

الفصل الأول

الدولة المستبدة ومساراتها التاريخية

الفصل الأول

الدولة المستبدة ومساراتها التاريخية

الدولة كائن حادث في تاريخ الإنسان، وليس صحيحاً أنها كائن أزلي، أو أن البشرية عرفت منذ بدء التاريخ. وليس صحيحاً كذلك أنها كائن أبدي سيبقى إلى نهاية العالم، أو أنها «مقصد» إنساني في ذاتها لدى جميع شعوب الأرض وأممها على مر الأزمنة. فالثابت تاريخياً هو أن البشرية عاشت في تجمعات بلا دولة، وبلا سلطة مركزية في معظم مراحل تاريخها. ولا يوجد دليل قطعي - حتى الساعة - على أن البشرية كانت أقل سعادة قبل نشوء الدولة بمعناها الحديث، عما بعد نشوئها.

ظهور «الدولة» بمعناها التقليدي القديم يرجع إلى خمسة آلاف سنة فقط قبل الميلاد على أقصى تقدير؛ طبقاً لبعض المؤرخين. وكان أول ظهورها في وديان الأنهار التي تشكلت حولها الحضارات القديمة الكبرى وهي: نهر النيل، ونهر الجانج، والنهر الأصفر، ودجلة والفرات⁽¹⁾. وتفيدنا المراجع التاريخية الموثوقة أنه: حتى القرن الرابع عشر الميلادي كانت المجتمعات ذات الدولة أقل بكثير من تلك التي بلا دولة. هذا مع ملاحظة أن مفهوم

(1) لبعض التفاصيل عن نشأة الدولة انظر:

Henri de Bodinat, L'Etat Parenthesede L'Histoire (Paris: P.A.U, 1995), 15-25

الدولة نفسه قد تغير من حقبة زمنية إلى أخرى. وبسبب هذا التغير اختلف العلماء في التاريخ لنشأة أول دولة في التاريخ. دُع عنك الترهات التي تقول إن هذا البلد أو ذاك شهد ولادة أول دولة مركزية في التاريخ وسبق غيره بذلك، أو أن هذا البلد أو ذاك هو «أم الدنيا»، أو «جنة الله في الأرض»؛ فهذا وما يشبهه من أقوال التفاخر والاستعلاء، لا يستند لأدلة قطعية، ويردده أبناء كل مجتمع قديم، ويذهبون إلى أنهم الأسبق في تأسيس الدولة المركزية ومنهم: الهنود، والعراقيون، والمصريون، والفرس، واليمنيون، والفينيقيون، والصينيون، واليونانيون، والرومانيون... إلخ.

وعلى أية حال؛ فإن كل ما قلناه، لا ينفي أن الكائن المعنوي الذي نسميه «الدولة»، أو قد يحمل أي اسم آخر؛ لا غنى عنه لانتظام الحياة الإنسانية. ويقرر البعض أن كلمة «دولة» (=State) لم تظهر في الخطاب السياسي حتى القرن السادس عشر الميلادي⁽¹⁾. صحيح أن «الدولة» هي أسوأ اختراع سياسي اجتَرَحَهُ الإنسان في تاريخه، ولكن الحقيقة هي أن هذا الإنسان لم يكن أمامه إلا أن يخترع هذا الكائن الذي نسميه «الدولة»، أو شيئاً آخر يشبهه، كي تنتظم الحياة الجماعية، وتترابط المصالح المشتركة، وتستقر الأحوال السياسية والأمنية بالحدود الدنيا اللازمة لانتظام الاجتماع الإنساني، ومن ثم نشوء العمران والحضارة. وفي كل الأحوال كانت نشأة المدن⁽²⁾ أسبق من نشأة الدول، وكانت نشأة المجتمعات أسبق من نشأة المدن.

(1) Mary Hawkesworth & Murice Kogan; «Conceptions of the State», In: Encyclopedia of Government and Politics». Vol.1. London; Routledge 1992. p.45.

(2) رغم تعدد نظريات نشأة المدن، إلا أنها تؤكد في مجملها على أنها كانت تطوراً ضرورياً للاجتماع الإنساني، وأن «الدول» ظهرت في سياق هذا التطور. وبشأن =

من المنظور القانوني؛ كان أول ظهور لفكرة الدولة القانونية في الفلسفة اليونانية على يد أفلاطون. ولكن دولته القانونية ظلت حلماً لآماد طويلة؛ قبل أن تجد طريقها للتطبيق جزئياً؛ بسبب غلبة مثالية أفلاطون على واقعية الحياة الاجتماعية التي تجمع في أغلب الأحيان بين الخير والشر، والنفع والضرر، والقبح والحسن.

ومن مجمل المعطيات التاريخية لنشأة «الدولة»، يمكننا أن نقدم تصوراً تقريبياً لمسار نموها وتطورها في المجتمعات البشرية. هذا التصور نفترض فيه أن عمر البشرية سنة (اثنا عشر شهراً)؛ وعليه فإن معطيات تاريخ «الدولة» تؤكد أنها لم تظهر إلى الوجود إلا في الأسبوع الأخير من السنة؛ أي في يوم 25 من ديسمبر. وأن التجمعات البشرية ظلت معظم شهور وأيام السنة بلا «دولة» بالمعنى السائد الشائع للدولة الحديثة. وتؤكد تلك المعطيات أن «الدولة» لم تشمل كل مساحة الكرة الأرضية إلا في نصف الساعة الأخير من السنة؛ أي بالضبط في الساعة 23.30 من يوم 31 من ديسمبر. هذا عن أصلها بالمعنى التاريخي، وهو يقل في أهميته كثيراً عن أصلها في «الفكر» الإنساني. فأصل فكرة الدولة في الوعي الإنساني أكثر تعقيداً وأشد مراوغة من أصلها التاريخي الزمني، وأكثر غموضاً من أصلها القانوني.

= نشأة المدينة من وجهة اجتماعية عند بعض علماء الإسلام انظر بصفة خاصة: أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة: رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرقي لدراسات التراث الإسلامي، ط 2 - 1432 هـ/ 2012 م)، 126 - 129. وانظر أيضاً: شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتقديم وترجمة حامد عبد الله ربيع (القاهرة: دار الشعب، 1983 م) ج 2/ 401 - 404.

من حيث الأصل التاريخي، نجد أن أكثر ما توضحه فكرة «الدولة» وتاريخ نموها⁽¹⁾، حسب بعض النظريات هو: أن تاريخها نفسه هو تاريخ نمو الحصة المقتطعة من حصيلة إنتاج الكادحين في مختلف الأعمال الإنتاجية. ففي مصر الفرعونية مثلاً، كانت الدولة (السلطة الحاكمة) تقتطع 10 % على الأقل من إجمالي الناتج القومي وتركّمه في الخزانة العامة؛ لكي تمويل مشروعاتها، وتنفق على حكامها وأعوانهم. وكان جهاز الدولة لا يتعدى 1 % من إجمالي السكان (كانوا في تلك الأزمنة السحيقة لا يتجاوزون خمسين ألف موظف من إجمالي خمسة ملايين نسمة).

كما أن تاريخ الدولة عبر الأزمنة المختلفة يوضح - أيضاً - الحضور الطاعني للقوة المادية المجردة؛ فالدولة البروسية مثلاً اتخذت صهوة الجواد رمزاً لها في عهد فريدريك الأكبر الذي أسسها على العنف، وضم أراضي الغير بالقوة المسلحة. وفي العصر الحديث اتخذت دولاً عدة شعارات تؤكد على دور القوة في تأسيسها، ومن ذلك مثلاً «الدولة السعودية»؛ التي اتخذت السيف رمزاً لها تخليداً لتاريخ ابن سعود الذي أسسها على أسنة الرماح، وإعمال السيف في رقاب معارضيه، والاستيلاء على مناطقهم بالقوة القهرية؛ حتى وصل إلى توحيد أغلب شبه الجزيرة العربية تحت سلطة مركزية واحدة، وأنشأ دولة موحدة جرى إعلانها والاعتراف بها رسمياً في سنة 1351هـ / 1932م.

ما يتعين التأكيد عليه هنا هو أن «الدولة» بمفهومها التاريخي ليست قدراً

(1) لمزيد من التوسع بشأن الأبعاد المختلفة لمفهوم الدولة وتطورها التاريخي: جاك دونديو دوفابر، الدولة، ترجمة سموحي فوق العادة (بيروت: منشورات عويدات، ط 2 - 1982م)، ص 5 - 20.

كلياً أو حتمياً في حياة البشرية؛ وإنما هي كائن «حادث» أو «مصطنع»⁽¹⁾. وقد نما هذا الكائن وتطور عبر تجارب طويلة وممريرة ومتنوعة. وكما يولد هذا الكائن ويشب ويقوى، فإنه يضعف ويهرم ويموت وينقطع من الوجود. وقد كان هذا الكائن شراً لا بد منه، اخترعه الإنسان كما أسلفنا ليضمن حداً أدنى من الأمن والاستقرار اللازمين لبقاء نوع الإنسان، وحصول التسالم العام، ونشوء التمدن والعمران.

وقد سبق للعلامة ابن خلدون أن لاحظ دورة قيام الدولة وسقوطها من منظور اجتماعي سياسي عمراي. وكان مدركاً ببصيرته التاريخية النافذة أن «الدولة» في فضاء الاجتماع السياسي الإسلامي تعني «سلطة أسرة حاكمة»، تستمر لفترة زمنية، وتحكمها سنن صارمة في قيامها ونموها وتدهورها وانهارها. وعنده أن قصة الدولة تبدأ بأن تنهض أسرة قوية بتدبير شئون الجماعة وإدارة «الخير العام»، وتقوم ببسط الأمن والاستقرار، وينصاع رعاياها - أو أغلبهم - لأمرها ونهيها. ولكن بعد أن يستقر الأمر لهذه الأسرة، يأخذ الأبناء في الركون إلى الدعة والراحة، ومن ثم يدخلون في طور الترف والبذخ والمظالم، إلى أن تهزم دولتهم وتتداعى، ويؤول أمرها إلى الزوال والانقطاع من الوجود الاجتماعي والسياسي، ومن هنا تنشأ «دولة» جديدة بصعود أسرة قوية تحل محل الأسرة المتهالكة وهكذا..

ربط ابن خلدون صعود الدولة وسقوطها بعنصرين جوهريين وواقعيين في آن واحد هما: «الدعوة الدينية»؛ أي القوة المعنوية أو الروحية التي

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981م) ص12.

يدين بها السواد الأعظم من الناس الواقعين تحت سلطان صاحب السلطة، و«العصبية القبلية»؛ أي القوة المادية والعسكرية التي يستند إليها صاحب السلطة في بناء أركان دولته وتسيير شؤونها. ثم تدنى مفهوم «الدولة» بهذا المعنى الخلدوني التقليدي وانحدر إلى مستوى أقل عمومية، وأصبحت الدولة في سياق الاجتماع السياسي الإسلامي عبارة عن رجل قوي البطش، ومهاب الجانب. ينجح في تأسيس مملكةٍ بحد سيفه، وتبقى ببقائه وتزول بزواله، أو لا تستمر من بعده كما كانت في عهده، في أغلب الأحوال، ولهذا التدني، أو الانحدار، أسباب كثيرة سيتضح بعضها في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

كان ابن خلدون يرى أن «العمران» هو أعلى مقاصد السلطة / الملك. وأدرك أن هذا العمران لا يقوم إلا بالعدل. وأكد كثيراً على أن «العدل» هو أساس ازدهار «الدولة» وبقاء «المُلك»؛ بما أنه شرط العمران. وبأيّسَ نظرٍ؛ اكتشف ابن خلدون أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»، ومن باب أولى بزوال «الدول». والاقتراب التالي يوجز وجهة نظره بما لاحظته في سياق وقائع التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، يقول:

« هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً (يقصد شرق بلاد المسلمين وغربها) في منتصف هذه المائة الثامنة (للهجرة) من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم، وذهب بأهل الجبل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحامها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها؛ فقلص من ظلالتها، وفلَّ من حدّها، وأوهن من سلطانها. وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها.

وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر؛ فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخربت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل. وتبدل الساكن؛ وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة؛ فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالمٌ محدثٌ»⁽¹⁾.

ما نفهمه من كلام ابن خلدون هو أن «الدولة» في زمنه تعرضت «للاقطاع»، وأن مشرق العالم الإسلامي ومغربه شهد ولادة دولة أو «دول» جديدة؛ و«كأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة» بتعبيره. وفي ثنايا ثنائية «الانقطاع» و«النشوء»؛ حسب المفهوم الخلدوني لتاريخية «الدولة»؛ نلاحظ أن الدولة التي تحدث عنها كانت أكثر «إنسانية» و«رأفة» بالبشر حتى في حال ظلمها وقهرها مقارنة بالدولة الحديثة. فالدولة التي تحدث عنها ابن خلدون هي في نهاية الأمر جزء من كل، ووسيلة وليست مقصداً في ذاتها أو لذاتها. وهي خاضعة لسنة الحياة والموت، ولقانون العقل والشرع في الآن ذاته، وليست مفارقة للجماعة أو فوقها ولا هي متعالية عليها. وهذا التصور يناقضه تصور «الدولة الحديثة»؛ الحادثة في مسار النهضة الأوروبية، وبخاصة بمفهومها الوستفالي الذي جعلها تبدو كياناً كلياً وأبدياً لا يسري عليه قانون الحياة والموت، ومفارقاً ومهيمناً ومستوعباً لكل تفاصيل الحياة

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتمهيد ودراسة: علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثالثة - د. ت) الجزء الأول، ص 325، 326.

الاجتماعية، وجعلها «واقعة» على مستوى أعلى من الحياة الواقعية، ووضعها في دائرة بعيدة. وذكّرنا بعدها وتعاليتها في مفهومها الحدائي ببعد الآلهة في الميثولوجيا القديمة لدى الشعوب البدائية، كما يذكّرنا بما ذهب إليه عدد من كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين من أمثال: هيجل، وماركس، وغاستون بوتول، وجورج بالاندييه، وغيرهم، من أوصاف مجردة تضع الدولة في مكانة سامية، وتجعلها في الوقت نفسه مطمعاً للقوى المتصارعة من أجل النفوذ والسلطة والمال.

«الدولة» بالمعنى الخلدوني تولد وتموت. تشب وتبقى ثم تهزم وتضعف. تزدهر وتضمحل. توجد ثم تنقطع. أما بالمعنى الوستفالي «الحدائي» فهي كيان «حلولي» أبدي سردي. كيانٌ يسعى لتعويض السلطة الثيوقراطية الاستبدادية بثوب مدني ديمقراطي. هي دولة وُجدت لتبقى ولتنمو نمواً خطياً وأبدياً لا رجعة عنه، ولا مهرب للمواطن منها. هي أخطبوط، أو هيدرا⁽¹⁾ لها ألف ذراع وذراع، ورأس واحدة؛ هي: الليفياثان (وحش أسطوري له مخالب لا يفلت منها أحد) بحسب تعبير توماس هوبز. هي كائن تزيد قوته كلما تعددت وظائفه وتوسعت أدواره. يؤكد غاستون بوتول في اجتهاداته بشأن أصول الاجتماع السياسي للدولة الحدائية في التجربة الأوروبية⁽²⁾؛ أن قوة الدولة تترسخ كلما توحدت أهدافها «الاقتصادية»، و«الدينية»، والثقافية، والتعليمية، والقضائية، والحماية/ الحرية.

(1) الهيدرا، حيوان «جوف/ معوي»، وورد اسمه في الأساطير القديمة بمعنى: كائن متعدد الرؤوس، كلما قُطعت رأس منها نبتت له رأس أو أكثر غيرها.

(2) غاستون بوتول، الدولة، ترجمة خليل الجر (غير مبين بلد النشر: سلسلة ماذا أعرف، المنشورات العربية. د. ت).

الفرق الجوهرى بين المضمون الإنسانى فى الخبرة الإسلامية، والمضمون «اللاإنسانى» للدولة فى الخبرة الغربية/ الأوربية أدركه محمد على باشا حاكم مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو أحد كبار رجال الدولة فى المشرق الإسلامى الحديث. وقد كان معاصراً لفترة شهدت عز صعود «الدولة القومية» فى أوربا. ففى حدود سنة 1820م نصحه أحد الأوربيين بقراءة كتاب الأمير لنقولا مكيافيللى، فبادر بتكليف كبير المترجمين فى ديوان الترجمة واسمه «أنطون رفائيل زاخور راهبة»، بترجمة الكتاب فى سنة 1239/ 1240 هـ - 1824/ 1825 م، فشرع فى ترجمته، وأنجز قسماً منه. وكان راهبة مترجماً شامياً نزع إلى مصر للعمل فى ديوان الترجمة الذى أنشأه محمد على باشا. وقد أشار إلى هذه الترجمة الأولى لكتاب الأمير إلى العربية قنصل النمسا فى مصر آنذاك جويسى أشربى Giuseppe Acerbi. ووردت إشارته فى رسالة منه إلى السنيور جيروفي أمين مكتبة الإمبراطورية فى ميلانو بإيطاليا. وذكر أشربى فى تلك الرسالة أنه تحدث مع الباشا محمد على فى إحدى مقابلاته عن الكتب والأدب. وأنه شعر بالدهشة عندما أخبره محمد على أنه أمر بترجمة كتاب الأمير لمكيافيللى، وأنه جد مشوق إلى معرفة ما يتضمنه هذا الكتاب الذى سمع عنه ثناءً جمّاً من أحد الأوربيين⁽¹⁾.

تحدث القنصل «أشربى» أيضاً فى رسالته تلك عن لقائه مع محمد على باشا مرة أخرى وكلامه عن كتاب «الأمير»، وكان ذلك فى سنة 1243 هـ/ 1828 م؛

(1) عرضنا بالتفصيل قصة دخول كتاب الأمير لمكيافيللى مصر وموقف محمد على باشا منه، انظر: إبراهيم البيومى غانم، ميكافيللى والميكافيليون المصريون. صحيفة «المصريون» بتاريخ 4 و5 سبتمبر 2014م. على موقع الصحيفة نفسها:

أي بعد ترجمة قسم من الكتاب بنحو أربع سنوات. ونقل هذا القنصل أن الباشا قال له ما مضمونه: «إنكم تثيرون في إيطاليا ضجة كبيرة حول كاتبكم المعروف مكيا فيلي، وقد أمرت بترجمة كتابه إلى التركية بعد ترجمته إلى العربية؛ لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني قد وجدته أقل بكثير مما كنت أتوقع من الشهرة التي له. وإني أعلن إليك أيضاً أن هناك مؤلفاً عربياً آخر أثار دهشتي ونال إعجابي بعد أن أمرتُ فترجم إلى اللغة التركية هو «مقدمة ابن خلدون»؛ إن هذا الكاتب أكثر حرية في تفكيره من مكيا فيلي، بل إنني أعتقد أن كتابه أكثر وأشد نفعاً. وإذا كان كتاب مكيا فيلي ممنوع تداوله في بعض البلاد الأوربية، أفما كان الأجدر أن يكون المنع أتم وأعم بالنسبة لمقدمة ابن خلدون؟!».

يدهشنا محمد علي باشا غاية الدهشة وهو يعبر بتلك الكلمات الموجزة عن إدراكه العميق لمضمون الدولة بحسب ما جاء في كتابين من أعظم ما أنتجته عقول البشر شرقاً وغرباً، وإن كانا على طرفي نقيض من المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالدولة والسلطة، أو بالسياسة والعمران، وهما: مقدمة ابن خلدون (732 - 808هـ / 1332 - 1406م)، وكتاب: الأمير لمكيا فيلي (1469 - 1527م).

ويدهشنا أكثر أن محمد علي باشا وازن بين الكتابين، ورجَّح مقدمة ابن خلدون - التي تسبق كتاب مكيا فيلي بأكثر من مائة وعشرين سنة تقريباً - على كتاب «الأمير» لمكيا فيلي ترجيحاً عقلانياً رصيناً وليس عاطفياً متعصباً. ويتراءى لي أن الباشا قد صدمته الهوة العميقة التي وجد أنها تفصله عن ثقافته الإسلامية ومرجعيته الحضارية عندما قرأ ترجمة جزء من أمير

مكيافيلي، أو استمع إليها شفاهة بالتركية نقلاً عن الترجمة العربية، كما تقول إحدى الروايات. ويتراءى أيضاً أن تلك الصدمة كادت تنزل كيانه وتمس «إيمانه» من فرط «البهيمية السياسية» التي يتضمنها كتاب مكيافيلي، فهرع الباشا إلى ذاته الحضارية ليجد أن أحد مستشاريه - لم تمدنا المصادر التاريخية باسمه - كان قد سبق وأن نصحه بقراءة «مقدمة ابن خلدون». والمقدمة تأتي على النقيض في فلسفتها السياسية من كتاب مكيافيلي على طول الخط. فموضوعها كما نعلم في أصول «علم العمران»، وفيها ينطلق ابن خلدون من «الإنسان»، ويعتبره أصل أصول هذا العلم وعموده الفقري وغايته القصوى؛ إذا أحسن ترتيب علاقته بخالقه سبحانه وتعالى، وبالكون من حوله، وبغيره من بني الإنسان. صحيح أن ابن خلدون ركز على عنصرَي القوة المادية والقوة المعنوية في بناء الدولة؛ إلا أنه لم يرد على خاطره فصل هذين العنصرين عن الأخلاق، ولم يستسغ أن يقدم نصائح لا أخلاقية في سبيل المحافظة على «المُلْك»، ولا أن يفصل الحيز الديني عن الحيز السياسي⁽¹⁾

محمد علي باشا لم يترك المسألة تمر مرور الكرام عندما صدمه كتاب مكيافيلي الوافد من عصر الحداثة الأوروبية، وأعجبه كتاب ابن خلدون

(1) يرى برتراند بادي أن انفصال الحيز الديني عن الحيز السياسي هو أوضح ملامح اختلاف الدولة في الحداثة الغربية عنها في الاجتماع السياسي الإسلامي، وأن تميز الحيز الديني عن السياسي في العالم الإسلامي يجعل نموذج التطور الغربي متعارضاً بعنف مع النموذج الإسلامي، انظر: كتابه: الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م) ص 37.

الموروث من عصر الحضارة الإسلامية في وقت كانت قد بدأت في التدهور والأفول، فاغتنم فرصة حديثه مع أحد ممثلي الطرف الحضاري الوافد وهو القنصل جويسي أشربي ليلقنه درساً في أصول المقارنة بين فلسفة الحضارات ورؤية العالم، وفي معنى «الدولة» وعمقها الإنساني. وفي الحوار الذي نقله أشربي نفسه نجد الباشا قد وضع يده بمهارة على «مفهوم» «الحرية» وهو المفهوم المركزي، وحجر الزاوية الأقوى في الرؤية الحضارية الإسلامية عند ابن خلدون. وهذه مفارقة مزدوجة: فمحمد علي باشا كان أبعد ما يكون في سياساته العامة عن مقتضيات مفهوم الحرية، وبخاصة في جانبها السياسي؛ بينما هو يشيد بهذا المفهوم ويعتز به باعتباره قيمة علياً من قيم الاجتماع السياسي الإسلامي. أما مكيافيلي، فلمفترض فيه أن يكون أكثر إدراكاً للحرية بحسب معايير الحداثة السياسية لعصر النهضة التي ينتمي هو إليها، ويُعتبر أحد رموزها بحسب رأي كثيرين، ولكنه لم يُقِم لهذا المبدأ وزناً في نصائحه للأمير. صحيح أن محمد علي التقى معه عملياً في إزاحة مبدأ الحرية؛ ولكنه ظل محتفظاً بهذا المبدأ نظرياً باعتباره قيمة علياً ومثالية معيارية لا يجوز إنكارها. وقد حسم الباشا المناظرة لصالحه - نظرياً - بجملة واحدة وهي قوله إن ابن خلدون «أكثر حرية في تفكيره من مكيافيلي»!

ولا يمكن فهم هذه الجملة إلا في بعدها الإنساني / الإيماني الذي يشكل المرجعية المعرفية العليا لابن خلدون ولمحمد علي أيضاً؛ باعتبارهما من أبناء حضارة إيمانية واحدة تنظر إلى الحرية ليس باعتبارها محصلة علاقات القوة المادية بين البشر، وإنما على أنها محصلة التفتح الروحي والازدهار الأخلاقي المرتكز داخل الإنسان ذاته، والنابع من فطرته التي فطره الله عليها. ثم إن الباشا وجه ضربة قاسية للقنصل أشربي عندما عقّب على منع كتاب الأمير

في بعض البلاد الأوربية، فقال له إن «الأجدر هو منع مقدمة ابن خلدون»! وكان كتاب ميكافيلي قد ظل محظوراً ولم ينشر إلا بعد وفاته بخمسين عاماً.

هذه النظرة الثاقبة التي لا تقف عند ظواهر الأشياء في المقارنة الحضارية، كشفت عن اختلاف جوهري في فلسفة الدولة السلطانية عن الدولة الحديثة. فبعض بلدان أوربا كانت تحظر تداول كتاب الأمير بحجة خروجه على تعاليم الكنسية ومناهضته لسلطانها؛ بينما كان ميكافيلي يؤسس في حقيقة الأمر لبناء سلطات «مدنية/ جمهورية» ليست أفضل حالاً من السلطات المستبدة؛ بل إنها أضحت أشد قسوة في استبدادها من سلطة الكنسية وحلفائها من الحكام الزمنيين. وكان ميكافيلي وغيره من فلاسفة التنوير - في تلك الحقبة - يمهّدون بقصد أو بدون قصد لجعل المسكين بتلك السلطات في النظم «الجمهورية» يخلون محل الإله، بدلاً من أن يكتفوا بادعاء الحكم بتفويض من الإله، كما زعمت كنيسة العصور الوسطى المظلمة.

أما ابن خلدون في مقدمته؛ فنجدّه يفتح آفاق التحرر من كل سلطة تستحوذ على عقول أو أرواح البشر تحت أي ذريعة من الذرائع، ويجعل السيادة العليا محصورة في «الشرعية» التي هي تنزيل من رب العالمين، وليست من وضع أي سلطة بشرية أياً كانت. ومن هنا تطمئن النفس البشرية، أياً كان دينها ومعتقداتها إلى أن سيادة هذه الشرعية هي انتصار للإنسان، وأنها لا تتحيز ضده مهما كان انتهاؤه أو أصله. ثم تأتي السلطة الحاكمة بإرادة الناس، وتذهب بإرادتهم كذلك؛ دون ادعاء التفويض الإلهي، أو احتكار الحقيقة من دون الناس، وإنما تكتسب مشروعيتها بموجب بيعه حرة وتعاقد

محدد الأطراف لكي تجتهد هذه السلطة في فهم هذه الشريعة ومبادئها وتستنبط منها برامج ومشروعات لتطبيقها، ثم تكون محاسبتها على أساس نجاحها أو فشلها في خدمة أكبر عدد ممكن من الناس. ومن هنا قرر ابن خلدون وغيره من قدماء الفقهاء أن وظيفة السلطة هي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي على مصالحهم الأخروية والدينيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا». أما عن سيرة محمد علي باشا في شئون الحكم والسلطة؛ فقد ألمحنا إلى شيء من استبداده؛ وهذا موضوع لبحث آخر يتعين أن يعتمد المنهجية النقدية المقارنة، لا مجال له هنا.

إن منطق زيادة قوة الدولة باطراد قد فرض نفسه مع بداية الحداثة الأوروبية في القرن السادس عشر، رغم أن جذور القوة كأساس للدولة ضارب في القدم. وترجع هذه الجذور - في رأي البعض - إلى محاورات أفلاطون، التي أدان في واحدة منها شهوة القوة التي لا يمكن إشباعها. وقد عدها أفلاطون من جملة الرذائل التي وصفها بال-Pleonexia؛ أي: التعطش لما هو أكثر، وإلى تجاوز كل اعتدال، وإلى الإجهاز على كل تناسب. ولما كان الاعتدال، والتناسب (المساواة الهندسية بحسب أفلاطون)، هو معيار صحة حياة الفرد، وصحة الحياة العامة؛ لذا فإن ما يترتب على نهم القوة بالضرورة هو: الفساد، والدمار؛ فالعدالة وإرادة القوة يمثلان قطبين متضادين في الفلسفة الأخلاقية السياسية عند أفلاطون وحوارييه. والعدالة نهاية أمنية الأسوياء من البشر في كل مجتمع، وعبر الزمن.

ولكن نظرية أفلاطون - وما يشبهها -، لم تفلح في لجم الجموح الإنساني

نحو القوة. بل استفحل خطر هذه النزعة عند الرومان، وعبر العصور الوسطى. وتمخضت في القرن العشرين عن «الدولة التوتاليتارية»: دولة إنجلز وستالين في الاتحاد السوفيتي، ودولة الفاشست التي أسسها موسوليني في إيطاليا، ودولة النازية التي أسسها هتلر في ألمانيا؛ الذي أكمل بدوره ما بدأه فردريك الأكبر هناك. أضف إلى ذلك دول الدكتاتوريات العسكرية في مناطق متعددة من العالم المعاصر في أمريكا اللاتينية، وفي أفريقيا، وفي آسيا، وفي بعض البلدان العربية. ومع اختلاف أنماط هذه التوتاليتاريات إلا أن القوة العارية من الأخلاق والمنحلة من القانون ومن أبجديات الفطرة الإنسانية هي القاسم المشترك الأكبر بينها.

في ظل توتاليتارية دولة إنجلز وستالين (مثلاً) حقق البلاشفة كل ما يمت إلى المجتمع المدني، ومحوه محواً. ففي سنة 1921م؛ أي بعد ثلاث سنوات من الحكم البلشفي ونجاح الثورة الروسية كانت عاصمة روسيا القديمة (بترس بورج - بتروجراد - ليننجراد - ستالينجراد، هكذا تغير اسمها على التوالي) قد تحولت إلى مدينة أشباح؛ إذ فقدت 70 % من سكانها. وقضى ثلاثة ملايين منهم نجبهم جوعاً. وتقلصت الطبقة العاملة إلى ربع ما كانت عليه عند قيام الثورة الروسية في سنة 1917م. وبين سنة 1936 وسنة 1939م تعدى عدد الموتى في معسكرات العمل المليون نسمة سنوياً. وأيّد من الوجود تسعة ملايين من ممثلي طبقة الكولاك (وهم صغار ملاك الإقطاعيات الزراعية في روسيا القيصرية). وقضى ستة ملايين منهم نجبهم جوعاً. وكانت المحصلة هي 20 مليون ضحية من بني آدم أكلتهم «الدولة التوتاليتارية» بمحض إرادتها، وإعمالاً لسيادتها. هذه هي «الدولة الليفيثان» التي بشر بها توماس هوبز في أوضح صورها!. ولم يلجم عنفوانها وبطشها المخيف في العصر

الحديث، إلا صعودُ نداءات «حقوق الإنسان» ودعاة الحرية، ونشطاء المجتمع المدني. وإن كانت قدرة هذه النداءات على لجمها لا تزال محدودة، وضعيفة التأثير، ومتفاوتة النجاح من بلد إلى آخر.

يجب التأكيد مرة بعد مرة على أن: «الدولة الحديثة» في أصل نشأتها، وبحسب فلسفتها العامة؛ دولة متعالية، ومفارقة للوجود الاجتماعي. هي دولة «علمانية»، وتعلن فصل الكنيسة ورجالها عن شؤون الحكم والإدارة العامة، وتعلن كذلك عدم تدخلها في شؤون الكنيسة والدين؛ لأن تدخلًا من هذا النوع، أو ذاك، يفسد الطرفين: الدين والكنيسة والدولة معاً؛ حسب الفلسفة الحديثة. ولكن الواقع يشهد أن هذه الدولة الحديثة ذاتها هي: تجسيد لفكرة «الحلولية» الإلهية بحذاقها، أو تكاد، وإن برداء مدني؛ حيث أن سلطة الدولة المدنية التي تحكم بموجب الإرادة الشعبية العامة؛ حلت محل «السلطة الكهنوتية» التي كانت تحكم بادعاء امتلاكها تفويضاً إلهياً؛ هذا التفويض الذي لم يرق عليه دليل إثبات في أي وقت من الأوقات؛ وثبت زيفه تحت وقع الثورات السياسية والعلمية في عصر التنوير الأوروبي.

وفي أحسن الأحوال: لم تتخلص الدولة الحديثة نهائياً من وصمات مفهوم الدولة الإلهية، أو «مدينة الله» بمعناها في الفلسفة المسيحية الوسيطة. ولم يمنع رفضُ توما الإكويني لهذا المفهوم من أن يتمدد ويتوسع. ومن قبل توما الأكويني كان القديس أوغسطين قد ذهب إلى أن «الدولة تقوم بأمر الله وتستمد قوتها منه»⁽¹⁾. وإلى فترة طويلة من بعد توما الإكويني؛ ظلت صيحة

(1) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت: د. ن، 1985، ص 158.

جريجوري السابع هي الأكثر تأثيراً، وذلك عندما أعلن أن «الدولة من صنع الشيطان والخطيئة»؛ أراد أن يقول: إن شرّ الدولة وثيقُ الصلة بالخطيئة الأولى الأزلية التي ارتكبها الإنسان؛ هو شر أصيل عميق الغور لا علاج له، وإن كان يعتبر شراً نسبياً⁽¹⁾.

وفي أحسن الأحوال، مرة أخرى: لم تتخلص الدولة الحديثة من الروح الدينية الموروثة من ظلمات العصر الوسيط في أوروبا. وكانت الصيغة التوافقية التي توصل إليها توما الإكويني قد حلت الإشكالية المزمنة في الفلسفة القديمة والوسيطبة بين الدولة المدنية من جانب، ومدينة الله من جانب مقابل؛ حيث برهن الإكويني ببراعة على أنهما متصلتان إحداهما بالأخرى ومتكاملتان. ولم يحد نيقولا ميكافيلي كثيراً عن هذا الخط، رغم أنه أشنع الأسماء طراً في سجل آباء الحداثة السياسية؛ فقد كان يكره الكنيسة بحق، ولكنه لم يدع أبداً إلى فصل السياسة عن الدين. وظل مقتنعاً بأن الدين من العناصر الضرورية في حياة الإنسان الاجتماعية. كل ما في الأمر أنه نظر للدين نظرة واقعية، فوجده يصلح «أداة في يد الحكام»، وليس غاية في ذاته. وبهذا التصور أسهم ميكافيلي في أن تفقد الدولة حسها الإنساني والأخلاقي. وأضحت كياناً مستقلاً بذاته، ومتعالياً على الوجود الاجتماعي، وعلى الاعتقاد الديني، والاعتبار الأخلاقي في آن واحد؛ فكان «الدولة» حلت محل هذا كله. ومن هنا مصدر خطرها الداهم، ومنبع شرها الذي لا يحفُّ برؤه.

(1) جريجوري السابع: Epistulae الكتاب الثاني، وبخاصة Monum- Jaffe Gregor ص 456 - نقلا عن فون جيركه، الترجمة الإنجليزية لـ «مدينة الله» ص 72، الكتاب الرابع، الفصل الأول.

لنترك هذا الجذر الفلسفي - اللاهوتي للدولة الحديثة وننحيه جانباً، ولنخرج من متاهاته ويكفي ما أوردناه في الدلالة على ما أوردناه. ولننظر الآن إلى «الدولة» وفق تصور سياسي حداثي آخر يؤكد على أنها عبارة عن: «كائن معنوي» مراوغ، ولديه قدرة خارقة على التخفي في صور وأشكال مختلفة؛ حتى إنه لا يكاد يراها أحد من مواطنيها، ولكن أحداً لا يكاد يتخلص من شبحتها أيضاً وفي الوقت عينه. وأحذق من يقوم بتمثيل هذه الدولة في مواجهة المواطنين هم «الناطقون باسمها»: بغض النظر عن الطريقة التي وصلوا بها إلى مقاعد الحكم. أو هم المعبرون عن «سيادتها» والممسكون بأعنتها؛ أي طبقة الحكام. ولكن هؤلاء أنفسهم وبأشخاصهم سرعان ما يقعون ضحايا الدولة ذاتها، عندما تجد نفسها عرضة للخطر أو التفكك بسبب سوء إدارتهم لشؤونها، أو لفشلهم في صون كيانها، أو لإخفاقهم في حفظ هيبتها في أذهان المحكومين (تأمل ملياً - مثلاً - فيما جرى في بلدان الربيع العربي، وما جرى من سقوط مجموعة من الحكام، تلاه صعود لمجموعة جديدة. ثم تلاه سقوط، فصعود جديد لمجموعة أخرى؛ مع بقاء «الدولة» على ما هي عليه في جميع الحالات مع فروق طفيفة).

لا تمتلك «الدولة الحديثة» تلك الكينونة المتعالية فحسب؛ بل تمتلك أيضاً «لغة سياسية» خاصة؛ هي التي تحدد مفرداتها المركزية، وهي التي تضع معايير الصواب والخطأ فيها. وعندما تتضح مضامين هذه المفردات، يتضح أيضاً جانب من جوانب المأساة التي أحدثتها هذه الدولة الحديثة في بلادنا ومجتمعات أمتنا الإسلامية بصفة خاصة، وفي تاريخ البشر الحديث والمعاصر بصفة عامة. ومن أهم مفردات هذه الدولة: الوطن، والقومية، والمواطنة، والشرعية، والسيادة.

فالوطن هو بيت الدولة الحديثة وملكيته الخاصة، ومعبدتها المقدس. ومعنى الوطن في الأصل العربي: أنه أرض الأجداد التي عاشوا ودفنوا فيها، وفيها أنتجوا المعالي والمفاخر (ثمّة محاولة مبكرة ترجع إلى الثلث الأول من القرن الرابع عشر/ بدايات القرن العشرين؛ لإعادة صوغ مفهوم الوطن صياغة سياسية من منظور تحليلي لغوي)⁽¹⁾. ونجد في بعض اللغات الأجنبية ذات الأصل الإغريقيّ واللاتينيّ أن كلمة *patris* بالإغريقيّة، هي أصل الكلمة *patrie* بالفرنسيّة التي تحمل المعنى نفسه، وكذلك مرادفاتهما في الألمانية *vaterland* أو في الإنجليزية *father land* و *birthplace*. لهذا صارت كلمة «وطن» مُقدّسة في القاموس السياسي للدولة الحديثة.

وصارت تدل على انتماء وجداني وحسٍ بالارتباط الباطني بالمهد والقبر الثابتين في «الوطن». هنا العلاقة ليست شخصيّة تماماً بين الفرد والمكان؛ كما يستنبط خلدون النبواني؛ وإنّما هي علاقة على درجة ثانية ومستوى أدنى؛ فهي الأرض التي ولد فيها الآباء وماتوا، ومن هنا جاءت تسميتها الإغريقيّة *patris*. إن وطن كل أمة هو «مفاخرها التاريخية» التي تركها السلف للخلف، وقد تعينت زماناً ومكاناً. والوطن بهذا المعنى لُقيّة ثمينة للدولة الحديثة، تستطيع بها أن تستدر عواطف «المواطنين»، وتستنزف بها أموالهم وأنفسهم في سبيله، وغالباً ما تطلب منهم أن يضحوا بأرواحهم وأموالهم في سبيل هذا الوطن ليرهنوا على حبهم وولائهم له؛ وإن لم يفعلوا فهم مشكوك في ولائهم وانتمائهم لهذا «الوطن».

(1) انظر مثلاً تلك المحاولة المبكرة في سنة 1919م: مجلة اللسان - بغداد - الجزء الثاني - ذو القعدة 1337هـ (1919م) - المجلد الأول ص 39 - 41.

يصح القول نظرياً: إنَّ أثبتَّ ما في عناصر الدولة الحديثة هو «الوطن» بدلوله الجغرافي. هو الأثبت عند مقارنته بالشعب، ومن باب أولى عند مقارنته بالسلطة العليا، أو بالجماعة الحاكمة. ومع هذا فإن التحوّلات السياسية في أنظمة الحكم والسلطة على مر الزمن، قد أملت تحولات مفهومية على معنى «الوطن»؛ حيث ضاق واتسع أحياناً حسب حجم مضارب إبل القبيلة، أو حجم إقطاعية النبيل أحياناً أخرى في عصور أوربا الوسطى. وصار يعني حدود الإقطاعية سواء أكانت إقليماً أو «مدينة» أو حتى قرية، أو واحة في بيداء. ثم تحول مفهوم الوطن مرة أخرى في عصر النهضة ليتلاءم، بل ولتتطابق مع مملكة الملك. وأضحى «الوطن» قيمة عليا ومثالاً أخلاقياً سامياً لا يكون الدفاع عنه سوى دفاع عن أراضي الملك ومصالحه، حتى لو ضحى جميع المواطنين بأرواحهم في سبيل حمايته والدفاع عنه.

ومع صعود البورجوازية في عصر النهضة الأوروبية، وظهور تطلعات أممية إنسانية: كما في دعوة كانط لتحويل الأرض إلى ملكية عامة للبشر، أو في رؤية ماركس للأمية الشيوعية، أو في «أحلام الشيخ طنطاوي جوهري في السياسة والسلام العام»؛ أخذ مفهوم الوطن يتحوّر من جديد في المخيال السياسي العالمي. ولكن فكرة هيغل «الموضوعية» حول الدولة القومية هي التي اتخذت أشكالاً سياسية قانونية وفعالية في الغرب تحت أسماء الدولة / الأمة. وصارت الدولة / الأمة وطناً بعد أن تخففت كثيراً من التعصّب للمكان والحدود الجغرافية. وفي هذا المنحى - كما يقول خلدون النبواني - نفهم مقولة ماركس «ليس لرأس مال وطن»: في إشارة إلى محاولة البرجوازيات والإمبرياليات الغربية ورغبتها في مطّ مفهوم الوطن ليرافق مع التوسع والامتداد وإخضاع «أوطان» أخرى واحتلالها، ومن هنا فإن الاحتلال

والامبريالية والسيطرة على شعوب أخرى تصير مفاهيم وطنية سامية، من منظور «الدولة القومية الحديثة» في أوروبا⁽¹⁾.

وقبل أن يدخل مفهوم «الوطن» بمعناه السياسي في الثقافة العربية الحديثة، كان قد تعرض لهجمات نقدية كاسحة على يد عدد من كبار أنصار الحداثة والتوسع الاستعماري في أوروبا ذاتها، ومنهم على سبيل المثال: آرثر دي جوبينو، مؤلف كتاب «مقال في تفاوت أجناس البشر»، وكتاب «الرينسانس». وجوبينو هذا هو الشخص نفسه الذي أرسى أبشع نظرية عنصرية في العالم الحديث، وذهب إلى أن الجنس الأبيض، والآري تحديداً، لا يشترك مع بقية الأجناس في أصل واحد، وأن أبناء الأبيض / الآري وحدهم هم الأعلى والأرقى، وغيرهم أدنى منهم في كل شيء؛ وأن اختفاء العرق الأبيض النوردي بالذات من أوروبا معناه ببساطة زوال الحضارة الإنسانية واندثارها تماماً؛ هكذا ضربة لازب، قالها جوبينو باستعلاء عنصري أهوج.

وفي سياق برهنته على شرعية استعلاء الجنس الآري وحقه في التوسع على حساب الآخرين: تساءل جوبينو عن معنى «الوطن»؟ وقال: إن فكرة الوطن مجرد كلمة لا تناظرها أية ظاهرة طبيعية أو واقعة تاريخية. وقال متهمكماً: إن الوطن لا يستطيع أن يتكلم، وليس له أي صوت جهير يعتمد عليه في الأمر والنهي. وبناء على ذلك خلص إلى أن: الوطنية ليست من الفضائل الجرمانية، ففي العالم الجرمني؛ الإنسان هو كل شيء، أما الوطن فلا يعني الكثير. وواصل انتقاده المبرر لهذه الفكرة ليمهد للقوى الإمبريالية

(1) خلدون النبواني، تفكيك مفهوم القومية، مقال منشور على موقع: جريدة المدن،

3/ 9/ 2015م [http:// www.almodon.com/ opinion](http://www.almodon.com/opinion)

كي تدعي أن لها حقاً مشروعاً في غزو أراضي الغير وضمها بالقوة، وانتهى إلى أن الوطن: «فكرة مريعة من صنع آل كنعان»⁽¹⁾. وكأنه يشير إلى أحد جوانب المعنى اللغوي للوطن، في القاموس العربي دون بقية معانيه، وهو الجانب الذي يصور الوطن على أنه فحسب: مربوط البقر، ومأوى الغنم.

لم تكن آراء جوبينو ونظرياته في «عبادة الأجناس» وخرافة الأوطان مبنية على أسس قوية، ومع هذا فإنها لم تكن استثنائية؛ إذ تكرر ظهورها على يد علماء أوروبيين آخرين، منهم الأنثروبولوجي الفرنسي «فاشييه دولابوغ»؛ الذي أصدر في العام 1899م كتاباً بعنوان «الإنسان الآري ودوره الاجتماعي»، وتوقع فيه أن القرن العشرين سيشهد مذابح مروعة، يقتل فيها الناس بعضهم بعضاً، بسبب بعض الاختلافات الطفيفة في شكل الرأس ومقاييس الجمجمة. وتحققت توقعاته على أيدي الأوروبيين أنفسهم، وبسبب ادعاءات عنصرية، وكان من آخرها حرب الإبادة الجماعية والتطهير العرقي التي شنها الصرب ضد ألبان كوسوفو ومسلمي البوسنة في منتصف تسعينيات القرن العشرين. ويرى كثيرون أن دولابوغ تأثر في آرائه بسلفه الفرنسي «آرثر جوبينو» الذي يعتبرونه مسؤولاً بشكل مباشر عن قيام النزعات العنصرية المتطرفة في أوروبا الحديثة⁽²⁾. وانتشرت آراؤه في سائر بقاع العالم الأوربي «المتحضر» بمعايير الحداثة. وتوطدت أفكاره عن الاستعلاء العنصري؛ وخاصة أنها لم تجد أفكاراً قوية مناهضة لها: فالدين المسيحي في تلك الفترة كان قد

(1) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود، ومراجعة أحمد خاكي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395هـ - 1975م) ص 321.

(2) أحمد أبو زيد، الإيديولوجيا العرقية وإبادة الشعوب: مفكرون يبررون مسبقاً (جريدة الحياة اللندنية، 22 مايو 1999م).

بات عاجزاً عن القيام بدور فعال تحت وطأة الهزائم المتلاحقة التي منيت بها الكنيسة. والوطنية حسب جوبينيو هي: «مسخ من صنع آل كنعان». والقانون والعدالة مجرد شيئين مجردين، والفن غواية وفُجر. والعطفُ على الفقراء وهم عاطفي خادع. وتلك هي القائمة كاملة؛ التي جعلت جوبينيو يعتقد أن لا شيء يقف في طريق أفكاره، أو هكذا اعتقد هو. ورغم كل الثغرات التي تضمنتها آراء جوبينيو؛ إلا أن آراءه النقدية المجردة بشأن فكرة الوطن ظلت تطرح تساؤلات جديدة بالتفكير، وتدعو إلى التروي على الأقل قبل الوقوع في أسر «وثنية الوطن».

ولما كان مفهوم «الوطن» مثله مثل غيره من المفاهيم السياسية الرحالة بين الحضارات والثقافات المختلفة، فقد حملته إلى البلدان العربية رياح الشاقف الحضاري، ونشرته وقائع المواجهات بين الغرب والشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن هذا المفهوم الذي وفد إلى الثقافة السياسية العربية في سياق بناء الدولة الحديثة، فإنه لم يصادف فراغاً مفاهيمياً، وإنما هبط على مفهوم «الوطن»؛ بمعنى محل الإقامة والراحة، وهو معنى مجرد عن أي دلالة سياسية في الموروث الجماعي العربي/ الإسلامي منذ الأزمنة الوسيطة. واصطدم المفهوم الوافد بهذا المعنى المستقر في الوعي الجمعي، أو اللاوعي الموروث.

إن قواميس اللغة العربية ومعاجمها الكبيرة مثل القاموس المحيط، ولسان العرب، والصاح؛ كلها تشير إلى تعدد معاني الوطن وتباين دلالاته الحقيقية والرمزية، ومنها أنه: منزل الإقامة، ومأوى الإنسان الذي يجد فيه راحته وسعادته، ومربط البقر والغنم الذي تأوي إليه. ولكن الوطن في بعده المكاني الجغرافي، حسب التقليد العربي الموروث، ليس ثابتاً ولا متبوعاً؛ إنما

هو متحرك وتابع للإنسان حيثما يحل هو وأهله وماشيته. وفي «الصحاح في اللغة»، ورد أن الوطن هو: «محل الإنسان. وأوطان الغنم: مرايضها. وأوطنت الأرض، ووطنتها توطيئاً، واستوطنتها، أي اتخذتها وطناً».

ولم يخرج صاحب لسان العرب عن هذا المعنى، فالوطن هو: المنزل تقيم به، وأوطان البقر والغنم: مرايضها وأماكنها التي تأوي إليها⁽¹⁾. ومن هذا يتضح أن الحمولة الذهنية للفظ «وطن» لم تشكل مفهوماً سياسياً في الوعي العربي القديم، ولكنها شكلت مؤثلاً للحنين وآصرة للذكريات والعواطف الجياشة. والرسول ﷺ عبر عن حنينه إلى وطنه مكة وقال «لولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت». والجاحظ له رسالة بعنوان «الحنين إلى الأوطان» ومضمونه بالغ الدلالة في بيان علاقة الإنسان بموطنه وموطن آبائه وأسلافه. ومن المعاني اللغوية لكلمة «الوطن» يتضح أيضاً أن رابطة انتماء العربي هي لقبيلته؛ فهي وطنه الأول الذي لا يفارقه حتى لو ارتحل بجسمه بعيداً عن مضارب خيامها. وأن ولاءه ثابت لهذه القبيلة حيثما ارتحلت أو حلت. وهذه المعاني تفسر - ولو جزئياً - لماذا تأخر ترسيم الحدود الوطنية لكل دولة من الدول الحديثة في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وبخاصة في البلدان العربية، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. وقد جرى الترسيم في نهاية الأمر وفق معايير سياسية استعمارية، لا وفق معايير قومية أو اجتماعية وسياسية وطنية.

عندما بدأ مفهوم الوطن يشكل أحد ثوابت الخطاب السياسي للدولة الحديثة في مجتمعات الأمة الإسلامية منذ ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين؛ فإن هذا المفهوم، ومعه مفهوم القومية؛ كان في أزهى حُلله

(1) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003م) جزء 15، ص 239.

الأيديولوجية التي اصطنعتها الأنظمة التوتاليتارية الفاشية والنازية والشيوعية في أوروبا؛ ولم توفر تلك الأنظمة وسيلة من وسائل التنشئة والتربية «الوطنية» إلا واستخدمتها لترسيخ الولاء للممسكين بأزمة السلطة، بدعوى أنه ولاء «للوطن» على نحو مبالغ فيه، ويتعالى على الأفراد، ويصبح أعظم ما يفعله هؤلاء هو أن يموتوا في سبيله ليحي هو! وارتفعت شعارات تنادي بحياة «الوطن» لاجتماع الإنسان أو المواطن. وبالفعل وقع الملايين قتلى في سبيل «الوطن» كما تصورته كل أيديولوجية من الأيديولوجيات المتصارعة في حروب القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى بدايات القرن الخامس عشر الهجري/ القرن الحادي والعشرين الميلادي.

نحن مع خلدون النبواني الذي يدعو - في جراحة نظرية يحسد عليها - إلى تفكيك المفهوم السياسي للوطن⁽¹⁾. ونذهب معه إلى أنه: لكي يصبح لدينا وطن نحن العرب؛ لا بد لنا من التحرر من مفهوم الوطن بالمعنى السياسي الذي وصل إلينا من الحداثة الغربية فصار الوطن بموجبه سجناً وعباً، وأمسى مرادفاً في وعينا الحديث لبلد الموت؛ قتلاً وقهراً وجوعاً وجهلاً واستبداداً وفساداً وفشلاً؛ لا عليك حتى تدرك هذه الحقيقة إلا أن تنظر حولك مهما كان البلد العربي الذي اختصك الله تعالى بأن تولد فيه وتنتمي إليه. وبدلاً من ذلك علينا أن نستعيد جوهر مفهوم الوطن كما كان في لغة العرب قديماً، وهو أنه: محل راحة الإنسان وسعادته أولاً وقبل أي شيء آخر، ولو في حدود المعنى البدائي الذي يجعل «الوطن» محل راحة الحيوان ومأواه الذي يهجع إليه وهو آمن.

(1) راجع أعمال خلدون النبواني، على الموقع الإلكتروني: [http:// www.keta-book.com/](http://www.keta-book.com/)، وخاصة مقاله: في تفكيك بعض مصطلحات السياسة وممارستها، منشور على موقع الأوان، وموقع معابر، ومواقع أخرى.

وعندما يكون الوطن ينبوع الحنين الذي يؤلف بين قاطنيه وموضع إقامتهم؛ فإنه يكتسب دلالة أخلاقية ويرتبط بالإنسان ولا يربطه أو يكبله. وإذا استقر هذا المعنى وصار واضحاً في الوعي الجمعي، فإن الشرط الضروري لولادة المعنى السياسي للوطن يكون قد وضع قدمه على أول الطريق.

لستُ مع الفوضويين الذين يدعون إلى إزالة الحدود السياسية بين الأوطان؛ فهذه الحدود ذات وظيفة حمائية للإنسان سواء كان مواطناً أم عابراً سبيل؛ ولكن لا يجب أن تكون الحدود أسيرةً لظلم الإنسان، أو الاستبداد به، أو قهره. ولكي يكون الوطن آمناً مستقراً يجب أن تكون قيمة الإنسان فوق قيمة الوطن، وأعلى منه، وعكس ذلك لا يكون إلا في التوتاليات الفاشية والنازية والقومية والشيوعية والدينية التي لا تنظر إلى الوطن في النهاية إلا كما قدمه لنا لسان العرب - في أحد جوانبه - بوصفه «مربط الغنم والبقر» فحسب، مع تجريده من أي مضمون معنوي أو عاطفي أو حقوقي أو أخلاقي أو روحي. ومن المفارقات فعلاً - كما يذهب النبواني - أن نربي الأجيال المتعاقبة منذ منتصف القرن العشرين على الأقل، على شتم ولعن اتفاقية سايكس/بيكو في كتب التاريخ والتربية القومية أو الوطنية، ثم نطلب منهم الاستشهاد في سبيل المحافظة على «حدود الوطن» التي رسمها قلم سايكس وبيكو إبان الحرب العالمية الأولى؟ كيف نُفهم هذه الأجيال حالة القطيعة القاسية بين أغلب الحكام العرب، لفترات تطول لعقود من السنين؛ فلا زيارات متبادلة بينهم، ولا علاقات تجارية مزدهرة تجلب النفع لشعوبهم؛ بعكس ما هو حاصل بين أي دولة عربية وأي دولة أجنبية أوربية أو أمريكية مثلاً. ومع استمرار هذه الحالة؛ هناك إلحاح على سب ولعن سايكس وبيكو، ونطالب أبناءنا بالموت في سبيل «الوطن» الذي رسمت يد الاستعمار حدوده؟!.

هذا التناقض بين رفض تعريف حدود «الوطن» بمعايير سايكس وبيكو من وجه، وقمع كل من يسعى إلى إزالتها بحثاً عن معنى الترابط الإنساني بين بني الأمة من وجه آخر؛ لم ينبج منه إلا أصحاب المشروع الإصلاحي ذي المرجعية الإسلامية، وبعض نبلاء اليسار والقومية العربية. فهم منذ البداية لم يعترفوا بحدود سايكس وبيكو من جهة، ودعوا من جهة أخرى إلى مفهوم آخر «للوطن والوطنية» مؤداه: أن الوطن بحدوده الجغرافية لا يدخل في صميم علاقة ولاء المواطن بالدولة وسلطتها السياسية، وإنما يدخل في بناء شعور «الوطنية» لديه إلى الحد الذي يجعله يضحي بحياته في سبيل الدفاع عنه وتحريره من كل سلطان أجنبي. أما «الحدود الجغرافية» للوطن فهي، حسب المعايير الإسلامية، تشمل «الأرض كلها» وتعتبرها وطناً واحداً. وهذه نظرة مثالية إسلامية، أحيائها في العصر الحديث بعض رواد الإصلاح من أمثال الشيخ طنطاوي جوهرى في كتابه: «أحلام في السياسة والسلام العام»⁽¹⁾. وفكرة عالمية الوطن هذه التي قدمها الشيخ طنطاوي بمعايير إسلامية؛ تشبهها نظرة «كانط» وحلمه وفق المعايير الوضعية بأن تكون الأرض كلها وطناً واحداً للبشرية. ولكن هذه المثالية الإسلامية، وشبهتها الكانطية؛ لا تنتمي إلى واقع الحال الذي كرسته الدولة القومية منذ معاهدة وستفاليا التي أنهت الحروب الدينية في أوروبا، وأسست في منتصف القرن السابع عشر لبدء نظام عالمي جديد، احتلت فيه «الدولة القومية» موقع الصدارة، وأضحى القول الفصل في حسم الصراعات وتحقيق المصالح للقوة.

(1) طنطاوي جوهرى، أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ/1935م). وقد ألف الشيخ طنطاوي هذا الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الأولى، وكان يتوقع نشوبها ويأمل في تجنبها.

وأما «المواطنة»؛ فعبثاً حاولت الدولة القومية، أو الوطنية الحديثة، أن تغطي بها على سوءاتها؛ إذ وقفت في وجهها باستمرار عصبية القومية، ونزعاتها الإقصائية والتمييزية الكامنة في أصل تكوين الدولة الحديثة ذاتها. ومفاهيم العصبية والإقصاء والتمييز هي على النقيض من مفهوم «المواطنة» الذي يفترض المساواة بين «مواطنين» يربطهم الانتماء للأرض / الوطن، والولاء للنظام السياسي، والطاعة للقانون المتولد عن الإرادة العامة للمواطنين أنفسهم. صحيح أن هذا المفهوم قد ترسخ بدرجات متفاوتة في كثير من مجتمعات البلدان الديمقراطية، مقارنة بما كانت عليه أحوال المساواة القانونية بين «المواطنين» في ظل الأنظمة الأبوية، والشمولية، والفاشية على السواء، ولكن الوصول إلى مثالية المواطنة التي تفترضها الديمقراطية ونظريات حقوق الإنسان؛ لا يزال بعيد المنال في المواطن الأصلية التي نبتت فيها الدولة الحديثة. فما بالنا بأحوال هذه «المواطنة» في بلدان الأمة الإسلامية ودولها «القومية»، العاجزة أمام كل التحديات، باستثناء مواطنيها عندما يمثلون تحدياً لوجودها؛ فإن هذه الدولة - في هذه الحالة - لم تفشل أبداً في قهرهم إلى أبعد حدود القهر.

وبالنسبة لـ «القومية»، فهي مفهوم مركزي أيضاً - كما أسلفنا - ضمن المفاهيم المؤسسة للدولة الحديثة. وقد أسهم هذا المفهوم بدور كبير في بناء الدولة / الأمة في البلدان الأوربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين تحديداً. وفي مجتمعاتنا الإسلامية عموماً، والعربية خصوصاً؛ أسهم أيضاً في نشأة تيارات فكرية وسياسية حاولت تأسيس «دولة قومية» على غرار الدول القومية الأوربية الحديثة. ولكن هذه المحاولات باءت جميعها بالفشل الذريع.

مفهوم «القومية» هو أشد مفاهيم الدولة الحديثة فتكاً؛ من حيث ما

يفضي إليه من تغذية النزعات العنصرية والعرقية. وهي نزعات تقود في بعض الأحيان إلى الحروب ضد الآخر في الخارج، وإلى سياسات الاستئصال للأقليات المخالفة في الداخل. وهذا هو المعنى السلبي الغالب للقومية؛ ولكن لها معانٍ إيجابية أخرى باعتبارها رابطة من روابط الانتماء والتعاون بين مجموعات من البشر.

لقد جربَ العالمُ الأوروبي ويلات المفهوم السلبي للقومية في الصراع الفرنسي/ الألماني في الحرب العالمية الأولى مثلاً. وكانت فكرة القومية منطلق تأسيس الفاشيات النازية، والفاشستية. وليس في تاريخ الدولة الحديثة أكثر من الفاشيات تمجيدهاً للقومية. فزعماؤ النازية أو الفاشية لم يلتفتوا إلا إلى المعاني العنصرية والاستعلائية للقومية. ولم ينصتوا أبداً إلى المعاني الإيجابية/ الإنسانية للقومية، على نحو ما ذهب إليه مثلاً توماس كارلايل؛ الذي أكد على أن «عمق الخصائص الأخلاقية وقوتها، والمنجزات الفكرية، لا التطلعات التوسعية؛ هي أساس معنى «القومية». وحين وصلت فكرة القومية لمجتمعات الأمة الإسلامية عامة؛ كانت بكامل حلتها الأيدولوجية الفاشية كما أسلفنا، ولم تفلح الجهود التي سعت لمثلها بالمعاني الإيجابية التي تحض على الولاء للجماعة، والاعتزاز بأجسادها، والترابط والتعاون فيما بين أبنائها.

فالقوميون العرب ونظراؤهم الأتراك (مثلاً)، شددوا جميعهم على التطابق بين مفهوم القومية ومفهوم الأمة. ودعوا إلى قيام دولة قومية تضم جميع أبناء «الأمة». والأمة في عُرْفهم هي «جماعة من البشر تشد بعضهم إلى بعض علائق اللغة والتاريخ»⁽¹⁾. وبهذا المعنى تتعدد الأمم بتعدد القوميات

(1) انظر - على سبيل المثال - في تعريف القوميون العرب للقومية، ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية (القاهرة: دار المعارف، 1964م) ص 28.

والألسنه؛ فهذه «أمة عربية»، وتلك «أمة طورانية/ تركية»، وثالثة «أمة كردية»، ورابعة «أمازيغية»، وخامسة «فارسية»، وهلم جرا.

وعندما نجح القوميون الأتراك في تأسيس الجمهورية الكمالية في سنة 1924م؛ فإنها قامت أولاً على أنقاض «نظام الملل» الذي كان يجمع شعوباً متنوعة تحت مظلة الدولة العثمانية، ثم إنها قامت على أساس إعلاء العنصر «التركي». ولخص أتاتورك هذا التوجه في قوله «سعيد من هو تركي». وكان السؤال البديهي: وهل سيكون تعيساً من ليس تركياً، مثل الكردي، أو العربي، أو الأرناؤوطي، أو الأرمني، أو غير هؤلاء من الذين يعيشون على أرض الوطن التركي؟. والإجابة هي: نعم. ولا تزال هذه الإجابة ماثلة للعيان منذ عشرينيات القرن العشرين بالنسبة لمواطني تركيا من غير الأتراك. وضحايا الصراع بين القوميتين التركية والكردية يعدون بعشرات الآلاف.

أما القوميون العرب، فقد أراقوا أنهاراً من الدماء في البلدان التي نجحوا في الإمساك بمقاليده الحكم فيها. ولم يكن ضحاياهم من أبناء قوميات أخرى غير عربية: كردية، أو بربرية فحسب؛ وإنما من أبناء قوميتهم وبني جلدتهم العربية نفسها؛ من الذين خالفوهم الرأي السياسي، ولم يرضوا بتأسيس الدولة الحديثة على رابطة الاشتراك في الأصل العنصري، أو على أساس استبدادي إقصائي لا يؤمن بالحرية ولا بالعدالة ولا بالكرامة الإنسانية. وقد حدث هذا بدرجات متفاوتة من القسوة في: العراق، وسوريا، والجزائر، ومصر، والسودان، واليمن... إلخ. حدث هذا في الوقت الذي لم يدخل فيه نظام «قومي عربي» في مواجهة مع قوى أجنبية؛ وبخاصة «إسرائيل»، إلا وكانت الهزيمة من نصيبه، وكان النصر من نصيب القوة الأجنبية المعادية!.

هذه النتائج التي كشف عنها الأساس القومي للدولة الحديثة في البلدان الإسلامية، بما فيها البلدان العربية؛ لم يدركها دعاة القومية؛ في أغلبهم، إلا بعد أن ظهرت كوارثها الثقيلة. ومن اللافت أن كاتباً كبيراً مثل جورج طرابيشي قد تعمق في تحليل مفهوم القومية، وانتقد عوامل انفصال مفهوم الأمة العربية، عن مفهوم الدولة، في حركة القوميين العرب؛ دون أن يشير إلى الحلل الهيكلي الكامن في فكرة القومية ذاتها، وبالمعنى السياسي تحديداً⁽¹⁾. هذا، بينما أدرك هذا الحلل أصحاب المشروع الإصلاحي ذي المرجعية الإسلامية، وبعضهم من ذوي الثقافة المحدودة - كما أدركوا سلبيات المفهوم الضيق للوطن - وحذروا من تلك النتائج الكارثية مبكراً؛ حتى قبل أن تصل التيارات القومية إلى السلطة في هذا البلد أو ذاك من بلدان الأمة الإسلامية، وقبل أن تقع الكوارث التي وقعت بسببهم وعلى أيديهم بانتظام مشين منذ منتصف القرن العشرين⁽²⁾.

قادة المشروع الإصلاحي الإسلامي ساووا منذ البداية بين «القومية العنصرية»، وما سموه «قومية الجاهلية»، وأكدوا على أنها «قومية عدوان»؛ يراد بها الاعتزاز بالانتماء العرقي إلى درجة انتقاص الأعراق الأخرى، ومن ثم العدوان عليها. وتوقعوا أن يتناحر الجنس البشري كله بين جماعاته وأعرافه إن سادت هذه النزعة «القومية»؛ التي لا تعدو كونها وهماً من الأوهام، التي لا حقيقة لها، ولا خير فيها.

(1) راجع مثلاً: جورج طرابيشي، الدولة القطرية والنظرية القومية (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1982).

(2) انظر نموذجاً مقارناً بين شكيب أرسلان وطه حسين في كيفية إدراك مفهوم القومية وموقعه في بناء الدولة الحديثة: نازك سابيارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (بيروت: مؤسسة نوفل، 1979م)، 319 - 341.

وصدقت وقائع التطور السياسي للدولة القومية الحديثة في كثير من بلدان الأمة الإسلامية في القرن العشرين؛ ما ذهب إليه الإصلاحيون المسلمون، ولا تزال تصدقها وتثبت صوابها حتى الساعة (الثلث الأول من القرن الخامس عشر الهجري، ومطالع القرن الحادي والعشرين الميلادي). وصدقت رؤيتهم، وإن كانوا قد تأخروا في التنبيه إلى استحالة إنجاز مطالب: العدالة، والحرية، والمواطنة، وحقوق الإنسان في ظل هيمنة الإيديولوجية القومية على «الدولة الحديثة»؛ لأن منطقها «القومي» يتناقض بالضرورة مع تلك القيم الإنسانية/ الإسلامية العليا.

وجاءت وقائع التطور السياسي للدول الأوربية التي شهدت أعتى نماذج «الدولة القومية الحديثة»؛ لتؤكد بدورها على ما ذهب إليه المسلمون أيضاً؛ ولكن من جهة إصلاح عيوب النزعة القومية وتهذيبها؛ فقد سارت الأمم الأوربية بخطى ثابتة منذ منتصف القرن العشرين تقريباً باتجاه الخروج من ضيق الأطر القومية/ العنصرية، إلى سعة الانتماء المشترك في إطار الوحدة الأوربية. بينما سارت الدولة القومية في بلادنا في مسار معاكس للوحدة (التي زعمتها)، وصارت إلى التفتت والتجزئة، ومنها إلى الحروب الأهلية، والصراعات الطائفية، والمذهبية، والعشائرية⁽¹⁾. وكانت النتيجة هي زوال ثوابت: الوحدة، والعدالة الاجتماعية، والاستقلال الوطني، ولم تنج الدولة القومية ذاتها من خطر الزوال تحت وطأة الفشل الداخلي والضغط الخارجي.

(1) الأدلة كثيرة مما حدث ولا يزال يحدث في: العراق، وسوريا، وليبيا، واليمن، ومن قبل ذلك في السودان، والصومال، وأيضاً في دول البلقان.

نصل إلى مفهوم الشرعية وهو من مفاهيم تأسيس الدولة الحديثة. وأساس الشرعية هو «الإرادة العامة»، حسب منطق الحداثة السياسية، وخاصة بعد سقوط نظرية الحق الإلهي، وزوال الحكم باسم الله. وأعظم الدروس السياسية التي كشفت عنها الحداثة السياسية للدولة هو: أن الشرعية السياسية هي والرضا المجتمعي صنوان لا يفترقان. وأن السخط المجتمعي والشرعية السياسية ضدان لا يجتمعان. فالأمن والاستقرار وقوة التضامن الوطني والقدرة على الإنجاز؛ كلها مكافآت مضمونة عندما تكون الشرعية السياسية مبنية على الرضا المجتمعي والقبول الطوعي الشعبي. والرضا المجتمعي الذي أعنيه في سياق الشرعية السياسية للدولة الحديثة: هو شعور مركب لدى القطاعات الواسعة، أو السواد الأعظم من الرأي العام، بالقناعة والثقة والارتياح النفسي، في صواب المشاركة في اختيار مجموعة حاكمة تتولى السلطة السياسية، والاعتراف بجدارتها على إدارة شئون المجتمع ورعاية الخير العام على نحو يحقق هذا الشعور بالرضا والراحة والاستقرار. ومن مؤشرات هذا الرضا أن تكون الضرورات الأساسية للحياة متحققة بيسر وسهولة للسواد الأعظم من المواطنين، وأن تكون رغباتهم وتوقعاتهم في مستقبل أفضل قوية ومتفائلة، وأن تكون الثقة بالذات الفردية والجماعية كبيرة، ومتماسكة. وأن تكون مظاهر الغضب والرفض والتمرد في حدودها الدنيا.

في التاريخ المعرفي الحداثي لمفهوم الشرعية يبرز اسم جون لوك (1632 - 1704م) باعتباره أول من استخدم هذا المفهوم كأساس لتحليل ظاهرة السلطة السياسية. وكان دحض حجج السلطة المطلقة وتنفيذ الوراثة كأساس للشرعية، من أهم ما قدمه لوك وهو يرد على روبرت فيفر مؤلف

كتاب: «الحكم الأبوي - Patriarcha»، وهو عبارة عن دفاع عن حق الملكية الإلهي «Divine Right of Kings»، المتحدر بالوراثة عن آدم عليه السلام بحسب روبرت فيفر. وقد طرح لوك في سياق انتقاداته سؤال الشرعية في حال الإقرار بمبدأ السلطة الملكية المطلقة المتحدرة عن آدم، وهذا السؤال هو: من يكون الوريث الشرعي لآدم وصاحب هذا الحق بهذه السلطة في دولة ما وفي حقبة بعينها؟ وهو يرى أنه: «لو فرضنا أنه كان لورثائه (آدم) مثل هذا الحق، فليس ثمة سنة طبيعية أو شريعة إلهية تنص على الوريث الشرعي في كل حال من الأحوال التي قد تنشأ، لذلك استحال تعيين صاحب الحق بالخلافة وبتولي السلطة تعييناً ثابتاً»⁽¹⁾. وبمثل هذا النقد المنطقي دق لوك مسماراً قوياً في نعش السلطة التي كانت تستبد بدعوى أن لها حقاً إلهياً مطلقاً ووراثياً، وفتح الطريق أمام «الإرادة العامة» كأساس اجتماعي لشرعية السلطة السياسية. وقد قصد لوك بالسلطة السياسية معنى محدداً هو: «حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت، وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد - وكل ذلك من أجل الخير العام»⁽²⁾.

ثم تطور الاستخدام الوظيفي لمفهوم الشرعية فيما بعد ليصبح دليلاً على الاختيار الحر من جانب المحكومين، لمن يتولى أمر السلطة السياسية، مع

(1) جون لوك، في الحكم المدني، نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع - مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو/ السلسلة العربية، 1959)، ص 137.

(2) المرجع اسلايق، ص 138. ويدافع لوك ببراءة عن الاختيار الحر كأساس لشرعية السلطة السياسية.

لزوم الرضا الطوعي بسلطتها الأمرية. ثم تأكد بعد ذلك عنصر الطاعة الاختيارية كأساس للشرعية عبر صناديق الاقتراع الدوري والنزيه والعدل. ولم تعد الطاعة هنا بالمعنى الديني أو القانوني فحسب؛ وإنما اكتسبت معنى اجتماعياً واسعاً؛ حيث تعرف بأنها: تقبُّل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأن هذا النظام يسعى لتحقيق أهدافهم الجماعية، ويعبر عن قيمهم وتوقعاتهم، ويتفق مع مثلهم العليا ويسهر على حمايتها، ويحترم معاييرهم الأخلاقية والدينية والقومية. وكان الإسهام النظري الأكثر تأثيراً والأوسع انتشاراً في مسألة الشرعية هو ما قدمه ماكس فيبر بشأن هذه الشرعية وآليات اكتسابها وأنماطها الرئيسية، ووظائفها الإدارية والاجتماعية.

ولم ترسخ الشرعية بالمعنى السالف في الدولة الحديثة إلا مع ترسخ الديمقراطية في نظامها الاجتماعي والسياسي. وأضحى الاستقرار، والنمو المطرد، وتحسن نوعية الحياة، واحترام كرامة المواطن، من أهم علامات توافر الشرعية والرضا المجتمعي. وأضحت الشرعية أيضاً من أهم نتائج انتظام التنافس السياسي التعددي، والتداول السلمي على السلطة. وبعبارة أخرى: أضحى الرضا المجتمعي والشرعية السياسية وسيلة فعالة لامتصاص موجات الغضب والعصيان، وإثبات الطاعة والرضا العام. والشرعية السياسية والاجتماعية بهذه الصيرورة، لم تتحقق في حالة الدولة الحديثة منذ وفودها إلى أغلب بلدان الأمة الإسلامية. ولهذا فإن الشعور الاجتماعي السائد تجاه السلطة في هذه البلدان هو مزيج من: الغضب، والرفض، والتمرد العلني أو الضمني، والعصيان والتحايل على القانون، وعدم الاعتراف بشرعية هذه السلطة أو تلك. ولا معنى لهذه الظواهر إلا أنها براهين متضافرة على

انتكاس «الدولة الوطنية/ القومية الحديثة»، وأدلة قوية على تراجعها إلى مجرد «سلطة» تجمع رذائل الاستبداد الشرقي، إلى جانب أنها استبطنت رذائل التوتاليتارية الغربية الحديثة، حتى باتت مستودعاً كبيراً للرذائل. وقد تجلى هذا في تراجع مفهوم العمومية، وتآكل مفهوم المواطنة، وانحسار مفهوم الخير العام، وانتكاس حقوق الإنسان وكرامته إلى الحدود الدنيا.

والسؤال الحاسم هنا هو: كيف يمكن التوصل إلى حلول جذرية لنمطين اثنين من التحديات يهددان الدولة الحديثة في آن واحد وهما: نمط التحديات المحفزة للاحتراب بين قوى وتيارات سياسية مختلفة بدلاً من التنافس الحر بينها في المجال العام. ونمط التحديات المتراكبة والموروثة والمتجذرة، التي تفرضها «السلطويات» المضادة للتحول الديمقراطي في أغلب مجتمعات الأمة الإسلامية. وأقصد بالسلطوية في هذا السياق: استخدام أساليب قهرية للاستئثار بالسلطة والنفوذ والثروة والمكانة الاجتماعية، وتعزيزها شعارات: الوطنية حيناً، والقومية أحياناً، والشريعة في بعض الأحيان الأخرى.

إن بقاء هذين النمطين من التحديات دون حل جذري يعني أن مستقبل الدولة الحديثة بات في خطر داهم. ولكن هذا الخطر بحد ذاته قد يفتح باب الإصلاح والخروج من مأزق هذه «الدولة».