

القسم الثالث

ضمان عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي

أهم تحد يواجهه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو¹ وإن من طبيعة القوة الاعتساف² وأن المانع من الاستبداد كثيرا ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي³، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حد؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

1. ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا حادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها)¹

إن هذا العنف المقدس الذي تقوم به الطبقة العاملة لاستئصال خصومها يجد في النظرية خير تبرير له ودعوة إليه. الاستبداد ليس كله مرفوضاً، بل المرفوض منه ما مارسه الدولة البرجوازية أو الإقطاعية. أما ما تباشره دولة

¹ مونتسكيو، دولة القانون، ص 248.

² عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 135.

³ عمر بن أبي ربيعة، في قصيدته التي مطلعها: ليت هندا أنجزتنا ما تعد

البروليتاريا فهو نضال راقٍ، ومهما كانت الدولة في يد البروليتاريا فليست مدعوة إلى التقيد بالأخلاق، لأن فعلها هو الأخلاق. ولذلك لا تعترف السلطة العليا في الدولة الشيوعية بأية رقابة عليها، وليست ملزمة للخضوع للقانون، ولا حرية للشعب إلا في امتثال القانون، فلا مجال لحرية الصحافة وتكوين الأحزاب. (يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد ثلاثة أو حتى أربعة أحزاب، لكن بشرط واحد: أحدهما في السلطة، والآخران في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، ولا من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي)⁽²⁾.

إن المشروعية والسيادة والحرية والثروة هي نظرياً في هذا النظام للشعب أو على الأقل للحزب الوحيد الحاكم. أما الحاكم الفعلي في الواقع فهي النخبة المتحكمة في قيادة الحزب والإدارة والجيش والحياة الاقتصادية، وليس للشعب صاحب السيادة إلا أن يقنع بحق الحياة.

فأي ضمان يقدمه هذا التصور لمنع الاستبداد، ومنظوره وزعمائه يعلنون دون مواربة أن الدولة ليست إلا أداة لتصفية الخصوم بالعنف بمختلف الوسائل، بما في ذلك المؤسسة القضائية، فلا يعترف لها بأي استقلال لأنها ليست إلا أداة لإنجاز التحول الاشتراكي⁽³⁾. ومع ذلك يصير ورثة هذا الفكر والتراث الاستبدادي الغشوم - ودون القيام بأي عناء في مراجعته - على تنصيب أنفسهم مراجع للديمقراطية.

2. - في الديمقراطية الغربية: الإنسان نزاع إلى الشر كما أنه نزاع إلى الخير، فمن الواجب اتخاذ التدابير الضرورية للحد من نزعه الشريرة... والحكومة ما وُجدت إلا للحد من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية، ولو كان الناس ملائكة ما كانت بهم حاجة لقيام الحكومات⁽⁴⁾

ولكن ما الضمان في أن لا تنحرف الدولة عن وظيفتها التي جعلت لها: إقامة العدل، فتتحول إلى سلطة طاغية مستبدة، ما دام يديرها بشر يتصارع في نفوسهم الشر مع الخير، ما الضمان من أن لا يسيئوا استعمالها؟

الذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في إطار من المفهوم الليبرالي للدولة يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعامين أي مبدئين أساسيين هما: مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة. والغريون المعاصرون يرون في هذين المبدئين الحل الواقعي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية، كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة¹

ولقد تقدم بيان عجز مبدئي الشرعية والسيادة الشعبية، وما تفرع عنهما من حريات عامة، كحرية الصحافة وتكوين الأحزاب ووجود هيئات للرقابة وفصل للسلطات، عن كبح جماح الفئات القوية الضاغطة عن

(1) التنظيم الثوري الحديث، ص141. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي (مصدر سابق)

2- ورد في صحيفة البرافدا 19 تشرين الثاني/نوفمبر 1927م

التحكم والإفساد وتسخير السلطة لإفراغ جملة الضمانات التي قدمتها الديمقراطية من محتواها بسبب ما أضفاه مبدأ السيادة من قدسية على الدولة وما يصدر عن مؤسساتها بطريقة قانونية من سياسات وقرارات، بمعزل عن كل سلطان يعلوها من خلق ودين، الأمر الذي كثيراً ما أقام حواجز منيعة، بل تناقضاً كبيراً بين السياسة من جهة والحياة الخلقية والدينية من جهة أخرى، بل حتى بين الراي العام وقرارات النخبة الحاكمة، فغدت الممارسة السياسية كثيراً ما تجري بلا سند لا من من أساس أخلاقي ولا حتى تعبيراً عن الراي العام وإنما تلبية لمصالح نخبة حاكمة تمارس كل أسباب التضليل والغش والكذب لتسويق سياساتها وانتزاع الموافقة عليها . وما استخدمته نخبة الحكم في دولتين ديمقراطيتين عريقتين: الولايات المتحدة وبريطانيا، من طرائق التضليل والكذب لتسويق شن حرب مدمرة على العراق أودت بحياة عشرات الآلاف وبمئات من مليارات الدولارات كان يمكن أن تقضي على المجاعات والابوئة في العالم ، وكذا استمرار الديمقراطيات الغربية على تقديم الدعم السخي للكيان الصهيوني الغاصب رغم معارضة الراي العام، الى جانب الدعم الموصول الذي أدمنته هذه الديمقراطيات لأشد الانظمة عسفا بشعوبها، ليس كل ذلك غير أمثلة للاستبداد الناعم أو الخفي الذي تتوفر عليه الديمقراطيات الغربية ناهيك فداحة بسياسات النهب المنظمة التي تنتهجها القلة المتنفذة ضد اربعة أخماس البشرية بما ترك الملايين ضحايا المجاعات والابوئة الفتاكة حتى من بين شعوبها.فضلا عن العنف المدمر ضد الطبيعة الذي تنتججه المؤسسة الراسمالية بوعي ،لدرجة امتناع الدولة الاعظم التي تتلو على الناس ليل نهار انجيل الديمقراطية وحقوق الانسان عن التوقيع على اتفاقيات كيوتو للحد من الغازات المهددة للحياة أصلا ..وكل ذلك عنف. ومعنى ذلك أنه رغم أهمية آليات الديمقراطية ومبادئها مثل الشرعية والسيادة الشعبية وفصل السلطات وتداول السلطة وحرية الصحافة، فإنها لئن وضعت حدا لكثير من ضروب العنف السافرة كالتى عليها الانظمة الدكتاتورية فإنها لم تضع حدا بل حتى لم تخفف إن لم تكن فاقمت من ضروب العنف الخفية وذلك في غياب فلسفة ودساتير أخلاقية ، فانفتح الباب على مصراعيه أمام الشيطان ليصول ويجول ويفجر في الإنسان أخط ما فيه من نزوعات الظلم والعدوان، فراجت أسواق الدعارة والرشوة وشراء الضمائر وبيع الذمم، وتمكن قوارين العصر من امتلاك الاستثمارات العالمية الضخمة فأغرقوا الحياة السياسية والاجتماعية بفسادهم من أجل زيادة الربح، وغدت الصحف أداة طيعة في أيديهم ترفع وتضع من شاءوا. وتحول أعضاء البرلمان وسائر أجهزة السلطة والمعارضة مجالاً فسيحاً لنفوذهم وأرائك وثيرة يجلسون عليها متى وكيف شاءوا، أو ينيبون عنهم أعوانهم.يقول جان زيغلر:"إن الغرب خان المبادئ الحقيقية لحضارة التنوير والثورة الفرنسية وحقوق الانسان على الرغم أنه يتبجح بها صباح مساء ، وذلك عندما أسس نظاما اقتصاديا قاتلا تحت اسم العولة الكونية الشاملة، نظاما يقتل يوميا مائة ألف شخصا في شتى أنحاء العالم.إنها امبراطورية العار التي يقودها جورج بوش وبوتين"(نقلا عن هشام صالح.جريدة الشرق الاوسط28-03-2006) وهل ينتظر غير ذلك في ظل الوثن الجديد "الدولة" بما لها من سيادة ومشروعية عليا؟ إن الدولة الإله هي لا محالة وبال على شعبها، ووبال على العالم:"كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى"العلق

3. فما هي ضمانات عدم الجور في التصور الإسلامي للدولة؟

ليست الدولة في التصور الإسلامي سلاحاً في يد طبقة لتصفية طبقة أخرى أو فئة معارضة - وإن كان للعنف المشروع "الجهاد" دفعا للعدوان بحاله - ولا هي أداة لتحقيق مجد شعب أو عرق أو طائفة على حساب شعوب وأعراق أخرى، وإنما هي أداة للتهذيب والتربية والارتقاء وتوفير مناخات الحرية والعدل والتطهر تتيح لأكبر قدر من الناس فرصاً أكبر لمعرفة الله وعبادته واكتشاف طاقات هذا الكون وتسخيرها لصالح تعارف وتعاون وتضامن الشعوب وتأخيها وارتقائه. ولكن ما الذي يضمن ألا تتحول الدولة الإسلامية هي نفسها إلى جهاز للقمع والتدمير ومطاردة الأحرار والحيث عن حقوق الإنسان والشعوب، وبالخصوص أن ذلك طالما حدث في تاريخ الاسلام ولا يزال. ويزداد الأمر سوءاً إذا ادعت دولة الاستبداد أنها تفعل ذلك باسم الله أو رسالة الإسلام؟ ألا نكون معرضين لديكتاتورية دينية هي شر ما ابتليت وتبتلى به البشرية؟

مبادئ أساسية لمقاومة الجور في الدولة الإسلامية

قد تقدم أن طبيعة الانسان مركبة من أخلاط من الشهوات العارمة المندفعة للاشباع بأي طريق، وإلى جوارها استعدادات وأشواق للسمو والأنصاف والغيرية ولكنها في أمس الحاجة للعناية والتربية والمحيط الملائم حتى تنمو وتقتدر على ممارسة دورها في ضبط تلك الاندفاعات والشهوات العارمة، وذلك ما يعني استبعاد الحلول المثالية المبسطة التي ترغم الكفاءة في حسم داء الاستبداد من أساسه بمجرد وسائل تقنية خارجية، فما ظل الانسان على طبيعته هذه وما ظل اجتماع بشري فستكون هناك حروب ومظالم وضروب من الاستبداد، بما يجعل البحث لا عن الدواء الأوحى وإنما عن مركب من المعالجات يقدّر أنه سيكون من أثرها إذا أحسن استعمالها التخفيف من ظلم الانسان لأخيه الانسان والاقتراب بأكثر ما يمكن من العدل والحرية، بتوفير شروطهما الفكرية والتربوية والقانونية والاجتماعية، في ظل قانون عادل ومحكمة عادلة يسري حكمها على الجميع ، غير أن ذلك إذا تحقق فلن يكون إلا بأقدار نسبية، وذلك شرف الفكر والسياسة ومنتهى الطموح. أما العدالة المطلقة فليس لها من فرصة في هذه الحياة الدنيا.

فما هي المعالجات "النسبية" التي يمكن أن تحد - في التصور الاسلامي - من استبداد الدولة لمصلحة الحرية والعدل وحقوق الانسان والمواطن؟

أولاً: مشروعية الله العليا ورقابة الشعب:

لقد تقدم أن إرادة الله المتجلية في شريعته هي صاحبة الشرعية والمشروعية العليا في الدولة الإسلامية. بما تضمنته من مجموعة قوانين ومن مبادئ ومقاصد عامة، فليس لأي جهاز من أجهزة الدولة إلا أن يلتزم في تشريعه الاستنباطي أو في قراراته بمقتضيات التشريع الإلهي وما صحبه من قيم ومقاصد عليا، ليس لأي صاحب سلطة أن

يخرج في عمله الشخصي أو في أمره ونهيهِ عن حدود الله (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه)⁽¹⁾. كما أنه ليس لأي مواطن الحق في أن يطيع أي تشريع أو قرار أو توجيه مناقض للشرعية أيًا كانت الجهة التي أصدرته، بل إن من واجبه أن يقاوم ويثور ضد ذلك القانون أو القرار أو التوجيه ولو بمجرد الإهمال لأن طاعة المسلم لله ولرسوله طاعة بالأصالة بينما طاعته السلطة بالتبعية، ثم إن إرادة الله قد تجلت بشكل واضح ونهائي في الوحي وهو بين يدي الناس جميعاً فليس لأحد الزعم بأنه مخبر عن الله بمجديد لا يعلمه الآخرون. فقد انقضى عهد النبوة، وانقطعت الوصاية ولم يبق إلا المساواة، مساواة الجميع، الحاكم والمحكوم في الخضوع لإرادة الله قياماً بالحق ومقاومة لأية سلطة تأمر بالمعصية... مقاومتها بما أمكن "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" رواه مسلم، وبذلك انسلخت السلطة عن أشخاص القائمين عليها فلم تعد طاعتهم لذواتهم، وإنما غدت طاعة مشروطة بالتزامهم في ما يأمرون وينهون ويشرعون شرع الله، وعندئذ تغدو طاعتهم عبادة لأنها طاعة لله، وإلا غدت معصية قد تخرج عن الملة، يستحقون عليها عقاباً.

وهكذا يكون النظام الإسلامي أول نظام قام على أساس الشرعية والمشروعية، وجمع بينهما في مصدرية: الكتاب والسنة، الأمر الذي يقتضي أنه لا يكفي من أجل أن يكسب القانون شرعية امتثال المواطن له أن يكون صادراً عن هيئة شرعية، أي منتخبة أو حتى عن الناس جميعاً، بل لا بد أن يكون متفقاً مع المشروعية العليا التي تمثلها الشريعة، وإلا وجب على المؤمن أن لا يمتنع عن التنفيذ فحسب، بل أن يتمرد ويقاوم ذلك القانون، حسب وسعه. وبذلك لم يكل الإسلام أمر مراقبة شرعية أوامر الدولة لهيئة معينة - ولا مانع من وجودها بل هو مطلوب - وإنما وكل ذلك إلى الشعب كله، إنه الأمين على شرع الله، فواجب عليه أن يمتنع عن تنفيذ ما يخالف الشرع وأن يبادر إلى مقاومة السلطة الجائرة ودفعها بكل ما أمكنه من وسائل الدفع، وبذلك يقيم الإسلام رقابة شعبية يقظة في مواجهة السلطة لمنعها من الاستبداد وحملها على الالتزام بالشرعية ومقاصدها. وأهمها العدل، إذ الظالم لا يستحق الطاعة والامتثال وإنما المقاومة "والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيفنا" كما رد أحد المواطنين في دولة عمر، وكان هذا الأخير يحرضهم على مقاومة الطغيان، فسألهم: ما تراكم تفعلون لو زغت عن الحق، فأجابه أحد المواطنين بذلك الجواب. ذهب إلى الأقصى في صورة الاصرار على المنكر ولم تنفع الكلمة.

فمن لم يقدر على ذلك فليصرخ محتجاً في وجه الظالم، فيكون في اللجنة مع حمزة "خير الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله"، فمن لم يستطع ذلك فليصمت مكتفياً بالامتناع عن تنفيذ الأمر الظالم (وذلك أضعف الإيمان). والصمت ليس موقفاً سلبياً، فمن معانيه مقاطعة المعتدي والامتناع عن التعامل معه. كما تفعل جمعيات المستهلكين في الحد من جشع التجار، وكما تفعل الشعوب والدول في معاقبة المعتدين عليها.

(1) القرآن الكريم، "سورة الطلاق"، الآية 1

إن ما عساه صدر ويصدر من جور عن أغليات في مجالس منتخبة تعبيراً عن إرادتها المطلقة من كل قيد خلقي أو ديني أو إنساني، ولا يجد الشعب سبيلاً مشروعاً للاعتراض، ليمثل الخلل الأكبر في بنية الدولة الغربية.. والذي لم يجد له علاجاً في القانون الطبيعي أو الدولي، تقدم مبادئ الشريعة باعتبارها سلطة عليا محايدة علاجه الشافي.

ثانياً: الإمامة عقد:

قد اتفق المسلمون كما رأينا - عدا الشيعة⁽¹⁾ - أن طريق الإمامة هو الاختيار، وأن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تقوم على عقد هو البيعة. ولقد انتظر الغرب عشرة قرون رازحاً تحت سلطان البابوات والملوك المؤهلة حتى انفتح عقله على هذا المبدأ في خضم صراعه المحموم مع الاسلام وتراثه تبلورت هويته وأخذ يطور فكره ويكتشف مواطن الخلل في أنظمة وأنماط حياته. وعبر الجسور الاسلامية وإضافاتها المعتمدة امتد الى الارث اليوناني والروماني مستمداً منه الصياغات والاعوية التي استوعب فيها جوانب كثيرة من حضارة المسلمين صاباً على هذه الاخيرة في ذات الوقت سبيلاً من الاحقاد والتحقيق والتشويه. ومما عبر فوق تلك الجسور من تراث الاسلام العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم. بديلاً عن منظور الحاكم الاله، وفي أفضل الاحوال حكم الاقلية مما لم يعرف تراث الغرب سواه، قبل أن يؤسس روسو ولوك ومونتاسكيو لفلسفة التعاقد المنحدرة من تراث المسلمين، ومع ذلك اعتبروا الشرق المنبع الذي أفاض الاستبداد على العالم، حيث "يقود شخص واحد كل شيء بإرادته ونزواته دون قانون ودون قاعدة مستنداً لمجرد الخوف، فحكم الاستبداد نظام طبيعي في الشرق ولكنه غريب عن الممالك الاروية"¹... وكان أجيال مؤسسي النهضة الاروية قد تواصلوا باستيعاب ارث الحضارة الاسلامية مع تجريدها في الوقت ذاته من كل فضل بل وقذفها والاسلام بكل مذمة بما في ذلك نظام الاستبداد، بينما الاسلام قد سلب خاصية التأله والانفراد وحكم الاطلاق كل شخص أو مؤسسة أو دولة، إذ ليس من مطلق إلا الله، وليس في الارض بعد انقطاع النبوة من هو مؤهل للنطق باسمه سبحانه، فما يبقى غير شورى الامة المؤمنة وحكمها ضمن علاقة التعاقد، وهي علاقة مهمة جداً، لما تقدمه من سند صلب لمقاومة استبداد الحكام باعتبارهم مجرد وكلاء وأجراء للشعب الذي أقامهم في مكائهم ووظفهم في إنفاذ إرادته ورعاية مصالحه، فإذا خرجوا عن ذلك كان مشروعاً تقويمهم أو عزلهم. بينما ظلت سماء اوروبا تغشيتها سحج الظلام قروناً مديدة راسفة في أغلال ملوك الاقطاع وملهمهم من الباباوات، قبل أن يقتحم عليها الاسلام، فينخرطوا في حركة التاريخ مجدداً، مفجرين سلسلة من الثورات أطاحت بملوك الاقطاع وملهمهم وبكثير من تراث وعلاقات الاستبداد الغربي الذي ساعد تراث الشرق على تجاوزها

(1) في زمن المعصومين، أما في غيبتهم فقد اتفقت - نظرياً في الاقل - كلمة الامة على أن الشورى أساس الحكم

وبقطع النظر عن مدى صحة القول بإسلامية مبدأ السيادة الشعبية الذي فرّع عنه الفكر الغربي مبدأ التعاقد - ونحن نؤكد صحته وقد سبق الإسلام إليه - فإن مبدأ التعاقد أصيل في الإسلام أكدّه صريح الكتاب (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم)⁽²⁾ بل أمر به (إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن".3 ولقد تقدم الحديث عن الوقائع التاريخية على قيام الدولة الإسلامية على عدد من البيعات أهمها بيعة العقبة الثانية، كما قام حكم الراشدين على بيعات حقيقية. واستمرت البيعة - وإن غلبت عليها الشكلية - أساساً لشرعية الحكم طوال تاريخ الدول الإسلامية. فالمسألة هنا ليست مجرد تخيل أو افتراض وإنما نصوص ووقائع. وأهمية ذلك بالغة من وجهة النظر السياسية خاصة في ما يتصل بمسألة مقاومة الجور (بدوي، "بحث في النظام السياسي الإسلامي"، ص131) فالحاكم الذي لم يبدأ عهده بوصية من سلفه أو بعهد من أبيه أو بتعيين إلهي مزعوم أو بانقلاب أو بانتخابات شكلية كان فارسها الوحيد فحصل على العدد العربي السحري 99.99 %، وإنما بدأ عهده السياسي ببيعة حرة، وبعقد التزم فيه بإنفاذ الشريعة وإقامة العدل والشورى والحرص على اجتناب الهوى والعدوان مقابل طاعة الأمة، حريّ أن يظل على وعي أن استمرار سلطته مرهون باحترام تعهده وكسب رضا المحكومين، فإن سقط الشرط سقط المشروط، وفقد حقه في الطاعة، وأصبحت كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجهم من الخلافة بعد أن أصبح بقاؤه فيها غير شرعي. فليست مسألة البيعة مسألة هامشية في بنية الإسلام ولا هي تقتصر على علاقة الأمة بالامام بين الحاكم والمحكوم وإنما هي قاعدة البناء في بنية الحياة الإسلامية في التصور الإسلامي بدء بعلاقة المخلوق بالخالق التي تقوم على تعاقد هو أساس كل العقود الأخرى وهو أخطر العقود على الإطلاق إذ يشهد المؤمن بكل وعي وإدراك ومسؤولية بوحدانية الله ملتزماً بطاعته في كل أمره ناذراً حياته لذلك ، وذلك مقابل أن يرضى عنه ربه ويدخله الجنة. قال تعالى " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة" التوبة. إن التعاقد أسلوب عام في العلاقات البشرية إقراراً بحرية الإنسان ومسؤوليته. ومن ذلك ولاية أهل الحل والعقد هي الأخرى تقوم على عقد بين الشعب وبين نوابه يلتزمون فيه بالدفاع عن الشريعة ومصالح مندوبيهم، فإذا خرجوا من ذلك سقطت ولايتهم، وما ينبغي إنساء ذلك إلى موعد الانتخابات القادم، كما هو حاصل في غالبية الأنظمة الليبرالية في العالم حيث يستقل النائب عن الناخبين حالما يعلن عن فوزه وتنقطع صلته بهم أو تكاد، وما حاجته إليهم وهو بمجرد أن صعد بأصواتهم وجهودهم إلى سدة النيابة حتى تضخم حجمه فاستكبر، كيف لا وقد غدا نائباً عن كل الشعب، بينما هم ظلوا مواطنين بسطاء في قرية نائية، فماذا فيها

⁽¹⁾ قاموس الفكر السياسي ج37 (مصدر سابق)

2 القرآن الكريم، "سورة الفتح"، الآية 10

مما يغري حتى يترك أضواء المدن ويرتحل إلى أهلها لا ليتفقد أحوالهم فحسب بل ليقدم إليهم الحساب عما أنجز من برنامجه عن الدفاع عنهم؟ إن الفترة النيابية لا تزال طويلة والوقت لا يزال متسعاً، فإذا اقترب الموعد الجديد للانتخابات تعرف على الطريق إلى تلك القرية ليخدع أهلها من جديد. بمعسول الكلام، فإذا حصل منهم على صفقة فلن تلغى إلا في نهاية المدة مهما فعل...

إن النواب في عامة البرلمانات المعاصرة، هم غالباً، معزولون إلى حد كبير أو يصغر عن الجماهير، مشغولون برعاية مصالحهم وما تتيحه لهم عضويتهم البرلمانية من فرص للإثراء والشهرة، وعقد الصفقات مع المؤسسات المالية والإعلامية. أما الذي يستقيم مع عقد البيعة كما حلله الفقيه الكبير الماوردي، من حيث هو وكالة إلزامية أن نعتبر أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة، وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يتكفلون بتقديم حساب لناخبهم أولاً بأول، كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم الغربية على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية⁽¹⁾.

وبذلك يتحقق جوهر الديمقراطية وهو إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين على نقيض المجالس النيابية الغربية، الأمر الذي يهيئ تلك المجالس للاستبداد⁽²⁾.

ثالثاً: القرب من الناس وعد الاحتجاب والبعد عنهم:

إن السلطة تهيئ لصاحبها جملة من الامتيازات يسعى هو إليها أو تسعى هي إليه. تسعى إليه بعدما أصبحت كثير من مفاتيح المال والجاه والحقوق عامة بيده، فطلابها لا محالة سيتدافعون على بابه، بعضهم يطلب حقاً وآخرون يطلبون سلب حق غيرهم يبتغون أيسر السبل لئيل ما يتمنون، وكل ذلك يسير تحقيقه على الحاكم، فلا عجب أن تتزاحم الهدايا والخدمات على بابه فيُفتن عن دينه ويدفع دفعاً إلى الظلم والحيثف ببعض على حساب البعض الآخر، ويلجئه خوفه من حقوق نال منها ورغبة في الأهبة ورفعته تيسرت أسبابها إلى النأي بسكناه ومجلسه وممشاه عن شعبه، ويزج بنفسه في سجن قصره محاطاً بالأسوار والحراس الأشداء، وبثلة من المنافقين المسارعين في إرضاء أهوائه. وهكذا مع مر الزمن تتسع الهوة بينه وبين الناس وحياة الناس وهمومهم الحقيقية فلا يتصل بها إلا عبر وسائط كثيراً ما تكون مصالحها تقتضي التمويه، فيغشى الترف قلبه، وتضل الحاشية عقله، وتبرز في شخصيته ملامح المستبد، ولعل ذلك سبب إلحاح التوجه الإسلامي على مخالطة الناس ومعاشرة المساكين

1- ورد في الفصل (25) من الدستور التونسي: "يعتبر كل نائب لمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء"

(2) بدوي، المصدر نفسه، ص 130-131

وضرورة التفاعل المستمر بين القيادات والشعب في المساجد والأسواق وسائر مجالات التبعد والجهاد؛ يقول النبي صلى الله عليه وسلم "من ولّاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"⁽³⁾ ولا عجب أن كان بيت النبي ثم الخلفاء من بعد تفضي إلى المسجد، قطب الحياة الإسلامية، وكان هذا المعنى واضحاً في أذهان الناس حتى كانوا يشكون الوالي إلى الخليفة إذا احتجب عنهم يوماً.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات :

1- تعريف:

من أهم ضمانات الحرية وعدم الجور التي يعتقد الفكر السياسي الغربي أنه قدمها للبشرية مبدأ الفصل بين السلطات: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولقد لاقى هذا المبدأ الذي شرحه الإنجليزي لوك ثم الفرنسي مونتسكيو رواجاً كبيراً بسبب اتخاذه سلاحاً في القرنين الماضيين لمقاومة استبداد الملوك وانفرادهم بالسلطة، فكان فصل السلطات سبيلاً فعالاً في الحد من سلوك الملوك وتوزيع سلطاتهم وإقامة البعض رقيباً على البعض الآخر، انطلاقاً من مبدأ أن السلطة لا تحدها إلا سلطة مضادة

وكان أول دستور حديث تضمن هذا المبدأ الدستور الفرنسي سنة 1791م. وسرعان ما انتشر بعد ذلك في أوروبا ثم خارجها وبالخصوص في القرن العشرين، بأثر الإعجاب والتقليد، وحتى التظاهر بالحدثة ومقاومة الاستبداد. ويتلخص مبدأ الفصل بين السلطات في قاعدتين:

- القاعدة الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف، هي: الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية.

- القاعدة الثانية: الفصل بين الهيئات القائمة على هذه الوظائف

والمقصود الحقيقي لمبدأ الفصل هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة فلا تستطيع إحداها أن تستبد بالأمر أو تستقل وحدها بالسلطة مع قيام التعاون بينها والرقابة على بعضها.

وقد راعى هذا التقسيم للسلطات قدرة كل سلطة (الحكومة والبرلمان) أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أي تمنعها من إساءة استعمالها؛ إذ السلطة تقيّد السلطة كما يقول مونتسكيو، وبذلك تتم كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم، ويكون في أمان من الاستبداد والطغيان¹ الناتج من تجمع السلطات في يد واحدة تسن القانون ثم تتولى تنفيذه، ولا يُستبعد عندئذ أن تسن القانون من أجل حالات خاصة فتنتفي عن القانون صفة العموم والحياد، وهي نفس علة الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية، كما يحقق الفصل مزايا تقسيم العمل.

(3) أبو داود والترمذي

2- اختلاف النظر الى مبدأ الفصل بين السلطات :

رغم ما حققه هذا المبدأ من انتشار، وحظي به من قبول، واتخاذة أساساً للعمل، فقد بقي بعيداً عن الإجماع. وقد وجهت انتقادات كثيرة إلى هذا المبدأ لأن طبيعة الحكم كالبنية العضوية الواحدة لا تستطيع أن تعمل بانفصال أجزائها، بل لا بد لها من رأس مفكر ومحرك واحد يتحمل المسؤولية كاملة تجاه الشعب، وليس من شأن الفصل - حسب المنتقدين - إلا تعطيل الأعمال وضياح المسؤولية، فكل سلطة تلقي بالتبعية على الأخرى.

كيف تُلقى على رئيس الدولة في نظام رئاسي، أو رئيس وزراء في نظام برلماني هو بحكم الدستور، المسئول الأول عن سياسة البلاد، كيف تُلقى عليه مسؤولية هزيمة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية في حين أنه لا يعدو أن يكون أداة تنفيذ لسياسة سنّها البرلمان؟ وحسب مبدأ الفصل إذا طبق في نظام رئاسي لا يملك رئيس الدولة إلا أن يقدم للبرلمان مشروع سياسة معينة ويتولى الدفاع عنها، ثم إذا أتى وقت الحسم فيها انسحب ولا يدري في أي طريق سيضعه قرار البرلمان. أليست قوة أي عضو من أعضاء البرلمان تكون أكبر وزناً من قوته على حين يتحمل هو أمام الشعب مسؤولية ذلك القرار الذي اتخذته غيره؟ إن نظام الفصل بين السلطات يحول الرئيس مرئوساً بسيطاً ومجرد أداة تنفيذ، وليس ذلك من العدل في شيء، فضلاً أن ما يقصده هذا الفصل من تساوي بين السلط هو وهمي، لأن التجربة أثبتت أن هناك سلطة تطغى على غيرها فتتولى قيادة الدولة، وذلك هو مقتضى السيادة التي لا يمكن أن تنجزاً حسب التعريف الشائع، وكثيراً ما اضطرت مشكلات الواقع إلى تجاوز مبدأ الفصل⁽²⁾.

إن مبدأ الفصل يجعل من الصعب معرفة المسئول الحقيقي في الدولة، ويذهب منتقدو هذا المبدأ إلى أنه قد استنفد أغراضه بتحقيق الغرض الذي جاء من أجله وهو الحد من سلطان الملوك المطلق، فلقد اتخذ هذا المبدأ وسيلة من وسائل الكفاح ضد السلطة الملكية المطلقة. ويرى بعض رجال القانون أن هذه الانتقادات إنما تتجه إلى الفصل الصارم بين السلطات على حين أن مبدأ الفصل بين السلطات لا ينفي تعاونها وتبادل الرقابة⁽³⁾.

ولقد قسمت سلطات الدولة حسب وظائفها منذ أفلاطون وأرسطو إلى وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولا يجادل أحد في ضرورة استقلال السلطة القضائية عن الحاكمين والمحكومين من أجل تحقيق العدل، وإن كانت المحاكم تعتبر من الناحية الإدارية فرعاً من فروع السلطة التنفيذية. لذلك فإن حديث الفصل بين السلط، وبين القائلين والرافضين يتعلق أساساً بالعلاقة بين السلطة التشريعية والتنفيذية⁽¹⁾.

(2) إن رئيس الدولة في التصور الغربي للدولة هو ممثل صاحب السيادة، حسب تعريف بيردو، انظر: بيردو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 27. وهو في التصور الإسلامي صاحب الولاية العامة على المسلمين أي صاحب الرئاسة العليا عليهم، فكيف يتفق ذلك مع وجود سلطة أخرى غير سلطة الشريعة والأمة تلوّه أو تزامحه؟ وكيف يجوز للأمة أن تفرض سلطتين متساويتين؟ فمن ينطق باسم الأمة عندئذ ويعبر عن إرادتها ويتحمل المسؤولية تجاهها؟ هذا ما يعترض به خصوم هذا المبدأ

(3) حلمي، المصدر نفسه

(1) المصدر نفسه، ص 355

وبحسب قدر التعاون بين هاتين السلطتين يمكن تصنيف أنظمة الحكم، فإذا ترجحت كفة السلطة التشريعية كان ذلك هو النظام المجلسي أو حكومة الجمعية النيابية، كما هو الحال في سويسرا.

وإذا ترجحت لفائدة رئيس الدولة فهو النظام الرئاسي مع شدة الفصل، كما هو في الولايات المتحدة. وإذا كان هناك توازن بين السلطتين وتعاون دون ترجيح بينهما فهو النظام البرلماني، كما هو في إنجلترا. وإن كان هذا التوازن هو - غالباً - لصالح الحكومة ممثلة الأغلبية في البرلمان.

3- نماذج للعلاقة بين السلطات:

أ- النموذج الأمريكي

ويقدم عادة على أنه نموذج النظام الرئاسي حيث الفصل الصارم بين السلطات، فتنفرد السلطة التشريعية بالتشريع. فليس من حق السلطة التنفيذية اقتراح القوانين ولا عرضها ولا مناقشتها ولا الحضور أصلاً، وليس لرئيس الجمهورية حل البرلمان ولا دعوته إلى الانعقاد إلا في حالة الطوارئ، ويتولى السلطة التنفيذية كاملة رئيس الجمهورية الذي ينتخب من الشعب مباشرة ويعين ويعزل وزراءه بكل حرية وهم مسئولون عنده مباشرة، وليس للسلطة التشريعية أن تستجوبهم أو تعزلهم، ولكنها تستطيع أن تتهم الرئيس عندما يرتكب جرائم خطيرة ويتولى مجلس الشيوخ محاكمته.

أما القضاة فهم مستقلون: يأتون عن طريق الانتخاب، ومن حق المحاكم مراقبة دستورية القوانين والامتناع عن تنفيذ تطبيق ما يخالف الدستور.

وقد وُجهت لهذا النظام انتقادات منها الفصل الصارم الذي يؤدي إلى الصدام، كما أخذ عليه عدم مسؤولية رئيس الدولة عن أخطائه الإدارية وعدم قدرة الهيئة التشريعية على مساءلته. وقد يؤدي هذا النظام إلى الديكتاتورية وهذا ما دفع إلى شيء من التعاون بين السلطات⁽¹⁾ ونحاً شيئاً ما نحو الأنظمة الرئاسية التي تعتمد التعاون بين السلطات مثل فرنسا حيث يمكن لرئيس الجمهورية أن يخطب في الجمعية التأسيسية ويقترح القوانين ويصادق عليها ويعترض على بعضها.

كما يمكن للمجلس التفويض إليه في إصدار قرارات لها مفعول القانون، كما أن من حق المجلس اختيار خلف لرئيس الجمهورية في حالة الشغور أو العجز حتى إجراء الانتخابات⁽²⁾.

ب- نموذج حكومة الجمعية: سويسرا

(1) المصدر السابق

(2) الطماوي: نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 361

تكون الاتحاد السويسري سنة 1847م، وتركز كل سلطات الحكم التشريعية والتنفيذية في يد البرلمان الذي ينتخب سبعة أعضاء لمدة أربع سنوات لمباشرة السلطة التنفيذية، وهؤلاء هم الوزراء الذين يباشرون عملهم طبقاً لتوجيهات المجلس الذي يملك عزلهم وإلغاء قراراتهم، كما يختار المجلس الهيئة القضائية الاتحادية، ويعين قائد القوات المسلحة ويعلن الحرب، غير أن الناحيين وحدهم يمكن لهم الاعتراض عما يصدر عن البرلمان، فإذا ما اعترض عدد معين من المواطنين على قانون ما وجب عرضه على الاستفتاء.

ورغم أن من صلاحية البرلمان عزل أعضاء المجلس الاتحادي (أعضاء الحكومة السبعة) إلا أن ذلك لا يحدث من الناحية العملية لأنهم يختارون من بين الزعماء، ورغم أنهم ينتخبون لمدة أربع سنوات إلا أنها قابلة للتجديد، وقد يتواصل عمل بعضهم لمدة 25 سنة⁽³⁾ وهم غير مسئولين أمام البرلمان، ويتمتعون عادة بنفوذ كبير.

ويؤخذ على نظام حكومة الجمعية أن تطبيقه الحرفي يفضي إلى إضعاف السلطة التنفيذية وربما إلى الفوضى أحياناً. ثم إن تجميع السلطات في قبضة هيئة واحدة، حتى ولو كانت منتخبة قد يؤدي إلى استبدادها وطغيانها. والمعروف أن استبداد البرلمان أشد خطراً على الحريات الفردية من استبداد الملوك والحكام الدكتاتوريين، لأنه يستتر وراء سراب خادع من السيادة الشعبية وإرادة الأمة.

ج- نموذج النظام البرلماني: الديمقراطية الإنجليزية

يتميز هذا النظام بالمرونة والانسجام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبذلك يقوم التعاون، فهو لا يقوم على المزج بين السلطتين مثل النظام السويسري، ولا على الفصل الصارم كما هو الحال في نظام الولايات المتحدة. وظل هذا النظام يتطور منذ سبعة قرون حيث يعود تاريخ قيامه إلى سنة 1295م.

يتكون البرلمان من مجلسي العموم واللوردات، وتعتبر سلطات الثاني من الناحية الفعلية شكلية. لا يمثل في البرلمان إلا الأحزاب القوية بسبب طريقة الانتخاب التي تأخذ بنظام الأغلبية، الأمر الذي يحصر التداول بين الحزبين الكبيرين، المحافظين والعمال، والبون بينهما ليس شاسعاً بل إن بينهما شبه غريب، وليس لأي منهما أيولوجية سياسية حقيقية، وهما وجهان لنزعة واحدة واقعية وديمقراطية، مما جعل حلول أحدهما محل الآخر لا يغير الاتجاه كثيراً⁽¹⁾ وخاصة على صعيد السياسة الخارجية، فقد لا يرد حديث عنها أصلاً خلال الحملات الانتخابية. تنحصر اختصاصات مجلس العموم في الرقابة والتشريع، وتتم الرقابة عن طريق الاستجوابات والأسئلة وطرح الثقة في الحكومة.

(3) المصدر نفسه

(1) كلود غيو، النظام السياسي والإداري في بريطانيا، ترجمة عيسى عصفور (بيروت: منشورات عويدات، [1983])، ص 19

أما التشريع فلئن كان من حق البرلمان فهو يبدأ في الإدارات الحكومية. أما عن علاقة البرلمان بالتاج فوطيدة، إذ أن السيادة هي للملكة في البرلمان، كما يقال عادة⁽²⁾، ويعني ذلك أن البرلمان لا يملك باستقلال السلطة التشريعية، إذ لا يملك دستورياً حق إجبار الملكة على ما لا تريده، وهي تملك حق الاعتراض على قراراته. ولذلك تصدر القوانين بأمر صاحبة الجلالة الملكة وباسمها تمارس السلطة، وهي تفتح دورة البرلمان وتصدر القوانين باسمها، ولها حق العفو لأنها "نبع العدالة"، وهي "نبع الشرف" تعطي ألقاب الشرف وتسمي باقتراح رئيس الحكومة الشخصيات الهامة في الحكومة والجيش والسلك الدبلوماسي، وهي القائد الأعلى للقوات المسلحة والرئيس الرمزي لكنيسة إنجلترا، ولكن ليس لذلك في الواقع سوى صفة الرمز⁽³⁾.

وعن علاقة البرلمان بالسلطة التنفيذية: رئيس الوزراء هو أعظم الشخصيات شأنًا في الحياة السياسية، وهو زعيم حزب الأغلبية الفائزة في مجلس العموم، لكنه ينيب عنه غيره ليتفرغ للحكومة وهو يعين وزراءه ويصرفهم كما يشاء، ولا يُعرض مشروع على البرلمان إلا بعد موافقته، ومن حقه أن يطلب حل البرلمان (دون أن يضطر إلى الاستقالة) ويتخذ القرارات العاجلة دون رجوع إلى مجلس الوزراء، وهذا النفوذ المتعظم لرئيس الوزراء جعل السير جنفر يقول: "إن الانتخابات العامة هي في الواقع انتخاب رئيس الوزراء"، وأهم العوامل التي تحد من سلطاته الرأي العام. وقد ظهر هذا النفوذ لرئيس الوزراء سافرا وخطيرا في الحرب على العراق.

جميع الوزراء ينتمون إلى حزب واحد هو حزب الأكثرية ويشكلون مجموعة متماسكة، وهم مسئولون بالتضامن أمام البرلمان.

والوزراء أعضاء في البرلمان عادة، والذين يشتركون في مجلس الوزراء عشرون عضواً، وهناك وزراء غيرهم لا يشتركون فيه.

(2) دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة، 47 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب)

(3) غيو، المصدر نفسه، ص 35-36

وأمام تعاضم نفوذ مجلس الوزراء ورئيسهم يصعب اليوم تحديد من يحكم بريطانيا، أهو: البرلمان أو مجلس الوزراء أو رئيسه؟⁽¹⁾ خاصة وأن مجلس اللوردات لا نفوذ له، ومجلس العموم يصادق عادة على ما يعرض عليه⁽²⁾. وفي نظر هارولد ولسن فإن الذي يحكم بريطانيا اليوم هو مجلس الوزراء، وربما صح القول بأن النظام الإنجليزي مثل معظم الأنظمة البرلمانية يمر بأزمة⁽³⁾، وأن الكفة قد مالت بشكل واضح لصالح السلطة التنفيذية، الأمر الذي يجعل الفصل بين السلطتين إلى حد ما نظرياً طالما ظل رئيس الوزراء يتمتع بالأغلبية داخل حزبه وظل حزبه يتمتع بالأغلبية في الشعب والبرلمان.

د- النموذج الماركسي: الاتحاد السوفيتي

لا مكان في هذا النظام لفصل السلطات، إذ أن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة⁽⁴⁾. يتولى مجلس السوفيت الأعلى السلطة العليا، فهو صاحب السلطة التشريعية التي تتكون من مجلس الاتحاد ومجلس القوميات متساويين في السلطات، وإن كان للأول - عرماً - المقام الأعلى، ويضم كبار الزعماء والموظفين، يعقد المجلسان بعد انتخابهما جلسة مشتركة وينتخبان لجنة تنفيذية تدعى رئاسة السوفيت الأعلى Prosidium، ويملك السوفيت الأعلى من الناحية الدستورية السلطات السياسية، فهو صاحب السيادة، ولكن من الناحية العملية، فإن السلطات الحقيقية في يد هيئة رئاسة السوفيت الأعلى التي تمارس السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، تطبيقاً لمبدأ وحدة السلطة أي وحدة الطبقة والفكر والعمل⁽⁵⁾. فرئاسة السوفيت الأعلى هي المشرفة على الهيئات التنفيذية والمحاكم، إنها رئاسة جماعية للدولة، قريبة من حكومة الجمعية النيابية في سويسرا. إنها رئاسة الدولة الحقيقية، رغم أن السوفيت الأعلى هو الذي يختارها، إلا أن نفوذه بعد ذلك يكاد يختفي.

ويستند منظرو المذهب الماركسي في رفضهم مبدأ فصل السلطات إلى أن هذا المبدأ ظهر كحل وسط أملتته الظروف، ظروف الصراع التاريخي الذي دار بين الطبقة البرجوازية وطبقة الأشراف. ثم تحول هذا المبدأ إلى مظهر خادع للديمقراطية زائفة يخفي انفراد الطبقة الرأسمالية بالسلطة والنفوذ في الوقت الذي لا تنال فيه الطبقة الكادحة شيئاً، إن الذي يحدث في ظل فصل السلطات هو استئثار السلطة التنفيذية التي تمثل الأقلية البرجوازية بالسلطة الحقيقية ثم لا تلبث الهيئات النيابية أن تقع تحت تأثيرها⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 30-31

(2) المصدر نفسه، ص 37

(3) المصدر نفسه، ص 38

(4) عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري (القاهرة)، ص 211

(5) المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص 255-257

(1) لقد دخل الاتحاد السوفيتي طي التاريخ، فلم يعد للحديث عن نظامه إلا قيمة تاريخية لها اعتبار بما يمكن أن يؤول إليه الاستبداد مهما ازيين وتعاضم بنيانه وتضخمتم جيوشه وانتشر أتباعه، فهو مهلك وهالك لا محالة، سواء أكان استبداداً سافراً مثل النظام الشيوعي أم كان استبداداً متنكراً بالديمقراطية الحكومة بالمصالح الرأسمالية الكبرى والصهيونية مثلما آل إليه أمر النظام الأمريكي الذي يقود شعبه والعالم إلى الكارثة.

والنظام الصيني شبيه بنظيره الماركسي من حيث وجود لجنة منتخبة من الهيئة النيابية تملك جميع السلطات بما في ذلك مراقبة مجلس الوزراء وتعيين كبار الموظفين وعزلهم وإبرام المعاهدات والتعبئة العامة⁽²⁾. والواقع أن الذي يحكم فعلاً في الأنظمة الماركسية هو الحزب بالذات، وخاصة سكرتيه الأول.

هـ- النموذج الرئاسي البرلماني للجمهورية الخامسة بفرنسا. ولد الدستور الحالي الذي يحكم فرنسا سنة 1958م إثر سلسلة من التقلبات مر بها النظام الفرنسي، جرب فيها جميع الأنظمة المطبقة في الديمقراطيات التعددية، وينتظم الحكم بشكل عام حول رئيس الدولة الذي يحدد بوجه عام السياسة الوطنية، وتتحرك تبعاً لذلك أجهزة نظام الحكم.(3)

يتولى الشعب انتخاب رئيس الجمهورية مباشرة، الأمر الذي يجعله يستند إلى مجموع الأمة ويمارس سلطته مباشرة أو بواسطة الحكومة، وهو يفرض سياسته من خلال رئيس وزرائه ووزرائه وأكثريته البرلمانية، ومما يزيد في دعم مكانته طول مدة نيابته (7 سنوات) الأمر الذي يجعل التنافس على هذا المنصب كبيراً، ويمكن الرئيس أن يدعم مكانته إذا أحس بالحصول على مزيد من الدعم الشعبي عن طريق الاستفتاء الاستشاري الذي يمكن أن يحوله إلى استفتاء على الثقة به. كما أن الانتخابات التشريعية التي يأتي توقيتها في النصف الثاني من رئاسته فرصة لاختبار شعبيته، ويمكن أن تؤدي الانتخابات إلى مفاجأة غير سارة للرئيس فتأتي بأكثرية معارضة فيدخل النظام في مرحلة الجأحة، وإن كان الدستور ينيط بالرئيس مسؤولية الحكم بين السلطات العامة (مادة 5). وهو يقوم عن طريق الحكومة وأغلبيته البرلمانية في الأحوال العادية بتحديد السياسة الوطنية وقيادتها، وهو يملك من خلال استمرار أكثرية البرلمانية السيطرة الكاملة على الحكومة، إذ هو الذي يعين الوزراء ولو من خارج البرلمان، والوزراء باقتراح رئيس الوزراء، ويملك إقالة الحكومة لأنها مسئولة أمامه، وهو ما يتيح له أن يكون الصانع لجميع القرارات الهامة على الصعيدين الداخلي والخارجي، على حين أنه غير مسئول أمام البرلمان، وإنما الحكومة هي المسئولة أمام البرلمان طبقاً للمادة 49 من الدستور، فإذا فقد رئيس الجمهورية أكثرية في البرلمان، كما حصل سنة 1986م، أصبحت في وضع حرج جداً.

ورئيس الوزراء هو ممثل الأكثرية في البرلمان، ومن ثم تقود حكومته وتحدد سياسة الأمة وله سلطات كبيرة على زملائه، وهو الرئيس الأعلى للإدارة، ويعين الموظفين المدنيين والعسكريين بتفويض من الرئيس، ويمارس السلطة التنظيمية بعد أن عينت المادة 34 من الدستور للجهاز التشريعي مجالاً لا يستطيع الخروج منه، وبسبب أكثرية في البرلمان يمكن له الحصول على الموافقة على القوانين اللازمة لتحقيق سياسته.

إن سلطة رئيس الجمهورية هائلة، ولكن شرط أن يحافظ على أكثرية متماسكة وثابتة داخل البرلمان تؤيد سلطته، فإذا فقدتها دخل النظام في حالة شديدة من اللبس، وربما الاضطراب والشلل.

البرلمان هو الذي يمارس بمجلسيه السلطة التشريعية. ويتكون من الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ. والمؤسسة الأولى هي مؤسسة التشريع الحقيقية تضم 490 نائباً منتخبين لمدة خمس سنوات بالاقتراع العام المباشر في جولتين. على حين يضم مجلس الشيوخ 28 عضواً ينتخبون لمدة 9 سنوات، وكل مرشح لأحد المجلسين يتقدم للناخبين مصحوباً ببديل يحل محله في حال وفاته، أو إذا شغل وظائف تتنافى مع النيابة البرلمانية، ويعقد البرلمان دورتين عاديتين في السنة إحداهما مدتها 80 يوماً وتبدأ في تشرين الأول/أكتوبر، والثانية مدتها 90 يوماً وتبدأ في 2 نيسان/أبريل.

تملك الجمعية الوطنية إجبار الحكومة على الاستقالة بالتصويت على توجيه اللوم إليها بالأكثرية المطلقة للنواب. ولقد حدّ نظام الجمهورية الخامسة من الدور التشريعي للبرلمان وذلك من خلال النص على مجالات معينة، بحيث يمكن له ممارسة عمله التشريعي، بينما كان القانون يعرف قبل ذلك بأنه العمل الذي يقره البرلمان مهما كان موضوعه. فجاءت المادة 34 من الدستور تحدد مجالات معينة لعمله، فلم يعد قادراً على أن يضع يده على أي مجال ليصبح تشريعاً. وكان ذلك لحساب سلطة الحكومة فلم يعد عملها التشريعي يقتصر على إصدار لوائح ذات بعد تنظيمي فحسب لوضع القانون موضع تنفيذ، بل تصدر أنظمة مستقلة. والحكومة تملك من خلال أكثريتها في المجلس التحكم في جدول أعماله والاعتراض بعدم الاختصاص على المشاريع التي تتخطى حدود المجلس، وعند الاختلاف ترفع الأمر إلى المجلس الدستوري للفصل، مما يجعل فرصة المعارضة قليلة جداً في إمكان إصدار قانون يخالف الحكومة، وتستطيع أن تفرض إدراج النص الأصلي للمشروع الذي قدمته لا النص المعدل من اللجان، كما تستطيع فرض الاقتراع على المشروع كله بقبوله أو رفضه جملة حتى تقطع الطريق على المناقشات وعلى مناورات التسوية المحتملة.

وهكذا فإن البرلمان، وإن كان لا يزال دستورياً هو المشرع، فإن المهمة التشريعية الفعلية تمارسها الحكومة بموازية المجلس.

وإذا أصدرت الحكومة مرسوماً في موضوع ما عدّه المجلس من اختصاصه فليس أمام المجلس إلا أن يتقدم أعضاؤه شأهم شأن المواطنين إلى مجلس الدولة (المحكمة الإدارية) طالبين نقض ذلك المرسوم بسبب تجاوز الاختصاص، ولا ينحسم الأمر إلا بمرور مدة طويلة عادة، وهكذا في تنظيم العلاقة بين الحكومة والبرلمان تميل الكفة لصالح الحكومة.

وهكذا يبدو واضحاً أن نظام الجمهورية الخامسة هو نظام رئاسي مفرط، إذ يحتل التوازن بين السلطات لصالح السلطة التنفيذية وبوجه خاص لصالح رئيس الجمهورية، ولكن دون أن يحقق ذلك الاستقرار الكافي

والتلاحم بين مؤسساته، والمنطق في أجهزته، وذلك بسبب المحاولة البائسة وأحياناً التلغيفية للجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي، الأمر الذي جعل النظام موسوماً باللبس والغموض، ولكنه يظل أميل للنمط الرئاسي، لأنه يضع رئيس الجمهورية في وضع متفوق رغم أنه غير مسئول أمام البرلمان، وهو يملك حله، ولكنه لا يستطيع أن يتملص من مسؤوليته السياسية بوصفه صاحب السلطة الحقيقي الحصري تقريباً، وذلك أمام الناحيين الذين يحكمون على سياسته من خلال تحديد أو عدم تحديد انتخابه، وهو في حالة الاختلاف مع البرلمان يستطيع حله، ولكنه لا يملك حل البرلمان الجديد إلا بعد مرور سنة، وهو يستطيع رفع موضوع الخلاف إلى الشعب للاستفتاء، وكل ذلك يؤكد الطابع الرئاسي لنظام الجمهورية الخامسة الذي لا يزال حاملاً بصمات الزعيم القوي الجنرال ديغول. أما حماية الحريات العامة فتوكل إلى هيئات عدة، مثل هيئة الرقابة على دستورية القوانين ومجلس الدولة (المحكمة الإدارية) والأحزاب والصحف، وإن كان لسلطان المال نفوذ كبير عليها. ولا تُمنع الصحافة إلا من القذح وانتهاك حرمان الآداب العامة وتحقير رئيس الدولة والأخبار الزائفة التي تلحق ضرراً بالجيش أو بالثقة العامة ... الخ.

أما الأحزاب والجمعيات فهي حرة ما لم تكن غير مشروعة بسبب مخالفتها الآداب والقوانين العامة، أو تلحق الضرر بنظام الجمهورية أو تلك التي تنتهج العنف، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية (المادة 4).

والخلاصة في نظام الجمهورية الخامسة أنه وإن أخذ بمبدأ فصل السلطات شأن معظم الأنظمة الغربية خلافاً لنظام حكومة الجمعية في سويسرا والأنظمة في البلاد الاشتراكية الماركسية، فإنه قد حاول التوفيق في العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وكان نجاحه جزئياً، إذ قد مال ميزان القوى لصالح الرئيس وعرض الحياة السياسية للخلل الكبير وكشف بعد تجارب وتقلبات طويلة أن البون شاسع بين مثال النظام - الفصل بين السلطات على أساس التوازن والتساوي - وبين صورته التطبيقية التي تمثلت في ما اكتسبه الرئيس من نفوذ كبير جعله قادراً على التصديق على القوانين، وعرضها على الاستفتاء العام عند الاختلاف، كما أجاز له حل البرلمان، والدعوة إلى انتخابات جديدة.

ولقد رأينا أن الأمر ذاته أو شبيهاً منه لدى الأنظمة الآخذة بمبدأ فصل السلطات، من حيث التقلب والدسائس والتصارع المتواصل، وفي النهاية رجحان كفة السلطة التنفيذية، حتى في الأنظمة البرلمانية.

4 - تعقيب

إنه مهما ذكر من عيوب مبدأ فصل السلطات فإن أهميته تبرز بالمقارنة مع نقيضه أي دمج السلطات كلها في يد واحدة، ما يؤول معه الأمر إلى تغول السلطة وتمددتها في كل اتجاه بغير حد ووقوعها في الجور، بينما يمكن التخفيف من وطأة فصل السلطات وتحقيق تعاونها وتبادلها الرقابة. على أن مبدأ الفصل مهما وقع تليينه يبقى حاملاً من موطنه الغربي وظروف نشأته شحنة يصعب محوها. وتتمثل تلك الشحنة في فكرة رئيسية في النظام الغربي: إن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع قام على أساس التعدد واختلاف المصالح وتصادمها، ومن ثم فإن من

أشد ما يهدد الديمقراطية أن تنشأ أغلبية دائمة تقوم على أساس ثابت. إن ذلك يمثل خطراً حقيقياً على المساواة، خاصة وأن ذلك التصادم بين الغني والفقير والقوي والضعيف والمؤمن والملحد يقدم حركية دائمة مخصصة للمجتمع تمنع من استبداد الأغلبية.

إنه لا مناص من نبذ العقائد لمنع حصول تكتل دائم في المجتمع، إنه لا بد من العمل على تفكيكها حتى يبقى المجتمع مقسماً على عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات⁽¹⁾، فذلك خير ضمان للحرية والديمقراطية - ويأتي فصل السلطات أداة قانونية من الشجرة العقلية نفسها شجرة الصراع القاضية بأن الحريات والحقوق لا تضمن إلا يتمزيق المجتمع وإقامة هيئات متصارعة يحد بعضها من نفوذ بعض، وإلا اتحدت فاستبدت. ولقد قدم النقد الماركسي لمبدأ فصل السلطات وما أثمره من نموذج سياسي يقوم على جمع السلطات خير دعاية لمبدأ الفصل، لكن هل أن مبدأ الفصل حقق في مواطن تطبيقه رعاية حق المساواة وتهذيب الروح الإنساني ومنع القلة المتنفذة من الاستبداد وتلاعبها بمصالح الكثرة والزج بها في حروب طاحنة ونهب أرزاقها والامعان في تضليلها وتمزيق صفوفها سبيلاً للسيطرة عليها؟

إن النماذج الغربية بكل أشكالها ليست إلا انعكاساً لما في المجتمع من صراع، وللأسف المادية، فلسفة الإنسان المتمرد المستغني عن خالقه. وما ظلت الوضعية كذلك وظل المضمون الإنساني خاوياً وانصبت المعالجات على الأشكال الخارجية للنظام الاجتماعي والسياسي فلن يعرف المشكل السياسي طريقه إلى الحل، سواء أقرّ الفصل أم الجمع بين السلطات إذ المشكل فلسفي أكثر منه تنظيمي.

5- فما موقف الفكر الإسلامي من مبدأ فصل السلطات؟

أ- تمهيد

في ما تقدم صورة واضحة نسبياً عن علاقة وظائف الدولة في الغرب من حيث قيامها.

أما عن الفصل بين السلطات سواء أكان مغلطاً، كما هو الحال في النظام الرئاسي أم كان يميل إلى التعاون كما هو الحال في النظام البرلماني مع ميل في كلتا الصورتين إلى فائدة السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية في الصورة الأولى، أم كان كان في صورة الدمج بين السلطات كما هو الحال في حكومة الجمعية النيابية في إطار التعدد الديمقراطي الغربي (حكومة الجمعية في سويسرا)، أم كان في إطار التصور الايدلوجي الديمقراطي كما هو الحال في إطار الأنظمة الماركسية، فلقد ألحنا إلى الملابس التاريخية وبعض القيم الثقافية كقيمة الصراع التي حفت بظهور مبدأ الفصل بين السلطات... وكان ذلك تمهيداً للحديث عن علاقة أجزاء الدولة بعضها ببعض في التصور الإسلامي. واضح أن النظام الإسلامي لا يمكن له بحال، ما دام إسلامياً، أن يخرج عن مبدأ التوحيد والشورى،

(1) جيمس ماديسون، الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية، نقلاً عن: القبانجي، المصدر السابق، ص 146

الأمر الذي من شأنه أن يعمل على الوصول الى إرساء قاعدة مشتركة من الأفكار والقيم والأهداف والمصالح بين أفرادهم ومؤسساته ترسخ فيه الأخوة والتعاون والتحابب، وتحد من وصول الاختلاف في الرأي أن يتحول إلى صراع وتطاحن وتباغض. فمجتمع المومنين مجتمع الاخوة على قاعدة الايمان ترفدها قاعدة أخوة المواطنة والاخوة الانسانية

إن قاعدة أن السلطة لا توقفها إلا سلطة إقرار لأمر واقع ولكنه غير كاف في الحد من جموح المصالح ونزوعات الانتهاز والأنانية ما ترفد هذه الآلية بمبادئ فكرية وقيمية وعقائد تقوم على خدمتها مناهج تربوية تنطلق من الاعتراف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، على نحو يكون الوازع للانسان من نفسه أولاً بما يقلل من الحاجة إلى تدخل السلطان المادي الخارجي في حياة الإنسان. بكلمة أخرى نقول: إن الضامن الأول للحريات العامة في المجتمع الإسلامي هو خشية الله عز وجل في السر والعلن والتنافس على مرضاته والتهيؤ للقاءه، وليس إقامة سلطات وقوى متصارعة في نظام المجتمع والدولة يصد بعضها بعضاً عن الجور والتعسف، رغم أهمية ذلك، إذ أن الله عز وجل يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فيكون تدخل السلطان العادل لحجز الأفراد والجماعات عن الظلم ليس القاعدة وإنما الاستثناء، ذلك هو المثل الاسلامي وليس الامر مجرد تحاجز بين القوى، تماماً كما هو الأمر في السلام الدولي، لا حارس له غير التوازن الرهيب بين الدول الكبرى... إنه السلام المسلح.

إن حقوق الأفراد وحرياتهم في التصور الإسلامي ليس لها من مصدر إلا الخالق من خلال شريعته، وليس لها من ضمان أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم. فتكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبة له وخشية أليم عقابه، ويكون الوازع كما يقول ابن خلدون لهم من أنفسهم⁽¹⁾. فإذا وهن وازع الإيمان وضعف سلطان التربية في حياة الناس تحرك سلطان الرأي العام شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مفرق بين كبير أو صغير، أو حاكم ومحكوم، فالكل رقيب على الكل "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"⁽²⁾، فليس يحجز إمام المسلمين عن إساءة استعمال السلطة مجرد وجود سلطة تشريعية أو قضائية حتى وإن استقلتا عنه قانونياً للقيام بدور رقابته، فقد ينجح في إغراء إحدهما أو يسلطها على الأخرى أو إغرائهما معاً. وها هو مبدأ فصل السلطات معترف به في أغلب بلدان الدنيا كنص دستوري، ومع ذلك فدماء الأحرار مستباحة والظلم والاستغلال فاشيان، ولم يمنع فصل السلطات في أرسخ الديمقراطيات الغربية أن تتولى تنظيم عملية قهر الشعوب وشن الحروب ونهب الارزاق ودعم الطواغيت في كل مكان. وفي داخل الغرب نفسه لم يمنع مبدأ الفصل بين السلطات تواطؤ كل السلطات في أمريكا على ممارسة عملية إبادة متواصلة ضد السكان الأصليين للبلاد الأمريكية (الهنود الحمر). وشن حرب أشرس منها على حملة التوازنات البيئية، بما مثل تهديدا للكون وللحياة جملة

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة

ابن خلدون، ج7 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956 – 1959)

(2) رواه مسلم

والأمثلة لا تكاد تحصر في حكومات الشرق والغرب المنادية بمبدأ فصل السلطات كأسلوب من أساليب منع الاستبداد. هل يعني ذلك أن مبادئ الإسلام وقيمه تمنع هذا الأسلوب في العلاقة بين السلطات في الدولة الإسلامية؟

ب- القائلون بالفصل

بادئ بدء ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع بشكل حاسم مراعاة مبدأ الفصل بين السلطات، ولذلك لم يتردد عدد لا بأس به من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تأكيد إسلامية هذا المبدأ. إما إعمالاً لمبدأ الإباحة الأصلية (أي الأصل في الأشياء الإباحة) ما دام لم يوجد نص مانع، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة، بما يمثله الفصل من ضمانات من ضمانات عدم تركر السلطة الدافع عادة إلى الاستبداد وليس في ذلك ما يتصادم مع ما أثر من تجربة الحكم في العهد النبوي والراشدي حيث كان النبي وخلفاؤه يمارسون وظائف الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وحتى إذا عُهد ببعض تلك الوظائف إلى غيرهم فيس ذلك إيماناً بضرورة الفصل وإنما هو من قبيل تقسيم العمل والفصل العملي أو العضوي وليس المبدئي. إنهم يستعينون بهيئة المجتهدين، كما يعيّنون القضاة استعانة بهم، إلا أن القضاة بعد تعيينهم يكونون "مستقلين ولا يخرج عن مجال نفوذهم حتى الخليفة نفسه، فهو مسئول أمام القضاء ويعامل كسائر المواطنين"⁽¹⁾. لقد تأدى تعقّد مؤسسة الحكم الى توزيع لوظائفه المعروفة بعد أن كانت في المرحلة الاولى بيد الحاكم ولي الامر، فغدا العلماء مختصين بقضية التشريع الاستنباطي كما أن القضاء من اختصاصهم، بينما سلطات التنفيذ من اختصاص ولي الامر.

ورغم أن رئيس الدولة كان مسئولاً عن وظائف الدولة سواء أباشرها بنفسه أم استعان بغيره فليس يمنع- بعد أن تعقدت أوضاع الاجتماع البشري- في رأي عدد من الإسلاميين المعاصرين² من الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وسيلة لحماية حريات الأفراد وكفالة حقوقهم، وهو ما يهدف إليه الإسلام، فليس في هذا المبدأ ما يتعارض مع الأصول الإسلامية⁽³⁾. وإذا كان هناك نوع تحفظ أو تردد لدى البعض في تأكيد الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فإن هناك إجماعاً على تأكيد استقلال القضاء في الدولة الإسلامية استقلالاً يجعله رقيباً على الجميع، ويده طائلة على الجميع، لا حصانة إزاءه لأحد سوى إحجامه عن الوقوع في محارم الله.

إن مناصري مبدأ الفصل قد يذهبون أبعد من ذلك إذ يؤكدون لا مجرد جواز الأخذ بهذا المبدأ التنظيمي باعتباره أمراً مستحدثاً مستعاراً من التجربة الغربية، بل هو أصيل في الدولة الإسلامية على المستوى النظري والتطبيقي معاً، حتى ليصح القول إن المسلمين هم أول القائلين بمبدأ الفصل. وذلك أن سلطة التشريع الأصلية هي للشرعية، أي لما أوحى به الله كتاباً، وسنة. أما سلطة تنزيل مبادئ الوحي على الواقع فقد وكلها الإسلام للعلماء المجتهدين، ولا سلطان للدولة عليهم، الأمر الذي يجعلها في مادة التشريع مجرد سلطة تنفيذية. أما مجلس الشورى

(1) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)

(3) عبد الحكيم حسن العلي، الحريات العامة، ص 580

حسب هذا التصور فهو مجلس سياسي يضع السياسات العامة للدولة، ولا دور له في التشريع. بمعنى الاجتهاد لديني. وكان حرمان الدولة في التاريخ الإسلامي من سلطة التشريع قد مثل قيداً عليها وحداً من سلطاتها⁽⁴⁾، وحتى في صورة ممارسة مجلس الشورى المنتخب من مختلف قوى الشعب دوراً تشريعياً اجتهادياً فيمكن التحقق من التزامه بسلطة الشريعة العليا بواسطة مجلس دستوري أو برقابة محكمة عليا يتشكلان من كبار علماء الفقه والقانون للتحقق من الانسجام مع دستور البلاد .

ج- الرافضون مبدأ الفصل

لقد كانت وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية واضحة في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، فكان الخليفة إذا عرض عليه أمر ليس فيه حكم قطعي من الدين أو كان بصدد معالجة سياسة من سياسات الدولة، استشار أهل الحل والعقد من علماء الصحابة ومجربهم وتداول معهم الرأي. فإذا أسفر وجه الحق اتبعه، وإذا عين أحداً للقضاء لم يتدخل في شأنه ولا استأنف النظر في حكمه، إذ ليس في الشريعة قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين مناصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة⁽¹⁾ غير أن المتتبعين عد الخلافة الراشدة بدا لهم واضحاً أن رئيس الدولة هم المسئول الحقيقي عن شئون الدولة، وعليه أن يسيّرهما بمشاورة أهل الحل والعقد⁽²⁾ إذ ما دامت الأمة قد اختارته لقيادتها فهو المسئول الأول عن كافة الشئون العامة، ولذلك فإنه لا يمكن في دولة إسلامية - حسب رأي محمد أسد - أن يكون هناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهذا المبدأ من أهم المبادئ التي قدمها الإسلام للعلوم السياسية⁽³⁾. وإذا كان لمبدأ الفصل في الدولة الغربية بعض المزايا من حيث إنه يجعل البرلمان ممثلاً للسيادة ويعطيه قوة لمراقبة السلطة التنفيذية فإن هذا الفصل كثيراً ما يتحول إلى عامل إعاقة وإرباك وعطالة في جهاز الدولة، يفقد معه الجهاز المرونة والفاعلية، خاصة في وقت الأزمات. أما الإسلام فسلوك طريقاً وسطاً، وصورة ذلك في رأي الأستاذ "أسد" أن يستقل رئيس الدولة بإدارة السلطة التنفيذية، وأن يرأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولى ذلك فتنجنب في دولتنا الثنائية الغربية المعيقة لجهاز الدولة، ويتطهر نظامنا من لوثة الصراع، وهو مبدأ أساسي في النظام والفكر الغربيين، ويتحقق التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية من خلال ترأس الأمير مجلس الشورى، وهو تعاون يفرضه مبدأ التوحيد. والمتتبع لأحاديث النبي ﷺ حول الإمارة تتكون لديه صورة لرئيس الدولة متركزة في شخصه المسئولية العليا، وتعتبر طاعته طاعة لله ورسوله طالما ظل ملتزماً بالشريعة، على نحو لا يشعر مواطن تلك الدولة بأي تذبذب أو ثنائية. فهناك جهة واحدة مطلوب منها دينياً طاعتها وتسمى أحياناً "أمير" وأخرى "إمام" من

(4) انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1989)، والشاوي، فقه الشورى والاستشارة

(1) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د.ت.]، ص 39

(2) المصدر نفسه

(3) محمد أسد، منهج الإسلام في الحكم (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص 101-102

أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به"⁽⁴⁾، "ألا كلكم راع وكل مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته"⁽⁵⁾، "من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمار قلبه فليطعمه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر"⁽¹⁾. إن هذا الأمير المطلوب من المسلم أن يبايعه على السمع والطاعة حتى لا يموت ميتة جاهلية، وأن يعطي صفقة يده وثمار قلبه متعهداً بالطاعة والنصرة وبذل المال والنفس تحت إمرته، المطلوب منه بيع نفسه لله عاملاً تحت قيادة معينة، فهل تلك الجهة، أي الإمارة هي مؤسسة متكونة من سلطات عدة؟ فهو يبايع جميعاً موزعاً نفسه بينها، فهو في مسائل التقنين يطيع مجلس الشورى، وفي مسائل التنفيذ يطيع رئيس الدولة أم يبايع شخصاً يمثل المؤسسة كلها وله عليها الرئاسة العليا بكل أجزائها. بل مطلوب من أعضاء كل المؤسسات بمن فيهم أعضاء المؤسسة التشريعية والقضائية أن يبايعوه على السمع والطاعة⁽²⁾.

ستجد أمتنا نفسها في حال انفصال السلطات في غاية الشذوذ، خاصة في النظام البرلماني، إذ باعتبار الأمير منتخباً من الأمة لإدارة شؤون الدولة سيجد من ناحية مساعديه من الوزراء أنهم يستمدون نفوذهم، لا منه، وإنما من الهيئة التشريعية التي زكّتهم، ومن جهة ثانية سيجد سلطة أخرى خارجة عنه تماماً، ولا يشترك فيها حتى مجرد المشاركة تصدر له الأوامر والمقررات، وليس عليه إلا أن يطيعها. فمن هو المسئول إذن على سياسة الدولة العليا، وكيف ينسجم ذلك مع صورة الأمير ولي الأمر كما وردت في الأحاديث السابقة؟ ولمن سيؤدي المواطن البيعة معطياً صفقة يده وثمرة قلبه بما يشبه عملية البيع... بيع النفس والمال، وبذل أقصى الطاعة في حدود الشريعة؟ هل سيعطي تلك البيعة لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص هو رئيس الدولة بشكل مباشر أو لأعوانه؟ وكيف يلتزم المؤمن أمام هذا الشخص بالسمع والطاعة وهو ذاته عليه أن يلتزم بالسمع والطاعة لجهة أخرى هي المجلس التشريعي الذي لا يتمتع بحق العضوية في النظام الرئاسي؟

الحقيقة أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الإسلامي للإمارة... إنه يتلاءم فحسب مع تصور يجعل سيادة الأمة مجسدة في البرلمان، فيكون رئيس الدولة عندئذ لا ممثلاً للأمة وإنما ممثلاً للبرلمان. أو يكون رئيس الدولة مسئولاً أمام الأمة ولكن عن جزء من السلطات التي يشرف عليها فحسب وهو لا ينسجم مع مبدأ وحدة الإمارة، أي وحدة جهة الأمر والنهي في الدولة حتى تضمن الدولة وحدة الاتجاه، وحتى تجتهد الأمة أمامها مسئولاً واحداً تحاسبه وتطيعه أو تعزله. وما سواه ليسوا إلا معينين له. فهو يمثل الأمة أو شعب الدولة بالانتخاب المباشر، وهو

(4) رواه مسلم والبخاري

(5) رواه مسلم

(1) أسد، المصدر نفسه، ص115

(2) المصدر نفسه، ص115

يمثل السلطة التنفيذية بإشرافه المباشر عليها، وهو يمثل السلطة التشريعية بعضويته في البرلمان وإشرافه عليه، وإن كان ملزماً بإجماعه وأغلبيته.

د- فلسفة الحكم الإسلامي ومسألة العلاقة بين السلطات

(1) موقف الدرديري: لقد تناول هاني أحمد الدرديري مسألة العلاقة بين السلطات في إطار تصور قدمه لفلسفة الحكم الإسلامي، من حيث إن غاية هذا الحكم إنفاذ الشريعة، فما يمكن حل أية معضلة من معضلات الحكومة الإسلامية دون أن تكون هذه الغاية حاضرة باستمرار. لأن أجهزة الدولة ليست إلا أدوات لتحقيق هذه الغاية. فماذا يعني إنفاذ الشريعة؟ يعني:

- تطبيق النصوص القطعية الثبوت والدلالة.
- تحرير محل النزاع في النصوص والأحكام الظنية الثبوت والدلالة.
- القيام على المصلحة.

1- أما تطبيق النصوص قطعية الثبوت والدلالة من قرآن أو سنة متواترة أو إجماع نقل بطريق التواتر مثل "ثمانين" في قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة)⁽¹⁾. ومثل "أبداً" في قوله تعالى: (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً)⁽²⁾. ومثل نفي المماثلة بين البيع والربا (وأحل الله البيع وحرم الربا)⁽³⁾. هذه النصوص وأمثالها يلتزم الحاكم المسلم بتطبيقها دون حاجة إلى بيان وجه المصلحة فيها، ولا إلى انتشار مشورة أحد في ذلك ولا يكون إسلامياً ما لم يفعل ذلك، وأن الوقوف لتبريرها أو التشاور فيها هو من نوع تبرير حاكمية الله أي عين تبرير لا إله إلا الله.

إن هذه النصوص لا تحتاج إلى وجود سلطة تنظرية "تشريعية" وإنما هي تنتظر سلطة تطبيقية تؤمن بها وتقوم على تطبيقها بأمانة واقتدار.

2- النصوص الظنية: سواء كانت ظنيته من جهة الثبوت كأخبار الآحاد أو من جهة الدلالة، ففي هذه النصوص مجال كبير للتمحيص والاستنباط والاسترشاد بالمصالح شريطة أن لا تكون الغاية جحد النصوص وتعطيلها، إن هذا النوع من النصوص يحتاج إلى سلطة تطبيقية وإلى سلطة الاجتهاد لتحرير محل النزاع وتحرير المصلحة. ويمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنص ظني.

(1) القرآن الكريم، "سورة النور"، الآية 4

(2) المصدر نفسه، "سورة الأحزاب"، الآية 53

(3) المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 275

3- القيام على المصلحة: وهو مجال واسع للنظر والاجتهاد ومن أمثلة ذلك قوانين تنظيم الأمور في الطرقات العامة وتنظيم ترتيبات الدخول والخروج من البلاد. وهذا المجال يحتاج إلى السلطتين، سلطة تستين المصلحة وأخرى تقوم على تحقيقها.

والنتيجة: إنه إذا كان محور فلسفة الحكم الإسلامي هو تطبيق الشريعة، وأن الشريعة تتمثل في نصوص قطعية وأخرى ظنية وفي مصالح سكت عنها الشارع، وأن النصوص القطعية لا تحتاج إلا إلى سلطة تطبيقية، بينما يتقاسم أمر النصوص الظنية والمصلحة مع السلطة التطبيقية سلطة أخرى هي التي سميها السلطة المقبولة شرعاً، إذا كان الأمر كذلك، كان واضحاً أن الغلبة للسلطة التطبيقية فهي السلطة السياسية الأولى لتفردا بالنصوص القطعية، بينما تشارك السلطة الأخرى أمر النصوص الظنية.

إن السلطات في الدولة الإسلامية تنقسم إلى سلطتين: سلطة تطبيقية تتولى أمر تطبيق النصوص القطعية والظنية والمصلحة سواء كان ذلك بالطريق الإداري أو كان بطريق الفصل في الخصومات والقضاء، وسلطة أخرى تتولى أمر العون على استهداء وجه الحق في النصوص الظنية واستهداء وجه المصلحة في ما لا نص فيه، وبالسلطتين معاً تتولى الدولة الإسلامية حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي في الداخل والجهاد للدعوة في الخارج، وإذا كان الجهاد هو رسالة الدولة لإقامة الإسلام في الداخل والخارج، كان واضحاً أن ذلك يتطلب تفرد القيادة شيئاً ما حتى يتسح ذلك انتهاز الأوقات المناسبة... التي قد تضع تحت وطأة المناقشات المطولة بين السلطتين.

فإن قبل "إن السلطة لا توقفها إلا سلطة"⁽¹⁾ قلنا نعم، ولكن سلطة الخليفة ووزرائه وولاته إذا زاغت إنما تقوم بسلطة عامة المسلمين، ويستطيع المجتهدون في هذه الحالة أن يسيطروا للعامة وجه الرأي. وإذا كان الخليفة زائغاً فلن يجدي معه وجود جماعة تراقبه وتتنزع من اختصاصاته ما يقيده. وإنما يجدي معه في ذلك الرأي العام كله، خصوصاً وأن الرأي العام هو الجهاز التنفيذي والإداري الذي يستعين به الحاكم في الداخل، كما أنه الجهاز المجاهد في الخارج، فإذا زاغ الحاكم عن شرع الله اقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حده الأدنى الامتناع عن التنفيذ.

وليس يمنع لتحقيق الفاعلية في هذه الرقابة أن يسلح الرأي العام بما يناسب العصر من وسائل الإعلام المختلفة والتنظيمات المهنية والنقابية والحزبية، ولا مانع لضمان عدم زيغ السلطة التطبيقية تقييد الحاكم بمدة معينة، فإن أخطأ خطأ فاحشاً أجبره الرأي العام بما فيه مجلس الشورى على الاستقالة، وسيلقى على كل حال هزيمة ماحقة في المبايعة القادمة.

(1) عبارة مأثورة عن مونتسكيو

وليس هذا بغريب، فإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً قوياً يفوق في قوته ما يعاصره من المجتمعات، فإن ذلك لا يكون بمجموعة من السلطات تتحفز كل منها للآخرى، وإنما بعقيدة صالحة وقانون عادل ورأي عام مستنير قوي. وما ينبغي أن تتحول المشاورة إلى قيد يكبل الخليفة ووزرائه، وإنما إعانة لهم على حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي، ولا مانع من أن تعطى الهيئة التشريعية اختصاص التشريع الملزم على أن لا يخل ذلك بكونها أدنى مرتبة في الإطار التدريجي بينها وبين السلطة التطبيقية.

ويختم هاني الدرديري شرح رأيه في مسألة السلطات بهذا التوجيه "إن بعث هذه الأمة ليس في تقليد أنظمة نشأت في ظل ظروف تاريخية لا تتناسب وتاريخنا كما أنها أنتجت في النهاية أنظمة قد لا تتناسب ورسالتنا في الحياة "الجهاد" مهما حاول المهزومون روحياً والمهابطون عقائدياً أن يتدعوا للمسلمين رسالة أخرى غير الجهاد لله". "إن الإسلام لم يفرض فصلاً ولا دمجاً بين السلطات وإنما فرض مزجاً بينهما ديدنه التعاون لإعلاء كلمة الله؛ وسمته لتغليب سلطة الخليفة المبايع المختار من المسلمين لما فيه من الشروط التي يرتضيها الإسلام ليستطيع متحرراً من أي رهبة إلا رهبة الله سبحانه وتعالى ومستعيناً بالشورى كسلاح له، لا عليه، ليقوم برسالة الدولة الإسلامية وهي الجهاد في سبيل الله"⁽¹⁾.

(2) موقف الشهيد عبد القادر عودة: السلطات في الدولة الإسلامية خمس: تنفيذية وتشريعية وقضائية ومالية وسلطة المراقبة والتقويم.

السلطة التنفيذية: الأصل في الإسلام أن الإمام هو رئيس الدولة ومصرف أمورها والمسئول الأول عن أعمالها. ومسئولية الإمام ليست محدودة إلا بمحدود الشرع بداهة. وإنما هي مسئولية تامة فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذها وهو الذي يهيمن على أمور الدولة ومصائرها. ولالإمام أن يستعين بالوزراء، ولكنهم مسئولون أمامه وينوبون عنه فيعينهم ويعزلهم متى شاء.

السلطة التشريعية: وإذا كانت الشريعة قد أعطت أولي الأمر في الأمة حق التشريع فقد قيدتهم بالالتزام بشئون الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية مما يجعل حقهم في التشريع مقصوراً على نوعين من التشريع:

- تشريعات تنفيذية يقصد منها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية. والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه.

- تشريعات تنظيمية يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وهي لا تكون إلا في ما سكنت عنه الشريعة، فلم تأت فيه بنصوص خاصة، ويشترط فيه أن يكون متفقاً مع الشريعة وروحها، وإلا كان باطلاً ليس لأحد

(1) الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري، ص 106 وما بعدها

أن ينفذه أو يطيعه، ويمارس الإمام وحده السلطة التشريعية في ما يصدر من تشريعات تنفيذية لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ الحقيقية، وإن كانت في شكلها تشريعاً.

ويمارس الإمام بالاشتراك مع أهل الشورى السلطة التشريعية، في ما عدا ذلك، فإذا انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع استقل الإمام بتنفيذه.

السلطة القضائية: مهمتها توزيع العدالة بين الناس، ولئن كان الإمام هو الذي يولي القضاة بصفته نائباً عن الأمة، إلا أنهم يعتبرون بمجرد توليتهم نواباً عن الأمة، فهم سلطة مستقلة مصدرها الأمة ولا سلطان لأحد عليهم في قضائهم إلا الله. ولا يملك الإمام حق العفو على عقوبات الجرائم المنصوص عليها، بل هو نفسه مسئول أمام القضاء كأني مواطن عادي، تقام عليه الحدود وسائر الشرائع، يقيمها عليه القاضي بالنيابة عن الأمة.

وليس في الاسلام ما يمنع الأخذ بكل ما توصلت اليه تجارب البشر من تراتيب تضمن مستويات أعلى من شرائط المحاكمة العادلة المقصد الأسنى للاسلام، من مثل القضاء الجماعي بدل القضاء الفردي تحقيقاً لمبدأ الشورى والأخذ بالقضاء ذي الدرجات المتعددة ابتدائي واستئنافي وتميزي (تعقيبي) بديلاً عما ساد في التجربة الاسلامية من قضاء فردي ذي درجة واحدة. وما الى ذلك من استحداث مؤسسات عليا ينتخبها القضاة بكل حرية في دورات محددة لتدير شؤونهم كافة في استقلال كامل عن السلطة التنفيذية.

ولقد قدم التاريخ الإسلامي نماذج رائعة لعدالة القضاة وحيادهم وقوتهم، وهم يملكون مراقبة شرعية القوانين التي تصدرها من الهيئات الشورية واللوائح الإدارية.

السلطة المالية: وهي سلطة مستقلة استحدثها الإسلام، فكان الرسول يعين عمالاً إداريين (ولاة) وقضاة وعمالاً يستقلون بأمر الصدقات، يجمعونها من الأغنياء ويردونها على الفقراء، وما فضل نقلوه إلى بيت المال. واتسع نفوذهم باتساع الدولة فأصبح يشمل جباية الفئء والغنائم والخراج والجزية ويوزعونها حسبما نصت عليه الشريعة⁽¹⁾.

والإمام بصفته نائباً عن الأمة يشرف على القائمين على هذه السلطة يوليهم ويعزلهم، ولكنهم مستقلون في عملهم عنه، لا سلطان لأحد عليهم غير إيمانهم ونصوص الشريعة وما يصدر من تشريعات هيئات التشريع.

(1) استقلال السلطة المالية في الدولة الإسلامية نظيره استقلال البنك المركزي في أكثر الأنظمة الحديثة تطوراً مثل ألمانيا الاتحادية عن سلطة الحكومة، والمقصود بالسلطة المالية جباية أموال الزكاة أساساً، وهي محددة في مواردها في الجملة وفي مصارفها. ويمكن أن تنول الإشراف عليها هيئة من كبار العلماء كعمداء الكليات وأعضاء اللجنة المالية في مجلس الشورى وممثلون عن أهم الإدارات المعنية وذلك لضمان حياد بيت المال عن السلطة وقيامها بما جعلت له من وظائف

سلطة المراقبة والتقويم: وهي سلطة مقررّة للأمة، إذ يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنها مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها فهم مسئولون أمامها، "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني" قالها أول خليفة للنبي وردها الراشدون من بعده تأكيداً لقاعدة من قواعد الحكم الإسلامي، مسئولية الحكام أمام الأمة، وسيادتها عليهم في إطار سيادة الله التشريعية العليا⁽¹⁾.

(3) في يده جميع وظائف الدولة: أما د. صبحي عبده فقد أكد بحثه في السلطات أن الإسلام ربط ربطاً محكماً بين السلطة والمسئولية، فلا سلطة بلا مسئولية، ولا مسئولية بلا سلطة، فليس الحاكم في الدولة الإسلامية مجرد رمز للدولة كما هو الملك أو رئيس الجمهورية في الأنظمة البرلمانية، ولا هو من قبيل رؤساء الدول الذين تنص دساتيرهم على إعفاء الرئيس من المسئولية الجنائية والمدنية لما له من حصانة، وإنما الحاكم في الإسلام يسود ويحكم ويسأل مسئولية أي فرد محكوم لا يملك حصانة ولا يستعلي فوق قانون. ولأنه كذلك فهو يجمع في يده جميع وظائف الدولة الاجتهادية والتنفيذية والقضائية، إلا أن جمعه لها ليس جمع تركيز يستأثر بها وحده دون أن يشرك معه فيها غيره فيؤدي الأمر إلى الاستبداد، وإنما هو يجمع جميع وظائف الدولة في يده جمع مسئولية وليس جمع تركيز فيتولى إسناد مهامها إلى آخرين ليكونوا معينين له، نواباً عنه، يتولى الرقابة عليهم.

وإن العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة في الإسلام تقوم على أساس مغاير تماماً لأي نظام آخر، انطلاقاً من شمول سلطة الحاكم وشمول مسئوليته تجاه شرع الله وبيان مقاصده، وأن توزيع سلطاته على هيئات عدة تقوم كلها على تطبيق شرع الله لا يعني انفصالها وإنما اعتماد كل هيئة على الأخرى، وذلك لأن السلطة الحاكمة في الإسلام سلطة محكومة بشرع الله وليست حاکمة ابتداء، على حين أنه في الدول الغربية حيث التشريع للأمة ممثلة بهيئة تشريعية من الطبيعي إعلاء الهيئة التشريعية فوق كل هيئة أخرى⁽²⁾.

على حين أن طبيعة السلطة الإسلامية بكل هيئاتها طبيعة تنفيذية بالأساس وإلى شبيه بهذا الموقف يذهب الشيخ فاروق النبهان في دستوره:

المادة 29: رئيس الدولة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطة وفي تنفيذ الشرع.

المادة 40: رئيس الدولة هو الذي يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة؛ (أ) هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة؛ (ب) هو الذي يعين ويعزل القضاة، (ج) هو الذي يعين ويعزل معاوني والولاة⁽³⁾.

(4) **موقفنا:** إن موضوع النزاع في مسألة سلطان الدولة ليس مسألة العدد والوظيفة، وإنما مسألة العلاقة. هل تكون علاقة فصل مغلظ كما هو في الأنظمة الرئاسية أم علاقة فصل مخفف وتعاون كما الأمر في الأنظمة

(1) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص 183 وما بعدها

(2) صبحي عبد سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، 1985)، ص 148

(3) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، 192)، ص 87

البرلمانية مع إعلاء العيئة التشريعية من الناحية الدستورية؟ أم علاقة دمج في إطار تعددي (سويسرا) أم في إطار كلي شمولي (روسيا)؟ أما استقلال القضاء فهو ليس محل نزاع بل هو مبدأ واجب التأكيد. لا حصانة لأحد في دولة الإسلام أمام القضاء غير احترامه للقانون، حاكماً كان أو محكوماً:

1- ليس في نصوص الإسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار، ومن ثم فهذه المسألة تتسع لأكثر من اجتهاد. مع التأكيد على أن السلطة التشريعية العليا هي لله سبحانه من خلال الوحي كتاباً وسنة.

2- إنه مهما تباين نوع العلاقة من فصل تام أو نسبي أو دمج، فإن فكرة الصراع بين سلطات الدولة ينبغي أن تستبعد تماماً ليحل محلها التعاون والتآزر باعتباره ركناً أساسياً في العلاقات البشرية (وتعاونوا على البر والتقوى)⁽¹⁾.

3- ينبغي أن يراعى بصدد الحسم في هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه الدستوري وضعية الجماعة التي يراد تنظيم السلطات فيها، وضعيتها من حيث الاستقرار أو عدمه وطبيعة المهمات المطروحة عليها هل هي في مرحلة سلم أم حرب؟ إذ لا شك في أن حاجة الجماعة الآمنة المستقرة إلى تركيز السلطة أقل من حاجة الجماعة المهتزة أو الجماعة المحاربة.

4- إن مبدأ الفصل كما يعمل به في الغرب إنما يتعلق بالجماعات التامة أي الدولة وليس بالجماعات الناقصة "الأحزاب" بفعل وحدة المذهب والمنهج في مثل هذه الجماعات، فلا مجال فيها لتكريس الانفصال بين هيئة للتشريع وأخرى للتنفيذ، لما يدخله ذلك من فساد التنازع داخل جماعة تدافع عن برنامج واحد، الأمر الذي يفرض وجود مستويات متدرجة تقوم بمهام التشريع والتنفيذ معاً⁽²⁾.

5- إن جملة مبادئ الإسلام وقيمه وتجربته التطبيقية النموذجية لئن تقبلت الاختلاف (ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك)⁽³⁾، وفرضت الشورى لفض ما ينشأ منه في إطار الشريعة، فقد رفضت وقاومت بشدة مبدأ الصراع بين المسلمين أفراداً وجماعات، وأمرهم بالوحدة على المستوى العقيدي وعلى المستوى الاجتماعي (إنما المؤمنون اخوة)⁽⁴⁾ "الناس شركاء في ثلاث".

6- وأوجبت على المسلمين مجتمعين وعلى قيادتهم أن تحارب التعدد الصراعى الباغى المتوسل بالقوة (فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله)⁽¹⁾.

(1) القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 2

(2) البهاني، المصدر نفسه، ص151

(3) القرآن الكريم، "سورة هود"، الآيتان 118-119

(4) المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 10

(1) المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 9

7- إنه ولئن كانت حاجة المسلمين اليوم إلى مكافحة الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي وإحياء الروح الشورية للإسلام لتكون نهجاً عاماً لحياتهم، فإن ذلك ينبغي أن يتم في إطار الموازين الإسلامية والتشجيع بالروح الإسلامية، متحررين ما استطعنا من المؤثرات الخارجية المجافية، بل ينبغي أن يكون مقصداً من مقاصد الفكر الإسلامي الدستوري وغيره الحرص على استقلال شخصية الأمة وتجنب تقليد الأمم الأخرى وتصوراتهم للحياة وما انبثق عنها من مختلف أساليب التنظيم، إلا أن تكون حكمة فنحن أحق بها.

إن حاجة المسلمين إلى تأكيد الشورى ومحاربة الاستبداد لا ينبغي أن تصرفنا عن حاجة الأمة إلى وحدة كلمتها ووحدة وقوة قيادتها حتى تنهض بكل وظائفها جهاداً وتربية ورحمة وما يقتضيه ذلك من سرعة وفعالية القيادة ومرونة الجهاز المنظم للدولة، ولا سبيل لتحقيق ذلك في إطار الفصل المغلظ بين السلطات الذي تعترض قبوله في الإطار الإسلامي معاني ومقاصد إسلامية، مثل مبدأ التوحيد والأخوة، والبيعة، ووحدة المسؤولية العامة.

إن مبدأ الفصل المغلظ بين السلطات تصل بجانبه للتصورات والقيم الإسلامية درجة المفارقة والتناقض مثل بيعة الهئية الشورية للأمر على السمع والطاعة، مع أنه حسب مبدأ الفصل ينقلب الأمر فيصبح هو الملزم أمامها بالسمع والطاعة وكذلك البيعة العامة على السمع والطاعة، كما ينبغي في إطار الفصل بين السلطات وإعلاء الهئية التشريعية أن تعطى الرئاسة العليا للدولة للهئية التشريعية لا للأمر أو رئيس الدولة، وتصبح مسؤوليته عندئذ أمامها لا أمام الأمة وتفقد البيعة العامة معناها الدستوري لتغدو مجرد عملية شكلية، اللهم إلا أن نعتبر رئيس الدولة مجرد رمز لوحدة الدولة وليس مسئولاً حقيقياً أمام الأمة، مع أنه ليس أحد من علماء السياسة الشرعية أجاز هذا التصور الغربي على إمام المسلمين، ولا نطق أو أوحى به نص أو تجربة تطبيق راشد، رغم أن تجربة الخلافة غير الراشدة في تاريخ الاسلام عرفت صوراً من الخلافة الرمزية حيث الخليفة يملك أمصاراً كثيرة تدين له بالولاء ولكنها تمارس استقلالاً كاملاً في الواقع. ولربما يستهدى بتلك الصور ويمثيلاً لها لدى أمم أخرى مثل اتحاد اوروبا في استعادة واستنباط أشكال معاصرة للوحدة الاسلامية، أو العربية

وفي كل الأحوال فإن هذه المعضلة تجد حلها في دستور يضبط لكل هئية من هيئات الحكم مجال ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصة للأمة، فتتعهد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام إرادة الأمة والالتزام بالشورى.

8- إن تصور الفصل بين هيئات الحكم ارتبط في الغرب بملايسات تاريخية معينة هي النضال ضد استبداد الملوك للحد منه، ولئن تحقق في الغرب قدر كبير من تحديد نفوذ الملوك والرؤساء لحساب الشعوب، فما ينبغي أن ينظر إلى الأمر نظرة ميكانيكية على أن مبادئ دستورية معينة هي التي أنجزت ذلك، وإنما الأمر يعود أساساً إلى ثورة فكرية قد حدثت خلال أمد بعيد أزال من نفسية الإنسان الغربي جملة من المعوقات الفكرية والنفسية، وأعادت له الثقة بنفسه كمركز للعالم ومصدر للسلطة. ولو كان الحد من الطغيان تكفي لمقاومته تقنيات معينة لكانت كل بلاد الدنيا و معظمها، آخذ بمبدأ الفصل، بمنجاة من الاستبداد، إلا أن الخطب أجل من ذلك. ولو

كان وجود الفصل ضرورياً لإبعاد شبح الاستبداد لكان النظام السويسري - مثلاً - غاية في الاستبداد بسبب غياب الفصل، وليس الأمر كذلك.

9- إن الفصل المطلق بين السلطات مبدأ نظري لا يمكن وضعه موضع التنفيذ إذ ما إن ينطلق العمل في أية مؤسسة اقتصادية أو سياسية أو ثقافية حتى تتنافس جملة القوى الفاعلة فيها للسيطرة على مركز القيادة فإما أن تنجح إحداها في ذلك وتدير الأمر إما شورياً أو استبدادياً، وإما أن يدب الوهن والاضطراب إلى تلك المؤسسة وتذهب ريجها ويضيع جهدها في التنافس والصراع.

ولكم ضاعت في الغرب جهود في الصراع بين السلط حتى لتبقى بعض البلاد، الأشهر وربما السنوات من غير رئاسة أو وزارة، وما أن تنجح أحياناً في حل المعضلة حتى ينخرم الجهاز بفعل سحب الثقة من وزير من الوزراء أو انسحاب حزب من أحزاب الائتلاف.

إن الديمقراطية الغربية ليست إلا عملية تنظيم للصراع حتى يبقى في مستوى دون الانفجار⁽¹⁾ ومن جهة أخرى فلقد سجلت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا تراجع الأنظمة البرلمانية لحساب الأنظمة الرئاسية، وداخل هذه وتلك مالت الكفة لفائدة السلطة التنفيذية. على أن الفصل في الأنظمة البرلمانية ليس صارماً، بل يكون أحياناً شكلياً ما دامت الحكومة مشكلة من حزب الأغلبية، وأعضاؤها أعضاء في البرلمان.

ولا ينبغي أن ننسى الطبيعة التعددية للأنظمة الغربية، الأمر الذي يحل كثيراً من مسألة الفصل بين السلطات بل يحيلها أغلب الأحيان إلى مبدأ شكلي، إذ أن رئيس الدولة في الأنظمة الرئاسية أو رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية هو ممثل الحزب صاحب الأغلبية في البرلمان، الأمر الذي يجعل عمل البرلمان عملاً شكلياً في الغالب يتمثل في المصادقة على المشاريع التي تقدمها الحكومة صاحبة الأغلبية. في حين أن النظام الإسلامي حتى وإن أقرّ النظام التعددي فهو يتعد به عن الصراع؛ صراع العقائد والمصالح، بفعل الطبيعة الوحودية العقائدية للنظام كله لتحقيق التشارك والتآخي.

والخلاصة أنه ولئن لم تحسم نصوص الدين ولا النظريات السياسية المعاصرة لصالح موقف واحد في العلاقة بين السلطات، فإن ألبق المبادئ الدستورية في العلاقة بين سلطات الدولة الإسلامية هو مبدأ الفصل غير المغلظ بما يحقق التعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسؤولية. إن المرجعية الفكرية والقيمية العليا هي للكتاب والسنة، فهي مستقلة عن كل مؤسسات الدولة، وفي إطارها يتحرك العقل الاجتهادي للعلماء وهيئاتهم، بما يؤسس لثقافة يتحرك المجتمع وكل مؤسسات الدولة في نطاقها بما في ذلك المؤسسة الشورية، الأمر الذي يجعل وظيفة التشريع الأصلي (المرجعية) مستقلة تماماً عن الدولة بل حاكمة عليها. أما السلطة القضائية فيخضع لحكمها الجميع، بما في ذلك رئيس الدولة ومساعدوه خضوعاً مطلقاً. وفي كل الاحوال كلما حصل تنازع بين السلط

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، 1979)

فيجب تغليب سلطة الأمة ممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع المستقلة للقيام برسالة الدولة الإسلامية، وهي إعلاء كلمة الحق والعدل، ونصرة المظلوم وإشاعة الخير في العالم ومطاردة الظلم والعدوان. حتى يكون الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى مفتوحاً ميسوراً، ويكون الكفر والعدوان مبغوضين مخذولين. فإذا حدث خلاف بين الرئيس وبين الهيئة الشورية التي يترأسها، واستحال التغلب عليه، نُظر في الأمر، فإن كان المخالفون يمثلون إجماعاً أو ما في معناه كالثلاثين فأكثر وجب الخضوع للإجماع باعتباره أصلاً من أصول الإسلام. ورد في الحديث الصحيح قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر "لو اجتمعتما على أمر ما خالفكما"، وإن كان هذا الأمر مجرد أغلبية بسيطة، فإن كان الأمر يتعلق بمسائل فنية في التشريع أو غيره عرضت المسألة على لجنة فنية فخضع الجميع لرأيها، وإن كانت المسألة تتعلق بالسيادة العامة أمكن للرئيس أن يمارس حق الاعتراض (VETO) ضد قرار المجلس والامتناع عن تنفيذه⁽¹⁾.

معنى ذلك أن الخلاف في المسائل الفنية يرد إلى الخبراء، عملاً بقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)⁽²⁾، وفي غيرها من المسائل يمكن للرئيس أن يعترض على قرار المجلس ما لم يكن هناك إجماع (وأقله ثلثا أعضاء المجلس)، فإن كان هناك إجماع وجب على الرئيس أن ينفذ القرار⁽³⁾ أو يرد الأمر إلى الشعب - صاحب السلطة للاستفتاء العام - فأيهما - الرئيس أو المجلس - صوت الشعب لغير صالحه وجب أن يستقيل أو يخضع. ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحاً لأكثر من خيار بحسب المصلحة المقدرة من أهل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمر بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة، أي الاستبداد بالأمر مقصداً مرعياً كمقصد وحدة الأمة. ولربما يكون الاوفق الأخذ بمبدأ الفصل المرن، كما هو الأمر في النظام البرلماني حيث تشكل الحكومة ورئيسها جزءاً من البرلمان، ونحن نرجح، لا سيما في ظروف الاستبداد التي اكتوت وتكتوي الأمة بنارها مثل هذا الفصل، لوضع حد لحكم الاطلاق وتوزيعاً للسلطات أوسع ما يكون، انتصاراً لسلطان الأمة.

خامساً: تعدد الأحزاب للوقاية من الاستبداد

1- في التصور الغربي الليبرالي

إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية ضماناً أساسية في التصور الغربي للديمقراطية ضد الاستبداد، وهي من جهة أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة واعتبار الإنسان الفرد هو الخلية الأولى

(1) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي

(2) القرآن الكريم، "سورة الأنبياء"، الآية 7

(3) هذا الأسلوب في حل الخلاف بين الرئيس والهيئة التنفيذية شبيه بما عليه الأمر في نظام الولايات المتحدة الأمريكية، كما تقدم

للمجتمع، وأنه يحمل في ذاته قيمة مستقلة. إن من حق المحكومين المشتركين في رأي أو مذهب أو مصلحة أن يتكتلوا في منظمة واحدة للوصول إلى الحكم أو للضغط عليه، وليس من حقهم أن يحرموا غيرهم من ذلك.

إن الديمقراطية الغربية لا تقبل مبدأ الحزب الواحد وتعتبر ذلك ممارسة دكتاتورية⁽¹⁾. فهذا التعدد ليس شراً لا بد منه بل هو خير مطلوب لمنع التسلط وإيجاد توازن بين الحاكم والمحكوم.

إن الأحزاب حلقة رئيسية بين الشعب والسلطة لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلورة إرادته على نحو يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهه من خلال الانتخاب أو الاستفتاء أو مداولات البرلمان، وبذلك تغدو الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن إرادتها وجزءاً رئيسياً في جهاز الدولة الديمقراطية ومجالاً حصياً وموضوعاً هاماً من موضوعات القانون الدستوري.

2- في التصور الغربي الماركسي

أما الديمقراطيات الماركسية في الاتحاد السوفيتي ونظائره فتنتقل في موقفها من التعددية من أنها مظهر لتعدد الطبقات في المجتمع "حيث لم تعد في المجتمع طبقات، وحيث إنه لم يبق داخله إلا بعض الفروق التي لا تعتبر أساسية، فلا مكان إذن لخلق أحزاب تتضارب فيما بينها، إذ حيث لا يوجد تعدد طبقي فلا يمكن أن يوجد تعدد حزبي"⁽²⁾.

ويقوم الحزب الماركسي بمهمة تأطير الجماهير وتربيتها والرقابة على مؤسسات الدولة. أما البلاد المسماة بالعالم الثالث أو عالم الهامش⁽¹⁾ فبعضها أخذ بنظام الحزب الواحد وبعضها أخذ بنظام التعدد الحزبي، غير أن الأحزاب هنا لا تعدو في الغالب كونها ظلاً للسلطة أو لبعض الزعماء، على نحو لا تجد كبير فرق في البلدان العربية مثلاً من جهة وضع الحريات العامة وحقوق الإنسان واتجاه سياسة الدولة بين أنظمة التعدد الحزبي (المغرب، تونس، مصر) وبين أنظمة الحزب الواحد (تونس سابقاً، الجزائر سابقاً، مصر سابقاً)، سوريا، العراق، اليمن سابقاً)، ولا بينها وبين البلدان التي تحكمها عوائل وعشائر. فحقوق الإنسان عامة منقوصة، ومشاركة الجماهير محدودة جداً في صنع القرارات الهامة حتى المصرية منها، وتداول السلطة يبقى رهين الموت أو حدوث انقلاب، أي تبقى القوة وحدها هي سند الشرعية. والأمر دائر بين دكتاتورية سافرة وأخرى مقنعة عدا بدايات محدودة في بعض البلدان لم تستقر بعد ولم تبلغ المرحلة الحاسمة، أي التداول السلمي للسلطة عبر الإرادة الشعبية وهو جوهر النظام العادل إسلامياً كان أو غير إسلامي.

(1) عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1980)، ص152

(2) ستالين، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص241

(1) رؤية العالم كمركز غربي وهامش طرحها المفكر المصري سمير أمين

3- ما موقف الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية المعاصرة من المسألة الحزبية⁽¹⁾

إذا كانت الشورى وما في معناها من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، تمثل قاعدة أساسية في بناء الحكم الإسلامي، ألا يمكن أن تكون الأحزاب هي أنسب الأطر التي يتدرب فيها المؤمن ويقوى للنهوض بسهمه في الأمر العام؟

إن تنظيم الشأن السياسي ضمن الأشكال المعروفة في الديمقراطيات المعاصرة هو أمر حديث لم يعرف في تجربتنا الحضارية التاريخية - باستثناء فترة الراشدين - ولا في أي تجربة أخرى، رغم أن قاعدة الشورى التي تعتبر الركن الأساسي في شرعية الحكم الإسلامي تفقد كل معناها دون الاقرار للامة بحقها في الحكم والنصح والارشاد تفرعاً لمبدأ الشورى العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتأسيساً كذلك على مبدأ ختم النبوة الذي نقل أمانة القيام على الدين وبسط عدله ودفع الظلم إلى الأمة جميعها، كل بحسبه. وهو ما يغلق الباب أمام كل ادعاء لسلطة مطلقة معصومة تنطق باسم السماء والحق المطلق وتسلب الامة سلطة الراي والاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أيما كانت هذه السلطة: ممثلة في شخص أو دولة أو أمة أو هيئة. إنه بعد ختم النبوة لم يبق من سلطة معصومة غير سلطة الامة مترجمة فيما يفرزه تفاعل مختلف الآراء والاجتهادات - حواراً لا ينتهي بين نصوص الوحي الثابتة ووقائع الحياة المتبدلة - من ضروب إجماع وتوجهات عامة. هذا التفاعل الذي بلغ أعلى طاقته في عصور الازدهار وتباطأ حتى يكاد يتجمد في عصور الانحطاط، هو الذي سمح في عصور الازدهار الحضاري الإسلامي ب بروز فيض من مذاهب الفقه ومدارس الكلام والفلسفة واللغة والادب كما أفرز فيضاً من الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطة، وهو الحقل الأساسي للصراع والتطاحن في تاريخ الاسلام وليس الحق الديني، إذ لم يتقاتل المسلمون على الدين لأن هذا لم يتجسد في مؤسسة "الكنيسة" أو دولة عوضت الكنيسة كما حصل في التجربة الغربية الحديثة، وإنما ظل مفتوحاً، غير أن ذوي الطموح إلى السلطة لم يدخر كل منهم وسعه في جذبه إليه وتوظيفه لصالحه عنصر تعبئة للجماهير ضد خصومه، وعنصر تنظيم وضبط. هذا التصور الديني المفتوح إذن أتاح فيضاً من الامكانيات لنشوء مذاهب وأحزاب في السياسة والفقه والاعتقاد إلا أنها لم تأخذ الاشكال المتعارفة في العصر. لقد تم الاعتراف بالتعدد الفقهي حسب اختلاف الاجتهاد فانبثقت من النص الديني مذاهب في الفقه والكلام لا تكاد تحصى عدداً وتبادلت الاعتراف، فكان لكل منها مراجعه وأوقافه ومؤسساته التعليمية بل ونظامه القضائي داخل نفس الدولة، بل كان ذلك مضموناً حتى لغير المسلمين، وهو مستوى من السماحة لم تكد تستشرف أفاقه حتى أرقى الديمقراطيات المعاصرة التي قد يضيق نظامها القانوني حتى عن تحمل اختلاف طفيف في الزي، فكيف إذا تعلق الأمر بنظام الاسرة والتعليم والقضاء إلى سائر خصوصيات مجموعة دينية معينة.. مما كان متاحاً في الدولة الإسلامية

⁽¹⁾ مما يمكن ملاحظته بصدد دراسة المسألة السياسية في الفكر الإسلامي تخلف بل ندرة الدراسات التي تناولت بعمق مسألة "الأحزاب" من جهة التأريخ لها والتنظير

لكل المجموعات الدينية اسلامية وغير اسلامية حتى الوثني منها كالصابئة واليزيديين والزرادشتيين ..ومن ذلك كان نظام الملل في الدولة العثمانية آخر شكل للحكم الاسلامي شاهداً ناطقاً على الاعتراف بهذا التعدد الديني

ذلك الشأن بالنسبة للتعدد الديني والفقهي .. أما التعدد السياسي فرغم أنه تفريع من الحق في الشورى أي في الحكم والنصح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو قد يرتفع من مستوى الحق الى مستوى الواجب الديني الذي يؤاخذ المقصرون فيه، فإن ممارسته بشكل جماعي منظم أي في شكل جماعة معارضة معترف بها من قبل السلطة القائمة كما هو معروف في الديمقراطيات المعاصرة، لم تعرفه تجربتنا الحضارية ولا تجارب غيرنا، وهو ما حمل بعض المسلمين على التجهم في وجهه باعتباره بضاعة محمولة الينا مع الاحتلال الغربي ، ففيه شبهة التشبه بالكافر ومظنة تمزيق جماعة المسلمين وتفريق صفها

نكتفي هنا بإيراد جملة من مواقف المحدثين، لأن هذه المسألة لم تكن مطروحة على بساط الفكر الإسلامي قديماً، وإن عرف المجتمع الإسلامي الانقسام والتعددية السياسية المنظمة⁽¹⁾ منذ معركة صفين فنشأت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الإنسان والموقف من السلطة والثروة، وكان أهمها الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة، وهؤلاء تطوروا وعرفوا بعد ذلك بالجماعة أو أهل السنة أي الأغلبية، ورغم علاقات التعايش والحوار التي سادت عامة بين أتباع تلك الأحزاب إلا أنه تعايش على دخن وحذر قوامه موازين القوى، فما أن يأنس حزب في نفسه القدرة على الثورة على الحكم القائم حتى ينقض عليه، بل حتى دون أن يمتلك القدرة لدى البعض... وهكذا ومع ذلك تحقق في المجتمع الإسلامي من التسامح والتعايش السلمي مع التعدد الديني والمذهبي ما لم يكن معروفاً، وبالكاد تحاول المجتمعات المعاصرة أن تبلغ شأوه. ومن ذلك فإن مجتمعات الاسلام قد برئت من الحروب الدينية وحروب التطهير العرقي التي حفل بها تاريخ كثير من المجتمعات الاخرى بسبب ما أشاعته عقيدة توحيد الالهية ووحدة الاصل الانساني ورفض الاسلام لفكرة تجسّد المطلق في شخص أو قوم أو دولة، بما أفسح

⁽¹⁾ عرف المجتمع الإسلامي الجماعات المهنية (النقابة) أيضاً المسماة "الأصناف" منذ القرن السابع الهجري. فكان كل أهل صنعة تتكون منهم جماعة مهنية تحت قيادة شيخ من المبرزين في الصنعة يختارونه ليراقب جودة الصنعة ويدافع عن حقوق الصناع والتعلمين ويفض الخلافات التي تنشأ بين الحرفاء وأصحاب الصنعة والمعلمين. انظر: "الجماعات المدنية في الاجتماع الإسلامي (الأصناف)"، في: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار الشروق، 1984)، الفصل الثالث، ص77

أما الجماعات السياسية فقد كانت ظاهرة معروفة في المجتمعات الإسلامية. ذلك أنه في إطار الثقافة الإسلامية التي لم يتميز فيها الديني من السياسي نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية في الغالب بدوافع وأهداف وأبعاد سياسية، حتى أنه يمكن اعتبارها برامج ومشروعات للحكم تشترك في الانطلاق من الإسلام أرضية لها وتختلف باختلاف مناهجها الاجتماعية ومطالب مجتمعاتها ومستوياتها المعرفية. سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزباً ويتخذون لهم رأساً ويدعون إلى بعض الأشياء فقال: "وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أو تصير حزباً فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله أمراً بالجماعة والاتلاف ونهياً عن التفرقة والاختلاف وأمراً بالتعاون على البر والتقوى ونهياً عن التعاون على الإثم والعدوان". انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، 1349هـ)، ج1، ص152-153

الجال للتعهد الديني "لا إكراه في الدين" البقرة، ولتعهد الاجتهاد. لقد أنهى ختم النبوة كل ادعاء للنطق باسم الحقيقة المطلقة، فما بقي غير حق الراي والاجتهاد. ولقد بلغ احترام المجتمعات الاسلامية للحريات الدينية وحرية الاجتهاد أن اعترفت بحق الجماعات الدينية والمذهبية في إقامة محاكمها الخاصة وفق دياناتها أو مذاهبها، مما لم تكذب تبلغ شاوهد الدولة الحديثة حيث يعبر القانون عن إرادة الدولة وسيادتها.

غير أن توقف حركة الاجتهاد وطغيان الاستبداد وما ساد في تلك العصور من روح عامة حول الطبيعة العصبية والدينية للحكم المطلق، كان لكل ذلك تأثير في تخلف الفكر الدستوري وعدم بلورة تصور واضح عن الشرعية في الحكم الإسلامي وكيف تكتسب وكيف تفتقد. وبالتالي لم تعرف التجربة الاسلامية للحكم - باستثناء مرحلة الراشدين - مسألة تداول السلطة بطريق سلمي، فلم يبق إلا التغلب سناً واقعياً للسلطة، والطاعة لمن غلب، شريطة اعترافه بحكم الشريعة، أو قل أحكامها الظاهرة، فسادت سياسة الانفراد بالسلطة من طرف أشخاص مغامرين وعائلات، وأقصيت الجماهير - وهي صاحبة السلطة - عن حقها في تقرير الشؤون العامة، وتم في كثير من الاحيان إغراقها في متاهات الخرافة والشعوذة والاهتمامات الجانبية البسيطة. وكان لا بد أن تقود استقالة العقل المسلم عن مهمة الاجتهاد وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة، أن يقود ذلك إلى تحذير الاستبداد والتنظير لتبريره وتعطيل فاعلية الجماهير، وإسلامها إلى الانحطاط والجمود وتزهيدها في شؤون الحكم وكأنها رجس من عمل الشيطان أو شان خاص لا شان لها به، بما شكل نوعاً من العلمنة الواقعية، وإن ظل للعلماء اشتراك في الحكم باعتبار اختصاصهم بتفسير النصوص والحكم القضائي بها، فضلاً عن قيامهم على مهمة تعليم الامة وتربيتها، وهو ما حد من سلطان الحاكم وقصرها على الشؤون التنفيذية، بما خفف من وقع الانحراف وبطاً من مسيرة الانحدار، حتى إذا بلغ منتهاه واستنزفت طاقة الدفع وقعت الامة فريسة في يد الغرب، فانبعثت دعوات الإصلاح، جاعلة نصب عينيها انتشار الامة من برائن الاستبداد، معتبرة إياه أصل كل الشرور ومعدن الانحطاط، وأن الحرية وحكم القانون بديلاً عن حكم الفرد والعائلة الدواء.

أ - رواد النهضة والإصلاح

اشتغل الجيل الأول من رواد الحركة الإسلامية المعاصرة في القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر في الجزيرة العربية وخارجها (الشيخ ابن عبد الوهاب، الدهلوي، السنوسي، المهدي) بإصلاح العقائد وتحرير العقول من الخرافة والتصدي لأطماع المستعمر. وكانوا يفعلون ذلك بعيداً عن كل أثر غربي في إطار ايدولوجية السلف الصالح كما بلورها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشوكاني.

أما الجيل الثاني من رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقيادة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكي فقد نشأ في زمن استحكام قبضة الغرب العسكرية والاقتصادية والثقافية على بلاد المسلمين. وكان الإسلام هدفاً مباشراً لذلك الغزو. فكان من الطبيعي أن يتصدى أولئك الرواد لرد هجمات

الغرب وإعداد الأمة نفسياً وسياسياً للمقاومة، وكان تصديهم يأخذ وجهاً سلبياً يتمثل في دحض مفتريات الغرب على الإسلام والحضارة الإسلامية ومن ذلك تسفيه هجومهم على الحكم الإسلامي ووصفه بالاستبداد والثيوقراطية، كما أخذ عملهم وجهاً إيجابياً تمثل في تقديم رؤية عن الإسلام مؤصلة تحذر مبادئ الحرية والشورى والعدالة والثورة على الظلم وتعلي من شأن الإنسان وتنوّه بالأمة على أنها مصدر سلطة الحاكم، ولم يكتفوا بذلك بل كانت مشاركتهم واضحة في مباشرة العمل السياسي من خلال إنشاء الأحزاب السياسية وإعداد البرامج لها، كما فعل عبده والأفغاني.

وإذا كان موضوع الدولة لم يطرح على الجيل الأول من رواد الإصلاح إلا في الإطار التقليدي، فإن هذا الموضوع قد طرح بحدة على الجيل الثاني بفعل التحديات المطروحة في إطار معاصر، سواء من حيث المفاهيم أو اللغة، فكان لا بد من نظر عميق في الواقع تحديداً للداء والدواء، ثم الضرب في النصوص وفي التارث بحثاً عن تلك الأدولة وتأصيل اجتهادات حديثة في لغة معاصرة، قد لا تسلم من المحاكاة الباعث عليها حرص على الإسلام وإعجاب بالغرب.

فهذا رفاة الطهطاوي (1801 – 1873) يحاول دعم الحرية السياسية في واقعنا كأنه يبشر بالتعددية السياسية عن طريق تنظير الأحزاب المعاصرة بالفرق الكلامية والدينية التي نشأت في القدم، يقول "الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين كأراء الأشاعرة وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية⁽¹⁾.

أما الكواكي (1854 – 1920) فينوه بما أنجزه الغرب من تطور على مستوى تنظيم الدولة حتى انقسام الأحزاب لم يضعف الدولة الغربية، لأن الاختلاف بين الأحزاب إنما هو في وجه تطبيق القواعد على الفروع والنصوص الخصوصية⁽²⁾.

وأشد منا حماساً للنظام البرلماني وتعدد الأحزاب جمال الدين الأفغاني يقول: "إنكم سترون عما قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهر مشابهاً للمجالس النيابية الأوربية بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين"⁽³⁾.

(1) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973).

نقلاً عن: فاروق النبهان، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قليب)، ص 27

(2) عبد الرحمن الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1931). نقلاً عن: النبهان، المصدر نفسه، ص 27

(3) النبهان، المصدر نفسه، ص 28

ولقد دافع من بعده بشدة عن التعددية السياسية الإمام محمد عبده (1849 – 1905) من حيث إنه لا خشية معها على وحدة الأمة، ذلك أن الأمم الأوربية لم تفرقها التعددية السياسية أقساماً وأحزاباً، والسبب أن أولئك الأمم لا يختلفون عن غايتهم المقصودة بالذات وإنما تتنوع الطرق التي يسلكونها إلى تلك الغاية.

أما خير الدين التونسي، فقد بذل أقصى وسعه في محاولته تأسيس "التنظيمات" الغربية على أسس إسلامية، ذلك أن الأمة إذا أذكت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة يسهل لها التدخل في أمور السياسة، وكان سيرها في طريق التمدن أسرع من غيرها وأمكن الحد من حكم الاستبداد⁽¹⁾، وأمكن إيقاف تدفق التمدن الأوربي الذي يكتسح في طريقه كل شيء

ولا شك أن التنظيمات الأوربية التي علق خير الدين على الأخذ بها نهضة المسلمين مفهوم أوسع من الأحزاب السياسية ولكنه يشملها، لأن الرجل إنما تحركه إرادة الحد من سلطان الملوك وتأسيس حرية الشعب.

الجيل الثالث من رواد الحركة الإسلامية ونهضة العرب والمسلمين عامة هو جيل النصف الثاني من القرن الهجري المنصرم أو النصف الأول من القرن العشرين. قد عاش هذا الجيل شبابه في مرحلة سقوط آخر رمز لوحدة المسلمين أي الخلافة العثمانية ونجاح التخريب (الاستعمار) الغربي في السيطرة على الأمة وتمزيقها شراً ممزقاً. كان من الطبيعي أن ينصب عمله على قضية أساسية هي إعادة بناء الدولة الإسلامية وما يقتضيه ذلك من ضرورة وحدة الصف، ولقد حصل في هذا المرحلة كأثر لجهود الإصلاح السابقة وظهور بداية الانحدار الغربي، حصل لدى طائفة من النخبة الإسلامية، تحرر من روح الإعجاب بحضارة الغرب التي كانت قوية في نفوس الجيل الثاني. تفاعل كل ذلك ليدفع إلى السطح الإسلامي عدداً من الزعماء الإسلاميين الممثلين كمداً على زوال السلطة الإسلامية والمصممين على إعادتها. ورغم أن قيمة الحرية في ظل الاستبداد الوارد من الغرب والموروث تحتل منزلة عظيمة في نفوس أولئك الرواد. اسمع إلى أحدهم وهو العلامة المصلح أبو الثورة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس يتغنى بالحرية "فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم من شرع إلا ليحيوا أحراراً وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع، وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة ومحافظة عليها وتسوية بين الناس فيهما مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها"⁽²⁾.

(1) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص158

(2) عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس. نقلاً عن: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية،

رغم ذلك، فلم ير ذلك الجيل عامة في التعدد الحزبي أقوم سبيل لدعم الحرية، بل رأى فيها "عاملاً آخر للثشت والتعصب وذهاب الريح إذ حاجة الأمة إنما هي إلى حزب واحد يجمعها في صف واحد لمواجهة الاحتلال ولاستكمال استقلالها وحريتها وتضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام"⁽¹⁾. وفي هذا السياق يأتي:

موقف الإمام حسن البنا من التعدد الحزبي: رغم أن الإمام البنا قائل هذا الكلام، أكد مرات على أن تنظيم الحياة السياسية تنظيمًا حديثاً يقوم على أساس التنظيم النيابي ليس فيه ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم⁽²⁾. المهم الالتزام بشرائع الإسلام واحترام إرادة الأمة وتحقيق وحدتها، إلا أنه رغم تمسكه بالنظام النيابي يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً واصلًا فيه⁽³⁾ وأن ما حصل في أمم الغرب من اقتران بين النظام النيابي والتعدد الحزبي إنما هو راجع إلى ملاسبات تاريخية خاصة بالتجمع الغربي في أصل تكوينه الطبقي وما عرفه من صراعات دامية بين الملوك والشعوب. وأما الأمة الإسلامية فقد حماها الله بالإسلام من ذلك. "وحتى في الأنظمة الغربية فإن الخلافات الحزبية لم تبلغ حد تهديد الوحدة، إذ غالباً ما تجد حزبين كبيرين يتداولان السلطة ليس بينهما خلافات في غير الفروع، خلافاً لبعض الدول العربية التي أسرفت في تكوين الأحزاب فذاقت الأمرين.

"أما في البلاد الإسلامية وفي مصر بالذات حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تمثل خطراً كبيراً على مستقبله لأنها أحزاب استنفدت أغراضها ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصالح زعمائها فهي خاوية من المحتوى والبرنامج ترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور إلا تمزيق صف الأمة ولذلك لا عجب أن انعقد إجماع عقلاء الأمة على فسادها وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون. وأنه إذا استسيع الخلاف وهو غير جائز في أمة من الأمم فإن أمة وادي النيل هي أحوج ما تكون إلى أكمل معاني الوحدة لتجتمع قواها في نضال الاستقلال وفي عمل الإصلاح الداخلي. وإذن فلماذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف الشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحل هذه الأحزاب جميعها وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، دون أن تتبدد الجهود في الإيقاع بالخصوم الحزبيين واتقاء مكائدهم.

"إن الأمر قد بلغ منتهاه ولم يعد هناك مجال للصبر على استمرار هذه الأوضاع الفاسدة ولا بد من تغيير حاسم سريع"⁽¹⁾.

(1) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم [د. ت.])، ص 376

(2) المصدر نفسه، ص 366

(3) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر

(1) الإمام الشهيد، "مشكلتنا الداخلية في ظل النظام الإسلامي"

والإمام لا يرى ارتباطاً ضرورياً بين الحزبية والشورى أو حرية الرأي "إن هناك فرقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة... وهو ما يوجبه الإسلام، وبين التعصب للرأي والخروج عن الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة".

لقد توسعنا في عرض موقف الإمام البنا من مسألة الأحزاب وتصوره للدولة بسبب ما يحتله الإمام الشهيد من مكانة كبيرة تقديراً لريادته التأسيسية للحركة الإسلامية المعاصرة وجهاده وبلائه العظيم في خدمة الأمة، الأمر الذي ينزل كلماته في قلوب الإسلاميين عامة والمنتسبين لجماعة الإخوان أو المتعاطفين معها منزلة عظيمة كثيراً ما ترتفع بها عن كونها اجتهادات عالم تتأثر بملاбسات الزمان والمكان ويتوارد عليها الخطأ والصواب ترتفع بها قريباً من منزلة الشريعة الثابتة والنص الملزم، وهو ما يجافي روح الشريعة ومناهج العلم في البحث.

ويقابل الإعجاب المفرط بالإمام من طرف القطاع العريض من الإسلاميين التحامل المفرط والتحقير الشائن من طرف قطاع واسع من العلمانيين إلى حد رميه - حاشاه - بالتواطؤ مع أعداء الأمة الإنجليز⁽²⁾. والحق أن أنه م ذاق الاحتلال ع على ضفاف القنال والصهاينة في فلسطين المحتلة أوجع من الضربات التي تلقوها على تلاميذ الإمام. وهكذا تضيع الحقيقة في جحيم الغلو والظلم، وتتلوث اللغة، ويزداد التمزق في صفوف النخبة الثقافية والسياسية، وتتهياً في كل بلد لتمعن السير في الدرب الذي رسمه المستعمر.

فأين يقع التقدير المنصف لموقف الإمام البنا من الأحزاب؟ هل هو موقف خاص بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر وكان يتطلب صفاً شعبياً موحداً لمواجهة المستعمر، والأمم في ساعة المواجهة تحتاج إلى وحدة الصف ولو اقتضى ذلك إجراءات استثنائية؟ وهل هو خاص بنمط معين من الأحزاب بينت التجربة فعلاً خواءها واستنفاد أغراضها، وتادت البلاد المصرية في ظلها الى أزمة مستفحلة وهزائم مدوية هيأت الأجواء للانقلاب عليها من قبل العسكر فلم ييكها أحد، دلالة على موافها؟ أم هو موقف مبدئي من التعدد الحزبي ذاته في أي ظرف؟ المتحاملون على الإسلاميين من خلال استهداف رموزهم، يؤكدون الأطروحة الثانية معتمدين على هذه الدعوة من أبرز رموزهم لحل الأحزاب، تأسيساً على أن الاسلام دعوة إلى الوحدة والتعاون، والأحزاب دعوة إلى التعصب

(2) انظر على سبيل المثال: رفعت السيد، "الإخوان في لعبة السياسة". وهو كتاب عن الإمام البنا، ولقد غدا هذا الكتاب على ما فيه من تحامل وعسف يشبه الموقف الرسمي للجماعات الماركسية والقومية العربية وحتى الدستوريين في تونس قد تبناه فأعادت نشره جريدتهم "العمل" في حلقات، ضمن الحملة الشاملة على الاسلام وعلى كل صوت معارض. وشييه بدراسة رفعت السعيد، مقدمة صلاح عيسى للكاتب الأمريكي متشل عن الإخوان، وهو منهج فضلاً عن مجافاته لروح البحث العلمي يمثل عقبة أخرى في طريق الحوار بين النخبة العلمانية والتيار الإسلامي، ولا بديل عن هذا التهارش غير القبول بالتعايش والاختلاف واعتماد أسلوب الحوار لتحقيق حد أدنى من الإجماع العربي أرضية للمقاومة وللنهضة والانتقال الى نظام ديمقراطي تعددي، يسع الجميع.

وتوسيع هوة الانقسام. وإذا كذلك كذلك يكون الإخوان قد حصدوا ما زرعوا وهم آخر القوى السياسية التي يحق لها التنديد بالحكم البولييسي⁽¹⁾.

والمدافعون عن الإخوان يؤكدون على أن تلك المطالبة بحل الأحزاب ما ينبغي فهمها خارج الظروف والملايسات الخاصة التي كانت تمر بها مصر ونوع الأحزاب التي كانت سائدة، ولا علاقة لتلك المطالبة بالإطار العقائدي الذي يحكم الإخوان من حيث أصالة الشورى وحرية الإنسان فيه. وأخيراً ما ينبغي إهمال جهاد الإخوان ضد الاستبداد الداخلي والخارجي ودورهم في إيقاف الهجمة التغريبية واستعادة الهوية واستنهاض الأمة للوحدة والمقاومة، ما يقتضى أن تكون الأولوية والبلاد ترزح تحت نير الاحتلال والتمزق والفساد، لتوحيد الصف الوطني، لا لإعلاء مبدأ الحق في الاختلاف والتعدد حتى وإن أفضى ذلك إلى التعصب والتمزق والعمالة والفساد، وتلك هي الحالة التي آلت إليها الأحزاب في مصر، وما هي بأحزاب حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلدان الدنيا، وحالها اليوم في مصر وفي كثير من بلاد العرب لا يكاد يختلف عن حالة الاهتراء التي كانت عليها في الاربعينيات بل هي أسوأ مما ينذر بتحويلات قادمة. إن الأحزاب المرفوضة إذن هي فقط - كما يقول الأستاذ مصطفى محمد الطحان "الأحزاب المصنوعة المشبوهة التي تحقق طموحات الأشخاص على حساب الأمة وليس لها برامج أو مناهج في الإصلاح، الأحزاب التي أفسدت الضمائر وعطلت المصالح وأتلفت الأخلاق ولا يهتمها إلا الإيقاع بالخصوم"⁽²⁾.

والحق أن في بعض جمل نصوص الإمام ما يمكن احتراؤه والاعتماد عليه لتأكيد ظرفية موقفه الرفض للأحزاب ولو بالاعتماد على دليل الخطاب، إذ أن حديث الرجل إنما هو على الأحزاب المصرية ولم يدع إلى إلغاء الأحزاب على الإطلاق، فلقد كان حديثه عن الأحزاب في بريطانيا أو الولايات المتحدة لا تشوبه شائبة رفض، ما دام الاتفاق هناك على الأصول والأهداف قائما بين الأحزاب لا تفرقها غير الفروع. دليل الخطاب يقتضي أنه لا مانع من حزبية لا تهدد وحدة الأمة أي لا تجعل مكوناتها الأساسية موضوع خلاف، إذ عند الإمام "لا تتصور الفرقة في الشئون الجوهرية في الأمة الإسلامية"⁽¹⁾.

ولكن هذا الاحتراء للنصوص لا يجدي في استبانة روحها العام وخيط الانتظام فيها. إن لنا أن نقول إن موقف البنا من قلعزاب كان متأثراً بظروف مصر وحاجتها إلى الوحدة لمقاومة الاحتلال، وإن الإمام لو عاش ظروف القهر التي تلت تلك المرحلة لأدرك مع من عاش من الإسلاميين أن حرية منقوصة وحتى جزئية أهون من دكتاتورية عمياء صماء، وأن نظاماً سياسياً يستمد شرعيته من الانتخاب الحر مهما كان متخلفاً أفضل بل أقل

(1) المصدر نفسه

(2) محمد مصطفى الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف (الكويت: دار الوثائق، [د.ت.])، ص 122

(1) رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر

سوء من نظام يستمد شرعيته من التغلب، أي من بيانات مجلس الثورة، كما يقول المفكر الإسلامي الكبير فتحي عثمان⁽²⁾. أي أنه يمكن لنا أن نعتذر للإمام بتنزيل كلامه في ظروف خاصة حتى لا يتحول إلى قاعدة من قواعد الفكر السياسي الإسلامي. وهل من زعيم أو مفكر مهما بلغ قد تحرر جملة من ظروف بلاده وروح عصره؟، روح العصر كانت في العالم الثالث نائرة على المعسكر الليبرالي المستعمر منجذبة إلى التجارب الاشتراكية والفاشية والشيوعية التي بشرت بتنمية سريعة من طريق حشد الأمة في تجمع حزبي واحد للتصدي للامبرالية وقيادة مشروع نهضوي شامل، ولذلك لم يكن عجباً أن تأتي "الثورة" ملبية لهذا التوجه مستجيبة لدعوة البنا إلى حل الأحزاب وإن في سياق آخر.

إن المتتبع بقلب سليم جملة نصوص الإمام حول موقفه من الأحزاب يدرك بجلاء لا غش فيه أن التعدد الحزبي - على الأقل، بالنسبة إلى الأمم الناشئة - غير جائز، وأنه إذ يدعو إلى اعتماد النظام النيابي لا يرى ضرورة للتعدد الحزبي. فهو لا يدعو إلى حل أحزاب فاسدة لإحلال أحزاب وطنية فاعلة محلها بل يدعو إلى حل الأحزاب وإحلال حزب واحد محلها يجمع قوى الأمة. والحقيقة أن مجرد الحديث عن حل الأحزاب هو بذاته مثير للريبة، إذ الأصل أن شهادات الميلاد والوفاة للأحزاب وسائر مؤسسات المجتمع المدني لا تقررهما جهة غير الشعوب المعنية بها، من طريق إقبالها عليها فتحيا أو زهدا فيها فتموت. .

كما أن السياق والروح العامة لرفض الإمام أي اقتران بين الشورى الإسلامية وبين التعددية الحزبية، واضحان في الدلالة على أنموذج الدولة الذي سعى إليه الإمام، ليس هو النمط الثيوقراطي لأن الإمام يلح على احترام إرادة الأمة وعلى الالتزام بنظام الانتخاب طريقاً للتعبير عن تلك الإرادة، كما يلح على مسئولية الحاكم أمام الأمة بما يشبه نظام الرئاسة الأمريكية، ويلح قبل ذلك وبعده ومعه على الالتزام بالإسلام ووحدة الأمة، أكثر من كل شيء آخر.

إن حديث الإمام ولئن تنزل في ظروف خاصة بمصر إلا أن سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الإسلامي.

والحقيقة العلمية تأبى على الإسلاميين أن يجحدوا عن منهاج الإسلام في التزام العدل - قدر الوسع - في التعامل مع القريب والبعيد. ولكن يسعهم أن يعتذروا للإمام بظروف بلاده وروح عصره حيث أولوية قيمة الوحدة على ما عداها من القيم، حتى لا تتحول مواقف الرجال في ظروف خاصة إلى قواعد عامة للفكر الإسلامي. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه في فهم الإمام ما ظل عالماً وحتى إلى وقت قريب بالذهنية العامة في الوسط الإسلامي من اشتزاز من الحزبية، "والبعد عن الهيئات الحزبية"⁽¹⁾. حتى أن خليفة البنا الشيخ الهضيبي قدم استقالته

(2) فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، 1961)

(1) من مبادئ الإخوان كما وردت في: المؤتمر الخامس لإخوان مصر

في 10 أيلول/سبتمبر 1952م لما قبل بقية أعضاء القيادة أن يتقدموا للحكومة بطلب التأشيرة لجماعتهم. وكان ذلك طريقاً إلى حلها بحل سائر الأحزاب، ولكن الإخوان عادوا يؤكدون أنهم ليسوا حزباً بل هم جماعة فوق كل الأحزاب، وأعلنوا في بيان رسمي لهم في 27 آذار/مارس 1954م: "وفيما يختص تعدد الأحزاب - وهو ما كان ينادي به محمد نجيب - أملنا ألا يعود الفساد أدراجه مرة أخرى، فإننا لن نسكت على هذا الفساد بل نؤيد بقوة حرية الشعب كاملة، ولن نوافق على تكوين أحزاب سياسية لسبب بسيط وهو أننا ندعو المصريين جميعاً لأن يسيروا وراعنا ويقتفوا آثارنا في قضية الإسلام"⁽²⁾. ولا يهمنا كثيراً أن نعرف بعد ذلك ما آل إليه الأمر بعد حل الأحزاب وعودة الجماعة على اعتبار أنها ليست حزباً - وأن عبد الناصر أعاد الإخوان باعتبارهم جماعة وليسوا حزباً، وذلك ضمن صراعه مع محمد نجيب - كما يقول هذا الأخير⁽³⁾، المهم أن نتبين أن الروح العامة التي ظلت لفترة طويلة سارية إلى أمد لدى القطاع الواسع من المتأثرين بفكر الإمام البنا وسيد قطب هو النفور من الأحزاب والاستنكاف التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها حزب، إذ فشا في الثقافة السياسية الإسلامية شعور بالجانبة إزاء الأحزاب وأن الحزبية وصف شائن ذميم. ولم يقتصر الأمر على المسلمين فقد فشا نفس الشعور وأشد ضد الحزبية وسط العروبيين والاشتراكيين والشيوعيين وزعامات حركات التحرر، متأثرين سلباً برد الفعل على المعسكر الراسمي، وإيجاباً بتجارب الاقتصاد الموجه.

ولعل هذه الظروف ظلت تتغذى بمفهوم الأحزاب كما عرفته وقائع السيرة "غزوة الأحزاب" وسجلته سورة "الأحزاب" من حيث عدااء الأحزاب الكافرة التي حاصرت أول مجتمع ودولة إسلاميين للأجهزة عليهما اعتزازاً بالباطل واجتماعاً على الضلال "كل حزب بما لديهم فرحون". وأن الأحزاب المذمومة يقابلها حزب واحد هو حزب الله (ألا إن حزب الله هم المفلحون)⁽⁴⁾ وكان التقابل في ذلك السياق هو بين الوحدة والشرك، بين عقيدة التوحيد وما تقتضيه من وحدة الصف على الحق وبين الكفر وما يتبعه من تفرق الكلمة وذهاب الريح، واعتزاز بالباطل. بينما في سياق مختلف بالكامل طرحت الحزبية في عصرنا باعتبارها مقوم من مقومات بناء دولة الحق والقانون وضماناً من ضمانات الحرية والتصدي للاستبداد وكلها مقاصد إسلامية. إنه سياق مختلف إذ يتعلق بمجال تنظيم الحياة السياسية، وهو مجال غير مجال العقائد تحكمه نسبة الحقيقة والمصلحة والمفسدة وليس منطق الثبوت والاطلاق وثنائية الحق والباطل والكفر والإيمان والهدى والضلال. والأوفق أن تفهم الوحدة الإسلامية لا على أنها وحدة بسيطة وإنما وحدة ينتجها التنوع عبر النص والشورى أو الالتزام والحرية. وأن حزب الله أو الفرقة الناجية هم كل جماعات المسلمين أهل القبلة على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم. إنهم المؤمنون بالله ورسوله وكتابه واليوم الآخر المجتمعون على المرجعية العليا للشريعة مهما اختلفوا في التأويل بعد ذلك، وليس

(2) نقلاً عن: فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قلوب، 1978)، ص10

(3) المصدر نفسه، ص11

(4) القرآن الكريم، "سورة المجادلة"، الآية 22

الناجون هم فقط طائفة واحدة مهما اتسعت بل كل أهل القبلة. إنها جماعة واسعة بقدر اتساع رحمة الله. إن الاشتراك في الاسم "الحزب" لا يفضي ضرورة الى الاتفاق في المسمى، إذ السياقات مختلفة

4- الفكر الاسلامي المعاصر والموقف من التعددية؟

أ- الإخوان المسلمون في مصر

تعد حركة الإخوان المسلمين أكبر وأقدم الحركات الاسلامية المعاصرة وأعظمها أثرا في الاسلام المعاصر فكريا ومجتمعيا. ولقد ارتبط ظهورها بلحظة بالغة الأهمية في تاريخ الاسلام: سقوط آخر صورة للخلافة الاسلامية الجامعة. بما استدعى ظهور شكل جديد للإصلاح الاسلامي يتجاوز ما كان معتادا كلما نجم خلل أو تصدع في البناء الاسلامي، فيبادر العلماء الى إصلاحه من طريق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ينهض به غالبا عالم فرد. أما وقد انهار البناء وزالت قبة السماء من فوق رؤوس المسلمين بسقوط الخلافة فقد غدت الحاجة الى عمل تأسيسي، فكان حسن البناء، ليعلن ولادة "الحركة الاسلامية"

ونعني بالحركة الاسلامية العمل المنظم المؤسس على المرجعية الاسلامية مستهدفا البناء الاسلامي الشامل باعتبار الاسلام ديناً يؤسس لنظام حياة ولأمة وحضارة. ويعتبر الشيخ حسن البنا (1906-1949) ليس مؤسس هذه الحركة وحسب (سنة 1928) والمجتهد الرئيسي في وضع بنائها التنظيمي والفكري والتربوي وإنما أيضا أكبر رجال الفكر والإصلاح في ما يسمى الاسلام السياسي بل حتى أوسع من ذلك، فلقد أمكن لحركته من خلال خوضها لمعارك تحريرية ضد الانجليز في قناة السويس وضد المشروع الصهيوني في فلسطين وضد الاستبداد المحلي ومن خلال بروز علماء من مدرسته يعدون من أهم رموز الاسلام المعاصر مثل عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسيد سابق ومصطفى السباعي.. أمكن لها أن تغدو أوسع مدارس الفكر والحركة انتشارا وتأثيرا في الاسلام المعاصر. من هنا تأتي أهمية مواقفها باعتبارها تمثل المخرى الرئيس في الفكر الاسلامي المعاصر الذي دعاه أحد أهم رموزه الشيخ يوسف القرضاوي تيار الوسطية الاسلامية، حتى أنه يمكن بشيء من التجوز اعتبار الاسلام المعاصر اخوانيا.

بعد سلسلة من المحن القاسية عاد الإخوان إلى الساحة فاضين وزناً لا يبارى، وفقهوا الدروس وتعلموا من التجربة واستطاعوا بقيادة أحد روادهم الأفاضل الأستاذ عمر التلمساني أن يحلوا عقدة الحزبية، متأولين كلمات البنا ضد الأحزاب على ضرب من التأول، فتفاعلوا من جديد مع واقع مصر واقتحموا الحياة السياسية لا في شكل حزب، فقد منعهم القانون من ذلك مع أنهم يطلبونه بالحاح بعد أن قدموا طلباً في ذلك يتضمن برنامج حزبهم وذلك سنة 1985م، وكانوا قبلها قد أقدموا على التحالف مع أحد الأحزاب التي كانوا يطالبون بحلها - حزب الوفد - ثم تحالفوا مع حزب العمل الاشتراكي، وكانت لهم تجربة في مجلس الشعب ثرية بالصدق والجرأة

والاعتدال⁽¹⁾، مساهمين في دفع عجلة مصر نحو الإسلام والديمقراطية محدثين في حياة الأحزاب المصرية تأثيراً بالغاً فرض الانزواء والانكفاء على التوجهات العلمانية المتطرفة لحساب التوجه الإسلامي، وبلغ نفوذهم في المجتمع المصري بخاصة كما شهدت بذلك الانتخابات الأخيرة 2005 حداً لم يعد معه أحد يشك في أنهم القوة الاجتماعية والسياسية الأولى في مصر إذ لم يعد في مواجهتهم غير هياكل دولة مفرغة من قيم الحق والعدل لا يشدها غير القدرة والاستعداد للبطش والرغبة الجارحة المتحكممة في رئيسها لتوريثها أسرته مهما بلغ حجم الرفض الشعبي. أما اجزائ المعارضة العلمانية فهي لا تقل افلاساً عن الدولة هي مجرد واجهة "ديكور" للترزين. معظمها مصنوع على عين الحكم زينة وبعضها نخره داء الهرم مثل الوفد والتجمع، والهرم إذا حل بالدولة - كما يؤكد ابن خلدون - لا يرتفع ومثلها الحزب.

ولقد أمكن لجماعات إخوانية - في الأردن واليمن والجزائر والكويت والسودان وفلسطين واندونيسيا والعراق وكذا سوريا (قبل انقلاب البعث) أن تكون لها مشاركة سياسية فاعلة ومعتدلة، بل إن بعضها حقق فوزاً مدوياً كما فعلت حركة حماس التي حملتها المقاومة إلى السلطة وهي اليوم تجمع بينهما في تجربة بل قل في ملحمة عجيبة

ولم يقتصر الإخوان المسلمون على تبني الديمقراطية⁽¹⁾، والتعددية السياسية والتغيير السلمي ممارسة عملية وحسب، يمكن أن تخرج على معنى الضرورة ومسيرة الأمر الواقع ابتغاء تحقيق منافع في انتظار ظروف مناسبة للانقلاب عليها كما يروج لذلك خصومهم، وإنما تجاوزوا الممارسة إلى التأسيس الفقهي لها كما هو الأصل في سلوك المؤمن أن كل عمله ينبغي أن يتأسس على المرجعية الإسلامية وينبثق عنها، فلا يكفي أن تمارس التعددية على صعيد العمل النقابي والعمل السياسي، فتقدم بمرشحيك وبرامجهم لينافسوا الخيارات الأخرى راضين بالجماهير عبر صناديق الاقتراع حكماً على برامجهم ورجالهم حتى ولو دانت لك أهم النقابات وأعرقها كتنقابة الأطباء والمهندسين والمحامين وهيئات التدريس والطلاب والصيدلة، بسبب مثابرتك ومرونتك وصدقك وتضحياتك وما تنجزه من برامج وخدمات، تعززها شبكات من المدارس والمصحات ومشاريع النفع العام وخدمات الانترنت، حتى ولو غدوت في أكثر من قطر عربي وإسلامي القوة الشعبية الرئيسية وقوة التجديد للنخبة التي تهرمت وفت في عضدها الفساد وأهملتها السلطة، لا يكفي ذلك شهادة لديمقراطيتك ما لم يتعزز هذا التوجه الديمقراطي السلمي في دعم المجتمع المدني والانطلاق منه لتغيير البنى التحتية والفوقية، بتأسيس علمي يدافع عن هذا التوجه إسلامياً.

وفي هذا السياق صدر عن الإخوان خلال العشرية الأخيرة عدد من الوثائق السياسية الرسمية المهمة أسست للتعددية السياسية وللمشاركة في الحكم حتى في إطار دولة علمانية كما أسست للمشاركة السياسية للمرأة

(1) انظر: محمد الطويل، الإخوان المسلمون في البرلمان (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1992)

(1) وذلك بقطع النظر عن قبول مصطلح الديمقراطية أو التحفظ عليه فالعبرة بالمسميات

وللمنهج السلمي في التغيير ولحقوق الانسان ومنها حقوق الاقليات غير المسلمة في الدولة الاسلامية، باعتبار ذلك فقها سياسيا حاكما موجها لسلوك الجماعة السياسي في علاقتها بالدولة وبالجماعات المنافسة وبالاقليات. ولقد تم نشر هذه الوثائق في كتاب بعنوان ("الفكر السياسي المعاصر عند الاخوان المسلمين". مكتبة المنار الاسلامية ط1 لسنة 2001 الكويت). وكان من آخر هذه الوثائق السياسية وثيقة تؤسس لتبني الاخوان المسلمين لمشروع الوحدة العربية، بما يعتبر طيا لصفحة دامية من الصراع بين التيارين القومي العربي والاسلامي. وكان من ثمار هذا التوجه أن نشب الحوار بين التيارين في القاهرة سنة 1989 وأفضى الى انبعث منظمة المؤتمر القومي الاسلامي في بيروت سنة 1994 (انظر وثائق المؤتمر. نشر مركز دراسات الوحدة العربية) وكذا منظمة الاحزاب العربية.. الى ضروب من العمل المشترك بين التيارين في أكثر من قطر إن على صعيد مواجهة الاستبداد الداخلي، عدو الجميع دفاعا عن أوطان حرة وعن وحدة بلاد العرب أو على صعيد مواجهة الاحتلال في فلسطين والعراق ولبنان.

وفي ما يخص التعددية السياسية موضوع حديثنا دافعت الوثيقة عن خيار التعددية وموضعها في سياق المبادئ الكبرى للسياسة الاسلامية مبدأ الشورى ومبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وولاية الامة على حكامها وأصل الاختلاف الفطري بين الناس ومبدأ الاباحة الأصلية والاعتبار بتجارب أمتنا والامم الاخرى، ومبدأ جلب المصالح ودفع المفسد ومنها مفسدة الاستبداد" ولما كان تقويم الحكام ومواجهتهم ومعارضة نزواتهم وانحرافاتهم لم يعد مما يقوى عليه الفرد بات من الضروري أن يجتمع عليه الجمهور من الامة" ص 131 من المصدر المذكور. كما أورد نفس المصدر ما يدعم هذا التوجه نقلا عن الشيخ يوسف القرضاوي أحد المؤسسين لهذه الوثائق " رأيي الذي أعلنته منذ سنين أنه لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الاسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج الى نص ولا نص، بل إن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسليطها على سائر الناس وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها لا، أو لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع" ص 101 نفس المصدر.

وتنتهي الوثيقة الى تأكيد الاخوان "لذا فاننا نؤمن بتعدد الاحزاب في المجتمع الاسلامي وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيودا على تكوين ونشاط الجماعات أو الاحزاب السياسية، وإنما يترك لكل فئة أن تعلن ما تدعو اليه وتوضح منهجها ما دامت الشريعة الاسلامية هي الدستور الاسمي وهي القانون الذي يطبقه قضاء مستقل بعيدا عن أي سلطة، فإن في ذلك ما يكفي لضمان سلامة المجتمع واتخاذ الاجراء الشرعي تجاه من يخرج على المبادئ الاساسية التي لا خلاف فيها بين علماء المسلمين" ص 132 نفس المصدر.

أما الشيخ القرضاوي فيشترط لهذا التعدد في دولة اسلامية وجود أمرين لاكتساب الأحزاب الشرعية؟ 1- أن تعترف بالاسلام عقيدة وشرعية ولا تعاديه أو تنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضراء الأصول

العلمية المقررة.2- ألا تعمل لجهة معادية للإسلام ولأمتة أيا كان اسمها وموقعها، فلا يجوز أن ينشأ حزب يطعن في الأديان السماوية عامة وفي الإسلام خاصة"ص101 نفس المصدر

وتتختم وثيقة التعددية بتأكيد نتيجة مهمة"كما أننا نرى أن تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفنا يتضمن قبول تداول السلطة بين الأحزاب والجماعات السياسية، وذلك عن طريق انتخابات دورية"ص132 نفس المصدر.

بل تذهب الوثيقة أبعد من ذلك، إذ يقرر الإخوان وضع حد للبقاء في السلطة" كما أننا نرى باعتبار أن رئيس الدولة ما هو الا وكيل عن الشعب أنه يجب أن تكون رئاسة الدولة لمدة محدودة ولا يجوز تجديدها إلا لأمد محدود وذلك ضمانا لعدم الطغيان"ص131 نفس الوثيقة

ورغم أن الوثيقة تشترط من الناحية المبدئية التزام كل الأطراف بسيادة الشريعة، أما من الناحية الواقعية فقد دافعت الوثيقة عن حق الأحزاب الإسلامية في التعاون وحتى التحالف مع الأحزاب العلمانية لدفع مفسدة مشتركة كغاز أجنبي أو تحصيل منفعة مشتركة، من مثل إقامة حكم ديمقراطي يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار وبسائر الحقوق على قدم المساواة بما يتيح الحرية لكل الايديولوجيات⁽¹⁾، وذلك أن مبني الشريعة على تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

حركة النهضة: تعتبر أبرز وأقدم ممثلي الحراك الإسلامي في تونس والأسبق الى التبنى الكامل للخيار الديمقراطي والمطالبة بتعددية لا تستثني تيارا سياسيا مهما كانت خلفيته الايدولوجية ، ما توصل اليها بطرق الاقتناع.

جاء في البيان التأسيسي لهذه الحركة أنها "ترفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقت الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية"⁽¹⁾، وحثهم أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى. كما استظهروا بوثيقة مهمة جدا ، إذ تأسست عليها دولة المدينة وهي المعروفة بالصحيفة التي عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم. لقد مثلت، عبرة ومنهاجا وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة

(1) لقد عرفت الساحة السياسية في أكثر من قطر ضروبا من التنسيق والعمل المشترك بين جماعات اسلامية وجماعات علمانية في مصر وسوريا ولبنان وتونس

(2) من البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي . الوثيقة منشورة في ملحقات الكتاب

الإطار السياسي في الدولة الإسلامية ، وعلى سبيل الاسلام والمسلمين الى اعتماد مبدأ المواطنة أساسا لدولة تعددية، كما شهد بذلك السياسي القبطي

غير أن هذا التوجه الى التأسيس لتعددية سياسية لا تقصي طرفا ضمن تصور ديمقراطي اسلامي لاقى ولا يزال معارضة ليس فحسب من قبل حكم سلطة الاستبداد، وهو مفهوم، ما دام مصرا على الاكتفاء بمجرد غلالة مخرقة من الديمقراطية الشكلية للتسر على طبيعة الحكم، راضيا مكتفيا بمنافسة نفسه إذ يتجاوز الـ 99% من الأصوات، فلا عجب أن يصير على أن يكون جوابه الوحيد عن الطلبات المتكررة للإسلاميين لاعتمادهم حزبا سياسيا يعمل في نطاق القوانين السائدة - على تعسفها- هو الحملات الامنية القمعية المتكررة منذ 1981 حتى اليوم، وهو نفس السياسة المتبعة مع كل قوة سياسية ومجتمعية معتبرة يجب من قبل شخصيات وتيارات اسلامية

بل الأغرب أن يلقى هذا التوجه التعددي الذي لا يستثني أحدا يحمل فكرة يتوسل الى نشرها بالوسائل المشروعة ، معارضة باسم الاسلام ذاته بلغت حد وصف هذا الرأي بالنفاق السياسي والكذب على الله والمخادعة، "هل تتيح التعددية فرصة متكافئة لجميع أطرافها في ضوء ما يسفر عنه الاختيار الشعبي أم لا؟ فهل تقبل الدولة الإسلامية ولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين، وتقبل أن تكون مناهجهم هي الحاكمة في بلاد المسلمين؟" (الصاوي .التعددية السياسية) والجواب عنده قطعياً بالنفي، في مصادرة على المطلوب، إذ يفترض هؤلاء أن الدولة إسلامية، وأن أغلبية شعبها قد صوتت مع ذلك لفائدة حزب غير إسلامي يحمل مشروعاً من مشاريع الكفر، مع أن أبسط تعريف للدولة الإسلامية أنها الجماعة التي تحتكم إلى الشريعة. وليس في الحقيقة حول هذه الأرضية يدور النزاع. ثم إن أصحاب هذا الرأي يعمدون إلى تبسيط ما هو معقد فلا تعنيهم أقليات إسلامية تعيش في ظل حكم غير إسلامي، وتمثل أكثر من ثلث المسلمين اليوم، هل نخطر عليها السعي للمشاركة في الشأن العام مثل المشاركة في البرلمانات والاحزاب ومؤسسات الحكم المحلي بل في الحكومة ذاتها، وذلك خدمة لمصالحها بما في ذلك حفظ وجودها ؟ ولا تعنيهم كذلك جماعة إسلامية في بلاد أهلها أغلبهم مسلمون ولكن ينقصهم الوعي الإسلامي، ماذا على الحركة الإسلامية أن تفعل إذا اختاروا مشروعاً غير إسلامي لحكمهم؟ ومع أن ذلك افتراض بعيد، إذ الأحزاب العلمانية الحاكمة في بلاد المسلمين لا تحكم غالباً بالديمقراطية وإنما بالقهر (كما لاحظ الدكتور النجيمي في حوار مع المتشدد عمر بكري، قناة LBC بتاريخ 2006-06-21: ماذا يفعل حزب إسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة، أم يصلح من حاله ويستأنف مسيرته، ساعياً الى إقناع الشعب بمشروعه؟ القضية في كل الأحوال لا تتعلق بما يجب أن يكون، وإنما بمواجهة جماعة إسلامية لأحوال معقدة من الواقع مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد. هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير إسلامية أو حتى إسلامية لا تريد لهم لحكمهم؟، اليس الاوفق لهم ان يتحولوا الى المعارضة ما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة

أخرى من أين يستمد الإسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من مجرد صفتهم الإسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية، أو الوصية الشيعية التي تخلصوا منها هم أنفسهم عملياً؟ أم من اختيار الشعب لهم؟ وإذا قلنا بالاختيار لا بالوصية فهل هو الاختيار المفتوح؟ أم الاختيار في اتجاه واحد؟ إن القضية لا تتعلق في النهاية بالنظرية الإسلامية في الحكم إذ الحاكمة للأمة في إطار الشريعة وأن الأصل في الأحوال العادية أنه لا تتصور ولاية غير المسلم على المسلم في بلد غالبيته إسلامية، وأن سلطة الأمة لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً ولكن سلطتها الاجتهادية واسعة جداً فيما وراء ذلك. إن الاختلاف دائر نهاية حول نظرية التغيير وحول صاحب السلطة، ومصدر شرعية الدولة؟ إذا قلنا هو الشعب فقد وضعنا أنفسنا باعتبارنا أحزاباً إسلامية على قدم المساواة مع كل أفرادهِ وتياراتهِ، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الإيهام⁽¹⁾.

ماذا يعني قبول الإخوان بالقانون الانتخابي في مصر وسواها وكذا كل الجماعات الممثلة للمجرى الرئيس في الحركة الإسلامية؟ وماذا يعني قبولهم واقعياً بقوانين النقابات والتنافس داخلها؟ أليس ذلك قبولاً بالتداول مع الشيوعيين والعلمانيين والمسيحيين؟

إنه عندما ينزل الجميع من عالم المثال إلى عالم الواقع يضطرون للحديث بمنطق آخر ليس منطق ما ينبغي أن يكون، حيث يتفق الجميع، وإنما منطق الواقع، منطق المصالح والمفاسد وموازين القوى، فيستشعرون ميسس الحاجة إلى التحالف حتى مع خصومهم السياسيين والفكرين دفاعاً عن الحريات الساسية الفردية والجماعية والوقوف في وجه الطغيان المحلي والدولي حتى ولو تم ذلك العمل المشترك ولو مع الأحزاب العلمانية من أجل إيجاد نظام حكم ديمقراطي يتيح الحرية لكل الايديولوجيات، ومن بينها الإسلام، فيستطيع الدعاة أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت كلمتهم مصادرة، فيقنعون بإقناع الناس أن يطبقوا من الإسلام بأكثر ما تسمح به إمكانات الواقع.

وأختم التعليق على الوثيقة الاخوانية في التعددية والوثيقة النهضوية التي تعرضت لنقد إسلامي حاد أحيانا من قبل اتجاهات اسلامية وشخصية من مثل ما صدر عن الصاوي ، بما أورده هو ذاته من نصيحة إلى "قاعدة العمل الإسلامي ممن يغيب عليهم في كثير من الأحيان فهم بعض المواقف التي يتخذها بعض القادة انطلاقاً من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيثيرون حولها كثيراً من الضجيج ويشقون به الصفوف ويسعرون به الفتن، وتحذيرهم من التنديد بمسلك اليوم ثم تلجئهم المصلحة إلى الأخذ به". نوجه إليهم النصيحة "عليهم أن يصبروا على ما يتعرضون له من النقد اللاذع من قبل بعض إخوانهم ممن لم يدركوا أبعاد هذه الموازنات وغاب عنهم العلم بتفاصيلها وابتاتوا يحاكمونها عن بعد. ولو أتيح لهم من الحثثيات ما أتيح لهؤلاء لكان لهم موقف آخر. يجب أن

(1) انظر: راشد الغنوشي، "مبدأ مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي"، ورقة قدمت إلى: ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر،

يصبروا، وأن يدركوا أن الدافع لهم إلى ذلك هو الغيرة على الإسلام والحسبة على ما يظنونه تعدياً لحدود الله. وأنه قد يغتفر بحسن القصد ونبل الباعث كثير من الجفوة والمواقف الحادة"⁽¹⁾.

لهم ما لنا وعليهم ما علينا: تردد في أوساط الإخوان على لسان بعض قادتهم⁽²⁾ عندما طرحت عليه السؤال التالي: هل للدولة الإسلامية سبيل على قلوب الخلق؟ أجاب لا. أردفت: إذا لم يكن عليها من سبيل في معتقداتهم وأفكارهم فهل يقاتل مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا بفكرة وعبروا عنها، وحتى اجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً أو يشتتموا أحداً أو يسخروا من عقيدته، أو يعطوا ولاءهم لجهات معادية للدولة الإسلامية؟ أجاب: ليس عليهم من سبيل، فأسعدني ذلك، وكانت سعادتي أعظم وأنا أطلع صوت مصر الحرة الإسلامية جريدة الشعب - وهي مقربة من الإخوان - أن أقرأ في المقال الأسبوعي للشيخ مصطفى مشهور وهو أحد الرموز التاريخية للإخوان ونائب المرشد العام مقالة واضحة فاصلة في التعددية تجاوزت أكثر الأطروحات تحراً في الساحة السياسية الإسلامية، وقدمت إضافة معتبرة، أو قل فتوى سياسية جديدة بكل تقدير بسبب جرأتها وكفاءتها في إزالة عقبة أساسية من طريق التعددية في وطننا العربي، أعني موضوع الأقليات غير الإسلامية: ما موقعها في نظام سياسي إسلامي يقوم على التعددية، هل تنشئ أحزاباً مستقلة بها، وفي هذه الحالة ألا يهدد هذا الوضع الوحدة الوطنية؟ ألا يكون الأوفق إذن منع نشأة أحزاب إسلامية حتى لا يكون ذلك مبرراً لنشأة أحزاب مسيحية مثلاً؟ تلك أهم حجة يعترض بها العلمانيون على نشأة الأحزاب الإسلامية في البلاد ذات الأقليات الدينية الأخرى، وهي مجرد تعلات لإقصاء الإسلام، لإقصاء حزب الأغلبية. ودليل ذلك أن الإخوان العلمانيين في البلاد التي لا يوجد فيها أقليات دينية مثل شمال أفريقيا يتوسلون إلى الغاية نفسها: إقصاء الأحزاب الإسلامية بحجة أن الإسلام إرث وطني مشترك، فما يجوز احتكاره من طرف جماعة محددة. وهكذا عوض اشتراط قيام الأحزاب على ما هو مشترك يصبح الانتماء إلى المشترك مبرر للإقصاء، على حين أن عقائد الأقليات كالعقيدة الشيوعية لا تتخذ مبرراً للإقصاء بل مبرراً كافياً للاعتراف بأصحابها. إنه ليس في ذلك شيء من منطق وإنما هو محض منطق القوة والنفاق. أما الشيخ مصطفى مشهور فقد حسم الأمر بفتواه التي أفسحت للمسيحيين مجال الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية وهذا نصها، تحت عنوان التعددية الحزبية، "إن الإسلام مع التعددية الحزبية وحرية الرأي ولا يكره أحداً على الدخول في الدين (لا إكراه في الدين)"⁽¹⁾، ويرسم حدود المعاملة مع غير المسلمين في حدود العدل والأمن وحصولهم على حقوقهم كاملة لهم ما لنا وعليهم ما علينا". والإخوان المسلمون يؤمنون بالتعددية وهم موجودون منذ عام 1928م. ولم تنسب لهم إساءة واحدة لأي مسيحي أو يهودي بسبب عقيدته بل هم يقبلون بوجود مسيحيين ضمن الحزب الإسلامي، يؤمنون بأن الإسلام هو أقوى ضمان للوحدة الوطنية. ولعلنا نذكر مقولة مكرم عبيد "أنا مسيحي

(1) الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 91

(2) الأستاذ مهدي عاكف

(1) القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256

عقيدة مسلم وطناً". لقد أقر الإسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، ولقد عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحفظ الإسلام حقوقهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ثم تطرح الفتوى بالإضافة إلى ذلك أمام المسيحيين خياراً آخر إلى جانب خيار الدخول في حزب إسلامي، أن ينشئوا حزباً مسيحياً انطلاقاً من مبدأ المواطنة "ولا يمكن أبداً أن يحدث إنشاء حزب إسلامي وحزب مسيحي فتنة طائفية ويسبب حرباً بين الحزبين، كما أنه من حق كل مواطن أن يفكر في إصلاح وطنه وحل مشاكله ويختار طريق الإصلاح الذي يراه ويدعو غيره إليه، فلماذا يضيق على الذين يرون على الإسلام هو الحل لكل هذه القضايا والمشاكل لأنه من الحكيم الخبير ولا يسمح لهم بحزب ولا صحيفة من الصحف الخمسمائة المصرح بها؟"⁽²⁾، وذلك ما أفضت إليه تجربة الإخوان من إقرار صريح بالتعددية وإتاحة الفرصة أمام الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي بالانتماء إلى أحزاب إسلامية، أو إنشاء أحزاب خاصة بها، وكذا التأكيد المتواصل من طرف الإخوان، الذي صدقته كل الاختبارات منذ خروجهم من معتقلات ذاقوا خلالها صنوف العذاب خلال عشرين سنة متوالية على التزامهم المطلق بمنهج التغيير السلمي والسعي الحثيث إلى العمل داخل مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والأحزاب والعمل الخيري، ولكن الوثيقة بسبب ما قطعته من خطوة جادة في طريق إقرار التعددية في الإطار الإسلامي وتشريعها للإسلاميين سياسات مستحدثة في التفاعل مع واقع يزداد تعقيداً كالتحالف مع أحزاب غير إسلامية للتخلص من عدو مشترك مثلاً، ولتحقيق مصلحة مشتركة مثل إيجاد وضع ديمقراطي، وأن يكون علمانياً.

إن هذه الوثيقة وإن لم تمض مع المنطق الذي اعتمدته إلى النهاية، منطق المصلحة، وإعمال هذا المبدأ في معالجة أوضاع غاية في التنوع والتعقيد بما لا يصادم - قطعاً - ثوابت الدين، فقد مثلت خطوة مهمة على طريق تطور الفكر السياسي الإسلامي في اتجاه القبول بالتعددية الكاملة دونما أية وصاية، وهو الموقف الذي أعلنته الحركة الإسلامية في تونس منذ عام 1981م حتى جاءت فتوى الشيخ مصطفى مشهور لتستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الإسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الإسلامية القديمة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي. هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة⁽¹⁾.

أما الورقة الثانية: التعددية السياسية من منظور إسلامي، فقد ناقشت التعددية كمبدأ وقيمة في سياق حقيقة الاختلاف، وأثبتت كل ذلك على أساس من آيات القرآن التي تجعل من التعددية بمعنى الاختلاف في أنواع الخلق من حقائق الإبداع الرباني، واعتبرت أن رفض التعددية يفضي في غالب الأحوال إلى الاستبداد والطغيان.

(2) جريدة الشعب، 1993/10/2م

وأكدت الورقة - في الحديث عن هذه المسألة وما يشبهها - على الحاجة إلى بيان متجدد يتجاوز كتابات الأقدمين وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات - وإن تكن صادقة - إذ المطلوب ترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة تبين المقصود من تلك الشعارات في حياة الناس. ثم تعتمد الورقة إلى الدعوة إلى ربط الفقه السياسي في تنظيم الدولة وإدارتها بتحقيق مصالح الناس ودرء المفساد، مؤكدة على أن القرآن والسنة لم يحددا نظاماً معيناً للحكم، ولكنهما حددا القيم الإسلامية التي يجب أن يُستمسك بها من مثل اعتبار الشورى الطريق لاختيار الحاكم، والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسئولية الحكام أمام الأمة، متسائلة كيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون تقرير أن التعددية السياسية ضرورة لحمايتها وممارستها وكفالة الحقوق المتصلة بها؟ فتبقى الوسائل التي تحقق تلك القيم وتجنب الأمة الطغيان، سواء كان باسم الدين أو باسم آخر، فهي بداهة تختلف من عصر إلى عصر ومن قوم إلى قوم.

وتؤكد الورقة على أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقويمها ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أو كلها... "ولا ترى الورقة تثيرياً على دولة إسلامية أن تشترط التزام الأحزاب بقيم الإسلام".

واكدت الوثيقة قبولاً صريحاً من قبل الاخوان بالتعددية على اساس أسانيد من نصوص الكتاب والسنة، وأنه لا يمكن الوقوف سلبياً من التعددية باعتبارها أمراً محدثاً، وأن التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، الأمر الذي يستبعد معه أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر، وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي - وهو حق أزلي - أو حتى التجمع لبيان ما يروونه حقاً - وهو أمر رباني. ولكن التعددية المحققة للتداول على السلطة تحقق دوام السلطة وفعاليتها بمقدار ما تعبر الجماعات السياسية عن هوية المحكومين ومصالحهم. وأن ضرورة التمييز بين الوسائل والمقاصد يجب ألا توفعنا في التوجس من استخدام المفاهيم الأجنبية. وخلاصة الوثيقة:

- الاعتراف بحقيقة التعددية في النظام السياسي الإسلامي.
- أن حدودها تكمن في القيم الأساسية والمقاصد الكلية للشريعة، أو ما يمكن تسميته بقواعد النظام العام.
- أن الوسائل الإجرائية من انتخابات وترشيح تسعها نصوص الشريعة ولا تمنع تطورها.
- أن الحركة الإسلامية تقبل مبدأ تداول السلطة.
- كما أكد المنتدون على أن قضية التعددية ينبغي أن تظل مرتبطة بحقيقة القيم الأساسية. ولكن ما ينبغي للحركة الإسلامية أن تنزلق في ازدواجية القيم بدوى التمييز بين مرحلة الدعوة ومرحلة التمكين بما يشكك في أصول وحدة القيم الأساسية الإسلامية.

- وأن فكرة التعددية باعتبارها فكرة حضارية من الأهمية بمكان بحيث يجب ألا تقف عند التعددية السياسية بل لا بد أن تحترم في كل المستويات الأخرى الحضارية والتربوية بما يؤكد قبول الآخر "وجوداً وفكراً".

وعلى أساس ذلك وفي خضم الصراع الدامي الذي تعيشه مصر والجزائر، ويخشى أن يتطاول شرره إلى بقية البلدان العربية التي تعيش في معظمها ظروفاً مشابهة من القهر، ارتفعت كثير من الأصوات تطالب بتمكين حركة الإخوان المسلمين من الاعتراف القانوني⁽¹⁾. وإن كانت هذه المطالبة قد تبرر نفسها بمواقف الإخوان من قضية التعددية ورفضهم اعتماد وسائل القوة كأداة للوصول إلى السلطة وتأكيدهم على وسائل العمل السلمي الديمقراطي، كما صرح بذلك الشيخ مأمون الهضيبي الناطق الرسمي، أو المرشد العام نفسه الأستاذ محمد حامد أبو النصر في مناسبات كثيرة منها قوله: "إن تجربة الإخوان جعلتهم يشكون في نوايا أي حكم عسكري ويطالبون باستمرار بقيام النظام البرلماني الذي يحمل معنى الشورى وتقدير إنسانية الشعوب ومطالبها، بشرط أن يجيء هذا النظام بطريقة مشروعة لا يكون فيها ضغط ولا تزوير"⁽²⁾، كما عبّر عن قلقه من استمرار العنف والأساليب الإرهابية.

ب- تطور عام في الحركة الإسلامية للقبول بالديمقراطية

رغم ضخامة وعنف طبول الحرب والتعبئة الدولية ضد ما سُمّي بالأصولية أو الإسلام السياسي كخصم يحظى بدعم هائل يهودي وعربي وغربي لترشيحه على أنه الخطر البديل للشيوعية المنهارة⁽³⁾، على اختلاف في أهداف جهات الترشيح المتقدمة. ورغم كل الجهود المبذولة لربط الإسلام بالإرهاب والكرهية لحريات الشعوب وللمدنية، والديمقراطية والغرب.. فإن هناك اتجاهًا لا تخطئه عين المراقب داخل التيار الإسلامي يستقطب اليوم القطاع الأوسع من التيار الإسلامي لا يبيح بحث عن فرص للعمل في أطر القانون ضمن مؤسسات المجتمع الرسمية أحزاباً وجمعيات ونقابات، تمارس أدوات العمل الديمقراطي من حوار وتفاوض وانتخابات، واحتكام لصناديق الاقتراع، واحترام حرية الرأي، والتداول على السلطة... وفي المناسبات التي توفرت فيها للتيار الإسلامي المشاركة في العمل السياسي مع تيارات أخرى برهن على مستوى عال في احترام العملية الديمقراطية واعتدال في المطالب

(1) كان في طليعة من رشح الإسلام وحركاته وحضارته العدو الجديد للغرب وحضارته بعد الشيوعية زعماء الكيان الصهيوني والجماعات الموالية لهم وبالخصوص في الولايات المتحدة. ومن رموزهم برنارد لويس وهنتنغتون. وفي هذا السياق تنزل مؤتمر مدريد والصلح مع إسرائيل ومشروع الشرق الأوسطية. انظر تعليق حازم صاغية. الحياة، 1993/4/3

(2) من استجواب نشرته مجلة المجتمع (الكويت) (9 شباط/فبراير 1993)

(3) جون إسبوزيتو، "الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب"، قراءة سياسية، السنة 1، العدد 4 (خريف 1991)، وانظر الملحق المهم لجريدة لوس أنجلز، وتلزم، وخاصة الكاتبة: Robin Wright, "Islam, Democracy and the West", *Foreign Affairs* (1992). وانظر أيضاً تصريحات زعماء الكيان الصهيوني حول ما يدعونه بالخطر الأصولي على العالم وقارن بينها وبين تصريحات عدد من المسؤولين الغربيين، فترى تشابهاً غريباً. انظر مقال: خالد الجروب في: الحياة. من ذلك أن هرتزوغ رئيس الكيان الصهيوني حذر من تنامي حماس، ومن الحركات الإسلامية وأنها لا تهدد الشرق الأوسط وحده وإنما تنتشر بسرعة في العالم. هذه الظاهرة التي تجاهلها الغرب تشكل الخطر الرئيسي الذي يواجهه العالم. انظر مجلة العالم، العدد 390

وحرص على التفاهم والمصلحة والتوفيق، وعدم احتكار الساحة. وأبرز الأمثلة في العالم الإسلامي الإخوان المسلمون في الأردن.

ج - الإخوان المسلمون في الأردن

وهم الذين لم يشهد تاريخهم تصادماً معتبراً مع المملكة الهاشمية الأردنية، وهم يعبرون عن أنفسهم اليوم من خلال وجودهم المعتبر في البرلمان، ومن خلال جبهة العمل الإسلامي التي شكلوها أخيراً مع عدد من المستقلين، وحظيت بالاعتراف القانوني الرسمي سنة 1993. ومما ورد في أهدافها كما وضحتها رئيسها د. إسحاق الفرحان "ترسيخ الوحدة الوطنية وترسيخ الشورى والديمقراطية والدفاع عن الحريات وسيادة القانون"⁽²⁾.

د - الحركة الإسلامية في اليمن

لقد عاصرت التجربة الإسلامية الديمقراطية في الأردن أخت لها في اليمن بدأت مثلها بمشاركة معتبرة في المؤسسة التشريعية والعمل الاجتماعي والإعلامي وانتهت بتشكيلها في شكل جبهة أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح، وهو اليوم معباً لخوض الانتخابات التشريعية في طليعة الحركة السياسية اليمنية.

ولقد حقق هذا الحزب إنجازاً عظيماً من خلال تحالفه مع أقوى القبائل اليمنية، فأرسى القاعدة الصلبة أو العصية الضرورية لقيام حكم إسلامي قوي في اليمن يجعل منه مركز جذب وانطلاق قوي للإسلام في المنطقة، وهو معروف باعتداله وحرصه على أمن البلد واستقراره. لقد امتزج وتفاعل بعمق وجرأة ومرونة مع حقائق مجتمعه فشارك في السلطة متحالفاً مع الحزب الحاكم وخاض معه الحرب ضد الانفصاليين الجنوبيين. وفي ظروف تالية انتقل إلى المعارضة متحالفاً مع اعداء الامس من الاشتراكيين والناصرين، شاهداً على ما يتوفر عليه الاسلاميون من مرونة وامكانات

هـ الحركة الإسلامية في الكويت

أما الحركة الإسلامية الكويتية فلها مساهمة معتبرة، لا على صعيد العمل الاجتماعي والإعلامي فحسب وإنما على صعيد العمل السياسي كذلك، حيث بدأت بالمشاركة في العمل السياسي من خلال وجودها باعتبارها تياراً إسلامياً في مجلس الأمة الكويتي. وعلى إثر حرب الخليج تشكل التيار الإسلامي في ثلاث هيئات: الإخوان، والسلفيون، والشيعية، خاضوا الانتخابات الأخيرة، وحققوا فوزاً معتبراً، وأصبحوا قوة أساسية في البرلمان.

و - الحركة الإسلامية في لبنان

⁽²⁾ من ندوة صحفية عقدها الأمين العام للجبهة، إسحاق الفرحان في: اللواء (الأردن)، 1993/2/24

وفي لبنان حصد التيار الإسلامي ثمار صموده، وجهاده في طرد الأساطيل الأجنبية ومنازلته البطولية للاحتلال الصهيوني، فعمل بتوفيق ويسر كبيرين على جبهتي الجهاد القتالي، والجهاد السياسي في منابر البرلمان بعد أن حققت فصائله الشيعية والسنية انتصارات صارخة ضد البنية العشائرية والطائفية التقليدية، مما له دلالة واضحة - كما صرح الشيخ السيد حسين فضل الله أحد أبرز رموز الفكر الإسلامي المعاصر - على تحذّر الوعي الإسلامي في الواقع الشعبي اللبناني، فالذين صوّتوا للإسلاميين ليسوا هم المسلمين فحسب بل هناك فريق من غير المسلمين شاهدين للإسلاميين بمجديتهم في قضايا الحرية والعدالة. ذلك أن تجربة الإسلاميين الذين انطلقوا في ثورتهم ضد المحتل أو ضد الظالم في الداخل، ولم يكن لهم هدف سياسي معناه أنهم مجرد كتف للآخرين⁽¹⁾، وذلك كما حصل في معظم أنحاء العالم الإسلامي حيث يجاهد المسلمون ويحصد الآخرون الثمرة. ويعتبر "حزب الله" و"الجماعة الإسلامية" أهم ممثلي الحركة الإسلامية في هذا القطر الصغير بحجمه ومبناه الكبير بآثره ومعناه، بما تأثّل فيه من تعدد جعله نموذجاً متفرداً في المنطقة متأبياً عن كل منزع تفردى استبدادي، فكان من ذلك ثراؤه الثقافي ثراء لا ينافسه فيه غير بطولاته الرائعة في دحر العريضة الصهيونية والغربية في أكثر من جولة وملحمة اسطورية.

ز - الحركة الإسلامية في السودان

ويمكن أن يضاف إلى تجارب المشاركة للحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي تجربة الحركة الإسلامية في السودان، ولعل تجربتها السياسية هي الأكثر دراماتيكية بسبب تقلبها على أنحاء كثيرة من مناهج العمل، كان من بينها مشاركتها السياسية المعتبرة حزبا رسميا في البرلمان. ثم استخدامها السلاح ضمن تحالف معارض ضد حكم العسكر ثم تحالفها معه. ثم مشاركتها البرلمانية والحكومية ثم تدبيرها انقلابا باسم الانقاذ، فانفردت بالسلطة الى حين ، ثم غلب عليها جناحها العسكري لتدخل هي والبلاد في انقسامات فيما يشبه الحرب الاهلية، فسحت المجال أمام التدخلات الدولية، وذلك في سياق بناء وطني هش تداول عليه حكم عسكري شمولي، وحكم ديمقراطي هش عاجز عن مواجهة المشاكل الكبرى التي مثلت تحديات عظمى كالمسألة الأمنية والاقتصادية. لقد حسب اسلاميو السودان أنهم اختطوا لهم طريقاً ثالثاً: المزج بين الانقلاب والثورة، ما يبدو أنه إلا أنه من قبيل التداوي بالداء، والشهادة على أن الذكاء البشري ولو كان في ألمعيته من نوع ذكاء التراي ليس في وسعه القفز فوق حقائق الواقع ومعادلاته الصلبة. لقد حسبوا أن استخدام العسكر سبيلا لحكم الشورى والديمقراطية، ثم الطلب اليهم العودة لشكائهم، ممكن، خلافا لطبائع الامور مما هو أندر من النادر، حتى أن التراي شخص ما حصل على النحو التالي في حديث له لقناة الجزيرة "لقد أرسلنا كوادنا الى الدولة ليأتونا بها فاستولت عليهم". وفي كتابه "السياسة والحكم" كان تشخيصه كما يلي "قام انقلاب في السودان، تأخر رسم المثال. ولما رسم فارقه الواقع، فغلب الرئيس وجنوده واستلب السلطة من الشعب، كما فعل العسكر منذ معاوية" ص79. المثال الذي

(1) راشد الغنوشي، مجلة فلسطين المسلمة (نيسان/أبريل 1993)

ألمع إليه التراي فصله تفصيلا في كتابه آنف الذكر وفي جملة أدبياته السياسية منذ عشرات السنين والتي كان فيها من رواد التجديد الاسلامي إن في مجال الأصول أو في مجال الفقه ومنه الفقه السياسي الذي أصل فيه لقيمة الحرية والشورى مؤكداً أن السلطان يرجع الى المجتمع مباشرة او من خلال تفويض. الاجماع هو المصدر الاعلى للسلطان إجماع الكل وليس العلماء وحسب" نفس المصدر. وفي المثال مضى التراي مع الحرية يؤصل لها ويوسع مستظهاً باصل "لا إكراه في الدين"، فلم ير للجهاد وجهاً مشروعاً غير رد العدوان. اما من ارتد عن الاسلام دون أن يفارق الجماعة قتالاً فلا إكراه في الدين وإنما تكليف المؤمنين ملاحقته بالدعوة والمجادلة (ص108 نفس المصدر). أما حرية الرأي وما يتفرع عنها من "حرية الاختلاف مذهبا والموالاة عليها تعددا حزبيا" فهي "من أصول الحكمة والحكم في دين الاسلام" (ص125 نفس المصدر) فهدي الدين أن الحياة العامة فاسحة مسامحة لشئ الاحزاب "ولكل وجهة هو موليها" غير إذن أو ترخيص من سلطان الدولة لئلا يقوم الوالي متسلطا لا يبيح لمن يخالفه مجال خلاف ونصح. ومهما تذهب الاحزاب وراء الحق الى ما يحرمه الشرع او يكرهه فضلا عما يكرهه الامير فإن سنة دولة المدينة أسوة بينة لترك من يحمل كفرا أو ترددا ليعبر عنه ويوالي عليه كما يشاء" (ص127 نفس المصدر) وبذلك يكون التراي من بين القلة النادرة في الفكر الاسلامي الحديث التي نادى الى إقامة بناء المجتمع الاسلامي على الحرية اعتقاداً وتعبيراً وتنظيماً، نسجاً على منوال نموذج المدينة حيث قصّ القرآن طرفاً نماذج مما كان يجري من مجادلات بين مختلف الأحزاب التي كان يتشكل منها مجتمع المدينة. ولم يكن الحسم فيها لقوة السلطان وإنما مجادلة بالتي هي أحسن. المشكل مع هذا المنظور التحرري التجديدي الذي بشر به التراي أنه قد أساء إليه أيما إساءة واقع التطبيق. هل هو من قبيل: ما كل ما يتمنى المرء يدركه؟

ح - الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى

وهي من أعرق الحركات الإسلامية في المنطقة. نشأت في بيئة تميز نظامها بعلاقة خصوصية بالدين من حيث تأكيده المتواصل على مشروعيته الدينية والنسب الشريف للعائلة، فكان الحايثة بين السياسي بالدين في الحركة الوطنية المغربية حتى كان على رأسها عالم مجتهد ومستنير العلامة علال الفاسي، ربطت بين السلفية والتحديث، وبين الكفاح الوطني وعودة الملك المنفي والاستقلال. كل ذلك جعل مهمة الحركة الإسلامية غاية في الدقة والتعقيد. لذلك لم يكن عجباً أن يتمكن ملك يحمل كل هذا الإرث مع التجربة والثقافة المتنوعة أن يهيمش إلى حد كبير ويشئت الحركة الإسلامية التي بدت وكأنها تنافسه، وربما حتى تنازعه الشرعية الدينية. فنجح بيسر في كسر موجتها الأولى بزعامة أ. عبد الكريم مطيع مؤسس الشبيبة الإسلامية، التي تأثرت بعد الذي أصابها وأصابه، حتى إذا خرج من تحت الحطام والحنن والمكائد عدد من الفصائل المتنوعة في أطروحاتها ومناهج عملها، تنوعت مناهج التعامل معها بين القمع والتحجيم دون أن يبلغ طرفا اللعبة هذه المرة حد المواجهة العامة، ذلك كان قبل

الحملة الواسعة التي بدأ المخزن بشنها على الجماعات السلفية ضمن المناخات التحريضية التي أعقبت أحداث 11 سبتمبر وأحداث الدار البيضاء وطالت جماعة العدل والاحسان وكادت تشمل جملة التيار الاسلامي.

لقد تميز مرشد الجماعة بعمق روحي وسعة ثقافية وخطاب صارم في تشريح سياسات السلطة، وزعامة دينية تذكر بنمط الزعامة التقليدية المغربية التي تجمع بين شرف النسب وشرف العلم وزعامة السياسة. ولقد حافظ طرفا اللعب: الشريفان المغربيان على حدود اللعبة، فلا يبرحانه، فلا اعتراف متبادلا ولا حربا شاملة، وإنما مناوشات وتعايش حذر لا يسد بالكلية مجالات العمل والنمو أمام الداعية فيندفع إلى اليأس والمغامرة، ولا يفتحها فتحتل موازين القوى. ومع ذلك فالداعي صابر محتسب مثابر على النمو ربما أكثر من أي طرف آخر وأبعد من المساحة المخولة من قبل الراعي الحريص في يقظة على مسكه بأزمة الأمور. فإلى متى يتواصل السير على هذا المسلك الدقيق؟ الملاحظ أن الشيخ عبد السلام ياسين من أغزر دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة إنتاجاً فكرياً، إن لم يكن أنشطهم، يكتب بأفصح عبارة عربية وفرنسية، مبيناً عن أدق مسالك الفكر وخلجات الروح وسنن التحول الاجتماعي والسياسي في بلده والعالم... منظرًا للمجتمع الإسلامي ونشأة الحركة الإسلامية، فهي ليست عنده ملجأ من الفقر واليأس "ولا يأتي الناس إلى الإسلام بوصفه حلاً بديلاً لمصائبهم الاجتماعية. إنهم يأتون إليه استجابة لنداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية. ولست أعلم ماهي تلك المأساة التي جعلت الإنسان الغربي يفقد هذه الحاسة التي تسمح له بإدراك الأشياء الروحية فلا يبقى لديه سوى عناصر التحليل الاقتصادي السياسي الاجتماعي، أي ما يتعلق بالشئون الدنيوية"⁽¹⁾.

إن موجة التدين المتصاعدة من المساجد - هي عند الشيخ عبد السلام - "تعبّر في نفس الوقت عن رفض الغرب ورفض الحاكم العلماني لأنه متهم بأنه يخدم الغرب"⁽²⁾. وفي ما يتعلق بالاعتراف المتبادل مع السلطة يقول الشيخ عبد السلام: "إن اتصالات تمت مع جماعته من أجل الاعتراف الرسمي بها كحزب سياسي في مقابل تنازلات لم تقبل منها سوى العمل في ظل احترام القوانين الحالية. وما زال مناضلونا يتمتعون بمميزات الضيافة الملكية". فما هي هذه التنازلات التي طلبت من الشيخ عبد السلام أكثر من الالتزام بالعمل في إطار القانون؟ هل تراها تتعلق بإعطاء البيعة لأمر المؤمنين دون قيد ولا شرط؟ لم يذكر ذلك. ولما سئل الأخ المرشد كما يدعو مريدوه عن تطور الأوضاع في شمال أفريقيا أجاب: "فلنقل إن ماطلة الحكام الجزائريين وقصر نظر (البعض في) تونس كل ذلك يبين عن مجيء مستقبل لن يكون في صالح الديمقراطيين المزيفين"⁽³⁾.

(1) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكي (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص 91-327

(2) المصدر نفسه، ص 91-327

(3) المصدر نفسه، ص 91-327

ورغم الجدل الدائر حول فكر المرشد ونهجه التربوي مع أن أحدا - فيما بلغنا - لم يتنول بالنقد والتفنيد، سواء من خصومه العلمانيين أو النافسين عليه من إخوانه الإسلاميين ، فإن الوسط الإسلامي، وحتى غير الإسلامي على احترام للشيخ عبد السلام وإن كان يأخذ عليه منهاجه في التربية والتنظيم الذي يصفه الشيخ عبد السلام بالنبوي، فيشيعون حوله الوصف الصوفي من حيث سيطرة نمط علاقة الشيخ بالمريد على العلاقات التنظيمية داخل الجماعة وفي منهاج عملها، وفشو الرؤى وسط هذا التيار، الأمر الذي حال - كما يبدو - دون التوصل إلى أية صورة من صور توحيد التيار الإسلامي في المغرب، إذ لم يترك هذا التصور - إذا صح - سبيلاً غير الانضواء تحت لواء الشيخ. ومع ذلك يبقى أهل العدل والإحسان في ما يبدو أوسع تيارات الحركة الإسلامية المغربية انتشاراً.

الإصلاح والتوحيد: رغم أن موادها الأولى مستمدة من مخلفات الشبيبة ، فإن مضامينها الفكرية وأساليبها في الحركة مباينة لها تماماً لا سيما وقد انضمت إليها جماعات أخرى، اختار الجميع في وضوح وتصميم المنهاج الإصلاحية وقبلوا بالشرعية الملكية إطاراً لخدمة الدين والوطن .

لقد رفض عبد الإله ابن كيران أمير "الجماعة الإسلامية" لسنوات ، الإيمان بوجود أسرار ورموز في التعاليم الواضحة الموجودة في القرآن والسنة (1). وفي ما يتعلق بالقضية المركزية ومشكلة المشاكل: العلاقة مع السلطة، سلطة "أمير المؤمنين" فحيث توقف الشيخ عبد السلام ياسين تقدم الشيخ عبد الإله منظرًا ومبرراً للاعتراف "بالمليك" ولياً لأمر المؤمنين، واعتبار ولايته شرعية تقتضي من المؤمنين بيعة. وفي إطارها يتم إصلاح ما هو فاسد وإتمام ما هو ناقص، بعيداً عن الصدام وتعريض مصير الدعوة والبلاد للمغامرات. وصمدت "الجماعة" أمام ما عرض لها من بلاء تقهّم هذه المخاضة والتجروء على ما سكت عنه الآخرون. ولا شك أن هذه الجرأة السياسية والفكرية قد أعطت للجماعة فسحة من النشاط وتراكم الخبرة والتطور، وتجنب وطأة الصدام الذي يأتي عادة من قبل السلطة إذا ساورتها الريبة في ولاء "الجماعات" أو خشيت منافستها، حتى وإن حرّمها من فيء الخطاب الراديكالي في مجتمع باحث عن الطهر والمبدئية وسط مناخات من البؤس في أسفله وروائح الفساد والترّف في أعاليه، لا عجب أن يلاقي الخطاب المتعفف والمستعلي عن المجاملة والمساومة الناشد للمثل المبشّر بالبديل الناصع، والمنذر للوالغين في الفساد، لا عجب أن تنفذ أصداؤه إلى سويداء القلوب أسرع من نظيره "الإصلاحي". لا عجب إذن أن يتحول معظم تيار الصحوة في اتجاه الشيخ عبد السلام، فيكون حضوره في الجامعة وعلى صعيد الشباب عامة أقوى واشد ثورية وتوقاً إلى هيعة مع تجمعات العلمانية، الأمر الذي يرشحه أكثر فأكثر ليكون ضمير مجتمع، والشهيد عليه.

ومع ذلك تحتفظ "الجماعة" بجماعة التوحيد والإصلاح بقاعدة تبدو متماسكة حول خطاب معتدل ونهج إصلاحي راسخ ورموز دعوية وعلمية وسياسية مرموقة وإعلام نشيط ومؤسسات شورية، فتبدو مهياة أكثر من غيرها للتفاعل مع قانون اللعبة مهما بلغ ثقله ومحدودية الفسحة التي يمنحها والتكاليف التي يفرضها.

ولقد أتاح لها هذا النهج التطور نموا ثابتا كما وكيفا فاندجحت في لقاء مع فصائل أخرى، ووجهت قطاعا منها الى تشكيل حزب سياسي هو "العدالة والتنمية" ما لبث أن احتل الفريق الثالث في البرلمان، وهو اليوم والمغرب يستقبل انتخابات تشريعية محط اهتمام كل متابع للشان السياسي فيه، بعد أن أبان سبر للرأي العام تقدمه على كل منافسيه.

... ولا يستغرق الفصيلان على أهميتهما تيار الصحوة في المغرب، فهو متنوع وثرى، مغدق ثراء وعمقا عمق تراث التدين في المغرب وحضارته، فلقد تم الاعتراف بحزب اسلامي آخر هو البديل الحضاري

وهناك فيض من الجمعيات الدينية معظمها يعمل في صمت بعيداً عن الأضواء، ولكن فوق الأرض. كل ذلك يجعل أرض المغرب واعدة بمستقبل للإسلام عظيم. وكثير من المتابعين للشان المغربي يرشحون "العدالة والتنمية" للحصول على أغلبية في الانتخابات القادمة، ما يؤهله لقيادة المغرب تحت رعاية أمير المؤمنين

غير أنه ولئن حقق المغرب مستوى من النجاح في الاستجابة القانونية للطلب الديني في مجتمع مشبع بالتدين ومتخيم بالفوارق الطبقيّة المشطّة، إلا أن ذلك لم يمنع من تخلّق مجموعات عنيفة جرفت رباح المظالم الدولية المسلطة على الأمة مقابل تحايل الحكام لدرجة التواطؤ، بما أتاح المجال أمام تصاعد دعوات العنف باسم الاسلام، وفرت لها مناخات الفقر والفساد الاجتماعي فرصا للاستجابة كما حصل في المغرب، بما يفرض على الجماعات الاسلامية الاصلاحية أن تولي المسائل الاجتماعية مثل محاربة الفقر والفساد والنهب الدولي لثروات الأمة أولوية في برامجها، حتى تستكمل بجدارة مقومات النجاح في الآمال المعقودة عليها، وحتى لا يكون مشروعا التشكيك والظعن في الخلاصة التي انتهت إليها دراسة بورقات "فمن الواضح أن مناضلي الإسلام السياسي هم الذين يتمتعون بإمكانية الفرصة الأكبر لخلافته"⁽¹⁾ أي الملك. ولك أن تقول فرصة تطوير ملكية مطلقة الى ملكية دستورية، السلطة العليا فيها للقانون، أي للشرعية، ضمن ديمقراطية اسلامية ملكية على غرار الديمقراطيات المسيحية الملكية في اوروبا؟

الأنظمة الجمهورية أشد اسعواء على التحول الديمقراطي. والجدير بالملاحظة على هذا الصعيد أنه لئن اشتركت الانظمة العربية في الفشل الديمقراطي واستمرارها الثقب الأشد سوادا بين الانظمة العالمية فإن القمع في الانظمة الملكية هو عموما أقل توحشا بالقياس الى الانظمة الجمهورية، ربما بسبب نوع من الاستمرارية التاريخية تتوفر عليه الملكيات من حيث علاقتها بالدين، ما يجعل النسيج الثقافي بين الحاكم والمحكوم قائما متمثلا في الاسلام، خلافا للأنظمة الجمهورية التي قام أغلبها على نوع من القطيعة مع التراث ورهان على تفكيك الهوية، قيما وعلاقات ومؤسسات مستمدة من الاسلام، وطموح الى إعادة تشكيلها وفق النموذج الغربي، وهو ما يقتضي فرض سيطرة

(1) المصدر نفسه، ص 91-327

كاملة على المجتمع وتوظيفاً صارماً لجهاز الدولة أداة للتفكيك ولإعادة التشكيل، وما يعنيه ذلك من استخدام مفرط للعنف، وتوجس دائم من حركة المجتمع، بما يجعل مهمة التحول الديمقراطي في مثل هذا النموذج أعسر وتكاليفه أشق. ولربما يندرج في هذا النوع بل في طبيعته النموذج التونسي ثم الجزائري والمصري والعراقي والسوري.. ويستثنى منه اليمن بسبب أن استمرار قوة التركيب القبلي يحد من تغول الدولة ويفرض عليها القبول بقدر من التعددية والاعتراف بهوية المجتمع. وعموم فإن وطأة الضغوط الدولية على المنطقة العربية هي الأشد لأسباب استراتيجية تتعلق بالموقع وما يتوفر فيه من إمكانات قيادية لحملة المنطقة الإسلامية ووقوعه في عقدة المواصلات بين أطراف العالم وقربه من أوروبا ووجود الكيان الصهيوني حارساً للمصالح الغربية محروساً من قبلها، إلى ما يتوفر عليه من أضخم خزان للطاقة الأساسية التي تحرك العالم الصناعي، بما يجعلها موضع توجس دائم من حصول أي تحولات ديمقراطية فيها يمكن أن تقلب سريعاً موازين القوة في العالم لصالح شعوب المنطقة وليس لصالح القوى الدولية المتغلبة، وهو ما شهدت عليه أول انتخابات جادة حصلت في تونس 1989 وفي الجزائر 1992 وفي فلسطين 2005 حيث حصلت الحركة الإسلامية على الأغلبية. وكان يمكن حدوث مثل ذلك في المغرب ومصر لو وضعت الحركة كل ثقلها..

أما في العالم الإسلامي غير العربي حيث وطأة النظام الدولي عامة أقل من الوطن العربي، وحيث يتيح الحاجز اللغوي للمسلمين الأعاجم إمكانات أكبر للعلمنة... وانتشاراً أبطأ وأعسر لما يسمى بالإسلام السياسي. ومع ذلك تمكن الإسلاميون في تركيا من التعبير عن أنفسهم من خلال حزب سياسي شارك في السلطة أكثر من مرة،⁽¹⁾، ونُحّي عنها بتدخل من الجيش أكثر من مرة، وتعرض للحل دون أن يتنادى قادته للجهاد بل تحمّلوا الضربة وعاودوا الكرة ضمن تشكيل سياسي جديد⁽²⁾ وهم اليوم، يقودون تركيا الكمالية محققين - تحت صقف العلمانية المفروضة التي عملوا باستمرار على ترويضها وتليينها حتى تتلاءم مع بلد عريق في الإسلام - نتائج مهمة غير مسبقة إن على صعيد الاقتصاد أو على صعيد الديمقراطية وحقوق الإنسان، معيدين قدراً مهماً من الاخلاق إلى وسط السياسة المتعفن، هم اليوم وأضرابهم قوة التجديد للنخبة السياسية العلمانية التي فت في عضدها الفساد واستهلك ما كان لها من شرعية فاتجهت للاستعاضة عنها بالتعويل أكثر فأكثر على أجهزة الدولة الأمنية وعلى استرضاء قوى الخارج بالانفاق مما تبقى من أرصدة الاستقلال، بدل ترضية قوى الداخل والبحث معها عن تسويات.

(1) محمد مصطفى الطحان، الحركة الإسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية [د.ت.]، 1984) ورغم الإطار العلماني الخروس بالعسكر فقد أمكن لحزب الرفاه الإسلامي بزعامة الرفسور نجم الدين أربكان أن ينفذ عبر تحالف إلى سدة الحكم لأول مرة منذ سقوط الخلافة، إلا أن العسكر قرروا الاطاحة به وبخزبه والحكم عليه. فانطلق تلاميذه يشكلون تظاهرات حزبية بديلة أبرزها حزب السعادة وحزب العدالة والتنمية. ولقد تمكن هذا الأخير من الفوز بالأغلبية وتشكيل الحكومة باستقلال، وحقق على صعيد الحريات والتنمية الاقتصادية والمصالحة بين تركيا وهويتها ومحيطها الإسلامي إنجازات غير مسبقة مفصلاً عما يتوفر عليه الإسلام من إمكانات تنموية هائلة إذا توفرت له الفرصة.

(2) محمد مصطفى الطحان، الحركة الإسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية [د.ت.]، 1984)

الجماعة الإسلامية : وكذلك ثبتت الحركة الإسلامية في باكستان ممثلة في الجماعة الإسلامية على منهاجها السلمي الديمقراطي الذي ارساه مؤسسها في بداية الأربعينيات على يد أحد أكبر أعلام الإسلام المعاصر أي الأعلى المودودي، ثبتت على منهاجها السلمي الديمقراطي، رغم ما تعرضت له من بلاء، وهي اليوم تقود ضمن تحالف واسع حركة المعارضة من داخل البرلمان لسياسات متغربة متذيلة للقوى الدولية توشك أن تمزق الكيان الوطني بعد أن زجت بالجيش لأول مرة في حرب مع قطاعات من شعبه ارضاء للولايات المتحدة. لقد تمكن القاضي حسين أمير الجماعة قائد الحركة الطلابية السابق أن يخرج الجماعة الإسلامية من نخبوتها الضيقة التي عاشت فيها طويلاً إلى الانخراط في حركة الشارع وهموم الجماهير بما أهلها أن تطمح لقيادة البلاد وممارسة مهمة انقاذ وطني، كما كان لها اسهام معتبر في وضع باكستان في سياق هموم الامة الإسلامية. إن الجماعة الإسلامية بقيادة القاضي حسين تخلصت من نخبوتها وانخرطت في هموم جماهيرها وقضايا لامة ، وهي اليوم قوة اصلاحية منظمة معتبرة تقود المعارضة في البرلمان، وتقف شوكة في حلق سياسة الجنرال مشرف في أمركة البلد

وفي ماليزيا البلد ذي التركيبة الاجتماعية والثقافية والدينية المعقدة، ورغم أن المسلمين لا تكاد نسبتهم تتجاوز خمسة وخمسين بالمائة من جملة السكان، لم تتوقف العملية الديمقراطية والتداول على السلطة عبر الانتخاب والاحتكام إلى صناديق الاقتراع منذ أن حصلت البلاد على استقلالها عام 1957م. وعلى عكس بعض تجارب الانفتاح والتعددية السياسية في المنطقة العربية، لم يستبعد الإسلاميون في ماليزيا من العملية الديمقراطية والتنافس مع الأحزاب الوطنية الأخرى عبر صناديق الاقتراع، وإنما استمر الحزب الإسلامي - مثلاً - والذي تأسس عام 1953م منافساً أساسياً لحزب "منظمة الاتحاد الوطني لشعب الملايو" (U.M.N.O) الذي تأسس - بدوره - عام 1946م وظل ممثلاً للقاعدة الغالبة من المسلمين. ولم يكن موقع الحزب الإسلامي في العملية الديمقراطية عبر دوراتها الانتخابية المتتالية مجرد هامش لإضفاء "ديكور" ديمقراطي على النظام السياسي، بل شارك هذا الحزب في الائتلاف الحاكم أكثر من مرة كما حكم - منفرداً - بعض الولايات مثلما هو الحال الآن في ولاية كلانتان (Kelantan) بشمال البلاد. ولم يكن المحدد في هذه التجربة شيئاً آخر غير أصوات الناحيين واختيارهم حين يعبرون عن أنفسهم عبر صناديق الاقتراع.

أما حركة الشباب الإسلامي⁽³⁾ فقد شهد العقد الأول من مسيرتها مواجهات حادة مع سلطات الحكم حيث سجن العديد من أعضائها ومؤيديها وعلى رأسهم أنور إبراهيم مؤسس الحركة ورئيسها وبالرغم من أنها لم تقدم نفسها حزبا سياسيا بالمعنى التقليدي فإنها ذات أثر مقدر على مجمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في البلاد وقد تعزز نفوذها خلال عقد الثمانينيات ومطالع التسعينيات في ظل التحاق أنور ابراهيم بلحزب الوطني (UMNO) الحاكم وأصبح الشخصية الثانية فيه وعنصراً فاعلاً في تشكيلة الحكومة الفدرالية، وارتفع نجمه

(3) التي تأسست عام 1972م

حتى بدا أنه الخليفة لزعيم الحزب ذ.مهاتير، إلا أن مكاييد السياسة سرعان ما أطاحت به وزجت به في سجن كاد يودي به، وهو اليوم أبرز الشخصيات الاسلامية المرشحة لقيادة تآلف اسلامي قد تكون أمامه فرص للحكم في انتخابات قادمة، إذا تمكنوا من تجاوز اختلافاتهم وطرح مشروع وطني يستوعب غير المسلمين أيضا، لا سيما والبلاد تشهد عملية متتدة مشروع تنموي شامل يمتح من قيم الاسلام والديمقراطية، بوأ ماليزيا موقعا متقدما في مجموعة البلدان الناهضة في جنوب شرق آسيا أو ما اصطلح عليه بمجموعة النمر السبعة في لغة المحللين الاقتصاديين ولكن ذلك لم يؤثر في استمرار ازدهار التجربة التنموية المليزية، وثوابتها في الاستقلال بديلا عن التبعية والديمقراطية التعددية بديلا عن انظمة القمع والغش السائدة في عالم الاسلام. وكذا الاعتزاز بالاسلام ارضية ثقافية تنموية بديلا عن التغريب. وذلك ما جنب هذا البلد الترددي في حمأة العنف رغم الاخطاء والهزات. فالحزب الحاكم حريص على اعتزازه بالاسلام رغم طبيعته الجبهوية الاتنية التعددية، فضلا عن وجود عدة تشكيلات اسلامية تعمل في وضح النهار

حزب العدالة والرفاهية في اندونيسيا: الحركة الاسلامية الاندونيسية عريقة، وكان دورها قياديا في حركة الكفاح ضد الاستعمار وتحرير البلاد إلا أنه في سياق صعود تيارات التحديث العلماني القسري والحرب الباردة تعرض هذا القطر لموجة عاتية من التغريب وفرض عقائد سياسية بديلة متحالفة مع المد الشيوعي ، فتعرضت الحركة الاسلامية "حركة مشومي" للاضطهاد الشديد. وبسقوط الخيار الشيوعي انفتح البلد على موجات أخرى من التبشير ليس الشيوعي هذه المرة وانما النصراني الامر الذي اضطر الحركة الاسلامية امدا بعيدا للعمل تحت الارض، حتى إذا اشتدت الاوضاع الاجتماعية والسياسية اهتراء كان الشباب الاسلامي في طليعة قوى التغيير التي أطاحت بالعجوز الدكتاتور سوهارتو لتسهم في ارساء النظام الديمقراطي البديل بعد أن تشكلت في حزب العدالة والرفاهية الذي يعد أحدث الاحزاب وأسرعها نموا وأكثرها استقطابا للشباب، ناهضا بمهمة تحديد النخبة السياسية الهرمة التي تمثلها الاحزاب الثلاثة الكبرى التي تتقدمه في البرلمان. الشبه كبير بين "العدالة والتنمية المغربية" وبين هذا الحزب من حيث سرعة النمو والنهوض بمهمة تحديد النخبة السياسية، وانعقاد الآمال على كل منهما في انقاذ البلد في ما يتردى فيه من فساد على يد أحزاب هرمة فتتفي عضدها الفساد.

الحقيقة أنه في أكثر من مكان تسعى الجماعات الإسلامية إلى العمل في الأطر القانونية، لولا ان السلطة كانت غالباً تنجح إلى العناد والرفض، فيكون الرد الإسلامي على عنف الدولة التحمل والصبر حتى تتغير الظروف. وذلك هو الغالب، أو تضيق الصدور فتندفع بعض الجماعات إلى إعلان الجهاد رداً على العنف. بمثابة، الأمر الذي يضع موضع شك ما تروج له بعض الجهات من أن التيار الإسلامي واحد، وأن العنف والعجز عن التعايش مع مخالفه طبيعة ثابتة متأصلة فيه!

5- تجارب للمشاركة فُعمت

أ- الحركة الإسلامية في العراق

عرفت هذه الحركة بمختلف فصائلها السنية والشيوعية حضوراً معتبراً على ساحة العمل السياسي والاجتماعي قبل أن تحتاح المنطقة موجة القومية متأثرة بما ساد المرحلة من نمط الحزب الواحد في ألمانيا النازية والأنظمة الشيوعية. فما إن تمكنت الأحزاب القومية من السلطة بأساليب انقلابية، أو بالتصفيات الجسدية حتى ألغت الليبراليات الضعيفة التي كانت سائدة في منطقة المشرق العرب، مرددة شعارات كبرى كتحرير فلسطين والتصدي للإمبرالية وتحقيق الوحدة العربية والعدالة الاجتماعية. وكان من أشد ضحايا القمع التيار الإسلامي، سنياً وشيعياً، ومنه التيار الإسلامي في مصر وسوريا والعراق. وهنا نخص بالذكر "الحزب الإسلامي" وهو أحد تيارات الإخوان المسلمين، كان له خلال المرحلة الليبرالية - إسهام معتبر في الإصلاح وعرف من زعمائه نخبة من العلماء على رأسهم العالم المصلح المرحوم الشيخ الصواف مؤسس الحزب، والأكاديمي المفكر الإسلامي د. عبد الكريم زيدان والشيخ محمد أحمد الراشد. ولقد شهد نشاط الحزب جموداً على إثر صعود حزب البعث إلى السلطة. يبدو أن جانباً منه كان انسحاباً من الساحة تقديراً لموازين القوى، ولم يعرف له نشاط يذكر خلال حكم البعث داخل القطر، واستمر له نشاط في المهاجر وإن استمرت مساهمته الفكرية عبر مفكره وصحيفته. وكان آخر ما اطلعنا عليه برنامجه السياسي ومنهاج عمله. وما لفت نظرنا في هذا البرنامج إيمانه الراسخ بحق الأمة في الشورى واختيار الحاكم، والرقابة عليه وتغييره عند الإخلال، وحققها في اختيار طريقة الحكم. وكذلك إيمانه بالتعددية في إطار احترام عقيدة الإيمان، وإيمانه بالحوار طريقاً إلى الوفاق مع الأحزاب والتكتلات، وإيمانه بحق الشعب أن يحكم نفسه بشرع الله. ويرى أن من مصلحة العراق أن تعمل كل الأجزاء على تطوير الممارسة الانتخابية حتى تكون عرفاً راسخاً يرفض العنف السياسي وعمليات الإرهاب داخل العرق وخارجه. فرفض الاغتيال والتفجير والانتقام والثأر لأن كل عنف يؤدي إلى الرد بالمثل والدخول في متاهة لا تنتهي". وإذا لم يقيم الحاكم بالحلولة بيننا وبين الأمة، فلا نتصور الحاجة إلى العنف، ولا يوجد في منهجنا أي تأصيل له وإنما نلجأ إلى الدعوة المباشرة للأفراد والجمهور وإلى التربية والعمل الإعلامي ما دامت الطرق سالكة نحو الحرية."

ويكاد ينفرد الحزب الإسلامي بالوضوح في موقفه من مسألة العنف، غير أنه يترك طريقه مفتوحاً إذا استبد الحاكم ومنع الحريات، إلا أنه من الناحية العملية يقرر أن الجهاد للعدو الخارجي والنهي عن المنكر لإصلاح الوضع الداخلي. ونقول ذلك دون وجل. وهذا موقف أهل السنة المعروف لدى جمهورهم.(1)

وموازاة الحزب الإسلامي تأسس حزب في الوسط الشيعي حزب الدعوة متأثراً بفكر الإخوان المسلمين، وكان على رأسه علماء أفذاذ منهم الامام الشهيد محمد باقر الصدر الذي أثرى المكتبة الإسلامية بمؤلفات معتبرة في الفلسفة والاقتصاد والتفسير. إلا أن نهج الانفراد بالسلطة ومصادرة ارادة المجتمع وقواه المدنية تحت عناوين قومية ثورية لم يوفر في العراق أثراً للرأي لمعارض فردياً بله جماعياً. ولقد اشتد قمع السلطة للجماعات الشيعية بعد

اندلاع الثورة الإسلامية في إيران واتجاهها الى تصدير الثورة في عالم الاسلام وفي محيطها بخاصة ، ما فرّج أنظمة المنطقة ودفعها الى التورط في مستويات من قمع معارضيها أشد . ولم يختلف حظ أي جهة معارضة من القمع إلا بقدر ما تمثله من حضور شعبي وخطر على السلطة، فشمّل القمع الاكراد والشيعة والسنة. واشتد قمع الاكراد والشيعة في مناخات الحرب التي شنها نظام البعث على نظام الثورة في إيران بأثر الهلع من تمددها واجدا التشجيع الكامل من المحيط العربي والنظام الدولي، فدخلت المنطقة والحرية وبالأخص العراق في حريق لا يكاد يغادر الواحد حتى يتردى فيما هو أنكى حتى انتهى الى السقوط تحت سنانك الاحتلال، الذي أفاد من عزلة الحاكم وانفصاله عن شعبه موظفا دولا في المنطقة وأحزابا اسلامية وغير اسلامية. في ظل الاحتلال تتنافس اليوم أحزاب معظمها اسلامي على السلطة وسط دمار شامل وحرب أهلية وتمزق واسع للنسيج الوطني والديني وللتعايش الحضاري التاريخي بين مختلف مكوناته المذهبية والعرقية، بما يشهد عن فداحة الاستبداد والانفراد من جهة، وخطر وخطل التداوي بالداء: الاحتلال من جهة أخرى.

ب- التجربة السورية

تعتبر الحركة الإسلامية السورية من أنشط التيارات الإسلامية وأعرقها في المنطقة العربية... فكانت لها مثل الحركة الأم (الإخوان في مصر) مساهمة معتبرة في كثير من الأحداث الوطنية التي مرت بها المنطقة مثل الجهاد ضد الكيان الصهيوني يوم ولادته. وخلال فترة قصيرة للتجربة الديمقراطية دخلت البرلمان وشاركت في الحكم وذلك قبل أن يقفز العسكر الى سدة الحكم ليلغي تجربة التعددية ويفتح الطريق أمام تجربة الحزب الواحد بقيادة حزب البعث المستمرة منذ آذار/مارس 1963م، ما أدى الى احتناك للحياة السياسية تطورت الى نتيجتها الطبيعية، مصادمات دامية مع الحركة الإسلامية ومع تيارات أخرى ومؤسسات المجتمع المدني . وباءت بالفشل حتى الآن كل محاولات التصالح والتطور الديمقراطي. بما يحفظ صمود هذا القطر في وجه التدخل الخارجي ومايراد أن يفرض عليه من تطبيع بالشروط الاسرائيلية، وحرمان للمقاومة اللبنانية والفلسطينية من دعمه وفك تحالفه الاستراتيجي مع الحكم الايراني المستهدف دوليا . فشلت كل محاولات التصالح مع أن قوى المجتمع المدني والسياسي السورية لم تقصر في تقديم مشاريع وإعلانات التصالح آخرها البرنامج الذي أعلن عنه الاخوان ولاقى تجاوبا كبيرا من قبل تيارات سياسية معارضة ومؤسسات مجتمع مدني وشخصيات، بأثر ما تضمن ذلك البرنامج من تبين صريح للخيار الديمقراطي رفضا للعنف ودعوة للتعددية وللتصالح وسدا للابواب أمام ذرائع التدخل الاجنبي، وهو نفس التوجه الذي حملته الوثيقة المعروفة ب"إعلان دمشق" الذي حمل توقيع طيف واسع من قوى المجتمع السوري السياسية والمدنية. الخشية حقيقية أن يتخذ هذا الموقف من الخوف من التغيير والاصلاح والاصرار على متابعة نهج في الحكم يتجاوز الزمن ذريعة لدى قوى في المعارضة لاستغلال الضغوط التي يتعرض لها النظام السوري مدفوعة باليأس من السلطة، وتكون عندئذ قد كررت تجربة البلد المحاور المؤلة: سلطة ومعارضة

ج - الحركة الإسلامية في تونس

تعتبر من أحدث حركات البعث الإسلامي، أو ما يسمى بـ "الإسلام السياسي"، إثارة للجدل ولفتاً للأنظار. ربما بسبب سرعة نموها نسبياً في بلد عرف عن حكمه أنه الأشد حماساً والأكثر تولهاً من أي حكم عربي آخر بـ "الحداثة" الغربية بما هي إحلال للانسان محلاً لله مركزاً للكون، بدعوى انقاذ تونس من رياح الشرق، ومخلفات القرون الوسطى، والطريق الأسرع "للحاق بركب الامم المتقدمة" الشعار الأثير لدى باني الدولة التونسية الحديثة الحبيب بورقيبة، فكان رفضه العنيد لاندماج تونس في الكيان العربي أو الإسلامي، لايوازيه ولا يفوقه غير سعيه الدؤوب الى تقويض مقومات الهوية العربية الاسلامية للبلاد أفكاراً ولغة وتراث ومؤسسات مدنية، مقابل تسخير كل أجهزة الدولة لنشر وترسيخ مظاهر الحداثة الغربية دون جوهرها: الحرية، ذلك أن نمط الدولة الذي ارساه ينتمي الى مرحلة ما قبل الحداثة، حيث الحاكم المطلق الذي يلخص الدولة في شخصه وأسرته بلا أي تصور تمييز. ولك أن تقول إنه نموذج مزيج من الدولة السلطانية والنموذج الفاشي الذي كان يمثل بؤرة اشعاع لدى شباب العالم الثالث في الربع الثاني من القرن العشرين، باعتباره الطريق الأسرع للتنمية والتحديث عبر حشد كل قوى المجتمع في حزب واحد ودولة مركزية على راسهما زعيم فذ. وهو نموذج فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق أي من موعوداته، تاركاً وراءه حصيداً مراراً. لقد أضفى طابعاً علمانياً على إطاره المرجعي، إذ كان معجباً بأوغست كونت ومتشبعاً بالثقافة الوضعية العلمانية التي كانت سائدة في الجمهورية الثالثة الفرنسية⁽¹⁾ فلم يكن يرى في الدين وكل ما ورد من المشرق العربي عامة غير كونه عائقاً في طريق التقدم نحو المثل الأعلى للمدنية (الغرب، وفرنسا بشكل خاص). ولقد مضت خطة تغريب تونس وسلخها عن محيطها وهويتها وتراثها في محاولة، مستخدمة إلى أقصى حد أدوات الدولة والنفوذ الواسع لزعامة وطنية تاريخية كاريزماتية، وضعف الوعي وهشاشة البنية لدى مؤسسات المجتمع التقليدي والقائمين عليه، حتى خيل معه للقائمين على مشروع التغريب والمتابعين لمسيرهم أن المعركة قد حسمت نهائياً، لصالح التحديث الشكلي الذي أنجزوه. وربما تكون طرافة الحركة الإسلامية التي نشأت في مثل تلك الظروف المعادية عائدة إلى ما عرف عنها من تطور من مرحلة الفكر الإسلامي التقليدي الموروث أو الوافد إلى ما يمكن وصفه بالتحديث الإسلامي⁽²⁾.

(1) بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص 157

(2) انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، ورقة قدمت إلى ندوة: الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، وانظر عبد اللطيف الهرماسي، "جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي"، الموقف، العدد 1 (تموز/يوليو - آب/أغسطس 1992). وانظر دراسات عبد الرزغل حول الموضوع نفسه وبورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، وجون اسبوزيتو، "الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب"

لقد مرت الحركة الإسلامية كمثيلاتها بمرحلة الحضانة في سبعينيات القرن العشرين، تلمذاً على تراث الحركة الإسلامية الوافد، حيث تركّز عملها على الجهد الفكري والتربية الروحية إحياءاً لمقومات الشخصية الإسلامية للبلاد عقيدة وعبادة وسولكا. ولقد مضت المرحلة بهدوء بعيداً عن الاصطدام مع الدولة، مهما ظل الخطاب لا يتناول بالنقد المباشر سياسات الدولة، لا سيما وهي يومئذ منشغلة بمواجهة معارضة يسارية نقابية تنازعها سلطتها، وتفضح مسالكها، وتحرك الشارع وتضغط على مؤسسات العمل. أضف إلى ذلك أن الحكام من تونس إلى المغرب - كما كشفت الدراسة الأنفة لفرانسوا بورغات بنجاح - مروراً بالجزائر، (قد أخطأوا خلال فترة ما في تحديد طبيعة هذه المعارضة النابعة من المساجد عندما كانت تمثل مجرد رد فعل تجاه الإفراط في التحديث، فاعتبروا أنها مجرد بقايا عالم مصيره الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة). وليس أمر تأخر عملية القمع والتضييق عائداً إلى تواطؤ من طرف الحكومات مع الإسلاميين لمكافحة التيارات اليسارية التي كانت مستفحلة خلال السبعينيات، كما يحاول أنصار التفسير التأمري للتاريخ أن يحولوه إلى مسلمة خلاصتها أن التيار الإسلامي هو مجرد صنيعة أو مكيدة دبّرها الدول ضد اليسار! ولو صح أنه بمجرد المكائد تصنع الظواهر الكبرى في التاريخ مثل ظاهرة الصحوة الإسلامية التي تحيّر القائمين على النظام الدولي المعاصر وتتصدى بكفاءة لأطماع الامبريالية الزاحفة بعد استسلام الدول الكبرى والصغرى، فإنه ليس لدى المتحمسين لهذا التفسير من الشواهد الحقيقية على وجود هذه المؤامرة ما يبرر دعواهم⁽¹⁾. إلا أن عمل الدولة القمعي لم يتأخر بمجرد أن بدأت ملامح الخطاب الإسلامي

أهم تحد يواجهه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيراً ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حد؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ولا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها تنافهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي،

1991)

القسم الثالث

ضمان عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي

المعارض وتأثيراته في الساحة وأحجامه تتجلى، لا سيما بعد ظهور انحيازه إلى صفوف العمال في معركتهم مع السلطة⁽²⁾ وكذا الطلبة والتلاميذ خلال انتفاضتهم (كانون الثاني/يناير 1980). ورغم أن الحركة عدلت من وضعها لتنسجم مع "التوجه السياسي الرسمي الجديد" ولك أن تقول التنفيس السياسي الذي أعلنته الدولة في

أهم تحد يواجهه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيراً ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حد؟ مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض. ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج. فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطفتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها. يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها، فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

عامه؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيراً ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حد؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض. ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج. فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطفتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها. يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها، فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

نيسان/أبريل 1981 بالسماح بتكوين أحزاب سياسية، فبادرت الحركة في 6-6-81 الى التعبير عن رغبتها العمل في إطار القانون حزبا سياسيا "حركة الاتجاه الاسلامي" يلتزم بكل مقتضيات العمل الديمقراطي من تداول على السلطة واعتراف بكل التشكيلات الحزبية الأخرى. بما فيها العلمانية والشيوعية، والتنافس معها أمام صناديق الاقتراع. إلا أن ذلك لم يخفف من غلو حاكم البلاد، بل ربما زاده غيظاً وإصراراً على استخدام العصا، ضمن خطط قمعية استتصالية متصاعدة متواصلة منذ صائفة 1981 تخللتها فترات من الهدنة وهو ما حول الدولة جهازا بوليسيا غاية في التعقيد والتوحش اوقع البلاد كلها في قبضته واجهز على السياسة والثقافة ونشر الفساد والتفكك على اوسع نطاق مستفيدا من المناخات الدولية المعادية للإسلام وللعروبة تحت لافتة مقاومة التطرف والارهاب. والملفت للنظر أن صنوف القمع التي تعرض لها التيار الإسلامي مثلاً بالجماعة الإسلامية، ثم الاتجاه الإسلامي، ثم النهضة وهو التيار الرئيسي، لم يدفعه إلى الراديكالية - رغم وجود ضغوط من داخله وخارجه في هذا الاتجاه، رد فعل ضد تواصل القمع، بل العكس هو الذي حصل، إذ بلورت الحن وأصلت خطاباً فكرياً إسلامياً يؤكد ضرورة وأهمية الدخول بالإسلام إلى العصر وعالم الحداثة بما هي حرية مطلقة للعقل، وتأكيد على حقوق الإنسان وحرياته، وعلى النموذج الديمقراطي في الحكم بما هو تعددية سياسية لا تستثني أي مكون من مكونات المجتمع، وتداول سلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع⁽¹⁾.. وبما هو عدالة اجتماعية وانفتاح حضاري إنساني، كما جاء في الاعلان عن تأسيس "حركة الاتجاه الاسلامي" بتاريخ 6 جون 1981 والقانون الاساسي لحركة النهضة وجملة أدبيات الحركة.

ولقد فشلت قوى الحداثة المغشوشة المتحالفة مع دولة القمع، ورغم تسخيرها لكل خبرتها في القمع والتشويه - أن تستدرج حركة النهضة الى محرقة العنف وأن تحوّلها في نظر الشعب والرأي العام الخارجي قوة ظلامية مخيفة بعد أن فشلت في منافستها في قلاع الحداثة مثل الجامعة وأمام صناديق الاقتراع، في انتخابات 1989 حيث لا تخطئ عين متابع للحملة الانتخابية أو لدارس جاد أن الحركة الإسلامية لم تحصل فقط على حوالي 20 بالمائة وهي النسبة التي أعلن عنها وهي بذاتها كافية لتجعل منها زعيمة أحزاب المعارضة، وأن إقصاءها بالقوة هو قضاء على المعارضة وإجهاز على السياسة، وافرغ لدستور والقانون من كل مضمون ديمقراطي، وإنما المؤكد أنها

^{من} لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطفتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها لتتمكن من إخمادها في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي،

حصلت على أغلبية كبيرة ستكشف عنها الوثائق في المستقبل... الأمر الذي يبدو معه واضحاً أن انتخابات 12 حزيران/يونيو 1990 في الجزائر، تماماً مثل انتخابات نيسان/أبريل في السنة التي سبقتها في تونس. السبب الرئيسي وراء قرار اعتماد خطة الاستئصال مع الحركتين الفائزتين .

كما أكدت أنه سيكون من الصعب - إن لم يكن مستحيلاً - أن يحاول نظام لحكم مواجهة تيار الإسلام السياسي بطريقة قانونية وأنه من الضروري اللجوء - إلا في حالة قبول مبدأ تداول السلطة - إلى أساليب أخرى بدلاً من الانفتاح الديمقراطي الذي سبق تبنيه سياسة للدولة، "ومن المؤسف حقاً أن التحليلات التي قدمتها معظم وسائل الإعلام العربية والغربية اكتفت بإعادة صياغة بيانات وزير الداخلية فتحدّث عن مؤامرة الهيمنة، ولكن مصداقية نظرية المؤامرة المسلحة التي دبرها الإسلام السياسي لا تكفي لإضفاء طابع الشرعية على العنف الذي يمارسه نظام الحكم مع خصمه السياسي، خاصة إذا أخذنا في عين الاعتبار أن النظام الذي بادر - دون أدنى شك - إلى استخدام العنف السياسي إجراء وقائياً من نتائج الانتخابات"⁽²⁾. وبالخصوص فإن إقحام البلاد في الرأسمالية الدولية كان يفرض استبعاد القوى الشعبية التي كان يمكن أن تعترض عليه أو تفيد من الغضب الذي سيخلفه ولذلك تم قمع وتدجين اتحاد الشغل سنة 1986 وفي السنة الموالية بدأت عملية استئصال النهضة وهي نفس الفترة التي بدأت فيها تهينة البلاد لهذا الخيار الصعب، فتم استبعاد الوزير الأول محمد مزالي المعروف بتوجهه العربي على إثر لقاءه بقيادة الحركة. وكان هذا هو التفسير الذي قدمه الفيلسوف جارودي لضرب النهضة خلال ندوة نظمت في باريس 2 1992

^{٢٠} في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصططنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فلاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها فإفهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

ينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصططنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فلاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته: الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها فإفهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

وهكذا بدل أن يقود الفوز أصحابه إلى سدة الحكم، قادهم في كل من القطرين الجارين إلى السجون والمنافي وحمامات التعذيب وإزهاق الأرواح والتشريد والتنكيل⁽¹⁾ والتضحية بالديمقراطية خشية عليها من الإسلاميين!! ولكن مظلمة الجزائر وفضيحة جماعات التحديث المغشوش كانت في وضوحه وبشاعتها من غير نظير.

ولقد أخذت القناعة تتسع في وسط النخبة العلمانية الديمقراطية في تونس أن التخويف من الخطر الأصولي لم يكن غير حيلة اتخذتها سلطات القمع للإجهاد على المطلب الديمقراطي جملة⁽²⁾ وابتزاز المعونات الغربية وكسب عطف الغرب تماماً مثلما تفعل إسرائيل محافظة على حظوتها.

مضت سنوات عشرية حمراء جمرية قبل أن يستعيد المجتمع شيئاً من عافيته وقدرته على استيعاب الضربة والتهيه لرد الفعل على سياسات السلطة، بدأت في شكل عرائض مثقفين تطالب بحرية التعبير تطورت الى المطالبة بالعفو العام عن آلاف المساجين غالبيتهم العظمى مهضويون، وبلغت السنوات الاخيرة الى عقد ندوات معارضة واسعة شارك فيها طيف عريض، منه النهضة، تطور الى بداية عمل معارض جبهوي بعد أن اتسعت القناعة بنقض اليد من خطاب السلطة والتعويل على تكتيل قوى الشعب والسير الى الشارع لفرض التغيير. وكان إعلان أهم تكتلات المعارضة ومنها النهضة وجمعيات حقوقية وشخصيات في أكتوبر 2005 تأسيس حركة الحقوق والحريات تناضل من اجل فرض الحريات العام واطلاق سراح المساجين، بمثابة الاعلان عن بداية النهاية ليس لمجرد عزلة النهضة وموت السياسة، بل بداية النهاية لعهد الحزب الواحد والزعيم الاوحد والحادثة المغشوشة "التغريب" انتصاراً للحرية وللهموية وللعدالة .

د- الحركة الإسلامية في الجزائر

رغم أن السياق التطوري للحركة الإسلامية عموماً كان وقعه انفجارياً طفرياً على الرأي العام في الوطن العربي وخارجه، بل حتى على النخبة العلمانية في السلطة والمعارضة، إلا أن فوز الإسلاميين ممثلين في الجبهة الإسلامية بزعامة د. عباس مدني ونائبه الشيخ علي بالحاج بالأغلبية الساحقة في الانتخابات البلدية حزيران/يونيو 1990، ثم التشريعية كانون الأول/ديسمبر 1991، وكأنهم انتقلوا من تحت الأرض دفعة واحدة إلى السماء، كان أكبر مفاجأة حتى للعارفين بأوضاع الجزائر وتاريخها وآليات حركية شعبها العظيم. والعجيب في الأمر أن هول الصدمة استمر مع النخبة العلمانية داخل الجزائر وخارجها خلال أكثر من سنة فصلت بين الانتخابات البلدية والتشريعية، فظلوا يبنون النفس بأن المصادفة أو المؤامرة لن تتكرر، حتى إذا حلت "الكارثة" وفاز الإسلاميون أفصح عالم الحادثة المزيفة داخل الجزائر وخارجها عن وجهه الانتهازي وهشاشته المبدئية، فتهاطلت استغاثات القوى

(1) انظر دراسة: مختار بدري، ماذا يجري في تونس؟ (لندن؛ الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1992)

(2) انظر العريضة التي وقع عليها مائتان من رموز النخبة الفكرية والسياسية في تونس، 1993/4/9

(الديمقراطية) في الداخل والخارج تستصرخ الدبابات لإنقاذ تراث الحداثة الذي دخل بلاد الاسلام على ظهر دبابة، وتبين بعد أكثر من قرن ونصف من التحكم أنه غير قابل للاستمرار حاكماً إلا في حمايتها، فما إن ترك وجهها لوجه مع السكان الاصليين، مع خصمه الإسلامي (الحداثة الحقيقية الأصلية) حتى انكشفت عوراته وانفضحت قزامتة وانتهازية شعاراته، فاستصرخ العسكر يستظل بظلمهم، حتى إذا سارت الدبابات تسحق صناديق الاقتراع سحقاً، تنفسوا الصعداء وانتشوا طرباً.

قصة الحركة الاسلامية في الجزائر لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها في موروها بمرحلة الحضانة العقائدية والتربوية، غير أن هذه طالت في الجزائر بسبب الطبيعة العسكرية الشمولية الحاكمة الوارثة لأبجد الثورة العظيمة وما قامت به ثروة النفط من تسكين وتخدير للأوجاع وتغطية على تحديث مغشوش، وتنمية مشلولة، ونخبة فاسدة، فلم يكن أمام المجتمع الجزائري إلا التوجه للإسلام يدافع به عن كيانه ويبحث فيه عن الأمل والدفع والرحمة والكرامة، فعمرت المساجد، واتصلت دعوة التجديد الإسلامي وتغذت بأبجد الثورة، التي غدت أساساً لتعليم قد اصاب قدراً من التعرّب، فساهم بدوره في وصل ما قطعه الاحتلال، وتعزز تيار الثقافة الإسلامية والتجديد بانفتاح الجزائر - خلافاً لتونس - على رجال وتيارات التجديد في المشرق من طريق البعثات التعليمية المشرقية وملتقيات الفكر الإسلامي التي استمر انعقادها دورياً في الجزائر واستقطبت لها الشباب من كل أرجاء الجزائر وحتى من تونس، وتم بثها على الهواء، فتفاعلت موارد الإسلام التي حفظت الكيان الجزائري ودافعت عنه، مع إرث العنفوان الوطني والقطيعة مع الغرب وبغضه والاستعلاء عليه. وكان ذلك جزءاً من ايديولوجيا الاستقلال وأساس التعليم (خاصة في عهد بو مدين)، تفاعل ذلك الوافد الإسلامي المشرقي وجهد الدولة في التعريب وبناء المساجد مع خيبة الأمل الواسعة التي صنعها تحديث مغشوش يعتمد شعارات الحرية ويمارس القمع ويتغنى بالعدالة ويمارس الفساد والإثراء السريع، ويعلن الإسلام والعروبة وهو يعيش التغرب والانحراف، بل حتى التمكين للشيوعية والإلحاد والميوعة. لقد تراكمت أسباب الغضب فانفجرت في انتفاضة 5 تشرين الأول/أكتوبر 1988 التي هزت بقوة جهاز الدولة حتى كادت تطيح به، وسرعان ما التقط الطرف الإسلامي الأقل اهتماماً بالتنظيم، والأشد رهافة في حسه الجماهيري، أعني د. عباس مدني وعلي بالحاج ومن معهم، المبادرة، وسرعان ما كسوا المد الجماهيري الهادر غضباً - دون أهداف سياسية واضحة - بشعارات الإسلام التي يلتحم فيها لأول مرة بعد الثورة بشكل واضح، الديني مع السياسي، مثل إقامة دولة اسلامية تطبق الشريعة وتقيم العدل، فاستقطب التجمع الجديد "الجبهة الاسلامية" الجمهور الاوسع من الغاضبين والدعاة، تاركة التيارات الإسلامية المنظمة تكاد تنحصر في محيطها الضيق، ووجدت نفسها بعد فشل الحوار مع الجبهة لتأسيس حركة واحدة على إثر نجاحها الباهر في الانتخابات البلدية محمولة على بعث كيانات سياسية: حركة المجتمع الإسلامي بقيادة الشيخ محفوظ، وحركة النهضة الإسلامية بزعامة الشيخ جاب الله، إلا أن التنظيمين لم يحققا في المنافسة مع الجبهة نتائج مذكورة بسبب اختلاف آليات

التنظيمات التي تغلب عليها النخبوية وآليات التنظيمات الجماهيرية. لقد كان فوز الجبهة بداية عهد جديد للجزائر، وبداية مصادمات دامية مع السلطة، ومشاكل مع التيارات الإسلامية الأخرى فضلاً عن التيارات العلمانية المتطرفة.

أما جبهة التحرير الوطني فقد شهدت انهياراً مريعاً لا يخفف من وقعه غير ما اتسمت به قياداتها من موقف مبدئي ديمقراطي يليق بتاريخها الجهادي المشرق ويحفظه، خلافاً لحزب الدستور الذي ظل يهرول في ركاب كل سلطة مدنساً تاريخه. لقد عاد الجيش الذي خرج لفترة وجيزة من مقاعد السلطة السياسية، عاد في قوة يمسك بزمام السلطة، يحفظ مصالح تراكمت خلال ثلث قرن من إدارة الدولة، لا سيما وفي خطاب الإسلاميين ما لا يطمئن، بل فيه ما يهدّد ويتوعدّ بالحساب.

لقد قدمت استغاثات النخبة العلمانية التي قزّمها المد الإسلامي للجيش المتحفز مبررات تدخله لا سيما النداءات التي صدرت عن المسيرة التي اندلعت عقب فوز الجبهة الإسلامية، وعززتها نداءات الأحرار وسائر الأنظمة العربية المرتعبة من الزلزال الجزائري أن يأتي عليها. ولا يستبعد أن تكون نداءات مماثلة وأقوى قد صدرت من الدول الغربية⁽¹⁾، فجاءت التبريرات وتهاطلت التشجيعات للعسكر في شكل إعلام وقروض وإعانات من طرف جهات تنتسب للديمقراطية وأخرى للإسلام. ولم يشفع للجبهة دعوة قائدها الشاب الحشاني -رحمه الله- الذي خلف قيادة مدني وبالحاج المعتقلة، دعوته للهدوء، بل ربما مثل إغراء للإمعان في الانقلاب على الديمقراطية، مثلما لم يشفع للشيخ عباس دعوته الجماهير، التي شلّ إضرابها العام الحياة أو كاد، وكادت الجبهة أن تتسلم السلطة في الشارع، لم تشفع له دعوته الجماهير إلى فك الإضراب، بل ربما أغرى ذلك العسكر بتحريكهم ليحلوا محل جيش عباسي المنسحب، ثم يودعونه وأصحابه السجون والمعتقلات الصحراوية⁽²⁾. غير أن المد العام الذي تمكّن خطاب إسلامي جماهيري من تشكيله تم الانحراف به - بعد خروج الدبابات إلى الشارع تسحق صناديق الاقتراع - وذلك على يد شباب متحمس ورث من أجداده ومن شوامخ جباله ارثاً ثوريا عظيماً تم تطويره على يد الشباب الذين شاركوا في الجهاد الأفغاني، وبسبب قصور معرفي لم يستوعبوا الفروق بين ما أفلحت فيه الأمة غالباً وهو مقاتلة الاجنبي المحتل وبين مقاتلة الاحتلال الداخلي ممثلاً في طغاة من جلدتنا، وهو ما غلب فيه الفشل وبالخصوص في أوضاع تحولت فيها دول امتنا وامثالها - إلى حد كبير - مجرد حراس لصالح الدول الأجنبية الكبرى. لقد وفر اندفاع الشباب إلى "الجهاد" ضد الدولة الفرصة للعسكر أن يقبضوا على ناصية البلاد والعباد والثروات، بذريعة التصدي للارهاب، وأن يحولوا أكبر حركة سياسية في البلاد إلى مجرد عصابات مسلحة تقاتل قوى الأمن وكل من يقف معها بما اتاح فرصة عزلها عبر اختراقها والنسج على منوالها لتشويهها وذلك بدل الالتزام باستراتيجية العمل الجماهيري المدني وتوظيف الخطاب الشعبي الذي طورته الجبهة ومثل إضافة إسلامية جزائرية على يد الثنائي -

(1) تساءلت جريدة لوموند دبلوماسيك، 1992/1/1، هل بنفذ الجيش الديمقراطية في الجزائر؟ وكذا أكد السياسي ميشيل حوبار مطمئناً قومه أن

الجيش الجزائري لم يقل كلمته بعد

(2) انظر: محمد سرور زين العابدين، "رسالة إلى الجندي الجزائري"، مجلة السنة، العدد 23 (ذو الحجة 1413هـ)

مدني وبالْحاج، أثبت أن للسنة أيضاً "خميني" في قدرته التحريضية الشعبية النادرة. إنه التحام عجيب مبدع أو تأليف بين دين مجاهد وتراث نائر لشعب عظيم، وأوضاع مأساوية متفجرة لمجتمع مهيب الأشواق، عظيم الفخر والعزة والأصالة. ولقد بلغ تطرف النخبة العلمانية في الجزائر الى حد التظاهر ورفع شعارات معادية للعروبة والإسلام في الجزائر⁽³⁾ لتضيف إلى انقلابها الأول على الديمقراطية والحكم الإسلامي انقلاباً ثانياً ضد هوية الجزائر وشخصيتها العربية والإسلامية التي ضحى من أجل استعادتها مليوناً جزائري، وأحسن صياغتها وتنبيتها الشيخ ابن باديس. وهكذا يعرّي الكفاح الإسلامي حقيقة قطاعات من النخبة العلمانية المتطرفة في المغرب العربي من كل ثوب تلبست به وازينت، لتواصل مهمة الثأر من الإسلام وأمتة، وهي المهمة التي استخلفها المحتل عليها. مقابل ذلك يرتبط الإسلام - رغم كل ما قيل - بالتراث القيمي الإنساني في التحرر والعدالة والتعددية وحقوق الإنسان، مبرهنًا أنه مدخلنا الوحيد إلى عالم الحداثة الحقيقية والعزة، ومقابل الاستناد المتزايد للإسلام وتفاعله مع أوسع قطاعات الجماهير وأشواقها وارتباط آمالها به، والانضمام أفواجا الى صفوفه من قبل مختلف النخب من مختلف الأمم وخيرة العقول وبالخصوص بين القوى المناضلة ضد الظلم الامبريالي واليمنة الدولية، ترمي أقليات علمانية فاسدة بشكل متفاقم في أحضان الدولة الأوتوقراطية البوليسية أو العسكرية التي توشك أن تصبح مصدر شرعيتها الوحيد للحكم، وتلقى الدعم الخارجي في حربها ضد العروبة والإسلام في لقاء صميم مع الاستراتيجية الصهيونية التي لا تكاد تميز بين خطاب رموزها وبين خطاب الأقليات العلمانية⁽⁴⁾.

ولم يخرج النصر الباهر الذي حققه الإسلاميون في الجزائر الزعيم الشاب الذي خلف عباس مدني عن حالة الهدوء والاتزان، فصرح حشاني عقب الإعلان عن نتائج الانتخابات "أن المشروع الإسلامي هو مشروع الخير والرحمة لجميع الجزائريين، وأن الجبهة على استعداد للتعاون مع رئيس الجمهورية إذا سمح للبرلمان المنتخب أن يمارس أعماله، وأنه لا صحة لما يشاع في الداخل والخارج من أن جبهة الإنقاذ ستمنع التعددية. مؤكداً على احترام الدستور والعمل في إطار القانون". ورغم أن هناك تصريحات أخرى لا تحمل هذا القدر من الاعتدال والتطمين، بل قد تكون مخيفة مستفزة، إلا أن الثابت في الخطاب الإسلامي أنه في علاقة جدلية مع محيطه، فمهما كان هذا الأخير منفتحاً مطمئناً اتجه إلى الاعتدال وقبول التعايش مع الآخرين، وأبدى سماحة أكبر وتمسكاً بأصول العمل الديمقراطي، غير أنه إذا صودرت حقوقهم واستخدم العنف سبيلاً للتعامل معهم، تذكروا أن ربهم قد سنّ لهم الجهاد دفاعاً عن أنفسهم ودينهم، فولج البعض هذا الباب ، ولاذ البعض الآخر بالصبر والمصابرة - وهو سلوك القطاع الأوسع من التيار الإسلامي - ولا يزال المسلكان داخل التيار الإسلامي في حوار ساخن قد يصل إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكل منهما سنده من النصوص وتجربة التاريخ وشواهد الواقع. وقد يحيل لبعض الحكام الذين

(3) الشيخ عبد الحميد بن باديس، مؤسس جمعية العلماء ذات الأثر الأعظم في صياغة شخصية الجزائر العربية المسلمة، حتى غدت قصيدته المشهورة على

كل لسان جزائري ومطلعها: شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

(4) راشد الغنوشي، "الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي"، الفجر، 1993/4/17

اختاروا الحل الأمني في التعامل مع الحركة الإسلامية أنهم قد حققوا نجاحاً باهراً في القضاء على خصومهم الإسلاميين، أغراهم ذلك بالتبشير بهذا الحل والعمل على تصديره ناصبين، وهم ما أدركوا أن ما يلوح من هدوء ليس ثمرة حزمهم الأمني وإنما هو ثمرة تعقل الحركة الإسلامية ورفضها منافستهم في رد العنف بمثله⁽¹⁾.

المهم أن الجزائر دفعت ولا تزال من أرواح أبنائها، جنوداً كانوا أم شباباً إسلامياً، ومن أمن شعبها واقتصادياته وسمعته ثمناً باهظاً، هو نتيجة مباشرة للاستعاضة عن صناديق الاقتراع بصناديق الذخيرة، وإيثار مصلحة الأقلية العلمانية المعزولة عن مصلحة الجماهير الواسعة. ولعل أحداً لم ينس الدور الفعال الذي قام به خطاب الشنائي مدني وبالحاج طوال سنتين في تأطير ملايين من الشباب المهتمش في إطار العملية الديمقراطية السلمية وإعطائهم أملاً في المستقبل، دون أن تراق نقطة دم واحدة. فكم خسر المجتمع الجزائري والمسار الديمقراطي في المنطقة كلها، وكم خسرت الديمقراطية، وكم خسر العالم بالإذن للدبابات أن تنزل إلى الشارع دائسة على إرادة الشعب وآماله من خلال سحقها صناديق الاقتراع، فاتحة الأبواب أمام أتعس الاحتمالات، بما فيها الحرب الأهلية والصوملة؟ واضحة حكام الجزائر الحقيقيين في السجون والمعتقلات الصحراوية، وكان حرياً بقوى الأمن والجيش أن تأتمر بأوامرهم، ولكن يبدو أننا لا نزال في حاجة إلى جهاد أعظم على صعيد الفكر والتربية لتعميق وإشاعة قيم الحرية واحترام إرادة الإنسان فرداً أو جماعة، وتعميق الحس المدني وإيجاد إجماع أوسع حول أرضية فكرية سياسية حضارية أرحب وأوضح وأعمق، تقتدر معها أمتنا على مقاومة ضغوط الخارج وإغراءاته و"نصائحه".

غير انه مهما بلغ حجم الاهوال التي سلطت على الجبهة الاسلامية من أجل اقصائها وتشويه صورتها والانحراف بنهجها الشعبي المدني الى مجرد عصابات قتل عشوائي ، وذلك على يد العسكر، مهتبلا ردود افعال شباب متحمس لم يتحمل وطاة الاهانة وانتزاع حقه بالقوة، فاندفع في غير تبصر الى الجبال

ورغم النجاح النسبي الذي حققه مشروع المصالحة الوطنية الذي قاده الرئيس بوتفليقة، إذ فكك كثيراً من المظالم وداوى كثيراً من الجروح وأفسح مجال الحرية والعودة الى رحاب المجتمع أمام أكثر من عشر آلاف سجين ومسلح، مع تعويضات معقولة لكل ضحايا المحرقة، إلا أن الجرح الأصلي لم يتم تطهيره إذ كان التناول من طبيعة إنسانية بينما المشكل سياسي، متمثلاً في انقلاب العسكر على صناديق الاقتراع، بينما مشروع المصالحة برأ الجيش من الخطيئة الأصلية: الانقلاب، بل اعتبره قد أنجز مهمة إنقاذ للدولة، فاستحق الشكر، بينما الضحية لم تستعد حتى حقوق المواطنة، بل حملت المسؤولية على الكارثة التي حلت بالجزائر، لكنها حظيت بعفو الرئيس، بما يفسح أمامها مجرد حق العيش، دون الحقوق السياسية، إذ لا مجال لعودة الجبهة حتى تحت عنوان آخر بل إن زعماءها محرومون من ممارسة السياسة أصلاً، في أي صورة كانت، وهو ما يجعل مشروع المصالحة ناقصاً خاط الجرح دون تطهير كامل له.

(1) راشد الغنوشي، "الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي"، الفجر، 1993/4/17

يبقى مما يذكر للتجربة الجزائرية في نهج تعاملها مع الحركة الإسلامية أنها مع عنفها لم تكن حمقاء واستتصالية بالكامل مثل التجربة التونسية، فقد ركزت سهامها على الطرف الإسلامي الرئيسي "الجهة" تاركة مجالاً لفصائل أخرى معتبرة مثل جماعة الشيخ محفوظ لنحاح التي انحازت إلى صف الدولة، فكوفت بإفساح مجال المشاركة أمامها في السلطة التنفيذية والتشريعية، وكذلك جماعة الشيخ عبد الله جاب الله التي تجنبت هي الأخرى سبيل العنف ولكنها انتهجت نهج المعارضة المدنية، فترواحت العلاقة معها بين غض الطرف والتحجيم، وحتى التقسيم، بما دل على نوع من عقلنة العنف لدى عسكر الجزائر في التعامل مع عمق واتساع للتدين عبر عن نفسه في مساحة واسعة تمتد من الجبال إلى مجلس الوزراء مروراً بالبرلمان، بل إن رئيس الحكومة الحالية يعد شخصية إسلامية تلقت تعليمها في جامع الزيتونة، إذ الإسلام في حده الشعبي الأدنى لم تستهدفه الدولة الجزائرية كما فعلت جارتها التونسية، وإن كانت ظواهر غريبة أخذت تلوح في أفق الجزائر السنوات الأخيرة تنم عن قدر من الإعجاب الجزائري بالتجربة التونسية يبعث على الاقتداء. ومن ذلك الاستعانة بمن قادوا تجربة التغريب وتجهيف الينايع في مجال التعليم في تونس.

ذ- **طاجيكستان:** وقريب مما حدث في الجزائر عرفته طاجيكستان، إحدى الجمهوريات الإسلامية في إمبراطورية الشيوعية المألوفة. وخلافاً لبقية الجمهوريات غير الإسلامية، حيث وضع الغرب كل ثقله لإقصاء الشيوعيين وحلول الديمقراطيين محلهم، دعم الغرب بكل قوة عودة الشيوعيين ومنع الإسلام من أن يستعيد سلطانه المعتصم، ولم تشذ لفترة غير طاجيكستان حيث أمكن لتحالف ديمقراطي إسلامي أن يفوز في الانتخابات وأن يهب في انتفاضة لطرد الشيوعيين، غير أن الذي حدث هو استفار عام في المنطقة والعالم فتدخلت روسيا والأنظمة الشيوعية المجاورة للإطاحة بالحكم المنتخب وتنصيب الشيوعيين مجدداً، مرتكبين مجازر وحشية ألفت ما يزيد عن نصف مليون إلى مغادرة البلاد في ظروف غاية في القسوة، كل ذلك لمنع حزب النهضة الإسلامي أن يكون مجرد شريك في الحكم، وذلك بمباركة دولية غير غائبة، يدفع البلد إلى أتون حرب أهلية، إلا أن روسيا بعد اطمئنانها إلى عودة الدكتاتور الشيوعي الفاسد واسرته تدخلت من أجل استتباب الأمن بمصالحة بين حزب النهضة والسلطة. بينما علاقة الحرب هي السائدة بين الإسلام الصاعد في الجمهوريات الإسلامية التي خرجت من الستار الحديدي لتقع تحت وطأة خلفائه وبعضهم تألفه الأميركيان، فاستثنت الجمهوريات الإسلامية من نعمة الديمقراطية خلافاً لمثيلاتها.

6- موقف الجماعات الإسلامية الجهادية

وهي جماعات كثيرة تختلف باختلاف مرجعيتها الفكرية وأفقه الاستراتيجي، فمنها خلفيته سلفية وأفقه الاستراتيجي محلي مثل بعض الجماعات الجزائرية والجماعة الإسلامية المصرية سابقاً ومنها سلفي بأفقي استراتيجي عالمي وأشهرها جماعة القاعدة وكلاهما موقفه سلفي من العمل الحزبي ومن الديمقراطية ومن العمل في ظل أنظمة

هي عندهم كافرة وليس لتغييرها من سبيل غير الجهاد، ولذلك يشدد نقدهم لعموم جماعات الحركة الإسلامية الوسطية مثل الإخوان وأمثالهم في الباكستان وتركيا.. الخ. بسبب التباين في المنهج والتصور والأنموذج، لاسيما وبعض هذه الجماعات انشقت عنهم في غياب سجون الثورة تحت وطأة القمع فكان رد الفعل الشبائي تكفير نظام القمع وتشريع الخروج المسلح عنه سيلا وحيدا لاستعادة الشرعية، ثم تعمق التباين بتبني هذه الجماعات المنهج السلفي في العقائد مع تمدد هذا المنهج في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين (انظر أيمن الظواهري: الإخوان المسلمون والحصاد المر). ولقد تعاضمت تأثير هذه الجماعات في الشارع المصري في بعض الفترات نتيجة الأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها مصر وبالخصوص بعد إقدام السلطة على التطبيع مع الكيان الصهيوني في تحد سافر للرأي العام، وما ساد من مناخات انغلاق الآفاق السياسية، ومن نفاق ورشوة وفساد وبالخصوص في طبقة الحكم تصل حد التواطئ مع الاجنبي، تاركة الشعب يُطحن تحت وطأة الأزمة، الأمر الذي هيا لخطاب التدين الراديكالي آذانا صاغية بتشخيصه الديني الواضح المبسط الجريء للوضع السياسي المتعفن. ورد في منشور لجماعة الجهاد المصرية ما يلي "حال مصر يتلخص في أربع عبارات: حكومة كافرة، وطائفة مرتدة تساندها، وشعب تائه، وشباب حائر"، ثم يدلل على كل وصف بأدلة تحمل قدراً لا بأس به من قوة الإقناع لدى الوسط الإسلامي، فالدولة كافرة لعدم حكمها بشرع الله واستبدالها له بقوانين مختلطة ملفقة، واستحلال الحرمات وتحريم الحلال، حتى أصبحت الدولة قوادة تحمي البغاء العلني، وتبيح الزنا بالتراضي، وتعترف بإسرائيل وتمنع الجهاد لتحرير فلسطين، مسقطه فريضة الجهاد، مع أن فتوى سابقة للأزهر تؤكد تكفير كل من يتعامل مع اليهود أو يبيع أرضه لهم. وكذا تبيح الدولة إدخال الكفار إلى بلاد الإسلام وتمكينهم من قواعد عسكرية. والدستور نفسه لا يعتبر جريمة إلا ما نص عليه القانون الوضعي. فأين مكان النص المنزل؟ وتعزز النشرة دعواها بأن القضاء المصري في قضية الجهاد الشهيرة اعترف سنة 1981م بأن القانون والدستور يخالفان الشريعة. وتحتم الورقة استدلالها بفتوى للشيخ أحمد شاكر وذلك بقوله أن "الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح ولا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينسب للإسلام كائناً من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها وليحذر كل امرئ على نفسه"، لأن الإسلام يجعل التشريع لله والديمقراطية تجعل التشريع للشعب.

هذا عن السلطة أما عن أنصارها فمرتدون، قال تعالى (إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين)⁽¹⁾، فالطائفة المعينة لهم تأخذ حكمهم (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)⁽²⁾، والولاية هي النصر، فكل من نصر الحاكم بالقول أو بالفعل يلزمه هذا الحكم⁽³⁾. ولقد أفتى نحواً من ذلك بشيء من التفصيل المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر في شأن الأحزاب التي توالي حكماً يعطلون الشريعة أو يهزأون بأحكامها ويطاردون دعاها. من مثل الدعوة

(1) القرآن الكريم، "سورة القصص"، الآية 8

(2) المصدر نفسه، "سورة المائدة"، الآية 51

(3) "تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنة ربانية لا تتبدل"، (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛ نشرة رقم 1)

لتحدي شريعة الصيام والسخرية من الصائمين أو من أية شريعة إسلامية، فقال رحمه الله "من فعل ذلك مكرهاً أو طمعاً في حظوظهم وهو يعلم أنهم على باطل فهو فاسق، ومن فعل ذلك معتقداً أنهم على الحق فهو كافر، مرتد"⁽¹⁾.

وتواصل النشرة تشخيصها، فترى في عامة الناس شعباً تائهاً؛ اختلط فيه الفاسق بالكافر والمسلم، فمن أظهر منهم علامات الإسلام كالشهادتين والصلاة والزكاة كان مسلماً، ومن أظهر كفراً نظر في أمره هل هو معذور بجهل أو إكراه أم لا؟ ونحن لا نتبع أفراد المجتمع إلا من دعت الحاجة إلى معرفة حاله كأن يكون من أعوان الطاغوت وجنوده، أو داعياً إلى ضلاله. وعامة الناس دواؤهم الحكومة الإسلامية.

"وإن قولنا شباب مسلم حائر، نقصد به الشباب الذي تنازعت الطرق، وأكثرهم لا يعلمون أولويات التوحيد ولا أبجديات الفقه، ومن علم وقف محتاراً أمام ضخامة قضية التوحيد وضراوة الباطل، فتارة يقدم وترة يجفل، وتارة يتخذ مسالك يتهرب بها... فهو منفصم الشخصية.

"إن دين الله هو التوحيد، والجهاد هو سبيل تحقيقه، وأقل الجهاد الامتناع عن معاونة هؤلاء الحكام الكافرين، والابتغال إلى الله بزواهم وإعانة المجاهدين على ذلك بكل سبيل".

ويتعرض المنشور على قصره للإخوان المسلمين بالنقد اللاذع بدءاً بالمرشد المؤسس الشيخ حسن البنا إلى الشيخ عمر التلمساني، إلى خليفته الذي نسب إليه قوله "نريدها ديمقراطية كاملة وشاملة للجميع"⁽²⁾

كما أخذ عليهم زعمهم جدوى العمل لتغيير هذا الواقع بالديمقراطية والعمل داخل البرلمان

وتتساق مع هذا توجه مقالة د. عبد الحميد مطلوب رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الأزهر "لا يوجد في الإسلام أحزاب، فالأصل أن المسلمين جماعة واحدة كما قال الله تعالى (وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) [سورة الأنبياء: 92]. إن الأحزاب لم تظهر في التاريخ الإسلامي إلا نتيجة للحروب والفتن والابتعاد عن شرع الله، وأن الأندلس لم تضع من المسلمين إلا بعد أن تفرقوا"⁽⁴⁾.

أما عمر عبد الرحمن مرشد جماعات الجهاد (الجماعة الإسلامية) فلا يرى تعدد الأحزاب حتى في الإطار الإسلامي جائزاً لأنه ليس هناك غير حزين حزب الله وحزب الشيطان⁽¹⁾. غير أنه كان له موقف آخر على إثر الحدث الفطيع، حدث تفجير مركز التجارة الدولي بنيويورك والذي وجهت فيه التهمة إلى عدد من الشباب الإسلامي المشتبه في ارتيادهم مسجداً في نيوجرسي يخطب فيه د. عمر عبد الرحمن اتجهت الأضواء نحو الشيخ،

(1) من فتوى وزعها الشيخ محمد الصالح النيفر في تونس سنة 1979

(2) العالم (21 حزيران/يونيو 1982)

(4) نقلاً عن: حسنين كروم، في: القدس، العدد 1121

(1) المصدر نفسه

والتقى به مراسل نيوزويك، وأجرى معه حواراً، نورد منه حديثاً متعلقاً بالديمقراطية في الإسلام، جواباً عن السؤال: كيف يجب أن يكون موقف الغرب من الحركة الإسلامية، هل يخاف الغرب من الإسلام؟ قال: "إذا كان الغرب جدياً في رفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية، فعليه ألا يخاف من الإسلام بل يجب أن يحبه لأن الإسلام رسّخ مبادئ الحرية والديمقراطية منذ أربعة عشر قرناً، فلماذا يعادي الإسلام؟". "لماذا يضرب الغرب الحركات الإسلامية بالجزائر وتونس ومصر؟ إن الغرب يبذل جهده لتدمير المسلمين في كل العالم"⁽²⁾.

وقد يكون الشيخ استعمل مصطلح الديمقراطية على خلاف عادات جماعات الجهاد التي تراها كفراً - شأن حزب التحرير - ربما في معرض الجدل والحاجة وتوضيح معاني الإسلام لمن يجهلها فيقرها إليه باستخدام ما هو مألوف لديه من العبارات، ولا يكون المقصود عندئذ بالديمقراطية ما هو متداول من إقامة الحكم على أساس التراضي والاجماع وليس على أساس الفردية والاكراه حفظاً على وحدة الجماعة بدل إثارة الصراعات داخلها ودون أن يتم ذلك في إطار التعددية كما عرفا الغرب

ولقد شهدت الجماعات الجهادية ضروباً من التطور هائلة قادت عدداً من فصائلهم الى تشكيل جبهة عالمية للجهاد ضد اليهود والنصارى ومن والاهم "القاعدة" بقيادة اسامة ابن لادن ومساعدة اليمن الطواري امير منظمة الجهاد المصرية اندمجت فيها فصائل جهادية من بلاد شتى ونفذت - ضمن استراتيجيتها الجهادية العالمية - عدداً من الهجمات على امتداد المعمورة اشهرها هجمة سبتمبر 2001 "غزة مائتاتن" حسب تعبير القاعدة التي كانت لها اوحم العواقب على صورة الاسلام ووضع لمسلمين في العالم ربطا لهما بالارهاب . كما وضعت سلاحا فتاكاً في يد التحالف الصهيوني مسيحي محافظ المتحكم في القرار الامريكي وفي يد كل عدو للإسلام وللإسلاميين وبالخصوص جماعات التطرف العلماني وأنصار الحل الأمني في بلاد العرب والمسلمين بل في العالم كله حيث قوانين مكافحة الارهاب فتعززت سلطات أجهزة الامن وتراجعت مطالب الديمقراطية وحقوق الانسان وسلطة القانون واستقلال القضاء ، وتم احتلال بلدين مسلمين حتى الآن، وحوصرت الاقليات المسلمة، وتراجع الاهتمام بالقضية الفلسطينية.

ومن ضروب التطور في الاتجاه المعاكس ما شهدته "الجماعة الاسلامية" المصرية وهي أهم الفصائل المؤسسة لاستراتيجية الجهاد في الاسلام المعاصر من مراجعات جذرية تمت في غياهب السجون وخارجه نسفت اسس المنهج الذي تأسست عليه والمتعلق بتكفير الحكومات القائمة في العالم الاسلامي اليوم ومنها الحكومة المصرية وتشريع الخروج المسلح عليها. لقد اعتذر قادة الجماعة للشعب المصري بنقص فقههم معتبرين أن منهج الاسلام في اصلاح مثل الاوضاع القائمة هو المنهج الذي استقر عليه عموم علماء أهل السنة: المنهج السلمي أمراً بمعروف ونهياً عن منكر. والحقيقة أن السلطة بأجهزتها الخبيثة لم تكن بعيدة من هذا التطور على الاقل بالتشجيع لكل من

⁽²⁾ Newsweek (15 March 1993)

سار على هذا الدرب فخففت عنه الوطأة داخل السجن أو حتى أطلقت سراحه وأفسحت أمامه مساحة من العمل المدني عبر السعي لتكوين الجمعيات . ولقد شملت اجراءات التخفيف الآلاف ممن مرت عليه الاهوال .

بينما فصائل أخرى من الجهاديين التحقوا بساحات دولية للجهاد كانت تجد التشجيع من المعسكرالراسمالي وبالخصوص في افغانستان جهادا ضد الحكم الشيوعي في افغانستان حيث تأسست مدرسة جهادية فكرا وممارسة ،استقطبت شبابا من جميع ارجاء عالم الاسلام ، حتى إذا انقضت مهمة طرد السوفييات بل اسقاط امبراطوريته بدأت مطاردة خريجي تلك المدرسة الذين انتشروا في أكثر من قطر محدثين فيه ضرورا شتى من التفجير والفتنة . وكان للجزائر النصيب الاوفى . ولغيرها نصيب بحسب طبيعة الظرف . وفي ظل المطاردة وانتهاء قيادة افغانستان بعد تقاتل المجاهدين على حكم الى طالبان تم تأسيس تنظيم دولي للجهاد تحت مسمى الجبهة الدولية للجهاد ضد ليهود والنصارى " بقيادة اليمني السعودي أسامة ابن لادن ومساعدة أمير الجهاد المصري أيمن الظواهري- كما تقدم- .ولقد مثل هذا التنظيم في الآن نفسه التحدي الاعظم للنظام الدولي القائم وبالخصوص بعد نجاحه في تسديد ضربة موجعة لراس النظام الدولي سبتمبر2001، كما قدم الفرصة المنتظرة من قبل زعيمة النظام الدولي لحشد دول العالم ورائها حربا على الاسلام ومؤسساته حتى الخيرية ودعائه وأقلياته وعلى كل قوة منافسة لها بذريعة الحرب المقدسة على "الارهاب".وليس الجهاد هنا مجرد أداة لدفع المعتدي الصائل على دار الاسلام ، كما فعلت كل الشعوب الاسلامية التي تعرضت للاحتلال أو تعرض له اليوم مثل فلسطين والعراق ولبنان وافغانستان .. وإنما هو حرب شاملة ضد الآخر الذي لا يدين لحكم الاسلام من اجل إخضاعه، إذ ما يجوز في نظر هؤلاء أن تبقى شرعية لنظام لا يحكم بالاسلام. وفي ظل هذا التصور الذي أسس له على نحو ما سيد قطب والمودودي وتابعهما آخرون لا مجال للتعدد السياسي والفكري داخل مجتمعات الاسلام ولا للتعدد الدولي والحضاري خارجه. بما يمثل أيضا تحديا للنظرية الاسلامية في الحرية والتعددية وهي النظرية التي تأسست عليها المجتمعات الاسلامية التاريخية وقامت على أساسها علاقاتها الدولية كلما كان هناك استعداد لدى الآخرين للتعايش السلمي والامن من العدوان، إذ حرية الاعتقاد والدعوة بالتي هي أحسن وعلاقات السلم ومنع العدوان الأصل في العلاقة مع الآخر. رغم أن غياب قانون دولي قبل العصر الحديث جعل علاقات الحرب والقوة الاصل في العلاقات الدولية من هنا جاء مفهوم دار الاسلام مقابل دار الحرب . وما دار الاسلام إلا دار الأمان، البلاد التي يامن فيها المسلم على نفسه وماله وعرضه، أي هي دار العدل والحرية. بينما غدت العلاقات الدولية فيالعصور الحديثة محكومة- ولو نظريا- بقانون دولي يجعل السلم وتبادل الاعتراف والتعاون اساس العلاقات الدولية وليس الحرب كما كان سابقا. بما يجعل الحرب الحالة الاستثنائية التي لا يبررها سوى دفع العدوان. قال تعالى "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"البقرة (انظر بحث لنا بعنوان.....)

ومن حركات الجهاد المعاصرة ما هو امتداد لعمل واستراتيجية الحركات الوطنية التي نشأت في كل بلاد للإسلام تعرضت للاحتلال، ومن أشهرها اليوم حركة حماس والجهاد في فلسطين..وهي حركات محلية تأسست على نهج فكري وسطي بعيدا من نزوعات التكفير. ولهما مثيلات في العراق وأفغانستان والشيستان والفلبين ..

7- الحركة الإسلامية في السودان

السودان كيان حديث لما يكتمل بناؤه فهو لا يزال مسرحا لحروب أهلية منذ استقلاله 1956، كان من جملة الكيانات التي أفرزتها مخططات التجزئة لكيان الأمة . تأسس من خلال ملحمة الجهادية الرائعة ضد الاحتلال البريطاني في نهاية القرن التاسع عشر . وتقلب في سياق الرياح التي تعاورت المنطقة بين حكم عسكري غطى المرحلة الأطول من استقلاله، وبين ديمقراطية هشة قصيرة العمر. غير أن ضعف كيان دولة بلا تاريخ ولا موارد مالية ضخمة أتاح فرصا لنزوعات الانفصال، واجدة التشجيع الخارجي، لمنع تمدد العروبة والإسلام ومحاصرة مصر، بما زاد الدولة ضعفا. كما حال والدولة الهشة دون ممارستها نطم القمع المعتاد من أخواتها العربيات ، ما حفظ للسودانيين في كل الأحوال قدرا مما عرفت به حياتهم وتقاليدهم من عفوية وانفتاح وحرية وفطرية، عبر كل الأيدولوجيات التي ظهرت في المنطقة وسلكت طريقها بيسر الى السودان دون أن تتعرض لاضطاد يذكر بالقياس الى ما تعرضت له في الحوار العربي. وكان من الطبيعي أن يظهر التيار الإسلامي هنا منذ وقت مبكر متأثرا بالمركز المصري المحاور، فتشكلت فكرة الإخوان منذ بداية الخمسينيات من خلال حركة دعوية سياسية تفاعلت مع طبيعة مجتمع منفتح فشارك في هموم ومؤسسات مجتمعتها السياسية والنقابية بما نغى لديها فكرة وتجربة أميل الى الانفتاح والنقد بالقياس الى ما هو معتاد من فكر وتجربة تم غوهما في مناخات سياسية قمعية فرضت الميل الى السرية، وأفضى ذلك الى اختلاف وتباين مع التجربة الام وانشقاق تنظيمي. وكان للدكتور الترابي في كل ذلك دور مقدر، مجادلا ضليعا في طليعة التجديد الفكري السياسي والاصولي والفقهية، وأكادمية قانونيا محترما: عميدا لكلية الحقوق ولاعبا سياسيا محترفا في الصف الاول من النخبة السودانية، وظل محتفظا بهذا الموقع خلال نصف قرن. وكثيرا ما أفضى به منهاجه الى غياهب السجون حتى عندما قاد فريقه الى سدة السلطة عبر انقلاب، متصورا أن طبائع الامور يمكن القفز فوقها، حتى من قبل ألمعي مثله، إذ تصور أنه يمكن استخدام العسكر ولو كانوا من بين مريديه في انتزاع السلطة، مخاطرهم بأنفسهم، ثم تسليمها له ليحكم من ورائهم، ثم يصرفهم متى شاء، عودا الى ما يتصور من نموذج لحكم الناس شوريا! وهكذا انفجرت الخلافات وتوالت الانشقاقات أمام التنازع على النموذج نموذج الحكم الإسلامي الذي منذ انقلاب معاوية غفر الله له، تضيبت صورته واختلطت بحكم التغلب ، ورغم نقد الترابي الصارم له دفاعا عن حكم شوري الناس فانه لم يمنع نفسه من امتطاء جواد العسكر، عودا الى حكم التغلب، مع توهم استخدام العسكر ثم التخلص منهم بما يذكر بابناء يعقوب إذ برروا جريمتهم "اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا.... ثم تكونوا من بعده قوما صالحين". والوهم الثاني الذي فات ذكاء الترابي: استخفافه بموازين القوة

الاقليمية والدولية إذ حملته نفس رياح الأمانى التي حملت الثوريين من قبله الى القفز فوق حقائق الواقع الصلبة، واقع السودان ممزق، هو أضعف من أن يتخذ منه قاعدة لتصدير الثورة وتهديد أنظمة أخرى، لا سيما والبلد لما يكمل بناؤه الوطني أصلاً، والحركة الاسلامية فيه لا تمثل غير أقلية، انقلبت على الاغلبية يأسا منها واحتقاراً لها، مستظهرة عليها بمؤسسات الدولة الحديثة: الامنية والاقتصادية والتعليمية لتخليصها من أمراضها. إنها نفس رهانات وأدوات جماعات الحداثة، وهي رهانات أثبتت التجربة فشلها الذريع فيما صمدت اليه، فالناس فطروا على الحرية ويكرهون حتى ما فيه نفعهم وخيرهم إذا أتاهم مستعلياً قاهراً، قد يستكينون له ولكن متربصين به لحظة ضعف للتمرد عليه. ولا يخرج الرهان الحداثي الاسلامي السوداني على الدولة أداة للتغيير والتسلط على الناس، عن رهانات نظرائهم الشيوعيين والقوميين والوطنيين، متجاهلين أن هويات الشعوب أصلب من كل معاول الدولة. وحتى لو صح ما يؤكده التراخي من "أنه لا يوجد في السودان نظام تعددي قابل للتطبيق. إن السودان ليس ليس شعباً متجانساً، بل هو مزيج من الجماعات العرقية والمنظمات الطائفية"(2) فإنه ليس هناك ما يسوغ لجماعة أن تفرض وصايتها على الآخرين. يمثل هذا الحجة أو غيرها لاسيما من قبل مفكر نذر فكره للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد والاجتهاد والشورى. فلا عجب إذن أن يدير عليه تلاميذه نفس المنطق والسلاح: الانقلاب، حاكمين على تجربة ثرية طالما علقت عليها الآمال في تطوير نموذج اسلامي حديث يكون شهادة للمشروع الاسلامي في الدفاع عن الحرية والتعددية، وليس شهادة عليه، كما هو الحال.

لا يخلو المشروع من انجازات، من مثل عقد الصلح مع الجنوب وقطاع من الغرب، وكذا استخراج البترول وتوسيع شبكات التعليم، ولكن ما قيمة هذا الصلح إذا جاء ثمرة لضغوط الخارج ولم يتأسس على صدق واحترام للعهود؟ وما قيمة ظواهر تنمية إذا لم تؤسس على نظرية وممارسة في الحرية والتعددية وتداول السلطة واستقلال القضاء وحرية الاعلام. بما يدرا استغلال النفوذ والاثراء غير المشروع. وإن الفشل في إدارة خلافات الحركة الداخلية ديمقراطياً لا يقدم تطيناً كافياً على صدقية مبدئية تحمي من الازدواجية والذرائعية، مما يحمل خطر تشطي السودان. ويكون ذلك لو حصل من أفدح الشهادات على خيبة المشروع الاسلامي السوداني. ومن ذلك ما يلحظ من حدة في تعامل إخوة الامس بما يشبه نزوعات الثار وبالخصوص الصرامة التي يعبر عنها الشيخ تجاه مريدي الامس وكأنه مصمم على الاطاحة بهم ولو كان الثمن خراب البيت جملة، وكان أحفظ لمكانته حكماً بين تلاميذه أن يستعلي بنفسه فلا يكون طرفاً، ويفرغ لمهام استراتيجية تنفع الامة كلها هو من أكثر المؤهلين لها، وذلك كان اقتراحاً له ولما تنفجر الخلافات. أسوأ ما في الامر أن السودان وغن كسب مع الحركة الاسلامية بعض الكسب إلا أنه فقد أهم ما كان يميزه عن الانظمة العربية أن الدولة فيه رخوة لدرجة عدم الشعور بها، لكنها خلال "الحكم الاسلامي" نبتت لها مخالب وتضخم وتعددت أجهزتها الامنية. ويبقى المجتمع السوداني تعددياً بتركيبه وثقافت السياسية، وهو ما فرض على الحكم التراجع عن نهج إلغاء الاحزاب بعد فشل رهان مركزة الدولة

وتفكيك البنية التقليدية التعددية للمجتمع، فاعترف بالتعدد مجدداً والقبول بنوع من التقسيم للسلطة والثروة لا يزال ينتزع انتزاعاً بحد السيف والتمرد، بما فتح أبواب البلاد لمزيد من التدخل الخارجي.

8- مواقف مفكرين رافضين للحزبية

لا حديث لنا هنا عن الجماعات الراضية للعمل السياسي جملة، فهي إن اعتبرت رفضها مسألة مرحلية قد يكون لها وجه حق، وإن رفضته على الإطلاق سقطت في مقولة العلمانية، مقولة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما حديثنا عن الجماعات والمفكرين الذين يرفضون إطلاق وصف الحزب على تجمعاتهم أو يرفضون العمل السياسي في الأطر القانونية، وهؤلاء وإن لم يكونوا قليلين إلا أنهم في انحسار لصالح تيار الوسطية تيار التعددية والمشاركة.

ومع ذلك ظلت كثير من الجماعات الإسلامية المنشغلة بالمسائل السياسية تأنف من وصف نفسها بالحزب، فالعلامة أبو الأعلى المودودي رغم قبوله بحق التجمع في الدولة الإسلامية على اعتبار "أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، ولذلك فمن الممكن أن تظهر في الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعاؤها على أي حال في ما بينهم. كما اعترف الإمام علي (رضي الله عنه) بحق الخوارج في الاجتماع ما داموا لم يعمدوا إلى الإكراه وفرض نظرياتهم"⁽¹⁾، رغم ذلك فقد كان حرصه شديداً على وحدة الأمة ووحدة مجلس الشورى، فمنع التحزب على أعضاء الهيئة الشورية، بل ذهب في الدستور الإسلامي أبعد من ذلك، فدعا إلى أنه ينبغي التخلص من النظام الحزبي الذي يدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية، الذي من الممكن فيه أن تستبد بزمam الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة، وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي ثم تفعل في البلاد ما تشاء بتأييد من هؤلاء وانتصارهم بالرغم من مساعي الجمهور في كبجها⁽²⁾.

وقد لا نجد سبيلاً إلى التوفيق بين دعوة الشيخ المودودي للتخلص من النظام الحزبي في فترة متقاربة مع دعوة الشيخ البنا وبين تأسيسه جماعته - وإن لم يطلق عليها حزباً، لكنها شاركت أكثر من مرة في المعارك الانتخابية وكان لها ممثلون في البرلمان - فهل يكون ذلك القبول هو من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع دون أن يعني ذلك ضرورة الاعتراف بمشروعيته؟ ولكن على فرض صحة هذا التأويل هل تجيزه الأخلاق الإسلامية؟ لا نرى لذلك وجهاً. ولقد مرّ بنا ما انتهى إليه تطور الإخوان المسلمين إلى القبول بالتعددية الحزبية ورفض أي ازدواج في الموقف بين مرحلة التمكّن وما قبلها.

أما المفكرون الإسلاميون الراضون لمبدأ الحزبية في الدولة الإسلامية وأن تناقص عددهم، فهم قائمون في الساحة يذودون عن وجهة نظرهم ونكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين:

(1) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص 187

(2) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 62

أ- د. صبحي عبده سعيد، ينتهي من تتبعه تجربة الحكم الإسلامي الأولى الى أن نشأة الأحزاب جاءت ثمرة طبيعية لخروج المجتمع الإسلامي عن أصول منهجه ووقوع المسلمين بين أيدي حكام غير قادرين على رد كل أمر لصراط الله المستقيم بحزم لا يلين، أو في أيدي حكام مارقين، فظهر التحزب في المجتمع كدليل على اعوجاجه، والنتيجة أن الشورى ك رأي ومعارضة، على هذا الأساس وكأصل من أصول الحكم في الإسلام تظل حقاً لكل فرد يكشف عنها بالممارسة الفردية من دون حاجة إلى استقطاب أو تجمع، لأن الإسلام لا يعرف لعبة الكراسي وصولاً إلى الحكم، ومن ثم فالشورى ليست بحاجة إلى أحزاب سياسية، وإنما بحق في حاجة إلى تربية إسلامية تعود بنا إلى وحدتنا كأمة واحدة اجتمعت على أصرة العقيدة، ولا ترى لها راية غير راية الله، وحزب الله بمنظوره الإلهي ومفومه الإيمان⁽¹⁾.

ب- كلیم صديقي، مفكر إسلامي باكستاني هاجم بشدة في كتبه ما أسماه بالأحزاب الإسلامية وخاصة "الإخوان المسلمين" والجماعة الإسلامية بباكستان، ناعياً عليهما أخذهما بالفكر الغربي في الفلسفة والتنظيم، إذ يعتبر كليهما قد حاد عن منهج الإسلام في الثورة والقيادة، ولذلك ظلنا معزولتين عن هموم الجماهير غير قادرتين على تعبئتها بفعل عدم تمثيلهما لنموذج القيادة النبوي وتجسيد مفهوم حزب الله. وفي هذا التيار المعتبر في المدرسة الإسلامية المعاصرة - وإن يكن أقلية - تدرج مواقف جماعات سلفية وجهادية وقوى تقليدية.

الخلاصة: إن الفكر السياسي الرفض للحزبية، رغم انحساره لا يزال يمثل في اوساط اسلامية لم تتخلص من مواريث مفهومية عن وحدة الامة وربط الفتن بالتعددية والاختلاف، وذلك بأثر تجارب فتوية مؤلمة في تاريخ المسلمين وبأثر تصورات خاطئة للاجماع والوحدة يضعهما نقيضاً للتعدد والاختلاف ، وتأويلات خاطئة لمأثورات قد تكون صحتها موضع شك مثل الاثر الذي يخبر فيه النبي عليه السلام عن افتراق الأمة إلى أكثر من سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، فكل جماعة تنطلق في عملها من اعتبارها المقصودة بالفرقة الناجية والبقية في ضلال مبين. وحتى لو صحّ هذا الأثر فالفرقة الناجية هي عموم الأمة المعترفة بالمرجعية العليا للوحي وإن اختلفت في الاجتهاد. (انظر دراسة للمؤلف بعنوان: جدلية الوحدة والتعدد في الاسلام)

ولا شك أن علاقة بشرية تنطلق من هذا المنطلق لا يمكن أن تنتهي وتستريح إلا بإعدام أحد طرفي العلاقة أو هما معاً، ولذلك ترى التعايش بين الجماعات الإسلامية عسيراً، والحوار بين الإخوة صعباً، والشورى تكاد تكون مغلقة. ومع ذلك فالساحة الإسلامية تشهد تطوراً لا بأس به في اتجاه الاعتراف بالتعددية السياسية سواء بفعل التجارب المريرة للاستبداد السياسي التي كانت الحركة الإسلامية أكبر ضحاياه، أو بفعل تصاعد الموجة الديمقراطية

(1) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص 141-142

في العالم، وتنامي الفكر الإسلامي الديمقراطي. ورأينا أن القسط الأكبر من استمرار فعالية اتجاه التشدد في الفكر الإسلامي تتحمل مسؤوليته أوضاع القمع السائدة في النظام العربي، ومع ذلك فإن تيار الاعتدال هو الأوسع سامعاً في الشارع الإسلامي، وهو الذي يستقطب القطاعات الأوسع من الجماهير.

9- الجيل الرابع

حاول الجيل الرابع من أجيال الحركة الإسلامية المعاصرة⁽¹⁾ تجاوز جملة من معوقات الحركة، مستوعباً كسبها عبر كل أجيالها، إن على مستوى الاعتقاد السلفي الراض للتقليد والمصرّ على أولوية النص ومشروعيتها العليا، أو على المستوى السياسي الاجتماعي بالتأكيد على الشورى لا مجرد ممارسة فردية بل أساس للدولة، وحق التجمع والمشاركة السياسية والثقافية والاقتصادية، إنه احتفظ من الجيل الأول بصفاء الاعتقاد السلفي، ومن الجيل الثاني بجرأة الطرح الإسلامي وواقعيته في مواجهة الغزاة، ومن الجيل الثالث بإيمانه المطلق بصلاح الإسلام بديلاً حضارياً عن الغرب مستوعباً إياه، وبوحدة الأمة في مواجهة الهجمة الصهيونية الغربية.

ولقد صاحب بروز هذا الجيل انحسار هائل وهزائم فاضحة للمد العلماني على المستوى السياسي والفكري. ويمثل انقياس الأنظمة العربية عام 1967م وغزو بيروت في عام 1982م وغزو الخليج سنة 1990م وكذا الانسحاب الصهيوني من لبنان سنة 2000 ثم ما مني الجيش الذي لا يقهر من هزيمة اشنع على يد المقاومة الإسلامية "حزب الله" هذه السنة 2006، هزيمة لعموم الأنظمة العربية يمينها ويسارها، وتجسيدا حياً لفشل المشروع النهضوي على طريق التبعية للغرب . وكان من الجهة الأخرى اكتساح المد الإسلامي للجامعات ومراكز العلم والحداثة وميادين النضال، واندلاع الثورة الإيرانية والأفغانية، والمد الإسلامي في مصر والشمال الأفريقي وغيرها، وتراجع كثير من المفكرين والحركيين من مناضلي اليسار عن مواقفهم السلبية من الإسلام بعد أن اكتشفوا صورته الحقيقية في الصف يصد الهجمة الامبريالية على الامة في فلسطين والعراق.. . كان كل ذلك محطات كبرى لمسيرة الجيل الجديد من المفكرين الإسلاميين. هذه المسيرة المباركة التي رغم ما تزال تعانيه من معوقات داخلية ومحن تنصب عليها بكل شراسة من الخارج، فإنها لا تفتأ تؤكد أبعاد الإسلام الثورية التحررية وجدارته قيادة الجماهير وبناء الحضارة والدولة، وأن الجماهير في إطار الشريعة هي صاحبة السيادة والسلطة، وأن لا وصاية لأحد على الأمة.

لقد نما وتدعم وسط الجيل الرابع من المفكرين الإسلاميين اتجاه التخصص في الدراسات الإسلامية، سواء في ميدان القانون الخاص أو القانون العام وخاصة الدستوري منه، ولا شك أن ريادة الدكتور السنهوري وضيء الدين الرئيس والمودودي لهذا الجيل في الدراسة المتخصصة لموضوع الدولة الإسلامية ريادة واضحة، إلى جانب ثلة طيبة من رجال القانون في الجامعات المصرية وغيرها، حتى غدت مادة الدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي

(1) سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص141-142

والإدارة الإسلامية مواد عادية في كليات الحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية والإدارية، تعتمد منهج المقارنة مع النظريات الغربية وتنتهي من خلال تقنيات المنهج العلمي لإثبات تفوق الفكر الإسلامي وقدراته الهائلة على حل مشكلات العصر، لقد تحول عدد لا بأس به من رجال القانون الذين كانوا حتى السبعينيات مجتهدين في نشر الفكر السياسي والقانوني والاقتصادي والإداري الغربي، تحولوا إلى رواد الفكر الإسلامي، وتربى على أيديهم جيل من المفكرين الإسلاميين المتخصصين.

إن السائد وسط هذا الجيل حول موضوع الأحزاب هو:

- الإقرار بحقوق ثابتة تستمد مشروعيتها من الله خالق الإنسان.
- إن الاختلاف أصيل في طبائع البشر⁽¹⁾، والإقرار للإنسان بحق، هو إقرار له بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- إن الشريعة ولئن أقرت بحق الاختلاف فقد اشترطت أن لا يكون في الدين، أي في أصوله الثابتة، وأن لا يكون على حساب المودة والأخوة، وإلا غدا مذموماً مشؤوماً.
- إن العدد الأوفر من مفكري هذا الجيل من المسلمين قد أكدوا على أهمية الأحزاب في تنمية المشاركة السياسية للجماهير والتعبير عن إرادة الأمة وتقويتها سواء من أجل مواجهة الاستبداد الداخلي أو العدوان الخارجي، ولكنهم يقيّدون هذا الحق بألا تجوز هذه الحرية على عقيدة الأمة أو أن تهدد أمنها واستقلالها. على اعتبار أن الدولة الإسلامية دولة ذات أساس وهدف عقائدي، فهي نشأت بالإسلام وخدمته وتوفير صالح المحكومين، فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان، وأن الوصف الديني في هذه الدولة يختلف عن الوصف الديني في دولة أخرى تعتبر الدين مسألة شخصية، بينما هي تعتبر أوصافاً أخرى كالملكية أو الجمهورية أو التوجه الاشتراكي أو اللغة أوصافاً رئيسية تدخل في باب النظام العام لتلك الدولة. إن الدولة الإسلامية تقر المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، ولكنها تعتبر الوصف الديني أساساً صالحاً للتمييز في المسائل التي تتعلق بالدين. ذلك هو نفسه من مقتضى المساواة، لأن فرض مقتضيات دين على من لا يؤمن به - كمنع غير المسلم في الدول الإسلامية من شرب المر مساواة له بالمسلم - ليس من المساواة في شيء، كذلك المبايعه أو التعاقد مع كافر لحماية الإسلام ليس عدلاً، والسماح بنشوء جماعة تستهدف الإطاحة بالبنية العقائدية للدولة أو تقوم على أساس الولاء لأعداء الأمة ليس من العدل والمساواة، وإنما هو الجور على حق الأغلبية بل أكثر من ذلك هو اعتداء على الهوية والروح العامة للشعب، لأن الشعب ليس مجموعة أفراد التقوا في نزل واضطرتهم مقتضيات التعايش أن

(1) "الخلاف في الشريعة الإسلامية"، في: عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية (بغداد: مكتبة القدي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 279

يضعوا مجموعة تراتيب تحفظ تعايشهم، بل الدولة كيان معنوي ذو هوية خاصة⁽¹⁾، قد يعبر عنها رجال القانون الدستوري بالنظام العام. على أن الدولة لا استقرار لها دون بروز إجماع حول ثوابت تعطي الدولة عقيدتها وهويتها ورسالتها، وترسم قانوناً أو واقعاً لدائرة الحرية والتداول على السلطة، دون أن يمنع ذلك من وجود جماعات هامشية. هكذا فما ينبغي أن يطلب من الشعب أن يشجع على نشأة ما يتهدد كيانه.

10- المواطنة عامة وخاصة

للإنسان في الدولة الإسلامية أياً كان مذهبه وجنسيته، حقوق ثابتة في العيش الكريم - تقدم ذكرها - ولكنه يملك حق الاختيار في أن يؤمن بأهداف الدولة والأسس التي قامت عليها ويمثل الإسلام العمود الفقري، أو أن يرفض ذلك. فإن آمن بهل وكان مسلماً فليس له ما يميزه عن إخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن اختار الرفض فهو مجبر من أجل اكتساب حقوق المواطنة أن يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها فلا يتهدد نظامها العام بحمل السلاح في وجهها أو موالاة أعدائها.

ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام، أي يظل متمتعاً بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه⁽²⁾، محروماً من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)، ولكنه من جهة أخرى يعفى من واجبات مطلوبة من المسلم، كالامتناع عن محرمات معينة، وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الإسلامية، وإنما هي من مقتضياته.

ونحن لا نعلم دولة الدنيا قديمة أو حديثة خلت دساتيرها جملة في مسألة تنظيم حقوق المواطنة، ومنها الحريات العامة كحرية تكوين الجمعيات من وضع قيود معينة من شأنها حفظ كيان الدولة أو حرية المواطنين وحق الأغلبية في أن تصبغ الحياة العامة بصبغتها. ففي المادة الرابعة من الدستور الفرنسي الصادر سنة 1958 نصّ على أن الأحزاب والتجمعات تسهم في الإعراب عن الموافقة، وتشكّل وتمارس نشاطها بحرية، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية ومبادئ الديمقراطية⁽¹⁾. والدستور المصري الحالي يشترط على الأحزاب أن لا تخالف الشريعة الإسلامية.

وإذا كانت المواطنة في الدولة تكتسب - كما تقدم - بتوفر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج إقليم الدولة - أي مجال سيادتها - وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في لإقليم الدولة وأعطى ولاءه لها. وهذان النوعان من

(1) انظر حديث لراشد الغنوشي أقرته معه جريدة الرأي (تونس) سنة 1984، والحوار المطول الذي أجراه الصحفي قصي درويش

(2) ذهب الاجتهاد في السودان إلى أبعد من ذلك فأقرّ للأقاليم ذات الأغلبية المسيحية أن تختار في تنظيم حياتها المحلية قانوناً غير الشريعة الإسلامية

(1) باكيت، النظام السياسي والإداري في فرنسا، ص105، وصالح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1983)

المواطنة الخاصة تكسب صاحبها حقوقاً هي دون حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى لإقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا أثر غير ذلك تحمّل بالطبع مسئولية اختياره.

ولقد تقدم الكلام على هذه الحقوق. وإذا كان المسلم خارج إقليم الدولة لا يملك غير حق النصرة في حدود إمكانات الدولة فإن غير المسلم "الذمي" يملك إلى جانب النصرة سائر الحقوق التي يملكها المسلم، عدا شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها الإسلامية، مع ملاحظة أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطن، وإنما هي أعباء وتكاليف.

ولقد لفت نظر المؤرخين الأوروبيين الذين درسوا تاريخ الحضارة الإسلامية ظاهرة غريبة لا نظير لها في حضارات أخرى هي كثرة الرجال غير المسلمين ذوي النفوذ في جهاز الحكم الإسلامي، يقول آدم مترز: "من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام"⁽¹⁾ وكان تشكّي المسلمين من ذلك كثيراً. ويقول المؤرخ الأمريكي درابر: إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى المنظرين ومن اليهود محل الاحترام، بل فوضوا لهم كثيراً من الأعمال الجسام ورقّوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسته فكانت مفوّضة أحياناً إلى النسطوريين وإلى اليهود تارة أخرى⁽²⁾، واستوزر عدد من الخلفاء عدداً من اليهود والنصارى.

كيف لا، وقد أمنت كل شعوب الدولة الإسلامية في ظل الإسلام على اختلاف دياناتها وألوانها فتفتقت مواهبها وأحيت ثقافتها وتراثها وساهمت مساهمة فعالة في صنع الحضارة الإسلامية، حتى إن النزهاء من مؤرخي اليهود يعترفون بأن عصر الحضارة الإسلامية بالأندلس — مثلاً — كان العصر الذهبي لليهود، يقول سيمون دينوه في كتابه تاريخ اليهود "لأول مرة يتمكن قسم من الشعب اليهودي من التمتع بحرية الفكر، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر بلغ تطور الفكر اليهودي في القرون الوسطى قمة النجاح"⁽³⁾.

أما الدولة الغربية المعاصرة فرغم ادعائها المساواة والتحرر من التمييز الديني فإن ملايين المسلمين من مواطنيها، رغم بلائهم في تحريرها وتعميرها، مثل مسلمي فرنسا، فإنهم لم يضمنوا بعد حتى حقوقهم الشخصية كحق الحياة والحرية الدينية بإقامة المساجد وحمل نسائهم الحجاب، مما لا يبقى مجالاً للحديث عن حقوقهم

(1) آدم مترز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد، ج 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، ج 1، ص 67. نقلاً عن: حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي (بيروت: 1986)، ص 109-110.

(2) الزين، المصدر نفسه.

(3) جان بول سارتر، في: الأزمنة الحديثة، العدد 252.

السياسية، وتوليهم الوظائف الكبرى. فليس من بين أكثر من عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية وزير واحد أو وكيل وزارة ولا نائب واحد في البرلمان الأوروبي، والسفير الغربي المسلم الوحيد السيد مراد هوفمان قامت ضجة كبيرة في ألمانيا بسبب تأليفه كتاباً، نصرة للإسلام الإسلامي هو البديل، وطالبوا بعزله من منصبه كسفير لبلاده. بينما لم يثر ضجة ولا مثل مشكلاً في أواسط الرأي العام الإسلامي تولى مواطنين ينتمون إلى الأقلية المسيحية في مصر والعراق وسوريا مناصب رئيسية في الدولة، وزراء وسفراء وحتى رؤساء لوزارات.

11- وضعية الأحزاب غير الإسلامية في الدولة الإسلامية

هل يملك مواطنو الدولة الإسلامية غير المسلمين ممن أعطوا ولاءهم للدولة الإسلامية أيّاً كان مذهبهم ولو كانوا من عبدة الأوثان كما هو المشهور من مذهب مالك — كما نقله عنه ابن عبد البر — هل يملكون حق تكوين الأحزاب وخوض الانتخابات للوصول إلى الحكم؟

ما ينبغي أن نغفل عن المذهبية العقدية السياسية للدولة الإسلامية. ومقتضى ذلك أن تخضع سائر التجمعات والهيئات لمبادئ الإسلام وتوجهاته، وليس أمام غير المؤمنين بالإسلام إلا أن يسلموا ليتمتعوا بالحقوق العامة للمواطنة، ومنها الارتقاء إلى حق رئاسة الدولة الإسلامية أو رئاسة مجلس الشورى أو قيادة الجيش أو رئاسة مجلس القضاء الأعلى مثلاً، فإن اختاروا غير ذلك فهم وما اختاروا، شريطة أن يعترفوا بحق الإسلام دين الأغلبية في تنظيم وتوجيه الحياة العامة، وأن لا يعملوا على إعاقه عمله ولهم بعد ذلك أن يؤلفوا الأحزاب للمطالبة بالحقوق التي تتيحها شريعة الإسلام كتمثيلهم في مجلس الشورى ورفع المظالم عنهم، ولهم أن ينتموا إلى الأحزاب الإسلامية⁽¹⁾.

هل يدعون المسلمون إلى مذاهبهم؟ قد منع البعض ذلك لما فيه من فتنة المسلم عن دينه وإيقاعه في الردة، وهو رأي أغلب المفكرين الإسلاميين ولم ير بأساً من ذلك البعض الآخر، وقد ذكرنا منهم العلامة المودودي والشهيد الفاروقي، ونحن مع هذا الرأي شريطة التزام الجميع بالآداب العامة في الحوار. ذلك أن في إقرار أحد على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحق الدفاع عنه لإظهار محاسنه ومساوئ ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع، استمالة الآخرين عن طريق إبراز محاسن دعوته ومساوئ ما عليه الآخر.

ولا خوف على دين الحق من خوض المعارك الفكرية مع مختلف تيارات المادية والمذاهب الفاسدة، على ما لا من الناس، كشاشات التلفاز، كما ذكر الشيخ القرضاوي في إحدى محاوراته. وإذا كان الإسلام قد قدر أن

(1) لقد تقدمت فتوى الشيخ مصطفى مشهور حول حق النصارى، مثلاً الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية أو تكوين أحزاب خاصة بهم

يدافع عن نفسه وأهله قلةً مستضعفة وخصومه يملكون أجهزة الدولة، فكيف يخشى عليه وقد غدا المذهب الموحّد للحياة العامة وأساس التربية والتشريع؟⁽²⁾

إذا كان هناك من خطر حقيقي نخشاه على الإسلام فهو جمود العقول واستبداد السلطان. أما الحرية فخير وبركة ومقصد عظيم من مقاصد الإسلام تنتفي باختفائها إنسانية الإنسان ويتعرض دين الله لأشد الأخطار.

إذن حسب هذا التصور يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية أن تنشأ في الدولة الإسلامية بشرط الولاء للدولة الإسلامية لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب... مشروع الحضارة الإسلامية (يا أيها الناس إنا هلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...) ⁽¹⁾. ونحن نعتقد أن ليس هذا الاختلاف حول شرعية وجود أحزاب غير إسلامية في دولة إسلامية من أثر يذكر على صعيد الواقع طالما أن جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتمائها للإسلام... فإذا تمرّدت عليه تعرضت للعزلة والهامشية... ووجودها على السطح عندئذ أقل ضرراً من عملها في السر... وحالها لن يكون أفضل من حال حزب إسلامي أو شيوعي في إنجلترا أو أمريكا.

ولا يعني هذا أن قيام أحزاب على غير أساس الإسلام في الدولة الإسلامية محظور بدهة، فمن الناحية النظرية المبدئية ليس ذلك إجماعاً لدى المعاصرين ولكن مثل هذه الأحزاب إن قامت لن تكون إلا جماعات هامشية مثل جماعات أقصى اليسار في المجتمعات الرأسمالية وسائر التواءات المتباينة مع الأرضية المشتركة للمجتمع، الخارجة عن الإجماع، فطالما التزمت بأخلاقيات الحوار وأخلصت الولاء للدولة من حقها أن تتمتع بحماية القانون. فصاحب الفكرة متروك أمره للمفكرين إذ (لا إكراه في الدين)⁽²⁾، ومع أنهم يختلفون مع المسلمين في الدين أي في أسس المجتمع فإن لهم أن ينظموا أنفسهم بالشكل الذي يرتضونه لضمان استمرارهم والدفاع عن وجودهم، ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيير أسس المجتمع والإطاحة بها، والردة ذاتها إنما حوربت عندما تحوّلت إلى حركة سياسية عنيفة تستهدف الإطاحة بأسس المجتمع. أما الظواهر الفردية والهامشية فدفاعيات المجتمع المدني تتكفل بها، دون الحاجة إلى سلطان القانون. وفي كل الأحوال لا مجال لمواجهة صاحب فكرة أو رأي بغير السلاح نفسه، كذا كانت تجري المناظرات بين المسلمين وخصومهم حول أدق مسائل الاعتقاد في المساجد وبلاطات الملوك. ولم يحدث قط أن غلب الإسلام في مناظرة حرة، فلا خوف على الإسلام من الحرية، وإنما عدوه الألد الاستبداد.

(2) كشفت وقائع الانتخابات في أكثر من بلد إسلامي كالأردن والسوان وتونس والجزائر عن اضمحلال وزن جماعات الإلحاد والعلمنة رغم ما يملكون من وسائل الانتشار والدعم، ذلك والحركة الإسلامية ناشئة ومضطهدة في الأغلب فكيف لو كان سلطان الدولة التوجيهي والاجتماعي في يدها، هل يجرؤ تبار على مواجهة ضغط الرأي العام وإعلان إلحاده، الأمر الذي يؤكد مدى ما يمكن أن تحقّقه الحرية من تأطير للمجتمع في إطار قيم الإسلام. فما

تبقى غير حالات فردية ومجموعات صغيرة يتكفل المجتمع المدني بعلاجها

(1) القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآية 13

(2) المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 256

12- تعددية في إطار الإجماع

إن ترسيخ عقائد الإسلام وأخلاقياته في المجتمع ومنها تقديس قيمة العدل والشورى وتحقيقها كأساس وهدف للدولة من شأنه أن يؤسس لدى الجماهير والنخبة ثقافة مشتركة ومستويات من العيش متقاربة الأمر الذي يحد من الاستقطاب الجماعي ويعمل في المجتمع على إشاعة روح التأخي (إنما المؤمنون إخوة)⁽³⁾ والشورى، ويحد من فرص التنابذ والطبقية والصراع والنزوع إلى القلب والاضطراب وينحو بالمجتمع نحو الإجماع.

إن مجتمع الشورى هو مجتمع الأخوة العقائدية والإنسانية والمشاركة الاجتماعية، على مثل هذه الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة نتصور جريان العملية الثورية أو الديمقراطية الأخوية. على مثل هذه الأرضية يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرج، ومن نزاع إلى شيء من الغلو إلى مفضل للاعتدال. الاختلاف في الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جائر أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها، أو حول زعمائها فئات من الشعب تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب وهي كلها في الحقيقة حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية. كذا كانت الشورى تجري بين فئات المجتمع الإسلامي الأول ونخبته (المهاجرون والأنصار) قبل أن يتولى قيادة المجتمع الإسلامي صحابي جليل، لكن خانة في سنواته الأخيرة المضاء والحزم، هو الخليفة الثالث عثمان، فانفلت الزمام وعجزت النخبة عن تطوير مؤسسات دولة (مدنية) لتتحول إلى مؤسسة دولة عالمية، وانتهى الأمر إلى استبداد قبيلة بالثروة والسلطة، ونشأت الأحزاب في ظل واقع منحرف، وظلت مصطبغة بروح النشأة والصراع والمغالبة.

إن الديمقراطية وهي بضاعتنا الثورية التي زهدنا فيها⁽¹⁾، كما زهدنا في كثير من خيراتها التي استعارها الغرب وطورها ونقلها من موعظة إلى آلة للحكم، كما فعل مع كثير من مبادئنا ومخترعاتنا، فاستوحشناها هي ذاتها، كما يؤكد عدد من المفكرين "لن تستقيم إلا في نظام اجتماعي مستقر وفي إطار اجتماعي راسخ بخصوص النسق الاجتماعي حيث لا يمكن التناوب في الحكم إلا على هذا الأساس"⁽²⁾. وإذا كان صحيحاً أن الديمقراطية هي تداول السلطة بين النخب بحسب قانون الأغلبية، فإن هذا التداول إنما هو "ضمن النخب المتشابهة فكرياً واجتماعياً وسياسياً"⁽³⁾. ومصدق ذلك ما كنا قد رأيناه من تداول السلطة في الديمقراطيات الكبرى المستقرة كإنجلترا وأمريكا حيث تنتقل السلطة من الشبيه إلى شبيهه دون أن يتحول شيء كبير في الأسس والتوجهات

(3) المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 10

(1) انظر محاضرة حسن العلكيم في: ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، 20 شباط/فبراير 1993

(2) مقطع من: هشام جعيط، "عقيب" في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت):

المركز، (1984)، ص55

(3) المصدر نفسه، ص65

العامة. أما الديمقراطيات التي لم تتوفر فيها تلك الأرضية المشتركة، فالاضطراب إليها سريع، مثل إيطاليا وتركيا وفرنسا، ولقد شكّا أحد رؤساء فرنسا المعاصرين من هذا الداء الذي تعانيه فرنسا المتمثل في عدم تبلور أرضية مشتركة للتداول الديمقراطي، الأمر الذي يجعل عملية انتقال الحكم والمعارك الانتخابية يشبه العمليات الانقلابية، أي الانتقال من النقيض إلى نقيضه⁽⁴⁾، وإن كان في التصوير مبالغة، فليس صحيحاً أن اليسار الذي حكم فرنسا هو نقيض اليمين من كل وجه، فالسياسات الخارجية الأساسية في فرنسا لم يكدها تغيير فيها شيء كبير منذ الثورة الفرنسية فحسب، بل منذ العصور الوسطى الصليبية، كالموقف من الإسلام مثلاً. ولا ضير بعد ذلك أن توجد عندنا كما هو عند الغرب، وكما كانت في تاريخنا جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها بعد في التيار العام تيار الإسلام، فالجماعات الشيوعية في أمريكا وإنجلترا مثلاً تشبه بعض جماعات الزنادقة وسائر الجماعات الصغيرة في تاريخنا، تكفل المجتمع المدني بتهميشها دون حاجة إلى سلطان الدولة، ولن يكون حزب شيوعي أو علماني في مجتمع إسلامي أوفر حظاً من حزب إسلامي في بريطانيا. والملاحظ أنه من جملة ما يقارب مليون ناخب مسلم لم يحصل الحزب الإسلامي على أكثر من 5000 صوت. المسلمون أنفسهم أعطوا أصواتهم لغيره. والذي حصل إنه بمجرد ما أن أخذت مجتمعاتنا تستعيد وعيها حتى أسرع الجماعات العلمانية تبحث لها جاهدة عن مقعد ولو جانبي في الإسلام، الأمر الذي ينفي وجود مشكل عملي للبحث في الظروف الراهنة.

13- ما هي مهمة الأحزاب في الدولة الإسلامية؟

مهمة الأحزاب على أساس الأرضية المشتركة السالفة الذكر تنظيمية، تربية:

أ- تنظيمية: إذ تتولى الأحزاب تنظيم الجماهير وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطمت عليها الشورى الإسلامية، إذ بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء، فضلاً عن روح العصر الإمبراطورية السائدة ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يؤطر الجماهير ويجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة "البيعة" وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلطة التي تسلمها "الأمير" ليصنع منها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كاف من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد الفردي والجماعي، والقبائل) كفيل إذا أساء الوكيل التصرف في ما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة. والحقيقة أنه في غياب جهاز لتنظيم الجماهير، كي يحولها إلى سلطة، اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم، وظلت "البيعة" عقداً بين طرفين يؤول إلى خلق علاقة غير متكافئة بينهما، إذ بمقتضى العقد يتسلم أحد طرفيه "الأمير" السلطة أي حقه في أن يطاع، أما الطرف الآخر البائع فيتجرد بالعقد من كل قوة إلزامية تلزمه بدفع الثمن، أي إنفاذ الشريعة ولزوم العدل والشورى، الأمر الذي يجعل العقد، على هذا الوضع ليس عقد وكالة، بقدر ما هو بيع مؤجل الثمن مع وعد بالدفع. وبسبب عدم التكافؤ فالأمر

(4) جيسكار ديستان، الديمقراطية

يؤول إلى بيع مجاني، بل إلى تحيّل واغتصاب. فماذا يبقى للشعب بعد ذلك من سلاح إذا نكص الشاري في وعده بدفع الثمن؟ لا يبقى في هذه الحالة من سبيل غير المواقف الفردية الجريئة التي تقرر المغتصب بكلمة جريئة أو بضربة على غرة ماضية أو اللجوء للمنظمات السرية، وتحين لحظة ضعف السلطان للانقضاض عليه. ولأن هذا باهظ التكاليف، وكثيراً ما لا يفضي رغم ذلك إلى شيء غير إتلاف الأرواح وخراب العمران، كان من الطبيعي ميل جمهور الفقهاء إلى نبذ فكرة الثورة وإلى الرضا بالأمر الواقع حتى إلى الاعتراف بإمامة الاستخلاف أو التغلب، فقال قائلهم "الحق مع من غلب" معزّين النفس بأمن الفتنة وقيام حظوظ من الشرعية من خلال إنفاذ الحكم لأجزاء من الشريعة، مع أن الشريعة في الأصل ما ينبغي أن تتجزأ أو يؤخذ من أطرافها أو يُعطى المغتصب أية شرعية، بسبب ما يؤول إليه الأمر من توالي الانقضاض حتى يأتي عليها كلها، وذلك عين ما حدث، فقد ضحّى الفقهاء بالشورى راضين من الحاكم بإقامة الشريعة، فانتهى الأمر إلى عزلة الجماهير عن الحكم، فتجمّدت حركية الحياة وتغيّأت الأمة لقبول التسلط الداخلي الذي أضعف الأمة وأهلكها وهيأها للتسلط الخارجي، وهكذا تبقى حكمة عظيمة: "من يهن يسهل الهوان عليه"، وكل تنازل عن مبدأ إنما يفضي إلى التنازل عن المبدئية ذاتها، فضلاً عن المبادئ، وضياع الملة والأمة.

إن تنظيم الجماهير في أحزاب متحدة بالمبادئ والأهداف والمصالح⁽¹⁾ هو الطريق الأمثل إن لم يكن الوحيد لحل أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي؛ معضلة تحويل الجماهير إلى سلطة لا تنتزع منها بالبيعة بل تحتفظ بها كسلطة نصح وإرشاد وتوجيه للحاكم عند بداية انحرافه، فإن لم يجد ذلك تحولت إلى سلطة ضغط واحتجاج، فإن أصرَّ عزّل وأبعد من خلال سحب الثقة منه من طرف زعماء الأحزاب والتجمعات الشعبية "مجلس الشورى" أهل الحل والعقد. إن ترك الجماهير هملاً في مواجهة حكم منظم لن يؤول إلا إلى الاستبداد وإفراغ مبادئ الحكم الإسلامي كالشورى والأمر بالمعرو والنهي عن المنكر، والبيعة وأهل الحل والعقد، وإفراغها من محتواها وتركها شعارات فارغة وقلاعاً خاوية.

(1) وذلك في الأوضاع العادية — أي عندما يكون المسلمون أغلبية ضخمة واعية بأساسيات الإسلام وأهدافه. وعندئذ سيكون الإسلام وثقافته الأرضية الإطار للنشاط السياسي مع احتمال وجود هوامش تؤكد القاعدة. أما إذا كان المسلمون قلة أو كانوا كثرة ولكن الوعي بينهم بأهداف الإسلام وبرنامجه محدود فيمكن الاكتفاء بعقد سياسي بين الإسلاميين وغيرهم يتعهد فيه الجميع بالولاء للدولة وتجنّب أساليب العنف لفرض رأي معين والتداول السلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع. المهم أن يتوفر في المجتمع إجماع حول الحريات العامة إن لم ننجح في تأسيسه على الإسلام وتلك هي الدولة الإسلامية فليكن حول القيم الإنسانية العامة وتلك هي حكومة العقل — بلغة ابن خلدون — أو الدولة الديمقراطية حيث تستمد الشرعية من الأمة عبر الشورى وهي منزلة وسطى بين حكم الطبيعة حيث تستمد الشرعية من القوة وبين الخلافة حيث تستمد من النص والشورى ولعل حكومة العقل أقرب المنازل طريقاً إلى حكومة الشريعة. وأن الرفض الطفولي الساذج — غالباً — للديمقراطية من طرف بعض الإسلاميين ممن أفرزتهم الثرية نفسها التي أفرزت الجماعات الشيوعية والقومية وسائر نزوعات التسلط التي تتمسك بشكليات لرفض الديمقراطية تصح فيهم هذه الملاحظة النبيلة لهشام جعيط التي كشف فيها جانباً من عقلية العرب والمسلمين الذين يطلبون الصورة المثالية للشيء عوض تملكه. بمساوئه ومحاسنه ثم إصلاحه، كرفض الديمقراطية لما فيها من مساوئ، إنما نزعة عامة تفضل عدم الشيء على وجوده ناقصاً، ولا أدري هل هذا تحرب من الحياة أم هو أمر أخطر وأعمق لا أقف على هويته. انظر: المصدر نفسه، ص53

ب- المهمة التربوية للأحزاب: ليست الأحزاب في الإسلام أطراً سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكالية تداول السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتهيبته لأن يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الإسلام في التوحيد والعدل والمسئولية والأمانة والرحمة والجهاد والاستكفاء الذاتي والقوامة على حكومته.

إن بعث أمة هي (خير أمة أخرجت للناس) [سورة آل عمران: 110] ليست مهمة حاكم أو جهاز للحكم وإنما هي مهمة النخبة الإسلامية، العلماء والمجتهدين من الذين أناط الشارع بعهدتهم أمانة الترجمة عن كتابه والبلاغ عنه وتحويل مبادئ الإسلام من كتاب إلى أمة⁽¹⁾. إن تحويل الكتاب إلى أمة هو جوهر مهمة العلماء، وهي مهمة أضخم وأعسر من أن تنهض بها الجهود الفردية، ولقد حدث هنا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما حدث تقريباً هناك في باب الشورى، بأن ظل الجهد الفردي والمبادأة الخاصة السبيل الوحيد لتجسيد المبدأ، وإن كان عمل العلماء المسلمين في المحافظة على الأمة أن تندثر أهم بكثير من عمل الحكام... بل كان هؤلاء يهدمون ما كان بينه أولئك غالباً.

ولئن اهتدى العلماء إلى شيء من التنظيم فأنشئت المدارس وأوقفت الأوقاف عليها من طرف الجماهير بدفع من العلماء، وسدّت بذلك كثير من الخلات الاجتماعية التي أبقاها الحكم مفتوحة، وانتشر الدعاة إلى كثير من الأصقاع ينشرون الإسلام، إلا أن حظ التنظيم في عملهم كان ضئيلاً، عدا طائفة الشيعة. وربما كان سبب تفوق التشيع التنظيمي في المستوى السياسي وفي المستوى التربوي الاجتماعي راجعاً إلى اعتقاد استمرار شرعية الحكم في نظر جمهور علماء الإسلام، بينما انطلق التشيع من مبدأ سقوط الشرعية الواجب استعادتها أو انتظار من يستعيدوها. وفي كلتا الحالتين لا بد من تنظيم يكفل استمرار الطائفية وانتشارها وقضاء مصالحها. ولذلك لم تبدأ التنظيمات الإسلامية المعاصرة إلا بعد سقوط الخلافة، فكان عملها ثورياً يستهدف إعادة التأسيس، بينما كان عمل العلماء قبل ذلك إصلاحاً لما وهن أو فسد.

إن المقارنة من أجل المفاضلة بين ما حققه التنظيم الشيعي أو التنظيم المسيحي "الكنيسة" أو اليهودي من أدوار مهمة على صعيد المحافظة أو المغالبة أو الهجوم، بما حققه علماء الجمهور تنتهي لصالح طرفها الأول بسبب الأهمية التي أعطيت للتنظيم هناك وغياها أو هشاشتها هنا، للسبب المتقدم.

إن الأحزاب كما نتصورها في المجتمع الإسلامي، ليست إذن مجرد أدوات للصراع على الحكم أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إن ذلك أضعف أدوارها لغلبة السلبية عليه، إذ لا تظهر أهميته إلا بظهور الحاجة إليه: الانفراد بالسلطة، والنكت في العقد. أما المهام الإيجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة: فعل يتمثل في إعداد الأمة

(1) راشد الغنوشي، "صنع أمة"، الصباح (تونس) (1972)

للقيام برسالتها في البلاغ وتحرير المستضعفين في العالم وحمل أنوار الإسلام في كل مكان، وتقوية جانب المجتمع الأهلي حتى تكون له القوامة التامة على دولته، وتكون مجرد خادم له يملكها ولا تملكه⁽¹⁾.

إن تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافية واجتماعية هو السبيل المثل، إن لم يكن الأوحده لتقوية جانبه في مواجهة السلطة إن جارت، وتيسير مسألة التداول دون هرج، والسير به في اتجاه الاكتفاء الذاتي وتقليل اعتماده على السلطة، حتى لا يرقمن لها فتشمخ وتستبد، وحتى لا يكون همها الأوحده التشغيل وتوزيع الصدقات ورعاية الأمن، بل إن همها الأساسي، هي الأخرى، من باب أولى. ينبغي أن يتجه حتى يفرغ لخدمة الإسلام ونصرة المستضعفين في كل مكان (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور)⁽²⁾، هذا النوع من الحزبية الذي ينبت في أرض الإسلام ومناخه لا يمكن أن يهدد وحدة الأمة بل هو السبيل لاستعادتها والمحافظة عليها⁽³⁾.

إن هذه الحزبية المشبعة بروح التوحيد والعدل والحق لا يمكن أن تتحول إلى عناد واستكبار وتعصب للباطل ونيل من قيمة الأخوة. فأخوة الإسلام العامة ما ينبغي أن تضار بأخوة حزبية خاصة، بل هذه ينبغي أن تكون في خدمة تلك، ولذلك أحسن ذلك الفقيه الذي اقترح أن يكون أعضاء مجلس الشورى مصانين من التعصب للموقف الحزبي الالتزام به عند تداول الشورى، بل ينبغي أن يكون العضو في مجلس الشورى محكوماً بالحق يدور مع القرآن حيث دار. وفي مجلس كهذا حري أن تصان وتنمو الأخوة، وأن تتحول مواقع الأغلبية والأقلية بين يوم وآخر بل في الجلسة الواحدة⁽⁴⁾.

ويبدو أن الذين تحرزوا من الحزبية في المجتمع الإسلامي لم يروا لها من صورة غير صورة من الواقع الغربي، وشتان بين مبتغ علواً في الأرض، ومبتغ وجه الله، اللهم اجعلنا ممن ابتغوا مرضاتك، وتجاوز عن زلاتنا.

إن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية للمشاركة في السلطة وتحقيق تداولها فحسب، بل في تنشئة نوع خاص من السياسيين الربانيين. والحزب قبل ذلك جهاز لتحقيق اكتفاء الأمة بنفسها في تحصيل بعض مصالحها، إن لم يكن أغلبها. إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى، والشورى هي توزيع للسلطة ومنع تركّزها في جهاز اسمه الدولة. إذ ليس في الإسلام دولة بالمعنى الغربي إلا أن يكون الإسلام هو المعني بها. فهو السلطة العليا التي لا تحدّها ولا تعلوها سلطة، وإنما في الإسلام أحير عند الأمة.

(1) راشد الغنوشي، "شعب الدولة أم دولة الشعب"، الفجر (1991). وقد أوقفت بسبب هذا المقال جريدة الفجر عن الصور

(2) القرآن الكريم، "سورة الفتح"، الآية 41

(3) صرح حاكم باكستان ضياء الدين الحق في مجلس الشورى الذي عيّن أفراداً تعقياً على حركة العصيان "إن الديمقراطية ستكون مضمونة أكثر بواسطة انتخابات بلا أحزاب فإنه ليس هناك إمكان للمعارضة في نظام إسلامي يبحث عن الوحدة والاستقرار" La Presse, 23/10/1983. وكذا صرح

زملاء له حكام في المشرق العربي أن نظام الانتخاب ليس من الإسلام واعترف به الآخرون نظراً وانتهكوه عملاً

(4) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي

وتوزيع السلطة لا يعني مجرد المشاركة في مناقشة الأمور العامة والتقرير فيها، بل هو أكثر من ذلك وأعمق إنه تكوين المجتمع المدني، المجتمع الذي لا تتخذ علاقته بالسلطة صورة الرأس من الجسد، تتعطل وتتعذر وظائف الأول. بمجرد انصاله عن الثاني. نعم يكون كماله في الاتصال المنظم بينهما. ولكن ينبغي أن يكون المجتمع على قدر من التنظيم والاكتفاء الذاتي يتيسر له بهما السير المتدرج في طريق تقليل الحاجة إلى السلطة والقدرة على مقاومة انحرافها المتدرج وذلك عن طريق تنظيمه بما يكفل القيام بأكثر ضروريات حياته وحاجياته، في التعليم والصحة والاقتصاد والدفاع والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك من المصالح، منعاً للسلطة أن تتغول وتستبد، شعوراً بأن لا قبل لهم بالاستغناء عنها، ومهما ساء رأيهم فيها فهم في حاجة إليها لحفظ أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، ولكن بما لا ينمي شعور الزهو والاستغناء عنهم. بمجرد الحصول على البيعة.

إن الأحزاب الإسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)⁽¹⁾، وأن تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير)⁽²⁾. وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلا بتربية الناس وتنظيم جهودهم للاستكفاء. أما غير المسلمين فهم أيضاً مواطنون في المجتمع الإسلامي فليسوا أجنب في هذا المجتمع، إنهم مواطنون ولكن لهم خصوصية، فهم مع المسلمين في العموم، إذ قد ارتضوا بالأسلوب العام الذي ينتظم عليه أمر المجتمع ومدار التسليم بالمشروعية العليا لنظام الشريعة، ورعاية مصالح الجميع على أساس المساواة، "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، إنهم مسلمون لا بالعقيدة، ولكن بالحضارة ونظام الإسلام العام⁽³⁾، وروح التضامن والحمية، وتلك هي المواطنة في الدولة الإسلامية.

وبسبب هذه المهام العظيمة التنظيمية والتربوية الاجتماعية للأحزاب في المجتمع الإسلامي فإن نشوءها لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم لأن ذلك استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما هو من هذا القبيل لا يحتاج إلى ترخيص من أحد⁽¹⁾، خاصة وأن القسم الأعظم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متجه إلى الحاكم، فكيف تطلب ترخيصاً بنصحه ونقده؟ وكذا إنشاء الصحف وتأليف الكتب وسائر ضروب التعبير وإدارة المساجد.

سادساً ضمانات أخرى لمنع الاستبداد

(1) القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 110

(2) المصدر نفسه، "سورة آل عمران"، الآية 104

(3) أثرت في إخواننا المسيحيين في المشرق العربي مثل مكرم عبيد في مصر وبعض اللبنانيين عبارات جميلة مماثلة

(1) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية

نذكر منها بإيجاز:

1- حاكمية الله العليا، متمثلة في اختصاص الوحي كتاباً، وسنة بالتشريع الأصلي والمشروعية العليا، الأمر الذي يضعف إلى حد بعيد من سلطان الطغاة المتأني من التلاعب بالقوانين وتكييفها على هواهم. ولقد أسلفنا الحديث عن استقلال التشريع الأصلي عن الدولة جملة، وكذا استقلال مهام تفسير النصوص والاجتهاد الفردي والجماعي، الأمر الذي يجعل مهمة مجلس الشورى مهمة تقنين وسنّ سياسات. ومن ذلك الحد من نفوذ الحكام المالي على الشعب من خلال تحديد مقادير الضريبة "الزكاة" واستقلال مؤسسة الزكاة.

2- التربية الإسلامية، التي تغرس في المسلم روح التحرر والضعف لله وحده، ورفض ومقاومة كل سلطان يعلو على سلطان الله، أو يجور ويستبد، أو يتخذ العبث بأرزاق الأمة وأرواحها نهباً له. ولذلك كان الصراع عبر التاريخ بين الأنبياء وأتباعهم من جهة، والطغاة بالمال والسلطان من جهة أخرى، صراعاً أبدياً. وكان الطغاة لا يفهمون من عقيدة التوحيد "إلا أنها نداء للثورة" فكانوا يجتهدون في استئصال الدعوة الإسلامية أو تحريفها. والتربية الإسلامية لا تكتفي من أجل تحرير الضمير المسلم من كل خوف إلا من الله، ومن أجل غرس مبادئ الإيمان بالآخرة والنظام والعدل والمساواة بالوعظ والإرشاد، بل شرعت نظاماً للعبادات كالصلاة والزكاة والحج والصوم يعمل ليلاً ونهاراً عن ترسيخ هذه المعاني وتحويلها إلى سلوك وشعور دائمين من خلال هذه التمرينات الدائمة المنظمة في حدها الأدنى والمفتوحة للمستزيد وراء ذلك.

3- القضاء المستقل، وخاصة القضاء الخاص مثل محكمة المظالم التي تتولى الفصل فيما يرتكبه الحكام من تجاوزات السلطة وظلم الرعية، ولذلك كان يختار لها القضاة الأشداء. وشبهه بها القضاء الإداري في عصرنا الحاضر، إلا أن نطاق ولاية المظالم أوسع من نظام القضاء الإداري، فهي تختص بالقضاء والتنفيذ⁽¹⁾. ولا يملك أي مسئول في الدولة بما في ذلك الرئيس أية حصانة للوقوف في وجهها. فالرئيس كما قدمنا مسئول كسائر المواطنين عن أعماله أمام الأمة وفي مجلس القضاء، ويقتض منه وتجري عليه سائر أحكام الإسلام. وتعد تجربة القضاء الإسلامي في استقلالها وعدلها وما تمتع به القضاة من مكانة سامقة مفخرة وسبقاً للحضارة الإسلامية، دمرها الاحتلال الغربي والأنظمة التابعة التي خلفته.

4- منع التعذيب، هل يجوز في القضاء الإسلامي استخدام وسائل الإكراه والتهديد لحمل المتهم على الإقرار بجرمة يُظن أنه فاعلها؟ نصوص الدين وقواعد الإجراءات القضائية واضحة في التحريم، ومع ذلك فلم يخل الأمر من اختلاف فقهي. أما نصوص الدين فقد أكدت على مبدأ البراءة الأصلية؛ إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؛ قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم

(1) العلي، الحريات العامة، ص 647

نادمين)، (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن)⁽²⁾ ومن سورة النجم (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)⁽³⁾، ومعنى ذلك "لا يجوز أن يكون الظن أساساً للمحاكمة ولا للتحقيق مع المتهمين"⁽⁴⁾، يقول الرسول ﷺ "إذا ظننت فلا تتحقق"⁽⁵⁾، ويقول عليه السلام "إن الظن أكذب الحديث"، مما يؤكد قاعدة البراءة الأصلية، ويجعل أستار الناس وأعراضهم وأموالهم محصنة ذات حرمة مقدسة لا يجوز المسّ بها إلا بدليل قطعي. فهل يجوز أن يستخرج هذا الدليل بالضغط على المتهم بالحبس والتهديد والتعذيب؟ لا سبيل إلى ذلك، مهما كان الظن قوياً. لا سبيل إلى سلطة الاتهام – فرداً أو جماعة أو دولة – ومهما كانت خطورة التهمة إلا أن تأتي بالبيّنة القطعية على صحة التهمة، عملاً بقاعدة "البيّنة على من ادّعى"، فإن فشلت في ذلك، فالقول قول المتهم، فإما أن يقر بالتهمة فتثبت عليه بأدلتها، أو أن ينكر وليس عليه شيء إلا القسم بالإنكار. أما لجوء سلطة الاتهام من أجل الإقرار بالحبس والتهديد والتعذيب فعدوان صريح على تعاليم الإسلام وقواعد العدالة، واستباحة وإهدار الكرامة البشرية والأدلة المنقضة، ومع وضوح الدليل الشرعي والعقلي في هذه المسألة فقد ذهب بعض الفقهاء الكبار خلاف ذلك:

فقد نسب الأصولي الكبير أبو إسحاق الشاطبي إلى المالكية جواز ضرب المتهم. وفي كتابه الاعتصام نسب إلى الإمام مالك جواز سجن المتهم، وذهب بعض أصحابه إلى جواز ضربه لمصلحة شرعية في استخلاص الأموال من أيدي السراق عندما تتعذر البيّنة. فإن قيل: هذا يفتح الباب لتعذيب البريء. قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، والتعذيب غالباً لا يصادف البريء⁽¹⁾. أما ابن القيم فيفضل في الأمر أن يكون المتهم معروفاً بالنزاهة وبتفاق العلماء أنه لا يجوز تعذيبه. أما إذا كان مجهول الحال فهذا يُحبس حتى ينكشف أمره، ويجوز حبسه. أما المعروف بالفجور كقطع الطريق وغيرها فيجوز ضربه لحمله على الإقرار. واستدل على ذلك بفعل النبي ﷺ عندما أمر علياً (رضي الله عنه) أن يلتحق بامرأة تحمل رسالة إلى قريش تخبرهم باعتزام النبي ﷺ فتح مكة وقد كان ﷺ حريصاً على كتمان ذلك. فلما التحق بها علي (رضي الله عنه) وطلب إليها تسليم الرسالة، أنكرت. فقال لها: "لتخرجن الكتاب أو لتلقين الكتاب"، فأخرجته. وهو استعمال للتهديد في التحقيق. هذا جملة ما استدلوا به، ولا ينهض بهم دليلاً. أما الاستدلال بهذه الحادثة للتشريع بأن للحاكم أن يستخدم وسائل التعذيب لحمل المتهم على الإقرار فباطل ومدخل إلى فساد عظيم. ذلك أن النبي ﷺ لم يتصرف من موقع السياسة الشرعية، موقع القاضي المحقق وإنما من موقع النبوة. إذ قد جاء الخبر اليقين عن الله عما فعلته تلك المرأة، فلم يكن بصدد ظن استخدم فيه التهديد للتحقق، وكل الذي فعله على تهديد بالتفتيش، وأما استدلال الشاطبي بالمصلحة فباطل لأن شرط المصلحة

(2) القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآيتان 6 و12

(3) المصدر نفسه، "سورة النجم"، الآية 28

(4) انظر تفسير الآية في موطنها في: سيد قطب، في ظلال القرآن، ط9 (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1980)

(5) رواه الطبراني

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام (القاهرة: دار الشعب، 1970)، ج 2، ص120

ألا تناقض نصاً ثابتاً، والنصوص متضادة على منع الظن طريقاً إلى الحكم على الناس، وأن المصلحة في أمن الناس على حرمتهم حتى وإن أفضى ذلك إلى نجاة مجرمين، فذلك أفضل من احتمال تسليط العذاب على أبرياء. وأما ما نسبته الشاطبي إلى مالك من جواز حبس المتهم فغير صحيح. فقد جاء في المدونة وهي أوثق مصادر المالكية "فإن ضرب وهُدد فأقر فأخرج القتل أو أخرج المتاع الذي سرق أيضاً عليه الحد فيما أقر به أم لا وقد أخرج ذلك؟ قال لا" أقيم عليه الحد إلا أن يقر بذلك آمناً لا يخاف شيئاً". وبمثل هذا قال الإمام أحمد وأبو حنيفة والشافعي من أن إقرار المجرم ليس شيئاً⁽²⁾. إذن فقد ارتفعت الذريعة التي يمكن أن يستند إليها الطغاة في قهر الأحرار. وإذا كان طغاة زماننا ما عادوا محتاجين للفتوى الشرعية من أجل تحويل الاعتقال العشوائي والتعذيب الوحشي حتى الموت والمحاکمات المصطنعة إلى سياسة عامة لا تمثل نزوة لشروطي صغير وإنما تجد التشجيع عليها من أعلى سلطات الدولة⁽³⁾. إن فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام التي تنطلق من مبدأ التكريم الإلهي للإنسان واستخلافه في الأرض، واعتبار أن الرسل إنما بعثوا لإقامة العدل وكسر الأغلال وتحرير البشرية، تأبى كل عدوان وترفض بشدة وتحارب كل صنوف الإكراه للإقرار بجريمة مهما كان الهدف نبيلاً، وهي تسعد بدعم كل المواثيق الدولية، وجهود المنظمات الإنسانية والحقوقية العاملة على إقرار ضمانات كافية لحقوق الإنسان وكرامته، واحتثات التعذيب وكل صنوف الإكراه والضغط والعنف أيّاً كان المتورط فيها، فرداً أم جماعة، مؤمناً أم كافراً. وتمثل الثقافة الإسلامية دعماً معتبراً لترسيخ وتأسيس مبادئ وقيم وفلسفة حقوق الإنسان والبراعة الأصلية والأخوة الإنسانية، والحرب التي لا هوادة فيها ضد الطغيان والعدوان، تأسيساً على اعتبار أن كل ذلك مقاصد أصيلة في شريعة الإسلام، تركيها رسالة الإسلام، ولا تخيف عنها، وتعد فاعلها بالجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، وتتوعد الوالغ فيها بأشد العذاب في الدنيا والآخرة. ألم يخبر النبي ﷺ عن امرأة دخلت النار في هرة، بسبب تعذيبها لها، فكيف إذا يتعلق الأمر بتعذيب إنسان؟ وحتى شعوب بكامله وبشكل مباشر أو بتمديد العون إلى الحكام الطغاة؟ كم أدخل الطغاة من بشاعة على حياتنا وديننا؟

5- ولاية الحسبة، ومن الولايات العامة ولاية الحسبة. والاحتساب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن ذلك مهمة كل مسلم له ولاية عامة، أي هو مكلف من الله لإقامة هذا الدين وإنفاذ الشريعة في ذات نفسه وعلى الناس في حدود استطاعته. غير أن هذه الولاية العامة فرض عين على رئيس الدولة لأنه بحكم ولايته على حفظ الدين بإنفاذ أحكامه وصيانتها من التحريف، وعلى الناس برعايته على مصالحهم ومن يقتضيه ذلك من رعاية حقوقهم ومنع تظلمهم، بحكم ذلك كان الاحتساب متعيناً في حقه لأنه من جوهر عمله. فواجب عليه إقامة الأجهزة المناسبة لتحقيق ذلك. وكان نظام الاحتساب هو الذي اهتمت إليه السياسة الشرعية، فكان الخلفاء يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم. ثم لما توسع المجتمع أقاموا الحسبة، فتولاها قضاة علماء

(2) خليل شباط، في: الثقافة الإسلامية، العدد 41 (شعبان 1412هـ)

(3) تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الإنسان في تونس لشهر آذار/مارس 1992م

شجعان خيرون بأحوال الناس يمشون في الشوارع والأسواق ويقتحمون أبواب المؤسسات العامة ودواوين الحكومة والمحلات العامة، يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر، سواء تعلق الأمر بقيمة من قيم الإسلام مضيعة أو بمصلحة من مصالح الناس معطلة، لا يتجسسون على الناس، مكتفين بالمنكرات الظاهرة أياً كان فاعلها. ولذلك عُدَّت الحسبة نظاماً لحماية الشريعة في النظام الإسلامي، وهو ذو طبيعة إدارية، غير أنه يتضمن بعض العناصر القضائية، وهي ولاية إتهام وسلطة قضاء وتنفيذ، شبيهة بما النيابة العمومية إذ تقوم كلتاهما على رعاية الحقوق العامة للمجتمع التي يطلق عليها في المجتمع الإسلامي حقوق الله⁽¹⁾. إن المحتسب يفصل في القضايا التي لا تحتاج إلى إظهار ولا دعوى يفصل فيها على عين المكان. ولأن المحتسبين لا يوصد دونهم باب، الأمر الذي يجعل مراكز الاعتقال والحبس وسائر المؤسسات الإدارية تحت رقابتهم وبالمصاد، لما يحدث فيها من تجاوزات وجرائم من طرف أعوان الدولة.

6- رقابة الرأي العام، ولقد عدّه بعض الفقهاء المعاصرين سلطة رابعة في الدولة الإسلامية، بل هو مصدر كل سلطة للدولة لأنه صاحب الولاية الحقيقية - أي الرئاسة العامة - لأنه هو المخاطب بالشريعة والمسئول على إنفاذها. ولتعذر أن يقوم بذلك الناس مجتمعين تعيّن أن يعهدوا بها إلى واحد منهم للنيابة عنهم في إقامة الشريعة تحت رقابة الأمة ومسئوليتها، لأنها هي المستخلفة عن الله، والرئيس و المستخلف عنها لينوب عنها في النهوض بمقتضيات الاستخلاف.

ولكن هذا الاستخلاف الثاني لا يسقط الاستخلاف الأول، فتبقى الأمة مسئولة تراقب خليفتها وتعيّنه على أداء المهمة التي خلق الجميع من أجلها: عبادة الله عن طريق إنفاذ شريعته في الكون.

والأمة تقوم بهذه الرقابة العامة فرادى وجماعات، الجميع مجندون في الليل والنهار والسر والعلن لتجذير الإيمان والسلوط الإسلامي وصبغ الحياة بصبغة الإسلام، ومطاردة المنكر بكل الوسائل الممكنة عبر الصحف والمساجد والمسيرات وسائر ضروب الضغط سواء كانت فردية أو جماعية. وهذا الشعور العميق في نفس كل مسلم أنه أمين على رسالة الإسلام حيثما كان، لا يهاب حاكماً ولا محكوماً ولا يخشى في الله لومة لائم، وأنه سيحاسب أما الله على هذه الأمانة، هل عاش لها وبها، أم انشغل عنها؟ هو الذي جعل المسلم إنساناً إيجابياً لا يعرف العجز واليأس إلى نفسه سبيلاً، وهو سر بقاء الإسلام رغم فساد السلطان، وهو الدافع إلى تكوّن الجماعات في سائر حقول الحياة السياسية والاجتماعية إنفاذاً لأمره تعالى أن (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) [سورة المائدة: 2]. ولا شك أن المسلمين قد قصرُوا في تحقيق أمر الله بتجميع طاقاتهم وتنظيمها حتى تتحول قوة مرهبة للباطل بانية للحق. وكان ذلك التقصير والاقتصار على الجهود الفردية أو الاتكال على الدولة،

(1) العيلي، الحريات العامة، ص 647

وقد كانت في كثير من الأحيان بلاء على الإسلام والمجتمع، وذلك قد أضعف سلطة الأمة، سلطة الرأي العام بأن فسح مجال العبث والاستبداد.

إنه ليس هناك من فرصة في أمة إسلامية تستوحي قيم الإسلام وعقائده تحكمها دولة ملتزمة بالنص والشورى، لنشوء الجور والتعسف في استعمال السلطة. وإذا حدث ذلك فليس له من فرصة للبقاء والاستمرار طويلاً طالما ظلت آيات التشريع والتربية والتنظيم التي جاء بها الإسلام متحركة عاملة، وظل كل مسلم متعاوناً مع إخوانه من أجل القيام بالولاية العامة التي اتّمن الله عليها الأمة أفراداً أو جماعات أمانة قيام الحق والعدل في العالم، الأمانة التي بعث بها جميع الرسل، (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس)⁽¹⁾.

7- المواثيق الدولية، ليس في الإسلام ما يمنع قيام نظام دولي بين الشعوب والحضارات وأهل الملل على أساس العدل والمساواة لضمان حرية الشعوب وعدم اعتداء البعض على البعض، فلقد شهد النبي ﷺ، وهو فتى، حلف الفضول. ذلك الحلف الذي عقده زعماء القبائل لمنع الظلم والعدوان ونصرة المظلوم، ولم يكن عنده مانع ليعقد مثله في الإسلام. وفعلاً كان صلح الحديبية بين الجماعة المسلمة وكفار قريش شاهداً آخر على حرص الإسلام على السلام العادل وحرية انتقال الأفكار والبضائع والأشخاص، واعتماد الأساليب السلمية في فض النزاعات. ولئن اختلف المفكرون المسلمون في آيات الجهاد أين تنزل: أهى تحريض للمسلمين على نشر الإسلام ولو بالقوة؟ وذلك ما ارتآه قدامى ومحدثون منهم: الشهيد سيد قطب تأويلاً لآيات الجهاد والسيرة النبوية⁽²⁾. مقابل ذلك مال معظم الفقهاء المحدثين إلى اعتبار أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، وإنما الجهاد إنما هو لرد عدوانهم وحملهم على السلم، (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)⁽³⁾، (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)⁽⁴⁾، (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ويخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)⁽⁵⁾، مما يكشف أن الدولة الإسلامية تقوم سياستها الخارجية إزاء دول الكفر على السعي إلى ضمان:

1. حرية الدعوة إلى الإسلام واعتبار شريعته لا تعلوها شريعة.

2. الاستقلال التام وعدم اتباع أي محور دولي.

3. السلام وعدم الاعتداء على الغير.

(1) القرآن الكريم، "سورة الحديد"، الآية 25

(2) انظر تفسير آيات الجهاد في: قطب، في ظلال القرآن

(3) القرآن الكريم، "سورة الأنفال"، الآية 61

(4) المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 193

(5) المصدر نفسه، "سورة الممتحنة"، الآية 8

4. التعاون على أساس العدالة والتكافؤ.

5. الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.

6. رد العدوان⁽⁶⁾.

ولقد تأوّل العلامة الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير كما تقدم الآيات الداعية إلى الابتداء بالقتال في ظاهرها، أنها مؤولة أو منسوخة بما لا يناقض قاعدة أصلية في الدين (لا إكراه في الدين)⁽¹⁾، ونبذ العدوان (ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)⁽²⁾، والوفاء بالعهود والمواثيق (وأوفوا بالعهد)⁽³⁾، الأمر الذي يسمح بإقامة المعاهدات السلمية مع الدول المسالمة والمحايدة وتبادل العلاقات والمنافع والاتفاق على عدم الاعتداء، بل حتى على محاربة كل عدوان في العالم والتصدي لكل وضع ظالم على غرار حلف الفضول، غير أنه من أجل ذلك ينبغي لمنظمة الأمم المتحدة أن تتطور إلى وضع أكثر عدالة وفعالية بعيداً عن هيمنة دول مخصوصة وعن المعايير المزدوجة، فتمثّل ضماناً أخرى ضد الجور والاستبداد في العالم وإطاراً جاداً عادلاً للتعاون والسلم الدوليين. وأنه لمهين لأمة القرآن وحيف عليها وإذلال أن تدار شئون الحكومة العالمية (مجلس الأمن) في غيبة أي ممثل لها، وهو وضع يأباه الدين والمروءة.

سابعاً: كيف نفسر ما ظهر من استبداد في تاريخ الإسلام؟

1- لا يمكن لأحد أن يبرهن أن الإسلام قد شرع الاستبداد لأن تعاليم الإسلام كلها حرب على الظلم ودعوة إلى العدل. حتى ذهب فقهاؤه إلى أنه حيث العدل فنمّ شرع الله⁽⁴⁾.

2- إنه ليس لأحد أن يثبت أن الجور قد غدا في الأمة عقيدة مشروعة، كما هو الحال في العصور الوسطى الأوروبية حيث نشأت فلسفة سياسية تقر للملوك وآباء الكنيسة بنوع من الألوهية والامتيازات التي تجعلهم فوق القانون، بل ظلت الثورات لا ينطفئ لهيبها إلا لتشتعل في مكان آخر، وما ذاك إلا بسبب استمرار المثل الإسلامية في العدل والحق والتحرر قائمة في نفوس أغلب المسلمين فيسترحضون هلاك الأنفس والأموال في سبيل استعادة المثل المفقود، أي عهد الخلافة الراشدة. وكما يقول أ. محمود الناكوع، "وبدراسة تاريخ المجتمع العربي الإسلامي وتاريخ السلطة السياسية في عهد الأمويين والعباسيين، وهي أضخم مراحل ذلك التاريخ، نستشف أن

(6) محمد مهدي شمس البدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص 131-132

(1) القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256

(2) المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 190

(3) المصدر نفسه، "سورة الإسراء"، الآية 34

(4) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قسيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: الطباعة المنيرية، 1968)

انحراف السلوك السياسي لم يشمل البناء الثقافي، ولم يهدم أي أركان العقيدة، ولم يرفض أحكام الشريعة والتقاضى بها في المجتمع، ولم يمنع حركة التنقل والتجارة ونشر التعليم والحرف، بل إن الحياة المدنية كانت مزدهرة".

3- إن الاستبداد لم يكن حكراً على تاريخ المسلمين، بل إن حظهم منه بسبب الإسلام كان أدنى حظاً من غيرهم، فلم ينشأ فيهم من يدعي الألوهية أو النطق باسمها، ولا بلغ الضلال والخنوع بجماهيرهم أن بيعت في أسواقهم تذاكر الغفران والجنة. كما حدث في الأسواق المجاورة، ولاعتبرت الأرض ومن عليها ملكاً للحاكم.

والدول المعاصرة نفسها حتى التي تحكمها التعددية الليبرالية، ولئن اعترفت فيها المواطن بأقدار من الحقوق والحريات فقد ظل التمايز والتصارع الطبقي قائماً وحاداً في مجتمعاتها، وظل ملايين المواطنين في البلد النموذجي للديمقراطية كالولايات المتحدة الأمريكية يجوبون الشوارع بلا مأوى ويعيشون على التسول⁽¹⁾.

ولا حديث عن الإبادة الجماعية والمجازر البشرية التي ارتكبت هناك ضد السكان الأصليين من الهنود الحمر والأفارقة والزنج، ولا حديث أيضاً عن الاستبداد المتوحش والتدمير البشع والاستغلال الرهيب الذي قامت به الشعوب الأوربية ضد بقية أمم الأرض منذ عصر نهضتها، حتى لكأن ناطحات السحاب قد شُيدت بجماحم ودماء وثروات بقية الشعوب المستضعفة، وليس ذلك بغريب على مفهوم الدولة الإله في التصور الغربي؛ الدولة السيد الذي لا تعلقه قيمة من القيم ولا يعترف بقانون غير قانونه، فعلة الحق وقوله الصدق والمشروعية ما تصدره برلماناته وتنفذه أساطيله ومخابراته وتبثه وسائل إعلامه. إن القهر طبيعتها التي لا تفارقها ولا سلطان يعلوها.

مقابل ذلك تحمي مشروعية الإسلام العليا التي يقوم عليها الحكم الإسلامي من تغول الدولة وتآليها، وتظل قوانينها ومؤسساتها وأشخاصها تحت سلطان القانون الأعلى.

4- إن تاريخ الإسلام لم يكن سلسلة متوالية من أنظمة الجور، بل لم تخل حلقة من حلقاته من نوع تفاعل مع الإسلام، وكانت الشريعة أو أجزاء منها نافذة موقرة، يستمد الحاكم مشروعيتها منها، حقيقة أو رسماً. ولم تقم الدولة العلمانية بشكل صريح إلا بسقوط الخلافة العثمانية واقتحام (الدول الديمقراطية) دار الإسلام تعيث فيها فساداً واستغلالاً وتدميراً لتراثها، حتى إذا انتفض الإسلام وجرد سيفه يطرد الأوغاد وتوسلت الدول الغربية بمختلف وسائل الدهاء والمكر لتنصيب جملة من الحكام العملاء التابعين لها بالولاء، لا يقوم لهم حكم ولا يستقر إلا بالولاء لأسيادهم وتسليط أبشع أنواع القهر على الشعوب المدفوعة بمثل الإسلام إلى التحرر. وإذا كانت العلمانية في تاريخ الغرب قد ارتبطت بتحرير العقول من كل القيود وتحرير الشعوب من الحكام المتألهين، وبناء الديمقراطية

(1) انتفاضة لوس أنجلوس وما أحدثته من دمار لم تخمد ناره إلى حين إلا بإعلان حالة الطوارئ ورتكاب مجزرة لم تكن غير شرارة لما يعتمل في بنية المجتمعات الغربية من ضروب القهر والظلم، وبما تغدو أمامها يوم أن تنفجر الانتفاضة الفلسطينية المباركة ضد "الديمقراطية" الإسرائيلية لعب الأطفال.

والمجتمع المدني، فقد ارتبطت عندنا بسيطرة الدولة المطلقة على الدين والعقل والثقافة والاقتصاد والمجتمع فكانت حادثة مزيفة أو علمانية ثيوقراطية⁽¹⁾.

إن أبشع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تُستمد من الإسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب. فبم يفخر العرب المعاصرون وأنصار الحداثة الغربية، وبم يستطيعون على الإسلام وتجربته في الحكم؟

5- إن الانحراف عن مبدأ ليس شهادة ضده، وإذا لم يكن الإسلام هو الذي صنع الاستبداد بل جاء كاسراً للأوثان هادماً للطغيان حرباً على الجبابة وثورة تحررية إنسانية شاملة، فما حدث في بعض العصور من انحراف عن عدالته إلى الاستبداد وعن نوره إلى الظلمات لا يتحمل مسئوليته، وليس من الحق أن ينسب إليه، فتاريخ الإسلام ليس بالضرورة تاريخ المسلمين، بل تاريخ الإسلام هو حملة المواقف والمساالك التي صدر فيها المسلمون عن الإسلام... وما خالفها فهو تاريخ الجاهلية والقبلية العربية⁽²⁾.

6- إنه إذا كانت المبادئ تُعرف في ميزان الحرية والعدالة والمساواة من خلال أسلوب تعاملها مع المخالف، إذ الحرية هي المفتاح الحقيقي لكل نظام سياسي ومنطلق البناء ومقياس التقدم والتأخر والصلاح والفساد، فإن سجل علاقات المسلمين بأهل سائر الطوائف والملل تمثل خير شهادة لإنسانية الإسلام والمسلمين، ومستوى القدسية الذي تبوأته حقوق الإنسان على طول التاريخ الإسلامي، إذ لم يسجل ذلك التاريخ حادثة واحدة لإبادة جماعية لأهل قرية أو مدنية ينتمي أهلها لدين مخالف، شأن ما قامت وتقوم به الشعوب الأوربية بشكل مباشر، كإبادة أهل الأندلس والهنود الحمر ومليونين في الجزائر، أو غير مباشر من خلال دعمهم الصهاينة والبيض في القارة الأفريقية، ولكل عملائهم في مشرق الأرض ومغربها.

ولقد قرأنا شهادات لمنصفين حتى من مؤرخي اليهود، يعترفون أن الشعب اليهودي لم يعرف مرحلة ازدهار لثقافته وأمن على حياته طوال العصور الوسطى كما عرفها في البلاد الإسلامية، بل قد أبدى مؤرخون أوروبيون عجبهم من ظاهرة كثرة الموظفين والمسؤولين المتنفيين من النساطرة واليهود في عدة دواوين لحكومات إسلامية في مستوى وزراء ومدراء، حتى كان ذلك مثار غيرة المسلمين وحقدهم على بعض الخلفاء. فهل من نظير لذلك في أية ديمقراطية من الديمقراطيات الغربية المعاصرة تعد فيها الأقلية المسلمة بالملايين؟ أليست أحقر الأعمال هي التي توكل إليهم؟ أليسوا وأطفالهم هدفاً ميسوراً للحقد والتعصب العرقي؟ فأية حرية وأية حقوق للإنسان يتكلم بها الغرب؟ فالحرية المنقوصة في الغرب هي سبب تقدمه وقوته وهي خير من الشعارات الفارغة التي تلوكها الحكومات الشيوقراطية المتذيلة له... والتي تتنافس في تأكيد شرعيتها لديه من خلال تنلفسها في انتهاك الديمقراطية

(1) انظر: راشد الغنوشي، "أية حادثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة"، قراءات سياسية، العدد 4 (خريف 1992)

(2) انظر في موضوع الإسلام والجاهلية على صعيد الفنون: محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1981)، ص 182

وحقوق الإنسان تحت ستار مقاومة الأصولية، حتى لتكاد تغدو مقاومة الأصولية أي الإسلام المصدر الأساسي لشرعية السلطة في الوطن العربي.

إن علماء الإسلام وهم مغلوبون على أمرهم ومع ذلك لا زالوا يوصون الشباب الإسلامي المتحمس بمثل هذه الوصية "إنني أحذر الشباب المسلم المعتقدين بالإسلام أن لا يتصوروا بأن طريق المحافظة على المعتقدات الإسلامية هو يمنع الآخرين من إبراز عقائدهم، إننا لا نستطيع حراسة الإسلام إلا عن طريق قوة واحدة ألا وهي قوة العلم وإعطاء الحرية للأفكار المخالفة، ومن ثم مواجهتها بمواجهة صريحة واضحة"⁽¹⁾. وإن الحل لا يوجد في كتب التراث ولا يوجد في كتب الحضارة الحديثة، ولا يوجد في برامج هذا الحزب. لا يوجد في أي من هذه وحدها، ولكنه يوجد في الأمة كلها فتضافر قدراتها وحشد قواها يمكنها من النهضة. وهذا الأمر يقتضيها بالضرورة اتفاق الأمة من خلال إصغائها إلى نخبائها على أسس الحريات السياسية وممارسة الشورى أو الديمقراطية بكل نزاهة وإخلاص وصدق، فإن رسالة المثقف أن يمسك براية الحرية، وأن يعبر بلغة قوية وواضحة وموضوعية لتأكيد دور جماهير الناس وحققها في اختيار القيادة السياسية التي تدير السلطة. ومن علامات الضعف وصور الخيبة وجود عدد كبير من المثقفين قد استسلموا أمام الضغوط وإغراءات السلطة المستبدة، فوظفوا كل مهاراتهم في خدمة تلك السلطة وسياساتها⁽²⁾.

إنه لا مناص لمجتمع الحرية والنهضة والوحدة من فكر إسلامي يؤصل هذه المعاني في ثقافتنا ومسالكتنا ويربطها بعقائد الناس وهمومهم. لا مناص من حلف فضول، أو عقد شرف بين كل جماعات الصفوة على قاعدة اعتراف الجميع بالجميع، واحترام إرادة شعوبنا وهويتها الإسلامية والجهاد الناصب لترويض الدولة؛ الدولة المتوحشة، حتى تكون الكلمة العليا لله، ثم القانون والجماهير.

ثامناً: نظرة عامة على الأحزاب الإسلامية

المتابع مسار الحركة الإسلامية - على اختلاف أوضاعها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وفيها وحدها قامت وتقوم جماعات إسلامية جعلت الحصول على السلطة جزءاً من برنامجها - يلحظ بوضوح اتجاهها عاماً متدرجاً لدى تلك الجماعات نحو تنظيم نفسها تنظيمياً شورياً ديمقراطياً، والبحث عن فرص العمل في إطار القانون، وانتهاج الوسائل القانونية سبيلاً إلى تحقيق أهدافها، وذلك مقابل اتجاه النظام العربي ومنذ الخمسينات إلى نماذج من الحكم المغرق في المركزية والقمع للحريات وتضييق دائرة المشاركة، سواء ما كان منها متأثراً بالنمط الشرق أوسطي أو ما كان مشدوداً إلى الغرب الأوربي، الكل عمل على تصفية المرحلة الليبرالية الضعيفة وما كان

(1) الشهيد آية الله المطهري. نقلاً عن: صلاح الدين الجورشي، من تحقيق له عن إيران نشرته جريدة الرأي، 1984/3/31

(2) الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي

سائداً في المرحلة التي سبقت المرحلة الثورية من تعددية هشة أتاحت للمجتمع والفكر مجالات واسعة راقية للتعبير، فكان عمالقة في الفن والأدب والفكر والإعلام والدين.

إن ضغط الخارج على الداخل واستغلال العلمانية للقضية الفلسطينية لطرح الشعارات الكبيرة الفضفاضة، وما قامت به النخب التي تربت على أيدي الحماية الأجنبية ورعايتها المستمرة لها من فصل للحكم عن المجتمع، أحدث تحولاً هائلاً في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت الدولة بخطابها وعلاقاتها، وغدا الشعب في حيرة. هل هذه الدولة دولته؟ وهل القائمون عليها هم حقيقة يستمدون شرعيتهم منه أم من الخارج؟ إنها تعلن أنها إسلامية مثلاً، ولكنها تحظر الأحزاب الإسلامية وتشجع على انتهاك الصيام والحرمات ومعاقرة الخمر. كان من الطبيعي لدولة اغتربت خطاباً وولاءات أن تعتمد المزج بين السياسة "النفاق" والعنف. ومع تنامي الرفض لهذه الدولة وحلول قادة محدودي الإشعاع السياسي، مالت الكفة لصالح خيار العنف. ولقد توالى موجات الرفض الصادرة من المجتمع تجاه الدولة، من قوميين وليبراليين ويساريين ونقائيين وإسلاميين، وفي كل مرة يخرج فريق من السجن ليحل محله فريق آخر، وكثيراً ما جمعتهم السجون، حتى إذا تفاقم ضغط الدولة على المجتمع وأهكّت اتجاهات العلمانية تحولت من السجون بسرعة هائلة طوائف منها إلى خدمة جلاديهما، مدّاحين ومشيرين، وحتى كلاب حراسة⁽¹⁾.

كان من الطبيعي أمام تفاقم حدة التبعية واشتداد ضغط الأزمة الاقتصادية، والاستفزاز المتواصل الذي تمارسه الدولة التابعة، لمشاعر الناس الدينية والخلقية، وانحياز المؤسسات التقليدية دون أن يحل محلها بديل مكافئ، والغطرسة الإسرائيلية المتعمقة دون راع، واحتداد شعور مجتمع ذي حضارة عريقة ومجد عظيم بمهانتهم وذلتهم وغربتهم في هذه الكيانات السخيفة المتوحشة المسماة دولاً، أن يثمر كل ذلك تياراً جارفاً يدعو إلى العودة إلى الدين لدى كل فئات المجتمع من أدناه إلى أعلاه، فالمهانة تشمل كل من بقيت فيه ذرة من مروءة، ووطأها هي أشد على الفئات المتعلمة الأكثر اطلاعاً على حقيقة المأساة منها على الفئات الأخرى.

1- الحركة الإسلامية والعنف

أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعها هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع من أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سمي بالحدثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه.

وإذا كانت الفئات العلمانية بذاتها قد وقعت عليها وطأة الدولة المحكومة من طرف شركائها في المذهب، بسبب إصرار فئة على احتكار السلطة والثروة والمجد ورفضها كل شراكة، فمبررات تعرض الإسلاميين للعنف أوفر

(1) تعبير استخدمه العالم الاجتماعي التونسي، خليل الزميطي في نقد طائفة من اليساريين في مجلة حقائق

وأشد. من هنا نفهم موجة العنف التي تحتاج علاقة الدولة بالحركات الإسلامية، دون أن تقصر عليهم، غير أن الهوة هنا أوسع.

أما رد الإسلاميين في تياره العام - لا سيما بعد تجارب مرت بهم في غاية القساوة - وبعد ذبوع أفكار الديمقراطية في العالم، فقد اتسم في تياره العام برفض الاستدراج إلى العنف والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل، كما هو الموقف الرسمي للإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بالباكستان والهند وبنغلاديش، والحزب الإسلامي في ماليزيا، وحزب الرفاه في تركيا، والنهضة في تونس⁽¹⁾، عدا أحداث فردية معزولة هنا وهناك كثيراً ما ضُخمت كمبرر لتصفية المنافس السياسي. ولا يزال هذا المنهج يشمل التيار الأوسع في الحركة الإسلامية. غير أن اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي بانتشار قوانين ظالمة تستثني الحركة الإسلامية من حقها في الاعتراف القانوني، وقوانين أخرى تمنع العمل في المساجد إلا بإذن من الدولة، بل وصل التضييق حد مطاردة السلوك الديني الفردي كحمل الحجاب من طرف النساء⁽²⁾، والصلاة، مما يصدق عليه وصف الاضطهاد الديني بحق⁽³⁾، إلى جانب اتخاذ التدين علامة مُسقط في الانتداب إلى الوظائف العامة والخاصة، أو مبرراً للطرد والحرمان من الشغل⁽⁴⁾، فضلاً عن اعتماد البوليس السياسي الطرف المحاور للجماعات الإسلامية باسم الدولة، وما أنتج ذلك من حملات ومطاردات وانتهاكات للحريات، واعتماد وسائل التعذيب⁽⁵⁾، فضلاً عن تزيف الانتخابات وحتى الدوس بالدبابات على صناديق الاقتراع، ومعاقبة الفائزين - حكام البلد الشرعيين بالسجون والمشائخ كما حدث في أكثر من دولة - ويزيد الطين بلة والإسلاميين استفزازاً وقهراً واندفاعاً إلى العنف، ما تلقاه من دعم كامل من طرف النخب العلمانية إلى حد خروجها في مسيرات مطالبة بإلغاء الانتخابات، وهاتفية ضد العروبة والإسلام كما حدث في الجزائر⁽¹⁾.

ومع ذلك لا يزال التيار العام في الحركة الإسلامية وهو تيار أغلبية في معظم البلدان العربية يتذرع بالصبر باحثاً عن أية مساحة قانونية للعمل، مجادلاً خصومه العلمانيين أولئك الذين جعلوا رزقهم تبرير الدكتاتورية وإقصاء الإسلاميين بحجة أنهم أعداء الديمقراطية، مع أنه ليس لأي فريق من فرق النخب ما يفخر به ويقدمه من تجربة ونموذج في الديمقراطية. بل أكثرهم بالأمس القريب بحت حناجرهم والتهبت أكفهم للتنويه بأنظمة الحزب الواحد وتبريرها.

(1) راشد الغنوشي، "الحركة الإسلامية والعنف"، في: الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، 1984/6/6

(2) حصل ذلك في تركيا وتونس

(3) "حوار مع خميس الشماري"، أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد 382

(4) حصل ويحصل في أكثر من بلد عربي

(5) انظر: تقارير منظمة العفو الدولية في شأن البلدان العربية، مثل تقرير شهر آذار/مارس 1992، حول ما يحدث في تونس

(1) جريدة القدس في تقرير حول المسيرة التي قام بها العلمانيون في الجزائر (آذار/مارس 1993)

إن التيار الإسلامي يُتهم بالسعي إلى الانقضاض على السلطة، وإذا كان المقصود هو مجرد السعي إلى السلطة فإنما لأجل ذلك تنشأ الأحزاب، لتضع برنامجها موضع التطبيق، وليس في الديمقراطية من معنى أو فضل أبرز من كونها أفضل أداة متاحة لتحقيق التداول السلمي على السلطة. أما إذا كان المقصود بالانقضاض، هو السيطرة على السلطة من غير طريق مشروع كما يفعل الانقلابيون، فأولى أن توصم بذلك النخب القابضة على السلطة بيد من حديد، التي سرت إلى السلطة في الهزيع الأخير من الليل على ظهر الدبابات، أو تلك التي تزيّف الانتخابات وترفض التداول على السلطة⁽²⁾. ولماذا يحتاج الإسلاميون، كما ذكر المفكر الإسلامي محمد عمارة إلى الانقضاض على السلطة وهم الأغلبية، اللهم إلا إذا كان الطريق غير سالك.

2- مناهج الجماعات الإسلامية

تبين أن التيار الرئيسي في الحركة الإسلامية لا يزال مصابراً على البلاء، برفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه. وأن التيارات العنيفة على قلتها ضمن التيار العام لم تعتمد العنف ابتداءً، وإنما كرد فعل على عنف الدولة وحالة الانسداد العام. وأن هذه الجماعات ذاتها تبقى إمكانية تدرجها نحو الديمقراطية - حتى وإن رفضت المصطلح - تبقى واردة إذا أعرضت الدولة عن العنف، وفتحت أبواب الحرية، فإذا أثبتت تلك الجماعات إلا نهج العنف سهل عزلها وإدانتها حتى من الإسلاميين. فما من إسلامي إلا ومستعد لإدانة عنف الجماعات دون تحفظ، وإذا أعلنت الدولة اعتمادها النهج الديمقراطي دون تمييز، واحترامها حقوق الإنسان وإرادة الأمة، وأعرضت عن تحكيم أجهزة الأمن في الحياة الفكرية والسياسية والإعلامية للأمة.

وإذا كان الأمر كذلك فحريّ أن نلفت نظر العاملين في الحركة الإسلامية التي اعتمدت سبل التغيير السلمي، إلى النصائح الآتية التي تمخضت عنها تجربة الحركة الإسلامية⁽²⁾.

1. ينبغي أن تكون تنظيمات الحركة الإسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى في سن سياساتها وإصدار قراراتها، لا تضيق بالرأي المخالف ولا تدّعي النطق باسم الإسلام.

2. أن تصدق الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد السواء.

3. أن تتجنب اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء، فإن الحق بطبيعته غلاب والباطل بطبيعته مغلوب. ولقد أثمرت تجارب الأحزاب الإسلامية وغيرها محدودية فرص النجاح في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف، وذلك ما

(2) خلال إعداد الميثاق الوطني رفض السيد محمد الشرقي وقد تولّى تحرير نص الميثاق إدراج كلمة التداول وحتى بعد التنبيه إلى ذلك فقد أصر ممثلو

الحزب الحاكم على عدم إدراج هذه الكلمة المخيفة مؤكدين أن الديمقراطية لا تعني التداول على السلطة

(2) حول الأحزاب الإسلامية، انظر: طيب زين العابدين، في: المستقلة (لندن)، العدد 4 (نيسان/أبريل 1993)، وراشد الغنوشي، "دروس من الحركة

الإسلامية"، الإنسان، العدد 9 (كانون الأول/ديسمبر 1992)

انتهت إليه تجربة جمهور أهل السنة بعد تاريخ طويل من الفتن، إنهم كانوا يمنعون اللجوء إلى العمل العنيف من خلال تشديد شروط ممارسته.

4. أن تعتمد العلنية في عملها، حتى وإن اقتضاها الأمر الغياب في مرحلة عن مسرح السياسة والاشتغال بالعمل الثقافي والاجتماعي، فليس تحقيق كل الدين واجباً على المسلم في كل حين وإنما حسب المستطاع.

5. إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللإخلاق على القانون، وإصلاح الباطن قبل الظاهر.

6. أن تسعى الحركة الإسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة، والاهتمام بالشعب بدل الاهتمام بالحزب. فبقدر ما تكون همومها ومشاغليها هموم الشعب ومشاغله، بدل الدوران حول مشاكلها الحزبية، بقدر ما تكون على الطريق الصحيح، ينبغي أن تحسن الظن في الناس ولا تتعالى عنهم.

7. أن تسعى إلى توسيع دائرة الحوار بدل الصراع حول قضايا الشعب، فلا تحتكرها، وإنما تبحث باستمرار على الإجماع. وأن تستفيد من المفكرين والعلماء المسلمين من غير أعضائها، فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة.

8. ينبغي أن تعلن موقفاً صريحاً، أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تحد من الحريات العامة أو تقتن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدى شريعة الأمة. إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة أقل ضرراً من دولة محكومة بفرد، وإن ادعى العدالة وحكم الشريعة.

9. إن الشورى ليست مجرد أداة لإدارة شئون الدولة والأحزاب، وإنما هي نهج عام تنشأ عليه الأمر، ويمارس في كل مؤسسات المجتمع بدءاً من الأسرة، فينبغي للحركة الإسلامية أن يكون دورها التربوي على هذا الصعيد بارزاً.

10. أن تتجنب الجمود على التقليد الفكري والمذهبي، وتبحث على الاجتهاد الدائم والتطوير المتواصل لفقهها السياسي، مستفيدة من تجارب كل الشعوب، متخذة هدفها الأعظم إتاحة الفرصة والظروف المناسبة لأكبر قدر ممكن من عباد الله – والناس كلهم عباد الله – أن يعبدوه في حرية وأمن وسلام بعيداً عن كل إكراه وقسر، فالحرية هي الطريق إلى الجنة.

11. مطلوب من الحركات الإسلامية أن تولي العمل الفكري أهمية كبرى. فالعلم في الإسلام يتقدم العمل وذلك من خلال الاهتمام إلى جانب العلوم التقنية بعلوم الإنسان، بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون والآداب والإعلام، حتى يكونوا قادرين على إبراز ما تزخر به الحقيقة الدينية من تنوع وثراء، مطلوب تأصيل مكاسب الحضارة الإنسانية التي كانت لنا فيها نحن المسلمون مساهمات عظيمة، ولكنها جاءتنا من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية، فاستوحشناها. مطلوب تأصيل وحدة أصل النوع البشري والمصير

ووحدة الحقيقة الفلسفية والعلمية والدينية وأن الإسلام ساحة لقاء بين أصحاب العقول والإرادات الحرة من كل مذهب وملة أكثر منه دعوة للحرب والانغلاق.

12. مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة وإصلاحها، إنها أداة للحكم تستمد وقودها وبرامج عملها من معين الإسلام كما نفهمه وترتضيه أغلبية الأمة، ذلك أن رفض الديمقراطية على نقائصها يخشى أن يكون من نوع الارتقاء في الجهول وخدمة مجانية نقدمها للدكتاتورية، العدو الأعظم للأمة والعقبة الكؤود في طريق نهضتها، إلى جانب ثنائية الفكر والعمل. وأعجب ما في الأمر أن كثيراً من معارضي الديمقراطية عندما تعضهم الدكتاتورية بأنبيائها وبعضها يزعم الاحتكار للشريعة لا يجدون غير الحبشة المعاصرة - الديمقراطيات الغربية - ملجأ. فهل تكون عقليتنا من البدائية إلى حد رفضنا الحصول على الشيء لأنه غير كامل بدل الحصول عليه كما هو، ثم العمل على تطويره، مثل موضوع الحرية؟⁽¹⁾ إن أفكار وتقنيات الحداثة التي قوضت الأديان الأخرى نرى أن كثيراً منها قيمة أن تمثل نهوض وتحفيز لأمة الإسلام، كما لاحظ الباحث أرنست غلنر⁽²⁾.

13. إن الأحزاب الإسلامية بقبولها النهج الديمقراطي - حتى وإن رفض بعضها المصطلح، فالعبرة ليست بالألفاظ - لا يعني أن الحكم الغربي قد غدا لها نموذجاً، فالنموذج الغربي حاجته إلى معين أخلاقي فلسفي من الإسلام ليفلت مما آلت إليه الحضارات السابقة من مآل، لم تغن عنها آلاؤها وزخارفها وجيوشها عندما خوت قلوب أهلها من المعنى، وغدت حياتهم بلا هدف، فغدوا فريسة سهلة للأوبئة الفتاكة، وحق بهم غضب الله ووعيده للمتمردين على سنته. إن نموذج الحركة الإسلامية في الحكم والحضارة والقيم هو دولة الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين. وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات، لئن التقت في أحد المخطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة، فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء (تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها)⁽³⁾، وذلك من خلال اعتبار انجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة وألوية المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية في الاستقلال والوحدة والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير فلسطين ومقاومة التبعية والتجزئة والاستغلال. إن كل هذه المطالب ليست مشروعة فحسب بل هي أركان أساسية معتمدة في المشروع الحضاري الإسلامي والنهضة، دونما حاجة

(1) تقدم الإلماح إلى هذه الملاحظة التي ذكرها المؤرخ والفكر التونسي هشام جعيط

(2) Ernest Gellner, *Post Modernism: Reason and Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1992)

(3) القرآن الكريم، "سورة إبراهيم"، الآية 25

إلى تقليد للغرب وتذليل له وإنبهار بإنجازاته، أو تعبئة مشاعر العداء العنصري ضده والاستتكاف الطفولي عن الأخذ بما اكتشف ونما في تجربته الحضارية، أو العمى عما يتردى فيه من مهالك وأزمات ظالم. إن المشروع الإسلامي وإن وجب عليه أن يستوعب المشروع القومي والوطني والاشتراكي، ولكنه ليس مشروعاً قومياً ولا وطنياً ولا عنصرياً ولا طبقياً، إنه مشروع إنساني يستهدف إنقاذ البشرية، محافظاً على مكاسبها، انطلاقاً من عقيدة التوحيد. إن ما يرفضه المشروع الإسلامي من الغرب هو عنصريته ومركزيته ومنزعه العلماني المتطرف مما صبغ العلاقات الدولية والمحلية بنزعة القوة والاستغلال واللاأخلاق، الأمر الذي أفضى إلى تدمير الأسرة والدين والضمير والبيئة، ونشر الحروب والمجاعات والظلم، وحول الإنسان إلى وحش والعالم إلى أدغال، على حين كان الطموح تحويل الإنسان إلى إله، والأرض إلى جنة!

الاهتمام بالتربية الروحية⁽¹⁾ فتلك ميزة الحركة الإسلامية، إنها تربي الناس على أن يكون الوارز لهم عن الشر، الدافع لهم إلى الخير والعمل الصالح والإيثار من داخلهم، رعاية لجنب الله توفيراً لشريعته، واقتداءً بنبيه، ورجاء مرضاته والتهيؤ للقاءه. مطلوب من الجماعة الإسلامية أن تُوفر في داخلها ومحيطها مناخاً من الحب والرحمة والإيثار والتقوى والالتزام المطلق الذي لا تهاون فيه بقيم الأخلاق وشعائر الدين. فكل تهاون في هذا النطاق والاكتفاء بولاء الفرد للحزب هو بداية للخلل والانحراط في طريق العلمانية والازدواجية والنفاق، ومن ذلك تربية الأفراد على استقلال الشخصية والمبادرة والجرأة والحياء والنظافة والمروءة والانضباط والتواضع ورعاية العائلة وعدم الإسراف والنأي عن التشدد والانغلاق، وكذا تربية الأمة على التضامن والاعتماد على الذات والعزة.

14. ينبغي للحركة الإسلامية أن تعرف أنها تدافع عن حريات كل الشعوب والأمم، والدفاع عن حقوق الإنسان في كل مكان ومناصرة المظلومين من كل ملّة.

15. ندعو إلى إقامة جبهة واسعة ومصالحات كبيرة في داخل أمتنا بين حكوماتها وشعوبها⁽²⁾ وتياراتها لمواجهة الكيد الدولي واحترام الحريات وحقوق الإنسان.

16. الدعوة إلى جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب، من أجل عالم تسوده الحرية ويتيسر فيه الجولان الحر العادل للمنافع والأفكار.

(1) انظر حوار أجري مع عصام البشير في: المسلمون، العدد 422 (آيار/مايو 1993)

(2) يحسن هنا نقل هذه الكلمات الجريئة من أحد تدخلات المفكر القومي اللبناني منح الصلح في ندوة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية: "إن الحاكم الذي لا يعترف بإسلام الجماهير يتحوّل من حيث أراد أو لم يرد إلى حاكم فاشي، فكان الإسلام هو الذي يفصل في ديمقراطية الحاكم وشعبيته الحقيقية، وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب والحكام هو حول هذا الموضوع بالذات. إن المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو افتتاح الحاكم على حضارة الشعب أي الحضارة الإسلامية". انظر: منح الصلح، "التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام"، ورقة قدّمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 (بيروت: المركز، 1988)، ص 270

على الجماعات الإسلامية تطمين العالم بكل صدق وأمانة ووضوح، أن دولة الإسلام ستحفظ الحريات العامة وتنمّيها، وستحفظ مكاسب الحضارة كحرية العقل والضمير والتعبير والنشر والتقدم العلمي وتنمية الفنون والأذواق، وحرية الأقليات العرقية والدينية والفكرية وحرية المرأة وكرامتها.

الخلاصة: الحركة الإسلامية مع الديمقراطية ولكن؛

وخلاصة الخلاصة لما فكرت فيه واقتنعت به وعملت من أجل إنجازه والدعوة إليه منذ زمن بعيد، لم أجد خيراً له فهماً وأدق وأبسط عنه تعبيراً من كاتب فلسطيني مقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، أنتقي من مقاله الجيد في صحيفة سيّارة هذا المقطع: "طموح السيد راشد الغنوشي زعيم حركة سؤالاً ربما أثار بعض الإسلاميين آنذاك، ولكننا الآن نفهمه في إطار إعادة التكوين وإعادة تقويم مواقفنا، إذ إننا لا ندعي بانتسابنا إلى الإسلام النزاهة والصواب، قال: إذا ما طرحت أنا وبرنامجي وحركتي و"إسلامي" على الشعب التونسي ورفضني، ماذا ستكون النتيجة؟ سأنسحب بكل روح رياضية وسأستأنف المعركة في السنوات المقبلة ممارساً عملية الإقناع. سأعرض نفسي، فإذا ما رفضت سأستأنف وسائل الإقناع المعروفة.

إذا كنت أؤمن أن الشريعة الإسلامية ينبغي أن تطبق بحذافيرها من جهة، وأؤمن بالديمقراطية فلا تناقض، لأني أريد أن أقدم قناعاتي للشعب حتى يقبلها أو يرفضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الإقناع الأخرى التي هي التربية والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم، ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أشرح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رفضت، أنا قابل أن أمضي إلى ما لا نهاية، وذلك لأني أؤمن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة، واشتراك في الثروة وإطلاق لحق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالثورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطرف بالحوار. فهل يتفهم النظام الغربي المعاصر هذا التوجه الإسلامي الصادق لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية؟ أم أن الأمر كما ذكر السيد جون سبوزيتو: نشجع التحول الديمقراطي إلا أنه من الناحية العملية هناك شرط واحد ألا ينتصر الإسلام في الانتخابات الديمقراطية!!⁽¹⁾

إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضيئاً بالقانون الإلهي، لا سيما وتنامي توجه الإسلاميين نحو الديمقراطية ملحوظ. فإذا كانت الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، كما يقول د. محمد عمارة، فنحن المسلمين نضع الشريعة الإسلامية مكانه، الديمقراطية الإسلامية تعطي كل السلطة للأمة بشرط ألا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، ولكن واقعنا أعقد من ذلك، ويحتاج إلى أبسط من ذلك. يحتاج إلى حلف فضول بين سائر النخب، أن نحترم جميعاً حرية الإنسان، أن نحترم

(1) أحمد يوسف، "الإسلاميون والديمقراطية"، الحياة، 1993/1/14

إرادة شعوبنا، وأن نكون صادقين في ذلك، وعندئذ سنستريح جميعاً اليوم أو غداً... وإلا: بالأمس لبنان واليوم الصومال وأفغانستان والعراق والجزائر ومصر، والبقية في الطريق إذا تمادينا على هذا الطريق. نداء الله إلينا جميعاً: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا".

ولا يملك الباحث ختاماً إلا أن يؤكد ما انتهى عليه من أن الحرية وحقوق الإنسان ليست في الإسلام شعارات أملتتها الضغوط وموازن القوى بل هي عقائد وشعائر دينية يترتب عليها ناشئة المسلمين، لم يضعها حزب ولا دولة ولا طبقة ولا شعب لتثبيت امتيازات خاصة، وإنما هي شرائع ملزمة وضعها رب الناس لكل الناس، ودعاهم إلى العمل بها كواجبات وليس مجرد حقوق، وأشعرهم برقابته عليهم وأنه محاسبهم عليها، وأهاب بهم إلى التعاون في أشكال مختلفة، منها رقابة بعضهم وإقامة حكومة عادلة ليس لها من سلطان إلا مما يهبونها لصيانة تلك الحقوق تحت إشرافهم ومسئوليتهم، وأوضح لهم بأجلى بيان أنهم جميعاً خلقه، وأنهم من أصل واحد وأنهم مكرمون جميعاً، كما أهاب بهم أن يكونوا كما يريدهم عائلة واحدة تتسابق على الخيرات ودفع الشرور واكتشاف ذخائر هذا الكون وتسخيرها لتلبية حاجاتهم المادية والمعنوية بما يشعرونهم بفضل الله عليهم، من خلال ما بث في الكون من ضروب النفع وآيات الجمال والجلال ونهاهم عن كل تمايز وعلو على أساس من عرق أو لون أو جنس أو مال وادعاء التقوى، لأنهم جميعاً إخوة، فعليهم أن يتعارفوا ويتعاونوا ولا يتظالموا، فاسحاً أمام عقولهم حرية مطلقة ومسئولية كاملة على اختيار مصيرهم.

ولا يسع العبد الفقير إلى ربه إلا أن يؤكد قصوره عن سبر - فضلاً عن استنفاد - أغوار الإسلام وكنوزه، ولم يكن طموحه قط أن يقول الكلمة الأخيرة في كل مسألة من المسائل الكبرى التي طرحها ولا في واحدة منها، ولكن حسبه أن يكون قد أغرى من هم أفقه منه واستفزههم للمضي أبعد في اكتشاف الحقيقة التي لا تنضب للمساهمة في اكتشاف طريق خلاصنا والبشرية في العاجل والآجل، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، والله حسبنا ونعم الوكيل.