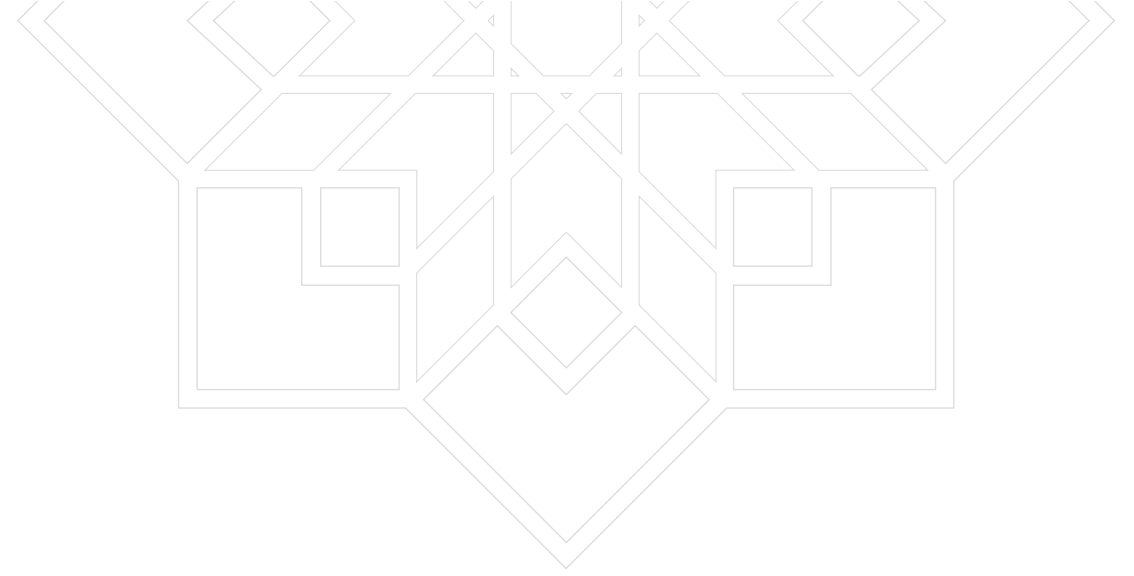


دراسات في الدولة والسلطة



دراسات في الدولة والسلطة

الدكتور محمد طي



حقوق الطبع محفوظة ©

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-034-0

[١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.]



دار المعارف الكويتية

Dar Al maaref Al hikmah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تريز - سنتر ينفويج - بلوك C - ط ٣

Email: almaaref@shurouk.org - ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ تلفاكس

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

٩	مقدمة
١٣	بين الدولة المدنية والدولة الدينية
٣٩	مشكلة المشروعية والشرعية
٧٩	الولي الفقيه حافظ إسلامية النظام
١٠٩	بناء الدولة الحديثة عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قده) الفكر السياسي والدستوري

مقدمة

يشكّل مفهوم الدولة مادةً مهمّةً للدراسة والنقاش منذ زمن بعيد، فهي لم تكن ولم تصبح محلّ اتفاق لدى فقهاء القانون والسياسة منذ بدأ البحث فيها. وقد نشب الخلاف على نشأتها، كما على غايتها وشرعيّتها. ففي مجال النشأة، تتباين مواقف المفكرين بين ثلاث مدارس:

- مدرسة التوافق

- مدرسة الغلبة

- مدرسة التطوّر

أمّا مدرسة التوافق، فتعتقد أنّ جماعات البشر تعاقدت على إقامة الدولة وتفويضها حقوقاً كان الناس يتمتعون بها على نحوٍ فرادىٍّ أو جماعيٍّ. فأصحاب وجهة نظر التوافق الانفراديِّ طرحوا نظريّة «العقد الاجتماعيّ» من هوبز إلى لوك إلى روسو. دون أن يستطيعوا إثبات مدّعاهم تاريخياً، ولا أن يحلّوا جميع ما ينجم عنه من مشاكل نظريّة.

أمّا أصحاب وجهة نظر التوافق الجماعيّ، طرحوا نظريّة «العقد السياسيّ»، أي العقد القائم بين ممثّلين لجماعات، قبائل، مدن، قادة دويلات، قادة طوائف، إقطاعيّين... لإقامة سلطة فوقهم وعلى أرضهم. لكنّ هؤلاء خلطوا أحياناً بين إقامة دولة وإقامة نظام حكم، لا سيّما حيث استمرّ العقد يحكم علاقات السلطة بعد قيام الدولة.

وأمّا مدرسة الغلبة، فتقوم على أساس القوّة والقهر، بحيث يفرض تجمّع بشريّ سلطته على تجمّعات أخرى بعد هزيمتها مادياً أو معنوياً، ولعلّ ابن خلدون هو المنظر الأساسيّ لهذه المدرسة.

وأمّا أصحاب مدرسة التطوّر، فرأوا أنّ الدولة تطوّرت عن العائلة، نتيجة توسّعها وانتشارها، أو تقليداً لنظامها وتوسيعاً له، وليس من برهان حسيّ على هذه النظريّة.

وفي البحث عن أقدام الدولة تاريخياً هناك نظريات مختلفة، لأنّ الأصول غارقة في التاريخ، ولم يكن ممكناً إمطة اللثام عنها. وهكذا طرحت على الأقلّ نظريتان:

الأولى، تقول إنّ أصحاب الطموح من زعماء الجماعات البشريّة هم الذين بادروا بالقوّة أو بالإقناع إلى إقامة الدولة وشكّلوا نظامها حسبما رأوا وتمكّنوا.

الثانية، وهي التي يدافع عنها السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، وترى أنّ الدولة هي من فعل الأنبياء تنفيذاً لأمر الله تعالى ويستشهد بدولة الرسول (ص) في المدينة ثمّ في الجزيرة العربيّة، ومن قبلها دولة يوشع بن نون وريث موسى (ع).

وفي مجال معالجة غاية الدولة، يمكن طرح أهداف متعدّدة منها:

١. إنّ من أقاموا الدولة هدفوا إلى الاستقرار والأمن، لجهة الداخل ولجهة الخارج، وإلى انتظام الحياة الاجتماعيّة على طريق سعادتهم.
٢. إنّهم هدفوا إلى السيطرة الماديّة والمعنويّة، عن طريق الهيمنة على الجماعات الأصغر عند التأسيس وعند التطوير والوسع.
٣. إنّهم أرادوا إقامة حكم الله في الأرض بما يؤمّن العدالة والرفاه والطمأنينة وإنفاذ أحكام الشريعة.

وأخيراً، وفي مادّة الشرعيّة والأساس القانوني، انقسمت الآراء بشكل حدّ؛ فمنهم من رأى أنّ الشرعيّة هي شرعيّة إلهيّة، بمعنى أنّ كلّ نظام لا يقوم على ما أمر الله به يكون غير شرعيّ. ومنهم من رأى أنّ الشرعيّة بشريّة، أي أنّها مستمدّة من إرادة الناس فإذا خالفها فهو فاقد للشرعيّة. بينما مدرسة القانون الوضعي لا تهتمّ إلاّ بالقانون الذي يضعه البشر، وتعدّه أساس الشرعيّة. وهنا، تتصادم النظريّات، فنرى مدرسة القانون الطبيعيّ ومدرسة القانون الدينيّ، علماً أنّ القانون الوضعيّ إذا أمّن الشرعيّة

فهو يفتقد إلى المشروعية ما لم ينبثق عن مصادرهما، وإلا فهو غير مشروع، وغير مشروع النظام الذي ينبثق عنه.

أما مدرسة القانون الطبيعي، فتطرح الكثير من المشاكل التي تتعلّق بالغموض وعدم وجود المرجعية الواضحة، لذلك سندعها في هذا البحث غير المخصّص لمثل هذه المسائل، لنناقش مدرسة القانون الديني في مجال الدولة وسلطانها. كما طرحت مدرسة القانون الديني نظريتي ولاية الأمة على نفسها، وولاية الفقيه.

فالنظرية الأولى: نظرية ولاية الأمة، ترى أنّها تقضي إلى ما أفضى إليه الحكم الإسلامي على مرّ العصور، أو إلى ما عانتها الأنظمة العالمية الأخرى. أما النظرية الثانية: نظرية ولاية الفقيه، فترى أنّه من الواجب أن تحكم الشريعة سلوك الحاكمين.

ولمّا كانت الشريعة لا بدّ لها من حملة منفذين، ولمّا كان هؤلاء هم الفقهاء، وجب من هنا أن يمارسوا الرقابة والإشراف والإرشاد والتقويم في الحكم حتّى يأتي منسجماً مع ما أَرَادَهُ اللهُ من استخلاف الإنسان في الأرض.

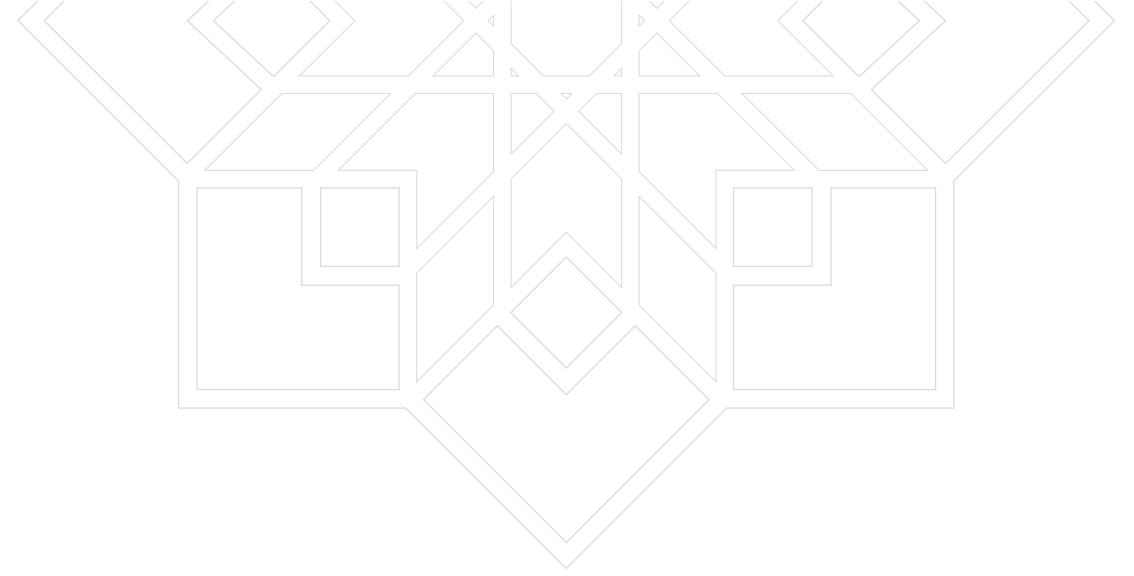
هذه الأمور هي محاور هذا الكتيب تحت أربعة عناوين:

١. بين الدولة المدنيّة والدولة الدينيّة.
٢. مشكلة المشروعية والشرعية.
٣. الوليّ الفقيه.
٤. بناء الدولة الحديثة عند الشهيد السيّد محمد باقر الصدر (قده).

في ٧ شباط ٢٠١٥

والله الموقّق

محمد طيّ



بين الدولة المدنية والدولة الدينية



تعدّ الدولة من الضروريّات الأساسيّة للمجتمعات البشريّة، ذلك أنّ الناس يحتاجون إلى من ينظّم أمورهم، فيحدّد لكلّ ما يمكنه فعله وما لا يمكنه، ويبيّن للأشخاص والجماعات حقوقهم وواجباتهم التي تمكّن الأفراد والمجتمع من أن يستمرّوا. وهذا ما عبّر عنه عليّ بن أبي طالب (ع)، عندما سمع الخوارج يرفضون إمرة الناس، فقال:

إنّ هؤلاء يقولون: لا إمرة إلّا لله. وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرة المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفياء، ويقاتل به العدو، وتأمّن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ، حتّى يستريح برّ ويُسّراح من فاجر^(١).

ويرى ابن خلدون أنّ الاجتماع البشريّ ضروريّ وأنّ الحكماء يعبرون عن هذا «بقولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران»^(٢).

ثمّ أتت نظريّات العقد الاجتماعيّ، لتؤكّد أنّ الناس سعوا، بعد أن فقدوا الأمان في «حالة الطبيعة»، التي كانوا يحيونها في القديم، إلى إقامة الدولة متنازلين عن جزء من حريّاتهم لصالح إقامة هذه المؤسّسة.

ويرى ماركس أنّ الدولة برزت ضرورتها بعد أن انقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة مستغلّة، تعمل وتنتج، وطبقة مستغلّة تحصل على ناتج جهد الأولى، دون أن تبذل أيّ مجهود، وهي تحتاج إلى سلطة أو قدرة لتتقهر بها الطبقة المنتجة.

ويرى هيغل أنّ «الدولة ليست عملاً فنيّاً، إنّها موجودة أبداً في العالم، وهي قد انطلقت من دائرة التحكّم والصدفة والخطأ»^(٣)، هي «تأليف *synthèse* بين الأسرة والمجتمع... وهي تعبير عن روح العالم... هي الفكرة

(١) خطب الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة ١، ١٤١٢هـ/١٣٧٠هـ ش)، الجزء ١، الصفحة ٩١.

(٢) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة ٤، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٤٢.

(٣) أريك وايل، هيغل والدولة، ترجمة نخلة فريزر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٦)، الصفحة ٣٢.

الإلهية على الأرض»^(٤).

أمّا السيّد محمد باقر الصدر، فيرى أنّ الدولة من صنع الله تعالى، وهي قديمة في حياة المجتمعات البشرية، فهو يقول: «إنّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان»^(٥).

إذًا، هناك نظريات متعدّدة تثبت ضرورة قيام الدولة. ثمّ إنّ التاريخ المعروف تاريخ دول اتخذت شكل دول - مدن أو إمبراطوريات، أو بدايات بسيطة من التنظيم على طريقه ليتحوّل إلى دولة، كما في دار الندوة في مكّة، التي كانت تضمّ، على شكل تعاهد، بطون قريش الذين يتوزعون المهمّات الضرورية للقيام بأعباء تنظيم الحياة الاجتماعية في تلك المدينة حول بيت الله الحرام.

وكذلك إذا عدنا إلى قيام الدولة - المدينة في اليونان: أثينا، إسبارطة^(٦)... أو روما^(٧)، أو حتّى بدايات تكوّن الدولة في مصر^(٨)، نجد هذه التعاهدات القبليّة. ومن المنطقيّ أن يكون ما سبقها هو أشكال من التجمّعات القبليّة، التي تعتمد شكلاً بسيطاً من التنظيم، الذي يلبي الحاجات الضرورية لذلك النمط البدائيّ من العيش. وفي هذا المعنى، يذهب ابن خلدون إلى أنّ «البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما [...] ولهذا نجد التمدّن غاية للبدويّ يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها»^(٩).

والقبيلة كانت تتعبّد لـ«إله»، إمّا ثابت، إذا كانت مستقرّة، وهذا ما عرف مثلاً عند القبائل العربيّة. فهُبل (وربّما كان أبولو نفسه) واللات والعزّى

(٤) جورج و. فريدريك، هيجل (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣)، الصفحة ٢٨.

(٥) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (بيروت: دار المعارف للطبوعات، ١٩٩٠)، الصفحة ١٣.

(٦) للمزيد انظر: ول ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة محمد بدران (مكتبة الأسرة، ٢٠٠١)، المجلد ٣، الصفحة ٢٠٠ وما بعدها.

(٧) للمزيد انظر: إميل بجانّي، القانون الرومانيّ (معهد بيروت للحقوق، ١٩٨٤)، الصفحة ٣١ وما بعدها.

(٨) للمزيد انظر: قصّة الحضارة، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٦٦ وما بعدها.

(٩) تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

(وربما كانت إيزيس) ومناة ويغوث ويعوق ونسر... كانت «آلهة» ثابتة، أو متنقل تحمله معها إذا كانت من الرحل.

أما المدينة، فكانت تحالفًا مستقلًا ذاتيًا، من القبائل تتجمع حول مؤسسات دينية وسياسية مشتركة. وهكذا، كانت دولة ذات طابع ديني. ويرى السيد محمد باقر الصدر أن الدولة نشأت «على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح»^(١٠).

إلا أننا نرى أن الصبغة الدينية التوحيدية، ما لبثت أن تراجعت لصالح أنواع من الشرك.

وأياً يكن الأمر، فلما استقرت ورسخت أنظمة الحكم في الدولة، راحت سلطة الحاكم فيها تشتد. وأخذ يستغني عن أفراد قبيلته، الذين يرون لأنفسهم حقوقاً في السلطة، ليستعين بجيش من الغرباء «المرتزقة»، الذين يطيعون الأوامر مقابل الرزق. يقول ابن خلدون: «يكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم ... إما بالموالي والمصطنعين... وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها والداخلين في ولايتها»^(١١).

عندها، يبدأ الحاكم بالتأله، بأن يدعي الألوهية، كما في مصر الفرعونية، وحتى في الإمبراطورية اليونانية زمن الإسكندر المقدوني، أو نيابة الألوهية، أو النطق باسمها كما في بلاد الرافدين...

هذا التأله لا يعني العبادة فقط، بل يعني كذلك الطاعة للحاكم الذي يمتلك الأنفس والحريات والأموال. فهو يقتل، إما إعداماً عندما يحلو له، أو دفعاً إلى الحروب لأغراضه الخاصة، ويستعبد الناس فيزجهم في

(١٠) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(١١) تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٥٥.

أعمال السخرة لىبني القصور والقلاع، وحتّى القبور كما فى أهرام مصر. ويصادر الأموال عندما يحتاجها، فكأنّها ملك احتياطيّ له.

الصراع ضدّ التحكّم الكيفيّ

نزلت الأديان السماويّة لتدحض «الألوهيّة» المزعومة التي يدّعيها الحكّام، وتعلّم الناس أنّ هناك إلهاً واحداً أحداً. وبالتالي، فإنّ السلطات التي يمارسها هؤلاء الحكّام لا أساس لها. وراح الأنبياء والمؤمنون يجاهدون ضدّ التسلّط والظلم، في الوقت نفسه الذي يجاهدون فيه ضدّ الشرك والكفر. من جهة أخرى، بدأ الإنسان محاولات للخلاص من الظلم، في ثورات العبيد خاصّة، ثمّ في بثّ الأفكار حول جور الحكّام في العصور الإقطاعيّة في أوروبا، في خطّ غير خطّ الدين. وفي زمن متأخّر بعد الرسالات السماويّة وعلى رأسها الإسلام. وتوصّل هذا الإنسان بعد قرون من المعاناة والصبر، وبعد أن بذل أنهاراً من الدماء، إلى إقامة دولة تعترف بما تفتّت عنه عقول المفكرين من مؤسّسات تحدّ من مظالم الحكّام، وممّا عدّته حقوقاً للإنسان. وكان هذا أساس الدولة الحديثة التي أقيمت في الغرب على أنّها الأكمل والأكثر عدالة وضمناً للحقوق البشريّة. وأدى قيام هذه الدولة إلى تراجع الفقه والفكر السياسيّ الدينيّ، وفصل الدين عن الدولة، وأصبح الحكم شأنًا علمانيًا أو مدنيًا لا علاقة له بالدين. وفُرض هذا النمط من النظام، منذ بدايات القرن العشرين، وحتّى قبله، على بلدان العالم الأخرى، وإن يكن في صورة ممسوخة ومشوّهة ومفصّلة على قياس الحكّام المستبدّين.

في العالم الإسلاميّ، قامت دولة الدين بعد نزول الرسالة ببيع عشرة سنة، ولكنها لم تستقرّ إلّا زمنًا قصيرًا. إذ برزت المصالح والعصبيّات وتغلّبت على الفكر الدينيّ الأصيل، وراح الحكّام مع ذلك يتولّون باسم الدين لكنهم يمارسون سلطات لا تختلف كثيرًا عن السلطات التي كان

يمارسها الحكّام المتألّهون في مقابل الرسالات السماوية. واستمرّ بعض أشكال من أنظمة استيلاء تمارس حكمها باسم الدين حتّى اليوم، دون أن يكون لتعاليم الدين السياسيّة أيّ أثر في توجيهها.

إلا أنّ الفقه والفكر السياسيّ الإسلاميّ عاد بقوة بعد غياب، ليقيم نموذجاً حديثاً من الدولة الإسلاميّة. ودخل في صراع حياة أو موت مع الحكومات المتسلّطة التي تستبعد الدين في أنظمتها، وتحارب الدين الإسلاميّ، في جانبه السياسيّ، خاصّة، في بلاد المسلمين التي تسلّطت عليها بعدما انتابها الضعف واستسلم حكامها للاحتلال، أو على الأقلّ للنفوذ الأجنبيّ الغربيّ. وما زالت المعركة سجّالاً بين الفريقين حتّى الآن، وهي على أشدها في الجانب الفكريّ والعقديّ، حيث يستخدم الغرب منجزاته الحضاريّة للتدليل على تفوّق فكره، كما يتوسّل «حقوق الإنسان» لإغراء الشعوب الإسلاميّة بأنظمته.

ولا بدّ لنا من أن نبحث عن أساس شرعيّة هذه الدولة، ثمّ ننظر هل حلّت مشاكل الإنسان أم لا.

شرعيّة الدول المدنيّة وحكمها

إنّنا حيال مسألتين مختلفتين: مسألة قيام الدولة ومسألة حكم الدولة.

أساس شرعيّة قيام الدولة المدنيّة

بدأت فكرة تأسيس شرعيّة الحكم على الإرادة البشريّة مع نظريّة العقد الاجتماعيّ التي سلّم بها مدّة طويلة، ثمّ راحت تتعرّض للنقد الذي تركّز أساساً على ما يأتي:

- أنّ العقد المزعوم لم يحصل في التاريخ، إنّما هو فرضيّة منطقيّة لنزع السلطة الزمنيّة عن الكنيسة.

- إذا افترضنا أنّ عقداً أبرم، فهل وافق عليه جميع الناس؟ وإذا كان

بعضهم لم يوافق، فما مصيره؟ هل يبقى مستقلاً ولكن داخل الجماعة، أم يطرد؟

ونظراً لهذا الإرباك، طرحت نظريّات أخرى، وأهمّها:
نظريّة العقد السياسيّ، التي ترى أنّ الدولة تنشأ على أساس اتفاق بين شخصيّات ذات صفة تمثيليّة تتفق باسم مؤيديها، على إقامة هذه الدولة^(١٢).

هذه النظريّة تصلح لتفسير إقامة بعض الدول الفيدراليّة التي نتجت عن اتفاق قادة دويلات على إقامة نوع من الوحدة التي تضمن القوّة، دون التخلّي عن الميزات الذاتيّة لكلّ من المكوّنات، أو لتفسير إقامة وحدة بين مكوّنات إقطاعيّة أو عرقيّة أو قوميّة. لكنّ هذا العقد لم يُقم دائماً دولة من لا دولة، إنّما أقامها من دول موجودة، كما في حالة الفيدراليّة، أو أقام نظام حكم، وليس دولة في كلّ الحالات، كما حصل في لبنان، أو بلجيكا...

أمّا نظريّة الفكرة القانونيّة التي طرحها جورج بورديو G. BURDEAU التي تقول إنّ الدولة تنشأ على أساس فكرة يعنتقها بعض القادة ويقنع بها فريقاً من الناس، ليناضلوا من أجل إقامة الدولة^(١٣). هذه النظريّة لا تبين أنّ الدولة قامت بإرادة المواطنين بالضرورة، بل ربّما على أساس القوّة، وأرغم الناس فيها على الرضوخ. فمن أين تستمدّ شرعيّتها؟

بينما نظريّة التأسيس والانضواء، التي تقول إنّ الدولة تقوم على أساس أن يعمد بعض القادة إلى تأسيسها، ثمّ ينضوي الناس تحتها^(١٤). والسؤال: كيف يتمّ انضواء الناس؟ فإذا كان الانضواء يتمّ بالإكراه فلا شرعيّة لهذه الدولة.

Voir: A. HAURIU et autres, *droit constitutionnel et institutions politiques* (١٢) (éd. Montchrestien), p 131.

Voir : G. BURDEAU et autres, *Manuel de droit constitutionnel* (Paris: LGDJ, (١٣) 1977), P 40.

(١٤) للمزيد انظر: محمّد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة (بيروت: منشورات زين الحقوقية، الطبعة ٢٠١٠، ٧، الصفحة ٩٨.

أما إذا تمّ طوعاً عن طريق إجراء استفتاء على إقامة هذه الدولة، فإنّ هذا يضعنا أمام كلّ مشاكل الاستشارات الشعبيّة، والتي سنبيّن أنّها لا تعبّر تعبيراً حقيقياً عن إرادة حرّة للمواطنين.

وإذا وضعنا هذه النظريّات جانباً، وانطلقنا من أنّ الإرادة البشريّة تؤسّس شرعيّة الدولة، دون تحديد الكيفيّة، إذ ربّما يمكن القول إنّ المسألة مفتوحة على النقاش، ويمكن أن يتوصّل العقل البشريّ يوماً إلى تحديد الطريقة، فمن أين استمدّت هذه الإرادة هذه الصلاحيّة؟

قد يقول قائل: إنّ تحقيق مصالح الناس هو ما يمنح الشرعيّة، وبما أنّ الناس أدركوا مصلحتهم، ووجدوا أفضل طريقة لتنظيم شؤونهم، وكانت هذه الطريقة هي إقامة الدولة التي اجترحوها، فإنّ الشرعيّة تكون قد تحقّقت لهؤلاء الناس.

إنّ هذا الرأي كان يمكن أن يصحّ لو كانت البشريّة تامّة الوعي تدرك الغاية التي خلقها الله من أجلها، وتدرك أفضل الوسائل لتحقيقها. لكنّ الأمر ليس كذلك، بدليل تكرار التجارب والأخطاء، وعدم الوصول إلى الوضع الكامل، في أيّ من مجالات الحياة، فكيف تستطيع الوصول إلى مثل هذا الوضع على صعيد إقامة الدولة؟

هذا وربّما كانت الشرعيّة لا تقوم على المصلحة التي يحددها الناس، فما هو أساسها؟

إنّنا لا نعتقد أنّ الوضعيّين، أو أنصار الدولة المدنيّة، يملكون جواباً مقنعاً عن هذه الإشكاليّة. ونستنتج من كلّ هذا أنّ الإرادة البشريّة لا يمكن أن تؤسّس لشرعيّة إقامة الدولة.

أساس شرعيّة الحكم المدنيّ

كان الملوك في العهود الإقطاعيّة يخضعون لسلطان الكنيسة، فكان حكمهم يتّسم بالطابع الدينيّ المسيحيّ، إلّا أنّهم أخذوا يتمرّدون على التسلّط

الكنسيّ ليحكموا بالاستقلال عن البابويّة، وراحوا يدعون الحكم بـ«الحقّ الإلهيّ» المباشر. وكانت أفكار فصل الدين عن الدولة بدأت بالانتشار إبان القرن الثامن عشر، الذي كان يعدّ عصر الأنوار. وما إن انفجرت الثورة الفرنسيّة، حتّى راحت تضيّق على الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع، إلى أن عقد ما سمّي بـ«الكونكوردا (la Concorde)» بين نابوليون والبابا سنة ١٨٠٢، التي حلّت المشاكل لصالح الحكم الفرنسيّ.

وفي سنة ١٨٨٤، ألغى النصّ الدستوريّ الفرنسيّ الذي كان يخصّص يوم الأحد الذي يلي افتتاح دور الخريف في البرلمان للصلوات من أجل توفيق البرلمان في مهمّاته. وفي ٩ كانون الثاني/ديسمبر ١٩٠٥، صدر قانون فصل الدين عن الدولة.

وهكذا، كرّست النظريّة التي تعدّ أساس شرعيّة الحكم «إرادة الأمة» ثمّ «إرادة الشعب» المعبر عنها بالانتخاب. أي أصبحت الشرعيّة «ديمقراطيّة». فهل تصلح الإرادة البشريّة لتأسيس شرعيّة الحكم؟ وهل كان الحكم يقوم فعلاً على هذه الإرادة؟

صلاحية نظريّة الإرادة البشريّة لتأسيس شرعيّة الحكم

ما الذي جعل الإرادة البشريّة أساساً لشرعيّة الحكم؟ إنّ الذي قرّر أنّ الإرادة البشريّة هي الأساس لشرعيّة السلطة هم المفكّرون المناهضون لسلطة الكنيسة. فمن أين استمدّوا هذه الصلاحية؟ لقد استمدّوها عملياً من أنفسهم. فمن الذي خولهم هذه الصلاحية؟

إنّ البشر ليسوا صنيعة أنفسهم، وليسوا هم المتحكّمون بمصيرهم، بل هنالك خالق خلقهم، وهو المتحكّم بمآلهم حياة وموتاً ومعيشة ونهاية، وغير ذلك من الأمور التي يقفون حيالها عاجزين، واللّه لم يخلقهم عبثاً ولم يتركهم ليتدبّروا أمورهم حسبما يرتأون، بل خلقهم لغاية هو حدّها. إنّ اللّه نظّم للناس كافّة شؤون حياتهم بواسطة الشرائع السماويّة، وأمرهم

بإنفاذ هذا التنظيم؛ وأية سلطة لا تلتزم بهذا التنظيم لا تكون طبيعية، ولا يمكن أن تحقّق الغاية من خلق الإنسان على هذه الأرض. وإذا تفاضينا عن كلّ هذا، فهل تحققت إرادة الأمة أو الشعب لتأسيس الحكم؟

تحقّق إرادة الأمة أو الشعب في الحكم
تؤسّس النظريّات الوضعيّة إذاً شرعيّة الحكم على الإرادة البشريّة، سواء اعتمدت نظريّة «سيادة الأمة» - والأمة هي الكيان المستمرّ عبر التاريخ، ولا ينحصر بالجيل الحاضر - أو اعتمدت نظريّة «سيادة الشعب»، بمعنى الجيل الحاضر. وفي كلتا الحالتين، يؤوّل الأمر إلى الانتخاب الشعبي لتأسيس السلطة. فالشعب يختار ممثّلين عنه ولا يمارس الحكم مباشرة. فهل يعطي الانتخاب واقعاً صورة صحيحة عن إرادة الجسم الانتخابي؟ إن الأمر معقّد للغاية، فحقّ الاقتراع كان في البداية محصوراً مقيّداً Censitaire، لا يمتّع به إلاّ من يملك قدرًا معيّنًا من الثروة. وحقّ الترشّح كان حكراً على من يملك قدرًا من الثروة أكبر.

وبعد الانتخاب، لا يصبح الحكم تمثيلاً لجميع الناس، بل لقسم من المتمتّعين بحقّ الانتخاب، وهذا القسم هو المكوّن من مؤيّدَي الأكثرية التي تقوم في المجالس التمثيليّة. إذ إنّ من المعروف أنّ الانتخاب يوصل عددًا من الممثّلين مختلفي النزعات، لا سيّما الذين ينضوون في أحزاب أو كتل سياسيّة.

ولمّا كانت المؤسّسة التمثيليّة تعدّ وحدة، فإنّ إرادتها يجب أن تكون واحدة، ولمّا كانت هي واقعاً منقسمة، في هذه الحالة قضت الأنظمة بأن لا يستطيع التعبير عن رأي المؤسّسة إلاّ الكتلة التي تضمّ أكثرية الأعضاء. ولمّا كانت المؤسّسات التمثيليّة تقوم بدور التشريع من جهة، وانتخاب رئيس الدولة أحياناً، ومراقبة السلطة التنفيذية من جهة ثانية، فإنّ هذه

الصلاحيّات تصبح عملياً صلاحيّات للأكثريّة، فيأتي التشريع نتاجاً لها، ويأتي الوزراء من نفس التيار الذي تمثّله.

هذا الكلام، كما يصحّ إذا كانت الصلاحيّات المشار إليها من حقّ هيئة واحدة، كالجمعيّة الوطنيّة أو مجلس النوّاب، فهو يصحّ أيضاً إذا كانت هذه الصلاحيّات من حقّ هيئتين: واحدة تمثّل الشعب، والأخرى تمثّل الأرسقراطيّة، ولكنّ المسألة تتعقّد أكثر في هذه الحالة. إلا أنّ الانقسام يحصل في مطلق الأحوال بين أكثرية تمارس الصلاحيّات المحفوظة لها، وأقلية تقف موقف الخصم، فتشكّل ما يسمّى بـ«المعارضة»، التي لا يبقى أمامها إلاّ حقّ النقد والاعتراض.

وهكذا، فإنّ ممثلي الشعب يشكّلون جزءاً منه، وهذا الجزء يكون في الغالب جزءاً بسيطاً والدليل:

أولاً: إنّ الذين يمارسون حقّ الانتخاب هم جزء ممّن يتمتّعون بهذا الحقّ، يتراوح بين ٥٠ و ٨٠ ٪ عادةً.

ثانياً: إنّ الفائزين في كلّ دائرة انتخابية لا يفوزون بأصوات جميع المقترعين، بل بأصوات قسم منهم. بينما الفاشلون يكونون قد حاز كلّ منهم عدداً من الأصوات ربّما يزيد ما ناله جميع الفاشلين عمّا ناله الفائزون. فإذا فاز في الدائرة مرشّح واحد وفشل عدد من المرشّحين، فمن المعقول جدّاً أن يكون عدد الأصوات التي نالها الفاشلون وضاعت، أكبر من العدد الذي ناله من فاز. وهكذا، فإنّ إمكانية التمثيل تقتصر على قسم من المقترعين.

وإذا كان بعضهم يردّ بأنّ الذين يفشلون في إيصال ممثليهم، يمتلّون بواسطة من ينتمون إلى الاتجاه نفسه، الذين يمكن أن يفوزوا في دوائر أخرى، فإنّ هذا الرأي إن صحّ جزئياً حيث يجري الاختيار على أساس حزبيّ، فهو لا يصحّ في الحالات الأخرى؛ وهذا لا يعني أنّ أصوات الفاشلين لم تضع.

ثالثاً: إنّ الممثّلين الفائزين لا يمارسون جميعاً صلاحيات سلطة التمثيل بل هم ينقسمون إلى أكثرية تتولّى الحكم، وأقلية معارضة، إذاً فيحرم إلى حدّ ما عدد من الممثّلين من الصلاحيات الخاصّة بمؤسّسة التمثيل الشعبيّ. وهكذا، تمسي مراقبة الشعب (أو حكم الشعب)، مراقبة ممثلي جزء بسيط من الناخبين، وبالتالي جزء زهيد من الشعب.

أمّا في ممارسة الصلاحيات، فإنّ تغييب إرادة الشعب يصبح أخطر، ذلك أنّ النائب لا يعبر عن رأي الناخبين، بل عن رأيه الخاصّ، ذلك أنّ هؤلاء الناخبين لا يملكون بالضرورة رأياً موحّداً، فكيف يمكن التعبير عن آرائهم المتباينة؟^(١٥).

من جهة أخرى، منعت الدساتير بشكل عامّ إمكانية أن يعزل الشعب ممثلاً له، بمنع الوكالة الإلزامية، وكان كوندورسيه من النواب في «الكونفانسيون da Convention» إبان الثورة الفرنسيّة يقول: «بصفتي مفوضاً من الشعب، سأعمل ما أعتقد أنّه الأكثر توافقاً مع مصالحه. إنّهُ أرساني لأعرض أفكارى لا أفكاره، فالاستقلال المطلق لآرائى هو أوّل واجباتى تجاهه»^(١٦).

وإذا شكّلت السلطة التنفيذية، وهي الحاكم الفعليّ، ممّن يمثّلون الأكثرية البرلمانية، فإنّ قراراتها لا تكون دائماً إجماعية، بل يمثّل كل قرار رأي الأغلبية في هذه السلطة، فبهذا يتعرّض تمثيل إرادة الشعب، على فرض وجودها، إلى مزيد من التدنيّ.

العوامل المؤثّرة في العملية الانتخابية

يخضع الفرد في العملية الانتخابية لمؤثرات عديدة: منها القانوني ومنها غير القانوني.

voir G. BURDEAU et autres, op. cit., P. 161 et suiv.

(١٥)

Ibid, p. 166.

(١٦)

أما غير القانوني، فيتمثل في تدخل السلطة، أو في عمليات التهيب والترغيب، والرشوة وغيرها، ولكننا لن نقف عندها كثيرًا، لأن أرباب الأنظمة العلمانية (أو المدنية) يشجبونها.

بينما القانوني من العوامل المؤثرة، فأهم وسائل التنافس الإعلامي بين الجهات المرشحة للانتخاب. فوسائل الإعلام تلعب دورًا شديد الأهمية في تشكيل الرأي العام. وبالتالي، في تحديد خيارات الناس على الصعيد الانتخابي، وهي بطبيعة الحال ليست حيادية، بل هي تابعة لجهات: أحزاب وقوى ضغط وغيرها مما لها أهدافها السياسية التي تسعى لتحقيقها، ومن هنا فهي في خدمة أهداف مختلفة محدّدة مسبقًا.

إن وسيلة الإعلام تقوم مبدئيًا بإيصال المعلومات إلى الناس، وبهذا هي تهَيئ الرأي العام لأن يكون على بيّنة من خياراته، وهذا ما يجعل جماهير الناس اليوم أكثر وعيًا واطلاعاً منها بالأمس، وأقلّ تأثرًا بالمعطيات الشخصية للمرشحين.

ولكن وسائل الإعلام، وهي التابعة كما رأينا، لا توصل المعلومات مجردة، بل هي تعالجها وتطرحها موجهة إلى الرأي العام، فيقبلها بكل سهولة ويسر.

وإذا كان بعض الناس يعتقد أن اكتشاف التوجيه في الأخبار والبرامج السياسية مسألة يسيرة، فإن رأيهم هذا يصبح رأيا ساذجًا، في ظل التطور الهائل لعلوم الإعلام والعلاقات العامة، التي لم يعد من السهل كشف أساليبها، ولم يعد الإنسان العادي يملك من الخيارات تجاهها سوى التقبّل. وقد أتت الوسائل السمعية والبصرية في مرحلة أولى لتخاطب العقل والعاطفة والغريزة معًا، فحققت نتائج مذهلة. وتبعتها وسائل الاتصال الأكثر تطورًا، وكلها بدأت عمليات غسل للأدمغة وترسيخ لقيم جديدة هي قيم الربح والمردودية السريعة، وقيم العواطف السطحية والغرائز، وسائر قيم عصر السرعة، من وجبات الفاست فود Fast food إلى الأغاني

والموسيقى الصاخبة، إلى الثقافة السهلة المختصرة، لتخلق إنساناً جديداً في جميع أنحاء العالم، الذي أصبح قرية صغيرة في هذه الأيام. كما أعدت لهذا الإنسان البرامج التي تلائمه وتأسره مسيطرة على عقله وحواسه، ومن بين هذه البرامج، الإعلام الانتخابي والسياسي الموجه. وهكذا، أصبحت وسائل الإعلام أدوات للمنافسة بين الجهات السياسية، فالتى تمتلك الوسائل الأكثر تطوراً والتي توظف هذه الوسائل التوظيف الأفضل، هي التي تفتح أمامها أبواب الفوز واسعة بقلوب الناس ومن ثم بأصواتهم. ولما كانت المنافسة غالباً ما تؤدي إلى إزاحة المؤسسات الضعيفة، فإن المنافسات الانتخابية تضيق الخيارات أمام الناخبين، في اختيار النواب وخاصة في اختيار الرؤساء حيث ينتخبون من قبل الشعب. ويأتي المرشحون في الأعم من الحالات، ممثلين لمصالح إمبراطوريات المال والاقتصاد، ممن لا تهمهم مصالح سائر الناس إلا بقدر ما تسهل انتخابهم وحكمهم. وهكذا، فإننا إذا قمنا أنظمة الحكم المدنية على أساس أيديولوجيتها، نرى أنها غير منسجمة مع ما تطرحه، فتتحول الأيديولوجيا إلى «وهم حقوقى Fiction juridique» في التطبيق. وإذا تجاوزنا الجانب الأيديولوجي، وأخذنا بالموقف البراغماتي (الذرائعي) في التعامل مع أنظمة الحكم المذكورة، فإننا نجد أنها لا تسمح بالتعبير عن الإرادة الحقيقية الحرة الواعية للناخب، بل عن مصالح قوى ضغط متجبرة هائلة القوة، لا يملك الفرد في مواجهتها إلا ما تطرحه له من خيارات محدودة، لا تهم إلا أجنحتها المختلفة.

ومن هنا، فإن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب، هو تعريف قائم على وهم مثالي، يقول آلان: «أعرف عدداً من المفكرين الجيدين الذين يحاولون أن يعرفوا الديمقراطية. وقد حاولت ذلك غالباً، ولكن دون أن أتوصل إلى أن أقول شيئاً سوى بعض التعريفات الفقيرة، التي لا تصمد

أمام النقد القاسي»^(١٧).

ويقول روسو في الكتاب الثالث، الفصل الرابع من العقد الاجتماعي: «إذا حاولنا أن نطبّق مفهوم الديمقراطية بشكل متشدد، فإنها لم توجد بشكل حقيقي ولن توجد أبداً... فإذا فرض أن وجد شعب من «الآلهة»، فهم سيحكمون أنفسهم ديمقراطياً»^(١٨).

وقد ركّز بعض المفكرين على الجانب السلبي لهذه النظرة، فقد رأى وليم ريكز أن الديمقراطية تعطي الناخبين حقّ الرفض، أو حرية الرفض، وهذه الحرية هي حرية إزالة الذين يتولّون شؤون الحكم، من مراكزهم واستبدال سواهم بهم^(١٩). وكلّ ذلك يقوم على أساس معايير ترسّخها الثقافة السائدة في البلاد. إنها وهّم جميل يؤمن الشعب بصحّته فيوافق على اللعبة.

وباختصار، فإنّ «النظام المدنيّ رغم ما له من إنجازات ضخمة وعديدة وعلى كافة الأصعدة لكنّه نتاج بشريّ بحت. لذا، لن يكون بمقدوره أن يضع النظام الأمثل للبشرية لأسباب عديدة، منها حاجات الإنسان الروحية التي لا يتعرّض لها، بل قد يتصادم معها حين يسنّ القوانين. وأيضاً لأنّ الإنسان مهما تجرّد لا بدّ وأن ينحاز إلى خاصيته الدينية أو الأسرية أو السياسية أو الاجتماعية أو المذهبية أو سواها. والإنسان الغربيّ إنّما قام بثورته انطلاقاً من ظلم رجال الكنيسة عليه في القرون الوسطى، وهذه نقطة جديرة أن نقف عندها، لأنّها تفسّر مدى الموقف السلبيّ الغربيّ من الدين. فالإنسان لوحده عاجز تماماً عن رسم النظام الأمثل لجميع شؤون الحياة»^(٢٠).

(١٧) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مصدر سابق، الصفحة ١٢٧.

(١٨) للمزيد انظر: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الرابع.

(١٩) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مصدر سابق، الصفحة ١٢٨.

(٢٠) للمزيد انظر: خالد العلوي، «الدولة المدنية والدولة الدينية»، شبكة النّبأ المعلوماتية.

الشرعية الإلهية

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَدْعُونَا إِلَى الْإِيمَانِ بِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ صَاحِبُ السُّلْطَةِ الْعَالِيَا فَيَقُولُ لَنَا: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ (٢١)، كما يقول تَعَالَى: ﴿بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ (٢٢).

ولمَّا كَانَ الْأَمْرُ وَالْحُكْمُ لِلَّهِ، فَإِنَّ مَا أَمَرَ بِهِ أَوْ اقْتَضَاهُ التَّنْظِيمُ الَّذِي فَرضه عَلَى الْبَشَرِ مِنْ إِقَامَةِ الدَّوْلَةِ وَتَدْبِيرِ شُؤُونِهَا، يَجِبُ أَنْ يَتَمَّ حَسَبَ مَا يَأْمُرُنَا، فَإِذَا التَزَمْنَا بِهِ، يَكُونُ مَا أَقْدَمْنَا عَلَيْهِ شَرْعِيًّا. وَهَذَا مَا يَنْطَبِقُ فِي مَسْأَلَةِ شَرْعِيَّةِ إِقَامَةِ الدَّوْلَةِ الدِّيْنِيَّةِ، كَمَا فِي شَرْعِيَّةِ الْحُكْمِ الدِّيْنِيِّ.

شَرْعِيَّةُ إِقَامَةِ الدَّوْلَةِ الدِّيْنِيَّةِ

أَقَامَ بَعْضُ الْأَنْبِيَاءِ (ع) دَوْلَةً بِأَمْرِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ غَادَرَ النَّاسَ حَالَةَ الْوَحْدَةِ فِيمَا بَيْنَ جَمَاعَاتِهِمْ، وَأَصْبَحُوا بِحَاجَةٍ، نَتِجَةً لَتَعَقُّدِ ظُرُوفِ حَيَاتِهِمْ وَمَا ظَهَرَ بَيْنَهُمْ مِنْ خِلَافَاتٍ، إِلَى مِنْ يَسُدُّ خَطَاهُمْ، وَقَدْ قَامَ الْأَنْبِيَاءُ (ع) بِهَذِهِ الْمَهْمَةِ، فَأَمَّنَ مَعَهُمْ بَعْضُ النَّاسِ، لَكِنَّهُمْ اصْطَدَمُوا بِمَنْ أَصْرَبُوا عَلَى الْكُفْرِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٢٣).

وَيُفَسِّرُ الشَّهِيدُ السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ بِأَقْرِ الصَّدْرِ هَذِهِ الْآيَةَ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ النَّاسَ كَانُوا أُمَّةً وَاحِدَةً فِي مَرِحَةٍ تَسْوِدُهَا الْفِطْرَةُ وَتُوَحِّدُ بَيْنَهُمْ تَصَوُّرَاتٍ بَدَائِيَّةَ لِلْحَيَاةِ وَهَمُومٍ مَحْدَدَةٍ وَحَاجَاتٍ بَسِيطَةٍ. ثُمَّ نَمَتْ - مِنْ خِلَالِ الْمُمَارَسَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ لِلْحَيَاةِ - الْمَوَاهِبُ وَالْقَابِلِيَّاتِ، وَبَرَزَتْ الْإِمْكَانَاتُ الْمُتَفَاوِتَةَ،

(٢١) سورة آل عمران، الآية ٢٦.

(٢٢) سورة يوسف، الآية ٢١.

(٢٣) سورة البقرة، الآية ٢١٢.

وأتسعت آفاق النظر وتنوّعت التطلّعات وتعقّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القويّ والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعيّة بحاجة إلى موازين تحدّد الحقّ وتجسّد العدل وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم، وتصبّ كلّ تلك القابليّات والإمكانات التي نمّتها التجربة الاجتماعيّة في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرخاء والاستقرار، بدلاً من أن يكون مصدرًا للتناقض وأساسًا للصراع والاستغلال. وفي هذه المرحلة، ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها، كما لاحظنا في الآية الكريمة المتقدّمة»^(٢٤).

ومن الأمثلة على الدولة النبوّية الدولة التي أنشأها يوشع بن نون (ع)، والدولة التي أقامها الرسول محمّد (ص) في المدينة ثمّ توسّعت لتشمل الجزيرة العربيّة في أيّامه.

وإذا كان لنا أن نستخرج قواعد إقامة الدولة الشرعيّة من سيرة الرسول الأكرم (ص)، فإنّنا يمكن أن نضع القواعد الآتية:

١- إنّ قائد الدولة يجب أن يكون النبيّ (ع)، بدليل أنّ الرسول (ص) قرّر في الكتاب «الصحيفة» الذي وضعه أساسًا للحكم في المدينة أنه (ص) المرجع في أيّ خلاف بين المؤمنين: «وأنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمّد (ص)». وأنّه كذلك المرجع في المشاكل التي قد تنشأ بين الأطراف الملتزمة بالصحيفة، من مسلمين وغير مسلمين: «وأنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمّد رسول الله (ص)»^(٢٥).

٢- وإنّ سكان الدولة جماعة واحدة: «إنّهم أمة واحدة من دون الناس». بمن فيهم المؤمنون واليهود: «وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود

(٢٤) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(٢٥) ابن كثير، السيرة النبوّية (دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢١.

دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته»، وإنَّ يهود بني النجَّار وبني الحارث وبني ساعدة وبني جشم وبني الأوس وبني ثعلبة وبني الشطيبة^(٢٦).

٢- إنَّ سكان الدولة، أو زعماءهم بالنيابة عنهم، يجب أن يؤكِّدوا ولاءهم للنبيِّ بالبيعة عند كلِّ منعطف في حياة الدولة. وهذا ما كان يحصل، كما في صلح الحديبية، أو بعد فتح مكة...

٤- يلتزم جميع المكوّنات بالتعاون في الأمور العامّة التي تهّم الدولة، كالدفاع عن المدينة. فقد ورد في الصحيفة: «وأنَّ بينهم (أهل الصحيفة) النصر على من دهم يثرب»، أو في النفقة: «وأنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»، أو في الصلح: «وإذا دعوا إلى صلح يصلحونهم ويلبسونه فإنهم يصلحونهم ويلبسونه».

٥- أن يمتنع الجميع عن أن يجيروا قريش أو حلفاءها: «وأن لا تجار قريش ولا من نصرها»، ولا تحمى أموالهم في مواجهة أيِّ مؤمن: «وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن».

٦- أن لا يجبر أيُّ أصحاب دين على تغيير دينهم: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم».

٧- أن تترك لكلِّ مكوّن حريّة تنظيم أموره الخاصّة. فقريش وبنو عوف وبنو الحارس وبنو ساعدة وبنو جشم وبنو النجَّار وبنو عمرو بن عوف وبنو النبيت وبنو الأوس، كلٌّ منهم، «على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يقدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

٨- أن يتعاون المؤمنون ضدَّ كلِّ من يرتكب جرماً، دون أيِّ محاباة لقريب: «وأنَّ المؤمنين المتقين أيديهم على كلِّ من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأنَّ أيديهم عليه

(٢٦) للمزيد انظر: الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية (إيران- قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة ١٤٠٩ هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٧٤٧.

جميعاً ولو كان ولد أحدهم».

ولما بدأت قبائل اليهود بخرق التزاماتها بموجب الصحيفة، وراحت تعتدي على المسلمين، أو تتآمر مع قريش وسائر القبائل المشركة ضد الرسول (ص) والمسلمين، أخذ الرسول (ص) يندب قبائل المدينة لقتالها. فكانت المعركة ضد قبيلة بني القينقاع سنة ثلاث للهجرة^(٢٧)، وكانت معركة إجلاء بني النضير سنة أربع للهجرة^(٢٨)، وكانت غزوة بني قريظة سنة خمس للهجرة^(٢٩).

أمّا لجهة الهيكلية، فقد كانت نفسها التي كانت معتمدة بشكل عامّ في الدول المعاصرة، فالهيكل العامّ مكوّن:

- من النبيّ، أو من يخلفه، في المركز يدير السياسة العامة.
- من العمّال في المناطق البعيدة، كاليمين واليمامة والبحرين... والتي كان من الصعب أن تُدار من المركز مباشرة، بالوسائل التي كانت متيسّرة في ذلك الزمان.
- من عمّال العمّال (الذين كان يعيّنهم العمّال) في فروع المناطق كأجزاء اليمن أو البحرين أو اليمامة، على أن يعاون النبيّ أو خليفته، وكذلك العامل، إدارة مساعدة تتولّى الأمور التفصيلية.
- وفي كلّ من الإدارات، سواء في المركز أو الأطراف، وبسبب من التكوين الاجتماعيّ القائم على الأساس القبليّ، اعتمدت لا مركزية تقوم على مسؤولية كلّ مكوّن، كالقبائل مثلاً، عن أعضائه، وهكذا أصبح النظام نظاماً لا مركزياً مركّباً.

شرعية الحكم الدينيّ

إلى جانب تكوين الدولة الإلهية، قضى الله تعالى بإقامة حكمه في الأرض

(٢٧) السيرة النبوية، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٥.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٨.

في داخلها. لذا خاطب الرسل (ع)، وخاتمهم محمد (ص) الذي أمره بأن يثبت القاعدة الربانية من وجوب الحكم بما أنزل الله: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ (٢٠)، ﴿وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (٢١). وتأتي بعد ذلك النتيجة الحتمية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَحْكُم الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقُنُونَ﴾ (٢٢). ثم تأتي آيات أخرى تتصل هذه القضية تفصيلاً كبيراً، وتتأكد هذه المعاني في سور أخرى. فالحكم الحق هو لله، أي لدينه الحق وشرعه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٣). إذاً، فالحكم لا يملكه البشر، بل هو يعود لله عز وجل، وبالتالي فإن البشر لا يملكون إلا أن ينفذوا إرادة الله تعالى في هذا الشأن كما في غيره، ولن تكون إرادتهم هي أساس الشرعية، بل إرادة الله تعالى. فكيف تجلّت الإرادة الإلهية؟ لقد تجلّت هذه الإرادة بالأمر الواضح، من جهة، وبالمثال، من جهة أخرى.

الأمر

حدّد الله تعالى طبيعة الحاكمين، فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (٢٤). كما أمر بعد عبادته وعدم الشرك به، بطاعته واطاعة رسوله، والوفاء بالعهد وبالنقوى وبالقسط والعدل وتأدية الأمانات إلى أهلها، والإصلاح بين الناس، والإحسان والعفو، والصدق، والدفاع عن المظلوم، وإيتاء ذوي القربى، والشهادة لله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونهى عن القتل،

(٢٠) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢١) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٢٢) سورة المائدة، الآية ٥٠.

(٢٣) سورة يوسف، الآية ٤.

(٢٤) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

والاعتداء على الأنفس والأموال...

ويوضح عليّ (ع) الشروط المؤهلة للحاكم، فيقول:

لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلمهم بجهله، ولا الجافي (قاسي القلب) فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتخذ قومًا دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة^(٢٥).

ويزيد عليّ (ع) الأمر إيضاحًا بقوله: «إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»^(٢٦).

أما علاقة الحاكم بالمحكوم، فيختصرها عليّ (ع) بقوله: «فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا»^(٢٧).

ومن المسلمين من يقف عند هذه الشروط، ويرى أنّ الله ترك للأمة الاختيار على أساسها. ومنهم من يؤمن أنّ الله قد حدّد أشخاص الحاكمين بعد الرسول بعليّ والأئمة الاثني عشر (ع) ليقيموا شرع الله فلا يضيع المسلمون، على ما يقول عليّ (ع): «إنّ الأئمة من قريش، غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاية من غيرهم»^(٢٨). وفي مطلق الأحوال، فلا يرى أيّ من علماء المسلمين أنّ الله ترك الأمر فوضى، بحيث يختار الناس من يشاؤون دون معايير ولا شروط.

النظام الإسلاميّ نظام بعيد المدى ... يبدأ قبل انعقاد النطفة وينتهي في آخر العمر. والنظام الإسلاميّ يبني مشروعه انطلاقًا من التركيبة الروحيّة والمادّيّة

(٢٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٤.

(٢٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة (مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ)، الجزء ٩، الصفحة ٢٢٨.

(٢٧) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٤، الخطبة ٢٤.

(٢٨) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٧.

للإنسان ويعمل على إيصال المرء إلى كماله المنشود بدءاً من النطفة أو قبلها ومروراً بكل صغيرة وكبيرة تمس حياة الإنسان، فيضع لها برنامجاً منه واجباً وآخر حراماً، وغيره مستحباً ورابعاً مكروهاً. وحتى يحقق النظام الديني غايته فإنه يرسم للإنسان مساره في هذه الدنيا بكل أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية ويراعي جميع حقوقه... (إن) دين الله هو نظام حياة و دستور شامل وكامل للإنسان^(٢٩).

المثال

عندما أمر الله تعالى بإقامة الحكم في الأرض على الأسس التي بيّناها، كلّف رسله بذلك، فحكم موسى (ع) بني إسرائيل في التيه، وحكمهم النبي يوشع بن نون بعده، ثم حكم دولتهم داوود ثم سليمان (ع) وحكم محمد (ص) بلاد المسلمين في حياته.

وقد نفذ الرسل (ع) تعاليم الله كما أمرهم، وأوضحوا للناس كيفية الحكم، سواء بأوامرهم المباشرة أم بسيرتهم. وقد أتى من بعدهم خلفاء تابعوا سيرتهم. وإذا كانت الأمور لم تستمر على النهج النبوي، فلأنّ المصالح والأطماع والشهوات المادّية والمعنويّة، دفعت بعض من تمّتعوا بالقوّة المادّية خاصّة، وبالنفوذ القبليّ أو ما يشبهه، إلى أن ينقلبوا على الشرائع التي تمنع استعباد الناس وأكل أموالهم والاعتداء على الشعوب وغير ذلك ممّا يحدّ من طموحاتهم.

غير أنّ هذا لا يعني اندراس الشرائع وزوالها، بل هي بقيت موجودة ومحفوظة لمن يريد تطبيقها، كيلا يكون للناس على الله حجة.

فالأقلام المخلصة استمرت في طرح الحكم الإسلاميّ مبينة أنّه أفضل أنظمة إدارة المجتمعات. فقد كان السيّد قطب يقول:

إنّ الإسلام يملك أن يحلّ لنا مشكلاتنا الأساسيّة ويمنحنا عدالة اجتماعيّة شاملة،

(٢٩) للمزيد انظر: خالد العلوي، «الدولة المدنيّة والدولة الدينيّة»، شبكة النّبأ المعلوماتيّة.

ويردنا إلى عدل في الحكم، وعدل في المال، وعدل في الفرص، وعدل في الجزاء...
إنّه يكون بلا شكّ أقدر على العمل في بلادنا من كلّ مذهب آخر^(٤٠).

وقد بين السيد محمد باقر الصدر (قدس)، كيف يحكم الإسلام الدولة وما هي المؤسسات التي يمكن إقامتها على ضوء مبادئ الإسلام، والتي تستطيع أن تمارس التشريع في «مناطق الفراغ»، كما تمارس التنفيذ والقضاء^(٤١).

كما بين الإمام الخميني (قدس)، بالفكر والممارسة، كيف يستطيع الإسلام أن يحكم الدولة ويتلافى كلّ ما تصطدم به الأنظمة السياسيّة الوضعية، فكان يقول: إنّ «للإسلام قانونه في الحكم وفي الإدارة، وله قانونه في المجتمع وفي الحرب، وله طريقه في الوصول إلى ما وراء الطبيعة. كلّ هذا في الإسلام»، إنّه

يتدخل في جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة، الماديّة والمعنويّة، الثقافيّة والسياسيّة، والعسكريّة والاقتصاديّة، ويشرف عليها، لم يهمل أية نقطة، ولو كانت صغيرة جداً، مما له دخل في تربية الإنسان والمجتمع وتقدّمهما المادّي والمعنويّ، ونبّه إلى الموانع والمشكلات التي تعترض طريق التكامل في المجتمع والفرد، وعمل على رفعها^(٤٢).

هذه الموانع والمشكلات لم يجد الإنسان السبيل للتغلب عليها، ولا يستطيع الخلاص منها إلا بالإسلام. يقول الإمام: «اليوم وصل العالم إلى طريق مسدود، ولا يريد التسليم بهدي الأنبياء، لكنّه لن يجد في النهاية سوى التسليم بهذا النهج»^(٤٣). ذلك لأنّ القوانين الوضعيّة قاصرة عن معالجة كلّ أبعاد الشخصيّة الإنسانيّة، فقد لوحظ في القوانين الدنيويّة ما يتولّى تنظيم بعد واحد أو بعدين من الحياة في هذا العالم، فقط، وليس من

(٤٠) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة (دار الشروق، الطبعة ١٣، ١٩٩٣)، الصفحة ٣٦.

(٤١) الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، الصفحة ٣١ وما بعدها.

(٤٢) الإمام الخميني، الوصية الخالدة (بيروت: الدار الإسلاميّة، دون تاريخ)، الصفحة ٢١.

(٤٣) صحيفة الإمام (مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام، ٢٠٠٩)، الجزء ٥، الصفحة ١٧٧.

المعلوم أن يوقّفوا إلى معالجة هذا البعد أو البعدين، ويستنّوا ما يناسبهما من القوانين، أمّا الإسلام والقوانين الإلهية، فقد تناولت حياة الإنسان من قبل أن تتعمد نطفته فترى نور الحياة، إلى أن يحين وقت موته، ثمّ بعد الموت^(٤٤).

وهكذا، فلمّا تمكّن بعض النائرين الإسلاميين من إطاحة حكم الظالمين المعادين لمبادئ الدين، راحوا ينبشون أحكام الإسلام، التي أوصى بها الرسول (ص) أو مارسها، وحاول طمسها الحكّام الظلمة، ويستخرجون منها الحلول لما استجدّ من أمور لم تكن معروفة في زمن البعثة. وفي مقدّم هؤلاء النائرين الإمام الخميني نفسه (قدس)، الذي حكم حسب مبادئ الإسلام، وأثبت أن الأحكام السياسية في هذا الدين، والدين كله، حيّ على الزمان لا يطاله التقادم ولا الهرم.

الضمانات

إذا كانت الشرعية في الإسلام شرعية إلهية، سواء في مجال تأسيس الدولة أم في حكمها، فإنّ هذا لا يعني إهمال المسلمين، المعنيين بهذا الحكم، من هنا كان من الضروريّ أخذ البيعة، أيّام الرسول (ص) وفي صدر الإسلام، وضرورة ممارستها أو ممارستها ما يشبهها اليوم، من جهة بقصد استشارة هؤلاء المسلمين على أساس القاعدة: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، لكن ضمن الضوابط الشرعية. ومن جهة ثانية، لضمان احترام تعليمات القيادة وأوامرها.

والسؤال: ألا يخشى أن تنتشر في المجتمع الإسلاميّ الممارسات التي انتشرت في البلدان الموصوفة بـ«الديمقراطية»، من سيطرة على الرأي العام، وتحكّم الإمبراطوريات الاقتصادية والإعلامية؟ إنّ الجواب بسيط، فالحكم الإسلاميّ يخضع للضوابط الشرعية، كما

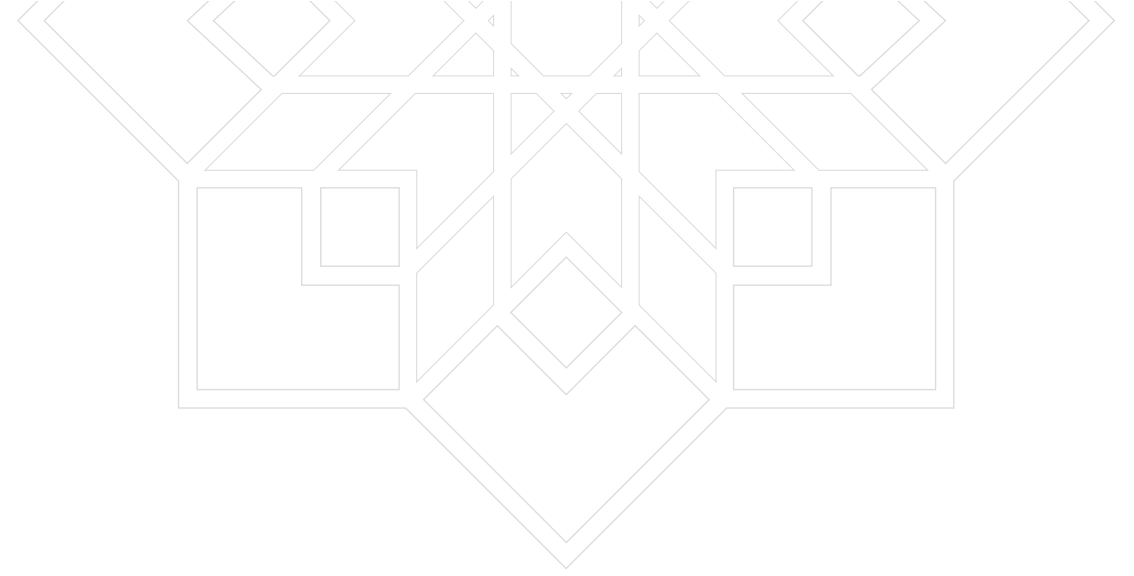
(٤٤) صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٠.

أسلفنا، وعلى القيمين على الشريعة أن يكونوا حذرين من هذا ويمنعونه في مهده، إذا ما بدت بوادره.

وأخيراً، لقد أثبت الدين أهليته لإدارة المجتمعات والنهوض بها وتحقيق أفضل النتائج، مصداقاً لقوله تعالى حول تطبيق التوراة والإنجيل بعد نزول كل منهما: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾^(٤٥) وقوله حول تطبيق القرآن: ﴿وَالْوِاسْتِقَامَ عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾^(٤٦). فايران مثلاً استطاعت في ظلّ الجمهوريّة الإسلاميّة أن تحلّ أعقد مشكلات التنمية، وأن تنتقل من دولة متخلّفة من دول العالم الثالث، إلى دولة صناعيّة مهمّة تمتلك أرقى مكتشفات التكنولوجيا وتنافس الدول المتقدّمة التي كانت سبقتها بمئات السنين، في حين بقيت الدول، التي كانت أوضاعها مشابهة لوضع إيران قبل الثورة، تكابد معضلات لا تجد لها حلاً على المستويات الاقتصاديّة والاجتماعيّة كافّة، وتحتاج إلى المعونات لتأمين مجرّد استمرارها.

(٤٥) سورة المائدة، الآية ٦٦.

(٤٦) سورة الجن، الآية ١٦.



مشكلة المشروعية والشرعية



في الموقف من الحاكمين وقراراتهم وطرائق حكمهم والقوانين بشكل عام، يطرح للتبرير والتسوية مفهومين: المشروعية والشرعية، وهما يلتقيان أحياناً ويفترقان وقد يصلان إلى التناقض أحياناً أخرى. ومع ذلك، فإن الأمر يلبس في الكثير من الأحيان على الكثيرين من الدارسين، وربما يعود ذلك إلى عدم التوافق على الترجمة، ذلك أن المفهومين عولجا ويتابعان في الدول الغربية التي اضطررنا إلى الاقتباس من ثقافتها.

فتطرح المسألة في الأنظمة الوضعية التي يبتكر البشر قواعدها ومؤسساتها، ويختلفون حول كيفية إقرار الانتظام العام وتثبيت الحكم وضرورات الدولة في مواجهة العدالة والحق.

والعدالة والحق هما الآخران لا يتم الاتفاق عليهما باستمرار، بل تتفاوت النظرة إليهما وتختلف مصاديقهما في الزمان والمكان. من هنا، كانت ضرورة تحديد كل من مفهومي المشروعية والشرعية لنحاول فيما بعد رصد العلاقة بينهما.

المشروعية la légitimité. the legitimacy

يمكن تعريف المشروعية بأنها الاستجابة لما يتصوره الناس ويريدونه من النظام والحكم والقانون، فإذا كان منسجماً مع ما يتطلعون إليه ويرضونه ويعدونه عادلاً ولازماً، كان مشروعاً، وإذا لم يكن كذلك يكون غير مشروع حتى ولو أقره الحاكمون.

وهكذا، فقد عرفها بعضهم بأنها القدرة على ممارسة الحكم (من قبل الحاكمين) ضمن الصورة التي يكونها كل فرد في نفسه عن السلطة. ونعتت بأنها صفة للحاكمين يعترف لهم بواسطتها المحكومون بحقهم بالقيادة، فالسلطة المشروعة سلطة موافق عليها من الشعب، ومقبولة ومبررة⁽¹⁾. هذا الوضع لم يره المفكرون على صورة واحدة عبر الزمن وفي الأنظمة

Cf. site Droit constitutionnel-légitimité.

(1)

السياسية المختلفة والمتتالية. فالأنظمة الملكية الاستبدادية قديماً، وحتى حديثاً، ترى المشروعية فيما يستنه المشرع، وهو الملك المستبد و/أو من يعاونه، حتى ولو كان الظلم فيه ظاهراً. وهذا ما يعبر عنه هوبس إذ يقول: إن قواعد العادل وغير العادل، الشريف وغير الشريف هي قوانين مدنية، وبالتالي يجب أن نعدّ خيراً ما يأمر به المشرع، وشرّاً ما ينهى عنه، فالسلطة، وليست الحقيقة، هي التي تضع القانون، فإذا كان لديّ أمر أن أفعل شيئاً ما يعدّ خطأ من قبل الذي يأمر به، فأنا لا أرتكب خطأ أبداً إذا نفذت، شرط أن يكون معطي الأمر رئيس المشروع. وهكذا إذا أخذت السلاح بأمر من الدولة، وأنا أعتقد أنّ هناك حرباً تشنّ بشكل ظالم، فأنا لا أتصرّف بشكل ظالم، فالظلم يقوم على رفض أن أحمل السلاح بناءً على ما أدعيه من معرفة العادل والظالم في الوقت الذي تعود فيه المعرفة إلى الدولة^(٢).

وهكذا، فلا حقوق للمواطن ولا خيار أمامه إلا الإلتزام بما تقرّره الدولة، أي الملك. لكنّ بعض المنظرين للحكم التقليدي في الأنظمة الملكية اختلف موقفهم بعد الثورة البروتستانتية في أوروبا، حيث كفّ الناس عن الإنتماء إلى رئيس ديني واحد pontif وأصبح تعدّد الأديان أمراً واقعاً، ورغم أنّ الملوك لم يكفوا عن الإنتماء إلى نفس العائلة الروحية الواحدة، وكذلك إلى الطبيعة الواحدة (الدم نفسه) التي توحدهم، راحوا يرون أنّ على الملك التقيّد بالتقاليد، وخارج ذلك ليس إلا اغتصاباً أو زواجاً غير متكافئ (بين الحاكم والسلطة)، ولذا تجب الثورة عليه.

ولا يقتصر الأمر على العلاقة بين الحاكم ووعيته، بل يتعدى الأمر إلى العلاقات الخارجية، التي يجب أن تقوم على «الحق» (كما كان يفهم). فالمشروعية تحدّد لكلّ دولة حقوقها في نظر جيرانها، ويجب أن لا يسعى أحد إلى الحصول على مقاطعة - منطقة - دون أن يكون لديه مستند بها تعطيه إياه سلالة، أو إرث، أو أيلولة ما، أو شهادات من الأعراف، أو وثائق،

Cf. T. Hobbes, *De Cive*.

(٢)

أو وصايا حقيقية، فإذا لم يحترم ملك ما هذه المبادئ، يصبح اللجوء إلى الأسلحة واجباً يفرضه الشرف على خصومه^(٣).

لكنّ المشروعية ليست أمراً عابراً يتم الاقتناع به بشكل ظرفي، بل يجب أن تقوم، حسب رأي العديد من المفكرين، على معطيات راسخة، من جهة، وتستجيب لمتطلبات الجماعة، من جهة ثانية، وأن يقوم بأعبائها حكام مخلصون لشعوبهم يستطيعون تجسيد هذه المشروعية.

مبادئ المشروعية

يحدّد بيار كالم مبادئ المشروعية على النحو الآتي:

- ١- أن تستجيب لحاجة تستشعرها الجماعة.
- ٢- أن تستند إلى قيم ومبادئ مشتركة ومعترف بها.
- ٣- أن تكون عادلة.
- ٤- أن تمارس بشكل مجدّد من قبل حكومات مسؤولة وجديرة بالثقة^(٤).

والمشروعية، حسب رأي بعضهم، يجب أن تقو على التفاهم لا على القسر، إذ يرى فروند Freunde مثلاً أنّ المشروعية

تقوم على الموافقة المستمرة وشبه الإجماعية التي يمنحها الأعضاء والشرائح الاجتماعية إلى نموذج من التراتبية وإلى طبقة قائمة بهدف أن تسوي المشاكل الداخلية بطرق أخرى غير العنف والخوف الذي ينجم عنه... إنّ أيّ مبدأ من مبادئ المشروعية لا يمكن أن يفرض نفسه بشكل تحكّمي، ولكن يولد من تطابق التطلّعات السياسية والعادات، من التقاليد، من النظام الاقتصادي، من الدين، من الروح العامة، لحضارة جماعة ما... فالنظام لا يمكن أن يكون قابلاً للحياة إلّا إذا توافقت البنى السياسية بشكل ما مع البنى الاجتماعية... إنّ الزمن فقط هو الذي يصنع المشروعية، إنّها لا تبني على العلاقات المباشرة بين الحاكمين

(٣) Moz, *La Civilisation ou Légitimité et Légalité*, pp. 15-2.

(٤) Cf. F. Boziz, *Entre légalité et légitimité*, in: *Le confident*, République centrafricaine, sur le site Mleconfident2000@yahoo.fr.

والمحكومين، بقدر ما تبنى على الإحترام الذي تكته مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية للطبقة القائدة^(٥).

ويحدّد ماكس ويبر، السوسيولوجي الألماني، نماذج الهيمنة المشروعة من قبل السلطة، والتي تقابلها الطاعة من قبل المحكومين، فيقول: إنّ "هناك ثلاثة نماذج من الهيمنة المشروعة، فهي ترتدي إمّا طابعاً عقلياً (هيمنة شرعية)، وإمّا طابعاً تقليدياً (هيمنة تقليدية)، وإمّا طابعاً كاريزمياً (هيمنة كاريزمية)"^(٦).

ففي الهيمنة العقلانية، الهيمنة على أساس نظام أساسي domina- tion statutaire، يخضع الناس لنظام لا شخصي، وفي الهيمنة التقليدية يكون الناس رعايا ذلك الذي حدّد التقليد وأخضعهم له، وفي الهيمنة الكاريزمية، يخضع الناس لأحدهم بفعل الثقة التي يمحصونه إيّاها^(٧).

ويشرح ميشيل كوتو علاقة المشروعية بالأعراف ومبادئ السلوك التي تقتنع بها الجماعة، حسب ويبر، فيرى أنّ ويبر يذكر أنّ انتظام النشاط الاجتماعي، الذي يستند ببساطة في عدد من الحالات إلى التعامل، العرف، المنفعة المتبادلة، يظهر عادة مرتبطاً بنظام معياري Normatif، بمجموعة من القواعد ومبادئ السلوك، يتمثلها الأعضاء على أنّ لها مدى إلزامياً، إذا هي تتعلّق «بتمثّل وجود نظام مشروع». وصلاحيّة النظام المشروع، كما يضيف ويبر، تخضع لإمكانية أن يستند انتظام النشاط وبشكل فعليّ effective إلى تمثّلات كهذه.

وعن علاقة المشروعية بالعقلانية الأخلاقية لدى ويبر وعن فاعليّتها، يقول الكاتب نفسه: إنّ ممّا لا يمكن إنكاره أنّ المبادئ الأولى maximes والقواعد الخاصّة بالسلوك المبنية على عقلنة الأخلاق، كانت تاريخياً

J. Freund, *l'Essence du politique* (Sirey, 1965), pp. 260-261. (٥)

(٦) الكاريزمية كلمة من أصل يوناني تعني نعمة خاصّة من الله، وقد أخذت في المجال الاجتماعي تأثيراً تستثيره شخصيّة استثنائية.

Cf. M. Weber, op.cit., p. 31 (٧)

عوامل هامة جداً لضمان مشروعية أي نظام (مهنة). بهذا المنظور، فإن مشروعية أي نظام المبنية على عقلنة أخلاقية يمكن أن تكون مضمونة بشكل شديد الفاعلية، لأنه يجمع عادة إذعاناً داخلياً قوياً لجزء من الأعضاء على الأقل مع الإكراه الداخلي الاتفاقي أو القانوني. والعامل الحاسم يبقى هنا الاعتقاد بمشروعية النظام الذي يمثل بالنسبة إلى الأعضاء واجب وجود مجموعة قواعد إلزامية.

أما موريس دوفرجه، فيعيد المشروعية إلى قبول الجماعة بها، ويعدّ الأشكال التي طرحها ويبر تبريرات للمشروعية لا أساساً لها، فيقول:

إن مشروعية السلطة ليست إلا واقعة أنه معترف بها بصفتها سلطة من قبل أعضاء الجماعة، أو على الأقل من أغلبيتهم، فتكون السلطة مشروعة عندما يكون هناك توافق تجاهها فيما يخص مشروعيتها. والسلطة غير المشروعة لا تبقى سلطة، فهي ليست إلا قوة، و فقط في الحدود التي تطاع ضمنها.

إن ما يطلق عليه أحياناً تسمية «أسس» المشروعية - التقاليد، الكاريزما، القانون، ليست إلا عقلنات أو تبريرات. فالأساس الوحيد، والمصدر الوحيد لمشروعية أي سلطة هو أنها متطابقة مع صورة المشروعية المحددة بواسطة منظومة القيم لدى الجماعة التي تمارس لديها. وعلى توافق يقوم داخلها على هذه الصورة^(٨).

فالمشروعية تظهر عندما تتوافق على الصعيد السياسي مع المشاعر والعادات والتصرفات والأفكار المنتشرة على نحو عام داخل الجماعة.

كما توسّع السيّد ب. أيوب المشروعية إلى الإطار الدولي، فترى أنّ المشروعية، أو بالأحرى معيار المشروعية هما تاريخياً متغيران بسبب تعدّد المبادئ الداخلة في الأمر، فهما يعبران عن بعض نزعات عامة لثقافة أو لعصر يتجاوزان إطار التجربة الثقافية والسياسية للجماعة وحدها، وهذا يبدو أكيداً أكثر في أيامنا حيث تظهر الديمقراطية (كلامياً على الأقل)

M. d. Duverger, *Sociologie de la politique* (Paris : PUF, 1973), p. 177

(٨)

عالمياً على أنها الشكل الوحيد المشروع للسلطة. وكما تبينها تحليلات المؤرخ الإيطالي الكبير Guglieno Ferrero، تعمل المشروعية كمنظم ضابط régulateur تاريخي، ليس فقط للاستقرار الوطني ولكن أيضاً للنظام والاستقرار العالمي^(٩).

أمّا السيّد سوريل فيطالب بتطبيق قرارات الأمم المتحدة على المشروعية بالاستناد إلى مجموعة قيم موجودة في ميثاق المنظمة الدولية، فيقول:

في بحثها عن مشروعية دون عيب، على الأمم المتحدة أن تستند إلى مجموعة من القيم، تشكّل قواعد يخلق احترامها «مشروعية قانونية»، لا مجرد مشروعية استراتيجية، ويبدو أنّ مجرد العودة إلى المصادر تكفي، فالمادة الأولى من الميثاق تقدّم مجموعة واسعة من الأهداف تشكّل ما يكفي من التوجيهات التي يجب علينا اتباعها (الحفاظ على السلم، حقّ الشعوب، حقوق الإنسان، التعاون من أجل التنمية... إذا، نحن بحاجة إلى قانون يمكن أن يكتفي بمجرد احترام القواعد الموجودة^(١٠)).

المشروعية عبر التاريخ

لم تبدأ فكرة المشروعية بالظهور إلا عندما صار الحكم مباشراً، وبدأ الاحتجاج على المظالم، فهي لم تُعرف عند اليونان، وفي العصور القديمة Antiquité لم يطرح موضوع المشروعية. فعندما كانت توصف المؤسسات القائمة، كانوا يقيسون بالمناسبة محاسنها ومساوئها، وكان بعض الفلاسفة يطلقون أحكامهم من وجهة نظر أخلاقية. وحتى عند أفلاطون وأرسطو، كان الأمر تحديد مثال الحكم، أكثر منه بحثاً عن مصدر تبرير السلطة. وبدأت المرحلة الأولى عند الرومان عندما أخذ الفقهاء يبحثون عن هذا المصدر الأخير للسلطة. لكنّ مسألة المشروعية لم يتمّ تناولها إلا في المرحلة

J. B. Ayoub, *Pouvoir, les génies invisibles de la cité* (Paris : Pion, 1944), p. (٩)

J. M. Sorel, « l'élargissement de la notion de menace contre la paix », (١٠) in : *Colloque de Rennes* (A. Pedon, 1995), p. 45

الثانية في اللاهوت المسيحي الذي فتح الباب للتأملات المدرسية الصرفة حول هذا الموضوع في نظرية "الحق الإلهي"، التي عدت أساساً للمشروعية، وهي تجد أصلها في كلام القديس بولس الرسول Omnis potestas a deo. ولكن هذه الصيغة فسرت بطريقتين مختلفتين:

فمن جهة، استخدمت لتبرير السلطة الملكية، التي عدّ المسكون بها معيّنين من قبل الله تعالى ليحكموا البشر. وبهذا الشكل، استعملت من قبل السلطة المدنية من قبل قانوني الإمبراطور وقانوني ملك فرنسا.

ومن جهة أخرى، وعلى العكس من ذلك، فإن عقيدة الكنيسة كانت أكثر تفصيلاً. وقد عبّر عنها القديس توما الأكويني الذي كان يرى أنّ ما يأتي من الله هو السلطة بعد ذاتها، العلاقة المجردة بين شخص يحكم وشخص يُحكم. ولا ينتج عن هذا أنّ الله أسس بفعل إرادة صريح هذه العائلة أو هذا الشكل من الحكم، فتبقى المؤسسة السياسية إذا من الحق الإنساني، ويعزوها القديس توما إلى الجماعة التي تتصرف من أجل الخير العام.

Omnis potestas a Deo per populum

فالسلطة المؤسسة على هذا النحو ليست دائماً مشروعة، فهي لا تصبح كذلك إلا إذا كانت متطابقة مع القوانين الدينية في قيامها وفي ممارستها. والمرحلة الثالثة متهورة بعلمنة المشروعية. فهوبس Hobbes يتساءل في Behemoth عن الحجج التي يمكن أن يقدمها التاريخ لمتطلبات السيادة التي تلهم خصوم الملك إبان الحرب الأهلية (في بريطانيا) ويتخذ موقفاً ضد أولئك الذين يدعون تأسيس حقوق الملكية على حوادث تاريخية قديمة (غليوم النورماندي مؤسس الأسرة الحاكمة في بريطانيا...) بإثارتهم التقاليد الراسخة منذ مدة طويلة ضد الحق الإلهي للملوك. ويؤكد هوبس أنّ السيادة دائماً مشروعة عندما تكون علاقة عقلانية إيجابية وفاعلة بين الرجال.

وكان أنصار الملكية أثناء الثورة الفرنسية يستطيعون الطعن بالشرعية

الجمهورية والديمقراطية باسم المشروعية، وهي بالنسبة إليهم الأسمى، أي الملكية. وكانت الجمهورية كنظام دستوري غير مشروعة في نظر القانون الوضعي للنظام القديم السابق مباشرة، وغير عادلة في نظر القانون التطبيقي الذي يفرض، حسب رأيهم، الملكية كأفضل شكل والأكثر أخلاقية والأكثر جدوى لحكم فرنسا. وأكثر من ذلك، فإنه بالنسبة إلى جوزيف دي ميتر J. De Maistre يكون القانون الحقيقي هو بالضرورة سابق وأسمى من نظام القوانين المكتوبة التي تدعي ترجمته، رغم أن الناس يستطيعون دائماً أن يثبتوا في نصوصهم التطور التاريخي والتشابك الاجتماعي لما يعدونه حقوقهم.

وهكذا، يكون خطيراً أن نصوص، كما فعل الثوريون، مرة وإلى الأبد، مثلاً مطلقاً للعدالة. فكل مؤسسة خاصة دستورية حقيقية لا تقيم أبداً شيئاً جديداً، هي لا تفعل شيئاً إلا أن تعلن حقوقاً سابقة وتدافع عنها، ولهذا فإننا لا نعرف أبداً دستور بلد بناءً على قوانينه الدستورية المكتوبة، لأن هذه القوانين ليست موضوعة في مختلف العصور إلا لتعلن حقوقاً نسبية أو مرفوضة أو مجادلاً فيها... وأن هناك دائماً مجموعة من الأشياء لا تكتب أبداً (سيادة الشعب). وبالمقابل، فإن الجمهوريين كانوا يرون في انتصار مبادئهم نصراً للمشروعية الحقيقية الوحيدة، مشروعية الشعب وحقوق الإنسان.

وأخيراً، يذهب روسو انطلاقاً مع نظريته في سيادة الشعب، إلى أن «كل حكم مشروع هو جمهوري»، وكل سلطة تكون غير شرعية إذا لم تستند من موقف المواطنين الصريح، بحسبانها مشرعة في دولة تحكمها القوانين. أما لينين فيعارض على ما يبدو في كتابه عن الدولة، المشروعية التاريخية للنظام السابق للثورة الشيوعية، لأن قانون الدولة ليس أبداً إلا تعبيراً عن علاقات الهيمنة. فهذا الجهاز الذي كان يسمى الدولة، الذي يوحي للناس باحترام غير عقلاني... هذه الدولة هي آلة تسمح لبعضهم

بأن يقهر الآخرين... وعندما لا يبقى على الأرض أي إمكانية لاستغلال الآخرين... عند ذلك فقط، يمكننا أن نضع هذه الآلة على السكة. أما اليوم، فإن علماء السياسة والاجتماع والحقوقيين والفلاسفة يؤكدون وجود فرق هامّ استراتيجياً وأيديولوجياً (بين المشروعية والقانون)، فمشروعية سلطة ما هي واقع وليست قانوناً، أو هي داخلة في السياسة وليس في القانون^(١١).

المشروعية بين السلطة والشعب (المشروعية عند هابرماس)

بين النموذج الليبرالي ودولة العناية، يرى هابرماس أنّ الوقت قد حان لاقتراح نموذج إجرائي للحق يُبرز المبدأ الاستدلالي discursive والبناء على عكس الواقعي contrefactuel (الذي لا يسلم بما يبدو واقعاً). وهذا المبدأ الاستدلالي يقضي بأن تحلّ المجادلات بين ادعاءات معيارية متعدّدة بواسطة أفعال تواصلية، وهو يقيم معياراً إجرائياً للصلاحيّة المعيارية التي تقضي بما يجب أن يكون لا بما هو كائن. وهكذا، فإنّ هذا المبدأ يعدّ الاعتراف المتبادل بين كلّ الفاعلين التواصليين، وكذلك أخذ كلّ المصالح بالحسبان، شرطين مسبقين وضروريين لبلوغ توافق نسبي بين قواعد الفعل التي تكون في مصلحة كلّ الذين يتوجّه اليهم على حدّ سواء... وبالنتيجة، فإنّ المبدأ الاستدلالي لا يحدّد مسبقاً ماهيته الصالحة، وإنّما يقدم وسيلة «عكس واقعية» contrefactuel تجعل مثالية، لا اختبار ما إذا كانت القوانين الموجودة ستحصل على موافقة كلّ الذين يمكن أن يكونوا معنيين بها.

وفي دراسته لمؤلّف هابرماس الحقّ والديمقراطية، يرى ميشيل روزنفلد أنّ التناقض بين الرؤى النزاعية conflictuelles، حول العدالة ومفاهيم الخير، يولّد تنافساً بين السيرورة والجوهر. وأمام الاختلاف

Cf. Pouvoir, les génies invisibles de la cité, op. cit., et Encyclopedie (١١) universalis, art. "légitimité."

حول ماهية العدالة الجوهرية والخير المشترك، يصبح من المرغوب، أكثر من أي وقت مضى، التأسيس على سيرورة اتخاذ القرار في الوقت نفسه. وبالنظر إلى المخاوف المرتبطة بطغيان الأكثرية، وبسبب صعوبة بلوغ عدالة سيرورة بشكل مستقل عن عدالة جوهرية، يصبح قليل الاحتمال أن يكون باستطاعة السيرورة والأصول الإجرائية وحدها أن تؤدي إلى العدالة أو إلى المشروعية. ولهذا السبب، يجب أن تكون هناك حقوق جوهرية في وجه الأكثرية.

ويلاحظ هابرماس أن الجزاءات القانونية أخذت، من جهة أولى، مكان الدين والأخلاق عندما تعلق الأمر بضمان احترام القانون. لكن الجزاءات، من جهة أخرى، لا يمكن لها لوحدها أن تؤسس النظام القانوني المعاصر، من دون مساعدة اعتقاد شائع بمشروعية القانون. وعليه، فإن المسألة الأهم تكمن في تحديد مصدر المشروعية، سواء بالنسبة إلى القانون المعاصر، أم بالنسبة إلى الجزاءات القانونية التي يستند إليها.

وإذا ما انتمينا إلى الديمقراطية، فإن الجواب الأكثر ملاءمة سيكون في أن القانون والجزاء مشروعان لأنهما يفرضان نفسيهما بنفسيهما. لكن التحليل التجريبي لا يسمح بالبرهنة على هذا الأمر. فبفضل الوقائع المعاكسة، يمكن لنظرية إعادة البناء أن تسد الثغرات التجريبية التي ظهرت في التجربة، وتقدم صورة متماسكة ونظامية لمجتمع ديمقراطي يفرض فيه كل من القانون والجزاء القانوني نفسه بنفسه واقعيًا. وللحصول على هذه الصورة، تنطلق نظرية إعادة البناء من الحدس والمؤسّسات والممارسات القائمة لترددها فيما بعد، وتنظّمها بطريقة متماسكة بمساعدة أدوات عكس واقعية (Contrefactuels)^(١٢).

إن القانون الذي يتمّ تبنيه بطريقة ديمقراطية سيكون بدون شك،

(١٢) ميشيل روزنفيلد، «القانون والديمقراطية» (كتاب هابرماس) مؤلف مرجعي، في مجلة «القانون الدولي والعلوم

وجزئياً على الأقل، نتاج مناقشات استراتيجية. وكذلك نتاج إرادة تعزيز بعض المصالح على حساب أخرى. ولهذا السبب، يعدّ المبدأ الاستدلاليّ وسيلة واعدة لنظرية إعادة بناء ملائمة لإحداث توازن انعكاسي. وتلك هي الحال عندما يكون من الممكن التأكيد، وبغض النظر عن الأحداث الطارئة الحالية المتعلقة بتبني قانون ما، أنّ هذا القانون حصل على موافقة كل الأشخاص القابلين لأن يكونوا معنيين به فيما لو كانوا قد شاركوا في فعل تواصلّي. وهكذا يعي الفاعلون التواصلّيون لدى هابرماس اختلافاتهم تماماً.

وعلاوة على ذلك، فإنّ هابرماس يشترط أن يطلب الفعل التواصلّي قلباً كاملاً للأفاق بشكل يترك مجالاً للتطابق مع الغير في السياق الحوارّي الذي خلق من أجل إثبات الصلاحية *validité* المعيارية، وهذا يعني، بعبارة أخرى، وجوب النظر إلى كل ادعاء من كل الزوايا الملائمة قبل حله. وبحسب رأيه، فإنّ كل نظرية حول صلاحية القانون في العالم المعاصر يجب أن تجسّد بعض السمات المعيارية والاجتماعية *sociologique*. وفي المقام الأوّل، فإنّ كل تلك التي يحكمها القانون الحديث يجب أن تعدّ الأشخاص الآخرين أحراراً متساوين ومزودين بكرامة ملازمة لهم. كذلك، فإنّ العدالة تتطلب إجراء توفيق بين المساواة في القانون، معاملة مماثلة في أوضاع مماثلة، والمساواة في الواقع، وذلك من خلال أخذ التماثلات والاختلافات بالملاءمة والحسبان أثناء إنشاء الحقّ، وعندما يطالب بالتوفيق بين المساواة القانونية والواقعية، يفهم هابرماس بذلك أن يكون الجميع متساوين أمام القانون، وأن يكون على القوانين معاملتهم جميعاً على أنّهم متساوون^(١٢).

أمّا عن السؤال الذي يحاول أن يحدّد المصدر الأهمّ للمشروعية في النظام الديمقراطيّ الليبراليّ، هل هو في الفرد أم في الجماعة، هل هو في السيادة الشعبية أم في حقوق الإنسان؟ فيجب هابرماس:

(١٢) للمزيد انظر: مجلة القانون الدولي والعلوم السياسية، ٢٠٠٧، العدد ٦، الصفحة ١٢٦٩.

أودّ أن أحسم هذا السؤال عن طريق مشكلة خاصّة: إنّ مصدري منح المشروعيّة للديمقراطيّة الليبراليّة، أي تفوّق حقوق الإنسان وسيادة الشعب، يبدو أنّهما داخلان في نزاع...

إنّ الديمقراطية الليبراليّة تستمدّ مشروعيتها من مصدرين مختلفين هما: حقوق الإنسان والسيادة الشعبيّة. والسؤال حول معرفة أيّ من العنصرين يجب أن يتفوّق في مجرى التبرير: المساواة الجارية وفقاً لحقوق الإنسان أم عملية التشريع الذاتي *auto-législation* للشعب السيّد، الذي يفترض أنّ طابعه الديمقراطيّ يمنح المشروعيّة لكلّ شيء، بما فيه الدستور نفسه، إنّ المعسكر الليبراليّ والجمهوريّ يتواجهان لمعرفة ما إذا كانت الأولويّة يجب أن تعطى إلى «حرية العصريّين» أم إلى «حرية القدماء»؟ ما هو الأصل: الحريّات السليبيّة للمواطنين (الحقوق التقليديّة الليبراليّة)^(١٤) في المجتمع الاقتصاديّ الحديث، أم حقوق مشاركة أو تواصل مواطني الجماعة الديمقراطيّة؟

المعسكر الأوّل يؤكّد أنّ الاستقلال الخاصّ يتشكّل انطلاقاً من الحقوق الأساسيّة غير القابلة للتصرّف بجوهرها وضمن المساواة اللاشخصيّة للقانون. وبحسب المعسكر الآخر، فإنّ الاستقلال يدخل في التنظيم الذاتي لجماعة تعطي لنفسها قوانينها الخاصّة. وإذا أردنا أن يكون التبرير المعياريّ للديمقراطيّة الليبراليّة المتماسكة منطقياً، فيجب حينها أن نقرّر في أيّ معسكر نصطف. فإمّا أن تكون القوانين ومعها الحقّ الأساسيّ لصنع القوانين هي مشروعة فقط في الحدود التي تتطابق فيها مع حقوق الإنسان بعيداً عن تبرير هذه الحقوق. في هذه الحالة، لا يستطيع المشرّع الديمقراطيّ أن يتخذ قرارات إلا ضمن هذه الحدود حسب مبدأ السيادة الشعبيّة. وأمّا أنّ القوانين بما فيها الحقّ الأساسيّ بصنع القوانين، لا تكون مشروعة إلا إذا كانت نتاجاً للتشكيل الديمقراطيّ للإرادة. في هذه الحالة، يمكن أن يعطي المشرّع الديمقراطيّ نفسه دستوراً، وإذا أراد، يخرق

(١٤) هي سلبية لأنّ موقف السلطة فيها يقوم على الامتناع عن التعدّي، بينما الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة هي حقوق إيجابية لأنّ موقف السلطة فيها يقوم على التقديم.

حقوق الإنسان لحساب فكرة المساواة الدستورية أمام القانون^(١٥).

يعدّ البديل الذي اقترحه هابرماس المتمثّل بالنموذج الإجرائي للحقّ الذي يحركه مبدأ استدلاليّ بديلاً بسيطاً وأنيقاً قبل كل شيء، فبانطلاقه من فكرة وجود متشاركين consociates متساوين بالنسبة إلى الحقّ، وينظر إليهم على أنّهم مستقلّون، يعترفون بطريقة متبادلة بكرامتهم، يفترض هابرماس كمسلمة، أنّ هؤلاء المتشاركين يجب أن يُعدّوا القوانين التي يُعدّون صانعيها ومستهدفين بها في آن معاً، قوانين مشروعة. وبعبارة أخرى، فإنّ المبدأ الاستدلاليّ عكس الواقعيّ، إذا كان باستطاعته إعادة بناء قانون ما على أن يفرض نفسه بنفسه بفضل توافق كلّ من هو قابل لأن يكون معنياً بهذا القانون، فإنّ على أيّ فاعل عقلائيّ القبول حينئذٍ بصلاحيّته المعياريّة.

إنّ النموذج الإجرائيّ لا يحدّد مسبقاً إذاً محتوى الحقّ المشروع، لكنّه يطرح ببساطة المعايير الإجرائيّة التي يجب على أيّ قانون أن يفي بها من أجل إثبات صلاحيّته المعياريّة، إنّ فكرة وجود متشاركين قانونيين بحسبانهم صانعين لقانون صالح ومستهدفين به في آن معاً تسمح بفهم العلاقات بين الديمقراطية والحقوق من جهة أولى، والقانون والمنظومة والعالم المعيش من جهة أخرى. والواقع أنّ القانون والديمقراطيّة يرتبطان بشكل وثيق من وجهة النظر هذه، لأنّهما الركنان الأساسيان اللذان على قاعدتهما يقوم كلّ المشروع. فمن دون الحقوق التي أعيدت إليها قيمها بطريقة استدلالية، لن يكون باستطاعة الفاعلين التواصليين الوصول إلى مستوى الاعتراف المتبادل الضروريّ لبلوغ توافق حواريّ (جدليّ) بطريقة صادقة، وبالطريقة نفسها، فإنّ غياب الديمقراطية الشعبيّة سيضع قيد التساؤل، ليس فقط أساس التوافق نفسه، وإنّما الاعتراف المتبادل أيضاً، لأنّه لن يكون من الممكن أخذ كلّ أهداف الأفراد وتطلّعاتهم بالحسبان أثناء

(١٥) مجلّة القانون الدوليّ والعلوم السياسيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٢٧٢.

تبنّي قانون أو سياسة عامّة.

يرى هابرماس المشروعيّة في نوع من الديمقراطية الحقيقيّة، التي تقوم على الحوار بين أناس يمتلكون الوعي والمعرفة ويتصرّفون بعقلانيّة ويدركون ما يقولون، ويكوّنون رؤاهم بشكل عقلائي، وكأنّهم مواطنون، أناس مثاليّون، ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى إنتاج قوانين مقبولة من الجميع. هذه المشروعيّة الديمقراطية ترتكز على توافق الأفراد المتمتّعين بقدرات عقلانيّة منوّعة في علاقة ما بين الذاتيات Intersubjectivités وراغبة في الوصول إلى توافق بواسطة النقاش. وانطلاقاً من هذه الترسّمة Schéma الأساسيّة، يظهر طريق ثالث بين الديمقراطية التمثيليّة والديمقراطيّة التشاركيّة associative، بقدر ما تكون بديلاً من النزعة الجمهوريّة الليبراليّة. وهكذا، يمكن اعتبار التسويات (مشروعة) إذا كانت مقبولة من كلّ الفاعلين التواصليّين، ويمكن للتسويات الاستدلاليّة discursives أن تكون مقبولة من طرف الفاعلين على أساس أسباب مختلفة. وهكذا، ينبغي للسيرورة الحواريّة أن تثبت الحقوق الأساسيّة التي تجعل السيادة الشعبيّة بين الفاعلين التواصليّين، وكذلك الأهداف السياسيّة التي يمكن أن تكون مشروعة، مؤثّرة على القوانين، وتكون مقبولة وفق النموذج الإجرائيّ للقانون، كما ينبغي أيضاً أن تصدر الحقوق الأساسيّة، كما يبدو، عن القواعد القانونيّة الدستوريّة، في حين أنّ الأهداف السياسيّة تمّ إثبات مشروعيتها بطريقة استدلاليّة (عبر الحوار) discursives.

أمّا عن فوائد التداول الذي يطرحه هابرماس، فيرى بلونديو أنّ التداول

ينتج

معلومات جديدة، ويجعل ممكناً تصوّر الحلول المبتكرة ويؤرّ كل شخص حول النتائج الحقيقيّة لخياراته وتفضيلاته. ويشجّع التداول délibération بعض أشكال تبرير المطالب، وبهذا ينحو إلى تسهيل التوافق. فهو يدفع إلى الأدلاء بالحجج، إلى تبنّي وجهة نظر عامّة، إلى أخذ ما هو استراتيجيّ أو قائم على معرفة

وجهة نظر عامّة بالجسبان، فلا يستطيع أحد أن يقنع أشخاصاً آخرين في وضع عامّ، كما تؤكّد شايلا بو حبيب، دون أن يكون قادراً على طرح المبرّر الذي يجعل ما يبدو له صحيحاً وصالحاً مقبولاً وواقعياً وقادراً على أن يكون كذلك من وجهة نظر كلّ أولئك المعنيّين بالأمر، والتداول في حدّه الأقصى ينتج مواطنين مناضلين، إذ يسهم بتكوين فاعلين ذوي عقليات موسّعة (جون سيتوارت ميل). وفي حدّه الأدنى، قد يدفع التداول الفاعلين إلى أن يتحلّوا بالفضيلة بإجبارهم على أن يكونوا منسجمين مع خطاباتهم، تحت طائلة أن يظهروا غير منطقيّين.

وقد ينتج التداول، في كلّ حالات الصورة، مشروعية، إذ يعزّز احترام كلّ الفاعلين وأخذ حججهم بالحسبان. أمّا الشروط المفروضة، فهي معقّدة إذا ما أريد جمعها. فمن الواجب كما يؤكّد يشوا كوهين، أن تكون المداوات شاملة وعامّة، فلا يستبعد منها أحد، بحيث يتمتّع كلّ الأشخاص الذين يمكن أن يكونوا معنيّين بالقرارات المتّخذة، بفرصٍ متساوية لكي يصلوا إليها ويشاركوا فيها وأن يستمع إليهم.

وقد يشكّل التداول أخيراً أحد الحلول المخصّصة للمحافظة على الاختلاف disaccord الاخلاقيّ في المجتمعات الموسومة بتعددية القيم، وحيث يكون من المقبول عامّة أن يمتلك الآخر حقاً في أن يكون على وفاق معنا^(١٦).

ويجدّد هابرماس إشراك المواطنين العاديين في إنتاج الخيارات عن طريق التوسّع في عقد أشكال النقاش، إذ يرى بلونديو فيما يطرحه هابرماس أنّ هناك طرائق أكثر طموحاً في أهدافها التي تتوخّى إشراك مواطنين عاديين في تكوين الخيارات العامّة. فلجان المحكّمين ومؤتمرات التفاهم التي نشأت في أوروبا الشماليّة في سبعينيّات القرن الماضي، خاصّة في الدانمارك وألمانيا، تستند إلى مسيرة معقّدة بشكل مختلف، مجموعة من المواطنين (يمكن أن تتراوح بين حوالي العشرة إلى المئة)، يتمّ

L. Blondiau, «La deliberation, norme de l'ucction publique contemporaine?» (١٦)
Revue Projet 268 (Dec. 2001).

:\\www.ceras.projet.com\\index.php?id=18681FilRsslmentions\\ladel Cf.

اختيارهم بالقرعة، فتلقى معلومة حول أمر ما enjeu تقني و/أو سياسي مطروحاً في مجادلة. ثم يستمع إلى الأفرقاء المتنازعين، ثم يجري التداول بعد إحراز الخبرة لدى المتداولين، في مدة قصيرة نسبياً: يومين أو ثلاثة، من أجل إنتاج رأي لا يلزم الجهة المنظمة. إن أدوات كهذه، يمكنها أيضاً أن تستخدم كأداة outil يمكن معالجتها لتساعد في اتخاذ القرارات محددة مناطق المقاومة لبعض السياسات كمبررات لفتح حجاج موسّع يشمل الشعب، وتستعيده وسائل الإعلام حول المشاركة موضوع المنازعة^(١٧).

فأراء عامة الناس، بعد مدّهم بالمعلومات، توسّع آفاق اتخاذ القرارات حتى في الأمور الصعبة، فمؤتمرات التوافق والاستطلاعات التداولية وسائر هيئات تحكيم المواطنين تستند إلى مبدأ معكوس، يقضي بأنه من الممكن استخدام الرأي المطلع للمواطنين والمأخوذ صدفة حول مسائل شديدة التعقيد في العودة إلى إنارة خيارات الممثلين. من هذا المنظور ذي النزعة الوظيفية، يشكل التداول طريق تدخّل سياسة إدارية متوافقة مع تعقيد المجتمعات التي تقيم تواجداً لدوائر تزداد استقلالية ذاتية واعتماداً بعضها على بعض^(١٨).

وهكذا، كما يلاحظ مانان بحق، فإنه

يصحب التحوّلات الحالية في ممارسة القرار في الديمقراطيات المعاصرة تحوّل أيديولوجي يمرّ بإعطاء قيمة ثابتة ومنظم لبعض المسائل: نقاش، حجاج، تشاور، استشارة، مشاركة، حكمية، gouvernance. هذه الأفكار الحاضرة اليوم بقوة في المقررات السياسية تحيل كلها إلى المبدأ الرئيسي نفسه، إن مشروعية الفعل العام الديمقراطي تتأسس على التداول والتشاور. وهناك ظاهرتان تتزاوجان يمكن أن تشكلا روح العقل العام الجديدة.

من جهة ينكشف اللجوء إلى تقنيات تستهدف غرضاً مزدوجاً:

Ibid

(١٧)

Y. Papadopoulos, « Democratie Directe, » *Economica* (1998)

(١٨)

- زج مجموعة الأفرقاء المعنيين بالقرار،

- ووضع القرار في التداول، في إطار عملية خلق مقدمات للاستنباط، مؤتمرات، توافقات، لجان تحكيم من المواطنين، مفاوضات وطنية للنقاش، مجالس أحياء، مفاوضات محلية، استشارية، تقود إلى ذلك الأمر المزدوج للمشاركة والمداولة. ومن جهة أخرى، فإن العودة إلى الديمقراطية التداولية والتشاركية، تحرز اليوم نجاحاً متزايداً، خاصة في العالم الانكلوساكسوني، في صياغته الأولى المشتقة من فلسفة يورغن هابرماس... هذه الفلسفة السياسية تضع في المقدمة تعريفاً إجرائياً للمشروعية، فلا المصلحة العامة التي تسعى إليها الدولة، ولا إرادة الأكثرية المعبر عنها بالاقتراع، تكفيان عادةً لتبرير الخيارات الديمقراطية، فالقاعدة لا تكون مشروعة إلا إذا نتجت عن سيرورة تداول شامل وعادل، يمكن أن يشارك فيها كل المواطنين ويتوصلون إلى التعاون بحرية^(١٩).

المشروعية في نظر دوغي Duguit

تقوم المشروعية في نظر دوغي على المعطيات الاجتماعية، فهو يرى أنّ الأساس في التشريع هو المعطيات السوسولوجية، فيجب أن تأتي القوانين متكيفة مع توجهات الناس، فالقانون لا يقوم بذاته بل بمدى توافقه مع الحالة الاجتماعية. فعلم القانون يناسب الفن القانوني أو التشريع، والتشريع هو فن وليس علماً، هو مجموع الطرائق الواجب اتباعها ليؤمن التلاحم الاجتماعي وحفظ المجتمع، والقوانين الوضعية التي يصوغها المشرع يجب أن تكون متلائمة مع القوانين السوسولوجية ومع الحالة الاجتماعية التي وضعت من أجلها... فليس هناك قوانين وضعية صالحة أو سيئة بذاتها، بل هناك فقط قوانين ملائمة أو غير ملائمة للحالة الاجتماعية^(٢٠).

(١٩) B. Manin, « Volonte generale ou deliberation, esquisse d'une theorie generale de la deliberation politique, » *le Débat* 33 (1985), cite par Loic Blondiau op. cit.

(٢٠) L. Duguit, *Revue international d'enseignement*, p. 21.

ولعلّ من الضروريّ، إلى جانب تلاؤم القاعدة، مع الواقع الاجتماعيّ، أن يعي أشخاص القانون أهميّة الحفاظ على وضعهم، «فالوعي عند جمهور أفراد جماعة معيّنة بأنّ هذه القاعدة الأخلاقيّة أو الاقتصاديّة هي أساسيّة لحفظ التضامن الاجتماعيّ، ووعي أنّه من العدالة أن تعزّز القاعدة الجزاء، هما العنصران الأساسيان لتشكيل وتعديل القاعدة القانونيّة»^(٢١). هذه الضرورة الملازمة للتضامن الاجتماعيّ تفسّر المركز القانونيّ Statut الذي تمنحه إيّاه واقعيّة دوغي. وهذه الضرورة هي أساس صلاحية كلّ قانون وضعيّ أو ذاتي، لأنّ كلّ إرادة هي محدّدة بهذه الضرورة. ذلك أنّه «إذا كان القانون واقعاً هو نتاج عفوّي للوعي الفرديّ المستوحى في الوقت نفسه من الشعور بالضرورة الاجتماعيّ، ومن الشعور بالعدالة، فالقاعدة القانونيّة هي هذا ولا يمكن أن تكون غيره... من هنا، فالقانون الوضعيّ لا يمكن أن يفهم إلّا كصيغة للتعبير عن القاعدة القانونيّة، فالمشرّع لا يخلقه، بل يلاحظ وجوده. والقانون الوضعيّ لا يفرض نفسه إلّا عندما يكون متطابقاً مع هذه القاعدة. فالخضوع لا يعود إلى القانون نفسه بصفته قانوناً، ولكن فقط إلى القانون الذي يعبر عن قاعدة قانونيّة أو يضعها موضع العمل»^(٢٢).

ذلك هو المزج الذي يجريه دوغي بين صعيدي بنائه الواقعيّ. فمن الوجهة الداخليّة، تكون الظاهرة القانونيّة فوضويّة، لأنّ الحاكمين لا يملكون أيّ مشروعية خاصّة ليفرضوا إرادتهم على المحكومين. ولكن من الوجهة الخارجيّة تحدّد الظاهرة الاجتماعية بالتضامن الاجتماعيّ. وبالتالي، فإنّ الحاكمين والمحكومين، يخضعون في الواقع لها، أو بالأحرى عليهم الخضوع لها، وهذا ليس الشيء نفسه، فإذا كان كلّ فرد مقيد بالقانون الموضوعيّ للتضامن الاجتماعيّ، فكيف يعارض القانون الوضعيّ الذي يضعه الحاكمون انطلاقاً من مواقع التضامن؟^(٢٣).

L. Duguit, *Traite de droit constitutionnel*, t.1, p.125.

(٢١)

Ibid, pp. 170-71.

(٢٢)

Ibid

(٢٣)

المشروعية عند كلسن H. Kelsen

يلتقي كلسن مع دوغي في ضرورة ترك الأحكام المسبقة، إلا أنه يختلف عنه في شكّه في القيم (الحق والخير والجمال)، ولا يرى وجوداً موضوعياً تجريبياً في الميدان القانوني. فالترسيخ الموضوعي الذي يميّز المركز القانوني statut للقاعدة norme هو تجريد خالص وليس له، بتعريفه، أي جنة تجريبية، وبكلام آخر، إن أي مشروعية واقعية لا تؤسس بشكل يفيد إلزامية القانون. وبالتالي، فإن المشروع الواقعي لدوغي، الذي يكشف عن وجود «قانون موضوعي داخل الواقع، يبدو أنه مرفوض من قبل كلسن، لأنه يعود إلى مصادرة وجود تجريبي لمشروعية، أو، إن نفضل لعدالة»^(٢٤).

أما المشروعية عند كلسن فهي كما الصلاحية، تتطابق مع القاعدة التي يضعها الجهاز الأسمى في التراتبية الحقوقية. فمسألة شرعية القرارات القضائية أو دستورية القوانين هي مسألة معرفة ما إذا كانت بعض الأعمال تبدو مع ادعاء أنها تخلق قواعد قانونية، هي متطابقة مع القواعد الأسمى التي تنظم طريقة وضعها وربما محتواها. فإذا كان يجب أن تحصل هذه المسألة بواسطة جهاز صالح، فيمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا كان الفرد الذي اتخذ هذا القرار فعلياً هو الجهاز المختص، أي الجهاز المخول بواسطة القاعدة الملزمة. ويمكن أن نعده جهازاً أسمى من الأول، وحتى لا نسلسل إلى ما لا نهاية، يكون هناك بالضرورة أجهزة هي الأسمى، لأنها تضع قواعد فاعلة، والقاعدة التي تخولها وضع هذه القواعد هي الدستور الملزم valable. إن المبدأ القائل: إن قاعدة ما لا يمكن أن توضع إلا بواسطة جهاز صالح compétent، أي جهاز مخول لهذه الغاية بواسطة قاعدة أسمى، هو مبدأ المشروعية، ومبدأ المشروعية هذا يحده مبدأ الفاعلية effectivité^(٢٥).

Ibid

(٢٤)

H. Kelsen, *Theorie pure du droit*; trans. C. Eizenmann (Paris : Dalloz, (٢٥) 1962), pp. 366-67

وهكذا، فلا يعود كلسن إلى القاعدة الأساسية *norme fondamentale*، صراحة لتأسيس المشروعية، وهي القاعدة التي تؤسس النظام الحقوقي في نظره، وهي قاعدة مفترضة متجاوزة وليست من القانون الوضعي، وتلخص بأنها تمنح الدستور صلاحيته.

نظرية كيوميا حول المشروعية

يعود كيوميا، بحسب دراسة سيمون فران، إلى نظرية «القاعدة الأساسية» منظوراً إليها بشكل يختلف عما نظر به كلسن. فهو يتصور هرمًا من القوانين، تكون فيه العلاقة بين القاعدة العليا والقاعدة الدنيا من النوع القسري *coercitif*، فالقاعدة الأسمى تجيز أو تقيّد القاعدة الدنيا. والدستور نفسه يستمدّ صلاحيته المنطقية من قاعدة عليا يدعوها كيوميا «القاعدة الأساسية»، أو بالأحرى «القواعد الأساسية»، هي دستور الدستور. والمطلوب عندها أن نجد القاعدة التي تمنح المشروعية للسلطة التأسيسية (المؤسسة)، ويصفها كيوميا، بالاستناد إلى كلسن بـ«الممكنة بالمنطق القانوني والضرورية». ولكن كيوميا، خلافًا لكلسن، يرى أن المنطق القانوني ليس كافيًا، لأن السلطة التأسيسية هي «حقيقة تاريخية»، فالعمل التأسيسي في نظر كيوميا هو عمل ذو «واقعية تاريخية».

وكما أن القاعدة الأساسية تخوّل السلطة التأسيسية للمؤسسين (واضعي الدستور)، وهي متولّدة عن عمل إرادة تاريخية، يمسي من الملائم أن نعدّ القاعدة الأساسية قاعدة قانونية، وضعت واقعياً وليست مفترضة مسبقاً. إن القاعدة الأساسية عند كيوميا، ولكونها تاريخية، فهي ذات محتوى ولا تقتصر على القيمة الشكلية (أي تسمح بإصدار قواعد حقوقية)، هي تحدّد شكل الدولة، في الوقت الذي تصنع مبادئ تفرّض على الدستور (كالسيادة الوطنية، واحترام حقوق الإنسان والسلام الدائم في حالة اليابان)، وكما تمنح القاعدة الأساسية، التي تحتوي هذه المبادئ،

الصلاحيّة للسلطة التأسيسية، فإنّ هذه المبادئ تقيد السلطة التأسيسية نفسها. ومن المستحيل أن نغيّر هذه القاعدة الأساسية، ولهذا، تجد سلطة التعديل نفسها مقيدة ليس فقط بالدستور، ولكن بهذه القاعدة الأساسية أيضاً.

إنّ هذا الانزياح من قاعدة أساسية شكلية (كما عند كلسن) إلى قاعدة أساسية مادية، هو انزياح ذو معنى، في التوتر بين مشروعية عقلانية شكلية ومشروعية عقلانية قيمية... وفي الواقع، إذا قوّمنا قاعدة أساسية قائمة على مبادئ تجيز السلطة التأسيسية (تؤسس صلاحيتها)، فإنّ كيوميا يعيد بناء التاريخ الدستوريّ اليابانيّ بواسطة معاهدة السلام التي فرضت مبادئ ديمقراطية على الحكم اليابانيّ والتي، لهذا السبب، وحسب نظرية ثورة آب (الاحتلال الأميركيّ)، لعبت دور قاعدة طوّقت السلطة التأسيسية اليابانية، فكانّ الدستور لم يولد من عمل تأسيسيّ، ولكن من مبادئ عليا (السيادة الوطنية، السلمية، حقوق الإنسان). وهكذا، فإنّ مشروعية الدستور هي بالكامل في هذه المبادئ الأساسية التي تفيّد بالتالي السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، التي لا تستطيع مواجهتها ولا تعديلها دون عمل ثوريّ^(٢٦).

ولعلنا هنا نجد شيئاً من التقارب مع التفكير الأميركيّ الذي يرى أنّ مشروعية الدستور، التي لازمته أساساً، ازدادت قيمتها بالتعديلات العشرة الأولى التي كرّست حقوق الإنسان الأميركيّ، ويشرح بلبرون هذه المسألة، فيقول:

نحن نعرف الدور الراجح الذي لعبته في تقبّل الدستور من قبل كافة الدوليات (الولايات) التعديلات العشرة الأولى. فعلى الوعد بأنّه سيتمّ تبنيها، قبلت الدوليات (الولايات) النص الذي صوّت عليه في فيلادلفيا. إلا أنّ هذه التعديلات

Cf. S. Serverin, «La législation de la Constitution dans la doctrine (٢٦) constitutionnelle japonaise» *Revue droit et culture* 58, par. 46.

التي يرى فيها شعب الولايات المتحدة شرعية الحقوق الخاصة به، تعلن مبادئ أساسية ملموسة أكثر منها مواضيع فلسفة سياسية، وتعمل على لجم المشرع، وإذا أحييت بمراقبة دستورية القوانين، فإن هذه الحقوق تصبح معقل الحريات الفردية. وليس لهذه الحقوق رسمياً من ضمانة إلا تلك المستمدة من سمو الدستور... إن الفصل بين السلطة المؤسسة والسلطة المؤسسة وجد في الولايات المتحدة حقله المفضل. إن البلد الذي دشّن ممارسة الدساتير الكتابية، حسب الكاتب، والذي ساهم بهذا أكثر من أي بلد آخر بتكوين الفكرة العصرية للدستور، لا يستطيع التكرار لها، لأنه يجد خواتمها في سمو السلطة المؤسسة واستقلاليتها^(٢٧). وهكذا يبدو أن مصدر المشروعية هو حقوق الإنسان، إلا أن هناك من يطرح أن مصدرها سيادة الشعب واختياراته، كما رأينا.

المشروعية عند هيغل

يعالج هيغل مسألة المشروعية دون أن يستخدم المصطلح، فيرى أن الدولة، بما هي روح الشعب، هي القانون الذي ينفذ إلى كل روابط هذا الشعب الداخلية، وفي نفس الوقت هي التراث وضمير الأفراد، فدستور أي شعب من الشعوب يرتبط مبدئياً بطريقة عيشه، وبدرجة ثقافته العقلية والخلقية وبمستوى وعي هذا الشعب لذاته، وضمن إطار هذا الوعي الذاتي تكمن حريته الذاتية. وبها ومعها الحقيقة الواقعية للدستور، وإذا شئنا أن نفرض دستوراً مسبقاً a priori على شعب من الشعوب، أفلا يأتي محتوى هذا الدستور هزلياً؟ وهذه الفكرة تهمل تحديد المدّة التي يصبح فيها هذا الدستور أكثر من مجرد نظرة للروح، أضف إلى هذا أن كل شعب يملك دستوراً يعود له ويكون بقدر مستواه^(٢٨).

ففي التاريخ الدستوري، لا وجود لظروف سابقة على العقد الاجتماعي،

P. Belperron, *La Guerre de secession* (1947), p.191

(٢٧)

(٢٨) إريك وايل، هيغل والدولة، ترجمة نخلة فريزر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٦)، الصفحة ٦٥.

فالناس يعيشون دومًا وأبدًا في مجتمع منظم وفقًا لدستور، والدستور هو حقيقة سابقة على كل نظرية... ولا مفعول (للمستند الدستوري) إلا إذا توافق مع الدستور الواقعي التاريخي، أي مع دستور الأكثرية^(٢٩). ويرى هيغل أنه لكي يعترف لكل شخص بقدره،

يلزم بادئ ذي بدء سلطة تحدّد الكلي عالميًا، سلطة تشريعية، ومن ثمّ سلطة تعمّم الحالة الخاصة وفقًا للقاعدة الكلية، أي سلطة تطبّق القوانين والمبادئ وتقرّر على ضوء واقع كلّ الأزمان أنّها السلطة الإدارية، وأخيرًا السلطة التي تصوغ الإرادة التجريبية، أي السلطة التي تصدر قرارها بعد التداول والتشاور والحوار وبعد انتهاء صراع المصالح والمذاهب، إنها السلطة المقرّرة أي الملك أو الأمير^(٣٠).

المشروعية عند بوردو Georges Burdeau

يركّز بوردو دائمًا على "فكرة القانون"، فهي التي تحرك الثورة عندما تكون مقهورة، وهي التي تمنح المشروعية عندما تنتصر، فبعد الثورة مباشرة يكون الحكم حكم أمر واقع وهو لا شرعيّ.

أمّا إذا كان العمل acte الثوريّ الذي يحفز اندفاعه فكرة القانون السائد ويجد إيجاءه فيها، عندها تأتي مشروعية عميقة لتعطي لا شرعية الحكم، وتولد أخيرًا شرعية جديدة. إنّه لمن أجل تأكيد فكرة القانون المحركة للثورة يكون موقف الجماعة حاسمًا^(٣١).

ثمّ يأتي بعد ذلك القبول الجماهيريّ لا ليخلق المشروعية بل ليؤكّدها، ففي «التصرّف الشعبيّ هناك مظهر إيجابيّ هو قبول نظام الأشياء الجديد. هناك إذعان ضمنيّ ربّما لفكرة القانون الثورية. من هنا، تنتج تولية مقبولة بالنسبة إلى الحاكّمين من قبل أن تنظم استشارة نظامية للرأي العامّ، لقبول الشعب بتطبيق المبادئ السياسية والاجتماعية الجديدة

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

(٣١)

يؤكد الميزات الحكومية التي ادّعاها قادة الحركة الثورية^(٢٢).

على أنّ الموافقة لا تخلق شيئاً جديداً ولا تجعله مشروعاً. بل هي تأتي جزاءً للاتحاد القائم بين الحاكمين وفكرة القانون، إنه إذا في النهاية لفي فكرة القانون التي يحملها يجد الحكم الواقعي أساس مشروعيته، والإنصاع الشعبى، عندما يحصل، يتدخل ليخرج إلى النور عنواناً حقوقيًا موجوداً مسبقاً.

الشرعية

الشرعية هي الانطباق على القانون عموماً، فالعمل لا يكون مشروعاً إلا إذا أتى منسجماً مع القانون. وكذلك هي عدم مخالفة قاعدة قانونية معينة لقاعدة تلوها.

فالقواعد الحقوقية ليست متساوية في قيمتها وقوة تأثيرها بعضها على بعض، فهناك قواعد أساسية تتحكم بكل المنظومة الحقوقية، ويلبها قواعد تخضع لها وتتحكم بما دونها وصولاً إلى التنفيذ المادي للأوامر. وتعدّ القواعد الدستورية أسمى القواعد الحقوقية الوضعية، لأنها هي القانون الأساسي للبلاد، ثمّ تليها القوانين، أي القواعد الحقوقية الصادرة من السلطة التشريعية، ثمّ تليها المراسيم، أي القواعد الحقوقية الصادرة من السلطة التنفيذية، وصولاً إلى القرارات الصادرة من الوزير، ومن سائر درجات الإدارة وصولاً إلى القرارات التنفيذية، التي تصل إلى الأمر الذي يعطيه رجل الأمن للسائق بالتوقف، أو الفعل الذي يمارسه بالحجز أو التوقيف.

في هذه القواعد، يخضع كل ما يعلوه، فالتنفيذ يخضع للقرار. وفي مجال القرارات، يخضع ما تصدره أي سلطة إدارية لما تصدره السلطة التي تلوها، وصولاً إلى الوزير، وتخضع قرارات الوزير إلى المراسيم الصادرة

من مجلس الوزراء، وهذه المراسيم تخضع للقوانين.
هذا الخضوع يكرّس مبدأ الشرعية. ولإعمال هذا المبدأ، يجب أن يقوم قضاءً من صلاحيته بإبطال الأدنى عندما يخالف ما يعلوه في مجال القواعد الحقوقية، وهذا القضاء قائم فعلاً في جميع دول العالم، وهو يحفظ مبدأ الشرعية وصولاً إلى القانون، أي أنه يستطيع إبطال جميع ما يصدر من السلطة الإدارية والتنفيذية عند مخالفة الأدنى لما يعلوه. وهنا يكون القانون هو القمة.

لكن هل يجوز للقانون أن يخالف الدستور؟

من المعروف أنّ الدستور يسمو على القانون، لكن لم يسلم تلقائياً للقاضي بأن يبطل القانون إذا كان مخالفاً للدستور، تمسكاً بمبدأ فصل السلطات من جهة، ودفاعاً عن الإرادة الشعبية التي يعدّ البرلمان معبراً عنها من جهة أخرى، فلا يجوز إخضاع ما يقرّره باسم هذه الإرادة لأيّ جهة بما فيها القاضي.

غير أنّ الأمر بدأ يختلف عندما قرّر رئيس المحكمة العليا الأميركية، القاضي جون مارشال، سنة ١٨٠٣ أن يخضع القانون لمبدأ الشرعية، فيمتنع عن إعمال أيّ قانون مخالف للدستور. ثمّ بدأت بعد مدّة رحلة إخضاع القانون للدستور ووصل الأمر إلى إبطاله إذا كان مخالفاً للدستور، ونشأت المحاكم والمجالس الدستورية، وكان التبرير لذلك أنه إذا كان القانون معبراً عن الإرادة الشعبية بأكثرية معينة، فإنّ الدستور يعبر عنها بأكثرية أهمّ. أمّا ما يتعلّق بمبدأ فصل السلطات، فيرى مؤيدو مراقبة دستورية القوانين أنّ القاضي لا يفرض على السلطة التشريعية أمراً من عند نفسه، بل يحكم بكون القانون منسجماً مع الدستور أم غير منسجم، كما يقرّر أنّ القرار منسجم أو غير منسجم مع القانون، دون أن يعدّ ذلك تجاوزاً على السلطة التنفيذية.

والحكم من جهته يكون شرعياً إذا أتى بحسب ما يقضي به القانون

بما فيه الدستور، وتصرف الحاكم بشكل يتطابق مع القواعد الحقوقية. لكن القانون ليس منزلًا، بل هو من صنع البشر، وخاصة الحكام، ولو كان من نتاج سلطة تدعي أنها تمثل الشعب، فهذا التمثيل لا يعني أن تلك السلطة تعبر فعليًا عن رأي الشعب.

وفي هذا، يقول كوندورسيه Condorcet النائب الفرنسي في الكونغرسيون La Convention : «بوكالتي عن الشعب، سأفعل ما أعتقد أنه الأكثر توافقًا مع مصالحه، فالشعب قد أرسلني لأعرض أفكاره لا أفكاره، فالاستقلال المطلق لآرائه هو أول واجباتي تجاه الشعب»^(٣٣). وهكذا، يمكن أن يسنّ أشدّ القوانين تعسفًا، ويقام بها أكثر الأنظمة استبدادًا وتكرارًا للشعب، ما يبرر الثورة.

ويصف فروند الشرعية، فيرى أن الحكم يقيّمها ويضمنها على أساس أنه ليس فقط الجهاز التنفيذي... ولكن الهيئة العامة العليا التي تضع القواعد والاتفاقيات والقرارات المعدة لتسهيل التواصل بين أعضاء جماعة ما... وهذا يعني أن كل نظام، حتى الاستبدادي أو اللامشروع، هو مهندس شرعية، على عكس ادعاء بعض النظريات التي تريد أن تحصر هذه التسمية ببعض أنظمة الحكم دون الأخرى.

فالشرعية هي منظومة système ضوابط وقواعد واتفاقيات وأعراف تسمح للحكم بأن يمدّ سلطته في نفس الوقت على الجماعة كلها وعلى كل عضو فيها بدون تمييز، ليحدث تماسكًا في العلاقات الخارجية بين الأفراد والتجمعات، فليس إذا من شرعية إلا في القانون الوضعي.

ووجود الشرعية يحمل معنى مزدوجًا: من جهة، يلتزم الحكم بأن يتصرف باسم القانون، إلا في الظروف الاستثنائية وحالات اللامتوقع والعنف. ومن جهة أخرى، يقبل المحكومون بأن يتصرفوا طبقًا للقانون في

(٣٣) محمد طي، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الطبعة ٧، الصفحة ١١٩.

الحدود التي ينظّم فيها علاقاتهم المتبادلة^(٣٤).

المشروعيّة والشرعيّة

تطرح فكرة المشروعيّة معياراً تُقاس عليه الشرعيّة، حسب وجهة نظر قويّة، فما وافقها يكون مقبولاً، ويرضخ له المواطنون بكلّ طيب خاطر، وما خالفها، لا يتمّ الخضوع له في الغالب إلاّ بسبب القوّة.

فمونتسكيو Montesquieu الذي يربط جودة القانون (ما يؤكّد مشروعيّتها) بالمعطيات الإنسانيّة وبظروف الزمان والمكان، فهو يرى أنّ القوانين ليست كلّها جيّدة، بل الجيّد منها ما ينسجم مع الوضع الطبيعيّ ومع روح الشعب، أي ما يكون مشروعاً.

يجب أن تكون القوانين مناسبة للشعب الذي توضع له إلى درجة ما، فيكون من كبريات الصدف أن تناسب قوانين أمةٍ أمةً أخرى، يجب أن تعود القوانين إلى الطبيعة وإلى مبدأ الحكم القائم أو الذي تراد إقامته، فإنّما أن تشكّله كما تفعل القوانين السياسيّة، أو تحافظ عليه كما تفعل القوانين المدنيّة، يجب أن تتناسب مع طبيعة البلاد، مع المناخ المتجمّد أو الحار أو المعتدل، مع طبيعة الأرض، موقعها، اتّساعها، مع نوعيّة حياة الشعوب: فلاّحين، صيادين، رعاة وغيرهم. يجب أن تناسب درجة الحرّيّة التي يتحمّلها الدستور، مع دين السكّان، مع ميولهم، مع ثرواتهم، مع عددهم، مع تجارتهم، مع عاداتهم، مع أساليبهم، وأخيراً أن تكون على علاقة فيما بينها، على علاقة مع أصولها، مع أغراض المشترع، مع نظام الأشياء التي تقام عليها، إنّه يجب النظر إليها بناءً على هذه المنظورات.

هذه المنظورات تشكّل جميعاً ما نسميّه روح القوانين؛ هذه الروح تقوم في العلاقات المختلفة التي يمكن أن تقيمها القوانين مع أشياء مختلفة. فالقانون ليس إذاً، مع تنوّع التفاصيل، تحكّميّاً أو ظرفيّاً، ربّما لا يكون

J. Freund, op. cit., p. 262

(٣٤)

نتائجاً لإرادة الحكم، الإرادة الفردية للسيّد الذي لا يستطيع التدخل إلّا خاضعاً لروح الشعب، وبدون ذلك لا يكون القانون مجدياً، فهو ليس ثمرة مناقشات جمعيّة منتخبة أو لعقد، إنّهُ ليس مرتبطاً بقرار، لكنّه موضوعيّ في الأصل، وهذا عائد إلى واقع أنّ كلا من هذه الأنظمة يحيل إلى عادات، إلى مناخات، إلى شعوب مختلفة.

فليس القانون بحاجة إذا لأن نتساءل عن مشروعيتّه، إنّهُ مبرّر منذ اللحظة التي تكون فيها طبيعة الحكم ومبدؤه متوافقين. لدينا تقريباً فكرة قانون طبيعيّ، ولكن ليس بالمعنى المتعارف بل لأنّه متكيف مع طبيعة كلّ شعب. إنّهُ مبرّر ومشروع لأنّه يعمل^(٢٥).

أمّا روسو، فيؤمن أنّ الشعب هو الذي يبرم القانون وإلّا يكون القانون باطلاً، بل ليس بقانون^(٢٦).

ويرى كتاب آخرون أنّ القانون، لا سيّما الدستور، يجب أن يوفّر السعادة والحرية لكل فرد من المواطنين وقيّمته الإنسانيّة وحقوقه ليكون مشروعاً، فالسيناتور ميازاوا اليابانيّ (١٩٤٦) يربط المشروعية بحقوق الإنسان المعترف بها في المجتمع الدوليّ والأمم المتحضّرة، وينقل عنه سيمون سرفران أنّ هدف أيّ دستور هو أن يكون لكلّ واحد الحقّ بالحدّ الأدنى من السعادة التي تقوم على الحرية، ووجود يتخذ ممّا هو إنسانيّ قيمة، وأنّ تلك هي معايير الدستور المشروع، «هي القيم التي نعود فنجدّها في إعلانات الحقوق في البلدان الحديثة، أو في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. ويضيف الكاتب أنّهُ، إذا كانت المشروعية والدستورية يمكن أن تعرفا بواسطة العلوم الاجتماعية. فالمشروعية لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة علمية، لكن إذا لم تكن المعرفة العلمية للمشروعية ممكنة، فربّما يكون ممكناً أن نثبت المبادئ المنبثقة من إعلانات حقوق الإنسان معياراً للمشروعية»^(٢٧).

Montesquieu, *de l'Esprit des lois*, livre II, chap. 1

(٢٥)

J. J. Rousseau *Du contrat social*, livre III, chap. 15.

(٢٦)

Ibid, livre III, chap. 15.

(٢٧)

ويرى آخرون «أنَّ النظامَ الشرعيَّ (القانونيَّ) يصبح غير مشروع عندما يمارسه رجال يحرفونه لمصلحتهم. إنَّ تطبيق القانون يصبح غير مشروع عندما يُساء استخدامه، عندما نستخدم القانون بدلاً من أن نخدمه. ثمَّ إنَّ القانون يمكن أن يكون محللاً للاعتراض بنفسه عندما لا يكون سوء استخدامه هو اللامشروع. ولكن عندما يكون هو بنفسه غير عادل... ولكن متى يجب أن نحترم القانون؟ وهل من العدالة ان نحترم القانون عندما يكون ظالماً؟ إنَّ الشرعيَّة تدَّعي أنَّها تقول ما هو عادل وما هو غير عادل أن نفعله في النظام الحقوقي... ولكنَّ الشرعيَّة ليست دائماً عادلة في نظر الناس عند استعمالها، أو في نظر التعاليم... القانونيَّة التي تبدو لنا علياً، مشروعة أكثر. يكفي أن نفكر في معارضة الجنرال ديغول الذي كان يجسّد المشروعيَّة والقانون الصالح لفرنسا الجمهوريَّة أيام فيشي^(٢٨) وشرعيَّتها المفترضة، لنفهم فوراً أنَّه تكون أحياناً عدالة من الناحية الأخلاقيَّة أو أكثر مشروعيَّة أن نعصي شرعيَّة مشكوكاً بها وتدَّعي مع ذلك أنَّها تحدّد القانون أو الإطار المنظم الذي يجري فيه السلوك الإنساني بالضرورة. وعلى الجملة، إذا كان الشرعي هو ما يطابق القانون loi la، فإنَّ المشروع هو ما يطابق الحقوق droit، أو الحقَّ الحقيقيَّ الجيِّد الذي لا يترجم دائماً في شرعيَّة اللحظة. وهكذا، نستطيع أن نستدعي حقوقاً droit علياً لنطعن بالقانون loi، على ضوءها^(٢٩).

أمَّا بويبو، فيوضح الفرق بين المشروعيَّة والشرعيَّة وموقف الحاكم والحكومة، من كل منهما، عندما يُحتاج التبرير، فيقول:

السلطة المشروعة هي سلطة تملك سنداً صحيحاً، والسلطة الشرعيَّة هي سلطة تنتهج ممارسة عادلة، والمشروعيَّة هي المنظور الذي يضع فيه صاحب السلطة

(٢٨) حكومة فيشي هي الحكومة القرنسية التي تعاونت مع الاحتلال الألماني النازي في فرنسا بين ١٩٤٠ و١٩٤٤. بينما كان الجنرال ديغول متمرداً عليها مع قسم من الجيش الفرنسي، ويقوم في لندن، ثم قدم بعد هزيمة الألمان إلى فرنسا.

J. C. Histoph Cervelon, *de la République* (Klubprepa).

(٢٩)

نفسه (عندما يتجاهل القانون) عادة. والشرعية هي المنظور الذي يضع الفرد فيه نفسه. فحيث يطرح القويّ المشروعية، يطرح عضو الرعية الشرعية. وأن تكون السلطة مشروعة فتلك مصلحة السيد (لأنه يستطيع بها أن يبرّر ممارساته، لعدم دقة المشروعية كما سيظهر)، وأن تكون شرعية فهي مصلحة عضو الرعية (لأنه نظراً لدقتها يستطيع محاسبة الحاكم بناءً عليها). بالنسبة إلى السيد، المشروعية هي ما يؤسس حقه، والشرعية ما يؤسس واجبه. بالنسبة إلى عضو الرعية، على العكس، فمشروعية السلطة هي أساس واجبه في الطاعة، وشرعية السلطة هي الضمانة الأساسية لحقه في أن لا يكون مضطهداً^(٤٠).

إلا أن بعضهم يرى الغموض والنسيبة في مفهوم المشروعية. وهكذا، فإن هيستوف يرتئي أنه «بما أن هذا القانون الأعلى (المشروعية) هو بتعريفه ليس مكتوباً، أو هو مجهول أو متجاهل من قبل القانون (loi)، فالصعوبة تكمن في أن نقرّ ما إذا كان هذا القانون الأعلى هو حقيقة عادل، إلا إذا لم يكن إلا وهمًا، إلا حلمًا مسبقًا، إلا عذرًا لندافع عن مصالحنا، وعن أهوائنا. فإذا كانت المشروعية هي هكذا فوق الشرعية، كما أن الحق (droit) فوق القانون (loi) الذي يدعي تجسيده، فإن المشروعية هي أيضًا أكثر صعوبة على الإحاطة بها، أو في تعريفها، لأن الحق droit الذي تطرحه لا يمتلك صلاحية أو فاعلية القوانين التي نستطيع العودة إليها في نصّ ما. ومن يضمن أن المشروعية التي أطرحها للاحتجاج على النظام الشرعي هي واقعياً مشروعة، أو أن من العدالة أن نطرحها ضدّ محاكم العدالة التي لا تعترف بها^(٤١).

غير أن بعضهم يرى أن الشرعية والمشروعية يجب أن تتقاربا في الأنظمة الديمقراطية، فلا تفترقان إلا في الحالات الاستثنائية. فالسيّدة ب. أيوب تقول: «إنه خارج لحظات الأزمة لا يجزأ مفهوما

N. Bobio, l'Idée de legitimité, Institut international de philosophie politique, (٤٠) *Annales de philosophie politique* 7 (Paris, PUF, 1967), p. 49

J. C. Histoph, op. cit.

(٤١)

المشروعية والشرعية، اللذان يملكان جذراً مشتركاً في لغة القانون»، لأنه مع وصول دولة القانون وتطور الديمقراطية المعاصرة، اتصل مطلب الشرعية بمطلب المشروعية بشكل متزامن، عندما أصبحت السلطة اجتماعية... وكما كتب سان جوست St. Juste في بداية الثورة (الفرنسية): يجب أن نستبدل المؤسسات، القوة، عدالة القوانين، التي لا تلتين بالتأثير الشخصي. إن أهمية تقييد السلطة بوجود القوانين والمؤسسات، من جهة، ومن جهة أخرى، إمكانية أن ينبعث من جهة الفاعل السياسي الذي يخاصم النظام القائم على العقد الاجتماعي، إمكانية تحوّل فوريّ إلى قانون متصل بالحقوق والحريات والمساواة، كما وإلى فكرة العدالة، ركزت المشروعية والشرعية في تقويم أشكال عمل الديمقراطية العصرية والعلاقات بين السلطة ومن تلزمهم... وبما أنّ القانون الوضعي والقانون الطبيعي^(٤٢) هما قطبا حياة القانون، فإنّ الشرعية والمشروعية هما القطبان المقابلان للحياة السياسية.

إنّ ما هو مطروح في فكرة المشروعية وما يمنحها قيمتها السياسية كمرجع أول، هو من جهة، أنّها تدعو إلى مبدأ السيادة نفسه في ضرورة لجذر كل دولة، ومن جهة أخرى، ما هو محلّ بحث هو العلاقة، شكل العلاقة (ثقة، طاعة، أو على العكس، لا ثقة، رفض) بين المحكومين (المواطنين) والعناصر الأخرى في الجسم الاجتماعي، حكم، مؤسسات. باختصار إنّ هيئات (instances) السلطة، عندما يتعلق الأمر بالطاعة، لا لهذا القانون أو ذاك، ولكن للقوانين بشكل عامّ، عندما يتعلّق الأمر، لا بأن يكون المرء مواطناً صالحاً أو سيئاً، ولكن بأن يقبل أو يرفض أن يكون مواطناً.

وعندما نتطلّب في دولة القانون أن تكون السلطة مشروعة، نتطلّب أن يمتلك الذي يمسك بها صفة صحيحة (عادلة) لذلك، وعندما نثير شرعية سلطة ما، نطلب أن تمارس بشكل صحيح (عادل) يأتي بناء على القوانين

(٤٢) القانون الطبيعي يمكن أن نحدّده بالقانون المنسجم مع فطرة الإنسان.

المعتمدة. أمّا بالنسبة إلى مسألة السيادة الوطنيّة أو الدوليّة والجهات التي تجسدها، فتشكّل الشرعيّة والمشروعيّة زوجًا (couple)، تتميز مصطلحاته وتتكامل بشكل يتعلّق بزواية النظر التي نتموضع فيها: أصحاب سلطة سياسيّة أم رعايا سياسيّون.^(٤٢)

وتضيف السيدة أيوب أنّه: «إذا نقلنا المشكلة عن طريق المشابهة التي يمكن إقامتها بين الزوج «قانون/عدالة من جهة، ومن جهة أخرى الزوج» شرعيّة/مشروعيّة. يمكن أن نلاحظ، بعمق، المعنى الثقائيّ لفكرة المشروعيّة، التي تعدّ قيمة سياسيّة بنفسها. وإذا كانت مشروعيّة الحاكمين يمكن أن تختصر بفكرة الشرعيّة، فهذا الاختصار يبدو أجراؤه مستحيلًا، عندما نأخذ بحسابنا النظام السياسيّ نفسه وتكوينه. فلا نستطيع أن نتكلّم بخصوصه على مشروعيّة، لأنّ النظام والدستور هما مصدرنا الشرعيّة، والمشروعيّة ليست إلاّ نتيجة لهما، في هذه الحالة نرى جيّدًا أنّ المشروعيّة تدلّ على أكثر من الانطباق على القانون.

وتوسّع السيدة ب. أيوب أفق المشروعيّة إلى النطاق المتجاوز للدولة، فتؤكد أنّه يجب «في أفق العولة أن نشدّد على الوزن الحاسم للمشروعيّة، ودون أن يختصر بالشرعيّة، في كل قطاعات الحياة الوطنيّة والدوليّة، حيث يظهر الإذعان adhésion والقبول من جانب الرأي العامّ بنظام سياسيّ، ومع العولة يخرج الرأي العامّ من إطار الأمة الضيق، ويصبح أمميًّا...» في كل هذه الحالات لا يمكن تأسيس السلطة وتبريرها بالقانون الوضعيّ.

وفي مرحلة ما قد تصبح الأفعال غير الشرعيّة هي الأفعال المشروعة، فالمرسوم الاشتراعيّ الصادر في فرنسا بتاريخ ١٩ آب/أوغسطس ١٩٤٤، والذي أكد المرسوم الاشتراعيّ الصادر بتاريخ ٦ تموز/يوليو ١٩٤٣، قضى (م ١) بأن تعدّ مشروعة كلّ الأعمال actes المتخذة بعد العاشر من حزيران ١٩٤٠ (أي بعد الاحتلال الألمانيّ) والهادفة إلى خدمة قضية تحرير

فرنسا، حتى وإن كانت شكّلت خرقاً للقانون في نظر التشريع المطبّق في ذلك الحين». ولا يمكننا أن نمنح الشرعية بصورة أوضح من ممارسة حقّ المقاومة. وأكثر من هذا، فإنّه في الحالة العاكسة كانت إطاعة قوانين حكومة فيشي (الخاضعة للألمان النازيين) تعدّ في بعض الحالات خرقاً للقانون^(٤٤). غير أنّه، إضافة إلى أنّنا كنّا يمكن أن نزعم، طبقاً لأطروحة الحكومة في ذلك الوقت، أنّ حكومة فيشي كانت حكومة أمر واقع، ولا يمكن أن نعدّ مقاومة مقراراتها خرقاً للقانون. ويجب أن نرى أن المراسيم الاشتراعية المذكورة تمنح الصلاحيّة، بمفعول رجعيّ لقوانين المقاومة، ولكنّها لا ترسي، ولا بشكل، صحّة أساسها للمستقبل^(٤٥).

وإذا عدنا إلى ماكس ويبر، الذي يؤسّس المشروع على الأعراف والأفكار السائدة، ويرى أنّ أساس صلاحية النظام المشروع هي التقاليد والاعتقاد بنظام ما، أو الاعتقاد العقلانيّ بالقيمة، فنراه يؤكّد أنّ الشرعية يمكن أن تصبح مشروعاً بتفاهم المعنويين، أو بمنحة هي في أساس هيمنة الإنسان على الإنسان، وتأتي طاعة الأنظمة متناسبة بشكل عامّ مع مزيج من التعلّق بالتقاليد والتمثيل الشرعيّ^(٤٦).

ويضيف ويبر أنّنا إذا انتقلنا من الدائرة الدينية إلى الدائرة القانونية والسياسية، فإنّ فكرة العقلانية الأخلاقية تطرح بين سوسيولوجيا القانون وسوسيولوجيا الهيمنة. وتظهر نقطة تلاق واضحة بين هاتين السوسيولوجيتين في تقارب العقلانية الشكلية، للقانون والهيمنة الشرعية العقلانية. فالإيمان بمشروعية الهيمنة الشرعية لا يفهم واقعاً إلاّ في تقدّم العقلانية القانونية الشكلية في المجتمع المعاصر. وفي النهاية، فإنّ هذا الشكل من الهيمنة يفترض مسبقاً من وجهة نظر المثال (النموذج) وحدة

Cf. Ordonnance du 28 novembre 1944 art. 3\2

(٤٤)

Burdeau, op.cit. p.546, note17.

(٤٥)

Cf. M. Weber, *Economie et Societe*, sur le site:

(٤٦)

economiesociete1262881173762, P.11

الهوية بين الدولة والقانون^(٤٧).

على أنّ أشكال الهيمنة المشروعة الثلاثة: التقليدية والكاريزمية والشرعية العقلانية، لا توجد إلا نادراً بهذه الحالة الصافية، في الواقع العملي، إذ يظهر في معظم الأحيان نوع من تشابك نماذج الهيمنة، كوجود متكرر لعامل كاريزمي في الديمقراطيات الغربية التي يرتبط أساس مشروعيتها بنموذج الهيمنة الشرعيّ العقلاني. وبالتالي، فإنّ البناء المثالي لأشكال إضفاء الشرعية يجب أن لا يقزم إلى مجرد صورة تطوريّة Schéma évolutionniste، هذا مع علمنا أنّ صنع مفهوم نماذج الهيمنة المشروعة الثلاثة يستند إلى معارضة الشكل الشخصي أو اللاشخصي للسلطة الممارسة، كما على تعارض الطابع الاستثنائي أو العاديّ الروتينيّ وتجلياته، وترتسم بسهولة علاقات ظاهرة بين الهيمنة وأشكال العقلانية (أو اللاعقلانية) الحقوقية. إن نشدان نموذج معين من المشروعية يعبر في الواقع عن علاقة خاصّة بالقانون تشكّل إحدى الوسائل للانتظام الاجتماعيّ، ونستطيع هكذا انطلاقاً من الأشكال الثلاثة للهيمنة المشروعة أن نقيم علاقات بين الظواهر السياسية والحقوقية^(٤٨).

من كلّ ما تقدّم، يمكننا الاستنتاج أنّ أفضل الأنظمة والقوانين هي تلك التي تلتقي فيها الشرعية بالمشروعية، فتطبق القوانين والنظم على المثال فتكون القوانين في هذه الحالة مقبولة من الناس، بشكل عامّ، ويكون نظام الحكم منسجماً مع مفاهيمهم بشأن العدالة ومع تقاليدهم وإيمانهم ومليّاً لتطلعاتهم المستقبلية.

المشروعية والشرعية في الإسلام

لما كان الإسلام هو النظام الأمثل بالنسبة إلى المسلمين، فيكون بهذا مجسداً

V. M. Coutu, *M. weber et les rationalites du droit* (Paris : LGDJ, 1995), (٤٧) pp.60-5.

Ibid, p. 97

(٤٨)

للمشروعية لانسجام تاريخهم ومفاهيمهم وثقافتهم معه، فهم لا يتطلعون إلى غيره لبناء حاضرهم ومستقبلهم. ولما كانت القوانين والنظم التي يعتمدها المسلمون، وهي المجسدة للشرعية، تتمثل بالشرعية الإسلامية، من هنا، كانت القوانين والنظم إسلامية متطابقة مع المشروعية.

ولما كان نظام الحكم الإسلامي من الواجب أن يأتي تطبيقاً لتعاليم الإسلام، فهو في هذه الحالة نظام شرعي مشروع، إلا أن الأمور ليست بهذه البساطة، ذلك أن هناك نظريات متباينة يطرحها الفقهاء المسلمون في موضوع نظام الحكم، وكل يعد النظام الذي يراه نظاماً شرعياً ومشروعاً، فيما يرى أن ما يطرحه غيره ممن يخالفه، غير ذلك. ويمكن اختصار النظريات التي طرحت في ثلاث: نظرية أهل الحل والعقد، ونظرية العهد من الخليفة السابق، ونظرية الوصية، تضاف إليها واقعياً نظرية التغلب. والحاكم الذي يتفق وصوله إلى السلطة مع أي من هذه النظريات، يكون حكمه شرعياً ومشروعاً برأي معتققيها، وغير شرعي ولا مشروع في نظر من لا يؤمن بها. فما معنى هذه النظريات؟

نظرية أهل الحل والعقد

تقضي هذه النظرية بأن يختار الحاكم أهل الحل والعقد، ومن المفروض أن يكونوا أهل الرأي والمسؤولين والقادة بشكل عام. إلا أن هذا لم يحصل ولم يتمسك به أصحاب النظرية، بل ذهب فريق منهم إلى أن أهل الحل والعقد يمكن أن يكونوا ستة أشخاص من بين كل الأمة، يختار خمسة منهم واحداً من بينهم، كما حصل في سقيفة بني ساعدة وفي شورى عمر. وذهب فريق ثان إلى أن أهل الحل والعقد يمكن أن يكونوا اثنين، بحيث يشهدان بأن فلاناً يستحق أن يكون خليفة. كما يحصل في الشهادة على عقد الزواج، وذهب فريق ثالث إلى أن أهل الحل والعقد يمكن أن يختصروا بواحد، كما حصل عندما خاطب العباس بن عند المطلب الإمام علي (ع) بقوله: هات

يدك أبايعك فيقول الناس عمّ رسول الله (ص) بايع ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان.

وهكذا، تصبح الشورى المطروحة لشرعنة الحكم مسألة أفراد يحلّون محلّ الأمة. فهل يعدّ من لا يرى هذا الرأي الحكم شرعياً أو مشروعاً عندما يقوم بهذه الطريقة؟

نظريّة العهد من الخليفة السابق

تُبنى هذه النظرية على عهد أبي بكر لعمر بن الخطاب عندما حضرته الوفاة، وقد استخدمت هذه الطريقة لتعيين الحكّام الأمويين والعباسيين ثمّ العثمانيين وقد ذاق المسلمون من مراراتها ما يعرفه جميع الناس. ولاقت من أنواع المعارضات وبعضها معارضات ثورية، ما لا يعدّ، ممّن كانوا لا يرون شرعيّتها ولا مشروعيتها بأيّ شكل من الأشكال.

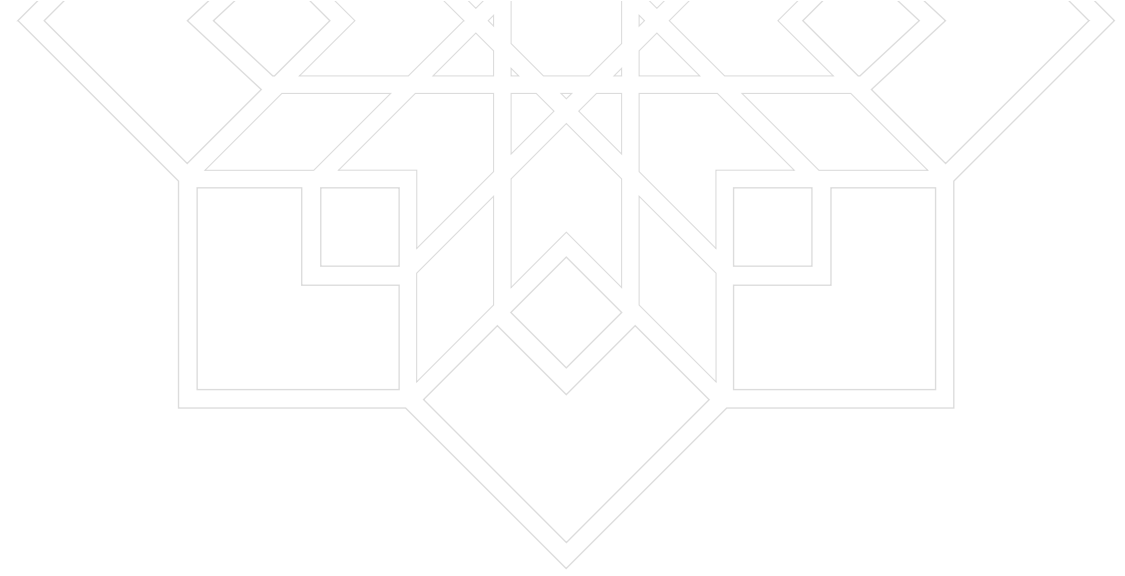
نظريّة التغلّب

تقوم هذه النظرية على أن يعترف للمتغلّب بغلبته، فيشرعن حكمه خوفاً من سفك الدماء وهتك الأعراض وتدمير الاقتصاد. ولا يرى بعض أصحاب هذه النظريات، وبعضها مشترك غالباً بينهم، الخروج على الحاكم حتّى لو فسق، وحتّى لو كفر، إذا كان في الأمر سفك للدماء وهتك للأعراض وخراب للإقتصاد.

نظريّة الوصيّة

الوصيّة بمن يخلف الرسول في أمته وصيّة إلهية أبلغها النبيّ (ص) إلى الأمة في أكثر من مناسبة وخاصة في حجة الوداع في غدير خمّ، حيث أوصى الرسول (ص) إلى عليّ بن أبي طالب، بأمر من الله، بالخلافة والإمامة على المسلمين، ولم يترك الأمر للناس ليعيّنوا خليفتهم، خصوصاً أنّ العدد

الأكبر منهم، كما كان يعبر رسول الله (ص)، كانوا حديثي عهد بكفر.
لكن فريقاً من المسلمين شكك بالوصية، وأيد الحكومات التي قامت،
ثم راح المنظرون يستوحون مما جرى مع تلك الحكومات، النظريات بشأن
نظام الحكم في الإسلام.
غير أن كل هذه الخلافات لا تلغي فكرة أن الإسلام قرن موضوعياً
الشرعية بالمشروعية، يبحث لا يجوز التفريق بينهما، وتبقى الخلافات
خلافات البشر لا تناقضات الدين.



الوليّ الفقيه
حافظ إسلاميّة النظام



الفقيه هو العالم بأحكام الإسلام عقيدة ونظاماً سياسياً واجتماعياً، ويكون الفقيه ولياً على الأمة عندما يتفوق على سائر الفقهاء في مجمل الميزات من علم بالأمر الدينيّة الأصليّة وبأحوال العصر ومن قدرات قياديّة والتزام أخلاقيّ، فيتمّ الكشف عنه بواسطة الفقهاء وتبايعه جماهير الشعب، إمّا بالاختيار عند تعدّد من يتوفّرون على الشروط المفترضة، أو بالمبايعة العلنيّة أو الضمنيّة، عند تفرد أحدهم قياساً للآخرين.

ضرورة ولاية الفقيه

لما كان لا بدّ للجماعة البشريّة من تنظيم كي يستطيع الأفراد التعايش، وحلّ الخلافات التي لا يدّ أن تشب بينهم، وتوزّع بينهم القيم الماديّة والمعنويّة، بحيث يرضخ كل، وعلى نحو عامّ، لواقع ما حصل عليه، كان لا بدّ من قيّم على الجماعة، فرد أو مجموعة، ليرعى ذلك النظام ويفرضه عند الضرورة. وهذا ما ساد لدى كلّ الجماعات البشريّة دون استثناء. فقامت أنظمة حكم، استندت إلى الدين، بالمعنى الواسع. إلا أنّها انقسمت أنظمة أديان سماويّة وأنظمة أديان بشريّة. واستمرّت الأمور على هذا النحو حتّى الأمس القريب، عندما قضى في أوروبا على الأنظمة الملكيّة التي كانت تحكم بما يسمّى «الحقّ الإلهي»، وإن كانت آثار منها باقية حتّى اليوم⁽¹⁾ حيث قامت أنظمة من اختراع البشر سمّيت «أنظمة وضعيّة»، وتلاها أنظمة تقلدها خارج أوروبا، ولم يبق من الأنظمة التي تدّعي الطابع الدينيّ سوى نظامين: النظام اليابانيّ في ظلّ الإمبراطور الذي يعدّونه إلهاً، والنظام العثمانيّ الذي زال رسمياً سنة ١٩٢٤، إلى أن قام النظام السعوديّ في الجزيرة العربيّة في نجد والحجاز.

وفي سنة ١٩٧٩، أقيم في إيران نظام جديد متفرد هو نظام الجمهوريّة

(1) فني بريطانيا تسمى الملكة: «اليزابيث الثانية بنعمة الله ملكة المملكة المتّحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشماليّة وممالكها وأقاليمها الأخرى ورئيسة الكومنولث والمدافعة عن الإيمان».

الإسلامية. فهل تسيير الأنظمة التي قامت بشكل تلقائي؟ أي أن الناس يلتزمون بالنظام ويتعايشون فيما بينهم بشكل طبيعي؟
إنّ الجواب قدّمه عليّ بن أبي طالب (ع)، حين أجاب الخوارج الذين كانوا يقولون:

لا إمرة إلاّ لله، بقوله: وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الضياء، ويُقاتل به العدو، وتأمّن السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي^(٢).

ففي الأنظمة الوضعية، لم تكن الأمور لتترك فتسير وحدها، بل يتولّى ضبطها قيّمون على المجتمع من القادة، بالإقناع والتربية، أو بالقوّة والترهيب، ويستخدمون أجهزة مخصّصة لهذا الغرض، وغالباً ما يخترعون النظريّات التي تحاول إقناع الجماهير بحقّهم لحكمها. فعندما قامت الأنظمة الليبرالية في أميركا الشماليّة، ثمّ في فرنسا، وبعدها في أوروبا، كان أرباب الفكر الليبراليّ يقودون الدولة، ويضعون الدساتير والقوانين والأنظمة، ويرسون المبادئ والقواعد التي تضمن استمراريّة النظام الذي يقيّمونه.

ففي أميركا، كان جورج واشنطن وهاملتون والحاكم موريس، ومن بعدهم أبراهام لنكولن، هم القادة الذين بنوا الاتّحاد وحافظوا عليه. وكانت المحكمة العليا هي الناظم لعمل المؤسسات.

وفي فرنسا، قاد البرجوازيّون الليبراليّون الثورة، إلى أن انتكست أوّلاً على يدي نابوليون بونابرت، الذي أقام الإمبراطوريّة، ثمّ عادت الملكيّة، ثمّ الجمهوريّة ثمّ الإمبراطورية ثانية، ليستقرّ الأمر بعد حوالي مئة سنة في أيدي الليبراليّين، الذين أقاموا الجمهوريّة الثالثة، ثمّ الرابعة، ثمّ الخامسة، وما زالت أجنحة مختلفة منهم تتداول الحكم حتّى اليوم. وعلى

(٢) خطب الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده (قم: دار الذخائر، الطبعة ١، ١٤١٢هـ/ ١٣٧٠هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة ٩١.

مسارات مشابهة، سارت أنظمة عديدة هي أوروبا. إلا أنّ الأنظمة الأكثر تعبيراً عن قيادة أرباب النظرية المعينة للدولة الناشئة واستمرارهم على رأسها، هي الأنظمة الاشتراكية، حيث يتولّى الحزب الشيوعي أو العماليّ قيادة النظام «على طريق التحوّل الاشتراكيّ». وهكذا، يكون الحزب «الثوريّ» «الطلايعيّ» هو في الواقع وليّ أمر الناس. وأياً يكن شكل النظام الوضعيّ ومضمونه، فإنّ القيادة تحدّد الأسس التي يقوم عليها الحكم، وينسحب هذا الأمر على كلّ جماعة منظمة. وفي النظام الإسلاميّ، الذي تطبّق فيه الشريعة الإلهية وأحكام الإسلام، هل يترك الأمر لسائر الناس يتدبّرونه كلّ حسب رأيه واجتهاده، عالمهم وجاهلهم، أم أنّه لا بدّ من عالم بالشريعة عادل في تطبيقها بصير بأحوال عصره، قادر على استنباط الحلول لمشاكله ليكون المشرف على الحكم والموجّه له والقيّم عليه؟

يجيب دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على هذا السؤال بالقول: وحيث إنّ بناء المجتمع يعتمد على المراكز والمؤسسات السياسيّة القائمة على التعاليم الإسلاميّة، فإنّ الحكم وإدارة شؤون البلاد ينبغي أن تكون بيد الأشخاص الصالحين ﴿إِنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾. ويجب أيضاً أن يتمّ التشريع في ضوء القرآن والسنة، لبيّن الأسس اللازمة لإدارة المجتمع. وعليه، فإنّ من المحتّم والضروريّ جدّاً الإشراف التامّ والدقيق عليه من قبل علماء المسلمين المتصنّفين بالعدالة والتقوى والالتزام (الفقهاء العدول).

وهذا ما يشرحه الإمام الخميني (قده)، قبل أن يحدّد ملامح النظام واجب القيام. فقد عمد الإمام (قده)، وكما جرى، من حيث الشكل في سائر الأنظمة في العالم، وعلى غرار ما طرحه الملاّ أحمد النراقي إلى التنظير لضرورة إقامة النظام الإسلاميّ، ثمّ إلى تحديد ما يقوم عليه هذا النظام، وما يجب أن يحصل في ظلّه.

يقول الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع) في رواية يرويها الفضل بن

شاذان في جواب له (ع) عن أولي الأمر، وأنه لم فرض الله طاعتهم؟

إنّا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل، بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس، كما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق، لما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيّمون به جمعهم وجماعاتهم، ويمنع ظالمهم عن مظلومهم. ومنها أنّه لو لم يجعل لهم إمامًا قيمًا أمينًا حافظًا مستودعًا، لدرست الملة وذهب الدين، وغيّرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين، إذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين، مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتت حالاتهم. فلو لم يجعل قيمًا حافظًا لما جاء به الرسول الأوّل، لفسدوا وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين^(٣).

ويضيف الإمام:

فأنتم ترون أنّه يستدلّ بوجوه عدّة على ضرورة وجود وليّ الأمر، الذي يقوم بحكم الناس. وتلك العلل التي (ذكرت) موجودة في كلّ زمان، ويترتب على ذلك ضرورة تشكيل الحكومة الإسلاميّة في كلّ وقت. لأنّ التعديّ على حدود الله، والسعي وراء اللذة الشخصيّة، ونشر الفساد في الأرض، وهضم حقوق الضعفاء لا يمنعه إلاّ قيم بصير. فاقتضت الحكمة الإلهيّة أن يعيش الناس بالعدل في الحدود التي حدّها الله لهم. وهذه الحكمة مستمرة وأبدية. وعلى هذا، فوجود وليّ الأمر، القائم على النظم والقوانين الإسلاميّة، ضروريّ، لأنّه يمنع الظلم والتجاوز والفساد، ويتحمّل الأمانة، ويهدي الناس إلى صراط الحقّ، ويبطل بدع الملحدّين والمعاندّين. ألم تكن خلافة أمير المؤمنين قد انعقدت لأجل هذا^(٤).

ثمّ إنّ القوانين، ومنها القوانين التي شرّعها المولى عزّ وجلّ، لا تطبّق نفسها بنفسها، فلا بدّ من قيم يتولّى تطبيقها، وإذا كانت السلطات

(٣) العلامة المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة ٢ المصحّحة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م)، الجزء ٦، الصفحة ٦٠.

(٤) الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، (بيروت: جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، الطبعة ٣، ٢٠١١م)، الصفحة ٥٢.

تطبّقها، فلا بدّ من مشرف ومنسّق ومبتكر مستنبط في الحالات المستجدة. في الحق، إنّ القوانين والأنظمة الاجتماعيّة بحاجة إلى منفّذ. وفي كلّ دول العالم، لا ينفع التشريع وحده، ولا يضمن سعادة البشر، بل ينبغي أن تعقب سلطة التشريع سلطة التنفيذ، فهي وحدها التي تثيل الشعب ثمرات التشريع العادل. لهذا قرّر الإسلام إيجاد سلطة التنفيذ (للشرائع الإلهيّة) إلى جانب سلطة التشريع (وهي الله تعالى)، فجعل للأمر وليّاً للتنفيذ، إلى جانب تصديّه للتعليم والنشر والبيان^(٥).

وهذا ما فرضه الله عزّ وجلّ، فقد «جعل في الأرض، إلى جانب مجموعة القوانين، حكومة وجهاز تنفيذ وإدارة، فالرسول الأعظم (ص) كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلاميّ حتى أخرج دولة الإسلام إلى حيّز الوجود»^(٦).

ثمّ إنّ الحاجة إلى «ال خليفة هي من أجل تنفيذ القوانين والنظام (أيضاً). ووليّ الأمر هو الذي يتصدّى لتنفيذ القوانين، وهكذا فعل الرسول (ص). ولو لم يفعل، ما بلغ رسالته، وكان تعيين خليفة من بعده. والخليفة ليس مبلغ قوانين، أو مشرعاً، إنّما الخليفة يُراد للتنفيذ»^(٧). والولاية التي ذكرت في «حديث الغدير»، وتمّ التركيز عليها^(٨)، تعني الحكومة، لا المقام المعنويّ. ووليّ الأمر زمن حضور الأئمّة (ع) كان الإمام المعصوم.

لكنّ بعضهم إذ يسلمّ بضرورة قيام السلطة، يرى أنّ الأمر يجب أن يترك للأئمّة فهي وليّة نفسها، وهي تختار وليّ أمرها، ولا ولاية مسبقة لأحد على أحد. وهذه النظرية تسمّى: «نظرية ولاية الأئمّة»، التي نظر لها بعض الإسلاميين، انطلاقاً من المبدأ الذي يقول بعدم مشروعية أيّ سلطة على البشر، باستثناء ولاية الله وحده. ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧.

(٧) الحكومة الإسلاميّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(٨) حديث «من كنت أنا مولاه، فهذا عليّ مولاه...».

إلا بدليل قاطع، وقد ثبت بالدليل القاطع تقييد هذا الأصل بالنبي، لقوله تعالى: ﴿التَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٩)، كما ثبتت بالدليل القاطع ولاية الإمام المعصوم لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١٠). ولا دليل على ولاية إنسان على إنسان ما عدا ذلك.

فتبقى ولاية الأمة على نفسها، لكن في الحدود التي تبينها الأدلة الشرعية. ذلك أن هناك أدلة على مشروعية إقامة الدولة ونصب الحكومة وممارستها السلطة في حدود معينة. ومنها:

ردّ عليّ (ع) على قول الخوارج لما سمع قولهم لا حكم إلا لله، قال عليه السلام:

كلمة حق يُراد بها باطل. نعم إنّه لا حكم إلا لله؛ وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويجمع به الضياء، ويقاوم به العدو، وتأمّن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ، حتّى يستريح برّ، ويُستراح من فاجر^(١١).

وحديث القاسم بن علاء عن الإمام الرضا (ع): «بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الضياء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف»^(١٢).

فصلاحية الحكومة يجب أن تقتصر على هذه الحدود، ولا تتعدّها، ناهيك عن أن توازي صلاحيّات النبيّ أو الإمام المعصوم^(١٣).

ويمكن الردّ على هذا الموقف بأنّ الله تعالى، عندما أنزل الأديان، علّمنا

(٩) سورة الأحزاب، الآية ٦.

(١٠) سورة النساء، الآية ٥٩.

(١١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٩١.

(١٢) الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة ٢، ١٣٦٧ هـ. ش).

الجزء ١، الصفحة ٢٠٠.

(١٣) للمزيد انظر: الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: المؤسسة الدوليّة،

١٩٩٥)، الصفحة ٤٢١ وما بعدها.

أنّ البشر لا يهتدون إلى معرفة الله حقّ المعرفة، ولا يدركون مصالحهم الإدراكي الصحيح، دون إرشاد إلهي. والإرشاد الإلهي لا يستوعب ويطبّق إلاّ بواسطة مرشد وهادٍ، لذلك أرسل تعالى الأنبياء، وأوصى بأن يخلفهم الأوصياء. ولو كان الناس مستغنين عن الهداية والإرشاد بعد الرسالات، لما كان من ضرورة لموالاته الرسل، ولا لنصب الأوصياء.

وإلى هذا، فإنّ التجربة البشريّة تثبت أنّ الناس، إذا تركوا وشأنهم بعد إرسال الرسل، أو لم يلتزموا بتعاليم الرسل والأوصياء، يتيهون في حياتهم الاجتماعيّة والروحيّة والسياسيّة، وتستولي على مصائرهم القوى التي تبرز من بين ظهرانيهم، أو التي تدهمهم من خارجهم، وهو الأمر الظاهر لكلّ ذي عينين في طول العالم وعرضه اليوم.

ويفند بعضهم نظريّة ولاية الأمّة على نفسها، فيرى أنّ هذه النظريّة طرحت بتأثير من الأفكار الغربيّة، ويقول:

لم تعد الولاية هي الملك العضوض للأمّة، كما نفهمها في الفكر السياسيّ المعاصر ذي الجذور الغربيّة، لأنّ ذلك يفترض قيام الاجتماع الإنسانيّ على أساس تعاقدّي محض، لا مكان فيه لثوابت. كما أنّ هذا المفهوم يسبغ القداسة على ما تقرّره الأمّة بصفتها صاحبة الولاية، لا يقيدها قيد. ورغم أنّ كثيراً من المصلحين الإسلاميين رفعوا هذا الشعار خلال العقود الماضية في مواجهة اتهام العلمانيين لهم بأنّهم دعاة حكومة ثيوقراطيّة، إلّا أنّ ذلك لم يؤدّ إلى تحقيق شيء من أهدافها. فولاية الأمّة تؤوّل عملياً عند تطبيقها إلى ولاية النخبة، ومفهوم النخبة يختصر ليقترن على محترفي العمل السياسيّ وأصحاب المصالح، فتتحوّل ولاية الأمّة، في نهاية الأمر، إلى تحالف من التكنوقراط والأغنياء والعسكريين، يعملون الشيء ونقيضه، ويتحايلون على عقل الأمّة^(١٤).

ولم يكن الإمام الخميني أوّل من طرح نظريّة ولاية الفقيه، بل تعود

(١٤) ممدوح الشيخ، دور ولاية الفقيه عند الإمام الخميني (قده)، كتاب مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني (قده) (بيروت: لجنة إحياء مئويّة الإمام، الطبعة ١، ٢٠٠٠) الصفحة ١٤٣.

جذورها إلى بدايات زمن الغيبة. فقد رأى الشيخ المفيد أن

إقامة الحدود لا تكون إلا بيد سلطان الإسلام (المنصب من قبل الله تعالى)، وهم

أئمة الهدى من آل الرسول (ص)، أو من ينصبونه (سواء كان أميراً أو حاكماً).

وأما النظر في الأحكام، فقد أوكله الأئمة (ع) إلى فقهاء الشيعة^(١٥).

وفي القرن العاشر الهجري، يناقش المحقق الكركي المسألة، فيرى أنه

اتفق أصحابنا على أن الفقيه العدل، الإمامي، الجامع لشرائط الفتوى،

المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى (ع) في

حال الغيبة، في جميع ما للنيابة فيه دخل^(١٦).

ويرد الملا أحمد النراقي على المشككين بتولية الفقيه، بعد أن يثبت

ضرورة نصب قيم على الأمور، بمقتضى مبدأ اللطف الإلهي، فيقول:

إن كل أمر كان (من الأهمية بمكان)، لا بد وأن ينصب الشارع الرؤوف الحكيم

عليه والياً وقيماً ومتولياً. وأما الفقيه، فقد ورد في حقه ما ورد من الأوصاف

الجميلة والمزايا الجليلة، وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه (من الإمام

(ع). أما بعد ثبوت جواز التولي له وعدم إمكانية القول بأنه يمكن ألا يكون لهذا

الأمر من يقوم له، ولا متول له، نقول: إن كل من يمكن أن يكون ولياً ومتولياً لذلك

الأمر، ويحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً^(١٧).

وهناك من يرى اقتصار دور الفقيه على أي شيء عدا الحكم. ويرد

السيد محمد حسين النائيني على هؤلاء فيقول:

إن ثبوت الولاية العامة للفقيه معناه ثبوتها في جميع الحالات، لأن المهم هو إثبات

القضية الكبرى (من قضايا المنطق القانوني)، وهي عبارة عن ثبوت الولاية العامة

(١٥) كاظم قاضي زاده وآخرون، حاكمية الفقه بين السلطة والولاية (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٠)، الصفحة ١٢.

(١٦) علي بن الحسين الكركي، رسائل المحقق الكركي (قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ)، الجزء ١، الصفحة ١٤٢. عن حاكمية الفقه بين السلطة والولاية، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥. في القياس المنطقي القانوني والشرعي، تكون القضية الكبرى هي القاعدة القانونية والشرعية، والقضية الصغرى هي الواقعة التي يراد معالجتها، والاستنتاج هو القاعدة المستخرجة لمعالجة تلك الحالة الراهنة.

(١٧) حاكمية الفقه بين السلطة والولاية، مصدر سابق، الصفحتان ٢٨ و ٢٩.

للفقيه في عصر الغيبة، فإذا أثبتت هذه المسألة، فإنّ البحث في القضايا الصغرى أمر لثَقَوِيّ، لأنّ صغريات المسائل من وظائف الفقيه في جميع الأحوال^(١٨).
إلاّ أنّه، إلى جانب هذه المعطيات العقلية، يطرح الفقهاء أدلّة نقلية، تؤيّد ما ذهبوا إليه، وأهمّها:

١- حديث الخلفاء: قال رسول الله (ص): «اللّهم ارحم خلفائي ثلاثاً، قيل: يا رسول الله، ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنتي، فيعلمونها الناس من بعدي»^(١٩).
فَمَنْ هم خلفاء الرسول؟

يرى الإمام (قده) أنّ الحديث يقصد به أولئك الذين يسعون في نشر علوم الإسلام وأحكامه، ويعلمونها الناس، كما كان الرسول (ص) والأئمّة (ع) يعلمون، وينشرون ويتخرّج على أيديهم الأئوف من العلماء. وإذا قلنا: إنّ الإسلام دين العالم، وهذا واضح وبديهيّ، كان لزاماً على علماء الإسلام أن ينشروا ويبتوا ويذيعوا أحكام هذا الدين في العالم كلّه.
لكنّ الحديث لا يعني الرواة من غير ذوي الفقه، لأنّ سنّة الرسول هي سنّة الله، ومن أراد نشرها، فعليه الإحاطة بجميع الأحكام الإلهية، مميّزاً بين الأحاديث، صحيحها وسقيمها، ويطلّع على العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، ويجمع بينها جمعاً عرفياً عقلائياً، أو يعرف الروايات الصادرة في ظروف التقيّة، التي كانت تفرض على الأئمّة (ع)، بحيث كانت تمنعهم من إظهار الحكم الواقعيّ في تلك الحالات. فالمحدّث الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وهو مكتف بنقل الحديث، لا يستطيع التوصل إلى حقيقة السنّة، وهو في نظر الرسول غير ذي بال.

فمن المعلوم أنّ الرسول (ص) ما كان يريد للناس أن يكتفوا به قال رسول الله (ص) «أو عن رسول الله (ص)»، بغضّ النظر حتّى عن

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

(١٩) بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٤٤.

طريق الرواية وسندها، وإنما كان يريد أن تشر السنة على حقيقتها. ورواية «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً، ينتفعون بها، بعثه الله تعالى يوم القيامة عالماً فقيهاً»^(٢٠)، وغيرها من الروايات، التي تمجد من يسمع في نشر الأحاديث، لا تعني المحدث الذي لا يفقه ما ينقل، ولعله ينقل إلى من هو أفقه منه، وإنما تعني من يؤدّي إلى الناس أحكام الإسلام الواقعية (الحقيقية)، وهذا لا يتأتى إلا على يد مجتهد فقيه يتوصّل إلى الأحكام الواقعية، ويستنبطها من مصادرها على الموازين التي رسمها له الإسلام نفسه، والأئمة أنفسهم، هؤلاء المجتهدون، هم خلفاء الرسول (ص)، الذين ينشرون السنة وعلوم الإسلام، ويبلغونها ويُعلّمون الناس. وبذلك يستحقّون أن يدعوا الرسول (ص) لهم بالرحمة من عند الله^(٢١).

ونحن نرى أنّ سنة الرسول (ص) كانت تشمل على الحكم، الذي هو أهمّ ما في هذه السنة.

من جهة ثانية، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٢٢).

والحكومة العادلة من مضردات الأمانة، التي يجب تأديتها إلى أهلها، ويجب على أهلها القيام بها أحسن قيام. فهذه الحكومة تعمل بموجب موازين القانون والشرع الشريف، والقاضي فيها يحكم بالعدل والإنصاف، لا بالجور والظلم، مستمداً أحكامه من الدين الحنيف. وتدور السلطة التشريعية في فلك التعاليم الشرعية والأحكام والقوانين الإسلامية العامة

(٢٠) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠ هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.

(٢٢) سورة النساء، الآيات ٥٨ و٥٩.

الشاملة، ولا تتعدّها ولا تتجاوزها. وتعمل السلطة التنفيذية كما يريد لها الدين أن تعمل في الناس، بما يسعدهم ويبعد عنهم شبح الفقر والجوع والتخلف، وتعمل كذلك على إقامة الحدود وحفظ الأمن والنظام، كل ذلك باعتدال وتوازن من غير إفراط أو تفريط.

٢- مقبولة حنظلة: جاء في مقبولة حنظلة عن الإمام الصادق (ع) في رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟:

من تحاكم إليهم [السلطان والقضاء القائمين في أيامه] في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت المنهي عنه، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، ومن أمر الله عز وجل أن يكفر به، فكيف يصنعان وقد اختلفا؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرض به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكم فلم يقبله منه، فإنما يحكم الله استخفّ وعلينا ردّ، الرادّ علينا كافر رادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله^(٢٣).

والحكم هنا لا يقتصر على الأمور القضائية، بل يشتمل عليها وعلى غيرها. ويستفاد من آية عدم التحاكم إلى الطاغوت أنّ جواب الإمام لا يخصّ تعيين القضاة فقط، وإنّما هو أعمّ من ذلك. ولا شك أنّ الإمام قد عين الفقهاء للحكومة والقضاء، وألزم المسلمين كافة أن يأخذوا ذلك بعين الاعتبار^(٢٤).

٣- توقيع صاحب الزمان: ورد في أحد توقيعات الإمام صاحب الزمان (عج): «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»^(٢٥).

(٢٣) المحاسن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٨٦.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.

(٢٥) العلامة المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة ٢ المصحّحة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢١.

فالفقهاء اليوم هم الحجّة على الناس، كما كان الرسول حجّة عليهم، وكلّ ما كان يُنَاط بالنبيّ (ص) فقد أناطه الأئمّة (ع) بالفقهاء من بعدهم، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم قد فوّض الحكم وولاية الناس وسياستهم والجباية والإنفاق، وكلّ من يتخلّف عن طاعتهم، فإنّ الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك^(٢٦).

٤- حديث حصون الإسلام: قال الإمام موسى بن جعفر (ع): «إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها»^(٢٧).
 إذاً، عليهم أن يحفظوا الإسلام بعقائده وأحكامه وأنظّمته. ولا يستطيعون ذلك بالشكل الصحيح دون أن يكونوا الحاكمين.

٥- حديث أمناء الرسل: عن أبي عبد الله (ع)، قال رسول الله (ص): «الفقهاء أمناء الرسل، ما لم يدخلوا في الدنيا». قيل يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: «اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»^(٢٨).

وهكذا فهم، كما يرى الإمام (قدس)، الأمناء في توزيع المغنم وقيادة الجيوش والقضاء وحوادث الحياة الواقعة. إلّا أنّ هناك من يفسّر الأحاديث المذكورة على أنّها تعني القضاء والإفتاء وبعض الأمور الصغيرة فقط^(٢٩).
 والردّ هو أنّ الأحاديث دلّت على أنّهم معلّمو السنّة وأولو الأمر وحصون الإسلام، وهذا لا يدلّ فقط على القضاء والإفتاء.

وهكذا، يكون الوليّ الفقيه وليّاً لأمر المسلمين جميعاً. إلّا أنّ هناك من يردّ على هذا الطرح، وفي مقدّمة هؤلاء اليوم الإمام الراحل محمّد مهدي شمس الدين، الذي يقول:

إنّ هذه الأحاديث، وأوضحها دلالة مقبولة حنظلة، لا تعني الحكم والحكومة على

(٢٦) المحاسن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٧.

(٢٧) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة (دار الحديث، الطبعة ١٤١٦هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٥٩.

(٢٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٠.

(٢٩) للمزيد انظر: الشيخ عبد المنعم مهنا، الدولة الإسلاميّة (الدار الإسلاميّة، ١٩٨٧)، الصفحة ٦٤.

جميع المسلمين، بل على من «نظر» واختار، دون من لم ينظر ويختار، فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين «نظروا» واختاروا، وأمّا أهل سائر البلدان الإسلاميّة الذين «لم ينظروا» ولم يختاروا هذا الفقيه، فلا ولاية له عليهم، لأنّه لم يجعل «حاكمًا» في حالة عدم النظر. فلو نظر أهل بلد آخر من بلاد المسلمين إلى فقيه آخر واختاروه، لكان هو المجمعول «حاكمًا»، دون الفقيه الذي كانت حاكميّته في بلده نتيجة لنظر واختيار أهل بلده^(٢٠).

إلا أنّه يمكن أن يردّ:

١- بأنّ أمر التولية لم يقصره المعصوم على قوم دون قوم.
٢- وبأنّه لما كان من الضروريّ توحيد كلمة المسلمين، ومضافرة قوتهم في وجه الأعداء الأقوياء من الاستكباريين والإمبرياليين، فيكون من الأفضل نصب حاكم واحد على المسلمين جميعًا، وعند التعدّر، يُقام الحاكم حيث يمكن، كما سيمرّ معنا من قول الإمام (قدس).
من هنا، كان لا بدّ من قيّم على المجتمع الإسلاميّ، يقوده ويرشده ويوجّهه سائر سلطاته وأجهزته، بل ويضبط حركته. لأنّ «المجتمع الملتزم بالقيم الإلهيّة، والقائم على اعتناق عقيدة التوحيد والنبوّة والشريعة الإلهيّة، فإنّه لا يرى بدأ من القبول بأن يكون على رأسه شخص عالم بالشريعة الإسلاميّة والتعاليم الإلهيّة»^(٢١).

وهكذا، وكما ينصّ عليه دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، في مادّته الخامسة، يجب أن يلي أمور الأمّة الفقيه العادل:

في زمن غيبة الإمام المهديّ (عج)، تكون ولاية الأمر وإمامة الأمّة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة بيد الفقيه العادل، المتّقي، البصير، بأمر العصر. وهذه الولاية

(٢٠) الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: المؤسسة الدوليّة، ١٩٩٥)، الصفحة ٤١٩.

(٢١) الحكومة في الإسلام، الصفحة ٢٦.

هي استمرار لولاية الرسول (ص) ولولاية الإمام، إذ يرد في مقدمة الدستور: اعتماداً على استمرارية ولاية الأمر والإمامة، يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط والذي يعترف به الناس باعتباره قائداً لهم.

الشروط المطلوبة للولي الفقيه

تحدّد المادة التاسعة بعد المئة هذه الشروط على النحو الآتي:

- ١- الثقافة العلميّة اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.
- ٢- العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلاميّة.
- ٣- الرؤية السياسيّة الصحيحة والكفاءة الاجتماعيّة والإداريّة والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة. وعند تعدّد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة، يفضّل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

ويشرح الإمام الخميني (قدس) هذه المواصفات، فيرى أنّه لما كان لا نصّ في زمن الغيبة على شخص معين ليكون مديراً لشؤون الدولة نيابة عن الإمام، فإنّه لا بدّ من بحث الشروط المطلوبة لمن يتولّى الأمر، ويرى أنّ هذه الخصائص هي: العلم بالقانون والعدالة، ناهيك عن العقل والبلوغ وحسن التدبير. (وهي)، كما يرى موجودة في معظم فقهاءنا في هذا العصر.

إنّ العلم بالقانون والعدالة من أهمّ أركان الإمامة، فإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها، ويحسن كثيراً من الفنون، ولكنّه يجهل القانون، فليس علمه ذاك مؤهلاً إياه للخلافة، ومقدّمًا إياه على غيره، كما يجب أن يتحلّى بملكة العدالة مع سلامة الاعتقاد وحسن الأخلاق. وهذا ما يقتضيه العقل السليم «والفقهاء حكّام على الملوك، فإذا كان السلاطين على جانب من التديّن، فما عليهم إلّا أن يصدروا في أعمالهم وأحكامهم عن الفقهاء [...] والله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿لَا يَبَالُ عَهْدِي﴾

الظالمين ﴿٢٣﴾. فالحاكم إذا لم يكن عادلاً، فإنه لا يُؤمن أن يخون الأمانة، ويحمل نفسه وذويه وآله على رقاب الناس»^(٢٣).

ويعالج الإمام الخميني (قدس) مشكلة ابتلي بها المسلمون قروناً طويلة، وتتمثل بما عرفه التاريخ الإسلامي من الحكام الجائرين، ومن رواة وفقهاء يبررون لهم. فيقول (قده):

الفقيه يميّز بين الرجال الذين يصحّ الأخذ عنهم، وبين من لا يصحّ الأخذ عنهم. ففي الرواة من يفترى على لسان النبيّ (ص) أحاديث لم يقلها. [...] ولعلّ رايًا لا يتمتع أن يروي آلاف الأحاديث في فضل الحكام الجائرين، وحسن سلوكهم عن طريق أعوان الظلمة وعلماء البلاط، تمجيداً للسلطين وتزكية لأعمالهم. وما أدري لماذا يتمسك بعض الناس بروايتين ضعيفتين في مقابل القرآن الذي أمر الله فيه موسى (ع) بالنهوض في وجه فرعون، وهو أحد الملوك، وفي مقابل كل ما ورد من الأحاديث الكثيرة الأمرة بمحاربة الظالمين ومقاومتهم^(٢٤).

وقد حدّد عليّ (ع) في إحدى خطبه مواصفات من لا يصلح للحكم فقال:
وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين: البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم، فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة، فيهلك الأمة^(٢٥).

وهذا يدور، كما يرى الإمام (قده)، حول علم الحاكم وعدالته.

(٢٢) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٢٣) الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٦٤.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٨.

(٢٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٤، الخطبة ١٢١.

تعيين الوليِّ الفقيه

إذا، لا بدّ من وجود الوليِّ الفقيه على رأس الأمة، لكن كيف يشخّص هذا الوليِّ الفقيه ثمّ يعيّن؟ هل يعيّن بالتولية من قبل الله أو المعصوم، أم لا بدّ من إجراءات أخرى؟

لقد رجع الفقهاء إلى النصوص الدالّة على التعيين، أحاديث: خلفاء الرسول، وحصون الإسلام، وأمناء الرسل، ورواة أحاديثهم.

هذه النصوص، كما يفسّرها الفقهاء الذين استشهدوا بها، وكما تبيّنها الأدلّة العقلية، تدلّ على أنّ الإمام أمر المؤمنين بالسمع والطاعة لأشخاص حدّد مواصفاتهم. وقد يعيش منهم أشخاص متعدّدون في هذا البلد أو ذلك. فكيف يمكن أن يشخّص فقيه بعينه لولاية أمور المسلمين؟

تنصّ المادة ١٠٧ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على أنّه «بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلامية العالمية ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية، سماحة آية الله العظمى، الإمام الخميني (قدس)، الذي اعترفت الأكثرية الساحقة من الناس بمرجعيته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب. وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كلّ الفقهاء الجامعين للشرائط، ومتى ما شخّصوا فرداً منهم باعتباره الأعلّم بالأحكام والموضوعات الفقهية، أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة^(٣٦)، انتخابه للقيادة. وإلاّ فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً، ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمّل كلّ المسؤوليات الناشئة عن ذلك».

إذا، لا بدّ من أن يكون الوليِّ الفقيه مقبولاً من جلّ الفقهاء، إن لم يكن

(٣٦) تحدّد المادة ١٠٩ الشروط اللازم توفّرها في القائد وصفاته، وهي: ١- الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه. ٢- العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية. ٣- الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة. وعند تعدّد من تتوفّر فيهم الشروط المذكورة، يفضل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

من جميعهم. ثمَّ إنَّه حتَّى يستطيع العمل، يجب أن ينقاد له الناس، ولو بأكثرِيَّتِهِمْ، ولكنَّها الأكثرِيَّةُ الموصوفة، المعبَّر عنها بـ«العامة» من المسلمين، كما يرى الإمام عليّ (ع) حين يقول: «إنَّ سخط العامة يجحف برضى الخاصَّة، وإنَّ سخط الخاصَّة يغتفر مع رضى العامة»^(٢٧). كما ويستشهد الإمام (قدس) بالبيعة، التي كانت تطلب من المسلمين لمن اختير لمنصب الإمامة.

وكما يرى بعضهم، فإنَّ «حكومة الفقيه (تكون) بالتصيب (أي بالتعيين)، على الرغم من أنَّنا لا يمكن أن نتجاهل الحاجة إلى تأييد الناس لها، لتخرج من حيِّز القوَّة إلى الفعل»^(٢٨).

وهذا ما يؤكده الإمام (قدس) بقوله: إنَّ وليَّ الأمر لا يفرض نفسه بالقوَّة على الأمة، بل لا بدَّ من القبول، وهذا ما كانت تمثله البيعة، لا سيَّما بيعة أمير المؤمنين (ع)، التي كانت بيعة شاملة عامَّة، لم يقبل الإمام (ع) إلاَّ أن تجري في المسجد وعلى رؤوس الأشهاد.

فلا يكفي أن يُعلم الخبراء الأمة بشخص الوليِّ الفقيه وميزاته، ولا يكفي علم المرشَّح ولا تقواه ولا استقامته ولا مرجعيَّته الدينيَّة، لأنَّ هذه الأمور متعلِّقة بذاته، بل لا بدَّ من توفَّر شرط آخر. وهو أن تقرَّ أكثرِيَّة الأمة له بكافَّة المضامين (مجموعة الشروط) المتعلِّقة بذاته وتقبَّله للقيادة بالأكثرِيَّة الساحقة، فالأكثرِيَّة ليست كافية، وإنَّما يجب أن تكون أكثرِيَّة ساحقة^(٢٩).

غير أنَّ هذا الوليِّ الذي يتمتَّع بكلِّ هذه المواصفات، هل يجب أن يخضع للمراقبة والمحاسبة؟

إنَّ المواصفات المشترطة في الوليِّ الفقيه يجب أن يستمرَّ عليها، وإلاَّ فإنَّه يفقد حقَّه في منصبه، فإذا انحرف - لا سمح الله - فإنَّه ينعزل. يقول الإمام (قدسه):

(٢٧) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٨٦.

(٢٨) حاكمية الفقه بين السلطة والولاية، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

(٢٩) المادَّة ١٠٧ من الدستور الإيراني.

إذا انتابت الفقيه النزعة الفرديّة في أمر ما، فإنّه سيسقط عن مقام الولاية. وإذا زلّ، وارتكب ذنباً، وإن كان صغيراً، فإنّه سيسقط عن مقام الولاية. فهل الولاية أمر سهل ليفوّض إلى أيّ طارئ؟

وقد ورد في المادّة الحادية عشرة بعد المئة من الدستور:

عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونيّة أو فقدّه أحد الشروط المذكورة في المادّة الخامسة بعد المئة والمادّة التاسعة بعد المئة أو علم فقدانه لبعضها منذ البدء، فإنّه ينعزل من منصبه.

ولكن كيف يلاحظ هذا الأمر؟ تقول المادّة المذكورة: «ويعود تشخيص هذا الأمر إلى مجلس الخبراء المذكور في المادّة الثامنة بعد المئة»^(٤٠).

الجماهير والوليّ الفقيه

تبدأ العلاقة بين الوليّ الفقيه وبين الشعب، بانتخاب الفقهاء والخبراء الذين يحدّدون الوليّ الفقيه الجامع للشرائط^(٤١).

فأحد أهمّ الأصول التي يقوم عليها دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، والذي تمّ طرحه وتصويبه على أساس مباني (مبادئ) الإمام الخميني (قده)، هو تشكيل مجلس الخبراء لتعيين القائد، والخبراء مجموعة من الفقهاء والمجتهدين الذين تتوفر فيهم الشروط، يتمّ انتخابهم من قبل الجماهير بشكل مباشر. وبذلك تكون الجماهير مشاركة وناظرة على أهمّ أمر يرتبط بمصير المجتمع الإسلاميّ، أي القيادة، وذلك عن طريق رأي الخبراء^(٤٢).

(٤٠) تنصّ المادّة الثامنة بعد المئة على أنّ القانون المتعلّق بعدد الخبراء والشروط اللازم توفّرها فيهم وكيفية انتخابهم والنظام الداخليّ لجلساتهم بالنسبة للدورة الأولى، يجب إعداده بواسطة الفقهاء الأعضاء في أول مجلس لصيانة الدستور، ويصادق عليه بأكثرية أصواتهم. وفي النهاية، يصادق قائد الثورة عليه، وبعد ذلك فإنّ أيّ تغيير أو إعادة نظر في هذا القانون والموافقة على سائر المقرّرات المتعلّقة بواجبات الخبراء يكون ضمن صلاحيّات مجلس الخبراء.

(٤١) المادّة ١٩٨ من الدستور.

(٤٢) حميد الأنصاري، حديث الانطلاق: جولة في سيرة حياة الإمام الخميني (قده) (بيروت، مركز باء للدراسات، ٢٠١٠م)، الصفحة ٢٦٢.

إذاً، فمجلس الخبراء منتخب من الشعب. ثم يأتي اختيار القائد، فإذا كانت الأهلية منحصرة في فرد، كان ذلك عليه واجباً عينياً. ويجب على كلِّ حال أن يتمتع القائد بثقة الجماهير التي من حقها أن تنتخبه من بين من يرشحهم مجلس الخبراء، والذي عليه أن يبقى متمتعاً بثقتها، لكي يؤدي دوره بالشكل الكامل. وهذا ما يوضحه الإمام (قده) بقوله:

إنَّ الجماهير، وبعد أداء دورها في تعيين القائد من خلال الانتخابات - بشكل مباشر أو غير مباشر، لا تنتهي مسؤوليتها، ولا تترك لحالها، بل إنَّ حضورها في ميدان إدارة المجتمع الإسلامي، والمساهمة في النظام الإسلامي، يضمن لها باعتبارها تكليفاً شرعياً. فمن وجهة نظر الإمام الخميني، فإنَّ الحكومة الإسلامية إنما تستند على العلاقة والثقة المتبادلة بين الجماهير والقائد الصالح^(٤٣)، ففي هذا النظام، نجد القائد الذي يرتبط به الناس ارتباطاً قلبياً، ويعطونه زمام أفتدتهم، ويتبعونه في أمور دينهم ودنياهم، ويأخذون منه أحكام الشريعة الإلهية، إنما هو إنسان طاهر، جليل المنزلة، رفيع الشأن، يمكن الاعتماد عليه والثقة به^(٤٤). والفقهاء لا يريد أن يفرض على الشعب ما ليس بحق، وإذا أراد الفقيه أن يفعل ذلك، فإنَّ ولايته تنتفي^(٤٥)، وإذا مارس الفقيه الديكتاتورية، تسقط ولايته، لأنَّ الإسلام منزه عن كلِّ هذا، الإسلام يعارض الديكتاتورية ويستنكرها، الإسلام يسقط الولاية عن كلِّ فقيه يعتبر نفسه ديكتاتوراً^(٤٦). وليس الوليُّ الفقيه بمنأى عن المساءلة، ف

لكلِّ واحد من المسلمين الحقُّ في أن يستجوب زعيم المسلمين نفسه، وفي حضور الجميع، وانتقاده. وواجبه هو أن يقدم جواباً مقنعاً، وإذا عمل خلاف تكليفه الإسلامي، يعزل تلقائياً من منصب الزعامة، ولحلَّ هذه المشكلة قواعد ومعايير

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٤.

(٤٤) الحكومة في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١١٢.

(٤٥) الإمام الخميني (قده)، الكلمات القصار، الصفحتان ١٥٣ و ١٥٤.

(٤٦) الإمام الخميني (قده)، صحيفة نور، الجزء ١٠، الصفحة ٣٠٦.

جَلِيَّةٌ^(٤٧).

إنَّ ولايةَ الفقيه ليست تسلّطاً، بل المطلوب منها أن تمنع التسلّط، «إنَّ ولايةَ للفقيه هي التي تهدف إلى الوقوف بوجه النزعات الفرديّة في الحكم، وهي إن غابت أصبح الحكم فرديّاً»^(٤٨).

دور الولي الفقيه

يشبّه الإمام (قده) دور الوليِّ الفقيه في الأمة بدور الوليِّ على الصغار، فيقول:

ولاية الفقيه أمر اعتباريّ جعله الشرع، كما يعتبر الشرع واحداً منا قيماً على الصغار. فالقيّم على شعب بأسره لا تختلف مهمّته عن القيّم على الصغار إلّا من ناحية العدد. وإذا فرضنا النبيّ (ص) والإمام (ع) قيماً على صغار، فإن مهمّتهما في هذا المجال لا تختلف، كما ولا كيفاً، عن (مهمّة) أي فرد عادي آخر، إذا عيّن للقيمومة على نفس أولئك الصغار، وكذلك قيومتها على الأمة بأسرها من الناحية العمليّة، لا تختلف عن قيومة أيّ فقيه عالم عادل في زمن الغيبة^(٤٩).
ففي زمن الغيبة، تكون «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه. فأنتم (أيها العلماء) المسلوبون تلك المنزلة، ما سلبتم ذلك إلّا بتفرّقكم عن الحقّ واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة»^(٥٠).

وهكذا، فولاية الفقهاء، كولاية الرسول، والحاكم، سواء كان النبيّ (ص) أم الإمام (ع) أم الفقيه العادل، ليس إلّا منفضداً لأوامر الله وحكمه. والله جعل الرسول (ص) وليّاً للمؤمنين جميعاً، وتشمل ولايته حتّى الفرد الذي سيخلفه، ومن بعده كان الإمام (ع) وليّاً، ومعنى ولايتهما أنّ أوامرهما

(٤٧) صحيفة نور، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٦.

(٤٨) الكلمات القصار، مصدر سابق، الصفحة ١٥٤.

(٤٩) الحكومة الإسلاميّة، مصدر سابق، الصفحتان ٦٦ و٦٧.

(٥٠) بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ٩٧، الصفحة ٨٠.



الشرعية نافذة في الجميع، وإليهما يرجع تعيين القضاة والولاة ومراقبتهم وعزلهم، إذا اقتضى الأمر. إلا أنّ الفقيه لا يستطيع تكليف فقيه آخر أو منعه، لأنّه معيّن مثله، إذ يتابع الإمام قوله:

نفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه بفارق واحد هو أنّ ولاية الفقيه على الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم، لأنّ الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية. بعد هذا، ينبغي للفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة شرعية، تعمل على إقامة الحدود، وحفظ الثغور، وإقرار النظام^(٥١).

لكن إذا تعذّر ذلك فما الحلّ؟

يجيب الإمام (قده): «ليس العجز المؤقت عن تشكيل الحكومة القويّة المتكاملة، يعني بأيّ وجه أن ننزوي، بل إنّ التصدّي لحوائج المسلمين، وتطبيق ما تيسّر تطبيقه فيهم من الأحكام، كلّ ذلك واجب بقدر المستطاع»^(٥٢).

فنحن مكلفون بحفظ الإسلام. وهذا من أهمّ الواجبات، ولعلّه لا يقلّ أهميّة عن الصلاة والصوم. وهذا هو الواجب الذي أريقت في سبيل أدائه دماء زكية. فليس أزكى من دم الحسين (ع)، وقد أريق في سبيل الإسلام^(٥٣).

على أنّه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ عالم الدين ليس له الفرق في تفاصيل الحكم، بل توجيهه وإرشاده ومنعه من الانحراف. وهذا ما يفصله الإمام بقوله:

عالم الدين، الذي يزعم العمل في الحكومة، لا يريد أن يكون رئيساً للوزراء، ولا رئيساً للجمهورية، ولا يصلح أن يكون كذلك، لكنّه يراقب وله دور في الحكم وليس الحكم عالم الدين الذي لا خبرة له في شأن ما، لا يتصدّى له. لكنّ عالم الدين، بما أنّه يعرف موارد الخطأ والزلة، وفق القوانين المستنبطة من الإسلام، تلك القوانين التي إن تمّ تطبيقها، فإنّ جميع الغايات ستتحقّق، بما أنّه مطلع على هذه القوانين

(٥١) الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٦٨.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

(٥٣) الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٨٤.

وهو من ذوي الخبرة فيها^(٥٤).

ويعود الإمام إلى التأكيد على أنّ الفقيه لا يحكم برأيه، بل بالشريعة وأحكام الإسلام، التي لا يفهمها حقّ فهمها إلا هو. فحكومة (حكم) الناس إنّما تكون ضمن الضوابط الإلهية، التي أمر الناس باتّباعها^(٥٥)، والفقيه ينهض بكلّ ما نهض به الرسول (ص)، لا يزيد ولا ينقص شيئاً، فيقيم الحدود كما أقامها الرسول (ص)، ويحكم بما أنزل الله. [...] فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلون بظله، والناس أحرار، من يوم يولدون في تصرّفاتهم المشروعة، فليس لأحد على غيره أيّ حقّ، وليس لأحد، بعد القانون، أن يقسر أحداً على (أيّ شيء)، فحكومة الإسلام تطمئنّ الناس وتؤمنهم. (فلا) يحقّ لحاكم أن يخطو في الناس بما يتنافى وما قرّر في الشرع الإسلامي الحنيف^(٥٦).

صلاحيات الوليّ الفقيه

يمارس الوليّ الفقيه صلاحيّات تدخل في مختلف السلطات، فهو يعيّن رئيس الجمهورية، الذي ينتخبه الشعب، فإن لم يصادق على انتخابه لا يصبح رئيساً للجمهورية. وفي السلطة التشريعية، يعيّن ستّة من الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. وفي السلطة القضائية، يعيّن رئيس ديوان القضاء الأعلى.

ولا تنحصر صلاحيّات الوليّ الفقيه في هذا الإطار، (بل) تتجاوز ذلك بكثير. ففي الجيش والقضايا العسكرية، وفي إعلان الحرب وبدئها، وفي ختامها وإعلان السلم، وفي تعبئة القوى وحشدها، وفي كلّ الشؤون التي تعدّ من القضايا الأساسية والمهمّة في المجتمع الإسلامي، نرى للوليّ الفقيه سلطة ودوراً وحضوراً فاعلاً طبقاً للدستور، ووفقاً للمقاييس العقلية، التي ينبغي أن تجري الأمور بموجبها، في المجتمع الذي يتوجّب قيام الحكومة

(٥٤) صحيفة نور، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٣٦٣.

(٥٥) الحكومة في الإسلام، الصفحة ٤٨.

(٥٦) الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

الإسلامية فيه^(٥٧).

ويحدّد دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، صلاحيّات الوليّ الفقيه في المادّة ١١٠، فتشتمل، بالمقارنة مع صلاحيّات الأجهزة العليا في الأنظمة الوضعيّة، على ما يأتي:

أ- صلاحيّات برلمان:

- الإشراف على حسن إجراء السياسات العامّة للنظام (الفقرة ٢)، فالحكومة في الأنظمة المختلفة، وخاصّة البرلمانيّة، تطرح البرنامج السياسيّ، وتحصل على ثقة البرلمان على أساسه، ثم تتولّى تنفيذه.
- إعلان الحرب (الفقرة ٥) وهذا من صلاحيّة البرلمان (المادّة ٣٥ من الدستور الفرنسيّ، المادّة ١١/٧/١ من الدستور الأميركيّ، المادّة ٧٨ من الدستور الإيطاليّ وغير ذلك).
- العضو العامّ (فقرة ١١)، وهو يصدر عادةً بقانون.

ب- صلاحيّات مشتركة تنفيذيّة مع تشريعيّة:

- تحديد السياسات العامّة لنظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة (فقرة ١).

- نصب وعزل وقبول استقالة فقهاء مجلس صيانة الدستور (فقرة ٦-أ) وهم الذين يبتّون في انطباق القوانين على أحكام الإسلام (الموادّ ٧٢، ٩١، ٩٤، ٩٦). في الأنظمة المختلفة، يعيّن الموازون لهم، إمّا من قبل رئيس الدولة مع موافقة البرلمان (الكونغرس)، كما في تعيين أعضاء المحكمة العليا في الولايات المتّحدة الأميركيّة (المادّة ٢/٢/٢ من الدستور)، أو من قبل رئيس الدولة ورئيسي البرلمان، كما في تسمية أعضاء المجلس الدستوريّ في فرنسا (المادّة ٥٦ من الدستور)، أو بالانتخاب من قبل مجلسي البرلمان، كما في تعيين

(٥٧) الحكومة في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

أعضاء المحكمة الدستورية في ألمانيا (المادة ٩٤ من الدستور...).

- النفي العام (فقرة ٥) وهو يمكن أن تعلنه السلطة التنفيذية لمدة محدودة، فلا تستطيع تجاوزها إلا بموافقة البرلمان.

ج- صلاحيات رئيس دولة:

- القيادة العامة للقوات المسلحة (فقرة ٤)، كما في الدستور الفرنسي (المادة ١٥) والدستور الأمريكي (المادة ١/٢/٢) والدستور الإيطالي (المادة ٩/٨٧).

- العفو الخاص (فقرة ١١) كما في الدساتير: الفرنسي (المادة ١٧) والأميركي (المادة ١/٢/٢) والإيطالي (المادة ١١/٨٧).

د- صلاحيات السلطة التنفيذية:

- إصدار الأمر بالاستفتاء العام (فقرة ٣)، كما في م ١١ من الدستور الفرنسي.

- نصب وعزل أعلى مسؤول في السلطة القضائية (فقرة ٦/ب).

- تعيين وعزل وقبول استقالة كل من (المادة ٦):

رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون (ج)

رئيس أركان القيادة المشتركة (د)

القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية (بصفتها قوات نظامية رديفة لقوات الجيش) (هـ)

القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي (و)

هذه الصلاحيات تمارسها السلطة التنفيذية عادة.

هـ- صلاحيات المحكمة العليا:

- حل الخلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات (فقرة ٧)

- حلّ مشكلات النظام (فقرة ٨)

هاتان الصلاحيّتان تمارسهما المحكمة العليا الأميركيّة (المادّة ١/٢/٣) والمحكمة الدستوريّة الألمانيّة (المادّة ٢/٩٣) والمحكمة الدستوريّة الإيطاليّة (المادّة ١٣٤) والمحكمة الاتّحادية السويسريّة (المادّة ١٨٩/ب).

- إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهوريّة، وإعلان صلاحيّة المرشّحين لمنصب الرئاسّة (فقرة ٩)، وهو ما يمارسه المجلس الدستوريّ الفرنسيّ (المادّة ٥٨)

و- صلاحيّات مشتركة برلمان- قضاء:

عزل رئيس الجمهوريّة بعد صدور حكم المحكمة العليا، أو رأيّ مجلس الشورى (فقرة ١٠). في أميركا، يتولّى الكونغرس هذه الصلاحيّة بعد أن يتحوّل مجلس الممثّلين إلى هيئة ادّعاء ومجلس الشيوخ إلى محكمة (المادّة ٤/٢). وفي فرنسا، يعزل الرئيس بقرار من المحكمة العليا المكوّنة من البرلمان (المادّة ٦٧ و ٦٨).

طبيعة علاقة القائد بالسلطات

تقوم العلاقة بين السلطات في معظم الأنظمة السياسيّة على التوازن. ففي النظام البرلمانيّ، تتوازن السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة وتعاونان، فهما حسب ما يرى مونتسكيو تسيران بالتفاهم «-Ils vont de con- cert». وفي النظام الرئاسيّ، تقوم العلاقة على مبدأ «الردع والتوازن» «Check and balance»، الذي يمنع أيّاً من السلطتين أن تتجاوز صلاحيّات السلطة الأخرى، فيما تمارسان وظائف متوازنة. أمّا في النظام المجلسيّ، فلا توازن بين السلطتين، بل تخضع التنفيذيّة نظريّاً للتشريعيّة. وأمّا نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، وإن كان يشبه من بعض الأوجه

النظام المجلسي، فيتميّز بوجود القائد، الوليّ الفقيه، ومجلس خبراء القيادة. والعلاقة فيه بين مجلس خبراء القيادة والقائد أحاديّة الجانب؛ فمجلس الخبراء يختار القائد، وعند فقدانه صلاحية القيادة يعزله. والعلاقة بين القائد وكلّ من السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة تقوم على أساس سموّ القائد بالنسبة إليهما.

فيراقب القائد أعمال السلطة التشريعيّة، ويحكم عليها بواسطة مجمّع تشخيص مصلحة النظام المولج ببتّ الخلاف إذا نشب بين مجلس الشورى (البرلمان) ومجلس صيانة الدستور المكلف بالنظر في انطباق القوانين على أحكام الإسلام وعلى الدستور.

وأما بالنسبة إلى السلطة التنفيذية، فالقائد هو الذي يمضي حكم تعيين رئيس الجمهوريّة بعد انتخابه من الشعب (المادّة ١١٠-٩)، ويبتّ بمصيره إذا أقرّ مجلس الشورى عدم كفاءته السياسيّة، أو إذا قضت المحكمة العليا بتخلّفه عن القيام بوظائفه القانونيّة (المادّة ١١٠-١٠).

بين النظام الإسلامي والأنظمة الأخرى

لا بدّ من أن نميّز بين عمليّة الضبط والقيادة في النظام الإسلامي، الذي أقامه الإمام الخميني (قدس)، وبين الأنظمة الوضعيّة. لأنّ مجرد وجود بعض التشابه في الدور لا يعني التماثل.

ففي الأنظمة الوضعيّة الليبراليّة، يقيم القادة الأنظمة ضمن المعتقد العامّ، الذي جعلوه فضفاضاً يسمح بحقل واسع للمناورة، فيجرّون خلف مصالح أحزابهم، التي تستبطن مصالحهم، ويحتالون على القوانين، مستغلّين غموضها وثغراتها، كما ويخرقونها حيث يستطيعون إخفاء الخرق. كما تلعب امبراطوريّات المال والاقتصاد والتسلّط الدور المهيمن في الأنظمة الوضعيّة، ويكون الحكّام ألعوبة في أيدي قادة تلك الامبراطوريّات. ألم يقل الرئيس الأميركيّ دوايت أيزنهاور، لدى خروجه من البيت الأبيض،

أنّه اكتشف أنّ أميركا يحكمها «مركّب عسكريّ صناعيّ»^(٥٨)، لا الرئيس ولا إدارته ولا الكونغرس.

أمّا في الأنظمة الاشتراكيّة، فهي أنظمة مجلسيّة، فالذي يدير اللعبة هو الحزب الشيوعيّ، الذي يعطي نفسه دورًا بنصوص عامّة تسمح له أن يفعل كلّ ما يريد، دون أن يعيقه القانون أو الدستور اللذين يستطيع أن يعدّلهما، كلّما أراد، بأسهل السبل. في حين أنّ القائد في النظام الإسلاميّ الإيرانيّ حدّدت صلاحيّاته بشكل واضح، وهي في مطلق الأحوال لا يمكن أن تتجاوز الشرع الحنيف.

على أنّه من الملاحظ للكافة أنّ العقائد والنظريّات والأخلاقيّات والمثل في الأنظمة الوضعيّة، لم تكن دائميًا محلّ التزام مخلص ودقيق، لا في الأنظمة الليبراليّة وحسب، بل وفي الأنظمة الاشتراكيّة، ألم يمارس القادة الشيوعيّون، في الدول التي حكموها، طبقيّة صارخة جعلت لهم أسواقًا خاصّة يشترّون منها بالعملة الوطنيّة ما يحرم على المواطنين شراؤه إلاّ بالعملات الصعبة؟ ألم يُكتشف أنّ بعض رؤساء الدول الاشتراكيّة (كتشاوشيسكو رئيس رومانيا الشيوعي، مثلًا) كانوا يملكون حسابات شخصيّة في المصارف السويسريّة؟

أمّا في النظام الإسلاميّ، الذي يقوده الوليّ الفقيه، فإنّ الدين يمنع المناورات والتلاعب على القوانين ومخالفتها في السرّ والعلن، لأنّ الدين يعلم أنّ الله يراقب الجميع، ولا تخفى عليه خافية، كما يمنع سرقة المال العامّ تحت طائلة قطع اليد، إن اكتشف الأمر في الدنيا، ومعالجة النيران في الآخرة.

خلاصة

بناءً على ما تقدّم، يثبت أنّ الوليّ الفقيه هو الضامن لإسلاميّة النظام، فلا

voir: Maurice Duverger, *institutions politiques* (PUF, 1978), pp. 263, t.1.

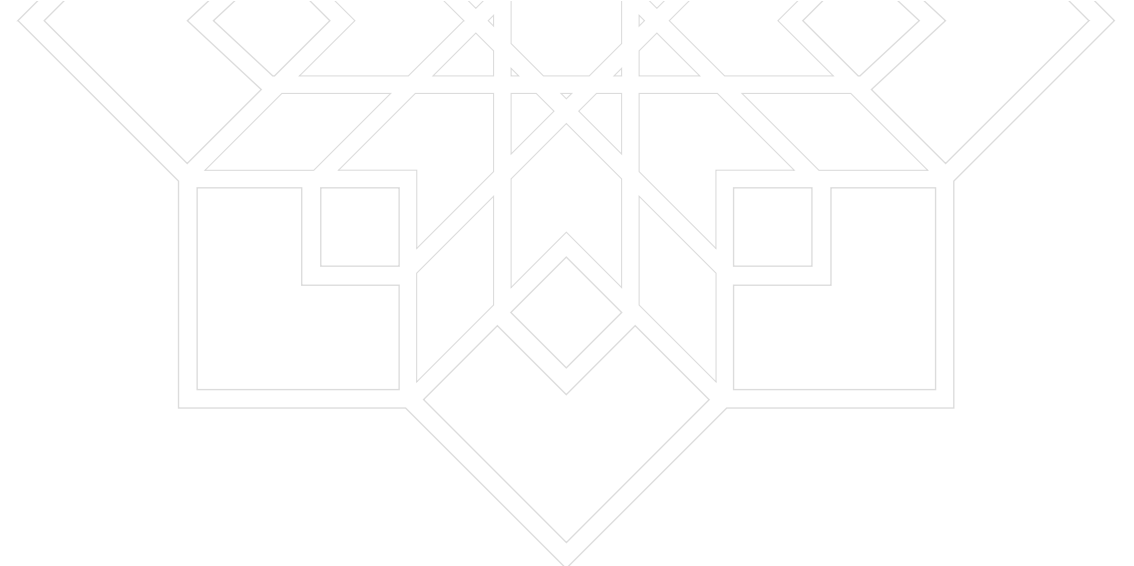
(٥٨)

يكفي أن يدعي حاكم ما أن حكمه حكم إسلامي حتى يكون الأمر كذلك، بل لا بد من عالم بالإسلام يقوم على المراقبة والتوجيه والأمر بالمعسرة والنهي عن المنكر. والمراقبة والتوجيه لا يمكن أن يمارسا بشكل فعلي ما لم يكن الولي قريبا من أجهزة السلطة، سواء أكان في مجال التشريع، أم في مجال التنفيذ، أم في القضاء. وسواء أمارس الأمر بنفسه أم بواسطة من يفوضه لهذه المهمة تحت مراقبته وإشرافه.



أما في المجالات شديدة الحساسية، والتي يمكن أن يتوقف عليها وجود النظام نفسه، فلا بد من سلطة أكثر مباشرة، كالمجال العسكري أو الإعلامي.

وفي مجال النزاع بين السلطات، يكون دور الولي الفقيه من أمس الضرورات، كي لا تكبح عجلة النظام وتتوقف مسيرته إلى ما شاء الله. وهذه الصلاحيات تتولاها في بلدان العالم المختلفة أجهزة متعددة، ولا تترك للمصادفات. ومن هذه الأجهزة، رئاسة الدولة والمحاكم العليا والمحاكم الدستورية، وبعضها يتولاها غير جهة، إحداها تعده، والأخرى تقره، ليعود إلى الأولى تنفيذه.

وقد أثبتت التجربة، إلى جانب ضرورة ولاية الفقيه، نجاعتها بحيث استطاعت الجمهوريّة الإسلاميّة، بقيادة الإمام الخميني (قدس)، أن تترسخ وتثبت في وجه حرب عالميّة، كان النظام العراقيّ البائد مخلب القط فيها. كما استطاعت، تحت قيادة الإمام السيّد عليّ الخامنئي (دام ظلّه)، وبرغم الحرب الباردة والناعمة، أن تنجز في مدة عقدين من الزمن إعادة بناء ما دمّرتة حرب الثماني السنوات المفروضة، وأن تحرز تقدّمًا اقتضى من غيرها عقودًا طويلة، بل قرونًا من الزمان.



بناء الدولة الحديثة عند الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (قده)
الفكر السياسيّ والدستوريّ



لم يكن السيد محمد باقر الصدر (قده) مرجعاً دينياً تقليدياً اهتمّ بمسائل العبادات والمعاملات وحسب، بل كان إنساناً عالماً مطلعاً على مسائل العصر بمختلف أنواعها، فكتب في الفلسفة والمنطق ومنهجية العلوم الاجتماعية، كما كتب في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وفي علم المصارف والعلم الدستوري، فكان بحق موسوعياً متممًا .
إلا أنّ الهمّ الأساسي الذي شغل السيد الشهيد هو إقامة الدولة الإسلامية.

ولمّا كان النموذج الذي يطرح نفسه يعود إلى أربعة عشر قرنًا، كان لا بدّ من الاجتهاد الفقهي المعمق، ضمن الأصول الصحيحة، حتّى يمكن، في القرن العشرين، أن تبتكر الأشكال الحديثة المتناسبة مع معطيات هذا العصر، الذي يختلف عن عصر الدولة الإسلامية النبوية، بقدر اختلاف الانتقال على الدأبة عن الانتقال بواسطة السفن الفضائية.

وهكذا، فقد انصرف السيد الشهيد إلى التنظير لمكوّنات الدولة، فناقش موضوع المصارف، وموضوع الاقتصاد، وموضوع نظام الحكم وغيرها من المواضيع الراهنة، فكان السبّاق في مختلف هذه المجالات.

وإذا كانت جوانب فكره لا تزال تدرس، وستبقى كذلك إلى مدى زمني بعيد، فإنّه يصبح من واجبنا الإسهام في إعطاء هذا الرجل الكبير حقّه، وسنتناول، في الأسطر الآتية، من فكره في مجال بناء الدولة الإسلامية الحديثة، الجانب السياسي الدستوري، محاولين إلقاء نظرة متواضعة عليه.

تناول السيد الصدر هذه المسائل في فتوى أصدرها بناءً على طلب عدد من الأشخاص، كما بثّها في ثنايا كتاباته الاقتصادية والاجتماعية، فتحدّث في الدولة وفي السياسة، والدستور عمومًا والسلطات والنظام السياسي، وفي العلاقة بين السلطات، وفي المبادئ الاقتصادية السياسية. وسنتناول هذه الجوانب فيما يأتي.

في الدولة ونشوتها

حاول الفكر السياسي، منذ وقت مبكر، أن يدرس ظاهرة نشوء الدولة، وانقسم في هذا الموضوع انقسامًا لا رأب له.

فقد ذهب ابن خلدون إلى أن الملك يقوم على القهر والغلبة، حيث تتمكّن عصبية، في صراع العصبية، من إخضاع عصبية أخرى، فتقيم دولتها على أنقاض سلطات تلك العصبية. وهو بهذا، يحاول تعميم الدولة القبليّة على الزمان والمكان. ولا يخفى ما في هذا الأمر من تعسف في الاستنتاج. ذلك أنه إذا كان الكثير من الدول قد قام على هذا النحو، خصوصًا في الماضي، فإنّ الدول القائمة اليوم لا تقوم غالبًا على هذا الأساس.

كما ذهب عدد من المفكرين الأوروبيين إلى أن الدولة قامت على أساس العقد الاجتماعيّ بين المجموعات البشرية التي تضمّها، بحيث تخلى كلّ إنسان ممّن كان يعيش في حالة الطبيعة عن جزء من سيادته لصالح سلطة تحكم الجميع باسم الجميع. غير أنّ هذا الزعم لا يمكن البرهنة على صحّته، بل حتّى إنّ أصحابه، وفي مقدّمهم جان جاك روسو، يرون أنّ هذا الحلّ هو حلّ منطقيّ وإن لم يجد له أمثلة عبر التاريخ.

وذهبت الماركسيّة إلى أنّ الدولة أقامت الطبقة المسيطرة المستغلة بعدما انقسم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين، إحداهما مهيمنة والأخرى مغلوبة مستغلة.

وقد نشأ انقسام المجتمع إلى طبقات، حسب وجهة النظر الماركسيّة، في المرحلة التي حلت فيها أدوات الإنتاج المعدنية مكان الأدوات الحجرية والخشبيّة، وذلك في حضرة الأرض وفي الصيد، الأمر الذي أدّى إلى زيادة في الإنتاج، فحصل فائض ولو محدود عن حاجة المنتجين، ما سمح بانتزاعه، وقد انتزعه أفراد أقوياء ماديًا أو معنويًا، وشكّلوا طبقة مستغلة، وحوّلوا المنتجين العاملين إلى طبقة مستغلة.

ولمّا كانت الطبقة المستغلة لا تستطيع إدامة سيطرتها إلا بتنظيمها على

أساس سند من القوّة، فقد أنشئت الدولة بجهازها القمعيّ من شرطة ومحاكم وسجون، لتنظيم قمع الطبقة الدنيا واستغلالها. غير أنّ ما تذهب إليه الماركسيّة، وإن كان مبنياً بشكل منطقيّ ظاهرياً، إلاّ أنّه لا يستند إلى وقائع يمكن إثباتها من الناحية التاريخيّة. ولما كانت جميع هذه النظريّات متهافئة إذا ما حاولنا تعميمها، فإنّ السيّد الشهيد يدحضها جميعاً، ويرى أنّ الدولة قامت على أساس ديني، ولكن ليس بالطريقة التي كانت تعرضها الكنيسة في أوروبا عندما كانت تدعم الملكيّة الاستبداديّة، التي تقوم على الحقّ الإلهي، وتعدّ الملك ظلّ الله على الأرض، وأنّه بالضرورة مفوّض من الله عزّ وجلّ، كما تدعم النظام الإقطاعي، بل على أساس من استقرار التاريخ.

يقول السيّد الشهيد:

فمن ناحية تكوّن الدولة ونشوتها تاريخياً، نرفض إسلامياً نظريّة القوّة والتغلب، ونظريّة التفويض الإلهيّ الإجباري، ونظريّة العقد الاجتماعي، ونظريّة تطوّر الدولة عن العائلة، ونؤمن بأنّ الدولة ظاهرة نبويّة، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة معيّنة من حياة البشرية^(١).

فالنبيّ موسى (ع)، الذي قاد بني إسرائيل من مصر، أسّس لهم دولة. والنبيّ محمّد (ص) أسّس دولة في المدينة المنورة، وكانت الدولتان أساساً لقيام دول مدّة طويلة من الزمن. ولعلّه لو كشف المزيد من أسرار التاريخ، لاتضحّت هذه المسألة أكثر فأكثر. إذ إنّ المعروف اليوم أنّ الإمبراطوريّات وسائر الدول التي كانت قائمة في العهود الغابرة، من مصر إلى بلاد الرافدين إلى اليونان، كانت دولاً قائمة على الدين والسحر، الأمر الذي يسمح بعدم استبعاد أساس دينيّ حقيقيّ لها قبل أن تؤوّل إلى ما آلت إليه، وذلك بناءً على النظريّة الدينيّة القائلة إنّّه لم يخلُ زمان من نبيّ ورسالة سماويّة، لكن عملت فيها أيادي التحريف بعد وفاة الرسول.

(١) محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠)، الصفحة ٢٣.

السلطة والدولة

ترى النظريّات السياسيّة الحديثة أنّ السلطة في الدولة مستمدة من البشر، سواءً بوصفهم أممًا أو بوصفهم شعوبًا. فمن يأخذ بنظريّة سيادة الأمة يرى أنّ السلطة للأمة بوجودها التاريخيّ الممتدّ من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، وبهذا يمكن أن تتجسّد في ملك أو رئيس أو إمبراطور دونما فرق.

أمّا من يأخذ بنظريّة سيادة الشعب، فيرى أنّ السلطة للأجيال الحاضرة من دون السابقة، فيخلّصها من أثقال الماضي، ويتطلّع، حسب زعمه، إلى المستقبل.

الإلّا أنّ كلاً من النظريّتين تستخدم لتسويغ أنظمة حكم معيّنة، سواء منها الاستبداديّة أم الديمقراطيّة، ولا تعنيان أبداً التزاماً حرفياً بمقتضياتهما. إذ نادراً ما نرى الشعب يمارس سلطة، فهو يكتفي بالمظاهر الشكلية لتفويض السلطة، في الانتخابات، ذلك التفويض الذي هو في الحقيقة عقد بين القوى الفاعلة من التروستات الماليّة والصناعيّة والعسكريّة، وبين الحكّام الذين هم في الواقع وكلاء لهذه القوى. ألم يقل أيزنهاور، بعد مغادرته البيت الأبيض سنة ١٩٦٠، أنّه اكتشف أنّ أميركا يحكمها مركب عسكريّ صناعيّ؟

أمّا في الإسلام، فإنّ مصطلحي الأمة والشعب لا يحملان المعاني نفسها، التي حدّدت لهما في الغرب، وعندما نتحدّث عن الأمة، نعني المجموعة الإسلاميّة. والأمة، بهذا المعنى، تعني الشعب، كما هو مستخدم في الغرب، ولا يمكن أن تستخدم سيادة الأمة مسوّغاً لحكم استبداديّ ولا سيادة الشعب للتدليل على نظام حكم مختلف.

أمّا الكنيسة فقد كانت، في القرون الأوروبيّة الوسطى، تؤمن بأنّ مصدر السلطة هو العناية الإلهيّة، ولكنّها كانت تزعم أنّها مفوضّة إلى الملوك الاستبداديّين، الذين يشكّلون قدرًا بالنسبة إلى الشعوب، فإن كان الواحد

منهم صالحاً فهو رحمة من الله، وإن كان ظالماً فهو عقوبة ينزلها الله بهم لسوء سلوكهم.

أما السيّد محمد باقر الصدر، فيرى أنّ الإسلام يقضي بأن يكون مصدر السلطة إلهياً، ولكنّ السلطة تؤوّل إلى الشعب، وهكذا فهو يؤكّد: أنّ الله، سبحانه وتعالى، هو مصدر السلطات جميعاً.

وهذه الحقيقة الكبرى، تعدّ أعظم ثورة أعلنها الأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان^(٢) وهذه السيادة لله تعالى، والتي دعا إليها الأنبياء تحت شعار: «لا إله إلا الله»، تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الإلهيّ الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكّم والسيطرة على الآخرين، فإنّ هؤلاء نسبوا السيادة اسمياً لله، لكي يحتكروها واقعياً وينصّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض^(٣).

أما في الإسلام، فإنّ الله أسند ممارسة السلطة، وهي منبثقة من السيادة، إلى الأمة، وذلك في المجالين: التشريعيّ والتنفيذيّ. فالأمة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين. وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقيّ، وهو الله تعالى^(٤).

وحقّ الاستخلاف هذا، يجعل الأمة مسؤولة عن إنفاذ حكم الله تعالى، ونشر العدل والقسط. وهذا ما بيّنه السيّد الشهيد بقوله: «أما حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف، فإنّه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحقّ والعدل ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيرة بين هذا وذاك»^(٥).

ومن هنا، فعليها تطبيق الشريعة الإسلاميّة السمحة، سواءً في الدستور أم في سائر القوانين. إذاً هي ليست مطلقة الصلاحية في هذا المجال،

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٦.

بحيث تستطيع اعتماد ما تشاء من قوانين، لأنّ الله تعالى يكون في هذه الحالة قد أصبح حيادياً، وهو الذي يريد أن يتمّ نوره. من هنا، كان على الأمة أن تمارس الصلاحيّة في ظلّ الدستور، وهذا الدستور يجب أن يستمدّ من الشريعة الإسلاميّة، كما سائر القوانين. يقول السيّد الشهيد:

وما دام الله تعالى هو مصدر السلطات، وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعيّ المحدّد عن الله تعالى، فمن الطبيعيّ أن تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلاميّة.

إنّ الشريعة الإسلاميّة هي مصدر التشريع، بمعنى أنّها هي المصدر الذي يستمدّ منه الدستور وتشرّع على ضوئه القوانين في الجمهوريّة الإسلاميّة^(٦).

غير أنّ أحكام الشريعة ليست موضع اتفاق في جميع الأمور، ولا سيّما في الجوانب التفصيليّة للمسائل، فما هو الموقف عندما تكون السلطة الحاكمة حيال وضع من هذا النوع؟

يتميّز السيّد الصدر هنا بين ثلاث حالات للشريعة، فيرى أنّ هناك أحكاماً ثابتة واضحة، لا يمكن إلاّ الالتزام بها حرفياً، وهناك أحكام يختلف حولها الفقهاء، كما أنّ هناك حالات لم تستخرج أحكامها بعد، ولكلّ من هذه الحالات يحدّد السيّد الشهيد موقفاً، فهو يرى:

أولاً: إنّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهيّ مطلق تعدّ، بقدر صلتها بالحياة الاجتماعيّة، جزءاً ثابتاً من الدستور، سواء نصّ عليه صريحاً في وثيقة الدستور أم لا.

ثانياً: إنّ أيّ موقف للشريعة يحتوي على غير اجتهاد، يعدّ في نطاق البدائل المتعدّدة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظلّ اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعيّة، التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامّة.

ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة، من تحريم أو إيجاب، يكون

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

للسلطة التشريعية، التي تمثل الأمة، أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً^(٧).
وإذا كان ظاهر الفقتين: ثانياً وثالثاً إنّما يقصر الأمر على القانون العاديّ، فإننا لا نرى مانعاً من أن ينطبق على القانون الدستوريّ أيضاً، بل لعلّ هذا ما أراه أيضاً السيّد الشهيد، لأنّه في الفقرة "أولاً" عدّ الأحكام الشرعية الثابتة جزءاً من الدستور، فمن أين يوّتى بالجزء الثاني؟ والحلّ هو في ثانياً وثالثاً.

الشعب والحكام

إذا كان الله، تعالى، قد أوكل السلطة إلى الأمة، فإنّ الأمة لا بدّ لها من تكليف أعضاء منها بممارسة السلطات، وهؤلاء الأعضاء سيكونون الحاكمين. ولما كان الحاكم عادة يجنح إلى المبالغة في التسلط، الأمر الذي يجرّ القمع والاستبداد، كان لا بدّ هنا من الاحتياط حفاظاً على ملكية الأمة للسيادة المفوّضة إليها من الله تعالى.

في الأنظمة الوضعية، عانت الشعوب من التسلط والقهر آفاً من السنين حتّى توصّلت إلى شيء من الحلول.

ففي السابق، كان الحكام، من الملوك أو الأباطرة أو السلاطين، يمارسون سلطة مطلقة مدّعين الألوهية أو نيابة الألوهية، الأمر الذي يسمح لهم بالتحكّم بالأرواح والحريّات والأرزاق، تشهد بذلك معطيات التاريخ من جهة والآثار العمرانية الضخمة من جهة ثانية، فالقلاع والمعابد، من قلعة بعلبك إلى أهرام مصر إلى أكروبول اليونان، تدلّ دلالة واضحة، وهي التي استنفذت مجهودات مئات الآلاف من البشر بالضرورة، نظراً لبدائية الوسائل، على تملك الحكام لمجهودات الناس وقوّة عملهم، الأمر الذي أدّى إلى استعبادهم ودفعهم إلى أعمال السخرة، إضافة إلى الأرواح التي كانت تزهق في الحروب الخاصّة، التي كانت تثيرها المطامح والمطامع، تلك

(٧) المصدر نفسه.

الحروب التي كانت تلتهم في ما تلتهم ثروات الشعوب من أموال خاصة وعامة.

ومنذ ذلك الوقت، والشعوب تناضل للخلاص من نير الظلم، ولم تحقق نتائج معقولة إلا في العصور الحديثة، حيث أخذت تختار ممثليها ليناقشوا الضرائب التي تفرض عليها، وليشرعوا لها في عملية حد من سلطات الملوك والسلاطين. وهكذا، فقد جرى تبني إعلانات ومواثيق تتعلق بحقوق الإنسان منذ نهايات القرن الثامن عشر حتى أيامنا هذه.

أما الإسلام، فقد قيّد سلطة الحاكم من الأساس، بحيث يحكم بما أنزل الله، فحمى حياة الإنسان منه كما حمى حريته وماله. وفي ما يخصّ الحريّات المعروفة اليوم تقليدياً، فإنّ السيّد محمّد باقر الصدر، وبخلاف العديد من الفقهاء المسلمين، يرى واجب منح الإنسان المسلم حقوقاً واسعة في مجال حماية بدنه وحرية حركته وإبداء رأيه وعمله السياسي، كما في مجال المساواة وتأمين لقمة العيش.

ينطلق السيّد محمّد باقر الصدر، على هذا الصعيد، من كون العبوديّة هي لله، وكون عبادة الأشخاص محرّمة مطلقاً، فعملية الاستخلاف، كما يرى السيّد الصدر

تعني، أولاً، انتماء الجماعة البشريّة إلى محور واحد وهو المستخلف، أي الله سبحانه وتعالى، الذي استخلفها على الأرض بدلاً من كلّ الانتماءات الأخرى، والإيمان بربّ واحد ومالك واحد للكون وكلّ ما فيه^(٨).

ومن هنا، فإنّ العلاقات الاجتماعيّة لا بدّ من أن تقوم، على «أساس العبوديّة المخلصة لله وتحرير الإنسان من عبوديّة الأسماء، التي تمثّل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت»^(٩).

وهذا التحرير لا بدّ من أن يتمظهر، فيما يتمظهر به، في حريّات يمثّل

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.

عليها السيد الشهيد بالمساواة وحرية الفكر وحرية إبداء الرأي وممارسة الشعائر الدينية والعمل السياسي للمسلمين ولغير المسلمين، ففي هذا يقول السيد الصدر:

وتعني هذه الحقيقة (كون الله مصدر السلطات) أن الإنسان حرّ ولا سيادة لإنسان على إنسان آخر، ولا لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حد نهائي لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان^(١٠).

ويؤكد الشهيد الصدر الحرية في معرض آخر، فيقول:

إن الأمة هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكلّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية.

ويضيف السيد الشهيد: «وتتعهّد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها، الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي، ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديان أخرى»^(١١).

أما ما يتعلق بالحريات البدنية، ومنها الحق بالحياة وحرمة المنزل والمراسلات، فالشريعة كفيّلة بحمايتها. لكن ما عرف بعد الحرب العالمية الأولى خصوصاً، من حريات اقتصادية واجتماعية، كحق العمل والضمان الاجتماعي ومجانية التعليم، فقد تجاوزه الإسلام، كما يؤكد السيد محمد باقر الصدر، فهو يرى أن الدولة يجب أن تلتزم:

بتوفير العمل في القطاع العام لكل مواطن، وبإعالة كل فرد غير قادر على العمل، أو لم تتوفر له فرصة العمل. وتقوم بجباية الزكاة لتوفير صندوق للضمان الاجتماعي، كما أنها تخصص خمس عائدات النفط وغيره من الثروات المعدنية،

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

للضمان الاجتماعي، وبناء دور سكن للمواطنين وفق تنظيم تضعه الدولة.

وتلتزم الدولة بالإنفاق من واردات القطاع العام على التعليم مجاناً، وفي جميع مراحلها، وعلى الخدمات الصحيّة مجاناً، وبجميع أشكالها على نحو يوفر لكل مواطن القدرة على الاستفادة من المجال التعليمي والصحي، من دون مقابل وفقاً لنظام معيّن تقرّره الدولة^(١٢).

على أنّ السيّد الصدر يرى، إضافة إلى ذلك، ضرورة إلغاء الفوارق الفاحشة بين مستويات المعيشة للمواطنين، فهو يرى: «إنّ مستوى معيشة الفرد يجب أن لا يتجاوز بصورة حادّة مستوى الرخاء العام للجميع، وللدولة تقدير ذلك والقيام بما يكفل عدم الإسراف»^(١٣).

والرخاء العامّ الذي يرى السيّد الصدر ضرورة تأمينه هو ذلك الذي يرتفع بدخل الفرد من الطبقات الدنيا إلى المستوى الذي يستغني به، ويستشهد على ذلك بحديث جاء على لسان الإمام موسى بن جعفر (ع) يقول فيه: «إنّ الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية أسهم للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقيّة»^(١٤).

نظام الحكم الإسلامي

يتفرّد نظام الحكم الإسلامي، كما يرى الشهيد الصدر، من أنظمة الحكم الأخرى، بأنّه لا تنطبق عليه المواصفات التقليديّة المتعارف عليها، فلا هو حكم ليبرالي يؤمّن مصالح الفرد، حتّى ولو على حساب مصالح الجماعة، تاركاً الحبل على الغارب للمنافسة، التي يسحق فيها القويّ الضعيف، وتدمر المؤسسة الكبرى المؤسسات الصغيرة، ويعترف للفرد بحريّات لا يستطيع ممارستها إلاّ الأقوياء المتمولون. ولا هو اشتراكيّ يحرم العامل

(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٦.

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٠.

من ثمرة عمله، بحيث تكون جميع وسائل الإنتاج مملوكة للمجتمع، وفي الواقع للدولة، فيصبح كل إنسان مجرد موظف ينال الأجر نفسه، سواء عمل بجد وإخلاص، أم تهاون وتكاسل أو تهرّب. ولا هو بالطبع نظام فاشي يصادر الحريّات ويتجاهل الجمهور العريض من المواطنين، ويزعم أنّ هناك نخبة تتميز تكويناً عن الناس، الذين يأتون في مرتبة وسطى بينها وبين الحيوانات.

وهكذا، فنظام الحكم الإسلاميّ ليس فردياً ولا كليانياً (توتاليتارياً)، بل هو نظام الموازنة بين الفرد والمجتمع، الذي لا تقوم فيه مصلحة المجتمع بمواجهة مصلحة الفرد، بل إنّ مصلحة المجتمع هي مجموع مصالح الأفراد. يقول السيد الشهيد:

ومن ناحية وظيفة الدولة، نرفض إسلامياً المذهب الفرديّ أو مذهب عدم التدخّل المطلق (للدولة) (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكيّ (أصالة المجتمع)، ونؤمن بأنّ وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع وحمت المجتمع، لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يعبر عن أفراد، وما يضمّ من جماهير تتطلّب الحماية والرعاية^(١٥).

وهكذا، فإنّ النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ يقوم على قطاع عامّ رئيسيّ إلى جانب القطاع الخاصّ. فالقطاع العامّ يشمل «جميع مصادر الثروة الطبيعيّة» بينما «يكتسب الأفراد الحقوق الخاصّة بالانتفاع بها على أساس العمل»^(١٦). بالتالي، فإنّ الملكية الخاصّة تقوم على أساس العمل: «إنّ الثروة المنتجة ملك العامل المنتج، وهذه الملكية تقوم على أساس العمل»^(١٧). وبهذا، يتميّز النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ من النظام الرأسماليّ الذي تصبح فيه الثروة المنتجة ملكاً لصاحب رأس المال، ومن النظام الاشتراكيّ، الذي تصبح فيه الثروة المنتجة ملكاً للمجتمع.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٩٠.

كما يتميز النظام الإسلامي في الاقتصاد بوضع حدٍّ لهيمنة المال وللإثراء بوساطة المضاربات الماليّة، التي تستشري اليوم في ظلّ العولمة، بحيث يتمّ إحراز الثروات الخياليّة بوساطة تجارة المال، فالنظام الإسلاميّ «يمنع أدخار النقد واكتنازه»^(١٨). كما أنّ العمل يتّجه «لمنع أي كسب تولده الأثمان الاحتكاريّة للنقد، بما في ذلك الفوائد الربويّة»^(١٩).

أمّا أسلوب ممارسة الأُمَّة لمسؤوليّاتها واتّخاذها القرارات والمواقف ترجمة لخلافها الصادرة من الله، فهو يقوم على أساس الشورى والولاية، فهي تمارس «أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاصّ على خلاف ذلك»^(٢٠)، والشورى تعتمد «جميع النقاط الإيجابيّة في النظام الديمقراطيّ مع فوارق تزيد الشكل موضوعيّة وضماناً لعدم الانحراف»^(٢١). ومن هنا، فهي لا يمكن أن تتطابق مع أيّ من النظم التي تدّعي الديمقراطيّة، وإن تمسّكت بالنقاط الإيجابيّة فيها، كما يرى السيّد الشهيد.

أمّا الولاية فيراد بها «تولّي (كلّ مؤمن) أموره، بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية»^(٢٢).

وحدة السلطات أم فصلها

رأينا أنّ النظريّات المتعلّقة بالسلطة، في العصر الحديث، ترى أنّ مصدر السلطة بشريّ، الأُمَّة أو الشعب، وأنّها تفوّض بطريقتين:

١ - إما مجزأة، بحيث تتولّى الحكومة سلطة التنفيذ، بما هي تطبيق للقوانين وتفصيلها وإدارة البلاد. ويتولّى البرلمان سلطة التشريع، بما

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٢.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

(٢٢) إشارة إلى الآية الكريمة ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

هي وضع للقواعد الحقوقية العامة والشاملة، فيما تتولى المحاكم سلطة القضاء، التي تعني تطبيق الأحكام القانونية على النزاعات بين المواطنين بعضهم مع بعض، أو مع السلطة نفسها.

٢ - وإما موحدة بحيث يختار الشعب أو الأمة مجلس النواب، وتفوض إليه السلطات جميعاً، ثم يختار هذا المجلس الهيئة التنفيذية ويفوض إليها جزءاً من الصلاحيّة، كما ينتخب الدرجة العليا من الجهاز القضائي، ويفوض إليه الصلاحيّة القضائية.

بالطريقة الأولى، يجري إنشاء نظامين سياسيين:

الأول: النظام البرلماني، الذي يقيم توازناً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فيما هما منفصلتان، ويقوم توازناً بينهما من طريق وسائل ضغط تمتلكها كل سلطة في مواجهة الأخرى: فمجلس النواب يسحب الثقة من الحكومة فيسقطها، والسلطة التنفيذية تستطيع بالمقابل حلّه، ليستبدل به، بوساطة الاقتراع الشعبي، مجلس جديد.

الثاني: النظام الرئاسي، الذي يقوم على فصل مشدّد للسلطات، بحيث تلتزم كل منها صلاحيّات خاصّة، دونما وسائل للضغط على الأخرى من مثيل تلك الموجودة في النظام البرلماني.

وبين النظام البرلماني والرئاسي، يقوم نظام يعرف بالنظام «شبه الرئاسي»، وهو نظام برلماني، ينتخب فيه رئيس الدولة من الشعب مباشرة، ويمارس صلاحيّات حقيقية. في حين أنّ الرئيس في النظام النيابي التقليدي ينتخب من قبل النواب، ولا يمارس إلا صلاحيّات بروتوكوليّة. ويختلف هذا النظام عن النظام الرئاسي بوجود أساليب التعاون ووسائل الضغط بين السلطات، على غرار النظام البرلماني.

وبالطريقة الثانية، يقوم النظام المجلسي بنسخته: الليبرالية والاشتراكية.

أمّا النظام الإسلامي، كما تحدده السيد الشهيد، فيقوم على بناء

مختلف عن كل ما سبق، وهو بناء متفرّد لم تعرف البشرية نسخة منه في تاريخها.

فالسُّلطة في هذا النظام يمتلكها الله تعالى، وهو يكلف الأمة بممارستها، في ظلّ شريعة إلزامية على الأمة التقيد بها، أي إنّ الله تعالى يفوض إلى الأمة سلطة جزئية، هي سلطة إقامة حكمه في الأرض. فالأمة «ليست هي صاحبة السلطان، وإنّما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها»^(٢٣)، وهي تمارس السلطتين: التشريعية والتنفيذية بالطريقة التي يعينها الدستور^(٢٤). والدستور مستمدّ من الشريعة الإسلامية^(٢٥). فالأمة إذاً مقيّدة بالشريعة.

والأمة تفرز، بالاختيار الطبيعي، قيادتها بعد النبيّ والأئمّة (ع)، المتمثلة بالمرجعية، فالمرجعية «حقيقة اجتماعية موضوعية في الأمة، تقوم على أساس الموازين الشرعية العامة»^(٢٦).

وإذا كانت الأمة هي صاحبة الحقّ في الرعاية وحمل الأمانة، فإنّ المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعيّ عن الإسلام، والمرجع هو النائب العامّ عن الإمام من الناحية الشرعية^(٢٧).

وبغية صيانة الإنسان من الانحراف، وضع الله، سبحانه وتعالى، «إلى جانب خطّ خلافة الإنسان على الأرض (وهي المفوضة إلى الأمة) خطّ الشهادة، الذي يمثّل التدخّل الربانيّ من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة»^(٢٨). وخطّ «الشهادة يتحمّل مسؤوليته المرجع على أساس أنّ المرجعية امتداد للنبوّة والإمامة

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٢١.

على هذا الخطّ»^(٢٩).

ومن هنا، فإنّ الأمة تمارس مسؤوليّاتها تحت رقابة المرجع وترشيده، بحيث يصبح الخطّان قطبي النظام السياسيّ. وإذا كان هناك من شبيه لهذه الحالة، فهو ما يقوم في النظم المجلسيّة الاشتراكيّة، حيث يتولّى الحزب دور المرشد، ولكنّ قيادة الحزب تمارس عملها على ضوء عقيدتها، وهي عقيدة وضعيّة. وهكذا يمسّي دور الأمة - نظريّاً - الاختيار وتفويض الصلاحيّة، ودور القائد المراقبة والتسيّد. أمّا اختيار القائد، في النظام الإسلاميّ، فيتمّ بناءً على تزكية الجهات الفاعلة فقهيّاً واجتماعيّاً وفكريّاً، فإذا حاز عدد من الأشخاص، ممّن يحملون المواصفات، على التزكية يعود عندئذٍ الاختيار للأمة، يقول السيّد الشهيد يجب:

أن يرشّحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعيّة (الذي سنتحدّث عنه في ما بعد)، ويؤيّد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدنيّة يحدّد دستوريّاً كعلماء وطلبة في الحوزة وعلماء وكلاء وأئمّة مساجد وخطباء ومؤلّفين ومفكرين إسلاميين.

وفي حال تعدّد المرجعيّات المتكافئة من ناحية هذه الشروط، يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبيّ عام^(٣٠).

المؤسّسات المنبثقة من الأمة

تشكّل الأمة ناخباً احتياطياً للمرجع، أي أنّها تختاره عند تعدّد من تتوفر فيهم الصفات. وإلى هذا، فإنّ الأمة تختار رئيس السلطة التنفيذية، وكذلك تختار أعضاء السلطة التشريعيّة.

رئيس السلطة التنفيذية: يتمّ اختياره بالانتخاب من قبل الأمة، بناءً

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٢.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

على ترشيح من المرجعية، يؤكّد انسجام سلوكه مع المعايير الدستورية، ويعطيه توكيلاً مشروطاً بفوزه بأصوات الناخبين^(٢١).

وبعد انتخابه، يختار أعضاء حكومته^(٢٢). وهذا يقتضي منطقياً أن يكونوا مساعدين له، كما يحصل في النظام الرئاسي، حيث لا يشكل مجلس الوزراء هيئة ذات شخصيّة معنويّة، بل مجرد «سكرتيرين» (أمناء) للرئيس الذي تناط به السلطة التنفيذية، وبهذا يقول السيّد الشهيد: «تقترب الدولة الإسلاميّة من النظام الرئاسي، ولكن مع فوارق كبيرة»^(٢٣).
مجلس أهل الحلّ والعقد: وهو المجلس الذي يتولّى السلطة التشريعيّة، فيلتزم بالأحكام الثابتة ويختار من البدائل حين توفرها، ويملاً منطقة الفراغ، مع التزامه بالدستور كما رأينا.

يعيّن أعضاء هذا المجلس بالانتخاب الشعبيّ المباشر.
أمّا صلاحيّات هذا المجلس فهي، إلى جانب التشريع، كما بيّناه، الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها»^(٢٤).

المؤسّسات المعيّنة من المرجع

يعيّن القائد مجلس المئّة، وقيم المحكمة العليا وديوان المظالم.
مجلس المئّة: هو مجلس يعيّنهُ المرجع ليمارس مرجعيّته بوساطته، وهو «يشتمل على عدد من أفاضل العلماء في الحوزة، وعدد من أفاضل العلماء الوكلاء، وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلّفين والمفكرين الإسلاميين، على أن يضمّ ما لا يقلّ عن عشرة من المجتهدين»^(٢٥).

(٢١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

المحكمة وديوان المظالم: ينشئ المرجع محكمة عليا للمحاسبة في المجالات الدستورية ودستورية القوانين، كما ينشئ ديواناً للمظالم في كل البلاد، لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها^(٣٦). وهكذا، فإن الأمة تختار مؤسستي السلطة التشريعية والتنفيذية، فيما يعين المرجع السلطة القضائية العليا. وفيما يتولى مجلس أهل الحل والعقد الأمور التشريعية، يتولى المرجع الأمور التأسيسية (أي المتعلقة بالدستور).

العلاقة بين السلطات

بقيت مسألة العلاقة بين السلطات من دون تفصيل عند الشهيد الصدر، وقد كان كل عرضه موجزاً أساساً، وقد أشار إلى أن هذه العلاقات تقرب النظام السياسي الإسلامي من النظام الرئاسي، وإن كان يختلف عنه اختلافاً أساسياً في مسألة الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. يقول السيد الشهيد:

ومن ناحية تحديد العلاقات بين السلطات، تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي، ولكن مع فوارق كبيرة عن الأنظمة الرئاسية في الدول الرأسمالية الديمقراطية، التي تقوم على أساس الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية^(٣٧).

ولعل ما يقصده الشهيد الصدر بقوله، هو أن تركيب النظام وصلاحيات مؤسساته تقربه من النظام الرئاسي، وذلك بسبب انتخاب الرئيس من الشعب، كما رأينا سابقاً، الأمر الذي يجعله ممثلاً للدولة، مستمداً شرعيته من دستورها أو من الأمة، وهذا ما يوضحه السيد الشهيد بالقول: «وكان التطبيق العملي للحياة الإسلامية دائماً يفترض الدولة ممثلة في رئيس

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

يستمدّ شرعيّة تمثيله من الدستور، النصّ الشرعيّ، أو من الأمة، الانتخاب المباشر، أو منهما جميعاً»^(٢٨).

وإذا كان السيّد الصدر يذهب إلى هذا المعنى في تعبيره: «العلاقات بين السلطات»، فإنّ العلم الدستوريّ اليوم يذهب إلى معنى آخر، وهو طبيعة الوسائل التي تمتلكها كلّ سلطة في مواجهة السلطة الأخرى. فهذه العلاقة تقوم في النظام البرلمانيّ على التعاون والتوازن في وسائل الضغط، بينما تقوم في النظام الرئاسيّ، وكما يؤكّد السيّد الشهيد، على الفصل الحادّ بين السلطات، وعلى استقلاليتها، فيقوم بينها توازن سلبيّ، بحيث يمتنع على السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذية أن تتدخل أيّ منهما في شؤون الأخرى، وتحرم كلّ منهما من وسائل الضغط السياسيّة تجاه الثانية. وهذا التوازن السلبيّ ناتج عن لعبة «الكبح والتوازن» «Checks and balance».

أمّا في النظام، الذي يطرحه السيّد الصدر، فإنّ العلاقة، وبالمفهوم الدستوريّ الحديث، تختلف عن تلك القائمة في النظام الرئاسيّ، لأنّه يعطي السلطة التشريعيّة، المتمثّلة بمجلس أهل الحلّ والعقد، صلاحية مراقبة السلطة التنفيذية.

فمن بين الصلاحيّات، التي يرى أنّ مجلس أهل الحلّ والعقد يجب أن يتمتع بها: «الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين (وهذا التطبيق من صلاحية السلطة التنفيذية)، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها»^(٢٩).

ولكن هل هذا يقرب النظام الإسلاميّ من النظام البرلمانيّ؟ إنّ النظام البرلمانيّ لا يكفي بمنح السلطة التشريعيّة صلاحية مراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها، بل يتعدّى ذلك إلى حقّ محاسبتها وإسقاطها، تمامًا كما يمنح السلطة التنفيذية حقّ الخلاص من مجلس النواب والدعوة إلى انتخابات جديدة.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩ و ٢٠.

أمّا النظام، الذي يسمح بالمحاسبة والمناقشة من دون إسقاط للسلطة التنفيذية، فهو النظام المجلسي. ومن هنا، فإنّ نمط العلاقات بين السلطات، بالمعنى الذي قصدناه، هو نمط مجلسي، على غرار ما هو معمول به في سويسرا، حيث تمتلك الجمعية الفيدرالية (البرلمان) حقّ المحاسبة Motion وطلب الإيضاحات Postulat، بمواجهة المجلس الفيدرالي (السلطة التنفيذية). كما تستطيع الجمعية الفيدرالية أن تعبّر للمجلس في استجواب عن عدم ثقتها بنهجه، ولكن هذا لا يعني إجباره على الاستقالة، بل إلزامه بتغيير هذا النهج.

ضبط النظام la régulation

يرى مونتسكيو أنّ السلطة لا تحدّها إلا السلطة، فكلّ سلطة، لا تجد ما يردعها، تتماذى متجاوزة الحدود؛ أي تقوم بما يسمّى تجاوز حدّ السلطة، أو هي تنجح إلى الاستبداد والديكتاتورية. من هنا، جهدت الأنظمة الوضعية لإيجاد الوسائل الرادعة للسلطة، فكان فصل السلطات، الذي يضع كلّ سلطة في مواجهة السلطة الأخرى، سواء في النظام البرلماني أم في النظام الرئاسي، أو هو يعتمد على المراقبة الشعبية أو الحزبية.

ولكنّ الردع، في جميع هذه الحالات، لا يقوم إلا على أسباب مصلحة غالباً، بحيث لا تتحرّك أيّ سلطة عندما تتجاوز السلطة الأخرى صلاحياتها، إلا عندما يؤدي تجاوزها صلاحياتها إلى الإضرار بمصالحها أو بمصالح الجهات الفاعلة فيها.

أمّا الاعتماد على المحكمة فدونه صعوبات. فالمحكمة تحاسب على خرق القانون بالمعنى الضيق، ولا تحاسب على التجاوزات السياسية. ثمّ إنّ الحاكم، الذي يجنح إلى الديكتاتورية، يمكنه أن يعطل المحاكم. أمّا في النظام الإسلامي، فإنّ الأمة ترى نفسها ملزمة بتأدية رسالة

تقوم على نشر حكم الله من خلال شريعته ومبادئه ومفاهيمه. وهذا ما يوضحه السيّد الشهيد بقوله: «لجمهورية الإسلاميّة أهداف تاريخيّة بحكم رسالتها ومسؤوليّتها العظيمة، وهي أهداف تقوم على أساسها خطوطها السياسيّة ومناهجها في مختلف المجالات»^(٤٠).

أمّا عن كفيّة قيام الأمّة بهذه المهمّة القائمة على استخلاف الله لها، فإنّ السيّد الصدر يرى أنّ سياسات الأمّة ومناهجها تستهدف:

في الداخل:

«تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة»^(٤١).
«تثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفاً واعياً، وبناء الشخصية الإسلاميّة العقائديّة في كلّ مواطن، لتتكوّن القاعدة الفكرية الراسخة»^(٤٢).

في الخارج:

«حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كلّه».
«الوقوف إلى جانب الحقّ والعدل في القضايا الدوليّة».
«مساعدة كلّ المستضعفين والمعذبين في الأرض، ومقاومة الاستعمار والطغيان، وبخاصّة في العالم الإسلاميّ»^(٤٣).

وهكذا، فإنّ الأمّة الإسلاميّة لا تحركها المصالح الضيقة الخاصّة، بل القضايا العامّة الدوليّة، التي تضعها في مواجهة الاستكبار والطاغوتيّة.

وحتىّ تتمكن الأمّة الإسلاميّة من القيام بهذا الدور، فإنّها تعتمد على الإسلام، الذي يغمرها بفكره وثقافته وشريعته، والذي يحفظه ويرشدها على خطّه، المرجع الذي يجب أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، وأن يكون خطّه الفكريّ واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلاميّة وضرورة حمايتها^(٤٤).

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٢ و١٢٦.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

وكي تتمكّن الأمة من اختيار شخص يتحلّى بهذه المواصفات، فإنّ الجهات التي تتولّى الترشيح مؤهّلة لاكتشافها في العلماء، وتشخيصها بحيث لا ترشّح إلاّ من ترى أنّها متحقّقة فيه.

والجهات المرشّحة هي الجهات الحريصة على الإسلام والعاملة على إقامة حكمه على الأرض، فهي تتكوّن:

أولاً: من أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، وهو المجلس الذي يعيّنه المرجع السابق من أفاضل علماء الحوزة ومن أفاضل العلماء الوكلاء وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلّفين والمفكرين الإسلاميين، على أن يضمّ ما لا يقلّ عن عشرة مجتهدين.

ثانياً: من عدد كبير من العاملين في الحقول الدينيّة^(٤٥).

(٤٥) المصدر نفسه.

سلسلة أدبيّات النهوض

- ١ - العبادة والعبوديّة في الرّؤيا والسلوك عند الإمام الخميني حسن يحيى بدران
- ٢ - عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلاميّة عليّ مهدي زيتون
- ٣ - الشعائر الحسينيّة من المظلوميّة إلى النهوض شفيق جرادي
- ٤ - على ضفاف الفرات إبراهيم أمين السيّد
- ٥ - مجتمع المقاومة نعيم قاسم
- ٦ - الشيخ عبد الحميد بن باديس إلياس جوادي
- ٧ - الثورة الإسلاميّة في إيران: ظروف النشأة والقيم القياديّة منوشهر محمّدي
- ٨ - الخطاب عند السيّد حسن نصر الله أحمد ماجد
- ٩ - الحداثة والمقاومة طه عبد الرحمن
- ١٠ - الإمام ونهج الاقتدار شفيق جرادي
- ١١ - قيم النهوض: الحرّيّة - العدالة - الاستقلال الوطني مرتضى مطهّري
- ١٢ - النهوض الحضاريّ في فكر الإمام موسى الصدر غسان فوزي طه

- ١٣ - القدس في الوعي المقاوم بلال حسن التل
- ١٤ - مباني إنتاج الآخر في العقل الإسرائيلي حسين سلامة
- ١٥ - الدولة والمقاومة في ظلّ الأوضاع الدوليّة الراهنة مجموعة من الباحثين
- ١٦ - المقاومة: جدليّة الحقّ والقوّة مجموعة من الباحثين
- ١٧ - الشورى ونظم الأمر عليّ يوسف
- ١٨ - الحرب على غزّة مجموعة من الباحثين
- ١٩ - المرجعيّة الدينيّة والمقاومة عبد الساتر الموسوي
- ٢٠ - إشكاليّة الوعي والذاكرة العربيّة بيان نويهض الحوت
- ٢١ - الرؤية العلميّة لدى الإمام الخامنئي عبد الله زيعور
- ٢٢ - الفقه السياسيّ في فكر الإمام الخامنئي (حفظه الله) مجموعة من الباحثين
- ٢٣ - السيادة الشعبيّة الدينيّة مجموعة من الباحثين
- ٢٤ - الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله أحمد ماجد
- ٢٥ - صناعة الأمة الإسلاميّة: الإمام الخامنئي (حفظه الله) عبّاس نور الدين
- وقيادة المشروع الإسلاميّ الاستهاضيّ
- ٢٦ - حقوق الإنسان من وجهة نظر الإمام الخامنئي منوجهر محمّدي

- ٢٧- الفكر السياسيّ عند الإمام الخامنئي
مجموعة من الباحثين
- ٢٨- المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة
عليّ يوسف
- ٢٩- القدس: الموقعيّة والتاريخ
مجموعة من الباحثين
- ٣٠- المرأة في فكر الإمام الخامنئي
مجموعة من الباحثين
- ٣١- عاشوراء: الحدث والمعنى
محمّد مهدي الأصفى
- ٣٢- السيادة الشعبيّة الدينيّة: إشكاليّة المفهوم
مجموعة من الباحثين
- ٣٣- السيادة الشعبيّة الدينيّة: معالجات في التطبيق
مجموعة من الباحثين
- ٣٤- الهواجس الثقافيّة عند الإمام الخامنئي
إعداد مركز صهبا
- ٣٥- أساس الحكم في الإسلام
محسن الآراكي
- ٣٦- الإسلام وتهمّة الإرهاب
عليّ يوسف
- ٣٧- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء
محمّد باقر الصدر
- ٣٨- وعي المقاومة وقيمها
شفيق جرادي
- ٣٩- سنن القيادة الإلهيّة في التاريخ
محسن الآراكي
- ٤٠- روح التوحيد (رفض عبوديّة غير الله)
الإمام الخامنئي
- ٤١- دور القرآن في بناء نهضة الأمّة ووحدها
مجموعة من الباحثين

محمّد مهدي الأصفى

الإمام الخامنئي

شفيق جرادي

الإمام الخامنئي

محمّد طي

٤٢- نهضة الذات

٤٣- الإيمان ومستلزماته

٤٤- الإسلام في مواجهة التكفيرية

٤٥- التوحيد وأثاره

٤٦- دراسات في الدولة والسلطة