الدولـــة والعالميــة السياسيــة

مقدمة

تنقسم جُلُ الآراء المتعلقة بتحديد الأساس النظري في كتابات المسلمين بين تيارين أساسيين التيار الحداثي والتيار التراثي . يرى الأول أن الجهود السِّياسية يجب أن تتجه نحو بناء دولة حديثة تقوم على أساس قومي ، وتُنظم شؤونها الداخلية وفق أطروحات المدرستين الليبرالية والاشتراكية. بينما يرى التيار الآخر ضرورة العودة إلى مؤسسة الخلافة التي واكبت فترات الظهور الحضاري الإسلامي ، والاحتكام إلى مبادئ سياسة مستمدة من أطروحات فقهاء السياسة المتقدمين.

لذلك تسعى الدراسة الحالية إلى تجاوز حالة الاستقطاب في الدراسات السياسية المعاصرة ، والمتمثلة في الثنائية التراثية الحداثية ، وتقديم رؤية تجمع بين المقاصد الثاوية في التراث والمستقاة من معين الوحي ، والإنجازات السياسية المتمثلة في إجراءات المشاركة الشعبية ، وآليات التعددية السياسية في التجربة الحداثية.

ولأننا نعلم أن تجاوز الثنائية التراثية الحداثية ، التي تحكم الجدل القائم اليوم حول طبيعة النظام السياسي الإسلامي لا يمكن أن يتحقق من خلال تخيرٍّ عشوائي لعناصر مستمدة من الفكرين التراثي والحداثي ، بل يتطلب تنظيراً منهجياً متماسكاً ، فقد عكفنا في هذه الدراسة على :

(1) إبراز إشكالية العمل السياسي الإسلامي المعاصر.

(2) تحديد مجموعة من المبادئ السياسية الكلية التي نرى أنها تشكِّل جوهر المنظور السياسي الإسلامي ، ومن ثم ..

(3) رسم الإطار العام للبنية السلطوية في النظام السياسي الإسلامي وتعيين دائرة المشاركة السياسية فيها.

ولأنّ تحليلنا لنصوص الوحي والممارسات النبوية يظهر بوضوح الطبيعة العالمية للنظام السِّياسي في المنظور الإسلامي ، فقد أبرزنا في هذه الدراسة التوجه العالمي للدولة الإسلامية ، وعمدنا إلى تحديد الأساس النظري الذي يؤصِّل للطبيعة العالمية للنظام السياسي الإسلامي ، وإلى استرجاع أطراف من التجربة السياسية التاريخية للأمة التي تظهر عالمية توجهها. وأخيراً ختمنا بحثنا باقتراح نموذج لتحويل التوجه العالمي للدولة الإسلامية من المستوى النظري إلى الممارسة العملية ضمن المجتمع الإنساني المعاصر.

أولاً : الإشكالية

لنتذكر بادئ ذي بدء أن تعبير " الدولة الإسلامية " – أو" النظام السياسي الإسلامي " – يشير إلى البنية السلطوية التي تهدف إلى تنظيم الحياة السياسية وفقاً لمبادئ الوحي الإسلامي. وبالتالي فإن مصطلح " الدولة " على عمومه يشمل مختلف البنى السياسية التي برزت تاريخياً لتنظيم الحياة السياسية للمجتمع المسلم ، وتبقى مسألة نعت الدولة بصفة " الإسلامية " مسألة تحديد لقواعد الشرعية السياسية في التصور الإسلامي.

قيام الدولة الإسلامية يفترض وجود جماعة سكانية ملتزمة بمبادئ الإسلام وأهدافه ، أي يفترض وجود الأمة الإسلامية التي تشكل القاعدة التي تقوم عليها الدولة. بيد أن اهتمامات الدولة الإسلامية وحدودها البشرية والجغرافية لا تتطابق بالضرورة مع كيان الأمة الإسلامية ولا تقتصر عليها ، بل تمتد إلى جماعات سكانية مغايرة في الدين والعقيدة.

لقد كانت الدولة الإسلامية تاريخياً سَّباقة إلى الاعتراف بحقوق غير المسلمين في ممارسة شعائرهم ومعتقداتهم ، والحفاظ على أمنهم الشخصي والجماعي في أنفسهم وممتلكاتهم. كما حرصت على إعفاء غير المسلمين من الخضوع إلى الشريعة الإسلامية ، وأثبتت لهم حقهم في اتباع شرائعم الخاصة بهم. وجعلت عملية توضيح التصورات والمفاهيم الإسلامية والدعوة إلى ممارستها عملياً مرتبطة بجهود الأفراد والمؤسسات الأهلية. بيد أن الاجتهادات المعاصرة في دائرة السياسة الشرعية تجنح إلى ربط مفهوم الشرعية السياسية للدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع السياسي عموماً ، وجعل مهمة الدولة نشر الإسلام بين غير المسلمين ، والإصرار على حق الدولة في استخدام القوة لإخضاع الدول غير المسلمة إلى هيمنة النظام الإسلامي. وتستند هذه الاجتهادات إلى آراء فقهية تراثية وممارسات تاريخية ، لعل أبرزها موقف رعيل المسلمين الأول من حركة الردة ، والآراء الفقهية المعتمدة على نظرية دار الحرب ودار الإسلام التي طورها لفيف من علماء المسلمين وفقهائهم المتقدمين.

إن نظرة متمعنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تظهر لنا أن هذا الفكر يعاني من إشكالية مزدوجة ، أو إن شئت إشكالية ذات وجهين . يرتبط الوجه الأول من الإشكالية بالتناقُض بين موقفين أساسيين :

(1) أن النظام السياسي الإسلامي – الدولة الإسلامية – لا يقتصر في حدوده ودائرة اهتمامه على المسلمين ، بل يحتضن جماعات دينية وعقدية مغايرة . كذلك نجد أن القرآن الكريم يشدِّد على حرية الناس في اختيار عقائدهم ، ويدعو المسلمين إلى احترام خيارات غير المسلمين ، وإلى البحث عن أرضيات مشتركة للتعاون معهم.

(2) أن الفكر السياسي الإسلامي السائد اليوم يربط مفهوم الشرعية السياسية بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع برمته ، ويصر على حصر المشاركة السياسية في إتباع الدين الإسلامي ، ويجعل مهمة الدولة نشر الإسلام بين غير المسلمين ، ويشدد على حقها في استخدام القوة لتطويع الدول غير المسلمة.

ÃãÇ ÇáæÌå ÇáËÇäí ááÅÔßÇáíÉ ÝíÑÊÈØ ÈÚÃáíÉ ÇáÌãÚ Èíä ÍÞíÞÊíä ßáíÊíä ËÇÈÊíä Ýí ÇáäÕ ÇáÞÑÂäí :

(1) أن الصفة الأساسية للرسالة الخاتمة أنها رحمة للعالمين ، لا رحمة لمجموعة بشرية تنتمي تاريخياً إلى مناطق انتشار الرسالة الإسلامية العالمية.

(2) أن اختلاف الناس عقدياً ، وانقسامهم إلى أمم متغايرة مبدأ تكويني.

وبالتالي يبرز السؤال : كيف تتحقق رحمة الإسلام العالمية مع استمرار الاختلافات العقدية بين الناس ؟ وهل يمكن لرحمة الإسلام أن تعم الجميع في مجتمع تتعدد فيه العقائد والأديان ؟

إن تجاوز الإشكالية المزدوجة هذه لا يمكن أن يتم باسترجاع الحلول التاريخية والنماذج التراثية التي طورها الأقدمون ، بل بالعودة من جديد إلى الأساس المعياري الذي اعتمده علماء المسلمين الأوائل في تطوير نماذجهم والمتمثل بالقواعد القرآنية الكلية ومبادئ السياسة النبوية ، ومن ثم إعادة تأسيس قواعد الفعل السياسي انطلاقاً من القواعد الكلية القرآنية ، وبناءً على المبادئ العامة التي وجهت التجربة السياسية في العهد النبوي.

لذلك فإننا نبدأ تحليلنا باستخلاص المبادئ الكلية التي تحدد ضوابط الفعل السياسي في النظام الإسلامي ، لنتحول بعد ذلك إلى رسم معالم البنية السلطوية والحقوق السياسية التي تولدها مجموعة المبادئ السياسية الكلية المستخلصة.

ثانياً : المبادئ السياسية الكلية

يمكننا من خلال النظر المتأمل في الخطاب القرآني استخلاص عدد من المبادئ والأسس ذات الدلالات السياسية. ولعل في مقدمة الأسس السياسة التي تتطلبها وتقوم عليها الحياة من المنظور الإسلامي الأسس الخمسة التالية :

(1) التعددية العقدية والدينية مبدأ تكويني ومقصد إلهي راسخ.

(2) الحرية الفكرية المتمثلة بحق الأفراد في الآراء تبني تصوراتهم دون ضوابط، واختيار معتقداتهم دون إرغام ، مبدأ قرآني ثابت.

(3) يقوم النظام السياسي على أساس الولاء التعاقدي الناجم عن التزام أفراد المجتمع بمجموعة المبادئ الكلية التي تشكل القاعدة التي تستند إليها الشرعية السياسية للدولة.

(4) العدالة العالمية التي تسمح بتنافس الأمم المتغايرة في تحقيق خير الإنسان وتطوير الحياة البشرية ؛ هدف إسلامي سامي.

(5) تتحدد الدولة في إلزام الأفراد سلوكاً معيناً بدائرة المعروف الذي تعارف الناس على حسنه وصوابه.

ولأن التنظير لنظام سياسي إسلامي ينطلق من المبادئ الكلية السابقة ، فإننا سنتوقف عند كل منها لتحديد أساسه الرسالي وربطه بالمبادئ الأخرى.

(1) التعددية العقدية :

إن استعراض آيات الكتاب يظهر لنا أن اختلاف الناس في العقائد والتصورات مبدأ تكويني ؛ يتعلق بالطبيعة البشرية والتركيب الثقافي والاجتماعي والغاية الكلية للوجود الإنساني. لذلك يُذكّر القرآن الكريم المسلمين مراراً وتكراراً أن الله تعالى قادر على جعل الناس جميعاً أمة واحدة ، وأن بإمكانه إزالة الاختلافات التصورية والعقدية بين بني البشر. وينبه القرآن الكريم إلى أن حكمة الله تعالى اقتضت انقسام الناس إلى ملل ونحل وديانات مختلفة :

{ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات } [المائدة : 48].

{ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم } [هود : 118-119].

إن الاختلاف بين الناس مرتبط مباشرة بغاية الخلق ، فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون حياة الإنسان الدنيا فترة اختبار وابتلاء ، يظهر فيها التزام الأفراد بمبادئ الحق ، ويختبر من خلالها عزمهم على تطويع ميولهم وأهوائهم إلى القيم العليا التي انبنى عليها نظام الوجود وبيّنتها الشرائع والرسالات. فاختلاف إرادات الناس في الانضباط بضوابط الحق والخير الذي أمر الله تعالى به مصدر من مصادر اختلاف التزاماتهم العقدية والتصورية. فمنهم من يختار قبول الحق الذي بيَّنه الرسل ، والخضوع إلى القيم التي حملتها رسالة السماء. ومنهم من يتنكر للحق ويتمرد على القيم العلوية. وفي كلا الحالتين فإن مصير الفرد المبني على موقفه من الرسل والرسالات لا يمكن تحديده في مجال الحياة الدنيوي ، وبالتالي فإن الحكم بالفلاح والخذلان مرتبط بالله تعالى وحده. ذلك أن إرادة الناس والتزامهم خاضع للتغير والتبدل عبر سنين الحياة. فقد يؤمن الجاحد ويجحد المؤمن. وقد يرعوي الغافل ويغويّ المهتدي. فالله هو المرجع والحكم بين الناس فيما هم فيه مختلفون :

{ إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون } [المائدة : 48]

{ وإنّ ربَّك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون } [النحل : 124]

(1) إنكار الحق بعد معرفته والتيقن منه ، وهو الكفر والتولي والنفاق في المصطلح القرآني.

(2) القيام بأفعال تخالف الحق ومتطلباته ، وهو الظلم والفسق والعدوان والبغي في المصطلح القرآني. وبطبيعة الحال فإن القرآن الكريم كثيراً ما يشير إلى الترابط بين إنكار الحق قولاً ومخالفته فعلاً وسلوكاً. ومع ذلك نجد الكتاب الكريم ينوه إلى استحقاق بعض المنتمين إلى ملل وأديان تنطوي على تصورات منحرفة وعقائد مضطربة لثواب الله ورحمته عند التزامهم بقيم الحق والعدل. ذلك أن القرآن الكريم يبيّن كفر اليهود والنصارى الذين يفترون على الله الكذب فيجعلون رسله أبناء له ، فيدعون أن عزير ابن الله ، وأن المسيح ابن الله ، افتراءً عليه :

{ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم } [المائدة : 5]

{ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون } [التوبة : 20]

بيد أن القرآن الكريم يبيّن لنا كذلك أن الله تعالى أعد عفواً ومغفرة لمن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً على اختلاف أديانهم :

{ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون } [البقرة : 72].

والحق أنه لا سبيل لفهم العلاقة بين هذه الآية والآيتين السابقتين إلا بالتمعن في الأصول الثلاثة التي جعلها القرآن الكريم مداراً للفوز والفلاح الذي وعد الله تعالى به المؤمنين بالرسالة الخاتمة كما وعد به اليهود والنصارى والصابئين :

(1) الإيمان بالله.

(2) الإيمان باليوم الآخر.

(3) العمل الصالح.

فالإيمان بالله إعلان لوحدانيته وخضوع لأمره الذي حمله الرسل إلى الناس. والإيمان باليوم الآخر اعتراف بمسئولية الإنسان أمام الله تعالى عن كل قول أو فعل صدر عنه. والعمل الصالح التزام بقيم الرسالات والانضباط بأوامرها ونواهيها.

وعلى الرغم من تأكيد القرآن الكريم أن التحريف قد لحق الرسالات السابقة ، وأن رسالة الإسلام هي الرسالة الخالدة إلى يوم القيامة التي تكفل الله تعالى بحفظها وأمر الناس باتباعها ، فإن القرآن الكريم يؤكد في الآية السابقة من سورة البقرة مبدأً مهمّاً يتسق مع المبادئ الكلية التي تحدد المسئولية الإنسانية :

{ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت } [البقرة : 286]

{ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً } [الإسراء : 15].

فالتكليف مرتبط بالعلم وصدق السعي ، والمسئولية مرتبطة بالبلاغ . ومن لم يبلغه الحق أو بلغه محرّفاً ومشوهاً ، لكنه سعى جهد طاقته إلى اتباع أفضل القول والإخلاص في العمل ، فإن له أجره عند ربه. وإبلاغ الحق كان فيما مضى من مهام الأنبياء والرسل الذين نقلوا أمر الله إلى أقوامهم ، واليوم مهمة الأمة التي حملت خاتم الرسالات . ولا سبيل لنقل الحق إلا من خلال الانفتاح على الناس ، ضمن نظام سياسي يسمح بالحوار الحر وتبادل العلم بعيداً عن القهر والترويع.

وهذا فحوى الأساس الأول للنظام السياسي الإسلامي : التعددية بمعناها الواسع ، تعدد المذاهب والآراء والمفاهيم بحيث يتاح للناس الاطلاع على الحق واتباع أحسن القول.

(2) الحرية الفكرية :

حرية التصور والاعتقاد هي الأساس الثاني الذي يقوم عليه النظام السياسي الإسلامي ، وهي أساس مكمّل للتعددية الدينية والعقدية التي ناقشناها آنفاً. إن الدارس للخطاب القرآني يلحظ إصرار القرآن الشديد على الحفاظ على حق الأفراد في اختيار أفكارهم ومعتقداتهم بعيداً عن كافة أساليب الإرغام والإكراه واللجوء إلى القوة لفرض فكرة أو عقيدة على الناس.

{ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي } [البقرة : 206]

{ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين } [يونس : 199]

فالآيتان السابقتان تؤكدان حرية الاعتقاد وتشددان على أن الإكراه التصوري والفكري سلوك مرفوض في شريعة الإسلام.

كما تعلنان مبدأً قرآنياً راسخاً تعضده مواقف الرسل الذين نقلوا رسالة السماء إلى أقوامهم.

إن القارئ لكتاب الله الكريم يلحظ إنكار القرآن الكريم عملية إكراه الناس على قبول أديان ومعتقدات لم يقتنعوا بها ولم تتقبلها قلوبهم وألسنتهم. فهذا نوح عليه السلام يؤكد لقومه أن دعوته تقوم على أساس حرية الاعتقاد ورفض الإكراه والإرغام وسيلة لفرض رأي أو فكرة أو تصور على الآخرين :

{ قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم ، أنلزمكموها وأنتم لها كارهون } [هود : 28].

ويتكرر الموقف نفسه في سلوك رسل الله تعالى اللاحقين ؛ فنجد شعيباً يدعو قومه إلى التريث والصبر على الاختلاف القائم بينهم وبين أتباعه ، ويحذرهم من التسرّع في إنهاء الاختلاف والقضاء على التعدد القائم باللجوء إلى القهر والإكراه :

{ وإن كان طائفة آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا، فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين . قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا، قال أولو كنا كارهين } [الأعراف : 87-88]

ومن هنا يتبين لنا أن مهمة النظام السياسي الذي يسعى الإسلام لتحقيقه : إيجاد مناخ من الحرية الفكرية يمكن فيه ومن خلاله إظهار الحق ودحض المقولات والآراء الباطلة بالحجة والبرهان ، وتمكين النماذج الفكرية والتنظيمية من التنافس في تحقيق خير الناس ضمن نسق سياسي وسلطوي يسمح بالتعددية العقدية والحرية الفكرية.

(3) الولاء التعاقدي :

إن قيام نظام سياسي يحترم التعددية العقدية وينافح عن الحرية الفكرية مرتبط بظهور جماعة مقصدية تجمعت على آصرة المبادئ الكلية المولدة لهذا النظام ، والتزمت رسالة الإسلام العالمية الرامية إلى توفير المناخ المناسب لتحقيق غايات الوجود الإنساني . فالأمة في المنظور القرآني هي المكلفة بحمل رسالة السماء وتحقيقها في واقع الحياة بعد تمام التنزيل وختم النبوات :

{ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً } [البقرة : 143].

وبطبيعة الحال فإن قدرة الأمة على أداء رسالتها وتحقيق مهمتها يتطلب تلاحم أفرادها وتضامنهم الأمي.[1] لذلك نجد أن القرآن الكريم يؤكد أهمية قيام ولاء بين أفراد الأمة :

{ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله } [التوبة : 71].

بيد أنه من الخطل فهم التضامن الإسلامي والولاء الأمي على أنه ولاء غير مشروط بين المسلمين على عمومهم ، بل يجب فهمه على أنه ولاء منضبط بضوابط صريحة واضحة حددها القرآن الكريم في مواضع مختلفة . فآيات الكتاب تربط الولاء بالالتزام بمبادئ الرسالة والإيمان بالحق الذي بينه الوحي ، وتحذر من تولي الرافضين للحق والمعادين للرسالة :

{ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين } [آل عمران : 28].

{ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين } [المائدة : 51].

بيد أن آيات الكتاب لا تجعل الولاء السياسي صنواً للولاء العقدي ، بل تربطه أيضاً بالتضامن الداخلي والتناصر لتحقيق نظام سياسي عادل. لذلك تربط آيات الكتاب الولاء بالتفاني لتحقيق العدل ، وتنفي قيام ولاء بين المهاجرين الذين آلوا على أنفسهم النهوض بتبعات الرسالة وبذل الوسع لتحقيقها ، وبين المتخلفين الذين آثروا السلامة والتزام الديار والأموال على الهجرة. كما تنوه الآيات إلى ضرورة تقديم الالتزام بالعهود والمواثيق مع غير المسلمين على الانتصار للمسلمين الذين آثروا السكون على الحركة ، والركون على النهضة ، ما لم ينضموا إلى النظام السياسي الإسلامي :

---

(1) نستخدم كلمة " أمي " هنا نسبة إلى الأمة ، وذلك بحذف التاء المربوطة وإضافة ياء النسبة.

{ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض. والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا ، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر ، إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق ، والله بما تعملون بصير ، والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير } [الأنفال : 72-73]

إن فهم الأساس الثالث للنظام السياسي ، التضامن الأمي والولاء التعاقدي ، يجب أن يتم من خلال ربطه بالأساسين الأول والثاني ، أي بمبدأي التعددية العقدية والحرية الفكرية ، لا بمعزل عنهما. فالولاء السياسي لا يستند إلى الوحدة العقدية بين المسلمين ، بل يشترط التزام أصحاب العقيدة الواحدة بدعم وتأييد النظام السياسي المنشود بالمال والجهد والنفس. لذلك لا يصح الولاء السياسي بين المسلمين حال تراخي البعض عن القيام بحماية النظام ومخالفة مبادئه التي يقوم عليها . كذلك لا يصح الولاء العقدي إذا تعارض مع الولاء السياسي.

إن آيتي سورة الأنفال الآنفتين الذكر تدعواننا إلى النظر إلى الولاء السياسي من خلال التناصر واحترام العهود والمواثيق المؤسِّسة للعلاقات السياسية. ولعل نظرة متمعنة في صحيفة المدينة[1] ، التي شكلت الدستور السياسي لنظام دولة المدينة التي قامت على ميثاق جَمَعَ المسلمين اليهود ، تؤكد – بما لايدع مجالاً للشك – الطبيعة التعاقدية لا العقدية للولاء السياسي. فقد أسست الصحيفة نظاماً سياسياً قام على التعاون والتعاضد بين المسلمين واليهود ، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ؛ وإن بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الإثم.[1] والتزمت بحفظ المال والنفس والعرض لكل من دخل ميثاق المدينة على اختلاف مللهم ونحلهم : " وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة ، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ".[2] وتعهدت بحماية المظلوم والانتصار له ضد ظالمه دون تخصيص أو استثناء : " وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم " ، " وإن النصر للمظلوم "[3] ولم تشترط دخولهم الإسلام أساساً لقيام ولاء سياسي معهم. بل أثبتت حقوقهم المالية وأمنهم الشخصي : " وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ " يهلك " إلا نفسه وأهل بيته ".[4]

(4) العدالة العالمية :

إن النظام السياسي الذي تسعى الأمة الإسلامية لتحقيقه نظام عالمي يقوم على أساس الرحمة ، التي جعلها الله تعالى المقصد الأساس من الرسالة المحمدية ذات التوجه العالمي :

{ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين } [الأنبياء : 107].

---

(1) انظر ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا ورفاقه (دار الكنوز الأدبية ، د .ت) ، م1 ، ص 4-5.

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

وتتحدد الرحمة في الجانب السياسي بإقامة القسط والعدل بين الناس ؛ وذلك بتأسيس نظام يسمح بقيام علاقات من الاحترام للحقوق وصيانة لكرامة الإنسان ، وتأجيج دوافع الخير والصلاح ، استجابة لأمر الله العظيم :

{ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط } [الحديد : 25].

فالقسط والعدل ، لا التحكم ، هو الغاية الأساسية من إقامة نظام سياسي في المنظور الإسلامي ؛ ذلك أن القرآن الكريم حريص كل الحرص على إظهار أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الأمم يجب أن تقوم على الاحترام المتبادل للحقوق والواجبات ، وفي مقدمتها الحق في اختيار التصورات والقيّم ، وممارستها على أرض الواقع. لذلك نهى القرآن المسلمين عن اللجوء إلى القهر والفظاظة في التعامل مع غير المسلمين ، ودعا أتباع الدين الحنيف إلى توخي الإحسان في التعامل مع الآخر :

{ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم ، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون } [العنكبوت : 46].

وفي دعوة القرآن الكريم المسلمين إلى تأكيد وحدة الإله التي تجمع المسلم والكتابي تنويه إلى أهمية إيجاد أرضيات مشتركة بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى يتم عليها ومن خلالها التعاون والتراحم ، وهو المعنى الذي يتكرر في سورة آل عمران :

{ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون } [آل عمران : 64].

كذلك نجد أن القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى التعايش السلمي مع الآخرين حتى عند قيام خلاف ظاهر في التصور والمعتقد ، وتفويض الأمر إلى الله حتى يظهر الحق ويدحض الباطل ، والاستمرار في بيان الحق ودعوة الناس إلى التمسك بالعدل الذي أمر به الله تعالى :

{ لكل أمة منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر ، وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون } [الحج : 67-69].

بل نجد القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى التواضع ، وتجنب وصف الذات بالصدق والفلاح ووصف الآخر بالكذب والخسران :

{ قل من يرزقكم من السموات والأرض ، قل الله ، وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين. قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون ، قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتاح العليم } [سبأ : 24-26].

واضح إذاً أن القرآن الكريم يريد أن يتعامل المسلمون مع غيرهم من خلال الحوار الحر ، ويريد أن يظهر الحق وينتشر بين الناس عبر القوة الذاتية التي يمتلكها في التغلغل إلى قلوب الناس ، وتحقيق كرامتهم ومصالحهم ، لا من خلال القهر والتنكيل. لذلك فإن مهمة النظام السياسي الدفاع عن حرية الاعتقاد والتعبير وممارسة القناعات ، وإيجاد جو صحي للحوار وتبادل الرأي وإيضاح الحجة ، وبالتالي فإن مهمة الدولة لا ترتبط من قريب أو بعيد بحشد الجيوش وتجنيد الجنود لنشر

الإسلام وإظهاره عبر القتال المسلح ، بل بالتصدي للاستبداد والطغيان ، ومحاربة الأنظمة التي تعتمد التنكيل والترويع وتكميم الأفواه لتثبيت سلطانها وفرض عقائدها.

إن الدراسة المتأنية لشروط القتال ومقاصد الجهاد تظهر أن القوة والعنف موجهة ضد القوة والعنف ، أى ضد الدول والجماعات التي تلجأ إلى القهر والعدوان لفرض السلطان والاستئثار بالسلطة السياسية. لذلك فإننا نرى خطل ادعاء أن غاية الجهاد نشر الإسلام بين الأمم ، ونعتقد أنه ادعاء نجم عن سوء فهم للحيثيات التي واكبت حركة الفتح الإسلامي ؛ فالجهاد ضد الفرس والروم لم يكن يهدف إلى نشر الإسلام ، كما ظن البعض ، بل إلى القضاء على أنظمة مستبدة فرضت نفسها بالحديد والنار واعتمدت العنف والتنكيل للحيلولة دون تبيان الحق والدعوة إليه.

إن الموقف الإسلامي الأصيل من الآخر هو التعايش السلمي ، واحترام الحقوق ، وإيجاد أرضيات مشتركة للتسابق في الخيرات ، وهو الموقف الذي بينه القرآن الكريم ، وتجلى واضحاً في ميثاق المدينة كما أوضحنا آنفاً. واستمر المسلمون في موقفهم هذا إلى أن اختار يهود المدينة خيانة العهد والتحلل من الميثاق ، والوقوف إلى جانب قريش ، ودعم الأحزاب الوثنية في حربها ضد المسلمين. فتشير الروايات التاريخية إلى أن المناوشات بين اليهود والمسلمين بدأت عقب دخول عبد الله بن سلام ، "أحد أحبار اليهود البارزين" ، في الدين الجديد. مما حدا باليهود إلى شن حرب كلامية على الرسالة الإسلامية بغية التشكيك فيها والحيلولة دون دخول يهود آخرين فيها . ثم تبع ذلك تآمر اليهود مع قريش وإرسال ممثلين عنهم إلى أعداء المسلمين لتحريضهم على مهاجمة المسلمين في المدينة. فأرسلت بنو النضير وفداً من قادتها يتزعمهم حيي بن أخطب ، وسلام بن أبي الحقيق ، وكنانة بن أبي الحقيق إلى مكة للتفاوض مع زعماء قريش والدخول معهم في تحالف عسكري ضد المسلمين.[1]

كذلك لجأ المسلمون إلى قتال الفرس والروم بعد فشل جهودهم السلمية لدعوة القبائل العربية في شمال الجزيرة. فقد قتل شرحبيل بن عامر الغساني " أحد زعماء الغساسنة " ، الحارث بن عمير الذي أرسله رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى البصرة لإعلام الناس بالدين الجديد. كما قتل خمسة رسل أرسلهم رسول الله إلى ذات الطلح لتعليم الناس الدين الجديد.[2]

ويتأكد الموقف الإسلامي – الداعي إلى نشر الحق بالحوار والحكمة ، وقصر حالات استخدام القوة العسكرية في وجه الأنظمة المستبدة العدوانية التي تستخدم الحديد والنار لفرض نفسها – عند اعتبار موقف المسلمين من الحبشة. فعلى الرغم من استمرار الحبشة في اعتناق الدين النصراني لم يدع المسلمون الحبشة لقبول إحدى ثلاث: الإسلام أو الجزية أو السيف – وهي الخيارات الوحيدة التي تعطيها نظرية الدارين ، "دار الإسلام ودار الحرب" لغير المسلمين ؛ ذلك أن الحبشة – على خلاف الفرس والروم – لم يستخدموا الحديد والنار للحيلولة بين الناس والدين الجديد ، بل نجدهم يفتحون ديارهم للمسلمين الذين لجأ أغليهم فراراً من بطش قريش ؛ بل نجد أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ينهى المسلمين عن قتال الحبشة والترك طالما حافظوا على الود ولم يبدؤوا المسلمين بقتال:

" دعوا الحبشة ما ودعوكم ، واتركوا الترك ما تركوكم ".[1]

---

(1) المصدر نفسه ، م2 ، ص 214

(2) كامل سلامة الدقس ، العلاقات الدولية في الإسلام (جدة : دار الشروق ، ص 1396 – 1976) ، ص 287 – 288 ، 387.

وعلى الرغم من أن الحديث السابق لا يرقى إلى درجة الحديث الصحيح ، فإن توافقه مع موقف رسول الله العملي من الحبشة ، التجربة التاريخية للمسلمين التي تؤكد التزامهم بالمبدأ الذي ينطوي عليه الحديث ، يجعل منه دليلاً آخر يعضد مقولتنا أن التعايش السلمي ، واحترام الحقوق ، والتسابق إلى الخير هو الموقف الإسلامي الأصيل من الآخر.

(5) الإلزام التعارفي :

لعل من الأسس المهمة التي تميز النظام الإسلامي عن أي نظام ديني أنه يرفض فرض أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع المدني كافة ، ويسمح لأتباع الديانات الأخرى بتطبيق شرائعهم الخاصة بهم :

{ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصّدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون } [المائدة : 48].

إن سياق الآية السابقة يوضح لنا أن هيمنة الكتاب الخاتم على الكتب السابقة هيمنة احتواء لا هيمنة إلغاء ، بمعنى أن الرسالة الخاتمة قد جاءت لتتمم الرسالات السابقة ، وتصحح الانحرافات والتشوهات الطارئة عليها. ذلك أن الآية الكريمة تبين أن الله قد جعل لكل أمة شرعتها ومنهاجها الخاص بها ، وأن مشيئته العليا اقتضت أن يبقى الناس أمماً مختلفة ، تتسابق في فعل الخيرات ، وأن لا يتحولوا إلى أمة واحدة ، تحكمها شريعة واحدة. وانقسام الناس إلى أمم متنافسة ومتسابقة حقيقة أثبتها القرآن الكريم واعتبرها مشيئة إلهية دائمة ، وأكدت أهميتها التجربة الإنسانية التاريخية. فانقسام الناس إلى أمم وثقافات متدافعة ، وتسابقهم في تحصيل الخير جزء أصيل من آليات التطور التاريخي للإنسان ، والارتقاء العلمي والسياسي والفكري للأمم.

وعليه فإن النظام السياسي ذا التوجه العالمي الذي تسعى الأمة لتحقيقه نظام يضم أمماً ، أو جماعات عقدية مغايرة. وبالتالي لا يحق للأمة أن تطالب بفرض شريعتها بكل تفاصيلها على المجتمع المدني برمته ، بل يتحدد تطبيق الشريعة في الدوائر التي يغلب فيها الراغبون في تطبيقها ، ويسودها المقتنعون بأولويتها. وبتعبير أدق نقول إن تطبيق أحكام مستمدة من الشريعة الإسلامية رهين بالتزام جمهور الناس الخاضعين لأحكامها بقيم الإسلام ومقاصد التنزيل. وبالتالي لا يحق لأي أقلية إسلامية في مجتمع ما أن تطالب بتطبيق الشريعة وفرضها على الناس بقوة الحديد ، بل يلزمها العمل لجعل مبادئ الإسلام وقيمه عرفاً مقبولاً عند الناس.

إن استقراء آيات الكتاب يبين لنا أن القرآن يحصر عملية فرض الأحكام بالقيم التي أصبحت عرفاً بين الناس ، وتعارفوا عليها وقبلوها. لذلك يربط القرآن الكريم بين فعل " الأمر " ، الذي يقتضي الإلزام ، بأمور ثلاثة :

(1) المعروف أو العرف.

(2) العدل والقسط.

---

(1) رواه أبو داود في باب " النهي عن تهييج الترك والحبشة " حديث رقم 4303 ، وأورده ناصر الدين الألباني في صحيح سنن أبي داوود وقال عنه : " حسن " لمزيد من التفصيل في نظرية الحرب في الإسلام انظر مقالنا " السلم والحرب ".
War and peace in Islam" American Journal of Islamic Social Sciences (September 1988).

(3) أداء حقوق الناس ؛ بينما يجعل الدعوة السبيل الوحيد لنقل قيم الحق والخير إلى الناس.

{ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون } [آل عمران : 104].

{ كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله } [آل عمران : 110].

{ خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين } [الأعراف : 199].

{ هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم } [النحل : 76].

{ ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس } [آل عمران : 21].

فالإئتمان بين الناس ينحصر فقط فيما أصبح معروفاً بينهم وعرفاً متبعاً عندهم. أما ما خرج عن العرف من الحق والخير فتتحدد مسئولية الأمة في الدعوة إليه وتبليغه إلى الناس بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثالثاً : البنية السلطوية والمشاركة السياسية :

يمكننا انطلاقاً من المبادئ الكلية الخمسة ، المستمدة من نصوص الكتاب والتجربة السياسية فى العهد النبوي ، أن ننتقل لتحديد البنية السلطوية في نظام الإسلام السياسي، والقواعد الإجرائية الضابطة للفعل السياسي فيه.

إن الخلاصة الأساسية المستمدة من المبادئ الكلية أن البنية السلطوية " الدولة " الإسلامية نظام سياسي ذو توجه عالمي : بمعنى أن هذا النظام لا يرتبط بتحقيق المصالح القومية لأي جماعة سكانية محددة على حسابات الجماعات الأخرى ، بل يلتزم بتحقيق مناخ سياسي يسمح بقيام علاقات تعاون وتفاهم بين جميع الجماعات السكانية المشكّلة لبنيانه العام. كذلك لا يرتبط النظام الإسلامي بتطبيق الأحكام والشرائع الإسلامية على الجميع ، بل يتيح المجال – كما بيّنا – لجميع الجماعات الدينية والعقدية كي تطبق الأحكام الخاصة بها.

وبطبيعة الحال فإن عالمية النظام الإسلامي لا تقتضي ضرورة أن يرتبط قيامه بامتداد رقعته عبر العالم ، بل تتطلب أن يتجاوز اهتمامه المصالح القومية الضيقة ، وأن تمتد مقاصده لتعم نوع الإنسان . نعمْ ؛ يمكن لنظام إسلامي عالمي أن يقوم على مساحة جغرافية محدودة ، ويشمل شريحة سكانية صغيرة من بني البشر ، لكن طبائع الأشياء والخبرة التاريخية للإنسان تجعلنا نعتقد أن نظاماً هذا شأنه كفيل باكتساب تأييد جماعات سكانية متزايدة ، ليمتد سلطانه تدريجياً فيشمل أصقاعاً شاسعة من البسيطة.

إن نظرة متأنية لقيام النظام السياسي الإسلامي الأول ، ممثلاً بدولة المدينة ، تظهر بوضوح الطبيعة العالمية لذلك النظام ؛ حتى عندما انحصرت حدوده السياسية بالحدود الجغرافية لمدينة يثرب ؛ عقيب هجرة رسول الله إليها. فدولة المدينة – كما أشرنا آنفاً – دولة عالمية ؛ لأنها ضمت بين جنباتها جماعات سياسية وثقافية متباينة توحدت وفق ميثاق المدينة ، الذي أكد التزام الجميع بمجموعة من المبادئ الكلية الرامية إلى تحقيق أمن وكرامة ومصالح جميع المنطوين تحت لوائه ، دون تمييز بين مواطني الدولة على أساس عرقي أو قومي أو ديني . كما نرى كذلك أن الطبيعة العالمية لدولة المدينة هي التي مكنت النظام الإسلامي من الانتشار السريع واكتساب دعم وتأييد الجماعات السكانية التي تحررت من وطأة الدولتين الفارسية والرومية.

وسواء امتدت الدولة إلى أصقاع شاسعة أو انحصرت في إقليم محدود ، فإن تحقيق المبادئ السياسية الكلية يتطلب توزيع السلطة السياسية على مستويين : أفقي وعمودي. أفقياً : يلزم تقسيم السلطات وفق دوائر اهتمام وعمل محددة إلى أجهزة مستقلة يتحمل كل منها مسؤولية متابعة القضايا المتعلقة في كل دائرة من تلك الدوائر على حدة ، وبحيث يمكن كل منها من مراقبة ممارسات الأجهزة الأخرى للتأكد من انضباطها بالقوانين المعتمدة والمصالح العامة ، والحيلولة دون حدوث تجاوزات تخل في عمل أجهزة الدولة الرسمية ، أو تؤدي إلى انحراف تلك الأجهزة عن الأهداف التي انشئت لتحقيقها.

عمودياً : تنقسم السلطة السياسية جغرافياً إلى سلطات اتحادية وقطرية ومحلية ، بحيث تهتم كل منها بدائرتها السلطوية ، فتهتم السلطة المحلية بالشؤون المحلية ، والقطرية بالشؤون القطرية ، بينما يرتبط اهتمام السلطة الاتحادية بالشؤون العامة للدولة الاتحادية التي تضم كافة المناطق الخاضعة للنظام السياسي الإسلامي.

(1) البنية السلطوية الأفقية :

يتطلب تحقيق المبادئ الكلية للنظام السياسي الإسلامي توزيع السلطة السياسية بين دوائر مرجعية أربع : المرجعية الشورية " المجالس الشعبية " ، المرجعية القضائية " المحاكم " ، المرجعية التنفيذية " الحكومات " ، المرجعية المعرفية " الجامعات ". ويقوم التقسيم السابق على ارتباط الخطط السياسية والقوانين العامة بأجهزة مستقلة ومترابطة بحيث يتم التأكد من مصداقية الخطط المعتمدة ، وعدالة الإجراءات المتبعة لتحقيقها. إذ تلتزم الجامعات التي تمثل المرجعية العلمية والمعرفية بتوليد الأفكار والنظريات التي تشكل الخيارات والحلول التي يمكن للمجتمع أن يتبناها ويعتمدها من خلال مجالسه الشورية ، بينما تشكل السلطة التنفيذية الجهاز الملتزم بتحويل الأفكار الثاوية في الخطط السياسية المعتمدة من قبل مجالس الشورى إلى مشاريع عملية وقواعد تطبيقية . أما السلطة القضائية فتخول لها مهمة البت في الخطط والقوانين العامة حال قيام خلافات بين الأفراد والمؤسسات حول دلالتها وكيفية اعتمادها وتطبيقها.

لقد حرص الفكر السياسي الليبرالي على فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وضمان استقلال بعضها عن بعض ؛ لكنه تجاهل أهمية استقلال المرجعية المعرفية عن السلطات الثلاث. فكانت النتيجة أن عجزت السلطة المعرفية عن الاستقلال عن السلطة التنفيذية ، ووجدت نفسها ملزمة بالخضوع لها ، وتحقيق أغراضها، كي تحافظ على المدد الضروري لاستمرارها ؛ لذلك فإنه من الضروري أن ترتبط السلطة المعرفية مباشرة بقواعد شعبية تحقق لها دعماً مالياً ومعنوياً ، وتمكنها من إنتاج زخم معرفي بعيد عن الضغوط المباشرة لمراكز القوى التنفيذية.

كذلك فإنه من الضروري التمييز بين الأحكام التشريعية والأحكام القانونية ضمن النظام السياسي الإسلامي ، بحيث ترتبط عملية استصدار الأحكام التشريعية بالدوائر المعرفية والفقهية ، وترتبط عملية تنفيذها بالمحاكم المحلية ، بينما ترتبط عملية استصدار الأحكام التشريعيةبالدوائر المعرفية والفقهية ، وترتبط عملية تنفيذها بالمحاكم القطرية والأقليمية.[1] ذلك أن الأحكام التشريعية تتعلق بالخيارات العقدية والدينية للمواطنين ، بينما تتصل الأحكام القانونية بالمبادئ الكلية والقواعد العامة التي تجمع أفراد المجتمع ، كما ترتبط بمصالحهم المشتركة.

---

[1] لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة انظر كتابنا العقيدة والسياسة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994) الفصل الخامس ، المباحث 6-9.

إن تمييز الأحكام التشريعية ذات الصبغة العقدية عن الأحكام القانونية ذات الطبيعة الحقوقية الكلية – تمكِّن الجماعات الدينية والعقدية المكونة للدولة من تحقيق استقلال تشريعي ، وتحول دون فرض الأحكام الدينية للجماعة العقدية ذات الأغلبية السكانية على بقية الجماعات. كذلك فإن ربط الأحكام التشريعية والقانونية بأجهزة مستقلة يمكّن السلطتين الشورية والتنفيذية من تحقيق درجة عالية من الحياد العقدي، بحيث يرتبط قرارها بالمصالح العامة من جهة ، وبالمبادئ السياسية الكلية والقواعد الدستورية من جهة أخرى.

(2) البنية السلطوية العمودية :

إن تقسيم السلطة السياسية – عمودياً – يقتضي تشكيل بناء سلطوي هرمي تحدد السلطات المحلية قاعدته ، وتشغل السلطة الاتحادية قمته ، بينما تمثل السلطات القطرية حلقة الوصل بين القاعدة والقمة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال إقامة نظام مركزي تملي فيه السلطة الاتحادية إرادتها على السلطات القطرية والمحلية. فتقسيم السلطة السياسية وفق مستويات ثلاثة لا يهدف أساساً إلى تيسير عمليات التنظيم السياسي ، " وإن كانت عملية التنظيم هذه نتيجة طبيعية للتقسيم المذكور ". بل يسعى هذا التقسيم بالدرجة الأولى إلى التطبيق العلمي والحقيقي لمبدأ الشورى الذي أسسه القرآن الكريم ، وجعله وصفاً للمؤمنين برسالة التوحيد بقوله :

{ وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون } [الشورى : 38].

ومبدأ الشورى يعني أن يتمكن أفراد المجتمع السياسي من المشاركة الفعلية في صنع القرار المتأثرين مباشرة بنتائجه.[1] وبالتالي فإن الشرعية السياسية للقيادة تتعلق في المقام الأول بتأييد الكثرة الغالبة من السكان ، وتتعلق بعد ذلك بالتزام القيادة بضوابط الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أي بحفظ الحقوق والمصالح ، وتطبيق ما تعارف الكثرة الغالبة من الناس على فضله ، ومحاربة ما اتفقت النفوس على إنكاره. ولأن الأحكام التشريعية التي تنظم تفاصيل الحياة والمرتبطة بالتوجه العقدي للأفراد والجماعات خارجة عن مهام مجالس الشورى الاتحادية والقطرية ، فقد وجب حصر مهام هذه المجالس – كما بينّا آنفاً – في المسائل المتعلقة بحفظ الحقوق وتحقيق المصالح ، والتي يمكن إجمالها بالقواعد الأربع التالية :

(أ) التعاون الأمني ، من حفظ الثغور ، ومحاربة الفساد والجرائم ، ومنع العدوان والحيلولة دون البغي.

(ب) التكامل الاقتصادي ، باقتراح سياسة اقتصادية تؤدي إلى الاستثمار الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية ، وتطوير القدرات التقنية والإنتاجية.

(ج) التكافل الاجتماعي ، من إعانة للفئات الاجتماعية ذات الدخل المتدني ، وتأمين فرص متكافئة للعمل والتعلم والنمو والتطور بين مختلف الفئات والأفراد.

(د) التضامن الحقوقي ، من محاربة للظلم ، وتحقيق عدالة قانونية ، ومنع التجاوزات التي يمكن أن تحدث من قبل مراكز القوى في المجتمع على مستوى الأفراد ، والمنظمات ، والجماعات.

---

[1] لمزيد من التفصيل انظر العقيدة والسياسة ، الفصل السادس ، مبحث 7.

(3) المشاركة السياسية :

تتعلق المشاركة السياسية بالضمانات التي يوفرها النظام السياسي للأفراد في ممارسة نشاطاتهم السياسية والتأثير في القرارات التي تصدرها أجهزة الدولة. ولعل في مقدمة هذه الضمانات حق المواطن في الخضوع لقوانين عامة ، وبالتالي سيادة القوانين التي تعبر عن خيارات الجماعات السكانية التي تخضع لأحكامها على أي رأي أو قرار فردي ، مهما علا شأن صاحب القرار واتسعت هيبته . فالحكم من خلال قوانين تمثل إجماع الجمهور ، لا قوانين تعبر عن اجتهاد الأفراد ، هو الأساس الذي يميز الدولة التي يحكمها القانون من الدولة التي يستبد فيها فرد أو مجموعة محدودة من الأفراد.

ولمعترض أن يقول : إن سيادة القانون متوقفة على انسجامه مع أحكام الشريعة. وجوابنا على هذا الاعتراض : أن المبادئ السياسية الكلية التي ناقشناها آنفاً تدعونا إلى حصر التوافق في دائرة المبادئ الشرعية العامة ، لا القواعد التشريعية التفصيلية. فالقوانين العامة تحقق شرط الشرعية إذا توافقت مع مقاصد الشريعة الكلية التي تدعو إلى صيانة النفوس من الظلم والعدوان ، وحفظ الأموال ، واحترام خيارات الأفراد الدينية والتعاون على الخير ، الخ. فإذا اتفقت القوانين مع مبادئ الشريعة الكلية ومقاصدها ، وهي كليات معتبرة في معظم الاتجاهات الدينية والفلسفات الأخلاقية ، فقد وجب خضوع الجميع لأحكامها دون تمييز بين الناس على أساس عرقي أو جنسي أو ديني. بالتالي فإن أي محاولة لفرض رأي أو تفسير من قبل أقلية دينية أو عقدية باستخدام العنف والترويع يستوجب تلاحم مؤسسات المجتمع وأفراده لمقاومة هذه الفئة الباغية والضرب على يدها إلى أن تفيْ إلى أمر الله ، وترضى تحكيم القوانين التي ارتضاها جمهور الناس. ذلك أن شرعية الأحكام والقوانين لا تتوقف على اعتقاد فئة من الناس باتفاقها مع مبادئ الحق أو مخالفتها له ، بل تتوقف أيضاً على قدرة هذه الفئة على إقناع الجمهور بمصداقية رأيها وفاعلية اجتهادها. إن التجربة التاريخية للمجتمعات الإنسانية تظهر أن الأغلبية بنص القانون وفحواه شرط أساس لنجاعة القوانين المعتمدة. ولا سبيل لأي أقلية أن تفرض قوانين تنكرها الأغلبية دون التحول إلى حفنة من الجلادين المستبدين الذين يستخدمون الحديد والنار لفرض رؤيتهم واجتهادهم على الناس.

يؤدي القول بعالمية النظام السياسي الإسلامي – المتمثلة بتأييده التعددية العقدية وتأكيده على حرية الرأي والتفكير والالتزام العقدي ، والقول بعدالته المتجلية بحرصه على تساوي المواطنين في الحقوق العامة – إلى إثبات حق المشاركة السياسية لجميع المواطنين ؛ بغض النظر عن خصائصهم العرقية والجنسية والدينية. ونحن لا نرى أن إثبات حق جميع المواطنين على اختلاف أعراقهم مدعاة إلى مشاحة أو جدل من داخل المنظور الإسلامي. فتساوي الشعوب والقبائل في الحقوق والواجبات مبدأ قرآني راسخ ، أثبتته آيات الكتاب ، وأكدته سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، ومارسته الأجيال عبر تاريخ الإسلام الطويل : { يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم } [الحجرات : 13].

" لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى " [رواه أحمد في مسنده].

بيد أننا نرجح أن يتركز الخلاف على مسألة التساوي الجنسي والديني في المشاركة السياسية. فمشاركة غير المسلمين في الوظائف السياسة محل أخذ ورد بين الفقهاء وعلماء السياسة ، وكذلك فإن مشاركة المرأة السياسة هو جدل اليوم ؛ خاصة في مسألة تولي منصب الرئاسة. ونحن نرى أن الخلافين المذكورين يرتبطان من جهة بالخلط بين المبادئ القرآنية الثابتة

والظروف التاريخية المتغيرة ، ويرتبطان من جهة أخرى بالخلط بين الحقوق العامة الثابتة والمتغيرات الاجتماعية والسياسية الخاصة بظرف تاريخي. لذلك فإننا ننبري فيما تبقى من هذا المبحث لتحديد العلاقة بين العام والخاص في حق المرأة وغير المسلم في المشاركة السياسة.

(أ) المرأة والمشاركة السياسية :

الحديث عن المشاركة السياسية للمرأة في المنظور الإسلامي من القضايا الشائكة العويصة. وتعود صعوبة تناول هذه القضية إلى واقعين متناقضين :

(1) واقع المرأة في مراحل الانحطاط والتخلف المتأخرة في التاريخ الإسلامي.

(2) واقع المرأة في المجتمعات الغربية الحديثة.

الحقيقة التي لا مراء فيها أن المجتمعات المسلمة المتأخرة قد سلبت المرأة كثيراً من كرامتها وإنسانيتها ، فحرمتها العلم والمعرفة ؛ وألزمتها بيتها وحالت بينها وبين الخروج لأداء الصلوات في المساجد ، وحضور مجالس العلم والذكر ، والمشاركة في الولائم والاحتفالات ، وممارسة التجارة واستثمار أموالها ، وجميعها ممارسات قامت بها المرأة المسلمة في العهد النبوي والقرون الهجرية الأولى.[1]

من ناحية أخرى نجد أن المجتمع الغربي الحديث قد تطرف واشتط في زج المرأة في الحياة الاجتماعية ، ورفض كل ضابط أو معيار يؤدي إلى تمايز مهام الجنسين حتى في دائرة الأسرة. بل نجد أن الأسرة نفسها والعلاقة الزوجية تتعرض إلى أزمات مزلزلة نتيجة لاستبعاد مفهوم التفاضل والتمايز في مهام الزوجين داخل نطاق الأسرة ، والتشديد على فكرة المساواة المطلقة في المهام والأدوار. ولأن المبادئ والقيم والتصورات لا يمكن أن تمارس إلا من خلال النماذج العملية التي تسمح بتطبيقها إجرائياً ، فإن الخيار المتاح للمرأة اليوم غالباً ما يظهر على أنه خيار بين النموذج التراثي والنموذج الحداثي. المطلوب إذاً تطوير نموذج إسلامي بديل يعتمد المبدأ والقيمة الإسلاميين ، ويجتهد في تطبيق المبادئ والتصورات الإسلامية الأصيلة في سياق تاريخي معاصر ، وبالتالي التحرر من قيود النموذجين التراثي والحداثي. فالمطلوب الالتزام بهدي الوحي وتوجيهاته ولو أدى ذلك إلى مخالفة تطبيقات تراثية مرتبطة بخصوصيات تاريخية.

ذلك أن كثيراً من الاجتهادات الفقهية التراثية مرتبطة بواقع اجتماعي خاص ، أدى إلى تشويه شخصية المرأة ؛ ودفع بعض الفقهاء إلى تقليص دائرة حرية تصرفها الشخصي بناء على قصور أهليتها ؛ فأصر عديد من الفقهاء على ربط تصرف المرأة في نفسها ومالها بموافقة ولي من أب أو أخ أو عم ، بحجة قصور خبرتها العملية ، وسهولة التغرير بها. وبطبيعة الحال ؛ فإن الحكم السابق للفقيه ناجم عن نظرة دورية تجزيئية تعلل حجر حرية المرأة بقصور أهليتها وتتجاهل أن قصور أهلية المرأة ناجم عن حجر حريتها وسلبها كرامتها التي منحها الله إياها.

---

[1] انظر أبو شقة. تحرير المرأة في عصر النبوة ، م1 ، ص 115-127

لذلك نرى أن مكانة المرأة الحقيقية في الإسلام لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال فهم نظرة القرآن الكريم الكلية للمرأة ودراسة الأحكام المرتبطة بتحديد حقوقها وواجباتها ، ثم تحليل واقع المرأة في العصر النبوي ، وتقصي مواقف رسول الله عليه الصلاة والسلام وتوجيهاته في هذا الخصوص.

إن المتأمل في كتاب الله الكريم يجد أن القرآن يحرص على التسوية بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة ، فيؤكد مسئوليتهم في التزام الحق ، ويدعوهم إلى بذل الجهد والنفس لاعلاء كلمة الحق ، ويعدهم الأجر والثواب سواء بسواء :

{ ولا تتمنوا ما فضل الله بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ، واسألوا الله من فضله ، إن الله كان بكل شئ عليماً } [النساء : 32].

{ فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض ، فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله ، والله عنده حسن الثواب } [آل عمران : 195].

{ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون } [النحل : 97].

كما يحذر القرآن الكريم المجتمع المسلم من سلب المرأة كرامتها الإنسانية المتمثلة في حقها في اختيار مستقبلها ومصيرها ، وتحويلها من شخص مريد إلى شئ لا خيار له فيما يفعل به : { يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ، ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وعاشروهن بالمعروف.. } [النساء : 19].

كذلك نجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يجهد في توصياته وتوجيهاته لتحقيق مقاصد الرسالة الإسلامية الرامية إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الكرامة الإنسانية والحقوق العامة. فنجده يتصدى دائماً لمن أراد تكريس العادات الجاهلية ، وحرمان المرأة من المشاركة العامة ؛ فقد روي مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله : " طُلقت خالتي فأرادت أن تَجُذ نخلها [أي تقطع ثمار نخلها] فزجرها رجل أن تخرج ، فأتت النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال : بلى فجذى نخلك فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفاً ". كذلك نجده يحثها على المشاركة في الجماعات ، بما في ذلك صلاة الفجر على كراهة بعض أصحابه ، وصلاة العيدين ، وفي الخدمات الاجتماعية والعسكرية والتجارية.[1] لذلك فإننا نرى أن الأصل الشرعي هو تساوي الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة ، وأن التفاضل بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات يتعلق بالخاص منها لا العام ، كالتفاضل في الحقوق والواجبات المتعلقة بالعلاقات الأسرية. وبالتالي فإن استثناء المرأة من حقها في المشاركة السياسية – وهو حق عام – يتطلب دليلاً شرعياً مناسباً. ومن هنا يبرز السؤال : ما هو المستند الشرعي لمعارضي المشاركة السياسية للمرأة ؟ إن النظرة الفاحصة في المستند الشرعي لمعارضي مشاركة المرأة السياسية تظهر لنا أن هذا المستند يتحدد أساساً في آية وحديث ؛ أما الآية فتنص على قوامة الرجل على المرأة :

{ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم } [النساء : 34].

---

(1) انظر المصدر نفسه.

والآية السابقة لا تصح مستنداً لمنع المرأة من تقلد منصب الرئاسة ، لأنها وردت في معرض بيان الحقوق والواجبات المتعلقة بالعلاقات الأسرية. لذلك يلزم حصرها في هذه العلاقات ويمتنع تعميمها إلى العلاقات الاجتماعية ؛ إذ يمتنع إطلاق حكم القوامة ليشمل قوامة كافة الرجال على كافة النساء ، لأن ذلك يعني أن يعطي الجار حق القوامة على جارته ، والبائع على زبونته. أما الحديث فقد ورد في سنن الترمذي والسنن الكبرى مرفوعاً أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال – حين علم أن ابنة كسرى اختيرت خلفاً لأبيها في قيادة الدولة – : " لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة " والحديث لايصح اعتماده ؛ لأن فيه شبهة التخصيص ؛ فالحديث قيل في سياق التعليق على تقلد ابنة كسرى مقاليد الحكم بناء على نظام وراثي يحصر المشاركة السياسية في دائرة الأسرة الحاكمة ؛ بينما يؤدي اعتماد نظام يقوم على المشاركة السياسية للمجتمع إلى مجموعة من الحيثيات تختلف كلياً عن الحيثيات المعتمدة في النظام الوراثي.

ولأن المستند الشرعي لمعارضي المشاركة السياسية للمرأة لا يكفي لإقامة الحجة، فإننا نراهم يوظفون معطيات عضوية ووظيفية لإظهار التفاضل الطبيعي بين الرجل والمرأة ، وإثبات عدم صلاحية النساء لتولي مناصب قيادية في المجتمع؛ لذلك نجدهم يشددون على النزوع العاطفي للمرأة ، وخضوعها لعوارض الحمل والرضاعة ، والحيض والنفاس ، وما يستلزم ذلك من انقطاع عن الحياة العامة ، أو عجز عن ممارسة المهام الدينية ، إضافة إلى فقدان الأهلية لإمامة الرجال في الصلاة. ونحن لا نختلف مع من يقول بوجود فوارق عضوية ووظيفية مهمة بين الرجل والمرأة ، لكننا نختلف مع من يريد أن يجعل هذه الفروق مدخلاً لحرمان المرأة – عموماً – حق التقدم للقيادة السياسية ، بل نرى أن يترك تقدير قدرة المرأة على ممارسات وظائف قيادية محددة إلى حكم الشورى ، وإلى المقارنة بين الخبرة العلمية والكفاءة الفعلية للمرشحين ، رجالاً كانوا أو نساء. فإذا أثبتت الخبرة والتجربة أن امرأة بزت أقرانها في القدرات القيادية واكتسبت ثقة الغالبية فليس لبشر أن يحرم مسلماً من أداء واجباته والمساهمة في خدمة أمته إلا بسلطان بيّن.

إن اختيار القيادة السياسية في نظام يقوم على الشورى والمشاركة السياسية يتم عبر استعراض القدرات العلمية والخبرة الفعلية للمرشح للمنصب القيادي. ومن الطبيعي أن يتم اختيار رجل للمناصب السياسية في مجتمع يتمتع فيه الرجال بتفوق قيادي ، لكن إثبات حق المشاركة السياسية للمرأة في هذا النظام يتيح المجال للمجتمع لاختيار امرأة بزت أقرانها من الرجال ، وأثبتت التجربة العلمية تفوقها على منافسيها ، أو إبقاء القيادة العليا في جنس الرجال عند عجز النساء عن منافستهم. كذلك فإن تقييد مدة تولي المنصب القيادي يسمح باستبعاد من لم يثبت كفايته وجدارته ، سواء كان رجلاً أم امرأة .

(ب) المشاركة السياسية لغير المسلمين :

تعود صعوبة تعيين حدود المشاركة السياسية لغير المسلمين في النظام السياسي الإسلامي إلى عاملين :

(1) الاختلاف الجوهري في سيرورة اختيار القيادة السياسية بين المجتمع السياسي الإسلامي الأول ذي البنية القبلية من جهة ، والمجتمع المعاصر من جهة أخرى ،

(2) هيمنة مفهوم الذمي الذي برز في العصر العباسي وأصبح الأساس لتحديد العلاقة السياسية بين المسلم وغير المسلم منذ ذلك الحين.

لذلك فإن الخطوة الأولى لتذليل الصعوبة الناجمة عن العاملين المذكورين آنفاً تتمثل في إدراك أن الإسلام – عبر تاريخه الطويل – حافظ على حقوق الأقليات الدينية في اختيار ممثليها السياسيين والدينيين وفق الطرائق المتفقة مع عقائدها

وأعرافها ، بدءاً بالأقليات اليهودية في دولة المدينة وانتهاءً بالجماعات النصرانية واليهودية في إقليم الدولة العثمانية، والجماعات الهندوسية والبوذية في الهند.

فإذا انتقلنا إلى المجتمع الحديث ، وجدنا أن التقسيمات البنيوية الأفقية والعمودية تتطلب منا إعادة النظر في حدود المشاركة السياسية لغير المسلم وتحديد الآليات المناسبة لإتاحة المجال للجميع للتعاون في البناء والإسهام في تطوير الحياة الإنسانية من جهة ، وحماية الخيارات العقدية للأفراد والجماعات وما يستتبعها من ممارسات تتناسب وتلك الخيارات.

ويجدر بنا أن نستحضر هنا أسساً ثلاثة مهمة – من الأسس التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي :

(1) أن الدولة الإسلامية دولة عالمية لا تنحصر في دائرة المسلمين ، بل تقوم على أساس التعاون بين جميع الملتزمين بميثاقها.

(2) أن القيادة السياسية تقوم في المنظور الإسلامي على أساس التأييد الجماهيري عبر مؤسسات الشورى.

(3) أن في مقدمة الضمانات التي يوفرها النظام السياسي لمواطنيه التأكيد على حقهم في الخضوع لقوانين عامة يتساوى أمامها الجميع.

إن اعتماد المبادئ السياسية الكلية للنظام الإسلامي ، وفي مقدمتها المبادئ الثلاثة السابقة ، يؤدي بنا إلى إطلاق حق المشاركة السياسية بين المواطنين على اختلاف اتجاهاتهم الدينية والعقدية ، كما يؤدي تبني البنى السلطوية الأفقية والعمودية التي بيناها آنفاً إلى أنواع ثلاثة من الممارسات السياسية والتنظيمية :

(1) السماح للجماعات السكانية المحلية " قرى ، أحياء ، الخ " باختيار قياداتها الذاتية بناء على الصبغة الغالبة للأغلبية السكانية ، وبالتالي السماح للقرى والأحياء غير المسلمة باختيار قياداتها السياسية الممثلة لها.

(2) إعطاء الفرص للجماعات العقدية والدينية لإقامة مؤسساتها ، والتزام قوانينها الخاصة بها في دائرة الخصوصيات التشريعية ، مثل أحكام الزواج والطلاق والميراث والأحوال الشخصية.

(3) إتاحة المجال للمواطنين على اختلاف مللهم ونحلهم في خدمة المصلحة العامة وتطوير مؤسسات الدولة ضمن الحكومات الإقليمية والاتحادية.

Åä ÇáÃåãíÉ ÇáßÈÑì áäãæÐÌ ÇáãÔÇÑßÉ ÇáÓíÇÓíÉ ÇáãÊÞÏã - Ãää íÊíÍ ÊØÈíÞ ãÝåæã ÇáÑíãÉ ÇáÚÇáãíÉ ÇáÐí ÌÚáå ÇáÞÑÂä ÇáßÑíã ÛÇíÉ ÇáÑÓÇáÉ ÇáÎÇÊãÉ ¡ æíÌÚá ÇáÏæáÉ ÇáÅÓáÇãíÉ ÏæáÉ ÚÇáãíÉ ÞÇÏÑÉ Úáì ÇßÊÓÇÈ ÊÃííÏ ÇáÌãÇÚÇÊ ÇáÓßÇäíÉ Úáì ÇÎÊáÇÝ ÇÊÌÅÇÊåã ÇáÏíäíÉ æÇáÚÞÏíÉ ¡ ãËá åÐÇ ÇáÊÃííÏ ÇáÚÇã ÔÑØ ÖÑæÑí áÊÍÞíÞ ÕÝÉ ÇáÚÇáãíÉ áÃí ÌåÇÒ ÓáØæí. ßÐáß íßÊÓÈ ÇáäæÐÌ ÇáãÐßæÑ Ãåãíåã ää ÎáÇá ãÑæäÊå æÞÏÑÊå Úáì ÇáÊäÇÓÈ ãÚ ÇáãÊÛíÑÇÊ ÇáÇÌÊãÇÚíÉ º Ýåæ - ãä äÇÍíÉ - íÓãÍ ÈÈÑæÒ ÇáÞíÇÏÇÊ ÇáÊí ÊÊãÊÚ ÈÇáÝÖÇÆá ÇáÃÎáÇÞíÉ æÇáßÝÇÁÇÊ ÇáÅÏÇÑíÉ ÚäÏ ÛíÇÈ ÇáÎáÇÝÇÊ ÇáãÐåÈíÉ æÇáÚÞÏíÉ ÇáÍÇÏÉ Èíä ÇáÌãÇÚÇÊ ÇáÓßÇäíÉ. ßãÇ íÓãÍ - ãä äÇÍíÉ ÃÎÑì - ÈÑÈØ ÇáÊãËíá ÇáÅÏÇÑí æÇáÓíÇÓí ÈÇáÞíÇÏÇÊ ÇáÚÞÏíÉ æÇáãáíøÉ Úäï ÇäÞÓÇã

ÇáÌãÇÚÇÊ ÇáÓßÇäíÉ Úáì ÃÓÓ ÚÞÏíÉ æãáøíÉ. æÈÇáÊÇáí ÝÅä ÅØáÇÞ ÍÞ ÇáãÔÇÑßÉ ÇáÓíÇÓíÉ Èíä ÇáãæÇØäíä íÊíÍ áÛíÑ ÇáãÓáã Êæáí ãäÕÈ ÇáÞíÇÏÉ Ýí ÇáãäÇØÞ ÇáÊí ÊÞØäåÇ ÃÛáÈíÉ ÛíÑ ãÓáãÉ ¡ æåæ ÍÞ ËÇÈÊ áÛíÑ ÇáãÓáãíä Ýí äÙÇã ÇáÎáÇÝÉ ÇáÊÇÑíÎí æÇáäÙÇã Çáãáøí ÇáÐí ÇÚÊãÅå ÇáÎáÝÇÁ ÇáÚËãÇäíæä. æíÈÞì ÊÕÑÝ ÇáÞíÇÏÉ ÛíÑ ÇáãÓáãÉ Ýí ÏÇÆÑÉ ÇáÞæÇäíä ¡ Ýí Ííä íÊãßä ÇáãÓáãæä ÇáÞÇØäæä Ýí ãäÇØÞ ÛíÑ ãÓáãÉ ãä ÇáÊãÊÚ ÈÍÞ ÅÊÈÇÚ ÃÍßÇã ÇáÔÑíÚÉ Ýí ÊäÙíã ÍíÇÊåã Çáíæãíá ¡ æÍÞ ÇáÏÚæÉ Åáì ÇáÎíÑ ÇáËÇæí Ýí äãæÐÌåã ÇáÇÌÊãÇÚí. ÃãÇ ÇáãäÇØÞ ÇáÊí íÞØäåÇ ÃÛáÈíÉ ãÓáãÉ Ýíãßäå ÇÎÊíÇÑ ÞíÇÏåÇ ÇáÐÇÊíº áÃä ãÈÏÃ ÑÈØ ÇáÞíÇÏÉ ÇáÓíÇÓíÉ ÈÇáÞÚÏÉ ÇáÔÚÈíÉ íãßøöäåÇ ãä Ðáß.

إن الإصرار على التساوي في حق المشاركة السياسية ضرورة حيوية للحيلولة دون ظهور انحرافات في القيادة السياسية نتيجة إخراج فئات خاصة من حق التنافس السياسي ؛ ذلك أن مدار التعويل في اختيار القيادة كفاءتها وكفايتها ، والتزامها بالمبادئ السياسية الكلية للنظام ، وقدرتها على القيام بمسئولياتها على الوجه الأمثل. ومثل هذه الأمر لا يمكن أن ينيني على تحقيق شكلي لمتطلبات نظرية ؛ بما في ذلك الانتماء الوراثي إلى محيط إسلامي ، أو تحقيق " شرط " الذكورة ، بل يجب أن يستند إلى السجل العلمي للمساهمات الفعلية في تطوير الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للأفراد. فكما نعلم جميعاً فقد عانت الأمة مآس ونكبات كثيرة نتيجة لممارسات شائنة وتقصير مخزي قام به زعماء تحقق فيهم شرطي " الإسلام " و " الذكورة " ، لكنهم افتقدوا شروطاً أساسية لقيام نظام عادل.