الأناركية في التصور الإسلامي

نايف بن نهار*

The Concept of Anarchism in Islam

Nayef ibn Nahar *

Abstract

This article studies one of the famous modern political theories, that is, anarchism. This theory denies the necessity of political authority in society, based on the notion that the existence of political authority would rob the independence and freedom of individuals, which are more important than political authority itself. The theory was advocated by prominent philosophers of different ideologies, such as William Godwin (d. 1836), Pierre-Joseph Proudhon (d. 1865), Mikhail Alexandrovich Bakunin (d. 1876), and Pyotr Alexeyevich Kropotkin (d. 1921). The paper begins by analyzing the concept of anarchism and then discusses the term chosen by the Arab translators of anarchist philosophy, on which the anarchists depend to reject the idea of political authority and base their argument. Finally, the study concludes with a discussion of the Islamic position on the issue of dealing with power, to clarify the difference between the Islamic and anarchist concepts. The research relied on the analytical method of discussing and analyzing the texts of anarchist theorists, as well as analyzing the Islamic contents related to the issue.

Keywords: anarchism, Islam, political authority, political theories.

* مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعيَّة، وأستاذ مشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر.

* Director of the Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences, and Associate Professor at the College of *Shari'ah* and Islamic Studies, Qatar University, Qatar.

Summary of the Article

Anarchism means rejecting authority or government. Although anarchism is an ideology against government and coercion, its goal is not anarchy or opposition to the system. Some people have a misconception about it and opine that its purpose is to run society without any system. Proponents of anarchism generally offer two arguments in defense of their theory. 1) Governments oblige people to follow laws by force, which leads to the deprivation of their freedom. The deprivation of freedom is an evil and therefore the existence of governments itself is an evil that must be eliminated. 2) Since human autonomy is an essential and inviolable issue and the state in its functional definition is a supreme authority, this is an unambiguous contrast to human autonomy.

The logic of this doctrine may seem incoherent because it violates the usual and familiar things in the history of human society since man moved from the natural state to the civil state. What is customary in human society is the existence of a ruling authority to settle disputes and prevent aggressors and transgressors. It should be noted that anarchism is almost logical in the Western context in particular because the West got rid of religious authority but could not get rid of absolute authority. However, what about political power? In addition, what about economic power? Anarchists believe that these two powers must disappear for man to be truly liberated from power, and these two powers can only disappear with two theories: 1) anarchism, which guarantees the elimination of political power; 2) socialism, which guarantees the elimination of financial power (capitalism).

As for Islam's position on anarchism, let us start from the beginning. Islam came to guide humans to what is most appropriate and most suitable for them and teach them how to do justice. Therefore, authority is a necessity for human society in general. Thus, in every society, there must be an authority to regulate its interests. The existence of societies that have lived without any authority is reasonable but rare. The rare cannot be considered a rule.

If we look at the system of punishments imposed by Islam in criminal cases, we see that it is a system that requires the existence of authority since the imposition and implementation of punishments are characteristics of an authority that controls individuals. It is not allowed for an individual to impose them on other individuals. The Companions understood the importance of authority in Islam. That is why the first step they took after the demise of the Prophet (peace be on him) was to establish a political authority and not to leave society to political anarchy.

المقدمة:

هل يمكن للجماعة الإنسانية أن تعيش دون سلطة تحكمها؟ هذا السؤال من أشهر الأسئلة في الفلسفة السياسية، بل يقول عادل ضاهر: "ما من سؤال في فلسفة السياسة أكثر أهمية على المستوى التأسيسي من السؤال المتعلق بما إذا كان ثمة أساس لمشروعية السلطة السياسية"[١].

والإجابة العامة التي قدمتها البشرية فكرًا وواقعًا أنه لا مناص عن السلطة للاجتماع الإنساني، أي أن معظم البشرية متفقة على أهمية السلطة، سواء في تنظيرات الفلاسفة أو في واقع المجتمعات الإنسانية، عبر التاريخ. لكن كان "للأزارقة" في السياق الإسلامي[٢]، و"الأناركية" في السياق الغربي رأي مغاير، فهم لا يرون أهمية فعلية لوجود السلطة، فبإمكان المجتمع أن يدير نفسه بنفسه من خلال قواعد تنظيمية يتفق عليها المجتمع بلا سلطة حاكمة. وقد أشار ابن خلدون إلى فكرة الأناركية حين قال: "وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح

١- عادل ضاهر، **نقد الفكر السياسي في الغرب** (بيروت: بيسان، ٢٠١٨م) ط١، ص٤٣.

٢- لا توجد بين أيدينا أدبيات وافرة تشرح فلسفة الأزارقة في تبنِّي هذا الموقف النادر سوى نصوص قليلة عنهم، لا منهم.

العامة، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير"[٣].

ولمناقشة هذه المسألة قُسِّمت الورقة على أربعة مباحث:

الأول: مفهوم الأناركية

الثاني: مستند رفض الأناركية للسلطة

الثالث: تقييم منطق الأناركية

الرابع: الموقف الإسلامي من الأناركية

مفهوم الأناركية

تعني الأناركية باختصار رفض السلطة أو الحكومة، يقول دانيال غيران معرّفًا الأناركية: "الأناركية لفظة قديمة جدًا، وهي تُحِيل إلى معنى قريب من غياب السلطة، أو الحكومة"[٤]. ويقول كذلك الأناركية: "تيارٌ هاجسه الرئيسي هو الحرية المطلقة، والتوافق إلى إزالة الدولة"[٥].

ونفي الحكومة هو جوهر فكرة الأناركية، يقول الأناركي الروسي كروبوتكين في تعريفه للأناركية بأنها: "مبدأ أو نظرية حياتية وسلوكية يعيش في ظلها المجتمع دون حكومة"[٦].

هذه هي الفكرة الأولية للأناركية، وهي رفض السلطة، لكن اشتهر في الأدبيات السياسية العربية إطلاق تسمية "الفوضوية" بدلاً من "الأناركية"، فهل هذه التسمية صحيحة؟

٣- عبد الرحمن ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر**، تحقيق خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م) ط٢، ص٣٧٧.

٤- دانيال غيران، **الأناركية من النظرية إلى التطبيق**، ترجمة عومريَّة سلطاني (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م) ط١، ص٥٧.

٥- نفس المصدر ، ص٥٩. يصر الأناركيون على ربط الأناركية بالاشتراكية إلى مستوى التلازم. يقول أدولف فيشر: "إنَّ كل أناركي اشتراكي لكن ليس كل اشتراكي بالضرورة أناركيا". ويقول غيران: "الأناركية هي أحد تيارات الفكر الاشتراكي". راجع: غيران، **الأناركية**، ص٣٦، ٥٩.

٦- نقلا عن: وراد، كولين، **اللاسلطوية**، ترجمة مروة عبد السلام (القاهرة: كلمات، ٢٠١٤م) ط١، ص١٩.

الحقيقة أن تسمية "الفوضوية" غير دقيقة؛ لأنَّ الأناركيين يعارضون وجود الحكومة، ومعارضتهم وجود الحكومة لا تعني أنهم يعارضون النظام؛ لأنه قد يوجد نظام بلا حكومة، فقد يكون هناك نظام بحكم العادات والتقاليد مثلاً. وتسميتهم ذاتها خيرُ دليلٍ على أنَّ أصحاب هذا المذهب ليسوا فوضويين، فهم يُسمَّونها: Anarchos، وهي كلمة تتألَّف من شِقَّين:

١- An وهي تعني "لا".

٢- Archos وهي تعني "الحكم".

فالعبارة هنا تنص على "اللا حكم"، وليس على "اللا نظام". ولا يوجد تلازم بين اللا نظام واللا حكم. زِدْ على ذلك أنَّ كبار منظري الفوضوية ينصّون على أهميَّة النظام، وإن لم يبالوا بالحكومة ذاتها، حيث يقول الفيلسوف الأناركي ميخائيل باكونين: "نعتقد بأنَّ البشر يمكن أن يكونوا أحراراً فقط حين يُنظَّمون من القاعدة إلى الأعلى في اتحادات مستقلة وحرة دون الأبوية الحكومية"[٧].

هنا نجد ميخائيل باكونين -الذي وصفه كارل شميث بأنه "أهم فوضوي في القرن التاسع عشر"[٨]- يُقرُّ بأهمية وجود النظام، لكنه ينكر أهمية وجود الحكومة، فإذن ليس رفض الحكومة رفضًا للنظام بالضرورة. وفي هذا يقول الفيلسوف الأناركي برودون: "الأناركية ليست هي الفوضى، بل النظام. النظام الطبيعي في مواجهة النظام المصطنع المفروض من أعلى"[٩]. ويقول فولين: "ثمة تأويل خاطئ ومتعمّد أحيانًا، يزعم أنَّ التصور الليبرتاري يعني غياب كل أشكال

٧- ميخائيل باكونين، **نقد النظرية الماركسية حول الدولة**، ترجمة: حسني كباش، موقع الحوار المتمدن، http://www.ahewar.org، ٢٤/ ١٢/ ٢٠١١م).

٨- كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م) ط١، ص٥٩.

٩- نقلاً عن غيران، **الأناركية**، مصدر سابق، ص٩٦.

التنظيم، وهذا خطأ بالكلية"[١٠].

وإذا ثبت أنَّ منظري ما يسمى "الفوضوية" يحترمون النظام فلا يمكن حينها أن نسميهم بالفوضويين، بل الأدق أن نسميهم "اللاحكوميين"، أو "اللاسلطويين"[١١]؛ لأنهم يرفضون السلطة والحكومة، ولا يرفضون النظام والتنظيم، فكان ينبغي أن ننفي عنهم ما ينفون، لا ما يُثْبِتُون، أو على الأقل أن نُعرّب اللفظ أونبقيه كما هو "الأناركية"، وهذا ما اعتمدناه في هذا البحث.

وقبل الانتقال من هذه النقطة يجب الإشارة إلى كلامٍ مُهمٍّ للأناركي الفرنسي دانيال غيران يشرح فيه سبب انتشار الاعتقاد بميول الأناركية إلى الفوضوية، حيث يقول: "الفكرة المسبقة التي سادت طوال قرون بأنَّ الناس لا يستطيعون العيش بدون سلطة قد أكسبت الكلمة معنى قدحيًا (سلبيًا) مرادفًا للفوضى، وغياب التنظيم"[١٢].

مستند رفض الأناركية للسلطة

هناك حجج وافتراضات كثيرةٌ أوردها الأناركيون دفاعًا عن مذهبهم وطعناً في غيره، ولا يمكن الوقوف عند جميع ما قالوه[١٣]، وإنما سيتم ذكر الحجَّة المركزية في تنظيرهم، وهي تستند إلى فكرتين:

الفكرة الأولى: إن الحكومات تُلزِم الناس باتباع القوانين قهرًا، وقهر الناس يؤدي إلى سلب حرياتهم، وسلب الحريات شرٌّ، وبالتالي وجود الحكومات نفسه شرٌ يجب التخلَّص منه، يقول ميخائيل باكونين إنَّ "أي دولة هي عبارة عن تزاوج يتألف من الاستبداد من جهة، والعبودية من

١٠- نقلاً عن المصدر السابق، ص٩٧.

١١- كما فعل كولين وارد، حيث سمى كتابه **اللاسلطوية**.

١٢- غيران، **الأناركية**، مصدر سابق، ص٥٧.

١٣- ومن أراد الاستزادة فليراجع الفصل الثالث من كتاب **الديمقراطية ونقادها** لروبرت دال، فقد عقد مناظرة طويلة أخذاً ورداً بين الأناركيين وخصومهم. وكتاب **اللاسلطوية** لكولين وارد.

جهة أخرى"[١٤].

ويمكن ترتيب هذا الدليل في الآتي:

المقدمة الأولى: الحكوماتُ تُكرِه الناسَ على تنفيذ القوانين.

المقدمة الثانية: وكل إكراه للناس شر.

النتيجة: وجود الحكومات شر.

لا يخفى بطبيعة الحال أن المقدمة الأولى متفقٌ عليها، فمن الطبيعة الذاتية للحكومات أنها تُكره الناس على تنفيذ قوانينها، يقول أستاذ العلاقات الدولية بول ويلكينسون: "القمع هو استخدام القوة المادية، أو التهديد باستخدامها بغرض الإجبار أو الإقناع أو التقييد، وجميع الدول قمعيَّة بطبعها؛ إذ إنَّ جميع الحكومات والنظُم تحتاج إلى استخدام القوة لفرض القانون"[١٥].

فليس هناك إشكال في المقدمة الأولى، وإنما الإشكال كامنٌ في المقدمة الثانية، حيث تفترض المقدمة الثانية أن جنس الإكراه شرّ، أي أن كل نوعٍ من أنواع الإكراه شرّ[١٦]. فهل فعلاً الإكراه بكل أنواعه شرّ؟ يجيب الأناركيون عن هذا السؤال بالإيجاب، ذلك لأن "القسر يعني تقليدياً إجبار شخصٍ معين على الرضوخ إلى مطلب من خلال تهديدٍ موثوقٍ باحتمال أن يكون عرضةً لأذى جسدي أو نفسي في حال رفضه الانصياع"[١٧].

إذن ما يترتب على القسر والإكراه من وجود الأذى النفسي أو الجسدي على الشخص المكرَه، من شأنه أن يجعل وجود الدولة أمرًا سيئًا يجب التخلص منه.

الفكرة الثانية: متعلقة بقضية الاستقلال الذاتي، فلمّا كان استقلال الإنسان قضية جوهرية لا يمكن المساسُ بها، ولما كانت الدولة في تعريفها الوظيفي هي سلطةٌ عليا تأمر فتُطاع؛ فإنَّ هذا يأتي

١٤- باكونين ميخائيل، **نقد النظرية الماركسية حول الدولة**، مرجع سابق.

١٥- بول ويلكينسون، **العلاقات الدولية، ترجمة لبنى عماد** (القاهرة: كلمات للنشر والترجمة، ٢٠١٣م) ط١، ص٣٨.

١٦- وهذا العموم الكلي مستفادٌ من وجوب أن تكون المقدمة الكبرى كليةً كما هو مقرَّر في علم المنطق.

١٧- روبرت دال، **الديمقراطية ونقادها**، ترجمة نمير عباس (عمان: ١٩٩٥م) ط١، ص٧٤.

على النقيض تمامًا من استقلالية الإنسان. ولذلك يختار الأناركيون التنازل عن وجود السلطة بدلًا من التنازل عن وجود الاستقلال الذاتي.

ويمكن ترتيب هذا الدليل منطقيًا بالشكل الآتي:

المقدمة الأولى: وجود الدولة يعارض الاستقلال الذاتي.

المقدمة الثانية: وكل ما يعارض الاستقلال الذاتي يجب أن يزال.

النتيجة: وجودُ الدولة يجب أن يزال.

تقييم منطق الأنا ركية

قد يبدو منطقُ هذا المذهب متهافتًا لمخالفته الأمر المعتاد والمألوف في تاريخ الاجتماع الإنساني منذ أن انتقل الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنيَّة؛ فالمألوف في الاجتماع الإنساني هو وجود سلطة حاكمة كي تفضَّ الخلافاتِ وتمنعَ المعتدين والمتجاوزين، لاسيما أنَّ الاعتداء على الآخرين وسلب حقوقهم لا يُعد رذيلةً في كثيرٍ من العقائد الثقافية. فقد ولج أفلاطون في سجالات ومناظرات طويلة مع مواطنيه الأثينيين لإقناعهم أن العدالة أفضل من التعدي والظلم، وقد كان باديًا من طبيعة تلك المناظرات أن جمهور الأثينيين كانوا يفضّلون التعدي على العدالة التي كانوا يعتقدون أنها "من الأشياء المزعجة، وأنها في ذاتها مكروهة ومنبوذة"[١٨].

لكن عند التأمُّل في منطق الأناركية فإنه ليس مذهبًا متهافتًا بالنحو المصوَّر في الأدبيّات السياسية [١٩]، فهو يهدف إلى إيصال النفس البشرية إلى مرحلة الإذعان الداخلي لمقتضيات المنطق والفطرة السليمة اللائقة بالإنسان الحر؛ بدلًا من إذعان النفس للمؤثرات الخارجية، سواء أكانت ترغيبًا أم ترهيبًا. ومن هنا قال الأناركي الروسي ميخائيل بوكانين: "دولة دون عبودية هو أمر خيالي

١٨- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز (بيروت: دار القلم) ص٤٥.

١٩- ولذلك يقول دانيال غيران إنَّ "الإحاطة بالأفكار الرئيسية للأناركية ليست بالأمر الهين". غيران، **الأناركية**، مصدر سابق، ص٤٩.

لذلك نحن ضد كل دولة"[٢٠]. وهذا فكرٌ حرٌّ ينطلق من نفور النفس من الذل والخضوع للآخرين، ويسعى إلى الارتقاء بالنفس في سُلَّم الكمال الإنساني، ومحاولة تجنيب الإنسان كلَّ ما من شأنه أن يؤذيه نفسيًا أو جسديًا[٢١].

وينبغي الالتفات -من جهة أخرى- إلى أن الأناركية تكاد تكون منطقية في السياق الغربي تحديدًا، ذلك لأن الغرب تخلّص من السلطة الدينية، لكن هذا ليس تخلصًا من مطلق السلطة، بل هو تخلُّصٌ من أحد مظاهرها، وهو المظهر الديني. لكن ماذا عن السلطة السياسية؟ وماذا عن السلطة المالية؟

يرى الأناركيون أن هاتين السلطتين يجب أن تزولا كي يتحرر الإنسان فعلًا من السلطة، ولا يمكن أن تزول هاتان السلطتان إلا بنظريَّتين:

- **الأناركية**: وهي التي تضمن لنا التخلُّص من السلطة السياسية.
- **الاشتراكية**: وهي التي تضمن لنا التخلُّص من السلطة المالية (الرأسمالية).

ولذلك كان من المنطق اقتران الأناركية بالاشتراكية؛ لأن كليهما يشتركان في تفتيت السلطة، وقد قال بعض فلاسفة الأناركية: كل أناركي اشتراكي بالضرورة، لكن العكس ليس صحيحًا. هذا يعني أن الاشتراكية جزء من ماهية الفكر الأناركي أو لازم منطقي له، لا ينفكُّ عنه.

والشاهد أن الأناركية تبدو منطقية في السياق الغربي أكثر من بقية الأيدلوجيات المناوئة لها؛ لأنها تسير في مسار التحرر الذي بدأه الغرب من السلطة الدينية، والسلطة الأخلاقية، ثم توقَّف. والأناركية تريد الاستمرار للتحرر من بقية السلطات، وبذلك ينال المجتمع الحرية الحقيقية. وهذا هو أصلًا ما يتلاءم مع رؤية الأناركيِّين للحرية، إذ الحرية الوحيدة التي يعترف بها الأناركيون

٢٠- باكونين ميخائيل، **نقد النظرية الماركسية حول الدولة**، مرجع سابق.

٢١- وهذا ما يجعلنا نجزم بخطأ إطلاق وصف "الفوضوية" على مذهبهم، فهم لا يؤمنون بالفوضوية بقدر إيمانهم بقدرة الأفراد على أن يعيشوا منظمين دون الحاجة إلى سلطة تنظم شؤونهم عن طريق الإكراه.

هي "حريةٌ تستند إلى التطوير الشامل لكل الطاقات المادية والفكرية والأخلاقية الكامنة عند كل فرد، حرية لا تعترف بأي قيود، عدا تلك المحدِّدة بقوانين طبيعتنا الفردية الخاصة، والتي لا يمكن اعتبارها قيودًا بالمعنى الحرفي بسبب عدم فرض هذه القوانين من قبل مشرّع خارجي يتموضع فوقنا، أو إلى جانبنا، على حد تعبير ميخائيل بوكانين[٢٢].

ومهما يكن من أمر فإن هذا يُظهر لنا أن الأناركية هي نتاج أزمة في سياق خاص، وهو السياق الغربي الذي يفتقد للمرجعية المطلقة التي تجعل التصورات الإنسانية مكونات الحياة، ولذلك فإننا في العالم الإسلامي معفيُّون من هذا الجدل؛ لأن الإسلام له تصور سياسي واقتصادي، فلم نعد بحاجة إلى توسُّل الأيدلوجيات كي نلتقي، ونخرج منها عناصر مشتركة.

نقد روبرت دال للأناركية

وقد وجَّه الأمريكي روبرت دال تساؤلًا نقديًا لمذهب الأناركية، حيث تساءل عن السبب الذي يجعل قيمتي الحرية والاستقلال الذاتي أعظم من أي قيمة أخرى، كالعدل، والمساواة، والسعادة. وهو يقصد أن قيمتي الحرية والاستقلال الذاتي قيمتان جميلتان، لكن حين تعارضت هاتان القيمتان مع قيمٍ جميلة أخرى كالعدل والمساواة، لماذا قدَّم روّادُ الأناركية قيمتي الحرية والاستقلال الذاتي؟ فهل "الاستقلال الذاتي أمر جيد بحد ذاته، أم أنه جيد فقط في حدود درجة معينة؟" ثم يسأل: "ألا يمكن للمرء أن يمارس استقلاله الذاتي بمسؤولية من خلال التوجه نحو اختيار إقامة أفضل دولة ممكنة؟"[٢٣].

قد تبدو أسئلة روبرت دال للوهلة الأولى منطقيّة ومُعتبرة، لكن حين نتأمّلها نجدها اعتراضاتٍ في غير محلِّها، ويكمن الخللُ لديه في أمرين:

٢٢- نقلاً عن تشومسكي، **غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية**، ترجمة عدي الزعبي (سوريا: دار ممدوح، ٢٠١٧م) ط١، ص٨١.

٢٣- المرجع السابق، ص٨٧.

الخلل الأول: أنَّ تساؤل روبرت دال عن سبب تفضيل قيمة الاستقلال الذاتي على باقي القيَم لا يصلح أن يرد في سياق نقدي؛ لأن القيم الاجتماعية قيمٌ نسبيَّةٌ بطبيعتها، أي أنها تستمد قيمتها من اعتبار المجتمع لها، وسؤال روبرت دال الاعتراضي يُوحي بأنه يرى القيَم أمرًا مطلقًا متعاليًا على نسبيَّة الثقافات المجتمعية. فمثلًا قيمة الكرم نجدها قيمةً لا يمكن المساس بها عند العرب، بل يمكن أن يكون الرجلُ كريمًا إلى حدِّ الإسراف، ومع ذلك يُعدُّ هذا الإسراف في المال جزءًا من ماهيّة الكرم في عقل الإنسان العربي. في حين لا يرى الغربيُّ الكرمَ إلا شيئًا ساذجًا، ويعتقد أنه من السذاجة أنْ يكدحَ الإنسانُ في أعمالِهِ طوال الشهر ثم ينفق مالَه على الآخرين، فهو يرى أن قيمة "الادخار" مقدمة على قيمة "الكرم"، والعربي يرى عكس ذلك. فهل يمكن أن نقول للإنسان العربي: لماذا قيمة الكرم أولى لديك من قيمة الادخار؟ لا نستطيع ذلك؛ لأنها غير خاضعة للمنطق العقلي، وإنما خاضعة للبيئة الثقافية التي تربى فيها، واستلهم منها قيمَهُ التي تُعدُّ مقدّسة في مخياله الثقافي. ولجوزيف شومبيتر عبارة جميلة ترتبط بهذا الشأن، حيث يقول: "القِيَم النهائية مثل مفاهيمنا عمّا يجب أن تكون عليها الحياة والمجتمع تتعدَّى مجال المنطق المحض"[٢٤]. أي أنه لا يمكن أن نُخضع القيَم الاجتماعيّة وغيرها لقواعد المنطق المحض.

ومن قبل شومبيتر نجد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز يقول إن المصطلحات: "لها دلالة ناتجة عن طبيعة المتكلم وميوله واهتماماته، هكذا هي تسميات الفضائل والرذائل، فيسمي الإنسان حكمةً ما يسميه الآخر خوفًا، ويسمي الإنسان قسوةً ما يسميه الآخر عدالةً، ويسمي الإنسان إسرافًا ما يسميه الآخر شهامةً، ويسمي الإنسان وقارًا ما يسميه الآخر غباءً". ثم يقول: "ولذا فإنَّ مثل هذه التسميات لا يمكن أبدًا أن تكون أُسسًا صحيحة لأية استدلالات منطقية"[٢٥].

٢٤- جوزيف شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، ترجمة حيدر إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١م) ط١، ص٤٨٥.

٢٥- توماس هوبز، **اللفياثان**، ترجمة ديانا حبيب (هيئة أبو ظبي الثقافية، ٢٠١١م) ط١، ص٤٩.

وجوزيف فرانكل له عبارة مباشرة في هذه القضية، حيث يقول: "الثقافات المختلفة لا تُعطي الأهمية لنفس القيم"[٢٦].

فالأصل في القيَم الاجتماعية أنَّ قيمتها تُقاس بمقدار اعتبار المجتمع لها، ومن ثمّ فهي نسبيّة باختلاف الثقافات المجتمعية، وعليه فقيمة الاستقلال الذاتي التي يراها الأناركيون قيمةً عليا لا يمكن مجادلتهم في سبب تفضيلها على بقيّة القيَم الاجتماعيَّة الأخرى مهما كانت عظيمة عند غيرهم، ما دام لا يترتب عليها ضرر أكبر في حق الآخرين.

الخلل الثاني: أنَّ مفهوم الدولة مفهومٌ متحدٌ مع مفهوم السلطة، فهما مترادفان لا انفكاك بينهما في عقل الفلاسفة الأناركيين، فحين يُطالب روبرت دال الأناركيين بأن يبحثوا عن دولة مثالية فهو في النهاية يطالبهم بالبحث عن السلطة، وهم لم يفرّوا إلا من السلطة، فكيف يُريدهم أن يبحثوا عنها؟ فالإشكال الوارد على كلام روبرت دال أنه يقسّم الدولة إلى دولة جيدة ودولة سيئة، في حين أنَّ الأناركيين لا يعترفون بهذه القسمة، لأن مفهوم الدولة نفسه مفهوم سيّئ، وفرع السيّئ سيّئ مثله. ولذلك قال أحد دعاة الأناركية: "دولة دون عبودية هو أمر خيالي، لذلك نحن ضد كل دولة"، ويقول كذلك: "إنَّ أي دولة هي عبارة عن تزاوج يتألف من الاستبداد من جهة والعبودية من جهة أخرى"[٢٧]. فثمة ترادفٌ إذن بين مفهومي العبودية والدولة في عقل الأناركية.

وليس هذا المذهب مُتعالياً مُطلقاً عن الواقع الإنساني كما يرى بعض الباحثين[٢٨]،وقد ذكر نعوم تشومسكي أنه قد "تم بالفعل رفض الفوضوية من قبل الكثير من الباحثين باعتبارها طوباوية

٢٦- جوزيف فرانكل، **العلاقات الدولية**، ترجمة غازي القصيبي (جدة: مطبوعات، ١٩٨٤م) ط٢، ص٥٤.

٢٧- ميخائيل، **نقد النظرية الماركسية**، مرجع سابق.

٢٨- يرى محمد عباسي أن "الفوضوية" جزيرة معزولة في عالم الأيدلوجيات السياسية، ويبرر ذلك قائلاً: "ربما كان السبب الرئيس في هذه الظاهرة يعود إلى أن هذه الرؤية _خلافًا لسائر الأيدلوجيات السياسية الأخرى_ لم تتوفر على مصداق عملي لها". محمد ملا عباسي، **اليسار واليمين رؤية أبستمولوجيا** (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٧م) ط١، ص٥٤.

بدائية لا شكل لها، أو لتعارضها مع الوقائع في مجتمع على درجة عالية من التعقيد"[٢٩].

لا يبدو أن هذه الحجة صحيحة، فقد أثبت التاريخ أنَّ ثمة شعوبًا عاشت بلا دول ولا حكومات عيشةً راضية. فقد عاش شعب الأنيوت[٣٠] قروناً من غير وجود دولة أو سلطة على نحو نموذجي رائع، ولم يكن أحد منهم يقع في تجاوزٍ أو اعتداء؛ لأنَّ الذي يقع في ذلك فإنه يعاقب "بالخزي والتهكم والسخرية والغيبة والنبذ أحياناً"[٣١]. وكذلك عاش الهنود حينًا من الدهر بلا حكومة[٣٢].

وأظهر من ذلك أنَّ مكة المكرمة نفسها يُمكن أن نقول إنها كانت خاضعة للمنطق الأناركي، لا سيما بعد مرحلة قصي بن كلاب، فهي لم تكن تحتضن سلطة سياسية هرمية كما كان في فارس وبيزنطة أو الغساسنة والمناذرة، بل كانت خاضعة لنظام عُرفي لا توجد فيه سلطة مركزية، إذ أقصى ما كان في مكة يتجسد في "دار الندوة"، وهي دار للتباحث والتشاور بين الطبقة العليا في المجتمع المكي.

ومع ذلك، فقد كانت مكة تعيش باستقرار ورخاء وهي مركز الحجاج والتجار. وكذلك الأمر في يثرب قبل هجرة المسلمين إليها، إذ إنها كانت عارية عن أي سلطة مركزية، وأهلها كانوا يخضعون لمنطق الأعراف لا أكثر. ولذلك حين أراد النبي ﷺ التواصل معهم بخصوص البيعة طلب منهم أن يختاروا اثني عشر نقيبًا يمثلونهم، ولو كانت هناك سلطة مركزية لتفاهم معها بنحو مباشر.

ويمكن أن نتصَّور مثل هذا المجتمع في واقعنا، فتخيَّل لو أن مجتمعنا بلا سلطة، لكن مَنْ

٢٩- نعومي تشومسكي، **غريزة الحرية: مقالات في الفلسفة والفوضوية والطبيعة البشرية**، ترجمة عدي الزعبي، ص٧٦.

٣٠- المقصود شعب الاسكيمو الذي يعيش في شمال كندا.

٣١- روبرت دال، **الديمقراطية ونقادها**، مرجع سابق، ص٨٤.

٣٢- توماس جيفرسن، **الديمقراطية الثورية: كيف بنتْ أمريكا جمهورية الحرية**، ترجمة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م) ص١٠٥.

يقعُ في مخالفةٍ أو تجاوز فلن يستقبله أحدٌ في مجلسِهِ، ولن يقبلَ أحدٌ بتزويجه أو توظيفه أو الدخول معه في شراكة تجارية، أو حتى لن يقبل أحد بالتحدث معه.

لو وضعنا مثل هذه العقوبات الاجتماعية على من يعتدي أو يتجاوز، فهل سنجد في المجتمع متجاوزاً أو معتدياً؟ لا أظن ذلك، بل الجميع أو الغالبية العظمى على أقل تقدير سوف تلتزم بالآداب العامة، وإلا فإنَّ العقوبات ستجعله إنسانًا معزولًا يفتقد قيمته الاجتماعية.

هذا الكلام لا أبتغي منه تأييد الأناركية، ولكن هدفي منه أن أنبّه القارئ إلى أن هذا المذهب غير متهافت كما يُصوَّر في أدبيات الفلسفة السياسية، بل له حظ من النظر والمنطق، أما مدى صحة هذا المذهب فهذا ما سيتم مناقشه في المبحث الآتي.

موقف الإسلام من الأناركية

قبل الحديث عن موقف الإسلام من الأناركية نشير إلى وجود تناقض في البنية المنطقية لمذهب الأناركية، فالأناركية -كما ذُكر سابقًا- تعتمد على فكرتين: رفض الإكراه، وأهمية الاستقلال الذاتي. والاعتماد على تينك الفكرتين ومحاولة الحفاظ عليهما سيؤدي إلى تناقضٍ عمليًا، وذلك أننا لو افترضنا أننا نعيش في مجتمع لا توجد فيه دولة، ثم اعتدى شخصٌ على آخر، فهل نمنعه من الاعتداء أو نسمح له بذلك؟

إذا منعناه فنحن أكرهناه على شيء، والإكراه في مذهبكم -أيها الأناركيون- محظور، فأنتم لم ترفضوا الدولة إلا لأنها تكره المواطنين على اتباع القوانين. وإن تركناه فسيعتدي على الآخرين، وهذا يعني أنه سينتهك استقلالهم الذاتي، وانتهاك الاستقلال الذاتي محظور على مذهبكم كذلك، ففي الحالتين إذن سنقع في محظور، فما الحل؟

لا أعتقد أنَّ للأناركية مخرجًا من هذا الإشكال إلا أن يقولوا إنَّ هذه حالات نادرة، والنادر لا حكم له. لكن إذا احتجوا بمثل هذه الحجة فسينقضون غزلهم من بعد قوةٍ أنكاثاً؛ لأنه إذا جاز لهم أن يسلبوا استقلال أحد المواطنين في الحالات النادرة؛ فلماذا لا نفترض في المقابل أن الدولة

لا تسلب استقلال المواطنين إلا في الحالات النادرة كذلك؟ فإذا كان الأصل في المجتمع اللاسلطوي اتباع الأنظمة وعدم المخالفة، فلماذا لا يكون هذا الأصل مطردًا في المجتمع ذي السلطة كذلك؟

هذا ما يتعلق بالتناقض الذاتي في المنطق الأناركي، أما ما يتعلق بموقف الإسلام من الأناركية فلنبدأ من الأساس، وهو أن الإسلام جاء لهداية البشرية وإرشادها، قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾[٣٣]؛ أي ما هو أقوم لنا في معاشنا وأصلح. وجاء الإسلام ليعلّم الناس كيف يقومون بالقسط، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾[٣٤].

وإذا كان الإسلام جاء لهداية المجتمعات الإنسانية فلا يمكن إذن أن يتخذ من الأفكار المثالية أرضيةً ينطلق منها؛ لأنها لا تحسم ملفات الواقع واحتياجاته، وتاليًا لن تسهم في هداية البشرية إلى ما هو أقوم.

وإذا كان الإسلام لا يعوّل على الأفكار المثالية، فالأناركية لا يمكن أن نظنَّ فيها غير أنها فكرة مثالية، وليس المقصود بالمثالية هنا عدم التحقق الواقعي، ولكن نُدرته، فلو سألنا التاريخ متى رأى نجاحًا للأناركية؟ لأخبرنا أنه بالكاد يتذكر أو لا يتذكر؛ لأن ٩٩٪ مما رآه في حياته من أنماط الاجتماع الإنساني المختلفة كانت السلطة موجودةً فيه. وهذا ما تنزع إليه الفِطَر الإنسانية ابتداءً، ولذلك تجده مهيمنًا على التاريخ الاجتماعي للبشرية. يقول جوليان فرند معللاً اضطرار الاجتماع الإنساني للسلطة: "إن الخوف من فوضى الحرية والظلم الناجم عن عدم المساواة يجعل من السياسة ضرورة حتمية، رغم عشوائية قراراتها، إنها تبدو في هذه الحالة كأداة لا يمكن الاستغناء عنها لحماية المجتمع"[٣٥]. ويقول هارولد لاسكي: "الدولة في صورة أو أخرى يتحتم قيامها كمنظمة، وهذه

٣٣- سورة الإسراء، الآية: ٩.

٣٤- سورة الحديد، الآية: ٢٥.

٣٥- جوليان فرند، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق عبد الحميد (دمشق: دار الفرقد، ٢٠١٦م) ط١، ص١٤٤.

حقيقة تبدو لكل ذي عينين يفحص طبيعة النفس البشرية"[٣٦]. ومن قبلهما يقول الثعالبي: "لولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضًا، كما أنه لولا الراعي لأتت السباع على الماشية"[٣٧].

وقد أبان عن ذلك ابن خلدون حين قال: "الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه، وتمّ عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازعٍ يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظّلم"[٣٨].

فإذن يمكن القول إن السلطة ضرورة للاجتماع الإنساني عمومًا، أي كل مجتمع يجب أن تكون فيه سلطة لتنظيم مصالحه، وأما وجود مجتمعات عاشت بلا سلطة فهذا معقول، لكنه نادر، والنادر لا بناء عليه. ثم إننا حتى لو اتفقنا مع الأناركيين على أن السلطة ليست ضرورة لمجرد الاجتماع الإنساني، فإننا سنختلف قطعًا حين يتطوّر المجتمع، وتتعقَّد علاقاته، في هذه الحالة يكون وجود السلطة أمرًا ضروريًا بلا شك. ولا يمكن تصوّر مجتمع معقد المصالح -كالمجتمعات الحديثة- بلا سلطة.

وهذا ما جعل عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم يرى أن السلطة ليست فرعًا عن تنظيم المجتمع، بل فرعًا عن تعقّد المجتمع[٣٩]، فحين يكون المجتمع بدائيًا فهو غير محتاج لسلطة، لكن حين تتعقد العلاقات يبدأ دور السلطة بالبروز. هذا يعني أنَّ الاجتماع الإنساني يُنشئ في الحد الأدنى الظاهرة الاجتماعية. أما الظاهرة السياسية فهي نتيجة تعقّد علاقات المجتمع. فالسلطة إذن فرعٌ عن تنظيم المجتمع وتعقُّده، وليست فرعًا عن مطلق الاجتماع الإنساني.

٣٦- هارولد لاسكي، **قواعد علم السياسة** (بيروت: دار البيروني، ٢٠١٥م) ط١، ص١٥٢.

٣٧- عبد الملك بن محمد الثعالبي، **آداب الملوك، عالم الكتب** (القاهرة: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ط١، ص١٧.

٣٨- عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وائل خلف (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م) ط١، ص٩٨.

٣٩- وهو بذلك يفارق ويختلف مع التصوّر الذي يقدمه أرباب نظرية العقد الاجتماعي مثل توماس هوبز وجون لوك وروسو من أن السلطة هي نتيجة عقد اجتماعي، فهو يرى أن السلطة ليست نتاج عقد، بل نتاج تعقد في العلاقات الاجتماعية.

فإذا كانت السلطة فرعًا بديهيًا لتعقد المجتمعات فإننا سنحكم بالتأكيد على مثالية الأناركية في العصر الحالي، حيث إن تعقُّدَ المجتمعات الإنسانية بلغ أوجه، فإذا كان يصح أن يكون المجتمع بلا سلطة في مكة المكرمة، أو يثرب، أو الآسكا قبل مئات السنين، أو في البادية حيث التنقل –وليس الاستقرار– سمة أساسية في تلك المجتمعات، فإنه بالتأكيد لن يصح اليوم حيث تعقّدت علاقات المجتمع بصورة لم يعد يمكن معها إلا أن تكون هناك سلطة تفكُّ اشتباك هذه التعقيدات.

فنحن إذا نظرنا إلى المجتمع سنجد أنه معقد جدا في كل مجالاته الأمنية والسياسية والدولية والاقتصادية والصحية والتعليمية، كل هذه المجالات لا يمكن أن يُديرها المجتمع من خلال التوافق الأخلاقي، هذا القول لا يرتاب عاقل في مثاليته، إذ كيف تدار كل القطاعات العسكرية إن لم تكن هناك سلطة؟ كيف تدار السياسة الدولية إذا لم تكن هناك سلطة؟ من يمثل المجتمع في تعاملاته الخارجية؟ كيف تدار السياسة المالية وسياسة الدَّيْن العام والسياسة النقدية بدون سلطة؟

إذن فكرة الأناركية لا يمكن تطبيقها في العصر الحديث بعد تعقد أنماط الاجتماعات الإنسانية، فهي فكرة مثالية؛ ولأنها مثالية فالإسلام لا يُعوّل عليها.

وفي الحالة الإسلامية نزيد على ما ذكره دوركايم أن المقتضي للسلطة ليس تعقّد المجتمع فحسب، بل كذلك وجود مشروع لهذا المجتمع، فحتى لو سلمنا للأناركية بأنَّ المجتمع قد يعيش سلميًا دون نزاعات داخلية، فإنَّ هذا الحد الأقصى – مما نُقر الأناركية عليه – لا يساعد في نفي أهمية السلطة في الإسلام؛ لأنَّ الإسلام لا يتغيّا ضبط الأمن فحسب، أي أنه لم يأتِ لتحقيق أغراض أمنية تجعله يقتصر على الدور السلبي للسلطة، والذي لا يتجاوز وظيفة منع اعتداءات الأفراد على بعضهم بعضًا، لا يكتفي الإسلام بذلك، بل يريد للسلطة أن تؤدي دورًا فاعلًا من خلال إقامة التشريعات الإسلامية في مجالات السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتعليم، وغير ذلك، فوجودٌ مشروعٌ لإدارة المجتمع يستلزم في حده الأدنى وجود سلطة تقوم على هذه الإدارة، وهذا هو المسوّغ الأساس لوجود فكرة السلطة في الإسلام. بلى، وجود مجتمع يريد أن يرتب علاقاته لغاية العيش

السلمي فحسب أمرٌ قد لا يستلزم وجود سلطة، وإنما يستلزم وجود نظام، أي قواعد يتوافق عليها المجتمع، إن التزم بها تستقيم أمور معاشه. لكن إذا أراد هذا المجتمع أن يكون حاملًا لمشروع مرتبط بعالم الأفكار، فالسلطة حينها تكون ضرورية للقيام على ذلك المشروع. ولأن الإسلام دين يسعى لتنظيم المجتمع وضبط سلوكياته داخليًا وخارجيًا، فإن السلطة كانت متحتمة بالمنطق الإسلامي. ولذلك يقول النسفي: "والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وجمع الزكاة المفروضة عليهم، وقهر المتلصصة وقطاع الطرق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات القائمة بين العباد"[٤٠].

وقد استوعب الصحابة رضوان الله عليهم أهمية السلطة في الإسلام، فكانت أول خطوة اتخذوها بعد وفاة النبي ﷺهي البحث عن آليات إقامة السلطة، وعدم ترك المجتمع خواءً منها، و"اقتناع الصحابة بضرورة استمرار السلطة السياسية بعد وفاة النبي ﷺ لا يمكن أن يكون استنتاجًا من ثقافتهم العربية العتيقة المناهضة لفكرة الدولة والنظام والقانون، بل هو ثمرة من ثمار نصوص الوحي التي استوعبوها، والقيم الإسلامية التي تشرَّبوها"[٤١] على حد تعبير الدكتور الشنقيطي.

والنص الإسلامي مليء بما يدلنا على أن الإسلام أراد خلق ثقافة السلطة والإمارة في المجتمع العربي، حيث كان العرب لا يعترفون بسلطة أو إمارة، يقول الماوردي مُعبرًا عن تلك الحالة: "وكانت قريش في الجاهلية حين كثر فيهم الزعماء، وانتشرت فيهم الرياسة، وشاهدوا من التغالب والتجاذب ما لم يكفّهم عنه سلطان قاهر، عقدوا حِلفًا على رد المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم"[٤٢]. ويقول صالح العلي" أما هضبة الحجاز فلم تكن فيها دولة تبسط سلطانها عليها

٤٠- أبو حفص عمر بن أحمد النسفي، **العقيدة النسفية مع شرح سعد الدين التفتازاني**، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م) ط١، ص٩٧.

٤١- محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية** (الدوحة: منتدى العلاقة العربية والدولية، ٢٠١٨م) ط١، ص١٣٢.

٤٢- أبو الحسن علي الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث) ص١٣٢.

وتوحِّدها وتنظِّم شؤونها، وإنما كانت فيها عدة تجمعات من القرى والبلدان والعشائر يُسيطر عليها كثير من الرؤساء يختلف مدى امتداد سلطان كل منهم"[٤٣]. ويؤكد ذلك رزق الله أحمد بقوله: "لم يقم بالحجاز كيان سياسي مُودِح يمكن أن يسمى بالدولة"[٤٤]. والمستشرق جون كلسي يؤكد ذلك بقوله: "لم تكن شبه الجزيرة العربية في القرن السادس ومستهل القرن السابع إلا لاعبًا صغيرًا في مسرحية انطوت على تضارب عنيف بين سياسات القوى العظمى المختلفة، وكان التنظيم الاجتماعي في تلك البلاد يرتكز على النظام القبلي"[٤٥].

وكان الإسلام يرى هذا الاجتماع الإنساني الخالي من السلطة مثلبة ومعتبة؛ لأن غياب السلطة جعل التمرد هو العنوان الأساسي لسلوكيات القبائل العربية في الجزيرة العربية. ولذلك نجد القرآن الكريم يأمر المسلمين بطاعة أُولي الأمر قائلًا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾[٤٦].

والنبي ﷺ الذي لم يترك ثلاثةً بلا قائد، فهل يعقل أن يترك مجتمعًا بلا قيادة؟ فقد طلب النبي ﷺ من المسافرين الثلاثة أن يؤمِّروا عليهم أميرًا، فكيف يرضى بمجتمع بأكمله خاليًا من الإمارة!

ولو نظرنا إلى فكرة العقوبات التي فرضها الإسلام لرأيناها فكرة تستلزم بديهيًا وجود سلطة، إذ إن فرض العقوبات وتنفيذها من خصائص السلطة المسيطرة على الفرد، ولا يصح لفرد أن يفرضها على فرد آخر. فوجود تشريعات تستلزم وجود سلطة كالعقوبات دليل على إلزامية السلطة في الإسلام، ولا تلتفت إلى أولئك الذين يقفون عند باب الوحي منتظرين أن يستعمل كلمة

٤٣- صالح أحمد العلي، **دولة الرسول** (أبو ظبي: شركات مطبوعات للتوزيع والنشر) ص٣٦١.

٤٤- مهدي رزق الله أحمد، **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصيلة** (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠١٢م) ط٤، ص٤٩.

٤٥- جون كلسي، **الحرب العادلة في الإسلام**، ترجمة: رلى ذبيان، (بيروت: الشبكة العربية، ٢٠٠٩م) ط١، ص٢٧.

٤٦- سورة النساء، الآية: ٥٩.

"سلطة" بذاتها حتى يقتنعوا أن الإسلام يطلبها، إذ يتجاهل هؤلاء أن الأمر بالشيء يعدُّ أمرًا بلوازمه[٤٧]، فمثلاً ليس في القرآن آية واحدة تطالبنا ببناء مسجد، لكن الله عز وجل أمرنا بما يستلزم وجود المساجد، كأمره بصلاة الجمعة.

فإذن وجود التشريعات الجنائية في الإسلام دليل على ضرورة وجود السلطة؛ لأنها لا تتم إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به كان واجبًا مثله من حيث الأصل.

ونجد القرآن يشير إلى فكرة السلطة عند قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[٤٨].

وهذه الآية لا تشير إلى السلطة فحسب، وإنما تشير كذلك إلى عناصر الدولة الثلاثة: الشعب والسلطة والأرض. فالشعب هنا هو "المؤمنون"، والأرض وردت بلفظها، والسلطة التي تعد نتيجةً لمسألتي الاستخلاف والتمكين، فهما يستلزمان وجود سلطة. ففي هذه الآية وعدٌ من الله للذين آمنوا بأن يؤول وضعهم إلى استقرار شاملٍ لجميع العناصر الجوهرية التي لا يستقر مجتمعٌ إلا بها، الأرض والسلطة والجماعة. وهذا الوعد الإلهي تحقَّق وتجسَّد في المدينة المنوّرة، فلقد كانت المدينة الأرضَ، وأهلُها بكل أطيافهم وأديانهم شعبها. وأما السلطة فقد كانت متجسدّة في النبي ﷺحيث كان ﷺيمارس وظائف السلطة بجميع أصنافها، مثل "إعداد الأداة لتنفيذ العدالة، وتنظيم الدفاع، وبث التعليم، وجباية المال، وعقد المعاهدات، وإنفاذ السفارات"[٤٩]. فإذا لم تكن هذه هي وظائف السلطة فماذا تكون إذن!

٤٧- ممكن تكون قاعدة: الأمر بالشيء أمر بلوازمه.

٤٨- سورة النور، الآية: ٥٥.

٤٩- ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩م) ط٧، ص٣١.

ما سبق كله هو ما يجعلنا نؤمن أن الإسلام يرى ضرورة وجود سلطة في المجتمع المسلم، أي ألا يعيش المسلمون في مجتمعٍ بلا سلطة، وقد بُيّن أنه لا يكاد يوجد جدل حول أهمية السلطة في الاجتماع الإنساني عمومًا، والاجتماع الإسلامي ليس استثناءً من هذه الحتمية الاجتماعية، فهو مجتمع كغيره من المجتمعات، يحتاج إلى ضبط حقوقه وواجباته، ولا يفترق عن غيره من المجتمعات إلا فيما يتعلق بوجود مرجعية إلهية تؤدي إلى رشاد المجتمع.

الخاتمة:

في نهاية هذه الورقة يمكن أن تلخيص أهم نتائجه، وهي كما يأتي:

أولاً: التعريف الدقيق للأناركية هي أنها النظرية السياسية التي تسعى لتنظيم المجتمع بمعزل عن السلطة، فالأناركيُّون لا ينكرون أهمية التنظيم، لكنهم يُطالِبون به بمعزل عن فكرة السلطة المادية.

ثانيًا: أن ترجمة الأناركية بـ "الفوضوية" ليس دقيقًا ، وذلك لأن الأناركيين لا يرفضون النظام، وإنما يرفضون السلطة، ورفض السلطة لا يستلزم رفض النظام، ولذلك فإنه من الأدق أن يسموا اللاسلطويين أو اللاحكوميين، أو يبقى اللفظ كما هو مع تعريبه بـ "الأناركية".

ثالثًا: تستند الأناركية إلى فكرتين أساسيتين:

الأولى: رفض فكرة الإكراه، فلأنه لا يمكن وجود سلطة بلا إكراه، ولأن الإكراه فكرة لا ينسجم معها الإنسان الحر، فإن النتيجة المنطقية لذلك هو رفض وجود السلطة.

الثانية: فكرة الاستقلال الذاتي، وذلك لأن وجود السلطة يستلزم سلب الأفراد استقلالهم التام، فلا بد من وجود تشريعات وقوانين وإن لم يرغب بها الأفراد، وهذا يؤدي إلى سلب الأفراد قيمة الاستقلال.

رابعًا: ثمة نقد واسع للأناركية، إما من خلال اتهامها بالمثالية لندرة وقوعها، أو لكونها

تُعاني من أزمة منطقية في بنيتها الاستدلالية.

خامسًا: إن الإسلام لا يميل إلى المذهب الأناركي، ومن الأدلة على ذلك فكرة العقوبات التي فرضها الإسلام، فهي لا تستقيم إلا مع وجود السلطة، كما أن الإسلام لا يرى السلطة وسيلة لضبط الأمن حصرًا، كي يستغني عنها بوجود النظام، وإنما يراها وسيلة لتجسيد التصوّر الإسلامي في إدارة الاجتماع السياسي الإسلامي.

The References

1. Abdul Rahman Al-tha'ālabī, **ādāb al-mulūk** (Cairo: ʿālam al-kutub, 2008).
2. Abu al Hassan al-Māwardī, al-ʾAḥkām al-Sulṭānīah,(CairoCairo: dār al-ḥdīṯh)
3. 'Adil Dahir, **Naqd al-Fikr al-Sīāsī fī al-Gharb** (Beirut: Bīsān, 2018).
4. Boll Wilkinson, **International Law**, translated by Lubna 'Imad (Cairo: Kalimāt li al-Nashr wa al-Tarjumah, 2013).
5. Danyial, **al-ʾAnārkīah min al-Naẓrīah ila al-Taṭbīq** (Cairo: tanwīr lilnashr wa al-iʿlām, 2015 AD).
6. Harold Laski, **Qawāʿid ʿIlm al-Sīyāsah,** (Beirut: Dār al-Baīrūnī,2015).
7. John Kalsi, **Ālḥarb al-ʿĀdilah fī al-Islām** (Beirut: al-Shabakah al-Arabia, 2009).
8. Joseph Schumpeter, **Capitalism, Socialism, and Democracy** , translated by Haidar Ismail, (Beirut: āl-Munaẓamah al-Arabia li-al-Tarjumah,2011).
9. Joseph, **International Law**, translated by Ghazi (Jeddah: 1984).
10. Julian Friedland, **Jaūhar al-Sīyāsah** Translated by Abdul Hamed (Damascus : Dār al-Farqad, 2016).
11. Kiral Shames, **al-Lāhūt al-Sīyāsī** (Beirut: Arabic Study Centre, 2018).
12. Kolin Ward, **al-lā-Salṭawīyah**, (Cairo: 2014).
13. Mehdi Rizqullah, **al-Sīrah al-Nabawīah fī Ḍaūʾ al-Maṣādir al-ʾAṣīlaẗ** (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2012).

14. Muhammad al-Mukhtar, **al-ʾAzmah al-Dustūrīyyah fī al-Ḥaḍārat al-Islāmīyyah** (Qatar: Muntada al-‘Ilāqāt al-Arabiya wa al-Dualiyyah, 2018).
15. Muhammad Mula Abbasī, **al-Yasār wa al-Yamīn Rūʾīyah Abstumūlijīyyah**, (Beirut: al-Markaz al-Islāmī li-al-Dirāsāt al-Istirātīgīyyah, 2017).
16. Plato, **Democracy,** translated by Hina, (Beirut: Dār al-Qalam)
17. Robert, **al-Dīmuqrāṭīyyah wa Naqāduhā,** Translated by Namīr Abbas (Oman, 1995).
18. Thomas Jefferson, **al- Dīmuqrāṭīyyah al-Ṯhūrīyyah** (Beirut: Dār al-Sāqī, 2011).
19. Thomas Hobbes, **Leviathan,** translated by Daniyah Ḥabib (Abu Dhabi Cultural Authority: 2011)
20. Ziauddin, **al-Naẓrīyāt al-Sīyāsīyyah al-Islāmīyyah,** (Cairo: Dār al-Turāṯh,1979).