

صورة الدولة الإسلامية التقليدية في الوعي التاريخي العربي : جدلية الوحدة والانقسام بين الشرعية والمشروعية

وجيه كوثراني *

مدخل توضيحي

في سياق تداول معاني الشرعية والمشروعية واستخداماتها في النصوص المتداولة، استوقفني استخدام المفردتين الأجنبيتين *Légal et Légitime* في (قاموس لالاند الفلسفي) المعرّب تحت عنوان (موسوعة لالاند الفلسفية). فبالنسبة للمفردة (*Légitime*) (*Legitimité*) جاء في معناها العام أن (يقال على كل فعل وكل موقف وكل شعور، وكل كلام يُعتبر فاعله كأنه من هذه الوجهة على حقه القويم (كأن يقال دفاع مشروع، عمل مشروع) وبهذا المعنى تعني الكلمة أكثر من قانوني (*Légal*)).

وأما بالنسبة لشرعي أو قانوني *Légal* وشرعية *Légalité*، فهي تعني على وجه العموم، التقيد بالقوانين الوضعية، وهي سمة ما هو محكوم بقانون أو بقوانين (موسوعة لالاند الفلسفية)(1).

وفي قاموس لاروس: المشروعية *légitimité* هي حالة أو وضعية كل ما هو مؤسس على الحق القانوني *droit* وعلى العدالة *Justice* أو على الإنصاف *équité*.

على أن هذا التعريف يثير الملاحظة التالية: المشروعية بهذا المعنى الواسع ذي البعد الأخلاقي تختلف قليلاً عن الشرعية ذات البعد القانوني، فهي أي المشروعية قد تكون أوسع: فبعض المسائل المتعلقة بالعدل والعدالة، لا يمكن أن تعالج بفعالية في الإطار الدقيق للقانون. وبالتالي يمكن للقانون (*droit*) (الحق) أن ينتج عن تطبيقه تداعيات ثانوية غير عادلة (*effets injustes*).

وتجدر الملاحظة هنا، أن الاستخدام القاموسي للغة السياسية الحديثة الغربية، لا تبتعد كثيراً عن الاستخدامات في اللغة السياسية العربية المستخدمة في تاريخ الدول والسلطات والإمارات والولايات في التاريخ الإسلامي. على أن ما حمل صفة الشرعي في هذا التاريخ، ظل يحمل حمولة مرجعية الشريعة الإسلامية، وبالتحديد مرجعية مصادرها: القرآن والسنة، والأدوات المعرفية الأخرى: (العقل، القياس، الإجماع)، لاستنباط الأحكام منها. على أن مرجعية الشريعة/ الدعوة كانت تغطي الشرعية القائمة والمشروعية

المستجدة معاً، أي ما هو قانوني/ شرعي قائم، وما هو حال أو وضع (مشروع) مبرر ومسوّغ، سواء بالعودة إلى الشريعة لتبرير (الحق)، أو بالاعتماد على القوة لنيله. وغالباً، بل في جميع الأحوال والأزمنة، اختلط الأمران اختلاطاً بيناً، وكما نرى على سبيل المثال في نصوص الماوردي أو نصوص ابن خلدون، فإمارة الاستيلاء أو سلطنة التغلب، هي قبل هذا، (عمل مشروع) في خطاب أصحابه لكن الاستيلاء لا يلبث بفعل الضرورة - ضرورة قيام السلطة خشية الفتنة والفوضى- أن يصبح (شرعياً)، ولكن دائماً في إطار ما يسمى (الأحكام) -أي القوانين- وهذه الأخيرة كانت دائماً حقلاً ثنائياً متجاذباً (جدلية إذا صح التعبير بين الأحكام السلطانية السياسية (الوضعية) وبين الولايات والأحكام الدينية).

كان هذا صفحةً من تاريخ طويل. فلما ظهرت الدولة الوطنية الحديثة في التاريخ العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، برزت من جديد إشكاليات الشرعية والمشروعية بالنسبة للكيانات السياسية الجديدة، عبر صياغات ومفردات التجزئة والوحدة، الانقسام والتوحد، ومدى شرعية أو مشروعية كل حال من هذه الأحوال.

في هذه المساهمة محاولة أولية للبحث في مسارات هذا الجدل الذي لم ينقطع عن صورة الدولة في التاريخ العربي، من صيغتها السلطانية/العصبانية، إلى صيغتها الوطنية أو المواطنة في الاجتماع السياسي الحديث.

جدلية العصبية والدعوة في نشأة الدولة في التاريخ العربي

الدارس لمسار الواقع التاريخي في نشوء الدولة السلطانية في التاريخ العربي/الإسلامي وآلية عمل مؤسساتها وهيكلها وأجهزتها وأيديولوجيتها في المجتمع يرى أن ثمة جدلية تاريخية قامت بين العصبية-كمعطى اجتماعي وسياسي وكأداة من أدوات الصراع السياسي في المجتمع، وبين الدعوة/الشرعية كما تتمثل في الفكر والفقهاء والفرق والمذاهب، أي كنتاج اجتهاد مفكرين وفقهاء وعلماء كلام أطلقوا مدارس ومذاهب وفرقا تأسيساً على نص إسلامي مرجعي مبرر لما هو شرعي في الولايات الدينية ومثبت لما هو مشروع في السياسات السلطانية.

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

والواقع أن هذا التجاذب (أو الجدلية) هو الذي يفسر اختلاف النظرة إلى ابن خلدون اليوم، بين الفقيه الذي يعتبره (قد خدع بمظهر المُلْك القائم على قوة العصبية) -على حد قول رشيد رضا- والذي هو (أي المُلْك) غير الخلافة في الإسلام في نظر الفقهاء(3) وبين

المفكر القومي الحديث الذي يحاول أن يماثل بين مفهوم الأمة (عند بن خلدون وبين مفهومها كـ (ناسيون) Nation وكما استقر هذا المفهوم الأخير في الأذهان في سياق تبلور مفاهيم القرن التاسع عشر الأوروبي (4).

هذا الاختلاف يترجم في حقيقة الأمر، إشكالاً تاريخياً، مردّه في رأيي - أن العصبية وإن حملت (دعوة) أو (أثراً دينياً) تتقوى به - على حد تعبير ابن خلدون - لم تستطع، وهي في نصاب الدولة، وفي مرحلة تغلبها أن تطوّع الإسلام وفق صورة اجتهاد معين أو أيديولوجية معينة فتقرنها بالأمة على غرار صيغة (دولة/أمة) (Etat\Nation). فمرجعية الأمة بقيت متمثلة بالعودة الدائمة إلى الإسلام، لإبراز أيديولوجيات وأفكار وآراء معارضة أو مستقلة، لتبرير لمشروعيتها باسم الشرعية الدينية، أي أنها أعمال مشروعة وإن تناقضت أحياناً مع الشرعية القديمة، أي مع الأحكام الناجزة، أو مع الفقه المذهبي لأهل الدولة (5).

الدولة/المجتمع بين ادعاء الشرعية ودعوة المشروعية

وهكذا بقيت صيغة العلاقة بين أهل الدولة (الحكام) وبين أهل المجتمع (الناس-الرعايا- أي الأمة) في التاريخ الإسلامي صيغة واسطة سلطوية لا صيغة اندماج وانصهار، صيغة تمثلها وتعبّر عنها أشكال من الولايات والسلطات وسياسات الاستتباع والاحتواء عبر أقدية وأجهزة مختلفة تصدر عن حركة التجاذب والتفاعل، بين عصبية الدولة القائمة (أهل الدولة) من جهة وبين معطيات الاجتماع الأهلي التي تحملها تكوينات (الأمة)، أي فرقها ومذاهبها وقومياتها وعصبياتها الجديدة.

ولعل هذا التفسير لذاك الإشكال التاريخي المثار حول العلاقة بين الدولة والأمة، هو الذي يسوّغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي، وعن إشكال عايشه الوعي التاريخي العربي ولا يزال بين شرعية أهل الدولة في زمن أجيالها وأهلها وبين مشروعية المطالبة بنصابها بشكل دائم ودوري من قبل عصبية ناشئة أو حادثة. فـ(الأمة) (كمصطلح للتعبير عن اجتماع بشري إسلامي)، لم تندمج اندماجاً عضوياً مع الدولة. لقد قامت الدولة، منذ قيام الأسرة الأموية وحتى بعد قيام الأسرة العثمانية، على (قوى متغلبة) (عصبية)، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع والتعدد، بل الانقسام على مستويات عديدة:

- التنوع إلى حد الانقسام على مستوى تمثل الشريعة وفي حدود تعدد الاجتهادات والمذاهب.

- التنوع على مستوى التعايش مع أديان أهل الكتاب (نظام الملل في العهد العثماني).

- التنوع إلى حد الصراع على مستوى العصبية والعشائر والقبائل في المجتمع.

- التنوع على مستوى ولاءات الأمصار والمدن والحوضر الكبرى.

- التنوع على مستوى القوميات والشعوب.

- التنوع على مستوى طوائف الحرف (الأصناف وطرق الصوفية).

ولعلّنا نأسيساً على توصيف هذا الواقع أمكن الاستنتاج: أن أهل الدولة يتمثلون كما أشرنا- بعصبية غالبية تتمحور حولها عصبيات موالية وتدور في فلكها عصبيات مستتبعة. وهؤلاء- لا- ينطلقون في تبرير قيام دولتهم من انتمائهم القومي أو تمثيلهم للشعب، بل من ادعاء تطبيقهم للشريعة وحمائيتهم للدعوة وحملم لها. فدولتهم ليست دولة قومية National متجانسة بالمعنى الذي اكتسبه هذا المعنى في العصور الحديثة وليست إقليمية بالمعنى الذي اكتسبه هذا التعبير في الجغرافية-السياسية والعلاقات الدولية الحديثة بدءاً من معاهدة وستفاليا 1648م في أوروبا، أو بدءاً من معاهدة لوزان 1923م في تركيا والمشرق العربي.

وإذا كان لمفاهيم ومصطلحات ابن خلدون بعض الدلالة في تلخيص تجربة الدولة في التاريخ الإسلامي لجهة قيامها وتوسّعها وتفكّكها، فإنها من جهة أخرى- تقدم دلالات نظرية ومنهجية ووقائعية غنية لجهة فهم مسارات الوحدة أو التجزئة، التوحد أو الانقسام، ومن ثم قبول كل هذه الديناميات والمشاهد كأمر واقع ومشروع والخضوع لها (كشروعات) متابعة، تحل الواحدة محل الأخرى.

فابن خلدون في عرضه لعملية انقسام الدولة، لا يستخدم نسبة الدولة إلى الإقليم حتى ولو قامت هذه الأخيرة- في الأساس- انطلاقاً من قاعدة إقليمية محدّدة يسميها (القاصية) أو (الطرف)(6). والدولة الناشئة (الحادثة)، إما أن تبقى ولاية طرف، تابعة لـ (الدولة العامة) ومنها تكسب (شرعيتها) أو تصبح - تأسيساً على عصبيتها الأقوى ودعوتها الدينية- (دولة دعاة) تخرج على الدولة القديمة باسم أحقية مشروعها (أي مشروعيتها) لتحل محلها أو تتجاوزها شرعيتها.

ووفقاً لهذا المفهوم، تكتسب (ولاية الطرف) معنى الأمر الواقع الذي يُقرّ من قبل الدولة القائمة (العامة) دون حروب أو خروج، وتكتسب دولة (الدعاة والخوارج) معنى التجاوز للدولة القائمة وعدم الاعتراف بها وأحياناً منحى الظفر بها. ويشير ابن خلدون إلى هذا الأمر بقوله: (إن الدولة الحادثة المتجددة نوعان: نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم انحسر تيارها. وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر لما قدمناه، لأن قصارهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم. والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك وواف به، فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرّر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر)(7).

ولعلّ ما يقدمه ابن خلدون على مستوى النظرية السياسية لأنواع الدول في التاريخ العربي الإسلامي، يصلح منطلقاً لفهم آلية الصراع الاجتماعي/ السياسي الأيل إلى حالة

من حالات الوحدة أو التجزئة: حالة التوحد في دولة ذات (عصبية عامة) كما يقول، أو حالة الانقسام في دول ذات عصبية مختلفة إثنية أو قبلية أو مذهبية تقوم لتعايش بعضها مع بعض في (ولايات أطراف) في مراحل قصيرة، أو لتلغي بعضها بعضاً في حروب استتباعية طويلة باتجاه التحول إلى سلطنات كبرى في (دار الإسلام).. كان هذا شأن العلاقة بين سلطنات: كالبويهيين والسلاجقة، وكالماليك والإيلخانيين، وكالعثمانيين والماليك والصفويين.. ناهيك عن البدايات المؤسدة للصراع الأموي/العباسي، ثم العباسي/الفاطمي.. ثم للصراعات الأسرية الأخرى في المغرب والأندلس، والصراعات (الفرقية) ذات مشاريع الدول الخارجة على المركز أو انطلاقاً من الأطراف، كما هو شأن القرامطة والإسماعيلية. إنها محنة العلاقة الدائمة بين الحاصل على الشرعية في نصاب الدولة من جهة، وبين المطالب بها باسم مشروعية أشمل، أو مشروعية نسبية.

والجدير بالملاحظة هنا أن معظم المؤرخين بالغوا بالتشديد على الجانب الأيديولوجي في شرعية قيام هذه الدول، أي على ما أسماه ابن خلدون بـ(الصبغة الدينية) للعصبية، أو لـ(الأثر الديني) الذي تحمله، أو بالغوا بالتشديد على الجانب (القومي) أو الشعبي في نشأة هذه الدول.. فرأى بعضهم في الصراع العثماني/الصفوي صراعاً مذهبياً شيعياً/سنيّاً مثلاً، كما رأى بعضهم في نشأة الدول انطلاقاً من إيران نزعة شعبية أو فارسية... إلخ.

ورأيي أنه إذا كان هذا صحيحاً على مستوى خطاب التعبئة لأطراف الصراع، فإن ذلك ينبغي ألا يطمس مستوى حقل الصراع وأهدافه البعيدة. وحقل الصراع يمكن قراءته في النص الخلدوني من خلال مفهوم (نطاق الدولة). ونطاق الدولة، هو أولاً نطاق الجغرافية/السياسية لإمكان نشوء دولة. وثانياً هو امتداد هذا النطاق وفقاً لنمو المصالح الاقتصادية التي تترجم نفسها في جباية أهل الدولة وسحب الخراج من منطقة عبور قوافل أو تقاطع مواصلات تجارية في إحدى دوائر السوق التي تشكلت في نطاق العالمين المتوسطي والآسيوي، وحيث شكل انتشار الإسلام فيه إطاراً قابلاً للتوحد على المستوى الحضاري والديني وقابلاً للتكامل على مستوى المواصلات ومراكز التجارة البعيدة السائدة آنذاك، وكما هو بالمقابل قابل للانقسام والتجزؤ (8).

فعندما كانت تقوم دولة ما في مكان ما من نطاق هذا السوق كان أهلها -وبفعل حاجات الجباية وسحب الخراج المتزايدة- يطمحون إلى استلحاق أطراف هذا النطاق وتوسيعه، ولا سيما عندما كان يتعلق الأمر بمنطقة عبور أو مركز تقاطع مواصلات وطرق لسلعة أو مكوس.

الانقسام والتوحد في إطار الشرعية والمشروعية

تلك هي -في رأيي- المستويات المهمة أو المغفلة في التاريخ العربي/الإسلامي. وإغفالها يطمس بدوره جدلية حركة الانقسام والتوحد في هذا التاريخ الذي يلبس لبوس الشرعية في نصاب الدولة القائمة، ويلبس لبوس المشروعية في نصاب الممانعة والمطالبة بحق الاستيلاء على الدولة (مثال شرعنة إمارة الاستيلاء). إذ ترهن هذه الحركة لفعالية

الأيدولوجية وحدها، أي للخطاب الدعوي المعلن لدى كل طرف، فيتأبد الصراع المذهبي أو القومي في الذاكرة التاريخية تأبيداً لا يسمح إلا بتصور وحدة قسرية قائمة على التغلب والاستيلاء والإلحاق لدعوة بعينها أو لمذهب بعينه، وحدة تستعيد في الوعي التاريخي الراهن صورة الدولة السلطانية وذاكرتها المخترنة والتي ترى في القدرة على الاستيلاء، (المكنة) أمراً مشروعاً، وفي لبوس الدعوة (الصبغة الدينية) لباساً شرعياً.

ولعلّ دراسة متأنية للأبعاد الجيوسياسية والاقتصادية للتجربتين المتزامنتين في العالم الإسلامي -التجربة العثمانية والتجربة الصفوية- تلقي أضواء مفيدة على الجوانب المغفلة والتي بدون كشفها يستحيل فهم جدلية الانقسام والتوحيد في الموروث التاريخي للدولة السلطانية في العالم الإسلامي(9).

ففي هذا الموروث (الذاكرة التاريخية) تكمن حركتان:

- حركة توحيدية تمثلت في دينامية قيام الدولة العثمانية في القرنين الأولين لتأسيسها، وقدرتها على الاستيعاب والاحتواء، والجمع بين الشرعية والمشروعية لزمان إسلامي طويل.

- وحركة تجزئية تمثلت في تقهقر نظامها الاقتصادي والعسكري بدءاً من النصف الثاني من القرن السادس عشر وتزامن ذلك مع انعطافات وأحداث إقليمية وعالمية مؤثرة أهمها:

- اكتشاف رأس الرجاء الصالح طريقاً للهند للالتفاف بذلك على دور المتوسط.

- اكتشاف العالم الجديد، وما ترتب على ذلك مع الوقت من تكديس للثروة في المدن الساحلية لأوروبا، وانفتاح تجارة المحيطات وازدهارها على حساب ممرات الحضارات القديمة (الحوض المتوسطي).

- وعلى المستوى الإقليمي (العالم الإسلامي)، بروز دولة سلطانية منافسة هي الدولة الصفوية: دولة قامت في إيران، فوحدت الإمارات فيها، وحملت دعوة دينية ناجزت عبرها الدولة القائمة (الدولة العثمانية)، وطمعت في النطاق الجيوسياسي لهذه الأخيرة (الأناضول، العراق، الخليج والشاطئ الشرقي للمتوسط) وزاحمت دورها الاقتصادي، وذلك عبر محاولة السيطرة على طرق العبور والممرات البحرية والبرية بين أوروبا والداخل الآسيوي (أي ما عُرف آنذاك بطرق الحرير).

والأمر الأساسي الذي لا بد من استخلاصه من العودة إلى هذا التاريخ، أن الحروب العثمانية/الإيرانية، اندرجت في سياق تاريخي عالمي اتسم بتشكّل (نهضة أوروبا) واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم هذا التحول في السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسساتي للدولة وأجهزتها. فبعد فترة من اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد، بدأ الاقتصاد المتوسطي يفقد دوره التاريخي تدريجياً، وبدأ العالم

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

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

لم تعد (الدولة الإسلامية التقليدية) في هذا المشهد التاريخي - هي الدولة التي تحدّث عنها ابن خلدون، كنشوء ونصاب وزوال ووفقاً لآلية صراع العصبية في الاجتماع البشري الداخلي ومن خلال الاستقواء بالدعوة الدينية، أي وفقاً لجدلية الانقسام والتوحد القديمة. بل أصبحت (دولة الإسلامية التقليدية) تختزن الموروث التاريخي من جهة ولكن دون أن تستطيع عناصر هذا الموروث التحكّم في مصيرها. بل إن السياسات الدولية الأوروبية هي التي أصبحت حاسمة في التوجيه والضبط والتوظيف والاستثمار حتى في مجال الإصلاح والتنظيمات، كما كان شأن التنظيمات العثمانية وسياسات أوروبا حيالها.

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

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

هذا ما حاول مصلحو الدولة العثمانية ومفكرو النهضة وفقهاؤها المصلحون أن يعالجوه عن طريق الإصلاح والتنظيمات وفتاوى الاجتهاد من أجل التحديث وإصباح الشرعية

عليه، ولكن في وقت كانت عوامل التفكيك قد تراكمت وأضحت أوراقاً وحقول عمل تتقنها وتتمسك بها السياسات الدولية وقراراتها ودبلوماسيوها وخبرائها.

السياسات الدولية ومشروعية الأمر الواقع (السلطات المحلية تنحو لبناء دول وطنية)

لقد كان الوجه البارز في التنظيمات العثمانية هو وجه المركزية السياسية والإدارية الصارمة، الوجه الذي برز مع سياسة السلطان عبد الحميد مركزية استبدادية سلطانية، ومع حزب الاتحاد والترقي دكتاتورية عسكرية ذات طابع عنصري تركي. وفي المقابل كانت القوى الاجتماعية التي نزلت نحو بناء سلطاتها المحلية سواء من خلال مجالس الإدارة للولايات والأقضية، أو من خلال ممانعتها عن الالتحاق بالمركزية العثمانية، تبحث عن مرتكزات شرعية ثابتة لسلطاتها. وكانت السياسات الأوروبية في ذلك الوقت ترصد اتجاهات هذه القوى لتوظف ما يتلاءم منها في مشاريعها السياسية الخاصة. والنتيجة المترتبة على هذا التقاطع بين النزعات المحلية والسياسات الغربية كانت شيوع حالة من الفوضى السياسية في الولايات، كان قد شكها منها مدحت باشا من موقعه كوالٍ عثماني في ثمانينات القرن التاسع عشر والعراق وسورية؛ كما أن تقارير القناصل في عواصم الولايات كانت قد رصدتها ودرست مظاهرها الاجتماعية واتجاهاتها المستقبلية.

ولعل ما كتبه المستشار الفرنسي في وزارة الخارجية الفرنسية في 30 أيار/مايو عام 1920م، يعكس وظيفة هذه الحالة من الفوضى السياسية كما يفهمها العقل الإستراتيجي الغربي. يقول هذا المستشار: (وفي البلاد التي كانت سابقاً جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، أدى التعارض التاريخي المزمع بين مفهومي الدولة والأمة إلى نمو العقلية الفوضوية، وكتب على السكان أن يشكلوا تجمعات صغيرة قومية ethnique أو إقليمية. وهذا الواقع مناسب لنا لأنه يجعل من تعميم المعارضة أمراً صعباً في البلاد. ولكن من جهة أخرى- أن تفتيتاً أكبر يمكن أن يضعنا في وضع يتساوى في الإرباك). ويستنتج المستشار ما يلي: (لذلك من المناسب إذن أن ندفع بجدية لدراسة التجمعات الإثنوية ethniques groupes المهيأة لتشكيل الاستقلالات الإقليمية الأولى Autonomies (régionales)(10).

والواقع أن هذا الفهم الغربي لظاهرة ما يدعو إليه المستشار الفرنسي (التعارض التاريخي بين مفهوم الدولة والأمة) يصدر عن رصد الحالة المأزقية التي عاشتها التنظيمات العثمانية في محاولتها مركزة الدولة أي في محاولتها نقل صيغة سلطانية عصبانية قديمة إلى صيغة دولة حديثة على غرار صيغة الدولة/الأمة (Etat\Nation). وكان مصطلح (الوطن العثماني) معبراً لدى النخب التركية، وبعض النخب العربية عن هذا المنحى. أي في محاولتها التوحيد الإداري والمؤسساتي والقانوني لمجتمعات متنوعة من حيث اللغة والدين والقوميات والمذاهب والأعراف والتقاليد. الأمر الذي أدى إلى قيام عدد من الحركات السياسية الممتعة عن الالتحاق بالمركزية الإدارية في أطراف الولايات

العربية، وبشكل خاص في المناطق الريفية الجبلية، وبعض المدن المشرقية.

وإذا كانت هذه التنظيمات قد فشلت، ولأسباب كثيرة، فإن الفشل نفسه وبمعزل عن دراسة أسبابه، يدعو العقل السياسي الغربي إلى الاستنتاج بأن (عقلية فوضوية) تسيطر على السكان، وبأن التجزئة على مستوى التجمعات الإثنية والدينية والمذهبية هي حل حتمي تاريخي لذلك (التعارض بين مفهومي الأمة والدولة)، على حد القول السابق للمستشار الفرنسي.

وهكذا -وكما يوصي المستشار الفرنسي- كان هذا الواقع السكاني قد أخضع لدراسات سكانية وأنثروبولوجية وتاريخية واقتصادية واجتماعية، الهدف منها تبرير الصيغ السياسية (المناسبة) لسياسة التجزئة المتلائمة بدورها مع سياسة مناطق النفوذ الغربية في المشرق العربي.

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

فكما أن معطى التجمعات الإثنية والملية الذي برز بشكل حاد في مرحلة التنظيمات العثمانية، قدّم للإستراتيجية الغربية تبريراً لحل ما سمي بـ(العقلية الفوضوية) عبر تأطير هذه التجمعات في (دول)، فإن سياسة الأعيان المحليين التي استثمرت بدورها قوانين التنظيمات لصالحها في المحاكم والبلديات والقضاء ومجالس الإدارة في الولايات ومختلف الوظائف، قدّمت هي الأخرى معطى عظيم الفائدة للسياسات الدولية لتشكيل (واجهات محلية) بل إن التجمعات الإثنية وسياسات الأعيان كانت تتقاطع لتولد مواقع سلطوية تبحث عن تأكيد شرعيتها في (الجغرافية/ السياسية) المناسبة وعبر استعارة مفهوم (الدولة الوطنية) أو الدولة/الأمة (Etat-Nation).

يقول المستشار الفرنسي: (ينبغي أن يكون هناك واجهة محلية متماسكة نستطيع أن نتحرك خلفها دون مسؤولية). ويستشهد بفعالية النظام العثماني الذي ترك هامشاً واسعاً للسلطات الأهلية والمحلية فيقول: (وقد سئل مؤخراً المطران خوري رئيس الوفد اللبناني في باريس عن الطرق التي سمحت للأتراك أن يثبتوا النظام بوسائل محدودة جداً، فأجاب المطران بما سبق أن قاله للجنرال غورو، بأن السلطات التركية اكتفت بتحقيق التوازن بين عناصر السكان وبأقل ما يمكن من التدخل في مصالحهم الخاصة)(11).

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

الغربي لتكون (واجهات محلية) هو فارق بين تاريخين مختلفين:

- تاريخ الاجتماع السياسي العثماني المديد، والذي برزت فيه وسائط السلطة كأحدى أهم ركائز

التوازن السياسي للسلطنة العثمانية، والذي أمّن مشروعيتها التاريخية وجزءاً من شرعيتها الدينية على الرغم مما رافق هذا التوازن من صراعات محلية لاحتلال مواقع معينة في سلم الولاية السلطانية.

- وتاريخ الاجتماع السياسي الملحق بالمركز الأوروبي والذي برزت فيه العناصر العائلية المحلية في

إدارة التنظيمات العثمانية ك(أعيان جدد) يبحثون عن مجال لتأكيد سلطات محلية تؤهلهم لها العوامل التي ارتكزوا عليها في صعودهم، ألا- وهي: السلطة الإدارية، وامتلاك الأراضي، ورأس المال التابع للاستثمار الأجنبي.

إن تقاطع هذه العوامل الثلاثة في مواقع الأعيان الجدد، كان يشير على السياسة الأوروبية أن تتلقى اتجاهات هذه المواقع في ذهاب هذه الأخيرة نحو القبول بلعب دور (الواجهات المحلية) لصيغة الانتداب.

كان ذلك صفحة من تاريخ، وتلتها صفحات من تاريخ آخر.

خلاصة واستنتاجات

ماذا تعني العودة إلى التاريخ، وبالتحديد إلى دراسة تجربة الدولة السلطانية ومجتمعها في التاريخ الإسلامي في موضوع التعددية وموضوعة الشرعية والمشروعية اليوم.

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

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

وفي موضوعنا المطروح تواجهنا إشكاليتان أساسيتان:

أولاً، بالنسبة للتجزئة والوحدة على مستوى الدولة:

في الماضي: ثمة تجزئة وتعددية حصلتا على مستوى مؤسسة الخلافة والسلطنات في التاريخ الإسلامي، انطلاقاً من أدوار ووظائف العصبية القبلية، أو القومية، أو الإقليمية (الأمصار)، التي تشكلت منها الجغرافية/السياسية والبشرية لـ (دار الإسلام)، وتركبت منها أدوار السلطنات وإمارات الاستيلاء والولايات التي (شرعها) الفقه الإسلامي. وفي الوقت نفسه، ثمة نزوع وحدوي في الجغرافية – السياسية والاقتصادية يقوم على توسيع نطاق الدولة السلطانية بالقسر والإلحاق والاستتباع، وفي ظل (صبغة دينية) يتقوى بها المشروع (التوحيدي) الذي لا شك كان يملك عناصر (مشروعية) على موازاة الشرعية التي اكتسبتها كأمم واقعة- إمارات الاستيلاء والسلطنات.

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

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

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

لقد أعطت هذه التحوّلات المستجدة للظاهرة التاريخية (التجزئة) معاني جديدة تجاوزت سلبياتها في الذاكرة التاريخية كصيغة (تجزئة استعمارية)، بل لعلها أصبحت في (الواقع

المعاش) معطى قائماً مقبولاً- أو مرغوباً بل مشروعاً *Légitime* غير أنه في كل الأحوال، ينبغي ألا ينظر إلى هذا الواقع من خلال الإسقاط التاريخي، تبريراً أو تجاوزاً. إذ إن (التبرير التاريخي) باسم التاريخ الوطني أو القومي لدولة، وعلى قاعدة ما حصل من تعددية قطرية في مرحلة الدولة السلطانية، لا- يؤدي ولا يُكسب هذه الدولة أو تلك أي (شرعية) تاريخية أبدية. كما أن الكشف التاريخي في المقابل وباسم الوحدة التي قامت أيام الدولة السلطانية، لا ينقص من واقعيته أو ينتزع شرعيتها تحت شعار (الحق التاريخي) أو شعار (الوحدة لإسلامية) أو (الوحدة العربية).

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

- بروز حركات التحرر الوطني في بلدان العالم الثالث وفي البلاد العربية والإسلامية على وجه الخصوص، واتخاذها سمات قطرية محلية في انطلاقها وتوجهاتها وبرامجها في بناء السلطة والاقتصاد والثقافة في كل قطر. وبعد فشل تجربة الوحدة بين مصر وسوريا وفشل مشاريع الوحدات الأخرى، وكارثة ضم الكويت باسم (الحق التاريخي)، والتداعيات السلبية لأخطاء الإدارة السورية في لبنان، يتأكد أكثر فأكثر ضرورات البحث عن بدائل لـ (الوحدة)، غير تلك التي تستحضرها الذاكرة التاريخية العربية.

- نهاية الحرب الباردة، وهي نهاية أسفرت عن نتيجة واضحة: سقوط نموذج (الوحدة القسرية) التي قدّمتها تجربة الاتحاد السوفياتي الداخلية، ومنظومته الاشتراكية في أوروبا الشرقية.

- بروز نموذج سلمي ناجح وفاعل للوحدات والاتحادات في أوروبا والعالم هو نموذج الوحدة الأوروبية، بدءاً من البنى التحتية (المواصلات) وتبادل السلع والرسوم والجمارك، إلى صيغ حركة البشر والعمالة والنقد وحقوق المواطنين في الانتقال والإقامة وصولاً إلى صيغة اليوم: صيغة (المواطن الأوروبي)، والاتحاد الكامل.

إن كل هذا وغيره من المستجدات يتطلب إعادة نظر في مفهوم التجزئة كما في مفهوم الوحدة في واقعنا وفكرنا المعاصرين، وبالتالي في مفاهيم الشرعية والمشروعية في تكوين الدول في وحدتها أو في انقسامها.

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

- **في الماضي:** شهدت مجتمعات الدولة الإسلامية التقليدية تعددية دينية وعرقية واجتماعية/ ثقافية ومدنية أهلية استوعبها هامش من الاستقلالية الذي قام بين المجتمع والهيئة (الحكومية). وذلك عبر مؤسسات شرعية ومشروعية كنظام الملل والأوقاف، والمجموعات القروية والعائلية والعشائرية والقبلية التي كان لها مجالسها وأمورها ومقدموها المحليون، وكطوائف الحرف وطرق الصوفية التي كان لها مشايخها ونقبائها

وتنظيماتها الخاصة.

- **في الحاضر** : قامت في الدول والمجتمعات الحديثة (الديمقراطية) أحزاب سياسية ونقابات وجمعيات ونواد ومراكز ضغط وتدخل انتظمت في مجتمع أطلق عليه في التجربة الغربية الحديثة تعبير (المجتمع المدني)، وذلك مقابل السلطة الإكبركية في القرن التاسع عشر، ومقابل الدولة العسكرية التوتاليتارية في القرن العشرين. هذا المجتمع المدني غير مفصول عن الدولة أو مناف لها، بل هو مستقل عنها استقلالاً نسبياً ومتفاعل معها كما تتفاعل الدولة معه عبر المجالات التي يتيحها نظام سياسي تمثيلي لتداول السلطة أو للتأثير في صناعة القرار، وتوزيع الأدوار التنموية بين الدولة والمجتمع.

والملاحظ أن الفكر السياسي والواقع في عالمنا العربي والإسلامي يواجهان هذين الإشكاليين بصورة عامة، بإحدى مرجعيتين كليهما غير فاعلة. فمرجعية المجتمع الأهلي المتعدد في مرحلة الدولة الإسلامية التقليدية لم تعد مرجعية صالحة لكي لا- نقول مشروعة- للتمثل والتطبيق في الحاضر، كما أن مرجعية المجتمع المدني الأوروبي، وكما يتمثل في وعي بعض النخب العربية كنفويض للاجتماع الديني على طول الخط وكحالة قطيعة حضارية ومعرفية، لا تتم عن منهجية سليمة وصحيّة.

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

إن تجربة الوحدة في الدولة الإسلامية التقليدية، لا يمكن أن تتكرر في الوقت الحاضر. إن صورتها (الوحدوية) القائمة على الإلحاق والتغلب، تقاطعت حديثاً مع صورة الدولة القومية الغربية (الشمولية)، وتجلّى هذا التقاطع في الوعي القومي العربي مشاريع (وحدات قسرية) لا تملك عناصر استمراريتها ونجاحها، وإن ادعت استمداد (شرعيتها) من التاريخ أو من الدين، بل إن الإلحاق أو التغلب كان مدخلاً لحروب إقليمية وأهلية لا مستقبل لها. لذلك فإن شرعية الدولة القطرية/الوطنية الحديثة، ومشروعيتها، لا يتأسسان على التاريخ وأيديولوجياته، لا القومية الرومنسية ولا الإسلامية الشمولية. إنها تتأسس على مقومات جديدة: التنمية، السيادة، المشاركة، الديمقراطية، الأمن القومي المشترك، التكامل الاقتصادي والعلمي والتربوي والعسكري، وأولاً- وأخيراً حق المواطنة العربية الواحدة التي هي أساس كل شرعية ومشروعية في الحاضر والمستقبل.

الحواشي

(* مؤرخ وأكاديمي من لبنان.

1- موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ص 723-724.

2- ابن خلدون، المقدمة، ص 151.

3- محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص 134.

4- ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الطليعة 1980م، ص 123-140.

5 - يقول المستشرق L.Gardet (لويس غارديه) (والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في لإسلام ضد ما هو اعتباطي (arbitraire) ، ولم نقبل من السلطة الشرعية إلا ما ارتبط منها بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها. وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادئ الحكومية، كانت مقولة (الحق) التي تستدعي دفاعاً وحماية تحتل بصورة مطلقة المقام الأول).

L.Garet, La cite musulmane, vie sociale et politique, 4 ed. Paris
1976,p.p. 38-39

6- ابن خلدون، المقدمة، ص 292 – 293.

7- المصدر نفسه، ص 156.

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

9- للتوسع في الموضوع راجع: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دراسة في تجربتين: الدولة العثمانية والدولة الصفوية – القاجارية في إيران، ط 1، 1990 م، طبعة ثانية 2000م، بيروت، دار الطليعة.

10- محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية، تقرير دبلوماسي، بتاريخ 30 أيار 1929م، باب الشرق، سورية، لبنان مجلد 29، ص 27-28.

11- المصدر نفسه، ص 28.