العدد(1414) السنة السادسة -الاثنين (19) كانون الثاني 2009 ◆ http://www.almadapaper.com - E-mail: almada@almadapaper.com

الآراء الواردة في الصفحة تعبر عن وجهات نظر كتابها ، وقد لاتتفق بالضرورة مع وجهة نظر الجريدة

الثوابت والمتغيرات في التاريخ الاقتصادي للبلاد الإسلامية

تأصيل لنظرية ملحة وإنقاذ لحقيقة غائبة

(2-2)

غالب حسن الشابندر

التسمية الخاتمة:ـ

واخيراً، وفيما الكاتب يتحدث أو يشرِّح لنا الثوابت شبه الدائمة التي أنتظمت في جوانبها تشكيلة (مجتمعنا) العربي الإسلامي في سياق متغيراته الهائلة الصاخبة، حيث يعنون كل ثابت بعنوانه المنسجم مع هويته : (الحقائق الجامدة/ البيئةوالموقع، تليها الحقائق الفطرية والإنسانية الأولى / صلة الرحم،ثم الحقائق الفطرية الإجتماعية / صلة الرحم ، يعقب ذلك الحقائق الفطرية الاجتماعية / نزعة الجماعة...) يختم هيكلية هذه الثوابت بما يؤطرها في وحدة متفاعلة متداخلة، أو حسب تعبيره بالذات: (الثابت الذي يحتويها ويلخصها ويختزنها ويتجاوزها ألا وهو الشرع) ص ١٧٧ . الشرع بمعناه الواسع، كثابت أوّلي كان قد لازم ضمير الشرق، وانعجن بنكهته الحياتية الروحية والمادية، حتى كان ذلك من معالم تمييزه عن غيره من المجتمعات بتسمية كتاب الغرب الاجتماعيين الكبار، فحظ اسيا من تاريخ البشرية الحكمة، الأنبياء، المشرعون الأوائل، فيما حظ الاخر العقل، وإن كان في ذلك مغالطة خفية، فليس هناك تعارض بين العقل والحكمة، حكمة السماء تحمي عقل الأرض، وتصون غريزتها من التجاوز والطغيان،ولذلك حديث طويل فيما تطرق له الكاتب لما، مستندا على التفريق الدقيق بين شرع آني وبين شرع يستوعب الزمن، زمن جماعي ممتد ص ١٨٠ .

البرهان الاكبر في رأي السيد الكاتب على توفر هذا الثابت العظيم الثاوي وراء تنظيم متغيراتنا وتحولاتنا وما يطرأ على زمننا نحن أبناء هذه المنطقة (قلب العالم) هو أن تكون موطن الأديان السماوية الثلاث، حيث كانت منبتها نشأة ومنطلقها إنتشارا، ومادتها دفاعا .

هذه هي الثوابت الطويلة الأمد، الموقع وصلة الرحم ونزعة الجماعة، وتأصُل التنظيم، والشرع يحتوي الجميع بنظم علاقة وطيدة فيما بينها، خاصة وإن أم الشرائع في هذه المنطقة هو القرآن الكريم، الذي ينتسب إلى الله الازلي.

نقد المنهجيات / والصورة الأرجح !

على إمتداد مشروع أو فكرة أو منهج (المنطق الداخلي للاشياء) يتحدث السيد الكاتب في الباب الثاني من مشروعه الضخم عن مهجيات قراءة تاريخنا ، خاصة في شقه الماركسي، ومن أجل ذلك قدم بتمهيد في غاية الاهمية، حيث يرفض قراءة التاريخ والتعرف عليه (تاريخ شعب، او أمة أو منطقة ...) في ضوء تجربة خارجة، حتى لو إن التجربة هذه كا نت مثالا في العطاء والقوة والإشراق وا لسطوع ، فإن هذه المحاولة (إسقاطية / التعبير مني) وليست حفرا حقيقيا، فإن الحفر يتطلب الغوص مباشرة في الأرض التي هي محل الحرث والتشريح.

هنا يبدو بكل وضوح التعسف الذي وقع في آخرون ،أي أولئك الذين أتعبوا أنفسهم بعرض تاريخنا على التجربة التاريخية الغربية، وبامتياز معطى سلفا لهذه التجربة ! الأمر الذي يقود إلى استنتاجات خارج الدائرة وغير متصلة بها بل قد تكون استنتاجات مضادة للحقيقة تماما وليس تجانبها فقط .

يرتب الكاتب على هذه المقولة نتيجة خطيرة، أو يربط بذلك موقفا يراه حقيقة صلدة: (وعليه، إذا أردنا اختيار طريق التقدم والتطور فإن ذلك مرهون بمقدار أن نشكل إستمرارية شرعية لتاريخنا فقط نستطيع أن نحارب القديم المعيق البالي، فالخلاف يدور أساسا حول المنهج والمضمون والمعايير، وإن المناظرة حول الشكل هي في آن واحد مدخل ونتيجة لهذا الخلاف) ص ١٩٥.

الباب الثاني من الكتاب (١٩١ ـ ٣٧٥) خصصه الكاتب كتطبيق عملي لمنهجه هذا، وهو يتألف من أربعة فصول تتفاوت بالحجم والاهتمام،ولكنها في الجوهر تعالج القضية أعلاه، عرضا ونقداً وطرحا للبديل الذي يتجسد بمنهجه المذكور .

الفصل الأول / نقد نظرية وطرح بديل/

يطرح بشكل مدرسي (مفهوم التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية حسب النظرية الماركسية) بغية نقدها، فمدرسيا وبشكل بدئي اولي، ترى الماركسية إن التاريخ عبارة عن حركة صاعدة، مبدأها التحتي هي قوى الإنتاج وفي المقدمة منها وسائل الانتاج لتخلق لنا علاقات إنتاج تتطابق مع درجة التطور التي عليها الأولى، وهذه بدورها تعكس لنا أو تمثل نمطا إنتاجيا مطبوعا بعلته ، ويشكل نمط الإنتاج قاعدة تخليق كل المظاهر الاجتماعية الاخرى من فكر وفن وعلم واخلاق وعادات، وبسبب التطور الذي يحصل لقوى الإنتاج تدخل في صراع مع علاقات الانتاج السابقة ينعكس على المجتمع على شكل صراع بين طبقتين، الاولى مرتبطة بنمط الا نتاج القديم والثانية تمثل درجة التطور الجديدة التي دشنتها قوى الانتاج، ويكون الظفر وبشكل حتمي لصالح الطبقة الجديدة، إذ لا محال من إنتصار التطور، وهكذا تتحرك عجلة التاريخ،كل التاريخ، منذ ان خلق الله الانسان وحتى يرث الارض وما عليها، فهو صراع دائم، ومتقدم دائما، ومرهون بقوى خارج إرادة الإنسان !

هذا التصور المادي الآلي للتاريخ برغم ظاهره الجميل ينقده السيد عادل عبد المهدي ببساطة ، فهو تفسير ينطلق من إعتماد العفوية في الانسان ويهمل الجانب الجاد في هذا المخلوق العجيب، يهمل الروح الخلاقة ، العقل المبدع، العقل الذي استطاع أن يحل أعقد معادلة رياضية، واستطاع أن يحول علم الفلك من علم نظري تاملي إلى علم تجريبي حي ! فهناك تبسيط مخل.

إن الماركسية تريد أن تجعل من تصورها هذا انجيلا حيا شاملا، ينطبق على كل مراحل التاريخ ، وتصدق على حركة كل المجتمعات، وعليه، كيف تخلفت لحد هذه اللحظة المجتمعات الآسيوية بالغرب ما عدا اليابان مثلا؟

لقد اهمل ا لتفسير الماركسي في بدياته الاولى الإنسان برمته، وتمادى في إسقاط جوهريته المتمثلة في العقل، ومن الخطل أن تعلن الماركسية تعميمها بهذا الشكل التبسيطي، وهي لم تخضع للدرس كل المجتمعات وكل مراحلها، وإلا هل يضمن لنا الماركسيون إنهم قرأوا كل المجتمعات بكل تاريخها أم اكتفوا بقراءة المجتمع الاوروبي وفي عصره الاقطاعي ؟

لقد أحسن صنعا بعض الماركسيين المحدثين الذين اعلنوا بكل صراحة بعدم وجود قوانين اساسية وعاملة وشاملة لكل نظام، وإن لكل مجتمع (عدّة احتمالات للتطور)، وذلك ما أعلنه أكبر مفكر ماركسي هو (هو بسبوان) ص ٢٠٥ . يستبدل السيد عادل عبد المهدي نظرية أو محاولة قراءة المجتمعات من خلال تفحص أصولها بنظرية أخرى فحواها قراءة المجتمع من خلال التغلغل في ذات الإنسان حيث سيكون الإنتصار لعقله على غريزته ، وسنرد الاعتبار للإنسان بما هو إنسان، وفي الحقيقة هذه النقطة جديرة بالقراءة والدرس، ولكن ليس هنا محل ذلك.

الفصل الثاني / تصحيح مفهوم وإنقاذ حقيقة/

لقد أختلط على الباحثين في تاريخ الإسلام وتشريعاته، بل تاريخ الشرق معنى الإقطاع وتواصل مع النظرة الحديثة المُخترَعة عن هذا المفهوم، منتقلا عبر ترجمة شائهة للكلمة من منحاه في تاريخ أوروبا ليتسلط على المفهوم زورا وبهتانا كما ورد في الخطاب الشرقي والإسلامي، فحدث نوع من اللبس الظالم.

يتحدث بداية عن الاقطاع معنى من خلال نشأته وتضاعيف نظامه ، فهو مرحلة متمخضة عن تراجع (المجتمع العبودي)، ولذا هو في نظر نظرية (قوى الانتاج . نمط الانتاج) خطوة متقدمة في سلم التطور الانساني، واساس العلاقة فيه ملكية (الاقطاعي) للارض، وملكية محدودة (للقن) نتيجة إنصهار كل جسمه في الارض اجيرا تابعا، والنتيجة تمحيض فائض الإنتاج للأقطاعي ، يتزامن مع حق الاقطاعي أن ينتزع من (القن) قيما (تحدد عرفا أو قانونا)، وهي حالة تتسم بالعنف والقسوة طرفها الفاعل واحد وطرفها المنفعل واحد ، هناك الاقطاعي وهنا القن، يقابل ذلك وجود نواة حركة في المدينة ينظمها الحرفيون في (نقابات هدفها منع المنافسة،كما ينتظم التجار في غرف تجارية)، يرتبط نظام التسلط الاقطاعي على الاقنان (بشدة وقوة بالجهاز الحقوقي السياسي)، ولكن حركة التاريخ ماضية، فبتفسخ وانحلال (الاقتصاد الطبيعي وتقدم الإنتاج السلعي) وتسارع نمو راس المال الزراعي نتيجة (تفكك الحرفيين) يسمح بظهور المؤسسات الرأسمالية (المانيفكتورة)، فتتكون الأسواق الوطنية، وتتكون (الدول الاقطاعية) المركزية، متمثلة في (الملكيات المطلقة) ، فتتهيا فرصة تراكم المال، مما يقود آليا إلى مجيء الرأسمالية، حيث يتم انتزاع ملكية الحرفيين الصغار والمزارعين، ويتم دخول التاريخ حقبة جديدة كل الجدة ، ومن خلال صيرورة هذه الحركة ينهض العمال والاجراء والتجار الصغار ليحطموا الاقطاع .

هذه هي قصة الاقطاع الا وروبي، وهي قصة مليئة با لدموع والدماء والالام، وبالتالي، يعجب الانسان كيف تصبح مقياسا لقراءة التاريخ الاسلامي من جهة إن هذا التاريخ تضمن إشارة من خلال بعض النصوص الشرعية إلى (الاقطاع) حيث اجترح المستشرقون اسماء لأنواع من الاقطاع المزعوم في التاريخ الاسلامي، فهناك ا لاقطاع المحمدي /نموذجه اقتطاع النبي الارض الموات ! / ، والاقطاع العبودي/ نموذجه اشتغال جماعات زراعية في أ راضي الخليفة ! / ، والاقطاع البدائي / نموذجه الدولة باعتبارها السيد الاقطاعي يتسلم الضرائب ويتحكم بإرادة الناس، ويحمي علاقات الانتاج السائدة ! / وغيرها من نماذج اخرى تفتقت عنها عقلية بعض المستشرقين .

هذه القراءة أوروبية للتاريخ الاسلامي، ليست قراءة اوروبا للتاريخ بل قراة أوروبية، وهي قراءة قد يقوم بها مسلم، بل ربما مسلم ملتزم، وليس اوروبي النشأة والثقافة بالضرورة، وقد تفنن كتاب مسلمون بطرح تسميات غريبة لوصف مجتمعاتنا كلها تنضح بروح تلك القراءة المستعارة للأسف الشديد، فالمجتمع الشرقي هو حصيلة وصفة مركبة من (مشاعية + رق + اقطاع + نمط أسيوي) إو هي أحد هذه التسميات ص ٢٢٥ وهكذا.

يقوم السيد الكاتب بفضح هذا الخلط العشوائي في المفاهيم والمواصفات والخصائص، لم يرد الإقطاع في الخطاب الشرعي وهو يحمل تلك المقاطع من المآسي والمواجع والظلم كما شهدتها مرحلة الاقطاع في التاريخ الاوروبي، وكما يوحي المصطلح بكل ثقله المأساوي الفضيع، الاقطاع من منظور إسلامي فيما فحصنا الجذر اللغوي ير جع إلى فعل (قطع) ولا يمت بصلة الى الأرض، وبالتالي، يعني التفريق كما في قوله تعالى: (وقطعناهم في الارض أمما) أي فرّقناهم فيها، وتفيد النصوص أنه كونه (سياسة، وكونه يختص بجانب التوزيع / العطاء /) ص ٢٣٤، مما يتطابق مع جذره اللغوي، فالاقطاع هنا يحمل نضجا اقتصاديا ، مشعا ، يحمل سمة العدل، بل هو مفهوم حضاري، فقد (مورس أما كسياسة لاعمار الاراضي بدار الحرب، أو كسياسة لتوزيع الخراج على الجند) ص ٢٣٤ / ويعزز الكاتب هذه التصورات بالنصوص الشرعية المعتبرة . فضلا عن أن مصطلح (الاقطاع) تدور حوله كثير من النقاش والحوار داخل منظومة الفكر الغربي نفسه، ويستعرض الكا تب نصوصا مهمة على لسان رودنسن وشارل باران ويست فوكل، وغيرهم ممن تتبع الاصل اللغوي باللاتينية وتطبيقاته المفترضة، فرأوا هناك أكثر من مفارقة لغوية وتطبيقية .

يخاطب الكاتب وبلغة علمية ووجدانية المفكرين العرب ألا يكونوا ضحية المصطلح الجاهز، وألا ينساقوا وراء مصطلحات مستوردة، وأن الطريق السليم الى تشريح مجتمعاتنا تاريخيا واقتصاديا واجتماعيا إنما يجب أن يكون وفق آليات مشتقة من ذات التاريخ الذي ننتمي إليه، من ذات المجتمع الذين ننتمي إليه، تلك هي فلسفة المنطق الداخلي للاشياء.

الصدقة والجماعة والاحسان والعفو والأنفاق كلها مفاهيم لها أرضيتها الخاصة بها، ولا يجوز إ خضاعها لمقياس خارج حريمها التاريخي والاجتماعي، فإن الصدقة في المفهوم الكنسي عبارة عن فضلة ليد عليا على يد سفلى، فيما هي عبادة إسلامية، وفضلها على معطيها اكثر من فضلها على مستحقها، لأنها تزكي وتطهر، فأي بون شاسع بين المفهومين، وكيف في مثل هذه المفارقة ندرس الصدقة بمعيار غربي أوكنسي؟

الإقطاع في الخطاب الشرعي وحسب مابينا سابقا ليس في قائمة المسموح سوى مع ثلاثة انواع من الأراضي، (الموات) حيث يتم بواسطته إنتشال الاراضي الخراب من العطالة، فشرطها إحياؤها وملكيتها ملكية منفعة لا رقبة، فهو إقطاع إحيائي با لدرجة الاولى. وإقطاع الأراضي في دار الحرب، وتتوزع أثلاثا بين ابن السبيل ولاهل الاعمار وللفاتحين، وأقطاع الصوافي وهو ما يصطفيه الإمام لبيت المال الذي هو حق كل المسلمين، وبالتالي، هناك إقطاع إسلامي حقا،ولكنه الاقطاع الذي يوزع ولا يحتكر، الاقطاع الذي يحرر ولا يستعبد، الاقطاع الذي يوزع الثروة وينشطها ويعممها ويحييها وليس الاقطاع الذي يحتكرها ويشخصنها ص ٢٧٦ .

هذه لغة برهانية وليست أدبية، وهي لغة تحليلية وليست لغة إتهام ودفاع بلا قاعدة مادية ملموسة تشهد لصاحبها بقوة الحجة وصرامة الموقف.

المؤلف يزود أو يعزز أراءه بملحق تخطيطي ممتاز عن أحكام الإقطاع في الإسلام ، معتمدا على أمهات المصادر الشرعية(كتاب الخراج لابي يوسف المتوفي سنة ١٨٣ للهجرة، كتاب الخراج ليحي بن آدم القرشي المتوفي سنة ٢٠٣، كتاب الأموال لابن سلام المتوفي سنة ٢٢٤ للهجرة، والمواردي في الاداب السلطانية المتوفي سنة ٤٥٠، وبن رجب الحنبلي المتوفي سنة ٦٩٥ في كتابه الاستخراج لأحكام الخراج، وكتاب صبح الاعشى للقلقشندي المتوفي ٨٢١، وفقه الملوك ومفتاح الرتاج للرحبي المتوفي سنة ١١٨٤) وهي مصادر شرعية لكبار علماء الامة في مثل هذه الموضوعات .

ويستدرك الكاتب ليشير بوضوح إلى شيوع الاقطاع الشخصي والعسكري بعد القرن الخامس الهجري، وهو ما اطلق عليه في عنوان فرعي (إقطاع الاستغلال) ولكن مع ملاحظة دقيقة جدا، وهي إن هذه الظاهرة جاءت (كسياسة للتوزيع ولم تتحول إطلاقا إلى نظام سائد للإنتاج) ص ٢٧٣ ، مما ينفي أن يكون مجتمعنا قد مر بمر حلة تسمى علميا وبحق مرحلة الأقطاع، أو أن يصدق الأدعاء بأن مجتمعنا كان في حقبة ما إقطاعيا.

ولكن هنا نقطة في غاية الحساسية، إن (إقطاع الإستغلال) هذا كان إقطاع خر اج الارض وليس إقطاع الأرض، وليس من شك هو ظاهرة سبلية مردها إلى (تراجع الواردات المالية وازدياد النفقات العامة ،وتفسخ الإدارة، واضطراب مجمل التوازن الاجتماعي العام، والغزو الخارجي، والحروب الداخلية) ص ٢٧٩ ، وليس منشؤه الاقطاع بالمعنى الشرعي كما تفيد النصوص الشرعية والتجربة الإسلامية في بدايتها.

الفصل الثالث/تبديد وهم :ـ

هل (المجتمعات الإسلامية تمثل (نظاما عبوديا) بما تعنيه كلمة (نظام) من معان ومفاهيم)، هذا هو السؤال الذي تكفل به الفصل الثالث ردا على مزا عم ترى إن (هذه المجتمعات / العالم العربي الإسلامي الوسيط / عاشت مزيجا من بقايا المشاعية الريفية والرق والأقطاعية الشرقية)، حيث تم إقرار هذا الزعم في ضوء فهم مسالة العبودية في تاريخ غيرنا، وتم إسقاطه على المجتمع العربي و الاسلامي في مرحلة من مر احل تا ريخه، والغريب إن شاهد هذا الزعم هو وجود (العبيد) في هذا المجتمع ! وكأن (النظام) العبودي هو كمية من (الأرقاء) المتوزعين هنا وهناك، وبشكل عرضي ! فيما النظام العبودي له آلياته وطبائعه ، ولا يمكن أن يسمى المجتمع (عبوديا) إذا لم يشتد فيه الصراع بين الطبقة المالكة لقوى الانتاج والطبقة الإجتماعية الأقتصادية المحرومة من هذه القوى، فهل وجد مثل هذا النظام في حقبة من حقب مجتمعاتنا ا لعربية الإسلامية ؟

في الحقيقة (لا يكفي أن نرى العبيد في مجتمع ما لنفترض إن (المجمتع العبودي) أو أنه يحمل بقايا للعبودية أو بذورا مبكرة للعبودية)) ص ٣٠٢ .

إن هذه الا حكام المتبسرة تزيف التاريخ ، وتنسف الحقيقة العلمية من الأساس، بل تضيع المصطلح وتغيب هويته العلمية، كان الكثير من العبيد في مجتمع الشرق القديم ، كذلك في ظل النظام الإسلامي يمتلكون المال والعقار، وهو خلاف هوية المصطلح العلمي لنظام العبودية ! وكان العبيد يصلون إلى أرقى مواقع القوة في العالم الإسلامي، بما في ذلك حكم ولايات ومساحات واسعة من جغرافية عالمنا ! وقد سن الإسلام قوانين واقعية من شانها تقليص حجم التجارة بالرقيق حتى القضاء عليه تماما، وبالتالي، من المستحيل أن ينشأ في مجتمعاتنا نظام عبودية، بل كل ذلك يحول دون حصول مثل ذلك.

يسطر لنا الكاتب خمس عشرة مادة تشريعية إسلامية من شانها تحرير العبيد، وإعدام فرصة نشوء أي نظام عبودي ص ٣٢١، مما يتنافى مع تلك الا حكام المتسرعة. وليس من شك إن (العبيد في المجتمعات الإسلامية فئة من قطاع الخدمات وليس الإنتاج) ص ٣٢٢ ، خدمات منزلية وعسكرية ، وذلك كان كفيلا بدمج العبيد في الأسرة أو القبيلة أو مؤسسة الدولة، أي لا ينفرز العبيد كطبقة ناشزة بحيث تشكل ظاهرة إجتماعية إنتظامية تطبع المجتمع بهويتها وماهيتها، وكل ذلك كان يهيئهم لتسلم مناصب عليا في الدولة ، فأين هي إذن مصاديق ذلك الزعم ؟!

الفصل الرابع / إسطورة الاستبدا د الشرقي :ـ

يتمثل نظام النمط الآسيوي للإنتاج بـ (وجود دولة مركزية استبدادية طالما يتمثل فيها رمز (الوحدة الشاملة) وتسيطر على الأرض)) ص ٣٤٢ ، ومن ناحية أخرى يكون أساس الاقتصاد هو ((غياب الملكية الفردية للأرض (حيازة فقط) ...))، وبوصلة التجسير بين الركيزتين،تجيير كل فائض إنتاج (الجماعات الدنيا) لتلك الدولة المالكة الشاملة المهيمنة المستبدة، ما يجعل هذه الجماعات ((مملوكة من قبل الأعلى(الدولة)...))، ومن خلال هذه المنظومة تنبثق مجموعة مفاهيم عن (الدولة الإقطاعية)، (الدولة العبودية)، (الدولة الشرقية)، (الدولة المالكة)، (الدولة الآسيوية)، مما ترتب على ذلك إستنتاجات ومواقف تبلورت في ضرورة معالجة هذه الظاهرة باعتبارها ثقلا جاثما على العقل الإنساني والحق الإنساني، وقد اقترح أن يكون التدمير الشامل لهذه الظاهرة ا لشرقية بامتياز إما (بالاستعمار أو البرجوازية وإحلال الملكية الفردية) ... وهكذا تبرع لنا الماركسيون وغيرهم من اساطين الفكر الإشتراكي بتبرير الاستعمار في الهند وا لكثير من الدول الشرقية ، لأن ذلك كان كفيلا في تمزيق الإستبداد، إستبداد الدولة الشرقية، فقد احل الملكية ودمر جبروت الدولة متمثلا بشخص مالك ومهيمن ومسيطر ، كان بمائة الإله ! هو وموظفوه وحاشيته وأقرباؤه وأصحاب الالقاب البيرقروطية.

هل مرت المجتمعات الشرقية بمثل هذه المرحلة التي تعد هي المرحلة الثانية بعد المشاعية في نظام التسلسل الماركسي في تفسير التاريخ وترقيم مراحله الحاسمة ؟ يضطرب أصحاب هذه النظرية في التحديد المرحلي لهذا الظاهرة المزعومة من مسلسل الإ مضاء الماركسي نفسه، فهي تارة تمثل الدرجة الاولى المستقدمة (لتطور البشرية بعد المشاعية البدائية) وأخرى (مرحلة تاتي بعد المجتمع العبودي) وثالثة تعتبره (شكلا من أشكال العبودية) واربعة تحسبه (شكل من أشكال الاقطاع) ص ٣٤٨ . وكل هذا الاضطراب ليس لعدم وضوح معالم وهوية وماهية الدولة المستبدة أو هوية الإنتاج الاسيوي ،بل لأن مجال تطبيقه مرتبك ، ولا يصلح أبدا لمعاييره التي مر الكلام عنها، ما يؤكد إن هؤلاء إنما يريدون جبر التاريخ بفكرة مسبقة، منهج تم مهره بطابع الخلود والازلية.

أين الدولة المالكة بهذا الشكل في جسد الزمن الإسلامي؟

لقد تحددت موارد ملكية الدولة في عناوين صارمة (الأرض الموات، الأراضي في دار الحرب، الصوافي الا نفال)، وتحددت بشكل صارم عناوين مواردها (أموال الخراج، أموال الزكاة والخمس والاعشار، أموال الجزية) وهي مادة توزيع وليس احتكار وملكية فردية ! فهل في مثل هذه الدوائر المحصورة من مصادر ووظائف يمكن أن تنشا دولة إستبدادية؟ دولة مالكة لفائض الجماعات الدنيا فيما يحتل نظام التوزيع مساحة كبيرة من مجالات وممكنات توزيع الثروة على مستوى واضح من تحقيق التوازن والتكافل؟

يستعرض الكاتب في هذا المجال شواهد كثيرة على إمتناع مثل هذه الظاهرة في مجتمعنا الشرقي و الإسلامي، ويثبت إن الدولة المستبدة جاءت بعد أن اخترق الاستعمار بلادنا، وينقد بمرارة دعوة النخبة المتيقظة من كتاب الغرب إلى ضرورة تفتيت وتمزيق مايسمونه بدولة الإستبداد الشرقي بالاحتلال والتسلط من الخارج،وليس الخارج سوى الغرب، وليس الطريقة سوى الاستعمار .

منطق المتغيرات / أسس الآليات الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية

١ : يطرح لنا الكاتب في هذا الباب الذي يتألف من ثلاثة فصول ثوابت شبه الدائمة التي إنتظمت قائمة الحقوق والدوافع الأقتصادية في (مجتمعاتنا) مبرزا فرادة منظومتها وتميزها عن المطروح في هذا المجال في الفكر الأوربي والذي له تطبيقاته العملية المناسبة في هذه البيئة.

لا شك بموضوعية الحقوق والدوافع، فإن كل نشاط إقتصادي له دافعه أو داوفعه، كما تترتب عليه حقوق واجبة، بصرف النظر عن الآلية والإنصاف ومجرى سير العملية في ظل تعقيدات الوضع السائد والظروف الحاكمة.

يرى الكاتب إن (تعريف الحقوق وبالتالي، الدوافع هو الخطوة الأولى لتحديد المعالم الأساسية للعملية الاقتصادية، فمعرفة هذه الحقوق والدوافع في زمان ومكان محددين هو تعريف للمنطلق الأول للنظام الاقتصادي،القاعدة الأساسية لتعريف بقية البنى الفوقية والفسلفية والسياسية ...) ص ٣٨٠ .

يرتب الكاتب على هذه المقدمة، سؤاله المركزي الذي يتحمور حوله جوهر الباب الثالث (فما الخطوط العامّة للحقوق والدوافع في المجمتعات الإسلامية إستنادا لمنطق الثوابت أو إستنادا إلى عوامل الاستمرارية التاريخية ؟) ص ٣٨١

يسرد لنا بعد ذلك منظومة هذه الحقوق والدوافع بشكل مكثف، مشيرا إلى عنصر الفرادة والجدة والا ستقلالية في هذه المنظومة.

تتألف في هذه المنظومة الحقوق والدوافع الدينية / مصالح آخروية / مع الحقوق و الدوافع الدنيوية / مصالح آنية / في نسيج واحد ، لتجمع بين موحيات الحكمة وضرورات (النزعة والتطبع)، فيتعالى النظام على الأرض وينحدر دون السماء، فتتشكل المنطقة الوسطى . وإذا كان هذا هو التقسيم المبدأي أو النظري، فإن تفصيله يتم على خمسة مجالات مترابتة (حقوق الله ورسوله، حقوق الجماعة والجماعات، حقوق الولاية والولايات ، حقوق الأفراد)، وليس من شك إن (حقوق الله ورسوله هي ضمانة بقية الحقوق ،وعنصر توازنها، بربط الجهد والدوافع والحركة الاقتصادية بالمكونات فوق الإقتصادية...) ص ٣٨٤ .

إن واجبات الزكاة والخمس والنذور ونظيراتها هي حقوق مفروضة دينيا، فيما (أموال الفيء من خراج وجزية وأعشار وغنيمة...) مرتبطة بدوافع دنيوية، ولكن ليس على تعاند مع سابقتها، بل هما في مركب و احد ، تشكل في النهاية أحد ابرز معالم التشكل الإقتصادي لمجتمعنا، بعيدا عن الاستعارة المذلة، وتكتمل بعض الصورة فيما لو علمنا إن توزيع حقوق الله ورسوله لا تخضع لحركة مرنة تتحدد في حينها حسب ما يسود من وقائع وحاجات ،ولكنها في النهاية متوازنة بين الفرد والمجتمع . ويبقى للولاية والولايات حقوقها الخاصة المدونة كي لا يتم لها التلاعب والتحايل، وهي بمثابة (حقوق المنصب) ولكن بغية أن تتحول إلى مورد يزخ الحركة الاقتصادية بمدد الدوام والاستمرار والفاعلية ،فهي ليست ملكا شخصيا أو عائليا أو وظيفيا كي يتوهم انحرافها عن المصلحة العامة في التحليل الأخير. إن حق الافراد مقرر وفق قوائم من التعريفات القانونية و الوصفية بدقة، ومن هنا كانت تلك الكمية الهائلة من التعريفات والتحديدات للفقير والمعدم والمسكين وابن السبيل، وفيما يرتبط التوزيع بالانتاج على وزان رابط المعلول بالعلة، نجد إن بعض مظاهر التوزيع في المجتمع الإسلامي قبل عملية الإنتاج ، ومثال ذلك موضوع الزكاة والخمس و الصدقات ،حيث لا تنتظر عملية الإنتاج ابدا.

٢ : يعود الكاتب لتنظيم عناصر التجربة الداخلية لمجتمعاتنا عبر سرد بعض المصطلحات الخاصة بالتجربة، بحيث تفردها وتميزها على الصعيد المعاشي والاقتصادي، فإن مفهوم الرزق باعتباره حلقة وسط بين المادي وما فوق المادي مائز واضح هنا، فالله هو الرازق، ويوازي الرزق الكسب ، والكسب أفضل الاعمال من الحلال، وهو نتيجة الضرب في الارض على فنون من الضرب والممارسة، والكسب هو مجلبة الرزق، ولذا يرتبط الرزق بنظام التوزيع الذي له قوانينه ومجالاته المحددة بدقة ، ومن خلال تحويل الرزق إلى مكاسب أو كسب تتفتق طرائق المعاش، وتتعدد سبله، و للعقل دوره في الابداع و التخليق ص ٤٠٥ ـ ٤١٦.

٣ : ليست الثوابت التي كانت محل بحث وتشريح قوانين أزلية نازلة من أفق السماء على سنة الجعليات التي تتحدى الزمن وإرادة التغيير والتحويل والتزييف، بل هي قابلة للاختراق، ألم يمض بن إن الاستعمار اخترق ثابت نزعة الجماعة ؟! فإن التغييرات التي تنتظم في أطار هذه الثوابت لها ثقلها، وقد تضغط على الثوابت ذات الآماد الطويلة لتجيرها لصالحها بل لتنحرف بها عن مسار طبعها الضاغط باتجاه ضبط هذه المتغيرات وإحكامها لقوانينها ومساراتها. فـ (داخل نزعة الشرع نزعة الشرع تتولد حالات لا شرعية، لألغاء الفطرة الطبيعية، لا لتصريفها ... وداخل الجماعة تتولد حالات لسحق الفرد، وداخل الولاية تتولد حالات للإستئثار بحقوق المنصب، وتحويلها إلى حقوق شخصية وملك) ص ٤٢١ . وينشا الصراع بين الحالتين، قوة ضغط تمثل الشرعية وقوة ضغط تمثل اللاشرعية، و السجال قائم، فهناك صراع بين (التوازن واللا توازن) ص ٤٢٢ .

إن مصطلح شرعي ولا شرعي هنا لا يتصل على نحو الحصر بالجانب الديني البحت ، بل يتصل بكل ما هو قد أمضي كثابت سابق ، يتمتع بقوة الطبيعة والتأصّل في متن المجتمع ، وربما الجامع لكلا المجالين هو ا لعدل والظلم.

الكاتب المحترم يتناول هذه الإشكالية من خلال امثلة حية رقمية ، ليدلل على إستنتاجه، ويتكلم كأمثلة للشرح والحقيقة في آن واحد، عن مثالي الشرعي واللاشرعي في مجال حقوق الله ورسوله التي هي بالمحصلة النهائية (حقوق للتوازن والعدل) ص ٤٣٥ ، حيث في المثال الشرعي تبرز الجماعة بأنها قطب النشاط الاقتصادي ، أو أحد قطبي النشاط الاقتصادي ومحور التوزيع العادل، وستكون الولاية باعتبارها القطب الثاني في الموضوعة كلها، كنشاط إلى جانب الجماعة ثم الأفراد، ولكن على الجانب الثاني، أي اللاشرعي تنقلب المعادلة، حيث ستتحول الولاية إلى مكسب شخصي، تجير نشاطها وحقوقها للوالي، للفرد الحاكم، يضيع المعلم الحقيقي لها، وبهذا تبرز ا للاشرعية باعتبارها نقيض الثا بت، ومحطمة لجبروته الجميل! فيختل التوازن، وتطغي الاثرة، وتنتشر النوازع الجشعة في إطار التسارع على الكسب لحساب الذات الضيقة.

ولكن هل تستمر هذا الإستثنائية ؟

قوة ضغط الثوابت تمارس ضغطها بطبيعة الحال، بحكم موقعها من جبلة التاريخ وضمير التكوين التاريخي لنا، لمجتمعنا، ولكن ليس على نحو النقاء الكلي ، حيث للمتغيرات دورها ، مما يفضي إلى شكل (تصنعه القوتان بشكل مشترك، رغم تفوق هذه مرة، وتلك مرة أخرى) ص ٤٥٨ وهكذا نأتي على ختام جولة فكرية ممتعة في فيافي مشروع متعب ومضن ولكنه لذيذ وعملي، ويمكن أن يتحول إلى دليل عمل لنهضة إجتماعية واقتصادية نحن أحوج ما نكون إليها اليوم.

اراء وافكار
Opinions & Ideas

ترحب آراء وافكار بمقالات الكتاب وفق الضوابط الآتية:
١ . لا يزيد عدد كلمات المقالة على ٧٠٠ كلمة.
٢ . يذكر اسم الكاتب كاملا ورقم هاتفه وبلد الاقامة ومرفق صورة شخصية له.
٣ . ترسل المقالات على البريد الالكتروني الخاص بالصفحة:
Opinions112@ yahoo.com