مفاهيم ملتبسة في الفكر العربيّ المعاصر (1)

مفهوم الدولة، "الدولة الإسلاميّة"، "دولة الخلافة"

ملف بحثي

2015 / 01 / 29

- أنس الطريقي
- محمّد جبرون
- عاصم حفني
- محمّد مزوز
- عمّار بن حمّودة
- محمّد مسعد العربيّ
- التجاني بولعوالي
- يوسف هريمة

ملف بحثي

مفهوم الدولة ..

الفهرس:

تقديم 3
د. أنس الطريقي

مفهوم الدولة الإسلاميّة
(قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة) 7
د. محمد جبرون

الدولة في الإسلام 27
د.عاصم حفني

مفهوم الدولة في الفكر العربي ـ الإسلامي 49
محمد مزوز

مفهوم الدولة الإسلاميّة المقدّسة 69
عمّار بنحمّودة

الدولة العلمادينيّة:
مقاربة نقديّة 79
محمد مسعد العربي

حوار مع الدكتور سعيد بنسعيد العلوي
مسارات تشكّل الدولة بين الغرب والإسلام 87
حاوره: يوسف هريمة

ثنائيّة الدين والدولة بين التباس المفاهيم وغياب المرجعيّة
تقديم كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري 95
التجاني بولعوالي

مسألة الدولة 105
أنس الطريقي

تقديم

د. أنس الطريقي

ليس بين المفاهيم السياسيّة المعاصرة مثل مفهوم الدولة موضوعاً للجدل وأهميّة وصعوبة في التعريف. ثمّة إجماع كونيّ بين أعلام الفكر العالم بموضوعه على هذه الحقيقة، فلا يختلف في هذا الشأن علماء السياسة أمثال مارسيل بريلو، عن علماء الاجتماع السياسيّ أمثال موريس دوفارجاي، عن علماء القانون أمثال هانس كلسن، عن علماء الأنتروبولوجيا أمثال جورج بالانديي، وغيرهم كثيرون في شتّى التخصّصات المعاصرة المتعلّقة بدراسة الظاهرة السياسيّة. جميعهم يقرّون بهذه الصعوبة، ويؤكّدونها مقابل بعض الأصوات المتمسّكة بضرورة الاستغناء عن المفهوم، من أمثال جيرار بارجرون.

وإنّ ثقافتنا العربيّة المعاصرة، بين الثقافات الإنسانيّة الرّاهنة، دليل على هذه الحقيقة.

ففي مشروعنا العربي الإسلاميّ الحضاري كانت الدولة منذ فترتنا الحديثة هي المشروع. هذا ما صرّح به جميع الدارسين المعاصرين لمسألتها في تاريخنا المعاصر، من ألبرت حوراني ومجيد خدوري، إلى هشام شرّابي، وكمال عبد اللّطيف، ووضّاح شرارة، ومحمّد الحدّاد، وغيرهم.

وفي هذا المشروع أيضاً، تثار النقاشات الطويلة التي أثيرت حوله في الفكر الغربيّ، وإن بمضامين مختلفة.

وفيه أيضاً تبقى مشكلة التعريف في رأس مشاكله الرّاهنة، ففضلاً عن تعدّد صوره التاريخيّة المركّبة على مفهوم دولة الأمّة، كما يسمّيها التقليد الفرنسيّ، أو دولة الحقّ كما يسمّيها التقليد الألماني، يواجهنا مفهوم الدولة في الفترة الراهنة من تاريخنا بتركيبات جديدة، تقرنه بالإسلاميّة، أو الوسطيّة، أو الثيوديمقراطيّة، أو الشريعة، أو تواجهه بالخلافة.

و لذلك لا يظلّ هذا المفهوم كما وصفه كمال عبد اللّطيف منذ التسعينات من المفاهيم الملتبسة الأساسيّة في الفكر العربيّ المعاصر، إنّما هو يكاد يتحوّل كما قرّر عبد اللّه العروي في شأن الخلافة إلى طوبى أو فكرة غائمة محرّكة للواقع، دون أن يكون لها وجود حقيقي فيه.

وإزاء أهميّة الأفكار والمثل العليا في دفع حركة التاريخ، والإرباك الحاصل لنا نحن ـ العرب المسلمين ـ في التعامل مع هذا المفهوم المثال، والخوف من تشظّي منظومتنا الفكريّة وقيمنا السياسيّة بسببه في كلّ اتّجاه، نحتاج اليوم في سياق ما بعد الثورة العربيّة الرّاهنة، أكثر من أيّ وقت مضى، إلى المزيد من تدقيق معرفتنا بالدولة.

ومن هذا المنظور يؤسّس هذا البحث التعريفيّ للدولة قيمته العلميّة، هدفاً إجرائيّاً وموضوعاً ومنهجاً. فهدفه الإجرائيّ تعريفيّ، وموضوعه الدولة بين التاريخ والنظريّة، حسب المحورين التاليين:

- مفهوم الدولة في الفكر الغربيّ: من دولة المدينة إلى الدولة متعدّدة الثقافات.

- مفهوم الدولة في الفكر العربي والإسلاميّ: من الخلافة إلى "الدولة الإسلاميّة".

سيجد القارئ لفقرات هذا الملفّ محاولات لرفع الالتباس عن فكرة الدولة في المجال العربيّ الإسلاميّ، تتغيّا كشف تاريخيّتها، ضدّ كلّ دعاوى قدسنتها عبر ربط شرعيّتها السياسيّة بشرعيّة دينيّة متخيّلة تألّبت على تكريسها في الذاكرة الجماعيّة طبقات المنظومة الثقافيّة الإسلاميّة المتشكّلة حول الكتاب والسُنّة.

تحت عناوين "الدولة المقدّسة"، و"مفهوم الدولة الإسلاميّة (قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)" و"الدولة في الإسلام"، سعى كلّ من عمّار حمّودة من تونس، ومحمّد جبرون من المغرب، وعاصم حفني من مصر، إلى إماطة اللّثام عن مفهوم الدولة في الإسلام، من خلف الحجب التأوليّة التي ألحقت بها تبعاً لعمليّة الأدلجة التاريخيّة للدين التي زجّت به في الصراع على تحديد المسار الحديث المعاصر والرّاهن للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة. فلمّا كانت الدولة هي المشروع المركزيّ في هذا المسار، فقد وقعت عمليّة تطويعها من قبل الإيديولوجيا الدينيّة لمستلزمات معركتها مع القوى التحديثيّة. وذلك بشدّها عن الواقع المدنّس، وإدراجها في استمراريّة زمانيّة متعالية ومقدّسة. وكان أبرز إفرازات تلك العمليّة ما اصطلح على تسميته بالدولة الإسلاميّة أو الدينيّة أو دولة الخلافة في القرن الحادي والعشرين.

سيعثر القارئ لهذا الملفّ في مقال عمّار حمّودة على تفكيك لطبقات المهاد التاريخيّ القديم لهذه العمليّة في التاريخ الإسلاميّ القديم، مشروحة هذه الطبقات في اللّغة بوصفها المعبّر عن نمط تمثّل العالم وإعادة إنتاجه، بل وتقييده في صياغاتها المعجميّة، والتركيبيّة، والأسلوبيّة، وفي الفقه وأصوله بوصفهما أداتي تحديد قيمتي الصواب والخطأ، أي الحقّ في النهاية، ومسالك تحويله إلى واقع عمليّ مسيّج للفعل الاجتماعيّ، وفي علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة اللّذين تكفّلا بشرح رؤية الكون الإسلاميّة بصفتها البوتقة التي تقدّم الجواب الميتافيزيقي الأنطولوجيّ الضروريّ لهذا البناء الإيديولوجيّ العامّ.

وسيجد في بحث محمّد جبرون حرصاً مشابهاً على تعرية الوجه الإيديولوجي لقدسنة الدولة في مفهوم الدولة الإسلاميّة المعاصر، وتوجّهاً مشابهاً إلى التاريخ لتجلية الطبيعة التاريخيّة النسبيّة لتلك الدولة الإسلاميّة التي يراد ابتعاثها راهناً.

بهذا الحرص نفسه الذي قاده إلى العودة إلى المحطّات التأسيسيّة الرئيسة في التاريخ الإسلاميّ، بداية بالتجربة النبويّة، لا يسعى محمّد جبرون إلى طيّ صفحة مفهوم الدولة الإسلاميّة، إنّما هدفه أن يعيد إليه تاريخيّته

المفقـودة، بغية إعادة الدفع به في المجال الرّاهن للتجربة السياسـيّة الإسـلاميّة، على اعتبـار صلاحيّته الكبرى في نظره للتصدّي لحلّ أكبر إشـكاليّات السلطة في التاريخ البشري، وهي تلطيف الطاعة، وتخليق السياسة، بعد أن حوّلتها علمنتها المستمرّة إلى آلة خالية من كلّ ضمير.

ومقابل هذا التفكير في إعادة شـحن مفهوم الدولة الإسـلاميّة، بمدلولات جديدة تواكب زمن الوعي التاريخيّ الذي لا ردّة عنه، ينطلق عاصم حفني من هذا الوعي نفسـه للتصدّي لهذا المفهوم، برفع كلّ ظلال القدسـيّة التي صارت تغطّيه، فالخيار التأصيلي التاريخيّ الذي يتبنّاه جبرون، يواجهه عاصم حفني بخيار تأصيليّ ثانٍ، يتأسّس على القطع مع هذا المفهوم، والاندراج في اللّحظة المفاهيميّة الحديثة والمعاصرة، فكما أنّ أوّل شروط الانتماء إليها هي شروط لغويّة مفاهيميّة، فإنّ شروطها السياسـيّة تقتضي التحدّث باللّغة السياسـيّة للعصر الحاليّ. ومن ثمّ فإنّ مناط التأصيل الحقيقي حسب عاصم حفني هو الإسلام المعرّى من كلّ الإيديولوجيّة السياسيّة المشتغلة عليه وبه. على هذا النحو انتقد عاصم حفني في مفهوم الدولة الإسلاميّة الارتقاء الواقع من خلاله بالسياسة في الإسلام إلى مصافّ العقيدة، وواجهه من منظوره التأصيليّ المختلف بالموقف الحقيقي المدنيّ للإسـلام من السلطة، وعاد إلى نواه الأصليّة في نظريّة الخلافة والسـلطة والتشريع والشـورى في الإسـلام ليعيد وصلها بمدنيّتها الإسـلاميّة الأصليّة، بل وليؤسّـس على زمانيّتها دعواه إلى ضرورة فتح النظريّة السياسـيّة الإسـلاميّة على معطيات التجربة السياسيّة الكونيّة الرّاهنة.

التجانـي بولعـوالي ينخرط بدوره في هـذا الحوار حول الالتبـاس المفاهيمي في مفهوم الدولـة، فيذكّر بأولى الدعوات إليه في الفكر العربي المعاصر، وهي التي صدرت عن محمّد عابد الجابري في كتابه الدين والدولة وتطبيق الشريعة. فبتقديمه لهذا الكتاب يعيد لفت الانتباه إلى تأكيد الجابري ضرورة أن يتجاوز الخطاب العربي المعاصر هناته المزمنة في التعامل مع المفاهيم الجديدة المتحرّكة في فضائه التداوليّ وعلى رأسها الدولة والشريعة والعلمانيّة. إنّ أبـرز هذه الهنات وقد أحصاها الجابري في ثلاث رئيسـيّة، هي طبيعته السـجاليّة، والتباس المفاهيم، وغياب المرجعيّة الأصل للمفاهيم المكرّرة أو المستحدثة، تمثّل المدخل الأوّل الذي لم تتجاوز عتباته إلى حدّ الآن في تأسيس النظر السياسيّ العربيّ، والذي يتعيّن تجاوزه إلى مرحلة تالية هي تأسيس آليّات منهجيّة جديدة ومفاهيم مؤصّلة فلسفيّاً في دراسة قضايا الدين والسياسة عندنا.

من هذا المنظور نفسه الناقد للمفاهيم المتداولة في النظر السياسيّ العربيّ يؤكّد الباحث المصري محمّد مسعد العربيّ تهاوي المفاهيم المستخدمة في تفسير مظاهر وجود الدّين وفاعليّته في المجال العامّ للدولة العربيّة الحديثة. ومـن هذه الزاوية عينها يتصدّى كالجابري لمفهومي العلمانيّة واللاّئيكيّة، ويبيّن صلاحيّتهما المحدودة لتوصيف الواقع السياسي الدينيّ الرّاهن. ومقابل ذلك يدفع بالمفهوم الذي اقترحه أحمد زايد في تعريبه لكتاب آصف بيات: (Life as Politics: How the Ordinary People change the Middle East)، تحـت مسـمّى العلمانيّـة الدينيّـة. وإن كان هذا المفهوم يسـتجيب لمقتضيـات الوضع المميّز للدين في المجتمعـات الحديثة، كما بيّنه علماء

الاجتماع الدينيّ، ووضّحته الباحثة الكنديّة ميشـلين ميلو في كتابها حول اللائيكيّة (2011)، فإنّ محمّد مسـعد العربيّ يهتمّ بنقده، وبيان حدوده التطبيقيّة.

ومن جهتهما يسـتعرض الباحثان المغربيّان يوسـف هريمـة ومحمّد مزوز ملامح هـذا الالتباس التعريفي المتعلّـق بالدولة، وأهمّ تعريفاتها في المجال السـياسيّ العربيّ المعاصر من خلال الاسـتعانة بآراء أبرز المختصّين بدراسـتها عربيّـاً، الأوّل في حواره مع المفكّر المغربيّ سـعيد بن سـعيد العلويّ الذي يأخذنـا إلى أصل من أصول نظريّتها الحديثة في فلسـفة التاريخ الهيغليّة، متدرّجاً نحو بيان اختلاف القيم المؤسّسـة للمجالين السياسـيّين العربي الإسـلاميّ والغربـيّ، وللتلفيقيّة العامّة التي تطبع الفكر العربيّ في محاولاتـه التقريب بين الدولتين عند العـرب والغرب. أمّـا الثاني فعبر التعرّض لتحليليّة عبـد الإله بلقزيز للخيط الناظم لنشـأة الدولة في التاريخين القديم والمعاصر للعالم العربيّ الإسلاميّ، في ثلاثة من أبرز كتبه المتعلّقة بالموضوع.

وفي باب الترجمة، وبحثاً عن تعميق الفهم بمسألة الدولة اهتمّ الباحث التونسيّ أنس الطريقي بالتذكير بأهمّ النظريّـات المفـسّرة لها في الفترة المعاصرة، لا سـيما في مباحث الأنتروبولوجيا السياسـيّة، كما مورسـت من قبل بيار كلاسـتر، وكلود لوفور، وبيار لوجندر، الذين عادوا لمسـاءلة نصوص إيتيان دو لابويسي حول أصل الطاعة والسلطة، من خلال دراسة نشأتها عند القبائل البدائيّة.

مفهوم الدولة الإسلاميّة
(قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)

د. محمد جبرون
أستاذ باحث – المغرب

مقدمة:

إنّ مفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم الملتبسة في الفكر السياسي العربي، يتداخل في تحديد دلالتها الإيديولوجي بالسياسي بالمعرفي...، الشيء الذي يجعل منها مفهوماً غير منضبط، وحمّال أوجه، وفي بعض الأحيان فاقداً للوظيفة على مستوى التواصل أي الفهم والإفهام، وهو ما يقتضي وقفة نقدية متأنية، تتوخى رفع هذا الالتباس في ضوء ما استجدّ من معارف وأوضاع.

تتفرق دلالة الدولة الإسلامية بين عدة معانٍ، تُجلِّيها استعمالات المفهوم المختلفة، من أبرزها: **الدولة التاريخية** التي كانت سائدة في العالم العربي والإسلامي خلال العصر الوسيط وإلى فترة قريبة من عهدنا؛ وفي استعمال ثان، **الدولة التي تُحَكِّم «شرع الله»**؛ وفي استعمال ثالث **الدولة التي تسود المجال الجغرافي الذي يدين أغلب أهله بالإسلام**، بغض النظر عن طبيعة الحكم، ومرجعياته الدستورية والقانونية.

وإذا كان هـذا التعـدد في الاسـتعمال لا يطرح مبدئياً أية مشـكلة، وله نظائر متعددة، ويسـعه العلم، فإنه في الحالة التي ندرسـها يطرح عدة صعوبات، مصدرها الأسـاس **التمازج الحاصل في الفكر والوجدان لدى كثير من المسلمين بين الحكم بإسلامية الدولة، وعقيدتهم الدينية**، فالدولة الإسلامية في نظر كثير منهم هي الدولة التي تتجاوب مع مفهومهم الخاص للإسلام، الذي يتجاوز بكثير الأخلاق والعقائد إلى ضروب وأنواع من المعاملات، تضيق وتتسع بحسب الطائفة والمذهب والجماعة والشخص.

ومن ثم، فالنقاش حول الدولة الإسـلامية في جزء كبير منه نقاش غير علمي، أي لا يتناول ظاهرة موضوعية، تقـع تحـت طائلة العقل وحده، بل هو نقاش يتصل بالإيمان والوجدان، ويراجع ظواهر تاريخية لها انعكاس على «الإيمان السياسي» للأفراد، وهو أمر بالغ الصعوبة.

إنّ مشروعنـا في هـذه الورقـة، وفي عدد من الأعمال التي صدرت لنا في هذا الموضـوع، هو مراجعة الصلة التي أقامها الفكر السـياسي الإسلامي بين الإسلام والدولة، والتي يتأسـس عليها ما نسميه بـ«الإيمان السياسي»، وذلك من منظور تاريخي. فإذا كان القدامى ذهب بعضهم إلى تعليل الدولة (الخلافة) بالشرع، وذهب آخرون إلى تعليلها

بالعقـل، فإننا في هـذه الأطروحة نزيد علة أخرى وهي العلـة التاريخية وراء وجود الدولـة، وفائدة هذه الدعوى اعتبار التبدل والتطور في مفهوم الدولة تبعاً لتطور التاريخ، الذي ينعكس بالضرورة على علاقتها بالإسلام.

ومن ثم، فمفهوم الدولة الإسلامية الذي ندفع به في هذه الدراسة هو مثال لقراءة مزدوجة لـ«الإسلام السياسي»[1]، ولتاريـخ الدولة بالمجال العربي، تقرب من ناحية من الحداثة السياسـية، ولا تشـترط من ناحية ثانية التخلي عن الخصوصيـة. ويتأسـس هذا المفهوم على مراجعـة نقدية لعدد من القضايـا الجوهرية، منها على سـبيل المثال لا الحصر: انبثاق الدولة في الاجتماع الإسلامي؛ حدود العلاقة بين مفهومي الخلافة الراشدة والدولة الإسلامية؛ مفهوم الدولة الإسلامية؛ التحول المعاصر للدولة الإسلامية.

ا- انبثاق الدولة في الاجتماع السياسي الإسلامي:

إنّ المجال الجغرافي الذي ظهرت فيه التجربة السياسـية الأولى للمسـلمين، كان يخلو من أطر وتنظيمات تشبه الدولة، وكانت جلّ شـؤونه السياسية التي تتعلق بالمصير المشترك للجماعة يُبَتُّ فيها من خلال القبيلة، وما يتصل بها من مؤسسـات، وفي هذا السـياق كان النسـب ورابطة الدم عنوان المواطنة وأساسها، فمن لا نسب له ولا رابطة تربطه بالقبيلة لا مواطنة له، وبالتالي لا حقوق له.[2]

لقد كان عرب بطن الجزيرة العربية،[3] الذين ينتسب إليهم أهل مكة والمدينة، يديرون شؤونهم من خلال رئاسة القبيلة التي يحتكرها رئيس أو بعل يطلق عليه سـيد القبيلة أو لقب آخر.[4] وكانت تنتقل الرئاسة إلى أبناء الرئيس بالوراثة.[5] وتعتبر «دار الندوة» أهم المؤسسـات السياسية القبلية التي اشتهرت في هذا العهد، التي اختصت بتدبير قضايا المصير المشترك،[6] من قبيل الحرب والسلم والتحالف وغيرها من الشؤون العامة، ولم تهتم كثيراً بالتفاصيل الجزئية، وخاصة تلك المتعلقة بالقضاء.[7]

1- نقصد بالإسلام السياسي في هذا السياق المحتوى السياسي للإسلام كما تقدمه عدد من القراءات الفكرية والسياسية، ويتجلى أساساً في عدد من الأحكام والتشريعات من قبيل الحدود، وأحكام الردة، وأحكام الحروب، والاقتصاد والمجتمع... المنصوص عليها في القرآن، والمبثوثة في سيرة الرسول (ص)...

2- كانت الرابطة الأساسية في مجتمعات بطن الجزيرة هي رابطة الدم، فكل الوحدات السكانية في المدينة أو مكة أو القرى المجاورة لهما ترجع في أصلها إلى جد واحد، فيرجع أهل مكة إلى قريش، ويرجع الأوس والخزرج إلى قيلة، ويرجع أهل الطائف إلى ثقيف.. (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. 5، بمساعدة جامعة بغداد، ط. 2/ 1993، ص 180).

3- بطن الجزيرة تطلق على الأقاليم العربية التي تقع بعيدة في داخل الجزيرة، والتي كانت تتميز بشح المياه، والبعد عن الممالك والدول الكبرى في العراق وبلاد الشام أطراف الجزيرة، وتعتبر مكة والمدينة من حواضرها الرئيسة.

4- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، م. س، ص ص 188- 189

5- نفسه، ص 197

6- نفسه، ص 234

7- نفسه، ص 241

وبالرغم من تعرّف عرب مكة والمدينة على التجارب السياسية الملوكية التي كانت تجاورهم، وخاصة تجربتي الفرس والبيزنطيين، فإنهم لم يتأثروا بهما على الصعيد السياسي تأثراً كبيراً، بحيث حافظوا على نظمهم التقليدية في الإدارة والعيش، خلافاً لعرب أطراف الجزيرة الذين استلبوا من طرف النموذجين الفارسي والبيزنطي، وأهمها مملكة المناذرة ببلاد الرافدين، ومملكة الغساسنة بالشام.

لقد أدى ظهور الإسلام في هذه البيئة الغارقة في التقاليد القبلية، والضعيفة التثاقف، إلى زحزحة استقرار الجماعة القبلية وتغيير طبيعة العلاقات داخلها، بل أكثر من ذلك أدّى إلى تكون جماعة سياسية موازية للقبيلة ذات مصير جديد، وخاصة بعد هجرة الرسول (ص) من مكة إلى المدينة. ولم تكن هذه الجماعة إسلامية صرفة تقتصر على من يدينون بدين محمد (ص)، كما يعتقد الكثيرون، بل كانت جماعة تعددية، على صعيدي الدين والنسب القبلي.

إنّ فكرة الدولة في هذا السياق التأسيسي لا تعدو أن تكون إطاراً سياسياً جديداً لإدارة شأن الجماعة، فوق القبيلة، يتعدّى لضوابطها واشتراطاتها القائمة بالأساس على تعاقد طوعي بين مكوناتها، يحفظ الاستقرار الأمني للجماعة، ويوفر ظروف التعايش بين أفرادها، ويؤمنها إزاء أعدائها والمتربصين بها بالداخل والخارج.

فالاجتماع السياسي الذي ساهم في تكوينه العامل الإسلامي، الذي أخرج العضوية الاجتماعية من سلطان القبيلة، وربطها بتعاقد سياسي جديد، والذي اكتسب بموجبه عرب المدينة جملة من الحقوق، ورتّب عليهم بالمقابل مجموعة من الواجبات...، كان الرحم الذي تخلقت في صلبه فكرة الدولة في المجال الإسلامي، وتخلق معها عدد من المفاهيم الأخرى القريبة منها، وفي مقدمتها: مفهوم المصير المشترك؛ ومفهوم المواطنة؛ ومفهوم السلطة؛ ومفهوم المرجع القانوني (التشريع أو الحكم)، الذي انفرد به الرسول (ص).

إنّ الحدث الأساسي في هذا السياق الذي لا يستقيم الحديث عن الشأن السياسي في الإسلام دون التعرض إليه هو حدث الصحيفة، التي شكلت ميثاقاً بين فرقاء المدينة، وعكست شروط الانتظام السياسي الجديد، التي لم يعهدها مجتمع يثرب، أو على الأقل كانت محجوبة عنه من طرف القبيلة. وتعتبر هذه الوثيقة في مغزاها العميق «دستوراً» لهذا الكيان السياسي الجديد، أسست لميلاد السلطة العمومية، وعكست ـ أيضاً ـ انشغالات الجماعة، وإدراكها المسؤول لمصيرها المشترك، بعد التهديدات التي بات يشكلها قريش وحلفاؤهم.[8]

لقد كان الهاجس الأكبر الذي شغل الرسول (ص)، وهو يكتب هذا التعاقد، هو إنشاء جماعة سياسية جديدة فوق القبيلة، ومتجاوزة لكثير من أعرافها السياسية، تقوم العلاقات داخلها على السلم والأمن. وقد أطلق النبي ـ

8- محمد جبرون، شرعية السلطة السياسية في دولة الرسول، منشورات «مؤمنون بلا حدود»، ص 2. (http://www.mominoun.com/arabic/articlespdf/articles10211?fileName)

عليه السلام ـ على هذا الاجتماع الجديد لفظ **الأمّة**، حيث كتب في مستهل هذه الوثيقة: «بسم الله الرحمن الرحيم، هـذا كتـاب من محمـد النبي (ص)، **بين المؤمنين والمسـلمين من قريـش ويثرب، ومن تبعهـم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمّة واحدة من دون الناس**».[9]

لقد كان هدف الرسول (ص) والذين معه من وراء هذا العهد بناء كيان سياسي مختلف، تقوم العلاقات داخله على السلم والأمن العام، وينأى عن أشكال العنف و«الحرابة»، التي هيمنت على حياة العرب في الجاهلية، فقد جعل من شروط هذا التعاقد أخذ الديات وإعطاءها، وفداء الأسرى بالمعروف والقسط بين المؤمنين مدخلاً لتحقيق معاني السلم و«السلوك المدني»، كما وضع إطاراً مرجعياً لتسوية الكثير من التوترات الاجتماعية التي كانت تقسم مجتمع يثرب التعددي، وتهدد بشكل دائم استقراره.[10]

ولم يكتفِ الرسول (ص) بهذه المبادئ في مسعاه لبناء الاجتماع السياسي الجديد بالمدينة، بل نصّ على مجموعة مـن «القوانـين» الأخرى التي تصبّ في الاتجاه نفسـه، مثل: ألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه؛ وإنَّ سِـلْم المؤمنين واحدة، لا يسـالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سـبيل الله؛ وألا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً؛ وأنّ يثرب حرام جوفهـا لأهل هـذه الصحيفة؛ وألا تجار حرمة إلا بـإذن أهلها... إلخ.[11] وقد كانت هذه القضايا سـبباً في كثير من النزاعات والتوترات الاجتماعية بالمدينة.

ومـن ثم، فقد تأسّـس هذا المشروع السـياسي على قاعدة أساسـية وهي **نبذ الظلم والعـدوان بين مكونات الجماعة، ورفض العنف وسـيلة لحل الخلافات**، وتحريمه بين أهل الصحيفة جميعاً، بغض النظر عن دينهم ونسـبهم، فلا يجوز للداخلين في حكم الصحيفة التظالم، أو حماية الظالم، أو عدم المسـاعدة على القصاص، يقول النبي (ص) في هذه الصحيفة: «إنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة[12] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فسـاد بـين المؤمنين، وإنّ أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهـم»؛[13] «وإنّه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم»؛[14] «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه، وأهل بيته»؛[15] «وإنّ النصر للمظلوم».[16]

9- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. 2، ط. 3/ 1990، ص 143

10- ابن هشام، السيرة، ج، 2، م. س، ص 143

11- نفسه، ص ص 144- 145

12- دسيعة: طلب دفعاً على سبيل الظلم.

13- نفسه، ص 144

14- نفسه، ص 144

15- نفسه، ص 145

16- نفسه، ص 145

وبالرغم من هيمنة القضايا الداخلية على بنود الصحيفة، وإلحاحها في طلب الأمن والاستقرار الداخلي، استناداً إلى مبدأ نبذ الظلم، فإنها لم تغفل قضايا الأمن الخارجي، والتهديدات التي كان يشكلها المخالفون المتربصون بالمدينة، وفي مقدمتهم قريش، ولعلها كانت أحد الأسباب وراء مسارعة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى بناء الجبهة الداخلية وتوحيدها. ورغم قلة البنود التي اعتنت بهذا الجانب، فإنّ ما ورد في الصحيفة من هذه الناحية واضح وكافٍ للدلالة على أهمية هذا العنصر، فقد نصّت الصحيفة على أنّ بين أهلها - يهوداً ومسلمين أوساً وخزرجاً - النصر على من حاربهم، وعلى كل من دهم يثرب.[17]

لقد أفقد هذا الانتظام السياسي الجديد - الذي جسّدته قانونياً ونظرياً وثيقة الصحيفة - القبيلة سلطانها، وسلبها عدداً من الاختصاصات العرفية، المرتبطة برابطة الدم والنسب، وخاصة ما تعلق بالتعاضد والتناصر، فالمؤمنون ومن معهم من أصحاب الديانات الأخرى يدهم واحدة على الظالم، مهما كان نسبه، «ولو كان ولد أحدهم» كما جاء في الصحيفة، وعدم جواز إجارة مال أو نفس لقريش؛ وعدم جواز عقد السلم لأحد إلا على سواء (أي بشكل عام) وعدل.[18]

إنّ هذه الفكرة السياسية الجديدة، التي تجسدت في دولة المدينة، اشتد عودها، وتطورت في صراعها مع نقيضها وهو القبيلة، فالمصالحة التاريخية التي تمّت بين الأوس والخزرج، وانتهاء ما كان بينهما من إحن وضغينة؛ ومشروع المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار؛ وقتال قريش لقريش في معركتي بدر وأحد.. كلها علامات على خفوت وضعف صوت القبيلة، وتراجع تأثيرها في الأحداث والنفوس.

وتزداد قيمة هذا المنجز السياسي الذي رعى إخراجه الرسول (ص) إذا أخذنا بالاعتبار أنّ التأسيس الماديّ لهذه الدولة ترافق مع تمكينها من مرجعية قانونية وتشريعية استقلّ بها الرسول (ص)، والتي كان يرجع إليها في كل شيء، الأمر الذي لم يعتده العرب، الذين كانوا موزعين بين عدة مرجعيات وآراء متعارضة أحياناً، ومتضاربة أحياناً أخرى، منها ما يرجع للدين (اليهود والكهنة)، ومنها ما يرجع لحكمة العرب.

وإجمالاً؛ **إنّ الدولة الإسلامية التي بناها الرسول (ص) كانت تجاوزاً راديكالياً للانتظام القبلي، وتجلى هذا التجاوز بشكل رئيس في بناء العضوية أو المواطنة على التزام تعاقدي يستند إلى جملة من المصالح، لا على رابطة الدم، التي أمست ضعيفة ولا يلتفت إليها. غير أنّ عدداً من الحوادث والتطورات السياسية المرتبطة بالصراع بين الجماعة الإسلامية وقريش، أفقرت هذه المواطنة، وأضعفت محتواها التعددي دينياً وسياسياً، وخاصّة بعد تورط اليهود في مؤامرات تستهدف أمن دولة الرسول (ص)، وهو ما أدّى في النهاية إلى ظهور الدولة الإسلامية بمظهر الدولة الدينية التي لا تعترف بالمواطنة الكاملة سوى لأهلها من الملة المسلمة.**

17- نفسه، ص 145

18- ابن هشام، السيرة، م. س، ص ص 144-145

والجديـر بالذكـر في هذا السـياق، أنّ كثيراً من دارسي الدولة الإسـلامية في هذه الفترة المبكرة، يسـارعون إلى مقارنتها بمثيلاتها ببلاد الفرس وبيزنطة، حيث يبحثون من خلال هذه المقارنة عن دلائل التمام والكمال السياسي في التجربة السياسـية الإسـلامية المبكرة، وهذا في نظرنا اقتراب خاطئ، وغير علمي، فإذا كانت الدول الوسـيطية التي عاصرتها دولة الرسول تتوفر على مؤسسات سياسية وإدارية، وجيوش، وأنظمة مالية وقانونية...، فإنّ الأمر لـم يكـن كذلك في دولة النبي (ص)، التي افتقرت إلى كلّ هذه العناصر تقريبـاً، واقتصرت في بدايتها على الجوانب المعنويـة والفكريـة أكثر من نظائرها المادية، التي ستتشـكل تدريجياً، ومع مرور الوقت، في انسـجام مع التاريخ المحلي والإنساني.

II- هل الخلافة الراشدة نظرية في الدولة الإسلامية؟

من النقاشـات العويصة و«المزمنة» في الفكر السياسي العربي قديماً وحديثاً نقاش الخلافة الراشدة، فلا يكاد يخلو كتاب في السياسة ظهر في المجال الإسلامي في العصور المختلفة من ذكر للخلافة، واحتفاء بها وبآثارها. ويكاد يجمع المسلمون، وبصفة خاصة أهل السنَّة، على صلاح نظام الخلافة واستقامة حكامها، الذين بلغوا درجات عالية من النزاهة والتجرّد.

إنّ مفهوم الخلافة الإسلامية، وبسبب التطورات الراديكالية التي شهدها الاجتماع السياسي العربي والإسلامي على مدى أربعة عشر قرناً، تحوّل إلى **مفهوم معياري** حاكم على غيره من المفاهيم والنظم السياسية التي ظهرت في التاريخ الإسـلامي، وأمسـت تبعاً لذلك شرعية الحُكم والحُكَّام مرتبطة مطلقاً بالمسافة النظرية والسلوكية التي تفصلهم عن هذا المفهوم/المثل وهو الخلافة. وقد أدّت هذه النظرة المعيارية لمسـألة الدولة الإسـلامية ولاعتبارات كثيرة إلى تجريد التجربة السياسية الإسلامية من الشرعية، والحكم عليها بالسقوط الأخلاقي.

هذه النظرة المعيارية للشـأن السـياسي الإسلامي المسـتندة إلى مفهوم الخلافة كانت سبباً في كثير من المشاكل والمآزق في الماضي، وحالت دون تطور الفكر السـياسي الإسـلامي، وما زالت هذه النظرة نافذة إلى اليوم في الثقافة السياسية العربية والإسلامية، حيث تشكل مرجعية كثير من المواقف السياسية والفكرية بالعالم العربي.

غير أنّ التطورات التاريخية الكبيرة التي شهدها الاجتماع السياسي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، والتقدم الكبير الذي شـهده كلٌّ من الفكر السـياسي الإنساني، وعلم التاريخ، تسـائِل وبقوة هذه الرؤية المعيارية ومفهومها المرجعي: هل فعلاً الخلافة الإسـلامية نظام سياسي تتوفر فيه صفات الكمال السياسي، ويكثف عناصر الهويّة السياسية الإسلامية أم هو مجرد لبنة في سياق بناء الدولة الإسلامية التاريخية؟ هل يتيح لنا التقدم الحاصل في العلوم الإنسـانية والتاريخية بشـكل خاص فرصة لإعادة بناء المفهوم التاريخي للخلافة الإسـلامية، ينزع عنها لبوس التقديس، الذي ألبسته إياها الإسطوغرافيا الكلاسيكية، وفقه الحديث؟

قبل الغوص في تفاصيل هذه الاستفهامات، ومقتضياتها المعرفية، نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أمر حيوي، وهو أنّ معظم المصادر التي تؤسس لـ«طوبى الخلافة» هي مصادر حديثية، تستند إلى جملة من الروايات المنسوبة للنبي (ص)، تُعلي من شأن هذه التجربة التاريخية، وتضفي عليها لبوس القداسة، حيث تجعلها تجربة فوق العادة.[19] ويكشف هذا التصور الطوباوي للخلافة عن غياب شبه كليّ للمعرفة التاريخية النقدية، التي تأخر ظهورها في العالم الإسلامي، ويكشف أيضاً عن حجم وطبيعة الخسائر التي تكبّدها الفكر الإسلامي جراء تأخر أو غياب الفكر التاريخي النقدي، وهو ما نريد لفت الانتباه إليه من خلال هذه الورقة.

إنّ الخلافة الراشدة من منظور تاريخي هي **وصف قيمي متأخر لدولة ما بعد الرسول (ص) وإلى ظهور الدولة الأموية، يشهد لها (أي هذا الوصف) بالرشد والتفوق الأخلاقي**، وإذا كنا في هذه المناسبة لا نجد سبباً وجيهاً للجدل والخوض في حكم القيمة هذا، فإنّ هناك أكثر من سبب يدعونا إلى تأمل تطور فكرة الدولة في ذاتها التي نشأت بالمدينة، وهل هي الأخرى بلغت في تحققها التاريخي مرتبة الكمال، وتمكنت بشكل مطلق من أسباب الرشد؟

لقد ورث الخلفاء الراشدون وعموم الجماعة السياسية دولة الرسول (ص) التي تأسست كما ألمحنا إلى ذلك كمقتضى تاريخي وليس دينياً، وورثوا تحديداً فكرة الدولة كجهاز مفارق للقبيلة، ومتعدٍ لها، ومرجعية قانونية وتشريعية موحدة للجماعة.. إلخ، غير أنّ هذا الميراث لم يكن كافياً للجواب عن كل أسئلة الجماعة السياسية وحاجاتها الزمنية، ولم يكن أيضاً حسماً نهائياً مع نقيض الدولة، وهو القبيلة ومرادفاتها، ولهذا وجدنا الخلفاء الراشدين، ومعهم كافة مكونات الاجتماع السياسي في عصرهم، يتجهون إلى تأمين انتقال الاجتماع السياسي العربي من طور القبيلة إلى الدولة، ويسعون في الوقت نفسه إلى تطوير هذا الاجتماع وتحديثه بما يخدم مصالح الجماعة وطموحها في السيادة والازدهار.

ولا يخفى أنّ تغيير زاوية النظر إلى دولة الراشدين، بهذه الدرجة، يخلصنا - ابتداء – من وهم الكمال والنضج الفكري والمؤسسي الذي يسم قناعات الكثيرين حولها، ويجعلنا ننظر إليها نظرة تاريخية نسبية، ترى الكمال أمامها وليس وراءها.

ففي هذا المنظور الجديد، تعتبر **الخلافة الراشدة طوراً من أطوار التحقق التاريخي للدولة الإسلامية**، تمكنت خلاله من هزم الرجعية القبلية، التي عادت بقوة بعد وفاة الرسول (ص) من خلال ما عرف بحروب الردَّة؛ وتمكنت أيضاً من تأسيس جهاز بيروقراطي (الدواوين)؛ بالإضافة إلى تمهيدها لظهور السلطة القهرية (الشرطة

19- قال النبي (ص): «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت». (رواه الإمام أحمد في أول مسند الكوفيين، حديث النعمان بن بشر (17939).

والجيش) بعد أن ثبت عجز السلطة الروحية والأخلاقية عن حلّ المشاكل الكبرى...،[20] وقد اشتغلنا على هذا التحول في أكثر من عمل، كان آخرها كتاب «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة»،[21] الشيء الذي جعلنا نرى في هذا التحول طوراً انتقالياً من دولة الرسول إلى دولة المسلمين، وسنقتصر في هذه الإطلالة السريعة على مثال واحد لهذا التحول، وهو صراع القبيلة والدولة من خلال حادث الردَّة.

بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتسمية أبي بكر الصديق بالخلافة، اهتزّت دار الإسلام اهتزازاً شديداً، واختلت الأحوال، وشرع عدد من العرب في أنحاء متفرقة من الجزيرة يعلنون عصيانهم للخليفة الجديد، ويمتنعون عمّا كانوا يقدّمونه للرسول (ص). وقد أَلِف المؤرخون وأصحاب السير على تقديم هذا الاضطراب السياسي العظيم الذي أصاب الأمّة على أنه ردّة دينية، وخروج من الإسلام بعد وفاة النبي (ص)، غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق ـ وانطلاقاً من نصوص المتقدّمين- هل الردّة التي واجهها الخليفة أبو بكر كانت فعلاً خروجاً عن الإسلام، أم كانت خروجاً عن سلطان الدولة الهش، حيث استغلّ المرتدون الفراغ المعنوي الكبير الذي أحدثته وفاة الرسول (ص) ليستعيدوا سلطة القبيلة؟

إنّ أهم مظهر من مظاهر الردّة، الذي اشتهر ذكره بين المؤرخين وغيرهم، ويتساوى الناس في إدراكه، امتناع فئة واسعة من العرب عن أداء الزكاة للخليفة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، دون أن يتركوا بقية الفرائض التي فرضها عليهم الإسلام، أو يطعنوا في نبوّة محمد (ص)، والذين راجعوا اعتقادهم الديني مقارنة بمن بقي على الإسلام قلَّة، ومن ثمّ فالردَّة من هذه الناحية مفهوم ملتبس، وغير دقيق، فهي لم تكن ردّة شاملة وكليّة عن الإسلام، كما ينطبع في الذهن بالوقوف عند لفظها، بل كانت بوجه عام، وإذا رمنا الدقة، ردة جزئية، تروم ـ بالدرجة الأولى- التخلص من الأعباء المالية للإسلام.[22]

إنّ هذا الرجوع الجزئي عن الإسلام، وخاصة عن الركن المالي منه، على أهميته الدينية والإيمانية، كان مغزاه السياسي كبيراً، فالعرب برفضها أداء الزكاة بعد تولي أبي بكر الخلافة، دشنت عودة سريعة إلى القبلية، وتخلت عملياً عن إطار الدولة الذي أسّسه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فقد كانت الصدقات الركن الوحيد من بين أركان الإسلام الخمسة الذي يتجلى عنده مفهوم الدولة ككيان سياسي، ويقتضي تدبيرها سلطة، وجهازاً فوق القبيلة، في حين لا تتطلب بقية الأركان ذلك، وهنا تكمن خطورة حركة الردّة.

20- لم تكن الدولة الإسلامية في عهد الراشدين تتوفر على جهاز شرطة يقوم بتأمين الخليفة ويقوم بمهام أمنية داخلية، كما أنّ الجيش هو الآخر كان جيش فتح وحسب، ولم يكن جيشاً حامياً للنظام، وتحت تصرف الخليفة، وقد أبانت الثورة على الخليفة عثمان (ض) عن هذا الفقر، الذي كان ثمنه رأس الخليفة عثمان وقبله عمر...

21- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1/ 2014

22- إنّ الفرق كان واضحاً لدى الصحابة ومن في حكمهم بين الردة الشاملة التي تجسدت في رجوع بعض القبائل عن الإسلام جملة، وبين الردة الجزئية التي اقتصرت على رفض الزكاة، ونرجح أنّ أغلب المرتدين كانوا من الصنف الثاني، ولعل طلب عمر لأبي بكر بالترفق في معاملة المرتدين كان يعني هذا الصنف بالدرجة الأولى. (أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 6/ 2009، ص 401).

ومـن ثـم، فقد كان العمّـال المبعوثون من طرف الخليفـة إلى القبائل والأمصار، والذين يجسـدون الدولة هم أساسـاً عمّال الصدقات،[23] كما أنّ الزكاة كانت المورد الأسـاسي للدولة، الذي يسمح لها بالقيام بوظائفها الرئيسية فوق- القبلية، وخاصة تجهيز الغازي وسدّ الثغور، وذلك بتصرفها في سهم «وفي سبيل الله»، الذي نصّت عليه آية الزكاة، الشيء الذي جعل من قضية تحصيل الزكاة في بداية خلافة أبي بكر قضية حيوية واسـتراتيجية بالنسـبة للدولة الإسلامية، وأساس استمرارها ودوامها.

إنّ الصلـة بـين رفض الزكاة والتقهقر نحو القبيلة ليسـت مجرد فرضية نظرية، القصـد من طرحها اختبار صدقيتهـا، وإغنـاء النقاش، ولكنها صلـة موضوعية وتاريخية يشـهد لها أكثر من دليل،[24] فالمصـادر التاريخية العربيـة التـي وصلتنا تحفل بالأدلة والوقائع التي تبرهن على هذا التقهقر،[25] فمباشرة بعد ظفر أبي بكر بالخلافة جاءته وفود العرب، باستثناء قريش وثقيف،[26] مرتدين يقرّون بالصلاة ويمنعون الزكاة،[27] بحيث «لم يكن العنصر الديني في صفائه هو الذي يضايقهم تماماً، بل كان يضايقهم البُعد الدَّولي بشـكل أشـد، بعد دفع غرامة».[28] وممّا لا شـك فيه أنّ موافقة الخليفة على مثل هذا الطلب، كان سـيؤدي حتماً وبشـكل مباشر إلى قطع الصلة السياسـية بين دولة الخلافة والقبائل. وقد ترافقت هذه الصحوة القبلية، والحنين لسلطان القبيلة مع انبعاث بعض التقاليد الجاهلية من قبيل الأحلاف التي كانت قبل الإسـلام، مثل حلف غطفان وبني أسد...،[29] وثارات القبائل من بعضها البعض[30]... إلخ.

ومـن ناحيـة أخرى، تؤكد اللغة التي كتبت بها أخبار الردة، والتي حفظت لنا المصادر التاريخية عينات معبرة منها، الطابع القبلي لهذا الحادث، فالردة في أغلب الحالات كانت ردة جماعية للقبيلة، ونادراً ما كان يحدث انشقاق

23- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1997، ص 352

24- انتبه الدكتور محمد عابد الجابري - رحمه الله - لدور العامل القبلي في أحداث عصر الخلافة الراشدة، واعتمده في قراءة العديد من التحولات، من ذلك على سبيل المثال حدث السقيفة وانتقال الخلافة إلى أبي بكر، وانتقال الخلافة إلى عمر ومن جاؤوا بعده، وحرب الردة...، جاعلاً منه أقوى العوامل في هذا العصر. ونعتقد أنّ هذه القراءة عظّمت من شأن العامل القبلي، وأعطته أكثر من حجمه، فإذا كنا - نحن- في هذه الدراسة نوافقه الرأي على حضور النزعة القبلية في هذا العصر، فإننا نجعل هذا الحضور محدوداً، ومرتبطاً ببعض الأحداث وخاصة حدث الردة، كما أنّ الغلبة في هذا العصر (عصر الراشدين) كانت للعامل الروحي أو الديني على سائر العوامل. (محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 5/ 2004، ص ص 129- 164).

25- كانت «العصبية القبلية ما زالت عميقة في تلك البلاد النائية ووسط نجد حيث ترى القبائل أنها أضخم عدداً من قريش، وبالتالي فهي أولى بالزعامة، وعلى الأقل لم تكن ترضى بالخضوع لحكم قريش. وقد ظهر زعماء طموحين تطلعوا إلى القيادة مقلدين الرسول - صلى الله عليه وسلم - في أسلوب العمل والدعوة». (أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 2009، ص 392

26- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، م. س، ص 254.

27- نفسه، ص ص 253-255، 262

28- هشام جعيط، الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط6/ 2008، ص 43

29- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج، 2، م. س، ص 262

30- نفسه، ص 278

بين خاصتها وعامتها في هذا الجانب، كما أنّ رؤساء القبائل كان لهم دور كبير في إدارة وقائعها وأحداثها،[31] فعلى سبيل المثال المفاوضة على الزكاة بين الخليفة والمرتدين كانت تتمّ مع رؤساء القبائل.[32]

ومن ثمّ فالرّدة التي شهدها عهد أبو بكر كانت في المقام الأول ردَّة عن المضمون السياسي للإسلام، وليست ردّة عن الإسلام بصفته ديناً، فالمرتدون كانوا يطمحون إلى تفكيك الكيان السياسي الناشئ حديثاً، والذي تتوحد تحته القبائل، ويمارس سلطة سياسية فوق القبيلة،[33] وقد فوّتت صرامة أبي بكر في معالجة هذا الاضطراب الفرصة على القبلية للعودة من جديد (الجاهلية)، وأنقذت جنين الدولة الإسلامية.[34]

وصفوة القول: إنّ مفهوم الخلافة الراشدة مفهوم ملتبس، فهو من جهة يحيل إلى التفوق الأخلاقي والقيمي للحكام الراشدين، باعتبار تخرجهم في مدرسة النبي (ص)، ويستند هذا الحكم إلى جملة من الشواهد والآثار الشرعية المبثوثة في مظانّ مختلفة، ويشير من جهة ثانية إلى «جهاز دولتي» يتكون من مجموعة من الهياكل، والمؤسسات، والقرارات، والاختيارات...، محكوم عليه تاريخياً بالنقص والمحدودية. ونتيجة لتأخر الوعي بهذا الالتباس والازدواجية الباطنية التي تسكن جوهر المفهوم، نشأت مجموعة من الانحرافات في الفهم والتصورات الخاطئة، التي قادت ـ هي الأخرى ـ إلى سلسلة من الانحرافات العملية.

إنّ الوعي الجديد بهذا الالتباس، يجعلنا نتفادى النقاش والجدل على مستوى الكفاءة الأخلاقية للخلفاء، والذي يرى فيه البعض مدخلاً لوضعنة (من وضعي)، و"أرخنة" (من تاريخي) دولة الراشدين، ويوجهنا بالمقابل إلى مناقشة المؤسسة السياسية في نشأتها، وتطورها، ومواجهتها لهشاشتها البنيوية، التي ورثتها عن ظروف ظهورها.

وبناء على هذا الوعي، **فالخلافة الراشدة ليست نظرية في الدولة، ولا يمكنها أن تكون كذلك، بل هي في أحسن الأحوال رؤية معيارية أخلاقية مستقاة من تجربة الخلفاء الراشدين (كبار الصحابة)، تفترض تفوق هؤلاء الخلفاء في تمثل قيم الإسلام في حياتهم الخاصة والعامة**، باعتبار صحبتهم للنبي، وفهمهم الجيد لكُنْهِ الرسالة.

31- يستند البعض إلى هذه المعطيات للقول بالصراع القبلي في هذه المرحلة من مراحل الدولة الإسلامية، وتفسير الردة على أنها انتفاض على سلطان قريش، الذي كانت تمثله خلافة أبي بكر الصديق، وهو في نظرنا موقف غير دقيق بالنظر إلى التكوين القبلي التعددي للطبقة الحاكمة في دولة أبي بكر.

32- للوقوف على أمثلة من هذا القاموس ترجى مطالعة الأجزاء الخاصة بخلافة أبي بكر عند الطبري وابن الأثير وغيرهما. (نفسه، ص ص 253- 306).

33- من بين المفكرين الذين رأوا في الردة تمرداً سياسياً قادته القبيلة على «دولة قريش» الأستاذ عبد الإله بلقزيز في كتابه «الفتنة والانقسام». (عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1/ 2012، ص ص 129- 133

34- إنّ هذه الأفكار هي قليل من كثير تضمنه كتابنا حول دولة الراشدين (محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة، م. س، ص ص 122- 136).

III- مفهوم الدولة الإسلامية:

إنّ العالم العربي والإسلامي ليس نشازاً بين بلدان المعمورة، فهو الآخر عرف الدولة كياناً تاريخياً، وتولدت لديه بوصفها حاجة موضوعية لتدبير مصيره. وقد ألمحنا فيما سبق إلى بعض الحيثيات التاريخية التي رافقت ظهور الدولة الإسلامية بالمدينة بعد الهجرة، وبعض التطورات التي عرفتها في علاقتها بالتاريخ. غير أنّ لفظ الدولة مضافاً إلى الإسلامية مما يشتبه في فهمه، ويخلط الناس في تصوره، وما زال موضع صراع ونزاع حاد بين عدة آراء واتجاهات لها امتداد في الماضي والحاضر.

وإذا كان التولد التاريخي في جوهره لا يمنح هذه الدولة أية خصوصية مقارنة بغيرها سوى ما تعلق بالسبق والتقدم والتأخر التاريخي، بحيث يرتبط بعوامل عامة تكاد تكون واحدة في جميع التجارب، فإنّ الأوصاف التي ألحقت بها، وعلى رأسها وصف الإسلامية، يدل على خصوصيتها في تدبير المصير، ومرجعياتها المحددة لغايات الوجود السياسي.

ويمكن تصنيف الآراء المتداولة حول هذا الموضوع إلى اتجاهين رئيسين: اتجاه يشرط الإسلامية ويقرنها بشكل الخلافة، كما وصفها المتقدمون، ويعمل أصحاب هذا الاتجاه على التطابق مع الأفكار والمؤسسات التي سادت في الزمن الأول في عصر الراشدين؛ واتجاه آخر يقرن الإسلامية بتطبيق جملة من الأحكام الشرعية، ويعمل على تحقيق ما يُسمى بدولة الشريعة بوسائل مختلفة.

وكما هو واضح، وانطلاقاً مما تقدم، يعاني هذا التصور حول الدولة الإسلامية من الالتباسات السابقة، وخاصة الخلط بين الخلافة كتفوق أخلاقي للأشخاص، وبين الخلافة كدولة تاريخية، ويتجاهل **الأوصاف المنضبطة، القادرة على امتلاك الزمان، بدل أن تكون ملكاً له**. وتحصيل هذه الأوصاف لا يمكن أن يتم من خلال تجربة تاريخية في الحكم مثل تجربة الخلفاء الراشدين مهما بلغت من رشد ونضج، لأنها ـ ببساطة ـ تجربة تاريخية محدودة بحدود الزمان والظرف، أو من خلال أحكام متصلة بالمناخ الثقافي والمتاح التاريخي، بل يجب تحصيلها من استقراء لموارد الإسلام، وعلى رأسها القرآن، وتجربة الرسول (ص) السياسية.

إنّ سؤال الإسلامية الذي يشغل قطاعاً عريضاً من الجمهور العربي والإسلامي اليوم يستدعي قراءة متجددة للإسلام تخلصه من إسار التاريخ والثقافة التاريخية، وتدفع به إلى آفاق إنسانية أرحب، ولا يخفى أنّ هذه القراءة – وخلافاً لعدد من القراءات المنغلقة – **هي وعي تاريخي بالانفصال، يتيح للذات الواعية الإشراف على الثابت أو بلغة أخرى الجوهري**، ومن ثم فالمبادئ أو الأوصاف التي سنقدمها في هذه المناسبة باعتبارها مناط الإسلامية تعكس وعياً تاريخياً بالانفصال والتحول، الذي يشكل مدخلاً ضرورياً للتجديد في هذا المستوى. وربط أوصاف الإسلامية بدرجة وعمق الوعي بالانفصال يجعل من هذه القراءة المقترحة نسبية، وقابلة للإغناء أو التعميق، بحسب حساسية وشدة الوعي بالانفصال الذي تمتلكه الذات القارئة.

إنّ الأطروحة التي نقدمها في هذا السياق هي قراءة مستندة أساساً إلى الوعي بالانفصال التاريخي، والفارق الكبير بين ما نحن عليه اليوم، وما كانوا عليه بالأمس، وقد اهتدينا من خلالها إلى ثلاثة أوصاف تعتبر مناط الإسلامية، وهي على التوالي: البيعة (التعاقد)؛ والعدل؛ والمعروف.

1 - البيعة (التعاقد):

إنّ البيعة بسياقاتها التاريخية المختلفة التي تتضح من خلال أطوار السيرة النبوية وأسباب النزول **هي شكل أولي للعلاقة السياسية بين النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجماعة المؤمنين**، التي أخذت هي الأخرى في التحول إلى جماعة سياسية بعد أن ارتفع عددها، فقبل هذه العلاقة وهذا الطور لم يكن المؤمنون بحاجة إلى مبايعة الرسول، فالاعتراف به رسولاً من عند الله كافٍ للتأثر بدعوته، فهو الملقي وهم المتلقون، ولا تلزمهم العقيدة الجديدة ببرنامج سياسي يعالج علاقاتهم الداخلية أو الخارجية، والقرآن المكّي الذي يخلو من هذه المعاني أكبر شاهد على هذا.[35]

ويعتبر معنى التعاقد أساس هذه العلاقة السياسية الجديدة المحدثة، التي دلّ عليها لفظ البيعة، وكان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكثر الناس وعياً بهذا المعنى؛ فعلى سبيل المثال عندما تصاعدت نذر الحرب بين المسلمين وقريش قبيل بدر، وأصبحت المواجهة وشيكة، التفت الرسول (ص) إلى الأنصار طالباً رأيهم فيها، مستحضراً نص البيعة التي جمعته بهم في العقبة، فهم حين بايعوه أول مرة، قالوا له: «إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا»، فخشي النبي (ص) من أن تجعل الأنصار من هذا الكلام ذريعة لعدم نصرته والخروج معه لملاقاة قريش في بدر، وذلك لكون البيعة تشترط على الأنصار نصرته (ص) على من دهمه في المدينة، فعمد إلى مشاورتهم.[36]

ومن الأمثلة التاريخية الأخرى الدالة على المضمون التعاقدي للبيعة في عهد النبي (ص)، ما قام به وفد ثقيف حين عزم على الإسلام في السنة التاسعة للهجرة، فقد جاؤوا النبي (ص) وفاوضوه مفاوضة شاقة وصعبة، قبل أن يبايعوا، فقد سألوا النبي (ص) أن يدع لهم الطاغية (اللات) ليعبدوه ثلاث سنوات، فسنة، فشهر، فأبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وسألوه أيضاً ألا يهدموا طاغيتهم بأيديهم، فأجابهم إلى ذلك عليه السلام، وسألوه كذلك أن يعفيهم من الصلاة فرفض، وقال: «وأما الصلاة، فإنه لا خير في دين لا صلاة فيه»، واستمرت هذه المفاوضة بين ثقيف ومحمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ مدة من الوقت، قبل أن يبايعوا ويعلنوا الإسلام، ويكتبوا كتاباً ضمنوه بنود هذا الاتفاق.[37]

35- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س، ص ص 93-96

36- ابن هشام، السيرة، ج. 2، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 3/ 1990، ص. 258.

37- نفسه، ج. 4، م. س، ص ص 182- 183

وهكـذا؛ فالبيعة باعتبارها تعاقداً قائماً على الأخذ والعطاء أسـاسُ الشرعية السياسـية في الاجتماع السـياسي الإسـلامي، فلا يجوز للحاكم أن يتصرف في شـؤون الجماعة دون تفويض منهم، وقد ضرب الرسـول (ص) وهو النبي الموحى إليه، أمثلة دالة وراقية عن هذا الارتباط التعاقدي، الذي تجلى في أكثر من مناسبة وواقعة.

2 – العـدل:

إنّ القـراءة المتأنيـة للقرآن الكريـم، والمعاينة الموضوعية لتجربة النبي (ص) في الحكـم بالمدينة، تؤكد الطابع المبدئي لعنصر العدل في الاجتماع السياسي الإسلامي، بحيث يقف خلف وأمام جميع التشريعات الثقافية والقانونية التـي صـدرت في دولة المدينة، ولعـل أقوى دليل على هذا مـا ورد في وثيقة «الصحيفة» في أكثـر من بند من دعوة لإقرار القسط والعدل بين المؤمنين مع بعضهم بعضاً، وبينهم وبين اليهود من جهة ثانية.[38] وهو بهذا الموقع وهذه الطبيعـة ليس تشريعاً معيناً، أو موقفاً محدداً، بل هو مجموعة مواقف، ونظم، وتشريعات، وتصرفات...، تسـعى لإصابـة الوسـط ولا تميل عنه إلى جهة معينة، وتتولد عنه لدى المعنيين به أحاسـيس الـرضى، الناتجة بدورها عن الإحساس بالتكافؤ.

والجدير بالذكر في هذا السياق أنّ **الوسط الذي يترتب عنه العدل هو وسط معنوي يتحدد بحالة التكافؤ في الأحاسـيس النفسـية بين الطرفين المتعارضين أو المتخاصمين أو المختلفين، ولا يتحدد بحالة التكافؤ المـادي أو الريـاضي الذي يعني نقطة تقع على المسـافة نفسـها من طرفيها.** ولعل أبـرز مثال لهذا المعنى هـو حكم «للذكر مثل حـظ الأنثيين» في الإرث في العهد النبوي، فهو حُكم عـادل بالاعتبار المعنوي، الذي يرجع إلى اعتبارات أخرى مادية وجيهة مرتبطة بكليّة النظام الاجتماعي زمن البعثة.

ومن أهم أوصاف العدل الإسلامي، التي تميز بها عن غيره من المرجعيات، خروجه عن سلطان القوة ونفوذها، حيث كان في هذه العصور المتقدمة شريعة الأقوياء وحكمهم، وبالمقابل اصطباغه بصبغة أخلاقية، لم تكن معهودة لدى عرب الجاهلية ومن عاصرهم من الأقوام، وارتباطه بقيم أخلاقية مجردة عن موازين القوى.

وصفـوة القول: لقد ارتبط العدل الإسـلامي – لأول مـرة – بنظام معياري محايد، لا يرتبـط بميزان القوة أو مصالح الأقوياء نسـباً أو مالاً أو عسـكراً... إلخ، بل ارتبط أساسـاً بشريعة منسوبة للباري تعالى، المتصف بالعدل المطلق.[39] ولم تكن هذه التشريعات كما يتصور الكثيرون محدثة ومبتكرة لا خبر لعرب المدينة بها، بل على العكس من ذلك، كانت جلّ التشريعات والأحكام التي نصّ عليها القرآن، ورعى تطبيقها الرسول (ص)، ممّا تعارف عليه عـرب الجاهلية، ونذكر على سـبيل المثال أحكام القصـاص، والرجم، والجلد، والدية، والسرقـة...، غير أنّ توليفها،

38- نفسه، ج. 4، ص ص 143- 144

39- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س، ص ص 108- 109

وتنزيلها كان منحازاً لفكرة العدالة والمساواة فيها، ما أمكن ذلك،[40] ويتجلى هذا الأمر بوضوح في الأحكام الاجتماعية التي انحازت لعناصر الهشاشة كالمرأة واليتيم.

3 - المعروف:

إنّ المعروف من رهانات الإسلام الواضحة، التي دلّ عليها القرآن بوضوح في أكثر من آية، ودلت عليها أيضاً تجربة الرسول (ص)، حيث يعتبر من المفاهيم القرآنية الأكثر تعبيراً عن الوجهة السياسية والدنيوية للاجتماع السياسي الإسلامي وروحه، فثراء التجربة السياسية الإسلامية وإنتاجيتها سواء على مستوى الأفراد أو الجماعة مرتبط بحجم المعروف الذي تشيعه وتنتجه، ذلك أنّ الوتيرة المتسارعة للحياة، وكثافة القرارات التي تتطلبها، وتفاوت حظوظ العلم بين الناس...، تجعل من المعروف مرجعاً أساسياً من مراجع السلوك في المجتمع الإسلامي وفي متناول مدارك العامة، ومما يحضرنا في هذا المقام قوله تعالى: ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور**﴾.[41]

وبالرغم من الأهمية المركزية للمعروف في النص المرجعي للإسلام، فإنّ حضوره التاريخي كان بسيطاً وضيّقاً. ومن أهم الآفات التصورية التي ألحقت به تلك المتعلقة بتضخم التنظير الاحتجاجي، الذي جعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممارسة احتجاجية محصورة في الإطار الديني؛ بالإضافة إلى تخصيصه بخطة إدارية جعلت منه واجباً حصرياً لفئة المحتسبين.

وقد أدى هذا الفهم الضيق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي حصره في المجال الديني، إلى تحجيم ممارسته، حيث اعتبر واجباً كفائياً إذا قام به البعض سقط عن الكل. ويتعلق هذا النوع من الفروض عادةً بمصالح دينية أو دنيوية؛ كالأذان، والصلاة على الجنازة، والجهاد، وإنقاذ الغريق، وطلب العلم...، وهي فروض كما يتضح تتسم بالظرفية، وطابعها المؤقت في أغلب الحالات من جهة، وباستحالة قيام عموم المكلفين بها بصورة متزامنة، أو يكفي فيها التزام البعض بها من جهة ثانية.

وعموماً فالمعروف من المقومات الأساسية للأمّة المسلمة، وشرط وجود بالنسبة إليها، وانتساب الفرد للأمّة متعلق بمساهمته في تنمية المعروف وإشاعته، وهو من الواجبات الضرورية التي تتحقق بها المواطنة الإيجابية في الأمّة بالنسبة للمسلم وغيره، كما أنّ الدينامية التاريخية للجماعة الإسلامية وتطورها مرتبط بائتمارها بالمعروف، ومن ثم، **كان المعروف وما زال من الناحية السياسية من القواعد والمبادئ الأساسية للكيان السياسي الإسلامي**.[42]

40- نفسه، ص ص 105- 107

41- سورة الحج، آية 41

42- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س، ص 115

إنّ هـذه العمليـة التواصلية/التأصيلية التي قادتنـا إلى هذه المبادئ الثلاثة تجعل من وصف الإسـلامية أمراً ممكناً من الناحية التاريخية، ولا يتحقق بالضرورة من خلال التعارض مع الحداثة ومقتضيات المعاصرة، بل على العكس من ذلك، يشـكل رافداً من روافدها. فمبادئ البيعة والعدل والمعروف يمكنها أن تسـاهم في تخليق الحياة العامة، وتعزيز العقلانية السياسـية بمرجع أخلاقي لا تخفى فضائله في هذا الباب، وتجنّبنا الطروحات السـلفية النصية والحرفية من جهة، كما تجنّبنا من جهة ثانية الاغتراب والتنكر للخصوصية بمعناها الإيجابي.

vi- الدولة الإسلامية في تحول

إنّ تعريف الدولة الإسلامية على هذا النحو ليس المراد منه تجاوز أسئلة الإسلام السياسي المعاصرة وحسب، بل يسـمح كذلك بقراءة ماضي الدولة بالمجال الإسـلامي، والإجابة عن كثير من الأسئلة التي ظلت معلقة، أو لها أجوبة هشة.

فالدولة الإسـلامية، بحسـب هذا التعريـف، ذات وجهين متكاملين: وجـه تاريخي يتعلق بتولدهـا وانبثاقها، وتطورها، وأشكال تثاقفها مع نظيراتها؛ ووجه أخلاقي يتعلق بأشكال تجاوبها مع الخصوصية الدينية والثقافية لأغلب مواطنيها، وبصفة خاصة تجاوبها مع الإسـلام، الذي اختزلنا رسالته الأخلاقية في مجال السياسة في المبادئ الثلاثـة سـالفة الذكر. فالصورة التاريخية للدولة الإسـلامية منذ خمسـة عشر قرناً تقريباً هـي نتيجة موضوعية للتفـاوض بـين منطـق التاريخ، وبين المثل الأخلاقيـة التي بشر بها الإسـلام، ولا يمكن بحال مـن الأحوال الادعاء بغلبة طرف لآخر، فدولة الراشـدين، والدولة الأموية، والدولة العباسـية...، تعكس بصدق وشفافية نتائج الحوار والتفاوض بين التاريخ والمبدأ.

انطلاقـاً مـن هذا الفهم، فالبيعة باعتبارها تعاقداً بين طرفين حاكم ومحكوم، بالرغم من أنها مطلوب أخلاقي في الإسـلام، فإنها لم تتحقق إلا بالصورة التي ارتضاها التاريخ، فعلى سـبيل المثال كانت بيعة الخلفاء الراشـدين بيعة أهل المدينة وكبار الصحابة، واختلط فيها التعيين أو العهد بالاستشارة، ولم تكن - كما يتصور البعض خطأ- ممارسة مطلقة لسيادة الأمّة، ويرجع هذا التقييد في ممارسة هذا التعاقد إلى الظروف التاريخية والممكن الواقعي، أمّا بعد الراشدين فقد اقتصرت الاستشارة والتعاقد في الجوهر على العصبية شوكة الدولة ودعامتها الأساس.

ولم يكن هذا التوافق بين التاريخ والمبدأ مقصوراً على مبدأ البيعة (التعاقد)، بل كان وصفاً لازماً لكل التمثلات التاريخية للمبادئ، فالعدالة في إطار الدولة الإسلامية لم توجد كاملة وتامة في عهد الراشدين أو قريباً من عهدهم، بل وجدت بسيطة وكانت ممارستها عفوية، وخاضعة للأطر والأعراف المؤسساتية التقليدية، التي تعبر عن استمرارية الـتراث الجاهـلي إلى جانب الشرع الإسـلامي، فما نطالعـه في بعض الآثار أنّ عمر حينمـا كان قاضياً لأبي بكر مرّ عليه الحول، ولم يأته أحد في نازلة أو واقعة، لا يمكن أن يفهم منه أنّ عهد الراشـدين كان مدينة فاضلة تخلو من

النزاعات والخلافات، بل الدلالة الكبرى لهذا الخبر أنّ مجتمع الراشدين استمرّ في معالجة مسائله القضائية وفق الأعراف القبلية، وبالرجوع إلى حكمائه، مع مراعاة القوانين والتشريعات الجديدة التي جاء بها الإسلام.

لقد شهدت وظيفة العدالة تطوراً مهماً بعد عهد الراشدين، وفي اتساق تام مع التطورات الثقافية والسياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية، ويمكن اختزال أهم هذه التطورات في النمو المؤسساتي للجهاز القضائي، الذي اتسع بسبب تعيين عدد كبير من القضاة في العصر الأموي وبعده، والبناء التدريجي للمنظومة القانونية أو ظهور الشريعة، وقد تزامن هذا التطور مع ظهور الفقه وازدهاره...، ومن ثم، يمكن القول إنّ التطورات السياسية والثقافية التي عرفتها الدولة الإسلامية مكّنت المفهوم الإسلامي للعدالة من الازدهار والتقدم، خلافاً لمبدأ البيعة.

أمّا مبدأ المعروف في تحققه التاريخي، فقد بقي ضعيفاً وأحادي الدلالة، لا يتجاوز المعروفات الدينية بمعناها الضيق، وترجع أسباب هذا الضعف في مفهوم المعروف إلى الهويّة التاريخية للدولة الإسلامية المستمدة من بيئتها، فظهورها في مجتمع رعوي، ضعيف الاستقرار، متفرق الديار لم يسمح لها بالانفتاح على المعروفات المادية والعناية بها، خلافاً للدول التي ظهرت في مجتمعات رعوية مستقرة.

وتتأكد الصلة بين طبيعة الدولة الإسلامية وتدهور المعروف فيها في عدد من التطورات اللاحقة، وخاصة في مصر التي كانت أرض استقرار، ومهد حضارات قديمة، حيث وجدنا ولاتها يهتمون بالمعروفات المادية، ويجتهدون في فتح الترع وإصلاحها، ووضع الجسور..إلخ، ومن ثم، فالأوضاع السوسيواقتصادية للدولة كانت عاملاً حاسماً في مصير المعروف في الدولة الإسلامية وضعفه.

إنّ نموذج الدولة الإسلامية الذي تبلور تدريجياً منذ الخلافة الراشدة، واشتد عوده بعدها، سيدخل أزمة تاريخية وأخلاقية عميقة منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك بسبب التطورات التاريخية الراديكالية التي شهدها الاجتماع البشري، والعلاقات، وموازين القوى... ويمكن مقاربة هذه الأزمة بحسب طبيعتها من زاويتين: زاوية تاريخية تقارب أزمة الدولة من منظور العطب التاريخي الذي أصابها؛ ومن زاوية أخلاقية يقارب الخلل من زاوية تحققها من وصفها الأساس «الإسلامية».

1- الأزمة التاريخية:

كانت الدولة الإسلامية في صورتها التاريخية دولة عصبية، يتوقف استقرارها ونفوذها على قوة العصبية وتماسكها، وقد سبق لابن خلدون أن شرح دينامية هذه العصبية وآثارها السياسية، والذي كان في حقيقة الأمر وصفاً لواقع وتاريخ ماثل أمامه. غير أنّ التحولات الكبيرة التي حملها تيار العصر الحديث، وخاصة التفوق العسكري الغربي، وضعف موارد الدولة المالية نتيجة توقف الفتوح، والضعف الطبيعي للعصبيات...، أضعف الأساس السوسيوسياسي والاقتصادي للدولة الإسلامية، وأظهرها بمظهر العاجز عن القيام بالتزاماتها الأخلاقية، وتحقيق وظائفها الأمنية وعلى رأسها حماية البيضة.

إنّ الأزمة البنيوية التي دخلتها الدولة الإسلامية في بداية العصر الحديث، بسبب تحولات تاريخية محضة، فتحت أبواب العالم العربي والإسلامي أمام نماذج دولتية جديدة، وفي مقدمة هذه النماذج نموذج الدولة- الأمّة، الذي من شأنه نقل العالم الإسلامي من الاجتماع التقليدي (البدوي)، إلى الاجتماع العصري (الحضري)..، ومن ثم فالكثير من المشاكل التي يعانيها المسلمون اليوم، ترجع إلى التردد والتأرجح الذي يميز علاقتهم بنموذج الدولة- الأمة.

- الأزمة الأخلاقية: إنّ التحولات التي شهدها الاجتماع البشري، والتي مسّ بعض منها الاجتماع العربي والإسلامي أدى إلى تفاقم أزمة الدولة الأخلاقية، حيث أمست البيعة بشكلها الممارس في دولة العصبية لا توفر أساساً شرعياً للدولة، وأمست الحاجة ماسّة إلى الانفتاح على عموم الأمّة، بعد العطل الذي أصاب العصبية التقليدية.

أما فيما يتعلق بمفهوم العدالة، فلم تعد العدالة الكلاسيكية قادرة على توفير العدل، بل أمست في كثير من الحالات سبباً في فواته، وهو ما أعطى مصداقية كبيرة لدعوات الإصلاح القضائي والفقهي، التي أخذت في الظهور منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وقد اتخذت في هذا الصدد عدة قرارات.

أمّا فيما يتعلق بالمعروف والسعي لجلبه، وهو ما اصطلح عليه البعض بالمنافع العمومية (الطهطاوي)، أو المصالح، فقد كان الغائب الأكبر في الدولة السلطانية، ولم تكن مؤسساتها وبنيتها مهيأة للإتيان بشيء مقبول منه، وهو ما اقتضى تغييراً جوهرياً في بنيتها وفلسفتها، يعزز المعروفات المادية في حياة المسلمين.

وبالإضافة إلى هذه العوامل البنيوية التي كانت وراء أزمة الدولة بالمجال الإسلامي، ساهم الاستعمار بشكل مباشر وغير مباشر في تعميق هذه الأزمة واتساعها، وأضاف إليها تعقيدات لم تكن واردة لولا تدخله، وتجلى هذا الأمر بوضوح بعد الاستقلالات الوطنية، بحيث لم يستطع المسلمون استعادة الدولة السلطانية التي كانت سائدة قبل الاستعمار، ولم ينجحوا في الآن نفسه في تأسيس الدولة ـ الأمّة.

ومن ثم، فجانب كبير من جهود العرب والمسلمين الفكرية والسياسية في الفترة المعاصرة استهدفت في العمق تجاوز أزمة الدولة التاريخية والأخلاقية، وبناء الدولة - الأمّة، وفي هذا السياق يلاحظ بعض التقدم في تجاوز الأزمة التاريخية، وتجديداً على مستوى الاجتماع السياسي الإسلامي، وخلاف ذلك، ما زال الفشل والتعثر قدر كلّ المحاولات التي تتوخى حسم الأزمة الأخلاقية.

خاتمة:

إنّ إشـكالية تعريف الدولة الإسلامية ليست إشـكالية نظرية وأكاديمية، يقتصر تداولها على أروقة الجامعات ومراكز البحث والنخب العلمية، بل هي - بالإضافة إلى ذلك - إشـكالية سياسـية وعملية، شديدة الصلة بالتنافس الحاد بين الطوائف والتيارات السياسية في العالم العربي والإسلامي، الشيء الذي يعوق ويعقّد محاولات تجاوزها. ولكـن وبالرغـم من هذا الوضع التاريخي الصعب لإشـكالية الدولـة، الذي يدفع بها إلى حالـة الزمانة، فإنّ حلها ممكن، ولعل المدخل الرئيس والسـهل لذلك، نوعان من التجديد: من جهة تجديد مفهوم الإسـلامية، وتحريره من الفهوم «السـلفية»؛ ومن جهة ثانية تجديد مفهوم الدولة ـ الأمّة، وتحريره من الروح العدائية للدين، التي تسـكن النموذج الفرنسي بالأساس، والذي تأثر به كثير من العرب.

ونعتقد أنّ القراءة الكليّة للإسـلام، التي تجمع تجربة الرسـول (ص) في السياسة إلى النص القرآني، وفي ضوء التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها الاجتماع السـياسي الإسـلامي والإنسـاني، وتطورات الفكر السياسي.. من شأنها توفير إطار ثقافي وأخلاقي يسهّل عملية العبور نحو الحداثة السياسية. وتعتبر هذه المنهجية التي قدّمناها في هذه الورقة مثالاً للمقاربة الممكنة لإسلامية الدولة، التي قد تجنّبنا المطبَّات السلفية والعلمانية المتطرفة.

المصادر والمراجع:

- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. 2، ط. 3/ 1990
- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 6/ 2009
- محمد جبرون، شرعية السلطة السياسية في دولة الرسول، منشورات مؤمنون بلا حدود. http://www.mominoun.com/articlespdf/sa-ar/arabic/10211?fileNam
- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1/ 2014
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. 5، بمساعدة جامعة بغداد، ط. 2/ 1993
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1997
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 5/ 2004
- عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1/ 2012
- هشام جعيط، الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط. 6/ 2008

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

الدولة في الإسلام

د.عاصم حفني (مصر)

تقديم:

تمثل علاقة الدين بالسياسة، ومن ثمّ بـ «الدولة»، إشكالية في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى عصرنا الحاضر، وإجمالاً يمكن القول بوجود فريقين: أحدهما يرى وجود «الدولة» في الإسلام، ومن ثم يربط الدين بالسياسة ربطاً وثيقاً، ولا يرى إمكانية للفصل بينهما، بينما يصرّ الآخر على أنّ الإسلام لم يعرف «الدولة» ولم يحدّد شكلاً معيّناً للحكم، وعليه فهو يفصل بين السياسية والدين، ولكلٍ حججه وشواهده في تاريخ الإسلام ونصوصه.

ونظراً لأنّ الإسلام دين توحيد يدعو إلى وحدانية الربوبية والانزواء تحت عبودية الإله الواحد، ويهدف إلى إخضاع البشرية قاطبة إلى عبادة معبود واحد لا شريك له، فيبدو أنّ ذلك عمل على تجذّر فكرة في اللاوعي عند المسلمين بأنّ التوحيد والوحدة هما صبغة المجتمع المسلم، فلا يجوز إلا أن يوجد إمام واحد في ظلّ خلافة الإمام الواحد، ومن ثم حزب واحد للمسلمين، أو وحدانية في الفكر تنتج عن وحدانية العقيدة، ولعل هذا كان سبباً في إدراج الخلافة والإمامة في العقائد، كما يشيرإلى ذلك علي عبد الرازق؛ حيث أصبحت «الخلافة تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله»[1]، وفي مثل هذا الجو الفكري ليس بمستغرب أن يُنظر إلى الخروج من الدين الإسلامي إلى أي دين آخر بنظرة دينية بحتة تجعل ما اشتهر من عقوبة المرتد بالقتل حداً دينياً ثابتاً عند السواد الأعظم من الفقهاء، لا يرتبط بالسياسة ومفهوم الخروج على الجماعة والمجتمع أو الدولة بالمعنى الحديث، ولو أنّ هؤلاء نظروا إلى التوحيد على أنّه صفة لله وحده، وما عداه من مخلوقات وكائنات وعقائد وملل ومذاهب وأفكار ورؤى وتوجهات صفتها اللازمة هي التعدد والاختلاف، لساروا بالفقه وأحكامه في مسار آخر ولانتهوا إلى نتائج أخرى.

1- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم عمار علي حسن (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 136

الحكم في تاريخ الإسلام

فيما يتعلق بممارسة الحكم في أي من صوره، فهذا ثابت بشواهد عدة في حق الرسول (ص) وما تبعه من خلفاء، وتمثل هذه الممارسات شكلاً من أشكال الإدارة والتنظيم، ولا يتوقف إدراك ذلك على معرفتهم بمفهوم الدولة من عدمه، بمعنى أنّ عدم استخدامهم لمصطلح دولة بالمعنى الحديث لا ينفي محاولاتهم تنظيم الشأن السياسي، فضلاً عن أنّ مصطلح الدولة بالمعنى الحديث مرتبط بالحداثة ونتاج صيرورة طويلة، ويستحيل عقلاً على التجربة الإسلامية معرفته قبل وجوده، ولكنّ الإشكالية لا تكمن في الإقرار بأنّ الرسول والخلفاء قد مارسوا نوعاً من الحكم أم لا، ولكنها تكمن في الاستدلال بتلك الممارسة على نوع معين من الحكم، وهو الخلافة وربطها بالدين واعتبارها أحد أركانه الواجبة التطبيق.

وعند النظر لتاريخ الإسلام منذ بداية الوحي، نجد أنّ الرسول (ص) قد مارس في الوقت نفسه وظيفتي النبي المرسل المبلغ لوحي سماوي، والقائد السياسي المدبّر لشؤون جماعته، ومع وفاة النبي خلفه خلفاء لم تحدّد بدقة هل خلافتهم زمانية فقط؛ بمعنى أنهم خلفوه أي جاؤوا بعده فقط، أم هي روحيّة أيضاً، بحيث أنهم حلوا محله في القيادة الروحية الدينية للجماعة فضلاً عن تدبير شأنها السياسي.[2] من هنا نشأ الاعتقاد بأنّ من يحكم جماعة المسلمين فهو يتولى شأنهم السياسي والديني في آن واحد، وأنّ الإسلام والسياسة صنوان لا يفترقان.

وفي المقابل، لا يجد الناظر في التاريخ السياسي للإسلام نظرية سياسية إسلامية ولا أمراً واضحاً بتطبيق نظام حكم معين، وكلّ ما هنالك هو وجود مقولات وآراء حول قضايا سياسية ونصائح للحاكم وشروط في صفاته تعود جميعها إلى سياقات مختلفة ووقائع متباينة، وتشكّل ما يعرف بالفكر الإسلامي السياسي. فهل عرف الإسلام الدولة؟ أو حدّد شكلاً معيّناً للحكم؟ وما هو نوع السلطة وموقعها في الإسلام؟ وهل الإسلام يربط السياسة بالدين أم يمايز بينهما ويفصل؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها هنا مقتصرين على الإسلام السُنّي.

مفهوم الدولة

لم يعرف الفقه الإسلامي السياسي مصطلح الدولة بمعنى أرض وشعب ونظام حكم، فمصطلح الدولة كان يستخدم دلالة على الأسرة الحاكمة مثل الدولة الأموية والدولة العباسية ودولة هارون الرشيد، والكلمة مشتقة من فعل الدوران والتعاقب أي التداول، بمعنى أنّ الأسر الحاكمة تتداول الحكم فيما بينها، ويؤيد ذلك المعنى قوله تعالى: «وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، آية 140)، وكذلك قوله بشأن عدم تداول المال بين الأغنياء فقط: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ» (الحشر، آية 7)، ويرى عزيز العظمة أنّ كلمة دولة تعني نوعاً خاصاً من الترابط الوراثي، أي ملكية السلطة والقوة داخل أسرة واحدة، ولم ترد كلمة «دولة» إلا في مجال التأريخ للأسر

2- للمزيد حول إشكالية دلالة مصطلح خليفة، انظر علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: 1925)، ص 1 وما بعدها.

الحاكمة،[3] وهنا يُعرّف عبد الله العروي كلمة دولة بأنها «الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات، وتعني في الوقت نفسه الامتداد الزمني لتلك الاستفادة»[4]، كما لم يرتبط مصطلح «الدولة» بالإسلام كدين، فلم يعرف التاريخ الإسلامي مصطلح «دولة الإسلام»، وإن كانت صفة «إسلامي» وردت في حق الدول بمعنى الأسرة الحاكمة تفريقاً لها عن غير الإسلامية،[5] كما يشير إلى ذلك وصف كثير من الملوك والسلاطين أنفسهم بألقاب ربطوها بالدولة مثل معز الدولة، عضد الدولة، ناصر الدولة، ركن الدولة، فخر الدولة، نظام الدولة، ولي الدولة، عماد الدولة، سيف الدولة، معين الدولة، أمين الدولة ... إلخ. إلا أنّ لفظ الدولة هنا يرتبط بالقوة وبالقهر وبالشوكة أكثر من ارتباطه بالأمّة أو الجماعة أو وحدة النظام والإدارة.[6]

ومع دخول مصطلح دولة بالمعنى الحديث في اللسان العربي لم يجد له خلفية فقهية، لأنّ الفقه الإسلامي يقوم على فكرة وحدة «الدولة» التي تحكم العالم الإسلامي كله أي الخلافة، ومن ثم تجاهل الفقه وضع أي قواعد تنظيمية لعلاقات الدول الإسلامية مع بعضها البعض،[7] أي أنّ مفكري الاسلام قديماً وحديثاً لم يتناولوا الدولة كإشكالية نظرية، ولم يبحثوا عن ماهيتها السياسية في الاجتماع الوطني، وانشغلوا فقط بالحديث عن علاقتها بالدين وبالأمّة، وبكونها قضية هويّة.

وثمة شواهد عدة على أنّ فكرة الدولة الوطنية ليست من الأهداف التي سعى إليها الفقه والفكر الإسلامي السياسي، حيث لم يربطا الأرض بشعب بعينه ذي روابط حضارية وثقافية ودينية ولغوية معينة، ولكن ربطاها بالدين والدعوة إليه، ومن ثم جاء التقسيم العام للأرض إلى «دار إسلام» و«دار حرب»، ولم يتحدثا عن شعب ذي خصائص معينة انطلاقاً من قواعد الاجتماع البشري، ولكن عن «أمّة» رابطها الوحيد هو العقيدة الإسلامية دون وطن جغرافي محدد.

إلا أنّ مفكري الإسلام السياسي يحاولون التأكيد أنّ تاريخ الإسلام عرف مفهوم الدولة وذلك عبر استخدامه كلمة «دولة» رديفاً وأحياناً بديلاً لكلمة «خلافة»[8]، ولا يوجد تعريف دقيق لطبيعة «الدولة الإسلامية ذات المرجعية الإسلامية» التي يتحدث عنها الإسلاميون، فيوسف القرضاوي يُعرّف تلك الدولة فقط عن طريق أهدافها المرجوّة:

3- انظر عزيز العظمة، أسلمة الإسلام - عوالم متخيلة من العقيدة السياسية (فرانكفورت: 1996)، ص 63. (مرجع ألماني)

4- انظر عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص 89

5- انظر راينهارد شولتسه (Reinhard Schulze)، «الإسلام والسلطة - التوظيف السياسي للدين»، في: ميشيل لودرز (Michael Lüders)، هل ينهض الإسلام؟ حول مستقبل العالم العربي (ميونخ، 1993) ص 110 في الهامش رقم 19. (مرجع ألماني)

6- انظر عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 117

7- انظر عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي/ ناديه عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2008)، ص 247

8- انظر محمد عمارة، نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (القاهرة: دار الرشاد، 1997)، ص 43 وما بعدها.

«إنّ دولــة الإســلام «دولة عقدية فكرية>» دولــة تقوم على عقيدة ومنهج [...] وظيفتهــا تعليم الأمّة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهيئة الجو الإيجابي والمناخ الملائم، لتحوّل عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملمــوس»[9]، ومن جانبه ينفي محمــد عمارة صفة دينية عن الدولة بينما يصرّ على وصفها بأنها إســلامية - وكأنّ الإسلام ليس بدين ـ من حيث المرجعية التي تعتمد على الشريعة، وبأنها مدنية النظام، وتقوم على ثلاثة أركان: الله والأمّــة والخلافــة،[10] وهذا يؤكد ضبابية الصورة حول الدولة، وعدم التفرقة بينها وبين الخلافة من جانب، ويوحي بوجوب إقامة الخلافة رغم أنّ عمارة يرى الجانب السياسي كله متغيراً من جانب آخر.

اسم بدون مسمى

تتعدّد أســماء الدولة التي ترد في الخطاب الســياسي الإســلامي: الدولة الدينية، الدولة الوطنية، دولة الخلافة، الدولة الإســلامية، الدولة المدنية ذات المرجعية الإســلامية، ويُعدّ تعدد الأسماء دليلاً على عدم وضوح المُسمّى، وعلى لجوء خطاب الإســلامي الســياسي إلى خلق توصيفات وأســماء للشيء قبل وجوده، مع أنّ المنطق يفترض تشــكل الظاهــرة ثم وضع توصيفٍ لها يعكس مكوناتها، كما تســتخدم غالبية الكتابات مصطلــح «دولة مدنية»، مع أنّه لا وجود له في العلوم السياســية التي لا تعرف غير مصطلح «المجتمع المدني» الذي يعني الأنشــطة التي يمارســها المجتمع دون ارتباط بالدولة أو السياســية، ولا تتعرض الكتابات العربية لنشــأة المصطلح كاملاً أو لفظتيه دولة ومدنيــة للإيحــاء بأنّ التعبير موجود ومســتقر في الأذهان،[11] وفي هذا الســياق يفرّق خليل عبــد الكريم بين الدولة الدينية والدولة السياسية، ويعتبر أنّ فترة النبوّة هي تأسيس لدولة دينية، رئيسها - وهو النبي - مختار إلهياً، وقد انتهت بوفاته، وليس للمســلمين بعد ذلك إلا بناء الدولة السياســية حسب مقتضيات ظروفهم، فلم يضع لها النبي أيّــة مواصفــات ولا شروط،[12] كما يلاحظ أنّ غالبية المســلمين ترفض مصطلح «دولة علمانية»، لأنّه غربي النشــأة والثقافة، ويقبلون مصطلح «دولة مدنية»، مع أنّ كلمة مدنية أيضاً ليست عربية، لا نشأة ولا ثقافة، لأنها نتجت في العموم من كتابات رفاعة الطهطاي واضع مصطلح «الحقوق المدنية»، ومحمد عبده في تأكيده على مدنيّة السلطة في الإســلام وأنّ الخليفة حاكم مدني، ورفيق العظم في «البيان في التمدّن وأســباب العمران»، وإن كان محور هذه الكتابات هو تأكيد اهتمام الإسلام بالشأن الدنيوي من علوم ومعارف وليس بناء نظرية سياسية إسلامية،[13] أي أنّ الفكر الإسلامي قد فشل في إنتاج نظرية في الدولة، في حين أنه نجح في إنتاج إيديولوجيا سياسية، وباتت الدولة أداة لتحقيق مشروع فكري وإيديولوجي، ولم تكن إقامة الدولة نفسها هدفاً، بل صار استخدام الإسلام وسيلة لتحقيق

9- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 19 والتي تليها.

10- انظر محمد عمارة، الإسلامية والعلمانية الغربية (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 39

11- انظر مثلاً محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

12- انظر خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (القاهرة: سينا للنشر، 1995)، ص ص 1-19

13- انظر محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ج. 3، ص ص 306-311

المشروع الشخصي، حتى أنّ خطاب الإسلام السياسي يضيف أفعاله وأهدافه للإسلام، وكأنّ الإسلام بات شخصاً طبيعياً ذا إرادة ولسان يعبر عنها، وهو ما يتضح في تعريف عصام تليمة للدولة المنشودة: «إنّ الدولة التي يريدها الإسلام هي دولة مدنية شورية عادلة ذات مرجعية إسلامية»،[14] ويتأكد عدم معرفة التاريخ الإسلامي لمفهوم الدولة عندما نرى دعاة قيام الخلافة حالياً لا يستخدمونه، بل يستبدلونه بولاية على اعتبار أنّ كل دولة حالية هي ولاية تابعة لمركز الخلافة الذي لم يتحدّد بعد، أو هو ذلك الذي يعلن منه الخليفة قيام الخلفة، مثل العراق في حالة أبي بكر البغدادي، ويلاحظ أنّ فكرة غالبية المسلمين عن «الدولة» أو السياسة لا تقوم على معرفة ما كانت عليه في الممارسة الفعلية، بل على تصور وتمني ما يجب أن تكون عليه، أي ليس على إدراك واقعها التاريخي، ولكن على تخيلات الدولة النموذجية بما يعرف بالطوباوية الإسلامية التي تنتج تأثراً بالمؤلفات الشرعية وحكي الأب في البيت والإمام في المسجد والشيخ في الزاوية.[15]

مفهوم الخلافة

الخلافة هي الإمامة بالمفهوم السياسي بغض النظر عن الاختلاف العقائدي بين السُنّة والشيعة، والقائم بهما يُسمّى الخليفة أو الإمام، وذلك تشبيهاً له «بإمام الصلاة في اتّباعه والاقتداء به»، ولأنّ الخلفاء الأوائل، ومن قبلهم النبي، كانوا يؤمّون الناس في الصلاة أيضاً، الأمر الذي جعل الكثيرين يربطون بين إمامة الصلاة وبين الحكم، وسُمّيت الخلافة سلطاناً عندما انتشر التعدد فيها وعقدت البيعة لكلّ متغلب، ويرى ابن خلدون أنّ الخليفة هو خليفة رسول الله فقط وليس خليفة الله، ويستدل برفض أبي بكر لهذا الوصف من جانب، ولأنّ الاستخلاف من جانب آخر يكون في حقّ الغائب، أمّا الله فلا خليفة له لأنه حاضر لا يغيب،[16] إلا أنّ ابن خلدون يخالف رأيه هذا في موضع آخر إذ يرى أنّ الله تعالى «جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردّهم عن مضارهم»،[17] ويتأكد ذلك في تقسيمه للحكم إلى أنواع: الخلافة والملك الطبيعي والملك السياسي، ويُعرّف الملك الطبيعي بأنه «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة» أمّا الملك السياسي فهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، بينما «الخلافة هي حمل الكافّة على مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.»[18]

14- عصام تليمة، الخوف من حكم الإسلاميين، عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013، ص 18

15- قارن العروي، مرجع سابق، ص 90

16- انظر ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2006)، ج. 2، ص 564

17- انظر ابن خلدون، مرجع سابق، ص 571

18- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة الأسرة، القاهرة ؟ ص 563

وليس معلوماً على وجه التحديد من الذي وضع مصطلح خليفة لأبي بكر الصديق، إلا أنّ اختيار المصطلح لم يكن من قبيل الصدفة لأنّ دلالته في الذهنية الإسلامية آنذاك مرتبطة بخلافة الإنسان (آدم) لله على الأرض حيث قال تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة، آية 30)، ومن ثم اكتسب المفهوم ظلالاً دينية في وقت مبكر، ولم ينظر للخليفة على أنه خليفة لرسول الله فقط بل خليفة لله أيضاً[19] – رغم رفض أبي بكر لهذا الوصف، إلا أنّ عثمان بن عفان استخدمه في حق نفسه[20] – وأدّى ذلك إلى ربط المفهوم بالعصمة عند الشيعة وكمال الصفات عند السُنّة.

وممّا يتعارض مع تأسيس المسلمين لدولة وطنية بالمعنى الحديث ربطهم للخلافة بالوعد الإلهي بالاستخلاف، حيث يعتقدون أنهم موعودون بحكم الكون قاطبة، انطلاقاً من قوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (النور، آية 55)، ويلاحظ هنا أنّ كلمة «الأرض» لا تفسّر غالباً بمكة بحيث يفهم من الوعد أنّ المهاجرين الذين طردوا من موطنهم الأصلي بمكة سيعودون إليها من باب إعادة الحقوق لأصحابها، ولكنها تفسّر بالعالم والكون أجمع[21] ومن ثم ينتظر المسلمون تحقيق هذا الوعد مما يعوق التفكير في نظرية سياسية واقعية لإدارة شأنهم السياسي الحالي، عملاً بمقتضيات الواقع الراهن الذي يفرض مفهوم الدولة الوطنية.

ولكن عند التمعن في معالجة الفكر السياسي الإسلامي للخلافة وحكم نصب الإمام من حيث الوجوب الشرعي والعقلي، نجد أنّه يقصد حكم وجود من يدير شؤون الجماعة سياسياً، واستخدم مصطلح الخلافة والإمامة ثم السلطان لأنها هي الشائعة آنذاك، وهذا لا يختلف عليه عاقلان، لأنّ الأمور لا تستقيم مع الفوضى، ولكن الإشكالية تكمن في ربط هذا الحكم بشكل معين مثل الخلافة، ثم قصرها على أتباع دين واحد وهو الإسلام، وذلك ما لا يوجد عليه دليل قطعي الثبوت والدلالة في كتاب أو سُنّة، وهو ما يؤكده السنهوري بعد معالجته للنصوص الواردة في الخلافة، حيث يرى أنّ تلك النصوص «تلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما، دون تحديد نوع هذه الحكومة».[22]

ظلّ مصطلح خليفة رمزاً لغويّاً لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام، وفي المقابل كان المتسمّي بهذا اللفظ ملكاً يمارس سياسة الملوك، ومن ورائه جمهور المسلمين مجرد تابعين خاضعين لمالك السلطة الفعلية، ومن ثم كانت التجربة في عمومها تجربة سلطانية لا تجربة خلافة إسلامية، لذلك صنفت الكتب التاريخية التي اهتمت بالتجربة السياسية في الإسلام أنواع الحكم إلى خلافة وملك وسلطان، وظلّ الخلاف في مضمون هذه المفاهيم نظرياً فقط، ودار حول أخلاقيات الحاكم النموذجي، ويرى عبد المجيد الصغير أنّ الانقسامات السياسية وظهور إمارات

19- أجاز أبو بكر بن العربي (ت: 1148م) استخدام وصف «خليفة الله» في حق الأنبياء لأنهم يخلفونه على الأرض، ولهم السلطة فيها. انظر: محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1926)، ص 227

20- انظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،1992)، ج. 4، ص 496

21- انظر تفسير الآية في جامع البيان للطبري، وفي ظلال القرآن لسيد قطب.

22- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص ص 82- 339

التغلب قد دفعت المنظرين السياسيين والفقهاء إلى القول بضرورة الاستمرار التاريخي للخلافة، حرصا منهم على بقاء الكيان السياسي للأمّة الإسلامية، وبوصف الخلافة صيغة مهيمنة على تلك الإمارات المتغلبة، وهنا جاءت محاولة التفرقة بين الخليفة المقيم في مركز الدولة وبين الملوك والسلاطين في الأطراف، غير أنّ التاريخ الواقعي ينفي هذه التفرقة بين تلك المفاهيم.[23]

والخلافة كنظام حكم ليست اختراعاً إسلامياً، فهي تساوي فكرة الإمبراطورية[24] التي كانت سائدة في بداية الإسلام ممثلة في الإمبراطورية الرومانية، ومن ثمّ عرف المسلمون الفكرة مبكراً، وأخذوها وطبّقوها ومنحوها اسماً عربياً إسلامياً هو الخلافة، وكان هذا النموذج مناسباً ومتوافقاً مع طبيعة الحكم في تلك العصور.

السلطة الدينية والسلطة السياسية

أتصور أنّ بيان الفارق بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في التجربة الإسلامية من شأنه أن يحلّ الإشكاليات حول طبيعة الدولة في الإسلام، وما إذا كانت نصوص الإسلام تخوّل للمسلمين حق بناء الدولة ونظام الحكم بما يتفق مع ظروف عصرهم. وبالعودة إلى بدايات الإسلام نجد أنّ الرسول (ص) كان يمارس وظيفتين في آن واحد، رغم ما بينهما من فصل وتمييز من حيث المصدر والعصمة، فقد كان رسولاً نبيّاً مبلغاً لوحي سماوي مرتبطاً بعصمة إلهية تحول دون الخطأ أو النسيان في جانب التبليغ، وهنا يصفه القرآن بقوله: «وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلا وحي يُوحى» (النجم، آية 3-4) كما كان قائداً سياسياً يصدر أوامر وتعليمات تتعلق بالشأن الدنيوي من حروب وتجارة وبعض المعاملات، وهناك شواهد كثيرة تؤكد أنه (ص) لم يكن يتصرف هنا بوحي ولا يتمتع بعصمة[25] وإلا ما نزل على رأي بعض الصحابة واستدرك ما نوى فعله، وما كان القرآن ليعاتبه في بعض تصرفاته، ورغم هذا التمييز بين الجانبين والوظيفتين إلا أنّ الفقه الإسلامي نظر إليهما ككتلة واحدة نظراً لصدورهما من مصدر واحد، ومن ثم جاء تعريف الماوردي للخليفة رابطاً بين الديني والسياسي، حيث يرى الخلافة «خلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[26] ممّا جعل الخليفة يستحوذ على السلطتين العلمية والسياسية وعلى مفاهيم شرعية إجرائية، ولكن ما لبث هذا الاستحواذ أن صار سياسياً بحتاً، حيث ترك الخلفاء بداية من معاوية بن أبي سفيان لعلماء الدين المجال الديني للحديث بحرية نسبية، وفصلهم له عن الجانب السياسي وإدارة شؤون الحكم، بحيث صار كلامهم وفقههم لا يتجاوز جانب العبادات التي أصبحت هي الدين، وإذا تعرضوا للحكم تعرضوا فقط ناصحين متحدثين عن أخلاق الحاكم وصفاته الطوباوية، أو مشرعنين لتصرفاته إذا بدت للعامّة مخالفة للدين.

23- انظر الصغير، مرجع سابق، ص 82 والتي تليها.

24- استخدم السنهوري مصطلح الإمبراطورية كمرادف للخلافة، انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 279

25- فرّق القرافي بين وظائف الرسول المتعددة كنبي معصوم أو إمام ومفتي وقاضٍ غير معصوم، انظر أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995)، ص ص 99-119

26- الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1973)، ص 5

يضاف إلى ذلك أنّ السُـنّة النبوية كمصدر للتشريع قد قسـمت إلى سـنة تشريعية ثابتة تشمل الثوابت الدينية وسُـنّة غير تشريعية متغيرة تشـمل تصرفات الرسـول في الأمور الدنيوية والسياسـية والقضـاء، وهنا يفهم قول الرسـول (ص) لأصحابه إنّهم أعلم بأمور دنياهم[27]، ومن ثمّ فالسنّة التشريعية هي الدين واجب الاتباع، أما السنّة غير التشريعية فهي مجال اجتهاد الإنسـان يشـكلها حسـب ما تقتضيه المصلحة،[28] وهو ما يذهب إليه السنهوري أيضاً في تقسيمه لسلطة الرسول إلى روحية ودنيوية لأنها ممتدة من الله، أمّا سلطة الخليفة فهي دنيوية فقط لأنها ممتدة من الأمّة، ولذلك يقال له أيضاً «خليفة المسلمين».[29]

وهذا التقسـيم بين الديني والسياسي في حياة الرسول يوجب التمييز بين مفهومي الدين والدولة، ومن الجدير بالذكر أنّ مقولة «الإسـلام دين ودولة» ليس لها مرجعية في التراث الإسـلامي السـياسي، ولكنها ظهرت في القرن التاسع عشر كرد فعل على ما عُرف بمحاولات علمنة مصر بتأثير غربي.[30]

الشريعة والسلطة البشرية

إنّ تحديد معنى الشريعة ومكوناتها وعلاقتها بالسياسـة، وهل هي إلهية أم بشرية، من شـأنه أن يجيب على كافة التساؤلات الأخرى عن طبيعة الدولة ونظام الحكم، فلو كانت الشريعة تعني نظام الحكم وهي إلهية بحته فلا بدّ أن يكون الحكم إسلامياً، ولا بد لدين الإسلام من دولة، وإلا فلا، ورغم أنه لا يوجد ذكر لمصطلح شريعة بوصفه نظام حكم لا في القرآن ولا في السُنّة الصحيحة، إلا أنّ المسلمين اقتتلوا باسمها سنين عدداً وما يزالون، وكان السبب الحقيقي هو السلطة، وهو ما يعبّر عنه الشهرستاني بقوله: «وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»،[31] فلم يكن الصراع في بدايته دينياً بل سياسياً بحتاً حول الخلافة، أي السـلطة والحكم ثم وظف الدين كمحاولة لتدعيم المواقف المتعارضة، وهو أحد أسـباب ظهور الفرق الكلامية[32] التي اكتست بثوب عقائدي يخفي وراءه جدلاً سياساً وصراعاً ملتهباً.

يفـرّق الفقهاء عادة بين مجالين للشريعة: العبادات الثابتة، والمعامـلات المتغيرة، ويضاف إلى مجال العبادات الثابتة القيم الدينية والأخلاقية الخالدة ومنها العقائد وأركان الإسلام الخمسة، بينما يدرج تحت المعاملات المتغيرة

27- انظر حديثاً بالمعنى نفسه عند مسلم برقم 12086

28- انظر عمارة، نهضتنا، مرجع سابق، ص 68 وما بعدها.

29- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 128

30- انظر ألكسندر فلورس (Alexander Flores)، «جدل المسلمين حول العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان» في: شتاينبخ/ إنده (W. Ende/ U. Steinbach)، الإسلام في الحاضر (ميونخ: 2005)، ص 621 وما بعدها.

31- أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فتحي محمد (بيروت: دار السرور، 1948)، جـ 1، ص 16

32- قارن محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، 2008)، ص 352 وما بعدها.

الأمور الدنيوية السياسية والعلمية.[33] وبعكس العبادات التي لا يعلم حكمة كيفيتها إلا الله تعالى، ترجع الحكمة في الأمور الدنيوية السياسية إلى تجارب العقل البشري وتفاعله مع احتياجاته وما يحقق المصلحة[34] حسب ظرفي الزمان والمكان المتغيرين، وكلّ ذلك يجعل نقل السلطة التشريعية في الأمور الدنيوية للإنسان ضرورة منطقية وحتمية، وفي هذا الصدد يطالب السنهوري بإحداث مفاهيم جديدة تتماهى مع العبادات والمعاملات مثل القانون الإسلامي وقصر الشريعة على العبادات.[35]

هذا ولم تكن سياسة الواقع وضرورة إخضاع تدابير الدنيا غائبة عن كثير من الفقهاء إذا ما نظروا نظرة عملية واقعية لسياسة الكون، مثلما كان من العز بن عبد السلام الذي يرى «توافق الشريعة مع الطبيعة، وأنّ معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وأنّ مصالح الدنيا والآخرة معاً تعرف بالشرع، أمّا مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنّ الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها».[36] وهذا النهج يساعد في تقنين ما يعرف بمقاصد الشريعة من حيث أنها تهدف لتحقيق مصلحة الإنسان، ومن ثم فللإنسان تحديد ماهيّة مصلحته الدنيوية الراجعة إليه وتكييف النص معها، بعكس ما جاء به النصّ من الأمور التعبدية، فهي راجعة إلى الله، وليس للإنسان أن يبحث عن علة لكيفيتها وعليه الامتثال لها هكذا كرمز للعبودية والطاعة للخالق.

معنى الشريعة إذن هو الدين، أي التوحيد والانقياد لإله واحد، والشريعة هنا تعني الأحكام التعبدية التي يقوم بها الدين، أمّا الجانب المعاملاتي الدنيوي السياسي فهو محل اجتهاد الإنسان يصوغه بالكيفية التي تحقق له المصلحة الدنيوية حسب قانوني الزمان والمكان، بمعنى أنّ الجزء الخاص بالعقيدة والعبادات من الشريعة ذو طابع ديني، تنظمه نصوص الكتاب والسنّة، وهي كاملة لا تقبل الإضافة، أمّا الجزء الخاص بالمعاملات وبتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية فهو متطور حسب ظروف الزمان والمكان، وهو الجزء القانوني،[37] أي أنّ الدين هو العقيدة والعبادات، والمعاملات هي القانون المتغير بحسب الأحوال، وارتبطت أحكام العبادات بالشرع في حين أنّ الشرع، كما يرى الغزالي، انطلق في غير العبادات من مراعاة الظرف والمصلحة وهما متغيّران أي أنّه قام على الظنّ لا القطع حيث يقول: «أغلب عادات الشرع، في غير العبادات، اتباع المناسبات والمصالح، دون التحكمات الجامدة؛ فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن.»[38]

33- انظر يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، رد علمي على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين (القاهرة: دار الصحوة، 1994)، ص ص 148-151

34- انظر في ذلك نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم الشايب (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992)، ص 23 وما بعدها.

35- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 59 وما بعدها.

36- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.) جـ 1، ص ص 4-8

37- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 278

38- الغزالي، المستصفى (بيروت: دار العوم الحديثة، د.ت.) ج. 2، ص 304

الفقه والشرع، وصيرورة الفقه شرعاً

تمثل العلاقة المتداخلة بين الشريعة والفقه عقبة كؤود في تحديد ماهية كلٍ منهما، وتبدو التفرقة بينهما يسيرة على المستوى النظري، حيث تعرف الشريعة بأنها الأحكام الإلهية المنزلة في كتابه العزيز، ونظراً لأنها إلهية المصدر فهي ثابتة لا تقبل التغيير، في حين أنّ الفقه هو الاجتهاد البشري في النص الثابت، أي أنّ الفقه بشري ومن ثمّ متغير،[39] ولكن على المستوى التطبيقي وفي الممارسة التاريخية نجد تداخلاً كبيراً بين الشريعة والفقه نظراً لأنّ الشريعة ليست مقننة في مواد ولا مدونة في كتاب واحد، وما ورد في القرآن من حدود لا يمثل إلا 2 % من الشريعة بمفهومها الشامل، ثم يضاف إليها أنصبة المواريث، ما عدا ذلك فجلّ الشريعة مستنبط من النص القرآني والسُنّة النبوية عبر إعمال العقل البشري فيهما، وحتى الحدود كان للعقل البشري الفقهي دور فيها، من حيث بيان شروط تطبيقها وكيفيته ومجالات تقييده، وهذا يعني أنّ الرأي البشري يتحوّل إلى جزء من الشريعة، ممّا يجعل وصف الشريعة في عمومها بأنها إلهية وثابتة غير مطابق للواقع، وبناء على ذلك يكون للعقل البشري سلطة كبيرة في التشريع، لأنه هو المسؤول عن تكييف النص الإلهي المتناهي مع الواقع غير المتناهي، وهذا يحلّ إشكالية جواز وصف الإنسان بالمشرّع، لأنه قام بالتشريع بالفعل عبر الفتاوى التي يعمل بها كجزء من الشريعة.

وفي حين يرى عمارة أنّ «إنسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع ـ وهو مؤمن بدينه ـ أن يُعطي سلطة التشريع ووصف (الشارع) لغير الله»[40] يؤكد الشاطبي على جواز إطلاق لفظ الشارع على المفتي وهو بشر: «إنّ المفتي شارع من وجه لأنّ ما يبلغه من الشريعة إمّا منقول عن صاحبها وإمّا مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنّما هو للشارع».[41]

الشورى والسلطة البشرية

وردت الشورى في القرآن مقترنة بمصطلح «الأمر»، وهو التوصيف القرآني للحكم بدليل الأمر بطاعة أولي الأمر وقوله تعالى: «وأمرهم شورى بينهم»، كما جاء في الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وبما أنّ القرآن لم ينصّ على شكل معين للأمر أي للحكم، وجعل الأمر شورى، فتنسحب الشورى أيضاً على التشاور في شكل الحكم نفسه، وعلى النظام الذي تتخذه جماعة من الناس لإدارة دولتها، وكان الماوردي يرى أنّ الأمر القرآني بالشورى «تخيير مجرد لا إلزام فيه»، وهو تأويل من الماوردي جاء في ضوء الخلافة العباسية ومشاكلها ضمن مساعيه لحمايتها وتوسيع سلطاتها،[42] في حين أنّ جمال الدين الأفغاني في العصر الحديث، وفي ظلّ سياقات مختلفة، يقول

39ـ انظر عمارة، الشريعة، مرجع سابق، ص 11

40ـ محمد عمارة، الشريعة، مرجع سابق، ص 5 والتي تليها.

41ـ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (القاهرة: د.ت.)، ج. 4، ص 245

42ـ انظر الصغير، مرجع سابق، ص 173

بإلزامية الشورى للحاكم الذي يخضع لقانون الأمّة ودستورها، ويبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظاً أميناً على دستور الأمّة، فإن خان دستور الأمّة فإمّا أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس.[43]

هذا وتؤكد شواهد التاريخ أنّ التجربة السياسية الإسلامية قد انحرفت عن مبدأ الشورى في الحكومة من عهد معاوية بن أبي سفيان الذي لم يعبأ برأي أهل الحل والعقد، وأسند الخلافة لنفسه، وإلى ابنه يزيد من بعده بالقوة، تلك القوة التي صارت فيما بعد هي الطريق الوحيدة للخلافة، سواء على يد العباسيين أو الفاطميين أو المماليك أو الأتراك، فضاع أصل الشورى واستحال الأمر غلبة وقهراً،[44] ومن بعدها أصبح الحديث عن الشورى في إطار نظري فقط حول حكمها الشرعي وقيمتها الدينية دون التطرق لها كنظرية سياسية تحتاج لآليات تطبيق قواعد محددة واضحة، وفي أفضل الأحوال كانت تقارن بالانتخابات كإجراء ديمقراطي.

ومن الجدير بالذكر أنّ التجربة السياسية في الإسلام، رغم طولها واتساعها الجغرافي، لم تعرف «مبادئ العدل والإنصاف وحسن التدبير والسياسية»[45]، ويؤكد ذلك أنّ الفترات التي اشتهرت بالعدل وتُعرف بالخلافة الراشدة، على تباين فيما بينها، قليلة لدرجة معرفة الصغار والكبار بها واستدعاؤها دون غيرها على الدوام، كما يلاحظ أنّ قضية العدل كانت مرتبطة بشخص الحاكم نفسه وصفاته، أي كانت باطنية مرتبطة بمفهوم التقوى رغم أنّه مفهوم غير ظاهر ومحله القلب ويصعب إثباته بالصفات الشكلية، وهذا يتعارض حسب رأي عبد الكريم سروش مع مفهوم العدل الخارجي طبقاً للنظريات السياسية الحديثة التي تفرض على الحاكم قيوداً ورقابة خارجية تحول بينه وبين الانحراف عن العدل حتى إن أراد ذلك.[46]

الإنسان/الأمّة/الشعب والسلطة

جعل الله تعالى الإنسان خليفة له في الأرض، وحمّله أمانة أشفقت من حملها السماوات والأرض والجبال، وهي مسؤولية إدارة هذا الكون بما منحه من عقل هو أساس التكليف، ومع تكاثر الإنسان وتشكليه لجماعات ومجتمعات انتقلت سلطته على الأرض من الفرد إلى الجماعة التي سُمّيت في الإسلام «أمّة» رابطها الدين، ومن الطبيعي أن يصاحب تطور مفهوم الاجتماع البشري إلى تكوين دولة تضم مختلف الانتماءات الدينية والعرقية، تطور مفهوم الأمّة ليصبح شعباً، فقد كان مصطلح الأمّة في الإطار السياسي مرتبطاً بوجود الخلاف كنظام حكم وتبع ذلك ظهور مصطلحات سياسية تتناسب مع هذا النظام، مثل مصطلح «أهل الحل والعقد» الذي ارتبط بـ«الإجماع» ثم «الطاعة» من قبل «الرعية»، واكتسبت تلك المفاهيم نوعاً من القدسيّة لاستخدامها أيضاً في المجال

43- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، تقديم منى أحمد أبو زيد (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 112

44- انظر وجدي، مرجع سابق، ص 213 والتي تليها.

45- انظر الصغير، مرجع سابق، ص 142

46- انظر عبد الكريم سروش، الدين العلماني، تعريب: أحمد القبانجي (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009)، ص 171

الديني، ولكن مع تمايز الجانب الديني عن السياسي، وصيرورة الدولة الحديثة حتمية راهنة، لم تعد تلك المفاهيم تتناسب معها سياسياً وأضحى نزع القدسية عنها ضرورياً، أي أننا بحاجة إلى نوع من علمنة اللغة والمفاهيم، حتى يتسنّى تطويرها إلى مفاهيم تناسب الظرف السياسي الراهن لتتحول الرعية إلى شعب، والخليفة إلى حاكم أو رئيس، وأهل الحل والعقد إلى نواب الشعب، أي أعضاء المجالس النيابية والإجماع على رأي الأغلبية، والنزول على رأي الأغلبية دون هضم حقوق الأقلية.

وممّا يؤكد جواز عدم ربط مصطلح «أمّة» بالدين وأنه كان يستخدم بمعنى اجتماع مجموعة من الناس في مكان تربطهم روابط جغرافية واقتصادية وثقافية هو أنّ مصطلح «أمّة» ورد في صحيفة المدينة شاملاً المسلمين من المهاجرين والأنصار واليهود ومن لحق بهم، أي أنّ الدين ووحدة العقيدة لم يكونا الرابط هنا، فضلاً عن أنّ هذه الصحيفة ارتبطت بمكان محدد وهو يثرب (المدينة فيما بعد)، أي أنه اجتمع لها مكوّن الأرض (الوطن) والشعب على اختلاف انتماءاته الدينية، وعلى هذا يجوز سياسياً إحلال مفهوم «الدولة الوطنية» بدلاً من «الأمّة» لأنّ الأولى تحقق أهداف الثانية.

ونظراً لأنّ «إرادة الأمّة هي التي تعبّر عن إرادة الله»[47] ولأنّ «السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمّة»، قياساً على الحديث الشريف: «إنّ الله أجار أمّتي أن تجتمع على ضلالة»، وأنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن»[48] وأنّ الشعب هو بديل الأمّة في الدولة الحديثة، لأنّ لفظ المسلمين هنا ينسحب على جموع المواطنين قياساً على تطور أساليب الخطاب من ديني يخاطب جماعة إلى خطاب عام للمجتمع بكل مواطنيه، نظراً لكل ذلك يصبح نقل السلطة والتشريع إلى الشعب متّسقاً مع سنن الله في كونه، حيث إنّ الإسلام الذي يرجع إليه هو إسلام الثوابت لا المختلفات، وهو إسلام الفضائل الكبرى مثل الحرية والعدل والشورى، أو ما لخصه الفقهاء في الكليّات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل،[49] وهذه كلها قيم قد تستشف من الدين، ولكنه لا يفصل الكلام فيها ولا يبين كيفيتها وطرق تطبيقها فضلاً عن أنّ العقل وصل إليها بدون أمر ديني مباشر.

ممّا سبق يتضح أنه يمكن للإجماع، وهو رأي جموع المختصين المتطور حسب كل زمان ومكان وليس رأي مجموعة علماء في عصر ما ملزم لكل العصور، يمكن لهذا الإجماع أن يكون المصدر المباشر للتشريع رغم تبعيته ظاهرياً للمصدرين الأولين القرآن والسنّة[50]، وكل ذلك ينقل التشريع إلى الأمّة المعبّرة عن الإرادة الإلهية أي إلى البشر، بمعنى أنّ التطور الطبيعي للإجماع هو الرأي الناتج عن تشاور المختصين بالأمر داخل هيئة معينة مثل المجالس

47- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 67

48- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 68

49- انظر تليمة، مرجع سابق، ص 83

50- انظر رأياً مشابهاً لذلك في السنهوري، مرجع سابق، ص 73

النيابية التي تنوب عن الأمّة، أي أنّ جعل التشريع في يد السلطة التشريعية هو مطابقة لمفهوم الإجماع مع الواقع المتطور ويتفق مع الرؤية الإسلامية للتشريع.

وكان أبو بكر الباقلاني يرى أنّ الإجماع لا يقتصر فقط على رأي الفقهاء، بل يشارك فيه عامة المسلمين، واحتجّ الغزالي على ذلك بعدم القدرة على أخذ رأي كافة المسلمين، ويجاب عليه أنّ المجلس النيابي ينوب عن الأمّة، ورأيه هو رأيها بشكل غير مباشر.[51]

دور الفقهاء وعلماء الدين في السلطة

يرى برنارد لويس بحق أنّ الآية القرآنية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ» (النساء، آية 59) قد شكلت عبر التفسير والممارسة نقطة انطلاق جلّ الفكر السياسي الإسلامي.[52] ويرجع دمج علماء الدين لأنفسهم في تفسير عبارة «أولي الأمر» الواجب طاعتهم إلى انفراد الدين قديماً مصدراً للمعرفة، مما أدّى بالتبعية إلى تفرّد علماء الدين بالمعرفة أيضاً، لأنّ المرجعية الإسلامية في العقيدة والشريعة لا تعود إلى مؤسسات بل إلى نصوص وبالأخصّ القرآن والسنّة، ومن هنا برز دور علماء الدين في تفسيرهم للنص، وصاروا نظراً لكونهم مصدراً للمعرفة أصحاب نفوذ روحي ومجتمعي داخل الدولة، ممّا حتم على صاحب السلطة الحقيقي (ولي الأمر) التعامل معهم من منطلق الحاجة إلى إضفاء الشرعية الدينية لحكمه، فكانت علاقته بهم تقوم على الترغيب والترهيب والتقريب والتعذيب، أما وقد تعددت مصادر المعرفة خاصة بعد ظهور العلوم الطبيعية ونظرياتها وكذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية وبخاصة السياسية منها فلم يعد مقبولاً أن يمارس علماء الدين الدور نفسه الذي كانوا يمارسونه من قبل، وبات متعارضاً مع مفهوم دولة القانون التي يحكمها دستور جامع بل ومقوضاً لها أن يفتي رجل الدين في كل صغيرة وكبيرة تتعلق بالشأن السياسي منطلقاً من خلفية دينية عقائدية لا تعرف غير الحق المطلق، ممّا يحدث بلبلة فكرية وتعددية متنافرة في المرجعيات تفضي حتماً إلى الصراع بدلاً من السلم المجتمعي الذي يمثل هدف أي نظام للحكم.

وفي حين يرفض الإسلاميون مصطلح الدولة الدينية بحجة أنّ رجال الدين (الإكليروس) متحكمون فيها وليس للدولة أن تقطع أمراً دونهم[53]، فهم في الوقت نفسه يدرجون علماء الدين ضمن أولي الأمر الواجب طاعتهم، ولا يستثنون أمراً واحداً في شؤون الدولة لا ينبغي أن يعرض على علماء الدين لبيان حكمه من حيث الحل والحرمة، ومن ثم لن تقطع «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية» التي ينادون بها أمراً دون موافقة رجال الدين، أي أنهم

51- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 77

52- انظر برنارد لويس، لغة الإسلام السياسية (هامبورج: 2002)، ص 155

53- انظر تليمة، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها.

يرفضون دولة الإكليروس اسماً لما توحي به من ظلال سيئة، بينما هم فعلياً ينشدون مضمون هذه الدولة الدينية، ومن ثم تبقى القضية قضية أسماء وتوصيفات شأنها شأن كثير من القضايا.[54]

كثيرا ما يستشهد علماء الدين بقوله تعالى «إن الحكم إلا لله» على أنّ مصدر القانون الذي يجب أن يحكم الأرض هو الله تعالى عبر قرآنه الكريم نافين بذلك أن يكون الحكم للناس، إلا أنّ التحليل العملي لهذا الاستشهاد يؤكد أنهم يهدفون بذلك إلى أن يكون الحكم بيدهم هم أنفسهم فقط، لأنّ القرآن لم يحدّد نظاماً معيناً للحكم، كما أنّ إشاراته لبعض الجزئيّات في الحكم قليلة جداً ولا تفي بقيام دولة، فضلاً على أنّ آيات أحكامه تحتاج غالباً إلى تفسير وتأويل انطلاقاً من مقولة علي بن أبي طالب الخالدة: «إنّ القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»، وهذا التفسير يحتكره هؤلاء العلماء ممّا يضفي على رأيهم عصمة ما لأنهم يدّعون أنّ ذلك حكم الله، مع أنّه في الحقيقة حكمهم هم وفهمهم هم، ثم ماذا يكون العمل عند اختلاف الأفهام حول النص الواحد؟

وفيما يتعلق بمقولة إنّ الإسلام يتعلق بكل جوانب الحياة فهو في رأيي تعلق ضميري وجداني لا إداري تنظيمي، بحيث يكون هناك وازع داخل كلّ إنسان مؤمن بأنه سيحاسب على كل فعل يأتيه، ليس فقط أمام المؤسسات الرقابية في الدنيا بل أمام الحكم العدل يوم القيامة.

طاعة ولي الأمر ونظام الحكم

أوجب الفقهاء الطاعة لولي الأمر في كل الأحوال، ولا يرتفع هذا الوجوب في نظرهم إلا إذا أمر الحاكم بما يخالف شرع الله، وبالنظر إلى الواقع العملي نجد أنهم قصروا شرع الله على العبادات مثل الصلاة والصيام والحج بحيث لو أمر الحاكم بعدم إقامة الصلاة فلا طاعة له أما إذا كانت سياسته ظالمة كلها فلا تسقط طاعته طالما أنه يصلي ويصوم، ولم يكن الحاكم بهذا الغباء الذي يجعله يأمر بمنع الصلاة بل على العكس من ذلك استغل هذا الشرط لمصلحته حيث اتخذ جلّ الخلفاء والحكام من تعظيم شعائر الدين ذريعة لتوطيد سلطانهم ومظهراً لكسب تأييد الجمهور، وهكذا نجد الفقهاء دون أن يدروا قد ساهموا في إضفاء طابع علماني مبكر على نظام الحكم في التجربة السياسية الإسلامية بفصلهم بين العبادات من جانب وبين التنظيمات السياسية والإدارية من جانب آخر. وهذا يوحي بقصر مفهوم الدين والشرع على العبادات التي يجب مراعاتها ولا يمكن تغييرها أو التفريط فيها، ولا تكون الطاعة فيها إلا للشرع، وبين القانون والمجال السياسي المتروك للقائمين على الأمر يتغير بحسب الزمان والمكان ولا تجب الطاعة فيه إلا له.

يؤكد ذلك عبد المجيد الصغير بقوله: إنّ «أولي الأمر هم المالكون الفعليون للسلطة السياسية»، وليس علماء الدين من بينهم، لأنّ رأيهم لا يعتد به إلا إذا ارتضاه الحاكم ومشورتهم تستدعى فقط عند حاجة الحاكم إليها، لأنهم لا يقوون على المتابعة والمراقبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهم لا يملكون الشوكة التي تمكنهم

54- حول تهافت المناظرة بين دور رجال الدين في المسيحية وعلماء الدين في الإسلام، انظر الجندي، مرجع سابق، ص ص 80-83

من ذلك،[55] كما فرّق التهانوي بين سياسة الأنبياء وسياسة الحكام والسلاطين وسياسة علماء الدين حيث قرّر أنّ سياسة الأنبياء ذات نفوذ مطلق شامل لكل مجالات الحياة العامة والخاصة، بينما وصف سياسة الحكام والسلاطين بأنها سياسة مدنية تشمل الحياة العامة لا الخاصة وتتعلق بتصرفاتهم الظاهرة سياسياً واجتماعياً في الحياة العملية، أمّا سياسة علماء الدين فهي سياسة نفسية فقط تختص بالوعظ والإرشاد الأخلاقيين سواء للناس أو للسلاطين، ولكنها لا تمسّ الحياة العملية السياسية لافتقادهم للشوكة والسلطة القاهرة.[56]

الفصل/التمييز بين الدين والسياسة

خلط السياسة بالدين أو بالعقيدة يجعل المسلم يتصور أنّ كل ما يمكن أن يصدر عنه سياسيّاً بخلفية دينية هو الأفضل والأوجب للاتباع، نظراً لقناعته بأفضلية عقيدته وصدقها ومن ثم يعزّ عليه قبول فكرة يؤكدها الواقع مفادها أنّ سياسة حكم وضعها غرب غير مسلم هي أفضل من سياسته حتى الآن، ولو أنه نظر إلى السياسة ونظم إدارة الدولة بمعزل عن العقيدة على أنها منتج بشري غير مقدّس وليد التجربة والخبرة والممارسة ومتطور في عملية مستمرة عبر تجنب أخطاء التجارب السابقة ليسّر على نفسه قبولها ولأعمل عقله فيها، بحيث يطوّر هو نفسه سياسة حكم تتناسب مع ظروفه ووضعه الاجتماعي والثقافي، تتطور حسب تطور تلك الظروف والأوضاع، ولكفى نفسه عناء البحث عن دليل ديني على أمور سياسية لا ترتبط بالعقيدة أصلاً.

إنّ كل ما سبق من شواهد على المغايرة والتمايز بين الديني والسياسي في الإسلام تؤكد على طابع أصيل في هذا الدين، بغض النظر عمّا إذا كان هذا الفصل هو عين ما تقول به العلمانية[57] أو يتقاطع معها في جوانب دون أخرى، فالقضية ليست في إسقاط تسمية بعينها على الدين الإسلامي، خاصّة إذا كانت تلك التسمية ذات دلالات سيئة حيث تقترن العلمانية ـ بدون وجه حق – في المخيلة العربية باللادين والإلحاد والتحرر من كافة القيم الأخلاقية، ناهيك عن أنّ بعضهم يعتبرها ديناً وأنصارها كفاراً، في حين أنها مجرّد منهج ونظام إدارة من أهمّ مميزاته الحفاظ على الأديان وبيان التدين الحقيقي عن قناعة وليس عن ضغط مجتمعي، ولكنه قد يكون من المجدي اللجوء إلى توصيف وتسمية جديدة لظاهرة الفصل بين الديني والسياسي تتقبلها الأذن العربية الإسلامية، بل ربما استبدال كلمة التمييز بالفصل المرتبطة بالعلمانية.

55- يؤكد محمد فريد وجدي على مواصلة هذا الفصل بين رجال الدين المنقطعين عن الأعمال الدنيوية والمقصورين على خدمة المساجد وتعليم الدين، ويقصد به هنا العبادات وليس لهم ما لغيرهم من السلطة، وبين رجال الدنيا أصحاب السلطة الحقيقيين الذين اتخذوا من رجال الدين ألعوبة في أيديهم. انظر محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 212 والتي تليها.

56- عبد المجيد الصغير، مرجع سابق ص 134 و270 والتي تليها، نقلاً عن التهانوي، كشاف إصلاحات العلوم (مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية، 1313 هـ) (نشره أحمد جودت)

57- الحديث عن التمايز بين الديني والسياسي في الإسلام يرتبط غالباً بالعلمانية والدعوى إليها، حتى ولو لم تذكر العلمانية صراحة، فقد ناقش الشيخ الأزهري علي عبد الرازق (ت:1966) هذا التمايز في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» دون ذكر لفظ العلمانية رغم وجوده في اللسان العربي من بدايات القرن التاسع عشر، ورغم ذلك اعتبر كتاب الشيخ دعوة صريحة للعلمانية. انظر محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 8

نتصور أنه بات واضحاً أنّ التمييز بين الدين والسياسة ضرورة يفرضها الواقع وتؤيدها طبيعة الدين الإسلامي سواء على مستوى التنظير الفقهي أو على مستوى الممارسة الفعلية في التاريخ، ولكن تبقى مشكلة تحديد ماهيّة هذا التمييز، فهل هو فصل علماني أم تمييز مغاير؟ وعلى كلٍ ليست المشكلة في التسمية ولكن في المضمون كما يقول الأصوليون، فيمكن للمسلمين الاستعاضة بمصطلح الدولة المدنية، عن العلمانية وبالتمييز عن الفصل، ولكن يتحتم عليهم تحديد الطبيعة القانونية لهذه المفاهيم وبيان حدود الديني والسياسي حتى لا يتداخلا فيضرّ أحدهما الآخر، ومن المفيد أن يتمّ هذا التمييز في ظل مراعاة الخصوصية الثقافية للبلدان العربية والطبيعة الخاصة للدين في المجتمع ذي الأغلبية الإسلامية، لأنه لا يمكن لنظام حكم أن ينجح إلا إذا تماهى مع طبيعة من سيطبق عليهم، كما أنّ القانون نفسه يحتاج لبيئة ثقافية وجغرافية متماهية معه وإلا بدا غريبا منبوذاً.

الدلالات السيئة للعلمانية

لا تعود الدلالات السيئة للعلمانية إلى ظروف استقبالها وتفسيرها الجزئي في العالم العربي فقط، بل يرتبط ذلك بإحدى مراحل تطور العلمانية التي نشأت كرد فعل على سلطة الكنيسة، حيث يرى الفيلسوف الحقوقي الألماني المعاصر هاينر بيليفيلت (Heiner Bielefeldt) أنّ بعض الفلاسفة المتأثرين بالعلمانية مثل الفرنسي أوغوست كونت (August Comte) جعلوا منها ديناً موازياً وسمّوه «دين البشرية»، يتشابه مفكروه في تحكّمهم بالإكليروس الكنسي فيما يمكن وصفه بـ«الإكليروس العلماني»،[58] غير أنّ هذه «الفلسفة التقدميّة» كما يصفها بيليفيلت ليس لها علاقة بدولة القانون العلمانية، لأنّ علمنة دولة القانون لا تهدف بتاتاً لتهميش الدين أو الجماعات الدينية، بل على العكس من ذلك تضمن لهم التعبير عن معتقداتهم بحرية، لأنّ حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان تتعارض مع الدولة ذات الإيديولوجية اللائكية، فالقانون العلماني المنبثق عن فلسفة حقوق الإنسان لا ينبغي له أن يكون معادياً للدين إطلاقاً، كما أنه في حالة تنحية الدين تماماً من المجال العام يتحول القانون العلماني إلى أداة قمع للحرية، ولذلك يرى بيليفيلت أنّ عبارة فصل الدين عن الدولة ليست دقيقة، بل ومضللة، لأنّها توحي بعدم أحقية الجماعات الدينية بتكوين كيانات قانونية، وهو من صلب حرية العقيدة التي تكفلها دولة القانون، فضلاً عن أنّ الدولة يجب أن تكفل للجماعات الدينية بوصفها عنصراً في المجتمع المدني المشاركة الفعّالة في الشأن العام الاجتماعي والتعبير عن رأيها في القضايا السياسية، وهذا يعني أنّ الدين ليس شأناً خاصاً بحتاً ولكنه يحتل مكانة في الشأن العام أيضاً،[59] فالواقع الأوروبي يؤكد أنه لا يوجد فصل مطلق بين الدين والدولة، فهذا ليس من صالح الديمقراطية التي تهدف إلى تشارك كافة أبناء الوطن الواحد في حكمه ولكن بشروطها المتفق عليها سلفاً.

58- انظر هاينر بيليفيلت، فلسفة حقوق الإنسان، مبادئ عالمية لأخلاق الحرية (دارمشتات: 2005)، ص 186، (مرجع ألماني).

59- انظر هاينر بيليفيلت، المسلمون في دولة قانون علمانية، فرص الاندماج عبر حرية العقيدة (مرجع ألماني)، بيليفيلد 2003، ص 70 وما بعدها.

ومن ثمّ تطور مفهوم العلمانية مع الممارسة والتجربة ليصبح الحيادية تجاه كلّ الأديان، بحيث يمنح كل دين أو كل لا دين فرصة التعبير عن نفسه، والأقوى حجة ومنطقاً سينتشر، بمعنى أنّ الدين الحقيقي والتدين الصادق لا يظهران إلا في دولة علمانية، لأنك ستؤدي شعائر دينك دون طمع في عائد مادي من حاكم، أو عائد اجتماعي من المجتمع، وكم من مسلم يذهب إلى المسجد فقط لأنّ ذلك صار عادة، ولا يريد ازدراء من الغير، أمّا إذا خفنا على ضياع الإسلام لأنّ الدولة لا تدين به، أو لأنّ الحاكم غير مسلم ـ وهما أمران مستبعدان عملياً في ظلّ نظام ديمقراطي أغلبيته إسلامية- فهذا دليل إمّا على ضعف الإسلام نفسه، أو على ضعف إيمان المسلمين به، كما أنّ مقارنة الإسلام بالعلمانية غير دقيقة من الأساس، لأنّ الإسلام دين بينما العلمانية نموذج إدارة للدولة، بمعنى أنك قد تكون مسلماً أو مسيحياً أو غير ذلك وتطبق النموذج العلماني أو غيره، ولم يقل أحد بوجود نموذج علماني واحد واجب المحاكاة في العالم الإسلامي، ولكن يمكن للمسلمين إن أردوا نهضة أن يطبقوا نموذجاً علمانياً يتفق مع ثقافتهم.

ومن الجدير بالذكر أنّ كثيراً من فقهاء القانون المسلمين تحدثوا بلسان العلمانية ضمنياً في سياق تقرير الفصل بين السلطة الروحية (الدينية) والسلطة الدنيوية في الإسلام، حيث يفصل السنهوري بين الإمامة بوصفها رئاسة دينية تشترط في القائم بها العلم الديني وبين الخلافة وهي رئاسة سياسية تشترط في صاحبها الكفاءة السياسية والعسكرية،[60] وبذلك يكون للشأن الديني من يقوم به كمؤسسة دينية تعمل على الحفاظ على الدين وتطبيق شعائره وإحيائها في النفوس وتأهيل من يقوم بذلك من أئمة ووعاظ ومدرسين وباحثين، وفي المقابل يتولى الشأن الدنيوي وما يتعلق به من حكم وإدارة وتنظيم شؤون صاحب الكفاءة السياسية والقيادية، وبما أننا ننشد دولة قانون ديمقراطية عادلة فينبغي لها أن تتيح حقّ تدبير الشأن الديني لأتباع كل دين على حدة، بينما لا يؤثر حق تدبير الشأن الديني على طرق تنظيم الشأن الدنيوي..[61]

يرى السنهوري أنّ «الدور الحقيقي للخليفة هو عمل اللازم لكي لا يحرم المسلمون من إمام منتظم ومستمر في مساجدهم، وعليه أيضاً أن يحافظ على المساجد»[62] أي أنّ وظيفة الحاكم هي تهيئة المناخ لممارسة الشعائر الدينية بحرية دون التدخل في الشعائر نفسها بالفرض أو المنع، وإن كان السنهوري يتحدث عن الدولة الإسلامية إلا أنّ هذا المبدأ ينطبق في ظلّ الدولة الديمقراطية الحديثة على شعائر كافة الديانات.

أي أنّ المتأمل في كتابات مفكري الإسلام السياسي يكتشف أنهم يدعون في جوهرها إلى العلمانية دون قصد، ولكنهم يرفضون مصطلح العلمانية لما علق بها من ظلال سيئة، وفي المقابل هم يتمسكون بالناحية الشكلية في قصر السلطة التشريعية على الله تعالى، بحيث تبقى عبارات مثل السيادة لله وتطبيق شرع الله حاضرة على الدوام رغم غيابها واقعياً وعملياً.

60- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 165

61- المصدر نفسه، ص 164 وما بعدها.

62- المصدر نفسه، ص 171

وما ينشده القرضاوي وعمارة من «الدولة الإسلامية» كما سبق بيانه تضمن تحقيقه دولة القانون الديمقراطية سواء وصفت بالعلمانية أم لا، لأنّ أهم ركن في الدولة العلمانية هو الحيادية تجاه كافة الأديان، ومنح المجتمع أو الجماعات الدينية الفرصة وتهيئة المناخ لها لتربي نشأها على قواعد دينها وتحويلها إلى واقع ملموس، لا ينحصر فقط في الحياة الخاصة ولكن يظهر في المجال العام بشروطه، طالما أنها لا تطغى بهذا الحق على أتباع الديانات الأخرى المتمتعين بالحق نفسه.

إذا كان ثمة فصل على النسق العلماني في الإسلام؛ فهو ليس فصلاً بين الدين والدولة بوصفها نظام إدارة، لأنّ الدولة مسؤولة عن رعاية كافة الأديان، ومنحها فرصاً متساوية لتمارَس بحرية، وهذا هو جوهر حرية العقيدة التي تقرها نصوص الإسلام، كما أنه ليس فصلاً بين الدين والسياسة بمعنى فصل الشأن الخاص عن الشأن العام، لأنّ الدين وجماعاته لهم حق الظهور في المجال العام وفق شروط دولة القانون الديمقراطية، ولكنه فصل بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة بحيث يكون قرار كلّ منهما مستقلاً وغير متأثر بالآخر أو موظف له، فليس لمؤسسة دينية كالأزهر أو الكنيسة القبطية مثلاً أن تفرض على الدولة شكلاً معيناً للحكم، أو تتدخل في كيفية إدارة الدولة، أو عمل المجالس النيابية، ولا للدولة أن تتدخل في الشأن الديني للمؤسستين أو تستغلهما لمصلحتها، وهذا يلتقي مع ما ينادي به الأزهر تحت شعار الاستقلال أو عدم خلط الدين بالسياسة، أي أنّ الأزهر ينادي بعلمنته دون قصد، وهذا لا يعني حرمان رجال الدين أو علمائه من ممارسة السياسة، ولكن يشترط أن يمارسوها بقواعدها المتفق عليها لا بقواعدهم الخاصة.

خاتمة

لقد كان الهاجس الذي شغل فقهاء السياسة، وما زال يشغل الإسلاميين عموماً، هو حماية الإسلام وبقاؤه عن طريق إقامة دولة تدين بالإسلام، وجاء التعامل طوباوياً مثالياً ينطلق ممّا يجب أن يكون عليه الحال، لا ممّا هو عليه أو ما يمكن أن يكون عليه، فرسموا صورة للدولة ليس لها مكان إلا في مخيلة أصحابها، وتعاملوا مع النصوص منزوعة من سياقها التاريخي، ومع وقائع التاريخ بانتقائية تخدم ما في مخيلتهم، وكأنّ أحداث التاريخ تهبط من السماء، وليس هناك تطور اجتماعي وثقافي وتلاقٍ أو تعارض بين المصالح يؤدي إلى مآلات بعينها، فكان النظر للأمور لا يخرج عن ثنائيات مثل الخير المطلق والشر المطلق، الحلال البّين والحرام البيّن، الإيمان والكفر، دولة إسلامية أو كافرة، وقد فاتهم أنّ الواقع متداخل بحلوه ومرّه، وأنّ البشر بطبعهم أيّاً كان انتماؤهم الديني والمذهبي تملكهم غرائز مثل حب السلطة والتملك، وأنّ الحقّ نسبي وأنّ الحقيقة المطلقة لا يملكها ولا يستطيع أن يدعيها بشر، أو كما قال ابن القيم: «إنّ الواقع المعيش ليس فيه إلا راجح النفع أو راجح الضرر، ممّا يفرض وجوب الموازنة الدائمة بين المصالح والمفاسد وتقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة»،[63] وهذه الموازنة هي

63- الصغير، مرجع سابق، ص 239

أقرب ما تكون إلى السياسة التي تستوجب النظر إلى الأمور حسب مآلاتها، والتساؤل عمّا إذا كان تمسّك الإسلاميين بربط الإسلام بالسياسة ومحاولة إقامة دولة إسلامية قد أدّى إلى خدمة الإسلام نفسه بصفته ديناً وإلى تمكينه وإلى رفعة شأن المؤمنين.

ولما كان الدين بوصفه مقدّساً لا يقبل بطبعه التجزئة أو التنازل عن بعضه، حيث ذمّ القرآن هذا النهج ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ (البقرة، آية 85)، كان من الصعب دمجه في التفاوض السياسي الذي يستلزم المراوغة حيناً والتنازل عن شيء وربما أشياء أحياناً أخرى، وهو ما يلتقي مع جوهر العملية السياسية التي تقوم على فنّ الممكن، وتحتم التنازل عن بعض المصالح والأهداف الخاصة بغية تحقيق المصالح المشتركة والأهداف الجامعة وصولاً إلى أعلى قدر من الاستقرار والسلم المجتمعي، وعليه يتحتّم على الدولة كنظام إدارة الوقوف بحيادية على مسافة واحدة من كافة الأديان ومنحها جميعاً فرصاً متساوية للتعبير عن نفسها وإظهار شعائرها، لأنّ ذلك يُعدّ أهم مظاهر الحرية التي تمثل إحدى ركائز الدولة الوطنية الحديثة.

وبعد ما شاهدناه فيما يُعرف بالربيع العربي من توترات وانقسامات، وحروب أهلية بسبب التمذهب، والانتصار للرأي الديني الواحد، واستغلال الدين من قبل الأحزاب الإسلامية وسيلة لامتلاك السلطة، وما يرتبط بذلك من أهداف سياسية يوظف الدين فيها باعثاً على التقاتل والتناحر، بعد ذلك كله لم يعد مقنعاً ذلك الادعاء بأنّ الغرب احتاج للعلمنة نظراً لممارسات الكنيسة، وما ترتب عليها من حروب دينية طاحنة، أمّا العالم الإسلامي فليس في حاجة لهذه العلمنة لأنّه لم يمرّ بالتجربة نفسها.

المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2006).
- أبو حامد الغزالي، المستصفى...، (بيروت: دار العوم الحديثة، د.ت.)
- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1973).
- أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فتحي محمد (بيروت: دار السرور، 1948).
- أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995).
- ألكسندر فلورس (Alexander Flores)، «جدل المسلمين حول العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان» في: شتاينبخ/ إندة (W. Ende/ U. Steinbach)، الإسلام في الحاضر (ميونخ: 2005).
- التهانوي، كشاف إصلاحات العلوم (مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية، 1313 هـ).
- خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (القاهرة: سينا للنشر، 1995).
- راينهارد شولتسه (Reinhard Schulze)، «الإسلام والسلطة ـ التوظيف السياسي للدين»، في: ميشيل لودرز (Michael Lüders)، هل ينهض الإسلام؟ حول مستقبل العالم العربي (ميونخ، 1993) . (مرجع ألماني).
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،1992)
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983).
- عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية – قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي/نادية عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2008)
- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).
- عزيز العظمة، أسلمة الإسلام ـ عوالم متخيلة من العقيدة السياسية (فرانكفورت: 1996. (مرجع ألماني).
- عصام تليمة، الخوف من حكم الإسلاميين ـ عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم ـ بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم عمار علي حسن (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012).
- محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1926).
- محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012).
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2006).
- محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، 1989).
- محمد عمارة، نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (القاهرة: دار الرشاد، 1997).

- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، 2008).
- محمد عمارة، الإسلامية والعلمانية الغربية (القاهرة: دار الشروق، 2003).
- محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).
- نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم الشايب (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992).
- هاينر بيليفيلت، فلسفة حقوق الإنسان ـ مبادئ عالمية لأخلاق الحرية (دارمشتات: 2005)، (مرجع ألماني).
- هاينر بيليفيلت، المسلمون في دولة قانون علمانية ـ فرص الاندماج عبر حرية العقيدة (مرجع ألماني).
- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، رد علمي على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين (القاهرة: دار الصحوة، 1994)
- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 2007).

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

مفهوم الدولة في الفكر العربي ـ الإسلامي

محمد مزوز
جامعة محمد الخامس، الرباط

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 المقتدر 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: النبوّة 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" إبّان العصر الأموي، وكذلك استبداد العنصر الفارسي بشؤون الدولة في العصر العباسي ليخلفه العنصر التركي. ومع مجيء الحقبة الاستعمارية وتفتيت 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 إشكالية دولة الخلافة (مع رشيد رضا، وعلماء الأزهر في ردّهم على عليّ عبد الرازق)، 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). وتمّ الوقوف أخيراً على مسألة الدولة القُطرية، ومختلف المقاربات التي حاولت أن تبرّر مشروعيتها أو تطعن فيها.

أولا: بذور الدولة وإرهاصاتها في الدعوة المحمديّة

لم يتمايز السياسي والديني في الرسالة النبوية، بل حصل بينهما نوع من الانصهار الذي لم يألفه العرب في ماضيهم الجاهلي. فالقبائل العربية كانت تخضع لرؤساء القوم ولكبارهم، بما يعنيه ذلك من تشتت وتفتيت للجسم الاجتماعي في شبه الجزيرة العربية آنذاك. ورغم أنّ عرب شبه الجزيرة عرفوا بعض الممالك، وخبروا نوعاً

من التنظيم السياسي؛ إلا أنّ "ما سيعيشونه مع البعثة أمر مختلف تماماً، لأنّه 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 فضّ المنازعات، وتجهيز الجيوش، وعقد الألوية، وتوزيع الغنائم التي تدرّها الغزوات، والدخول في المفاوضات مع خصوم الدعوة، وعقد الصلح بالإشراف على كتابة المواثيق والعهود.. وهلمّ جرّاً.

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 النبويّة. فبداية الدعوة في شطرها المكيّ 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 ما هو مشترك، والنظر نحو المستقبل بدل التوجه نحو الماضي. أمّا في الشطر المدنيّ، أي بعد الهجرة، فقد فرضت المواجهة على المؤمنين بالدعوة الجديدة. فالمهاجرون لا يمكن أن يعيشوا عالة 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 الحجّ مثلاً، مع ما يرافق ذلك من حركة بيع وشراء، واستقبال أفواج جديدة من المهاجرين معناه توفير المزيد من الطعام للأفواه الوافدة، وبما أنّ الإمكانات محدودة فلا بدّ 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 ينبني 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 المعقلن قائلة: "واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء، فإنّ لله خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل" (آية 41). ومن البيّن أنّ الباقي ـ أي أربعة أخماس ـ مخصصة للمجاهدين، وهم الذين شكلوا النواة الأولى للجيش الإسلامي.

شهد الجانب السياسي من التجربة النبوية نجاحات وإخفاقات، تبعاً لموازين 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 ـ كما كانت عليه في كل العصور ـ هي فن الممكن، وفن الكذب، وفن المراوغة والمماطلة والمخادعة.. مثلها في ذلك مثل الحرب. فهما الأختان الشقيقتان في الرضاعة، اللتان تؤمان غاية واحدة هي الحرص على تحقيق المصالح والمكاسب. فهل كانت القيادة النبوية لجماعة المسلمين تندّ عن هذه القاعدة؟ أليس الرسول هو صاحب القولة الشهيرة: "الحرب خدعة"؟ وهاهنا سؤال يطرح نفسه بنفسه: هل الخدعة قيمة دينية يجوز أن يأمر الإله بفعلها؟ أم يلزم أن ننسب فعل الخدعة إلى الجانب السياسي من حياة

الرسـول؟ في الحالة الأولى سـتكون الخدعة فعلاً سلبياً، بينما في الحالة الثانية سـتكون فعلاً إيجابياً. إنها تعبّر في الحالة الثانية عن ذكاء سياسي، وعن عبقرية القيادة، وعن حسن تقدير موازين المعركة وحساب جيد لمعادلاتها.

و لكن قد يقول قائل: إنّ إعلان الحرب يعود في أصله إلى الإذن بالقتال، كما هو منصوص عليه في سورة الحج مثلاً: "أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا، وإنّ الله على نصرهم لقدير" (آية 39). يجيب الأستاذ بلقزيز عن مثل هذا الاعتراض بالقول: "الحرب وجه رئيس من الوجوه السياسـية للدعوة، وعلامة على اسـتوائها أداة دنيوية موصولة ببرنامج عمل سـياسي مرسـوم. وإذا كان من الممكن إسقاط ماهيتها السياسية، في قراءة ما، بردّها إلى فعل الجهاد ـ مفهوماً في سياقه الديني الصرف ـ وإلى الإذن القرآني بالقتال؛ فإنّ الذي أُذن به على العموم ما أُذن به على وجه التفصيل في كل موقعة، مما ترك مساحة للفعل المحمديّ وللسياسة في تقرير وجوه إنفاذ أمر القتال في شروط متعينة نسـبية: مكانية وزمانية؛ وهو إنفاذ يَسَـعُه أن يصيب ويخطىء لأنّه مسـلك بشري. فحين خسر المسلمون معركة "أحد" وعاد نبيهم جريحاً منها، وحينما فروا من غزوة "تبوك" وأنّبتهم سـورة التوبة؛ لم يكن قد نزل أمر قرآني للمسلمين بأن يَخِفّوا 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 ـ جميعها ـ كانت اجتهاداً منهم لم يُصبْ كما أصاب في "بدر" أو غيرها من الغزوات. وهذا ما يعيد الحرب إلى حضن السياسة، أي مـن حيث هي **فعل من أفعال السياسـة** في تجربة الدعوة". (تكوين المجال السـياسي الإسـلامي، 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 المكيّة، اتخذت شكل عرض الدعوة على الحجيج أو على القبائل: كانت النتيجة هي الصدّ والرفض. أمّا بعد الهجرة فقد اتخذت التحالفات مظهراً مصلحياً (أي سياسـياً) واضحـاً، بعد أن مهّدت لها البيعة الكبرى التي دُعيت **ببيعة الحرب**. وفي يثرب سـيتم سـنّ نظام **المؤاخـاة** بين المهاجرين والأنصـار، وكان هذا النظام أوّل تطبيق عملي يتمّ فيه تجاوز النظام القبلي والعشـائري ورفعه إلى مسـتوى نظام الأخوّة في الدين. أمّا التحالف مع غير المسـلمين فقد كان مع يهود يثرب، الذي اتخذ شكل معاهدة عُرفت بحلف "الصحيفة". حيث تمّ فيه الالتزام بين الطرفين بالدفاع المشترك، أي خوض الحرب ضد عدو مشـترك والذي لم يكن ـ في هذه الحالة ـ سـوى قريش. إنّ دمج المعاهدة لليهود والمسلمين في أمّة 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 التعـالي 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، وبني النضير، وبني قريظة، وخيبر) وتصفيتها نهائياً، مع ما رافق ذلك ـ على المستوى العقدي ـ من تحويل للقبلة وصرفها من الشام إلى الكعبة.

لقد ترتّب عن هذا الانتقال (على المستوى الاجتماعي) وهذا التحوّل (على المستوى العقدي)، نتائج مصيرية بالنسبة لمآل التنظيم السياسي الذي أقرّته الدعوة الجديدة. فمنطق هذه الدعوة بدأ من محالفة المسلمين لليهود بعد الهجرة إلى يثرب، بفعل المشترك العقدي (عقيدة التوحيد)، وبحكم الضعف السياسي الذي كان يعاني منه المسلمون (قبل غزوة بدر). أمّا بعد الانتصار في غزوة بدر، فقد استشعر المسلمون الأوائل نوعاً من الزهو والقوة ممّا دفعهم إلى التفكير في الاستغناء عن محالفة اليهود. وهكذا تمّت مطالبة اليهود إمّا بالدخول في ملة الإسلام، وإمّا بالرحيل عن أرضه. و"هنا فقط ـ يقول الأستاذ بلقزيز ـ **تطابق معنى الأمّة مع معنى الملة**، فاندرج الأول في الثاني بعد إذ كانا منفصلين.. وستظل المطابقة بين الأمّة والملة شكلاً رئيساً للاجتماع السياسي الإسلامي طيلة العهد النبوي والخليفي (ما خلا حالات محدودة لنصارى الجزيرة)، إلى حين انتقال مركز "الخلافة" من الحجاز (المدينة) إلى الشام والعراق في امتداد تعاظم الفتوح ودخول أمم وأديان مختلفة تحت سلطان الإسلام، وبالتالي قيام دولة إمبراطورية (أمويّة وعباسيّة) 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 تتقوى 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 ـ كما روى ذلك ابن إسحاق ـ 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" الذي 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 الخُمس من جهة وأربعة أخماس من جهة ثانية: الخُمس لله والرسول، وذوي القربى، واليتامى وابن السبيل؛ أمّا أربعة الأخماس المتبقية فهي للمجاهدين. فما هي المقاصد التي تتوخاها فلسفة التوزيع هاته؟

يقدّم الأستاذ بلقزيز قراءة لهذه الفلسفة على الشكل التالي: إنّ "مجرد الاستقلال بقسم من أموال الغنائم ـ وهي موارد الدولة الوحيدة في ذلك العهد ـ ورصدها لفئات معدمة، يشي بقيام شكل ما من أشكال الممارسة الدولتية، أي تلك التي تنهض بدور **"الرعاية الاجتماعية"** للقوى التي لا تستطيع أن تتحصل حقوقها لأسباب مختلفة (اليتم، الحرمان، الحاجة) في مجتمع لا موارد فيه سوى تلك التي توفرها الحرب (الغنيمة). هكذا تقيم

قسمة الغنيمة ـ إلى أربعة أخماس وخمس ـ تمييزاً بين نوعين من المال: **مال خاص** يستحقه الجند ثمناً لقتالهم عدوهم، و**مال عام** تستحقه "الدولة" (النبي) لرعاية مصالح من ليسوا يَقوَون 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"، فتُصرف لهم حقوقهم كسائر من ينتمون إليها. إنه ـ بعبارة أخرى ـ **أداة لإعادة إنتاج الجماعة والمجتمع والدولة**، وفي ذلك تكمن فلسفة التوزيع". (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 171).

بيد أنّ الدولة لا تقوم على مجرد نظام اقتصادي وحسب، بل تقوم أساساً على نوع معيّن من التنظيم السياسي. فإذا كان النظامان يتقاطعان في شخصية الرسول زمن النبوّة، فإنّ عقديهما سينفرطان بعد الوفاة. فقد شقّت مسألة خلافة الرسول صفوف المسلمين لأوّل مرّة، منذ اجتماعهم الأول في السقيفة الذي شهد التباين الحاد بين الأنصار والمهاجرين. ورغم حسم أمر الخلافة ببيعة أبي بكر، إلا أنّ ذلك لم يُفضِ إلى درء الردّة، وامتناع القبائل عن أداء الزكاة. كما أنّ تولية عمر بن الخطاب ـ مع ما يُشهد له من عدل وكفاءة وجرأة ـ لم يُفضِ بدوره إلى استتباب الأمن، وتركيز دعائم الدولة الفتية. بل لقد حصل الأسوأ: قتل عمر رمز السلطة والدولة على يد مسلم، وقتل بعده عثمان على يد المستضعفين من الأمّة، وبعدهما قتل عليّ من طرف الخوارج. وهكذا أسدل الستار على مشهد دموي، سقطت فيه ثلاث جثث لثلاثة خلفاء راشدين من أصل أربعة. وإنّ دل هذا على شيء فإنما يدلّ على ما يسميه الأستاذ بلقزيز بـ"الفراغ التشريعي"، ويعني بذلك التشريع للمسألة السياسية، أي نوع النظام السياسي الذي ينبغي أن تقوم عليه الدولة الإسلامية. فكلّ ما يصرّح به القرآن بخصوص هذه المسألة، ورد في آيتي الشورى: "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى، آية38)، وشاورهم في الأمر" (آل عمران، آية159). وإذا كان المقصود بـ"الأمر" هنا هو الحكم، فمعنى ذلك أنّ قضيته موكولة للمسلمين كي يتدبّروا شؤونهم بأنفسهم. إذن، في الحقيقة، نحن أمام تلميح ولسنا أمام تصريح، وهذا ما فتح الباب أمام التأويل. وقد أفرز هذا التأويل موقفين متعارضين: موقف توفيقي وآخر توقيفي. الموقف الأول يعتبر أنّ الجماعة الإسلامية ممثلة في "أهل الحل والعقد" هي التي يُوكل إليها أمر التوافق على اختيار الخليفة (أهل السُنّة)، بينما يذهب الموقف الثاني إلى تقرير أنّ هذه المسألة ليست اختيارية، بل هي مسألة نصّ عليها القرآن بتعيين "آل البيت" للانفراد بالإمامة (الشيعة).

لقد كان هذا الخلاف بمثابة الشرارة التي انقدحت في جسم الأمة، وأسفرت عن مواجهات عنيفة (الفتنة الكبرى) أتت على الأخضر واليابس. ففي أثناء هذه المواجهات "عاش المسلمون أوجعَ أشكال الاصطدام بسؤال السياسة والسلطة وأمرّها. لم تكن المشكلة هنا مشكلة خلاف سياسي فحسب حول من يملك شرعية الخلافة، كانت حرباً أهلية اقتتل فيها المسلمون لأوّل مرة بهذه الضراوة والشراسة منذ تكوّنوا جماعة اعتقادية، وتجابه فيها الصحابة مجابهة إفناءٍ متبادلٍ لأوّل مرّة في حياتهم منذ أن أقامت صحبة النبي فيهم لحمة الأخوّة والمودّة، وصهرتهم جسماً متماسكاً أوكل له النبي مهمّة الذهاب بالرسالة في الآفاق، وآل إليه ـ بعد وفاة النبي ـ 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 استمرّت مستعرة حتى بعد غياب الرجلين، وكانت ذروة تعبيراتها مجزرة كربلاء". (تكوين المجال السياسي الإسلامي، ص: 45 ـ 46).

ولكن رغم حسم الصراع لصالح معاوية ـ أي للأمويين ـ فإنّ أمر الخلافة استمرّ حوله الخلاف، ولم يُحسم إلى اليوم، في نظر الكثير من الجماعات الأصولية. ناهيك عن الإسلام الشيعي الذي ظلّ معارضاً للبيعة والشورى، وانتصر في المقابل لاستمرار الإمامة في سلالة عليّ، أي في سلسلة الأئمّة التي تنتهي عند الإمام الثاني عشر، الذي غاب غيبته الكبرى في انتظار رجعته القادمة التي ستملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً.

فرض حزب معاوية سلطته بقوة السيف، فانقلبت الخلافة إلى "ملك عضوض". رغم عودة الهاشميين إلى السلطة في العهد العباسي، إلا أنّ تلك السلطة كانت شكلية بفعل العنصر الخراساني الذي كان يتحكّم في دواليب الأمور. لأنّ المعارضة انطلقت من خراسان، لذلك كان الفرس هم الحكامَ الفعليين. ولما آل أمر الحكم إلى الأتراك فيما بعد، وتمكنهم من إقامة الخلافة العثمانية، كان ذلك إيذاناً بخروج الخلافة من قريش ومن آل البيت في الوقت نفسه. وبعد بسط نفوذهم 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 متنورون عُرفوا بـ"زعماء الإصلاح". وقد لاحظ هؤلاء أنّ المجتمعات الإسلامية تعاني من تأخر مزدوج: تأخر بالقياس إلى المجتمعات الغربية، وتأخر بالقياس إلى المرجعية الذهبية التي تمثلها تجربة الخلافة الراشدة. لقد نشأت "الإصلاحية الإسلامية" ـ حسب تعبير الأستاذ بلقزيز ـ في سياق ملتبس، هو سياق الاستعمار الغربي لبلاد المسلمين. وكانت حملة نابوليون بونابارت على مصر (نهاية القرن الثامن عشر) بمثابة المهماز الذي سيحرّك 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 ظلّ توافر شروط أجملها الأستاذ بلقزيز في ثلاثة رئيسة:

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

3 ـ 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 رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي. ولعل جرأة هذين الرائدين تكمن في الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية الحديثة، "بل عن نموذجها في أوروبا. ومن ذلك انصرافهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفاً لم يدّع 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 سرّ التقدم الأوروبي، وتبيّن لهم أنّ مفتاح هذا السر يكمن في قيمة "العدل". يلاحظ الطهطاوي أنّ قيمة العدل هذه ليست خاصيّة غربية ولا حكراً على أمّة بعينها، وإنما هي مكتسبة تُنال بالسعي نحوها وبالكفاح لنيلها. يقول: "إنّ الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان، لا 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**". (نقلاً عن بلقزيز: المصدر نفسه والصفحة نفسها). فسبب تحقق العدل إذن لا يرجع إلى أسباب جغرافية ولا دينية، وإنّما 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 charte La" أو "الكونستتسيون constitution La".

إذا كان مُنظّرو الإصلاحية الإسلامية قد وجدوا لمفهوم العدل جذوراً في التراث الإسلامي، فقد شقّ عليهم العثور على الجذر نفسه بالنسبة لمفهوم الحريّة (رديف العقل وصِنوُه). إنّ الحريّة (في التفكير والمُعتقد، أو ما يُسمّى بحرية الضمير) ترادف غالباً مع البدعة في التراث الإسلامي، مع ما يترتب عن هذا الترادف من زندقة وغيرها. لذلك يقول المؤرخ المغربي أحمد الناصري: "اعلم أنّ هذه الحريّة التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً". (أوردها بلقزيز: هامش23 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 المهمّة الآنية 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 الأمّة. لذلك يقرّر محمد عبده من جهته أنّ الإسلام بريء من عملية الجمع بين الديني والدنيوي، ويلحّ 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". (أوردها بلقزيز:هامش24 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". (أوردها بلقزيز، ص: 48). بيد أنّ محمد عبده لم يكن يخفى عليه أنّ الفصل بين الديني والدنيوي يقود مباشرة إلى اللائكية أو العلمانية، ولهذا اعتبر أنّ الشريعة هي مصدر التشريع في الإسلام، كما تحدّث 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 المبادىء، وإلا فمن واجب الأمّة 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 يشرّع لدخول الاستبداد من أبواب "السياسة الشرعية" و"الآداب السلطانية".

ولهذا السبب وجد الكواكبي نفسه مضطراً لتشريح "طبائع الاستبداد"، من أجل استئصاله من قلب السلطة السياسية. يقول: "لمّا كان تعريف علم السياسة بأنه هو "**إدارة** الشؤون المشتركة **بمقتضى الحكمة**"، يكون بالطبع **أوّل** مباحث السياسة و**أهمها** بحث (الاستبداد)، أي **التصرف** في الشؤون المشتركة **بمقتضى الهوى**". (أوردها 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 عقلانياً "بمقتضى الحكمة"، وأنّ الاستبداد شكل من أشكال تدبير تلك "الشؤون المشتركة"، ولكن على نحو غير عقلاني "بمقتضى الهوى". وثانيهما أنّ السياسة العقلية **إدارة** للشؤون المشتركة، أمّا الاستبداد فهو تصرف فيها: والتصرف يوحي ـ في دلالته ـ بأنّه يتعلق بملكية خاصة وشأن خاص". (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 54). إلا أنّ الاستبداد ليس مجرد تسلط على الحكم، وإنما هو ثقافة عامّة تسري في أوصال المجتمع ككل. وهذا النوع من الاستبداد لا يمكن اجتثاثه سوى بالتثقيف والتربية والتعليم، وذلك حتى يتأتّى للأمّة أن تراقب مسؤوليها وتحاسب حكامها. يقول الكواكبي في هذا الشأن: "إنّ الوسيلة الوحيدة الفعّالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقّي

الأمّة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتّى إلا بالتعليم والتحميس". (أوردها بلقزيز، ص: 57). يدلّ 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 ـ في نظره ـ إلى فعل تربوي طويل الأمد، وإلى تكوين رأي عام ينتشر في دواليب الدولة وفي النسيج الاجتماعي.

سيعرف هذا الزخم الإصلاحي 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 الأمّة، وأهل السُنّة، وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الإمام، أي توليته على الأمّة، واجب على المسلمين شرعاً". (أوردها 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 مركّزة، 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 على أنقاضها دولة جمهورية بشكل جديد. من أصولها 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 ليُعرف الحق من الباطل". (أوردها 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، وثانيها إقامة دولة علمانية تفصل بين الدين والسياسة، وثالثها تحويل منصب الخلافة إلى مجرد منصب روحي وصوري لا غير.

يستنتج الأستاذ بلقزيز ثلاث سمات أساسية طبعت تفكير رشيد رضا: "أول تلك السمات أنّه خطاب **تكراري أو استرجاعي**، فهو لم يضف جديداً إلى منظومة مفاهيم السياسة الشرعية التقليدية، بل استعاد معطياتها استعادة تكاد تكون حرفية، وثاني تلك السمات أنّه 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 ابتداء، ثم في سائر البلاد العربية تباعاً". (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 100ـ101).

جاء الردّ على دعوة رشيد رضا وغيره من الفقهاء ـ القدامى منهم والمحدثون ـ بعد ذلك من طرف شيخ أزهري هو علي عبد الرازق، من خلال كتابه الشهير: "الإسلام وأصول الحكم". والكتاب يذهب مذهباً قصيّاً 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 السُنّة، يقول بلهجة الواثق من أمره: "لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أنّ إقامة الإمامة فرضٌ، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من القرآن من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردّد العلماء في التنويه والإشادة به". بل أكثر من هذا "ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها، بل السُنّة 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 لقدّموه في الاستدلال على الإجماع". (أوردهُ 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 الأمّة على وجوب نصب الإمام. وسَوق 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 وحديثا، 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 يتوقّف على شيء من ذلك". وهذا يعني أنّ "الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيّؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزٍ وقوة". ونتيجة ذلك أنْ "كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد". (أوردهُ بلقزيز، ص: 111).

لا يقوم أمر الخلافة إلا بالسيف. وليس هذا الحكم محصوراً على بعض مراحل التاريخ الإسلامي وحسب، وإنّما يشمل عهد الخلفاء الراشدين أيضاً، بل يشمل العهد النبوي كذلك. فحروب الردّة لم تكن دينية، في نظر الشيخ عبد الرازق، ولا كانت تولية عثمان وعليّ، ولا كان التنظيم الإداري في المدينة وجمع الأموال وتوزيع الغنائم.. كلّ 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 منافحٍ عنها إلى منتقدٍ لها. سيتصدّى 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

رغم أنّ حسن البنا ـ حسب ما يرى الأستاذ بلقزيز ـ تتلمذ بشكل غير مباشر على رشيد رضا، إلا أنّه "لم يحفل ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ بالمسألة التي شغلت أستاذه: "الخلافة". فلا يكاد القارىء في نصوص مؤسس حركة "الإخوان المسلمين" ومرشدها يجد إلا إشارات قليلة إلى موضوع الخلافة، يحكمها تقدير صريح بأنها مسألة مؤجلة، وإن كانت ـ في حقيقة أمرها ـ 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 أنّ الانشغال بهذا المشروع السياسي الواقعي لا يعني بتاتاً إقصاء موضوع الخلافة من المشروع الإخواني ككل. إنّ الأمر يتعلق بترتيب الأولويات فقط. يقول حسن البنا: "إنّ الإخوان يعتقدون أنّ 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 أنّ ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بدّ منها، وأنّ الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بدّ أن تسبقها خطوات: لا بدّ من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تمّ ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على "الإمام" الذي هو واسطة العقد، وظلّ الله في الأرض". (أوردده بلقزيز، ص: 126).

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

لقد كان الهدف من ربط السياسة بالشريعة من طرف القائلين به (البنا وتلامذته)، هو الردّ على القائلين بالفصل بينهما. ورغم أنّ هذا الرد يعود في جذوره إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلا أنّه كان رداً يستهدف أقليّة من جهة، ومن جهة أخرى كان هؤلاء الرواد يقولون بنوع من الفصل بين الديني والسياسي في تصورهم للدولة

الوطنية. بيد "أنّ هذا السجال سوف يشهد حدّة أكبر منذ ثلاثينيات القرن العشرين، ويذهب إلى حدود تمزيق الوعي العربي ـ 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 أنّ الشريعة الإسلامية تعمّ حياة المسلم "الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية، من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم، وعلاقات السلم والحرب". (أوردها بلقزيز، ص: 149). هذا ما كان عليه الأمر قبل مجيء الاستعمار، أمّا بعده فقد جاءت القوانين الوضعية لإلغاء الشريعة. لذا يلزم العودة إلى الوضع الأصيل والطبيعي للمجتمعات الإسلامية، أي الوصل مرّة أخرى بين أمور الشريعة وأمور السياسة.

أمّا 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 وعضّاً، انتحت الدعوة ورجالها، فلم تعد الدولة هي راعية الدعوة كما كان الأمر من قبل. لم يعد السيف في خدمة المصحف، افترق السلطان والقرآن". (أوردها 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 نعبده في الصلاة والزكاة، ونُحكّم 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 أينعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام". (نفسه، ص: 178). لو أنّ المسلمين أفلحوا في تطبيق هذا النظام ـ والذي ليس شيئاً آخر غير النظام الديموقراطي المطبق في أقطار واسعة وراء دار الإسلام ـ لكان قد تمّ ردم الهوّة بين النظامين. وقد رأى الشيخ راشد الغنوشي في الديموقراطية "أفضل آليّة أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية". (المصدر نفسه، والصفحة نفسها). غير أنّ الغنوشي ـ شأنه في ذلك شأن غيره من الشيوخ والفقهاء والدعاة الإسلاميين المعاصرين ـ يعترض على جوهر النظام الديموقراطي وفلسفته السياسية، لأنّ الغرب يفصل بين الروح والجسد، ويقدّس الإنسان بدل الله، ولا يعترف سوى بالمادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع. (ص: 180).

ههنا 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؟

لحلّ هذه المعضلة، يورد الأستاذ بلقزيز اجتهاداً قدّمه كلٌّ من الزعيم علال الفاسي من المغرب ويوسف القرضاوي من مصر، يقول: "يحاول علال الفاسي أن يُنَقّب عن هذا المرادف لمفهوم المواطنة الحديث في القاموس الإسلامي، فيجده في مفهوم التكليف. فالإسلام يعتبر كلّ 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 الديموقراطي الحديث". وعلى هذا المنوال نفسه نسج القرضاوي في محاولته بناء الصلة بين الناخب، في القاموس السياسي الديموقراطي 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 ـ في النظام النيابي الديموقراطي ـ غير معزول عن مفهوم الحرية (حرية التفكير والاعتقاد والتعبير عن الرأي)، أي أنّ الحرية الفردية ـ وليست الجماعية ـ مقدّسة في هذا النظام. فكيف يمكن التآخي بين مفهوم المواطنة بهذا المعنى، ومفهوم التكليف؟

يوضح الأستاذ بلقزيز الفرق بين النظامين قائلاً: "الفارق نوعي ـ إذن ـ بين النظامين، وكل محاولة للتقريب بينهما ـ كما فعل الإصلاحيون في القرن التاسع عشر، أو كما فعل بعضٌ من تلامذة حسن البنا وعلال الفاسي ـ ضربٌ من المستحيل الذي يشبه تربيع الدوائر. إذ العلاقة بين الشورى والديموقراطية علاقة تضاد وتجافٍ، بل هي العلاقة عينها بين الإسلام والغرب، بين المجتمع المسلم والمجتمع المدني، بين الشريعة والعلمانية.. إلخ. إنها ـ بالجملة ـ علاقة فجوة غير قابلة للجَسر". (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 تحوّل مصيري في الفكرة التي آلت إليها الدولة الإسلامية كما نظّر لها مؤسس حركة الإخوان المسلمين. لقد تحوّلت هذه الفكرة على يديّ كل من سيد قطب ومحمد قطب إلى دولة دينية. يقول الأستاذ بلقزيز: وهي "الدولة الثيوقراطية التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى". وقد عثرت هذه الفكرة على عنوانها الأبرز في صيغة: "الإسلام دين ودولة". ويجد هذا الشعار 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 ـ ولو مرحلياً ـ 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. تجرّدت من كلّ ما خلفته النبوّة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادىء إنسانية. وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة، وفي الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة.. وبذلك أصبح العالم كله ـ بأممه وشعوبه ومدنياته ـ قطاراً سريعاً تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها، وأصبح المسلمون ـ كغيرهم من الأمم ـ ركّاباً لا يملكون من أمرهم شيئاً". (نقلاً عن بلقزيز، ص: 200ـ201).

و لكن ما هو الحل؟

الحلّ في نظر الندوي يكمن في "تحوّل القيادة من أوروبا التي تقودها المادية والجاهلية، إلى العالم الإسلامي الذي يقوده محمد (ص) برسالته 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: 201ـ202).

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 تصوّر مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد. وإنّ نظريتها الأساسية أنّ الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصّة 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". (أوردها بلقزيز، ص: 204).

إذن فالدولة الإسلامية كما يتصورها المودودي تقودها طبقة مكوّنة من رجال الدين، وهذه الطبقة لا تستمدّ 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 يصحّ إطلاق كلمة الديموقراطية 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).

هكـذا يقوم مفهوم الحاكمية على مسـلمة مفادها أنّ النظام الاجتماعي في الإسـلام ينبثـق من العقيدة، وهذه العقيدة ليسـت مجرد إيمان خالص، بل لها وجه آخر تشريعي. والمقصود بهذا الوجه الآخر عند سـيد قطب "كلّ مـا شرعه الله لتنظيم الحياة البشريـة.. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصـول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السـلوك، وأصـول المعرفة أيضـاً". (أوردها بلقزيز، ص: 208). نحن إذن أمام تصوّر يـشّرع لبناء مجتمع مغلق، يحصّن نفسـه تجاه أي احتمـال لتأثيرات خارجية، بل هو تصوّر يدعو إلى فرض هـذا 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 ستتغذى أفكارها من هذا المعين الذي يتجدّد مع كل صعود في نبرة الإسلام الاحتجاجي.

سادساً: من دولة الإمامة إلى ولاية الفقيه

رغم أنّ الفقه الشـيعي يشـتغل عموماً ضمن مجال الإمامة بوصفها أصلاً من أصول العقيدة، إلا أنه في أواخر القرن التاسـع عشر ومطالع القرن العشرين ظهر من بين فقهاء الشيعة من قدّم تصوراً معاصراً للنظام السياسي وللمسألة الدستورية. ولعلّ كتاب: **"تنبيه الأمّة وتنزيه الملة"** لمحمد حسين النائيني، خير دليل على ذلك.

المعـروف مـن تاريخ التشـيع أنّ الإمامة تمّ اغتصابها مـن عليّ بن أبي طالب، ومن أبنائـه وحفدته من بعده، وبخاصة بعد حادثة كربلاء الشـهيرة التي قتل فيها الحسـين بن علي من طرف يزيد بن معاوية. ومنذ هذا التاريخ (منتصـف القـرن الهجـري الأول) إلى غيبة الإمـام الثاني عشر محمد بن الحسـن المهدي (الربـع الأول من القرن الهجري الرابع)، ظلّ فقهاء الشيعة ومتكلّموهم منشغلين بقضية واحدة هي أحقية أهل البيت بالإمامة. ولكن بعد طول انتظار عودة الإمام الغائب، بدأ التفكير في مسألة الحكم والشأن السياسي عامّة، لأنّ الناس في حاجة إلى سلطة ينتظم بها أمر دينهم، وأمر دنياهم في الوقت نفسه.

أمام هذه الوضعية المحرجة 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 تديّن هذا الأخير ومن عدله. أمّا النائيني 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 حقّ الأفراد في "مساءلة السياسيين ومحاسبتهم، والاعتراض على أعمالهم، مع تمتعهم بالأمان، وحرية الرأي والتعبيرعنه". (أوردها بلقزيز، ص: 70). ولكن بما أنّ الإمام المعصوم غائب، فما الذي يضمن شرط قيام الدولة العادلة؟

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

يستنتج الأستاذ بلقزيز من قراءته لرسالة النائيني 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 الأمّة"، ولا هي ساومت معرفياً على مفاهيمهاالجديدة". (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 77ـ78).

كما حدث نكوص في فكرة الإصلاحية الإسلامية ونهضت على أنقاضها فكرة الدولة الدينية (الثيوقراطية) على مستوى الفكر الإسلامي السنّي، كذلك سيحدث الشيء نفسه بالنسبة للفكر الإسلامي الشيعي. إذ سيقع انقلاب على الفكرة الدستورية التي نادى بها النائيني مع مطالع 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 مصدّق، أي أنه انقلاب على الحقبة النيابية ـ الدستورية والعودة إلى نظام الحكم المطلق.

يقارن الأستاذ بلقزيز بين مسار الخطاب الإسلامي الصحوي بين السُنّة والشيعة، مستنتجاً ما يلي: "إذا كان في وسعنا القول إنّ المسافة بين: **تنبيه الأمّة وتنزيه الملة** للنائيني، وبين: **الحكومة الإسلامية** للإمام الخميني، هي المسافة عينها بين: **طبائع الاستبداد** للكواكبي و**معالم في الطريق** لسيد قطب؛ ساغ لنا ـ في امتداد ذلك ـ أن نستنتج أنّ الخطاب الإسلامي الصحوي عرف **وحدة داخلية** بين تياراته ومذاهبه (شيعية وسنيّة).. الأمر الذي يعني ـ في مستوى آخر ـ أنّ الحامل على أشكال الوحدة تلك ليس دائماً عقدياً أو مذهبياً، بل كان ـ في جانب من جوانبه ـ 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 السُنّة)، وكذلك تليين "ميثولوجيا الإمامة" وصرفها إلى ولاية الفقيه (لدى الشيعة). وهذا ما جعل الفكر لإسلامي المعاصر (السنّي والشيعي) يتخذ المسار نفسه، وإن اختلفت المبادىء والغايات.

بيد أنّ تنزيل "الحكومة الإسلامية" الخاضعة لولاية الفقيه، اصطدم بمبدأ ثابت في الفقه السياسي الشيعي ألا وهو مبدأ "التعيين". فالحكومة الإسلامية عند الشيعة لا يقوم أمرها بالشورى والاختيار، كما هو الحال عند السُنّة، بل هي مناط تكليف إلهي ما دامت ركناً من أركان العقيدة. يقدّم الإمام الخميني ما يشبه أن يكون حلاً لهذا الإحراج بالقول: "ولئن كان الله تعالى لم يعيّن شخصاً معيّناً للحكومة في زمن الغيبة، لكنّ 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". (أوردها 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 ـ مادام الله هو المشرّع ـ 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، نفاجأ بأننا إزاء دولة "ثيوقراطية" أخرى هي دولة "الحاكميّة".

سابعاً: الدولة القُطريّة في المجتمعات العربيّة

أمام فشل "طوبى الخلافة" من جهة، وفشل "ميثولوجيا الإمامة" من جهة أخرى، فرضت الدولة القُطرية نفسها أمراً واقعاً. فما 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:

أولاها: تتمثل في "عُسر قيام **مجال سياسي حديث**، يقع بقيامه الاستقلال الضروري لحيّز الدولة عن المجال الاجتماعي.. [و] حين لا تكون الدولة سوى ذلك الامتداد التلقائي للاجتماعي أو للمجتمعي في الحيّز السياسي، تسقط صفتها كدولة جامعة ـ أو كدولة للعموم ـ 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 تماهيها مع المجتمع الأهلي من حقائق وجودها، وحيث إعادة إنتاجها النظام العصبويّ من آكدِ وظائفها السياسية". (الدولة والمجتمع، ص: 52).

ثانيتها: تتمثل في كون الدول في المجتمع العربي المعاصر تتميز بـ"**فقدانها الشرعية الديمقراطية والشعبية**، ولجوئها 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 تعبّر عنه. إنّ ضيق نطاق تمثيلها الاجتماعي والسياسي، واستيلاء قسم صغير من المجتمع والنخب عليها، يضعها أمام حال من الاعتراض الاجتماعي والسياسي عليها، ويتحول إلى سبب دائم لأزمتها". (الدولة والمجتمع، ص: 52).

ثالثتها: تتمثل في النزوعات المبطنة لدى فئات محدودة ونافذة، والتي تعبّر عن "**إرادة الحد من وظائف الدولة** وأدوارها السياسية والاجتماعية والاقتصادية: إمّا بدعوى "الإصلاح الاقتصادي" وما يقتضيه ـ في منظور ليبرالي وحشي ـ 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 نفسه، والصفحة نفسها).

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

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

يعود أول تلك الأسباب في نظر الأستاذ بلقزيز إلى "**حداثة 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 حداثة 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: 70ـ71).

أمّا ثاني تلك الأسباب فإنّه يعود إلى "**ضعف التمثيلية الاجتماعية** لدى الدولة. فالقوى الاجتماعية التي تمثلها أو تستدمجها في كيانها السياسي محدودة، وعصبوية في الغالب. إذ لا تكاد تخرج عن كونها جماعات اجتماعية موصولة بخيوط القرابة مع النخب الحاكمة، وهذا كلّ رأسمالها الاجتماعي الذي تتلقى عائدات سياسية عنه لقاء دورها في رفد 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 نشـأت أو تنشـأ 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 أثارت وضعية هذه الدولة الوطنية مجموعة من الانتقادات، جاءتها من ثلاثة تيارات مختلفة بل متعارضة. هناك أولاً موقف التيار القومي العربي الذي رأى في هذه الدولة صنيعة استعمارية بامتياز، وليس لها من وظيفة سـوى تمزيق وحدة الأمّة وتجزيء الوطن الكبير. وهناك ثانياً موقف التيار الإسـلامي الذي لا يرى في هذه الدولة سـوى تمثيل لسـلطة غير شرعية قامت على أنقاض الخلافـة، ولا تحكم بما أنزل الله. وأخـيراً هناك موقف التيار الماركسي ـ واليسـاري عموماً ـ الذي يعتبر هذه الدولة ممثلة لمصالح طبقية معينة، ومن ثم فهي دولة تابعة، ولا تمثل في شيء مصالح الشعب. (ص: 106).

الموقـف الليـبرالي وحده يندّ عن القاعدة ويقبـل بالدولة الوطنية، إذ يعترف لها بالشرعية السياسـية بناء على السـلطة التي يقرّها الشـعب من خلال ممثليه المنتخَبين. ولهذا السـبب جرّ هذا الموقف على نفسه عداوة التيارات الثلاثة السابقة: عداوة القوميين الذين ينظرون إلى هؤلاء الليبراليين بوصفهم يمثلون قوى معادية للوحدة العربية، ثـم عداوة الإسـلاميين الذين ينظـرون إليهم بوصفهـم علمانيين مناهضـين للمرجعية الإسـلامية، وأخيراً موقف الماركسيين الذين يعتبرونهم ممثلين لقوى بورجوازية معادية لحقوق الشعوب. (ص: 107).

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

لقد ظهرت تلك النتيجة ـ حسب ما استنتجه الأستاذ بلقزيز ـ في كون الدولة الوطنية "زادت انكفاء في حدودها الكيانيـة الضيقـةُ، وانهارت الفكرة العربية عندها وتعطلت مؤسسـتها الوظيفية (الجامعـة العربية)، وانفجر في وجهها المدّ الأصولي فحاصر قدرتها على المناورة والاسـتيعاب ليجبرها على مواجهته في دورات عنف دموي متبادل لـم تنقطع، ثم زادت معدلات ارتهانهـا للأجنبي ليزيد معه معدل إفقارها للمجتمـع والناس وعدوانها على القوت اليومي 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).

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

مفهوم الدولة الإسلاميّة المقدّسة

عمّار بنحمّودة (تونس)

لم يكن بناء مفهوم الدولة الإسلاميّة المقدّسة نتيجة نصر عسكريّ وفعل تاريخيّ حقّقه المسلمون وغلبوا به القبائل والممالك فحسب، وإنّما نتيجة تراكمات معرفيّة تأسّست تدريجيّاً من خلال بناءٍ مفهوميّ للمقدّس تأسّس في شكل شبكة تحتاج منّا إلى حفر في طبقاتها، ونحن لا ندّعي الإحاطة بجميعها، فذاك جهد أكبر من أن يستوعبه الفرد، وتنوء بحمله الجماعات، وإنما نركّز في مفهوم الدولة على زعيمها، ففي سياسته اختزال للدولة، إذ هو كثيراً ما يختزل في تلك الحقبة التاريخيّة حقيقتها.

1- التأسيس اللغويّ لمفهوم الدّولة الإسلاميّة المقدّسة:

نطرح في هذا الفصل سؤالاً مركزيّاً لعلّه يحطّم ما ساد من فصل منهجيّ بين النبوّة والسياسة. فهل تمنح النبوّة في مفهومها الدينيّ صلاحيّات سياسيّة وقوّة سلطويّة؟

يرتبط المعنى اللغويّ للنبوّة بالارتفاع، فقد ذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أنّ "النبيّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ اسمُه من النَّبْوة، وهو الارتفاع، كأنَّه مفضّل على سائر الناس برَفْع منزلته.

ويقولون النَّبيّ: الطريق.

قال:لأصْبَحَ رتماً دُقاقَ الحَصَى مكانَ النَّبِيِّ من الكاثِبِ."[1]

ونتبيّن من خلال هذا التعريف أنّ النبوّة في أصل تعريفها حمّالة لوجه سياسيّ وهو السيادة، "والسَّيِّدُ يطلق على الرّب والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومُحْتَمِل أَذى قومه والزوج والرئيس والمقدَّم، وأَصله من سادَ يَسُودُ فهو سَيْوِد... وروى مطرّف عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فقال: أنت سيّد قريش؟ فقال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: السيّد اللّه"[2]، ولئن كان السيّد في معناه المطلق هو اللّه وفق التصوّر الديني المقدّس فإنّ سيّد الأرض هو نبيّه، فالدولة الإسلاميّة الناشئة وفق التصوّر الفيبري بسلطة كارزماتيّة تقوم

1- ابن فارس، مقاييس اللغة، ط1، بيروت، دار الفكر، 1979، ج. 5، ص 385

2- ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، (د ت)، ج. 3، ص ص 228- 229

على ذات النبيّ، ولعلّ تضخيم الشورى قد حال دون فهم حدودها، فهي لا تقوم بإرادة الجماعة التي تحيط بالنبيّ، وإنمّا هي نتيجة طلب النبيّ ذاته الاستشارة في حالات محدّدة ليس له فيها رأي الحسم، وله أن يعمل بالرأي أو أن يخالفه، فهي فعل نبويّ يمنحه سلطة القرار ويجعل رأي المشورة ثانوياً، وخير دليل على ذلك أنّ ما يأتيه النبيّ من أحكام أو قرارات تستمدّ مرجعياتها من المقدّس كثيراً ما يكون باتاً ونهائيّاً. فالقرار النهائي والحاسم يظلّ دوماً بيده لأنّه يمثّل السلطة العليا للمسلمين الخاضعين لقراراته المقدّسة. ونفهم من خلال معنى استشار وهو "طلب منه المشورة."[3] ارتباط المشاورة بالطلب، وانتفاؤها في حال غيابه، وحتّى في حالات القبول بمبدأ الاستشارة، فإنّ للمستشير أن يحسم بين الآراء إن تعدّدت وتضاربت باتخاذه موقفاً نهائيّاً. ولعلّ ما ساد من اعتقاد بأنّ الشورى إبداع إسلاميّ هو الذي جعلها تأخذ حيّزاً أكبر من حجمها الطبيعيّ، إضافة إلى بحث كثير من المعاصرين عن مفهوم رمزيّ منافس للديمقراطيّة، والحال أنّ الشورى مفهوم ساد في فترة ما قبل الإسلام، وليس أدلّ على ذلك من حديث ابن هشام عن تشاور قريش في أمر النبيّ بعد أن خرج مهاجراً مع أصحابه، وتأكيده عادة قريش المشورة في دار قصيّ بن كلاب.[4] فالغلبة السياسيّة للمسلمين مكّنتهم من "سَلَبِ مفهوميّ" احتووا به مفهوم الشورى وجعلوه مفهوماً إسلاميّاً محضاً.

وفي معنى السيادة ما يتقاطع مع معنى النبوّة من خلال معنى الحلم وارتفاع المنزلة، وقد ذكر ابن فارس أنّ "السيِّد: الحليم. وأنكر ناسٌ أن يكونَ هذا من الحِلم، وقالوا: إنّما سمِّي سيِّداً لأنَّ النّاس يلتجِئون إلى سَوادِه. وهذا أقيس من الأوَّل وأصحّ. ويقال فلانٌ أسوَد من فلانٍ، أي أَعْلَى سِيادةً منه."[5]

ثمّة إذن نقاط تقاطع قويّة بين المشروع الدينيّ للنبيّ والمشروع السياسيّ للزعيم، بل هما وجهان للعملة نفسها، فطاعة النبيّ هي في الواقع طاعة لقائد سياسيّ يأمر بالحرب، ويقود جيوشاً غازية نحو تحقيق أهداف سياسيّة، فقد صارت الدولة الدينيّة تترجم إلى طاعة تجسّدت في استعراض القوّة الذي تمّ أمام عيني أبي سفيان وحمله على الاستسلام والخضوع لسلطة النبيّ. وعرفت في كتب اللغة تجلّيات حجبت الوجه السلطويّ/ الدنيويّ باعتماد سجلّ مقدّس؛ فالقائد السياسيّ: نبيّ، والحروب: فتح وغزو يقوده أنصار الحقّ المسلمون ضدّ أعدائهم الكفّار، والضرائب المفروضة: فيء وخراج أفاءه الله على المؤمنين بالقرآن، وأحكام النبيّ شريعة سياسيّة ذات وجه مثاليّ، خارقة في إنجازها وأحكامها، وهي مرجع كلّ تصوّر سياسيّ، وسقف كلّ طموح دينيّ. وقد بدأت كتب اللغة برسم ملامح المقدّس النبويّ، قرآناً يهدي إلى الصراط المستقيم، بما في ذلك شروط الطاعة والولاء التي تكون نتيجة حتميّة للانتماء الإسلاميّ، وتفرض على المسلم العاقل الانضباط إلى القوانين التي تنظّم الانتماء إلى الدولة

3- المرجع نفسه، ج. 4، ص 437

4- يقول ابن هشام: «وَلَمَّا رَأَتْ قُرَيْشٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلّى الله عليه وسلّم - قَدْ صَارَتْ لَهُ شِيعَةٌ وَأَصْحَابٌ مِنْ غَيْرِهِمْ بِغَيْرِ بَلَدِهِمْ، وَرَأَوْا خُرُوجَ أَصْحَابِهِ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ إلَيْهِمْ، عَرَفُوا أَنَّهُمْ قَدْ نَزَلُوا دَارًا، وَأَصَابُوا مِنْهُمْ مَنَعَةً، فَحَذِرُوا خُرُوجَ رَسُولِ اللَّهِ - صلّى الله عليه وسلّم - إلَيْهِمْ، وَعَرَفُوا أَنَّهُ قَدْ أَجْمَعَ لِحَرْبِهِمْ. فَاجْتَمَعُوا لَهُ فِي دَارِ النَّدْوَةِ - وَهِيَ دَارُ قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ الَّتِي كَانَتْ قُرَيْشٌ لَا تَقْضِي أَمْرًا إلَّا فِيهَا - يَتَشَاوَرُونَ فِيهَا مَا يَصْنَعُونَ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صلّى الله عليه وسلّم - حَيْثُ خَافُوهُ.»
السيرة النبويّة، ط1، القاهرة، دار الكتب المصريّة، (د ت)، ج. 2، ص 480

5- ابن فارس، المصدر المذكور، ج. 3، ص 114

الإسـلاميّة: واجب الجهاد لمن كان قادراً في البداية، وواجب الصدقة على المسـلم، وواجب دفع الجزية لغير المسـلم. فالدين منظومة سـلطويّة متكاملة في العهد النبويّ تنسـج فيها أسـس الدولة الإسـلاميّة، السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، بإرادة نبويّة، هي إرادة القائد، وطاعة جماعيّة تقوم على الانقياد، ومشـاريع سياسيّة ذات وجهة حربيّة، وأحلاف تسعى إلى ضمان استقرار الدولة، وبنية اجتماعيّة تسعى إلى إعادة توزيع الثروات، بحسب مقاييس المشاركة في بناء صرح الدولة وتحقيق انتصاراتها الحربيّة.

لقد استطاعت المعاجم اللغويّة أن تقدّم صورة متخيّلة للحكم السياسيّ، استطاعت أن تجد به مسمّيات مقدّسة لكلّ فعل دنيوي، وكعادة المقدّس تزيده ثقة المؤمنين به قوّة فيصير مع الأيّام حقيقة مطلقة ومتعالية على التاريخ، ممّـا يولّـد فكراً طوباويّاً وتصوّراً دغمائياً، لا يقبل النسـبيّة والنقد، وقد اكتملت حلقات المقدّس مع كتابة السـيرة النبويّة والتاريخ الإسلاميّ.

2- الدولة المقدّسة في كتب السيرة النبويّة والتاريخ الإسلاميّ:

تأسسـت كتب التاريخ الإسلاميّ على مركزيّة السـيرة النبويّة، إذ تؤول كلّ الحكايات فيه إلى مسارات تاريخيّة لبلـوغ الدعوة النبويّة وإضفاء طابع القداسـة عليها، فقد تأسّـس كثير من تلك الحكايـات على مرجعيّة القصص القرآنيّ، الذي يضفي شرعيّة دينيّة مقدّسـة على سـلطة النبيّ، والفرق الجوهري بين كتب السـيرة وكتب التاريخ العـام، قد يتعلّـق بالإطار التاريخي للكتابة، أي العـصر الذي بلغه الكاتب، وبالحقبة التـي اختار الوقوف عندها نهاية لمسار تأريخه، ولكنّ كتابة التاريخ الإسلاميّ تظلّ خاضعة لمنطق هرمي، يبدأ تصعيداً للتاريخ الإنسانيّ نحو ذروتها: البعثة المحمّدية، ويبدأ بعد ذلك رسـم صورة النظام السـياسي المقدّس في أعلى الهرم المقدّس، وتلك بؤرة المقدّس السـياسيّ في المتخيّل الإسلامي، لتبدأ رحلة الانحدار نحو تاريخ تتراجع فيه مؤشرات المقدّس وتنكشف فيه الخيوط السياسيّة.

يبدأ ابن إسـحاق مثلاً سيرته النبويّة بسرد النسب الزكيّ، وهو يحرص في انتقائه الأخبار أن يجد المتلقّي صلة متينة بالمقدّسـات الإسـلاميّة، حتّى تتحوّل بعض الأحداث التاريخيّة إلى استنساخ لقصص قرآنيّة، وتبدأ بعد ذلك طقوس الولادة المقدّسـة ونزول الوحي، وصولاً إلى سرد مفصّل لسـيرة النبيّ المقدّس. إنّ السيرة لم تقم باستيعاب الأحداث السياسيّة للفترة النبويّة فحسب وإنما ساهمت في بناء متخيّل إسلاميّ جعل من تلك الفترة مقدّسة، وحوّل الفعل السياسيّ للنبيّ إلى فعل تشريعي مقدّس.

ولم تكن كتب التاريخ التي خرجت من المجال النبويّ تأريخاً بقادرة عن سنّ تصوّر سياسيّ، فأقصى ما فعلته أنهـا جعلت السـيرة النبويّة نواة لما أرّخته، وأنها توسّـعت في إضفاء بُعد المركزيّة بإطالة المـدى المفضي إلى النبوّة قمّة للهرم المقدّس والوصول إلى فترات تاريخيّة لم تكن محطّ اهتمام كتب السـيرة، وتعلّقت بسيرة الخلفاء وسائر

الحكّام المسلمين، ولكنّ هذه البنية الهرميّة، التي كانت تنزع القداسة تدريجيّاً من خلال تصوّرها المركزي للفترة النبويّة، قد استطاعت أن تكشف الوجه السياسي للدولة الإسلاميّة، مقابل تراجع الوجه المقدّس، وقد ساهمت الوقائع التاريخيّة ذاتها في نزع تلك القداسة إذ أنّ مصطلح الفتنة الذي قصد به درء حرج القتال الإسلاميّ بين الصحابة، إضافة إلى نشأة الفرق الإسلاميّة قد ساهم بشكل واسع في إيجاد زوايا أخرى للحقيقة قد ترى في بعض المقدّسات السياسيّة التي يروّج لها أصحابها مدنّساً. فبداية الصراع ضدّ عثمان حملت وجهاً للتجاوزات التي يمكن أن يرتكبها الحاكم، وبيّنت أنّ التمادي في تجاهل مطالب المعارضين يمكن أن يؤدي بالحاكم رغم القداسة التي يتحصّن بها إلى القتل والاغتيال. وقد ساهمت الحروب الإسلاميّة بين عليّ ومعاوية في تعدد الأصوات التاريخيّة التي كانت بصراعها تقلّص من مساحات الاعتقاد السائد في الممارسة المقدّسة للسياسة، وتبيّن أنّ غياب المعايير الواضحة لانتقال السلطة يولّد النزاعات بين المرشّحين للحكم. ولذلك فإنّ الانتقال التاريخي الذي عبّر عنه ابن خلدون بالانتقال من دولة الخلافة إلى دولة الملك، هو في الحقيقة ما مكّن الدولة من ظروف الاستقرار نسبيّاً لأنّه أوجد معياراً واضحاً لانتقال السلطة، ظلّ معتمداً حتّى بعد سقوط الدولة الأمويّة، فقد انتهج العبّاسيون نهج أسلافهم في التوريث وعياً بأنّ تلك الآليّة تمثّل في ذلك العصر أفضل الآليّات للانتقال السلميّ للسلطة.

لقد رسمت كتب التاريخ بنية هرميّة رسّخت في المتخيّل السياسيّ للمسلمين سياسة تتكلّم لغة الدين، ولم تتح الكتب التاريخيّة فرصة الفرز بين الديني والسياسيّ، فهُما كوجهي العملة اللذين يصعب الفصل بينهما، وهما وصفان لفعل واحد، تختزله ألفاظ أبي سفيان وهو يصف جيش الغازين، وألفاظ العباس وهو يصوّر نصر المسلمين وغلبتهم.

3- الدولة المقدّسة في كتب الفقه:

يُعتبر الشافعي أحد مؤسّسي الفقه الإسلاميّ، ويمكن أن نرصد من خلال رسالته التي تبدو بعيدة كلّ البعد عن التنظير للدولة الإسلاميّة جذور الفعل السياسي ومقوّمات بناء الدولة الدينيّة في سياق الخلط المتعمّد الذي فرضه المقدّس، فقد تحدّث مثلاً عن فرض الله في كتابه اتباع كتاب اللّه وسنّة نبيّه، وقد استطاع بدوره أن يبني هرماً مقدّساً، ولكن على غير طريقة المؤرّخين، وإنما ببناء مدرج مقدّس يبدأ بكتاب اللّه، مروراً بسنّة رسوله، وصولاً إلى حجيّة خبر التواتر وخبر الآحاد، وسلطة الإجماع والاجتهاد والاستحسان. وقد ساهمت هذه الرؤية في تأبيد الصلة بين الفعل الإنسانيّ ومرجعيّاته المقدّسة، ويكمن دور الشافعي في القدرة على تنظيم منازل المقدّس، ممّا يضمن ارتقاء منهجيّاً يسيراً للسلطة، فالرسالة تؤسّس منظومة سلطويّة تخدم الدولة لأنها تجعل من صوت الإجماع، وهو مفهوم يؤبّد التبعيّة للأحكام القائمة، وسيلة لتحقيق التماثل، وفرض قوانين الطاعة تحت مسمّيات دينيّة، ولكنّ آثارها على أرض الواقع سياسيّة. فالأخبار التي يتحدّث عنها الشافعي تحمل مشروعاً تبريرياً للسلطة القائمة، وتضفي شرعيّة على الدولة الإسلاميّة بهياكلها القائمة، وهي تقصي من ساحة اعتبارها كلّ تصوّرات أخرى من

السـهل اتهامها بمخالفة الكتاب أو السنّة أو إجماع الأمّة. وتجعل من الأنظمة التشريعيّة التي تضخّمت بفعل خبر الآحاد ملزمة، والحال أنّها نسبيّة، وما طعن النظام فيها إلا دليل على بعدها الإنساني الذي يتسم بنسبيته، وقابليّته للخطأ، وما الرسالة إلا هرم آخر من أهرام المقدّس التي أبدت سلطة التشريع القائم وأضفت عليه صبغة القداسة، نافية كلّ الأصوات التي حاولت إظهار ما وراء المقدّسـات من أهداف دنيويّة وخلفيات سياسـيّة أساسـها الطاعة، وإيجاد أيسر السبل لانقياد العامّة.

و"يعتبر الإجماع أحد أكثر الأصول التشريعية التباساً بمجال السـلطة عموماً، والسـلطة السياسيّة على وجه خـاص، ويتجلّى هذا أوّل مـا يتجلّى منذ التوقّف عند مفهوم الإجماع، فلئن اختـار فريق من الأصوليين حدّ الإجماع بأنّه اتفاق علماء الملّة، فقد اختار فريق إشراك رجال السياسـة معهم. ولعلّ وجه الخطورة في هذا الرأي أنّه يشرّع وجوب طاعة السـلطتين الدينيّة والسياسـيّة بناء على التماهي بينها وبين الإجماع، وهكذا فمادام الإجماع معصوماً فممثلو السلطتين معصومون أيضاً."[6]

ويتجلّى الحضور السـلطويّ في تقنين الطقوس التي تحرص كتب الفقه على تفصيلها، فيبدو من وراء أقنعتها وجه سـياسيّ يحجبه المقدّس بمسـمّياته. فالطقوس هي تجنيد روحي لتحقيق الـولاء واتباع الحاكم وطاعته، ولا غرابـة أن يفتي جلّ الفقهاء بعدم جواز الخـروج على الحاكم. ومن ذلك أنّ الصلاة وراء الإمام هي وجه من وجوه الوقوف وراء القائد الحربي في صفوف القتال، وما صلاة الجمعة إلاّ اجتماع أسبوعيّ لضمان ولاء الجماعة للصوت الرسـميّ الذي يمثّل دوماً صوت السـلطة الحاكمة، وما الصوت الواحد للإمام الذي لا يعلو عليه صوت ولا يجوز مقاطعته في خطبته إلا تهيئة نفسيّة لقبول الصوت السلطوي الواحد في الحكم دون اعتراض أو نقد، وما الفروض الماليّة إلاّ واجبات ضريبيّة تحقّق التوازن الاجتماعيّ وتضمن للدولة سبل استقرارها، وما الحجّ في وجه من وجوهه إلاّ توفير لموارد اقتصاديّة للدولة، وضمان مركزيّة سياسيّة، تحدّ من نزعات الاختلاف التي قد يخلقها اتساع رقعة الإسلام وامتدادها على مجال فيه شعوب متباينة الحضارات والأعراق.

إنّ سرّ قوّة المقدّس في قدرته على إخفاء الوجه السياسيّ، واعتماده خطاباً مزدوج الدلالات، ألفاظه دينيّة ولكنّ باطنه سياسيّ.

ليس الحديث عن الدولة في الفقه حكراً على قسـم الإمامة، وإنما السياسـية متواريـة وراء كلّ طقوس الطاعة وآداب التعامـل الاجتماعيّ وقوانين التقاضي بين الناس وحقوقهم وواجباتهم، كلّ تلك الأحكام على اختلافها تصير بانتمائها إلى كتب الفقه مقدّسة، تضمن الانتماء العقائديّ إلى الإسلام، ولكنّها تضمن بالمقابل الولاء السياسيّ للحاكم المسـلم. إنّ منطلقها دوماً مركز مقدّس للحكم يطاع فيه الرسـول طاعة مطلقة، وهي وإن كانت غير جائزة لغيره فإنّ ألقاباً كالخليفة الذي بُدّلت دلالته الأصليّة في اللغة التي تعبّر عن التتالي والتعاقب، ليصير نيابة شرعيّة للنبيّ،

6- حمّادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ط. 1، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2009، ص ص 625-626

وبذلك فهو يستمدّ منه قداسة الحكم خليفة كان أم إماماً. وقد أشار السمعاني (ت 489هـ) مثلاً وهو يجيب عن سؤال: هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟ بقوله: "فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه يونس بن عمران، وقال بعضهم: يجوز للنبيّ ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ على الخصوص، ولا يجوز لغيره... فأمّا في حقّ غيره فلم يوجد وهذا لأنّ الرسول ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ كان معصوماً من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يأمن في حقّ غيره."[7]

لقد اعتبر السمعاني أنّ حقيقة العصمة في الحكم لا تتاح إلاّ للنبيّ، ويصحّ القول على التشريعات السياسيّة التي تظلّ ظنّية غير قطعيّة، ولكنّ هذه الحقيقة هي التي دفعت الحكّام أنفسهم إلى تبرير شرعيّة حكمهم وقطعيّة أحكامهم باتباع الكتاب والسنّة، وهنا يتيح مثل هذا التبرير للحاكم أن يجعل من أحكامه صفة القطعيّة، وأن يحكم على معارضيه بالمارقين عن الكتاب والسنّة.

لقد حاول الفقهاء من خلال مفهوم الإجماع تحويل كثير من الأحكام السياسيّة التي خضعت للاجتهاد الشخصيّ وتأثّرت بالظرفيّة التاريخيّة إلى أحكام قطعيّة ذات مقصد تشريعيّ، ولم تقتصر هذه الوظيفة المرجعيّة على ما قام به الرسول من أعمال، فذاك يعتبر من السنّة التي لا حياد عنها وإنما من اجتهادات بعض الخلفاء، وإن كان رأيهم وسلوكهم محلّ خلاف، فالخلاف يسقط بالتقادم، بل بالقداسة التي يسبغها الفقيه على سلوك الصحابيّ.

يقول الشيرازي (ت 476 هـ): "فأمّا إذا اختلفت الصحابة على قولين، ثم اجتمعت على أحدهما نظرتَ، فإن كان ذلك قبل أن يبرد الخلاف ويستقرّ، كخلاف الصحابة لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة، وإجماعهم بعد ذلك زال الخلاف، وصارت المسألة إجماعاً بلا خلاف. وإن كان ذلك بعد ما برد الخلاف واستقرّ، فإجماعهم أولى أن يزول. وإن قلنا: إنّ بإجماع التابعين لا يزول الخلاف، بنيت على انقراض العصر."[8]

لقد كان الفقه آليّة سلطويّة ناجعة يمكن أن نعبّر عنها بميكروفيزياء السلطة، على حدّ تعبير ميشال فوكو، وتعني أنّ السلطة مجهرية لا تظهر في شكل بؤرة وإنما تخترق المركز ببناء علاقات استراتيجية، وذلك لأنّ «علاقات السلطة علاقات بطبعها الانتشار والمحلّية وفي الوقت نفسه عدم الاستقرار، إنها لا تصدر عن نقطة مركزيّة أو عن بؤرة مستقطبة، تكون بؤرة سيادة، بل تنتقل بين عدّة نقط، تذهب من نقطة إلى أخرى... إنها علاقات شبكيّة تتواجد وتتزامن بين قوى لا حصر لها وأمكنة لا حدّ لعددها.»[9] وقد لعبت كتب الفقه دوراً رئيساً في تحقيق ميكروفيزياء السلطة، التي حملت لون الهويّة الإسلاميّة التي تتغذّى كسائر الهوّيات المنغلقة على "وهم هويّة متفرّدة لا اختيار فيها، وفنّ بناء الكراهيّة يأخذ شكل إثارة القوى السحريّة لهويّة مزعومة السيادة والهيمنة

7- السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998، ج. 2، ص ص 338- 339

8- الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ط1، دمشق/ بيروت، دار الكلم الطيب/ دار ابن كثير، 1995، ص ص 190-190

9- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل إلى قراءة فوكو، (ترجمة سالم يفوت)، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربيّ، 1987، ص 81

تحجب كلّ الانتماءات الأخرى."[10] تلك الهويّة المنغلقة هي التي شرّعت القتال ضدّ الكفار وأخذ مالهم، وحملهم على الاقتناع بمنظومة دينيّة لها أحكام محدّدة، ومنظومة قضائيّة ملزمة، فالفقه يبني أحكاماً تحدّد الواجبات بوجهها التعبدي وبمنظومة المعاملات الإسلاميّة التي تمكّن المنتمين إلى الدولة الإسلاميّة من العيش الكريم وتجنّب العقوبات التي تنجرّ عن خرق تلك المنظومة. ببساطة كان الفقه دستور المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون تحت سلطة الدولة الإسلاميّة، فقانون أهل الذمّة هو تحديد لواجبات وحقوق غير المسلمين، أمّا الانتماء الإسلامي فباتٌّ ونهائيّ، ولا يحقّ للمسلم الارتداد عنه وإلاّ كان جزاؤه القتل، فالهويّة الإسلاميّة تفتح أبواب الانتماء لغير المسلمين، ولكنّها تقفل أبواب الانتماءات الأخرى في وجه من أسلم.

4- الدولة المقدّسة في علم الكلام:

لا يكاد كاتب من كتب الفرق يخرج عن هندسته القائمة على إعلاء شأن الفرقة الناجية على حساب الفرق الضالة، وإن بدت تلك المسألة عقائديّة بالأساس فإنها في الحقيقة تشهد انعكاسات سياسيّة، ذلك أنّها تعكس بنية سلطويّة قائمة تمنح الفرقة الناجية شرعيّة الحكم، وتسحب بساط الشرعيّة من تحت أقدام فرق الضلال والمبتدعة، طبعاً إذا تحدّثنا عن الأورثوذكسية السنيّة في كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري (ت330 هـ)[11]، أو«الفرق بين الفرق» للبغدادي (ت 429هـ)[12]، أو الملل والنحل للشهرستاني (ت548هـ)[13]، أو«الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)[14]، أو«التبصير في علوم الدين» للإسفرائيني (ت 471 هـ)[15]، وقد خضعت هذه العينات إلى بناء هرميّ ثابت سعى به أصحابه إلى تأكيد أنّ السلطة لا يمكن أن تتركّز في نقطة واحدة، وأنّ نفوذها قائم في كتب الفرق التي اختارت وظيفة رسم معالم العقيدة الرسميّة، وهي التي أقرّت تصوّراً ثابتاً للإله نفت به سائر التصورات، وراحت تبحث عن بناء هرم مقدّس من خلال نفي كلّ التصوّرات المارقة عن السلطة في تمثّلها للذات الإلهيّة، والقرآن، وشروط الانتماء إلى الفرقة الناجية، والعالم الرسمي المعترف بشرعيّته، ومارست وفق هندسة الثنائيات الضدّية استبعاداً لكلّ التصوّرات الأخرى، ممّا يجعل من هذا العلم متكاملاً مع سائر الجهود العلميّة التي سعت إلى بناء مفهوم السلطة في معناها الواسع، وفرض عقيدة رسميّة تحتكر الشرعيّة والمرجعيّة المقدّسة بيد الفرقة الناجية حكّاماً وعلماء.

10- أمارتا صن، الهويّة والعنف، (ترجمة سحر توفيق)، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352، السنة 2008، ص 11

11- انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، ط2، بيروت، المكتبة العصريّة (دت).

12- انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1995

13- انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، (تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعود)، ط3، بيروت، دار المعرفة، 1993

14- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة)، ط2، بيروت، دار الجيل، 1996

15- أبو المظفّر الإسفرائيني ،التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين) ،تحقيق يوسف الحوت ،(ط ،1بيروت ،عالم الكتب، 1983

5- مفهوم الدولة المقدّسة عند فلاسفة الإسلام:

لقد كتب الفارابي (ت 339هـ) آراء أهل المدينة الفاضلة، ليتصوّر من خلالها طوبى الحكم الإسلاميّ، وهو لم يخرج عن دائرة امتزاج الأثر اليوناني والإسلاميّ، وثمّة في الأصل علاقة متينة بين التصوّر الأفلوطيني (نسبة إلى أفلوطين) الذي نهل منه الفارابي، والنظريّة الإسلاميّة التي تجسّد متخيّل الدولة الإسلاميّة في ذروته الرمزيّة، فالحاكم في هذه المدينة صار متصلاً بسلسلة العناصر التي تنبثق عن أصل الوجود في ذاته، وذلك عن طريق اتصال الرئيس بالعقل الفعّال «فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحي يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويلتقي عن طريق هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحي والإشراق»،[16] فقد انغلق التصوّر المنشود للحاكم مع نواة التصوّر الموجود في المتخيّل الإسلامي والمتجسّد في ذات النبيّ، ليتأكد أنّ النبوّة هي ذروة السيادة وقمّة هرم الدولة.

ويعتبر ابن سينا (ت 427هـ) في كتاب السياسة اعتماداً على تصوّر هرميّ للسلطة أنّ «أحقّ الناس وأولاهم بتأمّل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة، وحسن إتقان السياسة، وإحكام التدبير: الملوك، الذين جعل الله تعالى بأيديهم أزمّة العباد، وملّكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البريّة، وفوّض إليهم سياسة الرعيّة. ثمّ الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أعطوا قيادة الأمم واستكفوا تدبير الأمصار والكور، ثم الذين يلونهم من أرباب النعم وسوّاس البطانة والخدم، ثمّ الذين يلونهم من أرباب المنازل ورواض الأهل والولدان. فإنّ لكلّ واحد من هؤلاء راعياً لما يحوزه كنفه، ويضمّه رحله ويصرفه أمره ونهيه، ومن تحت يده رعيته.»[17]

ظلّ هاجس القيادة المثاليّة هو جوهر المدينة الفاضلة، فقد حدّد ابن رشد شروط الرياسة، وانتهى إلى نتيجة طبيعيّة بعد استعراضها وهي: «إنّه من الصعوبة بمكان أن تجد مثل هذه الرجال. لذا فقد صحّ القول إنّه من الصعب أن تقام مثل هذه المدينة».[18]

لقد تصوّر فلاسفة الإسلام الدولة تصوّراً طوباويّاً، رسم أفقاً سياسيّاً غير ممكن التحقّق، ولذلك كان يرتدّ ضمنياً إلى أنموذج نبويّ سابق، إذ لم يكن تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون سوى استجابة لا شعوريّة إلى بنية ذهنيّة راسخة تجعل من تصوّر الدولة صناعة للمقدّس، ولعلّ أبرز تجلياته في صناعة أنموذج خارق غير ممكن التحقّق على أرض الواقع. وليس حكم الفلاسفة سوى استعلاء سلطويّ تبرّره الشرعيّة العقليّة التي تتسامى بها النفس العاقلة عن النزعات الغضبيّة والشهويّة، ذلك أنّ مقولة ختم النبوّة قد سدّت السبل أمام تأسيس لأنموذج سلطوي جديد قد يكون قائماً على مقدّس سلطويّ متخيّل، فما عاد من سبل لرسم أفق جديد سوى التصوّر الطوباوي لحكم الفيلسوف، وهو في أعلى الهرم العقليّ.

16- علي عبد الواحد وافي، الفارابي، المدينة الفاضلة، ط1، مصر، نهضة مصر، (دت)، ص 32

17- أبو علي بن سينا، كتاب السياسة، ط1، سوريا، بدايات للطباعة والنشر، 2007، ص 59

18- ابن رشد، تلخيص السياسة، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 142

5- خاتمة البحث:

يتقاطع مفهوم المقدّس مع مفهوم الدولة بشكل عام، فالنسق الذي يضم المجموعة المؤمنة هو جوهر الاجتماع والـولاء للدولة، والمقدّس يتقاطع مع الدولة في كونه يوفّر أسـباب الثـواب والعقاب، فمثلما يقوم المقدّس على الوعد والوعيد، تتأسّس الدولة على فكرة المنافع ومنظومة الرّدع التي تتخذها ضدّ المارقين عنها، ولعلّ تطابق بنية الدولة مع المقدّس هو الذي سـهّل على الساسـة توظيف الخطاب الديني من أجل إضفاء الشرعيّة على حكمهم، وإنشـاء مفهوم الدولة الإسلاميّة، وهو مفهوم متخيّل لا يختلف عن المقدّس تخفّياً وغموضاً، إذ لا يمكن أن تتحدّد مقوماته الواضحـة والدقيقة في ظلّ ارتباط الدولة بالواقع وتحوّل بنيتها وأسـاليب عملهـا، ولكنّ هذا المفهوم المتخيّل يظلّ قابلاً للتوظيف والاستعمال من أجل احتكار الشرعيّة وتشريع الاستبداد، وتبرير الفساد، ومنع محاسبة الحكّام، بل إضفاء القداسة على أحكامهم، فمفهوم الدولة الإسلاميّة كما احتكره الساسة وأهل الحلّ والعقد من الفرقة الناجية والحاكمة، هو مفهوم إقصائيّ لا يكاد يرى حقّ الفرق الأخرى ولا حقّ العامّة في تصوّر الدولة وإدارتها.

لقد أنشـئ مفهوم الدولة الإسـلاميّة زمـن الغلبة، ويقين المسـلمين بأنهم أصحاب الحـقّ، وزمن قدرتهم على تلوين كلّ الإنجازات الإنسـانيّة بألوان دينيّة ووضع أسـماء إسـلاميّة، ولذا فإنّ حلّ ذلك المأزق في فهم الدولة يفتح آفاق بحثنا عن مشروع تفكيك مفهوم الدولة الإسـلاميّة وفهم دور الإنسـانيّة في صياغته حتّى لا يستبدّ بالمسلمين وهم امتلاك الحقيقة واحتكار الفهم، فيزيدهم ذلك يقيناً بعدم حاجتهم إلى الآخر، وتلك عقدة من شـأنها أن تؤبّد التخلّـف وتـشرّع الانغلاق، فمفهوم الدولة الإسـلاميّة، وإن اختلفت مقاصد اسـتعماله، فهو يهـدّد بمزالق الوهم والانغلاق والنرجسيّة. وقد تتبدّد تلك الأوهام متى أدركنا الإسهام الإنسانيّ في تأسيس الدولة، متخذين من تراكمات الفكر البشري والممارسـة السياسـيّة سبيلاً لإنشاء مفهوم دولة الإنسـانيّة بديلاً من الدولة الإسلاميّة، وهو بحسب رأينا المتواضع مفهوم ينهل من كلّ التجارب الإنسـانيّة في تأسـيس مفهوم الدولة، ويرى في تجنيس مفهوم الدولة وإسناد هويّة دينيّة لها غايات إيديولوجية، لا يمكن أن يكشف عن حقيقتها بل يزيدها غموضاً والتباساً.

لقد انتظمت مفاهيم المقدّس في شـبكة من المعارف تأسسـت باللغة المقدّسـة واصفة حقيقة الدولة: ممارسة سياسـيّة واقعيّة، اتخذت من الإسلام تسمية بحكم نصر أصحابه السـياسيّ، ولكنّها في حقيقتها دولة كسائر دول عصرها: اسـتفادت من التجارب التي سبقتها، ونقصد بها منظومة القبيلة، ونسخت من الدول المجاورة لها نظام الحكم الملكيّ ليصير نظاماً إسـلاميّاً سـمّى السـنّة المنتصرون زعيمه خليفة، ثمّ اعترفوا مع ابن خلدون بأنّه ملكيّ -على الأقل منذ أن حكم معاوية- وتداعت أركان الدولة الإسلاميّة وضعفت حين افتقدت الغلبة وتداعت عليها الأمم الأخرى وقسّـمت وفق إرادة الأقوياء الجدد، ولكنّ الذي بقي من سـحر تلك الدولة متخيّل سـياسيّ بحلم المسـلمين باستعادة غلبتهم، لا باستعادة دولتهم، وبين المسألتين بون شاسع، لأنّ مسلم اليوم وإن استعاد غلبته فلن يستطيع اسـتعادة الأشكال القديمة للدولة، لأنها ببساطة أشكال تنسجم مع عصرها ولا تصلح لغيره، فسُنّة الحكم التبدّل، وقدر الدولة أن تجدّد طرائق سياسـيتها بتجدّد الحاجات الإنسـانيّة، فلئن احتاج الخطاب الإلهي إلى تجديد كتبه ورسله، فالإنسان حتماً في حاجة إلى تجديد هياكل الدول التي تحكمه، وتغيير سياساته بما يستجيب لحاجاته.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابـن حـزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحـل (تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمـن عميرة)، ط2، بيروت، دار الجيل، 1996
- ابن رشد، تلخيص السياسة، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1998
- ابن فارس، مقاييس اللغة، ط1، بيروت، دار الفكر، 1979
- ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، (د ت).
- ابن هشام، السيرة النبويّة، ط1، القاهرة، دار الكتب المصريّة، (د ت).
- أبو المظفّر الإسـفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، (تحقيق يوسف الحوت)، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1983
- أبو علي بن سينا، كتاب السياسة، ط1، سوريا، بدايات للطباعة والنشر، 2007
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، ط2، بيروت، المكتبة العصريّة، (دت).
- أمارتا صن، الهويّة والعنف، (ترجمة سحر توفيق)، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352، السنة 2008
- البغدادي، الفرق بين الفرق (تحقيق محيي الدين عبد الحميد)، ط1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1995
- جيـل دولوز، المعرفة والسـلطة، مدخل إلى قراءة فوكو، (ترجمة سـالم يفوت)، ط1، بيروت/ الـدار البيضاء، المركز الثقافي العربيّ، 1987
- حمّادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2009
- السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998
- الشهرستاني، الملل والنحل، (تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعود)، ط3، بيروت، دار المعرفة، 1993
- الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ط1، دمشق/ بيروت، دار الكلم الطيب/ دار ابن كثير، 1995
- علي عبد الواحد وافي، الفارابي، المدينة الفاضلة، ط1، مصر، نهضة مصر، (دت).

الدولة العلمادينيّة:
مقاربة نقديّة

محمد مسعد العربي
باحث علوم سياسية
بمكتبة الإسكندرية ـ مصر

تشير العديد من أدبيات علم الاجتماع الديني والاجتماع السياسي ودراسات الحركات الدينية إلى قصور مفاهيم مثل العلمانية والدولة المدنية والحكم الديني عن تفسير العديد من ظواهر وجود الدين وفاعليته في المجال العام للدولة الحديثة، وينبع هذا القصور من أنّ هذه المفاهيم قد تمّ إنتاجها على نحو ضدي يناقض كلّ واحد منهما فيه الآخر، لوقوعها في القلب من الجدالات بين الثنائيات الفكرية خاصة في حالة الفكر العربي المعاصر. ومن ناحية أخرى، يعبّر واقع المجتمعات المعاصرة عن تجاوز مركّب لهذه المفاهيم النظرية على نحو يستدعي إعادة تأطير المفاهيم الكائنة وصياغة مفاهيم مركّبة لتواكب تعقد الواقع الاجتماعي والسياسي وتغيره السريع. من بين هذه المحاولات ما قام به عالم اجتماع الشرق الأوسط آصف بيات عندما استخدم مفهوم الدولة العلمادينيّة State Secularegious (العلمانية الدينية)[1] عند دراسته واقع تطور الدين والتدين في المجال العام في مصر في العقود الأربعة الأخيرة. وعلى الرغم من أنّ بيات لم يقم بتنظير للمفهوم منفصل عن تحليل آليات تدين المجال العام في مصر على خلفية صراع الدولة مع حركات الإسلام السياسي والتحولات الخطابية التي أصابت الدولة والمجتمع والإسلام السياسي، إلا أنّ المفهوم يشير إلى العديد من عناصر الجدل الفكري السائد حتى الآن، خاصة علمانية الدولة وتدينها بعد انفجار جدالات ما بعد ثورة يناير 2011، وما أعقبها من تحولات سياسية أطاحت في النهاية بحكم الإسلام السياسي، وأنتجت نظاماً معبّراً عن الدولة والتباس علاقتها بالدين كسلوك في المجال العام وكمؤسسات عاملة فيه.

ويسعى هذا المقال إلى تجلية هذا المفهوم وتبيان أبعاده وما ينطوي عليه من إشكالات، وكذلك علاقته بمفاهيم أخرى تعالج قضيته مثل مفهوم الدين العام Religion Public، لدى خوسيه كازانوفا، وأخيراً أوجه قصوره عن تفسير الواقع الحالي. من خلال العناصر الآتية:

1- في ترجمته لكتاب Politics as Life: How Ordinary People Change the Middle East لآصف بيات، ترجم الدكتور أحمد زايد مصطلح State Secularegious على أنه الدولة العلمانية الدينية، إلا أنني آثرت في ترجمتي لكتاب Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam من تحرير بيات والتي ستصدر قريباً إن شاء الله أن أترجمها إلى «الدولة العلمادينية» كونها أقرب إلى الاشتقاق والمزج اللغوي الذي قام به بيات بين مصطلحي Secular وReligious، آملاً أن يشاع استخدام المفهوم على أثر هذا التقديم النقدي الموجز له.

انظر، آصف بيات، الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط (القاهرة: المجلس القومي للترجمة 2014).

Asef Bayat ed. Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (New York, Oxford University Press, 2013)

"العلمادينة" كما قدّمها بيات

إعادة تعريف العلمانية

العلمادينية والدين العام

نقد المفهوم

في دراسته لتطور الحالة الإسلاميّة في كل من مصر وإيران منذ سبعينيات القرن العشرين حتى العقد الأول من الألفية الحالية، والتي انتهت باضطرابات الثورة الخضراء في إيران 2009-2010، وثورة يناير 2011 في مصر، تحدّث آصف بيات عن عمليات أسلمة قام بها نظام الثورة في إيران 1979، ونظام الحكم السلطوي في مصر. قلبت عمليات الأسلمة في الحالة الأولى إيران رأساً على عقب حيث أسّست لنظام ثيوقراطي ديني قائم على ولاية الفقيه وحكم الملالي، وتقييد الحريات العامة وتحجيم حقوق المرأة والهيمنة الإيديولوجية على المجال العام، من خلال إطلاق القوى الشعبية الثورية في الشارع والجامعة والمدرسة، فضلاً عن أسلمة القوانين العامة على أنقاض نظام الشاه العلماني. كانت الأسلمة في إيران أعنف وأسرع، ومختلفة في منطقها وأهدافها عمّا جرى في مصر في الفترة ذاتها.

وقع في مصر على مدى عقود ما يطلق عليه بيات "ثورة إسلامية سالبة"، نتج عنها "تديين الدولة ودولنة الدين"، في إطار ظاهرة الدولة العلمادينيّة، وهي ظاهرة تشكلت كتحول في بنية وخطاب الدولة المصرية نتيجة لعاملين أساسيْن:

يتمثل الأول في أزمة الشرعية التي أثارتها المعارضة الإسلاموية، والثاني تدين قطاعات واسعة في أجهزة ومؤسسات الدولة سواء في الطبقة السياسية أو في الجهاز البيروقراطي. وتفاعل العاملان على خلفية مجتمع اجتاحت قطاعات عريضة منه مشاعر مختلطة من التدين والقومية مشكلة اتجاهاً أهلانيّاً Nativism يضع الذات في مواجهة الآخر، خاصة مع ازدياد موجات الاغتراب الثقافي والانقسام الاجتماعي على خطوط عديدة.

بدأت الدولة وفقاً لبيات في التعبير عن تدينها مع إقرارها الشريعة باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع في دستورها (دستور 1971- وتعديلات 1980). وعلى الرغم من إقرارها بالإسلام ديناً رسميّاً لها وإظهار قيادتها للتدين والتشجيع عليه، إلا أنّها جوبهت بجماعات إسلامية متشددة تطعن في شرعيتها، بل ترفض أساسها القومي الحداثي بدعوى جاهليته ومخالفته للنظام الإسلامي، ومع تفّشي خطر هذه الجماعات التي قامت باغتيال رأس الدولة (1981)، ومحاولتها إقامة نظام إسلامي شبيه بزميله الإيراني من خلال ثورة عسكرية، لجأت الدولة إلى جانب عزمها على سحق هذه الجماعات أمنيّاً، إلى المناورة مع الحركات الإسلامية المعتدلة، فتسامحت معها سياسيّاً، وفسحت لها مجال الحركة اجتماعيّاً. "في ذروتها، لم تستولِ الحركة الإسلاموية على مساحة كبيرة من المجتمع المدني فقط، لكنها أثرت على الدولة بشكل كبير بما عساه يجعلها تتلاءم مع الخطاب الإسلامي، بل وتستولي عليه

بشـكل أكبر. فلم تجعل الإسـلاموية الدولة فقط تتعايش مع حساسيات المجتمع الطاغية فقط، لكنها ساعدت، من خلال اختراق أجهزة الدولة، على خلق نوع من الدولة العلمادينيّة".[2]

إنّ حالـة تديـين المجال العام قـد اتضحت في الهيمنة الإسـلاموية على عدد من النقابات والمؤسسـات الخيرية والاجتماعية، والأهم التغلغل داخل المؤسسات التعليمية؛ حيث هيمن ذوو الميول الإسلاموية والمحافظة الدينية على المدارس، كما تزايدت المدارس الإسـلامية، وقد توزات هذه الحالة مع منح الدولة مسـاحة أكبر لمؤسسـاتها الدينية الرسـمية وعلى رأسـها الأزهر ودار الإفتاء، وفيما راحت هذه المؤسسـات تناهض التطرف الديني من ناحية، فقد استغلت الفرصة لتمارس بناء سلطة رقابة معنوية على المجتمع، في مقابل ما تضفيه من شرعية على النظام الحاكم، وهو النزوع السـلطوي الذي مارسـته بقية أجهزة الدولة باميتاز، حيث "لم تغادر الدولة فرصة إلا واستغلتها في إظهار كونها حامية القيم الدينية والأخلاق. ولم يكن احتضان النخب السياسية للإسلام يهدف ببساطة إلى تأمين الشرعية السياسية، لقد عكس هذا الاحتضان صدق إيمانها بالرقابة الدينية على المجتمع".[3]

تجلـت الرقابـة المعنوية/ الدينية التي مارسـتها الدولة وحلفاؤها الدينيّون في العديد مـن قضايا الرقابة على الإبداع الفني والفكري، وسـماحها بالحسبة التي مارسها الشـيوخ والمحامون ذوو النزعة الأصولية المحافظة على العديـد مـن الكتّاب والفنانين بدعـوى الحفاظ على "الشـخصية الأخلاقية للمجتمع"، وهي الذريعة نفسـها التي سـيقت لمطاردة الممارسـات الدينية أو الأخلاقية الخارجة عن "الإسلام الرسمي"، يلخص بيات هذه الظاهرة التي مـا زالت مسـيطرة على سـلوك الدولة وخطابها قائلاً: "لقد أجبرت النخب السياسـية عـلى تبني خطاب ديني من أجل اسـتعادة السـيادة المعنوية على المجتمع وتأمين الشرعية السياسية، لكنها كيّفت في هذه العملية على أن تفكر وأن تعمـل عـلى نحو متدين. وبالتالي، امتلكت الدولة نزعة "علمادينيّـة" فصامية: إنها تتبنى قوانين لها جذور في كلٍّ من القيم الدينية والعلمانية، وتقيم سـلطتها بناء على كلا الخطابيْن، وترهن نفسـها بالالتزام بكل من المعايير والتوقعات الدينية والعلمانية العالمية".[4]

عـلى هذا يمكـن القول إنّ مفهوم الدولة العلمادينيّة عند بيات يشـير إلى ظاهرة تتشـابك فيها وظائف الدولة الثيوقراطية وخطابها ببنية الدولة العلمانية. ويحتوي هذا المفهوم على عدة إشـكالات لعل أهمها أنّه يعيد تعريف مفهوم علمانية الدولة.

على نحو دال وقاطع، عبّر القائمون على الدولة في مصر، عن كون النظام لن يسـمح بقيام دولة علمانية، وأكّد شـيخ الأزهـر السـابق في أكثر من مرّة أنّ الأزهر في مـصر لا يقبل الفصل بين الدين والدولـة. مثل هذه التأكيدات

2- Asef Bayat, Unsettled Islamism in Egypt in Bayat, Post-Islamism, p. 212

3- Ibid, p. 214

4- Ibid, p. 216

إلى جانب وجود نصوص دستورية وقانونية ومؤسسات دينية تديرها الدولة وتتحكم فيها، تنفي أن تكون مصر دولة علمانية. ففيمَ كانت علمانية الدولة التي جرى تديينها فأنتجت هذه المركب الهجين العلماديني الذي يتحدث عنه بيات؟ في الواقع يستبطن مفهوم بيات أنّ علمانية الدولة في مصر أبعد ما تكون في جوهرها أو شكلها هذا عن الفصل بين الدين والدولة، أو الحكم والمؤسسات الدينية. ولم تشهد مصر على امتداد تكوين دولتها الحديثة هذا الفصل على مستويات عديدة.

يستبطن مفهوم بيات علمانية تقوم على دولة منفصمة الصلة عما سبقها من كيانات سياسية تحكم باسم مُثل متجاوزة مطلقة كالشريعة والإسلام، أو باسم كيانات وروابط تقليدية، وهي دولة مركزية قامت على تحديث المجتمع التقليدي، ودمج مكوناته المنعزلة (الطوائف) في بنيتها، من خلال القضاء على الجماعات التقليدية الوسيطة التي تقف بين الأفراد "المواطنين" والسلطة المركزية ومؤسساتها الحديثة التي حلت محلّ المؤسسات والروابط التقليدية. لقد خلقت هذه الدولة شعبها على نحو سلطوي، وأضفت عليه هويّة قومية متخيلة موحدة. يترادف هذا التعريف مع الدولة القومية الحداثية التي بدأ بناؤها في مصر منذ دولة محمد علي في بداية القرن التاسع عشر، وقامت بعمليات تحديث وعلمنة للمؤسسات حتى سبيعينات القرن العشرين.

لم تقم هذه الدولة على تضاد أو رفض للدين، على النحو الذي قامت به نماذج التحديث وبناء الدول في فرنسا (الثورة الفرنسية) أو في تركيا، (الكمالية العلمانية) بل إنها، ولأسباب متعلقة بوقوع هذا التحديث في إطار إصلاحات في العالم العثماني بعد احتكاكه بالغرب، والأهم لأسباب متعلقة برؤية التحديث داخل النخبة السياسية العثمانية ومن بعدها المصرية، قامت بتوظيف الدين كخطاب وكمؤسسات في إطار عملية التحديث وأدمجت مؤسساته التقليدية داخل مؤسساتها بالتدريج، وبالتالي لم تنفصم عنه بل ألحقته بها، وجعلت من النخبة الحاملة إياه موظفي دولة، لكنها أزاحته من موقع المرجعية النهائية للسلطة، وجعلت من نفسها مرجعية القوانين والسلوك العام للمؤسسات والأفراد.

يرى الباحث شريف يونس في دراسته عن أزمة التحديث السلطوي والدولة والإسلام في مصر "أنّ الدولة القومية الحديثة دولة علمانية بعمق؛ أي أنها كذلك بصرف النظر عن الشعارات والجدل، لأنها علمانية في بنيتها نفسها. وهي بالضبط علمانية بقدر ما تكون قومية، ليس لأنّ القومية في حد ذاتها لها موقف سلبي أو إيجابي من الدين، لكن لأنّ الجماعة القومية تكون قومية بقدر ما تتخيل وحدتها تجريداً نابعاً منها، لا خارجيّاً عنها؛ فهي لا تنتسب مثلاً إلى طوطم أو إلى أحد الأسلاف أو إله. يتمثل المواطنون الوطنية من خلال رموز متداولة مثل العَلم والنشيد والخريطة والمتحف والصحف الوطنية التي تقرأ في أنحاء البلاد ثم الإذاعة والتلفزيون وغيرها. وتجري عملية التوحيد القومي من خلال عناصر موحدة على رأسها التجنيد والتعليم العام والتعامل اليومي مع جهاز دولة تحكمه القوانين والإجراءات نفسها، سواء في الشارع أو في المصالح الحكومية أو في مختلف أشكال النشاط".[5]

5- شريف يونس، البحث عن خلاص (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب 2014)، ص ص 189- 190

عــلى أنّ علمانية الدولــة القومية لا تعني حيادها تجاه مكوناتهــا الدينية والقومية، فالدولــة تمثل بناءً فوقيّاً يعــوم على تكوين اجتماعي له تراثه وســماته الخاصة الأبعد جذوراً من الســلطة الحداثيــة المركزية، وفي مراحلها التكوينيــة الأولى عادة ما تســتعير الدولة النظم التقليدية الســابقة عليها وتقوم بمأسســتها، ثــم بإعادة إنتاجها، وتتضــح هــذه العمليــة في تاريخ التشريعات أكثــر من أي عنصر آخر مــن عناصر الدولة. عــلى امتدادها حافظت الدولة المصرية الحديثة على الإســلام باعتباره مكوّناً أساســيّاً من مكونات "الشــعب" الذي شــكلته، كما أدمجت الاجتهادات التشريعية الإسلامية في بنيانها التشريعي إلى جانب التشريعات والنظم القانونية المستوردة من الغرب. هذا بالإضافة إلى أنّ دســاتير الدولة في أكثر مراحلها علمانية لم تتجاهل الإســلام وجعلته ديناً رسميّاً لها. لذا، فإنّ ظاهرة الدولة العلمادينيّة ليست وليدة القرون الأخيرة بقدر ما هي ممتدة الجذور.

ويمكــن القــول إنّ الظاهرة التي يتحدث عنها بيات تتعلق بالمجال العــام للمجتمع أكثر مما هي متعلقة ببنية الدولــة، وبنمط تعامل الدولة في هذا المجال من حيث ســماحها أو عدم ســماحها بتديينــه، أكثر من تحولات واقعة في بنيتهــا. وبالتــالي يمكننا النظر إلى ظاهرة الدولة العلمادينيّة من منظور آخر طرحه خوســيه كازانوفا في كتابه: "الأديان العامّة في العالم الحديث".[6]

يناقــض كازانوفــا المنظور الليبرالي التقليــدي في تمييزه بين الخاص والعام، ووضعــه الدين في دائرة الخاص الشــخصي والمنزلي، حيث يصبح ما خارجه مجالاً عامًا. هذا التمييز ناتج عن تصور ضيق لكل العلاقات السياسية بما فيها الدينية؛ حيث يتمّ التمييز فقط من جهة خطوط الفصل القانونية- الدستورية؛ بيد أنّ مشكلة العلاقة بين الديني والســياسي لا يمكن أن تختزل ببســاطة في مسألة الفصل الدســتوري بين الكنيسة والدولة.[7] حيث تتصاعد حالــة مــن "تعميم الديــن" أي إدخاله في إطار المجــال العام. ويعيــد كازانوفا صياغة مفهوم روســو عن "الدين المدني"[8] ليقدم نظرية "الدين العام".

انقضــت المراحــل التاريخية التــي وقع فيها الدين في مواجهــة التنوير الحداثي الذي أقصــاه من الهيمنة على المجتمعات الغربية، واستوعبت الكنيسة كلّ النقد التنويريّ له، وأصبحت مقرّة بالأسس العلمانية للمجتمع والدولة، بل تخلت عن "هويتها الذاتية، أي كجماعة دينية إلزامية، ومنظمة مليّاً، ومتساوية الامتداد مع الجماعة والدولة"، ومن ناحية أخرى ســاهمت الكنيســة الكاثوليكية "في الحد من النزعات الاســتبدادية التي تتجلى في الدولة الحديثة ســواء في شــكلها البولندي الشيوعي أو في شكلها المنادي بـ"الأمن القومي"، كما في أمريكا اللاتينية". كلّ هذا أدّى إلى عودة الدين إلى المجال العام من خلال عملية التعميم التي يقصد بها كازانوفا "العملية التي يتخلى بواســطتها

6- خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ت: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005).

7- المرجع السابق، ص 89

8- بعد أن استهجن جان جاك روسو النظم الدينية السائدة في عصره وكذلك الأفكار الدينية المتمردة على الكاثوليكية مثل دين المواطن ودين الإنسان، دعا إلى «إعلان إيمان ديني صرف يقرّ الحاكم مواده لا بالتحديد كعقائد دينية، بل كمشاعر مجتمعية يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين». انظر المرجع السابق ص ص 92-93

الدين عن موقعه المحدد في النطاق الخاص، ويدخل في النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود".[9]

ويقدّم كازانوفا في دراسته لحالة التعميم هذه نموذجاً لعملية تعميم الدين لخمس حالات في العالم الغربي شماله وجنوبه هي: الكاثوليكية الإسبانية، والكاثوليكية البولندية، والكاثوليكية البرازيلية، والمسيحية الإنجيليّة، والكاثوليكية في الولايات المتحدة. وهي حالات تتراوح فيها عملية "تعميم الدين" بين مساندة المؤسسات الدينية للتحول الديمقراطي بدعم حركات التحول أو الانفصال عن السلطة الاستبدادية، والمشاركة في الحركة التحررية مثلما هو شأن "لاهوت التحرير اللاتيني"، أو المشاركة في المجتمع المدني وإعادة تشكيل اليمين الديني السياسي، كتحالف اليمين الإنجيلي مع المحافظة الجديدة في الولايات المتحدة. ويمكننا تلمّس عدة اختلافات جوهرية بين هذا المفهوم ومفهوم الدولة العلمادينيّة لدى بيات، هذه الاختلافات تمثل فروقاً جوهرية بين حالتي وجود الدين في المجال العام في الدول التي تناولها كازانوفا، والحالة المصرية التي بنى عليها بيات مفهومه، ولعل أهمّ هذه الاختلافات هي التالية:

1 – عبّرت الدولة العلمانية الدينية عن قصور في شرعية الدولة تمّ علاجه عبر اللجوء إلى المؤسسات والجماعات الدينية وتبنّي خطابها، وبالتالي لم يكن حضور الدين في المجال العام أو في خطاب الدولة ومؤسساتها إلا تأكيداً لسلطوية الدولة التي راحت توسع من سلطتها المعنوية والأخلاقية على المواطنين. أمّا الدين العام فهو مفهوم أكثر إيجابية من منظور الحداثة الليبرالية، حيث قام بدور إدماجي لجماعات سياسية واجتماعية وحركات دينية في منظومة الدولة الديمقراطية.

2 – فيما عبّر المفهومان عن عملية تأثر الدولة بتدين المجتمع state the of Socialization وبتأثير الحركات الدينية المنظمة على سياساتها وخطابها، إلا أنّ الدين العام يعبّر عن توازن بين الدين والدولة، وهو توازن محكوم بالوضع الدستوري العلماني الفاصل بين الدولة والكنيسة. أمّا مفهوم "الدولة العلمادينيّة"، فهو تعبير عن دولنة الدين؛ فالدين ومؤسساته جزء من أجهزة الدولة. وبهذا يصبح الفارق بين المفهومين هو فارق دستوري ديمقراطي قوامه الفارق بين بُنيتيْ الدولة الحداثية السلطوية والدولة الحداثية الديمقراطية.

3 – استبطن الدين العام إعادة تأويل للدين على أسس ديمقراطية استيعابية تحررية، وربما تكون حالة الأصولية البروتستانية الغربية شاذة عن هذه الحالة، حيث تمّت إعادة تقديم الإيمان القويم بكلّ ما يحوي من مضادة للأفكارة التقدمية. أمّا الدولة العلمادينيّة، فقد حافظت على فهم أصولي للدين، وهو هنا الإسلام بما رسخ التأويل الأصولي له بل ودفعت نحو مأسسته هذه السلطة، ومنحها سلطة الرقابة على المجتمع لتقويمه حسب رؤيتها، وهو وجه هام للمسألة الدينية في مصر تناوله بيات بمهارة.[10]

9- المرجع السابق

10- Asef Bayat, Unsettled Islamism in Egypt, pp. 219-220

لذا يبدو أنّ مفهوم الدولة العلمادينيّة تجسيد أقرب لحالة التفاعل السلطوي بين الدولة والمجتمع. وعلى الرغم من تفسيرية المفهوم بالنسبة للحالة المصرية أو حتى غيرها من حالات عربية[11]، إلا أنّ المفهوم يغفل بنيوية التفاعل بين الدولة والإسلام في مصر منذ نشأة الدولة الحديثة في مصر وعلى مختلف مراحل تطورها المختلفة، فقد اقتصر توصيف بيات على الفترة التاريخية السابقة على ثورة يناير 2011، عندما أشار إلى أنّ هذه الدولة تأسست بناء على أزمة الشرعية في مواجهة الحركات الإسلامية السياسية، خاصة العنيفة منها وبناء على تدين الجزء الأكبر من القائمين على الدولة في النخبة السياسية والجهاز البيروقراطي، وربما الأمني أيضًا، إلا أنّه أغفل أنّ علاقة الدين الملتبسة بالدولة أقرب إلى المركّب الجيني في جسد الدولة حتى في أكثر مراحل الدولة علمنةً. يقول شريف يونس في دراسته سابقة الذكر: "لم تكن الدولة المصرية الحديثة أصلاً دولة علمانية أو دولة مواطنة بشكل كامل، فلم ينشأ أبداً زواج مدني، ولا قوانين موحدة للأسرة غير تابعة للديانات، ولم يتح فيها للأفراد حرية الاعتقاد واقعيّاً في معظم تاريخها. وقد نصّ أول دستور متكامل لمصر (1923) على أنّ الإسلام دين الدولة.

11- تناول الباحث الفرنسي توماس بيريه حالة تدين الدولة السورية وتحالفها مع العلماء الأصوليين تحت حكم البعث. انظر توماس بيريه، مكونات التيار الإسلامي: المصلحون السياسيون، والعلماء والديمقراطية، **سلسلة مراصد**، العدد 14 (مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2012).

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

حوار مع الدكتور سعيد بنسعيد العلوي

مسارات تشكّل الدولة بين الغرب والإسلام

حاوره: يوسف هريمة

سعيد بنسعيد العلوي

يوسف هريمة: عندما نتحدث عن الدولة بصفتها مفهوماً نستحضر الأبعاد الفلسفية التي نشأ فيها هذا المصطلح. فمنذ أن نادى أفلاطون بأنّ العدالة ليست هي حكم الأقوى(كما نقل عنه هارولد.ج.لاسكي في كتابه "الدولة:نظرياً وعملياً") أخذ الناس يصدرون حكمهم على الدولة بناءً على حكمة الأهداف السامية التي تعمل الدولة على حمايتها. هل من الممكن أن تحدّثنا، ولو باختصار، عن مسارات الدولة الغربية؟ ثم كيف انتقل هذا المفهوم إلى الساحة الإسلامية؟

ـ سعيد بنسعيد العلوي: من الكلمات المأثورة عن هيجل قوله: "الدولة تعني تمثّل العقل في التاريخ". التاريخ عند هيجل صيرورة متصلة، بمعنى أنّها مسيرة طويلة معقّدة يجلّيها صراع الأضداد: صراع المادة والفكر، صراع السادة والمسودين، صراع العقل واللاعقل. غير أنّ ما يعنينا – في مقام حديثنا هذا – هو تجليات العقل في التاريخ أو حضوره في التاريخ بكيفيات مختلفة متبدلة دوماً. وإحدى الكيفيات الواضحة والعظمى التي يتجلى بها العقل في الوجود الإنساني هي "الدولة ". بيد أنّ تجلي العقل في الدولة يتخذ بدوره أصنافاً مختلفة من الوعي ومن الحضور، وذلك ما يبسط فيه هيجل وجهة نظره كاملة في كتابه الأشهر "دروس في فلسفة التاريخ"، إذ يتحدّث عن نشأة الحضارات (والدول الكبرى) حسب الترتيب الذي يراه الفيلسوف الألماني الأحقّ بالأخذ بعين الاعتبار (الصين، الهند، فارس، الإغريق، الرومان..). يمكن في العبارة الهيجلية أنْ نتحدّث عن تدرّج أو تطور في حضور العقل (وفي تحققه في الوجود الاجتماعي للبشر) منذ الصفة الأولى لذلك الحضور عند الصينيين إلى أن بلغ درجة عالية من القوة والانسجام عند اليونان، بفضل "العبقرية اليونانية"، كما يقرر الفيلسوف الألماني الكبير بوجود تلك المعجزة.

ما حدث في التاريخ (أخذاً بالرؤية الهيجيلية، وهي التي تهيمن على الفكر الفلسفي السياسي الغربي المعاصر) هو سيرورة الانتقال من المجتمعات القبلية إلى المجتمعات "الدولتية". ولعلّي أجد من المفيد، في هذا المقام،

أن أنـوّه بما فصّل القـول فيه مفكر أمريكي هيجلي المنزع هو فرنسـيس فوكويوما في كتابه الصادر قبل سـنوات قليلة، والمنقول إلى اللغة الفرنسية في السـنة الماضية تحت عنـوان "بدايـة التاريـخ". وأوّد التنبيه على وجه الإيجاز الشـديد إلى المقارنات التي يعقدها بين المجتمعات القبلية والأخرى التي تنعت بـ"الدولتية"، وهـي مقارنات يحضر فيها، جنباً إلى جنب، كل مـن هيجل وماكس فيبر، ممّا لا يتسّـع المجال بطبيعـة الأمر للخوض فيه. غـير أنّنا نقـول (مع فوكوياما) بصدد المقارنة بـين النوعين المذكورين من المجتمعـات إنّ المجتمعـات الدولتيـة تتمايز عن القبلية بمركزية السـلطة (ممثلـة في ملـك أو رئيـس جمهوريـة أو وزيـر أول) وهـذه أولاً. وهذه السّلطة المركزية تسـتمدّ قوّتها من احتكار وسائل القهر الشرعية (العنف المـشروع)، هذه ثانياً. وثالثاً نجد أنّ سـلطة الدولة تقوم على وجود حدود تميِّزها وتفصِلها عن غيرها، فليست شرعيتها وقوتها تستمدان من القرابة، كما هو الحال في المجتمعـات القبلية. ورابعاً فإنّ المجتمعات الدولتية أكثر هرميّة وأشـدّ تراتبيّة من المجتمعات القبلية، وهذه السـمات الأربع ليست حصرية وإنما تمثل أكثر سمات المجتمع الدولتي قوة وأهمية معاً.

قد يلزم القول، سـعياً لاسـتكمال عناصر جواب مختصر عن الشـق الأول من سـؤالك، إنّ الدولة في الغرب الأوروبي قد عرفت مسـاراً تميزه مراحل أربع أساسـية: المرحلة الأولى أو اللحظـة الأولى من لحظات تجلي أو تحقق العقل في التاريخ (في مستوى الوجود السياسي) هي اللحظة اليونانية: تلك التـي تنعت في المعتاد بحوث النقلة النوعية من "الميثوس" إلى "اللوغوس". إنهـا لحظة ظهور الفكر الفلسـفي المنظم أو المعقلـن، لحظة الانتقال من الأسطورة إلى العقل. تلك اللحظة قد شهدت، من جهة أخرى، ميلاد "المدينة – الدولـة" وميلاد الديمقراطيـة على النحو الذي ظهرت بـه في أثينا. هذه اللحظة هي لحظة التأسـيس الحاسمة التي سيظل الفكر السياسي الغربي يعود إليها باسـتمرار مستلهماً ومقتبساً: سـيظل أفلاطون وأرسطو (كلٌ لسبب) المنبعين اللذين يسـتقي منهما كل فلاسفة الفكر السياسي، ومثلما كانـت الفلسـفة اليونانية فاعلة في الفكر الفلسـفي الغربـي، مع اختلاف المذاهب الفلسـفية الغربية، فكذلك ستظل "الجمهورية"، و"السياسيات" و"نظام الأثينيين" حاضراً وفاعلاً في الفكر السياسي الغربي.

المرحلـة الثانيـة (أو اللحظـة الثانية من لحظـات تجـلي أو تحقق العقل في التاريـخ البـشري، منظـوراً إليه من جهـة الفكر الغربـي) هي المرحلة الرومانيـة. والإيحـاء الأكبر للدولـة الرومانية هو "القانـون" وتجلياته في الأحـكام التنظيميـة، ولا مغالاة في القـول إنّ الدولة (في المفهـوم الغربي) تجد عمقها التشريعي في الدولة الرومانية في شـقيها: الأول الوثني والثاني المسيحي.

المرحلـة الثالثة (أو اللحظة الثالثة، تلك التي كان العقل فيها مشـدوداً إلى الدين المسـيحي كمـا أوّله آباء الكنيسـة) هي المرحلـة الثيوقراطية، وهي الصورة التي نجد إجادة في وصفها (وفي انتقادها نقداً جوهرياً كذلك) عند الفيلسـوف الهولندي باروخ سبينوزا خاصة في كتابه "رسالة في السياسة واللاهـوت". إنهـا مرحلة امتزاج الديـن بالدولة امتزاجاً تاماً، وتلك سـمة الثيوقراطية أو الدولة الدينية. دولة العصر الوسـيط المسيحي، الدولة التي ظلت تبسُـط سلطانها على الوجود السـياسي في الغرب الأوروبي إلى القرن السـابع عشر حتى أخذت تتهاوى تباعاً في بريطانيا مع الحرب الأهلية، ثم بظهور المجتمع التجاري القوي في هولندا وظهور دولة التعاقد الاجتماعي في صيغتهـا الأولى، لتعـرف الدولـة الثيوقراطية نهاية وجودهـا مع قيام الثورة الفرنسية.

المرحلـة الرابعة (أو لحظة انبثـاق الحداثة في تجلياتهـا المختلفة معرفياً، واجتماعياً، وسياسـياً) هي مرحلة الدولة الحديثة: دولة القانون والفصل بين السلطات الثلاث، دولة التعاقد الاجتماعي، دولة الحكم المدني. مسمّيات ثلاثة قد تختلف التسـمية فيها باختلاف الزاوية التي ننظر منها، بيد أنها تفيد المعنى نفسه. إنها الدولة على النحو الذي تتحدد به في الفكر الفلسفي السياسي الحديث وفي الفقه الدستوري المعاصر.

أمّـا عـن الشـق الثاني من سـؤالك (كيف انتقـل هذا المفهوم إلى السـاحة الإسلامية؟) فنحن ننبه إلى أنّ مفهوم الدولة، نظاماً من العلاقات ومجموعة من المؤسّسات تخضع لسلطة عليا مركزية، ربما يكون قد ظهر للمرة الأولى عند الفارابـي وخاصة في كتابيه "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسـة المدنية" (المعروف بمبادئ الموجودات). والملاحظ أنّ أبا نصر يعدد أصناف الحكومـات التي يذكرها أفلاطـون في "الجمهورية"، وهـو يضفي عليها صفـات أخلاقية (مدينـة النذالة، مدينة الكرامة..) لتكـون أفضل المدن أو المدينـة الفاضلة هـي تلك التي تقوم على أسـاس دعوة دينيـة مبتعداً عن النظـرة التي يأخـذ بها أفلاطون وكذلك تلميذه مـن بعده. لا حضور عند الفارابـي لمعاني المواطـن والاقتراع كما تتحددان عنـد الإغريق، وإنما هي قراءة إسـلامية انتقائية. أنواع المدن (الضالة، الفاسدة...) التي يعرض لها الفارابي ستظهر بكيفية مغايرة في نصوص نصائح الملوك (كما هو الشأن عند الماوردي مثلاً في نصيحة الملوك، وتسـهيل النظر وغيرهما)، سـتظهر وقـد اكتسـت طابعاً وعظياً لم يجد فقهاء الإسـلام حرجـاً في مزجه بكتب النصائح الفارسـية (عهد أردشـير مثلاً) ما دامت الغاية قد كانت وعظية تسـعى لاستخلاص الدرس والعبرة من سـير الملوك وأخبار الدول القديمة ولـم تكن بهـدف التقنين والتشريـع. أقصد بذلك أنّ الحاجـة إلى التشريع – خارجـاً عن المحيط الإسـلامي– لـم تكن موجـودة، وأنّ الموجهات كانت مغايرة، وذلك ما سـعيت إلى توضيحه في دراسـاتي عن الفكر السياسي في الإسلام وفي الفكر السياسي السنّي خاصة مما لا يتسع المجال للخوض فيه. الحق أنّ الدولة في الفهم الغربي للكلمة (اليوناني ثم الروماني فالمسـيحي الثيوقراطـي ظـل غائباً في الفكر السـياسي في الإسـلام). وفي الأحوال التي نجـد فيها ذكراً للدولة، في الفكر العربي الإسـلامي في الفترات التي نشـير

إليها، فإنّ ذلك يكاد يكون من قبيل الاشتراك في اللفظ. أمّا الدلالة فأخرى، مخالفة لما نعرفه في الفكر الفلسفي الغربي بدءاً من اليونان. وأما الشأن في العصر الإسلامي الحديث فآخر: ذلك أنّ هنالك التقاء بالدولة في المعنى الحديث.

إذا انتقلنا إلى الساحة الإسلامية وجدنا عبارات مختلفة كلها تنتمي إلى الحقل السياسي الديني مثل: الدولة الإسلامية، الخلافة الإسلامية، الإسلام السياسي ... هل فكرة الدولة الإسلامية ونظامها تنتمي إلى اليوتوبيا (الطوبى) الإسلامية ـ إذا صح التعبير- خاصة وأنكم في إحدى المقالات التي نشرتها جريدة الشرق الأوسط اللندنية تقولون إنّ الدولة والإسلام السياسي معادلة لا يستقيم طرفاها في الذهن كما يقول مناطقة الإسلام؟

ـ عندما نتحدث عن الدولة اليوم فنحن، بكيفية ضمنية، نحيل على الدولة في معناها الحديث، تلك التي يحددها علم السياسة ويقننها الفقه الدستوري المعاصر. إنها الدولة كما ألمحنا إلى بعض سماتها في ثنايا الإجابة عن السؤال المتقدم. والدولة بهذا المعنى أبعد ما تكون عن الصورة التي يرسمها للدولة خطاب الإسلام السياسي في مختلف تلويناته. فأولاً تجدر الإشارة إلى أنّ "الدولة الإسلامية" أو "دولة الإسلام" أو "دولة الخلافة" (وكل هذه مسميات متعددة لمعنى واحد) دولة لم تتحقق يوماً في التاريخ العيني للإسلام فهي، كما يتحدث عنها، دولة اليوتوبيا صدقاً لا كذباً. اليوتوبيا (الطوبى) تعني الوجود في لا مكان، والصورة التي يراد رسمها لتلك الدولة كانت كذلك، ومتى تأملنا مضامين خطاب الإسلام السياسي عن الدولة الإسلامية فنحن نجد أنفسنا أمام صورة قد ركّبت عناصرها من أعصر مختلفة، ومن أجواء متغايرة، فيها بعض من دولة الخلفاء الراشدين (كما تمثل في المخيال العربي لا كما كانت في الواقع الفعلي)، وبعض من دولة الأمويين في أوج عزها، وبعض ثالث من الدولة العباسية في عنفوان قوتها، وثانياً نجد أنّ الدولة الحديثة تفيد التمايز بين الدين وبين السياسة. فالسياسي في الفكر الفلسفي والسياسي الحديثين، مغاير للديني مثلما هو مغاير للأخلاقي. ومن مقتضيات الحداثة، في الدولة الحديثة، القول بالمواطنة والشعب، واعتبار السيادة ترجع إلى هذا الأخير. ومن مقتضيات الحداثة القول بالتعدد والاختلاف والصراع من أجل البرامج السياسية بعيداً عن الدين وعن الأخلاق، دون أن يعني هذا القول رفضاً للدين ولا صراعاً معه، وإنما هو حرص على إبعاد الدين عن الصراع السياسي الضروري للوجود الاجتماعي للبشر. كما أنّ قولي هذا لا يعني في شيء تجريد العمل السياسي من الشروط الأخلاقية، بل إنّ السياسة في المعنى السليم للكلمة لا تستقيم مع غياب الأخلاق أو فسادها.

منطق "الدولة الإسلامية" أو "دولة الخلافة" (وما في هذا المعنى) ومنطق الدولة الحديثة (دولة القانون، المؤسسات، الاستقلال عن الدين في مستوى الممارسة السياسية، السيادة للشعب، المواطنة وما تستوجب من روابط وما يستتبع ذلك من الحريات العامة ومن إقرار لحقوق الإنسان...) منطقان لا يجتمعان. بل إنّ حضور أحد المنطقين يقصي الآخر ويلغيه.

يتمسك أنصار الدولة الإسلامية بمفهوم الخلافة باعتبارها نيابة عن النبوّة (وعن الله في الوقت نفسه) وهذا مبثوث في كلّ الكتابات التي تطرقت للموضوع من قريب أو من بعيد. هل لديكم تصور حول ماهيّة الانحراف الذي حصل في فهم طبيعة هذا الموضوع؟ وكيف تقوّمون المنظور الذي يعدّ مدخل عدالة الصحابة كليّة، وكذلك المدخل النقدي التراثي، خاصة الجزء المتعلق بالرواية السياسية، والتفسير التجزيئي وهي أهم مداخل تقويم هذه الاختلالات المعرفية؟

ـ إذا رجعنا إلى أمّهات الفقه السياسي السنّي (كما هو الشأن في أكثرها شهرة وتداولاً وهو كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي) فنحن نجد أنّ نعت النيابة عن النبوّة يتصل بالخلافة أو الإمامة العظمى. يقول الماوردي في مستهل حديثه عن الإمامة: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.."، فلا ذكر للألوهية وإنما تنزيه لها في الكتاب برمّته، هذه أولاً. أمّا ثانياً فإنه لا صلة البتّة بين خطاب السياسة في كتب الفقه السياسي في الإسلام وبين خطاب الإسلام السياسي جملة وتفصيلاً، فكل شيء يفرق بين الخطابين. خطاب الماوردي في "الأحكام السلطانية" خطاب يتوخّى التشريع للأحكام التي تتصل بإدارة الشؤون العامة كما نقول في لغتنا اليوم الوزارة (بقسميها: وزارة التفويض، أو ما يقابل اليوم رئاسة الحكومة أو مؤسسة الوزارة الأولى، ووزارة التنفيذ - وهذا مفرد ينوب عن الجمع كما يقول النحاة العرب- إذ الواقع أنها وزارات عدة)، المظالم، القضاء، الشرطة، الجيش... كما يتوخّى التشريع لإدارة شؤون المدينة الإسلامية (الحسبة وما يتصل بها). أمّا خطاب الإسلام السياسي فلا يعرض البتة للمقتضيات التشريعية، بل إنه لا يستدعيها، وذلك لسبب بسيط ومفهوم معاً هو أنه ليس في حاجة إليها، بل إنّ التشريع لا يعنيه جملة وتفصيلاً، وإنما هي جملة مبادئ عامة يتمّ التلويح بها في صورة شعارات. البناء لا يعني دولة الإسلام السياسي، ذلك أنه منشغل كليّة بالهدم والتقويض، هدم وتقويض الدولة الحديثة. لا يستعير الإسلام السياسي من الفقه السياسي في الإسلام سوى مفهوم واحد بعد أن يفرّغه من معناه الأصلي ويبتعد به عن الهدف الذي وضع من أجله أولاً، وبعد أن ينقله من محيطه الأصلي الذي كان التشريع من أجله إلى محيط آخر بعيد ومغاير مغايرة تامة. المفهوم الذي نشير إليه هو مفهوم الحسبة. وإذا كانت الحسبة مبدأ إسلامياً بنص صريح من القرآن الكريم، وكان الشارع قد أوكل أمرها إلى جهة مخصوصة بها، فإنّ التشريع لأحكام الحسبة كان محصوراً في إدارة شؤون المدينة في الأمور التي تتصل برعاية المساجد والأوقاف والحرص على جودة الخدمات وسلامة الحرف من الآفات، والفصل في بعض النزاعات التي تترتب عن الجوار أو عن الدكاكين في الأسواق وفي المرافق العمومية،

فضلاً عن رعاية الآداب العامة وحفظ حقوق الذميين وما إلى ذلك. الحسبة (ولنرجع ثانية إلى الماوردي في كتابه السالف ذكره) "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر متى ظهر فعله". والحسبة مؤسّسة (نيابة عن الإمامة العظمى في مستوى معلوم، هو مستوى تدبير بعض الشؤون داخل المدينة) لها شروط وأحكام، وجهة معلومة تقوم بها. في خطاب الإسلام السياسي يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين يلزم كل أحد من ملة الإسلام، وحيث إنّ الدولة في الوجود السياسي المعاصر دولة تحيد عن المعروف كليّة وتقع في المنكر جملة وتفصيلاً أو إنها في كلمة جامعة "دولة الجاهلية" فإنّ محاربتها والدعوة إلى الإطاحة بها بكل سبيل (بما في ذلك سبيل العنف والعمل المسلح وما يستتبعه من أفعال بطبيعة الحال) يغدو المقدمة الضرورية والعمل الواجب تمهيداً لقيام "دولة الخلافة". هنا نجد أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يغدو نوعاً من الإيديولوجية التي تحمل مضامين جديدة مغايرة مغايرةً تامة للمعنى الأول أو الأصلي الذي كان لها. وإذن تحت غطاء "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يغدو كلّ شيء ممكناً.

"الدولة الإسلامية" أو "دولة الخلافة" (كما يحددها الإسلام السياسي جملة) دولة تجد تفسيرها في التاريخ العربي الإسلامي المعاصر لا في الماضي، في جوف الصراع على السلطة بكل الآليات والموجهات لذلك الصراع. لذلك كانت دولة لها قراءتها الاختزالية الخاصة بها لتاريخ الإسلام، ونظرها الخاص بها للنتاج النظري في الإسلام، نظر الغالب عليه الانصراف عن ذلك النتاج وتجاهله.

سبق أن أشرتم في إحدى كتاباتكم إلى أنّ الدولة في الإسلام هي دولة مدنية. أنتم في هذا تتقاطعون مع مجموعة من المفكرين مثل جورج طرابيشي ومحمد سعيد العشماوي. هل نفهم من كلامكم هذا أنّ شعار "الإسلام هو الحل" الذي رفعته تيارات الإسلام السياسي شعار براغماتي يهدف للاستقطاب والتعبئة فقط؟ كما نود معرفة مدى تطابق وجهة نظركم مع الداعين لعلمنة الدولة وفصلها عن توظيف الجانب الديني في المجال السياسي.

ـ أود التنبيه إلى أنّ "الدولة المدنية" تعبير عربي معاصر، أو تعبير شاع في الكتابة العربية المعاصرة للتعبير عن الدولة في المعنى الحديث (أقول مرّة أخرى تلك الدولة التي أشرنا في ثنايا حديثنا السابق إلى بعض سماتها). هذه الدولة، نشأةً وتاريخاً وتطوراً، ترتبط بالتاريخ الغربي وبالمسار الذي سلكه كلّ من الفكر والسياسة في الغرب الأوروبي أساساً. وفي هذا المعنى يكون من قبيل القول المرسل أن نقول إنّ الدولة في الإسلام دولة مدنية (في معنى الدولة الحديثة). ما قلته، وما أزال أكرره، هو أنّ الإسلام لا يتعارض في جوهره مع الدولة في التصور الحديث لها. مع الدولة الحديثة من حيث هي صورة للفصل الضروري بين الدين وبين السياسة في مستوى الممارسة الفعلية ومقتضيات العمل السياسي وليس في مستوى التصور الكلي. أقصد بهذا القول التمييز بين المبادئ الكليّة (أو العالم الترانسندطالي كما يتحدث عنه الفيلسوف الألماني إيمانويل كنط) وبين عالم الوجود المحايث (أو المحسوس). هذا المعنى وجدته حاضراً وواضحاً في فكر محمد عبده، وهو ما يصرّح به في كتابه "الإسلام والنصرانية" عندما يتحدث عن السمة المدنية للخليفة في الإسلام. إنه ذاته هو ما ذهب إليه تلميذ الشيخ المصري، علي عبد الرازق، في "الإسلام وأصول الحكم" وجرّ عليه من المشاكل ما نعلم. بل أقول لك إنّ هذا المعنى هو ما ذهب إليه علال الفاسي في كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، إذ يقيم تفرقة واضحة بين ما ينعته بـ"السيادة في معناها الأصلي" (وهي ما نقصده بدورنا بالكليّات أو بالعالم الترانسندنطالي أو المفارق)، وبين "السيادة في معناها العملي".

فأمّا الأولى عنده فهي تكون لله في الوجود الإسلامي، وأمّا الثانية فهي في الوجود العيني للمسلمين في عالمنا اليوم، فهي تكون للشعب. وبعبارة أخرى، في استنتاج منطقي، نقول إنّ في الإمكان الحديث عن دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية. في حدود هذا التمييز يغدو الفصل بين الدين والسياسة فصلاً منطقياً مقبولاً معاً: إنّه فصل يخدم مصلحة كلٍ من الدين والسياسة. لا يغدو للدولة نعت آخر غير أن نقول عنها إنّها الدولة الحديثة في قول، أو إنها دولة الحق في قول آخر. وفي هذا المعنى فإنّ السياسة تكون فعلاً بشرياً محضاً، لا دخل للدين فيه ولا مكان لأن يحشر الدين لخدمة أغراض بشرية دنيوية محضة.

أما "علمنة الدولة" وكذلك "العلمانية" فإني أرى أنّ النعت قد غدا في الكتابة العربية المعاصرة نعتاً "سيء السمعة"، بسبب ما أحاط بلفظ العلمانية من معانٍ هي أشد ما تكون بعداً عنها. لقد اكتسب اللفظ حمولة سلبية، بل ربما حمولة قدحية تحمل من الإساءة وتثير من الإحن أكثر ما تسعى إلى توضيح المعاني وإنارة الطريق. لذا أجدني أميل إلى الاستعاضة عن "العلمانية" بلفظ اللاييكية، مع الوعي بأننا مطالبون جميعاً بالعمل على رفع الحرج ودفع الغموض وسوء الفهم اللذين يحيطان بالعلمانية، وقد تمّ إدراكها في دلالتها الحق التي لا تكون في موقع مخاصمة الدين ولا مهاجمته والدعوة إلى إبطاله.

يتمسك الرافضون لعلمنة الدولة في البلدان الإسلامية بأنها نتاج غربي، وكذلك بالمقارنة بين الدولة الغربية التي كانت تحكمها الكنيسة وهرميتها المعروفة، وبين الدولة الإسلامية التي لا وجود لرجال الدين فيها. من وجهة نظركم: هل يمكن أن ننقل التجربة الغربية في رفضها لاحتكار الكنيسة المجال السياسي والديني؟ ونودّ معرفة مدى تطابق وجهة نظركم مع الداعين لعلمنة مسار الدولة والحيلولة بينها وبين توظيف الجانب الديني في المجال السياسي.

ـ مـن المتعـذر، بـل ربما كان مـن المسـتحيل أن ننقل ما عاشـته أمّة من الأمـم في طور معلوم مـن أطوار تطورها إلى أمّة أخـرى، بيد أنه في إمكان الشـعوب والأمم أن تستفيد من تجارب بعضها بعضاً، خاصّة ما نتج عنها من تجارب فيها مكسـب تاريخي كبير، أو كان سبباً في حدوث نقلة نوعية في حيـاة الشـعب الذي عاش تلـك التجربة. أنت تشـير إلى الدولة في بلدان الغـرب الأوروبي وإلى المكانة التي كانت للكنيسـة في تلـك البلدان في فترة تاريخية معلومة هي فترة العصور الوسـطى، وتشـير تحديداً إلى الهيمنة التـي كانت لرجال الكنيسـة في تلك الفترة. ما هو جديـر بالانتباه أولاً، هو أنّ كلاً مـن النظامين السـياسي والديني في أوروبا الغربيـة كان مخالفاً لما كان عليـه الشـأن في كلٍ مـن دول الشرق الأقصى (الصـين والهند خاصة، مثلمـا كان مغايراً لمـا كان عليه في دول العالم الإسـلامي، فضلاً عن كونه كان مخالفـاً لمـا كان عليه الشـمال الأوروبي من جانـب وفي بلدان أوروبا الوسـطى من جانب آخر(هنغاريا وروسـيا خاصة). ذلـك ما تفيد به على نحـو جيد المقارنـات الدقيقة التي قام بها فوكوياما في كتابه الذي أشرت إليه أعلاه (بداية التاريخ). لا نفيد من تحليلات فوكوياما أنّ البنيات كانت إلى حـد كبير غير متشـابهة كليّة في المجموعات الأوروبية المشـار إليها، بل إنها في الصلة بين الكنيسـة وبين الدولة من جهة، وفي التركيبة الاجتماعية-السياسـية من جهـة أخرى، كانت تعرف تبايناً انعكـس على تكون الدولة الحديثة في كل من البلدان الأوربية (هي في فرنسـا مثلاً، غيرها في هنغاريا وروسـيا، وهي في البلدان التي سـيغدو كل منها دولة مسـتقلة من الدول الاسـكندينافية حاليـاً غير ذلـك تماماً). أمّا الشـأن في البلدان الإسـلامية (والعربيـة خاصة) فلا أحسـب أننا في حاجة إلى القـول إنّ ما يصدق عليه حقـاً نعت الدولة الثيوقراطية كان شـيئاً غير معروف وغير قابل للتصور. نعم يصدق في التاريخ العربي الإسـلامي (وخاصة في المرحلة التي نتواضع عـلى نعتها بعهـود الانحطاط) الحديـث عن دولة الاسـتبداد، بيد أنّ نعت "الدولـة الدينية" (على غرار الدولـة الثيوقراطية في دول أوروبا) يظل غير ذي معنـى، بل إنّي أعدّه من قبيل المزايـدات اللفظية التي تتجاوز النطاق المعرفي. يكفي في التدليل أن نقول إنّه لم يظهر في التاريخ الإسلامي سلطان أو حاكـم ادّعى أنه ينوب عن السـلطة الإلهيـة أو إنّ العرش الذي يجلس عليـه هو عرش الإله ذاته (وهذان ركنان من أركان العقيدة الثيوقراطية)، وإنمـا كان منتهـى الادعاء أن يقول الحاكم إنّ سـلطته تسـتمد شرعيتها مـن شرعية الخلافة، من حيث إنها نيابة عن الرسـول، وأنّه يحكم بموجب الإجماع، ونصوص الشرع. لسـت بهذا أسـعى لتزيين وجه دولة الاستبداد في تاريخ الإسـلام، فقد ارتكبـت من الفضائح والموبقات مـن قبل الحكام أحيانـاً ما لا يكون في المكنـة تبريره وبالأحرى قبوله. أسـوق هذه الأقوال من باب التدقيق المعرفي، ومن باب التنبيه إلى الاختلاف الذي سـلكه مسـار التاريخ بين هـذه الجهة وتلك من جهات المعمورة، غير أنّي لا أنفي إمكان اسـتخلاص القوانين العامة القابلة للملاحظة والضرورية للفهم وإكساب التاريـخ البـشري المعنى. كما أنني لا أريد أن يُفهم مـن قولي هذا الارتكان إلى نـوع من "الخصوصية القصوى" التي تكسـب طابـع الفرادة المطلقة على كلّ شـعب وعلى كل تجربة تاريخية، وتحول دون اسـتخلاص مبادئ عامة أو كليّات تمكن من الفهم وتنفع عند التحليل العلمي. أحسب أنّ أحد الشروط الضرورية للمعرفة العلمية الصائبة تقوم في المزاوجة (حين النظر العلمي) بين المبادئ والكليّات التي يخضع لها التاريخ البشري في سيرورته وبين المعطيات الجهوية أو المحلية (ثقافياً، وجغرافياً، وإثنياً).

عرفت أوروبا الغربية في تاريخها الحديث تجربة الإصلاح الديني. والإصلاح الديني يعتبر، من وجهة النظر التي نأخذ بها، من أسباب النهضة الأوروبية التـي كانـت بدورها التمهيـد التاريخـي الطبيعي لولوج أزمنـة الحداثة. أتسـاءل (قياسـاً على ما يرد في سـؤالك): هل من الـضروري مرور العالم العربـي بتجربة الإصلاح الديني على غرار ما تمّ في أوروبا الغربية خاصة؟ الجواب بالإيجاب متـى أخذنا العمق الروحي لتجربة الإصلاح الديني، غير أنّه يكون بالسـلب متى انتبهنا أنّ البنية العقدية، بل والبنية الدينية في كلٍ من المسيحية والإسلام ليست واحدة، مثلما أنّ النظامين الدينيين (الإسلامي والمسـيحي) متغايران. نعم، صدق حقاً ما يقال إنّه لا كنيسـة في الإسـلام، (بمعنى أنه لا وجود لسـلطة دينية عليا جامعة، إذ إنّ نفي سـلطة مماثلة هـو فعلاً من جوهر الإسـلام، بل إنّه جوهر الإسـلام وعلامته المميزة). من غير الممكن مثلاً أن نعقد نوعاً من المقارنة بين المذهبين السـني والشـيعي من جهة أولى، وبين الكاثوليكية والبروتسـتانتية من جهة أخرى. الأنسب، بالنسـبة للإسـلام أن يكون الحديـث بالأحرى عن التجديـد الديني شرطاً ضروريـاً ومقدمة لتحقيق نقلـة تاريخية في العالم الإسـلامي، وفي العالم العربي الإسلامي خاصة. التجديد الديني (أو التجديد في الدين) أمر ممكن، بـل مطلوب من جهة النظر الشرعي، والتجديد الديني رتبة تعلو على رتبة الاجتهـاد كما نعلـم، ولذلك فإنّ له شروطاً ثقيلة مـن جهة أولى، ولا يكون ممكناً في كل زمان (حتى لو شـاء أهله ذلك) وهذا من جهة أخرى. إنه أمر يتوافـق مع البنية الدينية في الإسـلام أولاً، وثانياً نـرى أنّ التاريخ العربي الإسلامي قد كشف لنا أنّ الدعوة إلى التجديد في الدين كانت ترتبط بمراحل لها سـمات معلومة، قد يكفي أن نذكر مستشهدين على ما نقول إنّ حركة التجديـد التي حملها الفكر العربي الإسـلامي في عصر النهضة – ممثلة في رموزهـا الكـبرى في العالم الإسـلامي – كانت حركة تجديـد ديني (أحمد خـان، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، الثعالبـي، ابن باديس، الطاهر بن عاشور، علال الفاسي...).

إنّ علينـا مـن حيث المبدأ، ومن جهة منطق التطور التاريخي، أن نسـتفيد من تجربة الإصلاح الديني في الغرب الإسـلامي، غير أنه ليس لنا أن نحاول اسـتعادتها في تجاهل تام للإسـلام ديناً وتاريخاً. وأخيراً فهنالك ما ينعته عبد الله العروي بالاختزال التاريخي بالنسـبة للوجود العربي المعاصر، إذ يوضح أنّه في الإمكان اسـتخلاص مراحل التجربة الليبرالية الأوروبية دون أن نكون في حاجة إلى المرور بكل المراحل التاريخية التي مرّت بها.

أمّا بالنسبة للشق الأخير من سؤالك (لماذا نقلنا كلّ مفاهيم الدولة من ديمقراطية ومؤسسات، ورفضنا العلمانية؟)، فإني أسألك بدوري: هل يصح القول فعلاً إننا قد نقلنا كلّ مفاهيم الدولة من ديمقراطية؟ إذا نظرنا إلى الدولة في العالم العربي من حيث بنيتها الظاهرة (من حيث وجود هياكل إدارية، شرطة، جمارك...) فإننا نجد أنّ معايير الدولة الحديثة تنطبق عليها، الحق أنّ من العسير تصور نمط آخر للدولة غير الدولة الحديثة (ظاهرياً كما قلت)، فهي كذلك حتى في البلاد التي تجعل من نقد الغرب والفكر الغربي غذاء روحياً لها. لكن متى ساءلنا الدولة في العالم العربي من حيث منطق الدولة الحديثة روحاً ومعنى فنحن، في الأغلب الأعم، لا نجد شيئاً من أسباب الحداثة الحق. إذن فإني أجد من التساهل في القول أن نقرر إنّنا قد "نقلنا" مفاهيم الدولة الحديثة كما تقول.

الحداثة معركة طويلة وعسيرة، والقول ذاته يصدق في حق الديمقراطية، الحق ركن من أركان الدولة الحديثة على الحقيقة (كما يقول البلاغيون العرب). وصفوة القول في الإجابة عن الشطر الأخير من سؤالك هو أنّ التمثل الحق للديمقراطية، والأخذ بالأسباب العميقة للحداثة باعتبارها نقلة نوعية في الحياة الفكرية والسياسية الغربية، وباعتبار ولوج عالم الحداثة أملاً نصبو إليه في عالمنا العربي، إنّ ذلك التمثل لا بد أن يكون حاملاً في جوفه للعلمانية الإيجابية: تلك التي قد يكون من شأنها أن تحفظ على أهل الإسلام دينهم صافياً خالصاً من شوائب الكراهية والغلو والضرب بقيم الدين وتعاليمه السمحة عُرض الحائط.

المنطقة العربية والإسلامية تعيش على صفيح ساخن، فالكلّ مهدّد وجودياً على المستوى الديني والطائفي والعرقي والاقتصادي... ما دلالات المشاريع الحالية التي تأخذ صفة الديني؟ وكيف نطمئن الناس من مخاوف تشكيل "الدولة الإسلامية" التي تستعمل العنف في حدوده القصوى ترهيباً وتخويفاً؟ ألا ترون أنّ في اختزال النظام السياسي في جانب ما سُمّي بـ"الحدود الشرعية" قصوراً في الرؤية والمنهج؟

ـ أجد أنّ في حديثي أعلاه عن الانحراف الذي حدث في التاريخ الإسلامي في معنى "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" من جهة دلالته الأصلية وارتباطه بتنظيم المدينة الإسلامية ونظم العيش فيها أولاً، ومن حيث الجهة التي يوكل إليها القيام بعمل الحسبة (التي هي الدلالة الحق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك ترجمته في الواقع الفعلي، واقع الممارسة الاجتماعية في المدينة الإسلامية) أجد أنّ في حديثي ذاك عناصر في الإجابة عن سؤالك. "الدولة الإسلامية" تصور لا يمتُّ إلى الفكر السياسي في الإسلام بصلة (إذ كان فكراً تشريعياً فقهياً، همّهُ التراتيب العملية لشروط العيش سياسياً واجتماعياً)، في حين أنّ فكر "الدولة الإسلامية" فكر تكفيري إقصائي لا يعنيه التشريع العملي لأحكام الوجود السياسي، ولا ينشغل بأمر الوجود العيني لأهل الإسلام في العالم. كما أنّ هذا الفكر الأخير، من حيث بنيته وما يستهدفه، يجعله خارج مجرى التاريخ البشري جملة وتفصيلاً. ليس من الحقّ في شيء أن ننسبه إلى الماضي، إلى زمان معلوم في تاريخ الإسلام، إلا أن يكون الأمر متعلقاً بأزمنة ضيقة محدودة من عصور الانحطاط. وإذا كان كذلك فلست أرى له نسبة إلا أن يكون ذلك إلى الفكر الإرهابي، وإذا كان كذلك فليس من المغالاة في شيء أن نقول عنه إنّه يحمل بذرة فنائه في ذاته.

ركّزتم على أهمية العقد الاجتماعي في بناء الدولة الحديثة. في رأيكم: هل هذه المصطلحات السياسية الشرعية تنتمي إلى هذا الحقل (الشورى، البيعة، أهل الحل والعقد...)؟

ـ بل إنها بنية وتاريخاً ونشأة وتطوراً تنتمي إلى الحقل الدلالي السياسي الإسلامي، ولا صلة لها بنظرية العقد الاجتماعي كما ظهرت في الفكر السياسي الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. يقتضي العقد الاجتماعي وجود عناصر عدّة أهمها: الحرية، والعقل، والفرد، والمواطن، والسيادة للشعب. وتحت كلٍّ من الألفاظ المذكورة معانٍ تتصل بالفكر السياسي الغربي الحديث، وتتصل بالصراع السياسي الاجتماعي الذي خاضته الطبقة البورجوازية ضدّ كلٍ من الكنيسة ورجالها من جهة، وضدّ الطبقة الأرستقراطية من جهة أخرى. ينتمي المفكرون الذين نظروا لفكرة التعاقد الاجتماعي إلى دول غربية اختلفت فيها نظم العيش ودواعي التعاقد وكيفياته. هكذا نجد أنّ باروخ سبينوزا ينتمي إلى هولندا، وبلاد الأراضي المنخفضة في القرن السابع عشر كانت على حال من الرخاء لم يكن لها مثيل في غيرها من بلاد أوروبا، كانت في هولندا زمان سبينوزا فئة واسعة من كبار التجار، والتجارة استوجبت وجود الصحافة الحرّة وهذه اقتضت سيادة حرية الرأي والتعبير، ولذلك نجد أنّ كل المفكرين الذين ضاق بهم الحال في بلدانهم قد وجدوا في الأراضي المنخفضة ملاذاً ومناخاً من حرية التعبير مكّنهم من إذاعة أفكارهم الليبرالية. كان ذلك هو الشأن بالنسبة إلى جون لوك، وهو كما نعلم من فلاسفة التعاقد الاجتماعي، كتب ما كتب من رسائل في التسامح وفي الحكم المدني ونشره في هولندا، في وقت كانت فيه بريطانيا ترزح تحت حرب أهلية طويلة اختفى فيها مناخ الحرية. والشأن كان قبل ذلك ومثله بالنسبة لديكارت الذي نجا بجلده من سلطان التفتيش وسطوة رجال الإكليروس في فرنسا. وفي عبارة جامعة نقول: إنّ التعاقد الاجتماعي على النحو الذي يتحدث به روسو وهوبز وسبينوزا وجون لوك يجد دلالته الكاملة في التاريخ السياسي العيني لأوروبا الغربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فبالقدر الذي نستحضر فيه ذلك التاريخ يبدو لنا خطاب التعاقد عند من ذكرنا من الفلاسفة أقلّ تجريداً. بيد أنّ هذا القول لا ينتقص في شيء من طبيعة ومغزى التعاقد الاجتماعي، من حيث هو تعبير عن الإرادة الحرّة لمواطنين أحرار يحتكمون إلى العقل ويرون فيه سبيلاً إلى الحقيقة، مثلما هم يلتقون عند رفض الدولة الثيوقراطية وعند الإيمان بالإنسان قدرة وحرية.

راج في الفكر العربي المعاصر (في الخمسينات والستينات من القرن الماضي خاصة) خطاب تمجيدي للتراث العربي الإسلامي، قوامه القول بالأسبقية المعرفية للعرب في مجالات الفكر المختلفة. هكذا انتشرت آراء تقضي بأسبقية الغزالي لكنط تارة، وبأبوية ابن خلدون لكل العلوم الاجتماعية التي ستأخذ في الظهور ابتداء من القرن التاسع عشر، وما كان من حيث منطق تطور المعارف أن تظهر قبل أن تمهّد لها علوم ومعارف عديدة. غير أنّه منطق التفاخر ودغدغة الذات الذي يجد تفسيره في علم النفس. في ظلّ سيادة هذه النزعة التمجيدية ظهرت قراءة في فكرة أهل الحلّ والعقد وفي البيعة تبعاً لشروط معلومة...جراثيم نظرية العقد الاجتماعي كما ألمحنا إليها. والحق أنّه لا شيء من ذلك بطبيعة الأمر.

ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إنّ قراءة مستنيرة للتراث العربي الإسلامي السياسي تحملنا على القول إنّ المصطلحات الشرعية (كما أسميتها) هي، وإن كانت تنتمي إلى الحقل الدلالي للفكر السياسي الليبرالي، فإنها لا تتنافى مع هذا الأخير من حيث دلالته البعيدة.

شكرا الأستاذ الكريم على هذا الحوار المفيد.

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

ثنائيّة الدين والدولة بين التباس المفاهيم وغياب المرجعيّة:
تقديم كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري (مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996)

التجاني بولعوالي

توطئة

الكتاب الذي نحن بصدد قراءته وتقديمه هو بمثابة عصارة لما سبقته من مشاريع فلسفية وفكرية جريئة ومتميزة أثرى بها المفكر المغربي محمد عابد الجابري المشهد الفكري والأكاديمي العربي الإسلامي، لا سيما أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه حول موضوع العصبية والدولة، التي صدرت قبل أكثر من ربع قرن من ظهور كتاب **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**[1]؛ موضوع هذه القراءة. ثم مشروعه الفكري الرائد نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة التي شرّح فيها العقل العربي بكيفية جديدة؛ منهجاً وتحليلاً واستشرافاً، لم يعهدها الفكر العربي في تلك الآونة، وقد ترتّب عن ذلك جدل فكري منقطع النظير ما انفكت تداعياته تمتد عبر الجغرافيا والزمن، ولم يبقَ ذلك الجدل حبيس أروقة الجامعات والمراكز الثقافية فحسب، وإنما انتقل إلى وسائل الإعلام ومحافل السياسة ومؤسسات المجتمع المدني. هذا بالإضافة إلى جملة من المؤلفات التي ظهرت بين العقدين الثامن والتاسع من القرن الماضي، مثل نحن والتراث، والتراث والحداثة، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر، وغيرها.

وهذا إن دل على شيء، فإنّه يدل على أنّ أهمية كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة تكمن في أنّ الجابري ألفه بعد أن كان قد أسس مجموعة من المفاهيم الفلسفية، وأرسى جملة من الآليات المنهجية، ما سوف يساعده على الغوص العميق في الإشكالات السياسية والتاريخية والدينية التي تعرض إليها في المرحلة اللاحقة من مساره الفكري، وهذا ما ينطبق بشكل كبير على مختلف قضايا الكتاب الذي نشتغل عليه، كالدولة والعلمانية والصحوة والطائفية والشريعة، وغير ذلك كثير، فهو لا يكتفي في معالجتها بالجانب النظري الصوري فحسب، وإنما يتجاوزه إلى الواقع العربي المعيش عبر التشخيص العقلاني والتنقيب في البنى العميقة والأسباب الخفية، كما أنه لا يقتصر على تحديد المفاهيم وتوصيفها فحسب، وإنما يتخطى ذلك إلى كشف الالتباسات المتنوعة التي تتخلل العقل العربي في فهم قضايا واقعه عبر "نقد الكائن" من المفاهيم و"طرح الممكن" من البدائل المناسبة للواقع العربي المعاصر،

1- الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، (سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي 4)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1/فبراير 1996

ولعـل هـذا هو مكمن جدارة هـذا العمل الفكري وريادته، الـذي جاء ليؤصل مفهوم الدولـة بكيفية موضوعية لا انفعالية، ويصحح ما يتعلق بها من مفاهيم فلسفية وسياسية بطريقة عقلانية لا عشوائية.

إنّ الظرف الاستثنائي الذي يشهده الواقع العربي اليوم يقتضي إعادة قراءة وفهم العديد من الإنجازات الفكرية والأكاديمية التي سـاهم بها مفكرون ومثقفون عرب ومسـلمون، منذ تحرر المنطقة العربية من قبضة الإمبريالية الغربيـة إلى قيام ما يعـرف بالربيع العربي، ومنها مؤلف الجابري "الديـن والدولة وتطبيق الشريعة"، خصوصاً أنّه يتضمن توقعات اسـتباقية لما آل إليه الواقع العربي من جهة، ويقترح، من جهة أخرى، بدائل عقلانية لتأصيل مفهوم الدولة عن طريق العودة إلى المرحلة النبوية وعهد الخلافاء الراشـدين، ومن ثم تجاوز آفة الطائفية الدينية والمذهبية والإيديولوجية التي تنخر جسد الأمّة الإسلامية المعنّى.

وبعبارة أكثر وضوحاً، إنّ الجابري يركّز بشـكل مكثّف في كتابه على ثلاث مسـائل جوهرية تمتّ بصلة وثيقة إلى ثنائيـة الديـن والدولة وقضية تطبيق الشريعة، وقد سـعى جاهداً منذ مبتدأ الكتاب حتـى منتهاه إلى الإحاطة بأهمّ جوانبها وأحياناً بأدقّها، ومن ثم إماطة اللثام عن مكامن الخلل في تأويلها وفهمها وعكسها في الواقع العربي والإسلامي المشهود. وتتحدد هذه المسائل الثلاث في: هيمنة الخطاب السجالي، والتباس المفاهيم، ثم غياب المرجعية الأصل.

1- هيمنة الخطاب السجالي

يثبـت الجابـري في مقدمة كتابه الموسـومة بـ"المرجعية المنفتحـة" أنّ تناول ثنائية الدين والدولة في المشـهد السياسي والإعلامي العربي يتخذ طابع السجال السطحي دون النفاذ إلى عمق هذه القضية الخطيرة، التي يتداخل فيهـا الإيديولوجي والديني، حتـى أنّ أغلب الذين تعرضوا لها يظل نظرهم مشرباً بمـا هو إيديولوجي، وملتصقاً بطبيعة الإيديولوجيا التي يتبنون أفكارها. يقول في هذا الصدد: "وقد لاحظنا أنّ معظم ما اطلعنا عليه من المؤلفات والمقالات التي تتناول هذا الموضوع، من هذه الزاوية أو تلك، وبهذا الدافع أو ذاك، يكتسي طابعاً سـجالياً صريحاً أو غير صريح. والخطاب السجالي خطاب توجّهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر. إنه خطاب الـردود والـردود على الردود، وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة".[2] ثم يحدد بعدئذ خصائص هذه المعالجات أو التفسيرات المؤدلجة في العناصر الثلاثة الآتية:

- الانطلاق من فرضيات ليس هناك ما يسندها في النصوص الدينية ولا في التجربة التاريخية العربية الإسلامية.
- تأويل بعض النصوص تأويلاً يحمّل الكلمات والسياقات أكثر ممّا تحتمل.
- إهمال التمييز بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي، بين ما هو حقائق تاريخية وما هو مجرد هوى ورغبات دينية.

2- المرجع السابق، ص 7

وبنـاء على هذا، يظهر أنّ هذه السـجالات تنطوي عـلى خطأ منهجي خطير، ذلك لأنّ موضـوع الدين والدولة وتطبيـق الشريعة من الموضوعات التي تتأثر بالسياسـة وتخضع لحاجاتها ومنطقها. "وإذا كان الباحث المعاصر نفسـه ذا ميول سياسـية يريد تكريسـها، فإنّ الحقيقة سـتتيه وتضيع من دون شـك بين معارج سياسة الماضي ومتاهات سياسة الحاضر".[3]

ولا يقترن طابع السجال بمرحلة معينة من تاريخ الأمّة الإسلامية المعاصر، سواء التي سبقت ظهور هذا الكتاب أو التي ألف أثناءها، وإنما يتخلل أغلب أطوار تاريخها الحديث التي شـهدت وتشـهد نقاشاً محموماً على مختلف الأصعدة، وبين شتى التيارات والأحزاب والمذاهب، وقلما يفضي ذلك إلى نتائج ملموسة وعملية تترجم على أرض الواقع الاجتماعي أو التربوي أو الحقوقي أو الإعلامي. فما أكثر الندوات والمؤتمرات واللقاءات التي تعقد عبر خارطة العالم العربي والإسـلامي، فيحمى فيها وطيس النقاش والسـجال، وتختتم في آخر المطاف بتوصيات ومقترحات تحفظ على الرفوف إلى أجل غير مسمى! كأنّ الهدف من ذلك كله هو أن يستعرض المشاركون عضلاتهم الإيديولوجية أمام وسائل الإعلام والاتصال ليس غير! ومن الطبيعي جداً أن يؤثر ذلك على جنس الخطاب السياسي والفكري المهيمن أو المنتَج في المشهد العربي، ما دام أنّ المحصلات تتحد في الغالب الأعم بطبيعة المقدمات المعتمدة.

وقد ترتب عن هذه الوضعية المزرية أن تسيّس الإعلام وارتدى الفكر مسوح الإيديولوجيا التي أصبحت بمثابة "موضة" تتلون حسـب طبيعة الإيديولوجيا الرسـمية أو الشـعبوية الطاغية (ماركسـية، ليبرالية، إسلامية)، ولم يتوقـف الأمر عنـد هذا الحد من التعاطي الإيديولوجي أو التبني الفكري، وإنما أسـفر ذلك الوضع، كما يسـتكنه الجابري، عن ضياع الحقيقة "بين معارج سياسة الماضي ومتاهات سياسة الحاضر".

2- التباس المفاهيم

يكشف الجابري منذ مقدمة الكتاب عن جملة من المفاهيم الملتبسة في الواقع والفكر الإسلاميين المعاصرين، التي تنبنـي على التناقض الدلالي والتعارض المنطقي، إمّا مع المصدر الغربي الذي اسـتمدت منه كما هو حال مصطلح العلمانيـة، وإمّا مع مرجعيتها التراثية الإسـلامية التي أخذت منها كمصطلحات السـلف والبدعة والدولة وغيرها. واللافت للنظر أنّ إشـكالية الالتباس هذه تعتري مفاهيم أساسـية لا يمكن الاسـتغناء عنها في وجودنا ومعرفتنا وتواصلنا مع الآخر، ومن شأن هذا الخلل أن يمتد أيضاً إلى مختلف مستويات الواقع والتفكير، ولعل هذا ما تعاني منه الأمّة العربية والإسلامية منذ عقود طويلة، إذ فشلت في صياغة مرجعية مفهومية وفلسفية ودينية مشتركة تحتكم إليها المذاهب والتيارات والفرق كلما طفت الاختلافات أو الخلافات على سطح الواقع. وقد تعرّض الجابري بالتحليل العميق لمجموعة من المصطلحات التي تلتبس مفاهيمها في السجالات والقراءات الفكرية والسياسية والإعلامية العربية،

3- المرجع السابق، ص 8

ليخلص بعد ذلك إمّا إلى طرح المفهوم السليم لبعضها اعتماداً على أصلها اللغوي أو التراثي الصحيح، وإمّا إلى اقتراح بدائل مفهومية أخرى تناسب الواقع العربي الإسلامي ذا الخصوصيات المختلفة عن الواقع الأوروبي أو الغربي.

ثنائية الدين والدولة

يرى الجابري أنّ مسألة "العلاقة بين الدين والدولة" لم تطرح في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين، ففي زمن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان الجهد متجهاً إلى نشر الدين والدفاع عنه، وكان "الأمر" كله في هذا الشأن لصاحب الرسالة: للوحي الذي كان ينزل عليه ولاجتهاده الشخصي واجتهاد صحابته".[4] ثم إنّ مصطلح الدولة بمفهومنا المعاصر ظهر لأول مرّة مع انتصار الثورة العباسية حين قال العباسيون هذه دولتنا، إشارة إلى انتقال الأمر إليهم من يد الأمويين. ومن هنا جاءت على لسان المؤرخين عبارات: الدولة الأموية، الدولة العباسية، دولة معاوية، دولة هارون الرشيد، وهي عبارات تفيد انتقال الأمر من أسرة إلى أخرى، ومن ملك إلى آخر، وهي مصطلحات تجد معناها الأصلي في قوله تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس". كما أنّ الصحابة لم ينظروا إلى الإسلام على أنه دولة بهذا المعنى، معنى الشيء الذي تتناقله الأيدي والذي يختفي بعد وجود. كلا، لقد كانوا ينظرون إلى الإسلام على أنه الدين الخاتم الذي سوف يبقى إلى يوم القيامة. ولذلك ربطوه بالأمّة ونسبوا الأمّة إلى الإسلام ورسول الإسلام: أمّة الإسلام، أمّة محمد.[5]

لذلك فإنّ ثنائية الدين والدولة في الواقع العربي المعاصر طرحت بمضمونها الأصلي، الأوروبي، الذي يفيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة، وهو طرح يختلف جذرياً عن المرجعية التراثية والتاريخية الإسلامية، التي لا تحتمل ثنائية دين/دولة، ومرد ذلك حسب الجابري إلى أمرين: أولهما أنه لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله دين متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، فالتاريخ الإسلامي لم يشهد قط أنّ دولة قبلت أن يفصل الدين عنها، إذ لا أحد من الحكام استغنى عن إعلان التمسك بالدين لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه. وثانيهما أنه لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل.[6]

الديمقراطية والعقلانية بدل العلمانية

يذهب الجابري إلى أنّ العلمانية شعار ملتبس، فهو ترجمة غير موفقة للائكية بالفرنسية، ذلك لأنّ كلمة لائيك لا ترتبط بأي علاقة اشتقاقية مع لفظة العلم. إنّ أصل الكلمة يوناني: لايكوس ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى

4- المرجع السابق، ص ص 19-20

5- المرجع السابق، ص 21

6- المرجع السابق، ص 61- 62

العامة، وذلك في مقابل كليروس أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة، وإذن فاللائكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة. وتعضيداً لهذا الأصل الدلالي لمصطلح اللائكية/العلمانية يستلهم الجابري رؤية جان لاكروا التي مؤداها أنّ "فكرة اللائيكيّة ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدّس. إنها تفترض أنّ جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين".[7]

وتجمع أغلب الآراء التي تناولت قضية العلمانية على أنّ التمييز بين ما هو دنيوي وما هو أخروي بالكيفية المعتمدة في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة غريب عن الإسلام؛ ديناً وثقافة وتاريخاً، لا سيما أنّ العلاقة بين ثنائية الدين والدنيا في الإسلام متداخلة، بل ومتماسكة لا يمكن الفصل بينها. وهذا ما يعبّر عنه الجابري بقوله: "هذه الفكرة غريبة تماماً عن الدين الإسلامي وأهله: فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر. وباختصار، فإنّ طرح شعار اللايكية، أي ما ترجم بـ"العلمانية"، في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر، غير مشروع، ولا معنى له".[8]

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة في هذا الصدد هو كيف تسللت الإيديولوجيا العلمانية إلى العالم العربي، رغم غرابتها عن ذلك الواقع؟ وهذا ما يكشف عنه الجابري من خلال اعتباره أنّ نشأة العلمانية في المنطقة العربية جاءت بمثابة رد فعل على الحكم العثماني الذي كان يضطهد الأقليات المسيحية العربية، وذلك عندما طرح مفكرون عرب مسيحيون شعار العلمانية بديلاً للحكم العثماني، وذلك عبر "قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية". ما يعني أنّ هذه الدعوة إلى العلمانية "كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكله حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ"العلمانية" على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية".[9] لذلك "من الواجب، حسب الجابري، استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري "الديمقراطية" و"العقلانية"، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج".[10]

7- المرجع السابق، ص ص 108- 109

8- المرجع السابق، ص 110

9- المرجع السابق، ص ص 111- 112

10- المرجع السابق، ص 113

التجديد بدل الصحوة

يرى الجابري أنّ كلمة الصحوة غريبة عن القاموس الإسلامي، فهي توحي "بأنّ الإسلام كان قبل ذلك "نائماً" أو غائباً، في حين أنّ الإسلام، عقيدة وشريعة، أو مثلاً أعلى للحياة لم "ينم" يوماً ولم يغب لا عن وجدان المسلمين ولا عن سلوك كثير منهم".[11] لذلك يقترح كلمة التجديد بدل الصحوة ذات البعد الظرفي والسطحي، في حين يشير التجديد "إلى عمل بعيد الأغوار ينزل بكل ثقله على المستقبل، ولذلك فهو يقع في أعماق التاريخ، في صلبه، يواكب صيرورته ويوجهها ويطمع في التحكم فيها".[12] فضلاً عن ذلك، فالتجديد بالنسبة إلى الرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها، "وبما أنّ الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك، يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإنّ تجديد أمور الدين يعني في الوقت ذاته تجديد أمور الدنيا. وبما أنّ أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر، فإنّ مفهوم التجديد ومتطلباته لا بد من أن يتغير بحسب الظروف والأعصار".[13]

السلفية.. تجربة تاريخية

يطرح الجابري فهماً خاصاً به لمصطلح السلفية، بكونها كانت دائماً جزءاً من التجربة التاريخية للإسلام السنّي. فهي تحاول دوماً ترسيخ وجودها وحفظ استمراريتها، لا سيما عندما يفرز تطورها الداخلي ما يهددها بالاندثار. "فهي إذن نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ. وقد كانت كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة العالم لعصرها، أعني غير مزاحمة ولا مهددة بحضارة أخرى معاصرة لها على صعيد الزمن...".[14] أما اليوم وقد أصبحنا جزءاً لا يتجزأ من حضارة إنسانية مشتركة وشاملة، فإنّ "النموذج ـ السلف" الذي يقدّم نفسه بصفته عالماً يكفي ذاته بذاته، لم يعد يجدي في عالم مشترك ومتداخل ومتطور، حيث نحن في حاجة إلى أنموذج يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم الأخرى التي تناضل مثلنا من أجل الحفاظ على وجودها، أو الأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها حضارة للعالم أجمع.[15]

التطرّف.. يميناً ويساراً

يقدم الجابري أيضاً فهماً خاصاً للتطرّف، فـ"التطرّف في اليسار هو موجّه أصلاً ضد اليسار نفسه، كما أنّ التطرّف في اليمين موجّه ضد اليمين، وغالباً ما يكون الخصم اللدود للمتطرّف في إحدى الجهتين هو أقرب "الناس"

11- المرجع السابق، ص ص 127- 128
12- المرجع السابق، ص 129
13- المرجع السابق، ص 130
14- المرجع السابق، ص 140
15- المرجع السابق، ص 141

إليـه، على يمينه أو على يسـاره". وهذا ما ينطبق أيضاً على الجماعات الإسـلامية المتطرفة التي "تتجه بالاعتراض والخصومة إلى التيار الإسلامي "الوسط" أو "المعتدل"، مثلها في ذلك مثل "الخوارج" في صدر الإسلام".[16] ويؤدي انعزال الجماعات المتطرفة يميناً أو يساراً إلى بقائها على الهامش وتكرارها للتجربة ذاتها مع نفسـها، فتنقسم إلى جماعـات تخاصم بعضها بعضـاً، وتكفّر كلّ جماعة منها الأخرى، كما حدث في صفـوف الخوارج، وهكذا تنتهي الحركات المتطرفة إلى التفتت والذوبان. وقلما نسمع بأنّ حركة متطرفة غيرت الوضع أو صنعت التاريخ، فالتاريخ تصنعه القوى المتصارعة في الوسط غالباً.[17]

التطرّف.. عقيدة وشريعة

يطـرح الجابري سـؤالاً من الأهميـة القصوى بمكان، وهو: "لمـاذا هذا التحول؟ لماذا مارس المسـلمون قديماً السياسـة على مستوى العقيدة ولم يختلفوا سياسياً في أمور الشريعة، ولماذا يجري الاختلاف بينهم اليوم، سياسياً على مستوى الشريعة، وليس على مستوى العقيدة؟"[18] يفسر الجابري هذا الأمر بأنه قديماً كان هناك اختلاف على مسـتوى العقيدة لأنه كان هناك تعدد في الأنظمة الفكرية الدينية. أما على المستوى الاجتماعي فقد كان هناك نظام اجتماعي واحد، على مستوى واحد من التطور، وهذا ما سوف يشهد تغيراً جذرياً، لا سيما في العصر الحديث خلال اصطدام المجتمع الإسـلامي بنظم الحضارة الأوروبية الحديثة، الاقتصادية منها والسياسـية والاجتماعية، فيترتب عنـه اختـلاف عميق في تنزيل أحكام الشريعة الإسـلامية على القضايا المسـتجدة.[19] وإذا كانـت التيارات المتطرفة القديمـة قد تلاشـت مع مرور الزمن تحت تأثير المذهب الأشـعري الـذي أعاد بناء علوم العقيـدة والكلام، فـ"إنّ التيارات الإسـلامية المتطرفة ستنسـحب من السـاحة عندما يقوم وسط الاتجاه السـلفي المعاصر رجال يقومون بمهمـة إعادة بناء الشريعـة (الفقه) بتوظيف المناهـج والمفاهيم المعاصرة، الآن، مناهـج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معاً، توظيفاً عملياً حقاً".[20]

3- ضرورة بناء مرجعية موحدة

يكـرّر الجابري عبر مختلف فصول ومباحث الكتاب دعوته إلى بناء إطار مرجعي يوحد رؤية الأمّة الإسـلامية المعـاصرة حول شـتى قضايا الدين والدولة والفقه. ترى ما طبيعة المرجعيـة التي يحلم بها الجابري ويدعو إليها بجديـة صادقـة؟ يقول بهذا الخصوص: "المرجعية الأصل السـابقة على جميع المرجعيـات، في التجربة التاريخية

16- المرجع السابق، ص 147
17- المرجع السابق، ص 149
18- المرجع السابق، ص ص 153- 154
19- المرجع السابق، ص ص 154- 155
20- المرجع السابق، ص ص 156- 157

العربية الإسلامية، هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين، ذلك لأنه لما كانت نصوص الكتاب والسنّة لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الميراث والزواج مثلاً، فإنّ المرجعية الأساسية، إن لم نقل الوحيدة، في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة. إنهم هم الذين مارسوا السياسة وشيدوا صرح الدولة وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام".[21]

وهو لا يحكم من خلال هذا الاختيار على باقي المرجعيات التي شيدها أئمة مجتهدون بالخلل أو بالانحراف، بل يحترمها أيما احترام، غير أنه يرى أن تلك المرجعيات توخوا فيها أن تجيب على ما طرح في تلك العصور من مستجدات من جهة، وأن تنظم الاجتهاد وتضع له قواعد من جهة أخرى. ومادام أنّ عصرنا يختلف اختلافاً كبيراً فإنّ الحاجة تدعو إلى الرجوع إلى الأصل كما كان منفتحاً وغير مقنّن قبل ظهور الخلاف وقيام المذاهب والفرق، أي كما كان زمن الخلفاء الراشدين.[22]

غير أنّ السؤال الذي ظل يشغل بال الجابري وهو يصوغ رؤيته هذه هو: هل يجب الأخذ بالقواعد والأصول التي وضعها المجتهدون القدامى لتنظيم الاجتهاد في عصورهم على أنها ضرورية دوماً ومفيدة دوماً؟

حسب اعتقاد الجابري "إنّ القواعد والأصول المنظمة للمعرفة هي، كالقواعد المنهجية بصورة عامة، مجرد وسائل. وإذا لم تتطور الوسائل بتطور العلم والمعرفة، وإذا لم ترقَ إلى مستوى تطور الموضوع الذي هي وسيلة إليه، فإنها تصبح قيوداً تجمد المعرفة عند حد معين فتكرس التقليد وتقتل روح الاجتهاد".[23] وهذا ما ينطبق كذلك على عصرنا اليوم، حيث تختلف المشاغل والحاجات عن العصور التي أملت على الفقهاء والأصوليين القدامى قواعدهم ومناهجهم، ما يعني أنّ معالجة مشاغل عصرنا ومشاكله تتطلب تجاوز القيود المنهجية التي قيدت بها المعرفة الدينية في الماضي.[24]

ولعل مبدأ المصلحة يشكل كنه هذه المرجعية التي يدعو إليها الجابري، فتاريخ النبوّة والخلفاء يحفل بنماذج تعضد الأخذ بهذا المبدأ الأصولي، "فكثيرة هي النوازل والحوادث التي كانت تعرض على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من دون أن يكون قد جاءه الوحي الذي يجيب عنها، فيستشير الصحابة، فيفتون بناء على خبرتهم بالأمور وعلى معرفتهم بوجه المصلحة، ويستحسن النبي ما أفتوا به ويصبح ذلك تشريعاً. وقد يأتي الوحي فيما بعد أو

21- المرجع السابق، ص 9
22- المرجع السابق، ص 10
23- المرجع السابق، ص ص 10-11
24- المرجع السابق، ص 12

في الحـين، لتقرير مـا أفتى به الصحابة".[25] كما أنّ عمر بن الخطاب عرف باجتهاداته الصائبة، سـواء أثناء حياة الرسـول ـ صلى الله عليه وسـلم ـ أم أثناء مرحلة خلافته، وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على "أنّ هذا المبدأ، مبدأ المصلحة، هو المسـتند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سـواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه".[26]

والخلاصـة من هذا، أنّ تطبيق الشريعة الإسـلامية في عصرنا الحالي بكيفية تناسـب تحولات العصر وتقلباته وإشـكالاته يقتضي، حسب اعتقاد الجابري، "إعادة بناء مرجعية للتطبيق. والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو عـلى جميع المرجعيـات الأخرى هي عمل الصحابة. إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسـلمين على رأي واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضاً الصالحة لكل زمان ومكان لأنها مبنية على اعتبار المصالح الكليّة".[27]

25- المرجع السابق، ص 39

26- المرجع السابق، ص 41

27- المرجع السابق، ص 53

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

مسألة الدولة:

إنجاز: أنس الطريقي

تعريب من الفرنسيّة

المصدر:

F .Chatelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, **Histoire des idées politiques, P.U.F, 2éme édition, 1989, Chap. 10: L'état en question, 4– La question de l'état, pp 313 – 317**

بما أنّ مسألة السُّلطة وقع تذويبها في رصد الشبكات المغذّية للنسيج الاجتماعي (فوكو Foucault)، وعدّت ممارستها معطى عامّاً للوجود الاجتماعيّ، فإنّ الردّ الممكن الوحيد على هذه النظرة الحتميّة صار الأنطولوجيا العدميّة للرّاغبين (دلوزDeleuze)، أو الشهوانيّين (ليوتارLyotad)، أو الميتين للجسد (بودريارBaudrillard). وسعياً لتفادي هذه المخارج المظلمة، أو بالأحرى تواضعاً، لاستعادة السؤال الأصليّ، ألا يفترض الإفلات من تعويم السياسي في السلطة، وطرح مسألة الدولة؟

بهذه الصورة استعادت التساؤلات المعاصرة بدهيّات أكثر قدماً، وبحثت عن ملهماتها حتّى عند البدائيّين. فأعاد كلاستر(Clastres) ولوفور(Lefort) قراءة لا بويسي (Boètie La)، وفكّك لوجندر(Legendre) القانون الكنسيّ، وأعاد غوشيه (Gauchet) قراءة الدينيّ والسياسيّ واخترع كلود لوفور الديمقراطيّة من جديد.

أ- لمَ الطاعة؟

لمَ يطيعون؟ ولمَ نطيع؟ ولمَ تطيعون؟ ولمَ الطاعة؟

هذه الأسئلة طرحها إيتيان دو لا بويسي عام 1548م، في مقالته حول العبوديّة المختارة، حين قال: "كيف يمكن أن يحدث أنّ عدداً كبيراً من النّاس، والمدن، والأمم، تتحمّل أحياناً كلّ ما يصدر عن مستبدّ واحد ليس له من القوّة إلاّ ما يُمنح له، وليس له من السلطة لإيذائهم إلاّ بالقدر الذي يريدون تحمّله، والذي ليس بمقدوره أن يلحق بهم أيّ شرّ لو لم يكونوا يحبّون أن يتأذّوا منه أكثر من أن يعارضوه؟

الأمر المثير للدّهشة (وهو مع ذلك شائع بقوّة، فينبغي الهمس به بدل استغرابه) أن نرى الملايين والملايين من الرجال، على نحو يرثى له، مستعبدين وخاضعين مطأطئين الرؤوس لاسترقاق محزن، لا نتيجة قوّة قاهرة، وإنّما

لأنّهم مبهورون، أو بالأحرى واقعون تحت سحر اسم الواحد الذي لم يكن لهم أن يخافوه لأنّه الواحد، أو أن يحبّوه لأنّه بالنسبة إليهم جميعاً قاسٍ ولا إنسانيّ".

يعلّق بيار كلاستر، معتبراً هذا السؤال بين الأسئلة الأخرى هدّاماً: فالتعجّب من العبوديّة المختارة يفترض الحريّة الممكنة، كما يطرح فكرة قطيعة جذريّة بين مجتمعات حرّة ومجتمعات عبوديّة. فيقول: "فليس هناك انزلاق تدريجيّ من الحريّة إلى العبوديّة، إنّما هي المصيبة العنيفة التي تجعل الما-قبل الحريّة ينهار إلى الما-بعد في الخضوع، وبهذه الصورة، إلى مجتمع مشوّه حيث يكره القائد الخاضع ويحبّ الخاضع القائد، وتنطفئ الحريّة حتّى تصبح مجرّد ذكرى".

ويتساءل كلود لوفور: "لكن كيف نفسّر العبوديّة المختارة؟ كيف نفكّر في هذا المفهوم غير الموجود واقعيّاً، والمنحوت عبر مزاوجة بين الكلمات تنفرها اللّغة لتسمية هذا الفعل السياسيّ المعارض للطبيعة، إنّ لا بويسي يحيّد مختلف التفسيرات الطبيعيّة. فهل هي شجاعة الأفراد؟ هذه أيضاً لا تحلّ لغز رغبة العبوديّة، وفضلاً عن هذا فإنّ الرجال أنفسهم الذين يتذلّلون للمستبدّ يظهرون أكبر البطولات في الحرب، ولهذا يستحيل أنّ ننعتهم بالجبناء.

فهل هي إرادة التملّك؟ فالتفريط في الحريّة من أجل التملّك بكلّ دعة يكون أمراً معقولاً. ولكنّ الحالة التي يتحدّث عنها ليست هذه، فلا بويسي يقول: "أيّها النّاس الفقراء البؤساء، أيّتها الشعوب الخرقاء العنيدة فيما يلحق بك الشرّ، والعمياء عمّا يلحق بك الخير، كيف تتركون أجمل وأوضح ما في دخلكم يؤخذ منكم تحت أعينكم، وتنهب حقولكم، وتخرّب منازلكم وتعرّى من أثاثها القديم الذي ورثتموه عن أجدادكم؟ إنّكم تعيشون بطريقة يصبح فيها لا شيء ملكاً لكم."

حينئذ -يفسّر لوفور- إنّ ضمير "الأنتم" عند لابويسي "إنّ هذا "الأنتم" يتوجّه إلى الشعب، وإلى كلّ إنسان..و لكنّنا نخطئ إن اعتقدنا أنّه يقصد مجموع الشعب أو الأفراد منظوراً إليهم نماذج من طبيعة إنسانيّة واحدة. إنّه يقصد ما "بين-الأنتم" أي الجمع الذي ينحلّ لينتج الواحد، هو التخلّي المتبادل الذي ينبثق منه الآخر".

ضدّ الواحد، كان ذلك هو العنوان الأصليّ لـ"مقالة في العبوديّة المختارة" لأنّ الخطأ كان هو هذا: الواحد (الجمعيّ) هو تمفصل كلّ فرد مع الآخر في كليّة تمنح للحياة الجماعيّة مضموناً ما، إنّه تعبير عن الحاجة إلى هويّة يعثر عليها في الآخر. "والهيمنة في نهاية المطاف تتّصل برغبة كلّ واحد في أن يتماهى مع المستبدّ بأن يجعل نفسه سيّداً لفرد آخر".

"الواحد-النحن" هو إذن من ينتج لنا المستبدّ. والعبوديّة المختارة ترتكز على سلسلتي تعريف ذاتيّ: الأولى هي تلك التي تتعرّف بواسطتها المجموعة على نفسها في الواحد، وتقبل من ثمّ قيادته لها، أمّا الثانية فهي التي بواسطتها تتعدّد القيادة أو تتوالد، وتتكوّن مجموعات تمارس السلطة لفائدته وباسمه. وعلى هذا النّحو فإنّ الاستبداد يخترق المجتمع طولاً وعرضاً.

يطرح لابويسي، وكلاستر، ولوفور، إذن مشكلة الهيمنة السياسيّة انطلاقاً من السيادة الدولتيّة، وهي النوع الأقوى من الهيمنة، ولكنّها الهيمنة غير الضروريّة، كما يؤكّدون ذلك. فالتنظيم السياسيّ لا يؤدّي ضرورة إلى الانفصال بين القاهر المقهور، وبإمكان الناس استعادة حريّتهم.

يقول لابويسي: "لتوطّدوا العزم على ألاّ تخدموا أحدا، وستكونون وقتها أحراراً، وأنا لا أريد منكم أن تصادموه أو تزعزعوه، وإنّما أن تكفّوا عن مساندته، وسترونه عندها يقع بفعل وزنه ويتهشّم، كتمثال ضخم سرقت قاعدته."

ولتوضيح أكبر للغز الخضوع لا يكتفي بيار كلاستر بإعادة قراءة لابويسي، إنّما جهد أيضاً لتجديد الأنتروبولوجيا السياسيّة واستخراج بعض الدروس من دراسة الشعوب البدائيّة التي تقدّم أحياناً أنموذجاً فريداً لمجتمعات دون دولة.

وبالنسبة إلى هذه المجتمعات استخلصت وجهة النظر الإنتاجيّة والتطوّريّة أنّها مجتمعات غير مكتملة، وبصورة ضمنيّة فهي إذن مجتمعات ناقصة. ومع ذلك فإنّ ملاحظتها تكشف عن تكنولوجيا مكيّفة مع مشاكلها:

"بالنّسبة إلى الإنسان في المجتمعات البدائيّة يكون النشاط الإنتاجيّ محسوباً بدقّة ومحدوداً بالحاجات التي ينبغي توفيرها، وبما أنّها حاجات ممتدّة حتّى أنّها تتمثّل في حاجات طاقيّة في الجوهر، فإنّ الإنتاج موجّه نحو إعادة تكوين مخزون الطاقة المستهلك.. إنّ الحياة بوصفها طبيعة، هي التي تؤسّس كميّة الزمن المخصّص لإعادة إنتاجها وتحدّده".

ومن هنا فإنّ مجتمعاً لا يكون حرّاً إلاّ عندما يكون النّاس سادة لأنشطتهم، ولا يكون مساواتيّاً إلاّ حين لا يستقلّ الاقتصاد بمجال مخصوص، ولا يكون عاطلاً إلاّ حين لا يعمل الإنسان غير بعض الساعات، ليعيش فحسب، لا لكي يكفل من لا عمل لهم. وفي الحالة المعاكسة تظهر الدولة، "عندما يكّف الإنتاج عن أن يكون بدائيّاً، فذلك يعني أنّ المجتمع صار مقسّماً إلى مسيطرين ومسيطر عليهم، أو سادة ورعايا، وأنّه كفّ عن ترقية نفسه ممّا يهدّد مصيره بالموت: السلطة، واحترام السلطة".

حينئذ تتجلّى الثورة الدولتيّة بوصفها القطيعة الحاسمة، والقسمة الكبرى بين المتوحّشين والمتحضّرين. هي "القطيعة التي لا تمّحي، المغيّرة لكلّ شيء بعدها لأنّ الزمن صار تاريخاً". وهي أهمّ بصورة أخرى من الثورة النيوليتيّة التي حملت معها تدجين الحيوانات، والفلاحة، والنّسيج، وصناعة الخزف، والانتقال من حالة الترحّل إلى حالة الإقامة. ولكنّها لم تحمل معها ضرورة الدولة. هنا أيضاً لا يمكن مطلقاً للتحديد الماركسيّ للبنية الفوقيّة أن يكون له صلاحيّة تفسيريّة، فهناك مجتمعات ترحّل ذات دولة، ومجتمعات فلاحيّة دون دولة. والخطّ الحقيقي للتقسيم "هو الثورة السياسيّة، هي ذلك الظهور الملغز الذي لا يردّ، والقاتل للمجتمعات البدائيّة الذي نعرّفه تحت اسم الدولة".

إنّ انقلاباً بنيويّاً سحيقاً واحداً له هذه القدرة على تحويل المجتمع البدائيّ والقضاء عليه في الآن نفسه، هو ذاك الذي يفرز من داخل المجتمع أو من خارجه ما يمثّل غيابه بالذات تعريفاً لذلك المجتمع، أي النفوذ التراتبيّ وعلاقة السلطة، وتحوّل الأفراد إلى رعايا، أي الدولة في النهاية.

و لكن من أين تولد السلطة السياسيّة إذن، ومن أين تولد الدولة؟

يجب أن نعرف أوّلاً أنّ عدم ظهورها كان أمراً ممكناً، وأنّ الزعماء البدائيّين لم تكن لهم سلطة من نوع دولتيّ، فـ"فضاء الزعامة ليس محلّ سلطة ما، والصورة غير المحدّدة للزّعيم لا تجسّد مقدّماً صورة مستبدّ مستقبليّ." وزعيم المجتمعات الهنديّة الأمريكيّة لا يملك أيّ نفوذ بالمعنى المعاصر، وهو لا يصنع قوانين. وهو إذا كان مقلّداً لوظيفة، فإنّه متقلّد لواجبات خدميّة: فعليه أن يضمن علاقات سلميّة داخل المجموعة، وأن يكون كريماً، وأن يعبّر عن العقد الذي يمثّل ضماناً تجاه كلّ المخاطر بالخطاب المناسب. إنّه موقّر في افتقاده للقوّة، "وثروته هي الحلم المتيقّظ للمجموعة، إنّه نوعاً ما سجين تلك المجموعة".

ولكن مع هذا فقد حدث أن صعد إلى زعامة الفضاءات القبليّة البدائيّة زعماء أرادوا أن يصبحوا ملوكاً ونجحوا في ذلك. ولكن بالتوازي مع هذا البروز للسلطة السياسيّة "كانت ظاهرة غريبة تدخل الاضطراب على القبائل التوبيّة الغورانيّة (Guarani-Tupi) منذ بداية العشريّات الأخيرة من القرن الخامس عشر، إنّها التبشير المستعر من قبل بعض المبشّرين الذين كانوا يتنقّلون من مجموعة إلى أخرى داعين الهنود للتخلّي عن كلّ شيء للانطلاق في البحث عن الأرض الخالية من الشرّ، أرض الجنّة الأرضيّة".

هذه الحركة كانت تعبّر عن الفكرة الملحّة التي تقول: "إنّ مكان ولادة الشرّ، ومصدر الألم والتعاسة، هو الواحد"، وكانت تدعو إلى إلغاء الشقاء عبر الرّفض الجذري للواحد بوصفه "الجوهر الكونيّ للدولة".

و بهذه الصورة فإنّ التقابل الجذريّ بين نوعين من المجتمعات، بدولة أو دون دولة، يوافق مقابلة ميتافيزيقيّة حاسمة مرتبطة بتمثيل الواحد للخير والشرّ: "إنّ فكر الأنبياء المتوحّشين، واليونانيّين القدامى، هو نفسه، ولكنّ الهنديّ الغورانيّ يقول إنّ الواحد هو الشرّ، بينما يقول هيراقليدس إنّه الخير".

ما هي الشروط التي نرى فيها الواحد خيراً؟ ذلك ما أصبح عليه السؤال الحاسم للأنتروبولوجيا السياسيّة لفهم جديّ لمسألة الدولة.

ب ـ فخاخ التيولوجيا

يقبل الرّجال الطاعة، أو بالأحرى يختارونها، عندما يتعرّفون على أنفسهم في الواحد. وعلى هذا النحو تولد الدولة التي تبقى وتدوم. ولكن كيف تتمكّن هذه الهيمنة الدولتيّة من أن تحافظ على بقائها؟

عن هذا السؤال، حاول بيار لوجندر أن يجيب انطلاقاً من تحليل القانون الكنسيّ، فالقوّة الكنسيّة تمثّل بشكل ما، مفتاح فهم الدولة الحديثة.

منذ العصور الوسطى إلى أيّامنا هذه كانت قبضة التيولوجيا تضمن هيمنة المؤسّسة الدولتيّة المركزيّة. لقد كانت باستمرار هي الفاعلة، بالأمس لمّا كانت دينيّة، تماماً كاليوم لمّا صارت علمانيّة بل لائيكيّة جذريّاً: "لقد أهدتنا الكنيسة وقانونها الكنسيّ الغرب السابق عن الرأسماليّة"، فقد علّما الدولة كيف تتلاعب بالرغبة الجنسيّة وتفرض عليها نظام المنع، ولكن في الوقت نفسه تمنح نفسها موضوعاً للحبّ.

"إنّ التشكيل الحديث للسلطة حسب صور الثيوقراطيّة الكنسيّة" وقع بداية من القرن الثاني عشر مع تأسيس الخطاب الكنسيّ. وقد قام القانون الكنسيّ بعمليّة تنظيم "منظومة رمزيّة تشفّ عن الموضوع الجنسيّ، وتحقّق الرغبة بطريقة خياليّة، بحسب توليفة جدّ مركّبة مميّزة للثقافة الغربيّة." وكان البابا بصفته الأوحد، والسيّد، يحتلّ فيها مكاناً مركزيّاً.

إنّه الغائب: "فهو يظهر فيها بدل آخر، وهو مقدّم بصفة شرعيّة كي يمثّل الغائب، فقد تلقّى المهمّة غير الإنسانيّة بالقيادة في عالم السماء كما في عالم الأرض. إنّه الماسك بمفاتيح الغيب، وحكمه هو المعلن عن القانون، والمبقي على الكنيسة طاهرة مقدّسة".

وهو روما: "فقد حصل تحويل للإمبراطوريّة، ويبدو الحبر السيّد في سلسلة العلامات، بوصفه ثانياً للإمبراطور الرّومانيّ، إلى درجة أنّه يتلقّى القوانين نفسها المناظرة للّتي للإمبراطور".

وهو الأب المخصيّ: "فالمذهب البابوي يتضمّن الإحالة على الهيئة العامّة للإكليروس..وما يدنّس الكاهن يعرّف فيها بالمحاور الثلاثة: المرأة، والدم، والمال..ويلزم فرض الطهارة الكهنوتي الكاهن بأن ينسحب من المجال اللائيكيّ المطبوع بمحوري المرأة والعقوبة. ومنذئذ فإنّ الكاهن السيّد - بصفته ممثّلاً للقوّة العليا والحرمان الجنسيّ- يحلّ تعارضاً ما: إنّه الأب، ولكن بما أنّه مخصيّ فإنّه يرسّم الموضوع الجنسيّ تحت عنوان التهديد، ثمّ الرغبة المتحقّقة خياليّاً، بواسطة الخصيّ الوهميّ المكبّد للأب".

وهو أيضاً المفسّر: فهو حامل القانون الكنسيّ: "فليس هو سيّداً لهذا القانون إلاّ لأنّه من عليه تمريره..فهو المتكلّم باسم المؤسّسة". وعلى هذا النحو "تكوّنت تجربة نموذج مثاليّ، انتشرت بصفة ملحوظة، ثمّ وقع تحديثها في أوروبا. وبالتساوي مع ذلك، غزت البيروقراطيّات القوميّة الكبرى الغربيّة الجمهور بهذه القصّة الوهميّة عن مملكة قائد طاهر مقدّس يملي حسب منطقها قوالب اعتقاد معيّن. ودون هذا العنوان للنفوذ، المحميّ بحزم بواسطة الوسائل المبتكرة في القيادة الدينيّة، لم يكن للدول أن تولد".

و مهمـا كان لرجـل القانون أن يعلّق عـلى القانون، ويواري الرّغبة، ويعيب موضوع الحبّ هذا، ويسـتعرض كلمـة القضاء "فإنّ الرّقابة سـتصبح واقعة، قـادرة على التحكّم في كلّ الرعايا، إلى درجـة جعلهم يحبّون القانون بوصفه الموضوع الحقيقيّ للرّغبة".

إنّ هـذا التنظيم للجهـاز الذي ظهر منذ ثمانية قرون ما يزال دوماً فعّالاً، بحسـب القواعد نفسـها، والنتائج نفسـها. ومـا تغيّر فيه هو قطعه مع الكنيسـة: فقد عوّضـت الدولة البابا، وعوّض الأب في الأسرة المرشـد، وعوّض قانـون الدخـل الاقتصاديّ القانون الإلهيّ، وعوّضت العلوم الإنسـانيّة العلوم الأخلاقيّـة، والقوميّة الدين، والدولة المركزيّة التوحيد، والقانون كلمة البابا. كان الأمر باسـتمرار عمليّة إدخال "حبّ التبعيّة في قلب الشـعب، بواسطة حبّ القانون". وكانت الإدارة في قلب هذا التنظيم الاسـتباديّ، "فبما أنّها مقرّ الخوف الذي عليه أن يكبح الغيرة، ويجازي بشيء مّا" كانت الأمّ المرضعة الكريمة والقامعة، تماماً كالكنيسـة في الماضي: "إنّ وظيفتها الأولى أن تنتج مواضـع، وأن تدخـل فيها النّـاس، وأن تحميهم، موظّفة لذلـك الخضوع المخصّص إليهـا". وعلى المضطهدين أن يلتمسوا باستمرار قدراً أكبر من العدالة من قبل الدولة الخيّرة.

مفهوم الدولة،
"الدولة الإسلاميّة"،
"دولة الخلافة"

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com