

تصورات حول نموذج الحكم الإسلامي  
(فرضية الدولة المستحيلة لوائل حلاق نموذجاً)  
(دراسة نقدية)

أيمن قاسم الرفاعي  
[aymanalrefai@yahoo.com](mailto:aymanalrefai@yahoo.com)  
Mobile: 00974 7745 0066

إشراف  
الأستاذ الدكتور / لؤي صافي

بحث عن رسالة ماجستير في السياسة العامة في الإسلام - كلية الدراسات الإسلامية  
جامعة حمد بن خليفة - الدوحة - قطر

## ملخص

تتعلق إشكالية الدراسة من أن الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام يعاني من نقص وضعف، وعدم تكامل في نظريته في السياسية العامة. وبسبب هذا النقص والضعف، فقد اختلفت الآراء والدراسات بشأن فكرة الحكم والدولة في الإسلام بشكل كبير جداً، حتى بلغت حدّ التباين والتضارب التام - في أحيان كثيرة - حول المفهوم والماهية والأسس والمبادئ، وحتى حول مدى ارتباط هذه الفكرة بالإسلام كدين وشريعة، وكذلك حول مدى توافرها مع نموذج العصر الذي نعيشه، والمتمثل في الدولة الحديثة، وطريقة تفاعلها معها، والأشكال التي يمكن أن تأخذها في ظل مفاهيمها الحديثة.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية قمنا في هذا البحث ومن خلال نمط الأبحاث المقارنة، بدراسة فرضية الدولة المستحيلة لوائيل حلاق نموذجاً وفرضية مركزية، قام ببناء هيكل البحث بالاعتماد عليها، حيث تمت عملية مقارنتها ومقاربتها بالأفكار والأطروحات الأخرى، والتي شملت الأطروحات التي تتأسس على فكرة الدولة والحكم في الإسلام، مثل أطروحة (الخلافة) التراثية لدى أصحاب النظرية الاتباعية، وأطروحة الدولة الإسلامية لدى أصحاب الإسلام السياسي، والأطروحات الأخرى الناقدة لفكرة الدولة الإسلامية كأطروحة الدولة المستحيلة وما قاربها، أو تلك المعارضة بشكل عام لها كما هي عند العلمانيين وسواهم. وقد تم ذلك من خلال دراسة كل تلك الأفكار دراسة علمية واعية بكل تناقضات الفرضيات والحجج. حيث خلص البحث إلى نتيجة يرجح من خلالها بعض الآراء التي تتعلق بكلا مفهومي؛ الدولة الحديثة والحكم الإسلامي، والتي تتبنى؛ أن نموذج الدولة القومية الحديثة يعاني من وجود مأزق أخلاقي حقيقي، وأن نموذج الدولة الإسلامية، هو طرح غير ناضج حديثاً وغير راسخ إسلامياً.

## أهداف الدراسة:

- 1- الإسهام بقراءة نقدية إشكالية طبيعة وآلية عمل منظومة الحكم في الإسلام من خلال تصورات حول نموذج الحكم الإسلامي من خلال طبيعة وآلية عمل منظومة الحكم في الإسلام.
- 2- طرح النقاشات الفلسفية المعمّقة التي خاضها حلاق في معرض نقده للدولة الحديثة والحداثة عموماً، إلى الغوص في لُجج الفلسفة الأخلاقية والسياسية والابتعاد عن غاية هذا البحث الأساسية، كدراسة بحث مقارن في السياسية، إلى الجدل الفلسفي والنقاش التنظيري.
- 3- عرض أهم الأفكار التي تختصر رؤية حلاق للدولة الحديثة، بما يخدم عملية المقارنة بينها وبين الحكم الإسلامي، على ألا يؤثر ذلك في عمق الفكرة الأساسية التي قدمها حلاق حول الدولة الحديثة ومدى قوة البناء المنهجي الذي تركز إليه في الدفاع عن حجيتها العلمية في هذا البحث.
- 4- إيضاح مفهوم الدولة الحديثة والأسس والسمات التي لها، سواء فيما تبناه حلاق في منظوره أم في الطرح الأخر المخالف أو المغاير والذي يساعد على رسم الملامح الكلية لهذا المفهوم وأبعاده، بما يتناسب مع حجم وحاجة وغاية هذا البحث.

## المنهج المتبع:

قمت بالاعتماد على المنهج التاريخي كما تطلب البحث أحيانا استخدام الأسلوب التحليلي، وكذلك المنهج الوصفي الذي يقوم على وصف الظواهر واستقرائها.

## الكلمات المفتاحية:

الحكم في الإسلام، الإسلام السياسي، فرضية الدولة المستحيلة، الفكر السياسي الإسلامي

## Perceptions of the Islamic Governance Model (The Impossible State Hypothesis by Wael Hallaq as an Example) (Critical Study)

### Abstract

The problem of the study stems from the fact that Islamic political thought in general suffers from deficiency, weakness, and lack of integration in its general political theory. Because of this deficiency and weakness, opinions and studies regarding the idea of governance and the state in Islam differed greatly, to the point of complete discrepancy and conflict - in many cases - about the concept, what it is, the foundations and principles, and even about the extent to which this idea is related to Islam as a religion and Sharia, as well as about the extent of its compatibility With the model of the era in which we live, represented in the modern state, the way it interacts with it, and the forms that it can take under its modernist concepts.

Based on this problem, in this research and through the style of comparative research, we studied the impossible state hypothesis by Wael Hallaq as a model and a central hypothesis. Islam, such as the thesis of the heritage (Caliphate) for the followers of the following theory, and the thesis of the Islamic state among the owners of political Islam, and other theses criticizing the idea of the Islamic state, such as the thesis of the impossible state and what is close to it, or that opposition in general to it as it is among the secularists and others. This was done by studying all these ideas with a conscious scientific study of all the contradictions of the hypotheses and arguments. Where the research came to a conclusion through which some opinions regarding both concepts are likely; The modern state and Islamic rule, which adopts; That the modern nation-state model suffers from a real moral dilemma, and that the Islamic state model is an immature modernist and non-Islamically rooted proposition.

#### Objectives of the study:

- 1- Contribute to a critical reading of the nature and mechanism of action of the system of governance in Islam through perceptions about the model of Islamic governance through the nature and mechanism of work of the system of governance in Islam.
- 2- Presenting the in-depth philosophical discussions that Hallaq had in his critique of the modern state and modernity in general, to dive into the depths of moral and political philosophy and to move away from the main purpose of this research, as a comparative research study in politics, to philosophical debate and theorizing debate.
- 3- Presenting the most important ideas that summarize Hallaq's vision of the modern state, in a manner that serves the scientific comparison between it and the Islamic rule, provided that this does not affect the depth of the basic idea presented by Hallaq about the modern state and the extent of the strength of the methodological structure on which it is based in defending its scientific authority in this research.
- 4- Clarifying the concept of the modern state and the foundations and features that it has, whether in what Hallaq adopted in his perspective or in the other contradictory or different proposition, which helps to draw the overall features of this concept and its dimensions, in proportion to the size, need and purpose of this research.

**Approach:** I relied on the historical method, as the research sometimes required the use of the analytical method, as well as the descriptive, which is based on describing and extrapolating phenomena.

**keywords:** *Governance in Islam, political Islam, the impossible state hypothesis, Islamic political thought*

## تمهيد

من أبرز سنن الله تعالى في خلقه، هي سنة الاختلاف؛ الاختلاف في الخلق والتصوير، والاختلاف في السلوك والنهج، والاختلاف في الاعتقاد والرأي. حيث كانت سنة الاختلاف هذه، المحرك الحقيقي لعجلة التاريخ والتطور على السواء. وقد خضعت الأمة الإسلامية - كسائر الأمم والحضارات - لقانون الدورة الحضارية هذا، فمنذ أسس النظم الأولى، التي أسسها الرسول - عليه الصلاة والسلام- في مجتمع المدينة المنورة، ثم ما تلا ذلك مما تجسد في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي والعباسي والعثماني، وصولاً إلى مرحلة الاستعمار الغربي ثم واقعا المعاصر، مرت هذه الأمة بأحوالٍ وأطوارٍ شتى عبر تاريخها الممتد لأكثر من أربعة عشر قرناً. وبالتوازي مع هذا التطور للأمة الإسلامية في حضورها الحضاري على الأرض خلال مسيرتها الزمنية تلك، كان هناك تغير وتطور كبير للواقع العملي والمفهوم النظري للحكم وأسس النظام السياسي الناظم لشؤون هذه الأمة (خليل، 2017م، ص 20).

ونتيجة لذلك، فقد تطور نظام الحكم الإسلامي شيئاً فشيئاً عبر العهود المختلفة، وتعددت مسائل الحكم أيضاً شيئاً فشيئاً بشكل أكبر عما كانت عليه، فتوالت قضايا جديدة واجهت الخلفاء والأمراء لم تكن واضحة في كتاب الله وسنة نبيه، ولا حتى في سنة الخلفاء الراشدين، والتي شكلت منهاجاً يقتدى به لسائر العهود. فكان لزاماً على علماء الأمة ومفكريها - جيلاً بعد جيل- وضع أسس فكرية نظرية من واقع الضرورة والحاجة، لتفصيل وتحديد العديد من القضايا السياسية والإدارية بشكل نظري، مستندين في ذلك إلى النصوص المؤسسة (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ومستأنسين بحوادث الزمان واجتهادات السابقين، وكذلك كتابات وفكر الآخرين من سائر الأمم، وذلك من أجل أن ينزل هذا الفكر الجديد لديهم منزله لدى أهل الحكم والسلطة في سياسة البلاد والعباد.

وبسبب ذلك فإن الآراء تختلف كثيراً حول نموذج الحكم الإسلامي انطلاقاً من مفهوم الدولة الإسلامية وماهيتها ومدى ارتباطها بالإسلام كدين وشريعة، ومدى انسجامها وتلاؤمها مع النموذج المهيمن في هذا العصر (الدولة القومية الحديثة) بمفهومها الغربي وفلسفتها التنويرية، والأشكال التي يمكن أن تأخذها بالنظر إلى أسسها والميتافيزيقيا التي تستند إليها، وكذلك سائر التفاصيل الأخرى التي تتعلق بهذا المفهوم.

يناقش البحث فرضية طرحها وائل حلاق في كتاب الدولة المستحيلة "مفهوم الدولة الحديثة" أو ما يعرف اصطلاحاً باسم "الدولة القومية" "Nation – State".\* وكانه بهذا الاستفتاح يحاول أن يلخص فكرته النقدية ابتداءً حول الدولة الحديثة بشكل عام، على أنها تمثل إله هذا العصر، وذلك بحسب مفكرها والأسس التي بنيت عليها والأدبيات التي نظرت لها. كما ناقشت البعد الأخلاقي بشكل أساسي، والذي يرى أنه يمثل (إشكالية المشروع الحديث) برمته، التي تتلخص في أن تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك، كان في جوهر المشروع الحديث، وهو ما أدى إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البيغض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفر لها كلاً من الاستغلال المادي والقيمة. حيث يشكل هذا البعد الأخلاقي، المحور الأساسي الذي دارت حوله فكرة الأطروحة وبالتالي الفرضية ككل.

\* Nation-State: A sovereign state of which most of the citizens or subjects are united also by factors which define a nation, such as language or common descent.)، "nation-state" ([https://en.oxforddictionaries.com/definition/nation\\_state](https://en.oxforddictionaries.com/definition/nation_state)).

وسيركز البحث على مناقشة هذا التصور الذي قدمه حلاق للدولة الحديثة والنقد الذي أبداه حولها وحول الحداثة بشكل عام، مع الحرص ألا نقودنا النقاشات الفلسفية المعمّقة التي خاضها حلاق في معرض نقده للدولة الحديثة والحداثة عموماً، إلى الغوص في لجج الفلسفة الأخلاقية والسياسية والابتعاد عن غاية هذا البحث الأساسية، كدراسة بحث مقارن في السياسية، إلى الجدل الفلسفي والنقاش التنظيري، لذلك سنجتهد لعرض أهم الأفكار التي تختصر رؤية حلاق للدولة الحديثة، بما يخدم علمية المقارنة اللاحقة بينها وبين الحكم الإسلامي، على ألا يؤثر ذلك في عمق الفكرة الأساسية التي قدمها حلاق حول الدولة الحديثة ومدى قوة البناء المنهجي الذي تركز إليه في الدفاع عن حجبتها العلمية في هذا البحث.

وبناء عليه، سيتم تناول رؤية حلاق للدولة الحديثة بالدراسة من خلال نقطتين أساسيتين:

(1) مفهوم الدولة الحديثة.

(2) سمات وخصائص الدولة الحديثة.

ومن ثمّ، سنقوم بمناقشة هذه النقاط من خلال وجهات نظر إما متوافقة مع رؤية حلاق من حيث المبدأ ولكن مختلفة في الطرح، أو ناقدة ومغايرة لها تماماً، ودون التعمق في النقاش الفلسفي وعرض الآراء المتعددة الموافقة والمخالفة، رغبةً في الوصول إلى الهدف من هذا البحث بأفضل وأقصر الطرق المؤدية إلى إيضاح مفهوم الدولة الحديثة والأسس والسمات التي لها، سواء فيما تنبأه حلاق في منظوره أم في الطرح الآخر المخالف أو المغاير والذي يساعد على رسم الملامح الكلية لهذا المفهوم وأبعاده، بما يتناسب مع حجم وحاجة وغاية هذا البحث.

## النظام السياسي في الإسلام

يمثّل موضوع النظام السياسي في الإسلام وبخاصة الحكم منه - كنقطة مركزية - الأساس الثاني الذي تناوله حلاق في معرض مناقشته لإثبات فرضية استحالة الدولة الإسلامية، وقد حاول من خلال هذا الأساس تقديم تصوّره لهذا النظام وطبيعته في تأصيل منهجي خاصٍ أتبعه بُغية إثبات تعارض هذا التصور الذي قدمه لنظام الحكم الإسلامي، مع ما أثبتته في الفصل الأول من كتابه حول موضوع الدولة الحديثة، وذلك بعد ما قام به من تأصيل منهجي فلسفي خاص أيضاً؛ حيث ركز في هذا الموضوع على أربعة جوانب أساسية شكلت التصور الذي يراه حول طبيعة النظام السياسي في الإسلام، وحددت أهم ما يميز هذا النظام عما سواه، وهذه الجوانب هي:

✓ المصطلح وطبيعة النظام السياسي في الإسلام.

✓ المبادئ والقواعد الأساسية التي يقوم عليها نموذج الحكم الإسلامي.

✓ طبيعة وآلية عمل منظومة الحكم في الإسلام.

✓ السمات والخصائص التي يميّز بها الحكم الإسلامي.

نتناول هذا التصور الذي قدمه حلاق، وندرس أهم أفكاره والنقاط المحوريّة التي قدّمها في إطار الجوانب الأربعة السابقة، وذلك من خلال مناقشة هذه الرؤية الخاصة في ضوء نوعين من الأفكار:

**الأول:** يمثل أفكار وكتابات بعض المفكرين السياسيين الإسلاميين ابتداءً برواد ومفكري النظرية الاتباعية (التقليدية) (صافي، 2001، ص 33) للنظام السياسي الإسلامي التي تشكّل العصب المركزي الذي يستقي منه مفكرو الأمة أفكارهم حول النظام السياسي في الإسلام، مثل الرواد الأوائل (كالماوردي والجويني وابن القيم...)، والمتأخرين المحافظين (كأبي

الأعلى المودودي وأبي بصير الطرطوسي...)، وانتهاءً بالمفكرين الإسلاميين الحدائين على اختلاف توجهاتهم من أمثال (طه عبد الرحمن ولؤي صافي ومحمد سليم العوا وراشد الغنوشي...).

**الثاني:** يمثل أفكار ورؤية بعض المفكرين الذين قدموا رؤى جريئة مشابهة لرؤية حلاق حول نظام الحكم السياسي في الإسلام مثل (علي عبد الرازق وعبد الوهاب الأفندي وبرهان غليون...)، وأولئك أيضاً الذين قدموا نقداً علمياً لفرضية الدولة المستحيلة ذاتها - كما مر معنا في المقدمة - ومفكرين آخرين سيُتم التّطرق إليهم في مواضع الاستشهاد الخاصة بهم.

## 1) المصطلح وطبيعة النظام السياسي في الإسلام

جاء في حديث الخلافة المشهور عن حذيفة بن اليمان؛ (قال رسول الله: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت" (مسند أحمد، 34/1).

تتبع أهمية هذا الحديث في كونه عمدة الحالمين بالخلافة ومعظم أتباع الإسلام السياسي، نظراً لتصحیح الشيخ الألباني وتحسين عدد من أهل الحديث له من جهة، ولما فيه من نقاط مهمة يتناولها الكثير من أهل الفكر السياسي تأييداً أو نقداً لهذا الحديث في بسط أفكارهم وعقدها من جهة ثانية، خاصةً مع تطابق بعض أوجه التأويل له مع الوقائع التاريخية التي مرت بها الأمة.

لكننا سنتوقف في بحثنا مع هذا الحديث عند نقطة محورية واحدة فقط، ألا وهي فكرة (المصطلح) بحد ذاته، والذي أستخدم في الحديث للتعبير عن طبيعة الحكم القائم في المسلمين. فلقد خصص لكل مرحلة سياسية مصطلحها الخاص، والذي يعبر عن طبيعة وخصائص النظام الحاكم السائد فيها، فمن النبوة إلى خلافة على منهاج النبوة، ومنها إلى ملك عاض، ثم إلى ملك جبري، ثم لتعود الخلافة، في إشارة إلى أهمية المصطلح في تمييز أمرين هاميين؛ الأول: هو الطبيعة الخاصة للنظام السياسي في كل مرحلة والأسس التي يقوم عليها، والثاني: هو المرحلة الزمنية وخصوصيتها في التأثير في طبيعة هذا النظام. لكن ورغم التمييز الذي ورد في الحديث لكل مرحلة من المراحل التي أشار إليها الحديث، إلا أن الحكم الإسلامي دائماً ما كان يوصف في كتابات وأدبيات الفكر السياسي الإسلامي بـ "الخلافة أو الإمامة" حصرياً حتى بداية القرن العشرين تقريباً. حيث حدث بعد ذلك بعض التحول وأصبح عدد من مفكري المسلمين الحدائين منهم وحتى الاتباعيين يفضلون استخدام مفهوم (الدولة الإسلامية) عوضاً عن (الخلافة)؛ نزولاً عند مقتضيات العصر، وتوطئة كذلك لعرض أفكارهم وتصوراتهم الخاصة التي تستلزم إدخال جديد أو تغيير مفهوم عما نشأت عليه النظرية الاتباعية للحكم في الإسلام، وذلك بشكل يتناسب مع التحديث الذي غزا البلاد وبخاصة إبان الحقبة الاستعمارية وما فرضته، خاصة في شكل الدولة من خلال نموذج الدول الوطنية.

وحول أهمية هذا التحول ومبرراته يرى لؤي صافي أنه حتى لو أثار التحول إلى مصطلح "الدولة الإسلامية" عوضاً عن المصطلحات التراثية "الخلافة والإمامة" تحفظات منهجية أو تراثية مبررة لدى البعض، إلا أن الموضوعية والضرورة الزمنية (بما وصل إليه الفكر السياسي المعاصر من تطور) يحتم السير نحو هذا التحول لأنه يتعلق بتحديد مفاهيم سياسية أساسية، وليس فقط بقضية شكلية تتعلق بالألفاظ، لأنه من المعلوم أنه لا مشاحة في الاصطلاح طالما أن الدلالة المفاهيمية واحدة لهذه المصطلحات، لكن عندما تكون للمصطلحات دلالات مفاهيمية وأبعاد توظيفية مختلفة سواء أكانت زمانية أم مكانية أم حتى وظيفية تصبح المصطلحات من الأهمية بذات مكانة مدلولاتها (صافي، 2001، ص 122).

وضمن هذا النهج الذي يستند إلى مسوغات التحرر من عباءة المصطلح الإبتاعى أو التراثى (الخلافة والإمامة) إلى المصطلح الحديث (الدولة الإسلامية)، ولذات الأسباب الموضوعية والبنوية التي قدمها حلاق كمسوغات له أيضاً نحو تقديم تصورهِ الخاص، نجده يخرج بدوره لينزع عباءة هذا المصطلح الحديث (الدولة الإسلامية) ويحل محله مصطلح (نموذج الحكم الإسلامي). حيث يستهل الجزء الثاني من الفصل الثالث الذي يتحدث فيه بالتفصيل عن الحكم الإسلامي بعبارة "لم يكن ثمة دولة إسلامية قط، فالدولة شيء حديث" (وائل، 2014م، ص 105) معللاً قوله ذلك ومبيناً أن مصطلح حديث لا يقصد به البعد الزمني، بقدر ما يعبر عن خاصية معينة وبنية من العلاقات التي تتميز كظاهرة فريدة، كما يؤكد أن استعمال مصطلح (الدولة الإسلامية) ككيان وجد في التاريخ ليس انخراطاً في تفكير ينطوي على مفارقة تاريخية فحسب؛ بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنوية والنوعية بين الدولة الحديثة وأسلافها خاصة الحكم الإسلامي.

حيث يرى أن الحكم الإسلامي يقوم على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذرياً عن الأسس التي تدعم الدولة الحديثة، وأن هذه الأسس هي التي تشكل البنية الخاصة للحكم الإسلامي بما تحمله من اختلافات جوهرية تميزها عن أسس ومقومات الدولة الحديثة (حلاق، 2014م، ص 106) ويتفق برهان غليون مع هذا القول، حيث يرى أن ما يطلق عليه اليوم العديد من المفكرين الإسلاميين اسم "مفهوم الدولة الإسلامية" ما هو إلا مفهوم تأملي محض مشتق من التفسير العصري للنصوص الدينية، وليس له علاقة بما جرى بالفعل في تاريخ المسلمين الحقيقي، أي بمضمون وبنية الدولة كما تطورت في التاريخ الإسلامي بالفعل (غليون والعوا، 2004، ص 53).

بالتالي، وضمن نسق هذا المنهج في التأسيس الاصطلاحي الذي رأيناه عند كل من صافي وحلاق حول ضرورات التحول نحو المصطلح السياسي الأكثر مناسبة للرؤية التصورية التي يقدمها المفكر للنظام السياسي الذي يتناوله أو يراه في الإسلام، فإن استخدام مصطلح (الحكم الإسلامي النموذجي) الذي يقدمه حلاق، يمكن أن يكون مبرراً في هذا الشأن طالما أنه يستند إلى بنية مفاهيمية خاصة يراها المفكر كأساس سيتشكل منه مذهبه ونهجه في مقارنة موضوع النظام السياسي في الإسلام. لكن ما لم يكن مبرراً في نظر لى أبو عودة وآخرين هو استخدام حلاق لصيغة (النموذجي) في تحديد ملامح هذا التصور بعيداً عن واقعية الحياة السياسية التي عاشتها الأمة على مدار قرون من حضارتها (Abu-Odeh, 2013).

فعند دراسة نموذج الحكم الإسلامي الذي قدمه حلاق، نرى أنه يشدد قبل مناقشته للمفهوم على أن تركيزه ينصب على الشريعة الإسلامية "كظاهرة نموذجية" وهي ما عنته للمسلمين على مدار اثني عشر قرناً، وليس بالشريعة الإسلامية التي تظهر في دساتير الدولة القومية للمسلمين الحاليين كأحد مصادر التشريع، فهذه الشريعة تمثل له جسماً ميتاً مؤسسياً، ومساءة الاستخدام سياسياً، ولا يمكن اعتبارها مقياساً لفهم الشريعة وتقويمها والحكم عليها كنموذج سابق على العصر الحديث (حلاق، 2014، ص 32). وذلك لأنه يرى أن الشريعة هي الشعار المميز لذلك النموذج، فقد مثلت هذه الشريعة قانوناً أخلاقياً وتشكلت به، وهو ما يفسر أهميتها كمصدر أخلاقي للمشروع الحداثي، لأن وضعها النموذجي يكمن في كونها نظاماً أخلاقياً شكل فيه القانون (بالمعنى الحديث) أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة ومشتبكتين فيها، لكنها لم تكن غاية في حد ذاتها، فالقانوني في الشريعة أداة للأخلاق وليس العكس (حلاق، مصدر سابق، ص 43).

وبالاستناد إلى هذه الصيغة النموذجية التي يراها في الشريعة، يستخدم حلاق وصف "حكماً إسلامياً نموذجياً" راسماً بذلك حدود مفهوم (النموذج - Paradigm)\* (paradigm, 2011) لأنه مفهوم مركزي في أطروحته الكلية، والتي ستصطدم بكثير من الافتراضات الحدائية عن القانون والسياسة والأخلاق ومعنى الحياة الفاضلة (حلاق، 2014م، ص 24). حيث أن التراث الإسلامي الذي يعتمد عليه حلاق في أطروحته هو مشروع مركب يضم ظواهر النظرية-الفلسفية والاجتماعية والانثروبولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي كمعتقدات وممارسات نموذجية، وإن الحديث عن هذه الطريقة النموذجية للعيش كظاهرة ناضجة، يعني عملياً الحديث عن حكم إسلامي نموذجي، يستند إلى بنى الشريعة النموذجية والتي تكفل تشكيل ما أسماه جون رولز "مجتمعاً جيد التنظيم" (Rawls, 2005, p.35). إلا أن النموذج الإسلامي يتفوق على نموذج رولز، كون المثالية المفرطة في التنظير لمجتمع رولز عالجتها الشريعة الإسلامية بعد إجراء التغييرات اللازمة، لجعله نظاماً واقعياً لا مفترضاً (وائل، 2014م، ص 145). كما أن استخدام حلاق للتعبير المركب (الحكم الإسلامي) هو من أجل التفريق نوعياً - وليس كمياً بالضرورة - بين العيش ضمن الدولة الحديثة وفي ظلها ومعها من جهة، والعيش ضمن شريعة ما قبل العصر الحديث وفي ظلها ومعها من جهة أخرى (حلاق، 2014م، ص 510).

إن هذه النظرة النموذجية في التصور والمقارنة، هي التي لم تكن مبررة في نظر لمرى أبو عودة كما أسلفنا، حيث ترى أبو عودة أن حلاق بنموذجه المثالي للحكم الإسلامي يريد الحفاظ على العلاقة بين (المبدأ) للدولة الإسلامية بشكل غامض ومربك مع الحقيقة التاريخية، واستخدامه لمصطلح (الحكم الإسلامي النموذجي) يسمح بحدوث هذا التشويش ويترك القارئ يتساءل عما إذا كان حلاق يصف نسخة المعيارية الفقهي من هذا الحكم أو السرد التاريخي من ذلك. كما ترى أن منهج حلاق يفترض أن مبدأ (النموذج) يسبق الحقيقة بمعنى أن التاريخ الإسلامي يمكن تلخيصه على هذا النحو في محاولة لتحقيق المبدأ، فأحياناً ينجح المسلمون وأحياناً يفشلون. لكن وباختصار (وبحسب أبو عودة)، لا يمكن استرداد التاريخ كما لو كان مدفوعاً بالمبدأ سواء أُنجح التعبير أم فشل (Abu-Odeh, 2013).

ويتضح ذلك الفارق بصورة أكبر، بين المبدأ والتجربة التاريخية بالنسبة للحكم الإسلامي، فيما ذكره الأفندي في معرض التصور الواقعي (كما يصفه) الذي قدمه للنظام السياسي الإسلامي، والذي يتعارض إلى حد بعيد مع النموذجي الذي تصوره حلاق. حيث يرى أن التجربة الواقعية للمجتمع الإسلامي دفعت بالمنظرين إلى القبول بشيء من الواقعية حول الإمامة ومتطلباتها، وقد نتج عن هذا بروز إجماع عربي بين الكتاب المسلمين حول نقاط عدة، فهم يجمعون على أن الحكومات الإسلامية منذ عهد معاوية لا تعبر عن قيم الإسلام، وعليه لا يصح اتخاذها نموذجاً، ولا يكون القبول بهذه الأنظمة مبرراً إلا من منطلق ضرورة تجنب الفوضى والحروب الأهلية (الأفندي، 1991م، ص 62).

حيث أن الخلافة الراشدة هي الفترة الوحيدة التي كانت المسافة فيها بين المثال والواقع أقرب ما تكون، وبالتالي فهي النموذج الوحيد الذي يمكن تسميته بالحكم الإسلامي النموذجي (الأفندي، مصدر سابق، ص 52). في تلك المرحلة (الخلافة الراشدة) كان الحكام يجتهدون بصدق لتحري وإلتزام القانون في نصه وروحه، بينما كانت الأمة في إجماع على أكثر الأمور، بما فيها تفسير القانون (وهو الشريعة التي كانت حينها وفق نص القرآن وسنة الرسول ﷺ فقط ودون التراث الفقهي اللاحق).

\* paradigm: A world view underlying the theories and methodology of a particular scientific subject.  
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/paradigm>.



كما أن رفاهية الأمة وثقتها بنفسها كانت أيضاً في ازدياد، لكن ومع بذور الشقاق والفتنة مع نهاية عهد عثمان بن عفان، انهار هذا السلم النفسي والاجتماعي بلا رجعة (الأفندي، مصدر سابق، ص 52). وانقسم المسلمون بعدها بين معسكرين: مثالي بقيادة علي بن أبي طالب، وواقعي بقيادة معاوية بن أبي سفيان، إلى أن قُتل علي وانهار عندها المشروع المثالي (الأفندي، مصدر سابق، ص 50). وكانت النتيجة الحتمية لانهايار المشروع المثالي هو انحدار الأمة في هاوية اليأس والتشاؤم والتراجع عن التمسك بالمثل العليا، وقد عمق هذا اليأس انتصار النموذج الميكافيلي للدولة، أي السلطة من أجل السلطة. وقد أيدت أحوال المسلمين تلك هذا التشاؤم، حيث تدهورت الأوضاع من القمة الإنسانية التي بلغتها الخلافة الراشدة إلى ظلمات الحرب الأهلية والتشرد ثم الاستبداد الذي لم يبلغ نهايته إلا بانهايار الإمبراطورية العثمانية، بل لم يبلغ نهايته بعد (الأفندي، مصدر سابق، ص 51).

ويتوافق هذا الرأي للأفندي تماماً، مع ما جاء به أول نقد صريح يوجهه مفكر إسلامي لنظرية الخلافة الإسلامية بعمومها في العصر الحديث، حيث أكد علي عبد الرازق من خلال تصوره لأصول الحكم في الإسلام أن نموذجية الحكم الإسلامي غير قائمة إلا في الخلافة الراشدة (عبد الرازق، 2013، ص 58)، وذلك من خلال استشهاده بما قاله ابن خلدون، في أن الخلافة الخالصة كانت فقط في الصدر الأول إلى آخر عهد علي، ثم صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تزكياً، والملك بجميع مناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء (ابن خلدون، 2001، ص 180).

وهكذا نجد أن النظرة المثالية للنموذج الذي قدمه حلاق تصطم بعدد من الآراء التي تخالف هذه النظرة لواقع تاريخي حدث بالفعل. إلا أنه وبرغم ذلك، ومن الملفت حقيقة، أنه في الحين الذي نرى فيه أن التصور الذي قدمه حلاق للدولة الإسلامية عبر التاريخ من خلال صيغة الحكم الإسلامي النموذجي، والذي اختلف فيه كما رأينا كل من عبد الرازق والأفندي اللذين يملكان نظرة قريبة من فرضية حلاق الأساسية وغير التقليدية حول رفض أو استحالة فكرة الدولة الإسلامية، نرى أن أصحاب النظرية الاتباعية الذين يختلف معهم قطعياً حلاق في فرضيته تلك، لهم رؤية تتطابق معها رؤية حلاق إلى حد كبير في طرحه وتصوره لصيغة النموذجي للحكم الإسلامي كحقيقة حيّة في التاريخ رغم كل ما يمكن أن يُقال حول عدم مثالية الممارسة في بعض الأحيان.

ولعل جذور ذلك تعود إلى أساس النظرية الاتباعية الأول الذي طرحه المنظرون الأوائل للفكر السياسي في الإسلام كالموردي والفراء والجويني وسواهم من خلال أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية التي قدموها، حين جعلوا الخلافة أو الإمامة من موضوعات ومهمات الدّين والدنيا معاً، فهي لدى الماوردي "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع" (الموردي، 2011، ص 13)، وهي لدى الجويني "رياسة تامة، وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا" (الجويني، 1981، ص 22). وحتى ابن خلدون المتأخر عنهم صاحب علم الاجتماع رأى ذلك أيضاً، فهي لديه "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" (ابن خلدون، 2001، ص 190)، وبالتالي تم إضفاء الطابع المثالي النموذجي على هذا النظام السياسي كصيغة حكم بشري ذي بعد ديني يستوجب النظر إليه كأسمى صيغة بشرية لممارسة الحكم على الإطلاق. وبناءً على ذلك وجب القيام بهذه الخلافة دون سواها بإجماع المسلمين، وسواء أكان ذلك الإجماع عقلياً أم نقلياً على اختلاف آراء المنظرين، فإنه بالنهاية يضع لهذا النموذج أبعاداً دينية شرعية، تجعل منه ممارسة سياسية مثالية محددة بحدود الشرع التي هي حارساً له وقيّمة عليه في ذات الوقت، وذلك

من خلال سلطة الخليفة الذي وضع لعملية اختياره شروط التفضيل الجسدي والخفي والعلمي عمن سواه من المسلمين (الماوردي ، 2011، ص 6 - 18) . ونظراً لعدم قابلية التفاوض على هذا النظام من حيث القبول أو الرفض في النظرية الاتباعية، حاول الماوردي والفراء وسواهم إيجاد المخرج النظري لأهم مشكلة قد تعترض مثالية هذه الرؤية حين استيلاء بعض الأمراء على السلطة بعوامل القهر والتغلب، أو حين فرض ولي للعهد من قبل السلطان، أو من اصطلاح بتسميته الخليفة، الأمر الذي يتم بالطبع دون مبدأ الشورى واختيار ورأي أهل العقد والحل وأهل الإمامة، التي تشكل محددات تشكيل هذا النظام واختيار رأسه "الخليفة"، وذلك من خلال فتوى (إمارة الاستيلاء) أو (الأمير المتغلب) وفتوى (ولاية العهد) (الماوردي ، 2011، ص 56) ، والتي سوغت لكل صاحب قوة الهيمنة على مقاليد السلطة ابتداءً بالإمارة وانتهاءً بالخلافة. وذلك في سبيل الحفاظ على وحدة الأمة، وظاهر إقامة الدين حتى لو اختزل فقط بالحفاظ على شعائره وصورته دون جوهره ومبادئه القيمية والأخلاقية كما سيمر معنا لاحقاً.

وهذه النظرة هي حقيقة ما دعا اتباع النظرية الاتباعية إلى محاولة القبول بهذه النظرة المثالية لنظام الحكم الإسلامي عبر التاريخ والذي يصفونه دائماً بالخلافة، متخطين أي اعتبار موضوعي لما طرأ على هذا النظام من ممارسات لا تمتد إلى الإسلام وقيمه بصلته، واعتبارها كلها ممارسات شخصية شاذة لا تمس الصورة الكلية النموذجية للحكم الإسلامي (الخلافة). فوجد مثلاً محمد سليم العوا يرى أنه مما يتصل بدراسة القيم السياسية الإسلامية، دراسة مدى استمرار الالتزام بها على امتداد التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، وأنه مما لا مناص منه التسليم به أن بعض عهود الحكم الإسلامي قد شهدت انحرافات تفاوتت كثرة وقلة وخطورة وتفاهة عن بعض القيم السياسية الإسلامية، غير أن هذه الانحرافات لم تصب هذه القيم في شيء من مضمونها، ولا من إحساس المجتمع الإسلامي بها، ولا من التعبير المستمر في مدونات الفقه عن ضرورة الالتزام بها. وسلوك المخالفين لهذه القيم لا يدين إلا أصحابه، فهو لا يتفق مع قيم الإسلام، ويحسب على مرتكبيه. وهذا لا يؤدي بنا إلى التشكيك في تلك القيم، أو الشك في مدى الاعتراف بها. ذلك أنها قد عاشت في وجدان الجماعة وعمل الفقهاء منذ صدر الإسلام إلى يوم الناس هذا (العوا ، 2006م، ص 147) .

وهكذا، نجد أنه قد يكون بالإمكان عموماً - رغم كثرة النقد والتحفظ - اعتبار أن استخدام صيغة النموذجي "المثالية الاعتبارية"، كالذي أراده الماوردي وأتباع النظرية الاتباعية في تصورهم لنظام الحكم الإسلامي، مبرراً أو ضرورة أحياناً (من حيث المبدأ)، وذلك في سياق بناء وتطوير تصور معياري للنظام السياسي الإسلامي، نظراً لأهمية وضرورة خروج الباحث من حالة إفراط "المثالية الطوباوية" وتفريط "الواقعية الارتهازية" اللتين تضران بأي نظرية علمية، لأن الطوباوية تتجاهل القيود الوجودية التي تحدد إمكانية وحدود تطبيق المثال، والواقعية الارتهازية تتعامى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه، وذلك كما يرى لوي (صافي، 2001، ص 30، 31) . لكن أن تكون المثالية هي الوسيلة لتناول حقائق وممارسات تاريخية واقعية حدثت بالفعل وعيشت من أناسها بكل إيجابياتها وسلبياتها، كما رأى حلاق في تصور لنموذجية الحكم الإسلامي، فالأمر يستدعي الكثير من التوقف والتأمل، حتى لو كان بداعي النسق النموذجي وليس المثالية الطوباوية، لما يرسخه هذا النموذجي من صورة انتقائية مجتزأة تضر بالتصور العام والأساس الاستشهادي في عملية البرهنة وإثبات الفرضية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه قد كان من الأهمية بمكان هذا التفصيل في قضية نموذجية الحكم الإسلامي وواقعيته، وذلك نظراً للأهمية التي لهذا الأمر وانعكاسها الكبير على الحياة والفكر السياسي الإسلامي برمته. لاسيما أن هذه الصورة المثالية

البحثة تدفع المسلم إلى أن يكون أحد اثنين: إما مستسلم يأس تحت وطأة المقارنة الحاضرة دائماً لهذه الصورة المثالية مع الواقع المرير، أو متعصب ثائر نقمةً على مفارقات هذه المقارنة المجحفة أيضاً مع واقعه المعاش.

## (2) المبادئ والقواعد الأساسية التي يقوم عليها نموذج الحكم الإسلامي

ناقشنا في الجزء السابق من هذا البحث ما يتعلق برؤية حلاق والمفكرين الآخرين حول المصطلح ومدى واقعية أو مثالية نموذج الحكم الإسلامي، لكن ماذا عن النموذج نفسه والخصائص والأسس التي هي للحكم الإسلامي؟، وما هو هذا التصور الذي أصر حلاق على وضع هذه الأسس الخاصة التي تتعلق بالمصطلح والنموذج كقاعدة مفاهيمية مؤطرة لبنائه؟

إن نموذج الحكم الإسلامي الذي يتبنى تصوره حلاق، يقوم على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذرياً عن الأسس التي تدعم الدولة الحديثة (حلاق، مصدر سابق، ص 105). حيث يشمل هذا النموذج مجموعة من المفاهيم والقواعد أو الأسس التي تشكل العناصر الأساسية التي تعطيه هذا التميز والاختلاف عن نموذج الدولة الحديثة، وأهم هذه الأسس هي (الأمة، والشريعة، والسيادة والسلطات)، وسناقش هذه الأسس الثلاث بشيء من التفصيل نظراً لأنها تشكل العمود الفقري لنموذج الحكم الإسلامي المفترض والذي تقوم عليه منظومة هذا النموذج وسائر الآليات والخصائص التي يتمتع بها.

### أولاً: الأمة

يرى حلاق أن الأمة (الجماعة) في الإسلام تحل محل الشعب في الدولة القومية الحديثة، وهي مفهوم مجرد ومادي في آن واحد، محكومة في كلتا حالتها بالقواعد الأخلاقية ذاتها، لكنها في شكلها المجرد هي تشكيل سياسي محدود بمفاهيم أخلاقية-قانونية، هي ما يعرف بالشريعة الإسلامية. وبالتالي فإن حدود الأمة ومفهومها المحدد هما (الشريعة)، والإسلام يقوم أو يسقط على أساس الشريعة، إلا إذا انتزعت أحشاؤه وأفرغ من مضمونه (حلاق، مصدر سابق، ص 105). إذن "أمة الشريعة"؛ هكذا يراها حلاق كمجموعة بشرية حرة مستقلة عن كل ما من شأنه أن يؤثر على قرارها في الاختيار، فهي مجموع المؤمنين المحكومين بالقواعد الأخلاقية التي يتشكلون ويشكلون بها هذا النظام الخاص من الحكم. ويمكن أن نرى كيف تتفق هذه النظرة كثيراً مع نظرة أصحاب النظرية الاتباعية لهذه الأمة، حيث أن ثبوت الخلافة كفرص كفاية على المسلمين كافة - كما في تعريف الخلافة أو الإمامة بحسب ما فصله الماوردي وغيره في آداب الأحكام السلطانية - جعل من جماعة المسلمين دون سواهم أمة مميزة سياسياً تمايزاً واجباً، بالإضافة إلى تمايزها الديني الأساسي، يحملون كأفراد مجتمعين عبء وواجب إقامة الخلافة على عاتقهم كافة، إلى أن تخرج فئات محددة منهم ومؤهلة وفق خصائص ومواصفات معينة (أهل العقد والحل وأهل الإمامة) لتحمل هذا العبء عنهم (الماوردي، مصدر سابق، ص 6). وبهذا تكون أمة الإسلام المتميزة سياسياً بالشريعة هي الأساس الأول الذي تقوم عليه الخلافة وواجباتها. بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك، فرأى أبو بصير الطرطوسي أن هذا التمايز السياسي للمجتمع يجعل تحول المسلم الفرد إلى سياسي أمراً حتمياً ولازماً، "المجتمع المسلم مجتمع سياسي: لا يوجد في المجتمع المسلم فرد يقول ربي الله، ويدين للإسلام بالولاء والانتماء غير سياسي، وغير مكترث بالسياسة، حتى لو لم يعترف بأنه سياسي، أو أنه يُمارس السياسة، أو يُحب السياسة، فهو سياسي جلد شاء أم أبى" (الطرطوسي، 2015، ص 12). وبالتالي فالأمة هي المادة الأولية المصهورة في بوتقة الشريعة لتشكيل مجسم الحكم الإسلامي الذي تسعى إليه النظرية الاتباعية.

غير أن غليون يرى أن هناك اختلاطاً في مفهوم الأمة، وهذا الاختلاط أدى إلى نتائج من قبيل هذا التمييز غير الصحيح للأمة الإسلامية، فالمرء يجد صعوبة في التمييز بين مفهوم الأمة القديم الذي يتطابق مع مفهوم الملة أو عصابة المؤمنين أو جماعة المسلمين الذين يوحدهم الإيمان والاعتقاد المشترك أساساً فيحولهم إلى أسرة واحدة وإلى أخوة في الدين، وبين الأمة بالمعنى الحديث للكلمة التي تعني العكس تماماً. أي الجماعة من الأفراد الذين لا تجمعهم بالضرورة - حتى يشكلوا جماعة متضامنة - اعتقادات دينية أو روابط مذهبية أو اعتقادات سياسية، وإنما تقوم علاقاتهم ووحدتهم على **المواضعة السياسية**، أي في الواقع على قبولهم جميعاً فكرة الحرية كمبدأ ناظم لاجتماعهم السياسي وفي مقدم ذلك حرية الاعتقاد (غليون، مصدر سابق، ص 212-213). فالأمة الحديثة ليست جماعة من الناس متحدة بالدين أو العنصر أو الانتماء العشائري والطائفي، ولكنها وحدة سياسية يجمع بين أعضائها الولاء للدولة التي تشكل إطار اتحادها، وبالتالي تصبح الدولة هي الأساس في وجود الأمة وفق المفهوم الحديث لغليون، وليس العكس، بحسب مفهوم الأمة السياسي الذي رسخته النظرية الاتباعية وأيضاً الذي قدمه حلاق، على أنه الأساس الذي تقوم عليه دولة الإسلام أو الحكم الإسلامي. وهذا التمييز في غاية الأهمية؛ لأنه يشكل الأساس السياسي الذي يحدد طبيعة النظام السياسية الذي سيحتكم إليه الناس، فهل هو نظام حديث حر تشكّله دولة الأمة؟ أم نظام يستند إلى الرابطة الدينية والنص الديني اللذين يشكلان دولة الشريعة لا الأمة وفق المفهوم الحديث للأمة؟

### ثانياً: الشريعة

"إن قانون الله هو الشريعة، والشريعة هي الشرعة الأخلاقية، تمثيل لإرادته الأخلاقية التي هي الشغل الأول والأخير، وهي تسبق أي شكل وكل شكل من أشكال الحكم منطقياً وزماتياً على حدٍ سواء". (Hallaq, 2010, p.44) تتكون الشريعة الإسلامية لدى حلاق من النظام التأويلي والمفهومي والنظري والعملي والتعليمي والمؤسسي الذي اصطلح على تسميته بـ "القانون الإسلامي"، وهذه الشريعة عبارة عن مشروع ضخم لبناء إمبراطورية أخلاقية - قانونية، يمكن اختصار دافعها الأساسي والبنوي في السعي المستمر الى اكتشاف إرادة الله الأخلاقية. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون ثمة إسلام من دون نظام أخلاقي-قانوني مرتكز على بعد ميثاقيزيقي، ولا يمكن أن يكون ثمة مثل هذا النظام الأخلاقي من دون سيادة إلهية أو خارجها، وبالتالي فإن الشريعة هي السلطة التشريعية بامتياز. (Hallaq, 2001, p.166-174) إذن كقانون علوي ملزم ذي ميثاقيزيقي أخلاقية تشكل السلطة التشريعية بمجملها؛ يرى حلاق الشريعة الإسلامية، وهذا يتطابق مرة أخرى مع أدبيات النظرية الاتباعية والإسلام السياسي أيضاً، التي تجعل من الشريعة الأساس الأهم في مقومات الحكم الإسلامي، والتي هي بناء أخلاقي قبل كل شيء، حيث لا معنى لحكم إسلامي دون حكم الشريعة، ولا شريعة من دون القيم العلوية والمقاصد التي وجدت من أجلها. ويؤكد ذلك أنه لطالما ارتبط مفهوم الحكم عبر التاريخ الإسلامي بتطبيق الشريعة المجرد، حتى ولو اقتصر على ظاهر الأحكام والحدود كما كان يحدث في بعض الفترات من تاريخ الخلافة الإسلامية كما رأينا في فقرة نموذجية الحكم الإسلامي.

إن ربط مفهوم الدولة بأساس إقامة الشريعة يظهر بشكل جليّ في تعريفات الخلافة والإمامة في النظرية الاتباعية، فالعبارات من قبيل "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (الموردي، مصدر سابق، ص 13). "زعامة تتعلق بالخاصة والعامّة في مهمات الدين والدنيا" (الجويني، مصدر سابق، ص 15)، "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" (ابن خلدون، مصدر سابق، ص 190)، تجعل من الشريعة الإسلامية هي الغاية والوسيلة معاً في نظام

الخلافة الذي ينظر له في النظرية التقليدية لتحقيق الغاية الأسمى كما سنرى ألا وهي "سيادة الله"، حيث تشكل مبادئ الإسلام وتعاليمه (الشريعة) المبدأ الأساس الذي تقوم به ولأجله الدولة أو نظام الحكم الإسلامي عموماً. وقد عبر أبو بصير عن ذلك بشكل مباشر حين تكلم عن دستور الدولة الإسلامية والذي يجب أن يتضمن مادة تشير إلى أن الإسلام هو دين الدولة وأما قانون يتعارض مع مبادئ وقيم وتعاليم الإسلام فهو رد، وأما تنازل عن هذه المادة يعني بالضرورة إخراج الدولة عن هويتها ومرجعيتها الإسلامية (الطرطوسي، 2015، ص 57). إذن تشكل الشريعة الأساس الأهم على الإطلاق في تحديد هوية ومرجعية الدولة الإسلامية، ولا يمكن بحال من الأحوال التفاوض حول هذا الأساس، وإلا فقدت الدولة مرجعيتها الإسلامية ولم يعد هناك أي معنى في إسلاميتها حتى لو وجدت الأمة الإسلامية. وهذا ما يؤكد صافي أيضاً خاصة فيما يتعلق بالشأن التشريعي، حيث يجعل الشريعة أحد الأسس العامة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، فالمرجعية القانونية في الدولة الإسلامية لديه تعود لأحكام الشريعة المستنبطة من مصادرها والمعتمدة لدى الهيئات العلمية الفقهية، وهذه الصفة المرجعية للأحكام الشرعية هي الأساس الذي يقوم عليه النظام الإسلامي (صافي، مصدر سابق، ص 155). ولكن يجب التأكيد على أن هذه الشريعة التي يرى فيها أساس الحكم والمنظم الأساسي للأمة بتعاليمها وعقيدتها وقيمها، هي ذات أساس قيمي مقاصدي في الأصل، قبل أن تكون شريعة قانونية نصية وتفسيرية منظمة للمجتمع وحامية له على السواء، وأي خلل في ذلك هو خلل في التطبيق وليس في المبدأ. حيث يرى ابن القيم في ذلك، أن الشريعة هي تلك المنظومة التي تذهب إلى ما هو أبعد من ظاهر النصوص التي حددتها والحدود والأحكام التي حددتها، فالأساس المقاصدي المتمثل في إعلاء القيم وتعزيز الأخلاق هو الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الشريعة كأساس للحكم، "إن الشريعة مبنائها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل" (الجوزية، 1991، ج3، ص12). ومن الجدير بالإشارة هنا أن هذا هو تماماً ما عناه حلاق بحديثه عنها كقانون إسلامي لتحقيق إرادة الله الأخلاقية.

لكن غليون يرى أنه هناك التباس آخر في الفكر الإسلامي السياسي، يقوم بين مصطلحي الشريعة والقانون، حيث أن هذا الالتباس وعدم التمييز بين المصطلحين يقود إلى جعل الدفاع عن تطبيق الشريعة يأخذ سمة الدفاع عن العقيدة والدين، فيبدو عدم التزام الدولة بتطبيق الشريعة في القانون تهديداً لمواقع الإسلام كعقيدة ودين، في حين أن الشريعة تختلف عن القانون في أنها تتعلق بنظام الجماعة، بينما يشكل القانون أداة تشريعية تتعلق بنظام الدولة. والحديث الذي يتبناه أصحاب الإسلام السياسي عن الشريعة القانونية يهدف إلى ربط الشريعة بالقانون أو تحويلها إلى قانون للدولة لا مجرد قاعدة تحكم حياة جماعة أو مجتمع، وبالتالي التأسيس من خلال هذا الدمج نفسه بين مفهومي الشريعة والقانون، لمفهوم الدولة الإسلامية التي تصبح الدولة التي قانونها الشريعة (غليون، مصدر سابق، ص 216 – 217).

يظهر جلياً مدى الأهمية التي يمكن أن نلاحظها في تمييز مصطلح الشريعة كقاعدة أخلاقية قبل كل شيء، سواء أكان ذلك عند المؤيدين لها كأساس تشريعي قانوني للدولة، أم عند المنتقدين لتوظيفها المتكلف في الإطار السياسي الذي لا تلتقي معه. لأن هذا التمييز يؤصل لبناء قاعدة مفاهيمية تحدد ماهية الشريعة وتجعل عملية نظم الأحكام التي تبنى عليها تبقى في الإطار القيمي مهما اختلفت آليات وغايات هذا النظم، وتخرج هذه المنظومة التشريعية من إطار الاستغلال والهيمنة التي قد يلجأ إليها بعض أرباب (النظرية النصية) التي تأخذ بظاهر النص وتفيد الأفهام كلها وفق فهمها المؤول لحرفية هذا النص. وبالتالي تبقى هذه الشريعة مصانةً أخلاقياً ومنزهةً قيمياً وصالحةً لأي اجتهاد حقيقي، سواء أكان لصالح بقائها كأساس

تشريعي قانوني أساسي للدولة الإسلامية، أم كان لصالح إبقائها خارج منظومة الاستغلال السياسي لصالح حراسة القيم والأخلاق التي تشكل السياج الذي يمارس ضمنه المسلم سواء أكان سياسياً أم مواطناً عادياً دوره الفعال في خدمة هذه الأمة.

### ثالثاً: السيادة الإلهية والسلطات الثلاث

يرى حلاق أنه إذا كانت الدولة القومية هي غاية الغايات ولا تعرف إلا ذاتها، مما يجعلها ميتافيزيقياً الأساس الأسمى للإرادة السيادية، فإن (الأمة) في الإسلام وأعضاءها الفرادى وسيلة لغاية أعظم، وهي تحقيق السيادة لله وحده من خلال قرار الأمة (الإجماع)، حيث أن سلطة هذا القرار هي سلطة تأويلية محكومة بقواعد أخلاقية عامة تتعالى على سيطرة الأمة (الشريعة)، وبالتالي فإن هذه المبادئ التي كانت اجتماعية في لحظة معينة من التاريخ، غدت تعبيراً عن الإرادة الأخلاقية الإلهية، لذا فالسيادة الإلهية وقبل أن تكون متعالية ومرتبطة بالعقيدة كانت أخلاقية (حلاق، مصدر سابق، ص 106). كما أنه وخلافاً للدولة الحديثة ليس ثمة في الحكم الإسلامي ما يضاهي هذه الشريعة في مجال السلطة التشريعية، فالقدرات الدستورية للشريعة، التي تركز على أساس أن السيادة لله وحده، تنظم مجال النظام الإنساني بأكمله، إما بصورة مباشرة أو من خلال تفويض محدد جداً ومحدود. فهي تتحكم بالمنظومة الكاملة وتنظمها في إطار الإدارة الأخلاقية الرقابية الشاملة، وبالتالي فإن أي شكل سياسي أو مؤسسة سياسية (أو اجتماعية أو اقتصادية) بما فيها السلطات التنفيذية والقضائية هي في النهاية خاضعة للشريعة. ولأجل ذلك لا توجد مراجعة قضائية في الإسلام، وبالتالي لا يستطيع القضاء المشاركة في التشريع بصورة مباشرة، كما الشريعة لم تخول السلطة التنفيذية بالتشريع إلا في مجالات محددة ومقيدة وثانوية (Hallaq, 2001, p.166-174)، وهذا ما سنلاحظه بصورة أوضح في الجزء التالي من هذا الفصل. وبناء على ذلك كله، يرى حلاق أن هذه العلاقة للشريعة بالسلطات الأخرى كانت لترضي نقد كل من مبدأ الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة. ويتلخص هذا النقد في أن معمار السلطات يتعلق بالتوزيع وليس بالفصل، حيث إنه لا يكاد يستطيع أحد أن يتحدث عن أي فصل للتشريع عن وظائف الدولة الأخرى (حلاق، مصدر سابق، ص 92). وبالتالي يكون نموذج الحكم الإسلامي هذا يتماشى مع الثورة الإدارية الحديثة التي تتبنى تدمير مبدأ فصل السلطات الذي تقوم عليه "النظرية السياسية الدستورية" التي ترى في هذا المبدأ العمود الفقري وأساس الحرية والحكم الديمقراطي والدولة الحديثة (حلاق، مصدر سابق، ص 86-88) وذلك نظراً لما آلت إليه حال هذه النظرية من المشاكل المفهومية المتعلقة بها وبممارستها، حيث أُعْتُبِرَ مبدأ الفصل بين السلطات مسبباً لكثير من البلبلة ومشوها بكثير من الاستثناءات، أدى ببعض الباحثين إلى وصفه بالفشل، وبأخرين لرفضه واعتباره غير دستوري أو نظرية غير مقنعة (حلاق، مصدر سابق، ص 90-91).

إذن، إن الأمة هي وسيلة لبلوغ غاية تحقيق السيادة الإلهية المطلقة من خلال الشريعة التي هي الإرادة الأخلاقية الإلهية النازمة والضابطة لعمل كافة السلطات، بهذه العبارة يمكن اختصار ما سعى حلاق لقوله في مجال تأكيد أن السيادة الإلهية المطلقة هي الضامن لعدالة ومثالية توزع السلطات وضبط العلاقة فيما بينها وليس فصلها. هذا الكلام يعيدنا إلى موقف النظرية الاتباعية وأصحابها من الشريعة ودورها في منظومة الحكم الإسلامي، حيث رأينا كيف أن هذه المنظومة القيمية الأخلاقية التشريعية المعروفة باسم (الشريعة) هي المحدد الأهم لنظام الحكم الإسلامي في نظر أصحاب هذه النظرية وكذلك في فكر أصحاب الإسلام السياسي، على خلاف ما يذهب إليه العلمانيون من مفكري المسلمين، وذلك من أجل بلوغ الغاية الأسمى التي وجد من أجلها الإسلام ألا وهي تحقيق سيادة الله المطلقة. وهذا ما رآه المودودي وشاع عنه بعدها تحت مصطلح "الحاكمية الإلهية" أو "الحاكمية" الذي تبناه الكثير من المفكرين الإسلاميين بعده من أمثال سيد قطب وعبد السلام

ياسين وغيرهم، حيث يرى المودودي أن القرآن يقول أن الحاكم الحقيقي للإنسان هو نفسه حاكم الكون، وحق الحاكمية في الأمور البشرية له وحده وليس لأية قوة سواه، بشرية أم غير بشرية، أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها. وبالطبع هناك فرق وحيد هو أن حاكمية الله في نظام الكون قائمة بقوته تعالى التي لا تحتاج إلى اعتراف من أحد، أم الجزء الإرادي من حياة الإنسان فالله لا ينفذ فيه حكمه بالقوة والجبر وإنما يدعو الناس، عن طريق الكتب الموحاة من عنده والتي أقرها القرآن، للتسليم بحاكميته وطاعته بإرادتهم (المودودي، 1978، ص 13).

ولا شك أنه منذ ظهور مصطلح "الحاكمية"، والذي لم يكن سابقة فكرية أو تاريخية بالمناسبة، وإنما كان صيغة معدلة شكلياً لمصطلح "لا حكم إلا لله" أو "إن الحكم إلا لله" الذي رفعه الخوارج في قصة (التحكيم) المشهورة، رغم الفارق الكبير بين الغايتين والمعنيين، إلا أن هذا الظهور للمصطلح الذي كان في مواجهة الفكر العلماني، قد أدخل الإسلام السياسي وأتباعه في حقبة جديدة رسخت من خلالها المبادئ الفكرية التي يستندون إليها في طرحهم بشكل أعنف فكرياً على الأقل، مستمدين من مبدأ حاكمية الله الأساس الذي جعلوا من خلاله "سيادة الأمة المسلمة" المستمدة منه بالضرورة مساوية لهذه الحاكمية ووصية عليها، وبالتالي خلق تقابل تناقضي بين "حاكمية الشعب" و "حاكمية الله"، الذي كان يصل أحياناً إلى تعبير "حاكمية الطاغوت" مقابل "حاكمية الله" (أبو طه، 2016، ص 222). أدى ذلك الطرح بالبعض إلى ترسيخ الاستبداد خوفاً من الديمقراطية متسلحين بشعار حاكمية الله. ومن ذلك ما نراه عند أبي بصير - على سبيل المثال - في معرض تصويره لنظام الحكم الإسلامي حيث يقول: "أن الله عزَّ وجلَّ هو مصدر التشريع؛ التحليل والتحرير.. هو الله تعالى وحده لا شريك له، فحكمه الكوني والشرعي، هو الذي يجب أن يمضي في خلقه، وبين عبادته.. وعباده ليس لهم إلا أن يدخلوا في عبادته وطاعته، والتحاكم إلى شرعه دون أحد سواه، وإلا فهو الشرك والعصيان، والخروج من دائرة الإيمان والإسلام، والدخول في عبادة الطواغيت والأصنام والأوثان" (الطرطوسي، مصدر سابق، ص 135).

ورغم الفارق في الطرح إلا أن هذا ما يؤكد أيضاً، من حيث مبدأ السيادة المطلقة فقط، المفكر الإسلامي والسياسي راشد الغنوشي، متخطياً في طرحه بالطبع فكرة التكفير والطرده من حظيرة الإيمان لكل مخالف التي قال بها الطرطوسي، لكنه يؤكد أن المشروعية العليا في الدولة والسلطة التي لا تعلوها ولا تجاورها ولا تزامها سلطة هي سلطة الله ممثلة في إرادته التي جسدها الوحي كتاباً وسنة، وإن الأمة مستخلفة على إقامة شرع الله في الأرض، وليس الحاكم سوى أداة من أدواتها في إنفاذ هذه الأمانة (أبو طه، مصدر سابق، ص 98).

وقد رأينا كمعاصرين، أن الغنوشي ورغم ذلك الاعتدال، كم كان لهذا التبني السياسي للمصطلح من الآثار الكبيرة على مشاركة تياره السياسي (حركة النهضة) في النظام السياسي التونسي عقب ثورة ديسمبر 2010، الأمر الذي استدعى إجراء مراجعات فكرية عميقة لقيادات النهضة، خلُصت إلى ضرورة فصل الجانب السياسي عن الدعوي لهذا التيار، خاصة بعدما لقيه الإخوان المسلمون في مصر عقب خسارتهم السلطة تحت وطأة التخويف منهم الذي أجبه معارضوهم تأويلاً لهذا المصطلح أيضاً.

وهكذا نرى أن حلاق لم يخرج في تصويره للسيادة الإلهية المطلقة كأساس محوري في بناء منظومة الحكم الإسلامي عما قاله أتباع النظرية الاتباعية والإسلام السياسي من حيث المبدأ، لكن تركيزه على أنها تجسيد لإرادة الله الأخلاقية هو الهدف الذي سعى إليه محاولاً تخطي مثل تلك الأطروحات الخارجة عن النص برأيه، سواء التاريخية منها أم المعاصرة، على الرغم من ولادتها من رحم هذا المصطلح بالذات.

لكن جهد حلاق ذلك يصطدم بالعديد من الآراء التي ترى أن "الحاكمية"، كمصطلح حديث بحد ذاته، كان وليد مفهوم الدولة الإسلامية وتصورها وصراعها مع الدولة العلمانية، لهذا السبب ظهر شعار تطبيق الشريعة باعتباره تحقيقاً للحاكمية (أبو طه، مصدر سابق، ص 222). كما يرى أصحاب تلك الآراء أيضاً، أن أصحاب هذا المفهوم يستمدون حجتهم في ذلك من أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية التي جعلت "حراسة الدين وسياسة الدنيا" وظيفة الأمة من خلال نظام الخلافة أو الإمامة، والذي يعتبرونه ليس له أصل في النصوص الإسلامية (القرآن والسنة الشريفة) وإنما تعود إلى أصول فارسية كسروية مقتبسة من عهد أردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية (أبو طه، مصدر سابق، ص 161).

وبالتالي، فإن سيادة الله المطلقة التي تحدت عنها حلاق، تتفق مع رؤية أصحاب النظرية الاتباعية ومذهب الإسلام السياسي عموماً، لكنها أساس مؤول وحتى غير إسلامي بالنسبة للعديد من المفكرين المسلمين علمانيين كانوا أم ليبراليين، وهي بذلك لا تشكل لهم أي مرجعية حقيقية في الإسلام فضلاً أن تكون أساس يقوم عليه الحكم الإسلامي.

### 3) طبيعة وآلية عمل منظومة الحكم في الإسلام

الأمة والشريعة وسيادة الله المطلقة، هم الأسس الثلاث الأساسية التي تشكل القواعد التي يبني عليها نموذج الحكم الإسلامي لدى حلاق، ولما كان لا بد لنظام الحكم من أن يستند إلى قواعده ويتفاعل معها ويجسد قيمها من خلال ممارساته العملية التي تنعكس في حياة الأمة الإفرادية والجمعية، لذا حرص حلاق بعدها على بيان آليات عمل هذه المنظومة وطرائق تجسيدها في الواقع حتى أدت إلى ذلك النموذج المتصور لديه. وبما أننا قد انتهينا من مناقشة الأسس والقواعد التي حددها حلاق لنموذجه ومقارنتها بالأفكار الأخرى سواء ما كان مقارباً لها أو متعارضاً معها، فإننا سنتجنب هنا هذا الأسلوب في المقارنة المتعددة منعاً لتكرار هذه الأفكار من جهة، ولتركيز البحث في قضية الآلية فقط، والتي تحتاج إلى مقارنتها بالآلية مقارنة تظهر مدى نجاحها في شرح عمل تلك القواعد في إطار نموذج الحكم المفترض من جهة ثانية.

لأجل ذلك، سنقوم بتناول هذه الآلية التي شرحها حلاق ومقارنتها بالآلية التي فصلها لؤي صافي في كتابه (العقيدة والسياسة) الذي تبني فيه فرضية دولة العقيدة (صافي، مصدر سابق، ص 33)، لتكون هذه المقارنة هي المحدد للجوانب الخاصة بمنظومة عمل تلك القواعد ضمن إطار نظام الحكم الإسلامي بشكل عام. وتتلخص هذه الآليات والمنظومة بالآتي:

#### أ- علاقة السلطة التشريعية والقضائية

يرى حلاق أن الشريعة لم تكن من عمل الحاكم ولا الدولة، بل كانت من صنع الأمة التي أنتجت عضواً خبياً لها القانونيين، وهم الفقهاء والقضاة الذين كانوا متضلعين من الشريعة ومنشغلين بها، ومندمجين في مجتمعاتهم، ومؤهلين لإنجاز وظائف قانونية متعددة أسست مجملها النظام الإسلامي القانوني (حلاق، مصدر سابق، ص 112). فالمحكمة لم تكن هي التي تضع القوانين، ولم تكن أيضاً هي نفسها المرجع النهائي، كما لم يكن المرجع سلطة تنفيذية ما، لقد كان قانون المحكمة الإسلامية تحت السلطة الكاملة للخبراء القانونيين الخاصين. فقد كانت الفتوى محصلة خبرة ومعرفة قانونية متقدمة وكل ذلك قائم على اهتمام عميق بالمجتمع ومبادئه الأخلاقية العامة، لا بدولة أو بقانون يأتي من أعلى إلى أسفل (Brinkley 1993, pp. 150 - 151).

، فالفقيه والقاضي كانا يقومان بوظائفهم المختلفة تحت سلطة الشريعة وليس تحت سلطة قانون الدولة أو نظام الدولة، لقد كانوا يفعلون ذلك في عالمهم الاجتماعي ومن أجل ذلك العالم (حلاق، مصدر سابق، ص 117).

يمكننا أن نلاحظ أن هذه العلاقة العضوية التي يراها حلاق بين التشريع والقضاء الإسلامي، (وبشكل أدق بين القائمين على كلا السلطتين) بأنها هي الحماية الوظيفية التي جسدت أداة المنعة العملية لهاتين السلطتين من اختراق السلطة التنفيذية



لحرم الشريعة أو التحكم المطلق في مجال التشريع والقضاء بشكل عام، فضلاً عن اعتناء الشريعة بالقدر الأعظم بأحوال الناس ومعاملاتهم مقارنة بشأنها مع السلطة والحكم.

وفي هذا الإطار يميز صافي بين التشريع والقوانين المتعلقة بالمعاملات والأخرى المتعلقة بالدولة والشأن العام، كإطار تصنيفي تستند إليه مرجعية التشريع والقضاء، حيث يرى أن المهام التشريعية ليست محصورة في النظام الإسلامي ضمن مؤسسات الدولة بل هناك دائرة واسعة من التشريع المرتبط بالجهود الفقهية، على المستويين الأخلاقي والحقوقية، ولأن القسم الأكبر من التشريع المتعلق بالعلاقات التعاقدية والتعاقدية بين الأفراد منوط بالهيئات التشريعية الفقهية، فإن المهام القضائية يمكن - بل يفضل - أن ترتبط مباشرة بالأمة لا بالدولة. وأياً كان النمط المختار للاجتهاد الفقهي (فردي أو ضمن هيئات فقهية)، فإن عملية تطوير الأحكام الفقهية يجب أن تبقى بعيدة عن هيمنة مؤسسات الدولة وخاضعة كلياً لسيطرة الفقهاء أنفسهم (صافي، مصدر سابق، ص 175).

### ب- الاجتهاد والتعددية القانونية

يؤكد حلاق أن القانون الذي يطبقه القاضي هو نتاج مشروع تأويلي تراكمي ممتد عبر قرون اضطلع به الفقهاء أنفسهم، الذين طوروا مناهج للتفكير في القانون وتفسيره عرفت بـ "أصول الفقه" (Hallaq, 1997, p.125). حيث تميز أصحاب هذا العلم باتباعهم لمناهج تأويلية تفسيرية من العلوم المتقدمة كالمنطق واللغة وغيرها فضلاً عن علمهم المسبق بالشريعة، واستخدموا هذه الأدوات في عملية الاستدلال الإبداعي "الاجتهاد" للوصول إلى أفضل تخمين لما يعتقد أنه القانون في حالة معينة (حلاق، مصدر سابق، ص 123). وبالتالي أعطى الاجتهاد للفقه الإسلامي إحدى أكثر صفاته المميزة، ألا وهي التعددية القانونية، فكل قضية يمكن أن يكون لها رأيان أو أكثر من الآراء الحسنة، كل منها يتبناه فقيه مختلف حتى في المدرسة الواحدة، لكن اختلاف ظروفهم والأعراف المجتمعية المحيطة بهم أدت إلى فقه متعدد ومختلف حتى للقضية الواحدة، وبالتالي لا يوجد رأي فقهي واحد يتصف بالاحتكار أو الحصرية، كما هو حال القانون الذي تضعه الدولة الحديثة (Hallaq, 2001, p.166). وإن هذه المرونة أو "التعددية القانونية" التي للفقه الإسلامي، ليس لأنه يعترف بالأعراف المحلية ويحملها محل الجد فحسب؛ بل أيضاً لأنه يطرح مجموعة من الآراء على أساس منظومة واحدة من الحقائق نفسها (حلاق، مصدر سابق، ص 124).

حقيقة، في هذا الشأن الذي ناقشه حلاق، لن تجد منصفاً لا يقرُّ بمدى مرونة الفقه الإسلام وتعدد الآراء الفقهية، بما فيها الفتاوى القانونية، وذلك ليس فقط بشكل عام بل على مستوى القضية الواحدة، وبالتالي قد يكون باب النقاش في هذا الجانب موصداً أمام النقاد. لكن يجب الانتباه إلى قضية جدُّ جوهرية، وهي أن كثرة الآراء والفتاوى القانونية للقضية الواحدة لا تشكل الضمان الوحيد للوصول للرأي الأكثر عدالة أو حكمة، فهناك مسألتين يجب أخذهما بالحسبان؛ الأولى: طبيعة صياغة هذه الأحكام، والثانية: إمكانية هيمنة بعضها رغم وجود آراء أقوى وأكثر حصافة لسبب ما، خاصة إذا كانت تلك القضية تتعلق بالجانب السياسي على وجه التخصيص والتعيين، ولتوضيح ذلك أكثر لا بد من التفصيل قليلاً.

يشكل النص القرآني في الإسلام النص المؤسس والمهيمن على ما سواه كمبدأ أساسي، ولا يمكن لأحد المساس بهذا المبدأ بشكل مباشر ويبقى سليم الإسلام، لكن مع تطور الفقه منذ النشأة والذي بدأ مع بداية ظهور علم الحديث الشريف، ظهرت إشكالية محاولة البعض فرض الوصاية على النص القرآني وتأويل التعاليم العامة والمفاهيم المبدئية وبخاصة في تلك الآيات التي لا تحمل معنى جلياً بيناً (قطعي). ومع الوقت وكثرة تعقد المسائل، بات الفهم الظني للفقهاء هو المهيمن على النص

القرآني (القطعي)، لدرجة بلغت في بعض الحالات استخدام بعض الأحاديث لنسخ آيات قرآنية في بعض المدارس الفقهية وفرض أحكام قطعية لم يتطرق لها القرآن. وقد تعرض صافي لجزء من هذه الإشكالية وحاول أن يوضح معالمها وتأثيرها، فقد رأى أن الإشكالية التي تواجهها عند بحث قيام السنة بإنشاء حكم سكت عنه القرآن أو تخصيص وتقييد حكم قرآني عام أو مطلق، لا تتعلق بصواب عملية تخصيص السنة وتقيدها، فهذه مسألة نثبتها ولا نشكك فيها، ولكن الإشكالية تتعلق بإطلاق عملية الإنشاء أو التخصيص أو التقييد دون ضبطها بضوابط تحول دون إخضاع القطعي لهيمنة الظني (صافي، مصدر سابق، ص 44) وبالتالي فطبيعة صياغة الأحكام تؤثر في صيغة الحكم والفتوى للدرجة التي لا تعد معها تعدد الفتاوى ضامن مهم للوصول للرأي الأكثر عدالة.

أما الهيمنة الثانية التي أضرت بالفقه الإسلامي، فهي هيمنة أحد الآراء الفقهية رغم وجود آراء أقوى وأعدل منها، ولعل المجال يتسع في هذا الصدد، لكن أهمها هو هيمنة الرأي الذي جعل من التجربة التاريخية للأمة جزء من الثوابت الفقهية التي أصلت لمنهج كامل في التفكير كرس حالة القصور في الفكر السياسي الإسلامي. وهذا ما يؤكد أيضاً صافي حيث يرى أن خبراء السياسة من السلف قد أدركوا أهمية دراسة الخبرة التاريخية للتنظير للحياة السياسية، إلا أنهم صبوا جلاً اهتمامهم على التجربة التاريخية الراشدية بشكل خاص، واعتبروها النموذج العام الذي يجب الاعتماد في كل آنٍ ومكانٍ لتأسيس الحياة السياسية الإسلامية. كما انحصر اهتمامهم عند دراسة هذا النموذج في تحليل السلوك الفردي للصحابة عموماً، والخلفاء الراشدين خصوصاً، متجاهلين القواعد والمبادئ العامة التي وجهت أفعالهم والظروف الاجتماعية والتقنية التي قيدت قراراتهم وهكذا تم تطوير نموذج الإمامة أو الخلافة وفق منهج تجزيئي اختزالي (صافي، مصدر سابق، ص 49). وأكبر مثال على ذلك هو كتاب الأحكام السلطانية الشهير للموردي، الذي يعد عمدة النظرية الاتباعية ودعاة الإسلام السياسي في تأصيل منهجهم الفكري السياسي، ففي هذه الأحكام يقبل الموردي ممارسة الصحابة السياسية على أنها فعل تأسيس يمكن تبنيه دون مناقشة أو محاكمة، ودون تمييز للأساس المعياري أو الفعلي الذي انبنى عليه سلوكهم، ولقد تنبه أبو المعالي الجويني المعاصر للموردي إلى هذا النزوع للتأسيس على عمل السابقين دون دراية ببواعث أفعالهم ومحدداتها واعتراض عليه وعلى هذا الفعل وجميع القائلين به أيضاً، ونقده النقد الحاد (صافي، مصدر سابق، ص 140)، لكن رغم ذلك هيمن كتاب الأحكام السلطانية وأصحاب هذا الفكر على رأي الجويني ومن وافقه في حينه، ومن المؤكد أن ذلك ما كان ليتم في فلك السياسة دون وجود غايات أخرى سوى الفكر والاجتهاد النظري.

### ت- تداخل القانوني والاجتماعي

يرى حلاق أن هناك في الإسلام عرى وثيقة لا تنفصل بين القانون والمجتمع، ويجب تجنب عرض الأمر وكأنهما نظامين منفصلين "نظام اجتماعي" و "نظام قانوني" لأن العلاقة التناظرية بين القانون والمجتمع تستعصي على أي تمييز بينهما، لأن القانون في الإسلام هو ظاهرة اجتماعية في الأساس وليست سياسية، فهو مرتبط بالمجتمع وليس بالدولة بصرف النظر عن تعريف الدولة (حلاق، مصدر سابق، ص 117). وأن المجتمع الإسلامي ما قبل الحديث كان مرتبطاً بنظام القيم الشرعي بقدر ما كانت المحكمة نفسها متجذرة في العالم الأخلاقي للمجتمع، لذلك كان المجتمع يعيش الأخلاق القانونية والقواعد الأخلاقية القانونية. وقياساً على الفقهاء والقضاة، حتى المتقاضين أنفسهم كان لهم فضل في نجاح العلاقة بين القانوني والأخلاقي، فيقدر ما كانت المحكمة الإسلامية مؤسسة اجتماعية وقانونية، فهي أساساً نتاج المجتمع الذي تخدمه وتعمل بين ظهرائه (حلاق، مصدر سابق، ص 118). إذن يمكننا القول أن النظام القانوني لم يكن موضوعاً للدولة؛ بل كان

نتيجة طبيعية للسلوك الاجتماعي التنظيمي المبني على القيم والأخلاق التي عاشها أبناء المجتمع المسلم ما قبل الحديث ومارسوها في نطاق مجتمعهم، لذلك كانت الأحكام القانونية تتمتع بالقبول الفردي والجماعي في إطار النظام الإسلامي، الأمر الذي رسّخها كقيم وأعراف قبل أن تكون أحكاماً وقواعداً قانونية مجردة.

لكن هذا التصور العام للعلاقة بين القانوني والاجتماعي، أغفل بعض الخصوصية في التقسيم للجوانب القانونية ولم يميز بين الأحكام والقوانين التي تتعلق بالدولة عن تلك التي تتعلق بالمجتمع أو الأخرى التي تتعلق بالفرد. الأمر الذي نجده حاضراً في تناول صافي لهذه العلاقة وتأكيد أيضاً على رسوخها، ولكن ضمن إطار التمييز بين كل جانب من الجوانب القانونية وأسبابه وغاياته، حيث يرى أن الفقهاء قد ميزوا بين الجانب الأخلاقي والحقوق من القانون الشرعي، بيد أن تمييزهم لم يكن مطرداً ولا بيناً، فبقيت الدائرة الأخلاقية والإيمانية من القانون متداخلة ومتراكبة مع الدائرة الحقوقية. وذلك بسبب تعويل الفقهاء على الالتزام الطوعي للمسلمين بأحكام الشريعة واهتمامهم بوسائل التربية والتنقيف بدلاً من الركون إلى أجهزة السلطة لتطبيق الأحكام الشرعية.

ويمكن النظر للأحكام الشرعية على أنها المحصلة لنوعين من الأحكام الموجهة للفعل الاجتماعي:

- الأحكام المؤيدة بالسلطة السياسية للدولة
- الأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخصي

وبالتالي فالمسألة المتعلقة بالنوع الأول هي دنيوية وأخروية، في حين تقتصر المسؤولية للنوع الثاني على المساءلة الأخروية (صافي، مصدر سابق، ص 169 – 172).

### ث- انضباط السلطة التنفيذية

يحاول حلاق هنا أن يؤكد ما قاله عن سيادة الشريعة على السلطة التنفيذية، حيث يرى أن السلطة التنفيذية حتى في حالات فسادها لم تستطع الخروج عن فلك الشريعة ولا الولوج إلى حصن القضاء، فالقضاء الإسلامي لم يكن مكرساً لتطبيق قانون حددته القوى المسيطرة في الدولة، بل مكرساً لحماية الشريعة. فقد كانت الشريعة قانوناً للناس كما ساعدت في تقييد الحاكم في معاملته لشعبه، ومع أن المجتمع والشريعة هما مصدر قيم الفقهاء والقضاة والقوانين التي يطبقونها، فإن هؤلاء أنفسهم كان يملك الحاكم حق تعيينهم وإعفائهم وتحجيم نطاق سلطاتهم، لكن رغم ذلك لم يكن له أي دور في عملهم. وبالرغم من توجس الشريعة تجاه السلطة السياسية التنفيذية، إلا أن هذا التوجس يشهد على قدرة السلطة التنفيذية على التزام الولاء للمجتمع والأخلاق حيث عملت وعاشت. وأنه حتى النخب السياسية التي كانت تستغل الشريعة لخدمة أغراضها كانت تفعل ذلك وفق قواعد الشريعة لا وفق قواعدها هي (حلاق، مصدر سابق، ص 119 – 120) "سلطة تنفيذية منضبطة بالشريعة" حتى في أسوأ حالاتها، هذا ما رآه حلاق كقاعدة عامة لعمل هذه السلطة ضمن السياق التاريخي لها عبر التاريخ الحضاري للأمم.

وهذا هو أيضاً ما رآه صافي في استعراضه لوضع السلطة التنفيذية للدولة الإسلامية من واقع منهجية العمل وتوزع السلطات الذي يطبع منظومة العمل داخل هذه الدولة، حيث يرى أن فقهاء السياسة المتقدمين قد أعطوا الإمام صلاحيات تنفيذية واسعة، بيد أن إطلاق سلطات الرئيس (ال خليفة أو السلطان أو الأمير) التنفيذية لم يجعل منه حاكماً مطلقاً نظراً لافتقاده لأي سلطة تشريعية من جهة وانحصار قراراته وأفعاله ضمن دائرة الأحكام الشرعية المستنبطة من قبل الفقهاء المجتهدين (صافي، مصدر سابق، ص 176). فقد كان من الممكن للسلطان ووزرائه أحياناً استصدار قوانين دون العودة إلى الفقهاء، بيد أن هذه القوانين كانت أقرب إلى المراسيم الرئاسية ذات الطبيعة الإدارية منها إلى القوانين التشريعية، نظراً لتقييدها

بأحكام الشريعة مصدر الشرعية الوحيد في المجتمع الإسلامي، وتوقف قبولها شعبياً على تأييد القيادات الفقهية التي تمتعت باحترام الجماهير وتأييدهم في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي (صافي، مصدر سابق، ص 177).

### ج- استقلال التعليم ومؤسساته

يرى حلاق أن الحكم الإسلامي لم يتدخل كثيراً في مجال التعليم الذي لم يظل خاصاً فحسب، بل غير رسمي أيضاً ومتاح بسهولة ومستوعباً طيف الطبقات الاجتماعية بأكمله. وإذا ما كان السلاطين والأمراء والوزراء قد أقاموا بالفعل مؤسسات للتعليم العالي (مدارس)، فإن هؤلاء الحكام، شأنهم شأن القضاة الذين كانوا يعينونهم ويقصونهم، لم يكن لهم تأثير على ما كان يدرس وكيف يدرس، وظلت موضوعات التعليم هي تلك الضرورية للشريعة ولإشباع حاجيات المجتمع، أي التي تحقق متطلبات الحياة الفاضلة، فقد كانت شبكة التعليم مستقلة وتسيطر عليها الشريعة في الأغلب، وكان التعليم مثل الشريعة، مستقلاً بصورة واضحة عن الإدارة التنفيذية التي لم يكن لها سيطرة على مضمونه وتكوينه الديني-الأخلاقي (حلاق، مصدر سابق، ص 208 – 209). إذن، "تعليم مستقل مجتمع حر" بهذه البساطة يعبر حلاق عن رؤيته للتعليم في ظل الحكم الإسلامي الذي تتحكم فيه الشريعة، لكن يبقى أن نتساءل، ما مصادر هذا الاستقلال؟، وما الآلية التي تحكمه في المجتمع؟. وهنا يجيبنا صافي عن هذه الأسئلة مؤكداً مع حلاق هذا الاستقلال للتعليم، والذي كان له أكبر الأثر على استقلالية المجتمع ككل، حيث يرى أن المجتمع الإسلامي التاريخي قد تمكن من الاحتفاظ باستقلالية مؤسساته المدنية من خلال استقلال مصادره المالية عن الدولة عبر مؤسسة الأوقاف، فقد كان الوقف قاعدة مالية مستقلة عن الدولة لتمويل المؤسسات المدنية كالمدارس والمستشفيات والقباب. وبذلك تمكنت النخب العلمية في المجتمع المدني من تحقيق توازن سياسي حال دون تحوّل مقام السلطان إلى حاكم مطلق الإرادة والقرار، ولم يترجع دور العلماء السياسي والقانوني إلا بعد جهود السلطة التنفيذية في نهاية عهد الدولة العثمانية باستبدال القضاء التقليدي النابع من رحم المجتمع بقضاء حديث (غربي) تحول فيه القاضي إلى موظف حكومي يُبتعث للدراسة والتدريب في أوروبا ثم يعود لممارسة مسؤولياته بوصفه موظفاً حكومياً غير مستقل (صافي، 2015، ص 172).

وهكذا، يتضح لنا من خلال هذا التناول لطبيعة الآليات ومنظومة العمل التي ميزت الحكم الإسلامي بشكل عام (بما فيها الطرح حول الدولة الإسلامية عند صافي)، كيف أن العلاقة التي حكمت تلك القواعد التي تشكل منها الحكم الإسلامي كونت النظام العام الذي وظفت فيه سائر وسائل الحكم للوصول إلى الصيغة النموذجية عند حلاق، أو المثالية الاعتبارية عند صافي. وقد بدا واضحاً كيف ركز حلاق على الجانب المثالي والأخلاقي في وصف وتحديد آليات عمل منظومة الحكم الإسلامي في حين نرى تركيز صافي على الجانب التقني والمؤسسي في تحليل هذه الآليات وإبراز دورها فيما بلغه الحكم الإسلامي من قيمة حضارية.

### 4 سمات نموذج الحكم الإسلامي

بعدما استكمل حلاق بناء الجسم الهيكلي للتصور الذي يراه للحكم الإسلامي النموذجي بمفاهيمه وأسس وقواعده ومنظومة عمله، خلص نتيجةً لذلك إلى بعض الاستنتاجات التي تشكل في نظره أهم ما يتسم به نظام الحكم الإسلامي النموذجي، وذلك بالاعتماد على الأسس التي يقوم هذا النظام عليها، والقواعد والمبادئ التي تشكله، والآليات ومنظومة العمل التي يسير بها. حيث ينتهي إلى أن هذه السمات والخصائص تشكل العلامة الفارقة التي يتميز بها الحكم الإسلامي عما سواه من الأنظمة الحاكمة وبخاصة نظام الدولة الحديثة التي تشكل المحور الأول في مناقشته للفرضية الأساسية حول استحالة الدولة الإسلامية. لذلك حاول من خلال استخلاص هذه السمات رسم الملامح النهائية لوجه هذا التصور الذي يراه للحكم

الإسلامي النموذجي، رغبةً منه في تبسيط عملية المقارنة وإجلاء نقاط المفارقة بين هذا النظام القيمي الأخلاقي ونظام الدولة الحديثة الوضعي المادي. وأيضاً من أجل تركيز هذا الهدف وتسهيل عملية الوصول إليه. لذلك سيركز البحث في هذه الفقرة على تلخيص هذه السمات وتحديدتها في نقاط رئيسية واضحة عوضاً عن السرد والبسط الذي أورده حلاق، وذلك بهدف تبسيط الشكل وتوضيح الفكرة الأساسية التي يسعى إليها. وقد أمكن تمييز ست نقاط رئيسية تجسد سمات الحكم الإسلامي النموذجي الذي قدمه حلاق، وهذه النقاط هي:

### (1) الهوية الإسلامية نتاج أخلاق الشريعة

إنّ الإسلام طوّر حضارة عالمية أخلاقاً قانونية نموذجية راسخة تاريخياً حددت هويته، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك إسلام أو بالأخص ثقافة أخلاق-قانونية إسلامية خارج التاريخ. فالأخلاق هي التي كانت وما زالت تشكل الإسلام، والخالصة أن تكوين الهوية الإسلامية يعني سيادة الشريعة باعتبارها الأخلاق الحاكمة للسلوك الإنساني، فلا هوية إسلامية من دون هذه الأخلاق (حلاق، مصدر سابق، ص 142).

### (2) الشريعة هي التعبير الأوحد عن سيادة الله

إن الشريعة، كجزء من التاريخ والهوية التي أنتجتها، هي التعبير عن سيادة الله، حيث تلخص شهادة "لا إله إلا الله" المعرفة الأساس والممارسة الدينية والخطابية الخاصة بكون الله هو صاحب السيادة الوحيد. وهذه المعرفة بنبوية تتغلغل في نسيج الحياة الإسلامية بدءاً من الأخلاق الاجتماعية العلمية وحتى الحكم السياسي (حلاق، مصدر سابق، ص 143).

### (3) سيادة الله هي محور بناء السلطات وتوزعها

إن مفهوم سيادة الله شكل نموذجاً خاصاً من نماذج العلاقة بين السلطات. فلقد كان قانون الشريعة النموذجي هو الذي يطبق في المحاكم وفق نظام قضائي ملتزم بالتكوين الأخلاقي العادل للقانون نصاً وروحاً. كما تمّ الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية بدرجات، خضعت الأولى تماماً للثانية على الرغم من احتكار السلطة التنفيذية حق تعيين القضاة وإعفائهم (حلاق، مصدر سابق، ص 143).

### (4) تلازم القانوني والأخلاقي

في التراث الإسلامي قبل الحديث وخطاباته، بما في ذلك القرآن (كنص مؤسس)، لم ينظر إلى القانوني والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقسمتين، فلقد كان "ما هو كائن" و "ما ينبغي أن يكون" والحقيقة والقيمة الشيء الواحد ذاته (حلاق، مصدر سابق، ص 162). لذا فإن التمييز بين الأخلاقي والقانوني لا يمكن أن يكون قد وجد لا في الشريعة عموماً ولا حتى في القرآن، فما هو قانوني في القرآن والشريعة القائمة عليه هو أخلاقي بالمثل والعكس صحيح (حلاق، مصدر سابق، ص 164).

### (5) قوانين الطبيعة (التي تشكل ميثاقاً يقيها الشريعة) أخلاقية

زود القرآن المسلمين منذ البداية بنظرة إلى الكون قائمة بالكامل على قوانين طبيعية أخلاقية، فكل ما في هذا الكون مخلوق ليتمتع به الإنسان بطرائق تبرز مسؤولية أخلاقية عميقة، وتترجم ما نفعنا إلى اعتراف بأننا نفعنا لأنفسنا، ولكن وبصورة أكثر أهمية كأعضاء في جماعة اجتماعية (حلاق، مصدر سابق، ص 165). والتأكيد على أن إبداع الله لا يقتصر على خلق العالم المهيب من العدم، بل يمتد ليشمل قوانينه الثانوية الخاصة بالتوالد والفساد، فإذا دكت جبال وشقت بحار ومحيت أمم من على

وجه الأرض، فذلك بسبب الفشل الأخلاقي أو بسبب قوانين الطبيعة غير الناضجة أخلاقياً، وبالتالي ليس في الإسلام ما قبل الحديث أي شيء يدعو إلى التمييز مطلقاً بين القانوني والأخلاقي (حلاق، مصدر سابق، ص 166).

## 6) استقلال ذاتية الفرد المسلم

إن الحكم الإسلامي الذي تحدده القيم الشرعية في الأساس يشكل للذات هوية لا تعرف السياسي، وبالتالي لا تعرف المعنى السياسي للتضحية، فالتضحية في الحكم الإسلامي النموذجي كانت واجباً أخلاقياً مفروضاً حصراً في سياق الدفاع عن النفس، ولم تقيد قوانين تجنيد صارمة، بل كانت مسألة اختيار فردي في الأساس (حلاق، مصدر سابق، ص 209). وحتى عند تنكبها، لم تكن تستمد معناها من حب الأمة أو حتى من الجماعة كمحل للسياسي، بل من معنى أخلاقي دعامة الذاتية الأخلاقية للفرد، أي الوحدة الذرية التي تكون مجموع الأمة باعتبارها النطاق المركزي للأخلاقي (حلاق، مصدر سابق، ص 185).

وفي ختام تصوّره، ينهي حلاق هذه السمات بتقديم خلاصة هذا التصور الذي قدمه لنموذج الحكم الإسلامي، ملخصاً ذلك في أن هذا النموذج من الحكم هو نتاج العالم الإسلامي بأكمله، وهو نتاج مجموع خبرات الثقافة والقيم ورؤى العالم الإسلامية، وإن عدم وجود ملك أو دولة يتحكمان في التشريع يعتبر اختلافاً أساسياً يميز النموذج الإسلامي عما سواه، فالتشريع في الإسلام هو الذي يبرر وجود الحاكم ووجود واقع سياسي معين، لكنه ليس نتاجاً للسياسة أو السياسي. وذلك خلافاً للسلطة السياسية المطلقة التي عاشتها أوروبا، وسخرة الإقطاع التي لا تعرف الرحمة، وتجاوزت الكنيسة، وحقائق الثورة الصناعية القاسية، وكل ما جعل الثورات ضرورة في أوروبا ولم يكن من نصيب المسلمين، الذين عاشوا مقارنة بالأوروبيين لأكثر من ألف عام في نظام أكثر مساواة ورحمة وتحت قانون لا تستطيع الحداثة أن تقلل من شأنه وتبقى منصفة (حلاق، مصدر سابق، ص 207).

إن هذه الخلاصة التي وصل إليها حلاق وما ضمته من خصائص وسمات لنظام الحكم الإسلامي النموذجي، تلخص سائر الأفكار التي عرضها وناقشها حول طبيعة هذا النظام الأخلاقية، وتظهر مدى اختلاف هذه الطبيعة عن كل ما سواه من الأنظمة الحاكمة عبر التاريخ. وهذا بالضرورة يؤكد أطروحته التي ذهب إليها باستحالة تحقق الدولة الإسلامية الحديثة انطلاقاً من هذه الطبيعة الخاصة التي لنموذج الحكم الإسلامي وعدم قبولها قالباً كالقالب الحداثي السلطوي الذي لنظام الدولة الحديثة.

وكما رأينا في سياق مناقشتنا السابقة لرؤية حلاق في ضوء أفكار النظرية الاتباعية، فإن التصور المقدم هنا من أتباع هذه النظرية حول سمات وخصائص الدولة الإسلامية، سواء ما كان من السلف والآداب السلطانية أم من الخلف والإسلام السياسي، فإنها تتفق مع رؤية حلاق لسمات الحكم الإسلامي في معظم نواحيها، وتؤكد الصيغة النموذجية والأخلاقية التي أكد على وجودها كحقيقة تاريخية في حياة الأمة الإسلامية، ونظرية فكرية في الأدب السياسي لها. ولا أدل على ذلك من النص الصريح الذي أفرده أبو الأعلى المودودي حول خصائص الدولة الإسلامية (المودودي، مصدر سابق، ص 33)، والذي يرى فيه أن الصورة النموذجية للدولة الإسلامية ونظامها التي رسمها لها القرآن تمتاز بنقاط أساسية تحدد هويتها وتجلي طبيعتها؛ فهي دولة تتأسس بعهد واع من شعب حر يحني رأسه برضى منه لرب العالمين، حيث الحاكمية فيها خالصة لله وحده. وتسير هذه الدولة، برأي الشعب المنضبط الهوى والمستقيم بقانون الله ورسوله وبمبادئه وحدوده وأحكامه وضوابطه الأخلاقية، في طريق محدد مرسوم ليس في استطاعة هيئتها التنفيذية أو التشريعية أو القضائية أو حتى في استطاعة الشعب بأكمله أن يغيره. وهي تقوم على أساس المبدأ فحسب لا على أساس أي عصبية، وإن الروح الحقيقية لهذه الدولة هي اتباع الأخلاق – لا اتباع السياسة وأغراضها – وتسيير الأمور على تقوى الله وخشيته، حيث أساس الأفضلية في هذه الدولة هي الأفضلية الأخلاقية لا

غير. والعلاقة بين الفرد والدولة في هذا النظام أقيمت على أساس من التوازن الذي لا يجعل للدولة سلطاناً مطلقاً اليد ليصبح الإنسان عبداً مملوكاً لها، ولا هو يعطي الفرد حريةً مطلقةً فيصبح عدواً لنفسه وللجماعة، وإنما أعطى الأفراد حقوقهم الأساسية وألزم الحكومة باتباع القانون الأعلى والتزام الشورى، وهي فرص لتربية وتنشئة الشخصية الفردية وحفظها من تدخل السلطة (المودودي، مصدر سابق، ص 36).

ملفتُ جداً هذا التطابق الكبير في تحديد خصائص وسمات الحكم الإسلامي بين ما قدمه حلاق وما أفرده المودودي، وهذا يؤكد ما وجده البحث سابقاً من أن الصيغة النموذجية التي قدمها حلاق تتوافق في الصيغة المثالية التي يتبناها الإتحاديون إجمالاً حول الدولة الإسلامية، في حين تختلف مع طرح المفكرين القريبين منه في طرحه الجريء حول استحالة الدولة الإسلامية. وهذا ما يؤكد لنا غليون الذي نجد لديه صيغة مغايرة لما للحكم الإسلامي من خصائص وسمات، حيث يرى أن الرسول ﷺ أسس الأمة الإسلامية كجماعة دينية، لكن الفتوح دفعت إلى إعادة بنائها كجماعة سياسية أيضاً فكانت الدولة، وقد كانت هذه الدولة إسلامية بمعنيين؛ الأول من حيث هي دولة المسلمين بوصفها جماعة تاريخية بشرية بصرف النظر عن درجة أخذها بتعاليم الإسلام، والثاني أنها كانت تستمد مشروعيتها وجودها نفسه من الدفاع عن الإسلام، فلا يمكن أن تستمر إلا بقدر ما تظهر أنها في خدمة الإسلام عقيدة الجماعة (غليون، مصدر سابق، ص 54). وكان ذلك لأن المفهوم الفقهي للنظام السياسي، ورغم أنه قد بني على بعض العناصر المستمدة من القرآن والسنة، إلا أنه بقي مستقلاً كلياً عنهما، فهو يعكس حاجات بناء سلطة سياسية مركزية لم تكن إقامتها همماً من هموم القرآن، كما يعكس في الوقت نفسه المعطيات المجتمعية والتاريخية التي عاش فيها المسلمون وخضعوا لتأثيراتها، وإن وسمه بالمفهوم الإسلامي لا يعني أنه مطابق للتعاليم الدينية الإسلامية، أو أنه مستمد بالضرورة من أخلاقيات القرآن ومعبر عنها، وإنما يشير إلى نسبه إلى الجماعة البشرية التي ظهر فيها والتي كانت تسمى إسلامية، فهي نسبة حضارية لا تعطي لهذا المفهوم أي شرعية دينية (غليون، مصدر سابق، ص 59). وبناء عليه اتسمت أدبيات التأويل الإسلامية هذه (الفقه)، التي حكمت علاقة الفرد المؤمن بالقرآن والرسالة، بنزعتين متناقضتين ومتكاملتين: الأولى شرعية قانونية، حولت الرسالة الدينية إلى مدونة قانونية ذات صفة مقدسة، والثانية تصوفية شعبية توكيلية، حرمت الأمة من نشوء حقل حقيقي للأخلاق في مستوى العلاقات الاجتماعية، مما منع تكوين شخصية مسلمة تتعامل مع الواقع السياسي والاجتماعي بأخلاقية، وتخضع السلوك الشرعي للنقد الأخلاقي، وبالتالي تعطل المراجعة العقلية الضرورية لإحداث التجديد والتحسين في شروط الحياة الاجتماعية، بل حتى الدينية. فلقد أصبح الخضوع لأولي الأمر هو القاعدة في ممارسة السياسة، كما صار الامتثال للعرف الشائع، أي الذهنية القطيعة، قناعاً يخفي الفراغ الأخلاقي، وستاراً للتحلل من الواجبات والالتزامات الفردية والجماعية. وهكذا تحولت جماعة الإيمان والجهاد والالتزام والمغامرة والفتح والبحث الإيجابي والشخصي، إلى عصبية إسلامية جديدة طبيعية، مضافة إلى العصبية القبلية الكثيرة الأخرى (غليون، مصدر سابق، ص 40).

## الخلاصة

وفي ختام هذا البحث، وبعد هذه المقاربة والمقارنة التي رأيناها للتصور الذي قدمه حلاق عن نموذج الحكم الإسلامي، والآراء التي وافقت أو شرحت أو حتى تلك التي عارضت هذا التصور أو بعض الأسس التي قام عليها، يمكن أن نخلص إلى أن ما قدمه حلاق من تصور خاص عن نظام الحكم الإسلامي النموذجي، قد استند فيه إلى أساسين اثنين: الأول ينطلق من الحقيقة التاريخية بوجود هذا النظام ابتداءً، رافضاً الصورة المتخيلة التي تنزع إلى الطوباوية ولا تقدم فكراً سياسياً سليماً قابلاً للنقاش على أرض التجربة والواقع، والثاني يعتمد على التراث الفكري الذي انبنى عليه هذا النظام بما يشمل من نصوص تأسيسية (القرآن والسنة) واجتهادات تأويلية (الفقه الإسلامي)، كانت المنهج الفكري الحقيقي الذي استقت منه التجربة التاريخية تلك الأسس والقواعد التي أسست لهذا النظام والآليات التي حكمت منظومة عمله فأعطته تلك السمات والخصائص التي كانت السبب وراء النموذج الذي قدمه.

وفيما يتعلق بالأساس الأول، نلاحظ أن حلاق الذي رفض المثالية الطوباوية والاعتبارية كأساس لبناء فرضيته حول نظام الحكم الإسلامي نظراً لأنها تتجاهل المعطيات التاريخية، والتي ينتهجها معظم منظري الفكر السياسي الإسلامي المتقدمين والمتأخرين إلى حد بعيد كما رأينا، لجأ إلى فكرة تستند إلى المثالية في تشخيصه لوقائع التاريخ، وأصل لها ورسخها في نموذج الحكم الإسلامي الذي تصوره، مدفوعاً بالقاعدة الأخلاقية والقيمية الثرية التي حملتها مبادئ الإسلام ونصوصه التأسيسية، وكذلك التي قدمها الإسلام كجزء من التجربة الإنسانية حين عاشتها الأمة خلال فترة مضيئة من حياة الإنسانية، بلغت فيها المثالية حد التجسيد الواقعي برأي معظم المفكرين، الموافقين والمخالفين له على حدٍ سواء، خلال فترة النبوة والحكم الراشدي حصراً. وبالتالي واجه من خلال هذه الفكرة سيل من الانتقادات التي تجعل من الطوباوية النظرية التي رفضها أكثر قبولاً للنقاش من المثالية التطبيقية التي تبناها هو، والتي تتجاهل الكثير من الحقائق المغايرة لهذه الطبيعة المثالية، والتي تنفي وجودها الممتد تاريخياً ابتداءً فضلاً عن قابلية النقاش حولها وإثبات أحوالها التطبيقية.

أما فيما يتعلق بالأساس الثاني، فيمكن أن نلاحظ أنه إذا كان بعض منظري الفكر السياسي الإسلامي وبخاصة من اتباع النظرية التقليدية والإسلام السياسي قد بنوا تراثهم الفكري وأدابهم السياسية على التجربة التاريخية للخلافة الإسلامية، وجعلوها من الثوابت الدينية في الممارسة السياسية الإسلامية، فإن حلاق جعل من هذا التراث الفكري السياسي الإسلام، الذي كان منفعلاً بالواقع ويعمل على ترسيخ تجربته التاريخية كمنهج في معظم قضاياها، وفق ما رأينا خلال المناقشة، منهجاً فاعلاً ضابطاً ومنظماً للحياة السياسية بكامل جوانبها في ظل الحكم الإسلامي النموذجي الذي تصوره، وذلك ضمن نسق منظم ومنضبط اجتماعياً وفكرياً وقيماً طيلة فترة الاثنى عشر قرناً التي أكد مراراً على أنها مثلت هذا النموذج المثالي للحكم الإسلامي.

وبالتالي، يمكن لنا أن نرى من خلال هذين الأساسين اللذين شكلا الآلية التي استخدمها حلاق في تأصيل منهجه وتوظيف أدواته لبناء التصور الذي قدمه وعرضه عن نموذج الحكم الإسلامي، والذي ناقشناه من واقع الفكر الإسلامي المعاصر والقديم على السواء، كيف أثر هذا العرض المربك حقيقة، والمعكوس والمتداخل في ذات الآن بطريقة ما عما جاءت به فرضية الدولة الإسلامية التي يتبناها أصحاب الإسلام السياسي، على بناء النموذج المتصور للحكم الإسلامي الذي تبناه، سواء من حيث نموذجيته أم من حيث الأسس والقواعد التي بني عليها، والآليات التي جمعت فيما بينها لتشكيل منظومة عمله، الأمر الذي سيكون له التأثير الكبير بلا شك على فرضيته ككل حول استحالة حلول هذا النموذج للحكم في جسد الدولة الحديثة.



## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الأحاديث النبوية الشريفة

### أولاً: المصادر العربية

- 1- ابن خلدون، عبد الرحمن. (2001). المقدمة، دار الفكر، بيروت.
- 2- الجوزية، ابن قيم. (1991). إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 3- الجويني، أبو المعالي. (1981). غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الحرمين.
- 4- الفراء، أبو يعلى. (2000). الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 5- الماوردي، أبو الحسن. (2011). الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.

### ثانياً: المراجع العربية والمعربة

- 1- أبو طه، أنور، وآخرين. (2016). مآزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، حرره معتر الخطيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت.
- 2- الأفندي، عبد الوهاب. (1991). الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن.
- 3- حلاق، وائل. (2014). الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.
- 4- صافي، لؤي. (2001). العقيدة والسياسة؛ معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، دار الفكر، دمشق.
- 5- صافي، لؤي. (2015). الرشد السياسي وأسس المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، بحث في جدلية القيم والمؤسسات والسياسيات، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.
- 6- الطرطوسي، عبد المنعم. (2015). الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية.
- 7- عبد الرازق، علي. (1991). الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، التنوير للطباعة والنشر.
- 8- العوا، محمد سليم. (2006). في النظام السياسي في الإسلام، دار الشروق، القاهرة.
- 9- غليون، برهان، والعوا، محمد سليم. (2004). النظام السياسي في الإسلام؛ حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق.
- 10- المودودي، أبو الأعلى. (1978). الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت.

### ثالثاً: المجالات والدوريات

- 1- حسين، عدنان السيد. (2010). أولويات الفكر الاسلامى السياسي، مجلة الجمعية العربية للعلوم السياسية، ع 25، بيروت.
- 2- خليل، صبري محمد. (2017). الفكر السياسي الإسلامى السني؛ أصوله النظرية وقواعد التطبيقية، مجلة التنوير، ع17، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم.
- 3- دبهوم، علي محمد. (2016). نظام الحكم السياسي في الفكر السياسي الإسلامى، مجلة البحوث القانونية، ع2، جامعة مصراتة - كلية القانون.

### رابعاً: المراجع الأجنبية

- 1- Abu-Odeh, Lama. (2013). Book review of the impossible state by Wael Halak, Georgetown University Law Center.
- 2- Hallaq, Wael. (1997). A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh, (Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- 3- Hallaq, Wael. (2001). Authority, continuity, and change in Islam Law (Cambridge UK; New York: Cambridge University Press.
- 4- Hallaq, Wael. (2001). From Regional to Personal of Law? A Revaluation. Islamic Law and Society, vol. 8, no. 1.
- 5- Hallaq, Wael. (2001). Sharia and Islamic Law: History and Transformation. In: Michael Cook, General Editor, the New Cambridge History of Islam, 6 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press
- 6- Messick, Brinkley. (1993). The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, comparative studies on Muslim Societies; (Berkeley: University of California Press.
- 7- Rawls, John. (2005). Political Liberalism, Expanded ed., Columbia Classics in Philosophy (New York: Columbia University Press.

