الإصلاح والسياسة:
نماذج فكرية وخبرات إسلامية

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

مقدمة

الخرائط الفكرية والنماذج الإصلاحية والمشاريع الحضارية للتغيير والنهوض

من الأمور التي يجب التوقف عندها في هذا المقام البحث في الخرائط الذهنية والإدراكية، والخرائط العقلية وتوجهاتها وتصنيفاتها، والجمع بين ذلك في إطار امتداد أوسع يمكن تسميته بالخرائط المعرفية[1] بما يمكن أن تشتمل عليه من خرائط فكرية وثقافية، وخرائط المعمار الفكري المرتبط بالسياقات الحضارية (الخرائط الحضارية) والمدى الذي تعكسه في سياق ارتباطها بنماذج معرفية،[2] وهو أمر يولد عناصر الشاكلة الحضارية[3] من دون إهمال لحالة التفاعل الحضاري ومقتضياتها وحال التواصل الحضاري وتأثيراتها.

الخرائط أيًّا كان وضعها (الذهنية، الإدراكية، والمعرفية، والعقلية، والثقافية، والفكرية، والحضارية، والنماذج المعرفية...)، تعتمد على المعلومات عن الموضوع في شكل تخطيطات، تنظم عالم الأفكار وتصنفه، فترى التضاريس في عالم الأفكار في كليتها، فيما يراه الباحث أنه أنسب وأليق وأوضح في توضيح الروابط والعلاقات والصلات بين عالم الأفكار الجزئية وخريطة الرؤية الكلية، وإذا كانت أول أهداف هذه الخرائط الوعي والمعرفة، فإنها كذلك تتواصل مع استشراف المستقبل وإمكانات التعامل معه.

---

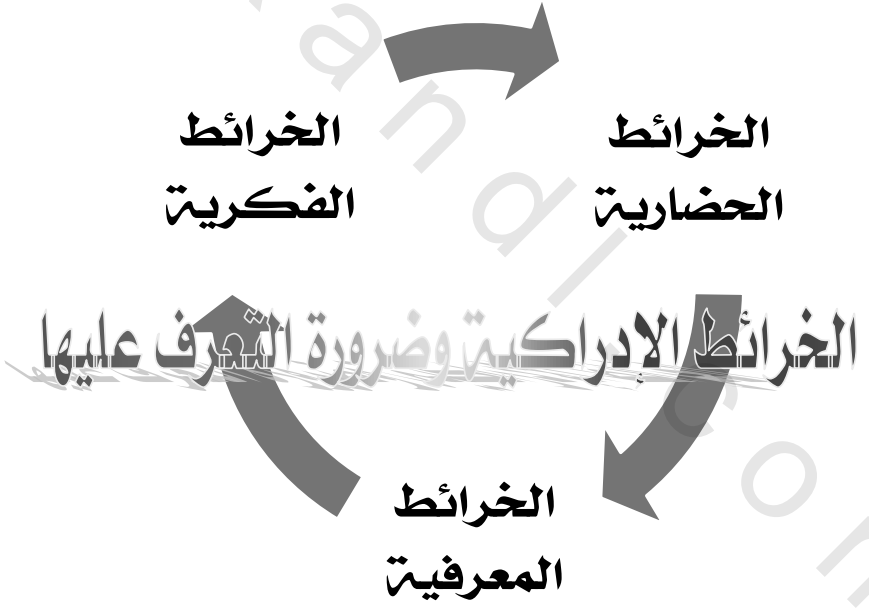
(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٦.

(2) ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، ضمن سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي(٧)، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

(3) عمر عبيد حسنة، الشاكلة الثقافية: مساهمة في إعادة البناء، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

الإصلاح، السياسة، الفكر: ارتباطات ودلالات

إن ارتباط الإصلاح بالسياسة أمر من الأمور المقررات في إطار الحديث عن الإصلاح السياسي، إلا أنه في حقيقة الأمر من أهم إشكالات الإصلاح وعملياته هي العلاقة بين الفكري والسياسي، وفي هذا السياق فإن المفكرين كان لهم منذ قديم الزمان حديث مهم يرتبط بعلاقة المفكر أو من هم في حكمه بعالم السياسة الممتد لبلوغ الأمر الذي يتعلق بالمجتمع المثالي، وعرف ذلك في الأدبيات بالبحث عن المدينة الفاضلة على مر العصور،[1] وظل ما حمله أفلاطون في جمهوريته من إشارته إلى أن أفضل نظام للحكم في الجمهورية إنما يتمثل في حكم الفلاسفة،[2] وظلت الإشكالية المتعلقة بالعلاقة بين الفيلسوف والحكم من الأسئلة المهمة في هذا المقام، وبدت هذه الإشكالية تتلون بحكم التراث الذي يحتضنها واستعراض القضية التي ترتبط بها.



[1] ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: د. عطيات أبو السعود، مراجعة: د. علد الغفار مكاوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ربيع الثاني ١٤١٨هـ، سبتمبر ١٩٩٧.

[2] أفلاطون، الجمهورية، فؤاد زكريا، ومحمد سليم سالم (ترجمة وتحقيق)، القاهرة، دار الكاتب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٨.

فما بين الحاكم الفيلسوف والحاكم المفكر والحاكم أو الإمام بشرطه والذي يشير كأحد منظومة الشروط إلى التخصص والعلم المفضي إلى الاجتهاد[١] إلى العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة كما يشير إلى ذلك ماكس فيبر[٢] وإلى العلاقة بين السيف والقلم كما يشير إلى ذلك ابن خلدون[٣] وإلى تنوعات العلاقة بين العالم والسلطان[٤] والتي تمحورت حول إشكالية الدخول على السلاطين والعمل معهم، إلى خبير السلطة[٥] الذي يحمل تخصصًا يشير به على أهل السلطان حتى يرشد خياراتهم ويسدد قراراتهم إلى علماء السلطان الذين ينحازون إليه ويبررون له إلى رجال الدين الذين يحكمون ويتحكمون، إلى المعنى الجامع في تأويل أولي الامر[٦] ما بين العلماء والأمراء، إلى الحديث عن العلاقة بين الحكيم والسلطان في عالم الأدب الرمزي من مثل كليلة ودمنة،[٧] أو الأدب الرمزي الذي حمل توصيف للمدينة بكل تكويناتها من مثل ما فعل جورج أرويل في مزرعة الحيوانات،[٨] هذا الدرس "درس المدينة الفاضلة" إنما كان يشير إلى حالة تصورية تدار بها المدينة على أفضل وجه وعلى طريق العدل محققًا السعادة والرخاء، كل ذلك ربما يشير إلى أشكال متنوعة في العلاقة بين المفكر والسلطة أبرز هذه الأشكال ما يكون فيها المفكر في السلطة، على الخيار الذي زكاه أفلاطون ومن بعده الفارابي،[٩] ثم حينما يكون العالم مع السلطان ليبرر له ويقدم له

---

[١] انظر: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، بدون مؤلف، تقديم: رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، مارس ١٩٩٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي، ١٩٧٣، وكذلك انظر: محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق: جعفر البياتي، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، أغسطس ١٩٩٠، عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية = وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، فراير، ٢٠٠٦.

[٢] ماكس فيبر، رجل السياسة ورجل العلم، نادر زكري (ترجمة)، بيروت، دار الحقيقة للترجمة والنشر، ١٩٨٢.

[٣] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، نشر وتحقيق وتقديم: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، ١٩٦٥.

[٤] انظر بحثنا: العالم والسلطان: نماذج تراثية وخبرة بحثية، كتاب تحت الطبع.

[٥] حامد ربيع، خطابات إلى الأمة، تحقيق وتقديم: حامد عبد الماجد، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

[٦] تفسير المنار، الجزء الخامس، بيروت، ص ١٤٧.

[٧] بيدبا، كليلة ودمنة، عبد الله بن المقفع (ترجمة)، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، المكتبة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧.

[٨] جورج أرويل، مزرعة الحيوانات، ترجمة: نبيل راغب، القاهرة، دار غريب، د. ت. (ألفت عام ١٩٤٥).

[٩] الفارابي، المدينة الفاضلة، علي عبد الواحد وافي (تحقيق وترجمة وشرح)، القاهرة، نهضة مصر، د.ت، حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الثانية، ١٩٩٢.

المسوغات لفعله خاصة مع ظلمه وجوره (عالِم السلطان، العالِم كقاطع طريق مثلما يشير إلى ذلك ابن الجوزي،[١] ودكاترة السلطان الذين احتلوا تلك المساحة التي تركها العالِم التقليدي ليملأها هؤلاء الذين تقدموا ليشكلوا لسان السلطة وحجتها في تبرير شرعيتها،[٢] إلا أن ذلك لم يكن يعني أن العالِم كذلك يمكن أن يقوم بالدور في مواجهة السلطان ممثلاً لما أسمى بسلطان العلماء وبين هؤلاء جميعًا يأتي العالِم محايدًا، أو منسحبًا أو منعزلاً عن مجتمعه وعن السلطة على حد سواء، ويأتي ذلك العالِم أيضًا الذي ينخرط في مجتمعه وأمته مما أسماه أستاذنا الدكتور حامد ربيع بكفاحية العالم،[٣] أو ما أسماه جرامشي بالمثقف العضوي.[٤]

وفي تنويعات أخرى يأتي ذلك النموذج الذي يشكل فيه العالم حالة تخصصية يدلي برأيه ومشورته إلى السلطة باعتباره خبيرا للسلطة[٥] ويأتي أيضًا على الجانب المقابل حينما يدعي السلطان أو صاحب السلطة أنه صاحب فكر (أبو العريف)[٦] معتقدًا أنه بسلطانه يجب أن يحتل المكانة الأولى في كل شيء (حتى في عالم الحكمة والفكر).

ويشار كذلك في هذا المقام إلى المفكر الممتلئ والذي قد يصل إلى السلطة بشكل أو بآخر ليشكل مشروع طاغية لو اعتلى عرش السلطان في سياق يتفرد في حكمه وينفرد بقراره ويستغني عن غيره ويفرض رأيه، باعتباره الحق والصواب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (انظر المفكر المستبد)، ويأتي في نهاية سلم التصنيفات أو إن شئت في آخر دركاته المستبد الجاهل أسوأ أنواع المستبدين وأخطر أنواع الاستبداد على المجتمع وطاقاته وفاعلياته.[٧]

---

[١] ابن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، القاهرة، دار الكتب العربية (الحلبي)، ١٩٨٦، ص ١١٠، وما بعدها.

[٢] سيف الدين عبد الفتاح، العالم والسلطان، مرجع سابق.

[٣] انظر وقارن: حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتقديم)، القاهرة، الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

[٤] جرامشي، مذكرات السجن، وانظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، المجلد الأول، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ٥٣٨.

[٥] حامد ربيع، خطابات إلى الأمة، مرجع سابق.

[٦] سيف الدين عبد الفتاح، المؤامرة وتفسير التاريخ..بين المدخل السفني والتفسيرات الليبرالية، ضمن ندوة عن المؤامرة نضمها مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦.

[٧] علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ضمن مشروع دراسات الديمقراطية في

أولاً: إعادة الاعتبار لمفهومي السياسة والإصلاح

ليس من المصادفات ذلك الارتباط الكياني بين مفهومي الإصلاح والسياسة، حتى إنه يمكننا القول أن مفهوم السياسة مسكون بتضميناته الإصلاحية ومفهوم الإصلاح مصبوغ بمكنوناته ودلالاته الإصلاحية.

١. إعادة الاعتبار لمفهوم السياسة

السياسة في الرؤية الكلية الشاملة متعددة المستويات والزوايا، تؤسس لمعان غير اعتيادية لمفهوم السياسة:

السياسة إصلاح وصناعة

والسياسة قيام على الأمر بما يصلحه، فالإصلاح بنيوي فيها وقسيم لها وهدف لها.

قال أبو زيد البلخي في كتاب السياسة: إن السياسة صناعة، ثم هي من أجل الصناعات قدرًا وأعلاها خطرًا، إذ كانت صناعة بها تتهيأ عمارة البلاد، وحماية من فيها من العباد، وكل صانع من الناس فليس يستغني في إظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللا لها:

أحدها: مادة له (آلة ومادة) يعمل بها.

والثاني: صورة ينحو بفعله نحوها.

والثالث: حركة يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة.

والرابع: غرض ينصبه في وهمه (ذهنه) من أجله يفعل ما يفعل.

والخامس: آلة يستعملها في تحريك المادة.

إذا نقلنا المثال من صناعة السياسة قلنا:

إن المادة فيها أمور الرعية التي يتولى الملك القيام بها.

البلدان العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يوليو، ٢٠٠٥، انظر: سالم القمودي، اغتصاب التطبيق، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص٣٨، وما بعدها، وكذلك: محمد الحوراتي، أقنعة الاستبداد وأزمة التحديث في البلاد العربية، دمشق، مركز الراية للتنمية الفكرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

obeikandl.com

والصورة فيها إنما هي المصلحة التي ينحو بفعله نحوها وهي نظير الصحة، لأن المصلحة هي صحة ما، والصحة مصلحة ما، وكذلك المفسدة سقم ما، والسقم مفسدة،

والفاعل هو عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية،

وغرضه فيما يفعله هو بقاء المصلحة ودوامها،

والشي الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترغيب والترهيب.

وفعل السائس الذي هو نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلى قسمين: أحدهما التعهد، والآخر الاستصلاح.

أما التعهد فحفظ المستقيم وأمور الرعية على استقامة وانتظام من الهدوء والسكون حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة، وأما الاستصلاح فرد ما عارضه منها الفساد والاختلال إلى الصلاح والالتئام.

ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب التي هي صناعة الأجساد، حفظ الصحة وإعادة الصحة، وكما أن الطب كله مدرج في هذين البابين، كذلك السياسة كلها مدرجة في نظيريهما، يعني التعهد والاستصلاح (التوحيدي، البصائر ١٤٦/٥).[1]

السياسة خلافة وعمارة وعبادة

وعلى ما يؤكد "الراغب"،[2] فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(هود:٦١)، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢- وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذرايات:٥٦)، وذلك هو الامتثال للباري ﷻ بإطاعة أوامره ونواهيه.

---

[1] لفضيلة الشيخ العلامة أ.د. عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الكويت: المركز العالمي للوسطية، د. ت، ص ٧.

[2] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، أبو اليزيد أبو اليزيد العجمي (تحقيق ودراسة)، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧.

٣- وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾(الأعراف:١٢٩)، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.. إن الخلافة تُستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية).

والسياسة ضربان:

أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به.

والثاني- سياسة غيره من رعيته وأهل بلده.

ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالا..".[1]

السياسة شرعية، عادلة، صلاح في مواجهة فساد

ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة.

فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها.

وقال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال الشافعي لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط،

[1] الفارابي والمغربي وابن سينا، مجموع في السياسة، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.

obeikandl.com

وتغليط للصحابة، وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنه حق مطابق للواقع، ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر.

فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًا طويلًا وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

والمقصود أن هذا وأمثاله (من أفعال الخلفاء الراشدين) سياسة جزئية بحسب المصلحة

يختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وإضعافها هي من تأويل القرآن والسنة، ولكن هل من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيتقيد بها زمانًا ومكانًا.

وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت وكان سلوكهم في تلك الطرق توقعهم في التفرق والتشتيت ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد فترك بقية الطرق جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة.

والذي اختص به إياس وشريح من مشاركتهما لأهل عصرهما في العلم الفهم في الواقع والاستدلال بالأمارات وشواهد الحال، وهذا الذي فات كثيرًا من الحكام فأضاعوا كثيرًا من الحقوق.[1]

إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقاصدية في مفهوم السياسة

فماذا عن الطريق الثالث الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع أو متغير النماذج التابعة لعناصر تطورات في الواقع سواء أكان داخل الدولة أو في النظام الدولي؛ كل ذلك يشكل الدواعي لبناء المفهوم استجابة لمتغيرات الواقع من خارجه.

مفهوم "السياسة" و"السياسي" حالة نموذجية في هذا المقام،[2] إذ تشير كل التحولات التي رصدناها في مظاهر غالبا ما أتت لاعتبارات متغيرات الواقع ولمتغيرات سمتها التغير والتطور والتحول، وحادثات طارئة لكنها مؤثرة. ومن هنا فإن الاستجابة للحاجات الواقعية لرصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم غير منكور، إلا أن عمليات التوظيف والتبرير لسياسات معينة من منطلق عالم المفاهيم ومحاولة تزييفها

[1] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، الجزء الثالث، ١٩٩١.

[2] انظر: نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، العلاقة بين الديني والسياسي مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

obeikandl.com

فضلا عن تحريفها عن وجهتها العلمية والأكاديمية.. هو الخطر في هذا المقام. إذ يبدو عالم المفاهيم مجالا لاستيطان واغتصاب من قبل الفاعلين المستندين إلى القوة، إلى حد استخدامها في أشكال غطرسة القوة وطغيانها والبغي بالمفاهيم.

كل هذه الاعتبارات اتسمت بالتأقيت والاستقاء من ضغوط الواقع، فربما وهي تعيد تعريف "السياسي" تشوهه وربما تستخدمه وتنحرف وتدعي أن تلك ما هي إلا مرونة في المفهوم وقدرة على التكيف.

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلحظ أن هذا التعريف فضلا عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة، فإنه يجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية لازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارجه، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل أو ميل أو انحراف أو توظيف أو تبرير، واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" و"صيغة" المقاصد.

فإذا كانت السياسة -على قول ابن القيم- ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه "السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه. المقاصد -وفق هذه الرؤية- تصبغ وتصوغ مفهوم السياسة على شاكلة العشرية المقاصدية.[1]

القيام على الأمر بما يصلحه: مقدمات ومقومات ومكونات، مجالات، وحفظ، وأولويات، وموازين، وواقع، ومناطات ومآلات، ووسائل، قيم وسياقات.

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

---

[1] انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٦، سيف الدين عبد الفتاح، "إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامي: النموذج المقاصدي: حالة بحثية"، بحث مقدم إلى الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة للعلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والمعوقات، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية الفرنسي ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠م.

والسياسة -وفق هذا التصور- ليست فنًا أو أسلوبًا أو صراعًا، بل هي رعاية متكاملة من قَبِل الدولة والفرد لكل شأن من شئون الجماعة...

والسياسة -وفق هذه الرؤية- تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كلَّ فرد مكلَّف بأن يرى شئونه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياق وظيفته الاستخلافية.[1]

وعلى ما يؤكد "الراغب"، فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أنه الفعل المختص بالإنسان

ويبقى بعد ذلك أن رؤية "السياسي" قد أثرت تأثيرًا كبيرًا في رؤية "الدوليّ" كأحد أهم عناصر السياسي، وحقل العلاقات الدولية بكل تكويناته وتسمياته المختلفة. فكَّرس ذلك رؤية لهذا المجال ضمن مفاهيم القوة والصراع وفن الممكن المفضي إلى تحكم الواقع، وهو -على ما أشار إليه "موران"[2]- ما ولَّد جملة من الكوارث في الممارسة: غطرسة القوة -الخداع والأوهام- الأساطير السياسية، وأسهم ذلك -بدوره- بتهميش "القيمي" لمصلحة "القوة"، حتى صارت القوة في حد ذاتها القيمة.

ومن ثم، فإن إشارة العلاقات الدولية إلى التفاعلات الدولية أو العلاقات وتنوعها أو الفاعلين الدوليين، أو النظام الدولي... أو غير ذلك من مفاهيم فنية استقرت في هذا الحقل، هو ما لا غبار عليه، إلا أن النماذج الكامنة في هذا الحقل لا تزال تحتاج إلى عناصر مراجعة تؤكد اتساع صياغة العلم الخاص بالعلاقات الدولية في سياق عملياته، ومقاصده الكبرى التي تحرك عناصر العمارة الإنسانية من جهة، والحافظ على

---

[1] نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأميركية، ط١، ١٩٩٢، ص١١٣-١٨٢.

[2] إدجار موران، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطوان حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣، ص ٩ وما بعدها.

- إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصورا ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، وانظر كذلك رؤى متنوعة لموران: إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة:محمد الهلالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، وانظر كذلك: إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، فرنسا، منشورات اليونسكو الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

استمرار الجنس البشري من جهة ثانية، وتحريك أصول التعارف الإنساني كسُنة ماضية وعمليات متنوعة تفرضها علاقات وتفاعلات وحالات ومواقف وتحرك شأن هذه العلاقات ضمن منظور السفينة العالمية أو سفينة الأرض.[١]

لا شك أن تعريفًا يأخذ بحسبانه كل ذلك يمكن أن يحرك عناصر أجندة بحثية تختلف -إلى حد كبير- في موضوعاتها وصياغتها وقضاياها، وأن إخراج "السياسيّ" و"الدولي" من دائرة القيم أسهم -بدوره- في تبسيط المعقد واختزال الفعل الحضاري المرتبط بهذا الحقل. فإن عمق الفعل السياسي يكمن في القيم الكامنة فيه والمحرّكه له، وهو ما يحرك أصولاً داعمة للفعل الحضاري العمراني، ضمن علاقات يمكن أن تشكل أصولاً تقويمية لحركة النظام الدولي ومساراته ونمط تفاعلاته وعلاقاته، وليس ذلك من عيوب تأسيس العلم أو تكوينه، ولكن هو -في حقيقة الأمر- يضمن عملية الوصل بين العلم ووظائفه، وبين العلم وغاياته.

وربما أن المجال -على هذا النحو- يحرك ضمن تفعيل منظومة المدخل القيمي من جانب، وتفعيل الآليات التي تتحرك ضمن هذا المجال وسعة قضاياها (مثل الاهتمام بجماعات السلام، الحافظ على البيئة - الجماعات المضادة للتجارب النووية..)، إلا أن هذه الجماعات لا تزال تحرك عناصر فعلها ضمن أطرها الحضارية لا تتعداها، على الرغم من وجود تشوهات داخل معادلات النظام الدولي تأتي على دول الجنوب أكثر من أي أطراف أخرى، إلا أنها تشير -وبقدر لا بأس به من الثقة- إلى ضرورات القيم التي يجب أن تحيط عناصر البيئة الدولية، وتفحص معادلات النظم داخل معدلات النظام الدولي، وتأصيل أنماط التعارف ضمن أصول علاقات دولية تتحرك ضمن سياقات قيمية أساسية تتمتع بالثبات والمعيارية والقياسية والتقويم.[٢]

---

[١] سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السُّفُنِيّ في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السفني: رؤية إسلامية، بحث مقدم إلى مركز الدراسات المعرفية، القاهرة. (تحت الطبع).

[٢] انظر مداخلتنا في سيمنار قسم العلوم السياسية حول إعادة تعريف السياسي، تحت عنوان: إعادة تعريف السياسي من منظور النظرية السياسة: مقدمات لابد منها، سيمنار قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العام الدراسي ٢٠٠٠-٢٠٠١. أنظر كذلك: نادية مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة:

٢. إعادة الاعتبار للإصلاح

على الرغم مما يبدو من فرض القضية والعنوان والمجالات ومناهج الرؤية والعمل الخاصة بمسألة "الإصلاح" فرضًا أمريكيًّا صريحًا،[١] فإن المنظور الحضاري الأصيل المصرّ على الاحتفاظ بوعيه الذاتي يرى أن الأمر ليس كذلك بالضرورة، وليس حديثُ "الإصلاح" من منطلق التجدد الحضاري الذاتي، يمثل استجابة أو ردّ فعلٍ للطروحات الأمريكية والغربية، إنما هو خط متصل، وهمٌّ ممتد متأصّل واقع بين إرادة الأمة الواعية واستطاعتها المتغيرة (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت).

وما الطرح الأمريكي أو غيره -ساعتها- إلا كالمناسبة أو المجال أو الظرف الرافع للصوت الذاتي، الدافع لكشف الزيف، وبيان الإصلاح الصالح الحق من ألوان الإصلاح الأخرى: الفاسد، الضال، المخروق، الملبّس، الكاذب..إلخ.[٢]

إعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح عبر ثلاثة أبعاد

أ- المفهوم الغربي للإصلاح، فهو مفهوم قد يشوش على الفهم الإسلامي لمفهوم الإصلاح، فنحن لا نأخذ الإصلاح باعتباره (reform) إعادة التشكيل،[٣] فالإصلاح

مراجعات نظرية منهاجية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي، ٢٠٠١-٢٠٠٣.

[١] انظر: عماد الدين شاهين، الشرق الأوسط الكبير... أصداء الرؤى الغربية، ضمن كتاب أمتي في العالم، كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٥، ص٢٠٩، وما بعدها، وكذلك انظر عوني فرسخ، الإصلاح بين الطروحات الأمريكية والطموحات العربية، ضمن كتاب أمة في العالم، كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٥، ص٢٤٣ وما بعدها، انظر كذلك: محمد والي، سقوط الأقنعة: المشروع الصهيوني الأمريكي للسيطرة على العالم، د.ن.، ٢٠٠٣، حامد عبد الماجد قويسي، المشروع الإمبراطوري الأمريكي وإستراتيجية مقاومته في المنطقة، تقديم: عبد الله فهد النفيسي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

[٢] سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر، حازم ماهر، "تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأميركية... قراءة في قرنين: خطاب الهوية وهوية الخطاب"، في: نادية مصطفى وإبراهيم البيومي غانم (تحرير)، حال تجديد الخطاب الديني في مصر، المجلد الأول، ط١، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

[٣] محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، ضمن العدد السابع: أمتي في العالم- كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي (١٤٢٦-١٤٢٧هـ/٢٠٠٥-٢٠٠٦م): الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٧، ص٤٩، وما بعدها، وكذلك انظر وقارن أبحاث الندوة الهامة: كمال المنوفي، يوسف محمد الصواني (تحرير)، ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، والتي عقدت بجامعة القاهرة، يونيو ٢٠٠٦، ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب

الذي نقصده ونسعى إليه يتكون من عمليات تجديدية بأفكار نهضوية وإمكانات وقدرات فاعلية.[١]

ب- مفهوم الإصلاح ارتبط بالخارج في الخطابات الأخيرة أكثر من ارتباطه بالداخل، وصارت العلاقة بين الداخل والخارج من هذه الزاوية مثار مشاكل إلى الدرجة التي جعلت البعض يرى أن الإصلاح فقط هو الذي يأتي من الخارج، ولكن نحن نؤكد على داخلية الإصلاح، وإمكاناته وقدراته، أما الخارج فهو ضمن الوسط للإصلاح، سواء مباشرًا أو منداحًا (من دوائر الفرد إلى الدائرة النهائية إنسان الإنسانية).[٢]

ج- أن عملية الإصلاح ترتبط بجملة من المفاهيم الأساسية لا يفهم الإصلاح إلا مستصحبا معها ملتزما بمعانيها:

النهوض، التجديد، الإحياء، بناء الحضارة، المتطلبات الأساسية الفكرية والثقافية للعملية الإصلاحية، الجانب الإيماني والتربوي في العملية الإصلاحية، الفاعلية.

إعادة الاعتبار للسياسة تعني ضمن ما تعني محاولة للخروج من اغتصاب وتأميم المستبد وتحريف الغرب وحصره وحصاره في السلطة والصراع حولها، وإعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح يرتكز إلى اعتبار مفهوم الإصلاح مفهومًا بنيويًا في مفهوم السياسة وفي مضامينه الإسلامية والإنسانية بما يهدف إلى (أنسنة السياسة) وارتباطها بمنظومة قيم تأسيسية وغايات قاصدة الى الإصلاح والصلاح والمصلحة، بما يؤكد صلاحية منظومة الشريعة لعمران الإنسان والبنيان.

ثانياً: الفكر والعلاقة بين الإصلاح والسياسة

دخول الفكر على العلاقة بين السياسة والإصلاح يحيلنا إلى معادلتين من أنماط الإصلاح:

الأخضر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

[١] سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، طبعة منقحة من رسالة الدكتوراه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٢.

[٢] سيف الدين إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المركز العلمي للدراسات السياسية، سبتمبر ٢٠٠٢، سيف الدين عبد الفتاح، النهضة على غير الطريقة الأوروبية، موقع إسلام أون لاين.

الأولى: هي التي تركز على الإصلاح من السلطة (من أعلى).

الثانية: الإصلاح من المجتمع (من أسفل).

إلا أنه في تاريخنا وخبراتنا الماضية والمعاصرة هناك طريق ثالث، ويقصد بهذا الطريق؛ الحاكم المفكر الجامع بين الدولة والمجتمع ضمن علاقة سوية تؤسس لعلاقة تكافلية ناهضة تشكل رافعة حضارية للأمة بكل تكويناتها وامتداداتها.

العلاقة بين الإصلاح والسياسة علاقة شديدة التشابك، كما أن المتطلبات الفكرية والثقافية هي المحضن الأساسي لهذه العلاقة.

الحاكم المفكر: رؤية جديدة في عالم الإصلاح والسياسة

نحن نرفض حصر الخيارات الإصلاحية من أعلى/من أسفل، ولا نركز على أن عملية الإصلاح هي في السفلية أو العلوية ولكن نركز على الشروط الفكرية والثقافية لعملية الإصلاح، ولذلك نحن نطرح من جديد الحاكم المفكر كصياغة جديدة للحاكم الفيلسوف وخبرته في تشييد صياغة جديدة للعلاقة بين الدولة والمجتمع، إنما تشكل إعادة التفكير في الأدبيات التي تتعلق ببناء المدن الفاضلة، ومن ثم فإننا نرفض أنماطا من السلطة جرى التسويغ لها على ألسنة كثيرين من مثل المستبد العادل، أو سلطان غشوم خير من فتنة تدوم، أو من اشتدت وطأته وجبت طاعته، أو ستون سنة بسلطان ظالم خير من ليلة بلا سلطان.[1]

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد في هذا المقام بأن النموذج الذي يتعلق بالحاكم المفكر ليس هو نموذج أبو العُريف المتحكم، ولكننا أمام جملة من الشروط الفكرية والثقافية لعملية الإصلاح التي تجدد أصوله ومرجعيته، ووسائله، وأدواته، وآلياته، وإمكاناته، وطاقاته، وعملياته، وفاعلياته، ومقاصده، وغاياته.

إن هذا التسويغ الجامع بين متناقضات من الاستبداد والعدل أو المزيف لأوصاف

[1] عبد اللطيف المتدين، إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، يناير ١٩٩٩، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩، وكذلك انظر: محمد محمد أمزيان، في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

من مثل الحاكم المفكر في إطار تزكية نماذج المستبد الجاهل المدّعي (أبو العريف) أو ذلك المستبد الذي يسوغ المجتمع في ضوء علاقة السيد بالعبد (دكاترة السلطان)،[١] يمكن الرد عليه بالتأكيد على ما يلي:

- ليس هناك ما يسمى بالمستبد العادل، فالنقيضان لا يجتمعان (الاستبداد والعدل).

- لا بد أن يكون لدى المجتمع القدرات والأجهزة القادرة على كشف كل غطاء زائف حول عملية استبداد السلطة في إطار النموذج الذي يمثله أبو العريف (المستبد الجاهل)، وقابليات الاستخفاف الفرعوني.

- وكذلك فإن علاقات الاستبداد لا يمكن أن تنتج من خير ولكنه في حقيقة الأمر هو نوع إن أتى بشئ يتعلق (بتنمية الناس) فإن ظاهره الرحمة، وباطنه من قبلهم العذاب، وهي نماذج تحرك ضرورة الكشف عن كل ما يتعلق بالإصلاح الضال أو الإصلاح معكوسًا، أو الإصلاح الزائف ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾(البقرة:١١).

- وغاية الأمر أن الاستبداد كما هو صناعة فإن الإصلاح كذلك صناعة يقوم على أركان عدة تتفاعل في بنائه وبنيته، في سيرته ومسيرته، في تحولاته وسيرورته، ومن هنا وجب علينا أن نؤكد على أنه ليس فقط النماذج الإصلاحية في مواجهة نماذج الاستبداد والإفساد، ولكن علينا كذلك أن نؤكد على إمكانية انحراف عملية الإصلاح.

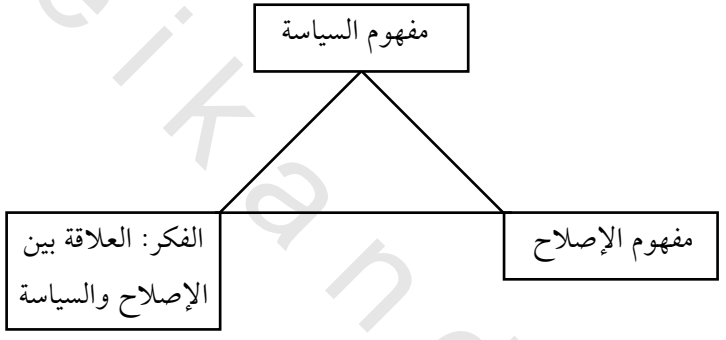
إذا كان الفاسد في سعيه يريد أن يفسد كل شيء ويهلك الحرث والنسل (التنمية والإنسان)، فإن القائم بعملية الإصلاح وجب أن تكون عينه على أمرين: الدولة والمجتمع، والعلاقة فيما بينهما فيصلح أمرهما، وعلى نموذج الإصلاح ذاته حتى لا يكسد أو يفسد، وهنا من الواجب علينا، وقد قمت قبل ذلك بإبراز النموذج الفرعوني في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم.[٢] ضمن طاقات إفساد استطاعت، أن

[١] محمد المهدي، علم النفس السياسي: رؤية مصرية عربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

[٢] سيف الدين إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي..، مرجع سابق.

تغتصب كل حقائق الإصلاح ومفرداته من الرشاد ومن الطريقة المثلى ومن إخراجهم عن جادة الصواب وما اعتادوا عليه، ولكن في تركيزنا على ذلك النموذج الفرعوني يجب ألا يلفتنا عن نموذج السامري في انحراف العملية الإصلاحية.

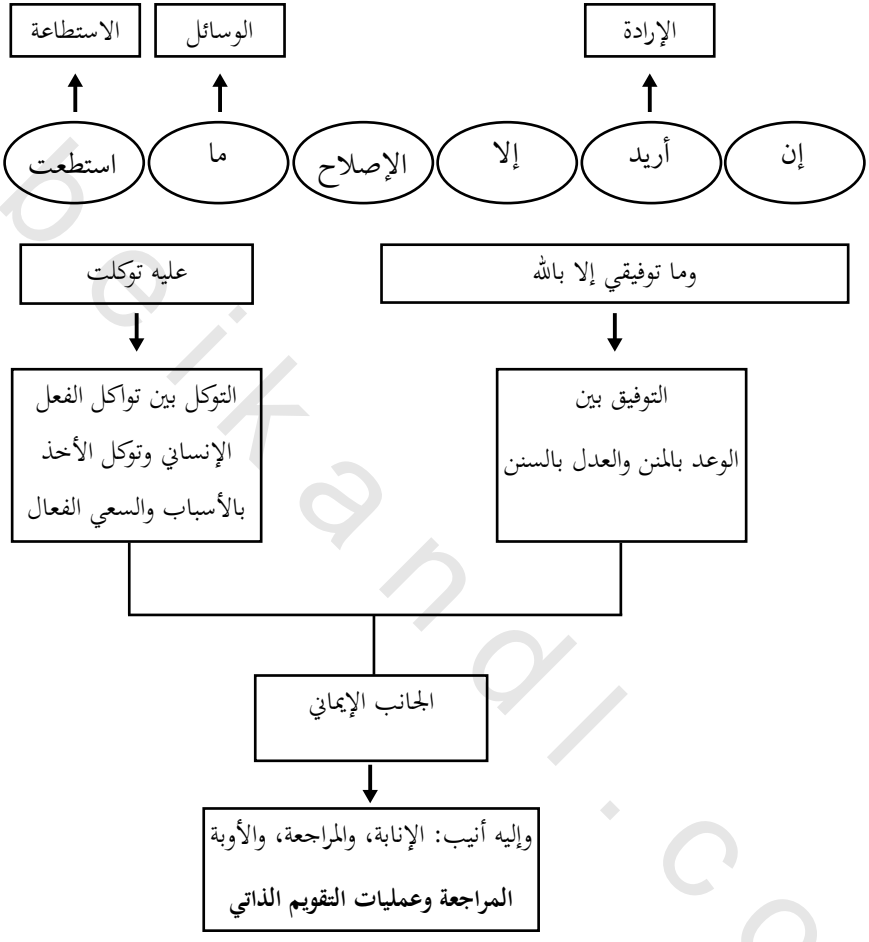
ضمن هذا التكامل تأتي عملية الإصلاح كعملية حضارية وتربوية شاملة تزكي هذا النظر وهذا التفاعل ما بين المثلث المهم.



فإن مثلث قاعدته الإصلاح لا بد وأن يحمل ضلعين أساسيين؛ السياسة بمضامينها الحضارية الشاملة والفكر بمضامينه الإدراكية والوعي بعالم الأفكار الضرورية التي تشكل شروطا أولية لعملية الإصلاح التي تؤكد أن عملية الإصلاح لا تحتاج فقط للرجل الصالح في ذاته، ولكن تحتاج للرجل المصلح لغيره وجماعته وأمته.

ومن هنا يبدو لنا نموذج الإصلاح في دعوة النبي شعيب عليه السلام:

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾(هود:٨٨)



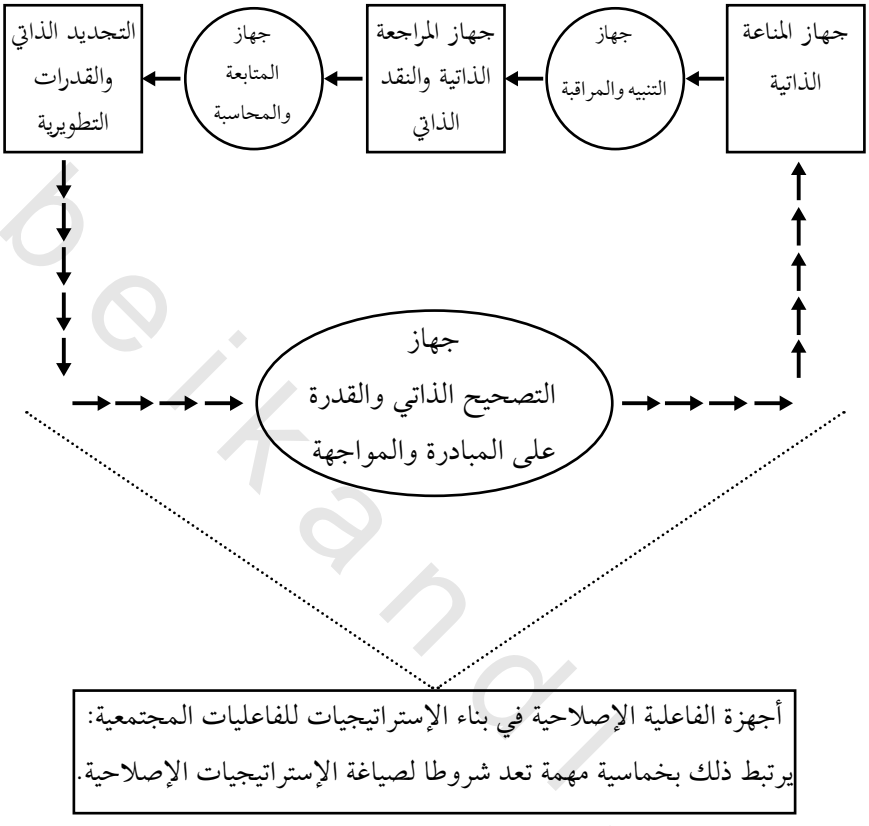
ومن هنا وجب على نظريات الإصلاح أن تؤكد على هذا المربع الإصلاحي التربوي الحضاري:

نظرية الفسيلة		نظرية الثغر والرباط عليه
	الإصلاح التربوي والحضاري	
نظرية الفأس والسعي الفعال		نظرية الثمرة: الاستمراية والديمومة وعدم تحقير شيء من المعروف أو المنكر (لا تحقرن من المعروف شيئا)

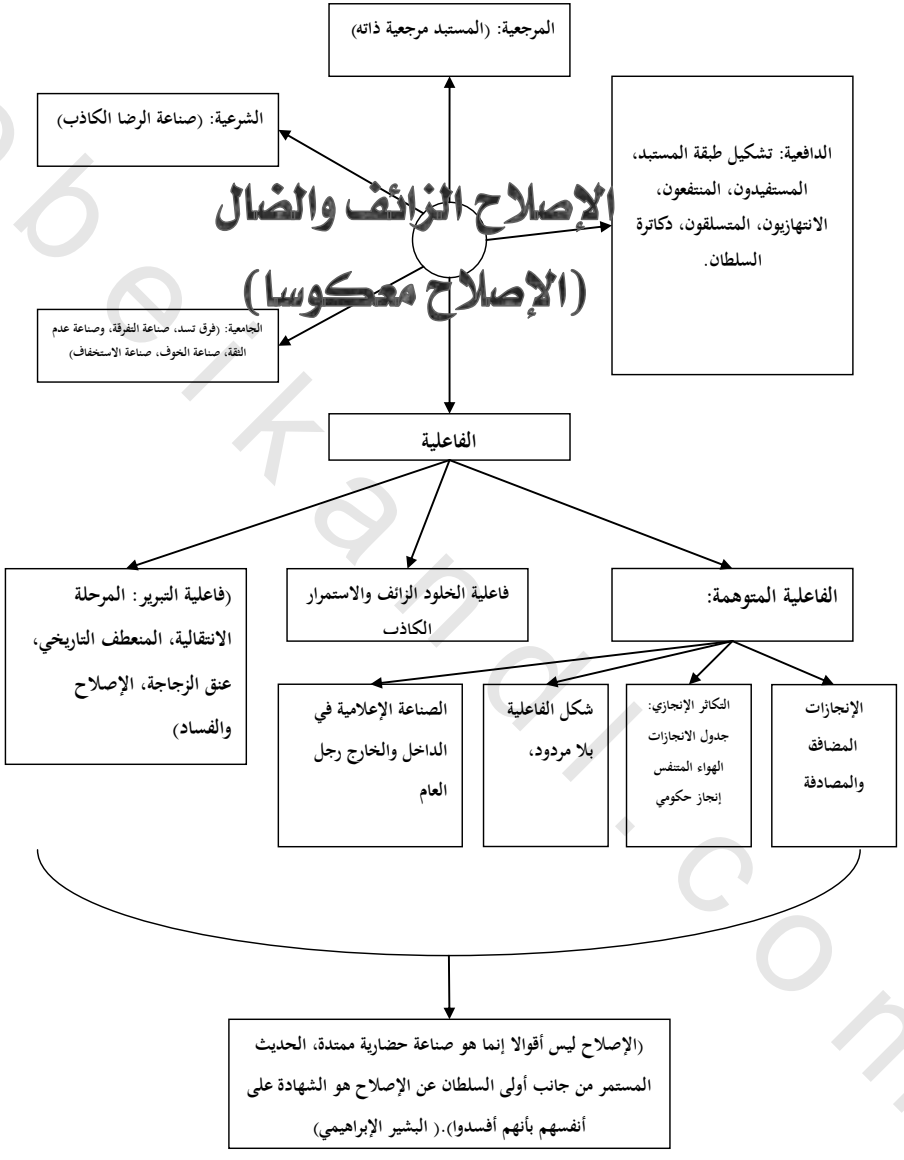
وكذلك هي تؤكد على هذا المربع فإنها كذلك تعبر عن معاني الحفاظ على أجهزة الإصلاح داخل المجتمع وتعظيم طاقاته الإصلاحية في هذا الإطار، وذلك ضمن روابط تربط ما بين هذه العمليات والأجهزة الإصلاحية ضمن طاقات متراكمة وطبقات متعاظمة تمكن للإصلاحي في سياساته وإستراتيجياته.

ومن أهم هذه الأمور تقع هذه الأجهزة ضمن هذا الشكل الهام.

obeikandl.com



فإن النظر في النماذج الاستبدادية التي تصوغ علاقة السلطة بالمجتمع صياغة مشوهة غير سوية تحرك تلك الشروط السابق الحديث عنها في عملية الإصلاح لتزيفها في طبيعتها وتزورها في عطاءاتها وتكر على أصل مقاصدها بالنقض والإهمال، وتسرق مفهوم الإصلاح ذاته وتغتصبه، كما يتضح من الشكل التالي:



obeikandl.com

ثالثاً: نماذج الحاكم المصلح المفكر

إن اختيار النماذج الجامعة بين الفكري والسياسي والإصلاحي ليس بالأمر الهين ولا بالأمر الجزافي، ولكنه أمر يتحرك ضمن منظومة من المعايير المنهجية تجعل من هذا الاختيار اختيارًا رشيدًا وسديدًا وممثلاً لخريطة النظم بين ثلاثية "الفكر والسياسة والإصلاح"، وفي هذا السياق فإن اختيارنا لنماذج معاصرة تمثلت في خاتمي، وعلي غرت بيجوفيتش، ومهاتير محمد، لتمثل خريطة لمفكرين ثلاث وخبرات ثلاث تمثلت في إيران، والبوسنة والهرسك، وماليزيا، إنما تشكل عينة ممثلة تجعل هذه النماذج وإن نجحت نسبيًا قادرة لأن تعطي الحجة والدليل العياني والواقعي لهذه العلاقة الثلاثية.

وفي هذا المقام فإن هذا الاختيار لا يشكل اختيارًا متحيزًا لفئة دون فئة ولكنه اختيار منظوم في إطار جامعية الرؤية الإسلامية المحركة، والرؤية الإسلامية الدافعة، والرؤية السياسية الثاقبة والبصيرة، هذا النص شكل في هذه النماذج الثلاثة جدلا غاية في الأهمية تنوعت أشكاله واختلفت مدخلاته ومخرجاته وهو أمر يعني ضمن ما يعني أن هذه النماذج الثلاث ليست نماذج خالية من النقد، أو التحفظ على بعض مساراتها، ولكن الأمر هنا يتعلق بالقصد المباشر على ما أردناه من فرضية هذا البحث بالرؤية المنظومية للعلاقة بين الفكر والسياسة والإصلاح.

ومن هنا فإن الخبرة الإيرانية ممثلة في خاتمي، قد تجد انتقادات من هنا أو هناك من داخل هذه الخبرة أو من خارجها، وأن حركة بيجوفيتش وقبوله في النهاية تسوية في البوسنة والهرسك مما جلب عليه نقدًا هنا أو هناك، لا يعني بأي حال عدم الوقوف على خصوصية هذه الخبرة كنموذج إصلاحي كان من أهم أهدافه الحفاظ على الكيان، كما أن البعض قد ينتقد الخبرة الماليزية على عهد مهاتير مؤكدًا على نقائص فيها إلا أن هذه النقائص لا تنسخ حجم انجاز هذه الخبرة في الخروج من حال التخلف إلى حال من الارتقاء والنهوض، ولعل الخبرات التاريخية تشهد نماذج أخرى جزئية لتدل على هذه المعاني إلا أن هذه النماذج الثلاث شكلت في ذاتها وفي مساراتها نماذج بارزة في العقود الثلاثة الأخيرة.

من الجدير بالذكر أيضًا أن ننوه إلى أنه ليس من مقصودنا أن نزكي تزكية مطلقة أن الإصلاح يتم دائمًا من أعلى أو من السلطة، ولكنه أمر يدل من خلال اختيار هذه النماذج الثلاث أن رؤية هذه الخبرات الإصلاحية لم تكن لتنجح إلا وقد وضعت المجتمع ضمن معادلتها الإصلاحية. وكذلك فإنه يجب ألا ينصرف إلى الذهن أن هذه النماذج بالاعتبار لتلك الثلاثية "الفكر السياسة الإصلاح" لا تعني بأي حال من الأحوال أن عامل الفكر هو العامل الحاسم، أي بمعنى أن الحاكم لو أنه مفكر أو يستند بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الأبعاد التي تتعلق بالفكر ويجعله قاعدة لحكمه ليس معنى ذلك أن يؤدي هذا الأمر وبشكل تلقائي إلى صلاح الحكم وبشكل مطلق، ولكنه يعني ضمن ما يعني أن الاستناد إلى قاعدة فكرية ورؤية إستراتيجية هي أحد الشروط المهمة في عملية الإصلاح وفي سياق ترشيد السلطة وسياساتها ومقاصدها، وإلا فإن الخبرة التاريخية لم تعدم نماذج شكل السياق الفكر فيها مدخلاً للاستبداد، أو الاستناد إلى حركة استبدادية لم تنتج في النهاية أي نماذج إصلاحية حقيقية.

ذلك أن بعض هؤلاء استندوا في تفكيرهم إلى فكر انقلابي يحاول أن يجمع في المعادلة بين الفكر والقوة ولكنه في غالب الأمر قد التبست عليهم عناصر معادلة مختلة بين هذين الأمرين؛ فبدلا من أن يسيروا ضمن منظومة قوة الفكر ونجاعة تأثيره في ترشيد المسار والمدار والخيار والقرار فإنهم جنحوا من غير مبرر يدفعهم إلى معادلة فكر القوة أي جعل الفكر وسيلة لاكتساب عناصر السلطة ضمن حركة استبعاد لقوى سياسية أخرى، أو قوى فكرية مختلفة، وبدلا من أن يديروا الأمر ضمن معادلة الاختلاف والتعدد والحوار فإنهم أداروا الأمر ضمن الواحدية والاستبدادوالاحتكار.[1]

[1] ورد ذلك التحفظ على ذهننا عند تساؤل من أحد الحاضرين (وهو الأستاذ الدكتور علي رمضان أبو زعكوك) حينما أشار بسؤال: هل هناك حتمية في تعلق الفكر بالحاكم أن يجعل من مفرداته الإصلاح بصورة تلقائية، ولا شك أن هذه ملاحظة قيمة، التدبر فيها يعني بعض النماذج في خبرات مختلفة، ولعل نموذج الخبرة السودانية (نموذج الدكتور الترابي وتحالفاته مع النميري والبشير) في تعلق بعض المفكرين بالعسكر وفيما يسمى بالعلاقات المدنية العسكرية مما أدى إلى تبرير الفكر لعناصر قوة وتبرير القوة بعناصر فكر، وهو أمر يضع الحدود على هذه الفكرة في العلاقة بين الفكر والسياسة والإصلاح بحيث لا يجعلها علاقة ميكانيكية أكثر من كونها علاقة جدلية تفاعلية تزن المعادلات بين عناصر هذا المثلث في عمليات النهوض والإصلاح.

محمد خاتمي[1]:

إثر قرنين من الجهود المضنية التي بذلها المفكرون الإسلاميون ازدهرت حركة إحياء الفكر الديني بين المسلمين.. فإذا كانت شخصيات فكرية بارزة مثل السيد جمال أسد آبادي ومحمد عبده ورشيد رضا وسيد قطب واقبال لاهوري، قد اعتبرت في فترة من التاريخ شخصيات استثنائية في المجتمع الإسلامي فإن أغلب المفكرين والشخصيات الفكرية الإسلامية يسخرون جهودهم اليوم لإعادة قراءة النصوص الإسلامية وإنتاج كتابات فكرية جديدة مستندة للقيم الإسلامية ومتناسبة مع حاجات ومشاكل الإنسان المعاصر.

إن النظرة الحديثة للدين وإزالة الغبار وطرد الأوهام عنه لا يعتبر اليوم جهدًا نظريًا صرفًا يختص بالشخصيات البارزة في المجتمع الإسلامي، بل إنها حركة أساسية

---

[1] ولد خاتمي عام ١٩٤٣ في أطراف الصحراء الإيرانية وفي منطقة عرفت بكثرة منافذها الهوائية وغناها وتمسكها بالعقائد الدينية الأصيلة، وهوابن آية الله روح الله خاتمي

جمع خاتمي أطراف الثقافة الإيرانية بقطاعيها الحوزوي والجامعي.. ولم يتخل في هذا الطريق عن دراسة ومطالعة مؤلفات المفكرين الغربيين، فاطلع على التيارات الفكرية والنظرية الغربية في مختلف المجالات الفلسفية والمعرفية والاجتماعية والسياسية.

وكان وجوده في مدينة هامبورج الألمانية لعدة سنوات كان فرصة ثمينة له للتعرف مباشرة على العالم الغربي، حيث سعى خلال تلك الفترة إلى إجراء تحقيقات معمقة حول مؤلفات المفكرين المسلمين وأسلوب تعاملهم مع أسس الفكر الغربي وإنجازاته إلى جانب اشتراكه في مقاومة الظلم والاستبداد الذي كان يحكم إيران آنذاك.

=بعد انتصار الثورة الإسلامية قاد خاتمي الركب الثقافي في إيران لأحد عشر عاما، حيث سعى خلال سنوات تقلده منصب وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي لتعميق الثقافة الإسلامية الإيرانية في المجتمع. رغم العقبات الكثيرة والجفاء الذي قوبل به فقد سخر اهتماماته لنشر آرائه العصرية المتجددة فيما يخص العادات والتقاليد وطور رؤاه النقدية للحداثة والتجديد. رغم أن الجهود التي بذلها خاتمي في هذا الطريق أدت إلى إثاره المشاكل أمامه من قبل الناشطين السياسيين المناوئين له ، مما دفعه إلى تقديم استقالته من منصبه الوزاري إلا أن هذه الجهود أثمرت ثانية في الثالث والعشرين من آيار ١٩٩٧، حيث إن ما تحقق لم يكن في الواقع انتصارًا لخاتمي فحسب بل انتصارا لأفكاره. ومن كتبه:

- الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة: ماجد الغرباوي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١.
- التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- الدين والدولة، تقديم: محمد كمال الدين إمام، القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت، دار الجديد، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- الإسلام والعالم، تقديم: محمد سليم العوا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

لاستمرار حياة المسلمين في جميع الأبعاد، حيث إن هذه الحركة تتابع اليوم في جميع الدول العربية وباقي الدول الإسلامية بكل شمولية وسعة وتزايد.

حدد السيد خاتمي ثلاثة محاور أساسية لأطروحته التي تمثلت؛ بالمنطق في ساحة الحوار، والتزام القانون في العمل، والحرية والفكر، وبالاستناد لهذه المحاور طرح قراءة جديدة للمفاهيم السياسية والثقافية في العلاقات الداخلية والخارجية، وبالتالي نجح في التأثير إيجابيًا على نظرة الدول الأخرى لإيران، وأعدها لتقبل مشروع كبير باسم الحوار بين الحضارات. ومع حضور السيد خاتمي في الساحة، انتزع مبدأ الحوار، فرصة المبادرة من أيدي مثيري الغوغائية، وغطت إستراتيجية الشفافية والوضوح على أسلوب الغموض والتستر في الساحة السياسية وبالاعتماد على إدارة حكيمة ورزينة نجحت نهضة الثالث والعشرين من آيار في دعوة قطاعات واسعة من الشعب الإيراني التي كانت قد همشت اجتماعيًا في السابق بسبب الحواجز والأطر غير الواقعية، وإعادتها إلى الساحة وبثت الحياة ثانية في وجودها ومنحتها العزة والكرامة المنشودة.

ومع سماعهم الرئيس خاتمي وهو يقول: ليحيا من يعارضني، ازدادوا ثقة أن الوقوف إلى جانب رئيسهم لا يعني الانقياد بل الرفقة المشروطة التي لا يمكن تحققها إلا على أساس الميثاق الوطني الذي تعتبر الحرية خطوته الأولى.

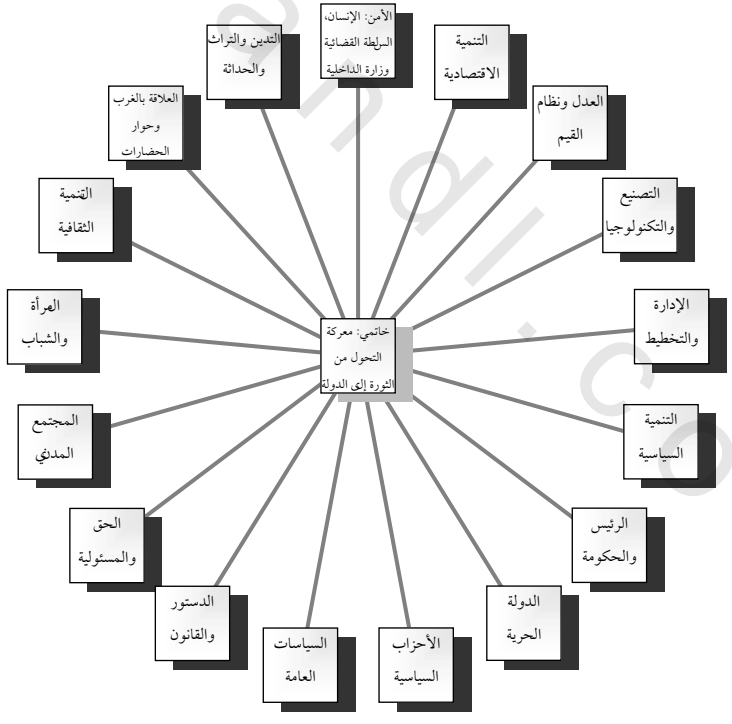
لقد أوجد السيد خاتمي ائتلافًا بين جميع طبقات الشعب وشرائحه قائمًا على أساس التسامح والتفاهم، فأعاد الفاعلية للكثير من الفصائل والتجمعات الاجتماعية والفكرية بعد أن كانت قد جرت إلى الانفعال.

إن تجديد وتحديث البنية السياسية للبلاد في إطار توسيع دائرة مشاركة أبناء الشعب والتصدي لظاهرة الاحتكار السياسي من قبل مجموعة معينة تشكل محور نشاطات الرئيس خاتمي وسبب استقطابه لأبناء الشعب.

إن أفكار الرئيس خاتمي كأسلافه من المفكرين تتجاوز الحدود حيث اتسع مدى تأثيرها ليصل إلى العلاقات مع الدول الإسلامية بل إنها تأخذ بنظر الاعتبار العلاقات وحسن التعامل والسلام العالمي بشكل عام.

لقد نجح خاتمي -وقت أن كان في السلطة- في إزالة الكثير من حالات سوء الفهم في علاقات إيران الخارجية، وأن يفتح أبوابا جديدة أمام توسيع هذه العلاقات وإقامة علاقات قائمة على مبدأ الاحترام المتبادل.[1]

لقد شكل خاتمي من خلال تلك المفردات التي أشرنا إليها في الشكل السابق منظومة إصلاحية متكاملة راع فيها عناصر السياق الواقعي للدولة الإيرانية ولثورتها وعناصر السياق الدولي بكل تعقيداته، واستطاع من خلال تلك المفردات التي استخدمها أن يجعل من همه الأساسي أن تتحول الثورة إلى دولة ضمن خبرة إصلاحية تقوم على قاعدة من التربية والمرجعية والشرعية، ومن هنا فقد قدم رؤية للإصلاح تقوم على قاعدة دينية وقيمية وثقافية وفكرية استهدف بها بناء الإنسان وعناصر المواطنة في سياق النهوض لإيران الدولة ومكانتها العالمية.



[1] ثريا نفاع، خاتمي الإنسان... رؤية مختلفة، الدوحة، دار الشرق للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص ١٠-١٣.

لا شك أن هذا النموذج الذي جمع بين الحكم والفكر قد شكل معادلة جديدة في إيران ليعبر بذلك عن قدرة تجميعية ائتلفت فيها القوى على نحو مارست فيه كل درجات الحرية وهو ما أحدث نقلة نوعية، فارتبط الإصلاح باسمه وعبر عن ذلك التوجه الإصلاحي؛[١] على الرغم من أن الأمور تحركت ضمن مسارات مختلفة في الخبرة الإيرانية،[٢] وفي هذا المقام ليس في طاقة هذا البحث أن يقوم بالتحليل والتفسير لجملة التحولات التي أعقبت خاتمي، ولكن الأمر يجعلنا نشير إلى أهمية طروحاته التي قدمها ضمن نموذجه الإصلاحي على الرغم من أنها لم تتمتع بقدر من الاستمرارية وأصابها كثير التعثر والانقطاع.

محاضير محمد:[٣]

محاضير بن محمد هو رابع رئيس وزراء لماليزيا منذ استقلال البلاد سنة ١٩٥٧، تولى منصبه سنة ١٩٨١م وتجددت ولايته خمس مرات نتيجة انتخابات ديمقراطية حتى اختار أن يترك السلطة سنة ٢٠٠٣م، وأن يسلمها لنائبه عبد الله بدوي، مقدمًا بذلك نموذجًا رفيعًا لانتقال السلطة سلميًا في إحدى دول العالم الإسلامي.

غادر محاضير محمد السلطة، وهو يتمتع بأغلبية حزبية في البرلمان، في احتفال رفيع المستوى بعد أن نقل دولته نقلة نوعية من دولة زراعية متخلفة اقتصاديًا إلى دولة تأتي في مقدمة النمور الأسيوية والدول حديثة التصنيع. حينما تسلم محاضير محمد السلطة وكان ترتيب ماليزيا في مقياس التنمية البشرية ١٩٨٠ رقم ٦٨ من ١١٧ دولة (أي رقم ٥٨ إذا كان عدد الدول مائة دولة)، وترك السلطة سنة ٢٠٠٣ بعد أن أصبح ترتيب ماليزيا في المقياس ذاته رقم ٥٨ من ١٧٥ دول (أي رقم ٣٣ إذا كان عدد الدول

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، أمل حمادة، من الثورة إلى الدولة: دراسة في فكر الخميني وشريعتي وخاتمي، ضمن سيف الدين عبد الفتاح، السيد صدقي عابدين (تحرير)، الأفكار السياسية الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠١، ص ٣٥٦ ما بعدها.

(٢) منال محمد أحمد، إيران من الداخل: تحولات القيادة السياسية من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية، القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

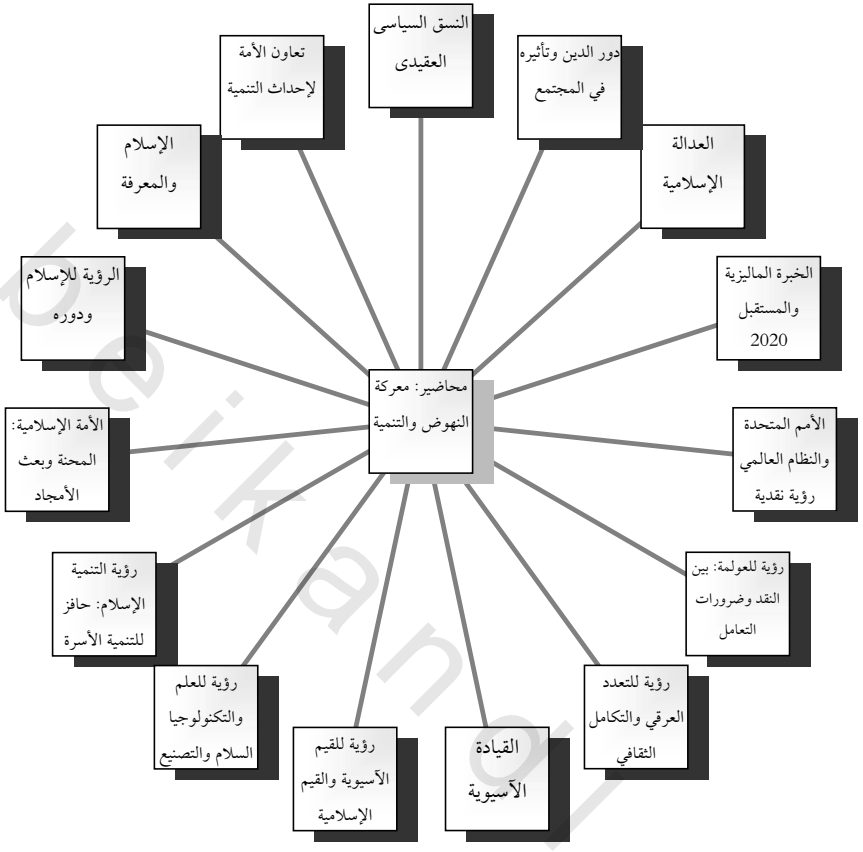
(٣) محاضير محمد، الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، محاضير محمد، خطابات محاضير محمد، ترجمة عمر الرفاعي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

مائة دولة). أي إن ماليزيا قفزت في عهده من الترتيب رقم ٥٨ إلى الترتيب رقم ٣٣ على المستوى العالمي. وفي عهد محاضير محمد ارتفع متوسط دخل الفرد الماليزي من ٤٣١ دولار في سنة ١٩٨٠ إلى ٨٧٥٠ دولار سنة ٢٠٠٠، وارتفعت نسبة المتعلمين من إجمالي السكان البالغين خمسة عشر عامًا فأكثر من ٦٦٪ سنة ١٩٨٠ إلى ٨٨٪ سنة ٢٠٠٠. وقد حدث ذلك كله في إطار نظام سياسي احتفظ بالموروث الماليزي التقليدي الإسلامي، مع وجود نظام برلماني يقوم على انتخابات ديمقراطية كل أربع سنوات. استطاع محاضير محمد أن يحقق التوليفة الصحيحة بين التنمية الاقتصادية من ناحية وترسيخ الديمقراطية من ناحية أخرى، أي معضلة التوفيق بين التنمية والديمقراطية، ومكنه النظام الديمقراطي من الحصول على شرعية قوة أكسبته ولاء مختلف الأعراق في مجتمع متعدد الأعراق.[1]

بدا ذلك النموذج الذي قدمه محاضير في التنمية يعبر عن خبرة إسلامية متميزة للإصلاح، بما أداه من رؤى إستراتيجية واعية وقدرة على ترجمة هذه الإستراتيجية إلى خطط تطبيقية واسعة ومقدرة استطاع من خلالها أن يقدم سلما للأولويات وحزمة من الآليات استثمرها ضمن سياقات الخبرة الماليزية قادرًا على أن يمزج هذه الخبرة برؤية فكرية واسعة، أسس فيها نموذج التربية والتعليم كرافعة للمسار التنموي ضمن مشروع إصلاحي ونهضوي استند إلى أنساق قيم تتعلق بالمرجعية الإسلامية من جهة والقيم الآسيوية من جهة أخرى، واكتسب شرعيته ضمن حركة إنجاز تراكمت لتؤكد على مكانة متميزة للنموذج الماليزي الذي وظف كل التنوعات في داخله من دون أن يفقد المجتمع ميزانه وميزاته التي اختص بها.

[1] محمد السيد سليم، (تحرير)، الفكر السياسي لمحاضير محمد، الجيزة، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الماليزية، ٢٠٠٦، ص ج.

obeikandl.com



ويمكن للبعض أن ينتقد خبرة محاضير هنا أو هناك خاصة في تحالفاته السياسية التي أقامها أو التي فضها، أو بعض ممارساته السياسية التي تبدو متشحة بقدر لا يتواءم مع قيمة الحرية إلا أنه مع اختلاف تقييم خبرته لا يمكننا أن نغض الطرف عن حجم إنجازه كحاكم مفكر.

علي عزت بيجوفيتش:[١]

لقد اكتوت يوغسلافيا بنيران حربين لا حرب واحدة... الحرب العالمية الثانية، والحرب الأهلية التي نشبت بين (الشتنك) الصربين الذين كانوا يدافعون عن الملكية اليوغسلافية وبين (الأوستاشا) الكرواتيين الذين انحازوا إلى الاحتلال النازي... وفي نفس الوقت كان البارتيزان بقيادة (جوزيف بروز تيتو) يحاربون القوات الألمانية وفق أجندة أخرى هي الشيوعية.. كان المسلمون كالعادة هم الضحايا في كل صراع ينشب بين الصرب والكروات، فاضطروا في النهاية أن يلتحقوا بالقتال دفاعًا عن وجودهم بعد أن كثر فيهم القتل والتدمير من كلا الجانبين.

كانت الاستاشا الكرواتية قد استولت على السلطة في يوغسلافيا تحت حماية القوات الألمانية الغازية.. وعلم علي عزت أنهم يبحثون عنه لتجنيده في الأستاشا الكرواتية فقد كان الكروات شأنهم في ذلك شأن الصرب يعتبرون المسلمين البوشناق جزءا منهم، ولا يعترفون باستقلالية المسلمين عن الصرب أو الكروات.

ولأن علي عزت كان كارها للعنصرية الصربية وللفاشية الكرواتية معا ولم يكن يتصور نفسه مقاتلا تحت راية النازية أو الشيوعية، لذلك هجر منزله في سراييفو ولجأ إلى أقاربه في مسقط رأسه الريفي ليختفي عندهم.[٢]

الكلام كجريمة:

من بين تأملاته الفلسفية عن السجن والجريمة يقول علي عزت: تعلمنا في المدرسة أن تاريخ الجنس البشري بدأ عندما أصبح الإنسان حيوانًا تاريخيًا أي عندما بدأ يكتب.. ولكنه أصبح إنسانًا على الحقيقة عندما تعلم الكلام، أي أن يقول ما يفكر فيه.. ولكن جاء آخرون من بني جلدته فمنعوه من الكلام عندما اخترعوا جريمة (التلفظ) وشرعوا لها أشد العقوبات فعادوا بذلك إلى الحقبة الغامضة من تطوره قبل أن يتعلم الكلام..

[١] علي عزت بيجوفيتش، هروبي إلى الحرية، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، علي عزت بيجوفيتش، الإعلان الإسلامي، تحقيق وترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٤م.

[٢] المرجع السابق، ص ١٥، ١٦.

ويرجع الفضل في هذا إلى لينين زعيم الثورة البلشفية الذي أضاف إلى قانون العقوبات في الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٢٢ معارضة أعداء الثورة بالكلام كواحدة من جرائم ستة يعاقب عليه بالإعدام.

ينتقل علي عزت من هذه النقطة إلى المقارنة بموقفه هو عندما أصبح رئيسا لجمهورية البوسنة والهرسك حيث كتب: أثناء محاضرة ألقيتها في سراييفوسنة ١٩٩٤ (أثناء حرب البوسنة) قام أحد المواطنين يسسألني عن تراخي الرقابة على الإعلام قال: هل تعلم يا سيادة الرئيس ماذا يكتب الآن في صحف البوسنة الآن؟ هذا وقت حرب فكيف تسمح بهذا؟!

لماذا لا تصدر قانونا للرقابة على ما ينشر في الصحف؟

وكانت إجابتي كالتالي: بعد الذي أصابني من جراء قوانين الرقابة لا يمكنني أن أكون مساندًا لمنع الصحافة من حرية الكلام.. وليس هذا مجرد التزام بمبدأ فحسب ولكنه أيضًا مسألة (براجماتية) فإني أعتقد أن التحريم والقوة لا يكسبان شيئًا عندما يكون الأمر هو أمر اقناع واقتناع عقدي... وذكرته أن القرآن نفسه أثبت هذه الحقيقة بأروع تعبير وأبلغ إيجاز في آية واحدة قصيرة: لا إكراه في الدين.. فإذا طبقنا هذه الآية في مجال أوسع واعتبرنا الإيمان هو كل ما يعتقد فيه الإنسان من أفكار لتبين لنا أن أن الإكراه لا يجدي ولا يثمر في أي عقيدة.. فهل كان الإكراه مفيدا للشيوعيين في القضاء على الأفكار المعارضة بالتهديد والتعذيب والسجن والقتل.. فتلك كانت بعض وسائلهم في قمع الأفكار؟ لقد دلت تجربة النظام الشيوعي وبرهنت هزيمته النهائية على أن هذا مستحيل.[1]

مسلم وأوروبي

في لقاء صحفي مع مندوب صحيفة (شتيرن) الألمانية بتارخ ٥ نوفمبر ١٩٩٤م سأله قائلا: السيد الرئيس أنت معروف كمسلم حريص على التقاليد الأوروبية والتسامح الأوروبي وأنك منفتح على العالم بأسره، ولكن هناك تقارير صحفية تزعم أن هناك

[1] المرجع السابق، ص ٦٩-٧٠.

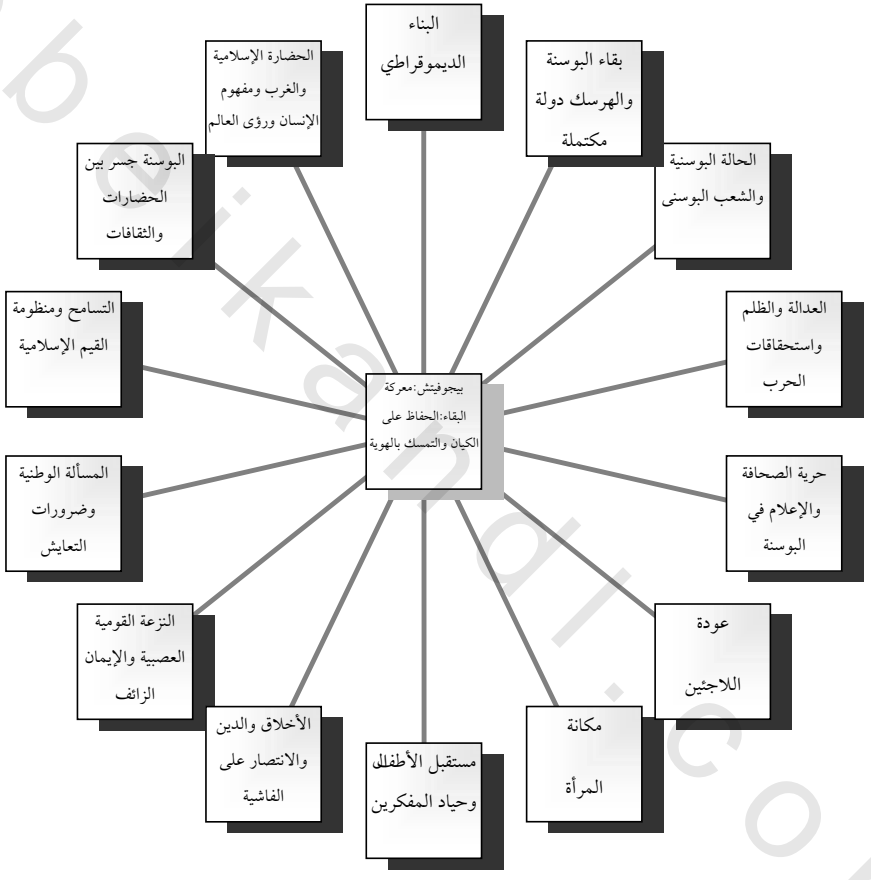
أسلمة جارية في البوسنة والهرسك فهل هذه مجرد شائعات؟

انظر إلى اجابة الرجل الذي يفهم العقلية الأوروبية وكيف يخاطبها لا بلغة الاعتذار والتبرير المهين إنما بمنطق المواجهة الحكيمة قال: سوف أكون شديد الصراحة وأقول لك: لا ليست هذه شائعات بل حقيقة، وتفسيرها أن العودة إلى الدين أصبحت ظاهرة عالمية في كل مكان قمع فيه الشيوعيون الدين على مدى خمسين إلى سبعين سنة.. نعم هناك أسلمة في البوسنة -على حد وصفك- وهي صحوة إسلامية، بقدر ما فيها صحوة أرثوذكسية وكاثوليكية، ولكن الفرق هو ان عودة المسيحيين إلى دينهم لم تلفت انتباه أوروبا المسيحية وهو أمر أفهمه ولا ألومها عليه، أما عودة المسلمين إلى دينهم فقد اعتبرته أمرًا مفزعًا.. أود فقط أن أصحح لك في نقطة واحدة وهي أن تسامحي ليس مرده إلى أنني أوروبي، وإنما مصدره الأصلي هو الإسلام، فإذا كنت متسامحًا حق فذلك لأنني أول وقبل كل شيء مسلم ثم بعد ذلك لأنني أوروبي.. لقد لاحظت خلال حرب البوسنة أن أوروبا تسيطر عليها ضلالات وأوهام لا تستطيع التحرر منها رغم الحقائق الدامغة، فقد دمرت في هذه الحرب مئات المساجد والكنائس.. كلها -بلا استثناء- دمرها مسيحيون، ولا توجد حالة واحدة لكنيسة دمرها البشناق (المسلمون).. أسوق إليك حقيقة تاريخية أخرى: فقد حكم الأتراك العثمانيون البلقان خمسمائة سنة فلم يهدموا كنيسة ولم يبيدوا شعبًا، بل حافظوا على الأديرة الشهيرة في جبال فروشكا جورا (قريبا من بلجراد) لأن إسلامهم يأمرهم بهذا، ولكن هذه الآثار الدينية التاريخية لم تصمد ثلاثة أعوام فقط تحت الحكم الأوروبي.. فقد دمرها الشيوعيون والفاشيون خلال الحرب العالمية الثانية، وهؤلاء لم يكونوا نتاجا آسيويا بل صناعة أوروبية.. وحتى هذه اللحظة لم تظهر أوروبا حساسية ضد الفاشية المتصاعدة في البلقان ووقفت تتفرج على الخراب الذي أحدثه الصرب في البوسنة..

إنني أعتز بأوروبا وأكن لها كل تقدير ولكن أوروبا تحمل عن نفسها فكرة أعلى بكثير من حقيقتها.[1]

[1] المرجع السابق، ص ١٥٣-١٥٥.

ضمن هذه الرؤية المتشابكة المتعلقة بالقيم الإنسانية وضرورة المحافظة عليها، والسياق وضرورات اعتباره، والمحافظة على الكيان البوسني ومقتضياته، هذه المعطيات مثلت رؤية إستراتيجية كلية اشتملت على مفاصل فرعية في رؤيته.



شكَّل الحفاظ على كيان البوسنة جل هم علي عزت بيجوفيتش في منظوره الإصلاحي الذي اتسم برؤية فلسفية عميقة للإنسان وطبيعته ودوره ورسالته ومساره ووظيفته والنظرة للكون والحياة ولجملة العلاقات الإنسانية بين البشر ليؤكد بذلك على رؤية إصلاحية إنسانية رحبة أصل فيها معنى الحضارة في الإنسان ومعنى الإنسان في

الحضارة، وقدم ضمن نموذجه الحضاري معمار من المفردات والسياسات شكلت بحق مسارات للحفاظ على كيان البوسنة والخروج من حال الحرب واستهداف البوسنيين بالتطهير العرقي إلى حال يحفظ الكيان والبنيان البسنوي محافظا على رؤيته الإسلامية الإنسانية ليعبر بذلك عن درس إصلاحي مهم على أرض الغرب وفي عقر داره، وقد مثل بهذا النموذج الإصلاحي حركة تربوية شاملة تهدف إلى التمكين للقيم الإنسانية الكبرى والقيم الإسلامية العليا وتحرك صوب عملية نهوض وإنماء استطاع من خلالها أن يضع البوسنة على أول طريق للسلام والاستقرار.

ومن هنا كان هذا النموذج الإصلاحي يختلف في مفرداته وفي آلياته وفقًا لنقطة مركزية اختلفت لدى تلك الخبرات فتمايزت هذه الرؤى وهذه المسارات الإصلاحية وتنوعت تلك الخبرات ارتباطًا بسياقاتها والفكرة المحورية التي دارت حولها. هذه الخبرات وإن تباينت في الرؤى والتوجهات والمسارات والآليات إلا أنها اتحدت في المبدأ ضمن مرجعية إسلامية إنسانية وتوافقت في المقصد ضمن هدف إصلاحي شامل، ونظم فيما بينها أسلوب يتعلق بالتربية كقاعدة لهذه النماذج الإصلاحية وانطلاقها نحو ارتقاء الإنسان باعتباره هدفا لهذه النماذج الإصلاحية، فحققت هذه النماذج الثلاثة تمايزًا ونظمًا ووحدة في آن واحد لتحقق بذلك أن في خبرة الإصلاح ما يعم وجب التأكيد عليه وما يخص وجبت مراعاته ضمن صياغة السياسات واستثمار الآليات. إنها رؤية تنظم أيضًا المعاني التي تؤكد على العروة الوثقى بين الفكر والحكم، بين الاستراتيجية والتدبير، بين المبتدأ والمسار والمقصد، فتشكل تلك الخبرات جميعًا حالة تكاملية يمكن أن يستفاد منها وكأن استعراض هذه الخبرات أعاد الاعتبار إلى السياسة في معناها الحقيقي وإلى الإصلاح في جوهره وإلى الفكر في دوره إرشادًا وتسديدًا.

ومن الجدير بالذكر وبملاحظة هذه الأشكال الثلاثة التي تترجم عند كل منهم رؤية العالم والجهاز المفاهيمي المستخدم لدى كل منهم والإشكالات الأجدر بالتناول التي حددتها النماذج الثلاثة إنما شكلت توافقا واستمدادا من تلك المهمة الإصلاحية التي

عقدها كل من هذه النماذج بذاته، مراعيا في ذلك السياق الذي يتفاعل فيه، والمقصد الذي يسعى إليه.

أما عن الموافقات والأشباه والنظائر والتقاطعات فهي تأتي كالتالي:

١. الناظم الإنساني:

بين الإنسان والإنسانية تعلق وإن إصلاح الإنسان أهم مداخل ترقية الإنسانية.

من الجدير بالذكر أن التصور للإنسان ضمن رؤية العالم الكلية يسهم في صياغة وصناعة التصور الإصلاحي ويخرج هذا التصور على شاكلة هذه الرؤية إلا أن الأمر يظل ملتبسا إذا ما تحدثنا عن الإنسان العولمي على صعيد واحد خاصة حينما تستند العولمة إلى رؤية تنميطية مقولبة[١] استندت ضمن اسناداتها الفكرية والنظرية إلى ما أثبته فوكوياما حول نهاية التاريخ، وما أثبته هنتنجتون حول صدام الحضارات، ذلك أن فوكوياما في دعوته تلك التي أشار فيها إلى الانتصار المؤزر لليبرالية إنما كان يؤصل لدعوى الانخراط في سلك الغالب المنتصر لشاكلة الإصلاح على طريقة الغالب في عوائده وزيه ونحلته وسائر أحواله (ابن خلدون)، بينما أن دعوى هنتنجتون كانت المكمل الموضوعي للدعوة الأولى في إطار الإشارة إلى الحملات التأديبية والعقابية لمن يتأبى على الخضوع ويرفض الانصياع ويخالف الغالب، وذلك ضمن مفاهيم تسربلت بدعوات دينية من مثل مبعوث العناية الإلهية، وبحروب فعلية اتخذت ما يسمى بالحروب الوقائية أو الاستباقية، ونظن أن هذا التفكير أو ذاك (نهاية التاريخ وصدام الحضارات) إنما دار وفق منطق يستند على قاعدة الغرب والباقي.[٢]

---

[١] انظر وقارن: جاري بيرتلس، وآخرون، جنون العولمة: تفنيد المخاوف من التجارة المفتوحة، ترجمة: كمال السيد، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، وكذلك: عبد السلام المسدي، العولمة والعولمة المضادة، كتاب (٦)، د.ت.، وانظر: عبد الحي يحيي زلوم، نذر العولمة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

[٢] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، حول التحيز مفهوم النظام العالمي الجديد، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، مجلة فصلية، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، العدد ٨، أغسطس ١٩٩٢م، وكذلك انظر: سيف الدين عبد الفتاح، "الدراسات المستقبلية في عالم المسلمين بين نهاية التاريخ: (عمر أمة الإسلام) وصدام النبوءات، دراسة نقدية من منظور السنن" (في) أ. د. نادية مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام): الأمة في قرن، عدد خاص من أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي) ٢٠٠٠- ٢٠٠١، الكتاب السادس، ٢٠٠٢م.

وإذا كان أفق الإصلاح ضمن مشروعات الإصلاح المختلفة لا بد أن يكون إنسانيًا وحضاريًا وربما في بعض تضميناته كونيًا وعالميًا فليس ذلك بمعنى العولمة الزائفة التي تشكل استبدادا ولكن على مستوى النظام العالمي وعلاقاته الشائهة والمشوهة.

٢. الناظم التربوي المتعلق بالتنشئة والتعليم: إنها العملية التي تعيد صياغة الإنسان، إن إنسان الحضارة والنهوض غير إنسان التخلف والجمود.

٣. البعد الإيماني من أهم الشروط الأساسية لصياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

٤. اعتبارهم جميعًا للواقع من دون تحكيمه (اعتبار ترشيد لا اعتبار تحكيم).

٥. الاختفاء عن المسرح السياسي طواعية.

(الدور المتصل) الدور لا يتعلق بالسلطة ولكن الدور الإصلاحي يتعلق بالفكرة.

٦. الحفاظ على الهوية والعلاقة بين الإسلام والغرب:

بيجوفيتش: هوية الكيان المسلم الأوروبي

محاضير: خصوصية النموذج التنموي، طبعة التنمية والخيار التنموي.

خاتمي: الهوية الأساسية غير مانعة من الانخراط في عالم الإنسانية.

المفارقات والفروقات:

أ- الإستراتجية الأساسية:

خاتمي:

نموذج الانتقال من الثورة إلى الدولة: نحو صياغة علاقات الدولة والمجتمع ضمن نموذج إصلاحي.

محاضير: بناء الدولة من التخلف إلى التنمية: المجتمع رافعة للدولة.

نموذج إصلاحي يؤسس لمقام المجال المشترك لفاعليات التنمية والإصلاح والنهوض.

بيجوفيتش:

obeikandl.com

بناء الدولة في أحضان المجتمع: الحفاظ على الكيان أول درجات بناء الأمن الإنساني والأمان.

ب- اعتبار الواقع وإدراك السياقات المتشابكة:

يعد اعتبار الواقع ومحاولات إدراكه جامعًا ناظمًا فيما بين النماذج الثلاث إلا أن مع اتفاقهم في ضرورة إدراك الواقع على ما هو عليه والتعامل مع معطياته اعتبارًا لا تحكيمًا لم يمنع هؤلاء من اختلاف الخريطة الإدراكية لمفردات الواقع والجمع فيما بينها، والتعرف على الإمكانات وحجم التحديات وبناء الاستجابات المكافئة والفاعلية.

وفي إطار النماذج الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها فإن كل من هؤلاء مثل مرحلة (محطة) من مراحل (محطات) التغيير والإصلاح، فاستطاع أن يتفهم بقدر أو بآخر، بشكل أو بآخر، بدرجة من النجاح تتفاوت على نحو وآخر لما يمكن تسميته باعتبار المرحلة أو فقه المرحلة يعبر بذلك عن إمكانات مستثمرة وطاقات مقدّرة، وفاعليات مثمرة.

ج- الإمكانات وقياس الفاعليات في النماذج الإصلاحية الثلاث:

من الجدير بالذكر أن الإسراف في استخراج قياس موحد لنماذج الإصلاح في عموم الدنيا هو من الأمور التي إن وجدت شرعية في مبناها المعرفي والعلمي (البحثي) إلا أنها يجب ألا تهمل ما يمكن التأكيد عليه في إطار لا ينزلق إلى محاولات تنميط الخبرات الإصلاحية، ولكن غاية الأمر أن نقوم بإدراك التنوع الكامن خلف هذه الخبرات بما يؤكد ثراء هذه النماذج الإصلاحية والخبرات النهضوية، ولكن الأمر العلمي الحق لا بد أن ينصرف إلى ما يمكن تسميته بتصنيف الخبرات والنماذج الإصلاحية أكثر مما ينصرف إلى تنميط الخبرات الإصلاحية، ومحاولة قولبتها، ولا شك أن السير الأعمى في قياس فاعليات النماذج الإصلاحية ضمن مؤشرات نمطية هو من الأمور التي يمكن أن نشير إلى مناطق قصور هذه المحاولات على الرغم من مشروعيتها المعرفية والبحثية وهو أمر يشير إلى المنهاجية التي يجب أن تنصرف إليها الجهود في دراسة الظواهر والخبرات الإصلاحية، وفي هذا المقام، فإن الأمر ربما يتفاوت الناس في تقويمه من بين الوقوف على هذه النماذج وتلك الخبرات في إطار يحاول قياس هذه الخبرات

من خلال الثابت والمتغير فيها، العام والخاص منها، الفشل والنجاح في عاقبتها وفي المقدار الذي وصلته ضمن القوانين، والاستمرارية والتغيير، والديمومة والانقطاع.

من هنا فإن القيام على دراسة هذه النماذج الإصلاحية تقييمًا وتقويمًا قياس ضمن معايير كمية وكيفية لأمر يحتاج إلى دراسات مستقلة بهذه النماذج وتلك الخبرات.[1]

لماذا أنتج هؤلاء وتخلف غيرهم؟

لا شك أن تلك من المفارقات المهمة التي يجب التوقف عندها في هذا السياق ضمن رسم خريطة النماذج الإصلاحية في مقام يربط بين الإصلاح والسياسة، وغاية الأمر في هذا السياق قد يأتي من يضم لهؤلاء عناصر أخرى يراها حريّة بالبحث والدرس والفحص.

وقد يتحدث البعض عن إمكانات ونماذج أخرى ربما شكلت الظروف الموضوعية عائقا وتحديا لأن ينتج بعض من هؤلاء الأخرين من مثل ما أنتج هؤلاء، وضمن هذا السياق فإن الأمر يحتاج منا إلى ضرورة الإشارة إلى ما أسميناه بصناعة الإصلاح، فإن من صناعات الإصلاح ما يشكل نوع الصناعات الثقيلة فيه، ومنها ما يشير إلى الصناعات الدقيقة منه، ومنه كذلك ما يؤشر على الصناعات الخفيفة في آلياته وعملياته، ومنه ما يتعلق بالصناعات الخادمة لغيرها والرافعة لإمكاناتها والقادرة على أن تمارس العامل المساعد والحافزة والدافعة لعملية الإصلاح بما يشكل رافعة للنهضة والتغيير، وكذلك فإن من الصناعات ما تشكل صناعات مكملة، تكمل البنيان وتجوده وتتقنه ضمن عملية إحسانية حضارية مفتوحة و﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾(يونس:٢٦)، كذلك فهناك الصناعات المولدة التي تولد من رحم علاقات شرعية تؤكد على إمكانات خلق طاقات نهوض للأمة وفاعلياتها الممتدة ضمن عملية إصلاح لا تنقض ولا تنتهي.

غاية الأمر أن الإنسان يجب ألا تنفك نشاطاته وفاعلياته عن الإصلاح أبدا، بالاعتبار الذي يؤكد على تنمية أجهزة المجتمع الإصلاحية وقدراتها في ترشيد واستمرار عملية

[1] عمر عبيد حسنة، حضارة النبوة رحمة للعالمين، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، يناير، ٢٠٠٧، وانظر أيضا: برغوث عبد العزيز مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، كتاب الأمة (٤٣)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٥م.

الإصلاح الشاملة والحضارية مهما قلت هذه العمليات ومهما تصور هؤلاء المهتمون بعملية الإصلاح أن ذلك قدر يسير من عمل كبير وخطير.

هذه النماذج التي يمكن قراءتها من خلال فكرة التنوع في الوحدة تجعل أيضا من قراءة هذه النماذج من خلال خبرة فتح الله كولن[1] الإصلاحية كناظم بين تنوعها والذي تشكل ضمن مقولات ذهبية:

- نموذج فتح الله كولن بين نظم النماذج وقراءة الخبرات.
- القيام على الأمر بما يصلحه، الطلاق بين الإصلاح والسياسة ليس بائنا.
- جوهر الإصلاح بشروطه لا بأشكاله.

هذه المقولات الذهبية الثلاث أصلت معنى التربية كقاعدة لانطلاق النموذج الإصلاحي في الإنماء والنهوض وهو أمر جعل من مفهوم الخدمة باعتباره مفهومًا محوريًا لدى كولن معنى ناظما آخر لهذه الخبرات الثلاث والتي كانت مسكونة بمفهوم الخدمة للإنسان والإنسانية عبر خصوصية خبراتهم الإنمائية في بلادهم المختلفة، إن مفهوم الخدمة هو الذي يرشد معنى السياسة، ويسدد معنى الإصلاح، ويشد كل منهما للتفكير والتدبير والتغيير.

وكذلك فإن من عناصر نظم هذه القراءة لهذه الخبرات بالإضافة لخبرة فتح الله كولن أن نستند في ذلك إلى نموذجين إرشاديين في التفكير والتدبير فيما يتعلق بعملية الإصلاح؛ ألا وهما النموذج السفني والنموذج المقاصدي، وإذا كان النموذج الأول ينظر إلى عملية الإصلاح باعتبارها سفينة لها من المقتضيات والشروط للوصول إلى بر أمانها وإلى حال نجاتها استمدادًا من حديث النبي عليه الصلاة والسلام، حديث

[1] محمد فتح الله كولن، روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٩، محمد فتح الله كولن، التلال الزمردية: نحو حياة القلب والروح (١)، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، محمد فتح الله كولن، القدر في ضوء الكتاب والسنة، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩، محمد فتح الله كولن، أضواء قرآنية في سماء الوجدان، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

obeikandl.com

السفينة بكل تضميناته ومعطياته وشروطه وغاياته ومقاصده، لقد شكل كل هؤلاء نماذج غاية في الأهمية لقيادة سفينة الإصلاح كل حسب سياقاته وبقدراته المتميزة في قيادة سفينة الإصلاح، ويترافق مع هذا النموذج النموذج الثاني الذي يتشكل من خلال النموذج المقاصدي بكل مفرداته ومقوماته ليؤصل بذلك رؤية استراتيجية واضحة لدى هذه الخبرات الثلاث تؤصل معنى مجالات الإصلاح وأولوياته ومناط حفظ بمفاصله وقدرات رعايته وحمايته وموازينه المرجعية التي يستند إليها وحركة واقعه التي يتفاعل معها، ومناطات تسييره وتدبيره الذي يترجم هذه الإستراتيجيات إلى خطط تنفيذ وتطبيق على الأرض تتخذ من السياق الواسع مجالا لتفعيله ومن منظومة قيمه روحا سارية في صياغته وتطبيقه مستثمرًا كل آلياته معتبرا مستقبله ومآلاته، ضمن هذه الرؤية التي تتعلق بهذه العشرية ضمن النموذج المقاصدي صاغ كل منهم نموذجه الإصلاحي على اختلاف مفرداته وتنوع سياقاته.

خاتمة: الإصلاح في العالم الإسلامي: مسالك متعددة وخبرات متنوعة

إن التصور الإسلامي البديل فيما يتعلق بالمعضلة الغربية يضرب بجذوره في الإدراك الذاتي القوي بصفته مصدرا لا ينضب من المعاني الإنسانية البديلة. ويأتي المفهوم الإسلامي للأمن الوجودي والحرية كنتيجة من نتائج هذا الإدراك الذاتي القوي. فالحرية من المنظور الإسلامي لا تعتمد على القوة ولا تستمد منها، بل هي بالأحرى حالة طبيعية تنبع من الوعي الذاتي، ولذلك لا توصف الحرية الإسلامية بأنها ظاهرة نسبية قد يتمتع بها بنو البشر على قدم المساواة، أو يستعلي بها بعضهم على بعض، ولا توصف الحرية كذلك بأنها حصيلة استغلال المصادر الطبيعية من خلال الآليات والأنظمة المستحدثة. إن الحرية حسب الرؤية الإسلامية تعبير عن نضج روحاني يتحكم ويوجه الأنا الإنسانية.[1]

أما بالنسبة للأسس النظرية للأزمة التي تعاني منها الحضارتان الإسلامية والغربية في الوقت الراهن، فكل من الحضارتين اتجاه معاكس للأخرى، فأزمة الإدراك الذاتي

[1] أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة ومراجعة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٢٠٠.

في تفاقم مستمر ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة من خلال إجراء إصلاحات ناجحة هيكليا ومؤسسيا فحسب، وبخاصة أن أزمة الحضارة الغربية تولدت أساسًا من معضلة العلاقة بين رؤاها الحضارية وتطبيقاتها المؤسسية، والأمر على العكس من ذلك تماما في حالة الحضارة الإسلامية. فالإدراك الذاتي الحضاري والتصورات التي ينطوي عليها لا يزال قويًا في العالم الإسلامي، على الرغم من أنماطه الهيكلية والمؤسسية الحالية لا تعكس خلفيته النظرية ورؤيته الخاصة، وتتولد أزمة العالم الإسلامي تحديدًا من كيفية تفعيل ذلك الإدراك الذاتى على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولم تكن مشكلة العالم الإسلامي قط مشكلة إدراك ذاتي قاصر، بل هي على الأحرى مشكلة كيفية نقله إلى حيز التنفيذ.[١]

وباستطاعة العالم الإسلامي تحقيق ازدهار حضاري إذا تمكنت النخب الفكرية والاقتصادية والسياسية من استرجاع الانسجام النظري والثراء التاريخي للحضارة الإسلامية بغية إنجاز ممارسة خلاقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما يجب دعم البرنامج السياسي الجديد للعالم الإسلامي بصفته مشروعًا بديلاً للنظام العالمي الجديد المغالي في النفاق، على أن يكون هذا الدعم عن طريق تشجيع الابتكار الفكري والكفاءة الاقتصادية والحيوية الاجتماعية، فمثل هذا الازدهار الحضاري لن يقدم فقط حلولا لمشاكل العالم الإسلامي، بل هو قادر على إيجاد بديل ملائم لإخراج الإنسانية جمعاء من محنتها.[٢]

إذن العالم الإسلامي من خلال خبراته -إن تاريخًا أو حاضرًا أو مستقبلاً- يمكن أن يضيف من خلال خبراته نماذج مهمة للتغير والإصلاح مستلهمة سنن التغيير في أصولها ومنتجة نماذج الإصلاح في تنوعها،[٣] إن سنن التغيير التي تقوم على قاعدة ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١١).. لا يغير ما بواقعهم.. طرائق كسبهم

[١] المرجع السابق، ص ٢٠٢.

[٢] المرجع السابق، ص ٢٠٣.

[٣] إسراء عمران أحمد عبد الكافي، دور القيادة في الإصلاح: دراسة في العلاقة ما بين الفكر والممارسة مع التطبيق على نموذج عمر بن عبد العزيز، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٩.

ومعاشهم.. أخلاقهم.. أفعالهم تصرفاتهم وسائر أعمالهم.. حتى يغيروا أولا ما بأنفسهم من أنماط الفجور أو التقوى، لتتغير النية والقصد ويتغير اتجاه الفعل والعمل والتصرف والسلوك لتتغير نتائج الأفعال وغاياتها فيتغير ما بالواقع نتيجة لذلك لأن ما بواقعنا هو من عند أنفسنا ﴿...قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنْفُسِكُمْ﴾(آل عمران:١٦٥). هو مما تحمله النفس من دوافع وموجهات غير سوية وهو مما تضفيه النفس على الأشياء من قيم خاطئة، وما فيها من معايير فاسدة تدفع بها إلى الخلل والانحراف في التصرف والسلوك وفي الفعل والعمل.

وبالتالي فإن تغيير هذه الدوافع والموجهات الخاطئة الفاسدة هو أساس أي تغيير.. أساس أي نجاح.. أساس أي تحويل من حال إلى حال.[١]

فالتغيير يبدأ مما بالنفس من أنساق وأنماط ومبادئ ومفاهيم وتصورات وآراء لينطلق التغيير بعد ذلك إلى ما بالواقع من علاقات وأفعال وأعمال وتصرفات وسلوك وأنساق وأنماط ثقافية واجتماعية وأبنية وتراكيب مادية معنوية ليتحقق بذلك الشرط الحقيقي الموضوعي لتغيير ما بالواقع وهو تغيير ما بالنفس أولاً كخطوة أولى نحو تغييرما بالواقع.[٢]

ولا مفر أيضًا من نقد الذات وتعريتها ومعرفة ما هو سيئ وفاسد فيها من الأنماط الموجهة الدافعة إلى الفعل والعمل، لأن نقد الذات هو الخطوة الأولى نحو التغيير... نحو تطهير النفس من السوء ومن الخلل والانحراف، ومن سيطرة النزعات الذاتية اللاعقلية عليها وهو الخطوة الأولى أيضا نحو بناء الذات... نحو صلاح أو تصحيح ما بالذات... تصحيح ما بها من قيم ومعايير ومفاهيم غير صحيحة تدفع إلى الانحراف أو إلى الشر والفجور في الفعل والممارسة.

لا بد من مواجهة الذات وتعريتها.. وتعرية الأحكام المسبقة التي تؤثر في الحكم على الأشياء وعلى الأفعال والعلاقات وتؤثر في اتخاذ القرارات وفي إحداث التغييرات والتحولات في الواقع أو تؤثر في إصلاحه وتنظيمه.. لأن مجاملة النفس وعدم مراجعتها

---

[١] سالم القمودي، التغيير، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٤٠.

[٢] المرجع السابق، ص ٤٢.

مقدمة للنفاق المجتمعي والحفاظ على الأمر الواقع بدون تغييره.

لأن غض الطرف عما في النفس غض له عما في غيرها، غض له عما في نفوس الآخرين من انحراف في السلوك والتصرف فلا يعود الناس يتناهون عن منكر فعلوه، فتشيع الفاحشة وتنتشر الرذيلة لتغاضي الواحد عن خطأ الآخر، وعن أخطاء الآخرين لتغاضيهم عن أخطائه، وانحرافاته مقابل ذلك.[١]

لا شك في أن أي تغيير يقوم به الإنسان أو أي إصلاح أو تنظيم للواقع بما فيه من وقائع وعلاقات وأبنية سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية وبما فيه من تراكيب مادية أو معنوية لا بد له من مبدأ (ديني، أخلاقي، سياسي، اقتصادي، أيديولوجي...إلخ) يستند إليه، أو تنطلق منه حركة التغيير لتعبر عنه أو تجسد ما يدعو إليه في الواقع... لا بد له من قيمة (ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، موضوعية، نفعية، ذاتية... إلخ) تجعل له (للتغيير) شأنًا ومعنى وقيمة وهدفًا وغاية يسعى الإنسان إلى تحقيقها أو اكتسابها أو الحصول عليها من خلال تحقيق التغيير في الواقع.. لا بد له من معيار يتخذه نبراسا له يكتشف به الكيفيات التي ينبغي أن يطبقها والأساليب التي يسلكها في طريقه لكي يتحقق ويؤدي دوره بنجاح وفاعلية.[٢]

ولذلك فإن من يحاول فرض أفكار أو مفاهيم أو تصورات سياسية أو قضايا اقتصادية أو اجتماعية تتناقض مع الواقع الأصيل فتقفز فوقه وتحاول أن تهدم أساساته وثوابته وتتجاهل اشتراطاته الثقافية والاجتماعية بالقوة المادية أو عن طريق الضغوط أو عن طريق استغلال الصلاحيات الدستورية القانونية أو الشرعية أو السياسية أو الاقتصادية إنما يقع في خطأ تاريخي ثقافي اجتماعي منطقي واقعي يقوده إلى السقوط، إن لم يكن سقوطه هو كشخص (لأنه يملك القوة المادية أو الاقتصادية أو القانونية او الإدارية) فهو سقوط لأفكاره ولجهده ولعمله من بعده.

لأن الفكرة الأساسية هنا وهي من فرض مفاهيم وافكار وآراء وتصورات بالقوة أو بالحيلة والمكر والدهاء أو عن طريق التضليل السياسي أو الإعلامي، ستعيش

[١] المرجع السابق، ص ٦٢.

[٢] سالم القمودي، التغيير، المرجع السابق، ص ٨٧.

obeikandl.com

في تناقض وتضاد مع هذا الواقع.. ستعيش حالة اغتراب عنه.. حتى تفقد علاقتها به وتخسره فتسقط وتنهار.[١]

من رحم سنن التغيير تلك تولد معاني الإصلاح والتجديد والنهوض حيث يعتبر الإصلاح رهانا حضاريا يهدف إلى فاعلية عملية التغيير وصولا بالحياة إلى المستوى الحضاري الراقي في إطار شامل هادف ومخطط يسانده الوعي الحضاري[٢] لأمة من الأمم بحيث تتعرف على واقعها وترتبط بذاكرتها الحضارية الحية وتستشرف مستقبلها ضمن رؤية واضحة وفكر متجدد مستندة في ذلك إلى مبادئ فاعلة.

إن استعداد شعوب الأمة لتقبل الإصلاح والتجاوب معه هو المدخل الأساسي لنجاحه وتحقيق أهدافه، والإصلاح بهذا الاعتبار عملية حضارية مستمرة ومتصلة لا تتوقف، ذلك أن التجدد من أهم سماته وهو في ذلك يرتبط بالتغيير كسنة من سنن الحياة من جهة والتجديد كضرورة تعبر عن استيعاب المتغيرات والقدرة على صياغة الفكر والحياة ضمن مثلث مهم هو التغيير والإصلاح والتجديد؛ هذا المثلث الذي يشكل معادلة حضارية مهمة هو الذي يؤدي إلى نهوض حقيقي فعال.

وللإصلاح قاطرته وآلياته وتقع القيادة في مقدمة روافع الإصلاح بما تملكه من قدرة على تشكيل العلاقات والمجتمعات وبناء السياسات والمؤسسات، ومن هنا تبدو تلك الفرضية التي انطلقنا منها في سياق الحاكم المفكر تدلنا على وثاقة العلاقة بين الوعي والسعي وبين قدرة القيادة وفاعليتها على الأرض، إلا أنه وجب علينا أن ننظر إلى الإصلاح ضمن سنن التغيير الأساسية ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١٢) ليعبر عن الوصل بين تغيير ما بالقول وتغيير ما بالنفس، والتغيير الإلهي، هذه السنة الموصولة تجعل القيادة في مقامها ومكانها في عملية الإصلاح بحيث ترشد المعاني التي قد تتسرب إلى وعي الناس من أن الإصلاح دائما يتأتي من الفرد ويأتي من أعلى، فليس من مقصود هذا البحث وهو يعالج هذه الفرضية أن

[١] سالم القمودي، التغيير، المرجع السابق، ص ١٠٥.

[٢] محمود بن محمد سفر، الإصلاح رهان حضاري، بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٥-٨.

ينزلق إلى هذه المعاني ولكنه يضع كل ذلك ضمن معمار الرؤية الإصلاحية الجماعية والفردية النفسية والجمعية، القيادة وامتداد الأمة الحضاري.

بين هذا وذاك تقع عملية الإصلاح التي تأتي في الغالب ضمن مبادرات قيادية لا ينكر قدرها ولا مقام تأثيرها، ومن ثم فهي معادلة تأتي في إطار تشكيل وعي القيادة كمقدمة للتمكين للوعي الجمعي للأمة، ولا شك أن هذه الخبرات الثلاث التي أشرنا إليها؛ خبرة علي عزت بيجوفيتش، ومحاضير محمد، ومحمد خاتمي، لتعبر عن أهمية منظومة الحاكم المفكر في عملية الإصلاح غير مقتصرين عليها ولا منكفئين فيها، وهو أمر قد يشير إلى قضايا أساسية واحدة تتعلق بالحكم وواحدة تتعلق بالفكر، أما تلك التي تتعلق بالحكم المستندة إلى مقولة "لا يصلح الشرق إلا مستبد عادل" إنما تعبر عن تناقض بين الاستبداد والعدل، ولكن العدل قد يؤتي ثماره مع الحزم لا البطش ولا التعسف في استخدام القوة، منظومة القيم التي تحدد الحكم الراشد لا يمكن أن تفعل إلا في إطار يحرك قيم العدل والمساواة والحرية (الاختيار)، أما القضية الأخرى التي تتعلق بالفكر فإنها تعني بشرط وظيفي يؤكد أن القيادة لا بد وأن تملك فكرًا عميقًا ووعيًا مستنيرًا تؤسس من خلاله رؤية إستراتيجية للحكم والنهوض معًا، الحاكم بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون جاهلاً أو متجاهلاً، بل إن من أهم شروطه حينما نستدعي من منظومة الشروط العلم المفضي إلى الاجتهاد والتدبير، لقد كانت هذه هي البؤرة التي ارتكز عليها هذا البحث حينما أراد أن يربط بين الإصلاح والسياسة والفكر ضمن هذه النماذج الإصلاحية.

ذلك أنه في اعتقادنا بأن عملية الإصلاح عملية شاملة لا تقوم على أكتاف فرد، فإنه من الضروري أن نؤكد أن إشارتنا للحاكم المفكر ضمن أهم حلول تتعلق ببناء الحكم الراشد تجعل من هذا الطريق ليس بالطريق الأوحد، ولكنه أحد المسالك المهمة في عملية الإصلاح الممتدة والشاملة، وإن كان يعني أن الفكر من طرق الإصلاح سواء للمفكر أو الحاكم أو الشعوب، ويكون للتفكير دور في الحكم والمبادأة وبناء الحكم الراشد، ومن ثم فإن تزكيتنا لمفهوم الحاكم المفكر لا تتجاهل المجتمع المفكر وصياغة

شبكة علاقاته والفاعلية وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك فإننا قد نشير إلى الحاكم المفكر لا بالاعتبار الذي يشير إلى فرد يتسم بسمات قيادية أو بصفات فكرية بل إن هذا تأشير إلى معاني مؤسسية يجب أن ترسخ في هذا الإطار ضمن علاقة أساسية بين جهازي الفكر والحكم، فإلا نستطع أن يكون ذلك في إطار جهاز جامع فلنحرص أن تكون تلك العلاقة الوثيقة السوية بين أجهزة الحكم وأجهزة الفكر، وهو أمر قد يشير إلى المعاني التي رددها البعض حينما تحدث عن أولي الأمر باعتبارهم العلماء والأمراء، ليؤكد بذلك على ضرورة ألا تنفصل النخبة الفكرية عن النخبة السياسية أو تستبعد أو تقصى لمصلحة تتعلق باستبداد السلطان وتعظيم شوكته.

إلا أن العلاقة السوية بين الحكم ورشادته بين جهازي الحكم والفكر لا يضمن بأي حال من الأحوال أن يتحول كل من المفكر والحاكم إلى حالة استبدادية، وذلك حينا يمد الحاكم سلطانه ببطشه، وينسى المفكر أو العالم جوهر وظيفته ومناط كفاحيته في تمثيله للأمة لا للسلطة، وهنا يقع الحكم رشيدًا وسديدًا وصالحًا، ومن هنا ليس من مقصودنا أن نزكي تلك العلاقة بصورة مطلقة ولكنها علاقة ترجى لمقاصدها في التجديد والتسديد والترشيد، فيتحول جهاز الفكر من جهاز يرشد ويسدد ويجدد إلى جهاز يحمي سلطانه ويبرر طغيانه ويسوغ سياساته، فيتحول إلى جهاز دعائي للسلطة وتبريراتها أكثر مما يشكل جهاز فكري يضبط السلطة ويرشد مساراتها.

وإذا خرجنا عن المعاني الحرفية والرسمية لمفهوم السلطة والسلطان إلى معاني النفاذ والتأثير فإننا يمكن أن نكون أمام نموذج للحاكم المفكر ضمن شرعية تضفيها الأمة على علمائها، ولا أدري تفسيرا لتسمية أحد علماء هذه الأمة بسلطان العلماء[1] إلا تذكيرًا وتأشيرًا على هذه المعاني التي يمكن أن نؤكد فيها على أن ذلك السلطان الذي يستمد من الأمة هو الأبقى والأرسخ في هذا المقام وربما هذا يحيلنا بشكل أو بآخر إلى نموذج الشيخ فتح الله كولن.

[1] علي سالم النباهين، سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، مجلة الأمة، العدد ٢٥، المحرم ١٤٠٣ هـ.
-انظر أيضًا: محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك، سلسلة علماء المسلمين (٣٩)، دمشق: دار القلم للنشر والتوزيع، د. ت.

إن هذا النمط من النفاذ والتأثير يجب أن يشكل مثالاً مهما لأن يقوم عليه أو يؤسس سلطان من يتولى السلطة العامة في هذا المقام، إن البعد الرسالي القائم على نفع الأمة الحاشد لكل طاقاتها المتصل بكل آلامها وآمالها هو أمر يرسخ معنى الحكم الراشد في انتشار معاني السلطة في كيان الأمة دولة ومجتمع؛ بحيث يشكل ذلك رافعة للأمة ويصب في مسار نهوضها.

من المهم أن نسترد معاني السياسة إلى محضنها الإصلاحي؛ (القيام على الأمر بما يصلحه)، والإصلاح كمنظومة تتأبى على الاغتصاب والتزوير، والفكر الراشد كأساس للحكم الصالح في إدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

obeikandl.com