دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	إشكاليات التراث و تدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية
المصدر:	المسلم المعاصر
الناشر:	جمعية المسلم المعاصر
المؤلف الرئيسي:	ربيع، حامد عبدالله
المجلد/العدد:	مج38, ع151
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2014
الشهر:	مارس / جمادى الاولى
الصفحات:	109 - 129
رقم MD:	649967
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	العلوم السياسية، الفكر السياسي، الفكر الاسلامي، التراث الاسلامي، النظام الدولي الجديد، طرق التدريس، الجامعات العربية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/649967

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

أبحاث

إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية (•)

أ. د. حامد عبد الله ربيع (••)

١. التعريف بموضوع الدراسة وصعوبات توظيف الفكر السياسي العربي الإسلامي كخبرة تراثية:

موضوع هذه الدراسة هو مدى ما يستطيع الفكر السياسي العربي الإسلامي -كخبرة تراثية- أن يقدمه من إسهامات مباشرة في بناء نظرة متكاملة للتحليل السياسي. والتحليل السياسي في هذه الدراسة يشير إلى ثلاثة ميادين متميزة: التنظير السياسي المجرد أولا، ثم تحليل المشكلات السياسية للواقع العربي ثانيا، ثم منهاجية تدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية ثالثا. بعض هذه النواحي سبق أن أصلنا مدخلاتها في مؤلفنا عن سلوك المالك في تدبير الممالك، ونقصد بذلك على وجه التحديد الفكر السياسي العربي الإسلامي كمرحلة أساسية من مراحل الفكر السياسي وكمقدمة للفكر السياسي القومي المعاصر، ما يغنى عن إعادتها هنا [١]. كما إن تدرس الفكر القومي في جميع جامعات العالم المتقدمة يخضع لتقاليد معروفة ليست في حاجة لأن نعيد ذكرها. ما يستحق التذكير به هو أن الفكر السياسي العربي الإسلامي هو أحد مراحل تطور الإدراك السياسي في هذه المنطقة، وبهذا المعنى -وبغض النظر عن تقييمه- لابد أن

(•) قدم البحث باسم معهد البحوث والدراسات العربية في ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربي المنعقدة بلارنكا من ٤/ ٨ فبراير- ١٩٨٥.

(••) أستاذ النظرية السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، ورئيس الدراسات القومية بمعهد البحوث والدراسات العربية- ببغداد. www.facebook/٧amedrabi٣

يندرج في وضع متميز لدراسة الفكر القومي السياسي كأحد عناصر الثقافة اللازمة لإعداد المتخصص في العلوم السياسية.

وتنطلق هذه الورقة من محاولة التحديد الواضح لخصائص الخبرة السياسية الإسلامية. خاصة وأن هذه الخصائص سوف تقودنا إلى اكتشاف مدى إمكانية مساهمة تلك الخبرة في بناء نظرية سياسة متكاملة والإجابة على السؤال: ماذا تستطيع هذه الخبرة الماضية أن تقدمه من حلول للمشاكل المعاصرة للمجتمع العربي؟

بعبارة أخرى فإن هذه الخصائص سوف تسمح بتوظيف البعد النظري والبعد العملي لذلك التراث في إطار الثقافة السياسية.

قبل أن ننطلق لإبراز هذه الخصائص يجب أن نكون على وعى بالصعوبات التي تواجه تلك المحاولة. أولى هذه الصعوبات يرتبط بالتاريخ العام للمجتمع الإسلامي، فالتاريخ الإسلامي حتى هذه اللحظة لا يزال يعتمد على مدارس المؤرخين الغربيين ويجتر ما يقدمونه من منجزات. مما لا شك فيه أن بعض هذه المنجزات جدير بالاحترام ولكن أغلبها إنما ينبع من إدراك ذاتي لا يعكس حقيقة الواقع العربي. فهو إدراك تسيطر عليه مجموعة من التقاليد التي شوهت المفاهيم الإسلامية والعربية، ويكفى أن نذكر – على سبيل المثال– أن عالما معروفا بحياده كالإنجليزي (مونتجمري وات) لا يتردد في أن يعلن بصراحة أن الإسلام لم يعرف نظرية لحقوق الإنسان. كذلك علينا أن نتذكر أن هناك فارقا جوهريا بين فهم الغرب للإسلام والذي جاء وليد تراكمات صدامية ابتداء من العصور الوسطى، وفهم الإسلام لنفسه ولذاته، ولنذكر –على سبيل المثال– نظرة الإسلام إلى الأقليات الدينية من أهل الكتاب وإلى الرسل السابقة على

محمد عليه الصلاة والسلام. كذلك علينا أن نضيف بأن مؤرخي الإسلام ذاتهم، وبصفة خاصة في القرون الأولى، شوهوا بلا وعى الفترة السابقة على الدعوة الإسلامية بوصفها بالجاهلية.

إن وصف الجاهلية إنما ينبع من نظرة أساسها أن كل ما قبل الإسلام لا يعكس إلا التخلف ولا ينبض إلا بالوحشية وانعدام الأخلاقيات، ولكن التحقيق التاريخي قد أثبت –بل ومن منطلق النصوص القرآنية ذاتها– أن هذه النظرة مبالغ فيها، وأن العالم العربي قبل الإسلام عرف حضارة فكرية وتنوعا عقائديا، جميعها جدير بالاهتمام.

يضاف إلى هذه الصعوبات عدم وجود تاريخ علمي للفكر السياسي الإسلامي بأي معنى من معانيه حتى هذه اللحظة. وقد يفسر ذلك تعدد التطبيقات الإسلامية وتنوع الخبرات التي تندرج تحت هذا المفهوم. وقد يفسره أن الفكر الإسلامي لم يكن سياسيا بالدرجة الأولى، وإنما كان في أصله وبنيانه فكرا اجتماعيا، ولكن هذا لا يمنع أن الصعوبة قائمة ولابد أن تواجه.

٢. خصائص الخبرة الإسلامية وإدراجها في إطار النماذج الكبرى في تاريخ الإنسانية:

ما هي خصائص الخبرة الإسلامية؟

لو حاولنا إدراج هذه الخبرة في إطار النماذج الكبرى في تاريخ الإنسانية نستطيع أن نجعلها تتميز بخمسة عناصر لم تعرفها أي خبرة سابقة أو لاحقة لها. الأمر الذي يعطيها طابعا متميزا.

(أولا) الاستمرارية.

(ثانيا) التعدد والتنوع في التطبيقات.

(ثالثا) الكلية والشمول في الإطار العام للخبرة.

(رابعا) الإيقاع المختلف في مراحل الخبرة.

(خامسا) الجمع بين عنصرين لم تجمع بينهما أي خبرة أخرى في تفاعل مستمر؛ الدين والعقل.

أول ما يميز الخبرة الإسلامية هو عنصر الاستمرارية بمعنى أن الخبرة السياسية منذ بداية الدعوة الإسلامية وحتى هذه اللحظة لم تنقطع، وقد يبدو لأول وهلة أن هذا القول يتضمن شيئا من المبالغة، ولكن الواقع أن التحليل العميق والتفصيلي يؤكد استمرارية عناصر الخبرة الإسلامية، هذه الخبرة في حقيقة الأمر تتضمن أكثر من دائرة واحدة، فهناك الدائرة الكلية الشكلية، وهى مفهوم الخلافة، وهناك الدائرة الكلية الموضوعية، وهى فكرة الأمة وما يرتبط بها من قناعة جماعية بالانتماء إلى حضارة متميزة، ثم هناك الدائرة الميكروكزمية والتي تدور حول عنصر القيادة من جانب وعنصر سلوك المحكوم من جانب آخر. وإذا تعمقنا في التحليل سنجد أن العنصر الوحيد الذي اختفى كلية هو عنصر الخلافة ولكن الوعي الجماعي بفكرة الأمة ظل سائدا مع تقلبات من الوعي إلى اللاوعي ثم عودة من اللاوعي إلى الوعي. نفس الأمر بالنسبة لعنصر القيادة والذي في جوهره لا يزال يعكس مفهوم الزعامة كما عرفتها تقاليد الجماعة الإسلامية، أما سلوك الفرد ورغم جميع الغزوات الحضارية التي تعرض لها فلا يزال ينبض بتراث الدولة العباسية وهى الدولة العالمية؛ حيث بغداد عاصمة العالم، وحيث إرادة خليفة بغداد هي صانعة السلام في العالم، بل إنها النموذج الوحيد للدولة العالمية في معناها الحقيقي في تاريخ الإنسانية؛ كما أنها نموذج للدولة الشعوبية التي تقودنا إلى مفهوم الدولة القومية ولكن بمعنى متميز لم تعرفه سوى الحضارة الإسلامية، إنما نموذج للقومية المتضامنة حيث مبدأ التضامن ينبع من مفهوم الإسلام الذي يربط مختلف الشعوب التي قدر لها أن تشكل أرضا متماسكة تحت إرادة خليفة واحد وهو الخليفة العباسي.

ثم قامت الدولة العثمانية والتي مثلت استمرارية للدولة العباسية فصهرت الوجود العربي كإرادة سياسية في مجتمع أكثر اتساعا، ولم تنطلق من مفهوم الاستعمار كما يزعم البعض.

الذي يعنينا أن نذكر به أن هذا التعدد والتنوع يسمح بإثارة مشاكل لم تعرفها أي خبرة سياسية أخرى، منها –على سبيل المثال–مشكلة الرق. فالرق في المفاهيم الغربية يعنى إهدار حقوق الإنسان، ولكنه في المفاهيم العربية الإسلامية سوف يشير في لحظة معينة إلى إعداد المرء ليصير صالحا لممارسة الحكم والسلطة، ولو على مستوى المساندة السياسية. ونظام المماليك ليس إلا تطبيقا واضحا لهذا المفهوم.

هذا التعدد والتنوع يندرج في إطار للخبرة الإسلامية؛ بمعنى أن هناك عناصر معينة تتماسك حولها جميع تطبيقات هذه الخبرة وهي التي تضفي على هذه الخبرة مذاقا خاصا، ومن ذلك اللغة العربية والتي يشير التمسك بها إلى عنصر الاستمرارية التاريخية.

إن مشكلة العالم العربي المعاصر الأساسية هي عدم قدرته على دمج العناصر الاستمرارية بواقع القرن العشرين، هذه الاستمرارية تبرز واضحة لو قارنا بين الخبرة اليونانية والرومانية من جانب والخبرة الإسلامية من جانب آخر، فقد انتهت روما من حيث الواقع في القرن الخامس الميلادي، أما النظام السياسي اليوناني فقد اختفى منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وما تعيشه أوربا اليوم وبصفة خاصة إيطاليا واليونان لا صلة له بالتراث التاريخي لأي من هذين المجتمعين.

غير أن الاستمرارية تحوي مظاهر للقوة والضعف في آن واحد: القوة في ثبات الوعي الجماعي وفى تماسك وصلابة إرادة الانتماء، والضعف في الخوف من التجديد وعدم القدرة على التطويع.

الناحية الثانية والتي يتحدد في ضوئها معنى الاستمرارية هو أن الخبرة الإسلامية تقدم مزيجا من التطبيقات المتعددة والمتنوعة التي تكاد أن تكون متناقضة. وتكشف المتابعة التاريخية عن ستة نماذج واضحة

كل منها يملك إطاره المتميز: الدولة القومية في العصر الأموي، الدولة العالمية في العصر العباسي الأول، الدول الشعوبية في العصر العباسي الثاني، النموذج العثماني ابتداء من فتح مصر في القرن الخامس عشر، النموذج الإسلامي في الهند وبصفة خاصة خلال القرن التاسع عشر في الصراع الإسلامي العنيف ضد الاستعمار البريطاني، ثم النموذج البربري في شمال إفريقيا.

كل من هذه النماذج له طابعه المتميز، فالدولة الأموية تمثل نموذجا للمفهوم القومي للوجود السياسي؛ إنها مفهوم العروبة التي تستند إلى عنصر العصبية، وقد أضحت الطبقة العليا الحاكمة طبقة متجانسة تملك أصولها القرشية وتسعى لخلق الدولة الواحدة العنصرية.

ولكن لم يستطع ذلك النموذج أن يمارس عملية الصهر الحضاري في النطاق اللغوي، وهو عنصر أساسي من عناصر الإدراك، وقد تجلى هذا القصور في ظهور النموذج الفارسي، حيث صار للفكر الشيعي دلالة متميزة ومختلفة ومنطق له طبيعته الخاصة.

لقد تعودنا في تاريخ المجتمعات الخلافة الكبرى أن نميز بين مراحل ثلاثة: مرحلة التكوين ثم مرحلة الإيناع ثم مرحلة الانهيار والتدهور. تعبر المرحلة الأولى عن مرحلة البناء حيث توضع الأصول الأولى للحضارة، وتتحدد ملامح وأهداف المجتمع، المرحلة الثانية هي مرحلة الازدهار والفيضان حيث الجماعة وقد اكتملت قوتها تنطلق خارج حدودها القومية لتستوعب وتسيطر على شعوب أخرى. هذه المرحلة تبلغ حدا أقصى معين ينبع من القدرات الذاتية، وسرعان ما يعقب ذلك تراجع وانحسار ومن ثم تبدأ عملية انكماش وتقوقع وتخلخل في الداخل، مؤذنة بمرحلة التدهور وهي خاتمة ذلك التطور حيث تنتهي الحضارة بالتقلص والاختفاء أو بميلاد حضارات جديدة لتعود الدورة وتهدأ مرة أخرى.

في أغلب الأحيان تكون المسافات متساوية في هذه المراحل الثلاث. فالحضارة الرومانية على سبيل المثال استغرقت قرابة ثلاثة قرون حتى وصلت إلى اكتمالها. مرحلة الإيناع بدورها استغرقت ثلاثة قرون، وأعقبت ذلك مرحلة التدهور التي لم تتعد في مجموعها ثلاثة قرون. وبصفة عامة نستطيع أن نعتبر حكم قيصر هو بداية الإيناع، وحكم كاراكلا بداية الانهيار.

لو نظرنا إلى الحضارة الإسلامية لوجدنا أنها قد اكتملت مع حكم معاوية، وعندما ترك معاوية السلطة كانت الدولة قد بدأت في مرحلة الإيناع؛ إنها إمبراطورية ودولة قومية متكاملة واضحة من حيث خصائص بنيانها، مقننة من حيث أهدافها السياسية في النطاق الدولي، وقد بدأت في الانهيار عقب نهاية العصر العباسي الأول وعلى الأكثر في بداية القرن الرابع الهجري. وهذا يعني أن عصر التكوين استغرق أقل من نصف قرن وأن هنالك توازن بين عصر الإيناع وعصر الانهيار الذي انتهى بدخول هولاكو بغداد وقتل الخليفة العباسي.

هذا الإيقاع المختلف لابد وأن يطرح تساؤلات: كيف تم بناء تلك الدولة بتلك السرعة حتى أنها خرجت من الصحراء القاحلة لتضع حدا لأعظم إمبراطوريات العالم القديم ولتقضي على إمبراطوريتي الفرس والروم وتغزو شمال إفريقيا وتصل للمحيط الأطلسي في قرابة خمسين عاما؟ سؤال لم يستطع أحد أن يقدم إجابة مقنعة وشافية له حتى اليوم.

يأتي عنصر آخر ويكمل هذا الإطار المتميز للخبرة الإسلامية وهو الجمع بين الدين والعقل في تفاعل مستمر.

لا يمكن وصف الخبرة الإسلامية بأنها قائمة على الدين فقط، فالقرآن وممارسات الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرضا أي نظام سياسي ولم يضعا أي قواعد ملزمة تقيد من إرادة البشر في اكتشاف نظامهم

السياسي، وتركا الجماعة والفقيه بعقله ومنطقه يؤصلا أحكام الوجود السياسي. ورغم أن الدين أداته العقل والمنطق إلا أن القرآن والسنة تركا مجموعة من المبادئ والقيم واجبة الاحترام والتقديس في كل مكان وزمان، وهكذا جاءت هذه الخبرة نسيج متكامل من الإرادة الإلهية والقدرة البشرية، من التوجيه المنزل والعقل المفكر.

ولو قارنا الخبرة الإسلامية بالخبرات الأخرى لما وجدنا هذا التوازن فيها، فإما أن يطغى الدين على العقل فيحيل الإرادة البشرية إلى متغير تابع، وإما أن يطغى العقل على التعاليم الإلهية فينتهي بفصل الدين عن الدولة باسم العلمانية وما في حكمها.

هذه الخصائص تعطى للخبرة الإسلامية مذاقا متميزا كنموذج للواقع السياسي، والواقع إننا استخدمنا هذا النموذج في تحليلاتنا السياسية واستطعنا من خلاله -في تنظيرنا لأكثر من متغير واحد من متغيرات الوجود السياسي-أن نقدم إسهامات ما كنا نستطيع أن نصل إليها إلا عن طريق الخبرة الإسلامية. ولنذكر أهم تلك الإنجازات:

٣. الخبرة الإسلامية وعملية التنظير السياسي:

نستطيع على وجه التحديد أن نحيل لثمانية نواحي كل منها قادرة على أن تجد في النموذج الإسلامي للممارسة السياسة الكثير من عناصر التحليل والإبداع التي هي جديرة بأن تكون موضع تعميق وتأصيل:

أولا: نظرية وظائف الدولة.

ثانيا: نظرية الدولة الاتصالية.

ثالثا: التمييز بين الدعاية والدعوة في تقاليد التعامل النفسي.

رابعا: نظرية الدولة العالمية.

خامسا: تأصيل مفهوم الأمة كمحور للبناء السياسي للدولة الإقليمية.

سادسا: نموذج التنمية القومية.

سابعا: مفهوم النظام الدولي الجديد.

ثامنا: وظيفة العلماء في المجتمع المتقدم.

سوف نعرض لهذه النواحي الثمانية في عجالة سريعة لنبرز موضع الخبرة الإسلامية من بنائنا لعملية التنظير السياسي.

نظرية وظائف الدولة:

أول هذه النواحي وأكثرها أهمية نظرية وظائف الدولة، فمن المعلوم أن الفكر التقليدي يقوم على أساس التمييز بين الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية، ومن المعلوم أن هذا التمييز ترجع جذوره إلى الفكر الفرنسي اللاحق للثورة والذي ساد القرن التاسع عشر ولم يعد يجد قبولا (وبصفة خاصة من الفكر الألماني)، وأن المحاولات بخصوص تقديم بديل لهذا الفكر التقليدي عديدة ولكنها غير موفقة.

المحاولة التي قدمناها في مؤلفاتنا عن نظرية القيم، والتي نشرت في أول صياغة لها في أوائل الستينيات (من القرن العشرين) في المجلة القومية للعلوم الاجتماعية في مصر، تنطلق من نظرية وظائف الدولة كما صاغتها تقاليد الخبرة الإسلامية، والتي تدور حول أن الدولة حارسة للقيم، وإذ إننا في نظرية القيم ميزنا بين القيم الجماعية والقيم الفردية، وجعلنا القيم الفردية تنبع من مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، فقد كان من الطبيعي أن نشكل بهذا المعنى نظرية وظائف الدولة، وقد ميزنا بين الوظيفة الأصيلة والوظيفة التابعة. تشير الأولى إلى الوظائف التوزيعية والتطويرية والاتصالية، وتشير الثانية إلى الوظيفة الجزائية [٢].

وتصب في الوظيفة التوزيعية مفاهيم العدالة والمساواة، فيما تتعلق الوظيفة التطويرية بمبدأ الحرية والتعامل مع الواقع الاجتماعي.

نظرية الدولة الاتصالية:

نظرية الدولة الاتصالية هي جزئية في نظرية وظائف الدولة وأساسها أن مفهوم الدولة الحارسة التقليدي لم يعد له موضع، وأن الفكر السياسي الذي ساد تقاليد العالم الغربي والذي فرغ الدولة من كل مفهوم حركي باسم الشخصية المعنوية لم يعد له موضع. الدولة حقيقة حية وهي تعايش الفرد في كل تنقلاته وتحركاته، إنها أداة ثابتة تخلق الرابطة الدائمة بين الماضي والحاضر والمستقبل من خلال العملية الاتصالية.

إن العملية الاتصالية ليست قاصرة على علاقة الحاكم بالمحكوم، وإنما تتعدى ذلك إلى علاقة الدولة بالمجتمعات الأخرى الخارجية. وهنا يبرز مفهوم الجهاد كأحد عناصر السياسة القومية في التراث الإسلامي.

نظرية الدولة الاتصالية التي تسمح لنا بفهم الواقع المعاصر ما كنا نستطع صياغتها لولا الخبرة الإسلامية وبصفة خاصة لولا ذلك النموذج الذي صاغته الدولة الأموية.

الدعاية والدعوة:

التمييز بين الدعاية والدعوة والذي يرتبط بدوره بنظرية الدولة الاتصالية، قادتنا إليه خبرة الحركة الصهيونية، فتحليل تاريخ الدعاية الصهيونية –وبصفة خاصة عقب بداية الحرب العالمية الثانية–أبرز لنا كيف أن تلك الحركة الصهيونية قامت على أساس التمييز بين الدعاية والدعوة، فالدعاية وجهت إلى غير اليهودي لإقناعه بعدالة القضية اليهودية، أما الدعوة فوجهت إلى اليهودي لإقناعه بضرورة الانتماء للحركة الصهيونية بما في ذلك العودة إلى فلسطين من أجل إنشاء الدولة الجديدة.

هذا التمييز توصلت إليه الحركة الصهيونية بفضل تحليل الخبرة الإسلامية وبصفة خاصة الدعوة العباسية والدعوة الفاطمية، الدعاية تقوم على الكذب أو التلاعب بالنفسية البشرية، أما الدعوة فهي تقوم على أساس تعميق الإيمان وخلق الترابط بين الشخصية والممارسة. هذا التمييز جديد في تاريخ التعامل النفسي في العالم الغربي، حتى إن كلمة "الدعوة" لا تجد لها مرادفا مباشرا بأي لغة أوربية، ولابد من أن نستخدم كلمة مركبة للتعبير عنها مثل كلمة "نشر الإيمان".

نظرية الدولة العالمية:

إن تحليل الدولة العالمية لا يزال ينقصه الكثير من التأصيل النظري والبنيان الفكري، ولا نجد له إنجازات واضحة إلا في الفقه الكاثوليكي الذي يعود للعصور الوسطى، بل وحتى في ذلك الفقه كانت تستخدم كلمات تعكس نسبية معينة ككلمة (الملكية العالمية).

الدولة العباسة فترة حكم هارون الرشيد، ورغم أنها لا تزال بحاجة إلى الكثير من التحليلات العميقة، تطرح لنا مفهوما واضحا وتطبيقا صريحا لمفهوم الدولة العالمية في الخبرة الإسلامية. إن متابعة هذا النموذج في الفقه السياسي الكنسي، وبصفة خاصة في فترة العصور الوسطى أثناء الحروب الصليبية، يفتح بابا واسعا لتحليل قنوات الاتصال بين الممارسة الإسلامية والفكر السياسي الغربي، بما في ذلك الحروب الصليبية نفسها بوصفها إحدى هذه القنوات. وقد تناولنا هذه الناحية في تقديمنا لمؤلف شهاب الدين ابن أبي الربيع، ولكن ما قدمناه لا يزال في حاجة إلى كثير من الإضافات.

تأصيل مفهوم الأمة:

إن مفهوم الدولة القومية يقوم على أساس الترابط بين المجتمع والإقليم والإرادة. فالمجتمع القومي مجتمع واحد متجانس عنصريا، لغته واحدة، وأصله واحد، وخبرته التاريخية واحدة، تجمعه إرادة التعايش

المشتركة في إقليم ينتمي إلى ذلك المجتمع ويوصف بأنه الإقليم القومي. في أعقاب الحرب العالمية الثانية بدأ يبرز مفهوم جديد للمجتمع القومي حيث الوحدة القومية لا تعكس الأصل الواحد أو اللغة الواحدة فقط وإنما الحضارة الواحدة، كما أصبح الانتماء إلى إقليم متميز يعبر عن تكامل اقتصادي معين. بهذا المعنى بدأ الحديث عما يسمى الدولة الإقليم، أي الدولة التي ينبع تكاملها من مجموعة متغيرات؛ أولها الوحدة الحضارية وثانيها الانتماء الإقليمي وثالثها التكامل الاقتصادي. بهذا المعنى نستطيع اليوم الحديث عن الاتحاد السوفيتي أو الولايات المتحدة الأمريكية كدول قومية. نفس الأمر ينطبق على منطقة غرب أوروبا في سعيها لخلق الوحدة الأوربية.

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن هذا الإطار الفكري يتضمن نوعا من التناقض: إذ كيف نصف دولة بأنها "دولة قومية" وهي تتضمن العديد من القوميات؟ الخبرة الإسلامية تسعفنا، لأن تأصيل مفهوم الأمة كمحور للبناء السياسي لمجتمع الإقليم القومي يسمح بتخطي هذا التناقض، فالأمة لا تفترض الوحدة العنصرية ولكنها تفترض وحدة الإدراك والحضارة واللغة. وهكذا فإن الخبرة الإسلامية تسمح لنا ببناء إطار فكرى لما تعود الفكر السياسي أن يسميه بالدولة الإقليم أو الدولة الإقليمية.

نموذج التنمية القومية:

يقدم المجتمع الإسلامي في فترة ازدهاره نموذجا متميزا للتنمية. إن المتابعة التاريخية لنماذج التنمية في العالم الغربي تفصح عن حقيقة مزدوجة: التنمية يغلب عليها الطابع الاقتصادي أولا، وثانيا أنها قد ارتبطت بفئة معينة قادت العملية الإنمائية، هذه الفئة هي الطبقة الصناعية الجديدة في بريطانيا وهي ملاك الأراضي الزراعية، أي الأرستقراطية، في ألمانيا، وهي رجال المهن الحرة في فرنسا، وهي القيادة الحزبية في الاتحاد السوفيتي، ولكن الواقع الإسلامي يطرح لنا نموذجا مختلفا حيث المتغير الاقتصادي ليس هو المتغير الأساسي

وحيث العملية الإنمائية يقودها المجتمع بجميع عناصره. ولذا وصفنا النموذج الإسلامي بأنه نموذج التنمية القومية الشاملة.

إن المجتمع الإسلامي عقب وفاة الرسول وابتداء من عصر عمر بن الخطاب قبل بأجمعه التحدي وسعى لاحتواء جميع المجتمعات المحيطة به، ولم يجعل هدفه الأساسي في هذا السعي مجرد اكتساب الثروة وإنما تحقيق الرسالة التي وضعت في عنقه. وهكذا خلال ثلاثين إلى أربعين عاما استطاع أن ينتقل من الحالة الفطرية البدائية إلى حالة التوسع والسيادة والتحكم في المصير الإنساني. هذه الناحية طرحناها بتفصيل كامل في ندوة "الظاهرة الإنمائية في العالم العربي" التي عقدت في بغداد عام ١٩٨٤.

مفهوم النظام الدولي الجديد:

من المعروف أن العالم المعاصر يعاني أزمة حقيقية حيث النظام الدولي السائد لا يتجانس مع حقيقة الأوضاع التي تعيشها الأسرة الدولية.

إن الحديث عن "نظام دولي جديد" هو حديث قديم ومتداول. وقد طرح في أكثر من بعد؛ نظام دولي اقتصادي جديد، نظام دولي إعلامي جديد، إلا أن نقطة البداية الحقيقية هي أن العالم المعاصر يعيش واقعا يختلف عن المبادئ المعلنة؛ أول هذه المبادئ مبدأ المساواة بين الدول، إذ كيف تتساوى دولة كالولايات المتحدة ودولة كمالطا؟ وكيف يمكن القول أن دولة كجيبوتي تملك نفس الحقوق التي تملكها دولة كالاتحاد السوفيتي؟ من جانب آخر فإن العالم المعاصر يعرف صراعا أيديولوجيا انتهى بتقسيم العالم إلى معسكرين لكل منهما قناعاته الفكرية، وأساليبه لاحتواء الطرف الآخر.

في هذا الإطار المعقد يصير التساؤل مشروعا: هل يستطيع الإسلام أن يقدم جديدا؛ أقل مستوياته أن يخلق إطارا تلتف حوله دول عدم الانحياز، وأعلاها أن يصل إلى التأثير وتشكيل مفهوم النظام

الدولي الجديد. واقع الأمر أن تفعيل هذه الآمال والأماني لا يزال بعيدا، وقد ناقشنا ذلك في مؤلفنا عن "الإسلام والقوى الدولية".

وظيفة العلماء في المجتمع:

الواقع أن هذه الوظيفة ليست في حاجة لتقديم النماذج من المجتمعات الغربية ذات التقاليد الواضحة في هذا الخصوص. بل إن هذه التقاليد أضحت أمرا مسلما به في المجتمعات الشيوعية أيضا. أما من هو في أمس الحاجة إلى التأكيد على هذه الوظيفة فهو العالم العربي المتخلف. وهذه الوظيفة ترتبط بكل من البعدين التنظيري والتطبيقي لوظيفة التراث الإسلامي في التحليل السياسي.

٤. الخبرة الإسلامية وتحليل الواقع العربي المعاصر:

الملاحظة الأخيرة التي يثيرها البحث في علاقة التراث الإسلامي بالفكر السياسي المعاصر تدور حول إمكانية العودة إلى ذلك التراث لاستلهام نواحي الخبرة المرتبطة بحل مشاكل الواقع الذي تعيشه الجماعة العربية المعاصرة.

مما لا شك فيه أن طرح الموضوع بهذه البساطة لابد أن يثير كثيرا من التساؤلات والصعوبات المنهاجية والتطبيقية، أول هذه الصعوبات مردها خصائص الفكر الإسلامي، الصعوبة الثانية ترتبط بمنهاجية التعامل مع التراث من هذا المنطلق. الصعوبة الثالثة تنبع من حقيقة التطور الفكري المرتبط بخلق التقارب بين الممارسة العربية الإسلامية القديمة والممارسات العربية والشعوبية المعاصرة. هناك ناحية واحدة ليست في حاجة إلى مناقشة وهي تلك المتعلقة باكتشاف الذات، ما يعود بنا إلى ما أثرناه في مقدمة هذه الدراسة بخصوص الفكر السياسي الإسلامي كمقدمة للفكر القومي. فاكتشاف الذات مسالكه متعددة ولكن أهم هذه المسالك يدور حول البحث السلوكي التاريخي عن تكرارية ردود الفعل.

لقد تعود الفقه أن يصف ذلك بأنه منطلق لفهم الطابع القومي من أصوله التاريخية، والواقع أن هذا الفهم ينطلق من افتراض واضح: حين تتحد المتغيرات أو تكاد لابد أن تتحد النتائج وتتطابق أو على الأقل تتشابه وتتقارب.

في إطار الطابع القومي، هناك وحدة عنصرية ثابتة ومتغيرات جغرافية وجيوبوليتكية وثقافية ثابتة ولا تحتمل التغير إلا في عنصر واحد هو مستوى التطور الحضاري، ومن ثم فإن الدلالة لابد وأن تملك وزنها النسبي على الأقل.

وهكذا فإن دراسة الخصائص السلوكية في التاريخ العربي الإسلامي تسمح بفهم للطابع القومي العربي، بل إن متابعة هذه الناحية بعمق معين –في بعدها اللغوي ومن خلال المقارنة– لابد وأن تزيد من تأكيد النتائج: كيف تفسر أن مجتمعات أقبلت على الحضارة العربية مفهوما ولغة فإذا بها تقطع كل صلة بتاريخها السابق أو تكاد كما حدث في العراق وسوريا ومصر، بينما مجتمعات أخرى لم تخضع لعملية الاستيعاب اللغوي إلا خلال فترة محدودة لتعود فتنفض عنها ذلك الإطار الشكلي وتستعيد ماضيها السابق على التلاحم الإسلامي العربي كما حدث في جميع أجزاء ما وراء النهرين ابتداء من أرض فارس؟

أول هذه الصعوبات ترتبط بخصائص الفكر السياسي الإسلامي، فهو فكر تابع، لا يمثل أي استقلالية، لأنه في حقيقة الأمر يندمج في إطار أكثر اتساعا وهو الإطار الاجتماعي، ولكنه فكر كفاحي يفرض على الذات مفهوم الجهاد، وينطلق من نظام متكامل للقيم ذات الدلالة الدينية، كذلك هو فكر شمولي لا يفرق في التعامل بين الداخل والخارج ولا يعرف مفهوم التخصيص القومي، إنه فكر عالمي. على إن أخطر ما يميز الفكر السياسي الإسلامي بهذا الخصوص هو أنه لم يتكامل ويكتمل على يد أعلام الفكر الإسلامي إلا في مرحلة متأخرة، بحيث يمكن القول بأنه قبل القرن الرابع الهجري لم يكن ثمة مجال للحديث

عن تلك الشوامخ المتألقة التي تعودنا أن نقف إزاءها ونحن بمعرض الحديث عن التراث السياسي الإسلامي. وهنا تكمن أول ملاحظة بتعين على المحلل السياسي المعاصر أن يدخلها في اعتباره، ألا وهي أن الفكر الإسلامي العربي بمعنى التراث ليس محصورا في إنتاج هؤلاء الأعلام فقط بل إن البحث في إنتاجهم عن حلول للمشاكل المعاصرة لن يسعفنا ولن يقدم شيئا، خاصة وأن هؤلاء الأعلام قد تجردوا من واقعهم وعصرهم وارتفعوا عن مستوى النسبية وصاغوا تراثا عاما، وإلا فأين الفارابي من مشكلة الشعوبية؟ وأين ابن سينا من مشكلة انهيار الدولة الإسلامية؟ وأين ابن رشد من ظاهرة الصراع الحضاري في الأندلس؟ وأين الغزالي من ظاهرة الحروب الصليبية؟ وأين ابن خلدون من مشكلة التفتت القومي في المجتمع العربي والتجزئة في الجسد السياسي؟

والواقع أننا نستطيع أن نجد فكرا سياسيا قابلا للصياغة النظرية قبل أن يظهر إنتاج هؤلاء الأعلام وابتداء من فترة الرسول صلى الله عليه وسلم ذاته، وذلك بشرط أن نقبل تعريف "الفكر" على أنه الإدراك بأوسع معانيه، حينها سنجد أن للإدراك السياسي في التاريخ العربي الإسلامي مصادر متعددة: منها كتب الحكمة، الرسائل، الخطب، الوصايا. فهذه هي المصادر التي يجب أن نستقي منها مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي كمصادر لمناقشة وحل المشاكل.

المبادئ الحاكمة للفكر السياسي الإسلامي:

الواقع أن إحدى الخصائص المميزة للتراث الإسلامي هو أن تعامله مع المشاكل والمواقف إنما كان ينبع دائما من مبادئ معينة يصوغها على ضوء التعاليم المنزلة، وبما يتفق مع الواقع الإسلامي، ثم من خلال تلك الأقلمة والتوفيق يتولى عملية اكتشاف الحلول، إنه منطق الفقه المتماسك الذي يجعل أساس بنائه

وتصوره هو الانطلاق من نظام القيم القرآنية. أيضا في التعامل مع المشاكل السياسية لم ينحرف الفكر السياسي الإسلامي عن هذه المنهاجية.

ويمكن القول بصفة عامة بأن أربعة مبادئ أساسية سيطرت على التأصيل الفكري الإسلامي لحل المشاكل السياسية: مبدأ التضامن ثم مبدأ الاجتهاد وإعمال العقل، ويكمل ذلك مبدأ استقبال الخبرات الأجنبية وتطويعها ويسود البنيان بأجمعه مبدأ المبادرة الفكرية.

مبدأ التضامن يستمد مصادره من الواقع السابق على الدعوة الإسلامية، القرآن ذكره صراحة وضمنا: (وما كان الناس إلا أمة واحدة). أما الممارسة فقد سجلت هذا المبدأ في جميع المواقف، وبصفة خاصة خلال فترة الحكم الأموي،

مبدأ الاجتهاد وأعمال العقل دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم وحثت عليه جميع التقاليد وانطلقت منه المدارس الفقهية، وكان لابد وأن يؤثر في الإدراك السياسي.

مبدأ الاستقبال والتطويع ينبع من طبيعة الدعوة الإسلامية، فهي لا تلغى ما سبقها، بل إن القرآن ملئ بالقصص الذي يتضمن الكثير من العبر الخاصة بالتاريخ السابق على الدعوة. كما عرف الفقه وقبل شرعية ما أسماه "شرع من قبلنا" كأحد مصادر التشريع واستخلاص الأحكام.

المشكلة الثانية وتتعلق بموضوع المنهاجية، إن كل فكر يملك منهاجيته، كذلك كل واقع سياسي له خصائصه، وكل مشكلة لها منطقها. تحليل التراث السياسي الإسلامي بالمعنى السابق ذكره يجب أن يفترض المتابعة التاريخية ليس من منطلق الانتقال من الماضي نحو الحاضر ولكن على أساس الارتفاع من الحاضر نحو الماضي.

وبعبارة أخرى نحن نتصور منهاجية تقوم على أربعة مراحل متميزة، المرحلة الأولى بناء نموذج للواقع المعاصر بمعنى تقنين المتغيرات الأساسية للمشكلة السياسية في المجتمع العربي الذي نعيشه في الواقع المعاصر، وعقب بناء هذا النموذج نصعد تاريخيا من الحاضر إلى الماضي حتى نجد النماذج الأخرى المشابهة لذلك الواقع، وإذ نجد تلك النماذج المشابهة نتولى معالجة كل منها بنفس المنهاجية التي اتبعت في تقنين الواقع المعاصر، وقد أضفنا في المخرجات الحلول التي تقدمها الخبرة التاريخية. في مرحلة رابعة ننتقل إلى الخبرات الأخرى غير الإسلامية نبحث عن نماذج أخرى مشابهة أو مرادفة. هذه الحصيلة هي المقدمة للإجابة عن التساؤل: ما مدى صلاحية حل معين لتطبيقه في الواقع المعاصر؟

لو عدنا إلى المشكلة السياسية في المجتمع العربي الإسلامي وتساءلنا على ضوء النموذج الأكثر تداولا –وهو الذي يبدأ بالدعوة الإسلامية وينتهي مع نهاية العصر العباسي الأول–لوجدنا أن عناصر المشكلة السيامية في ذلك المجتمع تدور حول أربعة عناصر: أولها مشكلة بناء الدولة، برزت واضحة مع أربعة خلفاء: عمر بن الخطاب ثم معاوية وأكملها عمر بن عبد العزيز وسمح لها بالانتقال إلى المفهوم العالمي هارون الرشيد. ثم مشكلة خلق المجتمع السائد والمسيطر، وقد فرضت وجودها على الدولة الأموية بمعنى العصبية وعلى الدولة العباسية بمعنى الشعوبية. ثم مشكلة تنظيم العلاقة بين القيادة العربية والشعوب المنطوية تحت الإسلام، وقد فشل الفكر الإسلامي في وضع قواعد واضحة وصريحة للتعامل معها، وأخيرا مشكلة التعامل مع الشعوب التي لم تنصهر بعد في بوتقة الإسلام.

المبدأ الرابع وهو جوهر الفكر الإسلامي يقوم على المبادرة الفكرية بالخلق والإبداع التي أساسها الشجاعة المعنوية وعدم الخوف من إبداء الرأي. حرية الرأي على المستوى الفردي ظلت مكفولة وتمثل القاعدة الأساسية حتى زمن الخليفة المتوكل. ورغم أن العصر العباسي الأول عرف في مرحلة معينة الإرهاب

الفكري بصدد مشكلة خلق القرآن، إلا أن حق المواطن كفرد –وليس كجماعة–في أن يناقش أي رأى كان دائما مكفولا، والدعوة إلى الاجتهاد حتى في حالة الخطأ حثت عليها التقاليد في جميع مراحل الدولة.

هل هذا الإطار التاريخي وهذا النموذج الأولي للواقع الإسلامي يسمح بتقديم حلول من منطلق تلك الخبرة لمواجهة مشكلة الواقع الذي يعيشه المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين؟ مما لا شك فيه أن الفكر السياسي العربي المعاصر لم يؤد وظيفته، وقد أثبت خلال نصف قرن من الفشل المتتالي عدم القدرة على التجديد، وقد تعرضنا لهذه النواحي في مواضع أخرى، وأبرزنا كيف أن الفكر العربي خلال نصف القرن الماضي تميز بأربعة خصائص جعلته يتحمل بدرجة معينة مسئولية التدهور الذي لا تزال تعيشه الأمة العربية، فهو أولا مقلد وغير أصيل، وهو ثانيا مبالغ برفض الاعتدال، وهو ثالثا عبد للسلطة يجرى ورائها ولا يقودها، وهو رابعا غير حساس لمشاكل مجتمعه. والسؤال الذي نطرحه هو: كيف تستطيع الخبرة الإسلامية أن تساهم في وضع حد لهذه النقائص؟

لا نريد أن نكرر حقيقة التحديات التي يتعين على الإرادة العربية أن تواجهها لتتخطى حالة التمزق التي تعيشها الأمة العربية، فقد حللناها في موضع آخر، ولكن الذي يعنينا بصفة خاصة أن نبرز كيف أن النموذج العربي الإسلامي التاريخي قادر على أن يقدم بعض معالم الخبرة الصالحة لفهم الواقع العربي المعاصر.

ما هي مشاكل المجتمع العربي المعاصر؟

عديدة هي المشاكل ولكنها تتبلور حول مشكلتين أساسيتين: بناء الدولة الواحدة الموحدة من جانب ووضع حد لحالة التمزق القومي من جانب آخر.

الأولى تندرج تحتها مشاكل الإصلاح والوحدة والتنمية والقيادة، والثانية تقودنا إلى مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي، هل هذا الواقع يختلف عن واقع العالم الإسلامي خلال العصر الأموي؟ ألم يكن الصراع التاريخي وهو يواجه من جانب عملية بناء الدولة الجديدة، ومن جانب آخر مشكلة تنظيم العلاقة بين القيادة العربية والشعوب المنطوية تحت لواء الإسلام؟ وهل لا يمكن النظر إلى مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي على أنها بدورها مشكلة تنظيم علاقة بين قيادة عربية وشعب يجب أن ينطوي تحت لواء تلك القيادة لينصهر في إرادة المنطقة بحيث يختفي طابعه الصهيوني وينتهي به إلى أن يكون إحدى الأقليات المتواجدة في هذا العالم العربي؟ أليس هذا أحد الحلول القابلة لأن تطرح للمناقشة ولو مرحليا وعلى ضوء تلك الخبرة التاريخية؟

أسئلة كثيرة كل منها في حاجة إلى دراسة منفصلة.

المصادر

١. حامد ربيع، سلوك الممالك في تدبير الممالك، جزء أول، ١٩٨٠، جزء ثاني، ١٩٨٣ (مطابع الشعب).

٢. حامد ربيع، نظرية القيم، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٥.

٣. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، دار الموقف العربي، ١٩٨١.

٤. حامد ربيع، الدعاية الصهيونية، معهد الدراسات والبحوث العربية، القاهرة، ١٩٧٥.

٥. حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

٦. حامد ربيع، الفكر السياسي وموقعه من أزمة المجتمع العربي، في هجرة العقول، معهد الدراسات والبحوث العربية، بغداد تحت الطبع

٧. حامد ربيع، التطور الاجتماعي في الوطن العربي: بين رصد الماضي وتحديات المستقبل، تقرير اليونسكو، ١٩٨٣.