

المجتمع الإسلامي وظاهرته الدولية(*)

الدكتور/ نسيب محمد أرزقي
كلية الأنظمة والعلوم السياسية
جامعة الملك سعود

ملخص:

عالج هذا البحث طبيعة المجتمع الإسلامي، وخصوصياته النوعية، حيث تبين - من خلال هذه الدراسة - أن الجماعة الإسلامية انفردت في أسلوب ظهورها كوحدة نصية؛ وذلك لأن وجود المجتمع الإسلامي الفكري والإيديولوجي تميز عن الوحدات العربية القائمة، في الجزيرة العربية، قبل ظهور الدين الإسلامي، حيث كانت الوحدات الاجتماعية Entites sociales تبرز إلى الوجود بناء على معايير ذاتية، مادية ترتبط بروابط الدم والانتماء إلى فضاء قبلي معين، ومن ثم فالوحدة العربية، قبل الإسلام، ترفض العناصر التي لا تنتمي إليها، طبقاً للعادات والتقاليد العربية القديمة.

أما المجتمع الإسلامي فقد فاجأ العالم بتبنيه معيار الانتماء إليه، المبني على إيديولوجية (عقيدة)، وليس على أساس الدم واللغة، أو الانتماء الجغرافي، في الوقت الذي كانت المجتمعات البشرية تجهل فكرة الأمة بالمعنى السياسي، الذي جسده دستور المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة (الصحيفة).

هذا ولما كان المجتمع الإسلامي ذا نشأة نصية؛ أي أن وجوده القانوني يرتبط بالنظام القانوني الإسلامي (الشريعة الإسلامية) فإن طبيعته النصية، وخضوعه لأحكام الشريعة جعلها منه أمة مكلفة - بالنظام القانوني الذي أوجدها قانوناً (إيديولوجياً) - بمهمة كبيرة، تمثلت بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي مهمة يصعب إنجازها ما لم يتزود هذا المجتمع بمؤسسة الدولة، التي تتولى القيام بتلك المهمة، بناء

(*) أجزى البحث بتاريخ ٢٥/١٢/٢٠٠٨م.

على ما تتوافر عليه من الوسائل المادية والقانونية. مما يبين في نهاية الأمر أن هناك تلازماً منطقياً بين المجتمع الإسلامي وضرورة أن تكون له دولة تحقق أهدافه التي كلف بها، والتي من أجلها وصف بالخيرية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

المقدمة:

إن دراسة المجتمع، باعتباره ظاهرة تستوجب التنظيم، تتطلب جملة من العوامل والعناصر المساعدة على فهم أي مجتمع مؤطر بمؤسسة الدولة، انطلاقاً من هذا الوضع فإن بحث المجتمع كظاهرة اجتماعية يوحى بضرورة اتصال المجتمع بمؤسسة الدولة. من هذا المنظور يمكن طرح إشكالية هذا البحث، حتى يتمكن من استجلاء أهم محاور الدراسة التي تقترحها إشكالياتها.

١ - إشكالية البحث:

إن التصدي لبحث موضوع المجتمع الإسلامي وظاهرته الدولية يثير سلسلة من القضايا المهمة. ينبغي طرحها، ثم محاولة إيجاد حل لها عبر تحليل الموضوع. ومن أبرز هذه القضايا، بالنسبة للقانونيين ضرورة تحديد المميزات الرئيسية للمجتمع الإسلامي؛ أهو وحدة تشكل امتداداً للمجتمع العربي ما قبل الإسلام؛ أم هو كيان جديد مستقل بمقوماته الفكرية والفلسفية، ويمتلك نظامه القانوني المتميز الذي لا يشكل فيه الرصيد العرفي ما قبل الإسلام مصدراً مهماً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينبغي البحث عن العلاقة التي تربط هذا المجتمع بمؤسسة الدولة الإسلامية. ومن ثم ضرورة معرفة إذا ما كان هذا المجتمع ودولته خاضعين لنظام قانوني يعلوها. وإلى جانب هذه الأسئلة الجوهرية المتصلة بالمجتمع وعلاقته بالدولة، ينبغي أيضاً التساؤل عن أهداف الدولة في المجتمع الإسلامي عموماً وعن ضرورة توافق هذه الأهداف مع خصوصيات المجتمع الإسلامي.

٢ - أهمية البحث:

لا يوجد اختلاف فقهي وضعي حول كون الدولة تعبيراً وتجسيداً للأمة. من هنا فدراسة علاقة المجتمع بالدولة تكتسي أهمية على مختلف الأصعدة. ولا

ربب أن هذه الدراسة تزداد أهمية عندما يتعلق الأمر ببحث المجتمع الإسلامي، بما له من خصوصيات متميزة، وظاهرة الدولة فيه. تبرز هذه الأهمية - أولاً - على مستوى تحديد وتأسيس خصوصيات المجتمع الإسلامي (أهمية أكاديمية). ثم تبدو هذه الأهمية على الصعيد العملي، عندما تضبط العلاقة القائمة والواقعية بين المجتمع الإسلامي ودولته، ومدى خضوع كل منهما للآخر؛ أم أن هذه العلاقة بعيدة عن تأثير المجتمع والدولة؛ ومن ثم فهذه العلاقة يحددها طرف ثالث يفرض نفسه عليهما معاً. انطلاقاً من هذه الحالة، فالسؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه - في مجال تحديد العلاقة بين المجتمع والدولة - هو:

ما الجهة الثالثة التي تفرض نفسها - على المجتمع والدولة - بضوابطها وقواعدها. ومن هنا فالأهمية العملية البارزة من هذه الدراسة تتمثل في ضبط وتحديد القواعد المنظمة والمسيرة لكل من المجتمع والدولة. على خلاف الضوابط والقواعد المحددة والمسيرة للدولة - في المفهوم الوضعي - والتي تعد الأمة مصدرأً لها، لما لها من سيادة تجعلها متفوقة على مؤسسة الدولة، التي جاءت لخدمتها.

الواقع أن إبراز هذه الأهمية العملية يساعد على التمييز بين المجتمع الإسلامي، بخصوصياته النوعية، والمجتمع الوضعي المنظور إليه كوحدة طبيعية لا علاقة له بالوحي؛ هذا من جهة، ومن ناحية أخرى فالدولة كمؤسسة اجتماعية ذات الوظائف الأساسية والخطرة في حياة الأفراد؛ ومن ثم تصبح كيفية تسيير شؤون المجتمع مسألة حيوية، ترتبط بحقوق المواطنين وحرياتهم في المجتمع؛ الأمر الذي يتطلب تحديد تلك الوظائف وتأطيرها بقواعد قانونية صارمة.

٣ - منهج البحث:

نظراً لطبيعة موضوعنا المتصلة ببحث يتعلق بالمسار التاريخي لنموذج من الوحدات الاجتماعية، فإن اتباع المنهج التاريخي يساعد على دراسة مسار تكون هذا المجتمع. أما تحليل علاقة المجتمع الإسلامي بمؤسسة الدولة التي نشأت فيه، فإن دراسة هذه العلاقة وفهمها يتطلبان انتهاج "المنهج الاستقرائي" المساعد على اكتشاف التلازم بين المجتمع الإسلامي وظاهرته الدولية.

٤ - تقسيم البحث :

هذا، ولما كان موضوع بحثنا يتكون من عنصرين أساسيين: المجتمع الإسلامي وظاهرته الدولية، فإن التقسيم المنطقي للدراسة وتمفصلها يتمحور حول فصلين رئيسيين: طبيعة المجتمع الإسلامي وخصوصياته (الفصل الأول).
ظاهرة الدولة في المجتمع الإسلامي (الفصل الثاني).

الفصل الأول

طبيعة المجتمع الإسلامي وخصوصياته

تمهيد:

إن النظريات المهيمنة في جميع البلدان - حين ظهر الإسلام - تقضي بأن الوحدات الاجتماعية إنما تتشكل من أفراد تجمعهم المصالح ذات الطبيعة المادية، بهدف المحافظة على الإقليم (مصدر الرزق)، أو الدفاع عن النفس، وما يستلزمه من تنظيم لوسائل الجماعة المتاحة لصد العدوان الخارجي، وغير ذلك من ضرورات الحفاظ على البقاء. وفي هذا الإطار يبين علم الاجتماع أن المجتمعات البشرية كانت - وما زالت - تتشكل عندما تتوافر بعض العناصر لدى مجموعة معينة، وتجمعها مثل: الإقليم المشترك، لغة واحدة، ويشعر أفراد الجماعة بانحدارهم من جنس واحد، وتجمعهم مصالح مشتركة، تكونت عبر التاريخ. (محمد أرزقي نسيب جـ ١: ١١٨).

هذا، ويلاحظ أن مجمل العناصر المذكورة تتميز بأنها مفروضة على الإنسان، ولم يخترها. فالأصل المشترك، الميلاد في إقليم معين، اللون واللغة المشتركة، كلها عناصر لا يختارها الإنسان، بقدر ما هي مفروضة عليه؛ مما يفقدها القدرة على أن تشكل معايير للتفاضل بين البشر؛ لكونها عوامل بمقتضاها تتكون مجموعات الكائنات الأخرى كالحيوانات، بمختلف أشكالها. (محمد قطب ١٩٨٩: ٥٥).

إذا كانت المجتمعات البشرية قديمها وحديثها تبرز وتتشكل، بناء على العوامل الذاتية المذكورة آنفاً فإن الوحدة (Entite) الإسلامية ظهرت وتكونت وفق أسلوب فريد من نوعه؛ الأمر الذي يستدعي دراسة وتحليلاً لطبيعة المجتمع الإسلامي، خصوصياته وغايته.

المبحث الأول طبيعة المجتمع الإسلامي

تمهيد:

يبدو أن المجتمع الإسلامي يشكل وحدة نصية، على خلاف المجتمع العربي ما قبل الإسلام، الذي يعتبر وحدة عرفية بالدرجة الأولى.

الواقع أن نصية المجتمع الإسلامي تبدو في كونه برز - على المستوى الفكري - بفعل النصوص القرآنية: إنشاء وتنظيماً وتوجيهاً. غير أن هذا المجتمع لم يكن وليد النصوص فحسب، بل إن هذه الأخيرة، التي يتضمنها الوحي: قرآناً وسنة هي التي حددت له النظام القانوني الذي يحكم ويسير الحياة فيه، في شتى مناحيها. إلا أن هذا النظام القانوني لا يفرض بفعل التقاليد، التي تفرض نفسها على المجتمع، وإنما يتم الانضمام إليه طوعية. فالمجتمع الإسلامي يختلف - في هذا الصدد - عن الوحدات البشرية الأخرى، من حيث إن أنظمتها القانونية تتكون بفعل عدة عوامل، قد تخرج عن إرادة المجتمع، كما هو الشأن في بعض الأنظمة القانونية، ذات المصادر العرفية، كبريطانيا، التي يتشكل نظامها القانوني المتعلق بالدولة، في مجمله من القواعد العرفية والسوابق التاريخية. (CHEVALLIER(J) 1970,136) في حين لم يكن للعرف دور يذكر في إنشاء المجتمع الإسلامي وتنظيمه، كما يتبين من خلال ما يلي:

المطلب الأول نشأة المجتمع الإسلامي النصية

يؤكد الفقه السياسي أن المجتمع الإسلامي ذو نشأة نصية، إذ إنه برز إلى الوجود، بحكم النصوص القرآنية إنشاء وتنظيماً. بل إن النص القرآني هو المسوغ لوجود الجماعة المسلمة واستمرارها. (رضوان السيد، ١٩٨٨: ١٠).

وبناء على هذا الاعتبار يعد المجتمع الإسلامي - بتصوراته - وحدة متميزة عن المجتمعات السابقة، ومن ثم ليس منبثقاً عنها، ولا امتداداً لها؛ يتضح هذا من خلال الخطاب القرآني المحدد لخصائص الجماعة المسلمة، المبرز - في الوقت ذاته - لطبيعتها وخصائصها.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن القرآن والسنة يكونان ضوابط هي بمنزلة الأسس التي يقوم عليها المجتمع وينظم بمقتضاها مختلف شؤونه الحياتية، وفي هذا السياق برزت الجماعة المسلمة - من ناحية الفكر والتصور - من القرآن، كما تشير إلى ذلك هذه الآية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

هذا، وإن " الإخراج " العفوي الذي أشار إليه النص القرآني السالف الذكر لا يتعلق بالعامل العمراني (السوسيولوجي) للجماعة الإسلامية؛ ذلك أن العناصر البشرية التي شكلت قاعدة المجتمع الإسلامي الأول لم تكن غريبة عن المجتمع المكي القائم قبل إعلان رسالة الإسلام. فالأمر - هنا - يتصل بالظهور المباغت للفكر والتصور والمفاهيم، التي بمقتضاها تنظم وتسير هذه الوحدة الجديدة (محمد قطب: ٥٤)، وما تستلزمه النصوص المتضمنة لتلك المفاهيم والأحكام من إقامة مؤسسات في المجتمع، على مختلف الأصعدة، لتنهض باحتياجات أعضاء الجماعة الجديدة المستقلة والتميزة عن المجتمع ما قبل الإسلام. وهذا التمايز - للمجتمع المسلم - في النشأة والاستمرار هو الذي سجل نقطة التحول العميق في المجتمع العربي، الذي كان نظامه لا يعترف بالوحدات الاجتماعية إلا إذا كانت منبثقة من الأعراف والعادات تنظيمياً وتسييراً، ولأول مرة، في تاريخ الجزيرة العربية تبرز وحدة اجتماعية، تنظم وتوجه طبقاً لنصوص الوحي دون أخذ بعين الاعتبار العناصر الذاتية: العرق، الثروة، النسب، وهي عوامل كانت تشكل أساس النظام الاجتماعي ومقومه عند العرب، قبل ظهور الإسلام (سيد قطب، ١٩٧١: ٥٣٨، ٢٦)، بالفعل وهذا ما كان سائداً بحسب النظرية البدائية العربية، التي تقضي بضرورة توافق كل أشكال التنظيم في المجتمع، مع الانتماء العرقي أو العصبية، بحسب تعبير ابن خلدون، مما

يفهم منه - بحسب هذه النظرية - أن العرب يكونون جنساً مركّزاً على رابطة الدم والولاء لها أكثر من الاعتماد على العناصر ذات الطبيعة الفكرية، ومن ثم فالعرب لم يشكلوا وحدة من الشعوب المتحدثة بلغة واحدة بقدر ما كانوا وحدة عرقية. (Encyclopedie de L'islam 1975).

بناء على ما تقدم فإن المجتمع المسلم لم يبرز بفعل الأعراف السابقة، وإنما هو من صنع نصوص الوحي: قرآنًا وسنة، ومن ثم فظهور الجماعة المسلمة - من خلال النصوص - سجل قطيعة نهائية مع النظام العربي المعروف في الجزيرة العربية من جهة، ومعلنًا أن نظام المجتمع الجديد لا يعتمد في بنيانه على تلك الأسس التي اعتبرها صوراً من الجاهلية، التي جاء الإسلام ليقوضها، سواء منها العصبية، أو الجاه أو الثروة، وهي عناصر غالباً ما كانت سبباً في إهدار العنصر الأساسي المشترك بين البشرية، أي الآدمية. من أجل هذا فالنصوص القرآنية المتضافرة تتجه كلها نحو بناء المجتمع المسلم على أسس تأخذ في حساباتها معيار التقوى سبباً للتفاضل بين النوع الإنساني (سيد قطب: ١٩٧١: ٢٧).

ولقد ترجم القرآن المكي إصراره على تمييز المجتمع الجديد، بارتكازه على نصوص الوحي، في تأسيس هذه الوحدة الاجتماعية المغايرة للمجتمع القائم، في أثناء مجيء الإسلام، وحدة منفردة بنظام قانوني مختلف عن الضوابط المعمول بها في المجتمع المكي، والمؤسسة على قواعد السلوك والمعاملات ذات المصدر العرفي. وفي هذا الإطار شرع القرآن - أولاً - في تسفيه منتظم وترتيبي للنظام الاجتماعي المكي، سواء ما تعلق منه بالظلم الاجتماعي، أو التمايز الطبقي المهيمن، والتحكم وفوضى العقيدة، وخاصة ما اتصل بنظام المرأة ومركزها الاجتماعي، وفي هذا المضمار شنع وأد البنات ودوافعه:

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ (النحل: ٥٨-٥٩).

ومن جهة أخرى شجب القرآن التقليد الأعمى بالموثقات، دون استعمال العقل فيها، وخاصة ما تعلق بالتصورات الدينية، التي كانت تورث، على غرار الأشياء المادية: وعندما يسأل أحدهم عن مدى اقتناعه بمعتقدده، فالإجابة كانت بسيطة ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣).

ومن جهة أخرى، وبالتوازي مع تسفيه النظام المكي يضع النص القرآني قواعد جديدة يرتكز عليها النظام القانوني للمجتمع الجديد، معتبراً تحكيم النظام القانوني، واللجوء إليه لحل المشكلات المحتملة التي تطرح على المجتمع، معياراً في تثبيت صفة الإسلام على أية وحدة اجتماعية تدعي انتماءها إلى الإسلام. ومما تقدم يتضح أن نصوص الوحي لم تكن مصدر المجتمع المسلم فحسب، وإنما كانت أساس النظام القانوني لهذا المجتمع، كما يتجلى من النقطة التالية:

المطلب الثاني

نصية النظام القانوني في المجتمع الإسلامي

لا ريب أن النظام القانوني، في أي مجتمع، إنما هو المحدد لطبيعة المؤسسات الفاعلة، التي يتوقف عليها، بدورها تحديد علاقات الدولة بمواطنيها، وعلاقاتها بالدول الأخرى من جهة، كما أن علاقات الأفراد المتبادلة تتحدد - كذلك - وفقاً للقواعد التي تنبثق من النظام القانوني السائد في المجتمع من جهة ثانية.

الواقع أن المجتمع المسلم لم يكن وليد النصوص فحسب - كما أشرنا - بل إن هذه الأخيرة الواردة في الوحي: قرآناً وسنة هي التي حددت له النظام القانوني، الذي يحكم حياته، في مختلف مناحيها. (النجار، ١٩٩٣: ٣٥، ٣) تنظيمياً وتسييراً وتوجيهاً. والوحي بهذه المثابة يصبح مصدر التصور والعمل في الحياة، مما يجعل منهج المجتمع المسلم منطبعاً بخاصية التوحيد، مشكلاً - بذلك - مقوماً جوهرياً في كل من تفكير أفراد هذا المجتمع وسلوكهم على السواء.

فالمرجعية العليا للمجتمع المسلم - فيما يقيمه من نظام - هي مرجعية موحدة، ممثلة في الوحي: قرآنًا وسنة. غير أن هذا لا يعني، أبداً أن المجتمع المسلم ينفي ويتجاهل دور العقل في تنظيم شؤونه وتسييرها، بل إن الوحي هو الذي أرشد إلى استعمال العقل، تلبية لحاجات الإنسان المتعددة، طبقاً لسنة التطور، التي تحكم المجتمعات البشرية.

ويتمحور النظام القانون للمجتمع الإسلامي حول ضرورة اعتبار الوحي أساساً لحل كل النزاعات المحتملة، سواء بين الأفراد، أو بين الدولة والمحكومين، حيث جاءت النصوص القرآنية - في هذا المجال - عامة لم تحدد طبيعة هذه النزاعات وأنواعها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

هذا، وقد أجمع المفسرون على أن الرجوع إلى الرسول في حل النزاعات بين أفراد المجتمع المسلم، المقصود منه الرد إلى سنته، التي تركها مصدرًا لبناء الأحكام والحلول للنزاعات المطروحة، عبر الزمان والمكان، مما يؤكد أن المسألة لا تتعلق، فقط، بزمان نزول الوحي، أو القضايا المعروضة على المسلمين، في أثناء حياة النبي، وإنما اللجوء إلى السنة النبوية، باعتبارها جزءاً من النظام القانوني المهيمن على التنظيم وتسيير حياة المجتمع في مختلف شعبها. (الطبري، ٩٦).

وفي هذا المضمار يؤكد ابن قيم الجوزية العلاقة الوطيدة بين الاحتكام إلى شرع الله والإيمان، حيث إذا انتفى الرد والاحتكام إليه انتفى الإيمان: ضرورة انتفاء الملزم لانتفاء لازمه، مضيفاً أن من تحاكم إلى غير ما جاء به الرسول - قرآنًا وسنة - فقد حكم الطاغوت. (ابن القيم الجوزية، ٤٠).

وتتأكد ضرورة الاحتكام إلى النظام القانوني النصي الوارد في الكتاب والسنة، في عدة أحكام قرآنية متظافرة، على غرار قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا

أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ (المائدة: ٤٩)، وتشمل هذه القضايا محل النزاع - وفقاً للإمام الطبري - كل ما يتصل بالنظام الجنائي: الحدود، الجرح، رجم الزاني المحصن، وقتل النفس القاتلة ظلماً، وغيرها من النزاعات المحتملة بين أفراد المجتمع (الطبري: ٩٧).

أن النظام القانوني للمجتمع المسلم، هو عبارة عن ميثاق بين الله عز وجل وعباده على شعور وبيئة منهم، ويعترف أفراد المجتمع المسلم بأن إرادة الله المجسدة في الوحي هي المهيمنة والمنظمة لحياتهم، إنطلاقاً من هذا الميثاق " يلتزم أفراد المجتمع باللجوء والامتثال إلى أحكام الشريعة. بكونها نظاماً قانونياً، يتجسد في صيغة: لا إله إلا الله (محمد قطب: ٧٧).

ولا ينبغي حصر النظام القانوني، في المجتمع المسلم، في الوحي، قرآناً وسنة، بل يمتد هذا النظام القانوني إلى ما أنتجه الفكر الإنساني، بالاعتماد على الوحي مصدراً وأساساً له، وهو ما يعرف بالإجماع (الاجتهاد الجماعي). (ASSANHOURY(A):7).

وقد أجمع الفقهاء على أن أول إجماع عرفه المسلمون هو ما أقره اجتماع سقيفة بني ساعدة، المنصب على ضرورة إيجاد قواعد وكيفيات عملية لتولي الحكم في المجتمع، بناء على ما ورد في القرآن من أحكام توحى وتشير إلى أن القضايا الجوهرية تحل عن طريق التشاور وتبادل الرأي بين الناس. فأسلوب تعيين السلطة، يشكل قاعدة دستورية اندمجت في النظام القانوني الإسلامي، واكتسبت القوة الإلزامية ذاتها، التي تتمتع بها نصوص المصدرين الأساسيين لذلك النظام (المرجع السابق).

إن المجتمع المسلم، باعتباره وحدة نصية، لا يخضع فقط للمنظومة النصية المحددة لطبيعته ونظامه القانوني، بل انفرد - وفقاً لطبيعته النصية - بمميزات تعكس مدى اختلافه مع الوحدة الاجتماعية العربية، السائدة قبل ظهور الإسلام، ويمكن تلخيص هذه المميزات وإجمالها ضمن محتوى المبحث الثاني.

المبحث الثاني

خصوصيات المجتمع الإسلامي

يمكن للباحث أن يجمع خصوصيات المجتمع المسلم ويركبها ضمن خصوصيتين جوهريتين تشكلان أساس مميزات هذا المجتمع الأخرى العديدة، المترتبة - في عمومها - على هيمنة الثقافة الإيمانية في هذا المجتمع، والوعي الحاد السائد فيه.

المطلب الأول

هيمنة الثقافة الإيمانية في المجتمع الإسلامي

يشير لفظ " الثقافة " في معناه اللغوي إلى الفطنة والحذاقة:

ثقف الرجل ثقافة، أي صار حاذقاً خفيفاً، وذا فطنة وذكاء. كما يدل - أيضاً - على تسوية الشيء، وإزالة اعوجاجه. وفي هذا السياق قالت عائشة واصفة أباهما رضي الله عنهما: " وأقام أوده بثقافة " الثقافة مما تقوم به الرماح: أي أن أبا بكر الصديق سوى عوج المسلمين (ابن منظور: ٣٦٤).

هذا، ويتجه المعنى الاصطلاحي للفظ " الثقافة " إلى أن يكون متعلقاً ومرتبلاً بالمنهج الذي - من خلاله - يحقق المجتمع حياته على صعيد: التفكير والسلوك. بعبارة أخرى فالثقافة أسلوب يحقق به الإنسان أهدافه. أي أن الثقافة - على حد تعريف مالك بن نبي، رحمه الله - هي: " العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد، بأسلوب الحياة في المجتمع " (النجار: ٥٢).

ويتجه الرأي الحديث إلى القول بأن الثقافة هي مجموعة من التصرفات المكتسبة في المجتمع الإنساني، وفي هذا المضمار تدرج جملة من الأغراض الرامية إلى وصف أشياء عديدة: التقاليد، العقائد، اللغة، الأفكار، المعرفة التقنية، تنظيم المحيط العام للإنسان. بعبارة أخرى فالثقافة - من هذا المنظور - هي جملة من الآثار الحضارية لجماعة بشرية معينة؛ أي أن الثقافة - في الواقع -

هي منهج الحياة والوسائل المستعملة، لبلوغ أهداف معينة، ذات الطبيعة المتنوعة. (Pert Robert (dictionnaire:1983).

أما مفهوم الثقافة، في المجتمع المسلم، فهو يختلف عن نظيره في الوحدات الاجتماعية الأخرى، من حيث كونه مؤطراً بالنصوص، وخاصة القرآنية منها، ومن ثم، فعناصر الثقافة في المجتمع المسلم هي ذاتها في المجتمعات البشرية الأخرى، ولكنها خاضعة للقرآن والسنة: تقريراً ونفياً: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

بعبارة أخرى، فالقرآن هو المصدر الأول المنشئ والمقرر لعناصر الثقافة في المجتمع. غير أن هذا لا يعني - إطلاقاً - أن الأحكام القرآنية هي التي تحدد أساليب وكيفيات معالجة الحياة تقنياً: الصناعة، والتجارة، الزراعة وغير ذلك من آثار الحضارة الإنسانية. " أنتم أدرى بأمور دينكم " (أخرجه مسلم، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من أمور الدنيا. رقم الحديث: ٦٢٧٧، الجزء ٧، ص ٩٥). ولكن هذه الميادين يمارس فيها المجتمع نشاطه وفقاً لأوامر الوحي وتوجيهاته: قرآناً وسنة؛ مما يجعل القرآن مصدراً للثقافة في المجتمع الإسلامي.

الفرع الأول

تأطير القرآن للثقافة في المجتمع الإسلامي

لقد كان منطقياً أن يتولى القرآن الكريم قضية تأطير الثقافة - بالمفهوم الذي أشرنا إليه آنفاً - بعد أن تولى إخراج المجتمع المسلم وتحديد نظامه القانوني، ولو لم يكن الأمر كذلك لأمكن ملاحظة ما يחדش بالعقل السليم، لسبب أن المجتمع الذي تولت نصوص الوحي إنشاءه وتزويده بنظام قانوني، يترك - في ممارسة أنشطة الحياة وتشبيد الحضارة، وما يترتب عن ذلك من آثار - هملاً تائهاً دون تأطير، وخاصة بعد تأكيد الوحي الصفة العالمية للوحدة الجدية، بما كلفته من رسالة، أصبح تبليغها للعالم التزاماً يقع على عاتقها. وأن هذه الرسالة تشكل الوسيلة الأخيرة لإصلاح النوع الإنساني في شتى أحواله العديدة، التي لا يمكن التعبير عنها إلا بمصطلح الثقافة.

ولما كان المجتمع المسلم هو الحامل للرسالة السماوية الأخيرة، والشاهد على المجتمعات الأخرى، كان على أفرادها أن يجسدوا النموذج الثقافي (الأخلاقي)، حتى تجد دعوتهم قبولاً حسناً لدى غيرهم. وفي هذا الإطار، فإن على المسلمين - باعتبار الرسول، صلى الله عليه وسلم، قدوة لهم في أخلاقهم وثقافتهم - أن يجعلوا ثقافتهم وأخلاقهم قرآنيين، كما كان - عليه السلام - بشهادة عائشة - رضي الله عنها - عندما سئلت عن أخلاقه، قالت: "كان خلقه القرآن". ومما تجدر الملاحظة أن السنة النبوية قد أكدت مراراً أهمية حفظ القرآن، وقراءته عن ظهر قلب. ولا ينبغي أن يفهم هذا الإلحاح النبوي على حفظ القرآن، على أنه مجرد التبرك بالقرآن الكريم - وإن كان ذلك حاصلًا - وإنما ينبغي الالتفات إلى الهدف المتوخى من قوله - صلى الله عليه وسلم -: ".... فإن الله لا يعذب قلباً وعى القرآن" (أخرجه الدارمي باب فضل من قرأ القرآن. رقم الحديث: ٣٣١٩، الجزء ٢، ص ٥٢٤). قال حسين سليم أسد: إسناده صحيح. وابن أبي شيبة في الوصية بالقرآن وقراءته. رقم الحديث: ٣٠٧٠٢، الجزء ١٠، ص ٥٠٥).

ولا ريب أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي كان خلقه القرآن أراد أن يتأسى به أفراد المجتمع المسلم، لكي يكون القرآن معياراً لثقافتهم، في شتى مناحيها، وأن الفرد الواعي (الحافظ) للقواعد المحددة لسلوكه وتصرفاته في الحياة، يكون فعالاً أكثر من الذي يضطر، كلما أراد القيام بأية حركة أو أي عمل، إلى الرجوع إلى استشارة المتن، أو أي شخص آخر.

ولما كان القرآن هو مصدر ثقافة الفرد والمجتمع المسلمين، بل مصدر الحياة بالمفهوم القرآني، كن لزاماً أن يحفظه المسلمون، وأن يعوّد، حتى يجسّدوه في واقعهم المعيشي، لذلك كان تهذيب الأخلاق وتأطير الثقافة بالقرآن من أصول نظم الحياة في الإسلام. (ابن عاشور: ١٢٧)

وفي هذا الشأن يجدر التذكير بما أجمع عليه المفسرون القدامى والمحدثون حول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤).

لقد تعرض الإمام الطبري - في معرض تفسيره لسورة الأنفال - إلى قوله عز وجل: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ مشيراً إلى تعدد آراء أهل العلم والتأويل، في معنى ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ وبعد سرده لمختلف الآراء، رجح الرأي القائل: بأن المقصود من النص القرآني المذكور آنفاً هو: أن الذي يحيي هو الإسلام، الذي أحيا المؤمنين، بالقرآن، بعد كفرهم، الذي يضاهي الموت، بمفهوم المخالفة. تأكيداً وتوضيحاً، يشير الطبري إلى أن هذا الاتجاه يريد أن يبين أن المقصود النهائي من قوله تعالى: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ هو أن الحياة اللائقة بالإنسان، المكرم والمفضل على سائر المخلوقات. إنما هي كامنة فيما يتضمنه هذا القرآن، مشتملاً على العصمة والعفة في الدنيا والآخرة. (الطبري: ١٤١).

أما سيد قطب - رحمه الله - فقد فسر الآية المذكورة أعلاه نفسها بقوله: يدعوكم إلى منهج ينظم الحياة ويسيرها، في شتى المجالات. وأن الحياة المقصودة من قوله تعالى: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ هو منهج الحياة الذي يتضمنه هذا الكتاب، الذي يحرر الناس تصوراً وسلوكاً. يحررهم من كل القيود والعراقيل، التي تمنعهم من الحياة، وفقاً للأسلوب الذي حدده هذا القرآن. بعبارة أخرى يرى سيد قطب أن أسلوب الحياة، الذي نادى الله المؤمنين لتبنيه في حياتهم يحررهم من العبوديات الأرضية المختلفة، الضاغطة على نمط ثقافتهم، من شهوات وطغيان بمختلف أشكاله: السياسي، الاقتصادي والاجتماعي. وغير ذلك، وفي المقابل يرسم لهم منهج الثقافة التي يجب أن تسود في المجتمع. (سيد قطب: ٨٣٣ - ٨٣٤).

الفرع الثاني

أساس الثقافة في المجتمع الإسلامي

إن ما يميز النظام الإسلامي اعتماده على الإيمان والعقيدة مرتكزاً للمفاهيم والتصورات، ومحدداً للأعمال والتصرفات، وذلك كله رحمة بالإنسان، حتى لا يضل في خضم التصورات الفاسدة من جهة، وحفظاً لعقله الذي انفرد، بفضل

على سائر الكائنات من جهة ثانية. ولما كان العقل قوة توفر للإنسان حصانة واختياراً، فقد اختاره الإسلام أن يكون أساساً للثقافة في المجتمع، بعدما تحصن هو بالإيمان والعقيدة. وفي هذا الإطار يقول الإمام الماوردي ما نصه: "اعلم أن لكل فضيلة أساً (أساساً)، ولكل أدب ينبوعاً. وأس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل، الذي جعله الله تعالى أصلاً وللدنيا عماداً (الماوردي: ٢٣). ولفهم أهمية العقيدة، ودورها في صياغة النموذج الثقافي للمجتمع المسلم يكفي الرجوع إلى القرآن المكي، الذي طال نزوله حوالي ثلاث عشرة سنة (صبحي الصالح: ٥٠) حيث ركز على غرس عقيدة التوحيد، التي تستلزم الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى هو الخالق لجميع الكائنات، من أشرفها وأعظمها إلى أدناها وأوضعها، وأنه هو صاحب السلطان المطلق، المتصرف في مخلوقاته، بكيفية لا يسأل عما يفعل، في حين أنه يسأل مخلوقاته على تصرفاتها.

هذا، ويبدو واضحاً أن أوسع موضوعات القرآن جميعاً، هو ما تعلق بقضية الإيمان بالله وحده، وإفراده بالألوهية، مسألة: لا إله إلا الله. وقد يسود الظن أن تركيز القرآن على قضية العقيدة، خلال نزوله بمكة، كان منطقياً، قصد تصحيح الاعتقاد الجاهلي المهيمن في المجتمع المكي. غير أن استمرار تأكيد القرآن القضية ذاتها في المدينة. وبعد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، والخطاب القرآني موجه إلى المؤمنين، ظاهرة قاطعة الدلالة على أن للقضية أهمية بالغة. فالتأكيد القرآني على التوحيد ليس ناشئاً من إنكار، إنما هو ناشئ من أن مسألة العقيدة وإفراده الله عز وجل بالألوهية هي المفتاح الذي بواسطته تفتح كل القضايا في المجتمع، وأن تربية أعضاء هذا الأخير وتكوينهم بما يجعل منهم أفراداً قابلين ومستعدين - تلقائياً - للامتثال وتطبيق الأوامر والتوجيهات الصادرة عن الوحي المباشر (القرآن) وغير المباشر (السنة). (محمد قطب: ١٧)

والواقع أن الإصرار القرآني على قضية الألوهية، بما تعينه من خضوع وامتثال لله عز وجل وحده، ونفى - في المقابل - كل أنواع الخضوع لغيره، في أي مجال كان: الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي، إلخ... فإن هذا الإصرار يرمي إلى إقرار المنهج الرباني، المعبد في الوحي، الذي ينبغي أن تنظم وفقه

الحياة، طبقاً لأحكامه ومبادئه العامة، من جهة، باعتبار هذا المنهج منزلاً من عند الله، الذي خلق الإنسان، ويعلم خبايا نفسه، وما يصلح شأنه، في شتى فروع الحياة من جهة ثانية. (سيد قطب، ج-٩:١).

إن مجتمعاً معتقده هذا لابد أن تذوب في تصوراتهِ وتصرفاته الحواجز والفوارق بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، لسبب أن الأعمال التي يترتب عنها الجزاء (العقاب) والثواب نابعة كلها من العقيدة، التي يمكن تشبيهها بجذور شجرة (الحياة) باسقة، ترتبط حياتها بمدى قوة وسلامة جذورها، التي تمت الأغصان والفروع (مؤسسات المجتمع المختلفة، في شتى المجالات) بأسباب الحياة، وأن ثمار الشجرة لا يرجى صلاحها إلا بصلاح تلك الجذور، لهذا قيل إن سلامة التصرف من سلامة التصور والاعتقاد، المرتكز على سلامة العقل (الماودي: ٢٣، ٢٤، ٢٩).

من مميزات الإسلام أنه دين لا ينحصر في الشعائر والطقوس التعبديّة فحسب، بل يدخل في دائرته كل شأن من شؤون الإنسان، في الحياة، دون تمييز بين أعماله التي تستلزمها حياته، في شتى المجالات: السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، وبين تلك التي كلفه الله بها، والمتصلة بالشعائر المحضة: الصلاة، الزكاة، الحج والصوم (محمد عبد الحليم: ٣٠٠). هذا وقد أدى الاندماج ما بين العقيدة والشرعية، في الإسلام وضرورة التكامل بينهما إلى حد اعتبار العبادة - بالمفهوم القرآني - هدفاً لوجود الإنسان، كما يصرح بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). وقد ذهب الإمام الرازي في تفسيره للنص القرآني المذكور إلى القول بأن هذه العبادة، التي من أجلها خلق الجن والإنس، تشير إلى ضرورة التعظيم لأمر الله والشفقة على خلقه. ولما كان التعظيم اللائق بالله عز وجل لا يدرك عقلاً لزم اتباع الشرائع فيه، وما جاء به الرسل، عليهم السلام. بعبارة أخرى إن العبادة المقصودة في النص السابق هي: الامتثال واتباع ما ورد في الشريعة من أحكام، حتى يعظم الله والشفقة على خلقه. وإن تنفيذ الشريعة المتضمنة لأحكام ذات الصلة بالشعائر والمعاملات من أعظم وسيلة لتعظيم الله - عز وجل - من

هنا فالعبادة تكاد تكون مرادفة لطاعة أوامر الله، وتجنب نواهيه الواردة في الوحي: قرآنا وسنة (فخر الدين الرازي: ٢٣٣).

ويتأكد هذا الاتجاه المازج بين العقيدة وتصرفات الناس المختلفة، من خلال ما روى جابر بن عبد الله عن النبي أنه قال: "كل معروف صدقة" وكذا ما رواه أبو موسى الأشعري أن الرسول - صلى الله عليه وسلم قال -: "على كل مسلم صدقة. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فيعمل بيده، فسينفع نفسه ويتصدق. قالوا: فإن لم يستطع، أو لم يفعل؟ قال: فيعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فإن لم يفعل؟ قال: فليأمر بالخير. أو قال: بالمعروف. قالوا: فإن لم يفعل؟ قال: فليمسك عن الشر، فإنه له صدقة" (البخاري، ١٠: ٢٤٧).

في حقيقة الأمر، أن الباحث المتعمق في الدين الإسلامي يلاحظ مدى ارتباط التصرفات في المجتمع، بأساس هذا الدين، المتمثل في العقيدة، وفي هذا السياق عبر القرآن الكريم عن العقيدة " بالإيمان"، وعن الأعمال والتصرفات الصالحة بالشرعية، هذا وتجسيد التلازم بين الإيمان والعمل الصالح، في عدة مواضع من القرآن بصيغ صريحة، لا تدع مجالاً للشك في عدم الفصل بين التعبيرين من خلال آيات قرآنية عديدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُ خَسِرٌ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾ (العصر: ١، ٢، ٣). أو كما عبر الله عز وجل عن هذا الترابط في سورة الكهف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝﴾ (الكهف: ١٠٧).

يتضح من النصوص القرآنية المتظافرة أن الإسلام لم يكن عقيدة مجردة عن النشاط اليومي للمؤمن، مهتماً بعلاقة الإنسان بربه فحسب، بل يتضح جلياً أن مهمته هي الربط القوي بين المعتقد والعمل، وأن انفصالهما يؤول إلى خلل رهيب، وهو ناتج عن العمل الخالي من الإيمان، وما يتطلبه ذلك من خوف الله عز وجل، وهي حالة تؤدي إلى فساد العمل، لأن العقيدة بمنزلة الحارس على سلامة التصرفات. وهي التي تجعل الفاعل مراقباً لنفسه خشية من عذاب الله. (محمود شلتوت: ٢٣).

المطلب الثاني

آثار الثقافة الإيمانية في المجتمع الإسلامي

إذا كان الإيمان والمعتقد - في المسيحية مثلاً - مسألة تنحصر في العلاقة بين الإنسان وخالقه (محمد أبو زهرة: ٨٤) فإن الإيمان - في المفهوم الإسلامي - يجعل من الفرد شخصاً خاضعاً لله عز وجل عبداً له. والعبادة - في الإسلام - كما أشرنا لا تنحصر في مناسك التعبد المعروفة من صلاة وصيام وزكاة، بل تعني الانقياد والخضوع لله وحده، والتلقي منه وحده الضوابط والمعايير لتنظيم الحياة، في شتى مناحيها، مما يجعل من الإيمان - في نهاية الأمر - صلة دائمة بين الإنسان وربّه، وأن أعماله كلها يجب أن تنسجم وأن تتفق مع أوامر الله، التي تصله عن طريق الرسل عليهم السلام. إن ترسيخ الإيمان، في نفس الفرد، بالمفهوم الإسلامي، عملية تفرض منهجاً للتربية، يربط المؤمن بالله تعالى، بكيفية تجعله يلجأ إلى النظام القانوني المستمد من الوحي، وذلك في كل شؤون الحياة، حتى يصبح القرآن دستور نشاطه في الحياة.

وأياً كان الأمر فآثار الثقافة الإيمانية في المجتمع المسلم يمكن ملاحظتها على المستويين: الداخلي والخارجي.

الفرع الأول

على المستوى الداخلي

ينفرد المجتمع المسلم - على سائر المجتمعات البشرية - بكون أفراده يتصفون بنوع من الوعي والإحساس بضرورة أداء واجباتهم أكثر من غيرهم، وذلك بسبب ما غرسه العقيدة في نفوسهم من أن الله مطلع على خفايا نفوسهم ووجداناتهم: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (سورة غافر: الآية ١٩).

وفي إطار الوعي الذي يغرسه الإيمان، في نفوس أعضاء المجتمع، على المستوى الداخلي يمكن الإشارة إلى نوعين من الوعي: الوعي الفردي والوعي الجماعي.

١ - الوعي الفردي:

في حقيقة الأمر أن شعور الفرد - في المجتمع - بدوره ومركزه كعنصر فعال في الوحدة، إنما يتأتى بعد أن يحس بالاطمئنان النفسي والثقة بذاتيته، وهي حالة نفسية تقي الإنسان كثيراً من الصدمات، وما يتعرض له في الحياة من مشكلات ذات طبيعة مختلفة. وفي هذا السياق يؤكد علماء النفس أن الفرد، لكي يعيش حياة آمنة، مطمئنة، لا بد أن يكتنفه الشعور بأنه محاط بقوة تحميه، وعدالة مطلقة تحيطه، وأن هذه القوة لا بد أن تكون أعظم من تلك المستمدة من البشر، وأن العدالة التي يطمئن إليها العقل، هي التي لا تتأثر بالعوامل الذاتية، التي يتصف بها الإنسان (محمد قطب: ٧٠).

هذا، وإن العقيدة الإسلامية المهذبة لسلوك الناس، لا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد طقوس، بل يجب أن تنشئ في نفس المؤمن شعوراً بضرورة الامتثال لأوامر الشريعة ونواهيها المتصلة بالمعاملات بين الناس؛ مما يبرز العدالة عنصراً جوهرياً في المؤمن، المعتقد بحراسة الله عز وجل له في كل لحظة وفي كل مكان، وهذا ما يولد فيه الحرص بعدم الاعتداء والظلم، مدفوعاً بثقافته الإيمانية (السنهوري: ١٩٢/١٩٦٧).

وفي معرض تحليله للفظ "العبادة" يؤكد الإمام ابن عقيل أن التمسك بالعقيدة، إنما يعني الامتثال لأحكام الشرع والامتناع عما نهى عنه، بالنسبة للمكلف، وهو أهم من مظاهر التمسك بصورة العبادة والأذكار. فيقول في هذا الشأن: "من كان عبداً بالأذكار بحيث إذا عطس قال "الحمد لله". وإن أخبر فلم يصدق، قال "أقسم بالله (...)" ولكنه عن الأوامر متخلف، وبالنواهي شغف (...)" وفي وجه الفقير معبس (...) وإن اتجه نحوه حق، كان بالتأويل مسقطاً (...)

وهذا لا يعمل مع الله عملاً (...) ليس تعظيم الله كثرة أذكاره باللسان، إنما التعظيم لله سبحانه بحسن الاستجابة والامتثال. (ابن عقيل : ٢٦٧).

إن المجتمع المسلم، بثقافته الإيمانية وهيمنتها على الحياة، يصبح فيه الإيمان أهم زاجر وأكبر راقب على تصرفات الأفراد، بحيث يمتنع المؤمن - تلقائياً - عن التصرفات المناهضة للإيمان، كما يؤكد هذا الحديث النبوي الشريف:

"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن" (البخاري، ١٢: ٨١).

في حقيقة الأمر أن الإيمان - وهو دعامة الدين الإسلامي - بتضمينه معرفة عميقة واضحة لذات الله عز وجل وعظمته وقدرته، كفيل بأن يغرس في نفس الفرد يقظة دائمة بضرورة استحضار خوف الله، في أثناء القيام بأي تصرف. وهي حالة تنتهي إلى التقوى، وهي أعظم صفة يهدف الإيمان إلى تحقيقها في الفرد، وهي كما جاء عن النبي لباس الإيمان "الإيمان عريان ولباسه التقوى..." (أبو الدرداء: عن الغزالي).

الواقع أن الإيمان يحدث تحولاً عجباً في الأفراد، إلا أن يصبح الواحد منهم أداة لحماية النظام القانوني ذاته، دون حاجة إلى تدخل وسائل الدولة وسلطاتها العمومية، لفرض احترام القاعدة القانونية. والتاريخ الإسلامي يعج بأمثلة نوجزها في حالتين: رجل (ماعز) يلح على السلطة (رسول الله صلى الله عليه وسلم) أن تطبق عليه القانون، بعد ارتكابه للجريمة، ولم يره أحد، ولكن خوفه من الله (تقواه) دفع به إلى قبول العقوبة الزمنية؛ لأنه لا يطيق أن يلقي الله وزمته مثقلة. وكذلك الغامدية التي أثبت إلا أن تطالب الرسول - صلى الله عليه وسلم - بتنفيذ الحكم عليها، رغم ارتكابها للجريمة خفية. (محمد قطب: ٤٨).

أما على مستوى الدولة، فإن وظيفة الإيمان - في المجتمع المسلم - تهدف إلى إقامة الشرعية العليا للسلطة السياسية. فالإيمان - في هذا المضمار - يصبح المعيار الحاسم في تشكيل سلطات الدولة، ومختلف مؤسساتها في المجتمع، وممارسة الوظائف الدولية، على جميع المستويات. وعلى هذا الأساس يجب أن

يكون مبدأ تولية الوظائف العامة، وتسيير مرافق الدولة المختلفة، مبنياً على التقوى، الذي يجعل مصالح المواطنين في مأمن عن التعسف وتجاوزات الموظفين المحتملة لسلطاتهم واختصاصاتهم. وهو مبدأ ينبغي أن يكرس في دستور المجتمع، باعتباره يشكل إحدى الدعائم الرئيسية للقيم والضوابط الإسلامية. (هشام سلطان (محمد) ٥١: ٥٢). حيث لم تعرف المجتمعات الإسلامية تمايزاً وانفصالاً بين ثقافة الحكام وثقافة المحكومين، إلا بعد أن هيمنت الثقافة الأوروبية على نخب المجتمعات الإسلامية، بفعل تكوينها في المؤسسات الغربية، ووفقاً لمناهج تلك المؤسسات المبنية على الفصل ما بين الأخلاق والقيم الدينية، وبين أنشطة الحياة العديدة، وخاصة منها السياسة. وعلى الرغم من فقدان الإسلام لمؤسساته الأصلية، في تنظيم وتسيير الدولة، منذ عهد بعيد، فإن الحكام ظلوا ملزمين بالثقافة الإيمانية، كإطار عام للدولة.

وفي هذا السياق سجل الأستاذ Bertrand BADIE ملاحظات جوهرية حول الموضوع، مبيناً أن: الحكام في المجتمعات الإسلامية الحالية يشعرون بالاغتراب الثقافي عن المحكومين، الذين احتفظوا بالثقافة الإيمانية، إلى حد كبير، لذلك فالحكام يواجهون شعوبهم بوسائل القمع المتعددة الأشكال؛ لأنهم يحسون بانعزال عن الفضاءات الاجتماعية الغالبة، وبالمقابل يحاولون تشكيل فضاء اجتماعي متجانس ثقافياً مع ثقافتهم. فوجدوا في طبقة اجتماعية، مماثلة لثقافتهم، دعماً ملائماً، وشكلوا معها ما يسمى "بالمجتمع المدني" مقابل المجتمع "الخصم" ثقافياً (أغلبية المحكومين) .El Haq (hebdomadaire, Algerien du 21 au 27 juin 1994).

٢ - الوعي الجماعي:

المجتمع المسلم وحدة متجانسة، من حيث خضوع أفراده إلى نظام قانوني واحد، وانطباق حياتهم بالثقافة الإيمانية، ولكنه فضلاً عن ذلك فهو مجتمع متضامن ومتماسك، إلى درجة أن شبهه الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالجسم الواحد، المتكون من عدة أعضاء، لكل واحد وظيفته ومهمته، والتزامه

إزاء الأعضاء الآخرين، وفي هذا الإطار يصف النبي هذه العلاقة، المرتكزة على التعاضد والمآزر المتبادلة، بين أفراد المجتمع، وصفاً يثير الشعور الإيماني بالواجب نحو غيره، بكيفية يصبح معها العضو في الجماعة عنصراً إيجابياً تتجسد فيه الأحكام القرآنية، الأمرة والداعية إلى التعاون في حقل البر المتعدد الصور، وهو من أروع مظاهر الثقافة الإيمانية، التي أوجدت الإحساس الجماعي، المسجد - قانوناً - بفروض الكفاية. ولقد لخص الرسول - صلى الله عليه وسلم - صورة تضامن أفراد المجتمع، في صيغة رائعة: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (النووي: ٢٠٤).

وقد أكد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ضرورة تجسيد هذا التضامن - عملياً - في المجتمع، حيث ربط اهتمام كل فرد بمشكلات الآخرين والتدخل في مساعدتهم بمدى صحة إيمانه، وانتمائه حقاً إلى الجماعة، وفي هذا السياق وردت سلسلة من الأحاديث النبوية، الحاثّة على التضامن، النابع عن الثقافة الإيمانية، التي ينسلخ عنها الفرد الأناني. وفي هذا المضمار أكدت السنة القولية: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " (النووي: ٢٠٨).

إن التقوى - وهي ثمرة الإيمان الذي يشعر الحاكم بالمسؤولية عن تعثر حيوان، لعدم إنشائه الطرق للبهايم - لهي حرية بأن تلزم الماسكين على السلطات الدولتية العمل من أجل توفير أسباب الحياة الكريمة وظروفها، اللائقة بالإنسان المكرم وحياء، وذلك في حالة عدم قدرة الدولة على تلبية بعض الخدمات، لضعف في مصادرها المالية؛ مما يسمح للسلطات العمومية فرض بعض الضرائب على الأغنياء. وقد أكد الفقيه المالكي (القرافي) هذا الالتزام الدولي بقوله: "أنه يجوز ضرب الخراج (الضريبة) على الناس، عند ضعفهم وحاجتهم، لضعف بيت المال، عن القيام بمصالح الناس" (القرافي: ١٤١).

وأياً كان الأمر فالإيمان، الذي يشكل العمود الفقري للدين الإسلامي، لم يكن التركيز عليه - في المفهوم الإسلامي - لتهيئة الإنسان للأخرة، وما يتطلبه ذلك من التيقن بالغيبات فحسب، بل إن دور الإيمان لا بد أن تظهر آثاره العملية

في حياة الناس الأولى. بعبارة أخرى فالإيمان الحقيقي هو الذي يؤثر في الفرد حتى يصبح تقياً، يراقب الله في كل جزئية من حياته، وفي مختلف مناحيها: في السياسة، الاقتصاد والاجتماع، يمارس هذه الأنشطة وما يستلزمه ذلك من دخول في علاقات عديدة ومتشابكة مع غيره. وهو في هذه الأحوال كلها إنما يعبد الله - بالمفهوم الواسع للعبادة - كأنه يرى ذات الله عز وجل، وهي حالة إذا بلغها الأفراد في المجتمع، حينئذ، يسود الأمن والطمأنينة، ويأمن الناس بعضهم بعضاً، وتصبح الثقة والتعاون المتبادلان بين الناس سمة ذلك المجتمع.

وفي هذا المضممار أشار النبي في حديث مشهور عنه إلى أن الله بتمكينه للدين الإسلامي، وفهم الناس لمعنى الإيمان، سيؤدي ذلك إلى إزالة مظاهر الخوف ودواعيه، والقلق بين الناس:

"... والله ليتمن الله هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، والذنب على غنمه.." (النووي: مرجع سابق).

الفرع الثاني على المستوى الخارجي

انطبعت الثقافة الإسلامية باحترام الالتزامات والعقود، بكيفية انفراد بها أعضاء المجتمع الإسلامي، في معاملاتهم المتبادلة، فيما بينهم، أو في علاقاتهم مع غير المسلمين.

١ - في المعاملات المتبادلة الداخلية:

إن القاعدة المهيمنة في التعامل بين أفراد المجتمع الإسلامي، تقضي بعدم الخيانة، حتى بالنسبة للذي صدرت منه ابتداءً، وهو ما تؤكد السنة القولية بوضوح، التي أرست مبدأً فريداً من نوعه في المجتمعات البشرية: قديمها وحديثها. بالفعل إن المعاملة بالمثل مبدأ معمول به في جميع الشرائع والأنظمة القانونية؛ لأنه يعكس نوعاً من التوازي والتقابل بين الطرفين، غير أن النظام الإسلامي قد انفراد - في مجال الخيانة - عن الوحدات الاجتماعية الأخرى. فالسنة تؤكد عدم

رد الخيانة: "أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك". (أبو هريرة أبو داود، حديث ٣٥٣٥ والترمذي ١٢٦٤، حسن غريب قال ابن حجر في هداية الرواة ٣ - ١٨٨ حسن. البخاري المقاصد الحسنة. الحاكم البيوع ٢٢٩٦-٢-٥٣ صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وافقه الذهبي).

والواقع أن هذا المبدأ يبدو مناهضاً للعدل والإنصاف - في صورتيهما البشرية. غير أن النظام الإسلامي، الذي اشتهر بالحفاظ على المصلحة والنظام العامين، وتفضيلهما على المصلحة الخاصة، في حالة التعارض بينهما، قد اتجه - فعلاً - نحو التضحية بمصلحة الفرد (الذي تعرض للخيانة)، وذلك حفاظاً على سلامة المجتمع وحمايته من احتمال انتشار مبدأ المعاملة بالمثل في مجال الخيانة، وما ينجر عنه من تحول الحياة المطمئنة إلى حياة لا تطاق، إذا ما أصبح المبدأ حقاً يستعمله الفرد المعتدى عليه.

وهكذا، فالنظام الإسلامي اعتبر الخيانة وباء على المجتمع، مما جعله يمنع اللجوء إليها حتى بالنسبة للذي تعرض لآثارها (أبو زهرة: ٨٤٠).

إلا أن حرمان المعتدى عليه، من رد العدوان ضد الخيانة قد عوض بسياج من الحماية، في إطار حماية المجتمع، من رذيلة الخيانة والآفات الاجتماعية الأخرى. وفي هذا الإطار ركزت السنة القولية على ضرورة إبراز صفات المنافق والتشنيع بها، حتى يعرف بين الناس. والمنافق، كما هو معلوم، يجسد أرذل الخلق. وفقاً للمفهوم الإسلامي؛ هو ذلك الشخص الذي يظهر أمراً ويخفي نقيضه. ويبرز في معاملاته مع الغير علامات تعتبرها السنة مؤشرات ودلائل قاطعة على النفاق، كما جاء عن النبي: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً. ومن كانت فيه خصلة منهن فيه خصلة من النفاق، حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر" (النووي: ٤٤٩).

في حقيقة الأمر أن ثقافة المجتمع المسلم، التي صاغها الإيمان الذي شكل مصدر المعاملات بين الناس، قد أنتجت نماذج من التعامل المتبادل بين أفراد المجتمع فريدة من نوعها. فالأخوة التي وحدث بين المهاجرين والأنصار،

واقترسام هؤلاء أموالهم ومتاعهم مع المهاجرين، وتم ذلك كله بفعل الإيمان، الذي تمكن من نفوس الناس، واقتنعوا بقوة عجيبة: أن المؤمن أخو المؤمن... وأن مؤازرته واجبة؛ لأنها تؤول إلى مرضاة الله تعالى، وهي المبتغى النهائي بالنسبة للمؤمن (محمد قطب: ٥٥).

٢ - في المعاملات الخارجية (الدولية):

لا تنحصر هيمنة الثقافة الإيمانية، في المجتمع المسلم، في العلاقات الخاصة، داخل المجتمع، والمعاملات ما بين أفراد، بل تمتد إلى ما تقوم به الدولة الإسلامية من تصرفات قانونية، ومعاملات دولية، في مختلف المجالات، مع الوحدات المماثلة، من جهة، وكذا ما يربطها من صلات مع الأفراد الأجانب، المقيمين ضمن إقليمها، من جهة ثانية.

يرتبط المجتمع المسلم - من خلال دولته - مع المجتمعات الأخرى بأشكال عديدة من العلاقات الاقتصادية، السياسية، والدبلوماسية وغيرها، ففي جميع هذه الحزمة من العلاقات تلتزم الدولة الإسلامية باحترام تعهداتها تجاه الغير، بناء على ما يفرضها عليها نظامها القانوني، المرتكز على الأحكام القرآنية خاصة.

وقبل تحليل الأحكام القرآنية، التي تفرض على الدولة احترام التزاماتها الدولية، يجدر التذكير بمسألة جوهرية، تحتاج إلى توضيح: النظام القانوني الإسلامي يتكون من أحكام تتعلق بالشعائر والطقوس كالصلاة، الزكاة، الحج والصوم. وأحكام أخرى تتصل بتنظيم المجتمع في شتى مجالات الحياة: السياسية الاقتصادية، والاجتماعية. فكل النوعين من الأحكام يشكل جزءاً من القرآن، الذي يجب التصديق به كلية، ولا يمكن الاعتقاد بإلزامية جزء منه دون الآخر، لأن مثل هذه الحالة تؤدي - بمن يعتقد كذلك - إلى انسلاخه من الإيمان، ودخوله فيمن أضفى عليهم القرآن وصف الخزي، كما أورد ذلك في شأن بني إسرائيل الذين يؤمنون بما يلائم مزاجهم من التوراة، ويكفرون بضده، كما كشف عن ذلك القرآن:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٨٥).

إن الغرض من الملاحظة السابقة يتلخص في أن أحكام القرآن هي التي تنظم وتحكم التزام الدولة الإسلامية، بما تربطه من علاقاتها المختلفة مع الدول الأخرى. ونتيجة لذلك فالالتزام الدولة الإسلامية يتميز بكونه أمراً من جهة وإيماناً من جهة ثانية. بعبارة أخرى فالتملص من التزاماتها - بدون مبرر شرعي - يجعل من الدولة الإسلامية وحدة تنتفي منها الصفة الإسلامية؛ لأن عدم تطبيق أحكام الشريعة يخرجها من دائرة الوحدات الإسلامية، لسبب أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو المعيار الحاسم في إضفاء الطابع الإسلامي على السلطة والإقليم المعنيين. (حامد سلطان: ٢٣١).

بناء على ما تقدم فإن الالتزامات التي يتعهد بها المجتمع المسلم - من خلال دولته - تتصل بالعقيدة، التي تشكل أساس احترام المعاهدات المبرمة من قبل ممثلي الدولة. وفي هذا السياق فالأصل الذي يحكم التزام الدولة الإسلامية بأحكام المعاهدات، التي تكون طرفاً فيها هو: مبدأ الوفاء بالعهد. وهو مبدأ يجد أساسه في المصدر الأساسي للشريعة الإسلامية؛ الأمر الذي يجعل منه ضابطة تفوق القواعد الأخرى، أياً كانت طبيعتها. وقد تضافرت النصوص القرآنية المؤكدة ضرورة احترام الالتزامات، كقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١).

وجدير بالملاحظة - في هذا النص - أنه وجه خطابه إلى من يتصفون بالإيمان، أو كما جاء في قوله عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٤).

وقد علق الطبري على هذه الآية قائلاً: إن المقصود من هذا النص القرآني أن الله - عز وجل - أوجب على المؤمنين الوفاء بما يتعاقدون مع

غيرهم، في الحرب أو السلم، أو فيما بينهم. وأن الله تعالى سائل ناقلي
العهود عن تملصهم من التزاماتهم الشرعية، ولا يعذر الملتزم بغيره.
(الطبري: م٨. ج ١٢: ٦١).

أما السنة النبوية فقد كرس مبدأ الوفاء بالعهد عملياً، بصورة مذهلة، حيث
إن المعاهدة التي أبرمها النبي مع قريش (هدنة الحديبية) كانت مجحفة في
معظم موادها بالنسبة للمسلمين، وخاصة المادة الخامسة، القاضية بأنه " ... من
أتى محمداً من قريش، بغير إذن وليه، رده عليهم. ومن جاء قريشاً ممن مع
محمد لم يردوه عليه " (حميد الله أحمد: ٧٧).

لقد اعترض بعض الصحابة على هذه المعاهدة غير المتكافئة، إلا أن
الرسول قد التزم بأحكامها، إعمالاً لمبدأ الوفاء بالعهد المكرس وحيّاً
(حامد سلطان: ٢٠٦).

أما علاقات الدولة الإسلامية مع الأجانب المقيمين ضمن إقليمها
(الذميين)، فإن هذه الروابط تمتاز ببروز العنصر الإيماني فيها، بحيث أحاطها
النظام القانوني الإسلامي، وخاصة منه السنة القولية، التي أكد فيها
الرسول - صلى الله عليه وسلم - حسن معاملة أهل الذمة. وقد وصل
حرصه بضرورة حماية حقوق غير المسلمين حداً جعل دخول الجنة مشروطاً
بعدم الاعتداء على المعاهدين.

"من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد مسيرة أربعين
يوماً". (البخاري، ج ٦: ٢٦٩).

وقد أصبحت معاملة غير المسلمين - في المجتمع الإسلامي - معاملة
ارتبطت بخشية الإساءة إليهم، حتى اعتبرت مسألة مراعاة حقوقهم قضية متصلة
بالنظام العام، ورعاية حرمتهم والوفاء بحقوقهم من الإيمان. بل إن النبي اعتبر
المعتدي على حقوق أهل الذمة خصماً له. وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا
الأسلوب، في معاملة غير المسلمين، كما تأكد ذلك في العهد الذي أعطاه عمر بن
الخطاب - رضي الله عنه - لأهل بيت المقدس، عند فتحها، إذ جاء في هذا العهد

على الخصوص: "هذا ما أعطاه عبد الله أمير المؤمنين أهل أيليا: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمتها، وبريئتها، وسائر ملتها. إنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم (...) ولا يكرهون على دينهم (...).

فمن خرج منهم فإنه آمن، ومن قام منهم فهو آمن (...) وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية". (حميد الله المحدث: ٤٨٨).

المبحث الثالث

غاية المجتمع الإسلامي الرئيسية

يمكن تلخيص الغرض الأساسي، الذي من أجله وجد المجتمع الإسلامي، واستمراره في الوجود، كما يريده الله عز وجل، في مبدأ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهدفه.

المطلب الأول

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يبدو أن المقصد الجوهرى، الذي من أجله أخرج القرآن الكريم الأمة الإسلامية هو الذي حددته الآية نفسها التي تشير إلى إيجابها وحياً: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

إن هذا الحكم القرآني يحدد الهدف الجوهرى للمجتمع الإسلامى المتمثل في: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مهمة تشكل إحدى مؤسسات النظام الاجتماعى الإسلامى المهمة، التي تعد أصلاً وأساساً لمهام هذا المجتمع الأخرى كإقامة العدل ومحاربة الظلم بصورة المختلفة، والتضامن بين أفراد المجتمع وغير ذلك من أهداف هذا المجتمع.

إن اتساع مفهومي: المعروف والمنكر، ودخولهما في شتى مجالات الحياة، من جهة، وما يتطلبه بحثنا من ضرورة الإشارة إليهما فقط من جهة ثانية، يجعلنا نختصر المفهومين فيما يلي: المعروف لفظ جامع لكل ما ينفع النوع البشري ويرتقي بسلوك الأفراد، وتصرفاتهم، والعلاقات المتبادلة بينهم. (ابن منظور، م ٢: ٧٤٦).

وفي هذا الإطار سأل رجل الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن المعروف، مجيباً إياه " لا تحقرن من المعروف شيئاً، ولو أن تعطي صلة الحبل، ولو أن تعطي شسع النعل، ولو أن تفرغ من دلوك في إناء المستسقي، ولو أن تنحي الشيء من طريق الناس يؤذيهم، ولو أن تلقى أخاك وجهك إليه منطلق، وإن سبك رجل بشيء يعلمه فيك، وأنت تعلم نحوه فلا تسبه، فيكون أجره لك، ووزره عليه، وما سر أذنك أن تسمعه فاعمل به، وما أساء أذنك أن تسمعه فاجتنبه. (البخاري عن الكيلاني: ٥٩).

ويبدو واضحاً أن التعريف النبوي لـ - المعروف - في هذا الحديث لم يتطرق إلى كل أنواع المعروف، وإنما كان جواباً عن سؤال روعي فيه مستوى السائل وبيئته. أما التقصي الواسع، فيما يشير إليه القرآن والحديث، فيبرز أن المعروف والمنكر يتضمنان شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية التي يرتبط بها الأفراد في حياتهم الفردية والجماعية، ومن ثم فالمعروف يقتحم مجال علاقات الأفراد المتبادلة، داخل إقليم دولتهم.

كما يدخل - كذلك - ميدان العلاقات الدولية، بين شعوب دول المجتمع الدولي، مما يوحي - في نهاية الأمر - أن المعروف هو كل تصرف يؤدي إلى نفع الإنسان بصرف النظر عن عرقه، ولغته، ودينه - ويحدث الانسجام مع سنن الله في الخلق، وفي العلاقات الإنسانية. على عكس المعروف فإن المنكر هو كل عمل يلحق الضرر بالإنسان مادياً كان أم معنوياً، محدثاً في حياته اضطراباً، ومن ثم كل ما يتعارض ويصطدم بسنن الله وقوانينه، والفطرة الإنسانية، يندرج ضمن قائمة المنكر. (ابن منظور: ٤٤٦).

وأياً كان الأمر فإن المعروف أو البر يمكن إرجاعه إلى الحلال الوارد في الكتاب والسنة، أو في رويتهما، أما المنكر أو الشر فيكاد يكون مرادفاً للحرام. (عبد القادر عودة: ٤٦).

ونظراً لاتساع مجالي المعروف والمنكر في حياة الأفراد، فإن ضرورة إيجاد معيار يمكن في ضوئه التمييز بينهما أصبحت ملحة بالنسبة للمجتمع الإسلامي.

ولما كانت الشريعة الإسلامية تشكل الإطار الفكري والتنظيمي بالنسبة للفرد وللجماعة، فإن البحث عن معيار التفرقة بين المعروف والمنكر، أو بين الخير والشر، لابد أن يستند إلى مصادر الشريعة الرئيسية.

وفي هذا النطاق وضع القرآن معياراً عاماً، يمكن في ضوئه تحديد الحلال والحرام، وكيفية التمييز بينهما، كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا حَذُورَهُ وَمَا نَهَاكَ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾ (هو حلال)، و﴿وَمَا نَهَاكَ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾ (فهو حرام) (الحشر: ٧).

وعلى هذا الأساس يلتزم الفرد المسلم بضرورة توافق تصرفاته - إنجازاً للمعروف وتجنباً للمنكر - مع أحكام الشريعة. وهذا التوافق والتقيّد يظهر على شكل عمليتين: عمل إيجابي وعمل سلبي. وتتضمن التصرفات الإيجابية الالتزامات الواردة في القرآن والسنة، بصفتهما مصدرين أساسيين للشريعة.

أما العمل السلبي (الالتزام بالامتناع) فهو يجعل المسلم يمتنع عن القيام بالعمل الموصوف في القرآن، أو في السنة مثل: السرقة، الاعتداء ضد الغير سواء على حياته، أو على شرفه، أو على ماله. وهكذا فالمسلم ملزم تكيف حياته مع الضوابط الشرعية، وكل خرق - من قبله - لتلك الضوابط يعاقب عليه عقاباً زمنياً، توقعه سلطات الدولة، وعقاباً أخروياً، كجريمة الحرابة. حيث قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ

خَلَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿المائدة: ٣٣﴾.

أما على الصعيد الجماعي فإن الشريعة الإسلامية تفرض على المجتمع -
عن طريق سلطات الدولة - عدداً من الالتزامات المتصلة بالهدفين الرئيسيين
للمجتمع الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا فالطبيعة المتميزة للجماعة المسلمة تكمن في هذه المهمة المزدوجة.
وفي هذا السياق يرى الفقهاء المسلمون - على غرار الشيخ محمد الطاهر بن
عاشور - أن التزام المجتمع بتحقيق هذا الهدف المزدوج يشكل السبب الرئيسي
لإخراج الجماعة المسلمة وإيجادها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ تعليقاً عن هذه الآية يؤكد
ابن عاشور على أن الله - عز وجل - لم يصف الأمة المسلمة بالخيرية، إلا
لكونها ملتزمة بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر (ابن عاشور: ٥٠-٥١).

هذا، ونظراً لأهمية مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في
المجتمع الإسلامي بل في وجوده، يتعين على الباحث أن يتقصى أساس هذه
المؤسسة الحيوية والخطيرة وهدفها في آن واحد.

المطلب الثاني

أساس مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

في حقيقة الأمر أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر من
أهم المقومات الإسلامية؛ إذ إن المقصد النهائي لوجود الجماعة الإسلامية هو
إنجاز هذه المهمة الحيوية. هذا، ونظراً للأهمية التي اتسمت بها هذه المهمة،
فهي تستمد سندها وأساسها من المصدرين الأول والثاني، من الشريعة؛ أي
القرآن والسنة.

١ - القرآن أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تجدر الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى أن المؤمنين حكماً كانوا أم محكومين هم إخوة قرانياً ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠). بهذا الاعتبار كلفهم الله عز وجل جميعاً، التعاون المتبادل، لمحاربة المنكر، وإعلاء الأعمال الخيرية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

يتضح من هذا الحكم القرآني أن النظام السياسي الإسلامي لا يتفق مع اللامبالاة، وعدم الاكتراث بجلب المصلحة ودفع المضرة، حيث يؤمر أفراد المجتمع كلهم بمحاربة المنكر (الشر) من جهة، والإسهام في إنجاز أعمال البر بمختلف صورته؛ من جهة ثانية.

بصيغة أخرى يتوجب على المسلمين محاربة الظلم، في جميع أشكاله.

وفي هذا المنظور يعتبر الفقه الإسلامي اللامبالاة إزاء الظلم تشجيعاً للظالمين.

هذا، ولقد أشرنا إلى الصفة المميزة للأمة المسلمة، المتمثلة في رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي من أجلها جعلت خير مجموعة بشرية أخرجت للناس. غير أن هذه الصفة الممنوحة للأمة الإسلامية مشروطة بإنجازها الفعلي بالتزامها المزدوج: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ إن عدم القيام بهذا الواجب لا يجعل منها أفضل جماعة بشرية، بل قد يؤدي تهاونها في هذا الواجب الجوهرى إلى الانحلال والاندثار. (أبو زهرة ٦: ٧).

وفي هذا المضمار يشير القرآن الكريم - في عدة مواضع - إلى سلبيات المجتمعات البشرية، في مواجهة الظلم، معتبراً اللامبالاة والتهاون أمام الظلمة سبباً لعقاب الله، وفي هذا النطاق بالذات يروي القرآن ما سلطه الله على بني إسرائيل من عقاب بسبب عدم اكترائهم بمحاربة الآفات الاجتماعية، التي

اجتاحتهم، كما تشير إليه هذه الآيات القرآنية: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ﴾ (المائدة: ٧٨-٨٠).

٢- السنة أساس للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لا ريب في أن السنة النبوية تشكل مصدر النظام القانوني الإسلامي، التي ألحت على ضرورة محاربة كل السلوكات المستبدة عموماً، ومواجهة التصرفات غير المشروعة، الصادرة عن السلطة التنفيذية، على وجه الخصوص. غير أنه لتقدير هذا الإلحاح النبوي، على واجب الأفراد، لمحاربة الظلم، يبدو من المهم بمكان، أن نبرز المفهوم السني لمصالح الأفراد المشتركة في المجتمع. وفي هذا الأفق يذكر الفقهاء المسلمون حديثاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واصفاً فيه الأفراد في المجتمع، بمن فيهم المحترمون للنظام والمنتهكون له، وصفاً لا نظير له. عن النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها. وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم، وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً" (البخاري: ١٩٨١/١٦٧).

وهكذا تنظر السنة النبوية إلى علاقات الأفراد ومصالحهم، الذين تعتبرهم وحدات مستقلة بعضها عن بعض، ولكن مصالحهم مشتركة، وغير منفصلة.

وفي هذا السياق يفرض النظام الإسلامي على كل فرد واجب محاربة التصرفات الضارة، حتى وإن لم تهدد مصالحه مباشرة، وفي هذا الإطار تعتبر الشريعة اللامبالاة ليس كنوم للأرواح، وإنما بمنزلة موتها المحتوم.

هذا، ويؤكد النبي ضرورة أداء التزام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلا كانت هذه السلبية سبباً لعقاب الله تعالى. عن حذيفة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال:

"والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم" (النووي: ١٨٠، ١٨١). ولهذا أمر - صلى الله عليه وسلم - بأداء هذه المهمة قائلاً: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (أخرجه مسلم في صحيحه، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم الحديث: ١٨٦، الجزء ١، ص ٥٠).

ومما تقدم يمكن تسجيل ملاحظتين أساسيتين:

أولاً: تعد مؤسسة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر فقهاً مرتبطاً بالحياة الاجتماعية، وتنظيم الجماعة، وكذلك بأمن الحياة وانسجامها في المجتمع، إذ إن المؤسسة تتطلب تدخلاً عفوياً، من جانب كل فرد، إزاء أي تصرف غير مشروع، ومضر لأي فرد كان، حيث إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يأمر كل مؤمن موجود أمام التصرف غير المشروع أن يحاربه بقوة الذراعين، أو باللسان، فإذا عجز عن القيام والعمل بهاتين الوسيلتين، فعليه أن ينكر العمل بقلبه على الأقل، وأن يكون الإنكار بعدم تأييد العمل المخالف للمشروعية. بعبارة أخرى كل مسلم مسؤول بالحفاظ على النظام العام، حيث يتوجب عليه التدخل كلما كانت المصلحة العامة مهددة، من قبل أعمال صادرة إما عن الأفراد، وإما عن سلطات الدولة.

ثانياً: إن مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير خاضعة لسلطات الدولة. بالفعل إن فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذو أصل وفي مصدرين إلهيين، وهو مفروض وحيّاً. هذا، وقد أشار القرآن الكريم إلى التزام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقروناً بالإيمان.

وأياً كان الأمر فالسنة القولية تنظر إلى الحياة في المجتمع على أنها شيء مشترك بين جميع أفراد الجماعة، ونتيجة لذلك لا يحق لأي فرد كان أن يظل سلبياً إزاء الأعمال والتصرفات المضرة، أياً كانت طبيعتها: فردية أم جماعية. بعبارة أخرى تجعل الشريعة الإسلامية من الفرد المؤمن عنصراً نشيطاً وفعالاً في مدرج الرفاهية المشتركة.

للاعتبارات السابقة، فإن عدم الاكتراث بمشكلات الجماعة يعتبر - في المنظور الإسلامي - خيانة للعقيدة. وفي هذا المضمار يوبخ القرآن الكريم الذي لا يساعد المظلومين والمحتاجين ويتخاذل عن أداء هذا الواجب: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ۚ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (الماعون: ٤-٧).

٣ - الفقه أساس لمؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعتبر الفقه الإسلامي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قطباً للدين الإسلامي، مشكلاً المهمة التي من أجلها بعث الله كل الأنبياء. وبدون هذه المؤسسة، ولولاها لتعطلت مهامهم، ولغرقت الإنسانية في ظلمات وفوضى لا حد لهما (الغزالي: ٦).

هذا، ولابد من الإشارة إلى أن السلطات السياسية - عبر تاريخ المسلمين - قد تفهمت هذه المؤسسة، وكان العهد الأموي بداية لمرحلة ابتذال الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إلا أنه على الرغم من محاولات تجميد المؤسسة، من طرف بعض الحكام عبر الزمان والمكان، فإن العلماء المسلمين قد أدوا دوراً حاسماً في تجسيد فقه الأمر بالمعروف وصياغته، والنهي عن المنكر، بتوضيح أسسه وطبيعته القانونية، وذلك بربطه بالمصدرين الأساسيين للنظام القانوني الإسلامي، ومن ثم إظهار طابعه الإلزامي؛ وفي هذا الإطار يؤكد أبو حامد الغزالي: أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكل مؤسسة إلزامية بالنسبة لجميع المسلمين. (مرجع سابق).

ويتضح هذا الطابع الإلزامي من عدة مؤشرات.

أولاً: جعل القرآن من مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً دينياً بالأصالة: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

بالنسبة للإمام الغزالي، فإن الحكم القرآني المذكور أعلاه يتضمن الصفة الإلزامية، الأمرة؛ لكونه جاء في صيغة الأمر، مستعملاً لام الأمر، التي تدخل الصفة الأمرة على الفعل، غير أن هذا الواجب، الوارد في صيغة الأمر يمكن أن يؤدي من قبل جماعة ضيقة، ففي هذه الحالة فالجميع معفى (فرض كفاية).

أما الذين يقومون بهذا الواجب فلهم أجرهم، ولكن إذا لم يقم أحد بهذا الالتزام فالعقاب سينصب على الأمة بكاملها (الغزالي: ٢٦٣).

يتضح من هذا الاتجاه الفقهي أن الأفراد - في المجتمع - مسؤولون فردياً وجماعياً عن كل الآفات، والتصرفات، التي من شأنها أن تعكر صفو الحياة في المجتمع.

هذا، وإن السلطة التنفيذية تعد وسيلة فعالة لتحقيق سعادة الفرد والجماعة عندما تؤدي التزاماتها طبقاً للشرعية ولمصلحة الجماعة، التي وكلتها لتسيير شؤونها، غير أن السلطة التنفيذية يمكن أن تشكل مصدر الخوف، عندما يستبد الحكام بالسلطة وينحرفون عن الشرعية. وتجدر الإشارة - هنا - إلى أن الفقهاء المسلمين مجمعون على الطابع الإلزامي لمؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومختلفون حول الوسائل التي يجب استعمالها لإنجاز هذا الالتزام، فهناك خلاف بين العلماء المسلمين. بالنسبة لأهل الحديث، لا ينبغي استعمال القوة في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الاتجاه يمثل المظهر السلبي والمطاول لمرحلة تاريخية، تميزت بعنف السلطات السياسية، والقمع الممارس ضد كل الحركات التي من شأنها أن تكشف خرقها لمبادئ الحكم الإسلامي الشرعي.

أما الخوارج والمعتزلة، ومعظم أهل السنة فيشكلون اتجاهاً يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التزام يقع على عاتق كل مؤمن، وهذا التزام يؤدي عن طريق ثلاث وسائل: بالسيف، باليد وباللسان. (عمارة: ٢٦٣).

ويركز هذا الاتجاه الفقهي على أن أحكاماً قرآنية تفرض على المسلمين التعاون المتبادل في البر والتقوى، ومواجهة الظلمة. وبحسب معتزلي بغداد:

على كل فرد يجد نفسه أمام تصرف ظالم أن يستنكره بقلبه، أداء للواجب. أما الذي يحارب مثل هذا التصرف بلسانه فهو أفضل، والذي يحاربه بالسيف، بهدف إعادة الحقوق إلى أهلها فهو أحسنهما (مرجع سابق).

وفي هذا الإطار ينظر المعتزلة إلى الفرد السلبي، المطاوع، الذي لا يقاوم الظلم كميت الأحياء. ويؤكدون أن أفضل وسيلة، لأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو صياغة انتقاد موضوعي في مواجهة الحاكم الظالم، وفقاً لحديث مشهور "أفضل جهاد عند الله كلمة حق أمام إمام جائر". (النووي: ١٨١).

إلا أنه، على الرغم من اتفاق الفقهاء المسلمين حول الصفة الإلزامية لمؤسسة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فإنهم يتطلبون شروطاً مهمة فيمن يتصدى للتصرفات الضارة. وفي هذا المضمار يستوجب الفقهاء، ثلاثة شروط جوهرية:

١ - الأمر بالمعروف يجب أن يكون عارفاً بالميدان المعني وبالنتيجة، فإن الجاهل لا يأمر.

٢ - لا بد من تأكيد أن التصرف المجرم لا ينبغي أن يؤول إلى عمل أخطر. مثال: شرب الخمر ظاهرة محرمة، ويجب محاربتها، ولكن إذا كان منع الشخص من تناول الخمر يؤدي به إلى الهلاك، ففي هذه الحالة لا بد من مراعاة نتيجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وألا نكون قد خالفنا مقاصد الأحكام الشرعية (دفع المضار أولى بجنب المنافع) (الغزالي: ٢٧٤).

٣ - الأمر بالمعروف (المحتسب) يجب أن يكون مقتنعاً بأن عمله سيغير - فعلاً - المنكر. وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الأمر مطلعاً على الميدان الذي يأمر فيه بالمعروف.

المطلب الثالث

هدف مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا ريب أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر من أعظم المؤسسات الإسلامية، التي ميزت المجتمع الإسلامي عن سائر الوحدات الأخرى، وهي من أهم وسائل الرقابة الموضوعة تحت تصرف الأمة، في مواجهة التجاوزات والتعسف المحتمل سواء من جانب السلطات العمومية أم الأفراد. وينبغي أن تهدف مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مقاصد، على غرار كل المؤسسات الإسلامية الأخرى، التي يمكن إجمالها في نقطتين: إقامة معارضة لكل التصرفات المنحرفة، وإعادة المشروعية إلى نصابها.

إن النظام القانوني الإسلامي يتوقع انحراف السلطة السياسية؛ لأنها غير معصومة؛ الأمر الذي يستوجب معه قيام سد حتى لا تخرج عن مسارها المحدد لها، وفقاً لأحكام عقد الإمامة، المبرم بين الخليفة (رئيس الدولة) والأمة.

لهذا، فالمعارضة السياسية - في المنظور الإسلامي - ليست حقاً للأمة فحسب، بل واجب يقع على عاتقها، تؤديها كلما اقتضت مصلحتها ذلك.

الواقع أن تنظيم المعارضة السياسية تعني - في المفهوم المعاصر - وجود التعددية السياسية في المجتمع. وهو أمر يبدو بعيداً عن المفهوم الإسلامي للمعارضة، للوهلة الأولى. غير أن التعمق والنظر العميقين في الفقه الإسلامي يبينان، بجلاء أن الفكر الإسلامي - بطبيعته - يميل إلى ضرورة وجود التعددية، والتنوع في المجتمع.

لا شك أن التعددية - في أساسها - تعني التسليم والاعتراف بالاختلاف.

والتسليم هذا لا بد أن يتجسد واقعياً بالاعتراف للمختلفين به كحق لا يستطيع أحد حرمانهم منه. وأن التنوع والاختلاف - في المنظور الإسلامي - حقيقة يؤكدتها القرآن، في عدة مواضع، فعندما يشير قوله تعالى إلى معيار التفاضل بين أفراد المجتمع "التقوى": ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

(الحجرات: ١٣)، فهو دليل على تباين الناس في مواقفهم وسلوكياتهم، ونظراتهم إلى الأشياء.. ومما تجدر الإشارة إليه أن النظام الإسلامي لم يحدد قواعد مفصلة، في مجال الحكم، وما يتصل بالشورى، باعتبارها وسيلة لممارسته، كما لم يضع التفاصيل المتعلقة بكيفية ممارسة الحريات الأساسية، والحقوق المقررة للأفراد وحياءً، ومن أعظم هذه الحقوق حق مراقبة تصرفات الحكام، من خلال واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتطلبه من ضرورة إيجاد أدوات تكفل تأديته على أحسن وجه. هذا، وإن المجتمع الإسلامي المبني، أساساً، على الأخوة والمساواة بين أفرادهِ، والتضامن فيما بينهم، مطالب بتجسيد هذه المبادئ والقيم في الحياة اليومية، بشكل تصبح معه الشؤون العامة قضية الجميع.

ولكن، هل بإمكان أي مجتمع اليوم أن يحقق هذه القيم والمبادئ على أرض الواقع، دون أن يتم الاعتراف بضرورة تبني التعددية السياسية، وسيلة تمكن من ممارسة الحقوق والحريات السياسية، التي أقرتها الشريعة الإسلامية للأفراد (العواء ٢٤).

غير أن اتجاه السياق العام الإسلامي نحو ضرورة إقامة الأحزاب السياسية في المجتمع، تمكيناً للأفراد من ممارسة حقوقهم السياسية، وخاصة في مجال رقابة الحكام، لا يعني إمكانية ظهور أحزاب تتنافى في برامجها وفلسفاتها مع النظام العام للمجتمع الإسلامي؛ لأن مثل هذه الوضعية تتعارض مع منطق الأشياء القاضي بعدم السماح باتجاه مناهض للقيم والمبادئ الكبرى، التي ينبني عليها المجتمع.

إذا كانت المعارضة السياسية - في المنظور الإسلامي - مطلباً لتحقيق من خلاله ممارسة المواطنين لحقهم في مراقبة الحكام فإن هذا لا يعني أن هذه المعارضة لا تختلف عن نظيرتها في المفهوم الغربي. فالمعارضة الإسلامية لا تهدف إلى الوصول إلى السلطة وممارسة الحكم، وإنما تسعى إلى العمل الإيجابي، الرامي إلى إصلاح المجتمع. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة متوافرة لدى الأمة حتى تتيقن من حسن تطبيق الشريعة من طرف الحكام.

ولما كان احترام أحكام الشريعة، من طرف السلطة، هدفاً للمعارضة في المجتمع الإسلامي، فإن مواجهة الحكم ليست غاية في حد ذاتها، بل إن المنطق الإسلامي يقضي بعدم جدوى المعارضة، في حالة امتثال الحكام للشريعة، بل إن المعارضة في هذه الوضعية تعد خرقاً للالتزام الأمة، بطاعة السلطة، مالم تخرج هذه الأخيرة عن أحكام عقد الإمامة، الذي يلتزم فيه الحاكم بتطبيق الشرع.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات يمكن أن يتحول المجتمع كله إلى معارض، عندما ينحرف الحكام عن القانون، وقد ينقلب المجتمع مؤيداً لهم، في حالة امتثالهم لأحكام الشريعة، لهذا تشبه المعارضة - في المفهوم الإسلامي - بحالتي المد والجزر.

في حقيقة الأمر إن الفقه السياسي الإسلامي - بتصوره للسياسة - قد شجع الأفراد على ممارسة النشاط السياسي، الذي تتسع دائرته إلى كل فعل وقول يتضمن مصلحة فردية أو جماعية. (الماوردي: ١٦٨).

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كحق وواجب سياسي، يؤديه الأفراد، يتجاوز مجرد المعارضة السياسية، للسلطة الحاكمة، الذي لا يكفي وحده لقيام المجتمع الإسلامي، حيث يتعاون أفرادها ويتعاضدون، وفقاً للحكم القرآني ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

هذا، وعلى الرغم من تمتع كل فرد مسلم بحق إبداء رأيه ومعارضة تصرفات السلطة المخالفة لأحكام الشريعة، فإن الاتجاه الإسلامي العام يميل إلى تأسيس معارضة منظمة ومؤطرة، في شكل هيئة تتكون من ذوي الخبرة والمعرفة، حتى تكون معارضتهم بناءة وإيجابية، قصد تحقيق الهدف النهائي للمعارضة وهو:

ضمان احترام الشريعة من قبل السلطة التنفيذية خاصة.

وفي هذا السياق يحث القرآن الكريم على ضرورة إيجاد هيئة تتكفل بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

هذا، وقد ذهب ابن كثير، في تفسير هذه الآية، إلى القول بأن الأمة المقصودة، هنا، هي: خاصة العلماء الرواة والمجاهدين.

والمقصود من حكم الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان ذلك واجباً على كل فرد مسلم. (ابن كثير: ٢٢١).

وأياً كان الأمر فمؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تهدف إلى إقامة المعارضة ضد سلطات الدولة، فحسب، وإنما يبدو أن الغاية القصوى من هذه المؤسسة، هو إقامة التوازن بين المجتمع والدولة من جهة، وإخضاع هذه الأخيرة للشريعة صاحبة السيادة في المجتمع الإسلامي، من جهة ثانية.

الفصل الثاني

ظاهرة الدولة في المجتمع الإسلامي

نعالج ضمن هذا الفصل المفهوم الإسلامي للدولة وخصوصيات هذه المؤسسة، وفقاً لما استقر في الفقه الدستوري الإسلامي من مبادئ وضوابط، تميزت بها الشريعة الإسلامية عن الأنظمة القانونية الوضعية، المنبثقة عن الحضارة القانونية الغربية، وما أنتجته من مفاهيم ذات صلة بالدولة، كمؤسسة اجتماعية، بعيدة الأثر على حياة الناس.

المبحث الأول

المفهوم الإسلامي للدولة

لا محال أن الدولة تعد أرقى مؤسسة اجتماعية عرفها الإنسان، وهي تعكس - دوماً - درجة الرقي والمستوى الحضاري الذي بلغه المجتمع؛ وعليه، فالدولة تجسيد لجملة من العوامل: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، التي تؤثر في حياة الجماعات، وهي قبل كل هذا تنظيم للعلاقات المختلفة والمتشابكة، التي يضطر الإنسان إلى إقامتها مع بني جنسه لمواجهة الحاجات الضرورية الحياتية والاجتماعية.

ومما تقدم ينبغي عدم النظر إلى الدولة من زاوية محدودة وضيقة، في نطاق فرع واحد من فروع العلوم الإنسانية، ومن وجهة نظر فكر حضاري معين؛ بل إن المناهج العلمية الحديثة تقتضي أن تكون إشكالية الدولة محل اهتمام: التاريخ، الجغرافية، الإناسة (أنثروبولوجيا) والشريعة والقانون.

والواقع أن الدراسة الشمولية لظاهرة الدولة، وتحليل كل العناصر المتصلة بها - والتي تكون حتماً من طبيعة مختلفة - تعتبر في حد ذاتها إقامة لمشروع حضاري، يمكن الجماعة من تنظيم طاقاتها، واستغلالها بكيفية تستفيد منها الأجيال الحاضرة والقادمة.

وأياً كان الأمر فإن دراسة المفهوم الإسلامي للدولة يستوجب التعرض لعنصرين أساسيين لتوضيح هذا المفهوم: المدلول اللغوي والاصطلاحي للدولة الإسلامية وطبيعة هذه الدولة.

المطلب الأول

المدلول اللغوي والاصطلاحي للدولة في المنظور الإسلامي

الفرع الأول

المدلول اللغوي

يشير المدلول لكلمة "دولة" إلى معنيين: الدولة - بضم الدال - تدل على اسم الشيء الذي يتداول به بعينه. وهذا "المعنى ينطبق خاصة على المال، الذي ينتقل من يد إلى أخرى. وفي هذا الصدد يقول الله عز وجل: ﴿كَئِنْ لَمْ يَكُنْ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧)، كما يدل لفظ "دولة" على السنن المتغيرة.

أما "الدولة" - بفتح الدال - فهي تشير إلى حالة الانتصار في الحرب والانهزام فيها. أي تدال إحدى الفئتين على الأخرى. وفي هذا المعنى يقال: كانت لنا عليهم الدولة، إنما الدولة للجيشين يهزم هذا، ثم يهزم الهازم (ابن منظور: ١٢)، كما يفهم من كلمة "الدولة" الغلبة والقوة والهيمنة، ويقال في هذا السياق: أدالنا الله من عدونا. اللهم أدلني على فلان وانصرني عليه. ويقال - أيضاً - في هذا المعنى: الدولة لنا، أي أن الغلبة والنصر حليفنا (ابن منظور).

الفرع الثاني

المدلول الاصطلاحي

والواقع أن كل حضارة تنتج ما يناسبها من مصطلحات وألفاظ تنسجم وتتفق مع البنية الفكرية والنفسية لأفراد المجتمع الذي تسوده تلك الحضارة،

وهكذا، فالحضارة الغربية باعتبارها امتداداً للفكرين اليوناني والروماني خاصة، قد أنتجت مصطلحات خاصة بها في شتى المجالات.

وفي نطاق الفكر الدستوري والسياسي الوضعيين، فإن فقهاء هذين العلمين يصطلحون على المؤسسة المسيرة للمجتمع باصطلاح: الدولة، وهو لفظ ينسجم ويتناغم مع هذه الحضارة المبنية - في المجال القانوني خاصة - على صلابة الفكر الروماني الذي لم يخلق كثيراً في عالم الخيال، كما كان الشأن بالنسبة للفكر اليوناني، كما أن الحضارة الغربية في مظهرها السياسي - القانوني تشكل رد فعل عنيفاً لإزاحة هيمنة السلطة المطلقة والمستبدة للملوك والكهنوت، مما جعل رجال الثورة الفرنسية، لعام ١٧٨٩ يجمعون على ضرورة شقّ آخر ملك بأمعاء آخر قسيس (Audibert:201).

من هذه المنطلقات التاريخية والخلفية النفسية تميزت ظاهرة الدولة في الفكر الغربي عموماً، والفكر الفرنسي على وجه الخصوص، بالهيمنة والسيطرة حتى تظل هيبتها جاثمة على نفوس الأفراد. (نسيب محمد أرزقي، ج١: ٤٩، هـ ٢).

أما المجتمع الإسلامي فلم يعرف هذا الصراع الحاد والخطر، مما جعل الحضارة الإسلامية - هادئة - أنتجت مصطلحات هادئة، خاصة في المجال السياسي - الدستوري (الشورى، الطاعة، النصرة، النصيحة، الإمامة، الخلافة..)، وكلها ألفاظ توحى بوجود مؤشرات الأخوة والتضامن والمحبة بين أعضاء الوحدة الاجتماعية الإسلامية. وعلى هذا الأساس فالمؤسسة التي يجب أن تتولى تجسيد مثل هذه المبادئ والقيم، ورغبات المجتمع الإسلامي وأهدافه، إنما هي مؤسسة اقتضتها أحكام النظام القانوني للمجتمع، عن طريقها تتحقق عمارة الأرض، وأصبحت الدولة بذلك واجباً شرعياً. وأن ما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب، فضلاً عن أن الدولة، باعتبارها تنظيماً لحياة الإنسان في المجتمع، تصبح ضرورة لا مناص منها، فالدولة - قبل كل شيء في المنظور الإسلامي - استجابة للهدف الأسمى، الذي من أجله وجد الإنسان على ظهر هذه الأرض، الذي أكرمه الله بتمثيله في هذا الكون ليعمره، وفق مشيئته وطبقاً لأوامره.

وهكذا، فالمؤسسة التي يقع على عاتقها إنجاز مقتضيات الاستخلاف (الدولة) هي نابعة (بمبادئها ومصطلحاتها). من هذا المشروع الحضاري الإنساني، المشرف للنوع البشري (ابن خلدون: ٣٣٥) وهكذا، فالفكر الدستوري الإسلامي يحلل ويعالج ظاهرة الدولة بمصطلحين أساسيين: الخلافة والإمامة (نسيب محمد أرزقي: ٥٠)

بالرجوع إلى أقطاب الفكر السياسي الإسلامي وأربابه يلاحظ أن معالجتهم للدولة (كمؤسسة ضرورية) تركز وتدور حول، المصطلحين: الخلافة والإمامة.

وهكذا، فالإمام الماوردي (علي بن محمد حبيب البصري، الماوردي) عندما يتعرض لضرورة تنظيم المجتمع، وللمؤسسة التي تضطلع بهذه المهمة، يتحدث عن الإمامة، ويشير إلى أنها موضوعة لخلافة النبوة (الماوردي: ٥)، وفي هذا السياق رفض أبو بكر الصديق (ال خليفة الأول) - رضي الله عنه - وصفه بالخليفة، بالمعنى المطلق، الذي ورد في عدد من الآيات القرآنية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وقال: لست خليفة لله، ولكن خليفة رسول الله، صلى الله عليه وسلم. (ابن خلدون: ٣٣٩). وبهذا التأكيد من الخليفة الأول، فإن الدولة - في المفهوم الإسلامي - مؤسسة يرأسها شخص يتولى ممارسة السلطة في المجتمع ليس بصفته ظل الله في أرضه - كما كان الملوك في فرنسا - وإنما استمرار للدولة التي أقامها النبي، والاستمرارية هنا تتعلق بالمبادئ والنظام القانوني الذي سير الدولة المدنية النموذجية (عودة: ٩١، ٩٢).

المطلب الثاني

طبيعة الدولة في الفقه الإسلامي

عند التعرض لطبيعة الدولة، في المفهوم الإسلامي، يتبادر إلى الذهن سؤالان: ما علاقة الدولة بالدين؟ وما أهداف الدولة الإسلامية؟

الفرع الأول

علاقة الدولة بالدين

في حقيقة الأمر، إن هذا الموضوع لا يحتاج إلى الطرح والنقاش، بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي، ولكننا توخياً للحقيقة العلمية سنعالجه بما يقتضيه المقام فقط.

إن الدولة، في الإسلام، وكل المؤسسات الاجتماعية الأخرى ما هي إلا وسائل، وأدوات، ينبغي استعمالها للوصول إلى الهدف النهائي وهو: تحقيق سعادة الإنسان المزدوجة: الدنيوية والأخروية، وبلوغ هذا المبتغى لا يتحقق إلا بالعمل بما أمر الله به، وفي هذا السياق يجب على الدولة الإسلامية ومؤسساتها المختلفة أن تعمل على تحقيق الخير وتجنب الشر. بعبارة أخرى فالدولة الإسلامية أداة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه المهمة المزدوجة هي أساس وجود الدولة الإسلامية نقلاً وعقلاً:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) ومن أجل القيام بهذه المهمة، أمرت الجماعة المسلمة بأن تقيم لنفسها جهازاً يتولى تحقيق هذه الوظيفة:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٦).

هذا، وقد ذهب المرحوم رشيد رضا، في تفسيره لهذه الآية، إلى أن المقصود من الأمة ليس أفراد الجماعة عامة، وإنما الآية أمرت باختيار هيئة أو جهاز - من بين المؤمنين - لتقوم بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بمعنى آخر فإن الآية المذكورة تأمر بتأسيس الدولة. (رشيد رضا: ٣٦).

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن المعروف الذي ينبغي على المؤسسات الإسلامية إنجازه، والمنكر الذي يجب دفعه يشكلان مفهومين يدخلان في شتى مجالات الحياة، غير أن طبيعة هذا البحث لا تسمح بالتعمق في المفهومين، وإنما نكتفي بما أشرنا إليه.

ومهما يكن من الأمر فإن الدولة - في المنظور الإسلامي - تبدو وسيلة أساسية لتحقيق التزام الأمة، المتمثل في ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالنتيجة تصبح (الدولة) جهازاً لا يتحقق الواجب إلا به، فهو واجب. هذا، وإن السياق العام للإسلام يتطلب سلطة تحقق أوامر القرآن ميدانياً، في شتى مجالات الحياة.

هذا، وإن الدولة - في المفهوم الإسلامي - تنبثق من مفهوم الوجود والتصور العام الإسلامي للكون الذي يركز على المحور الجوهري؛ أي العقيدة، بناء عليه، فإن مؤسسات المجتمع الإسلامي ونشاطاتها المختلفة، لا بد أن ترتبط بالمحور التصوري للوجود، وتشكل فرعاً منه؛ مما يسمح بتشبيه المنظومة الإسلامية بشجرة باسقة، جذورها وجذعها: العقيدة، فروعها وأغصانها: كل النظم الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية، وكل المؤسسات التي تعمل على تكريس هذه النظم وتحقيقها في الواقع اليومي، لحياة المسلمين.

والواقع أن علاقة الدولة الإسلامية بالدين هي علاقة الفرع بالأصل؛ الأمر الذي يجعل من هذه المؤسسة هيئة لا بد أن تنتظم وأن تسير وفقاً لما يقرره الأصل (الدين). بل إن من أولى المهام الملقة على عاتق الدولة - في التصور الإسلامي - هي: حفظ الدين وسياسة الدنيا به. (ابن خلدون: ٣٣٩).

وفي حقيقة الأمر، فإن تلازم الدين والدولة، في المفهوم الإسلامي، مسألة حيوية ومصيرية؛ لأن الإسلام لم يفصل بين الزماني والديني، بل إن معظم القرآن المدني، خاصة، يعالج قضايا المجتمع الحيوية: السياسية، الاجتماعية، التربوية وغيرها. وبعبارة أخرى، فإن القرآن المدني يشكل النظام القانوني الذي يسير وينظم حياة المسلمين (BEN 180: Achour)، والظاهرة الالفة للانتباه - في قواعد هذا النظام القانوني - أنها لم تتوجه بخطابها إلى أشخاص معينين بذواتهم وبأسمائهم، ولا لمكان ولا لزمان محددين بأعينهما، وإنما اتسمت هذه القواعد بالعمومية والتجريد؛ لكونها تشير إلى صفة المخاطبين (الإيمانية).

ولما كانت معظم هذه الأحكام متصلة بالمجالات الخطيرة للفرد والمجتمع - كقضية تنظيم الزكاة والحدود الجنائية، وكل ما يتعلق بالنظام والآداب العامين - فإنها وردت في صيغة أمرة. وهكذا، فطبيعة الدين الإسلامي، باعتباره عقيدة وشريعة، تقتضي وجود هذه المؤسسة المهمة (الدولة) لضمان تنفيذ جزء مهم من القرآن والسنة، وإلا عطلت وجمدت أحكامهما المتصلة بالمجالات الحيوية للمجتمع (السياسة، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية)، وهي ميادين لا مفر من تنظيمها بقواعد قانونية ملائمة. فإبعاد النظام القانوني الإسلامي عن هذه الميادين يعني إخضاعها لقواعد القانون الوضعي، التي قد تتعارض مع أحكام الشريعة؛ أي الحكم بغير ما أنزل الله.

ومن المعلوم أن المجتمع الإسلامي مطالب بضرورة الالتجاء إلى القرآن والسنة لتحكيمهما، في شؤونه المختلفة، وهو لجوء يعد شرطاً جوهرياً لإيمان أفراد المجتمع الإسلامي: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥).

وعلى الرغم من أن الدولة - في المنظور الإسلامي - مطلب شرعي تقتضيها طبيعة الدين الإسلامي، الذي يشل جزء مهم منه، إذا لم توجد المؤسسات الدولية، التي تضع أحكامه المتعلقة بمختلف شعب الحياة موضع التطبيق، على الرغم من هذا برز اتجاه معارض، يذهب إلى إنكار اعتبار مؤسسة الدولة ذات صلة بالدين.

الواقع أن هذا الاتجاه الرامي إلى "علمنة السلطة السياسية" ظهر بشكل واضح على المستويين: العملي (بالغاء نظام الخلافة في تركيا، من طرف مصطفى كمال، عام ١٩٢٤م). وعلى المستوى النظري (بظهور مؤلف الشيخ علي عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام ١٩٢٥، تبريراً للاتجاه الأول).

ولقد كان لظهور هذا الكتاب أثر بالغ في انتشار الاتجاه الاستشراقي وتدعيمه، الهادف إلى نفي العلاقة بين الدولة والدين، بحجة أن أحد خريجي الأزهر، قاضي المحاكم الشرعية في مصر وهو: الأستاذ علي عبد الرازق قد

أنكر أن يكون للإسلام دولة، وقد كان كتابه المذكور عبارة عن دراسة نقدية للفقهاء السياسي الإسلامي، الذي أجمع - في مختلف عهوده - على أن الإسلام يتطلب إقامة الدولة، وأنه دونها تعطل معظم أحكامه. وملخص رأي علي عبدالرازق أن: الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يكن مؤسساً للدولة ولا داعياً إلى إقامة السلطة. (علي عبد الرازق: ١٣٦)

وأياً كان الأمر فإن اتجاه "علمنة السلطة" وإبعاد الإسلام عن الحياة العامة لم يعد ذا أثر، حتى في المجتمعات غير الإسلامية.

الفرع الثاني

أهداف الدولة الإسلامية

وفي حقيقة الأمر، إن الدولة الإسلامية ما هي إلا امتداد - في أهدافها - لما جاء به الأنبياء والمرسلون من قبل. فالهدف الأسمى الذي من أجله أرسل الله رسله، تجسده هذه الآية ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد ٢٥).

إن إقامة العدل، باعتبارها هدفاً للدولة الإسلامية، لا يتحقق إلا وفق التصور الإسلامي لمبدأ العدل. وهو أمر يستوجب - قبل كل شيء - أن تكون المؤسسة المكلفة تحقيق العدل (الدولة) قائمة على أساس يبعدها عن الذاتية، العنصرية والتسلط.

وبناء على ما تقدم، فإن الدولة الإسلامية تنفرد عن الدولة الوضعية بكونها تعمل على تحقيق العدل، في الأرض بحصانيتها هي من الانحراف عن الدين، والدفاع عن العقيدة أولاً، ثم تطبيق الأحكام والمبادئ التي تجسد العدل بين الناس ميدانياً. وعليه، فإن طبيعة الدين الإسلامي تقتضي وجود مؤسسات تتولى تطبيق تعاليمه المتعلقة بشتى فروع الحياة، وهي تعاليم وأوامر تشكل الجزء الأعظم من أحكام هذا الدين. بل حتى الأحكام المتصلة مباشرة بالشعائر الدينية

لا تخلو من الصبغة الاجتماعية - السياسية المؤثرة في حياة الأفراد وسلوكهم في المجتمع. مما يستوجب حراسة هذا الدين وحمايته.

١ - حماية الدين:

إن الملاحظة الأولية التي ينبغي إبرازها، في هذا المقام، أن كلمة " الدين " في المنظور الإسلامي لا تنصب فقط على الطقوس والشعائر التي يؤديها المتعبد (كالصلاة والصوم وغيرهما). بل إن للدين مدلولاً أوسع، يتعدى الطقوس والشعائر بكثير.

إن تحليلاً دقيقاً للمقاومة العنيفة التي قادها كفار قريش ضد الرسول - صلى الله عليه وسلم - يبين بوضوح أن قريشاً قد فهمت بالفعل، أن الدين الذي جاء به النبي ليس مجرد الاعتقاد القلبي أو شعائر يؤديها المؤمنون فقط، وإنما هو ثورة - لا مثيل لها - ضد الأوضاع القائمة، وما رتبته من امتيازات لطبقة معينة وسحق لطبقات اجتماعية أخرى. وعلى أساس هذا الفهم استنفرت قريش كل قواها، حفاظاً عن مصالح ومزايا حققها لها نظام قائم على أسس ومفاهيم جاء الإسلام ليقوضها من أركانها. (المودودي: ١٥).

هذا، ونظراً لشمولية الإسلام، وإحاطته بميادين الحياة المختلفة من جهة، وضرورة تنفيذ أحكامه - باعتباره أمرة - واقعياً من جهة ثانية فإن المنطق يستلزم إيجاد وسائل لحماية الدين، باعتباره نظاماً شاملاً للحياة.

وقد اعتبر الفقهاء المسلمون أن أداة حماية الدين مجسدة في الخلافة (الدولة) المعرفة بأنها: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالح الناس الأخروية والدنيوية. هذا، ويؤكد الفقهاء على أمر مهم - في المنظور الإسلامي - وهو: أن أحوال الدنيا ترجع كلها، في نظر الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، ومن أجل هذا فإن الدولة، في المفهوم الإسلامي، هي: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. (الدريني: ٢٣٤).

والواقع أن تأكيد الفكر السياسي الإسلامي على جعل حراسة الدين والدفاع عنه من أعظم مهام الدولة، أمر ينسجم مع السياق العام للإسلام ونظراته إلى الوجود والإنسان ومصيره.

إن الفكر الإسلامي لم يعرف الاضطراب الفلسفي حول وجود الإنسان، في هذه الأرض، كما تباينت آراء الفلاسفة ومذاهبهم الوضعية، إذ صرح القرآن الكريم بأن الإنسان لم يخلق عبثاً، دون هدف محدد، كما تدعي الفلسفة الوجودية، بل إن المقصد الأساسي من خلقه هو: الابتلاء: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك: ٢). ولما كان الغرض من هذا الابتلاء هو: فرز المنجزين لأحسن الأعمال والمرتكبين لأسوئها، فإن النتيجة المنطقية لذلك هو أن يكون الجزاء من جنس العمل. وفي هذا السياق يؤكد القرآن الكريم التناسق والتلازم بين طبيعة العمل وطبيعة الجزاء: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨).

ومن هذا المفهوم، لوجود الإنسان في الأرض ومسؤوليته عن أفعاله، أمام الله عز وجل، ينحدر مفهوم الدولة والدين، باعتبارهما عنصرين متلازمين، الدين: هو فلسفة الحياة، والنظام القانوني المتضمن لأحكام تتعلق بشتى فروع الحياة، التي سينجز فيها الإنسان اختباره (الابتلاء) وفقاً لتعاليم الخالق وأوامره، الذي أشهد النوع البشري على نفسه، بأنه لا يطيع - في أثناء الاختبار - أي شيء إلا الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢).

أما الدولة المتلازمة للدين فهي: تلك المؤسسة، المنظمة التي تشكل الوسيلة التي يقع على عاتقها تنظيم شؤون الحياة بما يحقق نجاح الإنسان في اختباره، الذي حدد القرآن زمانه (الحياة) ومكانه (الأرض)، وجزاءه. وعلى هذا الأساس، فمقتضيات الدين ومتطلباته، لا تتحقق إلا بوجود وازع يردع الصنف البشري،

الذي قد لا يستجيب لمجرد الموعظة والتنبيه، كما أشار إلى ذلك الخليفة الثالث عثمان بن عفان - رضي الله عنه - الذي صرح بهذه الحقيقة الاجتماعية المهمة: يزع الله بالسلطان، مالا يزع بالقرآن.

إن أهمية وجود الدولة كحارس للدين، تبدو واضحة من خلال تاريخ العالم الإسلامي، الذي همش فيه الجزء الأكبر من الدين، بسبب سقوط الدولة، كمؤسسة تعمل على تطبيق أحكام الدين في شتى المجالات. ولولا قوة الإسلام الذاتية وحصانته الربانية لاندثرت أحكامه ومعالمه.

ونظراً لما سبق يبدو أن الدولة - في المفهوم الإسلامي - هي المحرك الذي دونه يبقى الدين (الذي هو عقيدة وشريعة) هيكلاً جامداً، معطلاً عن أداء مهمته الجوهرية (تحقيق سعادة النوع البشري الدنيوية والأخروية)، وهي (الدولة) الضامن لتنفيذه أحكامه.

٢ - تحقيق العدل:

العدل، في المفهوم الإسلامي، مطلق لا يتأثر بالعوامل النفسية (المحبة، الصداقة، العداوة إلخ..). وهو (العدل) يتحقق بإزالة الظاهرة المناقضة له (الظلم)، إن الصفة الموضوعية للعدل قد جسدها الرسول - صلى الله عليه وسلم - بصفته رئيساً للدولة، عندما حاول بعض الصحابة التوسط بشأن المرأة المذنبة.

وفي هذا الشأن يقول ابن تيمية - نقلاً عن صحيح البخاري ومسلم -:
إن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد.

قال: "يا أسامة أنشفع في حد من حدود الله؟ إنما هلك بنو إسرائيل أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطعت يدها" (ابن تيمية: ٦٦).

تتحقق الموضوعية، في العدل، عندما تتجرد مؤسسات الدولة وموظفوها من العاطفة، القرابة، الصداقة وغيرها من العوامل الذاتية، التي تقف حاجزاً في وجه إيصال الحقوق إلى أصحابها. غير أن سؤالاً مهماً يطرح - دوماً - عندما يتعلق الأمر بموضوعية العدل هو: ما الصفة التي ينبغي أن تتوافر فيمن يطبق العدل، بكل موضوعية؟ بعبارة أخرى ما المبادئ والأسس التي تقوم عليها دولة مكلفة - أساساً - توفير العدل في المجتمع، دون أن تتأثر بالعوامل النفسية لممثليها؟

الواقع أن قضية: موضوعية العدل معضلة تعانيها الدولة المعاصرة (أيّاً كانت طبيعة نظامها السياسي)، التي لم تتمكن من تجريد أعوانها - المكلفين تطبيق العدل في المجتمع - من الذاتية، وذلك بسبب أن المبادئ والقيم التي تقوم عليها هذه الدولة مستمدة من العقل البشري منقطعة عن الإمداد الروحي. أما الدولة - في المفهوم الإسلامي - المبنية على أسس من الوحي، فإن موظفيها حريصون على الامتثال لأمر الشارع، وهم مدركون: "أن الظلم ظلمات يوم القيامة" كما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (البخاري، م ٥: ١٠٠).

هذا، ونظراً لعظمة مهمة إنجاز العدل في المجتمع، ودوره في تثبيت الاستقرار السياسي والاجتماعي والطمأنينة، فإن الدولة الإسلامية كانت حريصة أشد الحرص على أن يكون العدل من اهتماماتها الرئيسية، بغض النظر عن المركز الاجتماعي للظالم والمظلوم كما صرح بذلك الخليفة الأول (أبو بكر الصديق):

"يا أيها الناس فإنني قد وليت عليكم ولست بخيركم (...) والضعيف فيكم قوي عندي، حتى أريح عليه حقه، إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي، حتى أخذ الحق منه، إن شاء الله..." (المودودي: ٣٩٩).

إن السوابق المسجلة في تاريخ الدولة الإسلامية لتبين بجلاء مدى اعتبار العدل مسألة حيوية في الفكر والمؤسسات الإسلامية.

لقد كان رؤساء الدولة (الخلفاء) قدوة في جعل العدل رمزاً وأداة تجعل أحكام الشريعة سائدة ومهيمنة على الحكام والمحكومين على حد سواء. وفي

هذا السياق يمكن الإشارة إلى قضية النزاع بين أحد المصريين (مواطن) وابن عمرو بن العاص.

تتلخص وقائع القضية في أن شاباً مصرياً نافس ولداً لوالي مصر (عمرو بن العاص) في ميدان السباق، فضربه ابن الحاكم بالسوط، فرفع المعتدى عليه دعواه إلى عمر بن الخطاب (كاستئناف لشكواه أمام الحاكم المصري والد الجاني).

أرسل الخليفة إلى الوالي وابنه. امتثل الجاني والمجني عليه، أمام المحكمة، فقال المدعي مخاطباً الخليفة: يا أمير المؤمنين إن هذا (وهو يشير إلى ابن عمرو بن العاص) ضربني ظلماً. ولما خوفته بتقديم دعوى إليك قال: اذهب فأنا ابن الأكرمين. اشتد غضب الخليفة، فنظر إلى ممثل السلطة العمومية (عمرو) وقال قولته الشهيرة، الرائعة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحراراً؟". وبعد المداولة حكم الخليفة للمصري (المواطن العادي) وقال له: اضرب ابن الأكرمين كما ضربك، ثم طلب من المجني عليه أن يضرب الحاكم (ابن العاص)، الذي امتنع عن تطبيق العدل، الذي يجب أن يكون موضوعاً مجرداً عن العوامل الذاتية. (وافي: ٢٧).

الواقع أن طبيعة الدولة الإسلامية، باعتبارها مبنية على أساس الشرع، مقيدة بأحكامه، تجعل (طبيعة الدولة) من الحاكم يخشى الله ويعمل كل ما في وسعه لاتقاء غضبه وعذابه. والحاكم المسلم، الذي ينبغي أن يستوفي شروط التولية، ومن ضمنها التقوى، يعلم أن نتائج الظلم وخيمة، وأن دعوة المظلوم مستجابة؛ الأمر الذي يجعله أشد الناس حرصاً على محاربة الظلم، بمختلف صورته، وإقامة العدل بين الرعية؛ لأن الظلم ظللمات (البخاري: ١٠١).

المبحث الثاني

خصوصيات الدولة الإسلامية: دستورها وسيادتها

تنشأ الدولة - عادة - باستكمال أركانها الأساسية (العناصر المكونة لها): شعب، إقليم، وسلطة تمارس عليه (بما فيه ومن فيه)، الاختصاصات السيادية.

هذا، ويضيف الفقه الدولي الاعتراف كعنصر، لاستكمال الدولة مقوماتها لتصبح شخصاً دولياً، مخاطباً بقواعد القانون الدولي العام.

أما إيديولوجية الدولة والمبادئ التي تقوم عليها، فهي تحدد في وثيقة الدستور، الذي يعد تجسيداً للقيم الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والفكرية السائدة في المجتمع. وهذا الأخير تجسد إرادته السلطة التشريعية الممثلة له (البرلمان مشكل من ممثلي الناخبين). وعلى هذا الأساس، فالمجتمع، من خلال ممثليه، يستطيع أن يغير من المبادئ والقيم التي تقوم عليها الدولة. هذا بالنسبة للدولة الوضعية.

أما مبادئ الدولة الإسلامية وقيمها، فهي ليست من وضع المجتمع أو ممثليه، ومن ثم تخرج عن دائرة اختصاص السلطة التشريعية. وهكذا فخصوصيات الدولة الإسلامية تركزت في نصوص الشريعة، التي تعلوها، والتي يمكن إجمالها في ثلاثة أمور أساسية:

الدولة الإسلامية: دولة عقدية (فكرية)، دولة الأخوة، دولة غير مستبدة.

المطلب الأول

دولة عقدية (إيديولوجية)

إن أهم مميزات الدولة الإسلامية أنها مؤسسة إيديولوجية قبل أن تكون هيئة اجتماعية. ويظهر هذا الوضع - بالنسبة لهذه الدولة - عندما يتعمق الباحث في كيفية نشوء الدولة الإسلامية الأولى، يلاحظ أن العناصر المكونة للدولة (الشعب، الإقليم، والسلطة) قد اجتمعت في المدينة، بعد وصول المهاجرين إليها، وانضمامهم إلى الأنصار. ليشكل الجميع العنصر السكاني، مع وجود إقليم المدينة والسلطة التي جسدها الرسول - صلى الله عليه وسلم - رئيساً للدولة. وبهذه الطريقة وباجتماع هذه العناصر تتكون الدول في المفهوم القانوني المعاصر.

غير أن الظاهرة التي انفردت بها الدولة الإسلامية هي: أن هذه العناصر المادية جاءت لاحقة لعنصر جوهري، تمثل في عقيدة هذه الدولة (إيديولوجيتها). ولنا أن نتساءل ما عقيدة الدولة الإسلامية؟ والواقع أن العقيدة، في المجتمع الإسلامي، سواء كانت عقيدة الفرد المسلم أو دولته، فهي عقيدة واحدة: عقيدة التوحيد، التي جاء الأنبياء والرسل جميعاً لتأكيدھا وتثبيتھا. (ابن عاشور: ٤٦).

يجمع الباحثون على أن الدولة الإسلامية الأولى "قد تأسست بالمدينة"، وهو رأي ينسجم مع الفكر القانوني الوضعي. غير أن إرھاصات هذه الدولة بدأت بمكة، قبل الهجرة.

وفي هذا الإطار يمكن تأكيد أن القرآن المكي (الذي استغرق نزوله نحو ثلاث عشرة سنة)، في معظمه كان منصباً على الجانب التكويني والإيديولوجي لنواة المجتمع الإسلامي. امتاز القرآن المكي بتضمينه خطاباً مركزاً على وحدة الخالق وقدرته المطلقة، البارزة في الآيات الكونية والإنسانية، وعلى كل ما يتعلق بالإيمان والشعائر الدينية. (BEN ACHOUR: 178).

فهذا التركيز على العقيدة، أو هذا الأسلوب التربوي، الإيديولوجي سيكون له دور فعال في التجاوب المطلق الملحوظ، والانسجام العجيب بين الشعب، أو الأمة الإسلامية، مع الدولة المؤسسة بالمدينة.

الواقع أن تأثير المرحلة المكية على قوة الدولة وفعاليتها، يكمن في الدور المهم الذي لعبه القرآن المكي، في بث روح التضحية والطاعة في نفوس مواطني دولة المدينة. وهي حقيقة تاريخية يؤكدھا الباحثون المعاصرون، من خلال اعترافهم بأن عظمة الدولة الإسلامية لا تكمن في اجتماع عناصر الدولة المادية للدولة الوضعية، وإنما توجد في تلك المفاهيم والقيم التي زرعھا القرآن في نفوس المؤمنين، منذ البداية (الدواليبي: ١٥).

إن المفاهيم الجديدة التي أودعھا القرآن المكي، في نفوس الجماعة الإسلامية الأولى، من تصور حقيقي لله عز وجل، وتصور عن الكون والوجود والإنسان ومصيره، جعلت هذه التصورات الجديدة من الإنسان المسلم كائناً

فريداً من نوعه، لا يخشى أحداً سوى الله ولا يطمع في غيره، ولا يطيع أحداً إلا بإذن من الله.

بعبارة أخرى استطاع القرآن المكي أن يهيئ إنساناً تهيئة لا نظير لها، في تاريخ المجتمعات البشرية. بحيث أصبح الفرد المسلم متمتعاً بمستوى من الوعي والإدراك لواجباته، مكنه من أن يشكل القوة الضاربة للدولة القادمة، إذ لم تجد سلطات هذه الأخيرة صعوبات في فرض نظامها وتطبيق مبادئها.

ويمكن تلخيص هذا التحول الجذري، الذي أحدثه الأسلوب التربوي، الذي أرساه القرآن المكي فيما قاله جعفر بن أبي طالب أمام ملك الحبشة (النجاشي): "أيها الملك كنا قوم أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف (...). فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منّا، نعرف نسبه، وصدقه، وأمانته، وعفافه، فدعانا إلى الله لتوحيدِهِ، ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان (...). ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات.." (صبحي عبده سعيد: ٧١، ٧٢).

وأياً كان الأمر فالقرآن المكي كون فكر الدولة الإسلامية في المجال الإيديولوجي والثقافي بشكل عام، مما يمكن معه القول إن الدولة الإسلامية كانت دولة فكرة وعقيدة، قبل أن تكون دولة جغرافية.

والمتتبع لأحكام القرآن المكي، يجدها بمنزلة مدرسة طبعت خريجها بطابع متميز جعل من كل واحد منهم مستعداً لتلقي الأوامر وتنفيذها، دون حاجة إلى إكراه مؤسسات الدولة. وهذا ما جعل - فيما بعد - من الشريعة الإسلامية نظاماً قانونياً ينفرد عن جميع الأنظمة القانونية الوضعية، بتوفره على ازدواجية الجزاء (مادي توقعه السلطات العمومية، وذاتي يوقعه الضمير على مرتكب الفعل المحرم) (عثمان فتحي: ١٠، ١١).

إن المراقبة الذاتية هذه سمة تميز بها المسلم، الذي تكون بطريقة لا يخشى من القوة المادية لسلطات الدولة، بقدر ما يخاف من مراقبة الله عز وجل

له. وقد دلت تجارب الدول الوضعية أن القانون إنما يحترمه المحكومون بسبب وجود قوة الإكراه المادي، الذي توقعه السلطات العمومية على مخالفي القواعد القانونية. ولكن في حالات الأزمات والحروب، حيث تفقد الدولة أجهزتها الحارسة على احترام القانون، سجل التاريخ البشري اعتداءات وخروقات لا حصر لها على القانون.

أما المسلم فملتزم باحترام قواعد الشريعة في السر والعلن. (نسيب محمد أرزقي: ٦٨).

المطلب الثاني

دولة الأخوة وغير مستبدة

يرتبط أفراد الدولة الإسلامية برابطة العقيدة (حامد سلطان: ١١١) ويشكلون عناصر متجانسة، على الرغم من احتمال وجود العوامل المميزة بينهم (اختلاف اللغات، الإقليم، التقاليد...). فعنصر العقيدة (وهو أهم عامل في الدولة الإسلامية) هو الذي أوجد دعامة أخرى لتقوية الروابط بين أعضاء الجماعة الإسلامية. وفي هذا النطاق تم التركيز - منذ فجر الوحي - على ضرورة اعتبار أفراد المجتمع إخوة على المستويين: النظري والعملي.

على الصعيد النظري نص القرآن الكريم على ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠) وأكدت السنة هذا الاتجاه: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ها هنا ويشير الى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه". (أخرجه البخاري، باب لا يظلم المسلم المسلم. حديث رقم: ٢٣١، الجزء: ٢، ص ٨٦٢. ومسلم باب تحريم ظلم المسلم وخذله. حديث رقم: ٦٧٠٦، الجزء: ٨، ص ١٠). أما على المستوى العملي فتجسدت هذه الأخوة بمؤاخاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بين المهاجرين والأنصار (ابن هشام، ج ٢: ١٥٢).

هذا، ويشير الشيخ ابن عاشور إلى ملاحظة مهمة حول علة اعتبار العامل الذي يجمع أفراد الدولة الإسلامية هو: الأخوة، وأن هذه الأخيرة تمتاز على الأبوة والبنوة باعتبارهما تشيران إلى نوع من عدم التكافؤ: الأب بصفته رئيساً، أما الابن فهو مرؤوس. أما عامل الأخوة فيجعل أعضاء المجتمع متساوين، لأن الأخوة تقتضي التماثل. ولم يكتف النظام الإسلامي بإقرار هذه الأخوة بين رعايا الدولة، وإنما رتب عليها النتائج العملية المهمة. وفي هذا السياق حرم الشرع كل دوافع المساس بمبدأ الأخوة: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (الحجرات: ١١). هذا وقد جعلت السنة القولية الأخوة بين أعضاء الجماعة الإسلامية، وأداء مستلزماتها شرطاً للإيمان: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". (أخرجه البخاري، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. حديث رقم: ١٣، الجزء ١، ص ١٤. ومسلم باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. حديث رقم: ١٧٩، الجزء ١، ص ٤٩).

إن المعضلة القانونية التي تشغل القانونيين والمختصين بظاهرة الدولة عموماً هي: ما حدود سلطات الدولة؟ وكيف يمكن تقييد هذه السلطات؟ وبعبارة أخرى فإن الفكر القانوني منشغل بإشكالية إخضاع الدولة وتصرفاتها إلى القاعدة القانونية، كوسيلة وحيدة لمنع تحكم الحكام واستبدادهم، واعتدائهم على حريات الأفراد وحقوقهم. وفي سياق هذا الانشغال اهتدى الفقه القانوني الدستوري الوضعي إلى مبدأ: دولة القانون، الذي يعتبره الفقه القانوني الأجنبي مفخرة للحضارة القانونية الأوروبية. غير أن فكرة دولة القانون عاجزة عن إيجاد حل للقضية الجوهرية المتمثلة في أن القانون الذي تخضع له تصرفات الدولة وكل أعمال المؤسسات الدولية، في المجتمع هو من صنع هذه الدولة ذاتها، ولا يفرض عليها من سلطة أعلى منها (CHEVALLIER:10).

إلا أن قضية تحديد تصرفات الدولة، في الأنظمة السياسية المعاصرة لا تزال تثير جدلاً حاداً بين السلطة والحرية.

وأياً كان الأمر فإن الدولة الإسلامية وجدت - منذ البداية - ليس كرد فعل للنظام السياسي الاستبدادي، مثل ما حدث بالنسبة للدولة الوضعية، التي تعتبر ثورة سياسية - قانونية لتحطيم النظام الملكي المهيمن، بشكل مطلق، وإنما ظهرت استجابة لمتطلبات الدين أولاً، وتحقيقاً لمصلحة الأمة ثانياً. إن هذه النشأة الهادئة للدولة الإسلامية قضت على الجو النفسي المتوتر، الذي واكب العلاقات بين الحكام والمحكومين - عبر الزمان والمكان - ولا يزال قائماً. ولقد تجسد هذا التوتر، في علاقات الحكام بالمحكومين في الصيغة الشهيرة: "من نصبك ملكاً؟".

ونظراً لأصل نشأة الدولة الإسلامية وأساسها العقدي وما ترتب على ذلك من خصوصيات، جعلت من أفراد هذه الدولة وحدة متجانسة، متأخية، فإنه من غير المنطقي التصور وجود سيطرة أو استبداد يمارس من طرف هذه الدولة، حتى وإن كان نبياً. لقد أكد القرآن هذه الحقيقة في قوله - عز وجل -: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢)، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥).

هذا، وإن الاستبداد - في المنظور الإسلامي - ممقوت، وعواقبه وخيمة، خاصة على الدول. وفي هذا السياق يثير القرآن الكريم انتباه الحكام إلى ظاهرة الاستبداد، بأنها من أسباب الهزائم التي تلحق بالمجتمعات ومؤسسات الدولة.

وفي هذا المضممار يقص القرآن نموذجين من الدول، كان الاستبداد سبب انهيارها: الدولة الفرعونية، برئاسة رمسيس الثاني. ودولة سبأ، بزعامة ملكة (بلقيس) (CHEIKH si HAMZA. BOUBAKER.T.II: 1273).

لقد سجل القرآن اندحار هاتين الدولتين (الفرعونية وسبأ) نتيجة استخفاف رئيسيهما بالمشورة. بالنسبة لرمسيس الثاني، المواجه لموسى - عليه السلام - فقد استهان بآراء قومه، الذين حاولوا نصحه قائلاً: ﴿مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (غافر: ٢٩).

وهذا الاستبداد بالرأي هو الذي انتهى بفرعون إلى الهلاك، بعد ملاحقته موسى وقومه. المصير نفسه آلت إليه دولة بلقيس، عندما بلغها خطاب سليمان - عليه السلام - طلبت الملكة رأي قومها (حاشيتها)، تردد هؤلاء، بدلاً من أن

ينصحوها، وينيروا السبيل ويبينوا الجواب الذي ترد الملكة إلى سليمان، تردداً ومنحوا السلطة التقديرية لبلقيس، في اتخاذ القرار النهائي، بكل سيادة: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (النمل: ٢٣) اتخذت الملكة القرار بمفردها، وانهزمت. وبهذه الشواهد التاريخية، التي لم تسرد للتسلية، يتبين أن الإسلام يشجب الاستبداد بالرأي، ولو كان صاحبه ذا بعد نظر. وكأن الله - عز وجل - يقول - عبر هذين النموذجين من السلطة -: إن مآل كل نظام استبدادي، هو المآل ذاته، الذي انتهى إليه كل من فرعون وبلقيس.

المطلب الثالث دولة دستورية

ينبع النظام القانوني للدولة المعاصرة من الدستور الذي يشكل الأساس القانوني لتصرفات الدولة ومؤسساتها المختلفة، كما يعتبر - الدستور - من جهة أخرى أهم ضمان لحقوق الأفراد وحياتهم في مواجهة السلطة السياسية. وفي هذا السياق جسد رجال "الثورة الفرنسية" علاقة وجود الدستور، بضمان الحريات والحقوق، بشكل واضح، عندما أدرجوا - في إعلانهم لحقوق الإنسان والمواطن، الصادر بتاريخ ٢٦ أوت ١٧٨٩ - نصاً تضمنته المادة ١٦ من الإعلان يقضي بأن "كل مجتمع لم تضمن فيه الحقوق (...) فهو مجتمع خال من الدستور" (Godechot(J):35).

غير أن المتتبع للنظام القانوني، الذي يحكم تنظيم مؤسسات الدولة الإسلامية وتسييرها يلاحظ عدم ورود كلمة "الدستور" فيه، سواء تعلق الأمر بالقرآن، المشكل لجوهر هذا النظام القانوني، أم السنة أم الإجماع. كما أن أرباب الفقه السياسي الإسلامي لم يستعمل أي منهم لفظ "الدستور"، في أبحاثهم العميقة والمتنوعة. بل حتى المعاجم العربية القديمة لم تتعرض إلى لفظ "الدستور". وهذا ما يجعل الاعتقاد قائماً بأن كلمة "الدستور" لم تكن أصيلة في الفقه السياسي الإسلامي، وإنما هو مصطلح دخل إلى اللغة العربية الحديثة، عن طريق اللغة الفارسية. (نسيب محمد أرزقي: ١٤).

وفي الحقيقة إن المسألة الجوهرية لا تتعلق بلفظ "الدستور" ووروده أو عدمه، في النظام القانوني للدولة الإسلامية، فالقضية الأساسية تتمحور حول المعنى، الذي يعطى لهذا اللفظ، وما يتضمنه من محتوى.

الفرع الأول المعنى الاصطلاحي للدستور

لا يهم عدم وجود كلمة "الدستور" في النظام القانوني للدولة، إذ إن العبرة بالمضامين. فالمشكل هو معرفة ما إذا كانت الدولة منتظمة ومسيرة وفقاً للمبادئ والأسس التي تضمن حسن تسيير أجهزة الدولة، وضمان حريات الأفراد وحقوقهم. وفي هذا الأفق يمكن الإشارة إلى الدستور الإنكليزي، الذي لم يدون في وثيقة خاصة، بل معظم أحكامه عرفية، توارث استعمالها عبر الزمان.

تبعاً لما تقدم، فإن كل دولة تنظم وتسهر بكيفية تؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة للجماعة، وفقاً للمبادئ والقيم التي يؤمن بها المجتمع، والتي تشكل جوهر النظام العام فيه، من جهة، وبأسلوب يفضي إلى احترام حقوق الأفراد وحرياتهم، مع توفير الضمانات القانونية لممارسة هذه الحريات، من جهة ثانية. إن الدولة التي توفر هذه العوامل تعد دولة دستورية، شرعية، وإن لم يكن لها متن أو وثيقة تسمى: "الدستور"؛ بعبارة أخرى فإن الدستور ما هو إلا وسيلة قانونية تضمن احترام مبدأ جوهري بمقتضاه يخضع النشاط السياسي، في الدولة، إلى القاعدة القانونية، وليس للهوى والعاطفة. (نسب محمد أرزقي: ١٨٦، ١٨٧).

وهذا المبدأ هو هدف علم القانون الدستوري، الذي ينطلق - أساساً - من هذه الوثيقة المعروفة "بالدستور". وفي هذا الإطار يرى الفقه الدستوري الغربي أن أهم غرض للقانون الدستوري، في الدولة المعاصرة هو: التأطير القانوني للظواهر السياسية، حتى لا يمارس هذا النشاط المهم وفق أهواء الحكام ونزواتهم الذاتية.

وإذا رجعنا إلى معنى ضرورة تقييد الحكام بالقواعد القانونية - في أثناء ممارستهم للسلطة - نلاحظ أن أول فكر سياسي - قانوني تعرض لهذه

القضية، من الناحيتين النظرية والعملية هو: الفكر الإسلامي. وهذا من خلال إشارات القرآن العديدة إلى أن التجبر والهيمنة متناقضان مع الحكم الإسلامي، ولو كان على رئاسته نبي مرسل. ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥).

في حقيقة الأمر لا يمكن تصور وجود شخص أو هيئة في المجتمع الإسلامي يملك الإرادة المتفوقة على جميع إرادات الأفراد الأخرى، حتى يمكن أن يدعي بحق يسيطر من خلاله على الناس؛ لأن المجتمع الذي يسمح بوجود هذه الإرادة البشرية المتفوقة يكون مجتمعاً غير عادل.

إن ضرورة التأطير القانوني للنشاط السياسي في الدولة تتجلى من خلال معرفة الحدود والقيود التي يفرضها النظام القانوني، في الدولة على سلطات الحكام، عند ممارستهم لصلاحياتهم.

ومما لا شك فيه أن الدولة النموذجية المدنية تشكل السابقة المهمة في التاريخ السياسي البشري، في مجال خضوع الحكام للقاعدة القانونية، المحددة لدور كل من الحاكم والمحكوم، كما تجسد ذلك في أثناء الممارسة الفعلية للسلطة، خلال الحكم النبوي والراشدي، الذي لم يستغرق أكثر من ثلاثين سنة. وفي هذه الفترة الزمنية القصيرة كانت المبادئ والقواعد المنظمة والمسيرة لمؤسسات الدولة هي: الشورى، التعاون، حرية التعبير عن الرأي، طاعة أوامر السلطة، ومراقبة هذه الأخيرة من قبل الأمة وغيرها من المبادئ الدستورية، الرفيعة، التي عانت الشعوب الأخرى ألواناً من العذاب والآلام من أجل الحصول عليها، في حين أن المجتمع الإسلامي تمتع بهذه القيم والمبادئ بفضل نظامه القانوني، المنزل من عند الله.

الفرع الثاني

الصحيفة تجسيد لمعنى الدستور: المادي والشكلي

الواقع أننا بإمكاننا - منذ البداية - تأكيد أن الصحيفة، التي جسدت المفاهيم الدستورية لدولة المدينة تشكل دستور الدولة الإسلامية النموذجية. غير أن المنهجية والموضوعية العلميتين تقتضيان - أولاً - التذكير بالمفهوم

الوضعي للدستور حتى يتبين مدى توافق مضمون الدستور الحديث مع محتوى صحيفة دولة المدينة (نسيب محمد أرزقي، ج ٢: ١٢٩، ١٣٠).

من المعلوم أن الدراسات الدستورية الحديثة تفرق بين مفهومي الدستور: المادي والشكلي، على أساس أن الدستور - في مفهومه المادي - ينصب على تلك القواعد المتعلقة بتنظيم السلطة في المجتمع وتحديد صلاحيات هيئات الدولة المختلفة، وعلاقتها بالمحكومين. وسواء وردت هذه القواعد في وثيقة مكتوبة، مبوبة، أو جاءت ضمن وثائق مبعثرة، فالنتيجة لا تختلف، بحيث تعتبر هذه القواعد أساساً لتنظيم الدولة في المجتمع، وتنعت - من الناحية القانونية - بالقواعد المهمة في الدولة، بصرف النظر عن كونها مدونة في متن خاص (الدستور) أو تضمينها نصوص أخرى، أو جاءت على شكل قواعد عرفية غير مدونة. (DBBBASCH(CH):69).

المهم في القضية أن تكون هذه القواعد المهمة هي المرجع في تنظيم وتسيير مؤسسات الدولة. ومن هنا فإن هذه القواعد تشكل دستوراً، من حيث المحتوى والمضمون، ويصطلح على هذه الظاهرة - أيضاً - بالدستور المادي عندما لا تكون هذه القواعد مفروغة في قالب معين وموحد. ولا تحتاج إلى إجراءات استثنائية في إعدادها أو تعديلها. أما الدستور بالمعنى الشكلي، فهو عبارة عن مجموعة من القواعد القانونية، التي تعد وتعديل وفق إجراءات خاصة، سامية على تلك التي تعد وتعديل بمقتضاها قواعد القانون العادي، وتقوم بوظيفة تنظيم سلطات الدولة، وتحديد اختصاصاتها من جهة. كما تحدد حريات الأفراد وحقوقهم من جهة ثانية، (Gicquel(J):195) بالاعتماد على هذا المفهوم الوضعي للدستور يمكن تأكيد أن الصحيفة (دستور دولة المدينة) تشكل دستوراً، بكل ما يتضمنه هذا المصطلح من أبعاد ودلالات، ويتبين ذلك من خلال التعرض إلى بعض أحكامها.

تفتتح هذه الوثيقة بالإشارة إلى كونها تعبيراً عن إجماع سكان المدينة (شعب الدولة)، بفئاتهم وانتماءاتهم، ودياناتهم المختلفة: "هذا الكتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين، من قریش و(أهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم،

وجاهد معهم ... " (حميد الله: ٥٩)، إن الصحيفة بهذه المنزلة تعد تعبيراً عن الإرادة العامة لمواطني الدولة، وهو العنصر الأول الذي ينبغي على دستور أية دولة تجسيده، لأن الدستور يعد - فضلاً عن كونه مجموعة من القواعد المنظمة لسلطات الدولة - أداة تعكس التفاف المجتمع حول مبادئ وقيم معينة. يتفق الأفراد على ضرورة احترامها وتجسيدها عملياً، وفي هذا النطاق يشير الفقه الدستوري الحديث إلى ضرورة التكامل بين الدستوريين: السياسي والاجتماعي.

هذا، وتجدر الملاحظة إلى أن الصحيفة يمكن اعتبارها أول وثيقة سياسية، قانونية تشير إلى مفهوم الأمة السياسية، بوضوح حيث نصت على أن كلاً من: "قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم (...) إنهم أمة واحدة من دون الناس". ثم تحدد الصحيفة هذه الفئات التي تدخل في تشكيل الأمة السياسية، لدولة المدينة، بما فيها البطون اليهودية.

ومن جهة أخرى، فقد أرست الصحيفة أساس التضامن والتكافل بين سكان الدولة (بغض النظر عن اختلافات الديانات)، وضرورة اعتبار المصلحة المشتركة أعلى من المصالح الفردية، الذاتية. وأن المعتدي على النظام العام، بابتغاء دسياسة ظلاماً أو إثماً أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، فإن مثل هذا العمل لا بد أن يجد كل أفراد المجتمع في مواجهته، ولو كان الفاعل من أقارب أحدهم. (حميد الله : ٦٠)

والواقع أن هذا الحق - الذي تعتبره الوثائق المتعلقة بحقوق الإنسان في الدولة الحديثة ثورة قانونية - جاء تكريساً لما قرره القرآن الكريم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) وهو حق "تاج" الدساتير الوضعية، في الدول اللادينية، العلمانية بل حتى دساتير دول الشعوب الإسلامية تعتبره مفخرة، وتقدماً قانونياً يبرز ما يُسمى "بالتسامح الديني"، على غرار المجتمعات اللادينية دون أن يتفطن المشرع الدستوري في المجتمعات الإسلامية إلى أن إدراج حرية العقيد (بالصبغة والمفهوم الغربيين)، قد يفسر هذا على أساس أنه حق تغيير العقيدة أيضاً، وهو أمر خطير يترتب عليه حكم شرعي قطعي: قتل المرتد إن بدل دينه الإسلام.

هذا، وقد جرى المشرع الدستوري الجزائري على منوال دساتير الدول الوضعية الأخرى، في معالجته لقضية حرية المعتقد. (نسيب محمد أرزقي: ج ١: ٧١، هـ ٣).

بالإضافة إلى ما سبق فإن الصحيفة قد نصت على مبادئ تعدد جوهر الدساتير الوضعية مثل: الحريات العامة، شخصية الجريمة والعقوبة، تحديد الجهة القضائية المختصة بالنظر في المنازعات المحتملة بين أعضاء الوحدة، وغير ذلك من المبادئ الدستورية المهمة.

إن العرض السريع لبعض محتويات صحيفة المدينة ينبغي ألا يفهم على أساس أنها دستور الدولة الإسلامية، في كل زمان ومكان، بل إن المقصود من هذا العرض هو إظهار مدى اهتمام الفكر السياسي - الدستوري الإسلامي بضرورة تقنين القواعد التي تنظم مؤسسات الدولة في المجتمع، وإن هذه القواعد لا بد من أن تسند - في جوهرها - إلى المصدر الأساسي والأول للنظام القانوني الإسلامي.

بعبارة أخرى فإن الدولة الإسلامية - في الوقت الحاضر - ينبغي أن تتزود بدستور يشتمل على القواعد الكفيلة بحسن تنظيم حياة المجتمع وتسييرها، المستمدة من الشريعة أو من روحها، عن طريق الاجتهاد، بل لا مفر من الاستعانة بقواعد (ذات الطبيعة الفنية) من النظم الأجنبية، إذا كانت لا تتعارض مع الشريعة ومقاصدها الكبرى. غير أن الملاحظ هنا أن الذين يقدرون مدى صلاحية تلك القواعد وملاءمتها هم أهل الاختصاص، العلماء، وخاصة ذوي التخصص في القانون العام الإسلامي، ولا يمكن إسناد مثل هذه المهمة العظيمة إلى أي كان.

إلا أن بحث الظاهرة الدستورية وتحليلها، في الدولة الإسلامية يبقى بلا جدوى، ما لم تعالج الإشكالية الجوهرية، التي - على ضوء حلها - تبرز المسائل المهمة في الدولة مثل: ما طبيعة السيادة ومقرها؟ ثم كيف تمارس في الواقع العملي؟

وأمام أهمية هذه المواضيع لا مفر من دراسة السيادة، في المفهوم الإسلامي، ولكن بصورة مختصرة، تقيداً بالموضوع الذي لا يسمح لنا بالتوسع.

المطلب الرابع

إشكالية السيادة في المفهوم الإسلامي

إن السيادة كمفهوم سياسي - قانوني أسال كثيراً من الدماء قبل أن يسيل مداد العلماء. إن السيادة التصقت في ذهن الإنسان غير المسلم بفكرة السلطة، التي أدت دوراً كبيراً في الصراع الذي سجله تاريخ أوروبا وفرنسا على الخصوص، خلال المرحلة القروسطية (نسيب محمد أرزقي، ج ١: ١٤١، ١٤٢).

ولقد كان هذا الصراع يدور - دوماً - بين طرفين: (حكام ومحكومين)، مجسداً في صيغة معبرة عن العلاقة التنافسية، إن لم نقل العدائية بين الممسكين بزمام الحكم والخاضعين له: "من نصبك ملكاً" ؟

هذا، وقبل التعرض لفكرة السيادة في المنظور الإسلامي نشير إلى أن هذا المصطلح - على غرار مصطلح الدستور - لم يرد ذكره في الفكر السياسي الإسلامي؛ مما يؤكد أن المفاهيم السياسية، الاجتماعية والقانونية هي وليدة بيئات معينة وحضارات تختلف كل واحدة منها عن الأخرى، اختلافاً يؤدي، بالضرورة، إلى تنوع في تلك المفاهيم، بكيفية تصبح معها كل بيئة وحضارة تنتج مصطلحاتها ومفاهيمها المنسجمة مع مكوناتها وخصوصياتها، ونحن إذ نستعمل لفظ "السيادة" على غرار الفقه الدستوري العربي المعاصر، إنما نفعل ذلك؛ لأن المدلول اللغوي لكلمة السيادة يقترب من المعنى الاصطلاحي للفظ.

بالرجوع إلى المعاجم اللغوية، وخاصة منها لسان العرب، نلاحظ أن لفظ "السيادة" قد يتضمن جملة من المعاني ذات الدلالات المختلفة.

السيادة بمعنى القهر والغلبة: جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: أنت سيد قريش؟ فقال عليه الصلاة والسلام: السيد الله.

معنى هذا أن الله - عز وجل - هو الذي يحق أن يوصف بصاحب السيادة.

وفي السياق نفسه. قال أبو منصور: كره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يمدح في وجهه، وأحب التواضع لله، وجعل السيادة للذي ساد الخلق أجمعين.

السيادة بمعنى المسؤولية والتواضع: سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من السيد؟ قال: من آتاه الله مالاً، ورزق سماحة، فأدى شكره وقلت شكايته في الناس، كما جاء في حديث عن النبي: كل بني آدم سيد (مسؤول). فالرجل سيد أهل بيته، والمرأة سيدة أهل بيتها. (ابن منظور: ج-٢، ٢٣١).

السيادة بمعنى السلطة والقيادة: في هذا الإطار يقال: من سود على قومه وأصبح رئيساً عليهم، يسمى السيد أو السلطان الأعظم. والسيد هو مقدم الناس (قائدهم)، الرئيس، الملك، والحاكم إلى غير ذلك. (ابن منظور)، هذا، ويمكن أن يطلق لفظ "السيادة" بمعنى النزاهة والعفة. وفي هذا المعنى سمي الله - عز وجل - يحيى - عليه السلام - سيداً وحصوراً؛ أي فاق غيره عفة ونزاهة عن الذنوب.

وأياً كان المدلول اللغوي لكلمة "السيادة" فإن الفقه السياسي الإسلام لم يستعملها، لسبب بسيط: أن مفهوم السيادة هو نتاج بيئة وحضارة اتسمت الحياة السياسية فيها بالصراعات الحادة بين مختلف مراكز السلطة، التي شهدتها فرنسا خاصة، خلال القرون الوسطى، بين الملوك والأباطرة من جهة (المستوى الخارجي) وبين الملوك والإقطاعيين من جهة ثانية (على المستوى الداخلي)، فكان كل طرف - من أطراف الصراع - يدعي بأنه صاحب السلطة المطلقة، على الإقليم والأشخاص المقيمين فيه (ELLUL:35). مما جعل مفهوم السيادة - في الفكر الفرنسي - مفهوماً جدلياً، خصومياً على حد تعبير العلامة الألماني جيلينك (JELLINEK:72).

لقد تطور هذا الصراع السياسي، لفائدة الملوك، حيث تمكنوا من القضاء على ادعاءات خصومهم الخارجيين والداخليين، بفضل تأييد بعض القانونيين، وعلى رأسهم بودان Bodin، الذي استطاع أن يبلور سلطة الملك، في صيغة قانونية سماها: سيادة الملك. وهذا خلال الربع الأخير من القرن السادس عشر الميلادي. وقبل صدور كتاب Bodin الشهير Les Six Livres de la Republique، عام ١٥٧٨، لم يكن مصطلح "السيادة" متداولاً، وإنما كان

النقاش دائراً حول السلطة فقط، كظاهرة فعلية يمارسها من توفرت لديه القوة المادية أو المعنوية.

الفرع الأول

طبيعة السيادة في المفهوم الإسلامي

لم يعرف مبدأ قانوني بحثاً وتحليلاً مستفيضين - خلال التاريخ - مثلما عرفه مبدأ السيادة؛ فمنذ القرن السادس عشر الميلادي، والفقه القانوني الفرنسي يتصدى لهذا المبدأ، من مختلف جوانبه، غير أن ما يلفت الانتباه ويثير الدهشة معاً، أن هذه الدراسات والأبحاث لم تتمكن من استجلاء حقيقة هذا المبدأ، بكيفية تراص الإجماع لدى الاتجاهات الفقهية العديدة، المتناقضة في نتائجها وخلاصاتهما حول الموضوع. ولقد كان العلامة leon duguít مصيباً عندما قرر: "إنما كتب عن السيادة، منذ قرنين، لم يزد المفهوم إلا غموضاً، بدلاً من إضاءته". (duguít(L): 1924, 67).

وللقارئ أن يتساءل عن صعوبة فكرة السيادة - في المنظور الغربي - على الرغم من الجهود المبذولة لإجلالها وتوضيحها منذ الثورة الفرنسية (١٧٨٩) إلى يومنا هذا. فالمعضلة لا تزال مطروحة، وهي متمثلة في محاولة التوفيق بين السيادتين، في المجتمع، سيادة الدولة وسيادة الفرد (CUBERTAFOND: 1278).

في الواقع إن مبدأ السيادة - على غرار كل المبادئ المتعلقة بالسلطة - باعتبارها نشاطاً إنسانياً - يدخل ضمن موضوعات العلوم الإنسانية التي لا تزال تشكل منطقة "مظلمة" بالنسبة للإدراك البشري. وهذا الوضع يبرز بشكل حاد لدى الباحثين الغربيين، مجسداً في تذبذب المبادئ والأنظمة القانونية ذات الصلة بالجانب الاجتماعي - النفسي للإنسان، مثل القوانين المنظمة للأسرة والعلاقات الإنسانية في المجتمع. (SULLEROT:40,41,42).

إن اللافت للانتباه - في المفاهيم السياسية - الاجتماعية الإسلامية - أن الفكر الإسلامي قد جنب الإنسان عناء مواجهة بعض الميادين ذات الطبيعة النفسية، التي يصعب البحث فيها، حيث تولت الشريعة تحديد بعض

الموضوعات بشكل يضمن الاستقرار والأمن الاجتماعيين. بناء على هذا فإن فكرة السيادة لم تشهد ذلك الصراع المرير، الذي عرفه الفقه القانوني الأجنبي، لسبب أن النظام القانوني الإسلامي حدد بعض المعالم والأسس، التي على ضوءها تعالج قضية السلطة والقيادة في المجتمع.

ومهما يكن من الأمر فإن السيادة - في الفقه الدستوري الوضعي - تعددت حولها التعاريف والنظريات. فبعض الكتاب لا يرى فرقاً بينها وبين السلطة، ويعتبرها من ثم مرادفة لها (Duguit:1907,113). ويعرفها البعض الآخر بأنها: صفة عليا للسلطة. (DEMAL BERG:70).

وأياً كان الأمر فالسيادة، سواء كانت سلطة الدولة أم صفتها العليا، يصبح صاحبها متمتعاً بصفة لا تقبل أية سلطة تعلوها، أو توازيها؛ لأن صاحب السيادة - وفقاً لهذا المفهوم - لا يمكن أن يجد أمامه منافساً في ممارسته للسلطة. ومن خلال هذا المنظور استنتج الفقهاء القانونيون الفرنسيون أن السيادة: هي الإرادة العليا في المجتمع، التي لا تعلوها إرادة أخرى ولا توازيها، وأن ما يعمل به صاحب هذه الإرادة لا يمكن أن يخضع للمراقبة، ولا للمحاسبة من جهة، وفي أثناء ممارسته للسلطة فإنه لا يمكن أن يتلقى الأوامر من أية جهة كانت، بل إن إرادته هي التي تقرر وتحدد تصرفاته بكامل الاستقلال، من جهة ثانية. (DUGUIT.922:913).

ولقد كانت هذه الإرادة العليا المهيمنة (السيادة) متصلة بشخص الملك، في أثناء نظام الملكيات المطلقة، المعروفة في فرنسا، خلال القرون الوسطى، ثم انتقلت هذه الإرادة لتجد لها مقراً في الأمة؛ حيث تكونت نظرية سيادة الأمة، التي اعتنقها رجال الثورة الفرنسية، الذين جسدها في الدستور الفرنسي لعام ١٧٩١. ثم بتطور المفاهيم السياسية، في المجتمع الفرنسي، ظهرت الحاجة إلى ضرورة إشراك الشعب في الحكم وتسيير الشؤون العامة، فظهرت نظرية سيادة الشعب.

وأياً كان الأمر، سواء كنا إزاء سيادة الأمة، أم سيادة الشعب فإن الدولة هي المستحوذة - فعلياً - على هذه السيادة، التي لا تزال تشكل الإرادة العليا والمهيمنة في المجتمع.

الواقع أن ذكر تطور فكرة السيادة - في المنظور الفرنسي - نهدف من ورائه إلى لفت النظر إلى أن ظاهرة الهيمنة لا تزال قائمة، وإنما الذي تغير هو مقر السيادة فقط (انتقالها من الملك إلى الأمة، ثم إلى الشعب) ثم إلى الدولة.

أما عندما نحاول الكشف والتنقيب عن طبيعة هذه السيادة (الإرادة العليا، التي يملكها شخص أو هيئة معينة) في الفقه الإسلامي، فإننا لا نجد أثراً لهذا النوع من السيادة (إرادة عليا)، التي تسند إلى فرد أو أفراد معينين، بل لقد أشرنا إلى أن المصطلح بالذات لم يرد في الفكر السياسي الإسلامي.

ويمكننا إرجاع هذا التباين - في المسعى والمعالجة لفكرة السيادة بين الفكرين: الغربي والإسلامي - إلى عنصرين أساسيين.

أولاً: أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي خال من الصراعات الخطيرة بين الحكام والمحكومين، من جهة. كما لا نجد أثراً لذلك التحالف المشؤوم بين السلطة والكهنة، التحالف الذي برر أخطاء الحكام وتحكمهم في فرنسا مدة قرون من جهة أخرى.

ثانياً: وضوح معالم الفكر السياسي الإسلامي، وذيوع الأحكام والمبادئ المتعلقة بتنظيم العلاقة ما بين الحكام والمحكومين.

ولا شك أن الرجل العادي، في المجتمع الإسلامي يختزن في ذاكرته صيغاً وجملاً، سواء كانت آيات قرآنية، أو أحاديث نبوية أو أقوالاً مأثورة عن الخلفاء الراشدين، توضح له صورة الحكم الإسلامي، وواجبات الراعي والرعية المبنية على التآخي والتناصح والمشورة، ونقد الحكام، كل ذلك في نطاق احترام الشريعة المهيمنة على كل من تصرفات الحكام والمحكومين معاً. (النبهان: ٧١).

إن الفكر السياسي الفرنسي - عبر التاريخ - درج على تأليه الملوك والحكام، كما يشير ذلك التراث السياسي، الدستوري الفرنسي، حيث سادت نظرية الحق الإلهي (نسيب محمد أرزقي: ج ١: ١٢١)، بمقتضاها ساد الملوك، معتبرين أنفسهم - أحياناً - معينين مباشرة من قبل الله، وأحياناً أخرى يمارسون الحكم بناء على العناية الإلهية، التي وجهت الأحداث بكيفية تمكن

هؤلاء الملوك من الوصول إلى الحكم، أما الفكر السياسي، الدستوري الإسلامي فلا يمكن أن يقبل تأليه الأشخاص؛ لأن ذلك يشكل مساساً بعقيدة المسلم، الذي يرفض - بطبيعته - النقاش والمجادلة في القضايا ذات الصلة بالعقيدة الإسلامية، ولو تعلق الأمر بشخصية الرسول، صلى الله عليه وسلم (ابن خلدون: ١٢٩، ١٦٠).

الفرع الثاني

المصطلحات الإسلامية المعبرة عن السيادة

لا ريب أن لكل علم مصطلحاته، وهي تشكل أدوات لا يستغنى عنها في بحث أي فرع من فروع المعرفة، غير أن ما يجدر التنبيه عليه أن: المصطلحات في العلوم الإنسانية تكتسي أهمية وخطورة بالغتين؛ نظراً لكونها وليدة بيئات اجتماعية - حضارية مختلفة. فالمصطلحات القانونية - مثلاً - تعبر عن مؤسسات أو ظواهر تتشكل في محيط حضاري معين، يختلف بالضرورة عن المحيطات الحضارية لمجتمعات أخرى، مما يترتب عليه - بالنتيجة - أن تلك المصطلحات تتأثر وتصطبغ بالبيئة التي أوجدت تلك المؤسسات والظواهر.

وفي هذا السياق تتميز المصطلحات الإسلامية المعبرة عن ظاهرة السلطة والسيادة، بأنها انعكاس لبيئة حضارية اتسمت بالعلاقة الأخوية، والاحترام المتبادل بين الممسكين بزمام السلطة والرعية على نقيض ما عرفه المجتمع الفرنسي - خلال تطوره السياسي - من تأزم العلاقة بين الحكام والمحكومين.

ويتضح هذا الوضع من مصطلح "السيادة" بالذات *Souverainete* وهو يشير إلى حقيقة اجتماعية معروفة في النظام الفرنسي القديم (قبل ١٧٨٩)، وهي: أن المجتمع خاضع للنظام التسلسلي الاجتماعي الصارم: فئات متميزة تسود الفئات الدنيا. أشخاص - بحكم مركزهم - يسيطرون على الأفراد الأقل درجة منهم، وهكذا فمصطلح *Souverainete* يعكس حالة اجتماعية، حضارية. فالمتفوق - سواء كان شخصاً أم طبقة - يعد سيّداً *Souverain*. وهكذا فالسيادة - في مصدرها التاريخي ومدلولها اللغوي - تعني: التفوق والعلوية

(De Jouvenel:217) وهذا يدل على أن المجتمع الذي يتضمن فكرة تفوق فرد على آخر، ويقبل التمايز الاجتماعي، على أساس الاعتبارات الذاتية، هو الذي يمكن - فعلاً - أن يتبنى مفهوم السيادة، باعتباره مبدأ يجعل فرداً أو طبقة اجتماعية معينة في مركز أعلى، يمكنه من قيادة أفراد المجتمع الآخرين. هذا، ومعروف أن المجتمع الفرنسي ما قبل ١٧٨٩، كان راضياً بهذا التسلسل والتمايز الاجتماعيين، بل يعد ذلك من مكوناته الحضارية (3: GARRISSON).

ومما سبق يتبين مدى أهمية العامل الحضاري - الاجتماعي وعلاقته بالمصطلحات المستعملة في مجال العلوم الإنسانية عموماً، ومؤسسات ذات الطابع القانوني - السياسي على الخصوص.

وعلى ضوء هذه الملاحظات، هل للمحيط الحضاري - الاجتماعي الإسلامي مصطلحاته المتعلقة بقضية السيادة؟ إنه لمن نافلة القول والتأكيد - بعد هذا كله - أن للفقه السياسي والقانوني الإسلامي مصطلحاته المعبرة والدالة على فكرة السيادة. غير أن هذا الفقه لا يعبر عن السيادة - بمضمونها الغربي - وإنما بمظهرها الإسلامي.

لقد أشرنا إلى طبيعة المجتمع الفرنسي، الذي نشأت فيه فكرة السيادة المعاصرة، وأكدنا أنه مجتمع طبقي، مزقته الصراعات المختلفة، حول احتلال مركز السلطة في المجتمع، أما المجتمع الإسلامي - منذ أن تأسست دولته في المدينة - فإنه شكل وحدة متماسكة، أساسها: الأخوة الدينية، التعاون على البر والتقوى إلخ... وعلى هذا الأساس، فهذا المجتمع رفض كل معايير التفاضل، بين أفرادهِ إلا المعيار الذي أقره القرآن الكريم: التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى﴾ (الحجرات: ١٣) ومن هنا فكان طبيعياً ومنطقياً أن يكون للفقه السياسي الإسلامي مصطلحاته، وفقاً لطبيعة المجتمع الإسلامي، ومكوناته الحضارية.

والواقع أنه لا بد على المسلمين أن يحافظوا - في مجال السياسة والقانون - على استعمال المصطلحات الفقهية والتاريخية؛ لأنها ذات دلالات عديدة ومعبرة عن معانٍ معينة، لا يمكن أن تعبر عنها - بالنسبة لنفسية المسلم - المصطلحات

الأجنبية المتداولة اليوم. إن المصطلحات الإسلامية المجسدة لفكرة السيادة تعد مؤشرات ومعالم توصل المسلم إلى الفهم العميق، لقضية السلطة والحكم الإسلاميين.

هذا، وإن محاولة إلغائها أو تحديثنا لهذه المصطلحات القانونية والسياسية الإسلامية، المتصلة بالحكم والسيادة، قد يجعل بحوثنا تتعثر وأن تصبح نتائجها غير منطقية، وهذا بسبب عدم وجود البديل الدقيق، المسجد والمعبر عن حقيقة هذه المصطلحات؛ مما يفضي بالباحثين إلى تأويلات وتفسيرات لا حصر لها؛ الأمر الذي لا ينسجم مع الحقيقة العلمية، ويساعد على تشويه المفاهيم والتصورات القانونية الإسلامية. ومن هنا نعتقد أن الجهود يجب أن تنصب على شرح المصطلحات الإسلامية الأصيلة، بدلاً من إنفاق الوقت والجهد في البحث عن الدلالات المختلفة لفكرة السيادة الإسلامية، من خلال التوسع في شرح النظريات الديمقراطية المبنية على أساس العقد الاجتماعي وغيره، وفي هذا النطاق ينبغي التركيز، ليس فقط على المدلول اللغوي، وإنما لا بد من الاعتماد على النصوص المتعلقة بالحكم والقيادة، وإبرازها في البحوث والدراسات، دون تردد أو خجل أو عقدة.

ومن أهم الألفاظ المعبرة عن السيادة، في الفكر السياسي الإسلامي، يمكن ذكر ما يلي: الخليفة، الشورى، الطاعة، الإمامة، النصر، البيعة، حقوق الأمة، أهل الحل والعقد (أولي الأمر)، عقد الإمامة، العدالة الجامعة لشروطها، وغيرها من العبارات الدالة على ظاهرة السلطة وعلاقتها بالمواطنين.

والجدير بالملاحظة أن هذه المصطلحات، مرتبة ومنظمة في نسق تكاملي تعبر أبلغ تعبير عن المجتمع الإسلامي، من الوجهة السياسية والقانونية، كما تجسد العامل النفسي المحرك - لكل من الحاكم والمحكوم (الأخوة الدينية) - للحياة برمتها في المجتمع.

ومما تقدم، ليس من حق أي باحث، أن يوجه الدراسة القانونية والسياسية في الإسلام، بالكيفية التي يريدها، والمتجاهلة لدلالات الألفاظ والمصطلحات؛ الأمر الذي سيفضي - حتماً - إلى تقزيم الفقه السياسي الإسلامي، وإلغاء

أصالة هذا الفقه العظيم وخصوصيته. بناء على ما تقدم، فإننا لا نستطيع العثور على مفهوم السيادة الغربية، في الفكر الإسلامي؛ إذ إن السيادة في منظورها الغربي تجعل من صاحبها (الدولة حالياً) ذا سلطة مهيمنة وعلوية، وهو وضع لا أثر له في الأحكام المتعلقة بالخليفة، أو الحاكم الإسلامي، الذي ينبغي له ألا يتجاوز الحدود المرسومة له شرعاً، أما الفكر السياسي الإسلامي الحديث فإنه يستعمل مصطلح الحاكمية (المودودي. ٢٠، ١٩٦٩) تعبيراً عن لفظ السيادة، وهو مصطلح ذو مدلول نفسي مغاير لمبدأ السيادة الوضعية، من حيث التأصيل النظري والنتائج العملية الناجمة عن تطبيق النظريتين: الحاكمية والسيادة. بالنسبة للأصل النظري لهذه الأخيرة، قلنا إن جذورها تعود إلى تأليه الملوك، وما واكب ذلك من نظريات دينية وقانونية تصب كلها في اتجاه يجعل سلطة الحكام ذات أساس غيبي، لا دخل للمحكومين في إقامتها، أو إسنادها إلى شخص الحاكم. وكان من النتائج الطبيعية والمنطقية - في المجتمع الفرنسي القروسطي - أن الصفة الإلهية لسلطة الملوك تجعل من هؤلاء كائنات عليا، متفوقة على أفراد المجتمع، يدركون ما لا يدركه البشر، ومن ثم فطبيعتهم الخارقة تجعلهم منزهين عن الخطأ والمحاسبة. (BENIGNE(65).

هذا، وقد احتفظت نظرية السيادة المتجسدة في الدولة الوضعية بنوع من "العصمة" تجعل ممثليها وهيئاتها يتصرفون، بكيفيات توحى - في كثير من الأحيان - بأنهم يملكون سلطة لا حد لها؛ مما جعل من فكرة السيادة - في الدولة الحديثة - خطراً حقيقياً على المستويين الداخلي والدولي. (الشاوي: ٤٨، ٤٩، ٥٠).

أما الحاكمية - في المنظور الإسلامي - فهي نظرية دافع عنها الكتاب المسلمون المعاصرون، وبمقتضاها لا يمكن إسناد السلطة أو الإرادة العليا، في المجتمع، إلا لله عز وجل، لسبب أن الحاكمية أو السيادة - بالمفهوم الوضعي - هي صفة تكسب صاحبها خصائص تمكنه من أن يعمل ما يشاء، دون أن يكون عرضة للمراقبة والمحاسبة، فالسيد، بالمفهوم الوضعي، لا يحتاج، في تصرفاته إلى تبريرها، فإرادته هي القانون، فضلاً عن هذا، فصاحب السيادة، في المنظور

الوضعي، يفترض فيه العلم الشامل والإحاطة بجميع القضايا، التي يتصدى لها على الأقل. من أجل هذه الخصائص، التي ينبغي أن يتصف بها صاحب السيادة يرفض الفقه الإسلامي أن تسند هذه الخصائص لأي كان، مهما كان مركزه الاجتماعي أو السياسي؛ لأن إسناد هذه الخصوصيات للبشر يعد تماثلاً لله عز وجل، القادر، العالم، الذي يجب أن يكون محل تقديس، دون سواه؛ لأنه منزّه عن النقص والخطأ.

من أجل هذا فالحاكمية - وفقاً لهذه النظرية - تعني: القدرة والعلم المطلقين، وهما غير متوفرين في النوع الإنساني، بل إنهما (القدرة والعلم المطلقان) من صفات الله تعالى، وأسمائه الحسنی.

ومما سبق يتضح أن المفهوم الإسلامي للسيادة أي الحاكمية يذهب إلى إرجاع أساس السلطة وسندها، في المجتمع، إلى الله وحده، الذي يملك السلطة والقيادة المطلقة، ليس فقط على كفاءات تنظيم المجتمع سياسياً، اجتماعياً واقتصادياً، وغير ذلك، وإنما هو صاحب الهيمنة على الكون ومشتملاته، دون منازع (المودودي: ٢٥٣).

وفي هذا السياق يشير القرآن الكريم إلى هذه الهيمنة الكونية، المطلقة لله - عز وجل - عندما أورد الحوار بين إبراهيم - عليه السلام - والنمرود، في شكل جدل مثير: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾. قال (نمرود): ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾ (البقرة: ٢٥٨). ولقد قص الطبري تفاصيل المناظرة، مستنداً إلى السنة النبوية، التي تشير إلى أن إبراهيم - عليه السلام - قد طلب من النمرود قائلاً: كيف تحيي وتميت؟ للرد على هذا التساؤل أمر النمرود بإحضار مسجونين قد حكم عليهما بالإعدام، قتل أحدهما، وأطلق سراح الآخر. فقال قتلت هذا وأحييت ذلك.

وبعد هنيهة تأكد إبراهيم - عليه السلام - من ضعف موقف الملك سائلاً إياه: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمَسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

هنا يشير القرآن الكريم إلى دهشة النمرود، مسجلاً عجزه أمام هذه الحقيقة التي لا تقابلها حجة، وهو أن الكون إنما يخضع لسلطان الله وحده على الرغم من أن السلطة التي يملكها شخص معين على الأفراد الآخرين (يحبسهم، يعذبهم، يقتلهم..) ولكن عجزه مطلق أمام النواميس الكونية، التي تخضع بصفة انفرادية، ومطلقة لإرادة الله وحده: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

بعد هذه اللمحة عن مصطلح "السيادة" في المفهوم الإسلامي، فإن القضية الجوهرية تبقى مطروحة، وهي: من الذي يمارس السيادة في المجتمع الإسلامي، من الناحية الفعلية؟ لابد من التذكير بأن السيادة - في مظهرها القانوني - تماثل حقاً، يمكن صاحبه من ممارسة سلطة التشريع (وهو أهم مظهر من مظاهر السيادة)، وحق وضع هذه القواعد التشريعية موضع التطبيق، أي حق القيادة الفعلية. ووفقاً لهذا المسعى فإن صاحب حقي التشريع والقيادة، هو مقر السيادة. وفي هذا الإطار يمكن القول إن ما تملكه الدولة الإسلامية من خلال سلطاتها، يتمثل في مظاهر السيادة: الاجتهاد، تنفيذ الأحكام، وحل النزاعات، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. أما السيادة كإرادة عليا فهي تعود إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها تجسيدا لإرادة الله، عز وجل.

الخاتمة

تبين لنا، من خلال هذه الدراسة المتواضعة أن المجتمع الإسلامي ينفرد بخصائص نابغة من طبيعته النصية، حيث شكل وحدة ارتكزت في وجودها على نصوص الوحي، التي تولت، في الوقت ذاته، تحديد نظامه القانوني؛ مما جعل هذا المجتمع يختلف عن الوحدات العربية المعروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام المبنية على الأعراف القبلية في تنظيمها وتسييرها؛ في حين أن المجتمع الإسلامي ظهر بفعل النصوص التي أوجدته على مستوى التصور والمنهج، ولم يكن امتداداً للتصورات التي سادت في المجتمع العربي ما قبل الإسلام. انطلاقاً من هذه الخصوصيات التي بثها الوحي في وعي أفراد هذا المجتمع، تميز هذا الأخير ببروزه كوحدة انطبع أعضاؤها بالتضامن والوعي الحاد بضرورة الدفاع عن المصالح العامة والعمل من أجل تجسيد إيديولوجية المجتمع وفلسفته؛ وأهدافه الكبرى. وخاصة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولما كان هذا الهدف هو محور وجود المجتمع الإسلامي الذي كلف إنجازَه فإنه لا يمكن لهذا المجتمع أن يؤدي هذه الوظيفة الأساسية إلا بإقامة مؤسسته (الدولة) التي تتولى إنجاز هذه المهمة العظيمة. انطلاقاً من هذه الضرورة والتلازم الحتمي بين هذا المجتمع ووظيفته في الوجود من جهة وضرورة تنفيذ هذه المهمة عملياً من جهة ثانية، فإن هذه العلاقة تستلزم حتماً، إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي حتى تنجز المهمة التي كلف المجتمع القيام بها واقعياً، من هنا تصبح الدولة - في هذا المجتمع - واجباً يقع عليه حتى يحقق وظيفته في الوجود، ودون هذه الدولة تتعطل وظيفة المجتمع الإسلامي ومن ثم يفقد خيريته التي وصف بها - وحياً - بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي هذا السياق ينبغي أن تكون هذه الدولة متميزة عن الوحدات البشرية الأخرى المماثلة؛ لأنها أداة نابغة من ضرورة نصية وعقلية في آن واحد.

ومما تقدم يتضح أن وظيفة المجتمع الإسلامي تفرض وجود أداة تنجز للمجتمع وظيفته هذه؛ مما يجعل في نهاية الأمر، قيام الدولة وتزويد المجتمع بها مسألة حيوية بالنسبة للمجتمع الإسلامي الذي يعجز عن أداء تلك الوظيفة إلا بواسطة دولته.

مراجع البحث

- ١ - تفاسير القرآن الكريم:
- ١ - الرازي محمد (فخر الدين): تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، ج ٢٨، دار الفكر ببيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ٢ - رضا (رشيد): تفسير المنار. محمد علي الصبحي، القاهرة، ج ٤، ط ٤، ١٣٧٤هـ.
- ٣ - الطبري (أبو جعفر الطبري): جامع البيان في تفسير القرآن، المجلد ٤، ط ٤، ج ٥، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠.
- ٤ - (ابن كثير: ملخص تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق: محمد علي الصابوني، مجلد ١، ط ٧، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١.
- ٥ - قطب (سيد): في ظلال القرآن: ج ٢٦، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ١٩٧١.
- ٢ - المؤلفات باللغة العربية:
- ١ - ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر (د. ت. ن).
- ٢ - ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العجم، ومن عاصرهم من نوي السلطان الأكبر). مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ببيروت ١٩٦٧م.
- ٣ - ابن عاشور (محمد الطاهر): أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٩م.
- ٤ - ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين. رتبته محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية. بيروت، ج ١، ط ١، ١٩٩١.

- ٥ - ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، المجلد الأول (أ-ر)، دار لسان العرب، بيروت (د. ت. ن).
- ٦ - حامد (سلطان): أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٧ - حميد الله (محمد): مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الثقافة، ط ٤، بيروت، ١٩٨٣.
- ٨ - الدريني (محمد فتحي): خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٢.
- ٩ - الدواليبي (معروف): الدولة والسلطة في الإسلام، دار الصحو للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ت. ن).
- ١٠ - رضوان (السيد): الأمة والجماعة والسلطة، دار: اقرأ، ط ٢، بيروت ١٩٨٧.
- ١١ - السنهوري (أحمد عبد الرزاق): مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ط ٢، ج ٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧.
- ١٢ - صبحي عبده سعيد: السلطة والحرية في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٢.
- ١٣ - صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٦٢.
- ١٤ - عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الحياة ببيروت، ط ١ (د. ت. ن).
- ١٥ - عثمان (فتحي): دولة الفكر، مكتبة وهبة (د. م. ن) (د. ت. ن).
- ١٦ - عمارة (محمد): فلسفة الحكم في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٧٩.
- ١٧ - عودة (عبد القادر): الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، مؤسسة الرسالة، بيروت (د. ت. ن).
- ١٨ - الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، ج ١، عالم الكتاب، (د. م. ن) (د. ت. ن).

١٩- القرافي (أبو العباس أحمد بن إدريس): الفروق، ج١، الحلبي (د. م. ن.) (د. ت. ن.).

٢٠- الماوردي (أبو الحسن علي بن حبيب البصري): أدب الدنيا والدين، حققه وعلق عليه محمد فتحي أبو بكر. دار المصرية - اللبنانية، ط١، ١٩٨٨.

٢١- المودودي (أبو الأعلى): الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٦.

٢٢- المودودي (أبو الأعلى): نظرية الإسلام وهديه. دار الفكر، (د. م. ن.) ١٩٦٩.

٢٣- ماجد عرسان الكيلاني: إخراج الأمة المسلمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ١٤١٢هـ.

٢٤- محمد أرزقي (نسيب): أصول القانون الدستوري والنظم السياسية، ج١، دار الأمة، الجزائر ١٩٩٨.

٢٥- محمد أرزقي (نسيب): أصول القانون الدستوري والنظم السياسية. ج ٢، دار هومة. الجزائر، ٢٠٠٠م.

٢٦- وافي عبد الواحد (علي): حقوق الإنسان في الإسلام، ط٤، دار النهضة، القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٧- هشام سلطان: العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة حلب (د. م. ن.) ١٩٨٨.

٣ - المؤلفات باللغة الأجنبية:

- 1 - BENIGNE(J): BOUSSUET, Politique tirée des paroles de L'écriture sainte droz. GENEVE. 1967.
- 2 - Cheikh si Hamza BOUBAKEUR: Le coran, T.II. FAYARD. Paris: 1985.
- 3 - CROUZATIER (J.M): Les institutions Politiques Françaises, depuis 1789 a' nos Jours. Publisud. Paris 1986.
- 4 - DEBBASCH (ch): Droit Constitutionnel et institutions politiques. Ecanomica. Paris 1983.
- 5 - DE JOUVENEL (B): de La souveraineté. Genin. Paris 1955.
- 6 - DE MALBERG (c): Contribution a La théorie générale de L'Etat. T.I. Recueil Sirey. Paris 1922.

- 7 - Duguit (L): Manuel de Droit constitutionnel. FONTE MOING. Paris 1907.
- 8 - DUGUIT (L): Souveraineté et liberté. Felix ALCAN. Paris 1922.
- 9 - ELLUL (J): Histoire des institutions de L'époque Franque a' La Révolution.P.U.F. 1966.
- 10- GARRISSON: Histoire du droit et des institutions. D.E.U.G 1^{en} année. Paris II. 1981.
- 11- Gicquel (J): Droit constitutionnel et institutions Politiques MON-TCHRESTIEN. Paris. 1987.
- 12- Godechot (J): Les constitutions de la France, depuis 1789 FLAMARION, PARIS 1979.

الدوريات

١ - باللغة العربية:

- ١ - العوا (محمد سليم) التعددية السياسية، من منظور إسلامي. مجلة "الإنسان" العدد ٢، السنة الأولى، أوت ١٩٩٠.
- ٢ - الشاوي (محمد توفيق): الأمة والدولة في النظام العالمي، مجلة " الإنسان"، العدد ٩ جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢م.
- ٣ - النبهان (فاروق): مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي. مجلة الفيصل، شهرية (جوان ١٩٨٥) السنة ٩، عدد ١٠٠، الرياض ١٩٨٥.

٢ - باللغة الأجنبية :

- 1 - BEN ACHOUR (Y): La Construction historique du fait constitutionnel, dans Les pays arabes (ouvrage collectif) académie internationale de droit constitutionnel.
- 2 - Recueil des cours. ED TOUBKAL. CASABLANCA. Rabat. 1987.
- 3 - CHEVALLIER (J): La Coutume et le droit constitutionnel Français IN R.D.P. LG.D.J,1970.
- 4 - CHEVALLIER (J): L'Etat de droit. In R.D.P.L.J.D.-2 1988.
- 5 - CUBERTAFOND (B): Souveraineté en crise. IN R.D.P.L.G.D.J.1989.
- 6 - El Haq (hebdomadaire, Algerien du 21 au 27 juin1994).

