

الإسلام ومشكلات الدولة الحديثة

رضوان السيد *

- I -

يبدو هذا العنوان للوهلة الأولى شديد التفاوت والافتراق؛ ذلك أن الإسلام دينٌ يتضمن بالنسبة للفرد المؤمن عقائد وعبادات وأخلاقاً، تشكل ثوابت في حياة الفرد، ومشاركات بين الجماعات المؤمنة؛ بينما المفهوم من الدولة فكرة أو رؤية وتنظيم وإدارة للمصالح العامة المشتركة بين أبناء المجتمع الواحد، والذين قد يختلفون في الدين والإثنية واللغة؛ لكنهم حتى لو اتفقوا في كل هذه الأمور؛ فإنّ الشأن السياسي أو إدارته لا- علاقة له بالشأن الديني؛ لاختلاف الموضوع، فضلاً عن اختلاف المنطلقات والنتائج.

على أنّ هناك من علماء الدين والسياسة من لا يقول بالافتراق بالطريقة السالفة الذكر- بين الشأنين الديني والسياسي. فالإنسان بقواه الروحية والذهنية والجسدية وحدة واحدة، وإذا كان أرسطو قد اعتبر الإنسان حيواناً أو كائناً ناطقاً، وكائناً سياسياً، أي أنه لا يستطيع العيش إلا- في مجتمع منظم في شأنه السياسي والعام؛ فهو أيضاً كائنٌ ديني، في الرؤية والممارسة، أو في الرؤية بالحد الأدنى، ولا ننسى أنه في المجتمع اليوناني- أي مجتمع أرسطو- فإنّ سقراط- وهو شيخ شيخ أرسطو- إنما حوكم وأعدم؛ لأنّ الجمهور الأثيني اعتبر أنه تحدّى عقائد العامة، وهكذا فإنّ الناس يريدون من سلطتهم السياسية أو القانونية حماية دينهم أيضاً، كما تحمي مصالحهم العامة، وهكذا فإنّ الشأن العام ليس منفكاً عن الدين كما يبدو لأول وهلة؛ إنما هناك مشاهد تزيد الأمر تعقيداً، فالجمهور طالب "العدالة" بالتدخل لحماية عقائد العامة من فذالكات وشكوك المنظرين من أمثال سقراط والسوفسطائيين الآخرين. إنما ماذا لو أنّ السلطة نفسها رأت أنّ العقيدة في خطر وأرادت حمايتها؟ هل يكون ذلك من حقها أو صلاحياتها، وماذا يكون موقف المؤسسة الدينية من التدخل السلطوي بنية حسنة (فرض العقيدة الصحيحة مثلاً) أو بنية السيطرة لاستتباع المؤسسة، واستخدامها في الشرعنة وإخضاع الجمهور؟ لدينا ثلاثة أمثلة على التدخل السلطوي في الشأن الديني، وقد اختلفت ردود أفعال رجالات المؤسسة عليها: هناك مثلاً أول- تدخل الإمبراطور البيزنطي ليو الإيسوري لتحطيم الصُور والإيقونات في الكنائس الأرثوذكسية في بيزنطية والكنائس الأرثوذكسية بديار الإسلام، وقد قوبلت هذه "السياسة"- التي كان مقصدها التنزيه، وإبعاد المسيحية عن شتبهات الوثنية- بمعارضة صارمة من كثرة من رجال المؤسسة الدينية الأرثوذكسية؛ لكنها استمرت لحوالي المائة

عام، ولقي خلالها رجال الدين المُعارضين لسياسة تحطيم الصُور عَنَتاً، وما نفعت احتجاجاتهم اللاهوتية ولا الجماهيرية في تغيير إجراءات السلطة، إلي أن زالت الأسرة الإيسورية كلها، وحلت محلها سياسة تحطيم الصُور، وأظهرت تقديساً شديداً للأيقونات! وبغض النظر عن سلامة هذه السياسة أو الممارسة أم لا، هل كان من حق السلطة الإمبراطورية التدخل في الشأن الديني؟ نعم، لقد كان من حقها ذلك؛ لأن الإمبراطور هو رأس الكنيسة منذ رفع قسطنطين الاضطهاد عن الطائفة الجديدة (=المسيحيين)، وأعلن هو وأمه الدخول في المسيحية. وقد كانت المجامع الكنسية تتعقد برئاسته، وتحدث فيها أمورٌ عقديّة يُدلي الإمبراطور برأيه المرجح فيها، وتنفذ قرارات المجمع بالقوة الإمبراطورية، وقد كان هناك من قال: إن رأي الإمبراطور هنا لا يستحق الطاعة؛ لأنه لم يعقد مجعاً كنسياً أو غير كنسي للتشاور قبل إعلان سياسة تحطيم الصور؛ لكن هذا تفصيل، مادام الإمبراطور على رأس الكنيسة. ومع ذلك، فإن المؤسسة وقفت في وجهه ونجحت في منع السلطة الدينية من التدخل وإن بعد حين. ولدينا من الفترة نفسها مرسوم أو رسالة من الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك يمنع فيه الرسوم خارج دور العبادة أو مطلقاً، ولا نعرف أحداً اعترض عليه أو أيّد الصُور والرسوم، ولذا فقد نجح أمر منع التصوير؛ لكن يعرض هنا سؤالان: هل كان التصوير موجوداً في الممارسة الإسلامية قبل مرسوم أو أمر الخليفة، وهل كان هناك موقف إسلامي من الموضوع؟ وما علاقة أمر الخليفة بأمر الإمبراطور؟ والسؤال الثاني: في القرن الثامن الميلادي كانت هناك مؤسسة دينية قوية في المسيحية أو المسيحيات، وكان مسلماً لها بتحديد العقيدة الصحيحة من خلال المجامع، فماذا كان الوضع في المجال الإسلامي؟ في الإجابة على السؤال الأول، اختلفت الآراء، ولدينا من الصحاح أحاديث نبوية في تحريم التماثيل والصُور، ولذا فقد يكون أمر الخليفة تأكيداً للاتجاه السابق، الذي بدأ بعض الناس يخالفونه، ونجد بالفعل في القصور الأموية قبل يزيد بن عبد الملك صُوراً كثيرة ومشاهد ملكية. ومع ذلك فقد كان هناك من قال: إنه لم تكن في الإسلام آنذاك مخاوف عودة للوثنية بخلاف المسيحية التي ظهر فيها تقديسٌ كبيرٌ للصُور؛ فربما كان الخليفة الأموي متأثراً بالأمر البيزنطي؛ إذ ما دام هؤلاء الأباطرة حريصين على التوحيد والتنزيه، فينبغي أن يكون المسلمون أشدَّ حرصاً! بيد أن السؤال الآخر أكثر أهمية: هل كانت هناك مؤسسة دينية إسلامية، تملك استقلالية وصلاحيات في تحديد المجال الديني؟ نحن نعرف من ذلك العصر القضاة والقراء وبدايات الناشطين في الفُتيا، ونعرف أن السلطات كانت تُعين القضاة، وتتدخل في بعض الأفضية؛ لكنها ما كانت تتجح دائماً في فرض ما تُريد. فقد كان المصريون مثلاً مُتعارفين على الوقف؛ لكن الأمويين والعباسيين الأوائل عينوا قضاة ما كانوا يرون أو يصحّحون تأبيد الوقف، فما نجحوا في فرض رأيهم، ونعرف من جهة أخرى أن أواخر الأمويين وأوائل العباسيين كانوا يستفتون العلماء في أمور كثيرة، فيوافقونهم أو يخالفونهم وبخاصة أن العلماء أنفسهم كانوا قد انقسموا أو توزعوا في اتجاهات بين الحجاز والعراق ومصر والشام، ولذا فقد أثر عن عمر بن عبد العزيز أنه أراد أن يجعل "قضاء الأجناد واحداً"، ثم أعرض عن ذلك؛ لأنه تعذر عليه إرغام القضاة على مخالفة أعراف مصر. وهكذا ما

كانت هناك مؤسسة دينية؛ بل كانت هناك "بدايات"، وبدايات محلية أو متعلقة بالأمصار؛ ولذلك أمكن للسلطة التدخل في حدود معينة ما لم يمس ذلك مصلحة قوية لمصر من الأمصار يسود فيه تقليد معين، وكان معروفاً عن الأمويين تفضيل تقاليد أهل المدينة، وعن العباسيين الأوائل تفضيل تقاليد أهل العراق. والسؤال من جهة أخرى يتناول مدى قدرة المؤسسة الدينية في الإسلام على بلوغ مراتب "القدسية" التي بلغتها المؤسسة الدينية في المسيحية؛ إذ عهد لتلك المؤسسة في المسيحية أو أنيط بها تحديد "الدين الصحيح"، وهو ما لم يتيسر للمؤسسة المماثلة في الإسلام؛ لأن الدين الصحيح تحدده النصوص، والأعراف العامة للمسلمين أو إجماعاتهم.

ومع ذلك؛ فإنّ المثل الثالث لتدخل السلطة في الدين يجعلنا نتردد قبل الحكم على المؤسسة الدينية بالضعف رغم عدم قداستها، فقد أراد الخليفة المأمون فرض عقيدة خلق القرآن، ووافق على ذلك علماء وفقهاء ومتكلمون، وما اعترضت على ذلك غير طائفة من المحدثين (= رُواة الحديث النبوي)، فاضطهدت الخلافة المعارضين على مدى خمسة عشر عاماً، ثم انتهى الأمر بالخليفة المتوكل إلى إعلان التخلي عن ذلك، ونهي الناس عن الجدل في الدين، ففاز أحمد بن حنبل ومُشايعوه. والأهم من ذلك أنه ظهرت مُصالحة تاريخية بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية على تحديد مجالين، تعمل كل منهما في مجالها، ودون تدخل من الأخرى فيه، وظلت هناك بعض المناوشات على أطراف المجالين، ولا شك أنّ المؤسسة السياسية الخليفة والسلطانية ظلت أقوى؛ لكنها كانت تتجنب التدخل في الشأن الديني حتى لا يحدث تمرد أو تمرّدات باسم الدين (حدثت في المغرب الإسلامي) يمكن أن تهدد السلطات أو تُسهم في تغييرها.

وما حدث في الغرب الأوروبي عكس ذلك فقد تنامت قوة المؤسسة الدينية حتى سيطرت على الشأن السياسي أيضاً، ونتيجة ذلك فقد نشب نزاعٌ طويل المدى (بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر) أفضى إلى تحطم الوحدة المسيحية (أرثوذكس- كاثوليك- بروتستانت)، وقيام الدولة الوطنية الأوروبية التي فصلت الدولة والشأن السياسي عن الكنيسة وسطوتها.

وهكذا فإنّ سبب الصدام في الغرب بين الكنيسة والدولة هو الصراع على السلطة، وقد انحل ذلك الصراع بتراجع الكنيسة بعد طول مقاومة إلى قواعدها الدينية البحتة. ولأنّ الولايات المتحدة الأميركية نشأت على أثر الانقسام المسيحي، وكثير من الذين هاجروا إليها جاءوا نتيجة الاضطهاد الديني، فإنهم منعوا التدخل في الاتجاهين: منع تدخل الكنائس في الشأن السياسي، ومنع تدخل المؤسسة السياسية في الشأن الديني.

ولأنّ الصراع بين المؤسستين في المجال الإسلامي توقف منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ فإنه ما بدت هناك حاجة للصراع أو الفصل، وإن قال بذلك متقفون وسياسيون وأنظمة؛ بيد أنّ العقود الأخيرة من السنين شهدت ظهور اتجاهات قوية في الإسلام تشدّد على أمرين: مكافحة التغريب، وكل ما يتعلق بتوجهاته العلمانية الكبرى،

وأحياناً رؤاه السياسية والثقافية. والدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، والتي هي جزء من النظام الإسلامي الشامل والكامل، وبذلك فقد انتهت المصالحة التاريخية بين الدين والدولة أو الدولة والمؤسسة الدينية(?)، ولسببين: الصراع على السلطة بين رؤيتين: الرؤية الحديثة، والرؤية الدينية أو الإسلامية الجديدة، وعودة النزاع على مكان السلطة والمرجعية في الإسلام من طريق التاويلات ومن طريق الجماهيرية، ومن طريق السياسات الدولية.

وبسبب هذا كله، برزت مشكلات بين التوجهات الإسلامية، وبين دُعاة الدولة الحديثة، وصار من الضروري العودة لمراجعة الأساسيات: لجهة معنى الدولة الحديثة وشروطها، ولجهة القيم الإسلامية الكبرى والتأسيسية وقابليتها لدعم مشروع الدولة الحديثة أو مُعارضته.

- II -

قامت الدولة الحديثة في أوروبا والولايات المتحدة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر على أربعة أسس أو مبادئ: شمولية العقل ومرجعيتها، والحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والحقوق الفردية. وتعني شمولية العقل أنه قاسم مشترك بين البشر وهم مُتساوون فيه، وأنه المرجع الأوحد للتفكير الإنساني، وللتصرف الإنساني. وما كان الأمر كذلك لدى اليونان والرومان في الأزمنة القديمة والوسيطية؛ إذ كان الفلاسفة والمفكرون والقانونيون يعتقدون أن العقل جوهر فرد وأن البشر يتفاوتون فيه؛ فالرقيق أقل عقلاً من الأحرار، وضمن الأحرار هناك سادة وأتباع بسبب التفاوت في العقول، وعلى أساس هذا الاعتقاد انقسم المجتمع إلى طبقات تقوم كل منها بوظيفتها أو وظائفها بحسب العقل الذي أعطي لها، فانفردت الطبقة العليا بالسيادة لتفوقها العقلي، وعلى أساس من ذلك قال أفلاطون بزعامة الحكيم أو الفيلسوف الذي أعطيت له بالطبيعة في حكم المدينة. وفي قراءته لأشكال الحكومات، قال أرسطو بإمكانية قيام حكومة العامة أو الشعب أو الديمقراطية؛ لكنه اعتبرها سيطرة الرعاع، وإذا فقد فضل عليها سائر الأنظمة الأخرى، وكان هناك بالطبع من قال بالتساوي أو التماثل في العقول قبل الأزمنة الحديثة؛ لكن هذه "الفكرة" ما تحولت إلى فكرة سائدة إلا في "عصر الأنوار" ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. وقد أسهم فيها كثيرون مثل ديكارت وكانط وهيغل وهيوم ولوك وسبينوزا وفوليتير... الخ. وعلى سواد فكرة التساوي في العقل، ترتبت الفكرتان الأخريتان: التساوي في إدراك المصالح المشتركة، والتساوي في التمثيل؛ بيد أن الطرف الآخر للمقولة: أي مرجعية العقل إلى جانب شموليته، واجه تحدياً من جانب الكنيسة التي اعتبرت نفسها المرجع في سائر الشؤون، ولدى الأفراد كما لدى الجماعات والدول، وقد تفاوتت آراء آباء الكنيسة في تحليل مرجعيتها، فمنهم من قال: إن المرجعية سببها قيامها على الشأن الديني، وهو رأس الشأن الإنساني الذي استخلفها السيد المسيح عليه من أجل رسم طريق الخلاص للبشر، ومنهم من قال: إن مرجعيتها بالإضافة لذلك قائمة على أنها روح وعقل لا يُخالطهما هوى أو ضعف (العصمة)؛ ولذا لا يصلح أمر البشر الذين يخالط تصرفاتهم

الهوى والخفة والمصالح الخاصة، إلا بسيادة الكنيسة أو العقل المسيحي. ولذا فإنّ المفكرين السالفي الذكر- في الوقت الذي كانوا يصرّعون إلى جانب الفئات الاجتماعية الجديدة لتثبيت فكرة التساوي في العقول- كانوا يسعون أيضاً لتثبيت فكرة السلطة المدنية أو العقل المدني المرجعي حتى في المجال الديني، وكان من أثر ذلك قيام الحركة البروتستانتية التي قالت بالتدين الفردي والتفسير الفردي للدين وللكتاب المقدّس، فمهّدت السبيل (بسبب نجاحها) للمفكرين والسياسيين للقول باستقلال الأفراد ومرجعيتهم في الشأن الدنيوي فضلاً عن الشأن الديني.

أمّا فكرة: (الحقّ الطبيعي) فلها أصول قديمة حتى لدى الكنيسة؛ لكنها لم تتضجّ حتى القرن التاسع عشر، وهي تقوم على أنّ الإنسان يولد مُزوّداً بميزات تتعلق بضروراته في الحرية فكراً وتصرفاً وعيشاً وانتقالاً- وقدرة على الترقّي والتسامي والكرامة. وهذه الضرورات المترتبة على العقل والحرية تُصبح حقوقاً تجاه كل الآخرين تضمنها أنظمة وقوانين، تُمكن الأفراد والجماعات من حمايتها وتطويرها بما لا- يمسُّ فكري المساواة والتكافؤ.

ولعبت فكرة "العقد الاجتماعي" دوراً خطيراً في قيام الدولة الحديثة والديمقراطية، والفكرة قديمة في العقل الإ-غريقي والروماني ولها فرعان أحدهما اجتماعي والآخر سياسي؛ فالإنسان الفرد لا يستطيع القيام بكل ضرورياته بنفسه أو وحده؛ ولذلك ينضمُّ إلى آخرين من بني جنسه للأمن وتبادل المنافع، أو الاشتراك في اكمالها. بيد أن البشر تحكمهم غرائز ودوافع وأهواء وحُبُّ لتجاوز الضروريات إلى الكماليات التي يملكها الآخرون، فيريدون انتزاعها، ولذا ظهرت مبكراً في الجماعات الإنسانية سلطة أو سلطات لمنع الاعتداء وتنظيم الحقوق والواجبات، والانتصار للضعيف على القوي. والفرق بين الفكر الأوروبي القديم والآخر الحديث في هذا المجال أنّ الأوروبيين القدامى كانوا يعتبرون "العقد" جارياً بين النخب العاقلة من الرجال، كما كانوا يعتبرون السلطة حقاً وواجباً على النخبة العاقلة، باعتبار أنّ أفراد الطبقات الدنيا ناقصو العقل والتدبير، ويحتاجون إلى السلطة القوية والضابطة. وقد ظل بعض هذه الأفكار والتصورات موجوداً حتى القرن السابع عشر؛ إذ قال بها الفيلسوف المعروف توماس هوبز؛ أي السلطة المطلقة للملك لمنع النزاعات بين الأفراد والفئات، وإخماد الحروب الأهلية؛ بينما رأى أمثال روسو وكانط ولوط أنّ العقد الحقيقيّ أو المفترض إنما جرى بين أفراد أحرار عقلاء لتنظيم شؤونهم العامة، فهو عقدٌ اختياريٌّ وعمٌّ يتعاقد من خلاله أناسٌ أحرار فيما بينهم ومع حكومتهم من خلال الانتخاب، ويستطيعون الرجوع عنه بالانتخاب والاقتراع أيضاً باتجاه خيارٍ أفضل، وإدراكٍ آخر للمصالح العامة وإنفاذها.

وعلى هذه المبادئ الثلاثة يترتب المبدأ الرابع؛ أي الحقوق الفردية التي يجري النصُّ عليها في القوانين، فمع زوال أفكار النخب المختارة بالعقل والخلق، ظهرت مخاوف من نصرة أو غلبة النزوع الجماعي على الحقوق والمصالح الفردية، كما ظهر في الأنظمة الشمولية في القرن العشرين. فالأنظمة هذه مساواتية لا شك في ذلك؛ لكنها تغلبُ

المصالح العامة للأمة والشعب- في عصر الدولة القومية والأخرى الاشتراكية- علي حريات الأفراد ومصالحهم. وبعد التجارب السلبية للناحيتين الفردية والجماعية، ظهر نوع من التوازن بين الأمرين لدى الأنظمة الحديثة المتقدمة.

- III -

عندما نتحدث عن الفكرة الإسلامية والتجربة الإسلامية؛ فإننا نعني بها هنا التجربة في الأزمنة الوسيطة، ولتلك التجربة أصولها وتطوراتها المحدودة بحدود الزمان والمكان، ولذا فإننا عندما نتفحص إمكانات التلاؤم أو عدم التلاؤم أو القابلية أو عدم القابلية مع تجربة الدولة الغربية الحديثة؛ ينبغي أن تبقى الفوارق ملحوظة؛ لأن التناقض أو التناقض على إطلاقهما غير مكنين أو متصورين.

فالنسبة للمبدأ الأول- مبدأ شمولية العقل- نجد أن القرآن الكريم يعدّ العقل أساس الإيمان، ويعدّ البشر متساوين فيه تساويهم في الخلق. ومنذ القرن الثالث الهجري ظهر صراع بشأن طبيعة العقل الإنساني بين الفقهاء والمتكلمين من جهة، والفلاسفة المقلدين لليونان من جهة ثانية؛ كان الفلاسفة يقولون: إن الناس لا يتساوون في العقول؛ لأنّ العقل جوهر فرد فيه جزء إلهي يختص به بعض البشر، فيتأهلون للسيادة على الآخرين؛ بينما كان المتكلمون والفقهاء تبعاً للقرآن- يقولون: إنّ العقل غريزة، يتساوى في أصله جميع البشر، وهو يقوى ويزداد بالتعلم والتجارب. ولأنّ الناس يشتركون فيه على قدم المساواة؛ فإنهم يقفون على قدم المساواة أيضاً في إدارة مصالحهم ورعايتها وصونها، وقد كان في ذلك أساس متين للقول بالاشتراك في التدبير، انعكس مباشرة في قول أكثرية كاثرة بالاختيارية في الإمامة أو إدارة المصالح العامة، ثم ظهر نوع من الاختلاف في مرجعية العقل: فقال فريق من المتكلمين والفقهاء: إنّ العقل ينفرد بإدراك الحسّن والقبح في الأشياء والتصرفات. بينما قال فريق آخر: بل إنّ الحسّن والقبح شرعيان؛ لكن في الأزمنة المتأخرة جرى الاتفاق على أن الحسّن والقبح هما من صنع العقل، أو أنه ينفرد بهما باستثناء ما يترتب عليه ثواب أو عقاب؛ فإنّ الحكم يكون حينئذ شرعياً أو من صنع الشرع، كما في العبادات وبعض المعاملات. ولأننا إنما نتحدث في شأن إدارة المصالح العامة؛ فإن هذا الاختلاف لا- يؤثر فيما نحن بسبيله من دور أساسي للعقل الإنساني في إدراك المصالح وتدبيرها أو إدارتها.

والأمر كذلك في شأن رؤية الحق الطبيعي للإنسان؛ فالقرآن الكريم يتحدث في مناسبات متعددة عن الكرامة والتسخير والاستخلاف، ويرى الفلاسفة المسلمون في الكلام القرآني دليلاً على أولوية إنسانية الإنسان في النظر القرآني؛ بينما يرى فيه المتكلمون والفقهاء تكليفاً وتكريماً، وقد ظل هذا الاختلاف في التعبير سارياً حتى الأزمنة الحديثة؛ إذ أثر الإسلاميون في مجال الملاحظة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على تسمية الحق الطبيعي القول بالتكليف الإلهي للإنسان؛ باعتبار أن "الحق الطبيعي" فيه تأليه زائف لإنسانية الإنسان. والذي أراه أن الاختلاف يظل اختلافاً في العبارة وليس في المضامين.

ومنذ القديم تجاوز الفقهاء المسلمون هذا الاختلاف الشكلي أو التعبيري عندما ذهبوا إلى أنّ الشرائع الإلهية إنما أنزلت لصون المصالح الضرورية للناس، وحددوها بأنها خمس: العقل والنفس والدين والنسل والملك، وبذلك تصبح هذه الضرورات في معرض التأسيس حقوقاً طبيعية تميّز الإنسان على كل ما عداه من الكائنات والمخلوقات.

ولا إشكال بالطبع في مسألة "العقد الاجتماعي"؛ فالقرآن الكريم يتحدث عن قيام المجتمعات الإنسانية على الذكورة والأنوثة والشعوب والقبائل، وغايتها أو تعاقدها لكي تستمر المجتمعات. إنما هو التعارف أو تبادل الاعتراف بالوجود والحرية والكرامة والمصالح؛ أما المفكرون المسلمون وبينهم الفقيه والفيلسوف والمنتكلم والأديب؛ فإنهم تحدّثوا عن التعاقد أو التوافق بين البشر على إقامة المجتمعات، وعلى إقامة السلطات أو الدول. وكما اختلف قدامى اليونان والرومان هل التعاقد إلزامي أو اختياري؛ فكذلك تفاوتت آراء المسلمين؛ مع ميل إلى اختيارية التعاقد في المجال السياسي. وقد كان منهم من قال بالتفويض والتمثيل عندما اعتبروا أنّ "أهل الحل والعقد" - وإن لم يجر تحديدهم بدقة - هم وكلاء عن الأمة في ترشيح الإمام؛ لكي تجري مبايعته بعد ذلك. وما قال أو توصل أحد منهم إلى فكرة أو ممارسة الانتخاب أو الاقتراع؛ بل اكتفوا بالبيعة بعد ترشيح أو اختيار أهل الحل والعقد أو كما سمّوهم أحياناً: أهل الشورى أو الاختيار.

وفي مجال الحقوق والممارسات الفردية؛ فإنّ القرآن يؤكّد على أنّ كلّ امرئ بما كسب رهين، وأنه لا- تزرّ وازرة وزرّ أخرى، وكما سبق القول فإنّ الفقهاء تحدّثوا عمّا يشبه الحقوق الطبيعية للإنسان في صيغة "الضروريات الخمس". ومن المناسب هنا التسليم بأنّ بحوث الحقوق الفردية وضمانياتها ما تطوّرت كثيراً، وإن يكن القضاء الإسلامي والفقهاء المسلمون قد أظهروا حرصاً على العدالة مبادئ وممارسات. وعلى أيّ حال؛ فإنّ فكرة "فصل السلطات" ما ظهرت لديهم بوضوح رغم الحريات الواسعة للقضاء في العمل، ورغم حرية الفقهاء (= السلطة التشريعية من بعض الوجوه) تجاه السلطة السياسية.

وبعد هذا الاستعراض الموجز لمدى التلاؤم أو التعارض بين التجربة الإسلامية والتجربة الحديثة للدولة والنظام، يحسنُ الإدلاء ببعض الملاحظات:

أولاً: هناك اختلاف في الثقافة والفكر والاجتماع والسياسة بين التجربة الغربية القديمة والتجربة الإسلامية الوسيطة، وعلته الرئيسة اختلاف طبائع المجتمعات، والتقدم الشاسع الذي أحدثه القرآن الكريم في دفع مسألة الإنسان إلى الأمام.

ثانياً: لا يملك الإسلام مؤسسةً دينيةً مقدّسة، وما سيطرت المؤسسة الدينية على الشأن العام؛ لكنها كانت تتولى السلطة التشريعية والقضائية مثلما كانت عليه الكنيسة في العصور الوسطى.

ثالثاً: ما اضطرت السلطة الدينية مع السلطة السياسية كما حصل في الغرب الوسيط؛

لأنّ المجالّ الديني كان متميّزاً عن المجال السياسي، ولأنّ المؤسسة الدينية الإسلامية ما أدعت حقّ الإمرة في المجال العامّ.

رابعاً: كانت الخلافةُ الإسلامية (فالسُلطنات) تمثّل قيادة المشروع السياسي للأمة، وكانت المؤسسة الدينية جزءاً من هذا المشروع؛ بينما كانت الكنيسة الكاثوليكية تقود المشروعين الديني والسياسي؛ أو تقود المشروع السياسي، بمقتضى سيطرتها في المجال الديني؛ ولذلك اضطرت المؤسسة في المجال الغربي، وما اضطرتا في المجال الإسلامي.

وإذا كان الأمر كذلك؛ أي أنّ المبادئ الدينية والفكرية العامة في المجال الإسلامي لا تُصادمُ المبادئ الحديثة للدولة؛ فلماذا تُعاني فكرة الدولة الحديثة من مُشكلاتٍ في مجالنا الحديث، بعضها أتت من القوى الإسلامية الجديدة؟

يرجع ذلك من وجهة نظري إلى أربعة أسباب:

1- أنّ التجربة السياسية للدولة الوطنية ما تطورت باتجاه حماية المصالح الوطنية والقومية على الوجه المرجوّ والمرغوب.

2- وأنّ العالمين العربي والإسلامي عانيا في القرن العشرين من استعمارٍ وهيمنةٍ غربيين، فجرى استتباعُ المجالين الثقافي والسياسي بطرائق أساءت إلى علاقة الناس بالغرب والحدّات، وإلى علاقتهم بأنظمتهم في الوقت نفسه.

3- وأنّ الحركات الإسلامية التي ظهرت في صورة حركات هوية واحتجاج على الاستعمار والهيمنة والتغريب، ما لبثت أن طوّرت مشروعاً سياسياً ذا وجهٍ دينيٍّ، قصد به أن يُصادمَ كلّ وجوه "التغريب"، ومن ضمن ذلك مبادئ الدولة الحديثة.

وأنّ رجالات المؤسسة الدينية الإسلامية، ورجالات الفكر والثقافة، ما استطاعوا قيادة حركات تجديدٍ ونهوضٍ قوية، ولا استطاعوا التأثير كما يجب في السياسات وفي الجمهور؛ للافتقار إلى الأطروحات السلمية، وإلى المشروعات الواعدة.