

الْمَلَهُوكُ لِلشَّيْخِ

فِي الْأَوَّلِ إِلَامٍ

المؤلف

صَدَرُ الدِّينِ الْقَبَانِي

دار الأضواء

الزقير السياسي
في الإسلام



الزهير للسيسي في الإسلام

المؤلف
صدر الدين القبانچي

دار الأضواء

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف
الطبعة الثانية

١٤٠٥ - ١٩٨٥ هـ

دار الأضواء : بيروت . لبنان .
ص.ب: ٤٠/٥٥ برقاً : غيري حسنكو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«والعصر، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيُخْسِرُ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَتَوَاصَوْا
بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّابِرِ»

ترجمة كلمة السيد رئيس جمهورية إيران الإسلامية

بسمه تعالى

الأخ المحرم السيد صدر الدين القبانجي

كما كنت أتوقع فإني لم أوفق لطالعة بحوث الكتاب ولكنني من خلال التدقير في الموضوعات التي احتواها فهرست الكتاب وصلت إلى الاعتقاد واليقين بأن المجتمع الإسلامي اليوم بحاجة شديدة إلى بحث مستوعب شامل حول هذه الموضوعات.

إنه بدون تشطيط هذه الحركة بهمة المؤلفين والمفكرين الشباب الثوريين لا يمكن أن نصبح آملين - بعد عشرات السنين من خزن المعارف الإسلامية الشمية، والفقه الإسلامي في هذا المجال، وكما هو الشأن في تراث الفقهاء العظام، بوضعها في متناول الجيل الجديد والمجتمعات الحديثة.

وعلى ذلك فإنني أسألكم ولسائر العاملين في هذا المجال العلمي والفكري الناصح التوفيق والعون الإلهي.

التوفيق
السيد علي خامنئي إيه
رئيس الجمهورية

حَقِّرْتَهُ وَلَفَدَاهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سِيدِ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ مُحَمَّدًا وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَبَعْدَ:

هل نحن بحاجة الى ابحاث أم بحاجة الى اعمال؟.

لقد وقفت طويلاً عند هذا السؤال، ولم استطع أن أنتهي من هذا الكتاب إلا بصعوبة بالغة للغاية؛ فقد كان يقف أمامي على الدوام سؤال يهزّ وجوداني، ويقلق بالي، حول حاجة المسلمين اليوم وهم يقفون في معركة مصيرية حاسمة خرج فيها الإيمان كله الى الشرك كله. وتذكرت هنا كلمة لسيدنا الشهيد السعيد، مفكر الإسلام، ومفجر الثورة الإسلامية في العراق آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، حينما سئل عن كتابة بعض الابحاث الفلسفية، فقد أجاب بأن الإسلام اليوم لا يحتاج الى أفكار، اما يحتاج الى قائد، وكان ذلك قبل انتصار الإسلام في ايران.

وتذكرت أن هذا المفكر العظيم كان أقدر منا جيئاً على أن يثري المكتبة الإسلامية بصنوف الابحاث، ومع ذلك فإنه أعرض عن كل ذلك متوجهاً لقيادة شعبه المظلوم في العراق وانقاذه من قبضة الظالمين.

فلماذا اذن أمضى في إعادة سطور هذا الكتاب؟.

وضلت أبحاث الكتاب متروكة عندى لأملك العزم في العودة عليها. وقد حدثني بعض الأصدقاء في ضرورة العودة اليها ثم نشرها للحاجة اليها، ولكنني ما زلت اعتقاداً بأن أمتنا اليوم بحاجة الى عمل اكثر مما هي بحاجة الى بحث؛ وقد رأيت حقاً عليّ أن أكتب للقارئ سطور هذه المقدمة ليعرف أن الإسلام يتطلب منه الكثير من العمل والاقدام والصبر، ولا يمكن للعلم وحده ان يعطينا النصر (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون).

فالى أولئك الذين حلو أرواحهم على أكفهم واستشهدوا في طريق الاسلام؛ والى أولئك العاملين للاسلام الذين يتذوقون مرارة الصبر على مشاكل العمل.

والى شهيدنا الحبيب السيد الشهيد الصدر الذي فدانا بنفسه، وخط لنا طريق الشهادة بعده، أبىث بثواب هذا الكتاب إذا تفضل الله علیّ بقوله وهو ذو الفضل العظيم.

هذا واني معتقد بأن هذا البحث هو ثمرة من ثمار سيدنا الشهيد واستاذنا الصدر، وان كان لأحد من العباد فيه فضل فاما له، فقد تعلمت على يديه، وغرفت غرفة من بحر علمه.

اسأل الله تعالى أن يتقبل جهد العاملين، ويوحد صفوف المسلمين، ويلحقنا بنقدمنا من الشهداء والصديقين أنه ارحم الراحمين.

المؤلف
صدر الدين القبانجي

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية السياسية والمذهب السياسي:

دأب علماء السياسة على التفرقة بين مصطلحين، مصطلح (النظرية السياسية) و مصطلح (المذهب السياسي).

والفرق بين هذين المصطلحين تحدده طبيعة موقف الباحث السياسي من الظاهرة السياسية، كما يحدده الهدف الذي يقصده الباحث من دراسته لتلك الظاهرة أو الظواهر. ففي النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلباً وإيجاباً، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك إلى اصدار الحكم على تلك الظواهر، وتقييمها.

ومن ناحية ثانية فإن الباحث في النظرية السياسية يتم بدراسة (ما هو كائن)، أما الباحث في المذهب السياسي فيتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وعلى هذا الاساس فإن الفارق بين النظرية والمذهب يمكن في النهاية والمهدف من البحث.

النظرية السياسية تهدف إلى اكتشاف قوانين الحياة السياسية (دراسة ما هو كائن)، بينما المذهب السياسي يهدف إلى تحقيق الحياة السياسية الأفضل، واكتشاف طريقها، ولذا فإنه يهدف إلى عملية تغيير، أو تصحيح، أو تعميق الواقع معاش.

يمكن ان نستعين بالمثال التالي:-

ان واحدة من اهم الظواهر الاجتماعية هي ظاهرة (الصراع السياسي) الذي لم تتفك عنه الانسانية في يوم من ايام حياتها.

والباحث السياسي امام هذه الظاهرة له أحد موقفين:

فهومرة يحاول دراسة هذه الظاهرة واكتشاف جذورها وأسبابها الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والطبيعية إلى غير ذلك، كما يحاول اكتشاف طبيعة هذا الصراع، والقوانين التي تحكمه، وهنا يمارس الباحث عملية اكتشاف (النظرية السياسية). وهومرة أخرى يتقدم باطروحة، من أجل القضاء أو التخفيف من هذا الصراع، ووضع الضوابط الإنسانية المعقولة له، يحاول تقييم ظاهرة الصراع السياسي، ثم وضع الحلول المناسبة لها، أو انصاف الحلول، وهنا يمارس الباحث عملية وضع (المذهب السياسي). أذن فالنظرية السياسية هي محاولة تفسير، بينما المذهب السياسي هو محاولة تغيير. وأيضاً فالنظرية السياسية، هي دراسة وتحليل بينما المذهب هو حكم وتقييم.

المذهب والنظرية في الإسلام:

الإسلام كما هو معلوم ليس دراسة للقوانين الاجتماعية، والحياة السياسية، وإنما هو اطروحة من أجل بناء حياة الإنسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ بها إلى المستوى الاليق.

وبحسب الاصطلاح السابق فالإسلام أذن هو مذهب وليس نظرية. الإسلام يتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وليس بدراسة (ما هو كائن)، فان ذلك من مهمة علم الاجتماع، وعلم السياسة. الإسلام هو محاولة تقييم، وحكم للأوضاع السياسية والاجتماعية ثم محاولة تطويرها وتصحيحها، وليس هو محاولة دراسة وتحليل.

لكن شيئاً آخر يجب أن يكون واضحاً:

أن كل مذهب سياسي يعتمد على نظرية سياسية.

وإذا لم نتطرق دراسة وتحليلاً للظواهر السياسية فإن من غير المقبول الوصول إلى مذهب سياسي نهدف فيه إلى تغيير وتحسين الحياة السياسية. وكما يقال (ان من لا يعرف الداء لا يعرف الدواء)، ومن هنا فإن كل مذهب سياسي يعتمد على أصول نظرية تكون بمثابة الأرض التي يبني عليها بناءه الفوقي.

إن النظرية بمثابة القاعدة، بينما المذهب بمثابة البناء.

و سواءً درسنا السياسة الإسلامية، أو السياسة الماركسية، أو السياسة الغربية (الديمقراطية الغربية) فاننا نجد قبل ذلك أصولاً في النظرية السياسية هي التي دعت إلى اختلاف المذهب السياسي في كل من الماركسية، والديمقراطية، والإسلام.

وعلى ذلك يمكن القول: انه على الرغم من ان الإسلام ليس هو عالم القوانين

الاجتماعية والسياسية، إلا أن ما يرتبط منها بوضع المذهب، وما يجب الارتكاز عليه كقاعدة تختية للبناء السياسي موجود في الإسلام.

فالإسلام –مثلاً– يتقدم برؤية خاصة عن الصراع السياسي، ودواجهه، وطبيعته، وشكاله، وعلى أساس من تلك الرؤية يتقدم باطروحة مذهبية للتحكم في هذا الصراع. وكمثل آخر: الإسلام له رؤية خاصة عن (الامة) حقيقتها، عوامل وحدتها، وداعي تمزقها، ومن هنا فهو قادر اذن على طرح المذهب السياسي الصحيح في معالجة مشاكل الامة والاممية.

ورغم اننا لا نجد لهذه التصورات السياسية شكلاً واضحاً وبارزاً في المصادر الإسلامية، إلا أن علينا اكتشافها وتحديدها.

ومن هنا فاننا سنضع – إن شاء الله تعالى – هذا الكتاب في قسمين:

القسم الأول: الأصول النظرية للمذهب، تتناول فيه التصورات السياسية الإسلامية التي يبني عليها المذهب السياسي.

القسم الثاني: المذهب السياسي في الإسلام.

وفي هذا القسم نبحث:

أولاً: مبادئ السياسة الإسلامية.

ثانياً: اطروحة نظام الحكم.

القسم الاول

الاصول النظرية للسياسة الاسلامية

العقيدة الاسلامية في الله، والانسان، والكون هي الاصول النظرية العامة التي يعتمد عليها النظام الاسلامي عموماً سواءً في المجال السياسي أو غيره.
الآن نفترض في هذا الكتاب الفراغ عن تلك الاصول العامة.
إنما نتناول الاصول النظرية الخاصة بال مجال السياسي ، والتي لا تبحث عادة في كتب العقيدة الاسلامية.

ومن هنا سنضع ابحاثنا في الفصول التالية:

- ١ - طبيعة القوانين الاجتماعية.
- ٢ - ماهي المشكلة السياسية؟.
- ٣ - عوامل الصراع السياسي.
- ٤ - اطروحة الحل.
- ٥ - تفسير ظاهرة الدولة.
- ٦ - تقييم ظاهرة الدولة.
- ٧ - الدولة وانواع الصراع.
- ٨ - الأمة.
- ٩ - القومية.
- ١٠ - المواطن.

النظريات السياسية المعاصرة:

ويجب ان نشير أولاً الى اننا نهدف لدراسة سياسية مقارنة، الامر الذي يدعونا قبلًا الى التعرف على النظريات السياسية المعاصرة.
لكن ماهي هذه النظريات؟.

فيما عدا النظرية السياسية الاسلامية، توجد أمامنا النظرية السياسية الماركسيّة، كما

يمكن ان نضع الى صف ذلك ايضاً النظرية السياسية الغربية.

الآن ما يلاحظ هو صعوبة تحديد مدرسة ثابتة ونظرية سياسية متكاملة يتفق عليها علماء الغرب. ان هناك عشرات العلماء، وعشرات النظريات، وعشرات المذاهب تقترب احياناً وتبتعد احياناً اخرى الى درجة التضاد. ان هذا التوزع والتشتت شمل كل المجالات العلمية، الفلسفة، السياسة، التربية، الاخلاق، التاريخ، النفس، القانون وغيرها.

وعلى ذلك فان من الصعب - كما لاحظ علماء السياسة - العثور على نظرية سياسية موحدة يمكن ان نصيّلها بـ (النظرية الغربية)، ومع ذلك فنحن نعتقد ان بالامكان تحمل قبضط كبير من المعاناة لاكتشاف تلك النظرية الموحدة ولو في اتجاهها العام، وطريقتها في التفكير. ان هناك خطوطاً عريضة يلتقي عندها علماء السياسة الغربيون. ويتمثلون منحى آخر غير ما تجرب عليه السياسة الماركسية.

ومن هنا فاننا نعطي لأنفسنا الحق في اعتبار (النظرية الغربية) هي نظرية تقف في الصد المقابل للنظرية الماركسية، وللننظرية الاسلامية بالطبع.

إلا ان موضوعية البحث تفرض علينا الاشارة الى هذه الحقيقة:

إن ما نطلق عليه النظرية الغربية لا يعبر عن اتفاق عام من قبل علماء الغرب، ولا يمثل نظرية متكاملة وشاملة، اما يمثل على احسن التعبير الاتجاه السائد في الغرب، والخطوط العريضة المشتركة.

الفصل الاول

طبيعة القوانين الاجتماعية

لم يكن البحث السياسي بحثاً في القوانين الاجتماعية عموماً، الا ان الباحث السياسي مضطرب في البداية لأن يكون صورة عن طبيعة هذه القوانين، هل هي حتمية أم نسبية؟.

ثم قبل ذلك هل هناك قوانين وضوابط تحكم في مسيرة الانسان ام لا؟.

الباحث السياسي مضطرب لتناول هذا الموضوع من حيث ان ظواهر السياسية التي يبحث عنها هي ظواهر اجتماعية خاصة في مجال الحكم والسلطة. اذن لم يكن البحث السياسي بعيداً ولا مفصولاً عن البحث في القوانين الاجتماعية.

وليس من مهمتنا الخوض في بحث القوانين الاجتماعية، فاننا لا نريد ان نكتب في علم الاجتماع، ان ما يهمنا من حيث ارتباطه بالنظرية السياسية - ثلاث مسائل.

الاولى: هل يخضع المجتمع الانساني لقوانين ثابتة؟.

الثانية: اذا كانت هناك قوانين فما هو موقع الانسان، والارادة الإنسانية فيها؟ وهل تجري هذه القوانين وتحكم بعيداً عن مساهمة الارادة الإنسانية؟.

الثالثة: ونتيجة ذلك هل يملك الانسان القدرة على تحديد مصيره، ورسم مستقبله، ام ان الطبيعة هي صاحبة القرار في تحديد مصيره؟.

هذه مسائل ثلاث نطلب فيها وجهة النظر الاسلامية. فالاسلام اذا كان يطمح للتغيير، والتصحيح، ورسم مستقبل الانسان والأخذ بيده الى المجتمع الامثل، فان ذلك ييدو علينا اذا لم يكن التغيير الاجتماعي ممكناً في نظر الاسلام، واذا لم يكن التحكم في القوانين الاجتماعية داخلاً تحت قدرة الانسان.

كما ان من المهم أن نعرف: كيف يريد الاسلام القيام بمهمة التغيير؟.

هل بعيداً عن الارادة الإنسانية؟ أم من خلال هذا الانسان، وبواسطة ارادته؟.

ومن ناحية ثالثة، فهل الاطروحة الاسلامية محاولة للاصلاح والتغيير من فوق القوانين الاجتماعية أم من خلال تطبيقاتها واجداد شروطها الموضوعية؟ سندرس هذه المسائل تباعاً – ان شاء الله تعالى.

القوانين الاجتماعية:

كما ان لكل شيء في هذا الوجود قوانينه، فان المجتمع الانساني هو الآخر له قوانينه التي تحكمه.

لقد اضحت هذه الحقيقة مسلمة مفروغاً عنها لدى العلماء، رغم انه لم يكن ذلك ثابتاً ماقبل (النهضة العلمية)؛ فقد كان العلماء يومذاك ، يفترضون العفوية في حياة المجتمعات الانسانية وتطوراتها، أو بالاحرى لم يدركوا وجود الضوابط والسنن التي تحكمها. واذا تجاوزنا المؤرخ الاسلامي الكبير (ابن خلدون)، فيمكن ان يعد (مونتسكيو ١٦٧٩م – ١٧٥٥م) هو أول من لاحظ واكد دراسة هذه الحقيقة.

ومهما يكن فان المسألة اصبحت موضع وفاق لدى كل علماء الاجتماع في العصر الحديث.

وبهذا الصدد نحن نسأل عن التصور الاسلامي حول هذا الموضوع، فالرؤية الاسلامية هل تؤمن بوجود قوانين اجتماعية؟.

نستطيع ان نقر ببساطة ان الاسلام أكد وفي اكثرب من مجال، وقبل ان يكتشف انسان العصر الحديث القوانين الاجتماعية، ويعرف علم الاجتماع، اكدة الاسلام من قبل ان الوجود الانساني محكم لقوانين وسنن تخضع لها مسيرته. وفي القرآن تصریحات عديدة على وجود هذه السنن:

قال الله تبارك وتعالى:

«لكل أمة أجل، اذا جاء أجلهم لا يستأخرن ساعة ولا يستقدمون» ٤٩/يونس.
في هذه الآية وفي آيات اخرى مماثلة تأكيد على ستة تحكم الامم وفي ضوء تلك السنن
فان لكل أمة عمرها وموعد نهايتها.

وفي آية اخرى:

«وَانْ كَادُوا لِيُسْفِرُوكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ، لِيُخْرِجُوكُمْ مِّنْهَا، وَإِذَا لَا يُلْبِثُونَ خَلْفَكُمْ أَقْلِيلًا،
شَهَدَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكُمْ مِّنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسْتُّنَا تَحْوِيلًا» سورة الاسراء ٧٦-٧٧.
«وَلَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبْدِلٌ
لِكَلْمَاتِ اللَّهِ، وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مِّنْ نَّبِيٍّ مُّرْسَلِيًّا» الانعام ٣٤.

وهناك آيات استعرضت غاذج من سن التاريخ كما في قوله تعالى:
«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

و حول هذا الموضوع كتب الشهيد العظيم والمفكر العظيم السيد الصدر قائلاً بعد استعراض عدّة من الآيات الكريمة:

«من مجموع هذه الآيات يتبلور المفهوم القرآني... وهو تأكيد القرآن على ان الساحة التاريخية ها سنن وضوابط كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الأخرى...»
وأضاف إلى ذلك قوله:

«وهذا المفهوم القرآني يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم... لأننا بعد دود ما نعلم، القرآن أول كتاب عرفه الإنسان أكد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصر عليه وقاوم بكل مالديه من وسائل الاقناع والتفهم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث...»^(١)

أما عن تشخيص هذه القوانين والسنن، وما كشفه القرآن الكريم منها فذاك ماترکه لبحث آخر خارج هذا الكتاب.

أما هنا فنكتفي بالقول إن المجتمع الإنساني في التصور الإسلامي يخضع لسنن وقوانين ثابتة وعديدة.

موقع الإنسان في القوانين الاجتماعية

لقد سجل (مونتسكيو) فرقاً بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية، من حيث إن الأولى ليست حتمية ولا دائمة بخلاف القوانين التي تحكم عالم الطبيعة.
اما الاتجاه الوضعي الذي حل لواهه اكثراً من واحد من الوضعين من امثال (سان سيمون ١٧٦٠ - ١٨٢٥ م) و(أوجيت كونت ١٧٦٨ - ١٨٥٧ م) فإنه يرفض هذا الفرق الذي ذكره مونتسكيو.

فالقوانين الاجتماعية في الاتجاه الوضعي هي أيضاً حتمية ومطلقة لا تقبل التحدى والتلاعيب. ويذهب الاتجاه الوضعي – من ناحية أخرى – إلى أن هذه القوانين لا تخضع ولا تتأثر بإرادة الإنسان، إنها فوق الإرادة الإنسانية، ودور الإنسان تجاهها دور القابل فقط لدور الفاعل، ودور المتأثر فقط لدور المؤثر.

(١) ندعو القارئ الكرم لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في «مقدمات في التفسير الموضوعي» حول هذا الموضوع.

ان هذه القوانين تخضع لظروف وشروط موضوعية لا يدخل فيها موقف الانسان نفسه.
ان حركة التطور الاجتماعي ماضية قدماً، وغير عابثة بالانسان، وهي فوق الاخلاق
والفلسفة والمبادئ والاهداف والمصالح والارادات والموافق، وكل املاءات الضمير
الانساني، وارادات الانسان.

«ان المجتمع السياسي – كالطبيعة سواء بسواء – يخضع لقوانين سببية تحكمه سكوناً و
حركة على فارق واحد هو ان الواقع الاجتماعي يمثل اقصى درجات التركيب، ذلك أن
قوامه على عكس الطبيعة – كائنات عاقلة تفكرون وتتطورون، تتصرفون، تأمرون وتأتمرون بارادة
واعية، وهو امر يعتقد الواقع الاجتماعي فيشيق على الباحث – تعالى بذلك – الكشف عن
قوانينه»⁽¹⁾

وفي ضوء هذه النظرية يجب ان نستبعد العوامل الثانوية، والاخلاق، والفلسفة،
والضمير الانساني، نستبعدها من التأثير في التقلبات والاحاديث الاجتماعية والسياسية.
وهكذا فصلت الوضعية بين التاريخ الانساني وبين ارادة الانسان، وهذا هو ما اتجهت
إليه الماركسية ايضاً.

و اذا كان هذا الرأي يبدو مفرطاً في اهمال ارادة الانسان، وتناسي قدرته على صنع
التاريخ وكتابة المسيرة، الذي يتضمن من خلال النظر الدقيق في سجل الحوادث الاجتماعية
والتاريخية التي شهدتها الانسان، والتي ثبت فيها دور ارادة الانسان المتفجرة، امة او فرداً،
على شكل ثورات جذرية، او حركات اصلاحية، او نشاطات عسكرية؛ واذا كان هذا
الرأي ايضاً يتناهى العوامل الثقافية والفكرية والنفسية في احداث التاريخ والامم... فان
الوضعية ومعها الماركسية اضطررت الى القول بان ارادة الانسان – التي اكدت انها هي صانعة
التاريخ – وهكذا العوامل الثقافية والنفسية في امور فرضتها الطبيعة، ودفعت اليها عوامل
اقتصادية وطبيعية غير خاضعة لارادة الانسان. وهكذا تكون النتيجة أن ارادة الانسان
عجزة عن رسم تاريخه، طالما تخضع كل الامور بما فيها الارادة نفسها الى عوامل طبيعية
خارجية عن هذا الانسان.

ان كل الظواهر الانسانية – اذن – نتاج الحتمية الطبيعية. لقد كتب ماركس في ذلك
 قائلاً:

«ان البشر الذين يقيمون علاقات اجتماعية حسب انتاجهم المادي، ينشئون ايضاً هم

(1) انظر بهذا الصدد المراجع التي سجلها الدكتور محمد طه البدوي في كتابه (اصول علوم السياسة) ص

أنفسهم المبادئ والافكار والشئون الفكرية على حسب علاقتهم الاجتماعية»^(١)
وهكذا كتب (كونستانيون):

«ينبغي البحث عن منبع الافكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد
قبل كل شيء»^(٢)

والآن نعود الى التصور الاسلامي عن المسألة: بالتأكيد فان الاسلام يرفض كثيرا
الاتجاه الوضعي والماركسي في تفسير التاريخ، وقوانين المجتمع الانساني.
فالاسلام في الوقت الذي يؤمن بخضوع المجتمع الانساني لقوانين تحكمه، يؤمن من ناحية
اخري بأن هذه القوانين لا تتجاوز الانسان، ولا تسحق ارادته، لأن ارادة الانسان، و
وتصميمه هو الذي يهيئ للقوانين الاجتماعية ظروفها الموضوعية؛ والفرق بين القوانين
الطبيعية والقوانين الاجتماعية ان الظروف الموضوعية للاولى هي امور مادية طبيعية، بينما
الظروف الموضوعية للثانية هي امور ارادية وخاضعة لهذا الانسان نفسه.
اذا كانت الوضعية والماركسية لم تفرق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية و
اعطت لكل منها حتمية مطلقة سواء بسواء فان الاسلام له رأي آخر في ذلك.
وي يكن ان نعرّ على النقطة الجوهرية في الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين
الاجتماعية في الحقيقة التالية:

ان العلاقات في عالم الطبيعة هي علاقات نتيجة بسبب:
الانفجار نتيجة تراكم الضغط.
والاعصار نتيجة انخفاض الضغط.
والانجماد نتيجة بروادة الطقس.

والتبخر نتيجة درجة حرارة معينة... وهكذا دائما، اسباب طبيعية لها نتائج طبيعية.
اما في مجال التاريخ الانساني، اي في مجال العلاقات الاجتماعية فان هناك نمطا آخر
من العلاقات. هناك علاقة نشاط بهدف، تحرك بغاية، ان هذا النحو من العلاقة موجود في
عالم الانسان وحده، فعلى ضوء الاهداف المستقبلية، والطموحات القرية أو البعيدة، يرسم
الانسان مواقفه وعلاقاته.

(١) بوس الفلسفة/ كارل ماركس.

(٢) دور الافكار التقديمة في تطور المجتمع.

وعلى ذلك فان القوانين الاجتماعية تتخذ شكل الحتمية المشروطة والختمية المطلقة^(١) حيث تكون ارادة الانسان قادرة على التصرف في القانون الاجتماعي ، ذلك ان ارادته و اختياره و موقفه هو الشرط الموضوعي في القانون.

انظر في ذلك قوله تعالى:

«اَنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» سورة الرعد/١١.

«وَإِنْ لَوْا سَقَمُوا عَلَى الظَّرِيقَةِ لَأَسْقَنَاهُمْ مَاءً أَعْدَّاً» سورة الجن/٦.

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ تُهْلِكَ قَرْيَةً أَمْنَا مُتْرِفِهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا» سورة الاسراء/١٦.

القدرة على التغيير:

وحيث كانت القوانين الاجتماعية —حسب التصور الاسلامي— لا تغير عن حتمية مطلقة، بل تخضع لشروطها الموضوعي وهو ارادة الانسان، من هنا فقد آمن الاسلام بقدرة هذا الانسان على تغيير اوضاعه الاجتماعية بالشكل الذي يصمم عليه.

ان القوانين الاجتماعية لا ت Kelvin يد الانسان ولا تقف امام خلاقيته وقدرته على التغيير، بل انه قادر لا على تحدي تلك القوانين الاجتماعية والخروج عليها ، وإنما قادر على تسييرها وخلق شروطها المناسبة والتعجيل في مسيرتها نحو الافضل.

اذن فالانسان هو عنصر فاعل في التطورات التاريخية وليس مجرد عنصر قابل ، وفي هذا يفترق الاسلام تماماً عن الماركسية والوضعية.

ومن ناحية ثانية فاذا كان الانسان هو عنصر الفعل والحركة ، وهو اساس الانطلاقة في حركة التاريخ —وليس الطبيعة—فان التطور التاريخي ، والتحول الاجتماعي ، لا يحدث —اذن— بقهـر الطبيعة وحتميتها ، كما لا يمكن ان يحدث لوحده. الانسان هو صاحب الفعل في الحدث الاجتماعي ، واذن فلا يمكن ان نرسم للانسانية مسيرة محددة ، ومستقبلاً مرسوماً سلفاً بقطع النظر عن تدخل الانسان نفسه ، وفاعلية ارادته و اختياره.

ولقد اكتشفت الماركسية خطأها حيناً اعتقدت بان المجتمع الانساني سيتحول بفعل ما اسمته بـ(الختمية التاريخية) ومنطق الديالكتيك من مرحلة الرأسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية العالمية.

لقد اكتشفت انها كانت غارقة في خيال حيناً بشرت بالثورة العمالية العالمية التي

(١) ندعو القارئ لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في (مقدمات في التفسير الموضوعي).

تحقق على يدها الشيوعية العالمية، تلك الثورة التي تفرضها وتحتمها وسائل الانتاج، وال العلاقات الانتاجية، فلقد مضى اكثر من نصف قرن على ثورة اكتوبر الروسية ولا توجد اليوم اية بشائر للثورة العمالية العالمية.

ولقد كان من المفروض حسب الطريقة الماركسية في التفكير أن لا تتأخر الثورة كثيراً سيما وأن شروطها الاقتصادية كاملة تماماً في أكثر بلدان الغرب المتقدمة. أما حسب التصور الإسلامي فالراداة الإنسانية هي صاحبة القرار في التحول الاجتماعي.

والارادة الانسانية ليست نتاج لعوامل طبيعية اقتصادية، او جغرافية، او سيكولوجية كما حاولت ان تشرحه الماركسية.

وإذن فلا نستطيع ضبطها في الزمان والمكان المحددين، كما فعلت الماركسية.

زند تحدث القرآن الكريم عن هذا التصور الإسلامي بقوله:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهُمُ الْأَيَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَقِيْ نَصْرَاللهِ إِلَّا إِنَّ نَصْرَاللهَ قَرِيبٌ»

٢١٤ / سورة البقرة

وفي آية اخرى:

«ذلِكَ بَيْانٌ لِلَّهِ لَمْ يَكُنْ مُغَيْرًا نَعْمَةً أَتَعْمَلُهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» سورة الانفال/٥٣.

وبحسب مانفيدة هاتان الآيتان فإن كل تحول اجتماعي سواء إلى الأفضل أو إلى الأسوء هو يفعل الإنسان و اختياره.

ويجب ان نشير بهذا الصدد الى ان هذه النقطة هي من أروع ما يمكن ان يشهد على ان حضارة الاسلام هي حضارة ثورية، تغييرية هادفة.

وعند هذه النقطة بالذات تتكسر كل التضليلات والاقاويل التي تهم الاسلام
معية والحمد لله.

كما يجب ان نشير ايضاً الى حقيقة اخرى: هي ان الماركسية ادركت خطأها ، فاعترفت أخيراً بحقيقة الدور الانساني الفعال في التاريخ.

لقد كتب ستالين يقول:

«ان المجتمع غير عاجز امام القوانين وأن في وسعه، عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية، و

بالاستناد اليها ان يحدّ من دائرة فعلها، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع، وان يروضها مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها» (١).

وكما كتب بوليتز:

«إن المادية الجدلية في تأكيدتها للطابع الموضوعي لقوانين المجتمع تؤكد في نفس الوقت الدور الموضوعي الذي تلعبه الأفكار، يعني النشاطات العلمية الوعائية، مما يتبع للناس أن يؤخروا أو يقدموا، وان يشجعوا أو يعرقلوا تأثير قوانين المجتمع» (٢).

وفي هذين التصريحين يتضح تماماً مدى التراجع أو التناقض عن مبدأ (الختمية التاريخية) الذي التزمت به الماركسية، وراهنـتـ على اسـاسـهـ على التحول الشيوعي العالمي ، وعلى مستقبل البشرية كاملـةـ.

موقع التدخل الإلهي:

بقي جزء آخر في النظرية الإسلامية هو الجانب الإلهي في عمل القوانين الاجتماعية. يجب ان نفهم أولاً انه لا تناقض بين ارادة الله ومشيئته، وبين القوانين الاجتماعية، فان القوانين الاجتماعية هي تجسيد لارادة الله وليس هي غيرها.

فالإسلام في الوقت الذي يؤمن بقوانين وسنن تحكم حياة المجتمع الإنساني، وتاريخه، يؤمن ايضاً بأن الله تبارك وتعالى هو اليد التي سنت تلك القوانين، واعطتها صفتـاـ القانونـيةـ.

ولكن يبقـ هـذاـ السـؤـالـ :

هل تستطيع الارادة الإلهية ان توقف عمل هذه القوانين؟.

وهل تستطيع الارادة الإلهية ان تتجاوز هذه القوانين وتحكم لامن خلاتها وانما من فوقها؟.

الحقيقة ان هذا السؤال لا يخص القوانين الاجتماعية وحدها، وانما يتعداها الى كل قوانين الطبيعة، فهـناـ ايـضاـ يـردـ السـؤـالـ :

هل تستطيع الارادة الإلهية ان توقف عمل القوانين الطبيعـيةـ؟.

وهل تستطيع الارادة الإلهية ان تتجاوزـهاـ؟.

تجاه هـذـينـ السـؤـالـينـ يمكنـ القـولـ :

ان الارادة الإلهية تتدخل في عالم الإنسان، وفي عالم الطبيعة بنحوين من التدخل:

(١) دور الافكار التقديمة في تطوير المجتمع/ ٢٢.

(٢) المادية المثالية في الفلسفة/ ١٥٢.

الاول: التدخل غير المباشر، اي من خلال القانون الطبيعي ، والاجتماعي ، باجداد ظروفه وشروطه الموضوعية.

الثاني: التدخل المباشر الذي يتجل في دور الارادة الالهية فوق القانون ، وتحجب الارادة الالهية عمل القانون نفسه سواء الطبيعي او الاجتماعي .

و يقول احد شرائح الماركسية (زينوفيف):

«ان صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا و متعتنا».

يمكن ان نذكر بهذا الصدد مجموعة من الآيات التي تشير الى غاذج من التدخل الالهي المباشر كما في قوله تعالى:

«وما رأيت اذ رميت ، ولكن الله رمي».

«اذ تستغفرون ربكم ، فاستجاب لكم اني ممدة لكم بألف من الملائكة مُردفين» سورة الانفال / ٩.

« فأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل».

«قلنا يا نار كوفي برداً وسلاماً على ابراهيم».

«وما النصر إلا من عند الله العزيز الحميد».

«فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكتم من الخاسرين».

في هذا الضوء نستطيع ان نقر قاعدة عامة هي : ان التحول الاجتماعي ، والتطور التاريخي يخضع لعنصرتين:

عنصر الانسان ، وعنصر الله .

ولكن التدخل الالهي ليس ارتجالياً ، واعتباطياً. ان التدخل الالهي نفسه تعبر عن قانون من القوانين الاجتماعية حسب: لتصور الاسلامي .

كما ان التدخل الالهي نفسه ناضع لشروط وضوابط وضعتها الارادة الالهية المقدسة ، ويكون بمقدمة الانسان العمل على توفير تلك الشروط والضوابط ومن ثم تأتي عملية التدخل الالهي .

ومن هنا يلاحظ ان عنصر التدخل الالهي رغم ما فيه من غيبة وارتباط بعالم القدرة اللامتناهية ، ليس مفصولاً عن ارادة الانسان و اختياره .

وحيث كنا لا نقصد الدخول في تفاصيل هذا البحث ، انا نستعرضه بوصفه قانوناً عاماً يدخل في صميم نظرية الاسلام عن القوانين الاجتماعية ، وتاريخ الامم ، لذا فسوف نكتفي بالإشارة الى بعض الدلائل عليه من القرآن الكريم ، والتي تؤكد عدم انفصاله عن ارادة

الانسان:

قال تعالى:

«ان تصرعوا الله بنصركم وثبت اقدامكم».

«وان لو استقاموا على الطريقة لاصنعوا لهم ماءً عدقاً».

«وتلك القرى اهلناهم لما ظلموا وجعلنا ملوكهم موعداً» سورة الكهف / ٥٩.

في جموع هذه الآيات نلاحظ ان حرمة الانسان هي التي تتحقق الشرط الموضوعي للتدخل الالهي. الانتصار للله ولكلمة الله، والاستقامة على طريق الله، وتحمل المعاناة في هذا السبيل، هي من دواعي التدخل الالهي.

وهكذا ايضاً بعد عن الله، والانحراف عن طريق الله، وظلم الانسان نفسه وربه هو الشرط في التدخل الالهي المعاكس.

خلاصة واستنتاج:

لقد أصبح بمقدورنا في ضوء العرض السريع المتقدم أن نضع النقاط التالية حول التصور الاسلامي عن القوانين الاجتماعية وطريقة عملها.

اولاً: يخضع المجتمع الانساني لقوانين وسفن تحكمه.

ثانياً: لا تتمتع هذه القوانين الاجتماعية -خلافاً لقوانين الطبيعة- بجتنمية مطلقة مفروضة على هذا الانسان، اما هي حتمية مشروطة والارادة الانسانية هي التي تحكم في الشرط.

ثالثاً: ان هذه القوانين هي انعكاس وتعبير عن ارادة الله، وليس مفصولة عنها.

رابعاً: ان الارادة الالهية حاكمة على هذه القوانين، وقدرة على ايقاف عملها، وتجاوزها.

خامساً: يخضع التحول الاجتماعي الى عنصر انساني وعنصر الهي.

الفصل الثاني

«المشكلة السياسية»

ان تحديد المشكلة السياسية من شأنه أن يساهم في وضع الحل لها.
ومن هنا فإن منهجية البحث تفرض علينا الوقوف عند هذه النقطة بالذات.
ما هي المشكلة السياسية؟:

ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة أخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية إنما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها. فإذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الإنسان بالانسان) فإن المشكلة السياسية هي ما يتعلّق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة.

لقد واجه الإنسان مشكلة في علاقته بأخيه الإنسان؛ لقد وجد ان حقوقه مهددة بالخطر!
لامن قبل الطبيعة، بل من قبل الإنسان نفسه فهناك تعارض مصالح، وتراحم مصالح؛ و
هناك آمال ورغبات يحملها هذا الإنسان لا توفرها الطبيعة له، من هنا سينشأ التسابق،
والاختلاف، والصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان.
والامر الذي ساهم في تعقيد المشكلة أكثر أنه لا توجد حدود وضوابط معلومة لحقوق
الإنسان التي يجب ان تحفظ له.

ان دائرة حقوق الإنسان وحدودها هي الأخرى محل اختلاف، ووجهات نظر
متعددة، الامر الذي ساهم الى حد كبير في اضعاف المشكلة الاجتماعية ومواجهة الصعوبة
البالغة في حلها.

فلم تكن المشكلة فقط ان بعض الناس يتتجاوزون على حقوق الغير، ويضمون حقوقهم
المشروعة لهم بالاساس؛ إنما اتخذت المشكلة بعد آخر وابتق السؤال التالي:
ما هي تلك الحقوق؟ وما هي درجة الازمام فيها؟ وعلى اي حال في (علاقة الانسان

ب أخيه الإنسان) لوحظ أن حقوقه مهددة بالخطر من قبل نفس الوسط الاجتماعي الذي يعيشه. هذه هي المشكلة الاجتماعية بشكل عام.

ولقد انعكست هذه المشكلة على مجال الحكم والسلطة حين اختيار الإنسان لنفسه بشكل عفو أو معتمد— ظاهرة السلطة وجهاز الحكومة في محاولة حل المشكلة الاجتماعية. هنا تبلورت المشكلة السياسية:

الصراع على السلطة.

الصراع مع السلطة.

الصراع الدولي.

الصراع على شكل الحكم وطبيعته.

ان هذه الدوائر الأربع هي التي استوعبت المشكلة السياسية.

١- الصراع على السلطة:

السلطة بطبيعتها مصدر قوة، وهي تتيح لها فرصاً كبيرة للاستغلال والانتفاع، ومن ناحية ثانية فإن السلطة سيادة، والإنسان ذاتياً ميال إلى السيادة. ومن هنا فقد انفتحت على الإنسان باب جديدة للصراع هي (الصراع على السلطة).

فإذا كانت السلطة مصدر قوة، ومصدر سيادة فمن هو الأحق بها؟.

وإذا كان الإنسان بطبيعته طموحاً إلى السيادة وإلى القوة، فمن الطبيعي أن نفترض حلول الصراع في الطريق إلى السيادة وإلى القوة.

٢- الصراع مع السلطة:

والسلطة مصدر فرض، وتحميل مسؤوليات، واصدار أوامر، ووضع حدود. والذين يتربعون على عرش السلطة مهما بلغوا من النزاهة والعدالة، فانهم — وبغض النظر عن موقعهم — عاملين على تحديد الحريات، ووضع الضوابط والالتزامات، فكيف إذا أسانا الظن بهؤلاء المسلمين؟.

من الطبيعي — اذن — ان يدخل الإنسان في صراع مع السلطة حينما تتجاوز، وتشغل، ولا تراعي الحقوق الطبيعية للآخرين.

بل من الطبيعي إلى حد كبير ان نفترض الصراع مع السلطة حتى تكون سلطة قانونية ملتزمة وعاملة؛ ذلك أن السلطة — كمالاحظ علماء السياسة — هي تحديد للحربيات، أو كما عبروا بتناقض مع الحرية!، وهي من أجل الحفاظ على الصالح العام، وحفظ السلام الاجتماعي مضطرة لأن ترسم الضوابط، وتضع الحدود، لتسيير الحياة الاجتماعية دوغا

اصطدام أو فوضوية. وهذا أمر قد يفهمه الكثير من الناس بوصفه مضائقه لهم أو تعدياً على حقوقهم و حرية تم الطبيعية المشروعة. «يا حسرة على العباد ما يأتيم من رسول إلا كانوا به يستهزئون». ٣٠ / سورة يس.

وهكذا فإن الصراع مع السلطة - سواء باشكاله العينية والصريحـة، او باشكاله الباردة والخفية - هو مسألة طبيعية ومتوقعة، سبباً ونخـن لافتراض في هذا الإنسان الكمال المطلق، ولا سيما حين لا تكون حقوق الإنسان وحدودها وابعادها متضمنـة كل الوضـوح.

«ولولا دفع الله الناس بعضـهم ببعـض لهـدمت صـوامـع وبيـع وصلـوات ومسـاجـد يـذكـرـ فيها اسم الله كثـيراً» ٤٠ / سورة الحجـ.

٣- مشكلة الحكم:

والسلطة تهدف إلى حل المشكلة الاجتماعية، وتأمين حقوق الإنسان في علاقـته مع أخيـه الإنسان.

لـكن ما هو السـبيل إلى هذا الـهدف؟

ومـا هو الشـكل الذي يـتعـين على السـلطة اخـراـذه من أجل حلـ المشكلة؟.

الـطـبـيـعـة لا تـفـرض شـكـلاً مـحدـداً وـالـإـنـسـانـ غيرـ مـتـأـكـدـ، ولا مـتفـقـ معـ اـبـنـاءـ جـنـسـهـ علىـ الشـكـلـ الـافـضلـ فيـ الـحـكـمـ.

وـالـذـينـ بـيـدـهـمـ جـهـازـ الـحـكـمـ كـغـيرـهـمـ منـ هـذـهـ النـاحـيـةـ عـلـىـ حدـ سـوـاءـ، وـهـمـ اـضـافـةـ إـلـىـ ذـلـكـ مـعـرـضـوـنـ لـلـوـقـوعـ فـيـ خـطـأـ، وـالـوـقـوعـ تـحـتـ التـأـثـيرـ.

اذـنـ فـقـدـ اـنـفـتـحـتـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ اـبـوـابـ مشـكـلـةـ جـدـيـدـةـ هيـ الـصـرـاعـ عـلـىـ شـكـلـ الـحـكـمـ، وـكـيـفـيـةـ الـحـكـمـ.

«وـمـنـ أـحـسـنـ مـنـ اللهـ حـكـماً لـقـوـمـ يـوـقـنـونـ» ٥٠ / المـائـدةـ.

«وـاـذـأـذـعـواـ إـلـىـ اللهـ وـرـسـوـلـهـ لـيـحـكـمـ بـيـتـهـمـ إـذـاـ فـرـيقـ مـغـرـضـونـ» ٤٨ / النـورـ.

٤- مشكلة الصراع الدولي:

والـصـرـاعـ عـلـىـ السـلـطـةـ وـمـعـ السـلـطـةـ، وـعـلـىـ كـيـفـيـةـ الـحـكـمـ يـنـعـكـسـ فـيـ دائـرـةـ أـوـسـعـ، هـيـ دائـرـةـ الـأـمـ وـالـشـعـوبـ، الـأـمـ مـعـ الـأـمـةـ الـأـخـرـ، وـالـشـعـوبـ مـعـ الشـعـوبـ الـأـخـرـ.

صـرـاعـ فـيـ ذـاـخـلـ الـأـمـةـ نـفـسـهـاـ، وـصـرـاعـ بـيـنـ الـأـمـمـ. وـهـذـاـ هـوـمـاـ اـطـلـقـنـاـ عـلـيـهـ عنـوانـ (الـصـرـاعـ الدـوـليـ)، انهـ انـعـكـاسـ للـصـرـاعـاتـ الـثـلـاثـةـ السـابـقـةـ.

وـلـاـ نـرـيدـ انـ نـدـخـلـ هـنـاـ فـيـ حـدـيـثـ عـنـ اـنـ الشـعـوبـ هـيـ اـطـرـافـ هـذـاـ الـصـرـاعـ اوـ الـحـكـومـاتـ وـحـدـهـاـ. اـنـ مـهـمـاـ يـكـنـ الـاـمـرـفـانـ وـاقـعـ هـذـاـ الـصـرـاعـ الدـوـليـ اـنـ انـعـكـاسـ للـصـرـاعـاتـ

المتقدمة مع السلطة وعلى السلطة وعلى كيفية الحكم. غاية الامر في دائرة أوسع، وفي محيط اكبر، محيط الامم المتعددة والمتقابلة.
ما هي العلاقة بين الشعوب؟

وحيثما تنازاحم المصالح بينها في ثروات الطبيعة المحدودة فما هي الحقوق الطبيعية لكل شعب؟ وما هي الاولويات؟.

وهكذا ايضاً، اي الشعوب هي صاحبة الحق في فرض الكلمة، والقيمة على المسيرة الانسانية؟ وهل هناك شعب يمتاز بهذه الصفة؟.

هذا هو المجال الرابع للمشكلة السياسية.

وتبعاً لهذه الحالات الاربعة فاننا مدعوون لدراسة الامور التالية:

- ١- تفسير ظاهرة الدولة.
- ٢- تقييم ظاهرة الدولة.
- ٣- الدولة وانواع الصراع.
- ٤- الاقمة.
- ٥- القومية.
- ٦- المواطنة.

وقبل الدخول في هذه الابحاث نمهد لذلك ببحث عوامل الصراع السياسي أولاً، ثم الاطروحات الكبرى التي عرفتها البشرية لحل هذا الصراع.

الفصل الثالث

عوامل الصراع السياسي

اذا كان الصراع السياسي يمثل ظاهرة اجتماعية متصلة فقد جهد كل من علماء السياسة والاجتماع في اكتشاف العوامل التي تدعوه لخوض هذا الصراع المثير المزمن . ولقد لوحظ تجمع عدة عوامل ، وفي ظروف واحدة أو مختلفة ، تدعوه لهذا الصراع ، وفي هذا المجال فقد برزت عدة نظريات تختلف مع بعضها في تركيزها على هذا العامل أو ذاك .

النظريات الواحدية والتعددية:

والتصنيف السائد والمتداول للنظريات الموجودة حول هذا الموضوع هو تصنيفها الى النظريات الواحدية والنظريات التعددية ، اي النظريات التي تؤمن بالعامل الواحد ، والنظريات التي تؤمن بالعامل المتمدد .

وتقف على قمة النظريات الواحدية النظرية الماركسية التي ترجع هذا الصراع الى العامل الاقتصادي الذي يمثله التناقض بين شكل الانتاج ، وطريقة التوزيع . كما تقف في هذا الصيف ايضاً نظريات اخرى امثال نظرية فرويد في العامل الجنسي ، والنظرية العرقية ، وغيرها .

وفي مقابل ذلك تلتزم النظرية التعددية (التي تسود في الغرب باستثناء الفرويديين) بأن من الخطأ حصر عوامل الصراع السياسي في عامل واحد ، سواء كان الاقتصاد ، أو الجنس ، أو غيرها .

اما تتطاوى عدة عوامل سيكولوجية ، وبيولوجية ، وجغرافية ، وثقافية ، واقتصادية ، واجتماعية وغيرها ، لتنتهي مجموعها الى ديمومة الصراع الانساني .

نظريات العامل الطبيعي والعامل الانساني (١):

نجد ان التصنيف الانضل هو تصنیف النظريات الباحثة عن عوامل الصراع السياسي الى نظريات العامل الطبيعي ونظريات العامل الانساني.

ان العودة بالصراع الى عوامل خارج ارادة الانسان واختياراته يعني الالتزام بنظرية العامل الطبيعي بوصفه المحرك الاساس والشعلة التي توقد نار الصراع، سواء وضعنما العامل الاقتصادي او الجغرافي، او الديموغرافي او غيرها، فاننا في جميع هذه الفرضيات نرجع بالصراع السياسي الى موارد الارادة الانسانية.

اما حين نكتشف وراء تلك العوامل، ومعها، عوامل انسانية يتحكم فيها الانسان نفسه، وتكون هي الجسر الحقيقى التي تعبر عليه تلك العوامل للتأثير في دعومة هذا الصراع وأحداثه، فحينئذ تكون قد وضعنا العامل الانساني على اعتبار أنه هو العامل الاساسي في حرارة الانسان الاجتماعية والسياسية.

وفي هذا الضوء سننظر اين تقف النظرية الماركسية، والنظرية الغربية، والنظرية الاسلامية.

وفي هذا الضوء أيضاً نحاول تقييم هذه النظريات والحكم عليها.

١- النظرية الماركسية:

الصراع السياسي هو ظهر من مظاهر التاريخ الإنساني، والماركسيّة تفسّر التاريخ كله على أساس اقتصادي، وعلى هذا فإن الصراع السياسي أذن هو من فعل العامل الاقتصادي.

وبشكل سريع ومحقق نستطيع أن نشرح النظرية:
تفترض الماركسية أن طبيعة الأشياء تفرض تناقضاً بين قوى الانتاج وعلاقت
الانتاج (٤).

(١) ان تقسيم النظريات على اساس وحدة العامل وتعدده. قسمة صحيحة لأنها لا تخدم الغرض الذي يتمناه العالم الاجتماعي والسياسي من هذا البحث، فهي لا تكشف عن فوارق جوهرية حقيقة بين النظريات، بخلاف تصنيف النظريات الى نظريات العامل، الطبيعى، والانسانى.

(٤) قوى الانتاج هي الوسائل التي يعتمد عليها الانسان في الانتاج وفي استثمار الطبيعة من اليد و المحراث ، الى الآلات البخارية ، والى الكهربائية ، وهكذا حسب تطور الانسان المادي . اما علاقات الانتاج ف فهي طريقة توزيع الثروة المنتجة ، اي علاقات الملكية التي تتحدد اشكالاً مختلفة ، الاشاعة ، ثم العبودية ، ثم الاقطاعية ، ثم الرأسمالية ، ثم الاشتراكية .

ذلك ان لكل نوع من القوى الانتاجية علاقات خاصة في الانتاج والتوزيع، وحيث ان قوى الانتاج ليست ثابتة واما هي متطرفة، اذن فبمقدار ما تقدم خطوة الى الامام تكون قد ابتعدت عن علاقات الانتاج والتوزيع التي كانت قائمة اولاً، وأصبحت تتطلب علاقات انتاج جديدة.

ثم ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وعلاقة الانتاج يولد تناقضاً جديداً بين طبقتين في المجتمع.

الطبقة التي تحاول الحفاظ على علاقات الانتاج القائمة لأنها تحفظ مصالحها، والطبقة الجديدة التي تطلب علاقات انتاج وتوزيع جديدة تتوافق مع شكل القوى المنتجة التي تطورت عما قبل.

ان هذا الصراع الطبقي – حسب فهم الماركسيّة – هو اليد الخفية التي تحرّك دولاب الحياة الاجتماعية، وهو السر الكامن وراء كل الصراعات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.

وفي هذا كتب كارل ماركس قائلاً:

«ان العلاقات الاجتماعية تربط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الانتاجية؛ فحين يحصل البشر على قوى انتاجية جديدة تتغير طرز انتاجهم وطرائق كسبهم. وتتغير جميع علاقتهم الاجتماعية...»

وتذهب الماركسيّة لأبعد من ذلك فتقول: ان هذا التناقض بين القوى المنتجة، وعلاقة الانتاج وما يحدّثه من صراع طبقي هو الأساس لكل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الدين، والفلسفة والأخلاق والثقافة، والفن...»

كتب كونستانروف:

«ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء»^(١).

اما جورج بوليتزر فإنه يقول:

«الأساس هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من غمه.

اما البناء الفوري فهو النظارات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها التي تتعلق بهذا النظام»^(٢).

(١) نقلأعن (دور الأفكار التقدميّة في تطور المجتمع)/٤.

(٢) اصول الفلسفة الماركسيّة/ جورج بوليتزر وآخرين / ص ١٢٧.

نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة حسب ماتفهمه النظرية الماركسية:
أن الصراع السياسي بكل اشكاله الآتقة الذكر هو انعكاس للصراع الطبيقي.
فالصراع على السلطة هو صراع بين الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي
لاتملکها. والصراع مع السلطة كذلك أيضاً.

والصراع الدولي هو أيضاً تعبير عن الصراع الطبيقي في داخل الأمة ذاتها.
كما أن الصراع على كيفية الحكم هو محاولة البر جوازية لفرض نظام حكم يتناسب مع
مصالحها الانتاجية، وفي المقابل سعي الطبقة العاملة لفرض نظام حكم جديد يتناسب مع
طبيعة القوى الانتاجية الجديدة.

وفي ختام هذا العرض يجب أن نشير إلى أن الماركسية لم تنفرد في تأكيدها على العامل
الاقتصادي، فكثيرون قبل ماركس أدرکوا دور العامل الاقتصادي، والصراع الطبيقي في
التقلبات السياسية. إلا أن الماركسية امتازت ببنقطتين:

الأولى: أنها اعتبرت العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي، والوحيد وراء تلك
التقلبات والتطورات وتذكرت للعوامل الأخرى، بل اعتبرتها انعكاساً للعامل الاقتصادي
نفسه.

الثانية: كما أعطت الماركسية للطبقة مفهوماً خاصاً حسب علاقات الانتاج ووسائل
الانتاج، بينما كان المفهوم السابق على الماركسية يحدد الطبقة على أساس مستوى المعيشة
لأعلى أساس وسائل الانتاج.

ملاحظات:

وقبل البدء بالحكم على النظرية الماركسية في عوامل الصراع السياسي نلقي نظر
القارئ إلى ما يلي:

١- تقف النظرية الماركسية في صف نظريات العامل الطبيعي، التي لا ترى للإرادة
الإنسانية دوراً في هذا الصراع، وإنما ارادته نفسها تابعة للعامل الاقتصادي، وهكذا حتى
ثقافته وأفكاره، وأخلاقه...

٢- والماركسية تقرر حتمية الصراع السياسي. فالتناقض بين القوى المنتجة و
علاقات الانتاج لا يكفي عن تحرير دفة الصراع الطبيقي بكل اشكاله بما فيه الصراع
السياسي، وسوف يبق الصراع السياسي حتمياً حتى يصل ركب البشرية إلى نهاية ظاهرة
الطبقة وأنعدامها في مجتمع شيعي موحد.

وتعتبر عبأً كل محاولة ترمي إلى إيقاف عجلة هذا الصراع ما زالت الطبقية موجودة، إنها

سوف تصطدم بمتضيّبات الطبقية.

انَّ علينا ان ندع الباب مفتوحاً امام هذا الصراع. بل علينا - اذا كنا راغبين في التعجيل بمجتمع الصفاء السياسي - ان نعمل على المبالغة في هذا الصراع، وتكثيفه كيما يصل المجتمع الى المرحلة التي تأذن بانتفاضة البروليتاريا العالمية. وفي التفسير الماركسي المتقدم تكون المنفعة هي الدافع الحقيقي وراء الحركة السياسية في المجتمع.

فالطبقة التي تملك ، والطبقة التي لا تملك - وهما طرفا الصراع - يعلمان معاً يدفع منفعي ، ومن هنا تؤمن الماركسية ان هذه المنفعة في الطبقة العاملة يجب تركيزها من أجل ان توحد صفوفها وتنهض ضد البرجوازية.

كتب انجلز وهو يحلل ظاهرة الصراع السياسي :

«ان القوة ليست سوى وسيلة ، وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية. ولما كانت الغاية اكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها ، فان الجانب الاقتصادي من المسألة هو اكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي في جميع قضايا السيطرة والاخضاع حتى يومنا الحاضر. كان الاخضاع دوماً وكالة لإملاء المعدة بأوسع ما في املاء المعدة من مدلول» (١) . والماركسية كما قلنا لا ترفض هذا المفهوم التفعي ، ولا تنتفض عليه ، واما بنفس الطريقة تسير في معالجة المشكلة.

فقد كتب بوليترز:

«ان للبروليتاريين في جميع بلاد العالم نفس المصالح التي تحملهم يتأنبون على الطبقة المستغلة ، لأنهم اعضاء في نفس الطبقة المستغلة» (٢) .

وحيثما تستولي الطبقة العمالية على الحكم فانها تستعمل اجهزة الدولة لتحقيق مصالحها ، ولكنها تفسر ذلك بالقول :

«ان البروليتاريا اذ تسعى الى تحقيق مصلحتها الطبقية تعمل خيراً الانسانية بأسرها» (٣) . وفي التفسير الماركسي لا يمكن أن يكون للاقطار كافة ، وللادوار التاريخية جماء اقتصاد سياسي واحد كما قال انجلز.

(١) نقلاب عن (ضد دوهرنك) ج ٢ / ٢٧٠ .

(٢) اصول الفلسفة الماركسيّة / ٣٢٠ .

(٣) مدخل الى علم السياسة / دوفوجيه / ٢٢٢ - ٢٥٤ .

لان وسائل الانتاج لما كانت هي عنصر الحركة في الصراع، فن الطبيعي ان يكون للتطور الصناعي والتقدم الفني اثره البالغ في الصراع السياسي ، سواء في شكل هذا الصراع، او في ديمومته، او في العمل على البلوغ به الى المرحلة الاخيرة تحت سيطرة الطبقة العاملة. ومن الطبيعي اذن ان تختلف الا دورات التاريخية، وتختلف الامم في اقتصادها السياسي طالما كانت مختلفة في تطورها الصناعي ، وتقديمها الفني.

ومن هنا ايضا ترى الماركسية ان الطاحونة الموائية تولد مجتمع الحكم الاقتصادي، وان الطاحونة البخارية تولد مجتمع الرأسمالية الصناعية على حد تعبير ماركس.

مناقشة النظرية الماركسية:

اذ نمضي في مناقشة النظرية الماركسية فاننا الاندعي الا صالة فيما سنسجله. فلقد عرض كتاب (اقتصادانا) لاستاذنا الشهيد المفكر الاسلامي العظيم السيد محمد باقر الصدر اقوى وأركز مناقشة واجهت النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ على اساس العامل الاقتصادي.

وحقاً لم تشهد المادية التاريخية كما لم تشهد المادية الفلسفية نقداً علمياً وفنياً كما شهدته في كتاب (اقتصادانا) وفي كتاب (فلسفتنا).

اننا اذ نمضي في مناقشتنا للنظرية الماركسية فاما اعتماداً واستفاده مما حلمه القسم الخاص بالنظرية الماركسية من كتاب اقتصادنا.

ويجب ان يكون واضحأً في البدء، اننا لا ننكر على الماركسية تأكيدها على العامل الاقتصادي، كما أسلفنا؛ فان كثيرين قبل ماركس وضعوا العامل الاقتصادي في سلسلة العوامل الداعية للصراع السياسي.

والنظرية الاسلامية بالخصوص حين تكتشف اساساً ذاتياً للصراع السياسي، لا تنسى ان العامل الاقتصادي هو انعكاس لذلك الاساس كما سنرى ان شاء الله تعالى.

ان مناقشتنا للماركسية تنصب على نقطتين هما موضع امتيازها عن النظريات الأخرى.

النقطة الاولى: مبالغتها في دور العامل الاقتصادي الى حد اعتباره هو الاساس وراء كل الاحداث الاجتماعية وكل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الافكار، والأخلاق، والفنون...
النقطة الثانية: تتعلق بفهمها للطبقة على اساس اقتصادي فقط.

وفيما يلي نسجل ملاحظاتنا حول هاتين النقطتين:
دور العامل الاقتصادي: ان تكون الافكار، والأخلاق، والاديان، والفلسفات والعلوم

كلها ببناءً فوقياً للعامل الاقتصادي فذاك مانترك مناقشه لكتاب (اقتصادنا) الذي تناول الموضوع بشكل مفصل، وكشف عجز الماركسية في تفسير كل هذه الامور على اساس اقتصادي.

اما هنا فاما نناقش الماركسية في تقييمها لدور العامل الاقتصادي في الصراع السياسي.

اننا نلاحظ على الماركسية:

أولاً: تناسيها لعوامل اخرى ثقافية، واخلاقية، وطبيعية، ذات اثر في الصراع السياسي بشكل وآخر.

فن دون شك ان للمواهب التي تتمتع بها نابليون، والطموحات التي كان يحملها هتلر، والروح الثورية التي امتاز بهالينين عن رفقاء، من دون شك كان هذه الخصائص اثر كبير في تغيير مجرى الاوضاع السياسية في العالم. وامثال هذه كثيرة جداً على مر التاريخ. ولولا الشلوج التي كانت تغطي اراضي روسيا لكان قد سقطت في قبضة الالمان، ولم يكن احد يعلم ماذا سيكتب للبشرية من جراء هذا الانتصار.

وليس احد يدري ماذا كان يحدث لو لم تسمح الشروط الطبيعية للوباء باكتساح أرجاء الامبراطورية الرومانية، وامتصاص مئات الالوف من سكانها مما ساعد على انهيارها وتغير الوجه التاريخي العام.

ولايドري أحد أيضاً اتجاه كان يتوجه التاريخ القديم لو ان جندياً مقدونياً لم ينقذ حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليه التي اهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه الى فتح عسكري خطراً متعدد آثاره عبر الاجيال والقرون(١).

ان شواهد تاريخية كثيرة تدلل على ان عوامل اخرى غير الاساس الاقتصادي وغير الفوارق الطبقية كان لها فعلها في احداث الصراعات السياسية؛ والتاريخ يقدم لنا اكثر من شاهد حول التزاعات الدينية او الايديولوجية، وحول الانتهاءات الاسرية والقومية، التي سببت بشكل مباشر اكثر من صراع. كما كان احياناً للاحقاد الشخصية والعلاقات العاطفية، دور ليس من السهل اغفاله في تفسير الاحداث التاريخية.

ثانياً: وفيما عدا ذلك فان الماركسية اخطأت حينما اعتبرت العامل الاقتصادي هو الاساس الواقعي للتراكيب الطبقية في المجتمع؛ وان ملكية وسائل الانتاج هي التي فصلت

(١) اقتصادنا/ ١٤٧

المجتمع الى طبقة مالكة، وطبقة غير مالكة. ان التاريخ يشهد على ان هذه الحقيقة ليست صحيحة على الدوام اي انها ليست حقيقة مطلقة.

ملكية وسائل الانتاج دعت حقاً الى تصنيف طبي، لكن ليست الملكية دائمًا هي الاساس في التصنيف، فقد لوحظ ان الطبقية وجدت في التاريخ وقائمة على اسس اخرى غير الملكية.

بل كثيراً ما حدث في التاريخ ان الملكية كانت نتيجة الوضع الطبي وليس العكس. في المجتمع الروماني مثلاً كانت طبقة الاشراف هي الطبقة ذات الامتياز، بينما كانت طبقة العامة تقف في الرتبة الثانية في الوقت الذي نلاحظ ان رجال الاعمال لم يكونوا أقل من الاشراف في ثرواتهم المادية، ومع ذلك فان التقسيم الاجتماعي الطبي القائم يومذاك لم يسمح بتصنيفهم الا في الطبقة الثانية.

ومعنى ذلك ان الملكية لم تكن هي الاساس الواقعي للطبقية.

وفي المجتمع الياباني القديم كانت طبقة (السانبوراي) معتمدة في موقعها الطبي لاعلى اساس الملكية والاقتصاد وانما على اساس مؤهلاتها الفنية والحرسية.

وفي المجتمع الهندي القديم كان التنظيم الطبي قائماً على اساس اللون والدم، واحيراً كانت الطبقة الحاكمة هي (الكشاثيرية) المتميزة بكتفاتها العسكرية، و(البراهمة) القائمة على اساس ديني (١).

ثالثاً: ومن ناحية ثالثة فأن الماركسية تنسي دور العامل الاخلاقي في الوقت الذي تدرك ان اخلاقية المنفعة هي التي تحول التناقض الطبي الى صراع طبي، ولو لا هذه الاخلاقية فقد كان بالامكان ان تبقى الايدي المالكة والايادي العاملة بلا صراع، بل كان بالامكان تحويل التفاوت في مستوى المعيشة تبعاً للملكية الى مصدر للإحسان، والانفاق، حينها تسود اخلاقية، المودة، وايثار المصالح العامة على المصالح الشخصية.

بل ان هذه الاخلاقية نفسها تدعوا الى الحد من التفاوت الطبي، ومنع التطرف فيه. ان الجانب الاخلاقي في المسألة هو الذي يقف وراء الصراع ويدفع نحوه، ولكن الماركسية اذ تدرك ذلك بوضوح تفسر الجانب الاخلاقي نفسه على اساس اقتصادي فالتفاوت الطبي هو الذي يولد اخلاقية المنفعة، والملكية هي التي تولد حب الذات، اما في مجتمع تزول فيه الطبقية، والملكية، فإنه لا يوجد هناك ما يدفع الى النفعية والذاتية في نفس الانسان.

(١) اقتصادنا / ١٤١ - ١٤٤.

لكن من حقنا ان نتساءل هنا: كم كانت الماركسية موفقة في هذا التفسير؟ وهل ان وسائل الانتاج، وملكية هذه الوسائل هي التي تفرض على الانسان اخلاقية لا تتيح له فرصة الخلاص منها؟.

إن أقل ما نستطيع ان نقوله هنا هو ان الماركسية لم تستطع البرهنة على هذه الدعوى العريضة؛ انها مقوله غير مبرهنة لانظرياً ولا تاريخياً.
و اذا اردنا ان لا نبتعد في النقاش، فان تاريخ التجربة الاسلامية في القديم والحديث برهن على بطلان تلك المقوله.

ان اخلاقية الايثار، والانفاق في سبيل الله التي عاشهما الانسان المسلم في صدر الاسلام هي التي عملت على تغيير الوضع الاقتصادي وتطوره، وليس العكس. فقد كانت الملكية ووسائل الانتاج وعلاقات التوزيع هي نفسها في العهد الجاهلي، بينما تغيرت اخلاقية الانسان في ظل الاسلام.

وهذا معناه ان الاخلاق ليست دائماً صناعة وسائل الانتاج، وملكيتها، وان كانت قد تتأثر قليلاً أو كثيراً.

ومثل هذا بالضبط ما برهنت عليه التجربة الاسلامية الجديدة في الجمهورية الاسلامية حيث عملت الاخلاقية الدينية على الاطاحة بالنظام الرأسمالي لالكي يتتحول الى نظام اشتراكي، وانما لكي يرجع الى نظام الاسلام العادل الذي بشربه الرسول الاكرم (ص).

يبقى لنا مع الماركسية الاسئلة التالية:
هل يعتبر الصراع السياسي حتمياً؟.

ما هو تأثير التقدم الصناعي في الصراع السياسي؟.

وهل يمكن ان يكون لكل الامم، ولكل الادوار التاريخية اقتصاد سياسي واحد؟.

هذا استنتركم الى حين الحديث عن النظرية الاسلامية ان شاء الله تعالى.

(٢) النظريّة الغربيّة:

لقد تذبذب الغربيون في تفسير الصراع السياسي بين النظريات الواحدية والنظريات التعددية.

وبالتاكيد فإن نظرية فرويد في العامل النفسي قد كسبت قيمة كبيرة لدى علماء الغرب إلا أننا لا نستطيع اعتبارها هي الاتجاه السائد او المقبول لدى كل او اكثراً علماء الغرب.

ومن قبل فرويد كانت النظرية العرقية التي تفسر الصراع السياسي على اساس الفرق في العرق بين الناس، فهناك عرق دنيا يجب بطبعها ان تكون حاكمة، وهناك عرق عليا يجب بطبعها ان تكون حاكمة.

ولكن هذه النظرية لم تعد تتمتع بقيمة علمية في عصرنا الحاضر.

ولعل فيما عدا هاتين النظريتين فان النظرية التعددية هي السائدة، بمعنى ان الغربيين يعتبرون للصراع السياسي اكثرا من عامل بما في ذلك العامل البيولوجي ، والعامل النفسي .
النظرية الغربية تعترف بالعوامل الثقافية ، والسمانية (كثافة السكان) زيادة على العوامل الحضارية ، والاقتصادية ، والاجتماعية .

وليس من هنا فعلاً تصنيف النظرية الغربية الى واحدية أو تعددية .

ان ما يهمنا هو التعرف على الحقيقة التالية :

انه رغم اعتراف الغربيين بعوامل انسانية الى جنب العوامل الطبيعية في الصراع السياسي ، فانهم يرجعون ظاهرة الصراع السياسي الى عامل أبعد من ذلك ، هو ظاهرة عدم التكافؤ بين حاجات البشر ، وبين ماقدمه الطبيعة من ثروات ، هذه الظاهرة التي يصطلح عليها بـ (ظاهرة العوز) أو النقص . ان كل الفوارق النفسية ، والبيولوجية ، والحضارية ، وكل الدواعي الاقتصادية ، والاجتماعية ، والجغرافية لم تكن كافية لاجتياز الصراع السياسي لولا ان الطبيعة لا توفر للانسان كل ما يحتاجه ، بل ان اكثرا تلك العوامل هي انعكاس ونتاج مباشر او غير مباشر لهذا الفقر في الطبيعة . ولو ان الطبيعة استجابت لكل نداءات الانسان ، ووفرت له كل احتياجاته الاولية والثانوية لم يعد هناك ما يدعو للصراع .

كتب (موريس دوثرجي) وهو من ابرز علماء الاجتماع المعاصرین :

«لقد عد التفاوت بين حاجات الافراد والخيرات المتوفرة في جميع الازمات عاماً أساسياً في التزاعات الاجتماعية والسياسية .»

بشر مفترطون في الكثرة يتذمرون خيرات مفترطة في القلة ...» (١)

«ان كل انسان في المجتمع الذي تقل خيراته عن حاجات افراده يحاول ان يحصل لنفسه على اكبر قسط من الامتياز على غيره والسلطة وسيلة ناجحة للظهور بذلك ...» (٢)
وهذا هو ما عبر عنه (بارسونز) بالقول :

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٨ .

(٢) نفس المصدر / ١٩ .

«نظرأً لحقيقة مبدئية هي ان الموضوعات - اجتماعية وغير اجتماعية - التي هي مفيدة من حيث استخدامها أو ثمينة في ذاتها، نادرة بالنسبة لما يكفي اشباع الاحتياجات الكامنة عند كل عامل، تنشأ مشكلة (الشخص) أو (الانصبة)»^(١).

والإيمان بهذه الظاهرة (ظاهرة العوز) هو الذي دعى مالتوس وعلماء آخرين الى الاعان بضرورة تحديد النسل، من حيث ان السكان يتزايدون تزايداً طبيعياً بنسبة هندسية، على حين ان المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبيعياً بنسبة حسابية...»

... ولابد ان تصير الانسانية الى مجاعة مالم تحدد عدد المواليد بالارادة»^(٢)

هذا هو جوهر النظرية الغربية، وقبل البدء بتقييمها نشير الى عدة ملاحظات.

ملاحظات:

(١) تنتهي النظرية الغربية الى (نظريات العامل الطبيعي) في مقابل (نظريات العامل الانساني).

فقد رأينا كيف يفسر الغربيون الصراع السياسي على اساس من نقص الطبيعة وظاهرة العوز فيها دون ان تكون لارادة الانسان دخل فيها.
نعم قد يكون بمقدور الانسان تلافي قسطٍ من المشكلة عن طريق تحديد النسل، والتطور الصناعي والزراعي، وتكتيف عمليات الاستثمار، الا ان المشكلة تبقى مشكلة الطبيعة لامشكلة الانسان.

فالارادة الانسانية هي التابع وليس هي الاصل في المشكلة.
(٢) وفي ضوء النظرية الغربية فان الصراع السياسي يبق حتمياً مادامت الطبيعة لا تعود على هذا الانسان إلا بأقل من حاجاته.
اذن - فالي ان تصل الانسانية الى مجتمع الوفرة السعيد فان الصراع السياسي امر لامفر منه.

كتب (آوستن رني) في ذلك «وكما ان التنازع بين الافراد وجه لا مفر منه في حياة البشر، فان التاريخ السياسي وجه لا مفر منه في نطاق المجتمع البشري»^(٣).

(١) مقدمة في نظريات الثورة/ ا.س. كوهون/ ١٤٠.

(٢) مدخل الى علم السياسة/ ٥٨.

(٣) سياسة الحكم/ أوستن رني/ ج ١ / ص ٢٠.

وقد سبق ان النظرية الماركسية هي الاخرى تؤمن بجذممية الصراع الى ان تصل البشرية الى المجتمع الشيوعي العالمي الموحد.
مناقشة النظرية الغربية:

هل صحيح ان الطبيعة تهوز عن سد حاجات الانسان؟
وهل صحيح ان ظاهرة العوز - على افتراض وجودها - هي السبب في هذا الصراع؟.
غنى الطبيعة:

يختلف تماماً مع ادعاء عوز الطبيعة، وعدم تكافؤها مع عدد السكان.
فatzال الثروات الطبيعية غير مستثمرة ولا مستغلة.
وما تزال القدرة الانتاجية في الطبيعة اكبر مما استثمره الانسان بالفعل.
والقرآن الكريم يؤكّد قدرة النعم الطبيعية على سد حاجات الانسان في ظروف الاستثمار الجيد، والتوزيع العادل:

«الله الذي خلق السماوات والارض وأنزل من السماء ما أَنْتَ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الْمُرْبَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهر، وأنا لكم من كُلِّ مَا سأَلْتُمُوهُ، وان تَعْدُوا نعمة الله لا تُحصُوها انَّ الْإِنْسَانَ لَظَلْمٌ كَفَّارٌ» سورة ابراهيم / ٣٣-٣٥.

ظلم في طريقة التوزيع حيث تنعم شعوب في ترف محيط على حساب شعوب اخرى تبحث عن لقمة العيش.

وحيث يموت مئات الآلاف سنوياً من الجوع من شعوب العالم الثالث، في الوقت الذي تُلقي ملايين من اطنان الحنطة في مياه المحيطات من اجل ان لا يتضرر الاقتصاد الاوربي والامريكي.

وهو ظلم في انفاق المليارات الطائلة في الحروب، وفي تدمير ثروات الطبيعة نفسها.
والانسان كفار حين ينسى الدوافع الحقيقة للصراع ويتهم الطبيعة بالنقص.

عوامل اخرى: على انسان لا عترفنا بظاهرة العوز في الطبيعة، فاننا لانقبل ان تكون على الدوام هي السبب في الصراع السياسي.

فقد شهد تاريخ الانسانية صراعات عديدة لم تكن على اساس التنافس في الثروات، بل كانت هناك عوامل نفسية او شخصية، وحتى عوامل دينية وايديولوجية تقف وراء الصراع.

(٣) النظرية الاسلامية:

حسب النظرية الاسلامية تظاهر على الصراع السياسي عدة عوامل، اقتصادية وغيرها، الا أنها جيئا لا تستقل بالتأثير، ولا يمكن لوحدها – اذا اغفلنا الجانب النفسي في الإنسان – أن تولد الصراع، والخلاف، والشقاق.

ان الصراع ينبع بجذوره الى أعمق من هذه العوامل، والى شيء اكثراً أساسية منها. ان المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة التي تنطلق منها شرارة الصراع، والمحتوى الداخلي للإنسان هو الحلقة التي يتعين على جميع العوامل الطبيعية ان تمرّ بها، ومن خلالها تستطيع ان توجد الصراع.

انها مشابهة اوراق الترشيح التي اذا استطاعت العوامل السابقة ان تنفذ من خلال مساماتها وجد الصراع والا يكون هناك صراع.

المحتوى الداخلي للإنسان:

وفي داخل ذات الإنسان دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيره بهذا الاتجاه أو بذلك، في شؤونه الصغيرة والكبيرة.

ان هذا البناء الذاتي هو المسؤول عن كل خطوة، وكل موقف، وكل ظاهرة انسانية.

«رَبَّنَا مَا أَطْفَيْتَهُ وَلَكُنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ تَعْيِدُ» /٢٧/ سورة ق.

هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الإنسان هذه الوجهة أو تلك، ويقوى بعضها على بعض، فيفتح التعدي، والتجاوز والتجاوز، ولو ان الإنسان استطاع أن يعرف هذه الدوافع الفطرية حدودها، ويعطيها حقها الطبيعي دون تجاوز، لما كان هناك اي عدوان و اي انحراف؛ لكن الإنسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس على الآخرين.

«وَمَنْ يَعْدُ حَدَّهُ اللَّهُ فَقَدْ ظَاهَرَ بِنَفْسِهِ...» /١/ سورة الطلاق.

ان الصراع بين الإنسان وإنسان هو انعكاس عن الصراع الذاتي في الإنسان، وهذا الصراع الذاتي في الإنسان قائم بعيداً عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. انه صراع قائم في التركيبة الذاتية للإنسان.

• طبيعة الدوافع الفطرية:

هناك رؤية تقول ان الدوافع الفطرية في ذات الإنسان على نوعين: دوافع خيرة ودوافع شريرة، والصراع قائم في ذات الإنسان بين هذه الدوافع، ويستند في هذه الرؤية الى قوله تعالى:

ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسّع به نفسه» ٦/١ ق.

وهكذا دائماً تكون النفس هي المطلق الحقيقي للصراع، وما العوامل المادية إلا مثيرات وحركات غير مستقلة.

«إنَّ النَّفْسَ لَا قَارِبَةٌ بِالشُّوَّعِ إِلَّا مَارَجَمَ زَبَّيْ...» ٥٣/ يوسف.

ولقد كتب استاذنا الشهيد الصدر:

«الاسلام لا يعتقد... ان المشكلة مشكلة الطبيعة، وقلة مواردها، لانه يرى ان الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم اشباعها الى مشكلة حقيقة في حياة الانسان».

«كما لا يرى الاسلام ايضا ان المشكلة هي التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع كما تقره الماركسية - وانما المشكلة قبل كل شيء مشكلة الانسان نفسه لان الطبيعة ولا اشكال الانتاج» (١).

«وان تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحصُوْهَا، إِنَّ إِنْسَانَ لِظَّالِمِ كُفَّارٍ» ٣٥/ ابراهيم.

موقع العوامل المادية:

ولا يعني التأكيد على المحتوى الداخلي للإنسان اغفال العوامل المادية ودورها في احداث الصراع السياسي وديومته. ان جوهر النظرية الاسلامية يتلخص لافي افكار تلك العوامل، اغا في اعتبارها عوامل تحريك غير مستقلة.

فليس علينا لاكتشاف عوامل الصراع السياسي أن نبحث في الاقتصاد قبل كل شيء، أو في النسبة بين عدد السكان وبين حدود المكان، أو في قلة موارد الطبيعة وعدم كفايتها.

←
«ونفس وما سواها، فآلمها فجورها وتقوها».

الآن الرؤية الصحيحة هي ان كل الدوافع الفطرية في ذات الإنسان هي دافع خيرة تتزاحم فيما بينها على التأثير، ويتجاوز بعضها حدوده على حساب الدافع الآخر نتيجة جهل الانسان، وذلك هو الفحجز في قوله تعالى: «فَآلمُهَا فَجُورُهَا». اما التقوى في قوله (وتقوها) فهي أن تلتزم هذه الدافع حدودها الطبيعية من دون تعدي.

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حَدَّوْدَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» وحدود الله هي الحدود الطبيعية التكوينية لكل واحد من الدوافع.

وقوله تعالى «يَا أَيُّهَا إِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّ الْكَرَمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسُوَّاكَ فَعَدَّلَكَ...» وأفضل معنى لهذا الاستواء ان تكون دوافع الانسان كلها خيرة غير متناقضة ولا مضادة. وهكذا قوله تعالى «لَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ».

(١) اقتصادنا / ٣٤٧.

اما علينا ان نبحث قبل كل شيء في المحتوى الداخلي للانسان، وفي الاخلاقية التي يتعامل بها هذا الانسان.

وذلك هو المعنى المعتبر عنه في القرآن الكريم في قوله تعالى:

«فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مَنْ بَعْدِ مَا جَاءُهُمُ الْعِلْمُ بَعْدَأَبَيَّهُمْ» /١٧/ الجاثية.

وقوله تعالى «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بِغَيْرِ يَتَّهِمُ» /٤٤/ سورة الشورى.

وتأكيداً لهذا المعنى، ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق (ع) انه قال: «أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد. فاما الحرص فآدم حين نهى عن الشجرة حمله الحرص على ان يأكل منها؛ واما الاستكبار فأبليس حين أمر بالسجود فابى؛ واما الحسد فابنا آدم حين قتل احد هما صاحبه حسدأ» (١).

الجهاز:

و اذا كان تزاحم الدوافع الفطرية في ذات الانسان هو العامل الاساسي في الصراع، فان جهل الانسان هو المنصر المكمل لعامل الصراع. ان جهل الانسان بمحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وهكذا جعله بمحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، وعجزه عن حل التزاحم الواقع بينهم، كا، هذا له دوره في دعومة الصراع.

فالمحظى الداخلي للإنسان من جانب، وفقدان النجاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جانب آخر—يعني جهل الإنسان—هذا السروراء الصراع السياسي بكل أشكاله.

ويمكن ان تكون الآية الشريفة الآتية ناظرة الى هذين العاملين (المحتوى الداخلي) و (الجهل).

قال تعالى:

«إِنَّا عَرَضْنَا الامانةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَيْتَنِي أَنْ يَعْهِلْنَاهَا، وَأَشْفَقْنَاهَا، وَحَتَّلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» /٧٢ سورة الأحزاب.

الظلم في التنسيق بين دوافعه الذاتية، والجهل باطروحة التعايش الاجتماعي الصحيح مع الآخرين.

وعلى هذاندرك ان الصراع السياسي ليس ناشئاً من التناقض بين قوى الانتاج، وطريقة توزيع الانتاج، ولا ناشئاً من فقر الطبيعة، فلو كان الانسان ملتزماً بالمنهج العادل

(١) كتاب الخصال / باب الثلاثة / حديث ٢٨.

لحياته الاجتماعية—وهو المنهج الإلهي—لكان قد أغلق باب الصراع السياسي إلى الأبد.
«وان لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً...» سورة الجن/١٦.

ملاحظات:

وفي ختام عرضنا للنظرية الاسلامية علينا أن نشير الى الملاحظات التالية:

١- لقد سبق ان صنفنا النظرية الماركسية والنظرية الغربية في عدّاد نظريات العامل الطبيعي، من حيث انها تجاوزت ارادة الانسان وأعادت المشكلة الى عوامل طبيعية فقط. اما النظرية الاسلامية فلما سجلت لا رادة للانسان دورها الاساسي في الصراع فهي اذن من صنف نظريات العامل الانساني.

٢ - وهل تؤمن النظريّة الإسلاميّة بجتمعيّة الصراع السياسي كما لاحظناه في النظريّة الماركسية، والنظريّة الغربيّة؟.

لا... تماماً على خلاف الماركسية، والنظرية الغربية.

ان الطبقية، ومن ثم الصراع الطبقي، ليس فرضاً على الانسان، ولا هو اثر طبيعي لتطور وسائل الانتاج وتناقضها مع طرق التوزيع السابقة.

كما ان الطبيعة لا تخبر الانسان الى دوامة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تصوّر الغربيون، فالانسان هو قادر على استثمار الطبيعة بالشكل الذي يغطي كل حاجته الاولية والثانوية.

ان مشيئه الانسان الحرة، وتکذیبه بدعوات الانبیاء هي التي مزقت أوصال الوحدة الانسانية، ولقد کان في مستطاعه أن يتغلب على مشاکله السياسية والاجتماعية لواصفي الى تلك الدعوات «ولكن كَدَّبُوْ فَأَخَذْنَاهُمْ بِما کَانُوا يَکْسِبُوْنَ» ٩٦ الاعراف.

الفصل الرابع «اطروحة الحل»

(١) اطروحة الحل الماركسي:

لما كانت الطبقة هي الاساس في الصراع السياسي حسب النظرية الماركسيه، فسوف لن يكون الحل سوى القضاء على الطبقة، وازالة هذه الظاهرة من المجتمع. ان التفكير في حل الصراع مع بقاء ظاهرة الطبقة في الامم هو نوع من العبث حسب ماتراه الماركسيه.
انه مع زوال الطبقة في داخل الامم يزول الصراع السياسي، ومع زوال الصراع السياسي في داخل كل امة، زال النزاع السياسي بين الامم. يقول ماركس وانجلز:

«متي زال تعارض الطبقات داخل الامم زالت العداوة بين الامم» (١)

وفي الطريق الى هذه النتيجة، أي المجتمع اللاطبي، لابد من المرور بمرحلة ديككتاتورية البروليتاريا التي تستأثر بجهاز الحكم، وتأخذ على عهدها تصفية فلول البرجوازية، وتوحيد المجتمع في طبقة عماليه واحدة فيما تصبح وسائل الانتاج كلها بيد الدولة، وتنعدم بذلك ظاهرة الملكية الخاصة.

دور التطور الصناعي:

وتعتقد النظرية الماركسيه بان التطور الصناعي والتقديم التكنيكي، سيساهم في الاقتراب نحو مجتمع الصفاء السياسي الذي تزول فيه الصراعات، إلا ان الماركسيه تذهب الى أنه سيساهم في ذلك بطريق غير مباشر.

فالتقديم التكنيكي سيساهم أولاً في تصعيد حجم التناقض الطبقي، ويبلغ بالصراع السياسي بين الطبقيتين الى حد الانفجار، وهنا تقوم البروليتاريا العالمية بالثورة التي تقضي

(١) اصول الفلسفة الماركسيه / ٣٥٠

فيها تماماً على الطبقة البرجوازية ومن ثم لم يعد إلا طرف واحد في الوجود فينتهي الصراع. وعلى ذلك فالتقدم الصناعي إنما يعمّل على تعجيل شروط الثورة، وتأزم الصراع أكثر، ويصعد به حتى درجة الانفجار، وبهذا المعنى يكون للتقدم الصناعي دور غير مباشر في حل أزمة الصراع السياسي.

التكامل السياسي ثم الوفرة:

ومن ناحية أخرى فإن الحل الماركسي يفترض أنه من أجل الوصول إلى مجتمع الوفرة السعيد، لا بد من تحقيق التكامل السياسي أولاً، باعتباره هو الخطوة الأولى في الطريق، ثم يليه في الخطوة الثانية الوصول إلى مرحلة الوفرة الذي يشعر فيه الإنسان بالاكتفاء المطلق. أما التقدم التقني، والتطور الميكانيكي من دون حالة التكامل السياسي فإنه لا يشري إلى أجوب المضطهددين والمحتكرين.

قال بوليتزر:

«ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجات الاجتماعية فقط، لأنها في خدمة الربيع الرأسمالي...»

وهذا فإن التقدم التقني في الولايات المتحدة لا يمنع من أن تكون الأفكار السائدة في هذه البلاد بدلًا من أن تعبّر عن درجة عالية من المدى فانها تقدم كل الدلائل على البربرية الرأسمالية» (١).

وعلى ذلك فادام النظام الرأساني قائمًا، وما دامت الملكية الخاصة تستبد وتحكم فإنه لامل في الوصول إلى الوفرة الحقيقة؛ لأن الرأساني الذي يملك لا يسمح بالوصول إلى مرحلة ينزل فيها إلى مستوى العامل الذي لا يملك، فهو يعمل جاهدًا على إبقاء الطبقة بأقبح شكلها.

اذن فلابد - حسب اطروحة الحل الماركسي - من البدء بالتكامل السياسي من خلال نضال الطبقات.

«ان نضال الطبقات وتغير الأساس الاقتصادي هما اللذان يتیحان للبناء الفوري الجديد عكس التقدم التقني والعلمي.

والطريق الوحيد لرفع مستوى المجتمع الشعافي والفكري والسير نحو تقدم الأفكار والمؤسسات، هو نضال الطبقات والثورة الاشتراكية» (٢).

(١) اصول الفلسفة الماركسيّة/١٤٢-١٤٣.

(٢) المصدر السابق/١٤٣.

مناقشة الحل الماركسي:

نريد ان نقف مع الماركسية عند النقاط التالية: هل الملكية هي اساس الطبقية؟.
هل الملكية هي مولدة الصراع الطبيقي؟.

وهل يمكن القضاء على نزعة التملك في الانسان؟.

ان اطروحة الحل الماركسي قائمة على اساس ان نزعة التملك الخاص هي بداية المخنة، وان ملكية وسائل الانتاج هو اساس الطبقية في المجتمع، وهو اساس الصراع الطبيقي. واذا ما استطعنا مصادرة الملكيات الخاصة، واقتلاع نزعة التملك من نفس الانسان لم يعد هناك ما يدعوه للطبقية والصراع.

لقد اخطأ الماركسي في جميع هذه التصورات المتسلسلة.

نزعة التملك :

فنزعة التملك في الانسان ذاتية متصلة وليس وليدة ظروف خاصة، واواعي انتاجية معينة، حتى اذا غيرنا تلك الظروف، وبدلنا العلاقات الانتاجية زالت هذه النزعة. ومهمها بلغت الطبيعة في سد حاجات الانسان، وتوفير متطلباته الضرورية والكمالية، فانها لن تبلغ بذلك الى حد وفرة الماء والهواء، ويبيق هناك مجال كبير للتنافس، وللحرص، وللتسلب على ثرواتها المحدودة.

والماركسي لم تقدم دليلاً تاريخياً، او فلسفياً على أن المرحلة الاولى للبشرية كانت مرحلة الشيوعية التي يشترک فيها كل الناس بكل الاشياء!!.. ولم يكن اي مظهر للتملك، او الاختصاص!!.

ولقد جربت الماركسية محاولة الغاء الملكيات الخاصة بالقهر فاصطدمت بالحقيقة.
«فقد اتجهت الثورة الاشتراكية في بادئ الامر اتجاهها شيوعيآ خالصاً، اذ حاول لينين ان يكون كل شيء شائعاً بين الجموع، فانتزع الارض من اصحابها وجرد الفلاحين من وسائل انتاجهم الفردية فتمدد الفلاحون وأعلنوا اضرابهم عن العمل والانتاج، فنشأت الجماعة المائلة التي زعزعت كيان البلاد، وأرغمت السلطة على العدول عن تصديقها، فرددت للصلاح حق التملك، واستعادت البلاد حالتها الطبيعية، الى ان جاءت سنة ٢٨-٢٩ فحدث انقلاب أريده به تحدي الملكية من جديد، فاستأنف الفلاحون ثورتهم واضرابهم، وأمعنت الحكومة في الناس قتلاً وتشريداً وغضت السجون بالمعتقلين وبلغت الضحايا -على ماقيل- مائة ألف قتيل باعتراف التقارير الشيوعية واصعاف هذا العدد في تقدير اعدائها، وراح ضحية الجماعة الناجمة عن الاضراب والقلق

سنة (١٩٣٢) ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها، فاضطرت السلطة الى التراجع، وقررت منح الفلاح شيئاً من الارض وكونها وبعض الحيوانات للاستفادة منها على ان تبقى، ملكيتها الاساسية للدولة وينضم الفلاح الى جمعية (الكلخوز الزراعية الاشتراكية) التي تعهدتها الدولة، وتستطيع أن تطرد أي عضو منها متى شاءت»(١).

ان أقل ما تشهد له هذه التجربة هو ان نزعة الملك الخاص نزعة أصلية في ذات الانسان، كما ان نزوعه نحو الحرية أصيل ايضاً، وعلى تقدير ان تستطيع الثورة الاشتراكية الروسية يوماً ما ان تصنف الملكيات الخاصة بالفرض والقوة، فان ذلك لن يشهد ابداً على صحة مدعيات الماركسية طالما يبقى الانسان شاعراً بأن مصادرة ملكياته الخاصة هو اثر مفروض عليه بالقهر، لامتدفع اليه بالاختيار.

والقوة تستطيع أن تقهقر الإنسان لكنها لا تستطيع أن تغير ذاته وتمحو طبيعته. وأخيراً فإن تصوّر الماركسية في أن نزعة الملك عارضة على الإنسان وليس ذاتية يبقى دعوى غافر على الأطلاق.

الطبقات الاخرى:

ثم هل الملكية أساس التطبيقية؟

وحن تزول الملكية هل نضمن زوال الطبقية ووحدة صنوف الامة؟.

لقد ناقشنا فيما سبق هذا الادعاء العريض ، واكذنا ان التطبيقات قد تقوم على اساس الملكية وقد تقوم على اسس اخرى .

والحقيقة ان كل الطبقيات التي ظهرت في التاريخ ترجع الى اساس واحد، ليس هو الملكية، وإنما هو —بعنوان اشمل— الفردية، وعلاقة الانسان بذاته، هذه العلاقة التي تتعكس فتظهر بشكل نزعة الملكية الخاصة، أو النزوع الى السلطة، أو المنافسة على الجاه والموقن الاجتماعي، او نزعة الاستغلال والتحرر من كل الصغوط.

ان هذه النزعة هي الاسم في كل التطبيقات، وفي كل الصراعات والاختلافات الاجتماعية —فما عدا العوامل الايديولوجية الفكرية...»

والماركسية لا تستطيع بمصادرة الملكيات الخاصة أن تمحي في الإنسان حبه لذاته بكل انعكاساته السابقة. وليس تاريخ الطبقات، والصراعات الطبقية المختلفة هو وحده دليلاً

٢٤٧-٢٤٨ / اقتصادنا

على مانقول، اغما تجربة الثورة الاشتراكية الروسية نفسها تشهد معنا على ذلك.
فلقد ظهرت طبقة اخرى ومن نوع آخر، طبقة قائمة على اساس الانتهاء للحزب الحاكم
وعدمه، واستأثر الحزبيون بالسلطة، وكل صلاحياتها بينما ضلّ عامة الناس بعيدون عن ذلك.

الصراع في داخل الحزب:

ومن ناحية اخرى فان الصراع السياسي لم ينته حتى بين أرباب السلطة أنفسهم، بين
من يفترض تفوقهم على نزعة الملك الخاص في ذاتهم.
يكفيانا ان نذكر بهذا الصدد عمليات التطهير الواسعة التي حدثت في داخل الحزب
الشيوعي الحاكم، بعنف قد يفوق كثيراً العنف الذي تعرض له الماركسيّة كطابع عام
لاشبکال التناقض الطبقي المختلفة في التاريخ. «فقد شملت عمليات التطهير في مرّة تسعة
وزراء من أعضاء الوزراء الأحد عشر الذين كانوا يديرون دفة الحكومة السوفياتية عام
(١٩٣٦)، وشملت ايضاً خمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة التنفيذية
المركبة التي وضع دستور (١٩٣٦)، واكتسحت ثلاثة واربعين أميناً من امناء سر منظمة
الحزب المركزية الذين كان يبلغ مجموعهم ثلاثة وخمسين أميناً، وكذلك سبعين عضواً من
أعضاء مجلس الحزب الثانين، وثلاثة من مارشالات الجيش السوفياتي الخمسة، و٦٠%
تقريباً من جموع جنرالات السوفيات، وجميع اعضاء المكتب السياسي الاول الذي انشأه
لينين بعد الثورة بـاستثناء ستالين. كما أدت عمليات التطهير الى طرد ما يزيد على مليونين
من اعضاء الحزب. وما حل عام (١٩٣٩) حتى كان عدد اعضاء الحزب الرسمي مليونين و
نصف المليون عضو، وعدد المطرودين مليونين عضو، وبذلك كاد الحزب الشيوعي المطرود أن
يوازي الحزب الشيوعي»(١).

الصراع في داخل الطبقة:

بل ان التجربة الاشتراكية في روسيا نفسها برهنت على ان وحدة الطبقة – بالمنظور
المادي – لا تستطيع أن تصنف الصراعات السياسية بين الاحزاب في داخل الطبقة الواحدة،
اللهم إلا بالمنع القسري من تعدد الاحزاب واقامة حكومة ديمقراطية في قبضة الحزب
الواحد، وهذا ما ححدث في روسيا.
فقد كتبت جريدة برافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي بتاريخ

(١) اقتصادنا/٢٣٦.

١٩٢٧/نوفمبر:

«يمكن تخت دیكتاتوریة البرولیتاریا ان يوجد احزاب ثلاثة أو حق أربعة لكن بشرط واحد فقط:

احدهما في السلطة، والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر دیكتاتوریة البرولیتاریا، من جوهر دیكتاتوریة الحزب البليشی» (١).

دور التقدم التقني:

وعلينا ان نقف مع الماركسيّة في نقطة اخرى:

فقد افترضت الماركسيّة حتمية التحول من المجتمع الرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي، وافتراضت ان التقدم التقني يدعوا الى تعميق التناقض الطبقي اكثر، ويصلد التناقض حتى يصل الى درجة الانفجار، ومعنى ذلك ان التقدم التقني دائمًا يدعو للاقتراب من المرحلة الاشتراكية.

هنا ممرة اخرى اخطأت الماركسيّة، ففي الوقت الذي كان ماركس يبشر بقرب عهد الشورة في اوربا الغربيّة، بل كان يتمنى بحدوث الثورة فيها قبل ان تحدث في روسيا التي كانت يومذاك متخلفة صناعيًّا، في عين الوقت نجد أن ما حدث هو العكس تماماً، فقد حدثت الشورة في وضع لم يبلغ بعد حدة التناقضات الطبقية، في روسيا القيصرية، التي لم يحمل ماركس بحدوث الشورة فيها. اما في اوربا الغربية فقد تقدمت عجلة التصنيع وشهدت اروبا تطوارًأ تقنيًّا سريعاً بينما اخذت الظروف السياسيّة والاقتصاديّة تسير مسيراً معاكساً للاتجاه الذي قدره ماركس «فلم يتفاقم التناقض ولم يتسع البؤس، بل أخذ بالانكماش نسبياً، وابتعد التجارب السياسيّة أن بالامكان تحقيق مكاسب مهمة للجمهور البائس بخوض المعركة السياسيّة دونا ضرورة لتفجير البركان بالدماء» (٢).

(٢) اطروحة الحل الغربي:

يميل بعض المفكرين الغربيين الى استحالة حل المشكلة السياسيّة، إلا ان هذا الرأي لا يعبر عن الاتجاه السائد لدى علماء الغرب.

الغربيون يفكرون بحل آخر لمشكلة الصراع السياسي غير ما ذهبت اليه الماركسيّة. ذلك أن الطبقية ليست هي سر المشكلة، من هنا فلاداعي للتفكير في محوها بسبب

(١) التنظيم الثوري الحديث ١٤١.

(٢) اقتصادنا ٦٦.

الملكيات الخاصة وخطرها.

ان سر المشكلة كامن في الطبيعة ذاتها التي لا تقدم للإنسان حاجاته الكاملة، ومن هنا ان الحل يجب ان يتوجه الى الطبيعة نفسها من أجل مزيد استثمارها، وتصعيد عمليات الانتاج الزراعية والصناعية والمعدنية. هذا هو طريق الحل من وجهة نظر علماء الغرب. ومن هنا آمنوا بان ساعة الصفاء الانساني، واليوم الذي تزول فيه كل اشكال الصراع المريء، هو ذلك اليوم الذي تقدم فيه الطبيعة للإنسان كافة حاجاته الضرورية والكمالية، هناك فقط وفي (مجتمع الوفرة) لا يبقى مبرر للصراع.

اذن، ومن اجل الوصول الى (مجتمع الوفرة) فان اللازم هو العمل على تطوير العمل الانساجي، وتصعيد استثمار الطبيعة، بفتح ابواب العمل الحر، والسماح للكفاءات والمواهب الانسانية ان تصرف وان تتحرك بكل حرية وبكل طلاقة.

ان السوق الحرة، والتنافس الحر كفيل وحده بالوصول الى مرحلة الوفرة السعيدة.

يقول هذا السؤال:

في مرحلة الوفرة هل ينتهي التفاوت بين الناس؟.

يجيب الغربيون بان التفاوت سوف لا ينتهي لكنه يصبح بشكل هادئ، وخفيف، لا يثير صراعاً عنيفاً.

«حيثما تكون قطعة الحلوى صغيرة، فمن الطبيعي ان تلتف الانظار الى تقسيمها حصصاً، ومن الطبيعي ان ينشب شجار عنيد اذا جاءت الحصص متفاوتة، اما اذا كانت قطعة الحلوى كبيرة يمكن ان تشبع جميع الناس، او ان تشبعهم تقرباً فان الاهتمام بمقدار الحصة يقل...»(١).

ويضيف بعض الغربيين —بارسونز— نقطة اخرى فيقول:

«ان الناس يستطيعون اكتشاف اساليب للعيش احدهم مع الآخر مع وجود الصراع في هذه الادنى، ذلك اهم عبر فترة طويلة من الزمن قد استطاعوا ان يجدوا للمشاكل كل التي يتوافر حدوثها حلولاً...»(٢)

على ان الطبيعة لا تتحمل وحدها مسؤولية الحل، فهي طرف في المشكلة، اما الطرف الآخر فهو الانسان الذي يتزايد بنسبة هندسية (٢، ٤، ٨، ١٦، ...) بينما تتزايد ثروات

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٥٨.

(٢) مقدمة في نظريات الثورة/ ١٤٠.

الطبيعة بنسبة حسابية «٢،٤،٦،٨،١٠،...» كما عبر (مالتوس).
اذن فلابد بحسب النظرية الغربية - ان يتحمّل الانسان قسطاً من مسؤولية الخلل، و
من هنادعي (مالتوس) - ١٧٩٨ م - الى تحديد النسل، وتبعه في هذه الدعوة اتجاه ساد
في الغرب. ولقد تنبأ (مالتوس) بان الانسانية صائرة الى مجاعة مالم تحدد عدد المواليد
بالارادة.

في الطريق الى مرحلة الوفرة:

ولكن المسافة طويلة بين الانسانية وبين مرحلة (الوفرة)، فقد تتمادى الاعوام، ولعله
القرون، من دون ان تقنع الانسانية قدمها على الشاطيء المفعم بالثروات، المليء بالخيرات،
وخلال فترة الانتقال الطويلة لابد من حلول مؤقتة أو أنياف حلول، أو على الاقل
مهدهات للصراع الانساني.

هذا هو مادعي (در كهaim) - الذي يعتبر ابا علم الاجتماع الحديث الى القول: بان
التضامن في العمل هو الحال المؤقت.

ولقد افترض در كهaim وجود منبعين للتضامن:

الاول: - طبيعة العمل المشترك الذي تتقاسمها وتشترك عليه عدة ايادي عاملة في
شبكة واسعة من التبادلات والتخصصات.

الثاني: - التشابه الاجتماعي على اساس الاشتراك في اللغة، والدين والعادات،
والاساطير، والقيم، والثقافة عامة.

ان العيش في اجواء متقاربة ومتشاربة يساهم كثيرا في ازالة الفروق الاجتماعية.

اخلاقية المنفعة:

والنظرية الغربية لا تدعول تغيير اخلاقية المنفعة التي هي الاساس النفسي والأخلاقي
في الصراع.

انها لا تحاول بث روح الايثار، والانفاق، والتراجع عن كنز الثروات والتلاطف عليها.
بل انها تؤكد في الطبيعة الشريرة روح الحرص على الثروة الشخصية، والعمل على
زيادتها، وتحاول ان تبرر ذلك باعتبار أن هذه الثروة هي التي تتيح للاغنياء تطوير الفن،
والثقافة، والعلم، والمدنية...

لقد شرح (دوفرجيه) وجهة النظر هذه فقال:

«ان انقسام خيرات الاغنياء لن يبدل كثيراً حالة الفقر. على حين ان ثروات الاقليه
(الغنية) تتيح لها ان تبني الفن والثقافة والعلم والمدنية، وان تحقق بذلك تقدماً للبشرية

بأسرها»(١)

الوفرة ثم التكامل السياسي:

سبق ان الماركسية رأت أن نضال الطبقات، وتحقيق التكامل السياسي هو الخطوة الاولى التي تسبق مرحلة الوفرة.

اما الغربيون فان تفكيرهم معاكس تماماً.

ان الخطوة الاولى هو السعي من اجل الوفرة، وتليها مرحلة التكامل السياسي. وفي ضوء ذلك فان علينا ان نترك للاثرياء، وذوي الاحتكارات الصخمة حريثم المطلقة في الانتاج، وفي تشغيل الابيدي العاملة بأي نحو دون ان نطالعهم بانفاق خيراتهم وثرواتهم على الفقراء. ونترك هذه الاقلية الثرية تتمتع بالسلطة، وبالثروات، ولا نفكري مزاحمتها ابداً. فان الطريق الى التكامل السياسي هو ان يمضي المجتمع في النمو الصناعي والزراعي الذي لا يتم بدون اتمويلين والا ثرياء.

هذه خلاصة سريعة للحل الغربي.

مناقشة الحل الغربي:

لطرح الاسئلة التالية:

هل يمكن الوصول الى مرحلة الوفرة المطلقة؟.

وفي مرحلة الوفرة هل تزول طبيعياً حالة النهم، والجشع، والحرص، لدى كثير من الناس؟.

ثم هل تنعدم في الانسان الدوافع الاخرى للصراع السياسي من قبيل حب التسلط وحب

المقام الاجتماعي؟ فهل تشبع مرحلة الوفرة لكل الناس هذه الرغبات؟.

الوفرة المطلقة والوفرة النسبية:

هناك وفرة مطلقة لاحدها، كوفرة الماء والهواء، وهناك وفرة نسبية تسد حاجة الانسان لكنها تبقى محدودة وقابلة للنفاد؛ ومما بلغ الانسان في استثمار الطبيعة، ومما ابدع الانسان في مجال التصنيع، والتكنيك، فان الوفرة المطلقة في كل حاجاته الاولية، والثانوية، وترفيعية تبقى خياراً لأمل في الوصول اليه.

يبقى اذن مجال كبير للتنافس، والتسابق من اجل الاستزادة من الخيرات المحدودة

طبعها.

اما افتراض ان التفاوتات المعيشية في مرحلة الوفرة النسبية تكون بدرجة اقل، وبالتالي

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٤ - ٢٥٣.

يضعف الصراع ويقترب نحو الزوال، فهذا صحيح اذا افترضنا حالة التكامل الروحي لدى الانسان، حيث ينمو في هذا المجال كلما نمى في مجال الصناعة، والزراعة، والفن، اما حين نغفل الجانب الروحي الاخلاقي في الانسان فن الخطأ افتراض ان الوفرة النسبية تدعوا الى ترك التنافس أو ضعفه.

ان حالة الجشع، والنهم، والحرص، وهكذا الاسراف والتبذير، ليست بعيدة عن هذا الانسان، بل تقوى فيه كلما نال من نعيم هذه الحياة اكثر «وانه لحب الخير لشديد». «اذا مسه الخير منوعاً».

وتجربة المجتمعات المترفة في عصرنا الحاضر ليست بعيدة عنا، فالاثرية والمحكرین، و أصحاب المليارات يزدادون يوما بعد آخر بحثا وراء الشروة الجديدة، والمنفعة الجديدة، ويعانون في التفكير الطويل، ويستعينون بالخبراء للتعرف على سبل آخرى جديدة متطرفة في تحصيل الشروة وجعلها في وقت يشاهدون فيه بؤس الفقراء والمحرومین بأعينهم.

ومن ناحية اخرى فقد يستطع — فرضًا — كل الناس اشباع حاجاتهم الضرورية والكمالية، لكن من الخطأ افتراض ان الصراع السياسي منشق دائمًا عن هذه الحاجات، حتى ينتهي الصراع عند توفرها بالكامل.

هناك طموح لدى الانسان نحو السلطة، ونحو المقام الاجتماعي، هذا الطموح الذي يتطرف احياناً كثيرة وينشب على اثره الصراع. والسؤال حينئذ كالتالي: هل تستطيع الطبيعة، والتقدم الصناعي، والاستثمار الزراعي والمعدني ان يقدم لكل الناس، أوالطاھين في السلطة والجاه والمقام ما يعيش فيهم هذا الطموح؟.

ومرحلة الوفرة — المفترضة — هل تهيء وفرة في الرئاسات والمقامات حق بنعدم التنافس عليها؟.

واذا لم تستطع الطبيعة والمجتمع الانساني، ان يوفر ذلك فان مجال الصراع السياسي يبقى مفتوحاً.

ويجب ان نقف مع الغربيين في نقطة أخرى اشار إليها «بارسونز». فهل حقيقي ان الانسانية ستصل الى حلول مشتركة؟ وما البرهان على واقعية هذه النبوءة؟.

لم يشهد التاريخ السياسي المعاصر تقدما ملحوظا نحو هذه الحلول. واما الشيء الملحظ هو ان الصراعات اخذت اشكالاً اخرى، وعمقت وتجذرت، وكل الحلول التي طرحت لحد الآن هي نفسها مثاراً لأشد صراع وأعنفه، ومتزال الانسانية

تعيش انقسامات ضخمة، وكتل متنافسة، كل منها تقوم على ايديولوجية خاصة، وطريقة خاصة في فهم الحياة، والمجتمع.

ولئن استطاعت الانسانية ان تجد حلولاً لبعض مشاكلها، فإن افطاً جديدة من المشاكل ستحل محل الاولى، وهكذا فان حلقات السير من مشكلة الى حل ثم الى مشكلة والى حل لا ينتهي.

وال المجتمع الانساني لا يعرف الثبات، وهو مجتمع متتطور، وبطبيعة هذا التطور فان كل عصر سيشهد مشاكل اخرى لم تكن البشرية قد اكتشفت حلولها.

واكبر دليل على ما نقول هو الواقع المعاش، فرغم ان العلماء والمفكرين والسياسيين قد توافقوا على اشياء كثيرة لم تكن محل وفاق بالامس إلا اننا لا نجد أن حدة الصراع قد خفت، أو بدأت في الطريق نحو ذلك، فتمزق الامم وصراع الكتل، وعالم التحالفات المتصارعة في الداخل وال المتحدة ضد العدو في الخارج، هذا كله لا يترك الامل وطيدا في نفس الانسان، مالم يحكم الساحة حل جذري للمشكلة وهو الدين.

«ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

ولنشتغل الى السوق الحرة التي اقتل الغربيون ان تكون هي الطريق نحو الوفرة. لقد استطاع الانتاج الحر، والسوق الحرة ان توجد وفرة نسبية لحد الان، لكن هل استطاعت ان تخلق هدوءاً نسبياً في معركة الصراع السياسي؟.

ونحن لاننسى بعد دور الشركات الضخمة في تحذير وتعيق الصراعات بل وحتى الحروب من أجل ايجاد سوق جديدة، حتى يمكن القول ان صراع الشركات أصبح هو المون الدولي ب مختلف اشكاله.

ثم هل استطاع الانتاج الحر ، والسوق الحرة أن تخلص من مشكلة البطالة المتزايدة، والفقر المتزايد في الایادي التي تبحث عن العمل فلا يجد لها؟.

وهل استطاعت السوق الحرة أن تغير اخلاقية الانسان الى اخلاقية المودة والتعاون، والتضامن الاجتماعي أو أن ماحدث هو العكس تماماً؟.

اما التضامن الذي دعا اليه دركهaim، فالغريب في هؤلاء الغربيين أنهم دائماً يتوجهون للتغيير أو تعديل المظاهر دون محاولة اكتشاف جذور المشكلة واقتلاعها.

ان دركهaim دعا الى التضامن لكنه افترض ان هذا التضامن يحصل بتشابك العمل من ناحية، وتشابه العاملين من ناحية اخرى في اللغة، والعادات الاساطير... الخ.

ولكن الصراع الانساني هو اعمق بكثير من هذه السطوح، واقصى ما يستطيع هذا

التغيير في المظاهر أن يصنعه هو التغيير في مظهر الصراع وشكله ولكن الصراع سبق هو الصراع، وستبقى الحقيقة واحدة منها تغيرت المظاهر.

(٣) أطروحة الحل الإسلامي:

لسنا هنا بقصد الحديث عن أطروحة نظام الحكم في الإسلام، إنما يهمنا التعرف على الأساس الجذري في حل مشكلة الصراع السياسي حسب الرؤية الإسلامية، كما فعلنا ذلك حين استعرضنا أطروحة الحل الغربي، وأطروحة الحل الماركسي؛ وعلى هذا فنحن فعلاً إنما نشير إلى الخطوط الأولى في الحل الإسلامي تاركين الحديث عن نظام الحكم، وعن مبادئ السياسة الإسلامية إلى قسم آخر من هذا الكتاب.

سبق أن الإسلام حدد عوامل الصراع السياسي الأساسية في عاملين:
الأول:—الصراع الداخلي في ذات الإنسان.

الثاني:—جهل الإنسان، وعدم قدرته على وضع المنج الأفضل لحياته، سواءً في المجال الاجتماعي، أو الاقتصادي أو السياسي. وكلا هذين العاملين أوجزتها الآية القرآنية الشرفية التي تحدثت عن الإنسان بالقول. «انه كان ظلوماً جهولاً».

وفي ضوء تلك الرؤية لعلة الصراع السياسي فإن الحل سوف يتمثل في خطوتين:
الأولى: بناء المحتوى الداخلي للإنسان بناءً تربويًا صحيحاً، واقتلاع جذور الفتنة المتعددة في عمق هذا الإنسان.

الثانية: رسم المنج الكامل لحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وانقاذه من حالة الجهل، وحالة الحيرة في ترتيب شؤون حياته.

والإسلام يرى أن الإنسان لوحده عاجز عن تجاوز هاتين الخطوتين، فلا هو قادر على بناء ذاته بناءً صحيحاً، ولا هو قادر على اكتشاف المنج الأفضل لحياته.
ان الانبياء هم الذين تكفلوا للإنسان بهاتين الخطوتين، ومن أجل كل هاتين المهمتين بعث الانبياء، ومن أجل عجز الإنسان —لوحده— عنها كانت بعثة الانبياء ضرورة.
قال الله تبارك وتعالى:

«كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم» ١٥١ / سورة البقرة.
وفي آية أخرى:

«يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» ٢ / سورة الجمعة.
فالتركيبة هي البناء التربوي للإنسان وهذه هي المهمة الأولى.

وتعلم الكتاب والحكمة هو اعطاؤه المنبع الأفضل لحياته وهذه هي المهمة الثانية.
وعلى هذا فان الحل الإسلامي لا يبدأ من الطبيعة ليحقق الوفرة في ثرواتها كما يفكري به الغربيون، فالمشكلة لم تكن نقص الثروات حتى يبدأ العلاج منها. وهكذا يبدأ الحل الإسلامي من مواجهة ظاهرة اقتصادية واجتماعية قائمة وأصلية هي ظاهرة (المملكة الخاصة)، كما صنعت الماركسية فالمشكلة لم تكن من العامل الاقتصادي، ولا من نظام الملكيات، ولا من نزعة الإنسان الذاتية في التملك.

حسب الرؤية الإسلامية فإن هذه عوامل ثانوية أما العامل الأساسي فهو قائم في ذات الإنسان التي تحتاج إلى تهذيب، وقائم في مستوى وعي الإنسان العاجز عن اكتشاف المنبع الأفضل لحياته.

وبدون الحل الإلهي فإن الإنسان سباق في عمق الحيرة والضلال.
«أحسب الإنسان أن يترك سدى؟».

من خلال هذا الشرح نستطيع ان نقول: ان الإسلام قد اعتمد الأساس الأخلاقي في حل المشكلة ومن هنا فقد ابتدأ بتحديد القيم الأخلاقية ودعا للالتزام بها، وتحكيمها في حياة الإنسان، واعتبر هذا الأساس هونقطة البدء الصحيحة في معالجة الصراع الإنساني. ويؤكد هذه الرؤية الحديث النبوى الشريف «اغا بعثت لا تقم مكارم الاخلاق».

وحدة الحل السياسي:

لقد تحدثت الماركسية عن تغير النظام السياسي تبعا للتغير وسائل الانتاج، ومعنى ذلك ان لكل مرحلة انتاجية نظاما سياسيا ينبع منها، ويحكمها بشكل حتمي. وإلى حد ما مرضى الغربيون مع هذا الرأي، وإن اختلفوا مع الماركسية في تقدير الدور الذي تلعبه وسائل الانتاج.

وبشكل عام فإن نظريات العامل الطبيعي تفترض ان الحل السياسي المتمثل في النظام السياسي الحاكم لا يمكن ان يتسم بالثبات والقرار، بل ان لكل مرحلة تاريخية نظامها الخاص بها، وحتى الديمقراطية فانها انما تتناسب مع مرحلة خاصة من تطور الإنسان المعاصر، وتقدمه الفكري والاجتماعي.

اما في النظرية الإسلامية فالحل السياسي لكل مراحل البشرية حل واحد والأنظمة السياسية والاجتماعية التي شهدتها مراحل البشرية، العبودية والاقطاع، والرأسمالية، والاشراكية لا تمثل ضرورة تاريخية، ولم تكن هي الحل المناسب وال合تمي للمرحلة.
لقد تحدثنا عن ان الإسلام تبني الأساس الأخلاقي في حل المشكلة، وبدأ بتحديد و

شرح القيم الاخلاقية وترجمتها على الواقع، وهو يرى انها قيم انسانية مطلقة وواقعية، ليست متغيرة ونسمية؛ اذ أنها لم تكن بأملاء الظروف الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية. وطبيعي ان الحل السياسي القائم على اساس اخلاقي سيكون مطلقاً مادامت القيم الاخلاقية مطلقة.

في كل مراحل البشرية كان الحل السياسي *الوحيد هو ان تقوم حكومة الانبياء*، والدين هو أساسها. ولقد كانت دعوة الانبياء على طول التاريخ ورسالات الانبياء على طول التاريخ واحدة، لاختلف إلا بقدر ما مختلف ظاهر حياة الانسان، اما في جوهرها، وفي خطوطها العريضة فهي واحدة. الدين واحد على طول التاريخ، «ان الدين عند الله الاسلام». «*هو الذي سماكم المسلمين من قبل*».

ولئن كان ثمة اختلافات بين الاديان فهي لا تتجاوز المسائل التفصيلية والجزئية في ضمن الخطوط العريضة المشتركة؛ اهنا لا تبلغ إلا الحد الذي شرحه القرآن الكريم في قوله تعالى «لَا هِيَ لَكُم بِعَضَّ الَّذِي حُرِمَ عَلَيْكُم» /٥٠/ آن عمران.

نعم ان عوامل التحرير والافتعال هي التي صورت لنا عمق الاختلاف بين الاديان، لكننا ندرك أنها عوامل تحرير وتقليل وليس حقيقة.

ويتحدث القرآن الكريم عن ذلك بالقول:

«بُحِرَّقُونَ الْكَلَمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» /٤٦/ النساء.

وعلى هذافان الرؤية الاسلامية مختلف تماماً مع الماركسية ومع النظرية الغربية. فدولة الانبياء، وشريعة الانبياء كانت هي الحل المناسب على طول مراحل التاريخ، وكل ما شهدته البشرية سوى ذلك كان ضلالاً، وانحرافاً.

ويكفي أن نشرح سر هذا الاختلاف في الرؤية السياسية من خلال التوجه الى النقطة التالية:

ان الحل السياسي يعالج مشاكل (علاقة الانسان بالانسان).

ونظريات العامل الطبيعي تفترض ان علاقة الانسان بأخيه الانسان تتأثر حتى بعوامل طبيعية غير ثابتة، ومن هنا افترضت ان علاقات الانسان بالانسان لا يمكن ان تسودها حالة واحدة على طول التاريخ، وفي مختلف مراحله.

اما من وجهة نظر اسلامية (نظرية العامل الانساني) فالمسألة ليست كذلك.

ان علاقة الانسان بالانسان يمكن ان تحكمها قواعد ثابتة، لأن المشاكل التي تحيط

هذه العلاقة هي مشاكل ذات أُسس ذاتية مشتركة وثابتة.
فالمشاكل دائما هي المشاكل، اذن فالحل السياسي دائما هو الحل، مهما اختلفت
المظاهر.

أثر التطور الصناعي:

كانت نظريات العامل الطبيعي تفترض ان كل خطوة في طريق التقدم التقني والتطور
الصناعي هي خطوة نحو حل المشكلة الانسانية، ورغم الاختلاف المتقدم بين الماركسية
والنظرية الغربية حول طريقة تأثير التقدم التقني، هل بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، إلا
ان أصل القضية لم تكن موضع خلاف بين النظريتين كما تقدم شرحه.
اما في النظرية الاسلامية فلما كانت المشكلة تمتد بجذورها الى المحتوى الداخلي
للإنسان الفكري، والنفسي، فإن كل خطوة لاتزال هذا الجانب تعتبر خطوة غير مجدهية ابداً
في حل المشكلة وعلى ذلك حينما يلحظ التطور الصناعي لوحده فإن من الخطأ افتراض كونه
خطوة نحو الحل.

و واضح انه لا ملازمة بين التطور الصناعي نحو الاحسن والتطور الروحي والحضاري نحو
الاحسن، فالنسبة قد تكون طردية، وقد تكون عكسية احيانا اخرى.
ان خطأ نظريات العامل الطبيعي اغفلها بجانب الذات، وبالمقابل تركيزها الكلي على
الاوضاع المادية.

ومن المناسب أن نشير الى ان الماركسية اخذت على النظرية الغربية هذه الملاحظة حتى
قال (بوليتزر) في نص متقدم «ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في
خدمة الحاجة الاجتماعية فقط، لأنها في خدمة الربح الرأسمالي»، والحقيقة ان هذه المؤاخذة
بقدار ما هي صحيحة على النظرية الغربية، هي صحيحة على النظرية الماركسية ايضا.
فأقصى ما طمحت اليه الماركسية، وما اختلفت به عن النظرية الغربية انها تطالب
بقلب النظام الرأسمالي الى نظام اشتراكي، ولكن النقد هو النقد فادامت القاعدة
الأخلاقية للإنسان لم تتغير، ولم تكن بصدق تغييرها. فان التوزيع الاشتراكي لن يصنع شيئاً
في حل المشكلة، وسيبقى التقدم التقني والتطور الصناعي في كلا المجتمعين الرأسمالي
والاشتراكي حيادياً تجاه حل المشكلة السياسية، واذا كان التقدم التقني في ظل الرأسمالية
هو في خدمة الربح الرأساني، فإن التقدم التقني في ظل الاشتراكية هو ايضا في خدمة
الطبقيات الجديدة التي تظهر في الساحة الاشتراكية كما تقدم. والنتيجة التي ننتهي اليها ان
النظرية الاسلامية لا تؤمن بأن التقدم والتطور الصناعي هو الحل، أو خطوة نحو الحل

للمشكلة السياسية المريرة.

التكامل والوفرة:

وفي الرؤية الاسلامية ان التكامل الاخلاقي هو الطريق الى التكامل السياسي ، وهو الطريق بعده الى الوفرة . قال تعالى :

«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا مابأنفسهم» سورة الرعد/١٢ .

و معناه ان التكامل الاخلاقي هو الطريق نحو تغيير المعادلة الاجتماعية بأتجاه الاحسن ، ولا يمكن القفز الى التكامل السياسي بطفرة كما تفترضه الماركسية .

وقال تعالى :

«ولو أَنَّ أَهْلَ الْقُرُبَىٰ آمَنُوا وَأَقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» سورة الاعراف /٩٦ .

وفي آية اخرى :

«وَأَن لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الظَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا» سورة الجن /١٦ .

و معناه ان التكامل الاخلاقي هو الطريق الى الوفرة ، ولا يمكن ان تتحقق وفرة مالم يتکامل الانسان اخلاقيا ، ومهما تقدم الانسان وتطور ماديا فان ايادي المحتكرين والاثرياء ستتصادر حقوق ونعم الطبقات المقهورة المستضعفة وسيظل المجتمع شاهداً لأبغض انواع الحرمان ، والفقر .

على ان الماركسية ترى ان السير من التكامل السياسي الى التكامل الاخلاقي ، حيث تفترض أن حدوث الثورة الاشتراكية سيصنع اخلاقية جديدة ، ومشاعر جديدة ، وعواطف جديدة ، اما الرؤية الاسلامية ف فهي ترى ان السير من التكامل الاخلاقي الى التكامل السياسي ، ولا يمكن أن ينبع الانسان في الثورة السياسية مالم يحدث قبلها ثورة اخلاقية . اما كيف تبرهن الماركسية على رؤيتها؟ .

وكيف يصنع التوزيع الاشتراكي الجديد انسانا جديدا يترفع عن حب الذات وحب القوى؟ . وهذا ما سبق لنا الحديث عنه و ايضا ترك القارئ مع اوسع و اعمق مناقشة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) للمفكر الشهيد السيد الصدر .

الفصل الخامس

تفسير ظاهرة الدولة

ان بحثنا ظاهرة الدولة في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) سوف لا يتناول ما هم من مختصات المذهب السياسي.

سوف لا يتناول مثلاً القضايا التالية، بالرغم من اهيتها وجوهريتها: صلحيات الدولة ومسؤولياتها.

علاقة الدولة بالأفراد، وعلاقة العكس.

سياسة الدولة الداخلية والخارجية واهدافها.

طريقة اختيار جهاز الدولة وتعيينه.

كل هذه الابحاث من مختصات المذهب السياسي، ولو كانت بقصد ذلك فعلاً لكان علينا اكتشاف موقف المذهب الاسلامي فيها.

اما في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) فان ما يهم هو دراسة الاسس الفكرية العامة التي يبني عليها المذهب، ويدخل فيها تفسير ظاهرة الدولة، وتقييم هذه الظاهرة وغير ذلك من المطالب التي اشرنا اليها قبلًا.

مصطلح الدولة:

وقبل البدء يجب ان ننبه الى ان كلمة (دولة) جاءت في المصطلح السياسي باكثر من معنى.

فهي تأتي بمعنى الحكومة ويراد بها نفس الجهاز السياسي الحاكم. فيقال مثلاً: صلحيات الدولة، ومسؤولياتها، طريقة اختيارها، مشروعيتها، نوعها، وفي كل هذه الاستعمالات يكون المقصود بالدولة نفس الجهاز الحاكم. وتأتي الدولة بمعنى آخر، هو أوسع و أكبر من المعنى السابق، تأتي بمعنى الامة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلاً

الدولة الاسلامية، والدولة الاوربية، ودول القرون الوسطى، ويقصد بالدولة في مثل هذه الاستعمالات جموع الكيان السياسي الذي تكونه الامة، وجهاز الحكم.

ونحن اذ نضع في هذا الفصل الدولة موضوعا لبحثنا، فاما نقصد المعنى الاول، اي الجهاز السياسي الذي يقف على رأس الحكم، رغم أن الدولة قد ترد في استعمالاتنا المترفة بالمعنى الثاني حسب ما يوحي به سياق الكلام، وموضعه الذي ورد فيه.

ظاهرة الدولة:

الدولة تمثل ظاهرة تاريخية، وفي ذات الوقت، تمثل ظاهرة سياسية. فن حيث أنها تمتد في عمرها الزمني الى اعماق التاريخ، والى عهود قديمة جدا من عمر الامم الانسانية، تعتبر ظاهرة تاريخية.

ومن حيث انها ظاهرة في المجتمع السياسي، بل هي خاصته المميزة له عن المجتمعات البدائية البسيطة، تعتبر من هذه الناحية ظاهرة سياسية. وقد وقف الباحثون التاريخيون والسياسيون معا عند تفسير هذه الظاهرة وتساءلوا عما اذا كانت قد حدثت صدفة وبشكل عفوي، ودخلتها المجتمع الانساني دخولا تلقائيا، أم كانت عملا سياسيا مقصودا، عمدت اليه مجموعة الافراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي أو بعضهم؟.

كيف حدثت ظاهرة الدولة؟.

وكيف انسقت التجمعات الانسانية اليها؟ وما هو تفسير ذلك؟. وكما يبدو من طبيعة هذه الاسئلة أن البحث حولها بحث تاريخي، ولئن كانت فيه جنبة سياسية فهي ايضا في التاريخ السياسي لللام.

ونحن نعلم -منذ البداية- ان الاسلام بوصفه شريعة معدة لمجحة حياة الانسان ليس بحشا تاريخيا، وايضا ليس هو علم سياسة، أو علم التاريخ السياسي لللام حتى ننتظر منه تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

اذن ما هي علاقتنا بهذا البحث، طالما كان نقصد دراسة المذهب السياسي في الاسلام، وما يرتبط به من اصول نظرية، ولا نقصد تأسيس نظرية في علم السياسة أو التاريخ السياسي؟.

الحقيقة، ان ما يدعونا لهذا البحث هو ما يوجد من ترابط بين تفسير ظاهرة الدولة كحقيقة تاريخية، وبين تقييم هذه الظاهرة كحقيقة اجتماعية يعيشها المجتمع الانساني المعاصر.

فتحن في (ظاهرة الدولة) أمام بحثين، تفسير، وتقييم.

تفسير ظاهرة الدولة، والبحث عن اسباب نشوئها تاريخياً، ثم تقييم هذه الظاهرة، وهل هي ظاهرة مرضية انحرافية في المجتمع البشري، يجب العمل على اقتلاع جذورها، أم أنها ظاهرة أصلية وضرورية، وتعبير عن حاجة اجتماعية قائمة وبالتالي يجب ترسيخها، والعمل في ضوئها.

في هذا البحث التقييمي تقف النظرية الاسلامية، والنظرية الماركسية على طرفي نقيف، فب بينما تؤمن النظرية الاسلامية بان الدولة ظاهرة انسانية تبرهن مرحلة من النضج الاجتماعي للانسان، ترى الماركسية خلاف ذلك تماماً، ترى أنها ظاهرة استغلال، وتسلط غير شرعي، يجب العمل على تحطيمها، وانقاد المجتمع الانساني من كابوسها. ان هذا الاختلاف في تقييم ظاهرة الدولة، والحكم عليها من ناحية اخلاقية وشرعية، يرتبط الى حد تفسير هذه الظاهرة تاريخياً.

كيف حدثت؟ وما هي الدواعي لها؟.

ان الموقف التفسيري ينعكس على الموقف التقييمي ، والنظرة الايجابية في التقييم الاسلامي نابعة من نظرة ايجابية في تفسير نشوء هذه الظاهرة تاريخياً. كما ان النظرة السلبية في التقييم الماركسي نابعة من نظرة سلبية في التفسير التاريخي للدولة. وهكذا يدعونا هذا الترابط للوقوف عند وجهة النظر الاسلامية في تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

نقطة الخلاف:

الباحثون لا يختلفون في ان الدولة ظاهرة مستجدة، لم تكن في الايام الاولى من عمر الانسانية، حين كان الانسان يعيش حالة فرادية أو شبه فرادية. كما لم تكن الدولة في اليوم الاول من ايام التجمعات الانسانية، حيث كان الانسان يعيش حياة اجتماعية بدائية وبسيطة، قبل ان يدخل مرحلة (المجتمع السياسي) كما يصطلح عليه.

الباحثون لا يختلفون في ان تلك التجمعات الانسانية الاولى لم تكن تعبّر عن مجتمع موحد ومترابط بقدر ما كانت تعبّر عن تجمعات ذات روابط ضعيفة وبدائية، تستعيني عن اقامة جهاز سياسي لادارتها، وضبطها، وتحديداتها. اما بعد عمر من هذه الحالة البدائية، وبعد تقييدات في المجتمع الانساني دفعت اليه طبيعة التطور في الحاجات، والقابليات، والذهنانيات زيادة على تراكم العدد، ظهرت البدايات الاولى للمجتمع السياسي وهو المجتمع الذي وصل الى مرحلة لا يمكنه الاعتماد فيها على العفوية، والتلقائية والعادات

التقليدية في ادارة وضعه بشكل رتيب واما يحتاج الى جهة اعلى، ثم الى قانون، يرسم له طريقة عمل خلاياه، وهنا كانت ظاهرة الدولة...
اذن فالدولة ظاهرة مستجدة.

الدولة ظاهرة تمثل خطوة ثانية في التجمع الانساني وليس خطوة أولى.
هذا ما يتفق عليه الباحثون، وتفق معهم فيه.

اما نقطة الخلاف بين النظريات السياسية التاريخية فهي في التعرف على الحاجة التي دعت الى تشكيل النواة الاولى للدولة.
ما الذي دعا الى تشكيل هذا الجهاز بعد أن قضت المجتمعات الانسانية عمراً في تسخير نفسها بدون هذا الجهاز؟

ثم ما هي الطريقة التي تم بها تشكيل هذا الجهاز؟
وبعد ذلك يبقى هذا التساؤل:

هل يمكن العودة الى حالة الاستغناء عن الدولة، لتصبح مجرد تراث في متحف الآثار التاريخية.

هنا، وفي الاجابة على هذه الاسئلة عدة نظريات، إسلامية، وماركسيّة، وغربية،
تدرسها تباعاً ان شاء الله تعالى.
التفسير الاسلامي:

ترتبط النظرية الاسلامية بين ظاهرة الدولة، وظاهرة النبوة ربطاً زمياً، وربطاً سبيباً.
فالفتررة التاريخية من عمر الانسانية التي شهدت ظاهرة الدولة هي نفسها الفترة التي
شهدت ظاهرة النبوة.

وحيثما كانت النبوات تساهم في عملية تنسيق المجتمع الانساني الداخلي في مرحلة تعقيد وخلاف وتضارب مصالح، فانها بالضرورة تسعى من خلال هذا التنسيق والمنهج
الى ارساء قواعد الدولة، وبناء هذا المشروع.

ومن هنا فقد كان اذن ترابط زمني وسيبي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة والانبياء
هم الذين بادروا لاقامة الدولة في ظل قواعد عادلة، واصول موضوعية.
ان هذه النظرية مستلهمة من فكرة ان الانبياء هم أول من بادر حلّ الخلافات البشرية،
لامن خلال الفوضى، والتسلط المشوّأ، والارتجالات الشخصية، واما من خلال دستور
عادل، ومنهج متكمالة لحياة الانسان الاجتماعية بما في ذلك من قيادة وتوجيه وقضاء
بين الخصومات، وهذا هو معنى الدولة.

ويمكن ان نجمل النظرية الاسلامية بما يلي:

أولاً: شهد المجتمع الانساني في مرحلته الاولى حالة من البدائية، والبساطة بحيث كان الحس الفطري، والتقاليد الطبيعية كافية لتسير الحياة اليومية بشكل رتيب.

وفي تلك المرحلة (كان الناس امة واحدة) حسب التعبير القرآني.

لم تكن ثمة خلافات سياسية، وخلافات فكرية عقائدية، واذا كان ولابد من حدوث خلافات شخصية فانها لم تكن بمستوى يرقى وحدة الامة، أو يقلق منها وسلامتها. كما تؤكد بعض الروايات الشريفة ان الناس كانوا يومذاك على الفطرة.

ثانياً: وحسب التطور الانساني شهد المجتمع تعقيدات جديدة، لم تكن في المرحلة البدائية الساذجة، وظهرت حينئذ خلافات بدأت تعمق كلما تقدم الانسان خطوة الى الامام في عملية الترابطات الاجتماعية، واستثمار الطبيعة، والاستفادة من طاقاته الفكرية والعضلية.

هذه المرحلة هي مرحلة الاختلاف حسب التعبير القرآني:

«وما كان الناس امة واحدة فاخالفوا» ١٩ /يونس.

ثالثاً: وفي مرحلة نضج الانسان الفكري والسياسي شهد المجتمع الانساني ظاهرة النبوة. وكانت هذه الظاهرة مقترنة بدخول المجتمع الانساني مرحلة الخلافات والصراعات السياسية.

وقد سعى الانبياء (ع) بجد لحل المشاكل المستجدة بعد أن أصبح من غير الممكن الاستمرار في حالة البدائية، والاعتماد على العادات والتقاليد، والمشاعر الفطرية، في معالجة المشاكل.

ودخل الانبياء صراعاً میريراً من أجل وضع الخل العادل والافضل، وكان المترافقون هم الذين وقفوا بوجه دعوة الانبياء منذ اليوم الاول:

«وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قاتل متوفوها أباً ما أرسلتم به كافرون» ٣٤ /سورة سباء.

اذن فقد بعث الانبياء في المراحل الاولى لاختلاف الناس، في المراحل الاولى للمجتمع الانساني.

والقرآن الكريم يؤكdan كل المجتمعات الانسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الانبياء وعاصرتهم، «وإن من امة إلا خلا فيها نذير» ٣٤ /سورة فاطر.

ان الآية الشريفة التالية تحمل لنا هذه المراحل الثلاث التي مرت بها البشرية:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكُّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ بَعْدًا يَبْهِمُهُمْ فَهُدِيَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ»^(١)/ سورة البقرة.

وفي ختام عرضنا للنظرية الاسلامية يجب أن نشير الى ان الشهيد العظيم السيد الصدر (رضوان الله عليه) هو أول من ألمحت الى مساعدة الانبياء في وضع الحجر الاساس لظاهرة الدولة، فقد قال:

ان الناس كانوا امة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة، وهم محددة، و حاجات بسيطة.

ثم غدت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة والمواهب والقابليات وبرزت الامكانيات المتفاوتة، واتسعت آفاق النظر وتتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، واصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة الى موازين تحدد القيم، وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في اطار سليم ...

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الانبياء، وقام الانبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها...»^(٢))
التفسير الماركسي:

قررت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، ورأيت ان الانسان حين كان في وضعه البدائي المشاع لم يكن ثمة دولة، ولم يكن ثمة حاجة الى دولة، ولكن بظهور الملكيات الخاصة، وبروز التناقض بين شكل الانتاج، وبين طريقة توزيع الانتاج، وتنامي انانیات اصحاب الاملاك ، ومحاولتهم استغلال اكبر قدر ممكن من طاقات الآخرين، واحتقارها لصالحهم، بظهور هذا التناقض الطبقي، وصنع أول حجر اساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدام جهاز الدولة هذا في اخضاع الآخرين ، والهيمنة عليهم.

وعلى هذا «فإن الدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، الدولة الاقطاعية - هيئه النبلاء - لقمع الفلاحين التابعين والاقنان»^(٣))

و ايضاً فان «الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقية المتاخرة ومظاهرها»^(٤))

(١) لمحات فقهية تمهيدية/ السيد الصدر/ ٩-١٢.

(٤) اصل العائلة / انجلز/ ٢٢٧.

(٣) الدولة والثورة /لينين/ ١٢.

وفي ذلك كتب (جورج بوليتزر):

«ان الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتاخرة تصبح جهازاً لحكم المستغلين، خرج من المجتمع الانساني ثم تميز عنه تدريجياً، وهو يفترض وجود فئة خاصة من الناس، وهم رجال السياسة، همهم الوحيدة الحكمة، ولهذا سيستخدمون جهازاً وضع لا يخضع اراده الآخرين بالقوة».(١)

«والخلاصة ان الدولة حسب رأي ماركس هي منظمة للسيطرة الطبقية ولا يضطهد طبقة على يد طبقة أخرى»(٢).

نقد وتقييم:

ننفق على ان الدولة هي ظاهرة أعقبت مرحلة الاختلاف، وتنصارب المصالح، وتعقيد الحياة الاجتماعية، لكن سبق منا القول ان هذه الخلافات لم تكن دائماً وليدة حبّ الملك، وظاهرة الملكية الخاصة، والمادية التاريخية لم تقدم برهاناً علمياً على هذا الادعاء الغرير. ومع قطع النظر عن هذه النقطة بالذات فن حقنا ان نطالب الماركسيّة بالدليل على ان الدولة هي من صنع الطبقة المالكة، فالمسألة كما قال فيها شهيدنا العظيم السيد الصدر (ره): ان «هذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة، الا اذا أفلست كل التفاسير، التي يمكن ان يبررها نشوء الدولة في المجتمع البشري، سوى كونها اداة سياسية للاستغلال الطيفي». واما اذا استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على اساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذ إلا افتراضاً من عدة افتراضات.

هناك افتراض ان تكون الدولة قد قدمت على اساس تعقيد الحياة المدنية. وهناك افتراض ان تكون الدولة قد قدمت على اساس العقيدة الدينية وبادر الى اقامتها دعاة الدين انفسهم.

وهناك افتراض انها كانت اشباعاً لزععة أصلية في النفس الانسانية التي تملك استعداداً كامناً للميل الى السيطرة والتتفوق على الآخرين، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل، وتعبيرها علمياً عنه»(٣)

(١) اصول الفلسفة الماركسيّة/ ٢٣١.

(٢) اصول الفلسفة الماركسيّة/ ٢٣٨.

(٣) انظر بشكل موسع اقتصادنا/ ٨٦-٨٧.

ولكن الماركسية كما هو معلوم لم تقدم اي دليل علمي على الفرضية التي تبنتها، و من الجدير ان نشير الى ان الماركسية – وهي لا تؤمن إلا بالدليل المادي والحسي أو التجاري – تكون محجة أمام التساؤل المتقدم. اما النظرية الدينية التي شرحتها قبل افحتي اذا لم تقدم دليلاً تاريخياً على مدعاهما، فانها مع ذلك لا تواجه احراجاً علمياً، لأن فلسفة الدين تعتمد الخبر الغيبي كما تعتبر الخبر الحسي التاريخي.

فاذاحتنا القرآن الكريم عن ماضي البشرية فان فلسفة الدين تؤمن بصحة اعتماد ذلك كدليل و اخبار غيبي صحيح.

وعلى هذا الاساس استطعنا ان ننفذ الى أعماق التاريخ، و الى اليوم الاول للبشرية، و الى أهم الاحداث التي شهدتها أبوالبشر ولداته.

التفسير الغربي:

لم يتتفق الغربيون على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، لكنهم يرفضون – في الاعلب – بشكل قاطع اصرار الماركسية على تفسيرها الطبي للدولة.

الغربيون لا يعنون عن ان يكون ذلك فرضاً واحداً من عدة فروض، اما تعين هذا الفرض دون سواه فذاك أمر غير مبرهن. ان معظم النظريات الغربية ترى ان الدولة حدث طبيعي مر به المجتمع الانساني، بل هو يعبر عن درجة من نضج الانسان، واتساع أفقه الاجتماعي والسياسي.

ان نظرية (التعاقد الاجتماعي) – وهي أشهر نظرية ذهب اليها روس ونظرية (التعاقد السياسي) التي ظهرت اخيراً، وهكذا نظرية (الاصل العائلي) ونظرية (التفويض الاهلي) تؤكد الحقيقة السابقة، حقيقة ان الدولة عمل سعى اليه الانسان سعياً واعياً و اختيارياً.

الفصل السادس

تقييم ظاهرة الدولة

السؤال الذي يطرح هنا عادة هو:

ما هو سر الحاجة الى دولة؟ .

وهل هي حاجة مطلقة، أم هي حاجة مؤقتة ومرحلية؟

وفي ضوء ذلك هل يمكن العودة الى المجتمع بلا دولة كما كان المجتمع الانساني في مرحلته

الاول أم لا؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة سلباً او ايجاباً يعني تقييم ظاهرة الدولة من ناحية علمية، و
من ناحية اخلاقية ايضاً.

والنظرية الاسلامية تعتقد ان الدولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع
الانساني مرحلة الاختلاف، والصراع السياسي، وتعقد الحياة الاجتماعية، وستبقى الى
الأخير طالما ان المجتمع الانساني ماض في تطور العلاقات وتعقدتها وتضخم حاجاته الادارية
والتنسقية، وطالما ان الانسان سوف يبق هو ذاك الانسان ذو طموحات ونزوات ومصالح
تترافق وتتضارب الامر الذي يدعوا الى اختلاف ، وصراع ، عبر عنه القرآن الكريم بالقول
«ولايكونون مختلفين».

فالدولة اذن ضرورة اجتماعية، وظاهرة صحية في الامة وليس ظاهرة مرضية،
ولا يمكن ان يقوم مجتمع بلا دولة دون ان تعممه الفوضى والاضطراب والتحلل.

ويكفي الاستشهاد على هذه الرؤية بكلمة الامام علي(ع) حين سمع الخوارج يقولون:

لا حكم إلا لله.

فقال (ع):

كلمة حق يراد بها باطل.

نعم: انه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إله إلا الله، وأنه لا بد للناس من أميرٍ أو فاجر يعمل في أمره المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وبلغ الله فيها الأجل...» نهج البلاغة/ج ١/النص /٤٠ .

و قريب من هذا المعنى قوله(ع) في نص آخر:

«ليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية، ولا تصلح الولاية إلا باستقامة الرعية، فإذا أذلت الرعية إلى الوالي حفة، وأذى الوالي إليها حفها عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معلم العدل، وجرت على أذلاها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطبع في بقاء الدولة» نهج البلاغة/ج ١/النص ٢١٦ .

اما الماركسيه فقد رأت ان الدولة ظاهرة مرضية في المجتمع الانساني، بدأها المستغلون، وأصلوا جذورها في الامة، حتى أصبح ليس من السهل قلعها إلا بعد تجربة جديدة لبناء وضع اجتماعي جديد تندم فيه الحاجة الى الدولة.

(الدولة) حاجة اجتماعية مؤقتة فن أجل التخلص من روابط الماضي ، وقلع جذور الطبقة البر جوازية ، يجب ان نستخدم هذه الاداة (الدولة) بقوة وعنف ، حتى اذا عاد المجتمع الى وضع انعدمت فيه الطبقات والطبقية وتم تصفية البر جوازية المتسلطة ، لم يعد هناك ما يدعوه الاستمرار في هذه المؤسسة السياسية ، بل ان الدولة ستضمحل لوحدها طوعا .

هكذا تفكير الماركسيه .

اما النظرية الغربية فانها تميل الى الاعتبار التالي:
ان الدولة حاجة انسانية أصلية لا يمكن الاستغناء عنها .

كتب (اوستن رني):

لقد اطال فلاسفة السياسة النظر فيما سيكون عليه شأن الحياة من حالة الفوضى ، اعني في مجتمع لا حكومة فيه ، ومع ذلك فانه ليس لدينا مثال واحد مدون بجتمع حقيقي سواء في الماضي او في الحاضر ، عاش طويلا بدون حكومة من الحكومات ، اذ من الواضح ان الناس شعروا في كل الا زمنة وفي جميع المجتمعات ان وجود نوع من انواع الحكومات امر ضروري وحيوي لكي يحيوا الحياة التي يريدوها» (١).

(١) سياسة الحكم/ج ٣٩/١

على ان بعض علماء السياسة الغربيين يذهب — كما ذكر (اوستن رني) — الى نظرية معاكسة تماماً فيرى ان المثل الاعلى للتنظيم السياسي للمجتمع البشري هو الموضوّيّة وهي حالة لا توجدها حكومة ولا اي جهاز آخر يملك الحق القانوني أو السلطة المادية التي تمكّنه من حل الناس على فعل ما لا يريدون في اعماهم التعاونية المشتركة بناءً على آرائهم الحرة المستقلة وحدها لابناءٍ على الا وامر...»(٢).

النقطة الأساسية في التقييم:

وباعتقادنا ان بحث هذه المسألة يتطلّب منا العودة الى جذورها واصوّلها الاولى، فليس جزاًًا ان تذهب بعض النظريات الى اعتبار الدولة حاجة مؤقتة بينما تذهب نظريات أخرى الى اعتبارها ضرورة اجتماعية!.

هناك منظور أعمق، ونقطة جوهرية منها تتفرّع وجهات النظر وتختلف ، وتلك النقطة الجوهرية في المسألة هي (ذات الانسان).
ان تقييم (ذات الانسان) هو الذي يحدد وجهة النظر عن الدولة، ما اذا كانت حاجة مؤقتة، او ضرورة اجتماعية!!.

(ذات الانسان) هل هي ذات خيرة أم شريرة؟؟

واذا كانت ذات خيرة فما هو مصدر الشر؟ ومن اين تنبع جرثومة البؤس الاجتماعي؟
هاتان النقطتان (طبيعة الذات الإنسانية، ومصدر الشر) هما اللذان حددان المسار في تقييم الدولة التي تريد ان تحكم حياة الانسان، و حول هاتين النقطتين المترابطتين وجدت عدّة آراء:
الماركسية:

فالماركسيّة ترى ان ذات الانسان ذات خيرة بطبيعتها لا تعرف الشر ولا تألفه. و حول السؤال عن مصدر الشر، والفتنة والنزاعات التي لا تنتهي تحيب الماركسية بان عوامل من خارج الذات هي السبب في ذلك، فإذا ما امكن الخلاص من هذه العوامل الخارجية وتصفيتها فانه ستندفع حينئذ جرثومة الفساد الاجتماعي ، وستعود ذات الانسان الى صفائها المطلق الذي لا يثير اي غبار في خضم الحياة الاجتماعية منها تعقدت الحاجات واختلفت.

ما هي هذه العوامل الخارجية؟

تقول الماركسية: انها المؤسسات الاجتماعية التي يصنّعها البرجوازيون بغایة استثمار و

(٢) سياسة الحكم/ج ١/٣١٠-٣١١.

استغلال طاقات الجماهير وتوجيهها لمصالح الطبقة البورجوازية الخاصة.

كتب لينين:

«نحن نعلم ان السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تجل في الاخلاقيات بقواعد الحياة في المجتمع، هو استعمار الجماهير، وعوزها وبوئها، وعندما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ المخالفات لاحالة بالاضمحلال» (١).

وتضرب الماركسية على نفس الوتر الذي تضرب عليه دائما فتقول:

ان المؤسسات الاجتماعية القائمة على اساس الملكية الخاصة، هذه المؤسسات التي تنشئها الطبقة البورجوازية هي السبب في المشكلة الاجتماعية، وما الدولة إلا مؤسسة من مؤسسات الطبقة البورجوازية صنعواها لامتصاص ثروات الطبقة المغروبة.

من هذه القاعدة الفكرية الاساسية عن ذات الانسان وعن مصدر الشر تنطلق الماركسية لتقديم ظاهرة الدولة. فترى:

ان الدولة يجب ان تزول، لأنها مؤسسة اجتماعية فاسدة، ولأنها صناعة البورجوازية.

ويجب ان نعطي الفرصة الكافية لمارس ذات الانسان حريتها المطلقة، المطلقة تماما، حيث تكون حينئذ خيرة تماما.

ولكن لأنه لا يمكن ان تزول الدولة زوالا فجائيا، ولأنه لا يمكن القضاء على هذه الارادة البورجوازية من دون المرور بمرحلة وسطية، يتم فيها السيطرة على هذه الاداة من قبل الطبقة العاملة، واذن يتعين وبشكل مرحلي أن تبقى ظاهرة الدولة، وتحكم طبقة (البروليتاريا) في توجهها تماما، وتطاردها فلول البورجوازية، وحيثما يتم تصفيتها، تبدأ الدولة ذاتها و بشكل تلقائي وطبيعي بالاضمحلال.

كتب انجلز:

«ان البروليتاريا بحاجة الى الدولة لامن أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها» (٢).

كتب لينين:

«ويق الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع - الدولة - امرا ضروري»

«ولكيها تغدو دولة انتقالية تكف عن ان تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاصة، دولة في سبيل

(١) مختارات لينين. ج ٢/٢٨٧ / الدولة والثورة.

(٢) مختارات لينين ج ٢/٢٨٥ / الدولة والثورة.

الفناء» (١).
النظرة المتطرفة:

وعلى النقيض تماماً من النظرية الماركسية، هناك من يذهب إلى أن ذات الإنسان شريرة، ولا يمكن بحال من الاحوال تصحيف هذه الذات، والغلب على نزعة الشر فيها، أما السبيل الوحيد هو تحديدها وكبح جماحها بالقوة، والدولة هي الاداة المعدة لذلك.
وعن هذه النظرة المتطرفة يقول دوفرجيه:

«ان هذه النظريات العتيبة المستوحاة من المسيحية المزعومة، مسيحية عصر التفتيش، قد رجع إليها الفاشستيون الذين يرون كما يرى السيد مونترلان «ان ركل الادبار بالأرجل هو الذي يصنع أخلاقية الشعوب» و كثير من الحافظين المعتدلين في الظاهر يرون هذا الرأي أيضاً، لكنهم لا يجرؤون ان يعلنوها»

وفي ضوء هذه النظرة المتطرفة تكون الدولة ضرورة، وتبقى ضرورة مادامت ذات الإنسان غيرقابلة للإصلاح إلا بالعنف والقوة.

الغربيون:

من الصعب القول— كما اسلفنا ذلك مراراً— ان الغربيين يتتفقون على رأي واحد في هذا الموضوع، ولكن— وجرياً على طريقتنا في تحديد النظرية الغربية— يمكن القول ان الاتجاه السائد الذي يمثل الرأي الغربي بشكل عام هو ما كتبه جيمس ماديسون: «الإنسان نَزَعَ إِلَى الشَّرِّ، كَمَا أَنَّهُ نَزَعَ إِلَى الْخَيْرِ، وَمِنَ الْوَاجِبِ وَالْحَالَةِ هَذِهِ اتَّخَادُ مِثْلَ هَذِهِ التَّدْبِيرَاتِ الضروريَّةِ لِلحدِّ مِنْ نَزَعِهِ الشَّرِيرَةِ... فَالْحُكُومَةُ مَا وَجَدَتِ إِلَّا لِلحدِّ مِنْ نَزَعِهِ الشَّرِّ الْمُوْجَودَةِ فِي النَّفْسِ البَشَرِيَّةِ... وَلَوْ كَانَ النَّاسُ مَلَائِكَةً لَمَا كَانَ هُنَّاكَ حَاجَةً لِقِيَامِ الْحُكُومَاتِ...» (٢)

الغربيون لا يذهبون إلى أن عوامل الشر هي دائماً من خارج ذات الإنسان، إن ذات الإنسان أيضاً تساهم في ذلك، : صوصاً حينما تجدها تتجدد نفسها بلا قيد ولا حدود، وفي الوقت الذي كانت تذهب الماركسية إلى أن الحرية المطلقة هي السبيل للصفاء الاجتماعي حيث تمارس ذات الإنسان نشاطها الخير بطلاقه، يذهب الغربيون إلى أن الحرية المطلقة خطراً، فيجب تحديدها وتقييدها.

(١) مدخل إلى علم السياسة / ٢٤٤.

(٢) الحرية في ظل القانون/ القاضي وليم أو. دوكلاس / ٧٠ - ٧١.

كتب مونتسكيو:

«تقول التجربة الأبدية ان كل انسان يملك سلطة يميل الى اساءة استعمالها، وهو يذهب بعيدا حتى يجد حدودا» (١).

ويخلص اندريله هوريتو النظرية الغربية بالقول:

«والارث الغربي يأخذ الانسان كما هو فعلا مزيف من الخير والشرذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو محتاج لأن يكون مخاطبا به، واحيانا لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة» (٢).

اذن في ضوء النظرية الغربية لذات الانسان تعتبر الدولة عن حاجة اجتماعية ملحة لا يمكن الاستغناء عنها.

الاسلام:

يمكن ان نستخلص من النصوص القرآنية الكريمة، والسنة الشريفة النظرية التالية:

(١) ان كل القوى والاستعدادات التي أودعت في هذا الانسان هي قوى وعناصر خيرة وليس فيها عنصر شرير.

ولانقصد هنا أنها مجرد استعداد قابل لأن يوجه باتجاه الخير وباتجاه الشر، بل هي قوى ودافع نحو الخير.

فهي ليست أصفاراً توضع امام العدد فيكون لها قيمة، وخلفه فلا يكون لها قيمة، وإنما هي ذاتها عناصر خيرة تدفع باتجاه الخير. فكل شهوات الانسان، وغرائزه، ودوافعه النفسية الاولى هي دوافع خير، وكمال.

يشهد لذلك قوله تعالى «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» ٤ / التين.

وهكذا قوله «يا ايها الانسان ما اغرك بربك الکريم الذي خلقك فسواك فعدلك»

٦/ الانقطاع.

(٢) ولكن هذه الدوافع المتراءكة في ذات الانسان، والتي هي كلها بالاساس دوافع خير، تحتاج الى رقابة، والى سيطرة لضبط كل واحد منها عند حدته الطبيعي، ومن أجل ان لا يكون هناك تجاوز وطغيان لبعضها على البعض الآخر.

ان هذه الدوافع جميعها خيرة، لكن حين تتجاوز حدودها، فيستجيب الانسان لأحدها

(١) دولة القانون/ ٢٤٨.

(٢) القانون الدستوري/ ج ١ / ٥٤.

على حساب الدوافع الأخرى، يكون هناك الشر.

اذن مصدر الشر هو سوء التوزيع، وعدم الاعتدال في الاستجابة لهذه الدوافع، وتجاوزها عن حدودها الطبيعية تلك الحدود التي هي حدود الله تبارك وتعالى لهذا الإنسان ودوافعه، وحين يتتجاوز تلك الحدود يكون قد ظلم نفسه، وقد ظلم ذات الدوافع التي أودعت فيه وهي خيرة، وبغاية أن تسوقه إلى الخير.

قال تعالى: «ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه» اذن لا يوجد في ذات الإنسان عناصر شر انما هي جميعاً عناصر خير. ولكن عدم الاعتدال سواء باتجاه الافراط أو التفريط هو مصدر الشر وربما يكون القرآن الكريم قد أشار إلى هذا المعنى حينما عبر عن طريقتين للتعامل مع النفس بعبارة (الفجور) و (التقوى) في قوله تعالى:

«ونفس وما سواها فأهملها فجورها وتقووها» ان الفجور هو التجاوز والعدوان، والطغيان، كما عبر القرآن الكريم بذلك في قوله «فاما من طغى».

اما ان التقوى هو الاعتدال، والوقف عند الحد الطبيعي، والامتناع عن التجاوز. وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ عبارة لأحد فلاسفة الإسلام، وعلماء الأخلاق هو المولى

الترaci حيث يقول:

«المراد من التغيير ليس رفع الغضب والشهوة مثلاً، وامايتها بالكلية فإن ذلك يحال لأنها مخلوقتان لفائدة ضرورية في الجبلة، اذ لو انقطع الغضب عن الإنسان بالكلية لم يدفع عن نفسه ما يهلكه ويؤديه، وامتنع جهاد الكفار، ولو انعدم عنه شهوة الطعام لم تبق حياته، ولو بطل عنه شهوة الواقع بالمرة لضاع النسل. بل المراد ردّهما من الافراط والتفرط الى الوسط».

وفي موضع آخر يقول:

«وعند التحقيق يظهر ان لكل فضيلة حداً معيناً، والتجاوز عنه بالافراط أو التفريط يؤدي إلى الرذيلة، فالفضائل بمنزلة الاوساط والرذائل بمثابة الاطراف، والوسط واحد معين لا يقبل التععدد، والاطراف غير متناهية عدداً. فالفضيلة بمثابة مركز الدائرة والرذائل بمثابة سائر النقاط المفروضة من المركز إلى الخليط... فعلى هذا يكون بأذاء كل فضيلة رذائل غير متناهية...».

(٣) ولكن الإنسان يغفل في كثير من الأحيان عن حدود هذه الدوافع، ولا يعرفها وينساق مع الجهل فيتجاوز، ويظلم، ويطغى، كما ان الإنسان ضعيف الإرادة فهو قد يعرف حد الاعتدال لكنه يتجاوز، ولا يتحكم في الدوافع التي يحملها، ومن هنا فهو يظلم، ويتعذر.

وقد اشار القرآن الكريم الى حالة الجهل، والظلم في الإنسان بقوله:

«وَحْلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»
كما اشار الى حالة الضعف في العديد من الآيات الكريمة كقوله تعالى:
«الله الذي خلقكم من ضعف»
«وَخَلَقَ النَّاسَ ضَعِيفًا»
كما أشار الى نتائج هذا الضعف من (المحل) و(العجلة) في آيات أخرى.
(٤) ولو ترك الإنسان الى نفسه لانحرف، ولم يقف عند حد الاعتدال:
«إِنَّ النَّاسَ لَيَطْغِي، أَنْ رَآهُ أَسْتَغْفِي»
اذن من أجل تصحيح مسيرة هذا الإنسان، والوقوف بوجه طغيان بعض دوافعه على
البعض الآخر، يحتاج هذا الإنسان الى عاملين:
العامل الأول:
المهداية والتوجيه، وهذا ما تكفلته رسالات الانبياء ودعواتهم. ولكن يبقى الإنسان حتى
مع المهداية والتوجيه ضعيفاً أمام زحمة الدوافع وتجاذبها، فهو أيضاً قد يطغى ويظلم ويعتدي
اذن لا بد من:
العامل الثاني:
وهو الضبط الخارجي ووضع الرقابة الاجتماعية والمحاسبة القانونية له.
من خلال هذين العاملين (الضبط من الداخل) و(الضبط من الخارج) يمكن تحكيم
دوافع الخير في مسيرة الإنسان، واستئصال عوامل الشر ودواجه.
(٥) ولا تنسى النظرية الاسلامية دور المحيط الاجتماعي، وعوامل خارج الذات في التأثير
على الإنسان سلباً أو إيجاباً.

ومن هنا ورد ان «الاطفال يولدون على الفطرة، وإنما أبواه يهدانه وينصرانه ويعجسانه». اذن فكما يجب أن يعالج الإنسان من الداخل، يجب أيضاً أن يعالج المحيط الاجتماعي
للإنسان، لأن كلها من الذات والخارج يشتركان في عملية بناء الإنسان.
هذه خلاصة النظرية التي يمكن استلها منها واكتشافها من النصوص القرآنية والستة
الشريفة حول ذات الإنسان وتقييمها.
وفي ضوء هذه النظرية نعود لتقدير ظاهرة الدولة في الإسلام ما إذا كانت ضرورة
اجتماعية، أم حاجة مؤقتة، أم ظاهرة مرضية...
— حسب التصور الإسلامي تعتبر الدولة ضرورة، وليس ظاهرة مرضية، ولا حاجة
مؤقتة، إنما جهاز يمتد بامتداد المجتمع الإنساني وعمره، ولا يمكن بحال من الأحوال الاستغناء

عنها، كما أن بروز هذه الظاهرة – الدولة – على مسرح تاريخ المجتمع الإنساني لم يكن عملية استغلال، وخداعة قامت بها الطبقة المالكة لحرمان الطبقة الفقيرة واضطهادها أكثر وتحديرها.

اما الدولة ضرورة اجتماعية ملحة، لماذا؟

اولاً: لأن بناء ذات الإنسان، والبلوغ بوضعه الأخلاقي إلى المستوى الأفضل وتوجيه كل دوافعه باتجاه الخير لا باتجاه معاكس يتطلب عملية توعية، وارشاد، وتوجيه، كما يتطلب من ناحية أخرى عملية رقابة، ومحاسبة وردع، والوقوف بقوة امام كل مؤشر من مؤشرات الانحراف، وهذا يتطلب جهازاً أعلى يتولى المهمة المذكورة، وذلك هو جهاز الدولة.

ان من المرفوض في المنطق الإسلامي أن تقتصر عملية اصلاح الإنسان، وبناء المجتمع الرشيد، والفرد الرشيد على مجرد النصوح، والوعظ، والارشاد. اما لا بد من قوة رادعة، وجهاز سلطة أعلى قادر على قمع كل تمرد على العدالة، ومحاصنته من ان يتجدذر في المجتمع ويتسع. وقد يشهد لهذا المعنى من بعيد أو من قريب الحديث الوارد عن الرسول (ص):
«الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف».
ومن هنا تكون الدولة ضرورة، لأنها هي الجهاز القادر على تولي هذه المهمة.

ثانياً: ومن ناحية ثانية فإن الإنسان – كما تحدثنا – يتأثر بالبيط الاجتماعي، اذن لا يمكن نجاح عملية تربية وتهذيب الإنسان، وترشيد وضع المجتمع ككل ما لم تصفع كل المؤسسات الاجتماعية باقتلاع الفاسد منها وبناء النافع، ومثل هذه المهمة تحتاج إلى جهاز أعلى له قدرة على فرض الكلمة، واتخاذ القرار المناسب بشأن هذه المؤسسات الاجتماعية، وذلك الجهاز هو جهاز الدولة وحده.

ومهما بلغ المجتمع نفسه في النضج والرشد فإنه قد ينجح في بناء مؤسسات اجتماعية خيرية، وقد ينجح أيضاً في تصفية بعض المؤسسات الفاسدة، ولكن أفضل ما يتاح هو النجاح النسبي، وتبقي الضرورة قائمة بجهاز حكم يتکفل بالكامل هذه المهمة.

ويجب ان نشير في ختام عرضنا للنظرية الإسلامية في تقييم الدولة الى حقيقتين اساسيتين في هذا التقييم:
الحقيقة الأولى:

ان المفهوم الإسلامي للدولة لا ينظر إليها على أساس أنها اداة عنف، ووسيلة قمع، وـ جهاز يهدف فقط إلى تصفية الفئات المعارضة.

فرغم ان الاسلام لا يمنع عن تسجيل هذا الدور للدولة، ولا يأبى ان تمارس الدولة العنف والصرامة مع الذين لا يخضعون لشريعة الله وحكم الله، إلا ان الاسلام لا يفهم ضرورة الدولة، وحاجة المجتمع الانساني اليها على اساس هذا الدور وحده، دور القمع والاسكات بالقوة.

بل هو يفهم الدولة بوصفها اداة تهذيب وتربيه، وتصحيح. وحاجة المجتمع الانساني الى جهاز سياسي يمارس هذا الدور ليست أقل من حاجته الى جهاز يمارس العنف والشدة، وذلك قوله تعالى (ولكل قوم هاد) و كان امير المؤمنين (ع) يتحدث عن مسؤولياته بوصفه ولی الامر فيقول:

«اما حکمکم علی فانصیحة لكم، وتوفیر فیکم علیکم، وتعلیمکم کیلا تجهلوا، وتأدیبکم کیما تعلموا»(۱).

الحقيقة الثانية:
والاسلام — وهو يؤكد مفهوم الدولة — يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير، ويسعى لتصعيد مستوى الشعب، ومساهمته السياسية والاجتماعية، الى درجة الاستعاضة عن وجود الدولة وحضورها في تلك المجالات.

الاسلام يحاول — رغم ايمانه بضرورة الدولة — تسليم الكثير من مهامها ومسؤولياتها الى الشعب نفسه، ورفع مستوى المشاركة الشعبية الى حالة قريبة جدا من (التسيير الذاتي). الدولة ليست هي كل شيء في التخطيط الاسلامي، بل انها تنسحب خطوة خطوة الى الوراء لتخلی مكانها الى الشعب الذي بدأ ينضج، ويشعر بالمسؤولية.

وليس اینا ذهبت في المجتمع الاسلامي فهناك مركز من مراكز الدولة، وبصمة من بصماتها، بل اینا ذهبت فهناك الشعب الذي يعرف انه هو الدولة بالاساس وليس الجهاز السياسي الا مساعد لها في الحالات النادرة.

وهناك مثل الرقابة الشعبية التي تغنى كثيرا عن رقابة الدولة، واجهزة استخباراتها. وهناك المشاريع التربوية التي يتبعها الشعب نفسه، ويخفف عن كاهل الدولة.

وهناك العقوبة الشعبية، والملاحقة بالقوة، كما يؤكده مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب.

(۱) نهج البلاغة/ج ۱ / النص ۳۴.

وهناك (التكافل الاجتماعي) الذي يجعل مساهمة الدولة تأتي بالدرجة الثانية، بل هي الجانب الشكلي، أما واقع الامر فان الشعب هو الذي يقوم بهمزة التكافل.
وهناك التثقيف الشعبي الذي يتصدى له كل من يرى في نفسه القدرة على المساهمة في تصعيد ثقافة الناس وهدایتهم.

وهناك المجالس والجمعيات التي يعقدها الناس أنفسهم لهذا الغرض.
وهناك الاندفاع الجماهيري للجهاد، الذي يجعل الشعب كله جيشا حاضرا لدى أول نداء.

ان كل هذه المهام ينقلها الاسلام من الدولة الى الشعب، وبذلك يتقلص دور الدولة كثيرا، بينما يضي الشعب على طريق التسيير الذاتي، على طريق:
«كلكم راع و كلکم مسؤول عن رعيته».

هل تضمحل الدولة؟:

حين نتناول هذا الموضوع فانا لا نهم بالبحث عن نبوءة تاريخية حول اضمحلال الدولة، وقيام المجتمع المثالي الافضل الذي يتحرك حركة ذاتية ويصنى مشاكلا بهذه الطريقة ايضا.
اما نتناول هذا الموضوع بقدر ما يرتبط بتقييم الاسلام للانسان، وفهمه لمسيرة الانسان، وحلقات الصراع بين الحق والباطل، ووضع المجتمع الانساني في نهاية المطاف.
ويجب ان نشير الى الاساس الغيبي الذي يعتمد الاسلام حينما يحكم على مستقبل الانسان ومسيرة الصراع، فالاسلام اذ يؤمن بان ختام المسيرة هي للحق لا يعتمد في ذلك على تحليل مادي للتاريخ كما تصنع الماركسية فالحسابات المادية غير قادرة على كشف مستقبل التاريخ المجهول بالنسبة لنا، اما يعتمد الاسلام في ذلك على أساس اخبار الله تعالى في كتابه الكريم وعلى لسان نبيه (ص).

ومهما يكن فالفهم الاسلامي للانسان، وللتاريخ؛ يؤكّد على عدة حقائق:
اولاً: يشهد المجتمع الانساني –في الختام– قيام حكومة الحق العالمية كما وعد الله تعالى بذلك في كتابه الكرم:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَيْنَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيُسْتَخْلِفُوهُمْ فِي الْأَرْضِ».
ثانياً: وفي ظل حكومة الحق العالمية يتم تصفية كل مؤسسات الباطل، وأجهزته، التي هي مؤسسات وأجهزة (الظلم والجور)، وفي كل موقع من مواقع الباطل، يقوم الحق بأجهزته ومؤسساته –وبذلك «تملاً الارض قسطاً وعدلًا بعد ما ملئت ظلماً وجوراً».
ثالثاً: وفي ظل حكومة الحق ايضا –يسمى المجتمع الانساني، ويتكامل ويترفع، و

يقترب الانسان اكثراً كثراً نحو الخير، واعمال الخير، وحب الخير، ويسيء الانسان باتجاه الصالح، فتكون أمة من عباد الله الصالحين الذين يرثون الأرض.

رابعاً: وفي هذا المجتمع المتكامل –نسبةً– يتحمل الأفراد مسؤولياتهم تجاه سلامه هذا المجتمع، وحل مشاكله، ويبادرون الى مطاردة كل لون من الوان الانحراف، والتزاماً بـ «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر».

خامساً: ولكن هل ينتهي الانحراف، والتردد، والفسق، والفحور؟

بعض النصوص الدينية تختلف ذلك، فرغم حكمه حكومة الحق وسيطرته، ورغم تكامل المجتمع الانساني وسموه، الا ان الانسان يبقى هو الانسان المعرض للانحراف، الذي يحمل في داخله مجموعة دوافع متزايدة ومتباينة ومتناوبة ويبقى هو الانسان الجھول الذي «يطغى. أن رأه استغنى» ويبقى هناك من لا يقبل الصالح، ويتبرد على الحق، وينخر على العدالة.

ويبقى هناك الخلاف بين الناس، والتشاجر، والمشاكل منها تقلصت وضعف خطتها. هذا المعنى ايضاً يستفيده من عدة نصوص دينية، ليس هنا مجال عرضها، وقد يشير الى ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى:

«ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة، ولا يزالون مختلفين» /١٨/ هود.
وهكذا قوله تعالى:

«قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومنتاع الى حين». بناءً على ان الخطاب موجه للأدمي وحواء، وافتراض العداوة بين ابناء البشر أنفسهم، وهذا تشير الى هذا المعنى ايضاً الآيات التي تفيد استمرار الفتنة في هذه الحياة، التي يفترض بطبيعة الحال ان يصل بها من يصل ويشتبث من يثبت، كما في قوله:

«احسب الناس أن يترکوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون»
في ضوء هذه التصورات نعود الى السؤال التالي:

هل تضمحل الدولة، وينتهي دورها؟

ولما كان المقصود بالدولة القيادة واجهزتها فانتا نفضل ان نضع السؤال بالصياغة التالية:

هل يمكن ان يستفيي المجتمع عن القيادة في مرحلة من مراحل تطوره وتكامله؟ أم ان حاجة المجتمع الانساني الى قيادة عليا تمثل بذمام الامور هي حاجة مطلقة ودائمة؟.

النظرية الاسلامية تلتزم هذا الرأي، فالمجتمع الانساني حتى في أفضل مراحل تطوره و

تكامله ونضجه لا يمكن ان يسير ذاتيا بدون قيادة موجهة وحاسمة، وقدرة على الامساك بزمام الامور، وقطع رأي المنحرفين والمشاغبين.

عن الامام الصادق(ع):

«ان الارض لتخليوا اولاً وفيها امام، كيما اذا زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وان نقصوا شيئاً ائمه لهم»^(١).

وهناك روايات اخرى مماثلة.

وتتبع هذه الضرورة ما يلي:

اولاً: انه منها تكامل الانسان اخلاقيا، ومها تعمقت روح المسؤولية فان ذلك لا يقصد بباب الاختلاف في وجهات النظر، والرؤى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكما يصح هذا بين الافراد يصح بين الاجهزة والمؤسسات التي يبادر ابناء المجتمع انفسهم لاقامتها من دون اشارة الدولة.

كما هو صحيح ايضا بين اجهزة الدولة ذاتها.

فهناك على الدوام تعدد في الرؤى، واختلاف في وجهة النظر، وتبعاد في التصورات والحلول واحيانا تابين وتصارب، قد لا ينشأ من سوء النوايا والد الواقع المصلحية واما — مع افتراض على مراتب السمو الاخلاقية — ينشأ من اختلاف التفكير، وتعدد الامزجة، ومستوى التجربة، وطبيعة الاجواء المحيطة بكل شخص. اذن يبق المجتمع الانساني بحاجة الى حسم، وفرض الموقف الموحد، واتخاذ القرار الاكيد، وتسير المجتمع — في السياسة او الاقتصاد، او الجوانب الاجتماعية، والتربية والثقافية — ضمن منهج موحد غير متناقض، ولا متعارض بعده، ولا متعدد. ان الجهة التي تحسم هي (القيادة) متمثلة بشخص، او بجهاز لافرق في ذلك.

ومعنى هذا ان المجتمع الانساني لا يستغني يوما ما عن القيادة.

ثانياً: كما أسلفنا، فان الانحراف، والتردد، والاضمحلال، لا ينعدم في ساحة المجتمع، مهما تقلص وضيق.

يبقى الانحراف — نسبياً متمثلاً بشكل وآخر في فرد أو في مجموعة صغيرة أو كبيرة موجوداً في جسم الامة وب حاجة الى مواجهة ومتابعة واستئصال. والسؤال الآن كالتالي: هل تستطيع الامة نفسها ان تغلب على هذه النسواعات المنحرفة التي تبرز هنا وهناك؟.

(١) اصول الكافي/ج ١/باب الارض لتخليون من حجة.

هل تتمكن الامة من خلال رقابتها الدائمة وحضورها المسؤول في الساحة، وغنو عنها، ورقى اخلاقيتها بشكل عام، من التصدي لبقاء الانحراف، والتردد، والمصلحية وقوعها دون حاجة الى دولة يعني الى قيادة؟.

حيثما يكون الانحراف ماثلا في مؤسسات ضخمة، وجموعات كبيرة طبقية أو غيرها، وحيثما لا تكون الامة قد بلغت مستوى كافيا من النضج، فانها لا تستطيع بالتأكيد أن تستغني عن قيادة مجهزة تتکفل بالتعاون مع الامة طبعاً تصفية هذا الانحراف والتغلب عليه. لكن حيثما نفترض تکامل ابناء المجتمع روحاً واخلاقياً، وفي ذات الوقت لم يبق من الانحراف الأرشادات هنا وهناك . فهل تستطيع الامة هنا لوحدها أن تغلب عليه من دون حاجة الى قيادة؟. هذا هو السؤال.

باعتقادنا ان الامة هنا ايضا لا تستغني عن القيادة، اي لا تستغني عن الدولة، لماذا؟. لأن الانحراف – في كثير من الاحيان – لا يكشف للامة الآخرين ينموا ويكبرون وينعكس على الساحة وجوداً ضخماً خطراً، وفي هذه المرحلة تحتاج الامة في مواجهته الى أجهزة فعالة وقوية زائداً وعي الجماهير وحضورها ومسؤوليتها، لكن الانحراف ، والذين وراءه لا يفترض أنهم كميات مغلقة وثابتة لا تتحرك على الجماهير، ولا تتسلل الى اجهزة الامة ذاتها ولا تعمل على تضليل الناس، وعكس الصورة البراقة لهم.

وهنا نحتاج الى قائد، الى امام يتکفل كشف حيل الباطل، وتمزيق أقنعته، وهكذا يسيطر ويووجه الاجهزة والمؤسسات الادارية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي قد يتزرع الانحراف فيها، وينمو جذوره في عمقها.

ان الامة – في التصور الاسلامي – لا تصل الى درجة العصمة بمحنة تؤمن ذاتيا كل شكل من اشكال الانحراف، وتضمن قتل جنين الباطل وهو في الرحم. كما ان القيادة ليست جهاز قع حتى يقال ان الامة ومؤسسات الجماهير هي التي تتکفل القمع، اما القيادة تتکفل تعرية الانحراف وكشفه للامة، ثم الاجهاض عليه من خلال أجهزة الدولة أو من خلال الجماهير ذاتها.

ان هذا الفهم هو ماتعكسه نصوص السنة الشريفة، وبعض النصوص القرآنية. فقد ورد في الحديث الشريف المنقول عن الامام الصادق(ع):
«ما زالت الارض الاَوَّلَةُ فِيهَا حجَّةٌ يَعْرَفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَيَدْعُ النَّاسَ إِلَى سَبِيلِهِ»(١).

(١) اصول الكافي/ج ١/باب ان الارض لا تخلو من حجة/ وهناك نصوص اخرى عائلة.

اما من القرآن الكريم فقد يشير الى ذلك مثل قوله تعالى:
«وَانْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا هُنَّ عَذَّرٌ».

نقد النظرية الشيوعية:

تؤمن النظرية الشيوعية باضمحلال الدولة، واستغناء المجتمع عنها حينما يصل الى قمة تطوره في مرحلة (المجتمع الشيوعي)، وتبني الماركسية رأيها على الاسس التالية:
اولاً: ان الدولة ابداً كانت ضرورة من حيث أنها جهاز قمع لتصفية الطبقة المضطهدة المالكية، وفي المجتمع الشيوعي تزول تماماً هذه الطبقة.
وفي هذا كتب لينين:

«الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة امراً لا زور له أبنة، لأنه لا يرقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعنى الطبقة بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان» (١).
ثانياً: تطور الشعب، وتصاعد نضجمه، ومشاركته الادارية والسياسية الى مستوى التسيير الذاتي.

كتب كوفالسون:

«في ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة، ولكن هذا لا يعني ان المجتمع الشيوعي لن يحتاج الى تحطيط الانتاج والاستهلاك ، وحساب الحاجات. ولكن هذا التنظيم سيقوم به افراد المجتمع على مبدأ المبادرة.

ومن هنا - ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للادارة الذاتية، وهذا يعني ان عملية اضمحلال الدولة تقتصر في تحول دولة الشعب بأسره الى ادارة ذاتية اجتماعية شيوعية» (٢).

ويكتب لينين ايضاً قائلاً:

«لسنا بخياليين ، ونحن لاننكر ابداً امكانية وحتمية وقوع مخالفات من افراد، كما لاننكر ضرورة قع هذه المخالفات ، ولكن هذا الامر لا يحتاج اولاً الى آلية خاصة للقمع، الى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر، كما تقوم كل جماعة من الناس التمدنين حق في المجتمع الراهن بتفرق متشارجين أو بالحيلولة دون الاعتداء على امرأة» (٣).

(١) مختارات لينين/ج/٢/٢٨٧/الدولة والثورة.

(٢) المادية التاريخية / كوفالسون / ٢٦٩ .

(٣) مختارات لينين/ج/٢/٢٨٧/الدولة والثورة.

ثالثاً: التكامل الأخلاقي في انسان المجتمع اللاطبي واقتلاع حب الذات منه الذي هو مصدر كل شروقته.
كتب «أفانا سيف»:

«ان الشيوعية تفترض انساناً جديداً يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الأخلاقي والكمال الجسماني، ان الوعي الشيوعي وحب العمل والانصباط والاخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الانسان وان التنظيم والدقة التي يتطلبها الانتاج الشيوعي سوف تتأمنان لاعن طريق الاكراء، بل على اساس ادراك الواجب الاجتماعي ادراكاً عميقاً، وسيكون انسان الشيوعية متناسقاً ومتطولاً من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلاته ومواهبه، وترذل كلها وتتجلى بوضوح أفضل خصائص الروحية والجسمانية»(١).

هذه هي الاسس التي اعتمدتها الماركسية حين بشّرت باضمحلال الدولة في مجتمع شيوعي موحد.

ولدى عرضنا للنظرية الاسلامية كشفنا عن عدة ملاحظات في تفنيد التصور الماركسي ، ورغم ذلك فاننا سنعود سريعاً لعرض الاخطاء في هذا التصور ويرتبط بعضها بالمقومات التي بنت عليها الماركسية استنتاجها ، ويرتبط الآخر منها بالنتيجة ذاتها ، أعني الاستغناء عن الدولة .

(١) فالماركسية تفترض انه بزوال الملكية الخاصة تزول الطبقة من وجه المجتمع الانساني ، وفي بحث سابق نقدنا هذا التصور ببيان ان الطبقة لا تعتمد فقط على اساس الملك اما هناك طبقات اخرى قد تظهر حتى في فرض حمو الملكية الخاصة .

(٢) على ان تنسى الانسان لذاته ، وانعدام حب المالك ، وحب الذات ، حلم يراود أفكار الماركسيين ، ولا يعتقد على اي اساس علمي وواقعي ، ومن هنا فان الطريق نحو تكامل الانسان وسموّه ليس هو مطاردة هذه التزعة الذاتية ، ومحوها ، واما هو ، الاعتماد عليها وتوجيهها الوجهة الصحيحة من خلال الرغبة في الثواب ، والآيمان بالحياة الأبدية الاخروية السعيدة من خلال خدمة المجتمع ، والذو بان فيه . ومن هنا فان التربية الماركسية عاجزة عن تحقيق حلمها في غنى الانسان الروحي وانصهاره في حب المجموع . بينما التربية الاسلامية قادرة على ذلك وبرهنـت من خلال تجربتها الاولى في صدر الاسلام ، والثانية في عهد الثورة الاسلامية العالمية المنطلقة فعلاً ، والتي انتصرت في ايران .

(١) اسس الفلسفة الماركسيـة /أفانا سيف /١٩٧-١٩٨ .

(٣) على ان تكامل الانسان فرداً ومجتمعاً لا يساوي ابداً انتهاء الخلاف والاختلاف، فالضرورة باقية بجهة علية بيدها الحسم، والتوجيه الموحد، كما أسلفنا - وتلك هي الدولة.

(٤) كما ان كشف الانحراف، ومن ثم الوقوف بوجهه ليس أمراً يتأتى للرؤى الجماهيرية بسرعة وقبل ان يتفاقم ويتضخم. فهناك فرق بين مشاجرة بين اشخاص واضحة للعيان، او محاولة الاعتداء على امرأة، وبين انحرافات سياسية واجتماعية خطيرة هي بالرؤى الاولى معقولة، وتعبر عن وجهة نظر سليمة ثم ينكشف بعد زمن خطورتها، وعمق اثرها السلبي.

ومعنى ذلك ان فرضية تصدى الجماهير ذاتها لأى لون من الوان الانحراف تنسى ركناً اساسياً في هذا التصدي هو انكشاف الانحراف للجماهير، وتعريفها بوجه الحقيقة، ونزع القناع عنه، وهذا ما تقوم به القيادة المقصومة أو المرتبطة بالمعصوم، أو المستوعبة للشريعة درجة تقرب فيها من حد العصمة.

(٥) واذا شئنا أن نسير مع الطريقة الماركسية في التفكير، ونخاسب نظرية اضمحلال الدولة على اساس من المنطق الماركسي نفسه، فإن أقوى نقد لهذا النظرية هو ما وجده اليها مفكروا العظيم الشهيد السيد الصدر رحمه الله، فقد قال:

من حقنا ان نتساءل عن هذا التحول الذي ينقل التاريخ من مجتمع الدولة الى مجتمع متحرر منها... كيف يتم هذا التحول الاجتماعي؟

وهل يحصل بطريقة ثورية وانقلابية...؟

أو ان التحول يحصل بطريقة تدريجية، فتذبل الدولة وتتقلص حتى تضمحل وتنلاشى؟.

فإذا كان التحول ثورياً... فلن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول؟ وقد علمتنا الماركسية ان الثورة الاجتماعية على حكومة اما تنبثق دائمًا من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة...

واذا كان التحول... تدريجياً فهذا ينافق قبل كل شيء قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية، فان قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: ان التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل تحصل بصورة فجائية وتحدث بقفزة من حالة الى اخرى، وعلى اساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تاريخية...

والتحول التدريجي السلبي... كذلك ينافق طبيعة الاشياء،... اذ كيف يمكن أن نتصور أن الحكومة في المجتمع الاشتراكي تتنازل في التدريج عن السلطة وتتقلص ظلها، حتى

تفرضي بنفسها على نفسها بينما كانت كل حكومة أخرى على وجه الأرض تتمسك
بمراكها...»(١)

(١) اقتصادنا/ج/٢٤٨-٢٤٩.

الفصل السابع

الدولة وانواع الصراع

فيما تقدم ذكرنا ان الصراع السياسي يتمثل في كل مما يلي:

- ١- الصراع على السلطة.
- ٢- الصراع على نوع الحكم.
- ٣- الصراع مع السلطة.

وفي مجتمع هذه الاشكال من الصراع نجد ان الدولة هي طرف من اطراف الصراع من حيث انها تمسك بالسلطة، وتفرض شكلًا معيناً من الحكم.

فيما يلي نريد أن نعرف كيف عالج الاسلام نظريًا، هذه الاشكال من الصراع، من خلال رؤيته الخاصة عن السلطة، وعن الحكم، على ان هناك صراعاً رابعاً بين الدول ذاتها والامم المختلفة، الامر الذي يدفعنا لدراسة مفصلة عن الامة، والقومية، والمواطنة من وجهة نظر اسلامية وذلك ماتتكلف به الفصو، الآتية ان شاء الله تعالى.

**الصراع على السلطة:
من السلطة؟.**

أوبعبارة أخرى تحمل نفس المعنى: **من السيادة؟.**

ان مشكلة الصراع على السلطة ترتبط كاملاً بهذا السؤال، ولا نستطيع أن نخل هذا الصراع اذا لم نوضح بشكل محدد من يرجع حق السلطة أو حق السيادة.

النظرية الاسلامية:

يمكن ان نلخص النظرية الاسلامية في النقاط التالية:

١- السيادة المطلقة لله تعالى:

ان أول قضية يضعها الاسلام هي سيادة الله تعالى المطلقة على الانسان سواءً الفرد، أو

الامة كاملة.

و امام هذه السيادة لا يملك الانسان اكثرا من دور العبودية المطلقة، وهو حتى لا يملك السيادة على نفسه.

وانطلاقا من هذه القضية يتقرر ان الانسان اذا كانت له سيادة منها تكون حدودها وشروطها، فاما هي سيادة معطاة له من قبل الله تعالى، وهي سيادة جعلية وليس سيادة ذاتية، اي أنه لا يملكها الانسان بالاصل، واما تجعل له من مصدر آخر، ذلك هو الله تبارك وتعالى.

٢- الله تعالى يمارس هذه السيادة:

قد تكون قضية (السيادة المطلقة لله) مقبولة لدى نظريات أخرى كما سترى في النظرية الغربية، إلا أن النقطة الجوهرية في النظرية الإسلامية والدينية عموما، هي ان الله تبارك وتعالى لم يفوض خلقه في هذه السيادة ويتخل عنها تماما، انا يمارس تعالى هذه السيادة في ارسال الرسل وانزال الكتب والشريائع، وتوجيه الناس وجهة سياسية اجتماعية محددة. فالله تبارك وتعالى -وفقا للنظرية الإسلامية- لا يتجرد عن سيادته تاركا للبشر حق العمل لما يشاون بل هي سيادة تنزل الى مستوى هذا الانسان لترسم له الطريق الصحيح في الحكم، وفي التشريع عموما.

٣- السيادة من الله الى النبي(ص) ثم الوصي (ع):

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول، واوبي الامر منكم».

«وما ارسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله» ٦٤ النساء.

والنبي لا يملك هذه السيادة بانتخاب من الشعب وتفويضهم اليه الأمر، انا يملك هذه السيادة من الله تعالى، وفرضأ على الشعب وليس اختيارا، «اما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا واطعنا».

هذا على مستوى الحكم، اما على مستوى التشريع فالسيادة في الاسلام هي للقانون الاهي وليس للبشر حق وضع القانون، إلا بحدود منطقة الفراغ في الشريعة الاهية كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.

٤- وبعد مرحلة الانبياء والوصياء يتبدل السيادة الفقيه-

العالم الديني - من ناحية، والامة من ناحية ثانية؛ فهي سيادة يمكن ان نقول عنها انها سيادة مشتركة ومزدوجة، حيث أن الفقيه لم يبلغ حد العصمة - كما في النبي والوصي - ومن هنا فان الاسلام يسعى لتحصيل مستوى العصمة المطلوب بالجمع بين الفقيه والامة.

السيادة هي للفقيه الجامع للشروط، لكن الامة هي صاحبة الحق في اختيار هذا الفقيه، والنظر في تحقق الشروط المطلوبة فيه. وفي هذا كتب سيدنا الشهيد الصدر: «المرجع... معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، ومعين من قبل الامة بالشخص، إذ تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له».

وأفضل نص تجلّى به الاطروحة الاسلامية في السيادة في عهد غيبة المعموم (ع) – هو قول الامام الصادق (ع):

«انظروا الى من كان منكم قدروني حديثنا ونظري حلالنا وحرامنا وعرف احكامانا فارضوا به حكماً، اني قد جعلته عليكم حاكماً».

فهنا يتضح دور الامة في الاختيار، كما يتضح ان الامة ليست ذات صلاحية مطلقة بل هناك تعين وتحديد لمواصفات خاصة يجب على الامة مراعاتها.

وعلى ذلك نستطيع أن نقول ان السيادة – التي وضعها الاسلام بيد الفقيه بالتشاور مع الامة – انا هي الله بالاصل، ومنه الى الفقيه والامة – كما سيأتي تحدیده – في عهد غيبة المعموم، وبهذا يكون الخارج عن هذه السيادة خارجاً عن طاعة الله تعالى، وجاءنا سعادته، وذلك قوله (ع) في الحديث الشريف السابق:

«فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بمحكمنا فلم يقبل منه فاما بحكم الله يستخف علينا رد، والرادر علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله».

مصدر السيادة في الديمقراطية:

مصدر السيادة في النظرية الديمقراطية هي الامة، وهي التي تمنع الدولة بعدئذ السيادة.

والله تبارك وتعالى وفقاً لهذه النظرية لا يتدخل في شؤون الناس، فقد تجرد عن سعادته، وترك امور الناس للناس، دون اي تعين لمن يخلفه في هذا الحق، ومن الطبيعي حينئذ ان تكون الامة هي مصدر السيادة.

ولما لم يكن امراً عملياً ان تتفق الامة كلها على رأي واحد، فقد التزمت الديمقراطية مبدأ الاغلبية الذي يقضي بأن يكون رأي الاغلبية هو النافذ دون ماعده، معنى أن السيادة تنتقل حينئذ من الامة الى الاغلبية وتكون الدولة حينئذ بيد الاغلبية.

وفي القسم الثاني من هذا الكتاب سندرس – ان شاء الله تعالى مبدأ (سيادة الامة) وفقاً للنظرية الديمقراطية، ثم نستعرض ملاحظاتنا عليه.

الصراع على نوع الحكم:

والصراع على السلطة، ومصدر السيادة ينعكس طبيعياً على نوع الحكم هل الحكم الاهلي أم الحكم الوضعي؟.

وتاريخ الصراع البشري يلخصه هذان الاتجاهان، الاتجاه نحو اقامة حكم الاهلي، والاتجاه نحو اقامة حكم وضعی مختلف اشكاله وألوانه.

والنظرية الدينية في هذا الصدد تؤمن بأن الحكم الاهلي والشائع السماوية هي وحدها القادرة على حل مشاكل البشرية ومعاناتها، وان الله تبارك وتعالى لم يترك الناس سدى، انا ارسل لهم الرسل، وانزل لهم الكتب والشائع. «ان الحكم للله».

وقد عمل الانبياء في طول تاريخ البشرية على اقامة حكم الله تعالى وانقاد البشرية من الضلال والخيرة عن هذا الطريق، فكانوا هم القادة في هذا الاتجاه بينما وقف في مقابلهم كل الطغاة، والمترفين، والوضعيين، على اختلاف دوافعهم، واهدافهم.

الصراع مع السلطة:

والشكل الثالث من اشكال الصراع هو الصراع مع السلطة، فقد لوحظ أن هناك تناقضًا بين السلطة والحرية، أية سلطة كانت، ومهما كانت طريقة حكمها. ذلك ان السلطة كما اسلفنا هي مصدر فرض والزام وهذا ما يحد من حرية الانسان، اي انسان كان. ان الدولة حين تمارس سلطتها، وسيادتها فانها ستضيق بحرية الانسان حدوداً بسيطة كانت أو معقولة، في الوقت ذاته يجد الانسان ان هذه الحدود مفروضة عليه بينما قد وهبته الطبيعة حرية مطلقة.

الانسان بطبيعته يطلب الحرية اكبر قدر ممكن ويفترض انها حقه الطبيعي؛ والدولة بطبيعتها تحتجد هذه الحرية وتضع امامها الحاجز والسدود وترى ان ذلك امر ضروري تفرضه الحياة الاجتماعية.

من هنا لاحظ علماء السياسة ان هذا التناقض بين السلطة والحرية تناقض أصيل ولا يمكن التخلص منه.

وبطبيعة الحال فان هذا التناقض يدعوا الى حدوث صراع مستمر مع السلطة من اجل الخلاص من قيودها وحدودها.

وإذا تفحصنا أكثر أمكن القول ان هذه المشكلة ذات جانبين:

- ١- الجانب العلمي.
- ٢- الجانب العملي.

فمن الناحية العلمية يواجهنا السؤال التالي:
كيف تتحقق بين حرية الانسان التي لم تعرف حدوداً، وبين فرض القيد عليه وطالبه
بالالتزام بها، والسير في دائرة؟.
أليس في ذلك تقييد لحرية الطبيعة؟.
أليست حرية الانسان مطلقة بحسب وضعها الطبيعي؟.
فبأي حق اذن تفرض عليه الفروض، وتوضع لحرية المحدود؟.
ثم ينعكس هذا الاشكال العلمي على الواقع العملي، فاذاً كان الانسان يرى حريته
مطلقة، وليس لأحد حق تقييدها فكيف نفهم -في مقام العمل- التزام الانسان بالقيود
التي تفرضها عليه السلطة؟.

وكما قلنا، فقد لاحظ علماء السياسة ان هذا التناقض حتمي، ولا مجال لحله «وكل ما
تسعى اليه علوم السياسة ينحصر لافي القضاء على التناقض بين السلطة والحرية باعتباره
ظاهرة مرضية، واما في كيفية التوفيق بين المتناقضين بحيث لا تعسف السلطة بالحرية أو
تطيح الحرية بالنظام الاجتماعي»(١).
محاولات حل التناقض:

على ان هناك عدة محاولات لحل هذا التناقض نشير الى اثنين منها:

١- نظرية العقد الاجتماعي:

يدعى ان نظرية روسوتسبلن حلّ لهذا التناقض. فالحكومة قد استمدت سلطتها من
تعاقد الناس معها، فيصبح من حقها القانوني فرض القيد، ووضع الحدود لتضمن بها سلامه
الامن الاجتماعي. واما الناس فهم قد اندفعوا مختارين لهذا التعاقد، فمن المفترض عليهم
حينئذ الالتزام بنتائج هذا التعاقد.

٢- النظرية المثالية في الحرية:

ان نظرية (لاسكي) في الحرية هي محاولة اخرى لحل التناقض.

يرى لاسكي:

«ان شخصيتي هي مجرد تعبير عن الجموع المنظم الذي أنتمي اليه، فعندما أقول اني
اسعى لتحقيق كياني فأنا أعني في الواقع اني اسعى لكي أسيء مع النظام الذي أنا جزء منه و
انا لست مستقلًا عن هذا النظام، ولا معزولا عنه، ولكنني فرد منه ومعه.

(١) اصول علوم السياسة/ دكتور محمد طه بدوي / ٣٩

فالحرية بهذا المنطلق ليست هي انعدام القيود، ولكنها تبتعد عن ذلك لتكون أساس المخضوع لنظام من الأغراض العقولية...»^(١)

فالحرية في هذا الفهم هي العيش مع النظام، وحينئذ فلا تناقض بينها وبين السلطة التي هي صورة من صور هذا النظام الاجتماعي المعقّد.

مناقشة:

و قبل أن ننتقل إلى الحل الديني نريد أن نقف عند هذه المحاولات لنرى مدى قدرتها على حل المشكلة.

ان مهمات تكون قيمتها العلمية، وقدرتها النظرية على رفع التناقض والتوفيق بين السلطة والحرية، فان ما هو الأهم من ذلك هو الجانب العملي. فهل وفقت هذه الحلول لاقناع الإنسان بأنه يجب أن ينساق ذاتياً وفق قرارات السلطة، وان الحدود المفروضة عليه لا تتنافى أبداً مع حريته؟

هل تستطيع هذه الحلول ان تزيل حالة امتعاض الإنسان وهو يجد القيود، والا وامر، والقرارات الحكومية تطارده في كل مكان، وبالتالي فهو يحاول الفرار منها لا الاستجابة لها؟

ان علينا ان نزيل من عمق الإنسان، لافقط من افق تفكيره، الشعور بالتناقض بين قيود السلطة، وبين حريته المطلقة بالاساس.

و اذا استطعنا ان نفعل ذلك لم تبق هناك مشكلة اسمها الصراع مع السلطة، بل سيكون هناك دائماً وفاق واستجابة للسلطة.

الحقيقة ان الحلول الوضعية التي عرضناها سابقاً غير قادرة على معالجة هذا الجانب في المشكلة، فهي أقصى ما نستطيع -على تقدير سلامتها علمياً- معالجة الجانب النظري، وتصحيح الزamas السلطة وأضفاء المشروعية عليها، الا انها لم تكفل ازالة الشعور بالتناقض من عمق الإنسان، وبالتالي فهي لن تضمن مضييه، والتزامه، واطاعته للقيود والا وامر المفروضة عليه من السلطة، وستبقى السلطة تطارد الإنسان، والانسان يحاول الخلاص من قبضتها وهنا تكمن نقطة الضعف في كل الانظمة الوضعية، ان هذه الحقيقة هي ماتنبه لها احد الكتاب الغربيين قائلاً:

«ان الدولة الحديثة تضل وريثة الاشكال البدائية من السلطة... ان فكرة المشروعية، وفكرة الشرعية خاصة تؤديان الى الاعتراف بصلاحية القرارات التي تتحذها السلطة على اساس

(١) نقل عن الحرية السياسية والاجتماعية/ جلال احمد الخطاب /٣٦

الشكل لاعلى اساس المضمنون. على اساس مناصب الزعاء لاعلى اساس كفائهم وعدائهم. وان رجال القانون يدعون هذا التضليل على غير شعور منهم في اكثرا الاحيان... يقولون ان القانون يعبر عن الاراده العامة، على حين ان القانون يعبر عن اراده مجلس تم انتخابه في هذا الظرف أوذاك من الظروف فربما أدى الى تشويه التعبير عن الرأي العام... وينقولون ان القضاة يحققون العدالة على حين انهم يعبرون عن مفاهيمهم في العدالة التي تمثل انتقاءهم الاجتماعي وتربيتهم واهوائهم.

ان الحق من اكبر وسائل التوعيه التي تستعملها السلطة...»(١)

ان دوفرجيه لا يتحدث هنا عن نظرية اما يعكس المشاعر التي يحس بها انسان العصر الحديث تجاه السلطة وقوانينها وهذا يدلل بوضوح على فشل المحاولات السابقة حل مشكلة التناقض.

ان خلاصة ما تتضمن عنه تلك المحاولات تعميق حب المجتمع، والنظام الاجتماعي والوطن، والقرارات التي تخدم الوطن، تعميق هذا الحب في قلب المواطن واجداد الصلة بينه وبين وطنه الى حد يشعر بان حريته هي التي تفرض عليه الذوبان في صالح المجموع. ولكن جميع المحاولات لم تنج في ذلك، فازال الانسان المعاصر يشعر بالضيق تجاه القرارات التي يقال انها تمثل الرأي العام، وتخدم مصلحة الجميع.

يؤكد (برتر اندرسل) على سبيل المثال:

ان «جميع الجهاز الثقافي في امريكا من المدارس العامة الى الجامعات مهم في شرح المواطنة، وفرض واجباتها على عقول الشباب، بالرغم من الجهود الثقافية هذه، فان الفرد الامريكي العادي سواء في نظرته للتقاليد السائدة أو لحقيقة أن أسلافه كانوا أوربيين ليس عنده الشعور الفعال للجماعة الذي كان سائدا في البلاد الاقدام في اروبا.

ومالم يتوصل له فانه سيكون هناك خطأ في ان جميع النظام الصناعي يمكن ان

ينحل»(٢)

الحل الديني:

الدين يحمل مشكلة التناقض سواء في المجال النظري او المجال العملي. اما المجال الاول: فالدين يرفض اعتبار الحرية المطلقة هي الحق الطبيعي للانسان، بل

(١) مدخل الى علم السياسة. دوفرجيه.

(٢) التربية والنظام الاجتماعي / برتراندرسل / ٢٦

الانسان محكوم بالعبودية لله، هذه العبودية التي تلازم وجوده، ولا تنفك عنه، ولا يمكن للانسان أن يتعالى عليها أو ينفصل عنها. الانسان هو عبد الله، لا يملك لنفسه ضراولاً نفعاً إلا ماشاء الله، وحريته لا تخرج عن دائرة هذه العبودية.

«يا ايها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني».

الدين يخالف تماماً التصور القائل بان الطبيعة قد منحت الانسان حرية مطلقة لا تعرف القيد والشروط، حتى ان فرض اي قيد عليه يعتبر تقييد لحريته وتضييقاً لها. في التصور الديني ان الانسان مملوك لخالقه، وهو أمام هذا المالك الحقيقي لا يملك أية حرية لأنّه لا يملك حتى نفسه، اذن لا يوجد اي تناقض وایة معارضة مع حرية هذا الانسان حينما يفرض عليه خالقه منهجاً محدداً.

«اما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا» لأن هذا الاستماع، وهذه الطاعة هي قضية طبيعة ومنسجمة تماماً مع عبودية هذا الانسان لله. علينا ان نتذكر مرة اخرى ان فكرة التناقض بين السلطة والحرية كانت قائمة على اساس النظر الى هذا الانسان بوصفه كائناً حراً امام كل القيد ولا يملك احد حق تحديده، اما اذا نظرنا الى الانسان بوصفه عبد الله تبارك وتعالى فان حقه الطبيعي حينئذ هو الالتزام بكل ما تفرضه عليه هذه العبودية دون استبطان اي تناقض حقيقي.

«إن كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عِنْدًا» /٩٣/ مرم.

وحين تكون العبودية لله تعالى هي الاصل في هذا الانسان اذن فالانفلات من حدودها، والخروج على طاعة الله تعالى هي التي تستبطن التناقض دون العكس، هذه الحقيقة يشير إليها قوله تعالى «وما يلái لا عبد الذي فطري والیه ترجعون» فعبادته تعالى قضية لا تنفصل عن واقع هذا الانسان وكونه عبداً مملوكاً لله تعالى، وليس من حق اي أحد ان يشعر بمبراجة امام هذه العبودية لأنها هي واقعه وهي كيانه، والذى يشير قوله تعالى:

«لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله» /١٧٢/ النساء.

اما السلطة التي تملك السيادة على هذا الانسان فهي فقط السلطة المستمدّة من الله تبارك وتعالى، السيد الحقيقي لهذا الانسان، وأية سلطة سوى تلك لا تملك السيادة على الانسان. اذن حينما يرفع الدين التناقض بين السلطة والحرية اما ينظر الى السلطة الالهية، اعني السلطة التي تملك شرعيتها من الله تبارك وتعالى، هذه السلطة وحدها هي صاحبة الحق في ان تفرض قراراً ما على هذا الانسان، وكل ماعدتها اما هو عدوان على حرية الانسان.

و النتيجة ان الانسان يملك الحرية المطلقة امام اية سلطة غير مستمدۃ من الله، ومن حقه ان يرفضها، ويقاومها على اساس انه كائن حر.

والى هذه الحقيقة تشير العديد من الآيات القرآنية الكريمة مثل قوله تعالى : «أَنْجَادُ لُونِي
فِي أَسْبَاعٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» ٧١ / الاعراف .
وقوله :

«مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْبَاعٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» ٤٠ / يوسف .

اما في المجال الثاني:

اعني المجال العملي حيث لوحظ ان الفرد يحاول دائمًا الخلاص من قرارت السلطة وقيودها ، وهو حتى اذا اقتتن نظريات بشرعيتها وتعييرها عن الرأي العام ، وعن مصلحة المجموع إلا انه يبقى عملياً في محاولة دائمة للابتعاد عنها ، والفرار من قبول قيودها وحدودها نزوعاً منه الى الحرية اكثر فاكثراً.

هنا نريد ان ننظر كيف عالج الدين هذه الحالة ، وكيف تمكّن من التوفيق بين السلطة التي تحذّد حرية هذا الانسان ، وبين النزوع الذاتي للانسان نحو الحرية الاكثر ؟
لنسأل أولاً لماذا يحاول الانسان الفرار من السلطة ؟؟ لماذا ينزع الانسان نحو الصراع مع السلطة لا نحو الوفاق معها ؟

يمكن ان نرجع ذلك الى سببين :

الاول :

تصور الانسان ان الحرية هي حقه الطبيعي ، ومن هنا فان أية جهة تحاول تقييده اتفاً تزاحم حريته فهي مرفوضة إلا بقدر ما تلجمأ اليه الضرورة .

يقول الانسان اني خلقت حرا ، فلماذا يراد التحكم بحربي هذه ؟؟
وقد لا يظهر احدمنا هذا التساؤل الا انه يبق يعيش في الشعور الباطني العميق ليغرس في الانسان حالة الامتناع والرفض لأي تحديد يعلى عليه من جهة خارج ذاته ، وخارج ارادته .

الثاني :

حب الذات ، والاندفاع نحو تحقيق اكبر قدر من المصالح الخاصة والاستجابة لطلبات النفس ، وشهواتها ، ورغباتها .

ان هذا الحب الغريزي للذات الذي غرس في طبيعة هذا الانسان ، مضافاً الى قوة

الشهوات، والدوافع الغريزية، مجموع ذلك يدعو الانسان لمحاولة الانفلات من كل قيد يمنعه من تحقيق رغبته الخاصة، وما يراه في مصلحته.

والآن، لننظر كيف عالج الدين هذين السببين، وكيف تغلب على عوامل الصراع مع السلطة.

اما بالنسبة للعامل الاول فقد رفضت الاديان هذه الحرية المطلقة المزعومة بينما راحت باتجاه تربية الانسان على حالة العبودية المطلقة لله والافتخار بهذا المقام الذي هو مقام الاستخلاف على الارض وما فيها.

والدين لا يكتفي – بالبناء النظري للانسان بحيث يصبح معتقدا بهذه العبودية، اما يجده في تربية الانسان المؤمن على الاستشعار الدائم بحالة العبودية لله، والتشرف بها، وعاقلة تجسيدها، وكما تسعى المذاهب الموضعية لتعزيز حب الوطن، والمجتمع، والدولة، في نفوس ابنائهما، يسعى الدين لربط الناس جميعاً بالمطلق الحقيقى الذي بيده الملك وهو على كل شيء قادر، وبقدر ما يتربص هذا الحب لله تبارك وتعالى، تصبح طاعته، والانقياد الى اوامره، والالتزام بكل قرارات شريعته، وهكذا قرارات الدولة الشرعية، يصبح كل ذلك محل استجابة هذا الانسان، ويندفع ذاتيا نحوه، ويرى ان في ذلك كماله وشرفه وفخره. «اهي كفى بي عزرا ان اكون لك عبدا، وكفى في فخرا أن تكون لي رب». ولئن عجزت المدارس الموضعية عن ربط الانسان بالوطن، والمجتمع، وغير ذلك من المقولات، فان الدين لم يعجز عن خلق حالة الفداء في الله لدى المؤمنين.

اما بالنسبة للعامل الثاني فان الدين لم يحاول أن يسلخ من الانسان حب الذات، والرغبة في المصالح، اما ذكر الانسان بان المصالح في هذه الحياة الدنيا هي مصالح زائلة مؤقتة، وان الدار الآخرة خير وأبقى. المصالح في هذه الحياة لها ولعب، اما في الآخرة فهي سعادة أبدية ورضوان من الله اكبر. اذن بحسب الاستباق الى تلك المصالح، لا الانغماس في لذات هذه الحياة، وعلى الانسان ان يعقد تجارة مع الله، فهي التجارة التي لا تبور، ومالم يتعرف الانسان عن الاستجابة العميماء لشهوته والانقياد الدائم لها، فإنه لا يمكن ان ينال الدار الآخرة «قل لن تعالوا البرحق تتفقوا ما تحبون».

وعلى هذا فان الطاعة، والالتزام، والخضوع للسلطة ليس خسارة لهذا الانسان إنما هو ربح يُسجل له في تلك الحياة الابدية. وبهذه الطريقة استطاع الدين ان يجعل حالة الصراع مع السلطة لدى الانسان الى حالة الوفاق معها والاستجابة لها، والاندفاع نحو تحقيق طلباتها، وامتثال اوامرها طوعاً و اختياراً قهراً واجبارا.

والي هنا نكون قد انتهينا من استعراض ثلاثة انواع من الصراع تكون الدولة طرفا فيه،
الصراع على السلطة، الصراع على نوع الحكم، والصراع مع السلطة.
بقي علينا أن ندرس مسألة الصراع بين الدول ذاتها، أو بالاحرى بين الشعوب والامم،
وهنا نجد لزاماً علينا دراسة كل من المفاهيم التالية: (الامة، القومية، المواطننة) باعتبارها
مفاهيم متربطة يهمنا التعرف على رؤية الاسلام فيها.

الفصل الثامن

الامة في المفهوم الاسلامي

المفهوم الاسلامي للامة ترتبط بنظرية الاسلام للانسان، والانسانية.

الانسانية:

ينظر الاسلام الى الانسانية بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لاعمار هذه الارض،
واداء دورها في تحقيق ارادة الله و كلمته، و شريعته.

«هوأنشأكم من الارض واستعمركم فيها».

وفي هذا المقام، موقع العبودية لله، والخلافة عنه، ثم المسؤولية امامه لامتحن انسان عن
انسان.

الانسانية جماعة هي المستخلفة، وهي المسؤولة، وهي التي تمثل بدرجة واحدة عبوديتها
التكوينية خالقها تعالى «الذى خلقكم من نفس واحدة». وعلى هذا الاساس فقد كانت
الانسانية في مراحلها التاريخية الاولى مجتمعة في امة واحدة ليس من حيث المكان، أو اللغة،
أو العرف، اما من حيث تفكيرها وعلاقتها بخالقها.

«كان الناس امة واحدة» وبعض النصوص الشريفة تفسر ذلك بأنهم كانوا على الفطرة
التي فطروا عليها.

الانسان:

والاسلام يضع العنصر الانساني وحده هو الميزان في تقييم الانسان. والعنصر الانساني
في الانسان يتمثل في اخلاقيته، اما الجوانب الاخرى في الانسان فانها لا تميزه عن باقي
الحيوانات، وليس هي التي تمنحه موقعه ك الخليفة في هذه الارض، مكرم عند الله،
قد سخرت لخدمته باقي الخلوقات. الاخلاقية فقط هي التي تميز هذا الانسان وتجعله كريماً
عند الله، وذلك قوله تعالى «ان اكرمكم عند الله اتقاكم» من حيث ان التقوى هي ممارسة

اخلاقية العبودية تجاه الله تبارك وتعالى، بكل ما في هذه الاخلاقية العظيمة من انعكاسات على حياة هذا الانسان الاجتماعية.

من خلال مجموع هاتين النظريتين، للانسان والانسانية، يضع الاسلام مفهومه عن الامة، اذن هناك اساسان في هذا المفهوم الاسلامي لlama.

(١) اعتبار الانسانية وحدة واحدة.

(٢) تقييم الانسان على أساس الاخلاقية.

وفي هذا الضوء سندرس انقسام الانسانية الى امم وشعوب ثم طريقة تقييم الاسلام لهذا الانقسام، او هذه الكتل المقسمة.

تصنيف الامم:

تصنيف الامم على اساس شكل التواجدمرة و اخرى على اساس قيمة التواجد.

شكل التواجد:

من ناحية شكل التواجد الانساني انقسمت الانسانية الى شعوب، ومجتمعات، وقبائل، وفصائل، و...

وكان الاساس في هذا الانقسام شكلياً يتبع الواقع، او اللغة، او السلالة او طبيعة اللون، او المزاج، وعوامل اخرى مماثلة لا ترتبط بقيمة الانسان واما ترتبط بالجانب الشكلي في وجوده، والعوامل الطبيعية التي دعت الى فصله عن التواجدات الانسانية الاخرى.

وهذا الانقسام يعتبر قضية طبيعية، وحقيقة خارجية، لا يختلف فيها اثنان.

وقد قال القرآن الكريم مشيراً الى هذا الانقسام الشكلي :

«انا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...»

قيمة التواجد:

لكن الانسانية شهدت انقساما آخر لم يقف عند حدود الشكل بل تجاوزه الى المحتوى، فاصبحت هناك امم لكل منها استقلالها السياسي، ومصالحها، وحضارتها، وقيمها، ومثلها الخاصة، وهي تتضمن نفسها في مجموع ذلك في قبال الامم الاخرى، وتدرك بان وجودها تميز عن الوجودات الاخرى.

والوحدة الانسانية لم تبق محفوظة حينها انشطرت الانسانية الى امم متقابلة ومتصارعة، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر، فالشعور بوحدة الموقع والدور الانساني مع ابناء الامم الاخرى، والاحساس بضرورة الولاء للمجموعة الانسانية كلها قد فقد تماماً او بعضاً حينما قسمت الانسانية نفسها الى امم لكل منها قيمة مستقلة.

و حينما نأخذ هذا الانقسام الامي كحقيقة تاريخية قائمة لانجد اساساً واحداً له، وكثيراً مالم يكن قائماً على اساس موضوعي حق.

من هنا فقد بدأ السياسيون بالبحث عن الاسس الصحيحة لتصنيف الانسانية الى أمم مفترقة و مختلفة في الحقوق وفي القيمة، وفيما يلي نستعرض الاسس التي ذكرت لتصنيف الانسانية.

اسس التصنيف:

(١) الاساس الطبي:

الماركسيّة وضعـت هذا الاساس لتصنيـف الانـسانـية إلـى أـمـمـ بلـ هيـ تـرىـ انـ نـشـوـءـ الـاـمـةـ باـعـتـارـهـاـ كـتـلةـ خـاصـةـ منـ التـجـمـعـ الانـسـانـيـ قـامـ عـلـىـ اـسـاسـ طـبـيـ .ـ وـ فـيـ ذـكـ كـتـبـ بـولـيتـزـرـ

«انـ الـاـمـةـ حـقـيـقـةـ تـارـيخـ ظـهـرـتـ وـتـمـوـعـلـ اـسـاسـ طـبـيـ...ـ وـسـوـفـ تـزـوـلـ فـيـ الـجـمـعـ الـخـالـيـ منـ الطـبـقـاتـ»(١)

وـ عـلـىـ هـذـاـ اـسـاسـ فـقـدـ قـسـمـتـ المـارـكـسـيـةـ اـلـانـسـانـيـ إـلـىـ نـحـوـيـنـ مـنـ الـاـمـمـ ،ـ الـاـمـةـ الـبـورـجـواـزـيـةـ ،ـ الـاـمـةـ الـعـمـالـيـةـ ،ـ وـ مـلـكـيـةـ وـسـائـلـ الـاـنـتـاجـ هـيـ اـسـاسـ الـفـارـقـ بـيـنـ هـاتـيـنـ الـاـمـتـيـنـ ،ـ فـالـفـتـةـ الـتـيـ تـمـلـكـ وـسـائـلـ الـاـنـتـاجـ هـيـ اـمـةـ بـرـأـسـهـاـ فـيـ قـبـالـ الفـتـةـ الـتـيـ لـاـ تـمـلـكـ وـسـائـلـ الـاـنـتـاجـ وـهـيـ الطـبـقـةـ الـعـامـلـةـ بـمـخـتـلـفـ اـشـكـاـلـاـ فـيـ التـارـيخـ .ـ وـ الـمـارـكـسـيـةـ حـينـ آمـنـتـ بـالـاـسـاسـ طـبـيـ فـيـ تـكـوـنـ الـاـمـمـ وـانـقـسـامـهـاـ ،ـ رـفـضـتـ وـجـودـ اـسـاسـ الـأـخـرـيـ .ـ

ولـئـنـ كـانـ هـنـاكـ اـسـسـ اـخـرـىـ غـيرـعـالـمـ الـاـقـتـصـادـيـ فـانـ المـارـكـسـيـةـ قـوـلـ انـ العـاـمـلـ الـاـقـتـصـادـيـ هـوـالـذـيـ اـسـطـاعـ أـنـ يـجـمـعـ تـلـكـ اـسـسـ الـمـخـتـلـفـ وـيـكـوـنـ الـاـمـةـ عـلـىـ اـسـاسـهـاـ .ـ

لـقـدـ كـتـبـ سـتـالـينـ :

«لمـ تـهـبـ عـنـاصـرـ الـاـمـةـ ،ـ وـهـيـ الـلـغـةـ ،ـ الـارـضـ ،ـ وـوـحدـةـ الـثـقـافـةـ ،ـ منـ السـماءـ ،ـ بلـ قدـ تـكـوـنـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ مـنـذـ الـعـصـرـ السـابـقـ عـلـىـ الرـأـسـمـالـيـةـ...ـ وـلـمـ تـتـحـوـلـ هـذـهـ القـوـةـ الـكـامـنـةـ إـلـىـ حـقـيـقـةـ الـآـفـيـ عـصـرـ الرـأـسـمـالـيـةـ الصـاعـدةـ ،ـ باـسـاقـهاـ الـقـومـيـةـ وـمـرـاكـزـهاـ الـاـقـصـادـيـةـ وـالـمـقـاـفـيـةـ»(٢).

(١) اصول الفلسفة الماركسية / بوليتزر.

(٢) الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية / ٣٢١.

(٢) الاساس العرقى:

تذهب النظريات العرقية—التي عملت دافع الاستغلال والاستعمار على تبنيها— الى ان الانسانية تقاسمها عروق مختلفة، وكل واحد من هذه العروق يحمل خصائص معينة تميزه عن العرق الآخر.
ان النظريات العرقية تفترض ان بين العروق فوارق حقيقة—لاشكية فحسب— في القابلities الذهنية، والكفاءات السياسية.
فكان هناك النظرية التي تفرق البيض على السود، فالبيض هم الامة التي تملك خصائص السيادة، بينما السود هم امة لا تقبل بطبعها الا ان تكون مسودة.
وكانت هناك النظرية النازية التي اعتبرت العرق الآري أسمى العروق.

(٣) مجموعة اسس:

في ملاحظة لواقع الامم القائم يذهب بعض علماء الاجتماع الى أن مجموعة اسس هي التي تساهم في صنع الامة من دون نظر الى ما اذا كان يوجد بين هذه الاسس قاسم مشترك أم لا.

لقد لخص (أوستن رني) مجموعة هذه الاسس فيما يلي:

- ١— الاندماج بأرض الوطن، الذي لا يعبر عن وحدة ارض الوطن فقط، وإنما يعبر عن الاندماج النفسي مع تلك الأرض.
- ٢— التاريخ المشترك الذي يدعو ابناء الامة الواحدة الى ادراك أنهم جزء من حلقة تاريخية مستمرة.
- ٣— لغة وآداب مشتركة.
- ٤— ثقافة مشتركة.

٥— رغبة في الاستقلال السياسي، فان الخصائص التي سبق بيانها لا تؤدي الى نشوء قومية رشيدة مالم يشعر الشعب الذي ساهم و اشتراك فيها بان مطاعمه المشتركة لا يمكن تحقيقها إلا بالاستقلال السياسي الناجز.

٦— الاساس الاخلاقى:
والاسلام يذهب في تكوين الامة، واختلاف الامم الى اساس آخر، هو الاساس الاخلاقي، الذي سبق القول انه هو العنصر المايز بين الانسان وغيره.
وعلى هذا الاساس يقسم الاسلام الانسانية الى امتين، امة اليمان، و امة الكفر، بما يعنيه اليمان من اخلاقية خاصة، وبما يعنيه الكفر من اخلاقية مقابلة.

هذا هو جوهر التقسيم القرآني مهما اختلفت التعبير عنه، وفي ذلك نقرأ بعض الآيات
الكرامية:

«وَقَطَعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقْمَّاً مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ، وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ» /١٦٨/ الاعراف.
«مِنْهُمْ أُمَّةٌ مَفْتَصِدَةٌ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ» /٦٦/ المائد.
«وَلَكُنْ اخْتَلَفُوا فِيهِمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ» /٢٥٣/ البقرة.
«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَرْوُفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ، وَلَوْ
آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثُرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» /١١٠/ آل عمران.
فالذين يؤمنون، ويشكرون، ويعملون الصالحات، ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر، ويحكمون بالقسط هم أمة. والذين يكفرون ويستكروون ويعملون السيئات،
ولا يحكمون بما أنزل الله لهم أمة أخرى.

ومرة أخرى بحاجة إلى أن نؤكد أن الایمان بمستوى النظري فقط ليس هو الحد الفاصل
بين الامتين إنما اخلاقية الایمان هي الحد الفاصل.

هذا ويمكن أن نستشهد للأساس الأخلاقي بقوله تعالى:

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ، إِذَا قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرْعَوْنَ مِنْكُمْ، وَمَا
تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبِدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبْدَأَ حَقَّ تَوْمِنَا بِاللهِ
وَحْدَهُ» /٤/ المحتمنة.

فهنا يلاحظ ان الانقسام الى امتين انما بدأ حين اصبحت هناك جماعة مؤمنة وجماعة
كافرة.

مقارنة سريعة:

ونستطيع الآن أن نقوم بعملية مقارنة سريعة بين الاتجاهات الثلاثة في اكتشاف عنصر
الامة وأسسها، الاتجاه الماركسي والغربي، والاسلامي.

نقوم بمقارنة سريعة من خلال الشعارات التي رفعتها هذه الاتجاهات.

فالماركسيّة رفعت شعار (ياعمال العالم اخدوا) من حيث ان العمال هم الامة التي
تفترض الماركسيّة انها امة واحدة في قبال البورجوازية.

بينما السياسة الغربية رفعت هذا الشعار «ايهما المضطهدون والمضطهدون في البلد الواحد
اخدوا» من حيث ان الاسس المادية الطبيعية، كاللغة، والوطن، والتاريخ، هي التي تكون
الامة وتوحدها.

اما الاسلام فكان نداءه دائماً يستبطن العنصر الانساني والعنصر الاخلاقي.

«يا ايها الناس» تأكيداً على العنصر الانساني المشترك .
و «يا ايها الذين آمنوا» تأكيداً على العنصر الاخلاقي الايديولوجي الذي يفصل بين امة الكفر وأمة الامان.

مناقشة الاسس المادية:

يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس العناصر الطبيعية سواء في ذلك اللون، الدم، اللغة، المكان ...

صحيح ان هذه العوامل تفصل الجماعات الانسانية بعضها عن بعض فتكون هناك شعوب وقبائل، وفئات، وطوائف، إلا ان الاسلام لا يعتبر هذه الفواصل مخلة بالوحدة الانسانية.

فالانسان رغم هذه الفواصل يبقى ابن الكتلة الانسانية، وليس ابن قوميته ولغته، ومكانه؛ ولا يمكن لهذه الفواصل الطبيعية ان تكون فواصل حقيقة بين الانسان واخيه الانسان.

ان الفواصل الطبيعية تبقى فواصل شكلية مادامت أجنبية عن انسانية الانسان.
كما يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس طبقي نابع من ملكية وسائل الانتاج وعدم ملكيتها.

في رأي الاسلام ان ملكية وسائل الانتاج، بل الملكية بشكل عام هي مادة خام اذا تعامل الانسان معها باعتدال، من دون اسراف، ولا تبذير، ولاسوء استغلال، لم يخرج عن صفات الامة التي ينتمي اليها، اما اذا صادر حقوق الآخرين، ولم يرع مصالحهم، وكان من المترفين — حسب التعبير القرآني — فانه حينئذ سيقع في احضان الاستكبار ويدخل في هذه الامة لامة الاعتدال.

اذن فالمسألة مسألة اخلاقية.

والحد الفاصل بين امتين ليس هو طريقة الانتاج والتوزيع، اما هو الاخلاقية في عملية الانتاج والتوزيع، بحيث لا يكون الانسان محتكرأً لوسائل الانتاج، ولا مسيطراً في عملية التوزيع.

مرة اخرى... ليست المسألة ان يملك الانسان أو لا يملك، اما المسألة كيف يتعامل حين يملك وحين لا يملك، وتلك قضية تعود الى الجانب الاخلاقي في الانسان.

وعلى هذا الاساس نعرف أن وحدة الامة ليست بوحدتها في طريقة الانتاج بحيث تسليب من الجميع الملكيات الخاصة، ويتحولوا جميعاً الى عمال في معامل الدولة، اما وحدة

الامة باعتدالها الاخلاقي منها اختلفت طرق المعيشة لدى الافراد، عامل ، أو مالك ، أو فنان ، أو معلم ، أو غير ذلك . وقد سبق منا الحديث عن هذه النقطة ونبنا الى ان تحويل المجتمع الى مجتمع عامل لا يعني ابداً أنه تحول الى امة واحدة تندم فيها الطبقيات ، فهناك اشكال اخرى للطبقية ، وللاستغلال غير قائمة على اساس الملكية .
ان سلب وسائل الانتاج لا يصنع اخلاقية واحدة ، وبالتالي فهو لا يصنع امة واحدة .

ملاحظات ونتائج:

وفي الختام نود ان نستعرض بعض النتائج في النظرية الاسلامية التي سبقت الاشارة اليها .

اولا: ان الانتفاء الى امة ما مسألة يتحكم فيها الانسان ذاته تبعاً لعقيدته و اخلاقيته ، فليست الثروة ولا الطبقة التي قد يجد الانسان نفسه منسوباً اليها من دون اختيار ، ولا اللغة ، والولادة والوطن هي التي تحدد للانسان أية امة ينتمي اليها .

وتأكيد الاسلام على جانب الحرية في الانتفاء هونقطة رائعة في الفكر الاسلامي ، من حيث أنه يشعر الانسان دائماً بأنه هو الذي يكتب بيده تاريخه ومستقبله ، ويحدد مسيرته في هذه الحياة ، وهو وحده المسؤول عن ذلك «فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ، «لكم دينكم ولِي دين» .

ثانيا: وحين يكون العنصر الاخلاقي والعقائدي هو الاساس في تكوين الامة ووحدتها ، فإن الدين وحده لا سواه هو القادر على صنع الامة الواحدة هكذا في ضوء التصور الاسلامي .
«ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون» .

فالوحدة ، والامة الواحدة ، اما هي بوحدة ارتباطها بخالقها ، وعبادتها لهذا الخالق تبارك وتعالى .

وتاريخ الانسانية لم يشهد امة متحدة رغم اختلاف اجناسها ولغاتها واقاليمها كما شهد في امة الدين .

لقد شهد التاريخ اكثراً من مرة امةً يوحدها الدين ، ويرضى صفوفها ، ويلغى الحواجز الوهمية والشكلية بينها .

ان الامة الاسلامية هي أصدق مثال على ذلك ، فقد جمعت صنوف الناس ، و مختلف الطبقات ، لتصهرهم في امة واحدة يرتبطون بها جميعاً ارتباطاً متساوياً متماثلاً .

«يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم» .

ثالثاً: وفي ضوء هذا التصور الاسلامي تكون الامة أوعى من الحسود الطبيعية الجغرافية التي تفصل بين الجماعات الانسانية.

فالمسلمون مثلاً امة واحدة من دون الناس مهما فصلت بينهم الفواصل الطبيعية والحدود الجغرافية، وهم يدعى من سواهم كما ورد في الحديث الشريف.
ومعنى ذلك ان الانتهاء الى امة ما لا يتطلب العيش معها في حدود واحدة وأرض واحدة، اما التواق معها في الايديولوجية والاخلاقية هو الشرط في الانتهاء اليها.

رابعاً: كما تؤمن النظرية الاسلامية بأن الدولة — بمعنى السلطة السياسية — ليست شرطاً في تكون الامة ولا في وحدتها.

فالمجتمع الانساني التي تملك عقيدة واخلاقية واحدة هي امة واحدة وان لم تكن ذات سلطة ودولة؛ كما ان المجتمع الانساني ذات العقيدة والاخلاقية الواحدة هي امة واحدة وان حكمتها عدة سلطات، توزعت الى دول.

فالامة الاسلامية تمثل امة واحدة رغم تعدد السلطات السياسية التي تحكمها والتي صنعتها الاستعمار من اجل تمزيق وحدة هذه الامة.

تعريف الامة:

التعريف السائد للامة أنها «مجموعة من الاشخاص يشترون في مشاعرهم القومية» الا اننا في ضوء الفهم الاسلامي نستطيع ان نضع تعريفاً آخر للامة هو:
«الامة هي مجموعة من الاشخاص تجمعهم عقيدة واحدة واخلاقية واحدة» مع الغاء الفوارق القومية والفواصل الطبيعية.

وعلى هذا فالامة في التعريف الاسلامي هي أوعى من ناحية وأضيق من ناحية اخرى من الامة في التعريف السائد.

فالامة في الاسلام تمتد راء الحدود والفواصل الطبيعية، اذن فهي أوعى من الامة في التعريف السائد.

ومن ناحية اخرى فان الامة في الاسلام لا تشمل اولئك الذين تجمعهم القومية والحدود الجغرافية، دون ان يجتمعوا في عقيدة واخلاقية واحدة.
الانتهاء الى الامة والانتهاء الى الانسانية:

في الوقت الذي يؤكّد الاسلام على ضرورة الولاء للامة الاسلامية وتقصيد المشاعر والاحاسيس تجاهها، يؤكّد أيضاً على أن الولاء يجب ان يكون محفوظاً للانسانية كلها.

ان الولاء والانتهاء للامة لا يعني افرازها عن الكتلة الانسانية كلها، اما يعني تركيز الولاء العام للانسانية في هذه المجموعة الخاصة، وتكتيفه نحوها بالخصوص، لأن الانسانية أصبحت يرتبط معها ولائتين، ولاء عام للانسانية كلها وولاء خاص للامة التي يشترك معها في العقيدة والأخلاق.

الاسلام يحاول تنمية الحس الانساني دائماً على حساب الحس الشخصي ، والحس القومي ، ويحاول دائماً ان يركض في الانسان شعوره بالانتهاء الى المجموعة الانسانية كلها وانه عضو فيها، كما هو عضو في أمه الخاصة لان (الناس اثنان اما اخ لك في الدين ، أو نظير لك في الخلق) كما ورد في الحديث الشريف .

ومن هنا نجد القرآن الكريم يخاطب الانسان عموماً ، ويخاطب المؤمنين أيضاً بأثارة العنصر الانساني فيهم قائلاً:

«يا ايها الناس».

«يا بني آدم».

ان التربية الاسلامية تركز في الانسان شعوره بالانتهاء المشترك لامته من ناحية وللانسانية كاملة التي يرتبط معها بأب واحد وأم واحدة.

ويبقى هذا الحس الانساني موجوداً حتى مع أولئك الذين يختلفون معنا في العقيدة رغم ان الاسلام يتطلب قطع العلاقة معهم ومعادتهم.

على سبيل المثال نذكر علياً(ع) حين قتل طلحة والزبير فقد بكى اسفأ على أن يكون مصير هذين الرجلين مثل هذا المصير التعيس ، كما نذكر الحسين(ع) حين بكى لأن الآلاف من الناس الذين يحاربوه سيدخلون جهنم .

والحقيقة ان المسألة طبيعية جداً ، ولا تحمل اي تناقض.

لأن ولاء الانسان لامته يعتمد في النظرية الاسلامية على العنصر الانساني بالذات على الاخلاق التي هي جوهر الانسان ، ومعنى ذلك ان الولاء الخاص للامة اما هو ولاء لانسانية هؤلاء الناس ، ولا يمكن مجال من الاحتمال ان يكون ولاء المسلم لامته موجباً لفصله عن الولاء للانسانية ولابناء آدم .

في الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع):
«اما المؤمنون اخوة، بنو اب وام».

ويتبين لنا مدى الاخلاقية العالية في هذه النظرة الاسلامية حينقارن بينها وبين الروح العدائية التي يعمقها التفكير المادي.

يقول ماركس:

«لم يكن الناس أخوة في حال من الأحوال بل أعداء طبقين يتشارعون».

ويقول أحد شرائح الماركسيّة (زيروفيف):

«إن صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا ومتعبنا».

اما الاسلام العظيم ، اما دين الانسان فتأكيده على الدوام:

«ان ربكم واحد، وان اباكم واحد، كلکم لآدم وآدم من تراب».

وفي حديث آخر:

«الخلق عباد الله، فأحب الخلق الى الله من نفع عباد الله وأدخل على أهل بيته السرور».

الفصل التاسع

القومية في المفهوم الإسلامي

القومية ليست ظاهرة اجتماعية طبيعية بقدر ما هي اتجاه سياسي، تؤمن به المذاهب السياسية المعاصرة.

ومن هنا فنحن لاندرس القومية بوصفها قضية اجتماعية قائمة في الخارج ثم نخلل اسبابها، ونناقضها، ونببدأ بتقييمها انما ندرس القومية بوصفها مذهبًا تدعوه اليه السياسات الحديثة على العموم أو في المعظم الغالب، وتحاول من هذا الامان الفلسفى والسياسي أن ترسخ دعائم هذه الظاهرة في المجتمع الانساني. وجعلها حقيقة قائمة وليس مجرد نظرية علمية، ومذهبًا سياسياً.

اننا نعتقد ان القومية — بالمعنى الذي سنشرجحه ان شاء الله — ظاهرة اجتماعية قائمة، شهدتها وعاشتها كثير من المجتمعات والشعوب — وليس كل الشعوب — إلا اننا نعتقد في ذات الوقت أن هذه الظاهرة ليست ذاتية ولا أصلية في الشعوب والامم، وإنما المذاهب الفلسفية والسياسية التي تبنتها وآمنت بها ودعت اليها هي التي أعطتها من القوة، والعمق، ورسخت أقدامها في أكثر المجتمعات.

وإلا فإن النزعة الإنسانية العالمية هي الظاهرة الأصلية في الإنسان، على مستوى الأفراد وعلى مستوى المجتمعات؛ ولو أن هذه النزعة حظت في التاريخ كما حدث أحياناً بدعم فلسفى وسياسي، زيادة على الدعم الدييني الدائم لها، وكانت هي النزعة التي تحكم التجمعات الإنسانية، وتطبع بصرح المذاهب القومية، وتقتلع جذورها.

على أن القومية لم تظهر إلا في مرحلة متأخرة من عمر الإنسانية، ولقد كانت قبلها النزعة القبلية والعشائرية هي الظاهرة السائدة التي تحكم في ولاءات الناس وحساباتهم الاجتماعية.

بل ان القومية هي امتداد من زاوية تاريخية للنزعية القبلية ضمن التسلسل التالي:
الولاء للاسرة، ثم للقبيلة، ثم لمجموعة القبائل التي تلتقي عند أصل واحد، والتي تتسع
تسع حتى تمثل القومية.

وعلى هذا الاساس فان النظر الى القومية بوصفها ظاهرة أصلية في الانسان والانسانية،
يعتبر خطأ علمياً.

كما ان دراسة القومية على اساس أنها حقيقة تاريخية لا يمكن التحكم فيها، والتعديل
منها، أو محوها تماماً، يعتبر خطأ أيضاً.

مفهوم القومية:

ان ظاهرة القومية ظاهرة شديدة التعقيد، وينعكس هذا التعقيد على المفهوم الذي نريده
من القومية.

ان أمامنا هذين التساؤلين:

التساؤل الاول: عن القومية بوصفها حقيقة قائمة في المجتمع الانساني، ماهي، وما
حدودها، وما هي الاسس التي تعتمدتها؟

وقد لاحظ علماء الاجتماع تعقيداً شديداً منهم من الاتفاق على رأي واحد في تفسير
هذه الظاهرة، واكتشاف أسسها الاجتماعية والانسانية.

التساؤل الثاني: ما هو مفهوم القومية السياسي الذي آمنت به ودعت اليه عدة اتجاهات
سياسية، منها كان الواقع الخارجي الاجتماعي للظاهرة؟

هنا نتساءل عن القومية بوصفها اتجاه سياسياً، لا بوصفها حقيقة اجتماعية قائمة،
وهذا يتطلب منا أولاً تحديد هذا المفهوم، ثم الحكم عليه في ضوء ذاك التحديد، وهذا مابنداً
به فعلاً ثم نتحدث ان شاء الله فيها بعد عن أسس القومية.

يمكن ان نعطي للقومية هذا التعريف:

«الانتماء الى القوم، لا الى الانسانية بمجموعها، ولا الى مدرسة فكرية خاصة».

وينعكس هذا الانتماء على (الولاء النفسي)، الذي يدعو الانسان لولاء قومه ومورثهم
بينما يشعر بأن المجتمعات الانسانية الاخرى منافسة له ولقوميته ومفصولة عنه، أو على الأقل
لا يشعر بالارتباط معها برابط انساني وثيق هو فوق الارتباط لل القوميّة.

ان الانتماء الى القوم يحدد دائرة الولاء، فهو ولاء للقوم كيما كانوا وليس ولاء للآخرين
مهما كانوا وكيفما كانوا، كما ينعكس هذا الانتماء على استراتيجية العمل السياسي
والاجتماعي، فالقوميون يؤمنون بأن العمل الاصلاحي أو الثوري يجب أن يبدأ في دائرة

القومية الواحدة و يبق في هذه الدائرة، وعلى القوميات الأخرى أن تمارس عملاً اصلاحياً أو ثورياً بنفسها، أي أن كل قومية تحمل مسؤولية نفسها خاصة، ولا تحمل مسؤولية كل التجمعات الإنسانية.

القومية بهذا المعنى هي حل هموم هذه الفئة خاصة التي هي (قومي) لا تلك الفئة التي لا تربطني بها علاقة دم، أو لغة، أو أرض.

وينعكس الانتفاء القومي على الأيديولوجية أيضاً، كما انعكس على الولاء النفسي، وعلى استراتيجية العمل السياسي.

ينعكس على العقيدة ذلك أن القومية تضع أهداف ومصالح القوم الذين ينتهي إليهم الفرد بوصفها هي الاهداف العليا التي يجب السعي لها، والتضحيه من أجلها، وهي مقاييس الحق وقياس الباطل.

القوميون يضعون القومية قبل المبادئ، وليس العكس.

نستخلص من هذا العرض السريع أن القومية هي «ولاء، وسياسة، وفلسفة»، ولاء للقوم قائمه على اسس مادية، اللغة، واللون، والارض، والدم... وسياسة تؤمن بأن العمل الاصلاحي أو الثوري يجب أن يبدأ وينتهي في حدود القومية الواحدة، والقوميات الأخرى تحمل مسؤولية نفسها.

ثم هي فلسفة تؤمن بأن القومية فوق المبادئ، وأنها هي معيار الحق والعدالة، وأنها هي الساحة التي تترجم فيها المبادئ، وفي ضوئها.

هذه هي القومية بالمعنى الذي تمضي عليه السياسات الحديثة، منها حاولت أن تصنف عليها بعض المساحيق، وتبرز الجوانب المعتدلة فيها.

أسس القومية:

ما هي الامور التي تجعلني انتهي لهؤلاء القوم لأولئك؟

أو ما هي الحدود التي تعرف قوميتي وتحدها؟

هذا السؤال هو الذي لم يتفق علماء الاجتماع في جوابه على كلمة. لقد لاحظوا ان هناك مجموعة اسس، اللغة، الارض، التاريخ، الثقافة، الاقتصاد، واللون، إلا أن المشكلة هي فقدان عنصر الثبات والضرورة في كل واحد من هذه الاسس.

فقد لاحظ علماء الاجتماع أنه لا يوجد واحد منها تستطيع أن تقول أنه ضروري والباقي غيرضروري، كما لا تستطيع أن تقول أنها جميعاً ضرورية، أو غيرضرورية.

وتكون المسألة أشد تعقيداً حينما يجتمع في الفرد، أو الفئة أساسان متقابلان، فهو من

ناحية اللغة مثلاً ينتمي إلى هذه المجموعة، وهو من ناحية الوحدة الاقتصادية، أو الحضارية أو الموقع الجغرافي ينتمي إلى مجموعة أخرى.

وفي هذه الحالة ليس السؤال هو كيف نحدد الموقف؟

وماذا نحكم على مثل هذا الفرد الذي تتجاذبه اسس متقابلة؟

اما السؤال هو:

لماذا انتمي هذا الفرد إلى هذه الجماعة وشعر بالولاء المضاعف لها، وأصبحت قوميته، ولم ينتم إلى تلك الجماعة التي يشترك معها في أساس آخر من لسس القومية؟

ويبقى جانب آخر من المسألة هو: أن بعض الجماعات أو الأفراد فقدت تماماً أو كثيراً نزعتها القومية، واعطت ولاءها النفسي والسياسي لجماعات أخرى تشتراك معها في العقيدة والاتجاه، أو الطبقة.

كيف نفسر هذه الظاهرة؟

ان كل هذه الملابسات والتعقيدات والتناقضات في اسس القومية تكشف عن ان القومية بالمعنى الذي شرحناه هي مجرد تصعيد مفتعل لولاء طبيعي ناشيء من الالفة مع القوم ايَّ قوم كانوا.

إلا أن الاتجاهات السياسية، باشكالها القديمة والحديثة هي التي صعدت هذا الولاء الطبيعي المعقول، وصيّرت منه فلسفة اجتماعية، ومذهبًا سياسياً. أصل القضية أن الإنسان حينما يرتبط بجماعة - أي جماعة كانت - ارتباطاً وثيقاً سواء برابط لغة، أو جوار، أو طبقة، أو مهنة، أو عقيدة، أو نسب... يتولد لديه مزيد من الالفة والودة لهذه الجماعة، إلا أن هذه الالفة بوصفها الطبيعي لا تتنافى مع عضويته في المجتمع الإنساني كله، ولا تدعوه لأن يجعل من هؤلاء القوم، ومصالح هذه الجماعة مثلاً أعلى.

إلا أن التصعيد في هذه الالفة، والخروج بها عن حدودها الإنسانية المقبولة هو الذي صيّر منها سياسة، وفلسفة، ولواء بالمعنى الذي شرحناه والذي يفصل الإنسان عن عضويته كفرد في المجتمع الإنساني ليحصره داخل أمة، وقومية محددة.

القومية في الفكر الماركسي:

من خلال النصين التاليين اللذين كتبها جورج بوليتر بيدولنا ما هو تقييم الماركسية للقومية: «لا تستطيع البروليتاريا أن تتحرر من الاستطهاد الطبقي إذا لم تحارب النزعة القومية».

لماذا؟ يجيب على ذلك في النص الثاني قائلاً:

«النزعه القومية البورجوازية تتفق ومصالح الطبقة البورجوازية، اذن هذه النزعه لا تم بالفروق الطبقية داخل الامة، وهي تدعو للاتحاد المقدس اي ربط مصالح جميع الطبقات بمصالح الطبقة المسيطرة وهي البورجوازية.»

«البورجوازية هي التي قادت عن معرفة وعلم تكون الوحدة القومية» (١) اذن فالماركسيه ترفض القوميه، كما ترفض الامه التي تقوم على اسس قوميه، ووحدة المشاعر القوميه، لانها كما سلف لم تقبل الا وجود امتيين، الامه الورجوازية والامه العماليه الاشتراكية.

ان هذا الرفض يتماشى تماماً مع المبادئ التي آمنت بها الماركسيه، فالانسانية كانت طبقة واحدة، ولم تفصل بينها إلا وسائل الانتاج، وانقسمت الى أمم على هذا الاساس، والقوميه ليست الا صنيعه البورجوازية لخداع الطبقة العامله، وجرتها الى صفوفها ضد الاقطاع، وبالتالي فان الماركسيه دعت الى بوليتاريه عالميه تزول فيها كل الفواصل والحدود، ولا تبقى هناك امم.

هذا على صعيد الماركسيه كفلسفه ونظرية.

اما الماركسيه كسياسة عملية فانها قد شهدت صراعاً عنيفاً بين اتجاهين فاز منها الاتجاه الذي يؤمن بالقوميه، واسس القوميه، كما يؤمن بالامه وبمعناها القومي لامعنها الطبيعي.

اما الاتجاه الآخر الذي ظل ملتزماً وفيا للمبادئ الماركسيه فانه أصبح متهم بالعداء للماركسيه اللينينية الصحيحة وخارج على الماديه التاريخيه.

انظر ما كتبه جورج بولتير حول الموضوع قائلاً:

«ان قصر الامه على أحد جوانبها موقف ميata فيزيقي، ك موقف (أرنست رينان) مثلاً الذي كان يقول (الامه نفس) فكان يجهل الماديه التي يدועها تخلو الامه من الحياة الروحية، وهذا ايضاً موقف النظريين الاشتراكين الديمقراطيين (أتوبور) و(سبرنجر) الذي حاربه سائلين، فيما يدعيان بان الامه تنحصر في وحدة الثقافه، فينكران وحدة الارض واللغه» (٢) في الوقت الذي يلاحظ أن موقف (اتوبور) و(سبرنجر) هو المطابق مع مبادئ الماركسيه

(١) اصول الفلسفه الماركسيه/ ج ٢ / ص ٣٠٥ - ٣٠٧.

(٢) اصول الفلسفه الماركسيه/ ج ٢ / ٢٨٧ - ٢٩٩.

من حيث أنها لا تؤمن بالاسس القومية، ولا بالامة القائمة على هذه الاسس كما نقدم، إلا أن ستالين حارب هذا الاتجاه، كما أن جورج بولتizer نفسه ذهب إلى الاتجاه ستالياني محاولاً جهد امكانيه التوفيق بينه وبين مبادئ الماركسية، فقد قال وهو يعي تماماً ان مبادئ الماركسية لا تحمل قبول (الامة) و (القومية) القائمة على غير الاسس الطبقي.

قال:

«لا يعني تفضيل الماركسية للطبقة الاجتماعية فقط أنهم لا يتأتون بالامة... الامة هي حقيقة موضوعية، ولقد دفع الهرليرون ثمن عقيدتهم بأنه يمكنهم إزالة الامم عن سطح الكره غالباً، وادركتوا أن هذه الحقيقة موجودة، وإنما تمنع بقوة عظيمة للمقاومة»^(١) ثم تحدث عن اسس الامة، فاعتبرها هي نفس اسس القومية وعدد منها وحدة اللغة، ووحدة الارض ووحدة الحياة الاقتصادية، ووحدة التكوين النفسي والثقافي، وتجمع هذه العناصر تاريخياً، ونقل قول ستالين:

«الامة وحدة مستقرة تكونت تاريخياً في اللغة والارض، والحياة الاقتصادية، والتكونين النفسي، تظاهر في وحدة الثقافة»^(٢)

وهكذا بينما كانت القومية، واسسها المادية، حسب المبادئ الماركسية عدواً لدوداً للحركة العمالية، أصبحت بالاعجاز الذي يقلب الحقائق «المسألة القومية جزء من مسألة الثورة البروليتارية العامة، وهي جزء من مسألة ديكاتورية البروليتاريا»^(٣) و الآن بماذا نفسر هذا التناقض بين مبادئ الماركسية وبين موقف الساسة الماركسيين المؤمنين بالقومية !

نستمع إلى جواب بولتizer الذي يقول:

«ليس للثورة الاجتماعية، وهي هدف البروليتاريا، طابع قومي في الأساس، ففتحوهاها محتوى طبقي، غير أننا رأينا أن الرأسمالية قد نمت في الإطار القومي، وهذا يرتدى نضال البروليتاريا الثوري ضد البرجوازية طابعاً قومياً...»^(٤)

(١) نذكر القاريء بأن (بولتizer) قال قبل صفحة من هذا النص «الامة حقيقة تاريخية... وسوف تزول في المجتمع الحالي من الطبقات».

(٢) وهكذا اذن تصبح وحدة الثقافة هي اساس وحدة الامة كما كان يقول (سبرنجر) الذي حاربه ستالين، ولم يصنع ستالين شيئاً سوى أن جعل اسس المادية الأخرى عوامل لتكونين الوحدة الثقافية.

(٣) حول مبادئ الليينية/ ستالين، نقلاب عن المصدر السابق ص ٣٤٨.

(٤) مسائل الليينية/ ستالين/ نقلاب عن المصدر السابق ص ٣٢٣.

ويقول في موضع آخر:

«ان الذين يقولون للعمال «قضية الامة ليست قضيتكم، بل قضيتكم هي الثورة» كل هؤلاء يعملون ضد مصلحة البروليتاريا الثورية، وهم ينكرون واقع الامة المادي، لأنهم مثاليون. بينما الطبقة العاملة لا يمكنها أن لا تعبأ بالشروط الموضوعية التي ينمورها نضالها الثوري، لأنها تحفظ تعاليم لينين، ومن بين هذه الشروط الحقيقة القومية، وهي وحدة ارض ولغة واقتصاد وثقافة، وهذه الاتساع قيادة الجماهير لن يجعل هذه الحقيقة التاريخية.

كما انهم لما كانوا ماديين سذجاً يجعلون قوة الشعور القومي على التنظيم والتعبة...»^(١) ان الماركسية وجدت نفسها محاجة ومتراجحة بين مبادئها التي تفرض عليها التناقض للقومية، وللشعور القومي الذي يسيرها على حساب الشعور الطبقي العالمي، وبين الدافع السياسي القائم الذي فرض عليها الاعتراف بالقوميات وتوزيع العمل الثوري العالمي كل في قوميته، بعد تأكيد وتروسيخ الشعور القومي، وقد سارت السياسة السوفيتية على هذا الاتجاه الامر الذي دعى كثريين —من كمت افواههم من مفكري الشيوعية— الى اتهام هذه السياسة ببعدها عن مبادئ المادية التاريخية.

والحقيقة ان هؤلاء الماركسيين القوميين من امثال ستالين وبولتيزير، لوا عرروا بالنزعة القومية، كحقيقة قائمة، وقبلوها بوصفها ظاهرة اجتماعية غيرقابلة للانكار، الا ان هؤلاء الماركسيين اصحاب الاتجاه القومي لم يكن موقفهم مجرد اعتراف، واما تبني القومية، ودعم الشعور القومي وتوطيد علاقة الانسان بقوميته، الامر الذي لا يمكن فهمه ولا تقسيمه في ضوء الاسس الماركسية.

وكيف يجتمع الایان بالشعور القومي، والدعوة الى سيادة كل قومية على نفسها وحكومة نفسها بنفسها، مع النزعة العالمية البروليتاريا، ومع زعامة الاتحاد السوفيتي بوصفه أول دولة اشتراكية عمالة للعالم، ولكل قوميات وشعوب العالم.

لقد صرحت ستالين قائلاً:

«لا يمكن أن تحمل اسم الماركسي في الظروف الحاضرة اذا لم تؤيد علانية وبدون اي تحفظ أول دكتاتورية بروليتارية في العالم».

اما بولتيزير فقد قال:

(١) المصدر السابق / ٣٢٢.

«حجر الزاوية في النزعة العالمية البروليتارية هو تعلق جميع البروليتاريين غير المشروط بالدولة الاشتراكية، وقد وجدت مثل هذه الدولة، وهي الاتحاد السوفيتي»
القومية في الفكر الاسلامي:

القومية ولاء، وفلسفة، وسياسة، وفي هذه الابعاد الثلاثة ما هو تقييم الاسلام لها؟
الفكر الاسلامي عموماً يؤمن بان الاساس العقدي والاخلاقي هوميزان تقييم
الانسان، كما هو القاعدة التي يجب ان تبني عليها عواطف الانسان.
وشنط من هذا الحديث قد تقدم في البحوث السابقة، اما الذي لم يتقدم فهو مسألة
عواطف الانسان، واساس بناءها.

«ان اكرمكم عند الله اتقاكم»

هذا هو اساس تقييم الانسان، كما ان الآية التالية تشرح لنا الاساس الذي تبني عليه
عواطف الانسان:

«حبب اليكم الاعيان وزته في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسق والعصيان».
حسب الایمان وكره الكفر، اي بناء العاطفة على اساس عقدي.

فقد ورد عن رسول الله (ص):

«وَدَّ الْمُؤْمِنُ فِي اللَّهِ مِنْ أَعْظَمِ شَعْبِ الْإِيمَانِ، أَلَا وَمَنْ أَحَبَ فِي اللَّهِ، وَأَبْغَضَ فِي اللَّهِ،
وَأَعْطَى فِي اللَّهِ، وَمَنْعَ فِي اللَّهِ فَهُوَ مِنْ أَصْفَيَاءِ اللَّهِ».

ووردت عن الامام الصادق (ع) مصادر في هذا الموضوع مثل قوله(ع):
«قد يكون حب في الله ورسوله، وحب في الدنيا، فما كان في الله ورسوله فثوابه على الله، وما
كان في الدنيا فليس شيء». وفي حديث آخر عنه(ع):

«كل من لم يحب على الدين، ولم يبغض على الدين فلا دين له»⁽¹⁾
انطلاقاً من هذا الاساس يبدأ الاسلام عملية تقييم (القومية) والحكم عليها سلباً أو
يجاباً.

وال القومية كاصطلاح غير موجودة في القاموس الاسلامي، لقد أبدلت باصطلاح

(1) انظر اصول الكافي/ ج ٢ / باب الحب في الله والبغض في الله.

(العصبية)، وقد وردت عدة نصوص اسلامية في شجب العصبية ورفضها.

ففي الحديث عن الرسول (ص):

«من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعنه الله يوم القيمة مع اعراب الجاهلين».
ويوضح حديث آخر عن الامام زين العابدين (ع) المعنى المقصود من العصبية التي

يرفضها الاسلام قائلاً:

«العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين»
وليس من العصبية ان يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يبغى قومه على الظلم»(١).

وفي نص آخر عن رسول الله (ص) قال:

«اما بعد ايها الناس ان رب واحد والأب أب واحد والدين دين واحد، وان العربية
ليست لأحدكم بأب ولا مأم، وإنما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي».

ومعنى هذا ان الاخوة في الانسانية سابقة على الاخوة في اللغة، أو الوطن أو العرف...
كما ان الاخوة في الدين والعقيدة هي الاخوة القائمة على اساس انساني مقبول، وأما
الاسس الاخرى فلمايمكن أن تكون هي الميزان في الولاء، وفي التقييم بالمعنى الذي شرحناه
سابقاً.

ان وحدة اللغة، والارض، والعرف، والتاريخ ليست إلا وسيلة تقارب وتعارف
وبشكل طبيعي وغيرأرادي. ايضاً فانها تخلق لدى الانسان مودة، وحنان لن يقترب منهم
ويعايشهم ويخاطبهم، والاسلام لايرفض هذا الولاء الطبيعي، بل لايعتبر من العصبية
والقومية.

الاسلام يرفض القومية كولاء مطلق يتتجاوز حدود الحق والباطل، والعدل والظلم.
كما يرفض القومية بوصفها فلسفة تحمل من الاهداف والمصالح والارتباطات القومية،
اموراً فوق المبادئ الحقة.

واما أن يحمل الانسان هموم قومه، ويهدف الى تحقيق مصالحهم وحقوقهم العادلة فذاك
ما لا يرفضه بل يدعوا اليه، فالولاء للاسرة، ثم للقبيلة، ثم للقوم جيلاً ذلك ما يدعوا اليه
الاسلام، لكن شريطة أن يكون ولاءً خاصعاً لقيم الحق، ومن منطلق انساني، أما اذا تجاوز
ذلك، فتلك هي العصبية وهي القومية المروضة.

على ان الاسلام لايرفض القومية بمجرد أنها لا تتسق مع قيم الانسان، ومثل الانسان،

(١)أصول الكافي/ج/٢/باب العصبية.

وانما يرفض القومية ايضا لا تستطيع أن تشبع طموح الانسان كما لا تستطيع أن تواكب مسيرة التي لا تنتهي نحو الكمال ، على العكس تماما حينها تكون كلمات الله هي القياس ، ويكون الله هو المثل الاعلى وهو الهدف الاقصى .
ونفضل ان نترك القارئ في هذا الموضوع مع نصين أحدهما لا ينكر مفكرا اسلامي والآخر لا ينكر وضع مادي .

النص الاول للشهيد العظيم السيد الصدر الذي لاحظ أن كل ارتباط بغير الله وكل اساس ومعايير وهدف غير الله يمثل (غلوا في الانتهاء) كما اصطلاح عليه .
وهو يقارن بين الارتباط بالله وبين الارتباط بغيره من الوطن ، والقومية أو العشيرة ، او... فيقول :

«الله سبحانه وتعالى مطلق لاحدود له ، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للانسان الخليفة على الارض ... وهذا يعني ان الطريق اليه لاحد له ، فالسير نحوه يفرض التحرك باستمرار وتدريج نسي خوم المطلق بدون توقف «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدح فلاقيه».

... وما دامت هذه هي اهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي اذن ليست تكريسا للله ، وانما هي جهاد من أجل الانسان ، وكرامة الانسان ، وتحقيق تلك المثل العليا «ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين» ...

وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهبية والآلهة المزيفة فانها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطلعاتها ، لأن هذه المطلقات المصطنعة ، وليدة ذهن الانسان العاجز ، أو حاجة الانسان الفقير ، أو ظلم الانسان الظالم فهي مرتبطة عضويا بالجهل والعجز والظلم ، ولا يمكن أن تبارك كفاح الانسان المستمر ضدها »

والنص الثاني للفيلسوف والرياضي المعروف «برتراندرسل» يتحدث فيه عن الوطنية ، والولاء ، فيقول :

«الولاء للوطن غير كاف وحده ان يكون مثلا أعلى ، لانه باعتباره مثلا أعلى ينطوي على انعدام قوة الابداع ، وعلى الرغبة في الخضوع لاصحاب السلطات ايا كانوا ، أو حكم القلة تكون حكومتهم ديمقراطية ، وهو اتجاه ينافق الطابع المميز لعظماء الرجال ، ويبيل اذ بلغ فيه الى الحيلولة دون افراد الناس أن يبلغوا العظمة الى الحد الذي تمكّن منه كفاء اتهم» .
لقد لاحظ (رسل) ان الولاء للوطن في الوطنية ، أو القوم في القومية ، لا يمكن ان يكون هو المثل الاعلى الذي مابعده مثل لأن طموح الانسان ، وقدرته على التكامل تفوق هذا الحد

وتتجاوزه، فحينها يكون هو المثل الأعلى فذاك يعني الوقوف بمسيرة الإنسان التكاملية. ولقد سجل (رسل) مقارنة لطيفة بين المواطن التي تؤكدها وتؤمن بها السياسات الحديثة وبين طريقة تقييمها للأشخاص والظباء، فقال:

«الموطنون كما تصورهم الحكومات هم الأشخاص المعجبون بالنظام القائم، والذين هم على استعداد لاجهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام. وانه من عجب أنه بينما تستهدف الحكومات جميعاً اخراج رجال من هذا الطراز دون اي طراز آخر، ترى أبطالها من رجال الماضي هم على وجه الدقة رجال من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر. بالامريكيون يجدون جورج واشنطن، وجفرس، لكنهم يزجون في السجن كل من شاطرهم في أرائهم السياسية.

والإنجليز يجدون (بيرسي) لكنهم كانوا يعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان لأنها ظهرت في الهند الحديثة. الامم الغربية جميعاً تمجد المسيح، مع انه لوعاش اليوم لكان يقيناً موضع ربه من رجال (سكوتلنديان) في إنجلترا، ولا مرتنت عليه الجنسية الأمريكية على اساس نفوذه من حل السلاح...»

يبقى ان ندرس القومية كمفهوم سياسي وتقنيك مرحل لقدر احظ القوميون أو اكثربهم، أن القومية لا تتبع حيناً تطرح كفلسفة، وحياناً يتطلب الولاء المطلق لها، اما حين تطرح كمفهوم سياسي في مرحلة من مراحل التحرر والتكميل السياسي فانها قد تلقى – وقد لقيت بالفعل – قدر اكبر من النجاح.

حيثنا نفك في التحرر يجب أن نطرح اهداف قوميتنا.

وحيثنا نعمل من أجل التحرر يجب ان نلاحظ مصالح قوميتنا.

وحيثنا نتخذ حلفاء واصدقاء فيجب اولاً ان تكون من قوميتنا كتلة واحدة تكون أقدر على الكفاح، والصمود، وأقرب الى النصر.

هذه هي القومية كمفهوم واستراتيجية سياسية. وحيثنا نريد أن ندرس هذا الجانب من القومية فإنه قد يحدربنا أن نستعرض تاريخ القومية، والجهات التي طرحتها ورسمتها، كما قد يكون جديراً أن نتعرض الى القومية العربية التي زرعت في قلب العالم الإسلامي، إلا أن هذا الحديث بالرغم من جدارته واهميته وفائده، خارج عن مادة البحث في هذا الكتاب.

ان عدة ملاحظات يمكن تسجيلها ونقد القومية السياسية بها:

اولاً: ان القومية لا يمكن أن تتخذ طابعاً سياسياً، ويستخدم منها في العمل السياسي مالم

تحول الى ايديولوجية مؤثرة في قناعات الناس؛ ومعنى ذلك انه حينما يراد احداث كتلة قومية رصينة واحدة، وحينما يراد أن يجعل ساحة العمل السياسي التحرري هي ساحة القومية كاملة، فان هذا يتطلب بث الشعور القومي ، وتصعيد الولاء للقومية وترسيخ الایمان بها، وضرورتها، واصالتها، واقعيتها، وهذا الامر سيربط دائماً بين القومية كسياسة وبين القومية كعقيدة وفلسفة، وقد سبق أن ناقشنا هذا الجانب وأرأينا انه مرفوض في الفكر الاسلامي. انه مالم تعمق الافكار القومية ، والمشاعر القومية فانه لن تصبح هناك ، ولن توجد وحدة قومية تتخذ موقفاً سياسياً واحداً وحيثما فالحرص على تجذير القومية كفكرة، وفلسفه وولاء في المجتمع، وهذا ما نرفضه تماماً من وجهة نظر اسلامية كما قلنا.

ثانياً: ولكن تصعيد الشعور القومي وتعزيزه سيعمل من ناحية اخرى أو يقارنه لأقل العمل على اذابة الشعور الديني الذي دائرة الارتباط مع الناس اكبر وفوق القومية، ويensus (الايام) كأساس لحدود القومية الواحدة. انه لا يمكن تعزيز الافكار والمشاعر القومية في الوقت الذي نمارس فيه عملية تعزيز للافكار والمشاعر الدينية، فالافكار مختلفة، والمشاعر متضاربة بين النزعه القومية والنزعه الدينية ان صبح التعبير، وحيثما فتحن أمام خيارين واذا كان المطلوب هو تعزيز الشعور القومي ، وبث الافكار القومية فان ذلك يدعوا لاماً للعمل على تذويب وتخفيض أو اهمال الشعور والفكر الديني.

لانقول هذا كمجرد رأي ومناقشة نظرية، بل هو الواقع لا حظناه في كل الاتجاهات القومية، خصوصاً في العالم العربي الذي عملت فيه القومية على تعزيز الولاء للعروبة في قبال الولاء للعقيدة الاسلامية وللمسلمين جيماً.

ان الحافظ على القومية والنزعه ودينية في آن واحد اضافة الى التناقض الذي يحتويه ، والذي يجعله محالاً ، هو أشبه بمحاباة ادخال الدائرة الكبيرة في الدائرة الصغيرة، لأن دائرة الدين اكبر وأوسع من دائرة الانتماء، فالقوميون اما يهملون دائرة الدين أو يحاولون الحفاظ عليها وادخالها في دائرة أصغر منها هي دائرة القومية القائمة على اسس مادية.

ثالثاً: على أن تاكيد الوحدة القومية يدعوا إلى اهمال الوحدة الاسلامية، وإذا كنا نفكرون ببحث عن مصادر قوة ونسعى إلى تحقيق كتلة اكبر لوجودنا، فلماذا الانفك في وحدة اسلامية أوسع من وحدة قومية.

ان الوحدة القومية هي ربع من جانب لكنها خسارة من جانب آخر. انها خسارة لأصدقائنا الذين يشتراكون معنا في الاهداف ، ويشاركون معنا في المعركة الثقافية و

السياسية، ولئن قيل بأن تحقيق الوحدة الاسلامية ليس سهلاً فليكن واضحاً ان الوحدة القومية لا تتمتع هي الاخرى بسهولة، وان عدوانا الفكري والسياسي يعمل على تعزيزها وتمزيق وجوداتنا الوحدوية منها كانت.

وبث فكرة القومية في الوقت الذي هو ضرب للوحدة الاسلامية، وتفتيت لها، هو في ذات الوقت يعجز عن تحقيق الوحدة القائمة على اساس قومي، لأن مخططات العدوليست غافلة عن خطورة هذه الوحدة، كما أن الوحدة القومية غير معتمدة على اساس قادر على جمع الكلمة، فالقومية فلسفة نظرية أكثر منها واقعية.

رابعاً: على ان القومية السياسية تفترض الاعتراف بحق الاستقلال لكل قومية من القوميات، واعطاءها السيادة لنفسها بالاصالة، وهذا غير معترف به اسلامياً على الاطلاق، فالسيادة هي للامامة المسلمة جميعاً التي تشارك فيها كل القوميات، من دون ان يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال.

وهذا الموضوع بالذات سينجحه - ان شاء الله - في مسألة السيادة وحق الانفصال.

ونتيجة هذا الحساب ان القومية ساقطة بكل جوانبها وأبعادها.

والفكر الاسلامي يعتبر العقيدة هي الاساس في التقييم، كما هي الاساس في الولاء، كما هي الاساس في التوحيد السياسي.

«ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

الفصل العاشر

المواطنة في المفهوم الإسلامي

المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الامة ذات الاستهلال السياسي، اي ذات الوطن.

فالافراد داخل حدود الوطن ينقسمون الى مواطنين، واجانب، المواطنون هم الذين يحسبون كأعضاء في تلك الامة، والاجانب هم الذين لا يحملون صفة العضوية. اذا كانت المواطنة تعني العضوية فان هناك امتيازات وواجبات بالنسبة للمواطن، اي الذي يحمل صفة العضوية.

كما ان المواطنة ليست قراراً يتخد، فقد وضعت الدول الحديثة، شروطاً وضوابط للفرد المواطن للتمييز بينه وبين الاجنبي.

ويجب ان يكون معلوماً في البدء - ونحن ندرس المواطنة شروطها والواجبات والامتيازات المترتبة عليها - ان هذا الاصطلاح - المواطنة - غير موجود في القاموس الاسلامي، ومن هنا فقد يجدون الحديث عن المواطنة في الاسلام امراً غريباً. الا ان الحقيقة هي ان المواطنة بمعنى العضوية في الامة موجودة في الفكر السياسي الاسلامي، وان لم يكن هذا الاصطلاح مستعملاً، وعلى ذلك فان الحديث عن المواطنة في الاسلام ليس تحليلاً على المفاهيم الاسلامية ولا عنایة فيها كما سترى.

المواطنة في الدول الحديثة

الواجبات والحقوق:

الحديث عن واجبات المواطن وحقوقه هو حديث عن واجبات الفرد في الدولة ومسؤولية الدولة تجاهه، ومن الطبيعي ان نوجل بحث هذا الموضوع بشكله التفصيلي الى حمله. اما هنا فنأخذ فكرة عامة عن واجبات وحقوق المواطن في الدول الحديثة ثم نقارن بينها

وبين مماثلتها في الإسلام.

يكتب «أوستن رني» عن هذا الموضوع قائلاً:

«الواجب الأساس في المواطننة في الدول الحديثة هو الأخلاص والولاء لlama، فالمتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح آية امة أخرى وسعادتها.

وان أهم واجبات المواطن التي تتبع من هذا الواجب الأساس تمثل في عدة أمور منها: إطاعةقوانين الامة، ودفعالضرائب، والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك».

ثم يتحدث عن امتيازات المواطن وحقوقه فيقول:

«للمواطن امتيازان أساسيان: أولها: أهليته اذا ما وصل الى سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدد سياسة الدولة وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولي الوظائف.

وثانيها: حقه في ان تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه...»(١).

شروط المواطننة:

فمن يصبح الفرد مواطناً؟.

وماهي الشروط الموضعة لاكتساب صفة المواطننة؟.

قد تختلف في ذلك الدول الحديثة، إلا أن هناك إتفاقاً عاماً على أن المواطننة تكتسب عن أحد طريقين:

الاول: التولد.

الثاني: التجنس.

وفي داخل دائرة هذين الطريقين، يوجد خلاف بين القوانين التي تتبعها الدول الحديثة نعرض عنه فعلاً، لكن من المناسب أن نشير الى الشروط التي تشرطها معظم الدول لاعطاء الفرد الجنسية الخاصة بتلك الامة:

١- الاقامة.

٢- معرفة لغة البلاد.

٣- محسن السلوك.

٤- تفهم النظم السياسية للدولة.

٥- عدم تأييد المنظمات والمبادئ الثورية (الدعوة الى مبدأ بعارض الحكومة الشرعية

(١) سياسة الحكم / ج ١ - ٢٢٠ - ٢٢١.

القائمة).

٦- مِن الولاء والاخلاص .(١).

المواطنة في المفهوم الاسلامي:

اذا كانت المواطنة بمعنى العضوية في الامة، فالمواطنة في المفهوم الاسلامي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الاسلامي.

ان كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لانه عضو في الامة الاسلامية له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

ان الانتهاء الى الاسلام هو اساس هذه العضوية، وكل الحدود الاخرى ماعدا حدود العقيدة لا تفصل المسلمين ولا تجعل منهم أمتين، كما لا يجعل واحداً منهم فقد العضوية في الامة الاسلامية، فقد ورد في الحديث الشريف «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته».

كما ان الموقع الذي اعطي لlama الاسلامية يشترك فيه كل افراد الامة، انه موقع القيادة والشهادة على العالمين، كما في قوله تعالى:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَبِكُونِ الرَّسُولِ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا».

ان كل مسلم شهيد على قومه حيث كان وابنها كان وسواء في داخل حدود الوطن الاسلامي او في خارج حدوده.

ومعنى ذلك أن عضويته في الامة الاسلامية التي تحمله مجموعة مسؤوليات كما تفرض له مجموعة حقوق، هذه العضوية قائمة على اساس عقدي فقط لا اساس جغرافي، أو قومي.

ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الاسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا هذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

والدولة الاسلامية لا تنظر فقط الى رعاياها الذين يعيشون داخل حدودها الاقليمية، اما هم بشؤون كل المنتسبين الى الامة الاسلامية وهم المسلمون في كل مكان.

و اذا كانت جماعة الدولة للمواطنين هي ابرز حقوقهم فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الاسلامية تحمل - حسب قدراتها - مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم، حاليهم باوسع معانٍها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية.

يتحدث القرآن الكريم:

«مَالَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَالْمُسْتَضْعَفُونَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ

(١) انظر في هذا الموضوع، وللتوضيع ايضاً المصدر السابق.

ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها، واجعل لنا من لدنك وليناً واجعل لنا من لدنك نصيرا»
٧٥ سورة النساء ..

الآية تفيد أن على ذمة الدولة الإسلامية، وال المسلمين القاطنين فيها مسؤولية إنقاذ كل المسلمين الذين يطلبون الإنقاذ، بل كل المستضعفين الذين لا يجدون لأنفسهم خلاصاً من أيدي الظالمين.

فطالما كانت الأمة الإسلامية شاهدة على العالم الإنساني، ووجهة له، وتحمل مسؤولية هدایته، فإن احتجاق كلمة الله في الأرض، والدفاع عن الحق والعدالة في كل أصقاع الأرض هو من صميم واجبات الأمة والدولة الإسلامية.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نقرر الحقائق التالية:

أولاً: ان الدفاع عن الحق والعدالة، وتنفيذ ارادة الله في الأرض، إنقاذ المظلومين والمستضعفين، وحماية كل المحسوبين هي من مسؤولية الأمة والدولة الإسلامية، ولا يقتصر ذلك على المسلمين فقط، بل يعم كل المحسوبين انتلاقاً من شهادة الأمة المسلمة على العالم كله، وقيادتها له، وانتلاقاً أيضاً من مسؤولية الأمة المسلمة في احتجاق الحق، ودفع الباطل، والانتصار لكلمة الله تعالى.

وتسعى الأمة المسلمة في مهمتها هذه بالحدود التي تسمح بها قدراتها وقبلياتها.(١)
ثانياً: على ان العضوية في الأمة الإسلامية خاصة بال المسلمين، فرغم ان الدولة الإسلامية تحمل مسؤولية تحرير و إنقاذ العالم كله، إلا أن العضوية في الأمة غير مفتوحة إلا للمسلمين فقط.

المسلمون هم الذين يمثلون أمة واحدة من دون الناس.

والمسلمون هم الاخوة الأولياء بعضهم على بعض والمتواлиين بعضهم مع البعض والمسلمون هم الذين يمثلون موقع الشهادة على العالم، والإشراف على مسيرة الإنسانية.
وبالتالي فإن الدولة الإسلامية مسؤولة عن حياة المسلمين قبل غيرهم لأنهم يرتبطون معها بأكثر من رابط.

اذن فالمواطنة بمعنى العضوية في الأمة خاصة بال المسلمين، وان شملت مسؤولية الدولة

(١) والفتورات الإسلامية كانت تعبرها وانتلاقاً من هذه المسؤولية، واذ يؤمن الإسلام بالفتح فانياً يهدف إلى الانتصار للمظلومين، وتحقيق كلمة الله. وسوف نتناول – إن شاء الله – في بحث قادم الفرق بين الفتح الإسلامي والاستعمار.

الاسلامية غيرهم ايضاً.

شروط المواطن في الدولة الاسلامية:

المواطنة تمنع الفرد المواطن خاصيتين:

الاولى: حق المساهمة في الحكم، بالتصويت، او الترشيح، أو التوظف في المناصب السياسية العليا.

الثانية: حق الحماية له من قبل الدولة الاسلامية، بأوسع معاني الحماية وبنحو لا تستطيع الدولة الاسلامية أن تتذكر وتتناسي وتلغي مسؤوليتها هذه، مهما كانت ظروفها السياسية، وقدراتها المعنوية والعسكرية.

وهنا سوف نواجه هذا السؤال:

هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطناً حقيقياً في الدولة الاسلامية؟

وبكلمة أوضح هل يعني كل فرد مسلم في العالم خاصية المساهمة في حكم الدولة الاسلامية، ثم حق حاليه الالزامية المطلقة التي لا يتسع للدولة الاسلامية رفضها أو إهمالها بنحومن الانباء؟.

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الاسلامية، ولا يرتبطون مع ابناء هذه الدولة بصلة غير الاسلام، هل يساوون في الحقوق، المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي اطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من ابناءه بالولادة أو باختياره وطننا لهم؟.

كما ان أمامنا تساؤل آخر:

هل يعتبر كل المسلمين المتواجدين في داخل الوطن، والذين اخذوا البقعة الاسلامية وطننا لهم، هل يعتبرون جيعاً بدون قيد ولا شرط مواطنين في الدولة، لمم حق المساهمة في الحكم، كما تتحمل الدولة مسؤولية حاليهم؟.

هناك رأي يذهب الى أن المواطن في الدولة الاسلامية يشترط فيه أمران:

الاول: الاسلام.

الثاني: الهجرة الى دار الاسلام، واتخاذها وطنها.

اعتماداً في هذا على قوله تعالى:

«والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايهم من شيء حق يهاجروا» الانفال / ٧٢.

لقد تحدث الاستاذ المودودي عن هذه الآية قائلاً:

«هذه الآية تبيّن اساسين للمواطنة: اليمان، وسكنى دار الاسلام أو الانتقال اليها، فإذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، اي لم يهاجرها الى دار الاسلام ولم يتوطئها، فلا

بعد من اهل دارالاسلام.»(١)

إلا أننا لانتفق مع الاستاذ المودودي في هذا الرأي ، فالآية الكريمة لم تتحدث عن قانون عام لنسفيف منها شرطا عاما ودائما في المواطنـة .

اما تحدثت الآية الكريمة عن قضية خاصة ، اوجب الله تعالى فيها المиграة على المؤمنين حسب الظروف السياسية التي كانت تحكمهم في مكة وفي المدينة ، وحيث كانت المиграة واجبة والزامية فقد سجل الشارع أن من يتخلف عنها تبرء منه ذمة المسلمين ، وتقطع الصلة بينه وبينهم ، إلا ان القرآن الكريم هنا لم يسجل قانوناً مطردا ، واما قانونا في حالة خاصة أوجب فيها الشارع الكرم المиграة .

يؤكد ما نقول ان الآية الكريمة لا تفيـد فقط أن المـigration شـرط في المواطنـة وفي ولاية المسلمين للمـهاجرـ، واما تـقيـدـ أن المـigration الى دارالاسلام واجـبةـ ولا يجوز لاـحدـ ان يتـخـلـفـ عنهاـ ، ومن المـعلومـ أنـ هـذـاـ الحـكـمـ ليسـ عـامـاـ ، فـلاـ أحدـ يـسـتـطـعـ انـ يـقـولـ اليـومـ مـثـلاـ أنـ عـلـىـ كـلـ المسلمينـ فيـ العـالـمـ المـigrationـ الىـ دارـالـاسـلامـ وـاتـخـاذـهـ وـطـنـاـ لـهـ .

وـدلـيلـ آخرـ عـلـىـ ماـ نـقـولـ انـ الآـيـةـ الـكـرـيمـةـ لاـ تـفـيـدـ بـجـرـدـ توـقـفـ الـمواـطنـةـ عـلـىـ المـigra~ionـ وـسـكـنـىـ دـارـالـاسـلامـ ، اـنـاـ تـفـيـدـ قـطـعـ كلـ الرـوابـطـ معـ الـذـينـ لـاـ يـاهـجـرونـ حتـىـ رـوابـطـ الـولـاءـ وـالـولـايـةـ ، وـبـالـتـاـ كـيـدـ فـانـ هـذـاـ الحـكـمـ لـاـ يـقـبـلـهـ أـحـدـ كـقـانـونـ عامـ يـحـكـمـ الـسـلـمـينـ فـيـ كـلـ زـمـانـ وـمـكـانـ ، وـمـهـماـ كـانـتـ الـظـرـوفـ فـهـلـ مـقـبـولـ انـ الـمـسـلـمـ الـذـيـ لـاـ يـاهـجـرـ الـىـ دـارـالـاسـلامـ فـيـ زـمـانـاـ مـثـلاـ ، اوـ حتـىـ أـيـامـ الدـوـلـةـ الـاسـلامـيـةـ .ـ مـاعـدـاـ العـهـدـ الـاـوـلـ مـنـ هـجـرـةـ رـسـوـلـ اللهـ (صـ)ـ الـىـ الـمـديـنـةـ حيثـ

كـانـتـ الـمـigrationـ وـاجـبةـ .ـ تـقطـعـ مـعـهـ كـلـ الرـوابـطـ حتـىـ رـوابـطـ الـوـدـ وـالـوـلـاءـ وـالـتـعـاطـفـ؟ـ .ـ

الـحـقـيقـةـ انـ الآـيـةـ الـكـرـيمـةـ أـفـادـتـ حـكـمـاـ خـاصـاـ فـيـ ظـرـوفـ وـحـالـاتـ خـاصـةـ ، حـكـمـتـ فـيـهاـ ماـ يـلـيـ :ـ بـوـجـوبـ الـmigrationـ اـوـلـاـ ، وـبـسـقـوـطـ الـمواـطنـةـ عـنـ غـيرـ الـمـهاـجـرـينـ ثـانـيـاـ ، وـبـالـقـطـيـعـةـ التـامـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـمـسـلـمـينـ .ـ

وـهـذـهـ الـاحـکـامـ الـشـلـاثـةـ لـاـ يـمـكـنـ الـالـتـزـامـ بـهـاـ كـقـاعـدـةـ عـامـةـ ، وـلـمـ يـدـعـهـاـ أـحـدـ فـيـ غـيرـ زـمـانـ الـمـigrationـ فـيـ عـهـدـ رـسـوـلـ اللهـ (صـ)ـ .ـ

اماـ نـحنـ فـنـسـتـطـعـ أـنـ نـبـدـيـ وـجـهـ النـظـرـ التـالـيـةـ (٢)ـ :

(١) ابوالاعلى المودودي / تدوين الدستور الاسلامي / ٥٦ - ٥٧

(٢) وـنـلـفـتـ القـارـيـءـ إـلـىـ أـنـهـ لـاـ تـرـيدـ عـلـىـ أـنـ تـكـوـنـ وـجـهـ نـظـرـ مـسـتـفـادـةـ مـنـ بـعـضـ النـصـوصـ الـشـرـعـيـةـ ، وـلـاـ تـبـرـرـهـ حـكـمـاـ اـسـلـامـيـاـ قـاطـعاـ ، كـمـاـ لـاـ نـدـعـيـ أـنـهـ يـهـيـ النـظـرـيـةـ اـسـلـامـيـةـ لـاـغـيرـ .ـ

فيه اذا الشرط العام وهو الاسلام، هناك شرطان آخران:

الشرط الاول: بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية، والذين لا يعتبر البلد الاسلامي وطننا لهم لافعلا ولا بالاصل، كالمسلمين في بلاد افريقيا مثلا الذين لا تعتبر الجمهورية الاسلامية في ايران -مثلا- وطننا لهم، بالنسبة لهؤلاء يشترط من أجل يكونوا مواطنين في الدولة الاسلامية و لهم حق المساهمة في الحكم، كما حق الحماية الازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الاسلامية، وتحنفهم صفة المواطن.

ومعنى ذلك ان المواطنـةـ بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الاسلاميةـ تعتـبرـ منحة من الدولة، تستطيع ان تقبلها و ان لا تقبلها.

فالذين هاجروا الى الدولة الاسلامية، وهم من المسلمين ايضا، امام الدولة الاسلامية خيار من أحد خيارين، أن تقبلهم كمواطنين وتحنفهم صفة المواطنـةـ، ويكون لهم كل حقوق المواطنـةـ وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تحـنـفهمـ صـفـةـ المواطنـةـ، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح ان الدولة الاسلامية مسؤولة عن حـمـاـيـةـ جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، الا أن هذه الحماية العرفية تستطيع الدولة الاسلامية أن تتنازل عنها حسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية، بالنسبة الى غير المواطنين فقط، فهي اذن ليست حـمـاـيـةـ مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنين، فان الدولة الاسلامية ملزمة، ولا تستطيع التذكر لها باتفاق سياسي أو معاـهـدةـ، منها كانت الظروف، ومهما كانت القدرات. نعم اذا كانت عاجزة عن حـمـاـيـةـ فـانـ المسـؤـولـيـةـ سـتـسـقـطـ عنـهاـ للـعـجـزـ، كما تسقط كل التكاليف والالتزامات عند العجز.

ومن التاريخ الاسلامي في عهد رسول الله (ص) نملك شاهدا على هذا الشرط في الاتفاق الذي جرى بين رسول الله (ص)، وبين قريش في صلح الحديبية، فقد ذكر في كتاب الصلح «انه من اتي رسول الله (ص) من قريش بغير اذن ولـهـ رـدـهـ عـلـيـهـ...».

وفي الوقت الذي وقع الرسول (ص) على هذا الاتفاق، قدم (ابو جندل بن سهيل) هاربا من ابيه الى رسول الله (ص).

فلما رأى سهيل (وكان هوطرف الاتفاق مع رسول الله (ص) في الصلح) ابا جندل، قام اليه فضرب وجهه ... فقال:

«يا محمد قد لجت القضية بيـنيـ وـبـيـنـكـ قبلـ أنـ يـأـتـيـكـ هـذـاـ».

قال: صدقت.

فجعل ينتره بلبيه، ويجره ليرده الى قريش.

وجعل ابو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا عشر المسلمين، اردا المشركين يفتوني في ديني.
فقال رسول الله (ص): يا أبا جندل، احتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك
من المستضعفين فرجا وخرجا، أنا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقداً وصلحاً... وانا لا نقدر
بهم» (١).

الشرط الثاني: بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الاسلامية، يشترط فيهم من أجل
أن تكون لهم حقوق المواطن – اطاعة الامام، وعدم الخروج عليه. أما الخارجون على امام
زمانهم فانهم اجانب عن الدولة الاسلامية لا يتمتعون بشيء من امتيازات المواطن، بل تجب
مطاردتهم ومحاربتهم.

بهذا الصدد نذكر ما كتبه امير المؤمنين (ع) للخارج في قوله:

«كونوا حيث شئتم، ويبتئوا وينكم ان لا تسکبوا دما حراما، ولا تقطعوا سبلا، ولا تظلموا
احد، فان فعلتم نبذت اليكم الحرب».

الواجبات والامتيازات:

تجب على المواطن في الدولة الاسلامية كل الواجبات في الاسلام، بما في ذلك الولاء
للدولة الاسلامية، والدفاع عنها، وبما في ذلك التكافل الاجتماعي، والمساهمة في خدمة
المجتمع الاسلامي.

وهذه الواجبات لا تختص المواطن وحده، إنما تشمل كل مسلم في داخل البلد
الاسلامي أم خارجه.

ويتمتع المواطن بحق المساهمة في الحكم بمختلف الطرق والاشكال، كما يتمتع بحماية
الدولة الاسلامية في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والصحي والثقافي.

ولأنني أن ندخل في تفصيل هذا البحث، طالما اننا سنتناوله – إن شاء الله – في بحث
مسؤولية الدولة، ومسؤولية الفرد في المجتمع الاسلامي.

الآن نشير في هذا العرض السريع الى أروع نص للامام علي (ع) يجمع باختصار
حقوق المواطن وواجباته في عين الوقت.

قال (ع):

(١) انظر/ تاريخ الطبرى/ الجزء الثاني ٦٣٤-٦٣٦.

«إِنَّا النَّاسُ، إِنَّ لَيْ عَلَيْكُمْ حَقًا، وَلَكُمْ عَلَى حَقٍّ:
 فَإِنَّمَا حَدْكُمْ عَلَيَّ:
 فَالنَّصِيبَةِ لَكُمْ،
 وَتَوْفِيرِ فِيْكُمْ عَلَيْكُمْ،
 وَتَعْلِيمِكُمْ كَيْلًا تَهْلِلُوا
 وَتَأْدِيْكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا.
 وَإِنَّمَا حَقٌّ عَلَيْكُمْ:
 فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ،
 وَالنَّصِيبَةِ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَقْبِبِ،
 وَالْإِجَابَةِ حِينَ أَدْعُوكُمْ،
 وَالطَّاعَةِ حِينَ آمِرُوكُمْ.» (١)

ويتحدث الإمام علي بن الحسين (ع) عن واجبات الفرد تجاه المجتمع فيقول:
 «وَأَمَّا حَقُّ أَهْلِ مَلْكَتِكَ عَامَّةً، فَاضْمَارُ السَّلَامَةِ، وَنَشْرُ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ، وَرَفْقُ عَبْسِيْهِمْ،
 وَتَأْلِيفُهُمْ، وَاسْتَصْلَاحُهُمْ، وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَيْكَ...
 فَعِمْلُهُمْ جَيْعاً بِدُعْوَتِكَ، وَانْصُرُهُمْ جَيْعاً بِنَصْرَتِكَ، وَانْزُلُهُمْ جَيْعاً مِنْكَ مِنَازِلَهُمْ، كَبِيرُهُمْ
 بِمِنَازِلِ الْوَالِدِ، وَصَغِيرُهُمْ بِمِنَازِلِ الْوَلَدِ، وَأَوْسِطُهُمْ بِمِنَازِلِ الْأَخِ، فَإِنَّكَ تَعاهَدْتَهُ بِلَطْفٍ وَرَحْمَةٍ،
 وَصَلَّ أَخَاكَ إِمَامَ يَحْبِبُ لِلَّاخِ عَلَى أَخِيهِ...» (٢)

رعايا غير مواطنين:
 رعايا الدولة الإسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين.
 رعايا مواطنين، وهم المسلمون.

رعايا غير مواطنين وهو غير المسلمين من أهل الكتاب الذين يصطلاح عليهم إسلامياً
 بأهل النّمة، وهو اصطلاح يقصد به أهل الكتاب الذين تعاهدوا مع الدولة الإسلامية على
 أن يسكنوا داخل حدودها بالشروط التي يتفقون عليها. هؤلاء المعاهدين هم رعايا،
 تختضنهم الدولة الإسلامية، وتتوفر لهم كامل حقوقهم، إلا أنهم لا يساهمون في حكمية الدولة
 الإسلامية، وهذا يختلفون عن المسلمين المواطنين.

(١) نهج البلاغم / الجزء الأول / الخطبة ٣٤

(٢) رسالة المحقوق / انظر تحف العقول.

اما حماية الدولة الاسلامية فانها ثابتة لهم ، على السواء مع المواطنين المسلمين ، طالما كانت شروط النمة التي تعاهدوا عليها محفوظة.

ان الدستور الذي وضعه الرسول (ص) بين المهاجرين والانصار ، والذى عاذه فيه اليهود ، يفصح لنا عن انقسام رعايا الدولة الاسلامية الى قسمين مواطنين وغير مواطنين ، القسم الاول هم المسلمين ، والقسم الثاني هم اهل الذمة .

فقد كتب (ص):

«هذا كتاب من محمد النبي (ص) ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويشرب ، ومنتبعهم فلحق بهم ، وجاهم معهم ، انهم امة واحدة من دون الناس».

«وان المؤمنين المتقين على من بعى منهم أو باغى دسيسة ظلم ، أو اثم أو وعدوان ، أو فساد بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جيئوا ولو كان ولد احدهم».

«ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن».

«وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس» ..

يفيد هذا التصريح ان كل فرد مسلم في الامة الاسلامية هو عضو فيها .
وبحسب الاصطلاح الحديث واحد من مواطنيها ، له كل حقوق المواطن ، كما عليه واجباته .

ثم يتعرض الرسول (ص) الى القسم الثاني من رعايا الدولة الاسلامية ، فيقول:

«وانه من تبعنا من يهود ، فان له النصر والاسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

«وان على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم».

«وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح ، والنصيحة ، والبردون الآخر» (١)

أحكام اهل الذمة:

(١) لا يكون أهل الذمة الآمن أهل الكتاب ، اما المشركين ، والكافرة فلا ذمة لهم مع الاسلام .

ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) أن رسول الله (ص) كتب إلى أهل مكة:

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام .
البداية والنهاية لابن كثير .

«أسلموا والآنابذ لكم بحرب، فكتبوا الى النبي (ص): أن خذمنا الجزية، ودعنا على عبادة الاوثان. فكتب اليهم النبي (ص): افي لست آخذ الجزية الآمن أهل الكتاب...» (١)
وقد كان هذا الكتاب من رسول الله (ص) للسنة الاولى للهجرة.

(٢) دفع الجزية.

قال تعالى:

«قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» /٢٩/
التبوية وليس للجزية قدر محدد، وانما الخيرة في تحديدها للامام، ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) حين سئل عن الجزية قال:

«ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ماشاء على قدر ماله، وما يطبق...» (٢)

(٣) يبقى أهل النمة على دينهم، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة عدا ما يؤثر منها على البيئة الاسلامية.

ومن هنا فانهم يمنعون عن التبشير لدينهم، وتحريف عقيدة المسلمين رغم أنهم يمارسون طقوسهم الدينية بكل حرية وعلن.
كما أنهم يمنعون من المجاهرة بالحرمات التي تلّوث البيئة الاسلامية.

وفي الحديث عن الامام الصادق (ع):

«ان رسول الله (ص) قبل الجزية من اهل الذمة على ان لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الاخوات ولا بنات الاخ، ولا بنات الاخت، فمن فعل ذلك عليهم برئت منه ذمة الله وذمة رسوله (ص)». (٤)

وفي حديث آخر عنه (ع) ايضا:

«انما أعطى رسول الله (ص) الذقة، وقبل الجزية عن رؤوس اولئك بأعيانهم على ان لا يهدوا أولادهم، ولا ينصروا» (٥).

(١) وسائل الشيعة/ج ١١ / الباب ٤٩ من ابواب الجهاد.

(٢) وسائل الشيعة/باب ٦٨ من كتاب الجهاد.

(٣) وسائل الشيعة/باب ٤٨ / كتاب الجهاد.

القسم الثاني
المذهب السياسي في الإسلام

في القسم الاول من الكتاب درسنا بعض الاصول النظرية التي تمثل القاعدة العلمية التي ارتكزت عليها السياسة الاسلامية. اما في هذا القسم فسوف ندرس – ان شاء الله تعالى – المذهب السياسي في الاسلام، وذلك ضمن البحوث التاليين:

(١) المبادئ السياسية.

(٢) اطروحة نظام الحكم.

وقد حاولنا في عرض المبادئ ان نقوم بدراسة مقارنة، ومن هنا فقد استعرضنا اولاً مبادئ الديمقراطية الغربية، واستعرضنا ثانياً مبادئ السياسية الشيوعية، ثم عقينا ذلك بعد مناقشته بمبادئ السياسية الاسلامية.

البحث الأول

المبادئ السياسية

الفصل الأول

مبادئ الديمقراطية الغربية

لخص (أوستن رني) مبادئ الديمقراطية الأساسية بالبنود الاربعة التالية:

- (١) السيادة الشعبية.
- (٢) المساواة السياسية.
- (٣) الشورى الشعبية.
- (٤) حكم الأغلبية.

ويعتقد (رني) ان المبادئ الثلاثة (١) الاخيرة ترتكز على المبدأ الاول.

ولذا فان هذا المبدأ—السيادة الشعبية— يعد (نواة فكرتنا ومفهومنا للديمقراطية، يعني ان المبادئ الثلاثة الاخرى ليست سوى نتائج منطقية له) (٢)
وسنمضي سريعا في شرح هذه المبادئ الاربعة لتبين فيما بعد مدى التقاءها أو افتراقها عن المبادئ السياسية في الاسلام.

السيادة الشعبية:

مبدأ السيادة الشعبية يعني قضيتين:

الاول: ان الشعب هو مصدر السلطات التشريعية، والقضائية، والاجرائية، وهو صاحب الحق في ممارستها بدون منازع، وبدون أي حدود وقيود تفرض عليه من خارجه.
الثاني: ان الشعب (كل الشعب) هو صاحب هذه السيادة، وليس لشخص معين أو طبقة، أو حزب، التفرد بها.

(١) انظر (سياسة الحكم) / أوستن رني / ج ١ / ص ٢٦٢ ترجمة/ الدكتور حسن علي النون.

(٢) المصدر السابق.

المساواة السياسية:

المساواة السياسية ففترض حسب فهم الديمقراطية، التزام الحرية السياسية أولاً، التي تعني أن كل واحد من أبناء الشعب، له ممارسة النشاط السياسي بالشكل الذي يراه، ويؤمن به، وهو حر في هذه الممارسة كما هو حر في اعتناق أي مذهب، والانتهاء لأي حزب سياسي يراه – وحتى لو كان مخالفًا وخارجًا على مبادئ الديمقراطية نفسها، كالحزب الشيوعي مثلاً.

وبعد افتراض هذه الحرية السياسية تصل النوبة إلى المساواة السياسية التي تعني أن كل أفراد الشعب متساوون في حقوقهم السياسية، وأنه لا يفضل فيها فئة، على فئة أخرى.

ويتتبع من ذلك، ومن مبدأ (الحرية السياسية) ما يلي:

- ١- ان مختلف انماط العمل السياسي، والاتجاهات السياسية حرّة.
- ٢- ان كل واحد من أبناء الشعب له حق الترشيح في الانتخابات، كما له حق التصويت.
- ٣- ان أفراد الشعب جميعاً متساوون في الفرص التي تعطى لهم من أجل الترشح أو التصويت.

٤- ان آراء أفراد الشعب تتمتع بقيمة واحدة متساوية.

وتبعاً لمبدأ (المساواة السياسية) فإن الديمقراطية منعت حكوماتها من تبني ديانة معينة، وتأييد مذهب خاص.

ففي الدستور الأمريكي – كما يتحدث عنه وليم أو دوكلاس – (١) هناك ناحيتان حرية الدين.

الأولى: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من تبني أو تحبيذ ديانة معينة.

الثانية: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من اتخاذ أي إجراء ضد ممارسة الاعتقادات والمراسيم الدينية بحرية. وفي ضوء ذلك قررت المحكمة أنه «لaimكن للولاية أو الحكومة الفيدرالية أن تقيم كنессية أو تسن القوانين التي تؤخذ بيد ديانة معينة أو تفضل ديانة على أخرى». (٢).

على أن الديمقراطية لم تقف عند هذا الحد، لقد تقدّمت خطوة أخرى... فقد واجهت

(١) انظر (الحرية في ظل القانون) / القاضي وليم أو - دوكلاس / ص ٣١ - ٣٢ ترجمة / د. ابراهيم اسماعيل الوهب.

(٢) المصدر نفسه - ٣٤

الديمقراطية هذا السؤال :

كيف تستطيع أن تکبح جاح الأغلبية، وقف أمام استبدادها واحتکارها اذا أرادت أن تستبد أو تحکر؟.

وماذا نعمل من أجل أن لا تكون الغلبة دوما لفئة محددة تتسمى الى حزب أو مذهب، أو طبقة، بينما تضلّ الفئات الأخرى أقلية على الدوام؟.

أمام هذا السؤال قلنا أن الديمقراطية مضت خطوة أخرى في طريق الابتعاد عن الدين. فالدين — بوصفه وحدة تجمع عدد من الناس — يمثل اذن تكتلاً معيناً، كسائر الأحزاب والجمعيات الأخرى، وهو من هذا المنطلق يشكل خطراً، ويفتح الطريق أمام حيارة فئة معينة لاغلبية الآراء، وهذا ما تحدّر منه الديمقراطية.

وقد رأى ان الحلّ هو العمل على تفكيك الوحدة الدينية، والعمل على تعدد الأديان، على حد سواء مع تعدد الأحزاب.

لقد تحدّث (جيمس ماديسون) الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية قائلاً: «ان المجتمع نفسه سيكون مقسماً الى عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات من المواطنين، وهذا سيجعل حقوق الأفراد أو الأقلية في خطر محدد من اتخاذ مصالح الأغلبية». وبصدق دفع هذا الخطر قال:

«وفي حكومة حرّة يجب أن يكون تأمين الحقوق المدنية على قدم المساواة مع تأمين الحقوق الدينية.

فهي تمثل في الحالة الأولى في تعدد المصالح، وفي الثانية في تعدد الشعوب والاديان...» (١)

الشورى الشعبية:

مبدأ الشورى الشعبية يفيد بأن الشعب هو صاحب الخيار في تحديد الاتجاه السياسي الذي تسير عليه الدولة، فهو يقضي (ان يترك أمر تحديد السياسات العامة التي تعزّز مصالح الشعب الى الشعب نفسه اولاً، وقبل كل شيء، لأن يترك أمرها الى (طبقة حاكمة) مؤلفة من زعماء حزب من الأحزاب، أو من أساتذة كليات، أو علماء، أو من كهنة أو من رجال

(١) عن «الاوراق الفيدرالية» التي اشتراك في كتابتها ماود يسون، مع هاميلتون، وجون جاي، لنقد ومناقشة الدستور الأمريكي. انظر الورقة رقم (٥١).

»أعمال«

ويعلق اosten رفي على هذا المبدأ قائلاً:

«وبعد هذا المبدأ أبرز نقاط الخلاف بين مفهومنا للديمقراطية وبين مفهوم الشيوعيين لها، فالشيوعيون يعتقدون الديمقراطية حكمة من أجل الشعب، حكمة تحرر فيها صفة مختارة، هي الحزب الشيوعي، ما هي السياسات التي تعزّز أكثر من غيرها المصالح الحقيقة للشعب» (١)

حكم الأغلبية:

وإذا كان من الطبيعي أن لا يتفق الشعب على رأي واحد في تحديد سياسة الدولة، فإن المبدأ المتبّع هو تقديم رأي الأغلبية.

ويقضي هذا المبدأ أن جميع القرارات الحكومية في الدولة الديمقراطية ينبغي أن تكون في النهاية مطابقة لرغبات الأكثريّة الشعبيّة.

ويعني هذا أنه عند اختلاف الشعب على قضية من القضايا فإنه ينبغي على الحكومة أن تعمل طبقاً لرغبة الأكثريّة لا طبقاً لرغبة الأقلية» (٢)

مناقشة عامة:

لاتتفق وجهة النظر الإسلامية مع الديمقراطية في هذه المبادئ الاربعة كما سنرى ان شاء الله.

وليسنا – هنا – بصدق قيم علمي لهذه المبادئ، في ضوء معتقداتنا عن الإنسان، والله، والحياة.

انما نكتفي بتأكيد هذه المناقشة العامة، وهي ان الديمقراطية – على الدوام – لا تسمح هي نفسها بتطبيق نفسها، أي أنها تحمل معها دائماً عوامل هدمها، والخروج على مبادئها، ومن هنا فان ايّة حاولة لإلتزام هذه المبادئ الاربعة تجرّطبيعاً الى الخروج عليها، ومارسة نقاصها وهذه أكبر نقطة ضعف تسجل على الديمقراطية.

لنتظر كيف ذلك.

لأننا ثنا عن ممارسات الدول الديمقراطية، ونبرز وجه التناقض بينها وبين مبادئ الديمقراطية، فربما لا يكون ذنبنا للديمقراطية أن تمارس بعض الدول سياسات باسم

(١) سياسة الحكم.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الديمقراطية لكنها متناقضة مع الديمقراطية.

نحن لا نتحدث عن مبدأ المساواة، والشوري، وحكم الأغلبية، ما إذا كان حقاً تمارسه الشعوب في الدول الغربية، أم أن ثلة قليلة هي التي تحكم بمصالحهم، وتنظر هذه المبادئ إلا بعيون زاوية نفسها، ومصالحها وتوجهاتها فقط.

هذا حديث ندعه جانباً، والمام القاريء بواقع الأحداث والمأجريات السياسية في الدول الديمقراطية الغربية يكفيه للتأكد من عدم صدق السياسات الحاكمة مع ديمقراطيتها المزعومة.

النقطة هنا... أن الديمقراطية هي هكذا دائماً، وهي نفسها التي تتناقض مع نفسها، وتهدد للخروج على بنائها.

انه بالتأكيد، وتطبيقاً للمبادئ الاربعة المتقدمة (السيادة الشعبية، الشوري الشعبية، المساواة السياسية، حكم الأغلبية) سيقفز إلى القمة، ويسيطر على المسيرة السياسية، أولئك الذين يتمتعون بثروات أكثر، وثقافة أكثر، ومارسات أكثر وأتقن، ويستطيعون—مستفیدين من هذا الرصيد المالي، والثقافي والسياسي—أن يتحكموا في الرأي العام، وبالتالي في مصير الشعب ولا أحد يستطيع أن يفترض نزاهة هؤلاء وآخلاقهم للشعب، وقديمهم للمصالح العامة.

ومن هنا حاول الديمقراطيون تمرير هذه اللعبة بالقول:

«ان امتياز الأقلية بالثروات ينتهي الى مصلحة عامة» (١)

صحيح ان مبدأ (المساواة السياسية) مثلاً يعطي لغيرهم حق النشاط السياسي ويعطي لرأي الآخرين نفس القيمة، لكن ماذا تجدي هذه المساواة كانت الأقلية الثرية من الشعب، تختكر، أو تسقى على الدوام لاحتكار أجهزة الدعاية والإعلام، وتستفيد—هي الأكثر دائمًا—من المجالات الثقافية والتربوية، وتستولي على الأجهزة الإدارية، والسياسية. ان المساواة السياسية في حال من هذا القبيل سوف لا تتعذر ان تكون مساواة شكلية صورية تماماً.

ونفس الشيء الى مبدأ (حكم الأغلبية).

ان الأقلية التي تملك الثروة الطائلة بيد، والثقافة والفن السياسي باليد الأخرى قادرة

(١) مدخل الى علم السياسة/ ٢٥٢.

على تسيير وشراء الأغلبية، وعرض الحقيقة عليها من الزاوية التي تخدم مصالح تلك الأقلية.
وبالتالي فإن الأغلبية سوف لا تكون أغلبية بالمعنى الصحيح، بل تكون أغلبية موجهة
ومسيرة من قبل الأقلية.

وليس صحيحاً أبداً أن الشعب في الممارسات الديمocrاطية هو صاحب الحق والخياري
تحديد الاتجاه السياسي للدولة كما يقرره مبدأ (الشورى الشعبي)، الحقيقة على العكس
 تماماً.

فالمجاهير تابعة دائماً للحزاب، والمنظمات التي تتنافس فيما بينها لاكتساب الرأي
 العام.

وإذ لم يكن على الدوام فإنه على الأغلب تكون الفئات الاحتكارية الاستكبارية هي
المشرفة والسيطرة على تلك الأحزاب والمنظمات، أما الفئات الفقيرة والمسحوقة فانها اذا
استطاعت - بصعوبة بالغة - تنظيم نفسها، فإنها لا تستطيع رغم اغلبيتها الشعبية أن تصل
إلى مصاف التنظيمات الأخرى، وتتنافسها في اكتساب الرأي العام، حتى رأي الذين
ينتمون إلى هذه الفئة نفسها.

وإذا تركنا هذه المناقشة النظرية، وأمعننا في النقد السياسات الحاكمة باسم الديمocratie،
كما تشهده الدول الغربية، فإننا بهذا الضدد نواجه أولًا باعتراف كتاب الديمocratie أنفسهم
 بأن سياساتهم الحاكمة لا تمارس مبادئ الديمocratie كاملاً.
يتحدث (أوستروني) بعد أن يستعرض هذا السؤال.

هل تقوم حكومتنا - الولايات المتحدة الأمريكية - بتنفيذ جميع متطلبات
الديmocratie؟

يتتحدث في الجواب عن ذلك قائلاً:

«إنها لا تفعل ذلك، كما لا تفعله أية حكومة قائمة في جميع ربع العالم.
لكن ينبغي أن لا ننسى أن هذه الفكرة عن الديmocratie - التي عرضت في الكتاب - فكرة
نوجذبة فهي من خلق الخيال، وليس رسمًا أو صورة واقعية لأية حكومة قائمة بالفعل» (١)
وهكذا تصبح الديmocratie باعتراف الديمocratiين أنفسهم من خلق الخيال !!
وفيما عدا ذلك فهل صدق الديmocratiون في تطبيق الحد الأدنى من مبادئ
الديmocratie؟

(١) سياسة الحكم / ج ٢٧٦.

ربما كان كذلك بالنسبة إلى شعوبهم، أما الشعوب الرازحة تحت نير الاستعمار فأنها تعرف جيداً ما إذا كانت ديمقراطية هؤلاء ديمقراطية مبادئ أم ديمقراطية مصالح. وفي داخل الحدود الجغرافية للدول الديمقراطية نفسها تقدم لنا الأرقام حديثاً آخر عن هذه الديمقراطية يتشرعون بها.

ان سياسة التمييز العنصري، الذي ما يزال قائماً ليس في أمريكا وحدها بل وحتى في بريطانيا ثالثة الدول الكبرى الديمقراطية – هي شاهد آخر على استبداد الأقلية، وتحكمها في مصير الملايين متتجاوزة بذلك كل مبادئ الديمقراطية!!.
مبادئ الديمقراطية من وجهة نظر إسلامية: *
كما ذكرنا لا تتفق مبادئ الديمقراطية المترتبة مع الرأي الإسلامي، وفيما يلي نعرض وجهة النظر الإسلامية حولها.

مبدأ السيادة الشعبية:

تحدثنا عن أن هذا المبدأ يفيد قضيتين.

ال الأولى: أن الشعب هو صاحب السلطات الثلاث، ولا يخضع لحدود، وقيود أخرى.

الثانية: أن السيادة للشعب كله، وليس لفئة، أو شخص

اما في الإسلام فالمسألة كما يلي:

(١) ان سيادة الشعب وحاكميته مستمدّة ومترتبة من حاكمية الله الذي (له الخلق والامر)، وهو تعالى فوقُّ الانسان صلحيات محدودة وليس مطلقة.
وتباعاً لذلك فإن سلطات الشعب تخضع لحدود الله، ومسؤوله عن التزام وتطبيق شريعة الله.

في السلطة الشرعية يجب أن تكون (شريعة الله) هي المحكمة، ولا يملك الشعب حق التشريع إلا في حدودها، والأف في المجال الذي ترك له حق النظر فيه بما يتاسب مع ظروفه، وما يتطابق مع شريعة الله.

وفي السلطة القضائية، والتنفيذية يتعين الجري وفق ما يكون متناسباً – أيضاً – مع الشريعة وحدودها وأحكامها وآدابها.

وهذه النقطة يفترق بها الإسلام عن الديمقراطية.

«سند ذكر هنا وجهة النظر الإسلامية بصورة سريعة، وبجريدة، عن الدليل، تاركين ذلك إلى حين دراسة مبادئ السياسة الإسلامية».

فالسياسة الاسلامية – كما سنشرحه ان شاء الله – تنطلق من اساس الامان بالله وحاكميته، بينما تهمل الديقراطية تماماً – هذه القضية.

(٢) وفي الاسلام تخضع قيادة الامة الاسلامية، المتمثلة بولي الامر، والتي تحكم وتشرف على السلطات الثلاث، تخضع هذه القيادة لعنصرتين، عنصر التعيين من الله تعالى، وعنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

فالشعب في تعين شخصية هذا القائد – ولي الامر – له حق الانتخاب، وهو صاحب الحاكمية والاختيار، الا أنه يجب أن يكون ضمن دائرة الشروط والمواصفات التي فرضتها شريعة الله.

وهكذا فإن القائد «معين من قبل الله تعالى بالصفات، والخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء (١)، ومعين من قبل الامة بالشخص، اذقع على الامة مسؤولية الاختيار الوعي له» (٢).

وكما هو معلوم فان الديقراطية لا تؤمن بعنصر التعيين الإلهي ولو بالمواصفات العامة.

(٣) وإذا كانت الديقراطية تؤمن بأن الشعب كله له حق الحاكمية وهو كله صاحب السيادة، وليس فئة خاصة، فان الاسلام بفترض ذلك ايضاً ويؤمن به، لكن تحت اشراف (علماء الدين) (٣)، وتوجيههم، بالشكل الذي سنشرحه – ان شاء الله – لدى الحديث عن مبادئ السياسة الاسلامية. (٤)

فالشعب وحده – طالما انه غير معصوم – لا يضمن عدم الخراف، وبالطبع فان العلماء لا يستبدون بالرأي، ولا يهملون اختيار الناس، وهناك اشراف متداول

(١) الشهادة بمعنى القيادة والقيمة والاشراف.

(٢) خلافة الانسان / محمد باقر الصدر / ٥٣

(٣) وكانو يمثلون في الصدر الاول للإسلام طاقة المهاجرين والانتصار، و حول هذا الموضوع كان امير المؤمنين (ع) يقول: (انما الشورى للمهاجرين والانتصار، فان اجتماعاً على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضي، فان خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بيعة رثوه الى ما خرج منه، فان أبي قاتلته على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تول).
نحو البلاغة/ القسم الثالث الرسالة رقم (٦)

(٤) يجب ان نشير الى ان بعض مفكري الديقراطية اقتربوا الى هذا المفهوم حينما دعوا الى نظام (المرجعية القضائية) الذي يعني خضوع الرأي العام لميثة من الهيئات المستقلة تتبع الاشراف عليه من أجل أن لا تتحرف عن اصول الديقراطية، ولا يحاول في يوم من الايام أن يطيح بعرشها.

ين الشعب والعلماء.

هؤلاء العطماء الذين يفترض أنهم استوعبوا الشريعة، وانصهروا في اخلاقيتها، ووضعوا أنفسهم موضع هداية الناس وتوجيههم ورعايـة شؤونـهم وتجاوزـوا مصالحـهم الشخصية، هؤلاء العلماء بـمجموعـهم — وبـوعـي وـنبـاهـة وـرقـابة الشـعـب نـفـسـهـ منـ الـطـرفـ الآـخـرـ هـمـ الذينـ يـوجـهـونـ سـيـاسـةـ الـدـوـلـةـ وـيـشـرـحـونـ لـلـشـعـبـ ماـهـيـ المـوـاقـفـ الـاجـدـرـ يـالـاتـابـاعـ.

وهكـذا جـمـعـ الـاسـلامـ بـینـ «ـاـجـتـهـادـ الشـرـعـيـ ،ـ وـالـشـورـىـ الزـمـنـيـةـ ،ـ فـلـمـ يـشـأـ انـ تـمـارـسـ الـاـمـةـ خـلـافـتـهاـ بـدـوـنـ شـهـيدـ مـشـرـفـ —ـ يـضـمـنـ عـدـمـ اـخـرـافـهاـ وـيـشـرـفـ عـلـىـ سـلـامـةـ الـمـسـيرـةـ وـيـحـذـدـ لـهـ مـعـالـمـ الـطـرـيقـ مـنـ النـاحـيـةـ الـاسـلـامـيـةـ وـلـمـ يـشـأـ مـنـ النـاحـيـةـ الـآـخـرـ أـنـ يـحـصـرـ الـخـطـيـنـ —ـ خـطـ الـخـالـفـةـ ،ـ وـخـطـ الشـهـادـةـ مـعـاـ فـرـدـ مـالـمـ يـكـنـ هـذـاـ الفـرـدـ مـطـلـقـاـ ايـ مـعـصـومـ»ـ.

«ـ وـجـالـامـكـانـ أـنـ نـسـتـخلـصـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ الـاسـلامـ يـتـجـهـ إـلـىـ توـفـيرـ جـوـ العـصـمةـ بـالـقـدـرـ الـمـكـنـ دـائـئـاـ ،ـ وـحـيـثـ لـاـ يـوـجـودـ عـلـىـ السـاحـةـ فـرـدـ مـعـصـومـ ،ـ وـلـأـمـةـ قـدـ أـنـجـزـتـ ثـورـيـاـ بـصـورـةـ كـامـلـةـ »ـ وـأـصـبـحـتـ مـعـصـومـةـ فـيـ رـوـيـةـ الـنـوعـيـةـ —ـ بـلـ اـمـةـ لـاـ تـزالـ فـيـ اـوـلـ الـطـرـيقـ —ـ فـلـاـ بـدـ أـنـ تـشـرـكـ الـمـرـجـعـيـةـ وـالـاـمـةـ فـيـ مـارـسـةـ الدـوـرـ الـاجـتـمـاعـيـ الـرـبـاتـيـ ،ـ بـتـوزـيعـ خـطـيـ خـلـافـةـ وـالـشـهـادـةـ وـفـقـاـ لـمـاقـتـمـ»ـ (ـ١ـ).

اما مبدأ المساواة السياسية فوق الاسلام منه يتخلص فيما يلي:

(ـ١ـ) اذا كانت الديمقراطية تؤمن بحرية العمل السياسي المفتوح للجميع فالاسلام لا يمنع هذه الحرية الا ضمن الشروط التالية:
ان لا يكون العمل حربا لله ورسوله، ومصداق ذلك أن يكون خارجا على مبادئ الاسلام، ومتذكر للدولة الاسلامية.

وان لا يكون العمل مسيئا الى البيئة الاسلامية، ومشوها لمعالمها وخارجها عليها.

(ـ٢ـ) على ان العمل السياسي المسموح به يجب ان يمارس وفقا للأخلاقية الاسلامية، ويلتزم أصول العمل السياسي في الاسلام، ولا يتجاوز حدود الشريعة.
(ـ٣ـ) واذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن جميع آراء الشعب تتمتع بقيمة واحدة، فالاسلام يقر بذلك ايضا بالنسبة لمن يعتبرهم مواطنين في الامة، أما غيرهم فلا يتمتع رأيه بقيمة.
والاسلام يرى ان المسلم وحده هو المواطن، أما غير المسلمين الساكنين في بلاد الاسلام – أهل النعمة – فهم غير مواطنين، أو بتعبير آخر – مواطنين من الدرجة الثانية.

(ـ١ـ) خلقة الانسان / محمد باقر الصدر / ـ٥٤ـ

وعلى ذلك في الإسلام تقرر هذه القاعدة.

«تتمتع جميع آراء المواطنين بقيمة واحدة، لا جميع آراء الشعب.»

اما مبدأ الشورى الشعبية:

الذي يفيد ان الشعب هو الذي يحدد سياسة الدولة، فيمكن تسجيل ملاحظتين عن الرأي الإسلامي فيه.

الملاحظة الأولى: مasicق الاشارة إليها، وهي ان الشعب يمارس صلاحيته هذه تحت اشراف وتوجيه (علماء الدين)، وليس مفصولا ولا بعيدا عنها.

الملاحظة الثانية: حينما تلتزم الديمقراطية ببدأ حاكمة الشعب في توجيه سياسة الدولة، فذلك لا يعني الرجوع الى رأي الشعب في كل مسألة، وفي كل قضية، اما يعبر الشعب عن رأيه من خلال ممثله في المجلس، ومن هنا أطلق على هذا الشكل من الديمقراطية أنها «ديمقراطية غير مباشرة».

في هذه النقطة بالذات يمكن تسجيل وجهة النظر الإسلامية، ان طريقة التوابل والوكلاء ليست مرغوبة في الإسلام، لكن ليست هي الطريق الوحيد لممارسة الشعب حقه في توجيه سياسة الدولة.

ان الشعب يتمتع بحق التدخل المباشر في شؤون سياسة الدولة العامة والخاصة، وانه يبقى هو المشرف والرقيب والمتابع لرئاسة الدولة وللتوابع أنفسهم، ان سلطة الشعب وصلاحته لا تنتهي عند اختيار الوكلاء التوابع - بل تستمر لما بعد ذلك، ومستمرة مع ذلك. ونأمل أن نقف مرة أخرى عند هذه النقطة في الإبعاث الآتية إن شاء الله.

اما حول مبدأ (حكم الأغلبية):

فهنا يختلف مفكرو الديمقراطية أنفسهم إلى رأين:

الرأي الأول يدعوا إلى حكم الأغلبية المقيد.

والرأي الثاني يدعوا إلى حكم الأغلبية المطلق.

ويدور هذا الاختلاف حول القضية التالية:

هل يعتبر رأي الأغلبية نافذ المفعول وقانونيا فيما إذا اقررت الأغلبية الخروج عن بعض مبادئ الديمقراطية، أو الاطاحة بالنظام الديمقراطي واستبداله بنظام آخر؟

هنا افترق الديمقراطيون إلى اتجاهين، اتجاه يؤمن بأن الدولة الديمقراطية يجب أن لا تتنازل، ولا تصفي لامثال هذه الأغلبيات الساذجة والخاطئة، والقائمة على أساس من غفلة الشعب وعدم وعيه، وعلى سياسة الدولة أن تقاوم مثل هذا الاتجاه، طالما كان خروجا

على مبادئ الديمقراطية المُثقة !!.

وهذا معناه أن مبدأ (حكم الأغلبية) ليس مطلقاً، بل هو مقيد بفرض ما لم يمثل خروج حاصل، مبادئ العدالة المطلقة.

والاتجاه الآخر يؤمن بـان سياسة الدولة يجب أن تخضع لهذه الأغلبية، حتى لوراث استبدال النظام الديمقراطي بنظام ديكتاتوري مثلاً، وهذا يعني (حكم الأغلبية المطلقة).

ما هو رأي الاسلام حول مبدأ (حكم الاغلبيّة) أساساً، حول هذا النزاع بين حكم الاغلبيّة المقيد، والمطلق؟.

اولاً: بشكل عام يؤمن الاسلام ببدأ (حكم الاغلبيه) بعد ايمانه طبعاً ببدأ الشوري.
ثانياً: يجب أن يكن رأي الاغلبيه ملتزماً بحدود الشرعية، اما مع مخالفته لها، فيسقط
اعتباره.

ثالثاً: رأي الاغلبيّة لا يتمتع بقيمة مطلقة، وإنما يبق تحديد الموقوف والقرار النهائي يهد «ولي الامر» وهو يستعين دائمًا ويستفيد من رأي الآخرين، لكنه اذا رأى ما يخالف ذلك فأنه هم النافذ «و شاء هم في الامر، فاذاعنتم فتىكم على الله». [١]

من هذا العرض السريع ندرك ان الاسلام مختلف مع الديمقراطية اختلافا اساسيا جذرريا. وان من السذاجة بمكان الاعتقاد بوحدة المبادئ أو التشابه بين الاسلام و الديمقراطيات فيها.

الفصل الثاني

مبادئ السياسة الشيوعية

في الدول المعاصرة نظامان ينتميان إلى الشيوعية واحدهما نظام (الديمقراطية الشعبية) الذي انتجه الصين، والذي يعبر عنه (ماو) بـ (الديمقراطية الجديدة)، والآخر نظام (ديكتاتورية البروليتاريا) الذي يسير عليه الاتحاد السوفيتي. ويبين الماركسيون هذا الانفصال بالقول:

«لقد نشأ النظام في ظروف مختلفة بعضها عن بعض من ناحية تأثير القوى الطبقية»

تؤمن (الديمقراطية الشعبية) بتنوع الأحزاب، — حينها لا تكون منافسة للحزب الشيوعي — وتسمح بل وتدعو للتعاون مع البورجوازية الصغيرة وتشكيل جبهة واحدة من العمال، والفلاحين، والملاكين، والبورجوازية الصغيرة — حسب تعبيرهم — ضد الطبقة الاحتكارية، التي تمثلها البورجوازية الكبيرة.

وهذا ما تحدث عنه زعيم الشيوعية الصيني (ماوتسى تونغ) قائلاً:

«إن الشيوعية تقبل أن تتعاون مع بعض المثالين وحق مع أتباع الدين في جبهة موحدة لمكافحة الاستعمار والاقطاع، غير أنها لا تتوافق على المثالية، ولا تقبل بالعقائد الدينية» (١)

اما النظام الذي تسير عليه سياسة الاتحاد السوفيتي فهو يدعو إلى تصفية البورجوازية بكل إشكالها، ولا يسمح بالاتخاذ معها حتى مؤقتاً ومرحلياً، وهو لا يسمح بوجود حزب آخر إلى جانب الحزب الشيوعي الحاكم.

فقد تحدثت صحيفة البرافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد

(١) الديمقراطية الجديدة/ماوتسى تونغ/ترجمة، أحمد الشيباني ص ١٠٩.

السوفياتي قائلة:

«يمكن تحت ديكاتورية البروليتاريا ان توجد احزاب ثلاثة أو حتى أربعة لكنشرط واحد فقط: أحدوها في السلطة والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكاتورية الحزب البلشفي» (١)

وفيما عدا هذا الاختلاف فان الماركسية قد شهدت انقسامات عديدة، وتجاذبها اتجاهات عديدة، فالماركسية التي دعى اليها (ماركس—أنجلز) أصبحت تراثاً تاريخياً كلّ يفسره بالشكل الذي يراه هو، ومن هنا فقد تسبقت وتصارعت اكثراً من مدرسة في جر الماركسية اليها، وادعاء انها هي وحدها الوفية لمبادئ المادية التاريخية، والمادية الديالكتيكية، والباقي كله تحريف، وتزيف.

وتحول الصراع المدرسي، الى صراع سياسي بشكل مرير، تكرّ فيه الاتهامات والقدائـف.

ومع وجود هذا الانقسام العريض يتحقق التساؤل في البدء عن الشيوعية الماركسية أين هي؟ وما هي؟.

هل هي الماركسية—اللينينية، أم هي الماركسية—المادية؟.

وهل هي ماركسية لينين أم ماركسية تروتسكي، وكاوتسكي؟.

وهل هي شيوعية ستالين أم شيوعية خروشوف الذي كشف النقاب عن الوجه الحقيقي لاسطورة ستالين؟

أم هي شيوعية بريجنيف الذي—بدوره—كشف النقاب عن اخراف خروشوف عن مبادئ الماركسية. ولا ندري ماذا ستكون نهاية بريجنيف نفسه؟.

وفي الصين تتتابع فصول هذه المسرحية نفسها، فإذا رسول الماركسية المادية، يصبح بعد وفاته خائناً غير جدير بالاحترام، والتقديس.

ومرة أخرى، ومن ناحية أخرى يعود التساؤل عن الشيوعية:

هل هي شيوعية السوفيات والصين، أم شيوعية روجيه غارودي، وسائر الشيوعيات الاوربية؟.

ولو كانت الخلافات في جميع هذه الحلقات خلافات شخصية، لم تتشكل صعوبة أمام الباحث، أما حين تكون خلافات مدرسية، ومنهجية، فذاك هو موضع الحيرة!.

(١) صحيفة البرادا / ١٩٢٧ نوفمبر

اذن ماذا سندرس من مبادئ الاشتراكية الشيوعية؟.

نحاول أن نترك ونهمل هذه الخلافات جانباً، وندرس المبادئ المشتركة التي تسير عليها السياسة الشيوعية.

على اننا لا ندرس مبادئ الماركسية في مجالها الفلسفى، والاقتصادي والتاريخي ، اثنا ندرس ما يرتبط بالجال السياسي منها فقط ، ونحصر النظر فيه.

كما أننا لا نتعصب الى تفسير الماركسية لمبادئ الديمقراطية الاربعة المتقدمة ، و موقفها منها ، اننا نهتم بعرض المبادئ التي تتفق بها و تميز خطها السياسي عن الخطوط الأخرى ، وعلى أساس ذلك فسوف ندرس المبادئ التالية:

(١) مبدأ «خرافة الدين» والأخلاق

موقف الماركسية من الدين موقف فلسفى إلا أنه ينعكس على السياسة الماركسية و موقفها من الدين كما سنرى:

الدين في المفهوم الماركسي خرافة يجب تجاوزها ، بل يجب تحطيمها ، خرافة صعقتها الطبقة المضطهدة الحاكمة ، لتخدير وتضليل الطبقة المستخدمة والمضطهدة.

وعلى أساس هذا المفهوم عن الدين تقرر السياسية الماركسية ما يلي:

«إن التحرر السياسي لليهودي وللمسيحي ، وبتعبير موجز للانسان الديني ، إنما هو تحرر الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة . والدولة ... تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة ، يعني بعدم اعترافها بأي دين».

هكذا كتب (كارل ماركس) لدى الحديث عن (المسألة اليهودية) (١)

وفي القانون الأساسي لاتحاد جمهوريات السوفيت الاشتراكية جاء في المادة (١٢٤)

ما يلي:

«لكي تكفل للمواطنين حرية المعتقد ، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيتي عن الدولة ، والمدرسة عن الكنيسة ، ويعرف جميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية ، وبحريّة الدعوة اللادينية».

نستطيع أن نوجز موقف الماركسية السياسية من الدين بال نقاط التالية:

(١) – رفض كل المبادئ والقيم الدينية ، والحكم بضرورة تجاوزها في العمل السياسي ، وتجزأة الدولة عنها تماماً.

(١) انظر (المسألة اليهودية) / كارل ماركس / ترجمة محمد عيتاني / ص ١٧

(٢) ولا تكتفي الماركسية بـ(الحياد) الديني كما فعلت الديمقراطي، بل دعت الى الوقوف بوجه الملة الدينية ومحاربتها، وتضييق الخناق عليه، من أجل تهشيم الادارة التي تعمل لصالح البورجوازية، ورغم ان السياسة الماركسية سمحت قليلاً جداً بمارسة الشعائر الدينية، الا انها لم تسمح بالنشاط الديني، ونشر المفاهيم الدينية.

(٣) وخطوة اخرى في هذه الطريق تدعى الماركسية الى نشر الاخلاق بالشكل الذي تشرحه المادية الديالكتيكية في مجالها الفلسفى والتاريخي، وتحبّل ذلك في عهدة الدولة البروليتارية.

وموقف الماركسية الفلسفى، والسياسي من القيم الاخلاقية هو نفس موقفها من الدين. لقد كتب أنجلز:

«اننا نرفض كل طمع بان تفرض علينا أية عقائدية اخلاقية كقانون اضافي سرمدي يهأى لا يتزعزع بعد اليوم بذرية ان لعالم الاخلاق هو ايضا مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفووارق القومية، فنحن نؤكد بالعكس ان كل نظرية في الاخلاق حتى اليوم اثما كانت في التحليل الاخير نحتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها.» (١)
الماركسية - اذن - لا تؤمن بقيم اخلاقية، وكما كان الدين - في نظر الماركسية - صناعة السادة، والاقطاعيين، والبورجوازيين كذلك ما يسمى بـ(الاخلاق) وـ(قوانين الاخلاق).

يتحدث عن هذه النقطة (هنري لوفانز) في كتابه (هذه هي الماركسية)، قائلاً:
«لقد دلل - ماركس - وضرب مئات الأمثلة على ان التاريخ لم يعرف اخلاقاً للسادة و اخلاقاً للارقاء، بل عرف التاريخ في كل مرحلة من مراحله اخلاقيات بعضها السادة للارقاء، وكانت ظروف المعيشة المقررة رسمياً بوساطة الاخلاق تساعد دوماً على هذه السيطرة، ثم تأتي النظم الاخلاقية ومعايير الشرف والفضوح والخدمة والاستقامة، فتصاغ منها آخر قيد العبيد، وأشد حكماماً (القوانين التشريعية والدينية) » (٢)

ومعنى ذلك ان الماركسية لا تعرف - في ممارستها السياسية - بأية قيمة اخلاقية، وفترض أن دينكتاتورية البروليتاريا مستضع، وتفوز بالانسان الى اخلاق جديدة هي الاخرى مرحليّة ونسبة لكنها أقرب للحق !!.

(١) نصوص مختارة: أنجلز ص ١٦٠

(٢) هذه هي الماركسية / هنري لوفانز / ترجمة محمد عيتاني / ص ٧٤

(٢) مبدأ «الاقتصادية الصراع»

كتب أنجلز:

«ثبت بالنسبة للتاريخ الحديث على الأقل أن كل نضال سياسي هو نضال طبقي. وان كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي – لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي – هو بالنتيجة لأجل التحرر الاقتصادي».

ها تؤمن السياسة الشيوعية بما يلي:

أولاً: «اساس الاقتصاد لاساس القيم».

ان الصراع السياسي – والانساني عموماً – ليس صراع قيم، ومبادئ وافكار، وإنما هو دلائلاً صراع مصالح اقتصادية، تفرزه طبيعة التناقض بين وسائل الانتاج، وطريقة توزيع الانتاج، الذي ينعكس إلى تناقض بين طبقتين متصارعتين على الدوام.

هكذا كان الصراع – اقتصادياً، مصلاحياً – على طول التاريخ، وهكذا سيكون وهكذا سيئتي، حينما يزال التناقض الظيفي، بزوال أسبابه الانتاجية ومعه يزول التناقض المصلحي، ومن ثم ينتهي الصراع تماماً.

ثانياً: «هدف المسيرة هو المنفعة الاقتصادية»

والماركسية اذ تقرّ ان الصراع قائم على اساس اقتصاديٍ، على اساس تناحر المصالح الاقتصادية لا تزيد عن حقيقة تاريخية كانت، وستستمرّ وانها تضيف إلى ذلك قوله انه يجب المضي في الصراع على هذا الاساس ايضاً وبهدف المنفعة الاقتصادية، والانسان يجب أن يواصل صراعه من أجل هذا المدف الشريف والمقدس نفسه.

اما القيم، والمبادئ، والافكار، فانها متوجدة، وتتبلور، من خلال المضي في هذا الصراع التفعي، ولا معنى لان تكون يوم من الايام – القيم والمبادئ، والافكار هي المثل الاعلى لهذا الصراع، والمدف الذي يبعدها.

كتب أنجلز:

«ان القوة ليست سوى وسيلة وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية، ولما كانت الغاية أكثر جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فإن الجانب الاقتصادي من المسألة هو أكثر جوهرية في التاريخ من الجانب السياسي».

في جميع قضايا السيطرة والاضطهاد، حق يومنا الحاضر، كان الاضطهاد دوماً وكالة لاملاء المعدة بأوسع ما في املاء المعدة من مدلول» (١)

(١) (ضد دوهرنك) ج ٢ / ص ٢٧

ثالثاً: (تنسيق نظري)

وتبعاً لهذه المفاهيم فإن الماركسية تقسم المجتمع على أساس اقتصادي أيضاً، فهناك الطبقة التي تملك وسائل الانتاج وهناك الطبقة التي لا تملك ثم تحدد موقفها السياسي في ضوء هذا التقسيم النظري.

فالماركسية ترفض الأساس الديني لتقسيم فئات المجتمع، أو الأساس الأخلاقي والسلوكي، فلامعنى لأن تقول في ضوء سياسة (الاشتراكية الشيوعية) مسلم ومسحي، أو مؤمن ولحاد، إنما تقول فقط عامل أو بورجوازي، ثم تحدد الموقف على هذا الأساس وحده.

(٣) مبدأ (ديكتاتورية البروليتاريا) (١)

(ديكتاتورية البروليتاريا) هي المرحلة التي تسبق المجتمع الشيوعي الذي تزول منه الطبقة والطبقات والذي يغلق فيه آخر ملف للملكية الخاصة.

وفي مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» تقوم السياسة الحاكمة بالقهيد للمجتمع الشيوعي، فتصفي الملكيات الخاصة تماماً، وتتحقق كاملاً طبقة البورجوازية، وتجاوز كل الأخلاقيات السائدة من أجل نقل المجتمع إلى أخلاق الشيوعية العالمية، وفي طريق هذه المهام تستخدم (ديكتاتورية البروليتاريا) أقسى أشكال العنف مع الطبقة البورجوازية وتنزعها من أي حق من حقوقها – المزعومة – سوى حق الموت.

نقرأ معًا بعض النصوص:

كتب لينين:

«ان ديكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الاكثر بطولة والاشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدوأقوى ضد البورجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جراء سقوطها بالضبط .. ان ديكتاتورية البروليتاريا لا غنى عنها، وانه من المستحيل التغلب على البورجوازية دون حرب طويلة، عنيدة، مستمية» (٤)

و حول ما تعنيه ديكتاتورية البروليتاريا، يكتب لينين نفسه نهاية عام ١٩٢٠ قائلاً:
«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدّها قيود شرعية ولا تعرّضها مبادىء، والتي تقوم مباشرة على العنف» (٣)

(١) تستعمل الصين الشعبية في تطبيق هذا المبدأ أقدراً من المرونة وبذلك مختلف عن السياسة السوفيتية التي لا تسمع بأي تراثي ، أو تواني في الطريق نحو المجتمع الشيوعي اللاطبي.

(٢) عن المؤلفات الكاملة /لينين ج ١ ص ١٧ - ١٨

(٣) عن المؤلفات الكاملة / ٢١

والماركسيون يفهمون ديكاتورية البروليتاريا بوصفها ديمقراطية لاكثرية الشعب،
بحاجة القمع الضروري للقلية المستثمرة. (١)
وما يهمنا الاشارة اليه بقصد التعليق على مبدأ «ديكتاتورية البروليتاريا» ان الطبقة
العمالية نفسها لم تنعم بهذه الديمقراطية المخصصة لها.

فالديمقراطية كلها للعمال، وللعمال وحدهم... لان الطليعة الحزبية من العمال
كانت ام من غيرهم - اكثروعيّاً ونضجاً، وأقدر على خوض الصراع السياسي، بينما
الجماهير العمالية تعيش رواسب الماضي، وحتى خلفيات عهد القطاع والرأسمالية،
الفكرية والنفسية، اذن يجب أن يؤجل حق ممارسة الديمقراطية هؤلاء العمال.
ويجب أن يخضع العمال - بالتعوية أو بالعنف الثوري - لراده هذه الطليعة القيادية.
يجب أن يتلعلوا دائمًا الكلمة (نعم)، وإذا أرادوا غيرها فان سببها يتعذر.
ان ديكاتورية البروليتاريا لم تعد تعني - في الممارسة الشيوعية - ديمقراطية لاكثر
الشعب كما يقول الزعيم الماركسيون، انها أصبحت ديكاتورية على العمال أنفسهم.
ان أبرز الانتقادات التي وجهها الدستور اليوغسلافي - الماركسي بالطبع - سنة ١٩٦٣
للسياحة السوفيتية السكانية كان يتعلق بهذه النقطة بالذات.
«بدلاً من العمل على تلاشي الدولة، عمل النظام السوفيتي على تطوير طبقة مميزة من
البيروقراطيين.

ولم يعد الحزب الشيوعي السوفيتي تجسيداً للبروليتاريا، أول للجماهير بل تجسيداً لطبقة
جديدة، تتألف من أقلية حاكمة تضم اعضاء الجهاز والموظفين والتقنيين...» (٢)
ورغم ان الماركسية توّكّد بان السلطات كلها للعمال وحدهم في مرحلة ديكاتورية
البروليتاريا، الا ان ممثلي العمال هم الذين يمارسون وحدهم السلطة، ومن الناحية الأخرى
فإن الحزب بين الشيوعيين هم وحدهم الذين يحقق لهم تمثيل العمال، والاشتراك في مجالس
السوفيات، والحزب هو الذي يعين هؤلاء المرشحين، ولا يملك العمال اكثراً من التصويب
في انتخابات غير تنافسية.

ينص الدستور السوفيتي لسنة ١٩٣٦ في المادة ٣ على ما يلي:
«كل السلطات في الاتحاد السوفيتي هي ملك للعمال من المدينة او الريف الممثلين في

(١) محارات لينين / ج ٢٨٦ / ١

(٢) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية / أندريله هوريوج / ٢٠٨١ / ٨٢٠

سوفیت مجالس نواب العمال»

كما ان المادة ١٢٦ من الدستور السوفيatic لنفس العام تنص على:

ان المواطنين الاكثر نشاطا والاكثر وعيا من الطبقة العاملة وغيرها من الطبقة العمالية يتحدون في الحزب الشيوعي للاتحاد السوفيتي، هذا الحزب الذي يعتبر طليعة لكل تنظيمات العمال على الصعيد الاجتماعي، وعلى صعيد الدولة».

وهكذا فقد ديمقراطية العمال محتواها الحقيقي لأنهم لا يملكون إلا حقاً واحداً هو الالتحاق والاتحاد مع الحزب الشيوعي، وكل محاولة غير ذلك تعتبر خروجاً على دينكتاتورية البروليتاريا.

(٤) مبدأ «قيمة الحزب» على الشعب

الجماهير هل تستطيع أن تخوض الصراع الظبي - السياسي وتخرج منه ظافرة بدون قيمة فة معينة أم لا؟

و اذا كان لابد من قيم — حتى يشرف ويوجه مسيرة الجماهير— فن هو هذا القيم؟ .
وما هي مواصفاته؟ .

ثم ما هي طبيعة صلاحياته وحدودها؟ وما هي علاقته بالجماهير؟.

آمنت الديمقراطية — ولو نظرياً — بان الشعب قادر على اتمام مسيرة التكاملية بنجاح،
دون حاجة الى ممارسة وصاية، أو قيود فئة معينة.

وأمنت الماركسية على العكس من ذلك بأن العفو ية — التلقائية لا يمكنها في يوم من الأيام أن تهب للشعب انتصارا حاسما على أعدائه الظبيين الالداء، فلا بد من فئة ترسم مسیرته، وتكشف نقاط الخطأ ونقاط الامان، وتسلط له الأضواء الكافية.

وتحبيب الاشتراكية الشيوعية عن سؤال من هو هذا القييم؟ . بالقول : انه الحزب الشيوعي وهذه الذي وعى جيدا مرحلته ، ومحنة الطبقة التي ينتمي اليها ، ومشاكل الصراع السياسي ، الذي تعيشه المرحلة .

تعتمد السياسة الاشتراكية - الشيوعية مبدأ «قيمة الحزب» وفي هذا المضمون نقرأ عدداً من نصوص:

كتب بوليتزر:

«ان حزب البروليتاريا السياسي هو صاحب الدور القائد والموجه في نضالها الطبقى، ويدون الحزب المسلح بالنظرية العلمية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجماهير لا يمكن للبروليتاريا أن

تحقق الحاج في نضالها ضد اعدائها الطبقية» (١)
واما لينين فقد قال:

«دع اليساريين يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني والدولي، دعهم يحاولون التهديد لدبكتاتورية البروليتاريا (ثم تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية، وطاعة حديدة» (٢)
اما لماذا لا تستطيع الجماهير أن تستغني عن هذا الحزب، ولماذا يمكن أن تسير عجلة التاريخ الحتمي الذي ينتهي بفوز الشيوعية؟! بدون هذا الحزب فهذا ما يحيب عنه بوليتزر قائلاً:

«وضرورة مثل هذا الحزب معطى اساسي من معطيات الاشتراكية العلمية، وهو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية والتاريخية، فلماذا؟
لأنه اذا صحت ان البروليتاريا التي تستغلها البورجوازية مضطربة ماديا للنضال ضدها، فلا يعني ذلك فقط أن وعيها الاشتراكي تلقائي، لأن نظرية التلقائية معارضة للماركسية والنظرية الثورية علم، وليس هناك من علم تلقائي.

ولقد قام لينين في كتابه (ما العمل) بتقدیم كلاسيكي للتلقائية...
ويلاحظ لينين أن حركة البروليتاريا التلقائية لا يمكن أن تؤدي بالبروليتاري إلى أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية وتهدف للنضال من أجل رفع مستوى الحياة والأجر، ولكن ليس هناك من نقابة، - بصفتها هذه - تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي الا وهو أمل الثورة والعلم الثوري...» (٣)

لكن لماذا يكون الحزب الشيوعي وحده هو صاحب هذه القيمة والوصاية، فيجيب عن ذلك ماركس قائلاً:
«الشيوعيون - اذن - من الناحية العلمية هم القسم الاكثر قدما، وتصحيفا بين احزاب الطبقة العاملة في البلاد، هذا القسم الذي يدفع ببقية الاقسام الى الامام، وهم من الناحية النظرية لهم ميزة على بقية القطاعات البروليتارية، انهم يفهمون بوضوح خط السير، والشروط والنتائج النهائية العامة لحركة البروليتاريا» (٤)

(١) عن المادية التاريخية / تعریب أحد داود ص ٢٤٩.

(٢) مختارات / لينين «مرض اليسارية الطفولى في الشيوعية» ج ٤ ص ١١٩.

(٣) اصول الفلسفة الماركسيّة / بوليتزر / ج ٤٠٩١ - ٤١٢.

(٤) عن «مقدمة في نظريات الثورة».

ولسنا نريد أن نقف طويلاً عند مناقشة هذه النقطة بالذات، وسوف نكتفي بالإشارة الىحقيقة تنبأ اليها القادة السوفيات أنفسهم بعد انتصار ثورة أكتوبر مباشرة.

لقد سبق وعي العمال التلقائي!! وعي الحزب. واستطاع العمال ان يتتجاوزوا مستوىتأليف النقابات الى مستوى الشروع بالثورة!

واستطاعت هذه المبادرة التلقائية جر الحزب، ومفكري الحزب، الى الإيمان بان وقتالثورة قد حلّ. لسنا نريد أن ننتصر للعفوية، والتلقائية، ولسنا ننكر دائماً دور الأحزاب بوصفها الطلائع الوعية والناضجة، لكن ما ننكره هو افتراض عقم الحركة الجماهيرية حينما تفقد الحزب من بين صفوفها.

ربما تخليومن حزب حقاً، لكنها اذا استطاعت أن تجد القائد مائلاً في فرد، أوفة اخرى غير الحزب، فسوف لا يمكن حينئذ افتراض أنها حركة عقيدة خليفة الخسران!! (١).

لقد اعترف لينين عام ١٩٠٦ بهذه الحقيقة قائلاً:

«تغيير الشروط الموضوعية للنضال الذي كان يفرض ضرورة الانتقال من الأحزاب الى الانفاضة توقيتها البروليتاريا قبل قادتها بوقت طويل» (٢).

وهكذا تشهد روز الوكسنبرغ (فبراير ١٩٠٦) «بان الجماهير كانت كما يحدث ذلك كثيراً وغالباً، في اللحظة الخامسة من المعركة، وتندفع عضواً يا الزعماء امامها، وتحثهم على تبني أهداف اكثر تقدماً» (٣)

وفي هذا أيضاً كتب (تروتسكي):

«من الثابت ان عناصر القاعدة التي تغلبت على معارضة تنظيماتها الثورية الخاصة هي التي فجرت ثورة فبراير وانتقلت المبادرة عفويَا الى شريحة من البروليتاريا المستغلة المسحوقة، اكثراً من غيرها - عاملات النسيج اللوالي كانوا بينهم عدد لا يأس به من نساء الجنود...» (٤)

ويبيق هذا السؤال:

لماذا نفترض دوماً ان الحزب هو اكثراً الفئات اخلاصاً لا هدف البروليتاريا الحقيقة،

(١) حول هذه النقطة نترجم من القاريء مراجعة كتاب خصصه مؤلفه لنقد هذه القضية، وهو كتاب «التنظيم الثوري الحديث» العريف الاخضر.

(٢) الكتاب المذكور/ ٧٧.

(٣) المصدر السابق/ ٧٧

(٤) المصدر السابق.

حتى اذا اتفقنا على ان الحزب الانصب والاكثر وعياء؟ .
ان قيمومة الحزب قد تحولت الى ديكاتورية الحزب على العمال .
و ديكاتورية الحزب سقطت في قبضة اللجنة المركزية المشرفة لمسيرة الحزب ، ثم انتقلت
ديكتاتورية اللجنة المركزية الى ديكاتورية الامين العام للحزب .
وهكذا تحولت قيمومة الحزب الى ديكاتورية ، ثم الى ديكاتورية الفرد الواحد ، وهي
أسوء اشكال الديكتاتورية .

الفصل الثالث

مبادئ السياسة الاسلامية

السياسة الاسلامية جزء من كلٍّ

ونحن ندرس السياسة الاسلامية لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، حقيقة أن السياسة الاسلامية جزء من كلٍّ.

وهي حقيقة عامة، لاختص بال المجال السياسي في الاسلام، فالاسلام كله وحدة واحدة متربطة، وفصل اي جزء من اجزاءه عن سائر الاجزاء الاخرى يمنع عن رؤية ذلك الجزء رؤية حقيقة صحيحة، وتقيمه بالشكل اللازم. وهكذا فالسياسة الاسلامية جزء من كلٍّ.

والاقتصاد الاسلامي جزء من كلٍّ.

والتربيـة الاسلامية جزء من كلٍّ.

والتشريع الجنائي جزء من كلٍّ.

والنظام الاجتماعي جزء من كلٍّ.

سلسلة حلقات متربطة تشكل بمجموعها منهجاً كاملاً لحياة الانسان.

وعلى هذا الاساس فان تقـيم السياسة الاسلامية يجب أن لا ينفصل عن امررين:
الامر الاول: دراسة طبيعة المحيط الاجتماعي الاسلامي الذي يراد ممارسة هذه السياسة فيه.

استلمنا هذه النقطة من فصل كتاب الشهيد السعيد، والمفكر العظيم، استاذنا السيد الصدر، تحت عنوان «الاقتصاد الاسلامي جزء من كلٍّ» في كتاب اقتصادنا، نأمل بالقاريء الكريم مراجعته، فانه يلي ضوءاً في طريق التعرف على وحدة النظام الاسلامي، وترتبط أجزاءه.

نقصد (المحيط الاجتماعي) طبيعة العلاقات الاجتماعية، والوضع النفسي التي يغرسها الاسلام وينشرها بين افراد المجتمع.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

العلاقة بين الغني والفقير.

العلاقة بين العامل ورب العمل.

العلاقة بين الشعب والدولة.

العلاقة بين افراد الشعب بعضهم مع البعض الآخر.

في المجتمع الاسلامي تقوم هذه العلاقات وأمثالها على أساس من المفاهيم الدينية، والعواطف والمشاعر التي تفرضها وتوجدها تلك المفاهيم.

المجتمع الاسلامي تحكمه مفاهيم الاسلام عن المسؤولية، والصبر، والنصر والبلاء، والعمل الصالح، والتصح، والرزرق، والاتفاق، والتفوّى، والتوكّل والمواساة، والاخوة، الى غير ذلك من المفاهيم التي تترسخ وتعتمق لدى أبناء المجتمع المسلم حتى تجعل عواطفهم ومشاعرهم من طبيعة اخرى مختلف عن طبيعة العواطف والمشاعر التي يعيشها مجتمع رأسمالي، او مجتمع شيوعي، او المجتمع المتحلل -غير الملتزم - عموماً.

ان دراسة المذهب السياسي في الاسلام مقرونة الى فهم ابعاد التركيب الاجتماعي، الثقافي، النفسي، ومقرونة الى طبيعة الترابطات والعلاقات القائمة في ضوء ذلك المحتوى الثقافي والنفسي، ان دراسة السياسة الاسلامية مقرونة الى ذلك كله يمكن أن نأمل لها النجاح، وفترض فيها صدق النظرة، وشمولها، وعمقها.

اما دراسة السياسة الاسلامية بعيدة عن ذلك كله، فانها أشبه بدراسة نبتة في غير محيطها الزراعي، ومثل هذه الدراسة من دون شك سوف تجهل مصادر القوة والحياة والنمو وهذه النبتة.

هنا نقطع تماماً كتبه الشهيد السيد الصدر حول هذا الموضوع، فقد تحدث عن حقيقة ان الاقتصاد الاسلامي جزء من كل. مشيراً الى الارضية التي يجب ان يدرس الاقتصاد الاسلامي مقرضاً بها قائلاً:

وتكون التربة او الارضية للمجتمع الاسلامي... مما يلي:

أولاً: (**العقيدة**) وهي القاعدة المركزية في التفكير الاسلامي ، التي تحدد نظرية المسلم الرئيسية الى الكون بصورة عامة.

ثانياً: (**المفاهيم**) التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الاشياء على ضوء النظرة

العامة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: (العواطف) والاحسiss التي يتبعها الاسلام بتها وتميّتها الى صفات تلك المفاهيم، لأن المفهوم — بصفته فكرة اسلامية عن واقع معين — يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدث اتجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية.

ومفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الاساسية.^(١)

الامر الثاني: كما يجب أن لانفصل بين القسم السياسي من النظام الاسلامي المتكامل، وبين الاقسام الأخرى في الحالات الأخرى.

فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الاقتصادي في الاسلام، و موقفه من الملكية الخاصة، ملكية الدولة، والملكية العامة، الضرائب والنفقات، وهكذا النظام التربوي، ونظام القضاء، وما يقدمه الاسلام في هذه الحالات من أطروحة خاصة لمعالجة المشاكل متناسبة مع بعضها.

هذان أمران يجب أن لانفصل دراسة السياسة الاسلامية عنها.

اولاً: المحيط الاجتماعي.

ثانياً: سائر اجزاء النظام الاسلامي.

وفي الاغلب فان الدراسة التجزئية — التي تأخذ بعض اجزاء النظام الاسلامي مفصولةً عن المحيط الاجتماعي، ومفصولةً عن الاجزاء الأخرى.

هي التي أدت الى سوء التقدير وسوء التقييم، وضياع الحقيقة، على كثير من درس النظام السياسي في الاسلام.

كما أن المراقبين السياسيين الذين لا يدركون طبيعة الماجريات السياسية في المجتمع الاسلامي، ويبعدون كثيراً في تحليلها وتقييمها، هؤلاء يتورطون بهذا الخطأ في التحليل والتقييم نتيجة اغفالهم الاطار الديني والمحيط الاجتماعي الذي ينشئه الاسلام، واغفالهم سائر كيانات المذهب الاسلامي.

سنشير — على سبيل المثال وبشكل سريع — الى بعض القضايا والمفاهيم الاسلامية التي يرتبط بها المذهب السياسي في الاسلام.

المذهب السياسي وعقيدتنا في (الله):

(١) اقتصادنا / ٣١٠

في التصور الإسلامي ، الله تعالى هو الحاكم الأعلى ، وهو مصدر جميع السلطات ، واليه تنتهي جميع القرارات ، لأنه هو نفسه تعالى مصدر الخلق والتكونين ، وواهب الحياة ومقومات الحياة .

فكان له الخلق والإبداع ، كذلك له الامر والنهي . وكل صلاحيات الأمة والآمام (ولي الأمر) فهي معطيات مستمدة منه تعالى .

الامة لا تملك سلطة تشريعية بمعزل عن شريعة الله ، ولا سلطة قضائية بمعزل عن قضاء الله وحدوده ، ويجب أن تتقيى السلطة التنفيذية بكل ما فرض عليها الالتزام به .

و واضح ان هذا التصور السياسي يرتبط بشكل وثيق بالمعتقد الإسلامي في (الله) ، وأنه تعالى لم يخلق الخلق ليتركهم لانفسهم سدى ، ويفوض اليهم امور التشريع والنظام ، وإنما كما و هبهم عقولا يستعينون به لادارة شؤونهم الحياتية ، كذلك بعث لهم رسول مبشرين ، ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب والحكمة .

ولولا هذا الاعتقاد لم يكن هناك معنى لافتراض ان الله تعالى هو الحاكم الأعلى ، وأنه مصدر جميع السلطات ، وأنه يجب التقيى بشريعته تبارك وتعالى .

المذهب السياسي ومفهوم (التدخل الاهي) :

التدخل الاهي يعبر عنه اكثرا من غوفج .

التوفيق ، والتسييد ، والعصمة ، والعون ، والبركة ، والنصر ، وغيرها من غاذج الاشراف الاهي المباشر ، وعنياته بالحياة الاجتماعية لهذا الانسان ، وجري تغير بته الدينية . أن فكرة «التدخل الاهي» التي يطرحها ويؤمن بها الاسلام ، تعين — مع ضمانات أخرى طبعا — في الاجابة على هذا السؤال :

كيف نضمن عدم اخفاق التجربة الاسلامية بانحراف قادتها ، أو تورطهم في اخطاء سياسية من شأنها الاطاحة بالسيادة الاسلامية؟ .

كيف نضمن انتصار التجربة الاسلامية على اعدائها في الداخل والخارج ، في الوقت الذي ت يريد هذه التجربة — على الدوام — أن تلتزم في تعاملها السياسي ، القيم الاخلاقية العادلة ، بينما اعداءها يتربصون بها الدوائر ، وينسجون لها الشباك ، ويعکرون بها أشد المكر ، متباوزين كل قيمة ، وكل اخلاق ، وكل عرف انساني؟ .

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي لا تمارس سياسة الانتهاز ، والتفعية والمراغة ، والاكياذيب؟ .

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي ترفض التنازل لأي اتجاه لا يؤمن بمبادئها ، و

لا يتزم بمحدود الله، وترفض بشكل قاطع الركون إلى الذين ظلموا...؟؟.
ان مفهوم «التدخل الاهي» يساعد على فهم الرواية الاسلامية حول هذه الازمة.
هذا المفهوم الذي تحدث عنه موسى (ع) حينما قال له قومه «انا لمدركون» فقال «كلا،
ان معندي رب سيدين».

هذا المفهوم الذي جاؤه الرسول (ص) يوم بدر قائلًا «اللهم ان تهلك هذه العصابة
لاتعبد» بعد ان كانت كل الموازين المادية قاضية بان الفيلة لقريش التي فاقت المسلمين
عدة، وعددا.

هذا المفهوم الذي تحدث القرآن الكريم عن شكل من أشكاله وهو «التسديد
والعصمة» للقائد، في قوله تعالى:
«ولولا أن ثبتك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً».
وفي قوله تعالى:

«إنما يربى الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيراً».
وتحذثت أكثر من آية عن التدخل الاهي في نصر المؤمنين، وردة جحافل الكافرين،
وكشف مؤامراتهم، وهزم جمعهم، وتشييت المؤمنين. اتنا حين نضع في الحساب قانون
«التدخل الاهي» ستبدو المعادلة الاسلامية صحيحة، وناجحة تماماً، وتبدو كفة السياسة
الاسلامية هي الراجحة رغم الالتزام الاخلاقي والانساني.
وهكذا فمن أجل تقييم صحيح للسياسة الاسلامية يجب أن نضع بين الاعتبار مفهوم
«التدخل الاهي».

المذهب السياسي ونظرية استخلاف الجماعة:
في التصور الاسلامي «مالكم من نعمة فن الله» الارض له، والماء له وكل شيء
انتهت اليه يد الانسان فهو لله تعالى، وحده، والله تعالى، استخلف الانسان على الارض
وثرواتها:

«وانفقوا ما جعل لكم مستخلفين فيه»

فالجماعة الإنسانية - كلام - هي المستخلفة، وهي كلها - بالاشراك - صاحبة
الحق في ثروات هذه الأرض وعطاءها.
وبعد هذا الاستخلاف العام يأتي استخلاف الأفراد، واحداً واحداً، فالمال المشترك،
والثروة العامة، لكل الناس توزع بينهم حسب جهودهم وحسب مصادر الثقل التي وضعها
الاقتصاد الاسلامي، وحسب ما تقتضيه تلك المصادر تنتقل الملكية من وصفها ملكية

مشتركة عامة الى كونها ملكية فردية خاصة.

فاستخلاف الانسان على ثروات الارض يمر بمراحلتين.

١- استخلاف الجماعة الانسانية كلها.

٢- استخلاف الفرد في حدود ما وصلت اليه يده.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم ونفسر المذهب الاسلامي في تدخل الدولة في ملكيات الأفراد وحرفيتهم السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، من حيث أن الجماعة كلها هي المستخلفة على هذه الأرض، وهي المسؤولة عن تدبير حياتها الاجتماعية، والدولة هي الوصية على حقوق الجماعة كاملة، فمن حقها اذن التدخل في شؤون الأفراد من أجل الصالح العام.

المذهب السياسي والمحيط الاجتماعي :

المذهب السياسي في الاسلام يراد تبريره ومارسته في محيط اسلامي.

في مجتمع رسمت فيه روح الاسلام افكارا، واهدافا، ومشاعرا.

ولا أحد يدعى ان التجربة الاسلامية ستتجزأ اذا أريد ممارستها في مجتمع بعيد عن روح الاسلام، ولا المذهب السياسي في الاسلام قادر على اثبات جدارته، ونجاحه في جو اجتماعي غير اسلامي.

السياسة الاسلامية موضوعة لمجتمع اسلامي، مجتمع يعيش حالة المسؤولية دائما انطلاقا من «كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته».

مجتمع يرى كل فرد من أفراده أنه جندي في خدمة الدولة، وعضو في امة تدعو إلى الخير، وتأمر بالمعروف، وتحرم عن المكروه، مجتمع يعيش ويجسد مفاهيم الايثار، والخير، والاحسان، والعمل الصالح، وينسى الفرد مصالحة الشخصية أمام مصالح الآخرين، افرادا، أو دولة.

مجتمع يرى أن اي تنازل في هذه الدنيا عن مصلحة شخصية، وأي جهد في هذه الدنيا يقتضي لخدمة الامة، هو جهد غير ضائع، وانتا يقابل بجزء مضاعف في الحياة الأخرى.

مجتمع يشعر كل واحد من أفراده بأنه في المسؤولية سواء مع الحاكم حتى لكانه هو الحاكم، فيبادر إلى الرقابة الدائمة، والمحاسبة المتواصلة، ويحرص على تنفيذ وتطبيق حكم الله في الارض على نفسه، وعلى الآخرين، مهما كانوا ومن كانوا.

مجتمع يعيش مفهوم الشهادة، وانها حسنة لا تضر بها سيبة.

مجتمع يعيش دائما مفهوم الحلال والحرام، ما يرضي الله وما لا يرضيه في مثل هذا المجتمع، وعلى قبضات أبناء هذا المجتمع تنكسر كل المؤثرات وتنكشف كل الاباطيل

والخدع. وينهزم كل المصلحين والنفعيين، وهنا يثبت المذهب السياسي في الإسلام جدارته ونجاجه.

وصورة المجتمع بالشكل الذي عرضناها ليست خيالاً ملحاً، ولا اغراقاً في الوهم السراب.

اننا نقصد المجتمع الذي يعيش ذلك الجبود درجة متناسبة قد تزيد وقد تنقص، لكنه على أي حال – مجتمع شهد تربية إسلامية طويلة المدى حتى ترسخت في أوسع قطاعاته هذه المفاهيم. وهذه الروح.

وبعد هذه الملاحظات السريعة نعود لاستعراض مبادئ السياسة الإسلامية فيما يلي:

(١) مبدأ «حكومة الله».

«إن الحكم للله»

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون».

مبدأ (حكومة الله) يعني الحقيقة التالية:

كما ان الحكومة التكوينية لله تعالى، فكذلك له الحكومة التشريعية.

وكما انه تعالى بيده الوجود والعدم، والخلق والاففاء، والمنع والعطاء، فكذلك بيده الامر والنهي، والقبول والرفض، وحيينا دعت الاديان – كل الاديان – الى الله، دعت الى التزام شريعة الله.

ف (الله) في المفهوم الديني الصحيح – كما تقدم – ليس تاركاً لشأن هذا الإنسان، ولا معرضأ عنه، وإنما هو مشرف عليه، مرید لخیره، ومن هنا فقد أرسل له رسلًا، ونزل له رسالات.

حكومة الله وحكومة الناس:

ويهمنا – في الابتداء – الاشارة الى هذه الحقيقة:

كما اعتمدت السياسة الإسلامية، وانطلقت من مبدأ (حكومة الله)، كذلك وفي عين الوقت أقرت و انطلقت من مبدأ (حكومة الانسان)، أو فقل حكومة الشعب. يجب أن نتفذف بعيداً الصورة السوداء التي خلفها رجال الكتبية في القرون الوسطى، حين حكموا الناس باسم الدين، وبأسم الله، ولم يكن الحاكم في الحقيقة غير مصالحهم، واغراضهم الشخصية.

في تلك الحكومات التي حللت اسم الله، واسم الدين، لم يكن الحاكم هو الله، ولا الدين. لم يكن المستبد، والمسلط، والرجل القمعي، والنفعي، هو رجل الدين بالمعنى – الذي

تعنيه هذه الكلمة— و انا كان الرجل المتجرب بالدين الذي تقمص شخصية رجل الدين بدون حق.

اذن، حينما نفترض ان الدولة الاسلامية دولة دينية، وان السياسة الاسلامية سياسة دينية، يجب أن نطرح جانباً مخلفات عهد «حاكم المغتاش» و(صكوك الغفران) التي مارس فيها القسس والبابوات أبغض أنواع التسلط والاستبداد.
(حكومة الله) في السياسة الاسلامية ليست مفصلة عن الانسان، ولا مستبدة به، ولامهملة لصالحة، إنما جنباً إلى جنب مع «حكومة الانسان» نفسه، هذا البدأ الذي أقره الاسلام كما سترى — ان شاء الله—

يمكن اعتبار الآية الكريمة أفضل شارح لهذا الجمع بين المبادئ:

«ضررت عليهم الذلة إنما تفروا الأذى بجل من الله وجل من الناس».

تفيد الآية ان الجناح الاجتماعي و السياسي يعتمد على أساسين، ويرتبط بمحليين: هما جبل الله و جبل الناس (الشعب).
الاتصال بالله، والاتصال بالناس.

والاخلاقي بأي واحد من هذين الأساسين، واهمال أي واحد من هذين الجبلين ينبع الخسران، الذل، الضياع «ضررت عليهم الذلة».
ويجتمع سمرة أخرى — مبدأ حكومة الله، ومبدأ حكومة الناس في الحديث الشريف عن الرسول (ص):

«لاتصلح الاقامة إلا لرجل فيه ثلث خصال:
وروع يحجزه عن معاصي الله.
وحلم يملأ به غضبه.

وحسن الولاية على من يلي حق يكون لهم كالوالد، الرحيم» (١)
مدلول مبدأ حكومة الله:

(١) الدستور الاهلي (حكومة الدين):

أول ما يعنيه مبدأ (حكومة الله) في السياسية الاسلامية خصوصها للدستور الاهلي التي تمثله شريعة الاسلام.

(١) اصول الكافي ج ١ / باب ما يجب من حق الامام على الرعية.

«إذا كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله أن يقولوا سمعنا وأطعنا».

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم»

الحزاب /٣٦

الشريعة الاسلامية لا تضع قانون (الاحوال الشخصية) وحده، اتها تضع للدولة اهدافها ومسؤولياتها.

تحدد شكل الحكومة وطريقة انتخابها.

تحدد صفات الحاكم وشروطه وصلاحياته.

تحدد علاقة الشعب بالدولة ، وعلاقة الدولة بالشعب.

ومضافا الى كل ذلك فان سياسة الدولة لا يجوز أن تتعدى احكام الشريعة في كل المجالات الأخرى.

«تكل حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظاللون» /٢٩ البقرة.

«ومن يعصي الله ورسوله ويتعدي حدوده يدخله نارا خالد فيها» /١٤ النساء.

السياسة الاسلامية تستلزم طريقتها ، وخطواتها من شريعة الله، غير عابثة برغبات أحد منها كان، ومن كان.

لقد قال امير المؤمنين (ع) حينما دعا الناس للخلافة:

«اعلموا اني ان اجبنكم ركبتم ما اعلم، ولم أصلح الى قول القائل، وعتب العاتب»^(١)

وفي السياسة الاسلامية لا يملك احد حق الطاعة فيما لا يرضي الله، ابدا الطاعة لله وحده، ومن فرض الله طاعته.

المؤرخون يذكرون أن زيادا -والي يزيد بن معاوية- بعث الحكم بن عمرو الغفاري على فرسان فاصبواغنائم كثيرة فكتب اليه زياد:

«اما بعد فان امير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا قسم بين المسلمين ذهبا ولا فضة».

فكتب اليه الحكم.

«اما بعد فانك كتبت تذكر كتاب امير المؤمنين، واني وجدت كتاب الله قبل كتاب امير المؤمنين، واني اقسم بالله لو كانت السماوات والارض رقاب عبد فاتق الله يجعل له من يبيه

(١) نهج البلاغة/ القسم الاول/ نص رقم ٩٢.

خرج والسلام» (١).

السياسة الاسلامية تهدف الى تنفيذ حكم الله، والجري عليه. حتى كان رسول الله(ص) يقول فيها يروى عنه.

«إني والله لا اعطي احداً، ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت». يمكن أن نصف السياسة الاسلامية بأنها سياسة ملتزمة، ملتزمة باحکام الشريعة في حدودها، وفي أخلاقيتها.

لقد كان علي (ع) يقول وهو يحدث أهل العراق الذين أبووا الأمعصيه: «وأفي لعالم بما يصلحكم، ويفهم أودكم، ولكن لا أرى اصلاحكم بأفساد نفسي» (٢). وكمثل آخر على ذلك—القصة التي يروها المؤرخون عن معارك صفين يوم استولى جيش الشام على الماء فنبع منه جيش علي (ع)، فما استولى انصار علي (ع) عليه، طلبوا منه أن يقطع الماء عنهم كما قطعوه من قبل إلا أن علياً كتب إلى معاوية يقول له: «انا لانكافي بصنعتك، هلم إلى الماء فتحن واتق فيه سوء».

حكومة الدين تحديد للحرية: *

ومبدأ (حكومة الدين) يمكن اعتباره مقابل لمبدأ (الحرية المطلقة) الذي تعلن عنه الديمقratية.

فالاسلام لا يعترف بالحرية الا ما كان منها داخلاً في دائرة الاحکام الدينية. وباختصار يمكن وضع حدود الحرية في الاسلام فيما يلي:
اولاً: لا يتمتع المسلم بحرية في خارج الحدود الدينية، ويحاسب على اي خالفة تصدر منه لأحكام الدين.

فحريته السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية لا يسمح بها في خارج دائرة احکام الدين، اما في داخل هذه الدائرة فهو يتمتع بحرية كافية، ولكنها ايضاً ليست مطلقة كما سنرى.

اما حرية الدينية... فهو حرّ في اعتناق ما لا يتنافى مع أصول الدين، وما ثبت منه

(١) من حياة الصحابة—الشيخ عثري يوسف ج ٦٩/٢

(٢) نهج البلاغة—القسم الاول—رقم ٦٩.

— نأمل العودة الى بحث (الحرية) وحدودها في الاسلام عند دراستنا التفصيلية للمذهب السياسي في الاسلام.

بالضرورة واليقين، اما في الردة عن الدين، وانكار الضروريات فلا يمنع الاسلام حرية (المسلم) بذلك.

ومن هنا يحكم على المرتد بالقتل.

ثانياً: اما بالنسبة الى غير المسلمين فهم ١- يتمتعون بحرية دينية بمعنى أن الاسلام لا يفرض عليهم اليمان، ولا يكرههم عليه، وذلك قوله «لا اكراه في الدين» فطالما أنهم كانوا خارج دائرة فسيح (١) لهم البقاء على ما هم عليه.

٢- يحق لهم ممارسة شعائرهم الدينية في داخل بلاد الاسلام شريطة أن لا يؤذى ذلك الى افساد البيئة الاسلامية، وهتك معالم المجتمع الاسلامي.

٣- لا يحق لهم ممارسة النشاط الديني، والدعوة الى مذاهبهم، اما يحق لهم فقط ممارسة شعائرهم الدينية وطقوسهم من غير محاولة نشرها بين المسلمين، والتبلیغ اليها.

٤- لا يسمح لهم بتتجديد كنائسهم وبيعها، ولا تعميرها.

٥- يمارس (أهل السنة) حقوقهم وحرি�تهم في بلاد الاسلام مع التزامهم بما تفرضه عليهم الدولة الاسلامية من ضرائب (الجزية) حسب الاتفاق الذي يتخذ من الطرفين.

ثالثاً: للدولة الاسلامية الحق في منع بعض النشاطات - المسموح بها في أصل التشريع - أو فرض بعض الالتزامات - غير الازمة بأصل التشريع - حسب مأثره صالحها وضروريها، وتشمل هذه الفقرة المسلمين وغير المسلمين.

الاساس الديني وليس الطبي:

وتعني (حكومة الدين) فيما تعنيه، تصنیف ابناء المجتمع على اساس دیني، لا على اساس طبقي، ولا اساس آخر.

فالسياسة الاسلامية تعامل مع ابناء الاسلام بوصفهم أحفورة في الدين وتميزهم عن غير المسلمين في الحقوق والواجبات.

وليس المنهنة، أو اللغة، أو الطبقة، أو العشيرة، أو الجنس، معياراً في التقسيم، واختلاف طريقة التعامل.

وفي ضوء ذلك يقرر الاسلام ما يلي:

١- الولاء للمسلمين وعدم الولاء لغيرهم.

٢- عضوية المسلمين في المجتمع، وعدم عضوية غيرهم، فالمسلم وحده هو (الموطن)

(١) السماح هنا سياسياً دينياً، اما في يوم المجزاء فانهم يحاسبون على عدم ايمانهم.

وغير المسلم (اجنبي).

٣- تقديم الكادر المتدلين الملزם على غير الملزם، أو غير المسلم بالأساس.

و حول هذه النقاط نقرأ النصوص التالية:

«أَنَّ الْمُؤْمِنُونَ أَخْوَةٌ» . القرآن الكريم

«وَلَا يَبْدِي مَوْئِنَ خَيْرٍ مِّنْ مُشْرِكٍ» . القرآن الكريم

«وَلَا تَأْمُنَ الْأَمْنَ تَقْنِ بَدِينَهُ» (١)

«ثُمَّ لَيْكُنْ أَثْرَهُمْ عِنْدَكُمْ أَقْوَاهُمْ بِعَزَّ الْحَقِّ» (٢)

(٢) الدعوة إلى الله:

وكما يدعوه مبدأ «حكومة الله» إلى تطبيق رسالة الله، كذلك يدعوا إلى نشرها، وحل مسؤوليتها.

السياسة الإسلامية لا تفرض فقط تطبيق الدستور الاهلي والتزامه، وإنما تفرض أيضا النعوة إلى رسالة الله، وأعلاه كلمة دين الله، وتوسيع دائريتها الإنسانية.

حكومة الله تقضي أن يظهر دين الله على الدين كله، وتعمل الإنسانية رسالته، وتكون الأرض كلها لله.

ان هذه المهمة تقع على عاتق الدولة والامة معا.

والدولة تحتمل مواقفها السياسية، أهدافها، ومصالحها، وخطواتها حسب ما ينسجم مع

هذه المهمة الجسيمة التي تتحملها انتلاقاً من مبدأ حكومة الله.

«ولتكن منكم امة، يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا، لَكُمْ نُوَا شَهَادَةُ عَلَى النَّاسِ وَكُونُ الرَّسُولِ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا».

«بِاَنَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، مَا لَكُمْ لَا تَهَاجِرُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ».

الامة بأفرادها، والامة بجهازها حكومي والإداري تحمل هذه المهمة.

فكما هي مسؤولة عن حياة الوطن الإسلامي، والمجتمع الإسلامي، كذلك هي مسؤولة عن حياة الإسلام، والدعوة إليه، وتحظيم اعداده في الداخل وفي الخارج.

ان مسؤولية الانتشار بهذا الدين مبدأ أساسى من مبادىء السياسة الإسلامية، وان

قسطاً كبيراً من هذه المسؤولية يقع على عاتق الدولة وأجهزتها.

(١) نهج البلاغة/ القسم الثاني/ الرسالة رقم ٢٥.

(٢) نهج البلاغة/ من كتابه (ع) إلى مالك الأشتر.

وليسنا نقصد هنا الحديث عن مسؤوليات الدولة في السياسة الاسلامية، افما نتحدث عن رسالتها في الاهداف ، وفي الوسائل .

وبهذا المعنى يصح القول ان السياسة الاسلامية سياسة رسالية .

وليسرت سياسة تحصر مهامها واهدافها في دائرة الوطن، والاقليم، أو تفكير بصالح الوطن مفصولة عن مصالح الرسالة .

(٢) مبدأ «حكومة الامة»

ان اعتقاد السياسة الاسلامية على مبدأ (حكومة الله) — بالشكل الذي أوجزناه — لا يعني أبداً اطراح الانسان جانباً، والتتّكّر لحريرته، وارادته وقابلاته، وضعه في فقص نظامي يحدّد له الصغيرة والكبيرة من حياته .

ان مبدأ حكومة الله يقرن دائماً في السياسة الاسلامية بـ مبدأ حكومة الانسان، حكومة كل الناس (الامة)، وبهذا الصدد يناسب ان نقرأ الرواية عن الامام الحسن العسكري (ع) :

«حصلتان ليس فوقهما شيء اليمان بالله، ونفع الاخوان» .

ولكن التزام مبدأ (حكومة الامة) هو الآخر لا يعني تجاوز الحدود الاليمية وتمتع الامة بصلاحيات مطلقة، كما فعلت الديمقراطية .

وهذه نقطة فرق اساسية بين الاسلام وبين المذاهب الوضعية التي أفتت جانباً مبدأ حكومة الله .

على ان السياسة الاسلامية حيثما جمعت بين هذين المبدئين (حكومة الله) و(حكومة الانسان) عملت على احداث توازن حقيقي بينها، ووضع الحدود الفاصلة بالشكل الذي لا يعمل ولا يسمع باستغلال مبدأ حكومة الله لقمع الانسان، وتذللّه، واسترقائه، هكذا أيضاً لا يستغل مبدأ (حكومة الامة) لجعل الشعب في وضع انفلاتي لا يعرف الحدود، والقيم، ولا يصغي لكلمة الله وشريعته .

ان التوازن بين المبدئين هو ظاهرة — تستحق الدراسة — من ظواهر السياسة الاسلامية، على ما في هذه الظاهرة من دقة وروعه وتلافي لاصعب مشكلة تواجهها الحكومات .

ويجب أن تؤكد بهذا الصدد مفهوما آخر :

ان (حكومة الامة) ليست حكومة منافسة لحكومة الله، ولا تعني — ابداً — وضع الانسان في صفت الله، كما لا تفيض — بحال من الاحوال — تحديد سلطة الله وتضييقها، وانتزاع شيء متهماً وضعه بيد الانسان .

الاسلام حين يؤمن بحكومة الامة، حكومة الانسان، يعتبر ذلك اشتقاقاً ونتاجاً لمبدأ حكومة الله، وليس ندأله.

ان (الله) تعالى، الحاكم المطلق، هو الذي وهب الانسان صلاحيات – ليست مطلقة طبعاً – في تسيير وضعه السياسي والاجتماعي.
وهو بحدود وبحجم هذه الصلاحيات المعطاة له يتمتع بحكومة، وسلطنة.
مدول مبدأ (حكومة الامة)

(مببدأ حكومة الامة) كتعبير اصطلاحي، لم يرد في النصوص الاسلامية بهذا الشكل، اما واقع المبدأ فهو اسلامي أصيل.
ومن هنا فان علينا أن نشير الى ما يحمله ويدل عليه هذا المصطلح.
ان حكومة الامة تقيد:

اولاً: حكومة الانسان.

ثانياً: حكومة مجموع الناس.

(حكومة الانسان) يعني الاعتراف للانسان بصلاحياته وحقوقه السياسية واعطائه دوراً أساسياً في اختيار برنامجه الاجتماعي والسياسي – طبعاً في حدود ما تسمح به شريعة الله.

الانسان ليس مادة خام لا تساهم في عملية تطوير وتهذيب نفسها، وانما تجري عليها عمليات العزل والتصفية لا كما تشاء هي بل كما يشاء المشرفون على العملية.
الانسان ليس كتلة حجرية تنتح وتصمم كما يشاء الفنان، اما هي تقوم بدور القابل وليس بدور الفاعل.

(حكومة الانسان) تعطي للانسان دور(الفاعل)، و اذا جمعناها الى (حكومة الله)، كان الانسان يقوم بدور القابل والفاعل معاً.
القابل لشريعة الله وحدوده.

والفاعل لرسم، وتطوير، و اختيار، برنامج سياسته العملية التطبيقية في ضوء شريعة الله.

اما حكومة مجموع الناس (الشعب)، فهو يعني أن جميع الناس يشتراكون ويتسا هون في العمل السياسي، وليس الفرد الواحد، ولا الطبقة الواحدة ولا الحزب الواحد، وإنما مجموع الناس.
الشعب هو الذي يختار، وينتخب.

والشعب هو الذي يراقب ويحاسب سياسة الدولة.
والشعب كله يساهم ويشارك في النشاطات السياسية.
والشعب كله – وليس الفرد والطبقة او الحزب – هو الذي يتدخل لتجويه سياسة حكومة.
وسياسة الدولة تتجه لخدمة مصالح الشعب كله على السواء، وليس لخدمة فرد، أو طبقة، أو حزب.

واشخاص الدولة أنفسهم ينتمون الى الشعب كله، لا الى فئة خاصة منها كان نوعها وحجمها العددي والكثيف.

ان اعتماد السياسة الاسلامية على مبدأ (حكومة الامة)، رسم ما يمكن ان نطلق عليه ظاهرة (شعبية الحكم الاسلامي)، ولدى دراستنا التفاصيل المذهب السياسي في الاسلام نرجو أن نوفق لدراسة هذه الظاهرة، ونستوعب التطبيقات السياسية المنعكسة عن مبدأ حكومة الامة.

اما هنا فان مهمة هذا الكتاب لا تسمح لنا باكتشاف مبادئ السياسة الاسلامية على عمومها وكليتها.

ومع ذلك فاني افضل أن نقرأ معا بعض النصوص التي تبلور فيها علاقة الامة بالدولة، وعلاقة الدولة بالامة، وتعكس لنا صورة عن شعبية الحكم الاسلامي.
حول مهمة الدولة، والاساس الشعبي في تقييمها نقرأ النصوص التالية عن الرسول الاكرم (ص):

«خيارائتكم الذين تحبونهم ويع恨ونكم، وتصلون عليهم وبصلون عليكم وشرارائتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم».

وعن امير المؤمنين (ع):
«من ظلم عباد الله، كان الله خصمته يوم القيمة».
«أشق الرعاة من شقيت به الرعية».

وحول دخالة الامة في اختيار وتحديد سياسة الدولة نقرأ النصوص التالية:
عن امير المؤمنين (ع):

«ان هذا امركم، ليس لاحد فيه الا من أمركم، الا انه ليس في امر دونكم».
عن الرسول (ص):

«مثل القائم على حدود الله، الواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة، فاصاب بعضهم

أعلاها وأصاب بعضهم أسلفها فكان الذين في أسفلها اذا استقوا مروا على من فوقهم فقالوا لوانا خرقنا في نصيبينا خرقا، ولم نردد من فوقنا فان تركوهن وما أرادوا هلكوا، وان اخذوا على ايديهم خبوا، جيئا».

وعن امير المؤمنين (ع):

«الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة».

و حول موضوعية السياسة الحاكمة، وعدم تبعتها لفئة أو شخص أو حزب نقرأ:
«من ولى عصابة رجلا وهو يجد من هو اقرب الى الله منه فقد خان الله رسوله والمؤمنين».
وعن الامام امير المؤمنين (ع) في وصيته لماك الاشتراط:
«ثم ليكن آثركم عندك أقوفهم بِرَّ الْحَقِّ لَكُمْ وَاقْتَلُهُم مَسَاعِدَهُ فِيمَا يَكُونُ مِنْكُمْ مَا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِائِهِ».

«ثم اعرف لكل امرئ عمنهم ما أليل، ولا تضمن بلاء امرئ الى غيره، ولا تقتصرن به دون غاية بلاءه، ولا يدعوك شرف امرئ الى أن تعظم من بلائه ما كان صغيرا، ولا ضعوة امرئ الى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيما».

«ثم انظر في امور عمالك فاستعملهم اختيارا ولا تولهم محاباة وأنفة».

حكومة الامة حق ومسؤولية:

وحكمومة الامة في المذهب الاسلامي، ليست مجرد حق، وصلاحيات، بل هي من الناحية الاخرى الزام ومسؤوليات فالامة ملزمة شرعا بضبط شؤونها السياسة وتسييرها بالشكل الذي يريده الاسلام.

في السياسة الاسلامية لامعنى للعزلة، واهمال شؤون الامة السياسية. فالمسألة ليست مجرد حق وصلاحية يمكن لاحد التنازل عنده، وانما هي مسألة فريضة ومسؤولية يجب تحملها، والنبوض بأعبائها.

وقد نستطيع القول ان فهم (حكومة الامة) بوصفها مسؤولية زائدة على وصفها حق وصلاحية هو خاصية تميز المذهب الاسلامي في هذا المبدأ -بالذات- عن المذاهب السياسية المعاصرة في كلا المعسكرين الشرقي والغربي.

فالشعب في الديمقراطية الغربية، والديمقراطية الشيوعية!! على احسن التقارير والفرض يمنع حق المشاركة في الحكم، ويعتبر مصدر السلطات الحاكمة، اما أن يكون هذا الحق واجبا عليه، ويلزم افراد الامة بهذه الدخالة السياسية، فذلك من خواص السياسة الاسلامية.

مصطلح الحكومات الشعبية:

شهد هذا المصطلح نحوين من الحكومات تفترض لنفسها أنها حكومة شعبية.

النحو الأول: حكومات من أجل الشعب وبواسطة الشعب.

النحو الثاني: حكومات من أجل الشعب - حسب الفرض - لكن لا بواسطة الشعب.

ويعود هذا الاختلاف الى التساؤل التالي:

ما هو ميزان اعتبار الحكومة شعبية؟

هل يتطلب ذلك أن تكون الحكومة نابعة من الشعب، وتكون قد وصلت الى الحكم عن طريق الشعب، وبواسطته.

أم أن الميزان في اعتبار الحكومة شعبية هو أن تعمل لصالح الشعب وتحكم من أجل الشعب، ولا يهم بعد ذلك أن تكون نابعة منه، أم متسلطة عليه بالقوة مادامت تهدف في النهاية الى خدمته؟!.

لقد تبنت الماركسية، والفاشية هذا الرأي.

لقد كان «موسوليني» يضفي على حكومته دائما طابع الشعبية. ويتردّع لذلك بمقولته المعروفة ««اذا لم تكن حكومتي من الشعب، فانها من أجل الشعب»» ويكتفي هذا المقدار في عرف (موسوليني) وكل الحكومات الفاشية لتبرير كل ممارساتها، منها تكين بعيدة عن ارادة و اختيار الشعب. فالحكم شرعي، وشعبي طالما يضع في قاموس أهدافه خدمة الشعب، اما الماركسية فقد تحدث باسمها اليدين قائلاً:

«اذا رأت الجماهير أن مصالحها قد أُمنِت فانها استقدر الزعامة الشيوعية، وتبذل في تأييدها، وبهذا توفر الاساس القوي المتن لاعتراف الأغلبية بهذه الزعامة، ولكن هذا الاعتراف يأتي بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة لاقبل ذلك» (١).

هذا في الوقت الذي تفترض الماركسية دائماً ان حكومتها شرعية وشعبية.

وإذا انتقلنا من الماركسية، والفاشية الى الديمقراطية الغربية أمكن القول: أن الديمقراطيات الغربية ترفض مبدئياً حكومات تصل عن غير طريق الشعب، أنها تعتبر قناة الشعب هي القناة الوحيدة التي تستطيع أن تمزّها الحكومات من أجل أن تكون شرعية، ومن أجل أن تكون شعبية.

ان الحكومات الشعبية في الفكر الديمقراطي الغربي هي تلك الحكومات التي تعمل من

(١) انظر سياسة الحكم / أوستن رفي / ج . ٢٥٩

اجل الشعب، وتأتي الى الحكم بواسطة الشعب.
الآن النظري واقع السياسة الغربية، والنزول من عالم النظرية الى عالم التطبيق، ومن مسرح الافتراضات والاعتبارات الى مسرح العمل والممارسة...
اذا انتقلنا هذه الخطوة عرضا الى اي نمو من الحكومات الشعبية تنتهي الديمقراطيات الغربية.

ان افتراض وصول حكومات عن طريق الشعب، عن طريق الاقتراع والتوصيب هو مجرد افتراض، وقد تكون المظاهر الشكلية مؤيدة ومصدقة لهذا الافتراض الا ان الحقيقة شيء آخر تماما.

ان الاحزاب الكبرى التي تتنافس على الحكم، والتي تنتهي دائما الى طبقة واحدة هي الاقلية الشريرة الاحتكارية ان هذه الاحزاب هي التي تحدد للشعب، وللأغلبية البديلة التي يقع عليها التوصيب والاقتراع.
والأغلبية اينما ذهبت فانها لا تعبر عن رأيها، بقدر ما تعبر عن موقف تتخذه وهي محضورة في دائرة ضيقة وليس حرة، ومثل هذا الموقف لا يمكن ان يكون صادق التعبير عن رأيها و اختيارها، مادامت لا تجد اولاً يسمح لها أن تعرف الطريق الى البديل الآخر.
والآن... ما هو الرأي الاسلامي حول الموضوع؟.

وهل يفترض الاسلام أن الشعب هو القناة الوحيدة التي يجب عن طريقها الوصول الى الحكم؟.

وهل ستكون الحكومة غيرشعبية وغيرشرعية ايضا اذا كانت تعمل لصالح الشعب، ومن اجل الشعب، لكن لم تكن من الشعب، ولا عن طريقه أم ان ذلك لا يمنع عن افتراض شرعيتها وشعبيتها؟؟.

عموما يعتبر الاسلام علاقة الشعب بالدولة هومقياس وميزان تقييمها، وهو مؤشر حقانيتها، وسلامة اتجاهها.

والنصوص التي قرأنها القربيات تشهد لهذه الحقيقة:
«اشق الرعاة من شقيقت به الرعية»

«خيار ائتمكم الذين تحبونهم وحبونكم، وتصلون عليهم وبصلون عليكم...»
وفي القرآن الكريم «ضررت عليهم الذلة ايهما تفزوا الأجمل من الله وحبل من الناس». هذامن وجهة نظر أولية وعامة.

اما على مستوى تحليلي وتفصيلي فان الرأي الاسلامي يتلخص فيما يلي:

ان شرعية الحكم منوطه بعنصرین . (١) :

الاول: عنصر التعيين من الله .

الثاني: عنصر الاختيار والانتخاب من الشعب .

شرعية الله (تعالى) هي التي تحدّد المواصفات العامة للحاكم (ولي الامر)، كما تحدّد الخطوط العريضة لطريقة الحكم، ومسؤوليات الحكم، وصلاحياته .

وفي اطار هذه المواصفات يبقى على الشعب أن يختار، وينتخب، ولا يتمتع بشرعية من لا يكون الشعب نفسه قد ارضاها، وبايعها .

عن هذا الموضوع يتحدث السيد الصدر قائلاً:

«والنبي والامام معيناً من الله تعيننا شخصياً، واما المرجع فهو معين تعيننا نوعياً، اي ان الاسلام حدد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط الى الامة نفسها، ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً اهلياً، والمرجعية كتجسيد في فرد معين قراراً من الامة» (٢)

ومن ناحية اخرى يعتبر:

«التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الاعظم وأوصيائه، تأكيد من الرسول على شخصية الامة، واعمارها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحبد مصيرها، وان الانسان حينما يابع يساهم في البناء، ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا شك في ان البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلص عنها شرعاً، ولكن الاسلام اصر عليها واتخذها اسلوباً من التعاقد بين القائدوالامة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للامة» (٣)

نستخلص من ذلك أن شرعية الحكومة -اسلامياً- يتطلب ان تكون حائزه على شرطين:

الاول: أن تعمل لصالح الشعب.

الثاني: أن تكون نابعة من الشعب.

(١) هذا في غير مرحلة الوصاية (مرحلة الاوصياء (ع)) التي تكفل الرسول (ص) فيها بتعيين اولياء الامر بعده شخصياً، من حيث لم تكن الامة قد بلغت نضجاً كافياً يسمح لها بالاعتماد على نفسها في اختيار اولياء أمرها .

(٢) خلافة الانسان / الشهيد الصدر / ٢٣-٢٤ .

(٣) المصدر السابق / ٤٣ .

وعلى أساس ذلك فإن الولاية الشرعية (القيادة الشرعية) تسند لمن يثق به الشعب ويرجع إليه من الفقهاء العدول جامعي الشرائط .
اما باقي الفقهاء العدول فالولاية وان كانت ثابتة لم لا أنه لا يسمح لهم بمنافسة الفقيه المرجع ومزاحته.

نضت المادة السابعة بعد المائة من الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية في إيران:
«اذا عرفت وقبلت الاكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور... تكون لهذا القائد ولاية الأمر وكافة المسؤوليات الناشئة عنها، وفي غير هذه الحالة فإن (الخبراء) المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاررون حول كافة الذين هم صلاحية المرجعية والقيادة، فإذا وجدوا أن مرجعاً واحداً يملك ميزة خاصة للقيادة فأنهم يعرفونه باعتباره قائد الشعب، والأفانيم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم أعضاء في مجلس القيادة ويعرفونهم للشعب». .
(٣) مبدأ «حكومة القيم الأخلاقية».

النظرية الإسلامية بشكل عام:
هناك ثلاثة أسئلة تضع الإجابة عنها الحدود الفاصلة بين المذهب الإسلامي والمذاهب الأخرى حول المسألة الأخلاقية.

السؤال الأول: هل توجد قيم أخلاقية ثابتة؟
وبطريقة أخرى في السؤال: هل توجد قيم أخلاقية نستطيع أن نصفها بأنها واقعية، وثابتة لموضوعاتها ثبتوا دائمًا واقعياً أم لا؟.

فإذا أخذنا الصدق والكذب كمثاليين متضادين لقيمتين أخلاقيتين سالبة ومبته، هل نستطيع أن نقول أن الصدق في واقعه وذاته يحمل صفة الحسن والكمال، وإن الكذب في واقعه وذاته يحمل صفة القبح، والنقص، بحيث يعد هذا الوصف حقيقة ثابتة، أم لا نستطيع ذلك ، بل الصدق والكذب معاً في موقف الحياد من ناحية الحسن ، والقبح، ولا توجد لهما صفة ثابتة، وهكذا على العموم لا يوجد للأفعال ، والسلوك صفات وقيمة أخلاقية ثابتة وواقعية؟

السؤال الثاني: ما هو مدى علاقة وارتباط القيم الأخلاقية بالمارسة العملية؟ أو بشكل آخر: ما هو مدى نفوذ وحاكمية هذه القيم الأخلاقية—على فرض الإيمان بها—على الممارسة السياسية والعملية عموماً؟.

ويكفي القول ان هذا السؤال عملي أكثر منه نظري، فهو ناظر إلى واقع السلوك والممارسة

السياسية، هل هو سلوك يلتزم القيم الأخلاقية، وما هي حدود التزامه بها؟
اما السؤال الثالث فهو: ما هي الاشكال الصحيحة لتطبيق تلك القيم الاخلاقية؟
للتوسيع نأخذ العدالة كمثال لقيمة اخلاقية ايجابية.
العدالة مفهوم كلي واسع، وحوله يوجد هذا السؤال:
ما هي الممارسات والاشكال العملية التي توصف بأنها عادلة، والممارسات التي
توصف بأنها غير عادلة؟

فنحن اذا أردنا السير في سلوك عادل فهل هناك علامات ومؤشرات، واضاءات ام أنها
قضية غامضة؟

هل هناك اشكال عملية تطبيقية للعدالة ام أنها تخضع لتقييمنا وحسابنا الشخصي؟
وإذا كانت هناك اشكال تطبيقية فما هي؟
حول السؤال الأول: أجابت الماركسية بأنه لا توجد قيم اخلاقية ثابتة ولم يتم الغربيون
اجابة واحدة، لكن الاتجاه السائد هو الاعيان بقيم اخلاقية ثابتة.
اما النظرية الاسلامية فأنها تؤمن بوجود قيم اخلاقية ثابتة.

فالاسلام حين يدعوا الى التزام الصدق، والاحسان، والسلوك العادل، يرى أنها تحمل
صفة الحسن والكمال، والتقدير الانساني بشكل مطلق وواقعي. وحين يدعوا الى تجنب
الكذب، والخداع، والغش، والنفاق يرى أنها تحمل صفة المبوط والقبح.
ورغم ان القيم الاخلاقية تعرضت الى الاستغلال، على طول التاريخ الا ان ذلك—من
وجهة نظر اسلامية—لا يخدش في اصالتها واقعيتها، ولا يبرهن ابدا على أنها قيم موضوعة
لا تبرعن عن حقيقة ثابتة.

وحول السؤال الثاني: يدعو المذهب الاسلامي الى التزام القيم الاخلاقية في مختلف
ظروف التعامل، ومع مختلف الاطراف، مع الاصدقاء، ومع الخصوم.
في حالة التوافق مع المصلحة، وفي حالة عدم التوافق.

انه لا يوجد أي حد لاستعمال القيم الاخلاقية، طالما كنا نعرف لها بالثبات والواقعية.
ان حاكمة القيم الاخلاقية—في التصور الاسلامي—حاكمية مطلقة ويجب أن تحدد
المواقف السياسية في ضوئها مهما تكن الاحوال والظروف.

المصلحة ليست هي الاساس، والمصلحة لا تحكم القيمة الاخلاقية، ولا تحددها.
«لا يجر منكم شنآن قوم على الا تعذلو، اعدلوا هو أقرب للتفوى».
وفي هذه النقطة بالذات تختلف عن النظرية الغربية—أو بالاحرى عن الممارسة

الغربيّة السياسيّة— التي تدعى على التزام المبادئ الأخلاقية، إلا أنها تؤمن بدعوتها هذه في حدود ماتمليه المصلحة والمنفعة، فالمصلحة هي التي تحـدـد القيم الأخلاقية وليس العكس. السياسة الغربيّة تعلن نظريـاً عن إيمانـها بالقيم الأخـلـاقـية كـما تـحدـثـ عن ذلك مـفـكـرـ غـرـبيـ هو «فرانـسوـبـيرـوـ» قالـاـ:«

«ومـهـاـ نـسـيـ الحـوارـ منـابـعـهـ فيـ الفـكـرـ الغـرـبيـ فـهـوـ يـحـفـظـ بـصـفـةـ مـيـزةـ،ـ اـنـهـ لاـ يـهـمـ بـهـ دـرـدـينـ فـقـطـ،ـ اـنـهـ يـفـتـرـضـ دـائـماـ حـدـاـ ثـالـثـاـ:ـ قـيـمةـ فـوقـ التـارـيخـ:ـ

الـحـقـيقـةـ وـالـعـدـالـةـ مـثـلاـ،ـ وـعـنـهـ يـنـجـمـ سـلـوكـ اـخـلـاقـيـ،ـ الـحـقـيقـةـ وـالـاسـقـامـةـ»ـ.

ويـعـلـقـ عـلـىـ ذـلـكـ آنـدـرـيـهـ هـورـيوـ بـالـقـوـلـ:

«اـنـ رـقـيـ الـحـضـارـةـ يـتـطـلـبـ الـقـنـاعـةـ بـوـجـودـ حـقـيقـةـ وـعـدـالـةـ،ـ اوـ عـلـىـ الـاـقـلـ وـفـيـ جـمـيعـ الـاحـوالـ،ـ باـمـكـانـ الـاقـرـابـ مـنـ الـحـقـيقـةـ وـالـعـدـالـةـ»ـ.ـ القـانـونـ الدـسـتوـرـيـ ٥٩ـ.

هـذـاـ عـلـىـ مـسـتـوىـ الـنـظـرـةـ اـمـاـ عـلـىـ مـسـتـوىـ الـتـطـبـيقـ.

فيـمـكـنـ بـهـذـاـ الصـدـدـ أـنـ نـقـرـأـ التـصـرـيـعـ الذـيـ كـتـبـهـ (ـكـوـبـلـانـدـ)ـ فـيـ حـدـيـثـهـ عـنـ سـيـاسـةـ الـلـوـلـاـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ الـاـمـرـيـكـيـةـ،ـ وـمـدىـ التـزـامـهاـ بـالـمـبـادـئـ الـاخـلـاقـيـةـ،ـ يـقـولـ:

«اـمـاـ اـذـاـ كـانـتـ نـتـائـجـ التـزـامـاـ بـالـمـبـادـئـ الـاخـلـاقـيـةـ خـسـارـةـ مـصـالـخـنـاـ وـضـيـاعـهـاـ،ـ فـانـ مـوـقـفـهـاـ سـيـكـونـ العـكـسـ،ـ وـسـتـكـونـ التـضـعـيـةـ بـدـوـنـ شـكـ،ـ عـلـىـ حـاسـبـ تـلـكـ الـمـبـادـئـ الـاخـلـاقـيـةـ وـلـيـسـ عـلـىـ حـاسـبـ مـصـالـخـنـاـ»ـ(١).

وـاـتـاـ بـصـدـدـ السـؤـالـ الثـالـثـ:ـ فـالـاسـلامـ يـرـىـ انـ الصـفـاتـ الـإـنسـانـيـةـ الـحـمـيدـةـ،ـ وـهـكـذاـ الصـفـاتـ الـنـمـيـةـ الـمـنـخـفـضـةـ،ـ حـيـنـاـ تـهـمـ الدـعـوـةـ إـلـىـ التـزـامـهـاـ،ـ أـوـ إـلـىـ تـجـنبـهـاـ،ـ بـوـصـفـهـاـ مـفـاهـيمـ عـامـةـ تـجـريـديـةـ فـانـهـاـ بـهـذـاـ الشـكـلـ تـكـوـنـ عـرـضـةـ لـلتـلـاعـبـ وـالـغـمـوضـ وـبـالـتـالـيـ سـوـءـ الـاستـغـلالــ.ـ اـذـنـ فـلـابـدـ مـنـ رـسـمـ صـورـهـاـ الـعـمـلـيـةـ الـتـطـبـيقـيـةـ مـنـ أـجـلـ اـبعـادـهـاـ عـنـ هـذـاـ الـخـطـرـ،ـ فـالـعـدـالـةـ،ـ وـالـتـكـافـلـ الـاجـتمـاعـيـ،ـ وـالـاـحـسانـ،ـ وـالـمـسـؤـلـيـةـ الـعـامـةـ،ـ وـتـجـنبـ الـفـحـشـاءـ،ـ وـرـفـضـ الـفـتـنـ،ـ هـذـهـ جـمـيعـاـ قـبـلـ لـصـنـوفـ مـتـنـاقـضـةـ مـنـ التـطـبـيقـ وـتـحـمـلـ اـكـثـرـمـ شـكـلـ فـهـمـهـاـ وـتـفـسـيرـهـاـ.

فـثـلـاـ تـعـتـرـ مـصـادـرـ الـمـلـكـيـاتـ الـخـاصـةـ مـنـ أـصـحـابـهـاـ تـصـرـفـاـ عـادـلـاـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ مـارـكـسـيـةـ بـيـنـاـ يـعـتـرـ إـقـطـاعـ حـصـةـ مـنـ أـرـبـاحـ الـعـمـلـ فـيـ مـقـابـلـ اـدـواتـ الـاـنـتـاجـ الـتـيـ يـمـلـكـهـاـ رـبـ الـعـمـلـ غـصـبـاـ،ـ وـاـقـتـطـاعـاـ غـيـرـ عـادـلـ مـنـ حـقـوقـ الـعـاـمـلـ الـتـيـ يـسـتـحـقـهـاـ بـالـعـمـلـ.ـ وـفـيـ مـقـابـلـ ذـلـكـ تـرـىـ

(١) لـعـبـةـ الـاـمـمـ / صـ ٥١

الرأسمالية أن أخذ الفائدة على رأس المال النقي يعتبر حتا مشروعًا عادلاً، اما في الاسلام يعتبر ذلك غصباً غير مشروع.

هنا نلاحظ ان الماركسية، والرأسمالية، والاسلام جميعاً تدعوا الى التزام السلوك العادل، والتعامل، لكن مختلف كل مذهب عن الآخر على صعيد العمل والتطبيق، فا هو عادل في نظر الماركسيّة هو ظلم -مثلاً- في نظر الاسلام، والعكس صحيح ايضاً، وهكذا... .

والنتيجة التي نخرج بها من هذا المثال أن الدعوة الى التزام المباديء الأخلاقية، حينها لا تتجاوز مرحلة العموم والكلية فانها ستكون -في الاغلب- دعوة خاسرة، وغير ذات قيمة عملية وعلمية أيضاً.

من هذا المنطلق اتجه الاسلام الى تحديد وتطبيق هذه الكلمات على جزئياتها ومصاديقها، ورسم طريقة العمل لها، وتشخيص مفراداتها السلوكيّة. فقد حدّد ما هو التصرف العادل، والتصرف غير العادل، وحدّد ماذا تقتضيه المسؤولية العامة وماذا لا تقتضيه.

وتحدد السلوك الحسن اجتماعياً والسلوك غير الحسن.

وتعتبر قائمة المحرمات، والمباحات، والواجبات، هي لائحة العمل وفق ما تقتضيه وفرضه هذه القيم الأخلاقية العامة.

وفي هذه النقطة يتميز المذهب الاسلامي بوضوح عن المذاهب الأخرى التي دعت الى التزام المباديء الأخلاقية لكن لم ترسم طريق العمل بها، ولم تضع اشكالها التطبيقية. حكومة القيم الأخلاقية في السلوك السياسي:

ان الفكرة العامة التي أخذناها عن المذهب الاسلامي في المسألة الأخلاقية، تعكس بالطبع على المجال السياسي.

لقد أنهانا البحث السابق -السريع- الى النتائج التالية:
ان الاسلام يؤمن بقيم اخلاقية ثابتة وواقعية.

وان الاسلام يرى حكومة تلك القيم ونفوذها المطلق، من دون ان تكون المنفعة الاقتصادية أو السياسية، الفردية أو الاجتماعية، الدينية أو الشخصية، دخيلة في تطبيق وتحجيم نفوذها.

وان الاسلام إذ يدعو الى سلوك يوصف بأنه اخلاقي، فإنه في عين الوقت يحدد ويرسم لافقط معالم هذا السلوك الأخلاقي، وانما جزئياته وتطبيقاته التفصيلية.

ان هذه القضايا الثلاث نفسها تعكس على المجال السياسي ، بالشكل الذي تشرحه النقاط التالية :

اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل :

السياسة الاسلامية تؤمن بهذه القضية، قضية «حكومة القيم الاخلاقية في الغايات وفي الوسائل» فليس الاهداف والغايات وحدها يجب أن تكون أخلاقية، وفق المبادئ الانسانية الحقة، بل الوسائل والسبل التي توصل الى تلك الغايات هي الاخرى يجب أن تخضع للمقاييس الاخلاقية .

المطلوب اذن في التصور الاسلامي :
اخلاقية الغايات + اخلاقية الوسائل .

ومعنى هذا أن مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»— الذي تمارسه السياسات الديكتاتورية ، والشيوعية — مبدأ مرفوض في السياسة الاسلامية .

ان الممارسات السياسية في عهد الامام امير المؤمنين(ع) هي التطبيق الحقيقي لمبدأ اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل في اكثمن مجال ، وفي اكثمن جدت تاريخي يتحدث امير المؤمنين(ع) في هذا الموضوع .

لقد عותب على التسوية في العطاء ، بينما كانت الظروف السياسية تتطلب أحيانا بعض التساعات و اعطاء بعض الامتيازات ، لكنه(ع) أصر على التزام التسوية قائلا لناقديه : «أتأمرؤني أن أطلب النصر بالجورفين وليت عليه ، والله لا أطير به ماسمر سمير ، وما ألم نجم

في السباء نجها ، لو كان المال لي لسويت بينهم ، فكيف وإنما المال مال الله»(١)

وقيل عنه أنه لا خبرة له بالسياسة ، وأن معاوية أدرى بها منه فكان جوابه أن قال : «والله ما معاوية بأدھى مني ، ولكنه يغدو ويفجر ، ولو لا كراهة الغدر لكنت من ادھي الناس ، ولكن كل غداة فجرة وكل فجرة كفرة ، وكل غادر لواء يعرف به يوم القيمة»(٢)

وفي مجال آخر يتحدث عن ضرورة التزام المبادئ الاخلاقية قائلا : «أيها الناس ، ان الوفاء توأم الصدق ، ولا أعلم جنة أوقى منه ، وما يغدر منْ علمَ كيف

المزجع .

ولقد أصبحنا في زمان قد اخذ اكثراً أهله الغدر كيسا ، وَتَسْبِهُمْ أهْلُ الجَهْلِ فِيهِ الْخُسْنَ

(١) نهج البلاغة/ج ١ / النص رقم (١٢٦).

(٢) نهج البلاغة/النص رقم ٢٠٠ ج ١.

الحيلة.

ما هم قاتلُهُ اللَّهُ!

قد يرى الحُوَّلُ القُلْبُ وجه الحيلة ودونها مانعٌ من أمر الله ونبيه، فَيَدْعُهَا رأيَ عَيْنٍ بَعْدَ الْقُدْرَةِ
عليها، وينتهي فرضيتها من لاحيحة له من الدين» (١).
وفي مقابل شعار «الغاية تبرر الوسيلة» يضع أمير المؤمنين شعار «الغالب بالشر
مغلوب» (٢).

وإذا أردنا أن نستشهد على هذا الالتزام الأخلاقي بوقائع تاريخيةً أمكن أن نذكر لذلك
حديثين:

الحديث الأول: الاتفاق بين رسول الله (ص) وبين قريش — قبل فتح مكة — على أنه
من أتى رسول الله (ص) من قريش بغير إذن وليه ردَّه عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع
رسول الله (ص) لم ترده عليه.

بعد هذا الاتفاق قدم «أبوجندل بن سهيل» على رسول الله (ص) هارباً من قريش،
وتبعه أبوه (سهيل) وطلبه من رسول الله (ص) حسب الاتفاق الذي أفضاه رسول الله (ص).
وحين صمم الرسول (ص) على ردَّه إلى أبيه، صرخ (أبوجندل):
يامعشر المسلمين أردوا المشركين بفتور في ديني.
فقال رسول الله (ص):

«يا أبا جندل، احتسب، فإن الله جاعل لك ثوابن معلثهن المستضعفين فرجاً ومخراجاً، أنا
قد عقدنا بيننا وبين القوم عقداً وصلحاً... وإنما نغدر بهم...» (٣).

الحديث الثاني: في معارك صفين يوم استولى أصحاب أمير المؤمنين (ع) على الماء وعرضوا
على الإمام أن يمنع منه أهل الشام كما صنعوا بهم يوم كان الماء تحت سيطرتهم، فقد رفض
امير المؤمنين هذا العرض رفضاً قاطعاً، معلناً أنه لا يمارس نفس الاساليب التي يمارسها
اداؤه.

الالتزام المبدئي:

على أن دعوة الإسلام إلى التزام المبادئ الأخلاقية في التعامل السياسي، ومطلق أخاء

(١) نهج البلاغة / النص ٤١ / ج ١.

(٢) نهج البلاغة / الجزء ٣ / النص ٣٢٧.

(٣) تاريخ الطبرى / ج ٢ / ٦٣٤ - ٦٣٦.

السلوك الاجتماعي، لاهدف الى تحقيق مصالح سياسية وانما هي دعوة قائمة على اساس الاعيان بضرورة تحكيم المبادئ الأخلاقية في الحياة.

ومن هنا فان الالتزام الأخلاقي الذي يطبع السياسة الاسلامية ليس التزاماً نفعياً وصولياً، وانما هو التزام رسالي مبدئي، ومعنى ذلك أنه لا يخضع لحسابات المصالح التي يجرها أو يطردها.

بالتأكيد أن الالتزام الأخلاقي لا يخلو من عطاءات اجتماعية، في صالح العمل الاسلامي، والاسلام يحرص على تلك العطاءات والمكافآت، الا أنه لا يرى فيها جوهر القضية، ولا يعتبرها مجال من الاحوال هي اساس دعوته وحثه على التزام المبادئ الأخلاقية.

في ذات الوقت الذي يعترف فيه الاسلام ويؤكد مكاسب الالتزام الأخلاقي في العمل، كما قوله تعالى:

«ولو كنتم فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك،»

وقوله تعالى:

«وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي يبنى ويبنيه عداوة كأنه ولد حيم». في ذات الوقت يرى ان المبادئ الأخلاقية يجب أن تلتزم لواقعيتها، و موضوعيتها وانسانيتها.

فالأخلاق للأخلاق وليس للمصلحة، اما اذا كانت تتحرك في دوائر مصلحية ففعالية فانها — في تقييم الاسلام — تعتبر فارغة من اية قيمة، بل قد تصل الى حد النفاق. ان هذا التقييم الذاتي للمبادئ الأخلاقية، وللسلوك الأخلاقي هو واحد من خصائص المذهب الاسلامي، في الوقت الذي ترى الاتجاهات الحديثة منها دعت الى الاخلاق، والتزام القيم الأخلاقية، فانها — عموماً، وحتى على مستوى التصريح أحياناً — لا تتجاوز في دعوتها، وفي التزامها حدود المصلحة السياسية.

نستطيع ان نعتبر المساعدات الاقتصادية التي تقدمها الدول الكبرى للبلدان الضعيفة مثلاً حسناً على طريقة التعامل المصلحي دائمًا و حتى فيما هو اخلاقي !!.

لابد يشك بان وراء كل دولار وتحت كل حبة قمح تقدمها الدول الكبرى الثرية مصلحة، او طموح الى تحقيق مصلحة سياسية منها يكن حجمها، وحجمها على الدوام اكبر من حجم المساعدة الاقتصادية التي تقدم.

ان هذه الحقيقة صرّح بها «مايلز كوبلاند» حين قال: «الحقيقة وراء كل

هذه المساعدات هي تحقيق مصالحتنا بالدرجة الاولى».

وهذه الحقيقة بدرجة من الواضح تجعل الاستشهاد بها بكلمة كوبلاند وغيره أمراً مستغنى عنه.

التربيـة الـخـلـقـية:

وتبقـ نقطة مـهـمـةـ فيـ اـخـلـقـيـةـ السـيـاسـةـ الـاسـلامـيـةـ وـهـيـ التـرـبـيـةـ الـاخـلـقـيـةـ،ـ وـاـيجـادـ الدـوـافـعـ الـذـاتـيـةـ الـتـيـ تـحـركـ الفـرـدـ الـواـحـدـ وـالـجـمـاعـةـ الـكـامـلـةـ،ـ لـالـتـزـامـ الـقـيـمـ الـاخـلـقـيـةـ،ـ وـمـتـطـلـبـاتـهاـ.

فالـسـيـاسـةـ الـاسـلامـيـةـ اـذـ تـؤـمـنـ بـضـرـورـةـ تـحـكـيمـ الـبـادـيـ الـاخـلـقـيـةـ فـيـ الـعـمـلـ الـفـرـديـ،ـ وـالـاجـتمـاعـيـ،ـ وـالـاقـتصـاديـ،ـ وـالـسـيـاسـيـ،ـ لـاـ تـنـدـفـعـ لـفـرـضـ ذـلـكـ عـلـىـ الـافـرـادـ،ـ وـعـلـىـ الـاـمـةـ وـجـرـهـاـ بـالـقـسـوـةـ وـالـقـهـرـ الـىـ مـارـسـةـ الـمـثـلـ الـاخـلـقـيـةـ،ـ وـاـنـاـ يـسـعـيـ الـاسـلامـ جـاهـداـ الـىـ اـشـاعـةـ الـروحـ الـاخـلـقـيـةـ،ـ وـتـغـيـرـ الـمـحتـوىـ الـدـاخـلـيـ لـلـافـرـادـ اـنـفـسـهـمـ،ـ بـحـيثـ لـاـ تـصـبـحـ الـمـارـسـاتـ الـاخـلـقـيـةـ فـرـضاـ عـلـيـهـمـ وـاـنـاـ تـطـبـيـقـاـ وـاـنـدـفـاعـاـ ذـاتـياـ.

هـذـهـ الـخـاصـةـ فـيـ التـعـالـمـ الـاسـلامـيـ بـشـكـلـ عـامـ شـرـحـهـ السـيـدـ الشـهـيدـ الصـدرـ،ـ حـينـ تـعـرـضـ هـاـ فـيـ الـجـالـ الـاـقـتصـاديـ،ـ وـإـذـ كـنـاـ مـدـيـنـيـنـ لـهـ فـيـ التـبـهـ هـذـهـ الـخـاصـةـ،ـ فـنـفـضـلـ أـنـ نـقـلـ عـبـارـتـهـ.

قالـ:ـ «ـوـتـعـنـيـ الصـفـةـ الـخـلـقـيـةـ أـنـ الـاسـلامـ يـهـمـ بـالـعـاـمـ النـفـسـيـ خـلـالـ الـطـرـيقـةـ الـتـيـ يـضـعـهـاـ لـتـحـقـيقـ اـهـدـافـهـ وـغـيـاـتـهـ...ـ»

فـقـدـ يـؤـخـذـ مـنـ الـغـنـيـ مـاـ لـأـشـاعـ الـفـقـيرـ مـثـلاـ...ـ وـلـكـنـ هـذـاـ لـيـسـ كـلـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ حـسـابـ الـاسـلامـ،ـ بـلـ هـنـاكـ الـطـرـيقـةـ الـتـيـ تـمـ بـهـ تـحـقـيقـ التـكـافـلـ الـعـامـ.

لـانـ هـذـهـ الـطـرـيقـةـ قـدـ تـعـنـيـ بـجـرـدـ اـسـتـعـمـالـ الـقـوـةـ فـيـ اـنـتـرـاعـ ضـرـبـيـةـ مـنـ الـاغـنـيـاءـ لـكـفـالـةـ الـفـقـراءـ،ـ وـهـذـاـ وـاـنـ كـفـيـ فـيـ تـحـقـقـ الـجـانـبـ الـمـوضـوعـيـ مـنـ الـمـسـأـلـةـ،ـ ايـ اـشـاعـ الـفـقـيرـ...ـ وـلـكـنـ الـاسـلامـ لـاـ يـقـرـرـ ذـلـكـ مـاـ دـامـتـ طـرـيقـةـ تـحـقـيقـ التـكـافـلـ بـجـرـدـهـ عـنـ الدـافـعـ الـخـلـقـيـ،ـ وـالـعـاـمـ الـخـيـرـيـ نـفـسـ الـغـنـيـ،ـ وـلـاجـلـ ذـلـكـ تـدـخـلـ الـاسـلامـ،ـ وـجـعـلـ مـنـ الـفـرـائـصـ الـمـالـيـةـ عـبـادـاتـ شـرـعـيـةـ،ـ يـحـبـ انـ تـبـعـ عـنـ دـافـعـ نـفـسـيـ نـيـرـ...ـ»

فـالـاسـلامـ اـذـ لـاـ يـقـتـصـرـ فـيـ مـذـهـبـهـ وـتـعـالـيـهـ عـلـىـ تـنظـيمـ الـوـجـهـ الـخـارـجيـ لـلـمـجـتمـعـ،ـ وـاـنـاـ يـنـفـذـ اـلـىـ اـعـمـاـلـ الـرـوـحـيـةـ وـالـفـكـرـيـةـ لـيـوقـقـ بـيـنـ الـمـحـتـوىـ الـدـاخـلـيـ،ـ وـمـاـ يـرـسـمـهـ مـنـ خـطـطـ اـجـتمـاعـيـ وـاـقـتصـاديـ...ـ»

وـنـحنـ اـذـ تـجاـوزـنـاـ الـجـالـ الـاـقـتصـاديـ فـيـ النـصـ السـابـقـ اـلـىـ الـجـالـ السـيـاسـيـ وـجـدـنـاـ

هذه الحقيقة ماثلة بوضوح.

فحين يدعوا الاسلام جميع افراد الامة لتحمل مسؤولية الحكم ، والمشاركة في الدفاع عن الوطن الاسلامي ، والاسهام في تصدير الثورة الاسلامية خارجه ، لا يتوصل الى ذلك بغير الشعب ، واستعمال العنف معه ، بقدر ما يتوصل الى تحقيق هذه الاهداف ببناء محتوى ذاتي لكل فرد يدعوه للاسهام في تحقيق هذه الاهداف .

و حتى حينما يدعوا الاسلام لازالة جذور النفاق ، والمعارضة ، من بين صفات المجتمع الاسلامي ، فإنه يبدأ جاهدا كل المجهد في محاولة للاقناع ، والهدایة ، والتصحيح ، والمعوظة ، من أجل عودة هذه الفئات ذاتيا الى صفات الامة ، وهو يحرص كل الحرص على تحقيق هذه العودة الذاتية قبل أن يمارس أي لون من الوان العنف والقوة .

لقد تحدث الرسول (ص) عن هذه الخاصية في السياسة الاسلامية حين قال :

«تألفوا الناس ، وتأثروا بهم ، ولا تغيروا عليهم حق تدعوهم فما على الارض اهل بيت من مدر ولا وبر الا ان تأثروا بهم مسلمين احب الى من أن تأثروا بأبنائهم ونسائهم وقتلوا رجالهم ». ونفس هذه الاخلاقية جسدها سياسة الامام امير المؤمنين (ع) حين قال فيه القائلون ، وتحذوا عن تسامحه وتهاونه ، أو خوفه وتردداته .

ولقد رذهم الامام (ع) بقوله :

«اما قولكم : أكل ذلك كراهة الموت؟

فوالله ما أبالي ، دخلت الى الموت أوخرج الموت الي .

واما قولكم شكاً في أهل الشام فوالله مادفعت الحرب يوماً الا وانا أطمع أن تلحق بي طائفة فهتتدى ، وتعشاوا الى ضوئي ، وذلك احب الى من أن اقتلها على ضلاتها وان كانت تبوء بآنامها»(١).

وهنا يبدو بجلاء عمق الفاصل بين اخلاقية السياسة الاسلامية وبين الاخلاقية الماركسية .

فحين آمنت الماركسية بضرورة تصفية البورجوازية ، وازالت هذه الطبقة من المجتمع ، لم تدرج بخطوة أول وثانية .

لم تبدأ ولم تفكر في أن تبدأ بعملية تصحيح ، هداية ، تربية ذاتية للطبقة المالكة ، وانا عرفت طريق العنف ، والعنف وحده ، اي انه اناست الطريق الاخلاقي في تحقيق

(١) نهج البلاغة / ج ١ / النص ٥٥ .

الاهداف ، وقفزت مرة واحدة الى الطريق القمعي الارهابي.
وليس هذان فقط... بل حتى مع الطبقة العاملة نفسها التي وضعت الماركسية نفسها
لحمايتها ، والنوض بمستواها الاقتصادي ، والثقافي ...
حتى مع افراد هذه الطبقة الذين لم يهضموا من اليوم الاول أفكار ماركس ولينين - لم
تمر السياسة الماركسية بخطوة أولى وثانية ... لم تبدأ باقتناع هذه الطبقة نفسيا ، وفكريا
بنظريتها ، واما بدأت بالاقناع الشوري ! الذي يعني القمع ، ثم القمع ، حتى الاقتناع
والرطوخ !!.

لقد تحدث لينين عن المفهوم العلمي للديكتاتورية قائلاً:
«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئا آخر غير السلطة التي لا تخدعها قيود شرعية ،
ولا تتعرضها مبادئ ، والتي تهوم مباشرة على العنف» (١).
ونرجوان لأن تكون قد أغفلنا حقيقة إيمان السياسة الاسلامية بالعنف والصرامة الذي
تحدث عنه آيات كثيرة ، والذي شهدت له التجربة الاسلامية في الصدر الاسلامي الاول
مارسات عديدة.

الآن ما هو الفارق الجوهرى والأساسى مع القمع الماركسي : هو إيمان السياسة
الإسلامية بضرورة المرور بمرحلة الاقناع ، أو ما يصطلح عليه اسلاميا «إقامة الحجة» قبل
ممارسة أي لون من الوان العنف والقسوة والقمع والارهاب .
مراجعة لمبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة» :

من وجهة النظر الاسلامية أسلفنا القول بأن المذهب الاسلامي يرفض رفضا قاطعا
استطراد واستخدام ومارسة سبل غير اخلاقية .
انه يؤكد على ضرورة اختيار الوسائل وتقديرها في نفس المختبرات الاخلاقية التي تخضع
لما الاهداف والغايات ، وذلك هو مبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة» لكن يبقى هذا السؤال :
حيينا يتعدى تحقيق الاهداف الا بتجاوز بعض المبادئ الاخلاقية ، وحيينا تكون
الاهداف أهم واكبر من حيث القيمة الخلقية ، ومن حيث المكاسب السياسية والدينية ،
فهل يسمح الاسلام بتضييعها والتضحية بها من أجل قيمة خلقية صغيرة ؟
فقهاء الاسلام يبحثون هذه المسألة فإذا توقف انقاد نفس مؤمنة من يد الظالم المعتدي
على كذبة بسيطة ، أو خدعة صغيرة ، أو قسم كاذب ، فهل يمنع الاسلام من ذلك ؟.

(١) المؤلفات الكاملة / ج ٣١

هذا المثال مبسط للغاية، لكنه يكفي في توضيح التساؤل وشرح التزاحم بين هدف انساني مهم، وبين قيمة حقيقة يجب تجاوزها.

ويقرّر فقهاء الاسلام في نظائر هذه الحالة بأن الهدف طالما كان أهم فلامانع من الوصول اليه مع تجاوز بعض القيم الاخلاقية وارتكاب بعض ما هو غير مسموح به اخلاقيا.

وهنا يضعون هذا المبدأ «الضرورات تبيح المضورات».

معنى ان الاضطرار الى الهدف الاكبر والاهم يسمح بارتكاب بعض ما هو عرّم شرعاً و اخلاقياً، طالما لم يكن بالامكان التوصل الى ذات الهدف الا عن هذا الطريق.

ونحن اذا راجعنا الممارسات السياسية في الصدر الاول للإسلام نجد أمثلة عديدة سمح فيها الاسلام بتجاوز بعض القيم الاخلاقية، وارتكاب ما هو عرّم شرعاً و اخلاقياً من أجل هدف اكبر وأهم !!.

فقد سمح الرسول (ص) لـ (نعمي بن مسعود الاشجعي) – في معركة الاحزاب – بأن يدخل صفوف قريش وخلفاءها، ويختلهم عن مواجهة جيش الاسلام، مستخدماً في ذلك الكذب والخدعة.

وفي قصة قتل (كعب ابن الاشرف) وهو أحد اشراف وزعماء اليهود والمعارضين للإسلام، دعى رسول الله (ص) الى من يقتله، فتقدم محمد بن مسلمة الانصاري قائلاً: انا لك به، انا أقتلته.

قال (ص): فافعل ان قدرت على ذلك.

قال: يا رسول الله لا بد لنا مانقول.

قال: قولوا ما بداركم، فانت في حل من ذلك.

وفي معركة الاحزاب نفسها دعى رسول الله (ص) حذيفة بن اليمان، للتسلل الى صفوف قريش، والتتجسس عليهم، وهكذا فعل.

ومهما تكن قيمة هذه الروايات من ناحية علمية وسنديّة إلا أنها – على العموم – متواترة وصحيحة في المعنى الذي تشهد له.

ماذا نستطيع أن نستنتج في ضوء هذه الامثلة، والقرارات؟

هل يؤمن الاسلام بان الغاية تبرر الوسيلة؟ و اذا كان لا يؤمن بذلك الا في شروط محددة، وليس قانوناً منضبطاً، فما هي تلك الشروط؟ وما هو القانون؟ الحقيقة هذه: ان الغاية حينها تكون اهم واكبر من الوسيلة فالاسلام يسمح بارتكاب الوسيلة -غير الاخلاقية-

حسب الفرض – من أجل تلك الغاية، لكن هذا لا يجعله واقفاً إلى صاف المذهب التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة، بل يبقى هناك فارق اساسي ومهم جداً، يعطي للمذهب الاسلامي خاصيته في هذا المجال.

اننا حين نقوم بعملية موازنة بين الغاية والوسيلة، بين الهدف والطريق، ونفترض أن أحدهما أهم من الآخر، هذه الاهمية على شكلين:

أهمية مادية، وأهمية اخلاقية.

والاسلام الذي يؤمن بتقديم الغاية الاهم فاما يفترض ويشترط الاهمية الاخلاقية. اما المذاهب المعاصرة على العموم التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة حينها تكون أحدهما ففترض وتشترط الاهمية المادية.

لتوضيح الفرق بين الاهمية المادية والاهمية الاخلاقية نأخذ المثال التالي:

الكذب له قيمة اخلاقية سالبة، لنقل خمسين تحت الصفر أو ناقص خمسين (٥٠-)، وانقاد انسان من يد الظالم المعتدلي له قيمة اخلاقية موجبة لنقل ثمانين فوق الصفر أو (٨٠+)، وبالطبع فان تحديد وزن هذه القيم الاخلاقية أمر يرجع الى العرف الانساني العقلائي المشترك .

في هذا المثال نجد ان الغاية أهم من ناحية الوزن الاخلاقي من الوسيلة لأنها بدرجة (٨٠+) بينما الوسيلة بدرجة (٥٠-)، معنى هذا ان انقاد الانسان يدعوا الى التضحية بقيمة اخلاقية وزنها (٥٠) – درجة الصدق – او ارتکاب قيمة اخلاقية سالبة (٥٠-) – درجة الكذب – من اجل تحصيل ٨٠ درجة اخلاقية – وزن انقاد الانسان.

هذا من ناحية الوزن الاخلاقي.

كما ان الغاية – في هذا المثال نفسه – هي أهم و أكبر من الوسيلة من ناحية مادية ومصلحية، فان انقاد الانسان من الملكة، واحياءه اكبر وأهم عطاء مما يجرّ اليه الكذب من مضار و مفاسد ولو نفسية.

اذن في هذا المثال الغاية أهم مادياً و اخلاقياً من الوسيلة، والمذهب الاسلامي يؤمن هنا بتقديم الغاية، وانها تبرر ارتکاب الوسيلة.

لكن لاعلى أساس ماتتحققه الغاية من مصلحة، وانما على اساس أنها ذات قيمة اخلاقية اكبر.

ويتضح الفرق بين المذهب الاسلامي والمذاهب الاجرى التي تؤمن بتقديم الغاية باعتبارها أهم مادياً ومصلحياً في فرض ما اذا كانت الغاية اكبر مادياً لكنها أصغر اخلاقياً.

هنا لا يسمح الاسلام بارتكاب الوسيلة—غير الاخلاقية—من أجل تلك الغاية.

اذا افترضنا ان اجراء عمليات اختبار على جسد انسان مريض تؤدي هذه العمليات الى ايذائه وتعذيبه، لكنها ذات عطاء ومكاسب علمي وطبي كبير، في هذا المثال نجد أن الغاية—المكاسب العلمية التي تقدم خدمة انسانية كبيرة— اكبر وأهم من ناحية مادية ومصلحية بالنسبة الى الوسيلة التي تتحققها وهي اجراء عمليات اختبار على انسان مريض. اما اذا نظرنا الى هذين الطرفين (الغاية—الوسيلة) من زاوية اخلاقية لامن زاوية مادية، فاننا نجد أن تعذيب الانسان المريض تحت عمليات جراحية مؤلمة ذوقياً اخلاقية سلبية اهم واكبر من القيمة الاخلاقية التي تحملها الغاية وهي، مكاسب علمية لخدمة الانسانية ...

اذا أردنا حديث الارقام يمكن أن نقول أن تعذيب انسان بريع قيمته الاخلاقية —مثلاً— ناقص، أو شهرين تحت الصفر، اما القيمة الاخلاقية لـ(خدمة الانسانية)

بالمكاسب العلمية فهي بدرجة (+٥٠) أو خسرين فوق الصفر وحينها تقوم بعملية حساب رياضي تكون النتيجة أن القيمة الاخلاقية للوسيلة اكبر من القيمة الاخلاقية للغاية.

في هذا المجال يتضح الفرق بين المذهب الاسلامي ومذاهب (الغاية تبرر الوسيلة).

فالاسلام يمنع في هذا المثال من اقتحام هذه الوسيلة منها كانت الغاية ذات مكاسب مادي ومحلي عظيم، اما مذاهب (الغاية تبرر الوسيلة) فانها تسمع بذلك.

(٤) مبدأ «شهادة الامة الاسلامية»

«وكذلك جعلناكم امة وسطاء لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً».

مبدأ «شهادة الامة الاسلامية» مبدأ أصيل ومتجلز في الفكر الاسلامي وهو يساهم بدرجة كبيرة في تحديد السياسة الخارجية للدولة الاسلامية اضافة الى مداريله الاخرى.

وبالطبع فاننا نهدف فعلاً الى دراسة مفهوم (الشهاده) هذا وتحليله بمقدار ما نهدف الى شرح ارتباطه بالسياسة الاسلامية.

منابع هذا المبدأ:

ينبع مبدأ شهادة الامة الاسلامية من عدة قضيائنا اولية ومسلمة في الفكر الاسلامي.

اولاً: قضية (عالمية الرسالة الاسلامية)، وامتدادها الزماني والمكاني «وما ارسلناك الا كافلة للناس».

ثانياً: قضية حاكمة الله المطلقة على الناس، والتي تتعكس على شريعة الله، فتعطيها الحاكمة المطلقة على الناس كلهم، فالالتزام شريعة الله ودين الله، ليس خياراً من بين مجموعة خيارات معطيات للإنسان، اما هي فرض وتعيين لاسماح للناس في تركه والاعراض عنه.

«ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

«وان هذا صراطي مستقىها فاتبعوه، ولا تبعوا السبيل ففرق بكم عن سبيله».

من هاتين القصصتين يتقرر اسلاميا مبدأ «شهادة الامة الاسلامية».

اما ماذا يعني هذا المبدأ؟.

انه يعني اولاً - مسؤولية الامة الاسلامية عن تصحیح المسيرة الانسانیة كلها و ايصال شعلة الحق اليها «الذین یبلغون رسالات الله و یخشنونه و لا یخشنون احدا الا الله».

ان تبليغ رسالة الله، و تصدیرها لسائر الشعوب من أجل أن تحکم کلمة الله في كل الارض، وكل البشر، هو مسؤولية تتحملها الامة الاسلامية.

وهنا نؤكد جانب المسؤولية والتکلیف، فشهادة الامة الاسلامية ليست حقا للامة الاسلامية تستطيع أن تتازل عنه، ليس تبليغ رسالات الله، والدعوة الى کلمة الله، قضية اختيار تختاره الامة الاسلامية، وإنما هو فرض الامر توکدہ شریعة هذه الامة نفسها.

والقرآن الكريم حين يتحدث عن موقع هذه الامة قائلاً:

«وكذلك جعلناكم امة وسطاً» لا يفل عن الاشارة الى الجانب الالزامي؛ جانب المسؤولية في هذا الحقل، فيقول «لتكونوا شهداء على الناس».

ويقول في موضع آخر «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

وهذه تأکيدات على أن مسألة شهادة الامة الاسلامية على مسيرة الانسان في الارض هي مسؤولية قبل ان تكون حقا.

والجانب الثاني من (شهادة الامة الاسلامية) هو جانب الحق، فإذا كانت الامة الاسلامية مسؤولة عن تصحیح مسيرة الانسان، وثبتت حکومة الحق والعدل، وقطع كل جذور الباطل والکفر والظلم، فهذا افترض - حتى - ان تكون هذه الامة بمقعدها، والشرف، والقيمة، وبدون هذا الموقع، وبدون هذا الحق لا تستطيع الامة الاسلامية أن تباشر دورها كمسؤولة عن تصحیح الطريق.

ومن هنا فان الامة الاسلامية تملك حقا شرعاً - تمنحه ايتها شریعة الله - يسمح لها بالتدخل في شؤون الامم الاخرى، وعلى اساس هذا الحق الشرعي نفسر الفتوحات التي باشرها الرسول(ص)، شخصياً، والتي دعى اليها الاسلام على الدوام.

وعلى هذا الاساس نفرق بين الاستعمار وبين الفتح الاسلامي ، فاضافة الى الفارق في الاهداف ، والفارق في طريقة التعامل ، يوجد هناك فارق نظري هو ان الامة الاسلامية حينما تباشر عملية الفتح تؤمن بأنها ذات حق شرعي في تصحيح مسيرة الانسانية ، و هداتها الى رشدتها الامانى ، وهذا الحق الشرعي منحها اياته خالق العباد ، وسيد السماوات والارض .

اما الاستعمار الحديث والقديم فانه لا يملك قسيساً شرعاً وقانونياً ، فالامم المستعمرة نفسها تدعى -نظرياً على الأقل- سعادة كل شعب على نفسه ، وتمتنع -نظرياً أيضاً- عن اي لون من الوان التدخل في شؤون الشعوب الاخرى منها كان المهدى ، وحتى لو كان لصالح تلك الشعوب ، طالما كانت الشعوب تملك سيادة ذاتية على نفسها .

اذن فالاستعمار لا يعتمد على اساس قانوني ، وهو يتناقض مع نفسه نظرياً في الوقت الذي تؤمن كل النظريات الحديثة ، كل الامم والدول -الاستعمارية نفسها- بالسيادة الذاتية للشعوب ، او ما يسمى بـ(حق الاستقلال القومي) ، في ذات الوقت تمارس عملية غزو الشعوب واستعمارها ، وهذا يخنق تماماً مبدأ السيادة الذاتية وحق الاستقلال القومي .

اما في الاسلام فان الامة الاسلامية شهيدة ومسئولة عن الشعوب كلها ومع هذه الشهادة يعتبر مبدأ السيادة الذاتية ، والاستقلال القومي مبدأً مرفوضاً في الفكر الاسلامي «هو الذي أرسل رسوله باهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» .

وانطلاقاً من هذا الاساس النظري ، تكون عملية الفتح الاسلامي عملية مشروعة وقانونية من وجهة نظر اسلامية على الأقل .

فالامة الاسلامية حينما تمارس عملية الفتح لا تتناقض مع نفسها ولا تصطدم مع مبادئها ، كما هو حال الامم المستعمرة التي تدعى للشعوب الاخرى حق الاستقلال والسيادة ، ثم تفترض نفسها قيمة على تلك الشعوب .

البحث الثاني أطروحة نظام الحكم

الفصل الأول الاطروحة بنظرة عامة

يمكن ان نستعرض الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في مراحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، ومرحلة ما بعد المعصوم.
عصر المعصوم:

حيث يوجد في هذا العصر رجل معصوم على رأس التجربة الاسلامية، هذا الرجل المعصوم هو النبي (ص) والوصي (ع).
في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم،
له الحاكمة في تطبيق الشريعة ومارستها،
وله الحاكمة في قيادة التجربة الاسلامية وتوجيهها،
وهي حاكمة واسعة وعريضة تشمل حتى اموال الناس، بل وحتى أنفسهم بمعنى من المعانى.

وذلك قوله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم».
وقوله تعالى «وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة».
«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا واطعنا».
وفي الحديث الشريف المعروف بحديث الغدير عن رسول الله (ص):
«أليست اولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلا.
قال: من كنت مولاه فهذا على مولاه».

ويستدل الفقهاء على هذه الولاية الواسعة العريضة بأدلة من القرآن الكريم، والستة الشريفة، نترك مراجعتها للقارئ الكريم، علمًا بأن هذه المسألة يجمع عليها كل علماء الإسلام.

والجدير بالاشارة ان الشیخ الانصاری رحمه ا... استعرض عددا من تلك الادلة
والنحوص ثم قال:

«وبالجملة فالمستفاد من الادلة الاربعة - القرآن، السنة، العقل، الاجاع - بعد التتبع
والتأمل ان للامام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى وان تصرفهم نافذ على الرعية ماض
مطلقا»^(١)

معنى الولاية على الاموال:

ماذا تعني ولاية المعموم(ع) على اموال الناس؟

بالطبع ان هذه الولاية لا تعني سلب ملكية الناس لامواهم ، اما تعني ان المعموم(ع) له
حق التصرف في اموالهم بالشكل الذي يراه ، فالرغم من ان لهم سلطنة على ممتلكاتهم
وامواهم الا ان سلطنة المعموم اقوى وأولى .

معنى الولاية على الانفس:

والولاية على الانفس لا تعني عبودية الناس للمعموم بقدر ما تعني ان للمعموم(ع)
حق الطاعة على الناس فيما يأمر وفيا ينهي سواءً في الحالات العامة أو الخاصة .

فالعموم يرسم الموقف العامة للناس في ضوء ما يراه من المصلحة ، وله حق الطاعة في
ذلك ، سواءً في الحالات الاقتصادية ، أو السياسية ، أو الاجتماعية أو الثقافية ...

كما ان له الولاية والطاعة لورسم موقفا شخصيا لواحد من الناس في سفر ، أو سكن أو
زواج ، أو طلاق ، أو بيع ، أو شراء ، أو مكان العمل ، أو نوع العمل أو وقت العمل إلى آخر ما
هناك من الامور الخاصة بالانسان نفسه والتي تخضع لاختياراته وراداته عادة .

معنى آخر للولاية:

المعنى الذي ذكرناه للولاية على الاموال والانفس هو المعنى المعروف بين الفقهاء و
خلاصته كما في عبارتهم «استقلال الولي بالتصرف» في اموال الناس وانفسهم بالشكل
الذي شرحناه ، وهناك معنى آخر للولاية ، خلاصته كما في عبارتهم «عدم استقلال
غير المعموم بالتصرف» والمقصود من هذا المعنى درجة أضعف من الولاية الثابتة
للمعموم(ع) ، فليس له التصرف في اموال الناس وأنفسهم كما يذهب اليه المعنى الاول ،
اما ولايته بهذا المقدار ان لا يحق للناس التصرف في اموالهم وانفسهم الامر موافقته
وسماحه ، اما اذا رفض ولم يسمح فولاية الناس وسلطتهم على اموالهم وأنفسهم ساقطة .

(١) المکاسب / للشیخ الانصاری (٤٠).

هذا هو المعنى الآخر للولاية الا ان المشهورين الفقهاء هو الاول .

حكومة الفرد المقصوم:

نستطيع القول وفقا لما نقدم ان الحكومة في عصر المقصوم هي حكومة الفرد المقصوم، ورغم ان الحكومة الفردية قد أحاطت بكثير من السلبيات ، ومارست الوانا من الاعتداء على حقوق الناس وحرماتهم ، وتورطت في كثير من المزاقق والاختفاء الا ان هذه جميعا لا تتعكس على حكومة الفرد المقصوم .

فالمعنى المقصوم انا اعطي هذا الحد الواسع من الولاية في الاسلام بعد افتراض العصمة فيه التي تعني اكثرا من شيء ، فهي تعني من ناحية فقة النزاهة الذاتية في هذا الفرد بحيث لا يقع تحت تأثير أي لون من الوان الهوى والعاطفة والميول الخاصة . وتعني من ناحية التزامه المطلق بأحكام الشريعة الالهية بعد احاطته المطلقة بها واستيعابه الكامل لها ولطرق تطبيقها .

وتعني من ناحية ثالثة عمق تخبرته وخبرته السياسية والاجتماعية الى درجة انه يصيب الموقف الافضل دائما بتسلية الله تبارك وتعالى .

واضافة الى كل ذلك فان هذا الفرد المقصوم ليس مستبداً بالرأي ، متعاليا على الناس ، بل فرضت عليه الشريعة الالهية التشاور مع الامة ، والاطلاع على جموع الآراء ثم تركت اليه القرار الاخير .

«وشاورهم في الامر فإذا عزمت فتوكل على الله». القرآن الكريم .

ومضافا الى كل ذلك الدرجة الاخلاقية العالية التي يتمتع بها هذا المقصوم في مقام ممارسة ولايته وحكومته المطلقة ، حتى لاحظ المناققون على رسول الله(ص) — رغم انه يملك هذه الولاية الغريبة — انه سريع الاقتناع بآراء الآخرين و سريع التنازل لهم .

«يقولون هوا ذئن، قل أذئنُ خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» /٦١/ سورة التوبه .

اذن: فالحكومة في عصر المقصوم بالرغم من انها حكومة الفرد الا انها بعيدة تماما عن كل سلبيات الحكم الفردي الذي شهدته التجربة الانسانية .

بل نستطيع القول ان حكومة الفرد المقصوم هي على مستوى الممارسة العملية حكومة الامة ذاتها ، وتجسيد لقوله (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) .

التفاعل بين الامام والأمة:

ان التفاعل بين الامام والامة مبدأ عام تسجله الاطروحة الاسلامية سواء في عصر المقصوم أم عصر ما بعد المقصوم ، رغم الاختلاف في طريقة هذا التفاعل كما سيتضح

ان شاء الله تعالى في طيات هذا الكتاب.

ان هذا التفاعل هو الذي يتحدث عنه الامام امير المؤمنين (ع) حين يقول:

«واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لأفتهم وعزَّ الدينهم، فليست تصلاح الرعية الأصلاح الولاية، ولا تصلاح الولاية الأbastahma الرعية.

ف اذا اذت الرعية الى الوالي حقه، وادى الوالي اليها حقها عزَّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على اذلاها السنن، فصلاح بذلك الزمان، وطمئن في بقاء الدولة، وثبتت الاعداء.

واذا غلبت الرعية واليها واجحف الوالي برعيته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور...».

عصر ما بعد المقصوم (الغيبة):

مبدأ «ولاية الفقيه» يلخص الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في عصر غيبة المقصوم. والمبدأ يعني بعبارة مختصرة ان الحاكمية بعد المقصوم هي للفقيه الجامع للشراطط التي سنشير اليها فيما بعد ان شاء الله تعالى.

والفقيء هو الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهد في استبطاط احكام الشريعة من مصادرها. ويبدو من عبارتين بعض الفقهاء ان هذا المبدأ «ولاية الفقيه» متسلم عليه بين كافة العلماء، حتى ان الحقائق حينها تتصدى لتحقيق هذه المسألة قال في مقدمة كلامه: «اني قد رأيت المصطفين يحملون كثيرا من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة، ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا».

«وكذا نرى كثيرا من غير المحتاطين من افضل العصروطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية... الى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى».

ثم قال في مقام الاستدلال عليه:

«الدليل عليه بعد ظاهر الاجماع. حيث نص به كثير من الاصحاح بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات - ما صرَّح به الاخبار...» (١).

وهكذا يفترض الحقائق التي اتيت بأن المسألة اجماعية متسلم عليها.

(١) عوائد الايام ١٨٨-١٨٨.

كما ذكر السيد بحر العلوم في كتاب بلغة الفقيه قائلاً:
اما ثبوتها للفقيه، ولو في الجملة—فملا كلام فيه—بعد الاجماع عليه بقسميه، وورود
النصوص المعتبرة في القضاء وما يعمه والحوادث الواقعة»^(١)
وهكذا ذكر الحق الكركي في كتابه جامع المقاصد قائلاً:
«اتفق اصحابنا على ان للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى، المعتبر عنه بالمجتهد
في الاحكام الشرعية نائب من قبل ائمه الهدى عليهم السلام: في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه
مدخل». .

وعبارات الفقهاء كثيرة في التصريح بهذا المبدأ، نكتفي منها بنقل عبارة امام الامة
السيد الخميني الكبير حفظه الله، وعبارة سيدنا شهيد العصر السيد الصدر رضوان الله عليه.
كتب الامام الخميني:

«يرجع أمر الولاية الى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، اذ يجب ان يكون
الواي منصفاً بالفقـيـهـ والـعـدـلـ...»^(٢).

وكتب السيد الصدر
«المجتهد المطلق له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين...
واذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تهديـرـهـ للمصلحة العامة وجـبـ اتباعـهـ علىـ جـيـعـ المـسـلـمـينـ...
ولـاـ يـعـذـرـ فـيـ مـخـالـفـتـهـ حـقـ منـ يـرـىـ انـ تـلـكـ المـصـلـحـةـ لـاـ هـمـيـةـ هـاـ»^(٣).
أدلة ولاية الفقيه:

لسنا في هذا الكتاب بقصد عقد بحث استدلالي في مبدأ ولاية الفقيه فقد بحثت هذه
المسألة بشكل مفصل في كتب الفقهاء، انا نريد ان نكون للقارئ فكرة مختصرة عن أدلة
هذا المبدأ فنقول:

حاول عدد من الفقهاء الاستدلال على هذا المبدأ بالادلة الاربعة، أعني القرآن،
والسنة، والعقل، واجماع الفقهاء.

اما القرآن الكريم فيمثل قوله تعالى «واسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون».
بناءً على عموم الخطاب فيها لكل زمان، واهل الذكر في زمان الغيبة هم الفقهاء،

(١) بلغة الفقيه/ ج ٢٢١ / ٣.

(٢) الحكومة الاسلامية/ الامام الخميني.

(٣) الفتاوى الواضحة/ ١١٤ - ١١٦.

وهكذا قوله تعالى:

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم»^(١).

واما دلالة العقل على هذا المبدأ في الطريقة التالية:

أنه من الضروري بحكم العقل وجود امام للمسلمين يدبر امورهم، ويحفظ نظامهم، وأولي شخص للاضطلاع بهذه المهمة هو الفقيه العادل الجامع للشروط فيتعين بحكم العقل ان يكون لهذا الشخص حق الولاية والأمامية.

واما دلالة الاجماع فقد قرأتنا بعض النصوص التي تؤكد انعقاد اجماع العلماء على هذا المبدأ.

الا ان عمدة الدليل في ذلك هو الروايات الكثيرة المتضارفة عن المعصومين عليهم السلام، وفيما يلي نستعرض بعض تلك الروايات تاركين الى القارئ الكريم مراجعة كتب الاستدلال التي شرحتها واستوعبت الحديث فيها.

(١) عن الامام الصادق(ع):

«العلماء ورثة الانبياء».

(٢) عن امير المؤمنين(ع) قال:

قال رسول الله(ص) اللهم ارحم خلفائي،

فقل: يا رسول الله ومن خلفاؤك

قال: الذين يأتون من بعدي ويررون حديثي وستقي.

(٣) عن الامام الكاظم(ع):

«لأن المؤمنين الفقهاء حصنون الاسلام كحصون سور المدينة لها».

(٤) عن الامام الصادق(ع):

«قال: قال رسول الله(ص): الفقهاء امناء الرسل مالم يدخلوا في الدنيا. قيل يا رسول الله (ص): وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فاذ ا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».

(٥) عن الامام الصادق(ع) قوله:

«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك».

(٦) التوقيع الشريف للامام المتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف:

«واما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجي عليكم وانا حجة الله

(١) راجع في الاستدلال بهذه الآية كتاب الحكومة الاسلامية للامام الخميني.

عليهم».

(٧) عن الامام الصادق(ع):

«انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من فضيابانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه».

(٨) وعن الامام الصادق(ع) ايضا في رواية عمرو بن حنظلة:

قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينها منازعة في دين أو ميراث، فتحاكم الى السلطان والى القضاة—يعني قضاء الجور—أيجل ذلك؟

قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فاما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فاما يأخذ سجناً وان كان حقا ثابتنا له، لأنه اخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله ان يكفر به. قلت: فكيف يصنعان؟.

قال(ع): ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بمحکمنا فلم يقبل منه فاما استخف بحكم الله وعلينا رده والرداد علينا كلاراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

(٩) عن الامام الحسين(ع):

«مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه».

هذه نبذة من الروايات التي استدل بها على مبدأ ولادة الفقيه.

حدود ولادة الفقيه:

بعد التسالم على مبدأ ولادة الفقيه، تناول الفقهاء بعثا آخر حول حدود هذه الولاية سعة وضيقا.

والرأي المعروف في هذا المجال هو القائل بأن ولاية الفقيه العادل الجامع للشرائط هي على حد ولاية المعموم بالشكل الذي شرحناه، ونفضل ان نقرأ هنا بعض النصوص: كتب الحقائق النراقي:

«كلا كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الانام، وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقير ايضا ذلكاما اخرجه الدليل من اجماع او نص او غيرها»
و هكذا كتب الحقائق النراقي: (١)

«اطاعة ولی الأمر—المعصوم(ع)—في الآية المباركة (واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى

(١) ترجم عن الاصل الفارسي (حكومة ازنظر اسلام) للمحقق الناشئي ص ٩٩-١٠١.

الامر منكم) في عرض اطاعة الله ورسوله(ص)...، كذلك في عصر الغيبة فان ترجيحات النائب العام عن المقصوم -عجل الله تعالى فرجه الشريف- او المأذونين من قبله لامحالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم»

وهذا الرأي هو ما ذهب اليه ايضاً (صاحب الجواهر)، مستفيضاً ذلك من الحديث الشريف عن الامام المنتظر(ع) «واما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه احاديثنا» حيث قال معلقاً على هذا النص:

«ضرورة كون المراد منه أنهم حجتكم في جميع ما انا حجة الله عليكم الاما خرج...» (١).

وننقل في الختام نصاً لامام الامة الخميني الكبير اطال الله عمره الشريف، حيث يقول وهو يتحدث عن ولاية الفقيه: «يلك هذا الحكم من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول(ص) وامير المؤمنين(ع)».

«وقد فوض الله الحكومة الاسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه الى النبي(ص) وأمير المؤمنين(ع) من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباهة الخارج، وتمير البلاد» (٢).

الامة هل تشارك في الحكم؟
سوف نتحدث – ان شاء الله تعالى – في فصول آتية عن دور الامة في الحكم، الا أننا يجب ان لانغفل الاشارة الى هذا الموضوع في النظرة العامة التي نريد تكوينها للاطروحة الاسلامية لنظام الحكم.

وهنا نقول:

ان مبدأ ولاية الفقيه لا يعني الغاء الامة، وعزها، وفرض القرار عليها.
وكما اشرنا فيما سبق – لدى الحديث عن الحكم المقصوم – عن وجود تفاعل حقيقي دائم بين الامام والامة، هذا التفاعل الاخلاقي، والقانوني في نفس الوقت يمكّننا من القول:
ان الميكل السياسي للحكم في الاسلام يشترك في تركيبه طرفان الامام والامة.
فالامة هي المسئولة، وهي المستخلفة من قبل الله تعالى في إعمار الارض، كل ذلك تحت

(١) الجواهر الجزء ٤٠ من الطبعة الحديثة ص ١٨.

(٢) الحكومة الاسلامية /٤٩.

اشراف الامام وولايته.

والامام من الناحية الاخرى ليس مجرد منتخب من قبل الامة منها يستمد سلطته وصلاحيته، وإنما هو مشرف وناظر، وله حق الطاعة، والامر النافذ والرأي الحاسم: «اطبعوا الله واطبعوا الرسول واوبي الامر منكم».

ومن هنا فان الراد عليه راد على الامة المعصومين (ع) والراد عليهم راد على الله تعالى. الامام ليس مجرد تعبير عن رأي الامة، بل هو الحاكم، وصاحب الرأي كما يقول النص الشريف «فقد جعلتكم عليكم حاكما».

ان الخاصة التي تميزها الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم هي هذا التفاعل والاشتراك الحقيقي بين الامام والامة، تفاعل يتجاوز الشكليات والصور غير الحقيقة كما شهد له في الانظمة الديمقراطيّة، والديكتاتورية معا، فالامة في كلا هذين النظائر معزولة عزلأً حقيقة مقنعا. اما في الاسلام فالامام يمارس دور الحاكم لكنه لا يبتعد عن الامة بل يبق كأي فرد آخر في الامة من حيث خضوعه لقانون الشريعة، والدستور الذي تضعه الامة باشرافه، ويبقى مدفوعا للحفاظ على مصالح الامة وتناسي وضعه الشخصي، فهو يمارس دور الحاكم والمحكوم معا، والامة هكذا ايضاً، ليست حكومة فقط، وإنما تمارس نفسها دور الحاكم، أي انها تمارس دور القابل والفاعل معا.

ولقد شرح السيد الشهيد الصدر هذه الحقيقة بالقول:

«بالامكان ان نستخلص من ذلك ان الاسلام يتوجه الى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائمآ. وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم... ولا امة قد أخذت ثوريا بصورة كاملة واصبحت معصومة في روتها النوعية...»

فلا بد ان تشتهر المرجعية - الفقيه المرجع - والامة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني». «وهكذا وزع الاسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطرين، خط الشهادة وخط الخلافة، كما يصطلح عليه السيد الشهيد، بين المرجع والامة، بين الاجتihad الشرعي، والشوري الزمنية.. فلم ينشأ ان تمارس الامة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامه المسيرة ويعدد لها معالم الطريق من الناحية الاسلامية، ولم ينشأ من الناحية الاخرى أن يحصر الخطرين معا في فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوما» (١).

(١) خلافة الانسان وشهادة الانبياء ٥١-٥٥.

ويمكننا ان نقرأ هذا التفاعل الحقيقي القانوني في الدستور الاسلامي للجمهورية
الاسلامية في ايران.

الفصل الثاني الامام

سبق القول أن هناك طرفين أساسين يعتمد عليهما الوجود السياسي للمجتمع الإسلامي وهم الإمام والامة.

وألحنا في الفصل السابق إلى وجود التفاعل الحقيقي بين هذين الطرفين، وسوف ينكشف لنا من خلال البحوث الآتية مظاهر هذا التفاعل إن شاء الله تعالى.

في هذا الفصل نتعمق بدراسة أحد الطرفين في التركيبة السياسية الا وهو الإمام.

مقام الامامة:

وفي البدء يجب ان نوضح نقطة مهمة حول الإمام، من هو؟ ماذا يمثل؟ ماهو موقعه في الامة؟

ذلك ان النظم المعاصرة لا تعرف هذا المفهوم، فهو لا يعني رئيسا للجمهورية بحدود ما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة، كما لا يعني (قائد الثورة) ايضا بحدود ما لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة.

بل يعني القائد الديني والسياسي الذي ترجع إليه الامة في امورها الدينية والسياسية، ويكون قراره نافذا عليها في كل المجالين.

وهنا نقرأ بوضوح ظاهرة عدم الفصل بين الدين والسياسة، فالرجل الذي يشرف على التعاليم الدينية هو نفسه الرجل الذي يشرف على الوضع السياسي ويقرر الموقف لها. ومثل هذا الامر لانظير له في غير الفكر الإسلامي.

مواصفات الإمام

ولا يكون الإنسان في موقع الإمام إلا بعد ان تتوفر فيه عدة مواصفات اشترطتها الشريعة الإسلامية، وأهم تلك المواصفات ثلاثة:

١- الفقاهة (العلم بالشريعة).

٢- العدالة.

٣- الكفاءة.

هذه الشروط هي التي تحدث عنها الامام الخميني قائلاً:
«لابد في الواي من صفتين هما اساس الحكومة القانونية - يقصد حكومة القانون الاهي - ولا يعقل تحقيقها الا بها».

احد هما العلم بالقانون.

واثنيتها العدالة.

ومسألة الكفاءة داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وان
شتّت قلت هذا شرط ثالث من أساس الشروط»^(١).
هذه الشروط الثلاثة ذكرها السيد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه)، وأرجعها الى
أربعة شروط.

(١) العدالة.

(٢) العلم واستيعاب الرسالة.

(٣) الوعي على الواقع القائم.

(٤) الكفاءة والجدارة النفسية.^(٢)

و واضح ان الوعي على الواقع القائم يرجع الى (الكفاءة السياسية) ومن هنا فسوف
يلتحم مع الرابع (الكفاءة والجدارة النفسية) ليكون شرطاً واحداً هو الكفاءة النفسية
والسياسية.

وفيما يلي نتناول هذه الشروط الثلاثة بشرح اكبر:

الصفة الاولى:

العلم بالشريعة

هذا الشرط هو الذي يصطلح عليه بـ (الفقاهة)، وبقصد به كون الامام قد بلغ درجة
الاجتهاد^(٣) في فهم الشريعة واستيعاب واستنباط احكامها. ويرجع اعتبار هذا الشرط الى

(١) كتاب البيع / الامام الخميني / ج ٤٦٢ - ٤٦٧ .

(٢) خلافة الانسان / السيد الصدر / ٢٥ - ٢٦ .

(٣) الاجتهاد هو «القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّله» الفتوى الواضحة /
السيد الصدر / ١٣٠ .

أمرین:

الاول: ان مهام الامام ومسؤولياته تتطلب ان يكون على اطلاع كاف بالشريعة الاسلامية واحكامها وعلى استيعاب كامل لها، ولاهدافها، ولاخلاقيتها، ولطريقة معالجتها للأمور حتى يستطيع وهو يدير سياسة الدولة، ويعالج كل مشاكلها أن يشخص الموقف الشرعي الصحيح والمناسب تماما مع اخلاقية الشريعة الاسلامية وطريقتها العامة في معالجة المشاكل، ولايمكن ان يمارس الامام هذه المهمة الضخمة بالاعتماد على مجتهد آخر يرجع اليه في تحديد الموقف الشرعي المناسب، ذلك أن تشخيص الموقف الشرعي المناسب في المسائل السياسية، وامور الدولة عموما يحتاج الى احتكارك ومعايشة دائمة مع الواقع السياسي، ومع الظروف المحيطة بتلك المسألة حتى تكون رؤية واضحة وجلية من خلالها يمكن تشخيص الموقف الشرعي المناسب، وهذا الاحتكار والمعايشة والمعاناة لا يتوفّر في مجتهد آخر ليس في موقع الامامة والقيادة. اذن يجب ان يكون القائم على الامور، وولي الامر هو نفسه مجتهدا، لامقلدا.

الثاني: كما أن كون الامام مجتهدا، بحيث ترتبط به الامة برابطة التقليد - خصوصا اذا كان هذا الارتباط واسعا وعرضا و كان الامام مرجعا دينيا عاما - يساعد كثيرا في توطيد العلاقة بين الامام والامة، ونفوذ كلمته، واستحكام قيادته وأبوته لها، وهذه ناحية ليست قليلة الاهمية، فنجاح الدولة الاسلامية وقوتها مستمد من قوة العلاقة بين الامام والامة والعكس كذلك أيضا.

الصفة الثانية:

العدالة: «العدالة: عبارة عن الاستقامة على شرع الاسلام وطريقته، شريطة ان تكون هذه الاستقامة طبيعة ثابتة للعادل تماما كالعادة» (١).

وهكذا فالعدالة وفقا للمشهور بين العلماء، ليست مجرد أداء الواجبات وترك المحرمات كما يذهب الى ذلك بعضهم، وإنما هي السيطرة على النفس، والتتمكن منها، بحيث يؤمن الى حد كبير عدم الواقع في مخالفة شرعية عند البتلاء.

وجدير بالذكر ان مصطلح العدالة بالمعنى الذي شرحناه قد يكون جديدا وغريبا عما هو المأثور في المصطلحات المعاصرة الا انه كمفهوم لا يحمل هذه الغرابة، انه ليس اكثرا من النزاهة - بمعنى درجاتها - التي تفترضها كل النظم اليوم في قادتها، وزعماءها. انها

(١) الفتاوى الواضحة / ١٢٠ .

نفس الالتزام بالقانون، والخضوع للقانون، والاخلاص للقانون الذي تحرص مختلف النظم على وجوده في القادة والزعماء.

هكذا العدالة في المفهوم الاسلامي هي نزاهة الشخصية، والاخلاص للشريعة الاسلامية، والفناء في مصلحتها، وفي تطبيقها.

اما اعتبار هذا الوصف في الامام فاما يرجع لاهمية موقع الامامة.

فالامام هوالقيم على التجربة الاسلامية ومسارها، وهو المسؤول عن توجيهها الوجهة الحسنة، ومن ناحية اخرى هورمز أعلى في المجتمع الاسلامي منه يستلزم الشعب، ومنه يتعلم، وبه يقتدي ويتأسى ، ومن ناحية ثالثة فان الامام هوالمؤمن على مصالح الدولة الاسلامية، وثرواتها، واقتصادها، وتبعاً لهذه الامور تعيين ان يكون الامام عادلاً بأعلى درجة ممكنة من العدالة، سيما ونحن نعرف ان الاسلام يتوجه ل التربية كل افراد الامة تربية اسلامية ملتزمة الى درجة العدالة.

ان مجرد توفر صفة الاجتياح في الامام لا يدفع عنه خطر الانحراف وبالتالي لا يدفع عن الامة الاسلامية والتجربة الاسلامية هذا الخطر كما لوحظ وقوعه في التاريخ الاسلامي حين توقي امور المسلمين رجال غير ملتزمين بالشريعة.

ان القيادة الاسلامية وهي اكبر و اخطر موقع في الامة يجب أن تكون في غاية النزاهة والاخلاص والفناء في الشريعة ومصالحها. ومن هنا لم يعد شرط العدالة شرطاً كمالياً ثانوياً، بل هوشرط اساسي أشد ما تكون الا طرورة الاسلامية حرصاً عليه.

وهنا يجب ان نشير الى نقطة أشار لها سيدنا الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى حدثه

عن المرجعية الدينية التي يفترض أنها هي صاحبة الولاية، و لها مقام القيادة قائلاً:

«وكلما كانت المسؤولة أكبر وأوسع وأجل خطرها كانت العدالة فيمن يتحملها بحاجة إلى رسوخ أشد وأكمل في طبيعة الاستقامة لكي يعصم بها من المزالق، ومن أجل ذلك صبح القول بأن المرجعية تتوقف على درجة عالية من العدالة ورسوخ أكيد في الاستقامة والاخلاص للسبحانه وتعالى» الفتواوى الواضحة / ١٢١

اذن فالامام يفترض فيه درجة عالية من العدالة أكثر مما يفترض في الانسان الاعتيادي، أو امام الجماعة في الصلاة، أو القاضي الذي يشترط فيه العدالة ايضاً.

الامام هوالقدوة وهو المثل الاعلى، ومن هنا يجب ان يكون مثلاً أعلى في التزام الشريعة وحدودها. وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع) حيث روی عنه قوله:

«لا يكون الرجل فقيها حتى لا يبالي اي ثوبيه ابتذل، وبما ستدفعه الجوع»
فنلاحظ هنا اعتبار درجة اعلى من العدالة، او هي درجة عالية جدا من العدالة درجة
الزهد والاعراض عن الدنيا بأشد معانيه لماذا؟

لان الفقيه هو امام يستوى من المستويات، فهو محل انتظار الناس وآمال الناس ومنه
يتعلم الناس وبه يتأنسون ومن هنا كان امير المؤمنين (ع) يقول:

«الا وان لكان مأمور اماما يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، الا وان امامكم قد اكتفى من
دنياه بضميره -ثوبيه البالبين- ومن ظلمه بفرضيه. الا وانكم لا تقدرون على ذلك ولكن
اعينوني بوع واجتهد وغفوة وسداد، فوالله ما كنتررت من دنياكم تبرا، ولا اذخرت من غائتها
وفرا، ولا أعددت لباقي ثوبي طمرا، ولا حزت من أرضها شبرا، ولا اخذت منها الا كفوت أثاث
دبره...»

ولكن هيبات أن يعلبني هواي، ويقودني جشعى الى تخbir الاطعمة، ولعل بالمحاجز أو اليامة
من لاطمع له في القرص، ولا عهد له بالشمع...»^(١)
اما الدليل على اشتراط العدالة في الامام، فالفقهاء يذكرون عدة ادلة، نكتفي بالاشارة
الى بعض الروايات الواردة بهذا الصدد.

عن رسول الله (ص):

«لا تصلح الامامة للرجل فيه ثلاث خصال:
ورع بجزه عن معاصي الله.

وحلم يملأ به غضبه.

وحسن الولاية»

وورد عن الامام الحسن العسكري (ع) قوله:

«اما من كان من الفقهاء صائبنا لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفًا لهواء، مطيناً لأمر مولاه،
فللعمام أن يقلدوه».

كما ورد في حديث شريف عن رسول الله (ص):

«الفقهاء أئمّة الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»

الصفة الثالثة: الكفاءة.

قد يشير لاعتبار هذه الصفة في الامام الحديث الشريف الذي قرأناه عن رسول الله (ص)

(١) نهج البلاغة / قسم الرسائل / الرسالة ٤٥

« لا تصلح الامامة الا لرجل فيه ثلات خصال، ورع يعجزه عن معاصي الله، وحلم علّك به غضبه، وحسن الولاية ».

فالكفاءة بمعناها الأوسع الذي يشملوعي الاجتماعي والسياسي، وهكذا الجداره النفسية، هي السبيل الى حسن الولاية للتي ذكرها الحديث. والشريعة الاسلامية لا تحرض فقط على ان يتقدم الكفوء لهذا المقام، اما تطلب أن يتقدم من هو الاكثر كفاءة، وبعبارة ملية ان يعطي هذا المقام لأولئك الافراد. فقد ورد في الحديث الشريف عن رسول الله(ص) قوله:

« من تقدم على المسلمين وهو يرى أن فيهم من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله المسلمين ».

و اذا استعرضنا عبارات الفقهاء حول هذا الشرط وجدنا أن الإمام الخميني اطال الله عمره الشريف يفترض ان هذا الشرط داخل ومستبطن في شرط العلم الذي ذكرناه حيث يقول:

« مسألة الكفاية - الكفاءة - داخلة في العلم بتطابقها الأوسع ولا شبهة في لزومها في الحاكم » (١).

ويمكن تفسير هذا القول بأنه من دون الكفاءة في ولي الامر فانه لا يمكن له حينئذ تشخيص المواقف الافضل، والمناسبة مع الشريعة الاسلامية.

اما سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) فيقول في توجيه هذا الشرط: «وعي على الواقع القائم - الكفاءة - مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة - القيادة - ».

« فلما توفيتني كنت أنت الرقيب ».

اذلامعني للرقابة بدونوعي و ادرك لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروف واحوال. والكفاءة والجدرة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقل والصبر والشجاعة هي الامكانات التي تؤخّى الله سبحانه وتعالى تحقيقها في الصالحين من عباده من خلال المحن والتجارب والمعاناة الاجتماعية في سبيل الله وربط بها مقام الشهادة فقال:

« ان يسکم قرح فقد مس القوم قرحة مثله وتلك الايام نداوها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذونكم شهداء» فالله تعالى يسلّي المؤمنين ويصبرهم على المحن ويعث في نفسم

(١) الحكومة الاسلامية.

العزيمة وبعدهم بقى الشهادة اذا اجتازوا التجارب والحنن صابرين (١).
وفي ختام استعراضنا للشروط المطلوبة في الامام نقرأ نصاً للامام أمير المؤمنين (ع)، قد يكون مثيرةً لكل المواقف السابقة. يقول (ع): «واعلم انه لاينبغني ان يكون الوالي على الفرج والدماء والمفاسد والاحكام وإمامة المسلمين البخل ف تكون في اموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجاف فيقطعهم بجهائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للستة في تلك الامة». وفي كلام آخر له عليه السلام جاء فيه: «ايها الناس إن أحق الناس بهذا الامر اقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله».

تعيين الإمام

بالاصل ان ولية الأمر لا تختص بشخص واحد، انما هي لكل من توفرت فيه المواقف السابقة، الولاية اذن هي لكل الفقهاء العدول الاكفاء، والتوصوص الشريفة السابقة صريحة في ذلك أيضاً.

وهنا سوف نواجه السؤال التالي:

ما هو الموقف حينما يتعدد هؤلاء الفقهاء؟ ولن تكون الامامة والولاية؟ هل تسعى الاطروحة الاسلامية لحصر هذه الولاية في شخص واحد؟ ثم من هو ذلك الشخص الواحد؟ وكيف ينتهي؟؟.

أم ان الاطروحة الاسلامية تتجه نحو صيغة جماعية في القيادة يشترك فيها كل الفقهاء الجامعي للشرائط؟.

وتجدر هنا ان نلتفت الى أهمية هذه المسألة في الواقع السياسي للأمة، بل على العموم، ثم لننظر ماذا قدمت الشريعة الاسلامية من رؤية في هذا المجال.

هناك حقائقان متقابلتان، وكلها صحيحة وواقع:

الحقيقة الاولى ان تعدد القيادة يحمل مخاطر عديدة.

والحقيقة الثانية ان فردية القيادة هي الاخرى تحمل مخاطر عديدة.

فالتجربة الانسانية الطويلة شاهدة على أن تعدد القيادة يدعوي في الأعم الأغلب – ان لم نقل عموماً – الى تمزق وحدة الامة، بعد تمزق وحدة القيادة ذاتها في اتخاذ القرارات.

والتجربة الانسانية الطويلة شاهدة ايضاً لاشكال الوليات وال manusi و التسلط

(١) خلافة الانسان ٢٦

الارهابي حينها يتفرد واحد بالقيادة.

ونحن قد نستثنى من هذا الاستقراء التاريخي القيادة المقصومة التي مثلها الانبياء والوصياء (ع)، الا اننا فعلا لا نتحدث عن قيادة مقصومة، بالرغم من انها قيادة صالحة غاية ما يكون الصلاح.

فنحن اذن امام هاتين الحقيقتين نطلب موقف الاطروحة الاسلامية.

وتجدر بالذكر ان التاريخ الانساني المعاصر شهد نظما سياسية تدعوا الى الجماعية في القيادة فرارا من مشاكل القيادة الفردية، وهذه هي النظم الديمقراطي وبالاصطلاح. كما شهد التاريخ الانساني المعاصر نظما سياسية تدعوا الى القيادة الفردية الخازمة فرارا من مشاكل القيادة الجماعية وهذه النظم هي الديكتاتوريات بالاصطلاح.

بعد هذه الملاحظة نعود لسؤال عن القيادة في الاسلام هل هي جماعية أم فردية؟.

وحيثما تكون جماعية فهل يعني أنها اصبحت ديمقراطية بالكامل؟.

وهكذا حينما تكون فردية هل يعني انها اصبحت ديمقراطية؟.

القيادة الواحدة:

تسعى الاطروحة الاسلامية لتكون قيادة واحدة، وهذا من لاحظه تماما في قيادة الانبياء والوصياء (ع) حيث ان القيادة دائما لواحد لا اكثر، ويستمر هذا الاتجاه لعصر ما بعد المقصوم حيث تسعى الشريعة لاجداد هذه القيادة الواحدة مع محاولة التغلب على مشاكل ومخاطر القيادة الفردية.

وكما قلنا فان الولاية هي بالاساس لكل الفقهاء جامعي الشرائط كما عبر عن ذلك الامام الخميني - ادام الله عزه - حيث قال:

«الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الاهلية» الحكومة الاسلامية / ٥١ .

اذن مع ملاحظة هذا المبدأ كيف يتم توحيد القيادة؟؟؟.

يعني كيف تحول الولاية من هذا التوزيع العام الى الانحصار بفرد؟.

دور الامة في تعين القائد:

ان تعين القائد من بين جموع هؤلاء الفقهاء الذين يملكون الولاية - بالأهلية والاستعداد - أمر يرجع الى الامة ذاتها.

فالامة من خلال رجوعها الى واحد من هؤلاء الفقهاء برابطة التقليد، بحيث يكون ذلك الفقيه هو المرجع العام لها في المسائل الفقهية، تستطيع أن تعين القائد والذي هو نفس المرجع العام.

لقد كتب السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه في ذلك:
«ان المرجعية الرشيدة هي المعتبر الشرعي عن الاسلام، والمرجع هو النائب العام
عن الامام».

ثم يتحدث عن المرجع فيقول:
«ان تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطريق التسبيحة تارخيها». اما في افتراض تعدد المرجعيات الدينية؛ بأن أصبح لكل واحد من الفقهاء امتدادات شعبية واسعة في جسم الامة فيقول سيدنا الشهيد:
«وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية الشروط – المتقدمة يعود الى الامة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام» لجة فقهية/٢٥-٢٩.
وفقاً لهذا التصور نعرف ان (ولاية الفقيه) ليست تعينية محضة، اما يتفاعل في تركيب وتجسيده هذه الاطروحة عنصر التعيين وعنصر الاختيار، عنصر التعيين من الله تعالى، وعنصر الاختيار من الامة.

فالشرعية الاسلامية عينت الولي بالمواصفات العامة، والامة هي صاحبة الرأي في اختيار أحد البدائل التي تنطبق عليهم المواصفات.
«وهكذا نعرف ان دور المرجع كشهيد على الامة دور ربانی لا يمكن التخلی عنه، ودوره في اطار الخلافة العامة للانسان على الارض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الامة وقائمها بقيادة الاجتماعية والسياسية».

هذه الرؤية هي التي جرى عليها الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية، فقد جاء فيه:

«اذا عرفت وقبلت الاكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط ... تكون لهذا القائد ولاية الامر.

وفي غير هذه الحالة فان الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين هم صلاحية المرجعية والقيادة، فإذا وجدوا ان مرجعاً واحداً يملأ ميزة خاصة للقيادة فانهم يعرفونه باعتباره قائداً للشعب.

والأفانيم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم اعضاء في مجلس القيادة ويعروفون للشعب» الفصل الثامن من الدستور.
موقع الفقهاء الآخرين:

مع تعين أحد الفقهاء للقيادة بالطريقة المقدمة، ما هو موقع الفقهاء الآخرين؟ وهل القيادة الواحدة تعني عزل الفقهاء الآخرين عن ممارسة أدوارهم؟ وإذا لم تكن تعني ذلك فهل سيشتركون مع الإمام في قيادة جماعية؟ أم يمارسون العمل القيادي كل على استقلاله وتلك هي التعددية الفوضوية .

يمكن أن نلخص الرؤية الإسلامية من خلال ما يذكره الفقهاء حول هذه الاستلة في النقاط التالية:

(١) حين يتعمّن المرجع الديني للقيادة والإمامية فإن ولايته تكون نافذة على الجميع بما فيهم الفقهاء الآخرين ، فيجب عليهم الاستماع له والطاعة حتى اذا اختلفوا معه في وجهة النظر.

يقول الإمام الخميني حفظه ا...:

«ان وفق احدهم -أحد الفقهاء- بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتّباع» الحكومة الاسلامية/ ١٣٨.

ويقول السيد الشهيد الصدر(ره):

«وإذا أمر الحكم الشرعي بشئٍ تقديرًا منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين ولا يغدر في مخالفته حتى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها» الفتوى الواضحة ١١٦-١١٤.

(٢) تبقى ولادة الفقهاء الآخرين محفوظة إلا أنها محكومة لولادة الإمام، فلا يحق لهم مزاجة الإمام في قيادته.

كتب الشيخ الانصاري قدس سره.

«اما لو استندنا في تلك- ولادة الفقيه- على عمومات النيابة - وهي مادل من الروايات على ان الفقيه نائب عام للإمام المعصوم مثل (فانه حجي عليكم وانا حجه الله) - فالظاهر عدم جواز مزاجة الفقيه الذي دخل في أمر ووضع بيده عليه، وبين فيه بحسب نظره على تصرف، وان لم يفعل نفس ذلك التصرف.

ولأن دخوله فيه كدخول الإمام(ع) فدخوله الثاني فيه وبناؤه على تصرف آخر مراحم له، فهو كمزاجة الإمام(ع)، فأدلة النيابة عن الإمام(ع) لا تشمل ما كان فيه مزاجة الإمام(ع)». المكاسب/ج ٣٦٩.

٣- يمارس الفقهاء الآخرون ولايتم في المهام غير القيادية، كالقضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهكذا ولايتم على اموال اليتامي والقاصرين ..

(٤) اما في المهام القيادية فيمارس الفقهاء الآخرون ولا يتم فيما يلي:

أ) في حالة عجز الامام عن القيادة، وعدم قدرته على تسيير دفة الامور، أو وجود الحاجة الى المساندة والتأييد.

ب) في حالة انحراف الامام عن الخط الاسلامي مما يشكل خطرا على الاسلام والامة الاسلامية فيجب عليهم المبادرة للوقوف بوجه هذا الانحراف.

(٥) يبقى هؤلاء الفقهاء وجودهم الجماهيري، وحقهم في التصدي لقامت المرجعية والدخول الى عمق الجمهور.

مصدر سلطة الامام

من اين يستمد الإمام سلطاته وصلاحياته؟

هذا السؤال يدعونا للعودة الى سؤال أسبق منه عن مصدر السلطة عموما ما هو؟؟.

وتذكر هنا عادة نظريتان:

١- نظرية الاصل الاهي للسلطة.

٢- نظرية الاصل الشعبي للسلطة.

والديمقراطية الحديثة تأخذ بالنظرية الثانية معتبرة (الامة هي مصدر السلطات)، وهي التي تمنع هذه السلطات او بعضها مجلس الشورى، او شخص الرئيس، او جهة اخرى.

ورغم ان الامة بمجملها هي مصدر السلطة الا ان الديمقراطية التزرت ببدأ الاكثرية باعتباره العلاج الواقعي، أمام قضية الاختلاف، وانقسام الامة الى اكثريه واقلية.

ومهما يكن الأمر... هذه هي وجهة نظر الديمقراطية، ومن خلاها تفسر صلاحيات مجلس الشورى، والرئيس، وكافة أجهزة الدولة.

اما الديكتاتورية الحديثة بكل اشكالها الفردية، والحزبية، والطبقية والعرقية، والقومية فانها لم تفلح قانونيا في العثور على ذاك المصدر الذي منحها الصلاحيات الواسعة العريضة، وهي وان بررت وفلاسفه ضرورة تقدمها في السلطة واما كتها الحديدي بها الا انها لم تزد على ان تكون تبريرات وقناعات خاصة غير قائمة على برهان منطق، فهي انا تستمد سلطتها من نفسها.

نعم، بحسب الديكتاتوريات القديمة الى اعتبار نفسها صاحبة تفو يض من الله تعالى بالسلطة والقيمة على الناس!.

بعد هذا العرض السريع نعود لنسأل عن مصدر السلطة في الاسلام ما هو؟؟.

وقد سبق لنا في طيات احاديثنا السابقة أن تناولنا هذا الموضوع سريعا، ونجد مناسبا ان

نعيد هنا وجهة النظر الاسلامية فنقول:

(١) السلطة المطلقة هي لله تبارك وتعالى لا يزاحمه ولا ينافسه فيها أحد وهو المصدر الأول والآخر لكل سلطة.

(٢) ثم ان الله تبارك وتعالى استخلف الناس في الارض ، ومنهم السلطة في اعمارها «هوأنشأكم من الارض واستعمركم فيها» /٦١/ سورة هود.

فالناس أذن يملكون الارادة والحرية، والسلطة على احوالهم واموالهم وأنفسهم.

(٣) ثم ان الله تبارك وتعالى بعد ان منح الناس السلطة، وجعل لهم الحرية والاختيار،

وضع عليهم سلطتين:

أ— سلطة الرسول وسائر الانبياء والمصوّمين (ع).

ب— سلطة الرسالة وهي الشريعة الالهية التي نزل بها الرسول.

ومصدر كلتا هاتين السلطتين هو الله تبارك وتعالى وليس الناس.

ويعني هذا ان مصدر السلطة في القيادة الاسلامية، وفي الدستور الذي يحكم الامة ليس هو الامة ابداً هو الله تبارك وتعالى.

(٤) اما سلطة نائب الموصوم وهي الامر في عصر الغيبة فهي الاخرى لا تستمد من الامة ابداً سلطتها أيضاً الالهية، بحيث ان الراد عليه راد على الامام الموصوم، والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله، كما ورد في حديث شريف متقدم.

الامة لا يمكن ان تكون مصدر سلطة الإمام:

وي ينبغي أن نشير الى ان الامة حسب الرؤية الاسلامية في نظام الحكم لا يمكن ان تكون هي مصدر السلطة التي يملكونها الإمام، وذلك للملحوظات التالية:

أولاً: ان سلطة الموصوم او نائب الموصوم لا تخضع لاختيار الامة، بل هي سلطة ثابتة له من الله تبارك وتعالى وليس للناس الا الطاعة والتسليم.

«اما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا».

ثانياً: كما ان الدستور الذي يجب ان يحكم الناس وهو الدستور الالهي هو الآخر لا يخضع لقبول الناس او رفضهم، وليس هو من صنع الامة وعملها ولم تعط الامة مثل هذه الصلاحية.

«وان هذا صراطي مستقى فاتبعوه ولا تتبعوا السبيل ففرق بكم عن سبيله».

ثالثاً: كما ان الصالحيات التي يملكونها الإمام — الموصوم او نائب الموصوم — هي اكبر وأوسع مما يمكن للامة ان تتحمّل.

فالامام لا يملك فقط صلاحية ادارة الامور السياسية، اما له الولاية على اموال الناس انفسهم، كما له الولاية على اموال القاصرين من اليتامي وغير الراشدين، وهذا حق لا تملكه الامة حتى تستطيع منحه لولي الأمر.

وفيما عدا ذلك فان هناك ملاحظات فنية على مبدأ (الامة هي مصدر السلطات) ذكرها علماء السياسة والقانون لان يريد الخوض فيها.

ولكن رغم ان الامة ليست هي مصدر السلطة التي يتمتع بها الامام فان هناك ثلث حقائق يجب الاشارة اليها:

الاولى: ان استمداد الامام للسلطة من الله تعالى لا يعني ابدا اهمال الامة والتغافل عنها، فقد «أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي — مع انه القائد المقصوم — ان يشاور الجموعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور (وشاورهم في الامر فإذا أعزمت فتوكل على الله) ويعتبر هذا التشاور من القائد المقصوم عملية اعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيد عمله عليها».

كما ان التأكيد على البيعة للأنبياء، ولرسول الاعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الامة، وشعارها بخلافتها العامة، وبأنها باليبيعة تحدد مصيرها، وأن الإنسان حينما يباعي يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه. ولاشك في أن البيعة للقائد المقصوم واجبة لامكنا التخلص منها شرعاً. ولكن الإسلام أصر عليها واتخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والامة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأمة» خلافة الإنسان /٤٣/.

الثانية: ان الامة وان لم تكن هي مصدر سلطة الإمام لكنها مصدر تعينه و اختياره في عصر ما بعد المقصوم، وهذا أمر سبقت الاشارة اليه، وهذا معناه ان الامة هي الأساس في تشبيط السلطات والصلاحيات للإمام حينما تختاره قائداً ومرجعاً دينياً لها، كما أنها قادرة على ان تسلب منه مجموع ماله من سلطات فيما اذا اختارت بدليلاً آخر اعنده في المرجعية والتقليد.

الثالثة: وبناء على مبدأ التشاور الآنف الذكر تلتزم الاطروحة الإسلامية — كما يراه سيدنا الشهيد الصدر — وكما جرى عليه الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية في ايران، بان السلطة التشريعية (١) والتنفيذية تعود للأمة حينما تتحرر هذه الامة من حكم الطاغوت،

(١) يقصد بالسلطة التشريعية هنا التشريع في حدود منطقة الفراغ التي تركتها الشريعة الإسلامية تماماً حسب مقتضى الظروف والأحوال.

وبباشر نفسها اقامة حكم الاسلام، ويبيق للامام القيادة والاشراف العام على مسيرتها. و في ذلك كتب سيدنا الشهيد:

«اذا حررت الامة نفسها في خط الخلافة ينتقل اليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الامة بتطبيق «حكام الله». خلافة الانسان /٥٣ .

ويقول ايضاً:

«ان السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أنسنت ممارستها الى الامة، فلامة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيدها الدستور» لخة فقهية /٢٣ .

مسؤوليات الامام وحدود صلاحياته

في خطبة للامام امير المؤمنين (ع) يتحدث فيها عن مسؤولية ولی الأمر فيقول: «ايه الناس ان لي عليكم حقا، ولکم علي حقا. فاما حکمک على فالنصيحة لكم، وتوفیر فیتکم علیکم وتعلیمکم کيلا تجهلوا، وتأدیبکم کیما تعلموا». نهج البلاغة/ الخطبة ٣٤ . هذه الحقوق الاربعة التي ذكرها الامام امير المؤمنين (ع) هي خلاصة مسؤوليات ولی الأمر معصوماً كان أم لا.

فهو مسؤول عن:

- ١- تعلم الرسالة الالهية وتوضيحها للناس.
- ٢- ومسؤول عن السير بالناس باتجاه تطبيق تلك الرسالة والتزام احكامها «تأدیبکم کیما تعلموا».
- ٣- ومسؤول عن احوال الدولة الاسلامية في سائر جوانبها الاقتصادية والاجتماعية «وتوفیر فیتکم علیکم».
- ٤- وهو في مجموع ممارسته مسؤولياته يجب ان يكون ناصحاً للامة طالباً لما فيه صلاحها «فالنصيحة لكم».

هذه المسؤوليات عبر عنها السيد الشهید الصدر رضوان الله عليه لدى الحديث عن مسؤوليات المرجع الديني قائلاً:

«وهذه المسؤولية تفرض:

أولاً: ان يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسين.

ثانياً: ... تحديد الطابع الاسلامي ليس للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الاسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية، باعتباره هو الممثل الاعلى للايديولوجية

الاسلامية.

ثالثاً: ان يكون مشرفاً ورقيباً على الامة، وتفرض هذه الرقابة عليه ان يتدخل لاعادة الامور الى نصابها اذا انحرفت عن طريقها الصحيح اسلامياً وتزعزعت المبادئ العامة خلافة الانسان على الارض». خلافة الانسان / ٥٢

حدود ولایة الامام:

رغم ان ولایة الامام ولایة وسیعه وعريضه، تتسع حتى تشمل كل (الحوادث الواقعه) صغیرة كانت أم كبيرة، الا أنها ليست ولایة مطلقة لا تعرف الحدود، وبالتالي فهناك فرق كبير بين ولایة الفقيه وبين دیکتاتوریة الحكم الفردي المتسلط والمستبد، كما سنشير اليه فيما بعد ان شاء الله تعالى. ان هناك عدة امور تحدد ولایة الفقيه الامام، وهي كمالي:

(١) احكام الشريعة الاسلامية:

فالفقيه الامام لا يحق له تجاوز احكام الشريعة، ولا تتسع ولایته لمواد الخروج عليها واهماها. فهي ولایة ضمن دائرة احكام الشريعة الاسلامية، حلالها، وحرامها ...

ذلك ان أحد المهام التي هي من مسؤوليات الامام المحافظة على الشريعة وتطبيق احكامها، وهو في الطريق لتحقيق هذا المدف العظيم لا يستطيع أن يتجاوزه ويحمله، ويعمل على تبرير الوسائل بغايتها.

وقد مضى القول أن أهم شرط في الفقيه الامام العدالة بالمعنى الذي شرحنا. وفي الحديث الشريف عن الامام علي بن الحسين (ع) يصف العلماء بأنهم (الامانة على حلاله وحرامه) وتبعاً لذلك «اذا خالف الفقيه احكام الشرع - سواء خالفها في عمل شخصي، أو خالفها في قرار اتخذه للامة - فانه ينزعز تلقائياً عن الولاية لانعدام عنصر الامانة».

«انه لا يحق لحاكم ان يخاطر الناس بما يتناقض وما يقر في الشعـ الاسلامي الحنيـق، وهذا هو ما ترمي اليه كلمة امين في الحديث القائل الفقهاء امناء الرسـل».

«ان الامانة لا تقتصر على الامانة في النقل أو الرواية أو الافتاء فحسب، وإنما تشمل الامانة في العمل والتطبيق والتنفيذ» (١).

وعلى هذـ ان يعرف ان ولایة الامام محددة بالتزام الاحكام الشرعية.

نعم يستطيع الامام ان يوجب امراً هومباح بالاساس وليس بواجب، كما يستطيع ان

(١) الحكومة الاسلامية / ٧١.

ينع عن عمل هوغير حرم بالاساس، وليس ذلك خروجا على احكام الشريعة وتحريفا لها، اما هو تبعا للعنوانين الثانوية اللاحقة به، ويكون حينئذ حكما ولا يتيلا لاحكما تشريعيا.

العنوان الاولى والعنوان الثاني: للأشياء عنوانين أولية هي التي تنطبق عليها ولوحظت في ذاتها، وعنوان ثانية وهي التي تنطبق عليها ولوحظت من جهة اخرى غير ذاتها. مثال ذلك (زيارة صديق) ولوحظت في ذاتها لقلنا أنها زيارة صديق،اما اذا لوحظت من جهة اخرى فقد ينطبق عليها عنوان (مخاطرة) كما اذا كان هناك خطأ في الطريق، وقد ينطبق عليها عنوان (صلة الرحم) كما اذا كان هذا الصديق له صلة نسبية بالزائر.

وعلى اساس هذه العنوانين يتعدد حكم العمل.

فلا يلاحظ ان (زيارة الصديق) بهذا العنوان اي بالعنوان الاولى هي عمل مباح لا حرج فيه ولا وجوب، لكنه اذا أصبح (مخاطرة) بالعنوان الثانوي يصبح عملا محظما، واذا أصبح (صلة للرحم) يكون حينئذ واجبا والزاميا. وهكذا قد يتغير حكم الشيء تبعا للتغير عنوانه الاولى والثانوية.

والامام حسينا يمارس ولايته يلاحظ بالطبع كلا العنوانين، ومن هنا فقد يحكم بوجوب عمل هو بالاصل ليس بواجب، وقد يحكم بحرمة عمل هو بالاصل ليس حراما كل ذلك تبعا للعنوانين الثانوية اللاحقة به.

الحكم التشريعي والحكم الوليقي:

الحكم التشريعي هو الحكم الثابت للشيء في اصل الشريعة من قبيل حرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة.

والحكم الوليقي هو الحكم الثابت للشيء تبعا لاجازة أو منعه ولـ الأمر حسب ولايته، مثال ذلك (السفر للنزهة) فإنه بالحكم التشريعي ليس حراما لكن حين يمنع عنه ولـ الأمر حسب ما يراه من المصلحة يصبح حرما، وهذا يقال ان الحرمة ليست تشريعية اما هي حرمة ولايتية، يعني انها ليست ثابتة لأصل الشيء اما ثبتت له بسبب تحريم الحكم الشرعي ومنعه اياته.

من هنا نعرف ان إعمال الفقيه لولايتها الشرعية في الازام بعض الامور غيراللزامية بالاصل، او المنع من بعض الامور غيرالحرمة بالاصل، ليس خروجا على الشريعة، ولا تحريفا لها، اما هو ايضا وفقا للمنهج الذي وضعته الشريعة ذاتها.

(٢) مصلحة الاسلام والمسلمين:

وعلى الإمام مراعاة مصلحة الاسلام والمسلمين لانه اما جعل والياعليهم من أجل حفظ

مصالحهم ومراعاتها، وهكذا مراعاة مصالح الشريعة الإسلامية ومتطلباتها.

فولايتها لا تسع لها استغلالاً في مصالحة الشخصية، أو التغريب بمصالح الآخرين فرداً كان أو جماعة، أو الاعتداء على مصلحة الدين الحنيف بشكل آخر، بل تحاول الشريعة الإسلامية أن تجعل من شخص الإمام خادماً للجميع متازلاً عن جميع مصالحة الخاصة، وجاهد من أجل الوصول إلى الوضع الأفضل لهم وللإسلام، ولعل هذا هو ما أشار إليه الإمام أمير المؤمنين (ع) في ما نقلناه من كلامه:

«أما حكمكم علىَ فالنصيحة لكم، وتوفيرفيتكم عليكم، وتعليمكم كيلا غهلو، وتأديبكم كيما تعملوا».

ويتحدث الشيخ النائيني قدس سره عن هذا الشرط قائلاً:

«اساس القسم الثاني – الحكم الوليقي – عبارة عن الولاية على اقامة المصالح النوعية، وهي محدودة بهذا المقدار».

ويجدر الاشارة إلى أن الإمام يعود إليه تشخيص المصلحة والمفسدة وفي ضوء ذلك يصدر حكمة ويكون نافذًا بمقتضى ولايته، حتى لدى أولئك الذين يخالفوه في رؤيه.

(٣) **الخلق الإسلامي:**
والإمام وهو يمارس دوره القيادي، يجب أن يلتزم بالخلق الإسلامي الرفيع بأعلى درجة من الالتزام.

ومسألة الأخلاق في الإسلام مسألة أساسية جداً، حتى ورد في الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«أمرت بمعارضة الناس كما أمرت بتبلیغ الرسالة».

وبمقدار ما يكون للمرء مسؤولية وموقع أكبر في جسم الامة يجب أن يتتعالى ويتسامي، ويتكمّل أخلاقياً بينه وبين الله، وبينه وبين الناس.

وقد سبق أن قرأتنا حديثاً شريفاً لرسول الله (ص) يقول فيه:

«لا تصلح الامامة الا لرجل فيه ثلات خصال:
وروع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملأه غضبه،
وحسن الولاية».

فالحلم الذي يملأه غضبه، والذي هو اشارة إلى طبيعة التعامل الأخلاقي مع الناس، خصلة من الخصال الأساسية المعتبرة في الإمام.

١- وقد أكد القرآن الكريم على ضرورة توفر هذه الصفة في شخصية الرسول (ص) باعتباره قائداً، فقال:

«ولو كنت فطا غليظ القلب لانقضوا من حولك».

وقال:

«وانك لعلى خلق عظيم».

«عزيز عليه ماعنتُم، حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم».

و اذا كانت هذه الخاصية معتبرة وملحوظة في شخصية الرسول (ص) فانها معتبرة مؤكدة في كل شخصية تختل موقعاً في الامة بعد الرسول (ص) والى اصغر المقامات. وبهذا الصدد نقرأ فقرات معاوردة في كتاب الامام أمير المؤمنين (ع) الذي بعثه الى واليه في مصر مالك الاشتري يقول فيه:

«أشعر قلبك الرحمة للرعاية، والمحبة لهم، واللطف بهم ...»

فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه ...

ول يكن احب الامور اليك أوسطها في الحق ، واعتها في العدل واجمعها لرضى الرعية ، فان سخط العامة يجحف برضى الخاصة ... وأعلم أنه ليس شيء يأدعى الى حسن ظن راع برعيته من احسانه اليهم ، وتغفيقه المؤونات عليهم ، وترك استكراره ايامهم على ماليس له قبلهم ...» نهج البلاغة .

(٤) التشاور مع الأمة:

والحاد الرابع الذي يحدّ ولادة الامام هو مبدأ «التشاور مع الامة» الذي سبقت الاشارة إليه. يتحدث الشيخ النائيني (قدس سره) عن هذا المبدأ قائلاً: «كما عرفت فان حقيقة الحكومة الاسلامية عبارة عن الولاية على سياسة امور الامة بحدودها.. وكذلك ابتناء اساسها.. على التشاور مع عقلاء الامة، الذي يعبر عنه مجلس الشورى الشعبي وليس فقط مع الخاصة والبطانة...»

هذه الحقيقة من المسلمات الاسلامية» (١)

ثم يستدل على هذا المبدأ بقوله تعالى:

«شاورهم في الامر»

«وأمرهم شوري بينهم»

(١) مترجم عن (حكومة ازنظر اسلام) للشيخ النائيني.

وهو يعتبر ان العمل بآراء الاكثريه امر لازم متعين ، ويرد على القول بأن (مبدأ الاكثريه بدعة) قائلاً:

«اللازم الاساسي للشوري – التي عرفت ثبوتها بنص الكتاب – الاخذ بالترجح عند التعارض ، والاكثرية عند الدوران هي اقوى المرجحات النوعية ، والاخذ بطرف اکثر العقلاء أرجح من الاخذ بالشاذ...»

وقد سبق ايضا الاشارة الى هذا المبدأ في كلام سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) حيث اعتبر ان السلطة التشريعية ائمه هي لامة.

اعتمادا على قوله تعالى «وشاورهم في الامر» و «امرهم شوري بينهم» .

ومن جموع ما تقدم ننتي الى ان ولاية الامام تحدها اربعة حدود:

١- احكام الشريعة الاسلامية.

٢- مصلحة الاسلام والمسلمين.

٣- الخلق الاسلامي.

٤- التشاور مع الامة.

الموانع ضد الاستبداد والانحراف

وهنالكتي بالسؤال التالي:

ما هي الضمانات التي وضعتها الاطروحة الاسلامية لعدم استبداد الامام والانحراف في الوقت الذي أعطي فيه ولاية عامة على الناس كما شرحنا؟؟ .

ولو كان الامام معصوما لم يكن لهذا السؤال موقع، اما ونحن نفترض ان الفقيه الإمام لم يبلغ درجة العصمة، وهو معرض كسائر الناس لشكل وآخر من الانحراف ، اذن من الجدير أن نقف عند هذه النقطة بالذات ، اعني الموانع والمواجز التي وضعتها الشريعة الاسلامية ضد استبداده والانحرافه.

و اذا أردنا أن نفصل اكثر قبلنا: أن الإمام معرض لنوعين من الانحراف يهدان مقام الإمامة وبالتالي يهدان مستقبل الامة الاسلامية كلها ، وهما:

١- الاستبداد.

٢- الخطأ وسوء التقدير السياسي.

ومع ما اعطت الشريعة الاسلامية للامام من ولاية وسعة جدا حتى ان الراد عليه كالرادر على الله تعالى ، يجب التشدد بوضع ما يضمن سلامه هذا المقام الذي يهدد أدنى خطأ او انحراف في التجربة الاسلامية.

اذن، ما هي تلك الضمانات والموانع ضد استبداد الامام و انحرافه؟؟.

وبقصد الايجابة على هذا السؤال نشير الى الحقائق التالية:

اولاً: التربية الاسلامية:

عموماً يتوجه الاسلام في معالجة الوان الانحراف في شخصية الانسان المسلم الى التربية والتهذيب الاخلاقي، واقتلاع جذور الانحراف من داخل ذات الانسان، وبنائه بناءً اسلامياً يترفع عن ارتكاب الدناءات، وعن الواقع في مزاق الاهواء والمشتيبات.

واعتماد الاسلام على هذا العنصر -عنصر التربية- في تحسين الامة الاسلامية . وافرادها واحداً واحداً من الانحراف ب مختلف اشكاله، هوميزة اساسية في التشريع الاسلامي قد تكون مفقودة او ضعيفة جداً في النظم الوضعية المعاصرة.

واذا عرفنا درجة اعتماد الاسلام على هذا العنصر، امكن القول ان القسم الاكبر من المشاكل التي تحيط بالامة في اوضاعها السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، يتم تصنيفها ومعالجتها من داخل ذات الانسان قبل اللجوء الى القانون والنظام أو العقوبة...

وفيما يتعلق بالامام الذي يتولى قيادة الامة الاسلامية، وله الولاية على الاموال والانفس كما عرفنا، تجهد الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في اخضاعه ل التربية أخلاقية مكشفة حتى يسمو في بنائه الذاتي ونزاهته وانسانيته الى درجة تقرب من العصمة التي هي النزاهة المطلقة.

يجب ان نعرف ان الشريعة الاسلامية لم تمنح مقام الامامة لرجل اعتيادي لم تمحصه في الامان، والتقوى، والخلق، والزهد...

فأقل ما يشترط في الامام ان يكون:

صائباً لنفسه

حافظاً لدينه

مخالفاً لهواه

مطيعاً لأمر مولاه

وأقل ما يشترط في الامام ان يكون زاهداً في الدنيا، ومقاماتها، وقد ورد في الحديث

الشريف عن الامام الصادق(ع):

«اذا رأيت العالم محباً للدنيا فاتهموه على دينكم، فان كل محب لشيء بحوط ما أحب».

ومع بلوغ الامام درجة عالية من التسامي الروحي يكون خطراً لاستبداد والانحراف بعد عن هذا المقام.

ثانياً: اختيار الامة والحوza العلمية:

والفقـيـه لا يـصلـ الى مقـامـ المرجـعـيـةـ الـديـنـيـةـ وـبـالـتـالـيـ مقـامـ الإـمـامـ إـلـاـ بـعـدـ تـجـربـةـ طـوـيـلةـ تكونـ الـأـمـةـ الـتـيـ تـعـاـيشـ مـعـهـ،ـ وـالـحـوـزـةـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ تـرـقـبـهـ عـنـ كـثـبـ قـدـ اـكـتـشـفـتـ فـيـهـ نـزـاهـتـهـ وـاخـلـاصـهـ وـتـقـواـهـ.

انـ الإـمـامـ لاـ يـصلـ الىـ هـذـاـ المـقـامـ عنـ طـرـيقـ انـقلـابـ عـسـكـريـ،ـ اوـ عنـ طـرـيقـ اـعـلامـ الصـحـافـةـ الـكـاذـبـ،ـ اـنـماـ يـصـلـ الىـ هـذـاـ المـقـامـ بـعـدـ أـنـ يـتـعـمـقـ وـجـودـهـ فيـ وـسـطـ الـحـوـزـةـ الـعـلـمـيـةـ وـامـامـ الـعـشـرـاتـ وـالـمـائـةـ منـ عـلـمـاءـ الـدـينـ الـذـينـ يـرـاقـبـونـ جـمـعـوـنـ تـصـرـفـاتـهـ.ـ وـمـنـ خـلـالـ هـذـهـ الدـائـرـةـ يـنـقـلـ لـيـباـشـرـ وـجـودـهـ مـعـ الـأـمـةـ.

انـ هـذـهـ التـجـربـةـ الـطـوـيـلةـ تـكـفـلـ إـلـىـ حـدـ كـبـيرـ.ـ عـدـ صـعـودـ ايـ شـخـصـيـةـ غـيرـنـزـهـةـ إـلـىـ مقـامـ المرـجـعـيـةـ الـدـينـيـةـ وـامـامـ الـأـمـةـ.ـ فـكـلـ شـخـصـيـةـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ تـنـكـشـفـ سـرـيعـاـ وـهـيـ فيـ خطـوـاتـاـ الـأـوـلـىـ اـمـامـ الـأـمـةـ وـالـحـوـزـةـ الـدـينـيـةـ.

ومـعـ فـقـدانـ الشـقـةـ مـنـهـاـ سـوـفـ تـعـزـزـ تـمامـاـعـنـ التـسـلـسلـ إـلـىـ مقـامـ الـإـمـامـ.ـ وـمـعـ هـذـاـ انـ الطـرـيقـ الـذـيـ اـخـتـطـتـهـ الشـرـيـعـةـ الـاسـلـامـيـةـ لـلـمـرـجـعـيـةـ الـدـينـيـةـ يـضـمـنـ فيـ الغـالـبـ وـصـولـ الشـخـصـيـاتـ النـزـهـةـ إـلـىـ هـذـاـ المـقـامـ،ـ وـبـالـتـالـيـ يـنـدـفـعـ كـثـيـراـ خـطـرـالـاستـبـداـدـ وـالـانـحرـافـ فيـ شـخـصـيـةـ الـإـمـامـ.

ثالثاً: رقابة الامة وسائل العلما

ويـخـضـعـ الـإـمـامـ وـهـوـ يـمـارـسـ دـورـهـ الـقـيـادـيـ إـلـىـ رـقـابـةـ دـائـمـةـ وـمـسـتـمـرـةـ مـنـ قـبـلـ الـأـمـةـ بشـكـلـ عـامـ،ـ وـمـنـ قـبـلـ جـمـعـوـنـ عـلـمـاءـ الـدـينـ الـمـبـشـرـيـنـ فـيـ جـسـمـ الـأـمـةـ بشـكـلـ خـاصـ.

انـ هـذـهـ الرـقـابـةـ الـدـائـمـةـ وـالـقـادـرـةـ عـلـىـ التـأـيـيـدـ وـالتـغـيـيـرـ كـمـيـلـةـ بـأـنـ تـمـنـعـ الـإـمـامـ عـنـ ايـ لـوـنـ منـ الـوـانـ الـاسـتـبـداـدـ وـالـانـحرـافـ.

وـبـهـذـاـ الصـدـدـ ثـجـبـ انـ نـشـيرـ إـلـىـ انـ الـاسـلـامـ يـتـجـهـ إـلـىـ تـرـيـةـ الـأـمـةـ بـكـلـ اـفـرـادـهـ عـلـىـ انـ تـتـحـمـلـ مـسـؤـلـيـتـاـ فـيـ مـراـقبـةـ الـأـمـورـ،ـ وـسـيـرـ الـاحـدـاثـ،ـ وـتـكـونـ هـيـ الـمـسـؤـلـةـ عـنـ ايـ اـخـرـافـ يـحـدـثـ.

كـمـاـ نـشـيرـ إـلـىـ انـ الـإـمـامـ لـاـ يـتـفـرـدـ وـحـدـهـ فـيـ الـحـضـورـ وـسـطـ الـجـمـاهـيـرـ،ـ اـنـماـ يـشـاطـرـهـ فـيـ ذـلـكـ دـائـرـةـ كـبـيرـةـ جـداـ مـنـ عـلـمـاءـ الـدـينـ،ـ وـفـيـهـ مـرـاجـعـ رـجـعـتـ إـلـيـهـ الـأـمـةـ بـالـتـقـلـيدـ،ـ وـهـؤـلـاءـ لـمـ قـسـطـ كـبـيرـ فـيـ صـدـ ايـ اـخـرـافـ اوـ اـسـتـبـداـدـ يـبـدوـ مـنـ الـإـمـامـ.

رابعاً: مجلس الشوري.

وـكـمـاـ سـبـقـ القـوـلـ انـ الـإـمـامـ لـاـ يـتـفـرـدـ وـحـدـهـ بـالـحـكـمـ مـنـ دـوـنـ مـجـلـسـ شـورـيـ تـبـاشـرـ الـأـمـةـ

انتخابه، وتكون بيده السلطة التشريعية، كما ان السلطة التنفيذية هي الاخرى بيد الامة.
ان هذا الدور السياسي للامة لا يمنع فقط من استبداد الامام، اما يمنع ايضا والى حد
كبير وقوعه في اخطاء سياسية، كيف و هو يسترشد برأي المجلس، ويأخذ بوجهة النظر التي
تحرز على اكثريه الاصوات؟.

خامساً: التسديد الاهلي:

لا يمكن ان نفهم مسيرة الدين مفصولة عن العناية الالهية، سواءً في أصل بعثة الانبياء،
او المفاجع عنهم، او عصمتهم وتسديدهم، وهكذا في وضع الامة المؤمنة، في هدایتها،
وتثبيت الدين فيها، وتوفير العوامل الازمة لبقائهما واستمرار حياتها.

ان هذا البعد الغبي هو جزءٌ أصيلٌ في الفكر الديني، وهو غير مهمٌ في قضية الامة
الاسلامية، وقيادتها، ودولتها، بعد المعصوم.

«ان الله يدافع عن الذين آمنوا...»
«والذين جاهدوا فينا لنهدىهم سبلنا».

وببناءً أعلى ذلك نقول:

ان هناك اضافة الى الضمانات التي ذكرت سابقاً ضماناً اهلياً لحفظ استقامة القيادة
الدينية وعدم اخراجها.

وهذا الضمان الاهلي إما يكون بشكل مباشر من خلال التسديد الغبي للامام
وهدایته للحلول الافضل والواقف الافضل، واما بشكل غير مباشر من خلال حضور الامام
المتضرر المعصوم عجل الله تعالى فرجه الشريف وتوجيهه للمرجعية الدينية وتسديده لها.
ان بعض الروايات تؤكد ان الله تبارك وتعالى تكفل ان يبعث بين فترة وانخرى رجالاً
من علماء الدين يدفع عن الدين التحريف، ويرد عنه الشبهات، ويصد محاولات تضليل
الامة، وخداعها.

عن الامام الصادق(ع): ...ان العلماء ورثة الانبياء... فانظروا علمكم هذا عمن
تأخذونه؟ فان فينا اهل البيت في كل خلف عدو لا ينفعون عنه تغريف الفالين... وانتحال
المهلكين، وتأويل الجاهلين» اصول الكافي/ ج ١.
وفي رواية عن الامام علي الهادي (ع) انه قال:

«لولا من يبقى بعد غيبة قائماً من العلماء الداعين اليه، والدالين عليه، والذابين عن دينه
بحجج الله تعالى، والمنقدzin لضعفاء عباد الله من شباك ابليس لعنه الله... ما بقي أحد إلا ارتد عن
دين الله». الحجة البيضاء/ ج ٣٢.

ومعنى هذا ان العناية الالهية اقتضت ان لا تخليوا الامة الاسلامية من علماء صالحين لا يخشى عليهم من الانحراف والضلal، ويتكفل الله تبارك وتعالى بعنایته ولطفه تسديدهم وترشيدهم.

كما ان الامام المنتظر المعصوم من قبل الله تعالى ليس غائبا عن الامة الاسلامية وعن نوابه العلماء.

وهنالك في تاريخ العلماء شواهد حقيقة كثيرة على تسديده عجل الله تعالى فرجه الشريف لهم، وتعهد بهم.

كما ان هنالك مراسلات له عجل الله تعالى فرجه الشريف مع نوابه سواء على عهد الغيبة الصغرى أم على عهد الغيبة الكبرى التي نحن فيها.

نقرأ بهذا الصدد ما كتبه (ع) للشيخ المفيد (٣٢٨ - ٤١٣ هـ) وهو من أبرز مراجع الشيعة وعلماءهم، يكتب له:

«... نحن وان كنا ناوين بمكانتنا النافی عن مساكن الظالمین حسب الذي أرناه الله تعالى لنا من الصلاح ولشیعتنا المؤمنین في ذلك مما دامت دولة الدنيا للفاسقین، فانا نحيط علماً بأنباءكم، ولا يعزب عننا شيء من اخباركم ومعرفتنا بالذل الذي اصابكم... إنما غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولو لا ذلك لتنزل لكم الألواء، أو اصطلمكم الاعداء، فاقهوا الله جل جلاله، وظاهرونا على إنتياشكم...».

ودلالة هذا النص الشريف واضح في ان الامام غير المعصوم المتمثل بالمرجع الديني مرتبط بنحو آخر بالقيادة المعصومة وتحت نظرها ورعايتها، وهذا عنصر مهم في التسديد والتحصين من الوان الانحراف والضياع، بل وحتى الاخطاء التي تهدد الامة الاسلامية.

الفصل الثالث

الامة

مضي القول ان الامة هي الطرف الثاني في تركيب الهيكل السياسي للمجتمع الاسلامي، وقبل الحديث عن طبيعة الدور والمسؤولية لهذا الطرف يجب أن نشير إلى عدة ملاحظات هامة ترتبط بتقييم الامة من وجهة نظر الاسلام.

الملاحظة الاولى: أساس التوحيد والوحدة

كيف نبني الامة الأفضل؟.

هل على أساس التوحيد أم على أساس التعددية؟.

وبصيغة أخرى من السؤال:

كيف نعمل على تنمية حركة الامة السياسية؟.

هل من خلال التعددية، وافتراض الصراع المستمر بين الأقلية والأكثريّة، الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ذوي الامتيازات والمحرومین الى ما هناك من اطراف الصراع أم من خلال التوحيد، وازالة جو الصراع المستمر وذلك بالقضاء على التعددية بمختلف أشكالها؟.

السياسة الغربية التزمت الرأي الأول قائلة:

«ان اقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوماً -مما كانت أشكاله- وجود عدم المساواة والامتياز، وبالضرورة وجود تباين وتفاوت بين الحكام والمحكومين. استخدمت المعارضة -في الغرب- من أجل تشكيل الميكانيكية السياسية بالذات...»^(١) وبهذا يمكن القول أن السياسة الغربية تعمل على ايجاد المجتمع التعددي، وتسعى للحفاظ على عوامل و

(١) القانون الدستوري/أندريه هوريه/٤٦-٤٨.

مولادات هذه التعددية، طالما كانت ديمومة حركة الامة قائمة على اساس هذه التعددية.
اما الاسلام فانه يتجه الى خلق المجتمع الموحد، انطلاقاً من أن السير التكامل للامة
يعتمد على اساس التوحيد لاعلى اساس التعددية، وهذا ما نشرحه – ان شاء الله تعالى –
فيما يلي:

اولاً: الجانب الأخلاقي في الحركة السياسية.

يحرص الاسلام على ان لا تكون الحركة السياسية في الامة مفصولة عن حركتها
الاخلاقية، فإذا كان مطلوباً ديمومة الحركة السياسية وتكامل الامة في هذا الجانب
فإن المطلوب كذلك أن تمضي الامة نفس الخطوات في الجانب الأخلاقي.

ويمكن ان نشرح هذا المعنى بعبارة ثانية فنقول: ان تشجيع الحركة السياسية في جسم
الامة و كافة اعضائها ليس دائماً هون نقطة كمال، إنما يكون نقطة كمال حينها تكون
هذه الحركة السياسية حركة واعية ومحفظة بالقيم الاخلاقية التي يطمح لها الانسان اهدافاً
وممارسة.

وهنا نواجه نقطتين من الحركة السياسية.

الحركة السياسية وراء لقمة عيش، وابشاع غربزة، وتحقيق رغبة،

والحركة السياسية وراء مبادئ وقيم اخلاقية وانسانية.

ورغم ان السعي وراء قيمة اخلاقية معينة كالعدالة والكرامة، والحرية والمساواة قد
يكون سعياً وراء لقمة عيش مفترضة، أو حق مسلوب، الا ان الاسلام يسعى دائماً للتذكرة
للتراكيز على الجانب الاول في المسألة، ليس فقط على مستوى الهدف، وإنما في الممارسة
السياسية ذاتها، فالسعي وراء مصلحة ما يجب أن يتجاوز القيم الانسانية العادلة. التي هي
المقياس في تكامل الانسان.

وعلى ذلك فان أية تعددية تفترض في الامة لا تكون مشروعة، ولا تعتبر عن نقطة ايجابية
في طريق تكامل الامة السياسي الا اذا كانت تلك التعددية تعمل باتجاه تصعيد الروح
الاخلاقية في الانسان لا الروح المصلحية.

ومن ذلك ننطلق في تقييمنا للمعارضة المفترضة في داخل جسم الامة الواحد بين اقلية
واكثرية، حاكم ومحكوم، ثرى وفقير، سيد وعبد... .

الاسلام يؤمن بهذه المعارضة من أجل الوصول الى درجة تكاملية اخلاقية أفضل
في الامة، لامن أجل أن تستمر حركة الامة السياسية ببركة المعارضة والمنافسة ولكن من
دون تحديد هدف يطمح اليه.

ثانياً: تكامل الامة في وحدتها:

و اذا كان السعي من أجل تحقيق تكامل اخلاقي في الامة يصحبه تكامل سياسي، فالاسلام يرى ان تكامل الامة بوحدتها و تعارفها لا بصراعها و تعدديتها.

«الذى خلقكم من ذكر و أنثى، و جعلكم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أهلاكم».

وعلى ذلك فان عدم المساواة، والتبعاد بين صفوف الامة وطبقاتها أمر مرفوض يجب السعي لازالته.

ومن الخطأ الفاحش افتراض ان استمرار الحكم يتطلب دوماً وجود التبعاد والتفاوت والامتيازات في جهة والحرمان في جهة اخرى.

هذا التفكير الذي انتهى الى القول بضرورة الحفاظ على هذه الظروف والاحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من أجل أن تستمر المعارضة.

ثالثاً: فاعلية المدف أم فاعلية المصلحة؟

لكن حين تزول المعارضة القائمة على اساس وجود التفاوت والتبعاد بين شرائح مختلفة في جسم الامة، فاذا سيكون عامل تحريك الامة، وتشويير طاقتها، وتصعيد حماستها؟؟

لاشك أن وجود روح الصراع والمعارضة كفيل بخلق الطاقات واستثمارها و بالتألي استمرارية حركة الامة، اما اذا انعدمت هذه الروح كما يسعى الاسلام لذلك فبماذا يمكن حينئذ دفع الناس وتوجيههم باتجاه المستقبل الافضل؟؟.

وبعبارة اخرى من السؤال:

ان وجود التفاوت بين الحاكم والمحكوم، الشري والمحروم كفيل بديمومة حركة الامة، فالمحروم يتحرك و يبدع و يبادر من اجل استرداد حقوقه والشري هو الآخر يبدع و يبادر من اجل ان يحفظ بما يراه حقاً له.

اما حين تزول هذه المولدات لل المعارضة و حين يعيش الناس امة واحدة يستوي فيها الحاكم والمحكوم، والعامل و رب العمل، - بدرجة من المساواة - فاننا بحاجة حينئذ الى ايجاد عوامل تحريك اخرى من اجل ان لا تصاب الامة بالركود والشلل !!.

فما هي تلك العوامل؟؟.

هذا السؤال مطروح على النظرية الاسلامية التي ترى ان تكامل الامة في وحدتها و تسعى جادة لتحقيق هذه الوحدة، و ايجاد التعارف والتقرب لا التبعد والتفاوت. وهنا نصل الى مسألة مهمة في المذهب الاسلامي وهي مسألة «فاعلية المدف».

يقول الله تبارك وتعالى «وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ إِمَّا مُحَاجَةٌ وَإِنَّ رَبَّكُمْ فَإِنَّمَا يَعْبُدُونَ».

ويقول تعالى: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِيرِي اللَّهُ عَمْلُكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ».

ويقول تعالى: «وَالْعَصْرَانِ الْأَنْسَانُ لَنِي خَسِرَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...».

ويقول تعالى: «وَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ».

ويقول تعالى: «وَسَارُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ...».

فالآمة الواحدة تسعى باتجاه هدف أعلى لا حد له ولا نهاية، وذلك المهدف هو الله تبارك

وتعالى بكل ما يعنيه من صفات الكمال ، والتي يجب أن يتمثلها الإنسان كما ورد في الحديث

الشريف «خَلَقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».

ومع وجود هذا المهدف المطلق فإن الآمة سوف لا تصاب بالركود وسوف لا تتوقف حركتها التكاملية أبداً.

فهذا المهدف المطلق يتطلب منها دائماً ان تسير نحوه، وتكامل ، باستباق الخيرات ، والمبادرة الى الاعمال الصالحة ، والسعى في المبرات.

ويجب ان نشير هنا الى قوة هذا المهدف وفاعليته في التحرير من خلال ما ورد به العباد من السعادة المطلقة في الدار الآخرة ، ومن خلال تربية الإنسان بالشكل الذي تحركه المبادئ وقيم الأخلاقية حتى وإن بعدت عنه المصلحة ، وتلك هي عبادة الاحرار كما ورد في الحديث الشريف .

ان هذا المهدف المطلق يدفع لمزيد من العطاء ، والبذل ، والإيثار ، والخدمة والتضحية ، في جو مفعتم بروح المودة ، والمحبة ، والاخاء ، على الخلاف تماماً من «فاعالية الصلحة» حين نعزل عنها المهدف الاخلاقي – فانها وإن دفعت نحو العمل ، والابتكار ، إلا أنها تخلق روح الحرص ، والطمع ، والحسد ، والأنانية ، والصراع بين الناس ...

رابعاً: محور جديد للصراع:

وانطلاقاً من مبدئية الصراع والأخلاقية في الإسلام ، فإن الإسلام – ومن أجل تصحيح مسيرة البشر ، والوصول بها إلى عالم الوحدة والاتحاد لعالم الفرقـة والتعدد والتباـحرـ يضع عمراً جديداً للصراع يستوعب كل الصراعـات الحـقـة التي تقوم بين الناس ، ويـعتبر الصراع حول هذا المحور صراعاً مـشروعـاً وـحقـاً وـمشـراً.

هـذا المحـورـ هوـ (الإيمـانـ وـالـكـفـرـ).

فالإسلام يفترض أن الإيمان هو المـقولـةـ التيـ تحـتـويـ كلـ المعـانـيـ الـخـيـرـةـ وـالـعـادـلـةـ ، وـالـكـفـرـ هوـ المـقولـةـ التيـ تحـتـويـ كلـ المعـانـيـ الشـرـيرـةـ وـالـظـالـمـةـ ، وـالـصـرـاعـ دائمـاًـ يـجبـ أنـ يكونـ بينـ هـذـيـنـ

المسكرين ، معسكر اليمان و معسكر الكفر.
فالصراع بين الاثرياء والفقراء ، والصراع بين السادة والعبيد ،
والصراع بين السلاطين و بين الشعوب ، والصراع بين الظالم والمظلوم ،
كل هذه صراعات بين الایمان والكفر، لأن الشراء الفاحش ، والتفاوت الطيفي ،
والاستبداد ، والظلم ، والاستعباد كل هذه وجوه للكفر وأخلاقية الكفر؛ بينما المساواة ،
والعدالة في التوزيع ، والاخوة بين الناس ، والمسؤولية المشتركة بين الحاكم والمحكوم هي
وجوه الایمان و اخلاقية الایمان.

وهكذا يفترض الاسلام ان كل صراع يجب أن يكون صراعاً بين الایمان والكفر .
وبالتالي فهو لا يقف عند حد الثروة أو الحكم أو الحرية او غير ذلك من الموضوعات
المطالib الجزئية ، إنما يستمر لاقلاع كل صنوف الظلم ، وجوه الكفر و تثبيت ارق
درجات الایمان و ارفع اخلاقه .

خامساً: الصراع مع الذات من أجل الآخرين :
وفي ختام التسلسل الاسلامي في مسألة الصراع ينتهي التهذيب الاسلامي الى
هذه النتيجة :

الصراع مع الذات من أجل الآخرين ، وليس الصراع مع الآخرين من أجل الذات !! .
وفي هذا يقول الحديث الشريف « المؤمن نفسه منه في تعب والناس منه في راحة ».
كيف ذلك؟ .

الجواب: حينما يكون الصراع أخلاقياً وهادفاً ، وليس مصلحياً ونفعياً ، فإن كل
واحد من ابناء الامة في الوقت الذي يصارع وجوه الانحراف الموجودة في المجتمع من أجل
اقتلاعها لتشييـت الوحدة ، ولتشيـت اخلاقية الایمان في مقابل اخلاقية الكفر ، سوف يرجع
إلى ذاته ليستمر في عملية الصراع الذي بين أخلاقية الایمان و اخلاقية الكفر ، « ونفسى وما
سواها ، فأهمها فجورها وتقوها ، قد أفلح من زكـاها وقد خاب من دسـاها » .

وهكذا ينسحب الصراع تدريجياً ، وحسب خطوات التكامل الاخلاقي ، ينسحب
الصراع من ساحة المجتمع الى ساحة ذات الانسان نفسه .

الصراع بين الطبقات ، والاقليات ، والحاكم والمحكوم ، والسيد والعبد ، سوف ينتهي
ويزول ، وإن لم ينتهـفـانـهـ سوفـ يـضـمـحـلـ ويـضـعـفـ حينـاـ تـزـوـلـ هذهـ الـأـلـوـانـ منـ وجـوهـ الكـفـرـ
وـمـعـالـمـهـ وـيـبـرـزـ مـكـانـهـ تـسـابـقـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ فـيـ الـصـرـاعـ مـعـ ذـوـاتـهـ وـأـنـفـسـهـمـ (ـالـأـقـارـةـ بـالـسـوـءـ)
مـنـ أـجـلـ تـهـذـيـبـهاـ كـامـلـاـ لـتـنـوـبـ فـيـ خـدـمـةـ الـجـمـعـوـعـ ،ـ حـتـىـ لـيـكـونـ:ـ «ـ أـكـمـلـ الـمـؤـمـنـ إـيمـاـنـاـ أـحـسـنـهـمـ

اخلاقاً».

وبدل التنافس على المصالح يقوم التنافس على الخيرات والاعمال الصالحة وخدمة الآخرين: «واستبقوا الخيرات».

«وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين». والخلاصة:

ان الاسلام يسعى لابجاد امة واحدة أساسها الایمان والتوحيد، واخلاقيتها اخلاقية الایمان والتوحيد:

«وان هذه أمتكم امة واحدة وأنار ربكم فاعبدون».

ومن هذا الاساس، وفي ضوء الاخلاقية تتكامل الحركة الاخلاقية في الامة ومعها تتكامل الحركة السياسية والصناعية والزراعية الى غيرها من مجالات التطور والتكميل الانساني.

الاسس الاخرى للتوحيد:

بني الاسلام وحدة الامة على اساس وحدة الدين، الا ان النظريات السياسية المعاصرة لما تضع الدين هو اساس التقييم، واساس العمل واساس الوحدة، عملت على البحث عن اسس اخرى للحفاظ على وحدة الامة.

فالنظرية الغربية مثلا في الاجابة على سؤال: ما الذي يبقي على وحدة الامة؟.

وضعت مايلز:

١) القواعد الاخلاقية.

٢) قواعد العرف.

٣) القانون.

قائلة أن أية محاولة لمزيف وحدة الامة وتفتيتها سوف تواجه بالقواعد الاخلاقية وقواعد العرف، وبالقانون الحاكم.

اما النظرية الماركسيه فانها حاولت أن تبني وحدة الامة على اساس طبقي، ولما لم تنجح في هذا الاساس تقدّمت خطوة اخرى فصادرت الحريات السياسية، والتزمت عملياً بمبدأ الحزب الواحد الذي يجب أن ينخرط جميع ابناء الطبقة العمالية في صفوفه أو في تأييده المطلق.

ولانريد الوقوف طويلا في نقد هذه الاسس فالعجز الواقعى الذي تشهده حضارة

الشرق والغرب عن توحيد الامة، وتصاعد الصراع المريء بين الاقلية والاكثرية، وتضخم التفاوت الطبي بين ابناء الامة، وتطلع الشعوب الى الخلاص من مأزق الحضارة الحديثة، وقد ان روح الاخوة بين ابناء الامة الواحدة سواء في التجربة الشيوعية او في التجربة الغربية، كل هذا يكفي دليلا على عجز الاسس المذكورة عن توحيد الامة.

الاساس الناجع في التوحيد:

ان اي اساس يفترض لتوحيد الناس لا ينجح الا اذا توفرت فيه ثلاثة عناصر:

الاول: ان يكون واقعا.

الثاني: ان يكون واحدا في ذاته وغير متعدد.

الثالث: التحرير الذاتي للانسان.

ومجموع هذه العناصر الثلاث تتجذر في الاساس الديني للتوحيد، دون بقية الاسس، فالاساس الديني يريد توحيد الناس تبعا لوحدة الله المعبود.

«ان هذه امتك امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

وهذا الاساس هو واقعي من ناحية وهو موحد في ذاته من ناحية ثانية.

في ضوء العبودية لله ولزوم الطاعة له، وعودتهم اليه، يتحد جميع الناس دون فرق بين فئة وفئة اخرى على الاطلاق منها كانت هناك من فوارق وحواجز.

ف «كلكم من آدم وآدم من تراب».

و «انا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله انقاكم».

ولايختلف اثنان في واقعية هذا الاساس، الا اولئك الجاحدون الذين يرفضون أية وحدة، وهؤلاء لا ينحthem الاسلام شرعية البقاء، وحرية العمل، وانما يقول:

«قاتلواهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله».

ومن ناحية ثانية تجدر هذا الاساس موحد في ذاته، يعني ان ليس هناك إلهان ولا رسالتان أو رسولان في وقت واحد، بل هناك رسالة واحدة من عند الله هي الحاكمة والقيمة «ذلك الدين القائم» وهناك رسول واحد هو الشاهد على امتها في زمانه.

ومن ناحية ثالثة فان الاساس الديني لا يدفع الناس للتوحيد والتنازع عن ذاتهم ومصالحهم الشخصية الموقته، والترفع عن دوافعهم وميولهم الذاتية التي تبعد بعضهم عن البعض دون ان يخلق فيهم الاندفاع الذاتي بهذا الاتجاه، وذلك لا من خلاف محبوب الذات واقتلاع هذه الغرائز من الانسان كما تعلم به الماركسية، وانما من خلال هذه الغريرة ذاتها، و

ذلك بالتأكيد على ثواب الدار الآخرة والقرب عند الله، والسعادة الابدية في جواره، تلك السعادة التي يكون كل نعيم الدنيا قبلاً لها بثابة اللهو واللعب، والقصص التي نقرأها في تاريخ الصدر الاسلامي الاول ، صور روح الاخاء، والفداء والوحدة، تبرهن على نفوذ هذا العامل الى عمق الذات الانسانية وتأثيره عليها ، ونفس الصوريل واعظم منها ما نقرأه في التجربة الاسلامية الحديثة التي تشهد لها الجمهورية الاسلامية في ايران.

فشل الاسس الاخرى:

وفي ضوء العناصر الثلاث السابقة نعرف فشل الاسس الاخرى المذكورة للتوحيد. فالقواعد الخلقية التي اعتمدتها النظرية الغربية في التوحيد لاتحمل مصدر الازام، ولا تملك قوة التنفيذ، وهي ذات صفة عمومية يصعب معها الاتفاق على تفاصيلها بين الناس مالم تكن هناك شريعة الهمية تحدد السلوك في ضوء المبادئ الاخلاقية.

اما القواعد المرفرفة فهي قد تكون – في احسن الاحوال – اساساً لوحدة محلية مؤقتة بين جماعة وجماعة، الا انها لا يمكن ان توحد بين امة اخرى، بل بين جماعات على ان القواعد المرفرفة لا تملك قيمة واقعية في ذاتها.

اما القانون فقد يوحد الجماعات المختلفة في جسم الامة. لكن السؤال عن القانون ذاته كيف يوضع؟. ومن الذي يضعه؟. ومتى يكون قانون واحدا؟.

اما يكون قانونا واحدا فيها اذا اتحدت الجماعات المختلفة في الاتفاق عليه، فهو اذن ينتج عن الوحدة والاتحاد ويتأخر عنها لايسيقها، ونحن نبحث عن الاساس الذي يسبق الوحدة ويعمل على ايجادها.

اما الاساس الطبيق فانه قد يوحد مجموعة من ابناء الطبقة الواحدة ليقفوا في مواجهة طبقة اخرى، لكن لنسأل ما الذي يوحد ابناء الطبقة ذاتها بعضهم مع البعض الآخر، وحدة تقوى على كل الفوارق الاقليمية، والمذهبية، والتاريخية، واللغوية، والمصلحية، والنفسية، وغيرها؟.

ونفس هذا الكلام نقوله عن المجتمع القائم على أساس الحزب الواحد.
الحربيات السياسية في المجتمع التوحيدى:

وفي المجتمع التوحيدى القائم على أساس الدين يبقى المجال مفتوحاً لممارسة الحرفيات السياسية بشروط سبقت الاشارة اليها . وبهذا يختلف تماماً الاتجاه الدينى في التوحيد عن اطروحة الحزب الواحد وتصفيه المعارضة السياسية كما تذهب اليه الماركسية الامر الذي أنذر فرقة الغربيين من المجتمع الموحد.

لقد كتب (اندريه هوريو) عن المجتمع الموحد مفترضاً:
ان «المذاهب السياسية التي تفضل الضغط على المعارضة واستبعادها تهدف إلى إقامة
مجتمع موحد.

الجتمع الذي يفك فيه المجتمع وينتظر على نفس التبرير، والإادة الرئيسية في السير نحو
هذا الاجتماع المبني على قع المنحرفين هي مؤسسة الحزب الواحد.»
ان في هذا التفكير اغفال للمجتمع الذي يقوم على اساس وحدة الدين والذي تبقى فيه
الحرابيات محفوظة وأبواب المعارضة السياسية مفتوحة.
الملاحظة الثانية: حاجة الامة الى قيم.
الامة – عموماً – تحتاج الى قيم في مجالين:

١) مجال التشريع.

٢) مجال القيادة.

هكذا في الفهم الإسلامي لlama كأنها كانت هويتها، ومهما كانت درجة نضجها و
كمالها وحتى الامة الإسلامية ذاتها وفي افضل حالاتها لا تستغني عن القيم والشرف سواء
في مجال التشريع، أو في مجال القيادة.
وهذه نقطة فرق جوهرية بين النظرية الإسلامية للامة، وبين النظرة الوضعية.

توضيح:

في الفهم الإسلامي لا يمكن ان تكون الامة هي مصدر التشريع، ولا يمكن ان تكون
ـ لوحدهاـ مصدر تعين القائد، وهي في أحسن الاحوال لا تبلغ درجة العصمة عن الخطأ
والانحراف.

وقد قضت العناية الالهية والبراعة الواسعة بالعباد أن يتکفل الله تبارك وتعالى بعث
نبي لكل امة يؤدي هذا النبي عن الله تعالى رسالته التشريعية، كما يقوم بدور القائد والموجة
والقدوة.

وقد ذكرت هذا المعنى عدة آيات قرآنية، كما هو في قوله تعالى «لكل قوم هاد».

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا».

«وما من أمة إلا خلأ فيها نذير».

وامام هذا التعين الالهي للرسالة وللرسول، أي للشريعة، وللقيادةـ بعبارة أوسعـ
لا تملك الامة حق الاختيار، وليس لها أية سلطة.

«ما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة» ٣٦/الاحزاب

«اَنَا كَانَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ اذَا دَعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ اَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا» / ٥١ / سورة التور.
وليس هذه الحاجة في الأمة إلى مشروع ووجه حاجة موقته، إنما تستمر مع عمر الأمة
ولكنها تختلف قوة وضعفًا.

فالامة في البداية تحتاج إلى رسول من الله تبارك وتعالى يقتم للامة الشريعة الالهية
ويعارض عملية قيادة الأمة وتوجيهها.

ويتصف هذا الرسول بالعصمة من الخطأ والانحراف، وبعصمه تعصم مسيرة الأمة
كما تعصم الرسالة ذاتها.

وبعد أن يبلغ الرسول رسالته، ويخطو بالأمة خطوات في طريق نضجها وكمالها.
تحول المهمة القيادية من النبي إلى الوصي، والذي يمارس بدوره عملية حياة الشريعة
والحفظ عليها من التحرير والتسيوية.

وبهذا المعنى ورد الحديث الشريف عن رسول الله (ص):
«إِنِّي تَارِكٌ فِيْكُمُ الْقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّهِ وَعَرْقَيِ الْأَهْلِيْنِ، مَا أَنْ تَمْسِكُمْ بِهَا لَنْ تَضْلُلُوْبَعْدِي
أَبَدًا».

وتحتاج الأمة إلى قيم، لأنها في جميع الاحوال لا تبلغ مرتبة العصمة، وبالتالي
لا يمكن أن تعتمد على نفسها تماماً وتستغني عن التعيين والتسديد الالهي.

ويتمثل القيم بعد النبي (ص) والوصي (ع) - (الفقيه) حسب الشرائط المعتبرة فيه.
ويعتبر الفقيه نائباً عن الوصي المعصوم.

وبهذا الصدد نقرأ النص التالي:

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ سَأَلَ أَبَا عِبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَبْنِيْمَا مَنْازِعَةً فِي دِينِ
أُمَّرَاءِ... كَيْفَ يَصْفِعُونَ؟».

قال (ع):

ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا، ونظر في حالاتنا وحرامنا وعرف احكاماً...
فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً».

ويجب أن نشير هنا إلى نقطة هي أن الإسلام مع ايانه بحاجة الأمة إلى قيم، وأنها في
جميع الاحوال ليست معصومة، فإنه لا يسلبه دورها، ويعنها عن تحمل مسؤوليتها في رسم
مصيرها ومستقبلها.

فالإسلام يعمل على تعميق الشعور بالمسؤولية لدى الجميع، وحتى على مستوى رقابة
الفقيه ذاته من الانحراف كما وضحنا ذلك في نقاط سابقة.

دور المتفقهين:

قال الله تعالى:

«ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتلقهموا في الدين ولينذر واقومهم ذارجعوا اليهم لعلهم يذرون».

هذه الآية الكريمة، ونوصوص أخرى كثيرة من السنة الشريفة تفيد أن العنصر الرابط بين الأمة والأمام – وبعبارة أخرى القيادة – هم المتفقهون، وما نصلح عليه اليوم بـ (علماء الدين)، في وقت ترى المذاهب السياسية المعاصرة أنه:

«يعود للحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة والمواطنين».(١)

ورغم أن الإسلام لا يمنع أن تساهم الأحزاب في سد هذا الفراغ، إلا أن تركيبة المجتمع الإسلامي قائمة على أساس اعطاء هذا الدور للمتفقهين، ولتكن الأحزاب وسيلة مساعدة، أو أداة تخضع لشرف المتفقهين، وترتبط بهم.

«مسؤولية الأمة»

في الإسلام ليست الأمة صاحبة حق فقط، إنما هي من الزاوية الأخرى مسؤولة وموظفة شرعاً كما أن هذه المسؤولية عامة لا ينفرد بها أحد ولا يعتذر منها أحد.

«المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» القرآن الكريم.

وفي الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

والإسلام لا يسجل هذه المسؤولية كفكرة جامدة في القانون إنما يسبغ عليها من ناحية صبغة الالزام الشرعية، ومن ناحية ثانية يعمل على إيجاد تربية إلقاء في الأمة تقضي بهذه التربية بالاندفاع الذاتي نحو تحمل المسؤوليات والاستباق إلى الخيرات، والمبادرة إلى تقديم الخدمة، والعون للأخرين. ويدخل في هذا المنحى التربوي كل ما ورد من الآيات، والروايات في فضل الإحسان، والإنفاق والكلمة الطيبة وأصلاح ذات البين، والتعاون على البر والتقوى وغير ذلك مما لا مجال لذكره هنا، كما يدخل في ذلك كل ما ورد من الوعود بالثواب وزيادة الدرجات لأهل الخيرات، حتى ورد:

«دخل عبد الجنة بغضين من شوك كان في طريق المسلمين فأماطه عنه».

وفي ضوء هذه التربية، والحس المشترك والمتفاهم بالمسؤولية، فإن جميع المهام الازمة

(١) مقدمة في نقد القانون الدستوري.

للامة الاسلامية يشترک في ادائها عناصر ثلاثة:

- ١—اجهزة الدولة.
- ٢—الاجهزة الشعبية.
- ٣—الحضور الجماهيري العام.

ومن هذا نعرف ان الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم تعمل على تصعيد دور الامة وحضورها من خلال المبادرة الوعائية، ومن خلال توجيهات الامام المباشرة والتي تدفع الجماهير نحو تفيذها اندفاعاً ذاتياً.

ويصاحب هذا الحضور الفعال للامة تقلص طبقي في دور الدولة وأجهزتها، ومن هنا لا تعود أجهزة الدولة هي الكل في الكل، وهي التي ترفع وتضع، كما لا تبقى الامة وهي تشعر بالمسؤولية العامة بانتظار اجراءات الدولة، اما كثيراً ما تسقى الدولة وتقدمها. وفيما يلي نحاول بعون الله تعالى استعراض أهم مسؤوليات الامة وواجباتها والتي يمكن حصرها تحت عنوان:

الضمان الاجتماعي:

تحمل الامة كاملة مسؤولية بناء المجتمع بناءً اسلامياً سواءً في المجال الثقافي، او الاقتصادي، او التربوي، او الامني، ورغم ان الدولة تحمل قسطاً كبيراً من ذلك الا ان القسط الاكبر من تلك المهام يقع على عاتق عموم الشعب.

المجال الثقافي:

في هذا المجال نجد ان الاسلام يعمل على تركيز الامور التالية:

١—دفع الناس جميرا نحو طلب العلم، وذلك من خلال اعتباره، مسؤولية عامة «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

او الاهتمام البالغ في بيان فضيلة العلم و العالم والمتعلم وما يوجد من الثواب الكبير في طلب العلم، وما يوجد من الفرق في الدرجة بين العالم والجاهل الى آخر المضامين التي ترسخ هذه الروح في الناس و تعمق الرغبة العلمية لديهم.

٢—رفع العياء نحو التعليم والتدريس وذلك من خلال الاشارة بفضل التعليم وثوابه، او الالتزام به في موارد حاجة الامة، وعقوبة العالم غير المتصدي للتعليم، الى آخر ما هناك من المضامين التي تهدف الى خلق روح التصدي لتحقيف الآخرين و تعليمهم.

المجال الاقتصادي:

في هذا المجال نجد ان الاسلام قد جعل الامة مسؤولة عن:

اولاً: تمويل خزينة الدولة (بيت المال).
وذلك من خلال ما فرض على الناس من الحقوق الشرعية الالزامية، كالزكاة الواجبة
في التقدين – الذهب والفضة – والانعام الثلاثة – الغنم، البقر والابل – والغلالات الأربع –
الخنطة، الشعير، التمر، العنب .

وكالخمس الواجب في جميع الارباح السنوية التي يحصل عليها الانسان.
علمًا بأن الامة فيها عد الحقوق المذكورة تبقى مسؤولة عن سد الفراغ في خزينة الدولة،
من خلال دفع الضرائب التي قررها الدولة في مجال وآخر.
ثانياً: سد حاجات المجتمع.

فالامة كها هي مسؤولة عن تمويل خزينة الدولة وسد نقصها، كذلك هي مسؤولة
ايضًا عن تغطية الحاجات العامة في المجتمع.

وتعمل الامة على سد حاجات المجتمع من خلال:

١- الفرائض المالية المحددة كالخمس والزكاة، فالخمس يقسم الى قسمين
قسم الدولة وقسم الفقراء كما تشير الى ذلك الآية الشريفة:

«واعلموا انما غنمتم من شيء فان الله حسنه ولرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله...» سورة الانفال آية /٤١ .
وتحصه (الله ورسوله) تعطى لولي الأمر (الدولة).

كما ان مصرف الزكاة الاصناف الثمانية حسباً تشير اليه الآية الشريفة:
«انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين
وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عالم حكيم» التوبة /٦٠
ويجدر الاشارة الى أن عنوان (في سبيل الله) المذكور في مصارف الزكاة يراد به المشاريع
الخيرية الالزامة للمجتمع من قبيل بناء المساجد، والجسور والمستشفيات والمدارس وما
شاكل ذلك.

٢- الإنفاق الواجب غير المحدد.
وفيه اعدا هذه الحقوق المنصوص عليها فان الاسلام يرى مسؤولية الامة عن سد حاجات
المجتمع بكل مايلزم حتى وان تطلب ذلك اتفاقاً جديداً زيادة على الخمس والزكاة.
في الحديث الشريف عن سماحة:

«انه سأله امام جماعة بن محمد عن قوم عندهم فضل، وباخواهم حاجة شديدة، وليس
بسعهم الزكاة أيسعهم أن يشعروا ويحتجوا اخوانهم؟. فان الزمان شديد.

فرد عليه الامام قائلًا:

«ان المسلم اخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله، ولا يجرمه، فيتحقق على المسلمين الاجتهداد فيه، والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لأهل الحاجة» (١)
وفي حديث آخر عن الامام الصادق (ع) انه قال:

«اما مؤمن من مؤمننا شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده او من عند غيره، فاقامه الله يوم القيمة مسوداً وجده، مزروقة عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار» (٢)

٣- الانفاق المستحب:

ويسعى الاسلام لتربيه ابناء الامة على روح البذل والعطاء والسخاء والايثار وعلى التسابق في اعطاء الصدقات وسد الحاجات تقرباً الى الله تعالى، ومن خلال هذه الروح الراسخة في ابناء الامة تستطيع الامة سد كل الحاجات المالية الازمة طوعاً و اختياراً، وفي ظروف الشدة والرخاء.

و ان المجتمع الاسلامي في صدر الاسلام، والمجتمع الاسلامي في دولة الاسلام القائمة في يومنا هذا في ايران يقدمان آلاف الامثلة الواقعية على هذه الروح.

ومثلاً صغيراً على ذلك ان الامة في ايران التي تتصدى لتنفطية نفقات الحرب المائة والتي تستمر لاكثر من ثلاث سنوات، وهي التي تتصدى لتعمير المدن المنمرة كاملاً، وهي التي تتصدى لتنفطية نفقات مئات الآلاف من العوائل المتضررة بالحرب، أو بالزلزال، كما أنها هي التي تؤسس (الصناديق الخيرية) أو (القرض الحسن) لمعونة الفقراء والمحتاجين، والتي المئات من هذه الامثلة الحية التي يعيشها المجتمع الاسلامي في ايران ويجسدها عملياً و يومياً.

المجال الاخلاقي:

والامة تضمن سلاماً الجانب الاخلاقي والمعنوي في ابنائها.

ان فرض الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر على جميع ابناء الامة، وفي جميع الحالات هو الدليل على وضع هذه المسؤولية في عنق الامة.

فرغم أن اجهزة الدولة تباشر عملية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا ان الاسلام،

١- وسائل الشيعة/ج ١١ /ص ٥٩٧.

٢- وسائل الشيعة/ج ١١ /ص ٥٩٩.

قد جعل هذا التكليف تكليفا عاما لا يسقط عن احد الا اذا قام به الآخرون .
وتؤكد اعلى عمق المسؤولية في هذا الجانب نجد القرآن الكريم قد اعتبر هذه الصفة من
جلة مميزات الامة المسلمة و ذلك في قوله تعالى :

«كُنْتُ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَايُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ» آل عمران / ١١٠ .
وهكذا دعى القرآن الكريم الى التزام هذه الصفة باعتبارها صفة أساسية في امة
الاسلام كما في قوله تعالى :

«وَلَتَكُنْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ، وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ» .
ويضيي الاسلام شوطا بعيدا في ترسیخ روح المسؤولية الاخلاقية في الامة و تعميقها على
كافه الاصعدة ، وبكافه المستويات الممكنة .

حتى ورد عن امير المؤمنين (ع) :

«إِنَّهُ مَنْ رَأَى عَدُوَّاً يَعْمَلُ بِهِ وَمَنْكِرًا يَدْعُ إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلَمَ وَبَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَهُ
بِلِسَانِهِ فَقَدْ أَجْرَ وَهُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ، وَمَنْ أَنْكَرَهُ بِالسِّيفِ لَتَكُونَ كَلْمَةُ اللهِ الْعَلِيَا وَكَلْمَةُ
الظَّالِمِينَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْمَدِيِّ وَقَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَنُورَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينِ» .(١)
المجال الامني :

والامة جيئما مسؤولة عن تحصين نفسها عن اي خطير يهدد أمنها سواء من الداخل أو
من الخارج .

فالجهاد واجب عام على المسلمين ، كما ان الدفاع عن امة الاسلام عموما واجب أيضا ،
سواءاً لصد العدوان الخارجي ، او لصد أيادي المخربين والمفسدين من الداخل .
وكما اشرنا مراراً أن الاسلام يسعى لنطارة المسلمين على هذه الروح ، وجعلها جزءاً من
تركيبهم النفسي والمعنوي ، ولا يكتفي مجرد الالتزام ووضع القانون ، ومن هنا وجدنا كيف
يتسابق المسلمون طوعا و اختيارا الصد اي عدوان على أمتهم ووطنهم ومهمها كلفهم ذلك من
تضحيات .

ونحن في غنى عن استعراض عشرات الآيات والاحاديث الشريفة التي تؤكد أهمية
هذه المسؤولية في الاسلام ، كما ان الحياة الواقعية للمجتمع الاسلامي في القديم والحديث
خير شاهد على حضور المسلمين تلقائيا لضمان وضع أمتهم الامني .

العلاقات القانونية بين الامام والامة

كيف تساهم الامة في الحكم؟.

ضمن أية حدود، وفي أية اشكال قانونية؟.

لقد أسلفنا القول بأن الامة ضمن اطروحة ولاية الفقيه هي الحاكمة، وهذه دعوى لا يصححها مجرد اعتبار الفقيه نابعا من عمق الامة، ويعيش مشاعر الامة، ويتم بصالحها. ان مثل هذه الدعوى لا يصعب على الحكم الدكتاتوري ان يدعى بها ايضا.

وعلى هذا فان من اللازم التعرف على الطريقة القانونية التي تمارس الامة من خلالها ادارة الوضع السياسي لها.

وفيما يلي نحاول -بعون الله- أن نشرح ذلك.

١) الامة هي التي تختار ولها الأمر:

لاتريد ان نعود الى الحديث عن حق الامة في تعيين ولی أمرها الفقيه المرجع، فقد سبق عرض هذا الموضوع وشرح الفكرة في جانبها الرابع الى اختيار الامة، والجانب الآخر الرابع الى التعيين الاهلي، وانتبهنا الى حقيقة أن المرجع -ولي الامر- معين من قبل الله تعالى بالصفات ومن قبل الامة بالتشخيص.

وحتى النظرية الفقهية القائلة بأن أي فقيه يبادر الى تشكيل الحكم تكون له الولاية، حتى هذه النظرية لا تعني سلب الامة حق الاختيار، ذلك ان هذا الفقيه الذي وفق لتشكيل الحكومة اذا كان مرجعا دينيا للامة، سبق لها ان عرفته وارتبطة به، وفوضته امورها، فالمسألة واضحة جدا حيث إن الامة هي التي اختارت مرجعها. و اذا لم يكن مرجعا للامة، ولم يسبق لها ان عرفته وارتبطة به فن الواضح ان مثل هذا الفقيه الحكم اذا لم يخوض بتأييد مراجع الدين وباقى الفقهاء فإن ولايته سوف تسقط تبعا لقضية اشرنا لها سابقا من أن لعلماء الدين، والمحozات العلمية حق ومسؤولية مراقبة الحكم وتقييمه، وتأييده ان كان جامعا للشروط المطلوبة أو رفضه في الصورة المعاكسة وعلى ذلك نعرف أن اي فقيه لا تكون له الولاية الشرعية، وزمام الحكومة الاسلامية الا اذا حضي بتأييد المرجعية الدينية، ومعنى ذلك ان الامر عادة مرحلة ثانية الى المرجع الديني والذي تختاره الامة بدورها.

النتيجة اذن ان الامة هي التي تختار ولها أمرها.

ولكن الموضوع المهم الذي نريد طرحه وتأكيده هو:

كيف يتم اختيار ولها الأمر - المرجع الديني - من قبل الامة؟. وبأية طريقة؟.

ان الطرق المتتبعة في النظم الديمقراطيه لدى عملية انتخاب الرئيس تعتمد على الاساس

على صراع الاحزاب السياسية المتنافسة، ومدى تفوقها الاعلامي ، ومدى دعم الشركات التجارية لها.

ومن هنا نجد ان حدثاً سياسيًّا ما قبل عملية الانتخابات يمكن لغير الموزين كاملاً في عملية الانتخابات، كما أن كسب رضى قطاع معين من الشركات التجارية الضخمة، أو المؤسسات الاعلامية المهمة هو الآخر يلعب دوراً هاماً في عملية كسب الاصوات.

ان اعتماد الديمقراطيـة هذه الطرق في عملية الانتخابات هي التي جعلت الحرية السياسية مجرد صورة لا واقع وراءها في النظم الديموقراطية المعاصرة رغم تأكيد الديمقـراطـية على حق الامة في انتخابات الرئـاسـة!!.

لـنـظـرـاذـنـ كـيفـ يـتمـ اـختـيـارـ وـليـ الـأـمـرـ فـيـ الـأـطـرـوـحـةـ الـإـسـلـامـيـةـ؟ـ.

لـقـدـ حـدـدـ لـنـاـ السـيـدـ الشـهـيدـ الصـدـرـ رـضـوانـ اللـهـ عـلـيـهـ طـرـيقـةـ ذـلـكـ فـيـ نـصـ سـابـقـ نـعـيـدـ سـطـرهـ.

يـقـولـ:ـ «ـاـنـ تـكـونـ مـرـجـعـيـتـهـ بـالـفـعـلـ فـيـ الـاـمـةـ بـالـطـرـقـ إـلـطـبـيـعـيـةـ تـارـيـخـيـاـ»ـ.

اـمـاـ مـاهـيـ تـلـكـ الـطـرـقـ الطـبـيـعـيـةـ؟ـ

الـطـرـقـ الطـبـيـعـيـهـ هـيـ :

اولاً: اتصال الفقيـهـ بالـاـمـةـ مـباـشـرـةـ،ـ وـحـضـورـهـ الـفـعـالـ بـيـنـ صـفـوفـهـ،ـ وـمـنـ خـلـالـ هـذـاـ

الـحـضـورـ،ـ وـهـذـاـ اـلـاتـصـالـ تـتوـطـدـ ثـقـةـ الـاـمـةـ بـهـ،ـ وـيـنـمـوـلـاءـهـاـلـهـ وـيـقـدـمـ فـيـ الـطـرـيقـ خـوـ

مـقـامـ الـمـرـجـعـيـةـ الـعـلـيـاـ.

ثـانـيـاـ:ـ تـأـيـيدـ الـحـوـزـةـ الـعـلـمـيـةـ وـعـلـمـاءـ الـدـيـنـ فـيـ الـمـنـاطـقـ الـمـخـلـفـةـ لـهـ،ـ وـدـعـوـتـهـ النـاسـ إـلـيـهـ.

٢) السلطة التشريعية والتنفيذية:

سبقت الاشارة الى ان الامة هي مصدر السلطة التشريعية والتنفيذية. (١)

ويجب ان نشير الى ان اعطاء الامة هذا الحق لا يتافق مع اعتبار الامام هو المشرف الاعلى على سير الامور وعلى سلامـةـ تـطـيـقـ الشـرـيـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ فـيـ هـاتـيـنـ السـلـطـتـيـنـ.

كيف تمارس الامة هاتين السلطتين؟

هذه النقطة هي من نقاط الفراغ المتروكة في الشريعة الاسلامية لlama ذاتها حسب

(١) تبعاً لما جرى عليه دستور الجمهورية الاسلامية، وما سجله السيد الشهيد الصدر في (لمحة فقهية) علماً بأن هناك نظرية أخرى لا تمنع الامة هذا الحق وترى ان الامام هو مصدر كل السلطات غاية الامانة ي يجب عليه التشاور مع الامة وعدم الاستبداد بالقوى.

الظروف والاحوال المختلفة.

فالشريعة الاسلامية لم تضع صيغة تفصيلية للكيفية التي تمارس بها الامة هاتين السلطتين ، انا وضعت الشريعة خطوطا عريضا لذلك أهمها:

- ١- التزام حدود الشريعة الاسلامية في كل القرارات المتخذة والاجراءات المتبعة.
- ٢- اشراف الامام وناظرته على الامة في هذين المخلين.

كما اعتبرت الشريعة الاسلامية مواصفات خاصة فيمن يختاره الامة للتمثيل عنها سواء في حقل السلطة التنفيذية او في حقل السلطة التشريعية. وتلك المواصفات هي :

- ١- الكفاءة السياسية التامة.
- ٢- الترفع عن الاغراض والاطماع.
- ٣- الغيرة على الدين ومصالح المسلمين.

في الختام:

في ختام ابحاثنا عن (المذهب السياسي في الاسلام) كنت ارى ضرورة اضافة فصل آخر نبحث فيه عن (مخاطر الحكم) وكيفية التغلب عليها ضمن الاطروحة الاسلامية، الا أن تراكم الاشغال لم تسمح لي بمواصلة بحوث الكتاب، بل دعني وانا في آخر الفصول الى مزيد من الاختصار والاقتضاب رغم شعوري بال الحاجة الى التوسيع.

اللهم صل على محمد واله واقبلنا في عبادك الصالحين، واحشرنا مع محمد واله الطاهرين، وتفضل علينا بطفك وجودك بالعمل فيما يرضيك واعتا على اقامة الحق و العمل به يارب العالمين.

بحوث الكتاب

الصفحة	الموضوع
٩	مقدمة واهداء
١١	تمهيد
	النظرية السياسية والمذهب السياسي
	المذهب والنظرية في الاسلام
١٥	الفصل الاول
	الاصول النظرية للسياسة الاسلامية
	النظريات السياسية المعاصرة
١٩	الفصل الاول: طبيعة القوانين الاجتماعية
	١- القوانين الاجتماعية
	٢- موقع الانسان في القوانين الاجتماعية
	٣- القدرة على التغيير
	٤- موقع التدخل الالهي
	خلاصة واستنتاج
٢٩	الفصل الثاني: المشكلة السياسية
	١- الصراع على السلطة
	٢- الصراع مع السلطة
	٣- مشكلة الحكم

الموضوع

الصفحة

٤— مشكلة الصراع الدولي

الفصل الثالث: عوامل الصراع السياسي

النظريات الواحدية والتعددية

نظريات العامل الطبيعي والعامل الانساني

١— النظرية الماركسية

مناقشة النظرية الماركسية

٢— النظرية الغربية

مناقشة النظرية الغربية

٣— النظرية الاسلامية

المحتوى الداخلي للإنسان

موقع العوامل المادية

ملاحظات

٤٩

الفصل الرابع: اطروحة الحل

١— اطروحة الحل الماركسي

مناقشة الحل الماركسي

٢— اطروحة الحل الغربي

مناقشة الحل الغربي

٣— اطروحة الحل الاسلامي

وحدة الحل السياسي

اثر التطور الصناعي

التكامل والوفرة

٦٥

الفصل الخامس: تفسير ظاهرة الدولة

مصطلح الدولة

ظاهرة الدولة

نقطة الخلاف

التفسير الاسلامي

التفسير الماركسي

نقد وتقدير

التفسير الغربي

الموضوع

الصفحة

٧٣

الفصل السادس: تقييم ظاهرة الدولة
النقطة الاساسية في التقييم
النظيرية المتطرفة
الغريبون
الاسلام
هل تضمر الدولة
نقد النظيرية الشيوعية

٩١

الفصل السابع: الدولة وانواع الصراع
١- الصراع على السلطة
النظيرية الاسلامية
٢- الصراع على نوع الحكم
٣- الصراع مع السلطة
محاولات حل التناقض
١- نظرية العقد الاجتماعي
٢- النظيرية المثالية في الحرية
مناقشة

١٠٢

الفصل الثامن: الامة في المفهوم الاسلامي
تصنيف الامم
اسس التصنيف
١- الاساس الطبقي
٢- الاساس العرقي
٣- مجموعة اسس
٤- الاساس الاخلاقي
مقارنة سريعة
مناقشة الاصناف المادية
ملاحظات ونتائج

الموضوع

الصفحة

١١٢	تعريف الامة الانتفاء الى الامة والانتفاء الى الانسانية الفصل التاسع: القومية في المفهوم الاسلامي مفهوم القومية اسس القومية القومية في الفكر الماركسي ال القومية في الفكر الاسلامي الفصل العاشر: المواطننة في المفهوم الاسلامي الموطننة في الدول الحديثة الواجبات والحقوق شروط المواطننة الموطننة في المفهوم الاسلامي شروط المواطن في الدولة الاسلامية الشرط الاول الشرط الثاني الواجبات والامتيازات رعايا غير مواطنين احكام اهل الذمة
١٣٧	القسم الثاني المذهب السياسي في الاسلام
١٤٠	البحث الاول المبادئ السياسية الفصل الاول: مبادئ الديمقراطية الغربية ١— السيادة الشعبية ٢— المساواة السياسية ٣— الشورى الشعبية

الموضوع

الصفحة

٤- حكم الأغلبية

مناقشة عامة

مبادئ الديقراطية من وجهة نظر اسلامية

١٥١

الفصل الثاني: مبادئ السياسة الشيعية

١- مبدأ خرافة الدين والأخلاق

٢- مبدأ اقتصادية الصراع

٣- مبدأ دكتاتورية البروليتاريا

٤- مبدأ قيمومة الحزب

١٦٢

الفصل الثالث: مبادئ السياسة الاسلامية

السياسة الاسلامية جزء من كل

المذهب السياسي وعقيدتنا في الله

المذهب السياسي ومفهوم التدخل الالهي

المذهب السياسي ونظرية استخلاف الجماعة

المذهب السياسي والمحيط الاجتماعي

١- مبدأ حكمة الله

حكومة الله وحكومة الناس

مدلول مبدأ حكمة الله

١- حكمة الدين

٢- الدعوة الى الله

٢- مبدأ حكمة الامة

مدلول مبدأ حكمة الامة

حكومة الامة حق ومسؤولية

مصطلح الحكومات الشعبية

٣- مبدأ حكمة القيم الاخلاقية

حكومة القيم الاخلاقية في السلوك السياسي

اخلاقية الغايات واخلاقية الوسائل

الالتزام المبدئي

التربية الخلقية

مراجعة لمبدأ (الغاية لا تبرر الوسيلة)

الموضوع

الصفحة

٤—مبدأ (شهادة الامة الاسلامية)

منابع هذا المبدأ

ماذا يعني هذا المبدأ

البحث الثاني

اطروحة نظام الحكم

الفصل الاول: الاطروحة بنظرية عامة

عصر المقصوم

معنى الولاية على الاموال

معنى الولاية على الانفس

معنى آخر للولاية

حكومة الفرد المقصوم

التفاعل بين الامام والامة

عصر ما بعد المقصوم

أدلة ولالية الفقيه

حدود ولالية الفقيه

الامة هل تشارك في الحكم

الفصل الثاني: الامام

مقام الامامة

١—مواصفات الامام

الصفة الاولى

الصفة الثانية

الصفة الثالثة

٢—تعيين الامام

القيادة الواحدة

دور الامة في تعيين القائد

موقع الفقهاء الآخرين

٣—مصدر سلطة الامام

الامة لا يمكن ان تكون مصدر سلطة الامام

٤—مسؤوليات الامام وحدود صلاحياته

١٩٦

٢٠٤

الموضوع

الصفحة

- حدود ولية الامام
 - ١- احكام الشريعة الاسلامية
 - ٢- مصلحة الاسلام وال المسلمين
 - ٣- الخلق الاسلامي
 - ٤- التشاور مع الامة
 - ٥- الموانع ضد الاستبداد والاخراف
- اولاً:- التربية الاسلامية
- ثانياً:- اختيار الامة والمحوزة العلمية
- ثالثاً:- رقابة الامة وسائل العلماء
- رابعاً:- مجلس الشورى
- خامساً:- التسديد الالهي

الفصل الثالث: الامة

١- ملاحظات

- ١- اساس التوحيد والوحدة.
- ٢- حاجة الامة الى قيم.
- ٣- مسؤولية الامة.

المجال الاجتماعي.

المجال الاقتصادي.

المجال الاخلاقي.

المجال الامني.

- ٣- العلاقات القانونية بين الامام والامة.

١- دور الامة في اختيارولي الامر.

٢- السلطة التشريعية والتنفيذية.

في الختام.