عبدالله العروي

مفهوم الدولة

(الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١)، ١٨١ صفحة

د. غسان سلامة

- ١ -

قد يكون مفتاح هذا الكتاب المكثّف في صفحاته الاخيرة حين يدعو العروي الى نمذجة موضوعية للانظمة العربية تتجاهل المعلن من ايديولوجياتها ، ويسمّيه العروي « مؤشراتها الظاهرية » للبحث عن « البنى الكامنة في المجتمعات العربية . وبما أننا لا ندرك ما يميز في العمق بين مختلف الانظمة العربية ، فإننا بالتالي لا ندرك ما يجمع بينها » . الا أن هذا الادراك مشروط بنضج الفكر السياسي العربي ويتمثل هذا النضج في اجتماع متزامن للحرية ، للدولة وللعقلانية . ويلمّح الكاتب بوضوح الى غياب متفاوت لكل هذه الدعائم وبالتالي الى انعدام نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر .

الحرية غائبة ولا حاجة لبرهان وحجة الدولة؟ يجيب العروي : « أكان الحكم فردياً ام حزبياً فإننا نجد دائماً لدى التدقيق جماعة ، قليلة العدد وملتحمة ، تتحكم في السلطة والخيرات » . العقلانية ؟ يقول العروي : « إن الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمطين : السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية ، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معاً » . هل يمكن الحصول على احدى هذه الدعائم دون الاخرى ؟ لا . « فالحرية خارج الدولة طوبى خادعة والدولة بلا حرية ضعيفة متداعية » . ما الحل ؟

الحل ليس راهناً . لقد فضّل العرب تناسي نظرية الدولة على الرغم من ملحاحية ايجادها وبرهنوا عن سلفية لم تُجْدِ في السابق تدفعهم للانغماس في الفكر الطوباوي الخارج عن الواقع . كان الفقيه يحلم بالخلافة ، وإن تقرّب من الواقع ، فبالامامة الشرعية على الاقل بينما هو ينظر عملياً لقهر القاهر الراهن . واليوم ، يرى العروي اننا « ورثنا شذرات من الخلافة والامامة الشرعية . وتتساكن معها اليوم في مجالنا الفكري طوبويات ، اهمها الماركسية ، استوردناها من الغرب » .

والعروي لا يتوقف عند هذا الحد وقد يكون بيت القصيد في أسطر قليلة ختم بها كتابه وحاذر تفصيلها في متنه حين يذكّر باللاشرعية القائمة حالياً في الوطن العربي اذ « يوجد ولاء ، لكن غير مرتبط بها ، يوجد اجماع ، لكن ليس حولها ... يفتقر الكيان الاقليمي

الى أدلوجة عضوية يبرر بها وجوده لأنه مرتبط بطوبى تنفي الشرعية مبدئياً عن جميع الكيانات الاقليمية » . ذلك « ان الطوبى المهيمنة نسبياً على الاذهان تمثل حالياً الدولة العربية الكبرى . لقد حل في ذهن ووجدان الافراد ، مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة (يعني الامة الاسلامية) التقليدي . بالعروبة يتعلق الولاء ، فيها تتلخص الارادة العامة ، في اطارها يُتخيل الانسان الجديد . نستطيع أن نبرهن بيسر وبدقة على التناسب الحاصل بين تصور الخلافة في الماضي ، وتصور الدولة العربية الواحدة في الحاضر ، لا فيما يتعلق بالتنظيم وحسب ، بل فيما يهم الدور الاجتماعي بالنسبة للفرد وللسلطة الاقليمية القائمة » .

لا تنفع المداورة ، بل ان الوضوح ضروري : يعتبر العروي الفكر القومي العربي التقليدي ، اي المهيمن حتى اليوم ، عقبة كأداء امام قيام نظرية دولة عربية . ذلك أن ارباب هذا الفكر قد تملّكهم « شعور لا واعٍ بأن النظرية قد تركز نهائياً الكيانات القائمة » . من هنا المفارقة العربية الكبرى وجوهرها ان فكر الوحدة ينزع الشرعية عن الدول القائمة بينما « لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة ». لكن العروي لا يدفع القوميين العرب التقليديين الى الظلمات الخارجية بل يدعوهم الى تعدّي تأففهم شبه البيولوجي ازاء تقوية الدولة في الكيانات القائمة لا لاثبات مشروعية هذه الكيانات ، بل لتحقيق هدف العروبيين نفسه . وينهي العروي كتابه بهذه الكلمات : « قد تقوّي نظرية الدولة ، مؤقتاً ، الكيان القائم باعطائه ، لاول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية ، الشرعية الضرورية ، لكن من المحتمل جداً أن تهدينا بالمناسبة ، الى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية » . ان لدى من اكتووا في الوقت نفسه ، بنار الحروب الاهلية والازمات الداخلية التي تجعل المواطن يخشى زوال الدولة مع سقوط من استولى على اجهزتها الهشة ، وبعقم الوصفات التقليدية للخروج من هذه المآزق ، استعداداً كبيراً ، بل لا يخلو من الحماسة ، لمشاركة العروي رهانه .

- ٢ -

كيف وصل الكاتب لهذه الخلاصة ؟ المحطة الاولى من الغرب ، حيث وُلد المثال الحالي ، المعمّم عالمياً ، للدولة العصرية . يقول العروي : « ان التفكير في مشاكل الدولة شيء ، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثانٍ » . هنا يبرز دور **هيغل** المركزي اذ « عنده تتوحد كل الجداول القديمة ومنه تتفرع المذاهب العصرية » . يعرض العروي لنظرية الدولة عند هيغل من خلال تناقض الفرد والدولة ، والتناقض اكيد ولكنه ليس دائماً . كما يعرض للنقد الكانطي والديني للهيغيلية للوصول لاستنتاج مفاده ان رفض الهيغيلية عودة للطوبى . بل يؤكد : « ليس هناك اختيار بين نظريتين في قضية الدولة ، بل الاختيار هو بين النظرية واللانظرية ، بين الحقيقة الموضوعية والرأي الذاتي ، بين هيغل والفوضوية » . ان هذا التقرير الجازم ينفي بلا تحفظ وجود هوة حضارية لا تبنى الجسور فوقها بين التجربة الاوروبية مثلاً ودار الاسلام . فالطبيعة العالمية للاقتصاد الحالي ، وتحوّل العالم الى « قرية » من التفاعلات ، ناهيك عن تمثّل التجربة الاوروبية حين الشروع في بناء أجهزة الدولة ، تجعل تناسي اوروبا - اي هيغل اساساً - تخلفاً عن النظرية لا تعمقاً في الخصوصية ، كما يدعي السلفيون الجدد . هنا تبدو مجدداً ديناميكية كتابة العروي البارزة في غير كتاب والساعية الى الجدل الحي مع الحضارة الاوروبية المهيمنة في زمن يغلب عليه الاعجاب المكبوت الممزوج بالرفض الدعاوي للجارة الاوروبية الحميمة .

هذا الجدل الحي يحكم ايضاً مقاربة الماركسية . يذكّر العروي بمدى تأثر ماركس بفيورباخ في نقده لهيغل ، كما بعودة الماركسيين الى روسّو من خلال اسبقية فكرة التعاقد بين الافراد على قيام الدولة . لكن الجدّة في الكتابة الماركسية عن الدولة هي ، بالتحديد ، في الارتكاز على التاريخ : « ان ما يميز ماركس عن باقي اليسار الهيغلي هو ادراكه ان انسلاخ الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الانتاجي (الاقتصاد) حادث مستجدّ في التطور البشري وان التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية واقع تاريخي محدد وليس ضرورة منطقية دائمة ... فإذا كانت الملكية الفردية هي اصل الدولة ، فكل شكل من اشكال الاولى يحدد شكلاً مؤاتياً من اشكال الثانية » . من هنا يرى العروي نظرة ماركس للدولة مزيجاً من الهيغيلية والروسوية وتعدياً لهما معاً . فهو يتبنى ، كروسّو ، اسبقية المجتمع على الدولة ، ويأخذ من هيغل رفض مقولة اصطناعية الدولة لكنه يتميز بالتأكيد على ضرورة ربط شكل الدولة السياسية بشكل الملكية . الا أن نمو النظرية الماركسية الفعلي سوف يتم على حساب دراسة خصوصية المشكل السياسي وسيكون لذلك « تأثير خطير على مسار المدرسة الماركسية » .

من هيغل، لماركس ومنه لعلم الاجتماع الغربي . هنا ايضاً يقرّر العروي الطابع العالمي للتجربة الاوروبية : « لم يعد في استطاعة احد الاستخفاف بالاشكاليتين الاساسيتين اللتين طرحهما ماكس فيبر : نشأة الدولة الحديثة في اوروبا انطلاقاً من الاقطاع وخصوصية الدولة الاوروبية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الاخرى » . لهذه الدولة الحديثة عناصر مكوّنة اساسية الجيش ابرزها . اجمع ماكيافيلي وكلاوز فيتز وفيبر على دور الجيش الوطني في بناء الدولة الحديثة لا كموقع للتلاحم المادي فحسب ، بل كسبب في انتشار العقلانية . فالجيش الحديث مدرسة لنشر العقلنة . اما العنصر الاساسي الثاني فهو الادارة العامة ، المستقلة عن السلطة ، الجيش المدني الاندماجي : البيروقراطية : « لا تعرف البيروقراطية الحرفة ولا الطبقة ولا الخدمة ولا المدينة ولا المقاطعة ، تعرف فقط الفرد المنسلخ عن محيطه المحلي والعائلي والحرفي » . اما العنصر الاساسي الثالث فهو الاقتصاد الموحد والموجه ، السوق الوطنية العامرة . ولا ينسى العروي ، عائداً الى فيبر ، التعليم واللغة ، « فالتوحيد اللغوي يوازي نشأة سوق وطنية » .

بقي السؤال ـ الاساس ، هل ان هذه العناصر الاربعة ، التي تتحكم فيها العقلانية حكر على اوروبا ؟ يقول العروي بوضوح ان كل من له تكوين تاريخي سوف يميل بداهة الى رفض تعميمات فيبر ، وهو يأخذ عليه ايضاً عدم ادراكه لتداخل الفيودالية مع الحداثة وتولد الثانية التدريجي البطيء من الاولى : « ان الدولة منذ بدء التاريخ تحمل معها : قدراً من العقلانية ، ان قليلاً او كثيراً . وهذا شيء طبيعي ، ما دامت الدولة تعني التنظيم ... اما الدولة الاوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة(*) ، تتقدم وتنتشر باستمرار » . هذا رأي فيبر بوصف العروي الذي يضيف انه يمكن الابقاء على توصيفات فيبر للدولة الحديثة دون القبول بكامل نظريته . ويشير العروي في هذا المجال الى امرين اثنين : القومية كأساس لنشأة الدولة العصرية (في خطى فيخته) والطبقة الوسطى التي تتحقق مركزة الدولة على يدها (في خطى ماركس) . لكن العروي ينبذ بحزم الاقتصادوية الماركسية

(*) تعني « دائمة » . (المحرر)

السائدة فلا يرى ان عقلنة الانتاج قد سبقت عقلنة الدولة بقدر ما تلازمت وتزامنت معها . ويعود لهيغل مجدداً للتأكيد على استقلالية بنية الدولة ـ ولو النسبية ـ وعلى فاعلية الشأن السياسي في التطور البشري : « نجد الدولة منفصلة عن ، متحكمة في ، المجتمع الانتاجي ، تفرض عليه قانوناً يمثل منطق الموضوع » . ونضيف ، عن اقتناع بما سبق ، اشارة الى المقولات التي ارادت أن تثبت تاريخ الدول في منطقتنا من خلال انتقال سبل التجارة البعيدة ، وفشلها في ذلك . لقد ارتسمت طرق القوافل ، على الارض والبحر ، في التاريخ العربي ، انطلاقاً من استقرار السلطة في بقاع المنطقة ، فلم تكن سبباً في هذا الاستقرار ، ولا تحكمت به بقدر ما كانت تتبعه كالظل ، كالنتيجة .

- ٣ -

محطة العروي الثانية ، تاريخنا . ذكّرنا العروي في عرضه ـ التقليدي جداً ـ للايديولوجيا بما كتبه ماركس عنها مشبهاً اياها « بالغرفة السوداء » حيث تنقلب الصور الفوتوغرافية رأساً على عقب . والايديولوجيا هنا هي ما يسمّيه العروي « الاخلاقية الاسلامية » وهذه تشكل ، مع « الدهرية العربية » و « التنظيم الهرمي الاسيوي » القواعد الثلاث للدولة التقليدية في التاريخ العربي . هذه العناصر سمّاها ابن خلدون تباعاً : الدعوة الدينية ، والعصبية ، والتنظيم العقلي . تاريخياً ، انقلبت الخلافة بسرعة فائقة الى ملك ، اي الى حكم طبيعي قوامه القهر والتسلّط وتحولت الخلافة ، مع انتهاء الراشدين الى مجرد امل مرتقب . ويميّز العروي في هذا السياق بين **الخلافة** ، وهو الحكم الاسمى القائم على الدعوة الدينية والذي تحوّل عملياً الى اسطورة **ودولة الشرع** التي يدعو اليها الفقيه : « ان تطبيق الشرع حرفياً صعب . وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة » . ويحاول العروي تلمّس دور الفقيه ، اي الناطق بالايديولوجيا ـ وهي هنا دينية ـ وحارسها ، في الدولة العربية التقليدية فيقرر ان الشرع قد اصبح من لوازم السياسة لا من ضوابطها : « يخدم السلطان الشريعة ظاهراً لأن الشريعة تخدمه باطناً . فالهدف هنا من اقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النفوذ » . فالدولة التي عرفها العرب / المسلمون في تاريخهم لم تكن خلافة ولم تكن حتى دولة شرع ، كانت ، ويصر العروي على الكلمة « سلطنة » وهو يحدد السلطنة كالتالي : « ان ما يميز السلطنة هو **فصم** عام : بين الدولة والمجتمع الانتاجي ، بين الملك والرعية ، بين الامر والقانون ، بين السلطان والقرآن ، بين الفرد الكامل والفرد العادي ... الخ » . ويضيف ـ راداً على كثيرين ربأوا بأن يحمّلوا العرب مسؤولية انهيار دولتهم ـ « لم يكن استيلاء الاعاجم على دولة الاسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح . ان الفصم الاجتماعي العام ، الذي تسبب فيه نظام السلطنة ، هو الذي فتح الطريق الى حكم الاعاجم » .

يؤدي هذا الموقف الى تنسيب عدد من الامور الاساسية . الفكر السياسي مثلاً ليس تنظيراً للواقع بل هو صورة معكوسة متخيّلة للتجربة التاريخية ، هذه التجربة التي لم تنشأ الا على قاعدة التخارج مع القيمة والحرية والمثل . وينتج عن هذا الموقف ايضاً رفض حاد لتعبير « الدولة الاسلامية » لان هذه الدولة هي الخلافة ، والخلافة هدف سام لم يعرفه العرب في جل تاريخهم . ويتأتى عن ذلك ايضاً قلب للنقاش ـ المبتذل اجمالاً ـ عن علاقة الدين والدولة . فبعد أن يلاحظ العروي التوافق المريب بين السلفيين والمستشرقين في هذا المضمار ، يكتب : « ان

العبارة ـ الاسلام دين ودولة ـ وصف للواقع القائم منذ قرون ، اي لحكم سلطاني مطلق يحافظ ، **لاسباب سياسية محضة** ، (التشديد منا) على قواعد الشرع ، وليست بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة . ما يجب أن يلفت نظر القارىء في العبارة المذكورة هو الواو الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار ، مع أن منطق الخلافة الحق يقضي ان الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها الى لا دولة . تعني كلمة اسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت عبر التاريخ في دار الاسلام ولا تعني ابداً العقيدة . لتلك الحضارة مميزات من ضمنها **تساكن الدين والدولة دون ان يغيّر في العمق احدهما الآخر** (التشديد منا ايضاً) . نلاحظ بالفعل ان الدولة لم تحول الاسلام لتجعل منه دين دولة ... والاسلام لم يحول الدولة الى مؤسسة دينية » .

الدولة العربية التقليدية هي اذن دولة القهر والتصرف الحرفي بيت المال ، دولة الاعتباط . والاصلاح ؟ قام المصلحون خلال عصر النهضة بشيء منه . بدأ الاصلاح بارادة سلطانية ، والتنظيمات العثمانية مثال . لكن هذا الاصلاح من فوق لم يكن قطيعة مع الماضي بل انه هدف اساسا الى تثبيت النظام القديم بوسائل عصرية : تدريب الجيش ، وانشاء البيروقراطية ، وتدوين القوانين وتنمية موارد الخزينة بينما السلطة القائمة قائمة . ثم انتقل الاصلاح الى يد المستعمر فرفضه الوطنيون العرب لانهم رأوا سلطة الاجنبي وراء المزايا الادارية المستحدثة . « لهذا السبب امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الاجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء الى ارجاع الشريعة الى مركز التسيير » .

واليوم ؟ يقول العروي : « ارثنا هو ارث الدولة السلطانية على المستويين : التنظيري والفكري » الم يغيّر الليبراليون العرب شيئاً في ذلك ، الم يضف الماركسيون العرب على ذلك ؟ العروي ناقد للمدرستين ، على الاقل في امتدادهما العربي : « مهما يكن من امر الليبرالية والماركسية في ذاتهما ، فإنهما عندما تنتشران في المجتمع العربي ، تكتسبان بالضرورة حلة طوباوية مكثّفة ، لانهما تتلبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى ... ان الطوبى الاسلامية اظهرت فصم الدولة عن المجتمع بمظهر طبيعي لا مفر منه وبذلك اقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل عملية لتوحيدهما : كذلك الطوبى الليبرالية وبعدها الماركسية ، اضفتا على الفصم نفسه حلة العلمية فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي ، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال » . لا الاسلام ، لا الليبرالية ، لا الماركسية ، كما مورست هذه الايديولوجيات عملياً في وطن العرب ، حبلى بنظرية دولة . اننا نفتقد اليوم اكثر من اي وقت مضى الى النظرية ، كما الى المؤسسة ، وابعد من هاتين ، الى المجتمع السياسي . فالقهر قهر ولو تعصرنت ادواته . القهر ليس خياراً في السياسة . هو نفيها . ونحن اليوم لا نعيش سوى هذا النفي .

- ٤ -

لن نخفي اعجابنا ، لا بتمازج المعرفة وشمولها مع الحس التاريخي ولا بواقعية التشاؤم العروي ولا بهذا العطاء الذي يشكّل فتحاً . ولن نضمر حماستنا لتداخل العطش الى الدولة والسعي لنظريتها مع الظمأ للديمقراطية والحرية . قد تستوقف حدة الجزم احياناً القارىء المتمهل . لكن هذا لن يمس سوى الثانوي . الا تستوجب حالتنا الحدة ، او كما يقول العروي ، التطرف ؟ هذا طبعاً دون ذكر فائدة هذا الكتاب التربوية . فمعه حصل طالب الانثربولوجيا وتاريخ الفكر معاً على مؤلف في الدولة لن نتلكأ بالقول انه فريد . وقراءة الكتاب سهلة على الرغم من كثافة التعبير ومن عدد من

الاخطاء اللغوية والمطبعية التي كان بامكان الناشر تجنبها (الاخطاء في ثبت المراجع مثلاً لا تحصى) . وسوف يتعدى القارىء المشرقي دون صعوبة بعض المفردات التي لن ينتظرها في الموضع الذي استعملت فيه : قد نقول وظيفة عامة بدل وظيف ، ونكتب طوباوية بدل طوبوية ، ونعتاد لايديولوجيا بدل ادلوجة وتصحح (ص ١٥١) « يقول المذهبان » بدل « يقول المذهبين » ، وتأتينا صفة مضاعف بدل مضعّف (ص ١٤٠) ، ونفضل « استبدال الحكام الاجانب » على « تعويض الحكام الاجانب بحكام اهليين » (ص ١٣٩) . الا ان هذه امور ثانوية جداً نشير اليها من باب حماستنا لتوسيع رقعة قراء هذا الكتاب .

في العمق ، قد يفتقد القارىء العروي كمؤرخ . ان طرح المسألة اساساً في مستوى المفاهيم له ما يبرره ، خصوصاً عندما يؤدي هذا الاختيار ، كما حدث هنا ، الى اهتمام بتوضيح معنى المفردات بأكبر قدر ممكن من الدقة . غير ان القارىء ، في محطة الكتاب الثانية ، يبقى متعطشاً لبعض الامثلة التاريخية ، وقد تجاوزها هاجس التنظير بسرعة . يدعو الكاتب طبعاً لدراسة عينية ، غير انه كان قادراً ، حتى في المستوى الذي اختاره من التحليل ان يشير على الاقل الى التفاوت الهائل في بناء جهاز الدولة ، وفي مسألة الولاء لوطن ، من بلد عربي لآخر ، مما يشكّل ، بين امور اخرى ، سبباً لتفاوت اهتمام المثقفين بمسألة الدولة ورافداً لغياب النظرية . فمصر ليست لبنان (وهما البلدان اللذان يشير اليهما العروي)،والمغرب ليس موريتانيا . اما امارات النفط فقد لا تعدو كونها نوافل من التاريخ لا يزيد عليها شيئاً وضع كلمة دولة امام اسمها .

وفي سياق التحليل نفسه ، قد يفتقد القارىء ايضاً لتحليل نظري لمسألة الولاء ، فهي في التجربة التاريخية العربية على الاقل ، جوهرية . ونجدها على مستويات مختلفة ، منها طبعاً انتقال الولاء العشائري والقبلي للدولة الحديثة ومنها التناقض المقلق بين الولاء لوطن ، لدولة في بلد والولاء لأمة . وبالتحديد فإن وضع مسألة القومية المتسرع جانباً (ص ٨١) قد لا يكون مقنعاً بالقدر الكافي .

كما قد يفاجأ القارىء بغياب عنصر آخر ، هو التعلّق بالارض . ان احد عناصر قيام الدولة الحديثة ، بالتوازي مع شعور قومي ام لا ، كان الوجود الطويل ثم التعلق العاطفي ببقعة (راجع مثلاً شترابر في **الاوصل الوسيطية للدولة الحديثة**) . ان سرعة الفتح الاسلامي ، وانسياب الايديولوجيا البدوية الترحالية ، ولو الجزئي ، الى صلب اللانظرية التقليدية عن الدولة يبدوان لنا اساسيين في هذا السياق . وقد يكون العروي قد بقي الى حد ما في اللانظرية حين ناقش الفكر العربي ، التقليدي القديم والتقليدي المعاصر دون الاشارة الى تمسّكه شبه الكابوسي بالعلاقة الافقية بين اعضاء الامة على حساب العلاقة العمودية التي تربط الفرد او الجماعة بمكان . فقد يكون انعدام المكانية في الفكر العربي الاسلامي ـ على الاقل في معناه هذا ـ سبباً من اسباب انعدام النظرية □