



دراسات

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي

دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية

أحمد بو عشرين الأنصاري | أبريل 2014

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية

سلسلة: دراسات

أحمد بو عشرين الأنصاري | أبريل 2014

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2014

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التطبيقية والتاريخ الإقليمي والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاث فهو يولي اهتماماً لدراسة السياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربية أو سياسات دولية تجاه المنطقة العربية، وسواء كانت سياسات حكومية، أو سياسات مؤسسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربية بأدوات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبمقاربات ومنهجيات تكاملية عابرة للتخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قومي وإنساني عربي، ومن وجود سمات ومصالح مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربي، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامج وخطط من خلال عمله البحثي ومجمل إنتاجه.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع رقم: 826 - منطقة 66

الدفنة

ص. ب: 10277

الدوحة، قطر

هاتف: +974 44199777 | فاكس: +974 44831651

www.dohainstitute.org

1	مقدمة
8	1. منهج الدراسة
8	2. موجّهات الدراسة ومقاصدها
9	3. اعتبارات الدراسة ودوافعها
10	أولاً: الدولة المدنية في أهم النصوص التأسيسية للفكر السياسي الغربي
10	1. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من الدين
11	2. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من العقد الاجتماعي
14	3. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المقيدة وفصل السلطات
14	أ. مواصفات الحكم المدني عند جون لوك
16	ب. فكرة فصل السلطات والتداول على السلطة التشريعية
17	ج. سمو سلطة الشعب على باقي السلطات
18	4. مرحلة التأسيس لسمو الإرادة العامة
20	ثانياً: خلاصة في مفهوم الدولة المدنية ومقوماتها
20	1. الدولة المدنية في المفهوم
21	2. الدولة المدنية في المقومات
22	ثالثاً: الدولة/الإمامة في أهم النصوص التأسيسية في الفكر السياسي الإسلامي
22	1. مقدمات مرجعية تأسيسية
22	أ. المقدمة الأولى: بيعتنا العقبة الأولى والثانية: تأسيس للأمة التي ستصنع دولتها
24	ب. المقدمة الثانية: في صحيفة المدينة لا فصل بين الدين والدولة بل وصل وتمييز، والاعتقاد ليس شرطاً في المواطنة
26	2. في المعاني والمقومات: الدولة في الفكر السياسي الإسلامي
26	أ. مدنية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي
27	ب. مقومات الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي
30	رابعاً: الفكر السياسي الغربي والإسلامي: مقارنات ائتلاف واختلاف
31	خاتمة: خلاصات عامة

مقدمة

يمكن أن نحقّب لبداية الكتابات المعاصرة التي اشتغلت على التأسيس لمفهوم الدولة من منظور إسلامي منذ سقوط الخلافة العثمانية؛ إذ اهتمت أساساً بالدفاع عن فكرة وجوب الخلافة/ الإمامة/ الدولة في الإسلام ردّاً على كتابات فكرية أيدت فكرة عدم وجوب نصب الخلافة، وأبرزها كتاب علي عبد الرزاق (1888-1966) الذي خلص فيه إلى أنّ "الدين بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة"¹. ويعد فرح أنطون (1874-1922)، من المفكرين المؤسسين في تلك الفترة لفكرة علمنة الدولة أو فصل السلطة الزمنية عن الروحية؛ إذ نجده يورد دواعي تأصيله لهذا الفصل من خلال بحثه الذي نشره حول ابن رشد وفلسفته وهي: "أولاً إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، ثانياً الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مطلقاً بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ثالثاً ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية، رابعاً ضعف الأمة واستمرار ضعفها نتيجة جمعها بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، خامساً استحالة الوحدة الدينية"². ولقد كان كتاب رشيد رضا (1865-1935) **الخلافة أو الإمامة العظمى** محاولة للرد العلمي على أطروحة نفي وجوب الخلافة؛ إذ بسط الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، وخلص بوجوبها إلى أنه: "أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً"³.

¹ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (القاهرة: مطبعة مصر، ط 3، 1925)، ص 103.

² فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم أدونيس العكر (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 124، نقلاً عن عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام (دمشق: دار الفكر، 1999)، ص 60-62.

³ وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 54.

يتبين إذًا من خلال هذه الكتابات وكتابات أخرى⁴ أنّ التركيز في جلها انصب على الدفاع على وجوب الخلافة في مقابل من عمل فكريًا على تفويض هذه الفكرة أمثال علي عبد الرزاق وآخرين⁵.

بعد سقوط الخلافة واحتدام النقاش بين مناصري فكرة وجوبها وبين مقوضي هذه الفكرة، انتقلت المعركة إلى مستوى ثانٍ من النقاش بُني أساسًا على النقاش الأول وتعلّق بموضوعات علاقة الدين بالسياسة وقراءة التاريخ الإسلامي، وطبيعة الدولة في المنظور الإسلامي، وتركز هذا النقاش أساسًا في مصر، وبخاصة بين مفكرين علمانيين وعلماء ومشايخ إسلاميين. ويمكن أن نستدعي بالمناسبة المناظرة الشهيرة التي حصلت بين الدكتور فرج فودة والدكتور محمد أحمد خلف الله باعتبارهما من رواد الفكر العلماني، ودعاة ومشايخ أمثال الشيخ محمد الغزالي والمفكر الدكتور محمد عمارة والمستشار مأمون الهضيبي⁶، واستمرت هذه الكتابات ذات الطابع الدفاعي لشبهات حول الدولة من منظور إسلامي.

ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال، كتاب **من فقه الدولة في الإسلام** للشيخ يوسف القرضاوي الذي عمل من خلاله على أن يدفع شبهة ثيوقراطية الدولة عن الإسلام، والتي قد تظهر من خلال كتابات بعض المنتسبين إلى الفقه في العصر الحالي، وأن يدفع شبهة أن لا وجود للدولة في الإسلام التي يدافع عنها العلمانيون. يقول الشيخ القرضاوي: "وبين هؤلاء العلمانيين المتحللين من عرى الإسلام، وأولئك الجامدين الغائبين عن العصر، يقف تيار الوسطية الإسلامية... وهذا الكتاب هو تعبير عن فقه هذا التيار في هذا الجانب الخطير: جانب الدولة في الإسلام، ما مكانتها؟ ما حكم إقامتها؟ وما معالمها المميزة لها؟ وما

⁴ انظر: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 106؛ وحسن البنا، رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، موقع شبكة إخواني www.ikwny.com، ص 227؛ ومصطفى حلمي، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة للشيخ مصطفى صبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).

⁵ للمزيد من التفصيل حول النقاشات التي دارت إبان تلك المرحلة من سقوط الخلافة يرجى الرجوع إلى: كوثراني.

⁶ خالد محسن (إعداد للنشر)، **النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية** (القاهرة: مركز الإعلام العربي، 1992).

طبيعتها؟ أهي دولة مدنية ملتزمة بالإسلام أم دولة ثيوقراطية دينية كهنوتية؟ وكيف نرد على من يزعمون أنها دولة دينية تحكم بالحق الإلهي؟ وما موقفها من التعددية والديمقراطية؟ ومن المرأة ومن غير المسلمين؟⁷. ثم يخلص إلى القول: "إنما الدولة الإسلامية دولة مدنية تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى، ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح لهذا الحاكم"⁸.

وعلى هذا المنوال كانت كتابات أخرى قبل هذا الكتاب وبعده نذكر منها كتاب **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** لمحمد عمارة⁹. والملاحظ في هذه الفترة من الإنتاجات الفكرية المتعلقة بالتأسيس لمفهوم الدولة من المنظور الإسلامي، أنها توازت مع ميلاد فكر إسلامي شمولي رافضٍ لنموذج الدولة الذي استقر عليه الفكر السياسي الغربي، ويؤسس نظريته للدولة بناء على مفهوم الحاكمية "الملتبس". فقد رفض بموجبه مفاهيم الديمقراطية وكل ما يتعلق بها، لأنه يربطها بفلسفتها العلمانية. ولأنّ هذه الكتابات سارت في اتجاه كتابات بعض العلمانيين نفسه الذين يربطون تعسفاً الديمقراطية بالعلمانية، ولا يعتبرونها آلية من الآليات التي أبدعها الفكر البشري لقياس الإرادة الشعبية ومأسستها، فإنّ هذا التيار الفكري الإسلامي قد غلب الفهم الملتبس حول الدولة في المنظور الإسلامي باعتبارها دولة دينية وليست مدنية؛ فصوغ فكرة الحاكمية ووضعها في وضع الندية مع الإرادة الشعبية وعدم إفراغ الجهد في توليفة مثلى وراشدة جعل التباس دينية الدولة في الإسلام يغلب على مدنيّتها وعلى نسبية السياسة المتبعة فيها.

فسرّ أبو الأعلى المودودي الحاكمية لله في فقرة عنوانها "حاكمية الله القانونية" في كتابه **الخلافة والملك** بقوله: "يقرر القرآن الكريم أنّ الطاعة لا بد وأن تكون خالصة لله، وأنه لا بد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته ونزوات نفسه" ليقدر في فقرة أخرى حول الخلافة أنّ "الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله

⁷ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط 3، 2001)، ص 9.

⁸ المرجع نفسه، ص 58.

⁹ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، 1988).

القانونية وتتنازل لهما عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى وسلطاتها في هذه المنزلة لا بد أن تكون محدودة بتلك الحدود التي ذكرتها تحت العناوين السابقة [يقصد حاكمية الله القانونية، منزلة الرسول، القانون الأعلى الذي هو لحكم الله ورسوله] سواء كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية¹⁰. وهذا التعريف للحاكمية بهذا "التعميم" ومن دون تفصيل، يجعل من التقابل الندي بين الإرادة الشعبية والحاكمية الإلهية حاصلًا في الفهم، في حين أنّ المقصود في نظرنا من فكرة الحاكمية أن يكون مصدر التشريع والقانون هو الشريعة. أما تشريع القوانين التفصيلية، فذاك من اختصاص المؤسسة التمثيلية للأمة التي تنقيد بمصدر التشريع والقانون.

وبناء على هذا الفهم الملتبس الذي ذكرناه للحاكمية سارت الكتابات تؤسس لتيار رافض جملًا وتفصيلًا لمفهوم الإرادة الشعبية، وسنعرض بعضها تبيانًا للمعالم الكبرى لهذا التيار الفكري: يعرّف سعيد عبد العظيم في كتابه **الديمقراطية في الميزان الديمقراطي** قائلًا: "الديمقراطية وفق تعريفها تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، وأنّ الشعب هو مصدر السلطات سواء كانت تشريعية أو قانونية أو تنفيذية، فالديمقراطية عبارة عن نظام للحكم يقوم على أساس أنّ الشعب هو مصدر السلطات، وعلى إعطائه حق تشريع الأنظمة والقوانين وهذه مصادمة واضحة بين الشرع والعقل والواقع في آن واحد وذلك لأنّ التشريع حق لله وحده والسلطة التشريعية لا بد من الرجوع بها لكتاب الله ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ... إذًا فهذه السلطة مصدرها الشرع لا الشعب ولا بأس أن نسن النظم الإدارية والتي تقوم على البساطة والسرعة في إنجاز الأعمال وتتحقق بها مصلحة البلاد والعباد، ولكن دون مصادمة أو مخالفة لكتاب الله أو لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹¹.

وفي معرض حديثه عن نقض الديمقراطية، يقول الدكتور محمود الخالدي جريًا على النهج السابق نفسه: "إذا كان النظام الديمقراطي هو وليد الإرادة العامة للأمة، فإنّ العقل بمقتضى ذلك يكون هو الحاكم المطلق،

¹⁰ أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978)، ص 16-19.

¹¹ سعيد عبد العظيم، **الديمقراطية في الميزان** (د.م.: دن، 1990)، ص 41.

الذي يصدر الحكم على أفعال الإنسان الصادرة عنه، ومن ثم، فإنّ القوانين تكون حتمًا من صنع البشر". ويسترسل في موضع آخر ناقضًا هذه الديمقراطية؛ إذ يقسم المبحث المخصص إلى مطالب أربعة لنقض الديمقراطية شرعًا: المطلب الأول، السيادة في الإسلام للشرع وفي الديمقراطية للشعب، والمطلب الثاني، فصل الدين عن الحياة هو الأساس الفلسفي للديمقراطية، والمطلب الثالث، الحاكم هو الشرع وليس العقل، والمطلب الرابع، حكم الأغلبية ليس معيارًا للصواب¹². لقد تعاملت أغلب هذه الكتابات النقدية الشمولية الراضية لنموذج الدولة في الغرب مع هذا النموذج بمعيار عقدي، مستعينة بفقّه تاريخي وافتاواه التي استقر عليها حول الخلافة ودار الحرب ودار الإسلام، ومعتمدة على صور تاريخية يجري إسقاطها من دون استحضار تحولات الواقع وتشعباته وفقهه فقهاً راشداً بغية اقتحامه بحكمة ويتدرج إصلاحه سلمي، مما أسس لفكر صدامي رافض يحدث القطيعة ولا يقيم الوزن بالقسط لأي منتج فكري بصرف النظر عن تربته¹³.

ولا ننكر هنا المحاولات الواعدة لمفكرين إسلاميين في تحرير الفكر السياسي الإسلامي من قيوده التاريخية السلطانية أو الصدامية، وفي توسل فكر إسلامي راشد ينهل من الخبرة الإنسانية ويتشبث بالأصول الإسلامية الكبرى المقررة قرآنًا وسنة، ويتحرر من عقدة الانبهار بكل ما أنتجه الفكر السياسي الغربي من دون تمحيص ولا انتقاد لبعض من أطروحاته المتعلقة بمفهوم الدولة. ففي كتابه **الإسلام والديمقراطية**، وفي مناقشته لطريقة التعامل مع الديمقراطية وموقف بعضهم منها توجسًا من أنها "رمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين"¹⁴، يورد فهمي هويدي أربع ملاحظات في علاقتها بالآخر:

¹² للمزيد من التفصيل انظر: محمود الخالدي، **نقض الديمقراطية** (بيروت: دار الجيل، وعمان: مكتبة المحتسب، 1984)، ص 31-137.

¹³ للمزيد من التفصيل حول رواد هذا الفكر يرجى الرجوع إلى دراسة قام بها بشار حسن يوسف، "الجماعات الإسلامية في مصر في عهد الرئيس محمد أنور السادات 1970-1981" **مجلة التربية والعلم**، المجلد 15، العدد 2 (جامعة الموصل، 2008)؛ ومحمد عبد السلام فرج، **الجهاد الفريضة الغائبة** (دم.د.ن.، 1981).

¹⁴ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 98.

الملاحظة الأولى تتعلق بمبدأ الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية واعتبارها المصدر الذي يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشري، والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث، وهو مبدأ اعتبرته مستحقاً للحفاظ والحذر والمراجعة ... الملاحظة الثانية يلخصها السؤال التالي: هل يجوز لنا نقد الديمقراطية الغربية كما ينقدها أبنائها بصوت عال الآن؟ أم أنه مطلوب منا فقط أن نسلم بها كما "أنزلت"، ونحفظها كنشيد نرده صباح مساء؟ ذلك أن التطور الهائل في وسائل الاتصال وقدرتها الفائقة على التأثير، يثيران جدلاً متصلًا في أوروبا خاصة حول جدوى الأحزاب السياسية ودور التلفزيون في تشكيل الوعي وربما تزييفه، الأمر الذي أصبح يمكّن من اصطناع رأي عام، قد يعبر عن مصالح معينة، ولا يعكس حقيقة رغبات الناس وميولهم، وهو تطور يشكك في صدقية الحديث عن سيادة الشعب مثلاً، ويستدعي إعادة النظر في العديد من سمات الآلية الديمقراطية. الملاحظة الثالثة وثيقة الصلة بسابقتها، وتتمثل في سؤال آخر هو هل يتعين علينا أن نطبق النموذج الغربي للديمقراطية بشكله المتبع في بلاده رغم الاختلاف المحتمل بين طبيعة المجتمعات وتركيباتها؟ ... الملاحظة الرابعة هي أننا نواجه مفارقة لافتة للنظر في التعامل مع مسألة الديمقراطية، حيث نعيش في ظل ازدواجية مثيرة يجري في ظلها القبول بالديمقراطية على المستوى الوطني أو القطري، بينما يتم الانقلاب على الديمقراطية في المحيط الدولي¹⁵.

لقد سار على النهج التحرري نفسه من عقدة المرجع القياسي الغربي المرفق بانتقادات لبعض معالم نموذج الدولة في الفكر الغربي، مفكرون إسلاميون معاصرون، منهم من اشتغل على مقارنة بعض خصائص

¹⁵ المرجع نفسه، ص 101-102.

الدولة المدنية مثل التعددية أو الحريات مع مثيلاتها في التصور الإسلامي للدولة¹⁶، ومنهم من عمل على إجراء مقارنة شاملة لنموذج الدولة في كلياتها المؤسسة لها في الفكر الغربي وفي الفكر الإسلامي¹⁷.

ويمكن تقسيم الكتابات التي اشتغلت على مفهوم الدولة في المنظور الإسلامي إلى ثلاثة أنواع أساسية: الأولى، تلك التي ركزت على التأسيس لوجوب الدولة في الإسلام وعلى دفع كل الشبهات المتعلقة بها، بالتأكيد على مدنيّتها ودفع شبهة "دينيّتها". والثانية، تلك التي ركزت على مبدأ الحاكمية بوصفه محوراً أساسياً تدور حوله خصائص الدولة في المنظور الإسلامي. وهذا التركيز جعلها ترفض مفهوم الديمقراطية لكونه غير مفصول عن فلسفته العلمانية، ولأنه يناقض مبدأ الحاكمية لله، إذ لم تفصل هذه الكتابات بين تحقيق مناط مبدأ الحاكمية لله باعتبار الشرع مصدرًا للقانون يتقيد به التشريع وبين القانون بتفصيلاته واجتهاداته البشرية، ووضعت مبدأ الحاكمية في تقابل ندي تعسفي مع مفهوم الإرادة العامة للأمة. والثالثة، الكتابات المقارنة التي تشغل على مقارنة نموذج النظام السياسي الإسلامي من حيث أصوله ومنطقاته مع نموذج الدولة الحديثة، وهذه الكتابات تحررت من عقدة المرجع القياسي الغربي، وتعاملت مع النموذج الغربي بمنطق الندية لا بمنطق الغلبة له. وهي في نظرنا في بدايتها للتأصيل لنموذج إسلامي متميز ومنفتح على الخبرة الإنسانية ومتحرر من عقدة "المرجع القياسي الغربي".

¹⁶ نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر: محمد عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)؛ وأحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)؛ وراشد الغنوشي، الحريات في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)؛ وهويدي.

¹⁷ جمال أحمد السيد جاد المراكبي، "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة"، رسالة لنيل الدكتوراه في الحقوق، إشراف محمد ميرغني خيرى، جماعة أنصار السنة المحمدية، 1414هـ؛ وإسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986)؛ وعطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار اليسر، 2011).

1. منهج الدراسة

تأتي هذه الدراسة لتصب في توجه النوع الثالث من الدراسات أعلاه، معتمدة على منهج نجمل معالمه في التالي:

1. تحرير الفقه السياسي الإسلامي من قيوده التاريخية والتعامل معه بوصفه إنتاجاً بشرياً يخضع للنسبية.
2. اعتماد الخبرة الإنسانية الموافقة للمقاصد الإسلامية الكلية بوصفها مشتركاً إنسانياً.
3. الاشتغال على نموذج سياسي قياسي راشد مبني على المعايير التالية: الأول، اعتماد أساس التعاقد الاختياري انطلاقاً من مبدأ نبذ الإكراه الذي هو مبدأ إسلامي أصيل. والثاني، اعتماد سمو الإرادة الشعبية العامة وتمثل الدولة المنشودة لها انطلاقاً من مبدأ الأمة هي الأصل وأنها لاحقة على الدولة. والثالث، اعتماد سد ذرائع كل ما يلغي أو يصادر مبدأ سمو هذه الإرادة الشعبية العامة.

2. موجّهات الدراسة ومقاصدها

إنّ طريق التأسيس النظري لنموذج هذه الدولة المنشودة محفوف بالمخاطر والأسئلة الشائكة التي مردها إلى الخلفية الفكرية والأيدولوجية التي توطر كل تنظير من هذا النوع. فمسائل من قبيل علاقة الديني بالسياسي، وحدود الديني في السياسي، وسد الذرائع أمام كل محاولة للإجهاز على مدنية الدولة وديمقراطيتها، وكيفية تمثّل الإرادة الشعبية العامة التي تعبر عنها هذه الدولة في اختياراتها، وتأمين التداول الفعلي على السلطة، وغيرها، تجعل من سبر أغوار التأسيس لهذه الدولة المنشودة أمراً يتطلب جهداً مضاعفاً وفق موجهين: الأول، اعتماد التنظير على أصول فكرية مرجعية واضحة تبين المنطلقات وتؤسس بناء عليها كل تفاصيل الإجابات. والثاني، التقريب في الرؤى سواء التي اعتمدت نصوصاً تأسيسية في الفكر الغربي أو الإسلامي بحسب المقاصد العامة وراء التأسيس لمعالم الدولة المدنية الديمقراطية المنشودة. ونحصر المقاصد العامة في مقصدين أساسيين هما: مقصد تمثّل هذه الدولة للإرادة الشعبية العامة تقريراً وتنفيذاً وتقويماً، ومقصد سد ذرائع الإجهاز على هذه الإرادة الشعبية العامة التي تمثّلها هذه الدولة المنشودة.

3. اعتبارات الدراسة ودوافعها

يكتسي مبحث الدولة المدنية أهمية بالغة في المرحلة التاريخية الراهنة في جسم الأمة العربية والإسلامية، وذلك لاعتبارات نجملها في التالي:

1. اعتبار تدافع المشاريع المجتمعية ذات المرجعيات الأيديولوجية والفكرية المتعددة داخل القطر الواحد والتي تمثلها تيارات اجتماعية موجودة فكريًا وسياسة، مما يفرض سؤال إيجاد إطار مشترك للتعايش السلمي.

2. اعتبار هيمنة الحكم الاستبدادي في أغلب أقطار الأمة، بما يقتضي الإجابة عن سؤال إطار التداول السلمي.

3. اعتبار التوظيف الاستبدادي لفهم معين للدين قصد إضفاء الشرعية السياسية، مما يفرض سؤال موقع الدين في العملية السياسية.

4. اعتبار الاحتكاك مع العالم الآخر الذي تألفت فيه الديمقراطية وكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمجتمعية، مما يفرض سؤال الإطار المناسب لها من داخل أقطار الأمة.

5. اعتبار ما كشف عنه ربيع الثورات العربية الراهن من تناقضات للخطاب عند جزء كبير من النخب السياسية، جعلت من الضرورة مساءلة فكر هذه النخب عبر مساءلة أدبيات الفكر الغربي التي تعتمد عليها في فكرها، والمرتبطة أساسًا بنموذج الدولة المنشود ونموذج الديمقراطية المنشود ونموذج الانتخابات المنشود التي تتمثل عبرها الإرادة الشعبية العامة.

وسوف نحاول أن نستدعي أهم النصوص التأسيسية التي أسست لفكرة مدنية الدولة في الفكر السياسي الغربي، ونتتبع مراحل تطور هذه الفكرة حتى استقرارها على معالمها الكبرى في الوقت الراهن، ثم نخرج على أهم النصوص التأسيسية في الفكر السياسي الإسلامي لفكرة الدولة من المنظور الإسلامي، مع محاولة النقاط أهم مقومات مدنية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، ثم مقارنتها مع أهم المقومات التي استقر عليها الفكر السياسي الغربي لمدنية الدولة العصرية، مع تحرير النقاط والتمايزات لكلا النظرتين.

فما المعنى الذي استقر عليه مفهوم الدولة المدنية؟ وكيف يمكن لنا أن نبدع مفهومًا متميزًا للدولة المدنية المنشودة تحفظ الحريات وتدرأ مفسدة الاستبداد، وتصلح إطارًا للتدبير السليم للاختلافات والتميزات على مستوى المشاريع المجتمعية؟

أولاً: الدولة المدنية في أهم النصوص التأسيسية للفكر السياسي الغربي

لم يكن استقرار مفهوم الدولة المدنية على مواصفات كبرى سهلاً على مستوى تطور الفكر السياسي الغربي؛ إذ تطلب الأمر مخاضاً طويلاً من البحث عن المنشود والمبتغى بما يرتقي إلى مستوى تمدن الحياة المجتمعية العامة. لقد كان لعصور هيمنة الكنيسة بأفكارها التسلطية التي وظفت فيها الدين أثر كبير في التأسيس لثورة فكرية نشدت تحرر الإنسان وتنسيب الأفكار والقطع مع كل فكر تسلطي، وهي ثورة فكرية نتجتها تراكم مراحل من التأسيس الفكري لهذا المنشود. إنها رحلة منشؤها كهوف مظلمة يقتفي أصحابها نوراً يخرجهم إلى شمس الحرية كما سنرى من خلال هذه القراءة لأهم مراحل نظرية الدولة في الفكر السياسي الغربي.

1. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من الدين

مثلت عصور سيطرة الكنيسة العلامة الأساس لهذه المرحلة، فالتسلط الذي كانت تمارسه باسم الدين واحتكارها الحقيقة المطلقة، رافقه فكر يؤسس لسلوك الكنيسة من خلال انتصاره لفكرة السلطة المطلقة باسم الدين. ويمكن استدعاء كتابات جان بودان (1530-1596) وجاك بوسويه (Jaques Bossuet 1627-1704) بهذا الصدد. لقد كانا من المدافعين عن الحق الإلهي للملوك والأمراء وعن سلطتهم "الإلهية" المطلقة.

يقول جان بودان في كتابه المشهور **كتب الجمهورية الستة**: "بما أنه لا يوجد أي أحد أكبر في الأرض بعد الله غير الأمراء السيادةيين، وأن الله اختارهم ضباطاً ليقودوا الناس الآخرين، فإن الحاجة ضرورية للنظر في

مكانتهم من أجل احترام جلالتهم بكل طواعية، والإحساس بهم والتحدث عنهم بكل شرف، لأنّ الذي يحتقر أميره صاحب السيادة يحتقر الله الذي هو صورته على الأرض¹⁸.

ويعبر بوسويه عن فكرة سلطة الملوك الإلهية المطلقة بشكل صريح، فيقول: "إنّ سلطة الملك مطلقة ولا يمكن لأحد أن يحاسبه سوى الله، وفي حالة سوء سياسة الملك فما على الناس سوى الدعاء إلى الله بأن يهديه الصراط السوي المستقيم لتستقيم أموره، لأنّ الملك ظل الله في أرضه، وموهوب بعقل أرجح من غيره من بقية الناس"¹⁹.

2. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المطلقة المستمدة من العقد الاجتماعي

في أجواء الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا مع حركة الراهب مارتن لوثر الذي احتج على بيع صكوك الغفران وعمل على تحرير المسيحيين من التصور التسلطي الإكراهي الميثافيزيقي لـ "الدين"، سيمثل توماس هوبز (1588-1679) أبرز المؤسسين لتطور فكرة السلطة المطلقة من كونها مستمدة من الدين كما نظر لها بودان وبوسويه، إلى كونها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، فكان بذلك من الذين أرسوا فكرة التعاقد التي ستعرف تطوراً في مدلولها مع نظريات العقد الاجتماعي عند كل من جون لوك وجان جاك روسو.

لقد ركز توماس هوبز في كتابه الشهير *اللفيathan* *Leviathan* على العقد الاجتماعي بين كل أفراد المجتمع والذي بموجبه ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى وسيادة قانون الغاب في نظر هوبز إلى حالة التمدن التي تتأسس على هذا العقد الاجتماعي. يقول هوبز: "إنّ السبب النهائي والغاية وهدف

¹⁸ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Edition et Présentation de Gérard Mairet (Paris: Librairie générale française, 1993), p. 607, Le Livre de Poche, LP 17, n° 4619, classiques de la philosophie, Chapitre X: des vraies marques de souveraineté p. 95.

¹⁹ صباح الكريم رباح الفتلاوي، "نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة"، مجلة مركز دراسات الكوفة العدد 10 (2008)، نقلاً عن روبرت بالمر، *تاريخ العالم الحديث*، ترجمة محمد حسين الأمين، ج 1 (بغداد: 1963)، ص 280.

البشر (التواقون بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق مزيد من الرضا في الحياة، وبعبارة أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البئيسة²⁰. فهذا العقد هو بمنزلة اتفاق اختياري بين جميع أفراد المجتمع؛ يتنازل فيه كل فرد عن حريته ليمنحها لحاكم (فرد أو جماعة من الأفراد) يضطلع بمهمة حمايته ومعاينة كل معتدٍ عليه ويخضع الكل لسلطة هذا الحاكم ولقانونه إلزامًا، "من هنا يقوم جميعهم، كما يقوم كل منهم بإخضاع إراداتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه، ويشكل ذلك أكثر من الموافقة أو الوفاق، إنه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد، قائمة بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد"²¹.

إنّ الغاية من ذلك هو: "تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك، أما الطرف المودع لديه هذا الشخص فيدعى بالحاكم المطلق"²². هذا الحاكم المطلق لا يعتبره هوبز طرفًا في هذا العقد، إذ "طالما أنّ الحق في أن يكون ركيزة لشخص الجميع، ممنوح لمن جعلوه حاكمًا مطلقًا، عبر اتفاقية معقودة في ما بينهم ومن قبل كل فرد، وليس عبر اتفاقية عقدها مع كل منهم، لذلك إنّ أي فسخ للاتفاقية غير جائز من جهة الحاكم المطلق، ومن ثم لا يستطيع أي فرد من أفرادها التحرر من الخضوع له"²³.

يسير باروخ سبينوزا (1632-1677) في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المستمدة من عقد اجتماعي؛ إذ سلط الضوء أيضًا على ضرورة وجود سلطة مجتمع تنظم الحياة

²⁰ توماس هوبز، اللفيثان: الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبوظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة"، وبيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 175-176.

²¹ المرجع نفسه، ص 180.

²² المرجع نفسه، ص 180.

²³ المرجع نفسه، ص 183-184.

العامة للأفراد على أساس عقد بينهم سماه الديمقراطية، يكون فيها الفرد مواطنًا يخضع لما أقرته الجماعة المتعاقدة بصفته مواطنًا من أجل المصلحة العامة للجماعة.

يقول سبينوزا: "الديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة واحدة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها"²⁴. ويشدد على ضرورة الخضوع المطلق للحاكم الذي فوض له المتعاقدون حقهم الطبيعي كله من أجل تأمين أنفسهم، "إنَّ الحاكم لا يلتزم بأي قانون، ويجب على الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله"²⁵، إلا أنه يدعو إلى التمييز بين طاعة الحاكم وبين عبودية الفرد، فالفرد في ظل هذا الخضوع ليس عبدًا لا يحقق مصلحته الخاصة بل مواطنًا يحققها في ظل تحقيق المصلحة العامة.

يتبدى ذلك من خلال قوله إنه "من الواجب أن لا يعد من يطيع الحاكم عبدًا لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطنًا. وعلى ذلك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم؛ ففي مثل هذه الدولة يستطيع كل فرد إذا أراد أن يكون حرًا، أن يعيش بمحض اختياره وفقًا للعقل، وكذلك لا يكون الأطفال عبيدًا بالرغم من أنهم ملزمون بإطاعة أوامر آبائهم، لأنَّ أوامر الآباء تبغي مصلحة الأطفال قبل كل شيء. فهناك إذاً فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية"²⁶.

²⁴ باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 372.

²⁵ المرجع نفسه، ص 373.

²⁶ المرجع نفسه، ص 374-375.

3. مرحلة التأسيس لفكرة الدولة ذات السلطة المقيّدة وفصل السلطات

إذا كان العقد الاجتماعي الذي نظّر إليه كل من هوبز وسبينوزا قد أبقى على السلطة المطلقة للحاكم، فإنّ العقد الاجتماعي الذي نظّر له جون لوك (1632-1704)، سيعرف تطويراً في اتجاه القطع مع كل تبرير للتسلط، ومن ثم، لأي سلطة مطلقة. ذلك أنّ جون لوك ينطلق من كون حالة الطبيعة التي يعيشها الإنسان ليست حالة سلبية تسود فيها الفوضى ومنطق الغاب بقدر ما اعتبرها حالة طبيعية يتمتع فيها كل فرد بحريته، وينظم هذه الحالة قانون طبيعي مصدره العقل.

يقول جون لوك في وصفه لهذه الحالة الطبيعية:

ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الأصلي، ينبغي لنا أن نفحص الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار السنة الطبيعية وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن من أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. وهو وضع من المساواة أيضاً، حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ، فلا يكون أحد منهما أكثر من حظ الآخر. ومع أنّ هذا الطور طور من الحرية فهو ليس طوراً من الإباحية، فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها. فلطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع، والعقل، وهو تلك السنة، يعلم البشر جميعاً لو استشاروه أنهم جميعاً متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته... ولكي يرتدع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم وتحترم السنة الطبيعية التي ترمي إلى إقرار السلام وبقاء النوع البشري، فقد ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه إبان ذلك الطور لكل امرئ بمفرده²⁷.

لكن هذه الحالة حسب لوك قد تجعل من المرء حكماً وخصماً في الوقت نفسه بسبب طبيعة المرء التي قد تغرقه في حب الذات أو في حب الاقتصاص من أقرانه.

أ. مواصفات الحكم المدني عند جون لوك

²⁷ جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 139-141.

يقول جون لوك في دفاعه عن الحكم المدني: "إني أول من يسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي وهي آفات جسيمة حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته"²⁸. ويصف طبيعة هذا الحكم المدني في قوله: "فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلودون بهما، وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معاً في مجتمع مدني ... ومع أنّ كل فرد إنما يتنازل لدى التحاقه بالمجتمع عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تعد خرقاً للسنة الطبيعية كما تسول له نفسه، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكن أن يلجأ إلى الحاكم الشرعي فيها، قد خول الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ أحكامها كلما دعت إلى ذلك، إذ إنّ تلك الأحكام أحكامه هو، لأنها من وضعه أو وضع ممثليه"²⁹.

نلاحظ إذًا أنّ مفهوم الحكم المدني عند جون لوك هو انتقال من الوضع الطبيعي إلى وضع يسوده القانون والقضاء العادل، وسلطة تنفذ هذا القانون بهدف تأمين حياة الناس وحماية حرياتهم وممتلكاتهم، ولا يتسنى ذلك إلا عبر اتفاق طوعي بين كل أفراد المجتمع، ذلك أنه "لما كان البشر [كما تقدم] أحراراً ومتساوين ومستقلين بالطبع، استحال تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، التي يعرب عنها بالاتفاق مع أقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام إليها كي يتسنى لهم أن يعيشوا معاً عيشة رخيّة آمنة مسالمة، أو يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شر من ليس من أبنائها"³⁰.

إنّ سلطة الحاكم لدى جون لوك انتقلت من الإطلاقية كما نظر إليها هوبز إلى التقييد، فيقول:

ومع أنّ الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في الطور الطبيعي، إذ ينضمون إلى المجتمع ويعهدون بها إليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع، فلا يعقل

²⁸ المرجع نفسه، ص 144-145.

²⁹ المرجع نفسه، ص 188-189.

³⁰ المرجع نفسه، ص 195.

أن تمتد سلطة المجتمع أو الشارع الذي نصبه المجتمع إلى أبعد من الخير العام، بل ينبغي أن تقيه شر المساوي الثلاثة التي أشرنا إليها آنفا ... وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة بموضوعية ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة -مستعينة - بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين - وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل ... وكل ذلك يجب أن لا يتجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام"³¹.

ب. فكرة فصل السلطات والتداول على السلطة التشريعية

على هذا الأساس اعتبر جون لوك أنّ ثمة سلطتين في هذا العقد الاجتماعي: سلطة تشريعية تسنّ القوانين وسلطة تنفيذية تنفّذها. ولدرء مفسدة الاستئثار بسلطة التشريع لمن نصبهم الشعب نوابًا عنه في التشريع، يدعو جون لوك إلى أعمال مبدئين أساسيين: أولهما مبدأ فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية، وثانيهما تغيير منتظم لمن يمثلون السلطة التشريعية. يقول لوك:

ولما كانت القوانين التي يقتضي تنفيذها دوماً وينبغي استمرار مفعولها مما يمكن وضعه في أمد قصير، لم يكن من الضروري أن تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً؛ إذ قد لا يكون لها مهمة تنهض بها دائماً. ولما كان تقلّد الأشخاص الذين يضعون القوانين ذاتهم لسلطة تنفيذية أيضاً من أشد المغريات التي تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة الناقصة أبداً إلى الاستئثار بالسلطة، بحيث يبتغون لأنفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها ويسخرون القانون في وضعه وفي تنفيذه لمنفعتهم الخاصة، فينجم عن ذلك مصلحة خاصة بهم متميزة عن مصلحة سائر الأمة تتناقض مع غرض المجتمع والحكومة الأصلية. لما كان الأمر كذلك، فالسلطة التشريعية في البلدان التي ضببت أمورها ضبطاً حسناً والتي يراعى فيها خير المجموع إنما تخلع على أشخاص مختلفين إذا التأموا كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحية وضع القوانين، فمتى فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله، أصبحوا خاضعين لأنفسهم للقوانين التي وضعوها، وذلك حافز جديد عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام ... ولكن لما كانت القوانين

³¹ المرجع نفسه، ص 214-215.

الموضوعة في الحال أو خلال فترة من الزمن ثابتة المفعول ودائمة، ولما كانت تفتقر إلى التنفيذ باستمرار أو السهر عليه، فقد اقتضى أن تكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة وتبقى أمره، من هنا كانت السلطة التشريعية والتنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال³².

إننا نلاحظ جلياً تطور فكرة الدولة التي تأسست على العقد الاجتماعي، وتطورت من حيث تضييقها لمجال التسلط وتوسيعها لمجال الحرية وسلطة المجتمع التشريعية والرقابية. ومع جون لوك، ولدت فكرة فصل السلطات، وقصرها فقط على السلطتين التشريعية والتنفيذية دون السلطة القضائية التي ظلت حسب فلسفته مضمنة في السلطة التنفيذية، إذ يعتبر أنّ السلطة التشريعية تستعين بقضاة نزيهين للفصل في خصومات من اضطلع بمهمة التنفيذ.

وقد عرفت فكرة فصل السلطات تطويراً من خلال فكرة فصل السلطات الثلاث مع نظرية شارل لوي مونتسكيو (1755-1789) في فصل السلطات من خلال كتابه الشهير *روح الشرائع*، وبذلك "يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع للسلطات، وهي السلطة التشريعية وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية... وتسمى هذه الأخيرة سلطة القضاء، وتسمى الأخرى سلطة الدولة التنفيذية... وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسه هذه السلطات: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد"³³.

ج. سمو سلطة الشعب على باقي السلطات

يميز جون لوك بين السلطة العليا التي تكون للشعب، والسلطة التشريعية التي هي منبثقة من الشعب، ويعتبر أنّ السلطة التشريعية هي "سلطة ائتمانية تعمل لأغراض معينة، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكنه

³² المرجع نفسه، ص 226-227.

³³ شارل لوي مونتسكيو، *روح الشرائع*، ج 1، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ودار المعارف بمصر، 1953)، ص 228-229.

من خلع الهيئة التشريعية أو تغييرها³⁴. كما يجوز للشعب أن يخلع السلطة التنفيذية، ففي حالة وجود سلطة تشريعية تمثله فهي تعاقب صاحب السلطة التنفيذية متى خرجت عن القانون المبتغى تنفيذه: "وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها إلى من عداها، فلها أن تستعيده متى وجدت داعياً لذلك وأن تعاقب المسؤولين عن سوء إدارة خارجه عن القانون"³⁵. وفي حالة عدم وجود سلطة تشريعية، ولم تعمل السلطة التنفيذية على إيجادها بالانتخاب واستدعائها لتمارس صلاحياتها، جاز للشعب تنصيب السلطة التشريعية، "إذ لما كان الشعب قد نصب الهيئة التشريعية كي تمارس سلطة وضع القوانين، إما في مواعيد محددة أو عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، فللشعب الحق أن يخلع عنوة أية قوة تحاول أن تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقائه"³⁶.

يتبين إذاً أنّ ما أرساه جون لوك وكذا مونتسكيو من أفكار طورت فكرة الدولة بمختلف مؤسساتها، متصدية بذلك لكل ما يحول بين الفرد وبين حريته سواء كان تسلطاً باسم الدين أو باسم احتكار جميع السلطات.

4. مرحلة التأسيس لسمو الإرادة العامة

اتخذت فكرة العقد الاجتماعي مع جان جاك روسو (1712-1787) منحى جديداً من حيث تطورها، ذلك أنّ روسو درس العقد الاجتماعي الذي يؤسس للشعب الذي يختار حاكمه، فهو استهدف بالأساس تمتين العقد الاجتماعي الذي يجعل من إرادة المجتمع سامية فوق كل الإرادات؛ فالشعب حسب عقد روسو هو حاكم ومحكوم، فهو حاكم بمقتضى سيادته ومحكوم بمقتضى القوانين التي تملئها سيادته. إذاً فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو بمنزلة ذلك الاتفاق الاختياري بين كل أفراد المجتمع الذي يتنازل من خلاله الفرد عن كامل حقوقه للمجتمع وليس للحاكم.

³⁴ لوك، ص 229.

³⁵ المرجع نفسه، ص 231.

³⁶ المرجع نفسه، ص 233.

إنّ السيد هنا هو الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس هذا العقد الاجتماعي، وهذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها واختياراتها، "يضع كل واحد منا شخصه وجميع قدرته شركة تحت إدارة الإرادة العامة"³⁷، و"يسلم بأنّ كل واحد يتنازل بالميثاق الاجتماعي عن قسم من سلطانه وأمواله وحرية ذلك بالمقدار الذي يهم الجماعة استعماله، ولكن يجب أن يسلم بأنّ السيد وحده هو الحاكم في هذه الأهمية ... كل خدمة يقدمها المواطن إلى الدولة يجب أن يقدمها فور مطالبة السيد إياه بها، غير أنّ السيد من ناحيته لا يمكن أن يتقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة"³⁸. هكذا فالعقد الاجتماعي يؤسس عند روسو للإرادة العامة المجسدة في السلطة التشريعية للمجتمع (السيد)، ويخول بموجبها هذا الأخير للحكومة (السلطة التنفيذية) باعتبارها "هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا، موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية"³⁹.

كانت هذه أهم النظريات التأسيسية التي طورت الفكر السياسي الغربي من فكر أسس للسلطة المطلقة باسم الدين الكنسي، إلى فكر يتخلص بالتدرج من التسلط عبر فكرة الدولة بسلطة مطلقة للحاكم بحسب نظرية العقد الاجتماعي لهوبز، إلى فكرة الدولة بسلطات تشريعية وتنفيذية مقيدة بعقد اجتماعي وفق نظرية جون لوك، إلى فكرة سمو الإرادة العامة للمجتمع التي يكون الشعب فيها حاكمًا بها ومحكومًا بما تقرر من قوانين تعمل على تنفيذها حكومة من إيجاد هذه الإرادة العامة ذاتها.

³⁷ ملحم قريان، إشكالات: نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 3، د.ت.)، ص 250-251-252 نقلاً عن جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الباب الثاني، الفصل الرابع، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دن، 1954)، ص 66-67.

³⁸ المرجع نفسه.

³⁹ أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 282.

ويمكن إجمال أهم الأفكار التي طورت نظرية الدولة في اتجاه تقليص دائرة التسلط من داخلها وتوسيع دائرة الحرية وسلطة الشعب في الآتي:

- أ. الغاية الأساس من وجود الدولة هو نقل حياة الأفراد من حالتها الطبيعية التي قد تكون سلبية مفترسة أو إيجابية يتمتع فيها الفرد بحريته، إلى حالة مدنية تنظمها دولة تقوم على أساس عقد اجتماعي.
- ب. الحرية الفردية وضرورة أن تضطلع الدولة متمثلة في سلطاتها بحمايتها.
- ج. سيادة القانون وثباته وعموميته على جميع أفراد المجتمع.
- د. خضوع كل المتعاقدين لمقتضيات العقد سواء كان في صورة تفويض لسلطة مطلقة أو مقيدة أو إرادة عامة.
- هـ. سمو سلطة الشعب واعتبارها فوق السلطات الأخرى.
- و. فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.
- ز. مبرر وجود الدولة هو تأمين سلامة الشعب التي يعتبرها جون لوك السنة العليا⁴⁰.

ثانياً: خلاصة في مفهوم الدولة المدنية ومقوماتها

من خلال هذه الإطلالة الموجزة على أبرز النظريات التي أسست لفكرة الدولة في الفكر السياسي الغربي يمكن استجلاء الخلاصات التالية:

1. الدولة المدنية في المفهوم

تعد الدولة من حيث المفهوم نقيضاً للآتي:

⁴⁰ لوك، ص 235.

- أ. هي نقيض الفوضى بما أنها جهاز تنظيمي لتدبير شؤون مواطنيها وتسييرها.
- ب. هي نقيض للدولة التسلطية التي يستفرد من خلالها الحاكم بالتقرير والتنفيذ وتتمركز كل السلطات بيده من دون حسيب ولا رقيب.
- ج. هي نقيض للدولة التي يغيب فيها سمو الإرادة الشعبية حيث تكون مستعبدة لا سيدة.
- د. هي نقيض للدولة التي يسود فيها الفكر الإطلاقي في القول والفعل السياسيين.
- فهي، إذًا، دولة ديمقراطية تسمو فيها الإرادة الشعبية، لتكون المحدد في اختيار من يحكم ومن يقرر ومن يشرع ومن يحاسب. ولذلك، فهي تتحني لإرادة الأغلبية، وتحترم حقوق الأقلية، وتنظم التداول السلمي على السلطة، وتقر بمبدأ فصل السلطات، وتقيم قطيعة مع كل مفردات التسلط والاستبداد والفكر الإطلاقي الواحد تحت أي مسمى سواء كان دينيًا أو أيديولوجيًا.

2. الدولة المدنية في المقومات

- أ. المقوم الأول: الشرعية الدستورية والسياسية؛ فالشرعية الدستورية تقوم على أساس العقد الاختياري المبرم بين الحاكمين بعضهم مع بعض وبين الحاكمين والمحكومين لتنظيم الحياة العامة وتأمين سلامة المجتمع وخدمة المصلحة العامة. وأما الشرعية السياسية فهي تقوم على أساس التفويض الشعبي للسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية للقيام بمهامهم سواء بتشريع قوانين تخدم الجميع وتقيم العدالة والمساواة وتكفل الحريات وتحميها، أو بتنفيذ هذه القوانين، أو بالفصل في الخصومات والنزاعات فصلًا عادلاً تعاد فيه الحقوق لأصحابها وتردع الظالم والمجرم بناء على هذه القوانين.
- ب. المقوم الثاني: السلطة العليا للشعب: فهي السلطة الأسمى وهي المنشئة لباقي السلطات التفويضية والائتمانية.
- ج. المقوم الثالث: السيادة للقانون المعبر عنه بالإرادة الشعبية، وأهم ميزة للقانون أن يكون عامًا يشمل الجميع ويحكم به الجميع ويخدم المصلحة العامة للجميع وليس مصالح خاصة.

د. المقوم الرابع: لا سلطة من دون مسؤولية ولا مسؤولية من دون محاسبة؛ فالسلطة التفويضية مقيدة بمقتضيات ما فوضت من أجله، ومن ثم، فهي تخضع للمحاسبة في حال تجاوزت حدود تفويضها أو أضرت بالمصلحة العامة أو لم تنفذ القانون تنفيذاً سليماً.

هـ. المقوم الخامس: ضمان الحقوق لجميع المتعاقدين؛ ذلك أنّ الحقوق والمصالح الخاصة محمية ضمناً من خلال الحرص على حفظ المصلحة العامة.

ثالثاً: الدولة/ الإمامة في أهم النصوص التأسيسية في الفكر السياسي الإسلامي

1. مقدمات مرجعية تأسيسية

أ. المقدمة الأولى: بيعتا العقبة الأولى والثانية: تأسيس للأمة التي ستصنع دولتها

تشكل بيعتا العقبة الأولى والثانية أساس انبثاق الأمة التي ستصنع دولتها في المدينة المنورة؛ إذ يمكن اعتبار ما أقرته تلك البيعتان من بنود على أنها المبادئ التأسيسية لتشكيل الأمة التي ستكون لها دولة. وحري بنا أن نلقي لمحة لما دار في هاتين المحطتين؛ لنقف عند هذه المبادئ.

تمت بيعة العقبة الأولى بعد لقاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بستة نفرٍ من أهل يثرب في موسم الحج في العام العاشر من النبوة، ودعاهم إلى الإسلام فأسلموا⁴¹، وكان ذلك اللقاء ممهداً لبيعة العقبة الأولى التي تمت في العام الموالي في موسم الحج وقد حضرها اثنا عشر رجلاً:

التقى هؤلاء برسول الله صلى الله عليه وسلم عند العقبة بمنى فبايعوه بيعة النساء، أي وفق بيعتهن التي نزلت بعد الحديبية، روى البخاري عن عبادة بن الصامت أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تعالوا بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من

⁴¹ انظر تفاصيل هذا اللقاء في ما ترويه جل كتب السيرة النبوية، محمد الصويان، السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، ج 1 (الرياض: العبيكان للنشر، ط 3، 2009)، ص 173-176، و179-180.

ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا، فهو له كفارة، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله، فأمره إلى الله؛ إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه. قال: فبايعته. وفي نسخة: فبايعناه. على ذلك⁴².

أما بيعة العقبة الثانية، ففي موسم الحج الثاني عشر من النبوة أتى بضعة وسبعون نفرًا من أهل يثرب، وكان لقاؤهم برسول الله عليه الصلاة والسلام. وبنقل بعض أطوار هذا اللقاء في ما يرويه كعب بن مالك الأنصاري، إذ يقول⁴³:

خرجنا إلى الحج، وواعدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة من أوسط أيام التشريق، فلما فرغنا من الحج، وكانت الليلة التي واعدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لها، ومعنا عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر، سيد من ساداتنا، وشريف من أشرافنا، أخذناه معنا. وكنا نكتم من معنا من قومنا من المشركين أمرنا. فكلمناه وقلنا له: يا أبا جابر، إنك سيد من ساداتنا، وشريف من أشرافنا، وإنا نرغب بك عما أنت فيه أن تكون حطبًا للنار غدًا. ثم دعونا إلى الإسلام، وأخبرناه بميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم إيانا العقبة، قال: فأسلم وشهد معنا العقبة وكان نقيبًا.

قال كعب: فمنا تلك الليلة مع قومنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، نتسلل تسلل القطأ، مستخفين، حتى اجتمعنا في الشَّعب عند العقبة، ونحن ثلاثة وسبعون رجلًا، وامرأتان من نسائنا؛ تُسَيِّبة بنت كعب - أم عُمارة - من بني مازن بن النجار، وأسماء بنت عمرو - أم منيع - من بني سلمة. فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءنا، ومعه عمه: العباس بن عبد المطلب - وهو يومئذ على دين قومه - إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه، ويتوثق له، وكان أول متكلم ... كان أول المتكلمين هو العباس بن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، تكلم ليشرح لهم - بكل صراحة - خطورة المسؤولية التي ستلقى على كواهلهم نتيجة هذا التحالف. قال: يا معشر الخزرج - وكان العرب يسمون الأنصار خزرجًا، خزرجها وأوسها كليهما - إنَّ محمدًا منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه، فهو في عز من قومه ومنعة في بلده. وإنه قد أبا

⁴² صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007)، ص 143-144.

⁴³ المرجع نفسه، ص 147-149.

إلا الانحياز إليكم وللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه، ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك. وإن كنتم ترون أنكم مُسَلِّمُوهُ وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه. فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده.

قال كعب: فقلنا له: قد سمعنا ما قلت، فتكلم يا رسول الله، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت ... وألقى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بيانه، ثم تمت البيعة ... وقد روى بنود هذه البيعة الإمام أحمد عن جابر مفصلاً. قال جابر: قلنا: يا رسول الله، علام نبايحك؟ قال: على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقوموا في الله، لا تأخذكم في الله لومة لائم، وعلى أن تتصروني إذا قدمت إليكم، وتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة.

لقد كان العهد الذي قطعه أهل يثرب من الأنصار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمايته ونصرته وهو بين أظهرهم والالتزام بتعاليم الدين، بمنزلة التأسيس لمرجعية دولة المدينة العليا، تلك الدولة التي ستحتضن في ظلها مختلف التشكيلات الدينية والعرقية الموجودة في يثرب. فكانت بنود البيعتين النواة الأساس لبناء الأمة التي ستصنع دولتها وستكتمل بنو أخرى مثل بناء المسجد النبوي ثم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، لتأسيس أمة "المؤمنين"، ثم بحسب صحيفة المدينة لتأسيس "أمة الوطن".

ب. المقدمة الثانية: في صحيفة المدينة لا فصل بين الدين والدولة بل وصل وتمييز، والاعتقاد ليس شرطاً في المواطنة

إنّ النظر في بنود صحيفة المدينة يؤكد أنّ دولة المدينة لم تعتبر "أحادية الاعتقاد" شرطاً في المواطنة، ولم تفصل بين الدين والدولة بل ميزت بينهما، وذلك تجلّى في تمييزها الواضح بين أمة "المؤمنين" (المهاجرون والأنصار) وأمة الوطن (كل سكان المدينة قاطبة)؛ إذ تقول بنودها⁴⁴:

⁴⁴ المرجع نفسه، ص 192-193.

1. إنَّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم. وكذلك لغير بني عوف من اليهود.
2. وإنَّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم.
3. وإنَّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
4. وإنَّ بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.
5. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه.
6. وإنَّ النصر للمظلوم.
7. وإنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
8. وإنَّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
9. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنَّ مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
10. إنه لا تجار قريش ولا من نصرها.
11. وإنَّ بينهم النصر على من دهم يثرب ... على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
12. وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

تعد وثيقة المدينة إداً دليلاً قاطعاً على انتفاء الصفة الدينية عن الدولة في التصور السياسي الإسلامي؛ إذ هي دولة مدنية تتعدد فيها الأطياف الدينية وتتعايش في ظلها تحت عنوان المواطنة الكاملة التي لا تشترط الاعتقاد أساساً لها.

2. في المعاني والمقومات: الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

أ. مدنية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

تحدد مدنية الدولة - في نظرنا - في الفكر السياسي الإسلامي بأمرين:

- الأول، بمرر وجودها الذي هو تنظيم الحياة العامة وتأمين حياة الناس وإقامة الشعائر وحفظ الدين والأنفس والأعراض والأموال، ويعني غيابها الفوضى؛ ذلك لأنّ "الدنيا والأمن والأنفس والأموال لا تنتظم إلا بسُلطان مطاع" - كما يقول الإمام أبو حامد الغزالي - وإلا "شمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا"⁴⁵. ومن هذا المنظور يمكن أن نفهم تشديد الفقهاء المسلمين على ضرورتها ووجوبها (أي الإمامة/ ولاية أمر الناس)، وأن لا قيام للدين وأمر الناس إلا بها. لقد أجمع جمهور الفقهاء على وجوب إقامتها؛ ذلك أنها اعتبرت عند الإمام أحمد بن تيمية "من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها"⁴⁶. ونجد ابن حزم يقر بإجماع جمهور الفقهاء وحتى المتكلمين بشأن وجوبها؛ إذ يقول: "وقد اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأنّ الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج"⁴⁷. ويقول ابن خلدون في مقدمته: "ثم إنّ نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

⁴⁵ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450-505 هـ)، *الاقتصاد في الاعتقاد* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 148.

⁴⁶ أحمد بن تيمية (661-728 هـ)، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، تحقيق لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 138.

⁴⁷ ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ)، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ج 4، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: طبعة دار الجيل، ط 2، 1996)، ص 149.

عند وفاته بادروا إلى بيعته أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار⁴⁸.

- الثاني، تتحدد مدنية الدولة بشكل وجودها الذي يقوم على أساس التعاقد الاختياري بين الحاكم والمحكوم كما سنرى لاحقاً. وعلى هذا الأساس، بنى الفقه السياسي الإسلامي الراجح نظريته في الخلافة؛ إذ هي تقوم على أساس عقد يصفه الماوردي بأنه "عقد مرضاة واختيار لا يدخله إيجاب ولا إكراه"⁴⁹.

ب. مقومات الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي

- المقوم الأول: التعاقد الاختياري: إن المدرسة الفقهية المعتمدة ضمن المدارس الفقهية الإسلامية التي عالجت موضوعات الإمامة والسياسة الشرعية، هي المدرسة التي انتصرت لخط الاختيار. وكان الراجح عند فقهاءنا وحتى المتكلمين في تثبيت طريقة تنصيب الحاكم هو الاختيار، مقابل أصحاب مذهب النص، الذي هو مرجوح؛ فالماوردي يعرف الإمامة تعريفاً جامعاً مانعاً، بأنها "عقد مرضاة واختيار لا يدخله إيجاب ولا إكراه"⁵⁰. ويعتبرها القرطبي أنها عقد وكالة يعتبر بموجبه "الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها"، ويقول في معرض دحضه لأطروحة النص: "وإذا بطل ثبوت النص لعدم الطريق الموصل إليه ثبت الاختيار والاجتهاد"⁵¹. ويقول البغدادي: "قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج

⁴⁸ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (732هـ-808هـ)، مقدمة ابن خلدون، تقديم وتحقيق إيهاب محمد إبراهيم (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2009)، ص 201.

⁴⁹ علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار بن قتيبة، 1989)، ص 8.

⁵⁰ المرجع نفسه.

⁵¹ محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، ج 1، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، انظر تفسيره للآية 30 من سورة البقرة: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"، ص 397.

والنجارية: أنّ طريق ثبوتها - أي الإمامة - الاختيار من الأمة⁵². ويقول الجويني: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرّق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أنّ سبيل إثباتها النص والاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أهل النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار"⁵³.

• المقوم الثاني: السياسة اجتهاد: إنّ ممارسة السياسة الشرعية هي ممارسة نسبية سواء على مستوى اتخاذ القرار السياسي أو المشاركة في الشأن العام فعلاً وتقويماً. وعلى هذا الأساس، فاعتماد المرجعية الإسلامية في الممارسة السياسية لا يضيء على هذه الأخيرة أي طابع للقداسة على اعتبار أنها تخضع لمنطق الصواب والخطأ. ولهذا السبب كانت الدولة في التصور السياسي الإسلامي دولة مدنية بمعنى أنّ تصرفاتها اجتهادية قابلة للخطأ والصواب، وما لم يكن هناك تقويم مؤسساتي لها ستصبح حتماً دولة شمولية. ولذلك فلا غرابة أن نجد عند الإمام القرافي تمييزاً دقيقاً، وهو من أعلام الفقه المالكي، بين ثلاثة تصرفات للرسول صلى الله عليه وسلم: تصرف بالفتيا والتبليغ، وتصرف بالقضاء، وتصرف بالإمامة؛ إذ اعتبر أنّ التصرف بالإمامة "وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأنّ الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفساد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"⁵⁴. وعلى هذا الأساس كانت ممارسة السياسة في التصور الإسلامي من الأمور المخولة لنظر الخلق ومن المصالح العامة وليست من الأمور التوقيفية النصية.

⁵² عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت 429هـ)، أصول الدين (إسطنبول: مطبعة الدولة، 1346هـ)، ص 279.

⁵³ أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت 478 هـ)، غياث الأمم، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1400هـ)، ص 42.

⁵⁴ أحمد بن إدريس المصري القرافي (626هـ-674هـ)، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1995)، ص 105.

- المقوم الثالث: السيادة لقانون ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها التي أقرتها الأمة: وفي ذلك تفصيل أمور أولها، أنّ كليات الشريعة ومقاصدها تعتبر مصدرًا أسمى في التشريع في المنظور الإسلامي للدولة⁵⁵، لأنّ من مبررات وجود الدولة حفظ الدين وسياسة الدنيا به؛ إذ إنّ الخلافة/ الدولة "خليفة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁵⁶. وثانيها، أن تكون القوانين التي يجري تشريعها اجتهادًا غير مخالفة لهذه المحكمات والمقاصد الكلية الشرعية؛ لأنّ السياسة الشرعية نوعان: ما نطق به الشرع، وما وافق الشرع وإن لم ينزل به وحى. "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليب للصحابه"⁵⁷. وثالثها، أن نعم الحقوق سائر مواطني الدولة من دون ميز أو استثناء. ورابعها، سمو القانون وعموميته على سائر مواطني الدولة من دون ميز أو استثناء.
- المقوم الرابع: إقامة العدل: وهو مقتضى من مقتضيات العقد الذي يجمع الأمة بحكامها. فإذا انتفى العدل سواء في توزيع خيرات البلاد والوقوف في وجه الظالمين وحماية الناس من أي اعتداء على أمنهم وحياتهم وعيشهم الآمن، فقد بطلت مقتضيات العقد؛ ذلك أنّ مبرر وجود الدولة كما قلنا سابقًا هو تنظيم حياة الناس وتأمينها.

⁵⁵ ونقصد بالكليات والمقاصد كل ما ليس حوله خلاف وعليه إجماع من المبادئ الكبرى للشريعة.

⁵⁶ ابن خلدون، ص 201.

⁵⁷ ابن قيم الجوزية (691-751هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص 38.

رابعاً: الفكر السياسي الغربي والإسلامي: مقارنات ائتلاف واختلاف

يمكن إجمال عناصر الائتلاف التي اشترك بشأنها الفكر السياسي الغربي والإسلامي في الآتي:

1. ضرورة وجود دولة تنظم الحياة العامة وتسهر على تأمين حياة الناس وتقيم العدل وتردع الظالم وتنفذ القانون الذي هو منبثق من إرادة المجتمع على الكل.
2. ضرورة أن تنبثق هذه الدولة من إرادة حرة للمجتمع وللشعب عبر تعاقد اختياري يوكل فيه المجتمع والشعب أمر تنفيذ إرادته إلى السلطات المنبثقة من اختياره سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية.
3. سمو القانون وسيادته؛ إذ هو تعبير عن الإرادة العامة الشعبية الحرة.
4. لا سلطة من دون مسؤولية ولا مسؤولية من دون محاسبة؛ إذ إن كل مسؤول معرض للمساءلة والتقويم انطلاقاً من كونه مؤتمناً في مهمته من طرف الشعب والمجتمع.
5. سمو الإرادة الشعبية أو إرادة الأمة؛ فإذا كانت تملك أهلية العقد فهي تملك أهلية الحل، وسلطتها سامية على كل السلطات لأنّ هذه السلطات إنما تتم بتفويض منها.

ويمكن إجمال عناصر التمايزات بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي في الآتي:

1. لا يعني اعتماد الدولة في الفكر السياسي الإسلامي على المرجعية الإسلامية العليا في مقاصدها ومحكماتها الكلية - كما بينا - انتقاء مدنيّتها. بينما ربط الفكر السياسي الغربي مدنية الدولة بعلمانيّتها، والحال أنّ اعتماد العلمانية يعد أيضاً تأكيداً على أنّ للدولة بالمفهوم الغربي مرجعية عليا علمانية⁵⁸.
2. المعارضة في الفكر السياسي الغربي حق قد يجري التنازل عنه، بينما تعد المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي واجباً؛ إذ تقتزن بواجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق ضوابطه الشرعية

⁵⁸ على الرغم من أنّ المضمون هو تغليب الطابع المسيحي للدولة من دون التصريح به.

المعتبرة. وهي واجب من طرفين: الطرف الحاكم الذي يستدعي المعارضة "إن أسأت فقومي"، والطرف المحكوم من خلال واجب النصيحة والتواصي بالحق والتقويم عند الإعوجاج.

3. لم تتضح فكرة التداول السلمي على السلطة بشكل واضح في الفكر السياسي الإسلامي، بينما في الفكر السياسي الغربي كانت واضحة، وقد ذكرنا سابقاً ما أسسه جون لوك من ضرورة أن تتغير السلطة التشريعية. وإن كان لوك قد قصر ذلك على السلطة التشريعية، فقد امتد الأمر بعده للحديث عن التداول السلمي على السلطة بشكل عام. بينما كان هذا الأمر ممتنعاً في ما راكمه الفكر السياسي الإسلامي، على الرغم من وجهة فكرة التداول السلمي على السلطة التي تدرأ مفسدة الاستئثار بالسلطة على حد تعبير جون لوك، مما يفرض اجتهاداً في هذا الباب على ضوء هاجس درء هذه المفسدة التي قد تجعل الحاكم مستبدًا بحكمه محبباً لدوام رئاسته.

4. مع أن تاريخ الحكم الإسلامي حفل ببعض الإضاءات المشرقة في استقلالية القضاء وأحكامه، فإنها تظل غير مضمونة مادام أمر تولية القضاء يدخل ضمن اختصاصات الخليفة. يقول ابن خلدون في حديثه عن الخطط الدينية المختصة بالخلافة: "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع، إلا بالأحكام الشرعية المتفاعة من الكتاب والسنة، فكان ذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها"⁵⁹.

خاتمة: خلاصات عامة

لقد عملنا على استدعاء أهم النصوص التأسيسية لفكرة الدولة المدنية في الفكر السياسي الغربي والإسلامي، بغية إجراء مقارنة بناء على قواعد منهجية وأخرى مقاصدية. فأما المنهجية فهي ثلاث قواعد أساسية:

1. تحرير الفقه السياسي الإسلامي من قيوده التاريخية والتعامل معه بوصفه إنتاجاً بشرياً يخضع للنسبية.

⁵⁹ ابن خلدون، ص 230.

2. اعتماد الخبرة الإنسانية الموافقة للمقاصد الإسلامية الكلية، بوصفها مشتركًا إنسانيًا.

3. الاشتغال على نموذج سياسي قياسي راشد مبني على المعايير التالية:

أ. اعتماد أساس التعاقد الاختياري، انطلاقًا من مبدأ نذب الإكراه الذي هو مبدأ إسلامي أصيل.

ب. اعتماد سمو الإرادة الشعبية العامة وتمثل الدولة المنشودة لها؛ انطلاقًا من مبدأ الأمة هي الأصل وأنها لاحقة على الدولة.

ج. اعتماد سد ذرائع كل ما يلغي أو يصادر مبدأ سمو هذه الإرادة الشعبية العامة.

وأما القواعد المقاصدية فقد اعتمدت على موجهين اثنين، هما:

1. اعتماد التنظير على أصول فكرية مرجعية واضحة تبين المنطلقات وتؤسس بناء عليها كل تفاصيل الإجابات.

2. التقريب في الرؤى سواء التي اعتمدت نصوصًا تأسيسية في الفكر الغربي أو الإسلامي بحسب المقاصد العامة وراء التأسيس لمعالم الدولة المدنية الديمقراطية المنشودة.

كما حصرنا هذه القواعد المقاصدية في مقصدين أساسيين:

1. مقصد تمثل هذه الدولة للإرادة الشعبية العامة تقريرًا وتنفيذًا وتقويًا.

2. مقصد سد ذرائع الإجهاز على هذه الإرادة الشعبية العامة التي تمثلها هذه الدولة المنشودة.

وقامت محاولتنا في هذه الدراسة على تحرير التقاطعات الكبرى سواء في ضرورة وجود دولة أو في طبيعتها من حيث مدنيته مما يبين بجلاء أن ليس ثمة تخاصم فكري حاد يقود حتمًا إلى النفي؛ فالتعدد الفكري الذي مبتغاه تحرير الإنسان والإرادة الشعبية العامة لن يقود إلا إلى مشتركات إنسانية كبرى ولو اختلفت المشارب النظرية والمرجعية. كما حرصنا على تحرير الاختلافات الفكرية الكبرى بخلفية تقريبية على قاعدة التناغم

مع المقصدين السالفين الذكر من حيث تمثل الدولة للإرادة الشعبية العامة، ومن حيث سد الذرائع على كل ما يلغي هذه الإرادة أو يجهز عليها. ويمكن إجمال الخلاصات الأساسية لهذه الدراسة في الآتي:

1. أنّ الفكرين السياسيين الغربي والإسلامي يشتركان في ضرورة وجود دولة.
2. أنّ مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي استقر على أنها دولة ديمقراطية تقوم على خمسة مقومات أساسية، هي: الشرعية الدستورية والسياسية القائمة على أساس العقد الاختياري بين الحاكم والمحكومين، والسلطة العليا للشعب التي هي السلطة الأسمى والمنشئة لباقي السلطات التفويضية والائتمانية، والسيادة للقانون المعبر عنه بالإرادة الشعبية والمتسم بشموليته وعموميته على الكل حاكمًا ومحكومًا وصلاحيته العمومية، ولا سلطة من دون مسؤولية ولا مسؤولية من دون محاسبة فالسلطة التفويضية مقيدة بمقتضيات ما فوضت من أجله ومن ثم فهي تخضع للمحاسبة في حال تجاوزت حدود تفويضها أو أضرت بالمصلحة العامة أو لم تنفذ القانون تنفيذًا سليمًا، وضمان الحقوق لجميع المتعاقدين لأنّ الحقوق والمصالح الخاصة محمية ضمنيًا من خلال الحرص على حفظ المصلحة العامة.
3. أنّ ثمة أربعة مقومات للدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي، وهي: التعاقد الاختياري، والسياسة اجتهاد، والسيادة لقانون ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها التي أقرتها إرادة الأمة، وإقامة العدل.
4. يشترك الفكران الغربي والإسلامي في كون الدولة يجب أن تتبع من الإرادة الشعبية العامة.
5. يشترك الفكران الغربي والإسلامي في سمو القانون وسيادته؛ إذ هو تعبير عن الإرادة العامة الشعبية الحرة.
6. يشترك الفكران الغربي والإسلامي في ضرورة إعمال مبدأ المحاسبة لكل من له سلطة فعلية ومسؤولية عامة.
7. يشترك الفكران الغربي والإسلامي في سمو الإرادة الشعبية.

8. أقر الفكر السياسي الإسلامي باعتماد الدولة على المرجعية الإسلامية العليا في مقاصدها ومحكماتها الكلية، وهذا لا يعني - كما بينا - انتفاء مدنيّتها، بينما ربط الفكر السياسي الغربي مدنية الدولة بمرجعيتها العلمانية العليا، على الرغم من أنّ الطابع المسيحي غالب في مضمونها واقعيًا.
9. أنّ المعارضة في الفكر السياسي الغربي حق قد يجري التنازل عنه، بينما المعارضة واجب في الفكر السياسي الإسلامي.
10. أنّ فكرة التداول السلمي على السلطة غير واضحة في الفكر السياسي الإسلامي التاريخي، بينما كانت واضحة في الفكر السياسي الغربي.
11. أنّ أمر تولية القضاء ظل ضمن اختصاصات الخليفة، مما يجعل من مسألة استقلاليته تشوبها هذه الشائبة.

المراجع

- ابن تيمية، أحمد. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1983).
- ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: طبعة دار الجيل، ط 2، 1996).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تقديم وتحقيق إيهاب محمد إبراهيم (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2009).
- البدوي، إسماعيل. **نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986).
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمي. **أصول الدين** (إسطنبول: مطبعة الدولة، 1346هـ).
- البناء، حسن. **رسائل الإمام الشهيد حسن البناء**، موقع شبكة إخواني www.ikwny.com.
- الخالدي، محمود. **نقض الديمقراطية** (بيروت: دار الجيل، وعمان: مكتبة المحتسب، 1984).
- الجوزية، ابن قيم. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1999).
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **غياث الأمم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1400هـ).
- الصويان، محمد. **السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة** (الرياض: العبيكان للنشر، ط 3، 2009).

الفتلاوي، صباح الكريم رياح. "نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة"، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 10 (2008).

الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

الغنوشي، راشد. الحريات في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1995).

القرضاوي، يوسف. من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط 3، 2001).

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006).

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار بن قتيبة، 1989).

المباركفوري، صفي الرحمن. الرحيق المختوم (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007).

المراكبي، جمال أحمد السيد جاد. "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة"، رسالة لنيل الدكتوراه في الحقوق، إشراف محمد ميرغني خيرى، جماعة أنصار السنة المحمدية، 1414هـ.

المودودي، أبو الأعلى. الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978).

حلمي، مصطفى. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة للشيخ مصطفى صبري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).

سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005).

- عبد الرزاق، علي. الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (القاهرة: مطبعة مصر، ط 3، 1925).
- عبد العظيم، سعيد. الديمقراطية في الميزان (دم. دن.، 1990).
- عبد المجيد، أحمد فؤاد عبد الجواد. البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998).
- عبد، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998).
- عدلان، عطية. النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام (القاهرة: دار اليسر، 2011).
- عمارة، محمد. التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997).
- عمارة، محمد. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، 1988).
- قربان، ملحم. إشكالات: نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 3، د.ت.).
- كوثراني، وجيه. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص (بيروت: دار الطليعة، 1996).
- لوك، جون. مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).
- محسن، خالد. (إعداد للنشر)، النص الكامل للمناظرة الكبرى: مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية (القاهرة: مركز الإعلام العربي، 1992).

مونتسكيو، شارل لوي. روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ودار المعارف بمصر، 1953).

هوبز، توماس. اللفيانان: الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبوظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة"، وبيروت: دار الفارابي، 2011).

هويدي، فهمي. الإسلام والديمقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).

يوسف، بشار حسن. "الجماعات الإسلامية في مصر في عهد الرئيس محمد أنور السادات 1970-1981" مجلة التربية والعلم، المجلد 15، العدد 2 (جامعة الموصل، 2008).

Bodin, Jean. *Les Six Livres de la République*, un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Edition et Présentation de Gérard Mairet (Paris: Librairie générale française, 1993).