الفصل الثاني

الخطاب السياسي

أولاً: الدين... والدولة

الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل **كخطاب يبحث عن «واقع» آخر**... هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه: إما «الواقع» ـ الماضي العربي الاسلامي الممجد، وإما «الواقع» ـ الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة، وأيضاً بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي، هذان القطبان أو النموذجان اللذان سيبرزان الآن تحت لافتات تحمل أسماء أخرى، هي تارة الدين والدولة، وتارة الاسلام والعروبة، وتارة الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، وأخيراً وليس آخراً: حقوق «الأغلبية» وحقوق «الأقلية» وبمعنى آخر: الديمقراطية.

سيمارس الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر السياسة، إذن، في موضوعات «غير» سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى «السياسة» بمعنى البحث في **علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة**، إلا انتماء غير مباشر. والحق أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضحالة الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح **مشكلة الدولة والمجتمع** والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس **مسألة السلطة**. صحيح أن «السياسة» حاضرة في الخطاب النهضوي العربي، بل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمختلف أنواعه واتجاهاته، ولكن مواجهة السياسة بخطاب خاص شيء غائب، أو يكاد، في الأدبيات النهضوية العربية.

هناك من يعمّم هذه الظاهرة على التاريخ الفكري العربي الاسلامي بأجمعه فيقرر أن «من الملاحظ البيّن في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم أسوأ حظاً، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجوداً. فلسنا نعرف لهم مؤلفات في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم إلّا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون»[1]. . . والسبب هو أن نظام الحكم في الاسلام إنما قام على «الغلبة»، الشيء الذي يستتبع حتماً «الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم» وبالتالي «التضييق على الكلام في السياسة ودراسة علومها»[2].

ويعبّر كاتب معاصر عن هذه الظاهرة تعبيراً آخر فيقول: «تاريخياً، في البلدان المتأخرة بوجه عام، ومنها الوطن العربي، لم تمارس السياسة، السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر ومسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة ـ Polis» ثم يضيف: «بصورة عامة، في المدينة الاسلامية، كانت الانسانوية مفتقدة، والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائماً. لذا كانت السياسة ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن إلى تكوّن روح العزوف أو الفرار لدى الشعب»[3].

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه التعميمات من مبالغة، ومهما يكن تقديرنا للأسباب التاريخية والاجتماعية التي تقف وراء هذه الظاهرة، سواء في الحاضر أو في الماضي، فلا يسعنا إلّا أن نسجّل أن **الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه كان ولا يزال، في الأعم الأغلب، خطاباً غير مباشر، غير صريح**. وهكذا فعلاوة على اللجوء، في الماضي خاصة، إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة «الرمز» كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب كليلة ودمنة، أو من خلال الأمثال والحِكَم، كما في كتب «السياسة الملوكية» و«الآداب السلطانية»، فإن «الكلام» في السياسة لم يكن يتناول قضاياه مباشرة بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى «سياسة» الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر. فـ«الكلام» في الخلافة مثلاً، وهو الموضوع الذي تمحور حوله «الفكر السياسي الاسلامي» كان دائماً كلاماً في «سياسة» الماضي، على الرغم من أن دوافعه

---

(١) علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٢٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣) ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

كانت من «الحاضر» دوماً. صحيح أنه كان يهدف دائماً إلى «تقنين» الواقع القائم، وإضفاء المشروعية الدينية عليه (الفكر السياسي السنّي). ولكنه لم يكن يفعل ذلك مباشرة، كما هو المفروض في كل خطاب سياسي جدير بهذا الاسم، بل كان **يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه**.

ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديماً. فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضمراته الايديولوجية وآلياته التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع «نظام الحكم في الاسلام» قارئاً في الماضي رغباته وحاجاته الحاضرة، نجد كلاً من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الآخر السياسة من خلال طرح قضايا «غير» سياسية، أي **غير ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد منها أن تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة «المباشر»**. . وفي جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته. . .) بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها.

* * *

من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله، **قضية العلاقة بين الدين والدولة**، بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدم، ولا يزال، من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة، بل لامكانيتها. لنستمع إلى رأي التيارين اللذين يبلغ بينهما التعارض أقصى مداه في هذه القضية، قبل البحث فيما إذا كان الخطاب العربي الحديث والمعاصر يطرح هذه المشكلة لذاتها، أم أنه يفعل ذلك من أجل قضايا أخرى.

كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام ١٨٦٠، أي منذ أكثر من قرن من الزمن، وهو «يعبّر. . . تعبيراً أولياً عما عُرف فيما بعد بفصل الدين عن الدولة»، كتب يقول: «ما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الانسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين (= المتميزين) طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً. . .» ولذلك كان لا بد من «وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة

الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتها وموضوعهما من شأنه أن يوقع خللاً بيّناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»(٤).

فصل الدين عن الدولة شرط في «وجود التمدن وحياته ونموه»... ولكن أين؟ وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية؟ وبعبارة أخرى هل يعرف المجتمع الاسلامي تاريخياً ما سمي بـ «السلطة الروحية» في القرون الوسطى المسيحية؟

تلك هي الأسئلة التي تجنب طرحها رائد الليبرالية العربية على نفسه والتي سيعترض بها عليه رائد السلفية المعاصر له بعد أن يؤكد هو الآخر أطروحته المبدئية. فلنستمع إليه يقول: «إنّا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلّص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق» ثم يضيف ليعطي لـ «التمدن» معنى واتجاهاً غير المعنى والاتجاه الذي فهمه فيهما رائد الليبرالية السابق، فيقول: «وإن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي»(٥).

وهكذا فالسلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل **يرفض**، وبنفس الصراحة والصرامة **اطاره المرجعي أي «التمدن الأوروبي»** ـ ولنقل: النموذج الأوروبي ـ ليطرح بدله «التمدن الاسلامي»، بل النموذج العربي الاسلامي ـ ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضاً كتجربة يستخلص الدرس منها. وهكذا فإذا كان من المعروف جيداً أن الدولة الاسلامية إنما قامت في أول أمرها بالإسلام وبواسطته فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس التالي وهو: إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم

---

(٤) بطرس البستاني، ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٥) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٢٧.

على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى «انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفرعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم»[٦]... وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته»[٧].

وإذا اعترض الليبرالي العربي أو المستشرق الأوروبي بأن ما يدعو إليه السلفي كان هو السبب فيما عانته أوروبا في القرون الوسطى من قهر وتخلف وجهل، وأن الدعوة السلفية هي بالتالي دعوة إلى أوضاع مناقضة تماماً للنهضة، إذ لا تتحقق النهضة إلا بتجاوزها... إذا اعترض الليبرالي بهذا أو بما يشبهه فإن السلفي لا يتردّد في شرح دعواه بما يعتقد أنه رفع للالتباس وإرشاد إلى مكمن الخطأ في «القياس». إنه يؤكد أن «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، لكن الاسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً» والخليفة مكلّف بـ «اقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق»، فسلطته، إذن، سلطة تنفيذية ليس غير، وهو بعد «ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة...» ولذلك «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوقراطي» أي السلطان الإلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله وله حق الاثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه...». ـ ويسترسل رائد الإصلاح الديني في العصر الحديث في بيان الفرق بين الحكم في الإسلام والحكم في أوروبا المسيحية فيقول: «كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه، وخوّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملة الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم لا في معادهم، وعدّوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعم عندهم. ثم هم يوهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفّذها، والايمان آلة في يده يتصرّف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلاّ متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه وقد عهدوا ان سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين

---

(٦) نفس المرجع، ص ٣٦٢.
(٧) نفس المرجع، ص ١٨٩.

الاسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» ويحسم صاحبنا الموقف بالقول: «وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الاسلام (الذي يقوم على «قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها»)، وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[٨].

هل نحن أمام تراجع في الموقف السلفي؟ هل صحيح أن «الاسلام لا يحتّم قرن السلطتين» الدينية والسياسية في شخص واحد؟ وهل صحيح كذلك أن «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة؟». وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون الخلافة كما مورست تاريخياً وكما نظّرها الفقهاء شيئاً دخيلاً على الإسلام أجنبياً عنه، و «ان كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدينية»[٩]، وأن «الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة من عزة وقوة» وبالتالي فـ «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[١٠].

تصريحات خطيرة ستثور لها ثائرة السلفي... كيف لا وقد جاءت من صفوفه في صورة عقوق «وقح» لتطعن ليس فقط في آرائه واجتهاداته... بل ـ وهذا أشد خطورة بالنسبه له ـ **لتهدد إطاره المرجعي تهديداً جدياً**.

لقد انطلق النقاش من التفكير في المستقبل: في «النهضة» وشروطها. **ولكن ما ان طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي**: الماضي العربي الاسلامي والماضي الأوروبي المسيحي. كانت حجة السلفي «الدامغة» هي التجربة التاريخية للأمة الاسلامية، ليس فقط كما كانت بل أيضاً كما كان ينبغي أن تكون.. لقد كان موقفه بالفعل أقوى من موقف الليبرالي العربي الذي كان اطاره المرجعي يتشكل أساساً من التجربة التاريخية الأوروبية، ملتمساً هكذا لدعواه «الأجنبية» حجة «أجنبية»، ولذلك

---

(٨) محمد عبده في رده على فرح انطون ومجلة الجامعة. انظر: محمد عبده، **الاسلام دين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ٩٨ ـ ١٠٢.

(٩) عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، ص ٨٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٠٣.

لم يكن يهم السلفي كثيراً الإلحاح على وحدة الدين والدولة في الاسلام، بل بالعكس كان يجنح إلى «التلطيف» من الدرس الذي يقدمه «التاريخ» لليبرالي العربي، بتقديم فتاوى تؤكد له خلو الاسلام مما يسمى في الغرب بـ «السلطة الروحية» وطبقة «رجال الدين».

كان ذلك موقفاً براغماتياً منه. لقد كان يريد طمأنة الليبرالي العربي، وهو يومئذ ينتمي، في الأعم الأغلب إلى الأقلية المسيحية في المجتمع العربي، كان يريد طمأنته بأن لا خوف عليه من الاسلام عندما يتولى قضية النهضة، قضية المستقبل. **لقد كان يقرأ إطاره المرجعي ـ الماضي العربي الاسلامي ـ بالشكل الذي يمكنه من قياس المستقبل عليه: المستقبل الناهض كما ينشده الليبرالي ذاته**... أما الآن وقد أصبح اطاره المرجعي ذاك مهدداً من الداخل بسبب أطروحة ذلك الشيخ «العاق» التي تطعن في الخلافة الاسلامية وبشكل لم يسبق له مثيل، فإن المهمة المستعجلة ستكون هي حماية هذا الإطار المرجعي ذاته، هي الدفاع عن التصور السلفي لـ «التاريخ الاسلامي»، هي بيان «**حقيقة الخلافة**»، حقيقة نظام الحكم في الاسلام.

تركز **الخطاب السلفي**، إذن، **حول «سياسة» الماضي**، حول «الخلافة»[11] و «حقيقة الاسلام وأصول الحكم»[12] و «النظريات السياسية الاسلامية»[13] و «نظام الحكم في الاسلام»[14]، والعناوين كثيرة... ومع كثرة «المتكلمين» في «سياسة» الماضي من المعاصرين، ومع تنوع اختصاصاتهم ودرجاتهم العلمية، من شيخ أزهري، إلى باحث جامعي في التاريخ أو القانون، إلى المساجل السياسي، ومع وفرة الكتب والمقالات والأبحاث في الموضوع، فإن المرء لا يسعه إلا أن يسجل أن «حصاد المعركة» لا يتعدى التأكيد على ما كان ولا يزال يُعتبر في هذا المجال من قبيل البديهيات... لا يتعدى التأكيد على أن «ليس الاسلام... ديناً فقط، له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، ومن ثم يوجب اقامة رئيس للدولة يكون حاكماً لها ويجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمور الدولة على ما جاء به القرآن والسنّة النبوية من مبادىء وأصول»[15]، أو على أن «الحكومة الاسلامية الشرعية» ليست «هي الحكومة التي تعمل وفقاً للقانون الطبيعي... وليست أيضاً التي تعمل وفقاً للقانون السياسي... أو...

---

(١١) لرشيد رضا.

(١٢) للشيخ محمد بخيت، وهو رد على كتاب علي عبد الرازق.

(١٣) من تأليف محمد ضياء الدين الريس.

(١٤) من تأليف محمد يوسف موسى.

(١٥) محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الاسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ١٨.

القوانين الوضعية»... وإنما الحكومة الاسلامية «هي تلك التي يكون قانونها شرع الاسلام، وهو الذي يستمد مبادئه من القرآن والسنّة»[١٦].

«الاسلام دين ودولة»، و«الحكومة الاسلامية هي التي يكون قانونها شرع الاسلام»... تلك هي **النتيجة الهزيلة** التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الاسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الاسلامي... لا، بل منهما معاً: **فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة**، وذلك في الحقيقة ما يشكّل هويتها.

ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الاسلام، بل انها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الاسلامية، على «الحقيقة»، هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً. وهكذا فـ «التاريخ الاسلامي» هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحاً كإطار مرجعي. لقد كان «جاهلية» كله، إذ «جيل الصحابة» جيل المسلمين على الحقيقة «لم يتكرر في التاريخ» فبقي الناس بعيدين عن «نبع القرآن» يعيشون في «جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم»[١٧].

تخلى السلفي «الأصيل» عن «التاريخ» وبالتالي تحرر مما كان يدفع أسلافه الرواد إلى «الانفتاح» و«التجديد»... انتكص إلى الوراء ليصيح صيحة الخوارج الأولى: «**لا حاكمية إلا الله**». لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: إنه «قيام مملكة الله في الأرض وازالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»[١٨].

كان السلفي من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان اطاره المرجعي: «التاريخ الاسلامي» هكذا بإطلاق، وكان يعني في ذهنه القرون الأربعة الأولى منه، بل وفترات أخرى، أما الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» ـ جيل الصحابة ـ فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع. ولكن لا التاريخ الماضي، بل «التاريخ» المستقبل، جاعلاً من «النبع الصافي»، صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً.

---

(١٦) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الاسلامية**، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٧) سيد قطب، **معالم في الطريق** (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.]).

(١٨) نفس المرجع، ص ٨٢ ـ ٨٣.

أمـا **الليبرالي العـربي** الذي كـان قد انصرف إلى المـمارسة العمليـة للسياسـة في الحاضر بينما كان السلفي يمارسها نظرياً، في الماضي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن اطاره المرجعي الأصلي: التاريخ الأوروبي. **إنه الآن يعيش الـدولة القـومية**، بـل ويتحدث باسمها، **فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي اطاراً مرجعياً جديداً له؟**

ذلك ما حدّث بالفعل، لقد تسلّم، بـل انتزع، الليـبرالي العربي «التـاريخ» من يـد السلفي، ولكن لا التاريـخ «الاسلامي» بـل التاريـخ «العـربي»... لقـد أصبـح الليبرالي العربي الآن ذا «تـاريخ» بعـد ان لم يكن له من قبـل. لقد أصبـح يعمل الآن من أجل بناء الحاضر والمستقبل، فلماذا لا يعمل أيضاً من أجل اعادة بنـاء الماضي؟ **إن دولة الحاضر آخذة بنفسها في علمنـة مؤسساتهـا وأسسها، فلماذا لا يتجـه الآن بشعار «العلمانيـة» إلى الماضي، تـدعيماً وتـأصيلاً لعلمنـة الحاضر**؟ وهكـذا سيتـولى الليـبرالي العربي، وقد أصبح قومياً عربيـاً يمارس التحليـل الماركسي أحيـاناً، سيتـولى «**تعريب**» **المشكل** الذي كـان يربـطه ويفصله في آن واحد مـع السلفي، **وذلك بنقله من دائـرة العـلاقة بـين الدين والـدولة، مـاضياً ومستقبـلاً، إلى دائرة العـلاقـة بـين «الاسـلام والعروبة» تاريخياً وقانونياً**.

* * *

يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقه من المستقبل دائماً ليتجه بعد ذلك إلى المـاضي من أجل إعـادة بنائـه بالشكـل الذي يجعله في خـدمة قضيتـه. قد تبـدو هذه الظاهرة مبررة خصوصـاً عندمـا يأخـذ الإنسان بـالاعتبار طبيعـة هذا الـوعي، طبيعته النهضوية. ولكن مـع ذلك لا بـد من القول إن الأمـر يتعلق بظاهـرة «**مرضيـة**»، على الأقل بالنسبة للخطاب الذي نهتم به الآن، الخطاب السياسي. **ذلك أنه عندما ينطلق هذا الخطاب من المستقبل ليولي وجهه نحو الماضي فإنه إنما يعبّر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر الشيء الذي يفقده القدرة على بناء حلم مطابق، على اضفـاء نوع من الواقعية على طموحاته**.

انطلق الخطاب السلفي، كما رأينا قبـل، من طرح العـلاقة بـين الدين والـدولة بالنسبة لمجتمع الغد، مجتمع النهضة، ليبحثها من خلال «مـا تمّ» في الماضي وليس من خـلال «ما يتم» في الحـاضر. وهنا وجـد نفسه مضـطراً إلى **اعادة تـرتيب العلاقـة بين الدين والدولة في الماضي، تـاريخياً وشرعيـاً**، فتحوّل النقـاش داخل الـدائرة السلفيـة ذاتها، إلى نقاش «اكاديمي» يبتعد عن «السياسة» وبالتالي عن «الحاضر» بمسافات تزداد اتساعاً، نقاش «محايد» أو «ملتزم» حول نظام الحكم في الاسلام، الشيء الذي يذكّرنا بنفس المسـار الذي سلكـه قديمـاً الفكر السيـاسي السني في تـطوره، حيث انـطلق من «الكـلام» في سياسـة «الحاضر» (= حـادثة التحكيم بـين علي ومعـاويـة)، لينتقـل إلى

«الكلام» في «سياسة» الماضي (البحث في ولاية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) أي فيما سمّاه الفقهاء والمتكلمون السابقون بـ «النظرة في الإمامة» وما يسميه «المتكلمون» المعاصرون بـ «البحث في نظرية الخلافة» أو في «نظام الحكم في الاسلام».

ولا يختلف مسار الخطاب الليبرالي العربي عن مسار صنوه السلفي فقد انطلق هو الآخر، كما رأينا قبل، من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية» في دولة الغد، دولة النهضة لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في التاريخ العربي، منتقلاً هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي كما سنلاحظ بعد قليل.

على أن قضية العلاقة بين العروبة والاسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل، فلقد كانت في واقع الأمر متضمنة في القضية السابقة، بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تحت حكم الامبراطورية العثمانية.

والواقع أن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية» لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا بل كان يقصد ـ من بين ما يقصد ـ **فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية** وبالتالي بناء دولة قومية. وهذا ما لم يكن من الممكن أن يسكت عنه السلفي آنذاك، ليس فقط لأن الدولة القومية بهذا المعنى تتعارض مع النموذج الاسلامي كما يعيشه السلفي وجدانياً وروحياً، أي بوصفه لا يقبل أكثر من خليفة واحد في زمن واحد ولجميع المسلمين، بل أيضاً لأن دعوى الليبرالي العربي تلك تتعارض مع الاستراتيجية السلفية آنذاك والقاضية بتوحيد جميع المسلمين للنهوض كـ «رجل واحد» لمقاومة العدو الواحد: الاستعمار الأوروبي. وكان ذلك هو المدلول السياسي لشعار «الجامعة الاسلامية» الذي رفعه السلفي في مقابل شعار الدولة القومية الذي نادى به الليبرالي العربي. كان السلفي يقرن النهضة بالتحرير، والتحرير بـ «جمع كلمة المسلمين». أما الليبرالي العربي فهو وإن كان يقرن النهضة بالتحرير إلا أنه كان يفهم من التحرير الاستقلال عن الترك، الشيء الذي يعني في المنظور السلفي «تشتيت شمل المسلمين».

كانت السياسة، سياسة «المستقبل» ـ التي كانت تعني آنذاك التفكير في مقتضيات النهضة وشروطها وتعميم الوعي بها ـ هي التي جعلت العلاقة بين العروبة والاسلام تبدو، وربما لأول مرة في التاريخ العربي الاسلامي، في **حاجة إلى تحديد**. وكما هو شأن الخطاب السياسي العربي دائماً فإن تحديد و «تعريف» قضايا الحاضر يتم

دوماً من خلال تحديدها وتعريفها في الماضي، وهكذا يتم الانتقال مباشرة من النسبي إلى المطلق، كي تضفى صبغة المطلق على كل ما هو نسبي. نعم، لقد وضعت الهوية العربية، الثقافية خاصة، موضع نقاش في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، من طرف ما يعرف تاريخياً بـ «**الحركة الشعوبية**». **ولكن القضية طرحت آنذاك في إطار النسبي من خلاله**. كانت المفاضلة بين العرب والفرس خاصة، ولم يكن الطعن في الفرس يَمسُّ في شيء الهوية العربية بل بالعكس. كما أن الطعن في العرب كان من أجل ابراز مآثر الفرس، ولذلك لم يكن يشعر العربي وهو يقدح في الفرس، أو الفارسي وهو يقدح في العرب، لم يكن أي منهما يشعر بأي تمزق أو «شقاء» في الوعي. أما في العصر الحديث، عصر «اليقظة العربية الحديثة»، فالأمر يختلف. **إن مطالبة الوعي العربي، كيفما كان الغلاف الايديولوجي الذي يتمظهر به، بتحديد العلاقة داخله بين العروبة والاسلام معناه مطالبته بتحديد ما هو مطلق وما هو نسبي في هويته**. ومن هنا ذلك التمزق في الوجدان أو «الشقاء» في الوعي، الذي عانى ويعاني منه من ندعوه اليوم بـ «الإنسان العربي»، سلفياً كان أو ليبرالياً أو ماركسياً، مسلماً كان أو مسيحياً، عندما يجد نفسه مطالباً **بترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في وعيه**، الشيء الذي ينعكس بوضوح على قراءته لهذه العلاقة سواء في معطيات الحاضر أو في مجريات الماضي أو في ملامح المستقبل، وبالتالي **يجعل قراءته تلك قراءة وعي يمارس السياسة ازاء نفسه**.

لم يكن السلفي يستطيع التفكير في جامعة اسلامية بدون عروبة، ولم يكن الليبرالي العربي يفكر، ولا كان يستطيع التفكير في دولة وطنية، اقليمية أو عربية قومية، بدون الاسلام. كان الليبرالي، مسلماً ومسيحياً، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الاسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي في هويته، ولذلك لم يتردد لحظة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، واعادة كتابة تاريخ الاسلام، وابراز مآثر التمدن الاسلامي... والحق أنه قد أنجز في هذا المجال كماً وكيفاً ما لم يستطع السلفي انجازه، بل انه خدم الاطار المرجعي السلفي بما لم يستطع هذا الأخير فعله، وهو يعترف له بذلك، ولو بصمت، رغم كل مآخذه عليه. وبالمقابل سيبدو السلفي أكثر «شجاعة» من الليبرالي العربي في ابراز «فضل» العرب على الاسلام على الرغم من أن قضيته الحقيقية هي ابراز فضل الاسلام على العرب، وضد الليبرالي العربي بالذات. سيواجه السلفي إذن الأتراك العثمانيين ومحاولتهم تتريك العرب بخطاب «عربي» أقوى من خطاب الليبرالي في الموضوع، بل انه سينقل المعركة إلى عقر دار الأتراك أنفسهم، سيلومهم، ليس فقط لأنهم يريدون تتريك العرب، بل أيضاً لأنهم «أهملوا أمراً عظيماً وحكمة نافعة... هي قبول اللسان العربي، لسان الدولة وتعميمه بين من دان بالاسلام من الأعاجم

ليفقهوا أحكامه»[١٩]. ويتساءل رائد السلفية مستنكراً: «فكيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاخر»، بل إنه ربما صرح بما لم يكن الليبرالي العربي يستطيع الهمس به حتى ولو كان غير مسلم. من ذلك قوله: «فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان»[٢٠]. إن رائد السلفية هنا يبدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية الذي جابه سياسة التتريك العثمانية بخطاب «اسلامي»، أقل عروبة من خطاب السلفي، قائلاً: إن «العرب هي الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً وقدوة للمسلمين حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيراً»[٢١].

كان ذلك في ظل الامبراطورية العثمانية عندما كان الخطاب النهضوي العربي، لسلفي منه والليبرالي والقومي يمارس السياسة ضد الحكم التركي من خلال تمجيد العروبة كحضارة وثقافة أو إبراز عروبة الاسلام كدين ودولة، **متجاوزاً «شقاء» الوعي العربي الواعي بإسلاميته والوعي الاسلامي الواعي بعروبته**. وذلك بالتوجه بالنقد والمعارضة إلى «مُهْمِل» الاسلام و «محتقر» العروبة: الحكم التركي المستبد. أما عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وألغى أتاتورك الخلافة فلقد أصبحت عملية التجاوز تلك غير ممكنة، فأصبح كل من السلفي والليبرالي ـ القومي إزاء الآخر يواجهه ويتربصه. **من هنا غدت العلاقة بين الإسلام والعروبة داخل خطاب كل منهما تتقمص المضمون الذي يعطيه للعلاقة بين الدين والدولة في مشروع النهضة، مشروع دولة المستقبل**. وهكذا سيتجه الليبرالي العربي الذي غدا يتحدث باسم الدولة القومية، إلى **فك الارتباط بين العروبة والاسلام** في الماضي تدعيماً لفصل الدولة عن الدين في الحاضر، بينما سيتجه السلفي الذي صار يمارس المعارضة السياسية في الدين بشكل أكثر راديكالية، إلى **إذابة العروبة في الإسلام** دفاعاً عن مشروعه النهضوي، بل «الانبعاثي» الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه.

هنا أيضاً، ستبدو جلية على سطح الخطاب السياسي، السلفي والليبرالي معاً، معالم ذلك «الشقاء» في الوعي الذي نوهنا به سابقاً. إن الوعي السلفي ما زال يعتبر العروبة جزءاً من هوية الاسلام ـ وهل يستطيع تجاهل ذلك والقرآن عربي؟ ـ ولكنه

---

(١٩) الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، ص ٢٢٤.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢١) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٢٣ و٣٥٨.

يرفض بقوة جعل العروبة بديلاً عن الاسلام. وبالمثل فالوعي القومي يعتبر هو الآخر الاسلام جزءاً من الهوية العربية ـ وهل يستطيع تجاهل ذلك وهو يعرف أن العرب إنما دخلوا التاريخ بالإسلام؟ ـ ولكنه يرفض بدوره، وبقوة أكبر، جعل الاسلام بديلاً عن العروبة. ليس هذا وحسب، بل إنه كما كان الوعي السلفي يعيش أيام الخلافة العثمانية نوعاً من التمزق بسبب اتجاه الأتراك إلى تتريك العرب في حين كان «الواجب» أن يستعربوا، فإن الوعي القومي سيعيش ما يماثل ذلك التمزق، ولكن لا بسبب من الحاضر، بل بسبب ما يراه في الماضي من ذوبان شبه كامل للعروبة في الاسلام. من هنا سيتجه الوعي القومي **إلى ممارسة السياسة في الماضي بوعي «شقي»** تماماً مثلما فعل ويفعل السلفي، ولكن بدوافع ولأجل أهداف مختلفة. فلنتعرف إذن على نماذج من هذا الوعي السلفي والقومي.

ينطلق الخطاب القومي في محاولته اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام، تاريخياً وقانونياً، من التأكيد على أن «الاسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن افصاح وساير تاريخها وامتزج بها في أمجد أطواره، فلا يمكن أن يكون ثمة صدام»[٢٢]. وإذا كان هذا «التأكيد» يُشعر منذ البداية بأن الأمر يتعلق بكيانين متمايزين الشيء الذي تنتصب كلمة «صدام» علامة عليه، فإنه سرعان ما سيتردد القول بأن «العروبة والاسلام لم يكونا متلازمين بالضرورة» والدليل على ذلك هو أنه: «مع أن الفرس دخلوا الاسلام فهم لم يقبلوا الحكم العربي، فكانت الردة الفارسية الأولى على الحكم العربي الأموي التي انتهت إلى اقامة الدولة العباسية التي تحوّلت في أعوام قليلة إلى حكم فارسي لم يبقَ فيه من العروبة إلا الاسم»[٢٣]. وبعبارة أخرى، أكثر دلالة، يؤكد الفكر القومي أنه على الرغم من «أن الاسلام جاء ثورة عربية، ومع التوافق الكلي بين الخط العربي والخط الاسلامي في صدر الاسلام، فإن التباين بين الخطين بدأ حين توسع الاسلام في آفاقه، وحين اتخذ سبيلاً لضرب العرب، وحين انجر العرب باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبية ما لبثوا أن ثاروا عليها» والخلاصة هي: «ان اعتزازنا بالتراث وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الاسلام رابطة سياسية أو اقامة الكيان على أساسه...»[٢٤]. **إنها «العلمانية» التي تطل برأسها عالياً من وراء حرص الخطاب القومي على فك الارتباط تاريخياً، بين العروبة والاسلام.**

ذلك ما لن يسكت عنه السلفي حتى ولو كان موظفاً كبيراً في الدولة القومية.

---

(٢٢) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٢٦.

(٢٣) منيف الرزاز في كتاب: **دراسات في القومية**، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠).

(٢٤) عبد العزيز الدوري في: نفس المرجع، ص ٢١.

إنه يشيد بالعروبة فعلاً، ولكن إطاره المرجعي يظل هو الاسلام دوماً. يقول: «فإذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فليس ذلك دعوى ندعيها أو قضية نقيم الحجة عليها (= ليست قضية عقلية ولا حكماً تاريخياً) وإنما ذلك خبر نزل به الكتاب وحق نطقت به الآيات...»، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن العروبة سابقة على الاسلام ولا أن العرب كان لهم شأن بدون الاسلام، بل إنما كان لهم شأن - في التاريخ كما على مستوى الخطاب - بالإسلام وبه وحده: «لقد كان وشيكاً بالأمة العربية في جاهليتها أن تذهب مذاهب - الأمم السابقة - في عالم الضياع والفناء لما كان اشتعل في كيانها من قوى عاتية، لولا أن جاء الاسلام فأمسك بالعاصفة قبل أن تهبّ، وأحال زوابعها ريحاً رخاء تنعش النفوس وتسوق الغيث إلى كل سهل ونجد...». والخلاصة التي يضعها السلفي مقابل الخلاصة «القومية» السابقة هي أن «أمة العرب قد عزّت ومجدت بالدين فلا سبيل لها إلى غير الدين إن أرادت البعث والحياة ورغبت في المجادة والعزّة والحياة». وخلاصة الخلاصة هي: «لا تقوم الأمة العربية إلا بما قام به أولها»[٢٥].

ويشرح مفكر سلفي آخر هذا الشعار «الخالد» بما لا يصطدم مع الخطاب القومي فيقول: «إن شعورنا نحن العرب بكوننا عرباً وسعينا إلى توحيد البلاد العربية وتحريرها جميعاً من الاستعمار، لا أقول إنه لا ينافي الإسلام وحسب، بل إن هذا الشعور بعروبتنا ضروري بوجه خاص لحسن قيامنا لأداء رسالة الاسلام، ذلك لأن العرب مكلفون قبل غيرهم بتبليغ رسالة الاسلام، فقد نزل القرآن بلغتهم وبعث رسول الانسانية جميعاً من بينهم... ولهذا كان للعرب في رسالة الاسلام ودعوته وظيفة هامة دائمة وهي حمل رسالته وتبليغ أمانته ونشر دعوته، وقد حملهم الله المسؤولية كما ينص على ذلك كتابه الكريم»[٢٦].

وينحو سلفي متنور منحى آخر في المصالحة بين العروبة والاسلام. لا بل في جعل العروبة تحتوي الاسلام من أجل الوصول إلى تأكيد احتوائه لها. «عروبة الاسلام» في نظره حقيقة ثابتة من عدة وجوه: فرسول الاسلام عربي ورسالته عربية، أي بلسان عربي مبين، «والله الذي يدعو إليه الاسلام واحد من الآلهة التي آمنت بها العرب وعرفت له قدرة في الخلق والابداع وتوجهت إليه بالدعاء حين يلحق بها الضرر». وأيضاً فـ «القوة البشرية العربية من أهل المدينة هي التي مكنت للاسلام أول الأمر فيها ثم في بقية أجزاء الجزيرة العربية». وتأتي الخلاصة لتؤكد أن «الاسلام

---

(٢٥) أحمد حسن الباقوري، **عروبة ودين** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٦٣ - ٦٦.

(٢٦) محمد المبارك، **الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ١٢٧ - ١٢٨.

تجربة في حياة الأمة العربية أولاً وأن نجاح هذه التجربة هو الذي سيخرج بها من أرض الجزيرة إلى أرض الله الفسيحة. وهذه التجربة حين اتخذت من المجتمع العربي ميداناً لها لم يكن لها أبداً أن تفصل خصائص هذا المجتمع وإنما تتعامل معها في واقعها وبكل أبعاد هذا الواقع»[٢٧]. ولا يحتاج السياق هنا، وكذا «سياق» العقل العربي إلى الاضافة التالية: «وقس على ذلك»... المستقبل.

ويستمر **مَكْرُ الخطاب السياسي** العربي على شقاء الوعي الثاوي وراءه، ولن يكون ذلك هذه المرة بتأثير المد القومي على عهد التجربة الناصرية، في الخطاب السلفي، بل بتأثير المد الاسلامي، على عهد التجربة الايرانية، في الخطاب القومي... ودائماً في موضوع تحديد العلاقة بين العروبة والاسلام في الماضي والمستقبل. وهكذا نجد المفكر القومي يحاول «التلطيف» من قراءته القومية للتاريخ العربي بالشكل الذي يسمح له بإبراز الدور الحاسم الذي لعبه الاسلام في تكوين الأمة العربية. يقول: «كانت ثمة عروبة متبلورة وثابتة قبل الاسلام، بيد أنه لم يكن ثمة أمة عربية متبلورة نظراً لطغيان رابطة العشيرة أو القبيلة». وهكذا فـ «صَهْرُ وتوحيد القبائل والعشائر العربية المختلفة قد تم في فرن الدين الهائل التأثير» ذلك أنه «منذ اللحظات الأولى كان طابع رسالة محمد هو الإصرار على العنصر التوحيدي لا فيما يتعلق بالألوهية (وحدانية الرب) فقط، بل القومية أيضاً: تجاوز القبائل والعشائر في مسعى لتوحيد البشر على أساس العقيدة الدينية»، هذا في البداية أما بعد ذلك فإن «بروز دول ودويلات وامبراطوريات حكمت باسم الاسلام وتحت مختلف المذاهب والشيع ووصول هذه التجارب إلى نقطة السقوط والفشل والادانة الدينية من قبل التيارات المختلفة، مع ما أدّى إليه ذلك من إضعاف للدين ولحمته العرب، قد بلور اتجاهات قوية لبناء الدولة على أساس قومي علماني» وبعبارة أخرى: «إن طائفية الدولة هي التي فرقت العالم الاسلامي وأطاحت بالدولة الاسلامية في الماضي، وهي التي تهدد اليوم، وكما نشهد في ايران حيث أعقبت مرحلة النهوض الثوري في عام ١٩٧٨ مرحلة تشتت في عام ١٩٧٩، بزج الدولة في أتون صراع التيارات الطائفية وشعائرها، وبالتالي بتمزيق وحدة الدولة وبشل السلطة المركزية». والخلاصة ـ مرة أخرى ـ هي «أن الدولة الحديثة ينبغي إذا أرادت تعزيز مركزها وتجاوز التحديات الداخلية والخارجية أن تقيم بنيانها على أساس قومي واضح وانساني مرن يقبل ظاهرة التعدد الديني والطائفي في المجتمع ويعامل الأقليات القومية، إن وجدت، من موقع الاعتراف بالحقوق القومية ضمن اطار المصلحة العامة المشتركة» ثم يردف قائلاً:

---

(٢٧) محمد أحمد خلف الله، «عروبة الاسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ٢٩.

«وهذا بالضبط هو تفسيرنا وفهمنا لمصطلح العلمانية»[٢٨].

كانت «العلمانية» تعني أول الأمر، في الخطاب السياسي العربي الحديث، فصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية». وكان المقصود، كما بيّنا، هو الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الاسلامية، أو المطالبة بدولة اقليمية ضداً على الامبراطورية العثمانية. ثم صارت «العلمانية» ـ ودائماً على مستوى الخطاب العربي ـ تعني ترتيب العلاقة بين «العروبة» و«الاسلام» على مدى التاريخ العربي الاسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية القائمة، وها هو «مصطلح العلمانية» يعني الآن قبول «**ظاهرة التعدد الديني والطائفي... من موقع الاعتراف**» بحقوق الأقليات.

هل يتعلق الأمر بتطور تاريخي من جنس ذلك الذي تخضع له المصطلحات والمفاهيم في مختلف أنواع الخطاب وبمختلف اللغات؟...

لا نعتقد... فالتطور يعني أن اللاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه... أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف، **فالمعاني السابقة لا زالت حاضرة** وبنفس الدرجة، ليس فقط في الخطاب القديم ـ الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الاسلام والعروبة، بين الجامعة الاسلامية والدولة العربية القومية، بين حقوق الأغلبية وحقوق الأكثرية...) في الماضي الاسلامي، بل إن المعاني المذكورة ما زالت حاضرة أيضاً في الخطاب «الجديد» الذي يطمح إلى قراءة استشرافية لـ «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، وهو موضوع يطرحه كاتب معاصر من خلال ثلاث مسائل يحددها كما يلي:

«المسألة الأولى: ما هو المكان الذي سيحتله الاسلام كدين في فكرة القومية العربية وفي حركتها؟ وما هو المكان الذي ستحتله الفكرة القومية عموماً وفكرة القومية العربية على الخصوص في الفكر الاسلامي والعمل للإسلام؟

«المسألة الثانية: كيف ستكون العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي؟ وقبل ذلك ما هو مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي؟ وما دورها في تحقيقه؟

«المسألة الثالثة: ما هو دور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا المعاصر، على الصعيد الحضاري الانساني؟».

تلك هي المسائل التي تحدد الموضوع، موضوع «مستقبل العلاقة بين القومية

---

(٢٨) صلاح المختار، «في ضوء التحدي الطائفي ـ العنصري لنضالنا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية،» **دراسات عربية**، السنة ١٦، العدد ٨ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ٣١.

العربية والاسلام» أما الأسئلة التي «تنتظر الاجابة من خلال الممارسة العملية» فهي: «كيف ستكون الصورة المعاصرة للحكم بالإسلام؟ وما هو مكان علماء الدين في عملية الحكم؟ هل سينجح هذا الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين القومية والاسلام على صعيد القطر الواحد، ومفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين من مختلف الأديان؟ هل سينجح الحكم بإدراك العلاقة المتميزة التي تقوم بين القومية العربية والاسلام؟ هل يتمثل هذا الحكم روح العصر ولغة العصر فيحسن التعامل مع حقائق العصر؟».

وأخيراً: «إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد عموماً أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة»[٢٩].

وبعد، فإذا كانت هذه الأسئلة «المعاصرة» تعكس تمزّق الوعي العربي المعاصر وتعبّر عن شقائه ازاء تحديد العلاقة داخله بين الاسلام والعروبة، هذه العلاقة التي تقدم لنا نفسها الآن كأحد وجوه اشكالية «الأصالة والمعاصرة» فإنها، أي هذه الأسئلة، تقيم الدليل على **فشل الخطاب السياسي العربي** على مدى قرن من الزمن في تحقيق أي تقدم في هذه القضية التي اعتبرها رائد الليبرالية في القرن الماضي شرطاً لـ «التمدن»، قضية العلاقة بين «الدين» و «الدولة» في الحاضر والماضي والمستقبل بالنسبة للكيان العربي!

لماذا هذا الفشل؟

لنقتبس الجواب من كاتب معاصر خصص بحثاً لا يخلو من جدية ومعاناة لـ «المسألة الطائفية ومشكلة الأقلية»، حيث يقول بصراحة لا تخلو من عنف: «**تبدو اشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة**»[٣٠]. لقد «جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الاسلامية إذن على يد الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية، وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بين المعدمين من السلطة والعلم»[٣١]. وهكذا «فبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة

---

(٢٩) أحمد صدقي الدجاني، «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٦٣ - ٧٠.

(٣٠) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣١) نفس المرجع، ص ٦٦.

ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والاخوة والعدالة والمواطنة والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتتنفس نظاماً اقتصادياً وسياسياً. وكانت، كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة»[٣٢]. «وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية (= حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي. . .) ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة»[٣٣].

أما أن يكون فصل الدين عن الدولة في البلاد العربية الاسلامية قد جاء على يد الدولة ذاتها، وبسبب عوامل تاريخية اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كذلك، فهذا ما لا يمكن المجادلة فيه، على الرغم مما قد يمكن إثارته من مناقشات حول مدى اجرائية مفهوم «فصل الدين عن الدولة» للتعبير عن الواقع العربي في تطوره التاريخي، وأما أن تكون الدعوة إلى «العلمانية» في البلاد العربية «ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية. . .» أو «وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة السياسية» فهذه أطروحة من الصعب الدفاع عنها، اللهم إلّا إذا تبنّى الانسان وجهة النظر السلفية المطالبة ببناء الدولة على الدين وجعلها أداة لتطبيقه. وحتى في هذه الحالة ستكون الأطروحة المذكورة أطروحة سجالية، لا غير.

نعم، «لا يمكن البحث. . . عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح. . . الخ، ولا في القوانين التي تحدّد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، فكل هذه الوصفات قد استعملت في الماضي وما تزال مُستعملة في الحاضر. والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية ايديولوجية شكلية، إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»[٣٤]. ولذلك فـ «لا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البُنى القديمة والحديثة ويفتقد إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي»[٣٥].

ولكن، هل كان لا بد للوصول إلى هذه النتيجة من المرور عبر الحكم على اشكالية «فصل الدين عن الدولة»، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بأنها

---

(٣٢) نفس المرجع، ص ٥٣.
(٣٣) نفس المرجع، ص ١١ ـ ١٢.
(٣٤) نفس المرجع، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٣٥) نفس المرجع، ص ٨٨.

«اشكالية . . . مصطنعة منقولة عن الغرب»؟ واشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل ـ «اشكالية مصنطعة . . . ومنقولة عن الغرب»؟

نعم، إن الحاجة إلى **بيان من أجل الديمقراطية**[٣٦]، قائمة فعلاً . . . غير أنه لن يكون لهذا «البيان» أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه، أو على الأقل يرافقه **بيان من أجل العقل** . . . العقل العربي بالذات.

ولعل في الفصل التالي ما يدعم هذا التحفظ.

ثانياً: الديمقراطية . . . والأهداف القومية

انتهى بنا الفصل السابق الذي تتبعنا فيه تموجات شعار «العلمانية» ودلالاته في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية وهي أن المشكلة، في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك «اشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب» وإنما المشكلة أساساً هي مشكلة «الديمقراطية»[٣٧]. ذلك لأنه «رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضبابه وهزيمته، فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصبّ في سؤال أساسي هو الديمقراطية. فمن هذا السؤال المفتاح تعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد، ومن هذا التساؤل أيضاً تبحث الهزيمة عن سببها، ويتلمس الضباب مصدره، ويتعرف الضياع على نفسه من جديد»[٣٨].

لا شك أن الملاحظ الأجنبي الذي يتعرّف لأول مرة على الخطاب العربي من خلال مثل هذا «الكلام» الرائج في سوق الأدبيات العربية المعاصرة، سينتابه شعور بالأسف والتعجب لكون العرب لم «يكتشفوا» هذه المقولة، مقولة الديمقراطية، إلا بعد أزيد من مائة سنة من بدء يقظتهم الحديثة. غير أن أسفه سيتعمق وتعجبه سيتضخم إذا علم أن مقولة «الديمقراطية» ذاتها كانت في مقدمة ما بَشر به رواد النهضة العربية الحديثة منذ قرن أو أكثر وأنهم جميعاً قد وضعوا الديمقراطية، أو ما في معناها ـ مقدمة بل شرطاً للنهضة ذاتها. ليس هذا وحسب، بل إن هذا الملاحظ

---

(٣٦) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠).

(٣٧) غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣٨) فيصل دراج، «ثقافة القمع وثقافة الثورة،» في: فيصل دراج [وآخرون]، **الثقافة والديمقراطية**، مجموعة مقالات (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)، ص ٥.

الأجنبي سيصاب بالدوار أو «الدوخة» إذا قادته الصدفة إلى صحيفة أو كتاب من الصحف والكتب الصادرة في الوطن العربي قبل عشر سنوات أو عشرين سنة وقرأ فيها «كلاماً» آخر يقول ويكرر القول بأن «الديمقراطية» كانت «سبب» الانحرافات و «مصدر» المتاهات التي عرقلت نهضة العرب، «النهضة الحقيقية».

فعلاً، إن لشعار «الديمقراطية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تاريخاً أكثر «خصوبة» وصخباً من تاريخ شعار «العلمانية» الذي تعرفنا عليه ـ بإيجاز ـ في الفصل السابق. فلنتعرف إذن على أهم فصول هذا التاريخ بل القصة، قصة «الديمقراطية» في الخطاب السياسي العربي على مدى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان.

بدأ طرح شعار «**الديمقراطية**» كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن الماضي. وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبنّي شعارات النهضة الأوروبية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الامبراطورية العثمانية، وداخل الولايات العربية نفسها، فإن رواد الفكر السلفي الاصلاحي لم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال **معادلته بشعار «الشورى» الاسلامية**، مؤكدين بذلك أن «الديمقراطية» ليست شيئاً جديداً على الاسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية... المنشودة.

ومع ذلك فلا بد من التنبيه هنا إلى أن رواد السلفية إذا كانوا «قد عادلوا» بسرعة بين «الديمقراطية» و «الشورى» فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً ايجابياً واضحاً لمقولة «الشورى» الاسلامية في خطابهم، بل **اكتفوا بتعريفها بالسلب**، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم لـ «الديمقراطية». **كانت الشورى أو الديمقراطية في الخطاب السلفي ولا زالت، تعني شيئاً واحداً هو غياب «الاستبداد المطلق»** الذي يعني «تصرّف الواحد في الكل على وجه الاطلاق في الارادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه»، وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفذة». الاستبداد المطلق ممنوع شرعاً لأن الشرع أوصى بالشورى، **أما الاستبداد المقيد «فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه»**: إنه **الشورى بالذات**، الشورى التي تقوم على «مناصحة الأمراء» وهي «واجب شرعي» أما «كيفية إجرائها» فهي «غير محصورة في طريق معيّن، فاختيار

الطريق المعيّن باقٍ على الأصل من الاباحة والجواز»[٣٩]. وبالتالي فلا مانع من إجرائها على طريق «الديمقراطية» بإنشاء «مجلس للشورى» يتولى النصح . . .

ولما كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي، وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملتبساً ومحل خلاف وتأويل، **فإن تحميل «الاستبداد المطلق» مسؤولية كل ما أصاب المسلمين من «تأخر» و «انحطاط» سينوب هنا عن إبراز كون الشورى كانت هي «أساس» التقدم والازدهار في الاسلام**، الشيء الذي لا يستطيع السلفي اثباته بصورة ايجابية، أي عن طريق البرهان المباشر، لأن النموذج الوحيد الذي يستوحي منه تصوره للشورى هو فترة خلافة عمر بن الخطاب، وهي لا تكفي لتبرير مثل تلك الدعوى.

لقد سلك الخطاب السلفي، إذن، إلى اثبات قضيته هذه مسلك التعميم والمقارنة، مؤكداً أنه: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة إلى الآن نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأمة» بل إنه «عند التدقيق في كل فرع من الدول الاسلامية، الماضية والحاضرة، بل في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء، بل في كل حال كل ذي عائلة أو كل انسان فرد، نجد الصلاح والفساد دائرين مع سنّة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي»[٤٠].

ولكي يعوض الخطاب السلفي ما في هذا التعميم من ضعف ونقص يلجأ كعادته إلى إصدار فتوى شرعية جاعلاً من الشرع مكملاً للتاريخ بل صانعاً له، كما سبق أن لاحظنا في الفصل السابق. وهكذا فـ «نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس وارداً عليهم عن طريق التقليد للأجانب، ولا آتياً لهم من ذم بعض الجرائد بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبّحه العلماء». والخلاصة هي «أن شريعتنا شريعة سمحة تأبى أن يتولى أمور ذويها من لا يراعون للشرع حرمة ولا يحفظون للسنّة ذمة، وتوجب الشورى على كل من الرعية والحاكم جميعاً»[٤١].

دفاع مستميت عن «الشورى» وإلحاح قوي على تأصيل «الديمقراطية» في المنظور

---

(٣٩) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤.

(٤٠) عبد الرحمن الكواكبي ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة**، ص ٩٤.

(٤١) عبده، نفس المرجع، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

الاسلامي. ولكن هل يطابق منطوق الخطاب السلفي مضمونه؟ ألا يكون ثمة «**مسكوت عنه**» يخفيه هذا الحرص الشديد على اثبات الدعوى؟

لنؤجل الجواب عن هذا السؤال إلى حين، ولننتقل إلى خطاب الليبرالي العربي حول نفس القضية، قضية الديمقراطية.

مبدئياً، يرفض الليبرالي العربي الدعوى السلفية السابقة التي تريد أن ترفع الشورى الاسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوروبية. وهو هنا لا يدخل مع السلفي في جدال فقهي، بل يحتكم إلى التاريخ، إلى نفس الإطار المرجعي الذي يستند إليه السلفي ويفكر داخله وبوحي منه: التاريخ الاسلامي، لا كما كان ينبغي أن يكون، بل كما مورس فيه الحكم من طرف «الخليفة». يقول الليبرالي العربي موجهاً الكلام للسلفي: «ربما أن هذا الخليفة كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبّر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره[٤٢].

وكما عمد السلفي إلى تعزيز دعواه بإصدار فتوى شرعية، يعمد الليبرالي الراديكالي العربي إلى تأكيد ملاحظته السابقة بإصدار فتوى عقلية يقول فيها: «لا يجب أن تؤخذ الشريعة من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر. يجب أن لا تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء بل من لسان الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الانسانية، أي إلى اقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية»[٤٣].

أما الزعيم الوطني فهو يفضل ترجمة هذا إلى الحياة العملية، ولذلك نجده يبرز في خطبه الحاجة إلى «مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى، فلا يُسنُّ قانون بغير إرادته ولا تحوَّر مادة إلا بمشيئته، ولا يزعزع نظام بغير أمره ولا تعلو كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة المطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد كثيراً ويجر عليها الوبال[٤٤].

---

(٤٢) قاسم أمين ذكره ألبرت حوراني في: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٤٣) شبلي شميل، نفس المرجع أعلاه.

(٤٤) مصطفى كامل ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، **هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة**، ص ١٢٦.

هل نحن إزاء حلم نهضوي «جميل» لا تشوبه أية شائبة من آثار تمزق الوعي الذي رافق الخطاب العربي حول العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة أو الإسلام والعروبة؟ وبعبارة أخرى هل نحن بصدد «الديمقراطية»، أمام خطاب متّسق يطابق منطوقه مضمونه؟

كلاّ، إن السلفي والليبرالي العربي كانا يعانيان، كلاهما، وبصدد هذه القضية بالذات، مما عبرنا عنه قبل بـ «شقاء» الوعي. كانا يعانيان ذلك منذ ابتداء خطابهما عند منتصف القرن الماضي، أي عندما كان شعار الديمقراطية مجرد مطلب نهضوي لم يترجم بعد إلى حيّز الواقع السياسي، وسيعانيان نفس التمزق ونفس «الشقاء»، وبصورة أعمق وأعنف، بعد التجارب البرلمانية التي شهدتها بعض الأقطار العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم.

وهكذا، فرائد السلفية لم يتردد في التشكيك، بكل صراحة وإلحاح، في جدوى النظام البرلماني الغربي بالنسبة للشعوب العربية، بل لشعوب الشرق قاطبة. يقول إن «القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على ارادة من أحدثها... فمثل هذا المجلس لا قيمة له. وكما أنه لا يعيش طويلاً، كذلك لا يغني عن الأمة فتيلاً. سترون أن الذي يكون نائباً عن الشعب لا أعدد مصائبه ولا أنواع رزاياه... نائبكم سيكون... ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة... هذا مع الأسف الذي أراه سيتكون منه مجلسكم النيابي الموهوم إذا صحّت الأحلام، والذي سيخالف قاعدة كلية لقواعد الفلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم، فعدم هذا المجلس خير من وجوده».

كيف؟ و «الديمقراطية» التي تعادل الشورى الاسلامية؟

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان». ويشرح هذا الطريق فيقول: «أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورى فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً إذ يكفي فيه إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشترك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه... ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال

مطلق الملك بالملك الشورى فاستراح وأراح. وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»[٤٥].

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً كذلك من رفيق رائد السلفية هذا، من زعيم الاصلاح الديني الاسلامي في العصر الحديث، من المفتي الذي رأيناه قبل «يجتهد» في معادلة «الديمقراطية» بـ «الشورى» الاسلامية، من أجل تأصيلها في إطاره المرجعي الاسلامي بعنصريه «التاريخ» و «الشرع»، يأتي الجواب إذن في مقالة مشهورة كتبها بعنوان: **«إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»** مقالة ختمها بهذه الأمنية: **«هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»**[٤٦].

«مستبد عادل»... يصنع بـ «العدل» ما لا يصنع بـ «العقل». هل هناك من تعبير عن «شقاء» الوعي وتمزقه ازاء مشكلة الحكم، مشكلة «الديمقراطية» أو «الشورى»، أفصح وأقوى من هذا **التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل ويجعل العدل في مقابل العقل؟**

وليس هذا النوع من «شقاء» الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم خاصاً بالسلفيين الرواد وحدهم دون دعاة الليبرالية في الفكر العربي الحديث، بل بالعكس نجد ذلك واضحاً عند «أبي النهضة الفكرية العربية الحديثة» **رائد الليبرالية العربية الأسبق**[٤٧]. يقول في سياق حديثه عن حقوق الملوك وواجباتهم: «ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات، برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة... وأيضاً للانسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي الذمة (= الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة، فهي قاض لا يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لامته وعاقبته نفسه لأن نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا يسكن قلبه إليه ولا يفرح به... ومما يحملهم (= الملوك) على العدل أيضاً ويحاسبهم

---

(٤٥) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٨.

(٤٦) عبده، **الأعمال الكاملة**، ص ٧١٦ ـ ٧١٧.

(٤٧) رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

محاسبة معنوية: الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلب الملوك والأكابر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه... ومن مزايا ولاة الأمور أيضاً أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منوطاً بإرادة واحدة بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة بين كثيرين، فإنه يكون بطيئاً».

واضح أن رائد الليبرالية الأسبق يعبّر هنا عن نفس «التمزق» في الوعي الذي يفصح عنه شعار «المستبد العادل»... فالمطلوب هو الحاكم بـ «إرادة واحدة» وليس بـ «إرادات متعددة» وهذا هو «المستبد» ولكن «ضمير» الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام... كل ذلك سيجعل منه «المستبد العادل». أما البرلمان أو السلطة التشريعية «فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه آراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر»... إنها «الشورى» القديمة بعبارات «عصرية».

وقد يتساءل القارىء: وماذا سيكون موقف الليبرالي العربي الراديكالي الذي طالب قبل قليل بأن تؤخذ الشرائع من أيدي البشر لا من أيدي الآلهة، من أفواه الصعاليك لا من أفواه الملوك والأمراء؟

ويأتي الجواب من مدرسته، من تلميذه وحامل دعوته، من داعية الليبرالية ـ التقنوية ذات الميول «الاشتراكية» الذي عاصر التجارب البرلمانية العربية ولمس عن قرب صدق نبوءة رائد السلفية الذي استمعنا إليه آنفاً يتحدث عن «مستقبل» الحياة البرلمانية في مصر، بل في الشرق كله... يأتي الجواب من هذا الليبرالي الراديكالي العربي المثابر الصامد الذي سيلجأ هذه المرة إلى التاريخ يستفتيه، ولكن لا التاريخ العربي الاسلامي، بل التاريخ الأوروبي إطاره المرجعي الذي لم يتخلّ عنه لحظة. يقول إذن: «لما ظهرت الطبقات المتوسطة ـ في أوروبا ـ المؤلفة من الصناعيين والتجاريين والزراعيين، وحطمت النظم الاقطاعية وألغت الرق الزراعي وهدمت العروش التي كان يزعم متبوئوها الحق الإلهي، شرعت الديمقراطية في الظهور... على أيدي رجال الطبقات المتوسطة وكانت الدائرة محدودة والمعنى مقصوراً على هذه الطبقات. أما العمال فلم يكن لهم من الشأن ما يبرزهم إلى الوجود السياسي. ولكن منذ منتصف القرن الماضي شرع العمال في أوروبا يحسون الوجدان السياسي ويطالبون بالتمثيل النيابي ومنذ ذلك الوقت والدائرة تتوسع رويداً رويداً».

ويستخلص الليبرالي الراديكالي العربي الدرس من التاريخ الأوروبي فيقول:

«وهذا الذي قلت ينطوي على معنى أكبر مما تفيده كلمة الديمقراطية، **فإن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكم لأنها نتيجة لنظام معيّن في المجتمع**. ذلك أن النظام الاقطاعي لا يمكن أن يهيّىء للحكم الديمقراطي، بل كذلك نظام الزراعة الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي ما زلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يهيّىء للحكم الديمقراطي، إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في إعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري، وأخيراً في جهلهم التام بشؤون الشعب وأمّيتهم الكاملة في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟ إن هذا محال» ثم يضيف بعد أن يستشهد بأمثلة من الواقع الذي عاشته مصر فيقول: «ولذلك يجب أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية أمنية في مصر، ولم تكن قط تدل على نظام في الحكم».

والحل؟

هل نيأس تماماً من امكانية الممارسة الديمقراطية الصحيحة في الوطن العربي؟ لا، إن الليبرالي العربي لا ييأس مثله مثل السلفي. **ذلك أن له هو الآخر سلفه الذي يحتمي به، سلفه الذي يوظفه في تدعيم ذاته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته**. وهكذا فيما أن الديمقراطية ظهرت في أوروبا نتيجة قيام الطبقة المتوسطة، فإن طريقنا إليها سيكون عبر نفس الطبقة، **ولذلك «يجب أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية**. ورجل الطبقة المتوسطة هو في النهاية عامل تقتضيه مصلحة رعاية العمال سواء كانوا عمال اليد أم عمال الذهن»[٤٨].

* * *

مع خطاب هذا الليبرالي الراديكالي الجديد نكون قد انتقلنا إلى عهد التجربة الناصرية، **إلى الخطاب السياسي القومي**. إنها المرحلة التي كفّ فيها الخطاب العربي عن أن يكون خطاباً في «النهضة» ليتبنّى قضية «**الثورة**». ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة سيحتل شعار «الديمقراطية الاجتماعية» مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستتعرض «الديمقراطية السياسية»، ديمقراطية المجالس النيابية للطعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد هذه المرة ليس عصر الأنوار في أوروبا وايديولوجيته الليبرالية، بل «عصر الثورة العربية»

---

(٤٨) سلامة موسى، **ما هي النهضة؟** (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت.])، ص ١٢٠ ـ ١٢٤.

وايديولوجيتها القومية. هكذا سنقرأ في «**مشروع الميثاق**»: إن «الحرية السياسية أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية»[٤٩].

لقد صادف هذا الطرح الجديد لقضية الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي، ارتياحاً كبيراً لدى «**المتكلمين**» العرب المعاصرين، ليس لأنهم كانوا ينتمون إلى الطبقة العاملة حاملين لـ «ايديولوجيتها الثورية» أو ملتزمين بقضيتها ـ قد يكون ذلك، وقد لا يكون ـ **بل لأن طرح القضية على أنها قضية جمع أو ربط ما بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية قد قدّم للوعي النهضوي العربي «الشقي» ما به يستطيع اخفاء «شقائه»**. لقد كان شعار «المستبد العادل» مسكوتاً عنه، بل مقموعاً، لأنه يجمع بكيفية صريحة «وقحة» بين طرفين متناقضين على صعيد الدالّ والمدلول معاً. أما الجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بوصفهما طرفين متكاملين على صعيد الدالّ (= ديمقراطية في السياسة وفي الاجتماع) ـ وإن كانت العلاقة بينهما على صعيد المدلول من نوع علاقة الشرط بالمشروط ـ فهو لا يثير مثل ذلك الإزعاج، بل إن «شقاء» الوعي هنا سيجد متنفساً له في «لوعة» الخطاب ورومانسيته، الليبرالية حيناً والثورية حيناً آخر.

هنا سيجد «العقل العربي» مجاله المفضل، مجال التعبير الأدبي الذي يخفي تناقض الأطراف بواسطة الصور الفنية (التشبيه أساساً) فينشط بالتالي في ممارسة «القياس» آليته «الأصيلة» المتأصلة. سيتجه الخطاب العربي ـ الذي أصبح الآن قومياً مع التجربة الناصرية ـ إلى بذل الجهود لحل «المعادلة الصعبة»، المعادلة التي طرفاها لا «المستبد» و «العادل» بشكل صريح «وقح» بل الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية في «ترابطهما الجدلي». فلنتعرف عن كثب على هذا النوع «الجديد» من الخطاب السياسي العربي.

يطرح مفكر قومي هذه المعادلة الصعبة على «الطريقة العربية»، أقصد على طريقة العقل العربي في معالجة نقائضه، وذلك بالبحث عن «**قيمة ثالثة**» تمكّن من

---

(٤٩) مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ١٩٦٢/٥/٢١، الباب الخامس.

«تجاوز» ـ بل إخفاء ـ التناقض الحاد بين طرفيّ المعادلة. إنه يرى أن هناك امكانيتين أو طريقتين لبناء المجتمع الديمقراطي الذي «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة» ذلك أنه: «إما أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية عن طريق امتداد الديمقراطية السياسية، وإما أن تتطلب ثورة يمكن أن تقودها الطبقة العاملة». يتعلق الأمر في الحالة الأولى بـ «الحل الذي تأخذ به دول المعسكر الغربي. . وهو الذي يطلق عليه الانكليز خاصة اسم الثورة الاجتماعية الصامتة» وهي ثورة قوامها «زيادة ضغط الشعب على الحكام عن طريق زيادة ضغط الأحزاب والنقابات وتوسيع نطاق المؤسسات الديمقراطية وجعلها تشمل جميع ميادين النشاط المشترك لا الميدان السياسي وحده». أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بـ «التحرير عن طريق الضغط والقوة. . . وشكله المفرط التحرير الثوري بواسطة دكتاتورية الطبقة العاملة»[٥٠].

والطريقان كلاهما في نظر مفكرنا القومي غير مقبول: فالموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية السياسية تريد الوصول إلى الديمقراطية الكاملة عن طريق الديمقراطية القائمة نفسها بعد تطويرها، دون أن يعمد إلى تغيير المجتمع تغييراً جذرياً» موقف كله «خداع ووهم»، والموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي الشيوعي للكلمة تريد الوصول إلى الديمقراطية عن طريق تغيير بنية المجتمع القائم بوسائل العنف وبأساليب ممعنة في اللاديمقراطية» موقف ينطوي على «مغامرة كبرى على حساب الانسان باسم الانسان»، إنه موقف يقبل «ما لا نهاية له من العنف والديكتاتورية باسم ما لا نهاية له من الديمقراطية والحرية»[٥١].

يرفض المفكر القومي الحل «الاشتراكي» الغربي والحل «البروليتاري» السوفياتي ويرى أنه «أمام هذين الحلين المتطرفين لا بد أن يقوم عمل ثالث يحفظ للحرية السياسية معناها دون أن تكون معطلة ببنية المجتمع القائم، ويحفظ للحرية الاجتماعية أهدافها دون أن تقود إلى قتل الحرية السياسية»، ويعترف المفكر القومي بأن «**هذا المطلب التوفيقي مطلب شاقّ عسير**» ولكنه يرى أنه «**جدير بأن يُقتحم وبأن تُجنَّد من أجله الجهود، لأنه الأمل، ولأنه طريق الخلاص**»[٥٢].

كيف يمكن تحقيق هذا «الحل الثالث»؟

يطرح مفكرنا القومي التجربة اليوغسلافية كتجربة رائدة لكونها حاولت «التغلب على المزلق السياسي الثاوي في الشيوعية، مزلق الديكتاتورية»، ومع ذلك فإن

---

(٥٠) عبد الله عبد الدائم، **الوطن العربي والثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٣٦ ـ ٣٨.
(٥١) نفس المرجع، ص ٤٠.
(٥٢) نفس المرجع، ص ٤١.

هذه التجربة «لا تمثّل الشكل الكامل للتوفيق الذي نرجوه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بين الحرية والثورة الاجتماعية» وذلك لأنها «تريد أن تقيم الديمقراطية ضمن إطار الحزب الواحد، في حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في إطار التنوع والتعدد»[٥٣]. ويقدم لنا المفكر القومي «شروط الحل» للمشكلة، مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على ضوء «معطيات» الواقع العربي و «أهداف» الأمة العربية في الوحدة والاشتراكية. وهذه الشروط هي رفض مبدأ الديمقراطية البرجوازية المبنية على الحرية بالمعنى الليبرالي. وهكذا فحرية الصحافة وحرية التعبير والتفكير في ظل الديمقراطية البرجوازية «أكبر خديعة تتعرض لها الحرية في بلداننا العربية» لأنها في حقيقة الأمر «حرية الرأسمال والاقطاع». . إن «**حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادىء الكبرى للحياة القومية**». ذلك لأنه «ما دامت الحرية الاجتماعية أصلاً وما دام الوجود العربي وجوداً قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. **ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية**»[٥٤]. وإذن فإذا كانت الديمقراطية «لا يجوز أن تتخذ شكل الرأي الوحيد أو الاتجاه الوحيد» فإن التنوع في الآراء والاتجاهات ووجهات النظر وكذا التعدد في الأحزاب لا يمكن أن يُسمح به إلا «**ضمن اطار الأهداف القومية الكبرى**». وبعبارة أخرى فالتنوع والتعدد المسموح بهما يجب أن لا يخرجا عن نطاق الاجتهاد «في مجال تصور الكيان العربي والعلاقات بين أجزائه (في منظور وحدوي) وكذا في مجال تصور الاشتراكية ومراحلها وأشكالها النهائية». **وإذن فإن تبنّي «الأهداف القومية والاشتراكية شرط أساسي لتكون الأحزاب في بلادنا العربية**»، وكذلك الحياة البرلمانية التي هي من «العُمُد الأساسية للحياة الديمقراطية»، فلا يمكن أن تقبل في الوطن العربي إلا في ظل المبدأ العام، «مبدأ الديمقراطية في إطار الأهداف القومية الكبرى»[٥٥].

واضح إذن أن «**القيمة الثالثة**» التي يطرحها المفكر القومي لـ «الجمع» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية هي «**القومية**». ولكن إذا كنا نرفض

---

(٥٣) نفس المرجع، ص ٤٣.
(٥٤) نفس المرجع، ص ٦٦.
(٥٥) نفس المرجع، ص ٧٠.

ديكتاتورية الإقطاع ورأس المال التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية السياسية وفي ذات الوقت نرفض ديكتاتورية البروليتاريا التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية الاجتماعية، **أفلا يكون ذلك لحساب «ديكتاتورية» أخرى، «ديكتاتورية القومية» إن صح التعبير؟**

سؤال لا نقصد به محاكمة النوايا، فليس هناك في العالم العربي من هو أحسن نية من المفكر القومي الذي هو مستعد للتضحية بكل شيء في سبيل المصلحة القومية. ولكن السؤال يفرض نفسه علينا عندما نغضّ الطرف عن النوايا ونتجه بانتباهنا إلى الخطاب وبنيته المنطقية.. لا غير. وفي هذه الحالة لا بد من التساؤل: **هل من صالح القضية القومية القفز على المنطق والذهول عن نتائج المقدمات؟** فعلاً، أكدت التجربة، والتجربة العربية المعاصرة بالذات، أنه من الممكن جداً أن تمارس الديكتاتورية باسم «الأهداف القومية»، ديكتاتورية أقسى وأعنف من ديكتاتورية «الديمقراطية الرجعية» كما مورست في البلاد العربية.

ذلك هو الدرس الذي يستخلصه مفكر قومي آخر زميل للأول حيث يلاحظ أنه إذا كان قادة الحركة الوطنية الذين استلموا مقاليد الحكم مباشرة إثر الإعلان عن استقلال بلادهم قد زيفوا الحرية وركبوا عليها «لتغطية دفاعهم عن مصالحهم الاستغلالية، فإن من جاءوا بعدهم لم يعملوا على تحرير الديمقراطية بل اتجهوا إلى تعطيلها. وهكذا فلئن كان أولئك قد تنكروا لقضية الحرية الحقيقية، فإن الذين ألغوا النظم البرلمانية لم يكونوا أقرب إلى الحرية منهم بمجرد إلغاء هذا النظام، وإنما يكونون أقرب حين يجعلون الحرية ملكاً حقيقياً لهذه القواعد الشعبية (= التي ثارت على الاستعمار) التي حرمت من حرياتها في السابق... وتوفير الحرية للقواعد الشعبية إنما يكون عن طريق توفيرها لمؤسساتها التمثيلية في كل تنظيماتها سواء منها التنظيمات التمثيلية كالمجالس المحلية أو مجالس الأمة»[٥٦].

هل استعاد الوعي العربي وحدته وانسجامه؟ هل تحرر من «شقاء» التأرجح بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بالركون إلى الأولى تحت ضغط «التجربة»؟

كلا، إن الدرس الذي تقدمه «التجربة» ليس وحيد القيمة بل متعدد القيم، ولذلك نجد كاتباً قومياً آخر يردّ على «الدرس» السابق بـ «درس» آخر مناقض تماماً. يقول: «النضال البرلماني هو نضال ضمن المجتمع القائم، ومن خلال مؤسساته، إنه اعتراف بشرعيته، وهو لذلك عاجز دائماً عن تغييره... وهذا ما أثبتته جميع التجارب

---

(٥٦) منيف الرزاز، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٢٢٦.

البرجوازية الاصلاحية والشيوعية الاصلاحية... إذن لا بد من البحث عن أسلوب آخر، وليس هناك طبعاً غير الأسلوب الثوري، وهو ما أخذت به الحركات الشيوعية في أكثر بلدان العالم خارج أوروبا، وأخذت به ناقصاً بعض القيادات الوطنية... في آسيا وافريقيا. وترى هذه القيادات أن الحرية السياسية لا تتحقق إلا بالقضاء على الاستغلال الاقتصادي، وأن هذه العملية لا تتحقق إلا عن طريق الكفاح الثوري. وهذا يعني أن تمارس القوى الطليعية الحكم حتى تستطيع أن تفرض التغيير وأن توطد دعائم المجتمع الجديد». ثم يضيف قائلاً: «والبرلمان، بعد هذا كله، وحرية التعبير والتكتل وغيرها، هي شعارات الثورة البرجوازية، وهي إذا لم تكن مرفوضة بشكل مطلق فإنها مرفوضة الآن شكلاً ومضموناً، ولأنها باسم الانتخاب الحر والتمثيل السليم وحرية التعبير وحرية التكتل تخرج على الناس بحكم ظالم غاشم مستغل، وهذا هو حصاد تجربة قرنين من الزمان»... والخلاصة هي أنه لا بد من «إلغاء الطغيان السياسي والاستغلال الاقتصادي» حتى يصبح في الامكان تحقيق الشعارات السابقة بما فيها «حرية الرأي ـ التي ـ يمكن أن تتحقق... دون نشوء تكتلات سياسية متطاحنة... وفي ظل الحزب الواحد ومن خلاله»[٥٧].

وتنتهي التجربة الناصرية ـ تجربة المد القومي ـ دون أن ينتهي الخطاب السياسي العربي إلى حل لمشكلة «الديمقراطية» ومعادلتها الصعبة، فماذا سيكون الموقف بعد تلك التجربة التي كانت غنية بالآمال زاخرة بالتناقضات؟

من المؤكد أنه ما دام العقل العربي يمارس نشاطه بنفس الطريقة فإن البحث عن قيمة ثالثة أو «صيغة جديدة» سيستمر. وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ قد هدَّت الوجدان العربي هداً شديداً عنيفاً فجعلته يعيش «شقاءه» على سطحه عارياً بدون غلاف فإن «الاشكالية» ستواصل طرح نفسها بإلحاح من موقع آخر هذه المرة. لقد كان الخطاب السياسي العربي في عهد الناصرية يتخذ المسألة الاجتماعية، في ارتباطها بالمسألة القومية، إطارا مرجعياً له. ولذلك وجدناه يضع الديمقراطية السياسية **موضع «النتيجة» لا موضع «المقدمة»**. أما بعد هزيمة ١٩٦٧ التي سجلت النهاية العملية للناصرية، فإن الأمر سينقلب رأساً على عقب في هذه القضية «الأساسية» مثلما حدث في قضايا «أساسية» أخرى. وهكذا ستصبح المسألة السياسية هي الإطار المرجعي الرئيسي، بل ربما الوحيد، وبالتالي ستوضع الديمقراطية الاجتماعية، حتى لدى أكثر الكتاب «ثورية» ستوضع موضع «النتيجة» البعيدة، لا موضع «المقدمة» أو «الشرط» كما كان الحال من قبل.

---

(٥٧) ناجي علوش في نقده لكتاب الرزاز المذكور آنفاً في: **دراسات عربية** (نيسان/ ابريل ١٩٦٥)، ص ٨٥.

هنا ستكون التجربة العربية المعاصرة ـ التجربة الناصرية وامتداداتها ـ في مقدمة وسائل الإثبات وسيكون المدعي العام هو المفكر القومي ذاته، المفكر القومي الذي لن يتردد هذه المرة في التشهير بـديكتاتـورية «الحكـومات التقـدمية». يقـول إن «الدراسـة العلميـة المنصفة لـلأوضاع القـائمة في الـدول العـربيـة التقـدميـة التي جـاءت وليـدة الانقـلابات العسكـرية تؤكـد لنا أن الـديمقراطيـة، إذا كانت مـزيفـة كـاذبـة في ظـل الحكومات التقليـدية، فهي في ظـل الحكومـات التقدميـة أقرب إلى أن تكـون مخنوقـة غـائبة» ويضيف في حسرة وألم، بـل بلوعة و«شقـاء» في الوعي ـ يضيف قـائلاً: «إنـه ليؤلمنا ويحزّ في نفوسنا أن تكون الحقيقة كذلك، وأن يتخذ بعض التقدميين من التزييف والأخطاء التي رافقت تطبيق الديمقراطيـة في ظل العهـود الرجعيـة والبرجـوازية مـبرراً لنسف الحياة الديمقراطية من جذورها وأن يقام التعارض بين الديمقـراطية والاشـتراكية وأن تقدم هذه كبديل عن «تلك».

هل يعني هذا العودة إلى «الديمقراطية السياسية؟»

لا، لا بد من قيمة ثالثة... لا بد من الجمع بين «الديمقراطية» و«الاشتراكية» وذلك بـ«الديمقراطية الشعبية» التي قوامها: «الايمان بـالشعب والتسليم بحق الجماهـير بالمشاركة فيما يخصها ويرتبط بها من أمور سياسية واقتصادية» مشاركة فعلية على أساس من الحرية النقابية والحزبية والصحفيـة، الحريـة الفعلية لا الحـرية الشكليـة الخاضعـة للقيود والمتابعات والملاحقات بل و«التصفيات»[٥٨].

هل نطيل الرحلة مع مدوَّنة الخطاب السيـاسي العربي بعـد هزيمـة ١٩٦٧ حول الديمقراطية؟

لنكتفِ بهذه المقتطفات من البلاغ الـذي أصدرتـه نخبة من الكتّـاب والمفكرين العرب القوميين والتقدميين المنتمين إلى أقطار عربيـة عديـدة، وذلك عنـد نهاية أعـمال ندوة عقدوها في الربـاط بعنوان «إشكـالية الـديمقراطيـة في الوطن العـربي»، وبتاريـخ ١٥، ١٦، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠، يقول البلاغ:

ـ «أجمع المشاركون على محورية قضية الديمقـراطية ومـوقعها الحـاسم في العملية النضـالية لتحقيق أهـداف الأمة العـربية في التحـرر والتقدم المجتمعي، وعـلى دورهـا المركزي، في بناء القاعدة الشعبية، كما اعتبروا أن الـديمقراطيـة شرط مصيري لتحقيق وحدة التراب العربي ووحدة الأمة العربية».

---

(٥٨) شبلي العيسمي، **في الثورة العربية** (بيروت: المؤسسـة العـربيـة للدراسـات والنشر، ١٩٧١)، ص ٣١ ـ ٣٢.

- «أجمع المشاركون على رفض التضحية بالديمقراطية بحجة مقتضيات التنمية الاقتصادية، وأكدوا على مشاركة الجماهير في التنمية وانجازها في إطار من الحريات الفردية والجماعية وبالارتكاز على سيطرة الأمة العربية على مواردها الطبيعية».

- «رأى المشاركون أن للديمقراطية دوراً حاسماً في تجديد النهضة العربية وإطلاق كل طاقات الخلق والابداع للأمة العربية وإحياء تراثها من منظور علمي».

- «لاحظ (المؤتمرون) وجود أنظمة لا زالت تفتقد لأي من الهيئات والمؤسسات التمثيلية وتحرم شتى أنواع النشاط الحزبي والنقابي وترفض الاعتراف بالحقوق الديمقراطية».

- «... **ساد التدخلات تساؤل ورغبة يتعلقان بالبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين واقع التعدد والتنويع، وبين الالتزام بأهداف التحرر الوطني والتوحيد القومي والتقدم الاجتماعي**»[٥٩].

* * *

يقول المثل: «**الخبر اليقين يأتي به الأواخر**». ونحن نعتقد أن هذه الفقرة الأخيرة من بلاغ ندوة «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وليس الفقرات السابقة لها، هي التي جاءتنا فعلاً بـ الخبر اليقين»، هي التي تعبّر حقاً عن فحوى تلك «الاشكالية». أوَلم يكن الخطاب السياسي العربي حول «الديمقراطية» يدور بالفعل، طوال ما ينيف عن قرن من الزمان، وكما أوضحت ذلك الصفحات الماضية، حول ما عبّر عنه بلاغ الندوة المشار إليها في خاتمته بـ «**البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق**...» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، لا بل بين الاستبداد والعدل في الشعار العربي «الأصيل» شعار: «**المستبد العادل**»؟

هكذا ننتهي في هذا الفصل إلى نفس ما انتهينا إليه في الفصل السابق: لقد انتهى بنا الخطاب السياسي العربي بعد الخوض، لمدة قرن، في قضية العلاقة بين الدين والدولة، بين العروبة والاسلام، إلى احالة القضية على المستقبل، على «رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد...» الذين أصبح مطلوباً منهم اليوم، أكثر من أي وقت مضى، «أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة» عن جملة من الأسئلة تدعو إلى ايجاد «صيغة جديدة» للتوفيق بين «الدين» و «الدولة» بين «الاسلام» و «العروبة».. بين «الوحدة العربية» و «التضامن الاسلامي»... الخ. وها نحن الآن، بصدد القضية الأساسية الثانية في الخطاب السياسي العربي

---

(٥٩) جريدة **المحرر** (الدار البيضاء)، ١٨/١١/١٩٨٠.

ننتهي إلى نفس النتيجة، إلى إحالة القضية على المستقبل، إلى إصدار بلاغ يدعو إلى «البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين. . . ».

علامَ يدل هذا؟

إما أن يكون الخطاب السياسي العربي قد عبّر، من خلال هذه النتيجة المضاعفة، عن فشله على مدى أزيد من قرن من الزمان في معالجة إشكالية يعبّر عنها تارة بشعار «العلمانية» وتارة بشعار «الديمقراطية»، معالجة يستطيع الركون إليها ولو لبعض الوقت، فهذا ما لا يحتاج منا إلى تأكيد أو مزيد بيان. وإما أن تكون هذه الاشكالية عندنا «مصطنعة منقولة عن الغرب» مثلما رأينا أحد الكتّاب المعاصرين يقول عن صيغتها الأولى: «العلمانية» ـ فهذا ما يتطلب منا الوقوف عنده قليلاً.

لنلاحظ أولاً أن الحكم بالزيف على إشكالية «فصل الدين عن الدولة» في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية» بل مشكلة «الديمقراطية»، **إنما يعني المرور بنفس الاشكالية إلى وجه آخر من وجوهها وليس إلغاءها أو تجاوزها**، خصوصاً عندما نفهم من الديمقراطية ما عبّر عنه نفس الكاتب بـ «نظام الحكم القادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقر إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي».

ذلك لأن المشكل في الحقيقة ـ نقصد «الحقيقة» كما تنسجها العلاقات داخل الخطاب السياسي العربي وليس كما هي في الواقع السياسي والاجتماعي، فهذا ما لا يهمنا باعتبار أننا نحلل الخطاب وليس الواقع الذي يتحدث عنه هذا الخطاب ـ نقول: المشكل في الحقيقة هو مشكل «المساواة الفعلية»، مشكل «تعايش البنى القديمة والحديثة»، مشكل قيام «اجماع حقيقي فكري وعقلي». وإن نظرة فاحصة إلى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الايديولوجية (سلفي، ليبرالي، قومي، ماركسي) لتبين بوضوح أن ذلك بالفعل هو مدلول كلمتي «علمانية» و «ديمقراطية» في بنية هذا الخطاب. وإذن، فإذا كان هناك من زيف في إحداهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا من نفس المصدر «العلمانية» مصطلحاً واشكالية.

ما نريده من الوقوف عند هذه النقطة ليس الدخول في جدال حول الكلمات والمصطلحات، ولا تدشين سجال مع هذه الوجهة من النظر أو تلك؛ كلاّ إن هدفنا ينحصر في لفت الانتباه إلى طبيعة هذا الخطاب والكشف عن آلياته بعيداً عن كل سجال ايديولوجي. وإذن فمن هذا الموقع الابيستيمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء

نقول: إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك، في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون «الإشكالية» التي يعبّر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الإسم أو ذاك، ما دمنا نُحسُّ بضرورة «المساواة الفعلية» و «تعايش البنى القديمة والحديثة» و «إجماع حقيقي فكري وعقلي»، هذا فضلاً عن كون هذه العناصر نفسها منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب، وهل نستطيع التفكير فيها في إطار مرجعي آخر غير ذلك الذي يتحدد عندنا بكلمة «الغرب»؟ . . . **إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة**. . . وهذا ما عبّرنا عنه في مستهل الفصل السابق بالقول إن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، خطاب «غير» مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في «واقع» آخر، يقع إما «قبل» كفعل تحقق وإما «بعد» كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها.

لننظر أولاً إلى الوظيفة التي يعطيها الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر لشعار، «فصل الدين عن الدولة» على لسان الليبرالي، ولشعار «الخلافة» أو، «الحكومة الاسلامية» على لسان السلفي. إن مطالبة السلفي بـ «حكومة اسلامية»، سواء أثناء الحكم العثماني في القرن الماضي أو تحت الحكم الوطني كما هو الحال عليه اليوم، لا تعني في ذهنه، ولا في سياق خطابه، أن الحكومة التي يعيش تحت سلطتها حكومة «غير اسلامية» بمعنى أنها لا تؤمن بالإسلام أو أنها لا تطبّقه أو أنها تحاربه. كلا، إنه يعترف لها بالانتساب إلى الاسلام، ولكنه يعترض عليها أو يرفضها **لأنه لا يجد فيها ما يريده**. وبالمثل فالليبرالي العربي لم يكن يحس وهو يطالب أمس واليوم بـ «العلمانية» أن الدولة التي يعيش في ظلها دولة دينية، بل بالعكس إنه يؤمن في قرارة نفسه أنها دولة علمانية حتى ولو تسمّت بالإسلام. ومع ذلك فهو **لا يجد فيها ما يريده**. هكذا يتفق السلفي والليبرالي على صعيد المدلول فيما يختلفان فيه ويتخاصمان عليه على صعيد الدالّ. إنما يتفقان في نقطة أساسية محورية، هي أن **كلاً منهما لا يجد ما يطلبه في «الحكومة القائمة»**.

فما الذي يطلبه كل منهما إذن؟

إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة. والمشكلة الحقيقية التي كان يعيشها آنذاك، في ظل الدولة العثمانية، هي المشكلة التي تعيشها كل أقلية دينية أو غير دينية في ظل

حكم استبدادي. وإذن فما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من شعار «العلمانية» ليس «فصل الدين عن الدولة» على غرار ما حدث في أوروبا، فهو يعرف جيداً أنه ليس في الاسلام كنيسة ولا سلطة روحية يمارسها الحاكم أو غيره، بل إن ما كان يريده الليبرالي العربي من «علمانية» الدولة هو أولاً وأخيراً الاعتراف بحقوق الأقلية واحترامها، حقوقها السياسية والمدنية، تلك الحقوق التي لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية. **والليبرالي العربي فضّل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» بدل شعار «الديمقراطية»**، ليس فقط لأنه كان يريد فصل، أو انفصال، العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلاً من الخلافة الاسلامية، بل أيضاً ـ ولعل هذا هو السبب الدفين ـ لأن **الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهميش «الأقلية» التي كان منها أو ينطق باسمها**.

وبالمثل فعندما كان السلفي يطالب في نفس الفترة بإحياء الخلافة الاسلامية على «حقيقتها» فلم يكن يفكر، ولا كان يرغب في قيام حكم من النمط الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى، فهو يفتخر بأن الاسلام لا يعرف كنيسة ولا رهبنة، بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة ذلك النموذج الأمثل للحكم، في إطاره المرجعي، والذي يجسمه في خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على «الشورى والعدل» **وإذن فما كان يريده السلفي هو ذلك النمط من الحكم الذي يكون له فيه، بوصفه يمثل «الأغلبية» مركز ونصيب**، وذلك من خلال الشورى الاسلامية التي يعتبر نفسه، بطبيعة الحال، من أهلها أي من «أهل الحل والعقد». ولقد تجنّب السلفي توظيف شعار «الديمقراطية» وألح على شعار «الشورى» لنفس السبب الذي جعل الليبرالي العربي يوظف شعار «العلمانية» بدل «الديمقراطية». **لقد كان السلفي يرى هو الآخر أن تطبيق «الديمقراطية» بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي الأصلي، أوروبا، معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على «الحل والعقد» في كل مجال**.

وإذن، فالعلاقة بين الدين والدولة كما طرحها الخطاب السياسي العربي في أواخر القرن الماضي والعقد الأول من هذا القرن، لم تكن «إشكالية مصطنعة منقولة إلينا من الغرب» وإنما كانت الصيغة التي لجأ إليها ذلك الخطاب للتعبير عن إشكاليته الحقيقية، اشكالية «الديمقراطية» التي لم يستطع طرحها باسمها الحقيقي للسبب الذي ذكرنا.

أما عندما شكّل العرب، عند انهيار الامبراطورية العثمانية، دولاً تعيش تحت الانتداب أو الحماية، أو «تتمتع» باستقلالها، فستهيمن على خطابهم ـ النهضوي، موضوع بحثنا ـ لا الخطاب السياسي القطري الظرفي ـ الفكرة القومية. فكرة «الوحدة العربية»، **الشيء الذي سيجعل منه خطاباً «سياسياً» فيما بعد «السياسة»**.

خطاباً يتجنب توظيف شعار «الديمقراطية» على المستوى القومي لأنه يخاف أن يستغلّ ضد «الوحدة» ويستعمل لضربها. إن الديمقراطية تعني فيما تعنيه «حقوق الأقليات» و «اللامركزية في الحكم» و «تقرير المصير»... الخ ومن هنا سيُنظر إليها على أنها «تخدم» التجزئة، وبالتالي فلا بد أن يُخاف منها على «الأهداف القومية».

ذلك في الحقيقة هو السبب الذي جعل الخطاب السياسي القومي العربي ينوس كما أبرزنا ذلك خلال العرض، بين «الديمقراطية السياسية» و «الديمقراطية الاجتماعية». فلم يكن عزوفه عن قبول «الديمقراطية السياسية» منفردة راجعاً إلى كونها تتعارض بصورة ما مع «الديمقراطية الاجتماعية» كما كان يدعي على مستوى سطح الخطاب، بل لأنها تتعارض في نظره بصورة أو بأخرى مع «الأهداف القومية الكبرى»، أهداف الوحدة. إن الوحدة التي يدعو إليها الخطاب القومي يجب أن يكون الطريق إليها ما في الوجدان الجماهيري من عاطفة قومية ملتهبة، وليس ما يمكن أن تسفر عنه الديمقراطية البرلمانية التي تخدم المصالح الاقليمية القطرية.

وهكذا فكما كانت «حقوق الاقلية» و «حقوق الأغلبية» هي التي صرفت بالأمس الخطاب السياسي العربي من توظيف شعار «الديمقراطية» بكل أبعاده، واستبداله بالخوض في «العلاقة بين الدين والدولة» بين «الاسلام والعروبة» قامت الفكرة القومية بعد ذلك، ولا زالت تفعل إلى اليوم، بصرف نفس الخطاب عن توظيف شعار «الديمقراطية» بأبعاده الحقيقية. واستبداله بإشكالية الجمع بين «الديمقراطية السياسية» و «الديمقراطية الاجتماعية» في «صيغة ديمقراطية جديدة».

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن «المتكلمين» اليوم في «الديمقراطية» وما أكثرهم، أولئك الذين يكتبون بإخلاص لا ريب فيه «أن مشكلة الديمقراطية تمثل الآن ما يشبه الروح في الخلق وأن حلّها يمثل قوة الحياة وعودة الروح لملايين الجماهير العربية»[٦٠]. إن الذين يكتبون مثل هذا الكلام سكتوا في تمجيدهم للديمقراطية عن مقتضياتها الأساسية في وطن كالوطن العربي. **لقد سكتوا ويسكتون عن مشكلة السلطة ومصدرها وشكل النظام الذي سيمارسها، كما سكتوا عن شكل التنظيم الاجتماعي السياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي.**

لماذا هذا السكوت المضاعف؟

لعلنا الآن في وضع يمكّننا من القول إن **بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع.**

---

(٦٠) علي محمود العمر، **حركة التحرر العربية إلى أين؟** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٣١٧.

إن «الكلام» في الديمقراطية كنظام للحكم يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن «النظام الأمثل» للحكم في التصور العربي ـ الاسلامي هو النظام الذي يقيمه «المستبد العادل» ويتحقق من خلاله. والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبّر عن رغبته وحده حينما كتب يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، بل كان يعبّر عن تصورنا جميعاً، نحن العرب، للحكم الأمثل.

هل نقوم هنا بتعميم تعسفي؟

لا نعتقد فـ «**المستبد العادل**» في خطاب السلفي هو «**النبي الفيلسوف**» في خطاب الفارابي صاحب «المدينة الفاضلة».. هو نفسه «**الزعيم البطل**» عند حفيد الفارابي ـ الفيلسوف القومي صاحب «الجمهورية المثلى»[٦١] الذي قال عنه كاتب مقدمة المجلد الرابع من أعماله الكاملة «إن التعارض واضح في كتاباته بين إيمانه، إيمان العرب كلها، بالزعيم البطل وبين الديمقراطية التي أرادها للشعب كله» ـ وهو نفسه «**المشروع والسلاح**» في خطاب «المتكلم» في «النهضة الحضارية» الذي لا يتردد في القول بأن «لا سبيل إلى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية أو ارهاف الذوق الفني وحدها، وإنما النهضة هي الجمع بين مشروع وسلاح... بين الشعب وجيش الوطن»[٦٢] (ولنقل بين العادل: الشعب، والمستبد، جيش الوطن)... إنه بكيفية مشخصة: **عمر بن الخطاب، وصلاح الدين، وجمال عبد الناصر**، ويمكن أن نوسع الدائرة لتضم آخرين من **حمورابي إلى كسرى أنو شروان... إلى محمد علي**، فهل يستطيع أحد منا أن ينكر أن هؤلاء كلهم أو بعضهم حاضر دوماً، بصفة أو بأخرى، في النموذج الأمثل للحكم كما نحلم به؟

فكرة «المستبد العادل» الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم. أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد، نظام اللامركزية، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار «اللامركزية» لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية.

نعم، إن الخطاب السياسي العربي الراهن يطرح اليوم بكيفية صريحة «المسألة

---

(٦١) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مقدمة مج ٤، ص ١٥، و «الجمهورية المثلى،» مج ٤.

(٦٢) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدرالدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ١٨.

الطائفية ومشكلة الأقليات» ويسبغ عليها أهمية قصوى، ولكنه يفعل ذلك لا من منظور يرى الحل في الديمقراطية بمعنى اللامركزية، بل من منظور يرى أن «المهم في الموضوع هو امكانية وصول الجماعة إلى اجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها»(٦٣). وعلى الرغم من أن هذه العبارة لا تستبعد صراحة اللامركزية، بل توهم بقبولها، إلا أن عبارات «**إجماع قومي**» و «**السلطة المركزية**» و «**سيخضعون لها**» هي **علامات** على رغبة دفينة في شيء آخر غير اللامركزية. وليس هذا الشيء الآخر إلا «المستبد العادل» أو «الزعيم البطل».

عائقان بنيويان يمنعان الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر من طرح مشكلة السلطة: القضية الأساسية في كل خطاب سياسي حقيقي. فهل يستطيع الوعي العربي التحرر من وهم «المستبد العادل» وإعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيباً صريحاً عقلانياً بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع من جهة وبين الأهداف القومية من جهة أخرى؟

لعل الفصل التالي سيجعلنا ندرك إلى أي حد هي معقدة المشكلة التي يطرحها هذا السؤال.

---

(٦٣) غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ص ١١٩.