

مفهوم الدولة المدنية (مقاربة نقدية)

ا.م.د. سربست نبي
كردستان العراق جامعة كوية
sarnabi@gmail.com

The concept of the civil state (Critical approach)

**Assis. Prof. Dr. Sarbast naby
Iraqi Kurdistan is a Koya University**

Abstract:

The concept of **Civil State** raises several questions that inevitably require answers in one saying related to the reference space of the concept in the common Islamic intellectual heritage. Does this concept of civil state possess epistemological legitimacy and credibility that qualify it to become a subject for theoretical research, if not just a false theoretical problem? What is the nature of relationships between the concept and its counterpart, civil society, and how can it be separated? Does this concept establish the independence of the political sphere from the civil arena and recognizes the separation between the public and private spheres? Does this concept consider the distinction between human rights and citizen rights, which were enshrined in political modernity and characterized by the legal system of the modern state? From the perspective of civil, do the civil society and state exist for themselves or for the sake of a Transcendental will and transcendent moral objective? Is politics in the civil state a public affair and freely practised

المُلخَص:

يثير بحثُ مفهوم الدولة المدنية جملة أسئلة تستدعي حتماً إجاباتٍ عنها في قول واحد تتعلق بـ: الفضاء المرجعي للمفهوم في الإرث الفكري الإسلامي المشترك، وهل يملك مشروعية معرفية ومصداقية تؤهلانه ليصبح موضوعاً للبحث النظري، إن لم يكن مجرد إشكالية نظرية زائفة؟ ما الطابع العلائقي بين المفهوم ونظيره المجتمع المدني، وكيف يمكن فضّه؟ هل يؤسس المفهوم لاستقلال المجال السياسي عن المدني، ويقرّ بالفصل بين المجالين العام والخاص؟ وبالتالي هل يحتمل مثل هذا المفهوم تمييزاً بين منظومتي الحقوق، حقوق الإنسان وحقوق المواطن، اللتان كرستهما الحدائث السياسية واتسمت بهما المنظومة الحقوقية للدولة الحديثة؟ وهل يوجد، من منظور الدولة المدنية، المجتمع المدني والدولة من أجل ذاتهما وبذاتهما أم من أجل إرادة مفارقة وغايات أخلاقية متسامية؟ هل السياسة في الدولة المدنية شأن عام ويمارسها المواطنون بحرية بصرف النظر عن ديانتهم، أم شأنٌ خاصٌ حصريٌّ بنخبة من رجال الدين والفقهاء؟ هل تتم مقاربة الفعل السياسي كممارسة دنيوية مباشرة، بصرف النظر عن دلالاتها الأخروية أو السماوية؟ وهل السياسة منبثقة عن الذوات التي تحملها وتمارسها أم من مصدر أو مرجعية أخرى، وبماذا تبرر؟ هل بالتشريع الديني أم بالبشر ومصالحهم؟

كلمات مفتاحية) الدولة المدنية، المجتمع المدني، الربيع العربي، الثورات، الديمقراطية، العلمانية، الإسلامية).

by citizens regardless of their religion, or is it an exclusive private privilege for an elite group of clerics and jurists? Is the political action approached as a direct mundane practice regardless of its otherworldly or heavenly connotations? Does politics emanate from the self that practices it or from another source or reference? What does justify politics? Is it religious legislation or human beings and their interests?

Keywords :(civil state, civil society, Arab Spring, revolutions, democracy, secularism, Islamism).

المقدمة:

أُمسّت الدعوةُ إلى " الدولة المدنية" في العقدين الأخيرين شعاراً شاملاً ومشاركاً، للكثير من الجماعات السياسية والشخصيات الثقافية والفكرية المؤثرة، لاسيما الإسلاميين منهم، في لجة النقاشات الساخنة التي صاحب انتفاضات الشارع وما سمّي " بالربيع العربي". والواقع إن احتجاجات الشارع في بلدان " الربيع العربي" كانت البرهة التي حوّلت مفهوم " الدولة المدنية" من مجرد فكرة نظرية وشعار إلى أشبه مايكون بالخطاب السياسي التعبوي، الذي استقطب حوله طيفاً كبيراً من معارضي الاستبداد. ومع قيام الأطراف المختلفة والمؤسسات العلمية والسياسية باستخدام هذا المفهوم بصيغ شديدة التباين وبدلالات متنوعة، فإن المعنى الحقيقي له أمسى متورماً بالمقاصد الأيديولوجية والسياسية، على حساب مضمونه العلمي. ومن هنا كانت كثافة الحديث وسعته عن " الدولة المدنية" مصدراً لإرباك عدد من الباحثين ممن انشغلوا بالموضوع.

يتمثل الهدف المركزي لهذا البحث في دراسة تاريخ هذا المفهوم، نشأته وتطوره، بوصفه إشكالية فكرية- سياسية ملتبسة بالدرجة الأولى، ورغم تعرضه لقر غير قليل من سوء الفهم بسبب السياقات السياسية والأيديولوجية التي رُجّ فيها؛ إلا أن المفهوم، مذ أن نشأ وتطور، لم يستقل عن الفضاء السجالي المفاهيمي في الفكر العربي الحديث والإسلامي، وقد كان وثيق الصلة بحزمة مشكلات سياسية، وقضايا فكرية فقهية- إسلامية كان يعيد إنتاج ذاته من خلالها، التي كانت تعدّ

من وجوه عديدة مصدرأً لشرعية المفهوم المعرفية في الخطاب العربي الإسلامي الحديث، يستمدُّ منها مسوّغاته.

يثير بحث المفهوم جملة أسئلة تستدعي حتماً إجاباتٍ عنها في قول واحد تتعلق بـ: الفضاء المرجعي للمفهوم في الإرث الفكري الإسلامي المشترك، وهل يملك مشروعية معرفية ومصداقية تؤهلانه ليصبح موضوعاً للبحث النظري، إن لم يكن مجرد إشكالية نظرية زائفة؟ ما الطابع العلائقي بين المفهوم ونظيره المجتمع المدني، وكيف يمكن فضّه؟ هل يؤسس المفهوم لاستقلال المجال السياسي عن المدني، ويقرّ بالفصل بين المجالين العام والخاص؟ وبالتالي هل يحتمل مثل هذا المفهوم تمييزاً بين منظومتي الحقوق، حقوق الإنسان وحقوق المواطن، اللتان كرستهما الحداثة السياسية واتسمت بهما المنظومة الحقوقية للدولة الحديثة؟ وهل يوجد، من منظور الدولة المدنية، المجتمع المدني والدولة من أجل ذاتهما وبذاتهما أم من أجل إرادة مفارقة وغايات أخلاقية متسامية؟ هل السياسة في الدولة المدنية شأن عام ويمارسها المواطنون بحرية بصرف النظر عن ديانتهم، أم شأن خاصّ حصريّ بنخبة من رجال الدين والفقهاء؟ هل تتم مقاربة الفعل السياسي كمارسة دنيوية مباشرة، بصرف النظر عن دلالاتها الأخروية أو السماوية؟ وهل السياسة منبثقة عن الذوات التي تحملها وتمارسها أم من مصدر أو مرجعية أخرى، وبماذا تبرر؟ هل بالتشريع الديني أم بالبشر ومصالحهم؟ وفي الأصل هل يقرّ دعاة" الدولة المدنية" بأن العمل السياسي دنيوي ومستقل عن الديني والفقهية؟ وهل تعريفهم للجماعة السياسية مستقل وغير متشابك مع مفهوم الجماعة الدينية؟ هل يحتمل أن تكون هنالك ديمقراطية غير علمانية كما يفترض بعض دعاة الدولة المدنية؟ وهل يمكن أن نتخيل إمكان التمييز بين السلطات والفصل في ظل" الدولة المدنية" دون فصل جلي بين الدين والدولة، ودون استقلال للمجتمع المدني عن الدولة؟ هذه الأسئلة وغيرها، كثيرة، هي التي ينشد هذا البحث مناقشتها والتصدي لها في الصفحات التالية.

التحدّي الأبرز هنا يتمثل في السؤال التالي، كيف نستطيع أن نعيش معاً في دولة ما، رغم اختلافنا، على قاعدة المواطنة المتساوية؟ وكيف نبني ديمقراطية أكثر تعددية وانفتاحاً على المساهمة السياسية وتنطوي على أكبر تنوع ممكن، من دون وجود مجال سياسي عام ومُعَلَمَن؟ إن المثل الأعلى للاجتماع السياسي، المُلهِم، الذي ساقه المدنيون الإسلاميون عن مفهوم الدولة ونظروا لأجله ينطوي على مستويات عديدة من التلفيق النظري والأيدولوجي يتطلع هذا البحث إلى مناقشتها وتشريحها في متونه.

المستوى الأول هو المتصل بمفارقة مفهوم" المدنية" وهل من الصواب أن نتحدث عن مدنية دولة ما بآراء مجتمع مدني. المحكّ هنا يقوم على التقابل بين كينونتين مدنيّتين، تقود وحدثهما في الطبيعة والجوهر إلى التماهي معاً وغياب الفصل بينهما.

المستوى الثاني، يترتب على ما سبق من غياب الفصل أو التمييز بين الكيانين، غياب التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، مما يعني غياب الأساس السوسيولوجي والسياسي للتمييز بين مظهري وجود الفرد، الإنسان المحسوس الواقعي والمواطن (الكائن القانوني المجرد)، بغياب فضاء سياسي مشترك ومحايّد. وبانتفاء هذا التمييز يتلاشى التمييز القانوني بين منظومتي الحق،

حقوق الإنسان الطبيعية، وحقوق المواطن السياسية، ليختزلاً معاً في نهاية المطاف في حقوق (الرعية)

يفضي بنا المستوى الثاني إلى طرح السؤال المفصلي التالي، هل يمكن ممارسة حقوق الإنسان خارج نظام ديموقراطي؟ وهل يعدّ وارداً أو محتماً الحديث عن نظام ديموقراطي حقيقي دون إعلان حياد الدولة إزاء الأديان جميعاً، أو إزاء أية سردية أيديولوجية خلاصية، أي دون أي شكل من أشكال العلمانية؟ وبعبارة أخيرة، هل بوسعنا تصوّر ديمقراطية غير تعددية وغير علمانية؟ هذه الأسئلة وغيرها تشكل الموضوع السجالي على المستوى الثالث.

وأخير عند المستوى الرابع من النقاش حول " الدولة المدنية" يجدر بنا المضي إلى تناول المفهوم في ضوء القضايا الإشكالية الثلاث، التي غالباً ما تبدو العلاقة بينها ملتبسة وغامضة لدى منظري الإسلام السياسي ودعاة " الدولة المدنية"، وهي تبدو متضاربة بقوة في الدولة الحديثة، ونعني بها السيادة والسلطة والسياسة. إن فضّ وتشريح العلاقة بين الحدود الثلاثة تسلط الضوء على حدود المزيف والحقيقي في خطاب المدنيين عن الدولة. وتحقيقاً لهذا الغرض يتناول البحث موضوعه على المستويات التالية:

أولاً- الفضاء الإشكالي للمفهوم:

انبثقت إشكالية (الدولة المدنية) عن حالة الاستقطاب الفكري والسجالي في العالمين العربي والإسلامي بين التيار الإسلامي الداعي للدولة الدينية والمبشر بمشروع الخلافة الإسلامية، والتيار العلماني من طرف ثان، الذي نادى بضرورة الدولة الديمقراطية العلمانية كحلّ وحيد للخروج من حالة التبعية والتخلف والاستبداد السائدة. فقد ساد هذا الجدل منذ الربع الأول من القرن العشرين، وبخاصة بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك عام ١٩٢٤م، وما خلفه من صدع أنطولوجي وقلق في وعي المسلمين بالهوية والمصير. واكتسب طابع الصدام الفكري بين المثقفين والمفكرين الإسلاميين مع غيرهم في محطات عديدة لعل أهمها الجدل المشهور، الذي جمع فرح أنطون والشيخ محمد عبده ورشيد رضا على صفحات مجلتي "المنار" و"الجامعة" (١٩٠٢م) في حوارات ظلّت معلقة ومفتوحة حتى الآن بين الأجيال التالية، حول قضايا الدين والدنيا، هوية الدولة، التسامح والمساواة.. الخ. ومن هذا الموقع طور محمد عبده للمرة الأولى أطروحته حول " المدنية في الإسلام" في مواجهة العلمانية التي نافح عنها فرح أنطون.^(١) مع اندلاع احتجاجات (الربيع العربي) في مطلع عام ٢٠١١م اكتسبت إشكالية (الدولة المدنية) زخمها الفكري والأيديولوجي على شكل خطاب تسووي وتوفيقي للخروج على حالة الاستقطاب بين التيارين السابقين. إذ اتخذت معظم القوى السياسية المحتجة في تونس ومصر وسوريا، وفي مقدمتهم جماعة الإخوان المسلمين، من شعار " نريدها دولة مدنية" عنواناً رئيساً لمطالبها السياسية في التغيير. أقدم، خلال ذلك، كلّ طرف منهما على تنازلات فكرية للأخر بغرض الالتقاء أو

(١) انظر: الخطيب (معتز) وآخرون، مازق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، جسور للترجمة والنشر، بيروت ٢٠١٦، ص. ١٧١.

التوافق معه على مفهوم مشترك عن هوية الدولة، متمثل بـ" الدولة المدنية" يجسّر المسافة بين الفريقين المتخندقين أيديولوجياً. وظهر جلياً إن الجبهة، التي كانت تضم (العلمانيين والديمقراطيين والليبراليين) ممن سلّموا بالمفهوم وانخرطوا في رفع لواء " الدولة المدنية" هم كانوا الأكثر استعداداً لتقديم تنازلات فكرية جوهرية وقرابين عند مذبح المفهوم، الذي أعدت طقوسه النظرية أصلاً من قبل الإسلام السياسي.

من هنا، بدا أن الوازع العملي البراغماتي هو ما دفع الليبراليين والعلمانيين إلى انتحال خطاب" الدولة المدنية" اعتقاداً منهم إن من شأن تنازل كهذا أن يرضي الإسلام السياسي الحركي، وبالتالي يُسهل استدرجه إلى مسيرة التحول الديمقراطي، واستقطابه في مواجهة استبداد السلطة السياسية. وبهذا الخصوص لم يخفي مثقف وناقد من طراز **جابر عصفور** الطابع الذرائعي لتبرير استخدام هذا المفهوم من قبل الليبراليين واليساريين العرب بالقول (بما أن كلمة العلمانية أصبحت سيئة السمعة... فمن الأفضل استخدام الدولة المدنية)^(٢) لكن السيد عصفور تغافل في الواقع عن حجم المساومة الفكرية والمعرفية، التي أقدم عليها الديمقراطيون لمصلحة خطاب الإسلاميين، وتجاهل النتائج السياسية، العملية والمباشرة، لمثل هذا الموقف.

واقع الحال إن الإسلام السياسي بدا أكثر حذراً وتوجساً مما تتوقعه فريق العلمانيين، بحكم طبيعته الأيديولوجية وأكثر حساسية بحكم مرجعيته المعتدلية، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بقضايا النظام السياسي والديمقراطية وحياد الدولة الديني. إذ بالكاد نثر في خطاب الإسلاميين الأكثر حماسة لمفهوم " الدولة المدنية" والأكثر انفتاحاً بينهم (**فهمي هويدي**، **راشد الغنوشي**، **محمد عمارة**، **حسن الترابي**.. الخ) ناهيك بالمحافظين منهم، تنازلات فكرية جوهرية أو معتقدية لمصلحة التصورات الحداثية أو العلمانية عن الدولة، سوى تنازلات شكلية أفضت بالنتيجة إلى مفارقات تليفقية على صعيد التسويات المفاهيمية.

لقد فرض هذا الموقف على البحث التسليم، بأنه رغم هذه الحماسة الفائقة لمفهوم " الدولة المدنية" لدى الإسلاميين لا توجد رؤية مشتركة حوله، وبالتالي لا توجد مرجعية فكرية نظرية موحدة، أو نسق معرفي أو فلسفي، وبعبارة واحدة نص تأسيسي، يمكن مقارنته ومناقشته في قول واحد، ويعدّ ذلك أحد الصعوبات الجوهرية أمام إعداد خطاب نقدي أو سجالي منظم عن المفهوم. من هنا نشأت الحاجة، لأجل مواصلة هذا النقاش والبحث فيه، من الناحية المنهجية، افتراض نموذج تصوّري عن الرؤى المشتركة لدى منظري هذا الاتجاه الإسلامي حول " الدولة المدنية"، ومن ثم الاستعانة بالفلسفات أو التجارب التاريخية المتقدمة لنشوء الدول والنظم السياسية الحديثة وتطورها، التي تمنحنا الكثير من النماذج والخبرات والمعارف في مجال التحليل والمقارنة.

قمةً بالملاحظة، إن الغياب المرجعي للمفهوم، ليس على صعيد الدراسات العربية والإسلامية فحسب وإنما حتى العالمية، فرض على الباحثين اختلاق تراث فكري وفلسفي لتسويغه نظرياً

(٢) العميري (أحمد عبدالله)، الدولة المدنية: دراسة فقهية معاصرة، غراس للنشر والتوزيع، الكويت ٢٠١٧، ص. ٧٨.

والتأسيس له، مما اضطرهم أحياناً إلى اختراع أو تلفيق نسب فكري له لمنحه مصداقية معرفية أو مشروعية ما. إذ بالرغم من تعذر العثور على مفهوم " الدولة المدنية *Civil State*" أو تعريفٍ محدد له كمفهوم تأسيسي مستقل في المراجع والصادر الفلسفية والفكرية، أو على تبويب مستقل له في الموسوعات والمعاجم الفلسفية، بغير اللغة العربية، فقد عمدت إحدى الباحثات، كمثال على ذلك، إلى زجّ المفهوم في سياقات فلسفية مغايرة، تتعلق بتعريف الدولة العلمانية حيث كتبت قائلة (٣) إن الدولة المدنية مصطلح أوروبي النشأة والتكوين، ويعني الدولة البعيدة عن أي تأثير ديني، كما تعني إقصاء الدين عن الحياة العامة... وفي مكان آخر أقدمته في سياق نظرية العقد والمجتمع المدني بالقول (إن نشأت مفهوم الدولة المدنية يرجع بالأساس إلى الحضارة الغربية... حيث عرف بعض الباحثين الدولة المدنية بأنها تجمع الأفراد في مجتمع مدني تحت نظام من القوانين... الخ (٣) وبالمقابل بوسعنا الجزم إن كتابات معظم فلاسفة **العقد الاجتماعي** من **هوبز Hobbes** وحتى **روسو J.J. Rousseau** خلت تماماً من عبارة " الدولة المدنية" التي تخطت الكاتبة بينها وبين عبارة الحالة المدنية *Civil Status*، وقصد بها فلاسفة العقد الحالة النقيضة، التي تعقب الحالة الطبيعية وتنجم عن عقد تأسيسي، وهي الحالة التي لم يكونوا يميزون فيها بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، وقلما أطلقوا عليها عبارة الدولة *State* فقط، إنما أيضاً المتحد *community* والـ *Common-wealth* كما فعل **هوبز وجون لوك J. Locke**.

وفي منحى آخر لا يتسق مع بدايات علم السياسة ونظريات الدولة ومبادئ تعريفها، يؤكد كاتب آخر، استناداً إلى آراء علماء السياسة والاجتماع، كما يزعم، على ضرورة توافر مكونات أساسية في أية دولة من الدول، التي من دون تحققها فيها لا يمكن إطلاق صفة " المدنية" عليها. وأهم هذه المكونات، بحسب رأيه، هي (المواطنة، الفصل بين الدين والدولة أو تحقق العلمانية، الديمقراطية بمفاهيمها ومؤسساتها، المصدر الأساس للسلطة، الفصل بين السلطات، حقوق المرأة، " الحقوق الإنسانية للمواطن!!" (٤) إن هذه المبادئ، التي يسميها الكاتب بالمكونات، هي المثلى قياساً على أية دولة ديمقراطية ليبرالية، وهي تتعارض تماماً مع إضفاء صفة المدنية على الدولة، إنما على العكس تماماً، فإن من شأن تحققها في دولة ما كفيلاً باعتبارها دولة محض سياسية لعموم مواطنيها، ومتحررة كلياً من قيود مدنيّتها، التي تحدّ من تشكيل فضاء سياسي عام ومشترك فيها.

لا شكّ في أن الخلاف حول المفهوم لا يقتصر على التباين في فهمه بين المرجعيات المختلفة، إنما أيضاً بين فريق الجبهة الفكرية الواحدة، فمثلما ينقسم الليبراليون والعلمانيون حول شرعية المفهوم المعرفية ومصداقيته، نجد الإسلاميين مختلفين بشدّة حوله ومنقسمين بين فريقين. فريق يرى أن الدولة الإسلامية المنشودة هي " دولة مدنية" سبق وأن وضع أسسها النظرية الشرعية والتاريخية

(٣) راجع: داود (وفاء على)، إشكالية هوية الدولة: جدلية الدولة الثيوقراطية والمدنية العلمانية في ظلّ انتفاضات الربيع العربي، مكتبة الوفاء القانونية. الاسكندرية ٢٠١٥، ص.ص. ٤٨-٤٩-٥٠.

(٤) غزال (خالد)، من الدين إلى الطائفة: في ضرورة الدولة المدنية، دار الساقى، بيروت. ٢٠١٥، ص. ٢٠٠.

الرسول(ص) في وثيقة المدينة، ولهذا يتعين القبول بهذا المشروع والانحياز له والعمل لإعادة تأسيسه، حيث يعتقد لؤي صافي أن طبيعة القواعد التي حكمت الممارسة السياسية في المدينة المنورة هو المدخل الطبيعي لتحديد المبادئ السياسية الإسلامية والنموذج السياسي الأمثل لها. ويتجلى ذلك، أي التطبيق العملي للمبادئ السياسية القرآنية في بنود "صحيفة المدينة" التي حددت الأسس العامة للفعل السياسي ضمن الدولة الإسلامية المدنية حسب رأيه.^(٥)

بدوره يؤكد الشيخ يوسف القرضاوي أن الدولة في الإسلام (دولة مدنية مرجعها الإسلام)^(٦) فالدولة المنشودة إذن، هي دولة لا تختلف عن بقية الدول المدنية" إلا في أمر واحد وهي أن تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية، السيادة العليا فيها هي للشريعة، دستورية تلتزم بقوانين الشريعة، شوروية يكون رئيسها مؤهلاً لقيادة قوية ويختاره أهل الحل والعقد وعلى أساس البيعة العامة من الأمة!!

يتحمس كاتب آخر لهذا المفهوم من منطلق نقد الأطروحات الإسلامية الراهنة في مجال السياسة) كما يقول، ساعياً إلى تقديم تصور جديد لنموذج (مدني تعددي) يصفه بـ (دولة مدنية بمرجعية مقاصدية) تفضي، بحسب قناعاته، إلى شكل من (الوحدة الإسلامية الواسعة والمؤثرة في مسار البشرية) التي يستحيل أن تتحقق دون (خطوة مدنية الدولة) قادرة على تجاوز الاستبداد وحالة التخلف التي تعصف بالمجتمعات الإسلامية. ومقاصد الشريعة التي يتحدث الكاتب عنها بصفاتها مرجعاً للدولة المدنية هي (الأخلاق الكريمة والمعاني السامية والغايات الرفيعة والأهداف الكبرى التي تبتغيها شريعة الإسلام كما أنزلها الخالق)^(٧) وهكذا تنتهي مجدداً جهود الباحث ومقاربتة إلى تصور تليقي عن "الدولة المدنية" يصفه بالتوافقي، يما فيه بين وظيفة الدولة الدنيوية، وطبيعتها السياسية، مع الأهداف الدينية والقيم الأخلاقية السامية الخاصة بالجماعة الدينية.

على النقيض مما سبق، يشدد فريق آخر من الإسلاميين صراحة على أن الدولة الإسلامية هي دينية بامتياز، ويستنكر على القائلين بها بأنها "مدنية" وتتسجم مع التشريع الإسلامي. كتب أحد أنصار هذا الاتجاه جازماً إن (الفكرة المقومة للدولة المدنية هي عدم اعتماد أحكام الشريعة في تشريعات الدولة، وهو ما يعبر عنه بفصل الدين عن الدولة) ثم يضيف (ويظهر بوضوح أن أساس الدولة المدنية قائم على إيجاد بديل بشري عن التشريع الإلهي بتشريع بشري.... فخلاصة الدولة المدنية أن الحكم ليس لله بل للبشر... الخ)^(٨)

(٥) انظر: حمادى (مجدي) وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١، ص ١٢٠.

(٦) القرضاوي (يوسف)، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: تونس وتركيا نموذجاً، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن ٢٠٠٢، ص ٧٤.

(٧) عودة (جاسر)، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ٢٠١٥، ص ١٦. ص ٢٤.

(٨) الموسوي (أنور غني)، الأصول القرآنية في بطلان الدولة المدنية، دار أقواس للنشر، العراق ١٤٤٣هـ، ص. ص. ٧-٥.

المفارقة بين اتجاهي الفريق الواحد لا تكمن في تصورهم المرجعي عن الدولة فحسب، إنما تكمن كذلك في تباين الفهم لديهم حول معنى (المدنية)^(٩) ودلالاتها بالذات. وإجمالاً يمكن تصنيف استخدامات كلمة "المدنية" في كتابات المشتغلين بإشكالية "الدولة المدنية" وحصرها ضمن سياقات خمسة، سبق وأن نوّه بها أحد الباحثين بصواب. لكن بالمقابل تغيب عنها التقابل العلائقي بين المدني والسياسي، المجتمع المدني والدولة السياسية، وهو الأكثر أهمية من الناحية المنهجية كما سيتضح، وهذا الغياب أو التجاهل هو القاسم المشترك بين أغلب من كتب عن المفهوم وتحمس له بحثاً وتنظيراً. يشير الباحث إلى سياقات استخدام المفهوم وهي:

أولاً: المدني وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة في مقابل الدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية... الثاني: المدني في مقابل الديني... الثالث: المدني في مقابل الكلي، فالمجتمع المدني هو الذي يتكون من الأحزاب والمجموعات الضاغطة وغيرها، بخلاف المجتمع الكلي. الرابع: المدني في مقابل العسكري... خامساً: ينوّه الكاتب عن صواب إلى اشتقاق مفهوم المدني من اسم لمدينة الرسول (ص). ففي مختار الصحاح ذكر نسبة الكلمة إلى المصدر. (فالنسبة إلى مدينة الرسول (مدنيّ) في حين أن النسبة إلى مدينة المنصور هو (مدينيّ) بينما إلى مدائن كسرى (مدانتي) وذلك للتفريق بينها كي لا تختلط)^(١٠)

ومثلما عمد عدد لا يستهان بهم من المتقنين الإسلاميين إلى إسقاط مفهوم الدولة الحديث على المرحلة الباكورة من الإسلام، وعلى شكل أولي بسيط من التنظيم أو التدبير الاجتماعي بعد هجرة الرسول إلى المدينة، لتسويغ مطلبهم باستعادة النموذج الإسلامي الأصل مجدداً، فقد أستدرج، لسوء الحظ، عدد من المفكرين العلمانيين واليسار مثل الراحل طيب تيزيني إلى هذا الفخ الأصولي من منطلق ذرائعي ليعلن (ضرورة في تأسيس منظومات فكرية تستجيب لاحتياجات العالم العربي مثل الدولة المدنية...) مسوغاً إياها نظير أيّ مثقف إسلاموي بالقول إن لها) تاريخ بعيد في العالم

(٩) كتب ألبيرت حوراني بأن الأفغاني، كان من أوائل من نظّر لمدينة الإسلام، وأضفى على هذه الكلمة معنى خاص. فلم يكن الإسلام كدين ما عناه الأفغاني، بل بالأحرى الإسلام كمدنية. فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدينة إسلامية مزدهرة في كل نواحيها... أما تلميذه محمد عبده فلم يقصد بكلمة "المدنية" في معظم ما كتب، كما يروج البعض، بصفتها تعبيراً عن جوهر دولة أو نظام سياسي، بقدر ما كانت تعني لديه، التمدن والحضارة والتقدم، العزّة، ومرادفاتها. وكان هاجسه الرئيس هو مواجهة العلمانية كفلسفة، لأنها تعدّ، حسب فهمه تهديداً للهوية الأخلاقية للمجتمع وحسب... انظر: حوراني (البرت) الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، تر: كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨، ص.ص ١٤٤-١٤٥.

(١٠) انظر: المحمود (عبدالرحمن بن صالح)، الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني: دراسة عقديّة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض ٢٠١٣، ص ٤٥.

العربي. بل يمكن القول، إنها تعود إلى أواخر العهد النبوي في القرن السابع الميلادي، وذلك في سياق هجرة النبي الكريم من مكة إلى المدينة^(١١) أياً كان القول، فالثابت في هذا النقاش، إنه تم مركزة مفهوم "الدولة المدنية" في سياق أيديولوجي وفقهي على يد منظري الإسلام السياسي، لم تبارح مسوغاته النظرية هذا الحقل وإن ارتدت مسميات معاصرة.

وفي هذا السياق يمكننا الإشارة أخيراً، إلى نموذج أمثلي لمثل تلك التصورات في قراءة فهمي هويدي، فهو لا يهتم بصورة منهجية بالفصل بين الحياة الخاصة والعامة، بين المجتمع المدني والسياسي، ويتجاهل البحث في ضرورة وجود مجال سياسي عام ومحاييد للمواطنة، فضلاً عن المصادرة على المرجعية القانونية للدولة بإخضاعها للتشريع الديني، ورغم ذلك لا يعدّ هذه المصادرة قيماً على مدنية هوية الدولة، بل يواصل التأكيد باصرار على أن الدولة الإسلامية هي مدنية، وليست دينية!! وتلوح المفارقة هنا مجدداً بصورة فاضحة في الجمع بين نفي دينية الدولة وتأكيد إسلاميتها في أن.

ومن ثم يمضي هويدي في شرح مواصفات الدولة العتيدة، التي يسميها بـ"الأعمدة السبعة للنظام الإسلامي" في العديد من الصفحات، وهي أولاً، أن الولاية فيها للأمة.. ثانياً، المجتمع مكلف ومسؤول... ثالثاً، الحرية حق للجميع... رابعاً، المساواة بين الناس من الأصول... خامساً- للآخر- المختلف- الشرعية... سابعاً، القانون فوق الجميع... وتلك القيم الأساسية والأحداث العليا التي وردت في الكتاب والسنة^(١٢) وهنا يُلاحظ بوضوح أن هويدي لا يفرّق ما هو جوهر في الدولة وبين صفاتها وسماتها، بين الأسس المقومة لوجود الدولة وبين وظائفها، في الوقت الذي لا يمنح أية أهمية للتمييز بين المجتمع المدني والدولة، ولا يهتم أو يبحث في ضرورة الفصل بين السلطات وضرورتها، أو مسألة احتكار ممارسة العنف ... الخ

ثانياً- الدولة والمجتمع المدني (إطار نظري):

وجدت الدولة أصلاً كي تكون" سياسية" تستمد شرعيتها من أساس اجتماعي مدني وليس العكس، إذ لم يشهد تاريخ الدول، بالمعنى الحديث، من قبل دولة غير سياسية، سوى تلك الإمارات والممالك والإمبراطوريات الغابرة، التي كانت تمثل سلطة إقطاع اجتماعي أو عسكري أو سواه. ولهذا لم تكن تشكل دولا بالمعنى الحديث لمفهوم الدولة، إنما إمبراطوريات، أو ممالك، أو إمارات إقطاعية أو قبلية. ومن الخطأ، من وجهة نظر علوم السياسة والفلسفة وتاريخ التفكير الاجتماعي، عدّها دولا في الأصل والطبيعة لاعتبارات عديدة، منها: غياب فضاء سياسي عام ومشتترك، واختزال السياسي فيما هو اجتماعي، وعدم التمييز بين المجالين. فضلاً عن غياب جهاز بيروقراطي مقنون،

(١١) راجع: صحيفة الاتحاد الخليجية، ٣ أكتوبر ٢٠١١م (طيب تيزيني: الدولة المدنية والإسلاميون).

(١٢) هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٣، ص. ١٠٢ وتالياً.

وحيازة البنى الاجتماعية لسلطة العنف بدلاً من سلطة مركزية. إن الفهم النموذجي لطبيعة وطريقة تكون الدولة في العصر الحديث هو ما سيتخذ البحث مثلاً في مقاربة مفهوم "الدولة المدنية" الذي تعذر على البحث أن يجد مثلاً تاريخياً عنه.

يفترض البحث، من الناحية المنهجية، بأنه لا يصح التمييز بين ما هو (مدني) و (غير مدني) إلا حينما يتعلق الأمر بالمجتمع المدني أو السلطة. فالسلطة السياسية هي عادة ما يستخدم بشأنها مصطلح (السلطة المدنية) أو (السلطة العسكرية) أو (الدينية)... الخ. ومن النافل الحديث عن الدولة السياسية بوصفها دولة مدنية، لأن الدولة لا تكون أصلاً ما لم تتأسس على مجتمع (مدني)، فهذا التأسيس من مبررات وجودها وشرط له.

ولا يمكن أن تكون هناك دولة سياسية حديثة من دون مجتمع مدني حي. وهذا التمييز للدولة بصفقتها سياسية، وللمجتمع بصفته (مدنياً) له جذره الفكري العميق وتأسيسه النظري، اللذان يحولان دون الخلط بينهما بأي اعتبار. إن المثل الأعلى السياسي للدولة لا يتناقض مع الحياة الاجتماعية بصفقتها مدنية، ولكنه يتعارض مع النزوع الاجتماعي والمدني إلى السيطرة على المجال السياسي العام، وهذا النزوع التاريخي المنحرف متأصل في الحياة الاجتماعية حتى قبل ولادة الدولة والأنماط السابقة للسلطة. لهذا ينبغي العودة إلى تأكيد الهوية السياسية للدولة واستئصال كل امتياز ديني، أو اجتماعي- مدني من المجال العام حتى تضمن مساواة حقيقية في المشاركة السياسية بين المواطنين، ويكون لأتباع الأديان المختلفة الحرية في الاعتقاد والتعبير في الوقت نفسه. فالدولة لا تحتاج إلى أية شرعية اجتماعية أو مدنية من خارجها، ولا لأية قداسة تبرر وجودها، بمقدار ما تستمد شرعيتها السياسية من إقرار مواطنيها لسيادتهم الخاصة على نحو متساو. (١٣)

لهذا الغرض ينطلق البحث من الفصل التاريخي المكرّس بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، بصفته تناقضاً ثابتاً بين دائرتين مختلفتين بصورة جوهرية، وهذا التناقض أو الفصل هو ما يميز بصورة واقعية الدولة الحديثة ويفسر طبيعة نشأتها، (إن ظاهرة الدولة تبدو أولاً ذات جوهر سياسي، وذلك للسبب نفسه الذي جعل الاقتصاد ورأس المال ظاهرة هي أساساً مدنية واجتماعية) (١٤) ويشرح لنا بوضوح تاريخ النظم السياسية أن المجتمعات غير الرأسمالية كانت مجتمعات دون دول، ومع وجود أشكال مختلفة من السلطة فيها، فقد افترقت إلى جهاز سياسي خاص وبيروقراطي مستقل عن الحياة الاجتماعية ومؤسساتها. هذا الحقيقة لا تعني غياب السلطة السياسية أو مؤسساتها غياباً تاماً، إنما تؤكد على أنها لم تكن مستقلة تماماً ومتحررة عن المؤسسات الاجتماعية (الاجتماعية، العائلية، والدينية)، بل كانت متماهية معها.

(١٣) انظر، رويث (هنري بينا)، ما العلمانية؟، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥، ص ٣٦.

(١٤) مياي (ميشيل)، دولة القانون: مقدمة في نقد القانون الدستوري، نشر وترجمة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢، ص ٢١.

بخلاف اللغة العربية، التي تشير فيها كلمة الدولة^(١٥) كاسم إلى الشيء الذي يُتداول، وكفعل تعني الانتقال من حال إلى حال، فإنها تفيد في اللغة اللاتينية ستاتوس *Status* بمعنى، الثبات والديمومة، الحالة أو الوضع القائم. وابتداءً من القرن السادس عشر اكتسبت الكلمة دلالاتها ومعانيها الاصطلاحية في اللغات الأوروبية، وبدأت تشاع في الوثائق الرسمية كما يشير المؤرخون، ومن المفيد الإشارة إلى (إنها لم تستعمل في اللغة الفرنسية إلا في مرحلة إرساء أسس الحكم المطلق، أي القرن ١٦م، فيما تعمدت ابتداءً من القرن السابع عشر... مع بدء انقراض العائلة السياسية وظهور التقاليد والممارسات التي حلت محلها.)^(١٦)

وبالمقابل، تؤرخ بدايات ظهور المجتمعات المدنية على مسرح التاريخ الحديث بأواخر القرن السابع عشر، وعمت العالم الأوروبي بداية لتغدو حالة كونية فيما بعد، بالتوازي مع عالمية ظاهرة الدولة وانتشارها.

بسبب من التحولات الشاملة والعميقة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، صار ينظر إلى المجتمع المدني بوصفه موضوعاً للتفكير السياسي وغدت علاقة الدولة/ المجتمع مادة مركزية للتفكير والبحث السياسيين. (إذ شهد القرن التاسع عشر نضج الانشطار بين حقل سياسي بحث وحقل مدني، بين حقل الحياة العامة وحقل المصالح الشخصية)^(١٧) وكان الشرط المادي الأهم لظهور هذه الثنائية، هو الفصل أساساً ما بين الدائرتين السياسية والاقتصادية، الأمر الذي مكّن الحرّية الاقتصادية للفرد وكفلها. بهذا المعنى، غدا ممكناً الحديث عن إعادة إنتاج المجتمع ذاته خارج إرادة السلطة وآليات القسر التي كانت تفرضها على المجتمع خلال الأزمنة الفائتة، فلم يعد ممكناً القول بعد الآن، الناس على دين ملوكهم.

في هذه البرهة من تطور المجتمع المدني، اكتسبت مسألة السلطة السياسية أهميتها العلمية والنظرية، حينما صار بالإمكان التمييز بين الدولة والمجتمع، وظلّ استعمال السلطة السياسية لصالحياتها على نحو مضاد للمصلحة العامة والخير المشترك أمراً محتملاً، حين تستحيل إلى سلطة جائرة ومتعسفة ومستبدة، تستبيح لنفسها المجالات الخاصة في المجتمع المدني وتكتسحها.

(١٥) لم ترد كلمة الدولة سوى مرة واحدة في القرآن الكريم، وذلك بمعنى التداول، دون أية دلالة سياسية (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..)(سورة الحشر، الآية ٧). واستخدمها الأدباء والمفكرون العرب (المتنبي، ابن خلدون)، بمعنى الغلبة والسطو والاستيلاء. ويشير الطبري إلى استخدام الكلمة من قبل الحسن بن علي في خطبة يدعو فيها أهل الكوفة إلى بيعته بقوله (وأن لهذا الأمر مدة، والدنيا دول) وكذلك وردت في خطاب لأبي العباس السفاح إلى أهل الكوفة قائلاً (أنتم محل محبتنا... وأتاكم الله بدولتنا) بمعنى زمننا. انظر: المحمود (عبد الرحمن بن صالح)، الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني، مصدر مذكور، ص ٣٤.

(١٦) انظر: مياي (ميشيل)، دولة القانون، مرجع مذكور، ص ٨١-٨٢.

(١٧) غوشيه (مارسيل)، الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت ٢٠٠٧، ص ٥٩.

ومعها برز النقاش حول الحدود التي يجب أن تتقيد بها سلطة الدولة، وعن الضمانات التي تعزز حرية الإنسان، وفي المقام الأول حرية خياراته السياسية، وشيئاً فشيئاً صار التوجس من السلطة السياسية والخشية من مآربها جزءاً لا يتجزأ من التصور الشائع عن طبيعة الدولة، خاصة لدى الاتجاه الليبرالي.

في هذا الوقت، كانت السياسة، لدى فلاسفة العقد مدنية ودينيوية، غير مقدسة، ولم تكن شأنًا لاهوتياً، كما كان الحال لدى فلاسفة العصر الوسيط ولاهوتيين. بهذه الدلالة استخدم هؤلاء صفة (مدني) ليس إلا. وبسبب من تحديات الانقسام والنزاع الداخلي كان فلاسفة العقد يواجهون واقعاً سياسياً واجتماعياً يعجزون معه عن تصور مجتمع مدني منفصل عن هيمنة الدولة ومستقل عنها، فالمجتمع هو الدولة، كما أخفقوا في تخيل وجود اجتماع مدني خارج نطاق العقد.

في المرحلة التالية من تطور الفكر السياسي الحديث تم التمييز والإقرار بالفصل العلائقي بين المجالين، مع مفكرين أمثال آدم سميث *A. Smith* وآدم فيرغسون *A. Ferguson* و ستيوارت مل *J. S. Mill* و توكفيل *A. de Tocqueville* وغيرهم، وصار الحديث عن الدولة بصفتها كياناً (سياسياً) والمجتمع بصفته كياناً (مدنياً) مستقلاً تماماً عن المجال السياسي ومجرداً منه، مثلما لم تعد للدولة من علاقة بالحياة (المدنية) إلا حينما ترد إليها لتبرر شرعية وجودها بها. وعلى العكس من ذلك بات التأكيد على ضرورة حماية هذا (المجال الخاص) أو (المدني) يستدعي أكثر فأكثر تعزيز التدابير الاحترازية ذات الطابع الوقائي، التي تحول دون تعسف السلطة السياسية وتقيد تدخلها في الحياة المدنية، جزءاً لا يتجزأ من التصور الحديث والمعاصر للدولة السياسية. ترتب على انفصال السياسة عن الاقتصاد والمصالح الخاصة، وانفصال الدولة بوجه عام عن المجتمع المدني، انفصال بين أجهزة السلطة والدولة ومؤسساتها وإعادة تنظيم العلاقة البيئية، انعكس في النظم القانونية والدستورية والأحزاب والانتخابات، التي ساهمت في ملء الفراغ الناشئ بين الدولة والمجتمع المدني. وقد تجلّى هذا الانفصال بصورة أوضح في الفصل بين السلطات وهيئات الدولة أساساً، وهو الواقع الذي لا يستطيع منظرو الإسلام السياسي ودعاة "مدنية الدولة" تقديم تفسير منطقي مقنع له على هذا الأساس. فهم يتحمسون عادة لمطلب الفصل بين السلطات ويعجزون في الوقت نفسه عن تقديم تبرير عملي أو منطقي بضرورة هذا الفصل، لأنهم في الواقع يتجاهلون أو يجهلون هذه المقدمة السوسيو سياسية الموضوعية لفصل السلطات المتمثلة في الفصل بين الدولة والمجتمع المدني. إنهم يسلمون بإمكان وجود فصل بين السلطات من دون وجود مجتمع مدني مستقل بإزاء الدولة.

بالرغم من ذلك، حفلت جهود هؤلاء بالكثير من المفارقات التلقيفية على هذا الصعيد، على حساب البحث العلمي المنهجي. وأخفقوا في تقديم تصوّر سياسي متماسك ينسجم مع الأفكار المعاصرة عن الدولة، فلم تخلو تصوراتهم عن مفهوم المجتمع من نزوع ذرائعي وانتقائي يكشف عن غياب الاهتمام العلمي بالكشف عن الطابع العلائقي بين المجتمع المدني للدولة. وبالمقابل اكتفوا بالنظر إلى المجتمع بصفته مجالاً للهيمنة الأيديولوجية فحسب. فقد أدركت قيادات الإخوان المسلمين أخيراً أهمية الوصول والسيطرة على المجال العام لإقامة الدولة الإسلامية عبر الهيمنة على المجتمع المدني والحياة الخاصة للأفراد، فهم بعد أن فشلوا في إقامة الدولة مباشرة لجأوا إلى التكتيك الجديد،

كما يعترفون، المتمثل في أسلمة المجتمع كخطوة أولى لخلق شروط أفضل لتحقيق الهدف الأساسي، أي قيام الدولة الإسلامية لاحقاً. وفي هذا السياق تعترف مصادرهم بأن (الشعار المركزي الذي كانت تسعى الحركة لتحقيقه باستمرار تمثل بإقامة الدولة الإسلامية، ولقد خاض المسلمون تجارب مريرة في هذا المجال مما جعل الحركة تعيد النظر في هذا الهدف وتعطي الأولوية لعملية بناء لمجتمع المسلم ونشر الوعي الديني في أوساط المجتمع، مع العمل لإنشاء المؤسسات التي يمكن أن تقوم عليها الدولة مع توفير إمكانات أوسع للحركة لأسلمة المجتمع، حتى إذا جاء أوان إقامة الدولة تكون الساحة مهيأة لتحقيق هذا الهدف)^(١٨)

ناهيك عن ذلك النزوع الذرائعي للهيمنة على المجتمع، تكشف طبيعة المقاربة السوسيوسياسية لمتلقي الإسلام السياسي لـ "مدنية الدولة" عن معنى فلسفي وأخلاقي- ديني أعمق لطبيعة الاجتماع السياسي لديهم ومقاصده، وعن طبيعة الإنسان ومغزى وجوده في الحياة الاجتماعية. فمن جانب أول، يمعن هؤلاء في تمييع معالم الدولة الحقيقية وتضييع هويتها السياسية، لتبرير تدخلها في الحياة المدنية الخاصة، وهذا هو الهدف الذي يقبع وراء الخلط المقصود والسائد لديهم، بين طبيعة المجتمع المدني وإضفاء الطابع المدني على الدولة. و من جانب آخر يبين لنا هذا الخلط، إن ليس ثمة اعتراف حقيقي بوجود الفرد مستقلاً وبالتالي بوجود المجتمع المدني، في خطاب الإسلاميين الاجتماعي والسياسي، من دون وصاية أو رقابة أخلاقية وسياسية، فالتصور الأخلاقي للسياسة لدى الإسلاميين، الذي ينطلق من المصادرة اللاهوتية عن الخطيئة الأصلية على منوال اللاهوت المسيحي، يدفع في اتجاه "أخلة" مجالات الحياة الاجتماعية كلها (أخلة السياسة، المجال العام، الجامعة، النقابات، وأوجه النشاطات المدنية كلها، وصولاً للمواطنة، التي تتجسد في شخص "المواطن الصالح" أو الفاضل... الخ في نهاية المطاف)^(١٩) ومن هنا تتبع أحد أهم المسوغات العقائدية لوجود السلطة لدى الإسلاميين، المتمثلة في المهمة المقدسة المكلفة بها، أي فرض تصوّر عن الحياة الصالحة والفاضلة، عبر تطبيق شرع الله على المجتمع ومنعه من الزيف والضلال كمجتمع للإيمان والفضيلة، قائم على العلاقة أو التضامن الروحي.

إذن، الخطوة الأولى، التي تكشف الطابع التلفيقي لخطاب "الدولة المدنية" تنطلق من هذا التقابل، الذي بات مألوفاً، بين الدولة والمجتمع المدني والطابع العلائقي ومعهوداً عنهما. فالدولة بصفتها مجالاً عاماً للمشاركة السياسية يتحرر الإنسان بوساطتها سياسياً من عقبات وضعه الاجتماعي الأناني ويغدو كائناً عمومياً يتشارك مع الآخرين هويته ككائن سياسي مجرد. في حين أن المجتمع المدني يمثل النطاق الحي للإنسان الواقعي الطبيعي، الغارق في فريته. وبهذا الاعتبار لا يمكن

- (١٨) إبراهيم سليم)، نحو الدولة المدنية في العالم العربي: دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المتقنين العرب حول العلمانية والدين والدولة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي ٢٠١٢، ص. ١١٧.
- (١٩) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٦، ص. ١٩٦.

للإنسان أن يعيش واقعين مدنيين، دولة مدنية بإزاء مجتمع مدني، دون أن يكون هنالك إخلال بالمساواة بين الأفراد لجهة المكانة والدور، كما سيتضح.؟! كذلك فإن من شأن هذا التماثل في الهوية بين المجتمع والدولة أن يطيح بالشرط الموضوعي لظهور فضاء مستقل للمساهمة السياسية ولنشوء نظام ديمقراطي حقيقي. حيث إن أطروحة" الدولة المدنية" تقوم من جهة أولى على التنكر للاستقلال الذاتي للمجتمع المدني، ومن جهة ثانية على نفي الطبيعة السياسية للدولة، وفي ظل غياب هذين العاملين لن تعود هنالك أية إمكانية لقيام مجتمع سياسي وبالتالي فضاء مستقل للمساهمة السياسية، وهذه النتيجة تنسجم مع مطلب فرض مرجعية تشريع ديني وهيمنة أوليغارشية من رجال الدين على المجال السياسي، وتتعارض في الوقت نفسه مع مطلب الديمقراطية، التي تستلزم مجالاً سياسياً مستقلاً.

وإذا كان الإسلاميون يتوجسون من أن العلمانية هي التي تقود إلى تحرير المجال السياسي من هيمنة كل مؤسسة دينية وتحييد الفضاء العام إزاء العقائد الدينية، عبر فصل الدين عن الدولة، فاعلمهم على وعي كذلك بان انفصال المجتمع المدني وتمايزه عن الدولة هو الذي يجعل هذا الأمر ممكناً. وذلك حين يصادق المجتمع على حدود المجال السياسي العام ويحتكر بالمقابل في نفسه الحياة الخاصة للأفراد، عقائدهم الدينية، هوياتهم الشخصية، حقوقهم المدنية.. الخ.

فالخطوة الأولى إذن تحقق استقلال السياسي عن الديني، والثانية تجعل ممارسة هذه السياسة ممكنة ومتاحة للعموم في نطاق الدولة، يشارك فيها جميع الأفراد على قدم المساواة، بصفتهم مواطنين، لا بصفتهم مؤمنين، لهذا كان ينبغي التحايل على الخطوة الثانية، من قبل المدنيين الإسلاميين، وتحريفها أو القفز عليها. هاتان الخطوتان المتلازمتان، اللتان تكررسان نوعين من التمييز والانفصال، هما شرطان ضروريان لكامل الدولة الحديثة، وليسا مجرد تمييز ثقافوي نابع عن تحليل. إذ تنطوي هذه العملية على ضمانات حقيقية لمبدأين رئيسيين من مبادئ حقوق الإنسان، الأول المساواة في المواطنة في نطاق المجال السياسي. الثاني، الحرية الفردية في نطاق المجتمع المدني. إن تجاهل هذا التمييز أو التنكر له بدعوى الخصوصية الثقافية، أو الإخلال بطبيعة حدود الانفصال، كجعل الدولة مدنية، إنما هو خديعة أيديولوجية متعمدة للتوصل من الاعتراف باستحقاقات حقوق الإنسان والنظام الديمقراطي، أو نتاج جهل بنشوء الدولة الحديثة.

لعل أحد أبرز الميكانيزمات الدستورية والسياسية، التي يلجأ الإسلاميون إليها لسلب الطابع السياسي عن الدولة وجعلها مدنية، ومن ثم تفويض الشرط السوسيوسياسي لنشوء مجال سياسي عام ومستقل، هو اللجوء إلى خيار فرض تشريع إسلامي كمرجع أعلى للسيادة والدولة. والواقع إن التماهي بين المجتمع والدولة في الهوية المدنية ومن ثم تسويغ ذلك بفرض وصاية تشريعية بمرجعية دينية عليهما، يمهد لاستبداد أوليغارشية دينية تتسلط على السياسة والحياة المدنية معاً. إذ حين لا يُعترف بالتمايز وتلك المسافة الفاصلة بين المجتمع والدولة، تلغى القيود والحدود المفروضة على السلطة، يجري في الوقت نفسه نفي دور المؤسسات التمثيلية الوسيطة للدولة، ويتم اقضاء دور قوى المجتمع المدني، كالأحزاب والنقابات وجماعات الضغط، التي تشكل مصدات واقعية أمام تمادي السلطة وتخطيها حدودها، حينئذ يغدو يسيراً عليها أن تحتل الحياة الخاصة وتنتهك الحقوق الفردية الأساسية بموجب تلك الوصاية المقدسة.

ثالثاً- حقوق الإنسان والمواطن:

إن أقرب مثال محتمل لنموذج الدولة الحديثة نكتشفه في المثال الإغريقي لـ (دولة المدينة) *Polis* حيث يمكن من الناحية الشكلية أن نجد أوجه تشابه كثيرة لا يمكن أن نجد نظيراً لها في النموذج الأمثلي الإسلامي. ويشير الباحثون بهذا الخصوص إلى عدد منها من قبيل (أنهما يشتركان في وجود إقليم محدد، وقدر معين من السكان، فكرتا المواطنة وسيادة القانون ودستور. وبالرغم من ذلك، لا يبدو من الصواب النظر إلى المدينة الإغريقية كنمط أو مثال مبسط للدولة الحديثة)^(٢٠) مثلما يذهب منظري الإسلام السياسي في اعتبار نموذج "وثيقة المدينة" تأسيساً لـ "الدولة المدنية". لقد قامت المدن الإغريقية، كما نعلم، على العبودية، والعبد، من وجهة نظر الإغريق، لم يكن إنساناً، ولهذا السبب لم يكن يعدّ مواطناً أيضاً. إذ لم يكن الوعي السياسي الإغريقي قادراً على التمييز وقتئذٍ بين المواطن والإنسان، أو يقرّ أي انفصال بين مظهري وجود الفرد، كما كرسته الحدائث البورجوازية. فقد كان أكثر من نصف سكان المدن من العبيد، الذين كانت وظيفتهم هي تطوير الحياة الطبيعية للمواطنين، أي السادة الأحرار. فقد كانت (الحرية هي المقياس في الديمقراطية الأثينية، أي أن كلّ الرجال الأحرار متساوون)^(٢١) وكانت الحرية شرط المساواة في الحقوق، فما لم تكن حرّاً لن تتساوى مع غيرك في الحقوق، ولهذا كان العبيد مجردين من جميع الحقوق ومن المساواة مع غيرهم.

إن ضيق أفق الرؤية الإغريقية لمفهوم المواطنة ومحدوديتها تتجلى قبل كل شيء هنا على الصعيد الداخلي. ففي داخل دولة- المدينة، كان شطرٌ واسع من السكان محروماً من المواطنة الكاملة ومن حق المساهمة السياسية، ومن ثم كان المواطنون الذين يشكلون الشعب الأثيني لا يمثلون سوى نخبة أقلية ضمن عدد ضخم من السكان العبيد، الذين أقصوا عن الحياة العامة حيث كان الأثينيون وحدهم، الذين أتيح لهم الوقت لممارسة حقوقهم السياسية لأنهم كانوا يعتمدون على العبيد في قضاء شئونهم، ولذا كانت الديمقراطية الأثينية في الحقيقة عالية على العبيد)^(٢٢) ولهذا كان حرمان العبيد من المواطنة وحقوقها، أمراً طبيعياً، من هذا المنظور الأيديولوجي، بعد أن جردوا من إنسانيتهم. وكانت النساء، البرابرة، والأجانب المقيمون، والدخلاء إلى جانب العبيد، مستثنين أيضاً من المواطنة وحقوقها. ويعكس هذا الموقف، في الأصل، قصوراً نظرياً للمفهوم الإغريقي الجزئي عن الإنسان أيضاً، وهو ما يتضح على صعيد نظرة الإغريق إلى الشعوب الأخرى. أما على الصعيد الخارجي، وهذا يتصل بما سبق كما يُستنتج، فقد حالت النزعة المركزية لدى الأثينيين دون الاعتراف بالاستحقاقات الكونية لحقوق الإنسان، سواء كانت هذه الحقوق سياسية أو إنسانية. فالحرية أو المساواة، مثلاً، التي تحدث عنها مفكرو أثينا لم تكن حقاً أو صفة

(٢٠) فنسنت(أندرو)، نظريات الدولة، ترجمة مالك أبو شهوة ومحمود خلف، دار الجبل، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٨.

(٢١) جونز(أ. هـ. م.)، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦، ص ٧٣.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٩.

تعني أيّ عضو في الجنس البشري، خارج حدود المجتمع الأثيني ذاته، إنها تخصّ فقط مواطن دولة- المدينة، وليس أيّ فرد فيها.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى مأزق مشترك بين المفهوم الأثيني عن الإنسان وحقوقه ومفهوم دعاة حقوق "الإنسان المسلم" الذي بشر به الإسلاميون وعدد كبير من منظري "الدولة المدنية" وتجلى ذلك في (البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام- ١٩ أيلول ١٩٨١م) الذي اعتمد من قبل المجلس الإسلامي. وكذلك (إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام- ٥ أغسطس ١٩٩٠م) ويمكن التنويه من هذا القبيل أيضاً بـ (الميثاق العربي لحقوق الإنسان- ٢٣ مايو ٢٠٠٤م) فهذه الوثائق جميعها تشترك في التأكيد على خصوصية حقوق الإنسان المسلم أو العربي، التي تختلف عن الحقوق الطبيعية للإنسان وطابعها الكوني المشترك، على منوال اللوغوس السياسي الأثيني في تخصيص حقوق الإنسان/ المواطن انطلاقاً من الهوية الأثينية، وهذا ما يبرهن على أن المنظور الجوهري المحدود للهوية القابع خلف تلك التصورات (هو العدو الحقيقي لكونية حقوق الإنسان. وهذا التصور الجوهري للهوية ليس خاصاً بثقافة معينة، بل موجود داخل كل ثقافة) (٢٣)

انطلاقاً من مصادرة الهوية والخصوصية هذه بالذات يجادل الإسلاميون المنطق الكوني لحقوق الإنسان، فهم يتوجسون من الاحتكام إلى المرجعية الغربية في فهم وتفسير حقوق الإنسان، ويرفضون من هذا الموقع مقدماتها الفلسفية واستحقاقاتها السياسية. وبالمقابل يؤكدون على المرجعية الدينية الإسلامية والنص كمرجع رئيس لحقوق إنسان مختلف، لا بطبيعته أولاً، إنما بهويته الدينية والمعتقدية، وكأنما تأكيد الخصوصية الحضارية واحترام الذات، لا يتم إلا عبر أسلمة الحقوق الطبيعية للإنسان واختلاق تعارض مع منظوم القيم الإنسانية المشتركة، ومن ثم خلق تضاد في الحقوق وتمايز بين طبيعة الإنسان المسلم والطبيعة الإنسانية المشتركة على أساس الهوية الدينية والمعتقد.

وبهذا الصدد تعزز تلك الموثيق والإعلانات، المتعلقة بحقوق الإنسان المسلم أو العربي، هذا الموقف الانعزالي والمكابر عبر اسباغ هالة متطرفة من الخصوصية العقدية والأيدولوجية عليها. إن الرغبة بإعلان وثائق حقوقية من منطلق الخصوصية القومية أو الدينية تعكس عدم ثقة عميقة ولا مبدئية في الالتزام بقيم حقوق الإنسان الطبيعية والمشاركة. فهي ليست سوى محاولة للتصل من القيم الفلسفية والديمقراطية لمبادئ حقوق الإنسان والتبرؤ من استحقاقاتها السياسية والفكرية. إنه نزوع مشبوه يرنو إلى وضع استثناءات أو امتيازات معينة، لمصلحة جماعة ما دون أخرى، تخلّ بالبعد الكوني لحقوق الإنسان وتقوضه. فضلاً عن ذلك يمكن ملاحظة اتجاه قوي نحو رفض استحقاقات النظام السياسي الوحيد، الذي يتيح ممارسة مثل هذه الحقوق الكونية، أي الديمقراطية والدولة العلمانية، خلف هذه الانتقائية واللامبدئية في التعاطي مع مبادئ حقوق الإنسان.

(٢٣) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المعطيات نفسها، ص. ١٠٥.

حريّ بنا، قبل كل شيء، التوضيح إنّ حقوق الإنسان- الطبيعية هي حقوق الإنسان الواقعي، وهي تخصّه كذات فردية، لكنها لا تتعلق إلا بما هو إنساني بشكل عام، ولا تخصّ فرداً معيناً دون آخر، أو جنس أو دين دون غيره، بل هي شاملة وصالحة لجميع الناس على اختلاف الجنسيات والأصول والمجتمعات، ومستقلة عن جميع الظواهر المتحولة التي تكتنف تاريخ الإنسان، وهي تعدّ جميع البشر، في كل الأزمنة والأمكنة، سواسية في التمتع بها. هذه كانت المأثرة الكبرى لإعلان آب عقب ثورة ١٧٨٩م، التي عجز التصوّر المحدود للفكر الكلاسيكي اليوناني عن الارتقاء والتوصل إليها في النظر إلى الإنسان وحقوقه، ويعجز، من المنطلق ذاته، دعاة حقوق الإنسان المسلم أو العربي عن تمثّلها حتى الآن.

وبينما تعدّ حقوق الإنسان طبيعية، شاملة وغير مكتسبة، فإن الأخيرة تعدّ مكتسبة يمكن التنازل عنها والتخلي، وهي ترتبط بوجود الإنسان في كيان ونظام سياسيين. بيد أن الملاحظة التي ينبغي التنويه بها في هذا السياق والتأكيد عليها تتمثل في أن خطاب الأحزاب الإسلامية، وجمهور " الدولة المدنية" عموماً، عن الدولة والمساهمة السياسية عموماً يغيب عنه اعتبار المواطنة قضية ذات أولوية فكرية، سياسية واجتماعية، كما تغيب عنه موضوعة الفكرة المواطنة وسبل ترقّيها على هامش المقترحات والمشروعات السياسية والمجتمعية لهذه الأحزاب، فهي تحتل أهمية ثانوية قياساً إلى اهتماماتها الأخرى. في المقابل تولي إشكالية السلطة ونظام الحكم اهتماماً قوياً، فقيهاً وفكرياً، إلى حد اختزلت فيه السياسة في مفردات تقانية" نوع نظام الحكم، سبل الوصول إلى السلطة، آلية ممارستها" دونما اعتبار للجوهر السوسيولوجي المحرك لها" دينامية العقد الاجتماعي وعلاقة الدولة بالمجتمع" بهذا المعنى فإن فكرة المواطنة عند الأحزاب الإسلامية واقعة تحت ضغط مطلب السلطة وإلحاحها)^(٢٤)

هكذا نتوصل تدريجياً إلى ربط فكرة " المواطنة" ورهنها بوجود الدولة، فالدولة تتجه لا إلى إلغاء الإنسان وحقوقه المدنية، وإنما إلى تكريس دوره عبر الارتقاء به إلى مستوى آخر وتجسيده كموطن. ونحن حينما نتحدث عن المواطن وحقوقه في الدولة، إنما نعني بذلك، في أحد الأوجه، أنسنة المجتمع السياسي، وحينما نعدّ وجود المجتمع المدني دائرة لممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان، إنما نعترف بطريقة أخرى بأن الشرعية السياسية للدولة هي ما يجب أن تؤسس على تلك الحقوق وتستمد منها. ومع ذلك ينبغي رسم حدّ واضح بين الإنسان والمواطن، وإن كان لا ينفصلان إلا على الصعيد الحقوقي، والإقرار بذلك حتى نضمن استقلال المجتمع المدني وتمايزه عن الدولة. وهذا الشرط هو الذي يضمن، على الأقل، الحدّ من تعسف السلطة السياسية واستبدادها. إن مفهوم " الدولة المدنية" الذي يختزل مدنية المجتمع في الدولة وينفي عن الأخيرة طابعها السياسي يترتب عليه، بدوره، يقوّض التمييز المعهود بين الإنسان والمواطن، ليحلّ محله مفهوم رعوي يُلخّص في نفسه مظهري وجود الفرد في المجتمعات الحديثة، وبالتالي ينفي الأسس الموضوعية لأيّ إقرار بمنظومتها حقوق الإنسان والمواطن. هكذا يستمد الخطاب الديني التقليدي رؤيته في شأن المواطنة

(٢٤) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المعطيات نفسها، ص. ١٧٨.

من مفهوم "الرعية" وهو مفهوم إسلامي كلاسيكي يشير إلى علاقة أفقية قائمة على الرعاية المتبادلة.^(٢٥)

إن التشبث بهوية الدولة بصفاتها إسلامية، يعني تعريف المواطن فيها على هذا الأساس. أي بصفته حاملاً لهوية دينية، وهذا ما يُفسر مفهوم المواطن على الاستجابة لمصادرة ثقافية أو دينية تغيب بُعدَه السياسي والحقوقى، وبالتالي تعرّفه كعضو في جماعة دينية، لا في جماعة سياسية، واعتباره كمؤمن مكلف، لا كحامِل للحقوق المدنية. مثل هذا المفهوم يمكن استنباطه، عندما يتم الاعتراف بالإسلام كهوية للدولة أو أساساً للحكم ومصدراً أعلى للتشريع في الدولة.

لا تتناقض الرغبة في فرض التشريع الديني كمرجع أعلى للدولة مع مبدأ المواطنة، بصفاتها هوية مشتركة وجماعة للأفراد في الدولة فحسب، وإنما تتناقض أيضاً مع إرادة الدولة في فرض قانون وضعي يضمن المساواة بين هؤلاء المواطنين، إذ يقيد منطق الشريعة الدينية خلق هوية سياسية جامعة توحد انتماء الأفراد إلى المجتمع السياسي، ويفرض عوائق عقديّة بأشكال متنوعة وضوابط ومصداقَات أيديولوجية تحول دون مساواة الأفراد وحرّيتهم. إن فرض تشريع ديني من أي نوع، كمرجع أعلى، يحدد سلفاً هوية المواطنة وحقوقها بموجب إيمان حاملها وضميره لديني، ويحدّد المكانة، التي يجب أن يتمتع بها الفرد طبقاً لقناعاته الدينية وقياساً إلى غيره من المواطنين، وهذا يتعارض مع مبدأ التكافؤ في المواطنة، ويسوغ إمكانية ممارسة الإكراه أو الاضطهاد بسبب القناعات الدينية. وتصبح الدولة مُلزّمة، في هذه الحالة، على الانحياز إلى جانب عقائد مواطنين في مواجهة عقائد مواطنين آخرين مختلفة، بدلاً من انحيازها لمبدأ المساواة. إن من العواقب المرجحة عن فرض مرجعية دينية للدولة ولل قانون أن يمنع نشوء (فضاء سياسي تعددي، وبحول دون تطور العلاقات الاجتماعية على قواعد سياسية أو أسس قانونية وهذا شرطان رئيسان لتحقيق المواطنة)^(٢٦) المتساوية بين الأفراد.

لا تتأسس المساواة السياسية بين كافة المواطنين على الإقرار باستقلالهم أو الاعتراف للجميع المواطنين بالحقوق نفسها فحسب، ولكنها تقوم أيضاً، كما يشير آلان تورين، على مقابضة التباينات الاجتماعية والسياسية في المكانة والدور، الناشئة عن امتيازات دينية أو شرائع ومعايير أخلاقية، التي تخلّ بأسس المساواة.

بداهة، لن تطلّ هناك قيمة للمواطنة أو المساواة حينما يتم انتهاك حقوق الأقلية الدينية أو تنتقص بقوة تشريع ديني ما تفرض قيود على حرية الضمير أو وصاية على التفكير، ومن هنا لا يمكن منح الثقة لدولة يُزعم أنها "مدنية" وتحتكر فيها سلطة التشريع شريعة إلهية، وتخضع قوانينها لوصاية سلطة رجال الدين. ففي مثل هذه المواقف يغدو لزاماً على الدولة أن تقوم بتعويض هذا التباين في الحقوق أو المكانة بين المواطنين، وتضمن عدم معاودة انتهاك حقوق الأقليات الأضعف

(٢٥) المصدر نفسه، ص. ١٢٤.

(٢٦) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المعطيات السابقة، ص ١٨٨.

لصالح تأكيد امتيازات أكثرية مهيمنة، بحيث تتمتع الأقلية بالقدر نفسه من المساواة والحرية ذاتها مثل الأكثرية.

المظهر الآخر للتباين في الحقوق بين الأفراد ومكانتهم، الناشئ عن فرض مرجعية إسلامية مسبقة تحدد سقف التشريع والقانون في "الدولة المدنية" يتجسد في فرض وصاية فقهية من قبل رجال دين مسلمين تحديداً، أو صيحاء على الأسرار المقدسة، يسهرون على التفسير وعلى قوينة الشريعة. فلا يعقل، في مثل هذه الحالة، أن يشارك رجل دين مسيحي في الاجتهاد والتشريع، أو رجل علماني، وعندئذ تغدو سلطة التشريع في الدولة حكرًا على المسلمين دون غيرهم من المواطنين، ولن تكون هنالك ضمانات ألا تكون مؤسسات الدولة منحازة لعقيدة دينية معينة، أو لا تكون محكومة بمنطق الشريعة الإسلامية في تعاطيها من الأفراد الذين ينتمون لدين أو عقيدة مختلفة، تفرض عليهم أنماط محددة من السلوك والتفكير والتعبير والاعتقاد.

مع قناعة الإسلاميين- المدنيين الراسخة بأن السيادة العليا ينبغي أن تكون للنص، وبأن الإسلام يعدّ الأساس الأمتن للحكم والتشريع، وطبقاً لهذا المعيار، فإن الأوصياء العارفين بأحكام الشريعة وقواعدها، الساعين إلى تطبيقها، والقادرين على النظر في صلاحية أي قرار أو قانون في ضونها، هم رجال دين من الفقهاء وغيرهم، فما الذي يضمن عندئذ حياد القوانين المطلوب والمؤسسات التي ينبغي أن تظّل عمومية؟ وما الذي يضمن المساواة بين المواطنين في الحقوق الدستورية وفي التعامل العادل سواء أمام مؤسسات الدولة كالقضاء أم في تبوأ المناصب التنفيذية والتشريعية؟

خلاصة القول إن مفهوم المواطنة الذي اعتمده التيار الديني التقليدي، طبقاً لهذا المنظور، لا ينطوي على حقوق دستورية كاملة. وعلى الرغم من إقرار منظريه بتساوي المواطنين من حيث المبدأ، فإن حق الوصول إلى المناصب العامة يخضع - عندهم- لمعايير أخرى، أبرزها اعتبار الوظيفة العامة أمانة وتكليف، وليس حقاً متاحاً لجميع المواطنين^(٢٧) وهذا الاستنتاج الصحيح يؤكد أيضاً مصباح يزدي بالقول: إن المواطنة في مجتمع إسلامي لا تمنح صاحبها حقوقاً دستورية متساوية. تولّى المناصب العامة، مثلاً، تحدهم معايير الكفاءة الأخلاقية وليست معايير الحقوق الدستورية^(٢٨). وبالمثل فإن بعض المفكرين التوفيقيين من الإسلاميين الذين اجتهدوا لإثبات الطابع المدني للدولة فشلوا، بالمقابل، في حسم الطابع الديني لبعض وظائفها، مما يعكس تمييزاً لديهم في مسألة حقوق المواطنين الذين ينتمون لديانة مختلفة، إذ رغم انتقاد محمد سليم العوا لمصطلح (أهل الذمة) لما ينطوي عليه من انتقاص وتمييز، فهو يقول بجواز

(٢٧) المصدر نفسه، ص. ١٢٩.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص. ١٢٦.

تولّي القادر منهم الوظائف العامة في الدولة إلا ما كان، حسب رأيه، ذا صبغة دينية كالإمامة ورئاسة الدولة وقيادة الجيوش في الجهاد والولاية على الصدقات ونحوها... الخ^(٢٩)

ويبدو جلياً، إن مدلول هذا التمييز المستمد من وثيقة آب (١٧٨٩م) لحقوق الإنسان والمواطن، كأول وثيقة رسمية عممت مفهوم المواطنة بالمعنى الحديث، لم يكن اعتبارياً بالمعنيين السوسولوجي والفلسفي. فحقوق الإنسان هي سابقة على نشأة المجتمع، وتدل مقدمة الإعلان على سموها وتفوقها، بوصفها حقاً مقدساً شاملاً وغير قابلة للتصرف تحت طائلة فقدان الكائن لصفته الإنسانية. أما حقوق المواطن فهي تلك الحقوق التي يكتسبها الفرد بوجوده في مجتمع سياسي منظم، ولا يمكن أن يكسبها ويمارسها إلا في نطاق الدولة السياسية- لا في نطاق أية دولة أخرى مقترضة ونتاج مخيلة أيديولوجية- وكنتيجة لحقوقه الطبيعية، فلا وجود لها من دون وجود مجتمع سياسي. ولهذا يغدو الحديث عن المواطنة وحقوقها في "الدولة المدنية"، لا السياسية، ضرباً من الخرافة. مدنية الدولة تطيح بهذا التمييز الراسخ، بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي العمومي، بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين الإنسان والمواطن، بين منظمتي الحقوق، حقوق الإنسان وحقوق المواطن، وتختزلهما في مفهوم "الرعية"^(٣٠) الذي يجعل من الأفراد مجرد أتباع لا يتمتعون بأية حقوق إزاء السلطة التي ينبغي الإذعان لها فحسب.

رابعاً- السياسة والسلطة والسيادة:

مثلاً ليس لمفهوم "الدولة المدنية" نسب تاريخي أو معرفي في الفلسفة السياسية الحديثة أو المعاصرة، كذلك الأمر مع مفهوم "الدولة الإسلامية"، الذي يتعد العثر على أصول تراثية له أو مصادر، سوى تلك المؤلفات التاريخية المشهورة عن "الأحكام السلطانية" في القرن الخامس الهجري للماوردي، وأبي يعلى الحنبلي، والجويني، التي ظهرت في زمن ضعف الخلافة وتدهورها، وقاربت مفهوم السلطة وسوّغت نشؤها على أساس الغلبة أو السطو والاستيلاء.. وهذا

(٢٩) انظر: المصدر السابق، ص. ١٠١.

(٣٠) يجدر بالتنويه إلى غياب مفهوم "الشعب" عن التصورات السياسية لفقهاء العصور الإسلامية الوسيطة كالماوردي وابن تيمية، وكذلك كتابات إسلاميي العصر الحديث إلى حدّ كبير، وعضاً عنه فقد تحدث الفقهاء الإسلاميون عن "العامّة من الناس أو المسلمين" مقابل "الخاصة" أو بعبارة أخرى "الرعية" مقابل "الراعي" حيث عدت "الرعية" بمنزلة "القطيع" أو "الغنم" بحسب تعبير ابن تيمية، الذي يراه "الراعي" وهو الإمام أو الخليفة أو أولو الأمر من بعده. ودور الرعية يقتصر على تقديم الطاعة لأولي الأمر، وهو واجب عليهم اعتماداً على الآية ٥٩ من سورة النساء) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (انظر: إبراهيم سليم)، نحو الدولة المدنية في العالم العربي، المعطيات السابقة، ص. ١٠٢.

الشرط كان كافاً بنظر الفقهاء كي تستحق السلطة الطاعة من قبل الرعية^(٣١) والحال إن هذا التصور، الذي ظلّ سائداً في الفكر الإسلامي عن السلطة طوال قرون، كان يفتقر بشدة إلى مفهوم متكامل عن الدولة لجهة بنائها واختصاصاتها المعقدة ووظائفها. ولا نشهد تحولاً ملموساً في المفهوم إلا مع صدمة الغرب واحتكاك العالم الإسلامي به، حيث ظهر مصطلح "الدولة الإسلامية" كـ(شعار حديث في مصر أوائل القرن العشرين استجابة لضغط تاريخي كان أشده إلغاء الخلافة العثمانية في اسطنبول وسقوط المنطقة في يد الاستعمار الأوروبي)^(٣٢) ومثل هذا الشعار تعويضاً أيديولوجياً ورمزياً عن الشعور بالهزيمة التاريخية والانتكاسة والتفقر. ومع ذلك جازف منظرو الإسلام السياسي المعاصرين في اسباغ كل خصائص وسمات "الدولة الإسلامية" المتصورة على "الدولة المدنية" المفترضة والمنشودة، وألحوا في هذا السياق، مُجمعين، على وجود أصل "للدولة المدنية" في التاريخ الإسلامي، تجسده دولة المدينة المنورة، التي قامت على أساس دستور سمي بـ«وثيقة المدينة»

إن تصور وخطاب الإسلاميين "المدنيين" عن مفاهيم الدولة والسيادة *Sovereignty* والسلطة وعلاقتها يبدو ملتبساً للغاية، يغيب عنه التمييز المنهجي والعلائقي الواضح بينها، وتختلط أحياناً كثيرة بمفاهيم الخلافة الإسلامية والحكم ومفردات السلطانية. كما يغيب عن أغلب كتاباتهم التصور الواضح عن أهمية ودور مفهوم "العقد الاجتماعي" في التأسيس لمفهوم الدولة. كل ذلك يضعنا في مواجهة فيض من النصوص والآراء التي تفتقر للوضوح المنهجي.

وغالباً ما تجاهل كتابات الإسلاميين مسألة نشوء مفهوم السيادة وتطوره، من منطلق أن السيادة بداهة هي مرجعية مفارقة سابقة على وجود الدولة وعلى وجود أيّ تنظيم اجتماعي أو سياسي آخر، وأن وجود هذه السيادة، ذي الطبيعة الكونية المقدسة، وجود بذاته ولذاته، ولا يتعلق بأيّ عقد اجتماعي تأسيسي للدولة أو بارادة الأمة، ومن هنا أيضاً غابت عن مناقشات هؤلاء وكتاباتهم فكرة "العقد الاجتماعي" وأهميتها النظرية والمعرفية.

والحال، إذا بدا لنا وصف الدولة بأنها "ذات سيادة" بداهة مألوفة وشائعة في الأدب السياسي اليوم، فهذه البداهة لم تكن موجودة ومعهودة حتى عهد قريب، وبخاصة في أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي السابقة على نشوء الدولة الحديثة. حيث تعكس فكرة السيادة إعلان الدولة لكيانها المنظم سياسياً وقانونياً على المسرح السياسي، وتبرهن، من خلالها، على قدرتها كسلطة عليا سيّدة، في فرض هيمنتها المطلقة على نطاق إقليم جغرافية معين، تحدّ من خلالها نفوذ الكيانات

(٣١) راجع: جبرون (محمد) وآخرون، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات

وتجارب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٣، ص. ١٦٦.

(٣٢) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المعطيات السابقة، ص. ٤٣٣.

الأخرى المتاخمة لها على التدخل في شؤونها. أي تغدو سلطة قسرية تعلق بشكل شرعي على أي فرد أو جماعة يعيشون في هذا المجتمع.^(٣٣)

يجمع أغلب علماء الاجتماع والعلاقات الدولية والمختصين في تاريخ الفكر السياسي على القول إن مفهوم السيادة كما نعرفه اليوم هو اختراع أوروبي، يؤرخ عادة بنشوء مفهوم الدولة الحديثة وتبلوره في "معاهدة ويستفاليا" *Treaty of Westphalia* في ١٦٤٨م. فقد تأسس أولاً كمبدأ عام في معاهدة ويستفاليا، وبلورت المعاهدة تسوية سلام صممت من أجل إنهاء حروب الدين المزمنة بين الكاثوليك وأعراف مختلفة من البروتستانتية. وأكدت المعاهدة أن المبدأ الذي تأسس الذي تأسس في "معاهدة أوغسبرغ" *Treaty of Augsburg* عام ١٥٥٥م، الذي نص على أن دين الأمير "الحاكم" يصبح دين الدولة وكل سكانها، ولا يمكن لأي دولة أخرى أن تتدخل لتغيير هذا الاختيار. ومع ذلك فقد فصلت ويستفاليا أيضاً بأنه لا يمكن لأي دولة أن تغير الدين الذي كانت تعتنقه عام ١٦٢٤م.^(٣٤) هكذا انتقلت إلى الدولة القومية فكرة السلطة أو القدرة الشاملة، التي كان البابا يدعي احتكارها، ومن خلالها إلى الملك، الذي ما لبث أن أطاحت برأسه ثورة الشعب وانتزع الشرعية بنفسه ولنفسه وجعل تلك السلطة رهناً بإرادته.

والواقع إن العقبة الأساسية، التي كانت تحول دون تشكل الدولة السيادية حتى هذا الوقت، كانت متمثلة في السلطة وعلاقتها بالمرجعية الإلهية المفارقة (فالسلطة كانت إلهية، إذ ذلك، بحيث أن مسألة السلطة كانت هي نفسها مسألة علاقتها بالله)^(٣٥) ومنذ القرن السادس عشر شرع المفكرون بالتصدي لهذه العقبة وإزالتها. ويمكن إيجاز هذا التقدم في أربع خطوات ثورية في الفكر السياسي الحديث. فقد أعلن مكيافيلي *Machiavelli* (١٤٦٩ - ١٥٢٧) استقلال السياسي، وأكد بودان *J. Bodin* (١٥٣٠ - ١٥٩٦) استقلالية السيادة، في حين برر هوبز عقلياً الحكم المطلق انطلاقاً من تصوّر مادي محض لطبيعة الإنسان، الأناني والخائف.. وأخيراً استلهم بوسيه *J.B. Bossuet* (١٦٢٧ م - ١٧٠٤ م) هوبز *Thomas Hobbes* (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وراح يستخدم الكتاب المقدس لتمجيد الملكية المطلقة، (الوراثية)^(٣٦)

ضمن هذا السياق التاريخي بالذات، نشأت نظرية "الحق الإلهي" أو الحكم المطلق، وغدا نموذجاً أو مثلاً سياسياً أعلى، سائداً على نظم الحكم حتى نهاية القرن الثامن عشر، حتى بدأ بالأقول مع الثورة الفرنسية، كانت السيادة أو الدولة تُعرف خلال تلك الحقبة بشخص الحاكم، أي اتحاد الدولة والسلطة المركزية والحاكم في هوية واحدة عرفت بنظرية "شخصانية الدولة"

(٣٣) انظر: لاسكي (هارولد)، الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة كامل زهيري وأحمد غنيم، مقدمة كامل زهيري، دار الطليعة، بيروت د.ت.، ص.٤٠.

(٣٤) درايزك (جون س.)، دنلفي (باتريك)، نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة وتعليق: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٣، ص.٣٣.

(٣٥) شاتيليه (فرانسوا) وآخرون، تاريخ الأيديولوجيات، ج ٢، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٧، ص.٣٠٢.

(٣٦) شفالييه (جان جاك)، المؤلفات السياسية الكبرى: من مكيافيلي إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص.ص ٩- ١٠.

Personalization of State. ضمن هذا الأفق التاريخي بدت نظرية "الحق الإلهي" (في أول عهدها، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة، كما أنها كانت ردّاً على دعواه في أن له حقاً إلهياً في السيطرة على الأمور الزمنية... فإمبراطور فرنسا أخذ سلطته مباشرة من الله، فله إذن حق إلهي في أن يكون حرّاً من التدخل البابوي).^(٣٧) ويعلن لويس الرابع عشر بوضوح: الدولة أنا، وأنا الدولة.

اقتضى هذا الفهم الجديد كلياً للسلطة استقلالاً كاملاً للسياسة عن اللاهوت، لم يكن معهوداً في العصر الوسيط، حيث كانت السلطة، وقتئذ، بمثابة هيكل مقدس وكانت ممارسة السياسة طقساً دينياً يحتكره رجال الدين أو اللاهوت، فهذا العصر لم يعرف من (السياسة سوى ممارسة السلطة، نحن هنا أما سلطات فحسب، وليس للبابا والامبراطور سوى سلطة سياسية، وهما غير معنيين إلا بممارسة السلطة، بتنفيذ الإرادة الإلهية).^(٣٨) من هنا نشأت الحاجة إلى جعل السياسة فعالية دنيوية وبشرية تحديداً، فالحياة الدنيوية في الدولة، هي غير الحياة الدينية في الكنيسة، لا تحتاج لتقويض إلهي، أو نواهٍ ووصايا دينية. وفي حدود ما كان ممكناً فقد غدت السياسة غير معنية بالشؤون الأخروية، بقدر ما انصب اهتمامها على القوة والقدرة على حماية السلطة بكلّ الوسائل، تلك أصبحت غاية السياسة الرئيسية. إن مقارنة السياسة والممارسة السياسية، وفق هذا الفهم، كفعل دنيوي مباشر بصرف النظر عن دلالاته الأخروية أو السماوية، كان نتيجة لتحرير السلطة، وبالتالي السيادة، من المصادرات اللاهوتية، ومن التبعية للسماء لصالح إرادة العاهل بالدرجة الرئيسية وتالياً الأمة. وفي هذا السياق صار الشعب هو المشرّع الوحيد للقوانين، وشيئاً فشيئاً لم تعد للوصايا أو الشرائع الدينية أهمية المصدر الرئيس للتشريع بعد ذلك. هذا الفهم العلماني الخالص للسياسة أسس له مكيافيللي أولاً. وهو ما شكّل قاعدة لنشاط المفكرين وحفّزهم فيما بعد على البحث في طبيعة الدولة والسيادة، وصياغة التصور الحديث عنهما.

على هذا النحو ارتبط ظهور مفهوم السيادة بعقيدة "الحق الإلهي" أو الحكم المطلق، التي كانت عملياً مضادة للنزعة البابوية المتطرفة للهيمنة، واحتلت مكانها على صعيد الالتزام الديني بمكانة السلطة. وبالرغم مما تبدو عليه هذه النظرية من إهاب ديني مقدس، إلا أنها في الجوهر لم تكن عقيدة دينية، رغم وجود عناصر دينية وظيفياً فيها، بيد أنها كانت مختلفة جداً في الأهداف والدور عن نظرية الحكومة الدينية (الثيوقراطية) *Theocracy*، وهذا التمييز لا يبالي به الكثير من منظري الإسلام السياسي وفي كثير من الأحيان يخلطون بينهما بوعي أو دونه، حين يسوغون رفضهم للنظام العلماني. بالمقابل يقدّم هؤلاء نموذجاً شكلياً لمفهوم السيادة والدولة الدينية ونقيضها "المدنية". فهم يعتقدون، بأنه يكفي أن نستبعد حكم رجال الدين وهيمنتهم على السلطة مقابل أن

(٣٧) راندل (جون هرمان)، تكوين العقل الحديث، ج ١، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٥، ص. ٢٩٤.

(٣٨) شاتيليهيه (فرانسوا) وآخرون، تاريخ الأيديولوجيات، ج ٢، مرجع مذكور، ص. ٣١٦.

يستحوذ عليها المدنيين حتى تكون دولة لا دينية ومدنية، وإن كانت خاضعة كلياً للتشريع الديني، وكانت السياسة امتداداً لوصاياه، فهذا الأمر لا يتعارض قطعاً مع مدنيته المزعومة، ولا يثبت عليها الصفة الدينية.

إن نفي وجود طبقة كهنوت أو رجال دين في الإسلام ليس كافياً للاستدلال على لا دينية أو لا إسلامية الدولة، كما إن عدم تبوء فقيه أو شيخ للسلطة السياسية ليس برهاناً على مدنيته. كما يريد الشيخ القرضاوي البرهان على ذلك بالقول، لا توجد في الإسلام طبقة كهنوت تحتكر الدين وتتحكم في الضمائر وتغلق على الناس باب الله، إلا عن طريقها، وهذا برأيه كاف لإثبات مدنية أي مشروع سياسي للإسلام.^(٣٩) وفي السياق نفسه يستعيد محمد عمارة الحجة الذهبية للشيخ محمد عبده لينفي عن الدولة الإسلامية طابعها الديني/ الثيوقراطي مؤكداً إن دولة الإسلام ليست دولة دينية، كما كان الحال في القيصرية البابوية أو البابوية القيصرية. وعلماء الإسلام ليسوا رجال الدين- أكليروس- يحولون- بالوساطة- بين الإنسان وبين الله، أو يملكون سلطان الحكم على العقائد والتحليل والتحرير.^(٤٠)

وتفترض النظرية السياسية الحديثة تمييزاً للسيادة عن الذي يمارسها، بخلاف خطاب أنصار "الدولة المدنية" الذي يشكو في أحيان كثيرة من عدم التمييز بين الحكومة(السلطة) من جهة أولى، وبين السيادة من جهة ثانية، وهذا بالطبع ما يفسر غياب الحديث لديهم عن الدور الفعلي لمؤسسات الدولة، كالبرلمان والمجالس ومؤسسة القضاء. ولهذا السبب بالذات غالباً ما يتجاهلون، في الوقت نفسه، نظرية الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، لأن سيادة "الدولة المدنية" في نهاية التحليل، ليست سوى امتداد للسيادة الكونية المقدسة، كما هو الحال في الدستور الإيراني، يمثلها على الأرض نخبة من الفقهاء أو أهل الحلّ والعقد الأوصياء على الشريعة الإسلامية. وبهذا الاعتبار يستحوذ الأوصياء على المرجعية المقدسة- التشريع الديني الأسمى، السابق على وجود الدولة ذاتها- في أنفسهم سلطة أعلى من السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويحتكرون حق التعبير عن إرادة السيادة في إصدار القوانين وتمثيلها في أن. يؤكد هذا الاستنتاج اعتراف هويدي بالقول: إن سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها حكماً ومحكومين، من شأنه أن ينصب قانوناً أعلى فوق القانون، كما يقيم سقفاً يتعذر اختراقه والعبث به. واستقلال مرجعية التشريع عن سلطة الدولة ونزوات الحكام، يوفر ضماناً مهمة في مواجهة طغيان السلطة التنفيذية.^(٤١)

يتنافس معظم دعاة "الدولة المدنية" في إثبات عدم التعارض بين القول بالمرجعية الدينية العليا) الوحي، أو النص المقدس) للسيادة في الدولة وبين مدنيته، وهذه المفارقة توحد قول الجميع في مدنية الدولة وإسلاميتها في أن. ففي قراءة لؤي صافي لوثيقة المدينة يؤكد بأن(المرجعية العليا في

(٣٩) انظر: القرضاوي (يوسف)، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٧، ص. ٣٦.

(٤٠) عمارة (محمد)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٨، ص. ٣٠.

(٤١) هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، المعطيات السابقة، ص. ١١٣.

النظام الإسلامي لحكم الوحي الإلهي، متمثلاً في نصوص القرآن الكريم، أو حكم الرسول الكريم... نعم يحق لأصحاب الديانات الأخرى، وفق القانون الإسلامي، أن ينظموا شؤونهم تبعاً لأحكامهم وشرائعهم الخاصة. لكنهم ملزمون بالخضوع للمرجعية السياسية الإسلامية العليا لحل المشكلات المتولدة بينهم وبين الجماعة الإسلامية، أو بين جماعات دينية مختلفة^(٤٢)

ويصرح كاتب آخر بوضوح أشد بأن السيادة في أمة الإسلام والسلطة الوحيدة، التي لها مرجعية الأحكام هي "الشريعة الإسلامية" أما دور الشعب في دولة الإسلام فهو محكوم بهذه الشريعة وله سلطة تطبيقها، ورأس هذه السلطة هو ولي الأمر، الذي هو نائب الأمة في سياسة الدنيا بالدين^(٤٣) وفي الاتجاه نفسه، واتساقاً مع سبق، يعترف منافح آخر عن مدنية الدولة، لادينيته وإسلاميتها، قائلاً: إن مصدر السيادة في السلطة الإسلامية أمران: أولاً، سيادة التشريع عقائد وفضائل ومقاصد. ثانياً، سيادة الشعب لتوقف مشروعية القيادة والولاية العامة على من يلتزم بشرائع الإسلام ومبادئه وتأييد الشعب له.... وهذا ما يجعلنا نعتقد بشكل لا لبس فيه، أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية وليست ثيوقراطية^(٤٤)

يتضايق مفهوم السلطة، وبخاصة التنفيذية منها، بقوة مع مفهوم الدولة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر حتى تكاد لا تجد فصلاً بينهما. وبالطبع مثلما لا يجوز اختزال مفهوم الدولة في مفهوم السلطة كذلك لا يمكن اختصار مفهوم السلطة اليوم في مفهوم الحكومة (السلطة التنفيذية) فهي أحد تجليات السلطة العامة، التي بدورها تتجسد في المؤسسة التشريعية والمؤسسة القضائية. ويمكن أن تفهم الحكومة، في هذا السياق، بمعان متعددة، أولاً، يمكن أن تشير إلى الشخص أو الأشخاص الذين يقومون بالقيادة الفعلية عند مرحلة معينة من الزمن.. ثانياً، مع التمييز بين مجالات الحكم المختلفة والمنفصلة، الأكثر حداثة، فهي تشير إلى الشخص أو الأشخاص في السلطة التنفيذية كتمييز عن أولئك الذين في السلطة التشريعية.. المعنى الأخير للحكومة يقتضي النظر إلى الحكومة كجسد أو بناء يحدد السياسة، يعلن القانون وينفذه...^(٤٥)

إن التنكر الطاغ لذي منطري "الدولة المدنية" لهذا التمييز، سواء أكان عامداً أم نتاج جهل معرفي، يفضي بالضرورة إلى التنكر للفصل الذي بات مألوفاً في الدساتير المعاصرة بين السلطات، وفي هذا السياق يتباهى فهمي هويدي معتقداً بأن نظرية الفصل بين السلطات التي توصل إليها الفكر الدستوري وقر ضمانات للحد من طغيان السلطة التنفيذية، لكنه لم يمنح ضماناً للحد من طغيان السلطة التشريعية، بخاصة في الحالات التي يصنع فيها الحاكم القانون. غير أن التصور الإسلامي حلّ ذلك الإشكال، وقدم صيغة تحمي الأمة من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية، حين فرض

- (٤٢) حمادي (مجدي) وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، مصدر مذكور، ص. ١٢٣.
(٤٣) انظر: العميري (أحمد عبدالله)، الدولة المدنية: دراسة فقهية معاصرة، مصدر مذكور، ص. ٨٣.
(٤٤) محفوظ (محمد)، تحرير الديني: الدولة المدنية طريقاً، دار الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٠، ص. ٤٥.
(٤٥) فنسننت (أندرو)، نظريات الدولة، مرجع مذكور، ص. ٥٠ - ٥١.

نموذج التشريع الإلهي كرجع أسمى، لم يكن للبشر أي دور في صنعه.^(٤٦) على هذا المنوال يستخف هويدي بنظرية فصل السلطات، عبر قسر جميعها على الخضوع لسلطة تشريع ديني سابق على وجود الدولة وتوحيدها فيه، متجاهلاً حقيقة إن هذا الفصل بين السلطات هو الذي يخلق توازناً رادعاً بينها من شأنه أن يعزز سيادة الدولة وهيمنتها على الكل، دون أن تتمكن جهة ما من احتكار دورها أو المصادرة عليه.

واقع الحال أن معظم منظري الإسلام السياسي، وطائفة مؤيدي "الدولة المدنية" منهم لا يعترفون بوضعية القوانين، كما تمت الإشارة، وبالمقابل تحلل الشريعة الإسلامية لديهم مكانة سامية، بل هي الأسمى. إن التطرف لدى أكثرهم، بهذا الخصوص، يصل إلى حد الاستنتاج بأن وجود القانون سابق في وجوده على الدولة. فإذا كانت الفلسفة السياسية للدولة الحديثة تقرّ بأن الدولة هي مصدر القانون، وهي نتاج لعقد تأسيسي، فإن الإسلاميين، المدنين، بخلاف ذلك يعتقدون بوجود تشريع سابق على وجود الدولة، تشريع غير بشري مصدره الله أو الوصايا المنزلة، وبالتالي تصبح الدولة الحادثة خاضعة بالضرورة لتشريع سابق على وجودها وأقدم منها. من هنا يمكن أن نستنتج سرّ لامبالاة أو تجاهل الإسلاميين لفكرة "العقد الاجتماعي" التأسيسي، فهم يؤمنون بأن هنالك إرادة غائية، كلية مفارقة، وحدها من شأنها أن تقرر مصير البشر الدنيوي سواء في السياسة أم الاجتماع. إن إخضاع الدولة لمطالب شريعة قبلية، والمصادرة، بوساطتها، على القانون الوضعي، لدى الإسلام السياسي أمرٌ معهود ويفضي في نهاية المطاف إلى التسليم بعقيدة "الحاكمية" التي سبق وأن نظر لها أبو الأعلى المودودي وسيد قطب. لكن هذا الهدف، الحاكمية، يبدو لدى المتحمسين لمفهوم "الدولة المدنية" مقنعاً وناعماً، مضمراً في ثنايا خطاب إنشائي مراوغ يحاول التلمّص من الإفصاح عنه مباشرة كما هو الحال لدى الغنوشي وهويدي والعثماني. يقول حسن الترابي (إن الشريعة تمثل معياراً أعلى من الدستور لأنها مصدر الدستور.. ويشكل الإيمان بعلوية الله ومن بحاكمية الشريعة ضماناً لتوفير الدستور المؤسس عليها..). ثم يضيف مؤكداً (إذا كانت الحاكمية العليا لله فإن نص الشريعة القطعي هو المعيار الضابط لكل ما دون في نظام الأحكام..)^(٤٧) إن ادعاء الترابي بمدينة الدولة في الإسلام لا يتنافى مع هذه الإقرار، من وجهة نظره، حتى لو قادت إلى التسليم بمبدأ الحاكمية.

يتضح جلياً مما سبق، إن أيديولوجية "الدولة المدنية" لدى الإسلاميين هي تكريس لأيديولوجية السيادة غير المفيدة بحدود سياسية أو جغرافية أو اجتماعية، إنما قيودها هي أحكام الشريعة والوصايا القرآنية، وبهذا الاعتبار هي أيديولوجية سلطة السماء، أي الشرائع والوصايا الدينية، التي تُمارس بهذه الصفة. وكما بات مفهوماً تجد السيادة لدى هؤلاء علّة ذاتها في أساس أو مبدأ خارج ذاتها، تبرر بها وجودها. هذا الموقف يماثل إلى حد كبير ما كان سائداً في العصر الوسيط، حيث تبرير السيادة وممارسة السلطة كان يتم باسم الله، أو أي مبدأ ماورائي.

(٤٦) هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مصدر مذكور، ص. ١١٣.

(٤٧) الترابي (حسن)، في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠١٠، ص. ص ٢٩٧-٢٩٨.

دونكم مسألة تفوق الشريعة الدينية وأسبقيتها، كذلك تطغى النزعة الغائية الميتافيزيقية على فهم الإسلاميين لضرورات نشوء الدولة، فهي وجدت لتجسد مقاصد الشريعة، وليس العكس. إن وجودها ينطوي على ضرورة ميتافيزيقية، لتنفيذ مقاصد السماء، وليست لأجل حاجة إنسانية دنيوية. إذ يسلم الإسلاميون جميعاً بأن الدولة ضرورية وجودية، اجتماعية، دنيوية لا يستقيم حال الأمة من دون وجودها، وهم يعتبرون أن إقامتها (واجب ديني لإقامة الشريعة وضرورة إنسانية لا بديل عنها في توفير بقاء الجماعة)^(٤٨) كما يقول الغنوشي.. ويتفقون على اعتبار إقامة الدولة الإسلامية، التي هي "مدنية" من وجهة نظر الغنوشي والترابي وهويدي، واجباً دينياً بمقتضى الأمر الشرعي، (وركنا أساساً من أركان استمرار الاجتماع الإسلامي. لذلك شددوا في مؤلفاتهم على الارتقاء بهذا المطلب إلى مقام الفرض، الذي يتعين استنهاض همم الفرد والجماعة لتحقيقه.)^(٤٩)

خامساً- الديمقراطية والعلمانية:

يتلخص المنطق الذرائعي لدعاة الخصوصية في قولهم إن المجتمعات الإسلامية لها بنية خاصة أو ماهية ثقافية تختلف بصورة جوهرية عن المجتمعات الغربية، المسيحية، وبهذا الحسبان فإن القيم السياسية والفلسفية، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية، التي انبثقت عن ثقافة تلك المجتمعات وعن المشكلات الخاصة التي واجهتها، إنما تنتسب إلى هذا الفضاء السياسي والثقافي الغربي، وبالتالي لا يمكن تعميمها والأخذ بها كحلول للمجتمعات العربية والإسلامية، التي لها ماهية ثقافية وحضارية مختلفة. والمفارقة في هذا الموقف المتمثل في النظر إلى الإسلام على أنه نظام تفكير ثابت، ولا زمني، إن الأصوليين الإسلاميين يشتركون في هذه القناعة مع نقاد الإسلام ومعارضيه، كلٌّ منهما يعكس وجهة نظر الآخر نحو الإسلام،^(٥٠) ويخلصان إلى النتيجة ذاتها. كذلك يتماهى الإسلاميون ودعاة مدنية الدولة منهم في الموقف والمنطق مع العلمانيين المتطرفين، الذين يبشرون بعلمانية زائفة على أساس من الهوية الثقافية، وبخاصة نزعة اليمين العلماني، الذي يسوغ صفة مطلقة على الهوية الغاليكانية *Gallicanism* وانطلاقاً منها يتصوراً متشدداً عن العلمانية ويعيد نسج العلاقة بين الدين والدولة، باعتبار العلمانية هوية قومية وتراثاً ثقافياً، من هنا

(٤٨) الغنوشي (راشد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون- مركز الجزيرة للدراسات، بيروت- الدوحة ٢٠١٢، ص. ٩.
(٤٩) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٧، ص. ٢٢١.
(٥٠) انظر: روا (أوليفيه)، الإسلام والعلمانية، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت ٢٠١٦، ص. ٧٨.

يشدّد جون بوبيرو على ضرورة أن تتخلص العلمانية التاريخية، وكي تكون عقلانية وتعددية، من شياطينها المتمنّلة في العناصر الهوياتيّة، التي تحرّف مسارها.^(٥١) ومن هذا المنظور يعاند فهمي هويدي، بنوع من المكابرة، في ادعاء الخصوصية الثقافية مع آخرين، أمثال: الشيخ القرضاوي وراشد الغنوشي وحسن الترابي، الذين يجمعون على رفض الديمقراطية الغربية مع مرجعيتها الفلسفية وخطابها الحقوقي إجمالاً، وبانتقائية ذرائعية مكشوفة يقتصر اعترافهم بها كأداة لا تتعدى حدود أهداف ومقاصد ووظائف الشورى الإسلامية. إن أهم ذريعة يتخذها هويدي ويتحفظ بها على الديمقراطية في مفهومها الغربي (تتعلق بمبدأ الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية، بحسب قوله، واعتبارها المصدر الذي يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشري، والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث. وهو مبدأ اعتبرته، كما يصرّح، مستحقاً للحفاظ والحذر والمراجعة، ليس اختصاصاً للتجربة الغربية، ولكن احتراماً للذات والتماساً للخصوصية الحضارية).^(٥٢) ثم يشترط للقبول بها أن ألا تكون متعارضة مع أحكام الشرع وقواعده، دون أن يأبه لحقيقة إن الاعتراف بالديمقراطية كخطاب فلسفي وسياسي شامل لأبد وأن يتعارض مع القول بأية مرجعية دينية للحقوق ولمبادئ الحرية السياسية والمساواة.

وعلى المنوال ذاته يعتقد الشيخ القرضاوي: إن معالم الدولة التي يبينها الإسلام إنها دولة مدينة مرجعها الإسلام وليست دولة دينية بالمفهوم الذي عرفه الغرب في تاريخه ويضيف قائلاً (إنها ليست دولة دينية، أو ثيوقراطية تتحكم في رقاب الناس، أو ضمانتهم باسم الحق الإلهي... الحق إنها" دولة مدنية" تُحكم بالإسلام، وتقوم على البيعة والشورى).^(٥٣) ومن هنا يباشر الشيخ بالتشكيك في طبيعة الديمقراطية الليبرالية الغربية وجدواها، التي يصفها بأنها لا مبادئ لها تلتزم بها، ويجب، بحسب رأي القرضاوي مع جوهر تعاليم الإسلام. فلا ينبغي أن تتعدى حدود عملها حدّ الانتخابات النيابية أو المجالس. وعليه لا ضير من استيراد الديمقراطية، آلياتها و ضماناتها، بشرط عدم الأخذ بمرجعيتها الفلسفية. إن السلطة المنتخبة بوساطة هذه الديمقراطية تظلّ ملزمة بالألا تشرّع فيما لم يأذن به الله، الذي يعدّ المشرع الأوّل في ديمقراطية القرضاوي. بينما يشرع البشر لأنفسهم فيما أذن فيه، أي فيما لا نص فيه من مصالح دنياهم.

لا تخرج آراء حسن الترابي ومواقفه بصدد الديمقراطية عن أفق هذا المنظور الإسلامي، المتردد والمتوجس، الانتقائي والذرائعي في الوقت نفسه. إنه يصادر على المطلوب أولاً انطلاقة من الخصومة الأيديولوجية مع المرجعية الفلسفية للديمقراطية واستحقاقاتها السياسية، ومن الارتياح في معاييرها القيمية والحقوقية، مثل) مبادئ حرية التعبير، مكانة المرأة، المساواة بين الجنسين، حرية التفكير والإبداع، و الحرية الإباحية بحسب وصفه) وكذلك رفض منظومتها الثقافية الغربية.

(٥١) انظر: بوبيرو (جون)، العلمانية المزيفة، ترجمة د. عبدالله المتوكل، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٢٠، ص. ٤٩.

(٥٢) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، المعطيات السابق، ص. ٩٨.

(٥٣) القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١، ص. ٣٠.

ويشترك الترابي، ثانياً، مع غيره، في الإيمان المطلق بسمو الشريعة الإسلامية على جميع القوانين الوضعية، والثقة بصلاحياتها المطلقة، التي تتخطى الزمان والمكان. إن التمسك بمبدأ الشورى بديلاً عن الديمقراطية والشريعة كمنظومة قواعد بديلة عن القوانين الوضعية، يحصّنهم بحسب اعتقادهم من فقدان الهوية والانزلاق إلى مهاد العلمانية الملحدة السحيق.^(٥٤) وبالنسبة للترابي لا تعدّ الديمقراطية منهجاً ونظاماً إصلاحياً شاملاً، إنما جزئي ومحدود لا يمانع، كغيره، من الأخذ بها والاستفادة من منافعها في الوصول إلى السلطة. ثم إن "ديمقراطية الشورى" التي يقترحها، لا تضمن أن تظلّ مؤسسات الدولة محايدة في تعاطيها مع المواطنين، أو تحقق المساواة بينهم، طالما ظلت خاضعة لمنطق وأحكام الشريعة أو أيّ لاهوت ديني آخر أو ملزمة بالتقيّد بحدود الشرع الإسلامي.

ومن هذا المنطلق يعمد الغنوشي بذرائعية وانتقائية معهودة عند بقية المثقفين الإسلاميين إلى التمييز بين خطاب الديمقراطية الفلسفي وبين بعدها الأداتي، فيعيد تمثّلها وإعادة إنتاجها للتوائم مع مقتضيات الإيمان والتقوى، فتتحول على يديه، كما يزعم، إلى شورى.

تنطوي هذه الشورى، التي يستعين بها الغنوشي ومعظم الجماعات الإسلامية على نزوع **نوستلجي** رجعي، حنين إلى شكل أولي وبسيط للاجتماع الإنساني، لم يكن له عهد بتحديات المجتمعات المعقدة والحديثة، مثل قضايا التعددية والمساواة بين الجنسين. وهو لا يتعدى مفهوم (التشارور) الذي كان سائداً فيها. وفي هذا برهان على النزوع المضاد للحدّثة لدى أيديولوجية الإسلام السياسي ولدى منظري "الدولة المدنية"، حيث يطمح منظرو الإسلام السياسي بحسب **صموئيل هنتغتون**، إلى أسلمة الحدّثة بدلاً من السعي إلى تحديث الإسلام... الخ^(٥٥)

تفضي بنا هذه المناقشة إلى طرح الأسئلة المفصلية التالية، هل يمكن ممارسة حقوق الإنسان خارج نظام ديموقراطي وتعددي؟ ومن ثم هل يعدّ وارداً أو محتماً الحديث عن نظام ديموقراطي حقيقي دون إعلان حياد الدولة إزاء الأديان جميعاً، أو إزاء أيّة سرديّة أيديولوجية خلاصية، وبعبارة أدقّ دون علمانية؟ وبأخصر القول، هل بوسعنا تصوّر ديمقراطية غير تعددية وغير علمانية؟ والحق، ثمة خلط مقصود لدى الإسلاميين بين الإلحاد والعلمانية لتبرير رفضهم لها من جانب أول. كما أن العديد منهم يتحصنون، من جانب آخر، بذريعة الهوية والخصوصية للتخلص من استحقاقاتها النظرية والعملية السياسية، وتسويغ ديمقراطيتهم المتخيلة "ديمقراطية شوروية" بعد تجريد الديمقراطية من محتواها وأبعادها الفلسفية. وطبقاً لهذا المنهج، يتذرع الإسلاميون من دعاة "الدولة المدنية" لدى رفض العلمانية، بالقول إنها خاصية ثقافية بالغرب المسيحي، ولذا لا يجوز استيرادها ونقلها إلى الثقافة الإسلامية المغايرة عن الأولى تاريخياً وراهناً، واستناداً إليه يرفضون الديمقراطية كنظام سياسي كوني، مؤكدين على هويتهم الدينية وخصوصية بديلهم الأجدى ألا هو "

(٥٤) انظر: جبرون (محمد) وآخرون، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، المعطيات السابقة، ص. ٦٨.

(٥٥) هنتغتون (صموئيل)، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط٢، سطور للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٩، ص. ١٢٩.

الشورى" هذا ما يجزم بشأنه يوسف القرضاوي لدى رفض العلمانية بقوله (إن العلمانية قد تقبل في مجتمع نصراني، ولكنها لا تجد قبولاً عاماً في مجتمع إسلامي أبداً).^(٥٦) ويزعم بعض منافحي مفهوم "مدنية الدولة"، من غير الإسلاميين، لدى النقاش في مغزى الدعوة إلى ديمقراطية غير علمانية، بأنه يمكن تأسيس الديمقراطية دون علمانية صريحة، إنما موارد عبر مفهوم "الدولة المدنية". والواقع ليس هناك من دليل منطقي- معرفي أو تاريخي- عملي على أن مفهوم "الدولة المدنية" مؤهل بالمعنيين النظري والعملي لهذا الدور. فقد ظهر لنا إن الإصرار على "مدنية الدولة" من جانب الإسلاميين ليس سوى مراوغة الهدف منها التنصل والتحليل على المطلب المُلح بضرورة علمانيتها أو حيادها إزاء الدين. فالإسلاميون حتى هذه البرهة لم يسلموا بضرورة تحديث الدولة ولم يؤمنوا بدمقرطتها إلا موارد. كما لا يمكنهم أبداً أن يعلنوا صراحة إن شرعية الدولة وشرعية كل سلطة سياسية هي دنيوية وإنسانية، وليست سماوية مفارقة، طالما وأنهم على اعتقادهم العتيق بمفهوم (الحاكمية) و أن الإسلام دين ودنيا.

إن القول بضرورة المرجعية الإسلامية للتشريع والدولة، كما وجدناه عند أهم منظري الدولة المدنية من الإسلاميين (هويدي، الترابي، القرضاوي، الغنوشي... الخ) يتناقض مع هذا الفهم المشترك والتصور الحديث للدولة، وهذه الضرورة تتخذ في أغلبية الأحيان من الخصوصية الثقافية للأغلبية الدينية مبرراً لها، وهو ما يتنافى مع بدايات النظام الديمقراطي والقاعدة الذهبية للمساواة في المواطنة. ومن الصواب معاودة القول، بضرورة عدم تبرير مطالب الأغلبية المسلمة (بحقوق إضافية أو بمزايا خاصة للأغلبية الدينية في إطار علاقاتهم بالدولة إذا كانوا يريدون فعلاً دولة ديمقراطية قائمة على علاقة بين مواطنين أحرار، ومكونة لحريتهم ومساواتهم أو لمواطنيتهم معاً، وليس من المنطق أيضاً أن يسعوا إلى ذلك بينما هم أغلبية... فمن المفروض أن تقدم الأغلبية الدينية أو القومية التي لا خطر على هيمنتها الثقافية هي نفسها ضمانات تطمئن الأقلية الدينية أو القومية وليس العكس).^(٥٧)

العلمانية هي أيديولوجية السلطة الدنيوية للدولة وفسفتها التي تشرعن وجودها. ومنذ البداية اعتبر مفكرو الحداثة السياسية أمثال (جان بودان، هوبز، اسبينوزا، لوك..)، بمواجهة الهيمنة الأيديولوجية للكنيسة، التي كانت تبرر ممارسة السلطة باسم الله، على أن السيادة هي علة ذاتها وأن الإرادة الحرة هي مصدر كل سلطة سياسية، وأن أساس شرعية السلطة يكمن في الشعب. من هنا أصبح مصدر السلطة داخلياً، وليس من خارجها، وشرعت من هذا الموقع تبرر شرعيتها وتبرر وجودها على هذا الأساس. وبموازاة ذلك أخذت السياسة تنبثق من الذات (الأفراد- المواطنون) التي تحملها وتمارسها، لا من أي مصدر آخر خارجها، و راحت تبرر ذاتها بالبشر لا بالآلهة.

^(٥٦) القرضاوي (يوسف)، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، سلسلة كتاب الأمة، قطر-
الدوحة ١٤٠٢ هـ، ص. ١١٢.

^(٥٧) الخطيب (معزز) وآخرون، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، مصدر مذكور، ص.
٥٤.

بيد أن منظري "الدولة المدنية" من الإسلاميين فهموا، أو أرادوا أن يفهموها، بخلاف ذلك إن العلمانية تعني إنكاراً للدين وتفرضي إلى الإلحاد، واختزلوها هكذا في مبدأ "فصل الدين عن الدولة" متجاهلين اعتبارها شرطاً لأية ديمقراطية محتملة، أو مبدأ فلسفياً لضمان الحريات والتعددية والتسامح. كان هذا التقييم ناشئاً عن ملاحظة تجارب قمعية لنظم سياسية عُدت علمانية (سوريا، تونس، تركيا، الجزائر)، اتخذوا منها نموذجاً لعلمانية الدول في العالم الإسلامي، مستفيدين منها في تشكيل واصطفاً رأي عام ساحط على تلك النظم خلف التيار الإسلامي.

من الصواب القول، إن التاريخ يقدم شواهد كثيرة عن أنظمة علمانية، منحرفة، غير ديمقراطية، لكن من الصعب علينا إيجاد مثال واحد عن نظام ديمقراطي حقيقي، غير تعددي، وغير محايد إزاء الأديان والعقائد الدينية. ليس هنالك نظام ديمقراطي لا يضمن الاختلاف والمساواة بين العقائد، مثلما يتعذر وجود ديمقراطية في ظل انحياز الدولة أو السلطة لرأي أو عقيدة دينية دون أخرى.

الخاتمة:

يكشف تحليل العقل الإسلامي عن مفارقة متأصلة، بنيوية، تستبد بتجاهات التفكير لديه، وتتنبثق عن وعي هوياتي مركزي، مضاد للآخر، وصفه ل. شتراوس بـ(مرجعية مركزية، ثقافية- دينية وإثنية)، وبهذا الاعتبار هو ليس وعياً كونياً، إنما وعياً خاصاً متمركزاً حول ذاته، يعي العالم على أساس ثنائيات متاخمة، متجاورة، متعارضة، متوازية.. الخ لا على أساس علاقات تفاعل جدلية. هو وعي مغلق على ذاته ومكتفٍ بذاته، غير قادر على الانفتاح على الآخر إلا بمقدار طموحه في الهيمنة عليه، وفي حالة العجز عن ذلك يسعى إلى توافقات وتسويات انتقائية معه، تنتهي معه إلى نتائج تلفيقية على الصعيد النظري والعملي، وهنا يكمن لغز الازدواجية، المصاحبة لسلوك ومواقف هذا العقل وتعاطي حامله مع منتجات الحضارة الغربية الثقافية والمادية، التي تطبع الفضاء العام الإسلامي وثقافته.

يقوم منطق هذا العقل على التناظر والتناوب والصدام بين الهويات الحضارية، الثابتة في الزمان. هنا يتعلق الأمر بالموقف الجوهري للهوية والحضارة، كما أشار أوليفيه روا، وقوامه أن يُرى في الإسلام نظام تفكير لازمني وثابت، مؤكداً إن نقاد الإسلام والأصوليين الإسلاميين كليهما في وضع المرأة يعكس أحدهما وجه الآخر ويعززان معاً رؤيتهما للإسلام التي يتقاسمانها ببساطة من خلال عكس الدلالات^(٥٨) والمفارقة المدهشة، في هذا السياق، تكمن في أن أمثال هنتغتون والشيخ القرضاوي يتفقون جميعاً على هذه المقدمات. إنهم يفصلون الثقافة والعقائد والقيم الإنسانية والمبادئ المقدسة المعلنة عن جذورها الواقعية وسياقاتها التاريخية، وعبر قلب أيديولوجي يجعلونها العنصر المحدد والمقرر في التاريخ. هذا هو المنطق، الذي يقول باستحالة التعايش الإيجابي والحوار بين قيم وثقافة الإسلام، والإسلاميين ككل، وبين قيم الحضارة الغربية وثقافتها. وكان أبو الحسن الندوي من أوائل من نادوا بضرورة الانفصال عن الغرب والعالم، وذلك للتخلص من "العبودية الفكرية" للأنموذج أو المثال الغربي، وللمعودة إلى أصالة الإسلام وذلك في كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط

^(٥٨) روا (أوليفيه)، الإسلام والعلمانية، مرجع مذكور، ص ٧٨.

المسلمين؟^(٥٩) وواظب بقية منظري الإسلام السياسي على هذا النهج في تأكيد التمايز الهويّاتي لتبرير رفضهم للمفاهيم السياسية والحقوقية الحديثة.

إذن، الديمقراطية والعلمانية والليبرالية... الخ، من وجهة النظر هذه، ليست مجرد تحدّ أيديولوجي فحسب، وإنما هو تهديد خطير وجدّي للوجود والهوية الإسلاميتين، ولقيم الإسلام المدنية والسماوية. إن احتجاج الإسلاميين على العلمانية تنبع من اعتبارها قيمة خاصّة بالحضارة أو الهوية الغربية المسيحية في مواجهة القيم العالم الإسلامي وهويته، ولهذا نجدهم يتحصنون داخل الهوية الدينية في مواجهة الهيمنة السياسية والثقافية للآخر. يتكئ القرضاوي في رفضه للعلمانية على الحجة التي ساقها قبله الشيخ محمد عبده وأبو الأعلى المودودي، والكثير من الإسلاميين، بالقول: إن ملف العلمانية يجب أن يُغلق لأن هذه الأخيرة تفصل الدين عن الحياة والمجتمع... إن الغرب نادى بالعلمانية ليواجه بها كهنوت الكنيسة الغربية التي وقفت مع الجمود ضد الفكر، ومع الملوك ضد الشعوب... نحن لا توجد لدينا بابوية، ولا كهنوت، ولا "رجال دين"^(٦٠) وبناء على هذه المقدمات يخلص القرضاوي، مع غيره من منظري الإسلام السياسي وشيوخه، إلى الاستنتاج بضرورة أن يطبع العقل السياسي مفاهيمه وأدواته النظرية عن الدولة بطابع إسلامي خالص، بحيث تتسق مع مفاهيم الفقه والتشريع الإسلاميين، وبالتالي يرفضون أن يمنحوا ثقة لا حدود لها للمفاهيم السياسية والحقوقية لفلسفة الحدائث الغربية على حساب مرجعية المفاهيم "السلطانية" الإسلامية، وحتى وإن كانت الأخيرة غير متوائمة مع منطق العصر وخطابه السياسي.

الحافز الذي حفّز البحث نحو التركيز النقدي على كتابات الإسلاميين وخطابهم بهذا الخصوص هو إثبات أن الإسلاميين كانوا أكثر حذراً ويقظة من الليبراليين والديمقراطيين والعلمانيين، فلم يقدموا على أيّ تنازل فكري- عقائدي على منصة مفهوم "الدولة المدنية" للعلمانيين أو الليبراليين، وأنهم كانوا أكثر انسجاماً مع مرجعيتهم الفكرية والمعتدية، ولهذا بدا توظيف المفهوم لديهم غير متعارض مع المبادئ النظرية لخطابهم السياسي، طالما وأنهم يصرون على مدنية الدولة في الوقت الذي يتجاهلون فيه مدنية المجتمع، ولا يقرّون بالفصل القائم بينهما، ويفنون بالتالي أي اعتراف بوجود فضاء سياسي عام ومستقل.

لا يفقه الإسلاميون من مسألة الدولة والحكم سوى أنها أداة سيطرة شرعية للهيمنة على المجتمع وتوجيهه بمقتضى أحكام دينية ومعايير أخلاقية. والمواطن فيها لا يستطيع أن يتمتع بمكانته وحقوقه فيها على أكمل وجه، يتساوى فيها مع غيره، مالم يكن إنساناً صالحاً وفاضلاً طبقاً للمعايير الأخلاقية التي تنشدها السلطة وتفرضها على الجميع. هنا تحلّ الهوية الاجتماعية والدينية للإنسان محلّ الهوية السياسية والحقوقية للمواطن كميّار لاستحقاقات الفرد الحقوقية. والحقّ إن المواطن في الدولة الحديثة لا يحتاج إلى أيّ تسويغ أخلاقي أو دنيي كميّار لإثبات استقلاله السياسي وجدارته

(٥٩) انظر: مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، المعطيات السابقة، ص.

٢٢٠.

(٦٠) القرضاوي (يوسف)، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١، ص ١٧٥.

بالحقوق، ومن هنا تبدو هوية المواطن في " الدولة المدنية" مقيدة إلى حدود انتمائه الأخلاقي والديني وتنمته مع هذا الانتماء في غالب الأحيان.

علاوة على ذلك فإن الإسلاميون يسبغون على ذرائعهم هذه قدسية ما في النظرة إلى الدولة كأداة، إنها ذرائعية غائبة كما وجدنا. وهنا تكمن ضرورة الدولة، بصفاتها ضرورة وجودية، لإقامة الشريعة وأحكامها الإلهية، وقداسة هذه الوسيلة أو الأداة لا تنفصل عن الغايات المقدسة التي تسعى إلى تحقيقها. ويشترك معظم الإسلاميون في القناعة بهذا الخصوص، بأن إقامة دولة الشريعة واجب ديني مقدس وركن رئيس من أركان استمرار الجماعة أو الأمة الإسلامية.

إذن " الدولة المدنية" المنشودة، بهذا الاعتبار، ليست وليدة عقد اجتماعي بين الأفراد، مثل بقية دول العالم الحديث، لأن تسويغ وجود الدولة وتفسيره بضرورة تحقيق مقاصد السماء والخضوع لمطالب الشريعة الدينية، المستمدة من النص المقدس وغاياته، يتعارض مع فكرة الدولة الحديثة القائمة على العقد الاجتماعي.

نستنتج من تلك المعطيات وغيرها، إن أطروحة " الدولة المدنية" التي رفع لواءها الإسلاميون المعاصرون وتحمسوا لها كانت بمثابة تعويض عن إخفاق خطاب الإسلام السياسي في الدولة على مستويين من مستويات تجربة العمل السياسي المباشر لحركات الإسلام السياسي. الأول تعويض عن مأزق علاقتها مع النموذج الحديث للدولة الوطنية، الذي عدّوه نموذجاً غريباً وعلماً، وكان هو السبب في تشردم الأمة الإسلامية وعاملاً من عوامل ضعفها وانحطاطها، بحسب اعتقادهم، ومن هنا اقترحوا بداية بديلهم المنشود وقتئذ، الدولة الإسلامية.

المستوى الآخر، عجز حركات الإسلام السياسي عن تحقيق مشروعها السياسي وتجسيده في كيان الخلافة أو الدولة الإسلامية، أو دولة الحاكمية المقدسة، رغم التاريخ الصدامي، العنيف والدموي، مع الدولة الوطنية. فقد أدرك هؤلاء تدريجياً استحالة انجاز ذلك في الظروف الراهنة، وفشلوا في اقناع المجتمعات الإسلامية بقداسة مشروعها وحميتها. وكان لابد من الانتقال إلى تقديم تصوّر جديد عن الدولة أقل إثارة للمخاوف المتعلقة بالحرريات الفردية وحقوق الأقليات والتعددية، ويرتكز في الوقت نفسه على القيم والمبادئ العقدية لخطاب الإسلام السياسي، دون تقديم أيّ اعتراف أو تنازل لمفاهيم العلمانية والديمقراطية.

مفهوم " الدولة المدنية" مفهوم تعويضي إذن، ناجم عن هذا الإخفاق على المستويين، بضمن الحفاظ على مبدأ الإسلام " دين ودولة" ولا يتعارض معه. إنه امتداد ناعم وسلس لمفهوم " حاكمية الله" بلغة ومفردات أخرى وفي إهاب خطاب ليبرالي شكلاً، يبرر التننوع لمواجهة الاستبداد واحتلال صدارة الاحتجاجات الشعبية وانتفاضات الشارع العربي ضده، ومن ثم احتوائها والتحكم بمساراتها وفق أجندة أيديولوجية وسياسية خاصة وتوجيهها وصولاً إلى الغاية القصوى، أي السلطة.

من هنا نخلص إلى القول بأن مفهوم " الدولة المدنية" عدّ بمثابة المحالة للانتقال من مفهوم أيديولوجي وفقهي تقليدي عن الدولة، لم يعد من المجدي المراهنة عليه سياسياً إلى التركيز على مفهوم لا يثير الشبهة حول دينيته، أقرب إلى المفاهيم العصرية الشائعة ولا يخلو في الوقت نفسه من المقاصد الفقهية والأهداف الأيديولوجية ذاتها، فهو يحتفظ بكل العتاد المفاهيمي والأيديولوجي للدولة الإسلامية، التي بشر بها المودودي والبنا وسيد قطب، وإن بمستويات متفاوتة من الوضوح

والدقة والدلالة. وفي هذا السياق تبدو التنازلات الفكرية الظاهرية التي قدّمها أمثال هويدي وسعيد العثماني على هوامش المفهوم ومتونه، تلك المتعلقة بقضايا المواطنة والتعددية وحقوق الأقليات، مجرد استعراض تنظيري على بنية نصيّة عقدية، صلبة وكثيفة بالمصادرات، التي تتعارض مع مبادئ الدولة السياسية الحديثة ومنظومة قيم حقوق الإنسان والمواطنة.

يسجل لمفهوم "الدولة المدنية" تفوقاً أيديولوجياً وتعبوياً عملياً على مفهوم "الدولة الإسلامية"، استطاع خلاله أن يستقطب حوله طيفاً كبيراً من المتحمسين للتغيير وللتخلص من الاستبداد، وإن بصورة عابرة. وبناءً عليه لا يسجل هذا التطور تحولاً جوهرياً في خطاب الإسلام السياسي، إنما الجديد فيه هو الحاصل على مستوى اللغة والعلاقة التواصلية مع الآخر بهدف استدرجه بسهولة إلى قواعد اللعبة السياسية واقناعه بما يجب القيام به وتوجيهه.

إن التحول من فكرة دولة "الحاكمية لله" مباشرة إلى "الدولة المدنية" لم يكلف خطاب الإسلام السياسي شيئاً من شرعيته الأيديولوجية، لكن بالمقابل كانت ضريبة التحول من الدولة الحديثة، الديمقراطية والعلمانية، إلى بديلها "المدني" مكلفة بالنسبة لخطاب الحداثة والتنوير في العالمين العربي والإسلامي، وعلى الصعيدين المعرفي والأيديولوجي. إذ اضطرّ أنصاره إلى تقديم الكثير من التنازلات المبدئية، ويلجأوا للعديد من المساومات الفكرية والتسويات على حساب اتساق خطابهم المعرفي والفكري لقاء القبول بهذا المفهوم، الذي يمكن اعتباره، كما تبين، تحريفاً للشروط النظرية والأيديولوجية للدولة الحديثة.

هكذا ينتهي بنا التحليل إلى الاستنتاج بأن مفهوم الدولة المدنية، الذي ابتكره منظرو الإسلام السياسي خلال العقود الأخيرة، وتحمس له عدد غير قليل من الليبراليين والديمقراطيين واليسار، هو مفهوم أيديولوجي بامتياز، مثلّ تعبيراً مخادعاً عن هذا الطموح الأيديولوجي لدى هؤلاء للتحايل على مفهوم الدولة السياسية واستحقاقاتها الدنيوية العلمانية، وأيضاً الرغبة السياسية، المباشرة والدفينة، في احتكار السلطة والهيمنة عليها تحت عناوين غير دينية، والتنصل تالياً من الإقرار الصريح بالنظام الديمقراطي التعددي، الذي يضمن المساواة السياسية بين المواطنين.

- ثبت بمصادر البحث ومراجعته.

أولاً- المصادر:

- إبراهيم (سليم)، نحو الدولة المدنية في العالم العربي: دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المثقفين العرب حول العلمانية والدين والدولة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي ٢٠١٢.

- الترابي (حسن)، في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠١٠.

- الخطيب (معتز) وآخرون، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، جسور للترجمة والنشر، بيروت ٢٠١٦.

- العميري (أحمد عبدالله)، الدولة المدنية: دراسة فقهية معاصرة، غراس للنشر والتوزيع، الكويت ٢٠١٧.
- الغنوشي (راشد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون- مركز الجزيرة للدراسات، بيروت- الدوحة ٢٠١٢.
- القرضاوي (يوسف)، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٧.
- القرضاوي (يوسف)، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام: تونس وتركيا نموذجاً، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن ٢٠٠٢.
- القرضاوي (يوسف)، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، سلسلة كتاب الأمة، قطر- الدوحة ١٤٠٢ هـ.
- القرضاوي (يوسف)، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١.
- القرضاوي (يوسف)، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١.
- المحمود (عبدالرحمن بن صالح)، الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني: دراسة عقديّة، دار الفضيحة للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠١٣.
- داود (وفاء على)، إشكالية هوية الدولة: جدلية الدولة التثوقراطية والمدنية العلمانية في ظلّ انتفاضات الربيع العربي، مكتبة الوفاء القانونية. الإسكندرية ٢٠١٥.
- عمارة (محمد)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٨.
- عودة (جاسر)، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ٢٠١٥، ص ١٦. ص ٢٤.
- غزال (خالد)، من الدين إلى الطائفة: في ضرورة الدولة المدنية، دار الساقى، بيروت ٢٠١٥.
- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٦.
- مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٧.
- محفوظ (محمد)، تحرير الديني: الدولة المدنية طريقاً، دار الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٠.
- هويدي (فهمي)، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٣.

ثانياً- المراجع:

- الموسوي (أنور غني)، الأصول القرآنية في بطلان الدولة المدنية، دار أقواس للنشر، العراق ١٤٤٣ هـ.
- بوبيرو (جون)، العلمانية المزيفة، ترجمة د. عبدالله المتوكل، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٢٠.

- جبرون (محمد) وآخرون، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٣.
- جونز (أ. هـ. م.)، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.
- حمادي (مجدى) وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١.
- حوراني (البرت) الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، تر: كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨.
- درايزك (جون س.)، دنفلي (باتريك)، نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة وتعليق: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٣.
- راندل (جون هرمان)، تكوين العقل الحديث، ج ١، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٥.
- روا (أوليفيه)، الإسلام والعلمانية، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت ٢٠١٦.
- رويث (هنري بينا)، ما العلمانية؟، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
- شاتيليه (فرانسوا) وآخرون، تاريخ الأيديولوجيات، ج ٢، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٧.
- شفالييه (جان جاك)، المؤلفات السياسية الكبرى: من ماكيافيلي إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠.
- غوشيه (مارسيل)، الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت ٢٠٠٧.
- فنسنت (أندرو)، نظريات الدولة، ترجمة مالك أبو شهوة ومحمود خلف، دار الجبل، بيروت ١٩٩٧.
- لاسكي (هارولد)، الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة كامل زهيري وأحمد غنيم، مقدمة كامل زهيري، دار الطليعة، بيروت د. ت.
- مياي (ميشيل)، دولة القانون: مقدمة في نقد القانون الدستوري، نشر وترجمة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢.
- هنتغتون (صموئيل)، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط ٢، سطور للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٩.