

نظرية الحكم السنية أو كونية بنية الدولة الوظيفية وخلقيتها

ابو يعرب المرزوقي
تونس في 2015.07.11

تمهيد المحاولة وخطتها :

في بحثي في العقد ومركبات النقص التي يعاني منها الضمير السني الحالي علقت بإيجاز على أطروحتيين حدين حول دولة الإسلام عدما ووجودا (عبد الرزاق) واستحالة وإمكانا (حلاق) مدخلا للشروع في التحرر منها فعلا بالبديل الموجب لا انفعالا بالموقف الدفاعي. وكان تعليقي على عبد الرزاق وحلاق مقصورا على الأسس التي اعتبرتها غائبة أو غائمة دون الدخول في جزئيات أطروحتهما ولا في فروعهما. فما يعنيني هو الطرح البديل الموجب الذي اقدم منه اليوم أحد النماذج بصورة تحليلية فيها ما يشفي غليل المسلم الواثق من نفسه. تجنبت الخروج عن المطلوب من التعليق لأنه كان دفعا لحائل في الطريق خلال علاج العقد الإسلامية الخمس. فهي موضوعي الرئيس وسأدرسها تباعا. وكان يمكن أن أكتفي بكلمات وجيزة لكل منها هي ملخص التخلص من الحائل مع رفض موقف رد الفعل:

فبعد الرزاق أطروحته يكذبها نص القرآن والسنة وواقع التاريخ السياسي الإسلامي إلى عصر الانحطاطين الأهلي الموروث عن ماضينا والمستورد الموروث عن الاستعمار.

وحلاق أطروحته يخذعها كاريكاتوران أولهما ناتج عن التعثر الحالي منذ بداية قرني النهضة الأخيرين والثاني وصف اختزالي للدولة الحديثة وضبابية تاريخانية متناقضة عن الدولة والأخلاق.

ذلك أن من يريد أن يتكلم على الدولة الإسلامية لا ينبغي أن يحتكم لفشل فقه الانحطاط في استعادة الخلافة بمقتضيات التطوير المؤسسي الحديث أو على تعثر بناء الدولة الإسلامية الحديثة بسبب سلطان فقه الانحطاط الذي يحصر الشريعة في الكاريكاتور الجامد منها ويغالي في ما ينسبه إليها من أخلاق بالمقارنة مع القانون الوضعي في الدولة الحديثة. ومن يريد أن

يتكلم على الدولة الحديثة لا يمكنه بالتبسيط المشط أن يدعي أنها نفعية وآلية وينفي عنها الأخلاق بما يقرب من الإطلاق لكأنها جهاز جهني لم ينتجه بشر بل شياطين. فينبغي التمييز بين تعيني الخلق في الدولة :

فالخلق يتعين أولا في هندسة بنيتها المؤسسية. فهي وبوجودها أولا وبتعضها ثانيا تحدد شروط الخلق عامة إذ لا شيء دونها يمكن أن يمكن من شروط وجود الفرد والحرية المسؤولة والعلاقات التعاقدية.

كما يتعين الخلق في موقف الافراد والجماعات وخاصة من يدهم إدارة الدولة والقائمين بوظائفها خلال تعاملاتهم بعضهم مع البعض وتعامل السلطة مع الشعب بحيث إن التعين الأول هو شرط إمكان التعين الثاني في كل الجماعات.

فالفرد في الدولة الحديثة- كما في كل دولة منذ أن اجتمع البشر ونظموا شؤونهم بسلطة حامية وراعية- له مثال أسمي في المرجعية المتعالية على الدولة والمؤسسة لها ليكون فردا ذا مسؤولية عن أفعاله خلقيا وقانونيا وشاهدا على نفسه أمام هذا المثال الأسمي عند فحص ضميره لكأنه في يوم الدين الذي يقدم المثال الأعلى من العدل المثالي في الدولة المثالية. وحتى لو قبلنا برأي المكذبين بيوم الدين فإن دعوى العدالة التعويض في الخيال التي تؤدي وظيفة الأفيون- النظرية الماركسية- تبين صحة هذه العلاقة على الأقل في التعويض الخيالي.

والفهم الذي ينطلق صاحبه من نفي البعد الخلق عن الدولة الحديثة بهذا المعنى المضاعف (في هندسة نظام المؤسسات وعند القيمين عليه) والانطلاق من هذا الفهم للشريعة كما تحددت في تعثر تجربة التحديث والتصور المثالي لأخلاقية النظام الذي يساس بها لا يمكن أن يحدد مدى إمكان الدولة الإسلامية ولا استحالتها لا في الماضي ولا في المستقبل خاصة إذا كان معيار التقويم هو فشل المسلمين في التحديث خلال القرنين الأخيرين.

فهذا المعيار يرد بنحو ما إلى الموقف البدائي من الشريعة بما هو دعوة لتطبيق الحدود مجمّلة بدعوى أنها عين الأخلاق لا يميز صاحبه بين ما يجري في الأقوال وما يحصل في الأفعال. فالأخلاق بوجهها الثاني (في القيمين على وظائف الدولة : أخلاق من يدهم الحكم) يمكن أن تحضر وأن تغيب سواء كانت الشريعة دينية أو وضعية. والحقيقة أن هذا الشكل المنحط والمثالي في آن من تصور الشريعة هو عين النفاق والتقية. ولا يمكن أن يكون بديلا من دولة متعضية بالمعنى القرآني للكلمة وهو معنى يطابق إلى حد كبير معناها الكلي المشترك مع المعنى

الحديث المراوح بين الشر والخير وبين العدل والظلم وبين الأخلاق واللاأخلاق ككل شأن إنساني.

ثم إن كلا الموقفين موقف نا في الدولة عامة وموقف نا في إمكانها بالشكل الحديث- يتصور أصحابها الحكم الإسلامي المنسوب إلى الشريعة في عصر سوادها محكوماً بالشريعة والأخلاق دائماً- سواء مع عدم وجود دولة أو مع وجودها المقصور على الشريعة بمعنى الأحكام والحدود كما نجدها في فقه الانحطاط. لكن الحقيته هي أن ما نجد في المرجعيتين وفي فهم مفكري السنة في المسألة السياسية غير ذلك. فدولة الإسلام كغيرها من الدول يحكمها التوازي والتلازم بين تشريعين :

تشريع متعال عن الوضع.

تشريع متدان هو الوضع .

والأول هو تشريع التشريع إن صح التعبير. وتلك هي وظيفة الشريعة بحق لأنها هي ما به يكون التشريع تشريعاً حتى لو كان أحكام الشريعة نفسها. وتلك هي دلالة التعليل الفقهي للأحكام ولو بالعلامات. وبالاستناد إليها اجتهد الفقهاء لتجاوز الأحكام إلى منظومة علمها بوصفها مؤسسة لها وممثلة لأخلاقها وقيمتها الروحية. وهذا الجمع بين المستويين التشريعيين من الخصائص الجوهرية للدولة الإسلامية حتى في أزهى عصورها بمعنى أنها لم تحكم بالأحكام الشرعية فحسب بل بها معياراً لما تضعه بالاجتهاد العقلي على الأقل لأن النصوص الشرعية محدودة وهي لا تنطبق إلا من خلال التقدير العقلي خلال تحديد المناط وأساسه هذا التشريع المعيار لشرعية التشريع¹. والأهم من ذلك كله هو أن هذه الثنائية التشريعية-القانونية والخلقية- من الكليات الأساسية للدول بما فيها الدولة الحديثة.

فليست الثنائية التشريعية من خصائص دولة الإسلام وحدها بل هي خاصة لا

1 فالقاضي مثلاً عندما ينزل الحكم الموجود على النوازل يبحث عن مناسبة بين مفهوم وواقعة ومن ثم فهو يصل بينهما

بجد وسط يعبر به المناسبة. وهذا الحد الوسط هو ما به يكون النص تشريعاً قابلاً للانطباق على تلك الواقعة خضوعاً لتلك التشريع : فيحكم بشرعية التطبيق. والفقهاء عندما يجتهد سواء في الإفتاء أو في التأسيس (أصول الفقه) لا بد له من تشريع يقوم به الطابع التشريعي للنص الذي ينطلق منه وهو منظومة التعليلات التي هي تراوح بين القيمة الخلقية أو الفائدة المصلحية. وضمن القيمة الخلقية نجد الدلالة التعبديّة وضمن الفائدة المصلحية نجد الدلالة التعاملية. والدلالة التعبديّة ذات صلة بما وراء التشريع والدلالة التعاملية ذات دلالتين إحداهما ملتفتة للنظام الديني والثانية ملتفتة لاتساقه مع النظام المتعالي الذي ينتظم به النظام الديني ومن ثمّ فه صلة بمفهوم الأخلاق في صلتها بالدولة أو بخلقيتها وظائفها التي تحتكم إلى مبدأ وجودي خلقي : فوجودياً يصعب فصل الخير المحض عن الشر المحض في الوجود وخلقياً لا بد من تقديم درأ الضرر على جلب المنفعة ما يؤدي إلى اختيار أخف الأضرار ولا يكون ذلك ممكناً من دون التأسيس على الماوراء الذي تعبر به تشريعية التشريع. وذلك هو جوهر الاجتهاد.

تخلو منها دولة. ومن ثم فأى دولة مهما بلغ أصحابها من غلو علماني لا يمكن ألا تكون ذات مستويين من التشريع: التشريع المباشر والتشريع الذي يقوم ذلك التشريع ليتطور وهو ما يمكن أن نسميه تشريع التشريع ومرجعياته المتعالية². فحقوق الإنسان بما هي مرجعية في تشريعات الدولة الحديثة مثلا-حتى عندما تصاغ في قانون وضعي تختلف عن صيغها الوضعية. إنها تبقى متعالية عليها على الأقل بوصفها مرجعية خلقية تتأسس في الحقوق الطبيعية. وتلك هي علة كون العودة إليها بهذا المعنى شرط في مراجعة صيغها الوضعية وتطويرها بمعناها المصوغ قانونيا.

وحقوق الإنسان تتدرج في التعميم من بعض البشر إلى كل البشر. ولعل هذه الغاية هي ما حققته الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات ما جعل تحرير الرقاب من أهم المكفريات عن المعاصي في الإسلام. وهي بما هي هذا المتعالي على صوغها الوضعي تكون دائما- لمن لا يعلم- مزيجا من الفهم الفلسفي والديني لمنزلة الإنسان الوجودية في جميع الحضارات التي جمعت بين الفلسفة اليونانية والأديان المنزلة الثلاثة. وحتى الجماعات المتقدمة على هذا المزيج- سواء في الشرق الأوسط أو في الشرق الأقصى- فإنها لا تخلو من نفس الظاهرة بل إن هذه الظاهرة -ازدواج التشريع هي جوهر وجود الوعي الديني بما هو مشروط في تأسيس المؤسسات والشرائع التي ينتظم بها العمران الإنساني مهما كان بدائيا:

1- فما ينسب إلى الخليفة مثلا يغلب عليه الاحتكام الموجب للشرعية أي إن سلطانه الرمزي شرعي بالأساس وينبغي أن يطابق الشرع: وتلك هي الأحكام الخلافية ويتقدم فيها الوازع الذاتي لأن الرقيب فيها هو الضمير والإيمان (بلغة ابن خلدون).

2- لكن ما ينسب إلى السلطان مثلا يغلب عليه الاحتكام السالب للشرعية أي إن سلطانه الفعلي وضعي بالأساس ويكفي فيه عدم مصادمة الشرع: وتلك هي الأحكام السلطانية ويتقدم فيها الوازع الأجنبي لأن الرقيب هو ممثل السلطة والخوف (بنفس اللغة).

2 وهذا الازدواج يصح على النظر وعلى العمل على حد سواء. فالتنظير العلمي لتشريع لموضوعه وله تشريع يقوم به

ليكون تشريعا أولا وتشريعا مطابقا لقوانين موضوعه ثانيا. وهذا التشريع للتشريع مضاعف فنه ما هو متعال وهو غالبا ما يكون من "جماليات ومنطقيات" النظرية العلمية عامة وهو ما يعنينا ومنه ما هو متدان وهو غالبا ما يكون من "فعاليات وتجريديات" النظرية العلمية وهو من جنس الحافز على مراجعة النظرية: لكنه ينتهي إلى الموقف الذرايعي في النظر. ونفس ذلك يقال عن العمل: فله تشريع هو نظير النظرية العلمية وهو في الغالب خطة عمل أو سياسة في شكل قوانين ومؤسسات وهو بذلك تشريع لموضوعه وله تشريع يقوم به ذلك التشريع ليكون تشريعا بحق أولا وتشريعا مطابقا لقوانين موضوعه ثانيا وبصورة أدق لتحقيق غاية العمل. وإذا كان تشريع التشريع في النظر جماليا منطقيا فإن تشريع التشريع في العمل يكون جماليا خلقيا. وحتى هنا فإن تقويم المطابقة بالفعالية والتجريبية مستحب حتى وإن كان خطيرا على الأخلاق لأن غلبته تؤدي حتما إلى منطوق الغاية تبرر الوسيلة وتبني الموقف الخلق من أصله.

تصنيف الخطط وتوزيعها بهذا المعيار

وقد قسم ابن خلدون هذه المجالات بصورة واضحة فيز انطلاقاً من وصف موضوعي للمؤسسات في آخر أشكالها الذي عرفته الدولة الإسلامية إلى حد عصره بين ما يتبع الخليفة وما يتبع السلطان من وظائف الدولة وبتعليل ذي صلة بنوعي الوازع الخلقى (الذاتي) والسياسي (الأجنبي) في أي دولة مهما كانت بدائية (الوازع الذاتي وهو الضمير بلغتنا الحديثة والوازع الخارجي وهو الوازع القانوني بلغتنا الحديثة). لذلك فالإنسان يمكنه أن يتحايل مع الوازع الأجنبي أما التحيل مع الوازع الذاتي فمستحيل (إلا ربما بمعنى تحيل اللاوعي). وأضاف ابن خلدون إلى الصنفين بعض المجالات المشتركة بينهما لما سنرى من العلل الإجرائية الناتجة عن الحاجة إلى الجمع بين السلطتين الرمزي والفعلي في كل دولة كذلك :
خطط الخلافة الخالصة : خمسة.

1-إمامة الصلاة (وكل العبادات بحسب المجتمعات) 2-التعليم الديني والفتيا (تكوين الإنسان الروحي والخلقي وقيادة الرأي العام الديني والقيمي الخلقى) 3-العدالة (توثيق العقود والزيجات والالتزامات من أجل حفظ الحقوق وتيسير التقاضي عند الحاجة) 4-الحسبة (الأخلاق العامة وحماية المستهلك ورعاية المجال العام وحماية البيئة الطبيعية والمدنية) 5-السكة (صك العملة ومراقبتها لئلا تكون خاضعة لتحكم السلاطين).

خطط السلطنة الخالصة : خمسة

1-الإمارة (رئيس السلطة التنفيذية غير المباشر) 2-الوزارة (مدير السلطة التنفيذية المباشر) 3-الحرب (الدفاع عامة) 4-البريد (الاستعلامات الداخلية والخارجية) 5-الخراج (مالية الدولة).

خطط مشتركة بين الخلافة والسلطنة :

وقد ذكر منها ابن خلدون إثنين وأهم اثنين ويمكن أن أضيف إليها خطة خامسة. ويمكن اعتبار الخطة الخامسة ممثلة للرأي العام والمجتمع المدني لكنها سلطة والدولة هي كل السلط بما فيها التي تتوسط المجتمع المدني والرأي العام (كالإعلام في عصرنا ودور المثقفين والبحث العلمي من بين أدوات السلطة السياسية في الحكم والمعارضة) :

الخطتان المشتركتان بين الخليفة والسلطان واللذان ذكرهما :

الأولى هي القضاء : وهي خلافة من حيث الحكم وسلطانية من حيث تنفيذ

الحكم.

الثانية هي الشرطة : وهي خلافة من حيث التبعية للقضاء وسلطانية من حيث

التبعية للتنفيذ.

والملاحظ أن الثانية هي عكس الأولى : ذلك أن الشرطة يتقدم فيها التنفيذ على القضاء الذي تعد إليه لأنها وقائية (طبعاً في إطار القانون). والترتيب هو العكس في القضاء فالحكم متقدم على التنفيذ. ومن ثم فلا بد من التعاون بين ممثل رمز الشرعية وممثل قوة الشرعية³.

وتوجد خطتان أخريان مشتركتان لم يذكرهما ابن خلدون رغم أنه ذكر أحد وجوه أولاهما ونسبه إلى السلطان أعني الحرب. فهو لم يذكر وجهها الثاني أي الجهاد واقتصر على الحرب لأن الجهاد مشترك بين الخليفة (شرعية الرمز) والسلطان (شرعية الفعل). ولعل السبب هو أنه يتكلم على آخر مراحل الخلافة التي أصابها الوهن ولم تعد مسؤولة عن الجهاد الذي أصبح مجرد حرب يخوضها السلاطين. وهي في الغالب حرب في ما بين السلاطين وليست جهادا للأعداء ومن ثم فهي لا تقبل التشريف باسم الجهاد.

كما ذكر أحد وجوه ثابتهما وهي مالية الدولة وأهمل ذكر مالية المجتمع المدني أو الأوقاف التي هي تابعة للخليفة لأنها طوعية وتنسب إلى الصدقات لكنها تتبع السلطان لأنها ذات صلة بمالية الدولة (مثل الميزانية الاجتماعية في الدولة الحديثة) بنحو ما إذ فيها تجاوز سلطة السلطان من حيث جعل المال الموقوف محمياً من تسلطه بالدين وقد يتقرب السلطان من الجماعة بالأوقاف والعناية بدورها (في المجتمعات الحديثة : كتحفيض الضرائب أو كتشجيع الجمعيات الخيرية بطرح التبرع من الضرائب إلخ..).

وفي الجملة فإن الغالب على قوة الشرعية الوضع والمصلحة والغالب على رمز

3 مفهوم معتبري الزمان-سيرد ذكره في نص الغزالي-الذين يحددون بمواقفهم مواقف الأغلبية في شعب من الشعوب

يجمعون بسر اشار إليه الغزالي دون محاولة تجاوز القول إن من أسرار الحكمة الإلهية بين الشرعيتين تمثيلاً للقوة والمهابة اللتين تحتاج إليهما الشرعية. وهذه ظاهرة اتروبولوجية لها صلة وثيقة بدنامية الجماعات وتوجد في كل الميادين سياسية كانت أو رياضية أو عسكرية أو حتى بين الصبية اللاعبين في الأحياء إذ تعتمد القيادة على مثل هذا السر من الكاريزما وقوة الشخصية. لكن الدولة تضي هاتين الصفتين على المؤسسة خاصة فيصبح المالك لها متصفاً بهذه الصفات حتى لو لم يكن حائزاً عليها. لكن حيازتها لها تجعله لحظة فارقة في إدارة الدولة وغالب التغييرات الجذرية في الدول تقع عندما يجتمع الأمران : شوكة المؤسسة ومهبتها (بمقتضى ما تستمد من شرعية المرجعية) مع شوكة مالئها ومهبتها فيكون مالئاً لكروسيه بلغة سياسية سوقية.

الشرعية الشرع والأخلاق⁴. وهذا هو آخر ما بلغت إليه مؤسسات الدولة الإسلامية كما- لخصها ابن خلدون في مقدمته.

أما الخطة التي لم يذكرها ابن خلدون ويمكن أن أضيفها -لأن عدم ذكره لها في تقسيم الخطط لا يعني أنه غافل عنها فهي خطة كان من المفروض أن تكون دور الاجتهاد في التجديد المذهبي لمرجعية الدولة أي في فهم المرجعية. وهو لم يذكرها لأنها اندثرت أو بقيت مجهولة الدور المؤثر بسببين :

الأول هو أن الخلفاء لم يعودوا مجتهدين بل أصبحوا أميين كجل حكام العرب من عصر الانحطاط إلى الآن.

الثاني هو أن السلاطين أصبحوا مستبدين وفاسدين ولا يعترفون إلا بفقته يبرر أفعالهم على حساب الشرع.

وهذه السلطة بقي منها شيء لدى بعض الشخصيات البارزة -مثل من يوصفون بمجددي الدين على رأس كل قرن- من الفقهاء والعلماء. لكن هذه المؤسسة فقدت دورها. وهي من المفروض أن تكون تابعة للخليفة بقدر تبعية السلاطين له : أي بقدر تبعية السياسي الفعلي للخلقي والرمزي. وهذه الخطة موجودة في الدولة الحديثة ولم تعد بشكل خفي. فهي تتمثل في مراكز البحث الاستراتيجي في مجالات السياسة التي سيأتي تحديدها نسقيا ومثل دور الجامعات والمؤسسات الدراسية التي توجه سياسات أصحاب القرار في كل دولة متعضية وذات مؤسسات فاعلة.

ونسبة هذه الخطة من حيث التأثير إلى الخلافة كنسبة أصحاب المال ومعتبري الزمان إلى السلطنة من حيث الدور في تحديد توجهات السياسة في أي دولة حديثة بل وفي كل دولة مهما كانت بدائية حتى وإن كان مفهوم الأعيان أو معتبري الزمان متغيرا من حيث وزن الدور (يمكن أن يكون للعلم للخبرة أو للاقتصاد والثروة أو حتى للقوة العسكرية والتأثير في الراي

4 وعندما يدعي بعض الفقهاء فحيثما توجد المصلحة يوجد شرع الله يكون ذلك ناتجا عن الخلط بين هذين المستويين إما

لسوء فهم نظري أو لأن السلطان ألغي صلته بالخلافة أو لأن الخليفة كان في آن سلطانا فاتحد التشريعان لكنها يقيان متمايزين من حيث الطبيعة والدور. الشريعة تجمع بين الوجهين في الممارسة ربما لكنها مختلفان والتمييز بينهما يجرنا من حصر الشريعة في الأحكام. ذلك أن الأحكام أدوات تحقيق الغرض من التشريع وليست هي التشريع ولا خاصة تشريع التشريع. فقيمة الأمانة والعدل اللتين يتأسس عليهما الحكم في القرآن (النساء 57) هما ما به يعبر الحكم سواء كان في القضاء أو في السياسة أو حتى في المعرفة العلمية. ففي هذه هما شرط الموضوعية الممكنة. وفي السياسة هما شرط الحياد في دور الحكم لتلا يكون طرفا في حسم المنازعات بين المصالح في الدولة. وفي القضاء هما شرط الانصاف في حل الخلاف بين المتنازعين.

العام كرموز الرياضة أو الفن إلخ..). وكان الإسلام يعترف بما يشبه ذلك وتسمى المؤسسة مؤسسة أهل الحلق والعقد من العلماء الكبار وأصحاب الأعمال والتجار وكبار المالكين حتى يكون السلطان الفعلي والرمزي في آن واضح المصادر فيتحرر من العمل الخفي للوبيات قدر الإمكان.

وفي الجملة فإن نظرية الدولة لا ينبغي أن تقتصر على مؤسسات الحكم وحدها بل هي تشمل كل ما له سلطان على الشأن العام سواء كان من مكونات مؤسسات الحكم أو كان تابعا لها أو حتى معارضا لها. ذلك أن الدولة - في الحقيقة كما يحددها القرآن الكريم وكما أصبحت خاصة في العصر الحديث هي صورة العمران أي جملة الأنظمة والمؤسسات التي تمكن من قيام المجتمع بإنتاج مادة قيامه بجعل التعاون والتبادل والتعاوض والتعايش ممكنة بوصفها شروط تحقيقه الانتاجيين التاليين اللذين يتقوم بهما وجوده وبقاؤه :

الانتاج المادي أو الاقتصاد الذي يعول الجماعة ويسهم في حمايتها ورعايتها فتمكن من تحقيق شروط الحرية والكرامة وعدم التبعية.

الإنتاج الرمزي أو الثقافة الذي يكون الإنسان والأدوات والمنهج التي تيسر تحقيق الإنتاج المادي وتحقق التنمية الروحية والخلقية للإنسان.

نظرية الدولة التي تؤسس لكل ما ذكرنا

لكن ما هي الأسس الفلسفية التي تبني عليها نظرية الدولة السنية والتي يمكن تحديدها تحديدا لا يبين إمكانها فحسب لنفي دعوى استحالتها بل يبين أن ما وضعته نظرية السنة كما يعرضها الغزالي هو ما لا بد منه في كل دولة قديمة كانت أو حديثة. وقد عرض الغزالي هذه النظرية السنية في نص بليغ ورد في كتابه فضائح الباطنية. وفيه صاغ الغزالي نظرية الحكم السنية بالمقابل مع نظريته الشيعية. ولم يكتب الغزالي بالتحديد النظري مجرد فحسب بل أضاف إلى ذلك التمثيل العيني من فجر التاريخ الإسلامي في التجربة الأولى لتأسيس الدولة التي لم تعد جزءا من سلطة روحية متعالية يمثلها الرسول صلى الله عليه وسلم. ففي حوار تخيلي بين سني تكلم الغزالي باسمه وشيعي عرض قوله للرد عليه عرض هذه النظرية التي تقدمها للقارئ مع تعليق وجيز يبين أمرين :

الأول هو المقومات الفعلية للحكم في مفهومه السني والفهم الفلسفي العميق لأسسه الاثروبولوجية لمدلول القوى السياسية ولطبيعة الحكم الذي هو دائما حكم الأغلبية والقوة

السياسية الأقوى.

الثاني هو مقارنة هذه المقومات مع مفهوم الديمقراطية كما تجري فعليا حتى في أرق ديمقراطيات العالم الحديث وليس كما يصورها المسوقون لها من سدج المادحين لها بما ليس مطابقا لحقيقتها.

نص الغزالي

إشكالية الفتنة الكبرى

« فإذا قيل بما تنكرون على من يقول (رأي الشيعي): لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟ قلنا (رأي السني) نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم (الشيعية) إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن : 1- اعتبار كافة الخلق 2- ولا الاكتفاء بواحد 3- ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل.

النظرية : الحل السني.

فهذا جهل بمذهبنا (السني) الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه 1- يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال مهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولا يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته. 2- فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذ في موافقته موافقة الجماهير. 3- فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. 4- وليس المقصود أعيان المتابعين وإنما الغرض قيام شوكة للإمام بالأتباع والأشباع. 5- وذلك يحصل لكل مستول مطاع.

المثال من فجر التاريخ

ونحن نقول : 1- لما بايع عمر أبا بكر رضي الله عنها- انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن للتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته. 2- ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو 3- اتقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة. 4- فإن شرط ابتداء انعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعه فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء

"5-ولا تتفق الإيرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكة وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته (أساس النظرية العقلي والاثروبولوجي : طبيعة السياسي خصائص الجماعات) . ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان (مفهوم القوة السياسية ودورها)⁵ .
تلك هي المقومات العشرة التي يبني عليها الفكر السني نظرية الحكم في دولة الإسلام وهي كذلك بمقتضى طبيعة الدولة التي هي منظومة الأجهزة والمؤسسات والتشريعات التي تحقق غرضين :

الأول هو استعمار الإنسان في الأرض وهو ما سماه ابن خلدون بال عمران البشري ويتعلق بالحضارة المادية لأنه يعتبره منشغلا بالتعاون والتبادل والتآمن لسد الحاجات المادية والأمنية.

الثاني هو استخلاف الإنسان في الأرض وهو ما سماه ابن خلدون بالاجتماع الإنسان ويتعلق بالحضارة الروحية لأنه يعتبره منشغلا بثمره الحياة الجماعية من تحقيق للأنس بالعشير وسد الحاجات الروحية.

ولذلك كانت تسميته لكتاب المقدمة تسمية مزدوجة : « علم العمران البشري والاجتماع الإنساني " تسمية تقابل بين البشري والإنساني درجتين من وجود الإنسان وبين العمران والاجتماع مستويين من العيش أحدهما يهتم بالإنسان من حيث هو حي (موضوع الباب الخامس من المقدمة) والثاني يهتم به من حيث هو حي عاقل ذو وعي روعي يتعين في الأديان والعلوم والفنون خاصة. وهي موضوع الباب الأخير من المقدمة لأنها هي الغاية. أما الأبواب الأخرى فتخص الشروط الضروري لكلا المستويين أي مستوي الحضارة البدوية (الباب الثاني) والحضرية (الباب الرابع) وبينهما الدولة (الباب الثالث) وقبلها الشروط الطبيعية والمناخية أولا والشروط الخيالية والرمزية ثانيا (الباب الاول).

مستوى التحليل الأول

حقيقة الحكم ومقوماته من المنظور السني

كان يمكن المرء أن يكتفي بالتأسيس الفلسفي الصريح لمنزلة الحكم في سلم

مسائل الكلام في العقيدة ولطبيعة الحكم في المنظور السني بالمقابل مع المنظور الشيعي كما حددها ابن خلدون في المقدمة خلال كلامه على مسائل علم الكلام السني عامة والأشعري خاصة. فقد قال " 1- وألحق (الأشعري) بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة. 2-(تعريف ابن خلدون للحكم السياسي) وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق بالعقائد. فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعته علم الكلام".⁶

لكن نص ابن خلدون لا يحلل حقيقة الحكم ببيان مقومات بل هو يكتفي بتحديد طبيعته ويقابل بين الموقفين الشيعي والسني من علاقته بالعقيدة نافيا أن يكون حقا إلهيا لآل البيت ومثبنا أنه مسألة إجماعية لرعاية الشأن العام. وما يعيننا هو بيان مقومات هذا الحكم ولم هو كذلك وكيف ينتظم أمر الشرعية السياسية في المنظور السني ليس من حيث فلسفة العمران والاجتماع التي ذكرنا أعلاه بل من حيث آليات الحكم والسياسة بما هما سلطة تصور المجتمع وتنظمه. وهذه هي الأسئلة التي يجيب عنها نص حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. ولذلك اخترناه ليكون منطلقنا لتحقيق هذه الغاية وسنحلله تحليلا موجزا إذ سبق أن درسنا المسألة في غير موضع.

فحجة الإسلام كما جاء في نصه يقول مثله مثل ابن خلدون بأن أساس شرعية الحكم الاختيار ويرفض الحق الإلهي في الحكم أو بلغة أصحابها الوصية أو بلغة الغزالي النص. واستدلال الغزالي مضاعف وحتى تقرب فهمه سنعمد ما يشبه الإحالة الضمنية للنظرية اليونانية في الحكم أعني المعيارين الكمي المشار إليه صراحة في اعتراض الباطني (الكل أو واحد أو بعض) والكيفي المشار إليه في جواب حجة الإسلام والغائب في اعتراض الباطني:

الاستدلال الأول : استدلال تاريخي لنفي الوصية والنص والغزالي لا يطيل الكلام فيه بل يكتفي بالقول بإبطاله دون مزيد كلام في هذه الفقرة لأن المطلوب هو بيان إمكان الاختيار الذي ينفيه القائل بالوصية والذي يعترض عليه باستحالة ما يقرب من المعيار الكمي في الحلول الثلاثة التي وضعتها الفلسفة اليونانية : حكم الواحد أو حكم القلة (البعض) أو حكم الكثرة (الكل). ومنها تنطلق حجة الباطني لبيان الحاجة للوصية.

الاستدلال الثاني : استدلال عقلي والمشكل الذي يعالجه الغزالي هو كيف يكون الاختيار. وفيه يخالف الغزالي الحل اليوناني في تعدد الأنظمة السياسية (المبني على المعيار المضاعف) وفي أساس المقابلة بين الحاكم والمحكوم وتركيبية الرتب في الدولة والمجتمع (نظرية المعادن الثلاثة). فالغزالي يلغي الحل اليوناني بفرعية جملة وتفصيلا وبذلك يتجاوز كل الفلسفة السياسية اليونانية ويضع مبدأ فلسفة السياسة الحديثة وهو مبدأ قرآني أصيل : دور القوة في كل نظام سياسي دور جوهري وليس عرضيا.

فلما بين الغزالي أنه لا بد من الواحد والقلة الكثرة في آن لتصل الجماعة إلى حكم ذي شرعية فإنه يلغي تثليث الأنظمة اليوناني بمعيار كم الحاكم. فالمبادرة تكون بالواحد إذا كان مطاعا أو بالقلة إذا حققت الطاعة. لكن الشرعية لا تتم ولا تتحقق إلا بالحصول على الكثرة الغالبة. فيكون الغزالي بذلك قد تجاوز حل الوصية وحل تعدد الأنظمة اليوناني وأن ثلاثتها مشروطة في الشرعية. ولما يهمل الكلام على المقابلة بين العقل والغضب والشهوة يلغي المعيار كيف التمييز بين الحاكم والمحكوم وتصنيف الطبقات في الدولة والمجتمع. فالحاكم لا يمثل العقل بل يمثل الشوكة والمهابة لأن الأمر يتعلق بالسلطة والعقل أحد عناصرها لكنه ليس الأهم لأنه في السلطة أداة وليس هو الرئيس.

وطبعا ما غاب التصريح به هو تجاوز المعيار الكيفي في الفلسفة السياسية اليونانية-رغم وجوده ضمنا بالبديل منه في تحليل طبيعة تحديد القيادات المسموعة في مجال الآراء والأهواء-هو المقابلة الثانية التي لا تتعلق بالعدد بل بالكيف : فالأنظمة اليونانية ستة تتقابل منها ثلاثة فاضلة مع ثلاثة راذلة. والغزالي لم يتطرق لهذا الوجه صراحة. لكن ذلك ورد في نظريته ضمنا بالبديل منه حتى وإن لم يذكر المقابلة من أصلها مكتفيا بمعيار الطاعة والاعتبار والعصيان مناطي السلطة بصرف النظر عن النوعية الخلقية للمطيع والمطاع .

فالواحد المبادر أو القلة المبادرة هما من تعتبرهما الجماعة القوة المسموعة فتطيعها وتتبعها لتحصل الغالبية التي هي الشوكة الممكنة من تحصيل وظائف الدولة طوعا والطوع يتضمن بالقوة إمكانية الكره. وهي من ثم من جنس الجماهير التي تسمع لهم وتطيعهم. وبذلك فكيفية الحكم الخلقية هي عينها كيفية انتخاب الجماعة لأعيانها أو من تتبعهم من نخبها(بلغتنا الحديثة نخبها ذات الوزن في الحسم السياسي لديها أو من يسميهم الغزالي بمعتبري الزمان) وما تستقر عليه المحددات والمعايير لحصول الأغلبية القادرة على الحكم في تلك الجماعة.

لم يقابل الغزالي بين مدينة فاضلة ومدن غير فاضلة ومثله سيفعل ابن خلدون لاحقاً بخلاف الفارابي مثلاً لأن ذلك ليس من مجال الاثروبولوجيا السياسية وبصورة أدق اثروبولوجيا السلطة السياسية عامة بل من مجال المباحث الخلقية بمعزل عن السياسة. لكن الأخلاق لها دور في تنظيم المؤسسات باعتبارها خانات فارغة هي بنية الدولة وفي انتخاب من يملؤها وهم الحكام الذين تتعين فيهم مؤسسات الدولة لوقت معين : لكأن الأولى متغيرات رياضية والثاني قيم معينة يمكن أن تكون صالحة وغير صالحة. والمجال المحدد للأغلبية هو نوع من السلطة على "الآراء المتلاطمة والأهواء المتصارعة في الجماهير" وكيفية السلطان عليها طوعاً أو كرهاً (وهذا بين في المجتمعات الحديثة التي يؤدي فيها الإعلام والثقافة والدعاية والمال الدور الأول في تحقيق الأغليات).

ويضيف الغزالي أن هذا السلطان لدى معتبري الزمان هبة إلهية لأن بروز الزعامات والقيادات التي تقبل بها الجماهير في النهاية مع الكثير من العوامل ومنها خاصة المال والقوة- أساسها خصائص يمكن ردها للكاريزما التي لا تعوضها الدعاية والمال (وتلك هي علة حاجة الأحزاب لخيول سباق لهم هذه الخاصية للقيادة). وفي ذلك مصداق الاثر : كيفما تكونون يولى عليكم. ولكن تحليل الغزالي يتألف في الجملة من مستويين رئيسيين كلاهما مضاعف ومن أصل يجعلها كذلك :

المستوى الأول ويتألف من عاملين : الأول هو مفهوم الشوكة أو القوة السياسية. والثاني هو شرعية الشوكة وتتمثل في الأغلبية إيجاباً أو بصورة سلبية في منع الحرب الأهلية عندما لا توجد الشوكة المحققة للسلم الأهلية.

المستوى الثاني ويتألف من عاملين : الثالث هو كيفية تحقيق الشوكة بداية. والرابع هو كيفية تحقق الشرعية غاية حتى ينتظم الحكم إيجاباً فتحصل الطاعة والسلم الأهلية ويتم تجنب الحرب الأهلية سلماً.

أما الأصل فهو نظرية اثروبولوجية تتعلق بمجال السياسي بما هو سلطة في المجتمعات البشرية ويتعلق بدور القوة في انتظام ما هو بمقتضى طبيعته داع للفرقة والفوضى أعني الآراء والأهواء وهما على صلة بصراع المصالح التي وظيفة الدولة تنظيمها وتنظيم التنافس عليها والتعامل بمقتضاها. وهذه التعليل يختم الغزالي نصه: « ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في

النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"⁷. نحن إذن في حضرة فلسفة سياسية بعيدة كل البعد عن الفلسفة السياسية اليونانية بمعنيها :

الفلسفة السياسية التي يمثلها أفلاطون وخاصة أرسطو والمبنية على القانون العقلي والخلقي.

الفلسفة السياسية التي يردان عليها أو الفلسفة السياسية السوفسطائية المبنية على القانون الطبيعي والمصلحي.

وقد يميل المؤول إلى أنها تجمع بين هذين الفلسفتين حتى وإن لم تكن منطلقة منها لأنها مبنية على تأويل ديني وتحليل انثروبولوجي لحقيقة السلطة في الجماعات البشرية من خلال تحليل عيني لتجربة الدولة الإسلامية وذلك عند الغزالي أولا وعند ابن خلدون أخيرا.

مستوى التحليل الثاني

المقارنة مع حقيقة الديمقراطية الحديثة ومقوماتها

لم يكنف الغزالي بالتحليل النظري لمفهوم الحكم تأسيسا على مبدأ الاختيار بدل الحق الإلهي وتحديد مقوماته بل ضرب مثلا من تاريخ الإسلام لبيان كيفية حصوله في الواقع الفعلي في التجربة الإسلامية الأولى. والمثال الذي انطلق منه الغزالي هو مثال حسم الخلاف الذي حصل في السقيفة. فمبادرة الفاروق للمبايعة حسمت الخلاف لأنها نقلت الجماعة التي كادت تصل إلى الاقتتال من خيار غامض من نظام حكم في حضور الرسول إلى نظام حكم في غيابه خيار لغموضه دفعهم إلى العودة الجاهلية (منا أمير ومنكم أمير) إلى خيار محدد بدل المسألة المجردة المتعلقة بالإمارة عامة. فالفاروق نقل الإشكالية من العموم إلى التعيين فتقدم وبايع أبا بكر. حينها أصبح المشكل معينا وحله سيكون يسيرا : الخيار أصبح من مع عمر وأبي بكر ومن ضدهما. حينها توالت البيعات فحسم الأمر ليس بمجرد مبايعة عمر بل بما حصل بعدها عندما رجحت كفة خياره فاتبعته الأغلبية.

والغزالي لم يهمل الفرضية الثانية المتمثلة في إمكانية انعدام الفرد الواحد القادر على الحسم فتكون المبادرة لمجموعة متفقة ومسموعة. وتلك هي التجربة الثالثة لأن الثانية كانت

محسومة بنفس الرجلين : ابو بكر أوصى للفاروق. لكن الفاروق لم يوص لأحد وترك الحسم الذي كان يخشى ألا يتبع فيه لو قام به هو فكون المجلس الانتخابي من ستة صحابة وأوصاهم بتحقيق الإجماع الأغلب المسموع والمطاع بالتصويت بينهم بعد استشارة المسلمين في المدينة خاصة (شرط الشوكة) لمنع الفتنة التي بدأت تطل برأسها بسبب اغتياله والتي ستكون سبب الحرب الأهلية بعد اغتيال عثمان.

كما لم يهمل الغزالي حالتي الفشل الممكنتين : وهما ألا تحصل الأغلبية أو أن يحصل التعادل فتكون بداية الفتنة حول السلطة وتنشأ أسباب الحرب الأهلية. فكلتا الحالتين يمكن أن تؤدي إلى الحرب الأهلية. وهو ما يشير إليه أثر آخر : لا بد من حسم المسألة ولو بقتل المنافس الذي لا يمثل الأغلبية لمنع الحرب الأهلية. وطبعاً فهذا كله وصف لما يجري في الحالات القصوى وهو ما تلجأ إليه الديموقراطية سلمياً في الأغلب لكنها أحياناً تلجأ إلى أنواع كثيرين من اغتيال المنافس في حالة تعذر تحقيق الحل السلمي. ولنأت الآن إلى المقارنة مع ما يجري في المجتمعات الديموقراطية في تحقيق الحكم الشرعي بالانتخاب.

ففي مستوى القوى السياسية التي تمثلها المنظومة الحزبية وما يسندها من تجمعات المصالح المختلفة التي تدعم الأحزاب بوصفها المعبرة عن مصالحها وآرائها وأهوائها (بعبارة الغزالي) لا بد من قيادات مسموعة تحسم الأمر في تنظيم الحزب نفسه أولاً وهي قيادات لها نوع من الكاريزما لتحصل على الأغلبية في الحزب.

وفي مستوى اختيار ممثلي الأحزاب عند حصولها على الأغلبية لإدارة الدولة فإن ذلك يخضع لنفس الآلية على الأقل في مرحلة الترشيح قبل الانتخابات ثم بعدها في مستوى الترشيح لتكوين الحكومات والمجالس النيابية وكل المشرفين على تسيير إدارة الشأن العام في الداخل والخارج والإشراف على وظائف الحماية والرعاية.

فالآلية الحزبية وظيفتها تنظيم الآراء والأهواء بمقتضى صراع المصالح والقيم بين أعضائها وبينها وبين أعضاء غيرها من القوى السياسية الأخرى. وإذن فالسلطة التي بيدها الدولة توازي سلطة أعمق هي السلطة التي وظيفتها تعيين المشرفين على السلطة التي بيدها الدولة : وإذن فالسياسي مستويان أحدهما متقدم على الدولة الحاكمة وهو النظام الموصل إلى الحكم والممكن من تغييره والثاني هو الحاكم.

وفي المستوى الأول يتم العمل لتحقيق القوة السياسية ذات الأغلبية في علاقة

بالمجاهير بلغة الغزالي. ذلك أن الشوكة تقاس بهذا الحضور في الجمهور وعدد التابعين وتلك هي الشوكة. وهي تسمى شوكة لأنها معبرة عن القوة وهي مدنية بالفعل لكنها حربية بالقوة لأنها هي المانع من تطع الأقلية أو من فقدان الأغلبية بفضل الحضور في الجماهير.

وهذا المعنى فالسياسة في الحقيقة حرب باردة همها منع الحرب الحارة مثلما أن الحرب سياسة حارة همها تحقيق السلم. ويظهر ذلك بهذه الصفات على الأقل في البنية العميقة للعلاقات البشرية إذا ما تجاوزنا البنية السطحية التي سرعان ما تزول بمجرد حصول أي صدام بين الجماعات وهو الأمر الغالب عليها في طور النشوء والبداءة وقبل استقرار التمدن (الجاهلية العربية مثلا). وهذا القانون يصح في السياسة الداخلية وخاصة في السياسة الدولية.

وختاما فإن الفرق الوحيد بين الدول يتعلق بثمرات تطور اللوالم التي بمقتضاها تتكون الأغليات ويتعين من يسميهم الغزالي معتبري الزمان الذين يحسمون الخيارات (وهم اليوم لوبيات مصالح تعمل في الغالب من وراء حجاب) ومن ثم الشوكة الشرعية التي هي أساس الحكم. ففي المجتمعات الحديثة التي جرت الحروب الأهلية فهمت أن السياسة هي الحلول التي تغني عنها ما أمكن الإغناء بالتداول على السلطة بمعيار التداول السلمي من خلال تحصيل الأغلبية أو الشوكة الشرعية. لكن السياسة في الشعوب التي لم تمر بحق بمثل هذه التجارب ما تزال في شبه حروب أهلية دائمة لم تحسم: لذلك فهي لم تخرج من الاستبداد والفساد وسلطان الشوكة غير الشرعية أو العصبية المفضية للهرج وليس العصبية الشرعية التي من جنس منظومة القوى السياسية المتنافسة ديموقراطيا.

وما تعيشه السنة الآن وخاصة في الوطن العربي هو لحظة الثورة الساعية للانتقال من هذا الوضع إلى الوضع الذي يحقق التداول السلمي على السلطة. سنة العرب بدأت بدأت تنتقل بفضل الثورة من العصبية المفضية للهرج والتي تتنافر على الحكم بالانقلابات والوراثة إلى ما يقرب من الديموقراطية في مراحلها المتعثرة لأنها في الغرب لم تصل إلى الوضع الراهن والذي ما يزال متضمنا للكثير من العيوب إلا بتدرج المهم فيه هو التربية التي تمكن من جعلها أخلاقا موضوعية أشبه بالأعراف المقدسة.

نحن في لحظة الحرب الأهلية التي ستوصلنا إلى المهادنة المتبادلة بين القوى السياسية لتحقيق شروط التعايش السلمي فينتقل التداول على السلطة -بنفس الآليات التي وصفها الغزالي- ولكن من طور المجرى البايولوجي حيث الحاكم لا يتغير إلا بالموت أو بالقتل إلى

المجري التكنولوجي (الدولة جهاز أو منظومة آلية) حيث يتغير الحاكم كما يتغير العامل على الآلة (الدولة) التي تواصل عملها وتستمد لحتها من كونها منظومة تسيير الأفكار والأهواء التي خضعت لسلطان نظامي يمكنها من تحقيق مصالحها.

وأصل كل المصالح كلها هو هذه الآلة التي تحقق شروط التعاون والتبادل والتعاضد المغني عن القتال وعن الحرب الأهلية بوضع مؤسسات متعالية على الجميع تمثل الحكم بينهم ومن ثم فالمحافظة على الجماعة هي في آن غاية ووسيلة. ولهذه الخصائص كانت الدولة مهما فسدت أساس تحقق الممكن من الخلق حتى وإن كان الخلق هو أساس وجودها المبدئي : فهي تتأسس على الخلق ليصبح ممكنا بالفعل للإنسان لكن الخلق يبقى الأفق المثالي الذي يمكن من تجويد أدائها لهذه الوظيفة التي من دونها لا يمكن للجماعة أن توجد فضلا عن أن تبقى.

ذلك ان القيم الخلقية صفات لذات مضمرة في الحقيقة. فعندما نتكلم على العدل مثلا فالقصد دولة عادلة أي محققة لشروط العدل سواء في التعاضد (التعويضية) أو في التقاسم (التوزيعية). ولما كانت الآلة التي تحقق هذه الوظيفة هي الدولة فإن تحقيقها يقتضي تعضيا للآلة هو تعضد كوني ملازم لكل دولة ووظيفة أعضائها هي :

الحماية داخليا (بعضوين هما القضاء والأمن).

الحماية خارجيا (بعضوين هما الدبلوماسية والدفاع).

الرعاية تكوينيا (بعضوية هما التربية والمجتمع).

الرعاية وتموينيا (بعضوين هما الثقافة والاقتصاد).

وكل ذلك يتأسس على "مرجعية مزيج هي في آن فلسفية على طبائع متعالية ودينية على شرائع متعالية" حتما لأنها مرجعية تنتسب إلى المستوى المتعالي من القيم الخلقية والروحية (مثل حقوق الله وحقوق الإنسان إلخ..). التي تضي المعنى على ما عداها فتحافظ على بقائها والسعي لتطوير ظروف وجودها. وكل هذه الأعضاء خالية يملؤها من يكلف بها في الدولة لمدة وتكون الأخلاق أولا في وجود هذه الوظائف ثم في أسلوب أداء من يملؤها وذاتك هما مستويا الأخلاق الحقيقيان وليس مجرد الأحكام الخلقية في تصورات الإنسان التي قد تكون مجرد تصورات غير ذات أثر على الأفعال فتكون مجرد أقوال.

فن يستطيع أن ينفي كونية هذه الوظائف يمكن أن ينفيها عن دولة الإسلام في الماضي أو في المستقبل. ومن يستطيع أن ينفي مستوي الأخلاق هذين القائمين فيها وفي من

يلوؤها يمكن أن ينفيا عن الدولة الحديثة. ولما كان من العسير نفي واقعة أن دولة الإسلام قد حددت هذه الشروط على الأقل في النظر-كما بينا- وبعضها في العمل -كما بين المثال الذي ضربه الغزالي والتقسيم الذي قدمه ابن خلدون- أعني ما كان منها ممكنا في ظروفها التاريخية وأنها تستطيع تطويرها لتحسين الإنجاز فإنه لا يمكن أن يدعي استحالتها إلا لأنه مثل فقهاء الانحطاط وحتى بوكو حرام يتصور الشريعة الكاريكاتور الذي يدافع عنه فقهاء الانحطاط الأهلي ويحاربه فقهاء الانحطاط المستورد الذين يدافعون على الدولة الاستعمارية.

وأخيرا فينبغي ألا ننسى أن مفهوم الدولة الآلة (منذ فشت أصبح صريحا) القائمة بهذه الوظائف ليس جديدا ولا حديثا بل كل نظام يعمل بقواعد منتظمة هو إما عضوي أو آلي وفي الحقيقة فإن الحضارة هي ثمرة تفاعل هذين الجهازين العضوي والآلي أو إن صح التعبير هي ثمرة الطبيعي والثقافي والدولة هي التي تجعل هذا التمازج بينهما ممكنا لذلك فهي وسط بينهما محتوم. ولما كانت الدولة تمر من غلبة المرحلة العضوية إلى غلبة المرحلة الآلية فإنها تبقى مع ذلك خاضعة لنفس القوانين لأن توالي الأجيال العضوية يبقى ضروريا في تجدد القوى السياسية التي تتوالى على الحكم بتوالي نوبات العمل في دولة المؤسسات التي تميز بين الخانات الخاوية ومن يلوؤها صراحة. لكن الأولى أيضا تميز بينها ضمنا حتى وإن أبتت على التوالي الجيلي ذا مفهوم عضواني.

الخاتمة

وهكذا فقد برهنا ما أمكن لنا البرهان بالنص وتحليله وتحليل المفهومات التي تقوم بها الدولة والأخلاق الحقيقيتين التاليتين :

بنية الدولة ومقوماتها تحددها وظائفها وهي كونية ولا تتغير إلا اساليب ممارستها. والدولة الإسلامية مثلها مثل الدولة الحديثة تعتمد على آليات التعامل مع خصائص الإنسان وما يترتب على التساكن من تنافس على المصالح والقيم : والدولة هي جوهر الأخلاق لان ذلك مستحيل من دونها.

دور الأخلاق مضاعف فهو أولا في هندسة بنية الدولة لأداء هذه الوظائف على أحسن وجه وأعدله ثم في تنشئة من يملؤون هذه البنية التي هي بنية مجردة تتعين في حكام معينين لهم أخلاق حقبتهم وجيلهم وطبيعة الصراعات العينية الجارية في الجماعة التي تعيش في ظل دولة عادلة أو ظالمة.

وبذلك فالدولة بنية كلية بوظائفها وهي بنية شارطة للأخلاق في الواقع ومشروطة بها في المثال. ومعنى ذلك أن الدولة تجعل الأخلاق حاصلة بالفعل وأن الأخلاق تمكن من تجويد بنية الدولة وتحسين التحصيل الخلقي بفضل القوانين والتربية والحياة الجماعية التي تصقل الإنسان وتهذبه طباعه. وكل تصور لجماعة من دون دولة أو لتمايز جوهري بين الدول بحيث يكون بعضها ممثلاً للأخلاق وبعضها الآخر ممثلاً لعدمها ليس إلا جدل ذهني إيديولوجي سببه فكرة ما بعد الحداثة النافية للتواصل بين الحضارات وحتى التواصل بين الحقب التاريخية في نفس الحضارة.