

مفهوم الدولة في الفكر العربي - الإسلامي

محمد مزوز
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

تعريف بالدراسة

يتناول البحث مفهوم الدولة كما عالجه الأستاذ عبد الإله بلقزيز في الكثير من كتاباته، ومن أهم هذه الكتابات: كتاب "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002، ثم كتاب "تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة"، الصادر عن المركز نفسه، بيروت 2005، وأخيراً كتاب "الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر"، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2008.

إن، فالمفهوم المقترح في هذه الدراسة يمتد على مساحة نظرية، تبدأ من زمن النبوة مروراً بعصر الخلفاء الراشدين، والمآل الذي عرفه هذا المفهوم مع الأمويين ثم العباسيين. وكيف تحوّلت الخلافة من العنصر العربي إلى العنصر التركي، حيث انتهت الدولة مع الخلافة العثمانية إلى التفكك على يد الاحتلال الأجنبي.

يتوخى البحث تتبع مختلف أشكال التنظير للدولة ونظام الحكم كما تصوره زعماء الإصلاح، وبخاصة الجيل الأول والجيل الثاني، ثم ما تلاه من أشكال الحلم بإعادة إقامة دولة الخلافة مع التيار الإخواني ومع مُنظري الإسلام الهندي والباكستاني. وكما راودت "طوبى الخلافة" مفكري أهل السنّة، كذلك الأمر بالنسبة للشيعية الذين راودتهم فكرة إقامة دولة الإمامة، بدءاً من النائيني إلى الخميني وتصورات لولاية الفقيه في ظل "الحكومة الإسلامية".

وأخيراً تقف الدراسة على مفهوم الدولة الحديثة وبيان مدى هشاشتها، وتعرضها للنقد والرفض من طرف تيارات مختلفة لا يكاد يجمعها أيّ شيء: التيار الماركسي واليساري الذي يرى في الدولة القطرية تمثيلاً لمصالح طبقية أو فئوية، ثم التيار القومي الذي ينظر إلى هذه الدولة بوصفها صنعة استعمارية هدفها تكريس التجزئة، وأخيراً هناك التيار الإسلامي في صيغته الاحتجاجية الذي ينظر إلى هذه الدولة بوصفها منتجاً مادياً صرفاً لا علاقة له بروح العقيدة ولا بروح الشريعة. بيد أنّ الدولة القطرية أمست اليوم أمراً واقعاً، ولم تنل منها انتقادات خصومها ولا اعتراضاتهم. فلا الوحدة كما أرادها القوميون تحققت، ولا الاشتراكية كما ناضل من أجلها اليساريون نجحت، ولا الشريعة كما دعا إليها الإسلاميون طبقت. وحدهم الليبراليون يدافعون عن الدولة الحديثة، ويحاولون ربط الاقتصاد الوطني - رغم كونه اقتصاداً ريعياً في مجمله - بالسوق العالمية، ومحاولة التأقلم مع ضغوطات العولمة وإكراهاتها.

تقديم

الغرض من هذا البحث تلخيص القول في مسألة الدولة كما عرفها التاريخ الإسلامي والعربي القديم والمعاصر، وذلك من خلال بعض الأعمال التي أنجزها الأستاذ المقتر عبد الإله بلقزيز في هذا الشأن. ومدار هذا البحث ينحصر فيما تضمنته ثلاثة كتب من تصانيفه المتعددة، وهي: كتاب "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002، ثم كتاب "تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة"، الصادر عن المركز نفسه، بيروت 2005، وأخيراً كتاب "الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر"، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2008.

يتوخى هذا النظر تتبع الخيط الناظم لنشأة الدولة في التاريخ الإسلامي بدءاً من عهد النبوة، مروراً بعصر الخلافة الراشدة، ثم انقلاب الخلافة إلى "ملك عضوض" إبان العصر الأموي، وكذلك استبداد العنصر الفارسي بشؤون الدولة في العصر العباسي ليخلفه العنصر التركي. ومع مجيء الحقبة الاستعمارية وتفتتت أوصال الإمبراطورية العثمانية، وما تلاها من إلغاء الخلافة من طرف الدولة التركية الحديثة وانبثاق فترة الإصلاح والنهضة العربية؛ بدأ التفكير في مسألة الدولة الوطنية مع الجيل الأول والثاني من رواد الإصلاح، أعقبه تفكير مضاد تماماً هو محاولة بناء دولة الخلافة (مع رشيد رضا، وعلماء الأزهر في ردّهم على عليّ عبد الرزاق)، وما تلا ذلك من محاولة لبناء إشكالية مخالفة تتمثل في الدولة الإسلامية (مع حسن البنا والتيار الإخواني)، وأخيراً إشكالية الدولة الثيوقراطية (مع المودودي وقطب والخميني). وتم الوقوف أخيراً على مسألة الدولة القطرية، ومختلف المقاربات التي حاولت أن تبرر مشروعيتها أو تطعن فيها.

أولاً - بذور الدولة وإرهاصاتها في الدعوة المحمدية

لم يتمايز السياسي والديني في الرسالة النبوية، بل حصل بينهما نوع من الانصهار الذي لم يألّفه العرب في ماضيهم الجاهلي؛ فالقبائل العربية كانت تخضع لرؤساء القوم ولكبارهم، بما يعنيه ذلك من تشتت وتفتت للجسم الاجتماعي في شبه الجزيرة العربية آنذاك. وعلى الرغم من أنّ عرب شبه الجزيرة عرفوا بعض الممالك، وخبروا نوعاً من التنظيم السياسي، إلا أنّ "ما سيعيشونه مع البعثة أمر مختلف تماماً، لأنه يتصل بقيام أول مظهر من مظاهر الدولة التي ما عرفوا لها نظيراً إلا عند الساسانيين والبيزنطيين" (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 59). فشخصية الرسول لم تكن شخصية دينية وحسب، وإنما هي شخصية قيادية أيضاً. فبالإضافة إلى قيامه بدعوة حاملة لرسالة سماوية، كانت هناك مهمة موازية لها تتمثل في فض

المنازعات، وتجهيز الجيوش، وعقد الألوية، وتوزيع الغنائم التي تدرّها الغزوات، والدخول في المفاوضات مع خصوم الدعوة، وعقد الصلح بالإشراف على كتابة الموائيق والعهود.. وهلمّ جرأً.

بيد أنّ هذا الانصهار لبعدين متباينين في شخصية الرسول، لا يلزم أن يسوقنا إلى استنتاج متسرع مفاده أنّ البعد السياسي هو من وحي البعد الديني في التجربة النبوية. فبداية الدعوة في شطرها المكي كانت مسالمة تماماً، بل كانت تتميز بما هو أكثر من السلم: ألا وهو الصفح. والصفح معناه الصبر على الأذى، ورفض الانتقام من الخصم، وتجاوز النعرات والحزازات، في أفق بناء ما هو مشترك، والنظر نحو المستقبل بدل التوجه نحو الماضي. أمّا في الشطر المدني (يقال عادة "المدني")، أي بعد الهجرة، فقد فرضت المواجهة على المؤمنين بالدعوة الجديدة. فالمهاجرون لا يمكن أن يعيشوا عالية على الأنصار إلى ما لا نهاية، والوضع لا يقبل الاستمرار على الحال نفسها. فالموارد في المدينة (يثرب) شحيحة، إذ لم تكن مركزاً روحياً مثل مكة لاستدرار أموال الحج مثلاً، مع ما يرافق ذلك من حركة بيع وشراء. واستقبال أفواج جديدة من المهاجرين معناه توفير المزيد من الطعام للأفواه الوافدة، وبما أنّ الإمكانيات محدودة فلا بد من التفكير في الحل. وأي حل ممكن في مجتمع قبلي مغلق غير الحرب؟

لقد فرضت الحرب نفسها، إذن، من أجل الحصول على الغنائم. وتوزيع الغنائم يحتاج إلى نظام مخصوص، درءاً لفوضى النهب وسيادة قانون الغاب. فرغم أنّ الاقتصاد الذي يبني على الغنيمة هو اقتصاد ريعي في الأصل، إلا أنه في حاجة إلى عقلنة من خلال التوجيه والتخطيط، لئلا يتحول إلى ثروة في يد الأقلية. جاءت سورة "الأنفال" لتوضيح آليات هذا التوزيع المعقّلن قائلة: "واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل" (آية 41). ومن البيّن أنّ الباقي - أي أربعة أخماس - مخصصة للمجاهدين، وهم الذين شكلوا النواة الأولى للجيش الإسلامي.

شهد الجانب السياسي من التجربة النبوية نجاحات وإخفاقات، تبعاً لموازن القوى بين الأطراف المتصارعة (انتصار في هذه الغزوة، وهزيمة في تلك). وبما أنّ الحرب هي ممارسة للسياسة بشكل ملموس، فإنّ السياسة هي متابعة للحرب بوسائل أخرى. والسياسة - كما كانت عليه في كل العصور - هي فن الممكن، وفن الكذب، وفن المراوغة والمماطلة والمخادعة.. مثلها في ذلك مثل الحرب. فهما الأختان الشقيقتان في الرضاة، اللتان تؤمان غاية واحدة هي الحرص على تحقيق المصالح والمكاسب. فهل كانت القيادة النبوية لجماعة المسلمين تندّد عن هذه القاعدة؟ أليس الرسول هو صاحب القولة الشهيرة: "الحرب خدعة"؟ وهنا سؤال يطرح نفسه بنفسه: هل الخدعة قيمة دينية يجوز أن يأمر الإله بفعلها؟ أم يلزم أن ننسب فعل الخدعة إلى الجانب السياسي من حياة الرسول؟ في الحالة الأولى ستكون الخدعة فعلاً سلبياً، بينما في الحالة الثانية ستكون فعلاً

إيجابياً. إنها تدل في الحالة الثانية على ذكاء سياسي، وعلى عبقرية القيادة، وحسن تقدير موازين المعركة وحساب جيد لمعادلاتها.

ولكن قد يقول قائل: إن إعلان الحرب يعود في أصله إلى الإذن بالقتال كما هو منصوص عليه في سورة الحج مثلاً: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير" (آية 39). يجب الأستاذ بلقزيز عن مثل هذا الاعتراض بالقول: "الحرب وجه رئيس من الوجوه السياسية للدعوة، وعلامة على استوائها أداة دنيوية موصولة ببرنامج عمل سياسي مرسوم. وإذا كان من الممكن إسقاط ماهيتها السياسية، في قراءة ما، بردها إلى فعل الجهاد - مفهوماً في سياق الدين - وإلى الإذن القرآني بالقتال؛ فإنّ الذي أذن به على العموم ما أذن به على وجه التفصيل في كل موقعة، مما ترك مساحة للفعل المحمدي وللسياسة في تقرير وجوه إنفاذ أمر القتال في شروط متعينة نسبية: مكانية وزمانية؛ وهو إنفاذ يَسَعُهُ أن يصيب ويخطيء، لأنه مسلك بشري. فحين خسر المسلمون معركة "أحد" وعاد نبيهم جريحاً منها، وحينما فروا من غزوة "تبوك" وأنبئهم سورة التوبة، لم يكن قد نزل أمر قرآني للمسلمين بأن يَخَفُوا لقتال قريش في الأولى، وقتال الروم في الثانية. وبالتالي فالقرآن لم يكن مسؤولاً عن أخذهم إلى الهزيمة في الحالين، بل إنّ هزيمتهم تلك إنما يُسأل عنها المسلمون وسياساتهم وخططهم الحربية، وهي - جميعها - كانت اجتهاداً منهم لم يُصب كما أصاب في "بدر" أو غيرها من الغزوات. وهذا ما يعيد الحرب إلى حُضن السياسة؛ أي من حيث هي **فعل من أفعال السياسة** في تجربة الدعوة" (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 97).

من مظاهر الفعل السياسي عقد التحالفات والبحث عن المناصرين، مع ما يستتبعه ذلك من إخفاق تارة ونجاح تارة أخرى. بدت مظاهر هذا الفعل تحت غطاء عقائدي صرف أثناء المرحلة المبكرة، اتخذت شكل عرض الدعوة على الحجيج أو على القبائل: كانت النتيجة هي الصدّ والرفض. أما بعد الهجرة، فقد اتخذت التحالفات مظهراً مصلحياً (أي سياسياً) واضحاً، بعد أن مهّدت لها البيعة الكبرى التي دعيت **ببيعة الحرب**. وفي يثرب سيتم سنّ نظام **المواخاة** بين المهاجرين والأنصار، وكان هذا النظام أول تطبيق عملي يتم فيه تجاوز النظام القبلي والعشائري ورفعته إلى مستوى نظام الأخوة في الدين. أما التحالف مع غير المسلمين، فقد كان مع يهود يثرب، الذي اتخذ شكل معاهدة عُرفت بحلف "الصحيفة". حيث تم فيه الالتزام بين الطرفين بالدفاع المشترك، أي خوض الحرب ضد عدو مشترك، والذي لم يكن - في هذه الحالة - سوى قريش. إنّ دمج المعاهدة لليهود والمسلمين في أمة واحدة (مجتمع واحد)، كان بمثابة انتقال من بناء اجتماعي يقوم على الرابطة الدينية إلى بنائه على رابطة سياسية. وقد رأى الأستاذ بلقزيز في هذا الانتقال نوعاً من "العصبية السياسية" التي تؤشر على "ميلاد السياسة داخل الإسلام"، وذلك بفعل التعالي عن "العصبية القبلية" و"العصبية الدينية" في الوقت عينه. ولكن بنقض اليهود لبنود هذه المعاهدة، بات الرسول في حلّ من التزاماتها. فكان الرد العنيف على قبائل

اليهود التي انتقلت نتيجة ذلك إلى صفوف الأعداء. وقد تمثل ذلك الرد في استئصال تلك القبائل (يهود بني قينقاع، بني النضير، بني قريظة، خيبر) وتصفيتها نهائياً، مع ما رافق ذلك - على المستوى العقدي - من تحويل للقبلة وصرفها من الشام إلى الكعبة.

لقد ترتب عن هذا الانتقال (على المستوى الاجتماعي) وهذا التحول (على المستوى العقدي)، نتائج مصيرية بالنسبة لمآل التنظيم السياسي الذي أقرته الدعوة الجديدة. فمنطق هذه الدعوة بدأ من مخالفة المسلمين لليهود بعد الهجرة إلى يثرب، بفعل المشترك العقدي (عقيدة التوحيد)، وبحكم الضعف السياسي الذي كان يعاني منه المسلمون (قبل غزوة بدر). أما بعد الانتصار في غزوة بدر، فقد استشعر المسلمون الأوائل نوعاً من الزهو والقوة، مما دفعهم إلى التفكير في الاستغناء عن مخالفة اليهود. وهكذا تمت مطالبة اليهود، إما بالدخول في ملة الإسلام، وإما بالرحيل عن أرضه. و"هنا فقط - يقول الأستاذ بلقزيز - تطابق معنى الأمة مع معنى الملة، فاندرج الأول في الثاني بعد إذ كانا منفصلين. وستظل المطابقة بين الأمة والملة شكلاً رئيساً للاجتماع السياسي الإسلامي طيلة العهد النبوي والخلفي (ما خلا حالات محدودة لنصارى الجزيرة) إلى حين انتقال مركز "الخلافة" من الحجاز (المدينة) إلى الشام والعراق في امتداد تعاضم الفتوح ودخول أمم وأديان مختلفة تحت سلطان الإسلام، وبالتالي قيام دولة إمبراطورية (أموية وعباسية) رعاياها من المسلمين قلة عددية إن قيسوا بغير المسلمين" (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 97).

بعد الانتصار في معركة بدر والانتصار على قبائل اليهود، بدأت شوكة الإسلام تقوى وتشتد. وهذا ما أدخل الرعب في قلوب قريش واستسلامهم حينما قرّر الرسول فتح مكة، وبخاصة بعد أن استسلم الخصم العنيد للدعوة الجديدة: أبو سفيان بن حرب. وما كان بوسع القبائل العربية الأخرى سوى الاستسلام والإسراع بالدخول تحت راية الدعوة الجديدة، إذ "عرفت العرب - كما روى ذلك ابن إسحاق - أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عداوته، فدخلوا في دين الله". وعلى إثر ذلك "ضربت إليه وفود العرب من كل وجه"، وهذا ما عُرف بـ "عام الوفود".

ثانياً . دولة الخلافة الراشدة

ترك الرسول بعد وفاته نظاماً في توزيع الثروة يحمل مؤشرات النظام المالي الذي تسهر عليه الدولة، ويمكن اعتباره بمثابة بذور جنينية لما ندعوه اليوم "الخزينة العامة"، أو ما دعاه المسلمون الأوائل بـ "بيت المال"، والذي استحدث على عهد ثاني الخلفاء الراشدين: عمر بن الخطاب. فبالإضافة إلى نظام توزيع الإرث، هناك نظام توزيع الغنيمة. ونحن نعلم أنّ هذا النظام الأخير يقوم على أساس الخمس من جهة وأربعة أخماس

من جهة ثانية: الخمس لله والرسول، وذوي القربى، واليتامى وابن السبيل؛ أما أربعة الأخماس المتبقية، فهي للمجاهدين. فما هي المقاصد التي تتوخاها فلسفة التوزيع هاته؟

يُقَدِّم الأستاذ بلقزيز قراءة لهذه الفلسفة على الشكل التالي: إنَّ "مجرد الاستقلال بقسم من أموال الغنائم - وهي موارد الدولة الوحيدة في ذلك العهد - ورصدها لفئات معدمة، يشي بقيام شكل ما من أشكال الممارسة الدولية؛ أي تلك التي تنهض بدور "الرعاية الاجتماعية" للقوى التي لا تستطيع أن تحصل حقوقها لأسباب مختلفة (اليتيم، الحرمان، الحاجة) في مجتمع لا موارد فيه سوى تلك التي توفرها الحرب (الغنيمة). هكذا تقسم الغنيمة - إلى أربعة أخماس وخمس - تمييزاً بين نوعين من المال: مال خاص يستحقه الجند ثمناً لقتالهم عدوهم، ومال عام تستحقه "الدولة" (النبي) لرعاية مصالح من ليسوا يَـقَوُّون على تحصيل ذلك المال الخاص بالقوة. وعلى ذلك، يتحول "المال العام" (الخمس) إلى أداة لاستدماج فئات أخرى من المجتمع في إطار مجتمع المؤمنين الذين يشكل إيمانهم بالرسالة "مواطنتهم" في "دولة الإسلام"، فتصرف لهم حقوقهم كسائر من ينتمون إليها. إنه - بعبارة أخرى - أداة لإعادة إنتاج الجماعة والمجتمع والدولة، وفي ذلك تكمن فلسفة التوزيع" (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 171).

بيد أن الدولة لا تقوم على مجرد نظام اقتصادي وحسب، بل تقوم أساساً على نوع معين من التنظيم السياسي. فإذا كان النظامان يتقاطعان في شخصية الرسول زمن النبوة، فإنَّ عقديهما سينفرطان بعد زمن الوفاة. فقد شقت مسألة خلافة الرسول صفوف المسلمين لأول مرة، منذ اجتماعهم الأول في السقيفة الذي شهد التباين الحاد بين الأنصار والمهاجرين. وعلى الرغم من حسم أمر الخلافة ببيعة أبي بكر، إلا أنَّ ذلك لم يُفضِ إلى درء الردة، وامتناع القبائل عن أداء الزكاة. كما أنَّ تولية عمر بن الخطاب - مع ما يُشهد له من عدل وكفاءة وجرأة - لم يُفضِ بدوره إلى استتباب الأمن، وتركيز دعائم الدولة الفتية، بل لقد حصل الأسوأ: قُتِل عمر رمز السلطة والدولة على يد مسلم، وقُتِل بعده عثمان على يد المستضعفين من الأمة، وبعدهما قُتِل عليّ من طرف الخوارج. وهكذا أسدل الستار على مشهد دموي، سقطت فيه ثلاث جثث لثلاثة خلفاء راشدين من أصل أربعة. وإن دلَّ هذا على شيء، فإنما يدلُّ على ما يسميه الأستاذ بلقزيز بـ"الفراغ التشريعي"، ويعني بذلك التشريع للمسألة السياسية؛ أي نوع النظام السياسي الذي ينبغي أن تقوم عليه الدولة الإسلامية. فكل ما يصرِّح به القرآن بخصوص هذه المسألة، ورد في آيتي الشورى: "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى، آية 38)، وشاورهم في الأمر" (آل عمران، آية 159). وإذا كان المقصود بـ"الأمر" هنا هو الحكم، فمعنى ذلك أن قضيته موكولة للمسلمين كي يتدبروا شؤونهم بأنفسهم. إذن، في الحقيقة، نحن أمام تلميح ولسنا أمام تصريح، وهذا ما فتح الباب أمام التأويل. وقد أفرز هذا التأويل موقفين متعارضين: موقف توفيقى وآخر توقيفى. الموقف الأول يعتبر أنَّ الجماعة الإسلامية ممثلة في "أهل الحل والعقد" هي التي يوكل إليها أمر التوافق على اختيار الخليفة (أهل

السنة)، بينما يذهب الموقف الثاني إلى تقرير أنّ هذه المسألة ليست اختيارية، بل هي مسألة نص عليها القرآن بتعيين "آل البيت" للانفراد بالإمامة (الشيعة).

لقد كان هذا الخلاف بمثابة الشرارة التي انفجرت في جسم الأمة، وأسفرت عن مواجهات عنيفة (الفتنة الكبرى) أتت على الأخضر واليابس. ففي أثناء هذه المواجهات "عاش المسلمون أوجع أشكال الاصطدام وأمرها بسؤال السياسة والسلطة. لم تكن المشكلة هنا مشكلة خلاف سياسي فحسب حول من يملك شرعية الخلافة، كانت حرباً أهلية اقتتل فيها المسلمون لأول مرة بهذه الضراوة والشراسة منذ تكونوا جماعة اعتقادية، وتجاوب فيها الصحابة مجابهة إفناء متبادل لأول مرة في حياتهم منذ أن أقامت صحبة النبي فيهم لحمة الأخوة والمودة وصهرتهم جسماً متماسكاً أوكل له النبي مهمة الذهاب بالرسالة في الآفاق، وآل إليه - بعد وفاة النبي - أمر قيادة المسلمين. ولم تتوقف الحرب الأهلية بين المسلمين عند حدود قيام مركزين للحكم: في الكوفة حيث الخلافة للإمام علي، وفي الشام حيث السلطة لمعاوية بن أبي سفيان، بل استمرت مستعرة حتى بعد غياب الرجلين، وكانت ذروة تعبيراتها مجزرة كربلاء" (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 45 - 46).

ولكن رغم حسم الصراع لصالح معاوية - أي للأمويين - فإنّ أمر الخلافة استمر حوله الخلاف، ولم يحسم إلى اليوم، في نظر الكثير من الجماعات الأصولية. ناهيك عن الإسلام الشيعي الذي ظل معارضاً للبيعة والشورى، وانتصر في المقابل لاستمرار الإمامة في سلالة علي؛ أي في سلسلة الأئمة التي تنتهي عند الإمام الثاني عشر الذي غاب غيبته الكبرى في انتظار رجعتة القادمة التي ستملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً.

فرض حزب معاوية سلطته بقوة السيف، فانقلبت الخلافة إلى "ملك عضوض". وعلى الرغم من عودة الهاشميين إلى السلطة في العهد العباسي، إلا أنّ تلك السلطة كانت شكلية بفعل العنصر الخراساني الذي كان يتحكم في دواليب الأمور، لأنّ المعارضة انطلقت من خراسان، لذلك كان الفرس هم الحكام الفعليين. ولما آل أمر الحكم إلى الأتراك فيما بعد، وتمكنوا من إقامة الخلافة العثمانية، كان ذلك إيذاناً بخروج الخلافة من قريش ومن آل البيت في الوقت نفسه. وبعد بسط نفوذها على معظم الأقطار الإسلامية، انتهت تجربة الخلافة العثمانية بحلول الاستعمار الغربي الذي عمل على تفكيك أوصال الإمبراطورية المترامية الأطراف.

ثالثاً - من دولة الخلافة إلى طوبى الخلافة

أمام هذا الوضع الذي آلت إليه أمور المسلمين، استفاق مفكرون متنوّرون عرفوا بـ"زعماء الإصلاح". وقد لاحظ هؤلاء أنّ المجتمعات الإسلامية تعاني من تأخر مزدوج: تأخر بالقياس إلى المجتمعات الغربية من جهة، وتأخر بالقياس إلى المرجعية الذهبية التي تمثلها تجربة الخلافة الراشدة. لقد نشأت "الإصلاحية

الإسلامية" - حسب تعبير الأستاذ بلقزيز - في سياق ملتبس، هو سياق الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين. وكانت حملة نابوليون بونابارت على مصر (نهاية القرن الثامن عشر) بمثابة المهماز الذي سيحرك النخبة الإصلاحية من أجل التفكير في المسألة السياسية، والتنظير لمسألة الدولة الوطنية، خاصة بعد انغلاق أبواب "السياسة الشرعية" التقليدية منذ عصور الانحطاط. بيد أنّ سياق تبلور فكرة الدولة الوطنية الحديثة مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حصل في ظل توافر شروط أجملها الأستاذ بلقزيز في ثلاثة رئيسة:

1 - النموذج الأوروبي: عندما دعا الإصلاحيون المسلمون إلى بناء دولة ونظام سياسي على النمط الغربي، فهم لم يتعرفوا "على هذه الدولة مباشرة من خلال الفكر الليبرالي الأوروبي ومنظومته النظرية السياسية، بل تعرفوا عليها في سياق سياسي هو: الضغط الأجنبي والاحتلال والإدارة الاستعمارية؛ أي من خلال معاينة نموذجها السياسي في البلدان الإسلامية التي وقعت تحت قبضة الاستعمار" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 25).

2 - تجربة الإصلاحات: ويأتي على رأس هذه التجارب تلك "التي قام بها محمد علي في مصر عقب الحملة الفرنسية عليها، وفي امتداد تمرده على "الباب العالي"، وتطلعه إلى بناء وتوطيد مركز مصر القوي والمستقل عن الدولة العثمانية" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 26).

3 - تجربة التنظيمات: والمقصود بها تلك الإجراءات "التي أقدمت عليها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، سعياً وراء إدخال إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية على النظام والجيش؛ وهي تجربة كانت لها ردائف في تونس والمغرب في الحقبة نفسها" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 27).

كان هذا هو السياق الذي أفضى إلى إنجاب رواد الإصلاح الأوائل، وعلى رأسهم رفاع الطهطاوي وخير الدين التونسي. ولعل جرأة هذين الرائدتين تكمن في الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية الحديثة، "بل عن نموذجها في أوروبا. ومن ذلك انصرافهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفاً لم يدع الحياد الموضوعي ولا تحرّج في إشهار الانحياز له، والتعبير عن ذلك الانحياز في صورة بيان دقيق التفاصيل لمحاسنه" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 28).

لقد رأى رواد النهضة الأوائل في المؤسسات الغربية سر التقدم الأوروبي، وتبين لهم أنّ مفتاح هذا السر يكمن في قيمة "العدل". يلاحظ الطهطاوي أنّ قيمة العدل هذه ليست خاصة غربية، ولا حكراً على أمة بعينها، وإنما هي مكتسبة تُنال بالسعي نحوها وبالكفاح لنيلها، يقول: "إنّ الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان. ولا يُتوهم أنّ أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم، ولا أنّ

ذلك من آثار ديانتهم، وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي" (نقلًا عن بلقزيز: المصدر نفسه والصفحة نفسها). فسبب تحقق العدل، إذن، لا يرجع إلى أسباب جغرافية ولا دينية، وإنما يعود إلى انتهاج تنظيم سياسي مخصوص. وهذا التنظيم السياسي يجد ترجمته الفعلية في مجموعة من البنود القانونية التي يتألف منها الدستور، وهو ما ترجمه الإصلاحيون الرواد بـ"الشَّرطة La charte" أو "الكونستتسيون La constitution".

إذا كان مُنظرو الإصلاحية الإسلامية قد وجدوا لمفهوم العدل جذوراً في التراث الإسلامي، فقد شقَّ عليهم العثور على الجذر نفسه بالنسبة لمفهوم الحرية (رديف العقل وصنوه). إنَّ الحرية (في التفكير والمعتقد، أو ما يُسمى بحرية الضمير) تترادف غالباً مع البدعة في التراث الإسلامي، مع ما يترتب عن هذا الترادف من زندقة وغيرها. لذلك يقول المؤرخ المغربي أحمد الناصري: "اعلم أنّ هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً" (أورده بلقزيز: هامش 23 من الصفحة 29). ولهذا السبب صرف الإصلاحيون الأوائل معنى الحرية إلى الجانب السياسي، وربطوها بالعدل.

أمام ضربات الاستعمار المزلزلة في مصر والهند والجزائر، وأمام تهاوي سلطان الخلافة العثمانية، ثارت ثائرة جمال الدين الأفغاني، فراح يجوب الأقطار الإسلامية داعياً وناصحاً ومقترحاً لمشاريع سياسية تفضي في نهاية المطاف إلى تجاوز الاستبداد القائم، من أجل إفساح المجال أمام تأسيس ما سماه بـ"الجامعة الإسلامية". فنقد الاستبداد هو المهمة الأنية التي تستدعي الكشف عن التداخل الحاصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، وبيان ما إذا كان الأمراء والخلفاء يحكمون باسم "الحق الإلهي" أم يحكمون باسم الشعب أو الأمة. لذلك، يقرر محمد عبده من جهته أنّ الإسلام بريء من عملية الجمع بين الديني والدنيوي، ويلجّ على أنّ النظام السياسي في الإسلام مدني. يقول: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم" (أورده بلقزيز: هامش 24 من الصفحة 49). ويقارن بين الإسلام والمسيحية مستنتجاً أنّ الإسلام ليس فيه "تلك السلطة التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية" (أورده بلقزيز، ص: 48). بيد أنّ محمد عبده لم يكن يخفي عليه أنّ الفصل بين الديني والدنيوي يقود مباشرة إلى اللائكية أو العلمانية، ولهذا اعتبر أنّ الشريعة هي مصدر التشريع في الإسلام، كما تحدث عن النظام التمثيلي باستعمال المصطلحات التراثية من قبيل "الشورى" أو "أهل الحل والعقد" أو "أولو الأمر". أمّا شرعية السلطان، فتتمثل في مدى حرصه على تطبيقه هذه المبادئ، وإلا فمن واجب الأمة عزله وتولية من هو أكثر منه كفاءة.

ولكن الدعوة شيء، وواقع الحال شيء آخر، إذ ليس من السهل تغيير نظام سياسي قاهر، يضرب بجذوره في تراث فقهي يشرع لدخول الاستبداد من أبواب "السياسة الشرعية" و"الأداب السلطانية".

ولهذا السبب وجد الكواكبي نفسه مضطراً لتشريح "طبائع الاستبداد"، من أجل استئصاله من قلب السلطة السياسية، يقول: "لما كان تعريف علم السياسة بأنه هو "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة"، يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها بحث (الاستبداد)؛ أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى" (أورده بلقزيز، ص: 54). يستخلص الأستاذ بلقزيز من هذا التعريف خلاصتين: "أولاهما أنّ علم السياسة يبحث في الشؤون المشتركة (ما نطلق عليه في لغتنا اليوم اسم "الشأن العام") من حيث يقع تدبيرها عقلياً أو عقلياً ("بمقتضى الحكمة")، وأنّ الاستبداد شكل من أشكال تدبير تلك "الشؤون المشتركة"، ولكن على نحو غير عقلائي ("بمقتضى الهوى"). وثانيهما أنّ السياسة العقلية لإدارة الشؤون المشتركة. أمّا الاستبداد، فهو تصرف فيها: والتصرف يوحى - في دلالاته - بأنه يتعلق بملكية خاصة وشأن خاص" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 54). إلا أنّ الاستبداد ليس مجرد تسلط على الحكم، وإنما هو ثقافة عامة تسري في أوصال المجتمع ككل. وهذا النوع من الاستبداد لا يمكن اجتثاثه سوى بالتنقيف والتربية والتعليم، وذلك حتى يتأتى للأمة أن تراقب مسؤوليها وتحاسب حكامها. يقول الكواكبي في هذا الشأن: "إنّ الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقى الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس" (أورده بلقزيز، ص: 57). يدل هذا الوعي لدى الكواكبي على إدراك عميق للفكر الليبرالي الغربي، وعلى دراية بطبيعة الاستبداد التي لا يمكن استئصالها بمجرد القيام بثورة (كما هو الشأن لدى الأفغاني)، أو القيام بإصلاحات وإدخال التنظيمات على الطراز الغربي (كما هو الشأن لدى خير الدين التونسي)؛ بل إنّ الأمر يحتاج - في نظره - إلى فعل تربوي طويل الأمد، وإلى تكوين رأي عام ينتشر في دواليب الدولة وفي النسيج الاجتماعي.

سيعرف هذا الزخم الإصلاحية انتكاسة أو تراجعاً في مساره، وبخاصة مع رشيد رضا (أحد تلامذة الشيخ محمد عبده) في عشرينيات القرن العشرين. يعود بنا رشيد رضا إلى زمن الفقهاء وعلماء أصول الدين ومنظري الآداب السلطانية بخصوص ما يقترحه من حلول لمسألة السلطة والدولة، يقول في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى": "أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً" (أورده بلقزيز، ص: 83). إذن، حدث انقلاب على الإصلاحية الإسلامية وفكرتها عن الدولة الوطنية، فما الأسباب التي كانت وراء ذلك؟

يجمل رشيد رضا تلك الأسباب في فقرة مركزة، يقول فيها: "لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين، كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث

الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد. من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً. ولكنهم سمّوا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة.. فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، لنعرف الحق من الباطل" (أورده بلقزيز، ص: 87).

يتبين من هذا القول أنّ الأسباب التي كانت وراء تبني فكرة الخلافة، تعود إلى هول الفاجعة التي أحس بها رشيد رضا جرّاء حصول ثلاثة أحداث طارئة: أولها إلغاء الأتراك لسلطة الخلافة، ثانيها إقامة دولة علمانية تفصل بين الدين والسياسة، ثالثها تحويل منصب الخلافة إلى مجرد منصب روحي وصوري لا غير.

يستنتج الأستاذ بلقزيز ثلاث سمات أساسية طبعت تفكير رشيد رضا: "أول تلك السمات أنه خطاب تكراري أو استرجاعي، فهو لم يضيف جديداً إلى منظومة مفاهيم السياسة الشرعية التقليدية، بل استعاد معطياتها استعادة تكاد تكون حرفية. وثاني تلك السمات أنه خطاب قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية للمفاهيم السياسية الشرعية (البيعة، أهل الحل والعقد، الشورى..). أمّا ثالث تلك السمات، فهو أنه آل إلى خطاب تأسيسي لما سيلحقه، ويبنى عليه. إذ إنّ العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة مهّد التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة، في الوعي السياسي المعاصر، هي فكرة: الدولة الإسلامية، التي ستشهد صياغتها النظرية في نصوص حسن البنا ومفكري حركة "الإخوان المسلمين": في مصر ابتداءً، ثم في سائر البلاد العربية تبعاً" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 100-101).

جاء الرد على دعوة رشيد رضا وغيره من الفقهاء - القدامى منهم والمحدثون - بعد ذلك من طرف شيخ أزهرى هو عليّ عبد الرازق، من خلال كتابه الشهير: "الإسلام وأصول الحكم". والكتاب يذهب مذهباً قصياً في تقويض "طوبى الخلافة" عند المسلمين عامة، يصل إلى حد إنكارها جملة وتفصيلاً. فالشيخ يرى أنّ إجماع المسلمين على القول بوجوب نصب الإمام لا يستند إلى أي دليل شرعي، لا من الكتاب ولا من السنّة، يقول بلهجة الواثق من أمره: "لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أنّ إقامة الإمامة فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بأية من القرآن من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد، لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به"، بل أكثر من هذا "ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها، بل السنة كالقرآن أيضاً تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أنّ العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع" (أورده بلقزيز، ص: 110).

يجوز للمرء أن يستخلص من الاستشهادات السابقة أنّ الخلافة باطلة شرعاً في نظر شيخنا، لأنّ المسوّغ الوحيد الذي يسوقه الفقهاء والعلماء لتبرير وجوب الخلافة هو الإجماع: إجماع الأمة على وجوب نصب الإمام. وسوّق الإجماع بوصفه دليلاً يستند إلى الغاية المتوخاة، أعني درء الفتنة وإقامة الشعائر الدينية. بيد أنّ الشيخ عبد الرازق يرى العكس تماماً، إذ يدلنا "الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أنّ شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أنّ صلاح المسلمين في دنياهم، لا يتوقف على شيء من ذلك". وهذا يعني أنّ "الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة". ونتيجة ذلك أنه "كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد" (أورده بلقزيز، ص: 111).

لا يقوم أمر الخلافة إلا بالسيف. وليس هذا الحكم محصوراً على بعض مراحل التاريخ الإسلامي وحسب، وإنما يشمل عهد الخلفاء الراشدين أيضاً، بل يشمل العهد النبوي كذلك. فحروب الردة لم تكن دينية، في نظر الشيخ عبد الرازق، ولا كانت تولية عثمان وعليّ، ولا كان التنظيم الإداري في المدينة وجمع الأموال وتوزيع الغنائم. كل هذا عبارة عن خطط سياسية صرفة. وهذا يعني أنّ الحكومة في الإسلام هي، في جوهرها، حكومة مدنية. فالخلفاء الراشدون أقاموا دولة عربية للدفاع عن الإسلام، غير أنّ الإسلام لم يأت للعرب وحدهم، بل جاء للناس كافة. هناك إذن فرق بين الديني والسياسي، والدولة يجب أن تحتكم إلى قواعد السياسة لا إلى قواعد الدين.

ستعرف طوبى الخلافة مداً وجزراً، من منافع عنها إلى منتقد لها. سيتصدى شيوخ الأزهر للانتقادات التي تعرضت لها فكرة الخلافة، وبالمقابل ستجد هذه الانتقادات صدى لها، ومن سيعمل على تطويرها (الشيخ ابن باديس مثلاً). وذلك قبل أن ينكشف المشهد مؤخراً عن محاولات تليين هذه الطوبى، من خلال إفراغ فكرة الخلافة في "الدولة الإسلامية" مع حسن البنا وتيار الإخوان المسلمين عموماً.

رابعاً - من طوبى الخلافة إلى الدولة الإسلامية

على الرغم من أنّ حسن البنا - حسب ما يرى الأستاذ بلقزيز - تتلمذ بشكل غير مباشر على رشيد رضا، إلا أنه "لم يحفل - لا من قريب ولا من بعيد - بالمسألة التي شغلت أستاذه: الخلافة. فلا يكاد القارئ في نصوص مؤسس حركة "الإخوان المسلمين" ومرشدها يجد إلا إشارات قليلة إلى موضوع الخلافة، يحكمها تقدير صريح بأنها مسألة مؤجلة، وإن كانت - في حقيقة أمرها - مسألة شرعية لا سبيل إلى إسقاط التكليف الديني بأمرها" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 126). والسبب في هذا التأجيل يرجع إلى كون حسن البنا كان

منشغلاً بمشروع سياسي واقعي، ألا وهو كيفية إقامة "حكومة إسلامية"، بدل الانشغال بفكرة طوباوية تتمثل في مسألة الخلافة. بيد أن الانشغال بهذا المشروع السياسي الواقعي، لا يعني بتاتا إقصاء موضوع الخلافة من المشروع الإخواني ككل. إن الأمر يتعلق بترتيب الأولويات فقط، يقول حسن البنا: "إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها. وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات: لا بد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المصالحات والمؤتمرات بين هذه البلاد. ثم يلي ذلك تكوين عصبه الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على "الإمام" الذي هو واسطة العقد، وظل الله في الأرض" (أورده بلقزيز، ص: 126).

إذن، في انتظار نضج كل هذه الظروف، ولقطع كل تلك المراحل، لا بد من الخطوة الأولى في مسافة ألف ميل؛ وليست هذه الخطوة شيئاً آخر سوى إقامة الدولة الإسلامية القطرية. فإقامة هذه الدولة واجب شرعي، وذلك من أجل درء الفوضى والفتنة؛ فالإسلام ليس مجرد عقيدة، بل هو نظام سياسي واجتماعي. يقول حسن البنا: "من ظن - أن الدين - وبعبارة أدق الإسلام - لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام" (أورده بلقزيز، ص: 128). ومعنى هذا أن مسألة السلطة السياسية في الإسلام هي مسألة عقدية، وهي من الأصول وليست من الفروع. وبذا نجد أنفسنا مباشرة أمام نظرية "أصولية" في الدولة وفي السياسة.

لقد كان الهدف من ربط السياسة بالشريعة من طرف القائلين به (البنا وتلامذته)، هو الرد على القائلين بالفصل بينهما. وعلى الرغم من أن هذا الرد يعود في جذوره إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلا أنه كان رداً يستهدف أقلية من جهة، ومن جهة أخرى كان هؤلاء الرواد يقولون بنوع من الفصل بين الديني والسياسي في تصورهم للدولة الوطنية. بيد "أن هذا السجال سوف يشهد حدة أكبر منذ ثلاثينيات القرن العشرين، ويذهب إلى حدود تمزيق الوعي العربي - الإسلامي، وإنجاب حرب أهلية فكرية في أوساط النخبة لم تخرج منها حتى اليوم (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 148)، وهي الحرب التي استعرت بين أنصار العلمانية من جهة، وأنصار الشريعة من جهة أخرى.

يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن الشريعة الإسلامية تعم حياة المسلم "الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية، من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم، وعلاقات السلم والحرب" (أورده بلقزيز، ص: 149). هذا ما

كان عليه الأمر قبل مجيء الاستعمار، أما بعده فقد جاءت القوانين الوضعية لإلغاء الشريعة. لذا يلزم العودة إلى الوضع الأصيل والطبيعي للمجتمعات الإسلامية، أي الوصل مرة أخرى بين أمور الشريعة وأمور السياسة.

أما الشيخ عبد السلام ياسين، فيرى أنّ الفصل بين الدين والسياسة لم يحدث فقط مع الحقبة الاستعمارية، بل حدث مباشرة بعد تجربة الخلافة الراشدة. يقول بنبرة متحسرة: "منذ أن أصبح الحكم بين المسلمين ملكاً وهريراً وعضاً، انتحت الدعوة ورجالها، فلم تعد الدولة هي راعية الدعوة كما كان الأمر من قبل. لم يعد السيف في خدمة المصحف، افترق السلطان والقرآن" (أورده بلقزيز، ص: 149). وافتراق السلطان عن القرآن معناه، الفصل بين السياسة والدين. ولا يمكن للمسلم أن يكون مسلماً حقاً، إلا إذا أعاد اللحمة لطرفي المعادلة. يقول الشيخ ياسين: "لا نكون مسلمين إن زعمنا أننا نعبد في الصلاة والزكاة، ونُحَكِّم غير شريعته في الشأن العام" (نفسه، ص: 158).

بيد أنّ العودة إلى الخلافة بوصفها نظاماً سياسياً، سيصطدم بنظام الحكم السياسي المعاصر القائم على التمثيل النيابي والديموقراطي؛ فكيف تصور الإسلاميون المعاصرون، مثل هذه العلاقة بين النظامين؟

يرى الشيخ محمد الغزالي أنّ المسلمين أخفقوا في تطبيق نظام الشورى، بينما نجح غيرهم في ذلك. يقول: "يؤسفنا أنّ الشورى أُنعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام" (نفسه، ص: 178). لو أنّ المسلمين أفلحوا في تطبيق هذا النظام - والذي ليس شيئاً آخر غير النظام الديموقراطي المطبق "في أقطار واسعة وراء دار الإسلام - لكان قد تم ردم الهوة بين النظامين. وقد رأى الشيخ راشد الغنوشي في الديموقراطية "أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية" (المصدر والصفحة نفسهما). غير أنّ الغنوشي - شأنه في ذلك شأن غيره من الشيوخ والفقهاء والدعاة الإسلاميين المعاصرين - يعترض على جوهر النظام الديموقراطي وفلسفته السياسية، لأنّ الغرب يفصل بين الروح والجسد، ويقدم الإنسان بدل الله، ولا يعترف سوى بالمادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع.. (ص: 180).

هنا المعضلة إذن: كيف يمكن الأخذ بالنظام الديموقراطي بوصفه مجرد آلية انتخابية، ورفض جوهر هذا النظام وفلسفته؟ وإذا كان التمثيل النيابي الديموقراطي يقوم على قاعدة المواطنة، فعلى أية قاعدة يقوم نظام الشورى؟

لحل هذه المعضلة، يورد الأستاذ بلقزيز اجتهاداً قدّمه كل من الزعيم علال الفاسي من المغرب ويوسف القرضاوي من مصر، يقول: "يحاول علال الفاسي أن يُنقّب عن هذا المرادف لمفهوم المواطنة الحديث في القاموس الإسلامي، فيجده في مفهوم التكليف. فالإسلام يعتبر كل فرد مكلفاً؛ أي مدعواً إلى القيام بواجباته نحو

الله ونحو المجتمع ونحو نفسه ونحو الإنسانية جمعاء. والحقوق التي يتحصلها، إنما هي تتحصل من خلال النهوض بالواجبات تلك. وعليه، فإنّ "التكليف في العرف الإسلامي يقوم مقام المواطنة في العرف الديمقراطي الحديث". وعلى هذا المنوال نفسه، نسج القرضاوي في محاولته بناء الصلة بين الناخب، في القاموس السياسي الديمقراطي الحديث، وبين الشاهد في القاموس الإسلامي " (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 183).

بيد أنّ مفهوم "التكليف" صفة للمسلم فقط، فماذا عن غير المسلم (ممن يعتنق ديانة أخرى أو ممن لا يتدين بدين أصلاً)؟ ما مصير مثل هذا "المواطن" في الدولة الإسلامية؟

من المعروف أنّ مفهوم المواطنة - في النظام النيابي الديمقراطي - غير معزول عن مفهوم الحرية (حرية التفكير والاعتقاد والتعبير عن الرأي)؛ أي أنّ الحرية الفردية - وليست الجماعية - مقدسة في هذا النظام. فكيف يمكن التآخي بين مفهوم المواطنة بهذا المعنى، ومفهوم التكليف؟

يوضح الأستاذ بلقزيز الفرق بين النظامين، قائلاً: "الفارق نوعي - إذن - بين النظامين، وكل محاولة للتقريب بينهما - كما فعل الإصلاحيون في القرن التاسع عشر، أو كما فعل بعضٌ من تلامذة حسن البنا وعلال الفاسي - ضربٌ من المستحيل الذي يشبه تربيع الدوائر، إذ العلاقة بين الشورى والديموقراطية علاقة تضاد وتجايفٍ، بل هي عيناها العلاقة بين الإسلام والغرب، بين المجتمع المسلم والمجتمع المدني، بين الشريعة والعلمانية... إلخ. إنها - بالجملة - علاقة فجوة غير قابلة للجسر" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 183).

خامساً - من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية

كانت الفترة الفاصلة بين ثلاثينيات القرن العشرين والنصف الثاني من خمسينيات القرن ذاته، كافية لكي يقع تحول مصيري في الفكرة التي آلت إليها الدولة الإسلامية كما نظر لها مؤسس حركة الإخوان المسلمين. لقد تحولت هذه الفكرة على يديّ كل من سيد قطب ومحمد قطب إلى دولة دينية، وهي "الدولة الثيوقراطية - يقول الأستاذ بلقزيز - التي عرفت أوروباً العصور الوسطى". وقد عثرت هذه الفكرة على عنوانها الأبرز في صيغة: "الإسلام دين ودولة". ويجد هذا الشاعر ترجمته الفعلية في تفكير سيد قطب من خلال مناداته بضرورة القطع مع ما يدعوه "مجتمع الجاهلية"، وليس هذا المجتمع شيئاً آخر سوى مجتمع القرن العشرين. وإذا كان "المجتمع

الجاهلي" يقف على طرف نقيض من "المجتمع المسلم"، فليس معنى هذا أنّ المجتمع الغربي جاهلي في مقابل المجتمع الإسلامي الذي هو مسلم، بل إنّ مجتمعات القرن العشرين بأسرها تعيش عيشة جاهلية.

من الواضح أنّ تكفير المجتمعات البشرية بأسرها، ورفض جميع الأنظمة القائمة فيها، يتنافى مع فكر حسن البنا الذي يقوم على القبول - ولو مرحلياً - بالعيش في ظل المجتمع القائم، والدعوة إلى تطويره وبنائه تربوياً وعقائدياً في أفق إنضاج فكرة الدولة الإسلامية. وهذا دليل على أنّ فكر الدولة الدينية الجديدة يجد مصادره خارج المنظومة الإصلاحية والإسلامية. إنّ جذوره تعود إلى فكر سياسي وإسلامي آخر نشأ في الهند وباكستان: فكر أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي. فالمفاهيم القوية التي استخدمها قطب توجد عند هذين المفكرين، وعلى رأسها مفهوم "الجاهلية" ومفهوم "الحاكمية". يقول أبو الحسن الندوي مثلاً: "لأسباب تاريخية عقلية تحولت أوروبا النصرانية جاهلية مادية. تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ إنسانية. وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة، وفي الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة. وبذلك أصبح العالم كله - بأممه وشعوبه ومدنياته - قطاراً سريعاً تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها، وأصبح المسلمون - كغيرهم من الأمم - ركاباً لا يملكون من أمرهم شيئاً" (نقلاً عن بلقزيز، ص: 200-201).

ولكن ما هو الحل؟

الحل في نظر الندوي يكمن في "تحول القيادة من أوروبا التي تقودها المادية والجاهلية، إلى العالم الإسلامي الذي يقوده محمد (ص) برسائلته الخالدة ودينه الحكيم". يلاحظ الأستاذ بلقزيز، أنّ "مثل هذا الرأي هو ما حدا سيد قطب إلى قول عبارته الشهيرة: "إنّ البشرية كلها في حاجة إلينا" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 201-202).

أمّا بخصوص المفهوم الثاني، مفهوم "الحاكمية"، فإنّ جذوره تعود إلى المفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي. يقدّم المودودي تعريفاً لمفهوم الدولة الإسلامية، يقول فيه: "إنّ الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد. وإنّ نظريتها الأساسية أنّ الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها؛ فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو طبقة أو أسرة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه، إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله" (أورده بلقزيز، ص: 204).

إذن، فالدولة الإسلامية كما يتصورها المودودي تقودها طبقة مكونة من رجال الدين، وهذه الطبقة لا تستمد شرعيتها من أية سلطة مدنية وليست لها أية انتماءات اجتماعية (طبقية أو حزبية أو غيرها). إنها طبقة دينية ممثلة لله وليس للشعب، وهي لا تحكم باسم أحد وإنما تحكم باسم الله. وقد كان المودودي صادقاً مع نفسه حين كتب يقول: "لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية". وقد رأى الأستاذ بلقزيز في هذا النوع من السلطة السياسية التي يبشرنا بها المودودي نفس "السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسطى قبل الإصلاح الديني والثورة". (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 205).

هكذا يقوم مفهوم الحاكمية على مسلمة مفادها أنّ النظام الاجتماعي في الإسلام ينبثق من العقيدة، وهذه العقيدة ليست مجرد إيمان خالص، بل لها وجه آخر تشريعي. والمقصود بهذا الوجه الآخر عند سيد قطب "كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً" (أورده بلقزيز، ص: 208). نحن إذن أمام تصور يشرع لبناء مجتمع مغلق، يحصن نفسه تجاه أي احتمال لتأثيرات خارجية، بل هو تصور يدعو إلى فرض هذا النموذج على العالم بأسره (أليست الأرض لله وليست لحكم الطواغيت؟).

لقد كان كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" الذي ضمّنه تصوراته عن مفهوم الحاكمية، بمثابة "بيان" لسائر الحركات المتشددة التي ستنغذى أفكارها من هذا المعين الذي يتجدد مع كل صعود في نبرة الإسلام الاحتجاجي.

سادساً - من دولة الإمامة إلى ولاية الفقيه

على الرغم من أنّ الفقه الشيعي يشغل عموماً ضمن مجال الإمامة بوصفها أصلاً من أصول العقيدة، إلا أنه في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ظهر من بين فقهاء الشيعة من قدّم تصوراً معاصراً للنظام السياسي والمسألة الدستورية. ولعل كتاب "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" لمحمد حسين النائيني، خير دليل على ذلك.

المعروف من تاريخ التشيع أنّ الإمامة تمّ اغتصابها من علي بن أبي طالب، ومن أبنائه وحفدته من بعده، وبخاصة بعد حادثة كربلاء الشهيرة التي قتل فيها الحسين بن علي من طرف يزيد بن معاوية. ومنذ هذا التاريخ (منتصف القرن الهجري الأول) إلى غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي (الربع الأول من القرن الهجري الرابع)، ظل فقهاء الشيعة ومتكلموهم منشغلين بقضية واحدة هي أحقية أهل البيت بالإمامة. ولكن بعد

طول انتظار عودة الإمام الغائب، بدأ التفكير في مسألة الحكم والشأن السياسي عامة، لأنّ الناس في حاجة إلى سلطة ينتظم بها أمر دينهم، وأمر دنياهم في الوقت نفسه.

أمام هذه الوضعية المخرجة أقرّ الفقه الشيعي بضرورة قيام نواب الإمام بواجب الإمامة، وهؤلاء هم الفقهاء الذين يستوفون شروط المرجعية الدينية. وفي مراحل تالية، حصل تطور في الفقه الشيعي من الانغلاق إلى الانفتاح على السلطة القائمة (الجائرة والغاصبة)، بناء على قاعدة أو مبدأ "الإذن": إذن الفقيه/المجتهد للحاكم بتولي الرئاسة شريطة أن يكون متيقناً من تدين هذا الأخير ومن عدله. أما النائبي فقد قدّم اجتهاداً ثورياً بالقياس إلى الإرث الفقهي الشيعي، مفاده أنّ الدولة ضرورية للاجتماع البشري والإسلامي بغض النظر عن طبيعة تلك الدولة. لذا يكون الشرط الوحيد الذي يلزم أن يتوفر في الدولة، هو شرط قيامها على العدل. وفي هذه الحالة، يصبح الشعب شريكاً في السلطة، وذلك من خلال حق الأفراد في "مساءلة السياسيين ومحاسبتهم، والاعتراض على أعمالهم، مع تمتعهم بالأمان، وحرية الرأي والتعبير عنه" (أورده بلقزيز، ص: 70). ولكن بما أنّ الإمام المعصوم غائب، فما الذي يضمن شرط قيام الدولة العادلة؟

يجيب النائبي إنّ هذا الشرط يتمثل في الدستور، فهو "أعلى القوانين، وأحكامه لازمة الإجراء على كل فرد". ومن ثم، فالدستور هو الكفيل بالحد من الاستبداد والطغيان، في حين أنّ الخضوع للمستبددين والطغاة هو نوع من العبودية والشرك بالله. ويرد النائبي على المعترضين القائلين إنّ الدستور بدعة - مادام تشريعاً موازياً للشريعة الإسلامية - بالقول إنّ الدستور "لا ينطبق عليه مسمى البدعة"، لأنه "غير مندرج بذاته تحت عنوان التشريع" (نفسه، ص: 73).

يستنتج الأستاذ بلقزيز من قراءته لرسالة النائبي المذكورة، أنها "تمثل ثورة فكرية حقيقية في سياق تاريخ الفقه السياسي الشيعي: ثورة أعادت النظر في جملة الثوابت التي رسا عليها ذلك الفقه، وأدخلت إلى منظومته مفاهيم سياسية جديدة: الدستور (أو المشروطة)، مجلس الشورى، نواب الشعب، المسؤولية أمام الشعب، المواطنة، السلطة الشرعية الحديثة، القانون.. إلخ. ومع أنّ إعادة النظر تلك نحت منحى تشغيل فاعلية الاجتهاد في تأويل النصوص الشرعية، وفي التخريج والاستنباط، ومع أنها لم تطعن في ثوابت الإمامة ونيابة الإمامة ووظائف الفقهاء في "عصر الغيبة"، إلا أنها لم تتنازل عن قضيتها الأساس: الدفاع عن المشروطة (الدستور) بحسبانها "الأساس المتين لسعادة الأمة"، ولا هي ساومت معرفياً على مفاهيمها الجديدة" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 77-78).

كما حدث نكوص في فكرة الإصلاحية الإسلامية ونهضت على أنقاضها فكرة الدولة الدينية (الثيوقراطية) على مستوى الفكر الإسلامي السني، كذلك سيحدث الشيء نفسه بالنسبة للفكر الإسلامي الشيعي. إذ سيقع

انقلاب على الفكرة الدستورية التي نادى بها النائيني مع مطلع القرن العشرين، لصالح فكرة ولاية الفقيه التي نادى بها رجال الدين الشيعة في مختلف الحوزات العلمية، وعلى رأسهم آية الله روح الله الخميني. لقد تزامن هذا الانقلاب الفكري مع الانقلاب السياسي الذي أعاد الشاه إلى الحكم وأطاح بحكومة مصدق؛ أي أنه انقلاب على الحقبة النيابية - الدستورية والعودة إلى نظام الحكم المطلق.

يقارن الأستاذ بلقزيز بين مسار الخطاب الإسلامي الصحوي بين السنة والشيعة، مستنتجاً ما يلي: "إذا كان في وسعنا القول إنّ المسافة بين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة للنائيني، وبين: الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، هي المسافة عينها بين: طبائع الاستبداد للكواكبي ومعالم في الطريق لسيد قطب؛ ساغ لنا - في امتداد ذلك - أن نستنتج أنّ الخطاب الإسلامي الصحوي عرف وحدة داخلية بين تياراته ومذاهبه (شيعة وسنية)، الأمر الذي يعني - في مستوى آخر - أنّ الحامل على أشكال الوحدة تلك ليس دائماً عقدياً أو مذهبياً، بل كان - في جانب من جوانبه - حاملاً تاريخياً وسياسياً" (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 216).

إذن كان الدافع السياسي من جهة، وضغط التاريخ من جهة ثانية، وراء تليين طوبى الخلافة وصرفها إلى الدولة الإسلامية (لدى السنة)، وكذلك تليين "ميثولوجيا الإمامة" وصرفها إلى ولاية الفقيه (لدى الشيعة). وهذا ما جعل الفكر الإسلامي المعاصر (السني والشيوعي) يتخذ المسار نفسه، وإن اختلفت المبادئ والغايات.

بيد أنّ تنزيل "الحكومة الإسلامية" الخاضعة لولاية الفقيه، تصطدم بمبدأ ثابت في الفقه السياسي الشيعي ألا وهو مبدأ "التعيين". فالحكومة الإسلامية عند الشيعة لا يقوم أمرها بالشورى والاختيار كما هو الحال عند السنة، بل هي مناط تكليف إلهي ما دامت ركناً من أركان العقيدة. يقدم الإمام الخميني ما يشبه أن يكون حلاً لهذا الإحراج بالقول: "ولئن كان الله تعالى لم يعين شخصاً معيناً للحكومة في زمن الغيبة، لكن تلك الصفات التي كانت شرطاً في الحاكم، من صدر الإسلام إلى زمن الإمام صاحب الزمان (ع)، هي كذلك لزمن الغيبة أيضاً. وهذه الصفات التي هي عبارة عن العلم بالقانون والعدالة، موجودة في عدد لا يحصى من فقهاء عصرنا، لو اجتمعوا مع بعضهم بعضاً لاستطاعوا إقامة حكومة العدل الشامل في العالم" (أورده بلقزيز، ص: 228). يصف الإمام الخميني هذه الحكومة بكونها "حكومة إلهية" أي "موافقة لحكم الله"، إنها "حكومة القانون الإلهي على الناس". هذه الحكومة، إذن، ليس فيها مؤسسة تشريعية - مادام الله هو المشرع - بل فيها "مجلس تخطيط"، يضع الخطط لسائر الوزارات على قاعدة أحكام الإسلام (ص: 231).

بهذا المعنى، نكون قد وصلنا مع الحكومة الإسلامية إلى إنشاء دولة "ثيوقراطية"، دولة يحكمها الفقهاء العُدول مستندين في ذلك الحكم إلى مفهوم "الحق الإلهي". وعند نقطة الوصول هذه، نفاجاً بأننا إزاء دولة "ثيوقراطية" أخرى هي دولة "الحاكمة".

سابعاً . الدولة القطرية في المجتمعات العربية

أمام فشل "طوبى الخلافة" من جهة، وفشل "ميثولوجيا الإمامة" من جهة أخرى، فرضت الدولة القطرية نفسها أمراً واقعاً. فماهي خصائص هذه الدولة؟ وهل استجابت لضرورات التحديث التي يفرضها التعايش مع المحيط الإقليمي والدولي؟

هناك أربع معضلات تواجه تكوين الدولة في المجتمعات العربية المعاصرة في نظر الأستاذ بلقزيز:

أولها: تتمثل في "عُسر قيام مجال سياسي حديث، يقع بقيامه الاستقلال الضروري لحيز الدولة عن المجال الاجتماعي... [و] حين لا تكون الدولة سوى ذلك الامتداد التلقائي للاجتماعي أو للمجتمعي في الحيز السياسي، تسقط صفتها كدولة جامعة - أو كدولة للعموم - وتتحول إلى مجرد سلطة سياسية تمثل فريقاً من دون آخر: طبقة أو طبقات (في المجتمع الحديث)، أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو مذهب (في المجتمع التقليدي المتأخر). وهذا بالضبط ما يعانيه تكوين الدولة في البلدان العربية اليوم، حيث تماهيتها مع المجتمع الأهلي من حقائق وجودها، وحيث إعادة إنتاجها النظام العصبي من أكد وظائفها السياسية" (الدولة والمجتمع، ص: 52).

ثانيها: تتمثل في كون الدول في المجتمع العربي المعاصر تتميز بـ "فقدانها الشرعية الديمقراطية والشعبية، ولجوءها إلى القوة والعنف والاستبداد لتثبيت سلطانها في المجتمع كبديل عن الشرعية التي تفتقر إليها... [فهي] مجرد أداة في يد فريق اجتماعي محدود، ونخبة سياسية ضيقة تعبر عنه. إن ضيق نطاق تمثيلها الاجتماعي والسياسي، واستيلاء قسم صغير من المجتمع والنخب عليها، يضعها أمام حال من الاعتراض الاجتماعي والسياسي عليها، ويتحول إلى سبب دائم لأزمته" (الدولة والمجتمع، ص 52).

ثالثها: تتمثل في النزوعات المبطنة لدى فئات محدودة ونافذة، والتي تعبر عن "إرادة الحد من وظائف الدولة وأدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية: إما بدعوى "الإصلاح الاقتصادي" وما يقتضيه - في منظور ليبرالي وحشي - من تعطيل لوظائف الدولة الاجتماعية ومن نيل من سلطانها الاقتصادي على قطاعات الإنتاج الأساسية، أو باسم مطالب "المجتمع المدني" بالحد من سلطان الدولة وتحجيم نفوذها في المجتمع" (المصدر والصفحة نفسها).

رابعتها: تتمثل في "نتائج العولمة على كيان الدولة في البلدان العربية.. [حيث] فقدت - أو هي بدأت في فقدان - سيادتها على ثرواتها واقتصادها وصناعاتها وزراعتها وتجارتها وقوت مواطنيها، وسيادتها على حدودها التي كانت محمية (بسياسات حمائية)، وبات عليها أن تفتح مجالها لأحكام العولمة (شاءت أم أبى). ثم لم يلبث فقدانها للسيادة الاقتصادية أن أسس لفقدان القرار الوطني، ولانهيار النظام الثقافي والتربوي القومي، ولتمزق حاد في منظومات القيم والمعايير والأذواق" (الدولة والمجتمع، ص: 53).

ما هي الأسباب الكامنة وراء بروز مثل هذه المعضلات التي تدل على هشاشة الدولة وضعفها في مختلف الأقطار العربية؟

يعود أول تلك الأسباب في نظر الأستاذ بلقزيز إلى "حادثة ميلاد الدولة في البلدان العربية، حيث يعود ذلك الميلاد إلى بضعة عقود لا تتجاوز جيلين أو ثلاثة أجيال، وهي فترة قصيرة في أعمار الدول والأمم. ومشكلة الدولة العربية مضاعفة هنا، فبمقدار حادثة سنها تنوء بثقل المواريث: مواريث الدولة السلطانية التقليدية المنحدرة من التاريخ الوسيط.. [و] لم تستطع تجربة التحديث الكولونيالي، في حقبة الاحتلال الأجنبي، أن تقوّض أساسات الدولة السلطانية التقليدية. ولم تفعل دولة الاستقلال سوى أنها استأنفت تجربة دولة الاحتلال: التحديث الاقتصادي، وتكريس التقليد السياسي والاجتماعي أو عدم الصدام معه" (الدولة والمجتمع، ص: 71-70).

أمّا ثاني تلك الأسباب، فيعود إلى "ضعف التمثيلية الاجتماعية لدى الدولة. فالقوى الاجتماعية التي تمثلها أو تستمدجها في كيانها السياسي محدودة، وعصبوية في الغالب، إذ لا تكاد تخرج عن كونها جماعات اجتماعية موصولة بخيوط القرابة مع النخب الحاكمة، وهذا كل رأسمالها الاجتماعي الذي تتلقى عائداً سياسية عنه لقاء دورها في ردف النخبة الحاكمة أو حماية التوازن السياسي القائم" (الدولة والمجتمع، ص: 71).

بينما يعود "ثالث تلك الأسباب [إلى] هشاشة المجتمع نفسه، فكما يكون المجتمع تكون الدولة، وعلى صورته تقوم، إذ لا دولة حديثة نشأت أو تنشأ في مجتمع تقليدي عصبوي، تماماً مثلما لا يمكن لدولة تقليدية، من النمط السلطاني أو الثيوقراطي، أن تنشأ في مجتمع (مدني) حديث" (الدولة والمجتمع، ص: 72).

وقد أثارَت وضعية هذه الدولة الوطنية مجموعة من الانتقادات، جاءت من ثلاثة تيارات مختلفة، بل متعارضة. هناك أولاً موقف التيار القومي العربي الذي رأى في هذه الدولة صنعة استعمارية بامتياز، وليس لها من وظيفة سوى تمزيق وحدة الأمة وتجزئ الوطن الكبير. وهناك ثانياً موقف التيار الإسلامي الذي لا يرى في هذه الدولة سوى تمثيل لسلطة غير شرعية قامت على أنقاض الخلافة، ولا تحكم بما أنزل الله. وأخيراً هناك

موقف التيار الماركسي - واليساري عموماً - الذي يعتبر هذه الدولة ممثلة لمصالح طبقية معينة، ومن ثم فهي دولة تابعة ولا تمثل في شيء مصالح الشعب (ص: 106).

الموقف الليبرالي وحده يندد عن القاعدة ويقبل بالدولة الوطنية، إذ يعترف لها بالشرعية السياسية بناء على السلطة التي يقرّها الشعب من خلال ممثليه المنتخبين. ولهذا السبب جرّ هذا الموقف على نفسه عداوة التيارات الثلاثة السابقة: عداوة القوميون الذين ينظرون إلى هؤلاء الليبراليين بوصفهم يمثلون قوى معادية للوحدة العربية، ثم عداوة الإسلاميين الذين ينظرون إليهم بوصفهم علمانيين مناهضين للمرجعية الإسلامية، وأخيراً موقف الماركسيين الذين يعتبرونهم ممثلين لقوى بورجوازية معادية لحقوق الشعوب (ص: 107).

ما هي نتيجة هذا التنارع حول شرعية هذه الدولة وعدم شرعيتها؟

لقد ظهرت تلك النتيجة - حسب ما استنتجه الأستاذ بلقريز - في كون الدولة الوطنية "زادت انكفاء في حدودها الكيانية الضيقة، وانهارت الفكرة العربية عندها وتعطلت مؤسساتها الوظيفية (الجامعة العربية)، وانفجر في وجهها المدّ الأصولي، فحاصر قدرتها على المناورة والاستيعاب ليجبرها على مواجهته في دورات عنف دموي متبادل لم تنقطع، ثم زادت معدلات ارتهانها للأجنبي، ليزيد معه معدل إفقارها للمجتمع والناس وعدوانها على القوات اليومية للمواطنين. وبكلمة، زادت أسباب محنة الشرعية لديها، ولكن دون أن ينجح مناهضوها في كسب أية معركة ضدّها: لا الوحدة، ولا الشريعة، ولا الاشتراكية" (الدولة والمجتمع، ص: 108).



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com