

# مفاهيم علاقة الدين والدولة بين التجربة الأوروبية والتجربة المصرية مدخل اقتصادي ودراسة مقارنة

يامن نوح  
باحث مصري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

"يحاول هذا البحث أن يضيف دراسة النموذج الاقتصادي الاجتماعي كمدخل تحليلي في صياغة وإعادة تعريف المفاهيم العامة الحاكمة للعلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة (مثل: الليبرالية، القومية، العلمانية الخ)، وذلك بعقد مقارنة بين تطور النظام الاقتصادي/الاجتماعي الأوروبي ونظيره في دول العالم الإسلامي، متخذاً من مصر نموذجاً. كذلك تهدف هذه الدراسة المقارنة إلى تقويم عملية صياغة هذه المفاهيم وترجمتها سياقياً بما يتناسب مع طبيعة الاختلافات بين النظامين والتجربتين".

## مدخل:

بالرغم من أنه قد تم تناول العلاقة بين الدين والدولة بشكل متكرر في العديد من الأعمال البحثية والكتابات الكلاسيكية، إلا أنه يظل موضوعاً مثيراً للجدل والدهشة، ومجالاً لأعمال جديدة تتناول أبعاداً مختلفة للمسألة.

وتتجدد أهمية مناقشة هذا الموضوع القديم الجديد لعدة عوامل تشهدنا المنطقة العربية والعالم الإسلامي بشكل عام، أهمها:

**1- التغيير الاجتماعي:** فالحراك السياسي الضخم الذي تشهده المنطقة العربية اليوم ينبئ بجنين التغيير في البناء الاجتماعي الذي يتحرك في رحم الشعوب العربية، الذي – وإن لم يعبر عن نفسه بشكل كامل - إلا أننا نتصور أنه في طريقه لأن تجتمع له الظروف حتى يكشف عن نفسه واقعا معاشا متجليا في التفاصيل الصغيرة والتفاعلات اليومية للأفراد في مجتمعاتنا العربية.

**2- الإحياء الثقافي:** إذ تشهد الأمة حالياً العديد من مبادرات الإحياء الثقافي التي تستهدف إعادة بناء وتركيب البنية الثقافية للعقل المسلم/العربي، وهو أمر لا بد منه للخروج من الأزمة الحضارية التي تمر بها الأمة إلى فضاءات وامكانات أكبر وأوسع كما يستحق لأمة بهذا الحجم والعمق التاريخي.

ولهذين السببين بالذات، وجدنا أن دراسة الكيفية التي تطورت بها المفاهيم الرئيسية الحاكمة للعلاقة بين الدين والدولة أمر هام وذلك من أجل المساهمة في خلق الأدوات اللازمة لترجمة هذه المفاهيم المحورية سياقياً بشكل يضع في الاعتبار تفرد وتمايز التجربتين العربية/الشرقية والأوروبية/الغربية.

## منهج البحث:

يستخدم البحث منهجا - أو بالأحرى مدخلا - اقتصاديا/اجتماعيا في والتحليل والمقارنة، أي أننا نحاول الاعتماد علي الفروقات بين طبيعة النموذج الاقتصادي/الاجتماعي لكلا التجريبتين محل المقارنة، ومحاولة الاستدلال من هذه الفروقات السياقية علي الدلالات والاحالات الاجتماعية والسياسية للمفاهيم العامة الخاصة بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة، أو بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية الحاكمة.

ويجب علينا هنا التأكيد علي عدة نقاط هامة في مسألة المنهج الذي نستخدمه في هذا البحث:

**أولا:** يجب التمييز بين المدخل الاقتصادي/الاجتماعي الذي نستخدمه، وبين المنهج المادي التاريخي الذي تعتمده الدراسات الماركسية الكلاسيكية.

فالمنهج المادي التاريخي يضع الاقتصاد بشكل مباشر كمحدد أوحد تقريبا في تفسير الحركة التاريخية وفهمها، وهو في هذا يهمل من أدوار البناءات الفاعلة الأخرى كالسياسة والوعي الثقافي والأخلاق ويجعلها مجرد توابع للتأثير الاقتصادي.

وهذا التركيز المبالغ فيه علي تأثير الاقتصاد هو ما أدى إلى ظهور ما سمي ب"الاقتصادوية" في تفسير الواقع والتاريخ، ونسب هذا المنهج إلى المدرسة الماركسية والي المنهج المادي الجدلي، بينما ماركس نفسه قد رفض هذا الاتجاه "الاقتصادي" بقوله المتكرر "أبلغوا هؤلاء أنني لست ماركسيا" (كيلة، 2006)، وكذلك خاض "انجلز" بعد وفاة ماركس نقاشات طويلة لتحديد موقع الاقتصاد في مجمل التكوين الماركسي وأصر علي التأكيد علي أن الاقتصاد هو المحدد في التحليل الأخير، ولكنه ليس المحدد وحده. (المرجع نفسه).

فنحن في هذا البحث نؤكد علي الدور الحاسم الذي يلعبه الاقتصاد بالفعل، لكننا نقرأ هذا الدور في سياق باقي العوامل الفاعلة، التي من ضمنها كما ذكرنا الثقافة والوعي والأخلاق والسياسة، وعلي هذا الأساس يحاول البحث ايجار الرابط بين هذا النموذج الاقتصادي/الاجتماعي وبين باقي البناءات الاجتماعية السياسية والقانونية والثقافية وغيرها.

ويجب التنويه هنا أنه ربما ترد في سطور هذا البحث بعض الاقتباسات عن "ستالين" أو "ماركس" أو غيرهما من الرموز الماركسية التي انتقدنا منهجها هنا، وهي كلها اقتباسات تتعلق بملاحظات ومشاهدات خاصة بالمرحلة التاريخية التي يمثلونها، أو بمسائل منهجية محدودة تلتزم بالحدود التي رسمناها هنا ولا تعني بالضرورة تبني كامل الأيديولوجيا الستالينية الماركسية.

**ثانياً:** أننا في نفس الوقت نريد أن نتجاوز المدخل السياسي/ القانوني البحث الذي تعتمده الدراسات الإسلامية عادة في تناول مسألة العلاقة بين الدين والدولة.

فالدراسات الإسلامية السابقة التي سلطت الضوء على هذا الموضوع من قبل كان تركيزها على الفروقات بين تجربتين من الناحية السياسية والقانونية، وعلاقة الكنيسة الأوروبية بالدولة ونظام الحكم بشكل عام، فأنت الدراسات في مجملها لتناقش التجربة الأوروبية من زاوية "علمانياتها" وفي المقابل تناقش التجربة الإسلامية من زاوية مسألة "الشريعة"، وما يتبع ذلك من أشكال قانونية وسياسية، بينما لم يتطرق البحث الإسلامي في هذه المسألة بالقدر الكافي بعد إلى الأبعاد الاقتصادية في النظر إلى التجربة الاجتماعية الأوروبية وفي دراسة العلاقة بين الدين والدولة.

فكأن مجمل المسألة في غالبية هذه الدراسات هو في إطار المقارنة بين "الشريعة الإسلامية" وبين "القانون الوضعي"، سواء في ذلك الدراسات التي حاولت التأكيد على الشريعة والدفاع عنها، أو تلك المحاولات التي أرادت إعادة تعريفها لتستطيع استيعاب الأشكال الحديثة من الدولة ولتقبل المفاهيم الحديثة في تنظيم العلاقة بين الدين والدولة. ولهذا السبب بالذات نأمل أن يمثل هذا البحث إضافة للفضاء المعرفي الإسلامي.

## الدراسات السابقة:

فعلي سبيل المثال نجد أعمال الندوة الموسعة التي أقامها "مركز دراسات الوحدة العربية" في تونس في نهاية عام 2012، وشارك فيها نخبة كبيرة من المفكرين الإسلاميين في العالم العربي، قد دارت وقائعها والحوار العام فيها حول الجوانب السياسية والقانونية لمسألة الدين والدولة، دون التطرق إلى الجوانب الاقتصادية للمسألة.

وفي الكتاب الذي نشره المركز ليلخص أعمال الندوة يقر الناشر في تقديمه للكتاب أن "الكلام على الدين والدولة في الحالة العربية يعني إلى حد بعيد الكلام على العلاقة بين نماذج الدولة الحديثة التي أخذت في التشكل في مختلف الأقطار العربية منذ انهيار الخلافة العثمانية، وبين الإسلام السياسي الراض لتلك النماذج بما تعنيه من فصل الدين عن الدولة واعتماد قانون وضعي كمصدر للتشريع... ومع وصول بعض القوى الإسلامية إلى

السلطة عقب الثورات الأخيرة التي شهدتها أكثر من بلد عربي، أخذت الدولة الوطنية تواجه تحديات من نوع آخر. " (الدين الدولة في الوطن العربي، 2013).<sup>1</sup>

وفي كتابه عن "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" (الجابري، 1996) يقوم محمد عابد الجابري بعمل توفيقات نظرية هامة بين "الشريعة" ومتطلبات الحداثة بمفهومها الاوروبي ويقوم بحل بعض الاشكالات النظرية المتعلقة بتصور الدولة عند جمهور الاسلاميين، لكنه في النهاية يقف عند حدود التوفيقات الشرعية والقانونية والأيدولوجية دون أن يتطرق لأي فروقات في البناء الاقتصادي/اجتماعي بين التجربة الغربية وتجربة الدول الاسلامية.

وعلى الجانب الآخر، فإننا نجد الكتابات التي تبنت المنهج الماركسي في تحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الشرقية، آخذة في الاعتبار التحليلي العامل الاقتصادي كبناء تحتي للتفاعلات الاجتماعية، لم تأخذ في الحسبان فروقات عميقة بين النظام الاقتصادي/الاجتماعي الغربي والذي تأسست عليه معظم الكتابات الماركسية الكلاسيكية، وبين نظيره الشرقي، فنجدها استخدمت مصطلحات تحليلية ومفاهيم نمطية مثل "اقطاع"، "برجوازية" الخ، والتي تستدعي دلالات خاصة بالسياق الذي تطورت فيه هذه المفاهيم والمصطلحات، مما يفقد التحليل خصوصيته وعمقه، ونذكر من هذا الدراسات علي سبيل المثال دراسة أحمد صادق سعد بعنوان "في ضوء نمط الانتاج الآسيوي- تاريخ مصر الاجتماعي/الاقتصادي" (سعد، 1979)، ودراسة الدكتور عبد الباسط عبد المعطي بعنوان "الصراع الطبقي في القرية المصرية". (عبدالحكيم، 2012). حتى عندما خرجت الكتابات الماركسية بنتائج حول ما سماه ماركس وانجلز "نمط الانتاج الآسيوي"، جاءت رؤيتهما مبنية علي نموذجي الصين والهند خصوصا وقاما بتعميم النتائج دون الالتفات إلى الفروقات السياقية الخاصة للمجتمعات العربية والشرقية. (المرجع نفسه. ص 38).

## أهداف البحث:

ولما سبق، فإننا نحدد مستهدفات هذا البحث في نقطتين رئيسيتين:

1- اضافة "الاقتصاد" او بشكل أدق "النموذج الاقتصادي الاجتماعي" كبعد تحليلي جديد لفهم آليات صياغة المفاهيم المنظمة للعلاقة بين الدين والدولة في التجربة التاريخية الغربية والتجربة للمجتمعات الاسلامية

<sup>1</sup> وقد اخترنا هذا المرجع بالذات لأنه عبارة عن تلخيص لأعمال الندوة التي اقامها المركز في تونس حول مجريات الأمور وشارك فيها نخبة كبيرة جدا من المفكرين الاسلاميين، كان من بينهم راشد الغنوشي وعبد المنعم أبو الفتوح وطارق البشري وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم، والحوار الموسع الذي دار في هذه الندوة له دلالاته الهامة في التعبير عن طبيعة الحوار العام الدائر في العالم الاسلامي وفي الفضاء الفكري العربي حول علاقة الدين بالدولة

وذلك بالنظر إلى الفروقات الجوهرية بين النمط الاقتصادي/الاجتماعي في التجربة الغربية ونظيره الشرقي، وفي هذه المستهدف سنتعرض للمجتمع المصري كمثال تطبيقي رئيسي تاركين المجال لباحثين آخرين لتطبيق النموذج - ان كان صالحا - علي مجتمعات عربية اسلامية أخرى، وذلك لتوافر المادة التاريخية اللازمة لتمحيص الفروض، وكذلك حتي لا نذهب بعيدا في تعميم نتائجنا التي ربما ستحتاج إلى كثير من النقد والتعديل والتقويم حتي تصلح للتعميم علي مستويات أكبر.

**2- محاولة لإعادة تركيب وفهم آليات نقل المفاهيم الرئيسية الحاكمة للعلاقة بين الدين والدولة (ليبرالية، قومية،... الخ) من السياق الغربي إلى السياق الشرقي استنادا لفروقات النموذج الاقتصادي/الاجتماعي، مع القاء الضوء علي بعض الاختلافات الاجتماعية الأخرى والتي قد تواجه هكذا محاولات ويجب النظر إليها بعين الاعتبار في أعمال لاحقة.**

## أرضية اقتصادية:

لا أظن أنه يمكننا فهم الدور الذي لعبته الكنيسة الأوروبية في العصور الوسطى - بدءا من القرن الخامس تقريبا وحتى بداية عصر النهضة في مطلع القرن السادس عشر- بدون فهم الطبيعة الاقتصادية للنموذج الاجتماعي الأوروبي، والذي بدوره ساهم في خلق السياق الذي من خلاله تطور دور الكنيسة الكاثوليكية في روما.

فالعلاقات الاجتماعية وطبيعة البناء الاجتماعي ترتبط ارتباطا وثيقا بـ"نمط الإنتاج" السائد، حيث "بالحصول على قوى انتاج جديدة يغير الناس اسلوب انتاجهم؛ وبتغير اسلوب انتاجهم بتغيير طريقة الحصول على رزقهم، يغيرون جميع علاقاتهم الاجتماعية. فالرحى تعطيك مجتمعا مع السيد الاقطاعي، والطاحونة البخارية تعطيك مجتمعا مع الرأسمالي الصناعي." (ماركس، 1847).

فقبل عصر التنوير الأوروبي الذي صاحبه ما سمي "الثورة الصناعية"، كان نمط الانتاج السائد هو النمط الزراعي بكل ما يحمل من دلالات اجتماعية واقتصادية التي وإن كانت لها بعض السمات المشتركة عالميا، إلا أنها في النهاية تختلف سياقيا بحسب طبيعة المجتمع الذي تسود فيه.

ففي أوروبا وخلال العصور الوسطى، سيطر ما سمي بـ"الاقطاع" علي النمط الزراعي السائد وعلي النظام الاقتصادي كله، وهو ما يعني تملك كبار العائلات لمساحات شاسعة من الأراضي بما عليها من فلاحين، يرثون هذه الملكية من آبائهم ويورثونها لأبنائهم من بعدهم، وهو ما يعني أن يكون هؤلاء الملاك الكبار "طبقة

اقتصادية واجتماعية" متكاملة، نتيجة اتحادهم في المصالح الاقتصادية واشترائهم في العديد من السمات الثقافية بشكل أو بآخر.

فعلي سبيل المثال يصف "ستالين" ذلك النمط قائلا: "ففي خلال ثلاثة الاف سنة حلت ثلاثة انظمة اجتماعية مختلفة محل بعضها بنجاح في اوروبا: نظام المشاعية البدائية، نظام العبودية، ونظام الاقطاع<sup>2</sup>... ان اساس علاقات الانتاج في ظل نظام الاقطاع هي ان السيد الاقطاعي يمتلك وسائل الانتاج ولكنه لا يمتلك عامل الانتاج - القن - امتلاكا تاما، لم يعد السيد الاقطاعي يستطيع قتل القن ولكنه يستطيع شراءه أو بيعه" (ستالين، 1938)

وبالرغم أن مقولة ستالين تبدو كما لو انها تخفف من حقوق الاقطاعي في الفلاحين (الأقنان) بقوله أنه "لم يعد يستطيع قتله"، إلا أن هذه المقولة توضح إلى أي مدي كان لهذا الاقطاعي في الفلاح نفسه من حقوق، والي أي مدي تحكم "الملكية" علاقة الاقطاعي بفلاحيه؛ ملكية الاقطاعي للأرض والفلاحين معا. ونود هنا أن نركز علي جانب "الديمومة" في هذه "الملكية"، أي أن الاقطاعي لا يفارق أرضه، فلا يملك أحد أن ينزعه من عليها أو ينازعه فيها، بل علي العكس، فهو يورثها لأولاده، وهذا ما يجعل طبقة الاقطاعيين مرتبطة ارتباطا عميقا وأبديا بالأرض نفسها.

وفي المقابل فإن الفلاح الذي يعتبر جزءا من ملكية الأرض لا يفارقها هو الآخر ويرث العمل عليها من آباءه ويورث العمل عليها لأبنائه، ومن ثم يكون أيضا هؤلاء الفلاحين "طبقة اقتصادية واجتماعية" متكاملة تقابل طبقة الملاك الاقطاعيين، ولاحظ أن هذه الطبقة هي الأخرى تتمتع بجانب "الديمومة" في علاقتها بالأرض.

هذا النموذج يجعلك أمام ثلاث مكونات ذات قيمة اقتصادية (ومن ثم اجتماعية): "الأرض" وهي مصدر الانتاج للجميع، "القطاعي" وهو السيد المالك للأرض ومن عليها، "الفلاح" وهو مصدر العمل الدائم لتدوير عجلة الانتاج. هذه "الديمومة" في العلاقة بين كل من الاقطاعي والفلاح بالأرض هي التي جعلت هذه العلاقة هي مركز الصراع الاجتماعي، وهاتين الطبقتين هما طرفا الصراع، وهو ما سنعرض له بالتفصيل لاحقا.

بينما تأتي المؤسسة السياسية ممثلة في الحاكم (ملك، امبراطور،.. الخ) كأقل الأطراف قيمة في هذه المعادلة وهذا السياق، فهو الذي يخضع لقوة الاقطاعيين وليس العكس، فالقوة السياسية الحقيقية في يد

<sup>2</sup> تؤكد مرة أخرى هنا أننا لا نهتم كثيرا ب"النتائج" الماركسية من الناحية الأيديولوجية، مثل فكرة المراحل الحتمية للتطور الاجتماعي، لكننا نلتزم بالحدود المنهجية التي رسمناها في البداية.

الاقطاعيين، وهم حكام مسيدون في اقطاعياتهم، ولا سلطان للدولة عليهم بل علي العكس، هم الذين لهم سلطان علي الدولة، فهم الذين يمدون الدولة بالجند عند الحاجة (وذلك بالتجنيد الاجباري من الفلاحين الذين يملكونهم علي أراضيهم)، وهم الذين يعطون للملك سلطته وقيمته من خلال كونه أحد الاقطاعيين وليس من خلال كونه علي رأس الدولة.

ومن هنا بإمكانك أن تفهم بوضوح أين تتموضع المؤسسة الدينية (الكنيسة الكاثوليكية) حتي تستطيع مد نفوذها وسلطتها علي الناس، فلم يكن للكنيسة إلا أن تكون ضمن الأسرة الاقطاعية وتتحول هي الأخرى إلى مالك للأراضي والبشر وأن تكون حليفا مباشرا لطبقة الاقطاعيين الزراعيين، وبذلك تخضع المؤسسة السياسية ممثلة في الملك أو السلطان لسلطتها المباشرة كونها تتمتع بالنفوذ الاقتصادي الذي يضمن النفوذ السياسي علي الدولة، كونها أحد مكونات الطبقة الاقطاعية، بل وتزيد عليها بالسلطان الروحي علي الفلاحين الذين يخضعون للإقطاعي بسطة واحدة (اقتصادية)، ويخضعون للكنيسة بسطتين (اقتصادية وروحية).

هنا نؤكد علي كون الكنيسة في هذه الحالة تمثل مصالح "طبقة اقتصادية/اجتماعية" خاصة لها مصالحها هي طبقة "الاقطاعيين" والتي تتعارض وتتصادم بطبيعة الحال – نظرا لطبيعة النظام الاقتصادي - مع مصالح طبقة أخرى هي طبقة "الفلاحين".

هذا المشهد المختصر للنموذج الاجتماعي الغربي يجعلنا نفهم بشكل أوضح طبيعة الصراع الاجتماعي في أوروبا بين "طبقتين اجتماعيتين" تتشاركان الوجود الدائم علي الأرض: "الفلاحون" و"الاقطاعيون". وذلك الصراع الذي امتد طويلا بالشكل الذي يجعل المشهد يبدو أنه بلا مخرج، وذلك برغم الظلم الشديد الذي كانت تتعرض له طبقة الفلاحين الا أنها لم تكن تملك أي وسائل أخرى للإنتاج سوي العمل علي الأرض، حيث لا يتيح المجتمع الزراعي سوي ذلك، وبذلك تبقي علي مصالحها الاقتصادية بوجودها علي الأرض، كما تبقي كذلك علي صراعها الدائم مع طبقة الاقطاعيين لرفع الظلم.

ويبدأ التوتر والتغيير حينما يصل عجز النظام الاجتماعي إلى قمته حيث "لم تعد أيديولوجية القرابة، والاقطاع، والدين قادرة علي تنظيم الناس بكفاءة" (اريكسون، 2012). ومن وصول هذا العجز إلى قمته، وهذه الازمة الاجتماعية إلى أشد نقاطها، ولدت الطبقة الثالثة -"البرجوازية"- لتفقد عملية التغيير والخروج من الأزمة، وفهم الطريقة التي تطورت بها هذه الطبقة يكمل الصورة.

فمع بدايات عصر التنوير في مطلع القرن السادس عشر، استطاعت النخبة الجديدة من الجيل الذي هجر القرى إلى المدن التجارية من أجل التعليم، تاركا خلفه النمط الزراعي بكامله والصراع بطرفيه، أن يكون ثقافة



جديدة وأن يدعم نمطا جديدا للإنتاج يتخلص فيه من اشكاليات النمط الزراعي برمته، وهذه النخبة المتعلمة من أبناء الفلاحين هي التي مثلت البرجوازية الجديدة والتي قادت عملية اعادة "الهندسة الاجتماعية"، علي حد تعبير "توماس اريكسون" الذي يقرر في سياق حديثه عن تطور الدولة القومية في أوروبا "العمليات كبيرة المدي كالتصنيع والتنوير والأنظمة التعليمية الموحدة وتنامي ثقافة النخبة البرجوازية يشار إليها في الأغلب بالعلاقة مع تطور القومية" (اريكسون، 2012).

وكما يتضح من تقرير "اريكسون" فقد ساعدت الثورة الصناعية هذه النخبة الجديدة علي فرض البناء الاجتماعي الجديد، بسرعة التخلص من نمط الانتاج الزراعي القديم بكل اشكالياته واستحداث نمط الانتاج الصناعي الجديد، فقد كان أن "نشأت البرجوازية الأوروبية في المدن التجارية نقيضا لطبقة الاقطاعيين، وجاءت بنمط الانتاج الرأسمالي نافيا لنمط الانتاج الاقطاعي، ومتقدما عليه" (عبدالحكيم، 2012)، وهو ما تطور بعد ذلك بشكل واسع إلى أن "استتبع التصنيع حراكا جغرافيا عظيما، وأصبحت أعداد كبيرة من الناس مشاركين في النسق الاقتصادي نفسه (وفيما بعد السياسي)" (اريكسون، 2012)، وبهذا هجرت "أرض المعركة" القديمة بالكامل (القرية والاقطاعات) إلى أرض أخرى (المدينة) بنمط انتاج جديد تماما (التصنيع) يلغي سابقه (الزراعة) ويضع الضوابط والمفاهيم التي تضمن عدم العودة إلى ذلك القديم واشكالياته.

ومن هنا تطور النموذج الاجتماعي الغربي الحديث، الذي فرض عليه السياق أن يتخلص من السلطة الاقتصادية للإقطاعيين، والسلطة القدسية للمؤسسة الدينية (الكنيسة) المتحالفة مع الاقطاعيين، وأن يهدي السلطتين إلى الدولة القومية المركزية إلى صاغها مفكروا النهضة علي أساس من القيم الجديدة.

ففي كتاب "رب الحداثة" يجادل "جوسيب لوبيرا" لمصلحة وجهة النظر القومية كنوع من "الدين العلماني" (اريكسون، 2012)، وهو يسلط الضوء علي مركزية "الدولة" في التصور الغربي الحديث، والتي بحسب "لوبيرا" تبدو كما لو أنها "دين بديل".

ومن هنا نفهم السياق الذي يعطي دلالات ومضامين معينة إلى قيم مثل "الليبرالية" في تأكيدها علي الحرية الفردية التي سحقها الصراع الاجتماعي، و"الديمقراطية" في تأكيدها علي حكم الجماهير الذي سحقه حكم الاقطاع، و"العلمانية" في تأكيدها علي تحييد (وربما عزل) المؤسسة الدينية عن الحياة العامة (سياسيا واجتماعيا)، بعد أن تورطت كطرف في صراع اقتصادي اجتماعي امتد لعدة قرون، أو - اذا تبيننا وجهة نظر لوبيرا- دين بديل يقدر الدولة بدلا من الكنيسة.

## تطور النموذج الاقتصادي الاجتماعي في مصر:

لكن هل كان النموذج الاجتماعي الاقتصادي (socio-economic model) هو نفسه في مصر؟  
(باعتبارها نموذجنا التحليلي الرئيسي في هذا البحث). بتحليل النموذج المصري نجد ثلاثة فروقات جوهرية:

### غياب الملكية الفردية للأرض

الاختلاف الجوهرى بين النظام الاجتماعي/الاقتصادي الأوروبي والذي تم تناوله في الفصل السابق، وبين نظيره في مصر هو غياب "الملكية الفردية" من الأساس في تاريخ النظام الاقتصادي المصري، وبالتالي غياب ما سمي "بالإقطاع".

وعليه يصبح النموذج الاجتماعي/الاقتصادي مختلف كلياً، وكذلك كل ما بني عليه من مفاهيم تطورت من خلاله تفقد دلالاتها ومضامينها، أو- علي أقل تقدير- تكتسب دلالات ومضامين أخرى.

في بحثه عن "الأرض والفلاح"، يقرر ابراهيم عامر أن الملكية الفردية للأرض كانت منعدمة في أغلب مراحل تاريخ مصر، حيث كانت الدولة ممثلة في فرعون أو السلطان كانت وحدها التي تملك الأرض، وأن من ينتفعون بالأرض لم يكونوا سوي "حائزين" لها، لهم فقط حق الانتفاع بها. (عامر، 1958).

وقد استمرت هذه السمة الهامة في تاريخ مصر الاقتصادي حتي بعد الفتح العربي بقيادة عمرو بن العاص ووفود القبائل العربية إلى مصر مع جيش الفتح، إذ "كانت السياسة العربية منذ تم الفتح تفرض علي القبائل العربية الوافدة عدم الاشتغال بالزراعة أو امتلاك الأراضي، فلم يكونوا يعنون بغير السياسة والحكم والحرب..." (باز، 2006).<sup>3</sup>

وفي "الصراع الطبقي في القرية المصرية" يؤكد الدكتور عبد الباسط عبد المعطي أن الأرض الزراعية ظلت ملكية مطلقة للدولة المركزية منذ نشأتها في مصر عام 3200 ق.م حتي عهد محمد علي (1805-1848م). (عبدالمعطي، 1977).

<sup>3</sup> يقف الدكتور كرم الصاوي باز في المعسكر الرافض لفكرة غياب الملكية الفردية للأرض في التاريخ المصري القديم والوسيط، وهو يدافع عن وجهة نظره في بحثه "مصر والنوبة في عصر الولاة"، ومع ذلك ففي نفس البحث الذي تعرض لعشرات أوراق البردي العربية في مصر تنتمي للتاريخ الوسيط ومرحلة الولاة الأمويين والعباسيين علي مصر، والتي تحتوي علي عقود بيع وشراء لمنازل وأعراض وعقود زواج، لم يعرض أي وثائق بردي تثبت وجود عملية بيع لأرض.

وعليه فإن هذه المجموعة من الأفراد الذين يمنحهم الفرعون/السلطان حق الانتفاع بالأرض لا يمكن اعتبارهم "اقطاعيين" بالمعنى التقليدي المعروف في أوروبا، فهم لا يملكون الأرض ولا يملكون حق التصرف فيها ولا حق توريثها، ولذلك لا يمكن اعتبارهم بأي حال "طبقة اجتماعية" بالمعنى الدقيق، فهؤلاء دورهم لم يكن يتعدى "فئة أوليغاركية" تقوم بدور وظيفي محدد، وهو جمع الضرائب وإدارة ملكية الدولة المركزية للأرض، وجمع واحصاء الفلاحين للحرب أو المشاريع الكبرى مثل شق الترع وبناء السدود. الخ عند الحاجة، وكل ذلك تحت مظلة سلطة الحاكم المركزي وليس انطلاقاً من ملكية أو صلاحيات خاصة بهم.

وطبقاً للمفهوم الذي نعتمده لتعريف "الطبقة"، فهذه "الأوليغاركية" تفتقد أهم السمات الرئيسية التي توافرت للإقطاعيين الأوروبيين وجعلت منهم طبقة حقيقية وهي كالتالي:

**المصالح المشتركة:** فلم تكن لهذه الفئة مصالح اجتماعية أو اقتصادية مشتركة تجعلها تتحول إلى طبقة، فبعضهم كان غنياً وبعضهم كان فقيراً، بعضهم كان عسكرياً متقاعداً وبعضهم كان موظفاً ارتقى في بلاط الفرعون، وهكذا.

**التجانس الثقافي:** وهو ما كان واقعاً لنفس الأسباب السابقة، فالبعض منهم كان موظفاً كاتباً، البعض كان أمياً كعامة المصريين، بعضهم كان تركياً مملوكاً وبعضهم كان عربياً، وبعضهم كان قبطياً مصرياً تعيش مع الفاتحين.

**القدرة على التوريث:** فهم لا يملكونها بشكل فعلي، وهو ما يفقدهم الارتباط و"الديمومة" في علاقتهم بالأرض، وهذه الديمومة هي التي كانت عاملاً حاسماً في تشكيل علاقة الاقطاعيين الأوروبيين بالأرض وبالتالي الصراع عليها مع الفلاحين، بينما لا مصلحة لهم هنا في الصراع مع الفلاحين، إذ كانت هذه الأوليغاركية تتغير كلها بتغير الحاكم، حيث كانت تابعة له وتستمد وجودها من وجوده.

يقول الدكتور طاهر عبد الحكيم في كتابه عن الشخصية الوطنية المصرية: "إنه يصعب تصنيف الأوليغاركية المالكة والحاكمة معا - والتي كان بيدها سلطة الدولة - بأنها كانت تشكل (طبقة اجتماعية)، فأفراد هذه الأوليغاركية لم يكونوا ذوي مصالح ثابتة ومتجانسة ودائمة، بل كان الواحد منهم يدين بموقعه في الدولة وبما في حيازته من الأرض وما يتمتع به من امتيازات لإرادة الملك أو السلطان، علي العكس من الاقطاعيين في أوروبا الذين كانت لهم مصالح ثابتة ومتجانسة، فهم يملكون اقطاعاتهم، الأرض وما ومن عليها، ملكية مطلقة، ولهم عليها كل السيادة، ولهم حق توريثها لذويهم من بعدهم مما كان يضمن استمرار وجود الطبقة. ومن هنا فانهم كانوا يمثلون طبقة اجتماعية واضحة الملامح" (عبدالحكيم، 2012).







من تحقيق الملكية الفردية، وفي هذا الموقف من الدولة تتمتع المؤسسة الدينية بموقف فريد يختلف عن نظيره للمؤسسة الدينية في أوروبا، إذ كانت المؤسسة الدينية في مصر اما جزءا من العملية السياسية فقط دون تورط اقتصادي يجعلها طرفا في الصراع الاجتماعي، أو مؤسسة قومية تقوم بحشد الفلاحين لمواجهة الحاكم المستعمر الأجنبي.

يتضح من كل ذلك ما يلي:

**1-** بينما كانت الدولة القومية المركزية هي المخرج من الأزمة في التجربة الأوروبية، كانت هي ذاتها الأزمة في التجربة المصرية حيث احتكرت ملكية الأرض واستأثرت بكل السلطات الاقتصادية – باحتفاظها بهذه الملكية- والسياسية - بطبيعة الحال - ، وكذلك تتخطى سلطتها القدسية المؤسسة الدينية بكون الدولة/الحاكم ذاته جزءا من العقيدة وخاصة في العصر الفرعوني وهو ما أثر كذلك علي طبيعة تعامل المصريين مع الحاكم في المراحل التالية.

**2-** بينما كان المجتمع الأوروبي يعيش أزمة صراع مصالح الطبقات في داخله – ولهذا تصبح الدولة هي المخرج من الصراع- كان المجتمع المصري يواجه الدولة كوحدة واحدة، لعدم تمايز طبقات مكتملة البناء ذات مصالح متعارضة ومصالح "الفلاحين" تمثل تقريبا في النهاية مصالح "الشعب".

**3-** بينما لجأت المؤسسة الدينية الأوروبية إلى التحالف مع الاقطاع والدخول في صراع مصالح اقتصادية واجتماعية، لم يكن لها نفس الدور في التجربة المصرية، حيث لم تمثل المؤسسة الدينية مصالح طبقية معينة ولكن عوملت كمؤسسة رسمية تابعة للدولة المركزية وجزء من الدولة - لا سلطة فوق الدولة - ولعبت في بعض الأحيان دور صمام أمان لمؤسسة السلطة ضد الثورة إلى اقصى حد ممكن لها لكن دون أي تورط اقتصادي يصنفها طبقيا وذلك في معظم المراحل التاريخية، وفي المراحل التي كانت تخرج فيها المؤسسة عن هذا الدور المعتاد، كانت تفقد شرعيتها لدي المواطنين وتسقط.

**4-** أي أن المؤسسة الدينية تاريخيا في مصر لم تكن "هي الدولة" وكذلك لم تكن "فوق الدولة" ولكنها كانت جزءا من المؤسسة الرسمية مثلها مثل باقي أجهزة الدولة، ولكن لخصوصيته الدينية كان يتمتع ببعض الاستقلالية عن الحاكم لا تتمتع بها باقي أجهزة الدولة.

**5-** الثورات الأوروبية كانت ثورات "الي الدولة" بينما كانت الثورات في مصر، ثورات "علي الدولة".

- 6-** التجربة التاريخية الأوروبية صاغها بناء اجتماعي متصارع انتقل إلى دولة قوية لجمع شتاته وتوحيد الاتجاه، بينما التجربة التاريخية المصرية صاغها مجتمع غير متصارع يمثل كوحدة واحدة في مواجهة دولة مركزية قوية قديمة.
- 7-** ولذلك فإن مفهوم "المواطنة" مثلا لا يحمل نفس الدلالة في السياقين، إذ يحمل في السياق الأوروبي دلالات\احالات قانونية سياسية، بينما في السياق المصري يحمل دلالات\احالات اجتماعية عرفية.
- 8-** وبالتالي فإن مفهوم "دولة قومية" أو "دولة مركزية" لا يحمل نفس الاحالات في السياقين، فالدولة المركزية في السياق الأوروبي يحمل احالات إلى كيان يمتص السلطة الاجتماعية ويعلو عليها، بينما الدولة المركزية في السياق المصري يحمل احالات إلى كيان يقف في مواجهة سلطة المجتمع.
- 9-** وبالتالي فإن الـ"دولة" في السياق الأوروبي تطرح كإنتماء بديل للإنتماءات الاجتماعية العرفية، فالمجتمع الأوروبي ناضل من أجل الوصول إلى وضع تكون فيه "الدولة فوق المجتمع"، بينما "الدولة" في السياق المصري تاريخيا ليست مطروحة كبديل عن الهويات الاجتماعية من الأساس حيث ناضل المجتمع المصري تاريخيا للوصول إلى وضع يتخلص فيه من السلطة الطاغية للدولة وجعل "المجتمع فوق الدولة".
- 10-** وبالتالي فإن مفهوم "العلمانية" في السياق الأوروبي يحمل دلالة تحييد أو طرد تأثير المؤسسة الدينية خارج المعادلة الاجتماعية، بينما لا يحمل النموذج المصري تاريخيا أي مشكلة مع السلطة الروحية للمؤسسة الدينية علي المجتمع بينما يحمل مشكلة مع تأثيرها علي السلطة السياسية (وهو ما يفسر عدم قدرة الكهنة ورجال الدين في مصر علي تولي السلطة في أي مرحلة من المراحل).
- 11-** وكذلك فإن مفهوم "الليبرالية" يحمل دلالات مختلفة، حيث احتاج السياق التاريخي الأوروبي إلى حل "الصراع الاجتماعي" باللجوء إلى "الاحالة الفردية" بينما يحمل نفس المفهوم دلالات الحريات العامة في مواجهة السلطة أكثر من كونها حريات "فردية" في مواجهة "سلطة اجتماعية".





## المراجع:

- اريكسون، توماس هايلاند. (2012). **العرقية والقومية: وجهات نظر أنثروبولوجية**. ترجمة لاهاي عبد الحكيم. عالم المعرفة.
- الجابري، محمد عابد. (1996). **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- **الدين الدولة في الوطن العربي**. (2013). تونس: مركز دراسات الوحدة العربية.
- باز، كرم الصاوي. (2006). **مصر والنوبة في عصر الولاة**. مكتبة الأنجلو المصرية.
- برستند، جيمس هنري. (2000). **فجر الضمير**. ترجمة سليم حسن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سالم، لطيفة محمد. (2009). **القوى الاجتماعية في الثورة العربية**. الطبعة الأولى. دار الشروق.
- ستالين، جوزيف. (1938). **كراس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**. موقع الحوار المتمدن.
- سعد، أحمد صالح. (1979). **في ضوء نمط الانتاج الآسيوي: تاريخ مصر الاجتماعي/الاقتصادي**. بيروت.
- كيلة، سلامة. (2006). **ما الماركسية: تفكيك العقل الأحادي**. دمشق: دار الينابيع.
- عامر، ابراهيم. (1958). **الأرض والفلاح والمسألة الزراعية في مصر**.
- عبدالحكيم، طاهر. (2012). **الشخصية الوطنية المصرية: قراءة جديدة لتاريخ مصر**. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عبد الباسط عبدالمعطي. (1977). **الصراع الطبقي في القرية المصرية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة.
- كارل ماركس. (1847). **فقر الفلسفة**. الطبعة الانجليزية. باريس.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com