

الفصل الخامس

إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة

الفصل الخامس

إشكالية سيادة الدولة وسيادة الشريعة

لا وجود في مصادر التراث السياسي الإسلامي لفكرة تشبه فكرة «سيادة الدولة» أو تتطابق معها بالمعنى الذي سبق شرحه⁽¹⁾. وكانت السيادة ولا تزال من أهم خصائص الدولة الحديثة في أوروبا، وقد انتقل هذا المفهوم إلى «الدولة» الحديثة أيضاً في التاريخ الحديث والمعاصر لمجتمعات أمتنا.

ولا تزال الدروس الأولى التي يتلقاها طلاب الكليات المتخصصة في القانون والسياسة في أغلب جامعات بلدان العالم الإسلامي تؤكد على أن كلمة «دولة» تدل على وحدة سياسية يعترف بها القانون الدولي. ويقرأون في كتب مقدمات علم السياسة وعلم القانون العام أيضاً: أن الدولة تتكون من ثلاثة عناصر: الأرض أو الإقليم، والشعب أو الأمة، والحكومة أو السلطة السياسية ذات السيادة على الشعب والإقليم الذي يعيش فيه، وبعضهم يضيف «الاعتراف» من جانب أشخاص القانون الدولي.

والمفهوم من هذا التعريف هو: أن الشعب أو الأمة جزء من «الدولة».

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

وأن مكوناته من إقليم وشعب وحكومة؛ هي على درجة واحدة من الأهمية لبقاء الدولة وشرعيتها.

فالدولة هي الكل، والشعب جزء منها، أو أحد عناصرها. أما الحكومة فهي السلطة السياسية التي تمثل الجميع، وتحدث باسم الدولة وتتولى مسؤولية إدارة المجال العام والمصالح المشتركة. وهذا الفهم هو السائد في النظم اللاتينية عامة، والفرنسية خاصة. وقد جرى اقتباسه بكل أسف إلى فقهاء المعاصر في بلاد أمتنا الإسلامية؛ رغم أن النظرة الأنجلو - سكسونية؛ وليست اللاتينية؛ هي الأكثر قرباً من النظرة التي تتضمنها مرجعيات الفقه السياسي في تراثنا الإسلامي.

في النظم الأنجلو سكسونية السائدة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا مثلاً؛ ليس لكلمة «دولة» هذا المفهوم الشامل الذي نجده في النظم اللاتينية. وعندما يتحدث الأنجلوسكسون عن الوحدات المعترف بها في القانون الدولي فإنهم يشيرون إليها بكلمة «أمة» Nation، أما كلمة دولة State، فلا تستعمل إلا في إشارة إلى عنصر سياسي ضمن نطاق الأمة؛ أي أنها جزء سياسي من كل اجتماعي. ومعنى ذلك أن الأصح في نظرهم أن الدولة هي عنصر من عناصر الأمة، وليس العكس كما هو في المفهوم الذي تغلغل في الوعي السياسي الحديث في أغلب مجتمعات أمتنا؛ كما سلفت الإشارة إلى ذلك آنفاً.

«الولايات المتحدة الأمريكية» هي أوضح مثال شارح في هذا الموضوع. فهي تعتبر من أكبر أمم العالم؛ لكنها لا تصف نفسها قط بأنها «دولة»؛ بل إن اسمها يشير إلى أنها مجموعة من «الدول»، بمعنى «الولايات» التي لا تتمتع

كل منها بالسيادة الكاملة. فلكل منها سلطان تحدده التشريعات الاتحادية فحسب، وهي تشريعات أعلى من قوانين هذه «الولاية» أو تلك. ونلاحظ أن الترجمة إلى اللغة العربية كانت بالغة الدقة عندما سمتها «الولايات المتحدة»، وليس «الدول المتحدة»؛ وهو اسمها حسب الترجمة الحرفية لـ United States.

ويفيد البحث في المصادر الإسلامية أن «الأمة» هي الكلمة الوحيدة التي استعملت للدلالة على مصدر السلطات العامة. وهذه الكلمة وردت في القرآن الكريم مرات عدة، وبمعان مختلفة من أهمها: الجيل، والرجل الجامع لخصال الخير، وطريقة، ومذهب - ومدة زمنية - وجماعة من الناس، وجماعة كثيرة... إلخ). أما السنة النبوية فقد حددت المعنى السياسي للأمة بالنص عليها في صحيفة المدينة - وهي أول ميثاق دستوري مكتوب في العالم - ومما جاء في هذه الوثيقة: «هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس...»⁽¹⁾.

ومن ظاهر هذا النص؛ يتضح أن مفهوم الأمة في الاستعمال السياسي الإسلامي يشمل «غير المسلمين»، وهم الذين أشار إليهم بـ «ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم..» وكانوا مزيجاً من اليهود والمشركين والقبائل. وفي الوثيقة أيضاً - وفي غيرها من مصادر الفقه السياسي الإسلامي - ما نستنتج منه: أن جماعة المسلمين إذا اقتصرت عليهم، وتمحضت من غيرهم، فإنها

(1) انظر النص الكامل للوثيقة في: محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ط 7، 1989م)، ص 50 وما بعدها.

تفقد أحد الشروط التكوينية لمفهوم الأمة الإسلامية؛ أي أنها لا تكون أمة إسلامية بحق من جهة التكوين الاجتماعي والديني الذي يحظى بالشرعية الإسلامية، إلا إذا اشتملت على مجموعات غير إسلامية الديانة، ومتنوعة الأعراق. ويدعم هذا الاستنتاج ما توصل إليه الدكتور توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة»، من قراءته لوثيقة المدينة، فهو يرى: أن الرسول الكريم «لم يقصر المواطنة على المؤمنين والمسلمين من المهاجرين والأنصار، وإنما أضاف إليهم من تبعهم ولحق بهم؛ فاللحاق بالأمة هو كل عمل أو وضع يعني الانضمام إلى مواطنيها ومشاركتهم في مسؤوليات المواطنة والتزاماتها، وإذا كان الانضمام باعتناق الدين الإسلامي فإن المواطن يكون من الأغلبية المسلمة بمقتضى إعلان الشهادة، أما إذا كان من طائفة أخرى فإن انضمامه يكون بمقتضى عقد الذمة»⁽¹⁾.

وفي رأي أستاذنا الكبير الشاوي أن هذه الوثيقة الفريدة كان لها بالغ الأثر في توثيق علاقات العناصر المتعددة التي تكونت منها الأمة الإسلامية؛ الأمر الذي أسهم في تمكينها من أن تتجاوز الحواجز اللغوية، والعرقية، والجهوية، بل والعقيدية؛ وأن تجتمع وتتعاون في عيش مشترك ومصالح اجتماعية واقتصادية.

إن تعريف الأمة بهذا المعنى الاجتماعي التكويني الشامل له أهميته النظرية والعملية من منظور أصول الفقه ومصادر التشريع. وله أهميته كذلك بمعايير مقاصد الشريعة. فإجماع الأمة - كما يقول علماء الأصول - هو أول مصدر إنساني لاستنباط الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة،

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، ص 321، وص 322.

وكلاهما يعتبر مصدراً سماًوياً (مباشراً في القرآن الكريم، وغير مباشر في السنة النبوية). وإجماع الأمة هو المصدر الوحيد الذي يعطي للأحكام قوة مماثلة للأحكام القطعية في الكتاب والسنة، وهو أحد أهم قنوات تأويل تلك الأحكام ووضعها موضع التنفيذ؛ بخلاف الاجتهاد الذي يؤخذ منه ويترك، رغم دخول الاجتهاد في تكوين الإجماع بمعناه الشرعي.

إن دور «الأمة» في مجال التشريع يلي منزلة الكتاب والسنة. وما يهمننا هنا هو أن ما يسمى «الدولة» لا شأن لها بالتشريع، أو الفقه، ولا دور لها في الإجماع، أو الاجتهاد، أو في غيرهما من مصادر التشريع؛ بل إن الدولة ذاتها ملتزمة، قبل الأفراد، بتنفيذ الشريعة والخضوع لأحكامها، ولا يسعها مخالفتها إلا على حساب شرعيتها، وفي هذه الحالة يجب القيام بواجب محاسبتها وتغييرها، على نحو ما انتهى إليه العلامة الدكتور توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة».

وعلى مستوى تحولات علاقة الدولة بالمجتمع من جهة، والغايات أو المقاصد العامة لها من جهة أخرى، يتبين أن هذه العلاقة قد تغيرت من حقبة إلى أخرى في الخبرات الحضارية المختلفة، ومنها الخبرتان الحضاريتان الغربية المسيحية، والشرقية الإسلامية. كما يتبين أن ثمة جدلية مستمرة بين مقاصد الدولة من جهة، وسيادتها من جهة أخرى. وقد انبثق اختلاف مقاصد «الدولة» في هاتين الخبرتين من اختلاف المرجعيات العليا (الأخلاقية والدينية والفلسفية) التي يستند إليها وجود الدولة في ذاتها. وسنوضح أبعاد هذه العلاقة في الخبرة الحضارية الأوروبية؛ وبخاصة في دولتها الحديثة؛ ثم نقارنها بمفهوم سيادة الشريعة في المرجعية الإسلامية وفي تاريخ دولتها السلطانية.

في عصور الإقطاع لم تكن الدولة صاحبة سيادة على أراضيها بالمعنى الذي ظهر في عصر الحداثة، بل انحصرت السيادة في شخصية الملك وحده. وكانت وظائف الدولة عبارة عن نشاطات خاصة يمتلكها الأفراد المميزون، ويقومون بإدارتها وفقاً لنزواتهم الخاصة ومصالحهم الشخصية. أما في عصر الحداثة فقد صارت الدولة تتمتع بالسيادة بالمعنى الشمولي الحلوي - الذي أوضحناه فيما سبق - وأصبحت سيادة الدولة تبرز في كل المجالات الجزئية وتتغلغل عبر أجهزتها البيروقراطية في تسيير الشأن العام. ومنذ ذلك الحين ظلت «السيادة» هي أعز ما يطلب في بنية «الدولة الحديثة».

وبشأن تحديد مقاصد «السيادة» بمفهومها الشمولي المهيمن؛ تباينت آراء منظري «الدولة الحديثة» تبايناً كبيراً منذ فلاسفة العقد الاجتماعي إلى علماء السياسة المعاصرين: فأهم مقصد لسيادة الدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي هو كفالة الأمن للجميع عوضاً عن حالة «حرب الكل ضد الكل»، أو بالتعبير الإنجليزي: War of every man, against every man.

فالأفراد هم الذين ابتكروا الدولة، وهي ليست واقعة قائماً بذاته بحسب هوبز وجون لوك ومنتسكيو وروسو. وقد وصفها هوبز بأنها ذلك «المسخ العجيب Leviathan» الذي لا يحبه أحد، ولا يستغني عنه أحد أيضاً! ولفرط عجز الأفراد فإنهم تصوروا هذا المسخ في أعلى مصاف القوة و«السيادة»؛ كي يوفر لهم الحماية والأمن، وكي يكون حكماً فيما بينهم للفصل في خصوماتهم. ولكي تُنجز «السيادة» المقصد من وجودها فلا بد أن يقر لها الجميع بأنها أساس المؤسسات، وأنها الناطق باسم الإرادة العامة، وأنها أيضاً المرجعية العليا والحكم النهائي الذي لا راد لقضائه، ولا معقب على مشيئته.

وفي تحليل كيفية نشوء العلاقة بين «سيادة الدولة الحديثة» من جهة، ومجتمعها و«مقاصدها» من جهة ثانية، يؤكد فلاسفة العقد الاجتماعي على أن السيادة انبثقت عن طريق رابط شخصي محض، ودون إكراه جسدي أو قانوني. ويرون أن السيادة جاءت تعبيراً عن انتساب عفوي من الأفراد لجملة من العقائد والرموز والمقاصد التي تكرس الدولة نفسها لتحقيقها. ولكن الفيلسوف الألماني هيجل له مذهب آخر، فهو يرى أن الدولة «روح أخلاقي تفكر في ذاتها». ومن مقاصدها الارتفاع إلى مرحلة الوعي الكلي وتوحيده. ويقول هيجل إن هذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها. وهي أيضاً غاية مطلقة وثابتة؛ تصل فيها الحرية إلى حدها الأعلى، وتبلغ قيمتها العليا. ومن ناحية أخرى يرى هيجل أن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد؛ ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً في الدولة⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق؛ فإن سيادة الدولة لا تتأسس حسب هيجل بقوة إرادة الأفراد الجزئية وتفسيرهم الشخصي؛ وإنما جذورها ممتدة إلى وحدة الدولة بوصفها «ذاتهم الفردية»، والفضاء الذي يمنحهم الوظائف الجزئية. ويقترّب «نيتشه» من هيجل في هذه النقطة عندما يقرر أن البحث عن السيادة هو تعبير عن إرادة القوة. «فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضاً لتتحكم فيمن هو أضعف منها».

وعبثاً حاول هيجل وفيبر التنظير لجهاز الدولة الحديثة على أنها كيان

(1) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي د.ت) الفقرة 258. ص 497.

مفصوّل عن المجتمع ومؤسس على منطق العقل الموضوعي. ولم تختلف آراء منظري الدولة وسيادتها في الخبرة الأوربية الحديثة اختلافات جوهرية. ولكن «سيادة الدولة» أُمست مهددة بالتآكل منذ نهايات الحرب العالمية الثانية، ومن ثم باتت مهددة بالزوال مع استفحال المهددات التي سيأتي بيانها.

إن مفهوم «سيادة الدولة» ومقاصدها في الخبرة الأوربية يقابله مفهوم «سيادة العدالة»، أو «سيادة الشريعة» في الدولة السلطانية⁽¹⁾. وهذا المفهوم بمضمونه الذي عرفته خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي يتناقض مع مفهوم «سيادة الدولة» في الخبرة الأوربية على طول الخط.

في خبرة الاجتماع السياسي الإسلامي لا وجود لمفهوم «سيادة الدولة» على النحو المعروف في الخبرة الأوربية؛ بل لا موجب لوجوده بأي معنى، ولا لأي اعتبار حسب الرؤية الإسلامية للوجود الاجتماعي من أساسه. وبدلاً من «سيادة الدولة» يوجد مفهومان آخران وبينهما فرقٌ مبدئيٌّ، وهما: «سيادة الأمة»، و«سيادة الشريعة».

سيادة الأمة تعني أن جميع السلطات التي تتولى إدارة شؤون المجتمع والدولة (بمعناها الذي يرادف الحكومة أو السلطة الحاكمة) تكتسب شرعيتها من الأمة، وليس من أي مصدر آخر. هي تعني أن الأمة صاحبة الحق الأصيل في اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وإقامة سواهم وفق شرائط معلومة.

(1) نبّه عبد الرحمن عزام باشا إلى الفروق الجوهرية بين سيادة الدولة وسيادة الشريعة، وتابعه في ذلك العلامة توفيق الشاوي. وأدرك دومينيك أورفوا هذا الفرق في دراسته المطولة لتاريخ الفكر الإسلامي انظر: دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة زنده بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، 2010م) ص 401.

أما سيادة الشريعة فتعني أن الشريعة بمبادئها وأصولها وأوامرها ونواهيها هي المهيمنة على جميع سلطات الحكم، وعلى من يتولون السلطة وينطقون باسمها، بمعنى أنها: هي المرجعية العليا للقوانين والقرارات التي تصدرها سلطات «الدولة». سيادة الشريعة تعني كذلك أن سلطات «الدولة» مخاطبة بها وملتزمة بها أيضاً، وليس لمن يسكون بأزمتهما وضعٌ يميزُ يعفيهم من المساءلة والمعاقبة إذا ثبت ارتكابهم لجريمة ما؛ بل هم «أجراء» أو ممثلين للأمة «مصدر» وجودهم في مناصبهم ومبرره. إن سيادة الشريعة بهذا المعنى هي بمثابة مرجعية معيارية عليا ومطلقة من كل وجه وبكل اعتبار. وهي منزهة عن التحيز لمذهب أو دين، أو لفئة أو جماعة أو طائفة أو قبيلة أو شخصية على حساب الأخرى.

هذا المعنى الأصيل لمفهوم سيادة الشريعة، أدركه عدد من رواد الإصلاح والتجديد في القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، ومنهم الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ الخضر حسين، والشيخ علال القاسي، وعبد الرحمن عزام باشا أول أمين عام لجامعة الدول العربية، والدكتور توفيق الشاوي أستاذ القانون بجامعة القاهرة. فهؤلاء وغيرهم كثيرون ممن شاركهم في الاجتهاد والتجديد بمعايير المرجعية الإسلامية انتهوا إلى مثل ما عبر عنه عبد الرحمن عزام باشا في قوله إن «السيادة للشريعة؛ أي تلك الأصول التي قامت عليها الدعوة الإسلامية، وليس للأمة مجتمعة أو متفرقة، متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة، ممثلة في برلمان أو في هيئة تأسيسية، أو غير ممثلة؛ أن تتصرف فيما جعله الله حقاً أو واجباً للأفراد أو للجماعات في وطن ما، أو للناس كافة في الدنيا كلها؛ إذ لهذه الأصول وحدها القائمة على ما شرع الله من حقوق وواجبات عامة للإنسان، السيادة والخلود؛ لأنها دائمة

بإرادة الله لا غيره. وهذا أصل إسلامي عظيم يجب دائماً ألا يغيب عن أذهان الباحثين الإسلاميين وأن يُنَوَّه به في هذا العصر»⁽¹⁾.

ويلفت النظر في هذا الاجتهاد الذي قدمه عبد الرحمن عزام باشا في موضوع «سيادة الدولة» أنه ظهر فور انتهاء الحرب العالمية الثانية، وعندما كان زعماء النازية والفاشية يمثلون لمحاكمات نورمبرج؛ تلك المحاكمات التي كانت بمثابة إعلان عن أفول عصر «سيادة الدولة» بمعناها التقليدي. وسنعود لبيان هذا التحول بشيء من التفصيل. إذ أدرك عزام باشا بحسه الحضاري الإسلامي أن مبادئ النظام الإسلامي تتفوق على ما عداها وتتسم بالشمول والخلود. ومن المفيد أن نعرض خلاصة اجتهاد عزام باشا في هذا الموضوع.

يؤكد عزام باشا، على أن «السيادة بمعناها العصري عند الآخرين أو مقلديهم من المسلمين غيرها في النظام الإسلامي، فهي فيه مكونة من عدة قوى يجتمع بها سلطانها هي: الشريعة، والأمة، والإمام حارس الشريعة ومختار الأمة... وليس للأمة ولا للرؤساء ولا للعامة سبيل إلى نقض حقوق الإنسان وواجباته بدعوى حرية الأمة وسيادتها في وطنها». ولا تتحقق السيادة في النظام الإسلامي إلا باجتماع العناصر الثلاثة المشار إليها، ففيهم مجتمعين يتمثل السلطان الذي يسمى «حق السيادة Sovereignty» وقد كانت قديماً للملوك، وصارت حديثاً للشعوب. والتعبير عن هذه السيادة لا يتأتى بإرادة واحدة كما يحدث باسم الشعب مثلاً في حزب الأكثرية، أو باسم الملك، أو باسم دكتاتورية شيوعية أو غير شيوعية؛ بل لابد للتعبير

(1) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، تقديم عصمت نصار (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، ودار الكتاب المصري اللبناني، 1435هـ/ 2014م) ص 353، ص 354.

عن هذه السلطة من اجتماع: إرادة الله؛ أي شرعه، وإرادة الدولة؛ أي الأمة والحكومة». فمن هذه الإرادات الثلاث تنتظم الحقوق والواجبات في جميع الأوطان والأزمان، حسب رأي عزام باشا. وكون الأمة مصدر السلطات لا يعني أنها طليقة تفعل بنفسها ووطنها أو غيره ما تشاء؛ فهذه المشيئة محدودة بمبادئ الأخلاق العامة، ومبادئ العدل وحقوق الإنسان وواجباته كما أرادها الله⁽¹⁾. سيادة الشريعة فيما هو متعلق بأوامر الله لا تُنقض برأي فرد ولا جماعة ولا قوة. وكل رأي أو قوة تحول بين الناس وبين العدل والحق كما جاء بهما الإسلام، لا مبرر له ولا سند من الدين الإسلامي، ولو كان له سند من السلطان أو الأمة.. فإن الإسلام قد جاء بشريعة للناس كافة، ولا يتقيد بما يسمى المصلحة الوطنية إذا كانت هذه المصلحة تتعارض مع مصلحة الناس كافة، وأن «تكون أمة هي أربي من أمة»؛ إذ قصده للخير العام يُحِبُّ ما قد يبدو من خير خاص. وهنا يتخصص ويتقيد الحق الناشئ من دعوى السيادة الشعبية كما يقول فقهاء الدساتير الحديثة الديمقراطية، بالحق العام للناس كافة كما يقرره الإسلام⁽²⁾.

وفي نظرنا أن معيارية الشريعة وسيادتها العليا ترسم معالمها بوضوح «المقاصد العامة للشريعة» بكلياتها الكبرى التي ترعى: العقل، والدين، والنفس، والنسل، والمال، والحرية، والكرامة الآدمية، والعدالة، والمساواة في تكافؤ الفرص، وحق الحياة، وعمل الخير، والتعاون، وإقرار السلم العام، ورد العدوان، ونصرة المظلوم أيّا كان، وفي أي زمان أو مكان.

(1) المرجع نفسه، ص 354، وص 355. وص 356.

(2) المرجع نفسه، ص 356 - 358. (بتصرف يسير في الصياغة).

تلك المعيارية نجدها متواترة لدى فقهاء السياسة الشرعية منذ ظهرت كتاباتهم في القرون الأولى للتاريخ الإسلامي. ومن ذلك ما نقله ابن الأزرقي في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» عن ابن فرحون الذي قسم السياسة إلى نوعين: «ظالمة تحرمها الشريعة، وعادلة توجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها. تُخرجُ الحق من الظالم، وتدفعُ الكثير من المظالم. وتردُّعُ أهلَ المفساد. ويتوصلُ بها إلى المقاصد الشرعية. وهي بابٌ واسع تفضل فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجريء أهل الفساد. والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم، ويوجبُ سفك الدماء، وأخذ الأموال بغير حق»⁽¹⁾. وهذا النص نجده متواتراً بمعناه، وأحياناً بألفاظه في كثير من كتب السياسة الشرعية وأبوابها في كتب الأحكام القضائية والفتاوى⁽²⁾.

إن مبدأ «سيادة الشريعة» لا يساويه مبدأ «سيادة الشعب». ففي نظرية الدولة الحديثة تعتبر سيادة الشعب مرادفة «للإرادة العامة» التي قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي، وهم يعتبرونها «مرجعية عليا للتشريع»، ثم يمنحون «الدولة صاحبة السيادة» سلطة إصدار القوانين وإلغائها باسم هذه «الإرادة العامة». وفي هذه الحالة تتحقق «حلولية الدولة» باعتبار أن الإرادة العامة هي مرجع الصواب والخطأ، فيما يتخذه البرلمان (مثلاً) من قرارات أو تشريعات.

(1) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار (العراق: وزارة الإعلام، د ت) ج 1 - ص 60، وص 62.

(2) منها مثلاً كتاب: معين الحكم فيما يتروى بين الخصمين من الأحكام، مرجع سبق ذكره. وقد ورد فيه نص يشبه ما نقلناه عن ابن الأزرقي.

ولكن مع تأكل «سيادة الدولة» أمسى مفهوم الإرادة العامة محل انتقادات قاسية بسبب تطرفها في تعظيم «الدولة» على حساب الفرد والمجتمع معاً، ولأنها أسهمت أيضاً في الواقع في ظهور نظم حكم دكتاتورية وفاشية مفرطة في استبدادها وقهرها للإنسان؛ إذ يكفي فيها أن يدّعي أي نظام حكم أنه يمثل الإرادة العامة حتى يصبح واجب الطاعة والامتثال له أمراً حتمياً في نظر الممسكين بسلطة الحكم، وتصبح معارضة هذا النظام خيانة وعملاً مجرماً بحكم قوة الأمر الواقع.

ونحن مضطرون طول الوقت لعقد مقارنات بين خبرة الدولة الحديثة على المستويين النظري والواقعي من ناحية، وخبرة الدولة ذات المرجعية الإسلامية على المستويين النظري والواقعي من ناحية ثانية. وهذا الاضطرار يرجع إلى سبب رئيسي هو التداخل الحاصل بين الخبرتين على أرض الواقع في أغلب مجتمعات أمتنا الإسلامية منذ ما يقرب من قرنين من الزمان، ولا يزال هذا التداخل قائماً إلى يومنا.

فمقاصد الدولة الحديثة ذات المرجعية الوضعية تتجمع في مركز أساسي هو: إعلاء ذات «الدولة» على ما عداها، وجعلها «مفارقة» ومستعلية على غيرها من الكيانات الأخرى بما في ذلك الوجود الاجتماعي لمجتمعها الذي توجد فيه؛ وذلك بإحلالها محل أي سلطة منافسة أو منوئة ومحوها إن أمكن؛ سواء كانت تلك السلطة دينية كسلطة الكنيسة ورجال الدين، أو زمنية كسلطة الإقطاع والنبلاء والملوك والأباطرة. وعندما تفلح «الدولة» الوضعية في ذلك؛ فإنها تكون قد وصلت إلى أعلى مراحل «سيادتها» على المجتمع، وتكون أيضاً قد حققت أعلى مقاصدها

الوجودية. هي بالمعنى الهيجلي تكون قد أنجزت مهمة «حلول الإله» في الأرض.

وثمة وظائف عدة تقوم بها «الدولة الحديثة» بغية تحقيق مقاصدها العليا. ويُعتبر «غاستون بوتول» من أسبق العلماء الذين تعمقوا في بحث وظائف الدولة، وقد ذهب إلى أنها تتمثل - نظرياً - في ثلاث مجموعات من الوظائف:

أ- مجموعة وظائف أمنية هدفها تأمين المواطنين ضد المخاطر الداخلية، وضد الأعداء الخارجيين. ويرى بوتول أن السياسة الاقتصادية للدولة تندرج - في النطاق الخارجي - ضمن أشكال الدفاع الذي تقوم به للحد من المنافسة الدولية كي تؤمن الأسواق الخارجية لمصلحة مواطنيها.

ب- مجموعة وظائف اقتصادية تؤمن للدولة سلطةً أبوية من خلال تقديم خدمات التعليم، والصحة، والرياضة، والضمان الاجتماعي، وإسعاف العجزة والمعوزين.

ج- مجموعة وظائف متعلقة باللهو والترفيه العام، وبخاصة الاحتفال بالمناسبات القومية، والأعياد الدينية والانتصارات العسكرية. وقيام الدولة بتلك الاحتفالات هو إقرار بأنها تشارك المجتمع في القيم والمعتقدات والرموز الوطنية. أما من يقاطع تلك الاحتفالات والمهرجانات فتتهمه الدولة باحتقارها، أو بمعارضة السلطة التي ترعى هذه الاحتفالات؛ مدنية كانت، أو عسكرية أو دينية⁽¹⁾.

(1) غاستون بوتول، علم الاجتماع السياسي، ترجمة خليل الجر، مرجع سابق، ص 28 - 40، وهو يربط جملة وظائف الدولة بدرجة شرعيتها وقبولها اجتماعياً.

وفي تقسيم آخر لوظائف الدولة يجري تصنيفها إلى نوعين:

- أ- «دولة حارس» تحقق العدالة، وتحفظ الأمن، وتحمي حريات الأفراد والجماعات، وتحتكر الاستخدام المشروع لأدوات العنف والقمع، وتقدم بعض الخدمات والسلع العامة ترياقاً لما تمارسه من عنف وقمع.
- ب- «دولة رفاهية» تقدم لمواطنيها ما يكفل لهم الراحة والرفاهية، ويحميهم من العوز والفاقة والبطالة، وذلك عبر شبكات واسعة من الضمان الاجتماعي الحكومي والأهلي.

أما مقاصد «الدولة» ذات المرجعية الإسلامية؛ فتتجمع - نظرياً أيضاً - في مركز أساسي هو «حفظ نظام العالم، ودوام صلاحه»، وبتعبير آخر «صون الخير العام ورعايته». وتصل هذه الدولة إلى هذا المقصد بخضوعها لسيادة واحدة هي «سيادة الشريعة». وتستمد سيادة الشريعة قوتها الإلزامية من أن أحكامها ومبادئها العامة منزلة وليست من وضع فئة أو طبقة أو جماعة أو نخبة متميزة في بعض الحالات، ومتحيزة في جميع الحالات.

وتتيح «سيادة الشريعة» حرية الاجتهاد والاختلاف، وتتقبل تعدد الآراء والمواقف؛ بل وتحض علي قبول التنوع والاختلاف في الرأي وتأمربه. وفوق هذا كله نجدها تسمح لكل ذي عقيدة مخالفة بالوجود والمشاركة، وتكفل له ولغيره فرصاً متساوية للعيش الكريم، وتضمن له ممارسة شعائره الدينية براحة تامة وحرية عامة.

إن أي انتقاص من حريات المواطنين أياً كان معتقدهم الديني، أو انتهاؤهم العرقي أو الجهوي أو الفئوي؛ يعني - في رأيي - نقصاً في التطبيق العملي لسيادة الشريعة، ويعني ابتعاداً عن تحقيق مقاصد الدولة بمعايير المرجعية

الإسلامية. بل إن «الاعتداء على حريات الإنسان وحقوقه هو اعتداء على الشريعة الإلهية ذاتها»، على حد تعبير العلامة توفيق الشاوي⁽¹⁾.

من مقاصد السياسة العادلة ذات المرجعية الإسلامية: أن تضمن حقوق الأقليات العرقية والمذهبية والدينية؛ تماماً كما تضمن حقوق الأغلبية بفئاتها وشرائحها الاجتماعية المختلفة. ويكفل مبدأ «سيادة الشريعة» توفير أكبر قدر من الاستقرار لحقوق الإنسان؛ فهي تحميه أيّاً كان وضعه الاجتماعي أو انتهاؤه المذهبي أو السياسي من طغيان السلطة الحاكمة، حتى لو كانت حكومة أغلبية منتخبة انتخاباً حراً ونزيهاً. فمبدأ سيادة الشريعة لا يسمح أبداً للأغلبية بأن تتحيّف حقوق الأقليات، ناهيك عن أن توقع بهذه الأقلية أو تلك الظلم، أو أي شكل من أشكال الاضطهاد الاجتماعي أو الاستبعاد السياسي، أو الحرمان الاقتصادي.

وفي سبيل إدراك مقاصد: حفظ نظام العالم، ورعاية الخير العام، والعدالة الشاملة، وصون الحقوق والحريات؛ من المفترض أن تقوم الدولة بوظائف عدة. فهي ملزمة بحفظ الكليات الأساسية لحياة مواطنيها جميعاً ودون تفرقة. هي تحفظ: الحرية، والعدالة، والدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. وهذه الكليات الشرعية حاکمة لسلطة الدولة أيّاً ما كانت، وليست محكومة بتلك السلطة أيّاً ما كانت. وحفظ الدولة لهذه الكليات يكون من جانبي الإيجاد والصيانة معاً؛ وليس فقط من أحد هذين الجانبين. وعلى سلطات الدولة المسؤولة عن إدارة الشأن العام والمصالح المشتركة أن تصوغ القوانين وأن تضع اللوائح الكفيلة بتحقيق هذه الكليات.

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى، مرجع سابق، ص 297.

هي «دولة» تحتكر وحدها الاستخدام المشروع لأدوات العنف والقوة نعم؛ ولكنها محدودة التدخل في شئون الجماعة. وهي تحض على المشاركات وترحب بالمبادرات الفردية والجماعية في تدبير الشأن العام، وفي بناء ما أسميناه «المجال المشترك» بينها وبين المجتمع. ويحتوي هذا المجال المشترك عديداً من المبادرات والمؤسسات الحكومية والأهلية. الفردية والجماعية. وتعمل تلك المبادرات والمؤسسات في خدمة المجتمع والدولة معاً، وتُقَوِّمها معاً على أساس قاعدة «التعاون» وتعزيز التجانس، ونبد أسباب الصراع، وتحجيم أسباب الانقسام والتناحر. مقصد الدولة ذات المرجعية الإسلامية من وراء تحقيق المصلحة الدنيوية هو الوصول إلى مقاصد الشريعة، وإدراك مقاصد الشريعة يضمن تحقيق المصالح الدنيوية في الوقت نفسه. ولا يكون الحكم شرعياً إلا إذا كان أداة في خدمة هذه المقاصد العامة العليا.

وبمقارنة حال الدولتين «الحديثة» و«الإسلامية» (نظرياً)؛ نجد أن للدولة الحديثة مقاصد عليا متناهية من حيث أنها لا تقبل مشاركتها في السيادة، وأنها تدعي التجرد والإطلاق وتمثل المصلحة العامة؛ بينما هي متحيزة في الواقع لفئة متنفذة، أو طبقة متحكمة، أو نخبة طاغية.

الدولة الحديثة لا تحب إلا ذاتها، ولا تقبل شريكاً لها في السيادة أو السلطة أو الثروة، ولا تتردد في الإطاحة بأي فئة أو مجموعة من حراسها أو الناطقين باسمها دون سابق إنذار؛ إذا أضحت سيادتها المطلقة محل تشكيك أو تساؤل، أو عرضة للخطر.

أما الدولة ذات المرجعية الإسلامية فهي خادمة للمجتمع، وهي جزء منه. ولها مقاصد عليا غير متناهية تأويلاً وتفسيراً. وهذا ما يفتح أبواب الاجتهاد

والابتكار والتجديد بين المتنافسين من أجل الوصول إلى المقاصد العليا. ولكل من الدولتين سياسات عامة متناهية تطبيقاً وتنفيذاً، وهذا ما يفتح أبواب المساءلة والمحاسبة للسلطات الممسكة بأزمة الحكم إن كانت الحكومة ديمقراطية أو شورية نابعة من الاختيار الحر للشعب. ولا يبقى خارج نطاق المحاسبة والمساءلة إلا السلطات الثيوقراطية التي عرفتها مجتمعت أوربا في عصورها الوسطى، والتي تدعي الحكم بحق التفويض الإلهي، ولا تعترف بأن الأمة وحدها - دون غيرها - هي مصدر جميع السلطات.

ثمة أوجه للشبه وأخرى للاختلاف - إلى جانب ما ذكرناه - بين نمطي الدولة «ذات المرجعية الوضعية»، والدولة «ذات المرجعية الإسلامية». ويعبر مفهوم «السيادة» - بالمعنى الذي أوضحناه - عن واحد من أكثر أوجه الاختلاف عمقاً بين الدولتين. ليس فقط لرسوخ مفهوم السيادة في الدولة الحديثة على نحو شامل وكلي لا يترك للإرادة الإنسانية إلا هامشاً ضيقاً من حرية الاختيار، وإنما لكون هذا المفهوم قد انتشر وتخطى حدود الدولة الحديثة في نموذجها الأوربي، ووصل إلى مختلف نماذج الدولة التي تكاثرت بكثافة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ بما في ذلك الدولة الوطنية المستقلة التي ظهرت في مجتمعات أمتنا الإسلامية.

ما يتعين التأكيد عليه هنا هو أن «الدولة السلطانية» في التجربة الإسلامية التاريخية لم يتعد معناها مفهوم «الحكومة»، أو «الأسرة» الحاكمة في بقعة ما، وفي زمن محدد. أما في كتب الفقه القديمة، فلا وجود لكلمة «دولة»؛ وإنما توجد كلمات: الحكومة، والحكام. والأحكام المتعلقة بالحكومة والحكام توضع في باب «الإمامة» أو «الولاية العامة»، أو «الخلافة». والقانون

الإسلامي؛ هو الشريعة التي يلتزم بها الحكام، ويحاسبون بمقتضاها، ولا سلطة لهم خارج مقاصدها العامة. ويعتبر خروجهم عليها فسقاً يوجب العزل. والمأساة الكبرى تمثلت في توقف الفقه السياسي الإسلامي عن الخوض في كفايات العزل ووسائله الممكنة؛ الأمر الذي تسبب - ضمن أسباب أخرى - في ظهور دولة التغلب بالقوة المسلحة في أغلب مراحل التاريخ الوسيط. ومثل هذا التطبيق التاريخي لمفهوم «الدولة المتغلبة» أصبح بالياً، ولم يعد يعبر إلا عن وعي مختزل لمعنى الدولة في السياق المعاصر. ولا يقع هذا الاختزال من جانب النخب ذات المرجعية الإسلامية وحدها؛ وإنما يقع أيضاً من النخب العسكرية، والليبرالية، والقومية، واليسارية؛ وإن كان كل منها يختزل المفهوم من زاوية مختلفة عن الآخر⁽¹⁾.

النخبة العسكرية تحتزل الدولة في بعض أجهزتها؛ وبخاصة أجهزة القمع والحسم الأمني والاستخدام «المفرط» للقوة. أما النخب الليبرالية والقومية واليسارية، فجميعها؛ مع فروق محدودة؛ تحتزل الدولة في «النظام الحاكم»، أو «ولي الأمر» بحسب مفاهيم الدولة السلطانية، ويركز على الجوانب الشكلية: الدستورية، والقانونية، مع تميز النخب اليسارية بإدراك أكثر عمقاً وتعقيداً للدولة باعتبارها منتجاً للتفاوت الاجتماعي والطبقي، وأنها كيان منفصل ومهيمن في الوقت نفسه على المجتمع بكل تكويناته الثقافية والمذهبية والعرقية.

(1) ينبه بعض الكتاب إلى هذا التوجه الاختزالي لمفهوم الدولة انظر مثلاً: مقالة نبيل عبد الفتاح بعنوان «مدخل إلى تجديد الدولة المصرية»، صحيفة الأهرام بتاريخ 5 فبراير 2014م.

ولا تخرج النخب الجديدة ذات المرجعية الإسلامية - في أغلبها - عن هذا النمط الاختزالي في إدراك مفهوم الدولة، وإن كانت هذه النخب تختزلها في معنى تاريخي يرجع إلى ما قبل نشأة الدولة / الأمة بمعناها القومي الحديث حيناً، أو يختزلها في معنى متخيل - مثالي حيناً آخر؛ يسعى إلى بناء دولة الأمة الواحدة وبالتدريج. ويصطدم هذا الإدراك أو ذاك في جميع الأحوال بمعطيات الواقع وتحدياته القاسية التي لم تشارك المجتمعات الإسلامية في تكوينه الحديث والمعاصر إلا من مواقع الصمت السلبي، أو رد الفعل غير المنظم، أو المقاومة الغريزية، أو التبعية للقوى الأجنبية.

إذا نظرنا في واقع الحال الذي تعيشه بلدان الأمة الإسلامية اليوم ونحن في الربع الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، الربع الأول من القرن الحادي والعشرين؛ سنجد أن «مفهوم الأمة» لا يزال حاضراً وإن من موقع المقاومة والرفض لأوضاع التجزئة في ظل الدولة القومية / الوطنية الحديثة. ولهذا الحضور مستويات متعددة: منها المستوى النظري كما في كتابات عدد كبير من قادة الإصلاح الإسلامي والحركات الدعوية على مدى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (19 و 20 الميلاديين). ومنها المستوى العملي الذي يتسم بالعشوائية والغموض والقسوة، كما في محاولات بعض التنظيمات أو الجماعات الإسلامية التي تتبنى أساليب العنف وحدها لتحقيق أهدافها.

إن إرث الفشل الذريع الذي خلفته «الدولة الحديثة» في بلادنا العربية، قد تسبب في وجود فراغ سياسي هائل حتى في ظل وجود سلطات مستبدة. بل إن الوقائع تشهد بأن السلطات المستبدة أسهمت بالدور الأكبر في نشوء هذا الفراغ، وفي تفكك «الدولة» التي احتكرت النطق باسمها لعقود

طويلة. ولا تخطيء عينٌ ما هنالك من انهيار فعلي لعدد من الدول العربية التي كانت يوماً تحتال بقدرتها الفائقة على ضبط الأمن الداخلي والتحكم والسيطرة على مناوئها أو معارضيها. نحن نرى أن سوريا لم تعد موجودة، وأن العراق لم يعد موجوداً، ولبنان يتفكك بعمق وبعنف بين الطوائف والأحزاب المتناحرة، وليبيا ذهبت أدراج الانقسامات والاستقطابات الإقليمية والدولية. وبقية «الدول» العربية والإسلامية تقف على هذه السكة التي تبدأ بالاستبداد، وتقر بالانقسام والاحتراب الداخلي، وتصل إلى الفراغ المروع أمنياً وسياسياً؛ لتقع في هوة الفوضى، ومن ثم يكون مصيرها الزوال بالمعنى السياسي والقانوني.

وبما أن كل فراغ يستدعي ما يملؤه؛ فقد استدعى هذا الفراغ الذي أوجدته الأنظمة الاستبدادية الفاشلة قوى داخلية وأخرى خارجية لكي تملأه. ومن أهم القوى الداخلية التي سعت لملء هذا الفراغ: حركات الرفض الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك الحركات ذات المرجعيات الإنسانية والأخلاقية، وفي مقدمتها الحركات التي تعلن انتهاءها للمرجعية الإسلامية بحق أو بغير حق.

أما أهم القوى الخارجية التي هرعت لملء الفراغ؛ فتمثلت في صور متعددة منها: مؤسسات الغزو الفكري والسياسي، وسياسات التدخل العسكري بشكله التقليدي القديم كما حدث في العراق، وسوريا، ومن قبلها أفغانستان وفلسطين مثلاً. وأثبتت الأحداث أن قوى الاعتدال ذات المرجعية الإسلامية كانت هي الأكثر نشاطاً وحيوية وسرعة في سعيها لملء هذا الفراغ؛ ليس لأنها متجذرة في محيطها الاجتماعي فحسب، وإنما لأنها

تمتلك خطاباً سهل الإدراك لدى قطاعات واسعة من أبناء المجتمع. وثبت في الوقت نفسه أن القوى الخارجية أسهمت بالنصيب الأكبر، والأكثر فعالية في إبقاء هذه «الدولة الحديثة» على قيد الحياة؛ تصارع الموت ولا تموت؛ وتتشبث بالبقاء بعقلها ومساوئها التي غطت على إيجابياتها وإنجازاتها في معظم الأحيان.