مجلة أبعاد

2015

مركز أبعاد للدراسات والبحوث
Abaad Studies & Research Center

حرب بلا ملامح

abaadstudies
www.abaadstudies.org

الفهرس

السياسة في مرحلة القوة: مستقبل العملية السياسية في اليمن بعد الاستيلاء الحوثي على السلطة 3

السلطة ودورها في تماسك اليمن 19

تنافس القوى الدولية في المحيط الهندي وتأثيره على اليمن 29

المذاهب الإسلامية في الدولة المدنية (المشكلة والحل) 44

السياسة في مرحلة القوة: مستقبل العملية السياسية في اليمن بعد الاستيلاء الحوثي على السلطة

هاني المغلس

ملخص:

انقلب الحوثيون على السلطة الشرعية في اليمن منذ اجتياح العاصمة اليمنية صنعاء في سبتمبر/أيلول2014م؛وأتبعوا هذا الاجتياح بعمليات مكثفة لتثبيت سلطتهم وإخراج الرئيس الشرعي من السلطة والعملية السياسية.

تخلص الورقة إلى أن إنقاذ ما تبقى من العملية السياسية يتطلب بناء موقف سياسي بين الأطراف الرافضة للإنقلاب الحوثي قائم على التمسك بشرعية الرئيس هادي الذي أجبر على الاستقالة، وكذلك شرعية البرلمان القائم، دون ضرب أي من الشرعيتين بالأخرى أو إلغائها لحساب الأخرى، باعتبارهما معا تمثلان ما تبقى من "رمزية" الدولة ومؤسساتها، وذلك بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع سياسات الرئيس هادي ومع التوجهات الحزبية التي تظهر على التكوين البرلماني الحالي.

مع الإصرار في الوقت نفسه على إكمال مهام المرحلة الانتقالية من نقطة مسودة الدستور المقترح وطرحه للاستفتاء الشعبي لتقول الجماهير اليمنية كلمتها فيه قبولا أو رفضا. وإن إهدار تلك الشرعية المتلازمة للرئيس هادي وللبرلمان، وتجاوز حق المجتمع في إبداء رأيه بالدستور الذي انتظره أكثر من ثلاث سنوات وبات يمثل خلاصة الحوار الوطني وثمرته السياسية، سيحول العملية السياسية إلى فعل "شرعنة" للانقلاب الحوثي، وسيدفع بالمجتمع إلى تجاوزها وتطوير أدوات غير سلمية لكبح تمدد السيطرة الحوثية التي بدأت بتعطيل المسار الطبيعي للانتقال السياسي.

في مفهوم العملية السياسية

لا يشير مفهوم العملية السياسية إلى معنى إصطلاحي محدد غير أنه يستخدم في العادة للتعبير عن مجموعة من الأنشطة المنظمة التي يقوم بها فاعلون سياسيون وفقا لقواعد محددة وبغرض التوصل إلى حلول لقضايا يواجهها نظام سياسي معين، وبهذا المعنى تبدو العملية السياسية ذات طبيعة معقلنة إلى حد بعيد، وذات غائية تمنحها قدرا من المشروعية الاجتماعية، أما قابليتها للتأثير فترتبط من جهة بطبيعة تلك العملية وما توفره من حلول جدية وناجعة لأزمات النظام، وبمرونة القنوات التي يوفرها النظام السياسي نفسه وطبيعة استجابته لمخرجاتها من جهة اخرى، وهذا في الأحوال التي تدور فيه العملية السياسية في إطار نظام سياسي محدد المعالم وذو مرجعية قانونية محددة لكنه يعاني من أزمات بنيوية لا تقدم الأطر القانونية المعتمدة ما يكفي للتعاطي معها، أما في الأوضاع التي يكون فيها النظام السياسي نفسه ومرجعياته القانونية محل بحث وتداول فإن السياق الاجتماعي وما يفرزه من متغيرات وموازين يمارس تأثيرا على العملية السياسية يفوق تأثير المرجعيات النظامية والإطارية لتلك العملية وقد يتجاوزها.

وفي أغلب الأحوال فإن مفهوم العملية السياسية يفترض وجود حياة سياسية حزبية، وإطار واسع من المبادرات السياسية المجتمعية، ومستوى كثيف من المشاورات، وانفتاحا على التأثيرات الاجتماعية المختلفة، وفي غياب ذلك تتحول العملية إلى مجرد ترتيب سلطوي فوقي لمسألة الحكم أو لأزمة السلطة. والمقصود بالعملية السياسية في هذه الورقة تلك العملية التي تأسست على المبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية منذ أبريل 2011 وشاركت فيها أطراف سياسية متعددة بهدف أساسي معلن هو وضع أسس اتفاقية وشرعية عبر الحوار وخلال مرحلة انتقالية زمنية لحالة سياسية دائمة يتم فيها تداول السلطة سلميا عبر الانتخابات وبموجب دستور مستفتى عليه شعبيا.

العملية السياسية في اليمن: مأزق الشرعية والفاعلية

جرى استئناف العملية السياسية في اليمن في ذروة تدفق ثورة الحادي عشر من فبراير 2011 وقبل تحقيق أي من أهدافها، ولأن العملية السياسية كانت مسبوقة بحالة ثورية فقد كان من الصعب تأمين الانتقال نحو عملية سياسية تحظى بالمصداقية دون الحفاظ على صلة بين الثورة والسياسة، أقله على المستوى النظري، وقد جرى التعبير عن ذلك من خلال خطاب سياسي قائم على ادعاء "عقلنة الثورة"[1]، رغم كون الثورة في اتجاهها العام سلمية وبعيدة عن منطق العنف، وعبر القول إن الهدف الأول للثورة قد تحقق بـ "رحيل" الرئيس السابق عن السلطة وأن ما بدأته الثورة ستكمله السياسة، وبدورها عمدت المبادرة الخليجية إلى افتعال صلة صورية مع مطلب الثورة في التغيير عبر تأكيدها على اتفاق يلبي "طموحات الشعب اليمني في التغيير والإصلاح". في سياق البحث عن مشروعية لتأسيس لحظة سياسية جديدة مباينة للحظة الثورة وما تنطوي عليه من احتمالات "العنف والفوضى" ولدت العملية السياسية في اليمن، فكان أمامها تحديين أساسيين،الأول: تجسيد مطالب التغيير السياسي بأدوات السياسة المنضبطة، والثاني تجنب خيار العنف والفوضى و"الرسو بسفينة اليمن بعيدا عن أتون الصراع" بحسب ما جاء في وثيقة الحوار الوطني الشامل[2]، وهكذا قدمت العملية السياسية معايير تقييمها في اللحظة التي ولدت فيها كبديل عن الثورة.

راكمت العملية السياسية في مساراتها الحوارية الكثير من الأدبيات النظرية المتعلقة ببناء الدولة ومقاربات حل القضايا والإشكالات الوطنية لعل أهمها على الإطلاق الوثيقة الشاملة التي خرج بها مؤتمر الحوار الوطني، غير أن فاعلية أي عملية سياسية لا تقاس بما تخلّفه من موروث نظري وإنما بقدرتها على تجسيد التغيير السياسي على أرض الواقع، لقد سبق للعملية السياسية في العام 1994 أن أنتجت أرفع وثيقة في الأدب السياسي اليمني حول بناء الدولة الوطنية الحديثة في حينه، لكنها فشلت عمليا في منع نشوب الحرب والصراع آنذاك، ويبدو أن الأمر ذاته تكرر راهنا مع فارق جوهري هو أن العملية السياسة المستأنفة غداة ثورة فبراير 2011 أهدرت شرطها الاجتماعي التاريخي الذي كان يمكن أن يمدها بالقدرة على تجسيد طموحات التغيير السياسي فيما لو حافظت على قدر كبير من التماهي بينها وبين الثورة وحافظت على تماسك صفها الثوري.

والحال أن مؤتمر الحوار الوطني الذي اختتمت أعماله في يناير 2014 لم ينجز توافقا حقيقيا لاسيما حول مسألة شكل الدولة التي ستصبح عقدة الصراع السياسي، فعمد مؤتمر الحوار إلى تفويض الرئيس عبدربه منصور هادي بتشكيل لجنة تحديد الأقاليم، وهي اللجنة التي أفضت أعمالها لاحقا إلى ترجيح خيار الستة الأقاليم دون مشاورات كافية، وقد رفض الحوثيون ومعهم الحزب الاشتراكي اليمني قرار المؤتمر بالتفويض ناهيك عن رفضهما مخرجات لجنة تحديد الأقاليم، وحتى بالنسبة للقوى السياسية التي قبلت نظريا بذلك الخيار ولم تسجل اعتراضا أساسيا عليه كالمؤتمر الشعبي العام والتجمع اليمني للإصلاح والتنظيم الناصري فإن خطابها السياسي والإعلامي لم يجسّد ذلك الخيار، كما لم تبذل جهدا يذكر في التوعية والتثقيف الشعبي به،

وهو أمر يشير إلى عدم توفر قناعة كافية في الأوساط القيادية لبعض تلك القوى بخيار الدولة الاتحادية متعددة الأقاليم.وعلى الرغم من أن خيار الدولة الاتحادية متعددة الأقاليم وبالضمانات التي قدمها مؤتمر الحوار الوطني بتاريخ 7 يناير 2014 يعد الخيار الأنسب بالنسبة لدولة فشلت لأكثر من عقدين في تحقيق مفهوم الدولة البسيطة وإقامة سلطة مركزية قوية فإنه ظل خيارا مكشوفا لا تسنده إرادة حزبية قوية، أو عمل شعبي وإعلامي مصاحب، كما أن الطريقة الخاطئة في إرساء خيار الأقاليم المتعددة من خلال أسلوب القرارات الرئاسية الفوقية أفضت إلى تقوية جبهة المعارضة لهذا الخيار، ومنحت الحوثيين على وجه التحديد وبحكم عنصر القوة المادية المتوفر لديهم فرصة التدخل لتغيير مسار العملية السياسية وتوجيهها بالقوة نحو مسار مختلف.

الحوثيون وخيار القوة: من تغيير مسار العملية السياسية إلى السيطرة على الدولة

اعتمد الحوثيون سياسة الرفض في التعاطي مع العملية السياسية منذ اختتام مؤتمر الحوار الوطني، لقد رفضوا كافة القرارات المتعلقة بتشكيل الهيئة الوطنية للرقابة على مخرجات الحوار الوطني، ولجنة تحديد الأقاليم، ولجنة صياغة الدستور، وعلى الرغم من أنه كان بالإمكان التعاطي الإيجابي مع بعض تلك المواقف التي تبنتها الجماعة الحوثية وتفهمها إلا أن الاستجابة الكاملة لموقف الرفض الحوثي كان يعني تعطيل مسار العملية السياسية ووقف تنفيذ مخرجات الحوار الوطني خاصة وأن الجماعة الحوثية لم تبد أي إشارة إيجابية فيما يتعلق بنزع ترسانة الأسلحة التي تمتلكها أو الامتناع عن استعمالها على الأقل، لذلك فقد ظهرت لحظة افتراق أساسية في العلاقة بين الجماعة الحوثية وبين السلطة السياسية الانتقالية، وراحت الأخيرة تسابق الزمن من أجل استكمال تنفيذ مخرجات الحوار الوطني وإعداد مسودة الدستور، بينما اندفعت الجماعة الحوثية بقوة نحو التوسع العسكري وفرض واقع جديد على الجميع.

في 21 سبتمبر 2014 أمكن للحوثيين السيطرة بالقوة على العاصمة صنعاء بعد إسقاطهم عمران في يوليو 2014وفرضوا على السلطة الانتقالية والقوى السياسية اتفاق السلم والشراكة الذي أصبح منذ ذلك الوقت وثيقة سياسية تضاف إلى وثيقة مؤتمر الحوار الوطني وتقف معها على صعيد واحد، ورغم أن ما سمي باتفاق السلم والشراكة لا يقدم أفكارا تأسيسية تتعلق بالدولة وطبيعة النظام السياسي فإن بنودها ذات الطبيعة الاجرائية وضعت مخرجات الحوار الوطني تحت رحمتها واخضعتها بصورة واضحة للتفسير الحوثي، وعلى سبيل المثال فقد تضمنت وثيقة السلم والشراكة بندا ينص على مراجعة عضوية الهيئة الوطنية للرقابة على مخرجات الحوار الوطني ومنحها الإشراف على لجنة صياغة الدستور، فأنهت بذلك فعليا مخرجات لجنة تحديد الأقاليم الصادرة في فبراير 2014، وبإقرار اتفاق السلم والشراكة فإن اعتراض الجماعة الحوثية على تنفيذ مخرجات الحوار الوطني وعلى رأسها التشكيل الفيدرالي للدولة الاتحادية إلى ستة أقاليم بات مستندا إلى صيغة رسمية أضفت عليها أطراف العملية السياسية طابعا "شرعيا" ولم يعد مجرد موقف سياسي شبه معزول.

ثمة عوامل كثيرة سهلت مهمة الجماعة الحوثية وانتقالها من محاولة تغيير مسار العملية السياسية إلى السيطرة على مركز الدولة لعل أهمها: حالة الحرب غير المعلنة في المنطقة ضد جماعة الإخوان المسلمين، والتقارب الأمريكي – الإيراني فيما يتعلق بمواجهة ما سمي "تنظيم الدولة الإسلامية في الشام والعراق" والمباحثات حول الملف النووي، وهشاشة الموقف الدولي تبعا لكل لذلك. أما على الصعيد الداخلي فإن أخطاء اللحظة الأولى التي تأسست العملية السياسية بناء عليها طبقا للمبادرة الخليجية لا سيما فيما يتعلق بمنح النظام السابق الحصانة دون اشتراط التخلي عن العمل السياسي، وتأجيل هيكلة الجيش إلى ما بعد الانتخابات الرئاسية، والاندفاع في مسار سياسي قائم على حسن النوايا وغير محسوب المخاطر، ناهيك عن فشل حكومة المحاصصة وتلكؤها في تنفيذ بعض مخرجات الحوار الوطني جميعها عوامل أسهمت بصورة كبيرة في انضاج فكرة الانقلاب الحوثي على الدولة مرورا بإعادة تشكيل العملية السياسية بالقوة كما أوضحنا.

التوسع الحوثي: التقاء الدولة العميقة بالمجتمع العميق

عندما تنتقل الثورة إلى "السياسة" تتحول الثورة المضادة إلى "التاريخ" فتنجز مهامها من خارج المسار السياسي، وهو ما كان جدير بالثورة أن تفعله منذ البداية ولكن بأدواتها، إن هذه السيرورة المستخلصة من حركة الثورات العربية المعاصرة وصراعها مع الثورات المضادة تنطبق إلى حد بعيد على الانقلاب الحوثي على مركز الدولة، خاصة فيما إذا نظرنا إليه على ضوء التحالف القائم –والمؤقت بطبيعته- بين الحوثيين وبين الرئيس السابق صالح، أي بحسبانه التقاءً بين "الدولة العميقة" وبين ما يمكن أن نطلق عليه "المجتمع العميق". يجسد صالح بأذرعه العسكرية طليعة الثورة المضادة وفكرة الدولة العميقة بطريقة لم تعد بحاجة إلى برهان، بينما يمثل الحوثيون مجتمعا عميقا وغائرا انبعث ليقوم بالدور الذي كان يفترض بالمجتمع الكلي أن يلعبه في السياسة دون عنف. يتكون المجتمع العميق في الأساس من قوى عصبوية عشائرية أو قبلية أو طائفية أو جهوية تدخل في لعبة مساومات اجتماعية مع الدولة بدلا من إنجاز عقد اجتماعي شامل معها، وتفرض عليها مطالب قاسية لاسيما في مراحل ضعفها، وتصل حد الانقضاض عليها.

يحضر المجتمع العميق عندما يجري تغييب المجتمع الكلي عن السياسة، أي عندما تقوم أطراف العملية السياسية بتغييبه كفاعل اجتماعي ثوري.

لا يشكل مفهوم المجتمع العميق إدانة لذلك القطاع من المجتمع الذي تمثّله الجماعة الحوثية، إنه مجرد مفهوم تحليلي سوسيولوجي مقترح يساعد في سبر غور الظهير الاجتماعي للجماعة الحوثية والتعرف على طبيعة تصوره للحضور الذي ينشده في السياسة، فالمجتمع العميق هو قطاع من المجتمع الأصلي العام لكنه يسعى لإعادة صياغة علاقته بالدولة باعتبارها إرثا خاصا، وهو إلى ذلك يبدو معبأً ضد السياسية، لا نتيجة لاخفاقاتها المتوالية، وإنما لكونه يرى السياسة بطبيعتها فعلا قبيحا ومجرد "عمالة" للخارج مالم تخدم فكرته عن الدولة، أي تخدم تصوره لها كإرث تاريخي، والمهم في الأمر أنه يفعل كل ذلك متسلحا بالقوة القهرية وبأمشاج من الوعي السلالي والطائفي يجعل ميله للاندماج الاجتماعي ضعيفا ومرهونا باعتراف المجتمع الكلي له بتفوق من نوع خاص. و الجماعة التي تمثل هذا المجتمع العميق القادم من رحم معاناة اجتماعية حقيقية سببها غياب الدولة ثم حروب السلطة السبعة ضده ترهن انخراطها في العملية السياسية -على غرار مجتمعها- بحصولها على مكانة خاصة واعتراف الجميع لها بذلك، إذ أن الحصول على مثل تلك المكانة هو ما يبرر تعاطيها بالسياسة التي ليست في التحليل الأخير سوى وسيلة لخدمة القوة المادية وتعبيد الطريق أمامها، ومن هنا فقط تأخذ السياسة شرعيتها بنظر الجماعة ومجتمعها العميق.

مستقبل العملية السياسية بين الترويض والتقويض

يتراوح مستقبل العملية السياسية في اليمن على ضوء التغيرات التي فرضتها الجماعة الحوثية منذ 21 سبتمبر الماضي بين ثلاثة احتمالات هي:

احتمال الترويض: أي فرض الإملاءات على العملية السياسية وإعادة تشكيلها في الاتجاه الحوثي المرغوب، لتصبح نشاطا مصاحبا لفعل السيطرة على الأرض، في هذا الصدد يسعى الحوثيون إلى ابقاء هيكل العملية السياسية قائما مع تحوير طبيعتها من عملية تهدف إلى انتاج حلول سياسية توافقية ومتوازنة لتأمين العبور من المرحلة الانتقالية إلى المرحلة الدائمة وفق مرجعيات الحوار الوطني، إلى عملية تنجز مهام التكيف مع واقع القوة الجديد الذي فرضته الجماعة، ويبدو أن الرهان الأساسي للجماعة الحوثية وفقا لمبدأ السياسة في خدمة القوة الذي تنتهجه يرتكز أولا على تفكيك موقف الرفض الاجتماعي الواسع من خلال تطويع العملية السياسية لمعطيات القوة، وتحويل السياسة إلى أداة اختراق للموقف الاجتماعي وإضعافه.في هذا الإطار من غير المرجح أن يعمد الحوثيون إلى التقويض الكامل للعملية السياسية على الأقل قبل تأمين وصولهم إلى مصادر الثروة النفطية أو جزء منها، واستكمال السيطرة على الجيش، أما الأهداف التي يسعون بدأب إلى تحقيقها من خلال الاستمرارية الشكلية للعملية السياسية وما قد تفضي إليه من اتفاقات بالتوازي – بطبيعة الحال- مع استمرار تحركاتهم العسكرية المحدودة على الأرض فتتمثل في:

- تأمين غطاء لاستكمال السيطرة على الجيش وتغيير قيادات عسكرية لا سيما في المناطق الواقعة خارج السيطرة الفعلية للجماعة الحوثية.
- اتخاذ إجراءات تتعلق بتغيير محافظي بعض المحافظات، مع إمكانية حل بعض المجالس المحلية.
- القضاء على فكرة الدولة الاتحادية ومقايضتها بالحكم المحلي و"الامتيازات الخاصة" لمناطق الثروة.
- تشتيت الموقف الإقليمي والدولي وامتصاص الضغوط الحاصلة والمحتملة.
- إرباك حركة "الأقاليم" والمحافظات وإحباط أي إجراءات يمكنها القيام بها على صعيد الرفض العملي للسيطرة الحوثية، فطالما أن ثمة عملية سياسية وحوار مستمر ومفتوح فإن الأنظار والمواقف النهائية في الأقاليم تظل معلقة في انتظار ما يمكن أن يسفر عنه الحوار من نتائج.

عبر مخرج سياسي آخر يتم تحت غطاء العملية السياسية أو بصيغة إعلان "دستوري" آخر، وفي هذا الإطار تعد نتائج التحركات العسكرية المحدودة للحوثيين من حيث نجاحها أو فشلها في تحقيق مكاسب ملموسة لمصلحتهم على الأرض محددا جوهريا في طريقة تعاطيهم مع العملية السياسية سلبا أو إيجابا.

احتمال تعميق التحالف المرحلي مع الرئيس السابق صالح: في حال استمرار اعتراض أطراف أساسية في العملية السياسية لإعلان الجماعة الحوثية السياسي، أو تداول عناصر تسوية لا تحافظ على مكاسب القوة التي حققتها الجماعة، أو تتناقض بصورة جذرية مع ما ورد في إعلانها أن تعمد الجماعة إلى تعميق تحالفاتها مع طرف أساسي في العملية السياسية هو المؤتمر الشعبي العام جناح الرئيس السابق صالح، بحيث تضمن مشاركة القوات التابعة للرئيس السابق في السيطرة على مناطق بعينها، وتخفيف الضغط الإقليمي عنها، في مقابل الالتزام بدور معين للبرلمان بتكوينه الحالي، وتقصير الفترة الانتقالية الواردة في الإعلان الذي أصدرته الجماعة، وتقديم ضمانات بإجراء الانتخابات النيابية والرئاسية كما ورد في الإعلان وغير ذلك. وفي المجمل يظل تحالف الجماعة الحوثية مع هذا الطرف أساسيا في المرحلة القريبة المقبلة، لكن تطوره إلى تحالف ثنائي سياسي لإدارة المرحلة، واستكمال السيطرة، وتقاسم المكاسب رهن بتقييم الجماعة لموقفها العسكري من حيث الضعف والقوة، ومدى قدرتها على مواجهة الضغوط الداخلية والخارجية منفردة. وإذا كان من غير الواضح بعد كل التغيرات التي حدثت على الصعيدين العسكري والسياسي تقدير القوة الحقيقية (العسكرية والسياسية) للرئيس السابق صالح، فإن افتراض بقائها على حالها يبدو بعيدا عن الصواب،

إذ من المرجح أن تسرّبا لبعض عناصر القوة من بين يدي صالح قد حدث خلال الفترة الماضية، وهو ما جعل بمقدور الجماعة الحوثية الذهاب إلى خيار ما أطلقت عليه "الإعلان الدستوري" دون أخذها في الاعتبار مسار العودة للبرلمان الذي يحبذه صالح، والذي يكفل له تنصيب رئيس البرلمان المنتمي للمؤتمر الشعبي العام في حال قبول استقالة الرئيس هادي، ثم التوجه بعد ستين يوما صوب انتخابات رئاسية، وتجاوز الجماعة الحوثية لهذا المسار يشير إلى أن ثمة تراجعا في قدرة الرئيس السابق على التأثير على المشهد السياسي بالصورة المتوقعة، وأنه ربما خسر ولاء بعضا من قياداته العسكرية لمصلحة الجماعة الحوثية، خاصة بعد أن حرمه التغلغل الحوثي في الوسط القبلي المحيط بالعاصمة صنعاء من الخزان القبلي الذي اعتمدت عليه سلطته حتى العام 2011. وعلى الرغم من استمرار صالح في بيع المزيد من الوهم لأنصاره بحتمية العودة إلى السلطة عبر نجله، فإن النزف المتواصل لقوته قد يجعل الجماعة الحوثية مطمئنة إلى خيار تعزيز التحالف السياسي معه خلال الفترة المقبلة كأداة مرحلية لاستكمال السيطرة.

احتمال التقويض: قد يتسبب استمرار اخفاق العملية السياسية في انتاج حلول جدية وقابلة للتنفيذ للأزمة السياسية في تقويض تلك العملية بفعل تجاوز الأحداث لها وانفجار مواجهات عسكرية في أكثر من منطقة يمنية وربما في العاصمة صنعاء نفسها إذا ما قرر الرئيس السابق خوض مواجهة مباشرة مع الجماعة الحوثية، كما قد يجري تقويض العملية السياسية بإجراءات مباشرة تتخذها الجماعة الحوثية كممارسة "الحظر أو الحل الانتقائي" لبعض القوى السياسية التي تبدي ممانعة في الاستجابة لخيار السيطرة بالقوة، أو لا تتماشى بصورة مرضية مع خياراتها. إن خيار حل بعض الأحزاب السياسية أو استهدافها بصورة مباشرة يمس دون شك جوهر العملية السياسية ناهيك عن تكلفته الباهضة سياسيا واجتماعيا، وقد يدفع المشهد نحو انفجار حتمي من الصعب تقدير اتجاهاته أو الصورة التي سيتخذها. والحال أن إغلاق العديد من الدول سفاراتها أو إيقاف العمل بها يعد مؤشرا أساسيا في هذا السياق، فالدول الغربية كالولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا التي اتخذت قرارا بإغلاق سفاراتها هي أهم الدول الراعية للتسوية السياسية،

وإقدامها على مثل تلك الإجراءات هو بمثابة إعلان فشل العملية السياسية، وإفساحٌ للمجال أمام ممارسة المزيد من الضغوط على أطراف العملية السياسية وربما دفعها نحو جولة من الصراع تتغيير معها بعض موازين القوة الداخلية قبل أن تحاول تلك الدول إعادة إحياء العملية السياسية بناء على معطيات جديدة. وفي الحقيقية، إن تخلي تلك الدول – عمليا- عن رعاية العملية السياسية أمر غير مأمون العواقب ويقود إلى صراعات تصعب السيطرة عليها لاسيما في ضوء الانهيار الاقتصادي المتوقع في تلك الحالة. أما دول الخليج العربي وعلى رأسها المملكة العربية السعودية الراعية للمبادرة الخليجية فإن صعوبات أكبر تواجهها في التعاطي مع التطورات الأخيرة ويبدو أنها مازالت تدعم استمرار العملية السياسية بصورتها الراهنة مع التحرك في الوقت ذاته لتشكيل موقف دولي ضاغط عبر مجلس الأمن،

ولعل العودة السريعة للمبعوث الأممي من السعودية إلى اليمن بعد مغادرتها عقب اتخاذ الحوثيين خطوة الإعلان "الدستوري" بساعات ثم زيارة الأمين العام للأمم المتحدة للسعودية مؤشراً على دعم دول الخليج والمملكة العربية السعودية استمرار العملية السياسية والخروج بتسوية. ويعد قرار مجلس الأمن 2201 انجازا خليجيا في المقام الأول، ومع كون القرار لا يؤثر في المسار العملي للأحداث بالنظر إلى تجربة قرارات سابقة لمجلس الأمن فإنه يلبي إلى حد كبير مخاوف دول الخليج ويمنحها غطاءً لممارسة الضغط في المشهد السياسي اليمني. وإلى حد كبير تعتمد فاعلية هذا القرار على طريقة توظيفه من قبل دول الخليج العربي وطبيعة تحركاتها على المستوى الدولي بعد انقضاء المهلة التي منحها القرار لتراجع الحوثيين عن الإجراءات التي اتخذوها مؤخرا.

في المجمل، إن استمرار العجز عن التوصل إلى تسوية سياسية واندفاع الجماعة الحوثية عسكريا نحو أهداف جديدة سيدفع المملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج إلى التورط على نحو متزايد في أي صراع محتمل في اليمن.

وبعامة يمكننا القول إن الاحتمالات الثلاثة الممكنة لمسار العملية السياسية ومصيرها بعد الاستيلاء الحوثي على السلطة تبدو متدرجة ويفضي بعضها إلى بعض، إذ تتدرج في متصل يبدأ باحتمال ترويض العملية السياسية، وقد ينتهي باحتمال التقويض الكامل للعملية السياسية، على أنه خلال المدة القريبة المقبلة يبدو احتمال تعميق التحالف المؤقت بين الجماعة الحوثية والرئيس السابق صالح بالصورة التي سبق الحديث عنها هو الراجح، ذلك أن الجماعة غير قادرة على التقدم إلى الأمام واستكمال أهداف السيطرة دون وجود ظهير قوي يتحالف معها، خاصة بتزايد الضغط الخارجي والرفض الداخلي لها.

مأزق العملية السياسية ومتطلبات تجاوزه

محور السياسة في اليمن ليس السلطة الانتقالية ممثلة بالرئيس عبدربه منصور هادي، وإنما "العملية السياسية التوافقية" وهذا هو الترسيم الذي وضعته المبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية للوضع الانتقالي في اليمن، فالسلطة الانتقالية هي من حيث المبدأ أداة تنفيذ التوافقات الناجمة عن العملية السياسية، ونظرا لهذه الطبيعة الخاصة للنظام الانتقالي فإن كل شيء فيه يبدو مرتبطا بالعملية السياسية وما يمارس من خلالها من مشاورات أو إكراهات. وبالمثل فإن حجر الزاوية في تيسير الانتقال السياسي هي المبادرة الخليجية ومخرجات الحوار الوطني وليس الدستور اليمني، ومع ذلك فإن أيٍ من المبادرة الخليجية أو مخرجات الحوار الوطني لم يتضمنا إلغاء الدستور أو تجميد العمل به لإيجاد مرجعية موحدة للوضع الانتقالي، فضلت العملية السياسية مستندة إلى مزيج من المرجعيات المتضاربة (الدستور، المبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية ومخرجات الحوار الوطني، واتفاق السلم والشراكة الذي فرضه الحوثيون لاحقا) وكانت تلك نقطة ضعف أساسية في العملية السياسية.

لقد ظهرت نقطة الضعف تلك بصورة جلية في تعاطي أطراف العملية السياسية المرتبك مع إصدار الجماعة الحوثية إعلانها السياسي في 6 نوفمبر2015، ففي حين أعتبر التنظيم الوحدوي الشعبي الناصري البيان "إنقلابا مكتمل الأركان على الشرعية الدستورية والتوافقية الناجمة عن ثورة 11 فبراير 2011" والغاءً لمبدأ الحوار بين القوى السياسية، اعتبره التجمع اليمني للإصلاح "انقلابا على الحوارات" وخطوة أحادية وانفرادية ضد التوافق الوطني دون إشارة للشرعية الدستورية أو السياسية التي تحيل في بيان التنظيم الناصري إلى شرعية الرئيس هادي، أما الحزب الاشتراكي اليمني فاعتبر الإعلان و"كأنه إلغاء للعملية السياسية القائمة في البلاد، الناشئة بفعل التوقيع على المبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية المزمنة، وإنقلابا على شرعية التوافق الوطني بما تستند إليه من مرجعيات وطنية متمثلة في مخرجات الحوار الوطني واتفاق السلم والشراكة"، وعلى خلاف ذلك رأى المؤتمر في الإعلان "تعديا على الشرعية الدستورية، ومخالفا للمبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية، ومخرجات الحوار الوطني المتوافق عليها، واتفاق السلم والشراكة الوطنية)، مع الإشارة إلى أن مصطلح الشرعية الدستورية يشير في بيان المؤتمر إلى دستور الجمهورية اليمنية "النافذ والمستفتى عليه".

وعلى الرغم من وجود قواسم مشتركة بين أطراف العملية السياسية فيما يتعلق برفض الإعلان لمخالفته مبدأ الحوار والتوافق، فإن التباين الكائن في المرجعيات الحاكمة للعملية السياسية يظهر بوضوح، وعلى سبيل المثال فإن المؤتمر الشعبي العام لم تكن لتظهر لديه مشكلة كبيرة لو أن الإعلان اعتمد فكرة العودة إلى البرلمان حتى دون التوافق مع بقية الأطراف السياسية، لأنه يرى في المسار البرلماني خيارا دستوريا لا يُشترط التوافق للقبول به. وبالمثل يمكن القول إن الحزب الاشتراكي اليمني بات يعلي مرجعية اتفاق السلم والشراكة على ما عداها لكون ذلك الاتفاق أوقف تطور العملية السياسية باتجاه فكرة الدولة الاتحادية متعددة الأقاليم، وإذا افترضنا جدلا أن الإعلان الحوثي تضمن فكرة الدولة الاتحادية بإقليمين شمالي وجنوبي لكان راجحا تغير موقف الحزب الاشتراكي منه بصورة ملحوظة. في المجمل يضع تضارب المرجعيات والتعامل الانتقائي معها عقبات كبيرة أمام العملية السياسية، ويعزز من فقد الثقة بين أطرافها، وصبغها بطابع برجماتي تبحث تحته الأطراف عما يحقق مصالحها وعما يدّعم رؤاها السياسية بصرف النظر عن الرؤى والمصالح الخاصة بالأطراف الأخرى وهذا ما يجعل من العملية السياسية عملية "تفاوض" وليس "حوارا" وطنيا.

من جهة ثانية، لم تعد العملية السياسية بعد الاستيلاء الحوثي على مركز الدولة في صنعاء وعدد من المحافظات تدور حول حل "أزمة" سياسية، أو تأمين انتقال سلمي للسلطة أو ملء فراغ دستوري نجم عن استقالة الرئيس هادي، وإنما باتت المسألة تتعلق بحفظ الكيان الوطني واستعادة مركز الدولة ووضع اليمن على مسار تصحيح الخلل الذي أصاب الدولة بمؤسساتها وأجهزتها المختلفة، والخلل الأعمق الذي يوشك أن يصيب المجتمع في وحدته ونسيجه الوطني، وتلك مهمة تفوق إمكانات العملية السياسية بأطرافها وآليات اشتغالها، وتتطلب انفتاحا أوسع على حركة المجتمع والإصغاء لرؤاه ومخاوفه وطموحاته واستيعاب ما تفرزه حركته الذاتية للدفاع عن نفسه ووطنه ضد السيطرة الحوثية من قوى وحقائق على الأرض.

في الأخير يمكننا القول إن إنقاذ ما تبقى من العملية السياسية يتطلب بناء موقف سياسي بين الأطراف الرافضة للانقلاب الحوثي قائم على التمسك بشرعية الرئيس هادي الذي أجبر على الاستقالة، وكذلك شرعية البرلمان القائم، دون ضرب أي من الشرعيتين بالأخرى أو إلغائها لحساب الأخرى، باعتبارهما معا تمثلان ما تبقى من "رمزية" الدولة ومؤسساتها، وذلك بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع سياسات الرئيس هادي ومع التوجهات الحزبية التي تظهر على التكوين البرلماني الحالي. مع الإصرار في الوقت نفسه على إكمال مهام المرحلة الانتقالية من نقطة مسودة الدستور المقترح وطرحه للاستفتاء الشعبي لتقول الجماهير اليمنية كلمتها فيه قبولا أو رفضا.

وإن إهدار تلك الشرعية المتلازمة للرئيس هادي وللبرلمان، وتجاوز حق المجتمع في إبداء رأيه بالدستور الذي انتظره أكثر من ثلاث سنوات وبات يمثل خلاصة الحوار الوطني وثمرته السياسية، سيحول العملية السياسية إلى فعل "شرعنة" للانقلاب الحوثي، وسيدفع بالمجتمع إلى تجاوزها وتطوير أدوات غير سلمية لكبح تمدد السيطرة الحوثية التي بدأت بتعطيل المسار الطبيعي للانتقال السياسي. إن التعامل مع منطق القوة هو في عدم تمكين القوة من تطويع موقف الرفض الاجتماعي والسياسي، وجعلها تكتشف حدودها في واقع مصِّر على رفضها. وبتحصين الموقف السياسي الرافض لشرعنة القوة والتمسك به يظل المجتمع مشدودا إلى السياسة وموثوقا برباطها، أما التفريط في موقف الرفض السياسية لهيمنة القوة فيمثل بتقديرنا دعوة للمجتمع إما للاستسلام للقوة الجامحة أو للفوضى ومواجهة القوة بالقوة، ناهيك عن كونه مقدم لأزمات جديدة متكاثرة.

المراجع

1) انظر كأهم نموذج لهذا الخطاب: د ياسين سعيد نعمان، إشكاليات من واقع ثورة الفرصة الأخيرة، 7 فبراير 2012، موقع مأرب برس الإلكتروني على الرابط: http://www.marebpress.net/articles.php?lng=arabic&id=13646

2) وثيقة الحوار الوطني الشامل، صنعاء، 2014، ص13.

السلطة ودورها في تماسك اليمن

محمد محسن صلاح

ملخص:

مرت اليمن بفترات حكم مختلفة، كان تماسك الجغرافيا فيها مرهون باستيعابها، والسياسة القادرة على صناعة الاستقرار للبلد، هي تلك التي تديره وفق منظومة التكامل بين مناطقه المختلفة، لا التكالب على ثرواته.

وتؤكد الوحدة الحضارية لليمن على ترابط البلد وتكامل مناطقه المختلفة، بحيث لم يفقد اليمنيون شعورهم بيمنيتهم، كما أن الاضطرابات التي شهدها البلد لا تعود إلى طبيعة المجتمع الذي يرفض الدولة، وإنما إلى فشل الإدارة والنظام الذي ظل يجبر الناس على التمرد.

سهَّلت الصراعات السياسية والاقتتال على السلطة بين الزعامات الداخلية، للغزاة الأجانب احتلال اليمن واستنزفتها، كما يفوق الاستقلال في نظر المجتمع اليمني الاستقرار في قيمته، وهذا دفع بعض القوى لاسترضاء النزعة اليمنية في رفع رايته،

ومن تمكن منهم من الحكم فشل سياسيا، ودفع ذلك اليمنيين للتفريط في صيانة استقلاليتهم.

وبرغم استعادة اليمن للاستقرار في بعض الفترات نتيجة لالتئام الجغرافيا تحت سلطة واحدة، وحاكم يمتلك الكفاءة السياسية، واستغلال ثروات البلاد لدعم الاقتصاد، إلا أنها فشلت في الحفاظ على استمراره، وكان ذلك سببا في ضعف الحكام وفشلهم في البناء دولة.

ولم تتمكن جميع الدول التي حكمت اليمن بأكملها، من حكم مناطق البلاد إلا باعترافها باستقلاليتها، والقبول بدور مشارك للقوى المحلية آنذاك.

دفع الضعف الذي كانت تعاني منه السلطة المركزية، المناطق في الداخل إلى الانقضاض على سلطة المركز، وإن فشلت محاولة الانقضاض قنعت بإدارة نفسها،

وفي الأوقات التي تمتلك الحكومة المركزية أدوات الهيمنة، لكن دون أن يفكروا بالانفصال، بعكس مناطق الساحل -التي نفذت من خلالها القوى الطامعة-، بسبب تجرعه مرارة، وويلات الأنظمة الحاكمة، وتحمله أعباء عبثها وجور ولاتها.

ويؤدي غياب شعور السكان في كل منطقة بمدى ارتباط مصالحهم مع بقية المناطق الأخرى، إلى دخول البلد في رحلة التفكك والتمزق، من خلال التمردات والاضطرابات التي تشتعل في الأطراف ضد المركز، ويعود ذلك إلى العجز السياسي في توزيع الموارد، وتبادل المنافع، بين المناطق اليمنية المتعددة.

عرضت هذه الدراسة العديد من فترات الحكم التي مرت بها اليمن، وأكدت أن تماسك الجغرافيا مرهون باستيعابها، فضلا عن قدرة السياسة على صناعة الاستقرار للبلاد.

وتشير الدراسة أن الاضطرابات التي شهدتها اليمن، لا تعود إلى طبيعة المجتمع الذي يرفض الدولة، وإنما إلى فشل الإدارة والنظام الذي ظل يجبر الناس على التمرد، والفشل في بناء الدولة.وخلصت الدراسة إلى أن الاقتتال على السلطة، سهل على الغزاة احتلالها، وأن غياب شعور السكان بمدى ارتباط مصالحهم مع بقية المناطق الأخرى، يؤدي إلى دخول البلد في مرحلة من التفكك والتمزق.

في اليمن ليس هناك ما يوجب الخوف على الجغرافيا، بالقدر الذي يجب أن نخاف ونحذر من الإدارة السياسية، وفلسفتها وطريقتها في الحكم، وإذا كان دور اليمن التاريخي غائباً في عهود التجزئة، فإنه كان أخف وطأة على المجتمع، وأهون على الناس من المأساة التي عانوها في بعض عهود التئام الجغرافيا والتحامها السياسي، على قاعدة الضم والسطو، والفتح، ونزعة التسلط وشهوة التملك، كما كان في عهود الإمامة التي خضعت اليمن لها بعض الفترات، لقد عرفت اليمن التفكك والتجزؤ، وتناثرت في أوقات عديدة، ولكنه كان من ناحية السلطة فقط، فالوحدة الحضارية لليمن منذ القدم كما تمثل في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والديني تؤكد على ترابط البلد وتكامل مناطقه المختلفة، بحيث لم يفقد اليمنيون شعورهم بيمنيتهم .

ففي كل مرحلة من مراحل التشظي التي دخلتها البلد بسبب النزعات السلطوية لبعض القوى في طرق الوصول إلى الحكم والاستفراد بمنطقة مهما ضاقت مساحتها، فإن الحركة الداخلية للمجتمع ظلت ملحة في السير نحو الوحدة، وما من قوة بزغت وغدا لها وزن في الساحة الوطنية إلا وسعت إلى إخضاع بقية المناطق وإدخالها تحت حكمها، فاليمن من لا يعرف ظروفه الجغرافية، ويدرك خصوصياته التاريخية، وتأثيراتهما على الأوضاع الاقتصادية والسياسية لن يتمكن من إدارته واستقراره، فتماسك الجغرافيا في اليمن مرهون باستيعابها، والسياسة القادرة على صناعة الاستقرار للبلد، هي تلك التي تديره وفق منظومة التكامل بين مناطقه المختلفة، لا التكالب على ثرواته.

عرفت اليمن طيلة العصور الوسطى العديد من التمردات والحروب، وما زالت حتى اللحظة تخوض في صراعات متواصلة، غير أن هذه الاضطرابات التي صبغت تاريخ اليمن لا تعود إلى طبيعة المجتمع الذي يرفض الدولة، وإنما إلى فشل الإدارة والنظام الذي ظل يجبر الناس على التمرد والخروج، لأنه (ليس بإمكان القبائل الفرار من الدولة بالارتحال، وقد أظهرت بعض الدول التي قامت في اليمن الأسفل أحياناً كالصليحيين أو الرسوليين أو العثمانيين مدى ضعف حصانة القبائل)[1] . فسياسة تدمير القرى والمزارع وقطع الأشجار، ومصادرة الأموال التي أستخدمها ولاة الجور، والطامعون في السلطة، خلال العصور الوسطى مثلا، جعل من تلك المناطق التي عرفت الاستقرار أن تتحول إلى قبائل دائمة التمرد،

ولعل في تاريخ الإمامة شهادة دامغة، إذ ظلت البلد في حالة تمردات متواصلة يعود سببها إلى طريقة الأئمة في الحكم، التي تقوم على احتكار السلطة، وغزو المناطق والاستفراد بخيراتها، كما أن تفكك البلد وخروج بعض أجزائه من سلطة الدولة (يعود أساساً إلى ضعف حكومته المركزية وليس إلى تعدد مناطقه الجغرافية، كما أن ظهور زعامات محلية في الوحدات الجغرافية لا يرجع إلى فقدان الشعور باليمنية بقدر ما يرجع إلى طموحات شخصية تستغل ضعف حكومة المركز وتعتمد على إمكانيات تلك الوحدات) [2]

غياب الاستقرار أضاع الاستقلال

يفوق الاستقلال في نظر المجتمع اليمني الاستقرار في قيمته، وهذا دفع بعض القوى لاسترضاء النزعة اليمنية في رفع رايته خلال مراحل تاريخية عدَّة، رغم عدم أهليتها لحكم بلد كاليمن، ومع ذلك تمكنت في بعض الأحيان من السلطة، غير أن الفشل السياسي المستمر لهذه القوى في الحكم، وصناعة الاستقرار، دفع اليمنيين للتفريط في صيانة استقلاليتهم، فصراع مراكز النفوذ السياسية على السلطة، وعجز أي طرف منها على حسم الأوضاع لصالحه، حفَّز بعضها لطلب العون والمساعدة من الأجنبي كمرحلة آنية فقط، وفي أحيان أخرى التحالف معه وتسهيل سيطرته على البلد، نكاية في الخصم المحلي والمنافس الداخلي . لقد سهَّلت الصراعات السياسية والاقتتال على السلطة بين الزعامات الداخلية، للغزاة الأجانب احتلال اليمن، ومن أمثلة ذلك أن رحى الحرب التي كانت تدور بين الطاهريين والإمام شرف الدين هو ما أعان المماليك في البداية على تحقيق مطامعهم في اليمن بين عامي 923 – 945 هـ، ودفع بالإمام الاستعانة بالمماليك الذين تمكَّنوا من الملك عامر بن عبد الوهاب وقتلوه على أبواب صنعاء التي كانت محاصرة من قبله. ومن الأمثلة الدامية أيضاً أن الصراع الذي دار بين المطهر ووالده الإمام شرف الدين على السلطة في ذات الفترة "شغلهما عن صد تيار التوسع العثماني في أرجاء اليمن" بحيث استولى الأتراك في ذلك النزاع على المنطقة الممتدة من تعز جنوباً إلى جيزان شمالاً، ثم تقدم الوالي أزدمر من زبيد تجاه صنعاء، وتمكن من هزيمة المطهر حينها "ودخل صنعاء بمعاونة بعض أتباع المطهر .إن الاستقراء التاريخي لحالة الصراعات بين القوى والأطراف اليمنية، يؤكد أنها كانت السبب الفعلي لبقاء أنظمة الفشل والعبث،

وأنها كانت العامل المساعد والمساند لخضوع البلد للقوى الأجنبية، والمحفز للانتهازيين الداخليين في الوثوب على السلطة، وكانت النتيجة أن فقدت اليمن الاستقلال، والأنظمة الاستمرار، والمجتمع الاستقرار.

فشل الإدارة وعجز الحكام

من المحزن في أمر اليمن أن الإدارة السياسية طيلة قرون من الزمن تمتد من العصور الوسطى وحتى اللحظة، كانت الآفة التي اجتاحتها ونخرت في كيانها، بحيث ظلت تستنزف اليمن وتهدر إمكانياتها، فسياسات القوى والجماعات التي وثبت على السلطة، وظهرت على مسرح الأحداث، سمحت وأدت طريقة إدارتها لليمن بخلق الاضطرابات والصراعات بين مختلف فئات المجتمع لتكفل استمرارية بقائها في الحكم، إذ لم تكن تستوعب اليمن وتدرك أسباب ازدهاره ورخائه، انحطاطه وانحلاله، تماسكه وتكامله.

مع العجز المزمن في العصور المتوالية للعديد من الحكومات التي برزت في اليمن، باختلاف وتنوع مشاربها، في إقامة دولة مستقرة، فإن هنالك استثناءات وفلتات تمكَّنت فيها اليمن من استعادة استقرارها ودورها التاريخي، غير أنها لم تحافظ على استمراريته،وقد كان مرد ذلك الاستقرار إلى التئام الجغرافيا أولاً تحت سلطة واحدة، واستغلال إمكانيات الموانئ اليمنية في دعم اقتصاد الدولة، ثم إلى قدرات الحكام الشخصية وكفاءتهم السياسية، أمثال المُكرَّم الصليحي، والمظفر الرسولي، والمتوكل على الله إسماعيل .

ومن هنا فإن عدم استقرار اليمن ظل نتيجة طبيعية لضعف الحكَّام، وفشل الإدارة في تسخير مميزات وقدرات الجغرافية اليمنية في بناء الدولة، إضافة إلى احتكار بعض القوى للسلطة كونها مفتاح الحصول على الثروة، الأمر الذي عزَّز لدى بعض المناطق رفضها الانصياع والالتفاف تحت راية هذه الحكومة أو تلك، كما ظل التفكك والتشظي الذي عانته اليمن ناتج عن سوء إدارته وفشل نمط نظام الحكم .

ثنائية الاستقرار والاستقلال

لم تتمكن جميع الدول التي حكمت اليمن بأكملها كالدولة الصليحية والرسولية والطاهرية وأخيراً الدولة القاسمية، من حكم مناطق اليمن من المخلاف السليماني في الشمال وحتى عدن ولحج وحضرموت جنوباً إلا باعترافها باستقلالية تلك المناطق، والقبول بدور مشارك للقوى المحلية – آنذاك – الممثلة للسكان داخل كل منطقة، وبدون ذلك فإن بقاء الدولة موحدة أمر شاق وعسير إن لم يكن مستحيلاً .

فمنذ عهد كرب ايل وتر أول حاكم استطاع إخضاع البلد بأكملها لحكمه في القرن السابع قبل الميلاد، كما تحدثنا النقوش المكتشفة حتى اليوم، فإننا نجد صيغة الحكم فيها اتحادية، تقوم على التكامل والتشارك في تبادل المنافع، وتقاسم الموارد، لقد كانت مدينة مأرب هي القاعدة الأولى التي انطلقت عملية الاتحاد لتشمل كافة اليمن، وقد ارتبط عهد هذا الحاكم وغيره ممن حكموا البلد بكاملها ببناء العديد من المنشئات العمرانية، وما يلاحظ أن أسماء بقية الاتحادات في اليمن لم يختف إذ تذكر النقوش أسماء بقية الشعوب الأخرى التي كانت موجودة تحت حكم سبأ، وحين انتقل مركز الثقل السياسي منذ القرن الأول الميلادي لأسباب تعود بالدرجة الأولى لعوامل اقتصادية، من السهول الشرقية في مأرب إلى منطقة ظفار في قلب اليمن بالقرب من مدينة يريم، فإن ملوك حمير تمكنوا من توحيد اليمن كاملا تحت سلطتهم، و(نستطيع القول وبكل ثقة أن نظام الحكم في اليمن القديم ذا الصبغة الاتحادية على أقل تقدير، كان كلما اهتز بالصراعات الداخلية يعود في نهاية كل مطاف إلى الاستقرار بناء على صيغة تحالفية ودية اتحادية تعقد بها مواثيق وعهود قائمة على التراضي المتبادل بين الشعوب[3]) . ويحدثنا تاريخ آخر تجربة للوحدة اليمنية تحت حكومة مركزية واحدة قبل نحو أربعة قرون، أن توحيد المناطق الداخلية في أعالي الشمال ودخولها تحت جناح الدولة المركزية الوطنية، أسهل بكثير من إخضاع مناطق الجنوب والشرق. بينما على العكس من ذلك فإن الساحل يسهل خضوعه للغازي المحتل، في الوقت الذي يتحول الداخل وجباله إلى حصن لصد الجحافل الأجنبية، وملاذ آمن للمقاومة، وذلك بسبب وعورة مناطقه وصعوبة الوصول إليها من قبل القوات الأجنبية .

فبالنسبة للداخل وسهولة خضوعه للحكومة المركزية الوطنية فالسبب هو عدم توحده في جبهة واحدة، إذ تتفرق صفوفه بين مهادن ومعارض ومؤيد وساع إلى التفاوض مع الحكومة، وعند حضور المحتل الخارجي فإنه يصبح صفاً واحداً، حين تتوفر قيادة وطنية جامعة كما جرى إبان الغزو العثماني الأول ومواجهته لمدة مائة عام. أما بالنسبة لعلاقة الساحل بالحكومة المركزية في الداخل فإنه كان يكلف أي سلطة حاكمة تسعى لمد نفوذها عليه عناءً ومشقة كبيرة ونفقات باهظة في نقل المؤن والعتاد لطول المسافات التي تقطعها القوات، وصعوبة التواصل بين القيادة في المركز وقواتها المتوجهة إلى الأطراف، بينما كان يسهل على القوات الغازية والتي كانت تأتي دوماً عبر البحر السيطرة على المدن والموانئ اليمنية نتيجة لقدرتها على الوصول والتمركز، وفتح الثغرات في منطقة محددة ومن ثم النفاذ إلى بقية المناطق الساحلية، ولعل آخر عملية احتلال تعرضت لها اليمن في القرن التاسع عشر من العثمانيين للساحل الغربي، والإنكليز للساحل الجنوبي تؤيد صحة ذلك. وقد أدرك البريطانيون أنهم غير قادرين على البقاء واستغلال ميناء عدن بدون السيطرة على العمق البري،

ولما كان أمر السيطرة على الداخل محكوما بالفشل سعوا إلى فصله عن الساحل، لكي يتسنى لهم الاستمرار في السيطرة على ميناء عدن.

الداخل والساحل بين الاستقلالية والانفصالية

في الداخل حين تضعف السلطة المركزية - وكثيراً ما كانت ضعيفة - فإن مناطقها لم تحاول الانفصال عن كيان الدولة، وإنما الانقضاض على سلطة المركز، وإن فشلت محاولة الانقضاض قنعت بإدارة نفسها، وفي الأوقات التي تمتلك الحكومة المركزية أدوات الهيمنة والقدرة، فإنها غالباً ما كانت تترك تلك المناطق لتناقضاتها .

بينما يبادر الساحل أثناء ضعف الحكومة المركزية إلى الانسلاخ والانفصال، متشظياً إلى كيانات، كل منطقة فيه تسعى لتكوين إمارة أو سلطنة أو مشيخة، يقودها زعيمها تحت أي مسمى، هذا ما جرى في القرن الثامن عشر.

الداخل بطبيعته نزَّاع إلى الاستقلالية في إطار الدولة، بينما الساحل ميَّال للانفصال، بسبب تجرعه مرارة، وويلات الأنظمة الحاكمة، وتحمله أعباء عبثها وجور ولاتها.

في اليمن السياسية لم تكن من صنع الجغرافيا وحدها، وإنما هي إلى جوار الجغرافيا انعكاس لشعور السكان في كل منطقة بمدى ارتباط مصالحهم مع بقية المناطق الأخرى . وإذا غاب مثل هذا الشعور، داخل الكتل السكانية، فإن البلد تبدأ رحلة التفكك والتمزق، من خلال التمردات والاضطرابات التي تشتعل في الأطراف ضد المركز، وأهم سبب لذلك هو العجز السياسي في توزيع الموارد، وتبادل المنافع، بين المناطق اليمنية المتعددة . ففي بلد كاليمن شحيحة بالموارد، فإن إعادة توزيعها بصورة عادلة، إضافة إلى بناء المنشآت العامة، هو الذي يعمل على كسب الرضى المجتمعي، واستقرار النظام السياسي ومن المعلوم تاريخياً أن ازدهار السواحل والموانئ سواء الغربية أو الجنوبية مرتبط بوجودها تحت ظل الدولة اليمنية الواحدة، فبعد (انفصال عدن عن السلطة المركزية في مطلع القرن الثامن عشر وتبعيتها لسلطان لحج بدأ الخراب يحل في المدينة تدريجياً)[4]، هذا ما يعلمنا التاريخ وتنطق به الجغرافيا، كما أن خروج الساحل من يد النظام، يحول الداخل إلى إقطاعية تضج بالفرسان المتناحرين على الزعامة. فحين فقدت الدولة القاسمية ميناء عدن، وأعقب ذلك احتلال محمد علي باشا للساحل الغربي وموانيه وأهمها آنذاك ميناء المخاء، فإن ذلك عجَّل في تهاوي الدولة، وأغرى العديد من الطامحين والطامعين في الداخل أن يتمردوا ويسعوا للوثوب على السلطة، والسيطرة على كرسي الحكم، حيث عرفت مدينة صنعاء حينها وجود أربعة أئمة في وقت واحد.

دور الساحل في قوة السلطة

لقد ظلت السواحل اليمنية على الدوام تمنح اليمن ثقلها وحضورها وألقها في العالم الخارجي، وفي إقامة علاقات صداقة وتعاون مع بقية دول العالم، وفي الوقت نفسه فإنها مثَّلت نقطة الضعف في خاصرة الدولة اليمنية والثغرة التي نفذت منها القوى الأجنبية الطامعة، أيضاً فإنه على المستوى الداخلي يرجح كفة القوة المحلية المسيطرة على الساحلين الغربي والجنوبي على بقية القوى المحلية، ويمنحها الامتياز والتفوق على جميع الكيانات المنافسة في الداخل اليمني، فقد كان أحد أهم العوامل في انتصار الحميريين على سبأ وحضرموت، في القرن الثالث الميلادي، هو خضوع الموانئ مثل موزع وعدن لحكَّام قصر ذي ريدان في ظفار بالقرب من مدينة يريم، كما أن تأخر النصر على حضرموت كان سببه امتلاك الأخيرة لميناء قنا على البحر العربي، الأمر الذي حرمت منه حكومة سبأ بعد قيام الدولة الحميرية،

فحسم النصر لصالح الأخيرة، أيضاً من الملاحظ أن الدول التي خضعت السواحل اليمنية لنفوذها وذلك منذ عهد الحميريين كانت تسعى لإدخال كافة البلاد تحت حكمها، وقد تكرر ذلك مع الأيوبيين والرسوليين من بعدهم، والطاهريين ثم العثمانيين .

غير أن الوضع تغير منذ الدولة القاسمية الأولى، بحيث بدأ السعي لإخضاع المناطق من أعالي الشمال، وصولاً إلى تحقيق الوحدة اليمنية، والسبب في ذلك هو أن الداخل كان الحصن وقاعدة الانطلاق لمواجهة الاحتلال العثماني، ومن هناك بدأت تصفية نفوذ الأتراك، وورثة الدولة القاسمية حينها السلطة وسدت فراغ رحيلهم، ولم يكن الأمر عائد إلى إمكانيات الداخل الجبلي في ضم اليمن بكاملها، في عهد الدولة القاسمية والذي استمر عقود أربعة ثم عادت البلد إلى التفكك بسبب نظام الحكم.

المراجع

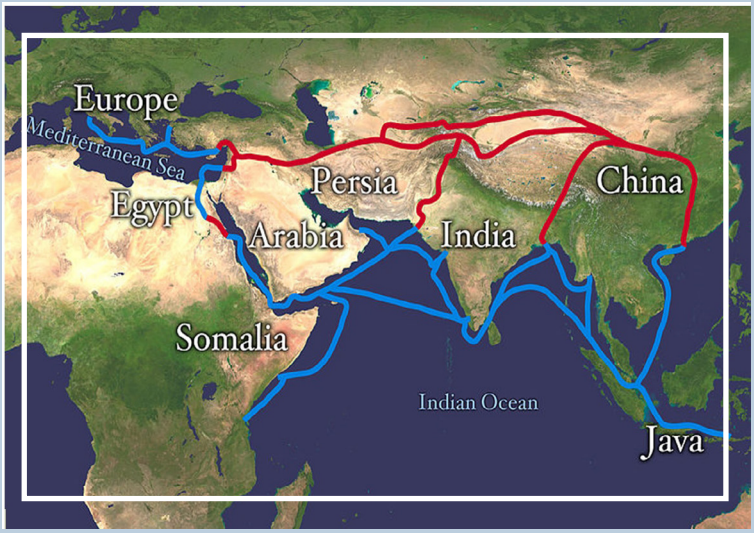
1) بول دريش الأئمة والقبائل ص218، في كتاب اليمن كما يراه الآخر، دراسات أنثروبولوجية مترجمة، مراجعة وتحرير لوسين تامينان. المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية، 1997
2) د مصطفى سالم مراحل العلاقات اليمنية السعودية ص-12 14.
3) علي محمد الناشري اليمن موحدا تحت راية سبأ ص369، مجلة آداب الحديدة، العدد 1، 2010
4) سلطان أحمد عمر من المنافذ البحرية لصنعاء عدن عبر التاريخ ص188، مجلة الإكليل – العددان 3+2،سنة ثانية، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، 1983.

تنافس القوى الدولية في المحيط الهندي وتأثيره على اليمن

عائش عواس

توطئة

أفضت التحولات الجارية في موازين القوى العالمية والانزياح التدريجي لمركز الثقل من الغرب إلى الشرق، إلى ارتفاع وتيرة الصراع والتنافس بين القوى الدولية الكبرى في المحيط الهندي بشكل تصاعدي خلال السنوات العشر الأخيرة أو نحوها، باعتباره مفتاح السيطرة على آسيا والمخزن الأكبر لإحتياطات النفط والطاقة على المستوى العالمي وحلقة الوصل بين قارات العالم ومحيطاته. ومع أن التنافس الجاري اليوم في المحيط الهندي لا يمثل ظاهرة طارئة وغير مألوفة, إلا أن الجديد في الموضوع يكمن في تغيّر طبيعة التنافس، وأهدافه، والأطراف المنخرطة فيه، وضخامة المخاطر المترتبة عليه، خصوصاً في حال تحوّل التنافس في أحد منعطفاته إلى مرحلة الصراع والمواجهة المسلحة.توضح هذه الورقة، ماهية القوى الرئيسية المتنافسة، وحقيقة غاياتها وطموحاتها من وراء سعيها المتواصل لتوسيع دائرة حضورها في المحيط الهندي، وترصد وتحلل السياسات المُتَّبعة من قبل المتنافسين لتحقيق تطلعاتهم وما يترتب عليها من تغيرات في مشهد البيئة الأمنية الإقليمية وخارطة التحالفات الدولية. كما تناقش عواقب التنافس وتبعاته على اليمن، وما ينطوي عليه من مخاطر وتحديات محتملة، وكذا الفرص الظاهرة والكامنة التي يمكن استغلالها والاستفادة منها.



الملاحة فوق مياه هائجة.. تنافس القوى الكبرى في المحيط الهندي

يعتبر المحيط الهندي الذي تمتد مساحته بين ثلاث قارات هي آسيا وأفريقيا وأستراليا، ثالث أكبر كتلة مائية بعد المحيطين الهادي والأطلسي، وهو إلى ذلك شرياناً رئيسياً من شرايين شبكة العولمة، فعبر مياهه ومضائقه الدولية يمر نحو 80% من منتجات العالم من الطاقة والنفط والسلع المختلفة، و50% من حركة النقل البحري بالحاويات، ونصف إجمالي البترول المنقول في العالم أجمع. كما تحوي أعماقه وكتل اليابس من حوله ما يقدر بثلثي الاحتياطي العالمي من النفط[1]،و40% من احتياطي الذهب, ونحو60% من اليورانيوم, و90% من الماس, والأهم من هذا كله، أن المسالك البترولية في المحيط الهندي تعتبر شرايين الحياة الاستراتيجية للعديد من الدول المتطورة والنامية، خاصة دول شرق آسيا التي لا مفر لأساطيلها من المرور عبر شبه القارة الهندية عند نقلها لبترول الشرق الأوسط وأفريقيا عائدة إلى بلدانها.ومن الزاوية العسكرية، لا يمكن لأي دولة بحرية عملاقة الاستغناء عن المحيط الهندى عند سحب ونشر قواتها على المستوى العالمي بحكم موقعه الجيبولوتيكي في الخارطة العالمية، وارتباطه بمضائق دولية بالغة الأهمية، هي في هذه الحال مضائق ملقا وهرمز وباب المندب والتي تمثل ثلاثة من أصل ستة ممرات رئيسية للسيطرة على العالم.

لكن، وعلى الرغم من كل تلك الأهمية فإن منطقة المحيط الهندي تواجه اليوم وفي المدى المنظور توليفة واسعة من التحديات. فالعديد من دولها تعاني من ويلات الحرب وبلاء الصراعات الأهلية، والخلافات الحادة بين دول المنطقة على الحدود والجزر والسيادة الإقليمية متوقدة وقابلة للإنفجار في أية لحظة، وأنشطة الجماعات الإرهابية ما تزال مُقلقة ومثيرة للفزع، سواء بالنظر إلى ما تمكنت تلك الجماعات من فعله في البر والبحر خلال الفترة الماضية، أو من خلال مطالعة ما تنوي هذه الجماعات فعله في المستقبل.

> **لا يمكن لأي دولة بحرية عملاقة الاستغناء عن المحيط الهندى عند سحب ونشر قواتها على المستوى العالمي بحكم موقعه الجيبولوتيكي في الخارطة العالمية**

والتحدي الأهم, والأكثر خطورة, والذي من شأنه أن يزج المنطقة في بحر من الفوضى وعدم الاستقرار يتمثّل في تزايد وتيرة التنافس بين القوى الدولية للسيطرة على المحيط الهندي والهيمنة عليه. فعلى مدى العقود الستة المنصرمة كانت الولايات المتحدة تقريباً هي الطرف المسيطر وصاحب الكلمة النهائية في المحيط، لكنها اليوم تواجه منافسين كثر كالصين والهند واليابان وروسيا وإيران وباكستان، ولكل من هؤلاء الطامحين الجدد أو بالأحرى البعض منهم تطلعات جامحة لإزاحة القوة الأمريكية من آسيا وتحجيم وجودها في المحيط الهندي تدريجياً حتى تتسنى لهم الفرصة تالياً لاحتلال مواقع متقدمة في تراتبية النظام الدولي.

وفي سياق هذه التحولات، يرى لفيف واسع من النخبة السياسية الأمريكية أن الصين تمثل أبرز وأقوى المرشحين المحتملين لخلافة الولايات المتحدة ووراثة دورها ومكانتها العالمية، خصوصاً إذا ما نجحت الصين في التحول إلى قوة عملاقة ومرهوبة الجانب في آسيا. صحيح أن البون ما يزال شاسعاً بين قدرات الأخيرة والقدرات الأمريكية،

لكن المعضلة في نظر هؤلاء تكمن في تسارع وتيرة الصعود الصيني بالتزامن مع استنزاف القوة الأمريكية في السنوات الاخيرة[2] وفي سبيل الحيلولة دون حدوث مثل هذا السيناريو المشؤوم كما يصفه كبار مفكري أمريكا الاستراتيجيين، يتوجب العمل من جانب على تحقيق التوازن بين مثلث القوى الآسيوية الصاعدة الكبرى (الصين والهند واليابان)، وتعزيز دور الولايات المتحدة وحضورها العسكري في المحيط الهندي والسيطرة على ممراته ومضائقه الحرجة من جانب آخر، باعتباره مفتاح السيطرة على آسيا والشرق الأوسط وشرق أفريقيا، ونقطة الخنق المركزية على منافسيها المحتملين مستقبلاً. ولا شك أن حرب أمريكا على الإرهاب، وتعاظم حجم قواتها العسكرية في آسيا الوسطى والخليج، وتصاعد وتيرة خلافها مع إيران منذ مطلع القرن الجاري قد ضاعفت هي الأخرى من قيمة المحيط الهندي وزادت من درجة أهميته لدى واشنطن، كونه همزة الربط وجسر الاتصال بين القيادة المركزية الأمريكية وبين قواتها الموجودة في تلك المناطق،

حرب أمريكا على الإرهاب، وتعاظم حجم قواتها العسكرية في آسيا الوسطى والخليج، وتصاعد وتيرة خلافها مع إيران منذ مطلع القرن الجاري قد ضاعفت من قيمة المحيط الهندي

ما يجعل الولايات المتحدة في نهاية المطاف أكثر حماسة واندفاعاً لترسيخ وتوسيع وجودها في المحيط الهندي وعدم السماح للقوى الدولية الصاعدة بالهيمنة عليه.

وتتجلى مظاهر هذا التوجه وحقائقه في الاستراتيجية العسكرية الأمريكية الصادرة عام 2012، والتي نصت على إعادة نشر ما نسبته 60% من إجمالي القوات البحرية الأمريكية في آسيا والمحيط الهادي بحلول عام 2020. وكذلك في توسّع حجم قواتها العسكرية ونطاق انتشارها في مياه وسواحل المحيط الهندي عبر إنشاء قواعد عسكرية جديدة على ضفافه وممراته الدولية ومنها القاعدة الأمريكية في الضفة الغربية لمضيق باب المندب (جيبوتي عام 2001) وتعزيز وجودها العسكري في مدخله الشرقي (مضيق ملقا) من خلال نقل مقر قيادة الخدمات الخلفية لأسطولها السابع إلى قاعدة غوام العسكرية في جزيرة كوانغ داو ونشر المزيد من الغواصات المهاجمة، والمُدمرات الصاروخية والقاذفات بعيدة المدى في المنطقة[3]، لأن المضيق كما وصفه أحد الخبراء "حنجرة آسيا" التي يمكن للولايات المتحدة الشد عليها وخنقها في أي لحظة.وفي تحول يصب في نفس الاتجاه، تنوي الولايات المتحدة إنشاء قاعدة عسكرية عائمة بالقرب من مضيق هرمز، وهذه القاعدة عبارة عن سفينة حربية قديمة وكبيرة الحجم قادرة على احتواء قوارب فائقة السرعة صغيرة الحجم، واستقبال مروحيات نقل ومروحيات هجومية، حيث ومن المقرر تحويل السفينة إلى قاعدة لقوات الكوماندوز[4].

في المقابل, فإن رغبة وطموحات الدول الآسيوية الصاعدة (الصين، الهند، اليابان) في التحول إلى مصاف القوى الكونية العظمى، واعتماد اقتصاداتها بشكل حصري تقريباً على البضائع التي تنقلها السفن، بما في ذلك وارداتها من النفط الذي يعد ضرورة لديمومة نموها وعوامل قوتها يدفعها نحو إعادة توجيه اهتماماتها من الأرض إلى البحر. فالصين، ورغم أنها لا تطل على المحيط الهندي ولا تقع على ضفافه، إلا أن لديها تصميم استراتيجي وإرادة متحفزة لتوسيع نطاق عمل قواتها البحرية إلى مياه المحيط وشطآنه لاعتبارات اقتصادية وجيوستراتيجية: اقتصادياً، لحماية المسارات البحرية التي تسلكها السفن الصينية المحملة بالنفط أثناء رحلة العودة من الخارج، حيث يعتبر المحيط الهندي طريقها البحري الرئيسي لنقل حوالي 85% من إجمالي وارداتها النفطية والغازية وتصدير نسبة كبيرة من منتجاتها الصناعية. على المستوى الجيوستراتيجي، تطمح الصين إلى إظهار نفسها كدولة بحرية عظمى،

وكلاعب مؤثر وفعال في الساحة الدولية، وتأكيد تطلعاتها الرامية لقيادة وزعامة العالم الأفريقي الآسيوي (العالم الثالث)، وتحقيق ذلك يتطلب منها إلى جانب شروط أخرى الوجود بكثافة في المحيط الهندي؛ ليس لكونه الساحة التي لا غنى عنها لأي دولة عظمى, بل لأنه يمثل المنطقة التي تربط بين شعوب آسيا وأفريقيا معاً[5].

ومن واقع إدراكها للحقائق والمعطيات التي تقدّم الحديث عنها تبنت البحرية الصينية في الآونة الأخيرة مبدأ "الدفاع الفعال بعيداً عن السواحل"[6] ، وخصصت موارد مالية ضخمة لتطوير قدرات قواتها البحرية والجوية، فمنذ ما يزيد على عشر سنوات انخرطت الصين في تنفيذ مشروعها الاستراتيجي المسمى "عقد اللؤلؤ"، والذي يرمي إلى نشر أسطولها الحربي على سلسلة قواعد تمتد من جزيرة هينان في بحر الصين الجنوبي حتى مضيق هرمز عبر إنشاء مرافئ بحرية وقواعد جوية قادرة على استقبال طائراتها وسفنها الحربية في كلٍّ من ميانمار (بورما) وسريلانكا وباكستان. وفي أواخر عام 2009 تحديداً عبّرت الصين صراحة عن عزمها إنشاء قواعد عسكرية مماثلة في سواحل بحر العرب وشواطئ دول شرق أفريقيا، وقبل ذلك بنحو عام ونيف كانت الصين قد أرسلت عدة مدمرات حربية إلى خليج عدن لحماية سفنها النفطية والتجارية من هجمات القراصنة الصوماليين, وذلك في مسعى واضح لإكمال سلسلة نقاط ارتكازها البحرية على امتداد سواحل المحيط الهندي[7] حتى تضمن أمن الممرات البحرية لنقل النفط والغاز المستورد من الأقطار العربية وإيران وإفريقيا وحماية ركة سفنها التجارية وصادرتها الصناعية إلى أوروبا وأفريقيا والشرق الأوسط، وهذه النقاط ليست قواعد عسكرية بالمعنى المتعارف عليه, ولكنها توفر للأسطول الحربي الصيني تسهيلات في المنشآت والمرافئ البحرية التي أنشأتها الصين في تلك البلدان.

خريطة رقم (1) توضح مسار عقد اللؤلؤ الذي تنفذه الصين

تطلعات الصين هذه تلهب مشاعر الحماس لدى جارتها الهند وتدفعها دونما مواربة أو تردد إلى تقديم نفسها لاعباً رئيسياً في المحيط الهندي والتأكيد مراراً على أنه منطقة نفوذ خاصة بها كونها الدولة الكبرى الوحيدة بين الدول المطلة عليه، وتعزز دعاويها تلك بكتلتها البشرية الضخمة، وموقعها الجغرافي المفتوح على المحيط من ثلاث جهات.

وبصرف النظر عن الأقاويل والادعاءات يمكن القول أن مستقبل أمن الهند وعظمتها مرتبطان بالمحيط الهندي؛ فبترولها المحلي المحدود جداً يستخرج من أعماقه، وحوالي 70% من إجمالي احتياجاتها من الطاقة تمر فوق أمواجه[8]. وحسب استراتيجيتها العسكرية "حماية البر والسيطرة على البحر" التي وضعتها في سبعينيات القرن الماضي, فإن مضيق ملقا يعتبر أكثر الممرات الاستراتيجية العالمية التي يسهل بسط السيطرة الهندية عليه، وهو ما يزيد من حدة المنافسة مع الصين ويوسع من نقاط الاحتكاك بين البلدين في المحيط الهندي وعلى تخومه.

وطبقاً لمخططاتها بعيدة المدى، تعتزم البحرية الهندية في غضون السنوات القليلة المقبلة تشكيل مجموعة قتالية بحرية مكونة من ثلاث حاملات طائرات بحلول عام 2015، وإضافة ثلاث غواصات عاملة بالطاقة النووية إلى أسطولها الحربي مع الحفاظ الدائم على جاهزية حوالي 20 غواصة كقوة هجومية.

فيما يتعلق باليابان، يمكن القول أنه لا يوجد في العالم أي دولة متطورة أكثر اعتماداً منها على خط نقل البترول في المحيط الهندي، فهناك ما يتجاوز قيمته 200 مليار دولار أمريكي من البضائع اليابانية المصدرة لمنطقة الشرق الأوسط وأوروبا تمر عبر مياهه. ولذلك لا عجب إذا ما رأت اليابان أن خط مواصلات المحيط الهندي يعتبر "شريان حياتها". وإذا كانت قواتها العسكرية قد ظلت بعيدة عن مياه المحيط طوال فترة الحرب الباردة جراء القيود التي يفرضها الدستور الياباني، إلا أن الحرب الدولية ضد الإرهاب والقرصنة سمحت للحكومة اليابانية بتجاوز تلك القيود وإرسال سفن حربية إلى مياه المحيط الهندي بل والاصرار على بقائها باعتبارها كما قال مسئول ديوان الدفاع الذاتي الياباني "نافذة اليابان على العالم"، وأنه "لا يمكن سحبها ببساطة وكما يحلو للغير", وهو ما يدل على أن اليابان لا تسعى من وراء إرسال قواتها للمحيط الهندي حماية شريان حياتها فحسب، بل إن ذلك يشكل خطوة أساسية وحاسمة في طريقها نحو الدولة الكبرى سياسياً وعسكرياً.

تبعات التنافس الدولي في المحيط الهندي على اليمن

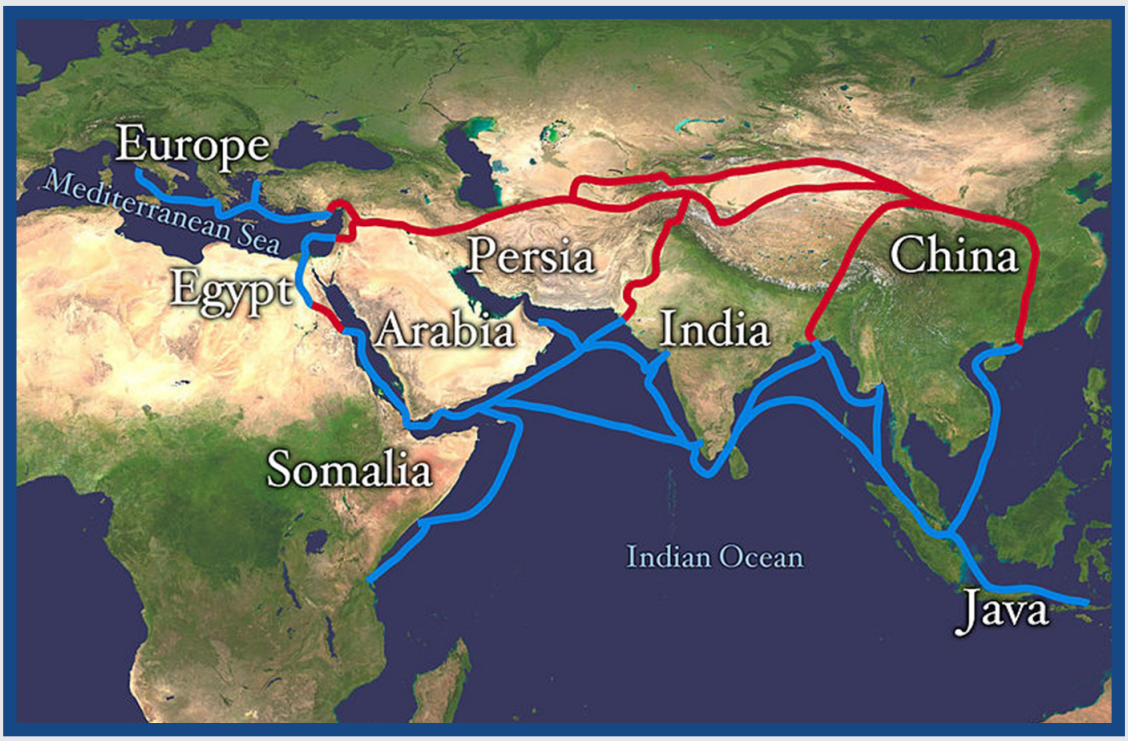
يمثل بحر العرب وخليج عدن امتداداً طبيعياً للمحيط الهندي، فيما يطل أرخبيل سقطرى التابع للسيادة اليمنية إطلالة مباشرة على مياه المحيط من الجهة الشمالية الغربية، وذلك يعني في المجمل أن التنافس الدولي للسيطرة على هذه الكتلة المائية سيُلقي بظلاله على اليمن بشكل لا ريب فيه, بل إن بعض تداعيات هذا التنافس وآثاره أصبحت قائمة بالفعل والبعض الآخر من المحتمل حدوثه في المستقبل، لاسيما وأن اليمن يمتلك مصالح تجذب انتباه المتنافسين وتدعوهم للالتفات إليه (الموقع الجغرافي، المنتجات النفطية رغم شحتها)، وبإمكان عبارات قليلة أو نظرة عابرة إلى الخريطة توضيح هذا الأمر على نحو لا لبس فيه.

فاليمن كما هو معلوم، يحتل موقعاً جغرافياً مهماً وشديد الحساسية لكتل اليابس والماء على حد سواء. فمن الناحية البرية، تلتصق الجمهورية اليمنية بحدود مباشرة مع أكبر خزان عالمي لإنتاج وتصدير النفط في العالم وهو في هذه الحال دول الخليج العربي، كما يقع على مقربة من منطقة القرن الأفريقي بوابة العبور إلى عمق القارة الأفريقية ونافذة الوصول إلى معادنها وثرواتها النفيسة.

ومن الناحية البحرية، تمتد سواحل اليمن على مساحة واسعة من البحر العربي وخليج عدن والبحر الأحمر تبلغ 2500 كيلو متر، ويشرف في ذات الوقت على مضيق باب المندب الذي يعد أحد أهم المعابر المائية عالمياً، وحلقة الوصل بين المحيط الهندي وحوض البحر الأبيض المتوسط, حيث يمر من خلاله 3.3 مليون برميل نفط يومياً، وما نسبته 7% من إجمالي الملاحة في العالم سنوياً.

يضاعف من الأهمية الاستراتيجية لموقع اليمن البحري، ملكيته لأرخبيل سقطرى الرابض بين خليج عدن والبحر العربي والمحيط الهندي. فهذا الأرخبيل الذي تتناثر جزره على امتداد أفقي من الشرق إلى الغرب يقع في تقاطع الممرين البحريين الاستراتيجيين (البحر الأحمر وخليج عدن)، وهذا الممر البحري يشكل جسر عبور حيوي لناقلات النفط ولنسبة كبيرة من الصادرات التجارية للقوى الآسيوية الصاعدة إلى أفريقيا والشرق الأوسط وأوروبا، كما يتحكم بالطريق التجاري البحري الذي يربط المحيط الهندي والخليج العربي مع قارة أفريقيا وأوروبا عبر مضيق باب المندب, وبحكم قربه الجغرافي أي ارخبيل سقطرى من شبه الجزيرة العربية والقرن الأفريقي والساحل الجنوبي الغربي لدول غرب وجنوب آسيا (ايران، باكستان، أفغانستان)،

فإنه يعطي من يسيطر عليه عسكرياً المقدرة على ضرب ومهاجمة دول شرق أفريقيا وجنوب غرب آسيا ودول شبه الجزيرة العربية بالصواريخ والطائرات الهجومية، بل وحماية أو السيطرة على مضائق المحيط الهندي الثلاثة: مضيق باب المندب، ومضيق هرمز، ومضيق ملقا.



خريطة رقم (2) توضح موقع أرخبيل سقطرى وخطوط الملاحة الدولية في المحيط الهندي والبحار والخلجان المرتبطة به بالإضافة إلى طريق الحرير القديمة

والحال أن موقع اليمن المهم على نحو ما تم توضيحه آنفاً بما في ذلك أرخبيل سقطرى، جعله محل أطماع القوى الكبرى منذ أقدم العصور. وفي الوقت الحاضر ما زال يثير اهتمام المتنافسين الجدد. فمنذ نحو عقد ونيف أبدت العديد من القوى الدولية، وفي إطار مساعيها لتحقيق السيطرة على المحيط الهندي، رغبتها في الحصول على قواعد عسكرية في براري اليمن وجزره البحرية، وفي المقدمة منها الولايات المتحدة الأمريكية التي تضاعف اهتمامها باليمن حالياً بشكل غير مسبوق نتيجة للتطورات التي شهدها العالم منذ مطلع القرن الواحد والعشرين، والمتمثلة بأحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، والتحول الجيوستراتيجي للحرب على الإرهاب من التركيز على وسط وجنوب آسيا إلى شبه الجزيرة العربية وشرق أفريقيا واحتلال العراق والقرصنة والخلاف مع إيران، وظهور الصين كقوة تجارية وصناعية كبرى،

حيث يري بعض المحللين في هذا السياق أن الولايات المتحدة لا تستطيع أن تحتوي الصين وأن تحد من طموحاتها العالمية من دون أن يكون لها وجود في اليمن[9].

وفي نهاية شهر ديسمبر/كانون الأول 2009 أعلنت جمهورية الصين الشعبية على لسان مسئول كبير في وزارة الدفاع الصينية أنها تدرس إمكانية إقامة قاعدة بحرية دائمة في خليج عدن لدعم عمليات مكافحة القرصنة التي تقوم بها قواتها قبالة سواحل الصومال. ورغم كثرة الشكوك حول جدية وقدرة روسيا، فقد عبر مسئوليها بدورهم في ذات العام عن رغبتهم في بناء قاعدة عسكرية في جزيرة سقطرى اليمنية إلى جانب بعض القواعد الأخرى في المنطقة، لكن تلك الرغبة ظلت في حدود التصريحات.

وخلافاً لذلك, فإن التنافس الدولي في المحيط الهندي والبحار المرتبطة به وما يوازيه من تهديدات مثل الإرهاب والقرصنة قد أفضى إلى تزايد أعداد السفن والبوارج الحربية في المسطحات البحرية القريبة من اليمن، وكان من نتائج ذلك تعرّض سفن وقوارب الصيادين اليمنيين أحياناً لإطلاق نار بالخطأ من تلك السفن وسقوط أعداد من القتلى والجرحى في صفوفهم، ومن ثم الحد من نشاطهم وتقليص دائرة تحركاتهم، وبالنتيجة إلى التأثير سلباً على مستوى معيشتهم ، ناهيك عن الضرر الذي قد يلحق بالبيئة البحرية اليمنية، وبالذات في حال ما دأبت تلك السفن على إلقاء مخلفاته الضارة في المناطق البحرية.

وفيما هو أبعد من ذلك, فإن الوجود العسكري الأجنبي بهذه الكثافة من شأنه أن يحد من حرية قرار دول المنطقة واستقلالها ويزيد من حالات التدخل في شؤونها الداخلية وفرض نوع من الرقابة على صادراتها وارداتها بما في ذلك وارداتها من الأسلحة، وربما - وهو الأخطر - إثارة المشاكل والتوترات الداخلية، خصوصاً في حال ما كانت الأطراف والقوى الدولية والإقليمية المتنافسة تفتقد إلى التعاون والرؤى المشتركة.

وبالرغم من كل تلك التحديات فإن تنافس القوى الكبرى للسيطرة على المحيط الهندي أو بالأصح سباقها المحموم لتعزيز مواقع نفوذها فيه ليس شراً محضاً بالمطلق. فبقدر ما ينطوي عليه هذا التنافس من مخاطر وعواقب يصعب إدارة الظهر لها أوتجاهل مؤثراتها بقدر ما تكمن فيه بعض المزايا والفرص التي يمكن استثمارها والإفادة منها.

فمن جانب، أدى التنافس بين القوى الدولية في المحيط الهندي إلى مضاعفة اهتمام المجتمع الدولي باليمن في السنوات الأخيرة على نحو لافت، ونلمس مؤشرات هذا التحول من توالي انعقاد المؤتمرات الدولية الخاصة باليمن منذ مطلع عام 2010، والتي وصل عددها بمستوياتها المختلفة حتى بدايات العام 2013 إلى 9 اجتماعات دولية، وكذلك من وقرارات مجلس الأمن الدولي المؤيدة والداعمة لوحدة اليمن وأمنه واستقراره، ومشاركة الدول الخمس دائمة العضوية ومعها دول الخليج في الإشراف على تنفيذ ونجاح عملية الإنتقال السياسي في البلاد.

> **أدى التنافس بين القوى الدولية في المحيط الهندي إلى مضاعفة اهتمام المجتمع الدولي باليمن في السنوات الأخيرة**

وإذا ما عدنا بالذاكرة إلى الماضي سنتبين أن أزهى عصور اليمن وأكثرها إشراقاً ارتبطت بازدهار حركة التجارة في المحيط الهندي، وقيام اليمنيين وقتها بدور الوسيط التجاري. واليوم يمكن القول أن التبادلات التجارية في المحيط تشهد نمواً غير مسبوق، لكن القيام بنفس الدور حالياً بات مستبعداً وغير قابل للتحقق بحكم ثورة التكنولوجيا وافتتاح قناة السويس وسهولة التواصل التجاري البحري المباشر بين الشرق والغرب، لكن في حال ما توفرت الظروف يمكن أن تكون اليمن "دولة ترانزيت"، وموانئها البحرية مراكز اتصال تجاري بين المحيط الهندي وجنوب شرق آسيا وغرب أوروبا بحيث تجتمع في موانئها وأسواقها الحرة السلع التجارية الآسيوية والأوروبية والأفريقية، ومن ثمّ إعادة توزيع هذه السلع على المناطق الجغرافية المختلفة، يساعدها في ذلك عمق موانئها ووقوعها على خط الملاحة وبالذات ميناء عدن الذي بمستطاعه أن يخدم تجارياً وخدمياً بأقل التكاليف وبأقصر الطرق، وأسرعها؛ الخليج ومنطقة الشرق الأوسط، وشرق وجزء من وسط أفريقيا وأوروبا، وجنوب شرق آسيا والصين وأستراليا.

ثالثاً: اليمن وخيارات التعاطي مع بيئة أمنية متغير ة

من مصلحة اليمن وأمنها القومي في ظل واقع التنافس القائم اليوم بين الدول الكبرى حول المحيط الهندي وسباقها المحموم للهيمنة عليه أو في ما هو أبعد من ذلك، النأي بنفسها عن سياسة الأحلاف والمحاور المتضادة، وتبنّي سياسة خارجية متوازنة يتم بمقتضاها التعامل مع جميع الأطراف من مسافة واحدة.

لا شك أن سياسة التوازن المقترحة بحاجة إلى معادلة صعبة لكنها مع ذلك قابلة للتطبيق، خاصة اذا ما تم التعامل مع مختلف الأطراف وفق مبدأ الأفضليات المستند إلى فهم عميق للمصالح التي تدفع المتنافسين للاهتمام باليمن ومحاولة التأثير على سياساته. من هذه الزاوية، يمكن القول أن مصالح الأطراف الرئيسية المتنافسة في اليمن تتمحور حول ثلاث قضايا أساسية: الموقع الجغرافي، محاربة جماعات العنف العابر للحدود، الموارد الاقتصادية.

بالنسبة للولايات المتحدة، يشكل استئصال الجماعات المعادية لها (تنظيم القاعدة)، والموقع الجغرافي أولوية ملحة بحكم اهتمامها بالسيطرة على أهم الممرات المائية العالمية ومنها باب المندب، فيما تحتل المصالح الاقتصادية مرتبة هامشية كونها تحصل على معظم احتياجاتها من النفط من الجزء الغربي من العالم ومن المملكة العربية السعودية[10] .

ومن هذا المنطلق، تركز السياسة الأمريكية تجاه اليمن على البعدين الأمني والعسكري ومحاولة تعزيز القدرات الأمنية اليمنية، وتطوير أدائها، وبما يضمن تمكين الأخيرة من مواجهة تنظيم القاعدة، واحتواء المخاطر التي من شأنها أن تهدد أمن السعودية وحركة الملاحة البحرية الدولية في جنوب البحر الأحمر، والتدخل المباشر بصورة محدودة في حال اقتضت الضرورة لمواجهة تلك التهديدات بالتنسيق مع الحكومة اليمنية عبر الصواريخ الجوالة والطائرات من دون طيار، بالإضافة إلى رغبتها في حصول قواتها البحرية على تسهيلات في مرافئ اليمن البحرية، ولكن مع ضمان عدم وقوع اليمن تحت مظلة الهيمنة العسكرية لأي قوى عسكرية دولية أخرى.

والمشكلة الأساسية تكمن في أن أولويات البلدين متباينة: حيث يولي اليمن اهتمامه الأساسي بالملف الاقتصادي، فيما تركز الولايات المتحدة من جانبها على البعد الأمني، لكن أمريكا، وفي إطار توجهاتها الجديدة لتوسيع مجال نفوذها باتجاه الشرق لمواجهة التهديدات المترتبة على صعود الصين والهند في المحيط الهندي،

والمحافظة على زعامتها العالمية غيرت نظرتها نسبياً، ودفعتها على ما يبدو نحو تبني رؤية جديدة تجاه اليمن، وتبرز مؤشرات ذلك من انخراط وكالة التنمية الأمريكية مؤخراً في دعم مشاريع التنمية في اليمن، ورفع سقف مساعداتها المالية المخصصة لليمن إلى نحو 300 مليون دولار سنوياً.

بخلاف الولايات المتحدة الأمريكية، وبسبب شهيتها المتعاظمة للطاقة جراء نموها الاقتصادي المتسارع، واعتماد اقتصاداتها على التصدير إلى الأسواق الخارجية تركز القوى الآسيوية الصاعدة (الصين، الهند، اليابان) على البعد الاقتصادي بدرجة رئيسية، وعلى وجه التحديد الحصول على أعلى نسبة من النفط والغاز اليمني سيما وأن فرص الإستثمار أمام الدول الثلاث في مجال الطاقة في اليمن ما تزال مفتوحة وليست مغلقة، وكذلك الحصول على نصيب معقول لمنتجاتها الصناعية في السوق اليمنية، ثم الموقع الجغرافي تالياً، أما مسألة القضاء على جماعات العنف, فتأتي في المرتبة الأخيرة، الأمر الذي يعني أن أولويات اليمن والدول الآسيوية متقاربة نسبياً، وأن كل طرف لديه رصيد يحتاج إليه الطرف الآخر، فالنفط بالنسبة للصين والهند يشكل هماً أساسياً, واليمن من هذه الناحية يمثل أحد البدائل المتوفرة, بغض النظر عن حجم مخزونه وإنتاجه من هذه المادة. في المقابل, فإن حاجة البلدين لهذه المادة يساعد اليمن على تنمية موارده الاقتصادية وتسريع عملية التنمية والتحديث الاجتماعي، خصوصاً إذا ما علمنا أن عوائد الصادرات النفطية تشكل حوالي 75% من اجمالي الموازنة العامة للحكومة اليمنية، وتعد الصين والهند اليوم من أكبر المستوردين للنفط اليمني، وأرجح الاحتمالات أن الصين تطمح في موقع اليمن الاستراتيجي بحكم إطلال سواحله على خطوط نقل الطاقة والتجارة الدولية، وإشرافه على مضيق باب المندب الذي تتزايد أهميته بالنسبة للصين يوماً بعد يوم جرّاء تزايد استثماراتها النفطية في افريقيا والسودان تحديداً، حيث يمر عبر هذا المضيق حوالي 7% من احتياجاتها من الطاقة المستوردة، ناهيك عن صادراتها التجارية إلى حوض البحر الأبيض المتوسط وغرب أوروبا وأفريقيا. وفوق هذا وذاك, فإن اليمنيين كما سبق الإشارة مستهلك شره للمنتجات الصناعية الآسيوية، بسبب رخص ثمنها ومناسبتها لمستوى الدخل في اليمن.

كما أن موقع اليمن الجغرافي الوسيط وتوفّر الأيدي العاملة الرخيصة قد يشجع القوى الآسيوية على إقامة مناطق صناعية في أراضيه،

وربما تحفيز الشركات الصينية والهندية واليابانية على إنشاء فروع لشركاتها الصناعية في اليمن من أجل تخفيض كلفة منتجاتها الصناعية وخصوصاً في حال ما استقرت اوضاعه الداخلية بحكم قرب اليمن من خطوط الملاحة البحرية العالمية، ووقوعه عند ملتقى طرق التجارة الدولية، وبالنتيجة إلى تعزيز قدرتها التنافسية في السوق العالمية وتوسيع صادراتها إلى الأسواق العالمية.

إن إمكانية إقامة علاقات شراكة طويلة المدى مع القوى الآسيوية الصاعدة شيء مهم وحيوي بالنسبة لليمن، ليس بحكم ثقل هذه القوى في الساحة الدولية وقدراتها الاقتصادية المتنامية، وإنما قبل هذا وذاك بحكم الانتماء إلى إطار جغرافي واحد (قارة آسيا)، والإرث التاريخي المتراكم للعلاقات، وانخراط اليمن وبعض الدول الآسيوية - كالهند - في إطار مؤسسات تعاون إقليمي متعدد الأطراف (رابطة مجموعة دول المحيط الهندي).

إن إمكانية إقامة علاقات شراكة طويلة المدى مع القوى الآسيوية الصاعدة شيء مهم وحيوي بالنسبة لليمن

الخاتمة

على الرغم من حدة التنافس الدولي على المحيط الهندي، فإنه من الصعوبة بمكان أن تنجح أي قوة دولية أو إقليمية في فرض هيمنتها المنفردة عليه، كما أن إمكانية تحول المنافسة إلى صراع مسلح يظل احتمالاً ضعيفاً لأن مصلحة جميع الأطراف تقتضي التعاون والحلول التوافقية وتجنب الصدام والمواجهة العسكرية، وأغلب الاحتمالات المتوقعة في هذا الصدد أن العلاقة بين القوى الدولية في المرحلة القادمة ستكون مرشحة لخليط من التعاون والمنافسة في آن معاً.

مشهد التنافس بين القوى الدولية في المحيط الهندي اليوم يختلف عن سابقاته من جوانب كثيرة، سواء من حيث الأطراف المنخرطة فيه، أو من حيث غايته ومفاعيل تأثيره. فاليوم وعلى عكس الماضي لا يجري التنافس بين قوى وافدة من خارج منطقة المحيط الهندي كما كان حال القوى الأوروبية إبان ظاهرة الاستعمار وأمريكا والاتحاد السوفيتي خلال فترة الحرب الباردة، بل بين دول المنطقة وبعضها تارة، وبين دول المنطقة وقوى خارجية في أطوار أخرى. ولم يعد هدف المتنافسين السيطرة والاستحواذ على أراضي وثروات الدول الضعيفة بالإكراه والقوة العسكرية، وإنما تنصب الجهود على محاولة كسب مواقع للنفوذ والحصول على تسهيلات للسفن والأساطيل الحربية من خلال القوة الناعمة والمتمثلة بتقديم الحوافز والإغراءات الاقتصادية والعسكرية، كما أن التنافس الراهن تنافس بحري أكثر منه صراع بري طرفاه وأعمدته المركزية: الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، وجمهورية الصين الشعبية من جهة أخرى.

وعلى الرغم من اختلاف وتباين أولويات القوى المتنافسة في المحيط الهندي على نحو ما تقدم شرحه، إلا أن مصلحة جميع الأطراف في هذه المرحلة تلتقي على ضرورة الحفاظ على استقرار ووحدة اليمن ، لكن هذا الحال قد لا يدوم طويلاً الأمر الذي يستدعي من اليمن المسارعة إلى انتهاز الفرصة لحلحلة وتجاوز مشكلاته الداخلية بالاستفادة من الوضع الدولي المُسانِد.

المراجع

1) هوغو مورينو، "هل يصبح المحيط الهندي مركز العالم من جديد؟"، موقع فوربس الشرق الأوسط، ديسمبر 2012، على الرابط http://www.forbesmiddleeast.com/read.php?story=168#.UHHoR64xhdg.

2) روبرت كابلان، الرياح الموسمية: المحيط الهندي ومستقبل القوة الأمريكية، ملخص لكتاب، مجلة السياسة الدولية، يوليو 2011.

3) مصطفى العاني، برنامج صناعة الموت، قناة العربية الفضائية، مساء يوم 13 فبراير 2012.

4) عبد الجليل زيد المرهون، "من يكسب الحرب البحرية؟"، جريدة الرياض السعودية، 19 ديسمبر 2008.

5) بطرس بطرس غالي، "السياسة الاستراتيجية في المحيط الهندي"، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر 1965

6) أنظر: محمد سيف حيدر، "الصينيون قادمون: الصين وطموحاتها الجديدة في خليج عدن"؛ و"توسيع النطاق: خليج عدن في الاستراتيجية الصينية"، في: مجلة مدارات استراتيجية، العدد 2، يناير – فبراير 2010.

7) زبغنيو بريجنسكي، رقعة الشطرنج الكبرى: الأولية الأمريكية ومتطلباتها الجيوستراتيجية، ترجمة أمل الشرقي (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 2007)، ص 195.

8) "شريان حياة نقل البترول، محطة توزيع القوات: منافسة الدول الكبرى على المحيط الهندي"، موقع المركز العربي للمعلومات، 12/12/2002 على الرابط: http://www.arabsino.com/articles/10-05-24/2444.htm

9) محمد السيد سليم، "هل احتلال اليمن لتحجيم الصين"، موقع مأرب برس، 12 فبراير2010، على الرابط: http://marebpress.net/nprint.php?sid=22354

10) ديفيد س. سورينسن، "التنافس الثلاثي: الولايات المتحدة وروسيا والصين في اليمن"، مجلة مدارات استراتيجية، العدد الثاني، يناير - فبراير 2010.

المذاهب الإسلامية في الدولة المدنية (المشكلة والحل)

عبد الله القيسي

هذه الدراسة تفترض وجود مشكلة، سواء أكانت هذه المشكلة مفتعلة كما نعتقد، أو حقيقية كما يعتقد أصحابها. ومن ثم فإنها تفترض وجود حلٍ لهذه المشكلة، إذ لا مشكلة من دون حل، كما يقول الأثر الدارج. ثم إن هذه الدراسة تتوسل بطريقة منهجية مخصوصة للوصول إلى ذلك الحل. وسواء أكانت المشكلة حقيقية أو مفتعلة فإنها في الحالتين تظل مشكلة. وسواء أحصل الحل على كامل الرضى من أطراف الصراع حولها أو لم يحصل، فإنه لا مناص من البحث عن حل. وليس من شرط الحل الناجع والسديد أن يحصل على رضى جميع الأطراف المتخاصمة. ولا من شرط المنهج المتبع في الحل أن يكون معروفاً للجميع. . إذ يكفي أن يكون الحل مزيلاً للخلاف، مبقياً على أصول العقائد المختلف حولها، وإن أدى إلى استبعاد الفروع الظنية التي تسبب النزاع وتفاقم الصراع.

كما يكفي أن يكون المنهج قائماً على أسس معتبرة عند الجميع. والأسس المعتبرة هي الأسس التي حظيت باحترام الخصوم وإن لم تحظ بقبولهم، لاختلاف التأويل والاجتهاد. ومن ذلك – مثلاً - قول أهل السنة: إن مذهب المعتزلة من المذاهب الإسلامية المعتبرة، وإن كنا نختلف معها.

أما المشكلة فهي ذلك الصراع المحتدم بين فريقين مسلمين، الأول يؤمن بأن للدين حدوداً في حياة الإنسان لا بد أن يقف عندها ولا يتعداها إلى غيرها من حدود الدنيا. ويطلق على هذا الفريق اسم "العلمانيين". والآخر يؤمن بأن الدين (الإسلام تحديداً) يغطي كامل النشاط الإنساني، ولا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا تعرض لها بالبيان. وغالباً ما يقصد بالتغطية مفهوماً قانونياً (لكل تصرف حكم شرعي)، ويطلق على هذا الفريق اسم "الإسلاميين".

هذا النزاع – أيا كانت درجة توتره وحضوره – لا بد أنه قد أثمر ويثمر كثيراً من المشكلات التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية على المستويات كافة. والقرائن الظاهرة تدل على أن هذا الصراع مرشح للتفاقم مستقبلاً. خاصة بعد أحداث الربيع العربي الأخيرة، التي أثمرت مزيداً من الوعي السياسي، وأدخلت إلى ساحة الصراع قطاعات جديدة وكبيرة من الجمهور العام، لها تأثيرها المباشر والحاسم في الحياة السياسية. وبعد عودة رايات الصراع المذهبي التقليدي إلى سطح الحياة العربية، عقب أفول نجم المد القومي، وفشل الدولة القومية في تحقيق العدالة والتنمية والاستقلال السياسي. وأما الحل المقترح فهو مركب نظري جديد من الإسلام العلماني أو العلمانية المسلمة، أطلقنا عليه اسم "العلمانية الثالثة". وهو مركب يحاول الحصول على مناطق صلبة مشتركة بين طرفي النزاع، تبقي على الجوهري والحقيقي من المركبين اللذين يعتقد أنهما في حالة خصام (الإسلام والعلمانية)، وتستبعد الطارئ العارض منهما، دون تكلف أو افتيات أو تلفيق، كما سيتضح في طيات هذه الدراسة. وبلغة أخرى فإن الدراسة تحاول إيجاد صيغة نظرية لحل مشكلة الصراع المفتعل بين الدولة المدنية - كما ينشدها الجميع - وبين المذاهب الدينية. وفي مقدمتها المذاهب السياسية التي تستند في تبرير وجودها على النص الديني. أو بالأصح التي تستند في تبرير وجودها إلى "فهمها" للنص الديني. حلاً يزيل مخاوف الطرفين الرئيسين في هذا الصراع: الطرف العلماني والطرف الإسلامي.

ويجدر التنبيه إلى أننا نستخدم كلمتي "علماني" و"إسلامي" بحذر شديد، وبدلالات قد لا تتطابق مع ما في ذهن القارئ من دلالات. فكلمة علماني – كما نقصدها – لا تعني بالضرورة نقيض المسلم. إذ قد يكون العلماني مسلماً - وهو الاحتمال الأكبر حين يكون الحديث عن العلمانية في البلاد الإسلامية - بل قد يكون مسلماً ملتزماً بالمنظور الإسلامي فلسفة ومنهجاً، دون أن تنقص علمانيته – بمفهومها الخاص الذي سيرد معنا في هذه الدراسة – من التزامه الديني شيئاً.

وكلمة "إسلامي" لا يشترط أن تتطابق تماماً مع كلمة "مسلم". وإنما نقصد بها ما قصده أصحابها الذين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية. فالإسلامي - عندنا وعندهم - هو ذلك الشخص، أو ذلك الاتجاه، الذي يعتقد أنه يتبنى المنظور الإسلامي فلسفة ومنهجاً.

لكن ليس بالضرورة أن يكون اعتقاده هذا مطابقاً للإسلام، فقد يتبنى المرء شيئاً يعتقد – على سبيل غلبة الظن – أنه الحق، ثم يتبن له أو لغيره من المحققين أن ذلك الاعتقاد – كله أو بعضه - محض خطأ ووهم. وهذا الإجراء في التسمية - وفق غلبة الظن - معروف في التراث الإسلامي. ومثله البارز وصف المحدثين للحديث المنسوب إلى النبي (ص) بـ "الصحيح"، مع قولهم إنه لا يلزم من ذلك أن يكون صحيحاً على وجه القطع، وإنما القصد أن شروطاً وضعية معينة قد توفرت فيه[1].

وأما منهج الدراسة فهو المنهج التحليلي، الذي يفكك المركبات النظرية إلى أبسط عناصرها، ويميز بين جواهرها وظواهرها، بين أصولها وفروعها. ويتضح ذلك – أكثر ما يتضح - في تحليل المفاهيم البؤرية لهذه الدراسة. ذلك أن تحليل المصطلحات والمفاهيم هو العتبة التي لا غنى عنها في الدخول على الدراسات ذات الطابع الإنساني، فما بالنا إذا كانت هذه الدراسة تتصل بأمرين خطيرين في حياة الفرد والمجتمع، كأمر الدين وأمر السياسة، كما هو حال دراستنا هذه. والمهتمون بعلم اللسانيات – فضلاً عن المختصين – يدركون إلى أي مدى تصبح التناولات العلمية بلا قيمة إذا خلت من التحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم. وكان الفلاسفة من قديم – وفي مقدمتهم سقراط – والفقهاء قد نبهوا إلى خطورة استعمال المصطلحات غير المنضبطة دلالياً، لأن الناس قد تختلف على مستوى الألفاظ وهم متفقون على مستوى المضامين، من حيث لا يشعرون. قال ابن حزم "والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال"[2].

وكان الفلاسفة من قديم – وفي مقدمتهم سقراط – والفقهاء قد نبهوا إلى خطورة استعمال المصطلحات غير المنضبطة دلالياً، لأن الناس قد تختلف على مستوى الألفاظ وهم متفقون على مستوى المضامين، من حيث لا يشعرون.

إلا أن ممارسة التحليل منفرداً في مثل هذه الدراسة هو بمثابة نصف خطوة في الطريق. أما النصف الآخر فتحققه عملية التأصيل التي تعيد تركيب العناصر المتحللة في الدراسة. وترد الشوارد إلى مواردها والفروع إلى أصولها. والتأصيل هو المنهج المقرب من الدراسات الفقهية تحديداً. وهو شرط أساس في الخروج بأحكام ملزمة للطرف الإسلامي على وجه الخصوص. ولو لم تحصل منه على الاعتراف الكامل والمصادقة التامة، إذ يكون الاستدلال المعتبر هو حد الكفاية في هذه الحال.

ومن بين مصطلحات كثيرة سترد معنا في هذه الدراسة مصطلحات بؤرية مهمة هي: الدين، والمذهب، والأيديولوجيا، والعلمانية، والديمقراطية، والدولة المدنية. وهي من المصطلحات الأكثر شيوعاً في الخطابين الديني والسياسي. وقد ارتأينا أن نتناول بالتحليل كل مصطلح من هذه المصطلحات، كما نفهمه ونقصده في هذه الدراسة، في سياق الحديث عنه بصورة أساسية، أو عند الحاجة إلى التعريف به.

وأول ما نتناول بالتحليل مصطلحات: الدين والمذهب والأيديولوجيا. لكونها مفاتيح هذه الدراسة، ولما بينها من وشائج دلالية عالية.

الدين، المذهب، الأيديولوجيا:

لعل من سوء الطالع أن نبدأ هذه الدراسة بالقول إن تعريف مصطلح "الدين" ليس من المهام السهلة لأي باحث، وذلك لسببين اثنين على الأقل، الأول خلو المعاجم العربية من تعريف واضح دقيق لهذا المصطلح، وهو الأمر الذي اشتكى منه الفقيه الكبير محمد عبد الله دراز حين شرع في دراسته الموسومة بـ "الدين" [3] . والآخر هو تعدد واختلاف المفاهيم حول هذا المصطلح حتى عند الفلاسفة والمفكرين الغربيين أنفسهم. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى تبني التعريف الذي استقر عليه الدكتور دراز في كتابه سالف الذكر، لما يتسم به هذا التعريف من دقة ووضوح نسبيين، ناتجين عن جهد نقدي ممتاز. والدين في هذا التعريف هو "الاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات – غيبية – علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشئون التي تعني الإنسان،

والدين في هذا التعريف هو "الاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات – غيبية – علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشئون التي تعني الإنسان

اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد. وبعبارة موجزة، هو: الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة. هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية etat subjectif بمعنى التدين. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية fait objectif فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها" [4]. ولفظ "الدين" إذا ورد في دراستنا هذه فإنما ينصرف القصد – غالباً - إلى الحقيقة الخارجية كما يسميها دراز. أي إلى "جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها". ويتكفل السياق بالدلالة على المعاني الأخرى لهذا المصطلح إذا وردت.

والأمر في تعريف "المذهب" لا يختلف كثيراً عن تعريف الدين، فالمشكلات النظرية هناك هي نفسها هنا. غير أنه لا مناص لنا من اختيار أقرب معانيه في المعجم إلى مقاصدنا. والمذهب في "القاموس المحيط"هو" المعتقد الذي يُذهبُ إليه، والطريقة، والأصل"[5]. والمذاهب الإسلامية هي تلك الآراء والمعتقدات السياسية والفكرية والفقهية، التي انبثقت من دوران العقل المسلم حول النص الإسلامي، في ما يسمى بعملية الاجتهاد والتدبر، وفقاً لقواعد أصولية ومنهجية تختلف من مذهب إلى آخر. سواء أكانت مذاهب قديمة أو مذاهب حديثة، فردية كانت أو جماعية. والمذهبية أو التمذهب – عند الفقهاء - هو "أن يقلد العامي أو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مذهب إمام مجتهد، سواء التزم واحداً بعينه أو عاش يتحول من واحد إلى آخر" [6]. والشخص المذهبي – من ثم – هو هذا المقلد الذي يلتزم مذهباً فقهياً أو فكرياً بعينه، على الوصف الذي مر آنفاً.

والدراسة تميز- أيضاً - بين مصطلحين متقاربين كثيراً ما تداخلت حدودهما عند المسلمين، فقهاء ومقلدين، هما مصطلح "الشريعة" ومصطلح "الفقه". على اعتبار أن الشريعة هي مجموعة النظم والأحكام الموحى بها إلى النبي محمد (ص) ضمن رسالته التي كلف بإبلاغها للناس كافة. وأن الفقه هو ثمرة اجتهاد العقل المسلم في تدبر نصوص الوحي، وهو مرادف مصطلح الفكر الديني كما نستعمله في هذه الدراسة. أما إذا وردت كلمة شريعة في سياق الحديث عن المرجعية الدستورية للدولة، في طيات هذه الدراسة،

فإنما تشير إلى جانب المعاملات والأحكام العادية، دون الأحكام التي توصف بالتعبدية. لأن هذه الأخيرة تخص الأفراد دون الجماعات، والدستور هو قانون الجماعة لا قانون الفرد. والفقهاء المحققون – أيضاً – يميزون بين هذين المصطلحين، على اختلافٍ بيننا وبينهم في تصور حدود دائرة الوحي المقصودة. حيث تشمل عندهم نصوص القرآن الكريم والأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص)، في حين تقتصر لدينا هذه الدائرة على القرآن الكريم وحده لأسباب فصلناها في دراسة أخرى [7].

> **"عبارة "بالوفاة النبوية" تسمح بدخول كلام النبي (ص) واجتهاداته إلى دائرة الشرع، وتستبعد مخرجات المسلمين العقلية من بعده من هذه الدائرة، وهو ما لا نقره، لأسباب علمية سترد معنا بعد قليل."**

وذلك هو معنى عبارة الفقيه الحجوي الفاسي التي تقول: "بالوفاة النبوية انتهى تاريخ التشريع الإسلامي، ولم يبق بعد إلا تاريخ الفقه" [8]. فعبارة "بالوفاة النبوية" تسمح بدخول كلام النبي (ص) واجتهاداته إلى دائرة الشرع، وتستبعد مخرجات المسلمين العقلية من بعده من هذه الدائرة، وهو ما لا نقره، لأسباب علمية سترد معنا بعد قليل. في حين تتسع دائرة الشريعة عند فقيه آخر معاصر مثل محمود شلتوت لتشمل مخرجات الفقهاء أيضاً، حيث عرف الشريعة بأنها "اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله، أو شرع أصولها، وكلف المسلمين إياها، ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله، وعلاقتهم بالناس" [9]. فعبارة "أو شرع أصولها" تسمح بدخول اجتهادات النبي واجتهادات غيره من المجتهدين إلى دائرة الشرع أيضاً. وهذا التعريف، أو هذه العبارة تحديداً أولى بالرفض من التي سبقتها. وكلاهما زائدة عن حد الكفاية في تعريف الشريعة، وذلك للأسباب الآتية:

اتفق جمهور علماء المسلمين على أن النبي محمد (ص) كان له مقام الاجتهاد إلى جوار مقام البلاغ، واحتجوا على ذلك بأدلة لا مجال للنزاع فيها إلا على سبيل التكلف [10].

ومن مقتضيات ذلك أن لا ينظر إلى اجتهادات النبي بوصفها جزءاً من الرسالة الموحى بها، لاختلاف طبيعة الوحي الرسالي عن طبيعة الاجتهاد اختلافاً نوعياً. فالرسالة – في إحدى خصائصها - عابرة للزمان والمكان. أما الاجتهاد فهو فهم بشري قصد به تنزيل قيم الرسالة وأحكامها على الوقائع الزمنية. وهو لهذا محكوم بظروف الزمان والمكان كما يقول الفقهاء [11]. وهذا الحكم يصح على اجتهادات النبي كما يصح على اجتهادات غيره من المجتهدين، ما دام بشراً خاضعاً في فهمه لشروط الزمان والمكان.

أما قول بعضهم إن اجتهادات النبي قد صارت في منزلة الوحي بمجرد سكوت الوحي عنها وقت التنزيل، مما يعد تصحيحاً لها، فهو قول عارٍ عن الحصافة فضلاً عن الفقه. ذلك أن سكوت الوحي لا يدل - بالضرورة - على صلاحية هذه الآراء لكل عصر ومصر، بل يدل فقط على أنها صالحة لزمانها ومكانها. وإلا اطرد الحكم على كل ما سكت عنه الوحي في زمن التنزيل، ومن ذلك أفعال الصحابة واجتهاداتهم. فإذا قيل إن هذا الحكم خاص باجتهادات النبي وحدها وقت التنزيل، سألناهم: وماذا عن اجتهاداته بعد انقطاع التنزيل، وقوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً. (المائدة3)؟.

وقد لحظ الفقيه المعاصر محمد رشيد رضا هذا الإشكال وصرح بأن تصويبات القرآن الكريم لاجتهادات النبي (ص) الخاطئة ليست سوى عينة محدودة جاءت للتدليل على بشريته، وليس في القرآن دليل واحد على أنه قد تم تصويب كل اجتهادات النبي لوقائع زمنه. وفي السيرة شواهد كثيرة على صحة ذلك.

إذن فإن هذه الدراسة ستتعرض - بصورة أو بأخرى - للمذاهب التي عرفت في الأدبيات الإسلامية بالمذاهب الإسلامية، وهي ثلاثة أنواع تاريخية: المذاهب السياسية، التي اختلفت حول موضوع الخلافة والإمامة (الرئاسة). والمذاهب الفكرية التي اختلفت في قضايا فلسفية، كقضية الجبر والاختيار وما شابه ذلك من القضايا ذات البعد الفلسفي، في القديم والحديث. والمذاهب الفقهية التي اختلفت في مسائل الأحكام والمعاملات الشرعية ذات الطابع القانوني. لكن صلب حديثنا سيكون موجهاً ناحية المذاهب السياسية، لأنها سيدة الصراع. كما أنها ستتعرض – كذلك – لذكر المذاهب الوضعية الراديكالية ذات الطابع الشمولي، والتي اصطلح على تسميتها في الأدبيات الإنسانية المعاصرة بـ " الأيديولوجيا ". وتعد الماركسية – بتجلياتها التطبيقية المختلفة - هي الممثل التقليدي البارز لهذا النوع من المذاهب.

والأيديولوجيا – كما وردت في مستهل مقالة دائرة المعارف البريطانية – : " هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية، تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية. فهي إذن منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيا، وإلى تغييرها في آن واحد "[12]. وعلى الرغم من أن كلمة "مذهب" هي إحدى ترجمات كلمة "أيديولوجيا" إلا أننا ارتأينا في هذه الدراسة أن نقصر مصطلح " أيديولوجيا " للدلالة على المذهب الوضعي فحسب. في حين نستعمل كلمة "مذهب" للدلالة على المذاهب الدينية. وذلك من باب الإجراء الذي يسهل علينا عملية التحليل. ومع ذلك فإن هذا التمييز الإجرائي في دلالة هاتين اللفظتين ليس عملا اعتباطيا، وإنما هو توظيف للواقع التداولي لكل منهما في الوسط الثقافي والمعرفي. كما سيرد معنا مصطلح فرعي هو مصطلح "راديكالي"، ونعني به صاحب الاتجاه النظري والتطبيقي الذي يتبنى رؤية شمولية للعالم ورؤية جذرية في التغيير[13]. ويجدر التنبيه – أيضاً – إلى أننا ننطلق في هذه الدراسة التحليلية من بدهية تقول إن المذاهب الدينية لا تعدو أن تكون محاولات بشرية منظمة لفهم النص الديني، أو ما يعتقد أنه نص ديني.

وأن هذه المحاولات تقع في التاريخ. والتاريخ هو ظرف الزمان والمكان الذي يتسم بالحركة والتطور. مما يعني أن أياً من هذه المذاهب لا يمكن أن يتسم بالثبات والديمومة، فضلاً عن أن يتسم بالقداسة. وأي محاولة باتجاه تثبيت المذهب، فإنما تريد القول بأن ما ينتجه البشر مساوٍ - في القيمة – لما ينزل من السماء وحياً إلى الأنبياء. وهو معنى يدخل في باب الشرك بلا جدال. ومن ثم فإن المذهب الديني لا يعد جزءاً من الدين المقدس، وإنما هو جزء من الفكر الديني. باعتبار أن الدين هو – فقط – ذلك المنزل السماوي الموحى به إلى النبي. وأن الفكر الديني هو ثمرة دوران العقل المتدين حول النص الديني. وهو بطبيعته ناتج مدني صرف. وهذا ما علمه وصرح به الفقهاء المحققون قديماً وحديثاً، كما سنرى ونحقق في طيات هذه الدراسة.

لاشك أن القارئ سيجد بعض الغموض في هذه الدراسة، لكنه ليس غموضاً ناتجاً عن انبهام الحقيقة أو عن ارتباك الفكرة، بل هو غموض ناتج عن تلك الطبيعة التي تتسم بها كل محاولة ترمي لإعادة تعريف وتأصيل المفاهيم، خارج حدود المتعارف عليه. وهو الأمر الذي حرصت عليه هذه الدراسة حرصاً شديداً.

تفادياً للوقوع في الخطأ الشائع الذي تقع فيه معظم الدراسات الشبيهة، ألا وهو خطأ الخوض في التنظير قبل البت في تحديد المصطلحات تحديداً دقيقاً واضحاً يمنع اختلاف التصورات حولها قدر الإمكان.

إن هذه الدراسة تطمح إلى وضع نظرية – أو ملامح نظرية - في الفكر السياسي الإسلامي، تقوم على إعادة تعريف المصطلحات وإعادة تحديد المفاهيم المشتبكة في هذا السياق. تعريفاً يتسم بالوضوح والدقة والمقبولية الدينية والعلمية، بشرط أن يفهم كل عنصر من عناصرها داخل النسق الذي وضعت فيه. وأي محاولة لفهم عناصر هذه الدراسة خارج نسقها، سيكون مآلها – في الغالب – سوء الفهم وإساءة الظن.

الدولة والمذاهب:

نقصد بمصطلح الدولة هنا معناه الخاص، أي النظام السياسي السيادي (الجهاز الحاكم)، لا معناه العام الذي يشمل كلاً من الشعب والإقليم والحكومة. والدولة بهذا المعنى الخاص هي "مجموعة المؤسسات السياسية والقانونية السيادية التي تصون سلامة واستقرار المجتمع داخلياً من خلال الدستور والقانون، ولها حق استخدام القوة بشكل قانوني لتطبيق القانون لضبط حركة المجتمع، كما تتولى صيانة الاستقلال والدفاع وحفظ الأمن من أي عدوان خارجي، وتنظم عملية استغلال الموارد الطبيعية، وخدمة مصالح المجتمع، وإدارة العلاقات مع الدول الأخرى. وهي تعبر عن السلطة التنفيذية بشكل عام، ومقيدة بسلطة الدستور والقانون" [14].

ولسنا هنا بصدد التأريخ للعلاقة الجدلية بين الدولة والمذاهب الدينية على وجه العموم، ولا بصدد التأريخ للدولة والمذاهب الإسلامية، السياسية والفكرية والفقهية، على وجه الخصوص. فقد صار أمر ذلك مشتهراً ولا يحتاج إلى مزيد بيان. وإنما نحن بصدد تأكيد حقيقة صارت من المسلمات في علم الاجتماع السياسي، وإن لم تصبح مسلمة عند المذهبيين الإسلاميين. . حقيقة تقول: بأن علاقة المذاهب الدينية – السياسية خاصة – بالدولة، قد جنت على الدولة وعلى المذهب معاً. وهذا يصدق على الحالة الإسلامية كما يصدق على الحالات الأخرى المشابهة في أوروبا وغيرها [15]. يقول الأستاذ جمال البنا: " وأدت بنا دراسة الحكم منذ أن ظهر من أقدم العصور حتى العهد الحديث إلى المبدأ المحوري الذى حكم سياق وروح الكتاب (يعني كتابه)، ألا وهو أن السلطة - التي هي خصيصة الدولة - تفسد الأيديولوجيا (العقيدة) وأن هذا الإفساد هو في طبيعة السلطة ولا يمكن أبداً أن تتحرر منه.

وأن أي نظام يقترن بها، بفكرة إصلاحها، لابد وأن تفسده.. وإن أي نظام يحاول تطويعها لا بد وأن تطوعه، وبدلاً من أن يكون سيدها يصبح تابعها" [16].

وقد وصلت الأمم الحديثة اليوم إلى قناعة بأن تداخل السياسي بالمذهبي مفسد للدين وللدولة معاً، ومن ثم فهو - بالضرورة - مفسد للاستقرار والنماء الاجتماعيين. واهتدت هذه الأمم إلى حل وجدته - بالتجربة - أفضل الحلول الممكنة لتحقيق هذا الاستقرار وذلك النماء المطلوبين، ألا وهو ما نسميه اليوم بـ "حل الدولة المدنية ". ومفهوم "الدولة المدنية" لا يزال يعاني بعض الضبابية والغموض الناتج عن شحة المصادر الشارحة له في المقام الأول. إلا أن صاحب هذه الدراسة كان قد استقر على رأي في مفهوم الدولة المدنية،

قد وصلت الأمم الحديثة اليوم إلى قناعة بأن تداخل السياسي بالمذهبي مفسد للدين وللدولة معاً، ومن ثم فهو - بالضرورة - مفسد للاستقرار والنماء الاجتماعيين.

يظنه الأقرب إلى مراد من يستعمل هذا المصطلح في السنوات الأخيرة، والأكثر حسماً بين دلالتها العائمة.

فالدولة المدنية – كما نفهمها – هي نقيض الدولتين العسكرية والثيوقراطية. وهذا التعريف بالسلب يتضمن مفهومها الإيجابي. إذ أن نقيض الدولة العسكرية (البوليسية) هو الدولة الديمقراطية، ونقيض الدولة الثيوقراطية (دولة الحق الإلهي) هو الدولة العلمانية. ومن ثم يمكننا القول إن الدولة المدنية هي الدولة التي تقوم على ركيزتين أساسيتين هما الديمقراطية والعلمانية. الديمقراطية بوصفها حلا لمشكلة الاستبداد، الذي من طبيعته أن يتجلى في حالة عسكرية، والعلمانية بوصفها حلاً لمشكلة تداخل الديني بالدنيوي في شئون الدولة والسياسة. لكن مهلاً، فنحن نستعمل مصطلحات هذه الدراسة – كما أشرنا من قبل - بدلالات مختلفة لا تتطابق - بالضرورة - مع الدلالات الشائعة في الأوساط المعنية، وإن تقاطعت معها في نقاط كثيرة مشتركة. وفي مقدمة ذلك مصطلح العلمانية، الذي حملناه دلالات خاصة سيرد بيانها في السطور القادمة. ومن ثم فقد لزم تحذير القارئ من أن يعمد إلى تفسير مصطلحات هذه الدراسة وفقاً لما في ذهنه من دلالات وإيحاءات وظلال.

لأنه إن فعل ذلك قد يقع في مشكلة إساءة الفهم، وربما إساءة الظن بالبحث وصاحبه، وهو ما لا يحتاجه الطرفان هنا.. فما العلمانية وما دلالتها في هذه الدراسة؟.

يعد لفظ العلمانية من أكثر الألفاظ شيوعاً في الأوساط السياسية والمعرفية العربية المعاصرة، نتيجة لكثرة وروده في السجال الفكري والأيديولوجي بين فرقاء الفكر والسياسة العرب. . وقد اكتسبت هذه اللفظة سمعة سيئة في المجتمعات الإسلامية منذ ظهورها، نتيجة للهجمة الواسعة التي شنها عليها الخطاب الديني التقليدي خلال العقود الماضية من القرنين العشرين والحادي والعشرين. . كما تم تداولها في هذا السجال بدلالات غامضة ومضطربة في كثير من الأحيان، من قبل مختلف أطراف النزاع حولها. ونظراً لمركزية هذا المصطلح من هذه الدراسة فإن من اللازم علينا بيان حدوده كما نقصدها، وذلك يقتضي التعريج على تاريخ هذا المصطلح في سياقه الغربي الذي أنتجه، بصورة موجزة:

كلمة علمانية هي ترجمة لكلمة "سكيولاريزم" (secularism) المشتقة من اللفظة اللاتينية سَيكولوم (saeculum) والتي تعني العالم أو العصر أو الجيل.

وقد سجل المؤرخون أول ظهور لكلمة "سكيولار" (secular) عند توقيع صلح وستفاليا العام 1648م نهاية حرب الثلاثين. وجاءت حينها بدلالة جديدة تعني "نقل أملاك الكنيسة إلى سلطات سياسية غير دينية". ثم استعملت في القرن الثامن عشر من قبل جماعة الفلاسفة الموسوعيين بمعنى المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة، في مقابل معناها عند رجال الكنيسة الذي منحها دلالة المصادرة غير الشرعية لهذه الممتلكات[17]. وكان أول من استعمل كلمة سكيولاريزم (secularism) بدلالتها المعاصرة هو الفيلسوف جون هوليوك في القرن التاسع عشر. ومنحها تعريفا يقول: العلمانية هي " محاولة إصلاح حال الإنسان، بالطرق المادية، دون التعرض لمسألة الإيمان بالنفي أو بالإثبات "[18]. لكن معاني هذه اللفظة لم تستقر عند حدود المفهوم الذي وضعه هوليوك، بل أخذت تترحل في السياقات بمعان ودلالات جديدة طوال القرن العشرين، كان أشهرها "فصل الدين عن الدولة" . ونتيجة لكثرة دلالات هذه الكلمة واختلاطها في استعمال الكتاب والمثقفين الغربيين، اقترح بعضهم إسقاطها من الاستعمال كلية، والاستعاضة عنها ببدائل أخرى أكثر وصفية وحياداً[19].

وهو ما حرض المفكر العربي الدكتور عبد الوهاب المسيري لإنجاز دراسة موسعة عن العلمانية ومشكلاتها، اقترح فيها تصوراً جديداً لمفهوم العلمانية، يأخذ بالاعتبار تاريخ هذه اللفظة منذ نشأتها وحتى نهاية القرن العشرين تقريباً.

وخلاصة هذا التصور أن العلمانية ليست شيئاً ثابتاً مستقراً ناجزاً، وإنما هي متتالية نماذجية تأخذ في كل مرحلة من مراحل سيرورتها معنى إضافياً أو مختلفاً بحسب سياق الاستعمال.

> **خلاصة هذا التصور أن العلمانية ليست شيئاً ثابتاً مستقراً ناجزاً، وإنما هي متتالية نماذجية تأخذ في كل مرحلة من مراحل سيرورتها معنى إضافياً أو مختلفاً بحسب سياق الاستعمال.**

مع الاحتفاظ بقدر مشترك ثابت من المعنى. هذه المتتالية يمكن النظر إليها باعتبارها خطاً عمودياً، له حد أدنى، تمثله العلمانية التي تنادي بفصل الدين عن الدولة، ويطلق عليها المسيري وصف "العلمانية الجزئية". وحداً أعلى تمثله العلمانية التي تنادي بفصل الدين عن الحياة، ويطلق عليها وصف "العلمانية الشاملة". كما يمكن النظر إليهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين إحداهما كبرى هي العلمانية الشاملة، والأخرى صغرى هي العلمانية الجزئية.

وكان الدكتور المسيري قد رشح العلمانية الجزئية للمجتمعات الإسلامية لحل مشكلة الصراع الديني على السلطة[20].دون أن يمهد لهذا الترشيح بالمقدمات التفسيرية الكافية. بل أنه لم يضع حدوداً واضحة لمفهوم فصل الدين عن الدولة في صيغة العلمانية الجزئية. ولأن هذا التعريف الفضفاض يسمح باستبعاد الدين (الوحي)، مع ما تشكل حوله من فكر ديني مذهبي، من مرجعية الدولة، فإننا نتحفظ عليه لأسباب ديمقراطية قبل الأسباب الدينية. وهو الأمر الذي دفع صاحب هذه الدراسة للتفكير في صيغة جديدة للعلمانية، تصلح للمجتمعات الإسلامية، أطلق عليها اسم "العلمانية الثالثة". وعبارة " تصلح للمجتمعات الإسلامية " تعني – فيما تعني – الصيغة التي ارتضاها الإسلام نفسه للعلمانية. فهل هذه الصيغة ممكنة الوجود والتحقق؟.

العلمانية الثالثة: مفاهيم وحدود.

إن التفكير في صيغة جديدة لمفهوم العلمانية لا يعد ترفاً فكرياً كما قد يتصور البعض. فقد سبق القول إن العلمانية – باستثناء الشاملة – هي عنصر أساس في مركب الدولة المدنية، وأن الدولة المدنية هي الخيار الذي لا مناص منه لحل مشكلة المجتمعات غير المستقرة بسبب الاستبداد السياسي أو بسبب الصراع على السلطة. كما نبهنا إلى أن العلمانية ليست صيغة واحدة في كل زمان ومكان، ولا هي خصوصية من خصوصيات مجتمع بعينه، وإنما هي حالة مرنة تقبل التشكيل بحسب الشروط الثقافية والضرورات الدينية لكل مجتمع. بشرط أن لا يأتي هذا التشكيل على حساب جوهرها الأصيل. وجوهر العلمانية الأصيل هنا هو فصلها بين ما ينتمي إلى عالم الدنيا وما ينتمي إلى عالم الدين.

ولكي تكون هذه الصيغة الجديدة عملية ومقبولة لدى المجتمعات الإسلامية لا بد أن تلبي بعض الشروط التوافقية، وفي مقدمتها أن لا تأتي هذه الصيغة على حساب جوهر الدين أيضاً. وكلمة "جوهر" التي نستعملها هنا تتضمن اعترافاً بوجود "أعراض" قد تحسب على الدين أو على العلمانية، وهي في الحقيقة لا من هذا ولا من ذاك، وإنما هي من عوارض التاريخ وملابساته. وكل ما تطمح إليه أطروحة "العلمانية الثالثة" هو الكشف – في المقام الأول – عن الحد الحقيقي الفاصل بين ما ينتمي إلى دائرة الدين وما ينتمي إلى دائرة الدنيا، وذلك على المستوى النظري. والدعوة إلى تنحية ما يثبت أنها أعراض تاريخية طارئة على مفهومي الإسلام والعلمانية جانباً، على المستوى التطبيقي.

> **"كل ما تطمح إليه أطروحة "العلمانية الثالثة" هو الكشف – في المقام الأول – عن الحد الحقيقي الفاصل بين ما ينتمي إلى دائرة الدين وما ينتمي إلى دائرة الدنيا، وذلك على المستوى النظري."**

لكن، ما المعيار الموضوعي للتمييز بين جوهر العلمانية وأعراضها، وبين جوهر الدين وأعراضه يا ترى؟.

ليس أمامنا سوى معيارين اثنين هما معيار "النص"، ومعيار "حد الاتفاق". ونقصد بالنص العبارة التي لا يختلف على دلالتها أصحاب اللسان. وحين يتعلق الأمر بالدين فإن المقصود بالنص العبارة الدينية المتفق على حجيتها وثبوتها ودلالتها، بأي صورة لفظية من صور الدلالة المعروفة عند فقهاء اللغة. وقد أجملها الأصوليون في أربع صور هي: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، ومقتضى النص [21].

أما معيار "حد الاتفاق" فالمقصود به تلك النسبة المتفق عليها بين أهل الشأن في حد الظاهرة. وعند تنزيل هذا التعريف على موضوعنا الراهن يصبح المقصود بحد الاتفاق هو تلك النسبة المتفق عليها بين جماعة العلمانيين في تعريف العلمانية، والنسبة المتفق عليها بين جماعة المسلمين في تعريف الإسلام. فهل هذا ممكن في مجال الظاهرتين: العلمانية والإسلام؟.

بتطبيق المعيار الأول (النص) على مفهوم العلمانية يتبين أن لا وجود لنص مجمع عليه بين العلمانيين على تعريف العلمانية كما أسلفنا من قبل.

ومن ثم فقد أصبح من حق كل مستعمل لهذا اللفظ أن يحده بالحدود التي تناسبه. غير أن معيار حد الاتفاق يضبط المسألة، إذا ما علمنا أن جماعة العلمانيين لم يتفقوا في حد المفهوم سوى على ذلك المستوى العام الذي يشير إلى "عالم الدنيا"، دون عالمي الدين والآخرة. والعلمانية بهذا الحد تعني كل ما ينتمي إلى عالم الدنيا فقط. وهو الحد الذي تشير إليه دلالة اللفظة في أصل وضعها العربي أيضاً. ويظل سقف العلمانية هنا مفتوحاً إلى الحد الذي يسمح به المجتمع، أو لنقل إلى الحد الذي يسمح به الإسلام في المجتمعات العربية، كما ترى أطروحة العلمانية الثالثة. فما سقف العلمانية في الإسلام يا ترى؟. قبل الإجابة على السؤال لا بد من معرفة حدود الإسلام نفسه من حدود الفكر الإسلامي، وفقاً لمعياري النص وحد الاتفاق.

يمكننا القول باطمئنان أن لا وجود لنص يميز - تمييزاً قاطعاً وصريحاً - بين مفهومي الإسلام والفكر الإسلامي، إلا أن بعض آيات القرآن الكريم تستبعد من دائرة الدين - بمقتضى عبارتها - بعض العناصر المشتبه بانتمائها إلى الدين، وذلك مثل قوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا. (المائدة 3).

فهذه الآية تستبعد - يقيناً - من دائرة الإسلام / الدين كل ما ظهر بعد ذلك من مذاهب وآراء حول النص الديني. لكننا لا نستطيع – إلى حد الآن – القول بأن الآية قد دلت - بمقتضى عبارتها - على أن القرآن الكريم هو النص الوحيد الذي يمثل الإسلام الدين. فما زال لدينا نص وسيط بين القرآن وبين المذاهب الإسلامية، لا نريد الجزم بانتمائه إلى هذه الدائرة أو تلك، إلا على سبيل المذهب والرأي، توخياً للموضوعية العلمية، ألا وهو ذلك النص المنسوب إلى النبي (ص) والمسمى بالحديث النبوي [22]. وهنا يتدخل معيار "حد الاتفاق" لحسم المسألة. فمن المعلوم أن جماعة المسلمين لم تتفق على كون الحديث المنسوب إلى النبي (ص) يعد جزءاً من الدين، لا على مستوى الإجمال ولا على مستوى التفصيل. وإذا ما اعتبرنا طائفة "القرآنين" - التي تنفي أن يكون كلام الأنبياء خارج الرسالة السماوية من الدين - من الطوائف الإسلامية المعتبرة، ففي ذلك برهان كافٍ على خرق مقولة أن المسلمين قد أجمعوا على اعتبار كلام النبي من الدين الموحى به. وخرق هذا الإجماع ينزل بسقف المتفق عليه بين المسلمين إلى مستوى القرآن الكريم، وحده لا شريك له، وما دل عليه من سنن عملية مفروضة ومتواترة.

أما في حال أصر البعض على اعتبار هذه الطائفة من خارج السور الإسلامي، وهو ما لن يحدث، أو لنقل ما لن يحدث بالإجماع [23]، فإن في مواقف الطوائف الإسلامية الأخرى المعتبرة تاريخياً، الحجة الكافية على حقيقة أن المسلمين لم يتفقوا على اعتبار الحديث المنسوب إلى النبي (ص) جزءاً من الدين / الإسلام. لا لأنهم نفوا حجيته الدينية صراحة، وإنما لأن مواقفهم التفصيلية منه لا تختلف في النتيجة عن نفي حجيته الدينية. وهذا موجز تاريخي لمواقف المذاهب الإسلامية وبعض فقهاء المسلمين في القديم والحديث من هذه المسألة:

اتفقت جميع المذاهب الإسلامية على أن الحديث المنسوب إلى النبي (ص) لم يرد بطرق متواترة كما ورد القرآن الكريم والسنن العملية المفروضة، باستثناء روايات معدودة حولها خلاف بين المختصين [24]. ثم اختلفوا بعد ذلك في حكم الروايات التي وردت عن طريق آحاد الرواة، أو التي لم تبلغ حد التواتر، هل تفيد العلم (اليقين) أم تفيد الظن؟ [25].

فكان رأي أغلبية المذاهب الإسلامية على أن روايات الآحاد لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن. ثم اختلف هؤلاء مجدداً حول ما يترتب على القول بظنية هذه الأحاديث من حيث ثبوتها.

كان رأي أغلبية المذاهب الإسلامية على أن روايات الآحاد لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن. ثم اختلف هؤلاء مجدداً حول ما يترتب على القول بظنية هذه الأحاديث من حيث ثبوتها.

فكان رأي المعتزلة عدم جواز العمل بها، لا في الأصول ولا في الفروع. لأن القرآن الكريم نهى عن اتباع الظن في الدين. بينما كان رأي الظاهرية والحنابلة وجوب الأخذ بهذه الروايات في إثبات العقائد والأحكام على السواء، وهو عكس موقف المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة والخوارج. وتوسط الأشاعرة بين الفريقين فقالوا: لا يجوز الأخذ بروايات الآحاد الظنية في مجال الأصول، لأن القرآن نهى عن اتباع الظن في هذه المواطن، لكن يجب الأخذ بها في مجال الأحكام الفرعية قياساً على الشهادات التي تقام عليها بعض الأحكام الفرعية، مثل شهادة إثبات الزنا وشهادة إثبات النسب، وما شابه ذلك [26].

ذلك على مستوى المذاهب الجمعية، أما على مستوى أفراد الفقهاء داخل هذه المذاهب، فقد كان لبعضهم مواقف تفصيلية تطيح بهذا القدر أو ذاك من مجالات الحديث المنسوب إلى النبي، لا من باب عدم الثبوت أو الصحة، وإنما من باب عدم حجيتها الدينية.أن تكون أحاديث "الطب النبوي" من دائرة الوحي، فابن خلدون – مثلاً - استبعد في مقدمته واعتبرها جزءاً من ثقافة عصر النبي (ص)، قال: "والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل, وليس من الوحي في شيء, وإنما هو أمر كان عادياً للعرب وقع في ذكر أحوال النبي عليه الصلاة والسلام, من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة, لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل, فإنه عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليعلمنا الشرائع, ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات[27] . ويعتقد الشيخ محمد الغزالي أن ما يسمى بأحاديث الفتن والملاحم وعلامات الساعة ليست من وحي السماء وإنما هي توقعات النبي الاجتهادية إن صحت نسبتها إليه[28].

والمفكر الإسلامي عبد الحميد أبو سليمان يقول: إن حديث النبي (ص) برمته ليس من "البلاغ" الذي كلف به الرسول صلى الله عليه وسلم, لعدم توفر سمة البلاغ فيه, ومن ثم فهو من اجتهاد النبي الصادر عنه بحكم بشريته [29].

أما المرجع الشيعي المعاصر محمد حسن الأمين فيرى أن الحديث النبوي جزء من التاريخ لا جزءاً من الوحي والرسالة [30] .

وبغض الطرف عن الموقف النقدي التفصيلي لهذه المواقف الجمعية أو الفردية من الحديث المنسوب للنبي محمد (ص)، إلا أن دلالتها الأكيدة تقول: إن جماعة المسلمين لم تتفق على اعتبار ما بين أيديها من أحاديث منسوبة إلى النبي وصحابته من دائرة الإسلام / الدين. وهذا وحده كاف في اعتبار المسألة جزءاً من مسائل الفكر الإسلامي، التي تخرج بموضوعها من دائرة الدين المقدس إلى دائرة المذهب والاجتهاد. وهذا هو مضمون العبارة التي نقلها الشيخ محمد الغزالي عن شيخه محمد البهي، والتي سترد معنا بعد قليل.

إذن فقد تبين أن المسلمين لم يتفقوا على شيء من معنى الدين سوى القرآن الكريم مجملاً لا مفصلا، وما دل عليه من سنن عملية تسمى الفروض الدينية. كما ثبت أن جماعة العلمانيين لم يتفقوا على شيء من معنى العلمانية سوى ذلك الحد الذي يشير إلى ما ينتمي إلى العالم الدنيوي، دون ما ينتمي إلى الدين أو العالم الآخر. وبناء على ذلك يمكننا القول إن حقيقة العلاقة بين الإسلام والعلمانية لم تتحدد بعد. وأن السجال الذي حدث طوال العقود الماضية لم يكن بين الإسلام الخالص والعلمانية المحضة.

بل كان سجالاً بين الفكر الإسلامي وبين مذاهب علمانية معادية للدين في أغلب الأحيان. ومن الصحيح – أيضاً – القول بأنه كان سجالاً بين سوء الفهم هنا وسوء الظن هناك. وهو ما يمنحنا المبرر لإعادة النظر في حقيقة العلاقة بين مفهومي العلمانية والإسلام.

والفصل بين مفهومي الدين والفكر الديني ليس شيئاً نستنبطه وحدنا. بل هو رأي المؤسسة الدينية نفسها، يعلنه بعض رجالها الممتازين، من أمثال الفقيه المعاصر الشيخ محمد الغزالي الذي ينقل عن شيخه محمد البهي جملة ذهبية في هذا الشأن، تقول: "إن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام، وبمشورة مبادئه، والإسلام هو الوحي الإلهي إلى رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وكتاب هذه الرسالة هو القرآن الكريم، وفي حكمه ما انظم إليه من سنن ثابتة للرسول توضح ما طلب توضيحه" [31].

وهذا التعريف يُخرج من دائرة الدين كل ما نسب إلى النبي (ص) من الروايات الحديثية، كما يخرج منها – من باب الأولى – كل منتجات الفقهاء في الماضي والحاضر والمستقبل.

وحين نقول إن هذا الجهد الفقهي أو ذاك، ينتمي إلى دائرة الدنيا لا إلى دائرة الدين، فإنما نعني أنه جهد علماني - بحكم طبيعته لا بحكم مقاصده - وفق تعريفنا للعلمانية الذي ارتضيناه في السطور السابقة. وهذا القول ليس رأياً خاصاً بالباحث، بل هو رأي المؤسسة الدينية نفسها، ينطق به - نيابة عنها - واحدٌ من أهم فقهاء الإسلام في تاريخه، هو أبو حامد الغزالي، إذ يروي عنه الفقيه المالكي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في موسوعته " الفكر السامي " عبارة تقول: " فإن قلت لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا فاعلم]أنه..[مست الحاجة إلى سلطان يسوسهم به]أي الناس[والفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات " [32].

فالإمام الغزالي ينظر إلى الفقه باعتباره قانوناً مدنياً للمجتمع السياسي. وينظر إلى الفقهاء باعتبارهم رجال قانون مدني لا علماء دين بالمعنى الثيوقراطي. وبناء على ما مضى يتضح أن الفكر الديني - متضمناً الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص) وكل منتجات الفقهاء في القديم والحديث والمستقبل – يعد من الأعراض التاريخية للظاهرة الدينية، لا من الدين نفسه. ولاشك أن هذا الرأي لن يمر على القارئ دون أن يثير بعض الأسئلة، وربما بعض التحفظات. وهذه الدراسة حريصة على الوصول مع القارئ إلى كلمة سواء. وتعتقد أن السبيل الأقصر إلى هذا الهدف هو المزيد من الصدق والوضوح. ولهذا فإنها ستعمل على طرح أهم الأسئلة التي من المتوقع أن توجه لأطروحة العلمانية الثالثة بهدف مناقشتها نقاشاً علمياً هادئاً.

العلمانية الثالثة: أسئلة وردود:

هناك علامات استفهام - وربما استنكار - عديدة لا بد أن تثيرها أطروحة العلمانية الثالثة عند طرفي النزاع التقليديين: العلمانيون الراديكاليون والإسلاميون. بعض هذه الأسئلة، أو الاعتراضات، يتعلق بمفهومي الدين والفكر الديني، وعلاقة الدين بالدولة في الإسلام. وبعضها الثاني يتعلق بمفهوم العلمانية وطبيعته. وبعضها الأخير يتعلق بالجدوى المتوقعة من تطبيق هذه الصيغة الجديدة من العلمانية على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في بلادنا، وإمكانية هذا التطبيق. وبالمخاوف التي تتركها هذه الصيغة الجديدة عند الطرفين. والسطور القادمة هي محل نقاش هذه الأسئلة المتوقعة.

1 : أسئلة العلمانية:

من أسئلة العلمانيين الراديكاليين المتوقعة أن يقال: ما الذي قدمته هذه الصيغة النظرية سوى أنها استبعدت نصف المشكلة، ممثلة في المذهب، وأبقت على النصف الآخر، ممثلاً في الدين؟!. ما جدوى ذلك إذا كان الدين نفسه يتبنى بعض الآراء التي تثير القلق حول بعض القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، مثل حرية الفكر والاعتقاد وحق التعبير وحقوق النساء والأقليات، وما شابه ذلك؟. ثم أليس إبقاء الدين مرجعاً للدولة سيكون ذريعةً لتدخل رجال الدين في شئون الدولة باسم الدين أيضاً؟!.

وفي الجواب على التساؤلات السابقة نقول: ليس واضحاً ولا دقيقاً قولكم إن الإسلام / الدين يمثل نصف مشكلة الدولة والاستقرار والتنمية. وحجتنا في هذا الحكم أمران: الأول أنكم لم تقدموا حتى هذه اللحظة أطروحة علمية علمانية تستطيع أن تميز بوضوح بين مفهوم الإسلام / الدين ومفهوم الإسلام / الفكر. وما زال كثير منكم يخلط بين الدائرتين كما يفعل المسلم التقليدي المتعصب. وأكثر المشكلات التي يثيرها الخطاب العلماني حول الدين مصدرها الفكر الديني لا الدين نفسه.

والآخر أن كثيراً مما نسمعه في الخطاب العلماني لا يعدو أن يكون مبالغات خطابية لا تختلف عن مثيلاتها في الخطاب الإسلامي المتشدد. بعبارة أخرى فإن معظم تخوفات التيار العلماني الراديكالي تقوم على أسس انطباعية لا على أسس علمية مدروسة. ومن نتائج الخلط بين دائرتي الدين والفكر الديني عند بعض العلمانيين تصورهم أن مشكلات من مثل: عقوبة المرتد وعقوبة الزاني المحصن وعقوبة شارب الخمر، وما شابه ذلك من العقوبات والأحكام التي تثير قلقهم حول حقوق الإنسان في الإسلام، يتحمل مسؤوليتها الإسلام / الدين. بينما هي في الحقيقة من الأحكام التي بنيت على مصادر الفكر الديني لا على مصادر الدين نفسه. إذ لم يرد أي من هذه الأحكام في القرآن الكريم. وهذا التصور الخاطئ يعد تماهياً علمانياً مع المنظور التقليدي المسطح للإسلاميين.

أما قولكم إن الإسلام / الدين نفسه يحوي كثيراً من النصوص الإشكالية في هذا الصدد فهو كلام على قدر كبير من الصحة. لكن سؤالاً منهجياً يتربص بنا وبكم حول هذه المسألة يقول: هل نتجت هذه المشكلات عن فهم دقيق لنصوص الآيات التي ظاهرها الإشكال، أم نتجت عن فهم قاصر لحقيقتها اللغوية والأصولية والفلسفية؟.

إن الباحث على يقين من أن أكثر النصوص القرآنية التي تثير قلق التيار المدني عامة والعلماني على وجه الخصوص قد فهمت فهما قاصراً. وأنها – في أسوأ الأحوال – نصوص تحتمل أكثر من دلالة ومعنى. وسأضرب مثلاً واحداً نموذجياً على ذلك، هو عقوبة حد السرقة في القرآن الكريم. الوارد في قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. (المائدة 38).

إن آية المائدة السابقة صريحة في طلب عقوبة القطع ليد السارق والسارقة، ولا مجال لتأول كلمة قطع بمعنى "الإغناء والإشباع" كما ذهب إليه البعض، أولاً: لأن الآية اعتبرت القطع نوعاً من التنكيل، وهذا عكس ما يحققه الإشباع والإغناء. وثانياً: لأن الإغناء إما أن يكون قبل الوقوع في السرقة، وهذا لا معنى له، وإما أن يكون بعد الوقوع فيها، وفي هذه الحالة سيعد بمثابة مكافأة للمجرم على فعلته!. لكن هل معنى ذلك أن الآية لا تحتمل تأويلاً آخر من أي نوع، وفق القواعد والشروط المعتبرة؟.

الجواب: إن الآية تحتمل – يقيناً – أكثر من تأويل، وفي ذلك أكثر من مدخل. المدخل الأول من تأويل كلمة "اقطعوا" التي ترد في القرآن نفسه بمعنى الجرح لا البتر، قال تعالى في سياق الحديث عن نسوة يوسف: فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ. (يوسف31). فالإجماع يكاد ينعقد بين المتأولين على أن القطع هنا بمعنى "الجرح" لا بمعنى البتر. وهذا مسوغ قوي لاعتبار القطع في آية المائدة – أيضاً - بمعنى الجرح لا البتر. والجرح عقوبة معقولة في الحس المدني عندما تفهم في نسقها الشرطي. وكل العقوبات في الإسلام جاءت ضمن نسق كلي شامل، يشترط الإشباع والإغناء ثم ينظر بعد ذلك في العقوبة، وذلك معنى "درء الحدود بالشبهات" الذي استنبطه النبي (ص) من فلسفة العقوبة في القرآن الكريم [33].

والمدخل الثاني من تأويل عبارة "السارق والسارقة" التي وردت بصيغة الجملة الإسمية لا بصيغة الجملة الفعلية. إذ من المعلوم في فقه العربية أن الجملة الإسمية تفيد الثبوت والجملة الفعلية تفيد الحدوث [34]، والمعنى أن السارق والسارقة هنا هما من ثبتت لهما صفة السرقة بسبب تكرارهما لفعل السرقة، لا بمجرد وقوعهما في هذا الفعل لمرة واحدة. ومثل ذلك يقال – أيضاً - عن الزانية والزاني في قوله تعالى: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. (النور2).

والمدخل الثالث في تأويل هذه الآية هو مدخل الفلسفة الأصولية. ويقرب مفهومها سؤال يقول: هل الأحكام القرآنية بعللها أم بمقاصدها؟. فإن كانت الأحكام بعللها فهذا يعني أن القطع عقوبة ثابتة للسرقة لا تتغير ولا تتبدل. أما إذا كانت الأحكام بمقاصدها فإن بالإمكان تغيير عقوبة السرقة إلى أي صورة أخرى تضمن المقصد وهو الردع، كالحبس أو الغرامة أو الأشغال الشاقة، أو أي عمل منتج يعوض فيه السارق المسروق تعويضاً إيجابياً، بحسب نظرية التعادلية عند توفيق الحكيم[35]. ويمكن لأصحاب نظرية المقاصد - عندئذ - أن يبرروا وجود عقوبة القطع في القرآن الكريم بغياب الصور الأخرى الممكنة للردع في زمن تنزل الآية، كانعدام السجون، وغياب الدولة، في العصر النبوي. وليس يعنينا هنا الانتصار لرأي على آخر، ولا بيان مشكلات هذه التخريجة أو تلك، وإنما يعنينا تأكيد حقيقة أن النص الذي كان يثير قلق العلمانيين ليس نصاً قطعي الدلالة عند التفصيل، وإنما هو نص مجمل يحتمل أكثر من تأويل، مما يعني أنه - وإن كان نصاً ديناً على مستوى الإجمال إلا أنه - لا بد أن يتحول عند التأويل إلى حالة مذهبية لا تلزم غير صاحبها. والمقنن مخير بعد ذلك في اختيار ما يشاء من التأويلات، لجعلها قانوناً مدنياً محضاً كما سيرد معنا في تفصيل لاحق. وهذا مجرد مثال نموذجي على ما قد يعتبره العلمانيون أحكاماً مثيرة للقلق في القرآن الكريم. أما قولهم إن بقاء الدين / الوحي مرجعاً للدولة سيعد ذريعة لتدخل رجال الدين في شئون هذه الأخيرة فهو تخوف مبرر ووجيه أيضاً. غير أن حل هذا المشكل يكمن في العلمانية الثالثة نفسها.

> **هل الأحكام القرآنية بعللها أم بمقاصدها؟.**

لأنها من ناحية قد فصلت تماماً بين دائرتي الدين والفكر الديني، ومن ناحية ثانية قد جعلت وظيفة رجل الدين من الوظائف المدنية لا من الوظائف الدينية، كما دللنا على ذلك بعبارة الإمام الغزالي التي أوردها الحجوي. ومعنى أن وظيفة رجل الدين مدنية لا دينية هو أنها وظيفة علمانية مثلها مثل وظيفة رجل الفيزياء ورجل التاريخ ورجل الفضاء. ولا يجوز لأي صاحب تخصص من هذه التخصصات المدنية أن يزعم لنفسه مكانة فوق الناس، يحصل بموجبها على امتيازات من أي نوع، ومن يفعل ذلك فإنما يقول - بلسان حاله - أنه معين من قبل الله، وأنه يزاحم الأنبياء والرسل في اختصاصهم.

ومما يترتب على قولنا إن وظيفة الفقه مدنية، وأن الفقهاء رجال دنيا بالمعنى المعرفي لا رجال دين - كما يصفهم الإمام الغزالي - أن يعاد النظر في وظيفة المفتي التقليدي من جذورها. إذ لا مبرر لوجودها من عقل أو من دين. وبلغة هذه الدراسة: لا يوجد نص من الدين قطعي الدلالة على وجوب وظيفة المفتي التي نعرفها . ولك أن تطلع على أهم موسوعة تراثية تختص بوظيفة الفتوى والمفتي، هي موسوعة "أعلام الموقعين عن رب العالمين" لابن القيم، لتجد أنها خلت من آية واحدة للاحتجاج على وظيفة المفتي.

وإعادة النظر في وظيفة المفتي والفتوى الدينيين تعني إزالة الوسائط المفتعلة بين المسلم وبين كتابه المقدس (القرآن الكريم). بحيث لا يكلف المسلم بغير ما يسعه فهمه من النص، ولا يعود إلى عالم النص الديني إلا من باب الزيادة في المعرفة لا من باب الزيادة في التكليف. وبهذا الفهم لدور عالم الدين المسلم لا يصبح من اختصاصه حراسة الدين بالمعنى الكنسي الذي يحمله رجال المؤسسة الدينية.

قد يحتج بعضهم بقول الله تعالى: فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ. (النحل 43). أو بقوله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (التوبة 122). وليس في أي من الآيتين ما يدل على وظيفة المفتي التقليدية. وقبل البدء في مناقشة هاتين الآيتين لا بد من التذكير مجدداً بأن ما يهم هذه الدراسة هو التدليل على أن بعض الشواهد القرآنية التي يستدل بها على حجية هذا الفعل أو ذاك قد تكون غير قاطعة الدلالة على ما ذهبوا إليه. فإذا ثبت ذلك أخرجنا الخلاف من منطقة الدين إلى منطقة المذهب، وأصبح من حق كل مسلم أن يدلي بدلوه فيه.

والأهم من ذلك، أن يصبح محرماً - بحكم الدين والقانون - تحويل الرأي المذهبي إلى عقيدة دينية يمتحن الناس بها، وتذهب ريحهم واستقرارهم.

قلنا إن آيتي النحل والتوبة السالفتان لا تدلان على وظيفة المفتي التقليدية، وفي أضعف الأحوال فإنهما لا تدلان على ذلك دلالة قطعية، وهو ما سيثبته التحليل الآتي: أما آية النحل فقد وردت في سياق الحديث عن إرسال الرسل من قبل النبي محمد، وعن مجاهداتهم مع أقوامهم، وفيها طلب - على سبيل التخيير لا الوجوب – لمن أراد زيادة في البيان حول هذه المسألة بأن يسأل أهل الذكر، أي أهل الكتب السابقة عن ذلك، لأنهم أدرى الناس به. قال تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ، بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. (النحل 44-43).

وأما آية التوبة السابقة فهي تتحدث مع الجيل الإسلامي الأول الذي كادت حروب الدفاع أن تشغل بعض أفراده عن واجب الدعوة إلى الإسلام في أقوامهم. وليس في الآية تأسيس لوظيفة المفتي التقليدية، ولا عرف ذلك في زمن النبي وصحابته.

من الواضح أن وظيفة المفتي الديني في المجتمعات الإسلامية لا تجد مستنداً دينياً قطعي الدلالة. وأنها وظيفة طارئة على الإسلام وأهله. وغياب هذه الوظيفة عن النصوص الدينية ينسجم تماماً مع طبيعة القرآن الكريم وطبيعة وظيفته. فالقرآن الكريم يصنف نفسه إلى نوعين من النصوص، نص محكم الدلالة يفهمه المكلف أيا كان مستواه المعرفي. ونص متشابه الدلالة لا يعلمه إلا الراسخون في العلم (في أحد التأويلات) قال تعالى: هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ. (آل عمران7). وقد جاءت العقائد الضرورية وبعض الأحكام القانونية ضمن النص المحكم، مما يعني أنها تمثل المستوى الذي ينبغي أن يتفق عليه الجميع، وأنها تمثل المستوى الذي سيحاسب عليه المكلف في الآخرة. لأن المكلف لا يحاسب إلا على وسعه في الفهم والعمل. وأما ما تجاوز مستوى المحكم فهو من المتشابه الذي لا يؤاخذ في فهمه المكلف البسيط ولا يلزم به،

وإنما يلزم العالم الذي أوتي من المقدرة العلمية ما يمكنه من الكشف عن أسراره وبناء على ذلك نخلص إلى نتيجة منطقية في أمر المفتي والفتوى تقول: بما أن وظيفة المفتي لم ترد بنص قطعي من الدين، وبما أن الإنسان لا يكلف فوق وسعه الذهني والمعرفي، فلا حاجة للمسلمين بوظيفة المفتي. لأن الناس إما عالم وإما جاهل. فإن كان جاهلاً فهو غير مكلف بما وصل إليه فهم العالم من آراء وأحكام. وإن كان عالماً فهو في غنى عن المفتي، وسيحاسب على فهمه وحده. والاجتهاد في فهم النص المتشابه مطلوب من المسلمين جميعاً لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الاستحباب، وبحسب الوسع العقلي والطاقة. ولعل هذا هو مراد فقيه الظاهرية محمد بن حزم الذي منع التقليد. فالتقليد عنده "حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي، والعذراء المخدرة، والراعي في شغف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر و لا فرق"[36]. لكن، هل يعني هذا أن الدين / الإسلام لا يحتاج إلى دارسين متخصصين، وإلى مرجعيات علمية تجيب السائلين والباحثين في الشئون الدينية؟. الجواب بالنفي. فما دام الدين – في أحد وجوهه – يعد حالة معرفية، فإنه ولا شك بحاجة إلى تنظيم هذه المعرفة وتقنينها. وحين نتحدث عن التنظيم والتقنين المعرفيين فإنما نتحدث عن العلم، إذ أن العلم هو المعرفة المقننة، كما يقول المختصون. ومن ثم فإن من المنطقي والبدهي أن يوجد متخصصون في الشئون الدينية. إلا أن وظيفة هؤلاء - كما قلنا - وظيفة مدنية لا دينية، لا يجوز أن تتميز بشكل أو طقس يوحي بالقداسة. وحين نقول إن فلاناً من علماء الدين فإنما نقصد أنه مثقف مدني لديه معرفة واسعة بالنص القرآني، وبالنظريات المستنبطة منه، وبأدوات ومناهج الاستنباط المناسبة، مثل معرفة عالم التاريخ بمجال اختصاصه.

الناس إما عالم وإما جاهل. فإن كان جاهلاً فهو غير مكلف بما وصل إليه فهم العالم من آراء وأحكام. وإن كان عالماً فهو في غنى عن المفتي، وسيحاسب على فهمه وحده.

ومن ثم فإن هذه الوظيفة – وفق منظورنا - ستختلف اختلافاً بنيوياً عن حالتها الراهنة. وستستجد فيها مجالات للدراسة لم تكن مألوفة عند المؤسسة الدينية التقليدية. وهو ما يعني أننا أمام حالة ثورية في مجال الشئون الدينية بكل ما في العبارة من معنى. والآن، هل بقي من حجة للعلماني الراديكالي في رفض الدين مرجعاً للدولة، إذا أرادت ذلك الأغلبية الاجتماعية صاحبة الدولة؟!. ربما بقيت نصوص تثير مخاوف هذا الطرف بصورة أو بأخرى، وتتسم بكونها قطعية الدلالة في القرآن الكريم، لكننا نسأل: كم تمثل هذه النصوص من نسبة يا ترى؟. نكاد نجزم بأنها نصوص محدودة للغاية، وتكاد نسبتها تساوي نسبة القوانين التي تثير قلق العلمانيين أنفسهم في الدساتير والقوانين الوضعية نفسها، في أكثر الدول ديمقراطية في العالم[37]. وحديثنا هنا مع العلماني الذي يؤمن بصيغة العلمانية الجزئية، أما ذلك الذي يتبنى العلمانية الشاملة فيكفيه من الدين / الإسلام أنه يضمن حقوقه المدنية والسياسية، وعليه أن يتحمل بعد ذلك تبعات انتمائه إلى أقلية ملحدة في مجتمع مؤمن، وهي تبعات معقولة، تتحمل مثلها الأقليات المؤمنة في المجتمعات الملحدة.

والأمر قبل ذلك وبعده مرهون بارتفاع نسبة الوعي المدني في الأوساط الاجتماعية، وهو ما ينبغي التركيز عليه من قبل الحريصين على الحقوق المدنية والسياسية في مجتمع ما.

ذلك فيما يخص أبرز التساؤلات أو الاعتراضات التي من المتوقع أن تصدر عن الجانب العلماني. أما تلك التي من المتوقع عن تصدر عن جانب المتدين الإسلامي التقليدي فهي موضوع السطور القادمة.

2: أسئلة الإسلاميين:

من المتوقع أن يطرح الإسلامي الأسئلة الآتية: ما قيمة هذه الأطروحة، وما قيمة التمييز بين الإسلام والفكر الإسلامي، إذا كان الإسلام / الدين يعتبر نفسه أطروحة شاملة تهيمن على مختلف نشاطات الإنسان المسلم في الحياة؟. وبرهان ذلك قول الله تعالى: قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. (الأنعام162). وقوله تعالى: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ. (النحل89)؟. وما الذي يتبقى من الدين بعد استبعاد المذاهب؟. ثم أليست الدولة في الإسلام من خطط الدين وغاياته؟ وأليس منصب الرئاسة من المناصب الدينية؟ ألم يكن النبي محمداً (ص) نبياً وزعيماً على المجتمع النبوي في عصره؟.

وأخيراً: لماذا تحرصون على استبعاد المذاهب الدينية من مرجعية الدولة ولا تحرصون على استبعاد الأيديولوجيات الوضعية، التي أثبتت التجارب أنها أشد تطرفاً وأعظم ضرراً بالإنسان إذا حكمت، وما الاشتراكية عنكم ببعيد؟!.

وجواباً على السؤال الأول نقول: سنسلم لكم بذلك إذا صح فهمكم للآيات التي استشهدتم بها. أما إذا لم يصح هذا الفهم، أو لنقل إذا تبين أن فهمكم لهذه الآيات ليس الفهم المحتمل الوحيد، فليس لكم علينا حجة. ولنتذكر القاعدة التي ارتضينا الاحتكام إليها في مثل هذه النزاعات، ألا وهي أن النص الذي يحتمل أكثر من دلالة - وفق قواعد التأويل المعتبرة - لا يصح اعتباره دليلاً قطعياً يحسم الخلاف، ومن ثم لا يصح اعتبار فهومه الممكنة جزءاً من الدين، لأنها صارت مذهباً عند التفصيل وإن كانت ديناً عند الإجمال. فما التأويلات المحتملة لآيتي الأنعام والنحل السابقتين؟.

توحي آية الأنعام (162) بمبدأ شمولية الإسلام وهيمنته على مختلف نشاطات المسلم، إذ تطلب من المكلف أن يجعل جميع تصرفاته الدينية وغير الدينية متجهة إلى الله سبحانه وتعالى. لكن الآية تسكت بعد ذلك عن بيان الكيفية التي تكون بها حياة المسلم ومماته متجهة إلى الله.

إلا أن الأمر ليس غامضاً بالطبع، لأن الاحتمالات الممكنة لمعنى الآية محدودة لا تكاد تتجاوز احتمالات ثلاثة، الأول: أن يكون المقصود خضوع جميع نشاطات الإنسان لـ "مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية". والثاني: أن يكون المقصود خضوعها لأحكام الشريعة والفقه الإسلاميين. والثالث: أن يكون المقصود خضوع جميع نشاطات المسلم لـ"قيم" الإسلام العامة، ولأحكام الشريعة القطعية في القرآن الكريم دون أحكام الفقه الاجتهادية. والباحث يرجح هذا الاحتمال الأخير للأسباب الآتية:

أولاً: لا تستطيع أحكام الشريعة وحدها أن تغطي كامل مساحة النشاط الإنساني بالتقنين، لأن نصوص الشريعة متناهية وأفعال الإنسان وأحواله غير متناهية. وليس هناك دليل قطعي على وجوب استنباط أحكام فقهية تغطي المساحة المتروكة من قبل الشريعة، بحيث تصبح في مقام الشريعة نفسها. وحتى لو سلمنا جدلاً بوجوب تلك الأحكام الخمسة العامة التي أنجبها الفقهاء فإنها عاجزة بطبيعتها عن تحقيق هذا الطموح. ونقصد بالأحكام الخمسة: الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة.

فهذا الحكم الأخير – على الأقل - مختلف بينهم على كونه من الأحكام الشرعية، وإن كان جمهورهم يعده حكماً شرعياً [38]. فإذا علمنا أن معظم نشاطات المسلم تدخل في دائرة المباح فقد تبين لنا أن معظم تصرفات الإنسان لا تخضع لأحكام النص الديني ولا للأحكام العامة المستنبطة منه، وإنما تخضع لأحكام الاجتهاد المذهبي.

ثانياً: هناك حقيقة أخرى صريحة في القرآن الكريم تعلن الفصل بين ظاهرتين مختلفتين إحداهما تسمى الدين والأخرى تسمى الدنيا. ولا مجال للخلط بينهما. ومن شواهدها قوله تعالى: وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. (القصص77). وعلى الرغم من عدم وجود دراسات علمية تفصل بين ما ينتمي إلى دائرة الدنيا وما ينتمي إلى دائرة الدين، وذلك أثر من آثار غياب العقل التحليلي عند المسلمين، إلا أن العقل الإسلامي – في مستواه غير الواعي - كان يفرق بين الدائرتين ولو على مستوى الإجمال. ومن دلائل ذلك ما سبق الاستشهاد به من كلام الفقهاء أبي حامد الغزالي ومحمد الغزالي ومحمد البهي.

ويبقى السؤال مشرعاً: كيف يمكن أن تكون حياة الإنسان ومماته ضمن النسق الإسلامي كما تريد آية الأنعام؟. والجواب ببساطة: إن ذلك ممكن فقط عندما تصبح القيم الإسلامية – وليس الأحكام الفقهية – هي المظلة التي تغطي كامل النشاط الحيوي للمسلم. ومظلة القيم بطبيعتها واسعة ومتعالية ولا تثير مخاوف أحد، سوى أولئك المتربصين بالإنسان نفسه. وإذا كان لصاحب العلمانية الشاملة أي موقف من القيم الإسلامية نفسها، فعليه أن يقدم بيانه الواضح المقنع، وأن يجاهد في سبيل فكرته حتى يحصل على تأييد الأغلبية التي كانت مسلمة، وعندئذ فقط يمكن لهذه الأغلبية أن تصنع مرجعية الدولة، وليس في الإسلام الحق ما يمنع ارتداد المسلمين عن إسلامهم إذا أرادوا، وحسابهم على الله يوم الحساب [39]. أما آية النحل (89) - وهي الآية التي يحتج بها المسلم الراديكالي للدلالة على شمولية الإسلام لكل زمان ومكان - حسب تعبيره – فإن من اليسير على من أوتي المعارف الضرورية في فقه اللسان العربي أن يدرك دلالتها المقصودة. لأنه لا شك قد علم أن عبارة " كل شيء " الواردة في الآية لا تفيد الشمول المطلق، وإنما تفيد الكثرة في حدود الاختصاص.

أي أن الكتاب قد نزل ليبين أموراً كثيرة يحتاج إليها الإنسان في مجال الدين لا في مجال الدنيا. ووفق هذه القاعدة وردت عبارة "كل شيء" في كل سياقات القرآن الكريم، كما وردت في لسان العرب. ومن ذلك قوله تعالى في شأن ملكة سبأ: إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ. (النمل23). كما وردت في شأن النبي المعاصر لها سليمان عليه السلام: وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. (النمل16). هذا هو منطق اللسان العربي، الذي حرص القرآن على الالتزام بقوانينه، والتنبيه إلى ضرورة اتخاذه مرجعاً في التأويل، أما ذلكم الفهم الذي قدمتموه للآية فهو ينتمي إلى لسان المنطق اليوناني لا إلى منطق اللسان العربي. وبين المنطقين فروق شاسعة. فالمنطق الصوري – كما هو معروف – منطق رياضي بكل ما في الرياضيات من معاني التسوير والإطلاق والشمول. أما اللسان العربي فله منطقه الخاص، الذي يحيل – للتخصيص والتقييد - إلى الثقافة حيناً، وإلى العقل حيناً، وإلى السياق حيناً، وإلى أي شفرة تؤدي غرض البيان.

الكتاب قد نزل ليبين أموراً كثيرة يحتاج إليها الإنسان في مجال الدين لا في مجال الدنيا. ووفق هذه القاعدة وردت عبارة "كل شيء" في كل سياقات القرآن الكريم، كما وردت في لسان العرب.

ولعل هذه الملامح الفارقة بين اللسانين هي التي تفصل بوضوح بين نظامين معرفيين كبيرين هما النظام المعرفي البرهاني الذي تستند إليه الفلسفة والمنطق، والنظام المعرفي البياني الذي تستند إليه علوم الفقه والتفسير واللغة في التراث العربي [40].

وجواباً على سؤال: ما الذي يتبقى من الإسلام بعد استبعاد المذاهب الإسلامية من مرجعية الدولة؟. نقول: يتبقى أمران أساسيان في غاية الأهمية سبق وأشرنا إليهما، هما: منظومة القيم الإسلامية الشاملة، ومجموع القوانين (الأحكام) التشريعية في المعاملات والعاديات (دون العبادات) المذكورة في القرآن الكريم. وهذه القوانين بدورها تنقسم في القرآن – من حيث دلالتها - على قسمين، الأول قطعي الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً، والآخر ظني الدلالة يحتمل أكثر من تأويل. أما القسم الأول فهو قانون ملزم بنصه وعبارته، وأما القسم الآخر فالمعنى الإجمالي منه فقط هو الملزم دون المعاني التفصيلية لأنها اجتهادية. وفي هذه الحالة يصبح المشرع مخيراً بين الدلالات التفصيلية المحتملة للنصوص المجملة، لا يخرج عنها من ناحية، ولا ينظر إليها كدين مقدس من ناحية أخرى، كما ألمحنا من قبل مراراً. مع ملاحظة أن نسبة نصوص الأحكام الشرعية محدودة في القرآن الكريم.

أما أسئلتكم: أليست الدولة من خطط الدين وغاياته؟. وأليست الرئاسة منصباً دينياً؟. فإن الجواب عليها يسير للغاية، يكفي فيه أن نعيد السؤال عليكم بالصيغة الآتية: وهل زعم أحد من المسلمين بوجود دليل واحد من القرآن الكريم على ذلك؟!. فمن المعلوم لطلاب التراث الديني أن أنصار فكرتي الخلافة والإمامة لم يقدموا دليلاً قرآنياً واحداً لإثبات نظرياتهم السياسية في الخلافة والإمامة والدولة الدينية. وكل الذي يبارزون به خصومهم دليل هش يسمونه دليل "الإجماع". وبالرغم من أن دليل الإجماع في ذاته محاط بالعلل والمشكلات التي تطيح به من منصة الأدلة الشرعية، كما فعل به أكثر من فقيه، وكما هي حقيقته الموضوعية، إلا أنه – مع ذلك – لم يتحقق لهم في هذه المسألة، بعد أن خرمه الأصم من المعتزلة والنجدات من الخوارج على الأقل. وهو في أضعف الحالات دليل اجتهادي، ينتمي إلى دائرة المقولات المذهبية لا إلى دائرة المقولات الدينية، ومن ثم فهو دليل محكوم عليه بالوفاة حتى قبل مناقشته ونقده التفصيليين [41]. لكننا سنتوقف ملياً مع سؤال وجيه من أسئلتكم السابقة يحتاج إلى تحليل هادىء يكشف عن حقيقته، ألا وهو: ألم يؤسس النبي دولة في المدينة، ألم يكن زعيماً سياسياً في جماعته ؟.

وسبب توقفنا أمام هذا السؤال هو يقين البعض من أن سيرة النبي (ص)، وإيحاءات بعض الآيات القرآنية، تدل على كونه صاحب مقام رئاسي ملوكي إلى جوار مقام النبوة والرسالة. وهو ما سنفنده تماماً، ويكفينا في أضعف الأحوال – كما أسلفت – أن ندلل على كونها مجرد أفهام ذاتية واجتهادات شخصية ومقولات مذهبية لا تلزم أحداً من المسلمين إلزام الدين المبين. ما دامت لم ترتفع إلى مستوى الدليل القطعي الذي لا يختلف عليه مسلمان. وتفصيل ذلك في السطور الآتية:

لا شك أن حدث الهجرة النبوية قد أوجد مجتمعاً سياسياً للمسلمين في المدينة المنورة في زمن النبي وصحابته. ولا شك أن النبي محمد (ص) كان له مقام ولاية الأمر على صحابته آنذاك، وكان زعيماً للمسلمين يمتلك أوسع السلطات الممكنة، لا بحكم قوته وجبروته، بل بحكم محبة أصحابه له كما قال علي عبد الرازق في كتابة الشهير "الإسلام وأصول الحكم". ثم لا شك أيضاً أن النبي قد مارس – بحكم ولايته لأمر المسلمين آنذاك – أشكالاً كثيرة من الأعمال السياسية، مثل إعداد الجيش وجمع الضرائب ومخاطبة الملوك وعقد المعاهدات. لكن، من قال إن وجود مجتمع سياسي يعني وجود دولة، أو أن كل زعامة على جماعة تعد رئاسة ملوكية، أو أن مثل تلك التصرفات السياسية تدل على وجود دولة؟!.

إن للدولة حدوداً ومظاهر لا تخطئها العين، سواء في الأزمنة الحديثة أو في الأزمنة القديمة. وحين يختلف المثقفون على وجود تلك المظاهر في حالة من الحالات، فإنما يقدمون الدليل العملي على أن تلك الحالة المختلف عليها لا تنتمي إلى مفهوم الدولة. فمن المظاهر الأساسية للدولة - في القديم والحديث - وجود دواوين (وزارات)، وسجلات، تنظم شئون الجيش والمرتبات، وتحتفظ بالوثائق والمقتنيات المهمة، وتنظم علاقة الدولة بالمجتمع، وعلاقة الدولة بالدول الأخرى. وكذلك وجود عملة محلية تمثل سيادة الدولة وقوتها الاقتصادية. ووجود جيش محترف مخصص للمهام القتالية. وأخيراً وجود صرح مؤسسي يظم اجتماعات القيادة السياسية واستقبال الوفود، كما كان الحال في عهد الفراعنة وعهد نبي الله سليمان وغيرهم. فأين هذه المظاهر من دولة النبي محمد عليه الصلاة والسلام؟! [42].

أما ما أثر عن النبي من ممارسات وتصرفات تشبه تصرفات الملوك والرؤساء فهي مما يصدر عن أي زعيم جماعة أو رئيس قبيلة في عصره،

فإذا ركبنا الشطط وأصررنا على اعتبار تلك المظاهر دليلاً على وجود دولة ورئيس في المدينة المنورة، دون اعتبار للمعايير اللازمة في مثل هذه الحالات، فإننا بذلك نمنح كل أشكال الزعامة في عصر النبي وفي غير عصره صفة الرئاسة والملك، وبهذا يصبح كل مشائخ القبائل وزعماء الجماعات ملوكاً لدول.. فهل هذا مقبول؟!.

ثم إننا نتساءل: إذا كان منصب الإمامة – بمفهوميه السني والشيعي – من المناصب الدينية فلماذا أهمل القرآن والرسول تفاصيله؟. لماذا ترك النبي محمد (ص) صحابته ودولته في حالة فراغ دستوري أودى بهم إلى حالة من الخلاف الشديد، ما زال غبارها ثائراً حتى اليوم؟. ألم يكن من الأولى – وهو الملك – أن ينظم مسألة انتقال السلطة من بعده بصورة واضحة وقاطعة تمنع الخلاف، كما فعل بعض الخلفاء من بعده؟. ثم لماذا لم يطلق القرآن على زعامة النبي محمد وصف الملك كما فعل مع نبي الله داود ونبي الله سليمان؟. بل لماذا لم يطلق هذه التسمية على نبي الله موسى، مع أنه أعلى مقاماً - في القرآن وعند بني إسرائيل - من داود وسليمان؟. ومع أنه مارس من التصرفات السياسية ما يكاد يتطابق مع تصرفات النبي محمد؟.

فكلاهما كان راعي غنم، وكلاهما خرج بقومه مهاجراً وناجياً من بطش خصومه، وكلاهما أسس مجتمعاً جديداً، وكلاهما صاحب شريعة مكتوبة. ومع ذلك فلم يقل أحد من بني إسرائيل إن موسى كان رسولاً ملكاً، كما كان داود وسليمان نبيين ملكين؟. فإذا كان القرآن نفسه يميز بين صور متعددة للزعامة النبوية فلماذا نتعمد نحن الخلط؟!.

مهما تكن إجابة المتخاصمين على الأسئلة الماضية فلن تخرج عن كونها اجتهادات بشرية تدخل في دائرة المذهب لا في دائرة الدين، وكفانا بهذا حجة لاستبعاد المسألة برمتها من دائرة الخلاف السياسي، واستبعاد ما يترتب عليها من مرجعية الدولة، نزولاً عند القاعدة التي لا مفر من الاتفاق عليها في المجتمع السياسي الذي يريد الاستقرار، ألا وهي قاعدة: فلنجعل مرجعية الدولة المتفق عليه من الدين، وليعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه من الآراء والمذاهب. والآن، نأت إلى آخر الأسئلة الإسلامية الراديكالية المتوقعة، وهو سؤال وجيه يقول: لماذا أنتم حريصون على استبعاد المذاهب الدينية من مرجعية الدولة ولستم بهذا الحرص على استبعاد المذاهب الوضعية الراديكالية (الأيديولوجيا) من هذه الوظيفة، وهي التي أثبتت التجارب أنها كانت وبالاً على الناس عندما حكمت؟.

> **عند القاعدة التي لا مفر من الاتفاق عليها في المجتمع السياسي الذي يريد الاستقرار، ألا وهي قاعدة: فلنجعل مرجعية الدولة المتفق عليه من الدين، وليعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه من الآراء والمذاهب.**

والجواب عند العلمانية الثالثة نفسها إذ أنها تستبعد - ضمنياً - مثل هذه المذاهب الوضعية الراديكالية، باستبعادها لكل أشكال الصيغ الشمولية في الحكم. فما إن تحل الديمقراطية في أرض حتى تخرج منها كل الصيغ الشمولية المتعصبة. ومن المعلوم أن الأيديولوجيا الوضعية لا تؤمن بالشراكة الديمقراطية، حتى وإن وصلت إلى السلطة من باب الديمقراطية، كما فعلت النازية الهتلرية. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن قياس الأيديولوجيا الوضعية على المذاهب الدينية في هذا السياق غير دقيق، لما بين الحالتين من فروق في الطبيعة الجدلية لكل منهما. منها أن بوسع الإنسان أن يختلف مع الأيديولوجيا ويظل مع ذلك في نظر صاحبها شخصاً مكافئاً له في الحقوق والقيمة، في حين أن الاختلاف مع المذهب الديني يضع المختلف في خانة المتمرد على الله والحق عند أكثر المذهبيين. مع ما يترتب على هذا الاعتقاد من مخاطر، من بينها استحلال دمه وكرامته. ربما يقال إن النظم السياسية ذات الطابع الشمولي – أيضاً – قد ترفع شعار الديمقراطية، كما كان الحال في الديمقراطيات الشعبية داخل المنظومة الاشتراكية. أو كتلك الديمقراطية التي نظر لها أحدهم في العهد الناصري وأطلق عليها وصف "ديمقراطية التحسس". ومفادها أن الزعيم الملهم المستبد "يتحسس" هموم الجماهير واحتياجاتها ثم يسارع إلى ترجمتها بإصدار القوانين والقرارات! .. فعن أي ديمقراطية نتحدث؟.[43]

والحقيقة أن هذه الدراسة لا تستثني مصطلح الديمقراطية من إعادة التعريف، كما فعلت مع غيره من المصطلحات. ومن المعلوم أن الديمقراطية السياسية قد عرفت بأكثر من تعريف، كان – ولا يزال – أشهرها "حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه"، لكن التجارب أثبتت أنه تعريف فضفاض وغير دقيق، بدليل أنه سمح لبعض الأنظمة الشمولية أن ترفعه شعاراً لها بعد أن تفرغه من مضمونه. وكان لا بد من البحث عن تعريف جديد لهذا المصطلح يؤدي الغرض ويحقق شرطي الوضوح والدقة. وقد وجدنا بغيتنا عند مفكرين كبيرين هما فيلسوف العلم الأمريكي كارل بوبر، ومحامي الديمقراطية العربي الأشهر خالد محمد خالد. حيث اكتشفنا تطابقاً كبيراً في تعريفهما للديمقراطية، ربما دون قصد منهما أو إدراك. فالديمقراطية لدى بوبر هي: قدرة شعب على منع الديكتاتورية من الوصول إلى الحكم [44]. والديمقراطية عند خالد هي: "قدرة الشعب على التغيير.. تغيير حكامه، وتغيير قوانينه عن طريق "الاقتراع الحر" وبواسطة نوابه وممثليه في برلمان أثمرته انتخابات حرة نزيهة" [45]. وبهذا التعريف للديمقراطية يصبح من الصعب على أي حاكم أو أي نظام سياسي تفريغ الديمقراطية من حقيقتها تحت أي مبرر. فلا ديمقراطية إلا حيث يوجد تغيير سلمي للحكام والقوانين، عن طريق المؤسسات الديمقراطية المنتخبة بالاقتراع الحر النزيه. وما عدا ذلك من أشكال الديمقراطية ومظاهرها فإنه لا يمت إلى الديمقراطية بصلة. [46].

وهنا نصل إلى سؤال جديد يتعلق بالمذاهب الدينية والأيديولوجيا الوضعية من زاوية النظر الاجتماعية، يقول: إذا كان هذا هو موقف العلمانية الثالثة من علاقة المذاهب الدينية بالمرجعية الدستورية للدولة، فما موقفها من هذه المذاهب في الحياة الاجتماعية وفي مجال التربية والتعليم؟.

والجواب: إذا كان هدف العلمانية الثالثة على المستوى السياسي العام هو إيجاد الدولة المدنية، بمفهومها الذي فصلناه من قبل، فإن هدفها على المستوى الاجتماعي هو إيجاد المجتمع المدني نفسه، وتمكينه، وتقوية دعائمه. والمجتمع المدني " ليس هو المجتمع العام، بل هو أضيق نطاقاً منه، إنه ببساطة: النقابات، واتحادات العمال، والمؤسسات والهيئات، والجمعيات الخيرية، والنوادي، ومجموعة المنظمات غير الحكومية، والغرف التجارية، والاتحادات المهنية، ..إلخ، التي يربط بين أعضائها رباط اجتماعي ليس قائماً على القرابة أو الدين.. أي ليس قائماً على أساس وراثي مثل العائلة أو القبيلة أو رابطة الدم، ولا على أساس العقيدة الدينية الواحدة" [47].

والسؤال الذي يطفو على السطح هو: ما علاقة المجتمع المدني بالمذاهب الدينية، خاصة وأن التعريف السابق للمجتمع المدني قد استبعد من دائرته كل ما يقوم على أساس الروابط الدينية؟. وهو سؤال وجيه، لكنه ينسي ما ذهبنا إليه في شأن المذاهب الدينية، وأنها منتجات مدنية علمانية في ذاتها، وإن كانت مقاصدها دينية. كما يجهل أن الانتساب لهذه المذاهب لم يعد أمراً ممكناً على الصورة التقليدية بعد استبعاد وظيفة المفتي، واستبعاد فكرة أن المسلم مكلف بما في وسع العالم من الفهم. لأن الفرد المسلم في هذه الحالة سيقف عند حدود ما يفهمه من نصوص الدين، ويترك بقية المستويات لمن شاء أن يرتقي في درجات المعرفة بالدين في الدنيا ودرجات الجنة في الآخرة. ولا يحتاج المسلم البسيط لأكثر من أن يعرف الواجبات المفروضة والقيم الإسلامية العامة. وهذه لا تحتاج إلى مفتٍ يُسأل آناء الليل وأطراف النهار، وإنما يكفي أن يعرفها المكلف مرة واحدة في العمر، كما يعرف الطريق إلى بيته. وثمرة هذا الرأي أن تصبح المذاهب التقليدية جزءاً من تراثنا الفكري، الذي مكانه الطبيعي هو المتحف، متحف الفكر البشري.

ولا بأس - مع ذلك - أن تصبح جزءاً من الدرس العلمي في المعاهد والجامعات للمتخصصين بهذا الاعتبار.

أما أن يمنح الناس هذه المذاهب البشرية سمة الثبات والديمومة فإنما يقعون – علموا ذلك أم لم يعلموا – في مظنة الشرك بالله. لأن الثبات والديمومة صفات إلهية لا يجوز أن ينازعه فيها أحد. وحين نزعم لمجتهد من المجتهدين – حتى لو كان نبياً من الأنبياء – بقاء آرائه وديمومتها مدى الدهر، فإنما نزعم أن كلامه ككلام الله وعلمه كعلم الله، وذلك ذنب هو أكبر – عند الله - من الشرك، قال تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ. (الأعراف33). ويعلق ابن القيم على هذه الآية تحت عنوان "المحرمات على أربع مراتب" بقوله: " فرتب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنى بما هو أشد تحريماً منه وهو الإثم والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريماً منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربع بما هو أشد تحريماً من ذلك كله وهو القول عليه بلا علم" [50].

خاتمة:

1. قامت المذاهب الفقهية الإسلامية على فرضيتين اثنتين ليس لهما أساس شرعي متين. الفرضية الأولى تقول: إن الشريعة الإسلامية منظومة شمولية تغطي – بواسطة الأحكام الفقهية الخمسة: الوجوب، الحرمة، الندب، الاستحباب، الإباحة – كامل نشاط الإنسان المسلم والجماعة المسلمة. والفرضية الأخرى تقول: إن الفرد المسلم والجماعة المسلمة مكلفان بتقصي الأحكام الفقهية الخمسة في كل حركة وسكنة يقومان بها، مع التسليم بما يتبع ذلك من أحكام الصحة والبطلان الشرعيين المترتبة على الأحكام الفقهية الخمسة.

2 . كانت هاتان الفرضيتان بمثابة مقدمتين منطقيتين لنتيجة منطقية تقول: بالنظر إلى كون معظم الأحكام الشرعية غير منصوص عليها في نصوص الوحي صراحة فقد وجب استنباطها من نصوص الوحي بواسطة آليات الاجتهاد والقياس. وبالنظر أيضاً إلى كون معظم الأفراد المسلمين المكلفين غير قادرين على عمليات الاستنباط هذه بمفردهم، لافتقارهم إلى أدوات الاجتهاد والاستنباط، فقد وجب على الجاهل تقليد العالم. على خلاف يسير بين بعضهم في طبيعة هذا التقليد كيف يكون: هل يلتزم المقلد مذهبا محدداً من المذاهب المعروفة، أم يلتزم الفتوى التي يطمئن إليها من أي مذهب جاءت؟. وبهذا ينقسم المسلمون على فئتين في التكليف، فئة العلماء المجتهدين، وفئة المقلدين، ولكل فئة درجاتها التفصيلية المختلفة.

3 . بما أن صحة النتيجة الأخيرة رهن بصحة مقدماتها، وبما أن مقدماتها لا تقوم على أساس علمي متين، فقد لزم القول إن البناء المذهبي الإسلامي باطل من الناحية الشرعية. وأن المذهبية في الإسلام حالة فردية لا حالة جماعية. لأن الفرد مكلف بفهم النص حسب وسعه العقلي والمعرفي، لا حسب وسع المفتي العالم. وحين يتبنى المقلد رأي شيخه أو مذهب جماعته فكأنما يقول إن الله قد كلفني بطاعته في حدود معرفة الشيخ أو المذهب، وهذا يناقض منطق العقل ومنطق القرآن الكريم " لا يكلف الله نفساً إلا وسعها".

المراجع

1) أنظر: الحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح، مؤسسة الكتب الثقافية، ط الخامسة، 1997، ص 26.
2) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط الرابعة 1995، ص 204 – 241.
3) محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الكويت، دار القلم، 1980.
4) السابق، ص 52.
5) الفيروز بادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، ط الأولى، 2003، ص 81.
6) محمد سعيد رمضان البوطي، اللا مذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1996، ص14.
7) للباحث دراسة منشورة في الصحافة قبل سنوات بعنوان "هذا بيان للناس، حديث النبي من التاريخ لا من الدين" دلل فيها بمختلف الأدلة المعتبرة على أن الحديث المنسوب إلى النبي محمد (ص) لم يكن جزءاً من الرسالة التي كلف النبي بإبلاغها للناس، وأنه – إن صحت نسبته إليه – لا يعدو أن يكون من اجتهادات النبي لعصره وجماعته.
8) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ابتدئ طبعه بمطبعة إدارة المعارف بالرباط عام 1340 هـ وكمل بمطبعة البلدية بفاس في ربيع عام 1345 هـ، ص
9) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، دار الشروق، ط الثامنة عشرة، 2001، ص 73.
10) أنظر عبد الجليل عيسى أبو النصر، اجتهاد الرسول، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1950م.
11) أنظر عبد المنعم النمر، الاجتهاد، القاهرة، دار الشروق، ط الأولى 1986، ص 75.
12) مجدي وهبة، مجلة فصول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، م 4، ج 2، ص 34.
13) أنظر ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، 2007، ص 250.
14) محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، القاهرة، نهضة مصر، ط الأولى، 2007، ص 11.
15) لم تعرف أوروبا ديناً سماوياً خالصاً، وإنما عرفت مذاهب دينية صرفة. فالأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية، وغيرها، كلها مذاهب دينية، استندت إلى نصوص هي بدورها نصوص مذهبية انبثقت من رؤية بولس اليهودي الفلسفية، وأكدتها المجامع المسيحية بعد ذلك.
16) جمال البنا، الإسلام دين وأمة لا دين ودولة، المقدمة (نسخة إلكترونية مجهلة).
17) أنظر د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، ط الثالثة، 2008، ص 54
18) السابق، ص 54
19) السابق ص 65
20) السابق ص
21) أنظر د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت، دار القلم، ط العشرون، 1986، ص 143 – 153.

22) سبقت الإشارة إلى دراسة وافية في هذا الشأن نشرت للكاتب قبل سنوات في "الوسطية" الملحق الأسبوعي لجريدة الجمهورية، بعنوان "هذا بيان للناس، حديث النبي من التاريخ لا من الدين".

23) نقل الشيخ محمد الغزالي في كتابه "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل" نص الفتوى الصادرة عن لجنة الفتوى بالأزهر، التي تجيب عن سؤال: هل من أنكر استقلال السنة بإثبات الإيجاب والتحريم يعد كافراً أم لا؟، جاء فيها "... وعلى هذا فمن أنكر استقلال السنة بإثبات الإيجاب والتحريم فهو منكر لشيء اختلف فيه الأئمة، ولا يعد مما علم بالضرورة فلا يعد كافراً".

24) أنظر محمد الغزالي، نظرات في القرآن الكريم، القاهرة، دار الشروق، ط الثالثة، ص 150.

25) أنظر محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، القاهرة، دار الشروق، ط الرابعة، 1996، ص 170.

26) قياس الرواية على الشهادة فاسد، لاختلاف الحالتين من وجوه كثيرة، منها أن الشهادة تسقط من الاعتبار القانوني بعد هلاك الشهود وهو ما لا يحدث مع الرواية. كما أن شرط العدالة الذي يشترطه المحدثون في الرواية غير مشروط في الشهادة، فقد يكون الشاهد فيها من غير المؤمنين كما في حالة الوصية...إلخ.

27) مقدمة ابن خلدون (من مدونتي الشخصية، ولم أستدل على الصفحة في المقدمة).

28) أنظر محمد الغزالي، فقه السيرة النبوية، القاهرة، دار الشروق، ط الرابعة، المقدمة.

29) د. عبد الحميد أبو سليمان، الوسطية (ملحق الجمهورية)، 2 / 11 / 2007.

30) محمد حسن الأمين، مناهج التجديد، دار الفكر، ط بدون.

31) محمد الغزالي، ليس من الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط السابعة، ص 113.

32) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص 2

33) يرى جمهور علماء المسلمين أن النبي (ص) كان أول المجتهدين في فهم الدين. أنظر "اجتهاد الرسول" لعبد الجليل عيسى، و"الاجتهاد" لعبد المنعم النمر.

34) يعتقد البلاغيون أن الجملة الإسمية لا تفيد الثبوت بأصل وضعها إلا إذا كان خبرها مفرداً أو جملة إسمية. ويقصدون بالثبوت ثبوت شيء لشيء دون النظر إلى الحدوث أو الاستمرار، وهو ما لا يتوفر في آية السارق والسارقة لأن خبرها جملة فعلية "فاقطعوا". لكننا نجتهد في اعتبار الجملة إسمية لأنها ابتدأت باسم كما يقول النحاة. ولا بد أن هناك فرقاً دلالياً ما بين هذا الصيغة وبين الجمل المفتتحة بصيغة فعلية، غير دلالة التقديم والتأخير التي يعرفها علم المعاني.

35) قدم الأديب توفيق الحكيم نظرية فلسفية في كتابه "التعادلية مع الإسلام" شملت فلسفة للعقوبة خلاصتها: أن فعل الضرر بالناس لا ينبغي أن يقابله سجن يحرم صاحبه من حريته، إذ التعادل لا يكون بين الشر والخير. ومؤدى ذلك هو أن أجعل الشرير الذي فعل فعلاً ضاراً يؤدي فعلاً نافعاً ليتعادل نفعه للناس مع ضرره.

36) محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت دار الآفاق الجديدة، ط الثانية، 1983، ج 6، ص 150 – 151.

37) أنظر جمال البنا، نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ط بدون، ص 110 – 113.

المراجع

38) أنظر فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط بدون، ج 2، ص 213.

39) اختلف الفقهاء ما إذا كانت الردة جريمة سياسية تتمثل في الخروج على نظام الدولة، وبالتالي يترك للإمام تقدير العقوبة التعزيرية المناسبة لها أم هي جريمة عقيدية تدخل في دائرة الحدود الشرعية. وكان الجمهور مع الرأي الثاني. أما الرأي الأول فهو الذي يستشف من مواقف السرخسي وابن القيم في الرعيل القديم، وهو مذهب الإمام محمد عبده، وعبد المتعال الصعيدي، وعبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، وعبد العزيز جاويش، وغيرهم من أصحاب الفكر والقانون. (أنظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى 1993، ص 48).

40) أنظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

41) أنظر علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 200.

42) أنظر أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ت مالك أبو شهيوة و محمود خلف، دار الجيل بيروت، ط الأولى 1997. و انظر عبد الهادي بو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط الأولى 1980.

43) أنظر إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، الكويت، عالم المعرفة، العدد 183، ص 54

44) أنظر كارل بوبر، خلاصة القرن، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ع 410، ت الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، ط الأولى، 2002، ص 90 – 94.

45) خالد محمد خالد، دفاع عن الديمقراطية، القاهرة، دار ثابت للنشر والتوزيع، ط الأولى، 1985، ص 22.

46) يفضل إمام عبد الفتاح إمام اشتراط صفة الليبرالية، لتكون لاحقة تفسيرية لكلمة ديمقراطية، احترازاً من اللصوص والأفاقين – كما يسميهم – الذين يسرقون اللفظ ويفرغونه من مضمونه. (أنظر إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 9.

47) محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، ص 9.

48) شمس الدين بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، ج 1، ص 31.

مركز أبعاد للدراسات والبحوث

Abaad Studies & Research Center

00967 737 887 778
@abaadstudies
@abaadstudies
Abaad Studies & Research Center
مركز أبعاد للدراسات والبحوث
abaadstudies@gmail.com
info@abaadstudies.org
www.abaadstudies.org

مركز أبعاد للدراسات والبحوث منظمة مجتمع مدني غير ربحي مرخص له من وزارة الشؤون الاجتماعية اليمنية رقم (436) في 18 أكتوبر 2010م يهتم بالقضايا السياسية والفكرية والاعلامية كقضايا الديمقراطية والانتخابات والأحزاب وقضايا الأمن والإرهاب ونشاطات الجماعات الايدلوجية والحريات السياسية والفكرية والصحفية إلى جانب القضايا الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية ذات الارتباط بالمتغيرات السياسية.