

الدولة في المنظور الفقهي

مقدمة:

تندرجُ العلاقةُ بين الدين والدولة في إطار ثنائِيَّةٍ تقومُ على جدليَّةِ الترابط والتكامل والانسجام حيناً، وعلى النفي والتعارض والتقاطع حيناً آخر، وفي كلِّ الأحوال، وباختلاف زوايا النظر المشكلة لهاتين الرؤيتين، فإنَّ ما بين الدين والدولة علاقةٌ تداخلٍ بسبب كُليَّةِ الدين ونزوع منظري الدولة إلى تبني رؤية شاملة لمجمل القضايا الحياتية.

ما يستدعي التركيز على ماهيَّة ارتباطهما في الدراسة والبحث بغية التفريق المعرفي بينهما من دون تفكيك العلاقة معرفياً، كي لا يؤدي إلى إشكالات وملابسات ليست ناتجةً من التشابه أو التباين المعرفي بمقدار ما تنتجُ من خلطٍ في مقاييس النظر إليهما والتعامل مع أحدهما، من خلال مباني وآليات قسرية بعيدةٍ عن الدقة في التمييز بين العناصر المشكَّلة لبنية كلِّ منهما.

تأسيساً على ما سبق فإنَّ البحث في الدولة لا يمكن له أن يعتمد أُحاديَّة المنهج والنظر إليه من زاوية فقهية، وإنما تتحدَّد القراءةُ عبر مناهجٍ متعددةٍ تبعاً لتباين المرتكزات المعرفية والمباني العلمية، والأخذ بالحسبان مداخل المناهج والمعارف المتوالدة بحسب تصنيفاتها المعرفية، لوقوع الدولة في دائرة البعد الاجتماعي والسياسي وخضوعها للتجارب التاريخية، فضلاً عن النصوص الفقهية التي غالباً ما فهمها الفقهاء -بدرجاتٍ نسبيةٍ- من خلال الواقع المعرفي والتأريخي المُشكَّل لوعيهم.

بمعنى أنَّ فهم نشوء الدولة الإسلامية وتطوُّرها عبر التأريخ يستمدُّ من النص الديني والنظر الواعي إلى التبدلات الاجتماعية والوقائع التأريخية التي أثَّرت في شكل الدولة الإسلامية وأنظمة الحكم فيها من خلال التحول

م.د. مهند مصطفى جمال الدين
كلية الفقه/ جامعة الكوفة

في قيم بعض الجماعات وتوازانات مصالحها، وما استتبع ذلك من إثارة تساؤلات عميقة في وعي المسلمين حول ماهية الدولة الإسلامية وعلاقتها بالتطبيقات السياسية والإدارية التي تشكلت تاريخيا في المراحل الزمنية المختلفة من الدعوة الإسلامية إلى الأمة الإسلامية التي جسدت نفسها في كيان متميز عكس روح الجماعة المسلمة وإرادتها المستقلة المنظمة في أجهزة إدارية ومجتمعية تركز بوجودها على سنن الله ونبيه الكريم، ثم دولة الخلافة، ومن هذه إلى دولة الملك العضوض، وبعدها الدولة السلطانية، وصولا إلى الحركات الإسلامية المعاصرة، ودولة ولاية الفقيه. وفي هذه الأدوار مجتمعة انقسم المسلمون إلى فريقين، اعتمد الأول منهما على نظرية النص والإمامة الحقّة للمعصوم "ع"، بينما رسم الآخر لنفسه أحكاما ذرائعية مستندة إلى وقائع تاريخية متبدلة ومصالح سياسية متناقضة، وفي الحالين تماهى مفهوم الدولة مع بنية السلطة وطبيعة تنظيمها، حتى عد البحث عن الدولة بحثا عن شكل التنظيم الإداري والسلطوي لها.

اتضح الرؤية فيه، لاسيما في المقاربات المعاصرة للدولة المدنية وتنظيماتها واصطدامها بحق المعصوم في الفقه الأمامي وحق الحاكم المستبد في الفقه السني.

ورد لفظ الدولة بضم الدال وفتحها، فتطلق لو كانت مفتوحة على الحرب، يقال كانت لنا عليهم الدولة، والجمع الدول، والدولة بالضم تطلق على المال، ويقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه يكون مرة لهذا ومرة لهذا والجمع دولا ودول، وقال

بعضهم الدولة والدولة لغتان بمعنى واحد^(١). قال الفراء قوله تعالى {كَيَّ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ}^(٢) قرأها السلمي في الفتح، وقال ليس هذا للدولة بموضع، إنما الدولة للجيشين يهزم هذا ثم يهزم الهازم فتقول قد رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرة، والتداول بمعنى أخذوه بالدول وتداولته الأيدي أخذته هذه مرة وهذه مرة، وقوله تعالى {وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ}^(٣)، أي نديرها من دار إلى دار، وقالوا دواليك أي مداولة على الأمر يأخذ هذا دولة وهذا دولة، ودالت له الدولة أي صارت إليه، وتداولت الأيدي أي تعاقبت، بمعنى أخذته هذه مرة وهذه مرة، ومنه تداولوا الشيء، أي تناقلوه وقلوبه بين أيديهم^(٤).

ويلحظ أن لفظ الدولة لم يرد إلا لمعاني مخصوصة ليست لها صلة بالمصطلح المتداول في وقتنا، وإن تحرينا العلاقة بين ما ذكر لغة وبين المصطلح المتداول للدولة فلا نجد قاسما مشتركا بينهما إلا فيما يتعلق بالتقلب من حال إلى آخر، وهو معنى يكاد يكون مقتربا من معنى السلطة وتقلبها بيد الحكام، ويعضد ذلك تداخل مفهومي السلطة والدولة في أدبيات العقل العربي.

٢. الدولة اصطلاحاً:

أ. مصطلح الدولة في المنظور الغربي: يرجع لفظ الدولة إلى الدولة اليونانية والرومانية، وأما فكرته في الاصطلاح السياسي فقد دخل في

القرن السادس عشر الميلادي، والدولة تشير إلى السلطة الفعالة، والمحمية، والمنظمة، ولكن ليس بالإمكان أن تحد بتعريف جامع مانع، وهي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية^(٥).

يعود لفظ الدولة إلى اللغة اللاتينية، ولم تأخذ الكلمة مدلولاً سياسياً إلا في العهد الروماني عندما أقيمت الجمهورية، ولم تدل على مدلولها الحالي حتى استخدمها الإيطالي "ماكيافيلي" المتوفى سنة "١٥٢٧" في كتابه الشهير "الأمي" حين عرف الدولة بأنها "كل هيئة يكون أو كان لها سلطة على الشعوب، وهي أما جمهوريات أو إمارات"^(٦). وقد عرفها الفقيه الفرنسي كاري دي مالبرج "مجموعة من الأفراد تستقر على إقليم معين تحت تنظيم خاص يعطي جماعة معينة فيه سلطة عليها تتمتع بالأمر والإكراه"^(٧)، وعرفها الفقيه الفرنسي بارثلي بأنها "مؤسسة سياسية يرتبط بها الأفراد من خلال تنظيمات متطورة"^(٨).

والملاحظ إن تعريفات الباحثين للدولة قد تنوعت بحسب مجالات بحثهم، ففي حين تلازمت الدولة مع السلطة في جل القراءات العربية والإسلامية بشقيها التاريخي والمعاصر، اختلفت الدولة عن السلطة في القراءات الغربية لتتسببها علاقة الدولة بالفرد في الرؤى الرأسمالية وعلاقتها بالشعب في الرؤى الاشتراكية. ومزج هيغل في

من الوهم والخيال^(١٠)، بمعنى أن الوعي بالحرية الفردية، والتي تحققت في شكل دولة، إذ أصبحت الحرية فيها نظاما شموليا يقرره دستور للأمة. وإذا كان الفكر الليبرالي قد انطلق في تعريفه للدولة من أولوية الفرد والمجتمع على الدولة بالدعوة إلى التحرر من سلطة الدولة وقيودها، التي تحد من سلطة الفرد، فإن الفكر الاشتراكي قد قال أيضا بأن شرط الانبثاق الحقيقي لا يكون إلا بالتحرر من الدولة، إلا أن المفارقة الواضحة في التشكل الواقعي لبنية الدولة في الفكرين تؤكد افتراقها الكبير عن الجانب التنظيري لكليهما، إذ يتضح التمسك بالدولة وتقديس فاعليتها الاجتماعية والسياسية، والاتفاق على أن المجتمعات لا تقبل الوجود والبقاء من دون كيان للدولة فيها، على الرغم من إن العولمة في العصر الحديث تقدم مفهوما مغايرا لطبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمعات من خلال الكونية المفتوحة والتي تنظر لشكل جديد ينتظم فيه الأفراد على وفق التشكلات الاقتصادية والتجارية، لاغية بذلك الخصوصيات القومية والدينية والثقافية لتهدم شكل الدولة المتعارف عليه من دون إلغاء الحقيقة التاريخية بكون المجتمعات لا تنشأ إلا في كنف الدولة ولاسبيل لعيش مجتمع من دون دولة.

تعريفه للدولة علاقتها بالفرد والمجتمع من خلال عدم قدرة الفرد على تحقيق ذاته إلا في إطار الدولة، فأدائه لواجبه هو تحقيق لذاته حين تتحد المصالح الخاصة بالمصالح العامة لانعدام التعارض النظري بين الدولة والفرد، مؤسسا بذلك لواجب الدولة في حماية الفرد والمجتمع مثلما ان الفرد لا يملك حريته إلا بما هو عضو في الدولة، لان الحرية بحسب هيجل علاقة سياسية داخل الدولة وليست في الخروج على نظامها وقوانينها^(٩). والدولة عنده أحد منجزات العقل، ولا وجود للإرادة الفردية؛ لأن الدولة تعبر عن روح الجماعة والإرادة العامة، والفرد عضو في الإرادة العامة التي تعمل بذاتها ولذاتها والعقل معيار تحليل لشكل الدولة، ويرى "هيجل" أن علينا أن نعترف بأن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة، ولن تتحقق الحرية عملياً إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع، من خلال اختيارات الأفراد، فالدولة عنده هي: "كنه تطور التاريخ"، ويشكل حق الذات في الحرية نقطة التحول بين التاريخين: القديم والحديث، ويجب على الدولة أن تكون في خدمة المجتمع، الذي شديد لرعاية مصلحة الفرد في الرخاء والسعادة والأمن والحرية، ويرى أن النظر إلى خارج الظروف وتصور الحرية خارج الدولة هو ضرب

ب . مصطلح الدولة في المنظور الإسلامي:
تقرر الوقائع التاريخية بوجود ممارسة سياسية في إطار الدين منذ تشكل الدولة الإسلامية في مدينة الرسول محمد(ص)، إلا أن هذه الممارسة لم تسم المجتمعات الإسلامية التي جاءت بعدها، ولم يولد هذا الأمر نظرية في الدولة، وإنما حاول أن يقارب هذا المفهوم من خلال القيادة الدينية المرتبطة بتطبيق الشريعة الإسلامية مع تنظيم المصالح والشؤون المدنية. ولأن شكل الدولة الراسخ في الوعي الإسلامي غير منفصل عن التنظيم النبوي للسلطة ولعدم قدرة المجتمعات الإسلامية على بلورة التنظيم العقلاني للسلطة السياسية وقيادة الدولة اللذين أرسى دعائهما دولة الرسول (ص)، فقد ظل الوعي الإسلامي في مقارنته لمفهوم الدولة يخلط بينها وبين السلطة الحاكمة ليستتبع ذلك المزج بين مفهومين "الدولة والأمة".

ولو تتبعنا مصطلح الدولة تاريخياً فإننا لا نجده بصيغته الحالية إلا عند ابن خلدون "المتوفى سنة ٨٠٨هـ"، فقد عرفها: بأنها "كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضاً وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها"^(١١). إن تعريف ابن خلدون للدولة لم يكن التعريف الأول لها وإن انفرد

باستعمال مصطلح الدولة، فقد سبقه القاضي أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم "المتوفى سنة ١٩٢هـ" بكتابه "الخراج" الذي عني بفقهاء النظم الإسلامية متحدثاً عن النظم المالية للدولة الإسلامية، وكذلك ألف أبو عبيدة القاسم بن سلام "المتوفى سنة ٢٢٤هـ" كتابه "الأموال" الذي يعرف اليوم بفقهاء العلاقات الدولية^(١٢).

أما محمد بن الحسن الشيباني "المتوفى سنة ١٨٩هـ" فقد اختص في فقه نظم الحرب والسلام أو ما يعرف حديثاً "بفقه العلاقات الدولية"، إذ ألف فيه كتاباً سماه "السير الكبير"، وقد شرحه الفقيه الحنفي السرخسي، وردّ عليه القاضي أبو يوسف في كتابه "الرد على سير الازواعي"، وبعد قرنين من الزمان ظهر مصنف في النظام السياسي عد من أكثر المصنفات تحديداً لمفاهيم الحكم الإسلامي، وهو كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي "المتوفى سنة ٤٥٠هـ"، كما ألف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء "المتوفى ٤٥٨هـ" كتاباً بالعنوان نفسه^(١٣).

أما في مدرسة أهل البيت فقد تأخرت عملية التدوين في نظم الدولة الإسلامية، ولاسيما النظام السياسي، بسبب التسلط السياسي القاهر وتغييبه للفقهاء الشيعي وفقهائهم عن الدولة والمجتمع، فلم تظهر مؤلفات مستقلة بذلك إلا في القرن الرابع عشر الهجري، وإن وجدت بعض المدونات

الفقهية البسيطة المشتملة على بعض الأحكام التي انتظمت في فصول مستقلة، مثل الشيخ الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ والذي افرد أبواباً مستقلة في كتابه المبسوط لأحكام البغاة والمرتدين وأهل الذمة والحزبة^(١٤).

وربما ترك الفقهاء التعرض لمباحث الدولة وأحكامها الفقهية اكتفاء منهم بما دونوه في كتبهم الفقهية ضمن مسائل وأبواب الفقه، مثل كتاب الجهاد والمكاسب والقضاء والحدود والقصاص والديات وغيرها^(١٥).

ولكن البحث الفقهي قد استقل بصياغة نظرية للدولة من خلال كتاب "عوائد الأيام" للشيخ النراقي في القرن الثالث عشر، الذي أرسى دعائم نظرية "ولاية الفقيه في عصر الغيبة".

يتبين مما تقدم ان الفقهاء القدماء قد عرفوا مفهوم الدولة وان لم يحدده بمصطلحه الحديث والذي نجده في تعريفات المحدثين ،ومنهم يوسف القرضاوي الذي عرفها "بأنها الدولة المسلمة التي تحكم بشريعة الله وتجمع المسلمين على الإسلام وتوحدهم تحت رايته"^(١٦).

المطلب الثاني: نشأة الدولة:

تمثل الدولة بحسب معطيات الواقع ضرورة حتمية تستمد صيرورتها من الحاجة إلى العيش في مجتمع يشترك فيه مع بقية أفراد جنسه، وقد

اختلفت آراء الباحثين في سبب نشوء الدولة وافتרכת نظريات العلماء بحسب زوايا نظرهم، إذ أرجع الاجتماعيون سبب نشوئها إلى ثلاث نظريات:

١- نظرية الحاجة: وتعني الاحتياج إلى الآخر بسبب تنوع القابليات والمهارات وتفاوت إتقانها، والذي يفضي إلى إيجاد حاجات متراكمة لا تتحقق إلا في إطار مجتمع يؤسس لجدلية العلاقات بين أفراده، فلا بد من وجود طبيب ومهندس وفلاح ومعلم وغيرهم^(١٧).

٢- نظرية الاستخدام: وقد اختارها السيد الطبطباي، وتعني ان البشر يرغبون في استخدام جميع الموجودات التي تقع حولهم، ويعد هذا الأمر من الشؤون الأصلية للإنسان التي يترتب عليها ظهور الحكومات والقانون^(١٨).

٣- نظرية الطبع المدني: وتعني الهيئة الاجتماعية للإنسان بنزوعه إلى إيجاد نظم وضوابط تتفق والحالة المشتركة للعيش، وقد بين الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) أن هذا النزوع يمثل انتقال لإنسان من الحالة الانفرادية للعيش إلى التنظيم بحسب الحالات والظروف المتعلقة بالتركيبية الاجتماعية للإنسان^(١٩).

٤- ولم يخرج علماء النفس عن اطر النظريات السابقة في تحليلهم سبب نشوء الدولة من أمثال

"ماكس فيبر" و"فرويد" (٢٠).

أما الباحثون الإسلاميون فقد اتفقوا على أن الدولة ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالاجتماع (٢١)، إلا أنهم يختلفون في نظرتهم إلى نشأة الدولة كما في وظيفتها عن النظريات الأخرى، فهم يرون أن الدولة بناء أصيل في المجتمع، ويستمد أصلته من حكمة إلهية ونبوية تتجذر في عهود الأنبياء الأوائل.

وقد استند الشهيد الصدر في تحديد نشأة الدولة على قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (٢٢)، فالآية تتعرض للمركز الذي حددت على ضوئه عوامل نشأة الدولة بعد أن انتقل الناس من عهد الفطرة إلى عهد تعقد الحاجات وتفاوت الإمكانيات، ويرى الشهيد الصدر إن إشاعة الاستقرار بدلا عن الصراع والاستغلال سيكون بيد الأنبياء، ليعلن تعارض هذه النظرية مع النظريات الوضعية الأخرى فيقول: "فمن ناحية تكون الدولة ونشوتها تاريخيا نرفض إسلاميا نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي الإجباري ونظرية العقد

الاجتماعي ونظرية تطور الدولة عن العائلة، ونؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية" (٢٣). وهو بذلك يرفض نظرية القوة والسلطة التي قال بها ابن خلدون القائمة على القوة والغلبة التي حددت الدولة بمفاهيم الدولة الشخصية المعتمدة على الطبيعة الاستبدادية، إذ إن الدولة العربية الإسلامية لم تكن دولة الملك الطبيعي التي تحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة، ولم تكن دولة الملك السياسي التي تحمل الناس على مقتضى النظر العقلي في تغليب المصالح الدنيوية، ولم تبق كذلك كما نشأت دولة للخلافة تقوم على مقتضى النظر الشرعي ومراعاة المصالح الدنيوية والأخروية، وإنما تشكلت الدولة العربية الإسلامية من هذه الأنساق الثلاثة، فكانت كما يقول الجابري: "في هيكلها وتركيبها وديناميتها الداخلية دولة طبيعية، دولة الشوكة والعصبية، أما مظاهرها فكانت دينية بهذه الدرجة أو تلك" (٢٤). ومثلما رفض الشهيد الصدر نظرية ابن خلدون، رفض كذلك نظرية التفويض الإلهي التي ادعى فيها "بوسي" من إن الله اختار الحكام بنفسه وزودهم بسلطات قيادة البشر؛ لأن الأنبياء بحسب النظرة الإسلامية قد اصطفاهم الله وأرسلهم لإقامة الحق وإزالة الظلم بخلاف الحكام الذين اغتصبوا الحكم لتثبيت ملكهم (٢٥). وانسجاما

مع مرتكزاته رد نظريتي العقد الاجتماعي التي قال بها "روسو"؛ لأنها تلغي الضرورة النبوية للدولة، ونظرية تطور الدولة عن العائلة بسبب ماديتها التاريخية ومفاهيمها الماركسية المشددة على وظيفة الدولة كسلطة طبقية^(٢٦).

المبحث الأول: (معالم وشرائط الدولة في التاريخ الإسلامي):

المطلب الأول: الدولة في ظل النبوة:

لعل من نافلة القول ان الإسلام قد أعطى للإنسانية قاعدة لتجديد الحياة الحضارية بمواجهته لعصية السلطة الدينية السابقة عليه أو السلطة العرفية ممثلة باليهودية والمسيحية، محولا الدين من وسيلة تقييد للشعوب ومصدر للقهر والقوة في دول الديانات السابقة إلى مصدر للقيم التي تستلهمها كجماعة " أي قوة أخلاقية ومعنوية وروحية مجسدة في تضامن وتآلف وتراحم ذاتي وأخوة طوعية تتجاوز الدولة وهو ما نسميه اليوم بالمجتمع المدني" (٢٧).

وتعد فكرة الجماعة المرتكز الأساس الذي استند عليه الإسلام في بناء المجتمع الجديد، فلم ينظر إلى فكرة الجماعة بوصفها حشداً من الأفراد والقبائل والأسر، وإنما هي تأسيس لمبدأ التواصل الروحي وبناء مفهوم الأخلاقية كمحور للاجتماع البشري، والتي استندت بدورها على رؤية الله

كسلطة عليا ومطلقة، ومن ثم حرمان حكومات القوة والتسلط إلى الأبد من إمكانية بناء البشرية، ولذا حول مركز الاستقطاب الجماعي من الدولة إلى الجماعة والفكرة والعقيدة، فقد قال تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} (٢٨).

لقد أصبح الدين المؤسس للاجتماع السياسي من خلال الاشتراك في العقيدة والخضوع لله والقيم السماوية، بدلا من الخضوع للدولة والمشاركة في عبادة الملك والسلطة، فنقل مركز الثقل في السياسة من الدولة إلى المجتمع واضعا المجتمع أمام حرية مسؤولية مستقلة عن السلطان، لكنها خاضعة لسلطة معنوية أمام الله تعالى، فقال النبي (ص): {كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته} (٢٩).

فالإسلام في منظومته المعرفية لم يعط للدولة وجوداً متميزاً كما هو حال الديانات الأخرى ، فلم يعد القرآن المسلمين بدولة ولكنه وعدهم بالجنة والرضا الإلهي، ويظهر ذلك من خلال قوله: { إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي الثَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ

أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} (٣٠)، ولم يطلب منهم ان يحكموا الآخرين بانتزاع أراضيهم كما في العهد القديم لشعب كنعان، ولكنه طلب تبليغ الرسالة ومخافة الله والعدل والإحسان فقال الله: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} (٣١).

ولم يدعهم الله إلى تعلم إقامة الدول والسلطات، وإنما دعاهم إلى مبادئ الحياة والتعاون المادي والأخوة العقيدية، وهذه كلها سوف تمكنهم من وراثة الأرض، أي إنشاء الحضارة، حتى تخضع الدول لإرادتهم، فيكون الدين تكريماً لهذه الأمة ليتجاوز تكريم سلطة الملك؛ لأنه يمثل مصدراً لتكوين الدول والإمارات جميعاً، ويحفظ الأمة كذلك من الانغلاق على دولة مقيدة بحدود وأقاليم، فرسالة الإسلام اكبر من ان تحد ببناء الدولة بكثير؛ لأنها حملت المؤمنين إيصال كلمة الحق إلى كل أصقاع الأرض ونشر العدل في كل مكان فقال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (٣٢). وخلاصة القول ان الدين مثل منهج الهداية العقيدية التي اختارها الله للمسلمين مقابل منهج القهر السياسي، من خلال مفهوم الأمة الذي يغلب سلطان الدين على سلطان السياسة؛ لأن الاقتصار على دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده، لذلك نرى إن البنية التي ظهر بها التشكيل الإداري للدولة أشبه ما يكون ببنية دولة اتحادية، إذ اقر النبي (ص) على نواحي البلاد الأخرى - غير بلاد نجد والحجاز - وأقر بأمرائها ورؤسائها، بمجرد إعلان إسلامهم وقبولهم دفع الزكاة أو قبولهم الصلح ودفع الجزية.

المطلب الثاني: الدولة في ظل الخلافة الإسلامية:

تعد مرحلة الخلافة الراشدة من أهم المراحل التي أثرت في تشكل الدولة الإسلامية ونموها، ولعل البدايات الأولى لها قد استبطنت جل الوقائع التي ستغير التاريخ الإسلامي ومن ثم نظام الحكم فيه، فحين انقسم المسلمون إلى فريقين يؤمن أحدهما بالنص والآخر بالاجتهاد، اختلفت ظروف ومعطيات الحكم، إذ ابتعد عن طابعه الديني المحض ليتجه إلى محاولة إحداث تسويات داخلية بين متطلبات العقيدة وروح الدولة المتمثلة بالانتفاع مما أغدقته الفتوحات على المجتمع

الإسلامي الذي لما يزل مشدودا إلى عصبياته القبلية، إلى الحد الذي جعل الباحثين يرون في محدد القبيلة المحدد المنهجي المميز لدراسة هذه الحقبة، بعد ان كان محدد العقيدة هو المهيمن في مرحلة الدعوة المحمدية^(٣٣).

وقد ولد التباين بين مفهومي العقيدة والقبيلة أزمة سياسية جديدة - فضلا عن الأزمة الروحية- أثرت في زحزحة السيطرة المطلقة للدين، وتبلورت على ضوء ذلك قيم سياسية لرعاية المصالح الدنيوية الجديدة، واتضح هذا الأمر من خلال معالجة الصحابة في سقيفة بني ساعدة لمسألة الخلافة، حين غلبوا فيها منطق القبيلة السائد في وعيهم وأذهانهم على منطق العقيدة التي مثلها الإمام علي(ع)، وكانت الخشية من ان تبقى الخلافة في بني هاشم يتوارثونها أبا عن جد، فقد ذكر الطبري "ان عمر بن الخطاب اختلى بابن عباس يوما فقال له: أتدري ما منع قومك منكم؟ يكرهون ولايتكم لهم ...يكرهون ان تجتمع فيكم النبوة والخلافة"(٣٤).

ولعل هذا الأمر هو الذي يعلل لنا سبب إبعاد الإمام علي (ع) عن الخلافة واتخاذ موقف متشنج، إذ إن ما ذكرته لنا المصادر يدل على المفهوم الكيفي في اختيار الخليفة والمنصاع للمفهوم القبلي البعيد عن إجماع الأمة الذي احتج

به بعد ذلك، فكيف نفسر إرغام ستة من الصحابة مع بني هاشم على بيعة أبي بكر وجلهم من ذوي السابقة في الإسلام مثل العباس بن عبد المطلب والزيبر بن العوام والمقداد بن عمر وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، إذ تذهب الرواية إلى أن أبا بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب (فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنّها على من فيها فقيل له : يا أبا حفص :ان فيها فاطمة :فقال وإن ، فخرجوا فبايعوا إلا عليا ...ثم أرسل إليه أبو بكر ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر ومعه قوم ... فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له بايع، فقال: إن أنا لم افعل فمه ؟ قالوا: إذن والله الذي لا اله إلا هو نضرب عنقك. فلم يبايع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة)^(٣٥)، وهو ما أكدته أقوال الخليفة الأول يوم حل به الموت وعبر عن أول شيء ندم على فعله بقوله: " فليتني تركت بيت علي، وإن كان قد أعلن عليّ الحرب"^(٣٦)، وقوله: "وددت أني لم اكشف بيت فاطمة من شيء وإن كانوا قد غلقوه عليّ الحرب"^(٣٧).

وبما ان الدعوة المحمدية - كما تقدم - قد تجاوزت مفهوم القبيلة بمعناها الضيق وأحلت الأمة محلها كمشروع مستقبلي وواقع فعلي تم الشروع في بنائه

وأريد للإمام علي (ع) إكمال ذلك المشروع، إلا أن مفهوم القبيلة الذي كان سائدا استطاع أن يقف حائلا أمام تتميم بناء الأمة كمشروع إلهي، "فأصبح المجتمع الإسلامي دولة قريش بدون منازع"^(٣٨)، ومنها سوف تولد الدولة الإسلامية القائمة على أسس جديدة للقيم الدنيوية وتركزت في القيم العصبية للاستقرارية العربية، أي عصبية السلطة التي ركزها الخليفة الثالث بيد الأمويين ليتجذر الانقسام ويتفاقم بين أصحاب مشروع الدولة "القبيلة" وبين أصحاب مشروع الأمة.

المطلب الثالث: الدولة في الملك العضوض:

مثل مقتل عثمان فاتحة لهيمنة محدد منهجي جديد تعاون مع القبيلة في توجيه وعي الشعوب الإسلامية، وتمثل بما عرف بالغنيمة أو تقديم المصالح الدنيوية على المصالح الإسلامية العامة، وهو ما عرف تاريخيا بالصراع بين الإمام علي "ع" ومعاوية، والذي انتهى بزوال الخلافة الدينية وقيام دولة الملك الطبيعي.

ولعل القراءة الواعية للحوادث التاريخية تضعنا أمام أسئلة محيرة تتمثل بالكيفية التي انتصر فيها معاوية على مشروع الأمة، وكيف استطاع أن يجند الجيوش في مواجهة خليفة المسلمين ومرجع الأمة ومركز قيادتها المعنوية والعلمية وممثل جوهر الممارسة النبوية؟. إن استثمار معاوية

بدهائه لغلبة القيم القبلية ومراعاة المصالح الكبيرة التي أصبحت تشكل جزءا رئيسا من وجود كل شخص، أفضى إلى تغييب منطق الدعوة والرسالة الذي لما يزل فتيا في المجتمع بسبب حقيقة التغيرات الكبرى والثورات الشاملة التي لا يمكن لها أن تتجذر في حقبة زمنية قليلة نسبيا من تاريخ الأمم والشعوب، ويتضح ذلك من قوله تعالى: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}^(٣٩)، من هنا استولت مفاهيم السلطة والسلطنة على وعي المسلمين، وأجبرهم معاوية على التخلي عن روح الثورة والدعوة "الأمة" كشرط رئيس للاحتفاظ بالدولة.

يتضح مما تقدم أن ما عرف تاريخيا بالدولة الإسلامية قد تشكل من إعادة ترتيب لانساق القيم الحضارية، التي أخضعت الدين والعقيدة لمنطق الدولة والسياسة وتوظيفه فيها، ومثل هذا الأمر نقطة الافتراق الجوهرية بين الخلافة كوراثة للنبوة وبين الملك العضوض الذي احتفظ بلقب الخلافة سوريا لأنه أقام دولته وسلطته في ظل شرعية الإسلام السوري، لتتشأ السياسة بمعناها الحرفي، ولتشكل هذه الدولة فيما بعد انموذجا ومعيارا لكل أنماط الدول الإسلامية ذات الخلافة السورية أو السلطانية التي أقصت الإسلام كرسالة وغاية

وهدف، فحولت الدين إلى "نوع من الحزبية المرتبطة بالدولة، فنشأ على هذا الأساس حزب السنة الأغلبية، وتحولت الشيعة العلوية نفسها في مقابلها إلى حزب معارض"^(٤٠). لذلك اتسمت العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي بطابع التعايش لا الاندماج، مما أدى إلى تشنج العلاقة بينهما وخضوع الدين للدولة لينكفئ بعد ذلك وينحسر دوره في تشكيل الجماعة المنتظمة في منظومة دينية، هدفها خلق تيارات من الوعي الإسلامي تتقوم على أساسه شبكات التواصل والتبادل والتعايش، ومراعاة المصالح، حتى أصبح المجتمع الإسلامي المدني نقيضاً للمجتمع السياسي، ففي حين احتفظ الدين بصلاحيات النظر العقلي والتربوي والأخلاقي والقانوني، تحولت الدولة في ظل الملك العضوض إلى مقر القوة القسرية والقهر والغلبة واسهم فقهاء السنة والجماعة في ربط الشرعية القانونية بالولاية السياسية من خلال عدم اشتراط القيادة السياسية على الولاية الدينية والروحية، التي مصدرها العلم الديني وحده، واستحدثت شرائط للإمامة تفصل على وفق مقاسات الخليفة أو السلطان الذي يدجن الواقع الفقهي في عهده، حتى عد الفقهاء أكثر ذرائعية في موقفهم العام من الحكام ذرائعية ومسايرتهم لهم من باقى أبناء المجتمع. وهكذا

يبدو ان تاريخ الحكم في الدولة الإسلامية قد مر في تراتبية التراجع من انموذج العدل الإلهي المتمثل بالنبوة إلى انموذج الملك العضوض وصولاً إلى سلطنة الاستيلاء، ومع إخفاق الدولة الإسلامية التاريخي ظل موقف أئمة أهل البيت "ع" في استمرارية تكوين الجماعة الإسلامية وتحديد هويتها بالإخوة في العقيدة لتكون المحول الداخلي في العلاقات القائمة على فكرة الإخوة والتواصل في الله الممهد لاجتماع مدني تاريخي تولدت عنه الأمة الإسلامية في بداياتها وأنتج اشكال التضامن المدني والتكافل الاجتماعي والعدل المجتمعي.

وعلى هذه القاعدة "الإخوة في العقيدة" انبثت الرؤية الإسلامية ورؤية الأئمة عليهم السلام من دون ان تتعارض مع مفهوم الدولة ، إذ ان مفهومها بقي في إطار المسكوت عنه، إذ تعامل الأئمة"ع"مع موضوع السلطة السياسية وسيادة الدولة عليها من منظورين:

الأول: النظر إلى حالة تطابق مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في مصداق خارجي واحد مثلما حدث في زمن الرسول "ص" حينما كانت الأمة كلها في دولة واحدة لا يمكن وضع حدود جغرافية لها لاتساعها المستمر، ويضمن هذا الاتساع قيام تشكلات إدارية تتصاع بمجملها لدستور الأمة

ومنه تستمد شرعية السلطة، بما يشابه الدولة الفدرالية في مفهومها المعاصر.

الثاني: النظر إلى حالة تمايز مفهوم الأمة عن مفهوم الدولة، ففي هذه الحالة وضع الأئمة "ع" هدفا أوليا في وجوب توحيد بلاد الإسلام ورفع الحدود الجغرافية تطبيقا للأمة الواحدة في قوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} (٤١)، ولمبدأ الإخوة الإسلامية عملا بقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (٤٢) إلا أنه مادام تحقق هذا الأمر متعذرا لذا سكت الأئمة عن وجود الدول المتعددة في الأمة الإسلامية من باب "لا يسقط الميسور بالمعسور" (٤٣) وعليه فإن الاعتراف بالدول المتعددة جاء بسبب وجود المانع لا المقتضي، بما يدل على أن السمة الرئيسية لتشكيل الحكم في الإسلام يقوم على مبدأ العالمية والتضامن والتماهي الجماعي في العقيدة، مع الاحتفاظ بقيمة الحرية بوصفها غاية الجميع. فقد روى المفيد عن أحدهما "ع" أنه قال: (الدين والسلطان أخوان توأمان لا بد لكل واحد منهما من صاحبه، والدين أس، والسلطان حارس، وما لا أس له منهدم، وما لا حارس له ضائع) (٤٤).

وعن الإمام الصادق "ع" (وجه الحلال من الولاية ولاية الوالي الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته وولاية ولاته وولاة ولاته، بجهة ما

أمر الله به الوالي العادل بلا زيادة فيما أنزل الله به ولا نقصان منه، ولا تحريف لقوله، ولا تعد لأمره إلى غيره، فإذا صار الوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له، والعمل معه ومعاونته في ولايته وتقويته حلال محلل، وحلال الكسب معهم وذلك أن في ولاية والي العدل وولايته إحياء كل حق وكل عدل، وإماتة كل ظلم وجور وفساد، فذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له ولايته ساعيا إلى طاعة الله مقويا لدينه) (٤٥).

المبحث الثاني: (الدولة في منظور الفقه السني):

أصبحت التجربة التاريخية هي المعيار الرئيس الذي يقاس عليه نظام الحكم في الإسلام، والقاعدة الكلية التي تبرهن على شرعية الحكومات الآتية، فلم تستطع المنظومة الفقهية الإسلامية تقديم دليل دستوري أو معتبر تركز إليه النفس حتى يرسم شكل الدولة سوى الحدث الرئيس الذي أعقب انتقال النبي (ص) إلى رفيقه الأعلى والذي مثلته سقيفة بني ساعدة حين انقلبت على الدستور والدولة بإبعادها أهل بيت النبوة، وبقيت تنجح إلى هذه التجربة لاغيةً النقل المهم الذي احتج بالنص القطعي، من دون تحليل أو مناقشة له، بل أنها غلبت سلوك من وقفوا حائلا أمام تسديد استمرار دولة النبي "ص". وتدرجا مع زاوية النظر هذه وعلى ضوء الرؤية التي شكلت الدول

الإسلامية أو الدول المستبدة فيما بعد سنعرض لبعض نظريات فقهاء السنة في الدولة قديما وحديثا، وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: نظرية ابن خلدون:

عدّ ابن خلدون المولود في تونس سنة (١٣٣٢م) والمتوفى في (١٤٠٦م) من أول المنظرين الإسلاميين في نظرية الدولة، فقد نال اهتماما كبيرا من الباحثين والدارسين لما أسهم في مشروعه الذي حاول فيه فهم المجتمع البشري من خلال نظريته الشهيرة التي عرضها في مقدمته الشهيرة "مقدمة ابن خلدون". إذ عرض لدراسة تتطبق فيها فكرة التاريخ الجديد على المجتمعات البشرية، وفيها تناول مفهوم الدولة، على أساس تحديد النموذج الذي طبق عليه قوانينه وآراءه، وهو الدولة الإسلامية، وتطبيقه استمد من تجربته العملية في الحياة وتدرجه في المناصب

السياسية، التي أثرت عليه بصورة مباشرة في أفكاره السياسية، فقد وضع خطة جديدة يمكن تطبيقها في مجتمع ما، وقال لا بد من وجود شعب، ولا بد ان يعيش على ارض، ولكي تظل العلاقة قائمة بين الشعب أو أي مجموعة بشرية لا بد ان ينظمها حاكم، وأنواع الحاكم تدرجت من حاكم بسيط "شيخ قبيلة" إلى حاكم مطلق، يستخدم كل الوسائل التي هيأها له المجتمع

البشري، أو هذا العمران وإذا أصبح حاكما مطلقا استطاع ان يؤسس دولة، فإنْ أسس الدولة طبق عليها نظريته.

وللدولة عند ابن خلدون أربعة أجيال أسرية هي^(٤٦):

- مرحلة البداية والتأسيس
- مرحلة توطيد الحاكم نفوذه إلى أن يصبح حاكماً مطلقاً
- مرحلة إبعاد نفسه عن عصبيته
- مرحلة اعتماده على المرتزقة في الدفاع عن الدولة.

وكما مر بنا أن ابن خلدون عرف الدولة بأنها " كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضاً وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها"^(٤٧)، ومفاد قانون السببية عنده ان الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية خاضعة للحتمية، وليست بفعل المصادفة وذلك لارتباط الأسباب بالمسببات. ويرى أن الدولة تشكل على أساسين:

الأول: الشوكة والعصية المعبر عنه بالجند.
والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال.

ويحدد ابن خلدون أنظمة الحكم بثلاثة أشكال:

ولم ينظر ابن خلدون إلى عناصر إشكاليات الدولة بوصفها جهازا أو مؤسسة تمثل مختلف المجتمعات، بل ان نظريته قد صيغت من خلال عصبية التي غلبت مفهوم الاستبداد والعنف على جل أطوار الدولة، من استبداد القبيلة الواحدة إلى الاستبداد الشخصي بالسلطة، وصولا إلى استبداد الموالى وغيرهم، مؤكدا المركزية الشديدة في تسيير أمور الدولة التي تبعد مفاهيم "الشورى" و "أهل الحل والعقد" ومشاركة الفقهاء في صياغة مشروع الدولة، بدعوى " ان الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره ،فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها ،اللهم إلا شورى فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة،وأما شوره في السياسة فهو بعيدٌ عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء" (٥٠).

ولعل النص السابق يؤكد ما ذهبنا إليه من ان ابن خلدون قد استنسخ واقع الدولة الإسلامية المتحقق لا المطلوب تحقيقه، إذ ظل متأرجحا بين الوصف الديني الصرف لأهل الشورى والحل والعقد وإبعادهم عن الامتياز السياسي، وبين

- حكم يستند إلى شرع الله "الخلافة"
- حكم يستند إلى شرع الله "الخلافة"
- سياسة عقلية وهي تضطلع بمصالح الدنيا فقط.

• سياسة مدنية، وهي مثالية مقترحة، مثل المدن الفاضلة عند الفلاسفة وهي بعيدة الوقوع. ويقرر ابن خلدون في صراحة كاملة أن الحكومة التي يجب أن تسوس شؤون مجتمع العمران هي الحكومة الإسلامية؛ لما فيها من حفاظ على مصالح الناس في دنياهم وسلامة مصيرهم في آخرتهم. واستدل لذلك بقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ} (٤٨)، ويقول تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (٤٩)، فالله جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم، وبذلك يتفق مع الماوردي في توصيف الخلافة بأنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

ويلحظ على نظرية ابن خلدون أنها قد اتخذت من التجربة الحضارية للدولة العربية الإسلامية مرجعا رئيسا لتوصيفه صورة الدولة واتجهت إلى بيان الأسباب والعوامل المهيمنة على امتداد الدولة في الزمان والمكان، من دون الاهتمام بالتشريع لهذه الظاهرة أو إعطائها مسوغا شرعيا، وإنما اعتمدت على الوقائع التاريخية التي أطرت الدور المهيمن للدولة في المجتمع العربي الإسلامي.

رفضه للدولة المدنية و"المدينة الفاضلة" التي قال بها أفلاطون وأرسطو والفارابي؛ لأنه رأى فيهما إبعادا للدولة عن مجالها السياسي الممكن تاريخيا واجتماعيا؛ واعتماد أي منهما يفضي إلى "اللدولة" في نظره، وهو فهم خاطئ للسياسة، لأنه فهم نابع عما ترسخ من مضامين واتجاهات صاغت الرؤية المعرفية لابن خلدون، ولم تسمح له باستيعاب جوانب أخرى غير المتحققة في الواقع الفعلي.

المطلب الثاني: الماوردي في الأحكام السلطانية:
لعل من نافلة القول أن مسألة الحكم في الإسلام
مسألة خلافية أثارت جدلا بين المسلمين، ففي
حين نظر أهل السنة إليها بوصفها مسألة
اجتهادية بحسب مصلحة الدولة، نظر الشيعة
إليها من زاوية سيادة النص، وتحدت بهاتين
النظرتين الصياغة العامة لمسألة الحكم وشكل
الدولة.

فاحتكم أهل السنة تبعاً لذلك إلى تاريخ الخلفاء الراشدين ليستدلوا بإجماع الصحابة ويعدوه من المصادر الشرعية لإثبات شرعية الخلفاء ومن جاء بعدهم من الملوك والخلفاء. واختار الماوردي اعتماداً على هذه الرؤية وعلى المجاورة الوهمية للفقهاء الاستدلاليين، جزئية من الفقه الإسلامي تتمثل بفقه الدولة وعد الإمامة أصلاً لا فرعاً، مخالفاً

بذلك ما ذهب إليه اغلب فقهاء السنة، ولذا وجب عنده تقديم حكم الإمامة على كل الأحكام السلطانية، وجمع في هذا الوصف الجانب الديني المتمثل بـ "خلافة النبوة في حراسة الدين" والجانب المدني المتمثل بـ "سياسة الدنيا" واستند على وجوبها بالإجماع، واعتمد في عرضه للمسائل على الحوادث التاريخية والوقائع المرتبطة بالخلفاء الراشدين بوصفها الحجة الدامغة التي يستند عليها، وتبين هذا الأمر بشكل جلي في فصله الأول المتعلق بـ "عقد الإمامة"، إذ أضحى فعل الخليفتين الأول والثاني المرجع الأساس له في كل تقريرات المسألة، فسحب ما كان في الماضي على حاضره بمعنى قياس الحاضر على الماضي^(٥١).

واستدل بالحديث المنقول عن أبي هريرة عن النبي (ص) {سيليكم بعدي ولالة فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا، فلكم وعليهم} (٥٢).

ويلحظ عليه التباين الواضح في منهجيته، إذ يقوي بعض مسائله بالأدلة المعتبرة . عند أهل السنة . من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء كما في الباب الرابع " تقليد الإمارة على الجهاد"، ويكثر من الشواهد الشعرية والوقائع التاريخية المعتمد

عليها أو المستشهد بها إلى العصر العباسي، فيبدأ بالعصر النبوي ثم الراشدي ثم الأموي فالعباسي، وقد اعتمد في أدلته على الانتقائية القائمة على التعصب المذهبي، فتجاهل النصوص المتعلقة ببيعة الإمام علي (ع) وبكونها تختلف عن بيعة الشيخين في علنيتهما وعدم اعتمادها على أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار كما اسماهم أو وصية السابق للاحق، بينما نجد ذكر الإمام علي (ع) في شواهد التاريخية فحسب، من دون اعتمادها كدليل، ولم يذكر موقفه (ع) يوم السقيفة، مع انه يمثل مفترقا مهما في طبيعة الحكم الإسلامي، وطريقة تعامل الخليفة الأول وأصحابه مع الإمام وبني هاشم.

وبعد أن عرف الإمامة وفرغ من وجوبها بالواجب الكفائي على فريقين أحدهما أهل الاختيار والثاني أهل الإمامة وما عداها من الأمة ليس عليه حرج أو إثم لو لم يقم أحد من الأمة ليكون إماما، حدد الفريقين اللذين يقع عليهما الفرض وهما (أهل الاختيار، وأهل الإمامة) وذكر الشروط المعتمدة في كل منهما.

وانعقاد الإمامة عنده يتحقق بوجهين^(٥٣):

أحدهما اختيار أهل الحل والعقد، والثاني عهد الأمام السابق للاحق، أما الأول فيذكر اختلاف العلماء في عدد من تتعقد به الإمامة على مذاهب شتى، وهي الطائفة التي تقول إنها تتعقد

بجمهور أهل والحل والعقد من كل بلد، لكن الماوردي يرفض هذا المذهب ويقول انه مدفوع ببيعة أبي بكر باختيار من حضرها وعدم اعتبار الغائب، ثم يذكر المذهب الثاني الذي يقول إن أقل ما تتعقد فيه الإمامة خمسة ويستدل له ببيعة أبي بكر التي انعقدت بخمسة وشورى عمر الذي جعلها في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة ويقول إن هذا هو قول أكثر "الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة"، ثم ذكر مذهباً ثالثاً من علماء الكوفة وقال إنها تتعقد بثلاثة، ومذهباً رابعاً أنها تتعقد برابع يوم قال العباس لعلي (ع) (امدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله (ص) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان)^(٥٤).

ولم يعلل لنا الماوردي ما ذكرته المصادر التاريخية المهمة وفي مقدمتها تاريخ الطبري^(٥٥) وابن قتيبة في الإمامة والسياسة^(٥٦) ما نصه "قال عمر بن الخطاب في وصيته فان لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس". إذ اقترح عمر على الناس ستة مرشحين سمووا منذ ذلك الوقت بـ "أهل الشورى" كفهم بانتخاب واحد منهم خليفة، وكان هؤلاء الستة هم "الممثلون للرأي العام" وفي نفس الوقت يشكلون كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام، ولقد كانوا جميعاً من المبشرين بالجنة

،ذلك إن هؤلاء الستة اجتمعوا واختلفوا وكان عمر قد حدد لهم أجلا لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تخضع الأقلية لحكم الأغلبية لزوماً وأوصاهم: إن اتفق خمسة ورفض واحد وأبى الانصياع للأغلبية فاقتلوه، وكذلك إن اتفق أربعة ورفض اثنان يقتل الاثنان أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت ابنه عبد الله يرجح إحدى الكفتين^(٥٧). ولعل إغفال الماوردي لهذه الحادثة يؤشر لنا عدم دقته في العرض والتحليل، إذ يفقر بحثه إلى التنظيم المنهجي والرؤية البحثية المنضبطة، ويؤكد إن آراءه وآراء غيره من الفقهاء لا تعدو أن تكون مجرد آراء سياسية، أملت لها ظروف الحكم آنذاك، فكتاب الماوردي تحدد في شقه الأول بعرض الوظائف الحكومية من وزارة وإمارة على الأقاليم، واستند في عرضه هذا على وصف الواقع الموجود في عصره، أما الشق الثاني من كتابه فقد عرض فيه لولاية القضاء والمظالم والولاية العامة مستدلاً بما جرى العمل به في زمن الصحابة، ولذا فإن مشروع الماوردي السياسي المدعى قد تمثل في الباب الأول الذي اسماء بـ "عقد الإمامة" وهو بمجمله إعادة صياغة فقهية لآراء الأشاعرة لاسيما الباقلاني والبغدادى في إثبات إمامة أبي بكر

وعمر وعثمان، ردا على نظرية النص التي قال بها الشيعة، والصياغة الفقهية هي التي أكتسبت الكتاب طابع التشريع لاسيما فيما يتعلق بصفات الإمام الواجب توافرها والتي افرد لها مباحث خاصة لأنها تشترع لما يجب ان يكون عليه الحاكم. أما تشريع شكل الحكم ونوعه فقد جند الماوردي جهده في تسويغ ما حدث بعد وفاة النبي (ص) ،ويتضح هذا الأمر في تسويغه العمل بمبدأ الاختيار للإمام(ع) على الرغم من ان هذا المبدأ قد الغي من أبي بكر ومعاوية حين سن ولاية العهد، إلا ان الماوردي يأتي به لا بوصفه أصلا في الماضي أو الحاضر وإنما بالضد من قول الشيعة بالنص^(٥٨). ويكشف العرض السابق لرؤية الماوردي أن المسألة الوحيدة التي اكتسبت طابعا فقهيا تشريعيها هي الشروط الواجب توافرها في الإمام والتي انتهت في عصر الماوردي نفسه والعصور التي تلتها، فضلا عن عدم تحققها في الأزمنة السابقة عليه، بما يدل على ان النظر الفقهي السني لمفهوم الدولة وشكل الحكم فيها كان خاضعا لأهواء الحكام ومتطلبات التسويغ التي تلغي شرط العدالة والعلم، وتعطي المشروعية للدولة القائمة على التسلط والقوة والاستبداد، ولذا أورد أبو يعلى الفراء هذا القول منكئا على احمد بن حنبل فيقول: "وقد

روى عن الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال...ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين .. فان كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذلك لنفسه^(٥٩). ويقرر الغزالي الأمر نفسه حين يقول "فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام"^(٦٠)، ويمضي ابن تيمية ليؤكد المعنى ذاته حين يشرع لأهل السنة شكل الإمامة فيقول: "الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصودُ الإمامة .. فالإمامة ملك وسلطان"^(٦١). وهكذا قد أسقط فقهاء السنة كل الشروط التي توجب إمامة الحاكم العادل، وانتهت تكييفاتهم إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع وتسويغها لتصبح مقولتهم المشهورة "من اشتدت وطأته وجبت طاعته" دستوراً لدولة الذي أنبنى عليه فقه الدولة الإسلامية.

المطلب الثالث: نظرية فقهاء السنة المعاصرين: "حسن البناء وسيد قطب أنموذجاً":

ارتبطت النظرية الفقهية المعاصرة في جانبها السني بالمحاولات التي سبقتها تاريخياً؛ لتؤسس وعي الفقهاء المحدثين، وتحدد أنماط نظريتهم في

فقه الدولة وطبيعة تشكلها، ونمت نظرياتهم في أحضان الفكر الأصولي المعاصر الذي وظف جل إمكاناته المعرفية لصياغة مشروع الدولة، معتمدا الرؤية السلفية الإسلامية، وإن كانت لا تخضع إلى إجماع المسلمين، فإنها ليست بنظرية إسلامية عامة، وإنما مثلت آراء بعض الفقهاء المحدثين، وسنعرض لمشروع حسن البناء وسيد قطب وعلى النحو الآتي:

١- حسن البناء:

تمثل الدولة عند البناء النظام الاجتماعي، الذي تحرسه سلطة سياسية، تؤمن بوحدة التعاليم الإسلامية في ظل خلافة ترتبط اجتماعيا وسياسيا بالدولة التي تطبق نظام الشريعة في المجتمع الإسلامي، أو الأمة الإسلامية بدويلاتها المتعددة، مما يؤثر إلى المزج الكامل في رؤية البناء بين مفهومي الأمة والدولة، التي تعني انتظام الأمة بسلطة إسلامية يتحدد فيها القرآن دستورا للدولة ويمثل القانون الرئيس لها، إذ يجب "أن تستمد مواد دستورها العام من أحكام القرآن الكريم، وإن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة، وكل مادة لا يسيغها الإسلام ولا تجيزها أحكامه يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة"^(٦٢). ولأن الدولة في فكر

البنا تماثل الأمة فانه اشترط ضرورة وجود خليفة للمسلمين وسعى لإعادة سلطة الخلافة بعد ان ألغيت بفعل التغيرات التاريخية، إلا انه أدرك أن الوصول إلى الخلافة يتطلب إنشاء امة إسلامية تتدرج أولاً في إحداث التعاون الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين الشعوب الإسلامية، ومن ثم يتم عقد التحالفات والمعاهدات فيما بينها، حتى إذا تشكلت عصابة الأمم الإسلامية يتم الاتفاق على الإمام الحاكم لها، ومادام الوصول إلى هذه النقطة يتطلب وقتاً طويلاً والحديث عنها لا يتعدى التنظير للخلافة القادمة فقد أثر البنا إيجاد حلول وقتية لمعالجة مشكلات الحكم في البلاد الإسلامية، لاسيما في مصر حيث تزعم فيها جماعة " الأخوان المسلمين".

وهو في مقارنته هذه لم يعتمد النظرة الإسلامية اعتمادا كلياً كما في نظريته، وإنما قارب زاوية النظر الوضعية من خلال اعتقاده بعدم وجود تعارض بين النظام النيابي المأخوذ من الغرب وبين الإسلام، شريطة استخلاص دعائم هذا النظام من مرتكزات الدين الإسلامي، لاسيما وأنه يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد بالانتخابات الشعبية، فلم يشترط اخذ رأي أفراد الأمة بأكملهم بل اكتفى بأهل الحل والعقد. وعلى نهج الأصوليين يسير البنا في تحديد أهمية الحكومة

في حياة المجتمعات انطلاقاً من حرص الإسلام على تنظيم حياة الناس، واستدل على وجوب وجود إمام حاكم بحديث النبي "ص": {إذا دخل أحدكم بلداً وليس فيه سلطان فلا يقيم به} ^(٦٣)، وقوله (ص) {وإذا كنتم ثلاثة فأمرُوا عليكم رجلاً} ^(٦٤)، ليصل من خلال هذين الحديثين إلى تأصيل وجود الحكومة في المجتمع ويستتبط من سيرة الخلفاء الراشدين مسؤوليات الحاكم الإسلامي والتي حددها بثلاث نقاط ^(٦٥):

١. ان مسؤولية الحاكم أمام الله مثلما هي أمام الناس، ويستدل لها بالحديث النبوي {كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته} ^(٦٦)، وكذلك بسيرة ومقولات أبي بكر، إذ ادعى البنا ان الخليفة الأول أرسى دعائم العلاقة التعاقدية بين العبد والله ووضع أسس نظرية العقد الاجتماعي.

٢. وحدة الأمة الإسلامية والتعالى على النزاعات وتجاوز المذاهبات المتعددة من خلال تبني الحاكم للمشتركات وإيمانه بأن الخلاف في الفروع لا يوجب بغضا أو عداوة.

٣. احترام إرادة الأمة الإسلامية باعتماد الحاكم لمبدأ الشورى عملاً بقوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} (٦٧) و {وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ} (٦٨) ويستدل كذلك بالشواهد التاريخية لسيرة الخلفاء الراشدين لاسيما الخليفة الأول، إذ يستدل على احترامه

لإرادة الناس بقوله "إذا رأيتُموني على حق فأعينوني، وإن رأيتُموني على باطل فسدّدوني أو قوّموني" (٦٩).

ويلحظ مما تقدم ان نظرية البنا في طبيعة الحكم الإسلامي يشوبها الخلط الكبير والواضح بين المفاهيم الماضية والمتمثلة بإحياء الخلافة وبين ترقيعيته في اعتماد النظام النيابي بصيغته الغربية، إذ سكت عن توزيع المسؤوليات في الحكومة الإسلامية، والذي يفترق تماما عن توزيعها في النظام النيابي ودور الحاكم والوزراء والنواب، فضلا عن ان الشواهد التي يستدل بها غالبا ما تكون غريبة عن المقام، مثل استدلاله بقول الرسول "ص" {كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته} (٧٠)، فان ذلك لا يؤدي إلى وجوب تنصيب إمام، واستدلاله بأيّتي الشورى المتقدمتين، إذ أنهما لمخاطبة النبي "ص" وذلك للاستئناس من دون الإلزام بالأخذ به.

٢- سيد قطب:

اطلق سيد قطب في تحديده لمفهوم الدولة من منهجه الاعتقادي في إعادة بعث الإسلام في المجتمع والأمة، فالدولة عنده هي الجماعة الساعية إلى تطبيق الإسلام وإخضاع الحياة للعقيدة الإسلامية، ودستور الدولة المسلمة في نظره هو القرآن الكريم، فيقول: "الدولة في الإسلام ليست سوى إفرار طبيعي للجماعة وخصائصها

الذاتية، والجماعة تتضمن الدولة وتنهض وإياها لتحقيق المنهج الإسلامي وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية" (٧١).

ويتبين أن سيد قطب يلغي الحدود بين الأمة والدولة، فالأمة لديه لا تنشأ إلا برابطة العقيدة، إذ مهما تعددت المشتركات من ارض وجنس ولغة ونسب ومصالح مادية فإنها لا تكفي لتكوين أمة إسلامية؛ لقوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} (٧٢)، وعلى هذا المنحى يشرح الآية الكريمة المتقدمة بقوله: "ان هذه أمتكم امة الأنبياء، امة واحدة تدين بعقيدة واحدة وتنهج نهجا واحدا هو الاتجاه إلى الله دون سواه، امة واحدة في الأرض ورب واحد في السماء لا اله غيره ولا معبود إلا إياه، امة واحدة وفقا لسنة واحدة، تشهد بالإرادة الواحدة في الأرض والسماء" (٧٣).

إذن الأمة -على ضوء شرح الآية- لا تستقل بذاتها لتكون من أشكال النظام الاجتماعي الخاضع للقوانين الطبيعية، بل الله هو الذي انشأ العقيدة وهو الذي انشأ الأمة، لتنبثق من هذه الزاوية نظريته في طبيعة الحكم في الدولة الإسلامية والقائمة على أساس الإقرار بالحاكمة لله وحده، والتي تمثل ركيزة رئيسة في المنظومة الفكرية لسيد قطب، إذ عدها أصلا في الإسلام لتنبثق كل تنظيماته وتشريعاته من هذا الأصل

الكبير^(٧٤)، فتفيد الحاكمية على وفق هذا التوصيف معنى التشريع وممارسة السلطة اللتين تستمدان مشروعيتهما من حاكمية الله الممثلة في القرآن الكريم والمبلغة بوساطة الوحي.

وقد تصور سيد قطب ان تحقق مفهوم الحاكمية في الواقع الإسلامي سيفضي بلا شك إلى قواعد الحكم الأخرى التي سنوجزها على النحو الآتي:

١. عدل الحكام: فالحكام مكلفون تكليفا إلهيا بإقامة العدل في الحكم؛ لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} (٧٥) وقوله: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} (٧٦)، موظفا الحاكمية في وجوب ان يكون العدل إسلاميا على منهج الله وتعاليمه من دون التفريق بين البشر بسبب الاختلافات البشرية من جنس ولون، بحسبان ان "الأمة المسلمة قيّمة على الحكم بين الناس بالعدل" (٧٧)، ويستدل كذلك بالروايات فينقل حديثا منسوبا إلى النبي "ص" {إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم مجلسا: إمام عادل، وإن ابغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدّهم عذابا إمام جائر} (٧٨) ليخلص إلى تحقق هذه القاعدة في الإسلام بخلاف الأنظمة الوضعية الأخرى.

٢. طاعة المحكومين للحكام :تتقرر هذه القاعدة على أساس وجوب الطاعة والانصياع للقوانين والأحكام الصادرة من الحاكم على وفق استدلاله

من الآية الكريمة {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} (٧٩)، ويبين
قطب في تفسيره لهذه الآية تراتبية الطاعة
المتتملة باختصاص طاعة الله والرسول لفظاً،
ولكنه لا يجعله كذلك بالنسبة لطاعة ولي الأمر
لان طاعة الله والرسول أصلاً وطاعة أولي الأمر
تبعاً لذلك الأصل (٨٠)، ليتوصل عبر التفسير
اللعوي إلى ان الطاعة واجبة إذا التزم الحاكم
بحدود الشريعة، فهو لا يستمد سلطته مباشرة من
الله، وإنما هي مقيدة بتطبيق أحكام الله والإذعان
لحاكميته المطلقة.

٣. إقامة الشورى: تتسجم رؤى قطب في إلزامية الشورى وعدّها أصلاً في الإسلام مع آراء منظري الدولة في الفقه السني، بخلاف الفقه الشيعي الذي لا يعطيها تلك الأهمية، إلا أن قطب يؤكد على كون مبدأ الشورى ثابتاً وصوره متجددة، ومدعى ثبوته القرآن الكريم في آيتي الشورى {وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ} ^(٨١) و {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} ^(٨٢)، إذ يستخلص من هاتين الآيتين والوقائع التاريخية المرتبطة بنزولهما على النبي إلزام العمل بالشورى فيما لم يرد فيه وحى "فالشورى طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمّة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية، وهي من أَلْزَم صفات القيادة" ^(٨٣). أما طرق تحقيقها في

لبسط العدل، فعن الإمام أمير المؤمنين "ع"
(والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على
المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل، ضالا كان
أو مهتديا، مظلوما كان أو ظالما، حلال الدم أو
حرام الدم، ان لا يعملوا عملا ولا يحدثوا حدثا ولا
يقدموا يدا ولا رجلا ولا يبدؤوا بشيء قبل ان
يختاروا لأنفسهم إماما ورعا عارفا بالقضاء والسنة
يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من
الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم) (٨٦).

وعن الإمام الصادق "ع" انه قال: (لا يستغني
أهل كل بلد من ثلاثة يفرع إليه في أمر دنياه
وأخرتهم ، فان عدموا كانوا همجا، فقيه عالم ورع،
وأمر خير مطاع، وطبيب بصير ثقة)^(٨٧).

وعلى وفق هذه الرؤية أسس فقهاء الشيعة نظريتهم في الدولة، وسنعرض لملامحها عند ثلاثة من منظريها وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: نظرية الشيخ النائيني:

يُعدّ الشيخ النائيبي المنظر الرائد في الحركة
المشروطية أو الدستورية، لأن ما كتب قبل
رسالته "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" لا تعدو سوى
مقالات تتحدث عن الشورى والعدل، ولا تتوافر
على التفاصيل والأدلة التي من شأنها فتح أبواب
التنظير في الدولة مثلما صنع الشيخ النائيبي،
فبعد الرحمن الكواكبي (المتوفى ١٩٠٢م) كتب

جملة من المقالات انتقد فيها الاستبداديين ونشرتها الصحف المصرية بين (١٨٩٩م-١٩٠١م)، لكنه لم يتحدث عن الدستور الذي فصل فيه الشيخ وقومه بالأدلة بما أُتيح له من معرفة بمناهج وطرائق البحث العلمي والمعرفي ليحتكم إليه الرعية ولا يتجاوزہ الراعي.

انطلق الميرزا النائيني من الخطوة الأولى في بناء نظريته واستهلها من وجوب وضرورة السلطة السياسية، ولكن لابد ان تكون هذه السلطة منتخبة ولا يكون تصرفها في البلاد تصرفا مطلقا كمن يتصرف في ملكه الخاص؛ لأن هذا هو الاستبداد وصاحبها هو الحاكم المطلق الذي يتقمص هيمنة الله وجبروته، بل لابد ان تكون سلطته مشروطة أو دستورية ورئيسها هو الحارس، أو المسؤول العادل^(٨٨).

ومن المعلوم ان خير وسيلة لحفظ هذه الأمانة وحمايتها من الانزلاق إلى طريق الاستبداد هو العصمة العاصمة فحسب، ومع عدم الوصول إلى مقامها فالأمر ينحصر بالنظام الدستوري الذي يقومه دستور واف يضمن كيفية إقامة الوظائف ويبين درجة استيلاء السلطان وحرية أفراد الأمة وتشخيص الحقوق الكلية لجميع طبقاتها، وبكفي لمشروعية هذا النظام - وان كان غاصبا لمقام الإمام "ع" - عدم مخالفة فصوله

للقوانين الشرعية، وهذا الدستور لا بد له ان ينظم العلاقة بين الأمة والحاكم، بشرط المراقبة والمحاسبة، ولكن من دون إحداث فوضى في المحاسبة والمراقبة، وينظم ذلك من خلال هيئة مسددة من عقلاء الأمة وعلمائها، وهم مندوبو الأمة^(٨٩).

تحدث الشيخ النائيني عن لزوم حفظ السلطة الدستورية بكل وسيلة، وان كان المتصدي لها غاصبا، فإنه لم يغتصب سوى مقام الإمام، أما المستبد فقد اغتصب مقام الإمامة مرتين مرة من الإمام المعصوم ومرة من الأمة^(٩٠).

وبعد ان يحدد الشيخ جوانب العملية الدستورية يأتي على ذكر الوظائف السياسية اللازمة لعصر الغيبة، وفي مقدمتها الوظيفة الاقتصادية، ثم وظيفة حفظ النظام والأمن والدفاع، وإلى جانب هاتين الوظيفتين وظيفة العمران، ولا يمنع الدستور في حكومته المشروطة غير المسلمين من حق الانتخاب، وكذلك لا يقف حائلا أمام النساء من حق التصويت.

ويعزو الشيخ سبب تأخر الأمة وخضوعها للمستبد وتعرضها للمحن والمتاعب إلى الجهل الذي يعده منبعا لكل الشرور، وانه يولد الاستبداد الديني الذي هو خداع للأمة وذلك باستغلال جهلها، ويمثل معاوية في نظره مؤسسا ومبدعا للاستبداد الديني، بل انه يحمل الاستبداديين

مسؤولية جهل الأمة وبث الخلاف بين الملة، ومن هنا أطلق الشيخ على رسالته اسم: "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فلا خروج من هذا المأزق إلا بعلاج الجهل وشرح حقيقة الاستبداد^(٩١).

والخلاصة ان رسالة تنبيه الأمة هي أول عمل نظري وفكري معمق في الحياة الدستورية، وفي تأهيل المجتمع لتقبل الديمقراطية، وقد قال عنها أستاذه الاخوند الخراساني: "حري ان تكون دراستها وتدريسها سبيلا إلى إدراك ان أصول المشروطية مستمدة من الشريعة الحقة"^(٩٢).

المطلب الثاني: نظرية السيد الخميني:

تستند عقيدة الشيعة في نظام الحكم على ركيزة دينية تتمثل بكون المقصود من أولي الأمر في الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٩٣)

هم الأئمة"ع"، فقد وردت من طرق الشيعة أخبار مستفيضة تدل على ان اولي الأمر هم الأئمة "ع"، فعن أبي جعفر "ع" قال: "إيانا عنى خاصة، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا"^(٩٤)، بخلاف نظرية السنة التي ترى ان "اولي الأمر" قد يعني حتى كبار الموظفين أو الإدارة الإسلامية ككل، وإلى ذلك يشير محمد عبده ان اولي الأمر هم "جماعة أهل الحل والعقد

من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة^(٩٥). فالاعتقاد بالإمام المعصوم يمثل ركنا خامسا في الإسلام إذ الشيعة الأمامية زادوا ركنا خامسا على الإسلام هو الاعتقاد بالإمامة التي هي منصب الهي كالنبوة^(٩٦)، وخضع الفكر الشيعي بأكمله لمعايير خط الإمامة ومواصفاتها بكونها حتمية تاريخية لا مفر من الانصياع لها وهي ضرورة واجبة، لأنها تكملة للوحي ولسنة النبي، فميراث الائمة يمكن الشيعة من رفض فكرة انقطاع الزمان الإلهي. ولا إشكال ان الائمة "ع" هم المستحقون للإمامة بعد النبي "ص"، وهم القدر المتيقن من "أولي الأمر" في الآية، ولكن من المحتمل ان يكون الحصر بهم حصرا إضافيا بالنسبة إلى حكام الجور المتصدين للحكومة في عصرهم "ع"، فتجوز توليتهم لشخص أو عنوان، ومضامين القرآن لا تنقيد بموارد النزول والمصاديق الخاصة، فلا ينحصر الأمر بالإمامة الكبرى فعمال الوالي أيضا تجب إطاعتهم^(٩٧)، فعن رسول الله "ص" {من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني}^(٩٨).

وتأسيسا على فكرة الإمامة نهض السيد الخميني

بمشروع نظرية "ولاية الفقيه" المطلقة ، من خلال تواصل مسألة الإمامة وربط زمانهم "ع" بالزمن المعاصر ، وقد استدلت لها بمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله "ع" (من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منا فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله) ^(٩٩). يقول السيد الخميني: "قول الإمام "ع" فليرضوا به حكما يكون تعيينا للحاكم في التنازع مطلقا.. وقوله "جعلته عليكم حاكما" أنه "ع" قد جعل الفقيه حاكما فيما هو من شؤون القضاء وما هو من شؤون الولاية، فالفقيه ولي الأمر في البابين، وحاكم في القسمين" ^(١٠٠).

ولما كانت الحكومة ضرورة في حياة البشر وإنها لا تختص بعصر دون عصر وإن العقلاء بفطرتهم يراعون في الحاكم العقل والعدل والأمانة والقدرة على التنفيذ والإجراء والعلم برموز السياسة والاعتقاد بالإسلام ومقرراته، وإذ ينطبق هذا العنوان على الائمة "ع"في عصر الظهور، فهو ينطبق على من تفقه في الكتاب والسنة، وليس معنى ولاية الفقيه الجامع للشرائط تصديه لجميع الأمور بنفسه، بل له ان يفوض كل أمر إلى أهله من الأشخاص أو المؤسسات مع رعاية القوة

والتخصص والأمانة فيهم، ويكون هو مشرفا وهاديا لهم^(١٠١).

وارتكزت نظريته على محورين:

الأول: الإسلام بوصفه نظاما اجتماعيا سياسيا متكاملًا.

الثاني: الثورة الكامنة في عقيدة الشيعة والتي تمظهرت في أهم محطاتها وهي ثورة الإمام الحسين "ع".

ومن خلال الاحتكام إلى النص الديني واعتماد مبادئ الربط بين زمن النص بالحاضر، تصدى السيد الخميني لترسيخ مفهوم عدم الفصل بين الدين والسياسة وعدم التوهم ان في الإسلام نقصا في هذا الميدان أو ذاك، فالإسلام ليس مجرد علاقة بين الفرد وربّه، وإنما "الآيات ذات العلاقة بشؤون المجتمع تزيد اضعافا مضاعفة عن الآيات ذات العلاقة بالعبادات خاصة"^(١٠٢).

ولذا تعين البحث في الأداة التنفيذية لتطبيق الشريعة الإسلامية، ولا معنى لشريعة تفتقر إلى تلك الأداة، وتتمثل عند السيد الخميني بالحكومة التي يستدل على ضرورتها بأدلة قطعية بنظره، تعضدها التجربة التاريخية للنبي "ص" والائمة "ع" من بعده؛ لأن رأس المجتمع يجب ان يكون سلطة فرد مرتبط بالمبدأ الإلهي، مصدر الوحي والإلهام والتشريع، ومن هذه المعطيات تتولد الاسئلة المحورية في فكر السيد الخميني حول

الضرورات الشرعية والعقلية والعملية لقيام الحكومة الإسلامية، إذ يقول: "هل ينبغي ان يخسر الإسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ وهل حدد الله عمر الشريعة بمئتي عام مثلا؟ وهل يستطيع مؤمن بالله واليوم الآخر ان يقول انه لا يجب الدفاع عن ثغور الوطن، أو انه جوز الامتناع عن دفع الزكاة والخمس وغيرهما، أو يقول بتعطيل القانون الجزائي العام في الإسلام"^(١٠٣). ومن خلال مصطلحي الولاية والفقهاء تتحد اطر نظرية الحكم وقيام الدولة "فالولاية تعني حكومة الناس وإدارة الدولة وتنفيذ أحكام الشرع"^(١٠٤)، وبهذا تتطابق الولاية على مستوى الوظيفة مع ولاية الائمة وان كانت تتميز عنها بالمنزلة، ويقود هذا التطابق إلى تحديد سلطة الفقيه التي هي سلطة إلهية كما هي سلطة النبي والإمام وهي سلطة "مأمور بها شرعا ويتعين على الفقهاء الاطلاع بها لأنها انصياح لأمر الله وأداء للوظيفة الشرعية الواجبة"^(١٠٥).

ومادامت السلطة غير مقيدة فإنها اشتملت على الحكومة وإدارة الدولة ورسم سياستها "فالفقهاء اليوم هم الحجة على الناس، كما كان الرسول "ص" حجة الله عليهم، وكل ما كان يناط بالنبي "ص" والائمة "ع" فقد أناطه الائمة بالفقهاء من بعدهم، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات"^(١٠٦). أما "الفقيه" فقد

حدد له السيد الخميني صفتين بارزتين استمدهما من صفات الحاكم الإسلامي وهما العلم بالقانون والعدالة التي هي خلاف الظلم، وعد هاتين الصفتين من الصفات المكتسبة التي تحظى بالإجماع الإسلامي، والقانون هنا هو تعاليم الإسلام وشروط إقامة أحكامه، بوصفه دستوراً للدولة الإسلامية، تعتمد الحكومة، متخلفة عن التشريع الوضعي؛ لأنها " تتبع قوانين الإسلام، وتستغنى عما سواه "(١٠٧).

ولا احد يقدر على الاضطلاع بهذه الوظيفة سوى المؤهلين لها، وهم الفقهاء العدول الذين عليهم "ان يتحینوا الفرص وينتھزوها من اجل تنظيم وتشكيل حكومة رشيدة يراد بها تنفيذ أمر الله" (١٠٨)؛ ولأنها تنفذ أمر الله فهي بذلك تفترق عن الحكومات القائمة والأنظمة السياسية الموجودة، لاسيما الليبرالية منها، فالحكومة الإسلامية مغايرة للحكومات المعروفة، وهي حكومة دستورية مقيدة بـ"مجموعة من الشروط والقواعد المبينة في الكتاب والسنة، وهي حكومة القانون الإلهي" (١٠٩).

يتبين مما تقدم ان نظرية السيد الخميني في بناء الدولة الإسلامية، قد ارتكزت على شكل الحكومة فيها وتحديد نظام الحكم الذي من خلاله تتحدد اطر الدولة ومفهومها وبالربط الوثيق بينها وبين ولاية الفقيه المطلقة.

المطلب الثالث: نظرية الشهيدة الصدر:
استند المشروع الديني والسياسي للسيد الصدر على مبادئ منهجية باعتماده الطريقة التركيبية في البناء المعرفي الإسلامي إزاء مختلف المسائل التي عالجها، وقد وظف ما أتيح له من طرائق علمية في محاولاته الرامية إلى تطوير أدوات البحث المعرفي، وهو ما نراه جلياً في دراسته لاكتشاف سنن التاريخ في القرآن وفي نظرياته الاجتماعية كنظرية "الاستخلاف" و"نشأة الدولة" و"النظام المرجعي" التي هي عبارة أخرى عن حكومة "ولاية الفقيه".

١. نظريته في الاستخلاف والنظام الاجتماعي:
وانتظمت أبحاثه في فقه الدولة ضمن نظريته في المجتمع؛ لأن الاجتماع على الأرض كان تعبيراً عن قرار رباني على وفق تفسيره الموضوعي للآية الكريمة {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..} (١١٠)، وبتقريره للمصدر الإلهي لنشأة الاجتماع حلل عناصر المجتمع كما تحتملها الآية الكريمة والتي تتلخص بنظرية الاستخلاف القائمة على ثلاثة عناصر هي:
الأرض أو الطبيعة، وإنسان على الأرض،
والعلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض أو الطبيعة من جهة وبأخيه الإنسان من جهة أخرى (١١١). والنقطة المركزية في الانتظام

الاجتماعي، تكويننا وديمومة، هو ما اسماه السيد الصدر "بالعلاقة المعنوية" التي احتلت بنظره حجر الزاوية في نظرية الاجتماع الإسلامية والتي تفرعت عنها فيما بعد العقيدة ونظام الحكم، والعلاقة المعنوية هي الاستخلاف المتشكل من أربعة أطراف؛ لأن "الاستخلاف يفترض مستخلفاً أيضاً، ولا بد من مستخلف ومستخلف عليه ومستخلف، فهناك إضافة إلى الانسان وأخيه الانسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستخلاف، وهو المستخلف، إذ لا استخلاف بدون مستخلف، فالمستخلف هو الله سبحانه وتعالى" (١١٢). هذا التصور لعلاقات الاستخلاف كما عرضها الشهيد الصدر تتطوي على مثال العلاقات الاجتماعية على الأرض من وجهة نظر الإسلام القرآني الذي ركز على كون العلاقة بين الإنسان والأرض علاقة استئمان لا علاقة استملاك، وعلى الدولة ان تكون خاضعة لهذا المبدأ في كونها مستأمنة على الانسان والأرض، لا مملكة لهما، إلا ان إخضاع الاجتماعي للإلهي وهيمنة البعد الرابع . الله . لم يكن مطلقاً في التاريخ، فمتى ما سادت الصيغة الثلاثية لعلاقات اجتماع الإنسان مع أخيه الانسان والأرض فان المجتمعات ستكون جاهلية بلا هدف لحركتها. أما إذا احتل البعد الرابع عامل التكوين الرئيس في علاقات الاجتماع

فستكون المجتمعات الخاضعة لهذا البعد إسلامية تتحرك على وفق الأهداف التي رسمها الله سبحانه لها بالإسلام، إذ انه حين "يضع مبدأ الخلافة ويستخلف الجماعة البشرية على الأرض يضع للخلافة أهدافها الصالحة، وبهذا يحدث انقلاباً عظيماً في تصور الأهداف وتقييمها، ليؤدي بالمقابل إلى انقلاب عظيم في الوسائل والأساليب" (١١٣)، هذا الانقلاب يدفع للبحث عن مثال أعلى في الحياة ولن يكون إلا في الدين الملائم للفطرة كما ورد في الآية الكريمة { فَأَقُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } (١١٤). ويفضي المنهج الاجتماعي للشهيد الصدر إلى إعادة بناء فكري ببنائه لأصول الدين الخمسة بالتوحيد والعدل والنبوة " التي توفر الصلة الموضوعية بين الانسان والمثل الأعلى" (١١٥) وتديم الإمامة هذه الصلة التي لا تنتهي بموت النبي؛ لأنه "إذا كانت المعركة قائمة وإذا ما كانت الرسالة لا تزال بحاجة إلى قائد يواصل المعركة ... يستمر هذا الجانب من دور النبي من خلال الإمامة" (١١٦)، ولتوفير الضمانات الموضوعية والشعور بالمسؤولية فلا بد من اعتماد الأصل الخامس وهو الإيمان بيوم القيامة، وتحديد هذه المرتكزات حاول الصدر تطبيق نظريته في العدالة

في طبقات المجتمعات الرأسمالية، ويتعين على الدولة إيجاد التوازن الاجتماعي معيشيا "بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها" (١١٨).

واستدل الصدر بمجموعة من الآيات القرآنية والروايات لتحديد أصل شرعي يمكن الدولة من إقامة التوازن الاجتماعي، فيقول في الزكاة مثلاً: إن "الإمام موسى الكاظم ذكر بشأن تحديد مسؤولية الوالي في أموال الزكاة : ان الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجهة التي وجهه الله له، على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين، يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقيّة"^(١١٩). ولا يكفي الصدر بهذين الموردين وإنما يستدل برواية ثانية للإمام موسى الكاظم على إمكانية إيجاد قطاعات أخرى من بيت المال غير الزكاة والفيء لإلغاء التفاوت المعيشي فيقول "قد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر ع:" ان على الوالي في حال عدم كفاية الزكاة، ان يمون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا .. وكلمة (من عنده) تدل على ان غير الزكاة من موارد بيت المال، يتسع لاستخدامه في سبيل إيجاد التوازن باغناء الفقراء ورفع مستوى معيشتهم"^(١٢٠)، ومن الموارد الأخرى الفيء مستدلاً بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ

الاجتماعية المستمدة من الشريعة الإسلامية ونصوصها الثابتة "القرآن والسنة" بوصفها أصلاً من أصول الاجتماع في الإسلام الذي سعى إلى تأسيس نظام اجتماعي عادل، استدل له بآيات إقامة حدود الله بالعدل والتمسك بالدين في توزيع الثروة، وكذلك بتجربة المواخاة التي قام بها النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار لتعليم الجماعة الإسلامية تحمل مسؤولية العدالة على وفق مبدئين:

الأول: التكافل العام لتحقيق الضمان الاجتماعي وهو ملزم للدولة بحكم أمانتها "فهي مخولة حق أكراه كل فرد على أداء واجباته الشرعية وامتنال التكاليف التي كلفه الله بها" (١١٧).

الثاني: التوازن الاجتماعي، ويعد من أهم مبادئ نظرية الشهيد الصدر في تنظيم المجتمعات الإسلامية، وقوام هذا المبدأ معالجة التفاوت في مستوى معيشة المسلمين دون تجاهل الاختلاف التكويني بين الأفراد في القابليات والكفاءات والقدرات، وهو اختلاف يقره الإسلام مع إقراره نزوع الفطري نحو التملك، لذا لابد من مراعاة هذه الاختلافات والنوازع وبناء قاعدة اقتصادية إسلامية تؤدي إلى ان يحيا الناس في مستوى واحد من المعيشة، مع الحفاظ على درجات هذا المستوى، بما يؤدي إلى تجاوز التناقض الصارخ

أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ
مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ...} (١٢١).

٢. نظريته في الدولة:

وتأسيسا على نظريتي العقد الاجتماعي والاستخلاف يضع المصدر نظريته في الدولة، التي غالبا ما ترادف مفهومها مع مفهوم الأمة على وفق الآية الكريمة {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً} (١٢٢)، واستنادا إلى هذه الآية فان الأمة ترتبط بالمرحل الأولى لحياة البشر، والأمة الإسلامية هي الشعوب الإسلامية التي تؤمن به دينا وعقيدة، وتتوافر لها تبعاً لذلك كينونة حضارية وقدرات وإمكانات مغايرة للحضارات الأخرى وتجعلها قادرة على ممارسة دورها التاريخي في كونها حقيقة إلهية على الأرض لا تتأثر بالبيئة والظروف والأعراق والأجناس واللغة والقوميات والتكون التاريخي المغاير وغيرها من معايير تكوين الأمم وتطورها (١٢٣).

وانسجاما مع مبادئه في الربط بين الأمة والدولة التي تنشأ بإرادة إلهية يقرر المصدر ضرورتين لقيام دولة إسلامية معاصرة:

الأولى: ضرورة شرعية لجهة إقامة حكم الله على الأرض.

الثانية: الضرورة الحضارية بوصفها المنهج الوحيد القادر على تفجير طاقات في العالم الإسلامي والنهوض بواقعه وإنقاذه من التشتت

والضياع (١٢٤). وبذلك تخضع الدولة الإسلامية إلى غائية لا نهائية تميزها عن الدول الأخرى؛ لأن هدفها هو الله سبحانه وتعالى، ويستدل لذلك بالآية القرآنية "لَوَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ" (١٢٥)، فالدولة الإسلامية مثال الهي على الأرض وتجسيد لفكرة القيم الإلهية المطلقة ومبادئ الخير والعدل؛ لأنها تجسيد لظاهرة اعم واشمل ألا وهي ظاهرة الاستخلاف فيقول: "الدولة الإسلامية تضع الله هدفاً للمسيرة، وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف، فالعدل والعلم والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة؛ لأن المحدود لا يمكن ان يصل إلى الله المطلق، ولكنه كلما توغل في الطريق اهتدى من جديد، وامتد به السبيل سعياً نحو المزيد" (١٢٦).

ومن هذه الغائية تتفرد الدولة الإسلامية بوصفها دولة القرآن أو الله ودولة التركيبة العقائدية المتميزة لإنسانها والتي تقضي إلى تركيبة أخلاقية يسعى من خلالها إلى إقامة حكم الإسلام والانشداد إلى الآخرة لا إلى الدنيا عملاً بقوله تعالى {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} (١٢٧)، فإذا ما التزم بهذا المعيار يرى المصدر ان الدولة الإسلامية تبنى على بناءات قوية توجه جهود

الإسلامية ثورة، إذ إن رسالة النبي "ص" رسالة
ثورية تربط الأرض بالسماء ،وبما هي رسالة
إلهية فلا بد من أن يمتد دورها على مر التاريخ
ويتحقق هذا الامتداد في " قائد رباني يمارس
خلافة الله على الأرض وتربية الجماعة وإعدادها
ويكون شهيدا في نفس الوقت، وهذا القائد الرباني
هو الإمام ويجب أن يكون معصوما؛ لأنه
يستقطب الخطئين معا ويمارس وفقا لظروف الثورة
خط الخلافة إلى جانب خط الشهادة معا"(١٣٠).
لكن التجربة الإسلامية لم تستقم تاريخيا كما هو
مرسوم لها وحرّم الأئمة من القيادة والشهادة التي
تعني الإشراف والميزان الإسلامي للحق والباطل،
إلا أن الأئمة لم يتركوا الساحة الإسلامية ولم
يتخلوا عن مسؤولياتهم القيادية، فقد جسدوا
باستمرار المفهوم الحي والثوري للإسلام والقوة
الرافضة لكل أنواع الانحراف والاستغلال مما
كفهم حياتهم الواحد بعد الآخر حتى غيبة الإمام
الثاني عشر، والتي بدأت فيها مرحلة جديدة من
خط الشهادة تمثلت في المرجعية لينفصل هذا
الخط عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في
شخص النبي أو الإمام؛ لأن الاندماج لا يصح
إسلاميا إلا في حالة وجود فرد معصوم لينفصل
بذلك المعصوم عن المرجع وأن تحمل الأخير
خط الشهادة "على أساس أن المرجعية امتداد خط

إنسانها المؤمن إلى التحرر من الظلم والطغيان
واستئصال علاقات الاستغلال التي تسود
المجتمعات الجاهلية . غير الإسلامية..

وحيث تحرى الصدر عن الأنموذج الإسلامي للدولة وجده في أنموذجين:

الأول: أنموذج تاريخي شكل نقطة ابتداء من النبي "ص" والإمام علي"ع" بتأسيس التجربة السياسية التي انبنت عليها نظرية حق أهل البيت بالولاية وساوت بين الحاكمين والمحكومين، وكان مصداق ذلك استيلاء الإمام علي"ع" حين كنّاه عمر "بأبي الحسن" ولم يكن خصمه اليهودي في مجلس القضاء، فقال الإمام لعمر أنك كنييتي بحضرة خصمي ولم تكنه^(١٢٨).

الثاني: أنموذج معاصر مثله السيد الخميني في سيره على هدي الائمة المعصومين، إذ وجد الصدر فيه أنموذج "العلوي العظيم الذي قاد كفاح شعبه تحت راية الإسلام حتى نصره الله وسقطت بيده إمبراطورية الشاه بكل خزانها ورجع إلى بلده رجوع الفاتحين، فلم يؤثر على بيته القديم بيتا بل عاد إلى نفس البيت الذي نفاه الجبارون منه قبل عشرين عاما تقريبا ليقدم الدليل على ان الإمام علي لم يكن شخصا معينا قد انتهى وإنما هو خط الإسلام الذي لا ينتهى" (١٢٩).

ومن هذين الأنموذجين يصبح التحول نحو الدولة

لمجلس أهل الحل والعقد فينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر، ويقوم بمهام المراقبة وملء الفراغ التشريعي بعد منحه الثقة للسلطة التنفيذية، وسلطة المرجع فوق هذه السلطات جميعها. ويلحظ في نظرية السيد الصدر أن موقع المرجعية يمثل حجر الزاوية في البنيان الدستوري والشرعي لنظام الحكم في الإسلام، والصدر في هذا لا يخرج عن تقاليد الإمامية بل يطور نظرية ولاية الفقيه من حيث انتهى إليها السيد الخميني، ويلتزم التزاما صارما بنظرية القرآن التي هي شديدة الإحكام بالنسبة إلى الكون والحياة وفصلتها السنة الشريفة وحافظت عليها الائمة، وعاشت على مر العصور عبر المرجعية وحركة الاجتهاد.

الخاتمة:

من المعلوم ان المقاربة العلمية للموضوعات المبحوثة بمنزل ما تتطلب بناء محكما للبحث يربط علميا بين مفاصله؛ فإنها تلزم الباحث بتقديم خلاصة لبحثه ونتائج لدراسته، وقراءتنا لموضوع الدولة في المنظور الفقهي الإسلامي انتهت إلى انه من غير الممكن الوصول إلى حكم نهائي فيه، بفعل خضوعه لتراكم المكتسبات الفكرية والدينية والاجتماعية، وتواصلت هذه التبدلات في تغيير آليات وطرائق تشكل الدول ومفاهيمها، فنسغ التغير والتجدد يغذي شجرة الدولة لتتشابك

للنبوة والإمامة على هذا الخط^(١٣١). وإن المسؤولية في خط الشهادة تفرض على المرجع ما يأتي:

١- الحفاظ على الشريعة والرسالة.

٢- ان يكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة وتمتد مرجعيته إلى تحديد الطابع الإسلامي، لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع فقط، بل للعناصر المتحركة زمانيا.

٣- ان يكون مشرفا ورقيبا على الأمة لتصحيح الانحرافات في طريقها^(١٣٢).

ويضاف إلى مهام المرجع مسؤولية تربية الأمة لاجتياز القصور واستعادة حقها في الخلافة العامة، ويمارس ما كان يمارسه الأمام المعصوم لجهة الجمع بين خط الشهادة وخط الخلافة، ما دامت الأمة قاصرة أي خاضعة للطاغوت، وأما إذا حررت الأمة نفسها فينتقل خط الخلافة إليها لتمارس القيادة السياسية والاجتماعية بتطبيق أحكام الله على أساس ركائز الاستخلاف الرباني^(١٣٣).

يحدد الصدر الشكل الجمهوري للحكم الذي يبعد توريث السلطة ويستمد قوانينه من الشريعة الإسلامية، وتشرع على ضوءه القوانين، وان مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية هو الله تعالى ويمثل السلطة التنفيذية رئيس الجمهورية ويعود إلى الأمة انتخابه، أما السلطة التشريعية أو

غلب أكثرهم مفهوم السلطة على الدولة وأركانها حتى عد البحث عن الدولة بحثاً عن شكل الحكم فيه.

٦. كان نظام الحكم في الإسلام السبب الرئيس في انقسام المسلمين إلى فريقين : فريق اعتمد النص وآمن بإمامة الإمام علي "ع" وأهل بيته من بعده ، وفريق اجتهد في مقابل النص وبني دولته على وفق محددات قبلية ومادية ليؤسس لشرعية تنهاها من بعده.

٧. مرت الدولة الإسلامية بأدوار متعددة توهجت في زمن النبي "ص" حين كانت دولة للعدل الإلهي وانكفأت بدولة الملك العضوض لتصل إلى سلطنة الاستيلاء، ومع إخفاق الدولة الإسلامية التاريخي ظل موقف أئمة أهل البيت "ع" في استمرارية تكوين الجماعة الإسلامية وتحديد هويتها بالإخوة في العقيدة.

٨. سوغ فقهاء وعلماء السنة كالما وردي وابن خلدون للدولة المستبدّة بطريقة نرائعية استندت على حوادث التاريخ لا على النص الشرعي جعلت من السلطة هدفا لذاته.

٩. نمت نظريات فقهاء السنة المعاصرين في أحضان الفكر الإصولي الذي وظف جل إمكاناته المعرفية لصياغة مشروع للدولة غير منقطع عن الرؤية السلفية الإسلامية وإن كانت لا تخضع إلى

فروعها وتختلط جذورها ماديا ومعنويا، وسنحاول
فرز تشابك أغصانها بمجموعة من النقاط وعلى
النحو الآتي:

١. عانى فقه الدولة مصطلحا ومفهوما من الضبابية والغموض بسبب عدم ورود مصطلح الدولة في مصدرى التشريع الإسلامي (القرآن والسنة) وعد من المستجدات في المنظومة المعرفية الإسلامية.

٢. اختلفت نظريات نشأة الدولة بحسب زوايا النظر الوضعية أو الإسلامية مع غلبة المفهوم الإسلامي المعتقد بأنها ظاهرة نبوية.

٣. أصل الإسلام من خلال القرآن والسنة للأمة الإسلامية مفهوما ومصطلحا وتظهر ذلك في جميع مبادئه ومنطلقاته الفكرية فضلا عن واقعه الفعلي المتجسد في زمن النبي محمد (ص) والمؤسس للإخوة في العقيدة وعدم التمايز بالعرق والجنس واللون وما يستتبع ذلك من إلغاء للتمايز القومي الذي تشكلت على أساسه الدول الحديثة.

٤. اعتمدت دولة الرسول الأعظم (ص) على بنية تشابه ما يعرف حديثا بالاتحاد الفدرالي للأمة الإسلامية، بما يحفظ لكل إقليم خصوصياته وأعرافه شريطة عدم إخلاله بالنظام الإسلامي العام.

٥. تشابكت رؤى الفقهاء في الدولة والسلطة وقد

١١. بقي فقه الدولة في مدرسة فقهاء الشيعة غير واضح المعالم إذ انصرف اغلبهم عن بحثه ودراسته خوفا من اصطدامه بخلافة الإمام المهدي "ع"، واقتصر من بحثه منهم على تحديد شكل الحكومة مع إبقاء مفهوم الأمة بوصفه المرتكز الأساس للمنظومة المعرفية الإسلامية.

١٢. رجح بعض فقهاء الشيعة ولاية الفقيه كنموذج إسلامي لقيادة الدولة بحيث يبقى مفهوم الثورة المشروع الرئيس الذي تنقوم به الدولة.

إجماع المسلمين بمعنى أنها ليست بنظرية إجماع عامة.

١٠. حين حاول بعض فقهاء الشيعة تأصيل نظرية الدولة لم يرغب عنهم ما استقر في الوعي الشيعي من أن الإمامة الدينية تستمد من وصية النبي "ص" التي ورثها أهل بيته "ع"، وفي سيرة رسول الله ما يثبت ممارسة الحكومة السياسية لكل ما يستتبعها من عقد معاهدات وتنظيم الأمور الاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك مما يتطلبه المجتمع بصيغته القانونية.

الهوامش:

١ - ينظر: الصحاح: ١٧٠٠/٤.

٢. الحشر: ٧.

٣ - آل عمران، ١٤٠.

٤. تاج العروس ٢٤٥/٤.

٥ - ينظر: الدولة : جاك دونديو دوفابر، ترجمة سموي فوق العادة، ١٠ .

٦ - الأمير، ماكيا فيلي، ٣١.

٧ - ينظر : القانون الدستوري والنظم المقارنة ، السعيد بو الشعر ، ١٠/١.

٨ - الوجيز في النظم السياسية، نعمان احمد الخطيب، ١٢.

٩ - ينظر : هيجل والمجتمع ، جان بيار لوفير ، ترجمة : منصور القاضي ، ٧٣.

١٠ - ينظر : هيجل والمجتمع ، ٧٤.

١١ - مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ، ١٥٣.

١٢ - ينظر: التعريف بمصادر الإمامة، عبد الجبار الرفاعي، مجلة تراثا، العدد ١٨، ص ١٢٥.

١٣ - ينظر : المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، مجموعة من الباحثين، ٧٦.

١٤ - ينظر: المبسوط، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، ١٨٨/٨.

١٥ - ينظر : فقه الدولة، فاضل الصفار، ٢١/١.

- ٤٢ - الحجرات: ١٠ .
٤٣ - بحار الأنوار ، ٣١/١٤٠ .
٤٤ - الاختصاص، المفيد، ٢٦٣ .
٤٥ - بحار الأنوار، ١٠٠/٤٥ .
٤٦ - مقدمة ابن خلدون ، ٥٤٧ .
٤٧ - مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ، ١٥٣ .
٤٨ - النور : ٤٠ .
٤٩ - البقرة : ٣٠ .
٥٠ - مقدمة ابن خلدون، ٥٧٤ .
٥١ - ينظر: الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي، ١٣ .
٥٢ - المعجم الأوسط، الطبراني، ٦/٢٤٦ .
٥٣ - ينظر: الأحكام السلطانية، ١٥ .
٥٤ - شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ، ١/١٦٠ .
٥٥ - ينظر :تاريخ الأمم والملوك، ٢/٥٧٨ .
٥٦ - الإمامة والسياسة، ١/٢٤ .
٥٧ - ينظر :العقل السياسي العربي ، ١٤٥ .
٥٨ - ينظر : نفسه، ٣٥٩ .
٥٩ - الأحكام السلطانية : الماوردي ، ٢٠ .
٦٠ - إحياء علوم الدين ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، ١٢٤ .
٦١ - منهاج السنة النبوية ، ابن تيمية ، ١/١٤١ .
٦٢ - إلى أي شيء ندعو الناس ، مجموعة رسائل ، حسن البنا ، ٤٨ .
٦٣ - كنز العمال، المتقي الهندي، ٥/٦ .
٦٤ - السنن الكبرى، احمد بن الحسين البيهقي، ٩/٣٥٩ .
٦٥ - ينظر : نظام الحكم ، مجموعة رسائل ، حسن البنا ، ٣١٨ .
٦٦ - صحيح البخاري ، البخاري، ١/٢١٥ .
٦٧ - الشورى، ١٥٩ .
٦٨ - الشورى : ٣٨ .
٦٩ - تاريخ الامم والملوك، الطبري، ٢/٤٥٠

- ٧٠ - صحيح البخاري، ١٤٦/٦
٧١ - تفسير سورة الشورى ، سيد قطب، ٨٣
٧٢ - الأنبياء، ٩٠ .
٧٣ - في ظلال القرآن ، سيد قطب، ٢٣٩/٤.
٧٤ - ينظر : معالم في الطريق ، سيد قطب، ٣٦ -
٧٥ - النحل : ٩٠ .
٧٦ - النساء : ٥٨ .
٧٧ - في ظلال القرآن ، ٦٨٩ / ٢ .
٧٨ - مسند احمد، احمد بن حنبل، ٢٢/٣.
٧٩ - النساء ، ٥٩.
٨٠ - ينظر: في ظلال القرآن ، ٦٩١/ ٢ .
٨١ - الشورى: ٣٨.
٨٢ -ال عمران: ١٥٩.
٨٣ - العدالة الاجتماعية في الإسلام ، سيد قطب ، ٨٣ .
٨٤ - ابو الاعلى المودودي والصحوۃ الإسلامية، محمد عماره، ١٨٩ .
٨٥- المائدة : ٦٧
٨٦ - نهج البلاغة : الامام علي بن ابي طالب ، الخطبة ٤٢ ، ص ٨٢ .
٨٧ - بحار الانوار ، محمد باقر المجلسي ، ٢٣٥/ ٧٥ ، ح ٥٩ .
٨٨ - ينظر : تنبيه الامة وتنزيه الملة، الشيخ محمد حسين النائيني، ٣١٢.
٨٩ - ينظر : تنبيه الامة وتنزيه الملة، النائيني، ٣١٤.
٩٠ - ينظر : نفسه، ٢٤٨.
٩١ - ينظر: نفسه ، ٢٦٠.
٩٢ - ينظر : المشروطة والمستبدة، رشيد الخيون ، ٢٦٧.
٩٣ - النساء: ٥٩.
٩٤ - الكافي ، الكليني، ٢٧٦/١.
٩٥ - المنار في تفسير القرآن ، محمد عبده ، ٢٣٨/٥.

- ٩٦ - اصل الشيعة واصولها ،محمد حسين كاشف الغطاء ،٦٨.
- ٩٧ - ينظر : دروس في ولاية الفقيه، حسين المنتظري ،١/٦٧.
- ٩٨ - صحيح مسلم :٣/١٤٦٨.
- ٩٩ - اصول الكافي ، ١/٦٧.
- ١٠٠ - الحكومة الإسلامية، روح الله الخميني، ٩.
- ١٠١ - ينظر : دراسات في ولاية الفقيه ، الشيخ المنتظري، ١/١١
- ١٠٢ - الحكومة الإسلامية، ٩ ،
- ١٠٣ . المصدر نفسه ، ٢٦ .
- ١٠٤ - المصدر نفسه، ٥٠،
- ١٠٥ - الحكومة الإسلامية، ٤١.
- ١٠٦ - نفسه، ٨٠ .
- ١٠٧ - نفسه ، ١٤٩ .
- ١٠٨ - نفسه ، ٥٤ .
- ١٠٩ - نفسه ، ٤١ .
- ١١٠ - البقرة : ٣٠
- ١١١ - ينظر:التفسير الموضوعي للقران ، محمد باقر الصدر ، ١٢٦.
- ١١٢ - ينظر : التفسير الموضوعي للقرآن ، ١٢٨.
- ١١٣ - التفسير الموضوعي، ١٣٠ .
- ١١٤ - الروم: ٣٠
- ١١٥ - التفسير الموضوعي ، ١٩٨ .
- ١١٦ - نفسه، ١٩٨ .
- ١١٧ . اقتصادنا : دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والراسمالية والإسلام في اسسها الفكرية وتفاصيلها ، محمد باقر الصدر ، ١٠٣ .
- ١١٨ - نفسه ، ٧٠٩ .
- ١١٩ - نفسه ، ٧٠٩ .
- ١٢٠ - اقتصادنا ، ٧١٦ .
- ١٢١ - الاحزاب، ٥٠
- ١٢٢ - البقرة : ٢١٣

- ١٢٣ - ينظر :الإسلام يقود الحياة ، محمد باقر الصدر ، ١٦ .
- ١٢٤ - ينظر : الإسلام يقود الحياة ، ١٥٩ .
- ١٢٥ - العنكيوت : ٦٩ .
- ١٢٦ - الإسلام يقود الحياة ، ١٦٢ .
- ١٢٧ - الانعام : ٣٢ .
- ١٢٨ - ينظر :شرح نهج البلاغة ،ابن ابي الحديد المعتزلي، ١٢/٦٥ .
- ١٢٩ - الإسلام يقود الحياة ، ١٦٩ .
- ١٣٠ - نفسه ، ١٤٧ .
- ١٣١ - نفسه ، ١٥٢ .
- ١٣٢ - ينظر : الإسلام يقود الحياة ، ١٥٢ .
- ١٣٣ - ينظر : نفسه ، ١٥٣ .

□□□□ □□□□ □□□□ :

القرآن الكريم.

- ١- أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، محمد عمارة، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
- ٢- الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي، تحقيق : سمير مصطفى رباب ، المكتبة العصرية، بيروت ، ٢٠٠٣ م .
- ٣- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، القاهرة، ١٣٥٢ هـ ، (د- ن).
- ٤- الاختصاص ، ابو عبد الله محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٩٣ م .
- ٥- الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٣ م .
- ٦- أصل الشيعة وأصولها ،محمد حسين ال كاشف الغطاء ،دار مواقف عربية ، لندن ، ١٩٩٤ م .
- ٧- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ،محمد حسين الطبطبائي ،ترجمة جعفر سبحاني، مطبعة الاداب ،النجف، ١٩٦٥ م .
- ٨- الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الاسلامية، طهران ط٣ ، ١٣٨٨ هـ .
- ٩- الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، الدكتور حسين سعد .مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- ١٠- اقتصادنا : دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها ، محمد باقر الصدر ،دار التعارف ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٢ م .
- ١١- إلى أي شيء ندعو الناس ،مجموعة رسائل، حسن البنا ،المؤسسة الإسلامية ،بيروت، ١٩٨٤ م .

-

- ٣٧- في ظلال القرآن ، سيد قطب، دار الشروق ، القاهرة . بيروت ، ط ١١ ، ١٩٨٥م.
- ٣٨- القانون الدستوري والنظم المقارنة ، السعيد بو الشعر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ط ٢/ ٢٠٠٨م.
- ٣٩- المبسوط في فقه الامامية ، محمد بن الحسن الطوسي ، تحقيق : محمد تقي الكشفي ، المطبعة الحيدرية ، طهران ، إيران ، ١٣٨٧ ش.
- ٤٠- مسند احمد : احمد بن حنبل ، دار صادر، بيروت ، لبنان (د. ت) .
- ٤١- المشروطة والمستبدة، رشيد الخيون ،معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد . بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٦ م.
- ٤٢- معالم في الطريق ، سيد قطب ، دار الشروق ، القاهرة . بيروت ، ط ١٧ ، (د. ت) .
- ٤٣- المعجم الأوسط، سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق ونشر ، دار الحرمين ،الرياض ، ١٩٩٥ م.
- ٤٤- مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ،دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٦ م .
- ٤٥- منهاج السنة النبوية ،نقي الدين احمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،(د-ت).
- ٤٦- المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، مجموعة من الباحثين ،مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم ،إيران ، ط ١ ، ١٩٩٦م .
- ٤٧- نقد السياسة الدولة والدين ،برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط ١ ، ١٩٩١م .
- ٤٨- نهج البلاغة : بعض خطب الإمام علي بن أبي طالب التي جمعها الشريف الرضي ،شرح : محمد عبدة ،دار الذخائر ، قم ، إيران ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ .
- ٤٩- هيجل والمجتمع ، جان بيار لوفير ، ترجمة : منصور القاضي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٩٣م.
- ٥٠- الوجيز في النظم السياسية، نعمان احمد الخطيب، ، دار الثقافة للنشر، الأردن، ١٩٩٩.