القيـــم السيـاسيـة
في الفكر العربي المعاصر

د. وليد سليم التميمي
وكالة الانباء الكويتية .

١ ـ تصور وجود ذاتي للقيم السياسية

تدور الحضارة بمضمونها الثقافي أو التراثي حول متغيرات ثابتة تتمثل في نماذج سلوكية فردية أو جماعية تسعى لتحقيق أهداف محددة . ثم هي قيم ترتفع لتخلق علاقة تجانس بين النماذج السلوكية التي يضمن احترامها إطار جزائي . ولكن ما هي القيمة : إنها « مثالية يصل إليها المنطق من خلال التجرد الفكري الذي يكاد في بعض الاحيان أن يتفاعل مع الايحاء اللاشعوري . والذي ينبع من الحساسية ويتحدد بقدرات لا يستطيع العلم أن يعممها أو يعمم مدلولها » . بل إن المفاهيم الدينية تأتي لتدعم هذه الحقيقة فتساند القيمة بمختلف تطبيقاتها بقوى غير منظورة لا يستطيع المنطق إزاءها إلّا أن يستسلم[١] .. إنها مبدأ مجرد غير مقيد مكاناً أو زماناً أو موضوعاً وبالتالي فهي على الطرف الآخر من خيط العلاقة مع الواقعة الاجتماعية من الناحية التجريدية على الاقل .

ويقدم غاستون بوتول صياغة أقل دقة من السابقة في تحديد أبعاد المفهوم ، إذ يرى أنها « أفكار إصطنعها الناس عن المدنية والدولة والأمة والتنظيم الداخلي للجماعة التي هي جزء منها [٢] . والقيمة السياسية تبقى في بعدها الاساسي روحاً عامة تصعب قولبتها في نماذج حركية إلّا بتهذيب مثالية هذه القيم كما سنرى ، إذ أن كل حركة سياسية تستتر خلفها أهداف لا تعدو أن تكون بلورة ذاتية أو مطلقة لمثاليات معينة حتى ولو من خلال افتعال تلك المفاهيم المثالية ، والقيم بصفة عامة هي الأهداف ولكن ليس بمعنى الغاية المباشرة من الحركة وإنما بمعنى المثاليات المسيطرة على الحركة[٣] .

ولما كان لكل طبقة إجتماعية ومن كل فترة زمنية تصور عام من خلال نظام كامل للقيم فإن

---

(١) حامد ربيع ، **نظرية القيم السياسية** (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٤) ، ص ٣ ـ ٨ .
(٢) غاستون بوتول ، **سوسيولوجيا السياسة** ، ترجمة نسيم نصر (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٧٤) ص ٣٠ .
(٣) ربيع ، **نظرية القيم السياسية** ، ص ١٥٧ .

الضرورة تستوجب غربلة المثاليات الاجتماعية والتعرف على القيم السياسية دون غيرها من القيم . لكن هذه القيم « السياسية » تتشكل في نظام يمتلك منطقه الذاتي من جهة ولكنه ينتمي لنظام أكثر إتساعاً من جهة أخرى هو الوجود الاجتماعي ككل .

ولنتوقف قليلاً أمام الخبرة التاريخية لفصل القيم السياسية عن غيرها . وبديهي أن يتخذ هذا الأمر مساراً تدريجيا نستطيع جعل نقطة البدء فيه فصل السياسة عن اللاهوت (ديكارت) وتجريد العلوم الاجتماعية من الماورائيات (أوغست كومت) . وأصبحت مسألة الفصل بين « الدين والدولة » راسخة مع الثورة الفرنسية التي جعلت الكاثوليكية مما يجب تحطيمه وتطور الأمر بعد الحرب العالمية الأولى بوجود أنظمة سياسية لم تقتصر على تكريس الفصل بل اندفعت نحو العمل على إلغاء القيم الدينية من الوجود الاجتماعي .

هل قدمت الخبرة العربية في إطارها الاسلامي مثل هذا المسار . إننا نزعم ذلك وإن كنا نحذر من المبالغة . إذ أن الدعوة الفكرية لذلك كانت تارة على استحياء كما هي عند إبن خلدون . وتارة أخرى متخلفة عن الفصل الواقعي كما كانت في زمن معاوية الذي استخدم القيم الدينية أداة طيعة للقيم السياسية . وتارة ثالثة بفعل الاحتكاك بالمجتمعات الأخرى كما هي عليه الحال في الوقت الحاضر .

ويبقى السؤال الهام والذي هو مدخلنا لصلب الموضوع : ما هي هذه القيم السياسية ؟ إنها ثلاث قيم رئيسية : الحرية والمساواة والعدالة ، وحول وجود هذه القيم والعلاقة بينها يقول الدكتور حامد ربيع في مؤلفه عن القيم السياسية « إن الطبيعة الفكرية للقيم السياسية تفرض علاقة تناسق وانسجام من جانب ، وترتيبا تصاعديا من جانب اخر . وهو الأمر الذي يقود إلى ما يسمى **بالقيمة العليا** او المبدأ الثابت المستقر والذي تنبع منه وتتشكل جميع القيم الاخرى أو قسط منها ... وبهذا الخصوص تتنوع التقاليد وتتعدد النماذج .. فالنموذج الغربي يجعل من الحرية المبدأ الأصيل إزاء المبادىء الأخرى التي يجعلها تابعة . والمجتمع الاسلامي يرفع العدالة ليجعل منها القيمة العليا . على العكس من التقاليد الشيوعية التي تجعل قيمتها العليا المساواة » . ويضيف الدكتور ربيع في مؤلفه ، وهو الوحيد الذي يتناول الموضوع باللغة العربية فيما نعلم ، « إن التبعية في القيم لا تعني إلغاء وجود القيمة التابعة بل هي إرجاء لتلك القيم ، أو التشكيل لبعدها الحركي ، بقيم أخرى أكثر إلحاحاً وأكثر أهمية من حيث مفهوم الحركة ودلالة الموقف »[٤] .

إن النظرة السابقة تغفل الجانب المادي ودوره في تشكيل القيم ، بل وتوحي بالعودة إلى موقف هيجل المثالي . وعلى أساس النظرة السابقة والتي نتفق مع كلياتها يمكن القول أن مسألة البحث في القيم السياسية تفترض الاقرار بالآتي : ١ ـ وجود قيمة عليا تخضع القيم السياسية الأخرى لها . ٢ ـ إن خضوع قيمة سياسية لقيمة أخرى لا يعني أفضلية قيمة على الأخرى بل يعني الاستجابة لضرورات الواقع . ٣ ـ إن القيمة العليا لا تعني إلغاء القيم الأخرى . ٤ ـ إننا إزاء ثلاث قيم رئيسية هي :

○ **الحرية** : كما تقدمها الحضارة أو التقاليد الغربية والتي تعني إفساح المجال أمام الطاقات للتعبير عن نفسها ضمن حدود تضيق وتتسع من مكان لآخر .. لكنها تبقى القاعدة .

---

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠ و١٣٨ .

○ **المساواة** : وتنفرد بها المجتمعات الاشتراكية والتي تجعل المساواة الاقتصادية أساساً للحديث عن مساواة سياسية .

○ **العدالة** : وتقدمها لنا التقاليد الاسلامية على أساس سيادة قانون محدد وإخضاع الجميع لنصوص هذا القانون والتي تمتنع في الغالب على المناقشة .

٢ ـ أزمة تحرير القيمة العليا في الفكر العربي المعاصر

إلى جانب افتقاد المكتبة العربية لدراسات جادة في هذا الموضوع ، فإن ما قدمته الأقلام العربية لا يعدو أن يكون خليطاً من المبادىء الأخلاقية والسياسية دون تمييز واضح من جهة، أو مع خلط حاد بين القيم السياسية الثلاث كما أوردناها من جهة ثانية .

ـ تأصيل القيمة العليا في الفكر الاسلامي

يفسر أبو الأعلى المودودي مفهوم العدالة بقوله « يتركب العدل من حقيقتين دائمتين أولاهما أن يتحقق التوازن والتناسب في الحقوق بين الناس . والثانية أن ينال كل ذي حق حقه بطريقة عادلة منصفة .. وليس معنى هذا تقسيم الحقوق مناصفة بين الانسان والانسان بالتساوي مما يختلف وأساس الفطرة ... فالعدل يقتضي التوازن لا المساواة الكاملة »[٥] . ويقول في موضع آخر « وإقامة العدل بين الناس وتقرير ما هو عدل وما ليس عدلاً إنما هو من أمر خالق الكائنات كما أن أحداً كان لا يملك حق وضع معيار العدل والظلم ولا توجد في أي شخص آخر هذه الأهلية التي من شأنها إقامة العدل الحقيقي »[٦] . ويؤكد المودودي « إن الاسلام نزل فقط لاقامة العدل »[٧] . ولو عدنا إلى قرون سابقة لوجدنا تصوراً مماثلاً عند إبن خلدون إذ يقول في تعريفه لنقيض العدالة « ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب مشهور بل الظلم أعم من ذلك ... وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه »[٨] .

وذلك يعني أن القيمة العليا عند المودودي هي قيمة تضمنها نص الشرع عند إبن خلدون ، وذلك هو ما توصل إليه المستشرق مكسيم رودنسون إذ يقول : « إن العدالة التي بشرت بها العقيدة القرآنية ليست تلك التي جعل منها الفكر الاشتراكي مثلاً أعلى لجانب كبير من المجتمع الحديث في عصرنا ... إن أقصى العدالة يتمثل في دولة تحكم وفق المبادىء الموحى بها من الله وتعامل جميع المؤمنين بالتساوي تجاه الشريعة السماوية وتحقق تكافلاً واسعاً على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء »[٩] . بل إن بعض الفكر الاسلامي رأى في قيمة العدالة أساس صلاح الدولة حتى وإن لم تكن إسلامية ، أي أنه جعلها قيمة عليا وشاملة في مواجهة العالم، فإبن تيمية يقول في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» « إن الله يبقي الدولة القائمة على العدل وإن كانت كافرة ولا يبقي الدولة القائمة على الظلم وإن كانت مسلمة » .

---

(٥) أبو الأعلى المودودي ، **الحكومة الاسلامية** ، ترجمة أحمد إدريس ، المختار الاسلامي (القاهرة : ١٩٧٧) ، ص ٩٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

(٨) إبن خلدون ، **المقدمة** ، تحقيق عبد الواحد وافي ، الطبعة الأولى (القاهرة : لجنة البيان العربي ، ١٩٥٨) ، ج ٢ : ص ٦٨١ .

(٩) مكسيم رودنسون ، **الاسلام والرأسمالية** ، ترجمة نزيه الحكيم ، الطبعة الثانية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٤) ، ص ٣٩ ـ ٤١ .

ولكن تضييق مساحة مفهوم القيمة وحصرها في القيمة السياسية يبرز لنا الغموض الواضح بل « التهرب » من مواجهة بحثها في الفكر الاسلامي . وللعدالة صور[١٠] : **١ ـ أخلاقية** : تنبع من القواعد أو المثالية الأخلاقية . **٢ ـ قانونية** : إحترام القانون القائم وتنفيذه على الجميع دون استثناء . **٣ ـ إدارية** : المشاركة في قرارات السلطة . **٤ ـ جنائية** : مجموع الضمانات التي تحيط بالمتهم أثناء محاكمته وابتداء من لحظة توجيه الاتهام حتى صدور الحكم .

أما العدالة السياسية فهي : « تبرير الخروج على القواعد القانونية أو النظامية من حيث إحترام الحقوق المكتسبة » وبالتالي فهي : ١ ـ نفي شكلي للعدالة القانونية وتحقيق موضوعي لها . ٢ ـ إنها استثناء لا مجال للتوسع فيه وبشروط :

أ ـ لا مجال للعدالة السياسية إزاء ظاهرة الانقلاب لأن تغيير شخص الحاكم لا يبرر الخروج على القواعد الشرعية ـ ب ـ إنها مرتبطة بالثورة ـ جـ ـ ضرورة إستمرار حيادية القضاء .

غير أن العدالة السياسية تفترض وحدة جزائية بمعنى أن المخالفة من أي كان وبغض النظر عن الدين أو اللون يجب أن تكون واحدة ، والحضارة الدينية ، حتى لو قبلت الفصل في منطق العلاقات الفردية بين الجزاء المدني والجزاء غير المدني ، فإنها لا تستطيع أن تتصور الفصل بين العدالة الدينية والمدنية كمنطلق لتنظيم الحياة اليومية ؛ ومعروف أن العدالة في مضمونها الاسلامي ترفض حق المواطن في اختيار إنتمائه العقيدي بل وفي أن يرفض أية عقيدة[١١] ... فالعدالة الاسلامية ترفض اللادينية . والحركة الاسلامية لم تقبل تصنيف غير المسلم إلا في مرتبة أقل من المسلم ، كما أن الدولة الاسلامية لم تقبل من أية قوة إجتماعية غير إسلامية أي تواجد سياسي داخلها ، فالتسامح مرتبط بالفرد لكنه ينتفي في العلاقة مع القوى الاجتماعية كأقليات سياسية[١٢] .. ومما سبق نصل إلى القول بأن الدولة الاسلامية تقبلت مفاهيم العدالة كلها إلّا العدالة السياسية كما عرفناها .

٣ ـ الفكر العربي المعاصر والقيم السياسية

سنحاول الآن أن نبرهن على صحة عدد من الافتراضات :

أ ـ إن الفكر العربي خلال القرنين الماضيين لا يعرف التمييز بين القيم ويخلط بينها خلطاً واضحاً : تمثلت أزمة الفكر العربي في أحد أبعادها ، في رأينا ، خلال القرنيين الماضيين في محاولة التوفيق بين القيم السياسية الموروثة ـ العدالة كقيمة عليا ـ وبين قيم الفكر السياسي المعاصر بنقاليده المختلفة .

والحضارة الاسلامية حضارة دينية لها قيمها الذاتية أما الحضارة الغربية

---

(١٠) ربيع ، **نظرية القيم السياسية** . ص ١٤٢ ـ ١٨٠ .

(١١) المرتد يقتل .

(١٢) يقول المودودي : « يوافق الاسلام على حرية العبادة والاعتقاد ويرفض قبول المسلمين أية نظرية سياسية غير الاسلام سواء كانوا قلة أم كثرة » : المودودي ، **الحكومة الاسلامية** ، ص ٢٢ ـ ٢٦ : ونلفت الانتباه هنا أننا نتعامل مع فكر المودودي كمفكر إسلامي لا عربي ، ويعبر عن فكر إسلامي معاصر .

ـ وبماركسيتها ـ فحضارة لا دينية ، وبالتالي فالتوافق الحركي الذي تخلقه بعض الظروف الحالية بين الطرفين أو محاولة التوفيق النظامي بينهما تبقى عاجزة عن خلق تطابق في المثاليات المسيطرة على الحركة ، فالحضارة الغربية تجعل الانسان سيد الموقف وطليقاً في إرادته وتعبيراته ولكن الحضارة الدينية تقدم إنساناً تقيده أو ترشده مثاليات لا دخل له في تأطيرها ، بل لا يملك حق مناقشتها إلاّ من منطلق الوعي بها فقط ، فرفاعة الطهطاوي عرف الحرية في فرنسا بأنها « العدل » وقال « وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل » وحين يعرف الطهطاوي الحرية في موضع آخر يقول : « إن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الاحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان بل القوانين هي المحكمة المعتبرة »[١٣] وفي موضع آخر يزداد الأمر غموضاً حين يقول : « ومع أن الله فضل الناس بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الاحكام متساوين ، وكل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق ويداومون على مراعاة هذه التسوية ، فإن حريتهم توضع على أساس متين »[١٤] والملاحظ أن الطهطاوي وصف الحرية أولاً بأنها « عين العدل » ثم عاد ليقول بأن الحرية تبنى على المساواة في القوانين « العدالة الشكلية » ، ثم هو إلى جانب ذلك يستخدم لفظ « الله » وكأنه يقصد به الدين ، على ما يبدو من السياق ، ولكنه لم يوضح لنا أي الأديان لا سيما وأنها جميعاً لا تجعل الناس أمام أحكامها متساوين (على الأقل في خبراتها النظامية) .

وخير الدين التونسي جعل العدل أساساً للحرية وحينما أراد تحديد العدل السياسي إذا به يعيدنا إلى العدل بمفهومه القانوني الشكلي[١٥] . أما أديب إسحق ، الأقل تقيدا بالمفاهيم الدينية ، فقد رأى أن « حق الحرية ملزم بواجب العدل وكلما وفرت حقوق الأمة في الحرية والسواء (المساواة) من طريق العدل كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق ... وليست المساواة مبدأ الحرية وإنما هي نتيجتها الطبيعية فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة ... ولو حصل للناس الحرية الحقيقية لكانوا جميعاً متساوين » . ولكن هذا المفكر العربي يفهم المساواة فهماً آخر غير الذي أشرنا إليه فيقول : « أما المساواة فليس المراد ما يروم الغلاة من محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد لزوما »[١٦] . أي أن معادلة القيم كما تستشف من النصين السابقين لدى أديب إسحق هي كالتالي « إن العدل يخلق الحرية ... وإن الحرية هي نتيجة المساواة ولكن المساواة لا تعني محو الطبقات ... أي أنها ليست المساواة الاجتماعية ..... فاذا أفرغت المساواة من بعدها الاقتصادي فإنك تقصر القيمة على جوانبها الأخلاقية لا السياسية » .

والمساواة تعني « التسوية في الأوضاع التي تسمح بتمكين من ينتمي إلى تلك الأوضاع بالممارسة المتساوية أي بالقدرة على الممارسة وبالتالي فالمساواة كما تقدمها التقاليد اليسارية ليست مساواة حسابية بحته تطبق بطريقة شكلية بغض النظر عن ظروف الفرد»[١٧] . والغريب أن كتاب « العدالة والحرية » الذي وضعه الدكتور القرني يخلو من تعريف دقيق للمفهومين « سياسياً » بل لا يربط بينهما ... وهو مؤشر على افتقار الكتابات العربية لضرورة تأصيل المفاهيم المستخدمة . وفي محاولته لتحديد « شروط النهضة »

---

(١٣) عزت قرني ، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون ، ١٩٨٠) ، ص ٣٦ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(١٧) ربيع ، **نظرية القيم السياسية** ، ص ٢٦٤ .

يقتصر مالك بن نبي على القيم الأخلاقية التي وصفها بأنها « التركيب بين الروح والمادة » ثم يعود ليتحدث عن « دستور الأخلاق » الذي يولد التماسك الاجتماعي[١٨] . ولكن محاولة العثور على تحديد لقيم سياسية في ثنايا « شروط النهضة » ليس إلاّ جهداً ضائعاً .

وعبد الكريم غلاب وضع فصلاً في أحد كتبه بعنوان « القيمة وفلسفة الرفض » ، وركزّ في مدخله على « وضوح القيم وعدم إختلاطها » غير أن البحث لا يتضمن أية إيضاحات للقيم ولا يحدد معنى اختلاط القيم كما أنه يخلط بشكل واضح بين القيم الأخلاقية والقيم السياسية بدليل تسخيفه لميكافيللي[١٩] .

وفي محاولته لتحديد قيم الثورة الاسلامية ، إستبعد الدكتور ناصيف نصار أن تكون الحرية هي القيمة العليا لهذه الثورة ثم أشار إلى « إن الثورة الاشتراكية تطرح قضية العدل بصورة مختلفة عما ألفه علم الكلام وعلم الفقه »[٢٠] وهذه في تقديرنا نقطة غاية في الأهمية والحساسية ، وهي التفريق بين العدل الاجتماعي والعدل كما قدمه الفقه الاسلامي ، غير أن نصار خلط بين المساواة كقيمة عليا في الثورة الاشتراكية ـ والعدالة كقيمة عليا في التقاليد الاسلامية ، فالعدالة تتضمن المساواة ولكنها المساواة الجزائية التي لا تعني سوى الآثار المترتبة على الاخلال بالقواعد القانونية ، وهذا ما أشار إليه الدكتور زكي نجيب محمود ولو بشكل مبتور حيث يقول « إن معرفة القوانين وسلامة تطبيقها على المتقاضين في المحاكم هي مسألة علمية حرفية لا تدخل في دنيا العدالة الواسعة الغامضة إلاّ من باب ضيق محدود يقتصر فيه الأمر على العدل القضائي ، والفرق بين هذا العدل القضائي الذي تعرفه المحاكم وبين العدل الذي نعنيه عندما نقول مثلاً « العدل الاجتماعي » ... ويضيف « إننا في أيامنا هذه نخلط خلطاً غريباً بين فكرتي العدالة والمساواة كأنهما مترادفتان .. فالعدل هو أن تختار لكل موضع أنسب الناس له وواضح أن ليس في هذا الموقف مساواة »[٢١] .

وهكذا يتضح أن المفكرين الذين تناولوا القيم السياسية الثلاثة خلطوا بينها من جهة واستخدموا كلاً منها لمعاني متعددة ومتناقضة من جهة ثانية .

ب ـ عدم تحديد الفكر العربي لقيمته السياسية العليا : الفكر الاسلامي ، في تقديرنا ، أكثر التصاقاً بظروفه الموضوعية وبالتالي أكثر قدرة على تحديد قيمته العليا المتمثلة في العدل ، غير أن الفكر العربي المعاصر يتسم بعدم تحديد القيمة العليا من جهة وبعدم إيضاح العلاقة الصراعية بين مختلف القيم من جهة أخرى ، وذلك عائد ـ في تقديرنا ـ لحالة الازدواجية الناتجة عن النظرة التوفيقية بين موروث الحضارة الدينية وطروحات الحضارة اللادينية بشكلها المعاصر . وعلى الرغم من ذلك فهناك سمة واضحة في قطاع لا بأس به من الكتابات العربية وهي محاولة وضع القيم الثلاثة التي حددناها موضعاً واحداً وفي نفس اللحظة ... بمعنى إعتبار

---

(١٨) مالك بن نبي ، **شروط النهضة** ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، الطبعة الأولى (القاهرة : ١٩٥٩) ، ص ٩٠ .

(١٩) عبد الكريم غلاب ، **الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات**(تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٧٧) ص ١٣٥ .

(٢٠) ناصيف نصار ، « العرب والاسلام والثورة الايرانية ، » **الفكر العربي المعاصر** ، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٨٠) ، ص ١٥ .

(٢١) زكي نجيب محمود ، **مجتمع جديد أو الكارثة** (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٩٥ .

المجتمع المنشود هو المجتمع الذي يحقق العدالة والمساواة والحرية بالتساوي .

والدكتور فهمي جدعان يرى أن مفهوم العدالة عند سيد قطب « ليست عدالة مساواة في الأجور تمنع التفاوت الاقتصادي ، وإنما هي عدالة مساواة إنسانية ينظر فيها إلى « تعادل جميع القيم » بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة ... وقد قرر الاسلام ـ كما يرى قطب ـ مبدأ المساواة الانسانية ومبدأ العدل بين الجميع لكنه ترك الباب مفتوحاً « للتفاضل » « بالجهد والعمل » والتفاضل يعني عدم المساواة »[٢٢] ، غير أن كيفية تحقيق « تعادل جميع القيم » نظامياً أمر غير واضح لدى سيد قطب أو لدى صاحب الكتاب نفسه .. وندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي التي عقدت في الكويت عام ١٩٧٤ ، بحثت كافة الجوانب دون إشارة إلى هذه المسألة إلّا بعبارات غامضة يصعب إستخلاص رؤية متكاملة منها ، فالدكتور خالد سلطان يصف التناقض بين الحرية والمساواة بأنه « تناقض ثانوي » وأنه يتلاشى ويزول مع « التحولات الاجتماعية »[٢٣] ، والغريب أن الكاتب لم يقدم لنا تجربة نظامية يتحقق فيها زوال التناقض بين الحرية والمساواة .

وثمة مفارقة واضحة في صعوبة التوصل إلى تحديد للقيمة العليا في فكر الكاتب العربي ، فعلال الفاسي يقول إن الحرية هي القيمة السياسية العليا وإنه « إذا كانت الحرية ستحرقنا فلتفعل فإنها على أي حال خير من التغذي بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال »[٢٤] . غير أن عبد الكريم غلاب ـ وهو قريب الصلة من الفاسي ـ يرى « إن مذهب التعادلية الذي طرحه الفاسي وتبناه حزب الاستقلال المغربي عام ١٩٦٣ يستهدف تحقيق « الديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية »[٢٥] . وهو أمر ـ في تقديرنا ـ مغال في مثاليته ، إذ أن الحديث عن الحرية السياسية في المجتمع الاشتراكي كالحديث عن المساواة في المجتمع الرأسمالي وعن كليهما في المجتمع الاسلامي ، ومحاولة البحث عن مجتمع مثالي هي محاولة عقيمة « فالمفهوم الديالكتيكي أو المنظور السوسيولوجي يعني فيما يعنيه أن ليس هنالك من ظاهرة أو تحول إجتماعي سياسي يتشكل من خير أو شر مطلق بل أن الشر يتداخل بالخير ويترابط معه والمفاهيم والمنظورات المطلقة هي مفاهيم ومنظورات لاهوتية »[٢٦] .. والدكتور مجيد خدوري توصل إلى مصالحة لفظية لصراع القيم بقوله « إن السؤال المهم في تحقيق ديمقراطية المستقبل هو : هل يريد العرب الحرية السياسية أم المساواة الاجتماعية ؟ وحين إقتبس العرب النظام الديمقراطي كانوا يتحدثون عن الحرية والمساواة كأمرين غير منفصلين ... وإن الديمقراطية الاجتماعية التي تجمع بين الحرية السياسية والمساواة الاقتصادية حرية بالتجربة ... ويمكن تحقيق التوازن بين الحرية والمساواة في مثل هذه النظم السياسية »[٢٧] .

جـ ـ إن الخبرة التاريخية الاسلامية قاصرة عن تقديم القيم السياسية بمدلولاتها

---

(٢٢) فهمي جدعان ، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩) ، ص ٥١٨ .

(٢٣) خالد سلطان ، في **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، جامعة الكويت ، ٧ ـ ١٢ نيسان / أبريل ١٩٧٤** ، (الكويت : جامعة الكويت ، ١٩٧٥) ، ص ٢٩٢ .

(٢٤) علال الفاسي ، **النقد الذاتي** (القاهرة : المطبعة العالمية ، ١٩٥٢) ، ص ٦٣ .

(٢٥) غلاب ، **الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات** ، ص٩٣ .

(٢٦) نديم البيطار ، « التخلف السياسي وأبعاده الحضارية ، » في **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، جامعة الكويت ، ٧ ـ ١٢ نيسان / أبريل ١٩٧٤** ، ص ٢٤١ .

(٢٧) مجيد خدوري ، « التخلف السياسي وأبعاده الحضارية ، » في **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، جامعة الكويت ، ٧ ـ ١٢ نيسان / أبريل ١٩٧٤** ، ص ٢٦٨ .

المعاصرة : فالحرية في النظرية الاسلامية لم تكن تعني أكثر من الصد القانوني للعبودية ، فعمر بن الخطاب في مقولته الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » كان يواجه العبودية بقيمة إجتماعية هي الحرية دون أن يكون لذلك بعد سياسي . والحرية السياسية بمدلولاتها المعاصرة مرتبطة لدى البعض الثورتين الفرنسية والأمريكية والتي تعني بإيجاز حق الانسان في التعبير عن رأيه وإيصاله إلى الآخرين بالوسائل التي يملكها ثم المساواة في الحقوق بين الأفراد دون استثناء . ولكن هذه النظرة فيها شيء من التبسيط المفرط ، فالشعوب الحرة كما يرى موريس ديفرجيه هي الشعوب الغنية[٢٨] أي حيث يمكن لمعدل الانتاج أن يضمن في الوقت ذاته إنتشار الثقافة وظهور الصراع الاجتماعي ، على أن العلاقة بين الظاهرتين ليست مطلقة إلى هذا الحد ، إذ يمكن بروز قيم سياسية تقدمية في أوضاع إقتصادية متخلفة . كما هو الحال في فرنسا عام ١٧٨٩ أو زمن عمر بن الخطاب ، أو العكس .. بمعنى بروز قيم سياسية متخلفة مع وجود تطور إقتصادي كما هو الحال في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، والعوامل القومية والتاريخية تفسر هذه الفروق .. بلى إن هربرت ماركوز يربط بين فقدان الحرية والتصنيع ، ويرى أن الحريات في المجتمعات الغربية « حرية الرأي والاجتماع ... الخ » سرعان ما تتحول إلى أدوات لدعم وضع العبودية ، ويتم ذلك من خلال ما يسميه ماركوز « التسامح القامع »[٢٩] .

والمساواة بمدلولاتها المعاصرة هي أيضاً غير واردة في الخبرة التاريخية الاسلامية بل إن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ) أنف المساواة بين الأعمال وبين العاملين إذ يقول « وأشرف الصناعات صناعة الفكر وأرذلها صناعة العمل .... أما صناعة العمل فتنقسم هي أيضاً قسمين : عمل صناعي وعمل بهيمي والعمل الصناعي أعلاها رتبة .. والعمل البهيمي صناعة كدٍ وآلة ، مهنة تقتصر عليها النفوس الرذلة وتقف عليها الطباع الخاسئة »[٣٠] . ولا بد أن قيماً إجتماعية كانت تستتر خلف موقف الماوردي ، ولا بد أنها تعبير عن نظرة عامة تفرق بين الأفراد طبقاً لمواقع عملهم .

والمساواة كما تقدمها التقاليد اليسارية المعاصرة تقلب الماوردي وتوقفه على قدميه بدلاً من الوقوف على رأسه ، فالعمل البهيمي أضحى معقل التغيير وصناعة الفكر يجب أن تكون تعبيراً أمينا عن هذا العمل « البهيمي » . والماوردي كمفكر رفض مساواة نفسه بالمنخرطين في العمل البهيمي أو الصناعي في حين تقدم لنا التقاليد اليسارية « مساواة تامة » بين المفكر والعامل والمفكر والمفكر والعامل والعامل . بمعنى آخر ... المساواة في الخبرة الاسلامية مساواة أخلاقية نظرية بينما هي في التقاليد اليسارية المعاصرة مساواة مادية تفرض المساواة في كافة الجوانب . وتبقى العدالة قيمة إسلامية محضة . يقول **القرآن الكريم** ﴿**الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾ . والعدالة كما قدمتها الخبرة الاسلامية تعني « الحيادية وضرورة توفرها في كل من يتولى سلطة قيادية ثم أولاً وأخيراً هي تعبير عن النموذج المثالي »[٣١] .

والعدالة السياسية تعني بشكل أو آخر « حق مقاومة الظلم وافساح المجال لذلك » ، بمعنى

---

(٢٨) موريس ديفرجيه ، **الديكتاتورية** ، ترجمة هشام متولي ، الطبعة الثانية (بيروت : ١٩٧٧) ص ١٤٠ .

(٢٩) نبيّة الأصفهاني ، « هـ . ماركيوس رائد فلسفة التمرد الأوروبي ، » **السياسة الدولية** ، العدد ٥٨ (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٩) ، ص ١٢٣ .

(٣٠) أبو الحسن الماوردي ، **أدب الدنيا والدين** ، تحقيق مصطفى السقا ، الطبعة الثالثة (القاهرة : مطبعة البابي ، ١٩٥٥) ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٣١) ربيع ، **نظرية القيم السياسية** ، ص ١٧٦ ـ ١٧٨ .

المساواة بين القوى السياسية الحاكمة والمعارضة من الناحية القانونية ثم خلق القنوات الكفيلة للقوى المعارضة بالقيام بدورها في مقاومة الظلم .... ونحن إذ نستعرض **الخبرة التاريخية** (**وليس النصوص**) في الدولة الاسلامية نجد ذلك أمراً غير موفور .

وقيمة العدالة السياسية تبرز في زمن الأزمات عندما تتفاقم الصراعات الاجتماعية وتعمل السلطة التي تسيطر عليها أقلية طبقية أو حزبية في إبقاء الأوضاع على حالها وهو الأمر الذي يقود إلى مواجهة بين السلطة السياسية والمجتمع المدني وهي اللحظة التي يكون فيها للعدالة السياسية دورها[٣٢] .

ماذا يعني ذلك كله :

١ ـ إن الحرية والمساواة قيم سياسية عرفها المجتمع المعاصر وعبر عنها باشكال نظامية لم تعرفها الخبرة الاسلامية .

٢ ـ إن العدالة هي القيمة العليا في الخبرة الاسلامية لكنها إفتقدت بعدها السياسي الذي أصبح أمراً أساسياً في الأوضاع الراهنة .

٤ ـ نظرة عامة

على الرغم من أن تعبير القيم السياسية تعبير تجريدي غامض يشعر مستخدمه بحالة من القلق إلّا أننا ـ وبالتأكيد ـ نستطيع ملاحظة سير مجتمع ما من زاوية توزيع القيم وإن كان البعض يرى أن « تكليف علم السياسة بمهمة كهذه يعني توسيع هذا العلم إلى حده الأقصى »[٣٣] .

وكما أشرنا فإن مشكلة القيم في النطاق السياسي هي مشكلة الصراع بين القيم وليس تحديدها ، ثم أن ترتيب الهرم القيمي أمر تفرضه الظروف الاجتماعية السائدة وليس عملية إنتقائية ، والقبول بمنطق التغير والتحولات الاجتماعية يعني القبول بتراجع قيم معينة كانت في الخبرة والتعبير النظامي سابقاً تتصدر الهرم القيمي ، لتحل محلها قيم جديدة بحكم التحول الاجتماعي لا بحكم الانتقائية . ثم إن القبول بتصدر قيمة جديدة لا يعني الاغفال أو الاقلال من أهمية القيم الأخرى ولكننا أسرى الواقع والتحول ولسنا أسرى التجريد والتمسك بالقديم لمجرد تعبيره عن الأصالة . فما هو الواقع الجديد وما القيمة السياسية العليا التي يفرضها هذا الواقع في وطننا العربي ؟

١ ـ **الأقطار العربية غير النفطية** : إن أزمة تحديد القيمة العليا تتمثل في أن تحقيق الديمقراطية مرتبط بالنمو الاقتصادي أكثر من تعلقه بالتنشئة السياسية ، غير أن النمو الاقتصادي مرتبط بمعدل الدخل القومي الذي لا يكاد في هذه الدول يكفي لسد الحاجات الضرورية الأمر الذي يستوجب الضغط على الاستهلاك وتحويل المال المتوفر إلى المشاريع الاستثمارية ، وهذا يعني تخفيض المستوى العام للمعيشة عن مستواه المنخفض أصلاً ، وهو

---

(٣٢) جان وليام لابيار ، **السلطة السياسية** . ترجمة الياس حنا ، الطبعة الثانية (بيروت : ١٩٧٧) ، ص ١٠٤ .

(٣٣) جان مينو ، **مدخل إلى علم السياسة** ترجمة جورج يونس ، الطبعة الثانية (بيروت : ١٩٧٧) ، ص ١٣٧ .

الأمر الذي لا يمكن فرضه إلّا بحكم يختلف نوعه عن الممارسات التي عرفها الغرب بإسم الديمقراطية ، وبغض النظر عن الشكل الذي يتخذه هذا الحكم .

٢ ـ **الأقطار العربية النفطية** : إن الطبقة الاجتماعية المسيطرة والموجهة والتي تمسك بزمام السلطة الفعلية في التقرير والقيادة على مستوى المجتمع الكلي هي تلك الطبقة المرتبطة بعشيرة معينة (دول الخليج) أو طبقة تمتد جذورها إلى الأداة العسكرية وكلاهما أيضاً تعبير عن نوع من الحكم يختلف عن ممارسات الغرب .

إن ذلك يعني أن الحديث عن أي من القيم السياسية الثلاث يصبح عسيراً ، إذ تتعذر عادة العدالة السياسية ، أو الحرية السياسية ، أو المساواة السياسية ، وعلى الرغم من أن التعبير النظامي عن العدالة مزعوم في السلطة القضائية فإن التعبير النظامي عن المساواة والحرية يكاد أن يكون هلامياً ، أقرب إلى الاستنتاج منه ألى الالتصاق المباشر في الذهن بين القيمة وتعبيرها النظامي . وخلاصة القول ... إنها دعوة للمفكر العربي لتحديد ثلاثة أمور : ١ ـ إنهاء الخلط بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية . ٢ ـ إعادة النظر في التصور المثالي القائم على إمكانية تحقيق القيم الثلاثة « الحرية ، المساواة ، العدالة » بأبعادها السياسية في مجتمع واحد وبنفس القوة . ٣ ـ ضرورة تحديد القيم الأصيلة والقيم التابعة لا من منطلق التحيز والانتقائية ولكن من منطلق ما يجري على أرض الواقع □