كتاب: "مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين"

مجموعة من المؤلفين – مقدمة الطبعة الجديدة

يقدّم هذا الكتاب مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، فهو يساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب وأوجه الخلاف أولاً، كما أن إعادة قراءة الكتاب بعد ما جرى في مصر خاصةً توضح – ثانيًا – الهوة التي تفصل بين النقاشات النظرية والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها، وإمكانات وكيفيات التعامل مع جهاز الدولة القائم، سواءٌ كنا في السلطة أم في المعارضة، وثالثًا: أن استحضار محتوى الكتاب على وقع ما جرى ويجري يمكن أن يدفع إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيين في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ.

تقديم وتحرير: معتز الخطيب

"مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين"

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن مكتبة مدبولي سنة (2010)، والآن أقدّم للطبعة الجديدة منه سنة (2015)، ويَفصل ما بين التاريخين أحداثٌ وأهوالٌ تتصل بموضوع الكتاب. دفعتُ به إلى المطبعة في المرة الأولى تحت ضغط الصديق العزيز حسام تمام الذي تولى أمره ولم أكن على قناعةٍ تامة بفكرة طبعه في ذلك الحين، أما الآن وقد رحل حسام تمام إلى دار البقاء بصورة مفاجئة ومفجعة – نسأل الله له المغفرة والرحمة – فأجد في إعادة طبع الكتاب بعضَ الوفاء لرغبةٍ بدأها وأبداها، كما أن الاهتمام الذي لقيَه الكتاب والتطورات التي وقعت بُعَيد صدوره أثبتت أهمية طبعه كما أثبتت راهنيته. فقبل الثوران العربي كان النقاش والجدل حول الدولة يقع خارج حدود السلطة الفعلية للأنظمة وعلى هوامشها، وكان نقاشًا نظريًّا حول فكرة الدولة، ولكنه تَحَول مع الثورات العربية إلى صراعٍ على الدولة القائمة نفسها وعلى الشروع في تغييرها تغييرًا فعليًّا، ولذلك تحوّل الجدل من ساحة الكتابة السياسية إلى المجال العام والممارسة السياسية، وقد تفاوت حِدَّةً وشكلاً باختلاف الدول وتعقيداتها.

يقدّم هذا الكتاب مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، فهو يساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب وأوجه الخلاف أولاً، كما أن إعادة قراءة الكتاب بعد ما جرى في مصر خاصةً توضح – ثانيًا – الهوة التي تفصل بين النقاشات النظرية والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها، وإمكانات وكيفيات التعامل مع جهاز الدولة القائم، سواءٌ كنا في السلطة أم في المعارضة، وثالثًا: أن استحضار محتوى الكتاب على وقع ما جرى ويجري يمكن أن يدفع إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيين في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ، فلعل الإسلاميّ سيدرك أنه لم يفهم جيّدًا مفهوم الدولة الحديثة والدولة القائمة في عالمنا التي عادةً ما تسمى "وطنية" أو "قومية"، ولعل العلمانيّ سيدرك جيدًا أن الإسلاميّ بذل جهدًا كبيرًا وقدّم ألوانًا مختلفة من التجديد ليتواءم مع فكرة الدولة الحديثة، ولكن العلمانيّ لم يتجاوز بعدُ مأزقه الخاص مع الدين ومع القبول بحق الإسلاميّ في العمل

"مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين"- مقدمة الطبعة الجديدة

السياسيّ كلٌّ على شاكلته، وأن الشكّ الذي كثيراً ما أثاره العلمانيّ حول مدى تمسك الإسلاميّ بمبادئ الديمقراطية وتداول السلطة، اتضح أنه يعكس حالة كثير من العلمانيين أنفسهم في عدم الإيمان بذلك، والتجربة المصرية خيرُ شاهد على ذلك. ورابعًا: أن أحداث المنطقة وما يزال يجري في سوريا والعراق واليمن ولبنان يعمق أطروحة الكتاب التي يشخصها عنوانه (مأزق الدولة) بكثافة كبيرة.

ولعله من المهم هنا الوقوف على المشهد العربي الراهن لتشخيص مأزق الدولة الفعلي في عالمنا وتصوراتنا، ولنبدأ بالتجربة المصرية التي كانت تجربة مركزية وثريّة ولذلك سنتوسع فيها، ثم سنثنّي بالتجارب الأخرى.

أنعشت ثورة 25 يناير الآمال وأحيت الجدل القديم حول الدولة وشكلها وطبيعتها، وأخذت ثنائية الدولة المدنية والدولة الدينية ومسألة تحكيم الشريعة ومدلولِها حظًّا كبيرًا من الجدل والنقاش على مختلف الأصعدة قُبيل وأثناء السنة التي حكم فيها الرئيس الإخوانيّ محمد مرسيّ والتي انتهت بعزله في انقلابٍ عسكريّ ركب موجةَ احتجاجات شعبية ساهم العسكر في صناعتها سياسيًّا وإخراجها بصريًّا، ليختفي كل الجدل حول الدولة بعد ذلك، وتلجأ النخبة المصرية (العلمانية) ونخبة تحكيم الشريعة (حزب النور السلفي) إلى الوقوف صفًّا واحدًا مع دولة العسكر بلا "مدنية" ولا "شريعة"!.

ويمكن رصد شكلين بارزين للصراع على الدين والدولة في مصر بعد الثورة، بالرغم من أنه مر بمحطاتٍ وأشكال متعددة، أخذ الشكل الأول منهما صيغة الصراع على "مَدَنيّة" الدولة بين التيارات الإسلامية من جهة وما سُمي بـ"القوى المدنية" من جهة أخرى، وأخذ الشكل الثاني منهما شكلاً ممتدًّا ومتراكمًا من لحظة الانقلاب العسكري إلى لحظة تنصيب السيسي رئيسًا وما تبع ذلك من إجراءات رئاسية.

عبّر شعار "الدولة المدنية" عن مطلب الدولة الحديثة التي طمحت إليها النخبة المصرية السياسية والفكرية في مواجهة ما سُمي "أَخْوَنة الدولة"، وينتمي مصطلح "الدولة المدنية" إلى الفكر السياسي الحديث، ويقوم على معايير منها: مبدأ المواطنة وسلطة القانون وعدم استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية، ولكن الناظر في مجريات الأمور – بعد قرار عزل الرئيس مرسي – سيجد أنها سارت باضطراد في مسار معاكس لمفهوم الدولة المدنية بكل معانيها وبرعاية من سُمّوا "القوى المدنية"، سواءٌ لجهة التصورات عن الدولة ومنطق عملها، أم لجهة وظيفة الدين فيها.

فمن جهة التصورات عن الدولة، تم تغييب فكرة المواطنة والحقوق المتساوية عبر سَنّ قانون منع التظاهر ووَصْم كل الآراء المخالفة بالإرهاب، وتسييس القضاء وأحكامه، والتهرب من القصاص لشهداء ثورة يناير

في مقابل محاكمة الإخوان وبعض رموز الثورة، كما أنه تم إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والشعب ليحضر الشعب فقط بوصفه شاهدًا يُستَدعى عند الطلب أو مفوِّضًا أو صامتًا تتحدث باسمه السلطة الجديدة ورموزها السياسية والإعلامية والثقافية بل ويتم تبكيته وشتمه إن استنكف عن التصفيق أو التفويض كما حصل في الانتخابات الرئاسية الأخيرة التي جاءت بالسيسي رئيسًا، فقد تم تعطيل كل آليات الدولة الحديثة التي تقنن وسائل التعبير عن الإرادة الشعبية وتجعلها حرة وقابلة للقياس.

لم تعد العلاقة بين الرئيس والشعب علاقةً تعاقدية كما هي في الدولة الحديثة، بل علاقة قائمة – في أحد جوانبها – على "الحب" المفتَرَض من الشعب لشخص وزير الدفاع/الرئيس، وعلى "القداسة" للمؤسسة العسكرية، وعلى "الطاعة" الواجبة التي تفرضها "وطنية" مصرية لا يتم تعريفها أو تحديدها، ولكنها محصورة بالموافق الذي هو "معنا" وضد "الآخرين"، ثم هي من جانب آخر مبنية على "فردية" القائد الذي قدّم خدمة بمعزل عن كونه "موظفًا" في جهاز دولة ويتبع لمؤسسة من مؤسساتها، ولا عجب أن هذه الفردية تنحطُّ إلى مستوى اختزال الوطن بانفعال إنساني فردي حين يعرّف السيسي الوطن بأنه "حضن" وكفى!. أما دواعي الترشح لرئاسة الدولة فهي ليست نتاج عمل حزبي أو سياسي، بل نتيجة طموحات شخصية هي مزيج من منامات ومطالبةٍ شعبية غامضة لتكميل "الجميل"، وهي الدوافع نفسها التي تجعل من وضع "برنامج سياسي" أمرًا نافلةً ليس ضمن الأولويات أو حتى من المهمات.

يأتي كلُّ هذا بعد ثورة أيقظت الإرادة الشعبية والاختيار الحر عبر مظاهر وأدوات تنتمي بالفعل إلى الدولة الحديثة، سواء لجهة الآليات الديمقراطية كالانتخاب والاستفتاء والحريات الفائضة التي سادت أثناء الثورة وبُعيدها، أم لجهة فعل التظاهر المنظم والمؤطَّر بمطالبات سياسية واضحة، فضلاً عن انفتاح المجال العام أمام مختلف الفاعلين السياسيين والآراء.

أما لجهة وظيفة الدين في دولة ما بعد الانقلاب فهي شديدة المناقَضَة لفكرة الدولة المدنية، فالسلطة الجديدة افتتحت المشهد بشرعية دينية مثّلها الأزهر والكنيسة وأحد رموز التيار السلفي في مصر، وشكّل "استخدام" الدين منهجًا ثابتًا لدى سلطة الانقلاب جعل من تدين السيسي نفسه مسألة جوهرية. أما على مستوى اللغة والمفاهيم ومنطق التفكير فقد بنى شيخ الأزهر شرعية الانقلاب على نظرية فقهية هي "ارتكاب أخف الضررين" وهي نظرية من نظريات الضرورة سيتردد صداها لاحقًا عند الكاتب الناصريّ محمد حسنين هيكل الذي اعتبر السيسي "مرشح الضرورة"، وسبق لسعد الدين الهلالي رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة الأزهر أن اعتبر وزيري الدفاع والداخلية "رسولين" من رسل الله جاءا بمهمة دينية، وهو

المعنى الذي كرره السيسي لاحقًا في لقائه مع مشايخ الطرق الصوفية حين تحدث عن أنه قام بانقلابه "لخدمة الإسلام" وأنه يطلب "الأجر" من الله ويسأله أن يتقبل منه عمله الذي أسفر عن آلاف الضحايا!.

غير أن "الرؤية الدينية" الخالصة تتضح من خلال خطاب "تنصيب الرئاسة" الذي أفرد فيه السيسي محورًا لما أسماه "تجديد الخطاب الديني"، شرح فيه – كما في غيره – وظيفة الدين في المجال العام، وأن الدولة التي ينادي بها هي التي تعرّف "صحيح الدين" و"تصون منظومتنا القيمية والأخلاقية"، و"تحافظ على الصورة الحقيقية لديننا الإسلامي وتشكل عقول ووجدان المسلمين". هذه الرؤية الدينية "التجديدية" للسيسي التي تتطابق مع فكرة "الدولة السلطانية" الحارسة للدين، تنعكس على مفهوم الحرية التي يشتمل إطارها المنظم على "قوانين وقواعد دينية وأخلاقية"، كما تنعكس أيضًا في إجراءات وزارة الأوقاف المصرية التي اتُّخذت بعد توليه الرئاسة، من خلال إعادة تنظيم الشأن الديني بدءًا من الخطبة والمساجد وانتهاء بالخطاب الديني نفسه ومضمونه. الأشد خطورة برأينا هو استخدام السلطة — سواءٌ سلطة مبارك أم الانقلاب — للمؤسسة الدينية كأداة من أدوات شَرْعنة خياراتها السياسية المتقلبة، وهو ما أوقعَ رموز المؤسسة الدينية في ثلاث خطايا: الأولى التناقضات الفجة، والثانية أنهم تحولوا إلى مفتين عند حاجة السلطة لفتواهم، والثالثة أنهم غادروا لغة الفقه إلى لغة السياسة.

ومع كل ذلك لم نسمع من أصحاب شعار "الدولة المدنية" أي انتقاد أو معارضة لكل هذه الإجراءات، ما عَنَى أن الصراع بين العلمانيين والإسلاميين – في مصر على الأقل – لم يكن حقيقيًّا ولا مبدئيًّا بل كان استثمارًا في الكراهية للإسلاميين ممثَّلين بالإخوان المسلمين، وهي كراهيةٌ أزاحت كل المبادئ والأفكار، فالنخبة المصرية تحالفت مع العسكر وأقرت بهذا النكوص الشديد عن منجزات الثورة والدولة الحديثة، وقَبلت بما اعتبرته كفرًا من قبلُ؛ حتى إن الشاعر عبد المعطي حجازي والناقد صلاح فضل – مثلاً – خرجا على الفضائية المصرية بُعيد إعلان فوز السيسي بالرئاسة ليمتدحا "الانتخابات الديمقراطية" الوحيدة التي عرفتها مصر منذ ستة عقود، وأنها حمتهم من "السلطنة الإسلامية" التي حملها الإخوان!.

الغريب أن هذا النكوص الشديد حمل شعارًا عامًّا تردد كثيرًا في خطاب العسكر والإعلام والنخبة وهو "الحفاظ على الدولة" من دون أي وصفٍ آخر، وهو ما عنى جهاز الدولة القائم على صورته، على اعتبار أنه مكسبٌ تهون في سبيله كل الرزايا وأنه النموذج الوحيد الذي يحفظ ما سمي "الهوية المصرية"، وهكذا

تلاشت كل الأفكار والمبادئ في سبيل الحفاظ على شكل الدولة القائمة دون أي تغيير بل مع التراجع إلى الأسوأ بالمقارنة مع نظام مبارك.

ولو تجاوزنا مصر إلى دول مثل سوريا والعراق واليمن ولبنان فسنجد الوضع أكثر تَأَزمًا، ففي أيار 2008 سيطر "حزب الله" على بيروت ردًّا على قرار حكوميّ بمصادرة شبكة الهاتف الأرضي التابعة للحزب، وفي آذار 2013 سيطرت جماعات إسلامية مسلحة على الرقة في سوريا، وفي حزيران 2014 سيطر "تنظيم الدولة الإسلامية" (داعش) على مدينة الموصل، وفي أيلول 2014 سيطر "الحوثيون" (أنصار الله) على صنعاء اليمن، وهي أحداثٌ دالَّةٌ على هشاشة ما سُمي "الدولة الوطنية" وهزال أجهزتها وتفككها من جهة، وتعاظم دور وقوة تلك التنظيمات (ما قبل الدولتية) التي استطاعت هزيمة الدولة في تلك الأماكن من جهة ثانية، والأبعاد الطائفية التي تشغل هواجس ودوافع تلك التنظيمات من جهة ثالثة، وهو ما دفع أحد الكتّاب إلى أن يرى في ذلك "خراب الدولة الوطنية" [1]، وهو خرابٌ يأتي في دول ديكتاتورية متصدعة إما بسبب التدخل الخارجي العسكري المباشر كما حدث في العراق مع الاحتلال الأمريكي، أو بسبب ثورات شعبية زعزعت أركان النظام الديكتاتوري ولم تفلح في إسقاطه كما في سوريا واليمن، أو في بلد مبنيّ على أساس طائفي في تركيبته وميثاقه كما في لبنان، وهي التركيبة التي سمحت باستقواء إحدى طوائفه (حزب الله) على الدولة لتصبح هي الدولة.

لكنّ تعبير "الدولة الوطنية" الذي يقبع في ظلال شعار "الحفاظ على الدولة" - بأل التعريف - يبقى تعبيرًا غائمًا عن الدولة التي ورثت الاستعمار الأوربيّ منتصف القرن الماضي، و"الوطنية" هنا عَنَت معنىً سالبًا أكثر مما عنت معنى إيجابيًّا، أي أنه أُريد بها دولة "ما بعد الاستعمار" أو الدولة التي لا يحكمها الاستعمار مباشرةً، أي الخروج من حالة الاحتلال إلى حالة حكم "أبناء البلد" [2]، ولكنّ إعلان سقوط الخلافة المدوّي سنة 1924م عَنى سقوط آخر رموز وحدة "الأمة"، وأن الدولة التي ورثت الاستعمار ورثت عنه مشروع التقسيم (سايكس بيكو)، وأن الدولة "الوطنية" عنت نهاية مفهوم "الأمة" التي مزقتها الحدود "الوطنية" للدولة الناشئة حتى باتت "الأمة" ممزقة على امتداد حدود "الوطنية" التي ستُنتج فيما بعد "هويات" قومية سبيلُها إلى الحكم الانقلابُ العسكري، وسبيلها إلى الاستقرار الاستبدادُ وإنشاء أنظمة سلطوية سيتحول بعضها لاحقًا إلى مقولات قومية لإنشاء "الأمة العربية" الموعودة التي بقيت مؤجلة؛ لأن

[1] انظر: راتب شعبو، خراب الدولة الوطنية، مقال في صحيفة المستقبل، الأحد 2014/10/2.

[2] انظر: ماهر مسعود، الدولة الوطنية وروح الطائفية، مقال في صحيفة الحياة اللندنية، الأربعاء 2015/10/10.

بناء الدولة "الوطنية" فرَض بناء السدود وترسيخ الأنظمة السلطوية التي أصبحت هي الدولة؛ بحيث يتحول كلُّ فعلِ معارضة سياسية إلى خيانة للدولة الوطنية، وهي دولةٌ هجينٌ تقف عند حدود ما دون الدولة، وهي ممزقة إلى طوائف وأنظمة أقلوية بالمعنيين الطائفي والنخبويّ (نخبة المصالح أو العسكر)، فلا هي دولة ولا هي أمة، ولذلك فشلت في إنتاج الروابط "الوطنية" كما فشلت في حماية أراضيها وفرض ولايتها على حدودها "الوطنية"، وهو ما توضحه الأحداث المشار إليها سابقًا، وتوضحه الحروب الطائفية التي تتزعمها إيران وحلفاؤها في سوريا والعراق واليمن ولبنان وجماعاتٌ سنيةٌ متطرفةٌ اكتسبت قوتها من مقاومة الاحتلال الأمريكي ثم المشروع الإيراني الطائفي، وهي حروبٌ دمويةٌ عنيفة، تَشي بنهاية مرحلة تاريخية، سماها بعضهم "نهاية الدولة الاستبدادية – العسكرية المغلّفة بغلالة خطاب قومي ممزق" [3] التي تستميت من أجل البقاء، وهي نهايةٌ تكاد تشبه زمن الأفول العثمانيّ الذي انتهى بسقوط الخلافة وانقسام الأمة.

إن فشل "الدولة الوطنية" التي هي في الحقيقة ما دون الدولة أو ما قبل الدولة بالمعنى الحديث، يُعيدنا مجدَّدًا إلى عمق النقاش حول فكرة الدولة المأمولة في عالمنا العربي والإسلامي وعلاقتها بالدين والتراث والحداثة، ولذلك أثار الكتاب الأخير لوائل حلاق (الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي) الصادر حديثًا (بالإنجليزية 2013، وبالعربية 2014) الكثير من النقاش، خصوصًا أن نسخته العربية تأتي في مرحلة ما بعد الانقلاب والتنكيل بالإسلاميين.

أطروحة حلّاق تتلخص في أن "مفهوم (الدولة الإسلامية) مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخليٍّ، وذلك بحسب التعريف السائد لما تمثله الدولة الحديثة"، وهي أطروحةٌ سابقةٌ على الثورات وحصيلة تراكم بحثي سابق، وكنتُ قد التقيت المؤلف في سبتمبر 2011 في جامعة كولومبيا، وتناقشنا حول الانشغالات البحثية المشتركة وأخبرني أنه عاكف على كتابة كتابه عن "الدولة الإسلامية"، وقد بدا منذ ذلك الحين وجود تقارب وأفكار مشتركة، لَحَظها حلاق نفسه وصرّح بها في اللقاء المذكور، ولكنني اليوم بعد صدور الكتاب ونشر بعض أبحاثي في الموضوع [4] تتضح أوجه التلاقي والفراق، فنحن نلتقي في أن أطروحة

[3] إلياس خوري، الأفول وحرب البربريات، مقال في صحيفة القدس العربي، 2015/5/25.

[4] منها المبحث الأخير في هذا الكتاب الذي كُتب سنة 2007 ودراستي عن "الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: رؤية نقدية" التي كتبتها في منتصف 2012 بدعوةٍ من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات لمؤتمره السنوي الأول تحت

"الدولة الإسلامية" متناقضة ذاتيًا وجوهريًا، ولكنّ طريقة كلٍّ منا في إثبات تناقضها الذاتي مختلفة، فمن جهتي قدّمتُ تحليلاً نقديًا لأطروحة "الدولة الإسلامية" أَوضحَ أن المفهوم يلفّه الغموض عند أصحابه أنفسهم، وتلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم)، وبلورتُ الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولاً، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن ما اصطلحتُ عليه بـ"الفقه الحركي" ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

أما كتابُ حلاق فهو ليس كتابًا في الفقه السياسيّ وهي المساحة التي اشتغلت عليها، ولكنه "مقالٌ في الفكر الأخلاقيّ أكثر من كونه تعليقًا على النواحي السياسية أو القانونية" كما يصفه هو نفسه [5]، لأنه يقوم على مركزية الأخلاقيّ، ويتوجه أصالةً إلى نقد الحداثة الغربية وأن مأزقها المركزي هو مأزق أخلاقيّ، لأن جوهر مشروعها يقوم على "تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك"، والدولة هي من أهم الفاعلين في هذا المشروع، ومن هنا تأتي – في نظره – ضرورة البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى غير تقاليد الحداثة، وهو أمرٌ شغَل عددًا من المفكرين مثل ألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وتشارلز لارمور، وإذا كان هؤلاء قد اقتصروا في البحث على التراث الأوربي (أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني) فإن وائل حلاق يرجع إلى المصادر الأخلاقية الإسلامية قبل الحديثة التي أمكنته من الحديث عن "حكم إسلامي نموذجي" [6] هو حكم شريعة ما قبل العصر الحديث، وهي في الجوهر قانون أخلاقيّ متعارَف عليه ومتفاعل مع الأعراف المحلية حتى غدا القوة العليا قانونيًا وأخلاقيًا وقَبِلته المجتمعات والسلالات تاريخيًا كنظام مركزيّ.

عنوان: "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات" ثم نُشرت لاحقًا في أعمال المؤتمر، وفي مجلة تَبَيُّن، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد 3، سنة 2013.

[5] وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص24.

[6] انظر: حلاق، الدولة المستحيلة، ص36-38.

سبق لي في دراساتي خلال السنوات العشر الماضية [7] أن شخّصت المأزق في ما سميته "الأزمنة الحديثة" وهي تبدأ بمرحلة التنظيمات العثمانية (1839-1876) التي ابتدأت عملية التحديث مرورًا بسقوط الخلافة 1924 وصولاً إلى ما سُمي "الدولة الوطنية"، وقد انشغلتُ ببحث مأزق الفقه الإسلامي ومأزقنا معه منذ لحظة الدخول في الأزمنة الحديثة إلى اليوم، ومن هنا اصطلحتُ على ثلاثة أنواع من الفقه أسميتها الفقيه الحركي (ما سُمي "الإسلام السياسي") والفقيه الكلاسيكي (فقيه التقليد المذهبي والمؤسسات التعليمية) وفقيه الجهاد (جماعات العنف ونسميه فقيهًا تَجَوُّزًا) [8]، وهي جميعًا تعكس مأزق استعادة شريعة ما قبل الأزمنة الحديثة في الأزمنة الحديثة، ولهذا اضطرب الوعيُ الفقهيُّ وانقسم الوعيُ العربيُّ بين إسلاميين وعلمانيين، وجوهر الانقسام يكمن في التحاكم إلى نموذج معياريّ ثابت في الغرب أو في التراث، فلم يَتم السعي إلى اجتراح نموذج توافقي أو تعاقدي يتطور من داخل بنية مجتمعاتنا وإرثها وتطورات الأزمنة الحديثة التي فرَضت علينا أن نكون جزءًا منها.

فكرة التحاكم إلى نموذج معياريّ عَنَت الاقتباس والنقل عن الغرب أو التراث، ولكن التيار العامّ (وهو الفقه الحركي أو الإخوان المسلمون خاصةً) سلّم بنموذج الدولة الحديثة وسعى إلى أسلمتها والمزاوجة بينها وبين إرثه الإسلامي، ومن هنا أخذت استعادة الشريعة مداخل مركزية تلخصت في بناء فكرة "النظام الإسلامي" في أبعاده المتعددة وأبرزها السياسيّ، في محاولة جديدة لإعادة بناء السياسة الشرعية على شاكلة الدولة، ومدخل المقاصد والمصالح لتوسيع الاجتهاد الفقهي ليواكب الحياة العامة والأزمنة الحديثة[9].

على وقْع الأزمنة الحديثة تَفَكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكليًّا كما يرى وائل حلاق وأرى، وهو ما أدى إلى إفراغ الشريعة من مضمونها وتحويلها إلى "مادة خام"،

---

[7] خصوصًا في أبحاثي التي نشرتها وتلك التي قدّمتها في ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان السنوية منذ 2006 وحتى الآن، وفي مشروعي البحثيّ الذي اشتغلت عليه باحثًا زائرًا في منتدى الدراسات العابرة للأقاليم في برلين 2012-2013 تحت عنوان: "الفقيه في الأزمنة الحديثة".

[8] انظر دراستي: الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة، مجلة تَبَيُّن، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد 9، سنة 2014.

[9] تناولتُ في دراسة لي قدّمتها في الندوة الفقهية العُمانية المشار إليها سابقًا "مسالك الفتوى في الإسلام المعاصر"، كما تناولت توظيف المقاصد في الأزمنة الحديثة في دراستي: الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها، مجلة إسلامية المعرفة، (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، عدد 48، 2007م.

ما عنى أنها فقدت دورها كفاعل اجتماعيّ لمصلحة الدولة الحديثة، وأن وظيفتها أضحت إضفاء الشرعية فقط على مشاريع الدولة/النموذج.

لكن وائل حلاق انصرف إلى نقد الحداثة الغربية أصالةً وبيان أوجه المفارقة أو الاختلاف بين الدولة الحديثة وبين "نموذج الحكم الإسلامي" قبل الأزمنة الحديثة ليوضح أنهما لا يلتقيان؛ لأنهما يعبران عن نمطين متباينين، ما يعني أن مشروع التلاؤم مع الحداثة مشروعٌ يحمل تناقضًا جوهريًّا في ذاته؛ لاختلاف البنى الدستورية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي وهو اختلاف دستوري نوعي، ولأن الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، فالذوات التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تباينًا كبيرًا، الأمر الذي يولّد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم [10].

هذا النقد الأخلاقي للحداثة يدفع إلى استحضار مشروع طه عبد الرحمن الذي قدّم نقدًا جذريًّا للحداثة ثم للدولة الحديثة [11] والذي يحظى بإشادة كبيرة من حلاق ويُشكل أحدَ مصادره [12]، فطه عبد الرحمن ووائل حلاق يركزان على مركزية الأخلاقيّ بل ويستحضران أو يبنيان أو يناقشان مقولات فلسفية مشتركة أحيانًا، بل إن جوهر كتاب حلاق هو الاستعادة الأخلاقية للشريعة لا استبعادها بحجة أنها غير صالحة للأزمنة الحديثة، أي إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميّين؛ لأنها أفضل الطرق لإعادة تشكيل الحداثة التي هي بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية [13]، ومن هنا فأعتقد أن حلاق وقع ضحية عنوان الكتاب وإشكالية "التَلَقي"، حتى فهم البعض أنه يقول باستحالة تحقق الشريعة مطلقًا وهي عادة ما تُختزل في أطروحة "الدولة الإسلامية" التي يَرفضها كلانا.

وعلى خلاف وائل حلاق، ركّزت في كتاباتي على "التشكيلات الفقهية الحديثة" التي تم تصنيعها من الشريعة (التي تحولت إلى مادة خام) في الأزمنة الحديثة للحفاظ على الخلافة في وجه الزحف الأوربيّ أولاً،

---

[10] انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص24-25.

[11] خصوصًا في كتابه: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011).

[12] انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، هامش ص47، وقائمة المصادر ص313.

[13] انظر: المرجع السابق، ص23.

ثم للتعامل مع "الدولة الوطنية" لاحقًا والتي نَتَجت في مواجهتها المشاريع أو الخطابات الثلاثة التي أشرتُ إليها قبلُ.

فالأول، وهو الفقه الحركيّ، سلّم بالدولة كنموذج وحيد ونهائيّ لممارسة السياسة والسلطة وقام بالكثير من المواءمات عبر بوابة "الاجتهاد الانتقائي" وتحوير المفاهيم وإسقاط المفاهيم الحديثة على التاريخ، وقد أظهرتْ تحولاتُ الخطاب برغماتية (أو تلاؤمية) كبيرة للتصالح مع النموذج الحديث حتى غدت دولة المدينة أول دولة حديثة ومدنية، وغدا إنشاء الدولة ضرورة دينية، وغدت مفاهيم الحريات والدستور وغيرها جزءًا أصيلاً من التراث الإسلاميّ والديمقراطية مرادفة للشورى والانتخاب شهادة إلى غير ذلك.

والثاني، وهو الفقه الكلاسيكيّ، لم يُقم اعتبارًا لمتغيرات الأزمنة الحديثة وتأثيراتها، وقام بإسقاط الموروث الفقهي (ما قبل الدولة) على الدولة حتى حاز رئيس الدولة ونظامها الحاكم كل حقوق "الإمام" الذي هو منصبٌ سياسي ودينيّ من السمع والطاعة وكل الواجبات الدينية بل قد يتسمى أمير المؤمنين أيضًا ويترأس أو يحضر الشعائر الدينية ذات الطابع العمومي أو الجماعي (الأعياد والجُمَع وغيرها).

ويقف الثالث، وهو فقيه الجهاد، في مواجهة العالم بأسره لإقامة الحكم الإسلامي على أنقاض الأمم المتحدة ومنجزات الأزمنة الحديثة، ليستعيد الخلافة أو الإمامة على صورتها التي يفهمها هو بطريقة شكلانية شديدة الحرفية لا كما كانت في التجربة الإسلامية التاريخية منظومةً قانونية ودستورية وأخلاقية.

وبالاستناد إلى هذا التشخيص ومن حصيلة تلك الدراسات تولدت لديّ أطروحة "النظام الفقهي" التي عملتُ عليها وطبقتها على أمثلة متعددة [14]، وخلاصتها أن الفقه الإسلامي يشكل نظامًا متكاملاً ويشتغل بطريقة علائقية أو شبكية موزّعة على أصول وفروع وفروق وقواعد ومقاصد وتخريج الفروع على الأصول وتخريج الأصول على الفروع، وكل ذلك إنما تَشَكل في ظل نظام سياسيّ (الخلافة/الإمامة) واجتماعي واقتصادي مغاير لنظام الأزمنة الحديثة، ولذلك لا يمكن النظر في مسألة جزئية بمعزل عن السياق المؤسِّس لها وبمعزل عن الفروع المؤسَّسَة عليها، وأن غياب فكرة النظام هذه عن الممارسة الفقهية

[14] منها: دراسة بعنوان "الإجهاض في المذهب الحنبلي: قراءة منظومية أخلاقية" التي ستُنشر باللغة الإنجليزية، ودراسة بعنوان "الأقليات الدينية في الوعي الفقهي: النظام الفقهي ومأزق الدولة" التي قدّمتُها في مؤتمر "المسألة الطائفية وصناعة الأقلّيات في المشرق العربي الكبير" الذي نظمه المركز العربي في سبتمبر 2014، ومحاضرتي "حين ينفصل الفقه عن الأخلاق: داعش نموذجًا" في فبراير 2015 وهي متاحة على الإنترنت، ومن المقرر أن أكتبها في دراسة مستقلة بمشيئة الله.

في الأزمنة الحديثة أوقع الفقه الإسلامي في مآزق وتناقضات جوهرية إما نتيجة الاتصال بالأزمنة الحديثة أو نتيجة الانفصال عنها، وعن هذا نشأت اختلالات كثيرة طوّعت الفقه الإسلامي للاستثمار من قبل الأنظمة السياسية وفقهائها ومن قبل الحركات الإسلامية السياسية وفقهائها، تارةً باسم المقاصد والمصالح وأخرى باسم الدفاع عن "الدولة" وثالثة باسم "الفتنة" وغير ذلك مما تناولته في كتاباتي المتنوعة، خاصةً في سنوات الثورات الخمس الماضية.

وبعد كل هذا، سيظلّ النقاش حول الدولة وشكلها وطبيعتها ومشكلاتها في الأزمنة الحديثة أحدَ المآزق الكبرى التي تشغلنا على اختلاف توجهاتنا؛ لأن الدولة لم تَقُم حقيقةً لا بالمعنى التاريخي الذي شهدته تجربتنا الإسلامية التاريخية قبل نشوء الدولة الحديثة، ولا بالمعنى الحديث للدولة الذي عرفته أوربا، وبين هذا وذاك نحن نعيش في أنظمة سلطوية تأبى أن تغادرنا إلا بموتنا أو قهرنا أو بنشر الدمار والخراب في عالمنا، وقد فعلت فيها الهُجنةُ أفاعيلها، فهي قد أخذت أشكال وهياكل الدولة الحديثة، وبعض مضامين وواجبات الدولة التاريخية من دون أن تؤدي لا حقوق هذه ولا حقوق تلك!.

والمأزق الأهمّ أن من صنع دولتنا هذه وأَنبَتها نباتًا غيرَ حسنٍ يُجهض في كل مرة أي محاولة للخروج من المأزق الذي وُضعنا فيه، ولكن ينبغي القول أيضًا: إن فكرنا العربي والإسلاميّ لم يصل بعد إلى تصورات مشتركة وناجزة ولم يطوّر نظريات مُقنعة حول الدولة التي نريد، فما يزال التفكير محصورًا بين نموذجين: نموذج الدولة الحديثة ونموذج الدولة الإسلامية التاريخية الذي تارةً يُسمى "الدولة الإسلامية" مع بعض التعديلات والمواءمات، وتارة يُسمى "الخلافة" من دون تعديل يُذكر.

وفي الختام، أرجو الله تعالى أن يهيّئ لهذه الأمة أمرَ رُشد، وأن يكشف لها حُجُب الأفكار، ويزيح عنها ثِقَل الماضي، ويهتك عنها سحر الحداثة، وأن يتقبل هذا الجهد المتواضع ويكتب له الإثمار والنفع.

والله وليّ التوفيق، والحمد لله.

معتز الخطيب

2015-9-9