وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة ـ خميس مليانة-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

العنوان

وائل حلاق مفكرا سياسيا. قراءة في كتابه الدولة المستحيلة

مذكرة مقدمة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة تطبيقية

اعداد الطالبة:

- برا هيمي فتيحة

اشراف الاستاذ:

- عمور ميسوم

السنة الجامعية: 2023/2022

إهداء

إلى ديننا الإسلام فخرنا وعزتنا، إلى الأمانة التي تركها لنا نبينا، كان عزيزا وسيعود

عزيزا كما كان

إلى صاحب السيرة العطرة والعطاء الكثير، فلقد كان له الفضل الأول في بلوغي التعليم

أبي الحبيب أطال الله في عمره .

إلى من وضعتني على طريق الحياة وزرعت في قلبي الحب والحنان إلى التي جعل الله الجنة تحت

اقدامها أمي الغالية .

إلى سندي في الحياة الكتف الذي أتكئ عليه حين تميل خطاي إخوتي :عبد الله، محمد، جمال،

ياسين، عبد الرحمان .

إلى القلب الطيب والروح الحنونة نصفي الثاني أختي مليكة .

إلى صديقاتي التي شاركن معي مسيرتي الدراسية خطوة خطوة :فاطمة الزهراء وابتسام .

فتيحة

شكر وعرفان

يقول الله تعالى :"لئن شكرتم لأزيدنكم"

سورة إبراهيم الآية 07

الحمد لله الذي أنار لي مسيري ووفقني لأبلغ المنى، الحمد لله حمدا كثيرا والشكر لله أولا وأخيرا.

الحمد لله الذي وهبني التوفيق والسداد ومنحني الثبات وأعانني على اتمام هذا العمل بعد أن تعبت لأضع النقاط على الحروف وأكتشف ما وراء ستار العلم والمعرفة .

وإيمانا بمبدأ أنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس فإنني أتوجه بجزيل الشكر لأستاذي الفاضل "د عمور ميسوم" الذي ساعدني في مسيرتي لإنجاز هذا البحث، وأوجه شكر خاص أساتذة الفلسفة عامة، وأشكر والداي وأفراد عائلتي فردا فردا وكل شخص قدم لي الدعم .

مقدمة

إن الخلافة في الإسلام اعتبرت نموذج المسلمين السياسي الخاص الذي يجمع بين السلطة السياسية والدينية ومنه فإن الحكم الإسلامي لم يطرح مشكلة مفهوم الدولة ولم يكن هذا المفهوم محل تساؤل أنذك، فكانت الدولة الإسلامية في ذلك الوقت تسير بنظام حكم ناجح ،وقد سارت على هذا النهج لعدة قرون، إلى أن اصطدمت بواقع الإنحطاط والتخلف وسرعان ما انقلبت من قائدة وسائدة إلى متأخرة ومتخلفة بسبب مشاكل تمكنت منها ،فقد دب الضعف في صفوف المسلمين لما اختلفوا حول مسألة الخلافة ،وكذا كثرة الخلافات الدينية والمذهبية، إضافة إلى التمييز العنصري بين الأجناس ،ومن اسباب الضعف أيضا هو الاحتكاك بالعالم الغربي، فقد أصبح العالم الاسلامي يعاني من الجمود العقلي وتم غلق باب الإجتهاد ،نتيجة لهذا الوضع المتخلف الذي يسود العالم الإسلامي برزت تيارات متعددة هدفها كان النهضة من جديد ،وكان لكل تيار أفكاره الخاصة به التي يريد ان يبني عليها النهضة العربية ،وادى هذا إلى إختلاف هذه التيارات في قضايا عديدة من بينها مشكلة السياسة ،لأن مشكلة الدين والدولة تعتبر أحد أبرز القضايا التي جرى حولها الإختلاف في الفكر العربي ،في المقابل كان النموذج الغربي المتقدم يفرض نفسه كنموذج عالمي كوني يقوم بإجبار بقية الثقافات على التأثر به بطريقة أو بأخرى ،وهذا النموذج له مقولاته الفكرية ومؤسساته السياسية الخاصة التي تعبر عن مسار خاص لتطور الثقافة السياسية الغربية ،وإن أبرز تجليات هذا المسار هو فكرة الدولة الحديثة بأجهزتها ونظمها كنموذج غربي خاص ،وقد فرض هذا النموذج على الفكر السياسي العربي الإسلامي إشكالية طبيعة العلاقة بين الإسلام كخلفية روحية وثقافية وبين مفهوم الدولة كجهاز يحكم الجانب السياسي في المجتمع ،وهنا حدث خلاف بين النزعة الإصلاحية والنزعة الليبرالية حول معنى أو مضمون السياسة أي بين من يدعو إلى ضرورة استنساخ التجربة الغربية وشروطها الإجتماعية و التاريخية ومن يرى أن التراث الإسلامي له رصيده ومقولاته الخاصة التي نستطيع أن نجد فيها الذي يمثل المقابل الإسلامي لمفاهيم الديمقراطية ،الحرية السياسية ،الفصل بين السلطات ...إلخ .وفي هذا السياق الإشكالي تندرج محاولة المفكر الفلسطيني «وائل حلاق» حول مفهوم الدولة المستحيلة الذي يعتبر كعنوان لكتابه الصادر عام

2014 ،والذي هو بمثابة مساهمة خاصة من مفكر يعيش في الغرب لكنه ينتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية ،هذه المساهمة التي قدمها تحاول الإجابة على سؤال طبيعة العلاقة بين الدولة كجهاز سياسي والإسلام كخطاب أخلاقي في جوهره ،وإن بحثي هذا هو محاولة متواضعة للفهم، بمعنى فهم خصوصية موقف المفكر «وائل حلاق »من هذه العلاقة وكيف حاول تبرير هذا الموقف.

بناء على هذا يمكن طرح إشكالية الدراسة

هل يمكن تصور استحالة قيام دولة اسلامية حديثة من منظور وابل حلاق، والى اي حد يمكن اعتباره هذه النظرية صحيحة ؟

وقد اندرجت اسئلة فرعية تحت هذه الإشكالية وهي كالآتي :

ما الظروف التي دفعت وائل حلاق لتأليف كتاب الدولة المستحيلة ؟

فيما تمثلت الرؤية السياسية عند وائل حلاق من خلال كتابه الدولة المستحيلة ؟،وكيف قارن بين نموذج الحكم الاسلامي والدولة الحديثة ؟

كيف كانت ردة فعل القراء العرب لكتاب وائل حلاق الدولة المستحيلة ؟

1 . **أسباب اختيار الموضوع :**

ـ كان دافعي من اختيار هذا الموضوع هو عدم تكرار أخطاء السابقين

ـ بالاضافة الى أنه موضوع شائك في وقتنا الراهن خاصة مع التخلف الحاصل في العالم العربي والهيمنة الغربية، وما ترتب عن ذلك من غزو ثقافي أدى إلى طمس الهوية العربية .

ـ التعرف على شخصية وائل حلاق ودور فكره العلمي

2 . **أهمية الدراسة :**

كان من بين ما أرمي إليه هو إبراز ما قدمه وائل حلاق للساحة العربية من خلال كتابه الدولة المستحيلة.

إثراء المكتبة الجامعية بالجهد المتواضع لكي يكون سندا وعونا لأي شخص يريد البحث في هذا المجال .

ولقد اتبعت المنهج التاريخي وذلك من خلال تتبع السياق التاريخي للحكم الإسلامي والدولة الحديثة في الزمن الماضي، واعتمدت أيضا على المنهج التحليلي لتحليل أفكار وائل حلاق وكذلك المنهج النقدي لنقد أفكاره .

واستجابة لإشكالية البحث وأسئلتها الفرعية اتبعت خطة مكونة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

في المقدمة حاولت تقديم تمهيد عام للموضوع الذي كان تحت عنوان "**وائل حلاق مفكرا سياسيا. قراءة في كتابه الدولة المستحيلة**"، وضمت أسباب اختيار الموضوع وأهميته وكذا المنهج المتبع في الدراسة .

الفصل الأول : بعنوان المشكلة السياسية في خطاب النهضة العربية ، وتناولت فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: مفهوم النهضة لغة واصطلاحا حيث حاولت فيه تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم النهضة وكذا النهضة العربية من خلال الاستعانة بعدد من القواميس والمراجع التي تناولتها بالطرح وقدمت شروحات لها .

المبحث الثاني: أهم تيارات النهضة العربية.

المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الفكر العربي

الفصل الثاني :بعنوان الرؤية السياسية عند وائل حلاق ، تناولته بالدراسة على شكل ثلاثة مباحث تمثلت في:

المبحث الأول: كان بمثابة فصل تمهيدي ضم المفاهيم الرئيسية التي أقام عليها وائل حلاق فكرته.

المبحث الثاني: فكرة الدولة الحديثة وخصائصها الجوهرية عند وائل حلاق

المبحث الثالث: الإسلام والدولة الحديثة عند وائل حلاق

الفصل الثالث: كان عبارة عن مناقشات تضم موقف وائل حلاق في ميزان النقد والتقييم تناولته على شكل مبحثين :

المبحث الأول: أهم المتأثرين بفكرة وائل حلاق.

المبحث الثاني: الانتقادات والاعتراضات التي وجهت لوائل حلاق

خاتمة تضمنت أهم نتائج البحث حاولت فيها الإجابة عن الإشكالية العامة.

الصعوبات: بما أنه لا يخلو أي بحث من صعوبات ولا شيء يأتي بدون تعب وعناء ومثابرة فقد واجهت صعوبات تمثلت في:

– قلة المراجع التي تصب في هذا الموضوع

_وجدت صعوبة في التعامل مع المصدر من ناحية فهم الأفكار.

الفصل الاول

المشكلة السياسية في خطاب النهضة العربية

عرف العالم العربي إبان القرن التاسع عشر ميلادي أوضاعا متدهورة في كافة الأصعدة وهذا يرجع إلى الإرهاصات الداخلية والخارجية والإحباطات التي تعرض إليها العرب والمسلمون والتي جعلتهم يعانون من التخلف والانحطاط، عكس ما كانت تشهده دول أوروبا من تطور وتقدم علمي، الأمر الذي شدَ انتباه مجموعة من المفكرين ورجال الإصلاح الذين رفضوا الوقوع تحت الهيمنة الأجنبية، وحاولوا أن يصوغوا حلولا للخروج من براثن التخلف، بالرغم من اختلاف مشاربهم وتباين توجهاتهم إلا أن هدفهم واحد، وهو النهوض بالمجتمع العربي ومحاولة اللحاق بالركب الحضاري الذي ظهر إلى الساحة وأضحت أنواره مصدر إلهامهم، هذا ما ساهم في بروز تيارات واتجاهات تبلورت من خلفيات ومنطلقات عديدة، وبالتالي نتساءل هنا ما مفهوم النهضة في الفكر العربي ؟وما أهم تياراته ؟

المبحث الاول: مفهوم النهضة العربية

1- النهضة لغة واصطلاحا

لغة: مشتقة من فعل نهض و الذي يعني البراح من الموضع والقيام عنه، نهض ينهض نهوضا وانتهض اي قام، والنهضة هي الطاقة والقوة والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره، أي أن النهضة هي تغير حال من حال سكون إلى حال حركة ونشاط وتقدم في أي مجال أي حركة مسارها من وضع خامل إلى وضع نشيط .[1]

اصطلاحا: هي حركة دينامكية تاريخية تشكل صراعا لما كان راكدا وتفتيحا لأذهان منغلقة في سجون ضيقة [2]أي ان النهضة عبارة عن حركة تقدمية عبر التاريخ البشري حيث يتحول الركود والجمود الفكري إلى صراعات وتناقضات بغية انفتاح العقول التي كانت منغلقة على افكار جديدة تساهم في دفع عجلة الفكر إلى الأمام مثل ما حدث في أوروبا في عصر التنوير .

ويعرف **جاسم سلطان** النهضة على أنها حركة فكرية عامة منتشرة في مختلف بلدان العالم رغبة في إخراجه من الجمود والعجز، وهي تهدف إلى مواكبة تطورات العصر مع المحافظة على التراث .[3]

كما يرى **سلامة موسى** أن أوروبا هي من أوجدت منذ القرن الخامس عشر مصطلح "النهضة" ومفهومها، وهو يرى أن النهضة التي ارتبطت بأوروبا هي الحركة التاريخية أو بوجه أدق هي الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي و من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي والانتقال من الغيبيات إلى العقلانية ومن العقد الإلهي المقدس بين الملك والرعية إلى العقد الاجتماعي بين البشر[4].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، دط، دت، القاهرة، ص4560.

[2] رزان محمود ابراهيم، خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، دار الشروق، عمان، 2003، ص20

[3] جاسم سلطان، من الصحوة إلى اليقظة إستراتيجية الإدراك للحراك، ط4، أم القرى، مصر، 2010، ص17

[4] عبد الإله بلقزير، الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، د ط، د ت، بيروت، ص211

وكلمة النهضة توازي مفهوم التقدم في مواجهة التخلف بغض النظر على ارتباط أحد هذين المفهومين بالشرق، وبغض النظر عن طريقة سبيل وتحقيق هذا التقدم بالرجوع إلى الماضي، وبغض النظر عن مرادفته أو عدمها بمفهوم التحول أو التغيير والتخطي وهو المعنى الذي أراده أصحاب النهضة جميعا بعيدا عن اتجاهاتهم ومازالوا يريدونه ويناضلون من اجله[1] أي أن النهضة بالمفهوم العام هي الانتقال من متخلف إلى متقدم .

2- مفهوم النهضة العربية

هي الفترة التي بدأت بحملة **نابليون بونابرت(Napoléon bonaparte)**على مصر في لأواخر القرن الثامن عشر وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب والدولة الإسلامية المتمثلة في السلطة العثمانية وتفككها على يد الدول الكبرى ذات الفعالية السياسية أنذك، إن البعد الزماني للنهضة العربية ما يقارب قرنين من الزمان، حيث تعددت الآراء وتباينت زوايا النظر واتجاهات البحث وتعارضت وتباينت المواقف والأفكار أمام السؤال المطروح متى بدأت النهضة العربية ؟ حيث نجد أربع أطروحات[2]

أولا: الأطروحة التي ترى أن النهضة العربية بزغت وظهرت وتشكلت على اثر الحملة الفرنسية على مصر نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

ثانيا. الأطروحة التي ترى أن النهضة العربية تشكلت نتيجة نهوض ذاتي حصل في القرن الثامن عشر كما نجد هناك اختلاف بين المفكرين فهناك من يرجعه إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر وامتدادا للقرن التاسع عشر.

ثالثا. هناك من يرى أن عصر النهضة العربية تعود جذوره إلى المفكر التونسي **ابن خلدون {808.732 هـ } {1406.1332 م}**في القرن الرابع عشر.

[1]. نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، دار الإنماء الحضاري، ط1، 2000، ص13

[2]صلاح زكي الميلاد، عصر النهضة كيف انبثق ولماذا خفق، ط1، 2016، بيروت، ص169.

رابعا. هناك من يرى أن النهضة العربية ظهرت وتشكلت على إثر ما أحدثه رائد الاتجاه الإصلاحي **جمال الدين الأفغاني {1254.1314 هـ} {1838.1897م}** من يقضة واسعة حاول نشرها في العالم العربي الإسلامي من خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.[1]

سميت بالنهضة العربية للتمييز بينها وبين النهضات الأخرى كنهضة اليابان والصين في الشرق الأقصى ونهضة فارس والهند في الشرق الأوسط ونهضة الترك في الشرق الأدنى، إن النهضة العربية قد بدأت منذ أكثر من مئتين سنة بعهد **محمد علي** والي مصر لأنه اول من لاحظ الخطر اللاحق بالشرق من جراء تعوده على أساليب العمران القديمة وجعل نصب عينيه الغرب في أساليب العمران الجديدة حتى يتأتى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه ويستقل بنفسه نفهم من هذا أن النهضة بدأت منذ ما يقارب قرنين من الزمان بعهد **محمد علي باشا** والي مصر الذي تفطن أنه سيبقى الشرق متخلفا إذا لم يأخذ عن الحضارة الغربية العلوم والمعارف لكي ينهض ويتقدم ويواكب الغرب كي لا يسيطر عليه[2] ويرى المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** أن النهضة العربية الحديثة كانت بالأساس كنتيجة احتكاك العالم المتقدم و العالم المتخلف ووليدة الصدمة مع القوة الخارجية وهي قوة الغرب الأوروبي وسيطرته الاستعمارية فمن غير المنطق أن نقسر تاريخيا اليقضة العربية بانطلاقها من العوامل الداخلية بمفردها بل إن العوامل الداخلية كانت عاملا ثانويا فقط تمثل في التصدي للمستعمر الأوروبي بمختلف أشكاله هو الذي كان له الدور الحاسم في تكوين نواة اليقظة العربية. [3]

أدرك العرب درجة تخلفهم عندما قارنوا أنفسهم بالعالم الغربي المتقدم الذي يسعى للسيطرة على البلاد العربية، فنشأت حركة شاملة في منتصف القرن الماضي استهدفت الحياة الفكرية العربية في كل ارجائها، فنشأ علم ونشأ فن وتجدد الأدب وتجددت الفلسفة. [4]

---

[1]. زكي الميلاد، المرجع السابق، ص170

[2]. شكيب أرس لان، النهضة العربية في العصر الحاضر، الدار التقدمية، 2008، د ب، ص27

[3]. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1990، بيروت، ص 26

[4]. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط4، 1993، القاهرة، ص5

إن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يشير إلى واقع متحقق بل إلى واقع مأمول التحقق، فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنهم يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا مثل النهضة الأوروبية تحققت فعلا وعلى جميع الأصعدة، أما النهضة العربية تشير إلى مشروع لم يكتمل حتى على صعيد من باب التصور الذهني لا الفعلي، وهذا ما يسمح لنا بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف فهو يقضة أو ثورة أو تجديد .[1]

بناء على ما قد تم طرحه يتضح لنا أن النهضة العربية تعبر عن إشكالية لم يتم حلها على الصعيد الواقعي فكل ينظر حسب مذهبه وحسب إيديولوجيته وحسب خلفيته الفكرية لعل تعدد الألفاظ التي تتضمن معنى النهضة العربية راجع إلى سبب التعثرات والفجوات بين اتفاق المفكرين حول مفهوم واحد لها فهناك من يرى أنها تقوم انطلاقا من المعطى الديني، وهناك من يرى أن قوامها الجانب العلمي .

كما أن الثقافة العربية لم تتبنى مفهوم النهوض بالمعنى الأوروبي للكلمة، أي العودة إلى الجذور من أجل الولادة الجديدة أو الانبعاث الجديد، بل بمعنى النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والأجنبي، والذي يجب أن يكون في آن واحد قياما، وحركة القيام بمعنى استجماع القوة والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي، أي إن النهضة لديهم ستشكل في ثقافتهم صيرورة مستمرة طيلة استمرار احتكاكهم بالغرب وطيلة تأثرهم به، أما النهضة بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد وهو المعنى الأوروبي للكلمة فإنه لم يتناقض مع المعنى الأول بقدر ما أنه مفهوم وجد مرجعتيه في ثقافة أخرى، وهو الأمر الذي أفرز لاحقا نتائج سلبية على صعيد الوعي العربي نتيجة اختلاف فهم المصطلح ومعانيه بين الغرب والعرب، ومما يلفت الانتباه هنا هو أمران :أولهما أن النهضة في قاموس الحداثة الأوروبية تعني الولادة الجديدة وليس النهوض بمعنى القيام والحركة، ثانيهما ان هذه الكلمة أصبحت منذ أوائل القرن التاسع عشر وهو قرن الحداثة عنوانا لحركة فكرية وقتية عاشتها

[1]. محمد وقيدي، أحمدة نفير، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر، د ط، د ت، دمشق، ص27

أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، قيامها العودة إلى أفكار وفنون العهد اليوناني والروماني، بعبارة أخرى إذا كان مفهوم النهضة في خطاب الحداثة الأوروبية يعني ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معناها في الخطاب العربي كان ومازال يعني رديفا للنهوض فقط .

بشكل عام اعتاد المؤرخون التأريخ لبداية النهضة العربية بحملة نابليون على مصر باعتبارها صدمة نبهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتليهم، لكن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد في المقابل أنها كانت قد بدأت في الإمبراطورية العثمانية منذ عهد السلطان أحمد الثالث {1703.1730}وخليفته محمود الأول {1730.1754}، واكتسبت زمن سليم الثالث {1789.1807} زخما وقوة كبيرين، ففي عهده تسللت مبادئ الثورة الفرنسية، ومن هنا يأتي اختلاف البعض حول تأثير الحملة الفرنسية على النهضة العربية، فثمة من يقول أن الحملة كانت السبب الأهم، بينما يرى آخرون أن السلاطين العثمانيين قد لعبوا أيضا دورا مهما بالإضافة لأفكار الثورة الفرنسية، فالنهضة حسب رأيهم كانت نتيجة لمراحل سبقت الحملة الفرنسية [1]،فهذه الأخيرة ومحمد علي قد أثرا في صياغة مجراها، أما نقطة انطلاقها الأساسية فكانت انهيار الإمبراطورية العثمانية وما ترتب عليه من ظروف جديدة رافقت قيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية العثمانية من جهة وعلى الحملة الفرنسية من جهة أخرى، فرغبة العرب آنذاك بالتخلص من اضطهاد العثمانيين والأطماع الاستعمارية وشعورهم بمسؤوليتهم عن إعادة الازدهار الحضاري الذي عرفوه سابقا شكل مجموعة الأبعاد الأساسية للتفكير النظري والعلمي النهضوي لتلك المرحلة .

المبحث الثاني :اهم التيارات في الفكر العربي

لقد نشأ الفكر العربي الحديث عموما في قلب الدولة الحديثة في أواخر عهدها بحثا عن آفاق جديدة تعيد للدولة شبابها وللمجتمع حيويته وفاعليته، وفي هذه الأجواء تبلورت تيارات فكرية أساسية منها القومية ومنها العلمانية ومنها الإسلامية، فاتجاه أرجع النهضة إلى تبني الحداثة الغربية وأن النهضة الأوروبية كان سببها التفوق العلمي، بمعنى أن تحقيق النهضة

[1]عزت السيد أحمد، المدخل إلى عصر النهضة العربية، ط1، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا، 2006م، ص304.

والتقدم يكون في تبني الحداثة الغربية بشكل كامل والقطيعة مع عصر الانحطاط وما قبله من العصور العربية والإسلامية، أي بضرورة الأخذ بالحداثة الأوروبية في مختلف الميادين السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية وصرف النظر تماما عن الموروث الإسلامي الذي ينتمي إلى العصور الوسطى التي مضت وتجاوزها التطور، أما الاتجاه الثاني يذهب إلى النقيض تماما من الأول يرى بوجوب البحث عن اسباب التخلف ضمن إطار الإسلام نفسه، فهو اتجاه محافظ يرى النهضة من خلال العودة إلى التراث والاستفادة من الثقافة العربية، فهذا الاتجاه يرى بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح والاقتداء به، والقطيعة الكاملة مع ما تحمله الحداثة الأوروبية بوصفه مخالفا للشرع، و اتجاه ثالث اتخذ موقف التوفيق بين كلا التيارين السابقين يرى النهضة من عين عدم قطع الصلة بالتراث الإستفادة من الثقافة الغربية وتتلخص مواقفه في تلك العبارة التي تقول "نأخذ من الفكر الأوروبي ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا، ولا يتناقض مع قيمنا وآصالتنا، ومن تراثنا تلك الجوانب المشرقة التي جعلت من حضارتنا أعظم الحضارات في عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا "أي انه يدعو إلى الأخذ من الحداثة الأوروبية ما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية، ومن التراث العربي الإسلامي ما يساير العصر ومتطلبات التقدم، هذه الاتجاهات الثلاثة تقاسمها بصورة عامة مفكرو عصر النهضة والتقدم في العالم العربي بغض النظر اتجاهاتهم وايديولوجياتهم، وهي :

1- التيار الليبرالي:

اتخذت الليبرالية ومنذ ظهورها مرتكزات وأسس فكرية تمثلت في الحرية والفردية والعقلانية، وقد كان لهذه الأسس النظرية الدور الفعال في نشر الليبرالية كمنتظم فكري يستهدف النهوض بالفرد وحقوقه ويساهم في تعزيز مكانته في المجتمع، إذا اعتقدت الليبرالية أن الإنسان قاض بمصلحته وينبغي عدم تقييد حريته وعلى الدولة أن تضمن للأفراد ما لا يستطيع الفرد ضمانه لنفسه منفردا وهو الأمن والحماية وأن لا تتدخل في الحد من الحرية الفردية لأن في تدخلها

يعتبر هدر لإمكانات الفرد [1]، فالليبرالية هي مذهب فكري يرتكز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الاساسية للدولة هي حماية حريات الأفراد مثل حرية التعبير وحرية التفكير والملكية الخاصة والحريات الشخصية وغيرها، لهذا فإنه يضع القيود على السلطة ويقلل من دورها الواسع توسيع الحريات المدنية [2]، ومن بين رواد اليبرالية في الفكر العربي نجد:

رفاعة رافع الطهطاوي {1801.1873}: هو شيخ أزهري رافق أول بعثة علمية مصرية إلى باريس في عهد محمد علي كإمام و واعض ديني لتلك البعثة، وأقام في العاصمة الفرنسية باريس لمدة خمس سنوات {من 1826إلى 1831م}،وقد وجد في الثقافة الغربية زاد فكري في أوروبا حيث وجد أن الأمة العربية تحتاج لمثل هذه الأفكار، فعمد إلى نقلها إلى الواقع العربي عامة والمصري خاصة مستهدفا بذلك القضاء على مسببات التخلف والتدهور الفكري[3]، وذلك من خلال إطلاعه على المؤلفات المتعلقة باللغة والنحو، وكتب التاريخ المتنوعة، وكتب الجغرافيا والجغرافيا التاريخية والطبيعية والرياضية والسياسية، ولكنه من كل ذلك اهتم بكتب القانون والسياسة، فكان لها التأثير الكبير على مؤلفاته فيما بعد، ولما عاد إلى مصر ألف كتابه " تخليص **الإبريز في تلخيص باريز** "في 1834والذي دوَن فيه كل مشاهداته وخواطره خلال الخمس سنوات، كما ضمَن كل مؤلفاته آراء المفكرين الفرنسيين السياسية والقانونية والإدارية، فقد ترجم فيه الدستور الفرنسي وأبدى إعجابه بالمادة الأولى من هذا الدستور التي تنص على مساواة جميع الفرنسيين أمام سلطة القانون، ويقدر تقديسهم وكذا احترامهم لفكرة الحرية اتساقا مع مذهبه الليبرالي، حيث يقول :"....من الأدلة الواضحة عن وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية وما يرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك

[1] طلال حامد خليل، المرتكزات الفكرية الليبرالية، جامعة دبالي، الجزائر، 2016، ص154

[2] طلال احمد خليل، مرجع سابق، ص156

[3] حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر العربي الإسلامي المعاصر في مصر، ج1، ط1، عالم الكتب، 1994، الرياض، ص44.

لأن معنى الحكم بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة "[1]، ولعل أهم مؤلف برزت فيه نظرته الإصلاحية أو مشروعه لبناء دولة مصرية حديثة تدعيما لإصلاحات محمد علي باشا وأبنائه، هو كتابه المعنون "**مناهج الآداب العصرية في مناهج الألباب المصرية**" والذي دعا فيه إلى إعمال العقل والتحرر من كل الأحكام المسبقة لتحقيق النهضة التي حققها الغرب، ذلك لأنه اعتبر أن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، هذه الأخيرة التي أهملها المسلمون أيام المماليك والأتراك، فتخلفوا عن ركب الحضارة، ولكي يتسنى لهم معاودة اللحاق بها فما عليهم سوى إقتباس علوم الغرب وتنظيماته السياسية منها ، ذلك لأن المسلمون وإلى عهود قريبة ركزوا على العلوم الشرعية وأهملوا العلوم الحكمية مما يبقيهم دوما في حاجة للبلاد الغربية لكسب ما لا يعرفونه [2].

وقد تطرق في هذا الكتاب كذلك إلى فكرة الحرية وطرحها ايضا في كتابه "**المرشد الامين للبنات والبنين** "فهو يعطيها بعدا سياسيا ويراها تمثل عصب الحياة السياسية المثلى، وقد تأسست المماليك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال على موجب احكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين [3]

أي أن نقيم دولة تستهدف النهضة والتجديد لا بد لها من الاهتمام بفكرة الحرية بكل أبعادها وأن تبني أحكامها وأصولها على منصة القوانين [4].

[1]محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، دط، دت، دب، ص23

[2]بلخضر كريمة، نظام الحكم بين الديني والمدني عند مفكرو الإسلام المعاصرين، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر3، 2018، ص420 .

[3]عزت القرني، العدالة والحرية في عصر النهضة، دار عالم المعرفة، دط، 1980، الكويت، ص56

[4]عزت القرني، المرجع نفسه، ص56

ولقد اتفق المفكرون العرب المهتمين بالسياسة أن" رفاعة رافع الطهطاوي "بكتابيه المتميزين" **تخليص الابريز في تخليص باريز**" و"**مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**" على الساحة الفكرية العربية يعد مفكرا رائدا، فقد ايقظ الأمة العربية الإسلامية مما كانت تعيشه من تخلف وجهل وجمود فكري وسعى جاهدا إلى نقلها إلى أنوار العصر الحديث بمعنى عصر النهضة العربية، فكانت له الريادة بفضل جهوده الفكرية المستنيرة فمثل بذلك رائد الفكر السياسي والاجتماعي في العصر الحديث .

2-التيار الإصلاحي الديني: إن نهضة العالم الإسلامي لا تقوم إلا على الأساس الديني وبالتالي لابد لكي تنهض الأمة من التركيز على الفهم الصحيح للقرآن الكريم، فهو عاصم للأمة من الفرقة والضعف، ومصدر عزتها ومنعتها وحتى نبقى أقوياء لابد ان نلتمس عقيدة الرعيل الأول، ولا سيما محاربة البدع التي التصقت بالدين عبر فترات متعددة فعلاج مرض الأمة لا يكون إلا بالتمسك بتلك الأصول وتنقيتها مما لحق بها، بالإضافة إلى تحرير العقل من غل التقليد، وضرورة فتح باب الإجتهاد الذي يحقق الإنسجام بين النص الثابت والواقع المتغير[1]، لقد نشأت حركة الإصلاح الديني كرد فعل على الحركات السلفية التي كانت سببا في حدوث الانحلال الاجتماعي وانتشار البدع والضلالات في الدين الإسلامي والإبتعاد عن أصول العقيدة الإسلامية والتخلف بكل أشكاله خاصة التخلف الثقافي والفكري بشكل عام الذي كان الحكم العثماني سببه الأول لأنه عزل الوطن العربي عن العالم الأوروبي بالإضافة إلى الاحتلال الغربي الأوروبي والغزو الثقافي الذي رافقه، وعجز الدولة الإسلامية وعلى رأسها الدولة العثمانية عن مواجهة التحدي الخارجي الذي كان هدفه الأسمى هو إضعاف الوازع الديني وإشاعة جو الجهل والأمية والتخلف من أجل بسط سيطرته وتحقيق هيمنته وإضعافهم على المقاومة.

[1] . محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931م 83/1.

وقد أثر ذلك في نفوس وعقول المتنورين من العلماء فكان السبيل إلى التقدم والنهضة ومواجهة الهجمات الخارجية من وجهة نظر التيار الديني الإصلاحي هو تقوية الجانب الديني وتنقية الإسلام مما علق به من الشوائب الدخيلة عنه أساسيا كالبدع والخرافات بل والعودة إلى ينابيع الإسلام الأولى[1] لاستلهام منه حل للمشكلات التي تواجههم، ومن بين رواد الحركة الإصلاحية نجد :

جمال الدين الأفغاني {1839.1897}: من أبرز أعلام النهضة العربية كان له الدور والأثر الفعال من خلال افكاره ومبادئه وهو من رموز الإصلاح في العصر الحديث وأحد أهم زعمائه ولد بأفغانستان وقضى سنواته الأولى العشر في مسقط رأسه، حيث تعلم اللغة العربية وحفظ القرآن الكريم والكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، درس العلوم الشرعية والتاريخ الإسلامي كان ينشط في الهند في الجانب الإصلاحي وكذا السياسي، وواجه الإستعمار البريطاني، نفي بسبب مواقفه من الهند إلى مصر حيث نزل بها سنة 2869 م أقام بها أربعين يوما ثم رحل إلى اسطنبول ثم عاد إلى مصر من جديد، كان نشاطه كبير في أوروبا حيث تواصل مع المثقفين الأوروبيين[2]، توفي في 1897 .

لقد أدرك الأفغاني أن نهضة العالم الإسلامي لا تقوم إلا على الأساس الديني، وبالتالي لابد لكي تنهض الأمة من التركيز على الفهم الصحيح للقرآن الكريم، فهو عاصم للأمة من الفرقة والضعف، ومصدر عزتها ومنعتها وحتى نبقى أقوياء لا بد أن نلتمس عقيدة الرعيل الاول ولاسيما محاربة البدع التي التصقت بالدين عبر فترات متعددة فعلاج مرض الأمة لا يكون إلا بالتمسك بتلك الأصول وتنقيتها مما لحق بها، بالإضافة إلى تحرير العقل من غل التقليد

[1] علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ب ط، 1979، بيروت، ص24

[2] مولود عويمر، أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر، تصدير أبو القاسم سعد الله، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، ص .887

وضرورة فتح باب الإجتهاد الذي يحق الإنسجام بين النص الثابت والواقع المتغير[1]، وقد انطلقت دعوة الأفغاني الإصلاحية من امرين اثنين :

أولهما: يتمثل في بث روح جديدة في الشرق كي ينتعش .

وثانيهما: مقاومة الامبريالية الغربية حتى تحظى أقطار الشرق بالاستقلال والحرية.

ودعامة الأفغاني في دعوته الاصلاحية قوله تعالى :"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "[2]، إذن لا بد من إحياء ديني سياسي من خلال وحدة شاملة تقف على رأسها حكومة إسلامية قوية، لأن النضال المحلي في كل قطر لن تكون له جدوى مادام الغرب متفوقا من الناحية العسكرية، ولا يطالب الأفغاني بوحدة شمل كتلك التي كانت في العهد الراشدي، بل بوحدة تتحقق من خلال مخالفات بين الدول كالترك والفرس والأفغان، ثم تستند رئاسة الحلف لأقوى دولة منهم، على أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين وبذلك تتحقق الخلافة الإسلامية .

والملاحظة في دعوة الأفغاني اختفاء نزعة العرق والجنس والتعصب للدين، على أن الانتماء للدين في نظره لا يعني التنكر لحقوق الوطن، فالإسلام دعا إلى حب الوطن ولا جنسية للمسلمين إلا في دينهم[3]، يبدو جليا من سيرة الأفغاني أنه لم يكن مفكرا بعيدا عن ميدان السياسة، بل كان من ابرز محركي الحركة العقلية لعصر النهضة آنذاك إذ دعا إلى التضامن الإسلامي ومقاومة الإمبريالية الأوروبية عن طريق العودة إلى الإسلام في وضع حديث علمي الطابع، وذلك بتحرير الفكر الديني من قيود التقليد لذلك دعا لفتح باب الاجتهاد وترك البدع والتعصب للمذاهب، فلقد اقترح الأفغاني ضرورة رجوع الأمة إلى دينها عبر التجديد والإصلاح داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية، إذ دعى إلى

[1] محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931م، ص83/1

[2] سورة الرعد، الآية 11

[3] جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، 1933م، 40

توظيف الدين سياسيا لتوحيد الشرق ومناهضة الغرب الذي اعتبره خصما للإسلام، وأما بالنسبة لنظام الحكم فقد رفض الأفغاني ما جاءت به الديمقراطيات الغربية من مجالس نيابية وانتخابات، معتبرا الشعوب الإسلامية متخلفة وليست مأهلة لمثل هذه النظم، وأما عن أداة التغيير السياسي التي يفضلها الأفغاني فإنه اعتبر الثورة السياسية أكثر فعالية من الوسائل الأخرى، أي من وسائل الإصلاح التربوية. إن ما دعى إليه الأفغاني من نظام حكم لم يكن واضح المعالم في صورة خلافة إسلامية أو في أي صورة أخرى، والدليل على ذلك أنه أطلق عليه إسم" **الجامعة الإسلامية** "وهذا شعار استخدمه تعبيرا عن رفضه لوضع الخلافة ولكن الأكيد فيه أنه ليس نظام اقتباسي لما وجد في الغرب آنذاك من أنظمة تمثيلية بل هو على العكس كان يرفضها بحجة أن الشعوب الإسلامية غير مؤهلة لمثل تلك الثقافة السياسية ونظم الحكم لذلك نجد أن فكرته السياسية قد ركزت في البداية على فتح باب الاجتهاد أولا لأن ذلك هو السبيل حسبه لإبداع نظام حكم نابع من مرجعيتها الإسلامية من جهة ومنفتح على مخترعات الحضارة الغربية دون الذوبان فيها من جهة أخرى، وكذلك معايش لواقع الأمة المنحط والمتدهور من جهة ثالثة، أي بعبارة أخرى دعى الأفغاني لنظام حكم أصيل نابع وموافق لوضع المجتمعات الإسلامية آنذاك لا الغربية.[1]

3- التيار العلمي العلماني:

لقد ظهر مصطلح العلمانية مع بداية الدولة القومية الحديثة في 1648 والتي تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة وهنا ما يحيل إلى فصل الدين عن الدولة[2]، وكان ظهور هذا المصطلح في الوطن العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر، وقام على مبادئ اساسية هي التوجه بالمجتمع الإسلامي والعربي إلى القاعدة الدينية الإسلامية التي يكون الاسلام فيها محترما ومقبولا اساسا للربط بين المواطنين في الدولة، وإن هذا الاتجاه نتج في

[1] رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، نظام الحكم بين الديني والمدني عند مفكري الإسلام المعاصرين

[2] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ج1، القاهرة، 2002، ص54

الفكر العربي كغيره من الاتجاهات من خلال العوامل الخارجية التي تأثر بها المفكرون العرب من الثقافات والحضارات نتيجة ما توصلت إليه من تطور في الانظمة السياسية وتطبيق مبادئ مثلى كالحرية والمساواة .

رأى رواد هذا الاتجاه أن النهضة لا تتحقق إلا بالعلم، والمبدأ العلمي عندهم يمثل الدور الحاسم لأنه حسب وجهة نظرهم لا يكون طريقة لاكتشاف نظام ترابط الأشياء فحسب بل يجاوز اعتقادهم وتطرفهم في تبجيل العلم إلى رفعه إلى مستوى العبادة.

وبناء على هذا أي التمسك بسلطان العقل حسب اعتقاد رواد العلمانية يخلص الأفراد من قيود الأنظمة السياسية والدينية المستبدة التي تخضع الإفراد وسيطرتها وتؤدي إلى الطبقية وبالتالي تقييد العقل وتقيد حرية الفكر مما يؤدي إلى إعاقة حركة العلم [1]

كما أن بالنسبة لرواد التيار العلماني إن سيطرة السلطة الدينية هي سبب انحطاط الأمة العربية الإسلامية وسبب بقاء المجتمعات العربية ضعيفة، وبالتالي أصر وبشكل ضروري إلى فصل الدين عن الدولة، وإن المعيار أو المرجعية الأساسية عند رواد الاتجاه العلماني العربي هو الحضارة الغربية التي انطلقت بوادر تقدمها من نهضة علمية حيث نادوا بالتوجه نحو الثقافة الغربية بمعطياتها وعلومها وفلسفتها وآدابها ....الخ.

ومن أهم رواد التيار العلماني نجد:

شبلي شميل {1917.1817}:

طبيب وعالم وفيلسوف مادي ومصلح اجتماعي وأديب، ولد بقرية كفرشيما بلبنان عام 1805م من أسرة مسيحية، تابع دراسة الطب في العاصمة الفرنسية باريس، قبل ان يستقر في مصر حيث مارس مهنته كطبيب، وكتب في مجلة المقتطف ومجلات أخرى في ميادين عدة كالطب والسياسة والاجتماع والفلسفة، كذلك كتب إلى السلطان عبد الحميد رسالة بعنوان"

[1] البرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار، دت، بيروت، ص295

شكوى وأمل " يشرح فيها وجهة نظره فيما تحتاجه الدولة العثمانية من حرية وعدل وعلم [1]، نشأ في عائلة مليئة بالثقافة العلمية والفلسفية والأدبية وهذا ما ساعده في تكوين أفكاره العلمية، ولقد اعتبرت دراسته للعلوم الطبيعية الأساس لاهتمامه بالتفكير العلمي والعلم الطبيعي بشكل خاص، يرى شبلي شميل ان العلم أساس تحقيق النهضة والتقدم، وهو يعلن الحرب على كل من يقف في وجه العلم وخاصة العلم الطبيعي بشقه التجريبي الذي يعتبره بوابة التقدم والنهضة .

رأى شبلي شميل أن العثمانيين هم من كانوا سببا في تخلف المجتمع العربي لأنهم حرموه من التعليم والتثقيف ولم يحسنوا شيئا سوى الاستبداد، حيث كان حكمهم استبداديا هذا الاخيرة هو من أدخل الأمة العربية في بؤرة التخلف والتدهور والذين لا سبيل من الخروج منه لا بالمناهضة والتفتح على ثقافة الغرب والأخذ بأفكاره في مجالات العلم العامة والعلوم الطبيعية الخاصة، لأنها في نظر شبلي شميل تعد أم العلوم ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تقدم كل شيء وأن تدخل في كل شيء .[2]

وينظر شبلي شميل للدين نظرة اجتماعية ويخضعها لمبدأ النشوء والارتقاء، وقد رفض الممارسات الدينية ويعتبر أنها تحد من الحريات، وأنها عائق في تطور المجتمعات وتقدمها كما يوجه سخطه للحكم الديني عامة والحكم الاستبدادي خاصة، لأنه يعتقد أنه سبب أساسي في عرقلة وإعاقة حرية الفكر الإنساني والإبداع العلمي الذي هو السبيل الحاسم والوحيد إلى التقدم والتطور الحضاري ومعاصرة الأمة الغربية، وعن فساد هذين الحكمين يقول شبلي شميل: "ليس الحكمان الديني والإستبدادي فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين "[3] لأنه حسب رأيه مصدرهما خاطئ يقوم على المنفعة الشخصية ويفضلها على المنفعة العامة.

إذن اتخذت هذه التيارات الثلاثة من الغرب نمطا للتحديث، والاختلاف بينهم مجرد اختلاف في الدرجة لا اختلافا في النوع وفي اشكالية طبيعة نظام الحكم على ضوء علاقة

[1] البرت الحوراني، مرجع سابق، نفس الصفحة .

[2] علي المحافظة، مرجع سابق، ص237.

[3] البرت الحوراني، مرجع سابق، ص299.

الدين بالسياسة فإن ما سيعنيني بالنظر فيه كفكر هو فكر التيارين الأولين، أي تيار الإصلاح الديني وتيار الفكر الليبرالي واللذان سينحدر منهما مجموعة كبيرة من المفكرين الذين عنوا بالموضوع على ضوء محاولة التوفيق بين الدين والسياسة وعلى ضوء متطلبات كل مرحلة .

المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الفكر العربي.

من أبرز القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث ولازالت تشغله قضية العلاقة بين الدين والدولة او ما يمكن ان نسميه بالمشكلة السياسية في الفكر العربي الحديث،، بحيث أن الفصل في هذه القضية كان يقدم ولا يزال من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة بل لإمكانيتها.[1]

ومنه فإننا نذهب إلى القول بأن من الخلافات السياسية الشائعة والمنتشرة في المجتمعات المسلمة هو الخلاف الشهير بين التيارين الليبرالي والإسلامي، ففي الأغلب لا مفر من الانتماء إلى أحد التيارين فإذا كنت ليبراليا عربيا عادة ما يتم نعتك بالمنحرف عن الدين بل والمحارب له، أما من الناحية الشرعية فإن اعتبار السياسة جزء من الدين مستدل شرعيا بالعديد من الأدلة من بينها قوله تعالى: "**إن أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**"[2]، وقوله: "**واحكم بينهم بما أنزل الله**"[3]، وبالتالي فإن ربط الدين بالسياسة يدعوا إلى أن يكون هناك مجموعة من الضوابط للقانون والدستور وأساليب الحكم المستمدة منه.

فمصطلح الليبرالية: مذهب ينادي بالحرية الكاملة وفي ميادين الحياة المختلفة لا تقيدها أحكام الدين والليبرالية كغيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية تعد نمطا فكريا عاما ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم تشكلت عبر قرون عدة منذ القرن السابع عشر وتؤمن الليبرالية بجملة قيم أساسية تأتي الحرية في مقدمتها، حتى أنها اكتسبت اسمها من هذه القيمة وحتى أن البعض رأى أن الموقف الليبرالي هو التعبير الطبيعي عن الإيمان بالحرية[4]، فالهدف الأساسي للمذهب الليبرالي هو ضمان الحرية أو التحرر وغياب القيود والموانع المعيقة لحركة الإنسان

---

[1]. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994، ص67.

[2]سورة النساء، الآية 105

[3] . سورة المائدة الآية 49.

[4]. فيودور مايرغرين، الليبرالية والموقف الليبرالي، تعريب جورج زناتي وفوزي قبلاوي، المؤسسة الشرقية للترجمة والنشر، القاهرة، د ت، ص36 .

ونشاطه على أساس أنها تتعلق بممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية، وآمن المذهب الليبرالي بقيمة هامة وأساسية بالنسبة لبنائه الفكري وهي الفردية وواجب الدولة والمجتمع حماية استقلال الفرد وتسهيل سعيه لتحقيق ذاته، أما فيما يتعلق بالصلة بين الليبرالية والديمقراطية فإنه يمكن القول بأن الليبرالية تمثل الفلسفة الإجتماعية أو منهج التفكير، في حين أن الديمقراطية أنسب ما تكون لوصف نظام الحكم او طريقة ممارسة السلطة السياسية وقد بدأت أرستقراطية ثم أصبحت ذات صفة شعبية بفعل كفاح الشعوب تعترف للجميع بالحقوق نفسه[1] ومن المؤكد أن التيار الليبرالي يؤيد فكرة الديمقراطية والنظام النيابي الديمقراطي ويجعلها محور النظام السياسي الذي يرتجيه، فقد رأى أحد الباحثين أن الديمقراطية هي أفضل أنظمة الحكم لأنها تدعو إلى ما دعت إليه تعاليم الإسلام من "حقوق الأفراد في حرية الفكر وفي التعليم والسعي العمل"، كما أن "طبيعة هذه البلاد تتفق مع هذه التعاليم وتعاون عليها "وعليه فلا مفر من أن تكون ثقافتنا الثقافة الديمقراطية" والديمقراطية عند **طه حسين** هي" التي يتحقق فيها التوازن على نحو ما بين الفرد والجماعة، والتي ترعى حقوق الفرد وما بين الشخصية الفردية، والشخصية الجماعية" ومنه اصطدم العالم الإسلامي بواقع المدينة الغربية واندهش بالفارق الموجود بين العالمين الإسلامي والغربي حيث أن الأول يعيش كل مظاهر التخلف والجهل والثاني غارق في مظاهر التقدم والانفتاح، وهنا برز مجموعة من المصلحين في مرحلة إقدام محمد علي على بعث مشروعه الإصلاحي والسياسي الرامي إلى بناء دولة عصرية تنهض بعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعي، ففي عهده قامت الصناعة وتطورت الزراعة وتم اعتماد برنامج تعليمي طموح لتكوين الأطر على الأسس والقواعد الحديثة، فتم إرسال بعثات الطلبة للتعليم في أوروبا، ووفرت كفاءات ذات معرفة باللغات الأجنبية وكفاءات ذات خبرة في ميدان الصحافة، أتاحت لمصر تأسيس صحف في مرحلة مبكرة في القرن التاسع عشر .ففي ظل هذه المشاريع النهضوية التي انطلق فيها محمد علي برز ما يسمى الفكر الإصلاحي اللبرالي عن طريق رواده وعلى رأسهم الطهطاوي، وإن منهج الإصلاح لدى رواد هذا التيار كان متشابها إلى حد كبير بالتركيز على

[1]. http//saaid.org/warathah/alkhaashy/mm/28.htm.

الإصلاحات الإدارية والتنظيمية وهيكلة النظام السياسي والإداري، وكان لهم ذلك عقب انفتاحهم على تجارب أوروبا وأفكارها ونظمها السياسية القانونية والإدارية.

أما بالنسبة للخطاب السلفي فقد تركز حول سياسة الماضي، حول الخلافة وحقيقة الإسلام وأصول الحكم والنظريات السياسية الإسلامية وبالتالي يتضح لنا أن الإسلام ليس دينا فقط له عقائده المعروفة بل هو دين ودولة معا ومن ثمة يوجب إقامة رئيس للدولة يجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمور الدولة على ما جاء به القرآن والسنة النبوية من مبادئ وأصول[1] ، بمعنى ان الإسلام منظومة فكرية تستهدف تنظيم المجتمع في شتى قطاعاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما في ذلك إقامة الدولة وهو عقيدة وشريعة فبالإضافة إلى العقيدة التي توجه سلوك الأفراد يحوي مجموعة من القوانين الملزمة للكافة من حاكمين ومحكومين، وبناء عليه ففكرة العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، وقد قدم الإسلام مبادئ عامة للسياسة وأصولا للحكم صالحا لكل زمان ومكان بعيدا عن آليات الممارسة، حيث الآليات تتغير بتغير الزمان والمكان، ويقوم نظام الحكم في الإسلام على العديد من المبادئ أهمها:

1 . السيادة: أو الحاكمية لله . بمعنى أن الشريعة الإسلامية هي مرجعية السلطة والدستور الإسلامي يتمثل في القرآن والسنة، يقول تعالى "**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**"

2 . مصادر التشريع الإسلامي الرئيسية: وهي القرآن والسنة وأخرى ثانوية مثل الإجماع، الاجتهاد، القياس، نهج الصحابة رضي الله عنهم.

3 . العدالة: هي ركن أساسي في الإسلامي وتعني إعطاء كل ذي حق حقه، و عدم الإعتداء على حقوق الآخرين، والعدالة هي من الشروط التي يتعين أن تتوفر في من يتولى أمر الأمة

[1] . الجابري المرجع السابق، ص71 .

{الحاكم أو الإمام } قال تعالى "**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**".

4 . **الشورى** :وتعني مناقشة الآراء ووجهات النظر المطروحة واختبارها من اصحاب العقول بهدف اختيار أصوبها وأحسنها لصالح الفرد والمجتمع، والشورى واجبة حيث يقول تعالى :" **و شاورهم في الأمر**"، والشورى أساس لابد للحكام واالمحكومين إقامته، فالحكام مكلفون بالإستشارة في السياسة والإدارة والتشريع وأمور كثيرة تتعلق بالمجتمع .

5 . **الخلافة** :فيها اختلاف البعض يراها بالوصية ويحصرها في ابناء علي مثل الشيعة، لكن الأغلبية ترى أن مسألة اختيار الإمام تركت للأمة بحيث وقت اختيار الإمام ينقسم الناس إلى فريقين : أهل الإمامة وهم مرشحون لتولي منصب الإمام، وأهل الحل والعقد هم من يختارون الإمام .[1]

يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقه من المستقبل دائما ليتجه بعد ذلك إلى الماضي من أجل إعادة بنائه بالشكل الذي يجعله في خدمة قضيته وقد انطلق الخطاب السلفي كما رأينا قبل، من طرح العلاقة بين الدين والدولة بالنسبة لمجتمع الغد، ليبحثها من خلال ما تم في الماضي وليس من الحاضر، وهنا وجد نفسه مضطرا إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة والماضي تاريخيا وشرعيا فتحول النقاش داخل الدائرة السلفية ذاتها إلى نقاش أكاديمي يبتعد عن السياسة وبالتالي عن الحاضر، والشيء الذي يذكرنا بنفس المسار الذي سلكه قديما الفكر السياسي السني في تطوره .حيث انطلق من الكلام في سياسة الحاضر "حادثة التحكيم بين علي ومعاوية "، لينتقل إلى الكلام عن سياسة الماضي {البحث في ولاية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي}.

[1] عبد النور منصوري، محاضرات في الفكر السياسي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2019 .

ولا يختلف مسار الخطاب اللبرالي العربي عن المسار السلفي فقد انطلق هو الآخر بترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ العربي، فغن قضية العلاقة بين العروبة والإسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل، بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت في حكم الإمبراطورية العثمانية والواقع أن الليبرالي العربي عندما طلب في منتصف القرن الماضي بفصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية لم يكن يقصد فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا، بل كان يقصد تحرير الكيان العربي عن الإمبراطورية العثمانية وبالتالي بناء دولة قومية [1] .

وهذا ما كان منافيا لما جاء به السلفي لأن الدولة القومية بهذا المعنى تتعارض مع النموذج الإسلامي كما يعيشه السلفي وجدانيا وروحيا، بمعنى لا يقبل أكثر من خليفة واحد في زمن واحد لجميع المسلمين ودعوى الليبرالي العربي تلك تتعارض مع الإستراتيجية السلفية أنذك والتي تقضي بتوحيد جميع المسلمين للنهوض كرجل واحد لمقاومة العدو أي الإستعمار الأوروبي وبالتالي هذا هو المدلول السياسي لشعار الجامعة الإسلامية الذي رفعه السلفي مقابل شعار الدولة القومية الذي نادى به الليبرالي العربي .[2]

إن رواد الفكر السلفي الإصلاحي لم يترددوا في قبول شعار الديمقراطية من خلال معادلته بشعار الشورى الإسلامية، مؤكدين بذلك أن الديمقراطية ليست شيئا جديدا عن الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى وبالتالي لابد أن تكون من أسباب نهضته الثانية [3] ومن هذا فإن رواد السلفية لم يتمكنوا من إعطاء مضمون إيجابي للشورى الإسلامية في خطابهم لأنهم عادلوا بينها وبين الديمقراطية، فلقد كانت الشورى أو الديمقراطية في الخطاب السلفي تعني غياب الإستبداد المطلق والذي نعني به شخص واحد يتصرف في الجميع، فيوافق الشرع والقانون إن أراد ذلك أو يخالفهما، وهذا في مقابل الإستبداد

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 73.72، بتصرف واختصار.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق ص73 74، بتصرف واختصار.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع السابق ص84 .

المقيد الذي نعني به حرية الحاكم في تنفيذ القانون والشرع بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان فهذا النوع من الإستبداد مباح في الشرع والعقل، أما الإستبداد المطلق فهو ممنوع شرعا لأن الشرع أوصى بالشورى ولا مانع من تطبيقها عن طريق الديمقراطية وذلك بإنشاء مجلس للشورى يتولى النصح باعتبار أن الشورى كانت هي أساس التقدم والإزدهار في الإسلام وهذا ليس تقليدا للأجانب .على عكس الديمقراطية التي تعد منتج غربي، ومنه فإن النظام الديمقراطي يقوم في الأصل على الشورى والتعاون ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسليط المحكومين على الحاكم وانعدام التعاون بينهما، وإن النظام الدكتاتوري قام في الأصل على السمع والطاعة والثقة بين الحاكم والمحكوم ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسلط الحاكمين على المحكومين وانعدام الثقة بينهما.

الليبرالي فضل توظيف شعار العلمانية بدل شعار الديمقراطية ليس لأنه كان يريد بناء الدولة القومية بدلا عن الخلافة الإسلامية، بل لأن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية وبالتالي تهميش الأقلية التي كان منها أو ينطق باسمها، وبالمثل فالسلفي كان يطالب في نفس الفترة بإحياء الخلافة الإسلامية على حقيقتها، وليس قيام حكم كما عرفته أوروبا في القرون الوسطى بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة النموذج الأمثل للحكم في إطاره المرجعي والذي يجسمه في فترة خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على الشورى والعدل، ومنه يتضح لنا أن كل النظامين أرادا إقامة نظام سياسي وفق المعايير التي يراها مناسبة، واشتد الصراع بينهما لكن الحظ لم يحالف أيَ منهما وباءا بالفشل، ومنه يخرج خيار ثالث من صراع الدولة يجب أن تكون إسلامية، والدولة يجب أن تكون حديثة تتوافق مع الإسلام هذه هي الجدلية التي عاشها القرن الماضي وواجهت العرب المسلمين، ليأتي بعدها وائل حلاق طارحا بعد ثالث يقول فيه أن المشكلة ليست في كون الدولة إسلامية أو حديثة، بل إنما باختصار تكمن في أن الإسلام لا يتوافق مع الدولة الحديثة، وهذا من خلال آخر مؤلفاته كتاب عنوانه الدولة المستحيلة بعنوان فرعي الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ومنه فإن الفصل القادم سيكون شارحا لما

جاء به هذا الكتاب وأهم الأفكار التي أقام عليها الكاتب نظريته، وماطبيعة الرؤية الخاصة به؟

وقبل كل شيء نكشف عن شخصية هذا المؤلف : وائل حلاق

تعريف وائل حلاق وأهم أعماله:

هو باحث كندي ولد عام 1955م في مدينة الناصرة من أصل فلسطيني، مسيحي الديانة، مختص في القانون والدراسات الفقهية، درس في جامعة ماكغيل في كندا، وانتقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك ليكون أستاذا للإنسانيات والدراسات الإسلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وإفريقيا، نال درجة الأستاذية عام 1994م، يعتبر **وائل حلاق** مؤلف ومحاضر واسع الإطلاع إذ لديه الكثير من الإسهامات بمجال الدراسات الإسلامية، ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها العبرية و الأندونيسية والإيطالية واليابانية والتركية، في عام 2009 م قد تم تصنيف **وائل حلاق** ضمن أكثر 500شخصية مسلمة تأثيرا على مستوى العالم، يمتلك مجموعة من المؤلفات المهمة، له مؤلفات عديدة حول نشوء وتطور المذاهب الفقهية والنظام القضائي في الإسلام، وفي مادة الدراسات الإسلامية، وفي إطار النقد المزدوج نشر الدكتور **وائل حلاق** نقدا للفكر الغربي الإستشراقي بعنوان "قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي "، كما ألف في منهاج ونظرية الدولة الحديثة الكتاب العلمي الذي أحدث ضجة "الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي ".

أهم أعماله :

1. كتاب الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.
2. كتاب مقدمة في القانون الإسلامي.
3. كتاب الشريعة: النظرية، التطبيق، والتحولات.
4. كتاب السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي.
5. كتاب مقلات في الفقه: دراسات حول الشريعة.
6. . إصلاح الحداثة.
7. تاريخ النظريات الفقهية

الفصل الثاني

الرؤية السياسية عند وائل حلاق

المبحث الأول: مفاهيم تمهيدية (مقدمات)

لقد مهد وائل حلاق للدخول إلى فكرة كتابة "الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" بحديثه عن الدولة النموذجية وصرح أن الدول التي يطلق عليها اليوم إسم دول إسلامية هي في الحقيقة ليست دول إسلامية ولا تطبق الشريعة وليس لها علاقة بالنموذج الإسلامي بل هي دول حديثة منسجمة مع دول العالم الحديث ولديها جذور وآثار إسلامية يرفض وائل حلاق الإعتماد على أي نموذج قام في نظام العالم الحديث على أنه نموذج إسلامي ويصرح ببحثه عن النموذج الأصلي أو التصور الأصلي للدولة الإسلامية ومقارنته بالنموذج الحديث للدولة الحديثة، فهو لما تكلم عن النموذج المعياري الذي يمكن مناقشته كدولة إسلامية أو كدولة حديثة لم يقصد نموذج خال من الأخطاء وكامل بمعنى مدينة فاضلة، بل تكلم عن نموذج تصبح الشريعة الإسلامية فيه هي الحاكمة والمسيرة للمجتمع والدولة والاقتصاد والأخلاق بالدرجة الأولى، فهذا النموذج يفتقد في عالم اليوم، والنموذج الثاني الذي يقارن به هو النموذج الحديث والدولة الحديثة، وهي الدولة التي ولدت ونشأت وترعرعت في ظل الحداثة والتي نقصد بهذه الأخيرة النظرة الغربية للعالم والدولة والمجتمع والإقتصاد، إذن **وائل حلاق** تكلم عن نموذجين معياريين هما نموذج الدولة الإسلامية بمعاييرها الأخلاقية المتخيلة، والنموذج الغربي الذي نعيشه الآن[1]، وقد صرح بفرضية مفادها أن مفهوم الدولة الإسلامية "مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة ...ثم يقول أي تعريف لدولة إسلامية حديثة متناقض ذاتيا على سؤالين مضمرين مفاد أولهما أنه إذا كانت هذه الحالة غير متصورة إذن السؤال المطروح كيف حكم المسلمون أنفسهم في ضوء الحضارة العظيمة التي صنعوها وعن شكل الحكم الذي مارسوه، أما ثانيا في ضوء هذه الإستحالة ما نمط الحكم السياسي الذي يتبعها المسلمون في الحاضر ويحتمل اتباعه في

[1] وائل حلاق، الدولة المستحيلة الاسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م، بيروت، ص29.30.بتصرف واختصار.

المستقبل[1] ففي عالم اليوم شوهت مبادئ حكم الشريعة وهذا ما أدى إلى فشل كل من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة كمشروعين سياسيين وهذا راجع إلى أن النظام السياسي الذي اتبعته هذه الدول كان ولا يزال مبنيا على السلطة والقمع، إضافة إلى أنهم لم يلتزموا بالشريعة الأصلية بصريح العبارة شهدوا فشلا في كل المجالات والمستويات "بناء على ذلك فإننا مضطرون إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلا سياسيا وقانونيا ذريعا لا يمكن تعلم منه دروس عن كيفية حكم المسلمون أنفسهم بطريقة مناسبة وذلك لأن دولهم لم تستجب كما ينبغي لأي تحدي حقيقي[2] فقد ثبت أن الشريعة التي تعتبر أحد مصادر التشريع و التي تظهر دائما في دساتيرهم بمعنى دساتير الدول التي تزعم أنها إسلامية ميتة مؤسسيا ومساءة الإستخدام سياسيا، وإذا ما أخذنا عودة الشريعة في الوقت المعاصر على محمل الجد وإنه لا يمكن الأخذ بالممارسات القانونية والسياسية المعاصرة كنموذج أو مجال خطابي يمكن التعلم منه.

فالدولة الحديثة في العالم الإسلامي ليست مصدرا للإلهام كما أن ما يطلق عليه اسم شريعتها هو في حالة رثة[3]، لذا من الجيد عدم أخذ التجربة الإسلامية الحديثة وشريعتها على محمل الجد وبعين الإعتبار، ونركز بدلا من ذلك على ما قدمته الشريعة للمسلمين على مدار اثني عشر قرنا قبل الحقبة الإستعمارية عندما كانت ظاهرة نموذجية .

فإذا قلنا بأن الدولة الإسلامية الحديثة مستحيلة التحقق إذن فقد أجزمنا على أنه لم يوجد أي شكل للحكم في التاريخ الإسلامي قبل الحداثة ويعني هذا أننا أقررنا بأن أصل الدولة الحديثة أوروبي حصريا "فلا يمكن لهذه الدولة بحكم طبيعتها أن تكون إسلامية في ضوء الأصل الجغرافي والنظامي والمعرفي للدولة الحديثة .

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص31

[2]. المصدر نفسه، ص31

[3]. المصدر نفسه، ص32

إن الكفاح السياسي والقانوني والثقافي لمسلمي اليوم ينبع من غياب الإنسجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية من جهة والواقع الأخلاقي للعالم الحديث من جهة أخرى وبالتالي هذا واقع محتوم عليهم العيش فيه حتى ولو لم يخلقوه بأنفسهم، بمعنى أنه فرض عليهم بالقوة بينما الغرب اليوم يعيش في راحة كبيرة لأنه في موقع صنعه هو بنفسه، إنه يعيش في مرحلة شكلتها مبادئ عصر التنوير والثورات الصناعية والتكنولوجية والعلم الحديث و القومية والرأسمالية والتراث الدستوري الأمريكي . الفرنسي وهذه كلها منتجات غربية نشأت عند الغرب، لكن المسلمون اليوم يتمنون عودة النظام الإسلامي والشريعة ويسعون إلى إعادة لباس الإسلام للدولة الحديثة لأنهم يرون أنهم أحق بها ولا يقبلون الكيان الحديث ويعتبرون أن بداية الإسلام كانت تأسيسا للدولة ويرون من جهة أخرى أن الدولة الحديثة مسيطرة على المجال حاليا فهم إذن في توتر وصدام فكري، إذ ان الدولة الحديثة تحتوي على قصور شديد في مجموعة من القيم الحالية كالفقر وعدم المساواة بين الفقراء والأغنياء وكذا الجوع والمرض [1]، بعدما كانت هذه المشاكل قبل عصر الحداثة من عمل الطبيعة وكان أمرا محتوما ليس منه بد أصبحت اليوم في ظل الحداثة من عمل الإنسان، فدمار البيئة الناتج ليس من عمل الطبيعة وإنما من آثار ما يوصف بالتقدم، فالإنسان نفسه هو الذي أدى إلى تدمير مجتمعات على حساب مجتمعات أخرى، ومشروع الدمار هذا لابد من أن يتحاسب عليه الإنسان ليس بصفته كائنا اقتصاديا محددا علميا أو مجرد مستهلك غير مسؤول بل بصفته مخلوق مسؤول أخلاقيا، بمعنى أنه يجب عليه تقويم مشروع الدمار هذا على أساس أدبي وأخلاقي أي" التوغل بصورة معرفية عميقة في السياسة والإقتصاد والقانون وأشياء أخرى كثيرة" [2]تسعى إلى تكوين الإنسان ككيان أخلاقي ينبني على المسؤولية الأخلاقية، إن تقهقر الأمر الأخلاقي وفصله بصورة عامة عن العلم والإقتصاد والقانون وما إلى ذلك وجعله في مرتبة ثانوية أدى إلى التفكك الإجتماعي ودمار البشرية .

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص35.32، بتصرف واختصار.

[2] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص35

إن الخط الفكري ومنهج البحث والتحليل عند **وائل حلاق** والذي يؤسس عليه فكرته مقتبس من عدد من المفكرين أبرزهم "**ماكنتاير**" **McIntyre** الذي ذهب إلى الإستقلالية العقلانية لن تؤدي إلى تعريف واضح للأخلاق، إن البحث العقلاني وبالتالي القيم الأخلاقية متجذران في تراث أو تصور تنشأ وفقا له معايير التبرير العقلاني نفسها من التاريخ يسوغها وتكون جزءا منه لا يتجزأ.

ثم يذكر **وائل حلاق** مقدمة مهمة جدا في كتابه "**الدولة المستحيلة**" وهي هوية التراث الذي يعتمد عليه والذي يطرحه دائما في صورة الشريعة فيقول "أن التراث الإسلامي الذي يعتمد عليه مشروع الإستفادة هذا هو مشروع مركب يضم الظواهر النظرية . الفلسفية والإجتماعية والأنثروبولوجية والقانونية والسياسية والإقتصادية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي كمعتقدات وممارسات نموذجية "[1]، إن الحديث عن هذه الطريقة النموذجية للعيش كظاهرة ناضجة يعني عمليا الحديث عن حكم إسلامي نموذجي [2] ويصرح وائل حلاق بأنه يفضل استخدام التعبير المركب " الحكم الإسلامي " من أجل التفريق نوعيا بين العيش في ظل الدولة الحديثة والعيش ضمن شريعة ما قبل العصر الحديث، وإذا اردنا المقارنة بين هاتين الظاهرتين يتحتم علينا التعرف على ما يميزهما كنماذج من اجل تحديد السمات النظامية المتوازية التي تسمح مقارنتها بدراسة صحيحة منطقيا، إلا أن النماذج تخدم وظيفة أخرى أكثر أهمية وتتمثل في تحديد القوى المحركة في الأنظمة والعلاقات والبنى المفهومية، وتعطي هذه القوى الأنظمة والأبنية نظاما معينا للأشياء، ولكي يسعنا شرح معنى النموذج يجب علينا الأخذ بالإعتبار مفكرين مثل "**شميت**Schmidt و"**كون فوكو**" **Counet Fouko** لأنهما أساسيين في صياغة تعريف للمفهوم وقد يختلف طرحنا عن طرحهم في بعض النقاط، فـ**وائل حلاق** يجادل أن للدولة الحديثة نطاق مركزي وهو مفهوم أخذه من **كارل شميت Schmidt** يرتكز على ميتافيزيقا حديثة مختلفة عن النطاق المركزي للشريعة، حيث أن عصر التنوير وفلسفة الأخلاق الذاتية

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص38

[2] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص38

الحديثة بما وفرته من نزعة فردية وقطيعة مع الميتافيزيقا القديمة التي تستند على مفاهيم الخير والفضيلة أسس لفصل ما بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن، وهذا حسب **وائل حلاق** فصل بين القيمة وبعدها المتعالي، مما سيفصل الأخلاق عن الدين وينشأ من ثم ذاتا نرجسية متشظية، ويسيطر عليها نزوع الهيمنة على الطبيعة والإنسان، وهكذا فالقانوني سيغدو مفصولا عن الأخلاقي، لأنه بصورة أساسية يعمل على ما هو كائن لا على ما ينبغي أن يكون، وهذا على عكس ما كان في التراث الإسلامي، حيث في التراث الإسلامي قبل الحديث وخطاباته بما في ذلك القرآن وهو النص المؤسس لم ينظر إلى القانون والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منفصلتين، فقد كان ما هو كائن وما ينبغي أن يكون والحقيقة والقيم وجهين لعملة واحدة، ولم يكن التمييز قائما بأي طريقة من الطرق التي اتخذناها في العالم الحديث كما أن هذا التمييز لم يوجد في أوروبا قبل عصر التنوير .[1]

يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بالفيلسوف الألماني **كارل شميت Schmidt** نقطة إنطلاق نحو تعريف النموذج فعندما يصبح نطاقا مركزيا فإن مشكلة النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي [2] حسب قوله أن كل حضارة فيها نطاق مركزي يعتبر محور أساسي فيها يعبر عن ماهية هذه الحضارة وروحها وفلسفتها، وحول هذا النطاق هناك مجموعة من المفاهيم والقيم لكنها ليست بقوة المحور الأساسي أو النطاق المركزي، فعندما يصبح النطاق مركزيا فإن مشكلة النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي، ولتوضيح هذا المفهوم يقول **شميت Schmidt** أن الغرب لديهم نطاق مركزي مغاير ومتمايز للنطاق المركزي للحضارة العربية الإسلامية، فالغرب يعتمد على مسألة ممتدة منذ القرن الخامس عشر إلى اليوم وهي مسألة العقل والإنتقاد والمادية بينما العالم الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية تعتمد على المسألة الأخلاقية بالدرجة الأولى وهذه المسألة مبنية على مرجعية انتقادية ايمانية، فالقانون والشريعة والمعاملات المالية والإقتصادية والحضارة، كلها تأثرت بهذا الأساس

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص162

[2] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص39

الأخلاقي الذي هو النطاق المركزي للحضارة العربية الإسلامية وبالتالي المنتجات الإسلامية خرجت وانعكست في الفنون والتجارة والتأليف والصناعة والقانون والشريعة والفقه كل هذا حضارة 1400سنة اعتمدت على هذا المعيار المتمثل في النطاق المركزي الأخلاقي، بينما الغرب اعتمدت نطاق مادي نقدي للمسألة الإيمانية الأخلاقية التي كانت تعتمد عليها الحضارة الغربية في أصول الكنيسة وما قبلها فانتقدت هذه الحضارة وهذا النطاق المركزي وبنت نطاقا مركزيا محوريا في الحضارة الغربية يقوم على نقد هذا الأساس المسيحي الأخلاقي في الديانة المسيحية وأسست على أنقاضه مسألة نقدية أخرى جعلت منها عصر التنوير، وظهر بعدها فلاسفة كثيرون غربيون مثال **كانطKant ونيتشهNietzsche وروسو Rousseau** أسسوا فكر نقدي مادي يؤسس الحضارة الغربية، بمعنى أنه " كما يرى **جون غراي** فإن المشروع المركزي للتنوير كان استبدال الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية وعقلانية قدمت كأساس لحضارة كونية وهذه الأخلاق الجديدة العلمانية والإنسانية الملزمة لكل البشر تضع معايير كونية لتقويم المؤسسات الإنسانية تحت إمرة العقل البشري الذي انفصل أخيرا عن المبادئ الأخلاقية التقليدية، وإن هذا المشروع يهدف إلى خلق حضارة كونية باعتباره هو الذي بعث الحياة في الماركسية والليبيرالية بكل ما فيهما من تنوعات ويشكل أساس لكل منهما ويشترك فيه كل مفكرو عصر التنوير على الرغم من تشاؤمهم باحتمالية نجاحه"[1]

ويعتبر هذا المشروع النطاق المركزي الذي تحل من خلاله المشكلات الرئيسية والمركزية وهو الموجه لحياتنا سواء للأفضل ام للأسوء .

كما أن النطاقات المركزية تنطوي على ما هو أكثر مما قدمه **شميتSchmidt** فتسميته النطاقات غير المركزية هامشية يظهر لنا وجود علاقة جدلية بين النطاقات المركزية والهامشية كما أن الحلول المقدمة للنطاقات المركزية لا تقتصر على أنها تأتي تلقائيا ما إن

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص41

تحل مشكلات النطاق المركزي وعلى الرغم من صحة الزعم أن المشكلات في النطاق المركزي تكتسب أولوية وتخضع النطاقات الأخرى لهذه الأولوية فإن تلك النطاقات كلها تعمل في إطار نظام من المعرفة يشكل أولويات النطاقات الهامشية في حد ذاتها .

كما أن النطاقات الهامشية ليست هامشية لكنها ثانوية ومساندة، رغم أن **شميت Schmidt** محق في إصراره على النطاق المركزي قوة دافعة فإن طرحنا للنموذج يؤكد مركزية القيم التي يعتبرها هذا النطاق فيها مثالية تظل أهداف مرجوة و مميزة حتى لو لم تتحقق وتطبق، ذلك أن النماذج تمثل مجالات لعلاقات القوة وتشتمل على خطابات واستراتيجيات متنافرة ومتنافسة، وهذا ما دفع **فوكو Fouko** إلى اعتبار خطابات القوة تلك غير قابلة للانفصام . لأن الخطابات عبارة عن عناصر تاكتيكية أو قوالب تعمل في حقل من علاقات القوة، حيث أنه بالإمكان وجود خطابات مختلفة ومتناقضة في الاستراتيجية نفسها يل إنها على العكس من ذلك قد تروج من دون أن تغير شكلها من استراتيجية إلى أخرى متناقضة معها وإذا قدر لها أن تؤثر في الخاضعين لها فإن على عملياتها و استراتيجياتها في التقائها وتعارضها أن تنتج تأثيرات تنبع بصورة مباشرة وغير مباشرة من تلك العمليات و الإستراتيجيات إنتاج نطاق مركزي، وهكذا بينما تعمل القيم العليا الحاكمة في نطاق مركزي ضد استراتيجيات متنافسة ومثبطة في إطار النطاق نفسه فإن النطاق المركزي يظل مركزيا مدام توازن علاقات القوة يسمح لتلك القيم بأن تحدد قواعد اللعبة وعلاقات القوة في النظام، ويوجد دائما في كل النطاقات المركزية والتابعة خطابات مثبطة و استراتيجيات مقاومة تتحدى الخطابات النموذجية التي تشكل النطاق المركزي وقيمه وتعكسه وتدافع عنه، وهذا ظاهر في الظواهر الحديثة تقريبا بدءا من خلق تمايز بين الحقيقة والقيمة وما هو كائن وما ينبغي ان يكون و انتهاء بالدولة البيروقراطية الحديثة والرأسمالية الحديثة والقومية هذا فيما [1]يخص نموذج الدولة الحديثة المكون من نطاقات مركزية وهامشية، أما بالنسبة لنموذج الحكم الإسلامي فإن الشريعة هي الشعار المميز لهذا النموذج لأنها مثلت قانونا أخلاقيا وتشكلت به، وهذا ما جعلها مهمة بالنسبة إلينا

[1]وائل حلاق، المصدر السابق، ص42-48. بتصرف

كمصدر أخلاقي للمشروع الحداثي . ذلك أن وضعها النموذجي يكمن في كونها نظاما أخلاقيا شكل فيه القانون أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة ومنشبكتين فيها بالقانوني في الشريعة أداة للأخلاقي وليس العكس بحكم كونها نظاما مركزيا، فالشريعة حددت حلولها بدرجة كبيرة حول تلك النطاقات ففي المجالات الفكرية حددت بنية التعليم الإسلامي أولويات من وضع الشريعة، كما أن نطاق الشريعة هو الذي خلق مجالات مثل اللغة وعلومها والتفسير والمنطق والبلاغة والجدل وكذا نظرية المعرفة وطورها وصقلها، بل إن الرياضيات والفلك اللذين أصبحا أسس العلم الأوروبي الحديث تطورا بدرجات مذهلة استجابة لدوافع شرعية، وفي المجال العملي فإن الحياة الإقتصادية على ما يحتويه من اضطراب لم تخضع لأحكام الشريعة التقنية فحسب بل كذلك لمنظومة واسعة النطاق من أخلاق الشريعة، فالمجال الإقتصادي كان ملتزما بالشريعة، لكن هذا لا يعني أن الوضع النموذجي للشريعة قد ضمن حياة مثالية لأن النماذج أو النطاقات المركزية لا تدعمها النطاقات الثانوية وحدها فالمركزية مع الثانوية تمثل استثناءات وتجاوزات تعتبر كلها خطابات مثبطة غالبا ما تكون عابرة أو مؤقتة وهذا أيضا بالنسبة للشريعة فقد اضطرت للعيش في مجتمع مضطرب كان بحاجة دوما إلى التنظيم كغيره من المجتمعات عرف بصفات عديدة غير لائقة ومهذبة وكان له نصيب من البؤس فقد عاش الغزو الإحتلال وعرف لصوص ومتمردون وقطاع طرق ،لكن رغم ذلك كان القانون الأخلاقي مهيمن دائما بلى منازع وسعى بجهده للتعامل مع ذلك الواقع ،أما كونه لم يكن ناجحا على الدوام فهذا أمر بديهي فالنجاح الكامل ليس من حظ أي مجتمع سواء في الماضي أو الحاضر، لكن الفاعلية النموذجية للإتجاه الأخلاقي أمر لا شك فيه[1] .

[1] المصدر نفسه، ص52.50، بتصرف

المبحث الثاني : فكرة الدولة الحديثة وخصائصها الجوهرية :

مفهوم الدولة الحديثة وخصائصها :

هو مفهوم ولد ونشأ وترعرع في العالم الأوروبي تحديدا وهو نظام للكيانات السياسية التي تقوم في عالم اليوم، كما أنه نظام يختلف عن النظام الذي سبقه وبالتالي كل تجليات الدولة التي نتكلم عنها في العالم الحديث وكل دول العالم الحديث تعيش مرحلة تاريخية فيها النظام الدولي الغربي هو الذي يفرض نفسه وله أبعاد تاريخية تجعله يسود هذا النظام الذي تشكل في الفضاء الأوروبي والتراث الأوروبي المعروف باسم الدولة، يختلف علماء السياسة والإجتماع في مفهومه ويتنوع هذا الاختلاف فمثلا" **هوبز Hobbes** و من معه يرون أن الدولة هي نتاج للحق الطبيعي والتطور الطبيعي للإنسان و **كارل ماركس** Karl Marx اعتبر الدولة نتاجا للسيطرة الإقتصادية لطبقة ما على طبقة أخرى، بينما نظر **كلسن** بوصفها ظاهرة قانونية أساسا، ورأى فيها **شميت** تجسيدا للسياسي، في حين وجدها **غرامشي Gramsci** نظاما للهيمنة، ووجد **فوكو Fouko** وما بعد البنيويين أنها تخترق الثقافي وتتخلله على نحو عميق ومهم "[1] هناك مفاهيم مختلفة حول مفهوم الدولة لكن هذه الإختلافات تتلخص في جزأين رئيسيين أو محورين مهمين : المحور الأول في مضمون الدولة، والمحور الثاني في شكل الدولة، هكذا قسم **وائل حلاق** الدولة بين مضمون وشكل .

بالنسبة ل**وائل حلاق**، كل هذه المفاهيم المختلفة للدولة هي مفاهيم مضمونية، يعني في مضمون الدولة، بمعنى ممكن أن تكون الدولة كل ما أشار إليها الفلاسفة في تعاريفهم، فتكون الدولة كيان قانوني وتكون طبقة إقتصادية ناتجة من الحق الطبيعي وتكون كذلك نظام للهيمنة، هذا فيما يخص المضمون، وهذا المضمون فيه تغيرات كثيرة ويحتمل التغيرات على مدى التاريخ، بمعنى يمكن أن تصبح الدولة شيوعية بعدها رأسمالية ممكن أن تصير محافظة أو ليبرالية على حسب النظام الإجتماعي يتغير هذا المضمون، لكن الثابت في الدولة الحديثة هو الشكل وليس المضمون، جادل **وائل حلاق** أن الدولة الحديثة لها شكل ثابت ومن دون هذا

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص59.

الشكل لا تعتبر الدولة في عالم اليوم الحديث دولة، فالشكل ليس فقط عنصرا جوهريا لوجودها بل هو الذي يكون ماهيتها، وهذا الشكل يتلخص في خمسة خصائص رئيسية تراتبية يستقي بعضها من بعضها الآخر وإجتماع هذه الخصائص في الدولة الحديثة هو ما يميزها من حيث الشكل وتتضمن هذه الخواص في :

أولا : الدولة نتاج تاريخي محدد[1]

بمعنى أن للدولة سردية تاريخية و تاريخانيتها أكثر عيانية من ما تتطلبه الميتافيزيقا وتمثل الدولة الحديثة عملية صيرورة بمعنى تكشف ترتيب سياسي وسياسي ثقافي جديد ذو أصل أوروبي على نحو مميز، أي أن هذا الترتيب السياسي المحدد بذاته لم ينتجه جزء آخر من العالم غير العالم الأوروبي، فأوروبا تعتبر المعمل الذي صنعت فيه الدول ثم تطورت ولا تزال أوروبا وأمريكا حتى اليوم محل الدولة النموذجية، والنموذج النمطي للدولة الحديثة يتشكل من رقعة جغرافية تسمى وطنا، والناس الذين يقطنون بها يسمون شعبا لهم وثائق تثبت شخصية كل منهم، ولا يستطيعون التنقل خارج وطنهم إلا بجواز سفر وموافقة من الدولة، وفي هذه الدولة يتم تحديد سلطات وعلاقات بينها وبين الشعب، وبالتالي هي تتكفل بحمايتهم [2] ، ولقد أسهم التنوير الذي يعتبر أيضا أوروبي المنشأ في توفير التبرير الإيديولوجي المطلوب لهذا الشكل الجديد من النظام، ففي الأخير يتضح لنا أن مضمون هذه الخاصية هو أن الدولة لها سردية تاريخية تعبر عن سبب وجودها وتاريخ وجودها وبقائها وامتدادها وجذورها .

وغالبا ما تكون هذه الخاصية ذات طابع محلي لا تتجاوز المحلية، وتميزها عن بقية المكونات المجاورة من الدول، فكلام **وائل حلاق** عن كون الدولة الحديثة نتاجا غربيا خالصا له تاريخيته يماثل ما قرره **سلامة موسى** في كتابه ماهي النهضة حيث يتحدث عن الإرتباط التاريخي الوثيق بين الديموقراطية وبين سياقها الإجتماعي والتاريخي الأوروبي [3] .

---

[1] وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص63

[2] إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، ط1، 2013م، بيروت، ص 47.

[3] سلامة موسى، ماهية النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012م، القاهرة، ص87.

ثانيا: السيادة وميتافيزقيتها [1]

كما سماها **وائل حلاق**، مع استحالة وجود الدولة إلا كحادثة تاريخية لتكون بذلك من أصل محدد السياق فإنها أيضا كيان مركب إذا أردنا أن نتحدث عنها كما ينبغي فهي تتركب من عدة أشياء. ويعد مفهوم السيادة واحدا من خواص الشكل التي تعتبر واحدة من معالم الدولة على الرغم مما طرأ عليها من تغيرات خلال القرنين الماضيين، لان السيادة تعتبر من المحددات الأساسية المكرسة للوجود والسياسي للدولة، كما أنها تشكل إحدى الخصائص الجوهرية المرتبطة بالدولة الحديثة كتنظيم سياسي وقانوني [2] فالدولة الحديثة تخترع لها بعدا ميتافيزيقيا، يعني شيء أقرب إلى الأسطورة أو القدسية، وهذه القدسية تكون غير منطقية، فهذه الخاصية لها مجموعة من التفاصيل والشروط مفادها أن الدولة تتحول من خلال مقولاتها وممارساتها ومن خلال ذاتها تتحول إلى إله، فهي التي تكون صاحبة السيادة وهي التي تشرع وتضع القوانين ووجودها بحد ذاته غاية، بل إن الدولة تضحي بالأفراد وبالحياة الإنسانية من أجل بقائها فممكن دولة تقوم بإعدام ملايين من الناس من أجل أن تبقى، والشاهد على ذلك الحروب المليونية التي نراها في العالم اليوم، إضافة إلى ذلك الدولة هي التي تحدد ما هو صواب وما هو خطأ وما هو أخلاقي وغير أخلاقي وهي التي تعبر عن الإنسان وعن مجموع الأفراد وعن السيادة وتعبر عن إرادة هؤلاء الافراد . بل إن هؤلاء الأفراد الذين كونوا هذه السيادة وكونوا هذه الدولة يذوبون ويتلاشون في سبيل الإرادة والسيادة الكلية للدولة وبالتالي فإن الدولة لا تصبح كيان بيروقراطي أو سياسي أو اقتصادي، بل تتحول هذه الدولة إلى كيان يحوي مجموعة من القيم كالسيادة، وتحديد الصواب والقدرة على التضحية بالأفراد وهذه الصفات يتسم بها الآلهة .

---

[1] وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق نفسه، ص66.

[2] مخلوف ساحل، إشكالية مفهوم السيادة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، في:العالم الاستراتيجي، العدد6، مركز الشعب للدراسات، الجزائر، أكتوبر 2008، ص20

ثالثا: القانون والتشريع والعنف

من المعروف أن الإرادة السيادية تولد القانون ويمثل القانون التعبير عن هذه الإرادة، لأنه أكثر تجليات السيادة نموذجية في ممارسة الحكم، وإذا ما كانت السيادة تمثل أحد العناصر الجوهرية في الدولة إذا القدرة على صنع القوانين تعد جوهرا آخر شديد الصلة ومن دون هذه الخاصية لا يمكننا اعتبار الدولة دولة، إذا المقصود هنا أن الدولة الحديثة هي التي تحتكر التشريع والعنف، وهي التي تضع القانون وتطبقه بالترغيب أو الترهيب وتجبر الناس على تطبيقه وتعاقب من يخالفه، فلا يسمح لأحد داخل الدولة بالتشريع أو يمنح مساحة للتشريع، كما أنه لا يسمح له في الدولة الحديثة استعمال القوة المهيمنة أو القوة التي تنازع الدولة وتهدد كيانها، فالدولة لها الشرعية الأخلاقية والقانونية في قمع أي قوة وداخلها والسيطرة عليها ومحوها من الوجود من خلال ما تصدره هي من تشريعات، وبالتالي احتكار القوة والتشريع من خصائص الدولة الحديثة، فالدولة هنا هي الإرادة الإلهية وليس العكس، وإذا كانت الإرادة السيادية هي الإله الجديد فلا إله إذا إلا الدولة، وبالتالي فإن ممارسة العنف والتهديد لإنقاذ الإرادة القانونية السيادية هو أحد أهم سمات الدولة الحديثة، فحسب **ماكس فيبر** الدولة هي المؤسسة التي تمتلك إحتكار العنف المشروع فيقول "إن الدولة المعاصرة كتجمع بشري يطالب في حدود مجال ترابي معين بحقه في احتكار استخدام العنف المادي المشروع وذلك لفائدتها [1]

كل دولة تنبني على العنف أداة إقناع بمعنى لا يمكن تصور وجود دولة لا تمارس سلطتها دون اللجوء إلى شكل من أشكال العنف ما دامت الغاية هي فرض النظام وتحقيق الامن والإستقرار وترسيخ مبادئ الحرية التي تحتاج إلى سلطة، ولأن نزعة الشر المؤصلة في كينونة الإنسان فالناس في بعض الأحيان لا تردعهم القوانين والأخلاق فيكون اللجوء إلى العنف والقوة والمكر والدهاء الوسيلة الناجحة لردع المتمردين، يقول **ميكيافيلي** Machiavel " على الأمير أن يعلم جيدا كيف يتصرف كالحيوان، عليه أن يقلد الثعلب والأسد في نفس الآن .... على الأمير أن

[1] ماكس فيبر، العلم والسياسة، ترجمة حسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، العدد2، 1997، ص113.

يكون ثعلبا لمعرفة شبكة الفخاخ ويكون أيضا أسدا ليخيف الذئاب ".[1] فميكيافيلي Machiavel يؤكد على ضرورة اللجوء إلى القوة ففي البلدان العريقة ديموقراطيا يبرر اللجوء إلى العنف قانونيا، غير أن العنف لا يجب أن يكون غاية الدولة و الوسيلة الوحيدة لضبط الناس، مع العلم ان هناك فرق ما بين الدول الديموقراطية التي تمارس العنف بشكل تناسبي وبين الدول الديكتاتورية المتخلفة التي أصبح العنف والقمع فيها متجذران في بنية نظامها .

رابعا: الجهاز البيروقراطي العقلاني[2]

يقول **فيبر Fibre**:" إن الخصائص الرسمية الأساس للدولة الحديثة هي ما يلي : تمتلك الدولة نظاما إداريا وقانونيا قابلا للتغيير بواسطة التشريع الذي تتوجه إليه أنشطة الهيئة الإدارية الناظمة أيضا بلوائح منظمة، ويفترض هذا النظام امتلاكه سلطة ملزمة، ليس على افراد الدولة أي المواطنين فحسب ... ولكن أيضا ولدرجة كبيرة على كل ما يقع ضمن إقليم سيادته، فهو إذن منظمة إجبارية ذات أساس إقليمي، وبالإضافة إلى ذلك يعتبر استخدام القوة اليوم مشروعا فقط بقدر ما هو مسموح به من الدولة أو مقرر عن طريقها ... ويعد زعم الدولة الحديثة احتكار استخدام القوة سمة أساسية لها مثل طبيعتها السيادية القهرية وعملها المتواصل "[3] فبحسب **ماكس فيبر Max Weber** فإن النظام الإداري هو جزء أساسي من النظام القانوني وامتداد له في آن واحد بنوع عقلاني كما هو معهود من السيطرة، والسمات المركزية لهذه السيطرة تتمثل في مبادئ الطوعية والتنظيم ويعتقد ان الطوعية هي عقلانية الأساس وهي بالتالي تنظيم سياسي مصنوع عمدا ومنه فإن البيروقراطية هي أداة الإدارة ووسيلتها، فالإدارة في الدولة الحديثة تنظيم التحكم والحكم وقابلية الحكم والعنف . وتنظيم المجتمع المدني، ومنه

[1] نيكولاس ميكيافيلي، الأمير الفصل الثامن عشر، ترجمة اكرم مؤمن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص70، بتصرف.

[2] وائل حلاق، المصدر السابق، ص75.

[3] المصدر نفسه، ص75 .

نستخلص أن الجهاز البيروقراطي هو النظام الإداري المعياري المنظم بالقوانين واللوائح وسبيل السيطرة على المجتمع والتحكم الكامل فيه لتنتج في النهاية جماعة الدولة .

خامسا: الهيمنة الثقافية[1]

إن التماسك والقوة الداخليين لأي دولة لا يعتمدان على قدرتها في تنظيم المجتمع فحسب وهو ما تفعله بواسطة دستورها، بل يعتمدان أيضا على التوغل فيه ثقافيا . فإذا أردنا أن نتناول الدولة الإسلامية كدولة لابد أن تكتسب ديناميكية جدلية الدولة والثقافة لأنه لا توجد دولة مستقلة ونموذجية يمكن أن تستمر من دونها وإذا صح ان الإرادة السياسية مؤسسة للدولة فلا يمكن لأي وحدة أو كيان في الدولة أن يتحلى بأي سلطة مستقلة ذاتيا، وهذا هو السبب الذي دفع الدولة الأوروبية لتدمير مثل تلك الكيانات الداخلية وتدمير هذه الكيانات الداخلية هو بطبيعة الحال الخطوة المادية الأولى في توغل الدولة الثقافي، فالدولة الحديثة تهيمن على الثقافة العامة في المجتمعات وتتدخل في ثقافة المجتمع وتعبر عن ثقافته وتصوغها، وأي ثقافات أخرى داخل المجتمع تعادي كيان الدولة ووجودها وذاتها تعتبر ثقافات يجب تحطيمها وتهميشها وتذويبها في الكيان العام أو في الثقافة العامة التي تسمح بها هذه الدولة، وتضمن هذه الدولة أن هذه االثقافات الجزئية والأقليات والخصائص الخاصة المكونة الإجتماعية لا تهدد كيان الدولة ووجودها .

يصرح **وائل حلاق** أن هذه الخمس خصائص إذا اجتمعت تمثل الدولة الحديثة ولا يمكن قيام دولة من دونها، وهذه المواصفات هي منتج للمجهود الذي قام به المفكرون والفلاسفة الغربيون والسياسيون، كما نجد هذه الخصائص والميزات الخمس في كتابات غرامشي وميشيل فوكو مثل "مصطلح الهيمنة "ومفهوم العنف عند ماكس فيبر وحنة ارندت، وبعد عرضه لنموذج الدولة الحديثة توصل إلى أن الدولة الحديثة اليوم هي دولة خاصة لكن هناك أفكار لا تتناسب مع هذه الدولة، بل مستحيل أن تتواجد مع وجود هذه الدولة ألا وهي الدولة الإسلامية، وإن هذه

[1] المصدر السابق، ص78.

الخصائص تضرب صميم فكرة الدولة الإسلامية وبالتالي الدولة الإسلامية في العالم الحديث وفي نظام الدولة الحديثة تستحيل التحقق، ذلك لأنه لا يمكن للحكم الإسلامي أن يسمح بأي سيادة أو إرادة سيادية غير سيادة الله، كما يختلف النموذجان كذلك بسبب أن الدولة الحديثة تنتج رعايا يختلفون اختلافا عميقا وسياسيا واجتماعيا وأخلاقيا ومعرفيا ونفسيا عما ينتجه أي شكل من الحكم الإسلامي.

المبحث الثالث: الإسلام والدولة الحديثة عند وائل حلاق

1/ مقارنة بين البنى الدستورية للإسلام مع البنى الدستورية الغربية :

لقد اختلف مبدأ الفصل بين السلطات عند الفلاسفة، فأفلاطون انطلق في كتابه القوانين بضرورة توزيع وظائف الدولة على اساس هيئات متعددة مع إقامة التوازن والمساواة بينها، حتى لا تستبد هيئة بالحكم في الدولة دون الاخرى و ان وظائف الدولة يجب ان توزع بين هيئات مختلفة عن طريق التوازن والتعاون حتى لا تنفرد هيئة واحدة بالحكم وتمس بسلطة الشعب الأصلية، مما يؤدي أو يسبب وقوع الانقلابات و قيام الثورات، وأن تتعاون السلطات فيما بينها وان تراقب بعضها البعض[1]

ويوزع **أفلاطون Aflaton** السلطة في الدولة بين عدة هيئات، من بينها مجلس السيادة مكون من أعضاء يسيطرون على هيئة الحكم وفقا للدستور، وجمعية تضم الحكماء مهمتها الإشراف على التطبيق السليم للدستور، مجلس شيوخ منتخب مهمته الأساسية التشريع، هيئة قضائية مهمتها حل المنازعات التي تقوم بين الأفراد، أجهزة للشرطة وأجهزة للجيش مهمتها الحفاظ على الأمن وسلامة التراب، هيئة تنفيذية للإدارة و مراقبة المرافق العامة للدولة[2]

أما بالنسبة **لأرسطو** Aristote فقد قسَم وظائف الدولة إلى ثلاثة أقسام هي :وظيفة المداولة، وظيفة الأمر، وظيفة القضاء، فالأولى من إختصاص الجمعية العامة أو مجلس يقضي في المسائل الهامة، والثانية تتمثل في وظيفة الأمر والنهي التي هي من مهام السلطة التنفيذية والثالثة وظيفة القضاء التي تقوم بها المحاكم، وبذلك يلتقي أرسطو مع أفلاطون في توزيع السلطات في الدولة على مبدأ التعاون والمراقبة المتبادلة فيما بينها [3]

---

[1] السعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، الجزء 2النظم السياسية طرق ممارسة السلطة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص164

[2] المرجع نفسه، ص 184

[3] أحمد عبد الكريم، دراسات في النظرية السياسية الحديثة، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الدول العربية، د ت، ص40

أما بالنسبة **لمونتيسكيو Montesquieu** فكان أول من توسع في بيان مبدأ الفصل بين السلطات في كتابه الشهير روح القوانين في سنة 1648،فقد رأى أنه يجب أن تفصل كل سلطة عن الأخرى فصلا تاما وألا تتدخل أي سلطة في أعمال السلطات الأخرى بأية وسيلة من الوسائل وذلك ضمانا لحرية الأفراد، فإذا اجتمعت السلطة التشريعية والتنفيذية في يد شخص واحد أو هيئة واحدة فلا حرية فردية أو جماعية، كما أن خصائص السيادة عنده ترجع إلى ثلاثة هيئات متميزة هي: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية[1]، وأن تركيز السلطات الثلاثة في يد شخص واحد من شأنه أن يؤدي حتما إلى الاستبداد والديكتاتورية

وضياع الحقوق و الحريات حتى ولو كانت الهيئة مجالس نيابية فلابد من تقسيم وتوزيع سلطات الدولة إلى ثلاث سلطات: تشريعية، تنفيذية، قضائية، فالسلطة التشريعية مهمتها وضع وسن القوانين، والسلطة التنفيذية مهمتها تنفيذ القوانين، والسلطة القضائية مهمتها الفصل في الخصومات والمنازعات وأن تراقب كل سلطة تصرفات السلطات الأخرى [2]

وفي نفس السياق يرى الفيلسوف **جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau** بضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما، ومرجع ذلك أن السيادة عنده تتركز في السلطة التشريعية التي تمثل إرادة الشعب، اما السلطة التنفيذية ما هي إلا وسيط بين الأفراد والسلطة التشريعية تعمل على تنفيذ القوانين، وأخيرا سلطة قضائية تعمل على حل المنازعات الناتجة عن تطبيق القوانين وهذه المهمة تستند إلى القضاة [3]

وبالتالي يتضح لنا ان الجذور الأساسية التي قام عليها مبدأ الفصل بين السلطات تعود إلى العصور القديمة عند الفلاسفة أمثال افلاطون وأرسطو، جون جاك روسوو مونتيسكيو

[1] القاضي نبيل عبد الرحمان، الدول الاتحادية الفيدرالية، السلطة التنفيذية، مكتبة القانون بغداد، العراق، الطبعة 1، 2004، ص50

[2] عبد الله بو قفة، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أساليب ممارسة السلطة في النظام السياسي الجزائري، دراسة مقارنة العلاقة الوظيفية بين البرلمان والهيئة التنفيذية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص311.

[3] ديدان ميلود، مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، دار بلقيس للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص130

وانتقل إلى الميدان التطبيقي في أعقاب الثورتين الأمريكية و الفرنسية، إن مبدأ فصل السلطات هو من المبادئ التي تمسكت الثورة الفرنسية الكبرى بها كثيرا، فقد اعتبره تصريح حقوق الوطني والإنسان الذي اعلنته أمرا جوهريا، ولم تكن الثورة الأمريكية أقل تعلقا بذلك المبدأ من تلك الثورة، وهو يقتضي بحكم الضرورة نظام الحكومة التمثيلية و يمكن أن يقال إنه قائم على الكلمة القائلة بأنه لما كانت خصائص السيادة تختلف بعضها عن بعض وجب تفويضها من قبل الأمة الى أناس مستقلين بعضهم عن بعض، إن أوروبا وأمريكا مديونتين بهذا المبدأ لعبقرية مونتيسكيو، لا تعني بذلك أنه لم يبحث قبله أحد في مختلف خصائص السيادة فقد حلّل أئمة مذهب حقوق الطبيعة و الناس تلك وإنما قالو بأن الحكومة لكي تكون قوية منظمة يجب أن تقبض يد واحدة على الخصائص المذكورة.

وائل حلاق في كتابه "**الدولة المستحيلة**" يقول أن "الدولة النموذجية الحديثة في سياستها وقانونها ومجتمعها تمثل وحدة مترابطة بقوة ويتضمن هذا الطرح القاضي بأن الدولة الحديثة تمثل وحدة متماسكة".[1]

فمفهوم فصل السلطات في الدولة الحديثة يقصد به أن الدولة هي صاحبة السيادة ومرجعيتها، وتمارس هذه السيادة من خلال ثلاث سلطات ألا وهي السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية فالسلطة التنفيذية هي الحكومة والسلطة التشريعية هي البرلمان والسلطة القضائية هي المحاكم، فالقوانين تضعها المجالس التشريعية، وتطبقها السلطة التنفيذية ويفسرها القضاء ولكي يكون هذا التمثيل للسيادة في هذه السلطات ذا فائدة كانت هذه السلطات متوازنة لا يتغول بعضها على بعض ولا يحرز بعضها جزء أكبر من السيادة ومن السلطتين الأخريتين، بمعنى لا يمكن للسلطة التنفيذية أن تتركز فيها القوة أو تتغول على القضاء وعلى السلطة التشريعية ولا السلطتين الأخريتين بنفس الامر، وبالتالي هناك وظيفتين مفترضتين في فصل السلطات هي توازن هذه السلطات وعدم تركز السلطة أو القوة أو السيادة في إحدى

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص87.

السلطات دونا عن الأخريتين، فمبدأ فصل السلطات حسب ما ذهب إليه مونتيسكيو يجب أن توزع السلطات على أرباب مستقلين بعضهم عن بعض وذلك لأسباب منها :إن الحرية السياسية كما جاء في كتاب روح القوانين لا تكون إلا في الحكومات المعتدلة ولا يعني هذا أنها تكون الحكومات المعتدلة على الدوام فهي تكون فيها حين لا يساء استعمال السلطة فيها، ومن التجارب الأزلية أن كل إنسان قابض على أعنة السلطة يميل إلى إساءة استعمالها حتى النهاية فلكي لا يسيء أحد استعمال السلطة يجب أن يؤدي نظام الأمور إلى أن يؤمن هذا المحذور، فالحدود والقواعد المنصوص عليها من طرف القانون لممارسة خصائص السيادة القومية لا تلبث أن تنكر في نظام الحكومة التمثيلية إذا لم يفوض أمرها إلى ممثلين مختلفين تدفعهم منفعتهم الخاصة إلى الدفاع عن سلطتهم وامتيازاتهم المتناقضة، كما أن فصل السلطات هو الذي يؤدي احترام القوانين وتطبيقها تطبيقا حقيقيا في الأمور التي يمكن القانون ان يتدخل فيها كما ورد في كتاب روح القوانين لا حرية حيث تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في قبضة رجل واحد أو هيئة واحدة، إذ يخشى أن يسن ذلك الرجل أو تلك الهيئة قوانين جائرة ليجور في تنفيذها، وكذلك لا حرية حيث لا تكون سلطة الحكم منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، فكون القاضي مشترعا يجعل حياة ابناء الوطن وحريتهم تابعين لهواه، وكونه صاحبا للسلطة التنفيذية يجعله طاغيا باغيا وعليه يضيع كل شيء إذا كان الشخص الواحد أو الهيئة الواحدة هو الذي يمارس السلطات الثلاث: سلطة سن القوانين، سلطة تنفيذ المقررات العامة، سلطة الحكم في الجرائم والفصل في خصومات الافراد، وبالتالي لا يخفى على أحد ما في هذا القول من صحة وصواب، فإذا كانت السلطة التشريعية منفذة القانون أو قاضية في الخصومات لا يبقى في الميدان قانون ثابت، وحين إذن لا يبالي القاضي أو منفذ القانون الذي بيده تبديل القانون بعدم تطبيقه على بعض القضايا، كما أنه لا يبالي بتطبيق القانون الجديد على أمور حدثت قبل وضعه، وإذا كانت السلطة التنفيذية متحدة بالسلطة القضائية فإنها لا تقوم في كل وقت بالضمانات الكافية لتطبيق القانون عندما تكون أحد المتداعين ويكون من مصلحتها أن يطبق القانون على إحدى المناحي دون الأخرى.

لكن هذا المفهوم لفصل السلطات يواجه مشاكل عديدة، لأنه منذ تطبيقه كان عاجزا من أن يكون تطبيقا مثاليا يحقق أهدافه التي ذكرناها سابقا، لأن السلطات تتنازع في الدولة الحديثة وتتداخل فيما بينها، ولم تعد الدولة الحديثة كيانا متجانسا وأصبحت تتكون من جماعات مصالح متعددة تتحدى وتتنافس فيما بينها، فالسلطة التنفيذية لديها جهاز إداري يضع اللوائح والقوانين المنظمة ويأخذ جزء من صلاحيات السلطة التشريعية من خلال هذه الممارسة، وأيضا يشكل لجام محاكمة ويفرض الجزاءات ويأخذ سلطة تقديرية وقضائية من السلطة القضائية، والسلطة القضائية نفسها تأخذ سلطة تشريعية من خلال ما يسمى بالسلطة القانونية وترسيخ المبادئ القانونية التي على اساسها تصدر القوانين والأحكام وبالتالي تطبق الجزاءات والعقوبات على الأفراد، نتيجة لهذا اعتبر مبدأ الفصل بين السلطات مسببا لكثير من البلبلة ومشوها بكثير من الاستثناءات ويعاني من صعوبات سيئة الصيت وكثير من عدم الدقة وغياب الإتساق.[1]

ولقد تم وصف هذا المبدأ بالفشل ورفضه كثيرون بقولهم بأنه غير متماسك ويجب التخلص منه كخطوة أولى لصوغ نسق جديد من الأفكار حول الفصل بين السلطات[2] بل نقل حلاق موافقا عن هانز كلسن قوله :إن مبدأ الفصل بين السلطات كما يفهم حرفيا أو كما يفسر كمبدأ لتقاسم السلطات ليس ديموقراطيا في جوهره [3]

ففي الولايات المتحدة تعرض هذا المبدأ لكثير من التعديل والتغيير عن طريق شبكة من الرقابة والضوابط وقد تم تدميره بواسطة النظام البرلماني في أوروبا وكذا عن طريق المحاكم الدستورية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية، فقد آل هذا المبدأ إلى نوع من الإمتزاج شبه التام بين السلطات الثلاثة خاصة في النظام الأمريكي الذي يسوق كما يقول باعتباره مثاليا يحتذى للديموقراطية[4] لأن الفصل التام في بنيات الدولة الحديثة مستحيل والسلطات الثلاث تشكل فيها

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص91

[2] المصدر نفسه، ص 91

[3] المصدر نفسه، ص104

[4] المصدر نفسه، ص96

وحدة بنيوية، هذا التنازع بين السلطات عمليا في الدولة الحديثة يفسر ماهيتها وأنها صاحبة سيادة موحدة تمتد هذه السيادة وتتبسط على جميع الأفراد والمؤسسات والسلطات والمجتمع ومكوناته، وهذه السيادة الموحدة التي تحوزها الدولة الحديثة يتعذر أن تتوزع بشكل متوازن لا تتداخل ولا تتنازع في الدولة الحديثة، هذه الأسباب التي يفرد لها وائل حلاق الكثير من النقاشات الفلسفية والفكرية والإجتماعية حول تداخل السلطات وعدم فصلها في الواقع العملي ويقارنها بالمفهوم الإسلامي للدولة، ويقارن هذا المفهوم ومفهوم فصل السلطات في الدولة من النظرة الإسلامية كيف يكون ؟وكيف يطبق؟

نبدأ من مفهوم السيادة في الدولة الإسلامية :فالسيادة في المفهوم الإسلامي ليست لدى السلطة بل إن السيادة مرجعيتها أخرى هي الله سبحانه وتعالى، والسلطة في الشريعة الإسلامية وفي مفهوم الدولة الإسلامية محكومة بالقانون الاخلاقي الذي هو الشريعة الإسلامية التي تعتمد وتستمد سلطتها من الله سبحانه وتعالى على خلقه وعلى الكون وبالتالي السلطة ليست مضطرة إلى توزيع السيادة بين السلطات الثلاثة، وهذا ما ذهب إليه وائل حلاق في كتابه الدولة المستحيلة حين قال :"يقوم الحكم الإسلامي على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذريا عن الأسس التي تدعم الدولة الحديثة ففي الإسلام تحل الجماعة محل شعب الدولة القومية الحديثة والأمة شيء مجرد ومادي في آن معا، لكنها في كلتا الحالتين محكومة بالقواعد الأخلاقية ذاتها "[1]

وبالتالي فإن معنى هذا النص بأن الشريعة الإسلامية أينما طبقت كقانون نموذجي أو أي مكان تطبق فيه يصبح مجالا إسلاميا، وأي مكان تغيب فيه الشريعة يصير ساحة حرب والهدف من ذلك إقناع غير المسلمين بالشريعة الإسلامية، والمسألة الثانية هي أن السلطة التشريعية بمعزل عن سلطة الأفراد، الأفراد يدورون في السلطة التشريعية حول تأويل النص وتفكيكه ومناقشته وتطبيقه على أرض الواقع ولا يصنعون سلطة تشريعية جديدة تتنازع وتأخذ

[1] المصدر السابق، ص105

السلطات الأخرى، كما أن القضاء في مفهوم الدولة الإسلامية لا يستطيع أن يسجل سوابق قضائية يؤسس عليها مرجعية قانونية تكون منتزعة من السلطة التشريعية، فالقضاء نفسه هو سلطة خاضعة للقانون الأخلاقي كما خضعت السلطة التنفيذية أو الحكومة لهذا القانون الأخلاقي وبالتالي السيادة في مرجع سامي وهو الله والقانون الأخلاقي هو الحاكم على جميع السلطات ولا يمكن التنازع فيما بينهم بل إن جميع السلطات محكومة وممتثلة لهذه الشريعة وقانونها الأخلاقي الذي يطبق على الجميع .

لا شك في أن لمبدأ الفصل بين السلطات دورا كبيرا في الحد من تغول إحدى سلطات الدولة على الأخرى ومن ثمة إحداث التوازن بينها، وتوفير مناخ الحرية ومنع الإستبداد، إذ أن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة كما تدل تجارب التاريخ، فالسؤال المطروح هنا كيف يتأسس المجتمع القانوني في الدولة الإسلامية ؟ وما موقف الإسلام من مبدأ الفصل بين السلطات الذي يمثل ركيزة أساسية للنظام الديمقراطي.

يرى أحد الاتجاهات أن النظام السياسي الإسلامي لم يعرف الفصل بين السلطات بالمعنى الذي عرفته الديمقراطية وطبقته بدرجات متفاوتة [1] بل إن النظام السياسي الإسلامي اشتمل على السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وكانت هذه السلطات مجتمعة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لكن هذا الجمع لم يشتمل على أي خطر لأنه صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ولا يصدر أقواله وأفعاله عن الهوى، ثم لما تولى أبو بكر الخلافة قال أبو عبيدة الجراح أنا أكفيك المال وقال عمر وأنا أكفيك القضاء فتوزعت الأعمال على مختلف الرجال وكان هذا التوزيع على أساس كثرتها وازدحامها وليس الاحتراز من مفاسد الاجتماع، وفي عهد عمر بن الخطاب تعمد إلى الفصل بين أنواع الولايات بتعيين هذا ولاة متخصصين

[1] عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، 2011، ص448

في كل إقليم من الأقاليم، وعلى هذا المنوال سارت الدولتان الأموية والعباسية ولكنه كان فصلا غرضه توزيع الأعمال لا الاحتراز من الاستبداد[1]

ويوضح الدكتور نعمان السامرائي أنه بالنسبة لسلطة التشريع فقد كانت لله ورسوله وبعد ان توفي عليه الصلاة والسلام حل مكانه الخلفاء الراشدون لكن دون أن يكون لهم حق التشريع [2] وراح العلماء والفقهاء يجتهدون ويعملون فكرهم ويستنبطون الأحكام من النصوص الموجودة في كتاب الله وسنة نبيه ومن الإجماع والقياس وباقي المصادر المعروفة، وبالتالي صار للحاكم حق التنظيم، أما بالنسبة لسلطة القضاء فقد كانت مستقلة ومتميزة، فكان الخليفة هو من يقوم بتعيين الولاة ويعين إلى جانبهم القضاة، وبالتالي القضاة لم يكونوا تابعين للولاة، بل للخليفة مباشرة، مع مراعاة أن تبعيتهم للخليفة كانت من حيث الشكل فحسب، أما من حيث المضمون لم يكن لأحد سلطان عليهم، لذلك سجل التاريخ أن الخلفاء كانوا يحضرون بأنفسهم مجلس قضاء حين يكونون طرفا في الدعوى، وأولهم علي بن أبي طالب حين ادعى رضي الله عنه ملكية درع كان مع يهودي، فحضر القضاء مدعيا من أجل اخذه، وحين استشهد على ملكيته بابنه الحسن رفض القاضي شهادة الحسن لوالده وخسر الإمام علي الدعوى نظرا لعدم وجود بينة تشهد له، ويخلص **السامرائي** إلى أن الإسلام لا يوجد فيه ما يوجب الفصل بين السلطات أو يمنع منه وتبقى القضية في حدود المصلحة .[3]

أما الاتجاه الثاني: فيرى أن نظام الحكم الإسلامي قد عرف الفصل بين السلطات إلا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، فقد اجتمعت لهم رئاسة السلطات الثلاث، على تفصيل في هذا الأمر .ومن أبرز القائلين بذلك الأستاذ أبو الأعلى المودودي رحمه الله أنه بالرغم من أن العلاقة بين أركان الدولة الثلاثة . السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية . ليست لها أحكام صريحة في ما جاءنا من الشريعة، فإننا إذا تتبعنا ما كان عليه

[1] المصدر السابق، ص447-448، بتصرف واختصار كبير

[2] الشيخ مناع القطان، التشريع والفقه في الاسلام تاريخا ومنهجا، مؤسسة الرسالة، ط7، 1986، ص138

[3] د نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، ط2، 2000م، ص133.131، بتصرف واختصار.

عمل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده، تجلت لنا المسألة وعلمنا أنه من حيث الرئاسة لا يكون رئيسا لهذه الشعب الثلاث إلا رئيس الدولة نفسه، وعلى ذلك كانت الحال في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم في عهد الخلفاء الراشدين من بعده، لكن المودودي يعود فيوضح أننا إذا صرفنا النظر عن شخص رئيس الدولة وجدنا هذه الشعب الثلاث مختلفة بعضها عن بعض: فكان "اهل الحل والعقد" في ذلك الزمان رجالا تدبر بمشورتهم شؤون البلاد الإدارية ويقضي في المسائل التشريعية ... يستشارون من قبل الخليفة في الإدارة والتشريع ثم ينتهي دورهم عند الإشارة عليه.

وكان "القائمون بالحكم والإدارة "أمراء آخرين لم يكونوا منهم وما كان لهم من تدخل في التشريع، وكان "القضاء" من رجال آخرين غير هؤلاء وأولئك، ولم يكن عليهم شيء من المسؤولية عن شؤون البلاد الإدارية .

أما عن استقلال القضاء استقلالا تاما وانفصاله عن السلطة التنفيذية فيما دون الخليفة، فيؤكد المودودي ذلك قائلا: "ونحن لا نجد رجلا واحدا جمع بين وظيفتي القضاء والإدارة في قطر واحد في ذلك الزمان، وكذلك لم نعثر على شيء يبيح لعامل من العمال أو أمير من الأمراء أو رئيس الدولة نفسه أن يتدخل في أحكام القاضي في المحكمة، أو يدل على أنه يجوز استثناء رجل ولو من أعظم الرجالات نفوذا وسلطة من الحضور في المحكمة ليسأل في القضايا المدنية والجنائية.

"ثم يتعرض المودودي لما قد يثور من لبس حول جمع الخليفة احيانا بين السلطة التنفيذية وهي مهمته بالأساس والسلطة القضائية، فيوضح أنه إذا كان رئيس الدولة قد جمع في ذاته بين سلطات هاتين الشعبتين" التنفيذية والقضائية "فما ذلك بموجب حكم من الأحكام الشرعية، بل لأن الناس كانوا على ثقة بأن الخليفة إذا تمكن من كرسي القضاء في المحكمة فلن يراعي في قضاياه مصالحه الإدارية بل كان الناس لديهم ثقة بالخلفاء الراشدين جعلتهم

يودون بأنفسهم أن يكون الخلفاء هم المرجع الأخير في قضاياهم ليجدوا عندهم العدل إن لم يجدوه عند غيرهم .

ويخلص المودودي إلى أننا إذا كنا لا نجد اليوم من يمثل أبى بكر الصديق حتى نجمع له السلطتين فلا توجد أيضا في الشريعة قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين منصبي رئيس القضاء والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة، أي أن المودودي ينتهي إلى أن مسألة الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية في النظام الإسلامي هي مسألة تاريخية لها ظروفها وملابساتها، وليست أمرا محتما تجيبه الشريعة، وبالتالي فلنا أن ندخل تغيرات على هذه الصورة من ممارسة السلطتين معا تماما كما لنا "أن نضع طرق انتخاب أهل الحل والعقد وقواعد مجلسهم على حسب أحوالنا وحاجاتنا، ونجعل المحاكم على درجات مختلفة بسلطاتها المعينة وحدود سماعها للأقضية وحدود أعمالها."[1]

ومن هنا يخلص وائل حلاق إلى أن هناك فرق كبير وشاسع بين تأسيس المجتمع القانوني في الدولة الحديثة وتأسيس المجتمع القانوني في النظرة الإسلامية، فالثقافة القانونية في العالم الإسلامي خلال اثني عشر قرنا سائدة فكل الناس تعرف وتعيش وتمارس القانون الذي هو الشريعة الإسلامية مثلا في: المواريث البيوع، الإيجار، الزواج، المعاملات المالية ...الخ بمعنى ان كل ما يؤسس على الفقه والشريعة الإسلامية يعيش معه الناس ويتداولونه ويحيون معه، بينما في الدولة الحديثة التأسيس للقانون يكون كيف تصوغ الدولة الأفراد وتأسس ذواتهم، بمعنى الناس فيما بينهم لا يعيشون لغة قانونية مثلما يعيشها الأفراد والمجتمع في الدولة الإسلامية .

فضلا عن ذلك الثقافة القانونية أو السلطة التي منوط بها الفقهاء في تفسير النص أو العلماء أو القضاة أو حتى السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية نشأتهم وطريقة تكونهم أي تكون طبقة الفقهاء والقضاة وغيرهم يخرجون من المجتمع، المجتمع يزكي هؤلاء الأفراد، الدولة

[1] ابو العلاء المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، دار القارئ العربي، 1991، القاهرة، ص38.35، بتصرف واختصار.

لا تعين الفقيه ويصبح فقيها بقرار رسمي، بل الفقيه يفرز المجتمع ويتلمس حاجاته ويمارس الحياة في وسطه وينبت من خلال هذا المجتمع ويعبر عنه بينما في الدولة الحديثة على عكس ذلك النخبة السياسية والنخبة القانونية تمنحها مؤسسات الدولة التي هي السلطة الأكاديمية التي يكمن دورها في تكريس مبدأ سيادة الدولة الحديثة وقانونها ومعاييرها الأخلاقية وما تراه صواب وما تراه خطأ، إن السلطة الأكاديمية والقانونية والقضائية التي تفهم لغة الدولة الحديثة وتربت في أكاديمية ومدارس الدولة الحديثة مختلفة بالكامل عن مفهوم النخبة السياسية والقضائية والتشريعية في الدولة الإسلامية، يستمر وائل حلاق في إيضاح التعارض في أن تكون الدولة الإسلامية مستوعبة للمفهوم الإسلامي للدولة ونظرة الإسلام للدولة والتي هي نظرة حسب وائل حلاق أرقى بكثير وأكثر انسجاما وتصالحا مع الكون ومع السيادة الإلهية التي تتعارض مع الدولة الحديثة ورؤيتها للأفراد والكون من خلال المبادئ الأساسية الأخرى التي يستطرد فيها وائل حلاق في كتابه .

ويشدد وائل حلاق على تلازم القانوني والأخلاقي في نظام الحكم الإسلامي النموذجي "ففي التراث الإسلامي قبل الحديث وخطاباته بما في ذلك القرآن وهو النص المؤسس طبعا لم ينظر إلى القانوني والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقسمتين فقد كان "ما هو كائن" وما "ينبغي أن يكون "فالحقيقة والقيمة الشيء الواحد ذاته، ولم يكن التمييز قائما بأي طريقة من الطرق التي اتخذناها في العالم الحديث، هذا التمييز لم يوجد في عصر التنوير"[1]

2/الاختلافات النوعية والبنيوية بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة:

بعد شرح وائل حلاق لنموذج الدولة الحديثة ونموذج الحكم الإسلامي وبوقوفه على الاختلافات البنيوية والنوعية بين النموذجين توصل إلى استحالة إقامة الحكم الإسلامي عبر الدولة الحديثة، وتتجلى تلك الاستحالة بشكل أوضح وأظهر بمعاينة وجوه ومظاهر التباينات الأساسية بين النموذجين كما ذكرها وشرحها المؤلف، فأول تلك التباينات الأساسية ناشئ عن

[1] وائل حلاق المصدر السابق.

الميتافيزيقا و"الدولة ككيان متمركز حول الإنسان تمتلك ميتافيزيقا تستقر ضمن حدودها بوصفها إرادة سيادية، وتولد الميتافيزيقا معانيها الخاصة، وهذا يعني أن نظراتها المعينة إلى العالم من صنعها وملتزمة بمعاييرها الخاصة، وعلى العكس تماما لا يمكن لأي شكل من أشكال الحكم الإسلامي أن يقبل بالوضعية أو بالمكان لأي شيء ميتافيزيقي يصدر عنها ...هكذا يقف نوعا الميتافيزيقا أمام طريق مسدود..." ثاني تلك التباينات يتحدد في أنه "لا يمكن للحكم الإسلامي أن يسمح بأي سيادة أو إرادة سيادية غير سيادة الله، وهكذا يلتزم الحكم الإسلامي بإرادة سيادية خارجة عنه وأسمى منه، بينما تمثل سيادة الدولة الحديثة جدلية داخلية من التكوين الذاتي :فالسيادة تشكل الدولة وتتشكل بها، ومن الحتمي أن يصل هذا التصوران المتعاكسان عن السيادة إلى طريق مسدود".

أما التباين الثالث بين النموذجين فيظهر في أن "أي نظام يضبط السلوك الإنساني في نظام الحكم الإسلامي يجب ان يهتم بالمعايير العامة والقواعد المستمدة من المبادئ الاخلاقية العليا "من صاحب السيادة الله، بينما يعاني أفضل أشكال فصل السلطات في الدولة الحديثة من عيوب تجعل النظام حتى على المستوى النظري المحكم غير متسق مع ذاته ومضطرب، بل وفاشل ...ما يجعل الترتيبين أبعد ما يكون عن التوافق في النظرية والتطبيق على حد سواء"

وبخصوص التباين الرابع فإنه يعكس الآثار الإجمالية للاعتبارات الثلاثة الأولى، إذ تنتج الدولة الحديثة رعايا يختلفون اختلافا عميقا سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا ومعرفيا ونفسيا عما ينتجه أي شكل من الحكم الإسلامي، فالتركيز الجزئي للمكلف الإسلامي على وحدة "ما هو كائن "و" ما ينبغي أن يكون" هو تمثيل صادق لتركيز الشريعة الكلي على أن الحقيقة والقيمة هما الشي الواحد نفسه .. وفي المقابل فإن ذات الدولة الحديثة لا تصوغها الضرورة الأخلاقية كل الصوغ بحسب حلاق، ويخلص بعد ذكره لهذه" التناقضات المتأصلة والجوهرية التي تثير في مجملها مشكلة مهمة حيث تضع المسلمين أمام خيار حاسم، فإما أن يستسلموا للدولة الحديثة والعالم الذي انتجها .. وإما أن تعترف الدولة الحديثة والعالم بشرعية الحكم الإسلامي ..."، واصفا الخيار الأول بالأكثر واقعية والخيار الثاني بالأقل احتمالا، لكل ما سبق ذكره

وبيانه يصف وائل حلاق الإفتراض الذي ينطلق منه مفكرو المسلمين القائل بإمكانية تحويل نظام الدولة الحديثة إلى دولة إسلامية ب"الافتراض الخاطئ" لأنه يخطئ في الفهم الصحيح لطبيعة الدولة الحديثة وخواص شكلها، وما فيها من عدم التوافق الأخلاقي المتأصل مع أي شكل من أشكال الحكم الإسلامي "[1]

من أهم التحديات التي تواجه الإسلاميين الراغبين في حكم الدولة الحديثة هو إشكال اختلاف المرجعية، فالدولة الحديثة تقوم على أسس ومبادئ، تختلف جوهريا عما نظر له الإسلاميون وعلماؤهم زمنا طويلا، حيث نجد أن الحركات الإسلامية تتبنى بمختلف مشاربها مرجعية إسلامية، وتوصي أدبياتها السياسية بالانطلاق من مبادئ الإسلام، والعمل على تحقيق قيمه ومثله العليا، ونشر دعوته السامية، كما أنها تتمثل في مخيلتها نموذج الحكم الإسلامي التاريخي، الذي تميز في فترات من تاريخه بالعدل والمساواة، خاصة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده، هذا إلى جانب اعتبارها مرحلة الخلافة الوراثية أو ما يسمى بالملك العضد، مرحلة مشرقة في الكثير من محطاتها، رغم ما اعتراها من فتن وضعف واستبداد، لأنها حافظت على وحدة المسلمين وقوتهم زمنا طويلا.

لهذا يعتبر قبول الإسلاميين بنموذج الدولة الحديثة المعاصرة "تخليا عن مفاهيم سياسية إسلامية تبناها نموذج دار الإسلام خلال أربعة عشر قرنا من الزمان، والتي اعتبرت جزءا من مبادئ الإسلام السياسية، والقبول بالتنازل عن هذه المفاهيم بحد ذاته يثير تحديا بين الإسلاميين أنفسهم، خاصة الذين يعتبرون نموذج دار الإسلام والأصول التي قامت عليها جزءا من الدين، ومن نسيج الشريعة الإسلامية[2]، الأمر الذي حدا ببعض الدارسين إلى نفي إمكانية تأسيس الإسلاميين لدولة حديثة إسلامية، واعتبار الأمر ضربا من المستحيل لأن "الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، فإن الذوات التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تباينا كبيرا، الأمر الذي يولد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم[3].

---

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص175-177، بتصرف واختصار.

[2] اسماعيل الشطي، **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة**، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2013م، ص 69 .

[3] وائل حلاق، المصدر السابق، ص25.

ينطلق هذا الموقف من اعتبار الحكم الإسلامي هدفا للحركات الإسلامية، الحكم الذي يستند على الأسس الأخلاقية والقيم المثلى في كل المجالات الحيوية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية...، على اعتبار أن الأخلاق هي محور الدين الإسلامي، مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". لهذا يرى وائل حلاق أن صعوبة التوافق مع الدولة الحديثة يكمن في كون الدولة المنشودة لدى الإسلاميين هي دولة أخلاقية، وهذا النوع من الدول ذات الأساس الأخلاقي "لا يمكن دعمه حتى نظريا، ويعتبر فشل نظرية **هيغل** Hegel الخاصة بالدولة الأخلاقية ونسيانها من جانب علماء السياسة وأغلب الفلاسفة مثالا على ذلك...فالدولة الحديثة لا يمكن أن تقام على أسس أخلاقية، كما لا يمكن أن تعمل وجوديا ككيان أخلاقي.[1]

إلى جانب تحدي البعد الأخلاقي الذي يتأسس عليه الحكم الإسلامي، هناك تحدي السيادة الذي يعتبر حسب وائل حلاق حقا مخولا للدولة الحديثة دون غيرها، في حين يعتمد الحكم الإسلامي على السيادة الإلهية أو ما يعبر عنه لدى الإسلاميين بالحاكمية لله تعالى، فكما لا يمكن أن يستغني الإسلام عن نظام أخلاقي- قانوني "لا يمكن أن يكون هذا النظام خارج السيادة الإلهية، 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، فإن الدولة الحديثة لا تستطيع أن تكون إسلامية إلا بقدر ما يستطيع الإسلام امتلاك دولة حديثة[2].

لهذا يعتبر المزج بين كيان الدولة الحديثة والإسلام أمرا صعب التحقق حسب وائل حلاق، لأن لكل واحد منهما خصوصياته المرتبطة بالزمان والمكان، ومن تم وجب على المسلمين أن يواجهوا خيارين:" إما أن يستسلموا للدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها وإما أن تعترف الدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها بشرعية الحكم الإسلامي، أي بنظرة المسلمين إلى الكيان السياسي، والقانون، إضافة إلى ما هو أكثر من ذلك، أي الأخلاق ومتطلباتها السياسية والاقتصادية المندرجة تحتها[3]، بمعنى أن الإسلاميين إذا أرادوا تأسيس دولة حديثة يجب أن يتنازلوا كليا عن الحلم بالحكم الإسلامي، ومبادئه القائمة على السيادة الإلهية، والنظم

[1] المصدر السابق، ص181.

[2] المصدر نفسه، ص111.

[3] وائل حلاق، المصدر السابق، ص284.

الأخلاقية، ويتوافقوا مع سيادة الدولة الحديثة التي تفصل بين الأخلاق والسياسة، أو تغير الدولة الحديثة نفسها وتقبل بقيم الإسلام.

ولعل الحركات الإسلامية الحالمة بحكم الدولة الحديثة، ترتكز في مشروعها السياسي على هذا الخيار الأخير، المتمثل في ترويض الدولة الحديثة لتصبح إسلامية، وهو ما يسمى بمشروع أسلمة الدولة الحديثة. الأمر الذي يسقط الإسلاميين في تناقض كبير وتحد أكبر، لأن العالمين مختلفان بل يمثل أحدها نقيضا للآخر، فالدولة الحديثة تأسست ضد حكم الدين بالصورة التي كان يمارس بها في الغرب، والإسلاميون يتمثلون دولة قائمة على أساس الدين– بشكل مختلف عن التجربة الغربية – وهو ما يشكل نقطة الاختلاف الكبرى بينهم وبين التيارات الأخرى العلمانية واليسارية.

لقد تميز موقف الحركات الإسلامية من الدولة الحديثة بقبول الشكل دون الجوهر، حيث تم "استيراد الشكل مفرغا من محتواه ومضمونه وبقية آلياته، وتطبيقه كان فوقيا مع الإبقاء على المضامين غير متناغمة معه، مما أفرز أزمات عميقة. فالدولة الحديثة لا تعني فقط إجراء انتخابات، وتأسيس وزارات، وإقامة برلمان، وإنتاج إعلام محلي، بل تعني قبل ذلك كله، سيادة حكم القانون على بقية الأحكام الأخرى، وسيادة حكم الشعب حقا، والتساوي في التمتع بالثروة الوطنية والوصول إلى المعلومات، كما تعني اجتماعيا ترسيخ حرية فردية شبه مطلقة، ليس فقط حرية سياسية، بل اجتماعية ومسلكية، وتقديم للفردية على الجماعية[1]، فهل الإسلاميون واعون تماما بهذه الحقيقة؟ هل يعترفون بمضمون الدول الحديثة الحداثي، الذي يشترط القبول بالتعددية، والقيم الحداثية، واحترام الحريات الفردية، حتى لو كانت معارضة للدين، كما يشترط "الولاء الأول للدولة بكونها مصدر تعريف الفرد، الذي أصبح تعريفه ك (مواطن) هو التعريف الأساس الذي يسبق بقية التعريفات، وبعده تتحدد حقوقه القانونية وكذلك واجباته. وأن دستور الدولة هو الذي يفسر طبيعة العلاقة بين الفرد والدولة، وهو المرجعية الوحيدة التي يعود إليها الطرفان عند الاختلاف[2] بعيدا عن المرجعية الدينية التي تشكل أساس وجود الحركات الإسلامية.

[1] نواف القديمي، **الإسلاميون: سجال الهوية والنهضة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة2، 2011م، ص96.

[2] نواف القديمي، المرجع السابق، ص96.

أمام هذه الحقيقة الجوهرية للدولة الحديثة، نتساءل عن الشعارات الأساسية التي رفعتها الحركات الإسلامية، دستورنا القرآن؟ وشعار الولاء للدين قبل الدولة؟ وشعار التوافق مع الشريعة أو على الأقل مع مقاصدها؟

سيصبح لزاما إذن على الإسلاميين بعد تولي الحكم داخل الدولة الحديثة، الإجابة عن الأسئلة المطروحة لدى الشعوب التي انتخبتهم. ومن أهم هذه الأسئلة، كيف ستتم الموازنة بين خطاب مشحون بالقيم الأخلاقية الدينية، وبين الممارسة التي تتطلب منطقا آخر تفرضه طبيعة الدولة الحديثة، يتناقض مع هذا الخطاب؟ وغياب الجواب المقنع والدقيق قد يؤدي إلى فقد الحركات الإسلامية لمصداقيتها، وانسجامها مع ذاتها، ومرجعيتها الإسلامية التي انطلقت منها، واهتزاز الثقة بوعودها ومبادئها، وحينها ستكون الخسارة قاسية.

3/الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات في كل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي:

قبل الدولة الحديثة كان أي نظام عبر التاريخ سواء اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا يؤثر على الذات ويمتزج بها ويتشكل وعي الناس من خلال هذا النظام الذي يخضعون له وبالتالي تشكل الوعي العام للمجتمعات والأفراد بناء على البيئة التي يعيشونها والنظام الذي يعملون من خلاله، هذه مسألة طبيعية إلى درجة أن يتأثر الأفراد مع هذا النظام الذي يخضعون له وينسجمون معه ويقول أن هذا التطور في الذات الإنسانية وفي المجتمعات كان يتطور عبر مرحلة طويلة من الإجراءات لا يوجد فيها قهر ولا كره وتدريب بل كان الناس ينسجمون وتتطور ذواتهم بشكل طبيعي مع البيئة التي يعيشون فيها، إلى أن جاءت الدولة الحديثة التي تعتبر منتج أوروبي بامتياز، هذه الدولة الحديثة أحدثت إحداث غير عادي في المسيرة البشرية وهذا الإحداث تناول جميع مظاهره، الفرد ومكونه والمجتمع، الدولة الحديثة بدأت في عصر مبكر بإنشاء جهاز الشرطة كجهاز أول بيروقراطي تابع للسلطة يبسط سلطة الدولة وسيادتها على جميع الأفراد ويراقبهم ويراقب تحركاتهم ويفرض العقوبة عليهم والجزاء القانوني، ثم بعد فترة رأت الدولة الحديثة أن السلطة من خلال الشرطة وحدها لا تكفي فبحثوا عن انتاج سلطة أخرى، هي

أداة أخرى وهي المدرسة النظامية، رأت الدولة الحديثة أنه من غير النافع إجبار الناس على التزام القانون الذي تؤسسه الدولة وينتج عن سيادتها بل يجب إقامة مدارس تلقن الأفراد منذ نشأتهم مفاهيم هذه الدولة وقيمها وطريقة نظامها ولنجعل الأفراد أداة للإنتاج بمعنى في المفهوم الغربي أصبح الوجود الإنساني غايته أن يكون خاضع لقانون ومنتج في هذا المجتمع.

فأصبحت المدارس تنتج أفراد هؤلاء الأفراد يخضعون بالضرورة إلى القانون والدولة وغايات الدولة وأهدافها ينتجون لصالح هذه الدولة وبالتالي تفرض عليهم القانون ومن ناحية أخرى تنشأهم على ما تريد، فهذا الجهازين قوت الدولة الحديثة وبسطت سلطتها للفرد والمجتمع والقيم الأخلاق والقانون فأصبح هناك قدرة تزود المصالح ووحدات الإنتاج بهؤلاء الأفراد العاملين فزادت الثروات وتضخمت عند الأغنياء وأصبحت الطبقة الفقيرة والعاملة هي الطبقة المسحوقة وبدأت هذه الطبقة في التململ وهناك خرجت الأفكار والنظريات الإقتصادية التي تحاول معالجة هذه المشكلة من خلال هذه المشكلة وهنا خرجت النظرة الماركسية وأصبحت نظرية ماركس لها القبول والحضور وتقبلها الناس حتى تدافع عن هذه الطبقة وهي بالنهاية معالجة مادية لمشكلة مادية فحاولت النظرية الماركسية معالجة هذا الخلل وتنبهت الدولة الحديثة لهذا التنبيه وتبني الناس لهذه النظرية التي تحاول معالجة الخلل من خلال خلل آخر فقامت الدولة وابتكرت مفهوم دولة الرفاه وأنتجت الدولة مؤسسات من شأنها رعاية الناس وتحقيق الرفاه لهم لهذه الطبقة التي كانت تتململ وكانت عاملة وتزيد فقط من ثروة الملك والإقطاع فأقامت مستشفيات ونظام تعليمي وصحي لمعالجة واسكان تلك الطبقة المسحوقة لذلك نرى أن هذه النظرية الماركسية لم تجد القبول في جانبها الأخلاقي في مجتمع الدولة الحديثة اليوم لذلك حتى الدول الشيوعية والماركسية التي قامت على هذه النظرية ذابت واضمحلت مرة أخرى في فلسفة الدول الحديثة التي تعتمد على المادة وتعتمد على الإخضاع للإنتاج والثروة واستغلال الطبيعة والبعد عن الجوانب الأخلاقية بل عمدت الدولة الحديثة بعد إقامتها لجهاز الشرطة والمدارس ونظام الرفاه حاولت في تقليل هذه المشكلة إلى الوحدة الاجتماعية الحاضنة للقيم الاخلاقية القديمة وهي الاسرة وقانون الطفل وحقوق الطفل وحقوق المرأة، وبدأت الدولة

تدخل للأسرة لتفككها فبعد دخول الدولة الحديثة في هذا المجال أرجعت الأسرة إلى عاملين أو متعلمين في المدارس أو خاضعين للقانون أو في وحدات الانتاج، وأصبحت الدولة هي صاحبة السيادة وهي التي تؤسس القانون وتقول ما هو اخلاقي وقانوني وما هو غير اخلاقي وغير قانوني، إذن الدولة الحديثة لديها مشكلة كبيرة مع المجتمع الاخلاقي الذي يعتمد على معايير غير مادية في بنائه وتكونه، بل أن الدولة الحديثة جعلت نفسها هي المعيار الأخلاقي الذي يجب أن تقول عليه المجتمعات، وأصبحت تحارب كل نموذج يعادي هذا المعيار وهذا التفرد في السيادة وبسط السلطة على أفراد المجتمع، ولجعل هذه الممارسات كلها مقبولة لا بد من آلة لاختراع فلسفة هذه الدولة الحديثة، من خلال هذا النظام عمدت الدولة الحديثة لإنشاء الجامعات التي هي امتداد للقطاع التعليمي وأنشأت النخبة الأكاديمية التي تفلسف وتمنطق.

وتعتبر هذه المسألة اجتماعيا صحيحة لممارسة الدولة وأقامت النخبة الأكاديمية، وهذه النخبة الأكاديمية لا تنظر للعالم إلا من خلال الدولة ولا تعمل إلا لصالحها وبالتالي منتوجها الفقهي الاقتصادي والاجتماعي كلها تؤكد هذه الدولة، وتنتج الحلول لهذه الدولة وتعالج مشكلاتها إذن هي في فلك الدولة ولا تخرج منها بل تؤكدها بمستوى النظرية والفلسفة، فإذا كانت الدولة هي الإله الذي هو صاحب السيادة وصاحب المرجعية وهو الذي يحدد الأخلاق ويعاقب ويموت الناس من أجله ويضحون بأنفسهم في سبيله فلا بد له من كهنة يبشرون بدينه ويخضعون الناس فلسفة وأفكار وأخلاق لمنطقة فكانت هي النخبة الأكاديمية التي تنتجها الدولة لصالح الدولة كمؤسسة من مؤسساتها التعليمية التي تنتج هذه الأفكار وتحميها وتحرصها، هذه الفكرة كلها تتعارض كما ذكرنا سابقا تتعارض جملة وتفصيلا مع مفهوم الإسلام للدولة، ففي الإسلام كما بيَنا صاحب السيادة هو الله سبحانه وتعالى وما يصدر عن الله، بمعنى القرآن والحديث النبوي عن النبي صلى الله عليه وسلم، والتي نعني بها الشريعة في النهاية هو القانون والأخلاق وهذين المعنين "القانون والأخلاق" لا يعتبران جدلية في الإسلام، بمعنى في الإسلام لا نقاش فيما هو قانوني وما هو أخلاقي كما حدث في العالم الغربي، ففي الإسلام ما هو قانوني هو أخلاقي لأن مصدر هذا القانون الأخلاقي هو الله وهو صاحب السيادة وإليه مرجع

هذا المعيار، والمجتمع هو الذي ينشأ فئته وطبقته العلمية والسياسية والاجتماعية، وتتمثل الطبقة السياسية في جزء من هذا المجتمع والسلطة جزء خاضع للقانون الاخلاقي ولا ينتج القانون الاخلاقي، وبالتالي من يصنع الذوات في المجتمع المسلم والدولة في مفهوم الإسلام هو الله سبحانه وتعالى وفق معاييره الأخلاقية وقانونه الذي هو الشريعة التي أنزلها بخلاف ما كان في الدولة الحديثة التي تعتبر هي معيار الاخلاق وتغيرها بحسب قناعتها ومصالحها النفعية المادية.

كيف يصوغ القانون الذات الأخلاقية للأفراد في المجتمع المسلم والدولة الإسلامية ؟:

كما هو معروف أن في الشريعة كتب الفقه هي الكتب القانونية تنقسم إلى قسمين:

قسم العبادات، وقسم المعاملات، العبادات تتعلق فيما فيه أركان الإسلام بالدرجة الأولى ثم فقه المعاملات تتمثل في البيوع والتجارة والتملك والعتق حتى باب الجهاد ...الخ .

وائل حلاق في كتابه قال أنه من قال أن فصل العبادات والمعاملات وآثارها الاجتماعية، فالعبادات ليست علاقة العبد بخالقه فقط بل اثرها يتجاوز العبودية ويصل إلى مسألة المعاملات ويصل اثرها اجتماعيا، يقول إذا كانت الدولة الحديثة تصنع الذوات من خلال التعليم والمؤسسات أو الشرطة وغيره فالإسلام يبدأ في صناعة الذات وخلقها وتشكيلها أخلاقيا من باب العبادات، بل يربط باب العبادات :الصلاة، الصيام، الزكاة بالأثر الاجتماعي الذي يتجاوز سلوك الفرد وعلاقته بينه وبين ربه إلى الأثر الاجتماعي، ويقول أن هناك بدأ تشكيل المعيار الأخلاقي وهذه البداية كانت في حياة مبكرة من حياة الفرد المسلم، أي من السنوات الأولى من عمره إلى أن يتعلم الصلاة ويتعود على الصيام ويعلمه المجتمع كيف يمارس هذه العبادات، من هنا يبدأ تشكيل الذات الأخلاقية المناقضة والمخالفة بكل قيمها ومعانيها ومرجعيتها للذات الأخلاقية في الدولة الحديثة، ويقول كيف أن الانسان من قسم العبادات يتعلم الخضوع للسلطة والسيادة الحقيقية التي هي المرجعية الأخلاقية لسلطة الله ؟ثم كيف سينعكس ذلك السلوك الأخلاقي في أبواب المعاملات ؟ويبدأ يسهم في كلامه إلى أن يصل إلى الإمام

الغزالي ويشهد به [1]،فوائل حلاق بصيغة مبدعة عن الإمام الغزالي وفلسفته الأخلاقية التي جاءت بعد قرون من الإسلام واستمر العالم الإسلامي يناقشها ويتداولها ويؤسس على منوالها وينتج على مثواها الفلسفة الأخلاقية في كتابه احياء علوم الدين، وبالتالي يقول هناك فرق شاسع بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة ولذلك لا يمكن أن تعيش هذه الذات الأخلاقية منفصلة مرجعية وتأسيسا في الدولة الحديثة.

يذهب وائل حلاق إلى فرضية مفادها أن كثير من المسلمين اليوم يحاولون بأطروحاتهم وكتاباتهم أن يطبعوا ما بين الإسلام والدولة الحديثة ويقولون أن الدولة الحديثة دولة محايدة وهذا كلام شائع بين كل الناس، وبالتالي التوجه الذي يسيطر على الدولة ويصل إلى قمتها وسلطتها يستطيع أن يحولها كيفما تشاء والدولة لا تعارض ذلك، يمكن أن يحولها إلى ليبرالية، رأسمالية، اشتراكية، شيوعية، إسلامية، ويقول أن هذا الكلام غير صحيح من خلال ما تناولناه سابقا ، هناك خمس تباينات رئيسية جذرية موضوعة تجعل هذه الأطروحة مستحيلة التحقق، أولها أن الدولة الحديثة عندها رؤية ما ورائية ميتافيزيقية لوجودها بمعنى لديها فلسفة تستمد وجودها من الدولة، بخلاف الإسلام الذي يستمد رؤيته الميتافيزيقية من الله، التباين الثاني هو فكرة السيادة الدولة الحديثة هي مرجعية السيادة أما التباين الثالث الدولة الحديثة هي مرجعية السلوك الأخلاقي وهي تحدد ما هو صواب وما هو خطأ، ما هو أخلاقي وغير أخلاقي بينما في الشريعة هو مرجعية هذا في الدولة الحديثة الدولة هي التي تفرض القانون وتمارس السلطة بينما في الدولة الحديثة السلطة تخضع لإرادة الله، التباين الرابع الدولة الحديثة تخلق الرعايا بينما في الإسلام لا يوجد هناك مواطنين تابعين لدولة تصوغهم وتشكل ذواتهم وتسلب ذواتهم متى شاءت مثل ما هو موجود في الدولة الحديثة التي تضحي بأفرادها في سبيل بقائها هذا ليس موجود في الإسلام، فالمسلمون يضحون بأنفسهم من أجل الحق الذي شرعه الله من خلال قوانينه، التباين الخامس هو مشكلة الدولة الحديثة التي صنعتها والعولمة التي تخضع لها مع الإسلام، والإسلام لا يمكن أن يقبل بهيمنة هذا النظام المعولم العالم على كيانه السياسي

[1] وائل حلاق، المصدر السابق، ص213ـ 219 بتصرف واختصار

والأخلاقي لأن هناك تعارض كبير بين الفكرة الاقتصادية التي تطرحها الشريعة الإسلامية وبين الإنسان الاقتصادي التابع أو المكون ذاتيا في الدولة الحديثة .

ويصل الكاتب بالأخير إلى سؤال هو: هل هناك مخرج؟

فيقول: المخرج هو إعادة الاعتبار للنطاق المركزي الأخلاقي، ويقول لا بد من أن للأخلاق التي تطرحها الشريعة الإسلامية المنسجمة مع الكون والحياة أن تعود، ثم يختم بقوله هناك فرصة للنجاة من هذا الوضع الذي نحن فيه والمخرج هو على المسلمين أن يعيدوا فهم ما يملكون من ثروة لا تقدر بثمن وتفتقدها الإنسانية، في المعايير الأخلاقية التي مازالت حاكمة في حياة الناس وتصرفاتهم، رغم تدمير الدولة الحديثة للنظام الإسلامي والكيان الشرعي يجب أن يعود المسلمون ويؤسسوا كيانات ووحدات عمل اجتماعية تعيد الاعتبار الأخلاقي للمجتمع ومع الوقت يطغى ويزاحم الدولة الحديثة.

والجزء الثاني الذي يقترحه، هو أن يطور المسلمون نظريتهم الفلسفية والأخلاقية والثروة التي يمتلكونها ويجعلونها في خطاب يستطيعون التواصل فيه مع شريحة موجودة في الغرب تنبهت لكارثة الحداثة والعولمة وما تأثر فيه على الحياة الإنسانية، ويقول تواصلوا مع هؤلاء وطوروا النظرية الفلسفية الأخلاقية.

الفصل الثالث

موقف وائل حلاق في ميزان النقد والتقييم

المبحث الأول: أهم المتأثرين بفكرة وائل حلاق

كتاب الدولة المستحيلة لوائل حلاق اشبه كمن القى حجرة في بركة راكدة لأنه أحدث ضجة كبيرة .

إن أول من لاقى كتاب "الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" بصدر رحب وظن أنه يبشر بما يأمل به هو الإتجاهات العلمانية التي ترى بضرورة فصل الدين عن الدولة، أي فصل الحكومة ومؤسساتها والسلطة السياسية عن السلطة الدينية، فالعلمانية مبدأ فكري يرى أن التفاعل البشري مع الحياة يجب أن يقول على أساس دنيوي لا روحاني، وبالتالي فإن الإتجاهات العلمانية فرحت كثيرا بهذا الكتاب الذي حسبته يرمي إلى إستحالة قيام الدولة الإسلامية مرة أخرى، وفي الحقيقة أن الكتاب لم ينفي إمكانية قيام حكم إسلامي بشروطه الصالحة لقيامه، وإنما الأمر الذي نفاه وأقر باستحالته هو إمكانية تحقق ذلك عبر الدولة الحديثة، باعتبار أن الشروط التي تقوم عليها الدولة الحديثة تتعارض مع الحكم الإسلامي .ومن ناحية اخرى ذهب الباحث في الفكر الإسلامي والخبير في الحركات الإسلامية "حسن أبو هنية" إلى القول أن البروفيسور الفلسطيني الكندي الجنسية "وائل حلاق" فهم الحداثة فهما تاما وعميقا، وفي نفس الوقت فهم السلفية كنموذج ماضوي والتي تعتبر المقابل الموضوعي للحداثة فهما صحيحا ودقيقا، بمعنى نموذج تراثي مقابل نموذج غربي، وقد أوضح بأن قراءة "وائل حلاق" لنموذج الحكم الإسلامي قراءة متوافقة تماما مع قراءة النمط التاريخي والأصولية الدينية وأصول الدعوة الوهابية وقراءة سيد قطب المتمثلة في مبدأ حاكمية الشريعة، وبالتالي فقد أتقن قراءة التاريخ الإسلامي واطلع عليه اطلاعا دقيقا، وأكد أيضا حسن أبو هنية أن قراءة "وائل حلاق" قراءة موضوعية ودقيقة، فالدولة الحديثة بنسقها وأنظمتها وقوانينها مفهوم حداثي ينتمي إلى فضاء مغاير للفضاء الإسلامي حلت فيه الدولة محل الله من حيث السيادة[1].

[1] اطروحة الدولة المستحيلة بين مؤيديها ومنتقديها . عربي..21، https://arabi21.com/story

أضاف "أبو هنية" شرحا للوجه الذي جعل "وائل حلاق" يحكم بأن للدولة ميتافيزيقيتها الخاصة بها وأصبحت هي المرجعية بذاتها واستغنت عن أي مرجعية خارجها، بمعنى أصبحت هي صاحبة السيادة، وبالتالي حلت محل الله من حيث التشريع والسيادة والحاكمية وهذا مختلف جذريا وكليا عن نسق الحكم الإسلامي .وفي الأخير وبعد تحليلات حسن أبو هنية لكتاب "وائل حلاق" المسمى ب "الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" توصل إلى أن أطروحة حلاق في استحالة قيام الدولة الإسلامية صحيحة تماما، فالدولة الحديثة بنسقها ومرجعيتها الذاتية لا تتسع لإقامة حكم إسلامي بنسقه الأخلاقي ومرجعيته المغايرة لها تماما، ولا يعني هذا بحال استحالة إقامة حكم إسلامي بنسقه الخاص به، بل هو واقع في دائرة الإمكان متى ما توفرت له شروط قيامه[1].

[1] اطروحة الدولة المستحيلة بين مؤيديها ومنتقديها ، المرجع السابق.

المبحث الثاني : الانتقادات والاعتراضات التي وجهت لوائل حلاق

إن كتاب "الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي" لصاحبه وائل حلاق كغيره من الكتب واجه العديد من الإنتقادات والإعتراضات التي اعتبرت نوع من النقص والتقصير فيه، فبنبرة قوية قدم محمد المختار الشنقيطي أستاذ الأخلاق السياسية بكلية الدراسات الإسلامية في قطر وصفا لكتاب الدولة المستحيلة بأنه مربك في قراءته وبالتالي لم يحصل على قيمته وشهرته من عمق فكرته وتماسك مضمونه وإنما حصل عليها من عنوانه المثير، فالكتاب وفقا الشنقيطي ينقصه التماسك المنطقي ووضوح الأطروحة، ويحتوي على الكثير من النقد السلبي للغرب من دون تقديم بديل إسلامي، ومن وجهة نظر الشنقيطي الكتاب يفتقر الكتاب إلى عمق الفكرة وتماسك الأطروحة وفعالية البدائل المطروحة، كما أنه انطلق من مسلمات مفادها أن الحداثة الغربية فاشلة، وأن البديل الإسلامي مستحيل على الأقل سياسيا وهذا يعني أنك أمام نوع من النقد السلبي العدمي إلى حد كبير، فطرح "وائل حلاق " طرح عدمي وظلم في حق كل من الدولة الإسلامية والدولة الحديثة. [1]

أن طرح وائل حلاق طرح عدمي وظلم في حق كل من الدولة الإسلامية والدولة الحديثة فهو مبني على جملة من المصادرات والمكابرات دون دليل مقنع، فخلاصة كلامه أن الدولة الغربية المعاصرة فاشلة وأن الدولة الإسلامية مستحيلة، وأن التاريخ على مر العصور لم يعرف دولا أصلا إذ تصل به مكابرته العدمية إلى حد القول "لم توجد ثمة دولة إسلامية قط، فالدولة شيء حديث "فالسؤال المطروح هنا إذا كانت الدولة شيء حديث فهذا يعني أن تاريخ البشرية لم يعرف الدولة قبل الدولة الحديثة، فإذا كان هذا ما تنتهي إليه نظرية وائل حلاق العدمية فما الفرق بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول في وجودها الماضي وإمكانها المستقبلي؟ ولماذا تستحيل الدولة الإسلامية دون غيرها من أشكال الدول التي لم توجد قط في الماضي حسب إدعاء حلاق ؟ وهكذا نجد أن الأمر في النهاية لا يعدو أن يكون موقفا متحيزا من قيم الإسلام

[1] الجلسة الرابعة من مجالس أسمار وافكار . عرض ونقاش كتاب الدولة المستحيلة للمؤلف وائل حلاق، أسمار وأفكار – كتاب: الدولة المستحيلةhttps://www.youtube.com/watch?v=VdLpIV5NSkg.

السياسية، ومن الإسلام ذاته كدين لكنه موقف يتستر وراء لغة ملتوية وتناقضات متهافتة، إن هذا المنحى العدمي ليس حلا لا لمأزق الحضارة الإسلامية ولا لمأزق الحداثة الغربية وعلى عكس ما ذهب إليه وائل حلاق من منزع عدمي وتنافر أبدي بين الإسلام والدولة الحديثة فنحن نرى أن التلاقي بين الإسلام والحداثة السياسية ممكن جدا لكن بناء على قاعدة معيارية صلبة من القاعدة السياسية الإسلامية، لا تلفيقا ذوقيا وظرفيا، كما نرى أن مصير الحضارة الإسلامية اليوم وربما الحضارة الإنسانية كلها مرهون بالتشبث بالقيم السياسية الإسلامية المغدورة إذا صح لنا أن نستخدم عبارة تر وتسكي في كتابه "الثورة المغدورة" لا بالتخلي عن تلك القيم أو تجاهلها، ووعي المسلمين بهذه الحقيقة يزداد يوم بعد يوم[1].

وقد مال الشنقيطي إلى أن أسباب "وائل حلاق" الأيديولوجية هي التي قادته لنقد الحداثة الغربية، فقد لاحظ من خلال كتاباته أنه ذو منزع يساري وما بعد البنيوي، فهو مطلع إطلاعا هائلا على كل ما انتقد به الغربيون الغرب وأتى بحصاد كل ذلك وصنفه في كتابه، فالبعض منه صحيح والبعض الآخر مبالغ فيه، أما فيما يخص معالجة "وائل حلاق" لنموذج الحكم الإسلامي فقد وصفها الشنقيطي بأنها جاءت بلغة وعظية أخلاقية أكثر من كونها لغة علمية مدروسة وملموسة، وفي نقده الجوهري لأطروحة الكتاب رأى الشنقيطي أن "وائل حلاق" ركز في كتابه على القيم الأخلاقية التأسيسية السابقة للتعاقد السياسي، فهو يرى أن المجتمع الغربي أصبح مبنيا على قيم تعاقدية تسود فيها النفعية والنسبية من غير مرجعية ثابتة ولم يعد فيها مطلقا قيم مبدئية، وهذا وصف أقره الشنقيطي ورآه صوابا لكن استدرك متسائلا: هل هذا يعني أنه ثمة بديل مبدئيا مجردا خارج سياق الزمان والمكان خاصة فيما يتعلق بالدول يمكن أن ينبني على الأخلاق فقط؟ فأين القوانين والمؤسسات؟ فحسب رأيه الأخلاق وحدها لا تبني الدول، وقبل أن تنتقل الأخلاق من دائرة الالتزام إلى دائرة الإلزام لا توجد دولة، فحينما تنتقل الأخلاق إلى دائرة الالزام توضع القوانين وتوجد الدولة، في أخير كل هذا اعتبر الشنقيطي أطروحة "وائل حلاق" نوع من الحنين إلى أصله وأخلاقياته فهو في الأصل يعود إلى أسرة مسيحية تتسم بمنزع

[1] اوراق الربيع {13}..الدولة العلمانية المستحيلة، https://www.aljazeera.net/blogs/2017/03/22?fbclid

روحاني أخلاقي وهذا كله بعد أن رأى فشل الحداثة الأوروبيّة ونموذجها في الدولة الحديثة، لقد شبه محمد المختار الشنقيطي حالته وهو يقرأ كتاب الدولة المستحيلة بجون لوك وهو يقرأ رسالة معاصره **روبرت فيلمر Robert Filmer** عن "السلطة الأبوية"، حيث يقول **جون لوك John Locke** "لم أكن لأنظر لهذه المقالة {كتاب فيلمر} لو لم تضطرني هيبة العنوان والرسالة والصورة المثبتة في صدر كتاب السيد روبرت فيلمر والتصفيق الذي أعقب ظهورها ....لذلك أخذت كتاب السيد روبرت فيلمر بكلتا يداي وكلي شوق للاطلاع على محتوياته وقرأته بروح الإهتمام الذي يستحقه مؤلف أحدث تلك الجلبة عند ظهوره، ولا يسعني إلى الإقرار أني دهشت كل الدهشة حين لم أجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي إلى تكبيل البشرية جمعاء بالسلاسل سوى نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون غناء لدى جماعة تعمل دائبة على إثارة سحابة من الغبار لكي تغشي على بصيرة الناس فيتسنى لها إظلالهم إلا أنه ليس يغني في تقييد المبصرين الذين احتفظوا برؤية كافية للتحقق من أن السلاسل لباس خشن، مهما بالغ أصحابها في صقلها وطلائها "، فإذا اردنا شرح هذا التشبيه الذي تحدث عنه الشنقيطي يتضح لنا أن أوجه الشبه بين كتاب "السلطة الأبوية "وكتاب "الدولة المستحيلة" عديدة نذكر منها: الانجذاب إلى قراءة الكتاب بسبب ما أثير حوله من صخب، وخيبة الظن فيه بعد قراءته بسبب هشاشة بنائه المنطقي ووجود جماعة تسعى لتسويق الكتاب تدفعها دوافع سياسية وتحيزات دينية إيديولوجية والفارق الوحيد هو نوع من القيد الذي اراد فيلمر والجماعة من ورائه تكبيل الناس به وهو سلطة الملك الجبري المدَعي استمداد الحكم من الخالق لا من الخلق، وسلطة الايديولوجيا العدمية التي يريد وائل حلاق والجماعة التي تسانده تكبيل المسلمين بها، ومنعهم من استلهام قيمهم الخاصة في معركة التحرير التي يخوضونها اليوم [1].

إن وائل حلاق حدد أطروحة كتابه الأساسية بأن "مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد للدولة الحديثة "[2]، بغض

[1] جون لوك، في الحكم المدني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959، ص5

[2] اوائل حلاق، المصدر السابق، ص19

النظر عن دقة **وائل حلاق** في تشخيصه لظاهرة الدولة الحديثة فإن الأسوء في نظرنا هو فهمه للدولة الإسلامية، فهو لا يعرف الدولة الإسلامية بناء على أي رؤية معيارية تستمد مرجعيتها من الوحي الإسلامي أو حتى التنظير السياسي الإسلامي بل يراها متجسدة في "الظواهر النظرية الفلسفية والإجتماعية والأنثروبولوجية والقانونية والسياسية والإقتصادية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي "[1]

وإن من الأمور الغريبة التي قام بها **وائل حلاق** أنه انشغل بالشريعة بمعناها الأخلاقي والقانوني والاجتماعي وتجاهل القيم السياسية والدستورية الإسلامية المنصوصة في القرآن والسنة وهي أهم دلالة لمن يخوض في موضوع الدولة الإسلامية بل ويتجاهل أيضا تراث المسلمين التنظيري في الفقه السياسي الذي رجع رجوعا سطحيا لأربعة كتب منه فقط أما الفارق الجوهري بين قيم الإسلام السياسة وتاريخ المسلمين السياسي فهو أمر لم يهتم به **وائل حلاق** ولقد اعتبر ذلك بداية الإنزلاق المنهجي في أطروحته .

لقد استأسر حلاق للصورة التاريخية في تصوره للدولة الإسلامية في تلاق غريب بين مفكر علماني مسيحي ونشطاء السلفية الجهادية في أسوء مظاهرها بلاهة وضيق افق فالدولة الإسلامية التي يدعي وائل حلاق استحالتها لا تختلف عن الخلافة التاريخية الوهمية التي أعلن أبو بكر البغدادي ميلادها ونصب نفسه خليفة على رأسها، وهي أبعد ما تكون عن الدولة الإسلامية التي تسعى القوى الإسلامية الديموقراطية اليوم إلى بنائها، وهذه القوى السياسية أهم وأبرز حضورا من الجماعات السلفية الفوضوية المستأسرة للصورة التاريخية[2].

إن الأمر الطريف واللافت للإنتباه في كتاب الدولة المستحيلة أن **وائل حلاق** ينتقد الدولة الحديثة بنبرة المسلم السلفي الذي يجعل حكم الشعب نقيضا لحكم الله، وينتقد الدولة الإسلامية بلغة المسيحي العلماني الذي لا يرى للدين وظيفة سياسية، وفي الأخير هو لا يدرك أنه واقع في تناقض كبير، لأن حلاق قام بجمع حصاد كل ما انتقد به الغربيون الغرب ولفق منه حكما

[1]. المصدر السابق، ص38

[2] أوراق الربيع {13}..الدولة العلمانية المستحيلة، https://www.aljazeera.net/blogs/2017/03/22?fbclid

عاما بفشل الحداثة الغربية وهذا ظلم في حق التجربة الغربية وكأنه يحاكمها بهوامش على متنها ولا يمثلها تمثيلا حقيقيا وهذا ما يشبه محاكمة الدواء بآثاره الجانبية لا بمفعوله الشافي، بالإضافة إلى ذلك قام وائل حلاق برسم صورة للدولة الإسلامية مركبة من مسار التاريخ السياسي الإسلامي المنحرف والمبتعد عن قيم الوحي الإسلامي والتهويمات السلفية الهامشية في الثقافة الإسلامية اليوم ثم قام بالحكم على تلك الصورة حكما عاما مفاده أن الدولة الإسلامية مستحيلة، وهذا يعتبر ظلم للقيم السياسية الإسلامية لأن المعبر عن دلالتها المعيارية هو نصوص الوحي لا ذاكرة التاريخ، ولقد سلم وائل حلاق في إشادته للتاريخ بثنائية "دار الإسلام[1]" و"ودار الحرب[2]" الواردة في كتب الفقه واعتبرها مبدأ اسلاميا في العلاقات الدولية وهي ثنائية لا وجود لها في نصوص الوحي الإسلامي، بل تعتبر جزء من التاريخ الإمبراطوري الإسلامي، كما أن ما ذهب إليه من تناقض الدولة الحديثة مع الدولة الإسلامية القديمة ينطبق على تناقض الدولة الحديثة مع الدولة المسيحية والصينية والهندية القديمة، وقد كان حلاق في غنى عن المجادلة السطحية باستحالة استعادة التاريخ الإسلامي أو أي تاريخ غيره فبمعنى يستحيل التحقق في الزمن الحاضر ولا أحد ينكر هذا، وبالتالي لسنا بحاجة لأكاديمي محترف يقنعنا باستحالة استعادة التاريخ الإسلامي [3].

وقد أقر وائل حلاق بأن الطابع المحلي للدولة الحديثة يجعلها نقيضا لمفهوم الدولة الإسلامية التي هي بالنسبة له ليست سوى إمبراطورية لا حدود لها على طريقة تنظيم الدولة وأن ذلك يقضي باستحالة نشوء دولة قومية على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية لكن كل من له إلمام بقيم الإسلام السياسية المنصوصة يدرك بسهولة أنها تتسع للدولة الوطنية العقارية المعاصرة كما اتسعت العالم الإمبراطوريات من قبل [4].

---

[1] دار الاسلام: كل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام. وبعبارة أخرى: هي الدار التي يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل ذمة[ر] (عهد) أو فتحها المسلمون وأقروها بيد غيرهم، أو كان المسلمون يسكنونها، ثم أجلاهم الأعداء عنها. وتسمى دار الإسلام أيضاً دار العدل، لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة. والدار: هي كل موطن له كيانه الخاص، وسلطانه المستقل عن غيره.

[2] دار الحرب: هي الدار التي لا يكون فيها السلطان للحاكم المسلم، ولا تنفذ فيها أحكام الإسلام، وليس بين المسلمين وأهلها عهد.

[3] أوراق الربيع {13}..الدولة العلمانية المستحيلة، المرجع السابق.

[4] الجلسة الرابعة من مجالس أسمار وافكار . عرض ونقاش كتاب الدولة المستحيلة للمؤلف وائل حلاق، أسمار وأفكار – كتاب: الدولة المستحيلةhttps://www.youtube.com/watch?v=VdLpIV5NSkg.

ومن جهة أخرى أقام الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي نقده لأطروحة الكتاب على مخالفته لوائل حلاق في تصوراته عن الحداثة ودولتها الحديثة، وعن تصوراته بشأن نموذج الحكم الإسلامي بقوله أنه من السذاجة والتسرع زعم ان النظام الإسلامي مختلف جذريا عن النظام الحديث بمعيار وجود الأخلاق وعدمها. [1]

وفي نفس السياق يذهب الدكتور سعيد بن سعيد العلوي إلى القول أنه من الخطأ التصريح بعدم وجود دولة قبل العصر الحديث، مستنكرا ما اعتبره اصرار عجيبا عند حلاق على التمييز بين الدولة الحديثة وبين الحكم الإسلامي في حين اعتبر العلوي أن ذلك هو الواقع الذي تحقق فكريا وتاريخيا، كما انه اعتبر من الخطأ الاعتقاد أن الدولة في الإسلام تتنافى ما هويا مع الدولة الحديثة، ومرد ذلك النقص عند "وائل حلاق" في المعرفة السياسية من جهة والإدراك الواعي العميق للإسلام من جهة اخرى، حيث تكون الدولة قضية مصلحية وليش شعيرة دينية أو ركنا من أركان الإسلام .بعد مناقشة العلوي لكتاب الدولة المستحيلة ذهب إلى القول أنه لا يوجد سبب منطقي للتنافي المطلق بين الإسلام والدولة الحديثة إلا إذا تعلق الأمر بمفهوم الدولة الإسلامية كما يتداوله قادة ورموز حركات الإسلام السياسي الذين يصدق على مفهومهم الإستحالة حقا، وتمنى في الاخير 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 والسياسة، وإن الارتباط بين الدولة الحديثة والحداثة يرقى عند حلاق إلى درجة البديهيات ومن المعلوم أن للحداثة منطقها الذاتي وجوهرها الخاص المتمثل في التجريد كل من نفحة أخلاقية أو صوفية حسب تعبير العلوي، ومن ثمة يتساءل كيف يريد للدولة الحديثة أن تنتج إنسانا أخلاقيا على نحو ما يرغب فيه لا على نحو ما هو كائن؟. [2]

[1] الجلسة الرابعة من مجالس أسمار وافكار . عرض ونقاش كتاب الدولة المستحيلة للمؤلف وائل حلاق، أسمار وأفكار – كتاب: الدولة المستحيلةhttps://www.youtube.com/watch?v=VdLpIV5NSkg.

[2] ندوة حول قراءة في كتاب الدولة المستحيلة، https://www.mominoun.com/events

في جزء الفرد السياسي والتقنيات الاخلاقية لدى الذات المذكورة في الكتاب ان 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 صوفية اخلاقية لا تقبلها طبيعة هذه الدولة ولا تطيقها، وهذا ما لاحظه العلوي وأشار إليه [1].

أخيرا نصل إلى القول أن المراجع التي اعتمدها 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 الإسلامي أو التراث الفلسفي الغربي، وقد اشار إلى هذه النقطة ايضا العلوي في مداخلته التي قدمها وأشار إلى أن احتفاء حلاق الكبير بفقرات من كتاب "احياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي دلالة على ميله الواضح نحو نزعة عرفانية صوفية[2].

[1] ندوة حول قراءة في كتاب الدولة المستحيلة، https://www.mominoun.com/events

[2] المرجع السابق.

خاتمة

خاتمة:

من خلال تناولنا للموضوع وشرحنا لفكرة السياسة عند وائل حلاق الذي كان له تحليله الخاص في هذا الصدد توصلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات نجملها في:

_تنوعت المفاهيم والحجج حول تعريف عصر النهضة العربية فكل مفكر ينسبها وفقا لتصوره وانطلاقا من خلفيته التاريخية أو الأيديولوجية لذلك لم يتفق المؤرخون إلى يومنا هذا حول واقع وبداية المشروع النهضوي العربي.

ان كتاب وائل حلاق الدولة المستحيلة أحدث ضجة كبيرة في الأوساط العربية ،وقد فسره كل قارىء حسب وجهة نظره

ـ ان الرؤية السياسة عند وائل حلاق تمثلت في إستحالة قيام دولة إسلامية في أطر حداثية، باعتبار أن الحكم الإسلامي يتناقض مع مفهوم الدولة الحديثة، فلا الدولة الحديثة يمكن أن تصبح إسلامية، ولا بإمكان الدولة الإسلامية أن تكون حداثية.

ـ ان استحالة تحقق مفهوم الدولة الاسلامية يرجع الى أمرين أولهما اختلال التصورات بشأن نموذج الحكم الاسلامي المطبق طوال اثني عشر قرنا ، وثانيهما افتراض الخطابات الاسلامية المعاصرة ان الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقا لخيارات قاداتها وقراراتهم

_ الدولة الحديثة هي منتج غربي خالص يقوم على مبدأ أن الدولة هي صاحبة السيادة وهي التي تشرع القوانين وتضحي بالأفراد في سبيل بقائها.

_تمتلك الدولة الحديثة خمسة خصائص جوهرية تقوم عليها وتعتبر سبيل بقائها فمن دونها لا وجود للدولة.

_إن الخصائص الخمس الجوهرية التي تقوم عليها الدولة الحديثة تضرب في صميم الدولة الإسلامية وتتنافى معها مما يجعل قيام الدولة الإسلامية في الوقت الراهن مستحيل وهذا راجع إلى أن الحكم الإسلامي لا يسمح بأي سيادة غير سيادة الله.

_ان الدولة الحديثة تنتج رعايا يختلفون اختلافا عميقا سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا ومعرفيا ونفسيا عما ينتجه الحكم الإسلامي.

_ إن البنى الدستورية للإسلام كما تمت ممارستها لأكثر من الف عام تختلف مع البنى الدستورية الغربية فلكل منها نظام حكم خاص به.

_ يحتوي كل من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة على اختلافات نوعية وبنيوية تعتبر السبب في إستحالة إقامة الحكم الإسلامي عبر أطر الدولة الحديثة، وإن أهم اختلاف هو اختلاف المرجعية، فالدولة الحديثة تقوم على أسس ومبادئ تختلف جوهريا عن أسس ومبادئ الدولة الإسلامية، فالدولة الحديثة مرجعيتها السيادة أما الحكم الإسلامي مرجعيته الله .

_ إن قبول الإسلاميين بنموذج الدولة الحديثة يعتبر تخليا عن مفاهيم سياسية إسلامية قام عليها الحكم الإسلامي خلال أربعة عشر قرنا من الزمان والتي تعتبر جزء من مبادئ الإسلام السياسية.

_أطروحة وائل حلاق تبناها العديد من المفكرين واعتبروها سبيل تحقق مشاريعهم، ورفضها الكثيرون لرؤيتهم فيها نقائص ومبالغة.

في الأخير نقول أن كتاب" الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي "كتاب غني في معلوماته ومفيد في الكثير من إسقاطاته وموازناته، وهو يهدف كما يصرح مؤلفه إلى إصابة القارئ المسلم والعربي بالإحباط واليأس من عدم قدرته على الفكاك من ورطة الحداثة التي وجد نفسه فيها بلا اختيار منه، ومن إستحالة قيام دولة إسلامية تحافظ على خصوصيته الأخلاقية والتاريخية، وإنما غايته هي توفير سبيل للمسلمين إلى الحياة الحسنة

المستندة إلى موارد تاريخ الإسلام الأخلاقية، وهو يثبت في هذا السياق أن أزمات الإسلام والسياسة وغيرها ليست بالفريدة أو الخاصة، بل هي جزء لا يتجزأ من العالم الحديث في الغرب كما في الشرق.

كتوصيات يمكننا ان نقولهم هي :

– يجب إعادة الاعتبار للنطاق المركزي الأخلاقي ولا بد للأخلاق التي تطرحها الشريعة الإسلامية أن تعود.

– يجب علينا كمسلمين أن نعيد الاعتبار لثروتنا التي لا تقدر بثمن وهي الإسلام وتعاليمه من خلال تأسيس كيانات ووحدات عمل اجتماعية تعيد الاعتبار الأخلاقي للمجتمع وبالتالي مع الوقت يطغى ويزاحم الدولة الحديثة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **المصادر:**

القرآن الكريم

- **الكتب:**

1. وائل حلاق، الدولة المستحيلة الغسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م، بيروت.

- **المراجع:**

1.ابو العلاء المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، دار القارئ العربي، 1991، القاهرة.

2.اسماعيل الشطي، **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة**، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2013م.

3.إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، ط1، 2013م، بيروت.

4.البرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار، دت، بيروت.

5.جاسم سلطان، من الصحوة إلى اليقظة إستراتيجية الإدراك للحراك، ط4، أم القرى، مصر، 2010.

6.جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، 1933م.

7.حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر العربي الإسلامي المعاصر في مصر، ج1، ط1، عالم الكتب، 1994، الرياض.

8.ديدان ميلود، مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، دار بلقيس للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.

9.رزان محمود ابراهيم، خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، دار الشروق، عمان، 2003.

10. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط4، 1993، القاهرة.

11. السعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، الجزء 2النظم السياسية طرق ممارسة السلطة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999.

12. سلامة موسى، ماهية النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012م، القاهرة.
13. شكيب أرس لان، النهضة العربية في العصر الحاضر، الدار التقدمية، 2008، د ب.
14. الشيخ مناع القطان، التشريع والفقه في الاسلام تاريخا ومنهجا، مؤسسة الرسالة، ط7، 1986.
15. صلاح زكي الميلاد، عصر النهضة كيف انبثق ولماذا خفق، ط1، 2016، بيروت.
16. عبد الإله بلقزير، الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، د ط، د ت، بيروت.
17. عبد الله بو قفة، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أساليب ممارسة السلطة في النظام السياسي الجزائري، دراسة مقارنة العلاقة الوظيفية بين البرلمان والهيئة التنفيذية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
18. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ج1، القاهرة، 2002.
19. عزت السيد أحمد، المدخل إلى عصر النهضة العربية، ط1، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا، 2006م.
20. عزت القرني، العدالة والحرية في عصر النهضة، دار عالم المعرفة، دط، 1980، الكويت.
21. عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، 2011.
22. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ب ط، 1979، بيروت.
23. فيودور مايرغرين، الليبرالية والموقف الليبرالي، تعريب جورج زناتي وفوزي قبلاوي، المؤسسة الشرقية للترجمة والنشر، القاهرة، د ت.
24. القاضي نبيل عبد الرحمان، الدول الاتحادية الفيدرالية، السلطة التنفيذية، مكتبة القانون بغداد، العراق، الطبعة 1، 2004.
25. محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، دط، دت، دب.
26. محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931م.
27. محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931م.

28. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1990، بيروت.

29. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.

30. محمد وقيدي، أحمدة نفير، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر، د ط، د ت، دمشق.

31. مولود عويمر، أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر، تصدير أبو القاسم سعد الله، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1.

32. نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، ط2، 2000م.

33. نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، دار الإنماء الحضاري، ط1، 2000.

34. نواف القديمي، **الإسلاميون: سجال الهوية والنهضة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة2، 2011م.

35. نيكولاس ميكيافيلي، الأمير الفصل الثامن عشر، ترجمة اكرم مؤمن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.

- **المعاجم والموسوعات:**

1.ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، د ط، د ت، القاهرة.

الرسائل واطروحات:

1.بلخضر كريمة، نظام الحكم بين الديني والمدني عند مفكرو الإسلام المعاصرين، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر3، 2018 .

- **محاضرات:**

1.عبد النور منصوري، محاضرات في الفكر السياسي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2019.

- **المجلات:**

1.أحمد عبد الكريم، دراسات في النظرية السياسية الحديثة، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الدول العربية، د ت.

2.أحمد عبد الكريم، دراسات في النظرية السياسية الحديثة، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الدول العربية، د ت.

3.طلال حامد خليل، المرتكزات الفكرية الليبرالية، جامعة دبالي، الجزائر، 2016.

4.ماكس فيبر، العلم والسياسة، ترجمة حسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، العدد2، 1997.

5.ماكس فيبر، العلم والسياسة، ترجمة حسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، العدد2، 1997.

6.مخلوف ساحل، إشكالية مفهوم السيادة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، في: العالم الاستراتيجي، العدد6، مركز الشعب للدراسات، الجزائر، أكتوبر 2008.

7.مخلوف ساحل، إشكالية مفهوم السيادة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، في:العالم الاستراتيجي، العدد6، مركز الشعب للدراسات، الجزائر، أكتوبر 2008.

➢ **المواقع الالكترونية:**

اطروحة الدولة المستحيلة بين مؤيديها ومنتقديها . عربي..21،

1.https://arabi21.com/story

الجلسة الرابعة من مجالس أسمار وافكار ، عرض ونقاش كتاب الدولة المستحيلة للمؤلف وائل حلاق، أسمار وأفكار – كتاب: الدولة المستحيلة

2.https://www.youtube.com/watch?v=VdLpIV5NSkg

اوراق الربيع {13}..الدولة العلمانية المستحيلة ،

3.https://www.aljazeera.net/blogs/2017/03/22?fbclid

جون لوك، في الحكم المدني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959.

أوراق الربيع {13}..الدولة العلمانية المستحيلة،

4.https://www.aljazeera.net/blogs/2017/03/22?fbclid

الجلسة الرابعة من مجالس أسمار وافكار . عرض ونقاش كتاب الدولة المستحيلة للمؤلف وائل حلاق، أسمار وأفكار كتاب: الدولة المستحيلة

5.https://www.youtube.com/watch?v=VdLpIV5NSkg

ندوة حول قراءة في كتاب الدولة المستحيلة،

6.https://www.mominoun.com/events

7.http//saaid.org/warathah/alkhaashy/mm/28.htm.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
إهداء	
شكر	
مقدمة	أ–د
الفصل الاول: المشكلة السياسية في خطاب النهضة العربية	
المبحث الاول: مفهوم النهضة العربية	07
1–النهضة لغة واصطلاحا	07
2– مفهوم النهضة العربية	08
المبحث الثاني :اهم التيارات في الفكر العربي	11
1– التيار الليبرالي	12
2–التيار الإصلاحي الديني	15
3– التيار العلمي العلماني	18
المبحث الثالث: المشكلة السياسية في الفكر العربي	22
تعريف وائل حلاق وأهم أعماله	28
أهم أعماله	28
الفصل الثاني: الرؤية السياسية عند وائل حلاق	
المبحث الأول: مفاهيم تمهيدية {مقدمات}	30
المبحث الثاني: فكرة الدولة الحديثة وخصائصها الجوهرية	38
مفهوم الدولة الحديثة وخصائصها	38
المبحث الثالث: الإسلام والدولة الحديثة عند وائل حلاق	45
1/ مقارنة بين البنى الدستورية للإسلام مع البنى الدستورية الغربية	45
2/الاختلافات النوعية والبنيوية بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة	55
3/الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات في كل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي	60
الفصل الثالث: موقف وائل حلاق في ميزان النقد والتقييم	
المبحث الأول: أهم المتأثرين بفكرة وائل حلاق	67

المبحث الثاني : الانتقادات والاعتراضات التي وجهت لوائل حلاق 69
خاتمة 77
قائمة المصادر والمراجع 81
فهرس المحتويات 86

ملخص الدراسة:

بحثنا هذا تناول كتابا اثارا جدلا واسعا عن مفهوم الدولة الاسلامية وقد جاءت آرائه جريئة ليس في نقد هذا المفهوم فحسب بل في مسالة مشروع الحداثة الذي كان سببا رئيسيا في بروز سؤال الدولة الاسلامية وهو كتاب الدولة المستحيلة للباحث الفلسطيني وائل حلاق استاذ الانسانيات والدراسات الاسلامية تركزت اطروحة كتابه على مفهوم الدولة الاسلامية وهو الاساس الذي تقوم عليه الاطروحة وهو وجود تناقض داخلي في هذا المفهوم ما يجعله مستحيلا في ظل اي تعريف للدولة الحديثة حيث انه من العنوان يتبين لنا ان حلاق سينقد الدولة الاسلامية لكن جهده انصب بالدرجة الاولى عن نقد الحداثة ومشروعها مبينا ان استحالة قيام دولة اسلامية يعود الى خلل اخلاقي في الدولة الحديثة وان بنية الحكم الاسلامي تاريخيا تتعارض مع بنية الدولة الحديثة لوجود اختلافات نوعية بنيوية بينهما واختلافهما في طريقة نظام الحكم المتبعة وبالتالي فقد كان موقف حلاق ان اقامة الدولة الاسلامية في اطر حداثية يستحيل لكن بالإمكان التحقق اذا توفرت الشروط الخاصة به.

الكلمات المفتاحية : الدولة المستحيلة، وائل حلاق، الدولة الاسلامية، الحداثة، مشكلة السياسة، نظام اخلاقي، الدولة الحديثة.

Abstract :

Our research dealt with a book that sparked a wide debate on the concept of the Islamic state, and his opinions were bold, not only in criticizing this concept, but also in the issue of the modernity project, which was a major reason for the emergence of the question of the Islamic state, which is the book The Impossible State by the Palestinian researcher Wael Hallaq, professor of humanities and Islamic studies. On the concept of the Islamic state, which is the basis on which the thesis is based, and it is the existence of an internal contradiction in this concept, which makes it impossible in light of any definition of the modern state, as it is clear from the title that Hallaq will criticize the Islamic state, but his effort focused primarily on criticizing modernity and its project, indicating that the impossibility of establishing An Islamic state is due to a moral imbalance in the modern state and that the structure of Islamic rule historically contradicts the structure of the modern state due to the existence of structural qualitative differences between them and their differences in the method of the system of government followed. Therefore, Hallaq's position was that the establishment of the Islamic state within modern frameworks is impossible, but it is possible to verify if the special conditions are met with it.

Keywords: the impossible state, Wael Hallaq, the Islamic state, modernity, the problem of politics, an ethical system, the modern state.