الدولة والحاكمية في خطاب سيد قطب
بحث في التأسيس النظري للمفارقة بين الدولة والأمة

د. أشرف عثمان محمد الحسن*

المستخلص

إذا كان خطاب سيد قطب قد شكل موضوعًا لقراءات ومقاربات تحليلية ونقدية مختلفة المناهج والمرجعيات، فإن ما يهم الورقة هو المقابلة بين هذا الخطاب وما تضمنه من طروحات والدولة الوطنية، وتفحص ما طورته تلك الأطروحات من نفي للدولة ـ ليس كجهاز فحسب وإنما كنظرية أيضاً ـ وهو ما يمكن أن يسمح حال إنجازه بالوقوف على المفارقة الأساسية التي حكمت التفكير حول الدولة في الخطاب الإسلامي؛ وهي المفارقة بين الدولة والأمة. تشير "الأمة" في الخطاب الإسلامي بعامة إلى كيان جمعي مفارق للدولة، وهو الأمة الإسلامية. هذه المفارقة انتجت حالة من التأرجح بين الفكرة الدينية والفكرة المدنية للدولة، بين استبطان منطق الدولة الوطنية ونفيه؛ ذلك النفي الذي شهد منعطفًا حاسمًا مع سيد قطب فمع استعادته مقولة أبو الأعلى المودودي، يصل "قطب" إلى المدى الأقصى من القطيعة مع منطق الدولة الوطنية ومؤسساتها، الدولة الوطنية في خطاب الحاكمية هي دولة الطاغوت التي تعتدي على حقوق المسلمين باسم شريعة وطنية لم يقم عليها دليل في الشرع. هدف الورقة إذاً ليس تقديم تحليل مفصل وشامل لخطاب سيد قطب، بل الاشتغال على واحدة من المفارقات التي ربما تفسر التوتر العميق بين الدولة والأمة في الجغرافيا العربية. الورقة تركز على دراسة الخطاب لاعتبارات عديدة، منها أن الحركات التي تستلهم طروحات سيد قطب وفي مقدمتها أطروحته حول الحاكمية راهناً هي القوة الأكثر انتشاراً تنظيمياً واختراقاً أيديولوجياً، وهي القوة التي تبدو محتكرة لإنتاج الخطاب الرفضوي . إنها وارثة الخطاب الذي يملك إمكانيات استثمار الأزمة وتحولها نحو ممارسة عملية تجييش واسعة النطاق. الورقة باختصار ترى في "قطب" ومدونته الخطابية طريقة لفهم أزمة الدولة[1] عبر تحليل ذاك الخطاب الذي يشكك في أساس الدولة القائمة بدايةً ومن ثم شرعيتها وأحقيتها في البقاء والإستمرار تالياً.

---

* أستاذ مساعد –جامعة أم درمان الإسلامية – قسم العلوم السياسية .

[1]. تستخدم الورقة مصطلح الأزمة مع التمييز بينها وبين المصطلحات التي قد تتقاطع أو تشتبك معها، فإذا كانت المشكلة بالمعنى السوسيولوجي - هي وضع غير مرغوب فيه من وجهة نظر المجتمع، أو أحد قطاعاته المهمة ويسعى للتخلص منه أو احتوائه أو تقليصه بطرق ووسائل معروفة له سلفاً وبامكانات تنظيمية ومادية متاحة أو يمكن تعبئتها لهذا الغرض. فإن الأزمة تنطوي على درجة حادة ومتسارعة من بعض عناصر تعريف المشكلة مع عدم توافر المعرفة عن الطرق والوسائل المناسبة لمواجهتها أو عدم توافر الإمكانات التنظيمية والمادية التي يمكن تعبئتها لمثل هذه المواجهة، أي أن الأزمة هي مشكلة حادة لا تتوافر عناصر مجابهتها في إطار المخزون المعرفي والتنظيمي والمادي المعتاد أو المتاح فعلاً للمجتمع أو الدولة في الظرفية الراهنة للمشكلة، الأزمة تظهر حين لا يعطي نسق سوسيوسياسي سوى إمكانات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه بما يهدد استمرار النسق. التفكير إذاً وفق مفهوم الأزمة هو التفكير علائقياً ـ تستطيع الدراسة معه أن تعاين هذه المسائل تحليلياً، وهي المعاينة التي من الممكن ان تجلو أن أزمة الخطاب الإسلامي ما هي في التحليل الأخير إلا تعبير عن وتجسيد لأزمة نموذج الدولة ذاته.

مقدمة:

انطلاقاً من ثلاثينيات القرن الماضي بادر حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر الى ايجاد حركة فكرية جديدة تجهد في تعريف الإسلام كنظام سياسي في الدرجة الأولى، وتحتل فيها فكرة الدولة الإسلامية موقع الموضوعة المركزية في سياق خطاب حول العودة إلى النصوص والى الإلهام الأصلي، إلهام الجماعة المؤمنة الأولى. منذ ذلك التاريخ تستثير الحركات الإسلامية أسئلة عديدة ستتصاعد حدتها ـ أي حدة الأسئلة ـ بعد التنامي والصعود المدهش لهذه الحركات في السبعينات، وتتصاعد أكثر في أعقاب وصول بعض هذه بالحركات إلى السلطة في اعقاب ما اصطلح عليه اعلامياً بـ"الربيع العربي" وهي الأسئلة المتعلقة بالحوافز العميقة لنمو الطلب الاجتماعي على الإسلام وتفسير ديناميكيته، حركته وغاياته، بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقية ومصدر نموها ومضمونه السياسي وآفاق تطورها وهل هي حركة دينية أم حركة سياسية؟ هل تهدف إلى بناء الدولة الدينية أم تجديد أسس الدولة القائمة ؟ هل تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي والإسلامي للحداثة والتحديث أم هي بالعكس نتيجة اخفاقهما؟.

إذا كان خطاب هذه الحركات قد شكل موضوعاً لقراءات ومقاربات تحليلية ونقدية مختلفة المناهج والمرجعيات بغرض الكشف عن محمولاته ومقاصده وأسسه وأبعاده الابستمولوجية والفكرية والسوسيوتاريخية، فإن ما ينصرف اهتمام الورقة إليه هو تتبع العلاقة بين أزمة الدولة في الشرق الأوسط العربي وبين الصعود الاسلامي على خلفية فكرة موجهة هي أن البحث في الدولة وفهم أزماتها وكيف التقت أزماتها البنيوية بالأزمات الجديدة التي يفرضها وصول الإسلاميين الى السلطة في دول الربيع العربي، ربما يشكل مدخلاً لتحليل وفهم الأزمة المجتمعية الشاملة التي تعيشها مجتمعات الشرق الأوسط العربي.

إذا كان من الواضح للورقة أن وصول الاسلاميين الى السلطة قد كثف تلك الأزمات ومنهجها، غير أن الورقة تفترض أن الأزمة قائمة من قبل وتفترض أيضاً أنها ملازمة لنشأة الدولة، فنحن لا نستطيع في واقع الأمر أن نسلم بالتراجع الكبير للدولة إلا حيث لم يكن وجودها قد اكتمل، ما كان من الممكن لهذا العامل أن يحدث آثاره السلبية والعميقة لولا هشاشة الدولة، وهذا ربما يفسر السرعة التي تحولت فيها أزمة السلطة الوطنية إلى أزمة هوية شاملة. تفترض الورقة أن الدولة، الأمـة في الشرق الأوسط العربي هي كائن معاق أساساً، لوثيان كسيح إذا شئنا استخدام لغة توماس هوبز ـ إن ما أعاق بناءها هو الأزمة التكوينية والبنيوية لهذه الدولة الوطنية، وهو ما سيدفع الى انهيار مشروعها مانعاً تحولها الى مركز للتماهي الجماعي أو الانتماء الوطني. محرضاً ليس فقط على إعادة انتاج واستمرار العصبيات القديمة بل على إنتاج وظهور عصبيات جديدة ـ في هذا السياق يمكن النظر إلي انتشار الحركات الجهادية وذيوع خطابها كبروز لعصبية جديدة أو على أنها رد المجتمع المدني على ابتلاع الدولة لمجاله الحيوي - من هنا جاء الخطاب حول الدولة مأزوماً فهو ،أي الخطاب القطبي - تجلى من تجليات أزمة الدولة ذاتها.

إذاً الورقة تندرج ضمن النشاط البحثي الداعي إلى عودة الاهتمام بالدولة، وإذا كان علم السياسة قد تخلى عن ذلك الاهتمام وتراجع اهتمام المشتغلين به بموضوع الدولة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية تحت ضغط طغيان مفاهيم واتجاهات المدرسة السلوكية، فإن الدولة تعود لتشغل حيزاً كبيراً في اهتمامات باحثي العلوم السياسية في تزامن مع تراجع مكانة التحليل السلوكي على أثر المراجعات النقدية الجادة التي وجهت له منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، لتظهر منذ ثمانينيات القرن العشرين العديد من الدراسات النظرية والتطبيقية التي أعادت الاعتبار لقضية الدولة، هكذا فقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة حواراً متصلاً يركز على دراسة الدولة ويعيد فحص قضايا أساسية مثل السلطة، المجتمع السياسي ، الشرعية وذلك من مناظير تركز على التكوين التاريخي والاقتصاد السياسي للدولة.

واكب تلك العودة الى الدولة بارادايم، لا يكشف فقط عن قيمة السلطة السياسية ومؤسساتها، وإنما يعكس أيضاً طبيعة المجتمع الذي منحها الإمكانات والميكانيزمات ـ اهتمام متزايد من قبل الباحثين المختصين في السياسات العربية و الشرق أوسطية بتحليل طبيعة الدولة واتخاذ ذلك كمدخل لفهم التحولات والأزمات التي يعيشها الشرق الأوسط العربي. فإذا كان موضوع الدولة قد بقي خلال فترة السبعينيات خارج اهتمامات المشتغلين بدراسات الشرق الأوسط، فإنه ومع بداية الثمانينيات ومع بروز المعطيات النظرية الجديدة سينتبه الباحثون، العرب منهم بشكل خاص إلى مسألة الدولة، وهو الاهتمام الذي سيجسده مركز دراسات الوحدة العربية، ذلك بتحديده محور المجتمع والدولة كأحد اهتماماته الرئيسية وترجمة ذلك في مشاريع بحثية اتخذت عناوين المجتمع والدولة في الوطن العربي، المجتمع والدولة في المشرق العربي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الدولة المركزية في مصر [1] .

[1] راجع نزيه الايوبي ، الدولة المركزية في مصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989.
سعد الدين ابراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1996.
خلدون النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1996.
خلدون النقيب ، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1998.
محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،.1999
غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999.

منذ تسعينات القرن الماضي سوف ينحو سؤال الدولة نحواً غير مسبوق ويبلغ النقاش حول المفهوم وتحولاته درجة استثنائية، حيث مضى عدد من الباحثين في مناقشة سؤال الدولة على نحو مثير وقد تمحور التساؤل حول ما إذا كانت الدولة لا تزال هي جسر العبور من تعقيدات العالم الراهن ؟ في تلك النقاشات لم يكتف المتساجلون بمراجعة مفهوم الدولة وحسب، بل قد ذهبوا إلى التساؤل عما إذا كانت الدولة بما هي مفهوم قابلة للاستمرار أم لا [1].

أسهمت العولمة وما تتركه حركيتها من تأثيرات قائمة أو محتملة على الدولة القومية في إعادة الحيوية للحوار حول الدولة بعامة. وفي الشرق الأوسط حيث بدا وكأن مكانة الدولة وسلطاتها وسيادتها تتراجع أمام موجات العولمة. التي بدت للبعض وكأنها تقود الدولة الشرق أوسطية في اتجاهين يهددان بانتزاع سيادتها الوطنية لصالح كيانات جديدة فوق وطنية أو تفكيكها إلى كيانات أثنية عصبية دون وطنية تفقد الدولة في ظلها طابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية، وإذا كان الـ "ماقبل" آخذ في الانهيار وبوتيرة سريعة بحيث ضاعت ملامحه الأساسية. فإن الـ"ما بعد" لم تتبلور ملامحه بعد ولا اتضحت قيمه وقضاياه ولا استقرت مؤسساته وهياكله. سؤال الدولة في الشرق الأوسط ليس جديداً إذاً ، لكن السؤال يتعقد بالتقائه بسؤال التيارات الجهادية، ما يمنح السؤال أهمية جديدة اليوم هي طرحه في علاقته بصعود الحركات ذات الجذور القطبية، حيث يبدو للوهلة الأولى وكأن مكانة الدولة وشرعيتها تطرح للتساؤل من جديد مما يدفع الى التساؤل عن مستقبل الدولة في ظل هذه التحولات. مسألة الدولة في الشرق الأوسط لم تكن يوماً مطروحة بمثل ما نعرفه من راهنية وإلحاح ـ فمنذ 2011م سوف ينحو سؤال الدولة نحواً غير مسبوق ـ وفي الوقت نفسه ميؤوساً منها ومعدومة الآفاق كما تبدو في راهن الشرق الأوسط العربي ـ

في مفهوم الدولة : قبل معالجة إشكالية الدولة عند "سيد قطب" تحاول الورقة، الكشف عن فكرة الدولة القومية وعن الشروط التاريخية التي مهدت لميلاد النموذج وتطوره، بمعنى الإشتغال على تاريخية النموذج ومتابعة المسار التاريخي للتحول من مفهوم الحكم المطلق الى مفهوم السيادة الشعبية وإقرار مبدأ المواطنة في الخبرة الأوروبية كما تضع ضمن همومها التنبيه الي التساوق والإرتباط الحاصلين بين نشأة الدولة الحديثة في بنيتها ووظيفتها السياسية وبين معنى السلطة السياسية وتحولها الي سلطة مقيدة ذلك دون الإدعاء بتغطية كافة الأدبيات المتعلقة بالموضوع.

من المتفق عليه بشكل عام، ان ظهور اولى نماذج الدولة القومية اتخذ من أوروبا مسرحاً له، وقد سبقت ورافقت هذا الظهور عملية تحولات عميقة في بنية المجتمعات الأوروبية عبر انتقالها من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الحديث، أو الرأسمالي وهو ما أطلق تحولات سوسيواقتصادية وثقافية ديناميكية ارتكزت على وأدت إلى ابتداع تقسيم ديناميكي للعمل وأسواق كبيرة موحدة وثقافة، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة ـ معيارية موحدة.

إن مراجعة المسار العام للتاريخ الأوروبي على هذا الصعيد تشير إلى أن نشأة وتشكل الوعي القومي ومن ثم قيام الدول القومية وكذلك صياغة النظريات القومية قد تم بفعل عوامل وظروف عديدة ومتباينة لكل دولة، أو لكل مجموعة من الدول الأوروبية، وذلك منذ القرن السادس عشر، لقد ارتبط نشوء الدولة الأمـة بتفكك الإطار الإمبراطوري للسلطة وتحقق أول إعتراف بهذا الشكل الجديد، من خلال معاهدة وستفاليا 1648م وهي المعاهدة التي أرست قواعد التعامل والعلاقات بين الكيانات الأوروبية وأرست البذور الجنينية لظهور الدولة القومية[2] .

الملاحظ في هذه السيرورة هو أن تطور القومية حمل ذات خصائص الحداثة، حداثة اقتصادية في المقام الأول، حيث اقتضى إنشاء الاقتصاد الرأسمالي تكوين جماعات بهذا الحجم المتوسط ما بين المدن التي جزأت التدفقات الاقتصادية والامبراطوريات التي خنقتها تماماً، كما انطوت الحداثة السياسية على انهيار الانتماءات التقليدية التي تقيد منطق السوق، فالمعروف أن تكثيف التبادل التجاري يخلق جماعة اتصال تفرض لغتها ورموزها بل حتى شروط وحدتها الاقتصادية[3] .

ليس منطق الدولة الأمـة في هذا السياق التاريخي بمقابلته بمنطق الإمبراطورية أو الإقطاعية سوى منطق العقلانية، يفسر ذلك أن الثوريين الفرنسيين قد نقدوا السلطة القديمة كسلطة فوضوية لا عقلانية، وحاولوا تنظيم الأمة الفرنسية حسب مخطط عقلاني، يعني هذا المنطق على مستوى الهوية توحيدها ومجانستها ومركزتها حول كلية نوعية جديدة هي الأمة، أن منطق الدولة الأمـة تبعاً لذلك هو بالضرورة منطق توحيدي يعقلن العلاقات الاجتماعية بشكل شامل، وينظم كل ما يقع في إطاره السياسي ويجرده حول كلية نوعية ومجردة وممركزة الهوية هي الأمـة، فتعزز الدولة هنا الأمـة والعكس، أنهما يبدوان كحلقتان تتكرران فيما بينهما وتحيلان إلى بعضهما بشكل متبادل، إن منطق الدولة الأمـة هو بكلمة واحدة منطق الإرادة العامة مقابل الإرادات الخاصة.

لقد كانت فكرة السيادة الشعبية هي النقطة التي انطلقت منها الدولة الحديثة وسارت بموازاتها لتجاوز النظام القديم القائم على أساس نظام اجتماعي تراتبي تقنن بموجبه ملكية الأرض والممتلكات العينية، تقنيناً يميز بين مالكين وبين تابعين لهم ويشرع له تصور أيديولوجي يربط بين السلطة والقدسية من جهة أولى، ويقضي من جهة ثانية باعتبار السلطة سلطة مطلقة

[1] .كنموذج لتلك المناقشات انظر : ريجيس دوبريه ـ جان زيغلر، كي لا نستسلم، رينيه الحايك ـ بسام حجار(مترجمان)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1995.

[2] لمزيد من التفصيلات أنظر مهيوب غالب أحمد، العرب والعولمة ـ مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، في المستقبل العربي، العدد 256، يونيو 2000، ص 63.

[3] . برتراند بادي، انقلاب العالم ـ سوسيولوجيا المسرح الدولي، دار العالم الثالث، القاهرة، 1998، ص35.

سواء أخذنا السلطة بحسب مرجعيتها الدينية أو نظرنا إليها في مرجعيتها السياسية. مثلت فكرة العقد الاجتماعي التجلي الأول للرفض الفلسفي لمقومات النظام الإقطاعي ، وهو ذلك العقد الذي يحقق الانتقال من حالة الطبيعة الى المجتمع المدني، فالعقد هنا ليس مجرد صيغة قانونية، ولكنه تعبير عن ضرورة فلسفية ونظرية ذلك أن القول بأن المجتمع هو وليد عقد بين الأفراد انما يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية، ومن ثم فإن الدولة والمجتمع ليسا نتاجاً لنظام إلهي أو لنظام فرضته الطبيعة، في هذا تقويض للأسس النظرية التي قام عليها النظام القديم وافتراضاته القائمة على تعدد المراتب الاجتماعية وقداسة السلطة، نظرية العقد الاجتماعي جاءت اذاً لتهدم الأساس الطبيعي للنظام الاجتماعي القائم وتستبدله بأساس جديد فتقيم النظام الاجتماعي على عقد يبرمه الأفراد. هذه الفرضية الإجتماعية تتبدى بوضوح عند مراجعة النصوص الكبرى المؤسسة لفكرة العقد الإجتماعي، نص "اللوثيان" لتوماس هوبز، نص " الحكم المدني" لجون لوك ونص جان جاك روسو في التعاقد الاجتماعي وهي النصوص التي تشكل الملامح البارزة لنظرية العقد الإجتماعي [1].

الذي يهم الورقة بشكل خاص هو أن هذا المفهوم قد أدى إلى مفهوم الدولة التي تنبع من المجتمع المدني بما هي وليدة العقد الذي يبرمه الأفراد الأحرار المتساوون الذين يكونون هذا المجتمع، وهو ما يتأكد بمتابعة رحلة فكرة العقد الاجتماعي التي بلغت كمالاتها مع "جان جاك روسو" وكتابه "العقد الاجتماعي"الذي حدد فيه روسو لنفسه مهمة البحث عن مبادئ الحق السياسي وجلائها وشكل ركيزة لأفكار روسو حول الجمهورية، التي تحولت فيما بعد إلى إنجيل سياسي للجمهوريين الثوريين في الثورة الفرنسية، بهذا تحولت الفكرة من فرضية إلى نص دستوري عرف باسم "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" وهو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في أغسطس 1789م.إن بنود ومواد الإعلان يمكن أن تقرأ بكثير من الوضوح عندما تستدعي اثناء القراءة المبادئ الكبرى لنظرية العقد الاجتماعي في مجال تأسيس السلطة السياسية، وكذا أهم المفاهيم المرتبطة بها من قبيل الحق الطبيعي، العقل، القانون، الفرد،الأمن والسيادة. يقول الإعلان في مادته الثالثة "إن السيادة أياً كانت انما تجد مبدأها بصورة أساسية في الأمة ولا يحق لأي هئية ولا لأي شخص أن يمارس السلطة ما لم تكن صادرة عن الأمة صدوراً صريحاً" [2] يمثل هذا النص تعبيراً عن اهم اوجه النجاح التي حققها منظري العقد الإجتماعي وهي التفرقة بين صاحب السيادة وبين صاحب السلطة وهي التفرقة المتفرعة من النظرية العامة التي طرحها جان جاك روسو، وكان أبرز معالمها اصراره على أن السيادة حق للشعب غير قابل للسلب ولا للمصادرة وأنه لا يحق للحكومة حتى لو كانت ممثلة للشعب أن تدعي لنفسها نصيباً من هذه السيادة[3] .

بدون فكرة السيادة الشعبية لا امكانية لوجود الدولة الحديثة، ان ما ابتدعته أوروبا نظرياً وعملياً منذ أواسط القرن السابع عشر وفقاً لقراءة الان تورين، هو الدولة الحديثة بما هي وليدة العقل فضلاً عن إرادة عامة جاءت لتحل محل هرم المناصب والإمتيازات في المجتمع التقليدي[4]. فكرة السيادة الشعبية تؤشر الى استقلالية المجال السياسي بما هو السمة الأساسية للدولة من هنا اقتران الدولة الحديثة بفكرة الجماعة السياسية، فالبنيان الوطني - يلاحظ أن برتراند بادي - قد اعتبر حين قام بتحديد حيز ترابطي جديد وسيلة للتعبئة السياسية تعبر عن التلازم بين إنتماء جديد وحق فردي بالمشاركة في القرار السياسي، بل بإعتبار هذه المشاركة شرطاً ضرورياً لإضفاء الشرعية على هذا القرار[5]. دون أن يعني هذا أن بمقدورنا إقامة مماهاة بين السيادة الشعبية والديمقراطية، فالسيادة الشعبية كانت ذاتياً في حاجة الى كبح وتقييد كما في السيادة المطلقة ما لم يكن بالإمكان أن تكملها احتياطات مساعدة، وهذا ما أدركه الليبراليون حينما أعلنوا أن الدولة الحديثة في حاجة إلى تقييد ذاتها [6].

لقد مثلت الدولة الأمـة في القرون الأربعة الأخيرة محور الإندماج الاجتماعي أو التكامل القومي أو ما يعرف بـ"بناء الأمـة"، واذا كانت الأمة بالمعنى الإثنوغرافي ترتد الى ما قبل هذه الدولة، فإن تشكل الدولة لعب دوراً أستراتيجياً في تخلق الأمة وتحقيق اندماجها أو تكاملها حول هوية مركزية كلية متجانسة تمثل محور الولاء، وهذا ما يعبر عنه مفهوم الهوية من حيث أنه يعني الإنتماء إلى أرض ودولة وأمة في كيان سيادي واحد، ويدل مفهوم الدولة الأمة من هذه الزاوية على العلاقة العضوية ما بين الدولة والأمة، فليست العلاقة بينهما علاقة شيئين منفصلين، بل علاقة شيئين متضايفين يعزز كل منهما الآخر، وتتكرر فيه المواطنة حين تنشأ كرابطة سياسية جديدة يكون طرفها الدولة والمواطن، وحين تقوم بتوزيع السلطة المادية والرمزية بين أفراد المجتمع على قاعدة التساوي في الحصص، وبالتالي التساوي في المسؤوليات فإنها تعيد بناء علاقات الولاء على نحو جديد تماماً، يلتغي معه الولاء للبنى الطبيعية، بالمعنى الأنثربولوجي ليقوم بدلاً منه ولاء

---

[1] يبدأ توماس هوبز فصله السابع عشر من اللوثيان المعنون بـ"علل الجمهورية وتكونها وتعريفها" بالتأكيد على أن هدف البشر وغرضهم حين يفرضون على أنفسهم هذه القيود التي يعيشون في ظلها في الدولةهو (الرغبة في توفير حمايتهم الخاصة وفي العيش بسعادة أكبر بهذه الطريقة) ويتم إشباع هذه الحاجة النفعية بواسطة (العقد الموقع بين كل انسان وآخر وكأن كل إنسان يقول للآخر: انني افوض هذا الرجل وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي بشرط أن تتنازل له أنت عن حقك وتفوضه بنفس الطريقة) نقلاً عن برتراند بادي، الدولة المستوردة ـ تغريب النظام السياسي، دار العالم الثالث، القاهرة،1996، ص 66.

[2] أورده محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2005، ص 125.

[3] جان جاك شيفالييه ، تاريخ الفكر السياسى :من الدولة القومية إلى الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات، بيروت ،1992م.

[4] الان تورين، ما هي الديمقراطية ـ حكم الأكثرية ام ضمانات الاقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، لندن، 1995،ص 105.

[5] .برتراند بادي، الدولتان ـ السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام،ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993 ص 211

[6]. الان تورين، مصدر سابق، ص 105.

لـ"سيد" أعلى هو الدولة، ويكون هذا الولاء الذي يجري تحصيله في الدولة الوطنية بالرضا الطوعي، وليس الإكراه والقسر بمثابة اعتراف جمعي بالمشاركة في بناء هوية جماعية [1].

بالانتقال إلى الفضاء العربي سنواجه منذ البداية بمعطيات مختلفة، فقد حكمت حركة غزو الرأسمالية الغربية للمجتمعات التقليدية كل التاريخ الحديث للمنطقة، كما العالم الثالث بشكل عام ـ لا يمنع هذا وجود بعض الإستثناءات وهو ما ستركز عليه العديد من الدراسات مفترضةً أن أصل الأزمة كامن في التاريخ الطويل للتدخل السياسي والعسكري والاقتصادي الغربي، إن الدولة وهي أحد رموز الحداثة السياسية في دول المنطقة قد أتت في ركاب الحملات الاستعمارية التي غزت بلدان العالم ما قبل الصناعي، لقد زُرعت الحداثة زرعاً في نسيج هذه المجتمعات، تماماً مثلما زُرعت العلاقات الرأسمالية الجديدة بفعل الرسملة الإكراهية، الذي زرع نظام الدولة الحديثة بفعل قيام إدارة استعمارية حديثة للمجتمعات والبلدان المستعمرة، وفي هذه العمليات جميعاً جرى تدمير منظم أو عشوائي للبنى السابقة للجراحة الاستعمارية، تدمير علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتدمير بُنى السلطة التقليدية القائمة على توازنات اجتماعية ودينية وعصبية قديمة، وتم تدمير المنظومات الثقافية التقليدية الموروثة، في الوجه الآخر من صورة عملية التدمير الثلاثي، تلك كان واضحاً أن الحداثة في الفكر والرأسمالية في الاقتصاد ونموذج الدولة القومية في السياسة لم تنشأ نشأة طبيعية، كما كان عليه أمرها في أوروبا ـ أي من خلال آلية تطور موضوعي تنحل فيه العلاقات والبُنى والمؤسسات والمنظومات السابقة من تلقاء نفسها وتتفكك، فتنشأ عن انفراطها علاقات وبُنى أخرى جديدة، وهي كظاهرة تاريخية لم تكن نتيجة ضرورية للتطور الداخلي، بل هي نتاج الفعل والسيطرة الاستعمارية المباشرة وهي بالتالي ستختلف عن عملية التحديث التي تمت في الغرب، والتي كانت نتيجة ضرورية لتطور الأوضاع الداخلية. لقد تحققت هذه العملية التحديثية في صورة انقلاب خارجي فرض بالعنف المادي والرمزي ـ هذه المنظومات الجديدة في مجتمعات لا تسعفها تاريخيتها الخاصة باستقبالها كتحولات طبيعية وموضوعية في اتساق مع تطورها الذاتي.

من انهيار البُنى التقليدية قام البناء الجديد لمجتمعات المنطقة، بناء يختلف عن الذي عرفته المجتمعات الصناعية الغربية، كما يختلف كلياً عن الأبنية التقليدية التي خبرتها تلك المجتمعات في ماضيها ما قبل الاستعماري، البناء الجديد ليس عصرياً ولا بنياناً قديماً ولكنه نمط هجين قائم بذاته. حتى أنه يمكن الحكم على التجربة التحديثية بأنها مقلوبة رأساً على عقب، فهي لم تستبدل بُنى تقليدية ببُنى حديثة، بل اكتفت بخلق ثنائيات متنافرة من البنيات المجتمعية والثقافية بشكل جعلها بنيات هجين لا هي بالحديثة ولا هي بالتقليدية.

المشكلة الرئيسية التي يعانيها نموذج الدولة ذاك هي وفقاً لـ "حمزة علوي[2]" ليست عائدة كما يذهب بعض المفكرين الغربيين إلى عدم قدرة مجتمعاتها على استيعاب مفاهيم المواطنة والمساواة، بل هي عندهم أن الدولة لم تتأسس عن طريق برجوازية وطنية محلية كما في الدول الغربية حيث نشأت الدولة الأمـة من خلال الدور الذي قامت به طبقة التجار المدينية الصاعدة في فترة قوتها وازدهارها، وعلى أثر الثورات التي قامت بها، فقد حاولت هذه الطبقة أن تجعل من الدولة الإطار القانوني والتنظيمي اللازم لنمو علاقات الإنتاج الرأسمالية وازدهارها، أما في المجتمعات التي خضعت في معظمها للنظم الاستعمارية التي فرضتها الرأسمالية العالمية فقد كان الموقف مختلفاً. لم تحدث في هذه المجتمعات ثورة برجوازية على غرار الثورة البرجوازية الغربية ولذلك فإن مهمة تأسيس الدولة في مجتمعات العالم الثالث قد صاحبت فرض الاستعمار على هذه الدول [3].

---

[1] .عبد الإله بلقزيز، دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية، ضمن مجموعة مؤلفين ، النزاعات الأهلية العربية ـ العوامل الداخلية والخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2001مصدر سابق، ص77-78.

[2] حمزة علوي (1921 - 2003) هو المفكر وعالم الاجتماع الباكستاني وركزت اهتماماته الأكاديمية على نظرية الدولة، نمط الإنتاج الكولونيالي، دور الاستعمار في تشكيل/ إعادة تشكيل البنى الاجتماعية في جنوب آسيا، ابتداءً من ثمانينات القرن العشرين ركز جهوده البحثية على النزاعات الإثنية وصعود الأصولية في باكستان، لاقت أطروحاته حول طبيعة الدولة ما بعد الإستعمارية اهتماماً كبيراً ربما لأنها كانت من أولى المراجعات الجادة لأحد أبناء العالم الثالث لخبرة مجتمعاتهم مع مؤسسة الدولة ـ

[3] . البورجوازيَّة ، طبقة اجتماعية نشأتْ في عصر النَّهضة الأوربيَّة بين النبلاء والاقنان ، وأصبحتْ دعامة النِّظام النيابيّ ، ثمَّ صارتْ في القرن التَّاسع عشر الطَّبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج في النِّظام الرَّأسماليّ وقابلتْ بهذا طبقة العمَّال. ومن هنا عبارة فلاديمير لينين "إن الحديث عن البرجوازية يصبح ممكناً بمجرد أن تغدو علاقات الإنتاج الرأسمالية هي السائدة. في هذا السياق يمكن الإشارة إلى ملاحظة "عزمي بشارة" حول أن تسمية " البرجوازية الوطنية" هي تسمية "عالمثالثية" إذ لا يضاف نعت وطني للبرجوازية في الغرب، لأنها تعتبر وطنية وهذا أمر مفروغ منه، وأكثر من ذلك انتشرت في الفكر التنويري الأوروبي عملية مطابقة تساوي أو تطابق بين الطبقة الثالثة " كما سميت في فرنسا في وجه طبقتي الارستقراطية والاكليروس" ومفهوم الأمة، في العالم الثالث يجري تأكيدها كما يبدو بالتعبير " برجوازية وطنية" لأن هناك احتمال أن تكون برجوازية تابعة أو عميلة للاستعمار بمعنى تبعيتها الاقتصادية والسياسية كرديف لعدم تمثلها مهمة بناء الاقتصاد الوطني كمهمتها التاريخية، الطبيعي أن تكون البرجوازية وطنية على الأقل في مرحلة تاريخية محددة لأن لديها مصلحة في بناء الاقتصاد الوطني والمؤسسات الوطنية ويفترض هي المعنية بإقامة دولة وطنية. انظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية ـ مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص77.

من هنا المفارقة الأساسية التي ستحكم تاريخ الدولة ما بعد الكولونيالية في المنطقة وهي المفارقة بين الدولة والأمة، فالأخيرة تؤشر إلى كيان جمعي مفارق للدولة . الامة عربية في الخطاب القومي ، الأمة إسلامية في الخطاب الإسلامي ـ وهي المفارقة / التصدع الذي يفسر التوتر العميق بين الدولة والأمة في نموذج الدولة الأمة. يؤكد محمد عبد الباقي الهرماسي مثلاً أن الشرق الأوسط يمتاز لا بمحور واحد من الولاء بل بثلاثة مستويات منه تتصارع وتتنافس فـ"هناك في مستوى أول، الدولة التي تشكل حسب القانون الدولي والتطور الكوني المحور الرئيسي للولاء، تخول هذه الإعتبارات للدولة ان تدعي لنفسها شرعية احتكار وسائل الإدارة والعنف والتسيير داخل التراب الوطني، وتعزز مشروعها في التقومن على ذاتها واستلزام ولاء الناس لها وحدها قبل كل شئ، لكن قل أن تتجنب الدولة مخاطر البلقنة او الدعوة إلى الذوبان في وحدات أوسع ذلك أنه غالباً ما يتضارب الولاء إلى الدولة مع المستويات الأخرى من الولاء كالولاء إلى الأمة العربية أو الأمة الإسلامية أو الانتماء إلى المجموعات المحلية سواء كانت هذه المجموعات أقوامية أم دينية" [1].

هكذا تغدو الدولة " الكيان السياسي" في موقع بين العصبية المحلية العنصري والعصبية الدينية الكبرى ـ ونظراً لعدم تمتعها بولاء حقيقي من الجانبين، مجرد إضافة سطحية بينهما مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخص والولاء المجرد للأمة. وتتحدد العلاقة الثلاثية غير المتوازنة على النحو التالي "إن الوعي بالأمة الإسلامية المعبر عن ولاء يتجاوز الدولة يعكس محدودية وظائف وربما قصور هذه الدولة ويعوض عنهما في الوقت نفسه، هذا ما يجعل الوعي السياسي "القومي" العربي يتردد بين الولاء للعصبية المحلية القبلية أو الطائفية التي تقدم له وحدها فرص التضامن العملي والتعاون المتبادل من جهة، والولاء للعصبية الدينية الكبرى التي تعوض له في مثاليتها ما يفتقده على مستوى الولاء المحلي، أي الشعور بالتماهي في انسانية واحدة من جهة ثانية" [2] .

الدولة في خطاب حسن البنا: بالانتقال إلى معالجة سريعة لإشكالية الدولة عند حسن البنا ـ على أن ترجئ إشكالية دولة الحاكمية الإلهية مع المودودي وقطب ثم التيار الجهادي إلى فقرات لاحقة. سنكون إزاء خطاب يسعى الى تعبئة الأمة الإسلامية بلا تمييز، الأمر الذي يؤدي إلى تجميد آليات تعريف الهويات وتحديد الإنتماءات، وبالتالي إلى رفع المطلب القومي نحو التعبئة ضد الدولة، وهكذا لا يؤدي الحديث المتكرر حول الأمة الى تعضيد الدولة بل يصبح عاملاً يوسع نطاق المنازعة ويدفعها عبر نزعه الشرعية عن الحيز السياسي نحو المطالبة بحيز سياسي بديل. في الخطاب هناك تماه بين مفهوم الأمـة مع مفهوم الدين والتجانس الثقافي وسعي إلي مطابقته مع مفهوم العصبية الدينية ، عاد للتصور الانثربولوجي للأمة ليحل بديلاً التصور السياسي وتحولت الأمة من رابطة سياسية بل هي رابطة دينية، حيث يصادر المفهوم التقليدي للأمة المرتبط بالجماعة الدينية مفهوم الأمة الحديث و يُطلق مصطلح الأمة التاريخي الذي يعني تكون جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة على عملية تكون الأمة بالمعنى الحديث[3] .

الأمة التي يعنيها هذا الخطاب ليست هي الأمة القومية أو المدنية كما يحددها الفكر السياسي الحديث، بل هي الأمة الدينية التي يختصرها مفهوم الجماعة "جماعة المسلمين. يكتب أحد تلاميذ حسن البنا " مبدأ سيادة الأمة يفوق السيادة الشعبية في الديمقراطيات العصرية، لأن الأمة الإسلامية تضم شعوباً عديدة وقد تحكمها دول كثيرة، فإذا كانت السيادة الشعبية تعني سيادة الشعب في الإقليم الذي تسيطر عليه كل دولة، والذي تستطيع أي حكومة أن تقره أو تحرمه من حريته أو تزيف إرادته وتعمل ما تشاء بإسمه فإن سيادة الأمة التي لها حق الإجماع في الشريعة تمارسها الأمة الإسلامية في جميع أقطارها وأقاليمها، والإجماع الذي يصدر عن هذه الأمة الكبيرة أو ممثليها من المجتهدين والعلماء هو وحده الذي يعتبر مصدراً للأحكام الشرعية، ويجب على الشعوب التي تتكون منها هذه الأمة وعلى من يتكلمون باسمها بحق أو بغير حق أن يحترموا هذا الإجماع لأنه يمثل سيادة الأمة الإسلامية" [4].

النص يتبنى مدخلاً ثقافياً للسياسة يتناقض بشدة مع الدولة المؤسسة على افتراضات العقد الإجتماعي، وبالنسبة لتلك الدولة فإن الأساس الصحيح للشعور بالهوية ليس هو الإرادة المشتركة، بل هو الإنتماء إلى ثقافة مشتركة وإلى دين مشترك بالذات، ربما تم التنظير لهذا الفهم على أساس أنه يتناسب مع حالة المجتمعات الإسلامية التي تتسع فيها رقعة المشترك الثقافي، بينما تعاني السيادة السياسية من الإنشقاق العميق، ومن هنا فإن مثل هذا الخطاب يمكن أن يبرر وجود أمة إسلامية رغم غياب الدولة الإسلامية قبل أن يتقدم خطوة ليضع الأمة بالمعنى التاريخي للكلمة ـ بعد أن يلغي الأمة بمعناها الحديث مصدراً للسيادة في كل الدول القائمة. إنه بعبارة أخرى يعيد موضع سيادة الدولة ضمن كيان ما يقع خارجها.

هذا التأرجح بين الفكرة الدينية عن الدولة والفكرة المدنية عنها، بين استبطان منطق الدولة الوطنية ونفيه سيشهد منعطفاً حاسماً منذ النصف الثاني من الخمسينات مع سيد قطب، وهو الإنعطاف الذي يثير جملة من الأسئلة حول ما إذا كانت فكرة الحاكمية هي قطع مع مقولة الدولة الإسلامية أم أنها امتداد لها ، بمعنى أن فكرة الدولة الإسلامية عند البنا خاصة فكرة الإسلام دين ودولة ،كانت ملائمة تماماً للبناء عليها لتشييد موضوعة جديدة هي مقولة الحاكمية، وهذا بالذات ما ستهتم به الفقرات التالية.

---

[1] محمد عبدالباقي الهرماسي، المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة، ضمن ندوة ، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989،، ص79.

[2] برهان غليون، نظام الطائفية ـ من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ص 136-137.

[3] برهان غليون، المحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ،2003، ص 83.

[4] يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1999 ص 58.

الحاكمية وخطاب القطيعة مع الدولة: يقف معظم المشتغلين على الحركات الإسلامية عند لحظة الداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي (1903-1979)كنقطة انطلاق لمفهوم الحاكمية، وإن كان البعض يعيد ولادة المفهوم إلى لحظة الخوارج ـ قبل أن تنتقل المقولة الى "سيد قطب" حيث ستخضع لتنظير مكثف تحولت معه الى مفهوم مفتاحي في الخطاب الإسلامي المعاصر. في كتبه منهاج الإنقلاب الإسلامي، الحكومة الإسلامية، تاريخ تجديد الدين وإحيائه يقدم المودودي نظرية ترى ان المجتمع الإسلامي قد انحدر الى حال من الكفر شبيه بذلك الذي كان يحيط بالنبي (صلى الله عليه و سلم) في مكة، لقد كان المودودي بذلك أول كاتب اسلامي معاصر يصور ازمة المجتمعات الإسلامية على هذا النحو من الحدة وأول من يدعو إلى كيان حركي ينطلق من هذا التشخيص الراديكالي إلى الجهاد الشامل ـ من قبل جماعة المؤمنين الحقيقية لإعادة الإسلام إلى مجتمع أصبح اسلامياً بالاسم فقط [1].

يوظف المودودي مفهوم " الجاهلية" للتعبير عن ادانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الالهية ويتخطى المفهوم التاريخي الذي استخدم في العربية للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام، وبهذا تصبح الجاهلية مساوية للإبتعاد عن المنهج الرباني، وهو ما وجد المودودي أنه ينطبق على العالم ككل حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله، المودودي هنا يستخدم مفهوم الجاهلية بعد إعادة شحنه بدلالات جديدة وتوسعة نطاق اشتغاله كأداة لرفض أنماط الاجتماع والنظم السائدة في العالم كله، يقرر المودودي" أن دين الله قد غلب على أمره بيد الكفر وأهله وأن حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب ، بل إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وإن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور...ان ارض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله" [2] أما المسلمين فإن فكرهم موروث جاهلي والوافد الذي أخذوه عن الحضارة الغربية هو جاهلية جديدة تضاف إلى جاهليتهم الموروثة التي وجدت سبيلها إلى المجتمع الإسلامي منذ عهد عثمان بن عفان الذي " وإن حاول سده [تيار الجاهلية] ببذل نفسه ومهجته إلا أنه لم ينكفئ ثم خلفه علي كرم الله وجهه واستفرغ جهده لمنع هذه الفتنة وصيانة السلطة السياسية في الإسلام من تمكن الجاهلية منها، ولكنه لم يستطع أن يدفع هذا الإنقلاب الرجعي المركوس حتى ببذل نفسه، فانتهى بذلك عهد الخلافة وحل محلها الملك العضوض وبدأ الحكم والسلطة يقوم على قواعد الجاهلية بدلاً من قواعد الإسلام"[3] .

لقد بعثت الجاهلية من جديد ووثبت على الجماعة الإسلامية ثم " تطرقت فلسفة اليونان والعجم وعلومهما وآدابهما إلى المجتمع المنتمي إلى الإسلام، وبفعل هذه العلوم أخذ المسلمون يشتغلون بالبحث في المسائل الكلامية ونشأ مذهب الإعتزال... وجاء التفنن المفرط في تعليل العقائد وتحليلها يحدث في المسلمين فرقاً جديدة ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل عادت الفنون الجاهلية الخالصة كالرقص والموسيقى والتصوير تحل محل العناية والتقدير من الشعوب التي قد كان الإسلام كفاها شر هذه المفاسد" [4].

اذا كانت الجاهلية هي الأزمة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية فإن الحاكمية هي الوصفة التي يقدمها المودودي للخروج من الأزمة، معبراً عنها بعبارات كالتالية "إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة المطلقة بيده وحده أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى وان السلطة المطلقة بيده وحده. اما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى، والنظام السياسي لا بد ان يكون تابعاً للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شئ وادارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه" [5] تتضمن الحاكمية "رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها وكأن عصيانها أمر إلهي، ويتمثل هذا الرفض في قول المسلم" لا اله إلا الله " معلناً السيادة لله وحده ضد سيادة البشر، فنظرية التوحيد تقضي على نظام الحياة الاجتماعية المبني على أساس استقلال الإنسان بأمره أو حاكميته بغير الله وألوهيته[6]" " النظرية السياسية في الإسلام تقوم على مبدأ أساسي هو أن تنزع جميع السلطات في الأمر والتشريع من أيدي البشر مجتمعين ومنفردين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ويسن قانوناً لهم فينقادوا له ، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره[7]" " ليس لفرد أو طبقة أو حزب اي نصيب من الحاكمية لأنها لله وحده وليس لأحد من دون الله شئ من أمر التشريع، ان الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها الأعلى إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من الله مهما تغيرت الظروف والأحوال، وأن الدولة لا تستحق الطاعة الا من حيث أنها تحكم بما انزل الله وتنفذ اوامره في خلقه" [8].

---

[1] بول سالم، الميراث المر ـ الايديولوجيا والسياسة في الوطن العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ص 141.
[2] ابو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، دار المسلم، القاهرة، 1977،ص27.
[3] ابو الأعلى المودودي، تاريخ تجديد الدين وإحيائه، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1985، ص 41.
[4] المصدر نفسه، ص 43.
[5] ابوالأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي، القاهرة، 1977،ص64.
[6] . ابوالأعلى المودودي، منهاج الإنقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1985، ص 44-45.
[7] ابوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مكتبة الشباب المسلم، القاهرة، ص 27.
[8] المصدر نفسه، ص 29.

هذا التصور الذي يقدمه المودودي للحاكمية يبدو وكأنه يقطع مع الخط الذي اجتهد في أن يوجد صلة ما بين فلسفة نموذج الدولة الحديثة والفكر الإسلامي، فالمودودي عبر فكرة الحاكمية يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث، وأساسه القائم على اعتبار الأمة أو الشعب مصدر السيادة، وغير ذلك من الأسس التي حاول مفكرو الإصلاح الإسلامي أن يردوها إلي الإسلام ويعتبرها المودودي على النقيض تماماً مع حاكميته، ان جوهر الإختلاف هنا يعود أساساً إلى مفهوم السيادة ما مصدرها ؟ هل هو الأمة أو الشعب حسب نظم السياسة الحديثة؟ أن هذا بالذات ما يراه المودودي مناقضاً لمفهوم السيادة الحديثة التي يردها إلى الله[1]. نستطيع ان نتبين وبوضوح في نصوص المودودي السابقة عن نظرية الحاكمية انتقاداً للمبدأ الذي يقتضي اعتبار الأمة مصدراً للسيادة، كما يقضي بذلك الفكر السياسي الحديث، بل ربما وجب الحديث عن تقابل بالمعنى الرياضي بين المفهومين، السيادة من جهة أولى والحاكمية من جهة ثانية.

إذا كان فهم هذا هذا الخطاب، أي خطاب ـ لا يكتمل بدون إعادة موضعته في التاريخ. فإن السؤال الآن هو حول المبرر التاريخي لقول المودودي بالحاكمية، حول الظرفية التاريخية التي تشكل فيها المفهوم لكي يتضح كيف أنه استمد مدلولاته منها، نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي الهند، والتي انتهت الى قيام الدولة الباكستانية. المبرر هو الإسلام معتبراً كهوية جماعية لمسلمي الهند يتميزون به عن الهندوس، وإذا كان ثمة آراء قد أجازت لمسلمي الهند أن يعيشوا تحت حكم دولة غير إسلامية ما دامت "صالحة" أي تلتقي مع المقصد العام للشريعة الاسلامية، فإن المودودي لن يجيز ذلك بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي أن الإسلام نفسه لا يكون ممكناً إلا بدولة إسلامية، من هنا نفهم لماذا قال المودودي بالحاكمية فهي تقتضي ان تلتزم دولة المسلمين بالشريعة وحدها ودولة كباكستان عليها أن تلتزم بذلك لأن الخصوصية الإسلامية كانت هي المبرر لقيامها، وإلا كان الاختيار الآخر هو دولة علمانية وهو ما رفضه في الأصل دعاة إنشاء دولة إسلامية مستقلة لمسلمي الهند.

حاكمية المودودي تجد تفسيرها اذاً في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة ببلاد الهند ثم هي إلزام لهذه الدولة بعد أن قامت بالشرط الذي قامت على أساسه أي الإلتزام الشامل بالشريعة الإسلامية وإلا انتفى مبرر إنشائها، فتكون الحاكمية بهذا المعنى تذكيراً مستمراً بشرط النشأة وضرورة ضمان الهوية لرعاياها المسلمين[2]. بهذا المعنى فإن مفهومي الحاكمية والجاهلية، أي مضمونهما ليسا ثمرة ماهيات ثابتة مكرسة بالنصوص الأولى ولكنهما ترجمة للحاجات التاريخية التي تدفع الى إعادة شحن مفهوم ما بقيم ومعاني جديدة، وليس المقصود هنا التأكيد على أسبقية الواقع أو التجربة على الوعي، أو أن الوعي هو انعكاس للواقع المادي كما تقول بذلك الأدبيات الماركسية ـ ولكن بمعنى أن المفهوم اي مفهوم ـ لا يأخذ معناه إلا من خلال التجربة التاريخية التي يدخل فيها ومن الشحنة المعرفية التي تعطيها له هذه التجربة في الوعي الاجتماعي بصرف النظر عن المعنى الاصلي الذي كان يرتبط بالمفهوم [3].

لكن إذا أُعتبرت الحاكمية دعوة تنسجم مع منطق الدولة الباكستانية نفسها، فكيف يمكن تفسير ان هذه الدعوة وجدت خارج باكستان؟ كيف نفسر استعارة سيد قطب للمفهوم؟ لنحاول أولاً إلقاء الضوء على الشرط التاريخي الذي استعاد سيد قطب في سياقه مجمل خطاب المودودي. وقع الصدام الأول بين الإخوان المسلمون وسلطة عبدالناصر في 1954م ثم وقع الصدام الثاني في 1965م، ومع هذا الصدام تطور الموقف داخل حركة الإخوان تطوراً جذرياً في مسألة الدولة، في هذا الإنعراج الثاني سيحصل الرجوع الى اسلام مطلق يعتبر ما عداه جاهلية، وسيتم القطع مع أفكار حسن البنا حول الدولة الإسلامية واستبدالها بنظرية المودودي حول الحاكمية، وإذا كانت الحاكمية عند المودودي تهدف في التحليل الأخير إلى تثبيت شرعية الكيان السياسي الناشئ، فإن حاكمية قطب ثمرة رد فعل سياسي هدفه نزع الشرعية ليس عن سلطة عبدالناصر فقط، بل عن الدولة المصرية نفسها.

قطب ينطلق من حيث انتهى المودودي فيعتبر أن العالم بما فيه المجتمعات الإسلامية يعيش جاهلية مدمرة شبيهة بجاهلية قبل الإسلام، ويضع قطب تقابلاً بين الجاهلية والحاكمية هو ذاته الذي وجدناه عند المودودي، يكتب سيد قطب "إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شئياً هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق، هذه الجاهلية تقوم على أساس الإعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدنية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة" [4].

إن المجتمع الجاهلي ،يكتب قطب ـ هو " كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً"[5]

---

[1] على أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء2005ص 161.

[2] المصدر نفسه، ص 164.

[3] حول التحوير الدلالي للمصطلح "حاكمية" انظر محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،، ص143 وما يليها.

[4] سيد قطب، معالم في الطريق ، دار الشروق، القاهرة،1995، ص 10.

[5] المصدر نفسه، ص 98.

داخل هذه الثنائية المفهومية. وعلى قاعدة معطياتها النظرية موزعاً الأشياء على هذه المساحة من التعارض. يدعو قطب إلى تقويض المجتمع الجاهلي بنشأة تجمع عضوي حركي آخر غير المجتمع الجاهلي عندما يجيب على سؤال كيف تبدأ عملية البعث الإسلامي بالقول "إنه لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الاطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب ونوع من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة" [1] إنها دعوة لتقويض المجتمع الجاهلي عن طريق الإنسحاب منه وعدم المشاركة والإنخراط بمؤسساته، وحل هذا التناقض بين العزلة والاتصال هو ما يسميها قطب العزلة الشعورية، وهي دعوة للمفاصلة مع المجتمع الذي يعيش فيه الداعية ولا يمكن أن تنجح إلا من خلال الاعتزال الذي يجب أن يترافق مع الاستعلاء على المجتمع الجاهلي، قبل أن تصل الطليعة إلى مرحلة التقويض ـ إسقاط الجاهلية الجديدة وإعلاء الحاكمية ـ حيث تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع للحاكمية الإلهية، هذا المجتمع الذي يتصوره قطب يقوم على آصرة العقيدة وحدها دون اواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية والحدود الإقليمية فـ" وطن المسلم الذي يحن اليه ويدفع عنه ليس قطعة ارض وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم وعشيرة المسلم التي يأوي اليها ويدفع عنها ليست قرابة دم وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحت رايتها ليست راية قوم وإنتصار المسلم الذي يهفو إليه ويشكر الله عليه ليس غلبة جيش... والجهاد لنصرة دين الله وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذياد عن "دار الإسلام" بشروطها تلك لا اية دار" [2].

قطب هنا يصل إلى المدى الأقصى من القطيعة مع منطق الدولة الوطنية ومؤسساتها، فهو في النص السابق يقطع مع مفاهيم الوطن، الأمـة، الحدود الوطنية، رافضاً بذلك كل اصول ومقدمات الدولة الوطنية، إن الخطاب الذي يقدمه قطب يجرد الدولة الأمـة من الشرعية المدنية والدينية على السواء بسبب قيامها على مقتضى يخالف الحاكمية، وهي في هذا الخطاب دولة دهرية تسقط انتماء السياسة إلى ملكوت الشريعة، وهي دولة الطاغوت الذي يعتدي على حقوق المسلمين باسم شريعة وطنية لم يقم عليها دليل في الشرع.

لقد أخذ قطب وقادة الجماعة السجناء في ضوء عزلتهم ينسجون مشروعاً بديلاً للناصرية أو بالأحرى مشروعاً مضاداً لها، ففي حين يكتب نزيه الأيوبي ـ فرضت تاريخية المشروع الناصري إعادة تنظيم السلطة أي بناء الدولة قام الخطاب القطبي على عصبية الإنتماء للمشروع الإلهي، إن أيديولوجيا الخطاب القطبي هي سياسية بالأساس تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتوجه صوبهما... على النحو الذي يقطع جذرياً مع الواقع القائم ويؤكد على عدم الانشغال بإعداد البدائل المجتمعية، لأن المطلوب هو الغاء الواقع الراهن، وعندئذٍ فقط تسنح الفرصة لظهور البدائل والحلول الملائمة، ولا يكون إلغاء الواقع الاجتماعي الراهن إلا بمواجهة الدولة ومحاربتها"[3] الحاكمية إذاً في هذا السياق تعبر عن رفض النظام القائم من جذوره، أي رفض الشرعية والقيم الموجهة التي يقوم عليها وتأسيس نظام جديد وشرعية جديدة، هكذا يظهر خطاب قطب وكأنه دعوة للقطيعة مع التاريخ الحديث للدولة والسياسة ودعوة للقطيعة مع منطق الدولة ذاته، فعندما توضع الحاكمية مقابل السيادة الشعبية تنتفي أية امكانية لبناء دولة حديثة، وعندما لا تصبح الأمـة هي مرجع السلطات وإنما تلك الطليعة أو أميرها الذي يعتقد انه ناطق باسم الله ومنفذ لأحكامه تنتفي كل فرصة لنشوء مجال سياسي حديث وأي شكل من أشكال الديمقراطية.

الخطاب القطبي هو خطاب الجهاد الذي لم يعد قطب يقصره على دار الحرب، وخطاب الحاكمية بمعنى الثورة الدائمة ضد كل سيطرة انسانية وضد كل سلطة لا تعبر عن الإرادة الإلهية، وبالتالي فهي إرادة الطاغوت، لقد أصبح الجهاد مطلقاً ولم تعد حجة المنفعة أو الضرورة قادرة على وقفه، وهو يستهدف الجاهلية دون النظر إلى واقع جغرافي ولكنه يحدد فقط كل نكوص عن نظام الحقيقة، وبذلك يتم وضع فرعون الأمس أو فرعون اليوم والحاكم الغربي الكافر أو الحاكم الوطني الزنديق في نفس المنزلة، إننا هنا على بعد خطوة واحدة من إعلان الإسلامبولي الشهير" أنا خالد الإسلامبولي، لقد قتلت الفرعون ولا أخشى الموت".

لقد ساعد إعدام سيد قطب على تكثيف رمزيته وتظهير أبعادها لدى جيل جديد من القوى الإسلامية، ليتحول "معالم في الطريق" بذلك الى مرشد عمل لقوى جديدة ومواجهات عنيفة خاضتها قوى إسلامية راديكالية، ولا زالت تخوضها قوى إسلامية راديكالية ضد نظمها السياسية أو ضد نظم سياسية في دول أخرى، ـ فسائر كتابات وآراء "شكري مصطفى" و"عبود الزمر" و"عبدالسلام فرج" و"صالح سرية" و"أيمن الظواهري" و"عمر عبدالرحمن" تدور كلها حول ثنائية الحاكمية، الجاهلية وتجتمع في تشديدها على نهج العودة إلى الأصول.

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 11-12.

[2] المصدر نفسه ص 158.

[3] نزيه الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989، ، ص 129.

لقد كان على ورثة سيد قطب هؤلاء أن يقرروا كيف يكون التطبيق العملي لمعالم في الطريق، فاختار "شكري مصطفى" وهو من أبرز ورثة سيد قطب ومؤسس جماعة المسلمين التي انبثقت عن الإخوان ـ تشكلت الخلايا الأولى منها بالسجن عام 1967م لكنها حققت انتشاراً أوسع بعد أن أطلق السادات سراح مؤسس الجماعة في 1971مـ استراتيجية التكفير والهجرة في التصدي للدولة الكافرة ،ورأى ان الدولة والمجتمع قد ارتدا عن الإسلام وأن على المسلمين "الحقيقيين " أن يهجروا مجتمع "الكفرة" كما هاجر النبي من مكة، وأن يتحدوا وان يكونوا على قدر من الإيمان والقوة والانضباط يجعلهم قادرين على إعلان الجهاد ضد الكفار، أما منظمة التحرير الإسلامي التي تأسست في أوائل السبعينات وتزعمها "صالح سرية" فعلى عكس جماعة "شكري مصطفى" التي وجهت عداءها نحو الدولة والمجتمع معاً، فقد قصرت المنظمة عداءها على الدولة، كما كان لها أيضاً برنامج نشاط عاجل وضح من هجومها على الأكاديمية العسكرية في أبريل 1974م.

عبد السلام فرج ـ منظر المجموعة التي دبرت اغتيال السادات ،سيعتبر الجهاد كعصيان مسلح ضد الجاهلية ، هو الفريضة الغائبة عندما يكتب " أن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين، يقول الله سبحانه وتعالى "ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون" فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام 1924م واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار، كما ثبت في تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى "أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن حكماً من الله لقوم يوقنون" وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرهم"[1] إن ما يريد أن يخلص إليه هذا التشخيص هو ألا تحقيق للحاكمية الا بالدولة ـ وما يتم به الواجب فهو واجب وفقاً للقاعدة الأصولية ـ تلك الدولة التي تعلوها أحكام الإسلام.

ما هي النتيجة التي يمكن أن تستخلصها الورقة خدمة لأغراضها من هذا التفحص لخطاب سيد قطب واستعادته في خطاب الجهاد المناوئ للدولة؟ الخطاب هو أحد الردود الفكرية والأيديولوجية في صيغتها المناوئة للنظام الحاكم في مصر، ومن ثم أحد الردود على الانهيار الذي دب في مصر والتباينات الاجتماعية القائمة، ان ظهور جماعات كالجهاد أو التكفير والهجرة أو غيرها وفق منطقها المطروح هو رد على تناقضات نموذج الدولة وعلى التحديث المصرية، خطاب التنظيمات الإسلامية يعد جزءاً من الواقع القائم في لحظة تاريخية محددة، فهو تصور نظري للواقع القائم سواء في تطوره التاريخي أو اللحظي أو الإستشرافي، والواقع ان الخطاب خضع لمجموعة من الشروط الاجتماعية والتاريخية، تلك الشروط الاجتماعية التي نعني بها قيام فئة اجتماعية محددة تعمل على صياغة الخطاب وتطرحه على صعيد الواقع المعاش.

إن نمو الحركات الإسلامية يترجم في التحليل النهائي وبشكل رئيس أزمة الدولة الوطنية في الشرق الأوسط، أو أنه التعبير عن استفحال أزمة الدولة ذاتها، فأمام تحلل الدولة الوطنية سينطلق البحث من جديد لدى الجماعات الوطنية التي كانت تغطيها الدولة القائمة عن أطر مرجعية جديدة ترتكز عليها في تحديد هويتها، أي في التعرف على نفسها وتعريف الآخرين بها ، هكذا سيعاد اكتشاف الإسلام كضرورة للتماهي الداخلي وشرط للوقوف في وجه الإعتداءات الخارجية، فإذا كانت الجماعات التي اطمأنت إلى استمراريتها وسلامة واستقرار هويتها وبقائها تميل إلى التخلي عن حلم العودة إلى رابطة تضامن مؤسسة على الهوية والتماهي الثقافي، وتجنح نحو تأكيد قيم التضامن السياسي الذي تمثله الدولة ،فعلى العكس لا تجد الجماعات الضعيفة التي تدمرها الضغوط الداخلية والخارجية سوى الإرتداد نحو حلم ترسيخ التضامن الماهوي للدفاع عن نفسها كجماعة[2] .

بعد ذلك نمت الحركات الإسلامية تبعاً لما بدا رفضاً للنموذج الغربي[3] في ممارسة تؤدي الى استكمالها لهويتها، فهي تنتج فعلاً ينشد إحياء الأمة في مواجهة الآخر وفي مواجهة الدولة معاً، وكما بين سيد قطب فإن التزام المسلم لم يعد مقيداً باحترام الحدود الوطنية، ولكنه على العكس يشتمل على النضال من أجل تحرير المسلم من العدو الخارجي أي من "الكافر" ومن العدو الداخلي "الكافر" أيضاً الذي يعمل داخل دار الإسلام نيابة عنه.

---

[1] اعتمدت الورقة على النص الموجود بموقع التوحيد والجهاد www.tawhed.com

[2] برهان غليون، نقد السياسة ـ الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2004، ص 257.

[3] مفهوم " الغرب" يستوعب مفهوم أوروبا ويتجاوزه وهو لا يحيل في هذا السياق الى الدلالة الجغرافية أو التاريخية الموصولة بالقارة الأوروبية، بل أنه يشير باختزال شديد إلى المشروع الثقافي الغربي الحديث والمعاصر، المشروع الثقافي الذي تأسست أصوله الأولى ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي وذلك ببناء نظرة جديدة للانسان والعالم، نظرة تم تركيبها في القرون التي تلت القرن السادس عشر واتخذت ملامحها الكبرى مستوعبة جغرافيات المحيط الأوربي.

هذا البعد الثقافي يعيد خلط مختلف التوازنات ويمنحها أبعاداً جديدة بفضل امتلاكه قوة وحيوية قد توجهه نحو حركات اندماجية أو نحو حركات تفكيكية على مستوى الكيان الوطني، أو على المستوى الدولي، فالاندماج العالمي الذي خلفته التحولات الاقتصادية والإعلامية حرك عملية التفاعل والإحتكاك الثقافي بشكل سريع وتعسفي في معظم الأحيان، مما احدث تحولات جذرية وتوترات ثقافية، إن الورقة ليست بصدد الذهاب الى ان البعد الثقافي هو السبب الوحيد لذيوع الخطابات الإسلامية، ولكنها ترى فيه مساعداً على توفير الشروط الملائمة لاستنفارها وعلى تزويد البرنامج الإسلامي بأهداف محددة، بعبارة أخرى لقد عمل على بروز أصوليات معولمة، الحديث عن خطابات إسلامية معولمة يعني أولاً وقبل كل شئ أن الحالة التي تعالجها الحركات الإسلامية هي حالة كوكبية، إن زعزعة نظام الدولة الوستفالي قد خلق حيزاً تستطيع أن تعمل فيه خطابات اسلامية غير مثقلة باضافات قومية، ويسمح حيز من هذا النوع بالتعبير عن إسلام غير معاق بمخاوف قومية، اسلام يستطيع ان يشمل الأمة المسلمة كلها هكذا - يشير برتراند بادي - فان الحركات الجهادية قد استندت إلى حد كبير فيما أحرزته من نجاح إلى قابلية الجماعات للتعبئة خارج الدولة، ان تنظيمات كالجهاد على وجه الخصوص التقطت انتماءات جديدة لا سيما في مقابل المحرومين من بروليتاريا حضرية لا تجد في المدينة الوسائل اللازمة لتنشيط هويتها الجماعية، الإنتماءات التي يتم التقاطها على هذا النحو تنتزع من حيز المواطنة وتوضع في الوقت نفسه تحت تصرف منظمات تكتسب بذلك قدرة عابرة للقوميات .

خاتمة :

السؤال الذي يلح على الورقة في حسابها الختامي هو هل يمكن لمثل هذا الخطاب أن يعد بدولة للمواطنة، التي تعني في مفهومها النظري تحقيق اشتراك عمومي في علاقة سياسية جامعة يسقط بمقتضاها كل نوع من أنواع التعيين الطبيعي للناس، أي كل نوع من تعريفهم داخل دائرة انتمائهم الى بنى طبيعية ليقوم مقامه تعيين سياسي جديد - اي غير ثقافي يكون مبدأه الإنتماء إلى كيان جمعي أعلى هو الكيان الوطني. ان ما يبشر به الخطاب في نظر الورقة ليس هو دولة تعي الترابط العضوي بين المواطنة وبناء الدولة الحديثة، بل هو دولة العصبية الدينية - بما هي قطع للطريق أمام استكمال تأسيس الدولة القومية ،حيث تزول فعالية الرابطة الوطنية عبر تحويل الإطار الوطني العمومي الى حامل لعصبية تلتغي معها المساواة أمام الدولة ، الدولة العصبية هنا تشكل ما يشبه الإختطاف للسلطة السياسية التي هي أداة تكوين العمومية لأهداف خصوصية، وهي تنطوي لذلك على مخاطر تدمير الدولة بوصفها بنية عمومية ومنتجة للعلاقة العمومية ومن ورائها على مخاطر زوال الأمة نفسها بوصفها جماعة موحدة سياسياً، أو ذات قانون سياسي يختلف نوعياً عن قانون العصبية، وإذا كانت شرعية السلطة تدو حول قدرة المؤسسات السياسية على القيام بوظائفها بفعالية، إن شرعية الدولة تتمحور حول قدرة الدولة على توفير الشعور بالإنتماء إلى الجماعة، وطالما كفت الدولة عن أن تكون حاضنة لجميع مواطنيها، فإن من الممكن دائماً لبعض الجماعات أن تسحب إقرارها بشرعية الدولة، وقد تعبر عن ذلك بمحاولة تقويض الدولة القائمة وخلق بديل لها. وقد أظهرت تجارب عديدة من التجربة العراقية إلى التجربة السودانية إلى التجربة السورية أن منطق الدولة العصبية هو منطق التنازع الأهلي الذي يهدد بتصدع، أن لم يكن بانهيار البناء السوسيوسياسي.

---

[1] نقلاً عن عضيد داويشة، أنظمة الحكم العربية - الشرعية والسياسية، ضمن ندوة الأمة والدولة والإندماج (ج2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989 ص 782.

[2] تشكل تحليلات ابن خلدون الجذر الأصلي لهذا المفهوم الذي يلقى قبولاً متزايداً من العديد من الباحثين فحيوية هذا النظام النظري مستمرة إلى اليوم وقد اوضح محمد عابد الجابري مدلولها بشكل كافٍ معتمداً على ما جاء في مقدمة ابن خلدون فرأى انها (رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معاً تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هنالك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو جماعة). انظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1994، ص254

المراجع

1. ابو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، دار المسلم، القاهرة، 1977،ص27
2. ابو الأعلى المودودي، تاريخ تجديد الدين وإحيائه، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1985، ص 41
3. ابوالأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي، القاهرة، 1977،ص64
4. ابوالأعلى المودودي، منهاج الإنقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1985، ص 44-45
5. ابوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مكتبة الشباب المسلم، القاهرة، ص 27
6. الان تورين، ما هي الديمقراطية ـ حكم الأكثرية ام ضمانات الاقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، لندن، 1995،ص 105.
7. بادي، الدولة المستوردة ـ تغريب النظام السياسي، دار العالم الثالث، القاهرة،1996، ص 66.
8. بول سالم، الميراث المر ـ الايديولوجيا والسياسة في الوطن العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ص 141
9. برتراند بادي، الدولتان ـ السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام،ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993 ص 211.
10. برتراند بادي، انقلاب العالم ـ سوسيولوجيا المسرح الدولي، دار العالم الثالث، القاهرة، 1998، ص35
11. برهان غليون، نظام الطائفية ـ من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ص 136-137
12. برهان غليون، المحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ،2003، ص 83.
13. برهان غليون، نقد السياسة. الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2004، ص 257.
14. جان جاك شيفالييه ، تاريخ الفكر السياسى :من الدولة القومية إلى الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات، بيروت ،1992م.
15. خلدون النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1996.
16. خلدون النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1998.
17. ريجيس دوبريه ـ جان زيغلر، كي لا نستسلم، رينيه الحايك ـ بسام حجار(مترجمان)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1995.
18. سعد الدين ابراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1996.
19. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة،1995، ص 10.
20. عبد الإله بلقزيز، دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية، ضمن مجموعة مؤلفين ، النزاعات الأهلية العربية ـ العوامل الداخلية والخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2001مصدر سابق، ص77-78
21. عزمي بشارة، في المسألة العربية ـ مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص77.
22. عضيد داويشة، انظمة الحكم العربية ـ الشرعية والسياسية، ضمن ندوة الأمة والدولة والإندماج (ج2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989 ص 782.
23. علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء2005ص 161.
24. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999.
25. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2005، ص 125.
26. محمد عبدالباقي الهرماسي، المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة، ضمن ندوة ، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989،، ص79.
27. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،، ص143.
28. محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999.
29. مهيوب غالب أحمد، العرب والعولمة ـ مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، في المستقبل العربي، العدد 256، يونيو 2000، ص 63.
30. نزيه الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989، ، ص 129.
31. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1999 ص 58.