



مراجعة كتب

مراجعة كتاب:

الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة

ومأزق الحداثة الأخلاقي

مراجعة: حمزة باسل ياسين | يوليو 2015

الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

سلسلة: مراجعة كتب

مراجعة: حمزة باسل ياسين | يوليو 2015

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2015

---

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التطبيقية والتاريخ الإقليمي والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاث فهو يولي اهتماماً لدراسة السياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربية أو سياسات دولية تجاه المنطقة العربية، وسواء كانت سياسات حكومية، أو سياسات مؤسسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربية بأدوات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبمقاربات ومنهجيات تكاملية عابرة للتخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قومي وإنساني عربي، ومن وجود سمات ومصالح مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربي، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامج وخطط من خلال عمله البحثي ومجمل إنتاجه.

---

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع رقم: 826 - منطقة 66

الدفنة

ص. ب: 10277

الدوحة، قطر

هاتف: +974 44199777 | فاكس: +974 44831651

[www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

1	مقدمات:
1	1. الدولة سؤالاً مركزياً في الفكر الإسلامي
3	2. عن سياق نشأة السؤال و بروز مشكلة الدولة
4	3. نقائص مشروع الحداثة (ص34-35)
5	أولاً: نموذج الدولة الحديثة
5	1. الدولة نتاج تاريخي محدد (ص 63-66)
6	2. السيادة
6	3. التشريع والقانون والعنف (ص 72-75)
7	4. الجهاز البيروقراطي (ص 75 - 78)
8	5. الهيمنة الثقافية
9	6. الفصل بين السلطات في الدولة القومية الحديثة
10	ثانياً: نموذج الحكم الإسلامي
11	1. السلطة التشريعية (الشرعية ممثلة بالفقهاء)
12	2. السلطة القضائية (القضاة)
12	3. السلطة التنفيذية (الحاكم وحاشيته)

**عنوان الكتاب: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**

الكاتب: وائل حلاق

ترجمة: عمرو عثمان

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – الدوحة وبيروت

السنة: 2014

عدد الصفحات: 352

**مقدمات:**

**1. الدولة سؤالاً مركزياً في الفكر الإسلامي**

لا يغيب عن كلّ باحث في الفكر الإسلامي الأثر الذي خلفه انهيار الدولة العثمانية على العالم الإسلامي وانعكاسه على هذا الفكر، من خلال تضخّم هواجس الهوية والخصوصية الثقافية، وبروز سؤال الدولة محاولةً لتجاوز الأزمة.

وعلى الرغم من مركزية مفهوم الدولة الإسلامية (أو الخلافة) في خطاب الحركات الإسلامية كجماعة الإخوان المسلمين أو حزب التحرير، فإننا لا نجد بحثاً حقيقياً في مفهوم هذه الدولة وبنيتها وكيفية تطبيقها، وظلّت مرتبطةً بمفاهيم وشعارات مثل الحاكمية وتطبيق الشريعة وغيرها فقط<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> للمزيد عن الحركات الإسلامية وتحولاتها انظر: محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، ط 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، وأيضاً: عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2006)، وأيضاً: فهمي جدعان، في

وحتى عندما تجاوز الإسلاميون المفاهيم الصلبة عن الدولة الإسلامية، وقبلوا بصورة الدولة الحالية إطاراً للعمل السياسي وطريقاً لتحقيق الدولة الإسلامية؛ لم نجد تنظيراً وافياً عن الدولة<sup>2</sup>، فمن جهة لم تدرس بنية الدولة الحديثة، وبالأخصّ بنية الدولة في العالم العربي (و يطلق عليها جزافاً لفظ الحديثة)، بمعنى أنّ الواقع ما زال مبهماً بالنسبة إلى الإسلاميين، ومن جهة أخرى، لم يُدرس نمط الحكم الإسلامي تاريخياً بصورة وافية، ما أوقع الإسلاميين في مأزق في التعامل مع الواقع.

وحديثنا في هذا البحث سيتناول كتاباً أثار جدلاً واسعاً عن مفهوم الدولة الإسلامية، وقد جاءت آراؤه جريئة ليس في نقد هذا المفهوم وحسب، بل في مساءلة مشروع الحداثة الذي كان سبباً رئيساً في بروز سؤال الدولة الإسلامية، وهو كتاب الدولة المستحيلة للدكتور وائل حلاق.

وائل حلاق باحث كندي (من أصل فلسطيني) مختصّ في الدراسات الفقهية، درّس في جامعة ماكغيل في كندا، وانتقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك ليكون أستاذاً للإنسانيات والدراسات الإسلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا. وللباحث العديد من الأعمال اللافتة في تاريخ الفقه وأصوله، وخصص لها مجموعة كتب مثل: تاريخ النظريات الفقهية الإسلامية: مقدمة في أصول الفقه السنّي، وكتاب الشريعة: النظرية والتطبيق والتحويلات.

تتركز أطروحة كتاب الدولة المستحيلة على مفهوم الدولة الإسلامية، والأساس الذي تقوم عليه الأطروحة هو وجود تناقض داخلي في هذا المفهوم، ما يجعله مستحيل التحقق، وأصل هذا التناقض يعود إلى أنّ إمكانية تحقق دولة إسلامية يعدّ أمراً مستحيلاً في ظلّ أيّ تعريف للدولة الحديثة.

وعلى عكس ما يثيره الانطباع الأول من عنوان الكتاب، والذي يشعّرنا للوهلة الأولى أنّ الكاتب سيصب جهده نحو نقد دعاة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، بالنظر إلى أنّ هذا المشروع غير ممكن التحقق في العصر

---

الخلاص النهائي، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)

<sup>2</sup> للمزيد انظر: هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين، ط 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)، ص 48-57.

الحديث، فإنَّ جهد وائل حلاق ينصبّ بالدرجة الأولى على نقد الحداثة ومشروعها، مبيِّناً أنَّ عدم إمكانية تحقق الدولة الإسلامية يعود إلى خلل أخلاقي في الدولة الحديثة (هي أبرز منتج لمشروع الحداثة)، وأنَّ بنية الحكم الإسلامي تاريخياً - وقد تميز بالأخلاقية - يتعارض مع بنية الدولة الحديثة.

## 2. عن سياق نشأة السؤال وبروز مشكلة الدولة

يرى وائل حلاق، أنَّ الشريعة في فترة الحكم الإسلامي طوال الإثني عشر قرناً وحتى ظهور الاستعمار - أي بداية القرن التاسع عشر - مثلت قانون الإسلام الأخلاقي الذي نظم حياة المسلمين وشؤون الدولة والمجتمع. إلا أنَّ دخول الاستعمار الأوروبي إلى العالم العربي والإسلامي، و إدخال نظم الحداثة على المجتمع، فكك النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي كانت الشريعة تمثّل هيكلاً لها، حتى أُفرعت من مضمونها وتحولت إلى بعض القوانين الشكلية داخل الدولة ما بعد الاستعمارية في العالم العربي، ففقدت الشريعة استقلاليتها وفعاليتها لمصلحة الدولة<sup>3</sup>.

في هذا السياق يمكن فهم التحدي الذي يواجهه المسلمون اليوم، وهي مهمّة التوفيق بين الوجود الحقيقي والواقعي للدولة بعد أن جرى تحديثها، وبين ضرورة استعادة صورة ما من حكم الشريعة التي جرى تبديدها، والتي تحولت مع دساتير الدول العربية إلى أحد مصادر التشريع التي لا تعدو كونها مهيئةً مؤسسياً، ومساءة الاستخدام سياسياً. إلا أن هذه الرغبة نفسها تعبر عن مشكلة، فقد رضي المسلمون مع مفكرهم بالدولة كأمر طبيعي ومفروغ منه، بل ورأوها أمراً صالحاً لكلّ زمان (ص21)، فالمطلّع على تراث الإسلاميين يجد كيف رأوا أنَّ مفاهيم الدولة الحديثة كالمواطنة والديمقراطية موجودة أصلاً في الحكم الإسلامي المبكر، فجرت مقارنتها بمفاهيم مثل الشورى وغيرها، مما يعطي انطباعاً بعدم وعي الإسلاميين بتاريخية فكرة الدولة الحديثة والسياق الذي نشأت به<sup>4</sup>. ويعتقد هذا التوفيق بين مفاهيم الدولة الحديثة والمفاهيم الإسلامية تنازلاً قدّمه الإسلاميون على حساب بنى الحداثة

<sup>3</sup> وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ط 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 19.

<sup>4</sup> عبد المؤمن أبو الفتوح، "الشريعة والدولة في المفهوم الإسلامي"، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، على الرابط: <http://goo.gl/3qv70b>

والعولمة، وقلة وعي منهم لما تحويه الدولة الحديثة من قيم مخالفة لمنطق الشريعة وآليات حكمها كما سنرى في هذا العرض.

وفيما يخص بنية الدولة ما بعد الاستعمارية في العالم العربيّ، فقد ورثت هذه الأخيرة من أوروبا صورة الدولة القومية، إلا أنّ التكوينات الاجتماعية القائمة لم تكن مهياً لها بصورة ملائمة، فلم يتشكّل مفهوم المواطن إلا ببطء، ولم يُملأ الفراغ السياسي الباقي بعد انهيار البنى الاجتماعية التقليدية بصورة ملائمة، كما أنّ النخب القومية في الدول العربية حافظت على السياسة الاستعمارية المستبدة ذاتها (ص 30)، ما جعل هذه الدولة متأرجحةً - كما يقول المفكر عبد الله العروي - بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية (الحديثة)، أي بين نمط الاستبداد وعمق الفجوة بين الفرد والدولة الذي ورثته عن الدولة السلطانية - بعد أن توسّع نفوذها مع الاستعمار -، وإرث عهد التنظيمات التحديثية<sup>5</sup>.

من هنا يقرر وائل حلاق بأنّ الدولة في العالم العربيّ لم تكن مستقرة، وعلينا اعتقاد أنّ التجربة التحديثية في العالم الإسلامي فاشلة على الصعيدين السياسي والقانوني.

### 3. نقائص مشروع الحداثة (ص 34-35)

لا يُوجّه خطاب وائل حلاق في هذا الكتاب إلى الإسلاميين فقط، وإنّما يتوجه إلى دعاة التحديث في العالم العربي أيضاً، الذين تعاملوا مع الحداثة على أنّها نهاية للتاريخ وأفق وحيد للبشرية، ولم يشتغلوا على نقدها وبيان مشاكلها، فيطرح وائل حلاق ثلاثة نقائص مهمة لا بدّ من أن يواجهها أيّ مدافع عن مشروع الحداثة وهي:

- المشاكل التي نتجت عن مشروع التقدم من خلال الرأسمالية والنزعة التصنيعية، والتي سببت الفقر والجوع والمرض وأثرت سلبياً في الإنسان والطبيعة.
- تفكك البنى العضوية والاجتماعية والأسرية في ظلّ رأسمالية الدولة، ما خلق فرداً مغترّباً ونرجسياً.

<sup>5</sup> عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 10 (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 228.

● الآثار الكارثية لمشروع التحديث على العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، والذي انعكست تبعاته على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسية وعلى العلوم التقنية التطبيقية، بحيث يجب وضع هذه الآثار موضع السؤال والتقييم.

والأهم في كل ذلك، أنّ التقهقر الأخلاقي الذي يعيشه المشروع الحدائني واعتقاد المسألة الأخلاقية أمرًا ثانويًا ومفصلاً عن العلم والاقتصاد والقانون، هو ما أدى به إلى هذه النقائص. ويريد وائل حلاق من إبراز هذه النقائص أن يؤكد نقطة مركزية، وهي أنّ الفاعل الأهمّ في هذا المشروع هو الدولة الحديثة (ص 36).

حتى تتضح معالم هذه الأطروحة يخصص وائل حلاق الحديث في "الدولة الحديثة النموذجية" و"الحكم الإسلامي النموذجي"، وسيقرأ كلا النمطين من خلال أداة النموذج، وهي تخدم في تحديد القوى المحركة في الأنظمة والعلاقات والبنى المفهومية، بحيث تعطي هذه القوى "نظامًا معيّنًا للأشياء" إذا ما استخدمنا مفهوم ميشيل فوكو، ومن خلال تحديد النطاق المركزي لكلا النموذجين.

## أولاً: نموذج الدولة الحديثة

يفرق وائل حلاق بين صورة الدولة ومضمونها، مضمون الدولة متغير، مثل أن يحكم الدولة ليبراليون أو اشتراكيون أو غيرهم، أمّا صورتها فتأبته وله مجموعة من الخصائص ميزت الدولة واقعيًا طوال المئة عام الماضية على الأقل، وصفات الصورة يعتقد أنّها محدّدة لفكرة الدولة، بحيث لا يمكن تصوّر الدولة الحديثة من دونها (ص 60)، وهذه الصفات هي:

### 1. الدولة نتاج تاريخي محدّد (ص 63-66)

لا يمكن فهم الدولة الحديثة إلا بالنظر إليها منتجًا غريبًا أوروبيًا، بمعنى أنّها نتاج التحولات الاقتصادية والسياسية



والتقنية والمعرفية الأوروبية، ولا ننسى ما أضافته حركة التنوير على فكرة الدولة، فقد ساهمت في تشكيلها وإعطائها التبرير الأيديولوجي المطلوب لتشكيل نموذج سياسي - ثقافي جديد، وهذا هو كارل شميت يعترف أنّ "الدولة لم تكن ممكنة إلا في الغرب".

## 2. السيادة

تتبنى الدولة على فكرة متخيّلة هي "إرادة التمثيل"، بمعنى أنّ الأمة التي تجسد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها، فهي التي تمتلك السيادة على نفسها، وحتى تكتسب السيادة مدلولاً حقيقياً داخل الدولة لا بد لها من أنّ تؤسس قانوناً يحكم إقليمًا معيّنًا حتّى يعطي معنى حقيقياً لهذه السيادة.

وللسيادة أبعاد داخلية ودولية، وهي تعني دوليًا اعتراف الدول بسلطة كلّ واحدة منها ضمن حدودها، وبأنّ لكلّ منها شرعية تمثيل أمتها في تعاملاتها مع الدول الأخرى، "وقد أثبت هذا التخيل أنّه من النجاح والقوة إلى درجة أنّ نظامًا يعلم الجميع أنه لا يمثّل شعبه، بل يضطهده، يظلّ مخولًا بالتحدث بصورة شرعية بالنيابة عن مواطنيه / شعبه" (ص 68).

## 3. التشريع والقانون والعنف (ص 72-75)

يمثّل القانون تعبيرًا عن الإرادة السيادية، لدرجة أنّ الإرادة السيادية تتوقف عن العمل، إذا ما أعلنت الدولة رسميًا أنّ بلدًا أو كيانًا آخر هو من يزودها بالقانون.

وإذا كان فرض القانون يحسب تحقّقًا للإرادة السيادية، فإنّ إرادة من دون أداة قسر تدعمها ليست قوة أو سلطةً على الإطلاق، ممّا يجعل مقولة العنف محدّدة في فهم الدولة. ومن هنا ترسم الدولة وحدها حدود العنف، ونوعه ومستواه اللذين تحدّدهما معايرها. فالدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف الذي يطبق على الخارجين على إرادتها، وهي المالكة للحق الحصري في ممارسته.

في الدولة الحديثة ينفصل القانوني عن الأخلاقي، أو ينفصل ما هو كائن عمّا ينبغي أن يكون، وهذا الانفصال

مبني على كون ما تشرّعه الدولة هو القانون ولا بدّ من اتّباعه بحكم سيادتها الإقليميّة، وقد عبّر المفكر القانوني جون أوستن (John Austin) عن هذه الفكرة عندما أعلن "أنّ وجود القانون شيء ومزاياه أو عيوبه شيء آخر. فما عليه القانون أو ما هو ليس عليه شيء وكونه منسجماً أو غير منسجم مع معيار مفترض شيء آخر، فالقانون الموجود بالفعل هو القانون"<sup>6</sup>.

#### 4. الجهاز البيروقراطيّ (ص 75 - 78)

يعتقد أنّ النظام الإداري جزء أساسي من بنية الدولة الحديثة، وهو امتداد للنظام القانوني للدولة، ويرى ماكس فيبر (Max Weber)، أنّ النظام الإداري يمتلك سلطة ملزمة لأفراد الدولة (المواطنين) ولكلّ ما يقع ضمن إقليم السيادة.

ويتميّز هذا النظام بنوعٍ عقلاني من السيطرة، وتتسم هذه السيطرة بالطوعية والتنظيم، تتضمن سمة الطوعية الأساس العقلاني، بمعنى أنّ التنظيم السياسي مقرّر من ضمن قواعد عقلانية غير خاضعة لعرف أو مرسوم ديني.

أمّا سمة التنظيم فتتضمّن قابلية النظام للقياس واكتسابه لمعيارية ذاتية، "ففي البنية اللاشخصية للحكم البيروقراطي، يعامل الكلّ على قدر المساواة، وتصور العقلانية هنا على هيئة سيادة العدالة معصوبة العينين". وعلى الرغم من أنّ ماكس فيبر يؤكّد أنّ هذه المعيارية تتعامل بمساواة مع الجميع بما فيه جمهور الناس والطبقة الحاكمة، فإنّ وائل حلاق يشير إلى أنّ فيبر قد أغفل العلاقة المعقّدة بين النخب الحاكمة المسيطرة والبنى القانونية البيروقراطية، ما يجعل المساواة بعيدة التحقق بين النظام البيروقراطي والجموع المحرومة من الناس، وهنا قد يتحوّل النظام البيروقراطي إلى "مؤسّسة مستغلّة" على حدّ تعبير كارل ماركس.

<sup>6</sup> John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995), p. 157.

تتسم البيروقراطية بالتراتبية الإدارية، أي أن جميع المؤسسات البيروقراطية المتفرعة تبقى مترابطة في إطار بنية مركزية متحكمّة؛ أي أن هناك وحدات إدارية تتحكم في أقسام البيروقراطية داخل الدولة؛ وهذه الوحدات الإدارية تخضع بدورها لقواعد تنظيمية موحّدة، والدولة هي رأس البنية الإدارية التنظيمية، وهي التي تنظّم أقسام البنى البيروقراطية وفروعها، وتنفذ أيضًا إلى المجتمع لتنظم شؤونه وتتوغّل فيه ابتداءً بتسجيل المواليد وانتهاءً بتوثيق الوفيات، مرورًا بالتعليم والصحة والعمل والسفر والرفاه وغيرها.

## 5. الهيمنة الثقافية

تعتمد قوة أيّ دولة وتماسكها على قدرتها على تنظيم المجتمع والتوغّل فيه ثقافيًا، ولأنّ الدولة هي صاحبة السيادة والإرادة السياسيّة، "فلا يمكن لأيّ وحدة أو كيان في الدولة أن يتحلّى بأي سلطة مستقلة ذاتيًا. وهذا هو السبب الذي دفع الدولة الأوروبية إلى تفكيك مثل تلك الكيانات الداخلية". فالكيانات الداخلية والبنى العضوية مثل العشيرة والحرفيين والجماعات الدينية، تؤثر في القرار السياسي والتنظيم الاجتماعي إذا كان لها وجود مؤثّر، كما أنها تؤثر في ولاء الفرد للدولة، ولذلك تسعى الدولة إلى تفكيك هذه البنى من أجل توجيه الولاء للدولة وتقوية قدرتها على التوغّل ثقافيًا (ص 80)، ومن هنا يمكن أن نفهم ما فعلته الدولة العثمانية في عهد التنظيمات من تفكيك لهذه البنى، فقد تبنت منهجًا إصلاحيًا تحدينيًا يهدف إلى تقويتها وتوسيع نفوذها وتوغّلها من خلال الإكثار من التشريعات، وقد عمل هذا التفكيك على إدماج الفرد في الدولة<sup>7</sup>.

واعتمادًا على خاصيتي البيروقراطية والهيمنة الثقافية، تستطيع الدولة صوغ ذاتية أفرادها، وأبرز صورة من صور هذا الصوغ هي مفهوم المواطن (ص 191)، فالفرد في ظلّ الدولة لا يعرف نفسه إلا من خلالها، وأن يرى نفسه موقعًا للسياسي كأسلوب حياة، والأهمّ أن هذا التمثّل النفسي والسياسي الذي يعيشه المواطن هو أنّ التحققّ الفعلي لمواطنته يتجلّى في القدرة على التضحية بالنفس، أو كما يقول كان (kahn): "لا تتحقّق الدولة

<sup>7</sup> عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 5 (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 36-37.

الحديثة بصورة كاملة عندما تحميني من العنف، بل عندما تجنّدي في قوّاتها المسلّحة<sup>8</sup>.

## 6. الفصل بين السلطات في الدولة القوميّة الحديثة

يسود الاعتقاد بأنّ العمود الفقري للحكم الديمقراطي يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، حيث تحقّق كلّ سلطة استقلالها ولا تطغى إحداها على الأخرى، فتستقلّ السلطة التشريعية بسنّ القوانين، وتقوم السلطة القضائية بتفسير هذه القوانين، بينما تعمل السلطة التنفيذية على تطبيقها، وعلى ذلك ينظر لمبدأ الفصل بين السلطات على أنّه شرط لكي تصبح الدولة دستورية وديموقراطية (ص 88 – 89).

لكنّ وائل حلاق يصبّ جهده على مساءلة مبدأ الفصل من ناحيته النظرية والتطبيقية، واختبار مدى تحقّقه على أرض الواقع.

فيقول إن الدراسات الدستورية اعترفت بوجود مشكلات مفهومية في نظرية الفصل بين السلطات، ومثالية غير حقيقية في الترويج لها، مؤكّدة وجود صعوبة في التطبيق واستثناءات كثيرة تمنع من تحقّقه على نحو ما بشرت به النظرية، ويذكر حلاق هذا الاعتراف بالاستناد إلى مجموعة من المفكرين القانونيين من أمثال كلسن (kelsen) وإليزابيث ماغيل (M. Elizabeth) magill وغازي لاوسون (Gary Lawson) وغيرهم (ص 90-91).

وتكمن الصعوبة في تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في طبيعة الدولة القومية الحديثة نفسها، والتي تنسم بالوحدة البنوية والتشعب الإداري كما بيّناه في سمات الدولة الحديثة، خاصّة سمة البيروقراطية، بمعنى أنّ التحدّي يدور حول درجة الفصل التي يمكن تحقيقها في ظلّ هذه البنية، وفي رأي كلسن، يعاني مفهوم الفصل من عدم الدقّة، فمعيار فصل السلطات الثلاث يتعلّق بالتوزيع، فمثلاً تتخصّص المجالس التشريعية بالتشريع وحده، إلّا أنّها لا تحتكر صناعة القوانين، بمعنى أنّها ليست الفاعلة الوحيدة والمستقلّة، فهناك وظائف تشريعية

---

<sup>8</sup> Paul W. Khan, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 230–231, 240.

تُفوض إلى السلطتين القضائية والتنفيذية (ص 92).

"وإذا ما كانت الإرادة السيادية مجسدة في القانون، فإنّ السلطة التشريعية (الهيئة التي يفترض أن تشرع التعبير عن تلك الإرادة) ليست لسان حال هذه الإرادة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة" (ص 102).

## ثانياً: نموذج الحكم الإسلامي

في رأي وائل حلاق، فقد مثلت الشريعة قانوناً أخلاقياً ناظماً للمجتمع الإسلامي، وما يميّز القانوني في الشريعة هو أنّه أداة للأخلاقي وليس العكس. ويمكننا القول إنّ الشريعة هي النطاق المركزي في المجتمع الإسلامي، فكانت المقياس الذي تقوم على أساسه النطاقات الفرعية، والطريقة التي تُحلّ بها مشاكل النطاقات الأخرى.

يستعمل وائل حلاق لفظة الحكم الإسلامي لفظاً موازياً لكلمة الدولة في السياق الحديث، ولأنّها تحتوي مدلولاً يشير إلى أنّ "الوحدات الإسلامية النازمة للسياسي والاجتماعي لم تكن متداخلة بصورة وثيقة بقدر تداخلها في الدولة الحديثة" (ص 87).

يقوم الحكم الإسلامي على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية مغايرة لأسس الدولة الحديثة، ففي الحكم الإسلامي تحلّ الجماعة (الأمة) محلّ شعب الدولة القومية الحديثة، والأمة كيان مجرد ومادي في الوقت نفسه، وهي كيان محكوم بقواعد أخلاقية، ويمكن النظر إليها على أنها تشكيل سياسي محدود بمفاهيم أخلاقية - قانونية، تأخذ فيها الشريعة موقع المحدد والمركز.

في حين أنّ الدولة الحديثة هي الغاية وهي أساس ومصدر الإرادة السيادية، فإنّ الأمة وأعضاءها في الحكم الإسلامي وسيلة لغاية أعظم. بمعنى أنّ "الأمة نفسها ليست مصدر السيادة ولا تمتلك إرادةً سياسية أو قانونية مستقلة"، فالله هو صاحب السيادة باعتقاده مصدر القانون الأخلاقي المتمثل في الشريعة. "وبالطبع، فإنّ الأمة كلّها، كما يمثلها كبار فقهاءها، تملك سلطة القرار، وهذا هو فحوى مبدأ الإجماع. لكن هذه السلطة هي سلطة تأويلية، محكومة بقواعد أخلاقية عامّة تتعالى على سيطرة الأمة" (ص 106).

وانطلاقاً من نقطتي مركزية الشريعة، وامتلاك الأمة سلطة القرار، يمكننا القول إنّ الأمة وأفرادها يأتون قبل السلطة التنفيذية، كما أنّ الشريعة تسبق السلطة التنفيذية (ص 108).

وعلى مستوى القدرات الدستورية للشريعة، تنظّم الشريعة مؤسسات المجتمع من خلال إدارة أخلاقية رقابية، بحيث تخضع لها جميع المؤسسات بمختلف صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن أجل فهم أوسع لبنية الحكم الإسلامي ولجدلية الدولة (السلطة التنفيذية) والمجتمع ولموقع الشريعة فيه، لا بدّ لنا من التفصيل في حدود السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الحكم الإسلامي.

### 1. السلطة التشريعية (الشريعة ممثلة بالفقهاء)

لم تكن الشريعة بوصفها سلطة تشريعية من إنتاج الحاكم أو الدولة، فقد أنتجت الأمة ممثليها وخبرائها القانونيين، وهم مهملون لإنجاز وظائف قانونية متعدّدة أسست النظام الإسلامي القانوني؛ هؤلاء الخبراء هم فقهاء الإسلام، وقد عاش الفقهاء قيم العالم الاجتماعي العام وقواعده، وتحذّروا من الطبقات الاجتماعية الدنيا والوسطى، "وتحدّدت مهمّتهم بتلك القواعد والقيم المستوحاة بقوة من النزعة المساواتية المنتشرة في القرآن" (ص 112 - 113).

كان الفقهاء ممثّلين ومدافعين عن المجتمع، ومشاركين في الإدارة اليومية للشؤون المدنية، ويعدّ واجب الفقيه "الإفتاء" وظيفة اجتماعية قانونية، وقد كان له دور محوري في تطوير الشريعة والمساهمة في ازدهارها وقدرتها على التكيف مع متغيّرات الواقع عبر القرون.

وبحكم مجانية الاستشارة الفقهية، كانت النصيحة القانونية متوقّرة لدى جميع الناس، الفقراء منهم والأغنياء. ومن هنا نشأت العلاقة الوثيقة بين القانون والمجتمع، بحكم ارتباط الأخير بقيم الشريعة ومعرفته بها.

وعلى الرغم من عدم إلزامية فتاوى الفقيه، إلّا أنّها أنهت كثيراً من المنازعات في المحاكم، إذ كان سلطة قانونية عليا (ص 114). فقد كانت الفتاوى تطبق في المحاكم بوصفها تعبيراً عن القانون.

بمعنى آخر، لم يكن القانون يأتي من أعلى لأسفل (أي من الدولة)، وإنما كان حصيلة الخبرة المعرفية والقانونية للفقهاء بأحوال المجتمع وقواعد الشريعة، مع اهتمام بالمجتمع وبمبادئه الأخلاقية.

## 2. السلطة القضائية (القضاة)

كان القضاة مثل الفقهاء، أي ممثلين ومدافعين عن المجتمع، ومشاركين في الإدارة اليومية للشؤون المدنية، بل اشترط الفقهاء على القضاة حتى يكونوا مؤهلين لمنصبهم أن يتدربوا على الشريعة ويكونوا على ألفة بالعوائد المحليّة وطرائق حياة المجتمع.

وكان القاضي أيضاً مسؤولاً عن الإشراف على أمور كثيرة في حياة المجتمع كبناء المساجد والشوارع والجسور، ومراقبة المباني الجديدة والمستشفيات والأوقاف، إضافة إلى مراقبة رعاية الأوصياء لليتامى والفقراء، ولا ننسى دوره في الحكم في المنازعات وإجراء الصلح بين الأزواج والزوجات وغيرها، بحيث كان مسعاهم الأساسي في المنازعات هو المحافظة على الواقع الاجتماعي وتماسكه ومنع انهيار العلاقات، ومن أجل ذلك كانت المحاكم متاحة للجميع وبكلفة منخفضة.

ولا بدّ لنا أن نشير إلى دور مفهوم الاجتهاد في عملية الإفتاء وإسقاط الأحكام على الواقع، فغالب أحكام الشريعة هي نتاج الاجتهاد، وهو مجال تأويلي يعتمد على الظنّ، مما يتيح مجالاً للتعددية القانونية والاختلاف بحكم القاعدة المشهورة "كلّ مجتهد مصيب"، وقد طوّر الفقهاء مناهج تفكير بالقانون من خلال علم أصول الفقه، كل هذا مكّن الفقيه ومن بعده القاضي للوصول إلى حلول للمشكلات القانونية المتنوّعة بين العبادات والمعاملات (ص 123 - 125).

## 3. السلطة التنفيذية (الحاكم وحاشيته)

بقي الآن أن نفهم علاقة السلطة التنفيذية مع كلّ من السلطتين القضائية والتشريعية، ابتداءً، يمكننا توصيف السلطة التنفيذية في الحكم الإسلامي بأنها طبقة مستأجرة ملتزمة بتأدية وظائف معيّنة، تحافظ على تطبيق الشريعة (التي فنّنها الفقهاء) بالنيابة عن الأمة، وتخضع لنظامها لقاء إيجار تفرضه على الناس.

انحصر دور الحاكم في بعض الوظائف مثل فرض أحكام المحكمة الشرعيّة في منطقتّه، والدفاع عن الحدود وتعزيز الأمن، وجمع الزكاة، وتعيين القضاة ومفتّشي الأسواق وغيرها (ص 137).

ولم يكن يمتلك الحاكم سيادة حقيقيّة على المجتمع على الرغم من امتلاكه لشرعية الوجود من الفقهاء ولأدوات العنف فهو لم يكن يمتلك إرادة قانونيّة، وكان لزامًا عليه أن يخدم الشريعة رضي بذلك أم لم يرض، ولم يكن باستطاعة الحاكم اختراق المجتمع إداريًا نظرًا لافتقاره إلى الآلة البيروقراطية (ص 133، 135).

ولم يكن باستطاعته أن ينازع حقيقة وجود الشريعة، وأنها هي من تملك الكلمة العليا في المحاكم والمجتمع، أو كما يؤكّد نوح فيلدمان (Noah Feldman) بأنّ الحاكم كان محتاجًا لرضى أهل الحل والعقد ومبايعتهم له، وأنّ شرعية وجوده لم يكن ليكتسبها إلا من العلماء<sup>9</sup>.

كان لفظ "الدولة" يشير إلى الحكم السلالي الذي يظهر في مكان ما ويدول، بمعنى أنّ فكرة تداول الأسر الحاكمة وتعاقبها كانت أساسيّة في طبيعة الدولة، "وهكذا تبقى الأمة ثابتة لا تنتهي إلى يوم الدين، أمّا "الدولة" التي تحكمها فموقّنة وزائلة، لا روابط جوهريّة أو عضوية أو دائمة تربطها بالأمة وشريعتها، فهي وسيلة لغاية". ولذلك حافظت الأمة والشريعة على استقرار نسبي طيلة الإثني عشر قرنًا الماضية من التاريخ الإسلامي (أي إلى أن جاء الاستعمار) (ص 131 - 132).

تساعد هذه المعطيات في نقد الأطروحة الاستشراقية عن فكرة الاستبداد الشرقيّ، والتي تدلّ على جهل المستشرقين بحدود الحاكم المستبدّ (ص 134 - 135)، فعلى الرغم من كون الدولة مستبدّة ومتسلّطة، فإنّها كانت ضعيفةً وذات مجال ضيق كما يبيّن عبد الله العروي، بمعنى أنّ هناك مجالات واسعة تتفّلت من وطأتها، ويحافظ الفرد داخل تلك المجالات على حرّية أصليّة<sup>10</sup>.

ولا بدّ لنا من أن نذكر التوجّس الذي كان ينتاب الشريعة وممثليها تجاه السلطة السياسيّة التنفيذية، ممّا أورت

<sup>9</sup> نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ط 1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 65.

<sup>10</sup> العروي، مفهوم الحرية، ص 30 - 31.



علاقة جدلية بينها وبين السلطة السياسيّة، واستطاعت مع ذلك أن تؤكّد وجودها في المجتمع، وبمكنا الاستفادة من أطروحة الدكتور عبد المجيد الصغير لفهم طبيعة هذه العلاقة، فقد بيّن عمل العالم على تعزيز سلطته المعرفيّة في المجتمع حتّى يمنع سلطة رجل السيف من التوغّل فيه ويفرد بالتشريع، بمعنى أنّ الفقيه في المجتمع المسلم وعى بدوره بصفته مشاركًا في النشاط التدبيريّ داخل المجتمع<sup>11</sup>.

وعلى عكس الدولة الحديثة، لم يتدخّل الحكم الإسلامي في مجال التعليم، فقد كان هذا المجال مستقلًا عن السلطة من ناحية إدارته والسيطرة على مضمونه، فقد كان التعليم في يد المجتمع، ومتاحًا بسهولة لمختلف أطيافه وطبقاته، وكانت الموضوعات التي تدرس هي تلك الضروريّة للشيعة ولإشباع حاجات المجتمع.

وبعد هذا التفصيل في بيئة الحكم الإسلامي، لا ينكر وائل حلاق أنّ المجتمع الإسلامي كأيّ مجتمع آخر، عرف أنماط البؤس والفقر والاستبداد المختلفة، وأنّ الشريعة اضطرت للعيش في مجتمع مضطرب محتاج للتنظيم، لكنّ القانون الأخلاقيّ كان مهيمًا دائمًا من دون منازع، واستطاعت أن تؤكّد نفسها وتتجدّد باستمرار (ص45).

من خلال فهم العلاقة بين السلطات الثلاث أرى أنّ هناك ملاحظات مهمّة لابدّ من الإشارة إليها، وهي ملاحظات تتعلّق بوعي كل من الإسلاميين والتحديثيين للتراث، وفي ما يخصّ الإسلاميين، فالمنتبّع للخطاب الإسلامي يرى كيف أنّ الدولة أخذت الحيز الأكبر من تفكير الإسلاميين، وأهمّل مشروع إقامة المجتمع وتقويته، وهذا يعود إلى أنّ الإسلاميين قرأوا التراث بعيون الدولة الحديثة، أي وضعوا الدولة (السلطة التنفيذية) في المركز ورأوها الممثل عن المجتمع<sup>12</sup>، بينما يشير واقع التراث إلى عكس ذلك، فالمجتمع (أو الأمة) هو المعبر عن روح التجربة الإسلاميّة، وأي مشروع إصلاحى إسلامي لا بدّ له أن يعي هذه النقطة ويعمل على التفكير في آليات تقوية المجتمع الذي توغّلت فيه الدولة حتّى أفقدته إمكانياته واستقلاليتها.

<sup>11</sup> عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامي، ط 1 (مصر: دار رؤية، 2010)، ص 9، 10، 15.

<sup>12</sup> قد يكون الاطلاع على كتابات مؤلفين مثل علي الصلابي وراغب السرجاني مفيدًا لفهم هذا التضخم.

وبخصوص وعي الحداثيين بالتراث، فيمكننا القول أيضاً إنهم نظروا إليه بمنظار الدولة الحديثة بمضمونها الليبرالي، فرأوا أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف معنى الحرية، ولم تحكم نفسها بنفسها، ومن ثم فهي عاجزة سياسياً واجتماعياً، بحكم أن الغالبية العظمى من الحكام كانوا من المستبدين، وكيف احتكر الحكام كلاً من السلطة السياسية والدينية، وواضح بطلان هذا الكلام من خلال ما ذكرناه عن طبيعة الحكم الإسلامي وعلاقة الشريعة بالمجتمع والسلطة، ومحدودية السلطة التنفيذية، فالشريعة مثّلت مساحة حرّة وواسعة من الحركة للمجتمع في مقابل استبداد السلطة، وهو ما يجعلنا نقول إن الوعي الحداثي لم يقرأ التراث من داخل نسقه ومضمونه، وإنما نظر إليه من الخارج وأسقط عليه تصوّرات غريبة وبعيدة عنه<sup>13</sup>.

وفي الختام لا يطرح وائل حلاق تصوّراً جديداً عن الحكم يمكن تطبيقه في المرحلة الراهنة، لكنّه يقول إن أمام المسلمين اليوم - وخاصة بعد الربيع العربي - الفرصة للإفصاح عن صورٍ جديدةٍ للحكم، وذلك من خلال بناء مؤسسات جديدة تستلهم وجودها من قواعد الشريعة ونمط الحكم الذي عاشه المجتمع الإسلامي لتقدّم تصوّراً جديداً للمجتمع السياسي.

ولعلّ الثغرة في هذا الكتاب تكمن في عدم تقديم آليات عملية للحلّ، إلا أنّ ما قدّمه وائل حلاق يفتح أفقاً جديداً للتفكير في مجال سياسي جديد مستلهم من التراث، فهو يدعو إلى التفكير في نمط الحكم الإسلامي بديلاً أخلاقياً، متجاوزاً في ذلك سطوة أيديولوجيا التقدّم وتهمة الماضوية، آخذاً في الحسبان أنّ الدعوة إلى استدعاء نموذج الحكم الإسلامي لها مشروعية موازية لمشروعية دعاوى المفكرين في الغرب من استدعاء أرسطو أو كانط (ص56).

<sup>13</sup> جورج طرابيشي، *هرطقات*، ط 1 (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص33-34. ينطبق هذا القول أيضاً على بعض المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين مثل عدنان إبراهيم.