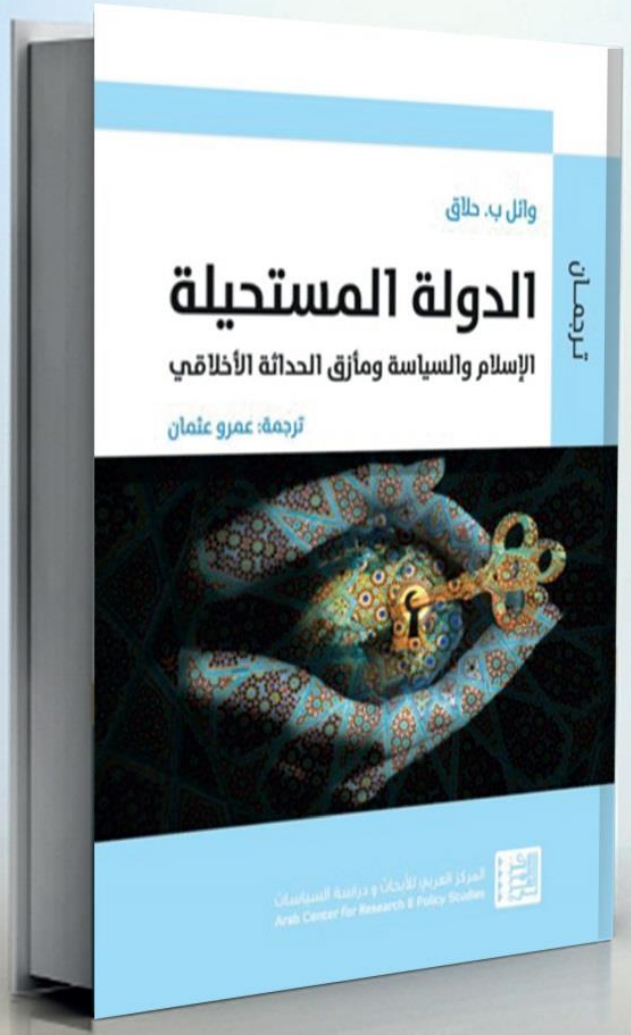
الدولة المستحيلة:

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي | لوائل حلاق



بمشاركة: د. سعيد بنسعيد العلوي (المغرب)
د. عبد العالي حامي الدين (المغرب)
د. محمد جبرون (المغرب)

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015
All rights reserved © 2015

تقديم لأشغال الورشة العلمية حول كتاب

"الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" لوائل حلاق

التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

(صالون جدل الثقافي – الرباط. بتاريخ 20 يونيو 2016)

تقديم

في جو معرفي تعددي، منفتح على كل المواقف والآراء، عرف صالون جدل الثقافي، الكائن بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود بالعاصمة المغربية الرباط، نقاشا علميا متميزا حول كتاب الدولة المستحيلة، لوائل حلاق، يوم السبت، ثالث أيام شهر رمضان المبارك، الموافق ل20 يونيو 2015؛ شارك فيه مجموعة من الباحثين الأكاديميين، ينتمون إلى تخصصات معرفية متعددة، الفلسفة (سعيد بنسعيد العلوي)، (العلوم السياسية والقانون الدستوري (عبد العلي حامي الدين)، التاريخ (محمد جبرون)... كانت مداخلات السادة الأساتذة متميزة بطابعها العلمي والموضوعي، بعيدة كل البعد عن كل أشكال الأدلجة والاستقطابات التي جعلتنا نعيش حالة من الضحالة الفكرية والسطحية المعرفية.

جدير بالذكر أن هذه القراءة للترجمة التي قام بها عمرو عثمان لكتاب "الدولة المستحيلة ـ الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" لوائل حلاق، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خلال السنة الجارية. تأتي كفاتحة لسلسلة قراءات سيعرفها صالون جدل الثقافي طيلة الموسم الثقافي، يتم خلالها فتح مجالات للنقاش مع عدد من المؤلفات الفكرية الهامة.

-1-

افتتحت الندوة بمداخلة الدكتور سعيد بنسعيد العلوي، الموسومة بـ"الإسلام والدولة – قراءة في كتاب وائل حلاق "الدولة المستحيلة"-، التي بين في بدايتها أن وائل حلاق يصدر في كتابه، موضوع الندوة، عن أطروحتين اثنتين متمايزتين، تقول أولاهما بوجود علاقة تناف تام بين الإسلام وبين الدولة الحديثة. وتقول ثانيتهما، وهي، في نظر العلوي، أقل وضوحا من الأولى، أن الحداثة برمتها (والدولة

أحد تجلياتها) توجد في مأزق، وهذا المأزق ذو طبيعة أخلاقية أولا وأساسا، ومن ثم يصح الحديث عن "المأزق الأخلاقي" للحداثة الغربية.

هكذا يرى الأستاذ بنسعيد أننا أمام معالجة سياسية قانونية من جهة أولى(الإسلام والسياسة، الدولة المستحيلة)، ومعالجة تتصل بمبحث الأخلاق، من جهة ثانية. الأمر الذي يحمل قارئ كتاب حلاق على طرح السؤال التالي: "ما العلاقة بين الدولة المستحيلة (أو الدولة الإسلامية، في لغة حلاق) وبين المأزق الأخلاقي عامة والمأزق الأخلاقي للحداثة خاصة؟ وبالتالي كيف يكون لأطروحتين متغايرتين أن تتآلفا في صعيد واحد؟

في مقاربته لهذا السؤال/ الإشكال ابتدأ السيد العلوي بعرض لأهم مضامين الكتاب، المبثوثة في فصوله المختلفة، من أجل تبين طبيعة الأطروحة الأولى، التي في نظره تبقى هي الأطرحة المركزية للكتاب وهي أطروحة الدولة المستحيلة، ليعود في نهاية ورقته إلى معالجة سريعة للأطروحة الثانية.

وخلال هذه الرحلة بين العلوي أنه من الخطأ القول أن الدولة لم يكن لها وجود قبل العصر الحديث، مستنكرا ما اعتبره إصرارا عجيبا، عند حلاق، على التمييز بين "الدولة الإسلامية"(وهذه مستحيلة)، وبين "الحكم الإسلامي" بينما اعتبر العلوي أن ذاك هو الواقع الذي تحقق فكريا وتاريخيا. كما أنه من الخطأ، أيضا، الاعتقاد أن الدولة في الإسلام تتنافى ماهويا مع الدولة الحديثة. ومرد ذلك النقص عند وائل حلاق في المعرفة السياسية من جهة والإدراك الواعي العميق للإسلام حيث تكون الدولة قضية مصلحية وليس شعيرة دينية أو ركنا من أركان الإسلام.

يخلص العلوي من مناقشته هذه إلى أنه لا يوجد سبب منطقي يحمل على القول بالتنافي المطلق بين الإسلام وبين الدولة الحديثة.اللهم إذا تعلق الأمر بمفهوم الدولة الإسلامية كما يتداوله قادة ورموز حركات الإسلام السياسي، الذين يصدق على مفهومهم هذا نعت الاستحالة حقا، وفي هذا الصدد تمنى العلوي لو أن وائل حلاق أفرد كتابه لتوضيح هذه القضية الأخيرة لكان قد أسهم بنصيب عظيم في دفع العديد من الغموض الذي يحيط بقضية العلاقة بين الإسلام وبين السياسة.

وفي معرض حديثه عن الأطروحة الثانية، يستهل قوله بأن الارتباط بين الدولة الحديثة والحداثة يرقى عند حلاق إلى درجة البديهيات. ومن المعلوم أن للحداثة منطقها الذاتي وجوهرها الخاص، المتمثل في تجريد الدولة من كل نفحة أخلاقية أو "صوفية" بتعبير العلوي، ومن تم يتساءل: "كيف يريد للدولة الحديثة أن تنتج "إنسانا أخلاقيا" (والكلمة له) على نحو ما يرغب فيه لا على نحو ما هو كائن"؟

يلاحظ الدكتور العلوي أنه من خلال تمعننا في فقرات الفصل الخامس من الكتاب (الفرد السياسي والتقنيات الأخلاقية لدى الذات) "أن الحيرة والقلق اللذان يلازمان وائل حلاق في الخلاصات المقارنة التي ينتهي إليها هي بالضبط هذا الجنوح الغريب إلى إضفاء معنى، وإضافة مكون لا تقبله مسيرة كل من التاريخ والفكر في الغرب الأوروبي. وهو محاولة إكسابها نفحة صوفي أخلاقية لا تقبلها طبيعة هذه الدولة ولا تطيقها.

وقد ختم العلوي مداخلته بإشارة إلى أن مراجع وائل حلاق، هي مراجع من الدرجة الثانية، لا تحيل على الأصول وإنما تكتفي بالاستناد إلى كتابات ثانوية في المواضيع التي طرقها، سواء فيما يتعلق بالتراث الفقهي الاسلامي أو التراث الفلسفي الغربي، اللهم احتفاء حلاق الكبير بفقرات من كتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي، وهي دلالة على ميل واضح نحو نزعة عرفانية صوفية.

-2-

من جهته انطلق الدكتور عبد العلي حامي الدين من القول أن كتاب "الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي"، يعد جزءا من مشروع كبير لوائل حلاق، وامتدادا بشكل أو بآخر لأعمال سابقة له ككتاب المقدمة والشريعة. موضحا أن حلاق يحاول الإجابة على التساؤلات الإشكالية التالية:

هل الدولة الحديثة مجرد أداة محايدة للحكم يمكن استخدامها لتنفيذ وظائف معينة طبقا لاختيارات الحاكمين وقراراتهم؟ بما في ذلك إمكانية تحديد شكل الدولة وطبيعتها سواء كانت ديموقراطية ليبرالية، أو نظام اشتراكي أو دولة إسلامية تطبق القيم المتأصلة في القرآن؟ وتبعا لذلك، هل يمكن للحكم الإسلامي أن يسمح بأي سيادة أو إرادة سيادية غير سيادة الله؟

يختصر حامي الدين جواب وائل حلاق عن التساؤلات السالفة الذكر في ما كتبه في السطور الأولى من كتابه، خلال تقديمه لأطروحة الكتاب، وهي أن مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة.

وبعد استعراض لأهم عناصر هذه الأطروحة ومفاهيمها الأساسية، كمفهوم الدولة الحديثة، ومفهوم الدولة الإسلامية، ومفهوم الحكم الإسلامي، ومفهوم الشريعة، وقف عبد العلي عند هذا المفهوم الأخير مبينا أن مسايرة حلاق في تعريفه للشريعة يعني تجريد الأمة من فاعليتها السياسية، وكأنه لا دور لها

في إبداع أنماط سياسة تناسب عصرها. في حين أن مبدأ الشورى لم يشرع بين المسلمين إلا للحسم في القضايا المستحدثة مع المرونة في تطبيق الشريعة نفسها حتى ولو جاءت على شكل توقيفي كما هو معروف في العديد من القضايا الجنائية.

وفي هذا السياق يلاحظ حامي الدين بأن مفهوم مقاصد الشريعة غائب تماما عن مختلف فصول كتاب الدولة المستحيلة، على خلاف ما نجده عند باحث مسيحي آخر، من نفس الحجم، واشتغل على نفس الموضوع بالتركيز على مبحث المقاصد، وانتهى إلى خلاصات مختلفة، وهو إيليا حريق في كتابه "الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب".

لقد اختار وائل حلاق أن يقدم حلا صعبا ومعقدا لإشكالية العلاقة بين الدولة، يختلف عن الحلول التبسيطية والاختزالية، من قبيل، أن الحل يكمن في "الفصل بين الدين والدولة" أو القول بأن "الإسلام دين ودولة" أو القول بأن "الإسلام هو الحل"، أو القول بأن 'الدين والدولة لا يجتمعان إلا في شخص الحاكم".. لكنه حل، في نظر حامي الدين، مغرق في الحلم والطوبى.

ذلك أن السؤال الذي على المسلمين طرحه، أو إعادة طرحه، فمن أجل تجاوز إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، في نظر السيد حامي الدين هو ذلك السؤال المنهجي الذي طرح الصحابة على الرسول عليه السلام: "أهو الوحي أم الرأي"؟

إن إعادة طرح هذا السؤال كافية، في اعتقاد الدكتور عبد العلي، أن تذكر المسلمين المعاصرين بأن قضايا السياسة وتدبير شؤون الحكم لم يفصل فيهما الوحي تفصيلا شافيا وتركت للمسلمين ليقدروا مصالحهم على ضوء المقاصد والقيم الكبرى..

-3-

وبعد ذلك، قدم الدكتور محمد جبرون قراءته للكتاب، التي اختار لها العنوان التالي: "الدولة الإسلامية بين الإمكان والاستحالة(قراءة في «الدولة المستحيلة» لوائل حلاق)"، حيث نبه إلى الاهتمام الكبير الذي حظي به الكتاب منذ ظهوره من طرف الباحثين والكتاب والصحفيين، مشيرا إلى عدد القراءات والتقارير الصحفية التي أنجزت حول هذا المؤلف وكاتبه، الشيء الذي جعله، حسب جبرون، يحتل صدارة مبيعات الكتب في المعارض والمكتبات العربية. مرجعا سبب هذا الاهتمام إلى طبيعة موضوعه

الذي يشكل انشغالا مركزيا في الفكر العربي المعاصر، وأطروحته المثيرة التي جاءت تقريبا على غير هوى جل التيارات الفكرية العربية.

ولما كان محمد جبرون قد صدر له نفس الناشر (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) كتاب تحت عنوان "مفهوم الدولة الإسلامية –أزمة الأسس وحتمية الحداثة-، تضمن أطروحة مغايرة لأطروحة وائل حلاق، فإنه لم يتردد، منذ البداية عن التصريح بنيته، الرامية إلى الاشتباك النقدي مع أطروحة الدولة المستحيلة، بعدما قدم وصفا موجزا لمحتوى الكتاب واعتنى أكثر بمحالة تقديم أطروحته بقدر كبير من الدقة والوضوح؛ لينتقل، بعد ذلك، إلى التعقيب عليها وبيان حدودها العلمية.

هكذا بين جبرون أن أطروحة "الدولة المستحيلة" تنبع من جدلية حضارية مختلفة لحضارتنا الإسلامية، جدلية تكابد إخفاقات الدولة الحديثة، الشيء الذي دفع حلاق إلى البحث عما ينفع الإنسانية من تجربة الحكم الإسلامي، باعتباره أحد النماذج الممكنة التي قد تحل في إطارها أزمة الحداثة الأخلاقية.

لكن هذا الاعتقاد لم يمنع وائل حلاق من التشديد على رفض الجمع بين لفظي الدولة والإسلامية، فهما نقيضان لا يجتمعان، مما دفع جبرون إلى التساؤل هل الأمر فعلا بهذه الصورة، وأن طبيعة الشريعة وجوهرها ناف لمنطق الدولة، ووجود أي منهما يلغي بالضرورة الآخر؟، هل قدر المسلمين، والقول دائما لجبرون، أن يعيشوا بدون دولة، وإذا سعوا إلى ذلك لا بد أن يضحوا بشريعتهم؟.

لم ينتبه وائل حلاق، حسب جبرون، إلى أن الحكم الإسلامي، كما هو حال حكم الدولة الحديثة، يعكس حقائق سوسيولوجية واقتصادية وسياسية شديدة الصلة بظروف العصر الوسيط، فهذا النظام في جزء كبير منه متوافق مع بيئته ومجتمعه ومعطيات تاريخه.

ومن هذه الجهة لم يكن "الحكم الإسلامي" إسلاميا خالصا، كما يعتقد حلاق، بل فيه من آثار نظم حكم الأوائل الشيء الكثير، وذلك نظرا للتثاقف السياسي والحضاري الذي حصل بين شعوب وحضارات البحر الأبيض المتوسط، ومن ثم يجب، في نظر جبرون، الانتباه أثناء الدعوة إلى نظام حكم إسلامي في العصر الوسيط إلى أن كثيرا مما ندعو إليه هو من أصول فارسية أو رومانية أو يشبهها.

إن الدكتور جبرون يرفض منطق الاستحالة الذي يتبناه حلاق ويعبر عن تفاؤله بإمكانية ظهور أشكال أخرى من الحكم الإسلامي متوافق مع معطيات الدولة الحديثة ومع المبادئ الأخلاقية الإسلامية. خاصة

أن مفهوم الدولة الحديثة، كما تضمنه كتاب الدولة المستحيلة يبدو ضيقا وغير قابل للتكرار في بيئات ثقافية مغايرة للبيئة الثقافية الغربية.

يواجه جبرون هذا التضييق بما تشهد عليه التجارب الإنسانية من تثاقف وتعارف إنساني، وهي التجارب التي تنقض هذه الأطروحة. ذلك، أن أحداث الماضي والحاضر تؤكد إمكانية انتقال التجارب والمفاهيم، وتبيئها بحسب معطيات وظروف البيئات المستقبلة، من بينها مفهوم الدولة، الذي خضع لعمليات نقل متكررة، وبصورة تراعي الخصوصيات المختلفة.

وفي هذا السياق يدعونا محمد جبرون إلى التأمل في تجارب عدد من الدول العربية، والتي حاولت أن تجد، في نظره، تسوية معينة مع الإسلام، والتخلص من بعض مكروهات الحداثة السياسية، وعلى رأسها تجربة الدولة المغربية في طبعتها الجديدة مع العاهل محمد السادس، والتي حاولت، حسب قوله، أن تؤسس لصلة بين الزمني والديني وبالتالي الربط بين الأخلاقي والعقلاني في المجال السياسي دون أن يهمين أحدهما على الآخر. وهو ما يؤكد، في نظره دائما، الدولة الإسلامية ممكنة في العالم العربي الحديث، في ضوء معطيات التاريخ، ودروسه، وأن هذا العالم العربي يمكن أن يتحقق من هذه الدولة دون أن يتخلى عن خصوصياته الأخلاقية والثقافية.

الورقة الأولى

الإسلام والدولة
قراءة في كتاب وائل حلاق "الدولة المستحيلة"

د. سعيد بنسعيد العلوي

يصدر وائل حلاق في كتابه (الدولة المستحيلة-الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي) عن أطروحة مزدوجة أو عن أطروحتين متمايزتين في الواقع، كما سنتبين ذلك. تقضي الأطروحة الأولى بوجود علاقة تناف تام بين الإسلام وبين الدولة الحديثة، فهو يقول: "الدولة الحديثة لا تستطيع أن تكون إسلامية إلا بقدر ما يستطيع الإسلام امتلاك دولة حديثة، اللهم إلا إذا أعيد اختراع الدولة الحديثة بالكامل" (الصفحة 111).وأما الأطروحة الثانية، وهي في الواقع أقل وضوحا لدى القارئ، فمفادها أن الحداثة برمتها(والدولة أحد تجلياتها) توجد في مأزق، وهذا المأزق ذو طبيعة أخلاقية أولا وأساسا ومن ثم يصح الحديث عن "المأزق الأخلاقي" للحداثة. واعتبارا لهذا الأمر الأخير يقول حلاق عن مؤلفه: "هذا الكتاب هو مقالة في الفكر الأخلاقي أكثر من كونه تعليقا على النواحي السياسية أو القانونية" (الصفحة 24). نحن إذن أمام معالجة سياسية قانونية من جهة أولى(الإسلام والسياسة، الدولة المستحيلة)، ومعالجة تتصل بمبحث الأخلاق، من جهة ثانية، كما يصر الكاتب على ذلك وكما ينطق بالأمر العنوان الفرعي للكتاب. وقراءتنا للكتاب تحملنا على طرح السؤال التالي: ما العلاقة بين الدولة المستحيلة (او الدولة الإسلامية، في لغة حلاق) وبين المأزق الأخلاقي عامة والمأزق الأخلاقي للحداثة خاصة؟ وبالتالي كيف يكون لأطروحتين متغايرتين أن تتآلفا في صعيد واحد؟ نرجئ الجواب عن هذا السؤال الأخير إلى حين الفراغ من التعرف على مضامين الكتاب، بعد أن نكون قد تبينا طبيعة الأطروحة الأولى (المركزية، أو الجوهرية في الواقع، أطروحة "الدولة المستحيلة").

يقول وائل حلاق في الجملة الأولى من المقدمة "أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: إن مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي" (ص 19). والإبانة عن الأطروحة المركزية في الكتاب، أو التمهيد لها على الأقل، من سمات الكتابة الأكاديمية الرصينة ومؤلف "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام"، وصاحب "السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي" وغيرهما متشبع بتلك التقاليد، حريص على مراعاتها فيما يبدو. بيد انه يرجع إلى الأطروحة فيعبر عنها في فصول

الكتابة المتعددة بكيفيات شتى مما يوقع في التكرار حينا ويشي، حينا آخر، بوجود قلق خفي. وعلى كل فنحن نتابع أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة ماك غيل الكندية العريقة في بسطه لأطروحة لها مكونان اثنان على الأقل. المكون الأول هو أن الدولة الإسلامية ليست خلوا من مكونات الدولة الحديثة ومن سماتها فحسب، بل إنها في تناقض تام معها. الحق أنه يجب الحديث، بالأحرى، عن علاقة "تناف متبادل" exclusion mutuel (كما يقول المناطقة) إذ إن حضور أحدهما يلغى الآخر ويقصيه، مثلما يلغي حضور النار وجود الثلج ويحيله إلى عدم. والمكون الثاني في أطروحة وائل حلاق هو أن الإسلام لم يعرف يوما ما في تاريخه وجود الدولة، ولا مفكرو الإسلام في العصر الكلاسيكي استطاعوا أن يبلغوا مستوى يصيرون فيه إلى صياغة نظرية متماسكة في الدولة وينتهون إلى إنتاج خطاب متماسك يصح القول فيه إنه نظرية في الدولة.

لنتابع، أولا، صاحب "الدولة المستحيلة" في عرضه للحجج والأسباب التي تكون الدولة الإسلامية بموجبها دولة متعذرة التحقق (أو دولة مستحيلة) متى قارنا تلك الدولة بالدولة الحديثة ومكوناتها من جانب أول ثم بالأساس الابستيمولوجي الذي تنهض عليه هذه الدولة من جانب ثان.

يفرد المؤلف فصلا (هو الثاني من الفصول السبعة التي يتكون منها الكتاب) للحديث عن الدولة الحديثة فهو يقف عند خمسة سمات يرى انها هي تلك للدولة الحديثة منذ ما لا يقل عن القرن الواحد من الزمان: السمة الأولى هي أن الدولة نتاج تاريخي محدد، نتاج يرتبط بتطور كل من المجتمع والفكر في الغرب الأوروبي "فالتجربة الأوروبية التي أفرزت الدولة الحديثة هي أوروبية، وأوروبية فحسب" (ص 207). - والسمة الثانية هي فكرة السيادة، والسيادة تعني أن الأمة هي السلطة العليا في التشريع وهي المرجعية العليا التي لا يعلو فوقها شيء. والأمة، في عبارة، والشعب في عبارة أخرى (إذ إن كلا من المفهومين يحيل على تصور محدد ويستدعي سلما من القيم والمعايير وفيها جميعا يمثل مفهوم محوري هو المواطن).وبموجب السيادة فإن الدولة تكون شخصية معنوية هي، كما ينقل حلاق عن الفيلسوف السياسي كارل شميث "أشبه ما تكون بالمعجزة الدينية: فلا مرجعية لها إلا كينونتها"(ص 71) - والسمة الثالثة التي تعبر عن الدولة الحديثة أفضل ما يكون التعبير هي التلازم بين التشريع والقانون والعنف (او ما يمكن أن نقول عنه مع ماكس فيبر أنه "العنف المشروع"). تعني هذه السمة أن الدولة تمتلك وحدها حق ممارسة العنف المشروع فوق الرقعة الجغرافية التي تمتلكها ويعترف لها المنتظم الدولي بالحق في ذلك الامتلاك وكذا بالحق في ممارسة السيادة فوق تلك الرقعة، فالدولة - كما يقال في لغة القانون وفي قاموس علم الاجتماع السياسي تمتلك الحق في احتكار العنف. والتشريع هو بدوره من الحقوق التي يكون بها

التعبير عن السيادة، والقانون، ثمرة التشريع هو التجلي الأعلى للسيادة. والسمة الرابعة للدولة الحديثة هي التوفر على الجهاز البيروقراطي العقلاني الذي يمكن من إقامة المؤسسات وضمان سيرها الطبيعي - وأما السمة الخامسة والأخيرة للدولة الحديثة فهي سمة الهيمنة الثقافية للدولة او سمة تسييس الثقافي. والحق أن صاحب "الدولة المستحيلة" لا يخرج في هذا عن السير الذي يسلكه كل الذين يعرضون بالحديث للدولة الحديثة. يمكن القول، إجمالا في فه ما يرمي إليه حلاق من حديث عن الدولة في التصور الفلسفي الحديث أنها، كما يقول هيجل، "شخصية قانونية" وتعبير عن حضور العقل في التاريخ. من ثم يجوز القول أيضا إن التجليات الثقافية للدولة هي اللحمة الأيديولوجية التي تهب الدولة تماسكها، مثلما يصح الحديث، مع التوسير، عن "الأجهزة الإيديولوجية" التي تكسب الدولة قوتها وتكون بمثابة اللحمة التي تشد نظمها إلى بعضها البعض.

لا شيء مما ذكر يعتبر، عند وائل حلاق، موجودا في الدولة الإسلامية - لا بل إنها في تناقض معها جملة وتفصيلا. الأمر كذلك لسبب يجمله قول حلاق السابق إن الدولة الحديثة لأوروبية في ماهيتها وفي تاريخها معا أوروبية. وهو كذلك لسبب أخر يصوغه أستاذ الدراسات الإسلامية على النحو التالي: "يقوم الحكم الإسلامي (...) على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذريا عن الأسس التي تقوم عليها الدولة الحديثة" (ص 105).فأما الدولة الحديثة فتقوم على أسس هي المواطن، والأمة، والشعب، والسيادة، والقانون - ولكل، كما لا ينبي حلاق عن التذكير بذلك، تاريخ ومرجعية تتصلان بالتاريخين الاجتماعي والفكري للغرب الأوروبي. وأما "الحكم الإسلامي" فينهض على أسس أخرى مغايرة كلها هي الجماعة والشريعة والسلطة الإلهية العليا التي لا يعلو فوقها شيء. وهذه الأسس الثلاثة لا تنفصل في حقيقة الأمر عن جوهر الإسلام ذاته. وإذن فنحن في الواقع، من جهة نظر وائل حلاق بطبيعة الأمر، أمام منظومتين متمايزتين تمايزا كليا: منظومة غربية، هي منظومة الدولة الحديثة من جانب، ومنظومة أخرى مغايرة هي منظومة "الحكم الإسلامي" من جانب آخر ثان. يقرر صاحب "الدولة المستحيلة" في ما يعتبره أحد الخلاصات الكبرى التي ينتهي إليها "لا يمكن أن يكون ثمة إسلام من دون نظام أخلاقي-قانوني مرتكز على بعد ميتافيزيقي. ولا يمكن أن يكون مثل هذا النظام من دون سيادة إلهية أو خارجها، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن تكون ثمة دولة من دون سيادة أو إرادة سياسية خاصة بها، لأن أحدا لا يستطيع، في تقديري، أن يزعم على نحو معقول (الأصح أن يضيف المترجم كلمة: أن يقول) أن الدولة الحديثة يمكن ان تستغني عن خاصية الشكل هذه" (111/110).

الواقع أن حلاق لا يتحدث عن "الشكل" إلا تجاوزا، إذ المسالة بالنسبة له تطول العمق والجوهر، إذ لا انفصال في الحقيقة بين الصورة والجوهر في الدولة الحديثة (وهذه مسالة سنرجع لها بعد قليل، بعد أن ننظر في التباين أو الموازاة التي يقيمها بين "الدولة الحديثة" وبين "الحكم الإسلامي").هذا التوازي عند وائل حلاق هو جوهر القضية التي يتصدى الكتاب لمعالجتها. ومن الضروري أن نتبين هذا التباين أو التوازي أو المغايرة المطلقة بين حد اول هو "الدولة الحديثة"، وحد ثان هو "الحكم الإسلامي". السبب الأول هو أن الدولة الحديثة، إذ تقوم على الأسس التي ذكر صاحبنا أن الدولة الحديثة تقوم عليها، لا يكون فيها مكان لما ينعته بـ"الضرورة الأخلاقية". "الدولة الحديثة لا تصوغها الضرورة الأخلاقية كل الصوغ" (ص 282).هذا القول لا ينبغي أن يحمل على التقرير بأن الدولة الحديثة لا مكان فيها للأخلاق في معنى القيم والمعايير الأخلاقية وإنما في المعنى الذي يكون "السياسي" (لا السياسة) منفصلا عن الأخلاق ومتمايزا عنها. يجب أن نستحضر هنا الطابع اللاشخصي والمفارق للدولة الحديثة، ذاك الذي يجعلها تعلو على مجموع الأشخاص الذين ينتسبون إليها، في المعنى الذي ينعتها فيه توماس هوبز بـ"اللإله الهالك في ظل اللإله الخالد" وينعتها نيتشه بكونها "أشد الحيوانات الثلجية برودة". والسبب الثاني هو "الشخصية القانونية" (ونحن نستعير التعبير من هيجل مرة ثانية) لـ"الحكم الإسلامي" (كما يتحدث عنه حلاق) هو الشريعة. وكما تتمايز الجماعة عن الأمة(=الشعب)، وتتمايز السيادة، في معناها الفلسفي السياسي الحديث بطبيعة الأمر، عن ""السيادة الإلهية" (الملاحظ أن وائل حلاق لا يستعير مفهوم "الحاكمية" في التعبير عن فكرته)، فإن الشريعة تتمايز عن القانون. لا يستمد التمايز عند حلاق من الطبيعة البشرية للقانون في مقابل الطبيعة اللاإلهية للشريعة فقط وإنما من امر آخر. هذا الأمر الآخر الذي يقوم به التمايز إذن هو اتصال القانون بالدولة اتصالا وثيقا، بل إن الأحق هو أن نتحدث عن تماه تام بين الدولة وبين القانون في حين أن الشريعة قد وجدت دوما (من جهة نظر وائل حلاق بطبيعة الأمر) في استقلال عن "الحكم الإسلامي" إذ إن الشريعة تتصل بالمجتمع لا بالسلطة السياسية، أو هكذا يبدو لحلاق أن الأمر كان كذلك في الوجود التاريخي في الإسلام. يقول، سعيا لتوضيح هذه الفكرة الأخيرة: "المفتي والمؤلف - الفقيه والقاضي كانوا يقومون بوظائفهم المختلفة تحت سلطة الشريعة وليس تحت سلطة قانون الدولة أو نظام الدولة أو تشريعها، وكانوا يفعلون ذلك في عالمهم الاجتماعي ومن أجل ذلك العالم" (ص 117). فحيث كانت الدولة الحديثة تبسط سلطانها بفعل قوة القانون التشريعي الواحد الذي تنطبق أحكامه على الجميع، وحيث لم يكن القاضي يملك أن يحيد قيد أنملة عن القانون الواحد(سواء تعلق الأمر بنص القانون أو بروحه) فنحن نجد، في المقابل أو في موازاة لذلك، أن الشأن في الإسلام مغاير لذلك إذ "لا يوجد رأي فقهي واحد يتصف بالاحتكار أو الحصرية، كما هو الحال في القانون الذي تضعه الدولة الحديثة" (ص

124).لا مركزية في الحكم الإسلامي في مقابل المركزية الشديدة للدولة الحديثة. يمكن أن نقترب من فهم طبيعة الاختلاف التام بين المنظومتين متى اعتبرنا المسألة من زاوية أخرى: التدبير السياسي تعاقد بالنسبة لكل من الدولة الحديثة و"الحكم الإسلامي" معا أو هو، بالأحرى، ثمرة تعاقد ولكن الفرق يكمن في المرجعية من جانب أول وفي الكيفية التي يتم بها التعاقد من جانب آخر. التدبير السياسي في الدولة الحديثة تعاقد بتوسط الميثاق أو الدستور، وهو فعل ترجع فيه المرجعية العليا(= السيادة) للشعب، أما في "الحكم الإسلامي" فهو تعاقد بتوسط الشريعة "تتطلب الشريعة من الحاكم، عبر مبدأ السياسة الشرعية، أن "يدير الشؤون الدنيوية" وأن يحافظ على عالمها بالنيابة عن الرسول، وهو انتداب يترجم إلى احترام قوانينها" (ص 136). والفرق، كل الفرق، يقوم في كيفية احترام قوانين الشريعة وذاك هو الفرق الجوهري بين القاضي في الإسلام والقاضي في الدولة الحديثة إذ إن مفاد قول حلاق أن هذا الأخير يمتلك من الحرية ما لا يمتلكه الأول. حرية القاضي في الإسلام تكمن في حضور "الضرورة الأخلاقية" التي تلازم الشريعة ن في حين أن الحرية المعنوية تلك تغيب في الدولة الحديثة، وهي تغيب حتى يمكن للسلطة العليا للقانون أن تكون واحدة ن مطلقة. يمكن القول، في عبارة أخرى ن إن الحرية التي يمتلكها القاضي في الوجود الإسلامي تغيب عند القاضي في الدولة الحديثة ي تغيب حتى لا يتم اجتثاث الدولة الحديثة من أساسها.

لا يقف وائل حلاق في الحديث عن التنافي أو التقابل بين الحكم الإسلامي وبين الدولة الحديثة عند هذا الأمر، بل إنه يذهب أبعد من ذلك. ذلك أنه يرى أن مفكري الإسلام لم يكونوا قادرين على صياغة نظرية في الدولة، إذ لا أحد منهم أمكنه الوصول إلى ذلك.. لم يكن الحال كذلك لا لأن "أيا من الخطابات الفقهية أو غيرها لم ترتق إلى مرتبة نظرية في الدولة" وإنما لسبب أكثر قوة وأشد غورا "لم يكن من الممكن وجود نظرية للدولة لأن الدولة نفسها لم تكن موجودة. ويصبح هذا الغياب لنظرية الدولة أكثر جدارة بالملاحظة حين نعلم أنه في الوقت الذي وضع الفقهاء المسلمون نظرية لكل مجالات العمل المهمة، ظلت الدولة وسلطتها التنفيذية السلطانية ثانوية بالنسبة إلى نظريات الشريعة وامتدادا لها" (الصفحة 138 - أنظر التعليقات الواردة في الهامش رقم 160 في نفس الصفحة).

لا نرى مبررا للدخول في جدل مع صاحب "الدولة المستحيلة" حول ما إذا كان من المقبول حقا أن نقرر أن أيا من مفكري الإسلام، من الذين خاضوا في المسألة السياسية في الإسلام، لم يتوصل إلى صياغة نظرية في الدولة تجتمع فيها الشروط المعرفية الكافية للحديث عن نظرية في الدولة(فقد تسنح لهذا الجدل فرصة أخرى، ونحن نرى أن من شأن الخوض في المسألة أن يصرفنا عن الأهم والأكثر اتصالا بموضوع الكتاب وهو مسألة الدولة ذاتها) وإنما نود الوقوف عند طبيعة الدولة في الإسلام (بل ولنقل، في

لغة وائل حلاق، عند طبيعة "الحكم الإسلامي").إن الإشكال عند السيد وائل حلاق هو أنه يصر على البقاء، في الحديث عن الدولة، سجين نظرية واحدة لا بل صورة وحيدة عن الدولة هي الدولة الحديثة، تلك التي تتصل بأوروبا ميلادا ونشأة وتطورا ومعنى في حين أنه يغفل عما كان غير ذلك، لا، بل إنه يعده مراحل تاريخية سابقة على ميلاد الدولة وإن كان لا يصرح بالأمر على هذا النحو. وإذا ما تركنا الدولة الإسلامية جانبا فإننا سنكون فعلا في حيرة من أمرنا في الحديث عن أشكال الحكم التي عرفها الفراعنة في مصر، والأخرى التي كانت عليها الصين القديمة، ثم الأخرى التي عاش الفرس في ظلها، بل والقريبة العهد التي كانت عليها الإمبراطورية الرومانية في المرحلتين معا من تاريخها: المرحلة الأولى الوثنية، والمرحلة الثانية بعد أن جعلت من المسيحية دينا رسميا لها. والقائمة ليست بالقصيرة إذ إن في وسعها أن تشمل غير ذلك من أصناف الوجود السياسي. نعم، مفهوم المواطن، وكذا مفهوم الأمة، يغيبان كلية في أنماط الحكم التي أشرنا إليها(حتى لا نتحدث عن دول، مسلمين جدلا بصحة الفكرة التي يأخذ بها وائل حلاق). لكن ما القول في المركزية الشديدة للسلطة في أغلب تلك الأصناف من الحكم؟ وما القول في سطوة الحكم وفي سريان القوانين وشمولها مناطق من الجغرافية هي بعظم الصين القديمة وبامتداد حكم الفرس، واتساع رقعة الملك الروماني؟ ولو أن المقام كان يسمح لي لقرأت مع وائل حلاق بعضا من النتائج المذهلة التي ينتهي إليها احد كبار أساتذة العلوم السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية وهو فرانسيس فوكوياما في كتابه الضخم "بداية التاريخ". نعم، هنالك - لا شك في ذلك ولا تردد - فرق جلي بين الدولة الحديثة وبين الدولة في معانيها الأخرى التي كانت لها قبل ذلك على امتداد التاريخ البشري. بل نحن لا نشك ولا نتردد لحظة واحدة في القول إن الدولة، في زماننا هذا، إما أن تكون هي الدولة في المعنى الذي يعنيه الفكر السياسي بالحديث عن الدولة ويوضحه الفقه الدستوري المعاصر في شرح طبيعة الدولة وفي الشروط القانونية الضرورية لإمكان الدولة في عالمنا المعاصر. وليس للتسليم بهذه الحقيقة علاقة بفكرة أو نظرية "نهاية التاريخ" (مع أننا أشدنا بذكر فوكوياما في كتابه الآخر والأقل شهرة من هذا الأخير). كما أن قولنا هذا لا يعني البتة التسليم بصحة ما يذهب إليه صامويل هانتنغطون، أستاذ فوكوياما ومثله الأعلى. فالدولة حقيقة قديمة، والأدلة على السطوة العليا للدولة وعلى انفصالها عن الأفراد وعلوها فوقهم، وكذا على الطابع المجرد واللاشخصي للدولة (كما يقول وائل حلاق، محقا، عن الدولة الحديثة).ثم إن العلامات على تغلغل الإيديولوجيا في نظم الدولة ومؤسساتها عبر التاريخ، في مختلف الأشكال التعبيرية التي اتخذتها الدولة، ليس مما تحتاج الإبانة عنه إلى عظيم جهد. لا، بل نحن نقترح على وائل حلاق أن ينظر، على سبيل المثال لا الحصر، في ما يقوم به الماوردي من تشريع في "الأحكام السلطانية" إذ يميز بين "المساجد السلطانية" (أي تلك التي ترجع إلى سلطة الدولة وتقع تحت نظرها ويعتبر العاملون

عليها "مرتزقة"، في معنى أنهم يتقاضون رزقا معلوما أو راتبا كما نقول في لغتنا اليوم) وبين "مساجد المتطوعة" (حيث لا يتقاضى العاملون رزقا ولا ترجع تلك المساجد إلى نظر الدولة وسيطرتها). وصاحب "الأحكام السلطانية" يشترط في الإمامة في مساجد المرتزقة أن يلتزم الخطيب بارتداء اللباس الأسود، شعار الدولة العباسية والرمز الدال عليها. والحق انها صورة لا تخلو من رومانسية تلك التي يرسمها وائل حلاق للمفتي والقاضي في المدينة الإسلامية، إذ يتحدث عن امتلاك القاضي القدرة الكاملة على الخروج عن الخط الذي ترسمه الدولة وتحمل على وجوب السير فيه. فلو أنه(مرة ثالثة نقول، مثلا فقط) وقف وقفة تأمل في ما كانت عليه الأمور تحت حكم العثمانيين لكان له رأي مختلف او لكانت أحكامه أقل قطعية وشمولية في الحديث عن الاستقلال التام للشريعة عن السلطة التنفيذية.ولو فعل لكان أقل حماسة في التمييز بين سلطة "الحكم الإسلامي" العيني أو الواقعي وبين ما يقول عنه إنه "الشريعة"، تلك التي يقول عنها إنها "معنية بالمجتمع وبدرجة أقل كثيرا بالسياسة، أي بالشخصية الاجتماعية الأخلاقية وليس بالمجتمع السياسي" (ص 186).

خطأ إذن أن نقول إن الدولة، قبل ظهور الدولة في ارتباط الدولة بالتاريخ والفكر الأوروبيين لم يكن لها وجود، ومن ثم ذلك الإصرار العجيب على التمييز بين "الدولة الإسلامية" (وهذه مستحيلة)، وبين "الحكم الإسلامي" وذاك هو الواقع الذي تحقق فكريا وتاريخيا. وخطأ أيضا أن نقول إن الدولة في الإسلام تتنافى ماهويا مع الدولة الحديثة، فتلك قضية خاطئة وحكم تنقصه المعرفة السياسية من جهة والإدراك الواعي العميق للإسلام حيث تكون الدولة قضية مصلحية ن وليس شعيرة دينية أو ركنا من أركان الإسلام، وبالتالي فلا سبب منطقي يحمل على القول بالتنافي المطلق بين الإسلام وبين الدولة الحديثة. نعم، هنالك دولة "إسلامية" (وأضع الكلمة بين مزدوجتين) يصدق عليها حقا نعت الاستحالة والتعذر المطلق: إنها الدولة كما تمثل في وعي دعاة الإسلام السياسي من مختلف الاتجاهات والأصناف - ولو أن وائل حلاق أفرد كتابه لتوضيح هذه القضية الأخيرة لكان قد أسهم بنصيب عظيم في دفع العديد من الغموض الذي يحيط بقضية العلاقة بين الإسلام وبين السياسة (كما يعد بذلك الشق الأول من العنوان الفرعي لكتابه).

يبقى الشق الثاني من العنوان الفرعي للكتاب، وهو ما نعتناه في أول حديثنا بالأطروحة الثانية التي يصدر عنها وائل حلاق والتي قلنا إننا نرجئ القول فيها إلى خاتمة حديثنا.

لا يجادل صاحب "الدولة المستحيلة" في حقيقة الارتباط بين الدولة الحديثة وبين الحداثة، فتلك قضية ترقى عنده إلى مرتبة البديهيات. وإذا كان للحداثة منطقها الذاتي وكان لنظامها عناصره التي هين

في نهاية القول جوهر الحداثة، وكان من مقتضيات ذلك كله تجريد الدولة من كل نفحة "صوفية" فكيف يريد للدولة الحديثة أن تنتج "إنسانا أخلاقيا" (والكلمة له) على نحو ما يرغب فيه لا على نحو ما هو كائن؟ يبدو لي، من قراءة الفصل الخامس خاصة(الفرد السياسي والتقنيات الأخلاقية لدى الذات) أن الحيرة والقلق اللذان يلازمان وائل حلاق في الخلاصات المقارنة التي ينتهي إليها هي بالضبط هذا الجنوح الغريب إلى إضفاء معنى، وربما إضافة مكون لا تقبله مسيرة كل من التاريخ والفكر في الغرب الأوروبي. إنه يقف عند عتبة الحيرة والقلق عندما يقول: "لقد انتجت الفلسفة الأخلاقية الغربية (...) تيارات فكرية نقدية معينة تتمثل أثارها في الدعوة إلى الاتكاء على الذخيرة الأخلاقية في التراث الفكري الأوروبيين لكن هذه تبقى محاولة بسيطة لم تقترب في أي مكان من أن تصبح قوة نموذجية ناشئة، فما بالك بأن تقترب من ان تصبح نموذجا.وكانت الدولة وفردها الحديث الذي نجحت في إنتاجه(...) لا تزال ثابتة ومضطردة لضمان ألا يظهر هذا النموذج" (ص 248).

يبدو لي، في نهاية حديثي، أن "المأزق" الذي يتحدث عنه حلاق والصورة التي يسجل وجودها بمرارة لا يملك أن يخفيها إنما تعكس أزمة صاحب "الدولة المستحيلة" في إكساب الدولة الحديثة بعضا مما ليس منها وليست تطيقه لأنه بعض من الضد المغاير لها.

الورقة الثانية

قراءة في كتاب "الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" للدكتور وائل حلاق

د. عبد العلي حامي الدين

اسمحوا لي في البداية أن أتوجه بالشكر والتقدير لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" على هذه الدعوة الكريمة من أجل الإسهام في قراءة كتاب على درجة عالية من العمق في التحليل إلى درجة التعقيد في بعض الأحيان.

يتعلق الأمر بكتاب "الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" لصاحبه حلاق وائل، صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، أكتوبر 2014. والكتاب من الحجم المتوسط يقع في 352 صفحة..

وائل حلاق هو باحث كندي من أصل فلسطيني له عدة أبحاث سابقة من أهمها: "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني" و"الشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات".

يندرج هذا الكتاب إذن ضمن دائرة الأبحاث الرصينة التي حاولت أن تتناول بالدراسة والتحليل مفهوم الدولة الإسلامية انطلاقا من منهجية معرفية نقدية تعتمد على علم الفلسفة والتاريخ والأخلاق والقانون والأنتروبولوجيا، انطلاقا من قراءة تجاوزية للعديد من الدراسات السابقة التي تناولت مفهوم الدولة في التراث الإسلامي من زوايا معرفية مختلفة.

ويعتبر هذا الكتاب جزء من مشروع كبير لوائل حلاق كما يعتبر امتدادا بشكل أو بآخر لأعمال سابقة له ككتاب المقدمة والشريعة.

المنطلق الأساسي للكتاب هو "المصادر الأخلاقية الإسلامية"، لكن المنهج أو المناهج المعتمدة في الدراسة تنهل من تنظيرات مدرسة فرانكفورت الألمانية وملامحها في "النظرية النقدية" ومن الفلسفة الكانطية في مجال المعرفة والأخلاق ومن الفلسفة السياسية لكل من جون رولز وتشارلز تايلور ومن البنيوية وما بعد البنيوية لميشيل فوكو وقبل ذلك مما خلفه رواد العقد الاجتماعي توماس هوبز وجون لوك

وجون جاك روسو من تنظيرات فلسفية حول موضوعات السلطة والسيادة والقانون والأخلاق، بالإضافة إلى العديد من المفكرين الغربيين أساسا الذين اشتغلوا في حقل الفلسفة السياسية.

وانطلاقا من مفهوم "النموذج" (paradigm)، باعتباره مفهوما مركزيا في الأطروحة الكلية للكتاب، يعتبر وائل حلاق بأن الشريعة كانت قانونا أخلاقيا أنشأ "مجتمعا جيد التنظيم" وساعد على استمراره مدة اثني عشر قرنا، بحيث كان هذا القانون نموذجيا في المجتمعات والسلالات التي حكمها، والتي قبلته كنظام مركزي للقواعد العامة والعليا"، لكن مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي، تفكك النظام الاقتصادي- الاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكليا، أي إن الشريعة نفسها أفرغت من مضمونها واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام. (ص: 19)

ونحن نتفق مع الباحث في كون الشريعة فقدت جزءا كبيرا من استقلالها ودورها كفاعل اجتماعي لمصلحة الدولة الحديثة، وأضحت الحاجة إليها مقتصرة على إضفاء الشرعية على مشاريع الدولة التشريعية من خلال اشتقاق مبادئ معينة من الشريعة، وهي مبادئ أعيد تشكيلها وأعيد خلقها لمواءمة ظروف العصر الحديث.(ص: 20)

يعتبر وائل حلاق بأن المسلمين يواجهون تحدي وجود الدولة الحديثة القوي الذي لا يمكن إنكاره، والمفكرون والعلماء الإسلاميون في العصر الحديث يقبلون الدولة كأمر مفروغ منه ويعتبرونها ظاهرة صالحة لكل زمان، كما يواجهون تحديا أخلاقيا deontological يتمثل في ضرورة استعادة حكم الشريعة.

هكذا فإن الإشكالية المركزية التي يحاول الكاتب أن يجيب عنها هي:

هل يمكن اعتبار الدولة الحديثة أداة محايدة للحكم يمكن استخدامها لتنفيذ وظائف معينة طبقا لاختيارات الحاكمين وقراراتهم؟ بما في ذلك إمكانية تحديد شكل الدولة وطبيعتها سواء كانت ديموقراطية ليبرالية، أو نظام اشتراكي أو دولة إسلامية تطبق القيم المتأصلة في القرآن؟

وتبعا لذلك، هل يمكن للحكم الإسلامي أن يسمح بأي سيادة أو إرادة سيادية غير سيادة الله؟

منذ السطر الأول يكشف وائل حلاق عن أطروحة الكتاب، وهي أن مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة.

انطلاقا من مفهوم "الحكم الإسلامي النموذجي" يحاول وائل حلاق أن يقنعنا بأنه لا يمكن أن يكون ثمة إسلام من دون نظام أخلاقي- قانوني مرتكز عل بعد ميتافيزيقي، ولا يمكن أن يكون هذا النظام خارج السيادة الإلاهية، في حين أنه لا يمكن أن تكون دولة حديثة دون إرادة سيادية خاصة بها، هذه الخاصية التي لا يمكن أن تستغني عنها هذه الأخيرة إلا إذا سميت باسم آخر، انطلاقا من ذلك "فإن الدولة الحديثة لا تستطيع أن تكون إسلامية إلا بقدر ما يستطيع الاسلام امتلاك دولة حديثة" (ص: 111).

وهنا كان لابد من استعراض مفهوم الدولة الحديثة: "الدولة الحديثة النموذجية"، مع تحديد خصائصها الشكلية وصفاتها الجوهرية والاعتراف بالتغيرات المتلاحقة في تكوينها. إنها دولة قائمة على مبادئ دستورية سامية كمبدأ "الفصل بين السلطات وحكم القانون والإرادة السيادية مما يجعلها مختلفة من حيث الجوهر مع نظام الحكم الإسلامي.. بالنظر لاختلاف المرتكزات الأخلاقية بين النموذجين وهو ما يؤدي إلى الاختلاف القائم بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية واختلاف معنى القانون وعلاقته بالأخلاق.

ويشدد حلاق على التباينات الواقعة بين المفهوم الأخلاقي للدولة الحديثة والحكم الإسلامي. مما يؤدي في النهاية إلى عدم التوافق بين الدولة الحديثة والشريعة .

يظهر ذلك بشكل واضح مع الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في سياقها، وهو معطى كاف لجعل أيّ صورة من الحكم الإسلامي إما أمرا مستحيل التحقق، وإما غير قابل للاستمرار على المدى البعيد، وينتهي المؤلف إلى نتيجة حتمية تعتبر بأن الحكم الإسلامي لا يستطيع الاستمرار نظرًا للظروف السائدة في العالم الحديث.

إن إشكاليات المسلمين مع الدولة الحديثة تنبع من طبيعتها ذاتها، إذ تصوغ فردا لا يتماشى مع ما يعنيه أن تكون مسلما، ويؤكد حلاق أن استحالة فكرة الحكم الإسلامي في العالم الحديث ناتجة بصورة مباشرة عن غياب بيئة أخلاقية مواتية تستطيع أن تلبي أدنى معايير ذلك الحكم وتوقعاته.

إن استحالة التوفيق بين نموذج الحكم الإسلامي والدولة الحديثة هي استحالة أخلاقية بالدرجة الأولى ترتبط بالسياقات الإشكالية الأكبر التي أفرزتها مشكلات الحداثة من الناحية الأخلاقية، من قبيل الانهيار المضطرد للوحدات الاجتماعية العضوية، ونشأة أنماط اقتصادية استبدادية، إضافة إلى الدمار الشامل للموارد الطبيعية وللبيئة.

وتنتهي أطروحة المؤلف إلى دعوة المسلمين إلى إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميين باعتبارها أكثر الطرق الملائمة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية. "إن استعادة المصادر الأخلاقية الإسلامية تمثل مشروعا حداثيا بقدر الحداثة نفسها. وهي كمشروع حديث، ما بعد-حداثية أيضا حتى النخاع. وبعبارة وائل حلاق: "إن ما بعد الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظل حداثة على الرغم من ذلك. ولايمكن للمسلمين تصور إعادة التأسيس هذه وتوابعها السياسية والقانونية من دون تشخيص سليم لمشكلة "الدولة الإسلامية"..

بعض هذا العرض الموجز لأهم مضامين الكتاب ننتقل إلى إبداء بعض الملاحظات النقدية على أطروحته، نوجزها في النقط التالية:

1- حول الصفات الشكلية لـ"نموذج الحكم الإسلامي"

على عكس نموذج الدولة الحديثة الذي يقيده وائل حلاق بالعديد من المواصفات الدستورية والشكلية ويربطه بمفاهيم القانون والإرادة السياسية، فإن مفهوم نموذج الحكم الإسلامي جاء مبهما وغامضا وعاما.. ورغم أن وائل حلاق وضع التساؤل التالي: كيف حكم المسلمون أنفسهم على مدار إثنا عشر قرنا من تاريخهم قبل الاستعماري؟ فإنه اكتفى باستخدام تعبير "الحكم الإسلامي" مقترنا بمفهوم الشريعة، فهو يؤكد في مناسبات متعددة بأن الشريعة هي الشعار المميز لنموذج الحكم الإسلامي باعتبارها المصدر الأخلاقي للقواعد القانونية، لكنه لا يحاول أن يبحث في القواعد المؤسساتية والدستورية التي تجعل نموذج "الحكم الإسلامي" مختلفا عن "نموذج الدولة الحديثة" ومن تم استحالة التوفيق بينهما، كما يؤاخذ حلاق على بعض الإسلاميين محاولات التوفيق بين مفهوم الدولة الإسلامية باعتبارها دولة مدنية وبين الدولة الحديثة باعتبارها كذلك.

إن مسايرة حلاق في تعريفه للشريعة يعني تجريد الأمة من فاعليتها السياسية، وكأنه لا دور لها إلا اتباع الشريعة ولا حق لها في ابداع أنماط سياسة تناسب عصرها. في حين أن مبدأ الشورى لم يشرع بين المسلمين إلا للحسم في القضايا المستحدثة مع المرونة في تطبيق الشريعة نفسها حتى ولو جاءت على شكل توقيفي كما هو معروف في العديد من القضايا الجنائية.

نحن نعتقد بأن التركيز على مفهوم الشريعة وإهمال الجانب المؤسساتي هو اختيار مقصود، فالمأزق الذي حاول حلاق أن يتجنبه، هو تجنب القول بتاريخية الدولة في التاريخ الإسلامي وزمنيتها،

فبالرجوع إلى المصادر الأصلية في الإسلام سيجد نفسه أمام غياب تحديد مفصل لشكليات الحكم الإسلامي وغياب الحديث عن نظام سياسي محدد التفاصيل يمكنه اعتباره نموذجا للدولة إسلامية.

نعم، لقد توفي الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يترك وصية بمن يخلفه، ولم يترك كتاباً يحدد فيه شكل الدولة وطبيعة النظام السياسي الذي ينبغي أن يسير عليه المسلمون من بعده، ومن ثَمَّ ليس في الإسلام تحديد معين لنظام الحكم الواجب اتباعه، وكل نظام سياسي يحقق العدل والشورى والحرية والمساواة والكرامة والتقدم، فهو ينسجم تماماً مع مقاصد الإسلام وشريعته.

وهنا نلاحظ بأن مفهوم المقاصد غائب تماما عن مؤلف وائل حلاق، على عكس باحث آخر من نفس الحجم اشتغل على نفس الموضوع بالتركيز على مبحث المقاصد وانتهى إلى خلاصات مختلفة، ويتعلق الأمر بإيليا حريق في كتابه "الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب".

2- حول استعادة المصادر الأخلاقية

يركز وائل حلاق على المصادر الأخلاقية ويدعو إلى ضرورة استعادتها، وهذا جميل، يقول حلاق: "إذا كان الله صاحب السيادة الوحيد - أي إذا كان المصدر الأسمى للسلطة الأخلاقية - فإن أي نظام يضبط السلوك الإنساني يجب أن يهتم بالمعايير العامة والقواعد والأحكام التقنية المستمدة من المبادئ الأخلاقية العليا التي تمليها، وهذا بالنسبة للمسلمين في الماضي والحاضر هو المعنى الحقيقي والأسمى لحكم القانون." (ص: 279).

تبدو هذه الدعوة مغرية من الناحية النظرية وخاصة بالنسبة للمسلمين المتشبعين بروحية الدين وقوته الأخلاقية، لكنها من الناحية الواقعية تبدو مغرقة في المثالية، خصوصا إذا علمنا بأن المجال السياسي باعتباره مجالا نسبيا هو مجال للاختلاف في تقدير مفهوم المصلحة، الذي يؤدي إلى الاختلاف في تقدير المعايير الأخلاقية نفسها، بل يصل الأمر إلى ادعاء امتلاك الحق الأخلاقي وادعاء الفهم الصحيح للدين ولحقائقه الأخلاقية ومن تم الانزلاق إلى تجريم المخالفين.

لقد سجل تاريخ المسلمين - كما غيرهم - الكثير من مظاهر الظلم والطغيان والاستبداد بالسلطة، ومن نافلة القول التأكيد على أن من أسوأ أنواع الحكم تلك التي تمارس الاستبداد باسم الدين أو القداسة أو ادعاء احتكار الفهم الصحيح للدين، والتاريخ الإسلامي مليء بنماذج هائلة تصب في هذا الاتجاه كانت نتاج هذا التماهي بين "الديني" و"السياسي" سواء في السلطة أو في المعارضة، وهو ما جعل كل فريق

يمارس عملية تنظير شرعي وحشد للنصوص لإثبات صحة الموقف السياسي و'لا شرعية' موقف الخصم..

إن نشأة المذاهب والعقائد والاتجاهات الفكرية والفلسفية في التاريخ الإسلامي كان الدافع السياسي عاملاً مهماً في تكوينها وتطورها.

فى تاريخ المسلمين كان هناك من الساسة من صور كل قرار يتخذه و(كأنه إعمال لإرادة الله النافذة التى لا تجوز مخالفتها: المدرسة الجبرية)، التي تقترب من نظرية التفويض الإلهي التي تدعي بأن الحاكم يمثل إرادة الله في الأرض..

3- حول الجانب الدستوري

يقدم وائل حلاق أفكارا معمقة حول نظرية الفصل بين السلطات في الدولة القومية ودورها في إرساء نموذج الحكم الديموقراطي، ويعتبر بأن هذه النظرية قد تصبح منطلقا واعدا يمكن للمسلمين من خلاله البدء في التفكير في إقامة دولة إسلامية بناء على هذا الأساس (ص: 89)، لكن سرعان ما يعتبر ذلك غير ممكن نظرا لأزمة نظرية الفصل بين السلطات نفسها ومحدودية السردية المثالية لها كما تم الترويج لها..كما يعرج على التطبيقات العملية لهذا المفهوم من خلال بعض التجارب الدستورية الحديثة..

وقد تجنب وائل حلاق استعراض التجارب الدستورية الحديثة وكيف تعاطت مع موقع الدين في الحياة السياسية، وهو قفز مقصود أيضا باعتبار أن وائل حلاق لا يؤمن بإمكانية التوافق بين نموذج الحكم الإسلامي ونموذج الدولة الحديثة، ولكن مع ذلك فإن هذا التمرين يعتبر مفيدا لفهم ممكنات معالجة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة اعتمادا على المخارج الدستورية.

لقد قدمت الأنظمة الدستورية المعاصرة إجابات متعددة، فهناك من اختار دستور منزوع الصلة بالدين (الصيغة السوفييتية أو تركيا في نسختها الكمالية الأولى أو دستور كوريا الشمالية)، حيث ترى النخبة القابضة على الدولة أن الدين فى ذاته خطر وأن التدين مؤشر تخلف.

وهذه الصيغة أثبتت محدوديتها التاريخية لأنها تتناقض مع حق الأفراد فى أن يكون لهم مجالهم الخاص الذى لا تتدخل فيه الدولة، ولأن الدولة استغلت اختصاصها التشريعي واحتكارها للعنف كي تهيمن على المجال الخاص والعام..

وهناك الدساتير التي أضفت امتيازا واضحا على دين الأغلبية وحظرت أديان الأقليات الأخرى، مثل دستور النيبال لـ1990 قبل تعديله سنة 2007، والذي جعل منها مملكة هندوسية مع الرفض الصريح للاعتراف بحق المواطنين النيباليين المسلمين والبوذيين والمسيحيين في ممارسة شعائر دينهم.. وهو نفس التصور الذي يحمله اليمين الديني في "إسرائيل" الذي لا يخفي رغبته في محو جميع الديانات ما عدا اليهودية لو تمكن من تطبيق شريعة الهلاخا (Halacha).

خطورة هذا النمط أنه يحول الدين إلى أداة قمع لا تحكم فقط المجالين الخاص والعام لأتباعه ولكن السياسة والحكم والتشريع للمجتمع بأسره أيضا.

ومن هنا تأتي أهمية أن يكون الدستور نابعا من قيمة الحرية بدلالاتها السياسية الواسعة، وأن يكون دقيقا في صياغته من الناحية القانونية حتى وإن كان فيه نص على دين رسمي؛ وهو ما من شأنه أن يضع قيودا على الاستبداد باسم الدين والاتجار به، كما يرفض أن يكون البديل عن الاستبداد باسم الدين، استبدادا بغيره. فالحرية السياسية متصالحة مع الدين تحترمه وتضعه فى مكانه اللائق به سواء على المستوى الفردى أو كإطار عام لحياة الناس فى مجتمعهم دون أن يسمح للسلطة بالتعسف فى استخدامه.

هذان النمطان السابقان لا يمثلان، ولا ينبغي لهما أن يمثلان تجربة ملهمة بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية، لأنهما لا يتفقان مع روح الحرية التي هي أصل كبير من أصول الإسلام "لا إكراه في الدين" ولا إكراه في السياسة أيضا، كما أنهما يتعارضان مع الالتزام الرسمي من معظم حكومات العالم بمواثيق حقوق الإنسان والتي تؤكد حرية العقيدة وحق ممارسة شعائر الدين.

هناك تجارب أخرى تعتمد فلسفة علمانية تفترض "حرية الدين" وهي النموذج الليبرالى، كما في الصيغة الأمريكية والكندية والاسترالية واليابانية، حيث تحترم الدولة المجالين الخاص والعام تماما بضابطين اثنين وهما ألا تحابي الدولة رسميا دينا على حساب دين آخر ولا تسمح الدولة بأن تكره أي طائفة شخصا على الشعور بالحرج من التعبير عن رموزه الدينية أو تبني دين دون آخر.

فالدولة تتدخل بالتشريع لحماية حقوق الأفراد ولا ترى أن عليها مسئولية فى دمج أبناء الديانات فى المجتمع بإجبارهم على التخلي عن رموزهم ومعتقداتهم ولكنها تهدف إلى التعايش بينهم.

السر في نجاح هذا النمط من الدساتير، هو أنه جاء مسبوقا بتوافقات مجتمعية سابقة على الدستور. وليس بعيدا عن هذا النمط، هناك تجارب الدول التي قررت وضعا خاصا لدين الأغلبية.

نجاح هذه التجربة متوقف على استيعاب الحقوق الأساسية لأتباع الديانات الأخرى وترسيخ مبدأ مساواة الجميع أمام القانون.

هل المنطقة الإسلامية مؤهلة لتبني تجربة ناجحة على غرار بعض الدساتير الأوروبية المتقدمة من الدنمارك وأيسلندا والنرويج وفنلندا التي تنص دساتيرها وقوانينها صراحة على أن المسيحية اللوثرية هي ديانتها الرسمية، وهو نفس الحال مع المسيحية الأنجليكانية في انكلترا حيث الملكة هي رئيسة الكنيسة، أوالمسيحية الأرثوذوكسية فى اليونان وقبرص، أو اعتماد الكاثوليكية كديانة رسمية في كل من الأرجنتين وبوليفيا وكوستاريكا والسلفادور؟

كل شيء متوقف على مستوى النضج الذي تعبر عنه النخب السائدة، بغض النظر عن الإجماع الذي يقترحه علينا وائل خلاق على ما يسميه "المصادر الأخلاقية".

والخلاصة:

إن مؤلف وائل حلاق يعالج في العمق إشكالية العلاقة بين الدين والدولة من زاوية مختلفة، وهي إشكالية كانت ولازالت محل نقاش غير محسوم بالأجوبة القطعية وينتهي في الغالب إلى توافقات اجتماعية إذا كانت البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية مهيأة لذلك، أو تنتهي بفرض الأمر الواقع اعتمادا على قوة السيف وجبروت السلطة.

وإذا كان البعض يميل إلى البحث عن أجوبة سهلة وتبسيطية واختزالية للقضايا المعقدة من قبيل، أن الحل يكمن في "الفصل بين الدين والدولة" أو القول بأن "الإسلام دين ودولة" أو القول بأن "الإسلام هو الحل"، أو القول بأن "الدين والدولة لا يجتمعان إلا في شخص الحاكم"..

فإن وائل حلاق اختار أن يقدم جوابا صعبا ومعقدا، ربما يكون مغريا من الناحية الفلسفية لأنه يستند إلى أطروحة منسجمة ومتماسكة، لكنه تبقى أطروحة حالمة من الناحية الزمنية.

ويبدو لي بأن الأمة الإسلامية اليوم في أمس الحاجة إلى طرح ذلك السؤال المنهجي الخطير الذي طرح الصحابة على الرسول عليه السلام: "أهو الوحي أم الرأي"؟

إعادة طرح هذا السؤال في واقعنا السياسي المعاصر للتذكير بأن قضايا السياسة وتدبير شؤون الحكم لم يفصل فيهما الوحي تفصيلا شافيا وتركت للمسلمين ليقدروا مصالحهم على ضوء المقاصد والقيم الكبرى..

أهو الوحي أم الرأي؟ هذا السؤال المنهجي الخطير كثيرا ما كان يطرح على لسان بعض الصحابة وهم يراجعون الرسول عليه السلام في بعض قراراته التي يلتبس عليهم تصنيفها ومعرفة موقعها ودرجتها الإلزامية ومدى إمكانية مراجعتها وتغييرها..

هذا السؤال الذي كثيرا ما كان يطرح بصيغ مختلفة، يستبطن تمييزا واضحا بين القضايا المحسومة بالنص وبين القضايا التي تخضع للرأي والاجتهاد.

الورقة الثالثة

الدولة الإسلامية بين الإمكان والاستحالة
(قراءة في «الدولة المستحيلة» لوائل حلاق)

د. امحمد جبرون

مقدمة:

صدرت منذ شهور قليلة الطبعة العربية لكتاب "الدولة المستحيلة" (أكتوبر 2014) لصاحبها الدكتور وائل حلاق، [1] وهو باحث وأكاديمي فلسطيني الأصل مقيم بالولايات المتحدة الأمريكية، ومتخصص في الدراسات الفقهية الإسلامية، حيث صدرت له العديد من الدراسات والأبحاث في هذا المجال، تناولت جوانب مختلفة من المعرفة الإسلامية، ومن أهم هذه الدراسات ذات الصلة بالكتاب الذي بين أيدينا كتاب "الشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات" (Sharia: Theory, Practice, Transformations).

لقد حظي الكتاب منذ ظهوره سواء قبل ترجمته أو بعدها باهتمام ملفت للانتباه من طرف الباحثين والكتاب والصحفيين، وتدل على ذلك عدد القراءات والتقارير الصحفية التي أنجزت حول هذا الكتاب وصاحبه، الشيء الذي جعله يحتل صدارة مبيعات الكتب في المعارض العربية والمكتبات. ويرجع هذا الاهتمام – في ظننا – إلى طبيعة موضوعه الذي يشكل انشغالا مركزيا في الفكر العربي المعاصر، وأطروحته المثيرة التي جاءت على غير هوى جل تيارات الفكر العربي تقريبا.

إن قراءة هذا الكتاب وتقديمه للقُراء في هذه المناسبة عمل مفتوح على عدة اختيارات واستراتيجيات تختلف بحسب الغرض من القراءة والمستهدف بها. ولما كانت قراءتنا تقصد التقويم العلمي لأطروحة وائل حلاق، والاشتباك النقدي معها، باعتبار مشاركتنا العلمية المتواضعة في بحث إشكالية الكتاب من خلال مجموعة من الأعمال، [2] فقد قررنا العناية أكثر بأطروحة الكتاب وتقديمها للقراء بصورة

[1] وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1/ 2014.

[2] نحيل في هذا السياق على كتابنا مفهوم الدولة الإسلامية. (امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مشنورا المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1/ 2014).

واضحة؛ ثم التعقيب عليها بما يبرز حدودها العلمية، وإمكانيات الانتفاع بها، مع التقديم لذلك كله بوصف موجز لمحتوى الكتاب وفصوله.

1- الدولة المستحيلة: قراءة في السياق.

كتبت معظم نصوص كتاب الدولة المستحيلة بحرفها الإنجليزي بالتزامن مع أحداث الربيع العربي سنة 2011م، والتي أبانت أطواره عن تقدم كبير للإسلاميين على منافسيهم من الحداثيين بتلاوينهم المختلفة. ومن الحقائق الجديدة التي رافقت هذا التحول هو البروز القوي لشعار الدولة الإسلامية في أكثر من بلد عربي، والتداول الثقافي والسياسي حول مفهوم الشريعة وإمكانية تطبيقها في مطلع القرن 21م.

يبدو من فصول الكتاب أن وائل حلاق لم يكن بعيدا عن هذا النقاش الجاري بالعالم العربي، بل يمكن اعتبار كتابه - من أحد الوجوه - انخراط ثقافي مبكر في مناقشة هذه الإشكاليات من منظور أكاديمي ومعرفي مختلف. وعلى عكس ما هو متوقع من كاتب مقيم في الغرب، وغارق في تقاليد الحداثة المعرفية، جاءت آراء وائل حلاق منحازة إلى نموذج الحكم الإسلامي، وداعية إليه، لكن ليس من منطلق التجربة التاريخية الخاصة للعالم العربي، والتي تنضح بالاستبداد، وطغيان اللاعقل على العقل، والسطوة الغربية العسكرية والتقنية...، بل من منطلق البؤس الأخلاقي للحداثة الغربية، وفراغها الروحي المهدد للإنسانية، ومن ثم فـ «الدولة المستحيلة» في جانب منها تعكس هموم بعض من مفكري ما بعد الحداثة أمثال شارل تايلور (Chrles Taylor)، وألسدير ماكنتاير (Alasdair C. MAcIntyre).

وهكذا؛ فكتاب وائل حلاق ينطلق من جدلية ثقافية مختلفة عن جدلية ثقافتنا العربية، جدلية تتحرق بإخفاقات الدولة الحديثة، وانكساراتها الروحية والأخلاقية، وتتطلع إلى نماذج تنقدها من الموت وتلاشي المعنى، الشيء الذي جعل وائل حلاق يرى في تجربة الحكم الإسلامي التي استغرقت القرون الطوال ما ينفع الإنسانية، ويعتقها من نار المادة وعقيدة «موت الإله». ومن ثم فكثير من التعارضات بين أطروحة وائل حلاق ونظيراتها «العربية» ناتجة – بالأساس – عن هذا التباين الجدلي.

2- من الدولة المستحيلة إلى الحكم الإسلامي: بين المستحيل والممكن

إن كتاب الدولة المستحيلة عند تأمله هو عبارة عن جملة رياضية، لا يستقل فيه فصل أو محور عن بقية الفصول، فهو كلٌّ، مترابط، لا يمكن فهمه أو القبض على عناصر أطروحته بالاقتصار على بعض منه، والقفز على البعض الآخر، أو بعبارة أخرى هو جملة استدلالية تامة، لا يمسك القارئ بمعناها

إلا مع الفقرة الأخيرة من الكتاب في فصله السابع، حيث يبقى الاستدلال ناقصا وغير تام حتى الجمل الأخيرة من الكتاب.

ففي **مقدمات** الكتاب يستشكل وائل حلاق سعي المسلمين إلى التحقق من الدولة الحديثة، ومن ثم بناء الدولة الإسلامية، حيث يعتبر أن الحكم الإسلامي في جوهره مناقض لطبيعة الدولة الحديثة ولا يمكنه التوافق معها، ولن يكون بها ومعها. وبيانا لهذه المقدمة عرف المؤلف نموذج الحكم الإسلامي، باعتباره أحد النماذج الممكنة التي يمكن أن تحل في إطارها أزمة الحداثة الأخلاقية، وذكر بعض محاسنه، ومنها أنه ليس مجرد نموذج نظري تؤثثه مجموعة من المفاهيم، وإنما يتعدى ذلك إلى نموذج للعيش، شعاره المميز الشريعة، التي في حقيقتها نمط عيش أكثر مما هي منظومة مفهومية.

إن التأسيس للحكم الإسلامي كنموذج مكافئ ومعادل للنماذج الأخرى (أرسطو، أكويني، وكانط)، وله نفس القدر من المعقولية والمشروعية، اقتضى من المؤلف مناقشة عدد من القضايا والاعتراضات التي من شأنها الطعن في هذا النموذج من قبيل تهمة الماضوية التي تلصق عادة بطلاب الحكم الإسلامي؛ ومعاداة التقدم بسبب الربط الضمني بين الحكم الإسلامي والتأخر؛ والتنوير باعتباره مناقضا للمرجعيات المعرفية للحكم الإسلامي وخاصة مبدأ العقلنة والحرية..، وأبان في هذا السياق عدم حيادية هذه الأوصاف، وخلفياتها الأيديولوجية.

ومن ثم، يخلص المؤلف إلى «أنّ من المشروع استدعاء أي نطاق مركزي للأخلاقي، من الماضي أو الحاضر، يمكنه أن يوفر لنا مصدرا للإحياء الأخلاقي. وعلى الرغم من كون الماضي بائدا، ماديا ومؤسسا، فإن مبادئه الأخلاقية ليست كذلك. وهكذا، فإن استدعاء نموذج الحكم الإسلامي هو على القدر نفسه من المعقولية والمشروعية مثل استدعاء أرسطو والكويني أو كانط».[3]

بعد هذا التأسيس لنموذجية الحكم الإسلامي، اتجه المؤلف إلى تعريف الدولة الحديثة وبيان أوجه تعارضها مع نموذج الحكم الإسلامي، وذلك من خلال خمسة خواص شكلية محددة لهذه الدولة منذ ظهورها في التاريخ الحديث، وهي على التوالي: «(1) تكوين الدولة كتجربة تاريخية محددة ومحلية إلى حد بعيد؛ (2) سيادة الدولة والميتافيزيقا التي أنتجتها؛ (3) احتكار الدولة التشريع وما يتعلق بذلك من

[3] وائل حلاق، الدولة المستحيلة، م. س، ص. 56.

احتكار ما يسمى العنف المشروع؛ (4) جهاز الدولة البيروقراطي؛ (5) تدخل الدولة الثقافي الهيمني في النظام الاجتماعي، بما في ذلك إنتاجها الذات الوطنية».[4]

وقد حاول الدكتور حلاق على امتداد هذا الفصل بيان هذه الخواص وتعارض كل منها مع الحكم الإسلامي، ففيما يتعلق بالخاصية الأولى يلح المؤلف على أن الدولة منتج تاريخي في موقع محدد ذي ثقافة محددة، ألا وهو أوروبا الوسطى والأطلسية، ولا يمكنها من خلال هذه النشأة التفلُّت من الزمنية؛ أما مفهوم سيادة الدولة فهو ينتج نوعا من الميتافيزيقا تشبه السيادة الإلهية، الشيء الذي يجعلها مناقضة وبغيضة في سياق الحديث عن الحكم الإسلامي..

ومن ناحية أخرى اعتنى المؤلف نقديا بأهم ما تفخر به هذه الدولة، وتدافع به عن ديمقراطيتها، حيث خصص فقرات طويلة لنقد مبدأ فصل السلطات، منبها إلى مجموعة من النواقص التي تعتريه، والتي تكفي لجعل المسلمين وغيرهم يتناولونه بحذر، [5] ولعل أهم هذه النواقص استحالة الفصل عمليا بين مكونات الدولة الحديثة، فتصور فصل تام بين السلطة التشريعية والتنفيذية هو أمر بلاغي وغير واقعي، مستدلا على ذلك من تجارب دستورية وسياسية مختلفة، وعلى رأسها النظام الدستوري الأمريكي.

وبعد بيان تداخل السلط وليس انفصالها في نظام الدولة الحديثة، قرر المؤلف ما يلي، ونقلا عن هانز كلسن (Hans Kelsen): «إن مبدأ الفصل بين السلطات كما يفهم حرفيا أو كما يفسر كمبدأ لتقاسم السلطات ليس ديمقراطيا في جوهره. فما يتماشى مع فكرة الديمقراطية.. هو التصور الذي مفاده أن كل السلطة يجب أن تكون مركزة في الشعب.. يجب أن تمارس السلطة كلها هيئة واحدة ينتخب الشعب أعضاءها، ويجب أن تكون مسؤولة قانونيا أمام الشعب».[6]

ومقابل هذا التداخل في السلط الذي تعيش به الدولة الحديثة، نجد في التجربة التاريخية للحكم الإسلامي استقلالا كبيرا للسلطة التشريعية (الفتوى والفقه..) عن بقية السلط، فالسلطة القضائية كانت تقتصر على تطبيق القانون الأخلاقي للشريعة، [7] ونفس الشيء يمكن قوله عن السلطة التنفيذية التي كانت

[4] نفسه، ص. 63.

[5] نفسه، ص. 88.

[6] نفسه، ص. 104.

[7] نفسه، ص. 129، 130.

تقف بمعزل عن السلطة التشريعية والقضائية، [8] وانتقد في هذا السياق مفهوم الاستبداد الشرقي حيث اعتبره إسقاطا مفهوميا للأوضاع التي كانت عليها أوروبا قبل القرن 19. [9]

وإجمالا؛ إن الإسلام - في نظر وائل حلاق - «كحضارة عالمية طور أخلاقا قانونية نموذجية راسخة تاريخيا حددت هويته..، فلا هوية إسلامية من دون هذه الأخلاق..؛ ثانيا كانت الشريعة في هذا التاريخ وفي الهوية التي أنتجتها التعبير عن سيادة الله..؛ وأخيرا شكل مفهوم سيادة الله في الإسلام نموذجا خاصا من نماذج الفصل بين السلطات». [10] ومن ثم، كانت سيادة الشريعة حكما للقانون متفوقا على نظيره الحديث..، وبالتالي سعي المسلمين اليوم للأخذ بنظام فصل السلطات الخاص بالدولة الحديثة رهان فاشل أو أقل شأنا مما ضمنوه لأنفسهم عبر قرون، [11] حيث كان الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية أكثر دقة في تجسيد معنى الفصل وأكثر تفوقا قياسا بما نجده في الدولة الحديثة. [12]

وليس هذا فحسب، فالدولة الحديثة وبالإضافة إلى ما سبق تعاني من نقص فظيع في الشرعية الأخلاقية، والتي تعود بدورها إلى جذور فلسفية مرتبطة بنزعة السيطرة والسلطان على الطبيعة والمادة، وتجريدها من القيمة، حيث يمكن للدارس أن يدرس الآخر المادي بصورة مجردة من العاطفة وبلا تبعات أخلاقية أو قيمية، [13] ومن ثم «فالدولة الحديثة وإرادتها السيادية المتمثلة في القانون، ليست جزءا لا يتجزأ من رؤية العالم هذه فحسب، بل هي أيضا واحد من معماريها الأساسيين». [14]

وقد تجلت هذه الرؤية بشكل جلي في التمييز على صعيد القانون بين ما هو كائن، وبين ما يجب أن يكون، حيث يعكس الارتباط بالأول نزعة وضعية وعقلانية تتجاهل الأخلاق التي يجسدها مبدأ «ما يجب أن يكون»، والتي تستند إلى الدين والمصادر الروحية. وفي هذه النقطة لا يتردد وائل حلاق في دعوة المسلمين إلى التشبث بالشريعة الإسلامية التي سلمت من هذا الانشقاق وربطت دائما بين الكائن، وما يجب أن يكون، فالمسلمون اليوم ليس لديهم «ما يدفعهم إلى اختيار قانون الدولة الحديثة، لأنهم ما

[8] نفسه، ص. 134.
[9] نفسه، ص. 134، 135.
[10] نفسه، ص. 142، 143.
[11] نفسه، ص. 144.
[12] نفسه، ص. 148.
[13] نفسه، ص. 149- 154.
[14] نفسه، ص. 155.

زالوا يتمتعون بثقافة قانونية أصرت لأكثر من اثني عشر قرنا على قانون ذي بنية نموذجية، أي قانون أعطاه لحمته وسداه مصدر أخلاقي شامل».[15]

إن نهوض الدولة الحديثة بأهدافها، لا يمكن أن يحصل إلا بمواطن أو ذات حديثة كذلك، وهو ما يكشف عن عيب آخر من عيوب هذه الدولة والذي يتمثل في سعيها الحثيث لإنتاج ذوات غير مسبوقة، مختلفة عن ذوات أشكال الحكم التقليدية التي سبقتها، ذوات مستعدة للموت من أجلها. وقد استعملت الدولة عدة وسائل ضبطٍ لإنتاج رعاياها، وأبرزها أجهزة الشرطة والبيروقراطية، والمدرسة أو التعليم الإلزامي...[16] والجدير بالذكر في هذا السياق أن الأكاديميا واحدة من هذه الوسائل، وذلك بتبنيها للمنطق الوضعي، وتسليمها بظاهرة الدولة، واشتغالها لحساب هذه الدولة حيث تقدم لها الأبحاث ذات الطبيعة العسكرية والسياسية.[17]

ومن النتائج المباشرة للأدوات الضبطية للدولة الحديثة على الصعيد الاجتماعي ظهور عالَم الاجتماعي، حيث يتكشف المجتمع في صورة الدولة، و«يشكل السياسي المجتمع، وخصوصا أطفاله بحسب نموذج المواطن القومي، مواطن الدولة القومية، بكل الخصائص التي تشملها هذه الهوية وتتضمنها»[18]، ويعتبر الغلو القومي الذي شهده العالم في الفترة المعاصرة، وما ترتب عنه من كوارث من نتائج تدمير النظام الاجتماعي وإعادة هندسته.. فلم «تعد الإنسانية تعبد آلهة، لكنها صارت تعبد نفسها باعتبارها الأمة المتعالية وبتنا نرجسيين مجنسين ذوي هويات قومية».[19]

ولدحض شرعية هذا النموذج وآثاره البائسة يعطف المؤلف على تجربة الحكم الإسلامي الذي سلم تاريخيا من آفة إنتاج الرعايا والدولة القومية، فذوات الشريعة مختلفة تماما عن ذوات الدولة، وأهم ما يميزها هو التركيز على أخلاقية الإنسان، وربطها الدائم (أي الشريعة) بين الأخلاقي والقانوني، فالمطالع للشريعة الإسلامية يلمس تداخلا واضحا بين الأبواب والفصول ذات الطبيعة القانونية، والأبواب

[15] نفسه، ص. 174.

[16] نفسه، ص. 190- 194.

[17] نفسه، ص. 195.

[18] نفسه، ص. 200.

[19] نفسه، ص. 207.

الشعائرية والأخلاقية، وهو ما افتقدته التجربة الغربية، «فإنسان الدولة الحديث هو، بالتعريف، نقيض الإنسان الأخلاقي الذي تشخص أبصارنا إليه».[20]

ويستمر الدكتور وائل حلاق في هدم صرح الدولة الحديثة، ويقف في الفصل السادس مع إشكالية طريفة وتتعلق بإمكانية استمرار نظام حكم إسلامي في الوجود في ظل نظام معولم، وذلك كمدخل للحديث في عدد من خصوصيات الاقتصاد الإسلامي الموسوم بالأخلاقي، ونبه في هذا السياق إلى الأخطار الأخلاقية المحدقة بالشريعة والحكم الإسلامي في ظل هيمنة الشركات على الاقتصاد، واعتبر في هذا السياق أن الشركة وكل ما تمثله كمشروع رأسمالي ضارٌ، ليست منفصلة عن الأخلاق فحسب، وغير أخلاقية..، بل هي أيضا خلاصة العداء للشريعة.[21]

إن هذا النقد اللاذع للدولة الحديثة، وبالمقابل الاحتفاء الاستثنائي بالحكم الإسلامي وضع القارئ في مأزق استحالة التعايش بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، وسرد الكاتب في هذا المعنى مجموعة من التباينات الجوهرية بين الطرفين،[22] الشيء الذي جعله يلتفت في آخر فصول الكتاب إلى سؤال: كيف ينظم المسلمون حياتهم على أسس اجتماعية واقتصادية وسياسية من دون إما الاستسلام للدولة الحديثة أو اعتراف الدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها بشرعية الحكم الإسلامي؟.[23]

وجوابا على هذا السؤال لا يخفي الدكتور وائل تشاؤمه، وضعف نجاح أي من الحلين، وهو ما يجعله يلجأ إلى مخرج آخر، يمكن اختصاره في إعادة الاعتبار للنطاق الأخلاقي في الحياة الإنسانية، وأهم اقتراحاته في هذا الباب: «يمكن للمسلمين الآن – خاصة بعد الربيع العربي – أن يشرعوا في الإفصاح عن أشكال حكم جديدة وبنائها على نحو تكون قابلة لتطوير أكبر وأقوى على النمط نفسه..؛ يمكن للمسلمين ونخبهم الفكرية والسياسية، خلال عملية بناء المؤسسات الجديدة التي تتطلب إعادة صياغة قواعد الشريعة وتقديم تصور جديد للمجتمع السياسي، أن يتفاعلوا، ويجب أن يتفاعلوا مع نظرائهم الغربيين في ما يخص ضرورة جعل الأخلاقي النطاق المركزي. وهذا يتطلب من المسلمين تطوير مفردات تهتم ضمن ما تهتم

[20] نفسه، ص. 248.

[21] نفسه، ص. 272.

[22] نفسه، ص. 277.

[23] نفسه، ص. 284.

بمفهوم الحقوق في سياق ضرورة بناء تنويعات للنظام الأخلاقي تناسب كل مجتمع»[24]، ويدعو في هذا السياق إلى التواصل مع النقد الأخلاقي للحداثة ورواده، وتأسيس تحالف أخلاقي ينقد الإنسانية.

ويختم بالقول: «لا شك أن العيش معا في سلام على الأرض هو عمل شاق، وقد يكون يوتوبيا حديثة أخرى، بيد أن إخضاع الحداثة لنقد أخلاقي يعيد هيكلتها يبقى الحاجة الأساس، لا لقيام حكم إسلامي فحسب، بل لبقائنا المادي والروحي. ليست الأزمة حكرا على الحكم الإسلامي والمسلمين».[25]

3- هل الدولة الإسلامية ممكنة؟

إن أطروحة الدكتور وائل حلاق تشدد على رفض الجمع بين لفظي الدولة والإسلامية، ويعتبرهما نقيضان لا يجتمعان، فالدولة بالضرورة، مفهوما وآثارا، لا يمكنها أن تكون إسلامية، وأي سعي في هذا الاتجاه هو سعي في الطريق الخطأ، كما أن الحكم الإسلامي بحسب تعريفه هو الآخر معارض لمنطق الدولة وفلسفتها، الشيء الذي جعله يعلن بوضوح تام بأن مطلب الجمع بين الأمرين يدخل في باب الاستحالة، وهو ما عبر عنه بالدولة المستحيلة، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل الأمر فعلا بهذه الصورة، وأن طبيعة الشريعة وجوهرها ناف لمنطق الدولة، ووجود أي منهما يلغي بالضرورة الآخر؟، هل قدر المسلمين بإسلامهم أن يعيشوا بدون دولة، وإذا سعوا إلى ذلك لا بد أن يضحوا بشريعتهم؟.

إن هذا التساؤل، ينقلنا إلى مناقشة بعض أفكار وائل حلاق في هذا الكتاب، ونقدها بما يساعدنا على التماس آفاق أخرى للفكر السياسي الإسلامي تنجينا من موقف الاستحالة وتبعاته الوجدانية والعملية.

- من القضايا الرئيسة والفرضيات المؤسسة لخطاب الدولة المستحيلة هو مفهوم الحكم الإسلامي، فقد حاول وائل حلاق تعريف هذا النوع من الحكم الذي عرفه العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط باعتباره نموذجا يتوفر على مقومات الاستمرارية، ويحتوي بين أضلعه على بدائل إخفاقات الحداثة السياسية. ربما قد نوافقه الرأي حول ميزات هذا الحكم، التي تبقى في نهاية التحليل ميزات تاريخية، غير أن الذي يجب أن نأخذه بعين الاعتبار في هذا السياق، هو البعد التاريخي لهذا النظام، فالحكم الإسلامي كما هو الحال بالنسبة للدولة الحديثة يعكس حقائق سوسيولوجية واقتصادية وسياسية شديدة الصلة بظروف العصر الوسيط، فميزات هذا النظام في جزء كبير منها متوافق مع المعطى التاريخي ومن أثره، ولا يمكن

[24] نفسه، ص. 294- 296.

[25] نفسه، ص. 297.

بأي حال من الأحوال استدعاء هذه الميزات بصرف النظر عن سسيولوجيتها، واقتصادها..، فاستقلال السلطة التشريعية (الشريعة والفتوى والنشاط الفقهي..) على سبيل المثال يجب أن يبحث في ضوء المعطى التاريخي، ونفس الشيء يقال عن استقلال القضاء والسلطة التنفيذية.

ومن ثم، فالدعوة إلى الحكم الإسلامي باعتباره نموذج يجب أن يحذر معها وفيها من الوقوع في الدعوة إلى المتغير، الشيء الذي يجعل السعي إلى الإسلامية سعيا مستحيلا استحالة عودة التاريخ إلى الوراء.

ومن ناحية أخرى؛ إن "الحكم الإسلامي" ليس إسلاميا خالصا، كما يوهمنا بذلك الدكتور وائل حلاق، وخاصة في جانب السلطة التنفيذية ووظائفها، بل فيه من آثار نظم حكم الأوائل الشيء الكثير، وذلك نظرا للتثاقف السياسي والحضاري الذي حصل بين شعوب وحضارات البحر الأبيض المتوسط، وأيضا بسبب تشابه الأسس السوسيولوجية والاقتصادية، ومن ثم يجب الانتباه أثناء الدعوة إلى نظام حكم إسلامي في العصر الوسيط إلى أن كثيرا مما ندعو إليه هو من أصول فارسية أو رومانية أو يشبهها.

إن هذه الملاحظات الإجمالية على مفهوم الحكم الإسلامي كما تبناه وائل حلاق - وهو مفهوم مرجعي على طول الكتاب - تجعلنا متفائلين بصدد ظهور أشكال أخرى من الحكم، وبتوافق مع المعطى التاريخي السوسيولوجي والاقتصادي والسياسي، وبتوافق أيضا مع المبدأ الأخلاقي السائد المجال الإسلامي.

- إن مفهوم الدولة الحديثة كما صاغه وائل حلاق يجعله مفهوم تاريخيا ضيقا يعني تجربة حضارية خاصة وهي تجربة أوروبا الغربية بالأساس، ويربطها بكل مفردات هذه الخصوصية الحضارية الفلسفية والفكرية والاجتماعية، ويرى أن انتقال هذا المنتج إلى مجال خارج بيئته الأصلية لا بد وأن تصاحبه ترسانته من المفردات الثقافية والفلسفية، فالسعي لإقرار الدولة الحديثة بالعالم العربي والإسلامي – مثلا – لا يمكن أن ينجح في غياب ميتافيزيقاها حول السيادة (السيادة البشرية)، والتسلط، والانفصال عن القيمة الخلقية..

لكن، السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل فعلا تجارب التثاقف والتعارف الإنساني التي تمت تاريخيا تؤكد هذه الحقيقة أم تنقضها؟، هل فعلا تاريخ التأصيل وتجاربه لدى الحضارات العالمية يؤكد أن انتقال المفاهيم والتجارب من تجربة إلى أخرى انتقال غير قابل للتصرف؟.

إننا نظن خلاف ذلك، فتجارب الماضي والحاضر تؤكد إمكانية انتقال التجارب والمفاهيم، وتبيُئها بحسب معطيات وظروف حقل الاستقبال، ولعل الدولة مفهوما وتجربة مما خضع لعمليات نقل متكررة، وبصورة تراعي الخصوصيات، غير أن هذا الكلام لا يعني عدم وقوع بعض تجارب النقل في التقليد، الذي يبعد كثيرا عن التأصيل أو التبيئة.

وفي الحالة العربية، يجب الإقرار أن العالم العربي ولأسباب تاريخية موضوعية ومفهومة أنتج تدريجيا وابتداء من القرن 19م المجال السياسي الحديث، الذي استدعى بالضرورة شكلا في الحكم يشبه الدولة إن لم يكن هو عينها، وأهم الحدود التي أطرت المجال السياسي الحديث: انبثاق وظائف سياسية جديدة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة..؛ التحول السوسيولوجي من مجتمعات القبيلة إلى مجتمعات المدن؛ تولد الحاجة إلى الشرعية السياسية الحديثة، ومعها مفهوم المواطنة..

إن الدولة العربية الحديثة في هذا السياق هي مولود شرعي للتجربة العربية في العصر الحديث، وليست تقليدا أعمى للغرب، ومما يشهد على أصالة هذه الدولة ونسبها العربي هو اضطراباتها الهوياتية، والتي تعكس من جهة رغبة الدولة الحديثة في اصطحاب ميتافيزيقاها إلى مجالات غير مجالاتها؛ وتعكس من جهة ثانية رغبة الإسلام في خوصصة هذه الدولة وتبيئتها، ولا زال جزء من هذا التوتر ساري المفعول إلى اليوم.

والجدير بالتأمل في هذا السياق، هو تجارب عدد من الدول العربية، والتي حاولت أن تجد تسوية معينة مع الإسلام، والتخلص من بعض مكروهات الحداثة السياسية، وعلى رأس هذه التجارب الدولة المغربية في طبعتها الجديدة مع العاهل محمد السادس، والتي حاولت أن تؤسس لصلة بين الزمني والديني وبالتالي الربط بين الأخلاقي والعقلاني في المجال السياسي دون أن يهمين أحدهما على الآخر، وذلك بتأويل مجال الممارسة السياسية تأويلا فقهيا يجعلها مجالا للمصالح المرسلة، التي مهما سار فيها العقل، لا ينفك عن جذره الأخلاقي الممتد من العقيدة إلى الشعائر والمعاملات.

- ربما نتفهم خلفيات خطاب وائل حلاق وأطروحته بالنظر إلى موقعه، وطبيعة النقاش المنخرط الذي ينخرط فيه، لكننا نجد أنفسنا غير قادرين على مسايرته بالنظر إلى الظروف التي نحياها في العالم العربي، فمشكلتنا الأساسية ليس الطابع المادي للحداثة وانفصالها عن الخلقي – وهذه حقيقة – ولكن مشكلتنا بالأساس مع الأخلاقي الذي تقاوم بعض صوره جهد التحديث والعصرنة، فنحن لسنا بحاجة إلى من يقنعنا بأن الدولة الحديثة تعيش مأزقا أخلاقيا، وتحاول أن تخرج منه بأشكال مختلفة، وبالتالي

الاطمئنان إلى روحانيتنا، بل نحن بحاجة إلى من يدلنا على سبل بناء «دولة حديثة إسلامية»، تجتمع فيها الطمأنينة الروحية والمادية.

خاتمة:

إن الدولة الإسلامية يتحول وضعها من الاستحالة إلى الإمكان إذا تم تناولها في ضوء معطيات التاريخ، ودروسه، فالعالم العربي يمكنه أن يتحقق من هذه الدولة دون أن يتخلى عن خصوصياته الأخلاقية والثقافية، فتجارب التثاقف والتداخل الحضاري تعزز الثقة بظهور هذا النوع من الدولة.

فإسلامية الدولة في هذا السياق ترتبط بحبل سري يصل بين مرجعياتها ومؤسساتها من جهة وبين الأخلاق السياسية الإسلامية من جهة ثانية، وهي أخلاق غير محدودة، وغير قابل للوصف، بحيث هي مجال للاكتشاف والانكشاف الدائم بحسب جهاد الفرد والجماعة..

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

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

All rights reserved © 2015

جميع الحقوق محفوظة © 2015