

الدين والدولة

الدولة والفكر السياسي - المسلمون والسياسة
أصول النظرية السياسية في الإسلام - النبي والقائد
خلاف على الرأي - المجتمع الإسلامي وجوهر العقيدة

الدولة والفكر السياسى

لا تكون السياسة إلا حيث تكون الدولة، وحيث يقوم المجتمع الدولى، وترتبط وحداته المختلفة فى علاقاتها العديدة المتشعبة.

فالسياسة هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها لا يختلف فى ذلك رأى منذ « أفلاطون » حتى « برتراند رسل » .

وتتكون الجماعة الإنسانية من أفراد متشابهين تربط بينهم مصالح مشتركة مما يجعلهم على التفكير فى تنظيم العلاقات الجارية بينهم والعلاقات التى تربطهم بغيرهم فى المجتمعات الإنسانية الأخرى ومن هذه الجماعة الإنسانية - التى يتشابه أفرادها وترتبط بينهم مصالح مشتركة - تتكون الأمة وهى العنصر الإنسانى للدولة، فالدولة تقوم حيث تكتمل العناصر الأساسية لقيامها وهى الأمة، والوطن، والحكومة. فالأمة أو الشعب هو الأساس فى كيانها الاجتماعى أو الإنسانى، والوطن أو الإقليم هو الأساس فى كيانها المادى أو الطبيعى، والحكومة هى الأساس فى كيانها المعنوى وهى جماع شخصيتها المعنوية.

وحين نعرف الأمة أو الشعب تعريفاً قانونياً نقول إنه جماعة من الناس تقطن إقليماً بعينه وترتبط به بشكل أو بآخر سواء كانت هذه الجماعة تتكلم لغة واحدة أو عدة لغات أو تمت إلى أرومة واحدة أو تنحدر من أرومات عدة، أو تدين بدين واحد أو عدة أديان، والأساس هو انتماؤها لذاتها واشتراك أفرادها جميعاً فى عنصر المواطنة ورعاية الدولة التى ينتمون إليها سواء كانوا يقيمون بها أو يقيمون بعيداً عنها ماداموا ينتمون إليها وتعدّهم من رعاياها .

أما الوطن أو الإقليم فهو نطاق من الأرض محدد المعالم وهو فى الأصل موطن هذه الأمة ومنتجعها لها أرضه وماتكنه من ثروات مدفونة، وبحيراته وأنهاره وأجواء سمائه ومن مياه البحار والمحيطات ما يحيط به فى حدود المجال البحرى الذى تجتمع الدول على الاعتراف به بالنسبة لها ولغيرها.

وأما الحكومة فهى التنظيم السياسى الذى يقوم على أمور الوطن ويرعى شئون المواطنين ويضع القوانين ويكفل تنفيذها داخل حدود الوطن .

وحتى يكتمل الكيان القومى للدولة يجب أن تكون سيادتها مكفولة فلا يحيد من تلك السيادة سلطان خارجى أو سيادة دولة أخرى فى أى شكل من أشكال التسلط أو الاستعمار .

ومهما قيل من أن الدولة تقوم في الأصل على القهر والتسلط فلا مندوحة لنا من القول بأنها تخضع لكل قوانين التطور الاجتماعى فإنها لا تقوم في فراغ ولا تنشأ فجأة، وإنما تبدأ من الخلية الأولى للمجتمع وهى الأسرة، فحين تنمو الأسرة وتكبر ويتسع عدد أفرادها بارتباطها بأواصر القرى بأسر أخرى تتكون العشيرة وهى أول صورة للنظام الاجتماعى الدائم، فإذا اتحدت عدة عشائر تحت زعامة واحدة ورئيس واحد تدين له بالولاء تكونت القبيلة وهى الخطوة التالية في التطور الاجتماعى نحو تكوين الدولة ومن المسلم به أن تمتلك القبيلة أو العشيرة أرضاً معينة على سبيل الشيوخ، وقد تهجرها إلى غيرها، ولكنها حين تستقر وتألف حياة القرية أو المدينة تتكون الخلية الأولى في التطور السياسى للدولة، وقد تقوم هذه الخلية بنفسها فتكون منها « دولة المدينة » كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة، ثم تتحد عدة قرى أو مدن سواء دفعتهما المصلحة إلى الاتحاد أو حملها عليه القهر والسلطان وهو الأعم الأغلب، فتتكون المقاطعة، وأخيراً تتحد تلك المقاطعات المتشابهة والتي تجمع بينها في الغالب مصالح مشتركة لتكون الدولة في إطارها الأخير الثابت.

وفى كل هذه الأدوار يسوس الناس ويدبر شئونهم نوع من السلطة يدينون لها بالولاء أو يحملون عليه في البداية ثم تحملهم المصلحة المشتركة على الطاعة والرضا وسرعان ما يزدهى شعور المواطن في الدولة الجديدة بالولاء للعلم.

إلا أن الدولة التى يقوم كيانها على القوة والقهر وحدها لا تلبث أن تتهاوى ويتقوض بناؤها، فالناس لا يدينون بالولاء إلا للفكرة أو العقيدة التى تقوم عليها الدولة وتبلور تلك الفكرة في شكل الحكم الذى يقوم في الدولة ويرعى شئون الناس ويسوس أمورهم وفقاً لعقائدهم وتقاليدهم ومصالحهم المشتركة.

- لذلك كان أول ما يعنى به الحاكم أو الحكومة في أية صورة لها أن تحول سيادتها التى فرضتها على الناس إلى مجموعة من القوانين تسند سلطتها من ناحية وتقدم للناس من ناحية أخرى ما هم في حاجة إليه من أمن ونظام ورعاية للمصالح التى تعنيهم فتستميلهم بذلك إلى تقبل القانون والولاء للدولة، وفى هذا التشريع الذى تضعه الحكومة لرعاياها تبلور الفكرة أو العقيدة التى يدين بها الناس وتربطهم بالتشريع الذى يتضمنها. وتنشأ السياسة مع نشأة المجتمعات الإنسانية ولكنها لا تغدو علماً له أصوله وقواعده إلا بقيام الدولة، ففلاسفة الإغريق على ما نعرف هم أول من ابتدع للسياسة نظرياتها المعروفة. وكان ذلك بعد قيام أول دولة في التاريخ بثلاثة أو أربعة آلاف عام سواء كانت هذه الدولة في مصر أو في الصين، وإن كنا نرى بوادر للفكر السياسى نشأت في تلك الدول

القديمة، وإن كانت لا ترقى إلى مستوى النظرية السياسية التي ابتدعها فلاسفة الإغريق، ولكنها تمثل صوراً باهرة من الحكم الذى يسوس أمور الناس ويرعى شئونهم ويربط الدولة بنظام قوى يحكم من التقنين.

وأحياناً تمثل نظرية سياسية لها فلسفتها الخاصة كما نراها فى كتاب «الدو - ده - جنج» أى «الطريقة والفضيلة» للحكيم الصينى «لو - دزه» الذى عاش فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد أميناً لمكتبة «جو» الملكية، ومُلَّ عمله لما شاهده من سفالة السياسيين كما يقول، وعزم على أن يغادر الصين، فلما وصل إلى الحدود طلب إليه الحارس «ين شى» أن يكتب له كتاباً فكتب كتابه هذا الذى يحمل فيه على العلم فليس العلم فى نظره هو الحكمة وشتان ما بين الحكيم و«المفكر». فشرَّ أنواع الحكومات هى حكومة الفلاسفة فإنهم يقحمون نظرياتهم على كل نظام طبيعى، وإنهم ليكترون من الكلام والجدل حتى يداروا عجزهم عن العمل، والحكيم يبقى الناس دائماً بلا علم ولا شهوة، فإذا وجد فيهم من هو صاحب علم منعه العلم عن الإقدام والعمل، وخير ما يبغيه أن يبقى الناس على سذاجتهم وجهلهم فالصعوبة التى يواجهها الحكام لا تنشأ من كثرة ما لدى الناس من علم، ومن يحاول حكم دولة بعلمه وفكره فإنه ينكل بها ويفسد شئونها والمفكر خطر على الدولة إذ يقيد حرية المواطنين بما يضعه من قوانين تعطل من حرية المجتمع وتحد من حيويته، بينما يبتعد بها الرجل البسيط الذى يعرف بتجاربه لذة العمل الذى يقوم به ويدرك جدواه عن الخداع والتعقيد ويقودها إلى البساطة ويحملها على النهج الطبيعى الحكيم إذ لا يضع للناس إلا أقل قدر من النظم والقوانين.

وأبداع ما نراه من «لو - دزه» أنه يعود بالناس إلى الطبيعة «فالتبيعة قد جعلت حياة الناس فى الأيام الخوالى بسيطةً آمنة، فعاش العالم حياةً سعيدةً هائلة» حتى حصل الناس على المعرفة فخسروا طهارتهم الذهنية والخلقية وعقدوا الحياة بمخترعاتهم وهجروا الريف إلى المدن، وأخذوا يؤلفون الكتب فكان ما أصابهم من شقاء، فالسعادة الأبدية لا توجد إلا فى أحضان الطبيعة، وهو ما أخذ «روسو» يردده بعد ذلك بثلاثة آلاف عام وعدَّ أساس «التفكير الحديث».

فإذا كانت السياسة هى ما يتناول شئون الجماعة الإنسانية ويعمل لحيرها فإن كل حكم قام أصلاً لتحقيق ذلك، أو على الأقل لا يهمل إقناع الناس أنه يعمل لحيرهم، وتتضمن القوانين والشرائع الوضعية بله السماوية هذا الخير العام للإنسان، لهذا كانت السياسة أسبق وجوداً من الدولة نفسها، ففى أسط المجتمعات القبلية نرى نظاماً للحكم قام على الأبوة والعرف والتقاليد السائدة التى غدت ولها قوة القانون الوضعى، وساد العرف

والتقاليد نظم تلك المجتمعات الأولى وعلاقاتها بعضها ببعض حين جرى العرف على تحريم القتل في بعض الأيام والأشهر وحين حرم العدوان على بعض الطرق والأماكن التي تعارفت القبائل على احترامها أو تقديسها وحين وضعت القواعد للحرب والقتال ومعاملة الأسرى من الرجال والسبايا من النساء .

وحين قامت أول دولة في التاريخ قامت على أساس واضح من التنظيم السياسي كما رأيناه في مصر القديمة ، واستنت من الشرائع ما يكفل لتنظيمها السياسي البقاء والاستمرار ويحقق الخير لجماعتها الإنسانية كما جاء في مقدمة قانون حمورابي حيث يقول : «في ذلك الوقت ، نادتن الآلهة ، أنا حمورابي الخادم الذي سرتها أعماله ، والذي كان عوناً لشعبه في الشدائد ، وأفاء عليه الثروة والرخاء ، لأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء ، وأنشر النور في الأرض ، وأرعى مصالح العباد .»

وما من دولة قامت - كما يمكن أن نقول - إلا وقام نظامها وقامت علاقاتها بغيرها من الدول على أساس معين من التنظيم السياسي يسبق في صورته تلك - أيأ كانت - الفكر السياسي الذي نقله فلاسفة الإغريق من حيز العمل إلى النظرية وجعلوا منه فلسفة سياسية متكاملة .

فالتنظيم السياسية قامت في الواقع قبل أن تقوم في الفكر السياسي وقبل أن تغدو نظرية متكاملة وتتعدد إلى مذاهب سياسية مختلفة ، وحين ندرس تنظيماً سياسياً لدولة من الدول في العصر القديم أو الحديث فإننا نحاول أن نرد ذلك التنظيم السياسي إلى النظريات المتعددة للفكر السياسي ، في حين أننا يجب أن نرد الفكر السياسي إلى الواقع العملي من نظام الدولة التي يعرض لها ، فالدولة تنشئ نفسها من واقع ظروفها والملابسات التي تحيط بها والمتناقضات التي تؤثر في كيانها وتدفعها بين عاملي التحدى والاستجابة إلى الواقع الذي اختارته لنفسها ، فمن العبث أن نقول إن النازية قامت في ألمانيا لأن فلاسفة الألمان قد أرادوا لها ذلك ، فإن الظروف التي أحاطت بألمانيا بعد الحرب الأولى قد أدت بها إلى قبول النازية والتسليم لهتلر بالزعامة ، أو أن نقول إن موسوليني قد ابتدع الفاشية لحكم إيطاليا ، فقد كان موسوليني شيوعياً قبل أن يتصدى لحكم إيطاليا ولكنه قفز إلى الحكم بتأييد بعض ذوى المصالح الرأسمالية التي كان يهّمها أن تحكم إيطاليا بالطريقة التي اختارتها لموسوليني ، وإذا قيل إن قيام النظام الشيوعي في روسيا مما يؤيد سبق النظرية على التطبيق ، فإن هناك من يقول بأن قيام الشيوعية في روسيا لم يكن استجابة حقيقية لظروف المجتمع الروسي وحاجياته بقدر ما كان استغلالاً بارعاً للتيارات المختلفة التي سادت روسيا قبل ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ ، ومن قبيل ذلك الثورة الفرنسية التي ردها بعض المؤرخين أو جلّهم إلى

آراء فولتير وروسو ومونتسكيو ، فإن هناك من يقول « ككارليل » في أعظم مؤلفاته « تاريخ الثورة الفرنسية » إن « الحافز الأول للثورة الفرنسية هو الجوع والعري والاضطهاد باسم العدل الجائم على أفئدة خمسة وعشرين مليوناً ، هذا هو الحافز وحده ، وليست تلك التفاهات المهلهلة أو الآراء المتضاربة للمحاميين الفلاسفة والتجار الأثرياء ونبيلات الريف ، وهو بعينه حافز الثورات المماثلة في شتى البقاع » .

فالنظام السياسى ينبع في الواقع من طبيعة الأمة التى ترتضيه وتختاره ، فإن فرض عليها بفعل قوى قاهرة داخلية كانت أو خارجية فلا بد لها أن ترتضيه وإلا كان مصيره الانهيار والزوال عند أول بادرة للانتفاض .

ولما كان الحكم يقوم فى الأصل - كما يقال أحياناً - على نوع من التعاقد الطبيعى بين الحاكم والرعية ، فإن هذا التعاقد يستهدف مصلحة الجماعة وينشد خيرها ، ويقوم على رعاية أقاليمها وتقاليدها ويتمثل طبيعتها وقانونها الأخلاقى فى القبيلة إذا اعتبرناها أول صورة للنظام الاجتماعى الدائم الذى يؤدى إلى تكوين الدولة نرى السلطة تقوم على الرضا حيث تدفع الحاجة إلى تسليم القيادة لرجل بعينه ، والحرب عادةً هى الحاجة الملحة ، وهذا الرجل هو أشجع المقاتلين عادةً وغالباً ما تنتهى رئاسته بانتهاء الحرب ، فإذا كان خطر الحرب مما يهددها على الدوام أسلمت قيادها له واعتادت على رئاسته ، وإذا كان ممن يتطلعون إلى السلطة عمل جهده على إبقائها فى يديه ، وإن كان ذلك أكثر شيوعاً فى مجتمع الدولة أكثر منه فى مجتمع القبيلة حيث يغنى العرف السائد أو القانون الطبيعى عن القانون الوضعى الذى تحتاجه الدولة لنظامها ، فمن اليسير أن يحكم العرف القبيلة ولكن نظام الدولة لا يقوم إلاً على القانون الذى يضعه الرئيس ويستهدى فى وضعه حماية سلطته ، وإن كانت القبيلة لا تستغنى عن يقودها فى السلم كمن يقودها فى الحرب ، فحين ينزعون الرئيس المحارب من السلطة يضعونها فى يدى الساحر أو الكاهن أو الشيخ الأب ، وبقيت تلك الصورة التى تتداول الحكم فى القبيلة قائمة فى الدولة فنرى الملك يجمع بين السلطتين سلطة المقاتل وسلطة الأب الشيخ أو الكاهن ، وما زالت الجماعة الدولية إلى وقتنا هذا تحكمها الكلمة إبان السلم ويحكمها السيف إبان الحرب .

وإذا كان للقبيلة أو العشيرة حق اختيار الحاكم فإن الحكم فى الدولة غالباً ما يقوم على القهر والغصب ؛ لذلك ينكر « دافيد هيوم » قيام أى نوع من التعاقد بين الحاكم والرعية كما ينكر وجود مثل هذا العقد أصلاً ، وإن كان من الواضح كما قلنا - سواء قام الحكم على أساس من التعاقد أو القهر - أن يتمثل الحاكم أهواء رعيته ونزعاتها ويعمل على أن يكون لسانها الناطق ويدها المنفذة فإن « التسلط يميل دائماً - كما يقول « ول ديورانت » - إلى

التخفى والمداورة حتى ليكاديدس نفسه في ثنايا اللاشعور» ، فلم يذكر الفرنسيون عندما ثاروا عام ١٧٨٩ ، أن طبقة الأشراف التي كانت تحكمهم منذ ألف عام قد جاءتهم من ألمانيا وأخضعتهم لسلطانها بالقوة ، وظلوا يجهلون تلك الحقيقة حتى ذكرهم بها «كاميل ديولان» وحق لنا أن نقول إن مجتمع الدولة يحتفظ بكل مقوماته الاجتماعية والخلقية مهما كان أصل الحكم الذى يسوسه فالمجتمع قائم يتطور على هدى تعاليمه وتقاليده وشرائعه الروحية والحكم عرض زائل ، وهو أسرع إلى الزوال مالم يتمثل تعاليم المجتمع وتقاليده وشريعته . فالدولة تستمد كيائها المادى لا من القانون الوضعى ولكن من تعاليم الجماعة وأخلاقيها التى يستهديها القانون الوضعى أوامره ونواهيه .

ولا تختلف في هذا عما رآه أفلاطون إذ يعرف الدولة بأنها «جماعة من أناس متساوين أحرار يجعلون شركة بينهم عملهم وفطنتهم ، وينمون جميعاً البذور الآلهية التى تنطوى عليها نفس الإنسان ، ويرتبطون فيما بينهم بأواصر الأخوة ويطيعون - لبقاء الدولة - الحكام المستيرين أولى الرعاية والحزم الذين اتخذوهم رؤساء يخضعون للقوانين التى ليست إلا قواعد العقل ذاته طبعتهم تربية صادقة على جميع الفضائل وعلى جميع العلوم يقضون حياتهم المقدسة تحت أعين الآلهة» .

فإذا كانت السياسة هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية كما قلنا وأنها تبدأ حيث تبدأ الدولة ، فإن لكل دولة نظامها السياسى الذى تختاره أو يفرض عليها ولكنه في الحالين يستهدى - كما قلنا - مقوماتها الاجتماعية والخلقية فضلاً عن رعاية مصالحها المادية . وعند البحث في سياسة دولة من الدول فإننا ندرس المقومات الاجتماعية والخلقية للأمة التى يمكن أن تكون أساساً لنظامها السياسى ، فالسياسة منهج عقلى من مناهج العلم كما يقول مترجم أرسطو الفرنسى «بارملى سانتهيلير» تصدر فيها إما عن المبادئ العقلية لنحكم على الحوادث وننظمها ، وإما عن الحوادث المفسرة تفسيراً مناسباً لنضع منها مبادئ ولكن العقل مهما أغرق في الخيال أو التصور الذى يتقبله علم السياسة ولا ينكره لا مندوحة له من أن يستمد صوره من الواقع الذى يحيط به ، وفي هذا يبدو الأثر الاجتماعى والخلقى للبيئة على العقل جلياً واضحاً شأنه في ذلك شأن الأثر التاريخى ، فما من شك في أن فلاسفة اليونان قد استوحوا بيئتهم بكل مقوماتها الاجتماعية والخلقية بله السياسة علم السياسة .

المسلمون والسياسة:

فإذا كان لنا أن ندرس السياسة في الدولة الإسلامية أو النظرية السياسية الإسلامية في ذاتها أو في مصادرها الأصلية فعليتنا أن ندرس المقومات الاجتماعية والخلقية للجماعة

الإسلامية في نشأتها وتطورها حتى وسعت ذلك العالم الإسلامي الكبير وغدت أعظم دولة في التاريخ على مدى قرون كانت فيه منار المعرفة والهداية والحضارة للعالمين، فالسياسة الإسلامية تقوم في الأصل على المبادئ الخلقية والأسس الاجتماعية التي جاء بها الإسلام والتي تتمثل في إظهارها العام قواعد الدين الخفيف، أو تستهدي سلوكها مبادئ الإسلام إن لم تستهد فضائله المقررة من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص مما ندعوه في عالمنا الحديث بالديمقراطية أو الاشتراكية بما جمع الإسلام في شريعته السمحة الغراء من مبادئ الديمقراطية والاشتراكية معاً أو الشورى والعدالة والتكافل الاجتماعي كما نحب أن نسميها، فحين انحرفت الحكومة في الدولة الإسلامية عن الأخذ بمبدأ الشورى وجنحت إلى الاستبداد والحكم المطلق لم تستطع أن تتنكر لمبادئ الإسلام، بل كان التستر وراء الدين معواناً لها في أحيان كثيرة على الاستبداد والحكم المطلق حين التبست الخلافة الإسلامية بما يشبه الحق المقدس للملوك، ولم تعد البيعة إلا بعض مراسم تولية الخليفة.

فالبيعة هي الانتخاب بمعناه الحديث أو هي صورة من صور الانتخاب تشترط الإجماع عند عامة المسلمين - وإن لم يجعله بعض المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض حجة - والإجماع بعد إجماع الصحابة والتابعين، أو علماء المسلمين أو المسلمين كافة على « وجوب نصب إمام » كما يقول ابن خلدون، أو بعبارة أخرى اتفاق المسلمين أو ذوى الرأى منهم على وجوب إقامة حكم يسوس أمور المسلمين، ومرد ذلك خطبة أبي بكر حين وفاة النبي عليه السلام التي يقول فيها: « ألا إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ». وأياً كان الرأى في الإجماع على وجوب قيام إمام أو خليفة يرعى شئون الإسلام والمسلمين فقد اجتمع المسلمون، حينذاك على بيعة أبي بكر خليفة لرسول الله، وأصبح منصب الخلافة تقليداً سائداً في دولة الإسلام، يلتزم بالبيعة، حتى روى على لسان النبي الكريم أنه قال: « من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية » و « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطمعه إن استطاع فإن جاء آخر ونازعه فاضربوا عنق الآخر » و « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » مما رواه « السيد رشيد رضا » في كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى » مستدلاً بها على وجوب الخلافة والتزام المسلمين بالبيعة، وإن كنا نشك في صحتها، كما يشكك فيها الأستاذ على عبد الرازق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » وغيره من القدامى أمثال ابن حزم الظاهري في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » حين استعاذ بالله من الاحتجاج بما لا يصح رغم قوله بوجوب الإمامة والتدليل عليها بآى الذكر الحكيم كقوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم).

ولا يعنينا في هذا قيام الخلافة على أساس « عقل أو شرعى » كما يناقشها ابن خلدون وكل ما يعنينا أن الخلافة أو الإمامة قد أصبحت أساساً للحكم في الدولة الإسلامية وأنها قامت على « اختيار أهل الحل والعقد » كما يقول ابن خلدون أو أنها « عقد تحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة ، بعد التشاور بينهم » - كما يقول السيد رشيد رضا - أو بعبارة أكثر مسامية للفهم الحديث ، إنها كانت باختيار المسلمين أو طائفة منهم ممن نعرفهم بأهل « الحل والعقد » حتى تحولت بعد الخلفاء الأربعة إلى ملك عضوض يقوم على الوراثية وإن أوجب البيعة - أو حق الاختيار - إلا أن هذا الحق قد غدا رسماً من مراسم تنصيب الخليفة لا يعدوه إلى حرية الاختيار للمسلمين .

إلا أن الخلافة رغم ما انفردت به من سلطان الدنيا بقيت حفيظة على العقيدة ، ولم يكن لها الحق أبداً في تعديلها أو إدخال أى قواعد عليها أو تأويلها وبدا الخليفة في صورة الحاكم الدينى والزمنى ، ولكن لم يكن له حق الولاية على العقيدة وإن كان له حق حمايتها . وغدا للدولة فلسفتها السياسية وهى مزيج من تعاليم الإسلام وفلسفة الحكم فى الإمبراطوريات التى عاصرت نشأة الدولة الإسلامية ، فقد كان للإسلام طابع سياسى خاص ، يختلف عن سياسة العالم الهيلينى فى أنه يجمع بين الشورى ومركزية الحكم ، فالخليفة هو السلطة العليا فى الدولة ، لكنه يرجع إلى رجاله وأعوانه ومشيريه وإن كان لا يتقيد بما يشيرون به إلا فى حدود الدين وكان هؤلاء وخاصة العلماء - وكانت كلمة عالم تعنى من يشتغل بالدين والفتيا - لا يجدون لأنفسهم حقاً فى معارضة الخليفة مادام يلتزم حدّ الشريعة ، أما كل ما يستهدفه من أمور الدنيا فهو حق له ، وظلّ حق رجال الدين فى الاعتراض على الخليفة أو الوالى فى أمور الدين قائماً إلى عصر متأخر إذا ما وجدوا من الخليفة أو الوالى افتتاتاً على حدود الشرع ولكنه حق يقوم على العرف والتقاليد الإسلامية أكثر مما يقوم على القانون أو الشريعة .

ونشأت السياسة الإسلامية بنشأة الدولة الإسلامية وثمرت بنموها من رعاية شئون تلك الجماعة الإسلامية الصغيرة التى اعتنقت الإسلام فى مكة إلى قيام ما يشبه دولة المدينة فى يثرب ، حتى قيام الدولة التى وسعت شبه الجزيرة العربية ، وامتداد تلك الدولة إلى أطراف أخرى هى التى تكونت منها إمبراطورية الإسلام .

إلا أن علم السياسة بقى ضئيل الحظ عند المسلمين ، فلم ينل من اجتهادهم ما نالته العلوم الأخرى رغم شغفهم بفلسفة اليونان ، وفلسفة أرسطو بالذات ، حتى بلغ من إعجابهم به أن دعوة « المعلم الأول » ولكن هذا الإعجاب لم يغره بمعالجة علم السياسة أو الخوض فى مسائلها .

ويرد «الأستاذ على عبد الرازق» هذا القصور إلى استبداد الخلفاء بالحكم استبداداً حال بين المفكرين منهم والتعرض لعلم السياسة بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمتها التي يتوقاها الحاكم المستبد في شهوته للحكم ولذته بالسلطان «فإن الملك - كما يقول ابن خلدون - منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه». وإن كان ابن خلدون قد فرق بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخليفة «فالملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وقد تحولت الخلافة كما يرى الأستاذ على عبد الرازق إلى ملك عضوض مستبد قام على الغلب والقهر يتسم بكل ما وصفه به ابن خلدون، فلا عجب في أن تقف تلك القوة القاهرة دون النظر في علوم السياسة، وإن كنا نرى رأياً آخر في ضالة علوم السياسة عند المسلمين، ذلك أنهم رأوا في فضائل الشريعة ما يغنيهم عن النظر في علوم السياسة فمن الشريعة أشربوا فكرة الحرية والإخاء والمساواة ومنها تعلموا «أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم ملك يمينكم إخوانكم في الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض» وأخذهم الإسلام بتلك المبادئ أخذاً عملياً، ولم يتركهم النبي الكريم إلا بعد أن طبع قلوبهم وعقولهم بطابع الإسلام حتى كان فيهم من ينادى الخليفة فوق المنبر قائلاً: «لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا».

فالسياسة في الإسلام تستمد مبادئها وفضائلها من الشريعة الغراء ولم يكن للمسلمين في غيرها من علوم السياسة رجاء أو مطلب.

وهنا في الفصول التالية أن نصور السياسة في الإسلام في الإطار الذي نشأت فيه الجماعة وتطورت بتطورها حتى غدت سياسة دولة باذخة شاء تمتد من سيف الأوقيانوس إلى سد الصين، وأن نتحرى أصول النظرية السياسية فيما جاء به الإسلام من قواعد المعاملات والسلوك والأخلاقيات طبعت الجماعة الإسلامية بطابع خاص في تحولها إلى جماعة سياسية.

أصول النظرية السياسية في الإسلام:

ولا نعتقد أن محمداً جاء ليقيم ملكاً وينشئ دولة، فما كان إلّا نبياً ورسولاً إلى الناس كافة بدعوة كانت ختام رسالات السناء وإن حملته الدعوة وظروف البيئة التي قامت فيها على مواجهة المتألمين عليها في مجتمع لم تكن الغلبة فيه إلا للقوة فامتشق الحسام دفاعاً عنها حين أصبح له من القوة ما يواجه بها المتألمين عليه فكانت حروبه مع قريش ومع اليهود حروباً دفاعية فإن بادر بالهجوم أحياناً فلأن المبادرة خير وسائل الدفاع، فالإسلام لا يقر العدوان، ولا يكره الناس على اعتناقه، ولكن من حق المسلم أن يرد عن نفسه وأن يقاتل الذين يفتنونه عن دينه (لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي) ^(١) (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) ^(٢).

والحرب مما تحتاج إلى تنظيم وإدارة وقيادة وقد حملها محمد كما حمل مسئولية الجماعة الإسلامية الناشئة الدينية والمدنية على حد سواء مما قررت الشريعة من قواعد السلوك والمعاملات بل جاوز ذلك إلى كفالة أسباب المعيشة للمعتمدين من المسلمين فخص المهاجرين بأرض بنى النضير حتى يكونوا في غنى عن معونة الأنصار ونال فقراء الأنصار مثلاً نال المهاجرون.

وحمل محمده هذه المسئوليات جميعاً في بيئة لا يحكمها قانون عام، ولا تدين بالولاء لحكومة من أي نوع، وكانت كل جماعة فيها تحمل مسئولية نفسها، وما كان له أن يترك هذه الجماعة تتبعه دون نظام يحكمها فنفض بأمورها في الحرب وفي السلم مما حمل الكثيرين على الظن بأن الإسلام دين ودولة وأن محمداً كان ينشر عقيدة ويقيم دولة في آن واحد. وما لا شك فيه أن الرسالة تستوجب لصاحبها كمالاً يميزه على غيره من البشر، وحساً يقصر عنه غيره وجلالاً يسمو به إلى الغاية من جلال الكون ووحدته الأزلية، فهو نفحة الخالق إلى عباده في صورة بشر ليكون في الناس وإلى الناس سواء بسواء، ولكنه ينفرد دونهم بالسر الإلهي الذي أودع الله جوانحه، وينفرد بينهم بالاختيار للرسالة السامية التي بعث بها، ويكون له بهذا التفرد من السلطان على أتباعه ما ليس لأحد من البشر، وهو سلطان الولاء والإيمان والحب لا سلطان القهر والغلب والتحكم، فإن ساس أتباعه فيسلطان الحب وبقوة الإيمان حتى لتجب له الطاعة فيما يرى من شئون الجماعة التي تؤمن به وبرسالته طاعة تنبعث من الإيمان وتقوم على الهدى الإلهي.

النبي والقائد:

وعرف عنه من تبعه في دين الله أنه يصدر فيما يرى ويقول إما عن الوحي الإلهي وإما عن نفسه، ويفرقون بين هذا وذاك، فالوحي أمر وطاعة، وما عن نفسه قرأى وشورى، وهم بهذا يفرقون بين محمد الرسول ومحمد الإنسان فحين جاء بدرأ مع أصحابه نزل إلى أدنى ماء منها فقام إليه «الحباب بن المنذر» وكان بالمكان علياً يقول له: «يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمزلاً أنزلك الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال محمد: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالقوم حتى نأق أدنى ماء من القوم فننزل ثم نغور ما وراءه من القلب (جمع قلب وهو البئر) ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماءً، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون»، ولم يلبث محمد حين رأى صواب ما أشار به صاحبه أن قام ومن معه فاتبع رأيهِ، معلناً إلى القوم أنه بشر مثلهم وإن الرأي شورى بينهم وهو لمن حسنت شورته.

فمحمد صاحب الرسالة غير محمد إمام الجماعة وقائدها وزعيمها فهو في الأولى صاحب دعوة إلى الناس كافة لا يشترط لقيامها أن تقوم في حمى الدولة ولا يشترط لأصحابها أن يدينوا بالولاء للحكومة واحدة، وإن كانوا يدينون بأخوة الإسلام والولاء للعقيدة، وهو في الثانية مسئول عن جماعة عليه أن يسوسها إلى الخير من أمورها وإلى ما يكفل لها الأمن والحرية، فإن حملت الدعوة المسلمين على إقامة دولة، فلأنها قامت في مجتمع لا تحكمه دولة على غير ما كان قيام الدعوة المسيحية، ولأن الجماعة الإسلامية منذ تكونت كانت في حاجة إلى من يدير أمورها ولا يعنى هذا اقتران الدين بالدولة، أو أن الإسلام دين ودولة فليس في الشريعة الإسلامية ما يؤيد اقتران الدين بالدولة، ولم تعرض الشريعة لنظام الحكم ونوعه وإن عرضت للحدود والمعاملات بله المبادئ الأخلاقية التي تربط الجماعة الإنسانية إلى بعضها لتغدو نهراً سائماً للحكم وهدياً للحاكم، فالإسلام دين ودنيا وليس ديناً ودولة بالمفهوم الطبيعى للدولة وإن كانت إدارة شئون الدنيا والحياة مراقبة لقيام الدولة.

وقد أخذ محمد بسياسة الجماعة الإسلامية منذ تكونت في المدينة يشير عليها ويستشير أصحاب الرأي والمشورة فإذا غم عليهم الرأي كان لهم في رأيه هدى وبصيرة بما واثته النبوة من تميز الإدراك وكمال الحس وإن لم يتفرد دونهم بالرأي إلا ما كان من عند الله في أمر من أمور الدين، فلم يعرض الوحي لسياسة أو خطة يتبعونها في أمر من الأمور إلا من حيث المبدأ والسلوك فحين غم على المسلمين من أمر القتال في الشهر الحرام بعد ما كان من سرية عبد الله بن جحش الأسدى وقتالها قريشاً فيه، وأنكر محمد ذلك كما أنكره المسلمون،

وتنادت قريش بأن محمداً وأصحابه استحلوا الشهر الحرام وسفكوا الدماء وأخذوا الأموال والأسرى فيه، نزلت الآية الكريمة بالقول الفصل: (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا)^(٣). فلتن كان القتال في الشهر الحرام إثماً كبيراً، فإن الصد عن سبيل الله والكفر به وفتنة المسلمين عن دينهم وإخراجهم من ديارهم إثم أكبر، وانجلي بهذه الآية الكريمة ما غم على محمد والمسلمين، وكان ما تنزل به الوحي القول الفصل فيها غم عليهم.

وكان محمد يؤكد الفصل بين ما يوحى به إليه وبين ما يسوس به المسلمين من نفسه، ففياً يوحى به، لم يكن له ولا للمسلمين رأى فيه إلا الطاعة وفيها يسوس الناس به من نفسه كان مرداً للمسلمين وشورى بينهم، فحين تقدم إليه أعرابي يطلب مزيداً من العطاء ويقول: أعدل يا محمد كان يخاطب محمداً الراعى لا محمد الرسول، وحين يرد عليه محمد فيقول: «وبحك، فمن يعدل إن لم أعدل» كان يؤكد سمو النبوة عن الحيف، كما يؤكد حق المسلمين في أن يحاسبوه عليها إذا عن لهم ما يقتضى الحساب، كما يؤكد مرات عديدة أنه بشر ككل المسلمين فنراه يستدنى رجلاً دخل عليه وهو يرتجف من هيئته ويربت على كتفه في حنان ويقول له: «هون عليك فإن أُمى كانت تأكل القديد بمكة».

ويضع محمد مبادئ للحكم والسياسة ولكنه ولا يضع نظاماً للحكم ولا يتخذ في السياسة قاعدة أو أسلوباً إلا ما يتفق مع مبادئ الأخلاق وهدى الرسالة وخير المسلمين والجماعة الإنسانية، وهكذا كان الأنبياء من قبل فما قصد عيسى من قوله: «ما لقيصر لقيصر وما لله الله» غير الفصل بين الدين والدولة، فما كان مرد العقيدة في أى دين إلى الدولة، وما كان للدولة أن تسوس أمور الدين، وإن نشأ الدين في حمى الدولة وكان على الدولة أن ترعاه وتحميه، وحتى تأمن حرية العقيدة تدخل الدولة وسلطانها كانت حرية العقيدة بعض قواعد الإسلام، حرية يقررها قوله تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) وفي القرآن وأحاديث الرسول من توقيف اليهودية والمسيحية ما يجب كل نزعة للتعصب ويعلى من حرية العقيدة الدينية إعلاء لم يرق إليه الإنسان في تاريخه، ولم تصل إليه شرعة من شرائع البشر.

ومن الخطأ أن نقول إن محمداً كان يسوس أمور الدين إلى جانب قيامه بشئون الجماعة الإسلامية، فإذا حق لنا أنه نقول إنه قام مع الصحابة بسياسة المسلمين فما كان في أمور الدين إلا مبعوثاً اختاره الله لتبليغ رسالته إلى العالمين وما كان من حقه أن يغير أو يبدل

فيما تنزل عليه من لدن العزيز الحكيم شأن الساسة وأرباب الحكم ممن يغيرون سياستهم ويبدلون من قواعدها تبعاً للموقف القائم ووفقاً لمصلحة الحكم، وإنما كان عليه أن يبلغ الرسالة ويحمي حرية العقيدة للمسلمين، وعلى هاتين القاعدتين قامت سياسة الرسول وكانت سياسة الدولة الإسلامية من بعد فقد كان على الخليفة أن يحمي العقيدة ولم يكن من حقه أن يغير فيها أو يؤولها كما قلنا .

وأدى هذا الازدواج في سلطة الخليفة إلى الخطأ الشائع بأن الإسلام دين ودولة، ولكنه خطأ لا يثبت للحقيقة المجردة أو للرأى الفاحص، فهناك فرق بين الإسلام كدين والدولة الإسلامية كدولة، فقد قامت الدولة الإسلامية على أساس ديني في الواقع وكان الخليفة ممثلاً للسلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لم يكن في سلطانه الديني أكثر من حارس للعقيدة في حين كان له السلطان الزمني المطلق بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض على يد الأمويين وأصبحت تستند إلى الحق الإلهي المقدس للملوك على يد العباسيين وخرجت بذلك على جوهر الإسلام وروح العقيدة الإسلامية.

وإذا كان لنا أن نحكم على جوهر الإسلام بما حدث في الواقع التاريخي بأنه دين ودولة فمن حقنا أن نحكم على المسيحية - جرياً على هذا القياس - بأنها دين ودولة، فقد قامت الإمبراطورية الرومانية بعد تنصر قسطنطين على أساس ديني واستمدت ملوك أوروبا في العصور الوسطى سلطانهم الزمني من الكنيسة وغدوا يحكمون بالتفويض الإلهي وطبعت المسيحية الحياتين الروحية والبدنية بطابع ديني متميز كما تركت أثارها البارزة في الفكر الأوربي والحضارة الأوربية.

وكان الفرعون في مصر القديمة ملكاً مؤلهاً كما كان ملوك الشرق القديم وأباطرة روما فهل نقول إنهم أقاموا دولة دينية أو أن ديانات روما والشرق القديم تزواج بين الدين والدولة ؟

وقد جاء الإسلام أكثر من أي دين آخر بقواعد للسلوك والمعاملات ، تصلح أساساً للسياسة والحكم، ولكن السياسة والحكم - كما قلنا - إنما يقومان وفقاً لعقائد الناس وتقاليدهم ومصلحتهم المشتركة، فإذا شذ الحاكم في سياسته عما تعارف عليه الجماعة المحكومة من تقاليد وخرج على عقيدتها كان مصيره الزوال وآل حكمة إلى الانهيار فقد تغتفر له الجماعة المحكومة أن يسوسها لمصلحته ولكنها لا تغتفر له أن يعدو على عقيدتها وتقاليدها، فإذا توخت الحكومة الإسلامية حماية العقيدة وقامت الدولة وفقاً لقواعد السلوك والمعاملات الإسلامية فلا يعنى هذا أنها دولة دينية أو أن الدين لا يقوم إلا في هي الدولة أو أن الرسالة كانت رسالة دين وحكم.

ثم إن الرسالة للناس كافة لا لأمة بعينها ولا لقبيل وحده، أما الدولة فإنها تقوم على وحدة الأمة ووحدة الوطن، ولقد تمثل الإسلام دولة قامت على أخوة الإسلام ووسعت وطناً واحداً امتد إليه سلطان الخليفة وولاية الدولة، ولكن العقيدة الإسلامية تجاوزت هذا النطاق فوسعت بلاداً وأقواماً لم يصل إليها سلطان الدولة الإسلامية.

وإذا كانت أخوة الإسلام قد جمعت بين المسلمين وطبعتهم على المحبة والمساواة وأنهم سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدهم الذين هم ملك يمينهم إخوانهم في الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فإن الإسلام لا ينكر تعدد الشعوب والقبائل (يأبى الناس إننا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير)^(١) وإن أنكر التفاضل والتمايز بين الناس من أى شعب ومن أى قبيل، فالأخوة الإسلامية رباط إنسانى يجمع بين المسلمين في كافة أرجاء الأرض، والوحدة القومية رباط وطنى وهو شعور الجماعة بالانتماء إلى وطن واحد تنتسب إليه، ووطن الإسلام هو الدنيا جميعاً فما أرسل محمد لأمة بعينها وإنما هو رسول إلى الناس كافة، والإسلام هو رسالة المحبة والسلام إلى شعوب الأرض جميعاً مهما اختلفت أوطانهم وتعددت دولهم، ولكنه لا ينادى بإقامة دولة واحدة، وإن نادى بالتعارف والصداقة بينها جميعاً وأن الإسلام دين العالمين.

خلاف على رأى:

ولا نجد فيها نذهب إليه خلافاً بيننا وبين من يقولون بأن الإسلام دين ودولة إلّا قلة منهم تجزم بأن العقيدة الإسلامية عقيدة دين ودولة، وقد ذهب الدكتور محمد يوسف موسى هذا المذهب في كتابه «نظام الحكم في الإسلام» كما ذهب إليه أيضاً الدكتور ضياء الدين الرئيس في كتابه - النظريات السياسية الإسلامية - فقالوا أن القرآن والسنة يوجبان إقامة دولة إسلامية، وإن لم يأتيا بشاهد منها على ذلك، ويقول «الدكتور موسى» إن الإسلام قد جاء بالعقيدة الدينية الصحيحة وحدها، وبالنظام الأخلاقى المثالى الذى يقوم عليه المجتمع... وجاء مع هذا وذاك بالشرعية العادلة، هذه الشريعة التى تحكم الإنسان وتصرفاته ومعاملاته فى كل حال، فى خاصة نفسه، وفى علاقاته بأسرته، وفى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه، وفى علاقات أمة بالأمة الأخرى» ثم يقول إنه «قد أتى بالتشريعات التى لا بد منها لقيام الأمة والدولة على أسس معقولة مقبولة، وواقية بحاجات أى مجتمع أو أمة فى كل زمان ومكان» ويمضى فى قوله بعد تعريف الدولة فيجزم بأن «الإسلام دين ودولة معاً، بكل ما تحتمل كلمة دولة من معنى ومدلول».

ولا نختلف معه إلا فيما ذهب إليه من أن القرآن والسنة يوجبان إقامة الدولة، فإننا لا نجد في القرآن والسنة دليلاً واحداً يوجب قيام دولة إسلامية، ولم يأت هو بدليل على ذلك.

ويؤكد الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه «الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة» ما نذهب إليه فيقول: إن «القواعد الأساسية لشئون حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والخلقية» التي جاء بها الإسلام «لم تتناول أى تفصيل في الأساس الذي تقوم عليه الدولة ولم تتعرض لنظام الحكم تعرضاً مباشراً، والآيتان الكريمتان (وشاورهم في الأمر) (وأمرهم شورى بينهم) لم تنزلا في مناسبات تتصل بنظام الحكم، وهما بعد لا تصورا نظام الحكم تصويراً تفصيلياً ويقول مرة أخرى: «إن النبي العربي لم يضع نظاماً مفصلاً للحكومة الإسلامية».

فلو كان الإسلام ديناً ودولة لجاء القرآن بتفصيل محكم لنظام الدولة وسياساتها ولوضع النبي الكريم نظاماً مفصلاً للحكومة الإسلامية، ولكنه صلى الله عليه وسلم انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يستخلف أحداً على المسلمين، وترك المسلمين في حيرة من هذا الأمر ومن النظام الذي يتبع.

والشريعة الإسلامية كأية شريعة سماوية أخرى قد جاءت كما قلنا بقواعد للسلوك والمعاملات ولكنها لا تلتزم بقيام الدولة. بل إن الأصل في سيادة الشريعة هو الإيمان والطاعة ولا حاجة في التزام الناس بها إلى الدولة.

ويستشهد الدكتور موسى على صحة ما ذهب إليه بآراء بعض المستشرقين، ومنهم «فتزجرالد» و«نلليو» و«شاخ» و«ستروتمان» و«ماكدونالد» و«توماس أرنولد» و«جب».

ولا نجد في أقوالهم جميعاً باستثناء الدكتور فتزجرالد ما يؤيد نظريته فنلليو يقول: «لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته» ويقول شاخ: «إن الإسلام يعنى أكثر من دين، إنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً» ويرى الأستاذ ستروتمان «أن الإسلام ظاهرة دينية وسياسية، إذ أن مؤسسه كان نبياً، وكان حاكماً مثالياً خبيراً بأساليب الحكم» ويؤكد ماكدونالد أنه «هنا - أى في المدينة - تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى» ويقول توماس أرنولد: «كان النبي صلى الله عليه وسلم رئيساً للدين ورئيساً للدولة» أما جب فيقول: «عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم،

وله قوانينه وأنظمته الخاصة به».

وكل ما قاله هؤلاء صحيح في مجلته وتفصيله فقد وضع محمد حجر الأساس في بناء الدولة الإسلامية في الوقت الذي أقام فيه عقيدة شامخة الذرى، وكانت المدينة هي النواة الأولى في كيان الدولة الإسلامية الضخم العظيم، وكان محمد، فيها نبي المسلمين وإمامهم، والشرعية الإسلامية كآية شريعة أخرى قد أتت - كما قلنا - بقواعد للسلوك وانعامات تصلح أساساً لتنظيم سياسى يستهديها نظرياته القانونية والسياسية، ومن شأن أية شريعة أن تلتئم مجتمعاً مستقلاً له أسلوبه المعين في السياسة والحكم، ويستوى في ذلك المسيحية والإسلام، وقد أقامت المسيحية في أوروبا مجتمعاً مسيحياً متميزاً ساد قرابة ألف عام، ولكنهم لم يقولوا - فيما عدا فتزجرالد - إن الشريعة الإسلامية تلزم إقامة دولة للإسلام وهو ما يختلف فيه مع الدكتور موسى.

أما فتزجرالد فيذهب مذهب الدكتور موسى ويحمل مثله على من ينكر أن الإسلام دين ودولة، فنراه يقول: «ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسى أيضاً، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العصر الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر». ولا نجد ما يستشهد به على رأيه غير قيام التفكير الإسلامى على هذا التلازم بين الجانبين، ومردّ هذا التلازم كما نرى هو ما أدعاه خلفاء بنى العباس من حق إلهى في الحكم.

أما العصريون الذين أشار إليهم فتزجرالد فهم الذين أخذوا جانب الشيخ على عبد الرازق حين أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ودحض فيه نظرية وجوب الخلافة شرعاً، فجرّ على نفسه سخط الملك الذى كان يطمع في الخلافة، وأصدرت هيئة كبار العلماء قراراً بتجريدته من العالمية وإخراجه من زمرة العلماء وحين توافى «عبد العزيز باشا فهمى» وزير الحقانية - كما كانت تعرف وزارة العدل حينذاك - في فصله أقيل من منصبه. وأثار الكتاب ثائرة المحافظين فانبرى الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية في ذلك الوقت للرد عليه بكتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم». وكذلك الشيخ محمد الحضر حسين أحد علماء الأزهر وشيخه فيما بعد بكتابه «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» وحمل عليه رشيد رضا على صفحات المنار وعده «عدواً وكان يرجو أن يكون صديقاً وعوناً على مقاومة ردائل الإلحاد».

وتستمر تلك الحملة إلى وقتنا هذا- أى بعد صدور كتاب الإسلام وأصول الحكم بأربعين عاماً - فنرى الدكتور موسى في كتابه هذا الذى تناقشه يقول: «مع ذلك كله نرى في هذا

الزمن الذي نعيش فيه أحد العلماء ينكر أن الإسلام ليس ديناً ودولة وأن إقامة إمام يكون حاكماً عاماً للدولة أو للأمة ليس واجباً شرعاً» ويستشهد على خطأ هذا الرأي بالآية الكريمة: (يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ويقول: «إن أولى الأمر هم الخلفاء والأمراء».

وقد اختلف المفسرون على «أولى الأمر» فمنهم من قال إنهم الفقهاء ومنهم من رأى أنهم العلماء ومنهم من ذهب إلى أنهم السلاطين والخلفاء وأمراء السرايا، ولا نتحرج في هذا الخلاف على التفسير أن نقول بدورنا إن «أولى الأمر» هم الذين يحملون مسئولية فرد أو جماعة من الناس، لأب ولى ولده، والزوج ولى زوجته، والمعلم ولى تلامذته ومفتى الديار المصرية ولى الفتوى والإفتاء وشيخ الأزهر ولى طلابه ومدير الجامعة ولى الجامعيين، والحاكم ولى من يحكمهم وليس شرطاً أن «أولى الأمر» هم الخلفاء والسلاطين وأمراء الجند، بل هم كل من ولى أمراً من أمور المسلمين.

ولانجد فيها استدلال به من الأحاديث ما ينهض دليلاً على صدق رأيه، فحديث «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته»، لا يعنى أكثر من أن لكل فرد مسئولية ما يقوم عليها ويرعاها، وحديث «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»، لا يعنى بدوره أكثر من تحذير المسلمين من الفرقة إذا أجمعوا على اختيار من يقودهم أو يقوم بأمرهم، وليس فيه إشارة ما إلى الطريقة التى يجمع بها المسلمون على رجل لقيادتهم أو القيام بأمرهم.

وليس فيها لدينا من الأحاديث ما يعنى إقامة دولة أو حكم إلا مبادئ عامة في سياسة الناس والعباد وفيها يجب أن يكون عليه سلوكهم ومعاملاتهم يمكن أن تكون هدفاً لتنظيم سياسى، وإن كنا نرى مما يشته التاريخ أن الحكم فى الدولة الإسلامية وخاصة فى العصور المتأخرة لم يهتد بتلك المبادئ الكريمة، بل لقد خرج عليها بقيام دولة بنى أمية وانتهاء عهد الخلفاء الراشدين وإن ظل حفيظاً على حدود الشريعة وقواعد المعاملات الإسلامية دون المبادئ الإسلامية والمخلق الإسلامى فغلب الشكل والمظهر على الأصل والجوهر.

ولا يترك القرآن مناسبة إلا ويقطع فيها بأن محمداً ليس إلا رسولا وما عليه إلا البلاغ المبين، فلو كان الإسلام يعنى ديناً ودولة لما ترك القرآن هذا الأمر دون بيان وجلائه. فالإسلام دين وليس دولة، دين ينتظم الوجود الإنسانى كله ويضع الأسس الأخلاقية والاجتماعية لأرقى حضارة فى الوجود، حضارة تنسق فيها الروح والمادة وتتوازن فيها

النزعات الفردية والجماعية وتحقق للإنسان متعة الحياة ونعيم الآخرة ويقوم عليه مجتمع كامل يستهدي قانونه من شريعته ويسوس دنياه على قواعد دينه فالإسلام دين ودنيا - كما قلنا- قبل أن يكون ديناً ودولة.

المجتمع الإسلامى وجوهر العقيدة :

وقبل أن نمضى فى البحث عما إذا كان الإسلام قد جاء بقواعد يمكن أن تصبح أساساً لنظرية سياسية فإن علينا أن نستعيد ما قلناه فى مقدمة هذا البحث من أن النظم السياسية تقوم فى الواقع العملى قبل أن تقوم فى الفكر السياسى وتغدو نظرية متكاملة وتتشعب إلى مذاهب مختلفة . وأنها تتبع من طبيعة المجتمع وتفكيره ومثله الأخلاقية والاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية . فإذا سبقت الفكرة التنظيم ، فإن مولد الفكرة هو الإحساس بالخلل الذى يتردى فيه المجتمع فيسعى الناس إلى التغيير لا يحفزهم إليه نشدان الكمال قدر ما تحفزهم إليه قواعد محددة تصل بهم إلى الخير من أمرهم ، وإذا قيل إن العقد الاجتماعى يسبق قيام المجتمع وعهد له فهو قول يفرق فى الافتراض إذ لا يوجد مثل هذا العقد ، والافتراض الواقعى أن مجتمعا تكون وأنه يسعى لتحقيق ذاته باتباع القواعد التى تحقق وجوده وتماسكه .

وقد جاء الإسلام بعقيدة جديدة اجتمعت عليها وأمنت بها فئة قليلة فى البداية ثم نمت هذه الفئة وكبرت فكانت نواة مجتمع جديد فى قيمه وتكوينه وفروضه ومعاملاته ، وقام هذا المجتمع فيما يمكن أن نعدّه فراغاً سياسياً ، فلم تشهد الجزيرة العربية من قبل وحدة سياسية أو نظاماً حكومياً متشابهاً ، فلشد ما اختلف الحكم بين البادية والحضر ، كما اختلف بين حضر الشمال وحضر الجنوب فقد انتظمت اليمن وحدة سياسية حتمتها ظروف تاريخية وأخرى اقتصادية تحملها على الخضوع لنظام مشترك يسلم له الناس جميعاً مقاليدهم ، بينما بقيت مدن الحجاز ولكل منها كيانها المستقل تتقاسم الحكم والنفوذ فيها الأسر الكبيرة ففى مكة مثلاً كانت ولاية البيت لبنى هاشم ، وكان لواء الحرب لبني مخزوم ، كما كانت الديات والمغارم لبني تميم ، ولم يتغير من هذا شيء بعد فتح مكة فظلت هذه الأسر الكبيرة تقوم بما كانت تقوم به من شئونها .

وكان على النبى أن يدير من شئون هذه الجماعة الإسلامية التى تكونت ما يصلح من أمورها ويكفل لها الأمن والاستقرار ، ويقوم حياتها على ما يرضى لها الإسلام من قواعد السلوك والمعاملات ، فلم يغير شيئاً من أنظمة الحكم التى ألفها العرب ، على ما بين تلك الأنظمة من اختلاف وتباين ، وترك هذه الأمور يوجهها الناس فى مجتمعاتهم كما اعتادوا أن

بوجهوها مكتفياً منهم بأن يقبلوا الدين الذى بعثه الله به ، فإذا سئل في أمر منها أجاب : « أتم أعلم بشئون دنياكم » إلا ما كان ينزل به الوحي من قواعد تخالف ما ألف العرب في حياتهم ، حينذاك كان يوجه المسلمين الوجهة التى يرتضيها الدين دون أن يغير من التقاليد التى ألفها العرب في حكم أنفسهم .

لذلك اقتصر السور المكية على الدعوة لعقيدة التوحيد والتعريف بفضائل الدين الجديد ، فلما كان العهد المدني واكتملت الصورة الأولى للجماعة الإسلامية نزلت السور المدنية بالقواعد الأساسية للميراث والتجارة وحياة الأسرة والسلوك والمعاملات ما تنتظم به تلك الجماعة الإنسانية في حياة لها طابعها الجديد المميز وما يعد مقدمة لحضارة عظيمة قد بزغ فجرها ولتنظيم سياسى لا مفر من قيامه .

وقام الحكم في البداية على مواجهة الواقع من مطالب الجماعة الإسلامية ، وتطور بتطور تلك الجماعة من فئة قليلة تواجه تحدى قريش إلى ما يشبه أن يكون دولة للمدينة على غرار ما نعرف من دولة المدينة عند اليونان ، ثم إلى وحدة سياسية تشمل الجزيرة العربية وتدين بالولاء والطاعة للدولة العربية الناشئة التى غدت يثرب حاضرتها الأولى .

ولم تمض بضع سنين حتى امتدت الدولة العربية فوسعت ما بين الهند والأندلس وخفقت راية الإسلام على أرض لم تصل إليها دولة في اتساعها من قبل وأصبح هذه الدولة نظام وسياسة يستمدان قواعدهما من الشريعة والسنة والاقتباس من أنظمة الدول الأخرى . ولم تكن الدولة غرضاً من أغراض الإسلام ، ولم يجعلها النبى هدفاً من أهدافه ، فقد كان كل ما عمل له هو نشر العقيدة وتأمينها وضمان حرية الدعوة لها ، وإنما كان قيامها نتيجة حتمية لقيام مجتمع جديد لا بد وأن يخضع لنظام سياسى ثابت ولحكومة تدير شئونه على نسق واحد ، إن اختلفت صورته على الزمان والمكان فإن الفكرة التى تقوم عليها واحدة لا تتغير ، وهى الفكرة التى يمكن أن تتكون في إطارها النظرية السياسية في الإسلام . ولا يتسنى لنا إدراك النظرية السياسية في الإسلام ما لم ندرك جوهر العقيدة الإسلامية إدراكاً تاماً ، وما تنطوى عليه من معان عقلية وخلقية يمكن أن تكون أساساً لنظرية سياسية متكاملة ، ولقيم إنسانية تستمد منها الحضارة أصولها الرفيعة .

ويقوم جوهر العقيدة الإسلامية على التوحيد وهى فكرة بسيطة في ذاتها لا يجد العقل عناءً في إدراكها ولا تحسّ الروح جفوة لها يقررها الإسلام بطريقة يرى « هايون كبير » أحد أعلام الثقافة الإسلامية بالهند أنه : « قلما وجد مثلها في أي دين آخر فهو يقرر أن - لا إله إلا الله - ولقد ذهب في دعوته للتوحيد إلى حد إنكار كل الأديان إلا ديناً واحداً .. لهذا يرفض ردّ العقيدة الدينية إلى الفرد ، فما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل

« وما كان الرسل من قبل إلا مسلمين وداعين إلى الإسلام » « فالإسلام هو دين إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء من يذكرون ومن غاب ذكرهم وهو دين العالمين ، دين كل زمان ومكان لأنه دين التوحيد » .

ويؤكد عقيدة التوحيد ما أثبتته العلم من وحدة الوجود وثبات سنة الكون ، وترد في هذا آيات كثيرة تقول إنك لن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً ، فاليقين بوحدة الوجود وثبات سنة الكون مما يؤكد التوحيد ويؤيد الإيمان الديني ، فالوجود الكلي الواحد المتسق الثابت الذي لا يتغير معناه إله واحد عظيم منفرد لا مثيل له ، وأنه خالق هذا الكون ومبدعه وإلهه الذي لا شريك له .

ويؤدى الإيمان بوحداية الله إلى ما يعرف بوحدة القانون الكوني أو القانون الكلي للوجود ، فحيث تتعدد الآلهة وتتعدد العقائد تتعدد تبعاً لها النظم والشرائع كما يؤدى اليقين بثبات سنة الكون إلى تحطيم الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو من خوارق الطبيعة ، فليس هناك خوارق للطبيعة ، وما كان يظنه الناس من مظاهر الطبيعة مخالفاً لما ألفوه منها ما هو إلا جزء منها يخضع للقانون الكلي الذى يحكمها ، وإنما عجز البشر عن إدراكها ومعرفة أسبابها لعجزهم عن إدراك القانون الكلي الذى يحكمها أو معرفة جزئياته .

وخطا الإسلام بذلك الخطوة الكبرى والأولى للأديان السماوية في تحطيم الفجوة بين المعجزة والظاهرة الطبيعية ، وانتقل بالعقل من عصر الخرافة إلى عصر العلم ، ومن الإيمان المجرد إلى الإيمان العقلى المدرك ، وخلا بذلك من خوارق المعجزات ، فليست المعجزة إلا خروجاً على القانون الكلي العام الذى يحكم هذا الكون ، فإن أعانت على الإيمان الديني فإنها تقضى على التفكير العقلى ، وتشل تطور الروح العلمى ؛ لذلك خلا الإسلام من المعجزات ، ولم يدع للنبي من الخوارق ما يميزه على البشر « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » ودلالة ذلك أنه إنسان كسائر الناس يجرى عليه ما يجرى عليهم ، ولقد حدث أن كسفت الشمس يوم موت ابنه الوحيد إبراهيم ، وحسبها الناس معجزة فقام إليهم الرسول يقول : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله بالصلاة » .

فالوحدانية في الإسلام فضلاً عن أصولها اليقينية تقوم على أساس عقلى هو الذى يطبع الإسلام بالنظر والتأمل ، وتمتد هذه النظرة إلى كافة شئون الحياة ، وتطبع التفكير السياسى بطابع منطقي فضلاً عن طابعه الإنسانى ، فانساق التفكير المنطقى يؤدى إلى وحدة التفكير ووحدة السلوك ، وحيث يحكم الناس قواعد واحدة للأخلاق والسلوك والمعاملات تتأكد وحدة القانون الذى يحكمهم جميعاً ويتساوون أمامه جميعاً ، وحيث يجمع الناس على عقيدة

وأحدة تغدو أساساً لمجتمع جديد يسوده الاتساق الفكرى والاجتماعى فى صورة من الإخاء الإنسانى يجب كل نزعة للقبلية أو الشعبوية، وحيث تتحدد العلاقة بين العبد والرب المطلع على خاتمة الأعين وما تخفى الصدور يتحدد معنى المسؤولية المباشرة للإنسان أمام الخالق الأعظم، وقبل ذلك كله يجب أن تتمثل الإنسانية وحدة الوجود الإنسانى كله. وهى التى تكون الأصول الفكرية للنظرية السياسية فى الإسلام. ونستطيع أن نجملها فى العناصر التالية: المساواة، الإخاء الإسلامى، المسؤولية والواجب.

١ - المساواة:

وتقوم المساواة فى الجانب النظرى على أن الناس سواسية أمام الله من حيث الواجب ومن حيث الجزاء لا فرق بين غنى وفقير وحاكم ومحكوم أو بين مسلم وذمى؛ فقد كفل الإسلام المساواة فى ظل المجتمع الإسلامى لغير المسلمين من الذميين والمعاهدين بالمسلمين إلا فيما يتصل بقواعد دينهم، وكفل لهم فضلاً عن المساواة حرية العقيدة، وحرية السلوك فيها لا يحرمه دينهم ويحرمه الإسلام.

وفى الجانب العملى نرى تأكيد الإسلام لمعنى المساواة ماثلاً فى أداء الفروض والعبادات، فالمسلمون يجتمعون للصلاة فى مكان واحد فى صفوف مستقيمة وعلى قدم المساواة، يقف الفقير والغنى والعبد والحر إلى جانب بعضهم البعض متجهين إلى الله بقلب واحد، وراء إمام واحد، لا يتقدم فيهم واحد أو يتأخر عن مكانه إكباراً لعظيم أو سيد قادم، إلا بقدر ما يوسعون من مكان يقف فيه مشاركاً لجمع صلاتهم لله، وفى مناسك الحج يحتشد الناس من كل شعب ومن كل أمة فى إزار واحد لا يشد فيه واحد عن الآخر ويسعون ويهرولون ويطوفون بالبيت العتيق فتمحى بينهم الفروق ويزول التمايز، ويتأكد فى هذه الممارسة العملية لشعائر الإسلام معنى المساواة فى أروع صورة لها.

وتعمل قواعد الميراث فى الشريعة الإسلامية على الحد من نمو الثروة غير المكتسبة والعمل على تناقصها باستمرار مما يحول دون تكديسها فى أيدي فئة قليلة، أو تضخم الثروة المكتسبة لأكثر من جيل واحد، فمهما بلغ ثراء الفرد من كدّه فإن تقسيم ثروته بين الورثة فى الجيل التالى وفى الأجيال التى تليه يعمل على تفتيتها على التوالى، فمما لا شك فيه أن سوء توزيع الثروة يؤدى إلى السخط والقلق الاجتماعى كما يؤدى إلى التمايز الطبقي الذى يغدو على مر الزمن متوارثاً مما يحول دون قيام المساواة الحقيقية فى مبنائها السياسى والاجتماعى.

ويجرب التطبيق لمبدأ المساواة في الحياة العامة - وإن لم يجرب تطبيقه من الناحية العملية إلا في الصدر الأول من الإسلام - وفقاً للروح التي جاء بها الإسلام، فالناس « سواسية كأسنان المشط » و « لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى ».

ولعل أعظم نصر للإسلام أنه حطم التفرقة العنصرية والتمييز بين المسلمين لا في العبادات وحدها حيث يتساوى الناس أمام الخالق، ولكن في الحقوق والعلاقات الاجتماعية والمعاملات اليومية بين الناس في حياتهم العادية.

وترد الآية الكريمة (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير^(١)) لتجيب التفاوت لعنصري والطبقي بين الناس، وتقضي على التمايز والاستعلاء بين الشعوب والقبائل، فليس التعدد في الأمم مدعاة للتنابد أو التفاخر أو التعصب، وإنما هو وسيلة للتعارف والتكافل والتعاون، وليس اختلاف الناس سبباً لتمييزهم فكلهم لآدم وكلهم في الإنسانية سواء، وإنما لتستقيم معه حياة الناس على الألفة والود.

ولا يكون التفاوت بين الناس إلا في العلم والفضائل والعمل الصالح فإن الله يرفع (الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات^(٢)) و (لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون^(٣)) وحتى الرسل في هذا ليسوا ك بعض (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض^(٤)) .

وقد رأى الرسول الكريم « أبا ذر الغفاري » يحاور « بلالاً » ويحثه عليه ويقول له : يا ابن السوداء، فغضب عليه الصلاة والسلام وانتهر أباذر وهو يقول : « طف الصاع، طف الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو عمل صالح » وندم أبو ذر على ما بدر منه، فوضع خده على الأرض وأقسم على بلال أن يطأه حتى يغفر الله زلته.

وسوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ولم يفرق بينها إلا فيما تقتضيه طبيعة كل منها من أعمال وتكاليف، وليس للمرأة في دين من الأديان ما لها في الإسلام من حق المساواة بالرجل، ولم تنل استقلالها الاقتصادي إلا في الإسلام فم كان لها قبل الإسلام شيء منه فلما جاء الإسلام كفل لها حق الميراث والتملك والتصرف فيما تملك، وهو حق لم تنله المرأة الأوربية إلا في عهد متأخر.

(٥) سورة الماعنات: ١٣.

(٧) سورة الزمر: ٩.

(٦) سورة المجادلة: ١١.

(٨) سورة البقرة: ٢٥٣.

كما سوى بين المسلم والذمي، فالذميون لهم مثل ما للمسلمين من حقوق في بلاد الإسلام وعليهم مثل ما عليهم من واجبات، إلا فيما يتصل بدينهم فلا يقام عليهم الحد فيما لا يجرمونه، ولا يدعون للقضاء في أعيادهم، يقول النبي «أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا في السبت».

وأوصى عليه الصلاة والسلام بالذميين ونهى عن إيذائهم وما يؤثر عنه قوله: «من قذف ذمياً حد له يوم القيامة بسياط من نار» وقوله: «من آذى ذمياً فقد آذاني» ومن وصية عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص في ولاية مصر قوله: «إن معك أهل الذمة والعهد فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك». وما ينسب إليه رضى الله عنه أنه أوصى بأهل الذمة حين أحس دنو أجله فقال: «أوصى الخليفة من بعدى بأهل الذمة خيراً، وأن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفهم فوق طاقتهم».

وسمت فكرة المساواة في الإسلام سمواً لم تصل إليه شريعة من شرائع السماء ولم يرق إليها قانون وضعي، وكان النبي مثلاً كريماً للمساواة الكريمة فلم يميز نفسه قط على المسلمين في حق من الحقوق، فما أراد عليه الصلاة والسلام إلا أن يكون قدوة وأن تكون قدوته سنةً تحتذى في السلوك والمعاملات والحكم، وأن يضرب للناس المثل الأعلى في القوة على الحياة قوة لا يتطرق إليها ضعف ولا يستعبد صاحبها متاع أو سلطان مما يجعل لغير الله عليه سيادة - كما يقول مؤلف «حياة محمد» - وكثيراً ما كان يتلو على الناس «إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى...» حتى يذكرهم بأنه منهم ومثلهم وليس له من ميزة عليهم إلا اختياره للرسالة ولا يفتأ يرددهم إلى إدراك ذلك، فحين دخل عليه رجل غريب وهو يرتجف من هيبتة استدناه إليه حانياً وهو يقول: «هَوْن عليك فإن أُمى كانت تأكل القديد بمكة». وبيتدره يوماً أعرابي في بداوة جافة قائلاً: يا محمد أهذا المال، مال الله، أم مال أبيك؟. ويغضب عمر ويقوم إليه بسيفه يريد أن يجهز عليه فيرده النبي قائلاً: «دعه يا عمر، إن لصاحب الحق مقالاً». وفي بعض أسفاره يرى أن يتقاسم العمل مع أصحابه لإعداد الطعام فيقول: وعلى جمع الخطب فيعترضون قائلين: يا رسول الله إنا نكفيك هذا، فيجيبهم: «قد علمت أنكم تكفوني إياه، ولكنني أكره أن أتميز عليكم».

وإنه ليأخذ بهذه المساواة دون تفرقة وإن مسّت أحب الناس إليه، فقد أقيم حد السرقة على فاطمة المخزومية فجاءه أسامة بن زيد وكان من أحب الناس إليه شفيعاً لها مبرراً شفاعته بأنها تنتمي إلى بني مخزوم رهط خالد بن الوليد وهم بطن من أشرف بطون قريش وأن إقامة الحد عليها سيجلب عليها وعلى آله العار، فأنكر الرسول شفاعته على حبه له وانتهره قائلاً: أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام وخطب الناس قائلاً: «إنما أهلك الذين

من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» .

وأخذ الخلفاء الأوائل أنفسهم قبل أن يأخذوا الناس بهذا الحق دون هوادة ، فلم يؤثروا أنفسهم بمأثرة ليست لغيرهم ، وإنهم ليرضون من العيش بالخشن الجاف حتى لا يكون للحاكم من بعد حق يمتاز به على الناس ، والضعيف عندهم القوى حتى يأخذوا الحق له ، والقوى عندهم الضعيف حتى يأخذوا الحق منه ، كان هذا دستورهم في الحكم ، وبه تواصلوا فيما بينهم ، فمن رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري وهي الرسالة التي جمعت أكثر أحكام الإسلام في القضاء قوله : « آس - أى سؤ - بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » وفي وصيته للخليفة من بعده يقول : « اجعل الناس عندك سواء لا تبال على من وجب الحق ، ثم لا تأخذك في الله لومة لائم ، وإياك والمحابة فيما ولأك الله » .

وقد سئل عما يحل للخليفة من مال الله فقال : « إنه لا يحل لعمر من مال الله إلا حلتين ، حلة للشاء ، وحلة للصيف ، وما أخرج به واعتمر وقوتي وقوت أهلى كربل من قرش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم أنا بعد رجل من المسلمين ، وهو الذى يقول : المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ، ومروءة باطنة ، فالمرءة الظاهرة الرياش ، والمرءة الباطنة العفاف » . وغضب منه على بن أبى طالب حين خاطبه بكنيته ، بينما خاطب خصمه الذى جاء بشكواه باسمه وكان يهوديا ، - والخطاب بالكنية أسلوب في التوقير - فقال له عمر : أكرهت أن يكون خصمك يهوديا وأن تمثل معه أمام القضاء ، فقال : لا ، ولكنى غضبت لأنك لم تسو بينى وبينه ، فخاطبته باسمه ، وخاطبته بكنيتي .

وشكا إليه مصرى من العامة عدوانا وقع عليه من وليد لعمر بن العاص في ميدان السباق وقوله له حين أقسم ليشكونه إلى عمر : « اذهب فلن ينالنى ضرر من شكواك فأنا ابن الأكرمين » فاستدعى عمر إليه عمرو بن العاص وابنه إلى مجلس القضاء - وكان عمرو والياً على مصر - فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين إن هذا - وأشار إلى ابن عمرو - ضربنى ظلماً ولما توعدته بأن أشكوه إليك ، قال : اذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر إلى عمرو وقال عبارته التى رددتها الثورة الفرنسية بعد ذلك بقرون : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » وبعد أن استيقن من صدق المصرى ناوله دثرته وقال له « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربك » ثم طلب إليه أن يضرب بها عمراً نفسه الذى اعترأ ابنه بجاهه فقال المصرى مكتفياً : « لقد ضربت من ضربى يا أمير المؤمنين » . ولولا هذا لنال عمراً ما نال ابنه من جزاء .

ومثل هذا كان موقفه من الأمير الغساني « جبلة بن الأيهم » فقد خرج جبلة على الروم واعتنق الإسلام، فكتب إليه عمر أن أقدم ولك مالنا وعليك ما علينا، فقدم جبلة إلى المدينة في خمسمائة فارس تواشوا بالذهب والفضة، وقد لبس تاجه، فما بقي أحد بالمدينة إلا وخرج يشهد موكب جبلة وأهله، فلما كان موسم الحج أتى جبلة يطوف بالكعبة، فوطئ على إزاره رجل من فزاره فحله وعظم الأمر على جبلة فلطم الفزاري حتى هشم أنفه فذهب إلى الخليفة شاكياً، فاستدعى عمر جبلة وسأله: مادعاك يا جبلة أن لطمت أخاك هذا فهشمت أنفه؟ فعجب جبلة من سؤاله وقال: إنه وطئ إزارى أثناء طوافي بالبيت فحله، وإننى قد ترفقت به، ولولا حرمة البيت لأخذت الذى فيه عيناه، فقال له عمر: إنك قد أقررت، فلما أن ترضيه وإلا أقدته منك، فدهش جبلة وقال: تقده منى وأنا بملك وهو سوقة؟ فقال عمر: إن الإسلام سوى بينكما، وتكلم جبلة قائلاً: إننى رجوت أن أكون فى الإسلام أعز منى فى الجاهلية. فقال عمر: هو كذلك، وقال جبلة: إذن أنتصر، ورد عمر: إذن أضرب عنقك.

ولولا أن دبر جبلة أمر هروبه لنال من قصاص عمر ما توجهه شريعة المساواة فى الإسلام؛ فالمساواة فى الإسلام واجب وفضيلة ترقى إلى الفرض وفى إطارها يستوى المجتمع الإسلامى على الحق والعدل والحرية.

٢ - الإخاء الإسلامى:

ويكون الإخاء الإسلامى العنصر الثانى من عناصر النظرية السياسية فى الإسلام، ويقوم على معنى بسيط غاية البساطة يتمثل فى قوله تعالى: « إنا المؤمنون إخوة » وفى قوله ﷺ: « تحابوا بروح الله بينكم » وقد أخذ النبى به أخذاً تتمثل فيه كل هذه البساطة إذ دعا المسلمين ليتأخوا فى الله أخوين أخوين، فكان هو وعلى بن أبى طالب أخوين، وكان عمه حمزة ومولاه زيد أخوين وكان أبو بكر وخارجه بن زيد أخوين، وكان عمر بن الخطاب وعثمان بن مالك الخزرجى أخوين، وتأخى كل واحد من المهاجرين - وقد أصبحوا كثرة - فى شرب بعد أن وفد إليها من بقى بمكة بعد هجرة الرسول - مع واحد من الأنصار إخاء جعل له الرسول حكم إخاء الدم والنسب، ثم أحلهم منه بعد أن اشتد عود المهاجرين ولم تعد لهم حاجة إلى كفالة الأنصار.

وبهذا الإخاء ربط النبى بين الأوس والخزرج ففضى على ما كان يبتغيه المنافقون من الوقعة بين الحيين اللذين فرقتهما ترات وإحن قديمة حتى جمع الإسلام بينهما، وبه وضع النبى أسس التكافل الاجتماعى بين المسلمين، هذا التكافل الذى غدا على الزمن شعيرة

من شعائر الإسلام، وعليه قامت الوحدة الدينية التي سوت بين المسلمين وجعلت منهم أمة واحدة لا أثر فيها للشعبوية مهما تعددت دولهم أو اختلفت حكوماتهم، أو للعنصرية مهما تمايزت أصولهم أو اختلفت ذواتهم أو ألوانهم وهي الوحدة التي يسعى إليها العالم الحاضر في ظل الإنسانية والإخاء الإنساني، يوم يحكم الناس رباط واحد من الوعي بكرامة الإنسان وتوفير الحياة.

وهو إخاء لم يقصد به النبي إقامة وحدة سياسية قدر ما قصد به القضاء على كل ما يمكن أن يثور بين المسلمين من نوازع العصبية أو العنصرية ليعم السلام والإخاء عالم الإسلام. وكان السلام الإسلامي أهدى سبيلاً من السلام الروماني الذي فرضته روما بالقوة وهيبة الدولة وسطوتها أكثر مما قام على الإخاء الإنساني.

وبيلغ الإخاء الإسلامي حد الفريضة، فلا يكمل إيمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وهو إخاء يصل إلى أعلى مراتب السمو الإنساني إذ يرقى بالإنسان إلى غاية البر والرحمة من غير ضعف أو استكانة، وهو الذي يطبع الحضارة الإسلامية بطابعها الفريد من الحرية والعدل، ويجرد الفرد من شهوات السلطان والمال ونزوات الجسد وتستقيم معه المساواة على الواجب والضمير أكثر مما تستقيم على وازع القانون.

فالمساواة قد يفرضها القانون إذ يسوى بين الناس في الحق والواجب وفي الجزاء والعقاب ولكنه لا يستطيع أن يجرد الفرد من نزواته ونواذعه وأنانيته، فتقف المساواة عند الحدود القانونية ولا تعدوها إلى مسئولية الضمير، فتسوق الفردية الناس إلى التنافس والتناحر والاستغلال، ويستعبد الغنى الفقير في حاجته إلى لقمة العيش، وتصبح الحرية الفردية وبالأعلى على الإنسانية ما لم يكن لها وازع من كرامة الإنسان على الإنسان وإيمان الإنسان بالإخاء الإنساني، فالإخاء الإنساني هو الذي يطبع المساواة بالبر والرحمة والتكافل الاجتماعي ويجرد الفرد من أنانيته وشهوته للتميز والاستعلاء، فالتناس بحكم تكوينهم يختلفون في القدرات والذكاء، كما يختلفون أحياناً بحكم تكوينهم الاجتماعي في الثراء، وما لا شك فيه «أن الحرمان من وسائل العيش - كما يقول هابسون كبير - يضع حدوداً ضيقة جداً للحرية الفردية المزعومة في مجتمع حر».

وتقوم المساواة في إطارها القانوني «فحسب» على أن يكون لأفراد المجتمع حقوق واحدة وعليهم واجبات واحدة، فإذا وجدنا طائفة من الناس تتفاوت فيما بينها الحقوق والواجبات انعدمت بينها المساواة، ولقد مر زمن طويل لم يكن للناس من الحقوق بقدر ما فرض عليهم من الواجبات؛ لهذا كان الحق قرين الواجب في مفهوم المساواة، ولكن الناس يختلفون في قدراتهم ويختلف تبعاً لذلك معنى المساواة في الواجب، كما يختلفون في

الذوق العام وفي حاجتهم إلى إشباع مطالبهم الفردية، ويختلف تبعاً لذلك معنى الحق بالنسبة لهم فما يحتاجه فرد لا يحتاجه فرد آخر، فحاجة البعض إلى لقمة العيش تتضاءل معها حاجته إلى إشباع نواح أخرى لا تبدو ذات أهمية لديه بينما هي في غاية الأهمية لمن اطمان إلى هذا الحق الإنساني الأولي: حق القوت.

ويعالج الإخاء الإنساني هذا النقص في المساواة فأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحبه لنفسه معناه أن تذوب الأنانية في بوتقة الغيرية والرحمة، وأن تتضاءل النزعات الفردية أمام التكافل الاجتماعي، وتقوم الفردية والجماعية على التوازن الخلقى، ووازع الضمير، ولقد سأل رجل محمداً: أي الإسلام خير؟ فقال «تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف» وفي أول خطبة ألقاها على الناس في المدينة قال: «من استطاع أن يقي وجهه ولو بشقة من تمر فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجزى الحسنة عشر أمثالها»، وفي خطبته الثانية قال: «اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، واتقوه حق تقاته، وأصدقوا الله صالح ما تقولون، وتحابوا بروح الله بينكم، إن الله يغضب أن ينكث عهده».

ويقتضى الإخاء الإسلامي ألا يكون بين الناس تمايز في الجاه والسلطان أو استعلاء فرد على فرد، أو حق لإنسان على إنسان غير ما يوجبه الخلق والضمير، وغداً بذلك دعامة الخلق في مبدأ المساواة أمام القانون، وإن قامت المساواة في الإسلام على جوهر العقيدة التي يتساوى الناس في الإيمان بها والولاء لها وطاعتها أمام الخالق الأعظم، ولكن الإنسان كثيراً ما يميل بدافع الإثرة والذاتية إلى الفصل بين المساواة في الفروض والعبادات وبين المساواة في الشئون الدنيوية، فإن الإخاء في الإسلام إخاء لا في العقيدة فحسب، وإنما هو إخاء يقرب بين الناس مهما تفاوتت أقدارهم في الحياة أو تفاوتت ثراؤهم، يشعرون معه أنهم إخوة في الحياة كما هم إخوة في العقيدة، وكان التواضع والإيثار دلالة السلوك في هذا الإخاء، فإن أخطر ما يهدد الإخاء الإنساني هو الاستعلاء من جانب القوى والاستخذاء من جانب الضعيف؛ لذلك كان سلوكه وكانت أعماله عليه الصلاة والسلام مثلاً أعلى للتواضع والبر في أروع صورهما وأسماهما فقد كان يأبى أن يبدو في أية صورة من صور السلطان أو الرياسة الزمنية، وكان يقول لأصحابه: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، إنما أنا عبد الله، فقولوا عبد الله ورسوله».

وخرج على جماعة منهم مرة وقد توكأ على عصا، فقاموا له، فقال: «لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً». فإذا جاءهم في مسيرة جلس منهم حيث ينتهي به المجلس، وكان يجيب دعوة الحر والعبد والأمة والمسكين، ويعود المرضى في أقصى المدينة، ويقتضى

حاجة البائس والضعيف والمسكين، ويؤثر المحتاج على نفسه وأهله ولو كان بهم خصاصة حتى لقد توفى ودرعه مرهونة عند يهودى فى قوت عياله، ولما جاءه وفد من قبل انجاشى قام بنفسه يخدمهم، فقال له أصحابه، نكفيك، فقال: «إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين، وإنى أحب أن أكافئهم».

والرحمة كالتواضع والبر من مقومات الإخاء الإسلامى فالراحمون يرحمهم الله، وارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء، والذي يرحم ويقسط فى عبادته خير من لا يرحم ويفرط فى عبادته، وقد جاءه عليه السلام نبأ قوم يغفلون فى عبادتهم، فأحدهم يقول: أنا أصلى الليل أبداً ولا أنام منه شيئاً، والثانى يقول: أنا أصوم الدهر ولا أفطر أبداً. وقال الثالث: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً.

وسألهم محمد: أنتم القوم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله فإنى لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنى أصوم وأفطر، وأصلى وأرقد، فمن رغب عن سنتى فليس منى.

ويبلغه أن عبد الله بن عمرو بن العاص يصوم دائماً ويقوم الليل كله، فيقول له: بلغنى أنك تصوم النهار وتقوم الليل، فلا تفعل فإن لجسدك عليك حقاً، ولعينك عليك حقاً، صم وأفطر، صم من كل شهر ثلاثة أيام فذلك صوم الدهر. قال يا رسول الله: إنى أطيق أفضل من هذا قال: فصم يوماً وأفطر يوماً، وذلك صيام داود، وهو أعدل الصيام، قال: فإنى أطيق أفضل من ذلك، فقال محمد: لا أفضل من ذلك.

ولما خرج محمد عام الفتح إلى مكة فى رمضان، فبلغ موضعاً يقال له: «كراع الغميم» صام وصام الناس، فلما رأى بعضهم وقد شقَّ عليه الصيام فى السفر. دعا بقدرج من ماء ورفعه حتى نظر القوم إليه ثم شرب فلما قيل له إن بعض الناس لا يزال صائماً، قال: «أولئك العصاة، أولئك العصاة».

والزكاة فريضة ولكنها فريضة المعسر على الموسر، وكانت لذلك أكثر ما تكون اتصالاً ببداً الإخاء منها ببداً المساواة، وكان قانون الموارث الإسلامى أكثر ما يكون اتصالاً ببداً المساواة منه ببداً الإخاء، فالميراث فى الإسلام يعمل على تفتيت الثروة «كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» وهو بهذا أدخل فى باب المساواة، أما الزكاة فإنها قوام التكافل الاجتماعى فى الأمة الفاضلة الخيرة التى ترعى كرامة الفرد وحقه فى الحياة، والمزید على الزكاة هو الصدقة ولا يجب إنشاء الزكاة أداء الصدقة، فهما فريضتان من فرائض الإيمان، وهما بعض النظام الروحى الذى قامت عليه حضارة الإسلام، والذي يجب أن ينتظم حضارة العالم أجمع.

ولا يكتمل إيمان المرء ما لم يؤت الزكاة، فالبر من آمن بالله واليوم الآخر، والبر من

اتقى وأقام الصلاة وآتى الزكاة، يجعلها القرآن الكريم في قوله تعالى: (ليس البرّ أن تولّوا
وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكنّ البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتّاب
والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي
الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء
والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون^(٩)).

ويقرن القرآن الزكاة إلى الصلاة في كثير من الآيات كقوله تعالى: (قد أفلح المؤمنون .
الذين هم في صلاتهم خاشعون . والذين هم عن اللغو معرضون . والذين هم للزكاة
فاعلون^(١٠)) وقوله جل شأنه: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين^(١١))
ويجعل للزكاة والصدقات في المثوبة ما يكاد يعدل الإيمان به جل شأنه فيما يجزى عليه
الإنسان الجزاء الأوفى، يقول تعالى: (خذوه فغلوه . ثم الجحيم صلّوه . ثم في سلسلة
ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه . إنّه كان لا يؤمن بالله العظيم . ولا يحض على طعام
المسكين^(١٢)) ويقول جل جلاله: (وبشر المخبتين . الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم
والصابرين على ما أصابهم والمقيمي الصلاة وما رزقناهم ينفقون^(١٣)) ويقول تبارك وتعالى:
(الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانيةً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم
ولا هم يحزنون^(١٤)) .

والزكاة فريضة والصدقة برٌ ولكنه بر يفسده المن والأذى كفريضتين تستطيع الجماعة
بنظامها أن تجردها مما يمكن أن يتبعها من المن والأذى، فإن زادها الإنسان فهو فضل
يجزى عليه خير الجزاء يوم يلاقى ربه بقلب نظيف، فحدّت الزكاة وتركت الصدقات بغير
حدود حتى يتسابق الناس فيها للخير، وقاتل أبو بكر المرتدين لامتناعهم عن إيتاء الزكاة
وقال في إصراره على قتالهم: « والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ
لقاتلتهم على منعه » ويقول له عمر: « كيف: نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت
أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فمن قالها عصم مني ماله
ودمه إلا بحقها وحسابهم على الله » وأجاب أبو بكر: « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة
والزكاة: فإن الزكاة حقّ المال، وقد قال « إلا بحقها » وتتم الرواية بأن عمر قال من بعد:
« فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » .
ويبلغ أدب الصدقات في الإسلام غاية السمو والجلال في قوله تعالى: (إن تبدوا

(١٢) سورة الحاقة: ٣٠-٣٤ .

(١٣) سورة الحج: ٣٤-٣٥ .

(١٤) سورة البقرة: ٢٢٤ .

(٩) سورة البقرة: ١٧٧ .

(١٠) سورة المؤمنون: ١-٤ .

(١١) سورة البقرة: ٤٣ .

الصدقات فنعماً هي، وإن تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم^(١٥) . وفي قوله له الحمد : (قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقة يتبعها أذى والله غنيٌ حلِيمٌ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى^(١٦)) ويحدد القرآن من تجب لهم الصدقة فيقول : (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^(١٧)) .

والزكاة والصدقات عبادة وفرض يبدو الإخاء الإسلامي في إطارها في أكمل صورة من البهاء والجلال ومن السمو بالمجتمع الإنساني سمو لا يرقى إليه إلا من كمل إيمانه، فما اتصل بالإخاء اتصل بالإيمان بالله، وما اتصل بالإيمان فهو فرض وعبادة، لذلك كانت الزكاة ركناً من أركان الإسلام الخمسة، وكانت الصدقات برّاً يلحق بالزكاة .

وفي الصلاة والحج تبدو فلسفة الإخاء الإسلامي بكل ما يحمل الإخاء من معاني المشاركة الوجدانية والعملية فحيث يتجه المسلمون جميعاً إلى الله في صلاتهم تربطهم مشاعر وأحاسيس واحدة حتى لكأنهم نفس واحدة . لذا كانت صلاة الجماعة أحب في شعائر الإسلام من صلاة الواحد، وحيث يقوم المصلون قياماً وركوعاً وسجوداً لله في وقت واحد وكأنهم رجل واحد فإن هذا ليربط بينهم برباط وثيق من التقارب والتآخي، إذ يقفون صفوفاً منتظمة مستقيمة متراسة حيث يتأني لكل مسلم مكانه في المسجد ويصلي الغني بجوار الفقير والقوى إلى جانب الضعيف والأمير مع الفمار والحاكم مع المحكوم لا فرق بين أغنيائهم وفقرائهم وأقويائهم وضعافهم وأمرائهم وغمارهم وحكامهم ومحكوميههم فالكل في رحاب الله سواء .

وفي الحج مثل ما في الصلاة من معاني الإخاء فحيث ينتال الحجاج إلى مكة ملبيين داعين مبتهلين تخب بهم الركائب والمطايا من كل البقاع إلى حيث يتلاقون في مؤتمرهم السنوي مشتاقين إلى اللقاء وإلى ذكر الله في بيت الله الحرام وفي منازل النبوة والوحى متحررين من كل زخارف الدنيا مؤترزين ومحرمين على غرار واحد، ينطلق دعاؤهم إلى السماء، « لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك »، لا يعرفون إلا أنهم أمة واحدة هي أمة الإسلام لا عصبية ولا قبلية ولا عنصرية بعد أن جب الإسلام من نفوسهم كل نوازع العصبية والقبلية والعنصرية وصهرهم أمة واحدة قواماً للإخاء العالمي المنشود .

(١٥) سورة البقرة : ٢٧١ .

(١٦) سورة البقرة : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(١٧) سورة التوبة : ٦٠ .

وحيث يجتمع المحجج من كل البقاع يسوّون خلافتهم فلا إحن ولا ثرات ولا تمايز ولا استعلاء بل المودة والحب والصفاء والسلام يعم المسلمين جميعاً.

وفي الحج لا يتمثل المسلمون وحدة إيمانهم إلا بقدر ما يتمثلون وحدة قبيلهم، وحدة يسمو فيها الإخاء الإنساني فوق كل نوازع العصبية والعنصرية والشعوبية، فإذا كانت وحدة العقيدة قد سوّت الفكر الإسلامي على نهج بين لا ينكره العقل ولا يجفوه الضمير من فكرة التوحيد وأن الله واحد أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وأنه تبارك وتعالى لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، «فإن مناسك الحج صورة رائعة باقية خالدة لهذه الوحدة، وحدة مداها ومغزاها أن المسلمين أمة واحدة دينها الإسلام وتحيتها السلام» يلتقى المسلمون كل عام على عقيدة ثابتة وإيمان لا يتزعزع وهدف واضح «ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات» فإن هذا اللقاء يجدد من أخوتهم ويربط بينهم برباط من التواصل لا تكربه جفوة ولا تثلمه خصومة.

فالحج في معناه السياسي لا يمثّل نوعاً من التفاهم المشترك بين الشعوب الإسلامية بقدر ما يمثّل الإخاء الإسلامي، فإذا كان الإخاء الإسلامي يمثّل الجانب النظري فيما يمكن أن نعده أساساً لنظرية سياسية في الإسلام فإن المساواة تمثل جانبها العملي.

٣ - المسؤولية والواجب :

والمسؤولية في الإسلام ليست مسؤولية الضمير أو مسؤولية القانون وإنما هي مسؤولية الإنسان أمام الله مباشرة، وهي مسؤولية لا تقف عند الحدود الظاهرة من الأقوال والأفعال فحسب بل تتناول النوايا وما تخفى الصدور، فالله عليم بكل شيء ولا تغيب عنه جلّ جلاله صغيرة أو كبيرة في السموات والأرض، (فأينما تولوا فثم وجه الله) و (لا يعزب عنه مثقال ذرة) (وهو بكل شيء عليم) (وما كنّا عن الخلق غافلين) (وسمع ربنا كل شيء علماً) (ألا له الخلق والأمر) (عليم بذات الصدور) (إن الله على كل شيء شهيد).

فالإنسان مسئول عن نواياه مسئول عن أعماله أمام الله مباشرة، ولكل عمل جزاؤه ولكل حسنة ثوابها، والجماعة الإنسانية مسئولة عما تعمل مسؤولية الفرد سواء بسواء إن قصرت في آدائها لقيت من جزاء الله ما يلقي الفرد من جزائه، ومسؤولية الجماعة في عتق من يقومون بأمرها (ولا تزر وازرة وزر أخرى) فما من إنسان إلا وهو ملاق جزاء ما عملت يده، ولا يؤخذ إنسان بذنب إنسان آخر ولا تحاسب أمة خلفت بجريرة أمة سلفت (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون)^(١٨)

وهو العادل الرحيم وما هو بظلام للعبيد .

ومن هذه المسئولية يبرز «الواجب» كمبدأ أساسي في النظام الإسلامي فـه يعد حقاً للفرد أو المجتمع في النظرية السياسية هو فرض واجب على الفرد للفرد وعلى المجتمع وعلى الفرد للمجتمع وعلى الدولة للفرد والجماعة معاً في النظام الإسلامي، فالجماعة الإسلامية كل متكامل يلتقى فيها الفرد بالمجتمع في نظام يحكمه الواجب الذى يرقى إلى درجة الإلزام.

ويرتبط الحق بالواجب في النظرية الإسلامية ارتباطاً يرقى بالحق إلى درجة الواجب ويجعل الواجب مرادفاً للحق، فالاختلاف بين الحق والواجب في المذاهب السياسية أو في نظام الدولة هو الذى يودى بالتمائل ويقضى على المساواة في المجتمع، ويجتث أسس الديمقراطية في الدولة وفي نظام الحكم، فإذا وجدت طائفة من الناس في مجتمع ما لها من الحقوق أو عليها من الواجبات أكثر مما غيرها - كما قلنا من قبل - افتقد هذا المجتمع الطابع المميز للديمقراطية، فالديمقراطية لا تتحقق ما لم يتكافأ الناس في الالتزامات مهما كان كيان الواحد منهم في المجتمع أو كانت وظيفته في الدولة، والتكافؤ في الالتزامات، أو من حيث الحق والواجب هو الأساس القويم للديمقراطية في النظرية السياسية الحديثة، وهذا المعنى قريب مما عناه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد» وهذا الأساس هو الذى تلتقى عليه شتى مذاهب الديمقراطية وتضئ النظرية السياسية الحديثة في الوصول إليه وتحقيقه على اختلاف مذاهبها وأساليبها.

ويعنى ارتباط الحق بالواجب في النظرية الإسلامية أن ما للفرد أو للمجتمع من حق هو واجب على الفرد والمجتمع يرقى إلى درجة الإلزام فالحرية حق لكل إنسان وواجب على الآخرين رعاية هذا الحق الإنسانى، وحق الإنسان في الحياة وفي التعليم وفي الرعاية الصحية والاجتماعية واجب على المجتمع كفالاته، وهو واجب لا يملك المجتمع الإغضاء عنه أو إنكاره إذ أن حق الفرد على المجتمع واجب ملزم للجماعة، ويتضمن هذا الواجب الرعاية والكفالة والحماية بكل أنواعها، ولا يعنى ذلك مسئولية الدولة المطلقة، أو فناء شخصية الفرد في الجماعة، بل تبقى للفرد بعد ذلك شخصيته المتكاملة وخواطره الذاتية حرة طليقة من كل قيد في كل ما يتعلق بشئونه الخاصة أو نشاطه الخاص وفقاً لحدود الشريعة، فقد أقامت الشريعة حدوداً بين حرية الفرد المطلقة وحرية الفرد الاجتماعية فالحرية في الإسلام تقوم على نوع من التوازن الدقيق بين الفردية والجماعية تكفلها الشورى التى تحدد معنى الديمقراطية

السياسية، والتوازن الاقتصادي الذى يحدد معنى العدالة الاجتماعية ويقضى على تكتل الثروة فى أيدى قلة من الناس فى إطار من الأخوة الإسلامية التى تجب كل بادرة للاستعلاء والتمايز .

وفوق الواجب كل إرادة أخرى للفرد، وهو الذى يحدد معنى الحرية ومداها فالشريعة الإسلامية لا تتناقض وطبيعة الإنسان، وفى قوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) . ما يفصح عن حكمة التشريع الإسلامى وهى سعادة الإنسان وأمنه دون غلو أو إسراف، فالشريعة تحكم علاقات الإنسان كما تحكم عقيدته الدينية، وهى التى تحدد مضمون الحرية، فالحرية ليست مطلقة ولكنها تحمل فى بذرتها القيود التى تحكمها، فإن الحرية المطلقة حرية مدمرة، فإذا قيدت فلمصلحة الفرد والمجتمع، والشريعة هى التى تضع هذه القيود وتنظمها دون تحكم يسيء إلى الطبيعة البشرية، ومصدر التحكم هو المنفعة أو الخير الذى يعود على الفرد والمجتمع، وفيها تتطابق الإرادة والمنفعة فى الحدود وفى المدى .

فالواجب هو الذى يحكم الإرادة كما يحكم الحرية، ولكنه الواجب الذى ينشد الخير، وليس الواجب الذى يضع القيود والالتزامات لمصلحة طائفة على حساب طائفة أخرى، فالواجب فى النظرية الإسلامية قرين الحق فى النظرية السياسية العامة، وهو الواجب الذى يلزم كل إنسان بأن يكون نهجه فى الحياة تحقيق الخير لكل الآخرين فرادى أو جماعات والقيود التى تضعها الشريعة هى التى تحدّد نوع السلوك الذى ينشد الخير ويقوم عليه . ومصدر الواجب فى النظرية الإسلامية هو الإلزام الإلهى فالشريعة التى تحكم هذا الواجب شريعة إلهية لا يملك الفرد نقضها أو تعديلها، فقد تختلف الفروض من حيث الشكل، ولكنها لا تتفاوت من حيث الجوهر، فالعبادات علاقة بين الفرد وخالقه، والمعاملات علاقة تربط أفراد المجتمع وهما معاً لا تتفاوتان من حيث الإلزام والإجبار، ولا يكمل إيمان المرء إلا بهما معاً، ففى قوله تعالى :

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً^(١١١)) ما يفيد الإلزام فى كل ما قضى به الله ورسوله .

وهذا المبدأ تتكامل النظرية السياسية فى الإسلام أو ما يمكن أن نعدّه أساساً لنظرية سياسية فى فلسفة السياسة أو فى المصطلح الذى يجرى عليه علم السياسة .