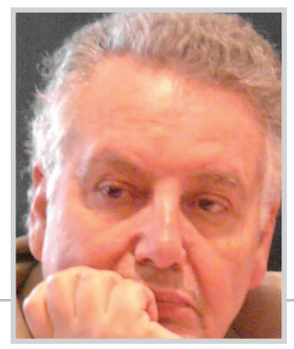
الآراء الـواردة في الصفحة تعبر عن وجهات نظر كتابها ، وقد لاتتفق بالضرورة مع وجهة نظر الجريدة

مـن عجائب التاريـخ أمة واحـدة وعشـرون دولة!



هل هي نادرة من نوادر التاريخ أم أعجوبة من عجائبه الكثيرة، أو واحدة من أعماله الماكرة أن تكون الأمة العربية أمة واحدة وعشرين دولة، أو أكثر؟
بعض المفكرين القوميين العرب يرى أن لا غرابة في ذلك، ولا حزن نتيجة لذلك، ولا ضرر علينا من جرّاء ذلك.
ويقول المفكر القومي الكبير منيف الرزاز أن "كون العرب أمة واحدة، لا يقودهم بالضرورة أن يكونوا دولة واحدة" (الأعمال الفكرية والسياسية، ج٣، ص ٣٤٠)، ويبدو أن العرب قد ارتكنوا إلى ذلك، وارتاحوا إلى وضعهم، وسكنت هواجسهم، واطمأنت قلوبهم، بعد رأوا الاتحاد الأوروبي الحالي الذي يضم عشرات الأمم واللغات والقوميات المختلفة.

شاكر النابلسي

هزيمة ١٩٦٧ والواقعية السياسية

أصبح الفكر العربي بعد العام ١٩٦١ وفشل الوحدة المصرية – السورية، وبعد فشل عدة تجارب وحدوية في المشرق والمغرب العربي أكثر عقلانية مما مضى. فقد ارتفعت أصوات الفكر العربي بعد العام ١٩٧٠ تطالب بالنقد الذاتي العلمي والعقلاني وتضع الوحدة العربية في إطار هذا النقد، بعيداً عن "توسيع دائرة الحلم العربي التي تساهم في إغناء الوجدان العربي لكنها لا تصنع التاريخ، وأن ما يصنع التاريخ هو فهم معطيات المحيط العربي بكل متغيراته وثوابته" (المفكر المغربي كمال عبد اللطيف، "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"، ص٩٦).

ورأى بعض المفكرين العقلانيين، أن تيار الوحدة العربية لا يمكن له "أن يستعيد قوته وتأثيره إلا من خلال صيغ جديدة، ومن خلال نقد تجارب الماضي، ومن خلال العمل العقلاني الدؤوب والمستمر، دون أوهام أو انفعال، ودون حرق للمراحل أو القفز فوقها. كما قال الروائي السعودي عبد الرحمن منيف.

تجارب تهاوت كأبراج البسكويت!

ورغم تأكيد مجموعة من المفكرين بأن الوحدة العربية "يجب أن لا تكون عملاً عفوياً أو مصيراً محتوماً، بمعنى أنها فوق الشعوب العربية بل هي فعل واع وإدراك ومسؤولية كبرى" كما قال المفكر مُطاع صفدي، وأن هذا المشروع لا يتم بين يوم وليلة كمعظم مشاريع الوحدة العربية التي قامت وسقطت هشة كأبراج البسكويت، إلا أن الزعماء السياسيين لم يلتفتوا إلى هذا الكلام "الفاضي"، وراحوا يقيمون مشاريع وحدة بين بعضهم لأسباب تخصُّهم هُم دون غيرهم من فئات المجتمع، ونتيجة لحلم ليلة صيف، أو مرور طيف، ولكن هذه المشاريع، ما لبثت أن انهارت في المساء، بعد أن صدر بيانها الأول من الإذاعة في الصباح، وهو ما حصل في اتفاقية الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق في العام ١٩٦٣، حيث كان عبد الناصر هو الراغب المصري الوحيد فيها، ثأراً لكرامته السياسية التي امتُهنت في انفصال ١٩٦١، ولكنه تخلى عنها بعد أيام تحت ضغط أعضاء الثورة المصرية الآخرين الزاهدين بالوحدة العربية، وللعلم فإن مشاريع الوحدة العربية لم تكن وحدها التي كانت تنهار في التاريخ، فاتحاد السويد والنرويج قام في العام ١٨١٥ وانتهى في ١٩٠٥، واتحاد النمسا والمجر قام في ١٨٦٧ وانتهى في ١٩٤٤، وغيرهما، ولكن الملاحظ أن أسرع تجارب الوحدة انهياراً في التاريخ، هي مشاريع الوحدة العربية التي كانت تأتي سريعة وتذهب سريعة! فكما تأتون تذهبون!

لم تعد الـوحـدة تتم حـول مائدة الطعام

اعتبر بعض المفكرين العرب أن عدم الوعي بالوحدة وعياً علمياً تاماً، يعتبر عائقاً أساسياً في طريق تحقيق الوحدة. فطريق الوحدة بما هو عسير وشاق في ظل ظروف دولية معقدة، وفي ظل شعوب عربية يفرقها الجهل والعصبية القطرية والفردانية وحب الذات، وأن تكون يد كل شعب من هذه الشعوب خالصة له دون غيره، وفي ظل المناهة الفكرية التي يحياها ولا يستطيع معها التحقق من الطريق الصحيح والسليم الذي يجب أن يسلكه.. أنه في ظل كل هذا، يحتاج العرب إلى وعي علمي وعقلاني تام بالوحدة العربية وذلك بنقد "المفاهيم السديمية المضللة التي توظف الهروب من مواجهة الواقع الملموس بالتحليل الملموس." (محمد عابد الجابري، "إشكالات الفكر العربي المعاصر"، ص ٩٥).

حاجتنا للوحدة لا تعني أن نتوحد!

يقول الكاتب والصحافي المصري الراحل أحمد بهاء الدين، من أن "الحاجة هي أقوى الحوافز للوحدة وأن التطور الاقتصادي والسياسي من العوامل الحاسمة في التحولات التاريخية الكبرى، إلا أن عنصر الحاجة ليس عنصراً أساسياً ولا وحيداً لقيام الوحدة العربية كما هو الحال في أوروبا" (شرعية السلطة في العالم العربي"، ص ٢١٦)، ويتلاوم بعض المفكرين على من لا يعتقد هذا الاعتقاد. ويتساءل أحمد بهاء الدين: "في هذا العالم الذي يقفز فيه العلم والتكنولوجيا وبالتالي الاقتصاد ونوعية الحياة قفزات هائلة كل يوم بل كل ساعة.. في عالم هذا شأنه ألا يشعر العرب بحاجة اقتصادية إلى السير جدياً وحثيثاً نحو درجات من التكامل الاقتصادي؟".

الأيدي العليا والأخرى السُفلى

والجـواب عن هـذا السـؤال، هـو أن العرب يشعرون. بل إن بعض المفكرين الاقتصاديين في هذه المرحلة قد اجتهدوا ووضعوا عدة تصورات ونماذج للتكامل الاقتصادي العربي بين الأغنياء والفقراء أو "بلدان اليد العليا" و "بلدان اليد السفلى" منها:

تقنين وترشيد الإطار الراهن لعلاقات وممارسات "التعامل العربي" بين مجموعتي البلدان النفطية والبلدان غير النفطية التي ترتكز على المنطلقات القطرية في التعامل فيما يخص كل قطر على حدة، وفي ظل هذا النموذج للتعامل تسود النظرة القطرية والبراغماتية للأمور، حيث يسعى كل بلد إلى حل مشاكل الاختناقات التي تواجهها عملية التنمية لديه وإلى تعظيم المنافع القطرية وتقليل الخسائر المحتملة.

أن تعتبر البلدان المصدر للعمالة والبلدان المصدرة لرأس المال شركاء جميعاً في المصلحة الاقتصادية بأوسع معنى كلمة مصلحة، ما يقتضي تطوير علاقات التبادل والترابط التي تم نسجها في ظل الحقبة النفطية الجديدة، وذلك عن طريق تحقيق درجة متقدمة من التنسيق والترشيد في مجال التدفقات العمالية والمالية من خلال منظور للتعاون الاقتصادي الإقليمي العربي على غرار مجموعة "السوق الأوروبية المشتركة".

والنموذج الثالث، وهو أرقى نماذج التكامل الاقتصادي بين الأغنياء والفقراء، يهدف إلى تحقيق اكبر قدر من التجانس والدمج الحركي للقدرات والموارد العربية على المستوى القومي. ومعنى ذلك أن يرتبط الأغنياء والفقراء في مصير مشترك واحد، وليس في المصلحة الاقتصادية فقط، ذلك أن قضية التكامل الاقتصادي لا بد لها من أن تنطلق من تصور استراتيجي شامل لمتطلبات تنمية المنطقة العربية كلها، وهذا ما بسطه لنا المفكر الاقتصادي المصري محمود عبد الفضيل، ("النفط والوحدة العربية"، ص ١٦٢-١٧٠).

ونشير هنا إلى أن محمود عبد الفضيل لم يكن المفكر الاقتصادي الوحيد الذي طرح نماذج وتصورات للتكامل الاقتصادي العربي، ولكن كانت معه أيضاً مجموعة من الاقتصاديين العرب، على رأسهم يوسف صايغ المفكر الاقتصادي الليبرالي والأكاديمي الفلسطيني.

قيادات فكرية قاصرة

ولكن الأزمة هنا، ليست أزمة خطط ونماذج بقدر ما هي أزمة قيادات فكرية وسياسية قاصرة على أن تُري كل عربي أين موقع قُرص عيشه، وتدلّه عليه بالعقل والأرقام، ومن خلال دفاتر الحساب كما حاول محمود عبد الفضيل في نهاية السبعينيات أن يبين لنا دور النفط في الوحدة العربية، فالوحدة لا تتحقق من خلال دواوين الشعر، بل من خلال بيان المنافع وشرح الدوافع، وهو ما يساهم في نسج علاقات قاعدية بين الأقطار العربية، ويعزز وتيرة الوحدة العربية.

ودفاتر الحساب ودواوين الشعر هذه، هو ما تمّ التعبير عنه للإشارة إلى الفرق بيننا وبين الأوروبيين، فليست الفوارق حضارية فقط، ولكن ما هو أعظم من ذلك أنهم يتناولون أمورهم بأسلوب عقلاني مطلق ليس للعاطفة مكان فيه.

عامل النفط بين الشرق والغرب

والمفكرون العرب الذين لم يلتفتوا إلى دور النفط السلبي في حركة الوحدة العربية أو حاولوا أن يهملوه ويخففوا من آثاره بعيداً عن الأسلوب العقلاني والعلمي الذي يجب أن تُتناول به مسألة الوحدة العربية جعل المفكرين الغربيين المهتمين بشؤون وشجون الشرق الأوسط يبرزون هذه النقطة ويشددون عليها، فظهور النفط في العالم العربي في رأي هؤلاء كان مدعاةً لتعزيز التجزئة القائمة وتمكينها والتركيز على الصبغة الإقليمية محافظة من كل قطر على الثروة الريانية المفاجئة، وبذا بدأ الصراع واضحاً وشديداً بين "قومية النفط" و "قومية الناس".. (Aparajita Gogoi، Arab Nationalism، P ٢٢٠).

مصباح علاء الدين

من ناحية أخرى، يرى بعض المفكرين المعاصرين من أن الوحدة هي مصباح علاء الدين السحري الذي سيحل كل المشكلات العربية العالقة وخاصة المشكلة الاقتصادية الكبرى بفرْكة إصبع. فلا صناعة عربية يمكن لها أن تتطور وتزدهر بدون الوحدة العربية، ولا اقتصاد متيناً يمكن له أن ينهض في أي قطر عربي مجزأ بدون الوحدة العربية، كما يرون أن الوحدة فقط هي التي ستساعد على نشوء صناعات قابلة للدوام بالذات حيث ان الظروف البشرية والمالية والتقنية تسمح بذلك.

أمثلة حائرة من الواقع

ولكن ما بال دول تمزقت وظلّت على تمزقها تقيم صناعات واقتصاد متين عجزت عن إقامته دول أغنى منها مالاً، وأعز جاهاً، وأرفع مقاماً؟

ما بال تايوان وهونج كونج وكوريا الجنوبية وسنغافورة وماليزيا تقيم صناعات جبارة، وتبني اقتصاداً غنياً ومتيناً، وهي مجزأة، دون أن تتوحد تايوان وهونج كونج مع الصين الأم، ودون أن تتوحد سنغافورة وماليزيا كما كانت في الاتحاد الماليزي الأم، ودون أن تتوحد كوريا الجنوبية مع كوريا الشمالية في كوريا الأم؟

وما بال مصر الآن تتقدم الدول العربية صناعياً وتنهض اقتصادياً في نهاية التسعينيات بعد كبوتها الاقتصادية الطويلة في السبعينيات والثمانينيات دون أن تتوحد مع سوريا أو العراق أو مع ليبيا، كما سبق وفعلت في الماضي؟

هل مصائب العرب متأتية من تفرقهم؟

يحلو لبعض المفكرين أن ينسبوا كل تقصير في العالم العربي إلى الانفصال والتقسيم، وإلى عدم تحقيق الوحدة.

فعدم تحقيق المجتمع الديمقراطي يعود إلى عدم تحقيق الوحدة.

وعـدم تحقيق التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية يعود إلى عدم تحقيق الوحدة.

فلا حلّ للأزمة الاقتصادية إلا بالوحدة، ولا حلّ للمشكلة الطائفية إلا بالوحدة، ولا حلّ لمشكلة علاقة النظام مع القوى المعارضة السرية والواضحة إلا بالوحدة، والوحدة شرط نمو الأمة العربية قطرياً وقومياً وليس العكس.

وإن حل قضية الديمقراطية والاشتراكية حلاً جذرياً لن يكون في ظروفنا إلا في ظل الوحدة العربية الشاملة، وكأن الوحدة أصبحت مصباح علاء الدين السحري الذي يعوَّل عليه المفكرون حلّ كل مشاكل الأنظمة وعيوب المجتمعات العربية. في حين أن الوحدة لا تأتي في الواقع إلا بحد أدنى من تحقيق كل هذا وأن الوحدة بين متخلفين هي وحدة التخلف، وأن الوحدة بين متقدمين هي وحدة التقدم.

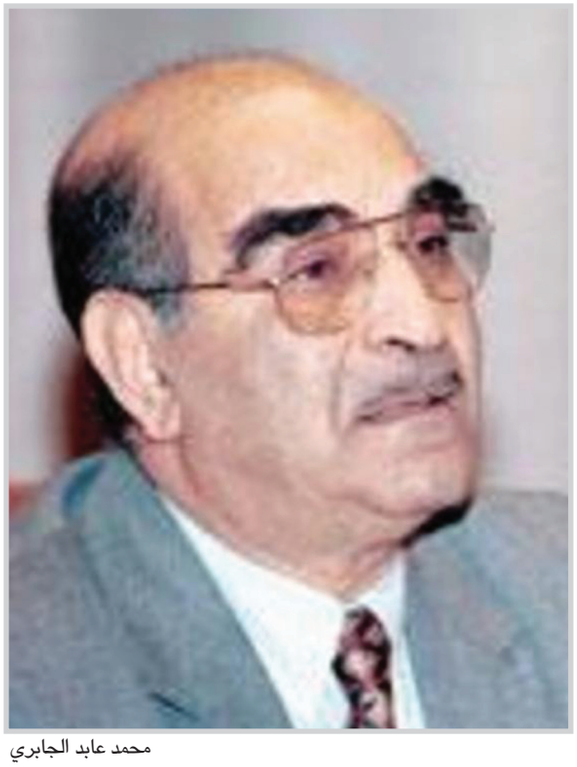
فما فائدة أن يُضاف تخلف إلى تخلف بينما الأجدر أن يطرح تخلف من الآخر لا أن يضاف إليه حتى لا تزداد حدة التخلف ويكبر حجمه، ويصبح مصدر خطر أكبر على المجتمع أكثر من ذي قبل؟

دلالات العـلمـانيـة والـديـنـيـة اتـفـاقـات واخـتـلافـات

تقوم فلسفة العلمانية وتتأسس الدلالة فيها على مفهوم وحدة اللاوس(laos) المأخوذ من الكلمة اليونانية وتعني الشعب وتدل على وحدة السكان وهي دلالة تتشكل فيها أو ينتج عنها مبدأ الحرية والمساواة ـ العلمانية، هنري بيتاروث، ترجمة د. رحيم منصور الأحرش،ص١٩.

حكمت البخاتي

علي عبد الرازق



محمد عابد الجابري

(١-٣)

فالفرد العلماني وبوحي تلك الدلالة لا يتميز عن أفراد اللاوس الآخرين لكن له الحق أن ينفرد عن هؤلاء الأفراد بحقوق مصانة بحق طبيعي تتعلق بالضمير والقناعة وحرية المعتقد، وينتج عن الحرية والمساواة في مجتمعات العلمانية أن تتعرض فكرة الامتيازات بمختلف صورها دينية أو اجتماعية أو طبيعية إلى إزاحة عن مركزيات ثقافة هذه المجتمعات وفي صور الإزاحة الأشد تطرفا تتكون أفكار المشاعية أو المساواة المطلقة وغير المبررة وهي تعكس في هذه الصورة حقيقة أيمان بدائي بالجماعة يتنازل الفرد بموجبه عن حقوقه للجماعة ويتكون عنه عقد اجتماعي يفضي نظريا الى فكرة الدولة ولكن في مستوى اكثر وعيا لحقيقة وحدة اللاوس تتأسس فكرة المساواة عن مفهوم حق الفرد ضمن جماعة الأفراد التي لكل فرد فيها عين الحقوق وبتساو وينتقل الى أداء الواجب حيث يتكون مفهُومه بأثر مفهوم الحق ويحل في مرتبة بعدية له في مجتمعات العلمانية والديمقراطية.

بينما يحل الواجب في مرتبة قبلية قد تستحوذ على تراتبية الحقوق الثانوية في المجتمعات البدائية والمشاعية أو الجماعية التقليدية فالمجتمع العلماني هو مجتمع أفراد قبل أن يكون مجتمع جماعات وهي قناعات يوفر لها المجتمع الكثير من التوظيف المعرفي الأيدلوجي فيها لأنها نقطة التحول المهمة في تاريخ هذا المجتمع الحضاري والثقافي وكذلك هي رصيد لحظة انبعاثه التاريخية ورهانه في ديمومة حركته الاجتماعية وإذا كانت قناعته تلك هي التي سمحت له يا لهيمنة الثقافية والسياسية فأنه ودفاعا عن تلك الهيمنة المبررة بنتائجها الطيبة بالنسبة لهذا المجتمع لا يسمح لأي قناعة تناقض هذا التأسيس في قناعته أن تهيمن أو تفرض معتقدا على مجتمع العلمانية لكن لكل قناعة الحق ان تحيا وتمارس نشاط ثقافي وسلوكي في مجال الشأن العام حتى وان ناقضت قناعة التأسيس في المجتمع العلماني وهذا يعود في جانبه الأهم الى إيمان المجتمع العلماني بمساواة نظام القناعات لدى أعضائه لكن القناعات بطبيعتها تسعى الى الاستحواذ على الأفكار ويمارس أصحابها نشاط دعوي الى الأيمان وهو حق أذا لم يمارس وسائل الإكراه الضغط الجسدي والنفسي أو محاولة الانفراد بهذه الامتيازات في الدعوة فأنه مسموح به في ظل أزدهارات العلمانية في مجتمعاتها وثقتها بنظامها الاجتماعي والسياسي ولعل نجاح الدعويين الإسلاميين في مجتمعات الغرب العلمانية في نشر الإسلام بينها الى أواخر السبعينيات يشير الى أمكانية التلاقي بين الدين والعلمانية لكن تطلع الأديان البديهي الى الاستحواذ الجماعي هو ما يثير قلق العلمانية ويشدد أحيانا في مواجهتها مع الدين بينما لا يثير البعد الجماعي في الأديان خلافا لكثيرين أية مخاوف من جانب العلمانية لأنها تدرك أهمية وأولوية هذا البعد في الأديان ولأن الفرق بين الاستحواذ والبعد الجماعي في الأديان هو أن محاولة الاستحواذ قد تفضي الى منافسة العلمانية على السلطة والدولة وتخلفها عن توفير الفرص المتساوية والمتكافئة لكل الأديان والجماعات في مجال الضمير مما يقود الى صدام بين الأديان ينتجه احتكار الضمير من قبل دين في موقع السلطة في البناء النظري الستراتيجي عند العلمانيين أما البعد الجماعي في الأديان فأنه ليس بالضرورة يقود الى مخاصمة العلمانية ناهيك عن ضرورة مخاصمة الأديان بعد أن تتمحور الأديان حول عقيدة الآخرة وانزوائها عن طلب الدنيا الذي تمتثله العلمانية وتتبناه بامتياز فالجماعة الدينية سائرة نحو الخلاص الأخروي وحتى في خلاصها الدينيوي فأنه يدخل في منظور النجاة . المسيح والمهدي المنتظر. وكذلك في تضافر الجماعة بعلاقات المودة والمحبة والأخوة في الدين تلتمس الأديان هذا الخلاص وتسعى بهذه العناصر إليه وهنا يكمن البعد الجماعي في الأديان فهو أخوة ومودة ومحبة قد تستثمرها العلمانية في ترويج سيادة السلم المدني في مجتمعات متنوعة العقائد والأديان.

أن العلمانية واستنادا إلى دلالة وحدة اللاوس تنظر الى الخيار الروحي بعد أن تفصله عن الخيار السياسي على أنه شأن جماعي بعد أن تتوثق حقيقة البعد الجماعي في الأديان من وجهة نظر علمانية لكن العلمانية تمنع الدين في شأنه الجماعي ان يتحدث عن المجتمع لأنه يصادر حقوق الجماعات الأخرى في التعبير عن وجهة نظرها فينشأ مجتمع سياسي غير محايد وهي نظره متأثرة إلى حد كبير وأساسي بتنوع الجماعات الدينية في المجتمعات العلمانية التاريخية والصراعات التي تولدت فيها بفعل احتكار الضمير والسلطة معا من قبل جماعات دينية مسيحية هي في الغالب كاثوليكية في تجربة تاريخية مريرة الا أن هويات جماعات دينية نافذة في مجتمعات لا علمانية ومتنفذة على مستوى الثقافة والاجتماع تجعل من تطبيق هذا المبدأ العلماني في الحرية والمساواة أمرا بالغ الصعوبة في هذا المجتمع وخصوصا الإسلامي منها ورغم ما تطرحه تلك الجماعات الدينية من تبريرات تستند الى الثقافة والتاريخ لكنها تغض النظر عن الاجتماع وهي في رأيها تبريرات تكفل ضمان حرية الآخر وتحقيق المساواة فيما بينها وبين الأخر إلا أنها لا تتجاوز أو تغض من حقيقة احتكار الضمير أو السلطة بأن واحد بل تعدها بديهية دينية وحقيقة تاريخية أنتجت في تلك المجتمعات الإسلامية مشكلة الأقليات وحتى الإسلامية منها وهي حالة تنطبق على مجتمعات أسلامية سنية وشيعية بعد أن تعلن تلك السياسات ما يبررها في عقيدة الفرقة الناجية على مستوى المجتمع وفي مقولة أن الله مصدر السلطات على مستوى الدولة وعلى الضد مما تذهب اليه العلمانية في مصدرية الشعب للسلطات على الرغم من أنها لا تضاد المجتمع الديني في عقيدة الفرقة الناجية وهواهم ما تخلص إليه دلالات العلمانية في رفض الحكومة الدينية.

(الدلالات الدينية السياسية)

على أساس هذا التضاد بين مقولة الله مصدر السلطات ومقولة الشعب هو مصدر السلطات نشهد افتراقا واضحا وأساسيا بين العلمانية والدينية يوسع من شقه الخلاف بينهما ويقلل من أمكانية فرص اللقاء الا ان الفكر السياسي الإسلامي الذي تبنى مقولة مصدرية الله للسلطات لا يستند إلى نص صريح او حكم فقهي يدخل في عداد الأحكام الأولية فيما يذهب إليه من تأسيس على هذه المقولة بل حتى في أصل هذه المقولة فهي مجرد بناء فكري أكثر مما هو فقهي تأصلي يستند الى حقيقة دينية كبرى في مصدرية الله تعالى للتشريعات فيه وقد وردت ألفاظ (شرع وشريعة) في سياقات توكيد هوية القرآن فهو دستور عبادة وفي تعريف القرآن بذاته المقدسة وصف كتاب بأنه هدى وأختص بالهدى قوم دون غيرهم حيث قال عز من قائل(ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) فاختصاصه يكشف عن تشريع في الهداية لكن الخطاب فيه موجه للناس كافة وبملاحظة هذه المسافة الفاصلة نستطيع ان نؤشر بنية الدين في التشريع وتحديد موضع السلطة الدينية التاريخية في السياسة التي لا يمكن حصر الدين في حدودها الدنيوية الضيقة ، فالكتابات الدينية المقدسة هي كتابات تشريعية وحتى أحكام الحدود والقصاص فيها إنما هي مشمولة بمنظور التشريع وليس بمنظور سلطة دينية مع ملاحظة ان التوراة والقرآن وباستثناء الإنجيل قد تضمن أحكاما وحدودا وطالما أستشهد الفكر السياسي. الإسلامي بمسألة الحدود وأحكامها والقصاص على أولوية أو وجوب تطبيق نظام سياسي إسلامي تكون له مقاليد السلطة والحكم في بلاد صنع الإسلام السلطة السياسية فيها منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي وعلى أساسه تكونت دولته التي استمرت حتى منافسة التوجهات العلمانية لها واستفحال قوتها بعد الحرب العالمية الأولى على أثر سقوط أخر دولة هي الدولة العثمانية والقاجارية ونشأة الدولة القطرية ذات التوجيهات العصرية التي سعت الى علمنة سياستها وقوانينها لكنها اصطدمت بقوة بمرتكزات الفكر الديني في مجتمعاتنا فعمدت الى تعديل خططها او خطها العلماني لكنها لم تتخل عن مواجهة مظاهر الفكر الديني السياسية وهي مواجهة وصلت أحيانا الى صور من الدموية المتبادلة بين الدول وتنظيمات هذا الفكر ان مقولة الله مصدر السلطات وهي مقولة السياسة تهدد استقلال الجماعات التي لا ينبني أيمانها الديني أو الوضعي في منظومة هذه المقولة العقدية وهي مقولة تشدد في النظر الى الفروق بين الجماعات ،بينما لم تثر مقولة الإسلام وأيمانه العقدي بمصدرية الله للتشريعات وعلى صعيد النظام الاجتماعي في تاريخ الإسلام أية تهديدات أمام التعايش السلمي والوئام الاجتماعي بين الجماعات الدينية الأخرى وأهل الإسلام بل كانت علاقات يحكمها تواصل اجتماعي يدعمه قبول الإسلام لفكرة الديانات السابقة عليه وتبني مفهوم الذمة في التعامل مع هذه الجماعات من يهود ومسيحيين ومجوس وصابئة وهو مفهوم يستبطن مسؤولية شرعية وأخلاقية فالذمة قيمة اجتماعية وعرفية أخلاقية كانت بالنسبة للعرب قبل الإسلام معيار للشرف الاجتماعي فأشبعها الإسلام بالحس الديني وأطرها بالواجب الشرعي فأصبحت أحد وسائل الدمج الاجتماعي والتكيف النفسي في مجتمع صاغته تعاليم الإسلام وتشهد ظاهرة الأعياد والأديرة في تاريخ الإسلام على حجم هذا التواصل وتوطيده في المجتمع الإسلامي لكن حين دخلت السياسة أحالت الذمة الى مفهوم من التبعية والاذلال يحصر الذمي في نطاق من ثانوية الشخص الديني أو إلغائه بالكامل وفي لحظة هذا الدخول المربك للدين والذي مارسته السياسة المسماة الشرعية وفق مقتضيات تحول خطير طرأ على مفهوم الخلافة العملي تحول الدين بموجبه الى حارس أيدلوجي للخلافة كان ينقطع التواصل الاجتماعي وتهدر دماء أهل الذمة بل حقوق ودماء المسلمين وأدلجة الخلافة الدينية تقوم على فكرة أن الخليفة ظل الله في الأرض اقترنت طاعته بطاعة الله ورسوله وصيغة الأمر الوارد في الآية دعت السياسة التي تسمى شرعية في تاريخ الإسلام الى تفريع سلطة ولي الأمر الخليفة عمليا على أصل السلطة في التكوين وهو مفهوم أشارت اليه الآية (وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون) وتمام طاعته في أصل الخلق والتكوين عبادته ولم تتفرع الطاعة في السياسة الشرعية على أصل الطاعة في التشريع الا نظريا وفيه نفسر عمل معاوية بتغيير مسمى بيت مال المسلمين الى مسمى مال الله في رسائله وكتبه ومحادثاته فالمال الذي تستوجب الطاعة في التشريع تقسيمه بالسوية والعدل بين المسلمين وحتى غير المسلمين صار امتيازا سلطويا يتفيأ ظل الله في الأرض والموكول حراسته الى الدين وسياسة الخلافة بعد ان تحولت الى ملك عضوض بانتهاء الفترة الراشدة وفي تراجع التشريع هذا ودور الدين في قيادة الدولة نظر البعض الى هذه الدولة على أنها معلمنة حين أجترح الخليفة الأموي المجال السياسي وفصله عن المجال الديني فصار أمراء الدولة هم القادة وعلماء الدين هم الأتباع بعد ان كان أولئك العلماء هم القادة وهؤلاء الأمراء هم الأتباع كما يذهب الى ذلك (د. محمد عابد الجابري) ويفسر أصحاب السياسة الشرعية من الفقهاء ومنظروا الدولة الإسلامية وهم بمثابة مصممي أو مهندسي ستراتيجية هذه الدولة بأن عوامل تكوين الدولة هي ضرورة الاجتماع ويقتربوا كثيرا من فكرة العقد الاجتماعي الوضعية فالدولة في نظرهم نتاج حاجة تاريخية واجتماعية إلى نظم تؤمن إشباع تلك الحاجة في مجتمع ما قبل الدولة ولم نشهد تفسيرا إسلاميا واحدا للدولة يتضمنه الفقه السياسي في الإسلام ينظر إلى الدولة يحكم الوجوب الشرعي بل هي ضرورة تمر عبر الدين ولا يمكن وصفها بأنها ضرورة دينية بل حتى الإمامة عند الشيعة لا تنحصر في مفهوم الدولة وهو ما مهد إلى علمنة الدولة الإسلامية منذ بواكيرها الأولى التي تمتد في نظر البعض إلى الفترة الراشدة كما يذهب إلى ذلك الرأي الشيخ الأزهري (علي عبد الرزاق) في كتابه الإسلام وأصول الحكم ويؤكد عليه صراحة عبده الأنصاري الذي يقطع التواصل بين مسلك الرسول ومسلك الرجال الذين خلفوه على رأس الجماعة. الإسلام المعاصر والديمقراطية،مركز دراسات فلسفة الدين،ص١٢٣. ثم ان تراجع التشريع الذي سيتطور تاريخيا الى تراجع في الاجتهاد ستمر به مذاهب المسلمين وما أفرزه من استقالة للعقل الكلامي خصوصا ما يتعلق منه بفقه الدولة وفقه السياسة والمجتمع فأدى ذلك بدول الإسلام لاحقا إلى الاستعانة بقوانين وضعية ومستوردة من خارج الإطار الإسلامي العام وشرعت في مناشئها السياسة على أساس المواجهة الكبرى بين الدين والعلمانية في أوربا منذ القرن الثامن عشر الميلادي وظهور الدولة القومية بعد انقطاع عصر الإقطاع وإلغاء السلطة الدينية وقد أغرت نجاحات التطبيق لها في الدولة القومية الحديثة في أوربا دولا أسلامية كانت في طور التأسيس والظهور.

آراء وأفكار
Opinions & Ideas

ترحب آراء وافكار بمقالات الكتاب وفق الضوابط الآتية:
١. يذكر اسم الكاتب كاملا ورقم هاتفه وبلد الاقامة .
٢. ترسل المقالات على البريد الالكتروني الخاص بالصفحة:
٣. لا تزيد المادة على ٧٠٠ كلمة.
ideas@almadapaper.net