

نشأة الدولة: جدل النظريّات قراءة أوليّة في الفكرين الغربي والإسلامي

أ. محمد عيسى^(١)

تمهيد:

لعلّي أبدأ بالسؤال الذي دار في خلد كثير من المفكرين والباحثين: كيف تنشأ الدول؟ ولماذا تنشأ الدولة بالأساس؟ ومن أنشأها؟ ومتى؟ وهل أصبح مُجبرين على الدخول في طاعتها؟ ألم يولد الإنسان حراً مختاراً فلماذا يُلزم بتنظيم ضخم مركزي اصطلح على تسميته باسم الدولة؟ وهنا تأتي هذه الورقات في محاولة للبحث في نظريّات تفسير نشوء الدولة وأنواعها وأبرز الانتقادات التي وُجّهت إليها، وتطوّرها في الفكر الأوروبي، ولا سيما لدى فلاسفة اليونان ومن أتى بعدهم، وما ترتّب على هذا من مسائل؛ كـنظرية «السيادة»، وتعريفها، وخصائصها، ومصدرها، وطبيعتها، وحدودها، وتطوّرها التاريخي والخلاف حولها، ونقدها من داخل المنظومة الغربية ومن خارجها. ثمّ نتناول رؤى نشوء الدولة في الفكر الإسلامي؛ وتحديدًا عند بعض المفكرين المسلمين القدماء والمعاصرين، ثمّ مسألة «السيادة» والآراء التي دارت حولها داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، حيث يتوقّف عليها عدد من المسائل؛ كتقرير حقّ الطاعة، ولمن تكون.

(١) باحث في الفكر الإسلامي والعلوم السياسية، من مصر: Pohoth@gmail.com

المبحث الأول: نظريّات نشأة الدولة في الفكر الغربي:

اختلف علماء الاجتماع، والفلسفة، والقانون، والسياسة، والتاريخ في نشوء الدولة، وبدأ أهل كلّ حقل يدلون بدلوهم في الموضوع، بل إننا لا نستطيع الحديث عن نظريّات تفسير نشوء الدولة إلا بالرجوع إلى كلّ تلك العلوم مجتمعة، ويختلف الحديث في هذا الصدد عن التحليل التاريخي الأنثروبولوجي... ذلك أنّ نظريّات نشأة الدولة على اختلافها تسعى إلى اختزال عناصر ظهور الدولة بإرجاعها إمّا إلى تصوّر فلسفي... أو إلى تغليب أحد جوانب العملية الاجتماعية... وعلى هذا، فإنّ نظريّات نشأة الدولة ما هي إلا إسهامات فلاسفة وعلماء حاول كلّ منهم أن يضع تصوّره الخاصّ مركزاً على عامل واحد - في أكثر الأحيان - كان تأثيره يراه جوهرياً في نشأة ظاهرة الدولة. وتتعدّد النظريات التي سعت إلى تفسير نشأة الدولة، غير أنّه من المهمّ في هذا المجال التمييز بين نوعين من النظريات: النظريات الفلسفية والنظريات العلمية، والأولى يغلب عليها الطابع الفلسفي؛ أي إنّ الذين طوّروها كانوا فلاسفة السياسة، وكان اهتمامهم منصباً بالأساس على الدفاع عن دول معيّنة قائمة أو انتقاد دول أخرى، وبصفة عامّة تحاول هذه النظريات أن تقدّم أنموذجاً للدولة كما ينبغي أن يكون. أمّا النظريات العلمية، فهي تلك التي طوّرها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسة، وتبني مقولاتها على دراسات علمية لحالات نشأة الدولة في حضارات معيّنة، ولذلك فإنّها توصف بالعلمية»^(١).

(١) انظر: السيد، مصطفى كامل: دراسات في النظرية السياسية، ط١، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨م، ص١٨٢.

وسوف نعرض لأهمّ النظريات الفلسفية، ثمّ النظريات العلمية^(١)، وهي على الترتيب التالي:

المطلب الأول: النظريات الفلسفية:

١- نظرية النشأة الطبيعية:

«كان أوّل من نادى بها الفلاسفة الإغريق، وخصوصاً أرسطو، إذ يرى هؤلاء أنّ المجتمع هو ظاهرة طبيعية، فلا وجود للأفراد إلا في مجتمعات، ولا يمكن أن ينشأ مجتمع دون سلطة. ومن ثمّ، فإنّ وجود السلطة هو أمر طبيعي. ولما كانت السلطة خصيصة لازمة لأيّ مجتمع^(٢)، ولما كان المجتمع هو الشكل الطبيعي والوحيد للوجود البشريّ، فإنّ الدولة تنشأ مع الوجود البشري. وهي: - أي الدولة - تمثّل نموّاً طبيعياً للعائلة والقرية التي أطلق أرسطو عليها «المستعمرة الطبيعيّة للعائلة»^(٣)؛ فالدولة توجد لا لمجرد سدّ احتياجات الأفراد، حيث إنّ الأسرة والقرية كفيّلة بهذا، ولكن توجد لتحقيق الكمال المعنوي للفرد. وهو - أي أرسطو - يؤكّد هذا بقوله: «إنّ الجماعة السياسية موضوعها ليس المعيشة المادّية لأفرادها وحسب، بل سعادتهم وفضيلتهم»^(٤).

(١) هناك تقسيمات عدّة لنظريات تفسير نشوء الدولة، مثل تقسيمها إلى (نظريات ثيوقراطية وأخري ديمقراطية). انظر في ذلك: عبد الكريم، فتحي: الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٨٤م، ص١١٢-١٢٤. في ما يرى آخرون من القانونيين - خصوصاً أنّ هناك اتجاهاً نظرياً (يشمل أربعة اتجاهات هي: الاتجاه العقلي الطبيعي، والاتجاه الديني الثيوقراطي، واتجاه العقد الاجتماعي، والاتجاه التاريخي)، واتجاه آخر واقعي لدراسة نظريات تفسير نشوء الدولة (يشمل ثلاثة أنواع: أنّ الدولة واقعة قوّة انتصار في حرب، وأنّ الدولة توجد من واقعة إعلان الدستور، وأنّ الدولة واقعة اختلاف سياسي)، للمزيد انظر في ذلك: الجرف، طعيمة: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، ط١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨م، ص٢٦-٦٦. لكننا سنعتمد في دراستنا على تقسيم د. مصطفى كامل السيد، في كتابه المذكور سابقاً، فهو الأقرب إلى الحداثة والشمول من وجهة نظر الباحث.

(٢) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص١٨٤.

(٣) انظر: أرسطو طاليس: السياسية، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، الكتاب الأوّل، الباب الأوّل، فقرة ٧، ص٩٥.

(٤) م.ن، الكتاب الثالث، الباب الخامس، فقرة ١١، ص٢٠٢-٢٠٣.

لكنّ هذه النظرية أخذ عليها أنّها «لا تميّز بين أنواع السلطة المختلفة، فلا تميّز بين السلطة الدائمة المتخصصة الملزمة، والقائمة على قواعد رسمية، والمحكرة لأدوات القهر الشرعي في المجتمع، وبين أنواع السلطة الأخرى غير الدائمة، وغير المتخصصة وغير الملزمة... ومن ناحية ثانية، فإنّ الدليل العلمي المتوافر يشير إلى وجود مجتمعات في تاريخ الإنسانية لم تعرف ظاهرة الدولة في مراحل معيّنة من تاريخها...، على أنّه يستفاد من تلك النظريات إدراكها لكون وجود الدولة ضرورياً لارتقاء المجتمعات الإنسانية»^(١).

٢- نظرية النشأة المقدّسة :

تُعرف هذه النظرية بالنظرية الثيوقراطية^(٢)، «وتذهب إلى أنّ الدولة نشأت نشأة مقدّسة؛ بمعنى أنّ الله خلق الدولة، فجاءت تلك الأفكار أوّل ما جاءت على يد الفلاسفة الرواقيين»^(٣)، وأنّ الله بصفته مصدراً للسلطة يختار من يشاء لممارستها؛ ما يجعل الحاكم منفذاً للإرادة والمشية الإلهية، ويفرض على الأفراد الخضوع التام للدولة، وللسلطة الحاكمة؛ لأنّ في ذلك خضوعاً وامتثالاً لله... ومن ناحية ثانية فإنّ بقاء الدولة واستمرارها يستلزم وجود سلطة تقوم بإدارة حكم الجماعة وتنظيمها. والذين هم في مركز السلطة (الحاكم أو المحكوم) اصطفاهم الله للقيام بهذه المهمّة، ويجب أن يتمتّعوا بدورهم بنوع من التقديس؛ وعلى ذلك كان ينظر إلى الحاكم على أنّه مفوض من قبل الله، وأنّ مهمّته تنفيذ المشية الإلهية، وأنّ إرادته تسمو على إرادة المحكومين»^(٤). ومن

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٥.

(٢) للمزيد في هذه النظرية، انظر: كاسيرر، أرستو: الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، ط١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص ١١١- ص ١٢٥.

(٣) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٦.

(٤) انظر: نافعة، حسن؛ وآخرون: مقدّمة في علم السياسة الدولية والعلاقات الدولية، ط١، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة كتب دراسية، ٢٠٠١م، ج٢، ص ٥٢.

أنصار هذه المدرسة الفرنسي البروتستانتية جان كالفن، حيث كان يرى «أن الدولة تقوم عن طريق سلطة ممنوحة من الله، ولكن الدولة ليست نتاجاً لفعل الفرد وإرادته، والأفراد -أي الرعايا- يجب أن يطيعوا السلطة، لا نتيجة الخوف، ولكن لأن السلطة نتاج إرادة الله؛ فالحكام هم نواب ووزراء الله، [وهم] يكونون وزارة الله، وينفذون أوامره، فالحكام هم وزراء عدالة الله»^(١). وقد مرّت هذه النظرية بأطوار أربعة: ابتداءً من تأليه الحاكم^(٢)، ومروراً بالحقّ الإلهي المباشر في الحكم^(٣)، ثمّ بالحقّ الإلهي غير المباشر في الحكم^(٤)، وانتهاءً بنظرية ازدواج السلطة^(٥).

(١) انظر: مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٩م، ص٣٤٤.

(٢) تمثّلت هذه النظرية في الحضارات القديمة: كمصر، والصين، والهند، وفارس، وآشور، وكان الحاكم يعتبر من جنس الآلهة، أو من طبيعتهم أحياناً أو يعتبر نفسه الإله أو خليفته أو ابنه، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة، وتصبح عبادته هي الديانة الرسمية للدولة، وفي القرن السابع عشر أكد الملك جيمس الأول جاهل إنجلترا أنّه من العدل أن يطلق على الملوك آلهة؛ لأنهم يمارسون ما يشبه سلطة الله على وجه البسيطة. وحتى العقد الرابع من القرن العشرين كان اليابانيون ولا يزالون يقدّسون إمبراطورهم. للمزيد انظر في ذلك: الجرف، نظرية الدولة... م.س، ص٤٧-٤٩.

(٣) بحكم هذه الفكرة التي تبلورت ضمن الفكر المسيحي لم يعد الحاكم إلهاً أو من طبيعة الآلهة، إنّما يستمدّ سلطته مباشرة من الله؛ أي أنّ الله يختار الحكام مباشرة، دون إرادة من البشر؛ أي أنّ الله منح حقّاً إلهياً مباشراً في الحكم، ويصبح الحاكم مجرد منفذ للإرادة الإلهية، وسلطته ملزمة، وطاعته واجبة، ومن يعصيه يعصي الله. وقد استند إلى هذه النظرية الحكام خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا ضدّ من نادى بكون الشعب مصدرّاً للسلطات، وكذلك الإمبراطور غليوم الثاني قبيل الحرب العالمية الأولى. للمزيد انظر في ذلك: متولي، عبد الحميد: المفصل في القانون الدستوري، ط١، الإسكندرية، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢م، ج١، ص٢٢٢.

(٤) يُطلق عليها كذلك نظرية التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر، وقد ظهرت هذه النظرية في العصور الوسطى الأوروبية، عندما قام الصراع بين الدولة والكنيسة، وأصبحت هذه النظرية النسخة المعدّلة من نظرية الحقّ الإلهي المباشر، وتتلخّص هذه النظرية في أنّ الله لا يتدخّل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السلطة ولا في طريقة ممارستها، وأنّه لذلك لا يختار الحكام بنفسه، وإنّما يوجّه الحوادث بشكل معيّن يساعد الجمهور على أن يختاروا بأنفسهم، فالسلطة تأتي من الله إلى الحاكم، ولكن بواسطة الشعب واختياره. انظر للمزيد: بدوي، ثروت: النظم السياسية، ط١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٢م، ص٥٢-٥٤.

(٥) طوّر الفكر السياسي المسيحي ما يسمّى بـ«نظرية السيفين» أو «ازدواجية السلطة» أو «الولاء المزدوج»: اعتماداً على قول المسيح: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ويعود الفضل في تطويرها إلى البابا «جلاسيوس الأول» وأواخر القرن الخامس الميلادي، والقديس أوجستين، والقديس توما الأكويني، ويتلخّص جوهر النظرية في أنّ للفرد طبيعة مزدوجة إحداها تتعلّق بالروح، والأخرى بالجسد، وأنّ هذا يفرض عليه الخضوع لسلطتين مصدرهما الله، إحداها: الكنيسة وهي السلطة الدينية التي تتولّى الإشراف على الأمور الروحية، والأخرى: الدولة (الملك) وهي السلطة الزمنية التي تقوم بالإشراف على

وهذه النظرية لها عدّة امتيازات؛ حيث «يستفاد منها أنّ الدولة قد تقوم لتحقيق غاية أخلاقية، وأنّ عليها ألا تخرج عن تلك الغاية، وأن تسعى للاستجابة لمتقضياتها التي قد تتفق مع ما تنصّ عليه ديانات معيّنة، ولا يمكن للدولة - وفق هذه النظرية - أن تنتهج وسائل غير أخلاقية في سعيها لتحقيق غايتها الأخلاقية، بل عليها أن تلتزم في وسائلها بضوابط أخلاقية لا تستمد من دستورها، بل تستمد من مصادر تلوها هذا الدستور (الوحي الإلهي)، ولا تستحقّ هذه الدولة ولاء المواطن إلا إذا التزمت بتلك الضوابط»^(١).

لكنّ هناك انتقادات حادّة وُجّهت إلى هذه النظرية لدرجة إسقاطها تاريخياً «فمن ناحية تفتقد إلى أيّ سند أو أساس يدعمها؛ لأنّ الدولة بالأساس منظمّة بشرية بحتة، والأفراد هم الذين يضعون نظم الحكم التي يرونها ملائمة لبيئتهم، ولتحقيق أهدافهم المشتركة، ومن ناحية أخرى تعدّ هذه النظرية غير ديمقراطية، استخدمت في تبرير السلطة المطلقة للحكّام والخضوع لطغيانها، وفي تبرير ما مارسته الكنيسة ورجالها في أوروبا في العصور الوسطى؛ من إرهاب فكري، واستخدام صكوك الغفران وصكوك الحرمان، ومن ناحية ثالثة أدت مجموعة من العوامل إلى اضمحلال تلك النظرية وانهايارها في أوروبا؛ حيث ظهرت نظريات أخرى (العقد الاجتماعي) لتفسير نشأة الدولة من منظور مختلف عن التفسير الديني، وانتهت العصور الوسطى في أوروبا بانتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية، وانفصال الكنيسة عن الدولة، وتدعم ذلك بنشوب الثورة الفرنسية ١٧٩٨م التي أرست مبدأ العلمانية... ونمو الأفكار والحركات الديمقراطية التي قضت علي تلك النظرية وغيرها من النظريات المدعّمة للحكم المطلق»^(٢).

الشؤون الدينية، وتنظيم ما يتعلّق بها. للمزيد انظر: نافعة، مقدّمة في علم السياسية... م.س، ص ٥٤-

٥٦؛ مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ١٢١-١٤٩.

(١) انظر: نافعة، مقدّمة في علم السياسية... م.س، ص ٥٧.

(٢) م.ن.

٣- نظرية العقد الاجتماعي:

تعتبر من أهم إنجازات القرن السابع عشر لإرساء دعائم الديمقراطية الليبرالية، «تتعلق نظرية العقد الاجتماعي أساساً بنشأة الدولة، وتقوم على افتراض أنّ: للأفراد أسبقية معنوية على وجود الدولة، وأنّ الأفراد هم الذين أنشأوا الدولة عن طريق عقد اجتماعي؛ وذلك خدمة لمصالحهم»^(١)، وتعني فكرة العقد الاجتماعي أنّ «نشأة الدولة جاءت صناعية، وأنّ المجتمع السياسي لا ينشأ بسبب غريزة الإنسان الطبيعية وحاجته للاجتماع والتعاون، وإنما ينشأ عن طريق التراضي والاتفاق بين أفرادها على إقامة سلطة سياسية جديدة توفر للخاضعين لها مزايا لم تكن لتتوافر لهم دون إنشائها...؛ فالسلطة السياسية الدائمة جاءت نتيجة اتفاق بين أفراد المجتمعات الانسانية الأولى إمّا لاستحالة استمرارهم في العيش معاً في إطار مجتمع يقوم على مبدأ حرب الجميع ضدّ الجميع، وإمّا لأنّ التطور الاجتماعي والاقتصادي جعل من الصعب استمرار المجتمع دون سلطة تقوم لحماية هذا التمايز»^(٢).

ويمكن أن نستخلص مراحل ثلاثاً مرّت بها الدولة وفق هذه النظرية:
أ- وجود حالة فطرة أولى كانت سابقة على وجود الدولة، أطلقوا عليها حالة الطبيعة state of nature حيث كان الأفراد يعيشون ويحكمهم القانون الطبيعي^(٣)، وكانت لهم حقوق طبيعية ومساواة طبيعية.
ب- العقد الاجتماعي social contract وبموجبه تعاقد الأفراد على إنشاء الدولة؛ أي أنّ الدولة نشأت نشأة مصطنعة، فهي ليست بالشئ الخفي الذي لا يمكن إدراكه، ولكنها أنشئت نتيجة اتفاق وعقد بين الأفراد؛ أي أنّ أساس إنشاء الدولة رضائي. ومن ثمّ تلاشت تماماً فكرة الدولة الشيوقراطية ذات الأصل الإلهي.

(١) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٥٤.

(٢) انظر: السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٦-١٨٧.

(٣) يقصد بالقانون الطبيعي: منتهى ما يمكن أن يدركه العقل البشري من أحكام ومبادئ يصل إليها مسترشداً بالطبيعة. انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسية... م.س، ص ٥٨.

ج- الدولة نفسها بعد إنشائها وطبيعة النظام السياسي القائم بها وبصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي بعد إنشاء الدولة، فالمهم هو أنها أنشئت من جانب الأفراد خدمة لمصالحهم، وليس نتيجة قهر وقع عليهم أو عدم إدراك، بل نتيجة حساب للخسائر والمكاسب حيث انتهوا إلى أن مكاسبهم من إنشائها تفوق خسائرهم - إن وجدت - من التخلي عن الحالة الطبيعية»^(١).

ويميز البعض بين مرحلة العصور الوسطى في العقد الاجتماعي، وفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر في العقد الاجتماعي؛ فإذا كانت نظرية العقد الاجتماعي تنسب في التاريخ الحديث إلى جروسوس، وبفندروق، وهوبز، ولوك، وروسو، وغيرهم من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكنها في مصدرها التاريخي ترجع إلى أبعد من ذلك بكثير، فهي ترتد إلى الخط الفلسفي العام الذي تمثلته المدرسة الأبيقورية، والذي حدده أبيقورس سنة ٢٤٧ - سنة ٢٧٥ ق.م وانتقل منه إلى مفكري الرومان في ما نادوا به من أن السلطة تنتقل من الشعب إلى الحكام بموجب عقد تفويض سياسي؛ ولذلك كان شيشرون يصور الدولة على أنها نوع من الشركات، تنشأ عن مصدر اتفاقي، وتفترض الإرادة الإنسانية أساساً لوجودها... وعاشت الفكرة في العصور الوسطى، حيث فسّر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل في يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، ما يولّد رابطة شخصية تُحمّل الطرفين بالتزامات متبادلة... ثم تحمّس الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر لنظرية العقد الاجتماعي»^(٢). لكن ما الفرق بين فلسفة العقد في العصور الوسطى وبين فلسفة العقد في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ فقد «ميّز فقهاء العصور الوسطى بين العقد الاجتماعي الذي أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية، وانتقلوا

(١) انظر: مجاهد، مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) انظر: الجرف، نظرية الدولة... م.س، ص ٥٥.

بمقتضاه من حياة الفطرة البدائية إلى حياة المجتمع المنظم، وبين عقد الحكومة أو العقد السياسي، لتأسيس السلطة في المجتمع، وفقاً لشروط محدّدة، إذا أخلّ الأمير بها جاز إلغاء العقد وفسخه والخروج على طاعته. أمّا فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خلطوا العقدين معاً، وأصبح العقد الاجتماعي أساساً لنشأة المجتمع والسلطة معاً. وإذا كان دعاة العقد الاجتماعي قد أجمعوا على حقيقة أصل الدولة إلا أنّهم لم يصلوا من ذلك إلى نتائج موحّدة. فقد اختلفوا في ما بينهم في تفسير العقد الاجتماعي^(١).

وقد انطلق مفكروا العقد الاجتماعي من افتراض يكاد يكون متشابهاً - إلى حدّ ما - مؤدّاه أنّ الأفراد عاشوا في حالة فطرة أولى - أو عصر طبيعي - لكنّهم اختلفوا حول ماهية تلك المرحلة الأولى المسماة بالفطرة الأولى، وكيف كانت أي صراع أم وئام؟ وكيف كان سلوك الإنسان آنذاك؟ واختلفوا في العقد الاجتماعي، وفي أسبابه وشروطه ونتائجها، ومن ثمّ هيئة الدولة ونظام الحكم بها. وسوف نتناول أبرز منظري هذه النظرية، وهم: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو.

أولاً: توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)

«هناك عدّة مؤثّرات أحاطت بحياة هوبز كان لها أثرها الواضح في آرائه؛ فقد عاش في فترة الحروب الأهلية في إنجلترا، والبعض يعتقد أنّه يتميّز بالجبن، ولكنّ هذا يرجع إلى فترة الحروب التي عاشها، بل إنّ مولد هوبز ارتبط بحدث ضخم هو تحطيم الأرمادا الإسبانية - وهي الأسطول الحربي المعروف - على يد الأسطول البريطاني. وقد أرّخ هو بنفسه لهذا الحدث محدثاً ربطاً بينه وبين ما تركه في تركيب شخصيّته، قائلاً: إنّهُ في عام الأرمادا وضعت والدتي توأمين (الخوف وأنا). وعلي هذا، فقد ربط بين نفسه وبين عامل أساسي يحركه باستمرار وهو الخوف، فعاش طوال

(١) انظر: الجرف، نظرية الدولة...، م.س، ص ٥٦.

حياته في خوف من الموت، وكلّ ما كان يطلبه هو السلامة والأمن؛ ليستمرّ في حياته الهادئة في التدريس... وكان هوبز في الحروب الأهلية نصير للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعي لتأييد الحكم الملكي المطلق الذي اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقراراً^(١). لكن كيف تصوّر توماس هوبز حالة الفطرة؟ «افترض هوبز أنّ حالة الفطرة أو حالة الطبيعة الأولى، بالرغم من تمتّع الأفراد فيها بحقوق طبيعية متساوية، كانت حالة وحشية، حافلة بالشور، نتيجة الطبيعة البشرية السيئة، فالفرد جبان وأناي، يستخدم كافة طاقاته لتأمين نفسه وتحقيق مصالحه، وأنّ القانون الوحيد السائد فيها كان قانون المحافظة على النفس من جانب كلّ فرد، بممارسة حقّه الطبيعي في استخدام قوّته، وفقاً لإرادته، للحفاظ على حياته؛ ولذلك، كانت حالة حرب مستمرة ودائمة بين الأفراد، الكلّ فيها في حالة حرب دائمة مع الآخرين، وحالة انعدام فيها الأمن للجميع، ولم تكن فيها ملكيّة خاصّة، ولا صناعة، ولا تجارة»^(٢). لكن، كيف خرج الإنسان من تلك الحالة المزريّة برأي هوبز؟ وهل سيحافظ على حقوقه أم يتنازل عنها؟، يرى هوبز أنّه «رغبة في تخليص نفسه من شروط هذه الحياة البدائية يبحث الإنسان بعقله عن وسيلة للخروج منها. ويهديه عقله وأمله في الأمن والسلم إلى التفاهم والاتّفاق مع الآخرين»^(٣). وبالتالي فقد «فرضت قوانين الطبيعة على الأفراد ضرورة السعي إلى السلام للتخلّص من حالة الحرب المقترنة بحالة الفطرة حتى يحافظوا على أرواحهم وأمنهم ومصالحهم؛ وذلك عن طريق إبرام عقد كاتّفاق جماعي بين الأفراد يتنازلون بموجبه بإرادتهم عن كافة حقوقهم الطبيعية تنازلاً نهائياً ومطلقاً لشخص واحد؛ لينهض بوظيفة الحكم، فتكوّنت بموجب هذا العقد الدولة، وكذلك الحكومة. وترتّب على ذلك:

(١) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٥٩؛ ماكيفر، روبرت: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م، ص ٩٤-٩٦.

(٢) انظر: نافعة، مقدّمة في علم السياسية... م.س، ص ٥٩.

(٣) انظر: الجرف، نظرية الدولة... م.س، ص ٥٦.

١- أنّ الحاكم لم يكن طرفاً في العقد... وبالتالي فإنّه غير مقيدّ بالعقد، ولكنّه مقيد فقط بتحقيق الهدف منه؛ أي الحماية.

٢- أنّ الحاكم نتيجة للعقد تصبح له السلطة العليا المطلقة (السيادة) التي يتعيّن على الأفراد الخضوع التامّ لها؛ تحقيقاً لمصالحهم، ولا يمكن لهم انتزاع هذه السلطة من الحاكم أو الثورة عليه؛ لأنّ ذلك يعني خروجهم عن العقد، وبالتالي انهيار الدولة والرجوع إلى حالة الفطرة الطبيعية، وبذلك لم يفرّق هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئاً واحداً باعتقاده أنّ إسقاط الحكومة معناه زوال الدولة.

٣- أنّ الحكم المطلق؛ أي تمتّع الحاكم بسلطة ضخمة غير مقيدة، يعدّ أفضل نظام حكم يتماشى مع طبيعة الأفراد... وبعبارة أخرى: يرى هوبز أنّ الحكم المطلق هو الأمثل بصفة عامّة. وقد ذهب في مناصرته للحكم المطلق إلى حدّ تحكّم الحاكم في كافة أنشطة المجتمع، بما يقربه من الشمولية، حيث يجتمع في هوبز تأييده للتسلّطية والشمولية معاً^(١).

ثانياً: جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م):

السؤال - هنا- هو كيف تصوّر لوك حالة الفطرة الأولى؟^(٢) نلاحظ أنّه «اختلفت تلك النظرية اختلافاً جوهرياً عن نظرية هوبز؛ فحالة الطبيعة الأولى عند لوك كانت حالة طيبة تسودها الحرّية، والمساواة، والسلم، والتعاون المتبادل بين الأفراد. وكان الأفراد يخضعون فيها للقانون الطبيعي الذي يمنحهم حقوقاً ثابتة لأنفسهم وممتلكاتهم (حقوق الملكية والحياة والحرّية). ومن ثمّ لم تكن حالة حرب؛ لأنّ الإنسان عاقل ورشيد

(١) انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسية... م.س، ص ٥٩-٦٠.

(٢) لمعرفة المزيد عن حالة الطبيعة الأولى لدى جون لوك، انظر: لوك، جون: الرسالة الثانية في الحكم المدني في كتاب العقد الاجتماعي: لوك، هوبز، روسو، ترجمة عبد الكريم أحمد، ط ١، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١ م، ص ٢٤٦-٢٧٩.

رغم أنانيته، وقد دفعه عقله إلى إدراك ضرورة احترام حقوق الآخرين، وعدم الاعتداء عليها حتى لا يتعرّض لاعتدائهم»^(١).

وطالما أنّ البشر كان هذا حالهم فما الذي دفعهم إلى الخروج من تلك الحالة إلى حالة العقد؟ وهل كان التنازل عن كلّ حقوقهم أم عن جزء منها. يرى لوك أنّ «اتّصاف تلك الحالة بعدم الاستقرار وعدم توافر الاطمئنان والضمان في التمتع بالحقوق الطبيعية، بسبب عدم وجود شخص ونظم ومؤسسات تكفل حماية الأفراد وتضمن تمتّعهم بهذه الحقوق، فقد اتّفق الأفراد بإرادتهم الحرّة بموجب عقد اجتماعي على تكوين مجتمع سياسي منظم في شكل دولة. وظهرت الحكومة نتيجة عقد آخر، يسمّى عقداً سياسياً أو حكومياً، تعاهد بموجبه الأفراد مع سلطة حاكمة، وتنازلوا لها عن جزء من حقوقهم فقط (أي حقّ الفرد في فرض القانون الطبيعي، وفي حماية ملكيّته وحقوقه بنفسه) وتظلّ بقية الحقوق الأخرى في أيديهم كما كانت من قبل. ويتمثّل الهدف الأساس للحكومة في العمل على رفاهية المجتمع، وضمان الحقوق والحريّات الأساسية للأفراد، وترتّب على ذلك النتائج التالية:

١- أنّ السلطة العليا والنهائية (السيادة) تظلّ في يد الشعب، ولا يمكن أن تكون سلطة الحاكم مطلقة غير محدّدة؛ لأنّها مقيدة بطبيعة الهدف من تأسيسها...

٢- أنّ الحكم الملكي الدستوري عند لوك يشكّل أفضل أنواع الحكومات، حيث السيادة للشعب، والحكم أساسه الموافقة والقبول»^(٢). كما أنّ «سلطة الأفراد على أنفسهم تمثّل خاصيّة طبيعية لا تقبل التصرف فيها، ولا النزول عنها. وليس من شأن العقد الاجتماعي أن ينقلها إلى الأمير، ولكنّه يُفوّض - فقط - في ممارستها، على أن يكون محكوماً في ذلك بشروط التفويض، بحيث لو أخلّ بهذه الشروط،

(١) انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسة...، م.س، ص ٦١.

(٢) ن.م، ص ٦٢.

حُقُّ للأفراد سحب التفويض منه»^(١).

ثالثاً: جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م):

بعد ما أدلى كلٌّ من هوبز ثمّ لوك بدلوهما للإجابة على طبيعة الفطرة الأولى جاء دور روسو مغايراً لهما، فقد «انتقد روسو كلاً من هوبز ولوك في هذا الخصوص، فحالة الطبيعة لم تكن بالغة السوء إلى الدرجة التي وصفها هوبز، كما لم تكن حالة طيِّبة أو وردية - كما فهمها لوك -، وإنما هي حالة ممتدّة تتكوّن من عدّة مراحل: كانت في مرحلتها الأولى أقرب إلى تصوّر لوك، وفي مرحلتها الثانية أشبه بحالة الحرب التي صوّرها هوبز؛ فقد رأى روسو أنّ حالة الطبيعة الأولى كانت حالة سعادة مثالية، سعد فيها الإنسان أكثر من أيّ وقت آخر، حيث عاش متمتّعاً بحريّته، وفي عزلة عن غيره ومتعايشاً مع الطبيعة، ومكتفياً اكتفاءً ذاتياً؛ أيّ أنّه لم يعاني أيّ اغتراب... وذلك لبساطة تلك الحياة، ووفرة الموارد، وقلة الاحتياجات، وضآلة عدد الأفراد»^(٢).

إذن، لماذا لجأ الأفراد إلى الخروج من هذه المرحلة؟ يحلّل روسو^(٣)، فيرى أنّه «بمرور الوقت، وزيادة الاحتياجات، وظهور الملكية الخاصّة، وزيادة عدد السكان، بدأ اعتماد الأفراد بعضهم على بعض، وبدأ يظهر حائل بين الفرد ونفسه، أي بدأ يتبلور مفهوم الاغتراب، والذي لا يمكن أن يتحقّق في ظلّه الحرّيّة والسعادة. وهذه هي المرحلة الثانية من حالة الطبيعة. كأنّ الأفراد انتهوا في هذه المرحلة إلى حالة تشبه حالة الحرب كما صوّرها هوبز، ومن ثمّ فإنّ الهدف هو الخروج من هذه المرحلة وبعث حالة الطبيعة الأولى (حالة السعادة المثالية) معنوياً، وذلك عن طريق إنشاء مجتمع منظم تكون السيادة فيه لمفهوم

(١) انظر: الجرف، نظرية الدولة...، م.س، ص ٥٧.

(٢) انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسية...، م.س، ص ٦٢-٦٣.

(٣) للمزيد في تفاصيل العقد الاجتماعي لدى روسو، انظر: روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي في كتاب

العقد الاجتماعي: لوك، هيوم، روسو، م.س، ص ٧٦-٩٦.

معنوي (الإرادة العامة) غير مرتبط بشخص، وبحيث يكون اعتماد الفرد في تنظيم أمور الحياة على هيئة معنوية، وليس على شخص. وتحقق ذلك عن طريق عقد اجتماعي تنازل بموجبه كل فرد عن كامل نفسه وحقوقه وحرّياته الطبيعية... لصالح المجموع...، واتّحدت بذلك آراء الأفراد وإراداتهم لإيجاد الإرادة العامة؛ أي الشخصية الاعتبارية - المعنوية للجماعة ككل. ومتى تمّ هذا الاتفاق تنشأ الدولة بصفتها شخصاً عاماً يعبر عن الإرادة العامة، ويحمل المشتركون في العقد اسم الشعب أو المواطنين^(١).

وقد ترتّب على العقد الاجتماعي وفق رؤية روسو أن تصبح السيادة المطلقة لما أسماه «الإرادة العامة» بصفتها كياناً معنوياً مستقلاً عن الأفراد، وهي بالتالي لا تخطيء ولا تتحاز، فيكون خضوعه لهذه الإرادة وسيلة لتحريره معنوياً. كما أنّ السيادة مصدرها الشعب، لكنّ مستقرّها «الإرادة العامة» الممثّلة للشعب، وتنشأ بالتالي الحكومة بقرار أو بقانون من السلطة التشريعية.

نقد نظرية العقد الاجتماعي:

ويؤخذ على نظرية العقد الاجتماعي عموماً ما يلي:

١- «عدم وجود أدلة وأسانيد تاريخية وعلمية تؤيد النظرية وافترضها...»

٢- أنّ النظرية تبدو مستحيلة؛ لأنها تستلزم وجود نظام قانوني لحماية العقد وضمّان الالتزام به، ولمّا كانت حالة الفطرة خالية من القانون (الوضعي) يصبح احترام العقد أمراً غير متصوّر^(٢). كما يرى البعض أنّ ما ترتّب على هذه النظرية من مسألة السيادة للشعب أمر غير مطبّق، وما هي إلا أسطورة السيادة، كما أنّها

(١) انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسية...، م.س، ص ٦٣.

(٢) م.ن، ص ٦٨.

بُنْتُ بِيئْتَهَا؛ حيث إنّ «فكرة العقد الاجتماعي كغيرها من الأفكار التصويرية قامت ابتغاء هدف معيّن في ظروف معيّنة، فمن ثَمَّ هي تنتهي حتماً بانتهاء هذا الهدف، واندثار هذه الظروف»^(١). كما أنّه مع افتراض صحّة النظرية، فإنّ «الأطراف الأصليين للتعاقد لا يمكن أن يقيّدوا أخلافهم، فإذا كان هذا التعاقد ضرورياً لإيجاد الالتزام السياسي، فإنّ الأفراد من سلالة أطراف التعاقد الأصلي ليسوا تحت أيّ التزام سياسي، حيث إنهم لم يلتزموا بشيء... وطاعة الحاكم لا تُبنى على اتّفاق إرادي من جانب الأفراد؛ لأنهم -واقعيّاً- لا يستطيعون الانسحاب من سلطة الدولة إذا لم يوافقوا على الخضوع للحاكم، كما أنّ معظم السلطة السياسية في التاريخ مبنية على الاستيلاء والغزو، وأنّ الطاعة نتيجة طبيعية للعرف أو العادة والتقاليد»^(٢).

لكن «رغم هذه الانتقادات فلا يمكن إنكار أنّ النظرية أدّت دوراً كبيراً في تطوّر الفكر السياسي والمجتمعات السياسية، فقد مهّدت الطريق لضرورة تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أسس موضوعية، لا بدّ أن تحقّق الهدف من قيام المجتمع والدولة؛ فقد ساهمت في القضاء على نظرية النشأة المقدّسة للدولة؛ لأنّها فسّرت هذه النشأة باتّفاق وعقد بين الأفراد»^(٣). ويحسب كذلك لهذه النظرية أنّها «تشير إلى أنّ الدولة تقوم على أساس التراضي بين جميع المواطنين على وجودها، وأنّ السلطة السياسية تتجاوز مبرّرات بقائها عندما تخرج عن رضا هؤلاء المواطنين الذي يظلّ الأساس الوحيد لشرعيّتها»^(٤).

ونستطيع القول بعد عرض أبرز النظريات الفلسفية بصفة عامّة: إنّها قدّمت الدولة في «صورة راقية من الوجود الإنساني، وهي الإطار الذي

(١) انظر: الجرف، نظرية الدولة...، م.س، ص ٤٢١.

(٢) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٤٢٣.

(٣) انظر: نافعة، مقدمة في علم السياسية...، م.س، ص ٦٨.

(٤) انظر: السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٧.

يسعى من خلاله البشر لتحقيق غايات سامية لم يكن لهم أن يحققوها خارج هذا الإطار، وإذا كانت هذه النظريات الفلسفية لا تصمد أمام الاختبار العلمي لمقولاتها، ولكنّ تصوّرها للدولة صالح أساساً لتقويم أيّ دولة قائمة»^(١).

المطلب الثاني: النظريات العلمية :

وبصفة عامّة يمكن تقسيم هذه النظريات إلى فئتين أساسيتين تعكس كلّ منهما توجّهاً رئيساً في مجال الدراسات الإنسانية، وهما: الصراع والتعاون.

التوجّه الأول: الصراع:

«يشير هذا التوجّه إلى أنّ طبيعة العلاقات الإنسانية تقوم أساساً على مبدأ الصراع؛ سواءً بين الأقسام الداخلية في كلّ مجتمع، أم بين بعض المجتمعات الإنسانية والبعض الآخر، وتدور في إطار هذا التوجّه أربعة أنواع من النظريات، هي:

- ١- نظريّة التطوّر.
- ٢- نظريّة القوّة.
- ٣- نظريّة التمايز الداخلي.
- ٤- نظريّة الثورة الحضريّة.

التوجّه الثاني: التعاون:

ويفترض على العكس من التوجّه السابق أنّ المبدأ المهيمن على العلاقات الإنسانية هو التعاون؛ سواءً أكان ذلك داخل المجتمعات أم في ما بينهما»^(٢).

وستتناول أولاً النظريات الأربع التي تدور حول التوجّه الصراعى.

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٧.

(٢) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٧-١٨٨.

١- نظرية التطور؛

«وهي أولى النظريات الخاصة بنشأة الدولة التي عرفها الفكر السياسي الحديث ويمكن وصفها بأنها تعبير عن الداروينية الاجتماعية. ومن أبرز من دعا إليها هيربرت سبنسر، وفصلها في ما بعد والتر بيچ. وكما هو معروف، إنّ هذه النظريات هي محاولة لمدّ المفهوم التطوّري الذي اقترحه تشارلز داروين في كتابه الشهير عن أصل الأنواع إلى مجال تطوير المؤسّسات الإنسانية، وفي ما يتعلّق بنشأة الدولة فإنّ هيربرت سبنسر يرى أنّ الصراع هو إحدى السمات المميّزة للمجتمع الإنساني بصفة عامّة، ويؤدّي وجود الصراع إلى ظهور المؤسّسات المتخصّصة في تعبئة قدرات المجتمع للقيام بالمهام الحربيّة في مواجهة المجتمعات الأخرى. فقيام الحرب والصراع أو التهديد بهما يحتمّ ظهور المؤسّسات العسكرية، ويؤدّي استمرار الحروب أو استمرار إلحاح خطورتها إلى قدر أكبر من الاستقرار لتلك المؤسّسات. ويسير تحليل سبنسر استناداً إلى هذا الافتراض مؤكّداً أنّ حسن قيام المؤسّسات العسكرية بدورها يقتضي قدراً هائلاً من تنظيم المجتمع، وتعبئة موارده البشرية والماديّة، والتنسيق بين أنشطته الاجتماعية والاقتصادية؛ ما يحتمّ وجود قيادة مركزية للمجتمع تمارس سيطرتها على المجتمع، وتعمل على ضمان بقائه في غمار صراعاته مع المجتمعات الأخرى. ويرى سبنسر أنّ المجتمعات تتفاوت في مدى نجاحها في إقامة مثل هذه المؤسّسات، وأنّ المجتمعات التي تنجح في ذلك هي الأقدر على الصمود أمام التحدّي المتمثّل في صورة الغزو من جانب مجتمعات أخرى، وهي الأقدر علي فرض إرادتها علي تلك المجتمعات، ومن ثمّ فإنّ البقاء يكون للمجتمع الأصح وهو ذلك القادر على شنّ الحروب وإخضاع المجتمعات الأخرى لإرادته. ولكن حتى يمكن للمجتمع أن ينجح في إقامة مؤسّسة عسكرية قوية فإنّ عليه أن يقيم مؤسّسات أخرى تنحصر مهامها في تقديم الخدمات الضرورية

للمجتمع واللازمة لقيام المؤسسة العسكرية بوظائفها. وعلى هذا، فإنّ سبنسر لا يتصوّر أنّ نشأة الدولة ترتبط فقط بالصراع وما يؤدي إليه من وجود هذه المؤسسة العسكرية الدائمة، بل يؤكّد على ضرورة قيام المؤسسات الخدمية الأخرى في المجتمع، والتي تقوم بمهامها على أساس غير صراعي، وهو يؤكّد -أيضاً- على أنّ نمو هذه التنظيمات التعاونية إنّما هو نتيجة لوجود هذه المؤسسة العسكرية، كما أنّه يتطوّر في ظلّها. وعليه، فإنّ البناء الاجتماعي يقوم على أساس مبدئين: مبدأ التنظيم ومبدأ البقاء»^(١).

نقد نظرية التطوّر:

ولكن، هناك مجموعة من الانتقادات وجّهت إلى هذه النظرية، كان منها: أنّ سبنسر واضع النظرية لا يربط في الحقيقة بين مبدأ الحرب وتطوّر مؤسسات الدولة؛ فعلى الرغم من أنّه يتصوّر ثلاث مراحل لنمو المجتمع الإنساني - بداية من مرحلة المجتمع البسيط الذي يتّسم بتكوينه الاجتماعي القائم على الانتماءات الطبيعية للأفراد، إلى المجتمع المركّب الذي تظهر فيه المنظّمات الثانوية، إلى المجتمع مزدوج التركيب الذي يتّسم بوجود منظّمات تحتوي المنظّمات الثانوية -، على الرغم من أنّ سبنسر تصوّر هذه المراحل الثلاث إلا أنّه لم ينف وجود الدولة في أيّ من هذه المراحل؛ بمعنى أنّ الدولة من وجهة نظره وجدت في كلّ مستوى من هذه المستويات الثلاثة، وكلّ ما في الأمر أنّ الوظيفة الحربية تتطوّر وتختلف طريقة أدائها من مرحلة إلى أخرى، وليس ثمة من حلّ لهذا التناقض في تحليل سبنسر الذي يؤكّد على أهميّة نمو المؤسسات العسكرية للدفع نحو ظهور الدولة، ويؤكّد في الوقت نفسه على وجود الدولة في مختلف مراحل هذا النمو.

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٨٨-١٨٩؛ ناعمة، مقدمة في علم السياسة... م.س،

إضافة إلى ذلك النقد، فإن الدراسات التاريخية أظهرت أن الدولة تقوم بوظائف أخرى بجانب شن الحروب، فهي تقوم بوظائف أيديولوجية وتجارية مع الدول الأخرى، الأمر الذي أغفله تحليل سينسر»^(١).

٢- نظرية القوة:

وتسمى -أيضاً- بنظرية الغزو الخارجي، وتتلخص هذه النظرية في «أن السلطة مصدرها الأول القوة؛ فالسلطة بهذا المعنى لا تعدو أن تكون في الحقيقة نظاماً فرضه شخص أو أشخاص بطريق العنف على باقي الجماعة؛ لحملهم على الخضوع لهم واحترامهم، ومن ثمّ، تكون الإرادة العامّة في هذه الحالة هي إرادة هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص»^(٢).

لكنّ البعض، وخاصّة علماء الاجتماع، يرون أنّ «عمليات الغزو في حدّ ذاتها لا يمكن أن تؤدي في جميع الظروف إلى إيجاد دولة جديدة، وإنما تؤدي عمليات الغزو إلى ذلك في حالات أوّضاع جغرافية معيّنة؛ فعلى سبيل المثال: يرى روبرت كارنيو أنّ الجماعات المهزومة كان يمكن لها أن تهرب عند هزيمتها، ولكن إذا كانت هذه الجماعات تعيش بالقرب من الصحراء (كما هو الحال في وادي النيل مثلاً) أو كان المحيط والمناطق الجبلية المرتفعة تحيط بالسهول التي تقطنها (كما هو الحال في السهول الساحلية لبيرو) فإنّه يمكن في مثل هذه الحال أن يؤدي الغزو الخارجي إلى اضطرار الجماعات المهزومة للبقاء خاضعة للسيطرة التي تفرضها عليها الجماعات الغازية، وفي ظلّ هذه الظروف تنهض مؤسّسات الدولة البدائية... كما أنّ الخوف من الغزو الخارجي هو الذي قد يدفع جماعات المزارعين المستقرّين إلى اتّخاذ الترتيبات الدفاعية، وإقامة التحصينات التي تأخذ صورة أسوار وقلاع للوقاية من غارات جماعات الرُّحّل. ولهذه النظرية أنصار كثيرون من بينهم

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٩٠-١٩١.

(٢) انظر: العطار، فؤاد: النظم السياسية والقانون الدستوري، ط٢، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م،

ص ١٠٤-١٠٥؛ نافعة، مقدمة في علم السياسة... م.س، ص ٧٠-٧٤.

«لا تيمور» الذي أشار إلى مثل هذه الظروف؛ بوصفه مفسراً لقيام الدولة في شمال غرب الصين، كما أوحى تحليل ابن خلدون للكتاب الغربيين بتفسير مشابه^(١).

نظرية التمايز الداخلي:

يعدّ عالم الأنثروبولوجيا «لويس مورجان» من أبرز منظري هذه النظرية، ففي كتابه «المجتمع القديم» قام مورجان بالتمييز «بين التقدم في مجال التكنولوجيا، والذي يحدث عن طيق التراكم، ويؤدّي بعد مرحلة معيّنة إلى تغيير في صوة التنظيم الإنساني في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويتصوّر مورجان أنّ التطوّر التكنولوجي في فنون الإنتاج يبدأ كمياً حتى إذا وصل إلى مستوى معيّن تحوّل التطوّر الكميّ إلى تطوّر كيميّ أو طفرة...، وقد اقترح مورجان أنّ تطوّر الفنّ الإنتاجي، وخصوصاً عندما يصل إلى مرحلة القفزة الكيفية، لا بدّ أن يؤدّي إلى تطوّر في المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ومن ثمّ فإنّ تحليل مورجان يقيم علاقة وثيقة بين تطوّر الفنّ الإنتاجي وتطوّر صور التنظيم الاجتماعي والسياسي أو بين الفنّ الإنتاجي وعلاقات الملكية في المجتمع (بوصفها بنية تحتية) وبين تصوّر صورة التنظيم السياسي أو الدولة (بوصفها بنية فوقية)^(٢). وقد استند فريدريك أنجلز في كتابه عن أصل العائلة والملكية الخاصّة والدولة إلى نظرية لويس مورجان، حيث استنتج أنّ «التقدم التكنولوجي في بعض المجتمعات قد وصل حدّاً لا يمكن معه استيعابه داخل تلك المجتمعات؛ ما أدّى إلى تحوّلها إلى صورة أخرى من المجتمعات، أي صورة جديدة تقوم على الانقسام الطبقي؛ ما استدعى وجود الدولة»^(٣).

(١) انظر: السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٩١-١٩٢.

(٢) م.ن، ص ١٩٢-١٩٣.

(٣) م.ن، ص ١٩٣.

بيد أنّ هذه النظرية -أيضاً- لا تغطّي كلّ حالات نشأة الدولة؛ فمثلاً «الآلات المستخدمة في إنتاج المنسوجات حين تطوّرت إلى استخدام البخار تحوّل معها الإنتاج من الصورة الحرفية اليدوية إلى صورة المجتمع الميكانيكي - إلا أنّ الدلائل تشير إلى أنّ مقولة مورجان لم تكن صحيحة في كلّ الحالات، خصوصاً عندما يقرن أنجلز في اعتماده على كتابات مورجان في تفسير نشأة الدولة بين هذه النشأة ونشأة المجتمع العبودي واختراع الفأس... ومن ثمّ لا يكون من الدقيق القول: إنّ الذي أدّى إلى ظهور مجتمع الدولة في كلّ الحالات كان هو التطوّر التكنولوجي الذي أدّى إلى ظهور الملكية الخاصّة وانقسام المجتمع إلى سادة وعبيد»^(١).

نظريّة الثورة الحضريّة:

يعدّ جوردون تشايلد من أبرز دعاة هذه النظرية، حيث تستند إلى «تصوّر شامل لتاريخ الحضارة الإنسانية؛ فالانتقال من المجتمع البدائي إلى المجتمع المتحضّر اقترن بظهور المدينة، لكن ظهور المدينة لم يكن ممكناً إلا بعد تكثيف إنتاج الغذاء على نحو يسمح بوجود فائض غذائي كبير يسمح بدوره بتخصّص جماعية بشرية في أمور الحكم والإشراف بغير أن تسهم في عملية إنتاج الغذاء، ومن ثمّ، إنّ ظهور الدولة قد اقترن بدرجة عالية من التمايز الاجتماعي تمثّلت في وجود جماعة من البشر تقوم بالحصول على هذا الفائض الغذائي بصورة جماعية، وتقييم مؤسّسات الضبط التي تتيح لها الاستمرار في الحصول على هذا الفائض»^(٢).

غير أنّ هذه النظرية لم تحطّ علماً بكلّ حالات ميلاد المدن في المجتمعات البدائية، حيث إنّ وظيفة المدن لم تنحصر في الإشراف على إنتاج الفائض واستغلاله فقط، بل كانت تعدّ مراكز إدارية تقدّم خدمات

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٩٤.

(٢) م.ن، ص ١٩٥.

للمجتمعات الزراعية، فضلاً عن أنّ عمليات نشأة الحصون والأسوار لم تكن لحماية أولئك القائمين على حماية الفائض الغذائي، بل كانت لحماية المدن من الهجوم الخارجي.

وبالجملة، نستطيع أن نقول: إنّ كافة نظريات نشأة الدولة التي تستند إلى توجّه الصراع من العسير التأكد من حقيقتها، على الرغم من رصانة ما فيها من أفكار.

سنتناول ثانياً النظريات التي تدور حول التوجّه التعاوني لتفسير نشأة الدولة:

١ - نموذج «كانت»، و«دور كايم»:

يرى كانت أنّ «سمات التعاون بين البشر في المجتمعات الانسانية الأولى فضلاً عن تميّز تلك المجتمعات بتوزيع المهام بين أفرادها ما استدعى نوعاً من المركزية في التنسيق بين الجماعات التي تقوم بمهام مختلفة، وقد كانت الصورة الأولى للمجتمعات السياسيّة تكمن في كونها مجتمعات متشابهة وقابلة للانقسام، أي أنّ كلّ مجتمع يكاد يكون صورة طبق الأصل من المجتمعات الأخرى، وكان ممكناً لكلّ مجتمع أن ينقسم بدوره إلى مجتمعات أصغر تكون صورة من المجتمع الأكبر الذي تنتمي إليه في الأصل، لكن (كانت) افترض أنّ أفراد تلك المجتمعات يشتركون في أداء الوظائف الأساسية اللازمة لبقاء المجتمع على أساس توزيع المهام في ما بينهم، وقد كان وجود السلطة السياسية ضرورياً في مثل هذه المجتمعات حتى في تلك المرحلة الأولية. وعلي ذلك افترض كلّ من (دور كايم - كانت) أنّ المجتمع المنظم اقتضى وجود السلطة السياسيّة»^(١).

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٩٦.

٢- نظريّة المرحلة الوسيطة، وأنموذج إلمان سرفيس:

قام عالم الأنثروبولوجيا إلمان سرفيس بطرح تساؤل رئيس وهو: «كيف حدث ظهور الدولة فجأة في العديد من المجتمعات دون أن تتوافر دلائل على مراحل وسيطة بين المجتمعات البدائية التي تميّزت بالمساواة وعدم وجود سلطة حاكمة دائمة، وبين المجتمع السياسي المنظم بما يتّسم به من انقسام إلى حاكمين ومحكومين... فلا بدّ أنّ ثمة مرحلة وسيطة بين هذين النوعين من المجتمعات ربّما استمرّت فترة طويلة في بعض المجتمعات، وربما لم تؤدّ إلى الانتقال إلى مجتمع الدولة، لكنّها كانت موجودة، وكانت المرحلة الوسيطة هي تلك التي أسماها بالمجتمع الرئاسي... وكانت هناك صورّ من التعاون قد اقترنت بحالات الغزو، أو استخدام القوّة، أو التمايز الاجتماعي الداخلي، ومن ثمّ مكّنت من الانتقال إلى مجتمع الدولة... فالمرحلة الوسطى اقترنت بالامتيازات التي حصل عليها بعض أبناء الجماعات الإنسانية الأولى نظير قيامهم بوظائف ضرورية لبقاء هذه الجماعات؛ مثل قيامهم بفضّ المنازعات، وتنسيق عمليات الإنتاج، والإشراف على التعبئة في حالات الحروب، فضلاً عن امتلاكهم القدرة على الاتّصال مع القوى فوق الطبيعة، وأنّ هؤلاء الذين حصلوا على تلك الامتيازات تحوّلوا إلى طبقة حاكمة، وحاولوا الحفاظ على امتيازاتهم وتوسيعها وفرض احترام الآخرين لها عن طريق توقيع نوع من الجزاءات على من يعترضون عليهم...؛ لذلك لم يكن من الصعب على أفراد هذه المجتمعات الإنسانية الأولى أو على الأقلّ الرؤساء منهم أن يتقبّلوا السلطة الجديدة، ولا سيما أنّها في البداية لم تبد سلطة متخصصة، وإنّما اضطلعت بمهام أيديولوجية بصفة عامّة»^(١).

لكن، هل في رؤية «سرفيس» وتحليله قدر من الصواب؟ نعم، ولكن

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص١٩٨-١٩٩.

«من الصعب تصوّر الانتقال إلى مجتمع الدولة، خصوصاً في حالات المجتمعات الإنسانية الأولى على أساس الصراع أو القوّة وحدها؛ فالقوّة لا تصلح بمفردها أساساً لقيام مجتمع سياسي. كما أنّ الجماعات الحاكمة الأولى لم تكن تملك من مؤسّسات الضبط ما يمكنها من إجبار سائر أفراد هذه المجتمعات على قبول سلطاتها، ومن ثمّ كان لا بدّ لهذه الجماعات الحاكمة الأولى من أن تتوسّل وسائل أخرى تضمن من خلالها خضوع أفراد المجتمع الآخرين لسلطة حكمها»^(١).

النظرة الأكمل:

وبعد عرض المنظور التعاوني في تفسير نشوء الدولة نرى أنّه لا يغطّي كلّ حالات قيام الدولة، بل «يصعب أن يفسّر وحده حالة قيام أيّ دولة؛ إذ تشير الأدلّة التاريخية إلى أنّ ظهور الدولة لم يكن دائماً وليد الرضا الاختياري للأفراد الذين خضعوا لسلطانها، وإنّما استند قيامها إلى قدر من الإكراه؛ ولذلك فربما تكون النظرة الأكمل هي المزج بين عناصر من نظريات الصراع ونظريات التعاون؛ وذلك حتي يمكن لنا أن نفهم الأسباب التي تجعل البشر يقبلون طواعية الخضوع لسلطة تحتكر أدوات الضبط. فإذا كان امتلاك أدوات الضبط على أساس مشروع هو سمة مميّزة للدولة، إلا أنّها ليست سمتها الوحيدة، وإنّما يكمل تلك السمة ادّعاء الدولة أنّها تمثّل مصلحة كلّ أفراد المجتمع السياسي، ومحاولتها إثبات ذلك»^(٢).

(١) السيد، دراسات في النظرية السياسية، م.س، ص ١٩٩.

(٢) م.ن، ص ١٩٩-٢٠٠.

وبعد هذا العرض يمكن إجمال كل نظريات تفسير نشوء الدولة في
الجدول التالي:

النظريّة العلميّة		النظريّة الفلسفيّة	نظريّات تفسير نشأة الدولة
التوجّه الصراعي التوجّه التعاوني			
نظريّة «كانت»، و«دوركايم»	نظريّات التطوّر	نظريّات النشأة الطبيعيّة	
نظريّة المرحلة الوسيطيّة، أنموذج إيمان سرفيس	نظريّات القوّة أو الغزو الخارجي	النظريّات المقدّسة	
	نظريّات التمايز الداخلي	نظريّات العقد الاجتماعي	
	نظريّة الثورة الحضريّة		

المطلب الثالث: السيادة في الفكر الغربي؛

بعد العرض السابق لأغلب النظريات التي حاولت تقديم تفسير لنشأة الدولة، يثور التساؤل لمن تكون الكلمة العليا في المجتمع؟ وبمعنى أدق: «السيادة» لمن؟ حيث يتوقّف عليها تقرير حقّ الطاعة، وما يترتّب عليه من تدعيم لقوّة الدولة.

وقبل أن نشرع في الإجابة نود أن نقوم بتعريف السيادة، فهي: «السلطة العليا التي تملك حقّ التشريع، والتي لا تعرف بجانبها أو فوقها في ما تنظّم من علاقات سلطة عليا أخرى، فهي تسمو فوق الجميع، وتقرض نفسها علي الجميع؛ بما تملك من سلطة الأمر والنهي العليا، فهي على هذا الأساس سلطة أصلية لا تعلوها ولا تنافسها سلطة أخرى، ولا تستمدّ أصلها

من غيرها، ومن ينبوعها تنتشر سلطات الهيئات الأخرى الأدنى منها»^(١). وتعود فكرة السيادة إلى زمن الرومان، حيث «عبروا عنها بالاصطلاح الذي كان يطلق علي سلطة بعض الحكّام في عهد الامبراطورية الرومانية، وأبرزها في الفكر السياسي الحديث (الفكر السياسي الغربي) يرجع الفضل فيه إلى المفكر الفرنسي (جون بودان) في مؤلفه (الكتب الست الخاصة بالجمهورية)، حيث أرسى أسس نظرية السيادة التي أصبحت في ما بعد محور القانون العام والعلوم السياسية»^(٢). ورغم أنّ فلاسفة العقد الاجتماعي وغيرهم قدّموا رؤيتهم لمعنى السيادة، إلا أننا سنقتصر -هنا- على أنموذج بودان.

أولاً: السيادة عند بودان:

سوف نعرض لرأي جان بودان، حيث يُعد الأب الحقيقي للنظرية الحديثة في السيادة، وهو أول من استعمل مفهوم السيادة، ويُعرف بودان السيادة بأنّها «السلطة العليا التي يخضع لها الرعايا وجميع المواطنين، ولا تتقيّد بالقوانين، ووظيفة السيادة الرئيسة هي وضع القوانين، فهي -إذن- مصدر القوانين، وهي -بالتالي- لا تتقيّد بها»^(٣).

ثانياً: خصائص السيادة عند بودان:

يرى بودان أنّ السيادة لها خصائص معيّنة، يمكن تلخيصها في الجدول التالي^(٤):

- (١) انظر: سعيد، صبحي عبده: السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، ط١، القاهرة، جامعة القاهرة، الكتاب الجامعي، ١٩٩١م، ص ١١٣-١١٤.
- (٢) انظر: الفريق العتيبي، محمد بن عيد حمود: الأسس القانونية لقوة الدولة، ط١، الجزائر، جامعة الجزائر رسالة ماجستير في القانون، ١٩٩٧م، ص ١١٦.
- (٣) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٥٠: نافعة، مقدمة في علم السياسية... م.س، ص ٨٣-٨٧.
- (٤) مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٣٥٠. لكنّ الجدول من صنع الباحث.

معناها	خصائص السيادة عند جان بودان
أي لا تخضع لسلطة أخرى فوقها.	سلطة عليا
أي لا تتقيّد بأيّ قوانين، بل إنّها تشكّل سلطة عمل القوانين في الدولة. والملك صاحب هذه السلطة، فهو من يضع القوانين. ولا يمكن أن يُقيّد نفسه، وهو غير مسؤول أمام أحد.	مُطلقة
أي إنّها تطبّق على جميع المواطنين وعلى جميع المؤسسات في الدولة.	شاملة
أي إنّ حياة الدولة مرتبطة بوجودها، وهي مستمرّة طالما تستمرّ الدولة.	دائمة
فالتنازل عن ممارسة بعض الاختصاصات لا ينقص السيادة وينشئ سيادة، وبالتالي لا يمكن التنازل عن جزء منها دون فقدانها كلّها.	لا تتجزأ والا تُفقد كلّها

لكنّ نظرية بودان «خلت من بيان أساس للسيادة، الأمر الذي يشكّل عيباً جوهرياً في بناء نظريته، ورغم استبعاده لنظرية أنّ التفويض الإلهي أساس لسلطة الملك، إلاّ أنّه لم يقدم بديلاً عنها»^(١).

ثمّ ما لبثت أن انتقلت سلطة السيادة من الملك إلى الأمة بحلول الثورة الفرنسية ١٧٨٩م حينما عمد رجالها إلى الاحتفاظ بنظرية السيادة، ولكنهم قاموا بنقلها بكلّ خصائصها من الملك إلى الشعب؛ ليصبح الشعب هو صاحب الحقّ في السيادة، «وعلى هذا الأساس لجأ رجال الثورة الفرنسية وفلاسفتها إلى مبدأ سيادة الأمة؛ بصفته سلاحاً من أسلحة الكفاح ضدّ الملوك المستبدّين، وضدّ نظرية الحقّ الإلهي التي يستندون إليها؛ أي إنّ المبدأ استنبط ليكون أحد معاول هدم الملكيات المطلقة»^(٢).

(١) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص ٧٨.

(٢) انظر: الفريق العتيبي، الأسس القانونية لقوة الدولة، م.س، ص ١١٨.

ثالثاً: نظرية السيادة بين الحقيقة والوهم:

على الرغم من أنّ تلك النظرية كانت وليدة علّة تاريخية وسياسية غربيّة، إلا أنّنا نسائل تلك النظرية، فنقول: إذا كانت السيادة تعبّر عن إرادة عليا ومستقلّة وأمرة...، وقيل: إنّها إرادة إنسانية، «كيف يمكن -إذن- تفسير أنّ هذه الإرادة الإنسانية تسمو على سائر الإرادات الإنسانية الأخرى، بحيث يكون لها الحقّ في أن تصدر إليها أوامر، ويكون من واجب الإرادات الأخرى؛ الطاعة لهذه الأوامر؟ تلك هي مشكلة أساس السيادة...، ومع ذلك، فهي - كما يقرّر الفقيه دوجي^(١) - غير قابلة لحلّ بشري؛ لأنّه لا يمكن لأحد أن يفسر - من الناحية الإنسانية- كيف أنّ إرادة إنسانية يمكن أن تعلو أو تسمو على إرادة إنسانية أخرى؟»^(٢).

كما أنّ مبدأ السيادة «كان وليد ظروف أدّت إلى استنباطه والأخذ به، وأنّ هذه الظروف أصبحت في ذمّة التاريخ، ولم يعد لها وجود، فلقد ألق الملوكة عن مزاوله السلطان المطلق. وإذا كان مبدأ سيادة الأمّة قد استتبّط ليكون بمثابة معول لهدم نظرية معيّنة (الحقّ الإلهي للملوكة) يستند إليها نظام حكم مطلق، وإذا كانت تلك النظرية قد تمّ هدمها، ولم يبق لها أثر، فما فائدة هذا المعول إذن؟ ولماذا نبقى عليه، ونلجأ إليه، ولا سيما إذا عرفنا المضارّ والأخطار التي تترتّب على الإبقاء عليه.

إنّ الذين يثيرون مسألة السيادة في هذا العصر إنّما يفعلون ذلك من أجل أن يثبتوا أنّ الأمّة هي صاحبة السيادة، اعتقاداً منهم أنّ إثبات ذلك وإعلانه يحول دون الاستبداد، ولكنّ الحقيقة والأحداث التاريخية

(١) يُعدّ دوجي وجورج سيل من أنصار الاتجاه القانوني المنكر للسيادة، حيث يرفض اعتبار السيادة سلطة أمر، لما في ذلك من خطر. إذ تفضي هذه الصفة إلى وجود سلطة عليا تنهض في مواجهة الأفراد، ولا تلتزم بأيّ التزامات قبلهم، كما أنّ ذلك يفضي إلى خطر آخر هو عدم تقيّد الدولة ذاتها بالقانون، وهو ما يعدم سيادة القانون، وبالتالي الدولة القانونية، كما يفضي إلى سيطرة الدولة وسموها، وهذا يفضي إلى تحكّمها؛ لأنّه يعني حكم الأقوى، كما أنّ السيادة في نظره غير مفهومة في ظلّ مفهوم شخصية الدولة القانونية التي تحيا في نظام قانوني. انظر: درويش، إبراهيم: الدولة- نظريتها وتنظيمها دراسية فلسفية تحليلية -، ط١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص١١١.

عكس ما يعتقدون؛ فالتاريخ الدستوري الفرنسي... شهد أمثلة على أنّ
السيادة لو كانت بيد الأمة؛ فإنّ ذلك لا يمنع من الاستبداد، ففي عصر
الثورة الفرنسية قامت جمعية نيابية بانتخاب من الشعب عام ١٧٩٢م،
ومن الأمور الثابتة لدى المؤرّخين أنّ هذه الجمعية اتّخذت إجراءات
استبدادية لا يوجد لها مثيل في التاريخ، ولقد ارتكب هذا الاستبداد باسم
الأمة. كما قدّم التاريخ الفرنسي مثالين لنظامين دكتاتوريين، رغم أنّ
كلّاً منهما يستند إلى مبدأ سيادة الأمة^(١). كما أنّ «نظرية السيادة -
سيادة الأمة - رغم أنّها مصنّعة، فإنّها كانت تصبح جديرة بالتأييد لو
أنّها كانت مفسّرة للحقائق أو الوقائع السياسية في العصر الحديث، ولو
أنّ نتائجها العملية كانت طيبة... ولكنّ الواقع كان عكس ما كنّا نتوقّع.
لكلّ ذلك ذهب البعض إلى القول بأنّ مبدأ السيادة لم يعد هناك حاجة
إليه في العصر الحديث»^(٢). ولا ننسى التذكير بأنّ «النظرية السياسية
بطبيعتها ترفض ظاهرة كهذه، أو أسلوباً سياسياً لا تقوم على ظواهر
اختيارية، أو ظواهر سلوكية، أو افتراضية تحليلية. ومعنى ذلك أنّ فكرة
السيادة لا تدخل تحت أيّ نوع من أنواع النظرية، فهي لا تدخل تحت
النظرية القياسية التي تدرس الفلسفة السياسية بوصفها أساساً لوضع
مقياس يمكن على ضوءه الوصول إلى حكم معيّن. وهي -كذلك- لا
تدرج تحت النظرية الاختبارية أو السببية التي تحاول تفسير السلوك
السياسي الواقعي وتحديد العناصر المكوّنة له. وهي -أخيراً- لا تدخل
في نطاق نظرية السياسة العملية التي بدورها تفترض عدّة أوضاع عملية
معيّراً منظماً لدراسة حالة معيّنة تستلزم دراستهما عنصر الزمن»^(٣).
وعند النظر إلى واقع العلاقات الدولية نجد «أنّ ميثاق هيئة الأمم
المتّحدة في الفقرة الأولى من المادّة الثانية أقرّ مبدأ المساواة في السيادة

(١) انظر: سعيد، السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، م.س، ص ١١٦-١١٧.

(٢) م.ن، ص ١١٩.

(٣) انظر: درويش، الدولة- نظريتها وتطبيقاتها دراسة فلسفية تحليلية-، م.س، ص ١٩٩-٢٠٠.

بين جميع أعضائها... إلا أنّ الميثاق نفسه قد قرّر ما يهدم فكرة السيادة هذه التي سلّم بها في مادّته الأولى، وآية ذلك ما يقرّره الميثاق من صدور القرارات بالأغلبية وليس بالإجماع الذي هو أمر حتمي في حالة السيادة التي نادى بها الميثاق ابتداءً. ومن جهة أخرى، فإنّ الميثاق يفرض على الدول التزامات متعدّدة تقضي بالتعارض مع فكرة السيادة... ومن هذه الالتزامات قرارات مجلس الأمن الإلزامية التي تصدر في حالات تهديد السلام والأمن الدولي، والتي يجوز تنفيذها باستعمال القوة»^(١).

المبحث الثاني: نظريّات نشأة الدولة في الفكر الإسلامي؛

حرص النصّ المؤسّس للإسلام - وهو القرآن - التأكيد على مجموعة من المبادئ والأسس التي دار حولها الفكر السياسي الإسلامي، والتي قامت عليها الدولة، مثل: مبدأ العدل، والمساواة، والشورى، والطاعة، والحقوق والواجبات والحريّات العامّة، وعدم معارضة الشريعة وغيرها من المبادئ، لكننا - هنا - سوف نقوم بعرض إسهامات علماء المسلمين في العصور الوسطى في التاريخ الإسلامي، نخصّ منهم: الفارابي، والماوردي، وابن تيمية، والغزالي، وابن خلدون، وابن أبي الربيع، ثمّ نعرض لرؤية معاصرة في تفسير نشأة الدولة. ثمّ نتناول رؤية الإسلام في مفهوم السيادة ومعناها.

المطلب الأوّل: جهود بعض المفكرين المسلمين:

أولاً: نشأة الدولة والفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ):

«يرى الفارابي أنّ الإنسان مدني بطبعه ميّال للاجتماع بغيره من الأفراد؛ ذلك نظراً لأنّه لا يستطيع أن يحقّق اكتفائه بنفسه، كما لا يستطيع أن يحقّق كماله بنفسه، وقد أطلق على الانسان الحيوان المدني نسبة

(١) درويش، الدولة - نظريّتها وتنظيمها دراسة فلسفية تحليلية -، م.س، ص ٢٠١.

لطبيعته هذه. ولكنّ الفرد مدفوع بطبيعته للاجتماع مع غيره، لا لمجرّد سدّ احتياجاته - كما رأى أفلاطون - ولكن لتحقيق كماله.

ومن هنا، كان أقرب لأرسطو، وهو يؤكّد مكرراً في كتاباته على ضرورة الاجتماع السياسي بالنسبة للفرد لا بوصفه غاية، ولكن بوصفه وسيلة لتحقيق كماله. فالدولة - إذن - ظاهرة طبيعية، وهي نتاج لطبيعة الفرد... ولكن يبدو الجانب الإسلامي في آراء الفارابي في تأكيده على أنّ الهدف هو تحقيق السعادة القصوى في الآخرة، حيث فرّق بين السعادة الدنيا في الحياة الدنيا، والسعادة القصوى في الحياة الآخرة، فالفرد أوجد لا لمجرّد التواجد وتحقيق الرغبات المادية، ولكن لتحقيق كماله؛ بتحقيق السعادة القصوى...»^(١).

ثانياً: نشأة الدولة والماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ):

رأى الماوردي أنّ «الإنسان مدني بطبعه؛ أي أنّه محتاج لغيره من الأفراد، حيث إنّّه لا يمكن أن يسدّ كلّ احتياجاته بنفسه. وهي النظرة نفسها التي سبق أن أوضحها أفلاطون وأرسطو، ولكنّ الجديد يكمن في أنّ الماوردي أدخل عاملاً دينياً في هذه البداية، حيث أوضح أنّ الله هو الذي خلق الأفراد عاجزين حتى يشعروهم بضعفهم وحاجتهم إليه، ويؤكّد الماوردي أنّ الإنسان أشدّ حاجة من الحيوانات الأخرى في التعامل والتعاون مع غيره من الأفراد في محاولة لسدّ احتياجاته. وأنّ الله قد خلق الإنسان عاجزاً، وهو أمر منه وأحد نعمائه على الإنسان؛ حتى لا يطغى أو يستكبر، ولكنّه في الوقت نفسه منحه العقل الذي يمكن أن يرشده إلى طريق السعادة، حتى يمكنه أن يجمع بين الدنيا والآخرة... وقد أكّد الماوردي علي أنّ الأفراد مختلفون، وأنّ الاختلاف هو سبب التعاون، والتعاون الناتج عن الاختلاف ينتهي بالأفراد إلى تكوين ما يُسمّى بالدولة»^(٢).

(١) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ١٨٢-١٨٣؛ الفارابي، أبو نصر: تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين، ط١، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١م، ص ٦١-٦١.

(٢) مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٢٥؛ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط١، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٥٩م، ص ١١٦-١١٧.

ثالثاً: نشأة الدولة والغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ.ق):

نستطيع أن نتلمّس رؤية أبو حامد الغزالي لنشأة الدولة من خلال استقراء مجموعة من كتبه، خصوصاً «إحياء علوم الدين»، و«التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، و«المنقذ من الضلال»، وكذلك «الاقتصاد في الاعتقاد»، حيث لم يتحدّث بشكل منفرد عن نشأة الدولة، وإنّما أشار إشارات هنا وهناك نستطيع إجمالها في أنّ الإنسان لا يستطيع العيش منفرداً، وهو يحتاج إلى التعاون مع الآخرين من أبناء جلدته وغيرهم، وأنّ تعاونه هذا حرّك أصحاب الحرف والصناعات اليدوية والحياكات إلى التعاون وتبادل المصالح والمنافع في ما بينهم، وأنّ أصحاب كلّ حرفة عملوا على أن يعملوا سوياً بطريقة منظّمة؛ كي يحافظوا على حرفتهم ضدّ أيّ اعتداء من آخرين، وأن يتلمّسوا القواعد والأسس التي تكفل لهم تنظيم أمورهم، وكلّ هذا مع التطوّر الزمني والتاريخي أدّى إلى قيام الحكومة التي تعمل على تطبيق القوانين وإنفاذها وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وردع المعتدين، وهذا القول «يجعل الغزالي من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطوّر»^(١).

رابعاً: نشأة الدولة وابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ.ق):

يرى ابن تيمية أنّ «الإنسان مدني بطبعه، ميّال إلى الاجتماع والتعاون وتبادل المنافع مع غيره من الأفراد، فضلاً عن دفع المضارّ. وأنّ مصلحة بني آدم؛ سواء في الدنيا أم في الآخرة لا تتمّ إلاّ بهذا. وبالتالي، فإنّ الناس لا بدّ لهم من أمر وناه؛ ليأمرهم بما يحقّق المصلحة والأهداف، وينهاهم عن المفساد. هذا الأمر النهائي هو من يكون رئيساً فعلياً يتولّى حكمهم وأمرهم. وبالتالي، إنّ إقامة الحاكم الأعلى تعدّ أمراً ضرورياً لخير الناس

(١) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص ١٥٥.

في الدنيا والآخرة. وعليه، يجب طاعته والنصح إذا لزم الأمر والدين النصيحة، وهو يؤكّد على هذا ويسترشد بقول الرسول ﷺ الذي كرّره مراراً (الدين النصيحة). وبالتالي فوجود أمر وناه - أي وجود الحاكم - أمر حتمي يتطلّبه اجتماع الأفراد وتحقيق مصالحهم. ومن ثمّ فقد أمر الله الأفراد بطاعة أولي الأمر، كما أمر أولي الأمر بأن يردّوا الأمانات إلى أهلها، وأن يحكموا بالعدل^(١).

خامساً: نشأة الدولة وابن خلدون (٧٢٢-٨٠٨ هـ):

تشابه رؤية ابن خلدون مع ما ذكره أفلاطون عن نشأة الدولة، فنجده يرى أنّ «الاجتماع الإنساني هو عمران العالم، وهو ضروري حيث الإنسان مدني بطبعه، فلا بدّ له من هذا الاجتماع، أمّا التاريخ فهو خبر عنه، فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصلح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهده إلى التماسه بفطرته، ولكنّ الإنسان قاصر عن تحصيل حاجته من الغذاء، الأمر الذي يحتاج للطحن والعجن والطبخ. وبالتالي للآلات، وبالتالي للصناعات المتعدّدة؛ من حدّاد، ونجّار، وفاخوري، حيث العلوم والصناعات هي نتيجة الفكر الذي يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. فالتعاون ضروري لسدّ الاحتياجات المتعدّدة؛ الضروري منها، ثمّ الكمالي، كما أنّ التعاون ضروري لصدّ كلّ عدوان خارجيّ من الحيوانات الكاسرة، وكذلك لمواجهة خطر الطبيعة؛ أي أنّ الاجتماع المدني - الذي هو (المدنية) - ضروري للجنس البشري وبقائه. وهذا هو معنى العمران. ولا بدّ للاجتماع البشري من سياسة ينتظم بها أمره؛ أي لا بدّ للاجتماع الضروري للإنسان من رئيس أو سلطان، حيث يوضّح ابن خلدون أنّ طباع البشر تميّز بالحيوانية والعدوان والظلم. وبالتالي فهناك حاجة للرئيس أو السلطان، وهو واحد منهم، ولكن له الغلبة عليهم.

(١) انظر، مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٢٥؛ ابن تيمية، أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٨١م، ص ١٥٢-١٥٦؛ المؤلف نفسه، الحسبة في الإسلام، ط١، الاسكندرية، دار عمر بن الخطاب، ص٤.

وكما أنّ له الغلبة عليهم، فإنّ له الحكم الوازع والسلطان واليد القاهرة، وهذا هو معنى الملك في تعريف ابن خلدون»^(١).

كما أنّ النظرية التي ابتكرها ابن خلدون في تفسير نشأة الدولة ألا وهي «نظرية العصبية» كان لها صدى واسع في مجال تحليل النظم السياسية.

سادساً: نشأة الدولة وابن أبي الربيع:

يرى ابن أبي الربيع أنّ الإنسان «يفتقر إلى غيره لسدّ حاجاته الطبيعية، ولا يمكن أن يسدّ هذه الحاجات بنفسه، ولهذا يفتقر بعض الناس إلى بعض، وأنّ حاجة بعضهم إلى بعض أدّت إلى أن يجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وأن يعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والأعطاء، فاتّخذوا المدن لتبادل بعضهم من بعض المنافع من قرب، وهذه الحاجات - التي يفتقر إليها الانسان ولا يستغني عنها- دعت إلى الاجتماع وتكوين الدولة»^(٢). وتعدّ هذه الرؤية قريبة الشبه من رؤية أفلاطون لنشأة الدولة.

ونلاحظ أنّ المفكرين السابقين عامّة تأثّروا برؤية الفلاسفة اليونانيين بدرجة أو بأخرى، مع بصمات إسلامية من الصعب الغفلة عنها، إلا أنّه بعد قرون، وفي العصر الحديث سنجد أنّ الرؤية تغيّرت عند البعض، والأسباب التي قدّمها بعض المفكرين المسلمين لتفسير نشأة الدولة بدأت تأخذ منحى آخرًا. وسيّضح هذا في الأنموذج القادم، حيث يربط الكاتب بين ميلاد الرسائل السماوية وميلاد الدول، ويتحفّظ على الكتابات التي تنسّر نشوء الدول لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو نظريات فلسفية.

سابعاً: نشأة الدولة مع مولد الرسائل السماوية:

يربط الدكتور حامد عبد الماجد في كتابه الوظيفة العقيدية للدولة

(١) انظر: مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده م.س، ص ٢٧٢.

(٢) انظر: شرف، محمد جلال؛ وآخرون: الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب، ط١، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨م، ص ٢٠٩؛ التكريتي، ناجي: الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، ط٢، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.

الإسلامية برباط زمني بين نشأة الدولة ومولد الرسالات السماوية، فيقول: إنَّ «الفترة الزمنية من عمر الإنسانية والتي شهدت مولد ظاهرة الدولة هي نفسها التي شهدت مولد الرسالات السماوية، وكان الرسل ﷺ هم أول من بادر إلى إقامة دولة العقيدة وفق منطق الدعوة - لتحقيق رسالة السماء في تنظيم بشري واقعي (دولة)»^(١).

إذن، فهل هذه الدولة دينية محضة؟ يجب د. حامد بقوله: «هذه الدولة ليست ثيوقراطية في أصولها، وإنما هي منظمة بشرية، غاية ما في الأمر أن القواعد العامة التي تحكم وتنظم حركتها السياسية داخلياً وخارجياً هي قواعد سماوية ذات أصل إلهي ينفذها بشر في إطار معطيات واقعهم وظروفهم الموضوعية. وقد نشأت هذه الدولة بجهد الرسل البشري المؤيد بقوة السماء، ثم بجهد أتباع الرسل ﷺ المؤيد باتباعهم لمنهج الرسل ﷺ المنبثق من العقيدة»^(٢).

ويرى د. حامد أن «كل دين سماوي هو إسلام بمعناه العام؛ أي رسالته توحيدية: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^(٣)، تسعى إلى تحويل الحياة إلى عبادة الله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤) ٥٦ ما أريد منهم من رزقٍ وما أريد أن يطعمون^(٥)؛ فكل دين هو - إذن - منهج حياة يُنشئ حضارة ذات قواعد قيمية ونماذج سلوكية - وهو بالتالي يستلزم وجود دولة ونظام سياسي على منهجه، أو شرعته المنبثقة من العقيدة، فالدولة جزء لا يتجزأ من كل رسالات السماء»^(٥).

ويؤصل د. حامد من القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً

(١) انظر: قويسى، حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠١م، ص١٢٧.

(٢) م.ن، ص١٢٧.

(٣) النحل: ٣٦.

(٤) الذاريات: ٥٦-٥٧.

(٥) قويسى، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، م.س، ص١٢٧.

وَإِحْدَةً فَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ^(١)، رؤية لبناء الدولة عبر ثلاث مراحل عرفها التاريخ البشري، وفي المرحلة الثالثة هناك أنموذجان للدولة يكون بينهما التدافع عبر التاريخ، حيث يرى أن المراحل كانت وفق التالي:

١- مرحلة كان الناس أمة واحدة.

٢- مرحلة الاختلاف.

٣- مرحلة إرسال الرسل ونشأة الدولة...، وتقدم تلك الرؤية أنموذجين للدولة:

أ. الأنموذج الأول: دولة التوحيد والعقيدة (وهي الدولة الإسلامية بمعناها العام).

ب. الأنموذج الثاني: دولة الشرك والجاهلية (وهي كل ما عدا الدولة الإسلامية بمعناها العام).

ولقد كانت حركة التاريخ البشري في الرؤية القرآنية ترجمة لعملية التدافع بين هذين الأنموذجين، فدولة التوحيد والعقيدة عندما يتسرّب إليها؛ سواء في مثالياتها السياسية التوحيدية، أم في نظمها الواقعية، أم في حركتها وممارستها؛ ما يؤدي إلى فشل في بنائها، أو تقصير في قيامها بوظيفتها؛ فتُحرف أو تتحلل، حتى تصير إلى الأنموذج الثاني؛ حينئذ تتدخل السماء بإرسال الرسل ﷺ وتأييدهم - حتى يتم القضاء على الدولة من الأنموذج الثاني - وهكذا باستمرار إلى أن أوكلت هذه العملية في الرسالة الخاتمة (الإسلامية) رسالة محمد ﷺ إلى أمته، وشرع لها الجهاد القتالي لهذا الغرض، واعتُبر من جوهر مثالياتها السياسية بوجه عام^(٢).

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) قويسى، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، م.س،

المطلب الثاني: السيادة في الفكر الإسلامي:

نودّ في البداية أن نقرّر بعض المبادئ قبل أن نشرع في الحديث عن موضوع السيادة في الفكر الإسلامي، وهي:

«إنّ السلطة في الإسلام لم «تمرّ في نشأتها بالظروف التي مرّت بها سلطة الدولة في أوروبا، تلك الظروف التي انبثقت فيها وبسببها ظهرت نظرية السيادة»^(١).

«لم يكن الفقه الإسلامي ليعرف نظرية السيادة؛ لأنّ هذه النظرية حديثة العهد نسبياً، ومن أصل فرنسي... كما أنّه لا يعرف أيضاً تعبير (السيادة)؛ لأنّ هذا التعبير هو بدروه نتاج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوروبا في العصور الوسطى، ولكنّه يعرف فكرة (السلطة) أو (السلطان)... فإنّه لا يمكن أن توجد شريعة عامّة دون سلطة عامّة؛ لأنّ الشريعة لا يكفي لقيامها مجردّ الوازع الديني، بل لا بدّ من اقترانها بالسلطة العامّة التي تضمن تنفيذ أحكامها»^(٢).

سنستبدل في بحثنا عن السيادة في الإسلام مفهوم «السيادة» بمفهوم «السلطة العامّة»، والذي يعني الحقّ في إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة... وقد تقرّر لجماعة من المسلمين الحقّ في إصدار الأوامر إلى بقية أفراد الأمة؛ بحكم مفهوم الاستخلاف في الأرض؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾^(٣)، وكرّرها ثانية بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤)، وبوجوب الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «الفاعلية الفردية والمجتمعية»، وبالتالي لزوم إقامة هيئة تتبثق من داخل المجتمع الإسلامي؛ لتتولّى سلطة الحكم باسم الأمة ونيابة عنها، وهذه الهيئة لها شروط وضوابط.

«إذا كانت الحاكمية في الإسلام لله تعالى، فإنّ الشعب هو الأداة

(١) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص ١٤٥.

(٢) م.ن، ص ١٤٧-١٤٩.

(٣) فاطر: ٣٩.

(٤) الأنعام: ١٦٥.

المستخلفة للتعبير عن هذا المبدأ الهام^(١).

نظام الحكم في الإسلام يقوم على «أساس السيادة الشعبية، فالحاكم أو ولي الأمر يستمد سلطته من الشعب، بيد أنه في ممارسته لهذه السلطة يجب أن يلتزم بشريعة الله ورسوله ﷺ، ومن ثمّ وجبت طاعة المحكومين لولي الأمر، طالما أنّ تصرفات هذا الأخير عادلة؛ أي تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية^(٢). والطاعة هنا مقيّدة بمبدأين: طاعة الحاكم لله، ومبدأ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ فالطاعة في المعروف.

«إنّ الأمة كانت دائماً هي المخاطبة بأحكام الشريعة؛ لأنها صاحبة السلطة العليا، وكانت الدول تحرص دائماً على ادّعاء التزامها بالشريعة وخلافتها عن الأمة، ولم يكن هناك من يتكلم عن سيادة الدولة، بل كان كلّ ما للحاكم ولاية مستمدة من الشريعة بتفويض من الأمة؛ سواء أكان تفويضاً صحيحاً أم زائفاً^(٣).

سيادة دولة القانون the rule of law بالمساواة بين كافة الناس وتطبيق القانون علي الحاكم والمحكوم، ففي السيرة النبوية خير دليل علي ذلك عندما سرقت المرأة المخزومية، وفكر الناس، فلم يجدوا سوى أسامة بن زيد، فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «يا أسامة أتشفع في حدّ من حدود الله، ثمّ قام فاخطب، فقال: إنّما هلك الذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ. وإيم الله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»^(٤).

(١) قدور، عمر أحمد: شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م، ص١٢.

(٢) العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، م.س، ص١٢٨-١٣٦.

(٣) انظر: الشاوي، توفيق: فقه الشوري والاستشارة، ط١، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص٥٧٥.

(٤) انظر: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحدّ الذي يشفع فيه، على الرابط التالي: http://www.islamweb.net/hadith/disPlay_hbook.Php?bk_no=184&Pid=439478&hid=3805

إنّ السيادة (الحاكمية)^(١) بالتعبير القرآني) لذات الله ولشرعه القطعي الثبوت والدلالة، ولكنّه أراد أن يستخلف الأمة في ممارسة السلطة (الأمر بالتعبير القرآني) إظهاراً لحاكميته في الأرض، دون استبداد باسم الدين أو الحديث باسم الله.

إنّ ممارسة السلطة (أي الأمر)، والتداول السلمي لها ليس صراعاً دينياً، بل تنافس سياسي لكلّ تيار أو حزب أو مدرسة، حيث إنّ السلطة من فروع الدين لا أصوله لدى أهل السنّة، بخلاف الشيعة الذين أقروا أنّ (الأمر) من أصول الدين.

تطبيق مفهوم السيادة (الحاكمية) في الدول الإسلامية «الأنموذج الشيعي الإيراني»:

تطور الفكر السياسي الشيعي بطريقة جذرية وملموسة من دولة ينصّ على حاكمها الله تعالى ويختاره ويصطفيه بذاته، ثمّ إلى مرحلة الغيبة الصغرى، ثمّ الغيبة الكبرى، ثمّ نظريّات ولاية الفقيه وولاية الأمة وحقّ البيعة، وعلاقات دوائر السلطة ببعضها البعض على أرض الواقع لا التنظير؛ أي علاقة السلطة بالله تعالى؛ سواء على مستوى الاستمداد التشريعي أم على مستوى علاقة السلطة بالصفات الإلهية^(٢).

لكنّ الدولة الإسلامية الإيرانية كانت أوّل دولة تمثّل التشيّع عقدياً وتلتزم بأحكام الإسلام في منهجها وأسلوبها وطريقة عملها، حيث نجد في كتاب «الثورة الإسلامية» لمرشد الثورة آية الله العظمى الخامنئي عليه السلام يقول وهو يتحدث عن الإمام الخميني عليه السلام: «تكمّن أهميّة عمل الإمام عليه السلام في أنّه طرح قضية حاكمية الإسلام؛ فالحكومة الإسلامية لا تعني حكومة المسلمين، بل تعني سيادة الإسلام... فليس هناك من الفقهاء من يجيز

(١) للمزيد انظر: جعفر، هشام: منهج النظر إلى مفهومي الحاكمية والجاهلية، على الرابط التالي: <http://www.onislam.net/arabic/madarik/concePts/90810-2010-08-09-071215.html>

(٢) للمزيد انظر: الكاتب، أحمد: من الشورى إلى ولاية الفقيه، على الرابط التالي: <http://alkatib.co.uk/bookind.html>

سيادة حكم آخر غير الحكم الإسلامي، وهذا ما يمكن ملاحظته في مختلف أبواب الفقه... إنَّ الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه التي أبدعها الإمام الخميني- وطرحها أمام العالم هي تلك الحكومة الإسلامية التي تعني حاكمية الإسلام والدين والشريعة»^(١). ثمَّ نراه يقول في موضع آخر: إنَّ إيران عادت لتطرح فكرة «سيادة الشعب في الإطار الديني» وتنفيذها^(٢).

أما عندما ننظر في الدستور الإيراني، وتحت عنوان أسلوب الحكم في الإسلام، نجده يؤكد على أنه «لا تبنتي الحكومة - من وجهة نظر الإسلام - على الطبقية، أو على السلطة الفردية، أو الجماعية، بل إنَّها تجسّد التطلّعات السياسية لشعب متّحد في دينه وتفكيره، حيث يقوم بتنظيم نفسه، حتى يستطيع من خلال التغيير الفكري والعقدي أن يسلك طريقه نحو هدفه النهائي؛ وهو الحركة إلى الله... إنَّ الدستور يضمن زوال كلِّ نوع من أنواع الدكتاتورية الفكرية، والاجتماعية، والاحتكار الاقتصادي، ويسعي للخلاص من النظام الاستبدادي، ومنح الشعب حقّ تقرير مصيره بنفسه، يقول تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(٣).

وفي المادّة الثانية من الدستور الإيراني نجده يتحدّث عن «الإيمان بالله الأحد (لا إله إلا الله) وتفرّده بالحاكمية والتشريع، ولزوم التسليم لأمره».

ثمَّ في المادة السادسة والسابعة يرى أنّ الأمة هي من تدير شؤونها

(١) كلمة سماحة السيد آية الله العظمى علي الحسيني الخامنئي رحمته الله، عند لقائه أعضاء الهيئة العلمية لمؤتمر «الإمام الخميني رحمته الله ونظرية الحكومة الإسلامية»، بتاريخ: ١٩/١٠/١٤٢٠هـ.ق. على الرابط التالي: <http://www.leader.ir/tree/index.Php?catid=68&nodeid=11632>

(٢) كلمة سماحة السيد آية الله العظمى علي الحسيني الخامنئي رحمته الله، على الرابط التالي: <http://www.leader.ir/langs/ar/index.Php?Q=%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9&P=search&Page=1>

(٣) انظر: الرابط التالي لدستور الجمهورية الإسلامية: http://ar.wikisource.org/wiki/%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1_%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86

بنفسها، فـيجب أن تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلّى بانتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العامّ في الحالات التي نصّ عليها الدستور؛ طبقاً لما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ تعتبر مجالس الشورى من مصادر اتّخاذ القرار، وإدارة شؤون البلاد، وتشمل هذه المجالس: مجلس الشورى الإسلامي، ومجالس شورى المحافظة والقضاء والبلدة والقصبة والناحية والقرية وأمثالها»^(١).

ثمّ يقرّر الدستور الإيراني بوضوح تامّ في الفصل الخامس تحت عنوان سيادة الشعب والسلطات الناشئة عنها، المادة (٥٦): أنّ «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حقّ السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحقّ لأحد سلب الإنسان هذا الحقّ الإلهي أو تسخيرها في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب يمارس هذا الحقّ الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللاحقة»^(٢).

وهنا نجد لفظتين «الحاكمية»، «السيادة» تُستخدمان في الدستور الإيراني، حيث تعبّر الأولى عن التأثير بالكتابات الإسلامية التي استخدمت المصطلح وراجت في تلك الآونة، والثاني هو مصطلح شائع في الدساتير العربية وغير العربية.

وعند إمعان النظر في الفكر الإسلامي، نجد أنّ هناك ثلاثة آراء لمسألة صاحب السلطة العليا:

الأول: أنّ الله صاحب السلطة؛ ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ «السلطة العامّة صاحبها هو الله، ولكنّه خوّلها للحاكم وحده؛ أي

(١) انظر: الرابط التالي لدستور الجمهورية الإسلامية: http://ar.wikisource.org/wiki/%D8%A%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1_%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86

(٢) انظر: الرابط التالي لدستور الجمهورية الإسلامية: <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution-5.html>

للخليفة دون باقي المسلمين»^(١). ولم يقل بهذا الرأي إلا القليل. ويمكن أن يطلق عليه «الاستخلاف الخاص»، وقد ورد علي لسان بعض خلفاء بني أمية وبني العباس، وكذلك التنظيرات القديمة للشيعية في حق الإمام علي عليه السلام وأبناؤه وأحفاده عليهم السلام، وقد اندثر هذا النوع بفعل التطور التاريخي والحضاري للأمم، حيث تؤدي لإضفاء قداسة على البشر، فأرائهم نسبية محدودة، إضافة إلى مساواة الحاكم والنبى ﷺ في الرتبة والمقام نفسه.

الثاني: «أن السلطة، وإن كان مصدرها الله، إلا أنه لم يخولها لفرد- حاكم أو غيره- وإنما منحها للأمم الإسلامية كلها نيابة عنه»^(٢).

ويرى «الفقه السياسي الإسلامي أن الخلافة عقد حقيقي، مبناه الاختيار من الأمة ووسيلته البيعة الصحيحة القائمة علي الرضا»^(٣). وبذلك يتم التعاقد بين الطرفين: الأمة ممثلة في جماعة أهل الحل والعقد من جانب، والحاكم من جانب آخر... ويستهدف هذا العقد تحقيق مصالح أفراد الأمة علي مقتضي أحكام الشريعة الإسلامية، وتتميز هذه الصورة عن سابقتها في أن التعاقد في الإسلام لم يقم علي الافتراض، بل هو عقد حقيقي وصحيح تم برضا طرفيه. كما أنها حددت من هو صاحب السيادة في الدولة، حيث انتهت إلى أن السيادة تكون للأمة، فالأمة بهذا المعنى تعد مصدر السلطات، وأخيراً جعلت سلطة الحاكم مقيّدة بما تضمّنه العقد من أحكام، ومن ثم، ليس للحاكم أن يجاوز أحكام العقد، وإلا جاز للشعب أن يعفيه من منصبه»^(٤).

الثالث: يري آخرون أن السلطة العامة وحقها التشريعي في يد الأمة

(١) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص ١٨٠.

(٢) م.ن، ص ١٨٢.

(٣) انظر: الجرف، نظرية الدولة... م.س، ص ٥٨.

(٤) انظر: العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، م.س، ص ١٠٩.

وحدها وليس الله، ويمكن أن نطلق عليه «الاستخلاف العام أو الشعبي»، فيكون مصدر السلطة السياسية في يد جمعية تشريعية ينتخبها المسلمون بمحض اختيارهم من أهل المشورة فيهم؛ أي أنّ الأمة هي مصدر السيادة والسلطان بنصّ الدستور، أمّا القول: إن شريعة الإسلام، شريعة إلهية فلا تقبل التعديل؛ غيرها من الشرائع السماوية، فأعتقد أنّ هذا القول لا ينسحب على الإسلام؛ لأنّ دستوره قد قال بقاعدة النسخ: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾. ولا يتوهم أنّ أحد أنّ هذه الآية قد انتهى حكمها بوفاة الرسول ﷺ، كما تبادر إلى ذهن بعضهم. كلا، فإنّ القرآن قد نصّ على أنّ الأمة وحدها هي مصدر السيادة والسلطة وليس الله. نعم كان الله هو المشرّع ابتداءً، ثمّ غدا التشريع إلى الأمة انتهاءً؛ لأنّ الله - سبحانه رحمة بالناس - هو الذي ردّ هذه السلطة إلى الأمة، حين قال: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُرُوكَئِيْنِهِمْ﴾. ثمّ ألا ترى أنّ حقّ الله يفسّره الفقهاء دوماً بأنّه حقّ الجماعة^(١).

وفي النهاية نستطيع القول: إنّ «قيمة أيّ نظرية صالحة للسلطة إنّما تتحدّد وفقاً لما تقدّمه من أساس قانوني للسلطة، وتقييد لهذه السلطة، ثمّ ضمانات لهذا التقييد، فإنّ النظرية الإسلامية في السلطة السياسية إنّما تتميز عن نظرية السيادة من هذه الزوايا جميعاً»^(٢).

ونستطيع أن نجمل الفروق بين الرؤية الإسلامية والنظريات الغربية حول السيادة في الجدول التالي^(٣):

(١) انظر: اللبائدي، محمود: نظام الإسلام السياسي وعلاقة الدّين بالدّولة في هذا النظام، بحث في مجلة رسالة الإسلام، العدد ١٢-١٦، منشور على رابط المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

<http://www.taghrib.org/Pages/tex.Php?bcct=376&itg=3&bi=160&s=ct>

(٢) انظر: عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة، م.س، ص ٤٠٩.

(٣) م.ن، ص ٤٠٩-٤١١. لكنّ الجدول من تنظيم الباحث.

النظرية الإسلامية للسيادة	نظرية السيادة الغربية	المعيار
<p>الأساس القانوني للسلطة العامة لم يقرره بشر، وإنما قرره دستورها الأعلى الذي قرر حق الأمر، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة كلها، ثم أضفى عنصر الإلزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة المنتخبة.</p>	<p>لم تستطع أن تقدم أي أساس قانوني للسلطة، حيث لا يمكن لأحد أن يفسر كيف لإرادة إنسانية أن تسمو أو تلو على إرادة أخرى.</p>	<p>من حيث الأساس القانوني للسلطة</p>
<p>السلطة مقيّدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نوعاً سامياً من القانون الدستوري، وبذلك كان النموذج الإسلامي يخضع الحكم فيها للقانون، ويمارسون سلطانهم وفقاً لقواعد عليا تقيدهم لا يستطيعون الخروج عليها.</p>	<p>السلطة مطلقة لا ترد عليها أي قيود، حيث إنّ أي قيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها.</p>	<p>من حيث تقييد السلطة</p>

النظرية الإسلامية للسيادة	نظرية السيادة الغربية	المعيار
<p>الرؤية الإسلامية وضعت نظام للحكم المقيد، وعنيت بوضع ضمانات لهذا التقييد، وهذه الضمانات تكون على نوعين: الأولى: في الشورى وضرورة رجوع الحكّام إلى الأمة في الأمور المهمّة، والثاني: رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكّام، وحقّها في عزلهم؛ إن صدر منهم ما يبرّر ذلك.</p>	<p>وفقاً لمفهومها الأصلي تأبى أيّ تقييد للسلطة ولا تعرفه، والسلطة فيها مطلقة من أيّ قيود، ولم تعرف فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة، وبالتالي لا يمكن القول بوجود أيّ ضمانات لهذا التقييد.</p>	<p>من حيث ضمانات تقييد السلطة</p>