مقومات النظام السياسي الإسلامي
وصياغة علاقته مع الآخر

أ.د / أحمد عامر(*)

فكر التحديث: الاستدلال بالشاهد على الغائب.

الخطاب هو سلوك قولى والمهم هو سلوك الفعلى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾.

الخطاب حقيقة اتصالية تفترض رسالة ومرسل ومتلقى وغياته الرئيسية ليس مجرد البلاغ ولكن اقتناع واستجابة والمبادرة إلى تنفيذ المطلوب وتغيير الذات (التشخيصية) ومن ثم تغيير القيم والاتجاه بل والسلوك وتطويع الإرادة.

يتعلق الأمر هنا بالتيار الفلسفى فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، التيار الذى انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره فى إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة «المستقبل المنشود» ، المستقبل الأيديولوجى، على الماضى، ثم «البرهنة» - انطلاقًا من عملية الإسقاط هذه - على أن «ما تم فى الماضى يمكن تحقيقه فى المستقبل».

لقد لبس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، إطلاحية ومتفتحة، مع الأفغانى وعبده، حركة تنادى بالتجديد وترك التقليد. إن «ترك التقليد » يكتسى هنا معنى خاصًا، إنه : «إلغاء» كل التراث المعرفى والمنهجى

(*) نائب رئيس جامعة قناة السويس والأستاذ المتفرغ بكلية التجارة ببور سعيد.

والمفهومى المنحدر إلينا من «عصر الانحطاط»، والحذر ، فى ذات الوقت، من السقوط «فريسة» للفكر الغربى، أما «التجديد» فيعنى بناء فهم «جديد» للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقًا من الأصول مباشرة، والعمل على تحديثه، أى جعله معاصرًا لنا وأساسًا لنهضتنا وانطلاقتنا.

إنها «السلفية الدينية» التى رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية.. الأصالة والجذور والهوية مفهومة على أنها الإسلم ذاته: «الإسلام الحقيقى» لا إسلام المسلمين المعاصرين.

نحن، إذن أمام قراءة أيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهى مشروعة فقط عندما تكون جزءًا من مشروع للقفز والطفرة.. لكن الذى حدث هو العكس تمامًا.

لقد أصبحت الوسيلة غاية: فالماضى الذى أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ«النهوض» أصبح هو نفسه مشروع النهضة. هكذا أصبح المستقبل يُقرأ بواسطة الماضى، ولكن، لا الماضى الذى كان بالفعل، بل «الماضى كما كان ينبغى أن يكون». وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة «المستقبل- الآتى » ظلت هى نفسها صورة «المستقبل - الماضى ». والسلفى يحيا هذه الصورة بكل جوارحه، ليس فقط كصورة رومانسية، بل كـ «واقع حى »، ولذلك تراه يستعيد الصراع الأيديولوجى الذى كان فى الماضى وينخرط فيه، منافحًا ومناضلاً، لا يكتفى بخصوم الماضى، بل يبحث له عن خصوم فى الحاضر والمستقبل.

القراءة السلفية للتراث، قراءة تاريخية، وبالتالى فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو : الفهم التراثى للتراث. التراث يحتويها وهى لا تستطيع أن تحتويه لأنها : الترا يكرر نفسه.

السلفية الدينية تصدر فى قراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً فى الحاضر منبسطًا فى الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحى العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهى ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

لقد تحدث الغزالى عن كتاب له سماه «المضنون به على غير أهله» ولم يصلنا هذا الكتاب.

لقد بنى فلاسفة المشرق خطابهم الفلسفى على «قياس الغائب بالشاهد»، فقاسوا صفات الله على صفات الإنسان، ونظروا إلى «عالم الغيب» بمنظار «عالم الشهادة»، قاصدين «صرف الشريعة إلى الحكمة» ، فأخطأوا الطريق وأخطأوا الهدف، وانتهت أقاويلهم إلى أحد أمرين كلاهما فاسد : «إما رأى مبتدع فى الشريعة لا من أصلها، وإما خطأ فى الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها» فأساءوا إلى الدين والفلسفة معًا، ففرقوا من حيث أرادوا أن يجمعوا.

لا، ليس من الممكن دمج الدين فى الفلسفة والفلسفة فى الدين، فلكل منهما مقدماته وأصوله. كل ما يمكن ، وهذا ما يمكن، وهذا ما يجب عمله، هو تطوير كل منهما من الداخل، حتى يصبح العقل حاضراً فى الدين وتصبح الفلسفة متفهمة للدين فيتجهان معًا نحو نفس الحقيقة، نحو المطلق

حيث يندمجان فى اللانهاية.. نقطة البداية فى هذا المشروع هى تحرير الفلسفة (فلسفة أرسطو باعتبارها أكمل فلسفة) من الشروح الخاطئة والتأويلات المنحرفة والرجوع بها إلى الأصل، إلى قراءة أرسطو بأرسطو.. ذلك ما يجب العمل به فى الشريعة أيضًا: يجب نبذ أقاويل المتكلمين والرجوع الأصل، وإعادة بناء القول الدينى من داخله على أساس أن القرآن يفسر بعضه بعضًا. هنا أيضًا يجب قراءة القرآن بالقرآن.. وذلك هو التأويل.

إن الخطاب القرآن هو خطاب عقل وليس خطاب عرفان أو إشراق.

إن الأساس المنهجى - المنطقى الذى قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هذه هو «القياس» باصطلاح النحاة والأصوليين أو «الاستدلال بالشاهد على الغائب» باصطلاح المتكلمين. وتكاد تنحصر آلية هذا «القياس» فى البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرًا بين الشاهد والغائب- أو بين المقيس والمقيس عليه أو بين حكم المعلوم وحكم المجهول- حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثانى ، أى تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون ، بـ«العلة» ويسميه المتكلمون بـ«الدليل» وهو يناظر ، كما لاحظ الغزال نفسه، الحد الأوسط فى القياس الأرسطى. وإذن، فالمنطق الإسلامى (أى طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين وكذلك طريقة ابن سينا فى الاستدلال) لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن فى القياس الأرسطى، بل كل هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفًا، وهى الحكم الشرعى الوارد فى القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآنى بالنسبة للمتكلمين والنص اللغوى- بما فيه القرآن- بالنسبة للنحاة.

إن أول محاولة لتنظيرية جادة عرفها الفكر العربى الإسلامى على أساس منهجى منظم هى تلك التى قام بها علماء النحو واللغة والرامية إلى جمع وتقنين اللغة العربية، لغة القرآن. لقد دشن النحاة طريقة فى البحث والتفكير سرعان ما أخذها عنهم الفقهاء والمتكلمون، نعنى بذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب. لقد لجأ النحاة فى عملهم العظيم ذاك إلى الاستقراء وقياس ما لم يسمعون من كلام العرب (أى الغائب) على ما اجتهدوا فى سماعه من الأعراب والقبائل النائية (أى الشاهد) أما الذى دفعهم إلى ذلك فهو تفشى اللحن وتعدد اللهجات واستفحال العجمة، وهى ظواهر حضارية كانت تهدد لغة القرآن بالتفكك والاندثار.وبسرعة فائقة تحولت هذه الرغبة الدينية- القومية فى الحفاظ على لغة القرآن، وبالتالى على القرآن نفسه - لأن «العربية جزء ماهيته» كما يقول الأصوليون- إلى رغبة جامحة فى إعادة بنائها وتحقيق الانسجام بين مختلف «صورها» لجعلها بما يلزم من المعقولية. ومن هنا تحول البحث فى قواعد اللغة إلى «صورها» لجعلها بما يلزم من المعقولية. ومن هنا تحول البحث فى قواعد الغة إلى «فلسفة نحوية صرفية» جعلت من لغة قبيلة- لغة قريش - لغة اصطناعية تنمو وتتطور بكيفية آلية بواسطة القياس والمماثلة، لغة تبتعد أكثر فأكثر عن الحياة الاجتماعية وتطورها، محتفظة لنفسها بالاستقلال عن حركة المجتمع والتارخى بشكل لا نظير له فى عالم اللغات الحية الأخرى ينطلق من مبدأ منهجى أساسى : الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة والتفكير فى كل منهما على حدة دون الاستعانة بالآخر. أما فى تحليله للقول الدينى، التحليل الذى يؤسس نظريته فى التأويل، فهو ينطلق من مبادئ ثلاثة رئيسية:

المبدأ الأول: يؤكد أن القول الدينى(والقرآن بكيفية خاصة) هو دومًا على وفاق مع ما يقرره العقل . إما بمراعاة الظاهر فقط وإما بتأويل الشىء الذى يعنى أن الحقيقة واحدة، وأن الخلاف بين القول الدينى والقول الفلسفى- بغض النظر عن مبادئ كل منهما يتعلق فقط بطريقة التعبير عن الحقيقة والإفصاح عنها: العقل يستعمل البرهان أما الوحى فيلجأ إلى الاستعانة بالحس والخيال وهذا الاختلاف راجع إلى اعتبارات بيداغوجية محض، فالقول الدينى خطاب إلى الناس كافة، إلى المتعلمين وغير المتعلمين لأن هدفه الأساسى هو تقويم السلوك البشرى، فهو يخاطب العقل والحس والخيال، ويستعمل «الطريقة البرهانية» و«الطرق الجدلية والخطبية». ومن هنا كان التأويل معناه : تحويل القول الجدلى والقول الخطابى إلى القول البرهانى، إلى حديث «العقل المجرد».

المبدأ الثانى: هو أن القرآن يفسر بعضه بعضًا، ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلى، فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقى المقصود بالآية الأولى، أى المعنى الموافق لما يقرره العقل . يقول فى هذا الصدد: «إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»ومن هنا كان التأويل معناه : إعادة بناء القول الدينى بناء عقليًا مع احترام وحدته الداخلية.

أما المبدأ الثالث: فهو يفصل فى قضية منهجية أساسية فصلاً حاسمًا، نعنى بذلك ما يؤول وما لا يؤول.

يقول نيكسون فى كتابه الفرصة السانحة : «إن المتعامل مع العالم الإسلامى يشبه وضعه وضع الشخص الذى هو فى حفرة ضيقة ومعه مجموعة من الثعابين السامة تحمل فى سمها أيديولوجيات متصارعة». وحتى لا تلدغه الأفاعى، إذًا فمن وجهة نظر نيكسون أن التفرق- وإن كان نقطة ضعف عندنا- إلا أنه خطر وتهديد للنموذج الأمريكى، فالتعامل مع هذه الفرق والدول بهذا العدد مسألة صعبة للنموذج الأمريكى، فالتعامل مع هذه الفرق والدول بهذا العدد مسألة صعبة بالنسبة للنموذج الأمريكى، فما الحل الذى يقترحه نيكسون فى كتابه الفرصة السانحة؟ يقول : (لكى نقوم بدور فعال فى تطوير العالم الإسلامى، علينا أن لا نرسم سياسة إسلامية تسرى على كل البلاد الإسلامية، ولكن علينا أن نحدد نقاط ارتكازنا التى تؤيد وجودنا، وهناك أربعة شركاء منطقيون فى هذه السياسة وهم: تركيا وباكستان وإندونيسيا ومصر).. وفى كتابه «١٩٩٩- نصر بلا حرب» سنة ١٩٨٨ يقول الرئيس الأمريكى ريتشارد نيسكون : (وفى العالم الإسلامى من المغرب إلى إندونيسيا حلت الأصولية الإسلامية محل الشيوعية باعتبارها الأداة الأساسية للتغيير العنيف)، وعندما نناقش هذه الظاهرة الحديثة فمن المهم بصورة حيوية ألا نسمح لتطرف الأصولية الإسلامية أن يعمى أبصارنا عن عظمة التراث الإسلامى..

إن الرؤيا الثورية التى يقدمها الراديكاليون على أطراف العالم الإسلامى جذابة مثل الشيوعية تماما ومدمرة مثلها أيضًا.. إن الثورة الشيوعية تضرب على أوتار احتياجات الإنسان المادية والثورة الإسلامية تضرب على أوتار

الاحتياجات الروحية، فالأيديولوجية الشيوعية تعد بالتحديث السريع، والأيديولوجية الثورية الإسلامية هى رد فعل ضد التحديث والشيوعية تعد بتدوير ساعة التاريخ إلى الأمام والأصولية الإسلامية تعيدها إلى الوراء...

إن الثوريين الإسلاميين يدينون إلحاد الشرق الشيوعى والعلمانية المادية للغرب الرأسمالى .. إنهم يهددون المصالح الغربية فى الخليج الفارسى وفى أماكن أخرى .. إن الثوريين الشيوعيين والإسلاميين أعداء أيدولوجيون يتبنون هدفًا مشتركًا: الرغبة فى الحصول على السلطة بأى وسيلة ضرورية بغية فرض سيطرة دكتاتورية تقوم على مثلهم التى لا تحتمل ولن تحقق أى من الثورتين- الإسلامية والشيوعية- حياة أفضل للشعوب فى العالم الثالث بل سيجعلون الأمور أسوأ، لكن إحداهما ستسود مالم يضع الغرب سياسة موحدة لمواجهة الأبعاد الاقتصادية والروحية على حد سواء.

ويسمى رد الفعل، ولا أقول الفعل، أصولية، والأصولية بكل أنواعها وشعاراتها نزعة ثقافوية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يغدو فطرة أو غريزة لا تتحول. وبالتالى يميز أمة عن أمة، أو بالأحرى، يميز «نوعًا» بشريًا من نوع آخر، مرة واحدة وإلى الأبد. وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر، عند هؤلاء، يصنفون فى أغلب الأحيان، طبقًا للعقيدة الدينية التى لا تتصل بموضوعات الطبيعة، بل بنظم الثقافة وعناصرها.. وعسانا نكشف الخلل فى منطق أصحاب تلك النزعة الأصولية الثقافوية إذا ما تناولنا مسألة الثقافة والحضارة على أساس علمى.

عالمان: «نحن» و«هم»:

فى الوقت الذى تظهر فيه توقعات بعالم واحد فى نهاية الصراعات الرئيسية، إلا أن الميل للتفكير بعالمين كان يتردد دائمًا عبر التاريخ الإنسانى. فالناس لديهم دائمًا ما يغريهم بتقسيم بعضهم إلى «نحن» و«هم»، الجماعة التفضيلية والجماعة الأخرى، حضارتنا وأولئك البرابرة. الباحثون يحللون العالم على أساس: الشرق والغرب، الشمال والجنوب، المركز والمحيط الخارجى. المسلمون يقسمون العالم على نحو تقليدى إلى «دار الإسلام»و «دار الحرب». هذا التمييز انعكس بمعنى ما فى نهاية الحرب الباردة بواسطة الباحثين الأمريكيين الذين قسموا العالم إلى «مناطق سلام» ومناطق «اضطراب»، الأولى تضم الغرب واليابان وهى حوالى ١٥٪ من تعداد العالم، والأخرى هى كل ما عدا ذلك.

الصدع الذى أحدثته دراسات المناطق ودراسات القضايا بصورة منفصلة بضمحل معه ويتآكل مفهوم الأمة. ويمثل اقترابنا هذ قفزًا على رفض البعض الحديث عن وحدة سياسية بين المسلمين وعلى اقتصار البعض على الحديث عن المشروع الإسلامى الحضارى كأداة لإحياء فكرة وحدة الجماعة، وعلى اقتصار البعض الآخر على الحديث عن الجماعة فى داخل الدولة (الواحدة) «أين هى الأمة المسلمة؟»

إلا أن الذى يبرز وطأتها وعواقبها الحقيقية هو البينى (العلاقات بين مكونات الأمة) ، والعلاقة مع الآخر، ومن هنا كل أبعادها السياسية. كيف ؟ ففى ظل التجزئة القطرية، والتبعية السياسية والاقتصادية، والخلل فى التوزان

العسكرى لصالح الأعداء، وهى ليست تحديات جديدة ولكن تتزايد وطأتها، فإن خط الدفاع الأخير المتبقى للأمة- هو البعد الحضارى العقيدى الثقافى- فهو الرابطة الباقية الأساسية بين مكونات الأمة والمميزة لها عن الآخر بدون اندماج واستيعاب كاملين فيه، بل أنه تمكن فى هذا البعد إمكانات التجديد الحقيقية، فإن التجديد لا يكون ماديًا فقط بل لا بد أن يصبح منطلقه ومحكه هو البعد الثقافى الحضارى. فهذا هو الركيزة العملية تجديد ذاتية منفتحة، لا تقوم ذاتيتها على الانغلاق ولكن تتبلور فى ظل أسس التعارف الحضارى مع الآخر. وعلى هذا النحو فإن «الثقافى» هنا الذى نهتم به ليس التفاصيل الغنية عنه ولكن باعتباره مخرجًا أو مدخلها فى عملية سياسية كبرى متعددة الأبعاد أولهما: غاية الآخر فى استبعاد وإقصاء وإذابة هذه الأمة ودثر نموذجها الحضارى، وإذا كان قد فشل فى قرون القوة، فإن قرون الضعف قد شهدت درجات من نجاح هذه الغاية. ثانيهما: قدرة الأمة ودأبها على الاستجابة الدائمة للتحديثات بأنماط مختلفة من الاستجابات. وكانت القدرة على الاستجابة أكبر وأكثر فعالية فى قرون القوة والوحدة التى لم تخل أيضًا من التهديدات الخطيرة.

كانت الإمبراطوريتان الأموية والعباسية ترجعان إلى دار الإسلام أى مجال الإسلام الذى لم يقتصر على فئة جغرافية... فإن الأراضى التى هى مصدر الولاء فى النموذج الجمعى، وأداة لجعل الولاء أمرًا بديهيًا فى نموذج ثقافة المواطنة، تعكس معنيين متناقضين تمامًا. ولم ينجح الخطاب الوطنى بتقديس الأرض الذى ظهر فى التاريخ الغربى خلال القرن التاسع عشر فى تقليل هذا الفارق إلا عن طريق استخدام صيغة المجاز.

إن مبدأ الأراضى الإقليمية التى تفسده الثقافات الجمعية، يحصل أيضًا على إنشاء جديد من جانب نسق المعانى الذى يميز كل ثقافة من الثقافات غير الغربية، هكذا يقر الإسلام المفهوم الجمعى بشأن الأرض. إن «الأمة الإسلامية» - المعتبرة الجماعة الشرعية الوحيدة- تضم جميع المؤمنين، وتمثل المكان المفضل لإنجاز الوظائف السياسية ولصياغة علاقات الولاء. وفى ظل هذا المفهوم من البديهى أن يكون توطين الأمة متعذرًا بل ويؤدى ففى الوقت ذاته إلى تغذية تصور كامل للتعبية السياسية المناهضة لمبدأ الأراضى الإقليمية. إن الولاء الإسلامى لنظام يناشد عقيدته أو تضامنه الجمعى يسمو فوق قانون الأراضى. هكذا أعربت الحركات الإسلامية فى أكثر الأحيان عن مطالبتها بسيادة الإسلام على الجاليات المسلمة فى أوروبا ونازعت الدول الأوروبية القائمة. لم يعتبر آية الله الخومينى اشتراكه فى النزاع اللبنانى بأنه تدخل فى شئون الغير، كما رأى أن تورطه فى الحياة السياسية للعالم العربى بصفة عامة هو أمر متعلق بمجاله الخاص بغض النظر عن الصفة القانونية للأراضى المعنية.

ومن هذا المنظور فإن معنى «دار الإسلام» يدل على منطقة الإسلام- المنطقة التى تتولى إدارة إسلامية تنظيم شئون الجماعة فيها- ويمثل أو تقليص للأمة حيث يفرض أول تقسيم للأمة التى لا يجوز تقسيمها شرعًا. وينطوى معنى دار الإسلام على تصور للعلاقات الدولية توجد فيه دار الحرب فى المقابل، وهى الدار الكائنة فى المجال الواقع خارج الإسلام وفقًا لثنائية اكتسبت معناها كاملاً حين توحدت دار الإسلام مع المجال

الإمبراطورى العباسى، وعلى هذا المستوى لا يمكن لأى تقسيم داخلى إلا أن يكون عارضًا، وظرفيًا، ومستندًا إلى حجة الضرورة وحدها. وهكذا يكون هذا المعنى هو النقيض لمبدأ الأراضى الإقليمية الغربى الذى يضفى على الحدود قيمة مؤسسية ويصفها بأنها لا تُمس.

وإذا ما بحثنا إنشاء الإمبراطوريات الإسلامية وتوسعها ، يمكننا فى الواقع ملاحظة أنه منذ القرن الأول الهجرى جرت ممارسات عديدة تنم عن تكون قانون دولى، لقد عقد النبى محمد ﷺ معاهدات مع يهود المدينة ومع المسيحيين فى العقبة، كما أن الخليفة عبد الملك (الخليفة الأموى ٦٤٦-٧٠٥م) تفاوض مع بيزنطة، وتم افتتاح سفارات منذ وقت مبكر فى «روما الشرق»، وفى بلاد فارس، ولدى الملك شارل الأول (ملك الإفرنج ٧٤٢-٨١٤م). ومهما كان طموح الإمبراطورية إلى الكونية، فإن اندراجها فى عالم يتواجه مع «دار الحرب» أى دار المسيحية، يجعلها تعتبر ذاتها أراض إقليمية. كانوا يصدرون تصاريح لدخول الإمبراطورية إلى المحاربين غير المسلمين، كما كان التجار الأجانب يدفعون المكوس عند دخول الإمبراطورية.

ولا ريب بأننا لا نجد خلف هذه البنى قانونًا دوليًا مكتملاً. إن فكرة المعاهدة ذاتها تبرز العديد من الالتباسات حين نعرف مثلا بأن الفقهاء المسلمين يعتبرون المعاهدات حالات تقتضيها الضرورة ولا تنشئ سوى التزام مؤقت لا يدوم فى أى حال أكثر من عشر سنوات. إن حجة الضرور ة كبحت فرضية العقوبة ذاتها وسلبت النظام الدولى من أى أساس ذى قيمة. فى الواقع أننا شهدنا قيام ممارسات دولية خالية حتى من المبادئ أو القواعد.

وفيما يتعلق باندراجهم فى نظام دولى، كان الفاعلون يستندون إلى سيادتهم الكاملة متصورين بأنه نظام تجاوز بين كيانات يلزم فى داخله الاتصال مع الآخر.

أما الثقافة الإسلامية فإنها تستند إلى رؤية مختلفة، بما أن تحديد ذاتها بالنسبة للكونى يندرج فى الوحى، فهى منفتحة على ثقافة الآخر، لكنه انفتاحًا من قبل إما دعوتها الدينية التى تقودها نحو التصدير أكثر من الاستيراد، وإما تعايشها الموقت مع عالم آخر لا تعترف له على أى حال بأنه حامل للعولمة.

فمن التغلغل الشديد مثلاً التأكيد بأن التجابه بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية يحدد اندماج العالم الإسلامى داخل النظام العالمى. من المؤكد أن هذه الصيغة يمكن أن تذكرنا بعدم تلاؤم المعانى الذى يصيب النماذج السياسية الغربية حين يحاولون نقلها بالقوة إلى هذه المنطقة من العالم. وفى المقابل فإن فكرة التجابه وهمية، بدلاً من المجابهة بين الثقافتين، فإننا نشهد ظهور وتكاثر مشروعات سياسية عديدة تعبئ رموزاً ثقافية مقتبسة من قاموس الإسلام بقصد توحيد السُخط وعدم الرضا تحت علم رفض النموذج الغربى مواطنة خاصة، القائمة على أساس إنسان الدولة الواحدة، إنسان العقيدة الواحدة، إنسان اللغة الواحدة، هذه هى المواطنة التى تعتبر توجهات الحركة الإسلامية بمنطقة المغرب العرب تتويجًا لها، والتى تحدد صفة المواطنة والحقوق المرتبطة بها وفق الخطوات الإجرائية التالية: الأمة - البديل: يعتمد الخطاب الإسلامى على العموم، وخطاب الحركة الإسلامية، المسلمة

الراسخة فى الفكر الدينى والقائلة «بوحدة الأصل»، فالوحدة العقائدية، غير المختلفة الأصول والعقائد، هى أصل الأمة العقائدية الواحدة.. هذا الاعتماد القائم على التخصيص، لا ينفى القول بتعريف الراغب الأصفهانى للأمة (الأمة هى كل جماعة، يجمعهم أمر، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر اختياريًا أو تسخيراً).

جميع خطابات الحركة الإسلامية؛ لأنها لا تتماشى ومقررات الدين الإسلامى القائمة على احترام التمايز بين الأقوام، إذا كان هذا التمايز لا يتعارض مع أصوله العقائدية، فالتخصيص فى حالة الأمة الإسلامية، لا ينفى الحقائق المميزة لكل شعب من شعوب هذه الأمة، بل يراد به تحديد الهيكل العام للأمة الإسلامية المتكونة بادهة من شعوب متميزة الخصائص النفسية، العقلية، الثقافية واللغوية الخاصة، إنه تطويع لمفهوم فرضته ظروف ومتطلبات المشروع الجديد والقائم على نقد، ورفض المفاهيم المستمدة من بيئات ثقافية متعارضة مع خصائص البيئة الثقافية المحلية... إذ يوظف مفهوم الأمة وبصفة مستمرة معارضة مع مفهوم «الشعب»، هذا المفهوم الأخير يرى فيه منتج الخطاب السياسى الإسلامى، أنه لا يتماشى وخصائصنا الثقافية؛ لأن الظروف التى أنتجته تختلف عن حالنا، فهو مفهوم مرتبط بطبيعة الصراع الذى هو هدف فك «السيادة» من السلطان المطلق وإسنادها للشعب ليصبحا المصدر الوحيد للشرعية والتشريع فى الغرب.

إنه مفهوم حامل لخصائص بيئته القومية ذات البعد اللاتينى، التى تطبع «مفهوم الحق» بطابع الفردية، الأمر الذى يجعله يتعارض ومفهوم بيئتنا

الثقافية- مفهوم الأمة- الذى يتحدد وفق مبادئ إيمانية مطلقة أهمها مبدأ الاستخلاف والشورى المفروضة شرعًا، والتى لا تعتبر حكمًا فرعيًا من فروع الدين الإسلامى، ولكن أصلاً من أصوله، والخطوة الأولى فى طريق أولوية السلطة الربانية للعباد بصفتهم مواطنين كاملى الحق الذى يعتبر أمرًا ربانيًا، ومبدأ الاستخلاف الذى يشكل قاعدة الانطلاق فى تحديد ماهية الأمة، لا يعنى الصفاء العقائدى من حيث مكونات بناء الأمة الذى لا يقوم على أساس العقيدة، بل على طبيعة أشمل يدخل ضمنها أصحاب العقائد الأخرى، ليشكلوا مع بقية المؤمنين «المواطنين» أمة سياسية واحدة، يتمتع فيها بحقوق المواطنة الجميع، هذه المواطنة التى تفرض عليهم واجبات قبل التمتع بالحقوق، ومنها حرية المعتقد وممارسته؛ لأن المساواة، هى قاعدة التعامل فى دولة الإسلام؛ ولأن القاعدة الفقهية تقول : (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) ليصبح مفهوم «أهل الذمة» غير ملزم فى الممارسة السياسية فى إطار هذا التصور، طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، فالأمة التى تقوم على أعناقها دولة الإسلام، يجب أن تقوم على أساس المواطنة، والمساواة فى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن المعتقد الدينى، فالانسجام العقائدى ليس ضرورة شرعية بل حتمية ربانية ورسالية. فالصحيفة نصت، وفصلت فى الموضوع، عندما صنفت القبائل قبيلة قبيلة، ليكونوا أمة من دون الناس. إنها الأمة السياسية، القائمة وفق مبدأ واجب التناصر، والمساواة بين جميع الفئات العقائدية، المشكلة للأم، والمشروطة بعدم الولاء للآخر ضد دولة الإسلام، ومنع العدوان مطلقًا على حرية الاعتقاد والممارسات المرتبطة به.

هذا لا يعنى حسب تصورات الخطاب الإسلامى، التخلى عن الشريعة الإسلامية كوسيلة للضبط، بل يجب أن تكون القاعدة القانونية المنظمة لكيان «الأمة السياسية» التى تعطى للدولة صبغتها العقائدية. إن المسلمين مطالبون بتحديد ما يميز مواطنتهم عن مواطنة الأمم الأخرى، وهذا لا يكون إلا باتباع المنهج القرآنى فى بناء الأمة، وذلك عن طريق جعل الشريعة هى الحاكم، فلا شريعة معها ولا قانون فوقها، وهى التى تحدد حقوق المواطن السياسية، هذه الحقوق التى يحصرها القانون فى الحقوق السياسية وتتمثل فى :

١- اختيار الحاكم المسئول أمام الأمة الذى يتم اختياره وفق موازين الصلاحية.

٢- اختيار أعضاء المجالس التمثيلية والتشريعات منها على وجه الخصوص والتى لا تستطيع ولو بإجماع أعضائها سن القوانين التى تخالف أحكام الشريعة، أو تعديل حكم من أحكامها، كأن تحلل ما حرم، أو تحرم ما أبيح، بل تحدد صلاحياتها فى وضع القوانين واللوائح لتنفيذ أحكام الشريعة القطعية الدلالة، أو اختيار تأويل على تأول من الأحكام ذات الدلالة الظنية بشرط أن لا تتخطى حدود التعبير وتدخل فى دائرة التحريف، ولكن يمكن لهذه المجالس التى يمارس المواطن من خلالها حقوق مواطنته أن تستقل بوضع قوانين واستنباط الأحكام فى القاضيا التى لم يرد فيها النص ولا إجماع فى حدود ما تسمح به القواعد الأصولية المقررة شرعًا.

٣- حق العزل ويتمتع به المواطن اعتمادًا على طبيعة المركز القانونى لرئيس الدولة، والذى هو مركز وكيل أكثر منه مركز قيادة. ويهدف هذا الحق

إلى تقويم رئيس الدولة فى حالة انحرافه عن منهج الله وعن حدود وكالته. هذا الحق تمارسه الأمة بواجب النصيحة ثم العزل أو الخروج.

هناك ملامح تعكس تخوفات حول مصير المنطقة وتحذيرات عما يضمره تخطيط السياسة الأمريكية لأوضاع المنطقة بعد حرب الخليج، لأن هيكل النظام العربى لم يعد صالحًا لخدمة الاستقرار فى المنطقة وتحقيق مصالح الولايات المتحدة وحلفائها.. وفى هذا الإطار تأتى نظرة الغرب إلى حضارة الإسلام على أنها المنافس الأول والمزاحم الوحيد بعد سقوط الشيوعية ولذا فإن الغرب يقول من خلال النظام العالمى الجديد إن عالم الإسلام ليس أمامه إلا التبعية لنموذجه الحضارى وإما المواجهة بكل أسلحة القوة التى يمتلكها.

الإسلام بين آثار النظام الدولى الجديد على العالم الثالث:

سيكون لظهور هيكل متعدد مع انخفاض درجة الانقسام والعداء الأيديولوجى عواقبها على أوضاع الهامش السياسية والإقليمية وسيكون من أهم ملامح هذه التغييرات على صعيد الأمن السياسى والعسكرى للهامش صعود الإسلام إلى مقدمة صفوف معارضة الهيمنة الغربية مع بروز الأبعاد المجتمعية كموضع للعلاقة بين الشمال والجنوب بشكل أكبر مما كانت عليه خلال الحرب الباردة.

وإذا كانت أداة الأقليات غير المسلمة من أهم أدوات التنافس الدولى حول الميراث العثمانى فى البلقان والشام فى القرن التاسع عشر، فإن صورتها الجديدة فى النصف الثانى من القرن العشرين قد انطلقت من التخطيط الإسرائيلى الذى أعلن عنه عام ١٩٨١ إريل شارون حول تفكيك المنطقة

عرقيًا ودينيًا وطائفيًا. وتوالت التعبيرات السياسية الغربية عن هذه الصورة (تجاه جنوب السودان، قانون الاضطهاد الدينى الأمريكى) وبقدر ما كان التبشير الدعامة الثانية التى ارتبطت بدعامة التجارة فى عملية الكشوف الجغرافية بقدر ما أن التطور على صعيد هذه الأداة عبر القرون- والذى لم ينقطع - قاد إلى انتشار اتجاهات سياسيات التنصير وتنوع أدواتها انطلاقًا من مخطط محكم ومدعوم أضحى يهدد- ليس الأقليات المسلمة - ولكن امتد إلى عقر دار كبريات الدول الإسلامية (عملية الاستئصال فى إندونيسيا). ولهذا حظيت استراتيجية تنصير العالم اهتمام الباحثين من خلال مناقشة خطاب البابا يوحنا بولس الثانى الذى أصدره فى عام ١٩٨٢ يطالب فيه بضرورة «إعادة تنصير العالم» وذلك تصريحًا بالمخطط المضغم، الذى تبلور فى منتصف الستينات عن المجمع المسكونى الفاتيكانى الثانى عام ١٩٦٥، حيث اتخذ فى هذا المجمع عدة قرارات لا سابقة لها فى التاريخ: تبرئة اليهود من دم المسيح.

﴿وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ [البقرة: ٣٦]، ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم﴾ [البقرة: ١٢٨]، ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءكم من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم فيه

تختلفون﴾[المائدة:٤٨]، ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ [الأعراف: ٢٤]﴿فريقًا هدى وفريقًا حق عليهم الضلالة﴾ [الأعراف: ٣٠]، ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون﴾ [يونس:١٩]، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [هود:١١٨ ,١١٩]، ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء﴾ [النحل:٩٣]، ﴿قال اهبطا منها جميعًا بعضكم لبعض عدو إما يأتينكم منى هدى من تبع هداى فلا يضل ولا يشقى﴾ [طه: ١٢٣]، ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم *فاتقون فتقطعوا أمرهم بينهم زبرًا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٢ ,٥٣]، ﴿ولدينا كتاب ينطق بالحق﴾ [المؤمنون: ٦٢]، ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون﴾ [الجاثية: ٦]، ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ [الجاثية: ١٨]، ﴿هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ [الجاثية: ٢٩]، ﴿فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تعملون﴾ [الذاريات: ٢٣]، ﴿هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير﴾ [التغابن:٢].

أمر الله عباده المسلمين وكتب عليهم فى القرآن الكريم أن يحبوا مخالفيهم فى الدين فقال ـ تعالى ـ فى سورة آل عمران الآية ١١٩ ﴿ها أنتم

أولاء تحبونهم ولا يحبونكم﴾، فالقرآن ينطق بأفصح عبارة وأصرحها واصفًا المسلمين بهذا الوصف الذى هو من أثر الإسلام وهو أنهم يحبون أشد الناس عداوة لهم وهذا دليل على أن هذا الدين دين حب ورحمة وتساهل وتسامح ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى﴾ إنهم لا يحبونكم مع أنكم تؤمنون بكتابهم ومع ذلك تحبونهم ولا يحبونكم وبهذا نحتج على من يزعم أن الإسلام يغرى المسلمين ببغض المخالف لهم فى الدين.. كما أمر الله المسلمين أن يجادلوا أهل الكتاب بالتى هى أحسن فقال فى سورة العنكبوت الآية ٢٩ ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلاهكم واحد ونحن له مسلمون﴾...« هذا كتابنا ينطق بالحق» ويبين موقف الإسلام من الآخر وهو موقف لا يدعو إلى قبول الآخر والتعايش معه فى علاقة وفاق بل هى علاقة حب وعناق.

العدل قيمة عليا فى الإسلام:

Justic القسطاس- الحق الإنصاف- العدل، وبالفرنسية Justice- Justesse وبالإيطالية Giustizia وقد وردت كلمة قسطاس فى مواضع شتى من القرآن الكريم.

إن العدل فى نظر القرآن - كما هو الواقع المحس - عماد الخير والصلاح وعماد النظام وتمام الملك والسلطان، فلا نظام إلا بالعدل ولا أمانة إلا بالعدل ولا شرائع إلا بالعدل ولا حكمة ولا رحمة إلا بالعدل. فالعدل هو غاية الغايات وهو الأساس أو العماد الذى شاد الله عليه الكون ليس فى الإنسان

مع الإنسان فقط، وإنما فى الإنسان مع نفسه وفى الإنسان مع ربه وفى الإنسان مع أسرته وفى الإنسان مع أمته وفى الإنسان مع البشر جميعًا، وفى الإنسان مع كل ما فى الكون من نبات وحيوان وجماد. هذه مكانة العدل فى الإسلام. وكثيرًا ما حكى القرآن عن مصير الأمم التى حرمت من إدراك العدل وتفشى فيها الظلم حتى أدركها الفناء والهلاك. أما قوله ـ تعالى ـ : ﴿ولو كان ذا قربى﴾ فهو أخذ بالإنسان عما جرت به عاداته من التأثر بصلات القربى فى المحاباة للأقرباء والظلم لغيرهم.

إن أهم دعائم السعادة التى يسعى إليها البشر أن يطمئن الناس على حقوقهم، وأن يستقر العدل فيما بينهم ، وإنا لا نكاد نعرف شيئًا أبعث للشقاء والفتن وأنفى للهدوء والاطمئنان بين الأفراد والجماعات من سلب الحقوق واغتيال الأقوياء حقوق الضعفاء وتسلط الجبارين على الآمنين المسالمين، وليس من ريب فى أن هذه الظواهر التى ينحرف بها أهلها من سنن الله ونظامه فى كونه، أشد ما يقطع الصلات ويغرس الأحقاد ويثير أعاصير الكيد والانتقام ويهدد المجتمع بالأخطار التى تحمل الناس ما لا طاقة لهم باحتماله من آثار الخصومات والضغائن والأحقاد.

لقد نص إعلان حقوق الإنسان على أن من حق الإنسان مقاومة الظلم لكنه لم يرسم لذلك نظرية ولا وضع له الخطوط والآليات، كما أنه يجعل ذلك مجرد حق بينما يرتفع به الإسلام إلى مستوى الوجوب (الواجب) وهى مرحلة تتضمن الحق بالضرورة وإن كنت تسمو عليه. والملاحظ أنه إذا كان التاريخ الإسلامى قد شهد أكثر من خروج لم تتوافر له الشروط والضمانات السابقة، لذا فقد كانت نتيجته إراقة دماء المسلمين دون تحقيق لهدف.

من هذه النصوص ومن غيرها يبين أن مقاومة الظلم ليست مجرد حق بل هى فوق ذلك فرض وواجب. وفى هذا تتقدم على إعلان حقوق الإنسان على أن مقاومة الظلم مجرد حق، إذ جعل حقوق الإنسان الحرية والملكية والأمن ومقاومة الظلم. وهكذا فإن أقصى ما بلغته الشرعيات الوضعية أن تجعل مقاومة الظلم حقًا للناس لكن الشرعية الربانية تجعله واجبًا وفرضًا يأثم الناس إن تركوه. ولقد يزكى ذلك ما سوف نسوقه عند الحديث عن آثار الشرعية من استقلال الفقه الإسلامى بنظرية الدفاع الشرعى العام (الحسبة) أو (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) التى يرتفع فيها إنكار المنكر من درجة الحق إلى درجة الواجب حيث تأثم الجماعة كلها بتركه.. إن شرع ما لم يأذن به الله ظُلم ينبغى أن يقاوم.. والعدوان على حدود الله ظُلم ينبغى أن يقاوم والعدوان على حقوق الأفراد ظُلم ينبغى أن يقاوم.. كل ذلك وفق ضوابط وقيود.

العدل وحقوق الإنسان:

والعدل معناه فى الأصل (التسوية) وهى تشمل التسوية بين الناس فى إعطاء الحقوق والتسوية بين الأقوال والوقائع وبين الحكم ما تثبته البينة وبين التصرف وما تقضى به أحكام القوانين والشرائع. والعدل مطلوب فى القرآن بقدر ما نهى عن ضده وهو الظلم الذى يرجع إلى حرمان صاحب الحق من حقه.

وفى ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلاً فى النظم السياسية الغربية المعاصرة وهكذا ينتهى الأمر فى ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصدده إلى مشروعية بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هى الرقابة على

دستورية القوانين - حيث يؤخذ بها- والتى مؤداها الموضوعى التزام سلطة الدولة بنظامها القانونى الذى هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمى إليها أيضًا فى شأن مدى التزامها بذلك النظام... الأمر الذى يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجور ما. إنها دائمًا عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانونى الذى هو من وضعها والذى تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت. وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيدًا عن أن يقدم حلاً فعالاً للمشكلة السياسية تبعًا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلى الدولة بنظامها القانونى الإسلامى- فى تعبيرنا المعاصر- جاعلاً من مقاومة الجور حقًا شرعيًا للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة فلا تكون خصمًا وحكمًا كما هى الحال فى ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة.

ولنضرب مثلاً.. فإن اهتمامات المملكة العربية السعودية بحقوق الإنسان قديمة ومنذ تأسيس المملكة فى عهد الملك عبد العزيز، ولعل من أبرز الاهتمامات الندوة العلمية التى عقدت بين فريق من كبار علماء السعودية على رأسهم وزير العدل السعودى أنذاك والذى رأس الندوة وشارك فيها من اللجان بالمجلس الأوربى الأستاذ «فاساك» مدير قسم حقوق الإنسان فى المجلس الأوربى ومدير المجلة الدولية لحقوق الإنسان، وكان موضوع الندوة «الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان فى الإسلام» مارس ١٩٧٢.

وقد افتتحت الندوة بكلمة وزير العدل تحدث بها عن مبادئ الإسلام فى رعاية حقوق الإنسان وحمايتها وضمانها فى شتى المجالات. وضرب على ذلك الأمثلة، واستشهد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والوقائع

التاريخية المؤيدة لذلك. وأشار إلى المذكرة التى قدمتها وزارة العدل إلى الوفد الأوروبى مترجمة إلى الفرنسية وانتهى إلى القول : إن الإسلام أسمى من ميثاق حقوق الإنسان، وأكثر استيعابًا، وأبقى على الزمن لأن مصدره إلهى.. أبدى الوفد الأوروبى رغبته بأن يكتب لهم بخلاصة ما ذكر لتكون فى أيديهم وثائق مكتوبة تساعدهم على الرجوع إليها لإيضاح هذه الحقائق اللكثيرين ممن يجعلون الإسلام أو يعادونه.. تصميم منا على بقاء (كرامة الإنسان) محمية لدينا من غير تمييز ما بين إنسان وآخر بدافع العقيدة الإسلامية الإلهية، لا بدافع القوانين الوضعية المادية، لأن مفعول العقيدة الإلهية فى ذلك أقوى من مفعول القانون المادى، خاصة ونحن نرى أن معظم الاضطرابات والشذوذ فى حياة الشباب فى العالم المتقدم إنما سببه فقدان العقيدة الإلهية، والانصراف إلى حياة مادية بحتة تزايدت معها الجرائم وحاية الشذوذ فى المجتمع بنسبة بعد الشباب عند العقيدة فى الله.

وقدم الوفد السعودى فى الندوة مذكرة حكومة المملكة العربية السعودية حول شريعة حقوق الإنسان فى الإسلام وتطبيقها فى المملكة الموجهة للهيئات الدولية المختصة.. وألح الوفد الأوروبى أن تكتب للوفد هذه الأجوبة القيمة لتكون فى أيديهم وثيقةمخطوطة يدافعون بها عن الإسلام ويشرحون بها الحقيقة لكل راغب فى المعرفة. كما أعلن زميل له بكلمة أخرى تهنئته لهذه الدولة الفتية على ما حققته من مفاخر حقوق الإنسان بفضل الإسلام ، إلى أن قال : وأنى بصفتى مسيحيًا أعلن أنه هنا فى هذا البلد الإسلامى يعبد الله حقيقة، وأنه مع السادة العلماء بأن أحكام القرآن فى

حقوق الإنسان بعد أن سمعها ورأى فى الواقع تطبيقها، هى بلا شك تتفوق على ميثاق حقوق الإنسان.

تعد الشريعة هى البناء الأساسى لمبادئ نظرية الإسلام السياسية، ونعنى بالشرعية هنا تلك الأحكام المستمدة من القرآن والسنة من خلال فهم وتفسير وتطبيق المجتمع لها، ومن وجهة نظر القانون الحديثة للأمة أن تحتفظ فى الحكم على القوانين التى يسنها المشرع وتحدد مدى موافقتها أو مخالفتها لمبادئ الإسلام.

النظام الديمقراطى بين النموذج المسلم والغربى

إن أى نظام سياسى هو مجموعة من قواعد عمل وما ترتكز إليه هذه القواعد من قيم وفلسفات تأتى جميعًا كحل للمشكلة السياسية ومن ثم فإن التويم الحقيقى للنظام السياسى هى تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة، ومن ثم يجب البدء بتحديد مضمون وطبيعة المشكلة السياسية فى ضوء هذا المضمون ومعايير الحل الغربى المعاصر لها متمثلة فى المبادئ التى راحت تشكل دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة والتى تلتقى على نسق واحد هو الديمقراطية السياسية الغربية ولكى نرى إلى أى مدى أفح ذلك النسق فى تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بناء (نموذج مسلم) لما يجب أن يكون عليه النظام السياسى حتى يعتبر إسلاميًا حقًا وذلك باستنباط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنة لا مستقرأة من واقع التاريخ السياسى للمجتمعات المسلمة. إن وصف نظام سياسى ما

بأنه مسلم معناه أن علاقة الأمر والطاعة فى المجتمع تجرى على مقتضى ما جاء فى الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية فى شأن تلك العلاقات وهذا مؤداه أن نموذجًا نظريًا للعلاقات السياسية فى المجتمع المسلم يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت فى الكتاب والسنة ، فلو أننا حاولنا تصويرمثل هذا النموذج على هذا النحو فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتى تقضى بالتزام رعايا السلطة بطاعتها من حيث هى فضيلة سياسية مسملة بذاتها ومن تلك التى تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانونى المسلم بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين ثم تلك التى تشرع مقاومة جور السلطة بل وتجعل منها واجبًا إسلاميًا.

تصوير هذا النموذج المسلم للعلاقات السياسية مرتكزًا على مفهوم سياسى أساسى هو ما نستطيع تسميته بالتدرج فى الالتزام السياسى وهو تدرج نستطيع تمثله على النحو التالى: على رأس سلم التدرج فى الالتزام السياسى على خريطة ذلك النموذج المسلم يقع النظام القانونى المسلم بقيمه وأحكامه - بمضمونه الذى ينفرد به الإسلام- ثم يلى ذلك الالتزام السياسى العام بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية وهو التزام عام فى معنى أنه شامل لمواطنى الدولة المسلمة دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها- إذ الأصل فى الإسلام أنه لا حكم إلا لله - فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الإسلامى ولقيمه السياسية فى علاقاتهم الخاصة وفى ممارستهم لوظيفة الحكم وفى الخروج على ذلك جور

ولهذا الجور مفهوم إسلامى له موقعه على ذلك النموذج المسلم للعلاقات السياسية. والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم فى علاقاتهم الخاصة وفى علاقاتهم السياسية أى كأطراف فى علاقة الأمر والطاعة، فهم مكلفون بطاعة السلطة بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية إسلامية بذاتها، بيد أنهم مكلفون فى الوقت نفسه بواجب سياسى هو واجب مقاومة الجور أى جور الحاكم تبعًا لخروجه على التزامه بأحكام النظام المسلم وبقيمه السياسية ولمقاومة الجور هذه مفهومها المسلم الذى يتخذ له هو الآخر مكانا على النموذج السياسى المسلم للعلاقات السياسية ثم يلى ذلك فى سلم التدرج فى الالتزام السياسى بمفهومه الإسلامى انقسام رعايا النظام القانونى المسلم الشركاء فى ذلك الالتزام السياسى العام إلى فريقين حاكمين ومحكومين بتدرج سياسى فيما بينهما قوامه التزام المحكومين بأوامر سلطة الأمر. بيد أن هذا الالتزام السياسى هو الآخر مرهون بالتزام الحاكمين بالنظام القانونى المسلم بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم، فإن جاء هذا المضمون خارجًا على تلك القيم والأحكام الإسلامية كان بذلك جائرًا وسقط التزام رعايا السلطة به ووجبت مقاومته، وتلك ضمانة شعبية فعالة للشرعية فمهومها الإسلامى الشامل وهى ضمانة ينفرد بها النظام السياسى المسلم.. وهكذا يظهر النموذج السياسى المسلم على هيئة بناء ذهنى من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج فى الالتزام السياسى ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى وهى جميعًا إسلامية تبعًا لكون مضمونها مستنبطًا من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هى فضيلة سياسية ومفهوم الجور فى مدلوله الإسلامى ومفهوم المقاومة من حيث هى واجب إسلامى ومفهوم من حيث هى ضمانة لعدم التدلى إلى الجور.

التمايز والاختلافات الأساسية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية من ثلاثة وجوه أساسية:

أولهـا: القانون من صنع البشر أما الشريعة فمن عند الله ومن صنعه.. ولذا فالقانون ناقص دائما ولا يمكن أن يبلغ حد الكمال لأن صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال أما الشريعة فتتمثل فيها قدرة الخالق وكماله وعظمته وإحاطته بما كان وما هو كائن تحيط بكل شيء في الحال والاستقبال حيث صاغها العليم الخبير حيث أحاط علمه بكل شيء ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ [يونس:٦٤]، فالله وضع قوانين ثابتة تحكم طبائع الأشياء وحركاتها واتصالاتها، فالله وضع الشريعة الإسلامية قانونًا ثابتًا كاملاً لتنظيم الأفراد والجماعات والدولة ولتحكم معاملاتهم، وأن الشريعة بلغت من الروعة والكمال حدًا يعجز عن تصوره الإنسان .

ثانيهـما: أن القانون الوضعي عبارة عن قواعد مؤقتة تضعها الجماعة لتنظيم شئونها وسد حاجاتها وتستوجب التغيير كلما تغيرت حال الجماعة، أما الشريعة فقواعد وضعها الله على سبيل الدوام لتنظيم شئون الجماعة، فقواعدها دائمة ولا تقبل التغيير والتبديل، فقواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها جاءت عامة ومرة إلى آخر حدود العموم والمرونة كما أنها وصلت من السمو درجة لا يتصور بعدها سمو.

ثالثها: الجماعة هي التي تصنع القانون وتلونه بعاداتها وتقاليدها وتاريخها ولتنظيم شئونها، فالقانون من صنع الجماعة وليس الجماعة من صنع القانون، أما الشريعة التي تهدف قبل كل شيء إلى خلق الأفراد الصالحين والجماعة

الصالحة وإيجاد الدولة المثالية والعالم المثالى.. فالله وضع الشريعة وأنزلها على رسوله نموذجًا من الكمال ليوجه الناس إلى الطاعات والفضائل ويحملهم على التسامى والتكامل، فالمسلمون ما داموا متمسكين بالشريعة من صنع الشريعة كيانهم تابع لكيانها ووجودهم مرتبط بوجودها وسلطانهم تابع لسطانها.. وهكذا فالشريعة الإسلامية تتميز عن القوانين الوضعية بالكمال والسمو والدوام.

والشريعة الإسلامية أول شريعة قيدت سلطة الحكام وحرمتهم حرية التصرف وألزمتهم أن يحكموا فى حدود معينة ليس لهم أن يتجاوزوها وجعلتهم مسئولين عند عدوانهم وأخطائهم. وتقوم النظرية على ثلاثة مبادئ أساسية: أولها: وضع حدود لسلطة الحاكم، ثانيها: مسئولية الحاكم عن عدوانه وأخطاءه، ثالثها: تخويل الأمة حق عزل الحاكم.

فالغاية إنما هى إقامة شرع الله ومتى كان شرع الله مقامًا كان التغيير والتبديل كل فترة نوعًا من العبث الذى تتنزه عنه الشريعة وجريًا وراء تقليد الأمم الأخرى التى نوهينا عن مشابهتها، وللحقيقة فإن كثيرًا من الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور السياسة والاقتصاد يحاول كثير من الناس أن يطوعها لتوافق النظم السائدة فى عالم اليوم ظنًا منه أن فى ذلك نصرة الإسلام وخوفًا منهم أن يتهم الإسلام بالقصور ومخالفة هذه النظم وهذا فى الحقيقة جناية على الإسلام لأن كل ما شرعه الإسلام حق وخير من كل ما خالفه والإسلام، إنما جاء حاكمًا على كل هذه النظم وليدخل كل الناس كافة تحت شرعته لا ليدخل الناس تشريعاته تحت لواء تقليد الأمم الأخرى أو جعله محكومًا عليه من هذه النظم.

فإذا تعرض كتاب الله للفهم السياسى الحزبى أو الطائفى أو لتحكم النزعات الشخصية باسم الاجتهاد وحرية الرأى فإنه يتعرض فى واقع الأمر للاستغلال السيء ممن ينتسبون إليه بإعلان الإيمان به ويكون تعرضه لذلك آنئذ أمارة على تفكك المسلمين وعلى نزولهم من مستوى الإيمان به وتطبيقه فيحياتهم إلى مستوى المستغلين والمحترفين به على نحو ما آل إليه تصرف فريق من أهل الكتاب السابقين على الإسلام فى تحريف كتابهم وقد تعرض فعلاً كتاب الله فى حقب من تاريخ المسلمين إلى هذه المحاولات الاستغلالية الانحرافية، تعرض لتأييد وجهة نظر سياسة خاصة أو لملاءمة مع فكرة أجنبية دخيلة قد تكون مضادة لتوجيه كتاب الله لو ترك وشأنه يملى على المؤمنين به ما يريد وليس ما يريدو ن.

وهكذا يظهر النموذج السياسى المسلم على هيئة بناء ذهنى من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج فى الالتزام السياسى ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى وهى جميعًا إسلامية تبعًا لكون مضمونها مستنبطًا من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هى فضيلة سياسية ومفهوم الجنر فى الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هى فضيلة سياسية ومفهوم الجور فى مدلوله الإسلامى ومفهوم المقاومة من حيث هى واجب إسلامى ومفهوم من حيث هى ضمانة لعدم التدلى إلى الجور.

أولا: المعيار العددى:

تأثر الفكر السياسى الغربى الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير بكثير من المفاهيم اليونانية القيمة، فلا يزال عالم الغرب مدينًا بل إنه

حتى الآن ما زال يعيش عالة على الفكر اليونانى وأغلب الألفاظ الاصطلاحية فى شأن الكيان العضوى لسلطة الأمر فى المجتمع أى من حيث عدد القائمين على السلطة، لقد انتهى التقسيم اليونانى القديم فلا مكان فى المفهوم اليونانى القديم- وحتى فى مثالثة أفلاطون المطلقة- للحكم الدستورى أو لفكرة الدستور المسبق التى أتى بها الإسلام للمرة الأولى فى تاريخ نظم الحكم والتى لم يعرفها الغرب الحديث إلا فى حدود أضيق وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام. لذلك كان المعيار العددى الذى اهتدى إليه العقل اليونانى مبدع أقدم الفلسفات كحل للمشكلة السياسية.. ولكن : ما هو موقف الإسلام من المعيار العددى الغربى فى شأن الكيان العضوى للسلطة؟.. هى - فى الإسلام- للإيمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهاد (حكومة الخبرة المؤهلة للحكم) وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيئ للغوغائية.

وموقف الإسلام هذا من المعيار العددى كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذى يوجه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التى راحت تنفرد بسلطة الدولة باعتبار تلك المجالس هى أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق فى تسلطها من غير قيد أو مسئولية تبعًا لضياع المسئولية بتعدد المسئولين. إن تعدد القائمين على السلطة (أعضاء المجالس) وتتباعهم يفسح المجال هناك - على حد تعبير هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم - لتعاقب الانهازيين من غير المؤهلين على الحكم . إن

النقد الذى وجهه ولا يزال يوجهه النابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم يكفى فى ذاته كتأييد ضمنى من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددى الغربى.

ثانيًا: مبدأ سيادة الأمة:

يقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة وهى مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب ويرد الغربيون مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى شأن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسى لدى كل من لوك الإنجليزى وروسو الفرنسى، تلك الفلسفات التى بدت لأصحابها قادرة بما انتهت إليه على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية.

إن مبدأ سيادة الأمة أصبح فى التطبيق مجرد سند أيديولوجى- من غير مضمون موضوعى- لاستبداد المجالس . لقد راحت تلك المجالس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها وباعتبار تلك المجالس أداة التعبير عن (الإرادة العامة) راحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصومة ومن ثم فإذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت وهكذا ينتهى الأمر من ثنايا مبدأ سيادة الأمة إلى طاغية بمئات الرءوس (المجالس) كبديل لطاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة) ومن ثم إلى نقيض ما كان يتصور من ورائه. وعلى حد تعبير البعض فإن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكية متخيلة هى الإرادة العامة محل ملك حى، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة

على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم إلى نقيض ما كان يتصور من ورائه. وعلى حد تعبير البعض فإن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكية متخيلة هى الإرادة العامة محل ملك حى، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهى فى حاجة دائمة إلى من يقوم عليها. وبتعدد القائمين عليها(أعضاء المجالس) وتتابعهم ينفسح المجال لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم والذين لا راد لكلمتهم لأنها التعبير عن الإرادة العامة والإرادة العامة لا تخطئ ولا تجور. وجملة القول فى شأن مبدأ سيادة الأمة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى ى التطبيق- فى ظل النظم النيابية- إلى هيئات حاكمة بسلطات مطلقة ونهائية لا تمتثل إلا لقانون الدولة الذى هو من وضعها ومن ثم فهى لا تتقيد فى النهاية إلا بإرادتها. إنه إذن الاستبداد المتدلى بطبيعته إلى الجور الذى لاعاصم للمواطنين منه وسنرى فيما يلى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيادة الشعب لتقديم الضمانة الفعالة لعدم تدلى القائمين على سلطة الأمر إلى الجور تلك الضمانة التى جاءت فى الإسلام كعنصر من عناصر النسق السياسى المسلم ومقومة من مقومات نظامه القانونى فى تعبيرنا المعاصر.

إن نظرة ممعنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث فى شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر فى المجتمع المسلم تقطع بالقول بأن الإسلام قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام فى تصويره للسلطة المنظمة فى

المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقًا لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأمور بها، مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة) فيما يصدر عنه من أوامر. فالأصل فى الإسلام أنه «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» وهذا الحديث يتضمن قيمة سياسة إسلامية عليا مؤداها التزام هؤلاء بأحكام الشرع أى بالقرآن والسنة، وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لإخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذى يدعى الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث؟! ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج فى الالتزام السياسى الذى يتعين أن يقوم عليه المجتمع المسلم ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذى قوامه التزام أعضاء المجتمع الإسلامى والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام - القرآن والسنة- من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة فى المجتمع المسلم على التزام القائم عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى ولو أنهم قد علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة.. جملة القول إذن فى هذا الصدد أن الإسلام هو الذى قدم وللمرة الأولى فى تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيمًا قانونيًا ومن ثم لدولة القانون.

ثالثا: مبدأ الشرعية:

يجمع الفكر السياسى الغربى المعاصر على أن مفهوم الدولة الحديثة هو من صنع تلك الفلسفات وأن هذه الدولة تمثل صورة تاريخية حديثة

للمجتمع السياسى لم تكن معروفة من قبل و أن الذى يظهرها على الصورة التاريخية السابقة عليها للمجتمع السياسى يتمثل فى خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعائهم هى (تنظيم السلطة) تنظيمًا قانونيًا مسبقًا فى كيانها العضوى والوظيفى الأمر الذى نقل مجتمعاتهم من صورة المجتمع السياسى ذى السلطة المشخصة فى شخص الحاكم والى يمارسه صاحبها كشأن من شئونه فلا يخضع فى ممارسته لها لقانون ما إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد. وسنرى كيف أن فى ما يدعيه الفكر الغربى الحديث فى هذا الصدد تجاهل - لا بد وأن يكون مقصودًا- لما أتى به الإسلام من قبل وبأكثر من ألف عام فى شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون فى ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القرآن والسنة. والذى يمعن النظر فى النظم السياسية الغربية المعاصرة التى تعمل فى إطار من مفهومهم للدولة يتسطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعًا دعامتين أى مبدأين أساسيين هما مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة. والغربيون المعاصرون يرون فى هذين المبدأين المصل الواقى من الاستبداد السياسى ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيها ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة فى مجال السياسة.

إن الإسلام كان المبدع الأول لهذين المبدأين وبأبعاد تجاوز فى الفاعلية كثيرًا أبعادهما فى النظم السياسية الغربية المعاصرة.. معيار الشرعية الذى نبه إليه مونتسكيو الفرنسى فى القرن الثامن عشر الميلادى والذى راح من بعده

يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التى يفتخر بها الغربيون مدعين أن دعمتها تلك هى من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو، وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبأبعاد أعظم قد جاء به الإسلام من قبل موتسكيو بقرون طويلة.

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيداً عن أن يقدم حلاً فعالاً للمشكلة السياسية تبعًا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلى الدولة بنظامها القانونى إلى الجور. وسنرى فيما يلى كفى أن الإسلام هو الذى جاء للمرة الأولى فى تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعادًا وشرع له ضمانًا فعالاً إذ ربطه بالنظام القانونى الإسلامى- فى تعبيرنا المعاصر- جاعلاً من مقاومة الجور حقًا شرعيًا للمواطن المسلم، فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة فلا تكون خصمًا وحكمًا كما هى الحال فى ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة.

إن النظام القانونى المسلم وقد صور فى الكتاب والسنة بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله فى المجتمع المسلم بوصفه إنسانًا ومواطنًا وبوصفه حكمًا فحسب وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة المسلمة ومن ثم جاعلاً منها جزءًا من النظام القانونى متمتعة تبعًا لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.. ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة المسلمة على تلك القيم والأهداف لا يختلف فى طبيعته أو فى جزاءاته من خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانونى المسلم بل إن هذا الأمر يزداد عمقًا إذا علم أن الهدف

النهائى للدولة المسلمة بشتى مؤسساتها إنما ينحصر فى إقامة مجتمع مسلم أى فى مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته فى الكتاب والسنة وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامى «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم فى معنى أن شرعية السلطة فى الدول الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانونى المسلم فى جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التى وردت فى الكتاب والسنة.. وجملة القول فى شأن مفهوم الشرعية فى الإسلام وفى مواجهة مفهومها الغرب المعاصر أن الإسلام لا يعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعًا لكون الأهداف العليا للمجتمع المسلم وقيمه الأساسية قد وردت فى الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانونى المسلم على النحو المتقدم. إن النظام القانونى المسلم ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم، وبهذا يظهر مفهوم الشرعية فى الإسلام على مفهومها الغربى. إن مفهوم الشرعية الغربى المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابى للشرعية- التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات، بل وفى نظامها القانونى كله- مجرد تصور لسفى أو أيديولوجى من غير أية ضمانة فعالة له، أما فى الإسلام فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانونى المسلم

وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع المسلم على السواء- مضانة قانونية فعالة يظهر بها الإسلام فى هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة وهذه الضمانة القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل فى حق مقاومة الجور كحق إيجابى للمسلم بل إنه فى النسق القانونى المسلم وفى نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجبًا على كل مسلم وذلك بحكم ما ورد فى شأنه فى الكتاب والسنة. ذلك بأن واجب مقاومة الجورهو أصل من أصول الإسلام التى صورت فى كتاب الله. ولقد صور واجب مقاومة الجور فى القرآن الكريم فى أصل أعم هو النهى عن المنكر.

يقول الله ـ تعالى ـ : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وفى صيغة هذه الآية الكريمة ما يقطع بأن النهى عن المنكر واجب إسلامى وليس مجرد رخصة ، بل إن من الآيات ما ربط واجب النهى عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله ـ تعالى ـ : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [آل عمران: ١١٠].

إن أهم دعائم السعادة التى يسعى إليها البشر أن يطمئن الناس على حقوقهم، وأن يستقر العدل فيما بينهم، وإنا لا نكاد نعرف شيئًا أبعث للشقاء والفتن وأنفى للهدوء والاطمئنان بين الأفراد والجماعات من سلب الحقوق واغتيال الأقوياء حقوق الضعفاء وتسلط الجبارين على الآمنين المسالمين، وليس من ريب فى أن هذه الظواهر التى ينحرف بها أهلها من سنن الله ونظامه فى كونه، أشد ما يقطع الصلات ويغرس الأحقاد ويثير أعاصير

الكيد والانتقام ويهدد المجتمع بالأخطار التى يتحمل الناس مالا طاقة لهم باحتماله من آثار الخصومات والضغائن والأحقاد.

إن الجماعات السياسية تعبر عن حقيقة اجتماعية وهى تتعدد من حيث الصور والتطبيقات، وعندما تبلغ الجماعة درج معينة من التقدم والاستقرار والتنظيم الإقليمى تأخذ شكل دولة. ومن هنا يمكن القول أن الدولة ليست إلا إحدى الصور التاريخية للجماعة السياسية أو بعبارة أخرى الدولة آخر صورة - حتى الآن- تاريخية للمجتمع السياسى وللسلطة السياسية معًا. وتتمثل الخاصة الكيفية التى تظهر بها الدولة على ما عداها من صور المجتمع السياسى فى ظاهرة السلطة المنظمة أى السلطة التى تمارس لحساب المجتمع السياسى ، فلم تعد تشكل خاصة من خصائص فرد أو نفر معين. إن الارتباط الجماعى بإقليم معين يهئ لصورة من صور التميز بين الجماعات قوامها إحساس الجماعة بذاتيتها تعبيراً واعيًا فى مواجة ما عداها من الجماعات قوامها إحساس الجماعة بذاتيتها إزاء ما عداها، وحينئذ تظهر «نحن» ليعبر بها أعضاء الجماعة عن ذاتيتها تعبيراً واعيًا فى مواجهة ما عداها من الجماعات ومما أفضى فى النهاية إلى مفهومى «السلام» و«الحرب» باعتبار أن إقليم الجماعة هو دار السلام وأن ما وراءه دار حرب ومن ثم فأهله أعداء.

ونتيجة انكسار الذات القومية وانحسارها لا بد من البحث عن جماعة مرجعية أولية تكون الأصل والملاذ معًا ويكون التعصب لها والعنف لها وتكون عصبيتنا التى تحمى ظهرنا. ذلك لأن الناس لا يمكنهم أن يفكروا

بعقل فى متابعة مصالحهم الخاصة إلا إذا عرفوا أنفسهم لأن سياسة المصالح تفترض وجود الهوية.. من أنا ولمن أنتمى؟

معظم الدول الإسلامية لا تشكل دولة فى المفهوم الغربى للدولة العصرية، ففكرة الدولة الغربية المعاصرة ممضونها انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة أى من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أو فى معنى آخر الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، الأمر الذى يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون مهيًا بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربى حيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد أى سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون فى ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق أى تنظيم السلطة تنظيمًا قانونيًا مسبقًا فى كيانها العضوى والوظيفى، الأمر الذى ينقل المجتمع من صورة المجتمع السياسى ذى السلطة المشخصة فى شخص الحاكم والتى يمارسها كشأن من شئونه فلا يخضع فى ممارسته لها لقانون ما إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالنظام (القانون) محل الالتزام بالخوف وحيث يحل القانون محل حكم الأفراد...!!

وفى الحروب تترسخ الهوية ويتحقق التماسك الاجتماعى بدلاً من الانقسام الذى يتطلب زواله وجود عدو مشترك.، فالصراعات الطائفية تسمى «حروب هوية» ومع ازدياد العنف فإن القضايا المتنازع عليها تجنح إلى أن يعاد تحديدها على وجه الحصر بثمن وهم حيث يتعزز تماسك الجماعة والتزامها.. من نحن؟ لمن ننتمى ؟ من هو الآخر؟.. فالناس يستخدمون

الساسة لتحديد هيوتهم إلى جانب دفع مصالحهم وتنميتها، فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن ويتم ذلك غالبًا عندما نعرف : «نحن ضد من؟».

❊❊❊