سلطة مركزية. وقبل أن تتحول إلى الإسلام، كانت الديانات السائدة فيها (الهندوسية والبوذية) قد رسخت فكرة معينة عن السلطة؛ بعيدة كل البعد عن الفكرة الحديثة للدولة، أو حتى عن فكرة الدولة المركزية المعروفة في الشرق الأوسط. فالأديان الشرق-آسيوية لم تكن تنظر إلى الحاكم بصفته المدبر للشأن العام. وعلى عكس الأديان الشرق-أوسطية التي تعتبر النظام الكوني نظام نقصان يتطلب تدخل الآلهة والحكام ورجال الدين لتنظيمه، فإن أديان شرق آسيا، أي اليابان والصين وإندونيسيا وغيرها، ترى

(2) Ethnologue: Languages of Asia (Ethnologue: Languages of the World), David M Eberhard (Editor), Gary F Simons (Editor), Charles D Fennig (Editor), Sil International, Global Publishing; 24th ed. Edition, 2021.

الكون يحمل بذاته النظام الأمثل، وأنه يكفي للبشر أن لا يفعلوا شيئاً كي يبقى على كماله، ولهذا السبب لم تكن تلك الأديان بحاجة ملحّة لرسّل أو حتى حكام، وإنما كانت تحت أتباعها على الامتناع عن الفعل واحترام نظام الكون، فالحاكم قديماً في إندونيسيا، مثل ما هو في الصين أو اليابان، **شخص يعتبر من طبيعة سماوية تضمن الانسجام مع نظام الكون،** ولا يطلب منه التدخل لتغيير أي شيء، بل لا يطلب منه التدخل في شيء. أما الإسلام في إندونيسيا فهو لم يعمّ إلا في فترة متأخرة، وبالتوازي مع بداية التدخل الاستعماري الغربي، الهولندي ثم الإنجليزي، ولهذا السبب لم يشهد العهد الإسلامي لإندونيسيا - بدوره - قيام حكم مركزي، بما أنه ارتبط منذ القرن الخامس عشر بالصراعات مع الهولنديين ثم الإنجليز، من أجل السيطرة على الأرخبيل الذي لم يحمل أصلاً في تاريخه اسمًا موحدًا، بل لم يتوفّر إحصاء دقيق لعدد جزره ومعرفة مفصلة لما هو مأهول منها وما هو مقصّر إلا بعد الاستقلال.

قدّمت إندونيسيا لكيرفورد غيرتز بيئة مثالية لبحوثه الأنثروبولوجية، مثلما قدّمت البرازيل بيئة مثالية للأنثروبولوجي الآخر الذي تنافس معه على النجومية في هذا الاختصاص، أقصد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (1908-2009). لكن الثاني لم ينظر إلى المجتمعات التقليدية نظرة دينامية، واهتم أكثر بالدفاع عن كونها مجتمعات كاملة وليست بدائية كما كان يزعم، وأنها ليست مضطرة للنسج على منوال المجتمعات الغربية. وقد ساهم في قبر مفهوم «الإنسان البدائي» الرائج قبله، وفي إضعاف الفلسفة التطورية المسيطرة على الفكر الغربي منذ هيغل (Hegel). وكان يرى **كافياً أن تقبل المجموعات البشرية المختلفة بالتعايش مع بعضها البعض واحترام اختلافاتها الثقافية، سواء أكانت تقليدية أم متطورة، باعتبارها مجتمعات واحدة تعكس الوحدة الإنسانية.** ولا شك أن كل من قرأ كتابه الذائع الصيت «مداريات حزينة» (Tristes Tropiques) ⁽³⁾ سيتأثر بوجهة نظره، وهو يقرأ

(3) Lévi-Strauss (Claude), Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955.

ترجمة عربية: مداريات حزينة، ترجمة: محمد صبح، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 2000.

التفاسير الدقيقة وغير المسبوقة التي أعطاها لحياة القبائل البرازيلية الأربع التي تعيش منعزلة في أدغال البرازيل، والتي كانت موضوع دراساته وكتابه. لكنه سيفاجئ في الفصل الأخير من الكتاب بهجوم عنيف يشنه على الإسلام، وسيتساءل القارئ بغرابة: لماذا انتقل ليفي ستروس من قبائل برازيلية تعيش في الأدغال، ولم تسمع يوماً بالإسلام إلى الحديث عن الإسلام ونقده؟

بعد أن قضى ستروس سنوات في البرازيل لدراسة القبائل «البدائية» هناك، بدا له أن يختبر نتائج أبحاثه في بيئة أخرى مختلفة وهي الهند. وعندما سافر إلى هناك وجد واقعاً مختلفاً واصطدم بما اصطدم به غيرتز، فهناك الوضعية أكثر تعقيداً، ويصعب فيها الاكتفاء بتطبيق مبدأ الاحترام المتبادل، بحكم أن قيام الدولة أدى إلى صراع عنيف بين المسلمين والهندوس انتهى بالانفصال في دولتين.

أما غيرتز فلم تكن علاقته بأسيا الشرقية وحركاتها الانفصالية علاقة عابرة، فقد أقام هناك سنوات طويلة واختار إندونيسيا تحديداً لأنها الحالة الأصعب، وعليها دارت أعماله الرئيسية. وقد قرر -بدوره- أن يختبر نظرياته في بيئة أخرى، فقصده المغرب وكتب كتابه المشهور «مراقبة الإسلام»⁽⁴⁾ الذي تضمن مقارنة طريفة بينها وبين المغرب، وكلاهما بلدان إسلاميان شاسعان يتضمنان تركيبة سكانية معقدة. لكن المغرب على عكس إندونيسيا عرف منذ القدم ظاهرة السلطة السياسية، وراكم تجربة ملكية طويلة. وفي الخمسينيات، عندما كان المثقفون يظنون أن النظام المغربي سيتخلص شيئاً فشيئاً من تقاليد الملكية، ويصبح نظاماً سياسياً أكثر حداثة، توجس غيرتز من أن المغرب لن ينجح في المحافظة على تماسكه إلا إذا ما سلك الطريق العكسية، أي تدعيم النظام التقليدي، وتحديث البلد من داخل هذا النظام، فبدونه لن يتمكن من المحافظة

(4) Geertz (Clifford), Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago, University of Chicago, 1968.

على التماسك والانسجام.⁽⁵⁾ وربما تبدو لنا هذه الفكرة بسيطة وبديهية اليوم، لكن عبقرية غيرتز تتمثل في أنه تفتن لها منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وفي العهد الذي كانت فيه الأفكار الجمهورية والاشتراكية هي الطاغية.

هذا التقليد السياسي هو الذي كان ينقص إندونيسيا، ذلك ولم يجرؤ غيرتز على تقديم أي توقع بشأن مستقبلها، وظل يتابع تطوراتها بدقة الباحث الأنثروبولوجي الذي ينظر إلى الأمور من تحت لا من فوق. كيف سيتقبل المجتمع الريفي البسيط حدث الاستقلال وزعامة سوكارنو (1901-1970) الكاريزمية، وتأسيس الحزب الوطني وإقامة النظم السياسية الحديثة، **وتحديد الهوية الإندونيسية التي لا وجود لها في الحقيقة**، والمشاركة في إنشاء حركة عدم الانحياز وتحديد موقع إندونيسيا في الحرب الباردة، وتنظيم أول انتخابات برلمانية سنة 1955، وإحباط الانقلاب العسكري سنة 1965 الذي قام به الشيوعيون؛ فمنعهم من الوصول إلى الحكم. كل هذه الأحداث «الفوقية» كانت بعيدة كل البعد عن مشاغل ملايين من الأشخاص يعيشون موزعين على جزر منفصلة ويتحدثون لغات كثيرة ومختلفة، ويمارسون طقوساً لا هي إسلامية بحتة ولا هندوسية ولا بوذية، ولكنها متداخلة بكل هذه المرجعيات الدينية.

كانت الصدمة الأكبر للبلدان المتحررة حديثاً من الاستعمار؛ اكتشافها أن مشاكلها لن تحلّ بالتححرر منه، ربما لأنها سابقة عليه. بل ربما أصبحت هذه البلدان حقيقة بفعل الاستعمار. فالسياسات الاستعمارية للهولنديين والإنجليز واليابانيين والأميركان هي التي سطرت -إلى حد كبير- حدود البلدان التي ندعوها اليوم إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة وغيرها. **لكن وضعية ما بعد الاستعمار جعلت من المستحيل على الأهالي العودة إلى أنظمتهم القديمة التي ألفوها واستقر عليها أمرهم على مدى مئات السنين، وبات عسيراً الانتقال من تلك النظم إلى الشكل الحديث للدولة الوطنية المركزية القائمة على**

(5) انظر: كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر الأناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

مبدأي المساواة والمواطنة. لا بدّ من فترة طويلة يستغرقها هذا التحول، ولا بد من سيادة الأيديولوجيا في هذه الفترة، أيديولوجيا متغيرة ومتقلبة بسبب غياب الاستقرار والحنين إلى الولاءات القديمة، الدينية والعرقية، التي كانت توفر لهم شعور السكينة.

وعليه، فإن كل ما سينشأ في هذه الفترة لن يكون نظريات سياسية بالمعنى الحديث، ولا تقاليد عرقية ودينية بالمعنى الأصيل، بل هي تمثيلات تدّعي أنها قادرة على تفسير الواقع وتوجيهه. **من الخطأ - مثلاً - أن نتحدث في إندونيسيا عن صراع بين الدين والدولة بالمعنى الذي عرف في أوروبا.** فأوروبا قد شهدت صراعاً بين كنيسة واضحة المعالم تمثل حصرياً الدين، ودولة واضحة المعالم تطورت من الحكم الملكي المطلق إلى مبدأ سيادة الشعب. أما في إندونيسيا، فلم توجد دولة بالمعنى الحديث للكلمة أو أن ميلادها حدث مع الاستقلال، ولم يوجد أيضاً دين في شكل واحد واضح المعالم وواضح التمثيلية، كما هو الشأن مع الكنيسة الأوروبية، الدين هنا متلون بالاختلاف العرقي واللغوي والتقاليد المحلية، في أكثر من ألف مجموعة بشرية متوزعة على جزر منعزلة بعضها عن بعض.

ومع ذلك، فإذا نظرنا اليوم إلى إندونيسيا بعد أكثر من نصف قرن من الكتابات والدراسات التي أعدها غيرتز بشأنها، لن نشعر بالحيرة نفسها، وإن كنا نسلم بأن كل ما قاله غيرتز له مبرراته ومستنداته، وأنه يساعدنا على فهم أفضل لعمق الإشكالية المطروحة. وفي المحصلة، لسنا متأكدين اليوم من أن إندونيسيا أقل استقراراً من المغرب ولا من الهند القريبة، ولا من أي بلد آخر في المنطقة.

ويبدو في النهاية أنها نجحت في أن تبني دولة وسلطة مركزية واقتصاداً بالمعنى الحديث، ومرافق عمومية تعمل كما هو الشأن في كل بلدان المنطقة. واستطاعت إندونيسيا أن تجد طريقة لضبط المسألة الدينية عبر النظام المعروف

بـ «بانثاشاسيلا»⁽⁶⁾ (Pancasila)، ثم عبر إرساء إسلام محلي خلصها - إلى حد كبير- من مغبة الوقوع تحت الإخوان المسلمين، والتشيع التثويري، والهندوسية القومية، بالرغم من أنها جاورت كل هذه الاتجاهات وتعرضت لجاذبيتها.

ثانياً: المراجعات المؤلمة وقضية الشرعية

لماذا هذا الحديث عن إندونيسيا والأنثروبولوجيا في موضوع يتعلق بعلاقة الدولة بالولاءات الأخرى؟

لم تمثل إندونيسيا موضوعاً أساسياً في اهتمامات الباحث، بل كانت قراءة ستروس ونظريته في الأنثروبولوجيا البنيوية أكثر من كتابات غيرترز ونظريته في الأنثروبولوجيا الثقافية أو التأويلية. وعليه، فإن الأنثروبولوجيا لم تقد هذا التحليل كثيراً في فهم موضوع الدولة. فستروس ظل يبحث في فكر «المتوحشين» (والأولى أن تترجم البريين: La pensée sauvage) الذي يعني لديه الفكر الذي كان يسمّى قبله الفكر البدائي، وأيضاً في الطبيعة الإنسانية التي يفترض ستروس أنها واحدة.

تمثل إندونيسيا حالة قصوى، لكنها مع ذلك حالة أنموذجية ومتكررة لا تختلف نوعياً عن كل البلدان الإسلامية الأخرى وعلى رأسها البلدان العربية، وربما أيضاً في كل البلدان التي كان يطلق عليها في الستينيات بلدان العالم الثالث. وما يصح بشأنها يصح على الآخرين، ويتطلب ذلك الإقرار بمجموعة من الافتراضات:

أولاً: الاستعمار ليس سبب مآسي المجتمعات العربية، قد يكون عطلّ تطورها الطبيعي، لكنه من جهة أخرى قد ساعد أيضاً على أن يحصل هذا التطور بأكثر سرعة. ذلك أنه إذا افترضنا أن هذه المجتمعات كانت ستتطور ذاتياً، وإذا أخذنا بعين الاعتبار غلبة المحافظة على الذهنية السائدة، فإن هذا التطور الذاتي كان سيأخذ وقتاً طويلاً جداً. لذلك لا يمكن لأحد أن يحكم بطريقة واثقة على

(6) بانثاشاسيلا (Pancasila) هي الفلسفة التي وضعها سوكارنو سنة 1945 لتكون مستندا للدولة الإندونيسية ودستورها، وتقوم على مبادئ خمسة: الإيمان بالله واحد، وبالقومية الإندونيسية، وبالديمقراطية على النمط الإندونيسي، وبالعدالة الاجتماعية، وبالأسنة.

الاستعمار هل كان خيرًا أم شرًا. وعلى كل فهو أمر واقع قد حصل وانتهى ولا فائدة من استعماله شماعة لتعليق الخيبات عليه، ومن باب أولى مواصلة تعليق الخيبات على العوامل الخارجية مثل العولة حاليًا، والتغاضي عن أسباب داخلية وعميقة ينبغي الاعتراف بها والبحث عن حلول لها. فالتشدد الديني مثلًا مشكلة داخلية قديمة وعميقة، أفادت منه السياسات الاستعمارية بالأمس والقوى الدولية اليوم لتمرير مشروعاتها وتحقيق مصالحها، لكنها لم تصنعه، لقد صنَّع محليًا ولن يحل بإدانة استعمالاته الخارجية بل باجتثاث جذوره من الداخل.

ثانيًا: لم تقدم البشرية حديثًا تجربة أخرى ناجحة لتنظيم الدولة غير أنموذج الدولة الوطنية القائمة على حدود معلومة، وشعب محدد بالولادة أو التجنيس وليس بالدين أو المذهب، وقوانين مدنية جامعة بصرف النظر عن الاختلافات الدينية والمذهبية للمواطنين. **كل التجارب الأخرى آلت إلى الفشل الذريع (الفاشية، النازية، الشيوعية، الوحودية، الدولة الدينية).**

ثالثًا: كل عناصر الدولة الحديثة هي حديثة: المواطنة ليست صورة من مبدأ الأخوة الدينية الذي كان سائدًا في القديم. والحدود ظاهرة حديثة، أما في الماضي فكان العالم مفتوحًا وكانت الحدود تتحدد بالانتماء الديني، فيمكن لقادم من مكان بعيد أن يمتلك الأراضي مباشرة عند قدومه لبلد مسلم آخر إذا كان مسلمًا، بينما اليهودي ابن البلد الذي يعيش أبًا عن جد في المكان نفسه ممنوع من ملكية الأرض بسبب ديانته!

والشعب مفهوم حديث يتحدد بوجود حدود جغرافية للبلاد، وبما أن الحدود كانت غائبة فإن مفهوم الشعب كان غائبًا، ولعل كلمة شعب الواردة في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13) تعني البطون أي مجموعات من القبائل، ولا تعني ما نطلق عليه اليوم «شعبًا» بما أنه تنظيم يتجاوز القبيلة وفروعها وجموعها. وفي الماضي، كانت الشريعة تدير العلاقات

الفردية والمعاملات اليومية العامة، من زواج وطلاق وبيع وشراء وغير ذلك، أما القضايا المعقدة فتدار بمقتضى قرارات يتخذها الأحكام حسب تقديرهم للمصلحة، وتتخذ بطريقة فردية ولكن بمراعاة التجربة المتراكمة في الحكم. أما القانون المدني فليس هذا ولا ذاك، فهو يشبه الأول من جهة كونه قائماً على شرعية مطلقة وليس على إرادة حاكم فرد، ويشبه الثاني من جهة ارتباطه بالمصلحة لكنها لا تحدد هنا بقرار فردي ولا حتى بالوراثة.

رابعاً: الدين الذي يواجهه الدولة ليس ديناً بل أيديولوجياً نشأت

نتيجة انهيار التنظيمات التقليدية وتغير طرق العيش، وهي تعكس مصالح المستفيدين منها واستراتيجياتهم للاستحواذ على السلطة والمال أو الاحتفاظ بهما، فهو سياسة متسترة بالدين. وأفضل طريقة لاحترام الدين وضمان قدسيته فصله عن السياسة وعن كل سلطة إجبارية من الخارج، وتركه حراً في ضمائر المؤمنين والاعتراف بإمكانية تعدده، إذا ما تعددت التقاليد لدى هؤلاء المؤمنين.

خامساً: ينسحب عدم تسييس الدين على حركات المعارضة وعلى السلطة

الحاكمة في الآن ذاته، فالسلطة ينبغي أن تستمد شرعيتها من العمل على المصلحة العامة، وتحقيق المكاسب المدنية لمواطنيها من أمن واقتصاد وخدمات مختلفة، وهي ترضى الدين من باب رعاية مستلزمات مواطنيها، لا من باب تحصيل المشروعية من الدين بدل تحصيلها من المواطنين. وإذا ما تعددت أديان المواطنين فهي ترعاها كلها بمقتضى المساواة بينهم.

سادساً: بين الدولة كما هي في التاريخ القديم، والدولة في الوضع الحديث،

فوارق نوعية. الدولة كانت تطلق في القديم بمعنى الأسرة الحاكمة وراثتاً، لذلك يقال: الدولة الأموية، والعباسية، والفاطمية، والأيوبية... إلخ. فهي المقابل لكلمة السلالة (Dynastie/ Dynasty) وليس (Etat/ State). الدولة في المفهوم الحديث هيئة اعتبارية تقوم على مجموعة من المؤسسات والنصوص القانونية المرجعية والإجراءات الإدارية المعترف بمرجعيتها، ولا

ترتبط بأشخاص أو مجموعات. وعلى هذا الأساس، فإن نظاماً يحكم دولة العراق اليوم، لا يمكن بشكل من الأشكال أن يعد وريثاً لبغداد الخلافة، ولا نظاماً يحكم سوريا امتداداً للحكم العربي للأمويين.

أن نستمدّ هذه المبادئ من واقع إندونيسيا أو من واقع البلدان العربية والإسلامية الأخرى، فإن الأمرين سيّان. فالعالم الإسلامي يبدو منقسماً إلى جزأين. الجزء الشرق آسيوي الذي يضم إندونيسيا وماليزيا وسلطة بروناي وبنغلاديش، وهو يبدو بعيداً لا يعرف عنه الكثير. والسبب الأول في ذلك أنه فعلاً بعيد بالمعنى الجغرافي. لكن يوجد سبب ثانٍ هو أن الإسلام هناك قد تأثر كثيراً بالتقاليد المحلية، وبالأديان المجاورة الهندوسية والتاوية والبوذية، لذلك يبدو إسلاماً غريباً نوعاً ما عن الإسلام النمطي والمرجعي السائد في البلاد العربية. كما أن مجموعة البلدان الإسلامية في شرق آسيا تضم أقليات غير مسلمة ذات وزن. وهناك تقليد قديم في التداخل بين الأديان والعادات في هذه المنطقة على أساسه حصل التعايش سابقاً. لذلك قليلون هم الذين يعرفون -مثلاً- ما معنى بانتكاسيلا، تلك الفكرة التي ابتدعها سوكارنو لتمثل المبدأ الذي تقوم عليه إندونيسيا، وهي فكره مستوحاة من الحالة التأليفية (synchrétique) المميزة للمنطقة. فبدل أن يحلّ سوكارنو الإسلام ديانة للدولة، بما قد يفتحه في مجتمع متعدد الأعراق والأديان، أعلن عن مبدأ الإيمان بالآله الواحد دون تحديده، بما يسمح للجميع بقبوله. وبدل ربط الأمة بالدين أو اللغة أو حتى بتاريخ قديم مشترك، وهو ما يبدو مستحيلًا في الحالة الإندونيسية، فقد فرض تعريف الأمة بأنها كتلة بشرية تجمعها وحدة المصير، أي إنها حددت بمستقبلها لا بماضيها. وبدل محورة الدولة حول عرق مخصوص، طرح سوكارنو فكرة «الإنسانية العادلة والمتحضرة» لتكون توصيفاً عاماً ومفتوحاً لشعب إندونيسيا، وهكذا دواليك. فهذه الفلسفة التي وضعت لتكون فلسفة الاستقلال وتشكل الدولة، ما زالت إلى اليوم معتمدة في الدستور الإندونيسي، هذا الدستور الذي وضع سنة 1945 وتم تعديله عدة مرات آخرها سنة 2002.

أما القسم الآخر من العالم الإسلامي، فهو الممتد من باكستان إلى المغرب الأقصى. وفي هذا القسم نشأت الدولة مرتبطة ارتباطاً صريحاً بالدين، واحتوت كل دساتير هذه الدول، باستثناء تركيا، على بند ينص على أن الإسلام دين الدولة، وأضاف بعضها اعتبار الشريعة مصدراً أوحد للتشريع، أو مصدراً أول، أو مصدراً من مصادر التشريع. وفي داخل هذه المجموعة الضخمة من التجارب السياسية، يمكن أن نميز مجموعات فرعية لها خصوصياتها.

هناك مجموعة فرعية نشأت في الأصل على أساس ديني، بيد أن مفهوم السياسي كان مفهوماً تقليدياً لأنه كان يستبطن إخراج مجالات حيوية مثل التعليم ومراقبة السلوك العام والأعمال الخيرية من مجال السياسة وتصنيفها في المجال الديني.

الواقع أن هذه نظرة قديمة سادت في كل العالم الإسلامي وحتى في أوروبا. كان التعليم - مثلاً - في القديم من مشمولات رجال الدين، لذلك يفترض أن يتجه التطور الطبيعي للدولة باتجاه تحويل التعليم إلى صلاحيات الدولة، وكذلك الصلاحيات الأخرى مثل الأعمال الخيرية التي يطلق عليها في الدول الحديثة الشؤون الاجتماعية، ومراقبة السلوك العام الذي يخضع للقانون وليس للآداب... إلخ. وفي مسار قيام دولة باكستان سنة 1947. فعلى عكس إندونيسيا التي نشأت سنتين قبل هذا التاريخ، لم تسع باكستان إلى توسيع هوية الدولة، بل بالعكس ضيقتها لتكون «إسلامية». وقد أشرنا سابقاً إلى تلك الشحنة العدوانية المفاجئة التي أطلقها كلود ليفي ستروس ضد الإسلام في كتابه «مداريات حزينة». ذلك أنه زار المنطقة وهي مثقلة بمأساة الانفصال الباكستاني. وربما كان ما صدمه في العمق أن الهندوسية، وهي ديانة الأغلبية، قبلت على مدى قرون طويلة بأن تخضع لحكم المسلمين وهم أقلية. لكن عندما طرحت قضية الاستقلال وبناء الدولة الوطنية انقسمت الحركة الاستقلالية الهندية إلى قسمين، وقرر الجزء المسلم منها الانفصال والمطالبة بدولة إسلامية؛ لأنه أدرك أن الدولة المدنية الحديثة ستؤدي إلى حكم الأغلبية، والأغلبية هندوسية.

وعلى عكس غيرت، لم تكن هذه المنطقة أساسية لدى ستروس، ولم يكلف نفسه التعمق في مصيرها لكنه احتفظ من إقامته القصيرة فيها بشعور قوي بالاحتراس من الإسلام. ولئن دفعته الشهرة التي نالها بعد ذلك إلى النأي بنفسه عن المواقف السياسية، فإنه في المرات القليلة التي عبر فيها عن رأيه في وجود هجرة إسلامية مكثفة باتجاه أوروبا كان موقفه قاسياً، فقد ظل يتوجس من أن المسلمين المهاجرين إلى أوروبا إذا ما شعروا يوماً بالقوة في المجتمع الأوروبي فسيسعون إلى فرض آرائهم الدينية عليه، إن لم يكن تحقيق نوع من الانفصال عنه. وفي الحقيقة، فإن مأخذ ستروس على الإسلام هو نفسه المأخذ الذي كان يعلنه ضد حضارته الغربية، وهي أن كليهما (الإسلام والغرب) لا يرضى إلا بوضع المهيمن، ومن هنا كتب جملته الشهيرة في «مداريات حزينة»: إن الإسلام هو الغرب في شرق آسيا. يعني أنه يتصرف هناك مثلما يتصرف الغرب في بقية العالم. ومن الأكد أن من أشهر نصوص ستروس ذلك المنشور بعنوان «العرق والتاريخ» المترجم إلى لغات كثيرة⁽⁷⁾، وقد كتبه بدعوة من منظمة «يونسكو» وضمن سلسلة من الدراسات في موضوع العنصرية، ودافع فيه عن مبدأ التعددية، وتفادى ذكر الإسلام إلا في جملة واحدة وبطريقه إيجابية. لكنه واصل التفكير في السؤال الذي طرحته عليه منظمة يونسكو وكتب نصاً ثانياً يمثل امتداداً للأول عنوانه «الثقافة والتاريخ»، عاد فيه إلى نقد السياسات التوسعية (مثل التي يمثلها الغرب والإسلام) ودافع عن مشروعية سياسات حمائية تتخذها الدول ضد الهجرة المكثفة التي تهدد ثقافتها الأصلية، بما جعل موقفه يقترب من موقف أقصى اليمين المعادي للهجرة الإسلامية، وفضلت اليونسكو تجاهل هذا النص الثاني فلم يحظ بالشهرة.

لم يطرح أحد في العالم الإسلامي قضية انفصال باكستان عن الهند بشكل سلبي، بل بالعكس. كان هناك إجماع على الترحيب بهذا الحدث، لا سيما أنه تزامن مع استقلال العديد من البلدان الإسلامية من جهة، وقرار تقسيم فلسطين الذي اتخذته الأمم المتحدة آخر سنة 1947. لقد بدت نشأة باكستان من صنف استقلال

(7) Lévi- Strauss (Claude), Race et histoire, UNESCO, 1952.

ترجمة عربية: العرق والتاريخ، ترجمة: سليم الحداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.

البلدان الإسلامية الأخرى. لكن إعادة التفكير في الموضوع ببرودة أعصاب وبعيداً عن الحماسة التي ميزت تلك الفترة، يمكن أن تكشف عن جوانب مختلفة. فالنجاح في فصل باكستان عن الهند لا يمكن أن يصنف عملاً استقلالياً؛ لأن معنى الاستقلال هو طرد المستعمر، وفي هذه الحالة فإن المستعمر هو بريطانيا وليس الهندوس، والاستقلال عنهم ليس استقلالاً بل انفصال عرقي، مع أن الهندوس قبلوا على مدار قرون في السابق أن يكونوا أغلبية تحت حكم الأقلية المسلمة.

اتجهت باكستان -بدورها- ومنذ البداية إلى تجاوز وضعية المنشأ بدعم الدولة على حساب مرجعيتها الدينية. وربما شعوراً منها بالطابع المعقد لهذه العملية، نشرت السلطات الباكستانية طلاباً في العالم من كل المفكرين المسلمين، لتقديم مقترحاتهم حول صوغ دستورها «الإسلامي»، مع أن حكّام باكستان آنذاك لم يكونوا أشخاصاً متعصبين، ولم يكن علي جناح أو علي بوتو بأكثر تديناً من سوكارنو. لكن بالتأكيد، يمثل قيام بلد إسلامي كبير على مبدأ الانفصال والتميز الديني، مضافاً إليه هذه الفكرة الغريبة بتدويل عملية وضع دستوره، النقيض لما حصل في إندونيسيا، حيث الفلسفة التي قام عليها دستورها فلسفة إندونيسية خالصة. ومن هنا فتح كلوستر آخر في الجزء الثاني من العالم الإسلامي امتدت عدواه إلى كل أرجائه ثم إلى العالم كله، وارتبطت بتلك المجموعة الصغيرة التي ظلت حريصة على التطبيق الحرفي لأسلمة باكستان، وبمنظرها الأكبر والأخطر أبي الأعلى المودودي (1903-1979) الذي انتشرت معه المفاهيم الأكثر تدميراً للدولة الوطنية: الجماعة الإسلامية، الحاكمة، والجاهلية. ومع أن المودودي قضى كل حياته يحثّ شباب المسلمين على الانخراط في الجهاد لإقامة دولة الإسلام ومحاربة الغرب الكافر، فقد أرسل ابنه ليدرس الطب ويقوم في الولايات المتحدة الأميركية، وعندما أصيب هو نفسه بالسرطان في آخر حياته سافر للمعالجة. لكن لا القصة الحقيقية لنشأة باكستان ولا السيرة الحقيقية للمودودي هي التي استهوت الشباب، بل أفكار الحاكمة وقد أعاد صوغها في أسلوب جذاب الناقد الأدبي المصري سيد قطب المتحول إلى «الإخوان المسلمين». ومع هذه الصياغة الأدبية لأفكار تكفيرية خطيرة، نصل إلى الكلوستر الثالث وهو الأضخم والأكثر انتشاراً، وقد بدأت جذوره تمتد منذ نشأة جماعة «الإخوان المسلمين» سنة

1928 لتكون عنصر إضعاف وتقسيم للحركة الوطنية المصرية التي قامت سنة 1919 على مبدأ عدم التمييز بين المسلمين والأقباط. وقد اعترف مؤسس الجماعة بأنه تلقى تمويلًا من الشركة البريطانية بالإسمايلية، «قناة السويس»، لتأسيس تنظيمه، وما خفي كان أعظم. ولا حاجة هنا للاستغراق في الحديث عن نشأة الإخوان وتوسعهم في العالم كله، فهذه مسائل أصبحت معروفة على نطاق واسع. لكن أهمية الحدث تتمثل في أن هذا الكلوستر بقي مفتوحًا إلى اليوم كما شهدت على ذلك وقائع ما دعي بالربيع العربي أو الثورات العربية.

في المحصلة، إذا نظرنا إلى المسألة على مدى زمني طويل فإن الكلوسترات التي ذكرناها قد انصهرت في مشروع واحد محوره الإخوانية أو ما يدعى اليوم بالإسلام السياسي، كان أكبر تهديد للدولة الوطنية، لا فقط في نشأتها ولكن إلى اليوم. لقد أطاحت الثورات العربية بالعديد من الدول التي كانت، للحقيقة، متهاوية بطبعها وهي: سوريا وليبيا واليمن. لكن الغريب أن ترتجّ دولتان من أكثر الدول الوطنية الحديثة استقرارًا في المنطقة وهما: مصر وتونس. وقد أنقذ الجيش المصري بلده من المصير الذي كان يمكن أن يجعل مصر اليوم في وضع شبيه بسوريا، بينما تواصل تونس بعناء كبير محاولة التخلص النهائي من هذا الكابوس.

كان غريبًا فعلاً أن ترتجّ دولتان من أكثر الدول استقرارًا أمام تحدي الإسلام السياسي (تحدث عن الدولة لا عن النظام الحاكم فيها). ففي حالة مصر، يستمد الاستقرار جذوره من الانصهار القديم جدًا بين مكوناتها الإسلامي والمسيحي، حيث إن المسيحية المصرية كانت مضطهده قبل الإسلام ولم تستقبل الإسلام على أنه ديانة غازية بل محررة. ولو أن الصدفة جعلت ليفي ستروس يزور مصر بدل الهند لربما تغيرت نظرتة للإسلام.

هناك عنصر آخر أيضًا يقع عادة تفادي الحديث عنه، بحكم أننا نؤمن بالدولة المدنية، وبأن الجيش ينبغي أن يكون خارج السلطة، وهذا صحيح ولا جدال

فيه من منظور الدولة الحديثة، لكنه لا يمنع من اعتبار أهمية دور الجيش في نشأة الفكرة الوطنية، وهذا ما حصل في مصر خصوصاً، إذ ينبغي **التذكير بأن مصر الحديثة بنيت في عهد محمد علي باشا (1805-1849)** الذي كان قائداً حريياً وعاش كذلك طول حياته. وإن الثورة المصرية التي ولدت في رحمها الروح القومية المصرية كان قد فجرها **أحمد عرابي (1841-1911)** وهو ضابط مصري. ثم تلتها **الثورة المصرية لسنة 1952** وقد قادها أيضاً الضباط الأحرار. فلذلك لا يمكن الحديث عن الجيش في مصر وكأنه مضاف على الدولة الوطنية، مثلما هو الشأن في تونس -مثلاً- التي نشأ فيها الجيش بقرار سياسي بعد الاستقلال على غرار كل الإدارات والمصالح الأخرى للدولة.

يمكن أن ننظر اليوم إلى التاريخ المصري الحديث على أنه متكون من أربع مراحل أساسية: **المرحلة الأولى**: هي التي ارتبطت بمحمد علي، وهي المرحلة التي نعتبرها اليوم مرحلة نشأة الدولة القومية، لكنها لم تكن كذلك في ذهن مؤسسها، بدليل محاولاته التوسع باتجاه السودان والشام، وقد انتهت بمعاهدة لندن سنة 1840⁽⁸⁾، التي قوّت على مصر فرصة التحديث العميق، وكان ذلك الخيار مثلاً بارزاً على تغلب نزوة العنف على استراتيجية الإصلاح. ثم **المرحلة الثانية**: تمتد من ثورة عرابي إلى المطالبة بالاستقلال مع سعد زغلول، حيث كان الجامع بين الرجلين أنهما حملاً وطنياً خالصاً. فقد أصر عرابي على عصيان الخليفة العثماني، فصدر قرار رسمي من الآستانة بتكفيره لهذا السبب. وطالب سعد زغلول بمصر منفصلة عن الإمبراطورية العثمانية، عكس معاصره مصطفى كامل الذي ظل محتفظاً بولائه العثماني. وقد **تصدت إنجلترا للمحاولتين**، مرة أولى عندما تدخلت عسكرياً في مصر سنة 1882، والثانية عندما دفعت لنشأة تنظيم «الإخوان المسلمين»، من جهة وشجعت فساد الأسرة الخديوية من جهة أخرى، لتسقط مصداقية مقولة: «الأمّة المصرية الواحدة» وجعلتها تتردى، وهي في طريقها إلى

(8) معاهدة لندن هي معاهدة بعنوان اتفاقية إعادة السلام إلى بلاد الشام، وقّعت في 15 يوليو (تموز) 1840 بين الدولة العثمانية وأربع دول أوروبية، هي الإمبراطورية الروسية وبروسيا والمملكة المتحدة والإمبراطورية النمساوية، لدعم الدولة العثمانية، وذلك للحد من توسعات محمد علي باشا حاكم مصر على حساب أراضي الدولة العثمانية، والتي أيضاً كانت سبباً في تقليص صلاحياته.

التشكل، في مستنقعين: مستنقع الصدام الديني بين المسلمين والأقباط، ومستنقع الصراع الطبقي بين الأرستقراطية الفاسدة والشعب البائس.

بعدها تبدأ **المرحلة الثالثة**: مرحلة الضباط الأحرار الذين تجاوزوا القومية المصرية نحو القومية العربية، وهي طبعاً أكثر اتساعاً من الأولى، ولأنها كذلك فقد فتحت مسارات هيمنة إقليمية كي تفرض نفسها.

عندما انقسمت القومية العربية إلى قوميات، ناصرية في مصر وبعثية في العراق وسوريا، ثم انقسمت بين بعثين متناحرين أحدهما بالعراق والآخر في سوريا، ومثلت كل هذه الوقائع هدية ثمينة للأصولية الإسلامية، التي أفادت منها لتقدم نفسها البديل بالشكل الذي عرضه القرضاوي في كتاب صادر في السبعينيات بعنوان «الحل الإسلامي لفريضة وضرة».

أما **المرحلة الرابعة**: فهي المرحلة الحالية التي بدأت بـ«ثورة» سنة 2011 وما زالت لم تستقر معالمها بعد، لكن الأقرب إلى الظن أنها مزيج بين المرحلتين الأولى والثانية، وأن الدولة تستمد معها شرعيتها لا من مقولة غائمة مثل القومية العربية، بل من مستندين واقعيين: التحديث الذي يمنح مصر القدرة على إطعام مئة مليون ساكن، وإدارة شأنهم بأكثر ما يمكن من المعقولة، و«المصرية» بالمعنى الواقعي أي الانتماء لهذا الفضاء الجغرافي المحدد المسمى مصر، دون البحث عن انتماءات أعلى منه. لكن يظل السؤال الذي تصعب الإجابة عنه في الوقت الحاضر: هل التحديث سيقصر على الجانبين الإداري والاقتصادي أم إنه سيشمل الجانب الثقافي والديني أيضاً؟

تمثل تونس البلد الثاني الذي يمكن تصنيفه في المجموعة ذاتها، فهي أيضاً مستقرة من ناحية بنيتها السكانية، إذ تعربت بصفة شبه تامة على مدى القرون، وليس معنى ذلك أن العرب فيها أغلبية، بل إن أغلبية البربر فيها قد تعربوا. وعليه، لم يعد هناك تقابل حاد بين الانتماء البربري والانتماء العربي. أما في المجال الديني

فإن البربر كانوا تاريخياً الأكثر حماسة للإسلام من العرب في شمال أفريقيا، ولذلك لا يوجد أيضاً تقابل حاد في المجال الديني. وقد سلك بورقيبة سياسة هي الأكثر علمانية بين البلدان العربية والأقرب لسياسة أتاتورك في تركيا، لكن ينبغي التأكيد بقوة أن تونس لم تكن أبداً علمانية مثل تركيا، وأن بورقيبة لم يكن يتبع خطى أتاتورك، بل كان مختلفاً عنه في طريقة الإدارة الدينية للدولة، وليس هنا مجال للتوسع في هذا الموضوع. لكن السؤال الذي ظل قائماً منذ قيام «الثورة» التونسية آخر سنة 2010 هو: كيف يمكن لبلد لم يعرف إلا سياسة ذات منزع علماني، وكانت النخبة فيه معلمة - إلى حد كبير- كيف يمكن أن يسقط بهذه السهولة في براثن الإسلام السياسي؟

حول هذا السؤال هناك الجواب المعتمد لدى اليساريين: الدولة هي التي شجعت الإسلام السياسي ضد اليسار. هذا جواب مبتذل لأكثر من سبب. أولاً لأن السلطة التي كانت تسيّر الدولة لم تكن متكونة من علمانيين، ولا كان حزب بورقيبة علمانياً. وبالتالي فإن إدارة الدولة كانت متكونة أيضاً من مسلمين محافظين هم الذين اعتمدت عليهم في مواجهة اليسار والإسلاميين في الآن ذاته. والخلط بين الإسلام المحافظ والإسلام السياسي هو أحد الثغرات الكبرى التي تجعل اليساريين إلى اليوم غير قادرين على فهم الظاهرة الإسلامية فهما صحيحاً.

ثانياً: لأن الفترة المفترضة للتحالف بين الدولة والإسلام السياسي فترة محدودة مرتبطة برئاسة محمد مزالي الحكومة. ونعرف اليوم على وجه اليقين أنه أقام فعلاً تحالفاً سرياً مع الغنوشي، لكن هذا التحالف لم يستمر طويلاً؛ إذ تولى مزالي رئاسة الوزراء في أبريل (نيسان) 1980، وبدأت أول محاكمة كبرى للاتجاه الإسلامي (الفرع التونسي للإخوان المسلمين) آخر سنة 1981 عندما اكتشفت المخابرات التونسية التنظيم السري للإخوان. ففترة التحالف كانت قصيرة ولا يمكن

أن نقيسها على التحالف الذي حصل بين السادات والإخوان لتصفية الناصرية في مصر وقد انتهت باغتياله، بل إن اليسار في تونس لم يكن بقوه الناصرية في مصر كي تحتاج السلطة لتحالفات من هذا النوع، كان انتشاره محدوداً ونخبوياً.

وعليه فإن الفترة من الاستقلال سنة 1956 إلى الثورة سنة 2011 حتى إذا حذفنا منها سنتين أو ثلاثاً من التقارب بين الدولة والإخوان هي أساساً فترة اتمت بالمناضلة المستمرة ضد الإسلام السياسي، مناضلة ناعمة طوراً وعنيفة طوراً آخر. مما يجعل سؤال: كيف حصل الأمر بهذا الشكل سؤالاً قائماً ولا يمكن تفسيره بطرق مختزلة وتهويمية. وللسبب نفسه، لا يمكن لأحد أن يجزم اليوم بأن الإسلام السياسي قد انتهى في تونس بعد حدث 25 يوليو (تموز) 2021⁽⁹⁾.

يمكن أن نأخذ حزمة ثالثة من البلدان تضم العراق وسوريا واليمن والجزائر. هنا أيضاً كان للجيش دور مهم في بداية الدولة الوطنية، لكن لم يوجد المستند التاريخي للدولة الوطنية والحادثة، وذلك بسبب الدمار الهائل الذي أحدثته الاستعمار العثماني ثم الاستعمار الفرنسي أو الإنجليزي في هذه البلدان. فتم الالتجاء إلى عملية قيصرية تربط الدولة الوطنية بمشروعية بعيدة وغائبة: بغداد المأمون في العراق، والحكم العربي الأموي لدى حكام سوريا، ومقاومة ماسينيسا للرومان لدى حكام الجزائر.

من جهة أخرى، لم يكن الجيش في العراق وسوريا يعكسان الوحدة الوطنية بقدر ما كانا يعكسان موازين القوى بين الطوائف المتصارعة، وذلك عكس الجيش المصري الذي انصهرت فيه كل الفئات والشرائح المصرية، وإلى حد ما عكس الجيش الشعبي في الجزائر، الذي ظل مراعيًا للتوازنات الكبرى ولم ينقسم انقسامات حادة، حتى في أوج الأزمة بين العروبة والبربرية في السبعينيات، أو بين الدولة والإسلاموية في

(9) الحداد، محمد، حدث 25 يوليو (تموز) في تونس: الطبيعة والأفاق، في: بعد قرارات 25 يوليو في تونس: الإسلاموية والدولة، مجموعة باحثين، الكتاب التاسع والسبعون بعد المئة، نوفمبر (تشرين الثاني) 2021.

التسعينيات، وارتبطت مشاكله بالصراعات الشخصية بين بعض قاداته وليس بالصراعات العامة في البلاد. ولذلك ظل الجيش الجزائري صمام الأمان في الأزمات الكبرى، وحافظ على وحدته بالرغم من كل المشاكل التي اعترضت البلد. أما في سوريا والعراق، فلم يكن قادراً على الاضطلاع بدور الإسناد للدولة الوطنية، فإما أن ينهار سريعاً كما حصل في العراق، أو أن يضطر لتكثيف تكوينه الطائفي لتفادي الانهيار كما حصل في سوريا. وإذا كان هذا حال الجيش فمن الواضح أن حال المؤسسات الأخرى للدولة ستكون أكثر هشاشة.

يمثل المغرب حالة أخرى مختلفة، فهو بلد ضخم ومتشعب في تاريخه وتركيبته السكانية ونسبة العنصر الأمازيغي البربري والعنصر العربي متقاربة فيه، وإن كان من الصعب تحديدهما على وجه الدقة، بسبب غياب الإحصائيات الدقيقة. لكن يقدر أن العنصر الأول يمثل بين حوالى (30%) حسب أرقام شبه رسمية إلى (50%) حسب بعض الجمعيات⁽¹⁰⁾. وفي كل الحالات فإن هذا التقابل الحاد على مستوى الأرقام، كان يمكن أن يمثل عنصر انفجار وأزمة، لكن المثال المغربي يؤكد بوضوح أن العائق الحقيقي أمام الوحدة الوطنية، ليست التركيبة السكانية ولا وجود أقليات مهمة ولا الاختلاف العرقي، السبب الحقيقي لبقاء أوطان في وضع «الدولة العالقة» هو السياسات المعتمدة على مدى طويل.

لقد سلك المغرب منذ الاستقلال سياسة متوازنة في هذا الميدان. وربما كان شعار المغرب يثير التحفظ في الستينيات عندما كانت الأفكار الطاغية هي الأفكار اليسارية والاشتراكية، لكن يمكن أن نراه اليوم مختزلاً لاختيارات ضامنة لذلك التوازن. في هذا الشعار: (الله- الوطن- الملك)، لا يثير مفهوم الله الإشكالات التي يثيرها -مثلاً- مفهوم الشريعة فهو شبيه بالمبدأ الأول بانتشاسيلا، في الإندونيسية. أما الملك فلا ينبغي أن يفهم بطريقة مشخصة، وإنما يعني المؤسسة الملكية الضامنة لوحدة الوطن والعريقة في التاريخ المغربي. وبذلك يكون الوطن الوارد في وسط

(10) Mohammed Jaabouk, Maroc : Polémique autour des 26,7% d'amazighophones calculés par le HCP, 19/10/2015, yabiladi :

<https://www.yabiladi.com/articles/details/39551/maroc-polemique-autour-d-amazighophones-calculés.html>

الشعار مسنوداً بشرعتين تقليديتين مشتركتين بين الأمازيغ والعرب، وبين أهل الريف وأهل المدينة، وبين الأغنياء والفقراء. لا يعني ذلك غياب المشاكل والمصاعب، فهناك أساساً قضية التفاوت الحاد بين الفئات الاجتماعية وبين الجهات وما يترتب عليها من وجود نسبة فقر متباينة بين الوسط الريفي (حوالي «36٪» حالياً) والوسط الحضري (حوالي «7٪» حالياً). وإن انخفاض نسبة الفقر (من «20٪» سنة 2001 إلى «18٪» سنة 2019) ليكون قريباً من مستوى الدول المجاورة غير كاف باعتبار التطور السريع الذي شهده البلد، أي بعبارة أخرى، إن الثراء تطور بأسرع من سرعة تقلص الفقر.

أشرنا أعلاه إلى كتاب غيرتز «مراقبة الإسلام» الذي قدّم فيه مقارنة بين إندونيسيا والمغرب من خلال الشخصية الأسطورية للفقيه حسن اليوسي وعلاقته بالسلطان إسماعيل، ليشرح طبيعة العلاقة الخاصة بين الدين والدولة في المغرب، باعتبارها قائمة على ما كان يدعوها ماكس فيبر بالكاريزما، أو ما يدعى «البركة» في المغرب، ويمكن تقسيمها إلى نوعين: **كاريزما** أو **بركة** يتمتع بها الحاكم الذي اعتبر منذ الأدراسة إلى اليوم من السلالة النبوية، وكاريزما أو بركة يتمتع بها الفقيه/ الصوفي/ رجل الدين، على غرار أبي علي الحسن المشهور بنور الدين اليوسي، الذي كان يلقب بغزالي المغرب، وقد عاش في القرن الحادي عشر هجرياً السابع عشر ميلادياً.

هذه الوحدة العضوية بين الدين والسياسة تبدو النقيض التام لحدثة الإسلام في إندونيسيا وضعف المركز السياسي فيها، لكنها من جهة أخرى تشترك في نوع من التدين يدعو غيرتز بالتصوف، ليس بالمعنى المتداول للكلمة، بل بمعنى مخصوص يجعل هذا النمط مضافاً إلى الأنماط المستعملة عادة في تاريخ الأديان (الطوطمية، الفيتيشية، الأرواحية... إلخ)، وهو نتيجة في البلدين للسلسلة التي تنزل بها الدين في المجتمع، إذ لم يفرض فرضاً لا في إندونيسيا ولا في المغرب. وكان تديناً صارماً في الحالة الأولى وبرامغماً في الحالة الثانية. وقد حال في العصر الحديث دون صعود التطرف الديني وحركات الإسلام السياسي بالرغم من التركيبة المعقدة

للبلدين، لأن رفض الأصولية الدينية ليس مصدره السلطة السياسية بل أعماق المجتمع ذاته، حسب تفسير غيرتز. وهذا الأمر يمكن أن يتأكد بأحداث قريبة منا لم يعايشها غيرتز، مثل إصدار «مدونة الأحوال الشخصية» في المغرب التي حسنت من وضع المرأة، وذلك بضمانة دينية من الملك، بعد أن رفضها رجال الدين وسعى قادة الإسلام السياسي لاتخاذها ذريعة لإحلال الفوضى في البلاد. ومثل إصدار الدستور الجديد مباشرة بعد اندلاع الثورة في تونس ومصر وإعادة توظيف فكرة «إمارة المؤمنين»، وهي الامتداد الحديث لعقيدة البركة القديمة، لفرض نوع من الفصل بين الدين والسياسة انطلاقاً من ربط الدين بالمؤسسة الملكية التي هي مؤسسة «ما فوق سياسية»، تشرف على الحياة السياسية وتسيرها لكنها ليست طرفاً فيها. وبذلك وصل الإسلام السياسي إلى السلطة دون أن يغير شيئاً من تركيبتها، على عكس ما حصل في تونس، لا فقط لأن خيوط اللعبة يمتلكها القصر، ولكن لأن الإسلام السياسي وهو في السلطة لم يعد قادراً على توظيف الدين لتغيير قواعد اللعبة، وهو ليس قادراً بطبعه على تحقيق إنجازات مدنية للمواطنين، فتحول إلى مجرد حزب من الأحزاب الكثيرة التي تؤثت المشهد السياسي دون أن تكون قادرة على تغيير قواعده.

ثالثاً: نظرية الدولة العالقة ونظرية تأهيل التقليد

إذا نظرنا بعمق لمجموع هذه المسارات، ويمكن طبعاً أن نضيف إليها غيرها، فإننا نتبين أولاً أنّ الحل الوحيد الممكن في مجال نشأة الدولة حديثاً هو حلّ الدولة الوطنية أو دولة المواطنة. ونفضّل أن نتحوّل اليوم إلى الصياغة الثانية، دولة المواطنة، التي هي استمرار للدولة الوطنية وترسيخ لها، لأن عبارة الدولة الوطنية التي طرحت في فترات الاستقلال ركزت أكثر على الوطن منه على المواطن، ونحتاج اليوم أن يكون مدارها المواطنة التي لا تتحقق طبعاً إلا في إطار الوطن. وكل البدائل الأخرى آلت إلى الفشل، وأساساً القومية الوحودية ودولة البروليتاريا والإسلام السياسي. وكل البلدان الإسلامية من إندونيسيا إلى المغرب لها مسار واحد هو مسار كل دول العالم، أي الدولة الوطنية القائمة على حدود جغرافية وسلطة مركزية، بما في ذلك الحالة

القصوى التي كانت تبدو الأكثر استعصاء أي إندونيسيا، بل إن نجاحها هو الدليل على أن غيرها أولى بالنجاح.

ثم نتبين ثانياً أن رمي مشاكل الدولة على الخارج، سواء أكان الاستعمار أم إسرائيل أم المؤامرات الدولية أم العوثة، هو مجرد طريقة للتهرب من أصل الإشكال، لأن أغلب دول العالم واجهت التحديات الخارجية، ولم يمنعها ذلك من فرض نفسها. وبالطبع، نعلم أن البلدان الإسلامية والعربية - في الغالب - ليست بلدانا فقيرة وبائسة، فهي - في الغالب - تتمتع بالحد الأدنى من الثروة المادية والبشرية التي تسمح بتوفير الخدمات الأساسية من أمن وقضاء وتعليم وصحة، وأنها إذا عجزت عن ذلك فليس بسبب فشلها في فرض سلطتها بل العكس.

يتأتي العجز من أنها قررت ألا تفرض سلطتها على المجتمع. ولعل ما يحدث حالياً في لبنان يقدم مثلاً يصعب أن نجد مثيلاً له في التاريخ بالوضوح نفسه والقوة. إن حفنة من المتصرفين السياسيين والماليين في البلد كدسوا ثروات شخصية تقدر بالمليارات، وتركوا المواطن دون خبز ودواء وكهرباء. إنهم مثال من سلطة تقرر بنفسها ألا تفرض سلطتها كي تدفع المجتمع إلى التفكك وإلى درجه قصوى من البؤس والتحلل تمنعه من أن يثور ضدها. إنها الدولة التي تقرر من تلقاء نفسها أن لا تمارس وظيفة الدولة، ليحل محلها ويمارس سلطاتها تنظيم طائفي يتصرف واقعياً في كل شيء، بما في ذلك سلطة تقرير الحروب وإدارة العلاقات الخارجية.

ونتبين ثالثاً أن النظريات الأساسية التي طرحت إلى حد الآن، ليست قادرة على تفسير عوائق قيام الدولة الوطنية، وهذه النظريات هي:

- مفهوم «الدولة الفاشلة» (Failed State) الذي اعتمده المنظمة الأميركية «صندوق السلام» منذ سنة 2005⁽¹¹⁾ مفهوم غير مفيد في تحليل السياقات

(11) منظمة «صندوق السلام» منظمة أميركية ذات تأثير في السياسة الدولية، مقرها واشنطن، وقائمة الدول الفاشلة تنشر سنوياً في مجلة «فورين بوليسي» الأميركية وعلى موقع ويب المنظمة (www.global.fundforpeace.org) وإلى جانب الدول التي تصنف في خانة الدول الفاشلة، يمكن مراجعة موقع ويب المنظمة للاطلاع على الدرجات التي تسند لكل دول العالم، من زاوية الاقتراب أو البعد عن حالة الدولة الفاشلة. ففي سنة 2014، صنفت دولة عربية واحدة في قسم الدول المستقرة، بينما صنفت كل الدول الأخرى بين حالة «التحذير»

الإسلامية، لأن الدولة الفاشلة هي التي تفضل أمام عقبات أقوى منها، وليست الدولة التي تضع بنفسها تلك العقبات للمحافظة على مصالح المستفيدين منها، كما بينّا.

• لا حاجة لـ«نظرية الدولتين»، كما طرحها برتراند بادي (Bertrand Badie) بعد الثورة الإيرانية 1979 أو نوح فيلدمان (Noah Feldman) بعد الثورات العربية (2010-2011)⁽¹²⁾، لأن المسارات البديلة قد فشلت بفضل الثورة الإيرانية التي اعتمدها بادي، وفشل الثورات العربية التي استند إليها فيلدمان.

• بالمثل، تبدو «نظرية الدولة غير المكتملة» وهي النظرية الأثيرة لدى مفكري القانون، نظرية غير مقنعة لأنها تفترض أنه يوجد توجه حقيقي ومشترك لإقامة القانون، في حين أن فكرة القانون ذاتها ليست فكرة مجمعة عليها، إما بسبب منافسة شرعيات أخرى مثل الشريعة الدينية للطابع المدني للقانون، أو لأن جزءاً من القوى الفاعلة يتمسك بانتماءات سابقة على تشكيل الدولة، ويدافع عن تلك الولاءات بشعارات مضللة: القومية العربية كانت شعاراً يخفي مصالح طائفية وجهوية ومناطقية. أما الأيديولوجيا الأخرى، أيديولوجيا الإسلام السياسي، فلم تكن مشروع دولة بديلة بل مشروع اللادولة الذي يفتح الطريق لسيطرة الجماعة المتحالفة محلياً مع الولاءات ما تحت وطنية، وخارجياً مع مصالح دول أخرى. «حزب الله» وعلاقته بتجارة المخدرات والولاء لإيران، أو «النهضة» وعلاقتها بأخطبوط الفساد الذي شكلته وولأؤها للأطراف الأجنبية، هما وضعان لا يختلفان كثيراً سوى أن مؤسسة الجيش في تونس ظلت قائمة ولم تمكن حزب «النهضة» من أن يصبح

(Warning) أو حالة «الإنذار» (Alert). انظر:

Fragile States Index (2014), Report Written by: Nate Haken, J. J. Messner, Krista Hendry, Patricia Taft, Kendall Lawrence, Laura Brisard, Felipe Umaña, FFP, at:
<https://www.files.ethz.ch/isn/182267/cfsir1423-fragilestatesindex2014-06d.pdf>

(12) Badie (Bertrand) : Les deux Etats. Pourvoir et société en Occident et en terre d'islam. Première édition : Fayard, 1986.

ترجمة عربية: الدولتان. الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة: نخلة فريفر، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996.
Feldman (Noah), The Fall and Rise of the Islamic State, Princeton, Princeton University Press, 2008.

ترجمة عربية: سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها. ترجمة: الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2014.

حزباً مسلحاً مثل «حزب الله» في لبنان أو «أنصار الله» الحوثيين في اليمن.

إنّ الحديث عن استكمال بناء الدولة باستكمال بنائها القانوني ومؤسساتها في وضع مثل هذا، هو حديث ممجوج يكرّره رجال القانون بروح طوباوية واضحة. فهو لا يأخذ بعين الاعتبار أنّ أطرافاً معينة لا ترى نفسها خاضعة لأي قانون أو سلطة أو مؤسسة وإن كانت تبدو في الظاهر شديدة الحرص على سيادة النظام والقانون على الآخرين، لأنها أفضل وسيلة لتدجينهم ومنعهم من التصدي لها بالوسائل ذاتها. والقانون الذي يطبق على جزء من المجتمع دون الآخرين هو ليس قانوناً بل آلة لتدجين الخصم.

- لا داعي أن نذكر هنا عن «نظرية الدولة المستحيلة» التي طرحها وائل حلاق⁽¹³⁾، وتحمّس الإخوان كثيراً لها وقد عربوها في بداية الثورات العربية. وبصرف النظر عن نوايا حلاق نفسه، فإن مصدر هذه الحماسة أنّ هذه النظرية تقول باختصار: إنه لم يعد ممكناً إقامة الدولة الدينية، لا لأن العالم تغير بل لأن العالم قد غلب عليه الفساد، لقد تفتن الإخوان في بداية الثورات العربية إلى الفائدة التي يمكن جنيها من هذه النظرية، فهي ستبرر لأتباعهم لماذا لم يقيموا الدولة الإسلامية التي بشروا بها بعد أن استولوا على الحكم في أكثر من بلد، سيرمون بالمسؤولية على الحداثة التي بلغت من الفساد حدّاً جعل دولة الأخلاق مستحيلة، وهم في الآن ذاته يوجهون آليات الفساد لصالحهم، كما رأينا. وكان حلاق قد أصدر عام 2009 كتاب (Sharī'a: Theory, Practice, Transformations) «الشريعة: النظرية، التطبيق، التحولات» يكشف بوضوح نقمته على الدولة الحديثة بكل مجالاتها، والتقاءه العضوي مع الأصولية الدينية

(13) Hallaq (Wael B.) The Impossible State. Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament. 2012, Columbia University Press.

ترجمة عربية: الدولة المستحيلة. الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية. ترجمة: عمرو عثمان. مراجعة: نادر ديب، بيروت، المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2014.

وشراسته في نقد الغرب، داعياً بعد أن ضمن لنفسه مركزاً مرموقاً في جامعة غربية مرموقة، وهو يدعو المسلمين إلى الأخذ بالشرعية علماً أنه ينعم في الغرب بمحاسن العلمانية.

وفي الواقع، منحتنا العشرية الأخيرة فرصة نادرة لربط الدراسة الأكاديمية بالتأمل المباشر في الأحداث، واختبار قدرة المقولات النظرية على تفسير الوقائع الحاصلة.

الإسلام السياسي لم ينزل علينا من السماء، وليس مجرد مؤامرات حيكت لنا من الخارج، بالرغم من أنه يزعم استمداد شرعيته من السماء، ويقيم علاقات مشبوهة مع أيداد خارجية متأمرة. السؤال البديهي الذي نتحاشى طرحه هو: لماذا حصلت الأمور بهذا الشكل؟ فالثورات يمكن أن تسيطر عليها القوى الوطنية مثل ثورات الاستقلال، أو تستحوذ عليها القوى اليسارية، لماذا استحوذ الإسلام السياسي تحديداً على الثورات العربية؟

إذا استعملنا تلك المقولة العامة جداً التي استعملها مالك بن نبي، مقولة «القابلية»، فنسلم بأن هناك قابلية هي التي جعلت الأمور تسير بهذا الشكل وليس بشكل آخر. وعليه، فإن المناضلة ضد الإسلام السياسي تمر أيضاً بطريق الفهم. والفهم يسعى إلى الكشف عن تلك القابلية وتحليلها. لكننا ندرك أن الأمر لن يكون بهذه السلاسة وبهذه المنطقية، وذلك لسببين أساسيين. أولهما مقبول والثاني أقل مقبولية.

الأول: هو أن النيران إذا بدأت تلتهم بيتا فإن الواجب المسارعة بإخمادها بدل البحث عن أسبابها. هذا أمر مسلم به. لكن بما أن النيران قد خفت اليوم، فقد حان الوقت لنبدأ بمساءلة جدية وعميقة عن أسبابها. والثاني: هو أن سؤال الكيف يتضمن بالضرورة مراجعة موجعة، وهو يشبه وضع الشخص الذي يسلم نفسه لمحلل نفسي، وهو موقف غير معهود ولا مقبول به في ثقافتنا السائدة. فنحن نفضل موقف المحارب وهو الموقف الأكثر ملاءمة للترجسية الذكورية التي تطبع الثقافة السائدة.

أما الفهم فيبدو لنا عملية سلبية نحترمها في أحسن الحالات، لكن لا نأبه بها ونراها تشبه «حكايات النساء»، نستمع إليها وربما نستمتع بها ولكن ليس أكثر من ذلك، ولا يمكن أن نتخذ مرشد عمل.

إن مفهوم «الدولة العالقة»، هو البديل عن كل هذه المفاهيم التي تهاوت منذ الثورات العربية، وهو يدافع ببساطة عن الفكرة التالية: مشكلة الدولة هي في ضمان شرعيتها.

تنقسم شرعية الدولة إلى ثلاثة أصناف، حسب التقسيم المشهور الذي وضعه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920) : الشرعية الكاريزمية، والشرعية التقليدية، والشرعية العقلانية. الشرعية الأولى هي التي أسندت الدولة مباشرة بعد التحرر من الاستعمار، وارتبطت بزعماء التحرر الوطني الذين حظوا بمقبولية واسعة لدى الشعوب، بسبب أدوارهم القيادية في هذا التحرر، وقد انتهت هذه الفترة بوفاتهم، وانتهت معها الشرعية القائمة عليها. أما الشرعية التقليدية، فكانت قد انهارت قبل ذلك مع دخول الاستعمار، إذ تبين أنها غير قادرة على مواجهته فلم تعد مقبول كشرعية بسبب هذا الفشل ولأسباب أخرى كثيرة، منها أن المجتمع قد انفتح بضغط الاستعمار على ثقافة جديدة، قائمة على العلم وحقوق الإنسان، وتحرر المرأة وحرية التعبير، ولم يعد قابلاً للتقليد الذي يستند إلى الاتباع والتكرار.

تبقى الشرعية العقلانية المتمثلة في الأنموذج الوحيد الناجح في العصر الحديث، وهو نموذج الدولة الوطنية، فيما الانخراط فيه أو رفضه. لكن هناك موقف ثالث هو الأخطر وهو التحايل عليه، بالخلط بين المواطنة والأخوة الدينية، بين القانون المدني والشرعية، بين الأمن الوطني والجهاد، بين الانتخاب والبيعة، بين الضريبة والصدقة، بين الوطن والطائفة، بين التاريخ والذاكرة، بين الحزب السياسي والجماعة العقائدية، بين الانتماء المدني والانتماء الإيماني، والقائمة طويلة. ليست عملية تحديد المفاهيم وتمييزها عن بعضها البعض

ترفًا فكريًا، بل هي شرط العقلنة التي تمثل مصدر الشرعية للدولة الحديثة. وفي غياب ذلك تظل دولة عالقة بين أن تكون دولة مواطنة أو تكون قائمة على شعارات «ما فوق وطنية»: القومية الوحودية أو الخلافة الإسلامية أو ولاية الفقيه، تحجب ولاءات «ما تحت وطنية»: القبيلة والجهة والعرق والجماعة والطائفة.

نظرية الدولة العالقة تقدم جواباً على سؤال: لماذا قوي الإسلام السياسي؟ لأنه أكبر المستفيدين من هذا الخلط مع أنه ليس الوحيد الذي رسخه. والخروج من وضع الدولة العالقة وما تنتجه من علل، ومنها علة الإسلام السياسي، يطلب حسم مسألة الشرعية التي ينبغي أن تكون شرعية عقلانية خالصة، أي إن الدولة ينبغي أن تستمد شرعيتها من القدرة على تسيير الشأن العام بما يضمن مصالح الجميع على قدم المساواة، ويجعل الحكم على السياسات العامة مستندا فقط على معيار تحقيق المصلحة.

الخاتمة

نختم هنا بكلمة سريعة عن نظرية منافسة نشأت هي أيضاً بعد الحركات الاحتجاجية العربية، يمكن أن نطلق عليها «نظرية إعادة تأهيل التقليد». لا شك أن هذه النظرية تشهد حالياً نجاحاً كبيراً وهذا الأمر مفهوم ومبرر، لأن النيران إذا بدأت تلتهم بيتاً فإن الواجب المسارعة بإخمادها. وإعادة تأهيل التقليد هي خطة من الخطط المطروحة للمسارعة بإخماد الحريق، وقد أثبتت نجاحها في أكثر من حالة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إعادة تأهيل التقليد موقف له مشروعيته الفكرية، ذلك أن الفكر العربي الحديث أي الفكر الذي بدأ مع الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر كان قاسياً في حكمه على التقليد، لأنه كان يظن أن التخلص منه سيعطي إصلاحاً دينياً (من وجهة نظر الإصلاحيين) أو حداثة وعلمانية (من وجهة نظر العلمانيين). لكنه في النهاية أعطى الإخوان المسلمين والقاعدة وداعش. ربما كانت القسوة في نقد التقليد مبررة في السابق بسبب تلك الأحلام المستقبلية، لكنها أصبحت مستهجنة اليوم بعد ما آل إليه هذا المستقبل، فهو ماثل أمامنا واقعاً لا تخميناً.

لكن إعادة تأهيل التقليد، بالمعنيين المطروحين هنا، ليس بديلاً وإنما هو فقط خطة مؤقتة وظرفية. من جهة، هو خطة ظرفية يبررها حجم الدمار الحاصل في السنوات الأخيرة، لكنه لن يكون البديل للمستقبل، فلو كان صالحاً للبناء لاتضح صلاحه منذ القرن التاسع عشر، ولو كان قابلاً لقيادة التغييرات الضرورية في المجتمع، لكان قد اضطلع بهذه المهام في السابق، عندما كان المسيطر وحده على الساحة. أما الآن، فالقوى الحية في المجتمع قد تقبل مؤقتاً التنازل حفاظاً على المجتمع المهدد، لكنها لن تخضع طويلاً للتقليد، إلا إذا افترضنا أن التقليد يقبل العلم وتحرر المرأة وحرية الضمير، أي يقبل أن يتحوّل من التقليدية إلى الإصلاحية، وفي هذا نقيض التقليد. من جهة أخرى، تمثل إعادة التأهيل الفكري للتقليد مهمة مشروعة، يمكن أن تحدث -مثلاً- بالشكل الذي أعادت به مدرسة «الحوليات» المشهورة تأهيل القرون الوسطى، وقد أصبحت تدعى بعدها العصر الوسيط، دون أن يترتب على ذلك عودة المجتمع والفكر إلى تلك القرون⁽¹⁴⁾.

(14) مدرسة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات، هي مدرسة تاريخية ظهرت أثناء الحرب العالمية الأولى، وانتشرت في منتصف القرن الماضي في كل العالم، وكان من أعلامها الكبار لوسيان فيبر، ومارك بلوك، وفرناند بروديل، وجاك لوجوف وغيرهم، وقد انطلقت من أفكار رئيسة منها إعادة تأهيل العصر الوسيط.