

مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاسلامي

أ.م.د. اسعد كاظم شبيب

كلية العلوم السياسية/ جامعة الكوفة

المقدمة:

تعد شرعية الدولة من المسائل الاشكالية في الفكر السياسي الاسلامي فهناك مدارس متباينة في تصورها لشرعية الدولة فعند مدرسة النجف الاشرف الفكرية والتي هي من اعرق المدارس الدينية في العالم الاسلامي نجدها قد تبنت خيارات تنويرية تعالج مشاكل الحكم والسلطة وما ينفلق عنها من تداعيات على الوطن والمجتمع ومن ابرز تلك المشاكل الاستبداد ومصادر الحقوق والحريات، وعندما تكون هناك موانع تضد من هذه من اشكاليات الاستبداد والتسلط فان مدرسة النجف الاشرف عرفت منذ ما قبل ايام المشروطة والمستبدة (الحركة الدستورية) في القرن التاسع عشر ميلادي والى ما بعد تأسيس النظام السياسي في العراق بعد عام ٢٠٠٣ بتبني خيار الدولة الدستورية القائمة على اسس ومبادئ تجمع ما بين الحداثة السياسية، وتعاليم الدين الاسلامي، في حين ان هناك تيارات من داخل المدرسة ذاتها لكن لها رأي وموقف مختلف من الدولة الدستورية حيث عرفت آنذاك بالمستبدة ولا يزال الجدل هذا مستمرا الى اليوم حيث ان خيار الدولة قائمة على الدستور ودولة الشريعة يتصارعان وفي الجانب الثاني نجد ذات التيارات حيث هناك من قال بالدولة الدستورية كالشيخ محمد عبده والطهطاوي ومدحت باشا والمفكرين المتأخرين امثال الجابري وعبدالله العروي في حين هناك دعاة وفقهاء نادوا بدولة الشريعة وهذا ما وجدناها عند ابو الاعلى المودودي وسيد قطب والنبهاني والقرضاوي وآخرون، وبالتالي فان شرعية الدولة الدستورية محل تباين عند مختلف المدارس الفكرية المكونة للفكر الاسلامي.

من هنا نحاول في بحثنا هذا بيان تصورات مدرسة النجف الاشرف حول الدولة الدستورية عبر عرض ومناقشة افكار علمائها منذ الشيخ كاظم الخراساني، والعلامة جمال الدين الافغاني، والشيخ محمد حسين النائيني، مروراً بالسيد محمد باقر الصدر، وصولاً الى اطروحات السيد علي السيستاني في معالجة الحالية العراقية بعد حكم

الاستبدادي والمشاكل التي يعاني منها النظام بعد التغيير، حيث برزت اطروحات ومؤلفات وان كانت متأخرة في معالجة غيبة الامام الثاني عشر، او ما يعرف بالانتظار السلبي عند بعض فقهاء المسلمين، وكذلك طرح الدولة الدستورية كخيار رافض للحكم الاستبدادي الذي ساد طوال عقود من الزمن في اغلب بلدان العالم الاسلامي ومنه العراق وعد زوال النظام البعثي الشمولي، وما بعد ذلك في عدد من البلدان العربية بعد ثورات ما عرف بالربيع العربي حيث جل المطالب تقنين نظام الحكم وفق دستوري مكتوب يؤسس لنظام حكم رشيد وتداول سلمي للسلطة، من هنا عرضنا في هذا البحث معالجة اشكالية اساسية: "ان هناك اختلاف في مصدر المشروعية واكتسابها ومن الذين يحق لهم اكتساب الشرعية"، وفي ضوء ما تقدم يعرض الباحث فرضية تتمثل بالاتي: "ان الفكر السياسي الاسلامي لديه موقف متباين من شرعية الدولة الدستورية تبعا للمنطلقات الفكرية لمدارسه الفقهية النصية والاجتهادية" وللإجابة عن فرضية البحث قسمناه اعتماداً على منهجية والوصف والتحليل الى الاتي:

اولاً: مفهوم المشروعية

ثانياً: مفهوم الدولة الدستورية

ثالثاً: مشروعية الدولة الدستورية في الاصول التأسيسية

رابعاً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الفلسفي

خامساً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاصولي

اولاً: مفهوم المشروعية:

يرجع مصطلح المشروعية الى مصدر صناعي من مشروع : قانونية ، صفة ما هو شرعي أو مشروع :- مشروعية حق : قانونية شرعية ، - تنظر المحكمة العليا في مشروعية قانون الأحزاب ، ومشروعية الأحكام^(١). اما اصطلاحاً فالمشروعية هي العلاقة القانونية التي تختص بالقانون والقرار والتعليمات. فرجال القانون يصفون القرار بانه مشروع اي انه جاء طبقاً لمبدأ المشروعية والذي نعرفه نحن اهل القانون بانه توافق القاعدة القانونية الادنى للقاعدة الأعلى وعدم مخالفتها شكلاً وموضوعاً..وفي حالة حصول مخالفة

يصاب القرار بعيب عدم المشروعية ويدخل ضمن نطاق القرار المعيب، وتعرف المشروعية بانها الاسس الحقة للسلطة وجواز ممارسة تلك السلطة. فالمشروعية، عبارة عن التبرير العقلاني لممارسة السلطة والطاعة، فاذا كانت الطاعة غير عقلانية فهي اما تكون قائمة على فكرة العرف، او محبوبة الحاكم. فيجب على كل حكومة ان تكون على بنية من اسس المشروعية، والازمات المتعلقة بها، ووسائل اكتساب الشرعية وعوامل فقدانها من اجل بقاء وديمومة سلطتها. والشعب انما يطيع الحكومة فيما اذا كانت سلطتها مشروعة في نظره. ويمكننا من خلال الرجوع الى تعريف المشروعية، استخراج العناصر التالية^(٢):

- مصدر المشروعية: كالغلبة والقهر، او راي الشعب، او التنصيب من الله.
- كيفيه اكتساب المشروعية.
- من الذين يحق لهم اكتساب الشرعية كالمملك ورئيس الجمهورية.
- اطاعة الشعب وكيفية تحقيقها.

ففي نظرية التعيين تكون المشروعية الهية، وتحترم اراء الشعب من حيث كفاءتها. اما في نظرية التوكيل، فالمشروعية نابعة من الشعب، وفي نظرية الانتخاب تكون المشروعية الهية شعبية^(٣). من هنا قصد بمبدأ المشروعية الخضوع للقانون بان يخضع الحاكم والمحكوم لحكم القانون، وهذا معناه خضوع الأفراد وجميع الهيئات والاشخاص المعنوية العامة والخاصة في الدولة للقانون، ومن هنا كان لازماً على الإدارة باعتبارها إحدى السلطات الثلاث الرئيسية في الدولة العمل والتصرف في نطاق دائرة القانون بان تكون جميع تصرفاتها في حدوده، فجميع التصرفات التي تتخذها الإدارة لا تتمتع بأية حماية قانونية، وليس لها أية قيمة ما لم تكن متوافقة مع قواعد القانون النافذة حيث ترسم هذه القواعد حدود التصرف الإداري. بمعنى خضوع نشاط السلطات الادارية، وهذا يعني ان فكرة المشروعية لا تدرك الا بالنسبة الى السلطات الدنيا أي الى الوكلاء^(٤). اما مرجعية المشروعية فهي في القانون او النظام القانوني وبالتالي فأنها مرجعية قانونية ومن ثم فان فكرة المشروعية هي فكرة قانونية وعليه فان فكرة المشروعية تدور في اطار او

دائرة القانون وتنطلق منه وبالنسبة له^(٥). ويميز فير- بين ثلاثة أسس للمشروعية من خلال مجموعة من المقارنات التاريخية وهي:

- المشروعية التقليدية: وترتكز على قوة الماضي والأعراف والتقاليد، وعلى الدمج بين السلطتين الدينية والدنيوية، فالحاكم الأعلى ينتمي إلى سلالة مقدسة.. ويسود هذا النمط من المشروعية في الأنظمة الوراثية التي تحصر السلطة السياسية في أسرة أو مجموعة محددة.

- المشروعية الكاريزمية: وتقوم على الإعجاب والولاء المطلق لقدسية استثنائية كالنبوة والبطولة.

- المشروعية القانونية: تقوم على أساس عقلاني يفصل بين الأشخاص والمؤسسات، و يفصل بين الانتماءات العرقية والدينية، والانتماءات السياسية. أي أنه ينبنى على الإيمان بالعقلانية والفردانية ويسود في المجتمعات الغربية الحديثة^(٦).

ثانيا: مفهوم الدولة الدستورية

الدولة state: وهي لفظة تنحدر من أصل لاتيني تدل على الوضع واستخدمت في العصر الحديث للدلالة على الدولة وتتضمن مجموعة خصائص أهمها وجود سلطة عامة مستقلة الى جانب وجود اقليم جغرافي محدد يقيم عليه مواطنون^(٧). وإلى ذلك تعرف الدولة بأنها كيان سياسي معقد من الأفكار وقيم؛ بعضها له حقيقة مؤسسية، الدولة في اللغة بالضم والفتح العقبة في المال والحرب سواء، يقال ضار الفي دولة بينهم يتداولونه مرة لها ومرة لهذا الدولة والانتقال من حال الى حال^(٨). ولم يظهر اسم الدولة في اللغات الغربية الا في العصر الحديث ولكن هذا المفهوم ظهر بمسميات مختلفة في الفكر الشرقي والعربي بصفة خاصة سواء كان في الجاهلية او بعد ظهور الاسلام^(٩). وفي سياق الفكر الفلسفي وصف بيرك الدولة على انها مشاركة في كل نواحي الفضيلة، وما تبغى من كمال، اما الرجل العادي فينظر لها على انها الوسيلة التي تحكم هذه الوسيلة التي تشبع موجبات الرضا التي حق فيها^(١٠). والدولة في فكر الاسلامي تعني النظام الذي تحرسه سلطة سياسة والخلافة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية للامة، أي

وحدة التعاليم في ظل الخلافة^(١١). ويقال ان الغرض من التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد حدود سلطة الحكومة ومراعاتها التامة للهدف الذي تعيش من اجله الدولة، ان هذا الهدف كيفما امكن تحديده هو خلق الظروف التي يمكن ان يصل فيها افراد الدولة الى الحد الاقصى لاشباع رغباتهم، والواقع ان وسائل الحد من سلطة الحكومة مثل الدساتير المكتوبة وقوانين حقوق الافراد ومبدأ الفصل بين السلطات وغيرها من الوسائل، ماهي الا اساليب اوحث بها الخبرة لمنع استخدام الحكومة للسلطة التي تمنحها لها الدولة^(١٢).

ينتقد العروبي هذه المقالة لأنه يري أنها لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة حيث توجد بها نظرة للدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والبشرية والكونية، فهذا الاتجاه يقدم الأخلاق علي السياسة جاعلاً من الدولة وسيلة في خدمتها "نظرية الأخلاق"، أما المقالة الثانية تؤكد أن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية، وأن الإنسان وليد الطبيعة، وهو يري أن الدولة ماهي إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماعي الطبيعي والتي تولدت بسبب قانون طبيعي، وأنه لا يوجد تناقض بين الدولة وبين المجتمع وبين الفرد فإذا حدث تناقض فلسبب غير طبيعي ناتج عن خطأ إنساني متعمد فالدولة إما طبيعية وهي صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية^(١٣). العروبي يسعى للتحقق من ماهية هذا الكائن من خلال التعرض تعرضه لمقالتين حيث أن كلاهما لا يعرضوا أي استقلال كافي الذي منه يهياً تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة، حيث تقوم المقالة الأولى تري أن الغاية المقدره للبشر ليست من عالم المرئيات فالمخاطب هنا هو الوجدان الفردي والهدف هي السعادة الأبدية، فالمقالة تقوم علي أساس أن الدولة هي تنظيم اجتماعي فهي اصطناعية لا تتضمن قيمة أعلي من قيمة الحياة الدنيا فإذا كانت الدولة هدفها خدمة الفرد لكي يحقق هدفه في مقبولة وشرعية أما في حالة منعها لغاية الفرد في مرفوضة سيئة نابعة من الطبيعة الحيوانية للإنسان^(١٤).

اما مصطلح الدستورية constutioniy: هي اسم مشتق من الصفة دستوري، والدستوري صفة مشتقة من الدستور. والدستور هو مجموعة القواعد القانونية التي

تبين نظام الحكم في الدولة وطبيعة النظام السياسي؛ فضلاً عن تبيان الحقوق والحريات وذلك ضمن أبواب معينة من الدستور^(١٥). من هنا فالدستور بالمعنى السياسي ليس وسيلة فقط لتكريس القوة المهيمنة في المجتمع بل هو أيضاً وسيلة توازن سياسي فالسلطة لا تعود في الغالب الى قابض واحد بل يتعدد القابضون على السلطة وبالتالي يكون هناك اسهام مشترك في ممارستها وهذه الممارسة المشتركة للسلطة تنظمها في الواقع القواعد الدستورية وعليه فان القواعد الدستورية هي قواعد توزن سياسي، بمعنى انها قواعد سياسية تنظم العلاقة بين القابضين على السلطة^(١٦).

ومما تقدم فالدستورية تعني ان تكون الدولة خاضعة في جميع مواطنها وموظفيها الى الدستور سواء كان مكتوباً أو عرفياً. وفي ضوء ذلك تعد الدستورية واحدة من أهم المفردات الحديثة التي دخلت الساحة العربية والإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر بفعل مؤثرات عدة أهمها الحركات الإصلاحية التي كانت تطالب بالدولة الدستورية في تركيا العثمانية وإيران القاجارية أو ما عرف بوقتها بالحركة المشروطية؛ وهي لفظة فارسية تعني الدستورية^(١٧).

ثالثاً: مشروعية الدولة الدستورية في الاصول التأسيسية

حدد القرآن الكريم كأصل نصي تأسيسي متقدم موقفه من بعض النظم السياسية القائمة حيث ابتعد عن شخصية الحاكم وركز على السياسة وانعكاسها على الشعب أو الأمة ورفض التمييز بين العرق والدين ورفض الظلم كما رفض سياسة فرعون العدوانية وتحدث عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والشعب^(١٨). وقد ورد استعمال الدولة في مفهوم صالح للإطلاق على المعاني المتأخرة لها أيضاً في الكتاب الكريم ونصوص الأئمة والتاريخ الإسلامي، ففي القرآن الكريم جاءت الدولة في سورة الحشر قوله تعالى: ((كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم))^(١٩). أما البعد العملي فقد عدت مشروعية الدولة ضرورة عقلية واجتماعية وما يؤكد على ذلك المسائل الآتية:

١. ان الرسول اقام دولة في المدينة وان افتقرت الى الاجهزة الحديثة في الدولة الا انه وضع الخطط العريضة للدولة من نظام جزائي ونظام قانوني وانظمة عسكرية وادارية.

٢. تعد البيعة المقوم الاول لدولة الرسول وكذلك الشورى.
٣. قام الرسول بعقد وثيقة المدينة وتعد اول عقد يشبه البعض بالدستور لتنظيم العلاقة بين الدولة والشعب^(٢٠).
٤. ان حكومة الرسول لا تشبه الاشكال المعروفة فهي ليست حكومة مطلقة او مستبدة وانما هي حكومة دستورية بمعنى ان القائمين عليها يتقيدون بمجموعة من الشروط والقواعد المبنية في القران والسنة، فحكومة الرسول هي حكومة تستمد مشروعيتها من الاسلام والقانون الالهي والله هو المشرع وقد استخلف الرسول ليحكم بين الناس بالحق^(٢١). وان الله سبحانه وتعالى قد فوض الانبياء(ع) السلطة، وبهذا تصبح شرعيتها شرعية الهيبة، الا ان السؤال المطروح هو انه كم نبي استطاع ان يمارس هذه السلطة على ارض الواقع؟ يتضح من خلال الآيات القرآنية الكريمة ان الذي مارس السلطة الالهية من الانبياء(ع)، وبالتالي اصبحت شرعية سلطتهم شرعية الهيبة، هم عدد محدود جدا منهم(ع)^(٢٢). كما ورد استعمالها في عهد الامام علي الى عامله على مصر مالك الاشر حينما قال: (يا مالك اني قد وجهتك الى بلاد قد جرت عليها دول قبلك)^(٢٣)، وصفها افلاطون بانها جماعة من اناس متساوين احرارا يرتبطون فيما بينهم بأواصر الاخوة، ويطيعون لبقاء النظام في المدينة للحكام المستنيرين اولى الرعاية للدولة كما هو للفرد ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسؤولية واحترام القانون^(٢٤)، وعرفها دوجي بانها كل تنظيم للجماعة السياسية القديم منها والحديث المتأخر والمتمدن، وعرفها فوشي بانها مجموعة دائمة مستقلة من افراد يملكون اقليما معيناً وتضمهم سلطة مشتركة منظمة بغرض ان يكفل لإفرادها في مجموعهم ولكل واحد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه، وعرفها عبد الحميد متولي بانها عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل قانوناً امة تقطن ارضا معينة والذي بيده السلطة العامة^(٢٥). وحين نرجع الى تاريخ المجتمعات البشرية نجد انها قد حكمتها سلطة خاصة او عامة لها نظامها ولها هيئة تنفيذية بما يحفظ توفير العدالة في مجتمعتها ويمنع الفوضى ويحمي حقوق افرادها من هنا كان مشروع الحكم والدولة ضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها لان المجتمع الانساني حاجة

نفسية للكائن البشري في التجربة الانسانية^(٢٦). وقد اثبتت التجربة الإنسانية ان الدولة ضرورة لا بد منها وان كثيرا من المهام لا يقوم بها المجتمع وافراده على النحو المطلوب اما لفقد الدفع الذاتي او المادي او الافتقار لتنسيق الجهود الفردية خاصة في ظل متطلبات الحياة وتفقدتها ويمكن القول انه يجب الابتعاد عن تصورنا التقليدي للدولة التي تتكفل بكل شيء وتكون مسؤولة عن كل شيء وتعد الحل السحري لكل المشاكل لان مثل هذا التصور يضخم دور الدولة على حساب دور المجتمع ويوثر هذا التضخيم سلبا على حرية المجتمع وفعاليته^(٢٧). ومما تقدم توصف بكونها مجموع المؤسسات القانونية والإدارية والعسكرية التي يتم إنشاؤها، من لدن جماعة من الناس، بموجب عقد مشترك، لغرض تنظيم حياتهم في الميادين والمجالات كافة، كما تحيل إلى مجال ترابي محدد، وتمثل هذه المؤسسات جهازاً يشرف على المجالات السياسية والاقتصادية والإدارية والعسكرية والاجتماعية. ومن ثم، فوجود الدولة رهين بتوفر مجموعة من الشروط الأساسية: الأرض، والسكان، والسلطة السياسية (القوانين، المؤسسات...)، وأن تعمل هذه الدولة على توفير وضمان الحقوق الأساسية لأفرادها (التعليم، الصحة، السكن والعمل...)، وحفظ الأمن والاستقرار غير أن هذا الوجه الإيجابي للدولة قد لا يتجسد دائما على أرض الواقع، بل يمكن أن يصطدم فيه الأفراد بممارسات مخالفة لما هو مرجو من الدولة، فيكون الإنسان ضحية للعنف المنظم والظلم الاجتماعي والاقتصادي، والاستبداد الممارس من طرف الدولة نفسها. الامر الذي يجعل مفهوم الدولة ينطوي على مفارقات فلسفية مهمة، إذ تتجاوز فيه مفاهيم أخرى متقابلة وقيم متضادة (بين ادعائها لتحقيق الأمن وممارستها للعنف مثلا). من هنا، يمكن أن نطرح مجموعة من الإشكالات الفلسفية ونسأل: ما الغاية من تأسيس الدولة؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟ وكيف جرى تبرير وجود الدولة من داخل تاريخ الفلسفة السياسية، الكلاسيكية والحديثة؟ وما الهدف من وجودها؟ هل هو لتحقيق الأمن والاستقرار أم الهيمنة الطبقة واحتكار العنف؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في المحاور الآتية من البحث.

رابعاً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الفلسفي

عندما نرجع الى تاريخ الفلسفة اليونانية، نجد التفكير والاهتمام بالدولة حاضراً لدى الفلاسفة اليونان. فقد حاول كل من أفلاطون وأرسطو التنظير لدولة مثالية قادرة على تجسيد الخير الأسمى. وفي هذا الصدد، نجد أفلاطون الذي دافع عن أن أساس الدولة الطبيعي يتجسد في وجود لا مساواة طبيعية بين الناس. فكما تنقسم النفس إلى ثلاث: نفس شهوانية، ونفس غضبية، ونفس عاقلة، ينقسم كذلك أفراد النوع الإنساني إلى فئات ثلاث: حريون وجنود وحكام. وما دامت وظيفة النفس العاقلة هي توجيه عمل النفس الشهوانية والنفس الغضبية بالشكل الذي يضمن الانسجام والتناغم في حياة الفرد، فإن وظيفة الحكام هي تدبير شؤون الحرفيين والجنود، وتوجيه عملهم نحو تحقيق الانسجام والتناغم في حياة الجماعة التي ينتمون إليها. فالعدالة كما يقول أفلاطون، في كتاب «الجمهورية»: «هي أن يؤدي كل فرد وظيفة واحدة هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»^(٢٨). إن غاية الدولة عند أفلاطون هي تحقيق الانسجام والتناغم بين مكونات المجتمع. وهو تناغم لا يتحقق إلا بانصراف كل فئة إلى أداء المهمة التي هيأتها الطبيعة للقيام بها من دون التدخل في مهام الفئات الأخرى. فمن هيأته الطبيعة أن يكون حرفياً، وزودته بما يلزم ذلك من مهارات وقدرات، فلا مفر له من أن يكون كذلك، وينجز ما يلزم من المهن والصنائع، ومن هيأته أن يكون محارباً، فعليه أن يحمل السلاح ويقف بشجاعة ضد كل خطر يمكن أن يهدد المدينة (city). ومن هيأته أن يكون حاكماً، فعليه أن يتجه لتدبير شؤون الناس بفضيلة وحكمة وعدل. وهكذا نرى أن غاية الدولة ومشروعية وجودها تستمدّها من الطبيعة البشرية، فهي من الأمور الطبيعية التي رافقت وجود البشرية التي تكون دائماً في حاجة إلى من ينظمها. في السياق نفسه، نجد الفيلسوف أرسطو، الذي ظلّ وفياً لأفكار أفلاطون، على الرغم من بعض الانتقادات التي وجهها إلى فكره السياسي، فأرسطو أيضاً يؤكد على فكرة التراتبية واللامساواة الطبيعية بين الناس. بل يذهب أرسطو إلى أن هذا الترتيب مقصود من طرف الطبيعة نفسها^(٢٩). فكون الناس مختلفين ومتميزين على مستوى المهارات والقدرات، يجعلهم في حاجة إلى بعضهم البعض، وبالضرورة ميالين إلى الألفة والاجتماع، لأن لا أحد

منهم يستطيع أن يوفر بنفسه كل ما يحتاج إليه. لذلك كان الإنسان، حسب أرسطو، كائناً مدنياً بطبعه، أي كائناً لا يستقيم وجوده إلا في مجتمع يتقاسم أفراد المهام والوظائف. وبهذا المعنى أيضاً، كانت الدولة من الأمور الطبيعية، أي من الأمور التي يقتضيها تحقيق الحاجات الطبيعية للإنسان، التي دونها لا يمكن أبداً أن يتحقق. إن غاية الدولة عند أرسطو هي تحقيق الخير الأسمى، وهو سعادة الأفراد المكونين لها عبر تحقيق حاجاتهم الطبيعية من غذاء وسكن وأمن. بعد التحولات التي عرفتتها أوروبا مع مطلع العصر الحديث، وبتأثير من الحركة الإنسية والتطورات الهائلة في مجال الفن والعلوم والعمارة، واكتشاف كروية الأرض، وعقم المنهج الأرسطي الذي قامت عليه المؤسسة الأمرة والحاكمة في أوروبا، وهي الكنيسة، سيستعيد التفكير في مفهوم الدولة أهميته، باعتباره موضوعاً للتفكير الفلسفي والسياسي، حيث خاض رواد النهضة والتنوير، صراعاً ضد النظرية الثيوقراطية، أو ما يسمى بنظرية الحق الإلهي، التي تفسر نشوء الدولة بفكرة دينية أو ما سمي بـ«حق الملوك المقدس». وتقوم هذه النظرية، على ضرورة تأليه الحاكم وعبادته وتقديسه، ولنا في مصر القديمة وروما مثال على ذلك. وستعرف هذه النظرية تطوراً على يد ملوك أوروبا في المرحلة الإقطاعية، إذ لم يعد ينظر للملك على أنه إله، بل إنه خليفة الله في الأرض. وهكذا رفض رواد النهضة الوصاية على الإنسان واعتباره قاصراً يحتاج لمن يقوده ويملي عليه كيف يسلك ويتصرف. وفي هذا السياق، فكر أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، أو المصنفين ضمنها، في مفهوم الدولة (هوبز، لوك، روسو)، حيث يرى أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ويفترضون أن مشروعية الدولة وغايتها، تستمدهما من حالة الطبيعة التي كان الأفراد فيها يعيشون على الفطرة، أحراراً من دون أن يوجد ما يحد من حريتهم. لكن هذا النوع من الحرية أدى للفوضى والاضطراب. وهو ما جعلهم يفكرون في وسيلة للخروج من حياة الاضطراب والتطاحن، يعني أنهم فكروا في تأسيس حياة يسودها التنظيم والتوافق، فكانت الوسيلة هي العقد الاجتماعي كأساس للدولة التي يتنازلون لها عن جزء من حريتهم وحقوقهم. وعلى الرغم من أن رواد العقد الاجتماعي اتفقوا على تعريف

العقد الاجتماعي وفرضية حالة الطبيعة، إلا أنهم يختلفون حول طبيعة العقد ومبرراته وغاية الدولة الناشئة، وكذلك حول تصورهم لحالة الطبيعة. فمثلاً توماس هوبز، يرى أن ظهور الدولة لم يكن طبيعياً، بل هو «الثمرة الاصطناعية التي جاءت نتيجة ميثاق إرادي، ولحساب مصلحي»، لأن حالة الطبيعة هي حالة عنف وجور وتدمير وميل نحو الشر، الذي اعتبره هوبز، ميلاً طبيعياً في الإنسان. فالإنسان لديه ميل طبيعي نحو العدوان والقوة. وهو ما يجعل الضعفاء ضحية لهذا المنطق. فحالة الطبيعة تطبعها الفوضى والعنف، «حرب الكل ضد الكل»، ما يحول دون قيام حياة اجتماعية آمنة ومستقرة. فيجد الإنسان نفسه أمام فقدان أهم ما لديه، وهو «البقاء على قيد الحياة». لذلك فكر الناس في بناء مجتمع سياسي يضع حداً للحروب والعدوان والجور والظلم والتسلط، يستبدل بالعنف التكامل والتعاون. لذلك فكر المكونون للعقد بالتنازل عن كل سلطتهم وحقوقهم، لصالح رئيسهم، راعيهم، ملكهم، الذي سيمتتع بالسلطة المطلقة، لأنه لم يكن طرفاً في العقد وليس خاضعاً لأحد. وهكذا كانت الدولة هي التنظيم الجديد الذي قام من أجل ضمان أمنهم وتأمين سلامتهم. وفي هذا الصدد يقول هوبز، في كتابه «الفيتان»، في النهاية، إن الدافع والهدف عند الذي يتخلى عن حقه أو يحوله، ليس إلا أمنه الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الأمن^(٣٠). إذا كانت غاية الدولة ومشروعيتها عند هوبز تستمدهما من ضمانها لأمن الناس وسلامتهم، نتيجة العقد الذي أقاموه وسلموا فيه كل حقوقهم لمن يجب طاعته والخضوع له، فإن جان جاك روسو، لم ير في الدولة أداة محافظة على أمن الناس وسلامتهم فقط، بل إن الدولة ليست غايتها الحفاظ على الأمن، بل غايتها بناء حياة اجتماعية، وتكوين مجتمع سياسي تقوم فيه الدولة بالمحافظة على حقوق الأفراد تمكن مقاربة تصور جون لوك من التأكيد على فكرة "العقد الاجتماعي" كأساس تقوم عليه مشروعية ممارسة الدولة لسلطتها. ولفهم هذه الفكرة ينبغي الرجوع إلى فرضية حالة الطبيعة كما يطرحها فلاسفة العقد الاجتماعي. وفيما يخص لوك فهو يعتقد أن حالة الطبيعة لم تكن كلها فوضى (عكس توماس هوبز)، غير أن وجود ميل لدى الأفراد للاعتداء على الغير حولها إلى صراع

و نزاع مستمر... وهكذا كان لا بد من تجاوزها إلى حالة المجتمع والمؤسسات والمدنية... لتظهر الدولة - من خلال عقد اجتماعي بين طرفين وهما : الحاكم والشعب - من أجل السهر على حماية حقوق الأفراد ومصالحهم المدنية والاقتصادية... وما دام الملك طرفاً في العقد فعليه أن يحترم بنود العقد وإلا وجبت الثورة عليه. وهكذا فمشروعية الدولة تتأسس على العقد الاجتماعي - حسب لوك- أما غايتها فهي حماية حقوق ومصالح وممتلكات الأفراد، بالنسبة لاسبينوزا، فقد فكر في الدولة من منظور علماني مستفيداً من الصراع الديني الطاحن بين الكاثوليك والبروتستانت. فدافع عن دولة لا تنحصر وظيفتها في السيادة والتنظيم والتحكم، كما ذهب إلى ذلك هوبز، بل غاية الدولة عند اسبينوزا، تستمدّها من قدرتها على تحرير الناس من الخوف، والعنف، والإرهاب الذي قد يمارسه المختلفون في التصورات والآراء والمعتقدات على بعضهم البعض بالقوة والعنف والإكراه. فالدولة حسب اسبينوزا، لا يجب أن تنحصر وظائفها في تطويع الناس والتحكم بهم، بل غايتها أسمى من ذلك، وهي تحرير أجسادهم وعقولهم لكي يفكروا بشكل حر في كل القضايا، استناداً إلى الحجج العقلانية وليس بالأسلحة والإرهاب والخوف. وفي هذا السياق يؤكد اسبينوزا، بعد أن حدد غاية الدولة، أن مشروعيتها يجب أن تنبع من مجموع الأفراد المكونين لها، الذين يكونون غير قادرين إن تركوا لذواتهم، على تدبير اختلافاتهم بالعقل والنقاش بعيداً عن الإكراه والقوة. لذلك، فإن قيام الدولة نابع من عدم قدرة المختلفين في الرأي والمعتقد، على تدبير اختلافاتهم، ودورها يتجسد في حماية الاختلاف والعمل على تكريسه. إن القيمة التاريخية لتصور اسبينوزا، تكمن في كونه غير من تصورنا للدولة، باعتبارها دولة سيادة وعنف مشروع إلى دولة راعية للاختلاف والحرية^(٣١). إن الدولة، حسب اسبينوزا، لا تستمد مشروعيتها من ممارسة السلطة أو السيادة ومن قهر الأفراد وترهيبهم، بل تستمدّها من العمل على تحريرهم والحفاظ على أمنهم وتمكينهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية، دون إلحاق الضرر بالآخرين. فالغاية الحقيقية من تأسيس الدولة، في نظر هذا الفيلسوف، هي تحقيق الحرية، وتمكين كل مواطن من الحفاظ على حقه الطبيعي في

الوجود باعتباره وجوداً حراً. ويعتبر اسبينوزا أن قيام الدولة ينبغي على شرط ضروري يتمثل في أن تكون سلطة إصدار القرار بيد جماعة من الأفراد أو بيد فرد واحد، بشرط أن يتخلى كل فرد من أفراد المجتمع عن حقه في أن يسلك وفق ما يريده هو؛ لأن الناس "ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يميله عليه قراره الشخصي". لكن ذلك لا يعني تحويل الأفراد إلى آلات صماء، لأن هؤلاء يحتفظون بحرية تامة في تفكيرهم وأحكامهم، معتمدين في ذلك على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد^(٣٢). ومما تقدم ادعى بعض المحققين أن النظام السياسي الذي اهتم به الفلاسفة السياسيين من افلاطون إلى الفارابي ومن الحاجة نصير الدين الطوسي إلى صدر المتألهين هو نظام يسعى بشكل عام نحو السلطة، أن الملا صدرا باستناده إلى الأساس الذي تقوم عليه منظومته الفلسفية أدى إلى سرية نوع من التسلط الملحوظ الموجود في الفلسفة الأفلاطونية إلى الرؤية الدينية في الفلسفة هذه من جهة ومن جهة أخرى ترك البحث الفلسفي والانتقادي للسياسة وللأبد مكانة إلى الاجتهادي الشرعي^(٣٣). وإذا أردنا الاستفادة من المفاهيم المتداولة في الأدب السياسي نستطيع القول أن أساس مشروعية الحاكم الإسلامي هو التعيين والانتصاب من قبل الله تعالى، سواء كان الحاكم نبياً أم إماماً أو مجتهداً أما تشكيل الحكومة وتأسيس النظام السياسي فلا يمكن بدون تأييد الناس فصحيح أن النبي والمجتهد هم أسياد العالم لكن ذلك يرتبط بمقام الثبوت فالسيادة الظاهرية مرتبطة بقبول الناس وتأييدهم وعلى هذا يمكن القول أن النظام السياسي الذي تعتقد به الملا صدرا ركنان أو أساسان هما^(٣٤): الأساس الإلهي الذي يرتبط بمشروعية وتعيين الحكام والقادة من قبل الله تعالى، والأساس الشعبي الذي يرتبط بتأسيس النظام السياسي والحكومة الإسلامية.

وعندما تنتقل إلى الإصلاحية الإسلامية نجد بعض من المفكرين المتنورين آنذاك من اهتم بالدولة الدستورية أمثال رفاة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد حسين النائي الذي جاء ليضع كتاباً في الدولة الدستورية سماه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) إذ مثله نقلة مميزة في الفكر السياسي الإسلامي

الحديث. وقبل ان يبين النائبني رؤيته عن الدولة الدستورية أشار إلى الدولة الاستبدادية.

نشأت فكرة الدولة في الفكر السياسي الحديث في رحم فكرة الاصلاح وكانت من ثمراتها لم تنطرح في وعي الاصلاحيين بوصفها مسألة فكرية مستقلة بل حمل على التفكير فيها التفكير في مجمل الاسباب التي قادت المجتمعات العربية والاسلامية الى حال من التأخر المزدوج تاخر عن العصر وتأخر عن الماضي المرجعي، وفي كل حال تعد الاصلاحية الاسلامية اول من صاغ مقالة في الدولة وفي المسألة السياسية منذ اقبلت موضوعات السياسة الشرعية في العهد الاسلامي الوسيط باب الحديث فيها، مكرسة معرفة وحيدة بالموضوع لدى اجيال متعاقبة من الفقهاء^(٣٥).

واذا ما ناقشنا الدولة الدستورية عند بعض مفكري الاصلاحية الاسلامية فقد امن العلامة جمال الدين الافغاني بالدولة الدستورية وكان ينفر بشدة من الحكم الفردي، وعتقد بضرورة خضوع الحاكم للقانون الذي يضعه الشعب ملائماً لاحتياجاته ومراحل تطوره، ان هذا الموقف يتمثل بوضوح في عباراته القائلة: ان ارادة الشعب الغير المكره والغير المسلوب حريته قولاً وعملاً هي قانون ذلك الشعب، والقانون الذي يجب على كل حاكم ان يكون خادماً له، امينا على تنفيذه^(٣٦)، وهو الراي الذي قال به الشيخ محمد عبده ففي جواب على سوال وجهه اليه الكاتب الانكليزي ولفريد بلنت حول شكل الدستور المرغوب لمصر وصف اقتراحات محمد عبد بانها دعوة الى حكومة برلمانية عصرية قائمة على اسس دستورية وضعية^(٣٧). اما الشيخ النائبني نجده اعطى له اهمية كبيرة يكاد يكون الاكثر تأصيلاً بالقياس الى عصره فقد صنف النائبني ابتداءً الدول من حيث شرعيتها الى الاتي:

الصنف الاول: الدولة الاستبدادية: ووصف للحكومة المطلقة العنان فعلاً وحكماً والتي تتصرف في شؤون الناس كما تشاء بلا خشية او خوف من حساب او عقاب^(٣٨) يقسم النائبني في كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) الاستبداد الى قسمين: الاستبداد السياسي ويرجعه النائبني الى الأحكام او الماسكين بزمام الحكم من أمراء وملوك. واشد مراتب

الاستبداد هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش القائد للجيش والحائز على سلطة دينية^(٣٩). والاستبداد الديني ومردده حسب وجهة نظر النائيين الى رجال الدين؛ ويكون ذلك من خلال التبرير والتعزيد الذي يقدمه رجال الدين الى الأحكام والأمراء^(٤٠). ويعد النائيين الاستبداد الديني اخطر من الاستبداد السياسي بل إن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، ويصعب علاجه الى حد الامتناع. اما الصنف الثاني: فيتمثل بالدولة الدستورية حيث يرى النائيين ان الدستور هو الذي يحفظ لنا مسألة التحديد والتقنين والمسؤولية، ومن هنا بالذات تنشأ اهمية وضع الدستور وتتضح ضرورته وكونه امرا واجبا لا بد منه^(٤١). واران النائيين ايضا للدولة الدستورية إن تكون من عدة أسس ومبادئ، وتنقسم مبادئ هذه الدولة الى قسمين:

١. الحرية: ويعدها النائيين من ضروريات الدين وعليها اجماع من جميع الأمم والحضارات.

٢. المساواة: ويقسمها النائيين إلى عدة أقسام منها^(٤٢):

أ. المساواة في الحقوق

ب. المساواة في الجزاء والقصاص

ج. المساواة في الأحكام

لإثبات هذه الاقسام من المساواة يستشهد النائيين على عدة حوادث تاريخية معروفة منها: قصة املاق أو فقر عقيل اخ الإمام علي(ع) وطلبه من بيت المال؛ وكيف إن علياً(ع) قدم إليه حديد حمة.. اما أسس الدولة الدستورية فتركز على ركنين أساسيين وهما الدستور ومجلس النواب ومن غير وجود هذين الركنين لا تتصف الدولة بالدستورية، ومن أسس هذه الدولة هي:

١. اقرار الدستور المكتوب

يصف النائيين الدستور بالقول بأنه أعلى القوانين واحكامه لازمة الاجراء على كل فرد في جهاز الدولة بمن فيهم الحاكم إما عن وظيفته فيذكر انه يحدد صلاحيات الحاكم ويعرف حقوق الشعب وحرياته والحقوق الخاصة بكل طبقة من طبقاته بعدها موافقة

لمقتضيات الدين، وان الأساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام بأحكام الدستور^(٤٣)؛ ويعده النائب بمثابة عمود الخيمة بالنسبة للدولة.

٢. مجلس النواب

تناول النائب مجلس النواب من حيث الوظائف وشروط العضوية فيه إذ نص على ضرورة توافر مجموعة من الصفات في عضوية هذا المجلس منها؛ العلم ونجده يقول: "ينبغي إن يتمتع المجلس بالمعرفة الكاملة في أمور السياسة بل ينبغي إن يكون مجتهد في فن السياسة عالماً بالقانون الدولي والحقوق المشتركة بين الأمم ، مطلع على خفايا الحيل المتداولة في العلاقات الدولية، متمتعاً بالخبرة الكاملة والتفصيلية فيما يتعلق بوظيفته مطلعاً على مقتضيات العصر"^(٤٤).

إما الصفة الثانية فهي النزاهة ويستند بخصوص هذه الصفة إلى قول الأمام علي بن أبي طالب(ع) إلى واليه على مصر مالك الاشر: "ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جبناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور"^(٤٥) والشرط الثالث الذي ينادي به النائب فكان الحرص على الوطن والدين: "ان يتصف بالغيرة الكاملة والإخلاص للدين والوطن"^(٤٦). كما اشار النائب الى مجلس النواب في كتابه وحدد وظائفه بحفظ الاموال العامة، وتشريع القوانين وبيان عدم مخالفتها للشريعة الاسلامية وهي مهمة اناطها بالفقهاء وهي ما تشبه المحكمة الدستورية في العصر الحديث، اما الوظيفة الثالثة فهي تحديد الوظائف العامة لسلطات الدولة^(٤٧).

خامساً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاصولي

يرى الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين ان الدولة الاسلامية قامت على قواعد النظام الاجتماعي القرآني بما يعني ان الخلافة هي السلطة السياسية التي تحرس دولة القران، لكن الرجل امن أي بتقنين ذلك عبر الدستور امن بشرعية الدستور المكتوب كالدستور المصري. كما انه امن بالتعددية الحزبية، ويشير البنا إلى إن الإسلام لا يتناقض مع وجود يستند إلى دستور ينظم الحياة السياسية: "إن هذه السياسة الإسلامية

نفسها لا تنافي أبداً الحكم الدستوري الشوري، وهي واضحة أصله ومرشدة الناس إليه". لكن الأساس في ذلك يعود أولاً لمدى تطابق الدستور مع أصول الإسلام ونتيجة ذلك التطابق^(٤٨). وعند سيد قطب الداعية الإخواني المعروف القران هو المصدر الرئيس لشرعية النظرية السياسية ويرى ان دستور الدولة لا يضعه البشر انما الله، والحاكم قد يكون بشراً انما الله هو الحاكم الحقيقي، وهو بذلك يقترب من ابو الاعلى المودودي مؤسس الجماعة الاسلامية في باكستان ومنظر حركات الاسلام السياسي السني حيث اشار الى ذلك في عدد من مؤلفاته كتابه تدوين الدستور الاسلامي، وربط فكره شرعية السلطة بالحاكمة القانونية التي هم مردها الى الله تعالى، اما الحاكمة السياسية فهي مرتبطة بالجانب التنفيذي ولكن على يد الانبياء والاولياء^(٤٩).

من جانب ثاني ان سيد قطب لم يضع مبحثاً في الدولة في الاسلام مراعي روح العصر الذي احتلت فيه مقولة الدولة مكانها الدستوري والقانوني في المؤلفات الدستورية الكلاسيكية انه يعرض عرضاً للدولة على قاعدة منهجية العام فهي الجماعة تارة، والجماعة الساعية الى تطبيق المنهج الاسلامي طورا، ان الاشكالية هنا تكمن في المفهوم الغامض والذي لا ينطوي على اية مدلات تفيد سلوكاً معيناً في الحكم فاين الارض الاقليم ومن هو القوم (الشعب) وكيف تكون سلطة السيادة (الحكومة) لا شيء من هذا يذكره قطب ولعل مرده الى عدم اكتراثه بالنسج على منوال الدستوريين ما دامت النظم القائمة ليس من الاسلام في شيء^(٥٠) ووفقاً لنظرية شمولية الاسلام فهو نظام حكم ودستور دولة ومنهج حياة ونظام امة^(٥١). وان القاعدة الاولى من قواعد النظام السياسي في الاسلام هي اقرار هذه السيادة لله حتى لا تتضارب الاحكام وتشابك السلطات، وتوحيد اصل الدولة الاسلامية وجعل الشرع الاسلامي له السيادة المطلقة^(٥٢)، ويقول (ابو الاعلى المودودي) في هذا الموضوع: "ان حق السيادة لله وحده الذي خلق البشر ويسر لهم امور حياتهم ومعاشهم، وناصية الخلائق بيده، وشؤون العوالم كلها بقبضته وأي ادعاء بالسلطة والسيادة ضمن سيادة الله وسيطرته فهو ادعاء باطل وسخيف وغير موضوعي"^(٥٣). والحاجة الى تشريع رباني ينبع من هذا الأساس لأنه سالم من العيوب

والقصور ، حيث أن قضية تحقيق العدالة و المساواة تأتي ثمرة لتصور بان السيادة لله وأن التشريع بيده ^(٥٤). ان المحصلة الأخيرة التي نخرج منها هي ان السيادة وأصل السلطة في فكر الاخوان هي لله وشريعته الاسلامية ، اما ممارسة السلطة فهو من اختصاص الشعب والامة المخولة في منح السلطة وحجبها وفق ارادتها، لهذا يقول الباحث (رضوان السيد) احتاج الاخوان المسلمون المصريون الى خمسين عاما حتى قالوا بسلطة الشعب من دون ان يتخلوا بوضوح عن رؤية الحاكمة ففي وثيقتهم عام ١٩٩٤- ٢٠٠٤ فرقوا بين المرجعية العليا التي بقيت الهية ومصدرها الشريعة ، والسلطة التي تدير شؤونها الناس ، وقد أوكلوها أخيرا إليهم ^(٥٥). ويقول الشيخ (راشد الغنوشي) عن مشروعية الدولة بانها: " نظام سياسي اجتماعي تتحدد هويتها من خلال الالتزام بمرجعية النص من كتاب وسنة بوصفهما المصدر الأعلى للتشريع " ^(٥٦). ويحدد السيد الحميني شروط الحكم من خلال العلم بالقانون والعدالة ^(٥٧). ويؤكد الشهيد الصدر على ان الله تعالى مصدر السلطات جميعا وبذلك تنتهي كل اشكال تسلط الانسان على الانسان لان دستور الدولة الذي تستمد منه جميع القوانين هو من وضع الله والسلطة لدى البشر هي امانة لا سلطة ^(٥٨). ويرى الصدر ان مثلما الانبياء واصلوا دورهم في بناء الدولة الصالحة بشكل مباشر، واستطاع خاتم الانبياء وان يبنوا دولة تاريخية عظيمة شكلت منعطفاً مهماً في تاريخ البشرية وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا رائعا من هنا ترى اغلب التصورات الاسلامية ان الاسلام جاء مؤسسا للدولة وواضعا لقواعدها الاساسية، وانه دين ودولة لأنه كما يشمل العقائد والعبادات والاخلاقيات فهو يشتمل ايضا على المعاملات والنظم والاجتماعيات ^(٥٩). وقد أشار السيد الصدر إلى أن شرعية الدولة تأتي من قياداتها، حيث قال في (لمحة فقهية) إنه قد: "تولى عدد كبير منهم، أي من الأنبياء(ع)، الإشراف المباشر على الدولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كل حياته وهو يسعى في هذا السبيل، كما في حالة موسى(ع)، واستطاع خاتم الأنبياء(ص) أن يتوج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا كاملاً

ورائعاً^(٦٠). وهناك تخريجه عبر عنها الصدر بمنطقة الفراغ التشريعي بفتح افاق امام منطق تجاوزي مستمر لكل اعاقه موضوعية تنشأ عن الاحتكام الى الاحكام القطعية النهائية الالهية الثابتة والصيغ المستجدة لأوضاع الحياة في مجالاتها كافة، ومع ان الامة عبر السلطة التشريعية هي التي تملأ الفراغ المطاف هو الله سبحانه وتعالى وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر اعظم ثورة سنّها الانبياء ومارسوها في معركتهم من اجل تحرير الانسان من عبودية الانسان، وهنا الصدر يلتقي بمبدأ الحاكمية كما ظهر عند مفكري الاصولية السنية المعاصرة وكما عنها على نحو خاص سيد قطب^(٦١).

من هنا يعد الاتجاه الاصولي هذا ان رسالة الاسلام عامة من حيث الزمان والمكان لأنها غير مقتصرة على جيل معين او عمر خاص فهي رسالة عامة لجميع الشعوب والاديان وشاملة لكل شؤون الحياة تنظم حياة الفرد والاسرة والمجتمع وتنظم العلاقة بين الامة الاسلامية ومشروعيتها تنطلق من رسالتها الربانية. وطالما دعا السيد السيستاني الى المشاركة الواسعة في الانتخابات المختلفة التي اقيمت منذ عام ٢٠٠٥ رافضاً في ذات الوقت أي حكم يستند الى اغلبية طائفية او قومية، يعد السيد السيستاني من الداعين الى جعل الدولة امراً يخص ابناء الامة بعيداً عن تدخل مباشر للفقهاء او الفقهاء متشابهها بذلك مع الدور الذي افتراضه النائبين للفقهاء في الاشراف والرقابة، لا التصدي المباشر للشأن العام، اذ يدعو السيستاني في لقاءاته وفتاواه الى مبدأ الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة والعدالة والمساواة بين ابناء البلد في الحقوق والواجبات ومع السيستاني اقترنت الرؤية الشيعية كثيراً من مفهوم الدولة المدنية دون ان يسميها التي تقر الفصل بين السلطات والديمقراطية والحريات العامة^(٦٢). يشير السيستاني الى لا يجوز لأي موظف ان يخالف الضوابط القانونية والالتزامات التي تعهد بها بموجب عقد توظيفه ما لم يشتمل على محرّم، والمتخلف عن أداء وظيفته لا يستحق الراتب المقرر له بمقدار التخلف. تأسيساً على ما تقدّم، تدخل المرجعية الدينية في الشأن السياسي أمر غير شرعي إن تعارض مع الدستور وعلى العراقيين تقديم الدستور على المرجعية في حال حصول التصادم. ورغم أن تصادم مرجعية السيستاني مع الدستور العراقي قضية

غير واردة ، طالما هو من دعا الناس للتصويت عليه وسيكون كآله الذي ينقلب على كتابه المقدس ، لكنه لو حصل سوف لن يكون رأي السيستاني شرعياً إطلاقاً ، ما لم يكتسب المشروعية من أغلبية العراقيين ، أكرّر أغلبية العراقيين وليس أغلبية الطائفة الشيعية فقط ، فالدولة العراقية دولة الشيعة والسنة والكرد وليست للشيعة فقط. هذا الأمر يعيه جيداً السيد السيستاني ولهذا يغلق الباب أمام المسؤولين والسياسيين لكنهم يضعونه أمام مشروعيته القانونية والدينية فيجبر على التدخل مرةً تلو الأخرى. الخلل في الناس والسياسيين الذين لا يفهمون المحددات الشرعية لفقيه الولاية الخاصة فيشتمونه ويصفونه "بالصنم الساكت" إن لم يتدخل في أمر ما^(٦٣). نفس الشيء يحدث تقريباً مع بعض العلمانيين العراقيين الذين يعيرون على الإسلاميين "تسولهم" أمام بيت السيستاني لكنهم يطالبون الرجل اليوم بالتدخل أيضاً للإطاحة بالنظام الحالي. لا يختلف هؤلاء العلمانيون عن متحمسي التيار الشيعي ، فكلاهما يريد جر رجل المرجعية وتوريطها في شأن لا ترغب به فقهاً وعقيدة ، لكنها لن تمنعه تفويضاً ومشروعية. فهم الأرضية التي تتحرك عليها المرجعية الدينية ضروري لنا لمعرفة ما الأصل في تدخل مرجعيات الولاية الخاصة في الشأن السياسي. المفارقة أن السيستاني نفسه يعرف هذا الأمر جيداً ويحاول التخلص من هذا العبء باستمرار لأنه يعي أن هذه المشروعية قد تضر مستقبلاً بشرعية الدولة وكيانها ، لكننا نحن من يصّر على جر رجل الرجل لصراعاتنا السياسية^(٦٤). ومما تقدم تظر الكتل والاحزاب السياسية الى مرجعية السيد السيستاني الى انها بحد ذاتها تمثل مشروعية لهم في حال رضاها في ادارة الدولة الا ان السيد السيستاني ما سبق وان اوضحنا ان لها موقف محافظ من اداء الطبقة الحاكمة الا ان الرجل لا يزال يرى ان الدولة العراقية بعد عام ٢٠٠٣ قائمة على مشروعية الشعب وحاكمية القانون، وهنا يظهر وجه الاختلاف الاجتهادي في الجانب السياسي بين مرجعية السيد السيستاني ومرجعيات اخرى، وهذا ما يتضح من خلال الاتي بعد بيان اهم تصانيف نظريات الدولة في الفقه الشيعي المعاصر على اساس منشأ المشروعية:-

القسم الاول: النظريات التي تبنت على المشروعية الالهية. وهي^(٦٥):-

أ- الولاية التعيينية المطلقة للفقهاء. وهي التي اخذ بها الخميني في تأسيسه للجمهورية الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩م. وهذا القسم متوفر للفقهاء المتصدي الحافظ للشرع والمسؤول عنه، شأنه في ذلك حسب الفقه الشيعي النبي والامام بعده وعلي المكلف العاجز تقليده واتباعه، فمن اظهر فوائد فقاهاته فتجب عدالته^(٦٦). وان الفقيه العادل هو الوحيد المخول بادارة الامة وافرادها المقلدون له عن طريق التحويل العام الصادر من الامام ليعمل به بعد الغيبة الصغرى، فيما يليها من غيبة كبرى، وكما يقول السيد الخميني: "لا ينبغي ان يتصور احد ان اهلية الفقيه للولاية ترفعه الة منزلة النبوة والى الائمة لان كلامنا هنا يدور حول المنزلة والرتبة، وانما يدور حول الوظيفة العملية فالولاية تعني حكومة الناس، وادارة الدولة، وتنفيذ احكام الشرع، وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو اهل لها، من غير ان ترفعه فوق مستوى البشر بل هي وظيفة عملية ذات خطورة بالغة"^(٦٧).

ب- الولاية التعيينية المقيدة للفقهاء. وهي التي اخذ بها محمد رضا الكلبايكاني، ولطف الله الصافي وغيرهم. القسم الثاني: وتشمل النظريات التي تبني على المشروعية برعاية الضوابط الالهية. وهي:-

أ- الحكومة الدستورية: وهي التي اخذ بها الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الامة تنزيه الملة) التي سبق وان اشرنا اليه في بحثنا هذا.

ب- نظرية شهادة (اشراف) المرجع وخلافة الامة. وهي التي اخذ بها الامام الصدر في سلسلة كتابه (الاسلام يقود الحياة) التي طرحها تزامنا مع انتصار الثورة الإسلامية في ايران على الخميني عام ١٩٧٩م، وخصوصا بحثه في هذا الكتاب (لمحة فقهية تمهيدية) و(خلافة الانسان وشهادة الانبياء). وهذه النظرية تعد ثالث واخر اطروحة فكرية سياسية له بهذا الخصوص، سنتطرق لها تباعا^(٦٨).

ج- ولاية الفقيه الانتخابية وهي التي اخذ بها الفقيه الايراني المعاصر الشيخ حسين علي المنتظري في موسوعته: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، وخصوصا في مجلديه الاول والثاني.

د- الحكومة المنتخبة القائمة على اساس القوانين والاحكام الاسلامية، وهذه النظرية اخذ بها الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (الخميني والدولة الاسلامية). الخاتمة:

مما تقدم نصل ببحثنا عن مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاسلامي بمدارسه الفكرية والفقهية المختلفة، الى عدد من الاستنتاجات ومن ابرزها الاتي:

١. ابتداءً ان هناك اختلاف في نشأة الدولة فهناك من يرجعها الى النظرية الدينية كما هو الحال في رأي اغلب المفكرين الاسلاميين كالسيد محمد باقر الصدر، وابي الاعلى المودودي، وسيد قطب، وهناك من يرى ان نشأتها ترجع الى التجارب التاريخية كأرسطو، وهناك رأي يقول بإنشائها الى نظريات العقد الاجتماعي وامثال اقطاب هذا الرأي نجده عند توماس هوبز وجون جاك روسو ومنتسكيو وقد اتفق معهم بعض المفكرين العرب كعبدالله العروي.

٢. هناك اصناف متعددة للمشروعية هناك من يعدها مشروعية دينية، وهناك مشروعية عقلية، وهناك مشروعية ملهمة، ويميل الفكر الديني بشقيه الاسلامي والمسيحي الى المشروعية الدينية في تصوره للدولة.

٣. ان الاصول التأسيسية وان لم تكن واضحة في بيان مشروعية الدولة الا اننا نستطيع وفق ما اوردنا في متن البحث من مقولات نصية تدلل على قولها بالدولة ومن مرجعية مشروعيتها تقوم على الشرعية الدينية النصية.

٤. يميل الفكر الفلسفي الى القول ان مشروعية الدولة هي مشروعية عقلية انسانية تقتضيها حاجة الناس ومتطلبات المجتمع حيث تؤدي الدولة ادوار قيادية ووظائفية مختلفة.

٥. ذهب الفكر الاصولي السني الى القول بالالهيّة مشروعية الدولة وانها مرتبطة بحاكمية الله او ما تعرف بالحاكمية القانونية، وهذا ما وجدناه عند اغلب مفكري الاصولية السنية المعاصرة كابي الاعلى المودودي وسيد قطب، والقرضاوي، في حين تعاملت تيارات سنية ببراغماتية مع مشروعية الدولة براجعها الى الامة، بل وابتعد من ذلك عبر المشروعية الانتخابية والذي تمثله حركة النهضة بزعامة الشيخ راشد الغنوشي.

٦. ان التصورات الشيعية المعاصرة تنظر الى مشروعية الدولة من اتجاهين الاتجاه الاول ويتمثل بالنظريات التي تبني على المشروعية برعاية الضوابط الالهية كالحكومة الدستورية، نظرية شهادة المرجع وخلافة الامة، والولاية الانتخابية والحكومة المنتخبة القائمة على اساس القوانين والاحكام الاسلامية، في حين ذهب الاتجاه الثاني الذي يضمن ايضا تيارات فقيه من داخل المنظومة الشيعية ذاتها الى ان النظريات التي تبني على المشروعية الالهية هي الولاية المطلقة للفقيه، والولاية التعيينية المقيدة للفقيه.

٧. ذهبت مدرسة النجف المتمثلة بمرجعية السيد السيستاني المعاصرة الى القول بالمشروعية الدستورية الشعبية عبر دور الشعب في الحياة السياسية من كتابة الدستور عبر اللجان المنتخبة الى الحث الناس الى اختيار مجلس النواب عبر الانتخابات ورفض الاشكال الانقلابية او الدكتاتورية في تولي السلطة، وهو ما يمثل امتداد الى تيار حركة المشروطة بقيادة الشيخ النائيني والسيد كاظم الخراساني والشيخ البهبهاني الذين ذهبوا الى تبني خيار الدولة الدستورية القائمة على الشرعية الانتخابية وايجاد الدستور الوضعي المكتوب في قبال انصار الحكم الاستبدادي وتيار الحكومة الشرعية.

الهوامش:

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، بيروت، دار صادر، ص ٣٥٤.

(٢) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، الدولة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص ١٠٥.

(٣) صادق حقيقت، لمحة من أسس الفكر السياسي في الاسلام، في: مدخل الى الفكر السياسي في الاسلام، ص ٦٦-٦٧.

(٤) منذ الشاوي، فلسفة الدولة، بغداد، الذاكرة للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢١٣، ص ٦٢.

- (٥) المصدر السابق نفسه، ص ٦٢.
- (٦) صادق الاسود، علم الاجتماع السياسي اسسا وابعاده، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٠، ص ١٣٨ - ١٤١.
- (٧) اندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك ابو شهوة ومحمود خاف، طرابلس (ليبيا)، دار الرواد، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٣٨.
- (٨) ابن منظور، مصدر سابق، ص ٢٥٢.
- (٩) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديموقراطية مقارنة في انظمة الحكم على ضوء الفكر الامامي، قم، مؤسسة العطار الثقافية، ط ١، ١٣٨٣، ص ٣٣٣.
- (١٠) هارولد ج. لاسكي، الدولة نظرياً وعملياً، دمشق، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ٢، ٢٠١٢، ص ١٤.
- (١١) حسين سعد، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٦٧.
- (١٢) اسعد كاظم شبيب، الدولة الدستورية في الفكر السياسي الاسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص ٨٦.
- (١٣) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء (المغرب)، دار الانتشار العربي، ص ٣٥.
- (١٤) المصدر السابق نفسه.
- (١٥) هارولد ج. لاسكي، مصدر سابق، ص ٢٠.
- (١٦) منذر الشاوي، مصدر سابق، ص ٢٨٤.
- (١٧) اسعد كاظم شبيب، مصدر سابق، ص ٨٧.
- (١٨) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ٧٦.
- (١٩) سورة الحشر، الاية ٧.
- (٢٠) امل الخزعلي و خليل الربيع، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص ٩.
- (٢١) روح الله الخميني، الحكومة الاسلامية، قم، دار التعارف الاسلامي، ط ٣، ١٩٩٥، ص ٣٥.
- (٢٢) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، مصدر سابق، ص ١٠٩.
- (٢٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

- (٢٤) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية التيقراطية والديمقراطية، قم، دار الزهراء، ط ١، ١٣٣٨هـ، ص ٣٣٧.
- (٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.
- (٢٦) محمد بحر العلوم، افاق حضارية للنظرية السياسية في الاسلام، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ٧٣.
- (٢٧) ايمن مصطفى الدباغ، حرية الانسان في السياسة الشرعية، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر، العدد (٧٥)، ص ٧٧.
- (٢٨) المصدر السابق نفسه.
- (٢٩) المصدر السابق نفسه.
- (٣٠) المصدر السابق نفسه.
- (٣١) الزاهيد مصطفى، مشروعية الدولة وغايتها بين الفكر السياسي.. الكلاسيكي والحداثي، <https://www.kezakoo.com>
- (٣٢) المصدر السابق نفسه.
- (٣٣) نجف لك زائي، افاق الفكر السياسي عند صدر المتألهين، ترجمة وليد محسن، قم، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٢٨ - ١٢٩.
- (٣٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٣٢.
- (٣٥) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ١٩.
- (٣٦) جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الاسلامي، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٤، ص ٢٥٠.
- (٣٧) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٢.
- (٣٨) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد في مصارع الاستعباد، تحقيق وتقديم محمد عماره، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧، ص ٢٤.
- (٣٩) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤.
- (٤٠) محمد حسين النائيني، تنبيه الامة وتنزيه الملة، تعريب عبد الحسن ال نجف، قم، مؤسسة احسن الحديث، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ١١٤.
- (٤١) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٦.
- (٤٢) المصدر السابق نفسه، ص ١١٦ - ١١٧.

- (٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٠ وما بعدها.
- (٤٤) المصدر السابق نفسه.
- (٤٥) المصدر السابق نفسه.
- (٤٦) المصدر السابق نفسه.
- (٤٧) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٦.
- (٤٨) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٩٩، ص ١٩٦.
- (٤٩) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ترجمة محمد عاصم حداد، بيروت، دار الفكر، ص ٢٤ وما بعدها.
- (٥٠) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٢٦٥.
- (٥١) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، ط ٦، ص ١٨.
- (٥٢) عبد الرحمن الفلاح، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ٢٠٠٠ ص ٥٢.
- (٥٣) أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق ص ٢٣.
- (٥٤) يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي نشده، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٣، ص ١٥٩.
- (٥٥) رضوان السيد، الدولة في الفكر الإسلامي، الدولة الدينية لدى الإسلاميين المعاصرين، موقع اسلام اون لاين نت على شبكة الانترنت، ٢٠٠٥/٢/٢١.
- (٥٦) راشد الغنوشي، الدولة الإسلامية تعبير اجتماعي عن التوحيد. موقع اسلام اون لاين نت على شبكة المعلومات الدولية، ٢٠٠٤/٥/١٤.
- (٥٧) روح الله الخميني، مصدر سابق، ص ٦٨.
- (٥٨) محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٥.
- (٥٩) المصدر السابق نفسه.
- (٦٠) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥.
- (٦١) حسين سعد، مصدر سابق، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٦٢) علي طاهر الحمود، جمرة الحكم شيعة العراق ومخاضات بناء الدولة والامة بعد ٢٠٠٣، بيروت، دار الرافدين، سلسلة دراسات جامعة الكوفة، ط ١، ٢٠١٧، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٦٣) سليم سوزة، السيستاني والدولة العراقية .. جدل الشرعية والمشروعية،

<http://www.ahewar.org>

(٦٤) المصدر السابق نفسه.

(٦٥) محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، قضايا اسلامية، العدد (٦)، قم، مؤسسة الرسول الاعظم، ١٩٩٨، ص ٦٩ – ٧٠ وما بعدهما.

(٦٦) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، قم، مؤسسة دار التفسير، ط ١، ١٩٦٤، ص ١٠ – ١١.

(٦٧) روح الله الخميني، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٦٨) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، مصدر سابق، ص ١٨٧.