الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان

الدكتور سعد الدين العثماني

تقديم

شاع على نطاق واسع استعمال مصطلح "الدولة الإسلامية" وخصوصا في أوساط العلماء والدعاة والحركات الإسلامية. وكثر الاختلاف حول مفهومها ومضامينها في سياق التحولات التي تشهدها مناطق واسعة من العالم الإسلامي. وتحتاج مقاربة الموضوع للوقوف عند طبيعة الدولة من منظور إسلامي سعيا لتمثل المراد الشرعي نظرا وعملا. فقد أسهمت مؤثرات عديدة في غموض النظرة وتشوش الرؤية وبروز تناقضات فاضحة في فكر المسلمين، وبقي العقل المسلم المعاصر على العموم عاجزا عن الخروج من اختلالاتها. وعلى الرغم من كثرة الدراسات وغناها في هذا المجال إلا أن العديد من جوانبها المنهجية والمعرفية لا تزال في حاجة إلى المزيد من الجهود من أجل التأسيس الواعي لرؤية متوازنة، وبالتالي لممارسة سياسية تنطلق من قاعدة شرعية إسلامية صلبة، وتمتاح من مبادئها ومقاصدها، وتستجيب في الوقت نفسه لتحديات النهضة والإصلاح في العالم المعاصر.

سنتوقف تباعا عند أصول وقواعد النظرة الشرعية إلى المجال السياسي وطبيعة السلطة السياسية، وبالتالي إلى الدولة، تمهيدا للخلاصات التي نقترحها في هذا المجال.

أولا – السياسة في الإسلام: أصول وقواعد

الأصل الأول - السياسة من العاديات ومن أمور الدنيا

يقسم علماء الإسلام مجالات عمل الإنسان إلى مجال "عبادي" أو تعبدي ومجال عادي، لكل منهما منهج خاص في التعامل معه. ويجعل أبو إسحاق الشاطبي التمييز بين المجالين من "مقصد الشارع"، كما يؤكد أن الأصل في المجال الثاني المرتبط بأمور الحياة العادية هو الارتباط بالمعاني والمقاصد. ونصه في كتابه "الموافقات" هو أن "من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني".

وفي كتابه "الاعتصام" يجعل **أبو إسحاق الشاطبي** أفعال المسلم نوعين: "أن تكون من قبيل التعبدات"، و"أن تكون من قبيل العادات". فالتعبدي يحمل معنى الخضوع والقربة، بينما العادي قد يكون طاعة دون أن يكون قربة.

ويسجل أبو إسحاق الشاطبي هذا التمييز بوضوح أثناء تعرضه للمقاصد الخمسة وعلاقتها بالعبادات والعاديات. يقول: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام وما أشبه ذلك.

"والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك.

"والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، كانتقال الأملاك بعوض أو غير عوض وبالعقد على الأعيان أو المنافع، كعقد النكاح الذي يحفظ النسل من جانب الوجود".

وبما أن السياسة مرتبطة بمصالح النفس والعقل والنسل والمال، للفرد والجماعة، فإنها تدخل صراحة في ما اصطلح عليه الشاطبي بالعادات والمعاملات. وهما متمايزان عن العبادات الراجعة إلى حفظ الدين.

والعادات والمعاملات قد يجمعان في لفظ واحد فيطلق عليهما لدى العلماء في القواعد التي أشرنا إليها اسم "العاديات". وهو ما ينتظم كل الجوانب التدبيرية لحياة المجتمع، سواء في مجال بناء السلطة وشرعيتها في المجتمع أو السياسة الداخلية أو مجالات حياة المجتمع ومعاملاته أو بناء مؤسساته وتدبيرها أو في مجال السياسة الخارجية. فمبناها جميعا المصلحة المقدرة من قبل الفرد أو المجتمع، لأن الأصل فيها "الحكم والمقاصد". وجعل العلماء ذلك من يسر الإسلام ومقتضى عالميته، مثل قول الشاطبي: "من سماحة الإسلام أنه جعل الأصل في العادات والمعاملات الإباحة، فينظر فيها إلى حصول منافع الناس ومصالحهم، وإقامة العدل بينهم، ودفع الفساد عنهم". وفي المقابل فإن مجال العبادات الأصل فيه "التعبد" و"الوقوف عند المنصوص".

ليس هذا التمييز خاصا بأبي إسحاق الشاطبي، بل هي القاعدة المعتمدة لدى كبار علماء الإسلام قديما وحديثا. ومن أصرح من عبر عن ذلك **تقي الدين ابن تيمية** بتأكيده بأن "تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم وعادات يحتاجون إليها في دنياهم". ثم يؤكد أنه باستقراء أصول الشريعة نعلم أن "العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالتشريع. أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر". ثم أوضح واحدة من أهم دلالات هذا التمييز قائلا: "وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم بأنه عبادة؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؟".

وهذا التمييز بين المجالين كثير في كلام العلماء المسلمين وهو تأصيل لقاعدة جوهرية غفل عنها الكثيرون، وهي ذات تأثير في فهم الدين وفي التعامل مع نصوصه وأحكامه. وإدخال أمور العادات في "مجال العبادات"، من أخطر مداخل التشدد والغلو في الدين، ومن أسباب الجمود والتخلف في حياة المسلمين.

كما أن هذا التأكيد على التمييز بين المجالين هو **تنظير للطابع المدني لجزء كبير من تصرفات المسلم** مما ليس "عبادات يصلح بها دينه"، وهي المسماة عاديات، أو تصرفات دنيوية. وإن كان ذلك لا ينفي كونها مشمولة بهدي الدين وخاضعة لتوجيهاته من حيث العموم.

وهكذا فإن النصوص الشرعية إذا كانت قد فصلت في العقائد والعبادات والأخلاق وبعض جوانب الحياة الاجتماعية، فإنها في الجانب السياسي ركزت أكثر على المبادئ والقيم والمقاصد مثل العدل والشورى، بما يترك المجال للتطور والإبداع البشري وتراكم التجارب الإنسانية. ولذلك وقع التطور في تجربة المسلمين السياسية نفسها، وتنوعت اجتهاداتهم في السلطة عبر التاريخ، كما تنوعت الوسائل والأنظمة التي مورست بها.

ويركز أبو حامد الغزالي على المعاني نفسها عندما يؤكد بالحرف على أن "ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر. أما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر". ومقصود الغزالي بالتحكمات هو ذات مقصود الشاطبي وابن تيمية وغيرهما "بالتوقيف"، أي تحديد أشكال لتطبيق المقاصد الشرعية.

إن الخلاصة الأساس لهذا الأصل هو أن المبادئ والمقاصد الشرعية في المجال السياسي تنبثق عنها نظم سياسية متنوعة الأشكال والصيغ، وليس هناك نظام سياسي إسلامي واحد ومحدد. والمسلمون في ذلك يمكن أن يستفيدوا من الحكمة الإنسانية دون أي حرج.

الأصل الثاني – السياسة مجال مفوض للاجتهاد البشري

إن تمييز الممارسة السياسية عن مجال "العبادات" واعتبارها ممارسة مدنية لا ممارسة "دينية"، تجعل السياسة داخلة في **منطقة مفوضة للاجتهاد البشري**، يبدع فيها ويبتكر، بينما نصبح ملزمين في سياق نظرة الدمج بين المجالين بالبحث في كل قضية جديدة عن "تأصيلات" في النصوص الإسلامية أو قواعد الاجتهاد الأصولي.

فبالنظر للقاعدة الأصولية: "الأصل في العبادات التوقيف حتى يرد الإذن، والأصل في العاديات الإباحة حتى يرد الحظر"، يتبين الفرق الكبير في منهجية التعامل مع المجالين. فإذا كان السؤال في المجال الأول هو ما هو المقبول دينا، فإن السؤال في المجال الثاني هو ما هو المفيد دنيا وغير الممنوع دينا.

ولذلك أكد أبو إسحاق الشاطبي على أن الإمام مالك بن أنس التزم "في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني – وإن ظهرت لبادي الرأي – وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم لها على ما هي عليه". وتعامل بخلاف ذلك مع "قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية"، "مع مراعاة مقصود الشارع".

ويميز الشاطبي بين المجالين بعبارة أكثر تفصيلا في مكان آخر من "الموافقات". يقول: "كلّ دليل ثبت فيها (أي في نصوص الوحي) مقيداً غير مُطلق وجُعِل له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدي، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية". ثم يميز الدليل الراجع إلى معنى تعبدي عن الدليل الراجع إلى معنى معقول بقوله: "كل دليل شرعي ثبت في الناس مطلقاً غير مقيّد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلّف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء المنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات". ثم يقول: "وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى. والأول هو حق الله على العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم ".

ومن الأدلة التي يوردها الشاطبي في هذا المجال هو أن الناس في "أزمنة الفترات" التي لا يوجد فيها نبي، لا يهتدي الناس إلى كيفية العبادات، لكنهم يهتدون إلى "معاني العادات" وكيفية قضاء مصالحهم الدنيوية. فالمرجع هناك في العبادات هو الوحي ضرورة، وفي العاديات يمكن للإنسان أن يبدع وينجح بجهده الخاص ويعتمد في ذلك خبرته وتجاربه.

وهو ما شرحه أكثر تقي الدين ابن تيمية بالتأكيد على أنه باستقراء أصول الشريعة "نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى". فالعبادة "لابد أن يكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟". أما العادات فما لم يثبت "أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟". ولهذا كان الأئمة وفقهاء أهل الحديث يقولون: "إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى {أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله} (سورة الشورى،21)، والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: {قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا، آلله أذن لكم أم على الله تفترون} (سورة يونس، 59). ثم استنتج ابن تيمية من هذا الأصل معطى منهجيا للتعامل مع العادات، يقول: "وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاؤوا ما لم تحرم الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شاؤوا ما لم تحرم الشريعة"، "وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي".

وهكذا فإنه ليس من الضروري في المجال السياسي أن نبحث عن سند شرعي من النصوص لأي إجراء جديد، بل الذي عليه أن يبحث عن الدليل الشرعي هو الذي يمنع من الإجراء، لأن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر والمنع من الشرع. فليس من المنطقي ولا المشروع في المجال السياسي طرح سؤال ما هو الدليل على جواز عمل أو إجراء معين، بل إن من مقتضيات أصول الشرع أن نقول للسائل: بل ما دليلك أنت على المنع، وإن لم تأت بالدليل فالإجراء جائز من حيث المبدأ. وهو ما عبرنا عنه بقولنا بأن السياسة مجال مفوض للاجتهاد البشري.

هذا جانب أول، وهناك جانب ثان يرتبط بكون **الكتاب والسنة لم يحددا شكلا للنظام السياسي.** فلم يوردا أي تفاصيل عن كيفية قيام الدولة ولا عن طريقة تدبيرها، ولم يرد فيهما أي تفصيل لنظام حكم محدد المعالم. كما أن العلماء لم يتفقوا على أي شيء من قواعد "الخلافة" وتفاصيلها، لا عن كيفية اختيار الحاكم ومدة ولايته ومدى صلاحياته وكيفية محاسبته وكيفية عزله، ولا عن كيفية ممارسة "الشورى" وعن ضوابطها ومن أصحابها، وكيف يحسم الخلاف بين رئيس الدولة و"أهل الشورى"، ولا تدقيق فيما يخص السلطة القضائية ومن يتولاها، وغير ذلك من القضايا ذات الطبيعة الدستورية والسياسية. وسكوت الشارع فيها مطرد، مما يعني أنه مقصود، ينطبق عليه ما ورد في الحديث النبوي: "وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته"، ثم قرأ قوله تعالى "وما كان ربك نسيا".

وليس من عيب في عدم الحسم فيها أو عدم الاتفاق عليها، فهي قضايا "دنيوية" تخضع لاجتهاد البشر، وهم مفوضون في صياغتها والحسم فيها حسب ظروفهم ورضاهم. ولذلك فإن المسلمين عبر التاريخ اجتهدوا في ذلك وأبدعوا نظما وقواعد وطرقا أو اقتبسوها من غيرهم دون أي نكير.

ولذلك فإن العلماء لما أرادوا الاستدلال على وجوب أن يكون هناك رئيس للدولة، وهو ما سموه ب"وجوب نصب الإمام" لم يجدوا نصا واحدا واضح الدلالة، فاعتمدوا دليل الاجماع. يقول الماوردي: "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع". وهذا أبو المعالي الجويني (ت 478 هـ) يفصل ذلك قائلا: "والقواطع ثلاثة: نص في كتاب الله لا يتطرق اليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد". يشير إلى ذلك بالتأكيد على أنه "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر (يعني من السنة) معوز أيضا"، لذلك اضطر إلى اعتبار "الإجماع" هو المعتمد في تصحيحها.

إن أهم استخلاص يمكن أن ننتهي إليه هنا هو أنه ليس في الإسلام شكل محدد لبناء الدولة وممارستها وظائفها. وبالتالي فإن الحديث عن وجود "نظام سياسي في الإسلام" يجافي هذه الحقائق الواضحة. فالنظام السياسي يستلزم كيفيات تفصيلية في نظام الحكم، وهي غير موجودة. لكن يمكن أن نتحدث عن مبادئ موجهة وقواعد كلية ومقاصد عامة يطلب من المسلمين الالتزام بها في اجتماعهم السياسي، وهم يقتربون من المراد الشرعي على حسب درجة تحققهم بها.

الأصل الثالث – الأصل في السياسة الحكم والمقاصد

اتفق كبار نظار الإسلام على أن : "الأصل في العبادات التعبد، والأصل في العاديات الحكم والمقاصد". فإذا كانت السياسة مفوضة للاجتهاد البشري، فهذا لا يعني كونها خالية من أي قيد شرعي. فهناك الواجبات الدينية والمحرمات الدينية التي يلتزم بها تدينا، وهناك المبادئ والمقاصد التي تؤطر حركته الفكرية والعلمية في السياسة. وهذا ما أطلق عليه بعض علماء الإسلام السياسة الشرعية.

لقد عرف مصطلح "السياسة الشرعية" استعمالات متعددة، ومن أكثرها شيوعا قول **أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي** بأنها ما يكون معه "الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي". وكيفها بأنها "ما وافق الشرع وليس ما نطق به الشرع". فقد رد على من قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" بأنه إن كان يعني بذلك: لا يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أراد أنه "لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة".

وهذا التعريف قريب من تعريف **ابن نجيم الحنفي** لها بأنَّها " فعل شيء من الحاكم؛ لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي". ويبدو أن فقهاء المالكية يأخذون بالمعنى ذاته ويعالجون مسائل السياسة بمقتضى دليل "المصلحة المرسلة" أو "الاستصلاح" و"الاستحسان" و"سد الذرائع" وغيرها.

كما ركز **ابن قيم الجوزية** على أن السياسة الشرعية إما صحيحة أو فاسدة. والفاسدة ليست من الإسلام بينما الصحيحة، وهي العادلة، فإنها تعتبر جزءا منه. يقول: "فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، و إنما هي عدل الله ورسوله". و"السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد: فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، و الباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول و أنفعها" .

وفي مكان آخر استنكر ابن القيم حصر طرق معرفة الحق فيما ورد في النصوص، ويعيب على أناس تشددوا "فسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع" . والسبب في ذلك أنها غير واردة في النصوص، فظنوا أنها منافية لما جاء به الرسول، والصحيح أنها إنما "نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم"، وهو فهم غير سليم أنتجه لديهم "نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر".

وذهب ابن القيم أيضا إلى أن الله سبحانه بين **"بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له".** ومقصوده أن كل ما استخرج به العدل مقبول في الدين لا مخالف له. وبالمقابل فإن **"كل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل".**

وهذا الاتجاه العام هو المصرح به في الفكر الإسلامي عبر القرون. فهذا أبو حامد الغزالي يؤكد بأن "أحكام الخلافة والقضاء والسياسات، بل أكثر أحكام الفقه، مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتم بها مصالح الدين". أما ابن خلدون فيعتبر قضايا السياسة من الأمور المفوضة للاجتهاد البشري فإنما هي "المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق".

إن هذه النصوص لفقهاء الإسلام غنية بربط السياسة بمعايير المصلحة والمنفعة والعدل، وإعلاء القيم الكبرى. وهي بهذا تؤسس لفهم واسع يخرج أمور السياسة عن المجال التعبدي إلى

المجال العادي، وهو الذي يمكن الاصطلاح عليه بمدنية السياسة ومدنية الممارسة السياسية في الإسلام.

الأصل الرابع – تصرفات الرسول السياسية دنيوية اجتهادية

إذا كانت السياسة من العاديات ومن الدنيويات، ومنطقة مفوضة للجهد البشري، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ملأها في عهده بهذه الصفة. ولذلك اعتبر كبار نظار الإسلام وعلمائه أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم السياسية متمايزة عن تصرفاته التشريعية (أو الدينية).

فالكثير من الدلائل والوقائع تشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أسس في المدينة بعد الهجرة نظاما سياسيا، ومارس عمليا المسؤولية السياسية واتخذ القرارات في مختلف المجالات التي تقتضيها تلك المسؤولية. لكنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يفعل ذلك بوصفه مبلغا عن الله للأحكام الشرعية والدينية، ولكن بوصفه "وليا للأمر" ومسؤولا سياسيا يتخذ القرارات بالنظر للمصلحة المراد تحقيقها. وهذا ما نظر له العديد من العلماء وفي مقدمتهم الأصولي المالكي شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ) بالتأكيد على تمايز المقامات التي تصدر عنها التصرفات النبوية، في عمل تأسيسي يعتبر معلمة بارزة في توضيح العلاقة المركبة بين الدين والسياسة في عهده صلى الله عليه وسلم. وخصص لذلك كتابه: "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام".

فإن كان صلى الله عليه وسلم في تصرفه بالرسالة يبلغ الدين عن الله تعالى، وفي تصرفه بالفتيا يخبر عن الله تعالى مراده في أحكام الدين ويبينه، وهما شرع عام للمسلمين إلى يوم القيامة، فإن تصرفه السياسي (أو بالإمامة) مغاير لهما، ومرتبط بظروفه وسياقاته. ويعبر ابن قيم الجوزية عن هذا التصرف الأخير بأنه "سياسة جزئية" بحسب المصلحة، ويصفها بأنها "مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال". وليس أصرح من ذلك في إعطائها صفة النسبية. ولذلك كيف الكثير من العلماء العديد من تصرفاته صلى الله عليه وسلم على أنها صدرت منه بهذا الاعتبار، فهي "مفوضة" إلى الجهات المسؤولة في المجتمع بعده ليأخذوا بها أو يغيروها حسب المصلحة المقدرة زمانا ومكانا وحالا.

وهكذا فقد مارس الرسول صلى الله عليه وسلم السياسة باجتهاده ونظره في الحجج والبينات أو في المصالح العامة، فهي بالتالي تصرفات مدنية. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يشاور فيها أصحابه وقد ينزل عند رأيهم، كما أنهم قد يراجعونه في ما يقرره فيها دون نكير. فهي قرارات و"تشريعات" فوضت له صلى الله عليه وسلم بالصفة السياسية، وتحمل الطابع النسبي المرتبط بالزمان والمكان والظرف. وهي تصرفات غير ملزمة لأي جهة تشريعية أو ذات سلطة بعده صلى الله عليه وسلم، لأنها تنزيل على واقع خاص وظروف مخصوصة. ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة. كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير أو التشريع.

ولذلك فإن ابن قيم الجوزية لما أورد نماذج من تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية في كتابه "الطرق الحكمية"، أوضح أن هناك من يخطأ ويعتبرها تشريعا عاما للأمة، يقول: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة

يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين". كما أن من مزالق فهم التصرفات الواردة عن المصطفى صلى الله عليه وسلم، الخلط بين ما هو "تشريع عام لازم إلى يوم القيامة"، وما هو تصرف جزئي "بحسب المصلحة".

وعلى الرغم من أن هذا التمييز له آثار كبيرة وواقعية في فهم الدين وفهم السنة، وفي تفادي الغلو والتشدد في الدين، إلا أن الذي يهمنا هنا هو التأسيس لكون القرارات والإجراءات السياسية الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم اجتهادية نسبية، والجمود عليها مجافات للدين وإضرار بواقع المسلمين ومصالحهم.

ويفيد الانطلاق من سمات التصرفات النبوية بالإمامة (أو التصرفات النبوية السياسية) في تفهم منهج صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم أنفسهم في التعامل مع الأمور السياسية. فهم في مجال الدين يبحثون عن النصوص ويستدلون بها، أما في أمور الدنيا فهم يجتهدون وينطلقون من الحكمة الإنسانية والمصلحة العامة. واليوم نرى كثيرا من الكتابات تطيل في البحث دينيا أو فقهيا للإجابة عن أسئلة مثل: هل تحدد مدة ولاية الحاكم أم لا؟ كيف يعين الحاكم وكيف تنتقل السلطة؟ ما هي آليات ممارسة الشورى؟ ما هي تركيبة مؤسسة الشورى المصطلح عليها بأهل الحل والعقد؟ هل تتولى المرأة الولايات العامة؟ هل تتولى المرأة رئاسة الدولة؟ وغيرها من الأسئلة التي يبحث عن أجوبتها في الأدلة الشرعية بوصفها قضايا "دينية"، مع أن الواجب أن يبحث عنها في الحكمة الإنسانية وفي علم السياسة والاجتماع، على اعتبار أنها مجال مدني، لم يأت الدين للإجابة عن الأسئلة المطروحة فيه. كما أكد على ذلك **شهاب الدين القرافي** صراحة بقوله بأن "القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين (أي التصرف السياسي) يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة".

ومن أمثلة ذلك أن الصحابة لما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ودار النقاش حول من سيتولى "الأمر"، لم يستدلوا بآيات وأحاديث، بل كان السجال سجالاً سياسيا "مدنيا"، يستدعي أدلة مرتبطة بالسابقة في الإسلام وخدمته، وإمكان اجتماع الأمة وقوة الشرعية، وغيرها. وهو ينسجم مع كون التصرفات السياسية من "العاديات" المرتبطة بالمقاصد والمآلات، ومجالا مفوضا لا يبحث فيها عن الأدلة الجزئية.

ثانيا - مقتضيات الأصول الأربعة

هذه الأصول هي التي تبنى عليها في رأينا المقاربة الشرعية للسياسة، من حيث التصور ومن حيث التطبيق. ولها عدة مقتضيات مؤثرة على تصور الدولة إسلاميا، نقف هما عند أهمها.

1 – التمييز بين الأمة السياسية والأمة الدينية

فأمة الدين تجمع بين أفرادها رابطة الأخوة العقدية والإيمانية، وأمة السياسة تتكون من أشخاص يجمعهم وطن سياسي واحد، ولو كانوا ذوي عقائد وانتماءات مختلفة. وقد صرحت

بهذا التمييز **وثيقة المدينة المنورة** التي كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم أول مقدمه إلى المدينة غداة الهجرة إليها. وهي تنظم العلاقات داخل المدينة بين المسلمين، وبينهم وبين المجموعات الأخرى وخصوصا اليهود. وتعرف هذه الوثيقة تاريخيا باسم الصحيفة، أو صحيفة المدينة، أو كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهل المدينة. أقر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم تعددية الاجتماع "داخل الدولة"، بتمييز "الأمة السياسية" عن "الأمة الدينية"، وهو ما يجعل السياسة ومؤسساتها، وعلى رأسها الدولة، مشتركا جامعا بين مختلف مكونات المجتمع بمختلف عقائدهم وثقافاتهم.

وقد جاء في أول هذه الوثيقة: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي الأمي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش (يعني المهاجرين) ويثرب (يعني الأنصار)، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس". ونستحضر هنا أن كلمة أمة في الاصطلاح تحمل أساسا معنى "الجماعة المتميزة عن غيرها بخصائص"، ومنها قول الله تعالى: "ولتكن منكم آمة يدعون إلى الخير" أي جماعة لها خصائص ليست في غيرها. وعليه فإن الأمة التي يشكلها المهاجرون والأنصار تحمل معنى ما يميزهم "من دون الناس" وهو الإسلام.

ثم تتحدث الوثيقة عن أن هذه الأمة من "المؤمنين والمسلمين" تكون مع اليهود أمة أكبر تقوم على الرابطة السياسية. تقول: "وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم". ثم تقول: "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم". فهذا نص على أن اليهود القاطنين بالمدينة "أمة مع المؤمنين"، على الرغم من أن لكل دينه. وهو ما يجعل تلك "الدولة" دولة سائر أفرادها، مسلمين وغير مسلمين.

ثم ذكرت الوثيقة تسع قبائل يهودية واحدة تلو الأخرى، تنص في كل مرة على أن لهم مثل ما ليهود بني عوف، وتضيف إلى ذلك أن مواليهم وبطانتهم كأنفسهم. وتقرر الوثيقة بعد ذلك الالتزامات المشتركة بين مواطني هذا المجتمع السياسي، بتقاسم مجموعة من الحقوق والواجبات، من قبيل التناصر والدفاع المشترك عن المدينة، وحرية العبادة، ومنع التظالم، والنفقة، والتضامن. فتؤكد مثلا على أن "على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم". إلى أن تقول: "وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى نصر يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه".

إن المدينة كانت قبل كتابة هذه الوثيقة مكونة من مجموعات ذات ديانات مختلفة، مشتتة في تدبير أمورها ورعاية مصالحها وفي تحالفاتها. لكن وثيقة "الصحيفة" حولتهم إلى كيان سياسي متفاهم ومتضامن ومتناصر. فالأمر لا يتعلق فقط بالمسلمين واليهود، فقد كان هناك مجموعات من الأوس والخزرج بقيت على شركها لفترة طويلة.

وليس هناك ما يدل على أن "الصحيفة" صدرت عن وحي، لا في سياقها ولا في مضمونها، بل الراجح أنها صدرت عن اجتهاد مبني على حاجات ظرفية. ومن ثم فإنها في تفاصيلها الكثيرة تصرف نبوي بوصفه رئيسا للدولة، لكنها في توجهاتها العامة تعكس المبادئ

الإسلامية العليا التي يجب أن يتخذها المسلمون نبراسهم في واقعهم السياسي وفي دأبهم لتطويره. ويمكن أن نستنتج من ذلك أمرين هامين، هما:

أولا ـ إن الرسول صلى الله عليه وسلم كان بوصف النبوة والرسالة يجادل غير المسلمين ويدعوهم إلى الإسلام، لكنه بوصفه "رئيسا للدولة" كان يعاملهم سياسيا، بالتحالف أو التعاون أو التناصر أو الاتفاق للدفاع عن الأرض المشتركة، وهذا يبين التمييز بين مقاميه: الشرعي الديني، والسياسي. وإن كان الإسلام من حيث العموم يجمع بين الأمرين.

ثانيا ـ إن الأمة الإسلامية كما ذكرت في الآيات القرآنية هي أمة ذات رابطة دينية، وليست بالضرورة ذات رابطة سياسية. فالمسلمون في مختلف الدول من العالم الإسلامي أو من غيره، ينتمون إلى أمة إسلامية واحدة عابرة للحدود، تكونت منذ عهد النبوة باعتبارها جماعة مؤمنة، الرابطة بين أفرادها دينية، تجسيدا لعالمية الإسلام في قوله تعالي :"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". ولأفرادها على بعضهم البعض حقوق متعددة ذكرتها النصوص القرآنية والحديثية، لكنهم ينتمون إلى "أمم" سياسية أو دول مختلفة. والجماعة السياسية أو الأمة السياسية تضم كل الأشخاص الموجودين على أرضها، على اختلاف دياناتهم، وتتحدد جغرافيا وسكانيا وسياسيا، وأفرادها "مواطنون"، الرابطة بينهم سياسية، يشكلون "الدولة" التي تنظم شؤونهم. وإن كان هذا الفهم الذي يجد له مستندا في "صحيفة المدينة" وفي النصوص الدينية العامة، غير سائد عبر التاريخ الإسلامي، فلأن الظروف الحضارية لم تكن تسمح بذلك. والناس يأخذون من الوحي وهدي النبوة على قدر استعدادهم.

إن مفهوم الأمة السياسية هذا، والإشارة الواضحة إليها في وثيقة المدينة، وتمييزها عن أمة الدين والعقيدة، لهي دليل آخر على مدنية الدولة في المنظور الإسلامي تتكامل مع غياب تشريع مفصل في الموضوع وانسجام سمات الدولة المدنية بمفهومها المعاصر مع الكليات التشريعية والمقاصد العامة في الإسلام.

2 – التمييز بين السياسة وبين مرجعية النظام القانوني

سند السلطة ومشروعيتها وآليات ممارستها قضايا سياسية انطلاقا من التعريفات المعتمدة للسياسة.

وفي الدولة المدنية الأمة أو الشعب هما مصدر السلطة، وهي كذلك أيضا في النصوص الإسلامية. كما أن طبيعة التصرفات النبوية السياسية وسماتها كما رأيناها، توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة. والحاكم في الإسلام، لا يستمد مشروعيته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلا عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة. لكن مسؤوليته في الآخرة فردية لا تنقص في شيء من مسؤوليته الدنيوية الكاملة أمام شعبه.

تلك كلها قضايا سياسية، بينما طبيعة النظام القانوني أو مرجعيته ليست في الحقيقة قضايا سياسية، بل هي نتيجة لممارسة مقتضياتها. فالأمة هي مصدر السلطة في الدولة المدنية وهي صاحبة السلطة "التشريعة " أو التقنينية من خلال ممثليها. وهم أعضاء البرلمانات في

الأنظمة المعاصرة. ومن المفروض أن يعبر هؤلاء الممثلون عن نظام القيم في المجتمع وعن توجهات أغلبية أفراده الفكرية والسياسية تلقائيا.

انطلاقا من ذلك يمكن الحديث عن مسألة مرجعية القوانين في مجتمع مسلم، فممثلو الأمة هم ضمانة الالتزام بقيم الدين وثوابته. وكون القوانين تستند إلى المرجعية الإسلامية، لا يمنع من تحولها بفعل الآلية الديمقراطية إلى قوانين مدنية.

ويفيد هذا الأساس النظري في التمييز بين الشريعة والقانون، على أساس أن الشريعة أحكام ملزمة دينيا للفرد المؤمن، بينما القانون وضع بشري ملزم دنيويا، بحكم طبيعة الدولة التي تحتكر السلطة بتفويض من المجتمع. والمسلم يبذل جهده ليتحقق الانسجام بينهما، أو على الأقل لتفادي التعارض بينهما. ومعروف أن القانون كان دائما أحكاما دينية أو مبادئ أخلاقية أو أعرافا اجتماعية سائدة في المجتمع، تحولت مع مرور الزمن وتطور المجتمعات أو وعيها إلى قوانين حاكمة في المجتمع عبر الفعل السياسي.

هذا التفاعل بين المرجعية الإسلامية للمجتمع والنظام القانوني يستدعي عددا من الملاحظات.

فمن جهة أولى من غير المقبول دينا وعقلا وسياسة أن يفرض قانون ما على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أنه "لا إكراه في الدين"، والذي يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أي كان عليه، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان من شعائر الدين وشرائعه. فالدين لا يكون دينا حقيقة إلا إذا أتاه المرء طوعا وبرضى دون أن يجد أي حرج. والأولى شرعا ترك أمر الالتزام بالدين لإيمان الفرد والتفاعل داخل المجتمع.

ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه، لا يعطيه الحق بفرضه على الآخرين، فهو مكلف به دينا، وذلك لا يكفي لجعله قانونا عاما في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى ينشأ رأي عام واع مقتنع. فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان، بل لا بد أن يعتمد في ذلك على الاختيار الشعبي الحر.

ومن جهة ثالثة فإن تبني المجتمع للقوانين لا يمكن أن يتم خارج الوسائل الديمقراطية المتوافق عليها من قبل أبنائه بمختلف انتماءاتهم العقدية والفكرية. وفي ذلك حفظ لحقوقهم عندما يكونون مختلفين في الدين أو في فهمهم لنصوصه. وفي الديمقراطيات الغربية اليوم كثير من الأمثلة عن أمور تدافع عنها أحزاب سياسية بخلفية دينية أو لأسباب دينية، لكنها تحاول جعلها قانونا اجتماعيا بالوسائل الديمقراطية. فالجمهوريون عندما يعارضون إباحة الإجهاض في أمريكا، ويحاولون الإقناع بموقفهم، فهم يفعلون ذلك - أو كثير منهم على الأقل - بخلفية دينية.

3 – التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع "الديني"

يرد لفظ الشريعة في القرآن الكريم بمعنى ما شرعه الله تعالى من الدين لعباده. ففي "لسان العرب": "والشريعةُ والشِّرْعةُ: ما سنَّ الله من الدِّين وأَمَر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أَعمال البرِّ (...) ومنه قوله تعالى: {ثم جعلناك على شريعةٍ من الأَمْر}، وقوله تعالى: {لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعةً ومِنهاجا}". وهو المعنى الوارد عن كبار مفسري التابعين وتابعيهم. فعن قتادة بن دعامة الدوسي (ت 118هـ): "والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها"، وعن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم العدوي (ت 182هـ): "الشريعة: الدين. وقرأ {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ} قال: فنوح أوّلهم وأنت آخرهم".

لذلك أكد القرآن الكريم على أن التشريع في الدين حق خالص لله، وأنكر على من ينتحلون هذا الحق، يقول تعالى: {أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله} (الشورى/21). فلا يحق لأحد أن يقول هذا حرام وهذا حلال، أو هذه عبادة يعبد بها الله إلا بحجة منه تعالى: {ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب أليم } (النحل/ 116). وهو ما أشار إليه تقي الدين ابن تيمية في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم" بقوله: "قال تعالى: {أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله}، فمن ندب إلى شيء يُتَقَرَّب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله: فقد شرع من الدين مالم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك فقد اتخذه شريكا لله، شرع له من الدين مالم يأذن به الله".

وهو الشرع الذي بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم كاملا: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا} (المائدة/3). روى ابن الماجشون عن الإمام مالك بن أنس أنه قال: مَن ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا صلى الله عليه وسلم خان الرسالة، لأن الله يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا} (المائدة:3)، فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا"

فهذا كله في التشريع الديني. ويستعمل لفظ التشريع حاليا بمعنى آخر، هو التقنين أو وضع القوانين بما هي مجموعه من القواعد العامة المجردة الملزمة التي تضبط العلاقات في المجتمع. وهو مفهوم مستحدث، معناه التشريع الدنيوي، أو الإجراء ذي طابع سياسي لتحقيق مصالح عامة. وتسمى السلطة التي تملك صلاحية ذلك بالسلطة التشريعية. وتتكلف السلطة التنفيذية بالسهر على إنفاذ تلك القوانين ولو بالقوة، ولها حق إيقاع الجزاء على مخالفتها. وبالتالي لا يمكن أن توجد دولة بدون "تشريع" وبدون "سلطه تشريعية". لكن هذا المعنى لا ينسب الحكم إلى الدين ولا يتدخل في الحرام والحلال.

ويجب التمييز بين المستويين من التشريع، فهما عمليتان مختلفتان. وقد أدى التشابه في الاسم إلى الخلط بينهما لدى كثير من المتدينين ومن الكتاب. وبالغ البعض فرتب على قول الفقهاء بأن "الشارع هو الله تعالى" في إشارة إلى التشريع الديني، نفي حق المجتمع في تقنين حياته، وبالتالي نفي حق الدولة في إصدار تشريعات ذات طابع دنيوي أو "قواعد قانونية". لكنه تشابه في الأسماء لا يعني تشابه المسميات. ولتوضيح الأمر أكثر نستعرض من جديد قولا لابن تيمية أوردناه في حلقة سابقة حول التمييز بين مجالي العبادات والعادات، وفيه: "وأصل

الضلال في أهل الأرض إنما نشأ من هذين: إما اتخاذ دين لم يشرعه الله أو تحريم ما لم يحرمه الله. ولهذا كان الأصل الذي بنى الإمام أحمد وغيره من الأئمة عليه مذاهبهم ان أعمال الخلق تنقسم إلى: عبادات يتخذونها دينا ينتفعون بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة. وإلى عادات ينتفعون بها في معاشهم. فالأصل في العبادات أن لا يشرع فيها إلا ما شرعه الله ، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله". فالتشريع هنا معناه التشريع الديني، الذي ينتفع به في الآخرة، ويتعلق ب"العبادات"، بينما التشريع بالمعنى المعاصر تشريع دنيوي في منطقة "العادات"، التي سميناها من قبل منطقة مفوضة لإبداع الإنسان واجتهاده.

ومن أمثلة النوع الثاني المعروفة في الفقه الإسلامي ما يسمى بعقوبات التعازير، وهي عقوبات متروكة لأولي الأمر في المجتمع المسلم ضمن الجرائم التي لا حد فيها ولا كفارة ولا قصاص، يحددونها حسب أحوال المجتمع وظروفه وما يحقق المصالح الشرعية فيه. ولذلك يعتبرها أبو المعالي الجويني (ت 478ه) وغيره من العلماء "عقوبات مفوضة إلى رأي الإمام". وهذا بالمفهوم المعاصر تشريع تضعه الدولة تحدد فيه أنواع الجرائم والعقوبات الواجبة تجاهها، فتصبح ملزمة يحكم بها القضاء وتتولى الجهات المختصة إنفاذها، وذلك على الرغم من أنها لم ترد في النصوص الشرعية.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك أيضا أن الخليفة عمر بن الخطاب اتخذ العديد من القرارات التي هي من جنس "التقنين" أو "التشريع الدنيوي" وميزها بوضوح عن التشريع الديني.

فعندما تزوج الصحابي حذيفة بن اليمان يهودية كتب إليه عمر أن خل سبيلها. فكتب إليه: "إن كانت حراما خليت سبيلها". فكتب إليه: "إني لا أزعم أنها حرام ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن". فقد بين عمر هنا أن القرار الذي أصدره لم يكن "فتوى دينية" لأن القرآن الكريم أحل الزواج بالكتابية، وليس لأي شخص أن يحلل أو يحرم في الدين ما لم يأذن به الله، ولكن ذلك القرار العمري كان "قرارا سياسيا" لمصلحة بينها. فالمستوى الأول تشريع في الدين، والمستوى الثاني تشريع سياسي دنيوي، وقد ميز عمر بينهما بوضوح، ويدخله بعض العلماء في حق السلطة السياسية (أو الإمام) في تقييد أو منع المباح. والتقييد والمنع إذا كانا عامين في المجتمع يسميان في العرف الحاضر تشريعا. وقد ذهب العلماء مذاهب شتى في تأويل فعل عمر. وذهب أغلبهم إلى أنه يقول بالكراهة والتنزيه، ونوعوا التعليلات لذلك، مع أن تعليل عمر نفسه للإجراء الذي اتخذه، تعليل مصلحي لحماية المجتمع وتحصينه.

وعندما رأى عمر الناس قد أكثروا من الطلاق ثلاثا مرة واحدة، جعلها طلقة بائنة لا رجعية زجرا لهم عنها. وهذا ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر رضي الله عنه : "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم"، فأمضاه عليهم، فهذا "تشريع سياسي دنيوي" لا تشريع ديني. وبعبارة أخرى لم يكن فتوى وإنما إجراء سياسيا. وهو التأويل الذي رجحه عدد من العلماء منهم ابن قيم الجوزية الذي يقول في كتابه "زاد المعاد": "وأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لم يقل لهم: إن هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو رأي رآه مصلحة للأمة يكفهم بها عن التسارع إلى إيقاع

الثلاث ولهذا قال: فلو أنا أمضيناه عليهم (...) أفلا يرى أن هذا رأي منه رآه للمصلحة لا إخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم (...) فهذا نظر أمير المؤمنين ومن معه من الصحابة لا أنه رضي الله عنه غير أحكام الله وجعل حلالها حراما". وقال أيضا في كتابه "إغاثة اللهفان" بعد استعراض كلام عمر المتقدم: "وهذا كالصريح في أنه غير حرام عنده، وإنما أمضاه لأن المطلق كانت له فسحة من الله تعالى في التفريق فرغب عما فسحه الله تعالى له إلى الشدة والتغليظ فأمضاه عمر رضي الله عنه عليه، فلما تبين له بأخرة ما فيه من الشر والفساد ندم على أن لا يكون حرم عليهم إيقاع الثلاث ومنعهم منه وهذا هو مذهب الأكثرين: مالك وأحمد وأبي حنيفة رحمهم الله".

فأحكام الطلاق في أغلبها توقيفية، والأصل في الأحكام الواردة في السنة منها أنها تصرفات بالتبليغ أو الفتيا. والرسول صلى الله عليه وسلم جعل الطلاق ثلاثا في لفظة واحدة طلقة واحدة، "فخالفه" عمر. ولم يكن ما فعله تشريعا "دينيا"، وإنما كان عقوبة للمتلاعبين بالطلاق، وتصرفا بالإمامة لمصلحة عامة بينها بنفسه. وقد أوقع عمل عمر هذا العلماء عبر القرون في اختلاف شديد، وحار بعضهم في تفسيره، لأنهم لم يميزوا بين مستويي: التشريع الديني والتشريع القانوني.

نخلص من هذه المقدمات والأمثلة إلى أن التشريع الديني هو التحليل والتحريم وتشريع ما يعبد الله به، فهو إلى الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له. أما التشريع القانوني الدنيوي، فهو من صلاحية الجهات المختصة في المجتمع. ولا شك أن المسلم يسعى إلى الانسجام بين التشريعين. لكن ذلك السعي يجب أن يتوسل بالحوار والإقناع والوسائل الديمقراطية، إلى أن يكون ذلك الانسجام في أعلى درجاته.

4 – التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ

المقتضى الرابع المرتبط بأصول مقاربة السياسة والدولة في المنظور الإسلامي هو تمييز عدد من الأدلة والقرائن بين المبادئ السياسية في الإسلام وأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ. فإذا كانت النصوص الشرعية للكتاب والسنة لا تتضمن – كما رأينا سابقا - في الأمور المرتبطة بالحكم والدولة وتدبير الشأن العام إلا مبادئ عامة وموجهات يطلب من المسلمين أن يجتهدوا في إطارها، وأن يبدعوا أوفق السبل لتحقيقها، فإن التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ليست إلا فهما لتلك المبادئ وتطبيقا لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم.

لقد فوض الشرع للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم أو تحديد نواحيه التطبيقية. فليس هناك في وسائل بناء السلطة وآليات ممارستها على الصحيح من آراء العلماء المسلمين، أية أحكام تفصيلية. فبالنسبة لاختيار رئيس الدولة مثلا، فإن الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوص لأي شخص من بعده. لذلك اختلف الصحابة فيمن يتولى الخلافة بعد وفاته، وهو خلاف لا يرتبط أساسا بالشخص الذي سيتولى، بل يرتبط في الحقيقة بعدم وجود آليات محددة ولا معايير دقيقة لتداول السلطة أو لاختيار رئيسها. ثم لما شعر أبو بكر الصديق بدنو أجله رشح عمر بن الخطاب لتولي الخلافة من بعده قبل أن تعرض على البيعة العامة. أما عمر فأوصى لستة من الصحابة ليختاروا واحدا منهم خليفة، فاختير من بينهم عثمان بن عفان.

هناك إذن تنوع في طريقة اختيار الحاكم، وهو تنوع ينطبق أيضا على باقي أمور بناء الدولة وتدبيرها. فهي تخضع لمبادئ وأهداف عامة وتختلف وسائل تحقيقها تبعا لتغير الظروف الحضارية والسياسية ولتوافق الناس. لذلك أكد أبو الحسن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" أن هذا أول اختلاف بعد وفاة الرسول يرتبط بطريقة اختيار رئيس الدولة، يقول: "اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة (...) فصاروا فرقا متباينة (...) إلا أن الإسلام يجمعهم. وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة"

وهذا المعطى ذي الأهمية البالغة هو الذي اعتمد عليه العلماء لاعتبار شريعة الإسلام صالحة "لكل زمان ومكان"، على اختلاف البيئات والسياقات، لأنها لما فوضت للاجتهاد البشري مساحات واسعة من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مكنت من التكيف السلس مع تطورات الحياة البشرية.

والتعامل مع تطورات الفكر السياسي في التاريخ الإسلامي بمنهج مغاير يؤدي إلى اعتبار "النظام السياسي" في الإسلام وصفة جاهزة، لا تتطلب إلا الفهم والتطبيق، بغض النظر عن تحولات الواقع وتطورات المعرفة الإنسانية. لذلك نرى في عديد من الكتابات التمسك بمواضع مثل ضرورة الخلافة وشروط الخليفة والحديث عن البيعة العامة والخاصة وأهل الحل والعقد ووزارات التفويض والتنفيذ وأهل الذمة ودار الإسلام ودار الحرب وغيرها، بوصفها جزءا من نظام سياسي إسلامي مفترض. وهكذا هيمت التجربة التاريخية للمسلمين على التصور السياسي للعديد من العلماء والكتاب المعاصرين، وتمسكوا بالأشكال التاريخية المذكورة باعتبارها ثوابت عليها يبنى أي تطوير لواقع المسلمين السياسي.

وفي الحقيقة فإن تلك أشكال تنظيمية تاريخية ابتكرها العقل المسلم في ظروف حضارية خاصة، ومن الظلم للإسلام والمسلمين اعتبارها هي النموذج الإسلامي أو أنها مطلب شرعي ديني. وأي منهج مغاير يؤدي إلى الجمود والعجز عن استيعاب عطاءات الفكر البشري المتجددة على امتداد الزمان، بما فيه إبداعات في الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية شهدت التهميش أو سوء الفهم بسبب الجمود على تلك الأشكال التنظيمية السائدة وعلى أسسها النظرية.

إن الواجب في كل مرحلة من مراحل تطور الاجتماع الإسلامي أن نقوم بمثل ما قام به "الأسلاف" من الاجتهاد والابتكار للاستجابة لحاجات مجتمعاتهم وتطورها والاستفادة من التجربة الإنسانية والتفاعل معها، وليس الجمود على المسميات والأشكال والنظم التي أبدعوها. فهي سامقة في عصرهم، لكنها ليست كذلك بالضرورة اليوم.

ثالثا – أي مفهوم للدولة الإسلامية ؟

1 – مفهوم الدولة في الفكر السياسي المعاصر

على الرغم من وضوح التوجهات العامة للرؤية الإسلامية التي تجعل مجال بناء الدولة وشكلها وآليات اشتغالها مفوضة للاجتهاد البشري، إلا أن "الخطاب الإسلامي" بقي في عمومه

متأثرا بالتجربة السياسية التاريخية للمسلمين على المستويين النظري والتطبيقي. ولقد شهدت البشرية تطورات هائلة في مناهج المعرفة ومقارباتها، وفي أطر الحياة وتنظيم المجتمعات، بما يجعل مجمل اجتهادات الفقه السياسي التقليدي – في رأينا - متجاوزة وغير متناسبة مع ذلك التطور، وفي أحايين كثيرة تؤدي بالواقع إلى عكس المراد الشرعي. كما شهدت العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها علوم السياسة تطورا كبيرا، سواء من حيث القيم العامة والمناهج المؤسسة للسلطة والدولة، أو من حيث النظم والآليات، وهو ما لا يمكن إغفاله أو الانعزال عنه.

وإذا كان للدولة الكثير من التعاريف لدى المتخصصين، فإننا نختار أبسطها، وهو قولهم بأنها "التجسيد القانوني لأمة ذات سيادة". وهي تنشأ حقوقيا عندما تجتمع ثلاثة عناصر هي: الإقليم والشعب والسلطة السياسية.

ويمكن أن نقول بأن أهم تطور عرفه ظهور الدولة بصيغتها المعاصرة هو بروز شخصيتها المعنوية والقانونية المستلقة عن أشخاص الحكام والمحكومين والمنفصلة عن المجتمع، وكانت من قبل كيانا بسيطا يرادف السلطة السياسية بمعناها العام. كما لم يكن ذلك الاستقلال موجودا من قبل في ظل أعراف سياسية تقوم على فكرة الزعامة وامتزاج الدولة بشخص الحاكم. فالتفرقة بينهما هو الذي أعطى الانطلاقة لتأسيس السلطة بمعناها الحديث وقيام الدولة صاحبة السلطة السياسية.

ويترتب على ذلك تمتع الدولة بشخصية معنوية وقانونية، وبالتالي تمتعها بطابع الدوام والاستقرار، وكون وجودها واستمرارها لا يتأثر ولا يزول بتغير الحكام أو بتغير نظام الحكم فيها. والحقوق والالتزامات والمعاهدات والاتفاقات التي تبرمها الدولة تبقى قائمة بغض النظر عن تغيّر ممثليها.

إن هذا المعطى المركزي يقلب الفقه السياسي التقليدي رأسا على عقب، ويفك الارتباط الذي كان قويا بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة.

وهكذا فمن مقتضيات توفر الدولة على الشخصية المعنوية والقانونية ثلاثة أمور:

الأمر الأول الأهلية القانونية، فالدولة أضحت تتوفر على الأهلية التي تمكنها من ممارسة مختلف التصرفات القانونية، وهي تصرفات يمارسها نيابة عنها وباسمها الحكام أو المسؤولون السياسيون وفق ما ينص عليه الدستور. وتتميز أهلية الدولة بقدرة القهر المادي واحتكار استعمال القوة وهو ما يسميه بعض الفقهاء الدستوريين بامتياز التنفيذ المباشر.

الأمر الثاني الذمة المالية المستقلة: فالدولة تتوفر على ذمة مالية خاصة بها ومستقلة عن الذمة المالية للأعضاء المكونين لها ولممثليها الذين يتصرفون باسمها. ومن هنا فإن الحقوق والالتزامات التي ترتبها تصرفات حكام الدولة باسمها ولحسابها لا تعود إلى الذمة المالية لهؤلاء الحكام ولكنها تكوّن حقوقا والتزامات لحساب الدولة ذاتها. وهذا كله ينتج عن كون الدولة شخصا قانونيا مستقلا ومتميزا في وجوده واستمراره عن وجود واستمرار الأفراد المكونين له أو الممثلين له.

الأمر الثالث الوحدة والاستمرارية: فالدولة باعتبارها شخصاً قانونيا مستقلاً – وعلى الرغم من تعدد سلطاتها العامة، من تشريعية وتنفيذية وقضائية، وتعدد مؤسساتها وأجهزتها وممثليها – ذات شخصية قانونية موحدة ودائمة. فهي موحدة وبالتالي ملزمة بأن توفر الربط والتنسيق الضروريين بين سلطاتها وأجهزتها. وهي دائمة تستهدف أغراضا تتجاوز عمر جيل أو أجيال محدودة من شعبها، وتستمر على الرغم من تغير الحكام والمسؤولين، وتطور الشكل الدستوري.

لكل هذا ينكر الكثيرون على "الإمبراطوريات" والكيانات السياسية التي مرت في التاريخ صفة الدولة بسبب ارتكازها على قاعدة النظام الفردي، فالقائد هو مصدرها وضامنها، والاستثناءات الموجودة في بعض الحالات ليست إلا الشذوذ الذي يؤكد القاعدة.

وبالإضافة إلى هذا المعطى الجوهري فإن الدولة الحديثة بنظمها المعقدة ومؤسساتها الضخمة أضحت أمرا جديدا غير ما هو معروف من قبل عندما كانت السلطة السياسية تتميز بالبساطة التي تتوافق مع ظروفها وحاجات مجتمعاتها.

وقد كانت في التاريخ الإسلامي ومضات – في النظر والممارسة - للتمييز بين أشخاص الحاكمين وبناء السلطة في المجتمع. فقد بدأ التمييز مثلا بين شخص الحاكم و"ميزانية الدولة"، وقد كانا من قبل شيئا واحدا، يتصرف الأول فيها كيف يشاء. ففي كتاب "الأوائل" لأبي هلال العسكري أن أبا بكر لما ولي غدا الى السوق ليمارس تجارته، فقال المسلمون: افرضوا لخليفة رسول الله ما يغنيه، قالوا: رداءاه إذا أخلقهما وضعهما وأخذ غيرهما، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل ذلك، وظهره اذا سافر، فقال: رضيت. هذا التمييز لم يستمر طويلا، فبمجرد ما انتهت فترة الخلافة الراشدة رجعت الأمور كما عهدها الناس في ذلك الزمان: اختلاط المال العام والمال الخاص لرئيس الدولة.

كما برز تدريجيا استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، منذ قال عمر بن الخطاب لواليه على الشام معاوية بن أبي سفيان: "لا إمرة لك على عبادة". وكان عبادة بن الصامت أول قاض تولى قضاء فلسطين. ثم تمايزت للقضاء "مؤسسة" في مراحل واسعة من التاريخ الإسلامي، وتدخل القضاة باستمرار لردع "الخلفاء" عن ممارسات ظلم ضد أفراد عاديين. كما أن العلماء بقوا على العموم، وبشكل مبكر، في فتاواهم واجتهاداتهم مستقلين عن السلطة، وسبب ذلك في كثير من الأحيان قطائع بينهما وتوترات. ومن الأمور المهمة أيضا أن وجود أحكام الشريعة الملزمة للحاكم، قيدت سلطاته وجعلت العمل التشريعي الذي يضع القواعد القانونية مفارقا له، مهيمنا على مؤسسات السلطة السياسية.

كانت تلك إنجازات مهمة في طريق بناء الدولة، ولكن الظروف الحضارية والتقاليد السائدة في عالم يومئذ لم تكن تسمح بعد بتمايزها كيانا معنويا قانونيا مستقلا عن شخصيات الحاكمين. ولذلك نجد في الكتابات السياسية في الحضارة الإسلامية التركيز على العموم، على "الخليفة" أو "الأمير" أو "الإمام"، صفاته وبيعته وصلاحياته وطاعته وعزله، وعلى الحاكمين الآخرين، الذين هم بمثابة الجهاز التنفيذي (الوزراء مثلا)، ولا تتعداه للحديث عن الكيان السياسي المعنوي الذي يضمهم، لأنه لم يتمايز بعد في الفكر الإنساني. فمراجعة تلك المفاهيم أو تأويلها لتتكيف مع تطور الفكر السياسي ضروري.

كما أن أول سؤال كان فقهاء السياسة يطرحونه هو عن ضرورة نصب الإمام أو السلطان، لا عن ضرورة إنشاء أو بناء الدولة. وبين الأمرين فرق كبير. وهكذا يقول الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية": "إنه لولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين، وهمجا مضاعين".

وعندما يتحدث فقهاء السياسة أو مفكروها في الحضارة الإسلامية عن ضرورة الإمارة أو الخلافة، فإنما يعنون ضرورة السلطة السياسية بالمعنى العام، لا ضرورة الدولة بالمعنى الذي تبلور في الفكر السياسي المعاصر، لأن هذا المفهوم لم يولد بعد آنذاك.

ومن جهة ثانية فإن الإطار العام للبناء السياسي قد تغير كذلك بشكل جذري وعرف تحولات عديدة، وأثر في تطور مفهوم "الدولة" بين القديم والجديد. ويمكن أن نميز أساسا في هذا الإطار أربعة محددات.

المحدد الأول هو أن الانتماء السياسي والديني كانا انتماء واحدا. وهو ما نجده أيضا على العموم في التجربة الإسلامية وبناء كيانها السياسي. لذلك سمى الفقهاء الوطن الذي يضم المسلمين ب"دار الإسلام"، وهو المفترض أن يضم كل المسلمين. وجعلوا الهدف والنموذج هو توحيد المسلمين المنتمين إلى دين الاسلام على اختلاف قومياتهم في كيان سياسي واحد، وهو "الخلافة" لدى الكثيرين. أما اليوم فإن انتشار دين معين لا يعني بالضرورة تمدد كيانه السياسي.

المحدد الثاني هو أن المعيار الأساس للانتماء إلى الكيان السياسي لم يكن قبل التاريخ المعاصر هو المجال الجغرافي أو الإقليمي، ولكن كان هو الانتماء العقائدي والديني، وأحيانا الانتماء لعرق أو جنسية واحدة. وهو ما أثر في تجربة المسلمين على العموم، فكرسوا مفهوم الانتماء إلى "الأمة الدينية" وليس إلى كيان جغرافي محدد. أما اليوم فقد أضحى الانتماء السياسي يجمع في الغالب أبناء ديانات وقوميات مختلفة. وهو ما أعطى مفهوما جديدا محددا لمصطلحات مثل: الوطن والجنسية والولاء.

المحدد الثالث هو أن الحدود الجغرافية للكيانات السياسية كانت غير معتبرة. فكانت كل إمبراطورية تتمدد حسب قوتها العسكرية. ولم يكن هناك ما يفيد بأن المسلمين كانوا يأخذون بعين الاعتبار في فكرهم السياسي ظاهرة الحدود أو ما يشبهها في صيغتها الحالية. واليوم تغيرت أسس بناء الدولة، وأضحى المجال الجغرافي المحدد واحدا منها، وعقدت الاتفاقيات الدولية الحامية له. واعتبرت "الأرض" ضمن حدود واضحة، المجال الذي تمارس ضمنه الدولة الحديثة سيادتها وسلطتها، كما تعتبر إطارا لحماية الدولة ومواطنيها من المخاطر الخارجية .

المحدد الرابع هو أن "الدولة" والجهاز المقرر والمنفذ للسياسات كانا شيئا واحدا، فنشأ في السياق الحديث التمييز بين الدولة من جهة، والسياسة والسلطات التنفيذية من جهة أخرى. وذلك بغية إعطاء الدولة القدرة على التوسط بين التوجهات والبرامج السياسية المختلفة، مما يستلزم احتفاظها باستقلال نسبي، عن قوى المجتمع المختلفة.

وانطلاقا من تلك المحددات التاريخية عمل المسلمون منذ القرن الأول وعلى مدى تاريخهم على توسيع قاعدة "الأمة الإسلامية" على أوسع نطاق جغرافي وبشري ممكن، وأنتجوا من المفاهيم والأطر والتنظيمات السياسية ما يتلاءم مع واقعهم ومنطق عصرهم. ولا تزال كثير من الكتابات تعتبر "الوطن الإسلامي" يتشكل من مجموع الدول الاسلامية من مختلف القارات، وتعتبر الحدود السياسية القائمة غير "شرعية" لكونها تقسم الأمة الإسلامية، وتدمج الولاءات الدينية والولاءات السياسية دون أي تمييز.

وقد نشأ جزء مهم من المحددات الحديثة للدولة المعاصرة بفعل التطور النظري للفكر السياسي الحديث أو تحت ضغط التجربة الواقعية في الغرب، لكن جزءا آخر يعتبر إرثا للقوى الاستعمارية التي مارست التحديث القسري المؤطر بمصالحها الآنية والمستقبلية. وعلى الرغم من ذلك فإن تلك المحددات أضحت واقعا لا يمكن القفز عليه، ومعطى جديدا لا يمكن إلا العمل على تكييف النظريات والاجتهادات الفقهية لتتلاءم معه. وذلك على الرغم من أن مفاهيم عديدة مثل السيادة والعدالة والشورى والمساواة قد شكلت أسسا ذات قيمة عليا في تصور "الدولة" لدى المسلمين، وشكلت إنجازات للفكر السياسي الإنساني المعاصر. وهكذا فإن الأمر يقتضي إبداع اجتهادات تتأطّر بتلك المبادئ والمقاصد، وتستفيد في الوقت ذاته من الفكر السياسي الحديث.

مفهوم الدولة بالمعنى الحديث إذن غير موجود في التاريخ الإسلامي ولا الإنساني قبل العصر الحديث. فهذا مستوى أول يطرح به الحديث عن "الدولة الإسلامية" إشكال الانسجام مع مع مفهوم جديد غير مسبوق.

2 – علاقة الدولة الإسلامية بالأمة الإسلامية

ثاني الإشكالات المطروحة هو الربط القاطع في كثير من الكتابات الفقهية والإسلامية بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية.

ومن المعروف أن القرآن الكريم يعتبر الأمة هي الأصل في "التكليف الديني" للمؤمنين. ولذلك لم ترد "الدولة" لا مصطلحا ولا مفهوما في القرآن الكريم، ولكن كان فيه تركيز على الأمة وأهميتها.

فبها يمتن الله على عباده المؤمنين: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ" (البقرة:110)، والأمة هنا هي أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة.

وبرعايتها ورعاية وظيفتها يأمرهم: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ، وأولئك هم المفلحون" (آل عمران/ 104)

وببقاء الأمة شاهدة على الناس أبد الدهر يبشرهم: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" (البقرة 143)، وأخرج البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله". والشهادة على الناس هنا هو بالمعنى الديني والأخلاقي لا الحضاري الدنيوي ولا المادي، بشهادة التاريخ وشهادة الواقع.

ولفظ الأمة وإن ورد في القرآن الكريم بمعان عدة إلا أن الذي يهمنا هنا هو "الأمة المسلمة"، التي تكونت بهذا القرآن وبنبوة ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم. وهي التي دعا بها النبيان إبراهيم وإسماعيل: "ربنا واجعلنا مسلمين لك، ومن ذريتنا أمة مسلمة لك، وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم". ثم قالا: " ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم، إنك أنت العزيزالحكيم".

وهكذا فإن مفهوم "الأمة" في القرآن مفهوم مركزي وتأسيسي، وضع له إطار وخصائص نوجزها في التالي:

أولا - أساس الرابطة بين أفراد الأمة دينية عقدية: فكل من يدين بدين الإسلام فهو عضو في "أمة الإسلام"، من شعوب مختلفة الأعراق والقوميات والألوان والقارات. وهذا المفهوم للأمة مختلف عن مفهوم الأمة التي تجمع أبناء قومية واحدة "الأمة القومية"، أو التي تتجمع في كيان سياسي واحد: "الأمة السياسية".

ثانيا - طبيعة العلاقة: أخوة وتعاون، لكون القرآن الكريم نص على أن المؤمنين إخوة فيما بينهم :(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا الله لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ). وتؤكد العديد من النصوص القرآنية والنبوية على حقوق معينة تجاه أبناء الأمة. ومنها ما ورد في الحديث الصحيح: "حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلِّم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحَمِد الله فشمِّته، وإذا مرض فعُدْه، وإذا مات فاتبعه ".

ثالثا - المهمة والدور: نشر الدعوة الإسلامية والذود عن العقيدة الإسلامية: "تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر".

والقرآن الكريم عندما أنشأ "الأمة المسلمة"، وأشار إلى خصائصها، لم يشترط لوجودها إطارا سياسيا أو تنظيميا معينا، بل فوض ذلك للجماعة المؤمنة حسب ظروفها، وجعل بذلك "الأمة المسلمة" رابطة عقدية تسمو على الأشكال التي تتطور حسب الزمان والمكان، وتتجدد حسب معطيات كل عصر. وأعطاها بالتالي تلك الاستمرارية زمانا ومكانا، وهي تجسيد واقعي لعالمية الرسالة الإسلامية: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء/ 107)، "إن هو إلا ذكر للعالمين" (التكوير/27).

وإذا تتبعنا سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، نجد أن الأمة تكونت ثم نشأ الكيان السياسي أو الدولة. فالأمة هي المنشئة للدولة وليس العكس. كما أن الدولة لم تكن بديلا عن الأمة، ولا يمكن أن تكون بديلا عنها. و"الدولة الإسلامية" أو "الخلافة" عبر القرون لم تكن إلا واحدا من التعبيرات المادية أو السياسية عن وجود الأمة، ويمكن أن تكون هناك تعبيرات أخرى مختلفة.

وفي هذا السياق أشار العلماء إلى أن مسائل الإمامة أو السلطة السياسية لم تكن قط أصلا في الدين. ولذلك كان الرسول في دعوته للناس يذكر لهم التوحيد والصلاة وشعائر الدين، ولم يذكر لهم قط "مسائل الإمامة". يقول تقي الدين ابن تيمية: "وقد قال تعالى (...): فإن تابوا وأقاموا

الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين (سورة التوبة). فجعلهم إخوانا في الدين بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يذكر الإمامة بحال. ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة بحال، ولا نقل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد من أهل العلم لا نقلا خاصا ولا عاما، بل نحن نعلم بالاضطرار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يذكر للناس إذا أرادوا الدخول في دينه الإمامة لا مطلقا ولا معينا" . ولو كانت من مسائل الدين المهمة لكان "يجب بيانها من النبي صلى الله عليه وسلم لأمته الباقين من بعده كما بين لهم أمور الصلاة والزكاة والصيام والحج، وعين أمر الإيمان بالله وتوحيده واليوم الآخر، ومن المعلوم أنه ليس بيان مسألة الإمامة في الكتاب والسنة كبيان هذه الأصول".

هذه المقدمات تبين كيف أن الأمة المسلمة بمعناها الديني هو الأصل، وأن التكييفات السياسية لوجود المسلمين عبر التاريخ إنما هي اجتهادات لمواجهة تكاليف الحياة الجماعية وتحقيق مقاصد الدين في الواقع. فهي فوضت لهم مثل ما فوضت لهم سائر أمور دنياهم. وأن وجود "دولة إسلامية" بمعنى تعبيرها عن الأمة الإسلامية ليست مقصودا "شرعيا دينيا"، ولكنها حاجة ومعطى سياسيان.

3 – الدولة الإسلامية والخلافة

الإشكال الثالث المرتبط بالإشكال السابق يتعلق بكون المسلمين يربطون عموما بين الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية. كما شاع في كتابات الفقهاء والمفكرين المسلمين اعتبار "الخلافة" ضرورة دينية وأنموذجا في الحكم يجب السعي لإعادته. ودمج كثيرون مطلب إقامة الدولة بمعناها الحديث في مطلب "إقامة الخلافة" بوصفه التجسيد الأرقى والمقصد النهائي لإقامة "الدولة الإسلامية".

وقد رأينا أن التجارب التاريخية للمسلمين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ليست إلا فهما لتلك المبادئ وتطبيقا لها، وليست ملزمة لأجيال المسلمين بعدهم. إن كثيرا منها سامق دينيا وأخلاقيا، لكنه سياسيا وتنظيميا وإداريا بشرية تاريخية محكومة بسياقاتها وظروفها.

أما اعتبار "الخلافة" ضرورة دينية ونموذجا لحكم "إسلامي"، فهو أمر يمكن انتقاده على عدة مستويات منها:

1 - إن "الخلافة" ليست نظاما محددا ما دامت الشريعة لم تفصل في كيفيات الحكم. كما أن الإسلام لم يحصر في نص واضح التعبير السياسي لشعوبه ومجتمعاته في مصطلح معين سواء كان الخلافة أو غيره.

2 – يستعمل القرآن الكريم لفظ الخلافة بمعاني متعددة لا علاقة لها بتشريع "نظام سياسي" محدد المعالم. فالله تعالى يخاطب نبيه داوود بقوله: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله". ويفيد المقام والسياق بأن المقصود أنه خلف من سبقه من ملوك بني إسرائيل، فيكون المعنى مساويا للملك. وهو الوارد

في الآية الأخرى: "وقتل داوود جالوت، وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء" (البقرة/251).

وفي القرآن الكريم أيضا قوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا" (النور/55)، وقوله تعالى لقوم النبي موسى عليه السلام: "عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض" (الأعراف/129)، قال أبو جعفر الطبري: "أي ويجعلكم تخلفونهم في أرضهم بعد هلاكهم". وقوله: "وربك الغني ذو الرحمة، إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء" (الأنعام /133)، وهو خطاب موجه لكفار قريش في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ويحذرهم أنهم إن استمروا في التكذيب ومعارضة رسالة الإصلاح فإن الأمر سينتهي بهم إلى مصير مثل مصير أمم قبلهم عاد وثمود وقوم لوط، أهلكم وأعطى القوة لغيرهم. وذلك مثل قوله تعالى: "وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض" (فاطر/ 39)، قال قتادة: "خلفا بعد خلف، وقرنا بعد قرن".

فالمقصود في هذه الآيات هو أن الأمم يخلف بعضها بعضا في اكتساب القوة والمنعة. بدليل أن كثيرا من هذه الآيات وردت في سياق الحديث عن أمم مضوا قبل الإسلام. ومعروف أن الأمم تقوى وتضعف، والحضارات تظهر وتموت: "لكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون". والقرآن يرشد إلى نماذج من أسباب النهوض، ويحذر من أسباب الضعف والانهيار. فلا علاقة لمسمى الخلافة هنا بشكل معين من أشكال السلطة السياسية أو الدولة.

3 - تستعمل النصوص القرآنية والنبوية في سياق السلطة السياسية ألفاظ الخلافة والأمر والملك بمعنى واحد،

وهكذا نجد القرآن الكريم يتحدث عن إيتاء الله الملك لثلاثة أنبياء، فقال الله تعالى عن النبي داود: "وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء" ([البقرة/251)، وقال عن النبي سليمان: "رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب" (ص/ 35)، وقال عن النبي يوسف: "رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث" (يوسف/ 101).

ونجد الأحاديث النبوية تستعمل الألفاظ المذكورة بمعنى واحد. فعن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر"، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم". فما سماه القرآن الملك، عرفه الحديث هنا بأنه "سياسة" الأنبياء لشؤون الناس، ثم سمى من يحكم بعده خلفاء لأن بعضهم يخلف بعضا. والحديث ورد في سياق توضيح الفرق بين طبيعة الحكم عند بني إسرائيل وطبيعته في الأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فعند بني إسرائيل كان الأنبياء هم الذين يتولون الحكم، "كلما هلك نبي خلفه نبي". فكانت هناك بالتالي "صفة دينية" لدى الممسكين بالسلطة السياسية. أما في الإسلام فلا نبي بعد الرسول، ولن يكون هناك إلا بشر عادي، غير معصوم، يخلف بعضهم بعضا.

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان". وقد علق ابن حجر العسقلاني على لفظة الأمر بقوله: "أي الخلافة".

وعن جابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة". وروي الحديث أيضا بصيغة: "يكون اثنا عشر أميرا". وقد فهم العلماء عبر القرون أن اللفظين متساويان. وهكذا الألفاظ الأخرى غير مقصودة لذاتها، بل تتساوي في معناها.

4 – وفي العهد الراشدي قد تسمى أبو بكر الصديق بخليفة رسول الله. والواضح أنه استعمال يصف واقع كونه أتى بعد الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، دون أي معنى آخر. والدليل على ذلك أن النقاش الذي عرفته سقيفة بني ساعدة استعمل فيه لفظ "الأمر" للدلالة على السلطة السياسة التي يتداول حول من يتولاها، ولم يتكلم أي صحابي عن الخلافة. وقد رفض أبو بكر الصديق مناداته: "يا خليفة الله، فقال: بل خليفة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنا أرضى به". وعندما اقترب أجل أبي بكر الصديق قال: "وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين (يقصد عمر بن الخطاب وأبا عبيدة)، فكان أميرا وكنت وزيرا"، ويقول أيضا: "وددت أني كنت سألته (أي رسول الله) في هذا الأمر فلا ينازع الأمر أهله (...) ووددت أني سألته هل للأنصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه".

كما أن عمر بن الخطاب لما تولى فاقترح البعض تسميته ب"خليفة خليفة رسول الله"، تخلي عنها عمر لطولها، واختار التسمية ب "أمير المؤمنين". وكان يقول: "إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها، وباللين الذي لا وهن فيه".

ولم تتضمن خطب الخلفاء الراشدين ولا مكاتباتهم ومراسلاتهم أي إشارة إلى الخلافة، بل كان السائد آنذاك هو التعبير بلفظ "الأمر" عن السلطة السياسية، مما يعني أن إعطاء الخلافة معنى دينيا أو اعتبارها "النموذج الشرعي للحكم" لم يكن شائعا في عهدهم.

5 – وتستعمل كتابات المنظرين والعلماء المسلمين بمختلف أنواعهم، لفظ "الخلافة" في الغالب الأعم بمعنى مرادف للسلطة والسلطان والملك، أي أن كل سلطة في مجال "إسلامي" عندهم "خلافة" بشكل من الأشكال. كما استعملت ألفاظ الخلافة والإمامة والرئاسة والسلطنة والأمر بمعنى واحد، مما يعني أن اللفظ غير مقصود، بل المقصود هو معنى عام يتضمن مبادئ وموجهات لا تكفي وحدها كما رأينا لتشكيل مسمى النظام السياسي.

فهذا أبو الحسن الماوردي يقول: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". فاستعمل الإمامة والخلافة بمعنى واحد. وقريب منه تعريف ابن خلدون في المقدمة لمصطلح "الخلافة"، فقال بأنها: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به". وصرح بعدها بأن "هذا المنصب" يسمى "خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماما". ومثله قول أحمد بن عبد الله القلقشندي (ت 820 هـ) بأن لفظ "الخلافة" أطلق "في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على كافة الأمة، والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها".

6 – وفي بعض النصوص النبوية يرد لفظ الخلافة بمعنى "خلافة النبوة" أو "خلافة على منهاج النبوة"، من الزهد في المال والرئاسة وعدم التولي بالقهر، والالتزام بمبادئ العدل والإنصاف والشورى وبتحقيق المقاصد الشرعية في المجال السياسي. وأي نظام سياسي – على

اختلاف تركيبته - يقترب من المراد الشرعي بقدر تمثله لتلك المبادئ. فيمكن أن نقول "حكم سياسي على منهج النبوة" ولا فرق، لأن المهم هو المضمون و المقصد لا اللفظ.

وهكذا فإن "الخلافة" في الكتابات الإسلامية ليست "نظاما سياسيا" محددا، وليست نموذجا شرعيا للحكم السياسي، بل كانت تجربة تاريخية وممارسة بشرية. وقد رأينا بأن أي تجربة سياسية في التاريخ الإسلامي لا تعتبر نظاما نموذجيا يقاس عليه إلا على المستويين القيمي والأخلاقي، وليست مقارباته ولا مصطلحاته جزءا من الشرع أو من الدين. وهذا أساس منهجي يجعل المسلمين ويبقي مجتمعاتهم مفتوحة للإبداع وللاستفادة من التجربة البشرية. وهو الأليق بدين الإسلام الذي أتى للعالمين، وللبشرية كلها، فيمتنع أن يفرض نمطا واحدا جامدا للدولة وللممارسة السياسية.

3 - "الدولة الإسلامية" أو دولة المسلمين ؟

نتوقف الآن عند مصطلح "الدولة الإسلامية" الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي الذي يفترض أنه يحقق المقصود الشرعي.

وأول ما يمكن الإشارة إليه هنا هو أن هذا المصطلح جديد، لم يرد في النصوص الشرعية، ولا في كتابات الفقه أو الفكر السياسيين في الحضارة الإسلامية. وهذا النوع من المصطلحات لا تعبر عادة عن "حقائق دينية أو شرعية"، وإلا لوردت في نصوص قرآنية أو حديثية، ولكن تعبر عن تصور المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم. وهذا ما عبر عنه تقي الدين ابن تيمية بربط هذا النوع من المصطلحات بالعرف. يقول: "إن عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس له حد في الشرع". وأشار في مكان آخر إلى أهمية أن يستعمل في كل علم مصطلحاته: "مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس مكروها إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة".

ويذهب بعض الباحثين إلى أن صياغة المصطلح والتركيز عليه بشكل غير مسبوق في الكتابات الفقهية والسياسية "الإسلامية"، إنما يعبر عن التأثر الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يعطي للدولة مكانة مركزية واستثنائية. وهو يبتعد عن المنهج القرآني الذي يركز على الأمة لا على "الدولة".

ولذلك فإن عبارة "الدولة الإسلامية" غير دقيقة، وتحدث العديد من الالتباسات.

المعنى الأول الذي استعمل المصطلح للتعبير عنه هو كونها دولة ضمن دول العالم الإسلامي، وهي التي اجتمعت في "منظمة المؤتمر الإسلامي"، التي سميت لاحقا "منظمة التعاون الإسلامي". فهو معنى أقرب إلى التوصيف الذي يدمج العوامل الجغرافية والتاريخية الحضارية.

وقد يعني مصطلح "الدولة الإسلامية" في بعض الأحيان: الدولة التي أكثرية مواطنيها مسلمون.

لكن المعنى الذي ننتقده هنا يجعل "الدولة الإسلامية" النموذج الشرعي، ويوهم أن الله تعالى كما أمرنا بالصلاة والزكاة وغيرها أمرنا بإنشاء هذه "الدولة الإسلامية". وهذا - على أقل تقدير - غير دقيق لأسباب كثيرة.

فهو أولا يحيل على وجود شكل محدد لبناء الدولة وللحكم السياسي في الإسلام، وهو ما رأينا أنه غير صحيح، وأن الشرع لم يحدد في ذلك إلا المبادئ والمقاصد.

وهو من جهة ثانية يستدعي تلقائيا أشكالا معينة للحكم في التاريخ الإسلامي، وقد رأينا أنها أشكال لا تعبر إلا عن نماذج وتطبيقات تاريخية، تتجاوزها الأمة بتغير ظروفها وسياقاتها.

وبالنظر للأصول والمقدمات التي تحدثنا عنها سابقا حول طبيعة المجال السياسي إسلاميا، باعتباره مجالا مفوضا للاجتهاد البشري، فإن الدولة إنما هي إطار نظامي يجسد حاجة الجماعة المسلمة لتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية. فحتى لو كانت الجماعة البشرية (الشعب) المؤسسة للدولة منسجمة، دينيا وفكريا، لكان ما تؤسسه كيان سياسي دنيوي. وكونه يعبر عن إرادة تلك "الجماعة" لا يخرجه عن ذلك، ولا يعطيه صفة الانتساب إلى الإسلام. فقد تكون هناك "جماعة مسلمة" أخرى في فضاء مكاني أو زماني آخر تخالف في كيانها السياسي اجتهادات الأولى في أسس البناء أو في نظم تدبيره.

وأغلب من يستعملون عبارة "الدولة الإسلامية" يربطونها بجعل الشريعة مصدر القوانين، وقد رأينا بأن بناء الدولة هو بناء سياسي، وليس بالضرورة مرتبطا بطبيعة النظام القانوني أو مرجعيته التي ليست في الحقيقة قضايا سياسية، بل هي نتيجة لممارسة مقتضيات بناء الدولة ومؤسساتها في أمة من الأمم. وإذا انطلقنا من طبيعة الأنظمة السياسية الحديثة، التي تضم مواطنين من ديانات مختلفة، فإن النظام القانوني قد يقترب أو يبتعد عن مقتضيات "الشريعة" في بعض أحكامها التفصيلية على حسب ازدياد أو نقصان تمثيلية المسلمين في الأجهزة التشريعية "البرلمان". وقد يتطور تشريع القوانين في الدولة الواحدة حسب وزنهم السياسي.

يبقى أن نعطي لعبارة "دولة إسلامية" معنى "دولة مقبولة إسلاميا". وهو المعنى الذي أعطاه العلماء لمصطلح "السياسة الشرعية"، أي السياسات المقبولة شرعا وليس المنصوص عليها. وهذا مثل ما نقول أن ممارسي التجارة بحكم كونهم مسلمين يلتزمون بأحكام الشرع في معاملاتهم، لكننا لا نتحدث عن "تجارة إسلامية". ورجال الصناعة المسلمون يلتزمون في عملهم بمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية قناعة ومبدأ، لكن هذا لا يبرر صياغة مصطلح "صناعة إسلامية". وهكذا في مختلف المجالات التي يرتادها المسلم.

لذلك فإن الأوفق الاعتراف بأن النظام السياسي الذي يبنيه المسلمون هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجتهم، وهو بناء محايد في أصله، يمكن أن يتقاسموه مع غير مسلمين من الوطن نفسه، أو يقتسموا نموذجه مع مجتمعات أخرى.

ومن الطبيعي أن يعبر هذا البناء عن التوجهات والمبادئ التي يؤمن بها المجتمع، وأن يرتكز نظامه القانوني على الأسس التي يختارها أبناؤه. وهو ما يعبر عنه بأنها "دولة مدنية". وبالنسبة للمجتمع المسلم فهي دولة مسلمين، وقد يختارون أن تكون دولة مدنية بمرجعية إسلامية. وهي دولة قد تختلف من قطر إسلامي أو مجتمع إسلامي لآخر، ما دام البناء بشريا، وما دام اختيار تمثل الدولة لمقتضيات المرجعية الإسلامية اختيارا شعبيا وفق اجتهادات فقهية أو فكرية لا يخفى تعددها في الأمة الإسلامية.

رابعا – الدولة الإسلامية والدولة المدنية

حاولنا في المحور الثالث التدليل على أن استعمال مصطلح "الدولة الإسلامية" يطرح العديد من الإشكالات، ولا يتوفر على أي سند من نصوص الشرع ولا من أصوله وقواعده. فإذا لم يكن هناك نموذج شرعي محدد للحكم، ولا "نظام" سياسي إسلامي، فالمعول عليه هو المبادئ والمقاصد التي أتى الدين لتكون هداية للفرد والجماعة. فأي نظام تحققت فيه تلك المبادئ والمقاصد فهو مقبول شرعا.

وإذا قارنا بين تلك المبادئ والمقاصد وبين المعايير التي تبنى عليها ما يصطلح عليه اليوم بالدولة المدنية، فإننا نجد العديد من التوافقات.

فالمعايير التي تجعل الدولة مدنية، على الراجح من تعريفاتها، خمسة هي تمثيلها **إرادة المجتمع**، وكونها **دولة قانون**، وانطلاقها من **نظام مدنى من العلاقات** يقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، وقيامها على **المواطنة** بغض النظر عن دين الفرد أو عرقه أو سلطته، مع مساواة جميع المواطنين فيها، وأخيرا التزامها **بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة**.

وبالنظر للتوجهات العامة المبثوثة في القرآن والسنة وكتابات علماء الإسلام، فإن هذه المعايير متوفرة في نظرة الإسلام للدولة، إذا استبعدنا تأثيرات الأبعاد التاريخية والثقافية في تكييفات علماء الإسلام لها.

فالسلطة في المنظور الإسلامي لا تقوم إلا على الطواعية والاختيار، والحاكم وكيل عن الأمة، ومن حقها أن تراقبه وتحاسبه، مباشرة أو من خلال ممثلين لها. ولذلك اتفق الفقهاء على تكييف الولاية أو المسؤولية السياسية للدولة على أنها "عقد" أو "تعاقد". واشترط فيه الماوردي أن يكون "عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار".

وقرروا مسؤولية الحاكم عن أقواله وأفعاله، لأنها ممارسات اجتهادية عليه أن يتحمل مسؤوليتها. وخطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة مشهورة في هذا المجال، وفيها: "إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني".

وقد ورد في الحديث الصحيح تحذير المسؤولين من نسبة اجتهاداتهم إلى الله، بل عليهم أن ينسبوها إلى أنفسهم. فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يوصي أمير الجيش عندما يعينه قائلا: "وإذا حاصرت أهل الحصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا "

أما المساواة أمام القانون فهو مبدأ قرآني صريح، والتزام نبوي حاسم. ومن أمثلته أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما خوطب في تخفيف العقوبة عن امرأة مخزومية شريفة سرقت رفض ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

ويحتل الإنسان مكانة مركزية في المنظور القرآني، فهو، على اختلاف اللون والجنس والدين والموقع، ينحدر من أصل واحد وينتمي لأسرة واحدة. ومن أجمع آيات القرآن في هذا المجال قوله تعالى "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" (الإسراء-70). فهو تكريم ذاتي، لا يربط بدين أو إيمان. وكرست الأحاديث النبوية المفهوم بجعل إسداء الخير للناس – كل الناس – طريق القرب من الله: "الخلق عيال الله، أحبهم إليه أنفعهم لعياله". هذه المفاهيم هي التأسيس الحقيقي لمفهوم المواطنة إسلاميا. وهو الذي عكسته وثيقة المدينة المنورة (الذي يسميه بعض الباحثين دستور المدينة)، بتنصيصه على أن اليهود "أمة مع المؤمنين". فيجعلهم شركاء في نظام سياسي واحد وينص على الحقوق المشتركة في مجالات الأمن والدفاع وغيرها. وبالنظر إلى ما أصلناه من قبل من كون المجال السياسي إسلاميا مفوض للاجتهاد البشري، فإن الموجهات الكبرى للأخذ بمعايير الدولة المدنية حاضرة في النصوص الإسلامية. ولا يضر ذلك أن يكون المسلمون قد ابتعدوا عنها قليلا أو كثيرا في تنظيرهم للنظام السياسي أو في تطبيقاتهم الواقعية، فإن البشر لا يأخذون من الوحي إلا على قدر استعدادهم الثقافي والحضاري.

ومن أوائل من استدلوا بالمقدمات المذكورة على مدنية الدولة في الإسلام الأستاذ محمد عبده. فقد انطلق من اعتبار "قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"، أصلا مهما في الإسلام وامتدحه بقوله: "وما أجله من أصل". وذهب إلى أن الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ومحا أثرها، ولم يدع "لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا، قال الله تعالى: (فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)".

وانطلاقا من أصل انتفاء وجود سلطة دينية في الإسلام يصوغ محمد عبده أصل كون السلطة في الإسلام سلطة مدنية، والحاكم فيها مدني.

ويستدل على ذلك بأن الحاكم عند المسلمين ليس معصوما، ولا يتلقى الوحي، وليس من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ولا يخصه الدين في فهم القرآن الكريم والعلم بالأحكام الدينية بأي امتياز، ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة. وللناس تقويمه إذا اعوج، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. "وإذا فارق الكتاب والسنة في عمله، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه". فالأمة، أو من يمثلها، هي من ينصبه، وهي صاحب الحق في السيطرة عليه، أي هي مصدر السلطات، وهي التي تخلعه متى رأت المصلحة في ذلك. ثم ينتهي إلى الخلاصة الواضحة: "فهو حاكم مدني من جميع الوجوه". وبذلك نزعت أي قداسة أو صفة دينية عن أى حاكم بشرى.

وهكذا فإن الأصول الإسلامية لا تتنافى في شيء مع مفهوم الدولة المدنية، بل تؤسس لها على مختلف المستويات.

خاتمة

تقتضي الأصول والقواعد الإسلامية المرتبطة بالسياسة أن الدولة شأن دنيوي مفوض للاجتهاد البشري، وأنه يمكن للمسلمين تبني أي شكل منه مقبول وفق المبادئ والمقاصد الشرعية. ومن هنا فإن اعتبار إقامة "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإسلامية" واجبا دينيا أو شرعيا لا ينسجم مع تلك الأصول.