

رضوان السيد في كتابين: أز هري مقتدر وواع لطرائق الاستشراق ..

قراءة جديدة لمسائل التراث والدين والدولة ... وفق التاريخ «المفهومي»

وجيه كوثراني

الحياة - ٢٣/٠٨/٠٨ //

يحمل الكتابان اللذان صدرا تباعاً لرضوان السيد في عام ١٩٩٧ «الجماعة والمجتمع والدولة» و«سياسات الإسلام المعاصر»، جهداً تنقيبياً وبحثياً لافتاً ومطرداً، امتدّ على سنوات استكمالاً لتحقيقات عديدة سبق أن نشرها المؤلف وقدم لها في حقل الفقه السياسي الإسلامي و«أدب المرايا»، وتعميقاً لفروض كان قد بدأ معالجتها حول مفاهيم «الأمة» والجماعة والسلطة» وحول إشكالات «الإسلام المعاصر». وإذ أقول استكمالاً، وتعميقاً، أعني كل ما يشير إليه المعنى من دلالات التجديد والتنويع والإغتناء.

بين «أز هري» مقتدر في استجماع نصوص الذاكرة التاريخية من طبقات المصادر الإسلامية، وبين باحث درب على طرائق الاستشراق، ولا سيما الاستشراق الألماني في تنويعه وتقليبه لوجوه الصورة التاريخية (صورة الماضي في الحاضر)، يتقدم رضوان السيد في جهده التوليقي والتوثيقي هذا، مؤرخاً للأفكار والثقافة السياسية من نوع جديد. فلا هو الأز هري «الكلاسيكي» الذي يخلط «الأزمة التاريخية كنموذج دعوي إسلامي خالص ولا هو المستشرق البارد أو المتكلف أو المصطنع للسافة الفاصلة بين الذات والموضوع، والذي غالباً ما يكثر من استخدام تعبير التجرد والموضوعية والحياد، من خارج همّ الإنتماء أو المعاناة.

رضوان السيد يعي جيداً هذا الموقع فيعبر عنه في كتاب «الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي»، بالإعلان عن انتمائه إلى الجيل الرابع من المؤرخين العرب، الجيل الذي يطمح أن يتجاوز التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي - الإسلامي: الجانب السياسي (الجيل الأول) أو جانب الاقتصاد والمجتمع (الجيل الثاني)، جانب الأيديولوجيا (الجيل الثالث). أما حقل الاهتمام بالنسبة إلى الجيل الرابع فهو حقل كتابة «التاريخ المفهومي»، أو تاريخ المفاهيم، (ص ١٣). لعل التوصيف النمطي - المنهجي مفيد هنا في إبراز سمات المنهج والغاية في كتابات رضوان السيد.

يتابع بالدرس والتحليل الوظائف الخطاب الأيديولوجي (الديني - الشوري) عند محمد النفس الزكية ليرى فيه توليفاً بين أجزاء من الخطاب الشوروي الجامع وأجزاء من الخطاب القدسي المهدي الهاشمي، لكنه يبقى توليفاً غير متماسك، كما يلاحظ. ففي سياق التفاعل التاريخي بين أنماط الخطابات ومواقعها، يستمر التجاذب التاريخي على أطراف المجالين الديني (الشريعة) والسلطوي (السياسة) على امتداد القرون الخمسة الأولى. ويلاحظ رضوان السيد أن الدولة بدأت في مسار هذا التجاذب بمصادرة مهمات كانت بيد العلماء والفقهاء. من ذلك مثلاً تحويلها «الحسبة من اختصاصات

القضاء إلى اختصاصات السلطان». كما فعلت الشيء نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية. وذلك «لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها حارسة الدين وسائسة الدنيا».

من أين جاءت هذه «العبرة الخطيرة» على حد تعبير الباحث: «مهمة الدولة: حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهي خلاصة التعريف الذي أسس عليه الماوردي والعديد من الفقهاء اللاحقين «نظرية الدولة في الإسلام»؟

إنه السؤال المركزي الذي يخترق سياقات معظم الفصول التي يشملها الكتاب: الخلافة والملك، كاتب الديوان، الجماعة وأهل السنة، الماوردي، المدينة والدولة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي.

في مواجهة هذه العبرة الخطيرة، يطرح رضوان السيد سؤالاً «خطيراً» أيضاً: هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرسوا الشرع أو الدين؟؟

تأسيساً على هذا السؤال - الفرض، يستعرض الباحث أحداثاً تاريخية قامت بها الدولة وكلها تتم عن مهمات سياسية لا عن مهمات دينية.

من هنا ربما جاء التباس العلاقة وتعقدها بين الفقهاء والسلطين. ورضوان السيد يحاول كشف هذا اللبس ودراسة هذه العلاقة المعقدة. بعيداً من تحليلات العديد من المستشرقين الذين دمجوا بين الدين والسياسة في الإسلام والدولة الإسلامية (برنارد لويس نموذجاً)، أو جعلوا من الفقهاء تابعين أو ممالئين للسلطة، أو الذين أخذوا بظاهر خطاب الفقهاء عندما كان هؤلاء يعارضون السلطان باسم الشريعة أو الدين. بعيداً من كل هذا، يتقدم رضوان السيد بتفسير «اللامفكر به» في خطاب الفقهاء ولا سيما في خطاب الماوردي: تأثير العهد المنسوب لأردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية والذي يقول: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس...». ويضيف رضوان السيد: «ترجم هذا العهد إلى العربية في فترة مبكرة. ربما كانت أواخر العصر الأموي». ويحصي المؤلف موارد اقتباس هذه الفقرة من العهد المذكور في كتب السياسة والسمر العربية، فإذا هي ستة وأربعون موطناً منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده، والتشابه، بل التماثل واضح بين فقرة أردشير وتعريف الماوردي (ص ٣٨٦).

ولتفكيك هذا الخطاب الإسلامي الملتبس حول الدين والدولة يبرز رضوان السيد «الفارق التاريخي» بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين وعلاقة الدين بالدولة في المجال - العربي الإسلامي. في الحالة الأولى تدين الزردشتية للدولة في تبنيتها لها، بينما في الحالة الثانية تدين الدولة للإسلام في قيامها وحاجتها له. ويطلق رضوان السيد الحكم التالي:

«إذا عذرنا الفقهاء في عدم معرفتهم بأولوية العلاقة بين الزردشتية والكسروية، فلن نستطيع أن نعذرهم في تجاهل كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، بل أن الدين هو الذي حرسها» (ص ٣٨٨).

إن، ان قياس الماوردي كان «قياساً مع الفارق» والفارق تاريخي كما يقول الباحث، ولكن أتساءل ألم تكن العلاقة الوظيفية واحدة أو متشابهة في الحالتين، سواء كان الدين في حاجة إلى الدولة (حالة

الزردشتية) أو كانت الدولة في حاجة إلى الدين (حالة الدولة الإسلامية)؟ مع دراسته «لحركات الإسلام السياسي المعاصر» يبين فروقات جذرية وكبيرة بين البيئات

الأيدولوجية السياسية لهذه الحركات، وتوجهات أفكارها، وبين بيئات ومنطلقات «الإصلاحية الإسلامية». فروقات تصل إلى حد القطيعة بين الخطابين الإسلاميين. ولكن إذا كانت القطيعة قد حصلت فعلاً بين الخطابين لاختلاف البيئتين التاريخيتين واختلاف المنهجين، واختلاف الرؤيتين، فإن ما يلاحظه رضوان السيد في حركة تأمله وتفكره بالنص الفقهي القديم (ابن تيمية على سبيل المثال) وبين متابعته للنص الإسلامي الحزبي المعاصر، هو الدمج التوظيفي عند غالبية كتّاب «الإسلام الحزبي المعاصر». ويحاول رضوان السيد تفكيك هذا الدمج لا ببيان اختلاف السياق التاريخي فحسب، على ما يظهر جيداً في تناوله ظروف ابن تيمية التاريخية، بل أيضاً بإضافة ثلاثة أمور:

- طرائق توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة لدى نضاليي الإسلام السياسي المعاصر.
- مآلات وآثار تلك الأيدولوجيات على الداخل الاجتماعي وعلى الإسلام التقليدي (ص ١٨٨-١٨٩).
فالطرائق أو النهج عند هؤلاء الإسلاميين الجدد، انتقائي، تبريري، يقفز من مرحلة إلى مرحلة ومن نص إلى نص.

والطبيعة الأيدولوجية «خلاصية» تبحث عن الموت «تكفيراً وتوبة»، لكنها تعود فتتخرط في السياسي بفعل ضغط السلطات وشعبوية الحركات والدخول في حلبة الصراع على السلطة. ومآل هذه الأيدولوجية التنافر مع رحابة «التقليدية الإسلامية المتعارف عليها»، بمعنى أن المسلمين الجديين يخشون على الإسلام نفسه من هذه الحركات «نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام» (ص ١٩١).

يتابع رضوان السيد بنفس طویل، تاريخاً تفسيريّاً لإعلام من الكتّاب الإسلاميين، سيد قطب، يوسف القرضاوي وآخرين، ولإشكال في الممارسات والتوجهات لدى الحركات الإسلامية. وهو إذ يقدم فرضيات جدية للتفسير، يتهيب ويتألم. يلاحظ أن «الانقسامات والصراعات التي خفّت عشرات ألوف الضحايا ومئات ألوف المسجونين والمعذبين» فيهمس متردداً «ربما كانت الضريبة الثقيلة التي كان على مجتمعاتنا أن تدفعها لإعادة تشكيل علاقتنا بأسلافنا وموروثاتنا الثقافية والحضارية». غير أنه يستدرك: «على أنني لا أحسب أن في هذه التأملية السهلة نسبياً عزاءً من أي نوع كان. ذلك أن ما جري ويجري يكاد يستعصي على الإدراك والإستيعاب أو التعلّل» (ص ٢٠٤). وكان السيد قد تذكّر قبل هذه السطور «خاطرة» ذات دلالة على أن الثقافة والسياسة تسير في مجالها العربي باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار:

- «ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني، استناذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من استناذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد... - وما كان ذلك كله في فراغ»، هل ثمة تفهقر في التاريخ؟

يستعيد رضوان السيد «الأجواء الليبرالية المنفتحة في مطالع القرن، كسبب أساسي (ثقافي وسياسي)

في تكوين محمد عبده وانفتاحه المعروف وتفسيره الاجتهادي للمتجدد للقرآن» (ص ٢٠١).

هذه الملاحظة حول «الليبرالية» أتفق معها تماماً، وكنت قد حاولت أن أوسع إطارها التاريخي وأبعادها السياسية والثقافية في متابعتي لما أسميته «أزمة» وأزمة مشروع النهوض العربي» حيث لاحظت غياب التراكم وغياب التواصل بين حلقات المشروع أو المشاريع، وخطاباتها، بدءاً من زمن التوفيق بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية وحتى زمن الحزبية الإسلامية المتأخرة. يتساءل رضوان السيد بحق، وقد استعرض بيئات الإسلاميين المخضرمين والجدد، وهي بيئات تتسم «بالبؤس الثقافي»، والإستبداد السياسي ومنع التعدد:

«أين هو النموذج التربوي والثقافي النهضوي المنفتح الذي يمكن أن يستند إليه (هؤلاء) في قراءتهم للنصوص الدينية؟ كيف ينتقد الشيخ القرضاوي الديموقراطية وهو لا يعرفها؟ ولماذا يلجأ الشيخ عمر عبد الرحمن للعمل العلني والدعوي والتعددية الحزبية، وهو لم يعرف غير السجن والتوجس؟» لذا يبقى «التعقل» لهذه الظواهر أو «الإدراك» الصعب الذي يبحث عنه رضوان السيد، مسألة نسبية، يصيب منها بنصيب. ولكنه ولمعرفته الواسعة بالتراث الإسلامي وتعقيداته ولا سيما في جانب الثقافة السياسية منه، ولمعايشته حاضراً متحركاً لا يمكن التقاطه في صورة ثابتة، أي في حقل درس جامد، يظل متهيباً ينظر ويعيد النظر، ويقلب الأمور على كل وجوها. بل ان القارئ قد يلاحظ تردداً لديه في اتخاذ أحكام وآراء، وعلى عكس ما نلاحظه لدى الجابري أو ناصيف نصار أو أي من «المفكرين» الذين يبحثون عن «جسر» «عقلاني» أو «قومي» - أو «ثوري» أو «مادي» أو «إسلامي» يعبرون عليه من «التراث» إلى «الحداثة». ومع هذا التردد العلمي قد يلاحظ القارئ أيضاً بعضاً من التكرار وليس الترداد. ليس سبب ذلك أن فصول الكتاب كانت مقالات ومباحث مستقلة فحسب، بل لأن التكرار - وكما يبدو، وبسبب عبء يحمله الباحث العارف، هو محاولة دؤوبة لطرق الباب من جديد، عسى أن تفتح آفاق جديدة لإشكالات عويصة تنطرح اليوم بحدة.

غير أن رضوان السيد لا يسمح لنفسه بأن يبقى اسير هذه المعادلة بين رأي الفقهاء ورأي الصوفية فيعود ليدعو للتأمل في حالة الانفكاك التي حصلت فعلاً بين العقيدة والأشكال الاقتصادية وللبحث عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ العالمي، لأن المحيط التاريخي الخاص والعام هو الذي «تفتح فيه إمكانيات النص ومسائل الاعتقاد وقضايا الكبرى». ومرة أخرى ينبغي العودة، في رأيي إلى نقاش مسألة العقيدة في تجلياتها الأخلاقية والمسلكية، لنرى مدى تأثيرها في الفئات الاجتماعية نفسها. فالكفاية المرادفة للزهدية عند فيبر، يمكن أن تؤدي إلى التراكم والاستثمار إذا اقترنت بشروط زمنية، لأنها تكبح الإسراف وتبديد الثروة. لكن الثروة المحصلة كانت غير «الربح» الذي يعاد توظيف جزء منه لتجديد الإنتاج وتحسين شروطه. وهذه إشكالية تتطلب مزيداً من النقاش والبحث. ربما كانت المشكلة في التاريخ الإقتصادي العربي في رأيي أن ايديولوجية «الكفاية» لم تكن هي المهيمنة على عقلية الحكام «والطبقة السائدة»، (أهل الدولة). ذلك أن الثراء الكبير المتأتي منذ البدايات من الغانم، والذي تراكم في يد العديد من الصحابة، وجد تبريره أيضاً على مستوى العقيدة والإيمان والموقف الفقهي. نقرأ ذلك في نص ابن خلدون الذي اقتبسه عن المسعودي والذي يتحدث فيه عن الثراء العظيم لدى الصحابة. ولقد وجدت لدى ابن خلدون «الفقيه» وبعد استعراضه للضياع

والأموال والدور لدى عثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وزيد بن ثابت التبرير التالي: «وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة». (راجع كتابنا: مشروع النهوض العربي، ص ١٣١).

فإذا كان الثراء الأول غير ناتج في قسم كبير منه عن التراكم، فإن الإنفاق أيضاً توجه في قسم كبير منه نحو الاستهلاك من قبل أهل الدولة. فإذا أضفنا لهذه الصورة العلاقة الحميمة اللاحقة المتكونة بين أهل الدولة والسوق، لدرجة سمحت لابن خلدون أن يقول «ان الدولة هي السوق الأعظم» للتعبير عن أهمية الدولة وحجمها في اقتصاد - السوق، برزت أمامنا أسئلة أكثر تعقيداً من افتراض ما يمكن أن تنتجها أيديولوجية الفقر الصوفية أو أيديولوجية الكفاية الفقهية. انها أسئلة تمتد إلى حيز إمكانات الدولة، كسلطة غالبية ومتغلبة وقادرة أن تخلق «اقتصادها» أي (تجارتها وسوقها) وأن تنتج أيضاً «فقهاء» أي أخلاقيتها المبررة لسلوكها وبمعزل عن آراء الصوفية في الحياة - الدنيا، (وهؤلاء يدينون - كطرف - لأخلاق الدولة والتجار في أوقافهم) وبمعزل عن آراء الفقهاء في الكفاية» (وهؤلاء استقروا - وحتى أوائل العهد العثماني - في علاقة إشكالية مع السلاطين). بل ان مجال التباس العلاقة بين الفقيه والسلطان، ظلّ حاملاً احتمالات التبرير بناءً على «حسن النية وقصد الحق». وإن أخطأ صاحبه، أو بناءً على وظيفة «الحيل الفقهية» الكثيرة في التاريخ الإسلامي المتأخر.

هل نعود إلى فرضية أن النهوض الاقتصادي العام يحتاج إلى مبادرات فردية وجماعية، وهذه الأخيرة لا تحتاج إلى وطأة الدولة وثقلها بل على العكس إلى مرونتها وخفة ظلها، أرجح أن دعوة الصوفية والفقهاء، إلى الفقر أو الكفاية، ظلّت خارج إطار المسلكيات الاقتصادية وبلا تأثير يذكر لدى جامعي الثروات (التجار الكبار) الذين بحثوا أيضاً عبر مواقع الدولة (السلطة) عن مزيد من الثراء والإنفاق على «الاستهلاك» تأكيداً «للجاه» الذي يتقاطع عنده المال والسلطان، فيغذيان بعضهما بعضاً (ابن خلدون).

صحيح أن أفكار الصوفية أضحّت في ما بعد أيديولوجية «أصناف الحرف» في حارات المدن الإسلامية وأسواقها عبر انتظامها في الطرق. لكن ذلك الانتظام على ما أرجح، كان انتظاماً في نمط حياة من «الكفاية» المنضبط بدوره بطقوس عبادية وتقنية وبأخلاقيات تتعلّق بالإداء والتسعير والمبيع المتبادل. وكل هذا كان يتم في إطار «مجتمع أهلي» يجترح لنفسه أولويات دفاعية من سماتها: الصبر والزهد والانصراف عن حياة السلاطين والملوك والأمراء والأثرياء الكبار. وأرجح أن المثل الحرفي الذي شاع «لقمة كسب حلال» والمثل الفلاحي الذي تردد «فلاح مكفي سلطان مخفي» يعبران عن ذلك «النمط من الحياة».

فهل أدى ذلك إلى تكوين دورتين اقتصاديتين متداخلتين من دون أن يؤديا إلى تراكم وتطوير لشروط الإنتاج الزراعي والحرفي؟ ذلك أن الدورة الأولى قامت على ثراء تأتي من التجارة البعيدة وعلى استهلاك رفاه، أما الدورة الثانية فقامت على تبادل صغير ومحدود في إطار المدينة أو القرية أو الحي. لذا فلا الأولى أدت إلى تراكم انتاجي بسبب طابعها الاستهلاكي الغالب، ولا الثانية أدت إلى تراكم تطويري بسبب طابعها «المحلي الكفائي» وتجدر الإشارة إلى أنه كان لكل من هذين الجسمين

الاجتماعيين أيديولوجيات فقهية وأخلاقية مبررة لأنماطها تتعايش إلا في فترات ما سمي ثورات أو «حركات العامة» وهي اضطرابات اجتماعية ودورية لم تسفر عن شيء.

ذهبت في هذا الاستطراد لأطرح أسئلة وفرضيات نقدية، تتشابك مع فرضية رضوان السيد حول «أيديولوجية الكفاية والعوز» وتجاوزها وتحاورها في منهج يدعو لمزيد من التأمل، ولكن قبل ذلك لمزيد من الحفر والاستيعاب في المعطيات الاقتصادية - الاجتماعية الثقافية في التاريخ الإسلامي. وهذا يعني أن تأكيد رضوان السيد على الانتماء لجيل «التاريخ المفهومي» لا يلغي أبداً - كما افترض - تداخل الحقول التي كانت موضوعات اهتمام المؤرخين السابقين. بل إن ممارسة التاريخ المفهومي ما زالت تتطلب الاستزادة والتعمق في التواريخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهذه الأخيرة لم تستكمل على يد الدوري أو صالح العلي أو تلامذتهما أو على يد المستشرقين. إن التاريخ المفهومي لا يمكن فصله عن معطيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وإن كان ثمة ما يبرر الحديث عن جيل رابع لمؤرخين عرب يحملون عبء التاريخ المفهومي، فإن هذا الأخير هو جزء من التاريخ الكلي، وبالمعنى الذي استخدمه مارسيل موس Mouss بتعبير «الإنسان الكلي» (وهو المعنى الذي تبنته مدرسة الحوليات لاحقاً).

* مؤرخ وأستاذ جامعي لبناني