الثورة أفقاً للتحرير

سعيد زياد عبد المنعم

الثّورة أفقًا للتّحرير

سعيد زياد عبد المنعم

إصدارات دار إي-كتب
لندن 2020

The revolution is a horizon for liberation
BY: Saeed Ziad Abdel Moneim
Published by e-Kutub Ltd
Distribution: TheBookExhibition.com & Associates
All yields of sales are reserved to the author
ISBN: 9781780585574
First Edition
London, 2020
** * **

الطبعة الأولى،
لندن، 2020
الثورة أفقا للتحرير
المؤلف: **سعيد زياد عبد المنعم**
الناشر: e-Kutub Ltd، شركة بريطانية مسجلة في انجلترا برقم:
7513024
© جميع الحقوق محفوظة للمؤلف
التوزيع: TheBookExhibition.com
كل عائدات البيع محفوظة للمؤلف
لا تجوز إعادة طباعة أي جزء من هذا الكتاب إلكترونيا أو على ورق. كما لا يجوز الاقتباس من دون الإشارة الى المصدر.
أي محاولة للنسخ أو إعادة النشر تعرض صاحبها الى المسؤولية القانونية.
إذا عثرت على نسخة عبر أي وسيلة اخرى غير موقع الناشر (**إي- كتب**) أو غوغل بوكس أو أمازون، نرجو إشعارنا بوجود نسخة غير مشروعة، وذلك بالكتابة إلينا:
ekutub.info@gmail.com
يمكنك الكتابة الى المؤلف على العنوان التالي:
sziad2030@gmail.com

يمكن شراء نسخة ورقية من أمازون، عبر الرابط التالي
https://www.amazon.co.uk/dp/1780585578

الفهرس

إهداء.....4
مقدّمة.....5
الفصل الأوّل: أزمات الأمّة، من داخلها ومن خارجها.....9
المبحث الأوّل: الأزمة الدّستوريّة للأمّة الإسلاميّة.....12
المبحث الثّاني: من الأزمة الدّستوريّة إلى القابليّة للاستعمار 28
الفصل الثّاني: ما قبل الثّورة وما بعدها.....43
المبحث الأول: مقدمة في الثورة.....43
المبحث الثاني: من القابلية للاستعمار إلى القابلية الثورة 51
الفصل الثّالث: الجيش والإسلاميون والثورة.....79
المبحث الأول: الجيش وثورات الرّبيع العربي.....81
المبحث الثاني: الإسلاميّون وثورات الرّبيع العربي.....99
الفصل الرّابع: من النّظريّات إلى الإجراءات.....123
المبحث الأول: ثورات الرّبيع العربي إلى أين؟ 123
المبحث الثاني: نحو بناء مشروع ثوري 131
خاتمة.....161
مصادر ومراجع.....163

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى كل حرّ ثّائر؛ لئلّا يتحوّل إلى جبّارٍ
أو انتهازيٍّ أو منقَلبٍ عليه.

مقدّمة

إنّها صيحةٌ في واد..
أو نفحةٌ في رماد..
إنْ ذهبتْ اليوم مع الرّيح،
فستذهب غدًا بالأوتاد
الكواكبي، طبائع الاستبداد

لقد كشفت المحطّات الكبرى الّتي مرّ بها العالَمان "العربي والإسلامي" عن حالةٍ من العجز في السّاحة المعرفيّة، وحالةٍ من القصور في المنهجيّة الفكريّة، سواءً كان ذلك على صعيد الفكر السّياسي أو الاجتماعي أو علوم الفقه حتّى، وقد أفضى ذلك إلى غياب الأطروحات والرّؤى، الّتي من شأنها تقديم حلولٍ للواقع المأساوي الّذي تحياه الأمّة. هذا القصور في حقّ الفكر والنّظريّة صاحبه انشغالٌ بفرضياتٍ ومسائل لا تمسّ الواقع المأزوم بصلة، واستبدل العقليّة الاجتهاديّة بعقليّةٍ سجاليّة، ما أنتج فراغًا معرفيًّا كبيرًا، أسهم في مراكمة الهزائم فوق الهزائم، من زمان الخطّابي وعمر المختار وابن باديس والقسّام إلى يومنا هذا.

وبما أنّني أنتمي إلى جيلٍ تمحورت حياته حول (المقاومة)، وبما أنّها كـ (قيمة) لا تزال محور ارتكاز منهجيّة تفكيري وأسلوب حياتي، جاء هذا الكتاب بعيدًا كلّ البعد عن حالة الرّفاهيّة الفكريّة والتّرف الثّقافي الّتي يحياها البعض في الصالونات الثّقافيّة والمقالات والأبحاث المنمّقة. ففي هذا الزمان الملتهب، ومن قلب المعركة المحتدمة، من أرض فلسطين -غزّة تحديدًا-، لا يُعقل أن يُطرح كتابٌ عن قضايا هامشيّةٍ لا تعدو عن كونها تُفسّر العالم وتُحلّل الأحداث

وتكتفي بوصفها، ولا تصنعها أو تُسهم في تغييرها، حتّى لو كانت من قبيل القضايا الّتي تسهم في خلق أرضيّةٍ معرفيّة.

من هنا يسعى الكتاب إلى تقديم مادةٍ معرفيّةٍ للنّظريّة السّياسيّة، خفيفة الحجم، كثيفة الأفكار، في إطارٍ تحليلي نقديٍّ إجرائي، يهدف إلى تحقيق إضافةٍ للطّرح السّياسي الإسلامي، الّذي ظلّ راكدًا قرابة قرنٍ من الزّمان، وحبيسًا للتّوجّس العقدي والسّياق التّاريخي بدلًا من الاجتهاد السّياسي، وقد حاولتُ في هذه الصفحات تأسيس نموذجٍ يجمع شتات المتناقضات، ويحافظ على الأصول، ويُحقّق الغاية في ذات الوقت.

حاولت في الكتاب منطلقًا من إيماني بتأثير الفكرة والكلمة في سيكولوجيّة الشّعوب وحركتها، إلى طرْق أبوابٍ قلّ طَرْقُها قبلًا، مجازفًا في ذلك بالشّرود عن مألوف ما تجري به الكتابة في مثله، لا سيّما وأنّني وبحكم البيئة الصّاخبة الّتي أحياها أكثر ميلًا إلى الجوانب العمليّة منها إلى النّظريّة، فالإنسان ابن بيئته على كلّ حال، ونحن أبناء غزّة إذ نعيش في دائرة الصّعق لا نجد مفرًّا من الغوص في تفاصيل العمل الميداني وملاحقة الأحداث المتسارعة، غير أنّ الحاجة إلى الفكر والنّظريّات المعرفيّة والمفاهميّة تبقى أمرًا مُلحًّا كناظمٍ وموجّهٍ موضوعيٍّ في حياة بلداننا السّياسيّة المتلاطمة بشكل خاص، وفي تراثنا الإسلامي بشكلٍ عام.

لقد سعيتُ لأنْ أطرح فكرة هذا الكتاب بلغةٍ ميسورةٍ واضحة؛ حتّى يتسنّى لأكبر فئةٍ من غير المختصّين قراءته؛ وذلك لأنّه كتابٌ يتناول قضيّةً هي شأن الجميع، وشغل الأمّة الشّاغل في هذه الفترة العصيبة، ألا وهي جدليّة الثّورة.

وهو مقسّمٌ إلى أربعة فصول:

الفصل الأوّل: يُوضّح الإشكاليّات التّاريخيّة والسّياسيّة، الّتي تؤسّس لأزمة الأمّة، بدءًا بالأزمة الدّستوريّة القديمة، وما تبعها من ثوراتٍ في القرن الأوّل الهجري، وأثر ذلك على الفقه السّياسي

الإسلامي، ثمّ الاستعمار والقابليّة له، ثمّ الحداثة والصّهيونيّة، والفصل الثّاني: يرصد مفهوم الثّورة والقابليّة لها، ويشرح أصولها، ويقدّم أفكارًا ونظرياتٍ لكيفيّة نجاحها، ويُفنّد المسارات الّتي من الممكن سلكها حتى تنتصر الثّورة على أعدائها.

الفصل الثّالث: من الكتاب يتحدّث عن مشروع الإسلام السّياسي، وأهمّ إشكاليّاته وأزماته، وعلاقته بالسّلطة والثّورة، ونقيضه مشروع الجيش في الوطن العربي وعلاقته بالسياسة.

الفصل الرّابع: ينتقل فيه الكتاب من النّظريّات إلى الإجراءات، ويستشرف مستقبل الثورات وأهم سبل نجاحها، ويطرح ثلاثة مساراتٍ تُشكّل حلًّا للأزمة ورافعة للثورة، وهي: إسترداد القيم السّياسيّة الإسلاميّة، وإعادة تشكيل النّخبة، وبناء النّظام السّياسي.

أخيرًا أقول: لقد وُلد هذا الكتاب يوم وُلد في أوقاتٍ فارقةٍ تمرّ بها الأمّة وتخوض معركةً على كلّ الجبهات؛ لاستعادة دورها بين الأمم، وأتمنّى أن يُحقّق إضافةً للفكر السّياسي الإسلامي والثّوري، وأن يُسهم في تثوير النّاس وتبصيرهم على طريق بناء الدّولة، التي تحفظ حقوقهم وتُصلح أحوالهم.

ولا أزعم أنّه يمكن إجمال الموضوع بشكلٍ يُجبر القصور، ويُقنع من فرّط بالعلم لصالح الأيدولوجيا، بل هي محاولةٌ لهزّ الجذع لمن يريد الاعتبار من أولي الأبصار، وهو سلاحٌ بيد الثّائر؛ لئلّا يتحوّل إلى جبّارٍ أو انتهازيٍّ أو منقَلبٍ عليه.

الفصل الأوّل: أزمات الأمّة، من داخلها ومن خارجها

"يجب في عالم السّياسة كشف عواقب الأمور،
ومنح المطالب طوعًا
قبل أن يحلّ الوقت الّذي تُمنح فيه كرهًا"
غوستاف لوبون، روح الثّورات

في الفترة التي امتدّت ما بين القرن الخامس وحتّى الخامس عشر الميلادي، والتي بدأت بانهيار الإمبراطوريّة الرّومانيّة الغربيّة، واستمرّت حتى عصر النّهضة والاستكشاف، كانت أوروبا المسيحيّة ترزح تحت طغيان الكنيسة، وتغرق في ظلمات الجهل والقمع والاستبداد، الأمر الّذي فتح الباب واسعًا لثورةٍ عارمةٍ بدأت شرارتها في فرنسا، وامتدّت لتطال جميع أنحاء القارّة الأوروبّيّة، واستمرّت زَهَاءَ ثمانين عامًا، ثمّ انتهت بنصرٍ كبير، تمثّل في كسر أنظمة القمع، وتحطيم هيمنة الكنيسة، ونشأة نظامِ حكمٍ حديث (النّظام الدّيمقراطي)، فكان للثّورة الفضل الأوّل في صياغة هذا النّظام، ولولاها لكانت مهمّة تحقيق الحرّيّة والديمقراطيّة والنهضة أمرًا عسيرًا في القارّة الأوروبّيّة.

لم تقتصر نشأة هذا النّظام على الانقلاب في النّظام السّياسي للحكم في هذه الدّول، بل تعدّى ذلك إلى تفاعل القيم السّياسيّة والاجتماعيّة، وعناصر بناء الإنسان سويًّا؛ لتُشكّل مقدّمةً لعصر النّهضة الأوروبّيّة، فكان أن التحم مفكّرو أوروبّا بمؤسّسي روما القدماء وآباء الدّولة البيزنطيّة الأوائل، بأفكارهم ونظريّاتهم مع الشّعوب الثّائرة، وتطوّر التّراكم الفكري، والبناء النّظري لهذا النّموذج طيلة خمسة

قرون. وعلى غرار نشأة أوروبّا الحديثة، وفي طرف العالم الأقصى نشأت الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ولحقت بها كندا وأستراليا.

في الأمّة الإسلاميّة كانت الثّقافة والحضارة مزدهرتان، الثّقافة بمعنى علاقة الإنسان بالشّأن السّماوي، وما يشمله ذلك من دينٍ وأخلاقٍ وفلسفة، والحضارة بمعنى علاقة الإنسان بالطبيعة وتأثيره فيها، من عمران وبنيان وعلوم ومؤسسات. وعمّت معارف الإمبراطوريّة الإسلاميّة الثّقافيّة والحضاريّة أرجاء المعمورة، وعلّم المسلمون العالم علومًا كثيرة، وسادوا بالدّين والدّنيا معًا. لكنّ اللّبنة المفقودة دومًا كانت النّظام السّياسي القوي والشّرعي، فقد ألقت الأزمة الدّستوريّة بظلالها على طبيعة العلاقة بين العائلة المالكة وعامّة النّاس، وغيّر ذلك عميقًا في سيكولوجيّتهم، كما غيّر في بُنية النّظام السّياسي كذلك.

وعانى المجتمع الإسلامي طيلة هذه الفترة من نمطين للاستبداد: "استبدادٌ مادّيٌّ سياسي"، يعتمد على القهر والقسر وسيلةً لإخضاع إرادة الحرّيّة في النّفس البشريّة، و "استبدادٌ معنويٌّ ديني" يُزيّف وعي الإنسان بإنسانيّته، ويُقنعه بالعبوديّة والرّضا بالدّون. وقد جاء النّصّ الإسلامي معلنًا تحرير الإنسان من هذين الدّاءين، وذلك بثورته على الطّاغوت الزّمانيّ والرّوحاني[1].

هذا الاستبداد وغياب شرعية النظام السياسي لم يؤثّرا فقط على بُنية المجتمعات وسيكولوجيّة الشّعوب، بل أثّرا عميقًا في البُنية الفكريّة أيضًا. فكانت النّظريّة انعكاسًا للتّاريخ، أعني لجبروت الواقع السّياسي المفروض بالقوّة[2]. بمعنى أنّ النّظريّة السّياسيّة الإسلاميّة كانت في واد، والتّطبيق في وادٍ آخر.

---

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص245.

(2) عبد الجواد ياسين، السلطة في الاسلام، الطبعة الثانية (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2000م)، ص87.

جرّاء هذه الأزمات أُنهكت المجتمعات الإسلاميّة، وحملت على كاهلها أثقالًا فوق أثقال، حتّى حلّت أزمة الحداثة الغربيّة على مجتمعاتٍ إسلاميّةٍ منهكة. فكان هذا بالضّبط ما وجد الغزاة المستعمرون عليه العالم الإسلامي إبان غزوه، إذ لقي مجتمعًا متصدّعةٌ روحه، مقطّعةٌ أوصاله، لا يقوى على الذّود عن حِماه بعد أن أفقده استبداد القرون الطّويلة روحه الدّافعة، وحوّله من عالمٍ قويٍّ متماسك، إلى عالمٍ قابلٍ للاستعمار.

جاءت الموجة الاستعمارية متكاثفة بين قوى استعماريّةٍ خبيرةٍ ومجرّبةٍ، مثل: "بريطانيا وفرنسا" لاحتلال شعوب واهنة –ماديًا ومعنويًا-، فيوم احتلال فلسطين مثلًا لم يكن هناك وجهٌ للمقارنة بين تسليح الاحتلال وتدريب عصاباته وجهوزيّته الفكريّة والقتاليّة، وبين قدرات وإمكانات الثّوّار والفدائيّين الّذين قاتلوه وحاربوه، وفي ثورة الرّيف قاوم الخطّابي حتّى الرّمق الأخير، لكنّه هُزم في النّهاية؛ إثر تعاون الإسبان والفرنسيّين، وكذلك مقاومة عمر المختار في ليبيا.

إلّا أنّ هذه الهزيمة التي مُنيت بها هذه الثّورات لم تكن هزيمةً كاملة، فقد أفلحت في صياغة وعيٍ جديدٍ للأمّة، أسهم في نقل مجتمعاتها من حالة (القابليّة للاستعمار) إلى (القابليّة للثّورة).

المبحث الأوّل: الأزمة الدّستوريّة للأمّة الإسلاميّة

"على النّاس أن يدفعوا في النّهاية ثمن
سكوتهم الطّويل على الظّلم،
وقبولهم القهر والذلّ والاستعباد"
الكواكبي، طبائع الاستبداد

مدينتنا مدينة الجبّارين: الأزمة الدّستوريّة للأمّة الإسلاميّة

بدأت الأزمة الحقيقيّة والمعضلة الكبرى للعالم الإسلامي منذ أن استأثر بالحكم طائفةٌ من دون النّاس، ما نقل الأمّة نقلةً خطيرةً من مربّع الشّورى والحرّيّة إلى حكم القهر والجبر، ثمّ عمدت هذه الطّائفة إلى تهميش الأمّة عن قصد، وعزلها عن دورها الحقيقي في البناء السّياسي والحضاري، وغدت الأمّة الّتي كانت تمنح الشّرعيّة وتتحلّى بالتّشاركيّة السّياسيّة متناقضةً مع الدّولة الّتي خذلتها وعزلت نخبها وعلماءها وأشغلتهم عن شؤون الحُكْم والسّياسة بشؤون الفقه والشّعر.

وزاد الأمور تعقيدًا أن تجاوز اتّخاذ طائفةٍ واسعةٍ من العلماء للفترة الرّاشدة كمعيارٍ للحكم على صوابيّة الأفعال والممارسات السّياسيّة إلى اعتبار أنّ أفعال الأمويّين والعبّاسيّين كذلك، بحجّة شهود صحابةٍ عليها، ما تسبب في كارثةٍ معياريّةٍ أدخلت الأمّة الإسلاميّة في دربٍ طويلٍ من الاشكالات السّياسيّة والفكرية.

من هنا ذهب كثيرٌ من المفكّرين إلى اعتبار أنّ عنوان الأزمات الّتي عصفت بالأمّة هو (الأزمة الدّستوريّة)، ومن هؤلاء مؤرّخ المِلل والنّحل (الإمام الشّهرستاني) حيث قال: "وأعظم خلافٍ بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيفٌ في الإسلام على قاعدةٍ دينيّةٍ مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان"[1].

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (القاهرة: مؤسسة الحلبي) 1/22.

وعبد الرحمن الكواكبي الّذي أعزى في كتابه (أمّ القرى) أسباب الفتور العامّة للأمّة إلى 86 سببًا، وفي كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) ربط الفتور العام بالاستبداد السّياسي، واعتبر أنّ الاستبداد أصل الدّاء، وعلاجه هو الشّورى الدّستوريّة، وأنّ الاستبداد السّياسي هو سبب الفِتن السّياسيّة، وبأس المسلمين بينهم؛ وأنّ التّفرّق في السّياسة أدّى إلى التّفرّق في الدّين.

وأكّد على رأيه هذا (مالك بن نبي)، حين أعزى مسار انحطاط الحضارة الإسلاميّة إلى ما حدث من انفصالٍ يوم صفّين، فأحلّ الملك بدلًا من الشّورى، واعتبر أن هذه الوقعة كانت محطّة الانكسار الأولى والأبرز في منحنى الصّعود الصّاعق لحركة التّاريخ السّياسي الإسلامي المبكّر؛ لأنّها تُمثّل نقطة التّحوّل في تاريخ العالم الإسلامي، والفاصل الّذي منع المشروع الدّيمقراطي الإسلامي من أن يُواصل سيره في التّاريخ[1].

فكانت صفّين مدخلًا للانتقال من منظومةٍ أخلاقيّة، هي قيم التّعاقد السّياسي الإسلاميّة، إلى منظومةٍ قيميّةٍ مغايرةٍ تمامًا، هي قيم التّملّك والقهر، (الانتقال من "جوّ المدينة" إلى "جوّ دمشق")[2].

ثمّ وافق رأيهم (محمّد المختار الشّنقيطي) الذي عرّف الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة بأنّها: "ظاهرة الخروج المُبكّر في تاريخ المسلمين عن مقتضيات القيم الدّستوريّة الإسلاميّة، المنصوصة في الكتاب والسّنّة"، وما تركته تلك الظّاهرة من فجوةٍ وتوتّرٍ دائمٍ بين معايير الحقّ السّياسي في النّصّ الإسلامي -كما تشرّبه الضّمير المسلم-، وممارسة السّلطة في تاريخ المسلمين وواقعهم، ثمّ ما ترتّب على ذلك من إخلال الحُكّام بمسؤوليّتهم تجاه الأمّة، بعد أن تحرّروا من مُساءلتهم أمامها، ثمّ سيف الصّراع الدّائم

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (دمشق، دار الفكر، 2000م)، ص152.
(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1986م) ص47.

على السّلطة السّياسيّة، الّذي استنزف الحضارة الإسلاميّة في الشّقاقات الدّاخليّة[1].

وقد نسب الشّنقيطي مكمن الخلل أيضًا إلى وقعة صفّين؛ تأسّيًا برأي مالك، فرأى أنّ معركة صفّين شكّلت بداية انحرافٍ في الحضارة الإسلاميّة لم يتقوّم اعوجاجه إلى اليوم، والسّبب هو ما ترتّب عليها من نكباتٍ سياسيّةٍ مريرةٍ سلبت الأمّة قرارها، ووضعتها في مأزق الاختيار بين الخنوع للقهر السّياسي أو الاندثار في الحرب الأهليّة، بين العذاب من فوق والعذاب من تحت. وبذلك نشأت الحضارة الإسلاميّة في ظلال سيف البغي والقهر، الذي أنتج في صفّين "حضارة منحرفة" سياسيًّا[2].

ويُضاف إلى هذه الآراء ما أسهم به (الجابري)، من تفكيكٍ لأخلاق الطّاعة والقيم الإمبراطوريّة، الّتي دخلت إلى الثّقافة الإسلاميّة عبر البوّابة الفارسيّة، وتأمّلاته في القيم الكسرويّة، الّتي خلّدت دولة الفتنة الكبرى بذريعة اتّقاء الفتنة. والحق أنّ الضمير الدّيني في الإسلام -الذي هو أصلًا متحرّرٌ من وزر الخطيئة الأصليّة (خطيئة آدم) - قد حمّل نفسه وزرًا آخر، هو وزر الفتنة الكبرى. إنّ الرغبة في اتّقاء الفتنة قد برّرت على الدّوام قبول العيش باستكانةٍ تحت الحكم الذي أصله فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام - وعلى الدّوام إلى الآن- على وحدانيّة التّسلّط، فكانت مدينتنا إلى اليوم مدينة الجبّارين.[3]

---

(1) محمد المختار الشنقيطي، الازمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص37.

(2) المرجع نفسه، ص68.

(3) محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص630

خلّفت هذه الأزمة سلطاتٍ جبريّةً -مدعومة بتراث "فقه المتغلّب" و"حرمة الخروج على الحاكم ولو جَلَدَ ظهرك وأخذ مالك"-، رعيّةً مضطهدةً لا ثوريّة، وجاء الاستعمار من بعدها ليرث ما خلّفته هذه السّلطات، فلقي مجتمعاتٍ "قابلة للاستعمار".

كيف واجه العالم الإسلامي هذه الأزمة؟

ثمّ قام يزيد بن المُقفّع فقال: "أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية، فإنْ هلك فهذا، وأشار إلى يزيد، فمن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه، فقال معاوية: "اجلس فإنّك سيّد الخطباء!!" من هذا الموقف انتهى زمن الحرّيّة والشّوريّة، وتمّ تدشين مرحلةٍ جديدةٍ في تاريخ الدّولة الإسلاميّة، وهي مرحلة (الهرقليّة والكسرويّة)، وصار حكم دولة المسلمين يُورَّث كما يُورّث أحدهم متاعه.

إنّ أزمة الأمّة الإسلاميّة هي في جوهرها أزمةٌ سياسيّة. العلمانيّون قالوا: "إنّ المشكلة تكمن في النّص"، والإسلاميون قالوا: "إنّ المشكلة تنبع من السّياق التّاريخي"، وأنا أقف إلى جانب الإسلاميين في رأيهم، مع إضافة بعض التّفصيلات والأسباب الأخرى، وهو ما سنُفصّله في الأسطر القادمة بإذن الله.

وارتكازًا على سياسيّة الأزمة، فقد قسّم مالك بن نبي عمر الحضارة الإسلاميّة إلى ثلاث حقب:

- **مرحلة الصّعود (مرحلة الرّوح):** وتبدأ من نزول الوحي وحتّى موقعة (صِفّين 38هـ)، وغلب على هذه المرحلة زراعة القيم والتّخلّق الدّستوري، وكان فيها تأسيس نواة الدّولة، وهزيمة الوثنيّة والرّومانيّة والفارسيّة، ودامت ثلاثين عامًا فقط.

- **مرحلة الامتداد (مرحلة العقل):** وتبدأ من (صِفّين) إلى نهاية القرن الثّامن الهجري، وهي مرحلة الانتقال من السّموّ الرّوحي إلى التّوسّع العقلي والازدهار العلميّ والعمراني، وخرجت فيها الحضارة

من عمق النّفوس إلى سطح الأرض، فانتشرت أفقيًّا من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصّين.

- **مرحلة الانحطاط (مرحلة الغريزة):** وتمتد من نهاية القرن الثّامن إلى بداية الاستعمار الحديث، وكان فيها السّقوط الحضاري الإسلامي، ووصل الغزاة المستعمرون فوجدوا عالمًا جاهزًا للاستعمار.

لم يكن انتقال مركز الدّولة من المدينة إلى دمشق انتقالًا جغرافيًّا فحسب، بل تحوّلًا أخلاقيًّا من قيم الخلافة إلى قيم المُلك، وما كانت قيم المُلك لتجد لها جذورًا في مهد الإسلام، حيث وُلدت وترعرعت دولة النّبوّة والخلافة، وإنّما كانت دمشق مؤهّلةً لاستضافة ذلك الانحراف في الأخلاق السّياسيّة، حيث ورِث المسلمون تقاليد الإمبراطوريّة البيزنطيّة، وبهذا فقد العالم الإسلامي توازنه الأوّلي، على الرّغم من بقاء الفرد المسلم متمسّكًا بعقيدته[1].

هذا السّقوط لم يكن سوى نتيجةً حتميّةً للانفصال الذي حدث في (صِفّين)، فأحلّ السّلطة العصبيّة محلّ الحكومة الدّيمقراطيّة، خلق بذلك هوّةً بين الدّولة وبين الضّمير الشّعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التّمزّق، الأمر الّذي سبّب إرباكًا كبيرًا في النّظريّة السّياسيّة للحضارة الإسلاميّة، فيوم (صِفّين) انتهت الشّرعيّة السّياسيّة لتاريخ الإسلام، وبدأ التّكيّف مع واقع القهر، حتّى أنّ القيم الإسلاميّة بقيت أجنّةً، ولم تجد سياقًا مناسبًا للنّموّ الطّبيعي كما يقول شاعر الإسلام إقبال.

ازدهرت الحضارة المنحرفة في دمشق في أمورٍ عدّة، منها: "اكتشاف النّظام المئوي، وتطبيق المنهج التّجريبي في الطّب، واستخدام فكرة الزّمن الرّياضي"، ومع ذلك لم يقبل الضّمير المسلم

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص67.

بسهولة التّخلّي عن قيمه السّياسيّة الإسلاميّة، بل واجه ذلك بثوراتٍ دمويّةٍ متعدّدة، مناهضةٍ للاستبداد، ورافضةٍ للقهر السّياسي[1].

على غرار هذه الأزمة تبنّى علماء الأمّة مسارين مختلفين: مسار قديم ترجع جذوره إلى صفقة عام الجماعة، وهو يضحّي بالشّرعيّة لمصلحة الوحدة بمنطق الضرورة العمليّة، دون أن يُسوّغ ذلك تسويغًا أخلاقيًا كاملًا، أو يتنازل عن قيم الإسلام السّياسيّة تنازلًا كاملًا، أو يُضفي القدسيّة على الحُكّام. وهذا هو المسار الّذي سلكه معظم الفقهاء والمُحدّثين. وهذا النّمط من التّنظير ثمرةٌ من ثمار الفراغ السّياسي العربي، والفتنة الكبرى التي نتجت عنه.[2]

والمسار الثّاني هو مسار الثّورة والمقاومة لهذا الانحراف، فكان أن انبعثت ثوراتٌ عديدةٌ عمّت أرجاء المدن الإسلاميّة، ابتدأت بثورة الحُسيْن -رضي الله عنه- ضدّ يزيد بن معاوية، والذي ثار "غضبًا للدّين وقيامًا بالحق" حسب تعبير ابن العربي.[3]

بدأت ثورة الحُسيْن بعد أن أخلّ معاوية بن أبي سفيان بشروط الصُّلح المبرم بينه وبين الحسن– رضى الله عنهما –، والذي قضى بأن تكون الخلافة لمعاوية ثمّ للحسن من بعده، فلمّا مات الحسن أخذ معاوية البيعة لولده يزيد في حياته، فرفض الحُسيْن بن علي – رضي الله عنه – وجماعةٌ من الصّحابة هم: ابن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وابن عمر، وابن عبّاس هذه البيعة؛ لِمَا رأوا من عدم جوازها، وكتب الحُسيْن إلى معاوية: "وما أظنّ لي عند الله عذرٌ في ترك جهادك، ولا أعلم فتنةً أعظم من ولايتك أمر هذه الأمّة".

---

(1) المرجع نفسه، ص68.

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص399.

(3) أبو بكر بن العربي، العواصم والقواصم، الطبعة السادسة (القاهرة: مكتبة السّنّة، 1412ه) ص237.

وعندما مات معاوية حاول يزيد أخذ البيعة منهم، وبايعه ابن عمر وابن عبّاس، أمّا الحُسيْن وابن الزّبير فرفضا المبايعة وخرجا من بطش عمّال يزيد بالمدينة إلى مكّة.

وبالفعل اجتمع النّاس على الحُسيْن وابن الزّبير بمكّة، ونجحا في جمع السّواد الأعظم من الأمّة إلى جانبهما، وكانا وأصحابهما "يريان الأمرَ شورى"[1]، واستطاعا ردّ هجمات عمّال يزيد على مكّة، حتّى صارت لهما المنعة بها، ثمّ أتت وفود الكوفة للحُسيْن تُعلُمه باستعدادهم خلع بيعة يزيد، والبيعة للحُسيْن على أن يَقدُم إليهم. وبالفعل، لمّا أرسل الحُسيْن ابن عمّه مسلم بن عقيل؛ ليُمهّد له الأمر بالكوفة، بايعه أكثر من 18 ألفًا من أهلها، وسار الحُسيْن إلى الكوفة، وكان ما كان من أمر تخاذل أهل الكوفة عنه وقتله والفتك بمن معه.

تلا ثورة الحُسيْن ثورتان: ثورة التّوّابين، والتي خرج فيها أهل الكوفة توبةً وندامةً على تخاذلهم عن نصرة الحُسيْن، وثورة أهل المدينة الذين "قاموا لله" حسب تعبير الذّهبي[2]، وقاد هذه الثّورة الصّحابي عبد الله بن حنظلة، والتّابعي عبد الله بن مطيع، وسعيد بن جبير وغيرهم، والّتي جاءت كردّة فعلٍ على الأزمة الدّستوريّة، التي عانتها الأمّة الإسلاميّة إبان تحويل نظام الحكم إلى نظامٍ ملكيٍّ بعد أن كان شوريًّا.

وكان من ثورة المدينة موقعة الحرة، التي خرج فيها أهل المدينة على يزيد وخلعوا بيعته وحاصروا الأمويّين في المدينة وطردوهم وجرّدوهم من سلطانهم، قبل أن يقمع جيش يزيد ثورتهم بصورةٍ داميةٍ بعد استباحته المدينة.

---

(1) أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، الطبعة الأولى (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 2007م) 494/4.

(2) شمس الدين محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير)، 37/4.

نشأت عن هذه الثّورات خلافةٌ ثانيةٌ في الدّولة الإسلاميّة، وهي خلافة ابن الزّبير، والتي استمرت تسع سنوات، وكان مقرّها مكّة، وكان معه على العراق أخوه مصعب بن الزّبير، لتكون فيها وللمرّة الأولى خلافتان في دولة الإسلام (خلافةٌ في الشّام، وخلافةٌ في مكّة)، وظلّ موقف عبد الله بن الزّبير من رفض حكم بني أميّة قائمًا مع تعاقب ثلاث خلفاء لهم. حتّى تولّى الخلافة عبد الملك بن مروان، فكان أن توجّه على رأس جيشٍ إلى العراق، وهزم مصعب وقتله واستقرّ له الأمر فيها في عام 72 ه، ثمّ أمر الحجّاج بالتّوجّه لقتال ابن الزّبير في مكّة، فكان أن حاصر جيش ابن الزّبير، وضرب الكعبة بالمنجنيق حتّى انفضّ أصحابه عنه وخرجوا يطلبون الأمان من الحجّاج، حتّى لم يبق مع ابن الزّبير إلا نفرٌ قليل، فخرج يُقاتل الحجّاج حتّى قُتل وصُلب جثمانه ثلاثة أيامٍ في صحن الكعبة، فكانت استباحة مكّة وإحراق الكعبة نهاية ثورة ابن الزّبير، حيث "احترق البيت الحرام زمن يزيد بن معاوية، حين غزا مكّة أهل الشّام"[1].

ثمّ كانت ثورة عبد الرحمن بن الأشعث، والّذي كان أحد قادة جيوش الحجّاج، فانقلب وثار عليه وقاتله في موقعتين عظيمتين، هما الزّاوية ودير الجماجم.

واستمرّت ظاهرة الثّورات الشّعبيّة في تاريخ الإسلام؛ لإسقاط منظومة حكم، وبناء منظومةٍ أخرى أكثر عدالة، رغم أنّ أيًّا من تلك الثّورات لم تفلح في الالتزام الكامل بالقيم السّياسيّة الإسلاميّة، أو استعادة روح الدّولة النّبويّة والخلافة الرّاشدة، لكنّها عبّرت عن رفض الحاسّة الأخلاقيّة الإسلاميّة للقهر السّياسي، وإباءً من الأمّة الإسلاميّة عن السير في ركب الحكّام الظّلمة[2].

---

(1) صحيح مسلم 970/2

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص69.

لم تُفلح هذه الثّورات؛ لخشية الشّعوب ومن ورائهم العلماء من مغبّة الحروب الأهليّة، فآثرت الأمّة -وللأسف الشّديد- أن تعيش قرونًا في أتون أزمةٍ دستوريّةٍ بدلًا من أن تكسب حرّيّتها بالدّم، فتكسّر بذلك عنفوان الشّعوب أمام صولجان السّلطان، ودخلت الأمّة في مرحلة يأسٍ عقيم؛ نتيجة الفشل المتلاحق الذي مُنيت به هذه الثّورات، وأكمل علماء المسلمين الدّور بتفضيلهم الوحدة على الشّرعيّة، وبرّروا لولاية القهر، وعزّزوا جبروت السّلطان بل وأطلقوا على هذه الثّورات اسم "الفتن".

لكنّ علماء الأمّة عندما آثروا وحدة الأمّة على الشّرعيّة لم يفعلوا ذلك خيانةً أو جُبنًا، وإنّما كان ذلك حقنًا للدماء وحفظًا للأرواح، وسيرًا على نهج بعض كبار الصّحابة من أمثال الحسن -رضي الله عنه-، الذي كان يعتبر هذا الرأي منقذًا للأمّة من شيوع الاقتتال الدّاخلي فيها، ما يجعلها مطمعًا لباقي الأمم. بمعنى أنّ هذا التّوجّه كان من باب فقه الاضطرار لا فقه الاختيار، لكنّ ذلك لم يمنع أن سوّق البعض هذه الرّخصة كأنّها عزيمةٌ وتنازلٌ عن المبدأ لأجل المصلحة، ما عزّز ميراث الملك والقهر في وجدان الأمة.

فقه الاستبداد وممالك الخوف

قال حذيفة بن اليمان:
"يا رسول الله، أيكون بعد الخير الّذي أُعطينا شرٌّ كما كان قبله؟"
قال: "نعم"
قلت: "فبمن نعتصم؟"
قال: "بالسّيف"[1]

(1) سُنن أبي داوود، ومسند الإمام أحمد بن حنبل.

في أوروبا، وعلى مدار قرنين من الزّمان (الثّامن والتّاسع عشر) استطاع النّاس بناء دولتهم؛ انطلاقًا من قاعدة الشّعب واختياراته، بعد أن رزحوا في ظلمات العصور الوسطى زهاء خمسة قرون، وقد كانت هذه السّنون الطّويلة بمثابة مخاضٍ عسير، بكلّ ما تحمل الكلمة من معنى، دفعت فيها أوروبا ملايين القتلى ثمنًا لحرّيّتها وبناء دولتها، فيم كانت الدّولة السّلطانيّة في الموروث العربي والإسلامي في سنوات عمرها الأخيرة تكتسب سلطتها من وجهتين أساسيّتين بحسب كلام (ابن خلدون)، هما: "العصبيّة والدّعوة الدّينيّة"، فيوم أن استيقظت أوروبّا على صوت الشّعب في عصر التّنوير، كان بعض فقهاء الدّولة الإسلاميّة يُشرّعون لـ (إمارة الاستيلاء) و (فقه المتغلّب) اضطرارًا.

وبهذا كانت السّلطة الدّينيّة في الدّولة قد باركت فعل السّلطان وشرعنت أحكامه؛ خوفًا من بطش الحاكم أو فوضى المحكومين، وكانت هذه ثاني ركيزةٍ في بناء دولة الاستبداد، فقد أورد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: (الدّين أُسْ والسّلطان حارس، وما لا أُسّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع)

وقد قسّم الفقهاء الإسلاميون نظريّات الحكم إلى نوعين: نظريّة الوكالة، ونظريّة الولاية.

أمّا الأولى فمؤدّاها أنّ الحاكم موكّلٌ من الأمّة لتسيير شؤونها، فهو بذلك مستمدٌّ لشرعيته من موكله (الأمّة).

والثّانية تعني أنّ الحاكم وليٌّ على المحكومين، كولاية الأب على أبنائه، وقد اشتهر من ذلك أقوالٌ من قبل "السّلطان ظِلّ الله في الأرض"، وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه النّظريّة دخيلةٌ على الفقه الإسلامي، وكان من شأنها للأسف أن تشرّع فيما بعد لولاية المُتغلّب، الّتي فتحت بابًا واسعًا من أبواب الظّلم والجور وفقدان الشّرعيّة لهذه الأمّة.

ما بين الفقه الثّوري والفقه السّلطاني

يُعاني الفكر السّياسي الإسلامي من متلازمةٍ تسمّى ثنائيّة الخروج والغلبة، فالسّياق التّبريري للسّلطة الحاكمة هو السّائد من يوم غلبة بني أُميّة للنّاس وتوريثهم للملك، وحتّى يومنا هذا، والفكر السّياسي الإسلامي –ومنه الفقه في معظمه- يُبرّر القبول بالسّلطان الجائر، ويرفض الخروج على النظام القائم حتّى وإن أمر بمعصية أو امتنع عن تطبيق الشريعة ما دام هذا النظام قائمًا أو متغلّبًا. ومن هنا نجد الفقه الإسلامي يكاد يكون خاويًا من أيّ تبريرٍ لنظريّات الثّورة كما التبريرات العديدة للخضوع للحاكم المتغلّب.

وبقراءةٍ سريعةٍ للفقه في التّاريخ الإسلامي، نلحظ كيف أنّه وعن قصد تمّ تقديم الفقه السّلطاني كفقهٍ رسميٍّ للدّولة والمجتمع، وأنّ ما دون ذلك هو فقه فتنةٍ أو خروج، رغم أنّ نقد السّلطان ومخالفته وتقويمه أصلٌ من أصول القيم السّياسيّة الإسلاميّة، بمعنى أن النصوص الثورية قد تم تغييبها عمدًا.

فالمؤرّخون العرب القدماء لم يستخدموا كلمة (ثورة) واستبدلوها بكلمة (فتنة)؛ للتّعبير عن الحالات الاحتجاجيّة الّتي حدثت في الدّولة الإسلاميّة، مثل: "فتنة القرامطة، الفتنة بين الصّحابة، وفتنة الزّنج"، وغيرها من الأحداث الكثيرة، باعتبار أنّ أيّ خروجٍ أو معارضةٍ يُشكّل حالةً فوضويّة، ويؤثّر سلبًا على (جماعة المسلمين)؛ الأمر الّذي من شأنه أن يُقوّض العمران، ويُشيع الفساد في البلاد، وكان معظم فقهاء المسلمين يُقدّمون فقهًا لا علاقة له بواقع الحال، فالفقه الذي فيه الشّورى وأهل الحلّ والعقد، لم يحدث في واقعةٍ فيه أن تمّ اختيار الخليفة بهذه الطريقة إلّا أربع أو خمس مرات، في حين كان فقه التّغلّب ونظام الملكيّة هو السّائد.

وبهذا يمكن القول أنّ المسار التّاريخي قد حكم على الفقه السّياسي الإسلامي بأن يكون في مُجمله فقه تكيّفٍ وتسويغ، ولذلك ساد في الثّقافة الإسلاميّة منطق "السّياسة الشّرعيّة"، لا منطق "الشّرعيّة

السّياسيّة"، وشتّان بين الأمرين، فالسّياسة الشّرعية مصطلحٌ تاريخي، وهو وليد فقه التّكيّف (تكيّف المبادئ مع واقع القوّة القاهرة، والسّعي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه تحت سقف الاستبداد السّياسي، بعد اليأس من تأسيس السّلطة على أسسٍ شرعيّة)، أمّا الشّرعيّة السّياسيّة، فهي مفهومٌ شرعي، يستلزم تكييف الواقع مع متطلّبات المبدأ، وهو ينبني على أملٍ صلبٍ في الإصلاح، وإيمانٍ بوجوبه وضرورته وإمكانيّته، ويتشبث بمحاكمة الواقع بالمبدأ لا بتكييف المبدأ مع الواقع[1].

وقد قسّم التّراث السّياسي الإسلامي النّظر إلى الثّورة ضدّ الحُكّام إلى ثلاثة اتجاهات رئيسيّة:

1. **مدرسة الصّبر**: يرى أنصار هذه المدرسة أنّه لا يجوز الخروج على الحاكم مهما بلغت درجة نظامه ومخالفته لأحكام الشّريعة الإسلاميّة، من منطلق أنّ الضّرر الّذي يترتّب على الخروج عليه أكبر بكثيرٍ من ظلمه.
2. **مدرسة الخروج**: يقف أنصار هذه المدرسة على النّقيض من مدرسة الصّبر، والّتي يُعدّ الخوارج من أهمّ مناصريها، فتذهب إلى أنّ الحاكم الظّالم أو المخالف لأحكام الشّريعة يجب الخروج عليه، وتجميع الجماهير للانقلاب عليه، بغضّ النّظر عن إمكانيّة الانتصار عليه.
3. **مدرسة التّمكين:** تتميّز هذه المدرسة بأنّها ترى ضرورة التّأكّد من إمكانيّة تحقيق النّصر على الحاكم الجائر قبل الشّروع[2].

والواضح أنّ النّظام الحاكم في الدّولة الإسلاميّة والعائلات الّتي تتابعت على عرش الخلافة خاصّةً الأمويّين والعبّاسيّين، أسهموا

---

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص72.

(2) أمل حمادة، الخبرة الايرانية -الانتقال من الثّورة إلى الدّولة-، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م)، ص40.

بشكلٍ كبيرٍ في ترسيخ الفقه السّلطاني، الدّاعي إلى مدرسة الصّبر على الإمام لا الثّورة عليه، وأنّ الشّجاعة في احتمال الأذى منه لا في مواجهته، وأنّ تكلفة الصّبر على جور الأمير أقلّ من تكلفة الفتنة، الّتي قد تُفسد الأرض في محاولة تغييره.

وكان من فقه هذه المدرسة فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، الّذي يرفض رفضًا قاطعًا الخروج على الحُكّام المستبدّين، فقد رأى أنّ "المشهور في مذهب أهل السّنّة أنّهم لا يرون الخروج على الأئمّة وقتالهم بالسّيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلّت على ذلك الأحاديث الصّحيحة المستفيضة عن النّبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم، فيدافع أعظم الفاسدين بالتزام الأذى، ولا نكاد نعرف طائفةً خرجت على ذي السّلطان إلّا كان خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الّذي أزالته..."، وأضاف: "إنّ المشهور من مذهب أهل السّنّة أنّهم لا يرون الخروج على الأئمّة وقتالهم بالسّيف، وإن كان فيهم ظلم؛ لأنّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم دون قتالٍ ولا فتنة، فيدفع أعظم الفاسدين بالتزام الأدنى"[1].

وقد غالى آخرون أكثر من ذلك فقالوا: "أرى وجوب السّمع والطّاعة لأئمّة المسلمين، بارّهُم وفاجرهم، ما لم يأمروا بمعصية الله، فمن وُلّي الخلافة واجتمع عليه النّاس ورضوا به وغلبهم بسيفه حتّى صار خليفة، وجبت طاعته وحُرّم الخروج عليه"[2].

وعزّز المؤرّخون والفقهاء الفقه السّلطاني ذاك، بوصف كلّ حالة احتجاجٍ أو اعتراضٍ على أنّها خروجٌ وفتنة، واستعانوا على الأمّة بتخويفها من تحوّل أيّ مطالبةٍ بتغييرٍ سياسيٍّ ما إلى فتنة، كالفتنة

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 87/2.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا، ص33.

التي قُتل فيها عثمان أو اقتتل فيها الصّحابة زمن عليّ -رضوان الله عليهم جميعًا-.

وقد برّر هذا الفقه إمارة الاستيلاء، وشرّع إمامة المتغلّب، حتّى لو لم تجتمع فيه شروط الإمام ما دام متغلّبًا، "فكل من ثبتت إمامته حُرِّمَ الخروج عليه وقتاله وذلك إن ثبتت بإجماع المسلمين عليه، كإمامة أبي بكر الصديق أو بعهد الإمام الذي قبله كعهد أبي بكرٍ إلى عمر، أو بقهره للنّاس حتّى أذعنوا له"، وبهذا التقت شريعة الفقهاء مع شريعة الحُكّام، فقد ورد عن معاوية قوله: "من اشتدّت على النّاس وطأته وجبت طاعته".

ولو نظرنا لواقعنا العربي اليوم لوجدنا كيف استغلّت الأنظمة العربيّة وخاصّةً النّظام السعودي هذه الفتاوى أيّما استغلال، وصدّرتها على أنّها هي الإسلام، فعارضت الثّورات، وقمعت أيّ حالة خروجٍ عليها أو حتّى مظاهر احتجاج، وملكت البلاد وتوارثتها كأنّها تركَة آبائهم، بدعوى أنّها إسلاميّة، وهي لا إسلاميّة ولا عادلة ولا ديمقراطيّة.

لقد غيّب الخطاب السّلطاني أصالة الخطاب الثّوري في الكتاب والسّنّة والقيم الإسلاميّة الأصيلة، الّتي تدعو للشّورى والعدل والشّرعيّة، وما فعله الصّحابة من ثورةٍ على الظّلم كفعل ابن الزبير والحسين -رضوان الله عليهم-، ولعب علماء السّلاطين دورًا كبيرًا في تعزيز هذا الخطاب، بنشر قواعد على غرار (حاكمٌ ظلومٌ خيرٌ من فتنةٍ تدوم)، وهذا ينسحب على معظم ما وَصَلَنا من تاريخ من سبقنا من هؤلاء الفقهاء، الّذين حرّموا الخروج على الحاكم الظّالم ولو جَلَد ظهرك وأخذ مالك، عدا ما قاله ابن خلدون: "الظّلم مؤذّنٌ بخراب العمران"، وبعض الفقهاء الآخرين الّذين سبقوه من أمثال (أحمد بن حنبل) الّذي قال: "إن السّيف باطل، ولو قتلت الرجال، وسبيت الذُّرّيّة، وإنّ الإمام يكون عادلًا، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا".

والمُدقّق والمستبصر يجد كيف أنّ قِيَم الثّورة في أصل القيم السّياسيّة الإسلاميّة، وأنّ الفقه الاسلامي الأصيل لم يتجاوز الثّورة بل نظّر لها وقعّد لها قواعد وأركان، ودعا لها دعواتٍ لا تقلّ عن دعاوى فقه المتغلّب، ومن ذلك التّحذير المُبكّر من عبد الرّحمن بن أبي بكر الصّديق (رضي الله عنهما): "لمّا بايع معاوية لابنه، قال مروان: سنّة أبي بكرٍ وعمر، فقال عبد الرحمن: سنّة هرقل وقيصر"[1].

أمّا المدرسة الثّالثة في التّراث الإسلامي، والّتي رأى فيها فقهاؤها جواز الخروج فقط إذا تحقّق شرط التّمكين، فقد كان من أشهر فقهائها (أبو حامد الغزالي)، الّذي قال: "فإنّ الّذي نراه ونقطع به أنّه يجب خلعه إنْ قُدِر، على أن يُستبدل عنه من هو موصوفٌ بجميع الشّروط (شروط الإمامة)، من غير إثارة فتنةٍ ولا تهيّج قتال، وإن لم يكن ذلك (الخلع) إلّا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحُكم بإمامته"[2].

ومن باب أنّنا مدعوّون وجوبًا إلى التّمييز بين هذه المقامات وهذه المكوّنات المختلفة للفكر السّياسي الإسلامي وللممارسة السّياسيّة في تاريخ الإسلام، فما كان أصله سنّة الخلفاء الرّاشدين له مقامه المعلوم، وما كان أصله سنّة هرقل وقيصر فله مقامه المذموم[3].

وقد نصّ الأصوليّون على أنّ المجتهد إذا اجتهد في نازلة، ثمّ بعد مدّة عُرضت عليه نازلةٌ مماثلة، فعليه أن يُجدّد الاجتهاد لها، ولا يكتفي باجتهاده السّابق، هذا عن الفقه بصفةٍ عامّة، أمّا الفقه السّياسي على وجه الخصوص، فهو يشتغل ويجتهد في مساحاتٍ وأقضيةٍ هي

---

(1) سنن النسائي الكبرى، (458/6).

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى (المملكة العربية السعودية، جدة: دار المنهاج دار الشعب، القاهرة)، ص893.

(3) أحمد الريسوني، فقه الثّورة، مراجعات في الفقه السّياسي الإسلامي، الطبعة الأولى (مصر، القاهرة: دار الكلمة 2013م)، ص15.

دومًا متحرّكةٌ متغيّرة، ثمّ هو يخضع لمؤثّراتٍ إضافيّة، وهي مؤثراتٌ أشدّ وطأةً ممّا في المجالات الفقهيّة الأخرى[1].

وبعد استعراض آراء الفقهاء من المدارس الثّلاث السّابقة، نَلْحظ أنّ المشكلة في شهرة الفقه السّلطاني وغلبته للفقه الثّوري تكمن في تغييب النّصوص لا في غيابها. وأنّ خُلاصة الأمّة في قضيّة إمامة المتغلّب أنّها في الأصل ولايةٌ باطلة، وهي إذا لم يكن لها إلّا غلبة القوّة والسّلاح، لا تعدو أن تكون نوعًا من أنواع الغصب والقرصنة[2].

فمهما حاول الفقهاء وبرّروا لولاية المُتغلّب، من قبيل أنّ هذا الحاكم جاء بعد تفكّكٍ ووهن، أو ليصلح الأمر بعد إفساد من سبقه، أو ليُقيم الأمن بعد فُرقةٍ ونزاعٍ واقتتالٍ بين المسلمين، أجد أنّني لا أرى له إلّا إعادة الشّرعيّة لمنصب الحاكم أو الخليفة، وإرجاعها لمصدرها وموكلها الشّرعي (الأمّة)، ولا يحقّ له الاستمرار في منصبه إلا بعد إجراء استفتاءٍ عامٍّ للنّاس على الأقل. ولكنّ العالم الإسلامي لم يشهد واقعةً واحدةً كان فيها مثل ذلك إلا ما كان من عمر بن عبد العزيز -رضوان ربي عليه- من نيّة؛ لإعادة الشّرعيّة السّياسيّة لمنصب الخليفة عبر الأمّة.

واليوم، تحرّرت الشّعوب العربيّة أخيرًا من هذه المعادلات الفقهيّة التّاريخيّة العتيقة، وأدركت أنّ جذر المصاعب التي تعيشها إنّما يعود إلى أزمة الشّرعيّة السّياسيّة، كما أدركت أنّ التّضحية بالشّرعيّة يهدم الاجتماع السّياسي، أو يفرغه من مغزاه الأخلاقي والإنساني. وهذا انقلابٌ في الوعي السّياسي لم تعرفه الثّقافة الإسلاميّة منذ نهاية القرن الأوّل الهجري. ويكفي ذلك دلالةً على الأهمّيّة التّاريخيّة للتّحوّل الّذي يعيشه قلب العالم الإسلامي منذ خواتيم عام 2010م[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص12.

(2) المرجع نفسه، ص23.

(3) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى

المبحث الثّاني: من الأزمة الدّستوريّة إلى القابليّة للاستعمار

في عام 255هـ في جنوب العراق اشتعلت ثورة شعبية من الطبقة الكادحة من المزارعين ضد النظام الاقطاعي للدولة العباسية، سُمّيت بثورة الزنج، وامتدت حتى دقّت أبواب بغداد ثم إيران، وقادها رجل عربي يدعى علي بن محمد، فارسي الأصل، قيل إنه من نسل الإمام عليّ -رضي الله عنه-، وكان عليّ هذا مسعّر حرب، فقد قاد الزنوج إلى البصرة فدمّرها عن آخرها، ثم هاجم الكوفة فدمّرها كذلك.

دامت ثورة الزنج ثلاثة عشر عامًا، أرسلت فيها الدولة العباسية جيوشًا عديدة لتقليم أظافر الثورة، إلا أنها هُزمت عن آخرها، كان منها جيش أرسله الخليفة العباسي المعتز بالله بقيادة جمد التركي، فقاتل الزنج في معركة عظيمة، هُزم فيها وقتل وأُلقيت جثته في نهر الفرات.

ظلّت رحى القتال دائرة بين الدولة العباسية والثوار الزنج، حتى اهتدت الدولة إلى أن تعرض على الثوار المال والعفو مقابل خروجهم من جيش علي وانضمامهم لجيش الحكومة، وبالفعل، وتحت قرع السيوف وإغراء العفو والمال تفكّك الثوار، وبقي مع عليّ عدد قليل من الثوار، حاصرتهم الجيوش العباسية، وسلّطت عليهم الرصاص المصهور والنار اليونانية حتى قُتل عليّ وحُمل رأسه إلى الوزير المنتصر.

(الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص448.

الحداثة والاستعمار: عصر التّنوير وبناء أنظمة الطُّغيان

يصف المُفكّرون الغربيّون حقبة تأسيس الدّولة الحديثة في أوروبّا، بأنّها كانت حقبة الصّراع بين الحماقة والحضارة، ويُكثرون التّمجيد بما يُسمّى بـ"عصر التّنوير"، العصر الّذي نُقلت فيه أوروبا من قاع الحماقة إلى قمّة الحضارة. هذه الحضارة الغربيّة التي نجحت في انتشال المجتمع الأوروبي من الحماقة إلى الحضارة فشلت فشلًا ذريعًا في صناعة المجتمع الجدير بالانتماء إليه واحترامه، وخلقت مجتمعًا مادّيًّا مفرطًا في العقلانيّة بإنجازاتٍ مادّيّة ضخمة، كالتّكنولوجيا، والتّقنيّة، واستغنت بذلك عن كثيرٍ من العناصر الأخلاقيّة والإنسانيّة، الأمر الّذي عزّز الفردانيّة، ومزّق النّسيج المجتمعي، وهيّأ الجو لانتشار ظواهر مقزّزة مثل الشّذوذ، بل وجرّم المحارب لهذا السّقوط بالتّصريح أو بالتّلميح، وكلّ ذلك بدعوى الحداثة.

مفهوم الحداثة بمعناه البسيط، هو أن يكون الإنسان قادرًا على تغيير قيمه كل حين، وعلى فتراتٍ متقاربة؛ وفقًا لما يمليه عليه النّظام العالميّ الحديث المتسارع، الأمر الّذي يجعل من هذا الإنسان الميتافيزيقي في معظمه عبارة عن كتلةٍ مادّيّةٍ لا شأن لها بالأسئلة النّهائيّة عن معنى الكون وعالم الـ "ما وراء"، وأن يكون له سقفٌ مادّيٌّ بهامشٍ أخلاقيٍّ بسيط.

يغرق البعض في حديثه مذهولًا عن الحداثة الأوروبّيّة وعصر التنوير، وكيف أنّها أعلت من شأن الإنسان، ونادت بالقيم الإنسانيّة الكبرى "الحرية والعدل والمساواة"، وكيف أنّها انتشلت المجتمع الأوروبي من وحل عصر الظّلمات إلى بَرّ عصر التّنوير، متجاهلين آثار موجات الحداثة على المنطقة العربيّة والعالم الإسلامي، والذي لم يكن نورًا ولا تنويرًا، فوجه أوروبا اللطيف "داخليًا"، تحوّل إلى جزّارٍ يغزو ويقتل ويُروّع ويقيم المستعمرات، وبدا واضحًا كيف أنّ قيم الحداثة الّتي نادت بها أوروبّا لم تطبّقها إلّا على نفسها، وبانت

هذه الازدواجيّة أكثر في حملة نابليون على المشرق، الّذي نقل إلى المنطقة ظلمات أوروبّا لا تنويرها ولا حداثتها، وبذلك نستطيع القول أنّ الحداثة الأوروبّيّة إذ عبّرت عن نفسها "داخليًا" بإعلاء شأن العقل والقيم الإنسانية، فقد عبّرت عن نفسها "خارجيًا" بموجةٍ استعماريّةٍ لم تُبق ولم تذر.

انساق خلف هؤلاء كثيرٌ من المسحورين بالنّمط الغربي من مفكّري ومثقّفي المشرق العربيّ والإسلامي، إلّا أنّه وبعد قرابة قرنٍ كاملٍ من الاستعمار، بات من نافلة القول أنّ الدّول الاستعماريّة كانت كاذبةً بشأن الأهداف الّتي نادت بها عند غزوها للبلاد العربيّة، ببناء دولٍ متقدّمةٍ ومستقرّةٍ في المناطق المستعمرة، واستبدلوا ذلك ببحثهم عن ذاتهم السّلطويّة، ونهب خيرات هذه البلاد، وتعزيز الأنظمة الطّاغوتيّة، بدعم جنرالاتٍ عسكريّةٍ وتثبيتهم في سدّة الحكم. لقد تمثّلت منهجيّة المحتل بوضع دستورٍ، وعقد اتفاقيّاتٍ، وبناء أسسٍ هيكليّةٍ للنّظام السّياسي؛ لربط هذه الدول بها بشكلٍ مباشر، وقد تكرّرت ذات التّجربة في العراق وأفغانستان. وعلى الرّغم من ادّعاء المحتلّ محاولاته تطوير هذه البلاد تعليميًا وصحيًّا، إلّا أنّ مخطّطاته الرّامية إلى تدميرها كانت واضحة.

من هنا، ومن رحم معاداة الدّين، تشكّلت النّخبة الغربيّة، فكان أن اتّخذت هذه النّخبة مسار الحداثة سبيلًا تحرّريًّا من سلطة الكنيسة وسطوة البابا، الذي كان يقول باسم الدّين: "إنّ حُكْم العالم وقفٌ عليّ". وقد كان هذا العداء منطقيًّا، والأحداث والوقائع تؤيّدهم في هذا، إذ لو نظرتَ مثلًا إلى الدّولة الإسلاميّة الممزّقة في زمان العثمانيّين لوجدتها -رغم هذا التّمزّق- بينهم وبين أوروبّا المتخلّفة فرقٌ حضاريٌّ شاسع، ومنه يُروى أنّ المسلمين عندما اخترعوا السّاعة أخذها الأوروبّيّون إلى بلاط الملك "شارلمان"، فتعجّبوا منها وذُعروا من دقّاتها، حتّى أصدرت الكنيسة فتواها بتحطيم السّاعة؛ لأنّها نشرت الخوف بين النّاس مظنّة أن يكون بداخلها جنّي.

وعلى غرار تشكّل النّخبة الأوروبّيّة، تشكّلت قضيّة تحرير المرأة؛ كردّة فعلٍ على ظاهرة الاسترقاق، الّتي عانتها المرأة في المجتمع الأوروبّي لقرون. تلك المرأة الّتي سُئل عنها البابا يومًا: "هل يجوز للمرأة أن تتحدّث من وراء بابٍ معلّقٍ إلى غير محرم؟ فقال: "لا ينبغي أن تتحدّث لأحدٍ أبدًا".

كانت القوّة العسكريّة والتّقدم العلميّ والتّقني مدعومين بقوّةٍ ماليّةٍ هائلة، هما رُكْنا الحداثة وأدوات سيطرتها، وقد كان هذان الأمران - وبخاصّة التّقدّم العلمي- بمثابة ردّ فعلٍ على رؤية الكنيسة المناهضة للعلم، وكمدخلٍ مهمٍّ لتطبيق العلمانيّة كفلسفةٍ بديلةٍ عن الدّين، وكأداةٍ للهيمنة على النّاس، من خلال عزل الدّين في زاويةٍ ضيّقة. وأقنع الحداثيّون البشر أنّ لا وساطة بينهم وبين الطّبيعة، وأنّه لا حاجة للإله عندما يتعلّق الأمر ببناء الحضارات وترويض الطّبيعة وإصلاح الدّنيا.

في هذا السّياق شرح الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني (ماكس شيلر) في كتابه "مشكلات علم اجتماع المعرفة" أنّ السّمة الأساسيّة المشكّلة للعقليّة الغربيّة الحديثة هي "هوسه باكتساب معرفة السّيطرة"، حيث يُدفع العلم والتّعلّم في مسارٍ جديد، يهدف إلى تفسير الطّبيعة بطريقةٍ منفصلةٍ ومنبتّة الصّلة، وهو ما يفيد في النّهاية توجيه طاقاتهما إلى استغلال الطّبيعة والسّيطرة عليها بكلّ ما فيها، وترتبط هذه السّمة بُنيويًّا بفكرة عصر التّنوير عن الذّات المستقلّة[1].

وانطلق الإنسان العصريّ الحديث مهووسًا بمعرفة السّيطرة في بناء حضارته المادّيّة، الخالية من أيّ روح، ونجح بالفعل في جرّ البشريّة إلى عالم المادّة، هذا الوسط النّفعيّ المتسارع حدّ التّهالك، فكان بناء المدن بدلًا عن الأرياف في سبيل تحقيق راحةٍ أفضل لبني الإنسان، وانتشرت الأسواق والشّركات الكبرى والمُولات الضّخمة

---

(1) Sociology of knowledge problems, Max Schiller

محطّمة فئة صغار الكسبة والصّنّاع والكادحين في سبيل القضاء على الفقر، وبُنيت الجيوش الجرّارة، وتسابق العالم في مضمار التّسلّح بشكلٍ يفوق حدّ الخيال؛ وذلك في سبيل تحقيق الأمن والرّفاهيّة للبشريّة. وبالفعل تحقّق كلّ ذلك، لكنّه تحقّق لفئةٍ محدودةٍ من النّاس، وازداد بذلك الأقوياء قوّة والضعفاء وهنًا وبؤسًا.

إنّ النّمط الغربي إذ يُقدّم نموذج الدّولة يطرحه في إطار العلاقة بين السّلطة من جهة والثّروة من جهةٍ أخرى، هكذا بشكلٍ مادّيٍ خاوٍ من أيّ علائق روحيّةٍ أو عاطفيّة، ما خَلَقَ نوعًا من الهيمنة النّاعمة على المجتمع ومؤسّسات الدّولة، وأدخل النّاس في دوّامةٍ من الهوس والتّسابق؛ للّحاق بركب الموضة والتّحديث، وإلّا كانوا عُرضةً لوصمة التّخلّف.

وإنّي أرى هذا بداية الانهيار (السّقوط الّذي يلتقي مع القمّة)، السّقوط الأخلاقيّ الّذي يلتقي بقمّة هرم التّقدّم العلمي، أدنى قيعان الثّقافة بمفهوم علاقة الإنسان مع خالقه، وأعلى قمم الحضارة بصفتها علاقة الإنسان مع الطّبيعة.

لقد حاول الحداثيّون بكلّ ما أوتوا من قوّةٍ عسكريّةٍ، وتقدّمٍ علميٍّ، وهوسٍ بمعرفة السّيطرة، تغيير المجتمع العربي والعالم الإسلامي بما يتوافق مع تطلّعاتهم الاستعماريّة، وقولبته في قالبٍ ثقافيٍّ وقِيَميٍّ من طرازٍ غربي، لكنّه غاب عنهم أنّه يستحيل تغيير مجتمعٍ بثقافةٍ أجنبيّةٍ عنه، وقِيَمٍ دخيلةٍ عليه من خارج ثقافته وقِيَمه، وأنّ عمليّة التّغيير المجتمعي العميقة تتطلّب نحت ثقافته من الدّاخل، والبحث عن العناصر الحيّة فيه، وبعثها لصالح مشروع التّغيير والتّطوير؛ ليتقبّلها المجتمع ويتفاعل معها دون شعورٍ بالاغتراب أو تخوّف الإثمّ ومن ثمّ الرّفض[1].

([1]) حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، الطبعة الأولى (دمشق، 2014م) ص32.

إنّ أزمة الإنسان المسلم اليوم تتمثّل في أنّه يحمل في قلبه عقيدةً، وفي عقله تصوّرًا، وفي كتابه شريعة، وفي نفس الوقت هو يعيش في عالمٍ لا يقوم على هذا التّصوّر، بل يُحاربه بكلّ أدواته، وبات واضحًا حجم التّناقض الجذري بين وجدان الإنسان المسلم والواقع الّذي خلقته له الحداثة ليعيش فيه، وقد أثبتت التّجربة أنّ المدارس الفكريّة السّابقة: كالماركسيّة الدّوغمائيّة، والليبراليّة الغربيّة، والقوميّة العلمانيّة، والتّراثيّة الحرفيّة، قد فشلت فشلًا ذريعًا في بناء منظومةٍ حضاريّةٍ رائدة، تصلح لأن يحيا فيها مجتمعٌ مسلم، وبالتّالي نحن أمام أربعة خيارات:

1. الانسحاب من مشهد الحياة إلى صومعة العبادة.
2. الانشغال بإصلاح المجتمع أخلاقيًّا وتعبّديًّا فقط.
3. العمل وفق فنّ الممكن، ومداراة النّظام القائم، مع الاحتفاظ بالحدّ الأدنى من متطلّبات الشّريعة إلى حين فرج.
4. المواجهة والثّورة على كلّ النّظام القائم، والمضي نحو تعزيز المجتمع المدني ومجاله العام، ومن ثمّ التوجّه نحو إعادة اختراع الدّولة بُعيْد تفكيكها.

هذا يقودنا إلى أنّ التّأثيرات العميقة التي خلّفتها موجة الحداثة لا تكفي فيه محاولة بناء جيلٍ قرآنيٍّ فريد، يُعيد بناء أمّةٍ لا يُعرف تضاريس ثقافتها، بل يلزم فهمًا عميقًا لمرتكزات الحداثة الّتي غرسها الاستعمار في تربة دولةٍ ما قبل الاستقلال، حين أعاد تشكيل كثيرٍ من التّصوّرات المركزيّة، وربط التّيّار العام للتّديّن بالدّولة وسقفها، وغيّر خريطة النُّخب؛ ليتقدّم المثقّف ويتراجع الفقيه، وفكّك دوائر العلم والأوقاف، وقامت الدّولة بتأميم الدّين، بل أمّمت حتّى الثّقافة والإبداع في زحفٍ غير مُقدّس[1].

(1) هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، ط1، (بيروت، 2015م)، ص203.

ما نريده هو مجتمعٌ قويٌ يُنتج دولةً تخدمه، وهذا لا يمكنه التّحقّق إلّا في المسار الرّابع. ما ينقصنا هو تصوّرٌ مختلفٌ للسّلطة والسّيادة، يخرج من أسر الانبهار بالحدّاثة، والشّعور بالصّغار أمام المستعمر والرّغبة في التّوافق معه، ويُعيد بناء تصوّرات شعوبٍ تماهت مع الاستبداد ونسيت العدل، واستبطنت ذلك في نُظُمِها الثّقافيّة وتنظيماتها الاجتماعيّة والمجتمعيّة والحركيّة، بل والعلميّة[1].

إنّه الخيار المرّ الذي يعرضه الاحتلال الأجنبي على هذه الأمّة منذ الحرب العالميّة الأولى إلى اليوم، إذ يأبى عليها العودة لاستقلالها وهويّتها، في حين يأبى الاستبداد الدّاخليّ عليها سيادتها وحرّيّتها، وعلماء الفتنة الّذين يدْعون للاستكانة وعدم الخروج على هذا وذاك. فإمّا الحرّيّة بلا هويّة، أو الهويّة بلا حرّيّةٍ ولا كرامةٍ ولا إنسانيّة![2]

ولم يكن للغرب أن يصل إلى ما وصل إليه من سيطرةٍ على قلب العالم الإسلامي إلّا بعد التقاء سياساته الاستعماريّة والحداثيّة مع مصالح الأنظمة والنّخبة الموالية لها، واتّسقت رغبات الطّرفين وتوجّهاتهم، واستنسخوا تجربة الغرب الليبرالي وأسقطوها على المشرق المسلم.

لقد أخطأ الحداثيّون ومن بعدهم القوميّون والليبراليون باصطفافهم أوّلًا إلى جانب الاستعمار ضدّ الخلافة العثمانيّة -مهما كانت مبرّراتهم وأسبابهم-، ثمّ أخطأوا في محاولة استيراد نموذج الدّولة الغربيّة، ولم يدركوا فداحة هذا الخطأ إلّا بعد فوات الأوان.

ويروي أحمد الشقيري، وقد كان من أبرز القوميين العرب قصته مع الاستعمار والدّولة العثمانية، فيقول:

"وإنّي لأذكر تلك الأيّام الّتي كنّا نسافر فيها زمن الدّولة العثمانيّة، في أرجاء الوطن العربي، فلا نحمل جوازًا، ولا يعترضنا أحد، ولا

---

(1) المرجع نفسه، ص195.

(2) حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، الطبعة الأولى (دمشق، 2014م) ص31.

يُفتّش حقائبنا أحد... وجاء عهد الانتدابات الأجنبيّة في المشرق العربي، فأقام الاستعمار "أكشاكًا" خشبيّة على المخافر والحدود، استمرّت قرابة ثلاثين عامًا في عهد الاحتلال، ثمّ جاء عهد الاستقلال، فانبرى الحكم العربي المعاصر، وراح يهدم الأكشاك الخشبيّة، وأقام مقامها مبانٍ من الحجارة الصّمّاء... وأذكر أنّ وفدًا من أبناء فلسطين قد طلبوا إليّ أن أُثير هذا الموضوع في مؤتمر القمّة، فقد ذكروا لي أنّ المواطن القادم من الكويت إلى لبنان بالسّيّارة يتعرّض للتّفتيش (تسع مرّات)، فقلت لهم: "تجنّبوا السّفر من الكويت إلى لبنان... سافروا في أوروبّا كلّها، بين لندن وأثينا"... شرّ البليّة ما يُضحك.

ومرّةً أخرى شكا إليّ وفدٌ عربيٌّ أنّ البريد بين هذه العاصمة العربيّة وتلك يستغرق ثلاثة أسابيع، بل لعلّه في المدينة الواحدة يستغرق بضعة أيّام... لقد طلبوا إليّ كذلك أن أثير هذا الموضوع في مؤتمر القمّة، فقلت لهم: "خيرٌ لكم أن تدعوا الله أن يبعث إليكم الظّاهر بيبرس من مرقده"، قالوا: "لماذا"؟ قلت: "الظّاهر بيبرس جعل البريد أربعة أيّامٍ بين دمشق والقاهرة، ولم تكن عنده طائراتٍ ولا وزارة مواصلاتٍ ولا جامعةٍ عربيّةٍ ولا مؤتمرات قمّة"... ومرّةً أخرى ضحكوا، وشرّ البليّة ما يُضحك"[1].

ثورات العالم الإسلامي ضد الاستعمار

وكما كان انبعاث الثّورات في دولة الخلافة الإسلاميّة اعتراضًا على ما آل إليه النّظام السّياسي الإسلامي، خرجت ثوراتٌ عارمة، اجتاحت المشرق الإسلامي؛ لمواجهة المستعمر، فالشّعوب وإن كانت مقيّدةً في مقاومتها لسلطان الخليفة بحكم الشّرعيّة والشّريعة، لم يأسرها في وجه المستعمر قيد، وبهذا انتقل النّاس من وضع (رعايا

(1) أحمد الشقيري - مذكراته التي بعنوان "أربعون عاما في الحياة العربيّة والدولية"، الطبعة الأولى (عمان: المؤسسة العربية الدولية، 2005م)، 20/1.

أمير المؤمنين) إلى وضع (الشّعب والأمّة)، وتُرجم هذا الانتقال بسلسلة ثوراتٍ اجتاحت البلاد، كان منها ثورة 1919م في مصر، وثورة 1925م في سوريا، وثورة (1936-1939م) في فلسطين، وثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق بعد سنوات قليلةٍ لاحقة (1942م)، إضافةً إلى ثورة الرّيف بقيادة عبد الكريم الخطّابي في المغرب، الّتي جاءت في عشرينيات القرن الماضي، وما عبّرت عنه ثورة الشّريف حسين قبل الحرب العالميّة الأولى وإبانها.

وقد ذهب مالك بن نبي إلى تلك الانتفاضات والثّورات الدّائبة هي "الصّدى لاحتجاج الضّمير الإسلامي ضدّ الاستبداد، ويُمكن القول أنّ هذا الصدّى لم ينقطع من الأحداث التي عبّرت بصورةٍ أو بأخرى عن استمرار الرّوح الدّيمقراطي الإسلامي عبر التّاريخ قرونًا طويلة"[1].

لكنّ هذه الثّورات فشلت كذلك في تحقيق جزءٍ كبيرٍ ممّا كانت تهدف إليه، واستطاعت قوى الاستعمار تجاوزها ووأدها بجبروتها العسكري وسطوتها الماديّة، ما فاقم الأزمات التي تعصف بالأمّة تعقيدًا، فتعزّزت منظومة الاستبداد، وأُنشئ الكيان الصهيوني في قلب المشرق الإسلامي.

الاستبداد: هشاشةٌ مزمنة

لا أضرّ بالأمّة من الطّغيان والفوضى، فكما أنّ الفوضى قاتلٌ صاخبٌ لروح الأمّة بحسب تعبير الشّنقيطي، فالطّغيان قاتلٌ صامتٌ لها، فهو يضغط على البناء الاجتماعيّ من أعلى حتّى يتصدّع، ثمّ يتّسع الصّدع على مرّ الزّمان، فيتحوّل شرخًا واسعًا ينتهي بانهيار المجتمع، وقد لا ينهار المجتمع تمامًا، لكنّه يفقد روحه الدّافعة، ويبقى هيكلًا جامدًا، حتّى يُلمّ به عاملٌ خارجي فيودي به[2].

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (دمشق، دار الفكر، 2000م)، ص163.

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى

إنّ الدّراسة الإكلينيكيّة للمجتمع العربي وربطها بعلم الاجتماع وعلم النّفس، بالتّوازي مع الحدث التّاريخي، تُشكّل مدخلًا مهمًّا لفهم سياقات الأحداث الجارية في المنطقة وبالطّبع مآلاتها، حتّى وإن كان هناك تأثيرٌ عميقٌ من جهاتٍ خارجيّة.

لا شكّ أنّ لكلّ حدثٍ خصوصيّته المنعكسة على المجتمع والأفراد، لكنّ دراسة الصّراعات الإنسانيّة ومساعي المجتمعات لبناء كياناتها الدّولانيّة، تضعنا أمام ماهيّة التّوجّه الإنساني وطبيعة تفاعله مع الأحداث.

ولو بحثنا في سيكولوجيّة المستبد كشخصٍ ونظام، لوجدنا أنّ الصّفة الأساسيّة المكوّنة له هي (الاحتقار). هذا الشّعور بالتّعالي على الآخر، ولّد رغباتٍ جامحةٍ في التّملّك والبطش والقمع، بشكلٍ فاق حدّ ما يجوز للإله! هذه الصّفة تناقلتها الطّبقات الاجتماعيّة ما دون الحاكم، فالحاشية والقضاة ورجال الأمن والإعلاميّون وأصحاب الأموال، وكلّ النّخبة الفاسدة، مارست الاحتقار وعزّزته في أوساطها، حتّى ظنّ الحاكم أنّه "ربًّا"، فصار مهووسًا يتحسّس بفزعٍ من أيّ نقدٍ أو نصيحة، ويراها مُهدّدةً له ولعرشه.

هذه البُنية الاحتقاريّة الّتي شكّلت ظاهرة الاستبداد في الوطن العربي، خلقت تنميةً مشوّهة، تعتمد ترسيخ الهُوّة بين طبقات المجتمع أساسًا لها، فالتّجارب التّنمويّة الّتي عرفها الوطن العربي خلال هذا القرن، سواءً ما تمّ منها باسم النّهضة وبناء الاستقلال، أو ما كان يجري باسم الثّورة والاشتراكيّة، أو ما هو جارٍ الآن باسم الانفتاح. جميع هذه التّجارب كرّست نوعًا مشوّهًا من "التّنمية" سِمَتُه الأساسيّة تنمية الفوارق، فالمسافة الّتي تفصل حضاريًّا بين المدينة والأرياف، بين الأغنياء والفقراء، بين النّخبة العصريّة والنّخبة التّقليديّة، بين

(الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص263

الموقف الحداثي والموقف التّراثي... إلخ، لا تزداد إلّا اتّساعًا وعمقًا.[1]

بل بلغ الأمر بهذه البُنية الاحتقاريّة مبلغًا كبيرًا فاق حدّ اهتراء تشويه التّنمية، فكان أن غيّرت عميقًا في سيكولوجيّة المجتمع العربي، حتّى نقلته من مجتمعٍ عربيٍّ أصيل لا يطيق أن يتحكّم فيه ملكٌ ولا أن يكون تابعًا لأحد، إلى مجتمعٍ متّسقٍ مع العبوديّة والقهر.

الصّهيونيّة ومشروع الحضارة العربيّة

ولّدت الحداثة الأوروبيّة طفلتها المدلّلة، وقذفت بها إلى الشّرق، فكانت الصّهيونيّة الأخت الصّغرى للاستعمار، وبدأ العمل على نشر فكرتها وتحشيد مراكز القوى حولها، معتمدًا على مسارٍ استراتيجيٍّ منذ البداية وليس خبط عشواء- خاصّةً في القارّة الأوروبّيّة-، فقد عمد الصّهاينة إلى الإمساك بتلابيب المال والاقتصاد، وسعوا إلى الهيمنة الثّقافيّة في أوساط الأحزاب السّياسيّة الكبرى في القارّة الأوروبّيّة، ونظّموا حملاتٍ كبيرة؛ لإقناع سادة الدّول لدعم مساعيهم وتحقيق أطماعهم في المنطقة العربيّة، مستغلّين حالة العداء المشترك تجاه الامبراطوريّة الإسلاميّة، المتمثّلة حينها بالدّولة العثمانيّة.

لم تكن فكرة إقامة وطنٍ قوميٍّ لليهود -في فلسطين تحديدًا- مثار جدلٍ منذ زمنٍ بعيد، ولم تكن بريطانيا أوّل من وعد وأوّل من منح، وإنّما تلقّفت المشروع من نابليون، إبان فشل الحملة الفرنسيّة، والّذي دعا اليهود من كلّ بقاع الأرض للانضواء ضمن حملته الاستعماريّة، ووعدهم بمنحهم فلسطين لتكون أرض ميعادهم.

لكنّ هذا الوعد النّابليوني، ومن بعده وعد بلفور، وتآمر بريطانيا وفرنسا لم يكن ليتحقّق لولا أنّ العرب انساقوا خلف الحلفاء، وفضّلوا المُضيّ في ركب الاستعمار على الوقوف في صفّ الدّولة العثمانيّة،

([1]) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م) ص141.

ففتحوا بذلك بابًا واسعًا من التّفكّك والتّشرذم في الواقع العربي والإسلامي.

وجاء عهد الانتدابات على ديار الشّام، وأطلّت الحركة الصهيونيّة برأسها... وشهدتُ في "الدّيوان" الاتّحاديّين والائتلافيّين يأتلفون ويتّحدون في وجه الأجيال الصّاعدة - وأنا واحدٌ منهم...- وبدأ حوارٌ جديدٌ حول سؤالٍ جديد: "أيّهما كان خيرًا للأمّة العربيّة: البقاء مع الدّولة العثمانيّة، أم السّير في ركاب الحلفاء؟".

وراح بقايا الدّولة العثمانيّة يندبون زوال دولة الخلافة الإسلاميّة، وينعون على الشّريف حسين أمير مكّة وأنصاره تحالفهم مع بريطانيا "عدوّة العرب والإسلام".

وكنتُ أستمع إلى والدي في الدّيوان وهو يتحدّث بحرارة المؤمن المنافح عن أيّام "الباب العالي" في إستانبول، وعن الموقف الشّهير الّذي وقفه السّلطان عبد الحميد في رفضه استقبال "هرتزل" مؤسّس الصّهيونيّة، حين جاء إلى الآستانة يُقدّم العروض الماليّة المُغرية، سعيًا وراء تحقيق حُلمه الرّهيب..

وكنّا نحن الأجيال الصاعدة نقف في الطّرف الآخر من هذا الحوار... ونرى في حركة الشّريف حسين عهدًا مباركًا... وأنّ الحُلفاء لا بُدّ أن يُنجزوا وعودهم، ولا بُدّ أن "يمنحونا" الاستقلال والحرّيّة في ظلال الوحدة العربيّة...

وانطفأ هذا الحوار فيما بعد، فقد مات "العثمانيّون" من جيل والدي، وضاع الحديث حوله في زحمة الأحداث، وغاص جيلنا إلى الأذقان في مكافحة الانتداب الأجنبي ونُشدان الاستقلال.

ولكنّ هذا الحوار عاد وأفاق مرّةً ثانية... لقد استيقظ في نفسي بعد أربعين عامًا - بعد هزيمة حزيران النّكراء...-، وعاد السّؤال القديم: "أيّهما أفضل، البقاء مع الدّولة العثمانيّة أم السّير في ركاب الحلفاء؟"

ورجعتُ إلى نفسي، إلى هذا السّؤال القديم، وقرّرت وأنا أستعرض مسيرة الصّهيونيّة خلال خمسين سنة خلت، أنّ جيلنا كان

على خطأٍ فادح، وأنّ الحكم العثماني بكلّ مخاطره الّتي أعرفها، أفضل من هذه "الاستقلالات" العربيّة، وهذه الدّويلات المنكسرة، وقد هزمتها الصّهيونيّة في حروبٍ ثلاث، وهي الآن مُركّزةٌ مدافعها على ضفاف النيل والأردن وسفوح الجولان، فاغرةٌ أفواهها صوب العراق والكويت والسّعودية ولبنان.

ولعلّي ما كنت أرتضي لنفسي هذا الاعتراف، لو أنّي أرى "الوحدة العربيّة" أملًا قريبًا، فالصّهيونيّة العالميّة وفي طبيعتها (إسرائيل) قوّةٌ ديناميكيّةٌ هائلة، لا يمكن أن يقف أمامها إلّا وحدةٌ عربيّة، لها جيشٌ عربيٌّ واحد، وعلى رأسه دولةٌ اتّحاديّةٌ واحدة... دولةٌ واحدةٌ حول (إسرائيل) على الأقل.. وبدلًا من أن نظلّ نردّد أنّ شعار (إسرائيل) من النّيل إلى الفرات، علينا أن نُقيم دولة الوحدة من النّيل إلى الفرات"[1].

نجحت الصّهيونيّة في بناء دولتها، ونجح الغرب في غرس خنجره في قلب الشّرق، لكن بقي شيءٌ واحدٌ غير مكتمل، وهو أنّ هذا الاحتلال عاش طيلة عقودٍ كجسمٍ غريبٍ منبوذٍ في المنطقة، ما أفشل مساعي الصّهيونيّة في تحقيق كامل أهدافها الّتي نادت بها قبل قرنٍ من الزّمان، وتحطّمت آمال مؤسّسيها في إنشاء (دولة النّيل والفرات)، لتصبح كيانًا معزولًا محاصرًا، كجسمٍ دخيلٍ داخل مجتمعٍ منصهر، ورغم أنّ العرب انهزموا عسكريًّا إلّا أنّهم وفي تلك الفترة قد نجحوا نجاحًا جزئيًّا على المستوى الاستراتيجي، فبدلًا من أن تكون (إسرائيل) هي ألمانيا أو يابان جديدة، كانت بدعًا من الدّول والشّعوب، وطفرةً شاذّةً لا تكوينًا طبيعيًّا.

لكنّ (إسرائيل) تنجح اليوم فيما فشلت فيه بالأمس، فالإحتلال الاسرائيلي الذي هُزم في بعض الجولات العسكريّة، وتمثّلت هزيمته الكبرى كما أسلفنا في وضعه في إطارٍ انعزاليٍّ إقصائيٍّ غير مقبول

(1) أحمد الشقيري - مذكراته التي بعنوان "أربعون عاما في الحياة العربيّة والدولية"، الطبعة الأولى (عمان: المؤسسة العربية الدولية، 2005م)، 15/1.

"سياسيًّا ولا مجتمعيًّا"، والذي كان عنوان انتصار العرب، رأينا كيف أنّ صرح انتصارنا هذا تهاوى ولم يصمد طويلًا، فلقد كانت اتفاقيّة أوسلو مع منظّمة التّحرير الفلسطينيّة وباقي اتفاقيّات السّلام بين الاحتلال الصّهيوني والدّول العربيّة (كامب ديفيد، ووادي عربة) بمثابة نقطة تحوّلٍ كبيرةٍ (للإسرائيليين)، الأمر الذي مكّنهم من نقل المنطقة من حالة الحرب إلى حالة السّلم.

وتستمر (إسرائيل) في مشوارها الاستراتيجي للانصهار في المنطقة العربيّة عبر مشروع التّطبيع، الذي تضخّ فيه مقدراتٍ هائلةً على المستوى الفكري والثّقافي والاقتصادي؛ لتُنهي تمامًا ما تبقّى من صراعٍ بينها وبين الشّعوب، كما كان من اتفاقيّاتٍ على صعيد الأنظمة. ويبقى هدف (إسرائيل) من هذا المشروع لا صناعة حلفاء، بل خلق أتباع، فهي لا تؤمن بالصّداقة أصلًا. وبذلك يُكتب الفصل الأخير من صراع الشّعوب العربيّة مع (إسرائيل)، وبذلك لن يلعب أطفالنا بعد اليوم (يهود وعرب)![1].

ولعلّ من أهمّ الدّروس الّتي يمكن استخلاصها من المشروع الصّهيوني:

1. النّخبة هي صانعة مشاريع التّغيير، وليس رجل الشّارع البسيط هو الذي يصنع الثّورات.
2. إنّ تحالف النّخبة المثقّفة مع أصحاب رؤوس الأموال هو قاطرة أيّ مشروعٍ سياسيٍّ طموح.
3. إنّ التّسليم بالأمر الواقع هو حكمٌ بالموت على أيّ مشروعٍ ثوريٍّ يستهدف التّغيير والبناء، وقد نجح أصحاب المشروع الصهيوني بعدم التّسليم ذاك، ما منحهم ورقة النّصر الأولى في

(1) **يهود وعرب:** لعبة قديمة من ألعاب الأطفال، اعتاد أطفال العرب لعبها بتقسيم اللاعبين إلى فريقين متحاربين، فريق يمثل اليهود، وفريق يمثل العرب، ويخوضوا فيما بينهم معارك وحروبًا.

مشروعهم، فعدم التّسليم هذا يخلق حالةً من الإصرار على حيازة النّصر، وعدم تقديم تنازلاتٍ متكرّرة.

تحرّك العالم الإسلامي ضد الاستبداد

كانت تجربة التّخلّص من أنظمة الحكم الاستبداديّة عبر خوض كفاحٍ مسلّحٍ على غرار الكفاح ضد المستعمر تجربةً فاشلةً في معظمها، فأغلب التّجارب في هذا المجال فشلت في ملف الحرّيّات والمشاركة السّياسيّة، وأورثت بلدانها حكمًا عسكريًّا قمعيًّا حتى وإن حقّقت مُكتسباتٍ اقتصاديّةً وتنمويّة.

ولعلّ الأسباب الرّئيسة التي أدّت إلى فشل هذه الثّورات وانحسارها تكمن في: ضعف النّخبة الثّوريّة، وما يترتب عليه من نقصٍ حادٍّ في حضور قادةٍ ومفكرّين يحملون النّاس على الثّورة والمقاومة، وما ينتج عنه ضعفٌ عميقٌ في وعي الشّعوب، وكذلك الدّعم المتواصل واللامحدود الذي تلقّته الأنظمة العربيّة من قوى الاستعمار، ما راكم ضعفًا على ضعف حتّى عمّت حالة العجز.

إنّ التّصالح مع الذّات والحوار مع باقي الأطر الثّوريّة، بات واجبًا لا نافلة، فبقدر مكاشفة المجتمع العربيّ والإسلامي لنفسه، بقدر ما يقترب من حلّ أزماته، ويتخلّص من وِزْرِ الأزمة الدّستوريّة القديمة، وأوحال الاستعمار والصّهيونيّة، وهو مسارٌ لا فُكاك منه، وخطوةٌ أساسيّةٌ في سير الأمّة على درب الحضارة.

ولا أرى حلًّا عمليًّا لهذه الأزمات إلا إنهاء ما بدأناه في الجولة الأولى من ثورات الرّبيع العربي المباركة، وحثّ الخطى قُدُمًا على درب الثّوّار الفرنسيّين لتفكيك النّظام المُستبد، وبناء نظامٍ سياسيٍّ قويٍّ وحُر.

الفصل الثّاني: ما قبل الثّورة وما بعدها

"ومن يُصبح حاكمًا لمدينةٍ كانت حرّةً ولا يُدمّرها،
فليتوقّع أن تقضي هي عليه؛
لأنّها ستجد دائمًا الدّافع للتّمرّد باسم الحرّيّة،
وباسم أحوالها القديمة،
وهي أشياءٌ لا تُنسى، لا بمرور الزّمن، ولا بما يناله الأمير من مزايا،
فالنّاس لن يتخلّوا عن ذكريات حرّيّتهم القديمة بسهولة".
(ميكافيلي)

المبحث الأول: مقدمة في الثورة

كان التاريخ هو ليلة الرابع عشر من تموز عام 1789 في باريس عندما جاء للويس السادس عشر رسوله ليانكورت بخبر مفزع مفاده سقوط الباستيل وتحرير بضعة سجناء منه، وتمرّد القوات الملكية قبل وقوع هجوم شعبي.
صاح الملك وقال: "إنه تمرّد."
فصححه الرسول قائلًا: "كلا يا صاحب الجلالة، إنها ثورة."

هل كانت ثورات الرّبيع العربي مجرّد غمامة صيفٍ مارّةٍ ولن تتكرّر؟
أم كانت ثورةً مهزومة، وانفجاراتٍ لحظيّةٍ سرعان ما انخمدت؟
أم أنّها نقطة تحوّلٍ تاريخيّةٍ سيكون لها ما بعدها، وما حدث لا يُمثّل سوى الجولة الأولى منها؟

وهل سيُثمر الرّبيع العربي حرّيّةً وديمقراطيّةً وتنمية، أم أنّه سيتحوّل إلى خريف الإقصاء والاستبداد ولكن بأدواتٍ جديدة؟
وما السّبيل لنجاح ثورتنا وتحقّق مرادها؟

مقدّمة في الثّورة

إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر في الماضي المدوّن، في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، بل إنها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسة، وعلى عكس الثورات فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطًا بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة، مع أنه من الصحيح أن الانتفاضات الشبيهة بالحروب ضد الغازي الأجنبي طالما اعتبرت مقدسة لكن لم يعترف بها أحد، لا نظريًا ولا عمليًا، بأنها وحدها الحروب العادلة[1].

وقد اختلف علماء العلوم الاجتماعيّة في تعريف كثيرٍ من الظّواهر الاجتماعيّة والسّياسيّة، ومن هذا الاختلاف اختلافهم على مفهوم الثّورة.

فمنهم من عرّفها على أنّها تغييراتٍ جذريّةٍ في البُنى المؤسّسيّة للمجتمع، الّتي تعمل على تحويل المجتمع ظاهريًا وجوهريًا من نمطٍ سائدٍ إلى نمطٍ جديدٍ يتوافق مع مبادئ وقيم وأيدولوجيّة وأهداف الثّورة، وعرّفها (بيتر أمان) بأنّها: انكسارٌ مؤقّتٌ أو طويل الأمد؛ لاحتكار الدّولة للسّلطة، يكون مصحوبًا بانخفاض الطّاعة. وقد عرّفها (هربرت بلومر) بأنّها: تحوّلٌ كبيرٌ في بنية المجتمع، يسعى إلى إعادة بناء النّظام الاجتماعي كلّيًّا[2]. بينما عرّفها (عزمي بشارة)

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص14.

(2) ايريك هوبزباوم، عصر الثّورة، ترجمة فايز الصُّيّاغ، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م).

بأنّها: تحركٌ شعبيٌّ واسع خارج البنية الدّستوريّة القائمة، أو خارج الشّرعيّة، يتمثّل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدّولة[1]. أمّا تعريفنا للثورة فهي: أنّ الثّورة هي حراكٌ شعبيٌّ عام مضادٌّ للسّلطة، يستهدف إحداث تغييرٍ جذريٍّ في بُنية النّظام السّياسي، ويترتّب عليه تغييراتٍ أخرى على صعيد النّظامين "الاقتصادي والاجتماعي".

وقد تكون الثّورة عنيفةً دمويّة، كما قد تكون سلميّة، وتكون فجائيّةً سريعةً أو بطيئةً تدريجيّة[2].

في بلادنا يحاول البعض تقزيم الفعل الثّوري العربي والتشكيك به بالدخول في جدلٍ من قبيل هل هي ثورة أم انتفاضة أم احتجاج، أو غيرها من المُسمّيات الّتي تهدف إلى التّقليل من قيمة الموجة الثّوريّة العربيّة، وبالرّغم من أنّ ثورات الرّبيع العربي بموجتها الأولى –فقط- أكثر شعبيّةٍ من الثّورة الفرنسيّة حتّى، إلّا أنّنا نجد أنّ بعض المثقّفين –خاصّةً اليساريّين- يرون في كلمة (ثورة) وصفًا أكبر من أن يُطلق على ثورات الرّبيع العربي، وأظنّ أنّ سبب هذا الأمر هو جهلٌ بقيمة ثوراتنا، صاحبه إعجابٌ مفرطٌ بالغرب وثوراتهم، أدّى إلى استخفافٍ بالفعل الثّوري للشّعوب العربيّة. لذلك، ودون الخوض في جدلٍ لا يُسمن ولا يُغني فإنّني أرى أنّها ثورةٌ شعبيّةٌ عامّة خرج النّاس فيها من عدّة بلدانٍ عربيّةٍ يجمع بينهم رابطٌ واحد (إنهاء حكم الاستبداد، وتعزيز الحرّيّة والكرامة)

الثورة ومفهوم الحرية:

تحت وقع الهجمة المتسقة للعلوم العصرية المفضوحة الزيف، كعلم النفس وعلم الاجتماع، ما من شيء تم تغييبه أكثر من مفهوم

(1) عزمي بشارة، في الثّورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص29.

(2) إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الطبعة الأولى (بيروت، لبنان: الدار العربية للموسوعات 1999م)، ص217.

الحرية[1]. ولأنه من الأمور الجوهرية في فهم أي ثورة على مرّ الزمان -قديمه وحديثه-، وجب الانطلاق من أرضية الحريّة كمبدأ وأصل لجميع القيم الثورية الأخرى.

فكلمة "حريّة" تعد أكثر كلمات القاموس السياسي العربي استعمالًا، حتى باتت مصدر كل المفاهيم السياسية الأخرى، فلا تكاد تذكر كلمة تنمية أو استقلال أو ديمقراطية مجرّدة هكذا أو منفكّة عن كلمة حريّة.

إن تيار الثورة الجبّار كما قال (روبسبيار) يتصاعد باستمرار بفعل جرائم الاستبداد من جهة، وبفعل تقدّم الحرية من جهة أخرى، واللذين كان يحثّ أحدهما الآخر بشكل محتم، بحيث إن حركة وحركة مضادة لها لم تتوان ولم توقف إحداها الأخرى عند حد، بل إنّهما كوّنتا بطريقة غامضة تيارًا واحدًا من (عنف يتقدم)، ويصب في اتجاه واحد بسرعة متزايدة على الدوام[2].

إن الروح الثورية في القرون الأخيرة، أي التوق إلى التحرر وإلى بناء بيت جديد حيث يمكن أن تستوطنه الحرية، هي روح لا مثيل لها في التاريخ السابق بأسره[3]، وقد ساهمت هذه الروح في الارتقاء بالهدف من الثورة إلى غاية أسمى من تحرير الإنسان من بطش الإنسان بمفهوم الحريّة الفردية، إلى تحرير المجتمع بأسره من الاضطهاد والشّح، وكسر أصفاد الاستبداد، حتى تتمكن عجلة التقدم والحضارة من المضي.

---

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص14.

(2) روبسبيارو، خطاب الجمعية الوطنية، بتاريخ 17 نوفمبر 1793.

(3) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص47.

لم تعد هناك من قضية سوى القضية الأقدم ألا وهي قضية الحرية إزاء الاستبداد، تلك القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته منذ بداية تاريخنا[1].

لقد شهدت البشرية آلاف الثورات والانقلابات والاحتجاجات، لكنّ الحرية التي ننشدها حقًا لم تتحقق إلا في جزء يسير منها، والسبب في ذلك هو الثورات المضادة بالطبع، فلا تولد ثورة إلا وتولد معها ثورتها المضادّة. ولعل أكثر الثورات تحقيقًا لغاية الحرية هما الثورتان الفرنسية والأمريكية لما كان فيهما من تحرّر كامل من بطش السلطان والاستعمار، وللثورات العربية فرصة كبيرة لتكون أعظم من ذلك بكثير، لما فيها من تنوع وإرادة.

ما نريده إذن هو ثورات مكتملة تحقق للشعوب حريتها وتطلعاتها في النهضة والتقدم، بلا بطش سلطاني، ولا وصاية استعمارية، أما أنصاف الثورات التي تحقق وجهًا من أوجه العدالة والحرية وتبقي وجهًا آخر منها فلا نريدها، ومنها الثورة البلشفية، والثورة الايرانية، والثورة الجزائرية ضد الاستعمار.

وأما الانقلابات العسكرية التي لم تسعَ لتحقيق الحرية وإنما استبدال مستبد بآخر أشد منه وحشية وعنفًا، فلا هي ثورة ولا نصف ثورة.

التّنظير الثّوري بين القصور والإدراك

إنّ التّنظير الثّوري، استمرّ طويلًا دون ثورات، وفقد مكانته في الرّأي العام، وكذلك في الشّارع لأسباب عديدة، حتّى بات لفظ (ثورة) لفظًا مثيرًا للسّخرية، إذ إنّ فشل الشّيوعيّة في أوروبّا، واستهلاك هذه الكلمة في الانقلابات العسكريّة وبعض حركات التّحرّر الّتي تحوّلت

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص13.

إلى ديكتاتوريّات، لم يُفقدا كلمة ثورة بريقها فحسب، بل أفقداها مضمونها أيضًا، وتحوّلت إلى مفردةٍ ميّتةٍ في خزانة اللغة الحزبيّة[1].

من جهةٍ أخرى ركّز الباحثون في دراستهم للثّورات على الثّورات النّاجحة، لا الثّورات المهزومة، فالثّورات المدروسة هي تلك الّتي استطاعت إسقاط النّظام وتغيير بُنية الدّولة والمجتمع، أمّا الثّورات التي فشلت فلم تُمنح مساحةً كافيةً لدراسة أسباب إحباطها وفشلها.

واتّجه الباحثون لتفصيل مسبّبات الثّورة، والعلاقة بين السّلطة والجماهير، في حين كان تركيزهم أقلّ على استراتيجيّات نجاح الثّورات، وحالة المجتمع بعد انقضاء موجة الثّورة، وسيرورة الثّورة والإصلاح، وموقع السّلطة والدّولة والنّخبة وباقي المكوّنات، بمعنى أنّ الاهتمام النّظري أفرد مساحةً واسعةً لدراسة مرحلة ما قبل الثّورة، وأهمل التّركيز على مرحلة الثّورة وما بعد الثّورة.

من هنا نجد أنّه ومع أهمّيّة الجهود المبذولة على مدى قرابة قرنٍ من الزّمان؛ لدراسة ظاهرة الثّورة باستخدام مناهج واقترابات العلوم الإنسانيّة، لا زال هناك قصورٌ عميقٌ تعانيه هذه الدّراسات، يكشف عن ثغرةٍ في قلب الجهود التّنظيريّة ودراسات الثّورة، وهو التّركيز على الأسباب بشدّة، مع اهتمامٍ جزئيٍّ بالنّتائج، والقفز فوق العمليّات، الّتي تُمثّل قوام المتغيّرات الوسيطة بين الأسباب والنّتائج، فنظريّات الثّورة تدرس الحدث أو الانفجار الثّوري من حيث الأسباب والنتائج، لكنّها لا تدرس مرحلة ما بعد الثّورة أو المرحلة الانتقاليّة من الوضع السّابق على الحدث الثّوري إلى الوضع الجديد الّذي سيتلوه.

لقد ظلّت العلوم الاجتماعيّة تُركّز على قدرة الاستبداد العربي على إعادة إنتاج نفسه بنجاح، وضمان استمراريّته أمام كلّ عقبة؛ ليتمّ تفسير المجتمعات العربيّة بأنّها (شعوبٌ خارج التّاريخ)، وتشهد جمودًا يجعلها عصيّةً على الدّيمقراطيّة والحداثة.

([1]) عزمي بشارة، عن المثقف والثّورة، تبيّن، العدد 4 (مايو 2013م)، ص19.

كان من نتائج هذا القصور عدم قدرة هذه النّماذج التّفسيريّة ومراكز الأبحاث على التّنبؤ بما هو قادم من تحرّكٍ للشّعوب، حتّى ظنّ البعض أنّ الشّعوب العربيّة خرجت من مضمار الثّورة والحضارة بلا رجعة.

ففي بداية ثمانينيّات القرن الماضي، قال الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو) أنّ العالم المعاصر خرج من أفق الثّورة نهائيًّا، ما يعني أنّ شكل التّغيير الجذري بواسطة حركة الجماهير لم يُعدّ خيارًا متاحًا[1].

بل وآمن كثيرون أنّ الوطن العربي خرج نهائيًا من موجات التّغيير والتّحوّل الدّيمقراطي، الّتي اجتاحت أجزاء العالم من شرق آسيا إلى شرق أوروبّا وإلى أمريكا اللاتينيّة، وحتّى بعض بلدان الشّرق الأوسط، كتركيا وإيران، ما جعل بعض الدّوائر السّياسيّة والأكاديميّة تُفسّر ذلك على أساس وجود تناقضٍ بين الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وقيَم الدّيمقراطيّة، مثل ناتان شارانسكي (Sharansky Natan)، الذي اعتبر أنّ العرب والمسلمين ليسوا مهيّئين للدّيمقراطيّة، الأمر الّذي يستوجب نقلهم إلى الدّيمقراطيّة.[2]

فيما فسّرت بعض الدّراسات الأكاديميّة أنّ مردّ ذلك يعود إلى قدرة النُّظم السّلطويّة على الاستمرار والتّأصّل في البُنية العربيّة، ودليل ذلك بقاء بعض الرّؤساء في السّلطة لعقود طويلة، الأمر الّذي جعلها بمنأى عن التّحوّلات الّتي عرفها العالم[3].

---

(1) السيد ولد أباه، الخروج من أفق الثّورة، موقع الاتحاد (08 مايو 2011م)، على الانترنت https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/59049

(2)Natan Sharansky with Ron Dermer, The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror (New York: Public Affairs, 2004

(3) رمزي املنياوي، الفوضى الخلاقة: الربيع العربي بني الثّورة والفوضى (دمشق؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ٢٠١١، ص١١.

لكن العالم العربي فتح الباب على مصراعيه لمرحلةٍ جديدةٍ تتّسم بالحركة والدّيناميكيّة، تُزيل غشاوة ما خلّفه جمود العقود الطويلة.

المبحث الثاني: من القابلية للاستعمار إلى القابلية الثورة

بين عامي 1550 و1750 كانت أوروبا ممزقة بالحروب الكنسية والملوكية، ومنكوبة بالانشقاقات التي نشبت بين البروستانت والكاثوليك، كما كانت تعاني أيضًا من أطماع الملوك الصعاليك الذين كانوا يفهمون المجد على أنه ضم الأرض الألمانية إلى فرنسا أو العكس، أو ضم الممتلكات الأسبانية إلى انجلترا أو العكس، وعمّ الفقر والجوع أنحاء القارة الأوروبية بسبب الملوك والكنيسة.

كانت أمريكا هي الدنيا الجديدة التي لم تعرف الملوك والصعاليك، فهاجر إليها ألوف الأوروبيين، وأسسوا فيها كيانًا مستقلًا، الأمر الذي لم يرق للإنجليز باعتبار أن أمريكا جزء من ممتلكات بريطانيا العظمى، وكان الملك جورج الثالث يعتقد أن الأمريكيين يجب أن يعترفوا بتاجه وصولجانه، وأن للحكومة البريطانية الحق في فرض الضرائب على الأمريكان.

وبالفعل، فرض البرلمان ضريبة خفيفة على الشاي الوارد إلى الموانئ الأمريكية، الأمر الذي أثار حفيظة الأمريكان، فرفضوا تأدية الضريبة، وأحرقوا الشاي، واصطدموا مع القوات البريطانية وقتلوا جنودهم وأحرقوا سفنهم.

على إثر هذه الواقعة نشبت الحرب، وقاد الأمريكان فيها واشنطون، وكُتب له الانتصار، ثم اجتمع مع زعمائه وأعلنوا الاستقلال.

إنّ قضية انتقال المجتمع من القابلية للاستعمار إلى القابلية للثورة ليست قائمة على وجود تناقضٍ بين الحاكمين والمحكومين؛ لأنّ التّناقض قائمٌ دائمًا في مثل هذه الأنظمة. بل إنّ السّؤال هو (كيف يصل التّناقض إلى درجةٍ لا يمكن بعدها حلّه في إطار النّظام القائم؟،

وكيف يعي النّاس ذلك؟)، وهذه ليست قضايا نظريّةٍ يُمكن صوغ معادلةٍ نظريّةٍ لحلّها، بقدر ما هي واقعٌ تاريخيٌّ يختلف من مكانٍ لآخر[1].

ولتجنّب الوصول إلى (مرحلة اللا عودة) هذه، عمدت القوى الاستعماريّة الدّاعمة للأنظمة الحاكمة إلى اللعب على وتر تناقضات المجتمعات الذّاتيّة والبينيّة، وتوظيفها من أجل إنهاك المجتمعات وتركيع أنظمتها، فهي كما تستغل وتُوظّف الخلافات الحدوديّة، تستغلّ فاقتها إلى أن تُصبح انشقاقاتٍ سياسيّةٍ ذات التّباينات الطّبقيّة والمذهبيّة في المجتمع، آليّةٍ مدمرةٍ تُتيح للقوى الاستعماريّة فرصة التّدخّل المباشر، وتوجيه حركة الصّراع بينها، بما يخدم مصالحها الخاصّة في النّهاية.

عمدت السّلطة في الوطن العربي إلى إنهاك الدّولة ومؤسساتها ونخبتها ومكوّناتها الفاعلة، وبذلك ضمنت أنّه وإن كان الشّارع معبًّا بالحالة الثّوريّة، فلا يمكن لهذه المؤسسات تشكيل قرارٍ مخالفٍ لرغبتها، وعليه فإنّ عموم السّخط الشعبي لم يكن ليُقلقها، فالنّظام المتغلغل بأذرعه من رأس الدّولة وحتّى أصغر حزبٍ أو جمعيّةٍ فيها، شكّل عامل هدمٍ لأيّ قرارٍ ثوريٍّ قد يتبلور، حتّى وإن كان وهُزمت السّلطة في أوّل جولةٍ للثّورة، فإنّها تعود لتنظيم صفوفها سريعًا عبر موجة ثورةٍ مضادّة.

هل هُزمت ثورات الرّبيع العربي؟

علماء الاجتماع يقولون أنّ الحكم على الظّاهرة وقت حدوثها لن يمنحنا استنتاجاتٍ قطعيّةً أو موضوعيّة، وبالتّالي فإنّ الحكم على مصير الثّورات بنجاحها من عدمه لا يكون في سياقه الصّحيح إلّا بعد التّأكّد من انتهاء الجولة الثّوريّة تمامًا. وانطلاقًا من هذا الطّرح،

([1]) عزمي بشارة، في الثّورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص68.

فإنّ ما يحدث في البلدان العربيّة حتّى الآن هو مقدّمة ثورةٍ لم تكتمل، خاصّةً بعدما خلّفته من تغييراتٍ جوهريّةٍ في بُنية المجتمع ومكوّنات الدّولة، كما أنّ تجلّياتها الأوليّة يمكن أن تؤشّر لتحوّلاتٍ أعمق في الأنظمة والواقع العربي.

إنّ ما تمر به الثّورة من حالة انتكاسٍ هو أمرٌ طبيعيٌّ جدًّا، ومرّت به جميع الثّورات التي شهدتها الإنسانيّة، فالطريق إلى التّحرّر دومًا متعرّجٌ ويمرّ بعقباتٍ وانتكاسات، والثّورة الفرنسيّة مثلًا انتكست فيها الثّورة إلى نظامٍ استبداديٍّ أكثر من مرّة، وكان منها أن عادت فيها الملكيّة لتحكم مجدّدًا، وما عانته الجمهوريّة التّركيّة جديرٌ بالدّراسة، إذ تنقّلت الدّولة بين قرابة الثّمانية مراحل، ما بين حكمٍ مدني، وانقلاباتٍ عسكريّةٍ متكرّرة، حتّى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم من اتّفاقٍ على شكل النّظام السّياسي بِغَضّ النّظر عن طبيعة الكيان السّياسي الذي سيحكم.

ولو افترضنا جُزافًا انتهاء الموجة الثّوريّة الأولى وآن أوان تقييمها نقول: إنّ المعنى الدّقيق للثّورة هو أنّها حدثٌ كبير، يقود إلى تغييراتٍ جذريّةٍ في معطيات الواقع السّياسي والاجتماعي والاقتصادي بشكلٍ عميق، وعلى المدى الطّويل ينتج منه تغييرٌ في بُنية التّفكير الاجتماعي لذلك المجتمع.

هذا الحدث الكبير لم يُفلح في تحقيق كامل أهدافه، لكنّ ما حقّقته هذه الثّورات هو أنّها أسقطت نظريّاتٍ ونماذجَ تفسيريّة، كانت إلى عهدٍ قريبٍ تُفسّر عدم قيام ثورةٍ في المجتمعات العربيّة، وتحكم قبضتها الحديديّة على العقل الجمعي، والّتي يمكن رصدها في[1]:

- خصوصيّة الثّقافة القائمة على (الحاكم- الرّعيّة) وليست (الدّولة – الوطن).

(1) سعيد عكاشة، هكذا تغير العالم، ملحق: تحولات استراتيجية على خريطة السياسة الدولية، مجلة السياسة الدّولة، العدد 184 (أبريل 2011م).

– المقايضة التّاريخيّة بين الحاكم والمجتمع وفقًا لمعادلة: الأمن والخبز الضّروريّان للرّعيّة، مقابل تركّز السّلطات في يد الحاكم.

– التّخويف من فراغ السّلطة، المبني على أسس دينيّة، (حاكمٌ ظلوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم).

– التّرهيب الأمني والقمعي للحركات الاحتجاجية المناضلة.

– سيادة النّزعة الفرديّة الأنانيّة الاستهلاكيّة، وتفكيك الرّوح الجماعيّة.

– العوائق الذّهنيّة والثّقافيّة المترسبة في المجتمعات العربيّة، المانعة للانتقال إلى الدّيمقراطيّة.

– غياب القوى القادرة على تبنّي وقيادة عمليّة التّغيير؛ نتيجة القمع والاعتقالات وإرهاب الدّولة.

– غلبة الولاءات القبليّة على الولاءات الوطنيّة.

– الكتلة الصّامتة الحائلة دون تعبئة القوى الاجتماعيّة والجماهير؛ لمواجهة السلطات الحاكمة.

لقد ساد اعتقاد عند الباحثين في العلوم السّياسيّة بأنّ السّياسة (علم)، بإمكانه اكتشاف قوانين حتميّةٍ صلبة، قادرةٍ على التّنبّؤ بالظّواهر؛ استنادًا إلى دراساتٍ تجريبيّة، ودراسات حالةٍ تنطبق على حالاتٍ متعدّدة، لكنّ ما حدث في المنطقة العربيّة تسبّب في صدمةٍ نظريّة، فلم يكن أحدٌ قادرًا على التّنبّؤ بما حدث[1]. خاصّةً وأنّ القصور في النّظريّة السّياسيّة لحقّه سوء تقديرٍ للتّجربة العربيّة، وذلك من خلال قراءتها من زاوية التّجربة الغربيّة.

تستدعي هذه الصّدمة تدشين منهج تفكيرٍ جديد، يُحلّق بعيدًا عن النماذج التاريخية، ويتحرّر من الأطر النّظريّة القديمة، فكما أنّ لكلّ

(1) سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربيّة، مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012م)، ص81.

مجتمعٍ هويّته وشخصيّته، فلكلّ ثورةٍ سياقها ومكانها وسماتها الخاصّة، حتّى أنّه يستحيل جمع الثّورات العربيّة في نموذجٍ كلّيٍّ واحد.

وعلى ضوء ذلك، فإنّ إحالة ما يجري من حراكٍ ثوريٍّ في الوطن العربي إلى حالة الثّورات الغربيّة لا يصح، فالمكوّنات الثّوريّة من قبيل (التّنظيم، القوى السّياسيّة، البرنامج السّياسي، العنف الثّوري، البُنية المجتمعيّة، الإيديولوجيا الثّوريّة)، وما إلى ذلك من مكوّناتٍ لا يمكن مقاربتها بين مجتمعٍ وآخر، ولا حالةٍ ثوريّةٍ بأخرى، لذلك فإنّ أيّ مقارنةٍ قد توقعنا فريسة نتائج خاطئة، من قبيل أنّ ما حدث ليس ثورة، بل إرهاصات ثورة، لذلك فإنّه ومن الخطأ التّعاطي مع الثّورة العربيّة على أنّها نموذجٌ ممتدٌّ للثّورة الفرنسيّة أو البلشفيّة، والّتي بلا شك أسهمت في إعادة صياغة مجتمعاتها بشكلٍ فارق، فحالة التّنميط الّتي يمكن إضفاؤها على هذه الثّورات يجعلنا فريسةً لخطأٍ كبير، فالاختلاف الكامن في طبيعة المجتمعات وتجربتها التّاريخيّة والحضاريّة وطبيعة الأنظمة المستبدّة الحاكمة، والتّطوّر الاجتماعي وحتّى التّقني، كلّ ذلك يفرض علينا دراسة الثّورة بناءً على معايير ونماذج خاصّة بكلّ بلدٍ وقطْرٍ لا نماذج عامّة.

بالتّالي، يمكننا القول أنّنا أمام صنفٍ جديدٍ من الثّورات لا تُشبه بعضها مطلقًا، فضلًا على أنْ تُشبه ثوراتٍ حدثت قبل عقودٍ طويلة، فالثّورة المصريّة والتّونسيّة ليست كالثّورة الليبيّة والسّوريّة أبدًا، وثورة الجزائر الّتي بدأت أوّل مقدّماتها لا تُشبه ثورة اليمن، وهذا يُلقي على عاتقنا واجبًا عظيمًا، يتمثّل في صياغة نظريّتنا الثّوريّة الخاصّة، وتأسيس مرجعٍ فكريٍّ لا يقلّ عن الثّورة الفرنسيّة.

ولا ضير في ذلك، فالشّعوب التي تاقت إلى نيل حرّيّتها وكسر قيدها لا يمكن أن تفشل في أداء النّصف الثّاني من مهمّتها، وهي تحرير الدّولة وبناؤها، والرّوح الّتي تسري في النّاس من يومئذٍ وإلى اليوم لن تنفكّ عنها. (إنّ التّوق إلى التّحرّر، وإلى بناء بيتٍ جديد،

حيث لا يمكن أن تستوطن الحرّيّة، هي روحٌ لا مثيل لها في التّاريخ السّابق بأسره)، وهذه الروح هي من مميّزات الثّورات الحديثة أيضًا[1].

أهمّ ما حقّقته الجولة الأولى للثّورة:

1. كسر حاجز الخوف من القبضة الأمنيّة.
2. سقوط دعاة الفكر المزيّف والعمائم الكاذبة، وكما يقول الشّنقيطي: "أردناه ربيعًا مُخمليًّا، وأراده الله جهادًا ومفاصلة"
3. فتح طاقة أملٍ لتغييراتٍ جوهريّةٍ في السّلطة، وكذلك على صعيد التّشريعات والدّستور.
4. الانتقال من جمود الاستبداد إلى ديناميكية الحريّة، فالمجتمع التونسي الذي لم تُكمل فيه الثّورة مشوارها كاملًا بعد، انتقل نقلةً نوعيّةً على صعيد المشاركة السّياسيّة والعمل الدّيمقراطي، ولا يزال يحافظ على ما منحته إياه الثّورة حتى يُحقق أهدافها.

وخلاصة القول، إنّ ثورات الرّبيع العربي فرضت حالة تغييرٍ شاملة، أصابت الفقيه والمثقّف والسّياسي وحامل الفكر، وأجبرتهم على مراجعة أطروحاتهم كلٌّ في مجاله، وإنّ الحالة الثّوريّة في الوطن العربي لا تزال حاضرةً بامتداداتها وتأثيراتها، وعليه يمكننا القول أنّ الثّورة لم تنتهِ بعد، وأنّ هذه المرحلة تُمثّل مرحلة انتقالٍ ثوريٍّ بين مرحلتين عظيمتين، مضت الأولى منها وأدّت مهمّتها بقرع آذان الظّالمين، وتنبيه الشّعوب وبثّ الأمل في نفوسها، وستأتي الثّانية لتقضي على ما بقي من آثار النّظام البائد، وتخطّ أولى خطوات بناء الدّولة التي نريد، وإعادة المجتمع لدوره ومساره.

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص47.

الثّورة وعمق التغيير البنائي

"الثّورة ليست مجرّد ضغطٍ على الزّناد،
ولكنّها حركةٌ تهدف إلى إقامة مجتمع العدل والإنصاف"
مانديلّا، رحلتي الطويلة من أجل الحرّيّة، ص294

يُقسّم أرسطو الثّورات إلى نوعين: "نوعٌ يؤدّي إلى تغيير الدّستور القائم، فتنتقل السّلطة من نظام حكمٍ إلى نظامٍ آخر، ونوعٌ يُغيّر الحُكّام في إطار بُنية النّظام القائم"[1].

ما حدث في بلداننا هو النّوع الثّاني لا الأوّل، فقد تغيّر رأس النّظام وصورته، وبقي منه استبداده وفساده، وعادت الدّولة العميقة عبر الثّورات المضادّة، ونظّمت صفوفها لتحكم بوجهٍ آخر.

وهذا الأمر يضعنا أمام حقائق سنُفنّدها لاحقًا تحت عنوان أصول الثّورة، لكنّنا نُقدّم لهذا الإطار بالقول: إنّ الغضب المتراكم، والشّعور بالظّلم نتيجة انعدام الحرّيّات، واعتماد الإذلال أساسًا للعلاقة بين قوى الأمن والنّاس، والفقر المُدقع، والبطالة الّتي أكلت أفضل سنوات الشّباب، وغياب الأمن، واهتراء مرافق الحياة، والتّبعيّة لقوى خارجيّة بدلًا من تحقيق السّيادة، كل ذلك ليس كفيلًا بإنهائه خروج الجماهير إلى الشّوارع فقط، فعمليّة نقل الدّولة من حالة الاستبداد والفوضى والفساد إلى الحرّيّة والعدل والشّورى، تتطلّب سلك مساراتٍ عسيرةٍ في أزقّة الشّوارع وأروقة المؤسّسات على السّواء، واعتماد الإصلاح والبناء كاستراتيجيّةٍ وليس تكتيكًا.

فالثّورة هي تغييرٌ جوهريٌّ وشامل، يُمثّل حالة انتقالٍ من نظامٍ اجتماعيٍّ لآخر، ويمسّ جميع أركان الدّولة، وهي أكثر من مجرّد تغييرٍ على مستوى النّظام الحاكم، فهي تخلق تأثيراتٍ تصل حتّى إحداث تغييرٍ جذريٍّ في النّظام الثّقافي والرّمزي والمعرفي للدّولة،

(1) عزمي بشارة، في الثّورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص7.

لدرجة أنّ الثّوّار الفرنسيّين مثلًا أقدموا على تغيير أسماء المدن والمقاطعات عمّا كانت قبل الثّورة، وحاولوا وضع تقويمٍ سنويٍّ جديد، لا يُؤرّخ لميلاد المسيح (عليه السّلام) بل لميلاد الثّورة، وكأنّ الثّورة حدثٌ كونيٌّ دشّن تاريخًا جديدًا، ولا أرى في ذلك صبيانيّةً أو إفراطًا، بل هو سلوكٌ عقلانيٌّ يأتي في إطار بناء الإنسان بتركيبته الاجتماعيّة الجديدة.

الأصل في الثّورة إذن هو أنّها لا تهدف إلى تغيير الحاكم فحسب، سواءً كان شخصًا أو حزبًا أو نخبة، فهذه مسألةٌ ثانويّة يمكن تأجيلها، وستكون تحصيلَ حاصلٍ لهدفٍ أسمى، وهو تغييرٌ جذريٌّ يُصيب عمق الدّولة والمجتمع معًا. الدّولة في طبيعة تكوينها وهيمنتها على الاقتصاد والعمليّة السّياسيّة، والمجتمع في خلق مجالٍ عامٍّ يُفسح له مجال المشاركة السّياسيّة والاقتصادية والثّقافيّة.

والوطن العربي الّذي تعرّض لموجاتٍ عاتيةٍ أنهكته وأثّرت عميقًا في وجدانه، لا يختلف كثيرًا عن الحالة الفرنسيّة، الّتي رزحت قرونًا تحت نير الاستبداد، وما فعلته الحداثة والاستعمار بالدّين والشّعوب على مدار أكثر من قرنٍ من الزّمان، لا يكفي فيه محاولاتٌ إصلاحيّةٌ للجيل أو تدقيقٌ فقهيٌّ من طرازٍ ما، أو تعديلٌ على شكل التّديّن الشّعبي، بل يحتاج الأمر إلى دراسةٍ معمّقةٍ للمرتكزات الّتي قامت عليها هذه الأفكار وشوّهت بها.

السّيكولوجيّة الثّوريّة للجماهير

صحيحٌ أنّ العقل هو أصل التّحرّك الشّعبي الذي يُشكّل الثّورات، وهو المُسبّب الرّئيس الذي يُهيّئ النّاس للخروج، فالأفكار التي تنمو وتتراكم في عقول الجماهير تصنع شيئًا يُشبه المعتقد، لكنّه –وبالرّغم من الأهمّيّة الكبيرة لهذه المعتقدات- لا يمكن للنّاس أن يخرجوا مالم تتحوّل الأفكار إلى عواطف تحملها قلوبٌ مفعمةٌ بحبّ الحرّيّة وإرادةِ كسر الظّلم.

ولو ألقينا نظرةً على الوضع العام للعالم العربي اليوم، لوجدنا كمّيّةً عجيبةً من الأسباب المنطقيّة الّتي تدفع النّاس إلى الخروج، إلّا أنّها تفتقد إلى المحرّك الأساسي للحراك الشّعبي، المتمثّل في المنطق العاطفي، القادر على شدّ أزْر الجماهير، وإطلاق نفوسها من عِقال الخوف.

وفيما يلي نوضّح أهم الصفات النفسية التي هي أصل اشتعال كل ثورة، ومفتاح استمرارها ونجاحها، أمّا أول هذه الصفات الثورية فهي الغضب.

هنالك حكمةٌ شرقيّةٌ قديمةٌ تقول "إنّ حُكْم دولةٍ صغيرةٍ يشبه قلْي سمكةٍ صغيرة، فالغليانات المتكررة يجب تجنبها". هذه الغليانات التي لا يمكن توقّع مآلاتها.

للغضب شأنٌ عظيمٌ في الأدوار الثّوريّة، فغضب الجماهير على حكم الدّيكتاتور ومن لفّ لفّه هو المحرّك الأساسي للخروج إلى الشّارع، وقد سبّبت عزّة النّفس المجروحة كثيرًا من الأحقاد المتراكمة، التي تشكّلت على شكل موجة غضبٍ شعبيّةٍ عارمة.

وثانيها هي الحماس، فالعدّة المعنويّة هي رأس مال الجماهير، وعدم الرّضا بحدّ ذاته لا يخلق بالضّرورة رغبةً في الحراك والخروج إلى الشّوارع، بل لابُدّ وأن يَصحبه شعورٌ أقوى بالتّذمّر والإحساس بالقوّة، مُكوّنًا لدى الجماهير حماسًا وعنفوانًا لا مثيل لهما.

هذا الحماس هو ما يدفع رجلًا مؤمنًا بفكرته إلى بذل روحه في سبيل إيقاف دبّابةٍ عسكريّةٍ بجسده الأعزل، وهو الذي يدفع الجماهير إلى البقاء في الميادين والاستمرار في ثورتها برغم ارتقاء آلاف الشّهداء منهم.

إلّا أنّ هذا الحماس لا شيء يقتله في نفوس الجماهير كما يقتله النّزوع إلى الاستقرار، فالثّورة التي هي عبارة عن حالةٍ مؤقّتةٍ من الفوضى في النّظام السّياسي، سرعان ما ينزع جماهيرها إلى

الاستقرار، وغالبًا ما يكون هذا النّزوع قبل تحقيق انتصارٍ حقيقيٍّ للثّورة يتمثّل في تغييرٍ جوهريٍّ يُصيب بُنية النّظام القديم.

إنّ إبقاء الجماهير على درجةٍ معيّنةٍ من الحماس هو سرّ استمرار الثّورة حتّى تحقّق أهدافها، فعنفوان الأيّام الأولى، وشغف البدايات الذي يُصاحب الانطلاقة الثّوريّة سُرعان ما يخبو تحت مطارق الدّولة العميقة، والذي لا يخبو هو عنفوان الجيش المتربّص دومًا للانقضاض على الفريسة.

وثالثها هو الأمل، وقد ذهب المؤرخ الأميركي كرين بريتون في كتابه "تشريح الثورة" إلى أن الثورات تولد من الأمل لا من اليأس، على عكس ما يتصوره كثيرون. ولا يختلف هذا الرأي مع رأي الكواكبي الذي يضع عموم الظلم وعمق الاحساس به في المجتمع شرط أساسي لقيام أي ثورة، فهما رأيان متكاملان، إذ أن تعميق الشعور بالظلم، وتحويله إلى طاقة غاضبة مفعمة بالأمل هو نواة انطلاق الثورة أول أمرها.

ورابعها هو التصميم والصبر حتى تؤتي الثورة أُكُلها، وعليه يجب على الثوّار الاستمرار في مسعاهم الثوري حتى تحقيق كامل أهداف الثورة، وإلا غدت ثورتهم نصف ثورة، أو ضاعت هباء وسُرقت من آخرين.

أصول الثّورة

1. لا ثورةٌ بالمجّان

تُثبت لنا التّجارب الثّوريّة الكثيرة جدًّا في التّاريخ الإنساني أنّه لا يُمكن لثورةٍ أن تمرّ دون تضحيات، سواءً انتصرت أو هُزمت، فحالة احتدام الصّراع الّتي تصنعها الثّورة، وما يلحق بها من خللٍ يُصيب بُنية النّظام، تجعل من الطّبيعي جدًّا وجود ضحايا بشريّة وخسائر ماديّة.

إنّ أيّ ثورةٍ بطبيعتها تُمثّل فوضى طارئةً لها ما لها، وعليها ما عليها، والأخطاء فيها واردةٌ جدًّا، بل من صميم تركيبتها، والتّضحيات لا بُدّ منها. وتكون المشكلة أكبر عندما تخشى الثّورة هذه الأخطاء، فـ "الثّورة حين تخشى أخطاءها ليست بثورة، وإذا هي اكتشفت خطًا من أخطائها ثمّ التفتت عنه فالأمر أدهى وأمر"[1].

2. الثّورة لا تنتهي من أوّل جولة

لا نُبالغ إذا قلنا أنّ الثّورات عادةً لا تؤدّي إلى تحوّلاتٍ هادئةٍ أو حاسمة؛ فالثّورات تشوبها تناقضاتٍ متأصّلة، تجعل الأزمات والاضطرابات السّمة السّائدة لتاريخها، حتّى أنّ الثّوريّة (روزا لوكسمبرج) قالت ذات مرّة: "إنّ الثّورة هي النّوع الوحيد من (الحروب) الّتي لا يمكن تحقيق النّصر النّهائي فيها إلا بعد سلسلةٍ من الهزائم".

ولعلّ أبرز ما أنجزته الثّورة في مرحلتها الأولى هو إسقاط رأس النّظام، في حين كان أهمّ إخفاقٍ لها هو إسقاط النّظام كمؤسّسة، لذلك ترانا نقول أنّ الثّورة عبارةٌ عن أطوارٍ ومراحل، وليست حدثًا أو واقعة، وإنّني أحسب أنّ النّجاح الّذي حققته هذه الثّورات ذهب إلى أبعد من إسقاط رأس النّظام فقط، بل تعدّى ذلك إلى أنّه أحدث تغييرًا جذريًّا وعميقًا في ذات الشّعوب وروحها وعقليّتها، فالثّورة في جوهرها هي تغييرٌ في أعماق وجذور الجماهير، وليست تغييرًا فوقيًّا سُرعان ما يتبخّر، والرّبيع العربي ما هو إلّا حلقةٌ في سلسلة محاولات النّهضة العربيّة، الّتي انطلقت بُعيْد انهيار دولة الخلافة وولادة العالم العربيّ الجديد، تحديدًا عند احتلال فلسطين.

إنّ المجتمعات العربيّة التي خاضت الثّورة، لا تزال تعاني من بقيّة انكسارٍ وإذلال، ولا يزال الفقه الثّوري غير متموضعٍ في

(1) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دمشق: دار الفكر، 1978م، ص18.

سيكولوجيّة الشّعوب كما تموضع من قبله البطش والاستبداد، وأستحضر هنا أوّل صورةٍ خرجت لـ (جمال حسني مبارك) في محبسه، وكيف كان سجّانه ببدلته الشّرطيّة يُلقي له التّحيّة العسكريّة، وهو مكبّلٌ في الأصفاد، بالتّالي نجد أنّ من أهمّ المعضلات الّتي واجهت الثّورة، هو أنّ ثقافة الدّيمقراطيّة وروح الثّورة لم تكن قد تغلغلت في ذهن ووجدان الشّعوب، فظنّت أنّ مجرّد الانتفاضة على الظّلم بعد الشّعور به كفيلٌ بإحداث تغييرٍ جذريٍّ في شكل الحكم وتركيبته الطّاغوتيّة، فكان بذلك أن انحسرت قطاعاتٌ كبيرةٌ من الشّعوب عن درب الثّورة بعد هزيمتها في الجولة الأولى، خاصّةً بعد أن فوجئت باستعصاء التّحقّق العاجل لما ترنو إليه الثّورة من أهدافٍ وغايات، واختار الجزء الآخر من الشّعب الفوضى والعنف، فيما دُفنت كثيرٌ من عناصر التّأثير والتّغيير في المنافي أو السّجون.

لقد أدّى فشل المرحلة الأولى من الثّورة إلى ثلاثة أنواعٍ من المواقف:

1. موقف اليأس من المسار الثّوري والتّخلّي عن السّياسة، والجنوح إلى الخلاص الفردي بشكلٍ متزايد.
2. موقف الشّك في المشاريع السّياسيّة المطروحة في هذه المرحلة، والتّوجّه نحو التّراث والدّين دون أدواتٍ حضاريّة.
3. موقف الانتهازيّة والانصراف عن السّياسة والتّراث معًا، ورفض التّعرّف إلّا بالمصلحة الذّاتيّة، واتّخاذ الأفكار والعقائد وسيلةً لتحقيق هذه المصلحة[1].

بمعنى أنّ النّاس انقسموا بعد الموجة الثّوريّة الأولى إلى:

1. **منفيٌّ أو مسجون.**
2. **مهزومٌ أو يائس.**
3. **انتهازيٌّ أو طامع.**

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ص31.

إلّا أنّ المقال الثّوري لا يزول؛ بسبب هيمنة التّيّارات اليائسة أو المشكّكة أو الانتهازيّة أو الهروبيّة في صفوف المُثقّفين، بل يستمرّ على شكل قوّةٍ موضوعيّةٍ تكمن في صميم البُنية الاجتماعيّة، ولا تلبث أن تظهر بأشكالٍ سياسيّةٍ وفكريّةٍ غير متوقّعة[1].

بالتّالي نَخْلص إلى أنّ الشّعوب والمعارضات العربيّة لم تكن مهيّأةً لمثل هذا التّحوّل العميق في الوعي والوجدان، إذ وجدت نفسها أمام انعطافٍ مفاجئ، وهبّةٍ جماهيريّةٍ واسعةٍ لم يسبق أن عرفت المنطقة لها مثيلًا، لكنّ هذا الانعطاف هو مسار خيرٍ وبركة، لما له من تأثيرٍ جوهريٍّ يؤسّس لمسارٍ ثوريٍّ طويلٍ لا ينتهي إلّا ببناء أنظمةٍ قويّةٍ وعادلة، وشعوبٍ حرّةٍ وهانئة، فالثّورة والحرّيّة والدّيمقراطيّة والنّظام العادل وبناء الدّولة لا يتم تحقيقها في يومٍ واحد أو جولةٍ واحدة، بل يحتاج ذلك مسارًا طويلًا من التّجارب والهزائم والنّجاحات والانكسارات، وصولًا إلى نضجٍ سياسيٍّ مكتمل، والتّاريخ يُنذرنا في غير مرّة أنّ الثّورة الّتي يلحقها هدوء، لا يكون هدوؤها سوى إيذانٌ بانفجارٍ جديدٍ أكبر من سابقه، وأنّ النّجاحات يقينيّة، والإخفاقات محتملة، وأنّ سكون اليوم هو برهةٌ استثنائيّة، وتحضيرٌ لحدثٍ أكبر قادم، والسّؤال الّذي يبقى: **"هل نحن مستعدّون لذلك، أم سنُفاجئ مجدّدًا وندع الفرصة تنساب من بين أصابعنا ونحن ننظر؟!"**

3. الثّورة ليست مطلوبة لذاتها

يأتي هنا سؤالان مهمّان، الأوّل: **"ما هدف المعارضة من الثّورة؟، هل هو إسقاط النّظام والوصول للسلطة فقط، أم تقديم بديلٍ أفضل؟"**، والسّؤال الثّاني هو: هل هدف الثّورة يكمن في استبدال السلطة التنفيذية فقط أم جميع السلطات في الدّولة؟

(1) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ص31.

صحيحٌ أنّ السّلطة التّنفيذيّة هي في أغلب الأحيان أصل مشكلة الدّولة وعنوان فسادها وضعفها وخورها، وهي ما يستدعي فعلًا قيام ثورة، لكنّ استراتيجيّة الثّورة بطبيعتها متعارضةٌ مع النّظام والدّولة نفسها، لا السّلطة التّنفيذيّة فقط، وهي تطال بطبيعة الحال المؤسّسة القضائيّة والجيش والسّلطة التشريعية، بل حتّى طائفةً واسعةً من نخبة المجتمع ورجال الأعمال المرتبطين بالنّظام، ولا يمكن لثورةٍ أن تنتصر دون التّخلّص من هذا كلّه.

وقد أخطأت القوى الثّوريّة المصريّة عندما غادرت الميدان ولم تستكمل بعد ثورتها، وعزّز قناعتها بالمغادرة ظنّها بأنّ "ميدان التحرير موجود"، حتّى فوجؤوا بعد عدّة أشهر أنّ ما كان مُتاحًا لم يعد كذلك، وأنّ الميدان الحر أصبح لا تفارقه الدّبّابات.

بل إنّ تأثيرات الثّورة تذهب لأبعد من ذلك؛ حتّى تمسّ السّياسة الخارجيّة للدّولة بتحالفاتها ومعاهداتها واتّفاقيّاتها، فالثّورة تغييرٌ عميقٌ في بُنية النّظام، وذلك يعني انتقال سياسة الدّولة الخارجيّة، – ولابد- من مربّعٍ إلى مربّع، من دولةٍ مواليةٍ للاستعمار إلى مناهضةٍ له مثلًا، أو نظامٌ مُطبّعٌ مع الاحتلال إلى مقاومٍ له.

بهذا نستطيع أن نقول أنّ الثّورة الّتي لا تستهدف جميع أركان النّظام ومُقدّراته لا تُشكّل بديلًا استراتيجيًّا للدّولة، وإنّما تُحدث تغييرًا طفيفًا يتعلّق بجزئيّاتٍ لا كلّيّات.

4. "لا ممارسة ثوريّة دون نظريّةٍ ثوريّة":

لا تزال هذه المقولة الشّهيرة الّتي طالما قالها (لينين) يتردّد صداها في أوساط روّاد المشاريع الثّوريّة، والّتي يعني فيها أنّ الثّورة إطارٌ متكامل، لا يكفي لتحقيق أهدافه تحرّكٌ اجتماعيٌّ مهما كان عارمًا، ولا يمكن لثورةٍ بحالٍ من الأحوال أن تنجح دون مشروعٍ واضحٍ وبرنامجٍ تسعى لتحقيقه، وهنا أُضيف على كلامه أنّ الثّورة النّاجحة لا يكفيها فقط أن يكون لها مشروعٌ يتضمّن تكتيكاتٍ واستراتيجيّاتٍ

تُوصلها للسّلطة، بل يجب أن يتجاوز الموضوع إسقاط النّظام إلى تقديم بديلٍ له، فأيّ نظامٍ يدوم عقودًا لابدّ وأن يُخلّف وراءه دولةً عميقةً سرعان ما ستعيد تنظيم صفوفها إذا لم تُقدّم الثّورة بديلًا قويًّا مقنعًا.

الّذي حدث في الوطن العربي أنّ الفعل الشّعبي والجماهيري سبق الفكر وسبق التّخطيط، ولم يكن متوقّعًا، لكنّ المطمئن أنّ الجماهير عندما فجّرت الواقع الاستبدادي فجّرت النّظريّة أيضًا، ولم تُفجّر الواقع فقط[1].

لابُدّ إذن من مشروعٍ ثوريٍّ يتبعه مشروعٌ سياسي، وكذلك فترةٌ انتقاليّةٌ ثوريّة، لكن يجب الانتباه دومًا إلى النّتائج السّلبيّة، الّتي تحظى بها الثّورات غالبًا مقابل الوعود المشرقة الكثيرة الّتي يُقدّمها الإطار التّنظيري لها، الأمر الذي يجعل من الصّعب على الثّوّار التّمسّك دائمًا بدرب الثّورة والقتال حتّى آخر الطّريق، فالمخاطر المروّعة الّتي تعترض المجتمع الّذي تستهدفه الثّورة تُثير الفزع، فالثّورة تعني إعادة صياغةٍ للمجتمع بكلّ مكوّناته، وليس أقلّ من ذلك، ومجرّد تخيّل الأمر يضعنا أمام تحدٍّ كبيرٍ ومهم، بحيث لا نقع فريسة الأمل الزّائف.

بناءً عليه وجب على النّخبة الثّوريّة صياغة نظريّةٍ ثوريّةٍ على أسسٍ واضحة، تحفظ فيها الجماهير من الانزلاق إلى مسالك خطيرة، أو الانكفاء على ذواتهم مهزومين.

5. الثّورة لها مقدّماتٌ وإرهاصات:

تُشير (حنّا أرندت) أنّ الغضب يؤدّي إلى الثّورة، والقدر الأكبر من مشاعر الغضب الآن توجد بين المسلمين.

---

(1) عبد الوهاب الأفندي، برنامج حديث الثّورة.

ولا يمكن للثّورة أن تحدث فجأةً دون مقدّماتٍ ثوريّةٍ تصحبها انفعالاتٍ شعوريّة، فالشّعور بالظّلم وعدم المساواة وغياب الحرّيّات، يؤدّي قطعًا إلى الاحتقان ثمّ الشعور بالغضب ثمّ الانفجار، ولا يمكن بحالٍ أن تنتقل الجماهير من حالة السّكون إلى الثّورة دون المرور بمشاعر الغضب، لكنّ مستويات هذا الشّعور والزّمن اللازم لتحوّله إلى فعل تختلف بحسب مقدار الضّغط الّذي تُسبّبه هذه الأنظمة، ومدى إحساس النّاس بها، ومستوى الوعي العام، وتأثيرات النّخبة الثّوريّة والمُفكّرين والمُثقّفين على الجماهير.

فالثّورة ليست حدثًا مفاجئًا، بمعنى أنّها تحدث بمعزلٍ عن ظروف المجتمع المتراكمة عبر السنين، بل هي أشبه بانفجارٍ حديث؛ نتيجة تراكم أحداثٍ فوق أحداث وضغطٍ فوق ضغط.

6. الثّورة سلوكٌ عام:

لا يمكن للثّورة أن تحدث في إطارٍ دون إطار، فالثّورة سلوكٌ عام، يعمّ جميع مكوّنات الدّولة، بحيث تطال النّظام السّياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهي لا تعني الانتفاضة مثلًا، ولا الاصلاح كذلك، ولا يمكن إطلاق كلمة (ثورة) إلّا إذا عمّ الحراك الشّعبي جميع أطياف المجتمع ذكورًا وإناثًا، مسلمين وذمّيّين، نُخبًا وعامّة، فلو قامت جماعةٌ معيّنةٌ، أو حزبٌ سياسيٌّ، أو جيشٌ ما بحراكٍ سياسيٍّ يستهدف تغيير نظام الحكم لا يُطلق عليه ثورة، وإنّما هو حراك، ولو نادت بتحقيق أمرٍ واحدٍ فهي مطالبة، ولو نُفّذت من داخل النّظام فهو انقلاب، ولو نفّذها النّظام فهي حالة إصلاح.

7. الثّورة لا تعني الانتقال الفوري للدّيمقراطيّة:

علّمتنا الثّورة الفرنسيّة، ومن بعدها ثورات الرّبيع العربي أنّ الدّيمقراطيّة لا تنبع مباشرةً من الثّورة، وأنّ الثّورات لا تنتج ديمقراطيّاتٍ مباشرة، بل يتطلّب الأمر عمليّة إصلاحٍ طويلة،

ومتدرّجةٍ بقيادة النّهج الثّوري، تعمل على ترميم الدّولة وتهيئتها للوضع الجديد.

كما علّمتنا كذلك أنّ تحوّل القوى الثّوريّة مباشرةً إلى الحكم، غالبًا ينتج عنه احتمالين لا ثالث لهما:

1) نشوء نظامٍ ديكتاتوريٍّ جديد، كما في حالة (جمال عبد النّاصر).

2) نشوء كيانٍ ديمقراطيٍّ شرعيٍّ ضعيف، سرعان ما يتمّ الانقلاب عليه وعودة البلاد مرّةً أخرى إلى حالة ما قبل الثّورة، وفيه يكون الاستبداد العائد أكثر سوءًا من الاستبداد البائد، لأنّه انتقاميّ الطّبع.

إنّ الثّورة في سبيل الحرّيّة لا تضمن بناء الدّيمقراطيّة دائمًا، فعمليّة بناء الدّيمقراطيّة عمليّةٌ معقّدةٌ من الموازنة بين العام والخاص، والرّقابة على السّلطات[1]. ورفع نسبة مشاركة المواطنين في العمليّة السّياسيّة، واحترام النتائج أيًّا كانت، وكذلك فتح القضاء العام أمام النّاس وإصلاحه.

ومن هنا لا يمكن للدّولة أن تقوم دون التقاء سيرورة تغيير النّظام القديم بشكلٍ نهائي، والاستشفاء من حالة الثّورة الّتي تترك جروحًا وخدوشًا، خاصّةً بعد خوض الشّعب غمار جولاتٍ ثوريّةٍ متعدّدة، انتصر في بعضها وانتكس في أخرى... ولا بد.

بل إنّ عمليّة نشوء نظامٍ ديمقراطيٍّ متكامل، يُفضي إلى دولةٍ عادلةٍ قويّة، لا يفرزه حدثٌ ثوريٌّ واحد أو عمليّة إصلاحٍ قصيرة، فالتّجارب التّاريخيّة تُنبّؤنا بأمثلةٍ كثيرةٍ ونماذج مختلفة، منها ما كانت الثّورة أساسًا فيه، ومنها ما كان الإصلاح من أعلى، لكنّ السّمة الغالبة فيهم جميعًا هي أنّ بناء دولةٍ عادلةٍ وقويّةٍ، يتطلّب تغيير النّظام الفاسد والمهترئ، وإعقابه بعمليّة تغييرٍ وإصلاحٍ طويلة المدى.

---

(1) عزمي بشارة، في الثّورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص49.

ونَخْلص إلى نتيجةٍ هنا مفادها أنّ إسقاط النّظام لا يقود بالضّرورة إلى الدّيمقراطيّة؛ لأنّ الثّورة عمليّة هدم، والدّيمقراطيّة نتيجة عمليّة بناء، وكلّ حالةٍ تختلف عن الأخرى، والبناء بحاجةٍ لوجود أساساتٍ لدى الشّعب ليقوم بتشييده، وإذا لم يكن الشّعب مهيًّا لها، أو إذا لم تمتلك القوى الثّوريّة استراتيجيّةً واضحةً لاستثمار الأحداث وتدشين مرحلةٍ جديدةٍ لبناء الدّولة، فإنّ ذلك يفرض علينا ابتداع أفكار جديدة، تُسهم في صياغة آليّةٍ ملائمة، تضمن نقل النّاس من حالة الفوضى إلى الدّيمقراطيّة، خاصّةً في ظلّ الظّروف الّتي تحياها الشّعوب العربيّة.

8. الخصوصيّة:

لكلّ ثورةٍ خصوصيّتها من حيث الزّمان والمكان والهيئة، ولا يمكن إسقاط نموذجٍ ثوريٍّ لمجتمعٍ على مجتمعٍ آخر، وليس هناك تطابقٌ بين ثورتين، لا في المقدّمات ولا النّهج ولا في النّتائج، فلكلّ مجتمعٍ خصوصيّته ومكوّناته، فتونس ليست كمصر، وليبيا ليست كالسّودان.

إنّ تجربة ثورات الرّبيع العربي الثّريّة بما فيها من تنوّعٍ وفردانيّة، تفرض علينا إعادة النّظر في النّماذج المعرفيّة السّابقة، خاصّةً في مجال العلوم الاجتماعيّة العربيّة، الّتي لا تزال حبيسةً للنّموذج الغربي، خاصّةً فيما يتعلق بقضيّة الثّورة وإصلاح الدّولة، حيث إنّ التّعلّق بهذا النّموذج جعلها بمعزلٍ عن هموم المجتمع وقضاياه، وإنّني أزعُم أنّ من أهمّ أسباب فشل الجولة الأولى من ثورات الرّبيع العربي هو محاولة خلْق مقاربةٍ فكريّةٍ بين فكرٍ غربيٍّ خالص، وقضيّةٍ عربيّةٍ صرِفة، فكان أن أسقطت على الحالة العربيّة حلولًا مستوردة، لا تصلح لمجتمعاتنا لا قيميًّا ولا ديموغرافيًّا ولا اجتماعيًّا.

9. حدثٌ مؤقّتٌ يُفضي إلى تغييرٍ جذري:

تعني الثّورة الانقطاع الذي يأتي بجديد، الانقطاع في المسار الحضاري والتّاريخي، ما يعني القفز بالطّبع وليس التّدرّج، القفز من نموذجٍ إلى نموذجٍ آخر بديل، هذا القفز والانقطاع لابدّ وأن يُحقّق تغييرًا جوهريًّا في بُنية النّظام السّياسي، بالتّالي فالثّورة ليست دورة خلدونيّة من البداوة إلى الحضارة أو من فقدان عصبيّةٍ إلى نشوء أخرى، ولا هي تغييرٌ متكرّرٌ في النّظام الحاكم كما يصفها أفلاطون أو أرسطو.

هذا التّغيير الّذي تصنعه الثّورة لا يُصيب النّظام السّياسيّ والاقتصاديّ فقط، بل يعني الانتقال من نظامٍ اجتماعيٍّ لآخر، فالثّورة الفرنسيّة مثلًا هي الّتي أنهت النّظام الإقطاعي، ونقلت أوروبّا إلى نظامٍ جديدٍ مغايرٍ تمامًا.

الثّورة إذن ليست حدثًا تجميليًّا، بل هي عمليّة تغييرٍ جذري، وهي حالة فوضى مؤقّتة تُصيب النّظام، ولا يمكن لمجتمعٍ العيش أبدًا في حالة فوضى مستمرّة، بل لابدّ وأن يتّجه تدريجيًّا نحو الاستقرار، سواءً أكان هذا الاستقرار هو انتصارٌ للثّورة وتغييرٌ جذريٌّ للنّظام القديم، أو إعادة تدويرٍ للنّظام القديم بشكلٍ جديد.

ففي كلّ الأحوال، ومهما امتدّ الزّمن بالحالة الثّوريّة، سواءً أكانت على فترةٍ طويلةٍ متّصلة، أو على فتراتٍ متقطّعةٍ فإنّها ستنتهي، وستكون قد خلّفت وراءها أثرًا عميقًا في بُنية النّظام السّياسي.

مُهدّدات الثّورة:

1. تَوْق النّاس إلى الاستقرار:

دخلت الثورة مرحلة الخطر عندما انحرفت الجماهير عن هدفها الرئيس، وتوقفت عن بحثها عن الحريّة لتنصرف إلى البحث عن سعادتها الآنيّة. هذه النزعة بما تحويه من خوف وقلّة صبر نالت من

الثورة أكثر مما نالت منها قوة الجيش وجبروت المؤامرة، فقد كانت عنصر الارتكاز الأهم للثورة المضادة.

لقد ثار الناس من أجل أن يتحرروا من سيّدهم الأول، لكنهم سرعان ما أسلموا رقابهم لسيّد أشد قسوة، ليكفيهم حاجاتهم ومطالبهم اليومية، هذا السيد الجديد يمثّل منظومة الاستبداد العائد، وكما هو معلوم فالاستبداد العائد أعظم خطرًا من الاستبداد البائد، لأنه انتقامي الطبع.

إنّ ما يُبقي أنظمة الاستبداد العائد على كرسيّ السّلطة اليوم ليس قدرتها الفائقة على الحكم وإدارة الدّولة، ولا خبرتها الطّويلة في التّشبّث بتلابيب السّلطة، ولا سيطرتها الفائقة على منظومات الأمن والجيش، إنّما هو نزوع النّاس إلى الاستقرار، هذا المرض الأوّل والمُهدّد الأشد خطورة الّذي يفتك بالثّورة، فالثّورة كما أسلفنا هي حالة فوضى طارئة تصيب النّظام، ومهما طالت هذه الفترة ستؤول دومًا إلى الاستقرار؛ لأنّ طبيعة النّفس البشريّة مُركّبةٌ على ذلك. يبقى التحدّي بيد الثوّار بأن يطول أمد الثّورة حتى يحصل التّغيير المطلوب، والانهيار اللازم في بُنى الدّولة العميقة، بحيث تغدو عودتها مستحيلة.

2. الخوف من المجهول:

برغم ما تُمثّله الثّورة من فرصةٍ لإحداث تغييرٍ شاملٍ في النّظام السّياسيّ والاجتماعيّ والثّقافيّ للدّولة، إلّا أنّنا نجد جُلّ المثقّفين والمفكّرين يميلون للإصلاح التّدريجي بدلًا منها، وذلك لأسباب واضحة، منها: تكلفة الفعل الثّوريّ بشريًّا ومادّيًّا، ومآلات الثّورة غير المتوقّعة، والّتي قد تُدخل البلاد في فوضى لا مُنتهية، أو تؤدّي إلى استبدال نظامٍ قمعيٍّ بنظامٍ قمعيٍّ آخر أكثر منه بطشًا واستبدادًا. يُصدّق هذا الرأي مئات التّجارب الثّوريّة الفاشلة في التّاريخ الإنساني، وبضعة تجارب إصلاحيّةٍ ناجحة.

3. اختلاف الثّوّار وغياب القيادة الموحّدة:

تُثبت لنا السّنن الثّوريّة أنّه لا يمكن لشعبٍ أن يسير في طريق ثورته بلا زعماء يقودونه ويُحرّكونه، وعلى الرّغم من أنّ هذه الجماهير انطلقت يوم انطلقت، وملأت الشّوارع والميادين بمبادئ وقيم لم يصنعها لهم زعماؤهم الثّوريّون، إلّا أنّ حاجة هؤلاء الزّعماء تبقى ضرورةً مُلحّةً في تحويل هذه المبادئ إلى وسائل للتّحرّك على الأرض وحصد نتائج لهذه الثّورات.

وشأن الشّعوب واحدٌ في الثّورات كلّها، فهي لا تُدرك مغزاها ولا تُدبّر أمرها، وإنّما الزّعماء هم الذين يُحرّكونها، ويسهل وقوع الثّورة إذا كان زعماؤها من ذوي النّفوذ العظيم، فالشّعب يقوم بالثّورة أصلًا مجيبًا دعوة زعمائه، وهو مع عدم إدراكه شيئًا يستحقّ الذّكر من أفكار هؤلاء الزّعماء تتوارده هذه الأفكار حسبما يُمليه عليه خياله[1].

وتُمثّل نوعيّة القادة ومهارات السّياسيّين واختياراتهم أحد أهمّ عوامل النّجاح، فقد أسهمت المهارات السّياسيّة لرئيس وزراء إسبانيا (أدولفو سواريز)، والقدرات التّفاوضيّة لزعيم تضامن العمّاليّة ببولندا (ليخ فاونسا)، واعتدال (نيلسون مانديلا ودي كليرك) وحكمتهما بجنوب أفريقيا، وإصرار زعيمة المعارضة (كورازون أكينو) واعتدال قادة الجيش بالفلبّين والبرازيل، في استكمال الانتقال في تلك الدّول[2].

---

(1) غوستاف لوبون، روح الثورات، ترجمة محمد عادل زعيتر، ط2، مصر: المطبعة العصرية 1934م، ص48.

(2) Sergio Bitar & Abraham F. Lowenthal (Eds.)، Democratic Transitions:
conversation with World Leaders (Baltimore: Hopkins University Press, 2015).

4. غياب المشروع السّياسي:

وأهمّ مكوّنات هذا المشروع هو وجود مطالب واضحةٍ تُحقّق هدفًا استراتيجيًّا واحدًا، ففي أمريكا اللاتينية مثلًا كان هدف المشروع الثّوري هو خروج العسكريّين من العمليّة السّياسيّة وعودة المدنيّين، وفي أوروبّا كان الهدف هو كسر احتكار الحزب الواحد للسّلطة، بينما في الثّورات العربيّة نجد تشتّتًا في بناء الهدف الاستراتيجي من الثّورة في معظم البلدان العربيّة.

ولعلّه من المهم هنا التّأكيد على أنّ بناء النّظام البديل ليس مجرّد نقل تجارب الآخرين أو اختيار نظامٍ من الأنظمة المعروفة (الرّئاسيّة، والبرلمانيّة، وشبه الرّئاسيّة، والمجلسي) كما يتصوّر البعض، وإنّما يبدأ البناء من واقع المجتمع وقيَمه وأولويّاته في مرحلةٍ تاريخيّةٍ محدّدة، ويمرّ بتجارب الآخرين للتّعلّم والاستفادة، وينتهي بترجمة مطالب الشّعب وأوليّات المرحلة إلى ترتيباتٍ مؤسّسيّةٍ وأطر دستوريّةٍ وقانونيّةٍ وسياسيّة، ومرجعيّاتٍ فكريّةٍ وثقافيّة، تُشكّل مجتمعةً ملامح النّظام الدّيمقراطي المنشود[1].

كما أنّه يجب التّأكيد على أنّ هدف الثّورة ليس خوض انتخابات، فإجراء العمليّة الانتخابيّة بحرّيةٍ ونزاهة هو جزءٌ واحدٌ فقط من أهداف الثّورة المنْويّ تحقيقها، بل قد يكون الإجراء الأخير في العمليّة برمّتها، وهي ليست مؤشّرًا حقيقيًّا على وجود الدّيمقراطيّة في البلاد، فضلًا عن حضور باقي القيم، ففي أفريقيا مثلًا تمّ تغيير 30 رئيسًا خلال الـ 25 سنة الماضية، إلّا أنّ الدّيمقراطيّة غير موجودةٍ في معظم دول القارّة.

---

(1) عبد الفتاح ماضي، "الديمقراطية"، في محمد طه بدوي وآخرون، مقدمة في العلوم السّياسيّة (الإسكندرية: قسم العلوم السّياسيّة بجامعة الإسكندرية، 2012م)؛ عبد الفتاح ماضي، "متى تنجح الثّورة المصرية؟"، الشروق، 16/ 2013/10م.

5. غياب النّخبة القويّة والفاعلة:

على الرغم من مشاركة شرائح مجتمعية واسعة في الثورة، كما حدث في ثورات الربيع العربي، إذ فاقت نسبة المشاركة الشعبية فيها أيّ نسبة مشاركة لشعب في ثورة على طول التاريخ البشري. إلا أنّه يبقى من أبرز مهددات الثّورة عدم مشاركة طائفةٍ كبيرةٍ من المثقّفين فيها، حتى وإن لم يُعادوا الفعل الثّوري، أو لم يُظهروا ذلك على الأقل، إلّا أنّ عدم مشاركتهم للجماهير وعدم انخراطهم في الفعل الثّوري مع بقيّة النّاس يؤثر سلبًا على المسار الثوري.

هذا العزوف قد تتمثّل أسبابه في: انحياز شريحةٍ كبيرةٍ من هذه النّخبة إلى النّظام الحاكم، بل وارتباطه به وظيفيًا، كذلك تغييب طائفةٍ كبيرةٍ من النّخبة الثّوريّة في المنافي والسّجون، يُضاف إلى ذلك أيضًا تجميد أنشطة القوى السّياسيّة وجماعات المعارضة للأنظمة طيلة السّنين الماضية، ما أدّى إلى فراغٍ نخبويٍّ كبير، مقابل تكاثف مؤسّسات الدّولة لإنتاج وتطوير نخبةٍ مواليةٍ للنّظام.

المطلوب إذن إعادة تشكيل نخبةٍ ثوريّةٍ في العالم الإسلامي، تكون نِدًّا للنّخبة الفاسدة، وتملأ الفراغ الّذي تخلقه الثّورات، فالدّولة لا تقبل الفراغ، والجيش الّذي ملأ فراغ الموجة الثّوريّة الأولى ثمّ انقلب عليها بدلًا من حمايتها لا يُعقل أن يبقى الخيار المؤسّسي الوحيد المتحفّز دومًا لملء الفراغات والتّشقّقات الّتي تُخلّفها الأزمات.

ولا نعني بالنّخبة هنا طائفة المثقّفين فحسب، بل يذهب الأمر إلى أبعد من ذلك بكثير، فتشكيل النّخبة الثّوريّة مقصده إعادة بناء مؤسّسات المجتمع المدني بناءً قويًّا رصينًا في كافّة المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والسّياسيّة.

6. غياب القوّة الّتي تحمي الثّورة:

قد لا يكون المطلوب هو جيشٌ بقدر ما يتطلّب فئةً ثوريّةً قويّةً مسلّحة، تستطيع القوى الثّوريّة التّلويح بها عند الحاجة، فرغم

الأهمّيّة الكبيرة للقوّة التّنظيميّة والجماهيريّة، إلّا أنّنا شهدنا في أكثر من مرّة كيف أنّ قوى الأمن التّابعة للنّظام في مختلف بلدان الوطن العربي تستطيع قمع أيّ تنظيمٍ مهما بلغ عدده.

وفي الوقت الّذي ظننتُ أنّي كنت مبتدعًا في هذا الرّأي وجدتُ كلام (لينين) في الثّورة في كتابه (ما العمل)، والّذي عبّر فيه بضرورة "خلق تنظيمٍ سرّيٍ منضبطٍ ومركزيٍّ من ثوريّين محترفين، ذوي خبرةٍ ودرايةٍ نظريّة؛ للإعداد للانتفاضات المسلّحة؛ ولتوجيه حركات الجماهير الثّوريّة، فلا يمكن أن يتطوّر وعيٌ اشتراكيٌّ ديمقراطيٌّ بين العمّال بشكلٍ تلقائي، هذا الوعي يمكن فقط أن يأتي لهم من الخارج"[1].

7. استجابة الجماهير للحلول المؤقتة بدلًا من انتظار الحل الجذري

لقد نجحت الثّورة المضادّة في صناعة الوهم، هذا السّلاح الأمضى الذي استخدمته الأنظمة لقتل الثّورة، فمنعت أوّلًا الجماهير من أن تتضاعف وتتكاثر في مسار الثّورة، ثمّ سحبتهم من الشّارع بعمليّة كذبٍ منظّمةٍ أسهمت في صناعتها ماكينات المال والإعلام للدّولة.

(1) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994م، ص871.

المقاومة الفلسطينيّة وثورات الرّبيع العربي

أزعُمُ هنا أنّ أهمّ ما أسّس للثّورة العربيّة إلى جانب الأسباب الموضوعيّة الأخرى، هو مشروع المقاومة الفلسطينيّة الباسلة ضد المشروع الصّهيوني، بدءًا من الانتفاضة الأولى، الّتي اشتهرت باسم انتفاضة الحجارة، ثمّ الانتفاضة الثّانية، التي اشتهرت بانتفاضة الأقصى، وما صحب ذلك من أفعالٍ شعبيّةٍ وعسكريّةٍ مقاومة، والتي كشفت النّقاب عن أمرين: "قوّة إرادة الشّعوب، وضعف وخذلان الأنظمة"، وكان عبد الوهّاب المسيري -رحمه الله- دومًا يقول: "إنّهم يحاصرون الانتفاضة؛ لأنّهم يخافون من انتفاضة شعوبهم عليهم".

إنّ ما بثّته كتائب المقاومة الفلسطينيّة، وعلى رأسها كتائب الشّهيد عزّ الدّين القسّام من إحساسٍ بالقوّة في نفوس الشّعوب، تراكم على مدار عقدين من الزّمان، أسهم وبشكلٍ كبير في تأسيس الحالة الثّوريّة التي نشهدها اليوم، فالجهاد بوصفه أعلى قيمةٍ حضاريّة إسلاميّة، كونه يُمثّل حالة الصّراع بين المستضعفين والجبّارين، ألقى بظلاله الوارفة على هذه الشّعوب، وأحيا الأمل في نفوسها، وأسهم في نقلها من حالة القابليّة للاستعمار إلى القابليّة للثّورة.

إنّ الشّعور بالعزّة، الّذي أورثته عمليّات المقاومة الفلسطينيّة الشعوب العربيّة والإسلاميّة ومشاهد بطولة الطّفل الأعزل أمام جبروت الميركافا، جعل رفض المجتمع العربي للتّعاون مع النّسق الاستبدادي مسألة وقتٍ فقط.

وبالفعل، كانت الصور القادمة من غزة والضّفّة والدّاخل تحمل مشاعر الحريّة والكرامة، وتُحيي في الشّعوب ما أماته الاستبداد السّياسي والاستعمار العسكري.

على الجهة المُقابلة، فقد مثّلت ثورات الرّبيع العربي علامة خطرٍ فارقةٍ عند العدوّ الصّهيوني، هذا الخطر لاحظَته (إسرائيل) باكرًا، فاعتبرت عام 2011م أسوأ سِنِيَّ عمرها على الإطلاق؛ كونه يُدشّن مرحلةً من المجهول، ويُغيّر عميقًا في سلوك الشّعوب العربيّة،

وينقلها من السّكون إلى الحركة واقتحام المجال العام والعمليّة السّياسيّة، الأمر الذي يُهدّد الحلم الصّهيوني بدولةٍ آمنةٍ مستقرّة، خاصّةً فيما يتعلّق بجبهة غزّة المشتعلة دومًا، وعليه نفّذ الموساد عمليّةً استباقيّةً لتحجيم الخطر العسكري الذي قد ينشأ عن هذا التغيير، فبادر باغتيال محمود المبحوح (قائد إمداد كتائب القسّام في الخارج)؛ بهدف ضرب خطوط إمداد المقاومة، الّتي ستنتعش بعد تغيير الأنظمة القائمة في بعض دول الطّوق.

وقد مرّت الإحتلال الصّهيوني بثورات الرّبيع العربي بثلاث مراحل:

1. **الصّدمة**
2. **التّكيّف التّكتيكي**
3. **استعادة التّوازن الاستراتيجي**

عندما اشتعلت الثّورة التّونسيّة، لم تُلقِ (إسرائيل) لها بالًا، خاصّةً وأنّ تونس ليست في دائرة اهتمامها الاستخباريّة والبحثيّة من بعد اتّفاق أوسلو، ولم تتوقّع أبدًا أن تُشكّل هذه الثّورة الشّرارة التي ستمتد لتطال عمق دائرة الاهتمام الإسرائيلي (مصر ودول الطّوق)، وبما تُشكّله لها أنظمتها من حزام حمايةٍ حقيقيٍّ واستراتيجي.

أنظمة الاستبداد العربي هذه هي الوصفة السّحريّة لأمن الإحتلال الصّهيوني، فنظام الأسد الدّيكتاتوري غير الحليف كان يُحقّق الأمن لـ(إسرائيل) على طول الجبهة السّوريّة لمدّةٍ تزيد عن أربعة عقود، فمنذ عام 1973م لم يُطلق رصاصةً واحدةً من الأراضي السّوريّة تجاه (إسرائيل)، والحال نفسه يجري على الحدود المصريّة بعد كامب ديفيد، حتّى وصل الحال لأن يُنفّذ الجيشان (الإسرائيلي والمصري) غاراتٍ مشتركةً ضدّ خصمهم المشترك في سيناء.

وكما كان هذا العام أسوأ أعوام الكيان، كان عام 2013م أفضل أعوامها، إذ بدأت تُحقّق فيه الثّورات المضادّة إنجازاتها سريعًا.

وعبّر عن ذلك وزير التّعليم الصّهيوني الأسبق (يوسي سريد) بقوله: "إسرائيل احتفلت بالانقلاب على محمّد مرسي، ليس لأنّه أنهى حكم الإسلاميّين، بل لأنّه أوقف تحوّل العرب الدّيمقراطي".

الفصل الثّالث: الجيش والإسلاميون والثورة

في جزيرة هايتي شرق القارة الأمريكية عام 1794 كان يقطن عبد مثقف يدعى توسان لوفيرتور، كان قلب هذا العبد ممتلئًا حرية، فحمل راية الثورة وحرر العبيد في هايتي وقاد جيشًا هزم فيه الملوكيين، وأعلن استقلال هايتي وأحالها إلى جمهوية حرة للعبيد المحررين عام 1800.

عاشت هايتي حرّة قرابة العام أو أزيد قليلًا، حتى جاء نابليون، الذي كان وليد الثورة الكبرى في أصله، فلم يطق ظهور دولة حرة على أنقاض مستعمرة من العبيد، فأنفذ أسطولًا وجيشًا إلى الجزيرة وحارب لوفيرتور وهزمه وسجنه حتى مات في سجنه عام 1803، وأعاد نابليون الرق إلى هايتي، واستمر فيها خمسين سنة، في صورة أبشع مما كان عليه فيها آنفًا.

مقدمة:

ما إن سقط رأس النظام المصري كنتيجة لـ17 يومًا من الثورة حتى اشتعل الصراع بين ثلاث قوى سياسية رئيسة وهي: الدولة ونواتها الجيش والأجهزة الموالية له، والإسلاميون ونواتهم جماعة الإخوان، والليبراليون ونواتهم الإعلام. لم يكن الصراع حول الدولة، وإنما حول السلطة ومن يمسك بتلابيبها، ولم تتفق الأطراف على شيء، لا على الثورة ولا على الدولة ولا على المجتمع ولا على أي شيء آخر، حتى آلت الأمور لما آلت إليه.

كان الجيش والإسلاميون فقط من بين هذه القوى الثلاث قادرين على الوصول للحكم والإمساك بتلابيب السلطة. الجيش بما يمثله من سيطرة عميقة على الدولة بالمال والسلاح، والإسلاميون بما يتميزون به من قوة تنظيمية مجتمعية تقع خارج سيطرة الجيش والدولة

العميقة، وقد انفرد الإسلاميون بهذا النمط من القوة بتكوين تنظيم مؤسسي قوي يستطيع تعبئة الجماهير وحسم الصراع لصالحهم إذا ما كان على شكل انتخابات حرّة ونزيهة.

شكل الاتجاه الليبرالي محور القوة الثالث في معادلة الصراع السياسية في مصر، لا بعلاقته مع الجماهير، وإنما بسيطرته على الإعلام وما يحتويه من نخب اجتماعية وثقافية، تستطيع توجيه الرأي العام والتلاعب به، وبناء ثقافة مجتمعية تستند بشكل أساسي على عداء الاتجاه الديني، انطلاقًا من اعتبار أن المعركة فكرية وليست سياسية بحتة.

وقد لعب هذا الاتجاه دورًا مهمًا في الثورة المضادّة، من خلال إثارة قضايا جدلية أحيانًا وتشويهية أحيانًا أخرى، من قبيل مدنية الدولة، وحكم المرشد، وتحالف الجيش والإسلاميين. الأمر الذي ساهم في وضع حجر الأساس لهزيمة الثورة ونجاح الثورة المضادة، ورسم طريق معبّد للجيش وصولًا إلى سدة الحكم مرة أخرى. وفضّل الاتجاه الليبرالي التضحية بالشرعية والديمقراطية في سبيل تحطيم خصمه السياسي.

المبحث الأول: الجيش وثورات الرّبيع العربي

يسقط يسقط حُكْم العسكر

منذ العهد اليوناني كان يُنظر إلى المؤسّسة العسكريّة بعين الرّيبة والحذر؛ وقد قال مكيافيلي: "إنّ العسكريّ لا يمكنه أن يكون رجلًا صالحًا"[1]، أمّا (فولتير) فقال: "إنّها مظهرٌ من مظاهر القوّة الغاشمة، لكن في مظهرٍ رشيد". في حين رأى (صامويل آدم) "أنّ الجيش دائمًا يُمثّل خطرًا على حرّيّات الشّعوب"[2].

وقد عمدت الأنظمة العربيّة الحاكمة إلى قطع الطّريق باكرًا أمام أيّ محاولةٍ شعبيّةٍ أو حزبيّةٍ للانقلاب على السّلطة، وبالفعل، وعندما تولّد حراكٌ ثوري لم يجد من يحمله إلى السّلطة، فالأحزاب محظورةٌ منذ أمدٍ بعيد، والتّنظيمات منهكةٌ من ديمومة القمع، والنّخبة متواطئةٌ مع السّلطة، والقاعدة السّياسيّة الّتي تقول "إنّ من يُطيح بالنّظام يكون المرشّح الأوّل للحكم بعده" لم تنطبق على الثّورة هذه المرّة، فوجدنا كيف أنّ الجيش تقدّم واقتنص الفرصة لملء الفراغ الحاصل، بصفته أكثر المؤسّسات تنظيمًا وترتيبًا، وعمّت هذه الحالة كلّ ثورات الرّبيع العربي تقريبًا.

تعلّمت الأنظمة سريعًا – وعلى رأسها النّظام السّوري- أنّ هذا الفيضان الشّعبيّ العظيم يمكن أن يُقتل إذا تمّت السيطرة على مؤسّسة الجيش، وأنّ ما حدث مع مبارك وبن علي كان خطًا فادحًا لا يمكن أن يصبح هو القاعدة، وإنّما هما استثناءان لن يتكرّرا.

---

(1) Gerassimos Karabelias, Civil-Military Relations: A Comparative Analysis of the Role of the Military in the Political Transformation of Post War Turkey and Greece 1980-1995, Final Report, North Atlantic Treaty Organization (NATO), (January 1998), p. 7

(2) Ibid.

بناءً على طبيعة هذه العلاقة بين الجيش والدّولة في العالم العربي، اتّفقت كثيرٌ من الآراء على أنّ تغيير النّظام السّياسي في الدّولة والاستيلاء على الحكم يستحيل أن يتم دون انشقاق الطّبقة الحاكمة، وإنحياز المؤسّسة العسكريّة أو جزءٍ منها للثّورة.

وإن لم يحصل ذلك ظلّت السّلطة قلعةً حصينةً مسلّحةً وعصيّةً على الاختراق، مهما غادرها بعض موظّفيها ومسؤوليها، وأدّى ذلك إلى تحوّل الثّورة إلى حركةٍ مسلّحةٍ والاستعانة بالتّدخّل الخارجي"[1].

يرجع أصل هذا التّوجّه إلى فلاسفة الثّورة الفرنسيّة، وعلى رأسهم (لوبون) الذي أكّد على أنّ الثّورات لا تتمّ إلّا إذا دعمها فريقٌ كبيرٌ من الجيش، والذي قال أيضًا أنّه لا يمكن لثورةٍ جماهيريّةٍ أن تنتصر دون مساعدة قطاعٍ من القوّات المسلّحة الدّاعمة للنّظام القديم، ومن بعده جاء (أندرز جيفسكي) الذي أكّد على أنّ الثّورة لا يمكن أن تنتصر ما دامت الحكومة تحظى بولاء القوّات المسلّحة، إلّا أنّني أرى أنّ هذا التّوجّه خاطئ، ولا يصحّ فرضه كمعيارٍ لنجاح الثّورة أو فشلها، ويمكن استبداله بمعيارٍ آخر هو: أنّ الثّورة تُعلن انتصارها بعد كسر أو تحييد المؤسّسة العسكريّة تمامًا، وفكفكة السلطة الحاكمة. هذا المعيار عندما تحقّق أُعلن انتصار الثّورة الفرنسيّة، فلم تأفُل الملكيّة في فرنسا يوم قطع رأس لويس السّادس عشر، بل يوم امتنع جنده عن الدّفاع عنه[2]، وعندما عجزت الجماهير عن تحقيقه هُزمت عديدٌ من الثّورات وعلى رأسها الثّورة المصريّة.

لكن، وإذا افترضنا جدلًا أنّ هذه الجيوش يمكن أن تُسهم في صياغة التّحوّل الدّيمقراطي للشّعوب، وتمنع بقوّتها وتنظيمها

---

(1) عزمي بشارة، في الثّورة والقابلية للثورة، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص66.

(2) غوستاف لوبون، روح الثورات، ترجمة محمد عادل زعيتر، ط2، مصر: المطبعة العصرية 1934م، ص28.

المؤسّسي انجرار المجتمع إلى فوضى عارمة، وتُوّفر عليه بذلك دماءً ووقتًا طويلًا، فإنّ هذا الأمر يستحيل التّحقّق في معظم بلدان المنطقة العربيّة، فتكوين هذه الجيوش العقائدي والسّيكولوجي يجعل هذا الأمر مستحيلًا، ومن هذا مثلًا انقلاب الجيش المصري على مبارك إبان ثورة يناير، الذي لم يكن انقلابًا ديمقراطيًا، بل كان انقلابًا وقائيًا، غايته منع الثّورة من تحقيق انقلابٍ ديمقراطي، واتّضح الأمر أكثر في انقلاب الجيش على محمّد مرسي وعزله وحبسه ثمّ قتله في محبسه فيما بعد، وكذلك انقلاب الجيش السّوداني على البشير وعزله ومحاكمته، ومحاولة انقلاب الجيش التّركي على رئيسه تصبّ في ذات الإناء. هذا يعني أنّ الجيش بعقيدته القتاليّة الغربيّة آثر في كلّ مرّة مصلحة المؤسّسة على مصلحة الشّعب، وكان وجهًا آخر من وجوه الدّولة العميقة، حكمت سابقًا بوجهٍ مدني، فلمّا أصبح لا يُلائمها ساعدت في إسقاطه وجاءت بوجهٍ عسكريٍّ صريح.

إنّ الجيوش العربيّة التي أعيد تأهيلها وتغيير عقيدتها بما يخدم مصلحة المحتل والمستعمر لا يمكن أن تُسهم بشكلٍ جوهريٍّ في تشكيل مستقبل الوطن العربي، فقوات الأمن الوطني التّابعة للسّلطة الوطنية الفلسطينيّة، والتي قام الجنرال دايتون بالإشراف على إعادة صياغة عقيدتها القتاليّة، بحيث أصبح عدّوها هو الفدائي بدلًا من المحتل الغاصب أصبحت هي السّلاح الأمضى بيد المحتل، وصار التّنسيق الأمني –الوليد الشّرعي لأوسلو-هو أهم استراتيجيّةٍ بيد (إسرائيل)، فبدونه تسقط الضّفّة، وبدون الضّفّة لا أمن للكيان.

ورغم ذلك لا يزال البعض يرنو إلى دولةٍ عسكريّةٍ تُعيد مجد الأمّة العربيّة التّليد، ويُراهن على "جيش العروبة"؛ لتحقيق أحلامه وآماله، وهو الّذي يعلم أنّ هذه الجيوش هي أشبه ما تكون بكياناتٍ هلاميّةٍ جوفاء خاويةٍ من أيّ عقيدةٍ أو استراتيجيّة، فماذا ننتظر من جيوشٍ شكّلتها قوى الاستعمار عقيدةً وتدريبًا واستراتيجيّةً وتسليحًا؟

وهي الّتي لم تخض اشتباكًا، فضلًا عن خوضها معركةً منذ عقود طويلة، والمحتلّ يُجاورها ومدرّعاته وجنوده يصولون ويجولون.

يقودنا هذا إلى خلاصةٍ مفادها أنّ العسكريّين لا يخرجون من السّلطة من تلقاء أنفسهم، وإنّما يُدفعون إلى ذلك دفعًا، بمعنى أنّ المؤسّسة العسكريّة إن لم تنحز إلى الثّورة فيجب كسرها.

العسكر والدّولة العربيّة

سقطت الامبراطورية العثمانيّة على يد (مصطفى كمال أتاتورك) وزُمرته، وتحوّل العالم العربي إبان هذا الانهيار العظيم إلى نمط الدّولة البيروقراطيّة الحديثة، ما فتح الباب لصعود طائفة التّجار وأصحاب رؤوس الأموال إلى سدّة الحكم، وتوافقت هذه الطّائفة مع المؤسّسة العسكريّة، لتخلق بذلك عهدًا جديدًا للنّظام السّياسي في العالم العربي.

نشأت الدّولة التّسلّطيّة العربيّة كنتيجةٍ لهذا العهد، فكانت امتدادًا للدّولة البيروقراطيّة الحديثة، التي أنتجتها حقبة عصر التّنوير، والتي تزامنت مع صعود أنماط كبرى أخرى مثل الثّورة الصناعيّة، التي خلّفت النّمط الرأسمالي، ولعلّ أبرز ما يُميّز هذه الدّولة التّسلّطيّة ثلاث سمات:

1. احتكار مصادر السّلطة، وإفراغ المجتمع من عناصر قوّته وأدوات مشاركته السّياسيّة.
2. اختزال شرعنة العنف والسّلاح بيد بوتقةٍ قليلةٍ تُمثّل نخبة الدّولة الحاكمة وعسكرها، واستخدامه كأداةٍ للقهر وفرض السّيطرة.
3. إحكام السّيطرة على الاقتصاد والمنشآت المدنيّة في الدّولة عبر النّمط البيروقراطي.

يكمن أساس تسلّط الدّولة إذن ليس فقط في انفراد نخبةٍ قليلةٍ بالحكم، وإنّما في قدرة الدّولة الهائلة في بسط سيطرتها البيروقراطيّة على المجتمع بسلاحين "العسكر والاقتصاد"، وبذلك تُحقّق الدّولة

هدفها المنشود، وهو الحفاظ على ديمومة بقائها في الحكم، لا التّنمية والارتقاء الحضاري.

نعود إلى سقوط الامبراطوريّة العثمانيّة، والفراغ الكبير الذي خلّفته في النّظام السّياسي في المنطقة، والذي خلق ظاهرة الانقلابات العسكريّة التي توالت على الدّول العربيّة بُعيْد انتهاء الموجة الاستعماريّة، فالجيوش بطبيعة الحال كانت أكثر المؤسسات تنظيمًا وقتها، وهي التي ملأت الفراغ السّياسي الحاصل، ما أنشأ حكومات عسكرية أدت إلى تجاوز الجيوش لدورها العسكري والقيام بأدوار أمنيّةٍ وسياسيّةٍ واقتصاديّة.

كانت بداية تدخّل الجيش في الشّأن السّياسي بحجّة ضبط الأوضاع وإعادة الأمور إلى سياقها الطّبيعي بقيادة حكمٍ مدني، لكنّه سرعان ما اتّضح للنّاس أنّ العسكر لا يُخطّطون للمغادرة، بل ينوون البقاء في الحكم أمدًا طويلًا. وبالفعل، بدأ العسكر بصناعة مكانٍ راسخٍ لهم، وشرعوا في صياغة التّنظيمات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة بما يتوافق مع رؤاهم.

وانقسم شكل الحكم العسكري في البلدان العربيّة إلى نمطين:

1. حكمٌ عسكريٌّ واضحٌ ومباشر، بحيث حَكَم الدّولة جنرالات ببزّاتٍ عسكريّة.
2. حكمٌ عسكريٌّ غير مباشر: وفيه حَكَم الجيش الدّولة من وراء ستار، وهيمن في الظّلّ على كافّة مرافق الدّولة المدنيّة.

مثّلت حالة سيطرة ضبّاط عسكريّين على السّلطة في الوطن العربي ظاهرةً سياسيّةً متكرّرة، فمنذ الانقلاب العسكري الأوّل الذي حدث عام 1936م في العراق، شهدت السّاحة العربيّة نحو 60 محاولةً عسكريّةً أخرى من هذا القبيل، نجح نصفها بالفعل في تحقيق غاياته وأهدافه السّياسيّة[1].

(1) فلورنس غاوب، الجيوش العربيّة وسؤال الاصلاح بعد الربيع العربي، ترجمة: أحمد المرابطي، سياسات عربية 2017/27.

أسهم في توطيد أركان الجيش كذلك نيلها لدعم الحكومات العسكريّة سواءً في المنطقة العربيّة أو في بقيّة مناطق العالم دعم المستعمر الغربي بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، وذلك لسببٍ رئيس، وهو قدرة هذه المؤسّسة على احتواء الخصوم الأشدّ خطورةٍ على النّظام العالمي، سواءً كانوا الإسلاميّين في المشرق، أو الشّيوعيّين في المغرب.

العسكر واحتكار ترياق الاقتصاد

تختلف طبيعة المؤسّسة العسكريّة العربيّة عن المؤسّسات العسكريّة الغربيّة من ناحية احتكار القوّة، فالجيوش العربيّة المدعومة أمريكيًا وأوروبيًا لم تقتصر مهمتها على الشّقّ العسكري وتوفير الحماية للشّعوب، وإنّما تجاوز دورها لتصبح لاعبًا رئيسيًا في الشّقّ المدنيّ أيضًا، فانتزعت تكليفاتٍ بمهام تنمويّةٍ وإصلاحيّةٍ مدنيّةٍ كثيرة.

هذه التّكليفات أشركت الجيش في القطاع الاقتصادي الخاص، لا سيّما مع حلول الخصخصة وسياسات التّحرّر الاقتصادي، وبدأ العسكريّون بالتّغلغل شيئًا فشيئًا في أعمال تجاريّةٍ تدعم ميزانيّة الجيش وتخدم مصالحهم الشّخصيّة، وحقّق جنرالات العسكر بذلك ثرواتٍ طائلة، ما زاد شراهة الجيش في التّغوّل على القطاع المالي الخاص أكثر فأكثر، الأمر الّذي خلق بيئةً خصبةً لنموّ الفساد وانعدام الشّفافيّة فيها، وساعد في ذلك الهالة التي أحاطت بالمؤسّسة، وتعزّزت حالة التّكتّم والسّرّيّة على كلّ ما يكتنفه، فأصبحت المؤسّسة العسكريّة وكأنّها صندوقٌ أسودٌ محكم الإغلاق لا يُعلم ما فيها، ما أدّى إلى استشراء الفساد داخلها.

شكّلت هذه الأعمال وما لحقها من فسادٍ وهدرٍ للمقدّرات، إضافةً إلى ميزانيّة المؤسّسة العسكريّة المرتفعة أصلًا عبئًا كبيرًا على عاتق الدّولة، ما أعاق فرص التّنمية والتّقدّم، خاصّةً إذا عرفنا أنّ إنفاق

الدّول العربيّة على الجيوش يفوق ما تنفقه على الصّحّة والتّعليم، ويشير تقرير منظمة الشّفافيّة الدّولية لعام 2015م والمختص بالفساد في مؤسّسات الجيش، إلى أنّ الجيش التّونسي جاء كأقلّ جيوش شمال أفريقيا والشّرق الأوسط فسادًا، فيما جاءت جيوش كلٍّ من مصر والجزائر واليمن وسوريا وليبيا كأكثر الجيوش فسادًا[1].

وبحسب بيانات معهد ستوكهولم الدولي لأبحاث السّلام، فإنّ الإنفاق العسكري في منطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط وصل إلى 135 مليار دولارًا عام 2014م، أي ما نسبته 7.6% من إجمالي الإنفاق العسكريّ العالمي، وهو معدل الإنفاق الأعلى في العالم، كما ويؤكد تقرير مؤشّر الفساد في قطاع الدّفاع لعام 2015م أنّ مؤسّسة الجيش تتحكّم فيما بين 45% و60% من الاقتصاد المصري[2].

وقد زاد دستور عام 2014م من صلاحيّات المؤسّسة العسكريّة المصريّة، وعزّز من سيطرتها على مراكز صنع القرار وتحكّمها فيها، ما أضعف الرّقابة المدنيّة عليها، الأمر الذي يُكرّس حقيقة أنّ "جمهوريّة الضّبّاط"، المتمثّلة بشبكاتٍ عسكريّةٍ مستديمة تخترق كلّ فروع ومستويات إدارات الدّول والقطاعات الاقتصاديّة، لا زالت تحتفظ بنفوذها السّياسي المتغلغل حتّى بعد سقوط مبارك، مخترقةً جهاز الدّولة والاقتصاد على السّواء، لا على مستوى القيادة وحسب، بل أيضًا على المستويات كافة[3].

---

(1) منظمة الشفافية الدولية، حول المؤشر الحكومي لمكافحة الفساد في قطاع الدفاع، النتائج الاقليمية: الشرق الاوسط وشمال أفريقيا، 2015م.

(2)Transparency international, government defense anti-corruption index 2015, Egypt.

(3) يزيد الصايغ، فوق الدّولة: جمهورية الضباط في مصر، بيروت، لبنان: مركز كارنيغي للشرق الاوسط، 2012م، ص1.

تحييد المؤسّسة العسكريّة وآليّات الانتقال المدني الدّيمقراطي

كان يوم 11 فبراير 2011م يومًا فاصلًا في تاريخ ثورات الرّبيع العربي، ففي هذا اليوم انسحبت الجماهير من الميادين، تاركةً الثّورة بين أيدٍ ظنّتها أمينة، واقتنع النّاس بأنّ الجيش هو المؤسّسة الوحيدة القادرة على تحقيق آمال وتطلّعات الثّوّار، من خلال قدرتها على فرض حالة التّوازن بين القوى والأحزاب السّياسيّة، وقد غاب عن غالبية المفكّرين والمثقّفين أنّ الجيش هو الذي يحكم فعلًا من زمان عبد النّاصر، وأنّ العسكر عندما استلموا زمام السّيطرة في هذا اليوم كانوا قد أنقذوا أنفسهم أوّلًا، ثمّ بقيّة النّظام الذي يخدم مصالحهم الشّخصيّة، فكُتب بذلك الانقلاب على الثّورة، والقضاء على المسار الديمقراطي.

وبعد قرنٍ من حُكْم العسكر (المباشر وغير المباشر) وسيطرته على المنطقة العربيّة، بات من نافلة القول أنّ المؤسّسة العسكريّة فشلت فشلًا ذريعًا في الشّأن السّياسي، وأنّه يجب انتقال السّلطة إلى الحكم المدني مهما كلّف الأمر، فالجيش لا يمكن بحكم طبيعته أن يكون ديمقراطيًا، من جهة بُنيته المؤسّسيّة الهرميّة، وثقافته الاعتباريّة، وطبيعة اتخاذ القرارات واجراءات التّنفيذ من القمّة إلى القاعدة[1].

تقوم العلاقة بين المؤسّسات في الدّولة على خضوع جميع الكيانات للمؤسّسة المنتخبة من قبل الشّعب (مصدر السّلطة)، بالتّالي يكون على المؤسّسة العسكريّة والأمنيّة الخضوع للمؤسّسة السّياسيّة المنتخبة. ما يحدث في بلداننا هو العكس، بحيث تُهيمن مؤسّساتٌ غير منتخبة، تُمثّل بوتقة القوّة في الدّولة، مدعومةٌ بثروةٍ لا محدودةٍ على جميع مقدّرات الدّولة.

(1) زولتان باراني، القوات المسلحة وعمليات الانتقال السياسي، سياسات عربية 2017/24، ص81

كما لا يمكن نجاح أيّ عمليّة انتقالٍ ديمقراطيٍّ في الوطن العربي دون أن يشمل هذا الانتقال جميع مؤسّسات الدّولة، وخاصّةً المؤسّسة العسكريّة بصفتها الأكثر تنظيمًا والأكثر تأثيرًا، وإلا سوف يبقى الذّراع متمرّدًا على الرّأس حتى يحلّ محلّه، وهذا بالضبط ما حدث في الثّورة المصريّة، الثّورة التي كان من المفترض أن تُحدث تغييرًا جذريًا في العلاقة بين العسكر والسّلطة المدنيّة، لكنّ مؤسّسة الجيش بالأدوار المركزيّة التي لعبتها، وهيمنتها على النّخبة والاقتصاد استطاعت إيقاف المسار الدّيمقراطي وإنهاء حكم الرّئيس السّابق محمّد مرسي في تموز/ يوليو 2013م، وبدء فصلٍ آخر من الحكم العسكري.

من هذه التّجربة وتجارب أخرى كثيرة، يتبيّن أنّه لا يجدر بالدّولة أن تطمح إلى جيشٍ محايدٍ سياسيًّا، بل إلى جيشٍ ملتزمٍ بقوّة بالحوكمة الدّيمقراطيّة، ويجب أن تكون القوات المسلّحة غير مسيّسة، وألا يقوم أفرادها بأيّ دورٍ سياسيٍّ باستثناء حقّهم في التّصويت بوصفهم مواطنين، وعليهم ألّا يترشّحوا لمنصبٍ سياسيٍّ أو يقبلوا به أو يشغلوه[1].

وإنّني أرى أنّه وبناءً على التّجارب التّاريخيّة الكثيرة أنّ فشل المؤسّسة العسكريّة حتمي، وبقاءها في الحكم مسألة وقت، فهي أمام خيارين: إمّا الفشل أو النّجاح. في الحالة الأولى يستمر الجيش في فشله في إدارة البلاد، حتّى تصل الدّولة حدّ الانفجار، ما يؤدّي إلى عدم استقرارٍ ثمّ احتجاجاتٍ واسعةٍ أو ثورةٍ أو انقلابٍ عسكري، وفي الحالة الثّانية ينجح النّظام في التّنمية السّياسيّة والاقتصاديّة كما في تشيلي وكوريا الجنوبيّة، فتنشأ بناءً على هذا الاستقرار مطالباتٌ واسعةٌ بأمور أخرى كالحرّيّات والانتقال الدّيمقراطي والمشاركة

(1) زولتان باراني، القوات المسلحة وعمليات الانتقال السياسي، سياسات عربية 2017/24، ص85

السّياسيّة، ما يضطر الجيش للانسحاب تدريجيًّا أو الدّخول في موجة صدامٍ أخرى.

الجيش الّذي نريد

نريد جيشًا حياديًّا إزاء العمليّة السّياسيّة، لا يتدخّل في الصّراعات ولا ينحاز لجهةٍ معيّنة، ولا يشترك في عمليّة صنع القرار السّياسي ولا إدارة السّلطة، ولا يتجاوز الصّلاحيّات المخوّلة له دستوريًّا، باعتبار أنّ أيّ تدخّلٍ للجيش في العمليّة السّياسيّة هو انقلابٌ على الأصل، وتغوّلٌ من العسكري على المدني.

نريد جيشًا تتركّز مهمّته الأساسيّة على حفظ أمن الدّولة من الأخطار الخارجيّة، بمعنى نريد جيشًا يقاتل على حدود البلاد لا داخلها.

وعليه يمكن الحديث عن مسارين يمكن سلكهما حتّى تنتقل الدّولة من حكم العسكر إلى الحكم المدني:

1. كسر المؤسّسة العسكريّة وانسحابها من المشهد كما في اليونان والأرجنتين.

2. الانتقال التّدريجي للسّلطة، وتقليص دور الجيش عبر الضّغط الثّوريّ الشّعبي السّلمي، كما في كوريا الجنوبيّة وأندونيسيا وتشيلي.

اشكاليّة المسار الثّاني تكمن في الوقت الطويل الذي تستغرقه عملية الانتقال التّدريجي للسّلطة، فبحسب دراسةٍ للبنك الدولي، إنّ أسرع 20 بلدًا في تحييد الجيش عن العمليّة السّياسيّة المدنية استغرقت 17 سنة لتحقيق هذا الهدف[1]. واشكاليّة المسار الأوّل أنّه لا توجد قوّة عسكرية في عالمنا العربي قادرة على منازلة جيشها

(1) World development report 2011: conflict, security, and development (Washington, DC: the international bank for reconstruction and development, 2011), p11.

وهزيمته عسكريًّا، بالتّالي تكون هذه القوى عرضةً لخطر الاستئصال إن هي حاولت ذلك، كما حدث في العشريّة الجزائريّة وحماة.

والحلّ يكمن في دمج المسارين معًا، فتستعين الثّورة الشعبيّة العارمة بمجموعةٍ ثوريّةٍ نخبويّةٍ عسكريّةٍ صغيرة، وتعملان معًا على كسر هذه المؤسّسة، سواءً كان ذلك بدحرها مهزومة، أو بانسحابها من المشهد، موقنةً أنّ تكلفة البقاء تفوق قدراتها.

لكنّ هذين المسارين لا يمكن نجاحهما بحال إذا لم تكن هنالك بيئةٌ خصبةٌ مهيّئةٌ لميلاد ونموّ كيانٍ ديمقراطيٍّ مدني، وقد ابتدع عبد الفتاح ماضي -بالاستفادة من تجارب الدول- ثلاث مساراتٍ داعمةٍ يمكن بها انتقال الحكم، وهي:[1]

1. عقد اتّفاقٍ وطني للانتقال: وتكون عمليّة التّفاوض وعقد الاتّفاق هذه جزءًا من عمليّة إصلاحٍ طويلةٍ وممتدّة، تبدأ بضعف أسس شرعيّة النّظام القديم، ومن ثمّ تبنّيه بعض خطوات الانفتاح السياسي، يعني هذا أنّ العسكريّين سيخرجون من السّلطة عندما تتطور ضدهم حركةٌ اجتماعيّةٌ وسياسيّة، لها جذور شعبيّةٍ داخل التّيّارات السّياسيّة الرّئيسة أو عابرة للانتماءات السّياسيّة، وعند تشكّل بديلٍ مدنيٍّ ديمقراطيٍّ بأجندةٍ سياسيّةٍ واضحةٍ تقوم على إعادة التّمسّك بالحكم المدني.

2. النّجاح أو الفشل في الاقتصاد: أدى الفشل الاقتصادي للحكومات المطلقة والشّموليّة والعسكريّة إلى الغضب الشّعبي في كثيرٍ من الدّول، ومن ثمّ ارتفاع احتمال التّغيير السّياسي أو اندلاع الثّورات، كما أنّ النّجاح الاقتصادي قد يُسهم أيضًا في إزالة مبرّرات بقاء الدّيكتاتوريّات والحكومات العسكريّة، فالنّموّ الاقتصادي والاجتماعي يساعد في تقوية المؤسسات المدنيّة، وكذلك في توسيع

(1) عبد الفتاح ماضي، الجيوش والانتقال الديمقراطي: كيف تخرج الجيوش من السلطة؟، مجلة سياسات عربية 2017/24م.

حجم الطبقة الوسطى والعاملة، ومن ثمّ يُسهم في ميلاد قوى التّغيير وتعزيز الطّلب على المشاركة السّياسيّة ومحاسبة الحكومات.

3. تحييد العامل الخارجي أو كسبه: مع اندلاع ثورات الربيع العربي وما تلاها من ثوراتٍ مضادّةٍ وحروب أهليّة، كان من الصّعب فهم ما يدور في الدّول العربيّة بالتّركيز على العوامل الدّاخلية فقط، لقد اتّضحت أهمّيّة العوامل الخارجية، ولا سيّما في ضوء التدخلات الخارجية في ليبيا والبحرين واليمن ومصر وسوريا، وقد حوّل خصوم الثّورات في الداخل والخارج المنطقة إلى ساحةٍ للتّدخّلات الإقليميّة والدّوليّة على نحوٍ لم يسبق له مثيل منذ حلف بغداد والعدوان الثّلاثي على مصر؛ وذلك ليس لتعزيز المطالب التي ثارت الشعوب من أجلها، وإنّما لإعادة ترميم المنظومة القديمة، وربما لدعم منظومةٍ أسوأ.

من هنا تأتي ضرورة تحييد العامل الخارجي أو كسبه، لتحقيق سلاسة الانتقال الديمقراطي.

العنف الثّوري

"إنّ المستبد يتجاوز الحدّ ما لم يرَ حاجزًا من حديد،
فلو رأى الظّالم على جنب المظلوم سيفًا
لما أقدم على الظلم"
الكواكبي
"العنف أداةٌ للإقناع"
(لينين)

لم يكد العنف يُبارح السّياسة في تاريخ الدّول والحضارات، تلازمًا طويلًا حتّى كادت السّياسة لا تُعرّف إلّا به، وما عرفنا حياةً سياسيّةً مستقرّةً وخاليةً من العنف إلّا لمامًا.

فهل يمكن افتراض وجود دولةٍ لا تمارس العنف أو لا مكان للعنف فيها؟

مثل هذا الافتراض ضربٌ من الطّوبى أو من الخيال السّياسي الجامح والمنفلت من عقال الواقع، إنّه تصوّر فوضويٍّ لدولةٍ غير ممكنة الكينونة، وهو فوضوي؛ لأنّه يتعارض مع فكرة الدّولة، فأيّة دولة لا بُدّ وأن تقوم على القوّة بحسب تعبير (ماكس فيبر)، ومفهوم الدّولة على الأغلب سيختفي وستؤول البلاد إلى فوضى إذا غاب العنف غيابًا تامًّا، هذا ما عبّر عنه (تروتسكي) يومًا في (بريست ليتوفسك)، فهذا المفهوم هو ما يُحيل البنية الاجتماعيّة المفكّكة إلى دولةٍ مترابطة.

فالّذين وصلوا إلى السّلطة منذ نهاية الحقبة الليبراليّة مثلًا وصلوها بالعنف "الانقلاب العسكري"، والذين احتفظوا بها فعلوا ذلك بالعنف، أمّا الّذين ناصبوها العداء والاعتراض وتطلّعوا إلى إسقاطها، فقد امتشقوا أفكار العنف وأحيانًا أدواته.

العنف أداةٌ للمقاومة

الاستبداد قائمٌ على البطش، والبطش لا يكون إلّا بالقوّة، فالأنظمة هذه يوم أن قامت لم تقم باحترام إرادة الشّعوب بل بقهرها، ويوم أن بقيت في الحكم لم تقم برضا الشّعوب بل بقمعها، ولذلك يوم أن يثور النّاس لن يتوان النّظام عن فعل ما يُجيد (القمع)، وعليه فإنّ من البديهي مقارعة القوّة بالقوّة، فالعنف جزءٌ لا يتجزّأ من فكرة الدّولة وتنظيمها، وقد قدّمته الدّولة وبرّرت له كأداةٍ شرعيّةٍ للسّلطة، تُسهم في فرض الهيمنة وتعزيز الهيبة، ولعلّ خوف البعض من حمل السّلاح، أيًّا كانت درجة القمع الّتي تمارسها الدّولة، يتمثّل في كون المسار قد يفتح شهيّة الدّولة أكثر للبطش، ويحوّلها إلى جزّارٍ يقتل بلا حساب؛ سعيًا لتثبيت نظام حكمه.

فسّر (ماركس) التّاريخ بأنّه، صراعٌ بين الطّبقات لا الأجناس، وعدّ هذا الصّراع المتمثّل أحيانًا في صورة الثّورة بأنّه السّبيل الوحيد للطّبقة المقهورة؛ لخلق مجتمعٍ جديد، والمجتمعات الإنسانيّة منذ بدايتها قائمةٌ على الصّراع، منذ اقتتال ابنيْ آدم حتّى يومنا هذا لم يَخْلُ مجتمعٌ من حالة تدافعٍ واصطدام، ولا يمكن تخيّل هذا الصّراع ومنه الحروب والثّورات دون عنف، وتؤكد هذا الرأي (حنا أرندت) بقولها أنّ الثّورة تقترن بالعنف، مثلها مثل أيّ صراعٍ بشري، "العنف هو البداية، فما من بدايةٍ يمكن إحداثها دون استخدام العنف"[1].

وقد رأى (فانون) ما رأته (أرندت)، فقال: "إن العنف مسارٌ لا مفرّ منه؛ جرّاء ما خلّفته الحركة الاستعماريّة"، وأضيف عليهما، أنّه قد يكون مسلكًا إجباريًّا كذلك لقوى التّحرّر الثّوري ضد الاستبداد، الّذي بلغت وحشيّته حدًّا لا يُطاق، وإلا فالبديل عنه هو الخنوع والاستسلام لبطش الدّولة.

وقد التقت آراء القائلين برأي الخروج على الإمام الظّالم في الدّولة الإسلاميّة كما قدّمنا مع ما كتب فلاسفة الإغريق، وبخاصة (زينوفون وأرسطو وأفلاطون)، من تبريرٍ لاغتيال الحاكم الظّالم، والتقت كذلك مع قانونٍ قديمٍ كان في روما الجمهوريّة، يبيح للمواطنين قتل الطّغاة[2].

وقد أثنى على ذلك (الكواكبي)، الذي دعا للوقوف في وجه الظّالم بالسّيف والحديد، فقال: "إنّ المستبد يتجاوز الحدّ ما لم ير حاجزًا من حديد، فلو رأى الظّالم على جنب المظلوم سيفًا لما أقدم على الظلم"[3].

---

(1) حنا أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م)، ص25.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994م، ص65.

(3) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ط1، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2011م،

إنّ المقاومة المسلّحة ملمحٌ مألوفٌ للصّراع السّياسي على امتداد التّاريخ الإنساني، سواءً كان ذلك ضدّ الغُزاة وقوى الاحتلال، أو كان ضدّ أنظمة الظّلم والاستبداد، وإنّه من غير المفاجئ أن تقوم الحركات الثّوريّة بتنظيم قوىً مسلّحةٍ تحمي الثّورة، بل إنّ المستغرب هو بقاء حالة القهر قائمةً وبشكل تصاعدي مع ردود أفعالٍ شعبيّةٍ باهتةٍ أو متماهيةٍ مع الظّلم، وإنّ اعتماد المقاومة المسلّحة كاستراتيجيةٍ ضرورية أحيانًا لهدم النّظام وفكفكة الدّولة لإعادة بنائها لهو أمر جدير بالتفكير.

بل لا توجد حالة تغييرٍ سياسيٍّ واحدة، ثوريّةٍ أو غير ثوريّة، مرّت بلا عنف، فلم تتحوّل الملكيّات المطلقة في أوروبا إلى جمهورياتٍ ديمقراطيّة إلا عبر ثورات كبرى[1].ويرى براينتون مور أنّ وراء الديمقراطية الغربية تاريخٌ طويلٌ من العنف والصّراعات الطّبقيّة والاجتماعية والاقتصاديّة[2]، ومع صراع غاندي "غير العنيف" بالهند قُتل نحو نصف مليون من أجل الاستقلال[3].

كما أنّ تحقيق الانتقال إلى الديمقراطية لا يعني بالضرورة توقفّ العنف، فقد استمرت الحروب بين الحكومات المنتخبة ديمقراطيًا

ص22.

(1) عبد الفتاح ماضي، "الديمقراطية"، في محمد طه بدوي وآخرون، مقدمة في العلوم السّياسيّة (الإسكندرية: قسم العلوم السّياسيّة بجامعة الإسكندرية، 2012م)؛ عبد الفتاح ماضي، "متى تنجح الثّورة المصرية؟"، الشروق، 16/ 10/ 2013م.

(2) Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World (Beacon Press, 1993) 20.

(3) Koenraad Bogaert, “A Reflection on Violence and Democracy” Jadalyya, Jul 03/7/ 2013, at: http://bit.ly/1ZpFqua.

وحركات التّمرّد المسلّحة بعد الانتقال، في جواتيمالا، والسلفادور، والفلبين، وبيرو وغيرها[1].

العنف الثّوري إذن هو من أهمّ السّبل؛ كي يتخلّص الشّعب من عقد النّقص والجبن، الّتي غرسها في عروقه الاستبداد، لكن عليه أن يحزم أمره جيّدًا، ويُعبّر عن نفسه بلغة القوّة، والقوّة فقط، فمنذ اللحظة الّتي يبدأ فيها الشّعب بتحدّي الموت، يكون قد قلب معادلة التّسلّط والرّضوخ وانتصر على ذاته، ما يُتيح له الانتصار على قوى القهر فيما بعد.

عنفٌ حرامٌ وعنفٌ حلال

الفعل الثائر ليس فعلًا انتقاميًّا يقوم على الكراهية، بل معركةُ حبٍّ وكرامةٍ وحريّة، هو معركةٌ تختلف بشكلٍ جوهريّ عن العنف الفوضويّ الأوروبيّ (كما يصفه بنيديكت أندرسون)، فالفعل عند حركة الفوضويين[2] كان يأخذ شكلَ الانتقام، بالتالي فهو لا يستند إلى قيم، ولا ينبع من قضايا إيمانيّة، صحيحٌ أنّه يأخذ جانبَ الفقراء والمقموعين وقضاياهم، مشجّعًا إيّاهم على الثّورة، إلّا أنّه يُعرّف الحقَّ الّذي يناضل من أجله بأخطاء القامعين[3]. وعلى الرّغم من أنّ الحركة الفوضويّة وَجدتْ مصدرًا لها في الخطاب الاشتراكيّ، فإنّ مشكلتَها لا تكمن في عجزها عن تحديدِ ما يلي فعلَ الانتقام، ولا في أنّها لا تملك إلّا "حلمًا بحريّةٍ يوتوبيّةٍ بلا شكلٍ محدّد "بل مشكلتُها هي في أنّها تتّبع نمطَ الفعل البرجوازيّ الذي يبقى عالقًا في منطق القانون، وفي عكسِه الذي يحمله مفهومُ الانتقام.

---

(1) Huntington, p. 276

(2) Benedict Anderson,Under three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination (London: Verso, 2007) , 72

(3) Ibid, 116-117

هذا الحديث ينقلنا إلى سؤالٍ مفصلي، وهو: ما الفرق بين العنف الذي تحتكره الدّولة وتشرعنه والنّوع الآخر من العنف الذي ينتجه فردٌ أو جماعةٌ ما أقل شأنًا من الدّولة؟

ما الفرق بين سرقة ثروات شعوبٍ ودول، وبين ما يفعله القراصنة وقطّاع الطّرق؟

إنّ الفرق يكمن في أنّ الدّولة تستطيع تقديم العنف بشكلٍ واسعٍ وأضخم من أيّ جماعةٍ أخرى، وفي الوقت ذاته تستطيع التّغطية على حجم هذا الدّمار والتّبرير له بأدواتها الماليّة والإعلاميّة وأصوات النّخبة الزائفة، تمامًا هو ذات الفرق بين من يقتل نفسًا واحدة ويسمّى لأجل ذلك قاتلًا، ومن يقتل عشرات الألوف ويسمّى بطل حرب. بتعبيرٍ آخر عبّر (فيرناند برادل) أنّ "خلف كل قاطع طريق، كل قرصانٍ برّي، دعمٌ غير منقطع من إقطاعي".

وقد جرّبت كثيرٌ من التّيّارات تجنّب العنف، سواءً ضدّ المستعمر أو ضدّ النّظام المستبد، إلّا أنّها لم تُقابل ولو بالقليل من الحكمة، بل جوبهت بأعتى أصناف العنف والبطش من قبل بوتقة القوة الحاكمة، ولا شك أن الثّورات المسلّحة وحركات المقاومة في جميع أنحاء المشرق العربي، قوبلت بعنفٍ أشدّ قسوة، سواءً من قوى الاستعمار الأجنبي أو من الأنظمة العربيّة، قاصدين بتلك الوحشيّة كسر إرادة الشّعوب وإعادة تشكيل جوهرها.

في المقابل كانت تجربة جنوب إفريقيا بقيادة (نيلسون مانديلا)، أو كما حدث في الثّورة الكوبيّة بقيادة فيدل كاسترو، الّذي شنّ حرب عصاباتٍ على ديكتاتوريّة لـ (فولجنسو باتيستا)، أو مثلما حدث في الثّورة الإيرانيّة الّتي لجأت إلى قدرٍ من العنف في الاحتجاج على نظام الشّاه مثالًا يُحتذى في الانتصار على النّظام الاستبداديّ والمستعمر، وتحطيم هيمنته وسطوته.

لعلّ أول تحدٍ سيواجه من يحملون على عاتقهم مسار العنف الثوري هو وقوعهم فريسة لاستغلال أجندات خارجية تحرفها عن

مقاصدها الثورية إلى مقاصد مصلحية خارجية، وهو بلا شك أمرٌ تبلغ القلوب لمجرد تخيله الحناجر.

وأنا لا أدعو هنا إلى عسكرة الثّورة، بل إلى حمايتها بالقوّة، فأن تنبري جماعةٌ ثوريّةٌ موثوقةٌ لحماية الثّورة، مدعومةٌ بالقوّة والسّلاح والخبرة شيء، وأن يعمّ السّلاح أيدي الثّائرين، ثمّ تتدخّل في توجيهه أجنداتٌ خارجيّةٌ لتحقيق مآربها شيءٌ آخر مختلفٌ تمامًا.

المبحث الثاني: الإسلاميّون وثورات الرّبيع العربي

كان سبارتكوس عبدًا مقدونياً يصارع في حلبات المصارعة التي أعدّها الرومانيون للتسلية والترفيه، لكنّه كان عبدًا ليس كأيّ عبد، ففي إيطاليا عام 73م أشعل ثورة العبيد، بدأها بفراره هو وسبعين عبيدًا آخرين كانوا يتعلمون معه فنون القتال في (بادوا)، وكانوا خليطًا من الزنج والبيض من أجناس وقارات مختلفة، فأشعل الثورة في نفوسهم، وحرّضهم على القتال، وجمع حوله مائة ألف عبد.

انتصر سبارتكوس والثائرون معه في معارك كثيرة، لكنها لم تكن بالانتصارات الحاسمة التي تقضي على عدوه، لا بسبب جبروت الدولة الرومانية وقوتها فحسب، بل بسبب تخاذل من معه من العبيد وجمودهم، فتكوينهم النفسي والاجتماعي وقف حائلًا يمنعهم من تشرّب مفاهيم الثورة والحرية، وقد كان يقف العبد منهم يسأل نفسه عما سيفعل إذا صار حرًا، فلا يجد لذلك جوابًا!

بسبب هذا الحاجز النفسي المقيت هزم جيش العبيد الثائرين، وقتل سبارتكوس وصلب ستة آلاف عبد ثائر معه إمعانًا في الذل والإرهاب، وانطفأت الشعلة التي أضاءها سبارتكوس، وعاد الرق سيرته الأولى في روما والدولة الرومانية بأسرها، واستمر فيها بعد ذلك زهاء ألفي سنة.

ينقسم المشروع الإسلامي إلى قسمين: مشروع الإسلام السّلفيّ القديم، متمثّلًا بدعوة (محمّد عبده، ورشيد رضا، والأفغاني)، ثمّ المشروع الوهّابي، ثمّ الحركة السّلفيّة، ومشروع الإسلام السّياسي الحديث ممثّلًا بجماعة الإخوان المسلمين والحركات التّابعة لها، أو الّتي انبثقت عنها. ولا يُنكر عاقلٌ الخدمة الجليلة الّتي قدّمتها هذه الحركات للشّعوب العربيّة، ككياناتٍ إصلاحيّةٍ بان أثرها في الجهود

الضّخمة، الّتي بذلوها في إصلاح المنظومة الأخلاقيّة وإعادة النّاس إلى المساجد.

ويمكن تقسيم المشروع السلفي نفسه إلى عدة تيارات:

– السّلفيّون التّقليديّون: وهم حملة التّيّار السّلفي الرسمي القريب من السلطة، مثل السلفية الوهّابيّة، والجماعات السّلفيّة ذات المنحى التّصوّفي أو الجهادي أو التّكفيري.

– السلفيون الحركيون: وهم حملة التيار السلفي الذي يشكلون جماعات وحركات سلفية سياسيّة وتنظيمية، مثل جبهة الانقاذ في الجزائر، والحركة السلفية في الكويت، والجماعة الإسلاميّة وجماعة الجهاد في مصر.

كما انقسم موقف التيار السلفي من المشاركة في العملية السّياسيّة إلى موقفين:

– رفض المشاركة في العملية السّياسيّة برمّتها بسبب تعارضها مع المنهج الإسلامي، ورفض المسار الديمقراطي جملة وتفصيلًا.

– المشاركة في العملية السّياسيّة تحت سقف الضرورة والمصلحة مع التحفظ على النّظام السّياسي بشكل عام.

نجح المشروعان (السّلفي والإخواني) نجاحاتٍ كبيرة، فيما فشل فيه القوميّون والليبراليّون، ولعلّ هذا النّجاح يتمركز حول كسبهم لروح الجماهير وقوّة الشّارع، فهو المشروع الوحيد تقريبًا الّذي تجاوز التّبعيّة للغرب، وحافظ على أصالة الارتباط بالتّراث الإسلامي على حدّ سواء.

لكنّ المشروعان كليهما عانا من عدّة إشكاليّات، أهمّها الجزئيّة الّتي أثارت جدلًا واسعًا، ألّا وهي فصل الدّين عن السّياسة، فإلى اليوم لا نجد مشروعًا إسلاميًّا يُقدّم برنامجًا سياسيًّا يتجاوز فيه الإشكاليّة الّتي تطرحها العلاقة بين الدّين والسّياسة، وأخشى ما أخشاه

أن يفشل المشروع السّياسي الإسلامي من هذه النّقطة كما فشل من قبله مشروع القوميّة العربيّة.

المشروع السلفي: الاشكاليات والسمات

يتّسم الاتّجاه السلفي بسمةٍ أساسيّة، هي توظيف الدّين في التّأثير على النّاس؛ من أجل النّهوض بالأمّة، وبغية الدّفاع عنها أمام تهديدات الغرب الاستعماري، أمّا مشروع الإسلام السّياسي فيحمل أجندةً متطوّرةً قليلًا، فإلى جانب توظيف الدّين في التّعبئة والتحشيد، تراه يتّسق مع الأدوات العصريّة للنّهضة والحضارة، ويقف على مسافةٍ جيّدةٍ من تفاهمه مع الدّيمقراطيّة كأداةٍ لبناء دولةٍ مؤسّسيّة.

يُعاني التّيّار السّلفي أيضًا من إشكاليّاتٍ كبيرةٍ على مستوى الفكر والممارسة السّياسيّة، فالسّلفيّون بدايةً انفجاريّون، والدّين بالنّسبة لهم عَنَتٌ وقبضٌ على الجمر وكلفةٌ ومشقّةٌ وتعقيدات، حتّى فيم فُطر عليه البشر، لذلك تراهم يفتقدون إلى المرونة، ويهيمون باختيار طريق الشّدّة لا اللين، ويتنقلون دومًا بين فكرة الإمام المتغلّب والحاكميّة الإلهيّة والسّلف الصّالح، وكأنّه لا فصل بين الواقع وقرون مضت على (فقه الطاعة والإمام المتغلّب). فهم مستأسرون دومًا للصورة التاريخية أكثر من استلهامهم قيم الوحي، وهم محكومون في ثقافتهم إلى الذاكرة التاريخية والفهومات الفقهية، والتي كانت في جُلّها تراجعًا عن قيم الإسلام السّياسيّة، وتكيّفًا مع واقع الدّولة السلطانية القهرية، وما أبعد الشقة بين من يستلهم الوحي ومن يستنسخ التاريخ[1].

يقطع السلفيون الوعود تلو الوعود للأمة بعودة الخلافة، ويتشبثون بصورة خيالية في أذهانهم بدون بذل أي جهد في بناء نظام سياسي إسلامي، وتقديم بدائل واقعية للناس، مما جعل مدرستهم الفكرية

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص513.

السّياسيّة فقيرة فقرًا مدقعًا، ولعل الترابي من أكثر المفكرين إدراكًا للأزمة الفكرية التي تسيطر على عقولهم، والذي عبّر عن رأيه فيهم بقوله:

"تسمّى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثلًا في تاريخ المتدينين، فهم -بحسن نية- يتعصبون لذلك التاريخ، وينسون أن مغزاه في وجهته لا في صورته، ويقلدون السلف لا في مسالكهم من التدين اجتهادًا وجهادًا، بل في الوقوف عند حد الاولين ومبلغهم... ومهما يكن تاريخ السلف الصالح امتدادًا لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يُوقّر بانفعال يجب تلك الأصول"[1].

والمشكلة الأخرى التي يعاني منها التيار السلفي هي عقدة الانكفاء على التراث الإسلامي بدون أي التفات إلى الثّقافة الإنسانية، وما يرافق ذلك من نظرة متعالية متعجرفة على الآخر.

لقد وقع السلفيون في ذات الخطأ الذي وقع فيه العلمانيون. فالعلمانيون جعلوا الوحي تاريخًا يمكن تجاوزه، وهذا مستحيل إسلاميًا، والسلفيون جعلوا التّاريخ وحيًا يجب استنساخه، وهذا مستحيل إنسانيًا. فالعلمانيون والسلفيون -في مضمار التجديد الإسلامي- خصوم في المقدمات، حلفاء في النتائج[2].

وإذا لم يدرك السّلفيّون أنفسهم فسيخرجون عاجلًا من المشهد السّياسي، المرتكز على الثّورة على فقه الطّاعة ابتداءً، فقد فتحت الموجة الثّوريّة العربيّة الأولى الباب واسعًا، أمام تأسيس وعيٍ سياسيٍّ جديد، يتجاوز البناء المفاهيمي القديم، ويردّ الفقه السّياسي إلى أصله، المتمثّل بالقيم السّياسيّة الإسلاميّة الأصيلة.

---

(1) حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990م، ص83.

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص517.

الإسلام السّياسي: بين النظرية والتطبيق

بدأت الثّورة وقت ما بدأت بتراكم أفعالٍ عشوائيّة، خرجت من رحم حالة الحنق والقمع التي عاشتها الشّعوب عقودًا، وكبرت وتدحرجت حتّى أتت على رؤوس أربعة أنظمة. ولحقت الحركات الإسلاميّة بالرّكب، ثمّ ورثت المشهد كفاعلٍ رئيس ومنظّمٍ سلفًا، لكنّ السّؤال هو: لماذا لم تكن هي من أشعلت الثّورة أصلًا؟ لماذا لم تكن هي الفتيل والصّاعق لهذا الانفجار؟

هناك سببان:

1. لأنّ الحركات الإسلاميّة لم تجتهد في صياغة تصوّرٍ عن شكل الدّولة المنشود، وآليّات وأدوات الوصول إليها؛ لجعلها حقيقةً كائنة، فلم تخطر لهم فكرة الثّورة الشّعبيّة السّلميّة العارمة قبل حدوثها، ولا العنف الثّوري، ولا غيرها كأدواتٍ فاعلةٍ لتغيير النّظام.

2. فرط التّنظيم، والزّيادة في الانضباط، يجعل التّحرّك بكيانٍ تعداده عشرات أو مئات الألوف أمرًا صعبًا، فالكيانات الكبيرة عادةً لا تعرف التّلقائيّة والعشوائيّة، الّتي تتّسم بها الثّورات في بدايتها، الأمر الّذي يُشكّل عائقًا أمام المبادرة.

وصل الإسلاميون للسّلطة مندفعين بقوّة الجماهير ورصيدهم الأخلاقيّ الثّقيل، لكنّهم افتقدوا إلى العدّة النّظريّة، الّتي من شأنها فضّ الاشتباك بين مفهوم الدّولة الإسلاميّة والدّولة الدّيموقراطيّة، الأمر الّذي جعلهم في موضع صراعٍ وخصومةٍ مع القوى السّياسيّة والاجتماعيّة الأخرى، فحالة ارتكاز خطاب أحزاب الإسلام السّياسي إلى ركني (الدّعوة والدّولة) جعلهم أمام شبهة التّملّك.

إنّ عبارة (الإسلام هو الحل) كانت ولا زالت منذ (حسن البنّا) شعارًا يتردّد في أوساط أبناء الإخوان، البعض قرأها باعتبارها مشروع الجماعة السّياسي، وآخرون قرؤوها باعتبارها شعارًا للتّعبئة والتّجييش لا أكثر، لكنّها في حقيقتها عنوانٌ لما أرادت الجماعة من رؤيةٍ إصلاحيّةٍ للأسرة والمجتمع ومن بعدهما نظام

الحكم، ولو أنّ الإخوان لم يُقصّروا في استكمال بناء هذه الرّؤيّة وإنضاجها، وصولًا لنظام حكمٍ إسلاميٍّ واضح، يرسم معالم الطّريق لمشروعهم السّياسي، لاختلفت الأحوال والمآلات، لكنّ الأفكار الّتي بدأها مؤسّس الجماعة لم ترقَ لأنْ تكون نظامًا، حتّى فكرة الاقتصاد الإسلامي لم ترَ النّور رغم الجدل الواسع والكلام الكثير حولها، بالتّالي لم يكن الطّريق ممهّدًا أمام فكرة (الدّولة) وماهيّتها، حتّى أصبح المشروع السّياسي الإسلامي كلّه يحتاج إلى إعادة نظر.

صحيحٌ أنّ الجماعة استطاعت خلال أعوام عمرها إجراء تحويلاتٍ ضخمةٍ في الفهم للدّين وعلاقته بالمجتمع والدّولة وباقي القوى السّياسيّة، حتّى صارت في العديد من الأقطار حاجةً وأحيانًا ضرورةً، واقتربت في العديد من الأقطار إلى أن وصلت رأس الدّولة. إلا أنّ هذا النجاح يضعنا أمام تساؤل، وهو: لماذا نجحت الفكرة الليبراليّة والعلمانيّة في صياغة نظامٍ واضحٍ إلى حدٍّ ما للدّولة، ولم يرقَ المشروع الإسلامي إلى تشكيل نظامٍ حتّى، وظلّ يُراوح بين فكرة الدّولة الشّمولية والدّينيّة والمدنيّة؟

الإسلاميّون ونموذج الدّولة

"إنّ التّعبئة تنقلب إلى احتراقٍ ذاتيّ،
إذا لم يتبعها تفريغٌ ملائمٌ وسريعٌ في المكان الملائم"
"الجابري"

يُدرك باحث العلوم السّياسيّة مبكّرًا أنّ علّة البحث في (الدّولة الإسلاميّة) هو شقّ الدّولة وليس شقّ الإسلاميّة، ذلك أنّ من يأتي من خلفيّة النّظريّة والفلسفة، يعلم جيّدًا الجدل حول منطق الحداثة وفكرة الدّولة القوميّة وآفاتها وكوارثها، الّتي لم ينكرها اليسار ولا اليمين - ناضل اليسار ضدها لبناء مجتمعٍ اشتراكي، فإذا بالنّموذج السّوفياتي يُقيم دولةً كـــ (التّنين)، تفوق تصوّر (هوبز) عن الدّولة المتسلّطة

المتغوّلة المتجسّدة في الحاكم التّنّين، واختطف الفاشيّون خيار الدّيمقراطيّة، وأدخلوا العالم في حربٍ عالميّة، واعترف بمخازيها الليبراليّون، لكن قالوا أنّها أفضل صيغ القوّة والسّلطة، ولا بديل: للأسف، مع محاولة إدخال السّوق والمجتمع في شراكةٍ (متوهّمة)، وكأنّ المدني يمكن أن يقف على قدمٍ متساويةٍ مع شبكات الرّأسماليّة وسلاح السّيادة، الّذي تقبض عليه الجيوش الواقفة وراء ساتر الدّيمقراطيّة، تُطيح بها متى شاءت[1].

يعاني الإسلاميون ابتداءً من مأزق ممارستهم في المجال السّياسي ككل، لذلك تجد كثيرًا من نضالهم فيما يتعلّق بالدّولة يتعلّق بشأنٍ عاطفيٍّ لا شأن عقلانيّ منطقيّ، وقد كشفت التّجربة السّياسيّة للإخوان في مصر عن كثيرٍ من هذه الأمور، ومنها على سبيل المثال محاولة بعض القوى السّياسيّة تغيير دستور الدّولة؛ لتقييد سلطة رئيس الجمهورية في مصر عام 2010م، والّتي كانت هذه فرصةً لإحداث تغييرٍ بشكلٍ أو بآخر، إلّا أنّ الإسلاميين اعترضوا على هذا التّغيير؛ بسبب عدم تضمّن الدّستور الجديد مادّةً تقضي بأنّ الشّريعة هي المصدر الأساسي للتّشريع!

ومن الإشكالات السّياسيّة الّتي أصبحت سمةً غالبةً لسلوكهم السّياسي كذلك، انشغالهم بوصف الظّواهر بدلًا من تحليلها وتفسيرها وتقديم حلولٍ لها من وجهة نظرٍ إسلاميّة سياسيّة، وكذلك إشغال العقل الإسلامي بقضايا تفصيليّةٍ أحيانًا وسطحيّةٍ هامشيّةٍ أحيانًا أخرى، والانحسار الملاحظ عن العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والاهتمام المبالغ فيه بالقضايا الفقهيّة، ففي الوقت الّذي نشأت فيه عشرات المدارس الفقهيّة، حاملةً آلاف الآراء المختلفة في شؤون الفقه وتفاصيل الشّريعة، غابت النّظريّات الفكريّة المتعلقة بعلوم الاجتماع والحكم والسّياسة وإصلاح أحوال النّاس.

(1) هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م، ص125.

إنّ إهمال العلوم الاجتماعيّة والانشغال بالعلوم الفقهيّة سبّب زعزعةً كبيرةً في الفكر والممارسة السّياسيّة عندهم، فكثيرًا ما تجدهم قرؤوا لابن تيمية وأخذوا عنه، لكنْ قلّما تجد أحدًا قرأ لابن خلدون وسبر أغوار نظريّاته، فإذا نظرنا في أوساط الإسلاميين لا نكاد نجد عالم اجتماعٍ أو عالم سياسةٍ يطرح فكرًا تجديديًا، وقد أفضى هذا إلى قولبة العقل الإسلامي ضمن حدود الوصف والنقل والتّبعيّة للسّلف لا التّجديد والاجتهاد.

لم يكتب أحدٌ من دعاة الدّولة الإسلاميّة عن صيغ اللا دولة، وعن فيوضات القوّة وليس مأسستها، وعن أنواع الحركات الاجتماعيّة والطّوعيّة، ولا عن تحدّي الأخلاق في ظلّ مدن الحداثة، ولا غياب العدل في ظلّ أنساق تقسيم الثّروة القائم، وكلّها قضايا تحتاج من العقل السّياسي (التّحرّر من الدّولة)، فالاجتهاد النّظري كلّه في شأن علاقة المأسسة باللا مؤسّسيّة، وعلاقة الحركات باللا حركات، وعلاقة الصّلابة الثّقافيّة بالتّنوّع والهجين، وتحوّلات المكان في ظلّ العولمة والحراك السّكّاني والاقتصادي والدّيمغرافي والطّبقي وصيغه الجديدة، هو خارج تغطية الحوار في شأن الدّولة والإسلاميّة[1].

ليس الأمر مقتصرًا إذن على تطوير الخيال السّياسي وفهم منطق الدّولة القائمة والدّولة المنشودة وما بينهما من فصلٍ ووصلٍ وانتقال، بل فهمنا للدّين من ناحية ولخرائط التّديّن من ناحيةٍ أخرى، هو المهمّة الّتي ينبغي إنجازها، وهي ليست بالمهمّة اليسيرة[2].

(1) هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م، ص133.

(2) المرجع نفسه، ص135.

الإسلاميون والسلطة

الثّورات العربيّة وما نتج عنها من وصول الإسلاميين للسّلطة، أثار الكثير من الأسئلة الإشكاليّة، الّتي لم تحسم طيلة العقود الماضية، وطفا إلى السّطح مجدّدًا النّقاش حول مشروع الدّولة في الإسلام وشكل المرجعيّة الإسلاميّة، وزاد اللمز إلى قوْلبة هذا النّظام بقالبٍ فقهيٍّ ودينيٍّ بحت، لا شأن له بالسّياسة.

وعلّه من المتّفق عليه أنّ الإسلام في أساسه ليس مذهبًا فلسفيًّا أو تيّارًا صوفيًّا فحسب، بل هو حركةٌ اجتماعيّةٌ إصلاحيّة، تطال كلّ مناحي الحياة، وتستهدف تغييرها نحو الأفضل، ولقد كان الخطاب الإسلامي طيلة القرن الماضي -للأسف- منصرفًا عن مهمته الأساسيّة، ألا وهي بناء نظريّةٍ إسلاميّةٍ مكتملة الأركان، إلى الانشغال بمهمّةٍ فرعيّة –على الرّغم من أهمّيّتها-، وهي علاج منظومة الأخلاق والقيم.

هذا الانصراف وضع الإسلاميين اليوم أمام محكٍّ لا يُحسدون عليه، فبعدما فشلت المدارس الفكريّة السّابقة كالماركسيّة الدّوغمائيّة، والليبراليّة الغربيّة، والقومية العلمانيّة، والتّراثية الحرفيّة، في بناء منظومةٍ حضاريّةٍ رائدة، تصلح لأن يحيا فيها مجتمعٌ مسلم، وجد الإسلاميون أنفسهم أمام رغبةٍ شعبيّةٍ جامحةٍ لتولّيتهم الصّالح العام والوصول لسدّة الحكم.

اختار النّاس الإسلاميين لأمرين: بغضهم للتّيّارات الأخرى كالماركسيّة والليبراليّة (وليس حبًّا في الإسلاميين، فهم لم يخضعوا لتجربة الحكم وقيادة الدّولة)، والأمر الثّاني يكمن في أملهم فيهم، كونهم أناسًا صالحين في ذواتهم، مصلحين لغيرهم.

إنّ عدم وجود نظريّةٍ واضحةٍ للحكم وبناء الدّولة عند الإسلاميين، وضعهم أمام مأزقٍ آخر، ألا وهو تبنّيهم من حيث لا يدرون لأفكار التّيّارات السّياسيّة الأخرى، كما يحدث اليوم مع تجربة حركة النّهضة التّونسيّة، أو جعلهم يتردّدون في مواقف حاسمةٍ جدًّا، كما

حدث في تأخّر لحاق الإسلاميين بركب الثّورة في مصر أو منح العسكر الأمان في كلٍّ من مصر والسودان، ما أورثهم تجربةً غير ناضجةٍ للحكم، وسخطًا جماهيريًّا واسعًا.

ما قدّمه الإسلاميون في هذا الإطار لا يتجاوز خطابًا غير معمقٍ لنظريّة حكمٍ تدمج بين الدّعوة والدّولة، وهو خطابٌ غير منطقي؛ لأنّ التّجارب أثبتت أنّ منطق الدّولة والحكم يتغلّب على منطق الدّعوة، ولا يُطعم النّاس من جوعٍ ولا يؤمّنهم من خوف.

ما نحتاجه هو مقاربةٌ بين مفهوميّ الدّولة الإسلاميّة والدّولة الدّيمقراطيّة، حيث إنّه لا يكفي القول نظريًّا أنّه لا إشكال بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الدّيمقراطي، بل يجب أن يذهب الأمر أبعد من ذلك، وقد رأينا كيف وقع الإسلاميون في حالة عداءٍ مع باقي الأطر السّياسيّة بسبب هذه القضية، خاصّةً مع وجود خطابٍ سلفيٍّ مسيّس، لا يزال يتحفّظ على مصطلحات الدّولة المدنيّة.

وقد برع المؤسّسون الأمريكيّون في ذلك أشدّ البراعة، عندما اتّكؤوا في بناء دولتهم على تراث الفلسفة السّياسيّة الطّويل منذ أيّام أرسطو إلى أيّامهم، مرورًا بالأفكار والنّظريّات السّياسيّة، التي صاغها فلاسفة السّياسة في أوروبّا. ونحن أولى بذلك منهم، خاصّةً وأنّنا نملك أمرين لا تملكهما أمّةٌ من دون الأمم، ألا وهما القيم السّياسيّة القرآنيّة، وتاريخٌ زاخرٌ من الحضارة الممتدّة لمدّةٍ تتجاوز عشرة قرون.

المشروع السّياسي للإسلاميين: الاشكالات والسمات

يُشكّل انهيار الخلافة العثمانيّة بدايةً احتدام الصّراع بين الإسلاميين والدّولة، حيث اتّسمت هذه الفترة بالاستعمار والتّغريب وتغييب السّمت الإسلامي، فيما شكّل احتلال فلسطين وبروز الدّولة القطريّة العربيّة بعد الحرب العالميّة الثّانية ذروةً ثانيةً من ذرى الاحتدام بين المعسكرين، حتّى بلغت أقصاها في منتصف القرن

الماضي؛ نتيجة تطوّر الصّراع إلى صراعٍ مسلّح، وذلك بُعيْد عدّة توافقاتٍ واختلافاتٍ وقعت بين الدّولة والإسلاميين، استغلّت في بعضٍ منها الحكومات العربيّة الإسلاميين أيّما استغلال، فالمجاهدون من الإخوان مثلًا، الّذين ذهبوا للجهاد في فلسطين مع الجيوش العربيّة عادوا لبلدانهم -خاصّةً مصر- ليجدوا السّجون بانتظارهم، وكذلك المجاهدون العرب الّذين ذهبوا للجهاد في أفغانستان، عادوا إلى بلدانهم -خاصّةً السّعوديّة- ليجدوا أنفسهم عبارة عن ملفّاتٍ أمنيّةٍ، بعد أن كانوا أبطالًا برعايةٍ سعوديّةٍ أمريكيّة.

على إثر هذه التجربة، تضمّنت المدرسة الإسلاميّة -بالأخص جماعة الاخوان المسلمين- عدة توجهات في التعامل مع الدّولة والنّظام، ولعل أبرز هذه التوجهات هما توجّها البنا وقطب.

إنّ فِكْر البنّا وقطب تقاطع في عدّة أمور واختلف في أخرى، فقد اتّفق الاثنان على ضرورة وجود جماعةٍ إسلاميّةٍ تنادي بالإصلاح المجتمعي، وتعمل على إعادة النّاس إلى قيَم الإسلام، وتستهدف بناء الفرد المسلم ثمّ المجتمع ثمّ الدّولة، لكنّ التّحدّي الرّئيس الّذي كان يُقلق البنّا هو (التّغريب الاجتماعي والثّقافي)، فيما كان التّحدّي الّذي يُقلق قُطُب هو (الصّراع الوجودي) مع السّلطة السّياسيّة، ما شكّل فاصلةً نوعيّةً بين الرّجلين[1].

ولعلّ الفترة الّتي عاشها كلٌّ منهما أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على طبيعة الاهتمام والتّوجّه، فالبنّا –رحمه الله- الّذي عاش فترة استفحال الاستعمار والتّغريب وسقوط الخلافة واحتلال فلسطين، من الطّبيعي أن يتوجّه نحو الإصلاح الثّقافي والمجتمعي، وقطب –رحمه الله- الّذي عايش فترة الدّول القطريّة وتحويلها نظام الحكم إلى منظومةٍ أمنيّةٍ وعسكريّة، وتثبيت أركانها عبر قمع الإسلاميين، من الطّبيعي كذلك أن يتوجّه نحو الاصطدام بالسّلطة.

(1) محمد رمان، الاصلاح السّياسي في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (2010م)، ص182.

عاشت جماعة الاخوان المسلمين ثمانين عامًا، مرت خلالها بثلاث مراحل وضعها البنا عند تأسيس الجماعة، وهي[1]:

1. مرحلة الدعاية والتبشير بالفكرة.
2. مرحلة التكوين واختيار الأنصار والأعضاء.
3. مرحلة التنفيذ والعمل والانتاج.

أبدعت الجماعة في اجتياز المرحلة الأولى والثانية، واستطاعت أن تشكل فيهما أقوى تنظيم في الوطن العربي، لكنّها فشلت فشلًا ذريعًا في المرحلة الثالثة، التي كان من المفترض أن تكون مرحلة حصاد مشوارهم السّياسي، حيث لم يستمر بقاؤهم في السلطة أزيد عن عام، وكان الانقلاب الذي أطاح بحكم الرئيس مرسي وتداعياته أهم حدث مفصلي في تاريخ الجماعة، ويمكن تلخيص أهم أسباب فشل هذه المرحلة في:

– استماتة الدّولة العميقة على استرداد السلطة مهما بلغ الثمن، وكان من ذلك أن تكالبت قوى داخلية على رأسها الجيش، وقوى خارجية وعلى رأسها دول عربية كدولة الامارات مثلًا، على حكم الاخوان، ونجحوا في استقطاب فئات كبيرة من الشعب المصري عبر عملية تشويه ممنهجة استهدفت إحلال حكم القوة محلّ حكم الشرعية الدّستوريّة والشعبية.

– ضعف تكوين الجماعة في مجال السياسة وشؤون الحكم، واهتمامها أكثر بشؤون الاصلاح الأخلاقي والقيمي للمجتمع.

– طغيان الأيدولوجيا على السياسة، وعدم انتقال الجماعة من مربع التنظيم إلى مربع الحكم مما انعكس على سلوكهم السياسي.

– ضعف شبكة علاقات الجماعة مع التيارات السّياسيّة المختلفة من غير الإسلاميين، إلى أن وصلت لدرجة القطيعة. في المقابل، كان تعزيز العلاقة مع تنظيمات إسلامية أخرى قائمًا على

(1) حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل، ص66.

قدم وساق، رغم ما تسببه هذه التنظيمات من عبء سياسي لا شراكة داعمة.

ولعلّ دراسة هذه الأمور تُحيلنا إلى بدايات تشكّل جماعة الإخوان المسلمين؛ علّنا نهتدي إلى الأسباب الحقيقيّة، الّتي خلّفت وراءها هذا العجز الكبير الحاصل في الإطار السّياسي للمشروع الإسلامي فكرًا وممارسة.

1. التّوجّه:

في بداية تأسيس الجماعة على يد مؤسّسها (حسن البنّا)، كان المجتمع المصري بحاجةٍ إلى إصلاحٍ أخلاقيٍّ وتربويٍّ أكثر منه إلى تغييرٍ سياسي، ونجحت الجماعة بالفعل في خلق ثورةٍ إصلاحيّةٍ بمعنى الكلمة، فأعادت النّاس من الشّوارع إلى المساجد، وأسهمت بشكلٍ كبير في بناء كياناتٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ ودينيّة، أدّت إلى تغييرٍ جوهريٍّ في البناء الأخلاقيّ المجتمعي.

لكنّي أرى أنّ الإخوان أخطأوا عندما انحسروا ليضعوا أنفسهم في قالب (حركة إصلاحيّة) لا (حركة ثوريّة)، ولم يواكبوا عمليّة التّطوّر الطّبيعي للتّحوّل إلى التّغيير السّياسي فورًا بالتّزامن مع المسار الإصلاحي -على صعيد الفكر السّياسي على الأقل-، فقد قصّر الإخوان في إنتاج نظريّةٍ سياسيّةٍ للدّولة الإسلاميّة مثلًا، وبناء مفهوم فكري متكامل للاقتصاد الاسلامي.

وفي تقديري أنّ هذه هي نقطة الإشكال الرّئيسة في استراتيجيّة عمل الإخوان، والّتي بني عليها التّكوين والمنهج التّربوي والمسار السّياسي، والّتي خالفوا فيها فكر إمامهم ولم يفقهوا فقهه.

2. التّكوين

تأسست جماعة الاخوان على الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، وانطلقت بهذه الرؤية العامّة في الشأن الاصلاحي والعمل السّياسي على السواء.

وإنّني أعتقد –بخلاف ما يعتقد كثيرون- أنّ هذا هو الخلل الثّاني الّذي عانت منه الجماعة معاناةً كبيرةً فيما بعد، لدرجة أن أفقدها أهمّ مُكتسبٍ لها في تاريخها السّياسي، وهو الوصول لرأس السّلطة السّياسيّة في مصر، فاعتماد مسار السّلميّة والموعظة الحسنة، والخوف من الصّدام مع النّظام، واختيار الفزع الدّائم من الفوضى بدلًا من مسار القوّة والبأس، هو ما أورثها كلّ الأزمات والمشكلات والانشقاقات التي عانت منها الجماعة على مدار عقود طويلة، منذ بداية تأسيسها إلى اليوم، حيث عانى قادتها وكوادرها من القمع بلا هوادة، بحيث لم تمرّ فترةُ حكمٍ لأيٍّ من حكّام مصر إلّا وواجهوا فيها أشد ألوان الملاحقة والاعتقال والتعذيب، وحتّى الإعدام، حتّى أنّهم مُنعوا من الانخراط في الوظائف المدنيّة أو العسكريّة فضلًا عن السّياسيّة.

فعلى الرّغم من أنّ البنا اتّخذ المسار السّلمي للتّغيير السّياسي، والّذي بدا جليًّا في مشاركته في الانتخابات النّيابيّة المصريّة، وحديثه عن النّظام الدّستوري، إلّا أنّه كان مؤمنًا بأنّ التّغيير بالقوّة قادمٌ لا محالة، وأنّها مسألة وقتٍ حتّى تكون القوّة حاضرةً للتّغيير بشكلٍ متوازٍ وداعمٍ للمسعى السّلمي، فقد عبّر عن ذلك في رسالةٍ من رسائله فقال:

"وفي الوقت الّذي يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين، ثلاثمائة كتيبة قد جهّزت كلٌّ منها نفسها روحيًّا بالإيمان والعقيدة، وفكريًّا بالعلم والثّقافة، وجسميًّا بالتّدريب والرّياضة، في هذا الوقت طالِبوني بأن أخوض بكم لُجَجَ البِحار، وأقتحم بكم عنان السّماء، وأغزو بكم كلّ عنيدٍ جبّار، فإنّي فاعلٌ إن شاء الله"[1].

لكن المستغرب هو ما طرأ على الإخوان من توجّه عميق نحو السلمية حد الخنوع، بدون إبداء أي حزم أو شدّة، خشيةً من تهمة

(1) حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا، ص177.

العنف ووصمة التطرف، الأمر الذي لم يكن يومًا في التراث الإسلامي ولا الفكر الإخواني للجماعة، فالبنّا مثلًا، حتى مع ميله للحلّ السلمي كان يقول:

إنّ الإخوان المسلمين سيستخدمون القوّة العمليّة، حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنّهم قد استكملوا عدّة الإيمان والوحدة، وهم يستخدمون هذه القوّة سيكونون شرفاء صُرحاء وسيُنذرون أوّلًا، وينتظرون بعد ذلك ثمّ يُقدمون في كرامةٍ وعزة، ويحتملون كلّ نتائج موقفهم هذا[1].

لكنّ الإخوان لم يسيروا على هذا النّهج، ولم يفقهوا فقه إمامهم، وفضّلوا الثّبات في السّجون على القتال في الشّوارع، حتّى في أحلك الظّروف الّتي مرّت بها الجماعة في تاريخها، يوم الانقلاب على أوّل رئيسٍ مصريٍّ منتخب، وضيعوا فرصة عظيمة التقى فيها الواجب والمصلحة؛ لتكوين قوّةٍ تحمي الشّرعيّة، بل تحمي المجتمع المصري كلّه من الدّولة العميقة، وهذا يجعلهم أبعد ما يكون عن النّجاح في الحكم، فطريقتهم لا تستوي مع ما في العالم اليوم.

وكان قد علّق (يوسف ندا) -مفوّض العلاقات الخارجيّة السّابق للجماعة- بقوله: "التّاريخ يُعلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون هناك ضحايا، والإخوان لم يكونوا مستعدّين أنّهم يُضحّوا بنقطة دم"[2]. وفضّل الإخوان بذلك أن يسيل الدّم بضعفهم لا بقوّتهم.

3. المشروع:

لقد طُلب من الشّيخ حسن البّنا -مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين- (التّعبير الأوّل عن الإسلام السّياسي المعاصر)، أن يُحدّد البرنامج السّياسي لـ "الإخوان"، فاعتذر قائلًا: "نحن في البداية ويجب أن نتّفق

(1) حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا، ص155.

(2) بلا حدود - مستقبل الإخوان المسلمين في مصر 2014/04/10م.

على الهدف، ونلتفّ حوله أوّلًا، أمّا التّفاصيل فسنعالجها فيما بعد؛ لأنّنا إذا دخلنا في مناقشة التّفاصيل فسنختلف ويضيع منّا الهدف".

وواضحٌ أنّ خوف الشّيخ حسن البنّا من اختلاف "الإخوان" إذا هم خاضوا في المسألة السّياسيّة، يدلّ على أنّه كان يُدرك أنّ المسألة السّياسيّة لا يضبطها نصٌّ مرجعي، يمكن أن يجمع النّاس ويكون موضوع اجتهادهم.

وبعد أزيد من عشرين سنة، طُرح السّؤال نفسه على المفكّر سيّد قطب -زعيم جماعة الإخوان-، فكان جوابه نوعًا من الهروب من المُشكل، إذ قال: "إنّ (المجتمع الإسلامي) الّذي نريده سيبدأ في النّشوء عندما يصبح الحكم قائمًا على أساس (لا حكم إلّا لله)، مثلما حصل زمن النّبوّة والخلافة الرّاشدة". وإذن فالهدف هو الاستيلاء على السّلطة أوّلًا ثمّ يأتي البرنامج بعد ذلك، واليوم ونحن في التّسعينات، ويفصلنا عن سيّد قطب ما يزيد عن ثلاثة عقودٍ من السّنين، لا نزال نسمع نفس الجواب من قادة الإسلام السّياسي المعاصر، المنتظمين منهم وغير المنتظمين. إنّ الإسلام السّياسي يؤجّل باستمرار مشروعه السّياسي[1].

وبالفعل، وبعد مرور قرابة الثمانين عامًا على نشأة الجماعة، وصل الاخوان إلى الحكم، وأظهرت فترة حكمهم -القصيرة جدًا- فقر الرؤية الاخوانية للدولة خصوصًا وللسياسة عمومًا، كما برزت ملامح أخرى لهذا الفقر في الرؤية الثورية، وقضايا التوازن مع المؤسسات والأحزاب الأخرى، وغيرها.

4. المنهج والتّربية:

كان الفكر الاخواني التربوي مبنيًا على قيم دون قيم، بمعنى أن الدارس للمنهج التربوي الحركي للجماعة يلحظ كثافة النص المتعلق

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م) ص(131+132).

بقيم الزهد في السلطة والمال، وفقر الحديث عن شؤون السياسة والحكم مثلًا، ويلحظ الباحث كذلك غزارة التوجه التربوي نحو العلوم الشرعية أكثر من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وقد أفضى هذا إلى تنشئة الأفراد ليكونوا معارضين لا حكامًا، إصلاحيين لا ثوريين، دعاة لا ساسة، وهذا يتطلب تحديث المنهج زمانيًا ومكانيًا.

ولعلّ هذه الأخطاء التّكوينيّة في النّواة الأولى للجماعة ارتدّت وبشكلٍ لا لبس فيه على النّمط الّذي حكمت به في فترة حكمها القصيرة جدًّا، والّتي كان من أخطائها:

- فقر الرّؤية الإسلاميّة العميقة للدّولة، الّتي تعني مشروعًا متكاملًا للعدالة الاجتماعيّة والكرامة الإنسانيّة، ما يستلزم إعادة التّوازن بين المؤسّسات السّياسيّة والسّياديّة وعلاقتها بالمجتمع وبالمواطن، وبما يُجدّد كيان الدّولة، ثمّ يوجّه فلسفتها نحو الوعي بدورها وعمقها الاستراتيجي.
- التّخلّي عن المسار الثّوري، وتصعيد الخطاب الإسلامي في لحظات النّزاع مع التّيّارات السّياسيّة الأخرى في صوغ الدّستور أو على منصّات الميادين، دون أن ينعكس ذلك في واقعٍ ثوريٍّ يُعيد تشكيل الوعي.
- غلبة البراغماتيّة على التّعامل مع المستجدّات والمواقف السّياسيّة.
- الانشغال بالسّياسي التّنازعي على حساب الدّعوي التّواصلي، ما أثّر في الرّصيد الشّعبي للحركة الإسلاميّة، الّتي انتقلت في مرحلةٍ ما من مقاعد المعارضة إلى سدّة الحكم، وتنامي الفجوة بين خطابها الدّعوي التّاريخيّ بوعوده، والواقع السّياسيّ بقيوده، تحت وطأة المشكلات المعقّدة الّتي ورثتها، ومع إعاقةٍ مستمرّةٍ لا

يمكن إنكارها من بعض مؤسّسات الدّولة أو من المعارضين في الشّارع[1].

والحقيقة أنّ الجماعة لا تتحمّل مسؤوليّة ذلك وحدها، بل يتحمّل معظم هذا الوِزْر الأنظمة الدّيكتاتوريّة، التي توالت على إقصاء الإخوان وعزلهم عن الحياة السّياسيّة، ما أفقدهم فرصة الانخراط في الشّأن السّياسي حتّى على صعيد حكم البلديّات والمحلّيّات، الأمر الذي كان من شأنه أن أورثهم نقصًا حادًّا في الخبرة السّياسيّة.

في عام 1954م تعرّضت الجماعة لحالة إقصاءٍ استئصاليّة، أبعدتها عن المشهد السّياسي لعقدين من الزّمن. ورغم ما كان في هذه الفترة (فترة المحنة) كما تُطلق عليها الجماعة، إلّا أنّني أرى أنّ وقع هذه الأزمة أشدّ ضررًا وأعمق تأثيرًا، لما فيه من شيطنةٍ للجماعة وفكرها وقياداتها وكوادرها، بما تغرسه ماكينات الدّولة الإعلاميّة من أفكار مشوّهةٍ في نفوس المصريّين، يجعل مهمّة استرداد الجماعة لثقة الشّارع أمرًا في غاية الصّعوبة.

هل انتهى الإسلام السّياسي بلا رجعة؟
إنصافٌ واجب

"إلى أن يتعلّم الأسد كيف يكتب،
كلّ القصص سوف تُمجّد الصّيّاد"
مثل إفريقي

رغم هذه الأخطاء الّتي اقترفتها الجماعة، والانتقادات الكثيرة الّتي وُجّهت لها كثيرًا؛ بسبب جمودها الفكري وقلّة فطنتها السّياسيّة، إلّا أنّها واجهت كلّ ما عصف بها بقوّة، وحاربت وصمدت حتّى وصلت

(1) هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م، ص 119.

إلى سدّة الحكم عام 2012م، بشكلٍ يُجبر الجميع على احترامها والاعتراف بها كقوّةٍ سياسيّةٍ مهمّةٍ في المنطقة.

وإذا ما قورنت الجماعة بحركاتٍ وجماعاتٍ سياسيّةٍ أخرى، ظهرت في العصر الحديث كالأحزاب الاشتراكيّة والبلاشفة والفاشيّة والبعث والنّاصريّة، وإذا ما أخضع تاريخها لدراسةٍ حياديّةٍ موضوعيّة لاستطعنا القول أنّ جماعة الإخوان –وعلى الرغم من مشوارها السّياسيّ المليء بالمآسي، وتنكّر الدّولة وعدائها الدائم لها، تعتبر من أكثر هذه الحركات نجاحًا على الإطلاق، إنْ لم نقل أنجحها على الإطلاق. هذه الجماعة التي حاولت الدّول العربية قتلها واستئصالها مرارًا، بقيت حيّة، وقاتلت وكافحت حتّى وصلت إلى أعلى هرم السّلطة السّياسيّة، وهو أمرٌ ليس بالقليل.

استمرّ عداء الدّولة للجماعة حتّى مع وصولها لأعلى هرم السّلطة السّياسيّة، فـــ (مرسي) الذي وصل بأغلبيّةٍ ديمقراطيّةٍ إلى كرسيّ الرّئاسة تمّ الانقلاب عليه بُعيْد عامٍ من حكمه. صحيحٌ أنّه لم يحظَ بأغلبيّةٍ شرعيّةٍ في الأسابيع الّتي سبقت الانقلاب، إلّا أنّ إحلال حكم القوّة محلّ حُكم الشّرعيّة الدّستوريّة والشّعبيّة لم يكن الحلّ الملائم والصّحيح بالطّبع.

لم يعد الموضوع موضوع شرعيّةٍ إذن، بل أصبح السّؤال هو سؤال القوّة القديم قِدَم السّياسة، ومن هنا يبدو النّقاش المتعلّق بالتّفاصيل منذ ذلك اليوم عبثيًّا، وأصبح الهدف هو المهم[1]، فقد كان أوّل ما فعله عرّابو الانقلاب ومؤيّدوه هو تعليق الدّستور ومعه قِيَمُ ثورة 25 يناير وإنجازاتها، ضاربين بعرْض الحائط كلّ القوانين والشّرائع والأخلاقيّات الإنسانيّة، فلم يأبه أيٌّ منهم بحوادث القتل وحالات الاختفاء القسْري والقمع والإبادة وخرق حقوق الإنسان

(1) عزمي بشارة، الثّورة ضد الثّورة، والشارع ضد الشعب، والثّورة المضادة، سياسيات عربية، الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2013م)، ص5.

والمواطن، ووقف القانون موقفًا مُنحازًا إزاء كلّ ذلك، فلم يعد يحمي المخالفين في الرّأي، بل أصبحت صنعة رجاله تتمثّل في تلفيق التُّهم الجنائيّة لكلّ مخالفٍ سياسي، وتبييض صفحات البلطجيّة والغوغاء من أيّ تُهم.

إنّ ما تعرّض له الإخوان ويتعرّضون له غير مبرّرٍ أبدًا، فقد صار خلْط المفاهيم والشّكّ بالآخر لدرجة تكفيره أو تهميشه وإقصائه جزءًا من كينونة الفرد في مجتمعاتنا، وبالتّالي يكون التّعامل في جلّ القضايا بناءً على حكمٍ مسبقٍ على الأشخاص لا على الأفكار، فالأوصاف الّتي لحقت بحملة مشروع الإسلام السّياسي أكثر من أن تُعد، ولعلّ أبرزها كان (الإسلام الفاشي) أو (النّازيّون الجُدُد)، وما رأيتُ أعجب من مساواة نظام حكْم الإخوان في فترة (مرسي)، والأخطاء الّتي لحقت به بأنظمة الاستبداد الّتي سبقته ولحقته.

بل والأدهى من ذلك، هو وضع الإخوان والأنظمة الطّاغية في ذات الكفّة، فما يقترحه توصيف (أوتاواي) أنّ كِلا الطّرفين كانا مسؤولين بالتّساوي عن "الأزمة الأكثر خطورة" الّتي حدثت أمرٌ مُعيب، فعلى الأقل يمكن الرّدّ على ذلك بالقول أنّ المسؤوليّة الأخلاقيّة ليست متساوية، إذ إنّ أقصى ما يمكن رمي الإخوان به هو اتّهامهم بالغباء السّياسي، في حين كان معارضوهم منخرطين في عملٍ صريحٍ خارج القانون[1]. فلا يُعقل بحالٍ أن يستوي من قتل وأحرق وسلب ونهب وارتكب المجازر، وانتهك الدستور، وتلاعب بالقانون، بمن أخطأ سياسيًّا لقلّة فطنته، فهذا مجرمٌ، وهذا غبي.

إلّا أنّ العالم الّذي نعيش فيه يُعاقَب فيه الغبي غالبًا بأقسى ما يُعاقَب عليه المجرم، فقد حوّلت الأخطاء التي ارتكبها (مرسي) وزملاؤه في بضعة أشهر جماعة الإخوان إلى ماركةٍ مسمومة،

(1) عبد الوهاب أفندي، مستقبل الإسلام السياسي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص33.

وموضوعًا لكراهية فئاتٍ واسعةٍ من المجتمع المصري[1]، ما يضعني في موقفٍ لا أستطيع فيه لوم جماعة الإخوان بنفس القدر الّذي ألوم به الدّولة العميقة المجرمة، فأفعال الجماعة خلال فترة تولّيها للحكم لم تضرْ بالعمليّة السّياسيّة والشّرعيّة الدّستوريّة والعمليّة الدّيمقراطيّة كما فعل عرّابو الانقلاب، الذين شطروا مصر نصفين، وأخرجوها تمامًا من المسار الدّيمقراطي.

ما الّذي يواجه الإسلاميّين:

لقد سبّب إجهاض التّجربة الدّيمقراطيّة الوحيدة الّتي عاشتها مصر، والّتي نتج عنها سقوط آلاف القتلى وسجن الرّئيس المنتخب ثمّ وفاته في محبسه، أربع نتائج محتملةٍ لا ندري أيُّها سيغلب الآخر:

1. مسار الموجة الثّوريّة السّلميّة الثّانية، والّتي تُدشّن مرحلةً جديدةً من الصّراع على الدّولة.
2. مسار العنف الثّوري، والّذي يلفظ السّلميّة، ولديه تحفّظاتٌ حول الدّيمقراطيّة، الّتي دفع الشّعب ثمنها من دمه، ثمّ انقلبت عليه مؤسّسات الدّولة العميقة.
3. مسار إعادة ترتيب صفوف الأحزاب التّنظيميّة بالشّكل الّذي يسمح بتصدير اتّجاهاتٍ فكريّةٍ جديدة، قادرةٍ على مواكبة التّغيّرات الحاصلة بعيدًا عن الصراع التّقليدي على السّلطة، والاتجاه نحو بناء المجتمع كقوّةٍ أهمّ وأكثر حيويّةٍ وديمومةٍ من الدّولة.
4. مسار نضالٍ مدنيٍّ بخطابٍ تجديدي، يُحمّل الأحزاب مسؤوليّة إخفاق الثّورة في التّحوّل إلى دولة، ويسير نحو بناء مجتمعٍ مدنيّ، يُشكل كيانًا ندًّا للسّلطة.

من الصّعب التّنبّؤ بغلبة إحدى هذه المسارات، وتعميمه على كلّ الثّورات العربيّة، فلكلّ ثورةٍ سيناريوهاتها واحتمالاتها، ولكلّ مجتمعٍ

(1) عبد الوهاب أفندي، مستقبل الإسلام السياسي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص34.

الخيارات التي تُلائمه، والمهم هو المُضيّ في مسار الثّورة بأيّ شكلٍ كان.

وأجدني أقف هنا مؤيّدًا بشكلٍ جزئي لرأي (منير شفيق)، والّذي يدعو فيه الإسلاميّين في بعض الدّول -لا كلّها- إلى عدم دخول غمار السّياسة من باب الحكم وإصلاح الدّولة، بل من باب إصلاح المجتمع والعلاقات السّائدة فيه، فهم أوّلًا يجب أن يُعيدوا تشكيل المجتمع وفق دعوتهم، وهذا يمكن أن يتحقّق بشكلٍ أيسر وهم في صفّ المعارضة لا وهم مثقلون بأعباء الحكم، فالغاية إصلاح المجتمع والدّولة وضبط العلاقة بينهما، لا الوصول لسدّة الحكم واحتلال كراسيّ السّلطة.

ومن ذلك أنّه يجب أن نتوقّف الآن وفورًا كإسلاميّين عن تبنّي الدّولة كفكرةٍ أساسيّة للمشروع الإسلامي؛ لأنّ هذا الطّريق استنزفنا بشدّة، في محاولةٍ لتكييف الدّولة الحداثيّة النّفعيّة المادّيّة، لتغدو صالحةً مع الرّوح الإسلاميّة ومفهوم الجماعة، ومتّسقةً مع القيم والمفاهيم الكبرى، وكلّ ذلك لم يُفلح.

الأصل هو الاتجاه نحو إعادة بناء المجتمع ككيانٍ ندٍّ للدّولة، وتأسيس مشروعٍ فكريٍّ سياسيٍّ بديلٍ عن الدّولة الحداثيّة، ما يعني إعادة اختراع الدّولة.

وعلّه من نافلة القول أنْ نُطالب بما هو واجبٌ كرّرناه مرارًا فيما سبق، وهو وجوب الانتقال من المراوحة في زُقاق نقد الدّولة وظواهرها ومكوّناتها، وما أفرزته من إشكالات، إلى رحابة تقديم نموذجٍ أفضل، تكون الثّورة قاعدة انطلاقه. الثّورة بما تحمله من فوضى وضحايا وأخطاء، فالثّورة الّتي تخشى أخطاءها ليست بثورة، إذ هي الطّريق الوحيد ربّما الّذي يُمكّننا من بناء النّموذج المنشود.

خلاصة:

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن القوتين القادرتين على الوصول للحكم في مصر هما: قوة ديمقراطية أتت بانتخابات شعبية

حرة ونزيهة، لكنها فشلت في الحكم بسبب بنيتها الدعوية وقلة خبرتها السياسية. وقوة استبدادية ترفض المسار الديمقراطي وتحكم بالخوف، وتستعين بالقوة الليبرالية في توجيه الرأي العام وتعزيز قاعدتها الشعبية.

كما نخلص إلى أنه يستحيل تحقق الديمقراطية بدون الإسلاميين، وذلك لأن شريحة واسعة من الناس تميل إلى انتخابهم وموالاتهم بطريقة لا يمكن تغييرها إلا بالقمع، وهذا مناف للديمقراطية.

وأن مسار الثورة المضادة أسقط الاعتقاد بأنّ إسقاط الإسلاميين من الحكم بطرق غير ديمقراطية سيؤدي إلى حلول غير الإسلاميين في الحكم بطرق ديمقراطية. فما حدث هو حلول أنصار الثورة المضادة مكان الإسلاميين وغير الإسلاميين معًا، وبطرق وانتخابات غير ديمقراطية، وبدعم من الأجهزة الأمنية[1].

(1) عبد الفتاح ماضي، تحولات الثورة المصرية في خمس سنوات، سياسات عربية، المجلد 2016، العدد 2016/18)، ص 18.

الفصل الرّابع: من النّظريّات إلى الإجراءات

"اللحظات الحاسمة في تطوّر الفكر العربيّ الإسلاميّ لم يكن
يُحدّدها العلم،
وإنّما كانت تُحدّدها السّياسة"
محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي

المبحث الأول: ثورات الرّبيع العربي إلى أين؟

كان (تشارلز الأول) ملكًا على الشعب الإنجليزي، ولم يكن يختلف عن سائر الملوك في عصره، ولكن الشعب الإنجليزي هو الذي كان مختلفًا، إذ كان يعرف جيدًا معنى حق وحرية وثورة.

حاول الملك التخلص من البرلمان، وفرض الضرائب على الشعب دون رقابة، وإختزال سلطة الجيش في يده حتى يسلطها على من يشاء من العصاة، وأيّده في ذلك القسيسون والكهّان، فصاح الناس واستنكروا ذلك، لكن دون جدوى.

زاد الملك في غيّه، وأصرّ على استبداده المخزي، حتى ظهر له أحد الأحرار ويدعى (ليتون)، والذي ألّف كتابًا يعترض فيه على سلطة الملك واستبداده، وقال فيه أنه لا حاجة إلى الكهان والقسيسين لأن الناس يستطيعون أن يكونوا مسيحيين بدونهم.

اشتاط الملك غضبًا، فجاء بـــ (ليتون)، وفرض عليه غرامة كبيرة، وأن تقطع أذنيه وأن يجلد ثم أن يسجن مدى الحياة.

فرح القسيسون بحكم الملك، وعُطّل البرلمان، وأقيمت محكمة تدعى (محكمة النجمة) لمحاكمة الثوار وسجنهم.

في هذه اللحظة ظهر شخص يدعى (كروموبل)، وكان من المزارعين، وكان عضوًا في البرلمان، وشهد ظلم واستبداد تشارلز بنفسه، فجهز جيشًا من الفلاحين، وقاتل (تشارلز) وجيشه وقساوسته في معركة عظيمة، وهزم (تشارلز) وحوكم وقطعت رأسه.

مات (كروموبل)، وجاء (تشارلز الثاني)، ابن الملك المقتول، وتوّج ملكًا بعد أبيه، بعد أن أعلن أنه لن يرتكب ما ارتكبه أبوه، لكنه كان دنيئًا خبيثًا، إذ أخرج جثمان (كروموبل) ونصب له مشنقة، وشنقه وهو ميت، ثم قطع رأسه ونصبه على سارية حتى يشهده الناس.

وحكم (تشارلز الثاني) حتى مات، وتولى من بعده الحكم أخوه (جيمس)، ثم فرّ إلى فرنسا، ليكتب للشعب الانجليزي من يومها الحرية من بطش الملوك.

في ميزان الثّورات تعتبر ثورات الرّبيع العربي ثوراتٌ إصلاحيّة، بدليل أنّ الجماهير في بدايتها خرجت تطالب بإصلاح النّظام، حتّى عندما انتهت، آلت إلى عمليّة إصلاحٍ للنّظام مع إسقاط رأسه فقط، ولم تكن الثّورات ثورات تغييرٍ جذريّ مثل الثّورة الإيرانيّة والرّوسيّة، ما عدا الثّورة الليبيّة التي أتت على كلّ شيءٍ تقريبًا.

وعند دراستنا للحالات الثّوريّة في الوطن العربي كلٍّ على حدا، نجد أنّ الجزائر مرشّحةٌ لعمليّة تغييرٍ تدريجيٍّ لا عمليّة تغييرٍ جذري، وذلك لسببين: الأوّل هو خوضها لتجربة العشريّة السّوداء، والثّاني وجود مؤسّساتٍ سياسيّةٍ قويّة، صحيحٌ أنّها مهمّشةٌ بسبب الوضع السّياسي لكنّها حاضرةٌ بقوّة، ويمكن تعزيز حضورها أكثر عند أيّ فعلٍ ثوري.

وتقترب الثّورة التّونسيّة من نموذج الثّورة الجزائريّة كثيرًا، ولا تكاد تخرج عن نموذج التّغيير التّدريجي بدلًا من التّغيير الجذري، ربما لأنّ الجيش محايد إلى حدٍّ ما إزاء العمليّة السّياسيّة في الدّولة، كما أنّ الأحزاب السّياسيّة براغماتيّة أكثر من أحزاب كثيرةٍ في الوطن العربي.

لكن الثّورة العربيّة اليوم تمرّ بمرحلةٍ مفصليّة، يمكن تسميتها "حالة ارتباك الثّورة"، حيث إنّ الدّولة العميقة بعسكرها وبطشها، وبمساندة جهاتٍ إقليميّةٍ ودوليّة، أخذت الثّورة إلى منحى غير منحاها الأوّل، فنقلتها من حالة الدّافعيّة إلى حالة التّخبّط والمراوحة في ذات المكان، ما أبطأ حركتها وأسقط كثيرًا من نخبها وجماهيرها. ومن هنا لا أرى لهذه الثّورات إلّا أربعة مسارات:

1. استمرار حالة التّخبّط والارتباك، حتّى تأكل الثّورة نفسها وشعبها، ويتشكل استبداد عائد أكثر شراسة من استبداد بائد.
2. الاتّجاه نحو الإصلاح كإجراءٍ وقائيٍّ بدلًا من الانفجار الدّاخلي، وقد نلمح هذا التّوجّه أكثر في الدول ذات النّظام الملكي أكثر من الدول الأخرى.
3. سلوك مسار العنف الثّوري، بحيث تقوم فئةٌ نخبويّةٌ مسلّحةٌ قويّة، تحمل على عاتقها تغيير النّظام بالقوة، وتساندها في ذلك القوّة الجماهيريّة والتّنظيميّة، وبذلك تُعيد الثّورة إنتاج نفسها بشكلٍ أكثر تنظيمًا وهيبة، وتحمي نفسها من أطماع قوى العسكر والمال.
4. صعود قوّةٍ عربيّةٍ نتيجة تغيّرٍ ثوريٍّ أو انقلابٍ عسكريّ، تفرض هيمنتها على المنطقة العربيّة، ما يُحيي الثّورة في نفوس الشّعوب، فتستأنف ثورتها مجددًا بشكلٍ أكثر عنفوانًا، أو تُجبر الزّعامات على الإصلاح والتّغيير مكرهة.

أمّا المسار الأوّل فعواقبه ستكون وخيمةً على الشّعوب والأطراف الخارجيّة معًا، وهو متّصلٌ بمصالح اللاعبين، واللاعبون الكبار في حالة تدافعٍ دائمة، ومسالك الثّورة مرتهنةٌ لتوازنات هذه القوى

ومصالحها، والارتباك الحاصل يزرع اليأس وينمّيه في نفوس النّاس، ويُخذّلهم عن القيام بثورتهم.

لكنّه وفي المقابل، سيلحق بالدول الأخرى ضررٌ لا يقل عن هذا الضّرر، فالمعركة المفتوحة لا منتصر فيها -خاصّةً مع تضارب أهواء اللاعبين وتعارض مصالحهم-، والحرب ستمتد حتّى تخرج عن حدود المنطقة العربيّة، وآثارها ستطال العالم كلّه، ولا أظنّ اللاعبين الكبار سيصبرون على هذا.

والمسار الثّاني أراه ممكن الحصول فقط في حال استمرار الثّورة، وأستبعد حصوله بدونها، بل يمكن أن نطلق عليه أنّه فرع عن الثورة لا مسارًا مستقلًا بذاته، فالملوك والزعماء لن يحفزهم إلى الإصلاح إلا ثورة تأكل أنظمة جيرانهم، فتزرع في نفوسهم خوفًا يذهب غرورهم ويُزيل عن عقولهم غشاوة السّنين الطّويلة، وتُحرّك في أنظمتهم ما بقي فيها من حكمةٍ للتّوجّه نحو التّغيير بالحسنى، ولعلّ دولة المغرب العربي سبّاقةً في هذا. وهو بالضبط ما قصده غوستاف لوبون في دعوته "منح المطالب طوعًا قبل أن يحلّ الوقت الذي تُمنح فيه كرهًا".

أمّا مسار العنف الثّوري فقد أفردنا الحديث عنه في مبحثٍ مستقلٍّ في الفصل السّابق.

لا انتقالَ ديمقراطي بلا مشروعٍ ديمقراطي

إنّ تعاظم دور الدّولة في الاقتصاد والمجتمع أصبح حقيقةً واقعة، وتيّارًا كونيًّا على مستوى العوالم الثّلاثة:

الأوّل: الرّأسمالي، الذي أنتج دولة الرّعاية والليبراليّة التّجاريّة.

الثّاني: الشّرقي، الذي أنتج نوعًا مشوّهًا من الاشتراكيّة المبقرطة.

الثّالث: المتخلّف عنهما، الذي أنتج رأسماليّةً مشوّهة، نسمّيها تجاوزًا رأسماليّةً تابعة[1].

ومن هنا كانت فكرة الانتقال إلى الدّيمقراطيّة ثمّ ترسيخها، حاجةً مُلحّةً لتحرير حالة التّبعيّة والانقياد، وتحويلها إلى شراكةٍ قائمةٍ على القيم والمصالح العامّة. ويعني مصطلح "الانتقال إلى الديمقراطية" انتقال السّلطة من الحُكّام المطلقين إلى حكومةٍ ديمقراطيّةٍ مدنيّةٍ منتخبة.

وتتباين درجة ونوع تطبيق الدّيمقراطيّة من دولةٍ إلى أخرى، ففي كيانٍ كولونياليٍّ إحلاليٍّ كالكيان الصّهيوني تُطبّق الدّيمقراطيّة على فئةٍ دون فئة، وفي دولةٍ مُستقرّة النّظام كروسيا والصّين، لم تُرسّخ فيها الدّيمقراطية لكنّها استطاعت الوصول إلى استقرار النّظام من دونها.

ولإحداث انتقالٍ ديمقراطي أحصى صاموئيل هانتنجتون نحو 27 متغيّرًا وردت في دراسات الانتقال الدّيمقراطي، وأسهمت في إقامة الدّيمقراطيّة في دول مختلفة، منها إرث النّظام القديم، وطريقة تغيير النّظام القديم، وأسلوب إدارة المراحل الانتقاليّة ومواقف الفاعلين الرّئيسيّين وعلاقاتهم المتبادلة[2].

وعليه اختار عبد الفتاح ماضي أربعة مداخل وطرق للتّحوّل الدّيمقراطي، وهي كالتّالي: [3]

---

(1) خلدون النقيب، الدّولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (1996م)، ص177.

(2) انظر: Samuel P. Huntington, The Third Wave Democratization in the late Twentieth Century, p37.

(3) عبد الفتاح ماضي، مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية، في (لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟)، ط1، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية (2009م)، ص31-83.

1. الانتقال بشكلٍ مباشر من الحكم الاستعماري أو الاستبدادي إلى الحكم الدّيمقراطي، وهذا مُرتهن بظهور قادةٍ تاريخيّين، يستطيعون قيادة بلدانهم من حكم الاستعمار إلى الحكم الدّيمقراطي مباشرة، عبر آليّاتٍ مختلفة، منها آليّة الحزب العابر للأعراق والأيديولوجيات، ويحافظون على عدم تسييس الجيوش، ويستفيدون من إرث الاستعمار (الهند وماليزيا).

2. الانتقال التّدريجي عبر عمليّة الإصلاح المنظّم من أعلى إلى أسفل، وكان هذا في الدّول الّتي ظهر فيها إصلاحيّون داخل الأنظمة الفرديّة أو العسكريّة، قاد هؤلاء الإصلاحيّون الانتقال بالتّدريج من أعلى (إسبانيا والبرازيل).

3. توحّد المعارضة ضدّ النّظام، وتقديم مشروعٍ مجمعٍ عليه، وممثّلين متّفقٍ عليهم، ودفع النّظام للإصلاح أو التّفاوض، وهذا ما حدث في جنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية.

4. أمّا عندما سدّت الأنظمة القديمة طرق التّغيير بالتّدريج، كان إسقاط النّظام من أسفل عبر الضّغوط الشّعبيّة والقوى المعارضة، وفي حالاتٍ أخرى انهارت نُظُم الحكم القديمة تحت أقدام المتظاهرين في انتفاضاتٍ وثوراتٍ شعبيّة أو عمليّات عصيانٍ مسلّح.

وتبقى كلمة السّر في هذا الانتقال هي الشّعوب، بما تُمثّلها من نخبٍ وأحزاب، فلكي يحدث انتقالٍ ديمقراطي، يجب أن تكون القوى السّياسيّة والقيادات والأحزاب كيانات ديمقراطيّةً قويّة، لا أجسام ضعيفة منقسمة على نفسها، ولا هياكل مستنسخةٍ عن النّظام القديم، ولا مجتمعاتٍ ديكتاتوريّة في داخلها، تطالب بالدّيمقراطيّة من خارجها، بمعنى أنّه لا يمكن هدم مشروع إلّا عند وجود مشروعٍ قويٍّ بديلٍ له، وقادرٍ على ملء الفراغ النّاتج عن هدمه، وإنّه ولكي نُقيم العدل في دنيا النّاس، يجب علينا إقامته في نفوسنا أوّلًا.

ولعلّ هذا الحديث يقودنا إلى موضوع آخر ألا وهو أنّ ثورات الرّبيع العربي تمثّل فرصةً كبيرةً للمشروع الإسلامي، لينتج مفهومًا

جديدًا للدّولة، يصل إلى إعادة اختراعها، ولم يكن للإسلاميّين أبدًا أن يؤسّسوا لمثل هكذا إطارٍ نظريّ للحكم، دون خوض تجربةٍ سياسيّةٍ يُخضعوا فيها نظمهم وقيَمهم وعقائدهم للتّجربة، بحيث لا تبقى حبيسةً على شكل أفكار، فالأفكار كما يقول (هيجل) "تنحطّ إذا ما تحوّلت إلى واقع"، بمعنى أنّها تفقد قدسيّتها ورمزيّتها حينما تخضع للتّطبيق والبحث والتّجربة، وبالتّالي للنّقد والحكم على صلاحيّتها، فالإنتاج النّظري الأوروبّي للدّولة لم يكن ليمتد من زمن أفلاطون وحتّى اليوم لولا الثّورة الفرنسيّة، فالعصور الوسطى الّتي شهدتها أوروبّا، وغرقت فيها في ظلمات الدّولة الدّينيّة ممثّلةً بالكنيسة والكهنوت، كادت تقضي على أوروبّا وإلى الأبد، فجاءت الثّورة مخلّصةً للفكر، كما كانت مخلّصةً للمجتمع.

لم يكن لعمليّة بناء نظريّة الدّولة والحكم أن ترى النّور دون تجربةٍ خصبةٍ في ميادين السّياسة والحكم، بحيث يتمّ بناؤها شيئًا فشيئًا، بالاستفادة من القيم السّياسيّة القرآنيّة وتجربة الحكم الإسلامي الطّويلة المُضيئة حينًا، والمريرة أحيانًا، ويمكن الاستفادة في هذا الإطار من تجربة مؤسّسي أمريكا الأوائل وبناء دولتهم، بالاستفادة من فلاسفة أوروبّا، ابتداءً من أفلاطون وانتهاءً بالثّورة الفرنسيّة.

لقد منحت هذه الثّورة العقل العربي والإسلامي قفزةً فكريّةً عظيمةً علّمتنا أنّنا نحتاج عقلًا مختلفًا لا يسير على قضبان السّلطة، ولا يغيب خلف قضبان الاستضعاف والمظلوميّة، فيُولع بالغالب ويستنصر بالطّغاة، ويركن لدين الظّالمين وديدنهم، وهو لا يدري، وينتظر دومًا أن يكون القائد "كيانًا مستبدًّا مأمولًا عدله"[1].

هذه الفرصة التّاريخيّة القادمة لا محالة إذن، تتطلّب من الإسلاميين تهيئة أنفسهم لما هو قادمٌ من موجاتٍ ثوريّةٍ قد يختلف

(1) هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م، ص128.

شكلها عمّا سبق، وألّا يُخطؤوا ذات الخطأ حينما فوجئوا بالثّورة أوّل مرّةٍ فتأخّروا قليلًا عن اللحاق بركْبها، في ظنّهم أنّها لن تُغيّر شيئًا.

المبحث الثاني: نحو بناء مشروع ثوري

كان السخط عامًا من عبء الضرائب، في حكم الملك لويس السادس عشر، حتى أنّ الملح كان يفرض عليه ضريبتان، إحداهما خفيفة لملح البيوت للطبخ، والثانية ثقيلة لملح المصانع لتطييب لحم الخنزير، وكان النبلاء والقسيسون يعفون من كثير من الضرائب دون عامة الشعب، وكان القسيسون يملكون ربع الأراضي الزراعية في الدولة، والباقي كان في أيدي النبلاء، الذين لم يتجاوز عددهم 15 ألفًا فقط، وكانوا يستعملون الموالي بلا أجر سوى إطعامهم وإسكانهم.

كان الملك يرفض تأسيس برلمان، وكان الفسق والبذخ عامًّا في قصره، بل كان يجد هو وزبانيته من ساسة وقوادين الحق الإلهي لهم بالملك، مثلهم مثل الفراعنة.

ساءت أحوال الناس كثيرًا، واقترح بعض الوزراء إصلاحات قوبلت بالرفض من الملك، فكان هذا الرفض هو عود الثقاب الذي أشعل الثورة، فهجم الناس على سجن الباستيل، الذي كان عنوان الظلم في تلك المرحلة، إذ كان الملك يعطي أوراقًا بيضاء عليها توقيعه للنبلاء، فيعتقلون ويسجنون من شاؤوا في هذا السجن.

حطم الناس عنوان الظلم، وألفوا جمعية باسم الجمعية الوطنية الدستورية، وكتبوا حقوقًا وافق عليها الملك جهرًا وحاربها سرًا، واستمر الملك في حربه للثورة حتى خرج الناس عليه مرة أخرى، وألقوا القبض عليه هو وزوجته، وحاكموهما وأعدموهما.

لعلّ أول الخطوات التي يجب أن تتخذها أيّ حركة ثورية أو حركة تحرر وطني هي تحديد (النحن والهُم)، بحيث يتم تعريف الصديق والعدو، وموقع كليهما، وهذا ليس ضرباً من الترف المعرفي

أو الفلسفة الثوريّة، وإنما هو خطوة مهمّة جداً في صياغة المشروع الثوري.

ما ثار عليه (البوعزيزي) والشعوب العربية بأسرها هو ذاك الاستعمار الجديد، استعمار الدولة العميقة والسلطة الفاسدة بنخبها التي تقطع أيّ طريقٍ للتحولِ الديمقراطي وبناء النظام الشرعي، وتجعل بلدها تابعةً تبعيّةً بنيويّة للآخر، فتكون له مُطية يقضي بها مصالحه، وسوقاً يروّج فيها سلعه، وساحة يمارس فيها نهبه وعبثه وقرصنته.

هذه الثورة تتجلى فيها آية التحرير الشامل والعميق لبنية الدّولة من شبكات النّخب المستبدّة ومن القوى الغربيّة الحارسة لنموذج الدّولة القوميّة القطريّة، ذلك أنّ أيّ تحرّرٍ للأمّة هو تغييرٌ في الدّولة، وفي النّظام السّياسي، إذ لا يمكن تحرير الأمّة دون تحرير الدّولة، ولا يمكن تغيير حال الأمّة دون تغيير حال الدّولة[1].

ولا شك أنّ هذا التّحرير يُشكّل عمليّةً طويلةً من المقاومة والبناء، المقاومة في الميادين للقضاء على جميع روابط التّبعيّة والاستعارة والاستبداد، وبناء مؤسّسات النّظام السّياسي في الدّولة والمجتمع على السّواء، وكلاهما يحمل من التّعقيدات والصّعوبات ما يحمل.

ومن هنا فإنّ هذا التّشكّل للنّظريّة الثّوريّة لا يتم إلا عبر مسارين: أوّلهما يكمن في خوض ثورةٍ فكريةٍ سياسيةٍ على الفكر الجامد، المتمثّل بالنّظام السّياسيّ المهترئ، على أن يتم ذلك بالتّوازي مع تغييرٍ في جذور البُنية الثّقافيّة المجتمعيّة على أساس قيم العروبة والإسلام، من عدلٍ وشورى وحرّيّةٍ ومساواة، بمعنى أن نُصلح عالم الأفكار أوّلًا قبل عالم الأشياء.

وثانيهما هو بناء نخبةٍ ثوريّةٍ قويّة، تُسند إليها مهمّة التّغيير، وحمل النّاس إلى الثّورة، شريطة أن تتحلّى بالقوّة والأمانة الكافيتين

(1) محمد أمزيان، مشروع النهوض بين الأمّة والدّولة، ص101.

لأداء هذه الوظيفة، وإلّا ستضيع جهود ودماء سدى، فالدّولة لا يمكن تفكيكها بغير منطق الدّولة، وكلّ من سيجرّب خوض طين السّياسة وأوحال الدّولة العميقة دون أن يتّسخ ثوبه أو يُصيبه شيءٌ من أدرانها لا محالة منكسرٌ دون مراده، وقد كان هذا أهمّ تحدٍّ خسرت أمامه جماعاتٌ سياسيّةٌ كبرى، وقادةٌ عظام.

فالمثالي البعيد عن الميدان أو المتحمّس المنغمس في كتب السّلف الصّالح وأدبيّات الرّفض الإسلامي يريد أن تسود شريعة الله، لكنّه غير مستعدٍ أن يُلوّث يده بطين البناء ولا أن يُصيب ثوبهُ قطرةٌ من رشّاش الغسيل القذر، غير مستعدٍّ أن تلفحه شرارةٌ أو يخدِش سمعته كلمةٌ جارحة، فيبقى في عالم الكلام، والكلمة نظيفة، الكلمة سماوية، وأبراج الرفض والاستعلاء والتّطهّر ساميّةٌ نبيلة، أما الفعل والجهاد ومزاولة الواقع ومكابدة النقائص فمزاحمةٌ وعرَقٌ ومكافحة أوساخ[1].

ما أرمي إليه في هذا المبحث هو تشكيل ملامح نظريّة ثوريّة تشكّل قاعدة لبناء ذات ثورية نخبوية وشعبية وبناء نظام سياسي شرعي وحرّ ومستقل.

1. استرداد القِيَم السّياسيّة الإسلاميّة

"خيار أئمّتكم الّذين تُحبّونهم ويُحبّونكم،
ويُصلّون عليكم وتُصلّون عليهم،
وشرار أئمّتكم الّذين تبغضونهم ويبغضونكم،
وتلعنونهم ويلعنونكم"[2].

(1) عبد السلام ياسين، تنوير المؤمنات ج1، ط1، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق (1996م)، ص111.

(2) صحيح مسلم 1481/3.

لقد قدّم الوحي الإسلامي للبشريّة قيمًا سياسيّةً كفيلةً ببناء نظامٍ سياسيٍّ عادل، وترك لنا الاجتهاد في ترجمتها إلى مؤسّساتٍ وإجراءات، وفق ما تقتضي ظروف الزّمان والمكان والإمكان[1]. لذلك لم ينصّ الإسلام على سلالةٍ حاكمة، ولم يُعيّن النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) خليفةً من بعده، ولم يُحدّد نظامًا سياسيًّا ملزمًا للنّاس، إنّما ترك لهم الاجتهاد في حدود القيم، وابتداع النّمط الّذي يُناسب حالهم وزمانهم. وجاءت تشريعات الإسلام السّياسيّة مرنةً للغاية، فقد اتّسمت بما يكفي من التّعميم والتّجريد؛ ليضمن لها الصّعود في وجه حركة الزّمان، وبما يكفي من التّخصيص والتّفصيل؛ للإجابة عن القضايا الكبرى التي تطرحها الفلسفة السّياسيّة على المجتمعات البشريّة، فأوضح النّصّ الإسلاميّ بجلاء التّوصيف الأخلاقي والقانوني للمنصب السّياسي، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وغير ذلك من قيمٍ سياسيّةٍ جوهريّة، ثمّ ترك مساحة المؤسّسات والإجراءات لاجتهادات النّاس وتقديراتهم ومصالحهم في زمانٍ ومكان، ضمن الأسس الأخلاقيّة والتّشريعيّة الإسلاميّة.

أسّس الإسلام قواعد البناء السّياسيّ الإسلامي على قواعد قيميّةٍ راسخة، بدءًا بقيمة الشّورى والعدل والمساواة والحرّيّة، وبحسب بحث الدكتور محمّد المختار الشّنقيطي، فإنّ القيم السّياسيّة الإسلاميّة ترجع إلى ستّ عشرة قيمة، وهي:

الشّورى، والعدل، والمساواة، والحرّيّة، والطّاعة، والأخوّة، والبيعة، والوحدة، والمسؤوليّة، والمحاسبة، وسيادة الشّرع، وسيادة الأمّة، والحقوق الإنسانيّة، والتّكافل الاجتماعي، والتّكامل بين الشّؤون الدّينيّة والدّنيويّة، والاستعانة بالأقوياء الأمناء[2].

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص37

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص106.

ويُعدّ العدل أساس كلّ هذه القيم، فغاية نشوء الدّولة وقيامها في الأصل هو تحقيق العدل ومنع الظلّم، الذي يُعدّ أساس كلّ شر، ويأتي هذا تصديقًا لقول الله (عزّ وجل): "يا دواد إنّا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكم بين النّاس بالحقّ ولا تتّبع الهوى فيُضلّك عن سبيل الله"، فالعدل إنْ تحقّق قامت للنّاس شوراهم وحرّيّتهم وأمنهم، وأعدل الحُكّام بحسب وصف النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- هم: "خيار أئمّتكم الّذين تُحبّونهم ويُحبّونكم، ويُصلّون عليكم وتُصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الّذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم"[1].

أمّا قيمة المساواة الّتي تُنادي بها القيم السّياسيّة الإسلاميّة، والّتي أكّدت عليها النّصوص التّراثيّة في غير مرّة، فهي لا تعني المساواة بين المحكومين فحسب، بل بين المحكومين والحاكم أيضًا، ولعلّ سؤال الوافدين على المدينة زمن الخلافة الرّاشدة للمسلمين عن أمير المؤمنين بقولهم: "أيّكم الخليفة؟"، يدلّ على قدر المساواة بينهم في الهيئة والشّكل والملبس. هذا السّلوك الّذي لا يُشبه سلوك الملوك ولا الأمراء، رسّخه النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- في فترة قيادته بحكم دولته كنبيٍّ لا ملك، فعن أنس بن مالك -رضي الله عنه- أنّه قال: "بينما نحن جلوسٌ مع النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- في المسجد، دخل رجلٌ على جمل، فأناخه في المسجد ثمّ عقَله، ثمّ قال لهم: أيّكم محمّد؟ والنّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) متّكئٌ بين ظهرانيهم، فقلنا: هذا الرّجل الأبيض المتّكئ".

لكنّ هذه القيم –وللأسف الشّديد- لم يتسنَّ لها النّموّ والتّطوّر بالشّكل المطلوب في التّاريخ الإسلامي؛ وذلك بسبب اصطدامها بأمرين: السّياق التّاريخي، المتمثّل في الفراغ السّياسي بالجزيرة العربيّة، ووطأة الإمبراطوريّات المحيطة بها[2]. فسرعان ما اختفت

(1) صحيح مسلم 1481/3.

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص37.

هذه المظاهر وغيرها عند أوّل احتكاكٍ للمسلمين بالإمبراطوريّات المجاورة، فأجنّة القيم الإسلاميّة في مجال السّياسة والاقتصاد، والّتي نجدها مبثوثةً في كتاب الله وسنّة نبيّه، لم يكن لها أن تنمو نموّها الطّبيعي بعد أن اصطدمت بالقيم الحضاريّة الأخرى، ما أعاق نموّها بل وأحبطه. ويرجع إقبال سبب هذا التّجمّد في التّصاعد القيمي الإسلامي إلى تقدّم الإسلام كإيمانٍ فاتح، هذا التّوسّع للدّولة الإسلاميّة أدخل الرّوح الوثنيّة إلى القيم السّياسيّة الإسلاميّة، وضاعت على البشريّة فرصة الاستفادة القصوى من الدّين الإسلامي، رغم ما قدّمه المسلمون من إنجازاتٍ فارقةٍ للإنسانيّة جمعاء.

فكان سبب الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة عند (إقبال) هو الطّريقة الخاطئة، الّتي فتح فيها المسلمون الامبراطوريّات المجاورة على حساب سرعتها في البناء الدّاخليّ الصّلب، المبنيّ على القيم الإسلاميّة السّياسيّة.

هذه الأزمة ذاتها عانت منها الحضارات السّابقة، فقد بدأت التّجارب الثّلاث: "اليونانيّة والرّومانيّة والإسلاميّة" في صورة مدينةٍ ديمقراطيّة، تقوم العلاقة فيها بين الحاكم والمحكوم على أساس التّعاقد والرّضى، ثمّ تحوّلت إلى علاقةٍ قائمةٍ على القهر، وتزامن ذلك مع حركة الفتوح والتّوسّع العسكري، وعليه يمكن استنتاج "استحالة الجمع بين الدّولة الحرّة والرّوح الإمبراطوريّة في العصور القديمة؛ لأسباب أخلاقيّةٍ وهيكليّةٍ عديدة"، وإنّ أيّ أمّةٍ اختارت سبيل التّوسّع العسكري في الخارج آنذاك، فقدت قيم الحرّيّة السّياسيّة في الدّاخل، وعليه فالاندفاعة العسكريّة الإسلاميّة العاصفة، كانت سببًا من أسباب الانهيار الدّاخلي في النّظام السّياسي الإسلامي، وانطماسًا للقيم الإسلاميّة في فكر المسلمين، حيث بقيت أجنّةً كما عبّر عنها إقبال.

وقد أوضح الشّنقيطي في بحثه أنّ التّراث السّياسي الإسلامي من منظور القيم، تجسّد في الصّراع بين أربعة نماذج من القيم السّياسيّة، وهي:

1. نموذج التّعاقد الإسلامي، الّذي يُؤسّس السّلطة العامّة على التّراضي، ويُخضع الحُكّام لإرادة المحكومين.
2. نموذج البداوة السّياسيّة، الذي تُجسدّه القبليّة المتمرّدة على فكرة الدّولة.
3. نموذج الإمبراطوريّة الفارسيّة، الّذي يُقدّس الحاكم.
4. نموذج الإمبراطوريّة اليونانيّة والرّومانيّة، الّذي يُجسّد الحرّيّة والحيويّة[1].

إنّ إحياء هذه القيم السّياسيّة الإسلاميّة، وتفعيل ما تختزنه من إمكانٍ معطّل، هو السّبيل الوحيد أمام المسلمين اليوم لتحقيق المصالحة مع الذّات ومع بقيّة البشريّة، ويتوقّف ذلك على شرطين:

– تخلّص الثّقافة الإسلاميّة من هاجس الخوف من الفتنة، وتبنّي مبدأ الثّورة على الظّلم السّياسي.

– ترجمة القيم الإسلاميّة السّياسيّة إلى إجراءاتٍ دستوريّةٍ تستجيب لمقتضيات الوحي الإسلامي وطبيعة الدّولة المعاصرة[2].

لكنّ هذه القيم تحتاج إلى بيئةٍ صالحةٍ عادلة؛ حتّى يتسنّى لها الثّبات والنّمو، وإلّا ستنقلع مع أهون ريحٍ عاصفة، ولا أفضل من استعادة نظام التّعاقد الإسلامي وتطويره والبناء عليه؛ ليُشكّل نواة هذه البيئة، وقد أدرك (غوستاف لوبون) أهمّيّة البيئة الصّالحة لنموّ المبادئ السّياسيّة، إذ لاحظ سرعة انتشار كثيرٍ من المبادئ بين النّاس أيّام الثّورة الفرنسيّة[3]، وإنّي أرى في ثورات الرّبيع العربيّ المباركة فرصةً تاريخيّةً لا للمشرق الإسلامي وحده، بل للإنسانيّة جمعاء، لتكوين البيئة المنشودة لاستعادة القيم السّياسيّة الإسلاميّة، ووضعها

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص32.
(2) المرجع نفسه، ص37.
(3) غوستاف لوبون، روح الثورات، ترجمة محمد عادل زعيتر، ط2، مصر: المطبعة العصرية 1934م، ص98.

في إطارٍ تنمويٍّ يسمح لها بالتّطوّر السّليم على ذات خطى الدّولة النّبويّة والخلافة الرّاشدة.

ويعزّز هذه الرّؤية ما ذهب إليه (فوكاياما)، بأنّ قراءة ثورات الرّبيع العربي تأتي قياسًا على الثّورات الأوروبّيّة في منتصف القرن التّاسع عشر، لا على الموجات الدّيمقراطيّة الّتي شهدها العالم في القرن العشرين. ويقول: "لعلّ أوروبّا القرن التاسع عشر تُشكّل في الواقع سابقةً لفهم التّغيير السّياسي في العالم العربي، إذ توجد تشابهاتٍ عدّةٍ بين العالم العربيّ المعاصر وأوروبّا قبل قرنٍ من الزّمان. والشّرق الأوسط اليوم يشهد النّوع نفسه من التّحوّل الّذي عاشته أوروبّا في نهاية القرن التّاسع عشر، وذلك خلال مرحلة الانتقال من القرى التّقليديّة إلى المدن الحديثة، بكلّ ما يستتبعه ذلك من تفكّكٍ وانحرافاتٍ وفوضى الهويّة".

وأضيف بأنّ هذه الثّورات إذ تُشبه الثّورات الأوروبّيّة في مسعاها ومغزاها، فإنّها تشبه ثورات القرن الأوّل الهجري أيضًا في تمرّدها على الظلم السّياسي والاستبداد الدّستوري، ولعلّها تنجح فيما فشل فيه المسلمون الأوائل.

وهذا يعني أنّ الثّورات العربيّة قامت في جوهرها ليس بسببٍ هامشي، مثل تطوّر تكنولوجيا الإعلام الجديد، لكنّها كانت انقلابًا بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، انقلابًا يُعيد إلى أصل[1].

لقد قامت ثورات الرّبيع العربي يوم أن قامت، لا لأجل إجراء إصلاحاتٍ سياسيّةٍ تحت سقف الاستبداد، ولا مطالبةً بإجراءاتٍ ترقيعيّةٍ للوضع الخَرِبْ، لكنّها قامت لنسف هذا السّقف عن آخره، واستبداله بفضاء الحرّيّة الواسع.

---

(1) فرانس فوكاياما، النّظام السّياسي والانحطاط السياسي: من الثّورة الصناعية إلى عصر العولمة، ترجمة معين الإمام ومجاب الإمام، ط1، قطر، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية 2016م، ص545.

وما أعظم الفرق بين الثّورة من أجل الحرّيّة، وبين السّعي إلى تعديل ميثاق العبوديّة[1].

2. بناء النّظام السّياسي

"إنّ هذا الأمر لا يُصلح إلّا بالشّدّة الّتي لا جبر فيها، وباللين الّذي لا وهن فيه"[2]

منذ أكثر من ألفين وثلاثمائة عام تساءل أرسطو: "ما الأنفع للدّولة؟ أن يحكمها رجلٌ فاضلٌ جدًّا، أم قانونٌ جيّدٌ جدًّا؟ فرجّح القانون الجيد على القائد الفاضل"

كان أرسطو موفّقًا في ترجيحه هذا، فأعمار الدّول لا تُقاس بأعمار القادة، والحضارة الإنسانيّة حصلت نتيجة تراكم جهودٍ ومعارف وقيم بنتها أجيالٌ ومؤسّساتٌ وتوارثتها، في المقابل فإنّ الدّول والأنظمة المرتبطة بفردٍ أو بشخصٍ حتّى وإن كان قائدًا لا يُشقّ له غبار، لا تراكم فيها، ولا مستقبل لحضارتها. وأهم ما يضمن البناء الحضاري هو القيم السّليمة، والقوانين المُنصفة، والمؤسّسات الثّابتة، وبذلك تتعالى الدّولة على هوى الحاكم والفرد، وتتجاوز أفقه الضّيق وحياته العابرة[3].

إنّ أغلب الحُكّام الّذين عرفهم التّاريخ هم أغبياءٌ أو طُغاة، والعدل نادرٌ في دنيا النّاس، والتّقوى مع العدل أكثر نُدرة، هذا ما تؤكّد عليه أحاديث النّبي (صلّى الله عليه وسلّم)، وما يثبته علماء التّاريخ

---

(1) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص447.

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد: مكتبة المثنى، ص479.

(3) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى (الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية)، ص105.

والسّياسة، وهذا ما يؤكّد لنا نظريّة أرسطو، ويجعل مسألة بناء نظامٍ سياسيٍّ أمرًا مُلحًّا للبناء الحضاري.

لكنّه وللأسف نجد أنّ الجهد المبذول من قبل الإصلاحيّين والقادة وناشدي الحضارة من إسلاميّين وغيرهم في سبيل إنتاج نظامٍ سياسيٍّ قويٍّ بمؤسّساتٍ رصينةٍ ثابتة، على ما فيه من دافعيّةٍ وحرقةٍ وحرص، يبقى جهدًا غير متكاملٍ ولا مكتمل الأركان، حيث إنّه عانى نقصًا في أمرين:

- **الأوّل** هو أنّ الفعل الحركي على الأرض لم يصحبه بحثٌ جادٌّ ومعمّقٌ في قضايا أساسيّة.

فكثيرٌ من خطاب الإسلاميين في حقيقته هو ليبراليٌّ رأسماليٌّ في جوهره، ومتسربلٌ بالدّيباجة الدّينيّة، يسعى إلى الأسلمة بتقنيّة الهياكل من ظواهرها الرّأسماليّة دون نقضٍ لها، وإعادة تأسيس هياكل اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ وإداريّةٍ مؤسّسةٍ على بنيان الإسلام وفلسفته في العمران، الّتي تقوم على العدل وشراكة النّاس في مقوّمات الحياة[1].

فتجدنا قد استغرقنا في جدليّاتٍ طويلةٍ من قبيل شكل الدّولة ونظام الحكم ومظلوميّة الإسلاميين والأحزاب والتّنظيمات، ولم نُحسن البحث والتّفكير في تفاصيل شؤون الحُكْم من بلديّاتٍ ووزاراتٍ وأسواق، ولم نفلح في استثمار التّراث الطّويل والتّجارب السّياسيّة الطّويلة، والخبرات الإنسانيّة المتراكمة في بناء مشروعٍ إسلاميٍّ خالص، لا على الصّعيد السّياسي ولا الاقتصاديّ ولا غيره.

- **أمّا الثّاني** فيكمن في انشغال القادة والزعماء بإنتاج أتباعٍ من خلفهم لا قادة، ما صنع إشكالًا كبيرًا في طبيعة البناء التنظيمي، فهو بناءٌ غير مؤسسي، ويُركّز على عبقرية القائد لا على عبقرية النّظام، ما يفقد النّظام قيمته وقوته وحيويته إذا ما غاب قائده، وهذا بعكس المؤسسات السّياسيّة المعاصرة، والتي ترتكز على النظام القوي لا

(1) هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م، ص18.

الرجل الواحد، فتجدها لا تهتز إذا ما قادها رجل ضعيف، ولا تسقط إذا ما عصفت بها ريح.

العقل الإسلامي وبناء النّظام السّياسي

لقد ذكر الله (جلّ جلاله) كثيرًا من قصص الأنبياء في القرآن الكريم، جاء معظمها في سبيل الصّراع0. القائم بين العدل والظّلم، وجعل الله (عزّ وجل) رفع الظّلم بالمدافعة لا بالوعظ، في إشارةٍ واضحةٍ لعلوّ شأن العمل على إصلاح حال العباد وعمارة الأرض وإقامة العدل بين النّاس. وقد عبّر عن هذا الرّاغب الأصفهاني بقوله: "من لم يصلح لخلافة الله تعالى، ولا لعبادته، ولا لعمارة أرضه، فالبهيمة خيرٌ منه"[1].

وقد عرّف ابن عقيل الحنبلي السّياسة بأنّها، ما كان فعلًا يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد إلى الفساد، وإن لم يضعه النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- ولا نزل به وحي[2].

وتُعرّف السّياسة في النّظريّات والممارسات الغربيّة بأنّها "علم القوّة والغلبة"، في حين نجد الإسلام يُنزلها منزل الخدمة وتحقيق مصالح النّاس، ويُنزل الأمير منزل الأجير على قاعدة "إنّ خير من استأجرت القويّ الأمين".

والتقت نظريّة العقد الاجتماعي مع النّظريّة الإسلاميّة في الحكم في أنّ الأساس القانوني للدّولة هو تنازل الأفراد عن بعضٍ من صلاحيّاتهم لجهةٍ سياسيّةٍ محايدة، تُقدّم خدماتها لهم، وتُنظّم شؤون حياتهم، وتُقيم الحقّ والعدل، عبر عقدٍ اجتماعيٍّ بينهما (الشّعب من جهة والسّلطة السّياسيّة الحاكمة من جهةٍ أخرى)

---

(1) الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط1، بيروت، لبنان (1980م)، ص82.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، مكتبة المدني، طبعة 1977، ص17.

لكنّه وكما أنّ القيم السّياسيّة الإسلاميّة بقيت أجنّة، فقد بقيت كثيرٌ من مسائل السّياسة الإسلاميّة حبيسة النّصّ وأذهان الفقهاء، ولم تُوضع في إطارٍ يصلح للتّنفيذ والتّطوّر بتغيّر الظّروف ومرور الزّمان، ومنها فكرة أهل الحلّ والعقد، والّتي لو كان لها من فرصةٍ لتطوّرت على شكل نظامٍ يتفوّق على النّظام الدّيمقراطي، فتجربة اختيار الخليفة الأوّل بعد وفاة النّبيّ -صلّى الله عليه وسلّم-، وما كان فيه من شورى، وتقعيدٍ لقواعد، وترشيحٍ لرجال، واجتماعٍ للنّاس، واختيارٍ حرٍّ من كبار القوم وأعلامهم، ثمّ بيعةٍ عامّة على رؤوس الأشهاد، كان سابقةً تاريخيّةً لم يسبق المسلمين أحدٌ إليها، خاصّةً وأنّ العالم آنذاك لم يعرف إلّا النّظام الهِرَقْلِيّ والكِسْرَوِيّ في الحُكْم.

وكذلك عهد عمر بن الخطّاب -رضي الله عنه- إلى الأمّة باختيار خليفةٍ له من بين ستّة مرشّحين، كان تقدّمًا سياسيًّا غير مسبوقٍ أيضًا، وكانت انتخاباتٍ بمعناها الحقيقي، تخلّلتها مراحل ونظام اقتراع، حتّى بلغ الأمر إلى التّرجيح بين عثمان وعلي -رضي الله عنهما-، وقد وصف ابن كثير هذه الواقعة في البداية والنّهاية: "ثمّ نهض عبد الرّحمن بن عوف -رضي الله عنه-، يستشير النّاس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس النّاس، وإقيادهم جميعًا وأشتاتًا، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرًّا وجهرًا، حتّى خلُص إلى النّساء المخدرات في حجابهن، وحتّى سأل الوِلدان في المكاتب، وحتّى سأل من يَرِدُ من الرّكبان والأعراب إلى المدينة في مدّة ثلاثة أيّامٍ بلياليهن، فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان بن عفّان، إلّا ما يُنقل عن عمّار والمقداد أنّهما أشارا بعليّ بن أبي طالب، ثمّ بايعا مع النّاس"[1].

ولكنّ الأمور -وللأسف الشّديد- لم تستمر في تطوّرها المرجو لها، وإنّما بقيت حبيسةً فترة الخلافة الرّاشدة، والّتي لم تتجاوز

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة خاصة، قطر: دار ابن كثير للطباعة والنشر 2015م، (146/7).

الثلاثين عامًا، أي ما لا يزيد عن 0.02% فقط من عمر الدّولة الإسلاميّة الممتدّ قرابة 1300 عامًا.

بلا شك فقد أنتجت المنطقة العربيّة الإسلاميّة أفكارًا كبرى حقيقيّةً منذ فجر القرن التّاسع عشر الميلادي وحتّى اليوم، ولكنَّ "مشكلة" هذه الأفكار التّنويريّة النّهضويّة الكبرى، هي أنّها لم تجد "الحامل الاجتماعي والسّياسي" لها؛ لكي تتحوّلَ إلى حقائق، ثمّ إلى مؤسّسات، ثمّ إلى أنظمة، وهذه الفجوة بين "الفكرة" و"الأدوات الحاملة والمؤسّسية" هي الّتي تُشَكِّلُ "التّحدّي الأكبرَ" أمام تاريخنا المعاصر، والفجوة هذه لا تقتصر على العلاقة بين "الفكرة" و"السّلطة" فقط، وإنّما أيضًا بين "الفكرة" و"النّخب السّياسيّة"، وكم من الأفكار الكبرى أنتجها الفكر العربي الحديث والمعاصِر لم تجد لها "تجلّيًا سياسيًّا"، ليس عند الدّولة فقط، وإنّما عند الأحزاب السّياسيّة نفسها أيضًا!

نعم، لدينا مُصلحون، ولكنْ لم تتبلور مبادراتُ واجتهاداتُ هؤلاء في "مدرسةٍ فكريّةٍ جامعةٍ"، بحيث تستطيع أن تؤدّي "دورًا أكبر بكثير" ممّا عليه الوضعُ الآن[1].

لقد انقسم الفكر العربي بين مُنظّرين لمفهوم الأمّة والجماعة، ومُنظّرين لصالح مفهوم السّلطة، وبالطّبع الأحزاب السّياسيّة الّتي قد تتحوّل لأنظمة، فيما ندر وجود مفكّرين لصالح إنتاج نظامٍ سياسيٍّ يجمع بين هذا وذاك، ويُعيد اختراع الدّولة، وينتج لنا شكلًا آخر مهذّبًا لا عنيفًا ولا متوحّشًا، نريد فكرًا لا يقع فريسة الطّوباوية والمثاليّة لأيّ نموذج، سواءً كان نموذج الأمّة أو الدّولة أو حتّى الخلافة.

إنّ العقل الإسلامي بشكلٍ عام والعربيّ على وجه الخصوص، بحاجةٍ إلى وقفةٍ جادّةٍ مع وعيه وتاريخه ومقدّراته، ليضع نفسه من جديد على طريق الحضارة، ويُفكّر في مآلات الشّعوب، في ظلّ

(1) عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ط1 بيروت 2015، ص87.

سقوط الدّولة العربيّة بأنظمتها الدّيكتاتوريّة، وتمزّق الأيديولوجيّات القوميّة والليبراليّة، وتصاعد وتيرة الثّورات والانتفاضات ونزعة المقاومة.

ولعلّ من أولويّات هذا الأمر هو التّمعّن بشكلٍ جادٍّ ومعمّقٍ في المفاهيم السّياسيّة وعلاقتها بالدّين والمجتمع والأخلاق، وأمورٍ كثيرةٍ، منها:

- الحراك الثّوري، وإعادة اختراع الدّولة.
- بناء المجتمع المدني، وآليّات تعزيز المجال العام.
- نقد الرّأسماليّة، وتقديم بديلٍ إنسانيٍّ عنها.
- المؤسّسة العسكريّة، وتغوّلها على المجتمع والدّولة.
- العلاقة بين السّياسة والدّين والأخلاق.
- هويّة وشخصيّة السّياسي الإسلاميّ الّذي نريد.
- هويّة المجتمع المرجو منه بناء الدّولة.
- أثر الحداثة على العالميْن.
- إعادة رسم العلاقة بين القوّة والسّلطة والدّين.
- ما بعد الرّأسماليّة
-

3. بناء النّخبة الثّوريّة

"سيّد الشّهداء عند الله حمزة،
ورجلٌ قام إلى سلطانٍ جائرٍ
فأمره ونهاه فقتله".
حديث

أينما حلّ الظلم، فنحن الكتّاب مسؤولون عنه، وعلى الكاتب أن يسمّي الشيء أولًا، لأن اللغة توحي لنا الفكرة، وتسمية الشيء توجد هذا الشيء وتجعله حقيقة، فمثلًا، اضطهاد السود في أمريكا، ليس شيئًا ما دام ليس هناك كتّاب يقولون إنهم مضطهدون، وقبل أن يكتب أحد عن اضطهاد العبيد، ما كان أحد ليفكر في أنهم مضطهدون، بل العبيد أنفسهم لم يكونوا يفكرون في ذلك!

ولما كانت اللغة تستخدم في إيجاد الأشياء، فعلى الكاتب أن يستخدم بلاغته في المطالبة بحرّية الإنسان، وليس هناك سوى بلاغة حسنة واحدة، هي البلاغة التي تدافع عن الحرية.

جان بول سارتر

يعاني المجتمع العربي من ثنائيّة التّكوين الطّبقي، بحيث تتركّب بنيته من طبقتين متقابلتين، نشأ كلٌّ منهما في موقعين مختلفين، وتفصل بينهما هوّةٌ سحيقة، تعيش الأولى منها في كنف النّظام الحاكم، وتتّخذ نمط مجتمع الحداثة، وما بعد الحداثة نظامًا لها، وتعتمد في تطوّرها على التّقليد والتّبعيّة المباشرة للغرب، وتتنعّم بالمال، وتتحكّم بالإعلام، وتُقدّم نفسها كنخبةٍ ثقافيّةٍ حاكمةٍ للمجتمع. وقد فطنت الأنظمة باكرًا لهذه القوّة المؤثّرة، فأغدقت عليها من الإمكانات والمقدّرات بقدر ما أغدقت على خصومها من السّياط والأغلال، وصنعت رموزًا وكياناتٍ ومؤسّساتٍ تدعمها، خاصّةً في مجال الإعلام؛ ما أسهم في التّأثير بشكلٍ كبيرٍ لا على صياغة الرّأي العام للشّارع فقط، بل تعدّى ذلك للتّأثير في دوائر صنع القرار للدّولة، فكان للدّولة العميقة والنّظام الحاكم اليد العليا في سرد روايته وتعزيز حضوره كممثّلٍ أقوى وأوحد للشّعب.

وكما كانت قوى الأمن والعسكر من أدوات الدّيكتاتوريّات على طول الزّمان، أصبح المثقّفون والإعلاميّون أدواتٍ لا تقلّ أهمّيّة، وهو ما يُسمّى بـ "الحرب النّاعمة" اليوم، فالدُّول تغزو بعضها

بالثّقافة، والحُكّام يحكمون شعوبهم على طريقة "هامان"، فصارت مهمّة النّخبة التّزييف والتّسويغ والتّبرير، وأصبح الوسط السّياسي أكثر ازدحامًا بالمخْرجين والفنّانين أكثر منه في الوسط الفنّي، وصار الكذب مادّةً أساسيّةً للسّلطة كما القمع.

استعانت هذه النّخبة المنتفخة بأموال الغلابا بماكينات الدّولة الإعلاميّة، واستغلّتها أيّما استغلال، حتّى بتنا نعيش مرحلةً تاريخيّةً غير مسبوقة، تتعلّق بسيادة نظامٍ عزّز حضور التّافهين وسوّدهم على النّاس، وقدّمهم على كلّ من سواهم؛ ليس بشيءٍ إلّا لأنّهم مشهورون، حتّى باتوا يسيطرون على جميع مفاصل الدّولة وأركانها، ولعلّ هذا من أسوأ سيّئات ما أورثنا إياه تطوّر الإعلام الاجتماعي، فالإعلام - الّذي هو أداةٌ بيد السّاسة وأصحاب الأموال- بات لا يؤدّي وظيفته الحقيقيّة المتعلّقة بتعميق الوعي والإدراك، وتقديم فهمٍ معمّقٍ للأحداث، وأصبح يهدف إلى أمرين فقط: التّسارع المحموم؛ للحصول على السّبق وسرعة نقل المعلومة -هكذا مجرّدة دون معنى ولا عمقٍ ولا أبعاد-، ثمّ خدمة الفارغين وتصدير المشاهير.

ثمّ لم تكتفِ هذه النّخبة بعجزها وفشلها، وكذلك هوسها بالسّلطة والشّهرة، بل تفنّنت في ممارسة النّهب المنظّم لخيرات البلاد، بشكلٍ أشبه ما يكون بعصابةٍ لا طبقةٍ حاكمة، ما أفقد الدّولة عافيتها الاقتصاديّة، ودفع بالمجتمع إلى أن أصبح متسوّلًا للقروض والمعونات.

من زاويةٍ أخرى أثّرت المرحلة النّفطيّة بشكلٍ سلبيٍّ وحادٍّ على مسألة النّخبة هذه، حيث خلقت حالة الثّراء في بعض الدّول المركزيّة العربيّة استقطابًا حادًّا للنّخب والمثقّفين، فتمّ تشكيل دوائر ومؤسّساتٍ كبرى، مدعومةٍ ماليًّا وبمبالغ ضخمة، تستقطب هذه النّخب لصالح الأنظمة.

في المقابل نشأت الطّبقة الأخرى من مثقفي الشّعوب العربيّة في المنافي والسّجون، وحوصرت وأوذيت، وكأنّها عدوٌّ لا مكوّن من

مكوّنات المجتمع، وافتقدت للدّاعم المالي، وهو الرّكن الأهم لدعم مسيرة المثقّف وتفرّغه لمهمّته النّبيلة، بدلًا من تحويله لموظفٍ عند الدّولة، ما سبّب ضمورًا في النّشاط التّنظيمي لها ولأحزابها، وأثّر -تكتيكيًّا- على قدرتها في تحريك الشّارع، ثمّ -استراتيجيًّا- على استثمار الحراك الثّوري، وتحويل حراك الشّارع إلى تغييرٍ حقيقيٍّ في مؤسّسات الدّولة ونظامها.

لم يتأتّ لهذه النّخبة ممارسة دورها، بمعنى أنّها لم تستطع تشكيل سلطةٍ ضدّ السّلطة، كيانٌ يقود المجتمع ضدّ الدّولة، ولم يسمح لهم بالمشاركة حتّى في التّأثير على الجماهير، وصياغة الرّأي العام، وبناء الوعي وتعزيز منظومة القيم، وإسناد حركة المجتمع، بل على العكس، لم يكن نصيبهم من السّلطة إلّا القيد.

النّخبة والثّورة

المثقّف تعريفه: هو كلّ من يحمل رؤيةً نقديّة؛ لتغيير النّظام السّائد أو إصلاحه، بشكلٍ يتّسق مع مصلحة المجتمع ورؤيته، سواءً كان هذا المثقّف متحزّبًا أو غير متحزّب، المهم أن يكون متحرّكًا ومحرّكًا ومنتميًا للمجتمع لا للسّلطة. وعلى النّقيض، فالمثقّفون الّذين لا ينتمون لمجتمعهم، ويتّسقون مع النّظام لا تصحّ تسميتهم مثقّفين أو نخبة، بل هم مرتزقة، لكنّنا سنضّطرّ إلى تسميتهم بهذا المصطلح كونه بات مسمّى دارجًا، يُطلق على كلّ متخصص في شأنٍ ما ويستخدم تخصّصه في المجال العام، سواءً كان معاديًا للنّظام أو مواليًا له.

فطنت الأنظمة باكرًا إلى تأثيرات النّخبة هذه، فعمدت إلى قتل حالة النّقد في نفوس المثقّفين، وسعت إلى تحويلهم إلى موظّفين في الدّولة، بدلًا من أن يكونوا تيّارًا معارضًا لها، وأغنتهم بالمال والشّهرة والسّلطة، حتى باتوا تُبّعًا لا قادة ومحرّكين، ونجحت بذلك في جسر الهوّة بينها وبين النّخبة، الأمر الذي حال دون أيّ محاولات تحريضٍ أو تثوير، أو حتّى خلافٍ بين الدّولة والمجتمع، وفشلت

بذلك في أداء مهمّتها الأولى، ألا وهي نقد النّظام الحاكم، والانحياز إلى المجتمع.

وقد عانت الشّعوب العربيّة من هذا الأمر من قديمٍ لا من حديث، فإذا ما أخضعنا النّخبة الّتي كانت تحيط بخلفاء الدّول الإسلاميّة، والتي اشتهرت بمفهوم "البطانة"؛ لوجدنا فرقًا شاسعًا في نسبة البطانة الصّالحة، المتمثّلة في النّخبة الحريصة على الدّولة والمنحازة إلى المجتمع، وبين البطانة الفاسدة الّتي تمثّلت في حينها في الشّعراء والمتزلّفين والمتشدّقين، الأمر الّذي يعكس طبيعة العلاقة بين المجتمع ودوره في الشّأن السّياسي من جهة، والطّائفة الّتي كانت تقود الدّولة وتتحكّم بالسّلطة من جهةٍ أخرى، فهذه النّخبة أوّلًا وأخيرًا هي في الأصل ممثّلةٌ للمجتمع عند السّلطان.

إنّ جوهر دور النّخبة يكمن في "كلمة حقٍّ عند سلطانٍ جائر"، وقد جعل الخطاب النّبوي كلّ من يُقتل دون هذه الكلمة سيّدًا للشّهداء لا شهيدًا فحسب، فقد رُوي عن النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) قوله: "سيّد الشّهداء حمزة، ورجلٌ قام إلى سلطانٍ جائرٍ فأمره ونهاه فقتله".

بالتّالي تتمثّل وظيفة النّخبة في المعارضة النّقديّة للنّظام لا الموافقة والمسايرة له، وهذا يفرض عليها تزعّم أيّ حالة رفضٍ للواقع السّياسي بالنّقد والدّعوة إلى الإصلاح، والثّورة إذا تطلّب الأمر.

فالنّخبة إذن تلعب الدّور الأهم في مسار تحقيق مطالب المجتمع، وتعزيز حضوره السّياسي والحضاري، سواءً كان ذلك عبر سلك مسار الإصلاح أو الثّورة، فهي المحرّكة والمحفّزة أوّلًا، وهي المسؤولة عن تكثيف شعور الجماهير بعدم الرّضا، وتعزيز شعور الغضب وتحويله إلى فعلٍ على الأرض، ومن قبل ذلك فهي المسؤولة عن صقل وعي النّاس بأهمّيّة الثّورة وبثّ الأمل فيها، ومن بعد ذلك تلعب أهمّ دورٍ لها، وهو استثمار الثّورة وتقديم البديل المناسب للنّظام المزمع هدمه.

النّخبة العربيّة والثّورة

المتابع لحالة النّخبة العربيّة، سواءً الثّقافيّة أو السّياسيّة أو الإعلاميّة منها، يلمح تقصيرًا كبيرًا لدور النّخبة الثّوريّة في أداء مهمّتها، فعلى صعيد الفكر أوّلًا، نلحظ حالة ثراءٍ فكريٍّ سطحي، بحيث نرى ثراءً في طبيعة الشّعارات الّتي يُنادى بها، لكن إذا ما تعمّقنا في تفاصيل هذه الشّعارات نلمس سطحيّةً مفرطة، حيث إنّ هذه الشّعارات تخلو من أيّة برامج أو مساراتٍ سياسيّةٍ تجمع ولا تُفرّق، والسّبب الرّئيس في ذلك هو أنّ النّخبة معزولةٌ تمامًا عن النّاس، فهي بالتّالي أبعد ما يكون عن تغيير أحوالهم والتّأثير فيهم. وعلى سبيل الحضور يلحظ الباحث في ثورات الرّبيع العربي كيف أنّ الثّورة عانت من غياب هذه النّخبة، وافتقرت إلى خصوبة حضور المثقّفين بكافّة أشكالهم، سواءً في خضمّ الثّورة وأحداثها، أو بعد انقضاء موجة ثورة الشّارع والانتقال إلى مرحلة الثّورة في المؤسّسات، واكتفت بحراك الجماهير في الشّوارع بلا ناظمٍ أو موجّه، بل وقوبلت بعداءٍ شديدٍ من صفٍّ عريض، ممّن يدّعون النّخبويّة. هذا الحضور يُمكن وصفه بطغيان الصّورة على الواجب، فكان حضور النّخبة هزيلًا لا يرقى إلى مستوى الحدث والتّأثير فيه، وانقسم النّاس إلى أطياف، منهم من لمز الثّورة واتّهم الثّوّار بأنّهم مأجورون يسعون لفساد البلاد، ومنهم من شغله خوفه من التّيّار الإسلامي عن كلّ ما هو ثوري، ومنهم من سارع إلى اليأس والانهزام قبل أن تنتهي المعركة، وقلّ حضور نخبٍ حقيقةٍ قدّمت الاهتمام بالاستنهاض الثّوري على التّغنّي بالصّورة.

لقد كشفت الثّورة عن متناقضين، عن أحسن ما في البشر وعن أسوأ ما فيهم، فالثّورة الّتي هي عبارة عن حالة احتدامٍ أو صراعٍ أو فوضى، تخضع كلًّا من أطرافها الرئيسية الثّلاثة (الشّعب، النّظام، النّخبة) لاختبارٍ قاسٍ، ففيها لا يعود بالإمكان الاستمرار في حالة التّنظير والوعظ، فالمسألة تستوجب المشاركة الفاعلة في الحراك

الميداني، والتّعرّض للرّصاص، وتصدّر الصفوف الأولى للثّوّار، ثمّ استثمار نتائج الثّورة، وصوغ بدائل تحلّ محلّ النّظام.

وبعد الثّورة استمرّ تأثير النّخبة الفاسدة، لينجح أعداء الثّورة في ضبط إيقاع الشارع مجدّدًا، وخلق العديد من الوسائل؛ لإشغال النّاس أو إبعادهم بالقوّة عن أيّ حراكٍ شعبيٍّ قد يتحوّل إلى ثورة، كما أنّها نجحت في صرف نظر النّاس عن المواضيع المهمّة، بتقديم قضايا جدليّةٍ أحيانًا وزائفةٍ أحيانًا أخرى على قضايا جوهريّةٍ من قبيل هل الدّولة دينيّة أم مدنيّة؟ وهل من يحكم مصر المرشد أمّ الرّئيس؟

نجح أعداء الثّورة أوّل ما نجحوا في نقل حلبة الصّراع من مربّع (الشّعب والسّلطة) إلى مربّع (العلمانيّين والإسلاميين)، وأخذت القضايا الجدليّة والهامشيّة محلّ القضايا الأساسيّة، فاختلف النّاس حول مدنيّة الدّولة ودينيّتها قبل أن تكون لهم أصلًا، واقتتلوا على الرّسن قبل شراء الجمل، وفيما كان القصف الإعلامي قائمًا، كانوا يُقرّرون مصيرنا، ونجحت الثّورة المضادّة في التّموضع.

ثنائيّة الطّليعة والجماهير

مفهوم الطّليعة، هو المصطلح الحديث البديل عن النّخبة أو الصّفوة أو المثقّفين، والّذي يعبّر عن الطّائفة المستبصرة، التي يقع على عاتقها تبصير الجماهير، وتوعيتهم، وتحريكهم، وتثويرهم؛ لنيل حقوقهم، فَهُم طليعة العامّة ضد السّلطة.

ومن هنا نتساءل عن محرّك الثّورة الأساسي، من هو؟ هل هي الشعوب والجماهير، أم هم النّخبة والمفكّرون؟ هل الثّورة يصنعها الفقراء والعامة والبسطاء، أم القادة والمثقّفون؟

إنّ تاريخ المجتمعات البشريّة يُنبّئنا في غير مرّة أنّ الفقراء فقرًا مدقعًا، والأغنياء غنًا فاحشًا، يستوون في خشيتهم من تغيّر أوضاعهم، وأنّ لديهم ميولًا متشابهة إلى الاستقرار أكثر منه إلى التّغيير، وهم بخيرٍ وأمان ما دامت أوضاعهم القائمة مستقرّة،

فالمستقبل مجهول، وقد يحمل لهم تهديدًا أكبر. هؤلاء الفقراء، يرهبون محيطهم ولا تراودهم رغبةٌ في التّغيير، ومن هنا نجد عند الفقراء نزعةً محافظةً بعمق النّزعة المحافظة عند الأغنياء، وهذه النّزعة لدى الطرفين عاملٌ مهمٌّ في بقاء الأوضاع القائمة[1]. كما أنّ "الفقراء فقرًا مدقعًا لا يشعرون بأيّ أملٍ في المستقبل الّذي يبدو، كما لو كان فخًّا منصوبًا أمامهم عليهم أن يتحاشوه، عند هؤلاء كلّهم لا يعني التّغيير سوى المتاعب"[2].

من هنا يمكننا القول أنّ الجماهير ليسوا هم من يقودون التّغيير ويؤثّرون التّأثير الأعمق، وإنّما طليعة النّاس، وليست أيّ طليعة، فالعلماء، والفلاسفة، والفنّانون، والرّهبان، ورجال الدّين، هم أيضًا لا يخلقون التّأثير المطلوب، ولا يحملون على كاهلهم عبء التّغيير، وإنّما يحتاج الأمر نوعًا من النّاس أكثر خصوصيّة، نوعًا من النّاس يشبه الأنبياء في تكوينهم ورسالتهم، فهم الّذين يصقلون وعي النّاس ويُحمّلونهم على الثّورة، ويدفعونهم لتحريك عجلة التّغيير.

إنّ مسؤوليّة المثقّف في زمانه هي القيام بالنّبوّة في مجتمعه حين لا يكون نبي، وإضرام نيران جديدة في محيطه الرّاكد، وهذا عملٌ لا يقوم به العلماء، فمسؤوليّة العلماء هي منح الحياة أكبر قدرٍ ممكنٍ من الإمكانات، ومعرفة الوضع الرّاهن، وكشف قوى الطّبيعة والإنسان واستغلالهما، فالعلماء والفنّيّون والفنّانون يمنحون المجتمع البشري قوّةً علميّةً بوجودهم، لكنّ المثقّفين يُعلّمون المجتمع "كيفيّة السير"، ويمنحونه الهدف، ويضيئون له الطّريق للحركة[3].

---

(1) إيريك هوفر، المؤمن الصادق، أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية، ترجمة غازي القصيبي، ط1، السعودية: العبيكان (2010م)، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص31.

(3) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، بيروت، لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم (2007م)، ص126.

لم يكن الأنبياء في أقوامهم من طينة العلماء السّابقين، ولا كانوا من بين العوام الّذين يفتقدون الوعي؛ وذلك لأنّهم التزموا بأعظم الأدوار في التّاريخ وحركته، والتّغيير المرتبط بالمجتمع الإنساني عمومًا ومجتمعاتهم خصوصًا، ومن هنا فهم نوعٌ ثالث، لا هم من العوام أُسارى التّقليد ونتاج الأطر الاجتماعيّة، ولا هم من طائفة العلماء والفلاسفة والفنّانين والعرفاء والرّهبان ورجال الدّين، الذين هم أيضًا أُسارى مفاهيمهم الذّهنيّة والرّوحيّة وغرقى في كشوفهم وكراماتهم العلميّة والباطنيّة[1].

ومن هنا فالمثقّفون نُظراء الرّسل، وليسوا من طائفة العلماء أو من العوام المنحطّين فاقدي الوعي، لكنّ المثقّف "واعٍ مسؤول"، أعظم مسؤوليّاته وأهدافه منح بني البشر الوديعة الإلهيّة الكبرى (أيّ المعرفة والوعي)؛ وذلك لأنّ الوعي يُبدّل الجماهير الضّعيفة الرّاكدة إلى مرجل بناءٍ في حالة هيجان، ولأنّ الوعي هو الخلاق للعبقريّات العظيمة والقفزات الواسعة، وبعد أن تستيقظ الحضارات والثقافات والأبطال العظماء من قلب الوجدان، ينهض المجتمع[2].

الجماهير إذن دورها تابعٌ أكثر من كونه قائد ومحرّك، على أهمّيّتها الكبيرة، وإنّ صفة هذه النّخبة على الغالب تكون من الطّبقة المتوسّطة القريبة من الفقراء، فلا هم فقراء أكلهم الجوع ومزّقهم الحرمان، ولا هم أغنياء أتلفهم التّرف.

مُهدّد

لكن... هناك مُهدّدٌ يكتنف قضيّة النّخبة هذه، وهو وقوع الجماهير فريسةً لفخّ التّبعيّة والانقياد الأعمى لهذه النّخبة، فيغدو لدينا بذلك سلطةً إلى جانب السّلطة، تسعى لاستغلال النّاس وتحريكها بحسب

(1) المرجع نفسه، ص126.

(2) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، بيروت، لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم (2007م)، ص126.

رغباتها وأهوائها، فقيام فئةٍ من النّاس بأمر عامّة الشّعب قد يكون مدخلًا لإبقاء النّاس دون مستوى الفاعل، ودون تعدّي مستوى التّابع، بل وقد وصل الأمر بهذه النّخبة حدّ اتّخاذ الجماهير أداةً لتثبيت حكمها وتحقيق مصالحها، سواءً كان ذلك على صعيد النّخبة الحاكمة، الّتي قد تسعى لشراء ذمم النّاس لتثبيت حكمها، أو النّخبة المعارضة الّتي قد تسعى لإغراء النّاس بمفاهيم الثّورة والمقاومة والمعارضة، واستخدامهم كأداةٍ للتّجييش؛ بغية الوصول لسدّة الحكم، وهذا يستدعي إبقاء النّاس على درجةٍ من الجبن والجهل لا يُتوقّع به منهم حراكًا ولا اعتراضًا.

إنّ المثقّفين أوّلًا وآخرًا هم بشر، لهم تطلّعاتهم ومصالحهم، لكنّ المشكلة تكمن في طغيان المصلحة الشّخصيّة عند هذه الطّائفة على القيم والمبادئ، الّتي طالما نادوا بها لتغيير النّظام وخدمة النّاس، وقد وقعت كثيرٌ من المشاريع والشّخصيّات التّحرّريّة ومنها المشروع الماركسي في هذا الشّراك، إذ قدّم نفسه بدايةً على أنّه المُنقذ والمخلّص لو أمكنه حيازة السّلطة، فلمّا حازها تحوّل إلى وحشٍ رأسماليٍ إمبرياليٍ أعنف من سابقه، وتمكّنت منه شهوة السّلطة وأذاق النّاس الويلات.

والحلّ يكمن في بناء منظومةٍ توعويّةٍ جماهيريّة، موازيةٍ لمنظومة بناء النّخبة وتكوينها، لئلّا تقع الجماهير فريسة هذه التّبعيّة.

وممّا ينبغي على النّخبة تجنّبه: الافتتان بالشّعارات، والتّعلّق بالخيال الفكري بعيدًا عن الواقع المُعاش، فلا يُعقل أن يتحدّث المثقّفون عن المعاني الكبرى والعبارات الرّنّانة من قبيل إحياء دولة الخلافة وبناء المجتمع الاشتراكي، وتحرير العالم ومستقبل البشريّة، وإهمال قضايا المعاش اليوميّ للنّاس، فالأفكار الكبرى لا قيمة لها إن كانت في حالة انفصالٍ عن واقع النّاس اليومي، والتفكير بعقليّةٍ نموذجيّةٍ أو شعاراتيّة على طريقة الفردوس المفقود والخلاص

الموعود قد يُسكر النّاس ويجمعهم ويسهم في تحشيدهم، لكنّه ضبابٌ لا يبرح حتى ينقشع وسرابٌ لا يطول حتى يزول.

وهذا مدخلٌ يوصلنا إلى تساؤلٍ يتمثّل في: ما هي جدوى النّخبة في هذا العصر، بعدما سقطت كثير من المشاريع الثّوريّة والنّخبويّة فريسةً للأطماع الشّخصيّة؟

جدوى النّخبة

لقد اهتزّت صورة النّخبة أمام الجماهير، وسقطت كثيرٌ من المشاريع النّخبويّة على طريق الثّورة، فلا عادت تجدي تنظيراتهم ولا نداءاتهم، وتحقّق قول (فوكو) في نعي "المثقّف الكوني"، الّذي يملك الحقيقة، ويُمثّل النّاس ويُنوّرهم ويُبصّرهم، معتبرًا أنّه ولّى الزّمان الّذي كان يقول فيه المثقّف الحقيقة للنّاس؛ لأنّه لم يعد يعرفها أكثر منهم.

وهكذا فالآية تنقلب، فبعد أن كان المُثقّف يُركّز نقده على السّلطان، أصبح هو موضع النّقد، وبعد أن كان يتصرّف بوصفه قائدًا للفكر أو صانعًا للرّأي العام، أصبح يُرى كحارسٍ للنّظام أو كشرطيٍّ للأفكار، وبعد أن كان يُقدّم نفسه بوصفه الشّاهد والقيّم الّذي يصف ويُعيّن ويحكم، شاهرًا دومًا نقده دفاعًا عن حرّيّات التّعبير ومصالح الجماهير، أصبح هو نفسه مادّةً لنشوء خطابٍ نقديٍّ يتناول بالتّشريح والتّحليل نمط وجوده ومشروعيّته، سلطته وموقعه، رأسماله ومصالحه، فاعليّته وأدوات تأثيره، أي كلّ ما يتّصل ببداهاته المحتجّة وراء الخطابات والممارسات[1].

في المقابل ازدهرت مكانة الصّنف الآخر من النّخبة على غرار المثقّف الإعلامي أو الدّاعية أو الكاتب، طالما كان مواليًا للدّولة ومتحدّثًا باسمها.

---

(1) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، بيروت: المركز الثقافي العربي (2004م)، ص41.

لكنّني هنا أُحمّل النّخبة العربيّة ذاتها أيضًا نصف الوزر، إذ تتقاسم مع النُّظم المسؤوليّة هذا الضّعف، فمعظم المثقّفين العرب، لا يزالون غارقين في سُباتهم الأيديولوجي، لا يُحسنون سوى نقد الوقائع؛ لكي تصحّ مقولاتهم أو نظريّاتهم، إنّهم يرون العلّة في الواقع لا في الأفكار أو في أنماط الفهم أو في طريقة التّعامل مع الحقائق، ومن هنا سعيهم الدّائم لمطابقة الوقائع مع مقولاتهم المتحجّرة، أو لقولبة المجتمع حسب أُطُرهم الضّيّقة أو تصنيفاتهم الجاهزة. بهذا المعنى مارس المثقّفون ديكتاتوريّاتهم الفكريّة أو عنفهم الرّمزي باسم الحقيقة أو الحرّيّة، أو تحت شعار الدّيمقراطيّة. هكذا فَهُمْ بدلًا من أن يشتغلوا على أفكارهم لفهم ما يحدث أو لاستباق ما قد يقع، كانوا فعلًا بمثابة (شرطة الأفكار)، إذا شئنا استعارة العبارة من (ريجيس دوبريه) أو (جورج بالانديه)[1].

سمات النّخبة الثّوريّة

1. **منخرطةٌ في المجتمع:** من تركيبة المُثقّف أنّه يحيا في قلب أزمةٍ ما، سياسيّةٍ كانت أم فكريّةٍ أم اجتماعيّة، فهو لا يهتمّ بشؤونه الخاصّة، ولا يتّخذ لنفسه زاويةً أو صومعة، بل يعيش في قلب الحدث وزحمة النّاس، وينادي دومًا بقيم العدالة والحرّيّة والكرامة.

2. **لا أرستقراطيّة:** لا أرى قول النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) بأنّ "العلماء هم ورثة الأنبياء" جاءت من قبيل العلم والتّعلّم فحسب، بل لدورهم الأصيل في حمل رسالة الأنبياء في مسار الإصلاح والتّغيير، فالأنبياء "المبتعثون من قلب النّاس ومن بينهم" أطلق كلٌّ منهم مسارًا ثوريًّا فريدًا، واستهدف عاداتٍ مجتمعيّةً راسخةً في قومه، وغيّرها، ولم يكن لهم ذلك لو كانوا من الأغنياء وعلِيّة القوم المنفصلة عن النّاس، بل كانوا من أواسط النّاس وأشرافهم.

(1) المرجع نفسه، ص43.

3. **معاديةٌ للدّولة:** من رحم الانخراط في مجتمعها، تتقدم الطّليعة معاديةً للدّولة ومعارضةً لها، باذلةً كلّ جهدٍ لترويضها، وكبح جماحها، حتّى تستقيم علاقتها بالنّاس، ولا يمكن بحالٍ أن يطلق أحدهم على نفسه مثقفًا أو نخبويًّا ما دام مواليًا للنّظام، معاديًا للمجتمع.

4. **مجددة لا مقلّدة**: لا يمكن أن يظهر المُثقّف أبدًا عن طريق التّرجمة والنّسخ والتّقليد، يمكن أن يصبح متعلّمًا أو طبيبًا أو مهندسًا أو معمارًا، وليس مثقّفًا، إنّ المُثقّف هو إنسانٌ يفكّر بطريقةٍ جديدة، وإن لم يكن متعلّمًا، وإن لم يعرف الفلسفة، فعسى ألّا يعرفها، وليس فقيهًا، لا يهم، وليس عالم طبيعة أو كيميائيًّا أو مؤرّخًا أو أديبًا، لا يهم، لكنّه يحسّ عصره، ويفهم النّاس، ويفهم كيف يفكّر الآن، ويفهم كيف ينبغي له أن يحسّ بالمسؤوليّة، وعلى أساس هذه المسؤوليّة يكون مستعدًّا للتّضحية[1].

5. **تتحمّل المسؤوليّة ومستعدّة للتّضحية**: المثقفون هم مقاومون، مناضلون في سبيل الحرّيّة، مستعدّون لبذل أرواحهم في سبيل حرّيّة شعوبهم، عيونهم تتطلّع دومًا لحرّيّة شعوبهم، ونهضة أوطانهم.

6. **أصيلة لا تابعة:** لا تقع النّخبة في فخّ التّبعيّة للغرب ولا أي جهةٍ كانت، ولا تُقلّد نمط تفكيره وحياته، بل حتّى لا يقع المثقّف فريسة تقليد غيره من المثقّفين، فهو أصيلٌ لا مقلّدٌ ولا تابع.

أبرز مهمّات النّخبة العربيّة

لقد تمّ تهميش العلماء من قبل النّظام، وتمّ تأميم مؤسّسات الوقف والتّعليم والإفتاء، الّتي ضمنت لهم لقرون الاستقلال المالي وبالتّالي الفكري، كما وحفظت لهم مكانةً اجتماعيّةً وأدبيّةً متميزّةً بين النّاس "لا فوقهم". وعندما تراجعت مكانتهم على خريطة القوّة (ولا أقول

(1) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، بيروت، لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم (2007م)، ص115.

السّلطة)، برزت نخبٌ سياسيّةٌ واقتصاديّةٌ وفكريّةٌ جديدةٌ مختلفة، وافتقد العقل الفقهي الاجتهادي الدّافع الأساس للتّجديد والتطوير، وانشغل بالقضايا الفرعيّة، الّتي لا تُسبّب صدامًا مع السّلطة، لذا فإنّ تنشيط العقل الاجتهادي مقترنٌ باستعادة أصحابه المكانة وقوّتهم وإحساسهم بالجدوى الوجوديّة، بما يدفع بدوره إلى الشّعور بالتّأثير، ما يستنفر ويشحذ التّفكير[1].

تحتاج النّخبة الفكريّة إلى تجاوز القضايا الجدليّة والهامشيّة، التي لا تؤثّر بشكلٍ فعلي على القضايا المجتمعيّة والسّياسيّة، والتّوجّه نحو المساحات الّتي يحدث فيها اشتباكٌ مع القضايا الجوهريّة واصطدامٌ مع السّلطة، فلا مكانة حقيقة لما يُنتج من نظريّاتٍ في أيّ اتجاه، إن لم يُشكّل تهديدًا حقيقيًّا للسّلطة.

إنّ أوجب واجبات النّخبة العربيّة هو الحفاظ على حالة الوعي الثّوريّة لدى الشّعوب العربيّة؛ لما في ذلك من حفاظٍ على خطّ الدّفاع الأخير ضدّ الاستبداد، فالثّورة قد تنقلب إلى ضدّها، والمستبدّ قد يسقط ويأتي من هو أكثر شبابًا منه وعنفوانًا وبطشًا، لكنّ الرّهان يبقى على الوعي، الذي يحفظ الشّعب متجدّدًا وقويًّا وفتيًّا، قادرًا على المضيّ في طريقٍ جديدٍ كلّ يوم؛ لإزالة طاغيةٍ أو إسقاط نظام.

ولعلّ أوجب الواجبات الّتي تقع على النّخبة يتمثّل في ترميم نفسيّة الجماهير، وبثّ الأمل في نفوسهم، ووضعهم على مسار الثّورة مجدّدًا. إنّ النّفسيّة الّتي تسود الجماهير في وقت الثّورة أمرٌ غايةٌ في الأهمّيّة، فالمشاعر والأفكار في مضمار الثّورة قرينان لا يفترقان.

يشير (هوفر) إلى أنّ عدم الرّضا في الحدّ ذاته لا يخلق بالضّرورة رغبةً في التّغيير، فلا بدّ من وجود عوامل أخرى قبل أن يتحوّل عدم الرّضا إلى تذمّر، وأحد هذه العوامل هي الإحساس بالقوّة[2].

---

(1) هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، ط1، (بيروت، 2015م)، ص145.

(2) إيريك هوفر، المؤمن الصادق، أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية، ترجمة غازي القصيبي، ط1، السعودية: العبيكان (2010م)، ص32.

ويُلاحظ هنا أنّ (هوفر) لم يتحدّث عن امتلاك القوّة، بل عن الإحساس بها، فالعدّة المعنويّة هي رأس مال الجماهير، ثمّ تلحقها بقيّة المتطلّبات، وأضيف هنا أنّ الإحساس بالقوّة يجب أن يردفه الشّعور بالأمل، فالانتكاس واليأس هما أوّل أعداء أيّ مسارٍ مقاومٍ مناهضٍ للسّلطة، أمّا الأمل والإيمان فهو عدّة الثّائرين الأولى.

"ولا يكون القائمون على الحركة حتّى لو كان عددهم بسيطًا مدركين لما سيحمله المستقبل، لكنّهم فقط يكونون مشبّعين بالأمل، بالصدّق مع الذّات، وفي سبيل ذلك هم قادرون على تحديّ أيّ عقباتٍ تُواجههم، بما في ذلك مواجهة الموت، وهم أناسٌ لا يفهمون كثيرًا كيف كان الماضي، وأيضًا لا يهمّهم كيف سيكون المستقبل بقدر ارتهانهم للحظة الرّاهنة، فهم مخلصون لها، وردود أفعالهم سريعة، ومشاعرهم جيّاشة قد يصعب السيطرة عليها. ورغم بساطتهم والنّظرة الاستهجانيّة تجاههم، إلّا أنّ لديهم قوة يفتقدها الآخرون حتّى أصحاب النّفوذ، وهي إيمانهم بقوّةٍ خارقةٍ لديهم، حتّى لو لم يكونوا يفهمون جيّدًا طبيعة هذه القوّة ولا مصدرها، فحركتهم الجماهيريّة هدفها نسف الحاضر، وهي في ذات الوقت مسكونةٌ بهاجس المستقبل، الأمر الّذي من شأنه أن يمنحها الكثير من القوّة والعزيمة"[1].

وعليه، أوضّح أهمّ واجبات النّخبة الثّوريّة في هذه المرحلة الفارقة بـــــ:

– التّمسّك بالمسار الثّوري، وتذويب الخطاب الإسلامي والحزبي عند النّزاع مع الآخر، تغليبًا للمصلحة العامّة، ودرءًا لمفسدةٍ أكبر، دون أن ينعكس ذلك سلبًا على قيم ومبادئ أصيلة.

(1) إيريك هوفر، المؤمن الصادق، أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية، ترجمة غازي القصيبي، ط1، السعودية: العبيكان (2010م)، ص45

– تقديم الانفتاح على الآخر والحوار معه، بديلًا عن التّقوقع والانغلاق، على صعيد الصفّ القياديّ والقواعد معًا.

– الانطلاق إلى دائرةٍ أكثر رحابةً من دائرة الدّعوة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إلى دائرة بناء الحضارة والتّأسيس لها مجتمعيًّا ودستوريًّا.

– اعتماد هدف بناء نظامٍ سياسيٍ قويٍّ ومتكامل، يتجاوز الخطأ الّذي وقعت فريسةً له كثير من الأحزاب السّلفيّة، وهو (تمكين الدّين قبل تأسيس السّلطان)، الأمر الّذي أودى بالدّين والسّلطان معًا، ويعتمد المجتمع نواةً للبناء قبل أيّ شيءٍ آخر، وتتفرّع منه الدّولة بمؤسّساتها.

– تفعيل آليّات النّقد الذّاتي والموضوعي والحوار مع الآخر، والانفتاح نحوه، والتّخلّص من رهاب الذّوبان، وتخفيف حدّة الفزع من أيّ مخالفٍ ناقد، واعتبارها حالةً صحّيّةً لا نزعةً شيطانيّة.

– التّحوّل من تفضيل بناء المساجد إلى تفضيل بناء المدارس والمختبرات ومراكز البحث العلمي والاختراع.

– التحوّل من تفضيل العلوم الشّرعيّة إلى تفضيل علوم الاجتماع والألسنة وبناء الإنسان.

– حثّ الخُطى نحو بناء مشروعٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ واضحٍ وبنّاء، يُتوّج الجهود الإسلاميّة ضدّ الدّولة القوميّة، بدلًا من الوقوع في فخّ استبداد الإسلاميّين كما في السّودان، أو ضعفهم كما في مصر، وأوّل خطوةٍ على هذا الطّريق تحليل المشروع السّياسي الإسلامي من ناحية المفاهيم، بمعنى أن يُحدّد مفهوم السّياسة عند الإسلاميين والعلاقة بينها وبين الشّريعة والقانون والدّولة والنّاس، بشكلٍ يُبعدنا عن حال الجدل لا أن يُغرقنا فيه.

– تفكيك الجدار الفاصل بين الفكر السّياسي الإسلامي وبقيّة الرّؤى والأفكار للتّيّارات والفلسفات الأخرى، كالتّيّار الماركسي

مثلًا، فالنّقد الاشتراكي للرّأسماليّة يقترب كثيرًا من الفكرة الإسلاميّة، وفيه رؤيةٌ مساندةٌ لها لا مضادّة.

– تأسيس مسارٍ تجديديٍّ للمعرفة، خاصّةً في مجال الفكر السّياسي والعلوم الاجتماعيّة؛ وذلك لتقليص الهوّة الواسعة بين هذه العلوم والعلوم الفقهيّة مثلًا.

– تدشين مسارٍ تجديديٍّ للتّعلّم، ابتداءً بالأطفال من هذا الجيل، وحتّى المثقّفين والمفكّرين، حيث يعالج هذا المسار المشكلات الجوهريّة المستعصية، الّتي خلّفها النّظام الحالي، سواءً على صعيد اللغة أو الانتماء الوطني أو المفهوم المشوّه عن الإسلام والإسلاميين والقيم عامّة.

خاتمة

لا تزال الدّولة العربيّة المتسلّطة، كيانًا أهوجًا مجرمًا، لا عقلانيًا، وبالضّرورة عنيفًا قمعيًّا، يخدم فقط بوتقة الحداثة ودول الاستعمار، ويرى في الفرد تركيبةً من الشرور تجب السّيطرة عليه، وتوجيهه بما يخدم أهدافها، وبالتّالي تتحكّم في وجدانه وعقله وجميع نشاطاته الذّهنيّة والمادّيّة، سواءً كان ذلك بالتّربية (المدرسة، الإعلام، الثّقافة) تارةً، أو بالقمع (الجيش، الشّرطة، السّجون) تارةً أخرى، وكلّ هذا بدعمٍ من يوتوبيا الليبرالية والبيروقراطيّة، وبإسنادٍ من الآلة العسكريّة للإمبراطوريّة الأمريكيّة والنّاتو، والّتي تُقدّم نفسها باعتبارها المنظومة الفكريّة المثاليّة المنتصرة، وأنّها تجاوزت قدرات البشر والحضارات مذ خُلقوا !

في خضمّ هذا العلو، جاءت ثورات الرّبيع العربي لتكون نقطة الصّعود في منحنى الانكسار الحضاري للعالم العربي والإسلامي، وبؤرة الانكسار في منحنى الصعود الدّيكتاتوري الليبرالي، ما يُدشّن انطلاقة مسارٍ عظيمٍ يهدف إلى إسقاط الدّولة العربيّة المتسلّطة، وهدم أنظمتها الدّيكتاتوريّة، لتخطّ بذلك تاريخًا جديدًا للشّعوب العربيّة.

لكنّ المعركة باتت أشدّ، والمفاصلة تكاد تبلغ ذروتها، وحتى نكون متحضّرين لها لابدّ من تحويل النّسق الانتفاضي الشّعبي إلى أنساق فكريّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّة، تُشكّل قاعدةً للنّظريّة الثّوريّة، وتؤسّس لبناء مجتمعٍ قويٍّ يمارس دوره بفاعليّةٍ في جميع الميادين، وينطلق نحو فكفكة الدّولة المتسلّطة، وإعادة اختراع مفهومٍ عادلٍ للدّولة، يقوم على أساس القيم السّياسيّة الإسلاميّة، ويستعين بالتّجارب الإنسانيّة الحضاريّة.

لقد وضعت الثّورات العربيّة المجيدة الشّعوب العربيّة على طريق التّحرّر الذّاتي من مخلّفات الاستعمار وأنظمة الاستبداد، كما

وضعتهم على طريق القطيعة مع القوى الخارجيّة، التي كانت تُقزّم من دور العالم العربي والإسلامي، وتعمّق حدّة الخلاف الدّاخلي فيه.

الأصل إذن هو اقتحام المجهول، وخوض الأرض البكر، بعنفوان الثّورة وإرادة أهلها، وعليه يجب استعداد النّخبّة الثّوريّة لخوض مواجهاتٍ عنيفة، تستوجب قوةً في الفكرة والسّاعد والسّلاح، لئلا يتحوّل الثّائر إلى جبّارٍ أو انتهازيٍّ أو منقلبٍ عليه. هذا ما يعنيه في العمق قول ميكافيلي: النّبيّ الأعزل دائمًا مهزوم. والنّبيّ في معناه هو كلّ مصلحٍ ثوريٍّ، كما أسلفنا.

ما نريده إذن هو أن تخرج أفكارنا وخطاباتنا من فلك المقارنات السّطحيّة، والمساحات الهامشيّة، وأن تُحرّر أفعالنا من قيد المسوّغ الأخلاقي (الذريعة التبريرية الحاضرة دومًا للفشل)، وأن ننطلق إلى دائرة الفعل وقراع الأسنّة بالأسنّة، والأفكار بالأفكار، وأن نسلك كلّ دربٍ يُحقّق حرّيّة الشّعوب، ويضمن استقلاليّة إرادتها، والشّعوب معنا، وستكون دومًا كذلك، فالتّاريخ يشهد أنّ الشّعوب لا تستسلم مهما تصاعدت حدّة القمع، ولا تركن للظّالمين مهما أغدقوا عليهم من نعم.

هذه الشّعوب دخلت عمليّة التّغيير السّياسي بقوّة، وطرقت بوّابات الحرّيّة بعنف، والمرجّح أنّ هذه الصيرورة الثّوريّة ستمتدّ إلى أكثر من عشرين عامًا، سنشهد فيها حالات مدٍّ وجزرٍ ثوري، حالاتٍ تنتصر فيها الثّورة وحالاتٍ تنهزم فيها، لكنّها ستُفضي في النهاية إلى حرّيّة واستقلال وشرعيّة النّظام السّياسي العربي بإذن الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

مصادر ومراجع

أوّلًا: المصادر

1) سنن الإمام أبي داود.
2) سنن الإمام النّسائي الكبرى.
3) صحيح الإمام مسلم.
4) مسند الإمام أحمد بن حنبل.

ثانيًا: المراجع باللغة العربية

1) ابن العربي، أبو بكر. العواصم والقواصم. الطبعة السادسة، القاهرة: مكتبة السّنّة، 1412ه.
2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية.
3) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، مكتبة المدني، طبعة 1977م.
4) ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة خاصة، قطر: دار ابن كثير للطباعة والنشر 2015م.
5) ابن قاسم، عبد الرحمن. الدرر السنية في الأجوبة النجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا.
6) أرندت، حنا. في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م.
7) الأصفهاني، الرّاغب. الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط1، بيروت، لبنان 1980م.
8) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994م.
9) أمزيان، محمد. مشروع النهوض بين الأمّة والدّولة.
10) املنياوي، رمزي. الفوضى الخلاقة: الربيع العربي بني الثّورة والفوضى. دمشق؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ٢٠١١م.
11) بشارة، عزمي. في الثّورة والقابلية للثورة، ط1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م.

12) بشارة، عزمي. الثّورة ضد الثّورة، والشارع ضد الشعب، والثّورة المضادة، سياسيات عربية، الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013م.
13) بلقزيز، عبد الإله. الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ط1 بيروت 2015م.
14) البنّا، حسن. رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل.
15) البنّا، حسن. مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا.
16) بونعمان، سلمان. فلسفة الثورات العربيّة، مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012م.
17) الترابي، حسن. قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990م.
18) الجابري، محمد. العقل الاخلاقي العربي. الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.
19) الجابري، محمد. المشروع النهضوي العربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.
20) حمادة، أمل. الخبرة الإيرانية -الانتقال من الثّورة إلى الدّولة-، الطبعة الأولى، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م.
21) حرب، علي. أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، بيروت: المركز الثقافي العربي 2004م.
22) الحسن، إحسان. موسوعة علم الاجتماع، ط1، بيروت، لبنان: الدار العربية للموسوعات 1999م.
23) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، دمشق، بيروت: دار ابن كثير.
24) رمّان، محمد. الإصلاح السّياسي في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2010م.
25) روبسبيارو، خطاب الجمعية الوطنية، بتاريخ 17 نوفمبر 1793م.
26) الريسوني، أحمد. فقه الثّورة، مراجعات في الفقه السّياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، مصر، القاهرة: دار الكلمة 2013م.
27) شرابي، هشام. النقد الحضاري للمجتمع العربي، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
28) شريعتي، علي. مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط2، بيروت، لبنان: دار الأمير للثقافة والعلوم 2007م.

29) الشقيري، أحمد. مذكراته التي بعنوان "أربعون عاما في الحياة العربيّة والدولية"، ط1، عمان: المؤسسة العربية الدولية، 2005م.
30) الشنقيطي، محمد المختار. الأزمة الدّستوريّة في الحضارة الإسلاميّة، الطبعة الأولى. الدّوحة، قطر: منتدى العلاقات العربية والدّولية.
31) الشهرستاني، محمد. الملل والنحل، القاهرة: مؤسسة الحلبي.
32) الشّهرستاني، محمد. نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد: مكتبة المثنى.
33) الطبري، أبو جعفر، تاريخ الطبري. الطبعة الأولى، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 2007م.
34) عزّت، هبة. نحو عمران جديد، ط1، بيروت، 2015م.
35) عزّت، هبة. الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2015م.
36) الغزالي، حامد. إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، جدة: دار المنهاج دار الشعب، القاهرة.
37) فوكاياما، فرانس. النّظام السّياسي والانحطاط السياسي: من الثّورة الصناعية إلى عصر العولمة، ترجمة معين الإمام ومجاب الإمام، ط1، قطر، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية 2016م.
38) مالك بن نبي، القضايا الكبرى. دمشق، دار الفكر، 2000م.
39) مالك بن نبي، شروط النهضة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1986م.
40) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دمشق: دار الفكر، 1978م.
41) ماضي، عبد الفتّاح. مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية، في (لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟)، ط1، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية 2009م.
42) الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994م.
43) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ط1، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2011م.
44) لوبون، غوستاف. روح الثورات، ترجمة محمد عادل زعيتر، ط2، مصر: المطبعة العصرية 1934م.
45) المطيري، حاكم المطيري. تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، الطبعة الأولى، دمشق، 2014م.

46) النّقيب، خلدون النقيب. الدّولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (1996م).
47) هوبزباوم، إيريك. عصر الثّورة، ترجمة فايز الصُّيّاغ، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.
48) هوفر، إيريك. المؤمن الصادق، أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية، ترجمة غازي القصيبي، ط1، السعودية: العبيكان 2010م.
49) ياسين، عبد الجواد. السلطة في الاسلام، الطبعة الثانية. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2000م.
50) ياسين، عبد السلام. تنوير المؤمنات ج1، ط1، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996م.
51) يزيد الصايغ، فوق الدّولة: جمهورية الضباط في مصر، بيروت، لبنان: مركز كارنيغي للشرق الاوسط، 2012م.

ثالثًا: المراجع باللغة الإنجليزية

1) Sociology of knowledge problems, Max Schiller.
2) Natan Sharansky with Ron Dermer, The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror (New York: Public Affairs, 2004.
3) Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World (Beacon Press, 1993.
4) Koenraad Bogaert, “A Reflection on Violence and Democracy” Jadalyya, Jul 03/7/ 2013, at: http://bit.ly/1ZpFqua.
5) Huntington.
6) Benedict Anderson, Under three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination (London: Verso, 2007).
7) Samuel P. Huntington, The Third Wave Democratization in the late Twentieth Century, p37.
8) World development report 2011: conflict, security, and development (Washington, DC: the international bank for reconstruction and development, 2011).

9) Transparency international, government defense anti-corruption index 2015, Egypt.

10) Gerassimos Karabelias, Civil-Military Relations: A Comparative Analysis of the Role of the Military in the Political Transformation of Post War Turkey and Greece 1980-1995, Final Report, North Atlantic Treaty.

11) Organization (NATO), (January 1998).

12) Sergio Bitar & Abraham F. Lowenthal (Eds.)، Democratic Transitions: conversation with World Leaders (Baltimore: Hopkins University Press, 2015).

رابعًا: الدّوريّات

1) بشارة، عزمي. عن المثقف والثّورة، تبيّن، العدد 4، مايو 2013م.

2) بلا حدود - مستقبل الإخوان المسلمين في مصر 2014/04/10م.

3) عكاشة، سعيد. هكذا تغير العالم، ملحق: تحولات استراتيجية على خريطة السياسة الدولية، مجلة السياسة الدّولة، العدد 184 (أبريل 2011م).

4) عبد الوهاب الأفندي، برنامج حديث الثّورة.

5) عبد الوهاب أفندي، مستقبل الإسلام السياسي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.

6) عبد الفتاح ماضي، الجيوش والانتقال الديمقراطي: كيف تخرج الجيوش من السلطة؟، مجلة سياسات عربية 2017/24م.

7) عبد الفتاح ماضي، تحولات الثورة المصرية في خمس سنوات، سياسات عربية، المجلد 2016، العدد 2016/18).

8) عبد الفتاح ماضي، "الديمقراطية"، في محمد طه بدوي وآخرون، مقدمة في العلوم السّياسيّة (الإسكندرية: قسم العلوم السّياسيّة بجامعة الإسكندرية، 2012م)؛ عبد الفتاح ماضي، "متى تنجح الثّورة المصرية؟"، الشروق، 16/ 2013/10م.

9) زولتان باراني، القوات المسلحة وعمليات الانتقال السياسي، سياسات عربية 2017/24.

10) السيد ولد أباه، الخروج من أفق الثّورة، موقع الاتحاد (08 مايو 2011م)، على الانترنت https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/59049

11) فلورنس غاوب، الجيوش العربيّة وسؤال الاصلاح بعد الربيع العربي، ترجمة: أحمد المرابطي، سياسات عربية 2017/27.
12) منظمة الشفافية الدولية، حول المؤشر الحكومي لمكافحة الفساد في قطاع الدفاع، النتائج الاقليمية: الشرق الاوسط وشمال أفريقيا، 2015م.

E-KUTUB
Publisher of publishers
No 1 in the Arab world
Registered with Companies House in England
under Number: 07513024
Email: ekutub.info@gmail.com
Website: www.e-kutub.com
Germany Office
Linden Strasse 22, Bruchweiler 55758/
Rhineland-Palatinate
UK Registered Office:
28 Lings Coppice,
London, SE21 8SY
Tel: (0044)(0)2081334132

الثورة أفقاً للتحرير

لقد فرضت ثورات الرّبيع العربي حالة تغييرٍ شاملة، أصابت النظام السياسي والاجتماعي وحتى الثقافي للبلدان العربية، ومن المؤكد أنّ هذه الحالة الثوريّة لا تزال حاضرة بامتداداتها وتأثيراتها، وأنّ الثّورة لم تنتهِ بعد، وأنّ المرحلة التي تحياها الشعوب العربية اليوم تُمثّل مرحلة انتقالٍ ثوريٍّ بين مرحلتين عظيمتين، مضت الأولى منها وأدّت مهمّتها بقرع آذان الظّالمين، وتنبيه الشّعوب وبثّ الأمل في نفوسها، وستأتي الثّانية قريباً بإذن الله لتقضي على ما بقي من آثار النّظام البائد، وتخطّ أولى خطوات بناء دولة العدل التي نريد، وإعادة المجتمع لدوره ومساره.

دخلت الشعوب العربية من باب الثورة الواسع عمليّة التغيير السياسي بقوّة، وطرقت بوابات الحريّة بعنف، والمرجّح أنّ هذه الصيرورة الثورية ستمتدّ لأكثر من عشرين عاماً، سنشهد فيها حالات مدّ وجزر ثوري، حالات تنتصر فيها الثورة وحالات تنهزم فيها، لكنها ستفضي في النهاية إلى حريّة واستقلال وشرعية النظام السياسي العربي بإذن الله.

سعيد زياد عبد المنعم

لاجئ فلسطيني من قرية دير سنيد المحتلة
باحث في الفكر والسياسة