

المسألة الوطنية

الكتاب: المسألة الوطنية

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة

رقم/113414/تاريخ 2016/5/11

د. برهان زريق

المسألة الوطنية

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهدي زربع



استهلال عام

نشيد بادئ ذي بدء وفي المقام الأول إلى أنه لنا أن عالجتنا هذا البحث في كتابنا الموسوم بعنوان إمكانات ومكانة الحرية والديمقراطية في المشروع النهضوي العربي الراهن¹، وطبعاً فهذه المعالجة - استهدفت إبراز الحرية والديمقراطية - في إطار موضوعنا المذكور - بصفتها مقولتين وآليتين عامتين تستهدفان تفعيل وحث للإنهاض والوعي والوثوب والحركة والدفع في جسم أمتنا .

وهكذا حمل موضوعنا خصائص الكتاب وطبع بمسه العام، وهو التنشيط والتحرك والفاعلية، لأن فسيستر بحثنا دوره ويعود إلى موقعه القانوني والفني الصرف ويعالج بصفته مسألة قانونية خالصة لها خصائصها وسماتها المميزة: sieis geueris، ويضع هذه المسألة القانونية بوصفها في نسق القانون، ومن ثم فهذا يمكننا من استعادة دورنا وقلمنا ويجعلنا نسطر حروف البحث بما تقتضيه طبيعته القانونية الخالصة الصرف وكد بدني في جميع صور كتاباتي، لا يهمني قتل إلا السعي بل اللهاث والسعي الأكيد الوطيد وراء الحقيقة الخالصة المتسمة بالحدة والرصانة والعمق بعيداً عن التجريح والسطحية والابتذال .

ولهذا فقلمي لا يخاف في وطنه أبداً لأنه يبتعد عن الابتذال وينهمك في السعي وراء الحقيقة العلمية الهادئة، وأعتقد أن الروح العلمية لا تتناقض مع أحد ولا تختلف مع أحد، بل وندعو أقلام أمتنا الحرة أن ينصرفوا إلى معالجة شؤون الأمة

¹ الناشر، دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 2008 ص 245 وما بعدها .

بروح الجد، وذلك لأن الأمة بحاجة إلى هذه الأقلام حاجتها إلى السياسيين، رائدنا في ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة/122.

بعد هذه الآية « الوعي» أصبح الطريق واضحاً أبلج وأصبح لازماً علينا أن نتصدى لتشريح جسم الحريات العامة بصفته هذه الحريات مقولة قانونية وأداة فنية وبمعزل عن أية روح أو اعتبار آخر.

هذا ونشير أن دراسة الحرية لا تقبل بل يتلازم مع دراسة السلطة، وكأننا والحالة هذه حيال وجهي فانوس في الأسطورة اليونانية المشهورة: وجه مضيء وآخر كئيب عابس ترهقه القترة.

وحقيقة الأمر، إنها تكاد تجد الحرية تبحث في التاريخ في إطار علاقتها مع السلطة في حال دفعنا وتدافعاً وتشاوراً بل وتناقض وتجادب، فكانت الحرية تارة تقور عندما كانت تقور السلطة والعكس، وهذا ما حدا فقهاء القانون العام أن يطلق على هذه العلاقة تسمية «جدل السلطة والحرية» بيد أن الفكر الديمقراطي الحر استطاع مؤخراً أن يحقق انتصارات هامة فذة وبالتالي استطاع أن يؤسس العلاقة بين الحرية والسلطة، وبالتالي أن تجري هاتيك لعبة الشطرنج التاريخية المشهورة بينهما، حيث كتب في هذه اللعبة وعلى أحجارها سلطة، حرية، وجرت اللغة ضمن رؤية ومصالحة ورقابة الأمة¹.

وهنا نكون قد وصلنا إلى ضالتنا المنشودة بحيث تصبح دراستنا للحريات العامة في جميع أوضاعها أي في انسجامها مع السلطة في لعبة الشطرنج القريبية بين السلطة والحرية للوصول عن طريق العقل إلى الحقيقة المجردة التي تعالج مجرد

¹ انظر في شرح لعبة الشطرنج هذه، أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت.

قضايا الأمة، وهي معالجة علمية استشرافية غايتها احتضانها الحقيقة، باعتبارها البلمس لكل حياة.

والملاحظ أننا سنتناول أمهات أوضاع الحرية وأضرارها وبصورة أخص حرية الرأي مركزاً على موضوع التأثيم على ممارسة هذه الحرية تأثيماً يطلب عليه أن يكون مزيفاً بطلب عليه عنصر الإفتئات والتعدي والمصادرة للحرية من قبل السلطة.

هذا هو موضوع بحثنا ومراميه وغايته ووجهته واللّه المستعان.

العلة الغائية

كنت قد تناولت الموضوع ذاته¹ ولعل المنطلق الغائي هو نفسه الذي حدا في التصدي حالياً للموضوع يضاف إلى ذلك عنصر تطوير الكتاب وتعميقه وإغناؤه بالثراء النفسي الذي أخذ منه روعي إلى هذا الموضوع، إذن فما هو المنطلق الأساسي للدراسة قبل أن أجيب على هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن المواطنة في الحضارة العربية الإسلامية كانت حساسة ومحكومة بقاعدة المساواة ويعقد الذمة الذي سرى على أهل الكتاب بالمعنى الموسع لهذا المصطلح المفهومي.

وعلى الرغم من أن نطاق وقاعدة المساواة لا سيما المدنية بالمعنى الحقوقي كانت هي السائدة بين الجميع إلا أن عقد الأمة يحكم خصوصيات معينة (عدم المساواة في بعض القضايا السياسية)، بيد أن الإسلام السياسي في حضارتنا ألغى أحكام عقد الذمة ليطبق فكرة المواطنة الحقة بين المواطنين بصورة مطلقة كاملة عبر عملية تجاوزية وارتقائية وليس ارتدادية أو انكفائية.

ونحن نشمن ونكيف ذلك بأنها عملية تجاوزية وليست انكفائية لأن هذه العملية لم تتم تحت ضغوط معينة مورست على حضارتنا وإنما تبين قناعات تطويرية.

¹ انظر كتابنا الموسوم بعنوان الوطن في الإسلام، طبعة 1، دار الأنصار، دمشق، سنة 1997.

في الدار الإسلامية أملت لها السياسة الشرعية، وأحكام الأخلاق الطبيعية التي هي جزء من تصور الوجود في مبادئ الشريعة الإسلامية وفي هذا الصدد يقول "الدكتور سمير تناغو".

والواقع أن الأخلاق الطبيعية تشكل رافداً قوياً للأدبيات والفكر الإسلامي، ولقد قمت في كتابي الموسوم بعنوان الإنسان في القرآن، بدراسة هذه الظاهرة عبر استقراء كامل لأي الذكر الحكيم فاتضح لي أن إنسان بأصل الأشياء، محكوم بظاهرة الخير والتكريم، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر/29، أضف إلى كل ذلك نظرية الاستحلاف «وكيل عن الله تعالى» وإعمار الكون، إذن هنالك مبادئ للأخلاق الطبيعية، ومن أجدد من المسيحيين في نظر المسيحيين - لسريان هذا المبدأ عليهم.

للتحلي والتمتع بقاعدة المساواة مع المسلمين، بعد أن جردوا واختيرا في تاريخنا الطويل تمام الاختيار فثبت إخلاصهم وبمعانيهم من هذه الديانة والوطن والعروبة.

إذن فإشكالية المساواة حلت في طرقها الأساسي مع المسيحي العربي¹ ولم يبق هنالك إلا الفرق الإسلامية، ونحن لا نعتبر أن هنالك إشكالية بين الفرق الإسلامية أهل القبلة، لأن الجميع يولون وجوههم شطر المسجد الحرام، كما سنوضح.

¹ هذه الإشكالية لم تقم في الأصل في أي الذكر الحكيم لأن هذه الآية دعت بالأساس إلى إقامة الدين مع أهل الكتاب كما سنوضح.

لقد حلت الإشكالية في ديارنا على عهد الدولة العثمانية، إذن لماذا نثير الموضوع، ليس في ذلك إثارة للفتنة.

وفي الواقع فليس الأمر هكذا وإنما الغاية هي إقامة القاعدة الخلقية والقانونية على قاعدة صلبة وطيدة من القناعة تزيل أي ارتباك أو تشويش أو غموض أو سوء فهم فيها، ولسان حالي في ذلك للسان حال من تساءل في كل حكم قضائي يصدر، لماذا يبني هذا الحكم على صخرة صلبة من التعليل والتسبب ٩٩.

الجواب كما هو معهود في أدبيات أصول المحاكمات القانونية، إن تعليل الحكم ضروري حتى نتمكن من إضفاء القناعة والقبول والطمأنينة والتسليم بالحكم، وهذا ما يذكرنا بمقولة النفس المطمئنة التي جاء على ذكرها القرآن الكريم والتي تجد في تطبيقها على صعيد القانون.

إذن فنحن حيال المزيد من التأسيس والبناء والتوطيد والترسيخ ومعالجة القضية من جذورها وإعادة تأسيسها ليس على التسليم بالقاعدة ميكانيكياً وإنما بإقامتها على القناعة الصلبة العميقة الممتدة الجذور.

ونذكر استطراداً بأن القاعدة القانونية تقوم على مصدرين: المصدر الرسمي أو الشكلي: *formable* وهو المصدر الملزم من القاعدة، ما المصدر الثاني، فهو المصدر الحقيقي *réelle* فهو المجال الفكري أو الأخلاقي أو النفسي الذي استمدت منه القاعدة وجودها وكيانها المادي.

وهذا المصدر الأخير ذو أهمية بالغة في القانون إذ ما قيمة القاعدة القانونية إذا أقيمت على مصدر حقيقي *réelle* غير ملائم أو غير صالح أليس ذلك مدعاة إلى تهرب الناس من تطبيقه هرباً قد يصل إلى درجة إهمال القاعدة وسقوطها *.incidence*

هذه الأهمية البالغة للمصدر الحقيقي réelle في قاعدة المواطنة دفعتني إلى
دراستها - على أهميتها - في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية وتصورها العام
للوجود وعلى الله الاتكال وهو المستعان.

مدخل عام

بمكة القول - مع المفكر مالك بن نبي - إن نصيب أية أمة في الوجود والتقدم، نما يتوقف على خطها من القيم الروحية، وبالقابل فالتقدم الفكري لا يعدو أن يكون عنصراً وقائياً محافظاً للأمة، ما الإسراف على مستوى الغرائز، فهو الذي يؤدي بالضرورة إلى هبوط حياة الأمة وسقوط فعاليتها ودينامياتها.

هكذا تم الحديث المستفيض عن حاجتنا الملحة الضرورية لثورة أنوار ثقافية فكرية في أمتنا تشبه ثورة الأنوار في أوروبا، بحيث تتناول هذه الثورة المنظومة الثقافية القيمة وفي مقدمتها القيم الروحية، وبحيث ينهض لدينا - وكما حدث في أمريكا اللاتينية - انقلاب لاهوتي ينطوي على لاهوت العمل ولاهوت التحرر السياسي والاقتصادي¹ وفي نظرنا إنه يجب أن نضيف إلى المنظومة اللاهوتية السابقة، لاهوت الأنسنة، ولاهوت حريات الإنسان وحقوقه الأساسية، لاهوت العدل، لاهوت المحورية الأخلاقية، لاهوت المرأة، لاهوت المجتمع المدني، لاهوت الديمقراطية واحترام الغير، ولاهوت الوحدة الوطنية، وأخيراً لاهوت الخيار الحضاري وغير ذلك من القيم الإنسانية الباذخة المعاصرة...

نحن لا ننكر أن هنالك الكثير ممن يتصدون ويعانقون مسائل الأمة، ولكن في نظرنا ليس كل فكر وعي، بل الوعي هو ذلك الفكر الذي يتعامل مع هموم الأمة، وأساسياتها ومصالحها العليا.

¹ هذه هي تجربة "كوتيرز" أحد قساوسة "بير"، انظر في ذلك فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، سنة 1988، ص 41.

ومن جهة أخرى فليس كل وعي رؤية، بل الرؤية هي الوعي الدقيق الذي يحيط بإشكالات الأمة، ويرقى بها إلى درجة الحسم والجذر الحضاريين..
وبيان ذلك أن الله والأمة واجهتان لحقيقة واحدة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92، إن مكتباتنا تغص بالنظرية الفقهية ويعلم الكلام الذي انبرى للذود عن الدين وصد أحقاد المعتدين.

وبقينا فهذه العلوم قد أشبعت بحثاً وحرثاً وتفكيراً ودراية، وإن الشعوب الحية هي تلك الشعوب التي تجترح في كل مرحلة من مراحل الحياة هدفاً جديداً في إطار عملية التجاوز والتراكم الحضاري، وليس في الحلقة المفرغة للارتداد والمعاودة والاجترار.
هكذا كان الخطوة الأولى في حياة الإنسان، التساؤل عن موقعه الانطولوجي في الكون، ولكن هذا العصر، تميز في ما تميز بالانخراط البشري في المجتمع والتاريخ والسيرورة والواقع والحياة.

وبالطبع فهذا لا يعني انسلاخنا عن الذات، وطرحنا للمنظومات المعرفية والقيمية المتراكمة عبر وجدان الأمة، بل كل ما نعنيه التركيز معرفياً وسلوكياً على هذه الخطوة الجديدة، ألا وهي ثورة الإنسان على هذا الكوكب، وخلصه المسكوني الأرضي الدنيوي كجزء لا يتجزأ من خلاصه الأخرى.

لقد دافعت أمتنا في العصر الوسيط عن الله بصدق وحرارة، فتحقق لها الانتصار في معارك سماوية متعددة، مثل معركة تنزيه الله وضبط المقولات الذهنية المتعددة المتعلقة به كذات والصفات والأسماء الحسنى، وغير ذلك من المعارك الفكرية.

أما الآن فعلياً أن نتفاعل مع علم أصول الدين وعلم أصول العقيدة من منظور جديد بحيث نعبي عقيدتنا في معركة الحياة والازدهار، وبحيث نفهم ونعي أن المساواة في العقيدة أمام الله تعني المساواة أمام القانون، وتعني المساواة في الاجتماع

والاقتصاد، فالله رب العالمين يكلاً الجميع برحمته، ويحيطهم بالرعاية والعناية ضد العجز والفقر والتشرد والمرض، وغير ذلك من مداميك ومرتكزات المعاصرة.

هكذا وللكعبة ربها الحامي المدافع - يجب أن تبدأ الثورة - ثورة الكلمة - باسم الأمة، أمتنا التي اعتراها التعب وأنهكها الضياع والنصب، وتوالت عليها الهزائم، وعم بها العجز والضعف والتواكل.

لقد دافع أجدادنا عن التوحيد ففتحوا البلدان وغزوا الصقعان، وحرروا الوجدان من لوثة الكفر والطغيان، أما نحن فيجب أن ندعو الأمة للجهاد تحريراً لبلدانها المحتلة، ولخياراتها المقتضبة، سندنا في ذلك كافة نواهض التقدم والحياة المعاصرة، بما في ذلك تفجير طاقات الإيمان بالله «الشرارة الإلهية» باتجاه التمسك بالأرض والكرامة والشرف والعرض.

لقد دافع آباؤنا عن الله لأنه كان مصدر هجوم وخطر، وها نحن يجب أن ندافع عن الله، ولكننا ندافع تحديداً أيضاً عن الأرض والمال والاقتصاد، لأنها أكثر استهدافاً ونيلاً، والرسول ﷺ قال: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾، وهكذا فمعاهد عزتنا وكرامتنا الباذخة والساحقة هي: الله.. المال.. الأرض... الخ، أجل لقد استبيحت حرمانتنا واحتلت أراضينا، ونهبت ثرواتها، وانتهكت أعراضنا وديارنا وحرمانتنا، وقتلت نساؤنا وأطفالنا، وعلى هذا الأساس فإذا كانت المقدمة الإيمانية التقليدية باسم الله، فعلى أمتنا أن تبدأ حالياً باسم الله وباسم الأرض المحتلة وباسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف القهر والطغيان، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية، في مواجهة نهب الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية دفاعاً عن الجماهير التي تموت جوعاً، وباسم الأمر بالمعروف بالكلمة الحية المتوجهة في وجه الظلام والحكام الفساق.

ولا ننسى أن نقولها باسم الوحدة في مواجهة التجزئة والإقليمية والتبعثر والتشردم والتشتت على يد ملوك طوائفنا الجدد، كما نقولها، باسم التقدم والنهضة في مواجهة التخلف، وباسم الهوية في مواجهة التغريب والتطبيع والتفريق.

لقد تكلم آباؤنا عن ظواهر اجتماعية فاسدة، حيث أدخلوها باب الشرك في العبادة، مثل زيارة القبور والتبرك بالحجاجة والسحر والرجم بالغيب، وها نحن علينا أن نتكلم عن ظواهر جديدة للشرك، ألا وهي الشرك في المعاملات مما يظهر في أكل الناس بعضهم أموال بعض.

لقد تكلم آباؤنا الكثير عن مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، وعلينا حالياً أن نتكلم عن مقالات المسلمين دون أن ينسينا الهدف الأساسي ألا وهو اتفاق المصلين، لقد تكلم آباؤنا عن الفرق ونحن علينا أن نتكلم الكثير عن الجمع بين الفرق على أرض هذا الوطن العربي الكبير.

لقد تكلم أجدادنا عن «الفرق الناجية»¹، ونعتقد أنه علينا أن نتكلم حالياً عن شيء واحد وهو «الوطن الناجي» بوحدته الوطنية كما نهجس ونرنو باستمرار من أجل الأمة العربية الناجية في ثرواتها وحضارتها وثقافتها وقيمها وأرضها، هل يمكن أن يضرب مثال على المجتمع الذي كان ناجياً ثم سرق الأمريكان النجاة من كحل أعين نسائه ومن حبات قلوب رجاله وفي تقويض وحدته قاصدين في ذلك شعبنا المجروح في العراق فيا إلهي هل من مستعبر، وهل من مدكر وبالويل لكل ناس مستتر..

¹ يرى د. حسن حنفي أن حديث " الفرق الناجية " ظني لا يتفق مع الحس والعقل السليم، وهو يتعارض مع أحاديث أخرى ترى أن الاختلاف والتعدد رحمة، انظر د. حسن حنفي ود. محمد عابد الجابري: حوار الشرق والغرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 34.

ملحة الكتاب

هل صحيح أن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين ايديولوجيا بغير جغرافيا تهمة هوية أرض أكثر مما تهمة الأرض؟؟.

وهل صحيح أن أكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها؟.

وهل صحيح أن الإسلام حزب، وليس له دار محددة الجغرافية، يذود ويدافع عنها، إنما يملك مبادئ وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحزب يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل ويصول على المبادئ التي يتمسك بها .

هذه الآراء ومثلها معها من آراء حركت بي الذهول فالعجب فالاستغراب فالتساؤل: أحقاً إن هذا الدين الحنيف ضد هذا الشعور الفطري، ألا وهو الوطنية؟؟.

لقد قادني الاستغراب والذهول للبحث عن هذه الظاهرة، وقرع الأبواب المختلفة، فإذا القضية أبعد من ذلك وإذا ببعض النظائر لا يزالون يصرون على تقسيم العالم إلى دار الإسلام، ودار الكفر، بما يتفرع عن ذلك من نتائج أخصها ضرورة تخلي المسلم عن دار الكفر والهجرة إلى دار الإسلام، هكذا توفر المبرر لدي كثيراً في ثقله مبهظاً في حضوره لفتح هذا الملف الفكري وتفكيك طبقاته وتشريح جثته واستكشاف أبعاده وقاراته .

أجل لقد كان السؤال الأول الذي طرح على مسامعي هو: هل هو صحيح أن الإسلام حركة انقلابية شمولية إطلاقيه عدمية لا يهدأ لها بال إلا في شن الحروب؟؟.

لقد تشعبت أمامي الطرق وتفرقت السبل، وكثر التساؤل وتزاحمت الأفكار في الصدر، وكان السؤال الأول الذي يحتاج إلى إجابة هو: العلاقة مع الوطن في حقيقتها تتحلل إلى علاقة مع واقع الحياة، وهذا ما قادني بالتداعي لمعرفة ما إذا كان الوعي الإسلامي للواقع استمراراً لوعي العربي في الجاهلية، أم العكس، هنالك انقطاع معرفي واistemولوجي في ذلك.

لقد تم الانتقال إلى موضوع جديد هو الاجتماع الإسلامي أسسه ومبادئه حيث كان سؤالنا العريض هو: هل يسمح الإسلام بإقامة اجتماع طبيعي؟

لقد تم التعرض في هذا المقام لرأي أبي حنيفة حول رسالة الإسلام في العالم، ألا وهي بذل السلام للعالم، ومن ثم التجذر وإقامة الدين الواحد مع أهل الكتاب تلبية لنداء السماء: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، لقد انتقلت إلى الحديث عن منهج العمران في الإسلام، طارحاً آراء الفقهاء والجغرافيين وعلماء الاجتماع حول سنن العمران وأصوله ومبادئه، لقد كانت الحاجة ملحة لدراسة مفهوم الجماعات في القرآن بمنطوياته المتعددة، مفهوم الأمة فالقبيلة والعشيرة والقوم ثم الحزب، وغير ذلك من التشكيلات الاجتماعية.

لقد عرجت بعد ذلك إلى مفهوم الأمة لدى بعض المفكرين في العصر الوسيط أمثال "الفارابي.. المسعودي.. الشهرستاني.. ابن خلدون" ... كل ذلك لأدلل بأن هؤلاء المفكرين لم يعوا الجماعة الاجتماعية كفضة مغلقة على المسلمين، فحسب، لقد انتقلت إلى دراسة هذه الظاهرة لدى مفكرين محدثين أمثال "الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، ورشيد رضا وأحمد عرابي وعلال الفاسي"، وبعد ذلك كان لزاماً عليّ التعرض إلى رأي أصحاب الإسلام السياسي اتضح لنا أن هؤلاء ينفردون بهذا المفهوم الديناميكي للأمة.

لقد كان من الضروري الكلام على مرتكزات الوطنية في الإسلام، حيث تحدثنا عن احترام الإسلام للحياة، احترامه للإنسان كشخص إنساني، الإسلام ومنظومة التوحيد والاستيعاب، السلطة نظام وهدف، قيمة السلطة تتكافأ مع نيل الغاية، مدنية السلطة، منظومة أهل الذمة، إخراج المسلم من داره، لقد خصصنا بحثاً مستقلاً وسمناه بعنوان معالم المسألة الوطنية، تكلمنا فيه على الأمور الآتية: إعمار الأرض، العالمية، الحركية التاريخية ومسألة الجهاد، الإذن بالقتال، فتنة المؤمنين عن دينهم، استذلال المؤمنين، حرية العقيدة، كراهية لقاء العدو.

لقد قدمنا بحثاً مستفيضاً عن دار الإسلام من الناحية الفقهية، حيث تم تحديد المقصود من هذه الدار، واتضح أن هذه الدار ليست مغلقة يسودها التزمّت بل هي أقرب ما تكون إلى العالمية المحكومة بالعدل وحرية العقيدة والحرية الشخصية وحرية المسكن، وغير ذلك من الحريات والحقوق العامة لقد عرضه إلى العلاقات التي تقيمها دار الإسلام مع الغير، مثل العلاقات التجارية، كل ذلك على ضوء القانون الدولي الإنساني ومبادئه مثل المعاملة بالمثل.. الوفاء بالعهد.. نصر الضعفاء.. مبدأ حسن النية... الخ.

لقد خصصت بحثاً للمقارنة بين الدار الإسلامية في الحقوق وبقية الدور الأخرى كالدار اليونانية والرومانية وغيرهما.

لقد عرضت لمسألة مهمة هي مسألة أطروحة السيف موضعاً أن أطروحة السيف مسألة عارضة، وأقرب ما تكون إلى مبضع الجراح الذي ليس له إلا استئصال المرض الخبيث.

ولقد قادني البحث إلى الكلام على دار الحرب ودار الأمان وما يتفرع على ذلك من أمور مثل الهجرة من دار الكفر، وإن العيش في هذه الدار يخضع للضرورة، وفي إطار أطروحة السلم في الإسلام عرضنا لأطروحة حديثة عرض لها أحد المفكرين المعاصرين، وهي مذهب ابن آدم الأول في الإسلام، حيث شرح صاحب هذا المذهب

عمق السلام في الإسلام من خلال الآيات التي تحكي قصة قابيل وهابيل، لقد قدمنا بحثاً وسمناه بعنوان آفاق إقامة الدين ومسألة المجتمعية الواحدة مع أهل الكتاب، عرضنا فيه للعلاقات التي يقيمها الإسلام مع أهل الكتاب.. مجادلتهم بالحسنى.. أكل طعامهم.. الزواج من الكتابية.. الخ.

لقد تطرقت إلى مسألة هامة هي رأي المستشرقين في الفتح الإسلامي حيث كشف هؤلاء المستشرقون عن أسباب انتصار المسلمين مثل التسامح والوفاء بالعهد وإجارة المستضعفين وغير ذلك من القيم الروحية. لقد أجرينا مقارنة بين تجربة الوطنية في «الصحيفة» والتجربة الوطنية في الفكر الأوروبي، وأبرزنا مسألة سبق في فكر «الصحيفة» إضافة إلى أساسها المدني.

لقد خصصت بحثاً بعنوان: جدل الدار والعقيدة، أوضحت فيه تعلق الإنسان بالدار الاجتماعية، وتعلقه بالمعتقدات والثقافة، ثم حل التناقض بين هاتين المقولتين، لقد قادنا البحث السابق للكلام على جدلية السياسة والأخلاق وتحديد العلاقة بين هذين القطبين، وقد انتقلت بعد ذلك إلى الكلام على هذه الجدلية في الإسلام والحل الذي اجترحه في ذلك، حيث عرضت للأمور الآتية: القيمة الذاتية للقوة، العنصرية والاستعلاء القومي، الإسلام والتواصل الحضاري، فطرة الإنسان على الخير، غاية الالتزام السياسي في الإسلام، موازنة السلطة بالأخلاق، احترام الفتح الإسلامي للحضارات.

لقد كان التركيز واضحاً على مسألة الانتماء إلى الدار العربية على ضوء الوعي الإسلامي، فقد حللت هذه المسألة تحليلاً دقيقاً، وقلت إنها تتردد إلى التزام حقيقي وطبيعي، ثم حددت علاقة العروبة بالإسلام، وألقيت الضوء على تلك الجدلية المتبادلة الأثر والتأثير، مؤكداً مما هي العروبة في الإسلام والعكس، وانتهيت للتأكيد بأن الوعي العربي الإسلامي هو وعي مطابق حقيقي يتفق مع طبائع الأشياء ومع حس الحياة ومع منطلق الأمور والعقل والواقع، وانتهيت إلى تأسيس السياسي على الحضاري، «الحضارة العربية الإسلامية».

لقد عرضت إلى مسألة الالتزام بالأمة الإسلامية والآراء المختلفة حول ذلك، ودلت بفساد الوعي المؤسس لهذه المقولة، وقلت إنه وعي غير مطابق عدمي متعثر مبعثر، حيث قمت بتحليل هذا الوعي وتحديد خطئه وخطره لا سيما إذا فهم كبديل للانتماء للعروبة لا متمماً ومكماً له.

لقد ختمت الكتاب بالحديث عن جدلية الانتماء للدار الكونية على ضوء الوعي الإسلامي، مؤكداً أن الإسلام يقدم لنا شعاراً أخضر نستظل بظلاله الوارفة مع كافة الناس لا فرق لعربي على أعجمي، ولا أبيض على أسود، لا بالتقوى. هذا هو موضوع البحث، وتلك هي وجهته وذاك مناطه، وهو موضوع بكر يغري بالبحث، ويحث على التساؤل، ويدفع إلى التعامل معه وتناوله ومعايقته، والله ولي الأمر.

نظرة عامة على جدلية الجغرافيا والتاريخ

الجغرافيا توجه التاريخ، هذا هو العنوان الذي وسم به "جوردن إيست" كتابه الذائع الصيت، فقد تساءل هذا المفكر عن الجغرافيا، مغزاها ومرماها، فأجاب أنها وراء التاريخ، وهي التي توجهه، وهي المسرح الطبيعي land scope لكافة أحداثه، فهما أشبه شيء بالمسرح والرؤية التاريخية، فالجغرافيا دون التاريخ كهيكل لا حراك له، وبالمقابل فالتاريخ دون الجغرافيا كضال لا مأوى له¹.

الجغرافيا وثيقة تاريخية لا بد للمؤرخ أن يعرف ما تتطوي عليه، ليتسنى له إدراك مغزى ما يطالعه من الوثائق التي خطها الإنسان بيديه، فهي تحكم تفسير التاريخ كيد القدر المخبئة وراء أحداثه².

لقد دلت المؤلف المذكور بنوع من الحتمية الجغرافية مستشهداً بقول مونتسيكيو في روح القوانين: ((إن امبراطورية المناخ، هي أولى الامبراطوريات في التاريخ³ والتاريخ ظل الإنسان على الأرض بقدر ما إن الجغرافيا هي ظل الأرض على الزمن،

¹ إيست جوردن: الجغرافيا توجه التاريخ، ترجمة د. جمال الدين الدناصوري بيروت، دار الحدائثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، ص 14.

² المرجع السابق، ص 22.

³ المرجع السابق، ص 41.

والحدود بين الدول كنصل الموس عامل هام في استقرار السلم ونشوب الحرب، بقدر ما هي عامل هام في حياة الشعوب وفنائها¹)).

والطريق يمتد كأثر لا يمحي على أديم الأرض، فهي تلقي بذور الحياة، وفي النهاية فالحضارة طريق قبل كل شيء، والإنسان يقوم بتنظيم البقعة التي أعدها الطبيعة ليتمكن من سد حاجاته وتحقيق رغباته².

قد أكد كافة العلماء هذا الدور للجغرافيا في حياة الإنسان، وأكدوا أن الإنسان لم يستطع أن يجعل من نفسه محوراً إلا في دور متأخر³.

أجل لقد أشار العالم الجغرافي الإسباني "أولاجو" في دراسة موضوعها الجغرافيا السياسية والإطار الجغرافي نشرتها مجلة ديوجين التي تصدرها الأونيسكو، أشار هذا العالم إلى أن الأفكار الجديدة، التي تعلمها الإنسان من وسطه، ومن أوساط أخرى، مكنته من التحرر من عبوديات بيئته الطبيعية⁴.

ويصح هذا القول في عصرنا الحاضر، عصر التواصل الحضاري، أكثر مما يصح في أي عصر آخر، حيث ((نجد أنفسنا أمام حيال جديدة، أي أن الميزان في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة لا في اتجاه العناصر الجغرافية الطبيعية))⁵.

¹ د. جمال حمدان: شخصية مصر، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال، عدد 196، 1967، ص 15.

² إيست جوردن: الجغرافيا توجه التاريخ، ص 58.

³ المرجع السابق، ص 58.

⁴ المرجع السابق، ص 59.

⁵ د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت ط1، 1969، ص 56.

لكن ما يتبادر إلى الذهن هو: هل طرح الإسلام نهائياً الحتمية الجغرافية في منهجه الارتقائي المعراجي القائم على الجهد الخلاق¹ effort créateur، معلناً تفوق الفكرة والإرادة على العامل الجغرافي.

لا شك أن علاقة الإنسان بالإنسان لا يمكن أن تفهم وتتم إلا من خلال الأرض، فالأرض هي المسرح الطبيعي التي تعكس إسقاطات وظلال أية علاقة بشرية، وربما تكون هذه الأرض صماء، ولكن ما أكثر ما كان لتاريخ لسانها على هذا الأساس قام التصنيف الفقهي بتقسيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم على أساس دار الإسلام ودار الحرب إلى جانب دار ثالثة هي دار العهد، كما نسمع على لسان أحد رواد الحركة الأصولية الإسلامية مصطلحاً جديداً في الفقه الإسلامي، و«دار الحرب» وفي ذلك يقول: ((غير خاف عليك أن الإسلام حزب party، فليس له من هذه الوجهة دار محدودة بالحدود الجغرافية، يزود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على «دار الحزب» الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل ويصوّل على المبادئ التي يتمسك بها))².

وإذا أخذنا نظرية الأحوال الإسلامية بعين الاعتبار أدركنا أن هذا الرأي يمثل حالة أو وضع في الظاهرة، وبالتالي فالظاهرة غالباً ما تكون، محكومة بعدة أوضاع وحالات، وهذا يعني أنه لا يجوز الحديث عن وضع وترك الحالات والأوضاع الأخرى، نقول قد يكون التوتر لصالح العقيدة وبالعكس، قد يكون لصالح الدار.

¹ د . محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، دار البحوث العلمية، ط6، 1985، ص 613.

² أبو علي المودودي، وقد ورد هذا القول في مقال عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد العدد 12، 1991، ص 94.

وفي نظرنا فهذا الرأي يقوم على الخطأ بقدر ما يقوم على الخطر، فهو يأخذ بنظرية شخصية القوانين لا إقليميتها، تلك النظرية التي هجرت نهائياً على صعيد النظرية العامة المعاصرة للقانون، والتي لم تجد مؤيداً لها إلا من قبل النازية.

والواضح جلياً من هذا النص أن المسلم لا يهمله الدفاع عن حدود وطنه أو أرضه، والالتزام الوحيد هو الدفاع عن الدين، مع العلم أن مصالح أي شعب وحقوقه وقيمة تاريخه ومستقبله تتداخل مع أرضه، ولا يمكن أن نتصور هذا الانفكاك بينهما، والكلام عن سياسة تتأبى الواقع، وتعلو عليه، الأمر الذي حدا نابليون للقول: ((إن سياسة الدولة قائمة في جغرافيتها))، وقول "موريس دوفرليه": ((إن السياسة قائمة على الأرض والموتى في التاريخ))¹.

ومن جهة ثانية فالنص السابق «نص المودودي» يؤكد أن الإسلام حركة انقلابية شمولية عدمية لا يهدأ لها بال إلا في شن الحروب، ولا يقوم إلا على أطروحة السيف، ولقد صور لنا أحد منظري الفكر العربي الإسلامي الايديولوجيا السابقة بقوله: إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية إنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض²، يقول "الدكتور غسان سلامة": ((أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها))³، وهذا ما أكده "الدكتور جريشة" بقوله: ((والثقل في الإسلام للدين قبل الأرض⁴، هذه الآراء جمعاء، ومثلها معها، تدور في خلد كل مسائل، وتدفع للتصدي لها تحليلاً وحرثاً وتفكيكاً)).

¹ موريس دوفرليه: مدخل إلى عالم السياسة، ص 7.

² هذا القول للدكتور رضوان السيد، انظر د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد،

بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987، ص 90.

³ د. غسان سلامة: المرجع السابق، ص 90.

⁴ د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1976، ص

ولكن قبل أن نتصدى لذلك لا بد لنا من إلقاء نظرة سريعة على طبيعة وعي العرب المسلمين بالواقع، فهذا الوعي هو الذي يحدد المسائل الهامة التي تندرج في هذه الحياة بما في ذلك المسألة الوطنية، وفضلاً عن ذلك فالوعي العربي الإسلامي لا يمكن أن يشكل قطيعة فكرية وحضارية كاملة مع الحياة العربية قبل الإسلام، وبالتالي العقل النظري والعملية الإسلامي امتداد في كثير من جوانبه للحياة في الجاهلية.

الالتحام بالواقع مقدمة وإرهاصاً للمسألة الوطنية

العقل والطبيعة هما قطبا الوجود الإنساني، من معطياتهما صاغ الإنسان حياته، ونسج أسباب تقدمه وحضارته.

وتختلف الفلسفات والمذاهب والاتجاهات الفكرية تبعاً لموقفها من هذين القطبين أخذاً ورفضاً وترجيحاً، أو تحقيقاً للتوازن، ثم البحث عن الصلة الحركية العضوية بينهما، وبتعبير الفلاسفة العرب: (الحقيقة هي مطابقة الأذهان لما في الأعيان).

وبالمقابل فمن المذاهب الفكرية ما يعلا شأن الطبيعة والواقع، فالحقيقة هي الواقع vacuum factum، أو كما عبر عن ذلك أحد المفكرين الأوربيين "غوته" بقوله: ((إذا كانت النظرية رمادية، فشجرة الحياة دائماً خضراء))، ولقد سحب أحد المفكرين العرب ذلك على الدائرة السياسية، إذ اعتبر السياسة البيئية هي الوجه الباسم للمستقبل المنشود، والمعنى الزاهي الذي يلون وجه الحياة وفي ذلك يقول: ((إن سياسة البيئة هي سياسة المستقبل، وإن المستقبل، وإن الشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في كل مكان من أرض وطننا الأم¹، ففقه الإنسان للواقع وسبره لأغوار الطبيعة والحياة، هو سر ارتقائه

¹ مطاع الصفدي: مقاله الموسوم بعنوان "كلام الحرية في مأزق الشرعية"، منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 72 - 73، بيروت، مركز الإنماء العربي القومي، 1991، ص13.

إلى عصر الإنسان الكوني، ومن جهة أخرى فالثقافة العربية الإسلامية ساهمت مساهمة بالغة في نقل البشرية إلى هذه المرحلة الحضارية)¹.

كيف تعامل العربي في الجاهلية مع الواقع ؟، في الحقيقة لم نكن لنشير هذا الموضوع لولا أن وجدنا من يدلل بتلك العلاقة الواهمة والواهنة بين العربي والواقع.

قول: ((إن خصائص الثقافة العربية القديمة هي التعارض بين الذات والموضوع، فلا سبيل عند العربي إلى خلطه بين ذات نفسه من جهة، والأشياء في عالم الواقع، فهو هنا في ناحية، وهي هناك في ناحية أخرى، وعليه أن يحدد علاقته بها، فيجعلها علاقة الزاهد فيها التارك لها، أو يجعلها علاقة الغالب المنتصر المسيطر، فهو لا يدع نفسه تسري في الأشياء، ولا يدع الأشياء تسري في نفسه، إنه بالنسبة إليها في عزلة ووحدانية، لكنه يستعيز عن الأشياء بألفاظ، ولهذا جاءت حياته العربي أكثر مما جاءت في أشياء بيئته، وهنا كان للغة العربية ما كان لها من سيطرة عليه))².

ونحن نخالف الرأي السابق ونعتقد أن الإنسان العربي ربط فكره وإحساسه وأمله وحياته بالواقع، صحيح أننا نلمس ظاهرة تضخم الذات *rugged individualisme* العربية في العصر الجاهلي، تضخماً دفعته إلى التمسك بالحرية والإباء والشمم، ومرد ذلك منعة الجزيرة العربية التي صدت غزوات الآشوريين والبابليين والرومان بقيادة "غايوس" التي لم تحقق هدفها في احتلال اليمن، وأخيراً غزوة أبرهة الأشرم الحبشي.

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 12، وقد حثّ الإنسان العربي على أن يرتقي في معارج فقه الأشياء لا في أوهام كشف الكلمات واستشهد بقول عباس محمود العقاد: ((القياس قروض والقروض كلمات والكلمات رموز وجود آخر)).

² د . زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتابه العربي، عدد 27، مجلة العربي، الكويت، 1990، ص 299.

كيف يمكننا أن نتصور انسلاخ الإنسان العربي عن واقعه في تلك الجزيرة العربية المتميزة بشموخها وجبروتها وعنفوانها¹، ذا كان عليه أن يتعامل بعمق مع كافة مظاهر الطبيعة: رياحها، أمطارها، وحوشها، جبالها، رمالها، حيواناتها، وهذا ما يعكسه لنا بشفافية أدبنا العربي الذي سجل تلك العلاقة الحميمة بين الإنسان والطبيعة².

كيف نفسر تلك المترادفات في اللغة العربية إلا على أنها تعبير عن فقه الإنسان العربي لمنظومة الأشياء، واحتكاكه وإدراكه لأدق تفاصيلها، فهذه المترادفات ليست في حقيقة الأمر أوضاعاً واقعية متطابقة، وإنما أحوال متميزة بخصيصة واقعية معينة.

يكفي أن ندلل أن العرب أطلقوا أكثر من خمسين تسمية على المراحل التي تمر بها حبة العنب حتى تصبح زبيبة، لا بل "الدكتور فيليب حتى" أكد أن العربي أطلق أكثر من ألف كلمة على الجمل والأمر نفسه بالنسبة للسيف³.

ثم أن العرب في الجاهلية لم يقصروا عن أي شعب من الشعوب في معرفة أحوال النبات وأوضاع النجوم⁴.

لقد انعكس فقه العرب للواقع وإدراكهم لأهميته، على مناهج، وأدوات المعرفة، وحسبنا القول إن فكرنا العربي الوسيط كان أسبق من الفكر الأوربي في التنديد بعواقب القياس التجريدي، يظهر هذا في نقد "ابن تيمية" للمنطق الأرسطي

¹ محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، بيروت مركز الإنماء العربي 987، ص 213.

² تذكرنا هذه العلاقة الحميمة خطاب الشاعر عنتر بن شداد لجواده:

فَأَنزَرَهُ وَقَعَ الْقَنَا بِلْيَانِهِ وَشَا إِلَيَّ بَعْدَهُ وَتَحَمُّمِ

³ د. فيليب حتي، و د. ادوارد عيد، ود. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، بيروت، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 1986، ص 49.

⁴ د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 22 وما بعدها.

بقوله: ((إن إدخال المنطق في العلوم العملية يطول العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً واليسر فيه عسيراً))¹.

ولقد ميز "ابن خلدون" بين الأحكام التجريدية المستمدة من القياس، وبين الأحكام القياسية بأنها ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية مشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع عن مطابقة الذهني الكلي للخارجي المشخص، اللهم ما يشهد له الحسن من ذلك فدليله شهوده، لا تلك البراهين².

ويذهب "بريغو"، في تقديره لممارسة العرب لمنهج الملاحظة والتجربة، إلى حد التأكيد بأن ما نسميه علماء، نشأ في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث، والطرق جديدة للتحقيق ولمنهج التجربة والملاحظة، ولنمو الرياضيات على وجه لم يعرفه اليونان، والعرب هم الذين أدخلوا هذه الروح والطرق الجديدة في العالم الأوربي³.

ويذهب "فون كريمر"، في تقديره للتراث العربي، إلى حد التأكيد بأن أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا في حقل المعرفة التجريبية ضمن ملاحظاتهم واختباراتهم⁴.

وإذا كان هذا هو دور المنهج التجريبي في ظل نظرية المعرفة العربية الإسلامية فإننا نعتقد أن نظرية المعرفة هذه لم تكن منبثة الصلة بالمعرفة لدى عرب الجاهلية، نقول بالمعرفة لدى عرب الجاهلية، لأنه ما من جماعة بشرية إلا ولديها مجموعة من الأليات والأجهزة المفاهيمية تضعها أمام ناظرها لفهم الحياة وحرثها وتفكيك معانيها وقيمتها.

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 13.

² عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956، ص 97.

³ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 13.

⁴ المرجع السابق، ص 13.

وهذه الجماعة البشرية التي سكنت الجزيرة العربية كانت أمام تحد قاس للطبيعة، فقد استجابت، بالمفهوم التويني: ((كلما ثقلت موازين الطبيعة ثقل الفعل الحضاري)) لهذا التحدي، وهنا كان لا بد لها من ضوابط تتسجم مع التحدي المذكور، هذه الضوابط كانت ذات سمة حسية.

ومن جهة أخرى فالقرآن، هو خطاب مصوغ باللغة العربية - وهذه اللغة جزء ماهية على حد رأي الفقهاء، توجه في الأعم الأغلب إلى هذه الجماعة البشرية بخطاب مفاهيمي ذي نزعة حسية.

على هذا الأساس قيل إن الأعرابي هو صانع العالم العربي¹ فما معنى ذلك ؟.

نجيب عن هذا السؤال من خلال ما يطلق عليه اسم «أبستمولوجيا الثقافة العربية»، أي من خلال أساسيات المعرفة لهذه الثقافة، نظامها وآليات أنتاجها .

وبيان ذلك فالحياة الإنسانية تنطوي على ثقافات عدة، وكل ثقافة من هذه الثقافات تحمل جنسية اللغة التي تنتمي إليها، وإن منظومة لغوية ما «مفرداتها، نحوها، تركيبها» تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتها وفهمها له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم².

ويرى "الدكتور الجابري" أن القوالب النحوية العربية مقولات منطقية تشبها المقولات المنطقية التي وضعها "أرسطو"، الاختلاف بين هذه وتلك، وأساس الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة³.

¹ د . محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص143.

² المرجع السابق، ص 143.

³ المرجع السابق، ص 147.

بهذا المعنى - والكلام للدكتور الجابري - نفهم موقف "أبي سعيد السيرافي" النحوي في المناظرة الشهيرة التي جرت بينه وبين "أبي بشر متى بن يونس" المنطقي في بغداد عام 320 هـ في مجلس الوزير "الفضل بن جعفر بن الفرات"، فالمنطق في نظر "السيرافي" وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، وبالتالي فهو لا يلزم سوى اليونانيين، وهكذا فقد خاطب "متى بن يونس" قائلاً: ((إذن لست تدعوننا إلى علم المنطق إنما تدعوننا إلى تفهم اللغة اليونانية لأن المنطق، منطلق أرسطو، هو نحو تلك اللغة، مثلما أن النحو العربي هو منطلق اللغة العربية، وبعبارة أخرى النحو منطلق، ولكنه مسلوخ من اللغة العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة اليونانية))¹.

ويجمع علماء البلاغة على أن أساليب البيان في اللسان العربي ترجع كلها إلى التشبيه، والتشبيه هو الجمع بين المختلفين في الجنس، والتأليف السوي بينهما، فهو سر البلاغة العربية، وهو ميكانيزم البيان والبرهان في الخطاب العربي²، والتشبيه يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس، مما يجعل البرهان عبارة عن قياس يلحق فيه المجهول بالمعلوم عبر صفة وحالة أو شبه ما، وهذه الطبيعة الاستدلالية للتشبيه جعلت العرب لا يستسيغون تشبيه شيء بما هو غير مألوف وغير حسي، وفي هذا الصدد يحكي الجاحظ أن العرب اضطربوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾⁶⁴ ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^{الصفات/64-65}، فقالوا: إن رؤوس الشياطين غير معروفة ولا محسوسة، فكيف يمكن أن تشبه بها شجرة الجحيم؟ ولذلك زعم بعضهم أن «رؤوس الشياطين» اسم لنبات باليمن³.

¹ د. الجابري: التراث والحداثة، ص 149.

² المرجع السابق، ص 153.

³ المرجع السابق، ص 153.

وفضلاً عن ذلك فإن أهم إعجاز للقرآن، والاعجاز البياني، وهذا السحر المؤثر، ليس شيئاً آخر غير التصوير الفني الذي يقوم على التخيل الحسي والتجسيم¹.

يقول "سيد قطب": ((لقد كانت السمة الأولى للتعبير القرآني اتباع طريقة تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية وإبرازها في صورة حسية))².

هذه مقدمة - ربما تكون مسهبة - أوضحنا فيها مدى وعي العربي للواقع وعياً مطابقاً غير مقلوب، بل فهذا الوعي الواقعي الحسي امتد إلى القرآن وأجهزته المفهومية وتقنياته الفكرية.

ولكن إذا كان هذا هو فقه العربي الإسلامي للواقع، فالسؤال الأهم نوجهه لمعرفة العلاقات الإنسانية المختلفة التي أقامها الإسلام في إطار الواقع.

لقد أنسن الإسلام العلاقة مع كل شيء يحيط بالإنسان في هذه الحياة:

أخرج الخطيب فيما رواه مالك بن أنس قولاً للرسول ﷺ: ﴿لَيْسَ فِي الدُّنْيَا شَيْءٌ يَشْبَهُ مَا فِي الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْزُ، ثُمَّ قَالَ: وَأَنْتَ تَرَاهُ فِي الصَّيْفِ وَالشِّتَاءِ﴾³.

﴿دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ مِنْ جَرَاءِ هَرَّةٍ لَهَا، أَوْ هَرٌّ، رَبَطَتَهَا فَلَا هِيَ أَطْعَمَتَهَا، وَلَا هِيَ أَرْسَلَتَهَا تُرْمِرُ مِنْ حَشَّاشِ الْأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ هَزْلاً﴾.

وكان الرسول ﷺ حريصاً على سقي النبتة التي في حوزته ناهيك عن الأحاديث المستفادسة في الرفق بالحيوان¹.

¹ في قوله تعالى على لسان الكافرين: ﴿فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِذَا سَجَرٌ يُؤْتَرُ﴾ المائدة/24.

² سيد قطب: التصوير الفني في القرآن: بيروت، دار الشرق، 1979، ص 16.

³ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ص

لقد كرم الإسلام ابن آدم وفضله على الملائكة، وأمرهم أن يسجدوا له، ولكن السؤال المطروح هو، ما إذا هذا التكريم ينسحب إلى غير المسلم، ثم ما مدى أنسنة العلاقة بين المسلم وغيره، لا سيما إذا أقلتهم أرض واحدة، وأظلتهم سماء واحدة ووطن واحد .

هكذا تغدو المسألة الوطنية من أمهات المسائل التي تواجه مستقبل أمتنا، لا سيما أن هذه المسألة هي أساس وحدتنا العربية، وإن وحدتنا القومية ترهص لاستشرافات إنسانية أعز وأمنع وأرحب، وفي مطلع ذلك الصف الإسلامي².

ولا شك فيه أن أي مشروع عربي إسلامي نهضوي لا بد له من أن يحسم فكراً أولوياته ويعيد ترتيبها، وفي مطلع ذلك: الوحدة الوطنية.. الوحدة العربية.. الديمقراطية.. الأنسنة.. الحقوق الأساسية للفرد. الحرية. التنمية... الخ، والسؤال المطروح هو: هل حسم الوعي الإسلامي المسألة الوطنية، وأضاء جوانبها، وعبأ ويعبأ من أجلها؟

لقد صنّف "الأب كوتيرز"، وهو من قساوسة بيرو في أمريكا اللاتينية كتاباً وسمه بعنوان **لاهوت التحرر**، أعلن فيه أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط، بل التحرر السياسي والاقتصادي، وبدعوته تلك، تأسس تيار نضالي في أمريكا اللاتينية يربط بين الخلاص وبين حركة تحرير الإنسان، بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم³.

¹ د. حسن حنفي: مقال موسوم بعنوان الوحي والواقع، منشور في كتاب الإسلام والحداثة، دار السامي، بيروت، ط 1، 1990، ص 632.

² أقام الأستاذ حسن البنا مشروعه النهضوي على ما أسماه المنجيات العشر، وفي مطلعها: الوحدة العربية انظر في ذلك فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص 228.

³ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 41.

ولقد كانت الدعوة إلى لاهوت التحرر صورة متقدمة لمحاولات بعض رجال الكنيسة لتوسيع مجال الإيمان بحيث يتجاوز الضمير إلى الواقع، وهو ما عبر عنه "الأب كويترز" بقوله: ((إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد)).

وقبل كتاب "كويترز" كان بعض القسس قد كتبوا عن لاهوت العمل ولاهوت الأمل ولاهوت التنمية، ثم توجه المسيرة بلاهوت التحرر، ثم جاء الفيلسوف الفرنسي "د. روجيه جارودي" ليصف هذه الدعوة في كتابه حوار الحضارات بأنها: ((انقلاب لاهوتي حول العقيدة إلى طريقة عمل، دفعت بأعداد متزايدة من المسيحيين إلى درب جديدة، درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب)).

هل ارتقى الوعي الإسلامي إلى مرقى لاهوت التحرر ولاهوت العمل، ولاهوت مقارعة الاستعمار ولاهوت الوحدة الوطنية الخ...؟.

إن تاريخنا - ولاشك - لا يفتقر إلى وجود فقهاء أفذاذ حملوا مشعل الحضارة والأنوار، ووقفوا إلى جانب الحق والإنسان: غيلان الدمشقي.. أبو حنيفة.. العز بن عبد السلام.. الأفغاني.. محمد عبده.. شيخ الأزهر محمود شلتوت، وغيرهم، لنجتزئ ما قاله "الشيخ شلتوت" في فقه التحرر، وبالأخص ما قاله حول موالات المستعمر، فقد كتب تحت عنوان: المنشأة الفاسقة، ليقول: ((إن الإسلام يقرر في الكوة، يفتحها الرجل في جدار بيته، فيطلع فيها على أهل جاره، ويكشف فيها أسراهم، إنها يجب سدها، فما بالننا لو أدخل صاحبها أجنبياً منزله، ومكنه منه، فاطلع على الجيران وعرف شؤونهم ومحتويات منزلهم، ثم ما بالننا إذا كانت تلك النافذة لا تكشف أسرار منزل واحد، ولا مرافق أسرة واحدة، وإنما تكشف أسرار أمة ضاربة في شرق البلاد وغربها، ولها مجدها وقوميتها، وتمكن أعداؤها من استعمار شعبها وسلب سلطاتهم وتثبيت أقدامهم فيها))¹.

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 49.

واستطرد شيخنا مؤكداً ضرورة الهدم والإزالة لكل منشأة فاسقة، ولو كانت مسجداً تقام فيه الصلوات الخمس، ويذكر فيه اسم الله، فما بالناس إذن لو كانت المنشأة غير مسجد؟.

إن المنشآت الفاسقة خطة رسمها المستعمرون الغاشمون كيداً للإسلام والعروبة واستعانوا على تنفيذها بمرضى القلوب.. وإذا كانت المنشأة الفاسقة قد ألبست في صدر الإسلام ثوب المسجدية وعبادة الله وطاعته، فإنها تلبس في عصرنا أغراضاً متعددة: ثوب الثقافة والعلم، ثوب الحضارة والفن، ثوب الصلاح والرحمة، ثوب الاقتصاد والمال، وأخيراً ثوب الأحلاف العسكرية باسم وقاية البلاد من شر العدوان والفضوى¹.

ولم يعدم الخطاب الإسلامي المعاصر وجود عقائر أخرى تحث على اللاهوت الإسلامي، وفي ذلك يقول "الدكتور حسن حنفي": ((أما إذا كان القصد منه لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ولاهوت التحرر، ولاهوت الوحدة الوطنية، والعلم الذي يجند المسلمين للدفاع عن مصالحهم، فهو فرض عين على كل مسلم ومسلمة)).

ولكن هل هذا هو الخطاب الإسلامي المعاصر؟.

ليس من مهمتنا تحليل وفكيك أوليات هذا الخطاب على اتساعه وشموله وتنوع القوى الفاعلة فيه، وإن كنا ننعي على جوانبه الإظلامية، التي لا تقوم إلا على العبث واللغو اللفظيين، والتي تضع على كاهلنا أعباء الماضي الثقيلة، وتشدنا إلى الوراء لتلقي بنا في مهاوي العطالة وفقدان الوزن، بل وتجعلنا في عزلة عن واقعنا، غربة زمان وغربة مكان، غربة زمان إلى عصر آخر، وغربة مكان إلى نمط

¹ من توجيهات الإسلام للشيخ شلتوت: ص 270 ذكر ذلك فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 50.

حضاري بائس، لقد تكلمنا كثيراً على أشياء أشبعناها بحثاً وتنقيباً وعلينا الالتفاف إلى فقه الواقع وفقه المعاملات والمصالح وفيما يلي بعض هذه المواضيع التي أشرنا إليها:

- القيامة رأى العين للشيخ محمد محمود الصواف.
- عذاب القبر ونعيمه لعبد اللطيف عاشور.
- وأهوال يوم القيامة لعبد الملك كليب.
- والاستعداد للموت وسؤال القبر لـ "زين الدين بن علي المعبدي" من علماء القرن العاشر الهجري.

- يوم الفزع الأكبر للإمام القرطبي المتوفى سنة 671 هـ.
- بعد الموت لإبراهيم محمد الجمل.
- كتاب الموت، سكرات الموت وشدته وحياة القبور حتى النفخ في الصور لإمام الغزالي، دراسة وتحقيق عبد اللطيف عاشور.
- علامات الساعة الصغرى والكبرى لمؤلفه ليلي مبروك.
- التداوي بالقرآن والاستشفاء بالرقى والتعاويد لمحمد ابراهيم سليمة.
- غرائب وعجائب الجن للشيخ بدر الدين محمد الشلبي الحنفي.

نحن لا ننكر القيامة والبعث والجنة والنار، ولكننا نؤكد أن القرآن تعامل مع هذه الأمور بمنهج محكم في غاية الدقة والتوازن، حيث أغلق الباب فيما لا يفيد

الإنسان، ويتجاوز حدود استيعابه، وفي الوقت نفسه فقد أشار إليه باختصار شديد وفي حدود الوعي دون أن يحوله إلى علم قائم بذاته¹.

أما ما يهم الإنسان، ويتصل بالخير، ويمنع من الشر فقد فصل فيه، وهذا ما حدث مع مشاهد القيامة والصور التي رسمها القرآن للجنة والنار، وهذا ما أكده الشاطبي في موافقاته، إذ قرر في مقدمة كتابه: ((كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها، لم يدل على استحسانه دليل شرعي))².

أجل، لقد أعرض البيان الإلهي دائماً عن الخوض فيما لا يفيد الناس، مثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ﴾ البقرة/189، فقد جاء الجواب على الشق الذي يفيد الخلق، ويتعلق به العمل رغم أن السائل كان معيناً بأمور أخرى، مثل كنه الهلال.

بنفس المنطق كان الرد القرآني على من يسأل عن الساعة: أيان مرساها ۖ وجاء الرد، فيما أنت من ذكراها، فهو سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها .

وبهذا المعنى أن أعرابياً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: مَا أَعَدَدْتَ لَهَا؟﴾.

لقد أدب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رجلاً اسمه "ضبيح" لأنه كان كثير السؤال عن أشياء منبئة الصلة بالواقع والعمل، وعلى مثله أجاب الخليفة علي بن أبي طالب: ((ويلك، سل تفقهاً، ولا تسأل تعنتاً)).

إن الدين الحنيف منظومة تقوم على نسق متواشع متصل العرى، كل عروة تأخذ برقاب الأخرى، وهذا النسق وترتيبه من صلب الدين، وهذا ما أكده "الغزالي"

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 54.

² المرجع السابق، ص 75.

بقوله: ((إن فقد الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور، ليس من فقد الترتيب أن تتكلم كثيراً عن العذاب في القبور وقليلاً عما يسعد الإنسان))¹.

سأل عراقي الإمام مالك بن أنس عما إذا كان دم البعوضة نجساً، فأجابه: ((ويحك تتكلمون عن البعوضة، وتتسون أنتم أهل العراق، دم الحسين))، وسئل الأستاذ فهمي الهويدي في جنوب السودان عن الخل، هل هو مسكر، وسئل السؤال نفسه في ماليزيا².

إن الفقه الذي نرجوه، ونرنو إليه، ونشد قلوبنا باتجاهه، والذي يبني صرح حضارتنا، ويهدد آمالنا ويكفكف دموعنا، إنه فقه الأزمة العربية الراهنة، والإشكالية الثقافية المطروحة.

هل صحيح أن سبب هزيمتنا في حزيران، هو غضب الله، ثم هل إن سبب الزلزال الذي حدث في اليمن مرده أيضاً هذا الغضب، على حد رأي الفقه الظلامي... لا نعتقد ذلك، لأن اليهود المغتصبين ليسوا أكثر إيماناً منا، إننا بحاجة إلى نقد العقل الديني، كما حدث في مرحلة النهضة والأنوار في أوروبا، وفي الوقت نفسه بحاجة إلى أن نقبض بصورة جذرية على ميكانيزمات قيمنا ونواهض تراثنا ومحركات أدبياتنا السياسية، يضاف إلى ذلك الشأن البشري العام الذي فجر الحياة والنهوض.

روي عن الرسول ﷺ قوله: ﴿وَأَيُّمَا أَهْلٍ عَرَصَةَ أَصْبَحَ فِيهِمْ أَمْرٌ جَائِعًا فَقَدْ بَرَّتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى... لاحظوا تعميم الخطاب على كل إنسان﴾.

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 165.

² المرجع السابق، ص 229.

وذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، في استشهاده لهذه المسؤولية، إلى حد أنه قرر حصة من بيت المال لكل مولود في دار الإسلام... التعميم نفسه في هذا الخطاب.

إن مداخل المشروع الحضاري العربي الإسلامي الذي ندعو إليه، ونهجس به، ونعمل من أجله، وذلك المشروع الذي يتجاوز الفئّة والمذهب والعرق، وي طرح نفسه كصيغة للمستقبل، تظلّ الجميع بمختلف مذاهبهم، ودياناتهم ومدارسهم الفكرية والسياسية، وإن كان - وفق طبائع الأشياء والمبادئ الذاتية لحركة الواقع - يخضع لسنن الطبيعة في تسلسلها، ومراحل نموها وتطورها: الوطن.. الإنسانية مروراً بالوحدة العربية، ثم الأمة الإسلامية، وقف أحد الشباب المسلمين اللبنانيين في إحدى الندوات الإسلامية رافعاً عقيدته بالمنطق السابق قائلاً: ((كيف بنا نتكلم عن الوحدة الإسلامية، ونحن في بيروت نواجه مشكلة حادة في تحقيق الوحدة بين شارعين من كل مدينة لبنانية)).

من هذه الروح انطلقنا في معالجة من أهم مسائل نهضتنا، ألا وهي المسألة الوطنية في ميزان الدين الحنيف، ومن هذا المستشرق ألقينا نظراتنا على هذا الحقل الأخضر الذي يزين حياتنا آملين أن نرسم صورة معقولة لهذا الحقل الزاهي الجميل الواعد.

المسألة الوطنية بوصفها إشكالية في الفكر الإسلامي

هل إن المسألة الوطنية تعتبر إشكالية في حياتنا الراهنة ؟ أم شكلاً ؟؟ على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية، (فهي ترجمة موفقة لكلمة *problématique*)، فإن جذرها العربي يحمل جانباً معناها الاصطلاحي، كذا يقال أشكل عليه الأمر بمعنى ألتبس عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر، يقول الشاعر العربي: ((حتى ماء دجلة أشكل، أي اختلط ماؤه بالدم))، وعلى ضوء ما تقدم عرفت الإشكالية بأنها منظومة من العلاقات التي تتسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، أي لا تقبل الحل « من الناحية النظرية» إلا في إطار حل يشملها جميعاً.

فالإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري¹.

لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته، نقول «إشكالية النهضة لا مشكل النهضة» لأن ما كان يشغل بال المفكرين العرب في

¹ د . محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1986 ص 27.

«عصر النهضة» ليس مشكلاً واحداً بعينه، بل جملة مشاكل مترابطة متداخلة لا يمكن حل أي منها بمعزل عن الباقي، بل لا يمكن تحليل أي منها دون ربط الخيوط مع المشاكل الأخرى (الغزو الأوربي، الاستبداد التركي، مشكل الفقر، مشكل الأمية، مشكل التربية، مشكل اللغة، مشكل تخلف المرأة، مشكل التجزئة القومية.. الخ).

إن فكر عصر النهضة الذي كان مشغولاً بهذه المشاكل كان يعيشها مجتمعه، وإذا تناول واحدة منها اضطر إلى طرح المشاكل الأخرى أو جوانب منها، ذلك لأن المهم في المشكل داخل الإشكالية، ليس ذاته، بل الدور الذي يقوم به بوصفه أحد عناصرها، إن ما كان يهم "قاسم أمين" الذي عالج مشكل المرأة داخل إشكالية النهضة، ليس المرأة ككيان معزول، بل المرأة كعنصر في النهضة يشكل تحريرها مشكلاً من مشاكلها، لذلك فهو عندما أخذ يحلل وضعية المرأة العربية اضطر إلى طرح مشكل التربية ومشكل الديمقراطية ومشكل التراث والتقاليد ومشكل اللغة... أي طرح إشكالية النهضة كاملة.

وإذن، فعندما نتحدث عن وحدة الفكر أو كليته فلا فرق في ذلك بين أن ينصرف تفكيرنا إلى مجموع الإنتاج الذي أنتجه المفكرون المنتمون إلى ذلك الفكر وبين أن ينصرف إلى فكر واحد منهم، وبعبارة أخرى أن وحدة الفكر، بمعنى وحدة الإشكالية تظل متحققة على صعيدين: صعيد الحقبة التاريخية والتي تشكل المجال التاريخي الخاص لفكر ما، فكر جميع من ينتمون إلى هذه الحقبة، وصعيد فكر كل مفكر من أولئك المفكرين، ولذلك كان من الضروري لقراءة فكر أي مفكر التفكير فيه من خلال فكر الحقبة التاريخية التي ينتمي إليها، أي داخل المجال التاريخي لهذا الفكر هذا من جهة ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن إشكالية فكر ما لا تتحد بما أنتجه هذا الفكر بل إن مجالها ليتسع لجميع أنواع التفكير التي يمكن أن يقوم بها هذا الفكر.

إن تعدد الآراء لا يعني بالضرورة تعدد الإشكاليات، فقد تختلف الأسئلة التي يطرحها مفكرون يفكرون داخل إشكالية واحدة ولكنهم يقدمون عنها أجوبة واحدة

أو متشابهة أو متكاملة، وقد يطرحون نفس الأسئلة ولكنهم يقدمون أجوبة مختلفة، وقد يطرحون أسئلة لا يجيبون عنها أو يجيبون عن أسئلة لم يطرحوها ... كل ذلك لا ينال من وحدة الإشكالية في شيء بل بالعكس إن ذلك دليل ليس فقط على خصوبتها بل أيضاً على تماسك عناصرها واتساعها لأنواع من التفكير...

وبعبارة أخرى الإشكالية لا تتحدد فقط بما تم التصريح به بل أيضاً بما تتضمنه وتحتمله. هذا ما يجعل الإشكالية الواحدة لا تتقيد بإطار الزمان - مكان، بل إنها تظل، ما لم تتجاوز، مفتوحة أمام أي مفكر لاحق لیتابع التفكير فيها، (يمكن القول إن إشكالية التوفيق بين النقل والعقل التي فكر داخلها المفكرون العرب في القرون الوسطى ما زالت مفتوحة إلى اليوم، وعلى الأصح قد فتح مجال التفكير فيها من جديد خلال عصر النهضة. وهناك من يفكر فيها اليوم داخل الإطار الذي تناولها فيه أسلافنا).

على ضوء ما تقدم تكون المسألة الوطنية مشكلاً بالنسبة للفكر الإسلامي الحديث الذي يحاول أن يلمس ويستهدي بالحلول اللازمة لمسائل النهضة العامة الحديثة.

ولكن لماذا المسألة الوطنية تعتبر مشكلاً بالنسبة للفكر الإسلامي، وحتى بالنسبة للفكر العربي النهضوي الحديث؟^١

نعتقد أن منشأ هذا المشكل أمام الفكر الإسلامي الحديث كون هذا الفكر يواجه مثوية قطبية، محورها الأول التحديق في الواقع، ومحورها الآخر التخلف في الفكر الإنساني والشأن الإنساني.

الموقف الأول يعبر عن نفسه بقوله: ((إن سياسة البيئة هي سياسة المستقبل، وإن الشعاع الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في كل مكان في الأرض))^١، والقطب الآخر النقيض يعتقد بأن المسلم ليس له إلا جنسية

¹ مطاع الصفدي: مقاله الموسوم بعنوان "كلام الحرية في مآزق الشرعية".

واحدة هي جنسية الأمة الإسلامية، تلك النظرية التي بلورها كل من المفكرين الإسلاميين "أبي علي المودودي ومحمد إقبال" كما سنوضح.

وهكذا نشأت تلك الإشكالية في الفكر الإسلامي تتوس بين الانكفاء وراء الحدود الإقليمية، وبين نزعة إرادية دينامية تقتحم كل ما أمامها في سبيل تحقيق أفكارها، وكما وصف أحدهم هذه النزعة بقوله: ((أكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها)).

وقول مفكر آخر: ((إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية، أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا، تهمه هوية الأرض أكثر ما تهمه الأرض)).

حيال هذا الأمر يصح التساؤل بقوة عن وجود هذه الإشكالية، وهل يمكن أن تعزى إلى سبب ما هو جوهرى هو المبادئ الإسلامية في جوهرها وطبيعتها الذاتية، أم مرد ذلك أسلوب فهم هذه المبادئ والمنهج المتبع في ذلك.

"الشيخ محمد الغزالي": ((إن منزلة العروبة في الإسلام هي منزلة الجم من الجاذبية التي تتكون حوله¹ فهذا الكلام سمعناه على عهد الوحدة بين مصر وسوريا، فهل نسمع بهذا المستوى كلاماً في راهنيتنا))؟؟

ما هي الإيديولوجيا التي تفيض على الأفكار المحورية، فنضع كل فكرة في نسقتها الخاص، وهذا جوهر ما نقصده من فالإشكالية، وليست المسألة الوطنية إلا واحدة وعنصراً تلحق بهذه الإشكالية في أصل ضميرنا .

¹ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية.

الاجتماع الإسلامي

وسندبري على صعيد هذا الجهاز المفاهيمي لدراسة المواضيع الآتية:

- مفاهيم الجماعات في الفكر الإسلامي.

- المبادئ والأسس التي يقوم عليها هذا الاجتماع.

- منهج الفكر العمراني في الإسلام.

وبالطبع، فنحن نقصد من ذلك استشفاف وعي العرب المسلمين لمناهج الحضارة والعمران والمجتمعية والاستقرار الديني، وفهمهم للجماعات السياسية والاجتماعية.

الفرع الأول

مفاهيم الجماعات في الفكر الإسلامي

نطالعنا النصوص القرآنية بقائمة طويلة من الأجهزة المتعلقة بالجماعات، وقد ظهرت بعض هذه الأجهزة في النصوص القرآنية المكية منها: قريش، لعشيرة «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» الشعراء/214.

القوم¹، شيعة: «ثُمَّ لَنُنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا» مريم/69، الفريق: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ» التوبة/117، الطائفة: «وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا» الأعراف/87.

ولقد تفجرت مفاهيم الجماعات هذه بشكل ملحوظ في المرحلة المدنية²، بسبب المخاض التاريخي الاجتماعي الذي اعتمل واضطرم في هذه المرحلة.

¹ تردد هذا الفهم أكثر من عشرين مرة، انظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت ط1، 1984 ص 28.

² المرجع السابق، ص 32.

وهكذا فقد ظهرت الجماعات الآتية: المخلقون، المنافقون، المسلمون، المؤمنون، المهاجرون، الأنصار، النصارى، المشاركون، الكفار، القبيل، الرهط، العصبية، الحزب، الأمة. ولا يتسع المجال لدراسة هذه المفاهيم، بل سنكتفي بالإحالة إلى الدراسات التي تصدت لذلك¹.

هذا وباللقاء نظرة سريعة إلى هذه الجماعات نجد أن منها ما هو اجتماعي «العشيرة»، ومنها ما هو ديني «اليهود»، ومنها ما هو سياسي «الأمة»، وقد وقف الإسلام موقفين، أحدهما موقف القراءة، والآخر موقف التعامل، والتقويم «الحكم الديني والأخلاقي»، فالقراءة هي الكشف عن القوانين والنواميس الذاتية للظاهرة، أي تقرير ما هو كائن، وفي ذلك يقول «الباقلاني»: ((العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به²، أما التعامل مع الظاهرة فهو اتخاذ موقف إرادي منها، منوهين بأنه قد تأتي آية فتكشف عن الظاهرة، ثم تقرر شكل التعامل معها، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات/13)).

هذه مقدمة كان لا بد منها للتدليل بقراءة خاصة سبق الإشارة إليها، وهي أنه ليس للمسلم جنسية سوى الإسلام³، وطبعاً إذا كان المقصود من الجنسية الدين، فالأمر لا يثير أي خلاف، ولكن القضية تثور بقوة إذا كان المقصود بالجنسية، واندرج المسلم بإحدى التشكلات الاجتماعية أيّاً كان نوعها ونمطها الحضاري وطور تقدمها.

¹ د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، وانظر د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، الكويت، عدد 79، 1984، ص 20.

² أورد ذلك: د. عصمت سيف الدولة عن العروبة والإسلام، ص 313.

³ ورد هذا الرأي. انظر محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص 34.

وبيان ذلك أن الحياة قد تقيم جماعات لا حصر لها، إبتداءً من الثلاثة المسافرين، حسب الحديث النبوي، وصعوداً بالعشيرة، فالقبيلة، فالمدنية، فالأمة، والمسلم لا محيىص له - حسب طبائع الأشياء - أن يكون له موقِعاً ما في هذه التشكلات، وهنا لا بد أن يتخذ حكم قيمه، وحكم موقف من هذه التشكلات، وأن يكون جزءاً من نسيجها، يقبل بها أو يرفضها .

فقد يقبل الانخراط في إحدى التشكلات الأنفة الذكر، فهل نقول عنه أنه ليس بذي جنسية، لأن هذه الجماعة وتلك لما تتوفر بها خصائص الجماعة الإسلامية، ثم من يقرر هذه الخصائص 5.

في نظرنا إنه لا محيىص للمسلم من التعامل مع هذه الجماعات على أساس المبادئ الإسلامية، وفي مطلع ذلك السياسة الشرعية، حيث تكون الحال أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، فقد انخرط فعلاً وواقعاً في جماعة بشرية تحترم وجودي وعقيدتي وأفكاري، فهل أرفض الانتماء إليها لمجرد أنها غير إسلامية، وهل يقوم الاجتماع والانقسام البشريين على أساس ديني صرف، وما هي الجماعات الاجتماعية والسياسية التي يسمح الإسلام بإقامتها، وهل يجب أسلمة جميع التشكيلات الاجتماعية.

الجواب عن ذلك هو أن الإسلام لا يهمله شكل الجماعة الاجتماعية أو السياسية، بل كل ما يهمله جوهرها لا مظهرها وضميرها وحياتها، وقربها من الإسلام أم لا، ولهذا السبب سمعنا الجنرال اللبناني يخاطب البطل العربي المسلم صلاح الدين خطاباً دينياً وليس اجتماعياً أو سياسياً .

الفرع الثاني

المبادئ والأسس التي يقوم عليها الاجتماع الإسلامي

هل يسمح الإسلام بإقامة الاجتماع الطبيعي... الإجابة عن هذا السؤال تقتضي تحديد المقصود من الاجتماع الطبيعي.

في الحقيقة يمكن القول بأن الاجتماع الطبيعي، والمجتمع المدني الذي ينظم التعاون بين الناس، ويمهد طرق السعي، ويشجع الكسب وطلب العلوم والرفاهية والسعادة، وتتلاشى فيه وسائل الدولة الزجرية والقمعية، وكل وسيلة تحول دون هذا الاجتماع السواء¹، فضلاً عن ذلك فهو المجتمع الفسيح الآفاق الذي يتجاوز الهبوط في العلاقات البشرية إلى حضيض الفئويات الضيقة: العشيرة، القبيلة، الخ... وبالمقابل، فهو يفتح الطريق لكل صيغ وأشكال المشترك العام مع الغير، أو كما قال هيجل هو مجتمع الأهداف. لكن ما هو «الغير» الذي يتجذر معه المسلم في المستقرات الحضرية، ثم ما هو «الغير» الذي يدحضه المسلم، ويتأبى التواصل والتلاحم معه، وأخيراً ما هي المبادئ التي تحكم الاجتماع الإسلامي؟ قبل الإجابة عن ذلك لا بد من التتويه ببعض الأصوات الباهتة الصدق والمصادقية، التي دلت بأن المدنية الإسلامية عبرت عن نفسها بالانقسام القبلي والديني والجنسي، ومن ثم فالعرب المسلمون لم يروا في المدينة أنها تمثل وجوداً أساسياً واجتماعياً، بل

¹ انظر المقصود بالمجتمع الطبيعي: د. عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1988، ص4.

كانوا ينظرون إليها على أنها مجرد مكان للتجمع، والعرب لم يعيروا أهمية لتأسيس مؤسسات مدنية، ووجدتهم لم تثبتق من خلال تماسكهم تجاه القانون، كما هو الحال في المدن اليونانية والأوربية في العصور الوسطى، وأهالي المدينة الإسلامية ينقسمون على أنفسهم اقليمياً وعنصرياً إلى جماعات، لكل منها رئيسها وقوانينها، فهم لم يلتزموا في نقابات، وتنظيمات حرفية، بل كانوا مجرد ساكنين في المدينة، ولا يمتون لها في الحقيقة بصلة مدنية¹.

وفي الحقيقة، ما من جماعة بشرية إلا وتتجذر حول أساسيات فكرية، هي ما يطلق عليها بالنظام العام، وفكرة الدين الواحد هي ذلك النظام العام للاجتماع الإسلامي، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

وقال: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة/136.

ولم يكتف الإسلام بالحث على إقامة الدين الواحد وعدم الفرقة فيه، بل راح يفرع على هذا المبدأ القواعد والأحكام.

وفي الحقيقة هنالك عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمين إلى أديان متعددة، وتوصي برعايتها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ

¹ Grew cohmom: Et jenan covbire werwer: the historicax, sociology new jersey edition, 1965, p6.

وانظر عبد الستار عثمان: المدنية الإسلامية، الكويت، عالم المعرفة، الكويت، 1988، ص361 وقد جاء ذكر الدليل السابق.

سَوَاءَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ آل عمران/64.

هذه الآيات الكريمة حدت لصياغة منظومات فقهية في مسألة صلة الإسلام بالشرائع الأخرى ووظيفته في العالم، ونجد هذا التنظير عند "الإمام أبي حنيفة" الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته: **العالم والمتعلم**، فقد رأى المذكور فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم: ((أن الله عز وجل إنما بعث رسول ﷺ رحمة ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض)) فهذه الوظيفة التوحيدية للإسلام، أي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، وكان طبيعياً أن يزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم، فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، يقول: ((أن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً، ولا كان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة/48، «أي في الشريعة»، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين، وهو التوحيد، وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ

وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴿الشورى/13﴾، فالدين لم يبدل، ولم يحول، ولم يغير، والشرائع قد غيرت وبدلت فرب شيء قد كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين¹.

هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر والمؤمنين منهم على الخصوص، حيث رأى أبو حنيفة أن الدين واحد - هو التوحيد - والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل، فإن اختلافات الشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي مكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد²، بل فأتباع أبي حنيفة ساروا مع فلسفة إمامهم هذه - مضوا قدماً في هذا السبيل، فقالوا: ((إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط، بل كل من اعتقد ديناً سماوياً، وله كتاب منزل، مثل التوراة، وصحف إبراهيم وشيث وزبور داؤود، لذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط³ وأهل الكتاب هم الذين يمكن للمسلمين أن يقيموا معهم عقداً أو عهداً للذمة، ولكن ما هو الأمر بالنسبة للاجتماع الإسلامي في علاقته مع الشرك والإلحاد، وهل يمكن للمسلم أن يدخل في علاقات مع هذه الظاهرة الدينية))⁴.

¹ أبو حنيفة: العالم والتعلم، حلب، مطبعة البلاغة، تحقيق محمد رواس قله جي، وعبد الوهاب الهندي الندوي، ط1، 1972، ص 46.

² د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 122.

³ محمد بن علي بن محمد الحصيني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، 70/3، ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى ومن يدين بالتوراة كالمسامرة أو الإنجيل كالفرنجة والصابئين أو من شبه كتاب كالمجوس، انظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات...، ص 122.

لا شك أن هذه الظاهرة تطرح نفسها على الضمير الإسلامي بثقل باهظ، وهذا الضمير مدعو لوعيتها وإعطاء الرأي فيها، لا سيما بعد أن تحولت المسكونة إلى قرية صغيرة، ومن ثم، فإذا كان المسلم مدعواً في القرون الوسطى للتعامل مع الصابئين والمجوس، فهو مدعو الآن - من باب أولى - للتعایش مع البوذي والهندوسي والوثني والدهري، وغيرهم، لاسيما في حدود الوطن وتحت مظلته حقيقة الأمر فالتعددية بالنص القرآني، وفي التصور الإسلامي سنة إلهية وقضاء تكويني لا تبديل له ولا تحويل ومن ثم إقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية «بالمعروف» ووقف «ما يتعارف عليه الناس» والتعارف أي «التعارف في المعروف» هو التكليف الإلهي بإقامة العلاقات مع الآخرين¹.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ 118 ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ هود/118-119.

لقد رفض الوعي الإسلامي - تحت اعتبارات متعددة سنحددها - وجود الشرك في الجزيرة العربية، وإن كان هذا الوجود يعني - على ما نعتقد - الوجود السياسي ليس إلا، دون أن يعني ذلك اقتفاء أثر كل شرك في الجزيرة العربية واجتثاث أثره، وبالتالي هل يجوز قتل المسن أو الضعيف أو الصغير؟؟ وبالمقابل فالشرك - انطلاقاً من قاعدة لا إكراه في الدين - كان مسموحاً خارج الجزيرة شريطة ألا يشكل خطراً أو اعتداء على الإسلام، والسؤال المطروح هو: ما هي تلك الأولوية التقنوية والفنية والصياغية، ثم المبدأ الذي يحكم ذلك، وهل يثير هذا المبدأ صيغة حركية مدمرة؟؟ للتاريخ تقودنا إلى العدمية والفوضى وتدمير العالم من أجل اجتثاث الشرك، أم أن المسلمين محكومون بنظرية الدعوة والبلاغ المبين من خلال التعاون الدولي واحترام مبدأ السيادة الدولية؟؟ ألم يقبل الرسول ﷺ بشروط صلح الحديبية لأنها ستسمح له نشر الدعوة الإسلامية.

¹ د. محمد عمارة: النظام العالمي الجديد، ص 32 و33.

على هذا الأساس يتكلم الدكتور عمارة عن موقف الإسلام من تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب في حين أن الإسلام يريد العالم أن يكون دار سلام ودار دعوة.. في ظل نظام دولي وعالمي عادل يصبح العالم بأسره.

بأسره في الرؤية الإسلامية، دار عهد تحكم علاقات دوله وشعوبه وحضاراته «عهود ومواثيق»، أي يصبح العالم أمة الدعوة التي على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للإسلام، لعل الله يهديها إلى هذا الدين¹.

ولا أدل على هذا التمييز السياسي في إطار الشرك أننا نجد في الصحيفة «الكتاب» التي أبرمها الرسول ﷺ بين المؤمنين من قريش ويثرب فيما بينهم، ثم بين هؤلاء واليهود، نجد في هذه الوثيقة نصين استعمل أحدهما كلمة «كافر» والآخر كلمة «مشرك».

يقول النص الأول: ((لا يقتل مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن)).

ويقول النص الثاني: ((وانه لا يجير مشرك مالا لقريش، ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن)).

فالكفر في لغة العرب يعني الجحود والإنكار، وهنا إنكار الإسلام، ولكن المشرك في موقف سلبي من الإسلام.

¹ د . محمد عمارة: النظام العالمي الجديد، ص 32.

منهج العمران في الفكر العربي الإسلامي

ونحن بدورنا نلح على وسم هذا البحث بعنوان منهج العمران لأن العرب منذ أعماق الجاهلية كان لديهم هاجس حضاري دفين ينطوي على الإحساس بالأمم، وتخطي الحال التي كانوا عليها في ذلك إكبار حياة القرى «المدن» وحياتها ونهج سلوكها ولفت غريمها «البداءة» بالإسفاف والظلام لقد أطلقوا على أنفسهم وأطلقت عليهم الشعوب المجاورة اسم الأميين، أي الذين ليسوا عندهم كتاب منزل، مع ما ينطوي ذلك من التعيب والدونية¹ ولعل الآية الكريمة تصور لنا هذا الجانب النفسي، قال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَّارِكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ 155 ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ 156 ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ﴾ الأنعام/155-157 .

وقال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ فاطر/42، فهاتان الآيتان تتركان فينا انطباعاً بأنهم يتمنون أن يتساووا مع أهل الكتاب.

ونحن نقول إن هذه الحال النفسية تركت منظومة فكرية كاملة وهاجس نفسي كبير وثقيل، وكرة حياة البداءة والإشربيات والرنو نحو عالم أفضل متمثلاً في حياة المدن، ويتأكد ذلك فيما يلي:

¹ كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، ترجمة محمد الحوا، ط 1، 1996، دار المصادر، دمشق، ص146.

○ نلاحظ في مدينة قتيان في اليمن أن الحكومة المركزية أبرمت معاهدة مع البدو المجاورين، وأطلقت عليهم اسم «عرين»، أي الأعراب بينما أطلقت على نفسها قتيان.

○ الآية القرآنية الكريمة: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97.

فجأة دون إذن، ﴿دَخَلَ حَصِينُ بْنُ عيينه مَسَكَنَ الرَّسُولِ ﷺ دُونَ اسْتِئْذَانٍ فَوَجَدَ الرَّسُولَ ﷺ مَضْجَعًا وَقَرِيبَةً أُمْنَا عَائِشَةَ، وَهَنَا بَادِرَةُ الرَّسُولِ ﷺ بِالْقَوْلِ: أَيْنَ الْإِذْنُ فَأَجَابَهُ حَصْنٌ أَنَا زَعِيمٌ قَوْمِي أَدْخَلَ دُونَ إِذْنٍ، وَاسْتَطْرَدَ فِي حَدِيثِهِ: زَوَّجْتِي هَذِهِ الْحَمِيرَاءَ وَأَنَا أُزَوِّجُكَ زَوَّجْتِي﴾.

وهذه الحادثة كانت سبب نزول الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النور/27.

○ أعطى الرسول ﷺ أوامره إلى نسائه أن يرفضوا قبول أحكام البداة وصدف أن أحضرت أم سنبله شيئاً من الحليب هدية للرسول ﷺ، فرفضت السيدة عائشة قبول الهدية، وبينما كان الجدل قائماً حضر الرسول ﷺ وابتسم بقبول الهدية قائلاً أم سنبله ليست أعرابية.

○ رفض الفقه قبول شهادة البادي على الحاضر، اشترك بعض البداة في الهجرة، ولكن الرسول ﷺ رفض إدخالهم مع المهاجرين رغم إلحاحهم على طلب ذلك.

○ في إحدى الغزوات استأجر الرسول ﷺ بعض رجال البدو، وعند العودة شاهد هؤلاء رعاة حول المدينة، فقتلوهم وأخذوا رعاءهم وتبين أن هؤلاء الرعاة كانوا عند الرسول ﷺ.

○ اجتهد الأحناف أن صلاة الجمعة لا تنعقد إلا في جماعة مستقرة أي لا تنعقد بالنسبة للمسافرين.

وهنا نتذكر مغزى الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

أن كان العرب يشربون ويهجسون ليتخطى من التخلص من الحال الجاهلية أداتهم في ذلك تسقي البداوة وتسقيها والحط من أمرها.

هذا الإحساس العميق تبلور في نهج ونزوع حضاري عريق ناضج ومتكامل في حضارتنا.

إذن فنحن نقصد بالعمران هنا، لعمران الحضاري «المدني» لا عمران الوبر، لا سيما بعد أن اتضح لدينا حضور العمران الأول في الذاكرة العربية، وبعد أن تعزز بتأكيدات قرآنية.

ولسنا نبالغ القول، إذ نؤكد أن الفكر العربي الإسلامي قدم لنا نتاجاً في شتى فروع مجالات ومظاهر التمدن والعمران.

ولعلنا نسجل أول مظهر لهذا النزوع والارتقاء المدني، في هذا التغيير الذي أجراه الرسول ﷺ على اسم يثرب باستبداله إلى اسم المدينة¹.

وفي نظرنا إن وصف «المنورة» المقترن بكلمة المدينة يعني النور بالمعنى الواسع، لا الضيق الذي يفيد التبريك، أي يعني الحركة الثقافية التي تحمل التنوير العقلي والروحي والقيمي والحضاري.

¹ لهذه الكلمة أصل في الآرامية والعربية، وقد عرفت لدى الأكاديين والآشوريين بمعنى القانون، كما أن كلمة ديان تعني في الآرامية والعبرية القضاء، انظر د. عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 11.

هكذا أكد "القزويني" بأن المدن لا تقام إلا في حال تواجد الهيئة، حيث تتميز المدينة بسورها الذي يعني الأمن والأمان، وبوجود سلطة ممثلة في الحكم إضافة إلى وجود المنشآت والتكوينات، خلافاً للبداءة كالديلم والأكراد، كما أشار إلى أثر اختلاف الأرض والمناخ في حياة البشر، وازنيتين المنظور المادي والمنظور الاجتماعي¹.

لقد اعتبر الإسلام الهيئة الاجتماعية المستوطنة، وساعد على إبرازها، ويعكس ذلك آراء الفقهاء المدللة، بعدم إجازة الصلوات الجامعة إلا في الأمصار، فقد جاء عن الرسول ﷺ: ﴿لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَاةَ فِطْرٍ وَلَا أَضْحَىٰ إِلَّا فِي مِصْرَ جَامِعٍ أَوْ مَدِينَةٍ عَظِيمَةٍ﴾².

وفي منظور نفسي اجتماعي متقدم بكشف قدامة بن جعفر عن منشأة المدينة، باعتبارها إطاراً مرتبطاً بطبيعة الإنسان وبتكيفها وتوازنها وتطويرها، وهو أمر متصل بالضرورة بحاجات مختلفة تؤكد صحته، حتمية الاجتماع المدني، لذي لا بد له من سياسة تنعكس في حتمية وجود ملوك وأئمة لقيادة الرعية. وفي ذلك ما يشير إلى سبق في إدراك معايير الكثافة السكانية، وتنوع الأنشطة واختلاف الطبقات، وضرورة وجود السلطة التي تنظم وتسوس هذه الهيئة الاجتماعية.

ويتابع "ابن قدامة" قوله: ((ليس في وسع إنسان واحد استيعاب جميع الصناعات المختلفة، فهو لا يستطيع أن يكون فلاحاً، نساجاً، بناءً، نجاراً، اسكافياً، والله فطر الإنسان محباً للمؤانسة، مؤثراً للاجتماع مع ذوي جنسه، فاتخذوا لذلك المدائن والأمصار، واجتمعوا فيها من أجل التعاضد، وقد كشف النقاب عن تركيب الطبقات الاجتماعية وحاجة كل منها للأخرى، كما أشار إلى المعالم المادية

¹ زكريا بن محمد بن محمود القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، دار الصياد، بيروت، ص7.

² عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، مجلة المورد، مجلد 9،

عدد4، سنة 1980 ص 170.

للحضارة مثل كثافة السكان، وإنتاج فائض الغذاء، ووجود سلطة مركزية، وحركة تجارية، وغير ذلك)).

وتعكس كتابات الجغرافيين المسلمين تلك المعايير التي تميز المدن من غيرها من مراكز الاستيطان الحضرية، وتصنيف هذه المدن وفق المعايير المتنوعة التي تختلف من مدينة إلى أخرى: كالقري، والبلدات، والمدن الكبيرة والوسطى والصغيرة والكورة والقصبة¹، وقد اعتمد هؤلاء الجغرافيون في تصنيفهم عدة معايير مثل المعيار السياسي وكبر المساحة وكثافة السكان ووجود الأسواق وتوافر المرافق، كما اعتمدوا شكل المدينة، مثل المدينة الحصن، والمدينة التجارية².

ولقد تنوعت المصادر التي تعرضت للفكر العمراني الإسلامي، ابتداء من تلك المصادر التي اهتمت بالاجتماع السياسي إلى المصادر الفقهية، التي تتحدث عن تاريخ المدن وخططها، بالإضافة إلى كتب الآداب التي تمس السلوك الاجتماعي مساً مباشراً في إطار التعليمات الدينية الإسلامية، والوثائق ومصادر القضاء الإسلامي التي تسجل حالات التنفيذ القضائي المنظم لعمليات البناء بالمدن الإسلامية، وغير ذلك من المصادر التي تعكس صوراً واضحة لنشاطات الحياة ومظاهرها المختلفة داخل المدينة الإسلامية³، ولقد تضمنت كتب الاجتماع السياسي أبواباً توضح الأسس والنظريات، التي يجب على الحاكم المسلم اتباعها فيما يختص بسياسة العمران، وهذه المصادر من وضع علماء على علم واسع بحياة المجتمع والمتغيرات التي تواكبها، بل إن هذه المؤلفات كان يكتبها أصحابها بين فترة وأخرى، حرصاً منهم على النهوض بالمجتمع، وتقويماً لسياسة الحاكم، وذلك برسم المنهج الصحيح الذي عليه اتباعه، ومن هذه المصادر - على سبيل المثال لا

¹ د . محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية ص 23 .

² د . عبد الجبار ناجي: مفهوم المدينة ص 58 .

³ د . عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية ص 24 .

الحصر - كتاب العلامة "شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع" / ت 272 هـ، المسمى سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال الذي كتبه للخليفة المعتصم العباسي، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي، وكتاب السياسة لابن حزم والشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، والمقدمة لابن خلدون، وكتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق¹.

اعتبر البعض العمارة الركن الخامس بعد تنصيب الوزير وإقامة الشريعة وإعداد الجند وحفظ المال²، وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: ((يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس، ويعطيهم الإقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل واحد ملك ما عمر، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأمر ويكثر الأغنياء، وما تجب فيه الزكاة))³.

وأكد الفكر الإسلامي على أن العمارة سبيل الملك بما تدره من الأموال عندما أكد أن الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالعمارة⁴، وتردد صدى هذا الفكر في سياسة بعض الحكام، وها هو ذا الخليفة المعتصم يقول: ((إن العمارة فيها أمور محدودة، ولها عمران الأرض التي يحيا بها العالم، وعليها يزكو الخراج، وتكثر الأموال، وتعيش البهائم، وترخص الأسعار، ويتسع المعاش، وكان يقول لوزيره: إذا وجدت موضعاً متى أنفقت فيه عشرة دراهم جاء بعد سنة أحد عشر درهماً، فلا

¹ د . عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 25.

² ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق د . محمد عبد الكريم، نشر الدار العربية للعمارة، 722، ج1، ص 232.

³ أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، 1965، ج 4، ص 344.

⁴ د . محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 26.

تؤامرنى فيه))¹، ومن منظور متقدم، يكشف ابن خلدون عن تلك العلاقة بين البنية التحتية للمجتمع وبنيته الفوقية، يقول: ((أن الدولة والملك للعمران، بمنزلة الصورة للمادة، وهي الشكل الحافظ لنوعه بوجودها، وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر في الحكمة، فالعدالة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر واختلال أحدهما مستلزم لاختلال الآخر كما أن عدمه في عدمه))².

وأشارت هذه المصادر إلى العلاقة الوثيقة بين زيادة العمارة والرخاء والترف، وبين قلتها والبؤس والضيق، ويضرب ابن الأزرق مثلاً في حال فاس المزدهرة العمران وتلمسان الأقل شأنًا، وحال أفريقيا وبرقة اللتين تناقص عمرانها، فتلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة، ويخلص إلى أن الأمصار الصغيرة التي لا تفي أعمالها بضرورتها نجد لذلك أهلها ضعفاء متقاربين في الفقر والخصاصة، إلا في النادر، إذ لا فضل لهم يتأثلون به كسباً³.

ويشير الفكر الإسلامي إلى دور العدل في إزكاء العمارة وحفظها، فقالوا: ((لا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل، وفي السياسة بالعدل عمرت الأرض وقامت الممالك⁴، كما حث هذا الفكر على الاهتمام بالمزارعين، وفي ذلك يقول زياد بن أبيه: أحسنوا إلى المزارعين))⁵.

وهذا ما أكده "ابن رضوان" بقوله: ((إذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرضين، فيتركونها، فتخرب الأرض، ويهرع الزراع، فتضعف العمارة، ويضعف

¹ الشيخ عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي نشار، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984، ص 232.

² ابن خلدون: المقدمة، ج 3، ص 813.

³ ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، ص 225.

⁴ د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 27.

⁵ محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، ص 225.

الخراج، وينتج من ذلك ضعف الأجناد، وطمع العدو¹، وبالمقابل إذا وقع الظلم على الناس قعدوا عن المعاش وقيضت أيديهم عن المكاسب، فتكسد الأسواق وتخرّب أمصاره، وتقفر دياره، وتختل باختلاله الدولة والسلطان².

والخلاصة لقد الفكر الإسلامي ببراعة أسباب العمارة وازدهارها وانحلالها وضعفها، في إطار يربط بين الشكل المادي والهيئة الاجتماعية ربطاً عضوياً متيناً، ولقد ظهر الإسلام بظهور المدن التي كانت بمثابة مراكز حضارية وبؤر للإشعاع وحمل التقدم والازدهار، وفي ذلك يقول "المتوكل" بمناسبة بناء المتوكلية: ((الآن علمت أنني ملك إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها))³.

ولقد أثبتت الدراسات الأثرية لـ "روبرت آدمز" في العراق أن نسبة التمدن الإسلامي في العراق تعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني⁴.

¹ ابن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي نشار، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984، ص 231.

² ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، ص 225.

³ أبو العباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي: البلدان، جامعة ليون، ص 336.

⁴ د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 28.

الفرع الثالث

مفهوم الأمة في الفكر العربي الإسلامي

أبرزنا سابقاً كيف ارتسمت المجتمعية على وجه الحياة العربية الإسلامية في المجتمع الطبيعي، حيث قامت لحمة هذا المجتمع وأوصاله وأسديته على أساس روابط الفكر والعمل والاقتصاد، وليس على أساس أثني أو قبلي، كذلك فقد عرضنا لمفاهيم الجماعات في القرآن إرساء لهذه الموضوعية، أي إثباتاً وبرهنة بأن القرآن أدرك هذه التضاريس الاجتماعية والتموجات التي يمور بها وجه الحياة والواقع ولكن هل أدرك مفكرونا هذه التعاريج، وما هو مفهوم الأمة على صعيد الفكر الإسلامي؟.

مما لاشك فيه أن هؤلاء المفكرين - على اختلاف مشاربهم الفكرية - استمدوا مادة فكرهم من معين الروح الإسلامية، وبالتالي فإن عرضنا لبعض صفحات هذا الفكر يفتح لنا الطريق لاستشفاف هذه الروح الإسلامية، وموقفها من المسألة الوطنية، إذأ فضلاً عن أن المسألة ليست حكرأ على الاجتهاد والتغير الفقهيين، وإنما هي مسألة تهتم كافة أفراد الأمة وقتاتها .

وسنحاول هنا إبراز ما إذا كان هذا الفكر وعي فكرة الأمة على أساس ديني وإيديولوجي، مستشرفاً آفاق الفكر التاريخي الاجتماعي الجغرافي، وفي الوقت نفسه نرد على المقولة السابقة التي تصور الأمة دينياً صرفاً بعيداً عن آفاق الفكر التاريخي الاجتماعي، وإن كنا لا ننكر وجود بعض المشاريع الفكرية في تراثنا التي

ترتكز على هذا التصوير الديني، مثل مشروع "الماوردي" في كتابه الأحكام السلطانية، ومثل مشروع "البغدادى" في كتابه: الفَرق بين الفَرق¹.

ولعل الدافع الكامن وراء هذين المشروعين، وأن الأمة الإسلامية كانت مشتتة السبل ممزقة الأوصال، لذلك لم يكن تصورهما للأمة تصوراً جغرافياً، بقدر ما كان تصوراً أيديولوجياً وظيفته دعم جماعة السنّة، وتوكيد وحدتها، وتفوقها على سائر الجماعات²، وبالمقابل فتاريخنا مليء بالقمم التاريخية الشامخة التي حللت الأمة تحليلاً تاريخياً وجغرافياً وواقعياً.

على أننا قبل دراسة مفهوم الأمة في الفكر العربي الإسلامي، لابد من الإرهاص لذلك بدراسة مفهوم الأمة والقوم في القرآن الكريم.

المطلب الأول:

مفهوم القوم والأمة في القرآن الكريم

لقد وردت مادة «القوم» في القرآن الكريم، على اختلاف صورها إحدى وستين وستمئة مرة.

وأكثر صورها ذكر كلمة «قوم»، فقد ذكرت ثلاثاً وثمانين وثلاثمائة مرة كما ذكرت مضافة إلى الضمائر المتصلة المختلفة سبباً وسبعين مرة ومنكرة أو مضافة إلى اسم ظاهر ستاً ومائتي مرة³.

الأمة - في القرآن الكريم - هي الجماعة: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة/128.

¹ الإمام عبد القاهر البغدادي: الفَرق بين الفَرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، ص77.

² د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1979، ص88.

³ د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، ص70.

وهي الجماعة الدينية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143.

ويرى القرآن أنه من المستحيل توحيد الإنسانية في أمة واحدة إلا بمشيئة الله ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

وأفضل الأمم هي الأمة المقتصدة ((التي لها قصد ديني إيجابي))، قال تعالى: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ المائدة/66.

وللأمة نهاية زمنية محددة بالساعة، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف/34.

والأمة هي الجماعة الثانوية داخل جماعة أكبر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَوْمٍ مُّوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف/159.

والإنسانية كانت أمة واحدة: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ يونس/19. والرسالة الإلهية شاملة لكل الأمم: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس/47.

والأمة الإسلامية أمة واحدة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

والأمة هي الشرع أو الطريقة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ الزخرف/23.

ويمكن تفسير هذه الظاهرة بأن القرآن الكريم قد اهتم الأنبياء المرسلين اهتماماً بالغاً، وأنه لم يذكر اسم نبي مرسل، إلا وذكر هذا الاسم مرتبطاً بالقوم الذين بعث فيهم النبي وأرسل إليهم الرسول¹.

ويرى "الدكتور خلف الله" أن الجماعة البشرية التي تقوم الروابط بين أفرادها إلى الحد الذي تصبح فيه ذات كيان خاص بها، والذي يجعل منها قوماً أو أمة، وليس يلزم أن يكون الدين إحدى هذه الروابط، فقد تكون الجماعة قوماً أو أمة من غير الوحدة الدينية، أي مع اختلاف الأديان²، ففي الآية القرآنية: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ الفرقان/30، ففي هذه الآية لم تتحقق الرابطة الدينية التي تجعل للقوم ديناً واحداً يربط فيما بينهم.

وهكذا فالمولى تعالى يؤكد أنه بعث في كل أمة رسولاً، وأن بعث الرسل لم يحقق أبداً الوحدة الدينية، وأن الذي كان يتحقق في كل مرة هو الفرقة الدينية، ومن ثم فالدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء القوم أو الأمة، ولتتحقق للأمة العصمة فيما لها إلا الابتعاد عن الضلال العصمة، قال ﷺ: ﴿إِنَّ أُمَّتِي لَأَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَقَالَ: لَأَنْ تَزَالَ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لَعَدُوَّهُمْ قَاهِرِينَ لَأَنْ يَضُرَّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأَوَاءَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا﴾، وهذه الأمة أمة وسطاً، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143.

وهي أمة واحدة.. وإن هذه أمتكم أمة واحدة، وإن هذه أمتكم أمة واحدة، ﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ المؤمنون/52، وهذه الأمة الواحدة لا

¹ د . محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، ص 78.

² المرجع السابق، ص 89.

تعرف الفرقة أو العصية أو الجاهلية، وقال ﷺ: ﴿مَنْ دَعَا بِدَعْوَةِ جَاهِلِيَّةٍ، فَهُوَ مِنْ جُثِي جَهَنَّمَ، قَالُوا: إِنَّ صِلِي وَصَامَ، قَالَ: وَإِنْ صِلِي وَصَامَ وَصَامَ وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ﴾.

والفرقة لأمة عصت واعتدت: ﴿وَقَطَّعْنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ الأعراف/168، لقد نهى تعالى عن النزاع: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعَوْا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنفال/46، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ الأنعام/159.

والأمة الإسلامية تستجيب لله، والاستجابة تعني التجاوب الروحي والعقلي لا مجرد الانتماء، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾ الشورى/38، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ الأنفال/24.

والمجتمع الإسلامي مجتمع متكافل، كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

وتتحدث سورة الشورى عن خصائص هذه الأمة: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ 36 ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ 37 ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ 38 ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ 39 ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ الشورى/36 - 40.

ولقد جعل الإسلام الجماعة فريضة فوق أنها فطرة وضرورة¹.

وقال ﷺ: ﴿مَنْ أَرَادَ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ﴾².

وقال ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي﴾ «أَوْ قَالَ: أُمَّةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ³.

المطلب الثاني:

مفهوم الأمة لدى المفكرين العرب والإسلاميين

وتشمل هذه الدراسة مفهوم الأمة لدى بعض المفكرين في العصر الوسيط، ثم مفهوم الأمة لدى بعض المفكرين المحدثين وفقاً للآتي:

1- مفهوم الأمة لدى مفكري أمتنا في العصر الوسيط:

المدينة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية التي عني بها الفارابي، والتي احتلت المركز الرئيسي في فكره الاجتماعي والسياسي، إذ ما المقصود من أمة لدى هذا المفكر⁹⁹.

في مطلع القسم المتعلق بالفلسفة العلمية في كل من كتاب السياسة المدنية وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، نجد تقسيماً للاجتماع الإنساني مبنياً على أساس الاتساع، ونجد تفسيراً للعلاقة بين المدنية و الأمة، يقول "الفارابي": ((الاجتماعات الإنسانية كاملة وغير كاملة، والكاملة ثلاث: عظمتى ووسطى وصغرى، فالعظمتى اجتماع الجماعات كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكنة أمة، وغير كاملة اجتماع أهل القرية)).

¹ د . علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص 239.

² أخرجه الترمذي والطبراني.

³ رواه الترمذي والبيهقي وأخرجاه عن ابن عباس مرفوعاً.

ويوضح الفارابي المقصود من الأمة في كتابه السياسة المدنية فيقول:

((والأمة تتميز بسنن طبيعية: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وشيء ثالث وضعي، وله مدخل بالأشياء الطبيعية وهو اللسان، كم أنه يميز بين الملة والأمة، فمفهوم الأمة مرادف لمفهوم الشريعة ومفهوم الدين. في حين أم الأمة جماعة معينة من الناس))¹.

2- مفهوم الأمة لدى المسعودي:

المسعودي مؤرخ ومع ذلك، فلم يعتمد في كتابته التاريخية على النظرة الدينية الصرف التي لا ترى في التاريخ سوى المشيئة الإلهية، وهو لم يأخذ بوجهة النظر القومية التي ترد كل الحوادث التاريخية إلى انقسام النوع البشري إلى أمم متباينة متنازعة.

بيد أن مؤرخنا المذكور لم يهد التفسير الديني نهائياً، ولا سيما في معالجته لمسألة بدايات الخليفة والتاريخ، وكما يبدو تأثير النظرة القومية بالمعنى الوضعي للعبارة لا بالمعنى الايديولوجي².

والشيء الأساسي هو أن المسعودي لم يستعمل كلمة أمة بالمعنى الديني كما لم يستعمل عبارة الأمة الإسلامية، فالمسلمون هم أهل ملة، وليسوا وحدهم أصحاب ملة، فالملة والدين لفظتان مترادفتان على وجه العموم عند المسعودي، أما الأمة لديه فهي مدلول اجتماعي تاريخي³.

¹ أبو نصر محمد الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار الشرق، بيروت، 1968، ص 117.

² د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة، ص 51.

³ المرجع السابق، ص 67.

3- الأمة والملة عند الشهرستاني:

يتفق الباحثون في الفكر العربي الإسلامي على أن كتاب الملل والنحل للشهرستاني يمتاز عن غيره من الكتب في كونه تاريخاً موضوعياً شاملاً للمذاهب الفكرية، التي ظهرت قبل الإسلام وفي الدول الإسلامية المختلفة، فهو يفرق بين الأمة والملة، وفي الوقت نفسه بين الملة والنحلة، مستعملاً الأمة بالمعنى الاجتماعي التاريخي، ومع ذلك، فهو لم يحافظ على هذا التقسيم بين الأمة والملة في سائر أجزاء كتابه، بل استعمل كلمة أمة بمعنى ديني، وحصر مفهومها بشكل محدد بحيث يعني لديه اتباع نبي معين¹.

4- الأمة في مقدمة ابن خلدون:

الإطار العام الذي تنتظم فيه مفاهيم ابن خلدون ونظرياته، هو إطار الواقعية الاجتماعية التاريخية، حيث تكلم عن الأمة كمؤرخ اجتماعي، وبنى أحكامه على ما يعرفه من الواقع الاجتماعي التاريخي، متخلصاً من مقولة الأمة بالمعنى الديني، وإن كان لم يتوصل إلى حد تفسير الاجتماع والتاريخ تفسيراً قومياً.

لقد قرن ابن خلدون أنه الأمة بالجيل والقبيلة، كما قرنها بالوطن، وهذا ما يتضح من قوله: ((إن كل أمة لابد لهم من وطن هو منشؤهم))، فمفهوم الوطن ملازم لمفهوم الأمة وهو غير مفهوم الجهة، إذ يتجاوزه بفكرة العلاقة بين الجماعة والأرض، في حين أن مفهوم الجهة جغرافياً بحت.

و تأثير الوطن على روابط الجماعة يظهر في كون النسب لا يكون صريحاً، ولا يعني به كثيراً إلا في الجماعات الساكنة في القفار والصحارى، وإن التي تسكن المناطق الخصبة، تهمل العناية بالنسب، ويبرز عندها الانتماء إلى الوطن، إذ لما تم

¹ د . ناصيف نصار: مفهوم الأمة، ص 107 .

للعرب فتح بلاد الشام والعراق، وقعوا تحت تأثير البيئة الجديدة فأضافوا إلى انتمائهم القبلي الانتماء إلى الوطن، يقول: ((وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى الموطن، فيقال جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن ذلك لطرح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالموطن بعد الفتح حتى عرفوا بها، وصارت لهم علاقة زائدة على النسب يتميزون بها عند أقرانهم، ثم وقع الاختلاط في المواطن مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية))¹.

من هذا الوصف يتضح أن ابن خلدون كان محللاً وضعياً واقعياً اعتمد المنهج المعرفي في تحليل ظاهرتيه، وإذا كان قد استشهد بحديث سيدنا ((عمر)) فقد وضعه في إطاره الطبيعي، وهو التعبير عن خوف هذا الخليفة من ذويان المحاربين المجاهدين في الوسط الجديد الذي انتقلوا إليه، وهذا الاستشهاد لا يعني إنكار ابن خلدون لقوانين علم الاجتماع، أي لتفاعل جند الفتح مع المحيط الجديد الذي واجهوه.

5- مفهوم الأمة لدى مفكري العصر الحديث:

آ- مفهوم الأمة لدى الطهطاوي:

عرف "الطهطاوي" الملة «قاصداً الأمة» بأنها الجماعة المشتركة في المكان واللغة والأخلاق والعادات والقوانين، يقول: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ولها دولة واحدة. ويطلق على الملة مرادفات مختلفة مثل أبناء الوطن، كما أنه يتكلم على حقوق المواطنة بقوله: ((فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من أخوة الوطنية، فضلاً عن الأخوة الدينية، فيجب على من يجمعهم وطن واحد التعاون في تحسين الوطن وتكميل

¹ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، دار العلم، بيروت، ص 130.

نظامه، فيما يخص شرفه وإعظامه وإغناء ثروته، وفي نظره، لا بد للأمة المستحقة لهذه الأسماء والصفات من أن تتوافر فيها مجموعة من الخصائص الأخلاقية والعقلية والسياسية، كأن تحب حريتها، باستمراراً لا انقطاعاً في الكتابة بقوة رئيس دولتها، وبنقاد لقوانين مملكتها وسياستها، فهو يرى أنه لا يجوز للأمة أن تستغني عن رئيس يقوم على مصالحها السياسية و حقوقها المدنية، ومزاياها الحضارية، و أمنها الاقتصادي وإجراء القوانين والأحكام وحفظ الشريعة والدين¹)).

ب- الأمة في تصور خير الدين التونسي:

تحدد رؤية هذا المصلح المفكر للأمة من خلال الإشكالية التي كان يعانيها المسلمون إبان حياته.

فالمذكور عاش ها جس أمة ترسف بقيود الجهل والتخلف والجمود، لذلك كان همه وكده نفخ الروح وتجديد الشباب في جسدها، والمسألة إذن هي حضارية المحتد والأساس، وهكذا فقد ركز خير الدين التونسي/1810 - 1889/ على الاعتبارين الآتيين:

- التعاون بين أمم العالم بسبب ثورة المواصلات التي أدخلتها التمدن الحديث على التاريخ البشري العام، يقول: ((إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، أمكننا تصور الدنيا كبلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، تتأكد حاجة بعضهم إل بعض، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجز من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه)).

ضرورة إطلاع المسلمين على أحوال غيرهم لكي ينخرطوا في التسابق بين الأمم في مضمار التمدن، وشحن عزائمهم على فعل ما هو أعود نفعاً وأعون، ولا يتهياً لنا

¹ رفاة رافع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ص 187.

أن نميز ما يليق بنا على قاعدة محكمة البناء إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لا سيما من حف بنا و أحل بقربنا¹.

وإذا كان هذا هو موقفه الفكري السياسي الإصلاحى غير الإسلامى، لا سيما الأوروبى وأخذة بمناهج التمدن الحديث ووسائله وطرقه، فما هى وجهة نظره فى الأمة ٩٩.

التونسي رجل سياسة يتمتع بحس عملي واقعي، لذلك فقد استهوته هذه الأمور بصورة تفوق الجري وراء الأمور العقائدية الصرف، وهذا ما يتضح من قوله: ((فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم وحرزهم على قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتزمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشئ الضرر والنفع يجتمع هؤلاء على نفع الأمة)).

تقديرنا لفكر التونسي:

وصف "الدكتور فهمي جدعان" التونسي بقوله: ((كان مفكراً جمع بصورة لا نظير لها من قبل بين الأصالة والحداثة، بين الإسلام وابن خلدون و الماوردي من ناحية، ومنجزات العصور الحديثة من ناحية أخرى، فأعطى بذلك للإسلام وجهاً أكثر حيوية وإشراقاً وفاعلية وقدرة على تخطي الصعاب وعلى التقدم))².

و حقيقة الأمر فالتونسي مفكر نقدي تاريخي واقعي واجه مرحلة تاريخية للأمة ووضعا سياسياً محدداً هو الدولة العثمانية بظروفها وتناقضاتها، وبذلك فقد كان

¹ خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 106.

² فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 123.

ذا منهج توفيقى راهنى نفعى مصلحى قبل بما هو قائم وحاول أن يبيث فيه الحيوية والجدة، التونسي مقتنعاً بتعذر العودة إلى النموذج الأصلي الأساسي المثالي للأمة وبأن هذه الأمة الراهنة تمزقها المذاهب والقوميات إضافة إلى موقف الدول الأوروبية منها، لذلك رضي بالحل التوفيقى الشرعاني، ألا وهو الإقرار بهذه الوحدة السياسية على أساس الشريعة الإسلامية المتجددة.

لقد كان مشروعه طموحاً ومتحفظاً جريئاً وملتويماً واسعاً وناقصاً واضحاً ومرتبكاً، وفي الوقت نفسه فهذا المشروع يقوم على عناصر محافظة وأصلية «الشريعة» إضافة إلى عناصر متجددة «الحفاظ على حركة التنظيمات التي أدخلتها الدولة العثمانية»، والجهاز البشري الذي يضطلع بهذا الدور هو رجال الدين والسياسة الذين يوفقون بين واقع الأمة ومقتضى الأوطان¹ والخلاصة فالواقعية عنده لم تكن الوقوع وإنما فيها قدر متيقن من الطموح والوثوب.

ج- الأمة في تصور الأفغاني:

تتميز المرحلة التي عاش بها جمال الدين الأفغاني/1838 - 1897/ بأنها مرحلة إحكام الاستعمار الأوربي قبضته على بلدان عدة من إفريقيا الشمالية ومن القارة الآسيوية، لذلك كان على الأمة أن تواجه إشكالية جديدة قطباها التخلف، وفقدان السيادة على الإرادة والذات، ومن الطبيعي في وضع كهذا أن يبرز العامل السياسي الكفاحي النضالي في خطاب الأفغاني، وأن يتراجع مطلب تحقيق الدولة الواحدة كشرط لقيام الأمة الإسلامية، وفي الآن نفسه برز شعار الجامعة الإسلامية كحل توفيقى ممتاز² وصياغة فنية ووعي يرنو ويعبر عن حالة الأمة وإشكالاتها، وهكذا يحدد أبعاد هذا الوعي بما يلي:

¹ د . ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 19.

² المرجع السابق ص 26.

المستوى الأول، ويضم الشرقيين على العموم، والمستوى الثاني يضم المسلمين، أما المستوى الثالث، فهو مستوى البلاد التي تعاني مشكلة خاصة.

فالرابطة الشرقية تبدو واضحة في وعي الأفغاني كخطاب يتوجه إلى الشرقيين مهيباً بهم دافعاً لهم مثيراً محرضاً إلى التساند والاتحاد كسبيل لرد الخطر والظلم، ومع ذلك فالصعيد الثاني هو الذي استأثر باهتمامه وأولاه المرتبة الأولى، فالرابطة الإسلامية تشكل في نظره - أقوى الروابط الحضارية والعقائدية والنضالية لمواجهة الاستعمار الغربي، يقول: إن الخطر الذي ألمّ بمصر نفرت له أحشاء المسلمين، وتكلمت به قلوبهم، ولن تزال الأمة تستفزهم مادام الجرح نفاقاً، وما هذا بغريب على المسلمين، فإن رابطتهم المليئة أقوى من الروابط الجنسية واللغة.

والرابطة الشرقية حاضرة في وعيه ماثلة في وجدانه، يقول: لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها للمسلمين بالذكر أحياناً تقصد الشقاق بينهم، وبين من يجاورهم في أوطانهم، ويتفق معهم في مصالح بلادهم، ويشاركهم في المنافع من أجيال طويلة، ولكن الغرض تحذير الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً من التطول عليهم و الإفساد في بلادهم، وقد نخص المسلمين لأنهم العنصر الغالب في الأقطار التي غدر بها الأجنبيون، و أذلوا أهلها أجمعين، واستأثروا بجميع خيراتها.

هكذا يدرك الأفغاني بحسه الواقعي أن دار الإسلام أصبحت دياراً وممالك بعضها محتل و الآخر مهدد بذلك، وأن الأمة الإسلامية لا تستطيع تأكيد حقيقتها ووحدتها قفزاً من فوق التاريخ، والواقع الاجتماعي القائم، لذلك استعمل كلمة الأمة طوراً بالمعنى الديني وطوراً آخر بالمفهوم غير الديني، و ظهرت إلى جانب عبارة الأمة الإسلامية عبارات أخرى مثل الأمة العربية، الأمة الإيرانية... الخ.

وهذا المعنى القائم دفعه للتأكيد على ضرورة التوفيق بين مقتضى التوحيد المثالي، ومقتضى التعدد القومي، يقول إن استقرار حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه عند الأغلب منهما¹.

ويقول: ((فالله هو الذي أوجد الرابطة الجنسية والنعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب و الاجتماع في منبت واحد، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، وهو عقد الربط في كل أمة، فهو روح كلي يشد أفراد الأمة بعضهم إلى بعض فيتناصرون، ويتعاونون في أوقات الشدة، وفي أوقات العزة، وكلما قوة الربط بين أفراد الأمة وضعف التعصب فيهم، استرخت الأعصاب ورثت الأطناب، ورقت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال، كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء، فهو كسائر الأوصاف النفسية له حد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط، فما هو محمود فيه هو التعصب الطبيعي المعتدل، أي التعصب الذي لا يقع في الجور والعدوان والاحتقار للآخرين، كل ذلك كمدخل للدفاع عن الحافظة الإسلامية كتوفيق بين مقتضى التعصب القومي، ومقتضى التعصب الإسلامي.

فالرابطة الديني والرابطة الجنسية ديناميتان وفعاليتان للانطلاق و التقدم ويتأرجحان بين الواقع والواجب، والأفغاني يحاول أن يحقق الإنسان بينهما يقول: فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تتبعث عنها قوة لدفع العائلات، وكشف الكمالات لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الديني أو النسب، وقد كان من تقدير العزيز العليم وجود الرابطين في أقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عند العقل أدنى فرق

¹ جمال الدين الأفغاني: الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتحقيق ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص 27 وما بعدها.

بين مدافعة القريب عن قريبه و معونته على حاجات معيشية، وبين ما يصدر عن ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب))¹.

إذن فالحقيقتان قائمتان والمسألة مسألة اعتدال، واللّه تعالى أوجد الرابطة الدينية والنصرة القومية، وكلتا الرابطين تثمر وحدة وقوة، والأمر في نهايته منوط باعتدال النظر، لأن الإفراط كالتفريط يخل بنظام المصالح العادلة الذي تقوم عليه الجماعات البشرية.

و يولي أهمية خاصة للرابطة الدينية، يقول: فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال، و لم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرية المخالف لهم، أو نقص لذمته فهو فضيلة من أجل الفضائل الإنسانية و أوفرها نفعاً وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها، فهي تمحو أثر المنازعة و المنافرة بين القبائل والعشائر، بل الأجناس المتخالفة في المنابت واللغات والعادات، بل المتباعدة في العصور والأشكال، ويحول أهواءها المتضاربة إلى قصد واحد، وهو تأصيل المجد وتأييد الشرف وتخليد الذكر تحت الاسم الجامع ويركز على مبدأ التسوية بين الأقسام، يقول: جاء الإسلام بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة.

المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد، فهو ويقول فقد كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر و الانحلال وكاد كل جزء يكون على حدة، وتضمحل هيئة الجسم.

و العوارض التي حاقت بالملة كثيرة، أهمها الاستعمار وفيه يقول: هذه الأمة يبلغ عددها الآن مائتين وثمانين مليوناً وأراضيها آخذة من المحيط الأطلسي إلى

¹ جمال الدين الأفغاني: الكتابات السياسية والاجتماعية، ص 41 وما بعدها.

أحشاء بلاد الصين، تربة طيبة ومنابت خصبة، وديار رحبة، ومع ذلك ترى بلادها منهوبة و أموالها مسلوبة، فتغلب الأجانب على شعوبها شعباً شعباً، ويتقاسمون أراضيها قطعة قطعة، وممالكها مملكة بعد مملكة وولاية بعد أخرى، ولم يبق لها كلمة، ولا أمر يطاع حتى أن الباقين من ملوكها يصبحون كل يوم في ملمة ويمسون في كربة مدلهمة، ضاقت أوطانهم عن سعة الكوارث التي تلم بهم، وصار الخوف عليهم أعظم من الرجاء لهم¹.

والهاجس الوحيد عنده هو وحدة الأمة الإسلامية، يقول: ((اعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتماع حولها التركي بالعربي و الفارسي بالهندي والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية حتى أن الرجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر، وإن تئات دياره و تقاوت أقطاره... ولا تجعلوا عصبيتكم قاصرة على مجرد ميل بعضكم لبعض، بل تضافروا بها على مباراة الأمم في القوة والمنعة والشوكة والسلطان، ومنافستهم في اكتساب العلوم النافعة والفضائل والكمالات الإنسانية.. اجعلوا عصبيتكم سبيلاً لتوحيد كلمتكم واجتماع شملكم و أخذ كل منكم بيد أخيه، ولا يشترط لقيام الأمة الإسلامية وجود دولة واحدة، يقول: لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فإن هذا ربما كان عسيراً و لكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدينية، لذلك يحض على إنشاء أشكال للتعارف و التعاون فيما بين الملوم و السلاطين، وفيما بين العلماء، ولكنه يقدم الرتبة العلمية الدينية على الرتبة السياسية، فالجفاء و الهجران المستحكان في أوساط القادة المسلمين سبب أساس لتفككهم وتخلفهم)).

ولقد أبرز الأفغاني دو اللسان العربي كرابطة بين أقوام مختلفة الأديان والأصول، يقول المذكور: لست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم البارزة، و لا أغض الطرف عن الدور الجليل الذي لعبوه في العالم الإسلامي، ولكن أرجو أن يسمح لي أن ألاحظ

¹ جمال الدين الأفغاني: الكتابات السياسية والاجتماعية، ص 64 وما بعدها .

الحرانيين كانوا عرباً، والعرب لما احتلوا اسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم، بل ظلوا عرباً، واللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام لعدة قرون لغة الحرانيين، وكونهم حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصائبة ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتموا بهدى النصرانية¹.

تقويم وتقدير لفكر الأفغاني

هذا المناضل المصلح لم يكن مفكراً قومياً، وإن كان لم يسقط الفاعل القومي، وبخذه من الاعتبار والحسبان، لذلك فأقرب وصف يمكن إطلاقه عليه أنه مفكر يحمل المثال على أرضية صلبة من نواميس الله و المجتمع والحياة، والواقع، فهو - ولا شك - مسلم حقيقي لا يقدر في عقيدته وإيمانه قاذح، ولكن كيف للانطلاق أن تكون له أهميته البالغة دون تحقيق الشرط الإنساني والشرط الواقعي، وكيف بالرحلة أن تنطلق في فجاج الأرض فتجمع الرحيق دون أن تعتمد على قاعدة راسخة رصينة تندفع منها إلى رحاب الحياة وآفاقها والسؤال المطروح هو: ألم ينطلق الرسول ﷺ لتحقيق مثاله من خلال الواقع من خلال عشيرته: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشعراء/214، ثم كيف بنا نطرح فكرة كبيرة على مستوى المعمورة انطلاقاً من العدم، وكيف بنا نرفع أعلام المثال على أرض العدم والفوت والموت الذي سرعان ما يتهاوى فتتهاوى الأعلام.

لقد نجح الرسول ﷺ حيث خسر الآخرون لأنه لم يكن عديمياً، فحقق بذلك أعظم نموذج للمثال من خلال الضرورة والواقع..

هكذا أدرك الأفغاني أن هناك أقواماً ضمن الرابطة الإسلامية، فكان تصويره صياغة للجدل بين الخاص والعام مدركاً ضرورة الخاص للعام كضرورة العام للخاص، ومدركاً أيضاً أنه إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تضاف

¹ جمال الدين الأفغاني: الكتابات السياسية والاجتماعية، ص 24.

إلى الوحدة، وبذلك فهو لم يقفز فوق التاريخ والاجتماع وسنن الحياة، بل أعطى لهذا المريض جرعة تتفق مع حالته الصحية، وأهاب به الامتثال والشفاء على طريق الخطوة خطوة، والتدرج في طبائع الأشياء، وبذلك يمكن وصف فكره بأنه ثمرة التوفيق بين الواقع والواجب بين المثال والراهن.

مفهوم الأمة لدى الكواكبي

دوى شعار الرابطة الإسلامية الذي أطلقه الأفغاني أرجاء العالم الإسلامي، فاشرأبت له روح الكثير من المفكرين المصلحين أمثال "عبد الله النديم" صاحب جريدة الأستاذ، و"الشيخ رشيد رضا" صاحب المنار، وفي مطلع هؤلاء "عبد الرحمن الكواكبي" /1854 - 1902 م/، و نجد أصداء واضحة لـ «لعروة الوثقى» في مشروع الكواكبي وإن كان هنالك متغيرات أفرزتها ظروف عصر الكواكبي، لعل في مطلعها العداء للحكم العثماني المتأتي من موجة التتريك، إضافة إلى إبرازه دور الجزيرة كنواة نووية للرابطة العربية.

وإذا استعرضنا مصطلح الأمة في نصوص الكواكبي نجد هذا المصطلح يتردد عشرات المرات في كتابه أم القرى على أساس ديني، في حين نجد هذا المصطلح يتردد في كتابه الثاني طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بالمعنى اللا ديني، وهذه و الثنائية تكمن في تجربتين عاناها الكواكبي أولاها ما هاجس النهضة الإسلامية، والأخرى هاجس مقارعة الظلم و الاستبداد .

هكذا يعرف الأمة بأنها مجموعة أفراد تجمعهم روابط النسب أو الوطن أو اللغة أو الدين، وإن كان لم يوضح التقاطعات الممكنة بين الروابط المذكورة، و إمكان حدوث تناقض بينهما مثل قيام رابطة الدين إلى جانب رابطة النسب¹ وبالتالي فقد قاده التصدي للاستبداد إلى طرح مفهوم الأمة وحقوقها .

¹ د . ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 50.

والأمة في نظر الكواكبي ليست ركاباً أو جمعية عبيد وظيفتها الطاعة والانقياد للمالك، بل هي مركب حضاري يقوم على روابط الدين والجنس والحقوق المشتركة والجامعة السياسية الاختيارية.

لقد أدرك المفهوم الأوربي الحديث للأمة، كما أدرك من خلال تجربته القاسية مع الحكم العثماني، ومن خلال انتمائه الثقافي، أدرك أهمية اللغة الفاصلة بين العرب والترک، فجاء اجتهاده التوفيقى حاملاً آثار هذا التجاذب.

وإذا انطلقنا من فكرة لا الواجب، فالإسلام لم يكن في الفترة الراهنة للكواكبي رابطة جامعة فعلية، فكيف إذاً يمكن التعامل مع هذه الرابطة؟^١

يدلل المذكور بأن المسلمين يعيشون مرحلة انحلال الرابطة الدينية، وعدم الشعور العميق بالرابطة الجنسية «داء الفتور المستولي على الأمة»، والمسلمون في غير جزيرة العرب لفيض أخلاط دخلاء وبقايا أقوام شتى، لا تجمعهم جامعة غير التوجه إلى الكعبة المعظمة، ولهذا فقد اعتم استراتيجية الحد الأدنى إذ رأى أن توحيد الكلمة الدينية شرط ضروري، فضلاً عن كونه أقل مثاراً للمقاومة، ومن ثم فاستراتيجية التوحيد في نظره تشمل الرجوع إلى الأصول الأولى الجامعة، يعقب ذلك مرحلة تنظيم النهضة الفكرية الإسلامية، وأخيراً مرحلة إعادة بناء مؤسسة الخلافة على قواعد جديدة، وذلك بالعودة إلى عهد ما قبل الخلافات والإنشاقات أي إلى عهد السلف الأول مع التركيز على صريح الكتاب وصريح السنة وثابت الإجماع¹.

لقد كان الانقسام المذهبي العمودي يورق الكواكبي، لذلك فقد نادى بتوحيد ديني أخلاقي، وليس توحيداً سياسياً.

هل كان العمل السياسي خارجاً عن مشروعه؟

يجيب الكواكبي عن ذلك مميّزاً بين السياسة الدينية والسياسة الإدارية، بين إرادة الملك، ملاحظاً أن إدارة الدين وإدارة الملك لم تتحد في الإسلام تماماً إلا على عهد الخلفاء الراشدين.

¹ الأعمال الكاملة للكواكبي، ص 200 وما بعدها.

على هذا الأساس يتكلم الكواكبي على إعادة بناء الخلافة على أسس جديدة أهمها ضرورة تقليد هذا المنصب لرجل عربي قرشي، لما تتوفر بالعرب من خصائص غير قائمة لدى أمم غيرهم، وبالطبع فالخليفة لا يحكم إلا خطة الحجاز، إذن فهو رمز روحي لهذه الرابطة الإسلامية إضافة إلى قيامه بدور تنفيذي هو إبلاغ قرارات هيئة الشورى العامة¹.

تقديرنا لفكر الكواكبي في الأمة:

إذا انطلقنا من علم اجتماع المعرفة «سياسيولوجيا المعرفة» ومسلماته وقوانينه المتضمنة أن الأفكار إن هي إلا وليدة حقائق العصر والتعبير عن الشرط التاريخي والمحمولة على الواقعية الاجتماعية، إذا انطلقنا من ذلك استطعنا تفسير فكر وتصور الكواكبي للأمة كفكر اعتمد دينامية الواقع من أجل الوصول إلى الواجب لقد أدك الكواكبي بثاقب نظره حال الأمة الإسلامية من التدهور والانهايار، فحاول أن يبيث الروح في جسد هرم لا يتمتع بالحيوية والشباب، فكانت مقولته لا تتعدى طبائع الأشياء، لا وهي عدم التحدث المحض في القضايا القومية، وإن كان حديثه عن الرابطة الإسلامية لا يهد العنصر القومي، وإنما كان هذا الحديث يعيد ترتيب المنظومة الإسلامية ترتيباً يبيث فيها الحيوية انطلاقاً من عناصر هذه المنظومة وفي مقدمة ذلك العنصر القومي.

وأول ترتيب في هذه المنظومة التنديد بالظلم والاستبداد والتدليل بعدمية أية رابطة حقيقية تقوم على الظلم، والترتيب الآخر هو إعطاء الدور الأساسي للعرب في أية منظومة إسلامية، وليس ذلك أمراً عجباً، فعز الإسلام بعز العرب، ولغة أهل الجنة هي العربية «معنى حديث نبوي»، والعرب هم مادة الإسلام "عمر بن الخطاب"، والعربية هي جزء ماهية القرآن «مبدأ أصولي».

¹ الأعمال الكاملة للكواكبي، ص 265.

الأمة في فكر رشيد رضا

لعل انقسام الأمة الإسلامية هو الهاجس الثقيل الذي كان يؤرق الشيخ رشيد رضا/1865 - 1935/، ويحرك همومه، ويبعث آلامه، وبالمقابل الوعي بالوحدة هو المحرك الكبير لفكره ووجدانه، وهذا الوعي تبلور من خلال تمثله العميق لفكرة الأفغاني التي جعلت حظ الأمم من الوجود على قدر حظها من الوحدة¹.

طرفك في بلادهم اليوم تجد بأسهم بينهم شديداً تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، ولن تعود الصحة إلى هذه الأمة إلا بإبطال المذاهب، وجعل المسلمين على طريق واحدة هي الإسلام الأصل.

ويتناول مفهوم الوحدة الإسلامية بأسلوبين، الأول تبسيطي غيبي قوامه الجمع بين الناحية الروحية والناحية الاجتماعية المدنية، والثاني هو الأسلوب التنظيري الذي يبني الوحدة الإسلامية على ضوء مقاصد القرآن، ومظهر ذلك الدمج بين الجامعة الإسلامية والجامعة الإنسانية، يقول: ((صاح الإسلام صيحة واحدة، ودعاهم فيها إلى الوحدة الإنسانية العامة الجامعة، وفرضها عليهم، ونهاهم عن التفرق والتعادي وحرمه عليهم، وبيان هذا التفرق ومضاره بالشواهد التاريخية، ويتابع القول: تمزق شمل المسلمين بتنازعهم السياسي الذي تبعه التنازع الديني، فتفرقوا شيعاً كل شيعة تتحل مذهباً تتخذه حجة لنفسها على سائر المسلمين، وإذا كانت وحدة الأمة على عهد الخلفاء الراشدين متجسدة في وحدة المذهب ووحدة الإمامة، فمن الواجب على حركة الإصلاح الإسلامي أن تشق طريق الوحدة السياسية عبر تحقيق الوحدة السياسية المذهبية.. وحدة الإمامة تتبع لوحدة الأمة، وقد فرقت العصبية المذهبية ثم الجنسية الشعوب الإسلامية بعد توحيد

¹ د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص 67.

الإسلام لها بالإيمان برب واحد وإله واحد وكتاب واحد وشرع وتلقي الدين والأداب بلسان واحد، فأنى يكون لها اليوم إمام واحد))¹.

ويبدو واضحاً من كتابه **الخلافة والإمامة العظمى** أنه لم يتحرر من أنموذج الخلافة الراشدة ومن التنظيرات التي بناها لذلك علم الكلام والنظرية الفقهية ودعوته إلى تجديد هذه المؤسسة على نفس الأسس السابقة، هكذا يدعو أهل العقد للاجتماع في جمعية منتظمة تحت اسم حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل للرد على حزب المتفرجين، وعلى الحشوية من الفقهاء والجامدين وإلى إقناع أصحاب النفوذ والمقدرة بصحة الدعوة إلى إعادة بناء الأمة الإسلامية، وإعادة الإمامة العظمى الواحدة.

وفي رأيه إن دعامة الأمة تكمن في الشعبين العربي والتركي، فالشعب العربي هو جرثومة الإسلام، والشعب التركي سيفه الصمام، والتعاون بين هذين الشعبين هو الذي يفجر طاقات الأمة.

ومع ذلك، فهو لا يتردد في دعم القومية العربية، وفي المطالبة بدولة عربية مستقلة، ولا يجد حرجاً في المشاركة في تأسيس حزب الاتحاد السوري والمطالبة بالاستقلال التام الناجز لسورية، كل ذلك بسبب ما أدركه من استحكام التناقض بين العرب والأتراك، وهكذا فإيمان الشيخ رضا بالجامعة الإسلامية لا ينسبه شعوره بانتمائه القومي، وهذا ما يؤكد بقوله: إنني عربي مسلم أو مسلم عربي.. إسلامي مقارن في التاريخ لعربيتي.. فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين، من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين².

¹ كتابه الوحدة الإسلامية، والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، المكتب الإسلامي، دمشق، ص 5.
² رشيد رضا: مختارات سياسية، جمعها وقدم لها د. وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 198.

فالجنس حقيقة من حقائق الحياة بالنسبة للشيخ رشيد، وهذه الحقيقة لا تتعارض مع أحكام الدين لأن الإسلام نهى عن التعصب للجنس ليس إلا، لا سيما إن لغة القرآن هي لغة العرب، والتعصب للقرآن ليس مذموماً، واللغة العربية هي الرابطة الكبرى بين العرب المسلمين وغير المسلمين، وهي أداة الوحي المحمدي، إنها رابطة جنسية ودينية بامتياز.

وأما غير المسلمين من العرب، فهم الآن كالمسلمين ليس لهم دولة، ولأن يكون لأبناء جنسهم دولة خير لهم من أن يكونوا تابعين لدولة أعجمية لا تشاركهم في النسب، ولا في اللغة ولا في العادات والتقاليد، ولا في الوطن الجغرافي، ولا في الدين ولا لدولة أعجمية يشاركها بعضهم في الدين والمذهب أوفي الدين دون المذهب دون سائر مقومات الأمم وشخصياتهم ولا يضيرهم أن تكون الأغلبية في هذه الدولة العربية للمسلمين من أبناء جنسهم، فإن أفراد الشر وجمعياتهم يتآلفون ويتعاونون على مصالحهم بكثرة ما يشترك فيه المسلمون وغيرهم من العرب من المقومات والمشخصات كاللغة والعادات والتقاليد والمصالح والمرافق الوطنية أكثر مما يشترك غير المسلمين من العرب مع الأفرنج الموافقين لهم في الدين بله الترك المخالفين لهم حتى في الدين.

فالدين يمكن أن يجمع بين أفراد أو جماعات من أجناس مختلفة، ولكنه لا يتقدم في التعاون على المصالح الدنيوية على مقومات الأمم ومشخصاتها وعن الوطن السوري، ويقول: ((وهذه ليست جديدة بالمعنى المتبادر من الكلمة، وهو أنها حدثت بالتطور الذي أحدثته الحرب الأخيرة، وما تولد منها، بل كانت من تأثير تطور سابق عليه نبه العرب كغيرهم إلى المحافظة على جنسيتهم، وكان السوريون أسبق العرب إلى التنبه والبحث في ذلك من حيث إن لهم وطناً له حدود ومصالح خاصة قلما تشاركهم فيها الأقطار العربية الأخرى))¹.

¹ رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة المنار، ص 197.

تقديرنا لمفهوم الأمة في فكر الشيخ رضا

لا يملك الإنسان إلا تقدير هذا المفكر لا سيما ما تعلق منه بالوحدة كميكانزيم وناهض وفعالية لانطلاق الأمة، ومن جهة أخرى فلا يمكننا إلا أن نشمن مقولته الشهيرة: ((إن حظ الأمم من الوجود على قدر حظها من الوحدة، وهكذا فقد أدرك هذا المفكر أهمية الوحدة في حياة الأمة، كعلة غائبة، لكل تقدم وانطلاق، ولكن هل استبصر واستشف الوسيلة لتحقيق هذه الغاية))؟؟.

يعترف الشيخ رشيد أن بأس المسلمين بينهم شديد، وأن العلاقات فيما بينهم مقطعة الأوصال، ولقد اختار لحل هذه الاشكالية وسيلة العلماء وأهل الحل والعقد لصياغة أحكام عملية تتفق مع الظروف الراهنة، ثم إناطة تنفيذها بالإمام الأعظم.

والسؤال المطروح هو: أليس هذا الحل تبشيراً، بل غيبياً وعدمياً وغير علمي.

ماهي أهمية العلماء إذا لم يكونوا عضوين، ي مرتبطين بالأمة ارتباطاً وثيقاً؟..

حتى لو افترضنا قيام هذا الارتباط، فهل يستطيع هؤلاء بجرة قلم ولمجرد اجتماعهم لإقامة الوحدة؟؟

إن قيام الوحدة لا يتم بعمل سحري أو باجتماع طارئ، وإنما هو وليد قوى وثمره، صيرورة عميقة وفعل الأجيال، إنه وليد التاريخ ونتاج الجهود المشتركة وعمل الأيام، وحصيلة شبكة متنامية من العلاقات السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية.

يقول "جاستون بوتول": ((إن سيسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد، ويقول المفكر العربي العروي: إن مبادئ الحياة الضمنية هي التي تنشئ الدستور الشكلي، كما يرى بعضهم أن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي جماع ما في الأمة من فعاليات وآليات دمج وقوى تفاعل ووشائج ربط وشرابين تفاعل)).

إن البناء القومي «السياسة»، وحصيلة البناء التحتي، لا وهو قوى الحياة ومبادئ الحياة وسنن الحياة، وبالتالي فلن يكون الرأس «السياسة» كاسحاً إذا كان الجسم «المجتمع» كسيحاً، يقول أحد المفكرين الايطاليين: ((دعني أسجل أغاني الأمة، ولا يهمني ما فعله السياسة))، كذا إذن تكون أهمية الأغاني في صهر ودمج قوى الأمة، الأمر ينطبق على الأدب والفكر والأسطورة وغير ذلك.

على هذا الأساس، فالمجتمع عليه أن أي مشروع نهضوي لأمتنا العربية لن يحقق النجاح إلا من خلال حركة المجتمع بكامله حركة تتناول تفجير الأعماق البعيدة في هذه الأمة، محققة بذلك ثورة على صعيد المجتمع الديني، وعلى صعيد حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة إضافة إلى خيار حضاري واضح وخطاب ثقافي يتجذر حول الأمة، يزين كل ذلك محورية أخلاقية كقاعدة رصينة للفرد، وشرارة إلهية تبني الحس والضمير الأخلاقي.

هذه لمحة بسيطة عن ملامح مشروع نهضوي يكفل انطلاق الأمة وتوحيدها، فهل كان في خطاب الشيخ رشيد رضا شيء من ذلك، وهل يكفي القول والتأكيد على اجتماع العلماء ؟؟.

نعيد فنؤكد المنهج الغيبي غير الصارم لهذا المفكر المصلح الكبير، وإن كنا نسجل له نقطة إيجابية، أي تمييزه «دون الفصل» بين عدة دوائر: الدائرة الإسلامية.. الدائرة العربية.. الدائرة الوطنية، وهكذا أدرك هذا المفكر أن إسلامي لا يتعارض مع عروبي وعروبي لا تتناقض مع وطنيتي، وبذلك أنتقل خطوة لا بأس بها في إدراك طبائع الأشياء والتعامل معها.

مفهوم الأمة في فكر ابن باديس

مع إن "ابن باديس" تأثر بمدرسة الأفغاني إلا الواقعية أخذت تترسخ على يديه، وهذا ما يجعله كثير الشبه بالإمام محمد عبده، ونجد مظاهر هذا التطور في فكره الواقعي من خلال أجهزة مفاهيمية أخذت تظهر على يديه ألا وهي: العالم

الإسلامي، الأمم الإسلامية ومرد ذلك انفتاحه على الفكر القومي والوطني الحديث، وبالتالي فالمنطلق العام لفكره الديني، ومنطق الفكر السلفي المعارض للجمهور وللنزاعات الصوفية، والمتطلع إلى بعث التراث، وهذا ما يسم تفكيره في الأمة بسمات خاصة.

وبصورة عامة يمكن القول إن أسلوبه ليس بالمنهج العلمي الصارم، إنما هو أقرب ما يكون إلى المقال الصحفي الذي يتفق مع المواقف النضالية والكفاحية¹، هكذا نراه يتحدث عن الإسلام والمسلمين بحماس يتم عن إيمان عميق وشعور قوي، ولكن هذا الحديث لا يخلو من تحفظ نقدي على شعار الوحدة الإسلامية، في حين يستعمل بوضوح عبارة الأمة الجزائرية.

يؤكد ابن باديس أن المسلمين تفرقوا مشارب ومذاهب، مع العلم أن الإسلام يدعوهم إلى الاتحاد كالبنين المرصوص، ولهذا يجب أن يطرحوا جميع المفرقات، وينطلقوا في دروب التعاون، وتتحول المشكلة من مبدأ المذاهب المفرقة إلى مشكلة تحديد مضمون الإيمان الجامع العام ومقتضياته، وعلى هذا الأساس يميز ابن باديس بين أمرين:

الناحية الأدبية الاجتماعية، ثم الناحية السياسية.

يقول: ((الاتحاد الإسلامي والوحدة العربية بالمعنى الروحي والمعنى الأدبي والمعنى الأخوي، ما موجودتان تزول الجبال ولا تزولان، بل هما في ازدياد دائم، بقدر ما يشهد الناس من عمل ضد العروبة والإسلام، ما الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن الأم المستقلة، ولا حديث لنا عليها اليوم، وإن كان حديثنا ينصب على الناحية الأدبية الاجتماعية لأنها تتعلق بالمسلم من جهة عقيدته وأخلاقه وسلوكه في الحياة وإلى أية بقعة من الأرض كان ومع أية أمة عاش، وتحت أية سلطة وجد)).

¹ د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 85.

هذا التركيز على الروابط والوشائج الاجتماعية والأخلاقية والإيمانية دفعته إلى اقتراح هيئة إسلامية عامة كمرجع أعلى للمسلمين جميعاً في هذه الشؤون الأدبية والاجتماعية، يقول: ((ليس لنا، والحمد لله، في الإسلام بعد محمد ﷺ شخص مقدس الذات، والقول تدعى له العصمة، ويعتبر قوله تنزيلاً من حكيم حميد، ولكن لنا جماعة المسلمين، وهم أهل العلم والخير الذين ينتظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ويصدرون عن تشاور لما فيه خير وصلاح، فعلى الأمم الإسلامية جمعاء أن تسعى لتكون هذه الجماعة من أنفسها بعيدة كل البعد عن السياسة، وتدخل الحكومات لا الحكومات الإسلامية ولا غيرها)).

وعلى حد رأي "ابن باديس" فإن إلغاء الأتراك لمنصب الخلافة، وإلغاء فحسب لرمز خيالي رمز فتن به المسلمون بغير جدوى، وقد حاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة المتخوفة من شيخ الإسلام¹.

إذن فابن باديس يرى أن وجود المسلمين متحقق من الناحية الدينية الأدبية دون السياسة، وهذا التحقق السياسي أمر متروك لما تفعله الجماعة الإسلامية المستقلة التي هي أمم بكل معنى الكلمة.

ولعل فكر ابن باديس الإسلامي ينحصر في ثلاث مستويات: مستوى الفرد المسلم، مستوى المسلمين جميعاً، مستوى المسلمين في أمة معينة، حيث أعطى للمستوى الأخير أهمية كبيرة، وهذا يعني أنه اعترف للمجتمع القومي بكل مبررات وجوده، وأن كان يعتبر العامل الديني أحد مقومات هذا المجتمع، وهذا ما يتضح من اجتماع الصفة الإسلامية بالصفة الجزائرية كقوله: نحن قوم مسلمون جزائريون، وقوله الشعب المسلم الجزائري أو الوفد الإسلامي الجزائري أو المؤتمر الجزائري الإسلامي العام.. الخ، وعلى ضوء ذلك يقول: الحق فوق كل أحد والوطن فوق كل شيء ويعرض ابن باديس لمقومات الوطن الجزائري أو القطر الجزائري، فيقول:

¹ عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج 3 ص 410.

((لو فتشنا في صحف التاريخ لوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبح شأن كل أمة في الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا، ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا ككل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها، ولا تريد أن تندمج، ولها وطن محدد معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة)).

ويقر "ابن باديس" أن أقطار الشمال الإفريقي الواقعة تحت قبضة الاستعمار الفرنسي، أي أوطان وشعوب وأمم ثلاثة متميز بعضها عن بعض، ومن جهة أخرى وفي محاولة لتمييز وطنه يردد عبارة الوطن العربي الإسلامي قاصداً بالوطن الإسلامي، وبالوطن العربي الأمة العربية.

ويعرض ابن باديس لمقومات الأمة، فيقول: ((الأمة التي لا تحترم مقوماتها من جنسها ولغتها ودينها وتاريخها لا تعد أمة بين الأمم¹، ويطبق ذلك على الأمة العربية، فيقول: إذا قلنا العرب، فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، تنطق بالعربية وتفكر بها وتتغذى من تاريخها، وتحمل مقداراً عظيماً من دمها وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة))².

تقديرنا لمفهوم الأمة لدى ابن باديس:

لقد حاول الاستعمار الفرنسي ما حاول من طمس الشعب الجزائري وتشويبه وإقصائه من الوجود واستيعاب مقومه الحضاري، وهكذا كان على الفكر الجزائري أن يواجه إشكالية محددة ضمن إطار معطى زمني ومكاني وديموغرافي

¹ عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج 3، ص 388.

² المرجع السابق، ج 3، ص 388.

محدد، كذا ظهرت الوطنية كشعار أخضر في فكر ابن باديس وكنقطة مركزية، دون الانسلاخ عن حقيقة الهوية والذات العربية.

وهناك ملاحظة ثانية هي أن الشعب الجزائري ممثلاً بابن باديس وجد نفسه يفتقر إلى السلطة فما كان له إلا أن يتجذر حول ما يسمونه المجتمع الأهلي أو المجتمع المدني، ويتشبه فيه، ويقارب هذا المعطى الآخر فكرياً ووعياً، وهذا التمييز صارم ودقيق ورصين وهو الحمولة الاجتماعية والثقافية الحديثة التي تقوم عليها الأدبيات السياسية المعاصرة والمعولة على المجتمع المدني كمشرورية رصينة وراسخة ودينامية سليمة لكل دينامية سياسية.

وفي تثمين ابن باديس لدور اللغة كجامع بشري يصف محمداً ﷺ بأنه رجل القومية العربية، فضلاً عن كونه رسول الإنسانية لأنه جعل التكلم باللسان العربي - وليس الانتماء بالنسب - معياراً للعربية.

نحن مع "ابن باديس" بأن رابطة الإسلام بالعرب ليست رابطة فيزيائية، بل هي أسمى من ذلك، والعرب رشحوا الإسلام لهداية الأمم، والعقيدة القرآنية رسالة هذه الأمة وفي الوقت نفسه لسانهم، وأن محمداً ﷺ ربط بأحكام بين العرب والدين لساناً ومضموناً، إذ أنه بعد القضاء على العصبية القبلية وبالاستناد إلى قاعدة عظمى من قواعد العمران والاجتماع في تكوين الأمم وضع للأمة العربية قانوناً دينياً اجتماعياً طبيعياً تتسع دائرته لجميع الأمم. وهناك مقولة هامة لابن باديس، وهي قضية تنظيم حياة الشعب على أساس نظام الدين، ونظام الدين (تشريع عام لجميع أعمال الإنسان) أعمال قلبه وأعمال لسانه، وأعمال جوارحه وجميع معاملاته الخاصة والعامة بين أفراد وأمم.

وفي نظرنا إن تأسيس المجتمع على أساس الدين أمر تقرره الإرادة العامة للأمة العربية، ولا يمكن تحت أية دعاوى مصادرة إرادتها، لأن في مصادرة هذه الإرادة مصادرتها نفسها، ومع التحفظ بأن الدين الرسالة هو الذي أنشأ لهذه الأمة منطلقها العام ونظريتها إلى الوجود وموسوعتها العلمية، وأدبها الشعبي ومناطق

فخرها الروحي وأساطيرها المجيدة، وملاحمها العظيمة والخروج على هذا المعطى الديني وليس العقيدة هو التماهي في عدمية ثقافية وحضارية.

مفهوم الأمة لدى محمد عبده

لقد دعا هذا المفكر بوضوح إلى الجامعة الوطنية معتبراً هذه الجامعة خير ائتلاف واتحاد، وهي الضمانة الأكيدة للتقدم، يقول: ((إذا كان الوطن هو الوحدة التي تجتمع كلمة الأمة عليها عظم بذلك شأنه المعنوي، وتعلقت به المنافع الكلية، وصار المحور الذي تدور عليه المقاصد والمساعي))¹، فالأمة عنده أمة وطنية إقليمية محدودة بالحدود الجغرافية السياسية. ويؤكد هذا المفكر على ضرورة وحدة الهدف والوحدة الذاتية في بناء الأمة، يقول: ((لا بقاء في الحياة السياسية ما لم تكن ذات وجهة معلومة ووحدة لا تقبل النزاع والخلاف يدل على ذلك تقدم الذين اتحدت وجهتهم، وتأخر الذين تفرقت كلمتهم من قبلنا)).

ويرى "الشيخ محمد عبده" أنه يستحيل على الأمة تحقيق وحدتها عبر وحدة العقيدة لأنها مختلفة ومتنوعة فيها ومتعلقة بالنظر ومتحجرة في الذهن عن المحسوس، فضلاً عن أنها غير واحدة، وأنه من الجدير بأهل السياسة أن يجعلوا الوطن وحدتهم لامتناع الخلاف فيه.

مفهوم الأمة عند أحمد عرابي

كان "أحمد عرابي" مصرياً قحاً، لهذا وصفت ثورته بأنها ثورة قومية، وهكذا فإذا استعرضنا الأفكار الرئيسية في أول برنامج للحزب الوطني الذي صاغه في 18/9/1881 محمد عبده وبانت بحضور قادة الثورة الرئيسيين، نجد الفقرة

¹ عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج 4، ص 17.

الخامسة من هذا البرنامج تنص على ما يلي: ((الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذاهب وأغلبيته مسلمون))، ولقد تأكد ذلك في طلباته في ميدان عابدين، فهذه المطالب خاصة بأمنيات الشعب المصري في مصر، ولا تكاد تخطئ صيغتها الوطنية الإقليمية، ولا عجب إذن أن نرى عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية، ولسان حالها الأول، يؤكد حقيقة الوطن بقوله: ((لا تقولوا هذا عربي، وهذا تركي، وهذا جركسي، فكلمة الوطن تجمعنا ووحدة الدين تنادي بيننا بالاتحاد، ومنع التخاذل المضرب بنا)).

ويرى أحمد عبد المعطي حجازي " أنه من بين المرات التي ازدهر فيها الوعي العربي في مصر مرحلة ازدهار المدن المصرية في عهد المماليك، وفي سنوات حكم محمد علي، وفي ثورة عرابي، ولدى بعض الزعماء والتيارات السياسية والفكرية في ثورة/19، وأخيراً في عهد عبد الناصر.

على أن أهم وثيقة تعزز ذلك هي البرقية التي أرسلها خديوي مصر إلى ثابت باشا بتاريخ 1882/4/27 بشأن انتشار الروح القومية بصورة محققة من ملاقاته عرابي بك وأمراء الإيالات¹.
الأمة في فكر حسن البنا:

أنشأ "حسن البنا"/1906 – 1949/جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية عام 1928، ولقد ظلت هذه الجماعة بعيداً عن المعتزك السياسي حتى المؤتمر الخامس الذي عقده هذه الجماعة عام 1939 حيث أعلن مرشدها العام البنا أنها جماعة سياسية، وإن دعوتها هي دعوة الإسلام الشاملة لكافة شؤون الحياة. تكلم البنا في شتى الميادين، ومن يهمننا هنا رأيه في الأمة يقول: ((إن دعوة الإخوان دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة، ولا تنحاز إلى رأي، فهي تتوجه إلى صميم

¹ محسن خضر: الثورة العرابية والوعي القومي العربي، مجلة الفكر العربي، عدد 7، القاهرة،

الدين ولبه، وتود أن نتوحد وجهة الأنظار والهمم حتى يكون العمل أهدي والانتاج أعظم.. دعوة الإخوان دعوة بيضاء نقية غير ملونة بلون، وهي مع الحق إنما وجد، تحت الاجماع، وتكره التفوق وأعظم ما مني به المسلمون الفرقة وأساس ما انتصروا به الحي، ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، ذه قاعدة أساسية وهدف معلوم لكل أخ مسلم وعقيدة راسخة في نفوسنا نصدر عنها وندعو إليها، وحدتها الحقيقية بقيام الدولة الشاملة، وهذا ما حداه للتأكيد على التطابق بين الأمة والقومية والوطنية، يقول: لا القومية ولا العالمية بل الأخوة الإسلامية.. إن قومية الإسلام والقومية الإسلامية أجل وأسمى من القومية المحلية.

وجاء في قوله: القومية مبدأ خطر لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم.. إذا أخذنا القرآن بيميننا والسنة المطهرة بيسارنا، ووضعنا سيرة السلف أمام أعيننا لرأينا أن الإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ¹.

ويرى "الأستاذ نصار" أن البنا هو أول من استعمل مفهوم: القومية الإسلامية وهدفه من ذلك التدليل بحركية الإرادة الإسلامية الوجدانية التي تستهدف التطابق بين الأمة الإسلامية.

والوطن الإسلامي والدولة الإسلامية²، وهذه العلوية للعقيدة تجعلها تسمو على الحدود الجغرافية الضيقة، وهذا ما أكده بقوله: ((إن رابط العقيدة أقوى من جميع الروابط، وإننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة فالأخوة الإسلامية جعلت كل مسلم يعتقد أن كل شبر في الأرض فيه أخ يدين بدين القرآن قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على كل أبنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها))، فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلامي، وسما عن حدود الوطنية الجغرافية والوطنية الدموية إلى وطنية المبادئ السامية والعقائد الخالصة

¹ مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة ص 23.

² د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 113.

الصحيحة، فالإسلام لا يعترف بالحدود الجغرافية، ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً، مهما تباعدت أقطاره وتباعدت حدوده، وكذلك الإخوان المسلمون يقصدون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة، ويعملون لجمع كلمة المسلمين وإعزاز أخوة الإسلام، وينادون بأن وطنهم هو كل شبر أرض فيه مسلم، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعاً آثمون مسؤولون بين أيدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها، وقصورهم عن إيجادها .

وبما أن هذه الدولة الإسلامية لما تتحقق لذلك، فهو يستعمل تعابير: العالم الإسلامي، وفي الوقت نفسه، فهو يميز بين المعاني الصالحة في الوطنية والقومية والمعاني الذميمة¹، وتأكيداً لهذه التدرجية يؤكد أن كل وحدة بين قطرين إسلاميين هي خطوة ومرحلة نحو الوحدة الإسلامية الشاملة وعلى هذا فالوحدة العربية تشكل خطوة مهمة، إذا تحققت على طريق التوحيد الإسلامي الشامل نظراً لما تتمتع به الأمة العربية من مزايا ومآثر.

تقدير وتقويم

هذا ونسجل على الآراء السابقة الملاحظات الآتية:

1- توحيد المسلمين:

لا أحد ينكر أهمية القواعد العشر التي حدها لتوحيد المسلمين، وفي نظرنا فهذا التوحيد والأدب السياسي المقترح يجب أن يتسع لفكرة المواطنة بمدلولها السياسي المعاصر، بحيث يشمل كل من يتقياً بظل العروبة لا فرق في ذلك بين مسلم وغيره.

¹ مجموعة رسائل الإمام الشهيد، ص 17.

2- التطابق بين الأمة والقومية والوطنية:

لا نعتقد قيام هذا التطابق اللهم إلا في مرحلة برنامج الحد الأعلى، ولكن ما الشأن لو أن المسلمين لم يحققوا هذه الوحدة على أساس دولة واحدة، فهل إن ولائي لوطني في سورية أو في مصر يعادل ولائي للباكستان، هل إن الالتزامات المترتبة علي هنا تعادل الالتزامات المترتبة هناك.

لا نعتقد أن أحداً يقرر ذلك وإلا وقعنا في العدمية، وفي مخالفة طبائع الأشياء، وهذا ما تؤكد التعليمات التي كان يزجها الرسول ﷺ إلى ولاته أثناء الغزو، حيث جاء في إحدى هذه التعليمات: ((وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام فإن فعلوا فأقبلوا بهم، وكفوا عنهم، وإن أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم، وأبوا أن يدخلوا في دار الهجرة، كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين))¹، وهذا ما تؤكد الآية القرآنية بقولها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يهاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهاجِرُوا﴾ الأنفال/72.

صحيح أن على المؤمن المهاجر تبعة نصره غير المهاجر بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ الأنفال/72، ولكن أليست الولاية أعم وأشمل من الاستنصار، وإنما ترقى إلى الجنسية بمفهوم القانون الدستوري، وبذلك فهي ترتب نتائج قانونية أعم وأشمل من الاستنصار.

¹ حسن شيرازي: الرسول الأعظم، بيروت، دار صادر، 1967، ص 222.

3- الإسلام والقومية:

الإسلام هو دين الفطرة، والفطرة هي القانون الطبيعي المستخدم بالأدب السياسي الأوربي، لذلك يقدر كافة نواميس وقوانين العمران والاجتماع، وعلى هذا الأساس فالجماعات الاجتماعية على تنوعها وتعددتها هي نواميس القوانين الطبيعية، والإسلام ليس ضد هذه الجماعات، وإنما ضد تنازها وتعاذها، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وهكذا فنشوء الشعوب والقبايل نتيجة ناموس إلهي وبالتالي فمجرد تحقق ذلك إنما يعني قيام مصلحة إسلامية في هذا التحقق لأن الإسلام مع لمّ شمل الأفراد وشمل الأسرة، وبمجرد هذا الالتقاء تتحقق المصلحة، ويتحقق حكم الله، والإسلام يتهلل وجهه بشراً لزواج فلان، ولا يقول سلفاً أنه يشترط في هذا الزواج أن لا يكون عدائياً، وإنما يقرر مسبقاً أن الزواج في ذاته، ولمّ شمل الأسرة الواحدة في ذاته سنة من سنن الله، وفي الوقت نفسه يتكلم عن شروط فساد، لا وهي العدا واللد.

من هذا المنطلق نقرر ونؤكد بأن الوطنية في ذاتها والأمة القومية في ذاتها تقوم على مبدأ التوحيد الذي هو من نواميس الإسلام، وبالتالي فهي تقوم على صخرة رصينة من حكم الله، وأمر الله وشريعة الله، ومن جهة أخرى إقامة الدولة ليس الأصول إذ أن أحداً من الفرق والمذاهب الإسلامية لم يقرر ذلك اللهم إلا الفكر الشيعي، ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي عدم التحدي والقول بأن المسلمين يؤثّموا إذا لم يقيموا الدولة أو الجماعة السياسية.

الأمة في فكر عبد القادر عودة

تكلم "عبد القادر عودة" في الدين والسياسة والحياة والمجتمع، وما يهمننا هنا خطابه السياسي، وبالذات تحديده لمفهوم الأمة.

يبدو على خطاب عودة الطابع الشمولي، فالإسلام عنده يمزج بين الدين والدنيا، بين الدين والدولة، فهو دين ودولة وعبادة وقيادة، وكما أن الدين جزء من الإسلام، فالحكومة جزؤه الثاني، بل هي الجزء الأهم، والشريعة وحدة لا تقبل التجزئة، وجملة لا تقبل الانقسام لأن أخذ بعضها دون بعض لا يؤدي إلى تحقيق الغرض منها، لطابع الشمولي للشريعة يجعل كل شيء بما في ذلك الأمة من صنع الله، فالله هو الذي يجعل ويضع ويلزم ويفرض ذلك، يقول عودة: ((جعل الإسلام المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أمة واحدة على تعدد أوطانهم واختلاف ألوانهم وألسنتهم، لإسلام وهو بين المسلمين جميعاً بما أوجب عليهم من الإيمان برب واحد والخضوع لإله واحد، واتباع كتاب واحد وشرع واحد، وبها جعل للأمة الإسلامية على تعدد أفرادها من هدف واحد وتفكير واحد ونهج واحد، وبما طبع عليه المسلمين من آداب واحدة وأخلاق واحدة، وبما جعل للأمة كلها من قبلة واحدة، وسياسة واحدة، وسلوك واحد، ولا أمر لا يختلف على أصوله اثنان)).

وتتسع دائرة هذه الوحدة لتشمل الدولة الواحدة والحاكم الواحد، يقول: ((جعلهم أمة واحدة، وجعل منهم دولة واحدة، وجعل لهم إماماً واحداً يحكم هذه الدولة الواحدة، وتلك الأمة الواحدة، يقيم فيها الإسلام ويصرف شؤونها في حدود الإسلام، وإذا كان الإسلام، يوجب أن يكون المسلمون أمة واحدة لهم دولة واحدة، فإن هذا يقتضي أن يكون إقليم الدولة الإسلامية شاملاً لكل البلاد الإسلامية)).

ويعود "عبد القادر عودة" ليؤكد وحدة الإمامة بقوله: ((المقصود بوحدة الإمامة أن لا يجوز أن يختار لرئاسة الدولة الإسلامية إلا شخص واحداً، وأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين إلا دولة واحدة، وذلك أن الله جل شأنه جعل المسلمين أمة موحدة، وما يكون للأمة الموحدة إلا رئيس واحد ودولة واحدة، وإذا كان تعدد الدول الإسلامية في

الماضي مبرراً، فهذا الأمر غير مقبول حالياً بسبب قرب المسافات يقول: وإذا فاقت هذه الضرورة قديماً على بعد المسافات وتعذر المواصلات وصعوبة تنفيذ الأحكام ومباشرة السلطان، فإنها قد سقطت اليوم، ولم يعد ثمة مبرر لتفريق المسلمين وتمزيق وحدتهم بعد أن قربت المسافات، وسهلت المواصلات وتطورات الأفكار¹، وإذا لم يفعلوا ما يوجب عليهم الإسلام، وجعلوا لأنفسهم دولاً دائمة، فما هم بمسلمين حقيقيين بوصف الإسلام، وعملهم كفر خالص إن فعلوه، متعمدين غير متأولين².

تقويم وتقدير

في اعتقادنا إن المذكور ربط الأمور موقعاً نفسه في مغالطات عدة أهمها:

1. عالج الموضوع وكأنه مسألة فلسفية فكرية افتراضية، أي كمقولة ذهنية صرفة بعيدة عن الواقع، وهكذا تداعت أمامه المقولات الذهنية على الشكل الآتي: إله واحد - قرآن واحد - شريعة واحدة - أمة واحدة - حكومة واحدة. ولكن أليس النظر وعالم الذهن شيء وعالم الواقع شيء آخر؟³

لقد ركب الله تعالى في رأس كل إنسان عقلاً يختلف عن عقل آخر، وهكذا كان التاريخ الإنساني منسوجاً من صراع الأفكار صراع المصالح وصراع الإرادات والمواقف، والطوباويات التي حملت بها الإنسانية لم تتحقق، ولا يمكن أن تتحقق كاملة في التاريخ، والمثال يقذف بنفسه في خصم الواقع كي يحقق ذاته، ولكن شتان بين المثال والواقع.

¹ عبد القادر عوده: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص 8.

² المرجع السابق، ص 211.

ألم يحدث تناقض المسلمين بين ظهراي الرسول ﷺ، أمام هذا المثل الأعلى للإنسانية، وكاد الأنصار والمهاجرون أن يتناحروا عقب عودتهم من إحدى الغزوات، ثم لماذا هذا الخلاف بين الصحابة أنفسهم، وهل أحد يشك بهذه الصحبة، ليس مرد ذلك الاختلاف في المواقف والأفكار والاجتهادات؟ ومن ثم فنظرة هذا الداعية نظرة لا تاريخية ولا سيولوجية، بل هي نظرة غيبية تسبح فوق التاريخ، وتتماهى في حقيقة فعالية مفارقة وخارجة عن دائرة الفعل الإنساني والطبيعة البشرية.

2. ما من أحد من الدارسين الإسلاميين أو الذين قاربوا المسائل الإسلامية تكلم عن أن الإسلام قرر صيغة معينة لشكل الدولة أو الحكم، بل اكتفى الإسلام بتقرير مبادئ وأصول الحكم ألا وهي: الشورى، العدل، المساواة، التعاون،... وما عدا ذلك، فقد ترك تحقيق هذه المبادئ وتجسدها في التاريخ لظروف الواقع، إذن فليس صحيحاً ضرورة وجود رئيس واحد للمسلمين حتى في حال افتراض قيام دولة مركزية واحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يعارض الإسلام قيام نظام مجلسي، قاصدين بذلك ما هو مفهوم ومحدود في النظم الدستورية المعاصرة، حيث يحكم البلد مجموعة من الرؤساء يمثلون المقاطعات، ويتناوبون في الرئاسة، كما هو الحال في سويسرا، فهل ذلك يخالف الإسلام؟

3. يعود مفكرنا إلى نعمة التكفير إذا لم تقم الدولة الإسلامية الواحدة، وسؤالنا: هل وقع المسلمون قاطبة خلال التاريخ الإسلامي بدائرة هذا المحذور الديني.. ألا يدخل الوضع السياسي في دائرة الاجتهاد، دائرة الخطأ والصواب، وبالتالي لا تكفير على ذلك، ومع التتويه بأن للكفر ماهية وتحديده والتعريف به، ولم نسمع من أحد أنه أدخل الشأن السياسي بدائرته.

الأمة في فكر سيد قطب

تتأسس آراء قطب عن الأمة، وتتمحور في النص الآتي: جاء الإسلام لينشئ أمة يسلمها قيادة البشرية، لتتأى بها عن التيه وعن الركام، فإذا هذه الأمة اليوم تترك مكان القيادة، وتترك منهج القيادة، وتلهث وراء الأمم الضارية في التيه، وفي الركام الكريه، وكيف لا تكون هذه العلوية للأمة الإسلامية، وهي تتبثق من القرآن. ويعود ليؤكد هذا الانبثاق بقوله: ((الأمة المسلمة جماعة من البشر تتبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة. بهذه المواصفات. قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعاً)).

ما معنى هذا الانبثاق وما طبيعته وجوهره، وكيف يحدث؟؟؟... يعني تعالى المصدر الذي يجمع المسلمين في كيان واحد، فوق شبكة من الشروط الزمانية والمكانية المتغيرة، كما يعني علاقة معينة خاصة بين ذلك المصدر والجماعة المتكونة به... والقرآن جوهر ثابت والأمة الإسلامية، وجود هذا الجوهر في التاريخ.. والعلاقة بينهما علاقة ضرورية ومباشرة والإسلام لا يؤدي دوره في التاريخ إلا إذا تمثل في أمة مما يعني أن عدم وجود الأمة المسلمة نقص في صلب الإسلام والتمثل في أمة ليس أقل من سيطرة المنهج الإسلامي، ونظرة الإسلام إلى الحياة على جميع شؤون الحياة.

الأمة المسلمة هي في الدرجة الأولى أمة أخرجها الله للناس، فالفاعل الحقيقي هو الله والبشر يتلقون، وهم منفعلون أكثر مما هم فاعلون، كذا تصرف جيل الصحابة الذي هو الجيل الأنموذجي الأمثل في تاريخ الإسلام، وهكذا ينبغي أن يتصرف كل جيل إسلامي حقيقي.

فالعلة الرئيسية في تفرد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص، أي أنه متجمع من صنع شريعة خاصة جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التي جاءت كاملة منذ

نشأتها غير مدرجة تدرجاً تاريخياً... وهي التي وجدت هذا المجتمع وإقامته على أسسه التي أرادها الله لعباده، لا التي أرادها بعض هؤلاء العباد لبعض، وكان من النتائج الواقعية الباهرة للمنهج الإسلامي في هذه القضية وإقامة التجمع الإسلامي على آصرة العقيدة وحدها دون أوامر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الإقليمية السخيفة، وهكذا أصبح المسلم مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام واللغات.. بلا عائق من هذه العوائق الحيوانية السخيفة، وإن صبت في بوتقة المجتمع الإسلامي خصائص الأجناس البشرية وكفائاتها، وانصهرت في هذه البوتقة، وتمازجت، وأنشأت مركباً عضويّاً فائقاً في فترة تعدد نسبي¹.

والإسلام لا يعترف بالحوازر العنصرية واللغوية أساساً لتكوين الأمة المسلمة، بل يجعل محل الشعور والتعلق بأرض معينة شعوراً بالتعلق بوطن واسع الأرجاء ممتد بامتداد الأمة الإسلامية.

ليس هناك حاجز من الجنس، ولا اللون، ولا اللغة، ولا الحدود الجغرافية، ولا حتى من عصبية الدين.. كل إنسان يملك أشهد أن لا إله إلا الله، فإذن هو مسلم، له في الوطن الإسلامي كل حقوق المسلمين الذين لهم آباء في الإسلام وأجداد، وكل مسلم على وجه الأرض يملك بدون استثناء حاكم ولا شرطي، ن يدخل الوطن العربي الإسلامي، ويخرج منه، ويذهب في أرجائه، ويروح دون حواجز سفر ودون وقفه عند الحدود.

هنالك دار واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً، وما عداها، لمسلم بها إما لقتال وإما لمهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار الإسلام الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.

¹ سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ص 5.

وطن المسلم الذي يحن إليه ويدافع عنه ليس قطعة أرض وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها، ويدافع عنها ليست قرابة دم، وراية المسلم التي يعتز بها، ويستشهد تحتها ليست راية قوم.

لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمة المسلمة في دار الإسلام، تخلص الإسلام من وشائج الأرض والطين، ومن وشائج اللحم والدم.

إن عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية متخلفة، عصبية جاهلية عرفت البشريّة في فترات انحطاطها الروحي.

ذلك التوحيد الذي يجب ألا تختلط به أوشاب التصورات الجاهلية الدخيلة، ولا تتسرب إليه صور الشرك بالجنس والشرك بالقوم والشرك بالنسب والشرك بالمنافع الصغيرة القريبة¹.

نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم كل ما حولنا جاهلية تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم حتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية، و تفكيراً إسلامياً، وكذلك من صنع الجاهلية. لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً.

¹ سيد قطب: معالم على الطريق، ص 146.

تقدير وتقويم

تشير النصوص السابقة كثيراً من التساؤلات التي تستدعي الرد والتعليق، ومع ذلك فسنحاول الإيجاز بما يتفق مع ظروف هذه الكتابة التي لا تسعف.

1- مسألة الانبثاق: نحن لا ننكر العقل الإلهي في التاريخ، وإن كنا نضع الأمر في نصابه، والسؤال ما المقصود بالانبثاق، وماهي آليته، ليس التسليم بذلك يعني إلغاءنا لكافة العلوم الإنسانية في تفسير الأحداث التاريخية، والرجوع إلى فكرة الانبثاق باعتبارها كافية لتفسير كل شيء.

2- صنف "الدكتور نديم البيطار" كتاباً موسوماً بعنوان: التجربة الثورية بين المثال والواقع¹، وقد تعرض "الدكتور البيطار" لمعظم الثورات في التاريخ، وأخذ يحللها بمجهر عالم الاجتماع الرصين، لينتهي إلى نتيجة هي أنه ما من طوبى أو مثال مطروح تحققت مبادئه على أرض الواقع تحقّقاً كاملاً، وهذا ما حدا الكثير من المفكرين في المثالية إلى التخلي عن مثالياتهم بسبب إخفاق هذا التحقيق الكامل، والسؤال المطروح هو: كيف يمكن تحقيق هذه الأمة المسلمة المدهشة العجيبة المتراسة المتجانسة المتحدة، ليس هذا التحقيق فوق التاريخ.. ثم ألا يصدمننا الواقع إذا لم يتم ذلك، لعل النتائج التي توصل إليها "الدكتور البيطار" تؤكد - بنواميس التاريخ - أن تحقق المثال إنما يتم بأشكال وأضراب وتجسّدات وتحققات متنوعة يخطئها الحصر، وبالتالي فهناك مفارقات للتحقيق وألوان طيفية تدرج في أهميتها وقوتها ونجاعتها، ومن ثم فليس هنالك صيغة واحدة وموحدة كقطعة الصلصال يمكن أن تتجسد عبر التاريخ.

إذن كيف يمكن الحديث عن مثال محدد للأمة الإسلامية، وهل إن كافة التحققات الإسلامية عبر التاريخ، والتي لم تتطابق مع مثال التجربة النبوية، هل إن كافة هذه التحققات غير إسلامية؟؟.

¹ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت، ط 1، 1989.

3- السؤال الأخير يقودنا إلى فكرة ما أبد عنه المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية عبر التاريخ، فهذه الإبداعات لا تتطابق مع مثال سيد قطب فهل هي جاهلية، أم نحن أمام تلونات طيفية ترنو نحو تحقيق المثال نحاول أن نقبض عليه، ولكن عبثاً لأن المثال بحد ذاته حقيقة سرابية، غير قابلة للتحقق من هذا المنطلق فنحن لا نتفق مع "سيد قطب" في نظريته اللا تاريخية الغيبية السديمية الميتافيزيقية، بل نحن نحتكم إلى الواقع، ونقيم كل تجربة على ضوء قربها وبعدها من الواجب من المثال، ونؤكد - ووفقاً لطبائع الأشياء - شرعية هذا الواقع شرعية تتدرج في ملاءمتها ونجاعته وقوتها وضعفها.

ذلك أن أية ظاهرة إنسانية، إنما هي ظاهرة طبيعية تتأهبها القوة والضعف والتمدد والتقلص، وما دامت بشرية، فلا يمكن أن تبلغ الكمال، بل ولا يمكن أن تتسلخ نهائياً عن الكمال والمسألة أولاً وأخيراً هي مسألة نسبية الحقائق الإنسانية، والتسليم بوجهة نظر "سيد قطب" يعني نفس وإطراح كل إبداعات البشرية عبر التاريخ لأنها ليست متفقة مع المثال الذي يطرحه.

أجل لقد اتضح لنا من النصوص السابقة أن الوطن شعار هش كرتوني لا يعد وأن يكون قطعة من طين يتهاوى أمام أبسط الضربات.

يكفي أن ندلل بخطأ رأي "سيد قطب" بما كتبه مفكر إسلامي كبير وهو "السيد راشد الغنوشي" عن الفن الإسلامي، بقول الغنوشي: ((إن الأدب الإسلامي ليس هو الأدب الذي ينتجه المسلمون فقط، وإنما هو الأدب الذي يتسق مع فلسفة الإسلام، ومع توجهات الإسلام، ويرتقي بالأذواق ويرتقي بالعقول، ويرتقي بالشعور، فكل هذا الأدب يمكن إدراجه ضمن الأدب الإسلامي، ومقابل ذلك نخرج من الأدب الإسلامي كثيراً مما أنتجه كتاب مسلمون))، وقد أدرج الغنوشي في كتابه "منهج الفن الإسلامي شاعراً مثل "طاغور الهندي" ضمن الأدب الإسلامي، ويمكن أن نضيف الأدب العربي كله إلى أنه أدب جاهلي وأدب إسلامي، ونخرج من هذا الأخير كثيراً من الأدب الذي أنتج في العصور الإسلامية، ويمكن أن ندخل فيه جزءاً

كبيراً من الآداب العالمية التي ترقى بالأذواق، وتتادي بالتآخي بين البشر وبالسلام العالمي، وننوه بالقيم الإسلامية.

وبشأن نظرة الغنوشي للغرب، وكما أن المسلمين نظروا غالباً إلى الغرب على أنه حملات عسكرية وإعلامية وتبشيرية واستغلال اقتصادي، وإن الغرب مادي وملحد بينما في الغرب قوى دينية وفكرية وإنسانية تحررية¹، فهل يتفق هذا الكلام مع الخط الشاقولي الذي رسمه سيد قطب، وقسم فيه العالم إلى قسمين دار إسلام، دار حرب.

فكرة الأمة لدى خالد محمد خالد

يمكن القول أن هنالك خطأ مباشراً يربط بين فكر "خالد محمد خالد" في كتابه من هنا نبدأ، وبين فكر "علي عبد الرازق" في كتابه الإسلام وأصول الحكم، لأمر الذي حدا لجنة الفتوى بالجامع الأزهر للمطالبة بمنع كتابه من هنا نبدأ. بيد أن الجديد لدى "خالد محمد خالد"، وتوضيحه نقطتين ظللتا غامضتين في فكر عبد الرازق، وهي قومية الحكم وديموقراطية التشريع، ويبدو أن المناخ الذي حرك خالد محمد خالد لكتابة كتابه، والرد على مقولة الإخوان المسلمين المطالبة بحكومة دينية، ولعل النقطة المركزية لديه، أي فضح مشروع الحكومة الدينية من منطلق الحرص على صيانة الدين، وهذا الحرص يتأسس على اعتبار عقيدة التوحيد في الإسلام وعقيدة المحبة في المسيحية وسيلتين متكاملتين لإيصال الإنسان إلى الحرية، يقول: ((كلاهما وسيلة إلى أجل ما في الوجود وأسمى إلى الحرية ويدل "خالد محمد خالد" على وجهة نظره بالرسالة وأهدافها وغاياتها: النبوة لا الملك والهداية لا الحكم، وقد تأكد هذا المعنى بقوله: صحيح أن الرسول ﷺ فاوض، وعقد المعاهدات، وفاوض الجيوش ومارس كثيراً من مظاهر السلطة

¹ حوار مع قصي صالح الدرويش منشورات hinter house ، London. promotion .road

التي مارسها الحكام، وأقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ عظيمة السلطان، كان العدل لحمتها وسداها، ولكن هذا لا يعني أن هنالك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره بعض أركانها وفرائضه، بحيث إذا لم تقم يكون قد انهدم منه ركن، وسقطت فريضة، بل كل حكومة تحقق الغرض من قيامها، وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة، يباركها الدين ويعترف بها¹.

ويناقد "خالد محمد خالد" عن ضرورة قيام الحكومة الدينية، بل إن الحكومة القومية تستطيع أن تتولى ذلك، يقول: ((إن أية حكومة قومية تتسم بالقوة والوطنية قادرة على تحقيق هذا الهدف، بل هي لا ريب أقدر عليه من حكومة طائفية لا تمثل وحدة الأمة تمثيلاً كاملاً، فالدولة هي التي تستطيع بقوانينها أن تهبن نقاوة النفس، وفضلاً عن ذلك فالحكومة القومية تمنع الإلحاد، يقول: إن الحكومة القومية تحمي عقائد الدين، وتصونها، ولكن بوسائلها المعتدلة، التي يجيزها الدين، وينشرح لها قلبه، والتي تعتمد على الاقتناع، وتحترم حرية الفكر وحرية الضمير)).

ويقدم "خالد محمد خالد" فساد السلطة الدينية، فيقول: ((هي تلك التي تعتمد على سلطة مبهمه غامضة، ولا تقوم على أسس دستورية واضحة تحدد تبعاتها والتزاماتها حيال الشعب، بل وتمنح نفسها قداسة زائفة وعصمة، مدعاة، وأجل خدمة تؤديها للدين هي أن نجعله قريباً من قلوب الناس، عميقاً في نفوسهم ونطعم الدولة والمجتمع بروحه الحية ومعنوياته الفاضلة واستكراه الناس لجبروتها، وأجل خدمة نقدمها للوطن هي أن نعمل بكل وسيلة مستطاعة لتنمية القومية والصعود بروحها ونظمها إلى قمة الرسوخ والاستقرار)).

ويعرج "خالد محمد خالد" على التشريع موضعاً خصائصه وهي: ((أن يكون بيناً، ن يكون إنساناً وقومياً، أن يكون نامياً ومتطوراً، أن يكون عقلياً، فالإسلام لم يكن

¹ د . ناصيف: تصورات الأمة المعاصرة، ص 177 .

يهتم بالتشريع إلا ليساعد الناس على ضمان مصالحهم وتنظيم معاشهم، فإذا وجد تشريع يحمل هذا العبء، ويؤدي ذلك الدور، فالإسلام يباركه ويوقره)).

ويحدد "خالد محمد خالد" دور الفقه فيقول: ((إذا كان هناك فقه شافعي وفقه حنفي أو إذا كان هنالك فقه روماني وفقه فرنسي، فليكن لنا فقه مصري، لنضع لأنفسنا كمصريين في مصر، وكسوريين في سوريا، وكعراقيين في العراق، قوانين تمثل احتياجات العصر الذي نعيش فيه، ولن يحقق التشريع وظيفته إلا إذا كان انعكاساً لاحتياجاتهم جميعاً باعتبارهم هيئة اجتماعية واحدة تتمثل سمتها المشتركة في الوطن لا في الدين¹، وفضلاً عن ذلك فديموقراطية التشريع هي أفضل ما توصلت إليه تجارب الأمم في حقل القانون، وهي تتلازم مع ديموقراطية الحكم وديموقراطية المجتمع)).

تقدير وتقويم

حدد أحد المفكرين علاقة السياسة بالأخلاق في الصيغ والأشكال الآتية:

- 1- أخلاق دون سياسة «الرواقية».
- 2- سياسة دون أخلاق «الميكيافيلية».

سياسة أخلاقية:

هذا هو منطلقنا في تقويم، وتثمين جماع وجهة نظر خالد محمد خالد حول علاقة الدين بالدولة، وبالتالي فنحن مع خالد محمد خالد لجهة اعتبار المصالح هي الحمولة والمشروطة لكل سلطة سياسية، ولكن هل إن الحكام المتدينين بالضرورة يحملون أفكاراً غامضة، ويتسترون بالرمزية ويدعون التقديس، ليس

¹ خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، ط 12، بيروت، 1972، ص 174 وما بعدها.

الأمر كذلك، لا سيما إذا كان هؤلاء المواطنون عاديين ينبثقون من صفوف الشعب، وهم نتاج اللحظة الدستورية حيث في هذه اللحظة يتمتع كل فرد مهما كانت جنسيته أو ديانتها بكافة الحريات العامة، وليس هنالك سلطة تعلو على ضميره إلا سلطة الفكر، ومن خلال هذه اللحظة الدستورية يبلور كل إنسان آراءه، وي طرح أفكاره بما يحقق مصلحة الأمة بما في ذلك الأفكار المستمدة من الشريعة الإسلامية باعتبارها مصنوعاً عقلياً ومنطقياً ضخماً على حد رأي أحد المفكرين الأوروبيين.

والسؤال المطروح هو: هل نحارب الفكرة لذاتها طالما أنها مستمدة من الشريعة الإسلامية لنصفها بأنها ظلامية وعتيقة وعفنة وبالية، وغير ذلك من الأوصاف، أم أننا نعتمدها إذا ما تحقق شرط ديموقراطية التشريع، وديموقراطية المجتمع وديموقراطية الحكم.

وبالطبع فالقيد الوحيد على الديموقراطية ألا تتغول عن طريق فئة معينة تضع دستوراً جامداً rigid يفرض برنامجاً واحداً وفئة اجتماعية واحدة.

فيحول الأمر دون آلية صندوق الانتخاب، وما يترتب على ذلك من التداول السليم للسلطة، بحيث تفتح الزهور جميعاً وتبارى، وهنالك - كما يقول المناطقة العرب - معتقد ومنتقد، والمنتقد معتقداً، وهكذا دواليك صيرورة وارتقاء وتفتحاً وازدهاراً.

الأمة في فكر علي عبد الرازق

هل إن الإسلام مجرد دعوة دينية خالصة مبرأة من أمور الدنيا والسياسة، وإن محمداً ﷺ ليس إلا رسولاً لا تشوب دعوته نزعة ملك، ولا دعوة دولة.

على الرغم من أم هذا الرأي مرجوح إلا أنه لا يعدم من يمثله، ومن هؤلاء الأستاذ علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، والشيخ خالد محمد خالد في

كتابه من هنا نبداً، فما هي الخطوط العريضة لكتاب عبد الرزاق، وماهي أدلته في ذلك.

1- دليل القرآن: وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ الاسراء/54، وقوله: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ النور/54، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ سبا/28، ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ الغاشية/22.

2- دليل السنة: ما رواه صاحب السيرة النبوية من أن رجلاً جاء إلى الرسول ﷺ لبعض الأمور، فأخذت الرجل رعدة شديدة، فقال له الرسول ﷺ: ﴿هُونَ عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِّنْ قُرَيْشٍ كَأَنَّتَ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ بِمَكَّةَ﴾، وقوله ﷺ: ﴿أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُمْ﴾.

3- الدليل العقلي:

يوضح عبد الرزاق هذا الدليل بقوله: ((معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنظم البشرية كلها وحدة دينية، فيما أخذ العالم بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فهو خارج عن طبيعة البشر، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلق الله بينها وبين عقولنا وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما نهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم))¹.

تقدير وتقويم هذا الرأي:

لم يدع أحد بقيام حكومة إسلامية عالمية تمتد سلطانها على العالم كله، والقول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع أبداً من تعدد الحكومات، واختلاف الأنظمة السياسية الإسلامية، بل من القواعد الأساسية المقررة في الشريعة الإسلامية الغراء قاعدة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، وقاعدة رعاية المصالح المرسل، وقاعدة: المشقة تجلب التيسير فهذه القواعد وغيرها تؤكد أن الإسلام، في غير وسائل المعتقدات والعبادات يسمح باختلاف النظر باختلاف الزمان والمكان،

¹ علي عبد الرزاق: كتابه الإسلام وأصول الحكم ص 78.

وأنه لا يتضمن في المسائل الدنيوية إلا الأسس العامة دون الدخول في التفاصيل، فهذه تختلف باختلاف الدول، ما العموميات، فهي على درجة من المرونة، بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة، وحقيقة الأمر أن مصدر الخلاف بين اعتبار الإسلام دين وسياسة، ذا المصدر يرجع أساساً إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً، إذ دار الجدل بين الفريقين حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة، أم أنه مجرد دعوة دينية لا تنتظم شيئاً من أمور الحكم والسياسة، والوضع الصحيح للمسألة يتحدد على أساس ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا، وبعض الأسس العامة للتنظيم السياسي ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة، لما كان قمة خلاف، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال، ومما لاشك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل مكان وزمان، مثل مبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعي، وأن محمداً ﷺ قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنورة، وأن خلفاءه من بعده قد أقاموا دولة، وأن جميع أركان ومقومات الدولة من شعب وإقليم وسلطة حاكمة قد توافرت في هذه الدول الإسلامية.

أما مقولة إن الإسلام قد جاء بصورة معينة من صور الحكم أو قرر شكلاً محدداً للتنظيم السياسي، فهذه هي التي لا تستند إلى أساس سليم، فرئاسة الدولة، ولن تكون، والشروط التي يلتزم توافرها فيمن يتولى الخلافة وأساليب ممارسة السلطة، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن، هذا فضلاً عن الرسول ﷺ لم يضع بشأنها أحكاماً عامة، وما كان يصدر عن الرسول ﷺ في مثل هذه الأمور، إنما كان يقوم على المصالح المرسله القائمة في عصره¹.

¹ د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، جاز النهضة العربية 1967، ص 117.

الأمة والوطن في فكر د. طه حسين

من الممكن استجلاء هذه الصورة من كتابي طه حسين الموسومين بعنوان:

- مستقبل الثقافة في مصر الصادر عام 1938.
- الفتنة الكبرى الصادر عام 1947.

ففي رأي د. طه حسين أن المسلمين فطنوا إلى أصل من أصول الحارة الحديثة، وأن الدين شيء والسياسة شيء آخر، يقول: ((من المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا يصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدولة، والمسلمون منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساساً للملك وقواماً لدولة، وليس المهم لهم أن يكون هذا حسناً أو قبيحاً، بل المهم أن يكون حقيقة واقعة، ولا أحد يجادل بأن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضاً، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة، حيث كانت الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق، وقد مضى المسلمون بعد ذلك في إقامة سياستهم على المنافع إلى أبعد حد ممكن، فلم يأت القرن الرابع للهجرة حتى قام العالم الإسلامي مقام الدولة الإسلامية، وحتى ظهرت القوميات، وانتشرت في البلاد الإسلامية كلها دول كثيرة يقوم بعضها على المنافع الاقتصادية والوحدات الجغرافية، ويقوم بعضها على ألوان أخرى من المنافع تخلف قوة وضعفاً باختلاف الأقاليم والشعوب والقدرة على الثبات والمقاومة)).

ويرى "د. طه حسين" عدم وجود شكل معين من أشكال الحكم في الإسلام، يقول: ((ولو كان للمسلمين نظام سياسي منزل من السماء لرسمه القرآن، وبين النبي حدوده وأصوله، لفرض على المسلمين الإيمان به والإذعان له في غير مجادلة، ولا مناقلة ولا ممارسة¹، فالإسلام دين بدون سياسة معينة مع ميل إلى رد الأحكام

¹ د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، في المجموعة الكاملة المجلد 9، دار الكتاب اللبناني

بيروت، 1973، ص 25.

القرآنية إلى أحكام أخلاقية، وهذا ما يتضح من قول: كان الإسلام وما زال ديناً قبل كل شيء وبعد كل شيء وجه الناس إلى مصالحهم في الدنيا والآخرة بما بين لهم من الحدود والأحكام التي تتصل بالتوحيد أولاً، وبتصديق النبي ثانياً، وبتوخي الخير في السيرة بعد ذلك، ولكنه لم يسلبهم هويتهم، ولم يملك عليهم أمرهم كلهم، وإنما لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم، ولم يحص عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا وكل ما ينبغي أن يتركوا، وإنما ترك لهم عقولاً تستبصر وقلوباً تستذكر وأذن لهم في أن يتوخوا الخير والصواب والمصلحة العامة والمصلحة الخاصة ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً¹.

ولنفترض أن المصلحة اتحدت بين المصري والسوري في لحظة فكونت جماعة سياسية واحدة، فهل نعطي المبرر بالانفصال لمجرد اختلاف بسيط في المصلحة.

نعتقد أن السياسة هي ملاك كل أمر ومقوم أساسي فيه على اعتبار أن السياسة هي تحقيق ما هو مشترك بين الناس، أو هو المكوك الذي يغزل النسيج العام والاسمنت الذي يضم اللحم، ويجمع النثار.

ولا شك أن آلية الأخلاق والدين تقوم بعملية البوتقة والصهر، ومن ثم فإذا حققت هذه الآلية ما هو مشترك فلا حاجة للسياسة إلا بالقدر الذي تقصر الأخلاق عن تحقيقه، وبالتالي فنحن أمام آلية مستطرفة، كلما ضعفت الأخلاق، قويت السياسة، وهذا هو روح الإسلام، فهو يقوم بعملية التوحيد والصهر والبوتقة على أساس الأخلاق والعقيدة، ولكن عندما يقصر الوازع الأخلاقي تضطر الجماعة إلى اللجوء إلى السياسة، وهذا هو معنى قول الخليفة الراشد عثمان بن عفان: ((إن الله يزع بالسلطان، ما لا يزع بالقرآن)).

¹ د . طه حسين: الفتنة الكبرى، ج 1، دار المعارف بمصر، ط1، 1966، ص 24.

فالسُلطان يقوم على دينامية الردع، والعكس بالنسبة للقرآن الذي يقوم على فعالية الوازع الديني الأخلاقي الذي منشؤه الضمير والرادع الخارجي الذي مرده إرادة السلطة.

وأبعد من ذلك فالمحللون «وتبعاً لعلم اجتماع المعرفة» يؤكدون أن عبارة الخليفة عثمان بن عفان لم تظهر إلا في حال الخلل الذي أصاب الجماعة الإسلامية، مما أتاح الظروف لظهور آلية الردع، وللمبدأ أنف الذكر، وشتان بين هذا القول وبين التجربة المدنية التي نمت بين ظهراني الرسول ﷺ، والتي اعتمدت آلية الإيمان في وظيفة المزج والضم والربط.

إذن كلما قوى المجتمع الإسلامي ضعف الرادع المادي الخارجي، وقوى الواجب والعكس، وهذا هو روح الإسلام، وهذا ما تجسد في تجربة المدنية، حيث كان المسلمون كتلة واحدة مترابطة كالبنيان المرصوص تتحرك بدينامية الدين والأخلاق وفي نظرنا إن الطوبى الإسلامية تقترب من الطوبى الشيوعية - مع اختلاف المنطقيين - لجهة ذوبان الدولة، ومن ثم فلا أحد يتصور أن مجتمع التوحيد مجتمع الإيمان مجتمع الإحسان يحتاج إلى دينامية القمع والقوة، ولكن هيئات هيئات للطوبى أن تتحقق، وبالتالي فالإسلام ليس دعوة رواقية تنكفى إلى أحضان الطبيعة لتتعامل مع الخيالات، وإنما هو دعوة للانخراط في التاريخ والمجتمع، وتحقيق السعادة بكافة الوسائل بما في ذلك السياسة، وبالقدر اللازم المتيقن وبعد عجز الأخلاق والإيمان، والفرق بين اعتبار السياسة غاية وبين اعتبارها وسيلة في عداد وسائل أخرى لا تقل عنها أهمية.

وعلى هذا فإذا كنا ندلل بأهمية المصلحة بالمعنى الواسع للكلمة بما في ذلك مظهرها الوطني والقومي، فإننا نضع ذلك في إطاره الطبيعي المتوازن الذي يخضع لمعادلة نسبية الحقائق الإنسانية، قاصدين من ذلك عدم المبالغة بالمصلحة، وإنما موازنتها مع جرعة الأخلاق والعقيدة والدين بما تحمل هذه الجرعة من شحنة

الإيثار لا سيما على الصعيد الدائرة الإسلامية دائرة العالم الإسلامي، ثم على صعيد دائرة الحياة الإنسانية.

وبيان ذلك أن حبي لنفسي يجب ألا يرتد إلى كهف الذات ليتحول إلى عقدة الأنانية، وهذا هو معنى الإقليمية، والقومية بمعناها الضيق والاستعلائي، ولنتساءل لماذا هذا التركيز على حالة تمزق العالم الإسلامي واعتباره مصدراً للشرعية وأنموذجاً للافتداء والاهتداء؟ أليس الأجدر بنا أن نستلهم معطيات التجربة النبوية كأعظم نموذج للاهتداء والافتداء، ثم أليس بنا أن ندعم الضمير الديني الحي والضمير الخلقى إلى جانب ضمير المصلحة الكئيب والترتيب.

الأمة في فكر محمد النويهي

أعلن "النويهي" رأيه عقب هزيمة 1967 في مقالات ظهر في مجلة الآداب البيروتية ربيع عام 1970، وفي بحث متقدم إلى الندوة التي انعقدت في الكويت ربيع 1972 تحت عنوان أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي.

يعرج النويهي على الدليل بأهمية العاطفة الوطنية، فيقول: ((إن عاطفة الارتباط بالوطن من أقوى العواطف الإنسانية في العصر الحديث، ثم إنها تكون على أشدها وقوتها حين يمر الوطن بمرحلة حرجة من تاريخه كالمرحلة الحالية التي يجد وطننا العربي فيها نفسه بين الاستعمار والصهيونية)).

يتأمل النويهي في الحال الراهنة للأمة الإسلامية فيجدها في شر مستطير يقول: ((إن المتأمل في الحال الراهنة للأمة الإسلامية يجدها عظيمة الشر)).

ويتساءل عن مصدر هذه الأزمة، وهل يرد ذلك إلى تفكك وخمول الأمة، كما حدده دعاة الإصلاح.. الجواب بالنفي، بل السبب هو التناقض بين سلوك الأمة واعتقادها، يقول المذكور: ((إنها لم تقتنع بعد بأن ما فعلته لا يناه في الدين، فهي

معدبة حانقة، منقسمة يخالف واقعها مثالها، ويعارض سلوكها عقيدتها، وما أشنعها حالة تعيش أمة من الأمم)).

ما هو الطريق للخروج من المأزق؟؟ يقول النووي: ((لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة، كما كانت، هذا مجرد حلو واهم لن يتحقق، بل ستستمر الأوضاع في تغيرها وتمضي الأحوال في تحولها، ولن ينجح معها إلا تشريع مستمر التبدل بتبديلها))، ويركز "النويهي" نظرتة إلى تطوير التشريع الإسلامي، معتبراً ذلك دينامية الانطلاق، وهو في ذلك يثمن خطوة الإمام محمد عبده وتلامذته الذين ميزوا بين الأصول والفروع، وجعلوا الفروع تشمل جميع المعاملات، وتقبل التغيير بحسب تغير الأحوال خلافاً لثبات الأصول ((العقائد.. العبادات.. الأخلاق)) ويعرض النووي للأفكار التي يبنى عليها تطوير التشريع الإسلامي، وهذه الأفكار هي:

- 1- عدم وجود فئة تستأثر بتفسير التشريع الإسلامي.
 - 2- إن أحكام القرآن التشريعية أقرب ما تكون إلى الأحكام الأخلاقية منها إلى الأحكام القانونية.
 - 3- لا يوجد في القرآن والسنة تشريع كامل لشؤون الحياة الإنسانية، ولا يتضمن حلولاً لجميع المشكلات.
 - 4- ليس استكمال التشريع القرآني حقاً بل هو واجب على المسلمين في جميع الأمور والميادين التي لم يرد بها تشريع.
 - 5- إن تشريع القرآن والسنة، وبطبيعة الحال تشريعات الفقهاء، ليست سوى حلول لمشكلات معينة وفي مرحلة تاريخية معينة.
- بيد أن النقطة الهامة التي تستوقفنا في خطابه هي مسألة العلمنة، فلنستمع إليه يقول: ((إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن نقنع الناس بوجود الأخذ بالنظرة

العلمانية الخالصة في كل ما يختص بأمور مكاسبهم وديناهم، وهي لن تفلح في هذا إلا إذا أقتعتهم بأن الإسلام - فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة - لا يتنافى مع النظرة العلمانية، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقف من أمور ديننا هو موقف علماني (صرف)).

على هذا الأساس لا يتوانى النويهي عن القول: ((بلى نحن أعلم بأمور ديننا، وصدق الرسول العظيم ﷺ، وكذب كل مدع جامد العقل يريد أن يقيدنا في هذه الأمور بحدود الأقدمين... نعم نحن أعلم بأمور ديننا أعلم بها من كل فقهاءنا وعلماؤنا من سلف منهم ومن خلف))¹.

تقديرنا لفكر النويهي:

لا أحد ينكر أن الوطنية هي أقوى وأنبل العواطف الإنسانية وأمثلها في العصر الحديث، وإنه من الضروري أن تستيقظ هذه العواطف في نفوسنا في تلك الظروف الحرجة التي تغشى أمتنا كقطع الليل.

ولا أحد ينكر أيضاً أننا نعاني انفصاماً في شخصيتنا، مرده التناقض بين المثال والواقع، لتراث والمعاصرة، وغير ذلك من الثنائيات ومع ذلك نخالف مفكرنا هذا لجهة تشخيص الدواء، إذ أن أزمنا هي أزمة حضارية شاملة تلف كافة مجالات الحياة بما في ذلك الشريعة الإسلامية التي توقفت عن متابعة ركب الحياة في قسم كبير أو صغير من أحكامها.

وفي نظرنا إننا إذا امتلكننا الجرأة ورباطة الجأش في الاستتباط - وخلافاً للنويهي - والسنة في الاستخلاص عن طريق ما يسمونه التفسير المبسوط، ذلك التفسير الذي يتعامل مع روح القرآن - إذا امتلكننا ذلك - أمكننا القول إن القرآن الكريم يقدم لنا المادة اللازمة لذلك.

¹ محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب، 1983، ص 163.

وبيان ذلك أن كثيراً من النقاد يؤكدون أن "الأب أوغسطين" استطاع بقوة حجته أن يستخلص من تعاليم السيد المسيح فقهاً ثراً واكب عصر هذا الفقيه، والمسألة إذن المسألة استنباط ومسألة روح أكثر منها أي شيء آخر.

ومع ذلك فهذه القضية ليست موضوع بحثنا، بل الموضوع ما تعلق بعلمنة الإسلام، وفي نظرنا إنه كان المقصود بالعلمانية حق الروح وحق العقل في اجتراح الأمور وارتداد المجهول، إذا كان الأمر كذلك فالإسلام علماني في قسم كبير من مجالاته، بل إنساني لأنه يعول على العقل وعلى الإنسان، اللهم إلا إذا استثنيا دائرة العقائد والعبادات والأخلاقيات.

لنأخذ مثلاً على ذلك في الحقل السياسي، فهذا الحقل وعر المسالك، متشعب الجوانب باعتباره يعني بالكلية والبحث عما هو مشترك، وهذا الأمر المشترك كثير التغير سريع التقلب، فكيف إذن تعامل الإسلام معه ٩٩.

وكما قلنا فالقرآن الكريم تأبى الفوص في الشعاب والمتعرجات، واكتفى بصياغة المبادئ والأصول العامة، وقد قلنا إن هذه الأصول هي: الشورى - العدل - التكافل - المساواة.

وفي نظرنا إن كل أصل من هذه الأصول صرح شامخ يسمح للفكر الإسلامي بالإبداع والاستنباط، بما يحقق شرط العلمانية أي الشرط الإنساني بل لنا أن نتفحص الأمور ملياً، ونتساءل هل الفكر السياسي الأوربي العلماني يعمل خارج هذه الأصول ٩٩.. وهل يحقق علمنته وعبقريته ضمن حقول وآفاق وقارات تتجاوز المبادئ والأصول العامة في السياسة التي قررها الإسلام، هذا مثال بسيط سقناه للتدليل بهذه المقولة وباستطاعة كل ذي عينين أن يضرب الأمثلة الفريدة ليدل بهذه الحقيقة.

لقد حدد الإسلام في الحقل الجنائي الحدود تاركاً تحديد العزائم للعقل الإنساني، وإذا علمنا أن هذا الحقل لا حدود له أدركنا أن الإسلام لم يكن ليحول دون العقل الجزائي من أن يبحث ويمحص ويتحرك ويفكك.

وفي نطاق قانون البيئات لا نجد في القرآن الكريم إلا دليلاً واحداً يتعلق بالإثبات، ألا وهو دليل الكتابة، ولكن هذا الدليل ينطوي على مبدأ كبير، وهو الحث على تبين الدليل وإقامته والتعويل عليه، وهكذا فالنص القرآني الوحيد مهماز يحثنا أبداً لاكتشاف القارات في هذا الميدان.

من هذه الزاوية نقول: ((إن القرآن يحث على العلمانية، لأنه لا يهدر الشرط الإنساني، وإن كنا نقول أنه يزود العلمانية بمناورات يضعها على الطريق لتقي من الزلل، وهي مناورات أقرب إلى البذور وأقرب إلى المناخ العام دون أن تكون أكبألاً وإغلاقاً على العقول)).

مفهوم الأمة لدى ساطع الحصري

كتب هذا المفكر كثيراً في التعليم والتربية والتاريخ والاجتماع مما له صلة بالفكر القومي حيث بلغ عدد الكتب المتعلقة بذلك - وبحسب الطبيعة الجديدة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت - سبعة عشر مجلداً.

ويمكن القول إن هذا المفكر من أعظم المفكرين في إطار الفكر القومي والوطني العربي، الأمر الذي يمكن وصفه بحق بأنه من أعظم رواد الأمة العربية في العصر الحديث. فهو بلا شك، مفكر قومي عتيد، ومن جهة أخرى فهو يرى أن جامعة اللغة هي الوشيجة الأولى في عملية الصهر على صعيد الأمة العربية.

ومع هذا فقد ترددنا في إيراد هذا المفكر ضمن البناء الذي ندرسه، وهو البناء الديني المعتقدي لتحديد مفهوم الأمة، ولكننا قطعنا هذا التردد بعد أن اتضح لنا أنه تناول تحديد أثر الدين الإسلامي غير المباشر على فعالية تكون الأمة العربية، عن طريق تأثيره في دينامية اللغة العربية.

يحدد "الحصري" معاني الوطن والوطنية والأمة والقومية، فيقول عن الوطنية: هي حب الوطن والشعور بارتباط باطني نحوها . وهذه المعاطفة طبيعية وقوية، يقول: ((إن حب الوطن إنما تولد من توسع دائرة حب الوطن، كما أن حب الأمة إنما يتولد من توسع نطاق حب الأهل)).

وليس مفهوم القضية مختلفاً كل الاختلاف عن مفهوم القومية، يقول: ((حب الوطن يتضمن بطبيعته حب المواطنين الذين ينتمون إلى ذلك الوطن، كما أن حب الأمة يتضمن في الوقت نفسه حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة)).

وحول دور اللغة في تكوين الأمة يحدد: ((إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها، ما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن كل أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص)).

إن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات، والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وأصبحت في حالة السبات، وإن لم تفقد الحياة، وتستطيع هذه الأمة وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماماً فعلياً، ولكنها إن فقدت لغتها، تكون عندئذ قد فقدت الحياة، ودخلت في عداد الأموات، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة، فضلاً عن استعادتها الوعي والشعور.

ويمكن القول إن الحصري اتخذ موقفاً متقدماً جداً في موضوع العلاقة بين الدين والوجود القومي بالنسبة إلى عدد كبير من دعاة القومية العربية من جيله. وهذا ما سمح لبعض الباحثين أن يجعل العلمانية صفة مميزة لمذهب القومي، وفي هذا الصدد، أي قول "مجيد خدوري": ((هنالك مفكر واحد فصل فصلاً حاسماً بين القومية والدين، وأصر على العناصر العلمانية للقومية، وساطع الحصري الذي وضع نظرية منهجية منسجمة في القومية العربية، بأسلوب أكثر وضوحاً واتساقاً من أسلوب أي كاتب آخر)).

هكذا يعلن "الحصري" أن الدين بعد اللغة والتاريخ أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الأمم، وأن تأثير الدين قد يقوى عاملي اللغة والتاريخ، وقد يضعفهما، يقول: ((الدين من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وقد تؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ))¹.

ويميز الحصري بين الأديان القومية والأديان العالمية، ويتساءل هل أوجدت الأديان العالمية، وأخصها المسيحية والإسلام، رابطة أقوى وأعم من رابطة القومية؟²

يجيب الحصري بأن الأديان العالمية لم تستطع أن تمزج الأقوام، وتزيل الفوارق بينها إلا بقدر ما نجحت في نشر لغة من اللغات، وهذا يعني أن العلاقة بين الدين العالمي والقوميات تمر عبر اللغات، وهذا المرور يساعدهم على إبراز دور اللغة في الدين بقدر ما يساعد على إبراز دور الدين في الحياة القومية، يقول: ((إن الروابط الدينية لا تخلو من التأثير في الروابط القومية وتأثيرها قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ، بتقوية الروابط القومية، وقد يخالف التأثير المذكور، فيضعف تلك الروابط، ومهما كان الأمر، فإن الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، كما أن تأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ، إن هذا التأثير يشد أو يترأخى، فيقوى أو يتلاشى، حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ))².

¹ مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دار المتحدة للنشر، ط1، 1985، ص159.

² ساطع الحصري: آراء أحاديث في الوطنية والقومية، ص28.

مفهوم الأمة والوطن عند علال الفاسي

لقد قاد علال الفاسي تياراً انهائياً «تطويرياً» يقوم على الأبعاد الآتية:

1- البعد الوطني:

كان في المغرب العربي إبان عهد علال الفاسي سياستان متناقضتان أو مخططان متعارضان، لأول استعماري يرمي إلى إحكام سيطرته على المجتمع، وما الظهير البربري إلا وجهاً من وجوه السيطرة، وكانت سياسة هذا المخطط تقضي بإتلاف الشعور الوطني، وإقبار أساسه الديني البارز آنذاك. أما المخطط الوطني، فقد كان يطمح إلى إعادة بناء الوحدة الوطنية على أسس دينية تحررية، تضع في المنظور البعيد هدف الاستقلال، وتقوم السياسة القريبة بمحاربة ألوان السيطرة الأجنبية، وكانت سياسة هذا المخطط تتركز على الأمة الموحدة والسيادة الوطنية والأنموذج النفسي.

فالأهمية القصوى عنده تكمن في توحيد الفكر والاتجاه، وجمع شمل الطبقات مهما كانت أهدافها الخاصة للقيام بأعباء النهوض الوطني، وتحقيق العدل والمساواة، وحماية الكيان الوطني.

أما الأرض فتلعب دوراً هاماً في هذا المشروع، يقول علال الفاسي: ((إن توحيد الأرض بالأنموذج النفسي، وتوحيدهما معاً بروح العصر.. ذلك هو التفاعل الإنساني الذي تمتزج به مادية الأرض بروحانية الإنسان، فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة، أي فكرة الوطنية الصحيحة)).

وليس غاية هنا، إذا تجاوزنا ما في كلامه من تأكيد مكرور على وجوب التمسك بالأرض من أجل توحيدها بالأنموذج النفسي الماضي الوطني: بكل خصائصه المادية، الموضوعية بالدين الإسلامي، سوى تقديم مدلولات الوطنية في أثواب دينية، لأجل القول مجدداً بالاستمداد من الماضي ما يصلح، وهو كثير في ظنه لتطوير الحاضر وتطوره، مع المحافظة على الأنموذج النفسي «وله عند علال

صفات صوفية» والاعتزاز بالوجود الأرضي، والاقتراب من كل ما هو صالح من النتاج الإنساني، فباعث الوطنية «الصحيحة» لذلك هو الوصول بين ماضي إسلامي غابر، من منظور سلفي، وبين حاضر إسلامي جديد تطرح السلفية فيه «من منظور سلفي أيضاً» ضرورة التغيير، وتجاوز الجمود الباعث، من خلال التمسك بالأرض وتوحيدها مع الأنموذج النفسي، هو بناء المفهوم الإسلامي عن وطنية الربع الأول من هذا القرن، في مواجهة الاحتلال الأجنبي والنضال الهادف إلى إعادة بناء الدولة الوطنية المستقلة. الأرض، النفس، العصر، بمحمولاتها المختلفة، أي المكونات الأساسية للوطنية «الصحيحة»، التي يستحيل بدونها في اعتقاد علال التوفيق بين ((كل رغباتنا المتمسكة والثائرة، وبين كل عواطفنا المتأججة والهادئة والتوفيق مرة أخرى بين حاجتنا للمحافظة على شعور خاص بكيان وطني ممتاز، وبين واجبنا نحو الذين يتحدثون معنا في أنموذجنا وطموحنا المثالي)).

2- البعد القومي:

إن التوجه السياسي العام للسلفية التي ينتظم علال في منظومتها، حاول النظر إلى كل ما سلف في دائرة القومية المبنية على أساس الروابط الإقليمية، انسجاماً مع ما يطالب به الإسلام، من تسامح وما يدعو إليه من وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الإسلامية.

وهذه الفكرة تستند - حسب التوجه السياسي العام للسلفية - إلى مبدأ تنظيم الخلافة الإسلامية، ولكن التعثرات التي واجهت تطبيق هذا المبدأ في ظروف أخذت فيه معظم البلدان الإسلامية تعبر في تطورها الخاص والعام عن استقلال ذاتي تتعارض مع الجوهر الديني لمبدأ الخلافة، جعلت السلفية تتشبث بحل توفيق على الوسط يعتبر للقومية دوراً لا ينبغي أن تطبق إلى حد تحول فيه بين

التقارب المطلق والشعوب المسلمة والعربية بصفة خاصة، وإلا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الإسلامي¹.

3- البعد الإنساني:

ويكمن هذا البعد في تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً والإنساني ثانياً.

أهمية الأرض في المذهب الحضاري عند مالك بن نبي:

عرضنا سابقاً لعينات مختلفة وتلونات متعددة من نماذج الفكر العربي الإسلامي حول الأمة والوطن، ولعل قصدنا من ذلك التدليل بأن هذا الوعي أقام الفكرة المذكورة على مدلولات ثرةً ويانعة: لغوية وجغرافية واجتماعية ودينية وغير ذلك، هذا فضلاً عن أنه كان لهذا الوعي مقاربات هامة لفكرة المواطنة بالمدلول المعاصر.

واستكمالاً لهذه الدراسة، فقد وجدت من المناسب التعرض للدور الذي أولاه "مالك بن نبي" للأرض في منهجه التاريخي، فهذا المفكر يرى أن **الطور الأول** للنهوض الحضاري يقترن بصحوة الروح التي تتحدى الدم واللحم، وهنا تكبت الغرائز، وإن كانت هذه الغرائز لا تزال تحتفظ بنزوعها إلى التحرر، حيث ينشب الصراع بين هذا النزوع وسيطرة الروح².

والطور الثاني هو منعطف العقل، حيث تأخذ الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدرج، ما **الطور الثالث**، فهو طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً، وهنا تقف الوظيفة الدينية عن القيام بمهامها في كبح جماح الغرائز.

¹ عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1985، ص159 وما بعدها.

² مالك بن نبي: شرط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، القاهرة، ط3، 1969، ص86.

ووسيلة الحضارة عند ابن نبي هو توفر فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، لتراب، لوقت.

خصائص المجتمع القرآني في وعي "خلف الله"

في كتابه القرآن والدولة خصص "الدكتور محمد أحمد خلف الله" فصلاً وسمه بعنوان: وظيفة الدولة في المجتمع القرآني.

يجيب هذا المفكر بقوله: ((إن الدولة في القرآن الكريم هي دولة الصالح العام)).

والآيات القرآنية العديدة، إنما تستهدف توجيه الحياة الإنسانية نحو تحقيق هذا الخير العام، لكل فرد من أفراد المجموعة البشرية، بصرف النظر عن الجنس والنوع واللغة والدين.

وهذه الآيات القرآنية التي توجه العقول القوية والسواعد الفتية لتحقيق الخير العام، تصنف في المجموعات الآتية:

1- المجموعة التي تتناول بالحديث عن كل هذه الكائنات التي خلقها الله من أجل تحقيق الصالح العام لجنس هذا الإنسان. خليفة الله في الأرض.

2- المجموعات التي تتناول التشريعات السماوية سواء أكانت أمراً أم نهياً، وتوجيهات عامة للإنسان.

3- المجموعات التي فوض الله بها الإنسان على أساس قدرته والثقة به في إدراك الصالح العام «جلب المنافع، ورد المفسد».

ويهمنا في مشروع الدكتور خلف الله هذه الكائنات أو المخلوقات التي سخرها الله للإنسان، وتأتي الأرض في مركز النواة النووية من هذه المخلوقات¹.

¹ د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981، ص135.

يقول "الدكتور خلف الله" :

وللانتفاع بالأرض طريقتان:

أحدهما: الانتفاع بأعبائهما في الحياة الجسدية.

ثانيهما: النظر والاعتبار في الحياة العقلية.

وهكذا يبرز لنا الدكتور خلف وعياً إسلامياً - يتسم إلى جانب ما يتسم به - بالواقعية ومعانقة الأرض والتعامل معها والانغماس بها والانطلاق منها.

مرتكزات المسألة الوطنية في الفكر العربي الإسلامي

لقد تمخض التاريخ العربي الإسلامي عن تجربة فذة في الله والإنسان والطبيعة والأرض والعقل، وما عرضناه مسبقاً، إن هو إلا بعض الومضات التي اخترناها من هذه المشكاة المتعددة الألوان والمستويات والخطابات واللهجات والتيارات والتلايف..

وليس صحيحاً أن التجربة الينبوعية الأساسية التدشينية الكبرى التي أعطت الأهمية والأولوية للأخريات، أي لعالم الغيب والمدنية الفاضلة وعالم الملائكة والمسائل الإيمانية والاعتقادية دون عالم الشهادة وحرث الواقع وتعميق تجربة الإنسان في الوجود والمسؤولية.

فهذا الفكر الجبار يحتاج إلى دراسات جادة وتنقيب معمق لاستجلاء غوامضه، وفض تلافيفه، لا سيما ما تعلق بالمذهب العربي الإسلامي في الإنسان « الأنسنة العربية الإسلامية » ممثلة في شخصيات فذة، مثل "السجستاني والسرخسي والقمي وابن العميد القمي والقومشي" وغيرهم، فقد كان هؤلاء المفكرون أبرز وجوه الإنسانية العربية الإسلامية التي تتصف بالانفتاح على الثقافات والأديان والأمم، والإيمان بحرية الفكر وقدرة العقل البشري ومحبة الحقيقة والسعي للمحبة أنى كانت، ومن أي مكان أتت، وبتراكم المعارف والثقة بها .

((وهناك المذهب العربي الآخر في الإنسان متمثلاً في التعاملية والآداب، أي في الوعظة التي ترسم العلائقية المثالية والسلوكيات الأخلاقية والبنيات الاجتماعية الموجهة إلى كل نشاط إنساني))¹.

وفي هذا الفكر نطاق العالمية، والمذهب العربي الإسلامي في الجنس البشري بكليته وخريطته بما في ذلك نظرية الاستخلاف ورسالة الإسلام في العالم ودور الإنسان في الحياة، ففي هذا الخطاب يتربع الإنسان على قمة الهرم في الوجود، ويمثل الجنس البشري المكانة الأولى داخل هذه العالمية.

ويطالعنا أيضاً هذا الفكر بالمذهب الفقهي، في الإنسان وعقله وحقوقه وحرية، حيث أخضع كل نشاط للتوجيه، وحيث ينضبط مع المعايير، وتضبطه محكات السلوك الرفيعة والغائية المحددة للعقل والإنسان والتعاملية.

وهناك خطاب الصوفي في الإنسان الكامل، ثم مقال الطرق التي أسقطت التكاليف، ومقال الطبيعانيين وأصحاب المذهب الطبيعي، من أمثال "الراوندي والسرخسي والرازي"، حيث الثقة بالإنسان لا بالمعجزة، وحيث أعطيت المكانة الأساسية للعقل تجاه الوحي والنبوة، كما لا ننسى الرؤية الفلسفية لإشكالية الألوهة والأناسة، ثم العمق الغني للإنسان، لبعده الجمالاتي، وأخيراً، وليس آخر التجربة العربية مع الذمة العالمية للقوة والكر والقيم، والعودة العربية الثانية إلى الدار العالمية للإنسان والسلام، فقد كان لنا في هذه العودة تصورات مهمة حول تعضية الإنسان وانغراسه في المجتمع والتاريخ والانتماء إلى أوضاع معينة وإلى بنى وآمال، أي معينة الإنسان وإعادة تعضية الحقل من حيث الانغراس في العياني والاجتماعي التاريخي².

¹ د. علي زيعور: مقاله موسوم بعنوان: الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، عدد 8 لعام 1990، ص 139.

² المرجع السابق، ص 194.

هكذا تصبح مهمتنا استشفاف واستشراق آفاق هذا البحر المتلاطم
والتموجات المتعددة التي تكسو سطحه، أي الغوص قدر الإمكان في الحياة العربية
ذاتها لاستكناه روحها دون الوقوف عند النصوص المجردة.

وبيان ذلك أن النص شيء وتطبيقه وترجمته إلى عالم الشخصيات والأعيان شيء
آخر، فالنص القرآني حدد على سبيل المثال أهل الكتاب بالنصارى واليهود، ولكن
الروح العربية توسعت بالتفسير السمع، فأدخلت في هذا المفهوم الصابئة والمجوس
والبرابرة الخ..

فالنص القرآني من الأفكار ونسقاً متكاملأ من المواقف المتعلقة بذلك، ونحن -
فيما يلي - جاهدون لتسجيل أمهات الحقائق التي تلقي الضوء على مرتكزات هذه
الظاهرة.

الفرع الأول

احترام الإسلام للحياة

نعقد أن موكب الحياة لم يبلغ غاية أمنه ومنتهى عافيته، ولم ينعم بالقداسة والجلالة مثل عام خير وبركة إن شاء الله، ما بلغه في كنف الإسلام، فهذا التقديس يبدأ من لحظة الميلاد، وهذا الميلاد - أي ميلاد في نظر الرسول ﷺ عيد كبير وبشرى عظيمة... إن منظر النبتة تتشقق عنها تربتها، والزهرة تتفتح عن أكامها ليملأ نفسه بالغبطة، ويهز كيانه بالحبور، فيقترب منها، ويلمسها بفمه، ويداعبها بأنامله الحانية، ويعمدها بكلمات كلها حبور وحنان، عام خير وبركة إن شاء الله، حتى ميلاد الهلال يعتبره الرسول ﷺ عرساً، فيناجيه قائلاً: ﴿هَلالٌ خَيْرٌ وَرُشدٌ، كذا يتوجه إليه بقلبه وروحه مبتهلاً: اللَّهُمَّ أَهْلَهُ عَلَيْنَا بِالْيَمْنِ وَالْإِيمَانِ وَالسَّلَامَةِ وَالْإِسْلَامِ، رَبِّي وَرَبِّكَ اللَّهُ.... اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُمَّ أَهْلَهُ عَلَيْنَا بِالْأَمْنِ وَالْإِيمَانِ، وَالسَّلَامَةِ وَالْإِسْلَامِ، وَالتَّوْفِيقِ لِمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَى، رَبُّنَا وَرَبِّكَ﴾، ويستمر الإسلام يواكب مسيرة الحياة يشد أزرها، ويقدم مولدها، فالنبات الذي ولد وداعت براعمه نسمات الوجود، صار له حق مقدس في النمو والاستمرار حتى يبلغ غايته، وتعده بالسقيا والرعاية عبادة يعد الدين عليها بمثوبة الله وجزيل عطائه.

والحيوان له حق الميلاد. حق الحياة. ولحياته حرمة يصونها الدين ويحترمها¹.

¹ خالد محمد خالد: اسلاميات، القاهرة، دار الفكر، 1987، ص 113.

وها هو رسول ﷺ الله يقول: ﴿فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ﴾.

أما احترام الإسلام للإنسان فتعجز الكلمات عن الإحاطة به، يكفيننا أن نؤكد ذلك من خلال مثلين باهرين لامرأتين:

بغى ظنت أن ليس لها في رحمة الله، هذه البغي رأت في يوم قاتل كلباً يلهث من الظمأ فرق له قلبها، وخلعت خفها، وملأته من ماء البئر، وقدمته للكلب، فشرب حتى روي، فشكر الله لها وغفر ذنوبها.

امرأة حبست هرة فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض، فكانت النار جزاءها وعقابها..

ويتعاضم تكريم الإسلام للإنسان، وتتعدد الآيات:

○ ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ النحل/14.

○ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ الجاثية/13.

○ ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ نعام/20.

○ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70.

○ ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ طه/118.

○ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر/29.

الفرع الثاني

تقديس الإسلام للجنس البشري

هذا الاحترام والتقديس لا يتوجه لإنسان بذاته، وإنما للناس جميعاً، وهذا ما يتضح من تلك العبارات «عباد الله، يا أيها الناس» التي تتردد في صيغة لازمة في الأدب القرآني والنبوي، وبالمقابل فالخطاب لم يكن يعطي أي امتيازات، بقدر ما كان يضع المسلم تجاه ضميره ومسؤولياته¹.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

ويكشف الإسلام النقاب عن تلك الماهية الواحدة للناس جميعاً الذين ينحدرون من أب واحد وأم واحدة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13، وقيمة كل إنسان بما يبذله لهذا العالم، وما يقدمه لعباد الله من خدمات، فالناس كلهم عيال الله: ﴿أَحِبُّهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

¹ خالد محمد خالد: اسلاميات، ص 476.

الفرع الثالث رسالة الإسلام في العالم

قلنا إن منظومة الإسلام تعني التوحيد والاستيعاب والوحدة، ولا عجب فنحن حيال حقيقة واحدة هي الإنسان، إذن فالوسيلة لا يمكن إلا أن ترهص لهذه الغاية، وتعمل من أجلها، وهكذا فوظيفة الإسلام في هذا العالم واضحة ومحددة هي التوحيد والاستيعاب والوحدة.

لقد كشف الإمام الأعظم أبو حنيفة عن هذه الحقيقة في رسالته **العالم والمتعلم** فهو يرى أن الله عز وجل، إنما بعث رسول ﷺ رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض، وكان طبيعياً إذن أن يزيل كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، يقول: ((إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل مسلم منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي ما قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة))، ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ المائدة/48، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة «أي في الشريعة»، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين، وهو التوحيد، وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين

ولا تتفرقوا فيه، فالذين لم يبدل ولم يحول ولم يغير، والشرائع قد غيرت، وبدلت، لأنه رب شيء كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين))¹.

لقد رأى أبو حنيفة أن الدين، والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلافات الشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد².

لقد كان موقف الإسلام بالأصل إيجابياً مع المسيحية من الناحيتين السياسية والسلوكية، كل ذلك بالمقارنة مع اليهود، لكن هذا الموقف تغير عندما افتتح العرب المسلمون المناطق المسيحية في السودان والشام ومصر وشمال إفريقيا، إذ تحولت المسيحية إلى خصم سياسي وعسكري خصوصاً ما كان منها مرتبطاً بالبيزنطيين³.

بيد أن القرن الثاني الهجري شهد تطورات جديدة، فقد تآلف العرب المسلمون ومواليهم من المستقرين بالمدن مع الملكانيين الذين كانوا يشكلون أكثرية الناس، في الوقت الذي كانت فيه العلاقة مع الفلاحين السريان والقبط جيدة منذ البداية، لذا يمكن القول إن المنظومات الفقهية الرئيسية في الإسلام بما يتضمن من أحكام خاصة بأهل الذمة نشأت وتطورت في ظروف كانت فيها التغيرات السياسية قد هيأت مناخاً ملائماً لعلاقة مستمرة ومستقرة بسببها.

¹ الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم: نشر الكوثري، القاهرة، 1368 هـ، ص 9.

² د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 121.

³ المرجع السابق، ص 118.

لقد بدأت منظومات الفقه الإسلامي تتشكل حوالي منتصف القرن الثاني الهجري، وهي حقيقة متأخرة نسبياً إذا ما علمنا أن الفتوحات الإسلامية بدأت في النصف الأول من القرن الهجري الأول، اللهم باستثناء الأندلس، وهذا يعني أن الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة، إذ كانت منظوماتهم متفقة مع المسالك التاريخية المذكورة.

وفي إطار المواقف السياسية لا الدينية، جرى التمييز بين مسيحية عربية بدوية ومسيحيات أخرى، والمثل الأوضح على ذلك هو مسألة نصارى بني تغلب الذين عاملهم الخليفة عمر بن الخطاب معاملة خاصة استقرت كسابقة تاريخية¹، والأمر نفسه بالنسبة للسريان الذين نعموا بمعاملة ممتازة بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة الحقوق كالبدو والموالي، فقد كان رجل كـ "حجار بن أبجر بن جابر" زعيماً لبكر بالكوفة التي أسلمت، وبقي هو على دينه، ومع ذلك لم ير أحد في ذلك عضاضة ثم إن ضرورات التعامل والتعايش حدت المسلمين الفاتحين إلى مساومة الملكانيين الأرثوذكس، إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا على الرغم من التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الإسلام الأول، والقول بأن الإسلام سلك تجاه المسيحيين سياسة التسامح الديني والغزل الاجتماعي يفتقر إلى الدليل، فلم يتولى فقط المسيحيون مناصب عامة كبيرة، بل سيطروا اجتماعياً على بعض المهن، وشاركوا في تنظيمات المهن الاجتماعية «الأصناف»².

وهذا يقودنا إلى دراسة غنية لعقد الذمم فما هو هذا العقد ؟.

¹ د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 119 .

² المرجع السابق، ص 123 .

موقف الإسلام من الاعتداء على الوطن

لقد جعل الإسلام في قرآنه الكريم الموقف من الوطنية معياراً يحدد للمسلمين من تجوز لهم معونته ومصادقته، فقد نهانا الإسلام أن نصادق أولئك الذين يعتدون على ديارنا ويخرجوننا منها، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ الممتحنة/1.

فالذين يخرجون المسلمين من أرضهم، وينتزعونهم من ديارهم، ويقتلعونهم من أوطانهم هم أعداء الله، وهم أعداء المسلمين أصحاب القضية الوطنية، والإخراج من الوطن لا يعني التهجير الاضطراري فحسب، بل يشمل عزل المسلمين من أن تكون لهم السيادة الفعلية والفعالة في أوطانهم¹.

والتشريع السياسي الإسلامي لا يميز من حيث الاعتبار بين الدين والوطن والمال والعرض، بدليل وحدة الجزاء، وهو الشهادة لقوله ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

وهكذا يكون الإسلام قد رفع القضية الوطنية المساس بها إلى مرتبة العداة لله، كما جعل القتال في سبيلها قتالاً في سبيل الله، والله سبحانه وتعالى قد نهانا أن نصادق أعداءنا في الوطنية، ونلقي لهم بالمودة والاحترام.

وللمسلمين بالمقابل أن يقيموا البر والمودة مع من يخالفهم في الدين إذا لم يفتنهم أو يخرجوهم من ديارهم إخراجاً جسدياً أو معنوياً، ولهم أن يقسطوا إلى هؤلاء المحالفين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

¹ د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1985، ص 75.

يُخْرِجُكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿الممتحنة/8-9﴾

ولقد فسر بعض أئمة تفسير القرآن الكريم معنى ((القسط)) بما هو أكبر من العدل، لأن العدل واجب على المسلمين دائماً وأبداً مع الموافقين والمخالفين، لأصدقاء منهم والأعداء، وقالوا إن معنى ((وتقسطوا إليهم)) أن تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، ذلك أن الإسلام لم يشرع التسامح عدلاً فحسب، بل شرع البر والإقساط إليهم، وهو فوق العدل، شريطة ألا يكونوا أعداء ولا محاربين ولا مظاهرين¹.

عقد الذمة

عرضنا لمنظومة التوحيد التي نادى بها الفقيه الأعظم أبو حنيفة، والتي أساسها وحدة الدين رغم تعدد الشرائع واسترشاد بهذا المفهوم، فقد مضى أتباع الإمام قدماً في هذا المضمار، فقالوا إن أهل الكتاب لا يقتصرون على النصراني واليهود، بل يدخل في هذا المفهوم كل من اعتنق ديناً سماوياً وله كتاب منزل، مثل التوراة وصحف إبراهيم وزبور داود.

فمدرسة أبي حنيفة أعطت مصطلح «أهل الكتاب» معنى موسعاً إذا ما قورن الأمر بالمعنى المحدد في سورة الأنعام الذي يقتصر على اليهود والنصارى².

وهذا وإن دل، فإنما يدل على أن هذه الأمة أضفت على هذا المصطلح من روح التسامح واليسر والسعة والشمول، وبالطبع فأهل الكتاب هم الذين بإمكان المسلمين أن يقيموا معهم عقد الذمة.

¹ د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 216.

² د . رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 122.

وقد عرف عقد الذمة بأنه (عقد بمقتضاه يعتبر غير المسلمين في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانتهم على وجه التأييد)، ومستند الجزية الآية: ﴿فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة/29.

لقد نشأ حول الجزية نظريتان:

- الأولى: ترى أن الغاية من حث غير المسلمين على الدخول في الإسلام، وفي إطار ذلك أجمع فقهاء الحنيفة والحنابلة والزيدية، وبعض الشافعية على أن غير المسلم إذا طلب عقد الذمة وجب على الإمام إجابة طلبه.
 - الثانية: وترى أن سبب وجوب الجزية يكمن في التخلف عن النصره وإذا انعقد هذا العقد، تعذر على المسلمين نقضه لمخالفة ذلك مبدأ التوحيد الذي دعا إليه القرآن، وللدعوة التي ترى في العالم كله أمة إجابة¹.
ويترتب على قيام العقد نتائج متعددة أهمها أن الذمي يعتبر جزءاً من الأمة، يحمل جنسيتها ويتمتع بعضوية الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة، أي ينطبق عليه القول القائل: ((لهم ما لنا وعليهم ما علينا)).
يقول "السرخسي": ((لأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم))².
- فالذمة عهد أو عقد يوجب المساواة في الحقوق والواجبات المدنية، أي حماية الذميين والدفاع عنهم صيانة لأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وما يمس مشاعرهم، فضلاً عن كفالة حرية تدينهم، في عقائدهم وشعائرتهم، وحماية كنائسهم ودور عباداتهم، وما تحت أيديهم.

¹ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق الشيخ صبحي الصالح، دمشق، 1961.

² د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 125.

يقول "الإمام القراي": ((فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء وغيبة في عرض أحدهم، ونوع من أنواع الأذية، وأعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله، وذمة رسوله، وذمة دين الإسلام))¹.

وقال "ابن حزم": ((إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صوتاً لما هو في ذمة الله، وذمة رسوله، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة² ومن حق الذمي أن تصان حريته وسمعته وحقه في العمل والتنقل والتمتع بخيرات الوطن))³. وبالتالي يتمتع بكافة الحقوق، اللهم إلا ما اتصل بالإسلام نفسه، مثل الخلافة والإمامة على الجهاد، وقد أطررت التقاليد الإدارية الإسلامية على تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض، إذ أوضح الماوردي بأن وزير التفويض يمكنه مباشرة الحكم والنظر في المطالم وتقليد الولاية وتسيير الجيوش وبعض الاختصاصات المالية، وأوضح أسباب ذلك بأن وزارة التفويض تفترض العلم بالأحكام الشرعية⁴، هكذا يؤكد "الدكتور الدريني" أن العدل في الإسلام مطلق لا يؤثر في ميزانه العداء أياً كان سببه، فضلاً مجرد المخالفة في الدين لا سيما إذا كانوا مواطنين قد دخلوا في ذمة الإسلام⁵.

ومن المعلوم أن هذه الآية نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وبالنسبة لأهل الكتاب من جزيرة العرب.

¹ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بـ القراي: الفروق- أو أنوار البروق في أنواع الفروق، ج 2، ص 14.

² د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 217.

³ د . رضوان السيد: مفاهيم الجماعات الإسلامية، ص 126.

⁴ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص 27.

⁵ د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 216.

والسؤال المطروح هو: هل تجوز الموالاتة التامة بين المسلمين وأهل الكتاب على أساس المساواة والمواطنة؟^{٩٩}.

نعتقد أن إذا ما تحققت هذه المصلحة في صيغة تقوم على الموالاتة والندية، فالإسلام لا يمنع ذلك¹.

وإلى جانب السياسة الشرعية «المصلحة العليا» كمبدأ عام يحكم كل تصرف للمسلمين، فالرأي السابق يمكن حمله على قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

فالخطاب يتوجه هنا للمسلمين وأهل الكتاب أتباع الدين الواحد والشرائع المختلفة² على أساس الندية والمساواة..

وإذا ما ألقينا نظرة تقييمية عامة على نظام الذمة أي إذا ما وضعنا هذا النظام السياق العام للعصر،مكننا القول إن النظام المذكور دفع منظومة حقوق الإنسان وحرياته، بعيداً إلى الأمام في طريق تعزيزه وتكريمه ومع ذلك لا يمكن التذليل والقول بأن نظام الذمة حقق المساواة الكاملة بين المسلمين والطرف الآخر في عقد الذمة.

ذلك أن عقد الذمة صان أهل الذمة في حقوقهم وأموالهم وذرياتهم وعقائدهم، ولكنه لم يرتق بهؤلاء إلى مستوى التمتع بحق السيادة، ي بتأسيس الدولة، وإقامة سلطاتها العامة.

ولكن هل مرد ذلك إلى أسباب مفاهيمية ماهوية ضرورية، م أن ذلك يدخل في باب الجائز والممكن؟

¹ د . كمال أبو المجد: مقالته في مجلة المستقبل العربي، عدد 168 لعام 1993، ص 25.

² د . رضوان السيد: مفاهيم الجماعات الإسلامية، ص 41.

وبمعنى أوضح، فالسؤال يطرح على الشكل الآتي:
هل قيم الإسلام وأحكامه لا تسمح في طبيعتها الذاتية بإقامة نظام المساواة بالضرورة تحت أي سقف ولأي سبب كان، من تحقيق هذه المساواة ممكن ضمن شروط وظروف معينة، وما هي هذه الشروط والظروف؟
هذا الأمر يقودنا إلى دراسة مسألة المواطنة على ضوء النظام القيمي في الإسلام.

مسألة المواطنة في الإسلام

مما لا شك فيه أن أي نظام قيمي إما أن ينظم عناصره على أساس تدرجي، في طبقات يعلو بعضها بعضاً، وقد يكون هذا الترتيب أفقياً، وفي هذا الحال، تنتصب نظم التنسيق - لتنظيم هذه العناصر، وتحقيق التوازن بينها، ونطاق أعمال كل مبدأ.

والإسلام - ولا شك - طرح مبدأ الشخص الإنساني في ماهيته وطبيعته الذاتية، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، في لازمة تتكرر في أكثر من مظنة في تضاعيف الذكر الحكيم ولكن هذا المبدأ سياسي وقانوني، يدخل كما قلنا في باب الجائز والممكن وقد صاغه فقهاء الشريعة الإسلامية على الشكل الآتي:

الأصل في أفعال العباد، لجواز ما لم يرد مانع¹، والمسلمون مندوبون لإقامة حكم الله، وعليهم أن يبذلوا ما في وسعهم الاستجابة لأمر الله بإقامة حكمه ولكن ماذا تراهم يفعلون إذا لم يكن ذلك ممكناً؟.

فأصل التكليف هو التكليف بما يستطاع، بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة/286.

¹ الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 359.

وعلى هذا فإذا تعذر إقامة الحكم الإسلامي وجب العمل على تحقيق ما هو ممكن عملاً بقاعدة الاستطاعة، فإذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا، في إرساء نظام اجتماعي، وإن لم يكن قائماً على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة مهمة من قواعد الحكم الإسلامي فالشورى، بما يدرأ شراً كالحكم الديكتاتوري، وتسليطاً أجنبياً أو فوضى محلية، ومجاعة عامة، ويضمن تحقيق مصلحة وطنية إنسانية، كالاستقلال، والتنمية، والتضامن الوطني، والحريات السياسية العامة والخاصة، كحقوق الإنسان والتعددية السياسية، واستقلال القضاء وحرية الصحافة وحرية المساجد والدعوة¹.

والسؤال المطروح هو: هل يمكن مثلاً للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديمقراطي علماني، إذا تعذر إقامة نظام ديمقراطي إسلامي، ي نظام يقيم حكم العقل، إن تعذر حكم الشرع حسب تحديد ابن خلدون.

كلا، بل الواجب الشرعي يحدو للمشاركة في تحقيق مثل هذا الحكم، فرداً كان أم جماعة، عملاً بالأصول والمقاصد الشرعية التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وقاعدة الضرورة والاستطاعة، والنظر في مآلات الأفعال، وغيرها من قواعد الشريعة².

ما هو الدليل على جواز مشاركة المسلمين في تأسيس حكم غير إسلامي من شأنه استجلاب مصالح أو درء مفاسد مظنونة ظناً راجحاً، هذه الأدلة هي:

1- المثال الأول: نجده في سورة يوسف، التي تحكي كيف زج بهذا النبي في غياهب الجب، ولكنه ما إن توفرت له فرصة النهوض بمسؤولية الحكم حتى طلبها دون انتظار، إيماناً منه بواجب إنقاذ شعوب كثيرة معرضة للمجاعة، دون أي انتظار أن تتوفر له الفرصة لدعوة شعبه المصري الوثني إلى عبادة الله الواحد، وتكوين

¹ الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 360.

² المرجع السابق، ص 360.

قاعدة ينهض عليها حكم الإسلام فالمصلحة التي لا تنتظر هي إنقاذ الأنفس من هلاك محقق، وكيف ينتظر أو يتردد، ويرفض بذريعة عدم توفر القاعدة الصلبة؟؟ نحن هنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية، لتحقيق مصلحة عامة للناس، أي حفظ نفوسهم، وهي مصلحة من مصالح الدين، قد يقرب قضاؤها الناس من الدين، ويعرفهم بركانه، فيتعرفون إليه عياناً سبيلاً للتعرف إليه إيماناً، وفعله هذا محل إقرار إلهي، وإن أوضاعاً مشابهة يمكن أن يلاقيها مسلمون أفراداً أو جماعات.. يكون الخيار أمامهم، ما المشاركة السياسية في إقامة أو إدارة أنظمة للحكم غي مسلمة من أجل تحقيق مصالح معتبرة لهم ولدينهم، تدفع عنهم، وعن دينهم شروراً راجحة، والتفريط في ذلك مما يقضي إلى تضييع تلك المصالح، والوقوع في الحرج، وحتى المحذور أو الهلاك¹.

2- قصة النجاشي: تؤكد الموارد التاريخية أن الرسول ﷺ أمر عدداً من الصحابة أن يهاجروا إلى النجاشي، وبالفعل لقد أثمرت إقامة أولئك الأصحاب في حماية ذلك الملك العادل دون أن، يتمكن من إدخال تعديلات تذكر على حكمه في اتجاه تطبيق الإسلام، إذ لم يكن ذلك ميسوراً، بل إن من شأن تلك المحاولة أن تضيع ملكه وإخوانه المؤمنين ضيوفه، وقد سجلت السيرة النبوية قصة ذلك الملك ياكبار، إذ أمر النبي ﷺ أصحابه بأداء صلاة الجنازة على روحه لما بلغه نبأ وفاته.

يقول ابن تيمية: ((ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن أن يحكم بينهم بحكم القرآن فإن قومه لا يقرونه ذلك، والنجاشي وأمثاله، سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدر على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها))².

¹ الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 361.

² تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني المشهور باسم ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 19، ص 218.

3- حلف الفضول: وهو اتفاق بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم، وصلة الأرحام، ولقد شهد الرسول ﷺ هذا الحلف في الجاهلية، وذكر بعد بعثته أنه لو دعي إلى مثله لأجاب يقول: ﴿وَأِنَّمَا حَلَفَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً﴾¹، فهذا القول يؤكد أي تعاقد على أمر خير تم في الجاهلية، فالإسلام يؤكد، معتبراً أنه يمكن لجماعة مؤمنة أن تتفق على إقامة حكم يضمن دفع الظلم، وتحقيق عدد من المصالح، مثل احترام حقوق الإنسان، وتحكيم إرادة الشعب، والتداول على السلطة عبر الانتخابات، أو الاتفاق على ذلك مع آخرين من غير الجماعات الإسلامية².

4- خلافة عمر بن العزيز:

لقد أجمع المسلمون على إلحاق حكم هذا الخليفة بالحقبة الراشدية رغم أنه أسندت إليه السلطة وراثية، فقد استطاع هذا الخليفة أن يرد كثيراً من المظالم، ولكنه لم يستطع أن يرد الأمة في الحكم، بسبب تراكم الفساد وضغوط بني أمية. والسؤال المطروح هو: هل ارتكب هذا الخليفة المعصية بقبوله نظام الوراثة؟

الجواب بالنفي إذ قد لا يحقق النسق القيمي الإسلامي دفعة واحدة، وعلى هذا لا بد من التعامل مع هذه المنظومة مجتزأة... وحين يتحقق العدل فثمة شرع الله وأمره وحكمه وقضاؤه... يقول ابن عقيل محددًا السياسة الشرعية: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط، فقد

¹ رواه مسلم وأبو داود .

² الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 362.

جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن، من التصرفات الشرعية الاجتهادية ما لم ينص عليه في كتاب أو سنة¹.

ويؤكد الشيخ الغنوشي بأنه لا يزال يوجد العديد من العلماء والمفكرين يعارضون مثل هذه المشاركة، ومن هؤلاء العلامة أبو الأعلى المودودي والشيخ محمد عبد القادر أبو فارس، فهؤلاء يسدون على المسلمين باباً من أبواب الخير لمجرد اجتهاد منهم في تنزيل النصوص الآمرة بالحكم بما أنزل الله سبحانه في غير موضعها، حيث لا يكون ذلك ممكناً، وحيث تتزاحم المصالح والمفاسد، وتتعرض جماعات إسلامية لتفويت مصلحة أو الوقوع في مفسدة أشد، فلماذا يحرم بعض المسلمين من فرصة للتفاوض الإيجابي مع واقع تشتت تعقيداته، لا سيما أن حوالي ثلث المسلمين في العالم هم أقليات في البلاد التي هم فيها، ولا أمل لهم قريباً بأن يحكموا بالإسلام، بل إن كثيراً منهم تعرض لمخاطر التعصب والإبادة، فما هي الإمكانيات التي يفرض عليهم الفقه الإسلامي ؟؟ بعضهم يطرح عليهم الهجرة إلى بلاد الأغلبية الإسلامية، ولكن إذا كان ذلك ممكناً - وهو غالباً غير ممكن - فهل هو نافع ؟ أم هو عرض فاسد يسعى إليه أعداء الإسلام.

ويطرح عليهم البعض الآخر العزلة والانتظار مما لا ينسجم مع ما يرجوه الإسلام من إيجابية وفعالية لدى معتقيه².

ويتابع الشيخ راشد قوله: ((إن أمثل خيار أمام هؤلاء هو التحالف مع الجماعات الديموقراطية العلمانية لإقامة حكم علماني ديموقراطي تحترم فيه حقوق الإنسان، ومنها المصالح الضرورية الكبرى التي جاء الإسلام من أجلها، مثل حفظ النفوس والعقول والنسل والمال والحرية، والدين ذاته لعقائد وشعائر وأحوال

¹ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 13.

² الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 362.

شخصية مضمونة للمؤمنين في هذه المجتمعات، تحقق هذا القدر من الدين في أي مجتمع قد يخرج من كونه دار حرب على الإسلام، على اعتبار أن دار الحرب - كما عرفه الإمام النووي - هي البلاد التي فيها على المؤمن أن يظهر شعائر دينه، لأمر الذي يوجب عليه الهجرة، وليست كذلك المجتمعات الديموقراطية الحقيقية، حيث حرية العبادة)).

ثم إن الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية التي غالبيتها مسلمة، محكومة بأنظمة دكتاتورية معادية للإسلام، ويتعذر فيها على الجماعة الإسلامية أن تتصر بمفردها على ذلك النظام، فهل تمنع الشريعة الجماعة الإسلامية من الدخول في تحالف مع الأحزاب العلمانية للإطاحة بتلك الدكتاتورية من أجل إقامة حكم ديموقراطي علماني كبير في الحريات العامة؟ كلا لا مانع شرعياً...

أما الجماعات الإسلامية في البلاد الإسلامية ذات الغالبية المسلمة، ولكنها مدارة بحكومة دكتاتورية بغير الإسلام، فيمكن للحركة الإسلامية، أن تشكل أغلبية فيها، وأن تتبنى الحكم الإسلامي، ولكن ذلك إن كان من شأنه أن يؤلب عليها جملة القوى الفاعلة داخل البلاد، وخارجها مما يعرضها للاضطهاد والسحق، فهل هناك ما يمنع مثل تلك الجماعات أن تتفق مع الجماعات العلمانية لعزل تلك السلطة الغاشمة وإقامة نظام ديموقراطي علماني، وتأجيل مطلبها في الحكم الإسلامي وغير الإسلامي ريثما تتضح الظروف؟... كلا فالخيار المطروح ليس بين الحكم الإسلامي وغير الإسلامي، وإنما الخيار بين الديكتاتورية والديموقراطية، أي بين وضع يسحق المسلمين كدين وجماعة، وبين وضع يحفظ لهم قدراً من الحقوق والحريات..

والسؤال هل هناك ما يمنع الجماعات الإسلامية في البلاد الأجنبية من تكوين جبهة مشتركة مع الجماعات العلمانية لمواجهة العدو المشترك لصالح بديل وطني متفق على معالمة يكون حال الإسلام ودعوته أفضل منها الآن؟.. كلاً¹..

¹ الشيخ الغنوشي: الحريات العامة في البلاد الإسلامية، ص 363.

الوطن الإسلامي في العصر الوسيط

إذا انطلقنا من المنهج المتبع في العلوم البيولوجية، توجب علينا دراسة الظاهرة في بنيتها وسكونها «استاتيكيته»، ثم نعقب ذلك بدراستها وظيفياً أي في حركتها «ديناميتها».

أجل كنا قد درسنا المصادر، بل الأصول والتروس التي تحدد وتنتج المسألة الوطنية «المرتكزات»، ونحن هنا معنون بتحريك هذه التروس والمصادر ودراستها وظيفياً في حال الحركية والدينامية، أي دراسة مظاهر وتحققات المسألة الوطنية بيد أن قبل دراسة هذه المظاهر لا بد من تحديد النصوص التي عالجت هذه المسألة.

سنقوم بعرض - قدر الإمكان - أهم النصوص التي تناولت موضوعنا المذكور، منوهين - بداهة - بأن أي تعامل مع النصوص وإنما يستلزم القبض الدقيق على الكتلة النصية للموضوع المدروس، ثم تنسيق النصوص موضوعياً وزمناً، وبالطبع فنحن لا ندعي القبض على هذين الشرطين، لسبب بسيط هو أن ذلك يحتاج إلى ورشة علمية كاملة تتجاوز أي مجهود فردي.

وفيما يلي الأوضاع النصية التي أحاطت بالمسألة الوطنية:

1- حب الوطن من الإيمان: لقد كان وداع الرسول ﷺ لوطنه حاراً يقطر أسى وحناناً وحباً، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه، وها هو ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تبتعد عنها، فيخاطبها خطاب المحب

الولهان العاشق، يقول: ﴿أَمَا وَاللَّهِ لَأَخْرُجَنَّكَ، وَإِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ إِلَيَّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنْ أَهْلَكَ أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾¹.

ومما لا شك فيه أن حب الوطن، من الإيمان، فهو سنة من سنن الاجتماع الإنساني، وناموسه الذي فطر الله الإنسان عليه، وهكذا فقد كانت عين الرسول ﷺ وعين أصحابه دائماً وأبداً ومنذ هجرتهم على الوطن الذي أحبوه، فأخرجوا واقتلعوا منه، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبية فلبتهم، قال تعالى معبراً عن هذه العاطفة الجياشة: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

هذا ونسوه بأن كثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة باعتباره لم يوافق أمزجتهم، مما سبب لهم الأمراض حتى ضعفوا، فكانوا يصلون من قعود، كل ذلك نهض سبباً لتحريك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب، ومن ثم فقد انطلقت ألسنتهم مفسحة عن هذا الشوق، وها هو بلال يرفع عقيرته إذا أقلت عنه الحمى ليقول:

ألا ليت شعري هل أبيت له ليلة
يواد وحولي أذخر وجيلد
وهل أده يوماً مياه مجنة
وهل ييدون لي شامة وطفيل

ثم يقول ﷺ: ﴿اللَّهُمَّ الْعَنْ شَيْبَةَ بَنِ رَبِيعَةَ وَعَتْبَةَ بَنِ رَبِيعَةَ وَأُمَيَّةَ بَنِ خَلْفٍ كَمَا أَخْرَجُونَا مِنْ أَرْضِنَا إِلَى أَرْضِ الْوَبَاءِ﴾².

وروي عن عائشة أنها سألت في حضرة رسول الله ﷺ رجلاً قدم من مكة إلى المدينة، فقالت له: ﴿كَيْفَ تَرَكْتَ مَكَّةَ؟﴾، فَذَكَرَ مِنْ أَوْصَافِهَا الْحَسَنَةَ، فَاغْرُورِقَتْ

¹ أمين دويدار: صور من حياة الرسول، القاهرة، دار المعارف، 1993، ص 246.

² أمين دويدار: المرجع السابق، ص 283.

مَنْهُ عَيْنًا رَسُولٌ ﷺ، وَقَالَ: لَا تَشَوْفَنَا يَا فُلَانٌ، وَدَعَّ الْقُلُوبَ تُقْرُ، وَكَانَ ﷺ يَدْعُو رَبَّهُ أَنْ يُحِبَّ إِلَيْهِمُ الْمَدِينَةَ: فَقَالَ: اَللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحَبِينَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ، وَصَحَّحَهَا، وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا، وَأَنْقِلْ حَمَاهَا فَأَجْعَلْهَا، بِالْجُحْفَةِ¹.

وكما قلنا سابقاً فحب الوطن ناموس أبدي فطرت النفس البشرية عليه، وها هو النص القرآني يكشف عن هذا الناموس، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ الأعراف/10، أي جعلناكم فيها أوطاناً تتبوؤون فيها، وتتمكنوا من الراحة في الإقامة فيها².

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحج/41.

2- إعمار الأرض: لقد سخر الله الأرض للإنسان، لا على أساس الانتفاع بها، فحسب، بل لتتميتها وإعمارها.

قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/6، أي جعلكم عمارة فيها.

منعة النبي ﷺ:

خصص ابن خلدون في مقدمته فصلاً وسمه بعنوان: الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، يقول: ((وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها، ويهدم إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، وهكذا كان حال

¹ أمين دويدار: صور من حياة الرسول، 2 ص 283.

² محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ط2،

1981، ص 14.

الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله، لوشاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة)¹.

هل نفهم من ذلك أن الرسول ﷺ استفاد من تجربة جده الخليل، بعد أن اتضح له أن الدعوة ليست عدمية وهواماً وانتقالاً من هنا إلى هناك، وإنما هي تجذر وانغراس واستقرار في الأرض والانطلاق من العشيرة والأهل، وهذا هو سر قوله ﷺ: ﴿مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ﴾، وقول الله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشعراء/214، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ الزخرف/44، وقوله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ الأنعام/92.

العالمية:

تقدم الشريعة الإسلامية نفسها على أنها لا تخص شعباً معيناً ولا منطقة معينة مخصوصة دون سائر أصقاع المعمورة، بل هي للبشرية جمعاء، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ/28. وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ الأعراف/158.

أمة المسلمين:

لقد تفاعل النص القرآني كما سبق ذكره مع كافة التشكيلات الاجتماعية التي كانت سائدة إبان نزوله ومن ذلك كلمة الأمة. وها هو النص القرآني ينظر إلى الجماعة المسلمة باعتبارها الأمة، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران/110، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات/10.

¹ ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط1، ص 169.

وفي الميثاق الذي أبرم بين أهل يثرب، نجد تعريفاً للجماعة المسلمة باعتبارها أمة واحدة من دون الناس¹.

الحركة التاريخية ومسألة الجهاد:

يروى عن الرسول ﷺ قوله: ﴿أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾، وهذه الحركية ذات عدة مظاهر نوجزها فيما يلي:

أ- الإذن بالقتال: لقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الإكراه في الدين، ولكنه في الوقت نفسه اعتبر رد العدوان أمراً مشروعاً، وهكذا فقد أذن للمؤمنين بالقتال من أجل أرضهم التي أخرجهم المشركون منها.

قال تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾³⁹ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ الحج/39 - 40.

وعندما تطور الإذن بالقتال إلى أمر ربه، كان ذلك أيضاً من أجل الأرض والديار، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ البقرة/190.

ب - القتال حتى تعود الديار: إذا كان الإسلام قد نهى عن الثأر الفردي باعتبارها من سمات الجاهلية، إلا أنه علمنا أن الثأر الجمعي للوطن من أعدائه، وجهاد في سبيل الله، وأنه إذا دخل العدو أرضاً مسلمة، واحتل فيها، ولو موقع قدم، وجب الجهاد على المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، بكل ما لديهم من

¹ أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص 341، تحقيق مصطفى السقا وآخرين.

طاقات وإمكانات، وإذا كانت المرأة المتزوجة لا يحل لها أن تخرج لأداء فريضة الحج إلا إذا أذن لها زوجها، فهو واجب عليها، أن تخرج لجهاد الأعداء وقتالهم حتى ولو رفض زوجها الإذن لها بذلك¹.

ذلك أن أثم التخلف والتقاعد عن جهاد الأعداء إنما يلحق الأمة جمعاء، على حين أن التخلف عن الشعيرة وزره لاحق بالفرد وحده، وهكذا تتقدم حقوق العباد على حقوق الغني عن عبادات العباد.

ج - فتنة المؤمنين عن دينهم: يجب على المؤمنين قتالهم، قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ البقرة/191.

د - الحيلولة دون الدعوة: وهؤلاء أيضاً يجب على المؤمنين قتالهم، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ البقرة/193.

هـ - استدلال المستضعفين من المؤمنين: هنا تقع المسؤولية على الأقوياء منهم لإنقاذهم، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَأْتَقَاتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ النساء/75.

و- خيانة المتعاهدين: قال تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ الأنفال/58.

ز - المقاتلين في الدين: لقد علم الله نبيه أن لا ود ولا صداقة، مع الذين يقاتلون المسلمين في الدين، أو يخرجونهم، ويساعدون على إخراجهم من الأرض والديار.

¹ د . محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، 1981، ص 114.

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الممتحنة/8-9 .

ح - الجهاد: لقد أخذ الجهاد المظاهر الآتية:

1- الجهاد في المرحلة المكية: هذا الجهاد ليس قتلاً، وإنما يقوم على الرضا والقناعة والإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ العنكبوت/6 .
الجنوح للسلم: هنا نجد النصوص ترجح فكرة السلم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنفال/61 .

2- استعفاء المجاهدين: قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/4 .

حرية العقيدة: المسألة الإيمانية لا يمكن أن تقوم على الإكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256 .

3- إجارة المشركين: وهذا هو التطبيق الصريح لفتح الذرائع، حيث أبان الله تعالى علة ذلك، فقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ التوبة/6 .

4- الحج جهاد: ﴿عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ، أَفَلَا نُجَاهِدُ مَعَكَ؟ فَقَالَ: لَا، لَكِنِ أَفْضَلُ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ﴾ .

5- كراهية لقاء العدو: هذا الحديث - في نظرنا - هو أساس موقف الإسلام من السلم، قال الرسول ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا».

6- الحض على القتال: خلافاً للصورة السابقة بمظاهرها المتعددة نجد ضرورة أخرى تحض المسلمين على قتال الأعداء، وهذا الموقف يتخذ الأشكال الآتية:

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ التوبة/5.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/123.

﴿وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كُلَّ كَفَّاءٍ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كُلَّ كَفَّاءٍ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/36.

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة/29.

﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ محمد/4.

وفضلاً عن ذلك فقد أثار الرسول ﷺ عدة أحاديث حول ذلك:

﴿وَالْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِي اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتَلَ آخِرُ أُمَّتِي الدِّجَالُ، لَا يَبْطُلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ، وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ﴾.

﴿بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ﴾، ﴿وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي﴾،
﴿وَجُعِلَ الدَّلُّ، وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَنِي﴾، ﴿الْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾،
﴿أَمَرْتُ بِمَقَاتَلَةِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا لَنَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلِّ
السَّيْفِ﴾.

وهكذا فقد تعددت الألوان، وتداخلت الخطوط، وتظهر ظاهرة التنامي واضحة
وجلية، وهناك منظومة متكاملة تكمن وراء هذا التعدد لتشد، هذه الألوان المختلفة
والتضاريس المتنوعة إلى أصل واحد وحقيقة جامعة¹.

وبيان ذلك أن الجزيرة العربية قدمت للإسلام فلذات أكبادها، وقد انداح هؤلاء
المحدودون عدداً وعدة، ضمن رقعة جغرافية واسعة، وكان لا بد «وحسب طبائع
الأشياء» لهذه القوة من حدود نترسمها وتجسد الإسلام على ربوعها، أي كان لا بد
لدار والوطن أن يتحددا على رقعة جغرافية معينة، وخلال هذه الرقعة كان على
العرب المسلمين أن يخوضوا معارك فكرية وقيمية لا تقل ضراوة عن المعارك
المسلحة، وأن يشيدوا خلال هذه الدار نظاماً عالمياً يقوم على مبادئ الشريعة
الإسلامية العالمية.

وبالطبع، فأهمية بناء هذه العالمية يرتد إلى تلك الاستراتيجية القيمة التي حملها
هؤلاء العرب المسلمون، كثر ما يرتد إلى سبب آخر كالقوة وغيرها، وبفضل هذه
المنظومة القيمة استطاعت هذه العالمية أن تضم في كنفها تموجات بشرية متعددة
الثقافة والأصول العرقية والدينية والأثنية، وغير ذلك، وبقي العرب المسلمون
يمثلون قوى التواصل والاندماج والعروق والحبال المتينة والأوصال التي تشد
الأعضاء وتربط الخلايا .

¹ ظاهرة التناحي: intertextualité هي جمع الكتلة النصية المتعلقة بمسألة واحدة، ومحاولة
التسويق وإزالة التناقض بينها .

وبمعنى أوضح فالحركة التاريخية - ممثلة بالدعوة ونشر العقيدة - تم هضمها وتموضعها وتجسدها في نظام هو الدار الإسلامية، وإن كانت هذه الدار والنظام في تشوف مستمر ورنو متواصل لأساس وجودها، فعالية الحركة «الدعوة والجهاد»، وهكذا كان التاريخ العربي الإسلامي نوساناً بين قطبي هذه الجدلية، لحركة تتشد النظام والاستقرار، والنظام يجدد شبابه بين الحين والآخر في البحث عن ديناميات الحركة، أي كان الوعي العربي الإسلامي يتماور هذين القطبين:

القطب الاستاتيكي «السكوني»، الدار والاستقرار، ثم القطب الدينامي الذي يرنو إلى فعاليات الحركة «الدعوة والجهاد»، وتبعاً لذلك كان التساؤل هل الحركية «أطروحة السيف والجهاد» تفرض نفسها دون حدود، م أن هناك الغير: داره ووطنه وإنسانيته وحقه في الحياة.

ومن جهة أخرى فالدعوة نفسها متمثلة في الكلمة، قد تتعرض إلى العدوان، فما هو نطاق هذا العدوان، وما هو الحق في قاومته ٩٩.

هذه الحقائق، ومثلها معها، طرحت وبقوة على الوعي العربي الإسلامي في القرون الوسطى، وكان لا بد من أجوبة صريحة على الحقائق المذكورة.

وها نحن مدعوون لدراسة هذه المقولات في الأبحاث الآتية:

الفرع الأول

تحديد دار الإسلام في العصر الوسيط

هي الأراضي التي تكون فيها المنعة والسلطان للمسلمين، وتطبق فيها أحكام الشريعة الإسلامية، وإن كان هذا لا يمنع من تطبيق أحكام شريعة غيرها على غير المسلمين في أحوالهم الشخصية المتعلقة بهم، والتي لا تمس النظام العام وعرفها آخر بقوله: هي الدار التي تحت يد المسلمين، وهذا التعريف يبرز مفهوم الحيابة والسلطة والاختصاص دون مفهوم الملك آخذاً بالمبدأ الإسلامي العام الذي يعتبر الكون بما فيه ملكاً لله¹.

ويبدو أن التعريف الأول تأثر بفكرة القانون الوضعي التي لا تسمح بنشوء قواعد قانونية تخرج على دائرة النظام العام، خلافاً لما هو الحال بالنسبة للشريعة الإسلامية التي أجازت - تسامحاً - ما يخالف نظامها العام، حيث سمحت للنصارى احتساء الخمر وللمجوس بالزواج من بناتهم².

وتشمل هذه الدار أبناء الأمة الإسلامية مهما كانت أصولهم وأعرافهم وألسنتهم ومكانتهم الاجتماعية، بالإضافة إلى أهل الذمة، وهم السكان الأصليون للبلاد المفتوحة، لذين اختاروا البقاء على ديانتهم، ورضوا بدفع الجزية مقابل إعطاء قادة

¹ د . إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، دار طلاس، ط1، 1989، ص25.

² كامل ياقوت: الشخصية الدولية في القانون الدولي العام وفي الشريعة الإسلامية، القاهرة،

1970-1971، ص 421.

الفتح لهم عهداً بأنهم دخلوا في ذمة المسلمين وحمايتهم، وينسحب أثر هذا العهد إلى الأبناء وأبناء الأبناء نزولاً، مهما طالّت المدة، لا إذا تم نقضه لأحد الأسباب الشرعية الخطيرة¹.

ولقد تمتع أهل الذمة بكامل حريتهم عقيدة وعبادة وتجارة، وكان لهم كهنة يقضون بينهم في الأحوال الشخصية، ولم يكن القاضي المسلم يتدخل في شؤونهم إلا في القضايا التي تمس النظام العام، (ارتكاب جرم يستلزم تطبيق حد من الحدود التي نص عليها القرآن)، وإذا فضل أحد المتقاضين منهم أن ينظر القاضي المسلم في قضيته، فعندئذ يحكم القاضي المسلم بأحكام شريعة المستدعي، لا إذا كانت تتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية، فتطبق هذه الشريعة²، وبالطبع فبمجرد إعلان أحد هؤلاء الذميين اعتناقه الإسلام تسقط عنه التزاماته كذمي، ويصبح مواطناً مسلماً له ما للمسلمين من حقوق، وعليه ما عليهم من واجبات وخلافاً لما هو الحال في أوروبا في العصر الوسيط، فالدار الإسلامية أخذت مفهوماً موضوعياً عاماً ومجرداً لا يختلط بشخص الخليفة أو الوالي، ولا يذوب في إرادتهما، والدولة الإسلامية سبقت نشوء الدولة الأوروبية لجهة تحقق عنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية إلى جانب عنصر الإقليم الذي خضع للمبادئ الآتية:

1- كل ما هو من الملكية العامة يكون حقاً لشعب الدولة، ويعد ملك الله تعالى، ويتولى إدارته ولي الأمر.

2- يدخل في عموم الدولة الإسلامية كل إقليم إسلامي، لأن الولاية من الله تعالى ودين الحق الذي أمر به، والإسلام، والمسلمون أمة واحدة، وعلى ذلك فكل إقليم إسلامي يعد من الدولة الإسلامية، وولايته إسلامية خالصة، وبالمقابل فأبي إقليم يختار أهله أو أكثرهم الإسلام، ينتقل من وصف دار الحرب، إلى وصف دار

¹ د . إحسان الهندي: الإسلام والقانون الإسلامي ص 26.

² المرجع السابق، ص 27.

الإسلام، وإذا أسلمت أقلية، فإن ولايتها تعد من حيث الحكم الشرعي ولاية إسلامية، أي يعدون في ولاية المسلمين من وجه دار الإسلام، ويعتبر الاعتداء عليهم اعتداء على دار الإسلام¹.

وإذا كانت هذه الدار تعطي الجنسية لكل مسلم مهما كانت لغته أو قيمته، فهذا لا يعني أن أساس السلطة السياسية يستند إلى الحق الإلهي، بل هو وضع بشري صرف، ويتضح ذلك من بيعتي العقبة، وفي الصحيفة «الكتاب» التي آذنت بنشوء الدولة الإسلامية الأولى في يثرب، كما يتضح من مادتها الأولى القائلة: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، ولحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس))².

والثابت تاريخياً أن هؤلاء الذين تبعوا المؤمنين لم يكونوا مسلمين، مما يؤكد السمة المدنية لهذه الجماعة السياسية المسلمة، زد على ذلك فقد انضم اليهود إلى هذه الأمة، وأقروا دستورها «الصحيفة» بإرادتهم الحرة، وهذا يعني أن الجنسية أعطيت لكل من أقام في الإقليم من اليهود والمسلمين.

وإذا كان فقهاء المسلمين قد تكلموا عن الدار الإسلامية كدولة بسيطة التركيب وذات سيادة واحدة هي سيادة المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك، فالسياسة الشرعية - باعتبارها أساس كل تشريع سياسي - لا تحول دون نشوء دولة مركبة تكون فيها السيادة للمسلمين وغيرهم على غرار ما حدث في التجربة النبوية في يثرب، حيث كان الإقليم واحداً «جوف يثرب»³ والسيادة مركبة بدليل نشوء الدولة على أساس تعاقدية، وبدليل أن لليهود اختصاصات مستقلة في بعض الأمور، تقول الصحيفة: ((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم)).

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، 762.

² عرض لهذه الصحيفة: صحيح البخاري، صحيح مسلم - سيرة ابن هشام، ج2، نهاية الأرب للنوري، ج16 و17.

³ تقول الصحيفة: وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

إذن فهذه السابقة - المرتكزة على السياسة الشرعية - تسمح بإقامة نماذج سياسية متعددة، لا يكون مصدر السيادة إسلامياً خالصاً .

وعلى هذا الأساس، فالتعريف بدار الإسلام بأنها الإقليم الذي يقبل أهله الإسلام دون قيد، والذي تعلق فيه كلمة الدين الحنيف¹، هذا التعريف انطلق من واقع المسلمين في القرون الوسطى، حيث كانت الدار الإسلامية قطباً كونياً، خلافاً لما هي الحال في ظروفنا الدولية المعاصرة، حيث تقوم الحياة الدولية على أساس احترام السيادة الدولية.

وبالطبع فنحن نتجاوز في دراستنا هذه بعض المفاهيم التي حددت دار الإسلام على أساس مذهبي، كما يتضح من تساؤل "أبي الحسن الأشعري" كتابه مقالات الإسلاميين، وقوله: ((قال أكثر المعتزلة والمرجئة أن الدار دار إيمان)).

وقالت الخوارج من الأزارقة والصفارية: ((هي دار كفر وشرك))... وقالت الزيدية: ((هي دار كفر نعمة))... وقال جعفر بن بشر: ((هي دار فسق)).. وقال الجبائي: ((كل دار لا يمكن فيها لأحد أن يقيم بها أو يحتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له، فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام بها والاحتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له، فهي دار أمان وإيمان))².

الأراضي المقدسة «الحرمين»:

وتشمل المدينتين المقدستين مكة والمدينة، ولا يسمح في هذا القسم لغير المسلمين الإقامة أو المرور به، لا في قول أبي حنيفة الذي جوز دخولهم إليها، ولم يجوز لهم الاستيطان فيها .

¹ عبد القاهر بن طاهر البغدادي: أصول الدين، ج1، استانبول 1928، ص 27.

² د . رضوان السيد: الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى، مجلة الاجتهاد، عدد 12 لعام

1991، ص 228.

أما الشافعية والحنابلة فقد أجازوا لأهل الذمة دخول المدينة والاتجار فيها، وحرّموا القتال في هذه الأماكن بما في ذلك قتال الأعداء، ما لم يكن دخولهم إليها بقصد قتال المسلمين، كما حرّموا صيد الحيوانات غير الأليفة، وقطع الشجر الذي أنبتته الله، ولم يغرسه آدميون¹.

أما بقية الأراضى الإسلامية، فيحل دخولها والإقامة فيها للمسلمين وغيرهم الذين اكتسبوا صفة الذمي، أو المقيم المؤقت المستأمن.

ولقد عدت دار الحرب في نظر الفقه الإسلامي، لدار الشاملة لكل الأقاليم المتعذر تطبيق أحكام الإسلام فيها، وتواجد الإسلام فيها، ولتواجدها خارج نطاق السيادة الإسلامية² وكانت هذه الدار تعد بمثابة العالم الذي كان الشرع يسعى إلى ضمه تحت لوائه وباستقراء الآراء السابقة، يتضح أن فقه دار الإسلام يخضع لأحكام ومبادئ قانونية تجمع بين نظرية شخصية القوانين، ونظرية إقليمية القوانين وبالطبع فالذي يشفع لهذا الفقه أخذه ببعض تطبيقات شخصية القوانين على الصعيد الدولي³، أنه وجد واقعاً تاريخياً محدداً وقام بالتنظير لهذا الواقع، وهذا التنظير لا يتفق في قسم منه مع الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الحياة الدولية المعاصرة.

وعلى هذا الأساس، فإننا لا نتفق مع "الدكتور جريشة" في سحبه نظرية فقه دار الإسلام إلى أوضاعنا الحالية، والقول بأن: ((الثقل في الإسلام للدين قبل الأرض، فالجنسية لكل من قال لا إله إلا الله.. أياً كانت أرضه في المشرق أو المغرب، لكن الأرض «الإقليم» ركن من أركان دولة الإسلام))⁴، وبالمقابل فإننا نقر الدكتور كمال

¹ عبد اللطيف حسن: التصور الإسلامي للعالم، مجلة الاجتهاد عدد 12 لعام 1991 ص 91.

² دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 10، ص 77.

³ كان الرسول ﷺ يخبر المسلمين بالهجرة إلى يثرب وفي حال عدم الهجرة كان هؤلاء يخضعون لما يخضع له أعرابي الجزيرة.

⁴ د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، المرجع السابق ص 244.

أبو المجد: ((بأن منظومة دار الإسلام بشرية اجتهادية ليس إلا، والموقف الإسلامي الصحيح يقوم على المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين، بحيث يتمتعون بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتتنظمها القوانين))¹.

وليس للإسلام وأمتة وحضارته وعالمه مشكلة في علاقات دولية عادلة ونظام عالمي رشيد، وإن مشاركة المسلمين في إقامة هذه العلاقات الدولية العادلة والنظام العالمي الرشيد، وتكليف إلهي فرضه الله سبحانه وتعالى على المسلمين².

ذلك أن التعددية في الشرائع - والكلام للدكتور عمارة - ومن ثم في الحضارات، وفي اللغات والألوان، أي القوميات والأجناس وفي القبائل والأمم والشعوب، هذه التعددية - بالنص القرآني - وفي التصور الإسلامي سنة إلهية وفضاء تكويني لا تبديل له ولا تحويل، وإقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية بالمعروف، ووفق ما يتعارف عليه الناس والتعارف، أي «التفاعل بالمعروف»، والتكليف الإلهي بإقامة العلاقات مع الآخرين.

فالتفاعل بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات الإنسانية، لبائدة منها والحية، الماضية منها والمعاصرة، تكليف إلهي أقامه المسلمون بانفتاحهم على مختلف الحضارات، وشريعة من قبلنا شريعة لنا، ما لم تكن هناك خصوصية لشريعتنا نسخت نظيرها في الشرائع الأخرى.

والسياسة الشرعية لا تقف عند البلاغ القرآني والبيان النبوي، وإنما يدخل فيها كل ما يحقق الصلاح، وينفي الفساد وإن لم ينزل بها وحي أوحى ينطق بها رسول ﷺ، هذه الحكمة هي في التعريف النبوي: الإصابة في غير النبوة.

¹ مجلة المستقبل العربي، عدد 168، 2/1993، ص 33.

² د. محمد عمارة: النظام العالمي الجديد - مقال منشور في مجلة العربي الكويتية، عدد 443.

وينتهي "الدكتور عمارة" قوله للتأكيد بأن تقسيم العالم على أساس دار إسلام ودار حرب، ذا التقسيم فرضته على الفقهاء ظروف الحرب، وما يريده الإسلام حالياً تقسيم العالم على أساس دار إسلام ودار دعوة ودار عهد¹.

والسؤال المطروح هو: كيف نسمح - انطلاقاً من فقه دار الإسلام - للمسلمين أن يدفعوا عن المسلمين في مشرق الأرض ومغربها دون مرآة أحكام القانون الدولي المعاصر.

صحيح أن الاعتداء على جماعة إسلامية يرتب التزاماً أخلاقياً وإيجابياً على كافة الدول الإسلامية، ولكن هذا الالتزام تتحدد فعاليته ودوره من خلال مساهمة الدول الإسلامية بقوة في تطوير مفهوم ضمانات الاعتداء الدولي وقيوده، وليس من خلال إقامة - بإرادة منفردة - بوليس سياسي دولي إسلامي دون التعاون مع بقية أعضاء المجتمع الدولي.

أجل يعرف الدكتور جريشة دار الإسلام بأنها كل إقليم حكم حكماً إسلامياً، واستمر فيه الحكم الإسلامي فترة، ولو أزيل عنه حكم الإسلام بعد ذلك، ولو أخرج أهله من المسلمين، وانتفى لديهم الإيمان، والعبرة بقيام شريعة الله في الإقليم، واستقرارها في فترة من الزمان، ولا يعد أي حكم قائم بعد ذلك في ميراث الإسلام في القوقاز والقرم والتركستان والأندلس وفلسطين².

وبالطبع فهذا التحديد يطرح نهائياً نظرية الشعب المكونة عبر الصيرورة التاريخية، وفي الوقت نفسه يطرح نظرية التقادم على صعيد القانون الدولي.

والسؤال المطروح هو: ما الفرق بين استرداد الأندلس، وفتح أي بلد آخر، ليس يبرر للهنود الحمر استرداد الولايات المتحدة، وغير ذلك من الأمثلة التي تؤدي إلى تغيير

¹ د. عمارة: النظام العالمي الجديد، ص 32.

² د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص 45.

هيكل الحياة الإنسانية، والأمر على خلافة بالنسبة للاغتصاب الإسرائيلي
لفلسطين العربية، فنحن هنا في مجال منازعة مستمرة ولا يمكن التحدي بسقوط
الحق بها بالتقادم.

الفرع الثاني

عالمية دار الإسلام

هل يمكن وصف هذه الدار بالعالمية universite؟؟... وهل انطبعت بالطابع الإسلامي الصرف الذي ألقى كل ما عداه؟؟.

لقد دق الفتح الإسلامي المجيد أبواب العالم، شرقاً حتى الصين، وغرباً حتى "بوابتيه"، كل ذلك يفعل هذه الدينامية الروحية الفذة، وإن كنا لا ننكر أن هنالك عوامل إيديولوجية دفعت الخلفاء الراشدين لتوجيه هذا المخزون الإيماني العظيم إلى الخارج، وأن كنا لا شك بدوافع هذا الفتح العظيم لا سيما عند الخلفاء الراشدين.

لقد شمل الفتح الإسلامي شعباً وقبائل وقوميات وثقافات متعددة.

والسؤال المطروح هو: كيف ساس المسلمون هذا الأمر؟؟.. هل كان ذلك بآلية ذهان القوة الغاشمة، م بآلية الحق والعدل والإنسانية؟؟.

لا شك أن هذا الفتح اعتمد مادة بشرية قوامها حوالي مائتا ألف رجل، انساحت على أرض لا يتجاوز عدد سكانها المائة مليون نسمة، ذا فضلاً عن أن الجزيرة العربية كادت أن تحقق وحدتها وتجتمع عام/50/ للهجرة من الكوفة والبصرة¹،

¹ د . رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979، 1984، وانظر جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، مجلد 12، دار الجيل، بيروت، 1982، ص 22.

لكن هذا الرقم يغدو دون جدوى بالنسبة لاستراتيجية عسكرية امتد مجالها الجغرافي من الصين إلى فرنسا، والمسألة ليس مردها دعاوى القوة وأساسها ومقتضياتها، وهذا الفتح لم ينطلق من فراغ فكري، بل كان هنالك بوصلة توجهه، لا وهي النصوص القرآنية، فهذه النصوص عرضت لتنظيم العلاقة مع أهل الكتاب، ومع ذلك فالعرب المسلمون تعاملوا مع النص القرآني تعاملًا سمحاً، إذ نفخوا فيه من روحهم ليوسعوا من معناه فالخليفة الراشد عمر بن الخطاب يدخل المجوس في مفهوم أهل الكتاب، والأمر نفسه بالنسبة للخليفة الراشد عثمان الذي أدخل البربر، وهذه الروح وجدت لها مظاهر وتجليات متعددة، وإن كان الإمام الأعظم أبو حنيفة هو الذي بلور هذه الروح في نظرية متكاملة في كتابه **العالم والمتعلم** الذي سبق الإشارة إليه.

وفي نظرنا فبغداد التي أصبحت قلب العالم، والتي كانت تمرور بالحيوية، وتموج بالأفكار والثقافات، هذه المدينة دفعت لأن تبلور نظرية متكاملة لمبدأ التعايش بما يتفق مع روح الإسلام، والذي صاغ هذه النظرية هو - كما قلنا - الإمام الأعظم أبو حنيفة، لكي تسوس عالمية هي الدار الإسلامية، يقول "الإمام أبو حنيفة":

((إن الرسل صلوات الله عليهم لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله، لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله، لأن شرائعهم مختلفة))¹. وهكذا يتضح من هذه المنظومة وسواها من الأحكام الشرعية أن الإسلام لم يبلغ الآخر، بل بلغ من التسامح ما لم يبلغه نظام قانوني حتى الآن.. لماذا ؟.

إن أي نظام قانوني وضعي لا يسمح لأي تنظيم آخر يتعارض مع نظامه العام، وهذا الأمر من البدهييات المعهودة في مجال القانون الوضعي، ما الإسلام فقد

¹ الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم ص 46، وحديث أبي حنيفة المطول سبق الإشارة إليه.

سمح - من موقع القوة والثقة بالذات - للمجوسي أن يتزوج من ابنته، وللمسيحي أن يشرب الخمرة في دار الإسلام.

وهذا الوطن الإسلام هو وطن الحق والعدل، ويكفي لأي إنسان أن يعتقد الإسلام ليندرج في هذه الدار، ويتمتع بكافة المزايا القانونية بغض النظر عن دينه السابق وجنسه ولغته وثقافته.

نحن لا ننكر أن هنالك بعض الانتهاكات للحقوق والحريات العامة من قبل السلطة العامة في دار الإسلام، كما لا ننكر أن القانون العام لم يتطور بما فيه الكفاية بالشكل الذي تقرر بالنسبة للقانون الخاص، بسبب السلطة العامة، لتي وقفت في وجه تطوره، ورفضت أي قيد على إرادتها وتصرفاتها كأساس لتبلور هذا القانون، ومع ذلك يمكن التأكيد أن الوطن الإسلامي هو وطن الحقوق، لا سيما في علاقة المواطنين فيما بينهم مسلمين أو ذميين:

• فقد أخذ الإسلام بمبادئ العدالة والمساواة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل/90.

• وأحاديث النبي وسننه العملية في المساواة لا يدركها الحصر، ففي خطبة الوداع قال عليه الصلاة والسلام: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ أَدَمٌ وَأَدَمٌ مِنْ تُرَابٍ، إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ، لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجْمِي، وَلَا لِعَجْمِي عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَبْيَضٍ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾.

وأقر الإسلام حق الملكية، ولكنه لم يجعله حقاً مطلقاً وإنما قيده بما يجعل صاحبه أشبه بالوكيل عن الجماعة، قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ النور/32.

والملكية الفردية يحميها القانون، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾
البقرة/188.

• ولقد أقام الإسلام حرية الرأي وحرية العقيدة، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

وكان الإسلام سمحاً مع أهل الذمة، فلم يجبرهم على الدخول فيه، بل ترك لهم أقصى الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.

ولم يتدخل الإسلام في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية ((الزواج والطلاق والميراث والوصية)) لغير المسلمين، وترك هؤلاء يتبعون ما تقضي به ديانتهم، ولو كانت مخالفة لتعاليم الإسلام، بل حتى ولو تناافت مع النظام العام في الإسلام، فالمجوس مثلاً كان يباح لهم الزواج من بناتهم، كما كانت تترك الحرية للنصارى في أكل الخنزير واحتساء الخمر¹.

ولقد حرص المسلمون الأولون على ألا يكرهوا أحداً على اعتناق الإسلام، وعلى أن يكفلوا لغير المسلمين إقامة شعائرهم الدينية، وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه رأى هيكلاً ومعبداً لليهود، وقد غمره التراب، ولم يبق ظاهراً منه إلا أعلاه، فأزاح ومن معه التراب عن الهيكل، حتى بدا واضحاً، كيما يتعبد عنده اليهود، ويقيمون شعائر دينهم، كما روى عنه أنه يحولها المسلمون إلى مسجد ..

وكان الرسول ﷺ يدعو الناس للمهاجرة بآرائهم، فيقول: ﴿لَا تَكُونُوا إِمَّةً، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تَحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا﴾.

¹ د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص 125.

والحرية الشخصية مكفولة، قال الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: ((والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول))¹.

وللمساكن حرمتها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النور/27.

ولقد رسمنا سابقاً في بحث **المجتمع المدني** صورة عن هذا المجتمع، وأشرنا كيف أن المسلمين أقاموا وحدة مجتمعية، وتأثروا بعادات السكان في مصر والعراق وسوريا وأعيادهم وديانتهم، وامتزجوا بها سواء في الأصناف وغير ذلك ولكن ماهي منظومة القيم والأحكام التي تسوس العلاقة مع الغير ٩٩.

¹ د . ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص 125.

الفرع الثالث

منظومة القيم والأحكام القانونية التي تحكم علاقة الإسلام مع الغير

لا بد من التدليل بادئ ذي بدء، بأن القانون الدولي تبادلي الماهية والجوهر، وأن أساس القوة الملزمة فيه. الرضا العام common consent.

ويمكن القول إن القانون الدولي العام في مفهومه المعاصر المتبلور، لا يرجع في نشأته إلى أكثر من خمسة قرون مضت، بسبب عدم وجود إرادة قانونية ضارعة فوق الدول تفرض نفسها على أعضاء الجماعة الدولية¹.

وإذا كان من الخطأ الكبير إهمال جانب الإسلام، كما يقول "الأستاذ سيل" كعامل تطور وتقدم للقانون الدولي²، فلا بد من تسجيل حقيقة هامة بالنسبة للمجتمع المسيحي، وهي أن الإدراك الجغرافي لشعوب أوروبا كان إدراكاً قاصراً، فالندرة في وسائل المواصلات، ووهن القدرة الإنسانية على الملاحة في البحار العالمية، والجهل بعلوم الفلك والحياة في مجتمع مغلق، والانفصال بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي.. كل ذلك، وغيره من الأسباب، كان من شأنه أن يجعل العالم المعروف الذي يكون المعمورة مقصوراً على دول أوروبا من ناحية، وتلك الأقاليم التي يسكنها

¹ د . محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العالم، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ط2، 1974، 1976.

² د . محسن الشيشكلي: القانون الدولي العام، جامعة حلب، 1963، ص21.

«الكفرة من المسلمين» من ناحية أخرى¹، وعلى هذا فمن المتعذر الكلام في العصور الوسطى عن قانون دولي تبادلي «يقوم على العرف»، ويقوم على إرادة سلطة فوق الدول، وذلك لسبب بسيط هو هذا الانقسام الكوني بين دار الإسلام والدار الأخرى، وإن كان هذا لم يمنع من إقامة علائق تجارية وصلات متعددة بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي بعد، لقرن السادس عشر، حيث سمحت هذه العلاقات بإقامة مؤسسة "الكابيتولا سيون Les capitulations" أي الامتيازات الأجنبية².

وعلى هذا يصبح التساؤل عن الأساس الملزم لمبادئ وأحكام القانون الدولي التي بلورتها الدار الإسلامية، يجيب عن ذلك "الدكتور محمد طلعت الغنيمي" أساس هذا الإلزام، والقانون الطبيعي الموحى به من لدن الله وإن كان هذا القانون الطبيعي من نوع خاص³.

ونحن لا نقر هذا الرأي بأن الشريعة الإسلامية، أي شريعة دينية خالصة، ومصادرها دينية خالصة، والجزء فيها رباني، وقوتها الإلزامية تختلف عن مفهوم الإلزامية في القوانين الوضعية، بل هي قانون وضعي بالمعنى الدقيق للوضعية، بالنظر لسريانها الفعلي في كافة أرجاء الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول ﷺ وحتى انهيار الخلافة العثمانية، وهو سريان لا يعتمد على الوازع الديني بقدر ما يعتمد على اقتران قواعد الشريعة الإسلامية بالجزء الدنيوي الملموس الناتج عن انصراف إرادة الجماعة الإسلامية إلى إلزام كافة أعضائها باحترام ما تقضي به هذه القواعد من أحكام⁴ والمتبع لنصوص القرآن، والمأثور النبوي، تتضح له الحقائق الآتية:

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي العام وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، ط4، 1969، ص 765.

² د . محسن الشيشكلي: الوسيط القانون الدولي العام، ص 21.

³ د . محمد طلعت الغنيمي: الأحكام العامة في قانون الأمم، 1970، ص 150.

⁴ د . محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العام، ص 72.

1- العدالة: لقد قامت العلاقات الإنسانية في الإسلام على أساس من العدالة، ونصوص القرآن الكريم في ذلك كثيرة، وأوضحها معاملة المحارب وسواه بالعدل، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ المائدة/8.

ولقد وردت الأحاديث النبوية متضافرة على وجوب العدل ومنع الظلم مع العدو، وقد دعا النبي ﷺ الذين يتعصبون لأقوامهم وأوطانهم ألا ينصروها وهي ظالمة، واعتبر الناصر لقومه على الظلم كمن يتردى في ركيه من النار فقال: ﴿مَنْ أَعَانَ قَوْمَهُ عَلَىٰ ظُلْمٍ، فَهُوَ كَالْبَعِيرِ الْمُتْرَدِي يَنْزِعُ بِذَنْبِهِ¹، وقوله: أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، وَالْمَقْصُودُ بِنُصْرَةِ الظَّالِمِ رَدُّهُ إِلَىٰ جَادَةِ الْحَقِّ﴾.

2- المعاملة بالمثل: دعا الإسلام إلى العدالة المطلقة التي لا تعرف قريباً مالياً أو بعيداً معادياً، ودعا إلى قانون عادل في معاملة المسلم لغيره،: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به.

وبمقتضى ذلك «المعاملة بالمثل» كان على المسلم أن يعامل من اعتدى عليه بمثل هذه المعاملة إذ رد الظلم عدل: قال تعالى: ﴿فَمَنْ اِعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدٰى عَلَيْكُمْ وَانْقُتُوْا اللّٰهَ وَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ﴾ البقرة/194.

3- الوفاء بالعهد: حث القرآن الكريم على الوفاء بالعهد، واعتبر نقض العهود من علاقات النفاق، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنفُضُوْا الْاِيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا اِنَّ اللّٰهَ يَّعْلَمُ مَا تَفْعَلُوْنَ﴾ النحل/91.

4- الأخلاق: العلاقات الدولية سواء أكان قمة حرب أم سلم، بعهد أم بغير عهد، يجب أن تسودها الفضيلة، إذ أن قانون الأخلاق في الإسلام قانون عام وشامل،

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص 387.

وإن ما هو شر إن صنعته مع ابن وطنك يكون حتماً شراً إن صنعته مع محاربك لأن المعاملة بمقتضى قواعد السلوك الفاضل حق لكل إنسان يستحقها بمقتضى الإنسانية التي هي وصف مشترك بين كل أبناء آدم، ولذلك نجد القرآن الكريم كما أقر بالجهاد قرنه بالتقوى، وتقوى الله قوامها الاستمسك بالفضيلة.

والمعاملة بالمثل في الإسلام يجب أن تكون دائماً في دائرة الفضيلة الإسلامية، فإذا كان العدو مثلاً يمثل بالقتلى، فلا يسوغ للمسلمين أن يفعلوا ذلك، وقد مثل المشركون في غزوة أحد بعم الرسول ﷺ "حمزة"، فلم يفكر الرسول ﷺ في أن يمثل بأحد من قتلهم، بل نهى عن ذلك، فقال: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور، ولقد أوصى الرسول ﷺ أحد جيوشه قائلاً: ﴿انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً. ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب... وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تثلوا، ولا تعدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً... لا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها، وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فابلغوه مأمته واستعينوا بالله عليه¹.

5- نصر الضعفاء: لا يقر الإسلام ظلم الضعفاء، قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ القصص/5.

ويدخل في نصر الضعفاء وحمايتهم حماية الحريات الإنسانية وخصوصاً حرية الاعتقاد، وقد أوصى الخلفاء أمراء الجيوش ألا يمسوا رجال الدين، ولا الذين انصرفوا إلى العبادة مع الصوامع، قال الرسول ﷺ لأحد قادته: ﴿أوصيك تقوى الله، ولا تعصوا ولا تغلوا، ولا تجنبوا ولا تهدموا بيعة، ولا تحرقوا نخلاً، ولا تحرقوا زرعاً ولا تذبحوا بهيمة، ولا تقطعوا شجراً مئمرًا، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً، ولا صبيًا ولا

¹ حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، 1967، ص 232.

صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً، وَسَتَجِدُونَ أَقْوَامًا، قَدْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِعِ، فَدَعَوْهُمْ، وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ¹، وكان الرسول ﷺ يوصي قاداته ألا يبادروا العدو بالقتال، وهكذا فقد أوصى ﷺ علياً كرم وجهه لما وجهه إلى اليمن قائلاً له: ﴿وَامضْ وَلَا تَلْتَفْتُ، فَإِذَا نَزَلَتْ بِسَاحَتِهِمْ فَلَا تُقَاتِلُهُمْ حَتَّى يُقَاتُلُوكَ، وَدَعَهُمْ إِلَى الْقَوْلِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ قَالُوا: نَعَمْ، فَمَرُّهُمْ بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ أَبَا فَلَا تَبَّغَ مِنْهُمْ غَيْرَ ذَلِكَ، وَاللَّهُ لَأَنْ يُهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَوْ غَرَبَتْ، وَكَانَ يَنْهَى الْمُسْلِمِينَ عَنِ قَتْلِ الْأَسْرَى²﴾.

تروى الموارد التاريخية أن المسلمين غنموا - فيما غنموا - من غنائم خيبر صحائف من التوراة، فجاء اليهود يطالبون بها، فأمر النبي ﷺ بتسليمها إليهم، وفي ذلك يقول الدكتور "إسرائيل ولفنسون": ((ويدل هذا على ما كان لهذه الصحائف في نفس الرسول من المكانة العالية، مما جعل اليهود يبشرون إليه بالبنان، ويحفظون له هذه اليد، حيث لم يتعرض بسوء لصحفهم المقدسة، ويذكرون إزاء ذلك ما فعله الرومان حيث تغلبوا على أورشليم، وفتحوها سنة 70 ق.م إذ أحرقوا الكتب المقدسة، وداسوها بأرجلهم، وما فعله المتعصبون من النصراني في حروب اضطهاد اليهود في الأندلس، حيث أحرقوا أيضاً صحف التوراة))³.

¹ د. حامد سلطان: القانون الدولي العام، ص 389.

² حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص 229.

³ أمين دويدار: صور من حياة الرسول، القاهرة، دار المعارف، 1953، ص 489.

الفرع الرابع

مركز الجانب لدى اليونان والرومان

ومقارنة ذلك بالدار الإسلامية

المقارنة «كما هو معلوم» هي إحدى المناهج وطرق البحث في العلوم الإنسانية، فهي تشرى الظاهرة توضحاً، وتغنيها تحليلاً، وتساعد على وضع الحدود الخارجية لها، وهي توازي الملاحظة والتجربة في العلوم الطبيعية.

هذا وقد وجدت «إثراءً للموضوع» ضرورة إجراء مقارنة بسيطة بين موقف الإسلام من الغير، وموقف كل من اليونان والرومان حول ذلك.

أجل كان اليونان ينظرون إلى كل ما هو غير يوناني على أنه همجي وهو من الأعداء الذين أعدتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبيداً لهم، ولقد شبه أرسطو في كتابه السياسة الحرب بالصيد، مؤكداً أن الغير خلقوا ليحكمهم اليونان، والحرب معهم عادلة ومشروعة¹.

وقد قصر القانون الروماني تطبيق أحكامه على الرومان، واعتبر الأجانب خارج دائرة هذه الأحكام، وسرعان ما تبين قصور ذلك النظام وجموده، بعد أن اتسعت رقعة روما، مما اضطرهم للاعتراف للأجانب بمركز رسمي سنة 242 ق. م حيث عين لهم موظفاً قضائياً خاصاً للإشراف على شؤونهم عرف باسم قاضي الأجانب *proter pergrinus*، وسرعان ما نشأت قواعد جديدة أكثر تحراً من

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص 384.

قواعد القانون الروماني القديم، ولقد تطورت هذه القواعد ونمت حتى أصبحت قانوناً قائماً بذاته عرف باسم قانون الشعوب، *ius gentium* وكانت أحكامه تطبق على الأجانب، ثم اتسع نطاقه فيما بعد وطبق على الرومان أنفسهم¹.

• الشعوب الصديقة لروما *Amici pouli*.

• الشعوب الحليفة: *socili*.

• الشعوب الخاضعة لروما: *Dediticu*.

ويبدو أن المبدأ الذي ساد نظام الامبراطورية الرومانية هو مبدأ خضوع الشعوب لروما لا مبدأ العالمية *universalisme*، وهذا المبدأ يقوم على السيطرة المادية الخالص².

إن استناد هذا المبدأ إلى السيطرة الدينية الروحية، فقد اجتاز مراحل متعددة، ففي المراحل الأولى لتغلغل المسيحية في الدولة الرومانية حدثت مقاومة من الحاكين لهذه الديانة الفذة السمحة التي تأبى التمايز بين الشعوب، ودام هذا الصراع بين النزعة الروحية والدوافع المادية أربعة قرون، حيث أخذ رجال الدين المسيحيون يتقهقرون، ويحاولون التوفيق بين روح المسالمة وروح السيطرة العسكرية. وأخرج القديس "إيزيدور" والقديس "امبرواز" بعض النظريات لهذه الغاية، بيد أن الداعية الهامة التي كان لها الأثر الحاسم في إيجاد هذا التوفيق هو القديس "أوغسطين"، فقد دعا إلى التخلي نهائياً عن فكرة المسالمة، واعتبر الحرب عملاً من أعمال القضاء العادل المنتقم.

ويتضح مما سبق أن نظرية تسوية الحروب نشأ قبل ثلاثمائة سنة من ظهور الإسلام، لذلك، فلا يسعنا قبول الفكرة التي مؤداها أن محاربة الإسلام هي أساس تسوية الحرب لدى رجال الكنيسة الكاثوليكية، فقد أباح القديس أوغسطين فكرة

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص 386.

² المرجع السابق، ص 804.

الحروب، قبل أن يظهر الإسلام بثلاثمائة سنة كاملة¹، وفي الحقيقة، لقد كان العالم المعروف المكون للمعمورة مقصوراً على دول أوروبا من ناحية، وتلك الأقاليم التي يسكنها الكفرة المسلمون من ناحية أخرى، وكانت الأقاليم التي يسكنها هؤلاء الكفرة غير محددة المعالم، وهكذا فقد سارع البابا إلى تأكيد الروح الصليبية والعزم على سحق الإسلام، معتمداً في ذلك على الطابع المسيحي الأوربي الذي طبع به القانون الدولي منذ نشأته، وهكذا فقد أصدر البابا بوصفه ممثل الرب المرسوم تلو المرسوم مخولاً ملوك البرتغال وملوك اسبانيا اسانيد الملكية لكل إقليم جديد، ولكل بحر جديد يتم اكتشافه في الحاضر وفي المستقبل².

بيد أن الأثر البالغ في تطور أسباب دخول الأقاليم في ولاية الدولة، وفي ملكيتها له، حدث عندما اكتشف كولومبس قارة أمريكا، حيث أسرع علماء القانون الأوربيين إلى تقرير قاعدتين قانونيتين:

- 1- كل إقليم خارج نطاق أوربة المسيحية يعد إقليماً مباحاً *Res nullius* يجوز لأية دولة مسيحية امتلاكه عن طريق الاكتشاف والحياسة الرمزية.
- 2- هذا الإقليم المكتشف يعد إقليماً مباحاً، حتى لو كان مسكوناً من شعبه الأصلي، لكفرة غير المسيحيين³.

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص 807.

² المرجع السابق، ص 766.

³ المرجع السابق، ص 767.

الفرع الخامس

تقديرنا لعالمية الوطن الإسلامي في العصر الوسيط

بإضافة لنا من الصورة السابقة استشراف الوطن الإسلامي آفاق العالمية، قاصدين بالعالمية سيادة حكم القيمة بخطاب يتوجه إلى الكافة بصفاتهم لا بذواتهم من خلال قواعد وأحكام وسنن وسلوك عام ومجرد، ودون أن تختلط هذه القواعد والقيم بشخص الحاكم، وتتوقف على إرادته، وتذوب في أحاسيسه ونزواته، خلافاً لما كانت عليه الأوضاع في أوروبا في العصر الوسيط، حيث لم يبلغ المجتمع الأوربي هذه الخاصية المجردة، بل كان المجتمع - مصيره ومستقبله - يرتبط بإرادة الحاكم حتى ما تعلق بالإقليم، إذ كان الحاكم يتصرف به بيعاً وشراء بدون عوض أو بنظام الدوطة، وغير ذلك من الأسباب الناقلة للملكية الخاصة¹.

ومع ذلك، فالدار الإسلامية لم تعدم وجود انتكاسات وانكفاءات، لا سيما بالنسبة لمنظومة الحقوق الإنسانية والحريات العامة للمواطن، والوجه الظلامي الذي آلت إليه على يد الحكام وعسفهم وجورهم.

إن إلقاء نظرة سريعة على أي صعود تاريخي، تؤكد لنا ارتباط هذا الصعود ارتباطاً وثيقاً بفكرة الحق، وتبلورها على أرض صلبة ورصينة، وبالتالي فإن تاريخنا لم يعبر هذا النفق المظلم في القرون الوسطى، لولا أن غاض ثمر فكرة الحق وتصوغ ظلمها، وهذه الصورة الحالكة لم تكن لتخفي سطوع شمس الحرية والتفتح الإنساني على ربوعنا، وتاريخنا المجيد بأمثلة لا حصر لها تعزز ذلك وعلى كافة الصعد حتى فيما يتعلق بالموقف من الغير، فعلى صعيد القانون الدولي العام، نجد ذلك في موقف عمر بن عبد العزيز من دخول جنده مدينة سمرقند دون اتباع

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص 763.

الإجراءات التي تفرضها الشريعة الإسلامية، ثم إخراج الجند منها، كما نجد في ذلك في وعيه أن الله أرسل محمداً هادياً لا جابياً، بما يترتب على ذلك من نتائج مالية على الدولة، وأخيراً نجد ذلك واضحاً في وعي صلاح الدين الأيوبي للغير وأسلوب التعامل معه حتى على صعيد القانون الدولي أثناء الحرب.

فالدار الإسلامية «والعرب بناء روحها وتراثها ووعيتها وثقافتها» استشفت فاستشرفت في العصر الوسيط أفقاً حضارياً يتجاوز المجتمع الأوربي بأشواط بعيدة، ولعل نظرة هذه الدار للغير وموقفها منه أحد مظاهر ذلك التجاوز والتقدم ومن المتيقن أن الغرب المسيحي «بالسياج الدوغمائي الذي أحاط به نفسه قبل الدار الإسلامية» وضع أغلاقاً وقيوداً، على انطلاقتنا واستجابتنا الحضارية، وكان بإمكان استجابتنا الحضارية أن تكون أكثر إيجابية لو تعاون معنا الغرب، ولم يحط نفسه بهذا السياج الدوغمائي الضيق والمنكفئ والمسلمون «كوسطاء بين النص والحياة» معذورون ولهم عواطفهم وأحاسيسهم ووعيتهم وفهمهم المعبر والمنطلق من واقعهم، وهذا الوعي لا يمكن أن ينسلخ نهائياً عن هذا الموقف المظلم الذي فرضه الغرب المسيحي، والعرب المسلمون أعطوا الحياة أنموذجاً خاصاً من الغير يتمثل في نظرية الذمة، وهذه النظرية تتجاوز بأشواط بعيدة الموقف الدوغمائي الغربي المتمثل في اعتبار المسلمين كفرة وبرابرة، كما سبق إيضاحه. ويمكن القول إن فشل مجتمع الصحيفة بفعل اليهود، ونقضهم لهذه الصحيفة وعدم تعاونهم مع الرسول ﷺ فوت على المسلمين واليهود فرصة تاريخية نادرة كان من ثمراتها المرة نكبة فلسطين، وبالمقابل فقد كان من الممكن لنجاح التجربة الوطنية في يثرب أن تعكس نتائج تاريخية عميقة على صعيد التعاون بين الديانات التوحيدية.

وفي نظرنا إن الموقف من الغير لا يزال يطرح إشكالية كبرى على وعينا، وبالتالي علينا حل هذه الإشكالية على ضوء الرحلة الكبرى للروح الإنسانية في معراجها وتقدمها، وما تحمله الأنسنة وتعزيز الإنسان في كرامته ومستقبله وأمنه وتقدمه، ومن ثم فهذا الحل يجب أن يتجاوز «من خلال الموقف الحافظ لا العبء في

التاريخ» نظرية الذمة التي صاغها العصر الوسيط، لا سيما أن هذه النظرية أدخل ما تكون بباب السياسة الشرعية، منها في أي باب آخر.

يقرر علماء الاجتماع السياسي أن مرحلة الانعطافات التاريخية الكبرى المقترنة بتأسيس الجماعات وترسيخ أركانها وأسسها الكبر، ذه المرحلة تتسم بوجهة النظر الأحادية، ذ لقد حطم الرومان المسيحية باعتبارها نقيضاً داخلياً، وكان على الإسلام أن يحطم بالعنف الثوري العدو الخارجي «الشرك»، الذي جهد ليحطم الإسلام، كما كان من المتعذر عليه اعتبار المسيحية نداءً سياسياً واجتماعياً، لا سيما أن مسيحي سورية «الملكانيين وليس السريان» قاوموا الفتح، وتعاونوا مع بيزنطيا، وهكذا لم يكن للمسلمين الاعتراف بالمسيحيين إلا على صعيد القانون الخاص، أي على صعيد حقوق الأفراد لا الحقوق السياسية، وهذا ما يفسر موقف عمر بن الخطاب من نصارى نجران استناداً إلى حديث نبوي اتصل بعلم هذا الخليفة.

وخلص ما يمكن قوله في هذا الصدد أن نظرية الذمة وليدة الظروف السياسية والتاريخية والاجتماعية للقرون الوسطى، وهي ظروف تاريخية تختلف جذرياً عن ظروف الراهنة، والفارق كبير جداً بين الإسلام في حال الدعوة والتأسيس، وبين هذا الإسلام بعد أن تبلور في دار وحضارة وحياء ومجتمع، فالإسلام في حال الدعوة إيديولوجياً لا يمكن أن تسمح بقوة أخرى لا سيما على صعيد الجزيرة العربية - تحول بينه وبين مستلزمات الدعوة، أما الإسلام في حال الحضارة، فهو نسيج اجتماعي قائم وحقيقة واقعية تعتبر المسيحي جزءاً لا يتجزأ من هذا النسيج.

وعلى هذا الأساس - ومن واقعية إسلامية - فحل إشكالية «الغير»، لا يمكن أن يكون في دارنا وأرضنا ووطننا إلا على أساس نظرية الشعب السياسي¹ التي تتطابق مع الشعب الاجتماعي الحقيقي دون تمييز بين عرق ودين أو أثنيه، وغير ذلك، بما تحمله هذه المساواة الكاملة من ديناميات ونواهض وروافع للانطلاق والتقدم والتماسك الاجتماعي.

وهذه المساواة لا تفرضها مقتضيات الدار والترية والوطن، وإنما العقيدة ذاتها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، فهذا الخطاب موجه إلى الإسلام والكتابين، يقيد الاشتراك الندبي وعلى قدم المساواة في إقامة الدين، حسب نظرية الإمام أبي حنيفة.

ونعتقد أن هذا المستقر الحضاري للمسلمين والكتابين حول جذر التوحيد وجذر الوطن ليس خطراً على الإسلام أو المسلمين أو الحضارة الغربية الإسلامية، بل هو يعبر عن أعماق مكنوناتها، وما هو ثاؤ وقاؤ في ضميرها الجمعي، وما هو مترجم «بالوعي التقدمي» لجوهر النص الإسلامي وروحه، وإلا كيف نفسر «على سبيل المثال» تأخر أسلمة سورية حتى القرن الخامس الهجري، ليس ذلك احتراماً وتقديراً من المسلمين للغير.

قد أبرز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق "لويس دومون" تمييزاً عميقاً بين حضارات «كالمسيحية الغربية والهندوسية» ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد، وحضارات «كالعربية الإسلامية» تضع تماسك الماعة في الصدارة، وهذا يفسر استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والأثنية، بل والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة².

¹ نظرية الشعب السياسي نرى أن كل فرد يمتلك جزءاً من الإدارة العامة، أما نظرية سيادة الأمة، فنرى أن السيادة تستقر لحزب أو فئة أو طبقة انظر في ذلك د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، 1967، دار النهضة العربية ص 20.

² د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص 140.

ولكن كيف نعلل - من أرضية إسلامية - عدم خطر مذهب السواسية على الإسلام والمسلمين؟^{٩٩}.

وفي الحقيقة فالسياسة ليست في نهاية الأمر سوى الإبرة المغناطيسية التي توجهها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع وثقافته وحضارته، وهكذا تكلم "ماكسيميليان كارل إميل فيبر" عن الشرعية القائمة على التراث، باعتبار السياسة تقنية للثقافة والقيم، كما تكلم "ريمون بولان" عن تحققات وتجسيدات الفكر في الدولة، حيث عرف الدولة بأنها: حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها، فأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات.

هذا الأساس الجاري للسياسة والقانون، وذلك الدستور الحياتي الذي هو جوهر وماهية الدستور الشكلي، هذا الأمر عبر عنه "عبد الله العروبي" بقوله: ((إن التاريخ لا يتوقف ينتظر دستوراً مكتوباً لكي ينتظم، فالتاريخ يحمل دائماً في طياته دستوراً ضمناً، والمهمة الأولى تقضي باستشفاف هذه البنية العضوية الضمنية)).

ومن هذا المنطلق تكلم "ماكيفر" عن دور الشعب - وليس السلطة - في بناء رموز الأمة وضميرها ومنطقها وتراثها وعقائدها ومثلها، فتلك الأساطير وليدة التجارب مع فنون الحياة، مع حس الأرض والسماء، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتاهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان¹.

وعلى ضوء جماع ما تقدم - والحضارة هي حامل السياسة - فالمسلمون العرب على أرض وطننا الحبيب، أم جزء من نسيج الحضارة العربية الإسلامية، ولن تسمح لهم الديمقراطية والمواطنة الحقة، لا السهر على هذه الحضارة المجيدة

¹ روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، 1966.

الذين هم شركاء في بنائها والحفاظ عليها، يقول المطران خضر: ((هناك حضارة واحدة هي الحضارة الإسلامية ونحن جزء منها))¹.

ويقول المفكر العربي "أمين نخلة": ((كأن الإسلام إسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته))².

وقول السياسي المصري القبطي "مكرم عبيد": ((نحن عرب، ويجب أن نذكر دائماً أننا عرب، وحدت بيننا الآمال والآلام، ووثقت روابطنا الكوراث والأشجان، صهرتنا المظالم وخطوب الزمان.. نحن عرب من هذه الناحية ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية في مصر، وامتداد أصلنا السامي القديم إلى السامي الذي هاجر إلى بلادنا من الجزيرة العربية.. فالوحدة العربية حقيقة موجودة، لكنها بحاجة إلى تنظيم، فتصير كتلة واحدة، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة))³.

وقبل أن ننهي حديثنا عن هذا الموضوع، لا بد من تقديم الملاحظات الآتية:

1- لقد أعطى الدستور الأول للدولة الإسلامية «الصحيفة» الجنسية لسكان «بثرب» مؤمنين ومسلمين ويهود ومشركين، وبذلك ربط بين الجنسية والإقامة في الأرض «حق الأرض»، وترك باب الجنسية مشرعاً ومفتوحاً لمن يوالي الدولة، وينصرها، ويمنحها التأييد «حق العقيدة»، والمسألة التي تطرح نفسها بقوة هي تحديد العلاقة بين هذين الحقين: حق الأرض - حق العقيدة، ومعرفة ما إذا كان هنالك أرجحية وتفضيل بينهما، أم أن هنالك توافقاً وانسجاماً بين المقولتين المذكورتين.

¹ مجلة الناقد، عدد 25، تموز 1990 ص 18.

² الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1980، ص 232.

³ د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص 232.

2- وفي الواقع، هنالك من تكلم عن سمو حق العقيدة، كما نرى من توسع في مفهوم دار الإسلام ليشمل كافة المسلمين الذين يقطنون خارج إقليم الدولة الإسلامية¹، وفي نظرنا لا يمكن الأخذ بهذه النظرة الديناميكية للدولة، لا سيما في حياتنا الدولية المعاصرة، فهذا يحاول دون إقامة حياة دولية مستقرة وموطدة، وبالمقابل، فالإقليم هو النطاق الجغرافي الذي يتحدد عليه وبه سريان قوانين الدولة، وإن مجرد احتكاك شخص بالإقليم يولد له مراكز قانونية، لا محيص عنها، وهذا المنطق الواقعي السديد، والذي حدا بدولة الإسلام الأولى إلى معاملة غير المسلمين خراج «يثرب» معاملة أعراب المؤمنين إذا امتنعوا عن الهجرة، واختاروا ديارهم «حق الأرض»².

فالجنسية في الإسلام رابطة قانونية سياسية تخضع لمتغيرات لا حصر لها، وبذلك فهي تتأبى على كل تحديد صارم، وتحكمها مواءمات الواقع ومقتضيات المنطق والمصلحة والعدالة، وباختصار فهي من أمور الدنيا، ويسوسها قطبان حق الأرض وحق العقيدة، وتفاعل هذين الحقين مع معطيات الواقع والعصر والمصلحة العليا.

لقد وجد الفقه الإسلامي أمامه سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بهذه المسألة، فكانت المنظومة الفقهية موقفاً من المسلك التاريخي، أي من تلك الصيرورة التاريخية للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، بما يتميز به هذا العصر من انكفاء الجماعات البشرية وانغلاقها وتناصرها، بالمقارنة مع ظروفنا المعاصرة، حيث ذر قرن التعاون والتفاعل بين الشعوب، وحيث تتبارى هذه الشعوب حول تقرير حقوق المواطن والإنسان وتقرير كرامته.

¹ د . جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص 224.

² حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص 222.

فهل يقصر الإسلام عن اللحاق بركب الحياة المعاصرة ؟؟.. وهو الذي كان يحمل الريادة في العصر الوسيط، ويبسط يده الطويلة للتعاون بين الشعوب نحن لا ننكر أن المنظومة الفقهية حملت بصمات العصر الوسيط في تحديد دار الإسلام، ومع ذلك، فقد كانت هنالك صرخات مدوية غاصت إلى الأعماق، فاستخلصت الدور من جوهر الإسلام، من هؤلاء الإمام الأعظم أبو حنيفة، ومثله معه من الفقهاء الرواد الذي طالعنا بنظرية « وظيفة الإسلام في العالم » وتحليله لمفهوم التوحيد، وتكييفه لمسألة الجنسية على أساس الواقع والأرض، وأخيراً تفسيره الاختلاف بين الديانات السماوية في إطار اختلاف الوسائل ليس إلا . وعلى هذا الأساس، فإذا ارتفعت في سماء أمتنا في العصر الوسيط صيحات تدعو إلى لم شمل الإنسانية، فإن هذه الصيحات يجب - من باب أولى - أن ترتفع في ظروفنا المعاصرة، وأن تضع حجر الأساس لاستقطاب عالمي لصالح الإنسان وحقوقه.

3- إن معيار الضرورات والتحسينات والكماليات من معطيات القانون الإسلامي الداخلي، والفرق شاسع بين مقولات هذا القانون ومقولات القانون العام الإسلامي الدولي، الذي يسوده - في نظرنا - مبدأ السياسة الشرعية (الأمور الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد).

4- لقد تكلم بعض الفقهاء عن تكفير المسلمين إذا لم توجد «الجماعة المسلمة» أو حدث الخروج عليها، وقالوا كذلك بتكفير من لم يهاجر إليها، استناداً إلى حديث: ﴿أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ﴾¹.

وفي نظرنا فمنظومة «دار الإسلام» لم تعد تتفق مع معطيات عصرنا، ونحن أمام أوطان وشعوب إسلامية أقامت دولها دون أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يمكن بالتالي نفي السمة الإسلامية عنها .

¹ د . جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص 242.

وفضلاً عن ذلك، فقد برزت ظاهرة التفاعل والتداخل بين الجماعات البشرية المعاصرة، وهنالك الكثير من المسلمين الذين يعيشون بين أظهر غير المسلمين، فهل نقول للمسلمين تخلوا عن أوطانكم، وهاجروا إلى الدار الإسلامية، لكي لا يتعارض ذلك مع مبدأ التوحيد، والتعايش الودي الذي سعى الإسلام إلى توطينه وتوطيده.

نعتقد أن السبب الذي حدا الفقهاء لبلورة نظرية «دار الإسلام» هو حماية المسلمين في حقوقهم وكرامتهم، وهو الأمر الذي نجده في منظومة الإمام أبي حنيفة في اعتباره دار الإسلام مستقراً لتحقيق الأمن، والتالي إذا زال المانع عاد الممنوع، ثم ألا يحق لنا القول إن الإسلام فاعلية لكل توحيد ومعايشة وانصهار ومحبة بين الشعوب، لا سيما إذا بسطت هذه الشعوب يدها للتعاون مع المسلمين.

ومن جهة أخرى، فإذا وفرت الشعوب غير المسلمة للمسلمين الأمن والاحترام في الحقوق، فلا يجب على هؤلاء المسلمين أن يولوا الاقليم الذي يعيشون في المحبة والولاء.

مع جماع ما تقدم، يمكن القول إن الاعتبارات التي حدت إلى صياغة نظرية دار الإسلام الفقهية هي اعتبارات تدخل في دائرة سيرورة تاريخية واجتماعية معينة حركت المبادئ الإسلامية، وليست هي المبادئ ذاتها، ونحن في أوطاننا الإسلامية، لسنا ملزمين إلا بأحكام المبادئ لا بتطبيقاتها العارضة والطارئة فهنالك الآيات الكثيرة التي تخاطب الناس كل الناس، تأكيداً للطبيعة الإنسانية التي يكرمها الإسلام، يعلي من شأنها ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء/70،، والإسلام وفر الحقوق الأساسية للإنسان، كل إنسان تقديراً لهذه الطبيعة الخالدة له، نجد ذلك في أول ميثاق لحقوق الإنسان يعلنه لسان السماء مخاطباً «آدم» أبا البشرية: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ ﴿118﴾ وَأَنْتَ لَا تَطْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ طه/118-119.

ولقد حرص الإسلام على إقامة المجتمع الواحد مع أهل الكتاب، حيث تسود المساواة: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ آل عمران/64، والتعايش المشترك: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ المائدة/5، وإجازة المسلم أن يتزوج كتابية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ المائدة/5، وألزمه أن يحفظ أعراض الكتابيات: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ المائدة/5، وأن يحاوروا أهل الكتاب بالحسنى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ العنكبوت/46، وغير ذلك.

والأمر على خلافه بالنسبة لعدم الحرص على إقامة المجتمعية مع المشتركين، يتضح ذلك من تحريم نكاح المشركات، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ البقرة/220، فالإسلام لم يحرم أهل الكتاب من حقوقهم السياسية في المجتمع الواحد، ساندنا في ذلك المشروع التدشيني التأسيسي - دستور الدولة الإسلامية الأولى «الصحيفة».

فقد ساوت هذه الصحيفة بين المسلمين واليهود، بقولها: ((وأن من تبعنا من اليهود، فإن لهم النصر والأسوة)).

صحيح أن الصحيفة أودعت رئاسة السلطة السياسية ليثرب في شخص الرسول ﷺ، ولكن هذه الرئاسة اقترنت بموافقة اليهود، ثم اقتضت على الأمور المتعلقة بالنظام العام، وفيما عدا ذلك فقد ترك لليهود شؤونهم يديرونها من خلال سلطاتهم وعقائدهم وأعرافهم وقيمهم التي تواضعوا عليها.

لقد حددت الصحيفة عناصر الجنسية، فسحبت ذلك - بالنسبة للمسلمين - على المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، ثم حددت

ذلك بالنسبة لليهود المقيمين في يثرب، وسحبت ذلك - إمعاناً في تحقيق التوازن والمساواة على بطانة اليهود، وفي ذلك تقول الصحيفة، وأن بطانة اليهود كأنفسهم. وبذلك فإن منظومة أهل الذمة الفقهية لا تعدو أن تكون مجرد صيغة اجتهادية تأويلية لمبادئ وأصول الحكم في الإسلام، وهذه الصيغة تختلف عن تجربة الدولة الإسلامية، حيث قامت العلاقة مع اليهود على أساس الندية والمساواة في الحقوق السياسية وغيرها، كل ذلك في إطار جغرافي هو مدينة يثرب. واستناداً لما تقدم، فلا يمكن التحدي بمقولة ((أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها، كما لا يمكن التحدي بمقولة إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين أيديولوجيا بغير جغرافيا تهمة هوية الأرض))، لا يمكن التحدي بذلك بعد أن اتضح لنا دور «حق الأرض» في منظومة أبي حنيفة وغيره من الفقهاء.

هذا ونشير إلى أن تلك الوحدة الوطنية التي نشأت على تراب المدينة المنورة «يثرب»، نشأت دون استبعاد الدين، وهذا ما يتضح من دستور هذه الوحدة الوطنية «الصحيفة» الذي يقول:

((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، والأمر على خلافه بالنسبة لفكرة المواطنة في أوروبا، فقد نشأت مقترنة باستبعاد الدين، حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وهذه هي الصيغة الغربية للعلمانية))¹.

وبالطبع فالتجربة المذكورة أتت أكلها يانعة في المدينة المنورة على يد الرسول ﷺ، وحواريه، هذه التجربة لم تكن نزعة طارئة، وحدثاً عارضاً، بقدر ما كانت موقفاً تأتي فلسفة حياة كاملة، أي فكرة التوحيد، وما تمليه هذه الفكرة المركزية من الالتقاء بالديانات السماوية، وطالما أن تلك الفلسفة هي لب الإسلام وجوهره

¹ كلمة "وليم سليمان" في ندوة الهوية والتراث المنعقدة في القاهرة، 18/12/1983، الهوية والتراث، دار الحكمة، ط1، 1984، ص 69.

ووجهته، فكان لا بد لها أن تتحكم - إلى حد كبير - بمسيرة هذه الأمة الذي يمكن قوله إن الوحدة الوطنية قسمة أساسية من قسّمات أمتنا العربية الإسلامية:

إن كتب التاريخ الإسلامي، منذ "عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكيم" جرت على تخصيص فصل كامل للتحدث عن فضائل مصر يضم آيات القرآن والأحاديث وما قاله الصحابة عن مصر والمصريين:

((قبط مصر أكرم السكان خارج الجزيرة العربية أسمحهم يداً.. أعظمهم عنصراً.. وهم من ذرية الأنبياء، فهذه الوحدة في التعدد هي رسالة مصر.. هي الخصوصية المصرية.. وهي خصوصية يمكن أن تكون رسالتنا في العالم))¹...

مصر مرشحة لعقد تصالح بين الشيعة والسنة، وبين المذاهب المختلفة لأن تجربتها في التوحيد مع التعدد تجربة ناجحة.. أنا عندما كنت في دير سانت كاترين، شاهدت مخطوطاً فيداً هنالك كتب في القرن الثامن أو التاسع الميلادي، وهو مخطوط للعهد الجديد.. الإنجيل فيه اسمه «مصحف»، فتقرأ «مصحف متى» و«مصحف مرقص» إلى بقية الناجيل.. وكل سفر في العهد الجديد يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم.. لا أعرف ما هو تفكير من قام بهذه العملية المهمة، المهم أنها تفصح عن مناخ معين فيه احترام متبادل بين الدينين، ولقد ذكر لنا د. سيد عويس مظاهر من الممارسات الدينية المشتركة بين المسلمين المسيحيين في مصر، مثل صوم المسلمين لصوم العذراء، وفي التاريخ الحديث أعد الشاعر أحمد شوقي دعاء موحداً يتلى في المساجد والكنائس أثناء إجراء المفاوضات بين مصر وانكلترا..

أريد أن أقول أن هذه الرسالة.. رسالة الوحدة مع التعدد، وهي الرسالة المصرية.. هي التي يمكن أن تقدمها مصر للإسلام، والمسيحية وللعالم. وعندما انحاز الخديوي توفيق وأعوانه إلى الإنكليز الطغاة رفض الشعب الاستسلام، وخلع عن سلطة الخديوي شرعيتها، وتجسدت إرادة الشعب يومئذ في برلمان الثوري الذي

¹ حديث وليم سليمان في الهوية والتراث، ص 73.

سمي بالمجلس الوطني، والقومية كأروع ما تكون.. فمع عدد من الأمراء، ورجال الدولة، والإرادة، والتجار والأعيان، كان علماء الإسلام، بمذاهبه المتعددة، وكذلك قضاة الشرع، ونقيب الأشراف، وأيضاً كان بهذا المجلس العريفي مرخص الأرمين والكاثوليك، ووكيل الأقباط الكاثوليك، ووكيل بطريرك الروم الأرثوذكس، وكان جميع هؤلاء أعضاء في برلمان الثورة العربية، يجسدون وحدة الأمة الوطنية والقومية، على اختلاف مذاهبها وأديانها وشرائعها...

○ وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان الزعيم الوطني المصري "مصطفى كامل باشا" /1874-1908/، وهو أبرز من بعث الوطنية المصرية ولقد قال في «الوطنية» ما يشبه الغزل وينافس الأشعار: ((الأقباط أخوة لنا في الوطن، تجمعننا بهم أشرف رابطة، وقد عشنا معهم القرون الطوال على أتم وفاق وأكل اتفاق، إن المسلمين والأقباط شعب واحد مرتبط بالوطن والعادات والأخلاق وأسباب المعاش، ولا يمكن التفريق بينهما إلى الأبد.. فإياكم والانقسامات، فإنها آفة الآفات)).

هذه السياسة وجدت صداها في صفوف الأقباط، كما وجدت في صفوف المسلمين.. ووجدنا السياسي المصري "مرقص حنا باشا" يشيد بدور "مصطفى كامل" الذي: ((كون الوحدة الوطنية، ورسم طريق الوفاق والتآلف.. ولم يكن صديقاً لفريق.. بل صديقاً لجميع الوطنيين على السواء، فحياته تعني أن الأمة قد نمت وسمت وتغارست أغصانها حول جذع واحد هو الوطن العزيز))¹.

○ وفي المرحلة التي تلت ثورة الشعب المصري في سنة 1919، وعندما طرحت في ساحة الفكر والممارسة: العلاقة بين «الوطنية المصرية» و«العروبة»، كان تغيير السياسي المصري القبطي "مكرم عبيد باشا" عن هذه العلاقة التجسيد الواعي للرباط بينهما.. فلقد كتب يقول: ((المصريون عرب.. وتاريخ العرب سلسلة متصلة

¹ د. عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 232

الحلقات، لا بل هو شبكة محكمة العقد، ورابطة اللغة، والثقافة العربية، والتسامح الديني هي الوشائج التي تقصمها الحدود الجغرافية، ولم تتل منه الأطماع السياسية منالاً، على الرغم من وسائلها التي تتذرع بها إلى قطع العلاقات بين الأقطار العربية واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية، التي لا ريب في أنها أعظم الأركان التي يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة في الشرق العربي، وأبناء العروبة في حاجة إلى أن يؤمنوا بعروبتهم، وبما فيها من عناصر قوية استطاعت أن تبني حضارة زاهرة.. نحن عرب، ويجب أن نذكر في هذا العصر دائماً أننا عرب، وحدت بيننا الآلام والآمال، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان، صهرتنا المظالم وخطوب الزمان.. نحن عرب من هذه الناحية، ومن ناحية الحضارة العربية في مصر، وامتداد أصلنا السامي القديم إلى الأصل السامي الذي هاجر إلى بلادنا من الجزيرة العربية.. فالوحدة العربية حقيقة قائمة موجودة، لكنها في حاجة إلى تنظيم، فتصير كتلة واحدة، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة¹.

هذا وأنا نستطيع أن نسحب تلك المواقف التاريخية السمحاء إلى كافة الأقطار العربية، ونعتبر تلك المواقف الوطنية قسمة من قسمة أمتنا العربية.

فسوريا مثلاً لم تكتمل أسلمتها إلا بعد القرن الخامس الهجري، مع ما كان يتوفر للمسلمين من قوة مادية، وهذا وإن دلّ، فإنما يدل على أن هذه الأسلحة تمت بفعل حركة الحياة، وقوانين الصيرورة والتاريخ.

وكلنا سمع بالموقف الشامخ للإمام الأوزاعي في رفضه الخروج من السجن، لأن ذلك لم يتوفر للأخوة المسيحيين الذين شاركوه في الموقف الفذ، وتاريخ سورية المعاصر حافل بهذه المواقف الوطنية الصادقة، سواء في مواجهة الأتراك أم الفرنسيين، ذلك أن مشانق "جمال باشا" لم تفرق بين المسيحيين والمسلمين.

¹ د . عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 233.

وفضلاً عن ذلك، فقد اشتعلت الأرض السورية بكاملها في وجه الفرنسيين، شعلها بطيريرك الموارنة في وجه "غورو"، وأوقدها "فارس الخوري" بنضاله السياسي الفذ ومواقفه الصارمة الصادقة، وأوقدها "صالح العلي" في ربوع اللاذقية، وأخيراً أوقدها "سلطان باشا الأطرش" في جبل العرب، وأوقدها "عز الدين القسام وعمر البيطار" في منطقة الحفة، كل ذلك يبدأ بيد مع أهلنا الثوار في غوطة دمشق، وجبل الزاوية وحماة وحمص ودير الزور وكافة المدن السورية.

إن أية انطلاقة حضارية لا بد لها من جذر تعتمده وتؤسس عليه، كذا اعتمد الإسلام في انطلاقاته الكبرى جذر الحنيفية «دين سيدنا إبراهيم»، وهكذا كانت النهضة الأوربية في اعتمادها الحضارة الإغريقية.

ولا شك فيه أيضاً، ن لهذه الجذور العربية قسما متعددة أهمها الوحدة الوطنية الراسخة في ضميرنا أو خيالنا الجمعي العربي.

هذه الوحدة التي تشد حلقات كافة مراحل تاريخنا العربي، الأمر الذي حداً أحد المفكرين العرب المسيحيين من أهلنا في مصر أن يقول كلمته المشهورة: إن صيغة ثورة 1919 م لا تختلف عن صيغة المدينة المنورة.

نعم، ن مدينة «يثرب» هي في نظر مفكرنا العربي «المدينة المنورة»، لأن هذه المدينة هي المشروع التأسيسي التدشيني الأول والأهم في تاريخنا العربي، فهي أرست «فيما أرسته» حركة الأنوار والأحياء التراثيين في تاريخنا العربي.

وإذا كانت أوروبا تتكلم عن حركة الأنوار reinessance كأساس لنهضتها، فلا يمكن لنا التكلم عن حركة الأنوار التي أرستها مدينة يثرب «المدينة المنورة» دون أن تقصد من هذه التسمية مجرد التبرك الديني، وإنما نقصد المعنى الواسع الذي ينطوي على حركة إحيائية حضارية قوامها العقل والتمدن. وفي مطلع ذلك الوحدة الوطنية.. التي كانت الخطوة الأولى في هذه التجربة الخالدة.

أطروحة السيف ومسألة الجهاد في الإسلام

يقدم الإسلام نفسه باعتباره خطاباً لا يتوجه إلى شعب معين أو منطقة بذاتها دون سائر أصقاع المعمورة، بل هو خطاب موجه للبشرية جمعاء.

○ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ/28.

○ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

هذه الرسالة العالمية دفعت العرب والمسلمين لنشر الدعوة، وتعميم السيادة الإسلامية، وتجسد ذلك في موجة الفتح.

ولقد لعبت ظروف داخلية وخارجية في توقف حركة الفتح الإسلامي، واقتنع المسلمون باستحالة تملكهم للكون أجمع، وبدا للفقهاء أن العالم منشطراً إلى دارين: دار الإسلام، ودار الحرب.

ولكن ما هو موقف الفقه الإسلامي العاصر، وهل أخذ بتلك المنظومة السابقة أم كان له رأيه الخاص في ذلك ؟؟.

يمكن أن نلخص هذا الفقه المعاصر في أطروحتين: أطروحة السيف وأطروحة السلام¹، فأنصار أطروحة السيف لا يخفون تعلقهم بهذا التقسيم الثنائي للكون²، ولكن كيف يمكن أن نوفق بين هذا التصور للعالم بثنائياته القطبية، وبين التصور المعاصر للعالم القائم على أساس مبدأ سيادة الدولة؟؟

يقول أحد ممثلي هذا الاتجاه: غير خاف عليك أن الإسلام حزب party، فليس له من هذه الوجهة، دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود، ويدافع عنها، ويستमित في الدفاع عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحرب الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل، ويعول على المبادئ التي يتمسك بها³، والرأي المذكور يقترب من رأي العلماء اللبنانيين، القائل: ((إن مشروعنا هو أن تصبح المنطقة أمة، فلا يصح القول إن هنالك دولا في منطقة الشرق الأوسط، بل توجد عشائر وطوائف، وقد بدأ هذا المشروع بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهو مشروع الأمة، ودولة الإسلام الكبرى))⁴.

وطبعاً فهذا التوجه يسقط نهائياً أي مخاض تاريخي للمنطقة العربية، باتجاه تحقيق الوحدة العربية، ويقصر كل فاعلية تاريخية على تحقيق الأمة الإسلامية، وهو صياغة بشكل آخر لنظرية دار الحرب ودار الإسلام المعهودة التي سادت في العصور الوسطى.

لعل أصحاب هذا الاتجاه يستندون إلى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما سبق توضيحه، من ذلك قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾

¹ عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، مجلة الاجتهاد عدد 12 لعام 1992 ص 89، دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام، المرجع السابق، ص 109.

² تأليف عدد من الباحثين، دار الاعتصام، بيروت.

³ الكلام للمودودي، انظر عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، ص 94.

⁴ إبراهيم الأمين: الحركات الإسلامية في لبنان، دار الشرع، بيروت، 1985.

آل عمران/110، كما يستندون إلى كلمة أمة الواردة في الميثاق «الصحيفة أو الكتاب» الذي أبرم بين المهاجرين والأنصار في السنة الأولى للهجرة، إذ عرفت الاداة الأولى منه «أمة المسلمين» بقولها: ((أنهم أمة واحدة من دون الناس))¹.

فالإسلام يقيم الجماعة الإسلامية أو الأمة الإسلامية، ليس على أساس الجنسية والعنصرية والتوطن في بلد معين، وإنما على أساس ديني صرف²، أي على أساس الفكرة والعقيدة³.

وفي الحقيقة فانتشار الكون إلى دار الإسلام، ودار الحرب حدا الفقهاء إلى أن يحيطوا بهذا الواقع الموضوعي، ويتعاملوا معه، ويرتبوا على ذلك النتائج، وهكذا فقد نشأ القانون الدولي في الإسلام، ووضعت ضوابط الجهاد، كنتائج لهذا المعطى التاريخي.

فالجهاد - وهو بذل الجهد - تخلص عن معناه العالم الموسع، ليأخذ معنى خاصاً هو القتال، قتال أهل الكفر، حسب قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ التوبة/5.

وقوله ﷺ: ﴿أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾، وعلى هذا الأساس - ومع أن الجهاد يحمل عدة معان - فقد اعتبر الفقه المالكي، الجهاد كل سنة فرض كفاية، إذا قام البعض سقط عن الباقي، ويتعين ((يُصير فرض عين)) بتعيين الإمام، وهجوم العدو على محلة القوم⁴.

¹ ابن هشام: السيرة النبوية ج1، ص341.

² محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، القاهرة 1989، ص 30.

³ د. حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، القاهرة 1974 ص 155.

⁴ أبي العباس أحمد بن محمد الصاوي المالكي: بلغة السالك لأقرب المسالك في مذهب الإمام مالك، ج 2، ص 28.

وذهب الفقه الحنفي للقول بأن الجهاد، وقتل الكفار ونحوه من ضربهم، ونهب أموالهم، وهدم معابدهم، وكسر أصنامهم، والمراد الاجتهاد في تقوية الدين بنحو قتال الحرييين والذميين إذا نقضوا والمرتدين، وهم أخبث الكفار للنقض بعد الإقرار¹.

أما الشافعية فقد حصروا وضعية الكفار في حالتين إحداهما أن يكونوا ببلادهم، ففرض كفاية، والثاني، إن يدخلوا بلدة لنا فيلزم أهلها الدفع بالممكن². وهذا هو رأي الشيعة، وإن ربطوا ذلك بالولاية للإمام، وهو أيضاً رأي الخوارج، حيث اعتبروا الجهاد ركناً من أركان الإسلام³.

أما الفقهاء المحدثون المؤيدون لأطروحة الحرب فهم يستلهمون التقسيم الكوني إلى دار الحرب ودار السلام، يقول أحد ممثلي هذه الأطروحة: الجهاد حركة المسلمين الدائمة في العالم، لإسقاط العبادات الجاهلية، الضالة، وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمان والمكان والجنس واللون واللغة، والثقافة والانتماء، فهو مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل مكان وزمان، أو مفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدي، ومعامل توحيدها، وضامن ديمومتها وتطورها وبدون هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، وتفتقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك، والاستمرارية والبقاء⁴.

ويقول مفكر آخر: ((إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وإن المسلمين ليسوا بأمة كأمة العالم، بل الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن

¹ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، ج1، ط2، القسطنطينية، 1309هـ، ص 146.

² النوري: فن المنهاج، ص 325.

³ محمد خدوري: الحرب والسلام في شرعة الإسلام، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ص 95.

⁴ عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط1، بيروت سنة 1975، ص 158.

يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من جديد حسب فكرته، ومنهاجها العملي، فالجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي¹.

وهذا ما أكده سيد قطب بقوله: ((وعلى أية حال، فالذي ننتهي إليه، هنا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنفال/61، لا يتضمن حكماً مطلقاً نهائياً، وإن الأحكام النهائية نزلت فيما بعد في سورة براءة، إنما أمر الله رسوله أن يقبل مسالمة ومهادنة ذلك الفريق الذي اعتزله، فلم يقاتله سواء أكان قد تعاهد أم لم يتعاهد حتى ذلك الحين، وإنه ظل يقبل السلم من الكفار، وأهل الكتاب، حتى نزلت أحكام صورة براءة، فلم يعد يقبل إلا الإسلام أو الجزية))².

وستتکلم على دار العهد والأمان، ثم نقضى ذلك بالكلام على دار الحرب.

¹ أبو الأعلى المودودي: مجلة الاجتهاد، عدد 12 لعام 1991 ص 102.

² سيد قطب: في ظلال القرآن، مجلد 14، دار إحياء الكتب العربية، 1967، ص 53.

الفرع الأول

دار العهد والأمان في الإسلام في العصر الوسيط

على ضوء القانون الدولي الإسلامي

عزيمنا سابقاً لبعض خصائص وسمات دار العهد والأمان، وهذه الخصائص لا تعدو أن تكون الآلية الفنية الصياغية الإجرائية لمشروع متكامل هو المشروع السلمي في الإسلام، والواجب يحدونا لتجلية بعد هام، والبعد التاريخي، وتاريخية المشروع السلمي الإسلامي، قاصدين من ذلك الحركية التاريخية، وتفاعل الوعي مع حركة الواقع، والتموضعات والتحقيقات التي نجسد بها المشروع السلمي في سيرورة تاريخية محددة.

وبالطبع، فليست الغاية من إضاءة هذا الجانب التدوين والسرد التاريخيين بقدر ما نقصد القبض على هذا الخط العام للمشروع، وللتدليل بأن التصرفات التي صدرت عن الرسول ﷺ، ليست وقائع مبعثرة بقدر ماهي مظاهر مشدودة بحبل متين إلى ناظم يضبطها في إيقاع.

ونحن نتفق مع بعض الباحثين بأن الرسول ﷺ لجأ إلى استثناء العنف الثوري¹ بالمعنى الدقيق والعلمي لهذه الكلمة a proprement dit أي العنف المكرس في أولياته وأساليبه ومقاصد للدعوة والإيمان والعقيدة، ونميز استطراداً أن الاصطلاح العربي الإسلامي - خلافاً لما هو في العلوم الغربية - لا يميز بين الثورة والإصلاح إلا لجهة الأدوات التي يتم بها التغيير، إذ في الثورة عنف وهياج.

¹ حسين كروم: مقال موسوم بعنوان نظرية الثورة والتنظيم منشور في كتاب محمد، نظرة عنصرية جديدة، ص 171.

لا يوجد إلا في أدوات الإصلاح على نحو ما هما عليه في الثورات، وفي الإصلاح تدرج قد لا ترضى عن وتيرته الثورات¹.

وعلى هذا الأساس، فهذا العنف الثوري محكوك بالضرورة أولاً وبأن هذه الضرورة تقدر بقدرها ثانياً، وتفسر في أضيق الحدود ثالثاً، وتساسس بالقدر المتيقن لتحقيق الغاية رابعاً.

ونظرية الضرورة هذه نظرية إسلامية المحتد والأساس، وقد كان للفقهاء الإسلامي، قصب السبق على الصعيد العالمي في هذا المجال، منوهين بأن العلامة "هيجل" عزا التقدم إلى الصراع، وتبنى هذا الرأي "ماركس وانجلز"²، علماً أنه كان للقرآن السبق في تأكيد هذه الحقيقة منذ أربعة عشر قرناً، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾ الحج/40.

لقد أقر الإسلام الحرب على أنها وسيلة لحل بعض المشكلات الاجتماعية في وقت كانت القوة الغاشمة تقف بقوة أمام دعوة الحق.

وهذا ما يدحض رأي الطاعين في الإسلام بأنه لم ينتشر إلا بالسيف، من ذلك ما قاله "ماكدونالد" في دائرة المعارف الإسلامية: ((إن نشر الإسلام بحد السيف والقوة هو الواجب الديني على كل مسلم))³.

واستطراداً، فاليهودية فرضت على أهلها الحرب للتمكن في الأرض والتبسط في الفتح، وتعاليمها مبنية على القتل العام ومحو سكان البلاد المفتوحة، جاء في الكتاب الخامس من الزبور: ((إذا أدخلك ربك في أرض لتملكها، وقد أباد أماًماً

¹ د. أحمد كمال أبو المجد: الإسلام وضرورة التغيير، مجلة العربي، الكويت 1993، ص 35.

² عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، 1988، ط 2، ص 390.

³ المرجع السابق، ص 390.

كثيرة من قبلكم فقاتلهم حتى تفنيهم عن آخرهم ، ولا تعطهم عهداً ، ولا تأخذك عليهم شفقة أبداً)¹.

ثم جاءت المسيحية، لتحرّم الحرب بتاتاً لقول السيد المسيح في انجيل متى:

((أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر))، أما الإسلام – الوسطية فيه ماهية ومنهج عام – فقد اعتبر أساس العلاقة بين الجماعات البشرية هو السلم، عمران الأرض، ولهذا فلا يسوغ قطع هذه الصلة السلمية إلا عند الضرورة القصوى الملجئة، وبعد فشل كافة الوسائل السلمية².

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَنَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ البقرة/208.

وقال: ﴿فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلْكُمْ وَالْقَوَا إِيَّكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ النساء/90.

وقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا﴾ الأنفال/61.

سئل الرسول ﷺ عن أفضل عمل يعمل، فأجاب: ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾. فقد جعل السلام تحية السلام، والمصلي يذكر هذه الكلمة في خاتمة كل صلاة.

لقد كان لا بد للرسول ﷺ من اللجوء إلى العنف بعد أن سدت كافة وسائل الاقتناع، وبعد أن بلغ الفساد ما لا يمكن حله إلا بعملية جراحية «مبضع الجراح»، واستقراء الحدث التاريخي يؤكد لنا أن هذا الخط السلمي لم يكن جهداً طارئاً أو

¹ عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 390.

² طيارة: المرجع السابق، ص 391.

موقفاً عارضاً، بقدر ما هو تيار حفلا مجراه بعمق في وجدان الرسول ﷺ وضميره وسلوكه ووعيه .

وتكاثف وتتعدد مظاهر الإنسانية ونشدان السلم ابتداء من رفض الرسول ﷺ، الدعاء على أهل الطائف رغم ما لقي فهم صنوف العذاب، كل ذلك في معانقة فلسفية مطلقة حريصة على حياة فرد مؤمن سيلد من ظهورهم، وتدور الشاشة الدرامية الكونية في مشهد رائع هو صلح الحديبية وإصرار الرسول ﷺ - من موقع القوة ورغم معارضة حواريه وصحابته - على توقيع هذا الصلح، كل ذلك ليتاح للمسلمين نشر الدعوة بحرية .

وهذا الموقف الرائع تأكد في فتح مكة مسلماً، ثم دخول الرسول ﷺ إليها في مظهر ديني متواضع لا كما يفعل الفاتحون في مهابة عسكرية - ورفضه أن يمد يده إلى أموال قريش رغم حاجته الماسة إلى ذلك لا سيما لأداء الأجور إلى المؤلفلة قلوبهم الذين شاركوه في الفتح، حتى أن الرسول ﷺ اضطر الاستدانة من المشرك صفوان بن أمية .

وغزوة خيبر أحد هذه المعالم الباذخة، فقد عاملهم الرسول ﷺ بالرفق والعدل وأبقاهم يعملون في الأرض، وتزوج منهم صافية بنت حبي.. وتظهر هذه المعاملة الحضارية الإنسانية في مسألة الصحائف في التوراة التي غنمها المسلمون، في هذه الغزوة، كما سبق توضيحه .

والنتيجة التي نستخلصها من كل ذلك هي مسألة الإيمان .. الدعوة .. العقيدة ..، فالرسول ﷺ رحمة للعالمين .. وقد سئل أعظم عمل يقدم الإنسان لنفسه، فقال: ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾ .

على ضوء ذلك فالعهد لا يمكن أن يفهم إلا على أنه محطة على طريق مسيرة السلم، بحيث تتيح للمسلمين نشر عقيدتهم ودينهم، والمسألة لا تأخذ في الإسلام

مظهر الانقسام الحاد القطبي والدوغمائي بحيث يقسم العالم على يد الإسلام إلى قسمين: مسلمين وكفار...، بل هنالك مظهر طيفي تتدرج فيه الألوان وصور التعامل والسلوك.

والمسألة الأولى والأخيرة، مسألة الواقع الحمال للمعاني، ثم مسألة الوعي الذي يتفاعل ويتطابق مع هذا الواقع، وأخيراً مسألة المعيار الديني الذي توزن به الأمور..

والوعي الإسلامي يقيم سلاكاً سلك الرومان العلاقة بين الشعوب على أساس العقيدة والإيمان.

وهذه النقطة الأخيرة ذات الأهمية بالغة، إذ الغاية الأساسية التي استهدفها المسلمون من عهودهم، أي منح الفرصة لسكان دار العهد، كي يحتكوا بالمسلمين ويكتشفوا من خلالهم عظمة الإسلام وسموه، فيدخلوا فيه سلماً، وبهذا تصبح دار العهد تدريجياً جزءاً من دار الإسلام.

ولا ننسى أن عقود العهد والأمان تسمح بنشر الدعوة الإسلامية واعتناقها بكل حرية، عدم شن أي حرب ضد دار الإسلام أو حلفائها، وعدم التحقير بها والتهديد لها.

والجدير بالذكر أن الخراج لم يكن شرطاً لا بد منه في كل عهد، والمثال على ذلك في العهد الذي أبرز بين "عبد الله بن سعد وأهل النوبة"، إذ اكتفى هذا العهد بالنص على المبادلات التجارية بين الطرفين، والأمر نفسه بالنسبة للعقد المبرم بين معاوية بن سفيان وأهل أرمينية، ثم العهد المبرم بين أبي عبيدة بن الجراح وأهل حمص¹.

¹ د . إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص33.

وكما قلنا فالغاية الأساسية في هذه العهود، هي الرغبة في جذب سكان دار العهد وحكامها للدخول في الإسلام، وانتصار الدعوة الإسلامية.

ولهذا السبب كانت تلك العهود موقوته لمدة لا تزيد عن عشر سنوات، فيما أن يدخل الإقليم في الإسلام، وينبذ العهد ويعتبر الإقليم جزءاً من دار الحرب، إذا خرق حكامه العهد.

الأساس لعقود الأمان نجده في آي الذكر الحكيم والسنة الشريفة ووصايا الخلفاء الراشدين، وتخرجات الفقهاء.

قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحِداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/4.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةً الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ التوبة/12.

وجاء في صادق الحديث: ﴿أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِداً، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئاً بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

وقال ﷺ: ﴿مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً فِي غَيْرِ كُنْهٍ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾¹.

ولقد كتب عثمان بن عفان إلى عماله وولاته عقب توليه الخلافة: الوفاء الوفاء، لا تظلموا اليتيم، ولا المعاهد، فإن الله خصم من ظلمهم².

وقد كان يحق للمعاهدين الدخول إلى دار الإسلام متى شاءوا للزيارة أو التجارة كما يحق لهم أن يرثوا من سكان دار الإسلام في حال الاتحاد بالدين، وإذا دخل

¹ الإسلام والقانون الدولي، ص 38.

² د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 38.

هؤلاء دار الإسلام عوملوا معاملة الذميين من حيث الحقوق والواجبات، وهذا ما حدا الماوردي لاعتبار دار العهد جزءاً من دار الإسلام¹.

هذا وبنوه بأن العهود التي كانت تعطي من المسلمين تختلف شروطها من عقد لآخر تبعاً لموقف الشعب المعاهد من الدعوة الإسلامية، وأهمية التحالف وقوة المسلمين²، مما يؤكد السمة السياسية لهذه العهود، وإن كانت محكومة بخصائص وسمات عامة مستمدة من وحدة الروح الإسلامية.

¹ الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 133.

² د . الهندي: الإسلام والقانون الدولي ص 31.

الفرع الثاني

دار الحرب

المطلب الأول:

تحديد دار الحرب

دار الحرب هي جملة الأقاليم التي لم تخضع للفتح، ولم يرتبط أهلها مع المسلمين بعقد عهد...، ولقد ثار خلاف فقهي حول طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب، وما إذا كانت تقوم على حرب دائم تقطعها فترات من السلم، أم أنها سلم دائم حتى إذا لم يوقع أي عهد بين الدارين لا يقطعها الحرب، لا دفاعاً عن النفس، حين تقوم دار الحرب بعدوان على دار الإسلام، وتتهياً للقيام به، ويقوم المسلمون بالدفاع عن الدعوة الإسلامية وعن حرية الدخول في الإسلام وأداء شعائره¹.

ولأبي حنيفة رأي وجيه، وضرورة التمييز، بين ما إذا كان هنالك حدود مشتركة بين دار الحرب ودار الإسلام، فإذا كان الأمر بالإيجاب، فالعلاقة هي علاقة حرب، إذ لا يؤمن جانب دار الحرب في مثل هذه الحال، ما في حال العكس، فالعكس، فالعلاقة مبدئياً علاقة السلم، اللهم إلا إذا شنت الدار الأخرى عدواناً

¹ د . إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 29.

على دار الإسلام، وكانت تتهياً بشكل أكيد، ووقفت في وجه حرية الدعوة الإسلامية وفي وجه ممارسة شعائر الإسلام، في الأقاليم التي تسيطر عليها¹.

وبالطبع تزول صفة الحربي عن من يطلب الأمان من أحد المسلمين، ويحصل عليه، فيسمى عند ذلك مستأمناً، وفي هذه الحال لا يجوز التعرض له طيلة عقد الأمان، فإذا انتهت المدة وعاد المستأمن إلى بلده، أي بلغ مأمنه، تزول عنه صفة المستأمن وتعود له صفة الحربي، بحيث يجوز مقاتلته وقتله².

المطلب الثاني:

هجرة المسلمين إلى دار الإسلام

هنالك عوامل عدة لتقوية عرى الحياة وبنى الاتصال ووشائج المجتمعية على كوكبنا، الأمر الذي جعلنا نقول إن هذه المسكونة أصبحت قرية صغيرة.

ومن جهة أخرى فالدولة الوضعية الحديثة مبنية على أساس مبدأ السيادة على فكرة المواطنة، وهذا يعني حق كل أمة في تقرير مصيرها واحترام سيادتها على أراضها ضمن نطاقها الإقليمي، هذا فضلاً عن أن الدولة تعامل مواطنيها على قدم المساواة.

والسؤال المطروح ذو شقين:

هل ندلل بالقومية الإسلامية³، ونزدري الوطنية التي تقوم بين مسلمين وغير مسلمين، ونحط من شأن الوطن الذي ليس - في نظر أصحابه - إلا قطعة من طين⁴، وهل نقول للمسلم اترك وطنك الذي تقيم فيه، وهاجر إلى دار الإسلام

¹ د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 30.

² المرجع السابق، ص 31.

³ مقال نشر في جريدة الأهرام بتاريخ 1988/5/16.

⁴ الفكرة للماوردي: انظر محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة.

باعتبارها بناء مرصوفاً يشد بعضه بعضاً؟.. وهل صحيح أن الإسلامية قومية كل القوميات، وهي وطن، ولا وطن للمسلم غيره إن القومية تعبيراً طلق في العصر الحديث على الحركة السياسية التي تنادي بحق الأمة بأن تكون وحدة سياسية مستقلة، في حين أن الإسلام دين عام إنساني شامل، فالدين لا يكون قومية إلا على سبيل المجاز، والقومية لا تصبح ديناً إلا إذا جعلت من الوطن اعتقاداً بدلاً من أي اعتقاد ومن جهة أخرى فهذا الشعار «القومية الإسلامية» يؤدي إلى العدمية والفوضوية anarchism، إذ أنه يقوض الانتماء الوطني، ويهدد الإخاء القومي دون أن يقدم بديلاً واضحاً محدداً.

فالمؤمن بالشعار سوف لا يرى مبرراً للانتماء إلى وطن يعتقد أنه قطعة من طين، وسوف لا يجد داعياً لأي إخاء مع المواطنين طالما كانت الأخوة لديه تقوم على أسس أخرى، وبهذا يتخافت إيمانه بالوطن وتتهافت روابطه بالمواطنين دون أن يحل محل الوطن والمواطنين موضوع محدد وبدائل واضحة.

ففي أي مكان تكون القومية الإسلامية؟ ولمن يكون الولاء فيها؟.. ومن الناس الذين يحلون مكان المواطنين؟.. وإذا تجسدت القومية الإسلامية، وصار لها رمز، وتحدد فيها الموضوع، وتعين فيها الأخوة، فمتى يحدث ذلك؟.. ومتى يتفق الجميع عليه بلا خصومة، ويعتبر نزاع دون أي صراع؟.

وأين يكون الفرد، وولائه وشعوره وواجباته والتزاماته في الفترة ما بين تقويض النظام الوطني حتى إنشاء النظام القومي الإسلام؟.. إن هذه الفوضى، وذلك الضياع هو بذاته العدمية التي تدمر الوطن والجماعة والأسرة دون أن تقدم بديلاً فورياً.

إن دعوى القومية الإسلامية - كتنقيص للولاء الوطني - يتداعى إلى الامتناع عن طاعة السلطة، ومقاومة أجهزة الأمن وعدم تنفيذ القوانين، وعدم احترام الحكم،... الخ.

ويقينا أن الذي لا يرى في الوطن إلا قطعة من طين، ينظر تحت قدميه فلا يرى الحقائق، ولا بد لمثله أن يجد الوطن وحلاً والعسل نحلاً والورد شوكاً، إذ الوطن هو جماع أرقى المشاعر، وأفضل المعاني، وأسمى القيم وأرفع الروابط، إنه الحضارة والتاريخ والجدود والأحفاد والأسرة والانتماء والعمل والترابط والتآخي والجيرة والمستقبل والأهل والأصدقاء، وما إلى ذلك من عشرات المعاني الواقعية والقيم المتحققة، والتي تقطع بأن الوطن هو أرقى نظام وصلت إليه البشرية حتى ينتهي بها الأمر إلى جماعة إنسانية متوحدة متكاملة¹.

والوعي الإسلامي الحي المطابق أدرك حقيقة هذا الشعار الأخضر، ونحن ندلل برأي أحد المفكرين الإسلاميين العاصرين في المحاضرة التي ألقاها في المركز الإسلامي في لوس انجلوس، في الأول من شهر كانون الثاني 1989، والتي قال فيها: ((ينبغي على كل مؤمن أن يتجذر في الأرض التي هو فيها.. ينبغي على المؤمنين في أي مكان أن يستوعبوا ثقافة بيئتهم، أن يستوعبوا لغتها، أن يستوعبوا تاريخها، أن يعتبروا أنفسهم وطنيين، فأنتم وطنكم هذا، وينبغي أن تخلصوا له.. ليس مطلوباً منكم أن تستوردوا التدين العربي، والتدين الخليجي، والتدين التونسي.. عليكم أن تبدعوا تدينكم، أن تبدعوا صور تفاعل الإسلام مع هذا الواقع لينتج شيئاً جديداً.. نريد منكم، وأنتم تعيشون في أعلى مستويات التقدم العلمي ألا تحاكو، لا تكونوا تكراراً وإعادة لتدين نشأ في فئات مختلفة.. نريد منكم أن تكونوا إضافة إلى بيئات أمة الإسلام، تطويراً لفكر الإسلام، لأن الإسلام يتفاعل مع هذه المجتمعات المتطورة، وينبغي أن ينتج تديناً تطوراً، بتطور الفئات المختلفة.. أنتم تعيشون في بلد هو أقرب إلى الإسلام من البلدان المتخلفة، لأن هنالك جملة من سنن الله في الكون والاجتماع تحترم))².

¹ العشماوي: معالم الإسلام، ص 235.

² الدين في المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ط1، ص343 والقول للدكتور راشد الغنوشي.

والسؤال الثاني هو: هل نقول للمسلم هاجر من وطنك لتلحق بدولة الإسلام والمجتمع الإسلامي؟⁵

لا نعتقد ذلك إذ أن الجواب على هذا السؤال بالإيجاب يرتب نتائج خطيرة، خصها ذلك التفكك على صعيد هذه القرية الصغيرة، لا سيما أننا لم نسمع ذلك على عهد الرسول ﷺ، وهذا ما يتضح من توجيهاته للقادة الذين يرسلهم على رأس الغزوات، قال ﷺ: ﴿أَعَزُّوا بِاسْمِ اللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى، قَاتَلُوا مَنْ كُفَّرَ بِاللَّهِ، وَلَا تَغْدُرُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ، فَأَدْعُوهُمْ إِلَىٰ إِحْدَى ثَلَاثَ، فَإِنْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا، فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَأَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَهَاجَرُوا، وَاحْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَىٰ إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَجْرِي لَهُمْ فِي النَّفْسِ، وَلَا فِي الْقِسْمَةِ شَيْءٌ﴾¹.

وهكذا فالقضية لم تتجاوز ما يتفق مع طبائع الأشياء، ووصية الرسول ﷺ هذه لم تؤكد هجرة المسلمين، بل تركز الأمر لخيارهم على ضوء مصالحهم وعلاقتهم وتجزؤهم بالأرض، إذ من المفروض بالقوانين الإحاطة بالظاهرة دون أن تقحم عليها عنصراً خارجياً عنها، وهذا هو منطوق الأشياء والسنن التي أودعها الله في الظاهرة، وفي النتيجة فالمسألة تجري على مستقر السياسة الشرعية التي هي أقرب إلى الصلاح منها وأبعد عن الفساد، ودليلنا على ذلك، النص الذي أورده ابن خلدون والذي نحرص على عرضه، قال المذكور: ((فاعلم أن الهجرة افترضت أو الإسلام على أهل مكة ليكونوا مع النبي ﷺ حيث قلة من المواطنين ينصرونه، ويظاهرونه على أمره ويحرسونه، ولم تكن واجبة على الأعراب أهل البادية، لأن أهل مكة يمسه من عصبية النبي ﷺ في المظاهرة والحراسة، ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب، وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب، وهو سكنى

¹ حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص 221.

البادية، حيث لا تجب الهجرة))، وقال ﷺ في حديث سعد بن أبي وقاص عند مرضه بمكة: ﴿اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ﴾، ومعناه أن يوفقهم لملازمة المدينة وعدم التحول عنها، فلا يرجعوا عن هجرتهم التي ابتدأوا بها، وهو من باب الرجوع على العقب في السعي إلى الهجرة لقلّة المسلمين، وأما بعد الفتح، وحين كثر المسلمون، واعتزوا، وتكفل الله لبنيه بالعصمة من الناس، فالهجرة ساقطة حينئذ لقوله ﷺ: ﴿لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ﴾، وقيل سقط إنشاؤها عمّن يسلم بعد الفتح، وقيل سقط وجوبها عمّن أسلم وهاجر قبل الفتح.. لأن مشروعية الهجرة إنما كانت كما علمنا لمظاهرة النبي ﷺ.. وقول الحجاج "سلمة" حين سكن البادية، ارتدتت على عقبك تعربت، نعى عليه في ترك السكن بالمدينة بالإشارة إلى الدعاء المأثور الذي قدمناه، وهو قوله لا تردهم على أعقابهم، وقوله تعربت إشارة إلى أنه صار من الأعراب الذين لا يهاجرون، وأجاب "سلمة" بإنكار ما ألزمه من الأمرين، وأن النبي ﷺ أذن له في البدو، ويكون ذلك خاصاً به، ويكون الحجاج إنما ينعى عليه ترك السكنى بالمدينة فقط لعلمه بسقوط الهجرة بعد الوفاة، وأجابه سلمة بأن اغتنامه لأذن النبي ﷺ أولى أفضل، فما أثره واختصه إلا لمعنى علنه فيه، وعلى كل تقدير فليس دليلاً على مذمة البدو الذي عبر عنه بالتعرب، لأن مشروعية الهجرة، إنما كانت قد علمت لمظاهرة النبي ﷺ وحراسته لا لذمة البدو¹.

فالهجرة ارتبطت بتجربة تاريخية معينة، وقد تصدى الإسلام لمعالجتها على ضوء تلك التجربة، ومن ثم فمعالجة هذه المشكلة، يجب أن تكون على ضوء ظروفنا الحالية، لتي تسير - ولو بصورة نسبية - حول مجتمعية القرية الواحدة أي التحول نحو السلام والتعاون الدولي، وبالتالي ألم يسأل الرسول ﷺ ما هو أفضل عمل يعمله الإنسان، فأجاب: ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾، وعلى المسلمين أن

¹ ابن خلدون: المقدمة.

يتحركوا تحت لواء هذا المبدأ العظيم وأن يكونوا شراع السفينة وبوصلتها المتجهة نحو السلام والمجتمعية الإنسانية.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فسنناقش رأى أحد الفقهاء المحدثين حول هذه الإشكالية.

المطلب الثالث:

مناقشة رأى الدكتور البوطي حول الهجرة

يواجه الشخص المغترب الآن ضرورات تدعوه إلى التجنس، فما هو حكم الإسلام في ذلك ؟

هذا هو السؤال الذي وجهه إلى "الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي" فأجاب على هذا السؤال بالحرف الواحد: ((الضرورات تبيح المحظورات))، لكنني أحب أن أسأل.. أحقاً أن هنالك ضرورات قد يكون من قبيل الحاجيات أو من التحسينات، فالشريعة الإسلامية تفرق تفريقاً دقيقاً بين الضروريات، وبين الحاجيات والتحسينات، فمثلاً الذي أعرفه أن ظروفنا الاجتماعية أو المادية تقنع بعض الأخوة أن يتجنسوا في أمريكا أو أوروبا، لا إن هذه الظروف لا يمكن أن نعبر عنها بالضرورة.. وما دام الأمر لم يرق إلى درجة الضرورة، فلا يجوز أن يقيم المسلم إقامة استيطان في دار الكفر، ومن أوضح الأدلة على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ النساء/97.

هذا الاستثناء هو الذي يعيشون في بلاد الاغتراب ألا يستوطنوا .. أن لا يحولوا إقامتهم إلى استيطان دائم، وأن لا يتجنسوا لأن التجنس هو عنوان الولاء¹. هذا وإذا كان المقام لا يسمح بالإسهاب في مناقشة رأي الدكتور البوطي، فإننا نكتفي بتقديم بعض الملاحظات:

1. إن الآية المستشهد بها بالنسبة للمستضعفين، نزلت بالمسلمين في مكة²، والأمر على خلافه بالنسبة لبعض المسلمين الذين يسكنون في الدول الغربية فهؤلاء آمنون في سربهم وحياتهم، ولهم كافة الحقوق، وباستطاعتهم أن يكونوا خميرة لصالح الدعوة الإسلامية، وعلى الأقل لخلق صيغ من التعاون لصالح وطنهم كالقضية الفلسطينية مثلاً، هذا فضلاً عن أن بعض هؤلاء قد يكون غريباً بالجنسية، لا التجنس، وله أهله وأقرباؤه...، ومن ثم فهل نقول لهؤلاء أخضعوا للعدمية الإنسانية؟

2. أن مقولة التجنس هي عنوان الولاء، والمسلم المتعضي المنخرط في مجتمع غير إسلامي مدعو للاستجابة لمنظومة الواجبات والأخلاقيات السائدة في المجتمع الذي يعيش به سواء تجنس أم لم يتجنس، وقد عرضنا لرأي الدكتور الغنوشي حول ذلك.

إن عملية حساب بسيطة تؤكد سعة ما تقدمه هذه المجتمعات للمسلم من الاحترام والحقوق وفرص العمل، فهل نقول للمسلم أن يكون متخلفاً منخلفاً منسلباً لا يرتبط بالوفاء والولاء لهذه المجتمعات.

¹ د . محمد سعيد رمضان البوطي: حديثه في مجلة صباح الخير، عدد 12، السنة السابعة عشرة كانون الأول 1990، ص31.

² أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص 237.

3. لقد قلنا إن هذا التصنيف مجرد اجتهاد فقهي، وهو من معطيات القرون الوسطى وانعكاس لموقف أوروبية آنذاك من المسلمين وتعاملهم معهم على أنهم كفار¹.

زد على ذلك، فالفقه الإسلامي القروسطي² تكلم عن منظومة أهل الكتاب، فكيف بنا ننكفئ ونتحدث عن منظومة الكفر³.

نحن لا نقول قطعاً بخطأ رأي الدكتور البوطي السابق على طول الخط، فالعملية تخضع لتوازنات مختلفة ومواءمات متعددة، وإشكاليتنا هذه مسألة الحياة بذاتها³، والسؤال الأهم: لم يغار العربي المسلم وطنه ويتحمل قساوة القرية أليس لأن بلده يضيق خناقها عليه علماً وحياة ومسؤولية³ والقليل النادر هو الذي يفارق الديار هكذا لسبب غير وجيه.

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم ص 812.

² ما له علاقة بالقرون الوسطى.

³ قلنا إنها إشكالية لارتباطها بعدة مسائل.

أطروحة السلم في الإسلام

الفرع الأول

السلم في الإسلام: سنده - مقوماته - تطبيقاته

مسألة النسخ في القرآن

هذا يمكن أن تكون رسالة هذا النبي العظيم ﷺ للعالم لا تتعدى حصاد السيف، وقد وسعت رحمته موكب الحياة بنا في ذلك النبات، لذي كان حريصاً على سقيه تقديساً للحياة التي تسري فيه .

قد يقول قائل: ذلك مقصور على الأمور الضرورية دون القضايا السياسية، ولكن كيف نفسر موقف الرسول ﷺ في صلح الحديبية، وموقفه من فتح مكة وغزوة ذات الرقاع، وخيبر، وعفوه عن الطائف، وموقفه من القبائل عام الوفود .

إن رجلاً يهودياً اسمه "يوستوس"، ذكر عن بعض معاصريه اليهود إيمانهم بأن محمداً النبي الطالع في الجزيرة العربية صادق ومبشر بمجيء المسيح، لكن يهودياً مثله اسمه "أبراهام" مضى إلى حبر يهودي عالم بالشريعة والكتابات المقدسة مستفسراً عن الرسول ﷺ، فأجابه الحبر قائلاً: ((أنه متنبئ، وليس نبياً))، وهل يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية .

والخلاصة فالمسألة لا تتوقف على ما يقوله هذا اليهودي أو ذاك، وهي تحتاج إلى مزيد من الحفر والتقيب واستلهاام مبادئ هذا الدين الحنيف، ولكن السؤال المطروح هنا هو: ألم تتدخل العوامل الإيديولوجية في تفسير النص القرآني؟^{٩٩}.

في الحقيقة لا يمكن تبرئة الأيديولوجيا من ذلك، لا سيما على يد الأمويين، حيث وجدوا من مصلحتهم - تخفيفاً للضغط الداخلي - توجيه طاقات هذه الأمة باتجاه الخارج، فيكتسبون بذلك كلتا الحسنين: ثواب الجهاد، وتحقيق المصالح السياسية.

كيف نفسر إخلال هؤلاء بمبدأ التسوية والأخوة في الإسلام لصالح التعصب القومي، حتى لو كان هذا التعصب يعلي من شأن العرب «دولة بني أمية عربية أعرابية حسب وصف فيليب حتي لذلك».

هل يقبل الإسلام أن نطلق امرأة عربية من بني سليم لأنها تزوجت من فارسي، وهل يكون هنالك جامع في فارس يصلي به العرب دون سواهم، ثم كيف نفسر الكتاب الذي وجهه أحد الخلفاء الأمويين إلى عامله في مصر والذي يقول فيه: ((هبلتك أمك، احلب الدر، فإذا انقطع فاحلب الدم، والنجا))¹.

ألا تكمن الأيديولوجيا وراء هذه التصرفات؟

وبالنسبة لموضوعنا، فالأيديولوجيا ظهرت بصورة جلية في الصراع الذي جرى بين "ابن تيمية والوزير رشيد الدين" وزير الدولة الإلخانية، فقد رأى هذا الأخير أن إيديولوجيا الجهاد تسيء إلى رؤية الآخرين للإسلام، كما تسيء إلى رسالة النبي ﷺ باعتباره رحمة مهداة للعالمين، وقد أسس رشيد الدين موقفه هذا على مبدأ إنكار النسخ في القرآن، وتساءل على لسان أعداء الإسلام قائلاً: ((ماذا يدفع الله إلى تشريع أحكام ثم إلغائها أو رفعها))^{٩٩}.

¹ النجا: هي الأمعاء.

هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر ؟؟.. وكيف تكون صورة ذلك الشارع الذي يغير رأيه باستمرار ؟؟ لو كانت أيديولوجيا النسخ صحيحة ومسوغة لوجب أن يتم ذلك عبر مراحل تاريخية طويلة يبررها تغير الظروف والأحوال، خلافاً للنسخ القرآني الذي كثيراً ما يتم عبر زمن قصير¹.

وبذلك - والكلام لرشيد الدين - فكل آية تتضمن معنى خاصاً ومحددأً محمولاً على سياق زمني ومكاني، ومبدأ التخصيص هذا يجعل من التعميمات الفقهية للنصوص مسألة غير صحيحة، وهذه هي أيديولوجيا الجهاد القائمة على تلك التعميمات.

ويتابع "رشيد الدين" قوله: ((إن الرسول ﷺ بعد نزول الآيات المسماة بآيات السيف، ظل يدعو إلى دين الله بالحسنى والوعظة الحسنة، وبعد التأبين بالأجر والمغفرة، دون أن يتهددهم بالسيف والحرب، أما آيات السيف فظلت وظيفتها مقتصرة على الإنذار وإيضاح عواقب الإصرار على الكفر والعدوان ومعصية الرسول ﷺ، والله سبحانه وتعالى يحذر وينذر، قبل الإقدام على القتال والمعاقبة، ولو كان الأمر كما تتصوره أيديولوجيا الجهاد لما زود الله أنبياءه بالمعجزات من أجل الإقناع، ولأرسلهم بالسيف لإكراه الناس على اتباع الطريق السماوي، بينما يقول تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾)).

((والمعروف - والكلام لرشيد الدين - أن عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين، ولو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين عامة لكان على الرسول ﷺ أن يقتلهم جميعاً، لكنه لم يفعل ذلك، وقد أقبلوا على الإسلام مختارين مقتنعين، وفعل ذلك بعد وفاته آلاف مؤلفة من البشر، فكيف نغمض أعيننا عن ذلك، ونتجاهل أكثر الآيات، ونفرد آية واحدة بالاعتبار والاتباع))؟.

¹ دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام، ص 130.

أليس ذلك تجاهلاً للكرامة الإنسانية، وحق البشر في الحياة الكريمة، والذين يتجاهلون مجموع القرآن، ولا يعتبرون غير آيات السيف يحولون الإسلام إلى ذباح للبشر ضد إرادة الله ودينه.

((فالرسول ﷺ بعث لإزالة الشرك والكفر وأهلها، فكيف يقر ولو للحظات الكفار على أديانهم واعتقاداتهم، ثم يعود فينسخها؟ إن هذا يعني أن الآية أوحيت لغرض آخر منذ البداية، وأنها عنت منذ البداية غير ما فهمه القائلون بنسخها، ثم إن تعليل إقرار الرسول ﷺ الكفار على عقائدهم الموروثة بضعف الدعوة أول أمرها غير مقبول، فالنسخ غير معقول من هذه الناحية))¹.

يتابع "رشيد الدين" قوله: ((إن الآية القرآنية التي يجري الاعتماد عليها للقول بالنسخ في القرآن، ليست بالضرورة دالة على ذلك عند بعض المفسرين، ومن جهة ثانية، فإن أبا مسلم الأصفهاني ذهب إلى أن النسخ المقصود في الآية هو هيمنة الإسلام على الديانات السماوية السابقة، ونسخه لها، وليس النسخ داخل القرآن.. وحتى لو سلمنا بأن الآية تعني النسخ داخل القرآن، فإن الآيات المنسوخة تبقى غير محددة، وبذلك يصبح الأمر في نظر بعض العلماء سراً من أسرار القرآن التي لا يدركونها كما هو الحال مع الحروف الواردة في أوائل السور، وليلة القدر، وساعة إجابة الدعاء، واسم الله الأعظم، وموعد قيام الساعة)).

((ولأن الآيات المنسوخة غير محددة بنص إلهي، فالذين يحاولون تحديدها معرضون للوقوع في الخطأ، ولو فرضنا أن مفسراً، قال بنسخ آية، وهي غير منسوخة، فذلك يعني فوات ذلك يعرض نفسه والآخرين لغضب الله، وقد نبه رسول الله ﷺ إلى خطر حدوث مثل ذلك بقوله: من فسر القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ)).

¹ دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركة التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام، ص 122.

((وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن القول بالنسخ لا يجوز اللجوء إليه إلا في حالات الضرورة القصوى، وعندما لا يكون هنالك حل آخر للإشكال، فإذا تجاهل المفسر الفقيه كل هذه المقادير، وأكثر من اللجوء إلى تعطيل الآيات عن طريق القول بنسخها، كان ذلك من جانبه اعترافاً بالتناقض داخل القرآن)).

((إن الأمر مع القرآن والنسخ فيه هو مثل شأن ذلك الذي يملك لآلى كثيرة بينها قطعة زجاج يصعب التعرف عليها، فهل يلجأ من أجل الخروج من المأزق إلى التقاط قطعة من بينها عشوائياً ورميها دون أن يتحقق يقيناً من أن القطعة المرمية هي الزجاجية مثلاً؟.. وهكذا الأمر مع النسخ، إذ يمكن أن يؤدي إلى مخاطر في قلب الدين إن اعتمد منه على التخمين والظن في ظل غياب المعرفة اليقينية)).

فإذا اعترف سائل قائلاً: أليس الذهاب إلى القول بالنسخ ضرورياً عند تعارض الآيات؟.. يكون علينا أن نجيب بلى.. لكن ألم يرد في القرآن أنه لا اختلاف ولا تناقض فيه¹.

ويرى "رشيد الدين" أنه من الطبيعي رؤية بعض الناس للتناقض والتعارض في ظواهر القرآن، وذلك لأن للقرآن ظاهراً وباطناً، والظاهر يكشف عن مضامينه ومعانيه بشكل أسرع بكثير من البواطن، والذين يعرفون هذه الخاصية في القرآن يتبعون طرائق أخرى في التأويل والفهم، من أجل ذلك يذهب بعض العلماء إلى أنه لا نسخ في القرآن، والذين يذهبون هذا المذهب، ويتخذون سبل التأويل للتعرف على بواطن القرآن، هم الذين يسهمون في تقوية الإسلام والإيمان، إذ ينفون عن القرآن الغموض واللبس والتعارض، ولذا فرأيهم هذا هو الكفيل بالرد على أعداء، وخصوم الإسلام يسخرون من نظرية النسخ القرآني ويتساءلون: ماذا يدفع الله سبحانه وتعالى إلى فرض حكم من الأحكام عن طريق الوحي، ثم رفع الحكم بعد ذلك؟...

¹ دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام، ص 124.

هل يفعل ذلك من أجل العباد ؟؟.. ألا يعلم عز وجل ذلك بدءاً ؟؟..

وإذا قيل أنه عز وجل يراجع نفسه «أو يبدو له»، فكيف تكون صورته لدى عباده من البشر؟؟.. إن الله عز وجل لا يندم على أمر أوحى به أو فعل، وأوامره وأفعاله عز وجل محكمة لا يطرأ عليها تبديل ولا تعديل.. وديننا وقرآننا محكمان ومهيمنان بخلاف أديان الخصوم وكتبهم.

ويرى "رشيد الدين" أن المشركين في آية السيف هم غير الكفار في سورة الكافرين والمشركين هم فئة من الكفار، وآية السيف هي لعبة الأوثان، وآية السيف تطبق على الذين أصروا على الشرك¹.

وفي الحقيقة إذا كان هنالك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد أطروحة السيف وتؤكد أن الإسلام يقدم تصوراً ولضخاً عن السلم.

✓ ﴿وَأَنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ الأنفال/61.

✓ ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/4، وهنالك حديث للرسول ﷺ يعتبر أساساً لتصوير إسلامي كامل للمسلم، إذ جاء في صحيح البخاري قوله: ((لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم، فاصبروا))²...

استناداً إلى هذا الحشد من النصوص التي تؤيد التصور السلمي للعالم، فقد عمل دعاة الإسلام شريعة سلام في تعاملهم مع رؤية الكون الثنائي الأقطاب على إفراغ مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب من مضامينها الحقيقية³.

¹ دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام.

² محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج2، ص 79.

³ الشيخ محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، 1964، ص3.

ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم، لا شك، فإن انشطار الكون إلى دار الإسلام ودار الحرب هو الذي أوحى للفقهاء بمبادئ القانون الدولي الإسلامي، وفي مقدمة ذلك تصور الفقهاء لفكرة الجهاد من أجل إسقاط أنظمة الطغيان، وهذه هي خاصة ملازمة للمجتمعات الإسلامية التي تتحمل نشر رسالة الإسلام الإلهية.

وخلافاً لذلك، فدعاة الإسلام شريعة سلام يرون أن الإسلام ليس إلا وسيلة للوصول إلى السلم، وتدعيم الأمن بتمكين كل فرد في العالم من ممارسة حريته الدينية عن طريق الاحتكاك والاتصال بين المسلمين وغيرهم باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى في أنحاء الأرض، ومن ثم الجهاد يتحول على يد هؤلاء إلى مجرد نشر الرسالة الإسلامية عن طريق الاحتكاك والاتصال لا القتال، ومع ذلك فهذا الرأي أثر من آثار تصور الكون الثنائي الأقطاب، وينصب في الإطار العام الذي جعل من دار الإسلام قطب الكون الشرعي الوحيد¹.

وكما قلنا سابقاً، فالمسألة الأساسية تتركز حول موضوع النسخ، وهكذا فإن آية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾، هذه الآية ليست محل نقاش، وإنما لم تنسخ²، وبالتالي فالقول بأن آية معينة قد نسخت ما عداها، هذا القول فيه إسراف³.

وقد انعكس هذا المناخ على تأويلات الفقه الحديث للسنة، حيث انقسم إلى توجّهين، أحدهما قرأ ممارسة الرسول ﷺ على ضوء نيته لمبدأ النسخ الذي لحق

¹ عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، ص 103.

² د. صبحي رجب محمصاني: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص 79.

³ د. وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، 613.

آية وإن جنحوا للسلم، ومن ثم فقد عمل على تجاوز هذه السنة، في حين عمل التوجه الثاني على تبني هذه الممارسة على ضوء تبنيه للآية السالفة¹.

ويبدو أن الأمر وجد له بلورة وتأصلاً كاملاً لدى أحد الفقهاء المغاربة الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو أحمد بن خالد الناصري/1835 - 1897/، فقد كتب المذكور يقول: ((والصحيح كما في الكشف، وغيره أن الأمر موقوف على ما يرى فيه الإمام مصلحة الإسلام وأهله من حرب أو سلم، وليس من الممكن أن يقاتلوا أبداً، ويجابوا إلى الهدنة أبداً))².

وهكذا يكون هذا الفقيه قد أخذ بنظرية السياسة الشرعية التي هي أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد على حد تعبير ابن عقيل.

وفضلاً عن ذلك، فقد كانت دار الإسلام ترتبط مع دار الحرب بعلاقات ذات طابع اقتصادي، لأمر الذي حدا بجمهور الفقهاء إلى إجازة التجارة الدولية للمسلمين مع دار الحرب، وإن كان الأمر يخضع لبعض الشروط بالنسبة لنوع السلع والأشخاص³.

وعلى صعيد المواقف العملية تذكر المصادر «بين دعاة الجهاد وأنصاره» الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الهجري تذكر المصادر «بين دعاة الجهاد وأنصاره» الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الهجري إبراهيم بن أدهم/718 م - 781 م/الذي شارك في عدة غزوات برية وبحرية ضد البيزنطيين على جبهات بلاد

¹ د . وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 53.

² أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا " وتعظيم المنة، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955، ج9 ص188 والكشاف كتاب الزمخشري.

³ عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، ص 118.

الشام، والأمر نفسه، بالنسبة لـ "عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي"¹ الذي كان بدوره مجاهداً ومرابطاً، وربما اعتبره "ابن الأدهم" مثلاً وقدوة له، وعلى خلاف ذلك موقف الفقيه والمحدث "سفيان الثوري"، فقد سئل عن مشاركته في حملات الغزو والجهاد فأجاب: ((إن الذين يجاهدون يهملون واجبات دينية أخرى))².

ويمكن اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أنس من هذا الاتجاه، فعندما سئل أيهما الأفضل والأكثر أجراً، المرابطة والدفاع، أم الغزو داخل أرض العدو قال: ((إنه لا يدري))³.

وسئل مالك في قضية محددة هي دخول العدو دار الإسلام، فأجاب بالمشاركة، ولكن شرط دعوة العدو إلى الإسلام قبل الهجوم، حتى في هجمات الفجأة، فقال: ((حتى في هجمات الفجأة، وهذا يعني أنه لا مجال لمفاجأة العدو، وكما سئل عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيد من الجهاد في القتال مقابل مبالغ مالية، فأجاب: إن الجهاد استحثاث الناس للإقبال على الإسلام، فكيف يجوز القيام بما شأنه إعراضهم عن ذلك، ودفعهم للإمعان في الكفر والهلاك، فهذا الإمام يرى في الإسلام دين الهدى والحق، وبذلك فانتشاره بالدعوة والموعظة الحسنة إلا بالقوة))⁴.

ومن الحجازيين المعارضين: سعيد بن المسيب/15-94 هـ/وعطاء بن أبي رباح/26-114 هـ/وابن جريج/80-150 هـ/، وهؤلاء من كبار فقهاء الحجاز ومحدثيه، وقد أثر عن سعيد بن المسيب الذي كان يقول عن نفسه أنه يعرف سنة

¹ دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي وعبد الله الجبوري، فقه الأوزاعي، بغداد، 1977، المقدمة.

² دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام ص 118.

³ الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 44.

⁴ المرجع السابق، ص 122.

النبي ﷺ أكثر مما يعرفها بعض الصحابة - فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والممارسة¹.

ويذكر "عبد الكريم الجزري" عن "ابن جريج" حديثاً يرفعه إلى النبي ﷺ يعتذر فيه رجل عن القتال بأنه جبان، فيقول له: ((عليك بالحج والعمرة))².

وإذا كان مفتي مصر "الشيخ محمود شلتوت" قد لجأ مثل "رشيد الدين" إلى هدم إيديولوجيا الجهاد منكرًا بذلك النسخ، فإن مصلحاً ليبرالياً سودانياً هو "محمد محمود طه" لم يستطع الوصول إلى برنامج السلمي اللا عنفي إلا عن طريق القول بالنسخ، فهو يرى أن الرسالة الثانية للإسلام القائمة على الدعوة قد نسخت الجهاد، وأنه عندما انتشر الإسلام بالجزيرة تمت تنازلات كثيرة لصالح مجموعات قبلية أقل تطوراً من الناحيتين الاجتماعية والروحية، وتجلت تلك التنازلات في صورة أحكام وقوانين، وتلك الأحكام تصبح غير ذات موضوع عندما يرتقي المجتمع ويتطور ويمر في ظروف مختلفة، وقد بلغت مجتمعاتنا اليوم تلك الدرجة، التي تبرر القول بالنسخ، فقد انقضت العبودية، ولذا فإن الجهاد الذي كان بمثابة مبضع الجراح يصبح ماضياً منقضياً³.

ومن المنفق عليه في الأدب الإسلامي أن الجهاد ذو مدلول شامل *lato sensu* يتسع لكل جهد أو طاقة أو قدرة تبذل في سبيل الإصلاح، وما القتال إلا المعنى الضيق *stricto sensu* لهذا الجهاز المفاهيمي «الجهاد»، ومن جهة أخرى، فالثورة في علوم الاجتماع الغربية هي غير الإصلاح، بل إن هذا المفهوم الأخير «الإصلاح»، لا يعني إلا الإصلاح الجزئي غير الشامل، ما في الأدب الإسلامي

¹ دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام، ص 122.

² المضيف: 171/5.

³ Mahmoud Mohammed Taha: The second message of Islam, Translated by Abdollah Ahmad An-Na'im, 1987, New York.

فالتمييز بين المفهومين غير قائم إلا بالنسبة للوسيلة، إذ الإصلاح بحد ذاته تغيير شامل، وإن كان يتميز من الثورة بوسيلة العنف ليس إلا¹.

وإذا كان لا خلاف بين علماء الإسلام على وجوب التغيير السلمي بالإصلاح لنظم الجور والفساد، فالخلاف بينهم حول استخدام العنف في التغيير، فالخوارج - اليسار الإسلامي - الأمر الذي نجدهم يدللون بالثورة الشاملة الدائمة والمستمرة.

أما المعتزلة، فقد اشترطوا التمكن الذي يجعل النصر محققاً أو غالباً، لإعلان الثورة تفادياً للفتنة وما تجري من ويلات وآلام، كما اشترطوا الإمام الثائر².

وأهل الحديث - بإمامة أحمد بن حنبل - رفضوا سبيل الثورة مرجحين إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثائر، والإمام الغزالي - من الأشعرية - وقف موقف الموازنة، فقال بوجود خلع الحاكم الجائر، إن كان بالإمكان استبداله دون إثارة فتنة. وفي الحقيقة لقد رجحت ميادين الثورة في الأدب والحياة الإسلامية لتشمل العديد من الميادين والمجالات، وإذا نحن بحثنا - عبر المسيرة الحضارية - عن التغيير الشامل والجزري، فنسجد في الاجتهاد ثورة على التقليد، وفي الجهاد ثورة على الاستسلام، وفي التجديد ثورة على الجمود، وفي الإبداع ثورة المحاكاة، وفي التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد، وفي العقلانية، ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين³.

¹ د. محمد طيارة: الإسلام وضرورة التغيير، مقال منشور مجلة العربي، عدد 413 لعام 1993، ص 31.

² د. عمارة: النظام العالمي الجديد، ص 33.

³ المرجع السابق، ص 33.

الفرع الثاني

مذهب ابن آدم الأول في الإسلام

عبرنا سابقاً إلى مسألة الأنسنة humanism، والمذهب العربي الإسلامي في الإنسان، وقد منا لأبرز ممثليه في تاريخنا العربي الإسلامي، وسنعرض في هذا البحث لأحد رموز هذا الاتجاه في الفقه المعاصر من خلال مصنفه الموسوم بعنوان مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي¹.

هذا المذهب لا يحتاج إلى مزيد من التأكيد والبلورة، لأن الدين الحنيف جاء تعريضاً للحياة البشرية، وتكريماً لابن آدم، وتمجيداً للحياة الإنسانية وموكبها في ذاته، أياً كانت مظاهر هذه الحياة.

نقول لموكب الحياة في ذاتها وماهيتها، لأن تفتح الزهر وبزوغ القمر، كان لهما مدلول عميق في إحساس الرسول ﷺ، باعتبارهما يحملان مظاهر قوة الحياة، وتدفعها بالفطرة الأولى - الخلق المتصل بفكرة الخالق الفاطر.

والأمر نفسه بالنسبة للمظهر الثاني للحياة، حياة الحيوان - في كل كبد رطبة أجر - باعتباره ينتمي إلى موكب الحياة، وتترتب له منظومة حقوق متسعة، والمآثور النبوي في المرأة المؤمنة التي حبست هرة، فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض، هذا المآثور يكرس ذلك المبدأ العميق في احترام الحياة وتمجيدها وتعريضها.

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، دار الهجرة، دمشق،

بيروت، ط1، 1987.

والمظهر الثالث لموكب الحياة يتجلى بالروح الإنسانية، علاء وتعزيراً قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70.

هل يمكن أن نجد مظهراً ملموساً لفينومولوجيا¹ الروح، ورحلتها المقدسة لتحقيق المطلق، ومعانقته مظهراً أعظم من موقف الرسول ﷺ في حرصه على الحياة الإنسانية قبل ولادتها، أي حرصه على حياة أولئك الذين سيولدون من أصلاب الكبار، فيعبدون الله ويقرون له بالوحدانية، وهو الأمر الذي حدا الرسول ﷺ للامتناع عن الدعاء على الآباء الكفار الذين قد يولد من أصلابهم من يؤمن بالله.

وإذا كانت أوروبا تفتخر بتقديسها للإنسان الحي المنغرس في المجتمع، فالإسلام تكلم عن حقوق الإنسان قبل أن يلد، أي عن حقوق الجنين في حال التخلق، كما استبشر الخير الإنساني في الإسلام موضوع متسع لا حدود لشطآنه، وإن كنا سنعرض للخطوط العريضة لمذهب ابن آدم الأول، ففي نظرنا إن الإسلام عندما أعطى البطولة في هذه الملحمة الإنسانية لابن آدم الأول، إنما قصد من ذلك تلك المعانقة الفلسفية المتمثلة في التعامل مع الظاهرة المطلق في ماهيتها، وعند المنبع قال تعالى: ﴿لَنْ بَسَطَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ المائدة/28.

فالخوف من الله كامن في صدر هابيل الابن الأول لآدم، وهذا يعني أن هذا الخوف فطري أولاً وماهوي ثانياً، بدليل وجوده في صدر الإنسان عند المنبع، لولادة الأولى للإنسان قبل أن تدنس الإنسانية بالضلالات وتزيّفها الجهالات. ويمضي موكب النبوة على نفس الخطى الفذة، صعوداً ومروراً بنوح وهود وصالح وتتويجاً بنبي الهدى محمد².

¹ الظاهراتية أو الفينومينولوجيا هي مدرسة فلسفة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية، أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية.

² جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 27.

لقد خشي هايبيل الله، واتقاه فتقبل الله منه القربان، والعكس بالنسبة لقابيل، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ المائدة/27، فابن آدم المتقي لربه.. هايبيل.. أدرك عاقبة القتل، فأحجم عنها رغم أنه كان باستطاعته المبادأة، ولكنه أبى ذلك، وضحى بنفسه في سبيل هداية الآخر، وهذا هو معنى «النبأ».. وهكذا يتأكد مذهب ابن آدم¹:

- 1- ألا يكون ذنبي الدعوة إلى قتل أو اغتيال أو دفع الناس إلى شيء من هذا.
- 2- القصد من هذا ألا يكون للمسلم ذنب إلا أن يؤمن بالله العزيز الحميد، إلا أن يقول: ربي الله..
- 3- القصد من هذا ألا يكون ذنبه إلا أن يتقبل الناس دعوته إلى الله.
- 4- ألا يعرض إنسان رأيه بالقوة، ولا يتنازل عن رأيه خوفاً من القوة.
- 5- ألا يتخذ في دعوته إلى الله غير الطريقة التي سار عليها الأنبياء.

إذن فالطريقة التي سار عليها الأنبياء حتى محمد ﷺ جزء مفهوم ابن آدم، فما هو هذا المفهوم؟

دعوة نوح عليه السلام:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ عَمَةً ثُمَّ افْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ يونس/71.

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 27 و41.

معنى هذا أن نوحاً استمر في دعوته الطويلة مسالماً، بحيث أنه لما رفض قومه هذه الدعوة، وحاولوا أن ينالوا منه، لم يعزم على قتالهم، إنما تثبت بالصبر.

دعوة هود عليه السلام:

يوضحها قوله تعالى: ﴿وَالِىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ ﴿65﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿66﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿67﴾ أٰبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَإِنَّا لَكُم نَاصِحٌ أٰمِينَ ﴿الأعراف/ 65- 68﴾.

فهود هنا ينصح، ويبين، وهذا يعني ما زال يأمل بإيمان قومه¹.

دعوة موسى عليه السلام:

قال تعالى موضحاً هذه الدعوة: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿23﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴿24﴾ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴿25﴾ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴿26﴾ وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴿27﴾ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿28﴾ يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ ﴿غافر/ 23- 29﴾، هكذا وضع لهذا الرجل المؤمن صدق قول موسى لذلك انبرى للدفاع عنه امام أعظم طاغية على وجه الأرض.

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 41.

دعوة شعيب عليه السلام:

قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لُنْخَرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ ﴿88﴾ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبُّنَا افْتَحَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ الأعراف/88-89.

دعوة عيسى عليه السلام:

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّكَ مَسْلُومٌ﴾ ﴿52﴾ رَبُّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ آل عمران/52-53.

دعوة محمد ﷺ:

وهنا يجب التنويه بأن الرسول ﷺ لم يأمر أصحابه بشيء من أعمال العنف قبل تكوين المجتمع الإسلامي المتميز، بل ذلك كان عند تكون المجتمع المستقبل الذي خضع لأحكام الإسلام، وسيطر على المجتمع، فنفذ أمر الله بهم، وعليهم، وهنا ينبغي أن نذكر بأن على المؤمن، أن يلتزم بالدعوة والبيان لا يتجاوزهما إلى تطبيق الحدود حتى يتحقق المجتمع الإسلامي¹.

حتى بعد تحقق المجتمع الإسلامي فالقتال يخضع لموازين وقتية ودقيقة، من ذلك تحريم الإسلام قتل من لفظ الإسلام، ولو كان بمجرد اللسان، ومن ذلك حديث، ألا شققت على قلبه، وحديث الذي قطع اليد ولاذ بشجرة.. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء/94.

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 5.

وكانت أوامر الرسول ﷺ صريحة.. بأن لا يقوموا بأي بسط لليد بقصد الأذى، والعدوان، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ النساء/77.

قال "ابن كثير": ((كان المؤمنون في بداية الإسلام، وهم بمكة مأمورين بالصلاة والزكاة والصفح والعفو عن المشركين والصبر إلى حين، وكانوا يتمزقون، ويؤدون لو أمروا بالقتال ليتشفوا عن أعدائهم، ثم قال: إن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي بمكة، فقالوا يا نبي الله، كنا في عزة ونحن مشركون، فلما آمننا صرنا أذلة، قال: إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم))¹.

والفارق واضح بين عمل الداعي وعمل القاضي، بين من يسعه لإنشاء المجتمع الإنساني أو إصلاحه، وبين من يمثل المجتمع الإسلامي المتكون الذي خضع لأمر الله، فمهمة الداعية البلاغ المبين، وإن لم يكن قاضياً أو إماماً، فليس أمامه إلا الدعوة والإرشاد، قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ آل عمران/20.

ذلك أن فكرة الإسلام تبطل العنف، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ - والحدود والجهاد ليسا لنشر الإسلام، وإنما لرفع الظلم، ومن السذاجة بمكان القول: ((إن الإسلام لا يحتاج إلى أن يقر الحق بالقوة، وينفذ العقوبة على الظالم، وإنما يكفي بالمواعظ الخفيفة اللطيفة التي لا تصدم باطلاً ولا تسفه منكرًا))².

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 52.

² المرجع السابق، ص 82.

ولا شك أن المسلم منهي عن العنف، وفي الفتن: ((أن نكسر سيوفنا، وأن نكون كخير ابني آدم، وأن نلقي ثوبنا على وجوهنا إن خشينا أن يبهرنا شعاع السيف))¹.

لقد بعث الرسول ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون صباناً صباناً، فجعل خالد يقتلهم، فسمع ذلك الرسول ﷺ، فرفع يديه، وقال: ﴿اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنْ صُنْعِ خَالِدٍ﴾. هذه الدعوة إلى السلم - لا سيما بالنسبة لأهل الكتاب - يتفرع عنها نتائج بالغة الأهمية على الصعيد العملي، همها إقامة المجتمع الواحد بأبنيته ولحمه وأوصاله ومؤسساته، وهنا لا بد لنا من نقلة على هذا الصعيد نستشرف موقف الإسلام من تلك المجتمعية مع أهل الكتاب بعلاقتها وتموجاتها وتضاريسها، وهذا هو موضوع بحثنا الآتي:

¹ جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، ص 92.

الفرع الثالث

آفاق إقامة الدين ومسألة المجتمعية الواحدة مع أهل الكتاب

ذكرنا سابقاً أن أصل الاستقرار الاجتماعي والحضاري، وهو التجذر حول الدين الواحد الذي هو الإيمان بالله، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

فقد يتعدد الانتماء الديني والعقائدي في الأمة الواحدة دون أن يمس ذلك في نظر الإسلام وحدة الأمة، وفي القرآن الآيات العديدة التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتسبين إلى أديان متعددة في الأمة الواحدة، وتوصي برعايتها.

فالدعوة إلى هذه الوحدة، إلى هذه الملة الواحدة «أمة التوحيد» هدف أساسي من أهداف الإسلام، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ آل عمران/64.

فالإسلام لا يدعوا أهل الكتاب في المجتمع الواحد إلى التخلي عن دينهم والانتماء إليه، بل يدعوهم للعيش معاً على كلمة «السواء» دون سيطرة لأحد على الآخر، ليسوا مسلمين، ولكن هذا لا يعني أنهم ليسوا مواطنين صالحين، قال تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَاتِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ

يَسْجُدُونَ ﴿113﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿آل عمران/ 113 - 114 .

ولقد نظم القرآن التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب، فهم ينتجون معاً ويتزاورون، ويستضيف بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَحْلَلْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ﴾ المائدة/5.

ويدعوا الإسلام إلى تمتين أوشاج المودة معهم، إذ يود المسلم لو تزوج من كتابية تكون ستراً له، يأمنها على نفسه وماله وتربية أولاده، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ المائدة/5، بل ومن حق زوجة المسلم اليهودية أو النصرانية أن تذهب إلى الكنيسة وإلى المعبد، ولا حق لزوجها في منعها من ذلك¹.

ولقد أمر الله تعالى بحفظ أعراضهن إلى درجة أنه قرن بين الزنا بالكتابية، وبين تعبير الكفر حتى لو كانت راضية، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ المائدة/5.

ولقد سوى الإسلام بينهم وبين المسلمين في العقوبات، كما سوى بينهم في الحرمان من الميراث فلا يرث الذمي قريبه المسلم والعكس²، كما حرص أن يكون الحوار وتبادل الرأي بالحسنى وأن لا يخرج عن أدب الحوار، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ العنكبوت/46.

¹ د . عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 22.

² السيد سابق: فقه السنة، دار الكتاب العربي، مجلد 2، ط3، 1977، ص64.

وينبه القرآن إلى أن العداوة قد تنتهي إلى مودة، كما أبان في آية أخرى إلى أنه قد يكون في القتال الذي تكرهونه خير لكم، قال تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الممتحنة/7.

ولقد أباح الإسلام زيارتهم وعيادة مرضاهم وتقديم الهدايا لهم، ومبادلتهم البيع والشراء ونحو ذلك من المعاملات، ومن الثابت أن الرسول ﷺ مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين له.

ولم يأذن الله للمسلمين بقتال غير المسلمين ممن ينتمون معهم إلى مجتمع واحد إلا في حالتين، الأولى: محاولة غير المسلمين إكراه المسلمين على القتال ارتداداً عن دينهم، والثانية: إقدام غير المسلمين بإخراج المسلمين من ديارهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الممتحنة/8.

ومن مقتضيات هذه العلاقة تبادل المصالح والمنافع، وتقوية الصلات الإنسانية، وهذا المعنى لا يدخل في نطاق النهي عن موالاة الكافرين، إذ أن النهي عن موالاة الكافرين يقصد به النهي عن مخالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد بالنهي عن الرضى بما هم فيه من كفر، إذ أن مناصرة الكافرين على المسلمين فيه ضرر بالغ بالكيان الإسلامي، وإضعاف لقوة الجماعة المؤمنة، كما أن الرضى بالكفر كفر يحظره الإسلام، ويمنعه.

أما الموالاة بمعنى المسألة والمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المصالح، والتعاون على البر والتقوى، فهذا ما دعا الإسلام إليه¹.

¹ السيد سابق: فقه السنة، ص 604.

ولقد قرر الإسلام المساواة بين الذميين والمسلمين، فلهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، وكفل لهم حريتهم، لدينية فيما يلي:

1- عدم إكراه أحد منهم على ترك دينه، وإكراهه على عقيدة معينة، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256.

2- من حقهم في أن يمارسوا شعائر دينهم، فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب لقول الرسول ﷺ: ﴿أَتْرَكُوهُمْ وَمَا يَدِينُونَ﴾.

3- أباح لهم ما أباحه لهم دينهم من الطعام وغيره، فلا يقتل لهم خنزير، ولا تراق لهم خمر.

لهم الحرية في قضايا الزواج والطلاق والنفقة، وأن يتصرفوا كما يشاؤون، ودون أن توضع لهم قيود أو حدود.

ثم لنا أن نتساءل عن البر الذي أحب الله من المسلمين أن يبروا به أبناء أمتهم من غير المسلمين، ذلك تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ البقرة/177، ثم ما هو القسط الذي أحب الله من المسلمين أن يقسطوا إلى أبناء أمتهم من غير المسلمين؟ قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس/47.

هذه إذن حياة اجتماعية كاملة ينظم الإسلام علاقات الناس فيها على أساس من انتمائهم إلى مجتمع واحد بما يحفظ للجميع أمنهم ووحدتهم، ويساوي بين المنتميين مع تعدد علاقات الانتماء الديني بين أفرادها¹.

¹ خالد زيادة: اللهو والمدينة، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، عدد 7 لعام 1990 ص 139.

كانت الأقاليم الإسلامية في القرن الرابع الهجري لا تزال تحتفظ بالأعياد التي كانت معروفة قبل السيطرة الإسلامية، في مصر تواصل الاحتفال بالأعياد القبطية القديمة التي هي مناسبات دينية لارتباطها بالتقاليد المسيحية، وهي مناسبات وطنية مرتبطة بإقليم مصر وفيضان النيل، وما يرافق ذلك من احتفالات، كما استمرت في العراق وفارس الاحتفالات بالأعياد الفارسية القديمة، وأبرزها عيد النيروز والمهرجان. وهذه الأعياد القديمة كانت ترتبط بمواسم الطبيعة وتقلبات الفصول، فهي مواعيد ثابتة تتكرر سنوياً في أوقات تتناسب مع بدء الربيع أو الشتاء، يضاف إلى ذلك كون الجماعات الحاملة لثقافتها التاريخية تشكل غالبية السكان، لكن اندفاع أهل المدن المسلمين لإحياء هذه الأعياد يمكن اعتباره من نوع آخر، ذلك أنه كانت الأعياد الإسلامية ترتبط بمعاني الإيمان، وتفرض فيها القواعد التي تحددها الشريعة، فالأعياد التي لا ترتبط بالإسلام كانت مناسبات للهو والهذر، ولقد تسامحت الجهات الفقهية والسلطات الحاكمة مع غير المسلمين في أدائهم لأعيادهم بتقاليدهم، فاندفع المسلمون لإحياء هذه المناسبات على قدم وساق كأنها خاصتهم، وهكذا فقد كان المسلمون والمسيحيون في بغداد يقصدون ((دير سالمو)) إلى شرق بغداد على نهر المهدي، وكذلك بالنسبة لعيد القديسة اشموني بدير اشموني في قطربل غربي دجلة.

وكان عيد الغطاس أكثر الأعياد في مصر، وحسب المسعودي في مروج الذهب، فإن لليلة الغطاس شأناً عظيماً عند أهلها يحضر النيل مئات الألوف من المسلمين والنصارى¹، وإن عيد الأحد الرابع من الصوم المسيحي عيد من أعياد اللهو عند المسلمين، ففي هذا اليوم كان النصارى ببغداد يجتمعون عند دير "درمالس"، ولا يبقى أحد ممن أحب اللهو والخلاعة إلا ويحضر هذا العيد، وعلى الغرار نفسه

¹ آدم متميز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، دار

الكتاب، بيروت، ط1، 1967، ج2، ص 282.

كان عيد الخروج عند النصارى في مصر من الأعياد التي يشارك فيها عامة المسلمين¹.

ويمكن التدليل أن هذا الوعي مفترض إبان حيوية الإسلام وريعان شبابه، والأمر على خلافه عندما جفت الدماء في العروق، حيث طالعتنا الحقب التالية بحديث الفرقة الناجية الذي يبرر انقسام الأمة وتشذمها، وشتان إذن بين الموقف السابق من المجوس والفرس والبربر، وبين حديث الفرقة الناجية، لذي يستقل ضد بعض الفرق الإسلامية في الوطن العربي.

وإذا كان الأمر لا يثير أية مشكلة بالنسبة لاعتبار هؤلاء مواطنين، بما تعني هذه الكلمة من معنى، وسنداً للمعيار القومي، ولكن المسألة تطرح أحياناً من قبل الخطاب الديني.

نعتقد أن المسألة محكومة بالمبدأين الآتين:

1. لا يمكن التعامل مع أحد على أساس النوايا سنداً لمبدأ أشققت قلبه الذي أصله الحديث النبوي.

2. إن النص الإسلامي سقف فضفاض ورحب جداً وفي إطاره وبالاحتكاك به ومعايقته نشأت هذه الفرق، وبذلك وإذا ما تركنا المعيار الفقهي جانباً، فهذه الفرق – وبتطبيق معيار الحد الأدنى – إسلامية من النحية الأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية، وإنما نذكر القارئ بالمنظرات التي قامت بين الرازي المنكر للنبوة وأبين إعلام المذهب الإسماعيلي الإيماني الباطني الذي تصدى لتيار الإلحاد الصريح².

¹ المرجع السابق، ص 292.

² د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ط2، 1999، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 32.

وإذا كان الأمر هكذا فلماذا لا تكون فكرة الإيمان هي قطب الرحى الذي يتم حولها اللقاء.

والسؤال المطروح هو: هل ننع - بضخالة الوعي - فيما وقع به وعينا بالنسبة للموقف من الإلخانيين، حيث بادر هؤلاء بطرح أنفسهم على الحالة الإسلامية ولكن هذه الحالة أغلقت - بالمعيار الفقهي لا معيار الوعي - الباب في وجوههم.

والسؤال المطروح مرة ثانية هو: أليس من مصلحة أمة الدعوة أن تقبل بين ظهرانيها كل من يختار أن ينتمي إليها، حيث يسود التفاعل والتعايش، والاغتناء في إطار جدلية العام والخاص.

يجب أن يسود بين ظهرانينا آداب الاختلاف، وحق الاختلاف، وفهم الآخر، وحقه بأن يعبر عن ذاته وهويته ومصطلحاته، فلكل ذي مصلحة مقال.

وفي النتيجة تشكل المحرك العقلاني للتطور التاريخي، والتعدد وما يخلفه ويرتبه من تطور يحدث عبر مفاهيم التناقض والاتساق consistency والمتضمن Contradiction implication.

من جهة أخرى، فليس هنالك جواهر قارة وثابتة فوق التاريخ، ليس هنالك كينونة ما وراء الحياة، بل هنالك صيرورة، وكما يقول "الدكتور نديم البيطار": ((المثال ليس جوهرًا ثابتاً يمارس أو يتحقق ككل ودفعة واحدة، ولا يتحقق إنه عملية Process، تحول مستمرة، تصحح ذاتها في الممارسة، فالفرق والمذاهب الإسلامية ليست ماهيات، وإنما منظومات نشأت بفعل العملية التاريخية استجابة لظروف معينة، ولدت تلك المنظومات، ومن ثم فالتاريخ السليم والتعايش الودي قادران على جرف الرواسب الطينية فيما بيننا واستتبات ما هو سليم ومشارك)).

ومرة ثانية مع "الدكتور نديم البيطار" للتذكير بأن الهوية نفسها هوية نسبية وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق تفاعله أو علاقته الديالكتيكية مع التاريخ،

ولا يرثها من جوهر متأصل فيه، إنها استجابة response تتحول مع تحول أوضاعنا الاجتماعية والتاريخية، ونقتبسها عنها، وليست رداً طبيعياً¹.

والمسألة أولاً وأخيراً تتعلق بمصيرنا ووعي هذا المصير والوعي هو الفاعل الحقيقي لتغيير العالم وللوقوف فوق ردود الفعل.

وكما يقول "الدكتور برهان غليون": ((يجب استخدام كلمة أقلييات بتحفظ شديد على عكس ما جرت العادة، إذ المقصود هنا الإشارة إلى تنوع ثقافي مثير، لهدف منه الاعتراف بالآخر، وتنمية الشعور باحترام الاختلاف القائم، وعدم طمس الهويات الصغرى المحلية، وليس تحويل مصطلح الأقلييات إلى مفهوم أساسي للتحليل السياسي الاجتماعي، كما تفعل النظريات الاستشراقية التي تعتقد أن الوطن العربي لا يفهم إلا من منطلق تحويله إلى مجموعة متجاوزة من الأقلييات المتنافسة والمتابذة.. والمطلوب بشكل خاص قطع هذا الاستخدام لمصطلح الأقلييات في لغتنا وأبحاثنا العربية عن عقيدة الاستخدام الغربي الكلاسيكي له، وهو الاستخدام الذي كان يعبر عن عقيدة اجتماعية قائمة على الأحادية المطلقة ونابذة بقوة، كما تشير إليه العنصرية الحديثة، لأنها تعددية ثقافية ودينية، إذ من العبث والسخافة الحديث عن أقلية بربرية أو كردية بهذا المعنى الغربي، فالبربر ليسوا أقلية من حضن الأمة العربية، ولكنهم عنصر مكون رئيس لهذه الأمة، اللهم على أن لا يفهم من الأمة الانتماء الأقوامي أو العرقي البسيط، وإنما الثقافى السياسي والحضاري الواسع، ما الأكراد فليس هناك شك بأنهم يشكلون اليوم شعباً موزعاً على عدة بلدان ودول في المنطقة، وينطبق المبدأ على الأقلييات الدينية، فهذا أيضاً لا يلغى الانتماء الجزئي المتميز إلى دين خاص أو مذهب حقيقة الاشتراك الفعلي للأقلييات بهوية ثقافية عربية واحدة، وواقع وشائج القربى، وأنماط الوجود السياسي والأنثروبولوجي الواحدة)).

¹ د. نديم البيطار: التجربة الثورية بين المثال والواقع، في منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط1، 189، بيروت، ص17.

تقديرنا العام لأطروحة السيف والسلم في الإسلام

يمكن القول إن مسألة الجهاد في الإسلام عرفت تفسيرين:

- التفسير النظري الفقهي الذي يفرض على السلطة السياسية حرباً ضد الكفار مرة على الأقل في العام.

- التفسير الإنساني المؤسس على رسالة الإسلام في العالم، وهي رسالة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وما يتفرع عن هذا التوجه والتصور من نتائج، خصها باعتبار الحرب في الإسلام دفاعية¹.

ونعتقد أيضاً من التفسيرين الآنفي الذكر يجب ألا يغفل تاريخية النصوص، أي الحمولة الواقعية والظروف التاريخية، وهذا ما نقراه في موقف كل من ابن تيمية ورشيد الدين².

ونحن لا نفهم بأي شكل من الأشكال - أن المسلم محارب متعصب خرج من صحرائه مهاجماً الناس دون أن يترك للغير خياراً إلا القرآن أو السيف - فهذا الخيار لا يتفق مع ظاهرة العقيدة التي لا تقوم إلا على محض الرضا والاختيار³.

وفي نظرنا - وكما حددنا في بحث عالمية الإسلام - أن الاجتماع الإسلامي الوسيط، اجتماع تعددي متسامح تعايشت فيه شعوب متباينة تحت مظلة الدين الحنيف وروح العرب المسلمين.

¹ د. برهان غليون: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1، 1993، ص 93.

² ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك ناصر، ص 17.

³ محمد أبو زهرة: مقاله الموسوم نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية، للقانون الدولي عدد 14 سنة 1958.

وقد بلورت لنا نظرية أبي حنيفة في الدار الإسلامية، القاعدة المعرفية لهذا التعايش والأسس الأخلاقية والإيجابية التي يقوم عليها .
وحقيقة الأمر فالمقام الأول في تفكيك ظاهرة الجهاد وحرثها هوما أطلقنا عليه بظاهرة التناصر، وحل هذه الظاهرة يكون بالتعامل مع فرادتها، وأخيراً مواجهة بعضها ببعض، ثم تسيقها، وتحديد نمط التوازن فيما بينها، وهذا ما عبّر عنه الرسول ﷺ بقوله: ﴿لَا تَضْرِبُوا كِتَابَ اللَّهِ بِعَضِّ بَعْضِهِ﴾.

وبمعنى أوضح، فحل هذا التعارض الظاهري في النصوص يتأتى بالفوص إلى المقاصد العامة في الشريعة، أي بالتوسع في المجاز وعلاقته وصيغه في القرآن، سندنا في ذلك أن مقاصد الوعي الإلهي لا تستند لها ظواهر هذا النص اللغوي أو ذلك، بل إن لكلام الله عز وجل عوالم من الثواني غير المتناهية.

قال تعالى موضعاً ذلك: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَتَفَدَّ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ الكهف/109.

هذا الموقف العقلاني من تفسير النص القرآني نجد له مثلاً واضحاً عند "الشيخ شلتوت" الإمام السابق للجامع الأزهر، والمعروف عن الشيخ انتماؤه إلى التيار الإصلاحية في الأزهر منذ مطلع الأربعينيات من القرن العشرين، حيث أصدر عام 1948 رسالة بعنوان القرآن والقتال، تضمنت أن هنالك طريقتين لتفسير القرآن، ما إحداهما فتحاول فهم الآيات والسور حسب ترتيب نزولها، وهذا الفهم يمكن أن يكون نحويّاً أو تاريخياً أو أسلوبياً أو فقهياً أو فلسفياً، لكن التوجهات كلها المستندة إلى الطريقة السالفة الذكر تتجاهل روح القرآن، وتحكم به عوامل خارجية تؤدي به إلى تعطيل هذه الآية أو تلك أو القول بنسخها .

ويمكن فهم مدى خطورة هذه الطريقة التقليدية على القرآن، عندما نتعلم أن بعض المفسرين قاموا بنسخ حوالي السبعين آية من آيات القرآن تدعو إلى دعوة

الناس بالحسنى والحكمة والموعظة الحسنة ومجادلتهم بالتي هي أحسن، لأنها تتعارض من وجهة نظرهم مع الآيات القرآنية الداعية للقتال والجهاد ..

وتقوم الطريقة الأخرى على ضم الآيات المتصلة بموضوع واحد بعضها إلى بعض، ثم محاولة فهمها في سياقاتها الداخلية، فإذا طبقنا هذه الطريقة في قضية القرآن والقتال، فماذا نجد ؟..

يقول الشيخ شلتوت إن موضوع القتال والحرب في العصور الحديثة ذو أهمية عملية ظاهرة لكثرة الحروب الناشئة هنا وهناك، والتي يكون على المسلم أن يتخذ موقفاً منها والموضوع نفسه ذو أهمية نظرية كبيرة بالنسبة للمسلمين، لأن كثيرين من اتباع الديانات الأخرى يتعرضون لمسألة القتال في بحوثهم وكلماتهم من أجل مهاجمة الإسلام، واتهامه بالنزعة الحربية، لهذا فعلى المسلمين العودة إلى قراءة القرآن بعيون جديدة ومناهج جديدة لكي يكتشفوا حكمة القرآن ورحمة الرسالة المحمدية بالبشرية، وذلك في السعي الحثيث من أجل السلام، وتجنب سفك الدم بأي ثمن، والبعد عن القتال والافتتال، وبخاصة حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ وماديات هذا العالم الزائلة.

وحقيقة الأمر أن الإسلام لا يجيز قتل النفس الإنسانية لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم إذا اعتدوا على المسلمين، ووقفوا في سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون بثها، فحينئذ يجب القتال دفعاً للعدوان في سبيل الدعوة¹، وهذا هو رأي المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف المؤسس على الأدلة والحجج الآتية:

1- إن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينة سبب الإذن في القتال، وهو يرجع إلى أحد الأمرين: إما دفع الظلم، وإما

¹ الشيخ محمد أبو زهرة: نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي العدد 14،

سنة 1958.

الفتنة وحماية الدعوة، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ 190 ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَأَلْفِتْنَهُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ 191 ﴿فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ 192 ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ البقرة/190-193 .
 وقال تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ الأنفال/39 .

وقال في سورة الحج: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ 39 ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ الحج/39-40 .
 وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ النحل/125 .

2- اتفاق جمهور المسلمين على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان، والشيخ الكبير والأعمى ونحوهم، لأنهم ليسوا من المقاتلة، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف للدين، ما ساغ استثناء هؤلاء، فالاستثناء دليل على أن القتال، دفعاً للعدوان.

إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين، لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد، وهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256 .

وقوله: ﴿إِنَّمَا تَتَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99 .

ويضيف صاحب الفضيلة الشيخ محمد أبو زهرة إلى الأدلة السابقة دليلاً قوياً هو: السلوك الفعلي والواقعي الذي سلكه الرسول ﷺ وأصحابه الأخيار، فلم يكن الباعث الوحيد على حروبهم إلا دفع الاعتداء، يقول المذكور: ((ولكن محمداً النبي الأمين لم يلجأ إلى الحرب ابتداءً حتى لا يظن أحد أنه قاتل ليفرض دينه على الناس، وليكرههم عليه))، ولذلك سلك طريقتين:

1- **أولهما:** أن يرسل الدعوة الدينية إلى الملوك والرؤساء في عصرهم يدعواهم إلى الإسلام ويحملهم إثمهم، وإثم من يتبعونه، إذا لم يجيبوا دعوته، ولذلك جاء في كتابه إلى هرقل: ﴿أَسْلَمَ تَسْلَمَ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ النَّارِ سَيِّئٍ وَقُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

2- **ثانيهما:** أنه بعد هذه الدعوة الرسمية أخذ يعلن الحقائق الإسلامية ليتعرفها رعايا تلك الشعوب، فيتبعه من يريد اتباعها وقد اتبعها فعلاً بعض أهل الشام ممن يخضعون لحكم الرومان، وعرف المصريون وغيرهم حقيقتها، حتى لم تعد مجهولة لمن يريد أن يتعرفها، وتسامحت فيها البلاد المتاخمة للعرب¹.

وقد أسس أصحاب هذا الرأي السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية:

أ- دعوة غير المسلمين إلى الإسلام فرض كفاية على الأمة الإسلامية، إذا أقام به فريق منها عن الباقيين.

ب- دار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها السلمية بدار الإسلام، بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم، وعلى دعوتهم ودعاتهم، ويتحقق

¹ مقال أبو زهرة: نظرية الحرب في الإسلام، ص 7.

اختلاف الدارين بانقطاع العصبية بين شعبيهما، بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم ببلاد الآخر، ما الأمة غير الإسلامية التي لم تبدأ المسلمين بعدوان، ولم تتعرض لدعوة الإسلام، وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على من يشاؤون، فهذه لا يحل قتالها ولا قطع علاقتها السلمية، والأمان بينها وبين المسلمين ثابت لا يبدل بسبب اتفاق أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم¹ فالعدوان هو النقطة المركزية التي تحدد علاقة دار الإسلام بالغير، ودليلنا على ذلك هو أن سورة التوبة التي تجسد قمة الموقف الجاد والحاسم من المشركين، هذه السورة تقوم على أساس هذه الفكرة المحورية قال تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ التوبة/10.

وهناك مظاهر متعددة لاعتداء المشركين على المسلمين، وموقف سورة التوبة منهم، كرد فعل لهذا الاعتداء.

ولكن كيف للمسلمين دك دولة الفرس، ثم الانطلاق إلى مشارق الأرض ومغاربها؟.. قد يقول قائل: أليس ذلك دكتاتورية الأفكار أو الشرعية الموضوعية التي تفرض مسبقاً مشروعية الفكرة، ثم تتصدى للدفاع عنها باسم هذه المشروعية، ليست هذه المشروعية الموضوعية تعطي للغير المشروعية النقيض، حسب القاعدة الأخلاقية القائلة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك، ثم إن التحدي يوهن المشروعية الموضوعية ولا يكون إلا في حال وجود شرعية شكلية، وفي حالنا المطروحة «الفتح الإسلامي»، لا وجود لمثل هذا الافتراض، بل فالحياة في المعمورة لم تكن لتقوم على أية شرعية شكلية أو موضوعية، وبالمقابل فالمسلمون أنشأوا وبالتقييد الذاتي قواعد للقانون الدولي التزموا بها في الحياة الدولية تجاه أنفسهم وتجاه الغير.

¹ د . حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص 823.

لقد وجد المسلمون أنفسهم أمام معطى تاريخي أقل ما يمكن وصفه بالفساد، حسب التعبير القرآني القائل: نقص في الأموال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين، لقد وعى المسلمون في هذا الجو الفاسد دورهم التاريخي بأنه الدعوة والرسالة، وآلية هذه الدعوة لا تتم إلا بمبضع الجراح. وبيان ذلك أن المسلمين واجهوا قطبين كونيين للجبروت والاستعلاء والاستكبار والفساد، هما دولتا الفرس والروم، وقد فشل البلاغ المبين بأن يتسرب أو يسلك إلى هذه القلوب الغلف، وكما يتضح من الكتب التي وجهها الرسول ﷺ إلى هاتين الدولتين والردود القاسية على هذه الكتب، بل وكما يتضح من الحوار الذي جرى بين المغيرة بن شعبه وقائد الفرس رستم قبل معركة القادسية، إذ تعامل هذا الأخير مع المغيرة على أن المسلمين ليسوا إلا امتداداً لهؤلاء الرعاة البداة، الذي يمكن التخلص من شرورهم بتقديم بعض الرشاوى لهم، والأمر على خلافه بالنسبة للمغيرة الذي رد على خصمه مدلولاً بأنه أصبح للعرب رسالة دعوة.

إذن فالمواجهة حتمية لا محيص عنها، ونحن في هذا الحال أمام مسألة اعتداء بكل ما تعني الكلمة من مدلول قانوني، حتى بمفهوم القانون الدولي العام المعاصر الذي أحجم عن التعريف بالحرب أو العدوان، بل ترك ذلك إلى التقدير الموضوعي لمجلس الأمن¹، فقد أغفل القانون الدولي التقليدي في أدبياته تحديد العدوان، ووضع أي معيار بالترفقة بين المعتدي والضحية، ما ميثاق الأمم المتحدة، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه عهد العصبة، فلم يستخدم تعبير الحرب بمعناها الضيق، وإنما أحل محلها فكرة تهديد السلم وخرقه وأعمال العدوان، وبالتالي فقد غطى المنع الوارد في الميثاق كل من الحرب بمعناها التقليدي وصور القتال المسلح المختلفة، وهذا ما يتضح من نص الفقرة الأولى من المادة الأولى من الميثاق: تتخذ الهيئة تدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم ورفعها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم، ونحن حيال تحديد في غاية السلاطة

¹ د . عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية العربي الإسرائيلي، القاهرة، دار النهضة العربية

والمرونة للعدوان في القانون الدولي المعاصر، بل إن هذه المرونة قد تتسع لبعض الأعمال المتصلة بالسلم الداخلي قد تعتبر اعتداءً دولياً «الحروب والثورات الداخلية»، فهذه الأمور الداخلية قد تعتبر اعتداءً دولياً إذا ما امتدت آثارها إلى خارج الدولة¹.

وبالطبع فقد اعتبر من أعمال العدوان الأخطار الحائلة والداهمة، بل وقد اعترف "جروسيوس" قديماً بحق الدولة في اتخاذ إجراءات معينة لمنع المخالفات التي تتعرض لها القواعد الدولية، حتى ولو لم تتأثر الدولة نفسها بهذه المخالفات على أساس أن سلامة الدولة والوحدة السياسية ترتبط بسلامة الوحدات السياسية الأخرى ومدى احترامها للالتزامات الدولية².

إذن لم يكن هنالك أية نظرية قانونية أو سياسية في الحياة الدولية تقيد المسلمين في انطلاقتهم الإنسانية حملاً للدعوة والتبشير بهذا الدين الجديد .

ولكن هل يمكن التحدي بهذا القول الأخير، ليس الإسلام فوق التاريخ ويتجاوز معطيات القانون الدولي في القرون الوسطى، وبالتالي ألم يكن الأحرى بالمسلمين أن يقتصروا على رد عدوان الدولة دولة الفرس، دون الاندفاع إلى ما وراء ذلك عمقاً حتى دق أبواب الصين.

لا بد من التدليل بادئ ذي بدء بالفارق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فالظاهرة الأولى نابعة من المتعالي المطلق، وهي تحمل صفة هذا الإطلاق وسماته، والأمر على خلافه بالنسبة للظاهرة الثانية، فهي تمثل الظاهرة الأولى، عند الحركة على يد الوسيط البشري، ثم تجسيدها في المكان والزمان، وتموضعها على الأرض، وبالتالي فهي تحمل السمات والخصائص النسبية لهذا المكان والزمان، والوسيط البشري، وبمعنى أوضح فالظاهرة الثانية تبقى بشرية بغض النظر عن

¹ د . عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية العربي الإسرائيلي، ص 74 .

² المرجع السابق، ص 74 .

ملاءمتها وعدالتها، وغير ذلك من الأوصاف إيجابية كانت أم سلبية، وهذه الظاهرة الثانية محكومة بداءة بالمصالح البشرية بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى واسع قاصدين بالمصلحة هنا كل ما يؤدي إلى تفتح الحياة وازدهارها واطرادها وتقدمها .

وعلى هذا الأساس، فالفتح بكل أشكاله ومظاهره وتلوناته قرار سياسي، وإن كان يقوم على اللحظة الدينية، ويحمل على النصوص الإلهية، وتأسيساً على ما تقدم، فلا يمكننا إعطاء حكم عام على كل ما حدث في التاريخ الإنساني بتعرجاته المختلفة وتموجاته المتعددة وتضاريسه المتشابكة، والأمر يتطلب بحث كل حادث على فرادته، ويقود إلى تعقيدات أدخل ما تكون بعمل المؤرخ وتفكيكاته لها الملف الضخم..

ومع ذلك يمكننا أن نسجل على هذا الفتح الملاحظات التالية:

1- إن تحديد العدوان يدخل في باب السياسة الشرعية (أقرب ما تكون إلى الصلاح وأبعد ما تكون عن الفساد)، وهنا ينتصب سؤال أساسي هام هو: هل إن هذا الفتح قاد إلى دفع الحياة الإنسانية إلى الأمام، وكان بمثابة المحرك الذي فجر معركة الروح الإنسانية نحو التقدم والازدهار، نعتقد انه ما من منصف يجيب بالنفي، وبالتالي فقد حمل المسلمون بالفعل مبعض الجراح ليقضوا على الورم الخبيث، ويسمحوا لجسم الإنسانية بالمعافاة والصحة .

2- إن تحديد العدوان وإعمال مبدأ السياسة الشرعية يدخل في دائرة السلطة التقديرية، وهي دائرة في منتهى المرونة والسعة والإسلاس، وإن نظم الصياغة الفنية المعاصرة لا تزال تلح على ضرورة هذه المرونة والإسلاس دون التحديد الدقيق .

وعلى هذا فإن وزن الفتح الإسلامي يجب أن يقوم على أساس المشروعية الاجتماعية المساوقة للقرار، وليس على أساس ظروفنا .

3- يدخل في باب تحديد العدوان الأمن الثقافى، أي حق كل دولة أن تمنع الأفكار المعادية لها .

4- لقد استعمل المسلمون مبضع الجراح في دائرة السياسة ليس إلا، ما في دائرة العقيدة فلم نسمع أنهم أكرهوا شخصاً واحداً على ترك دينه .

5- قلنا أن الإسلام اعتبر الحرب كمنهج وأسلوب للحياة ضرورة، ولكنه وضع الضوابط على هذه الظاهرة الاستثنائية .

ذلك أن رسالة الإسلام لهذا العالم هي التوحيد بكافة قسماته السياسية والاجتماعية، بما يتفرع عن ذلك من خلق اللحم والأسداء والخيوط خلافاً للحرب التي تعني تمزيق الأوصال، ومن ثم، فالحرب هي الاستثناء، وتحكم بقيود هذا الاستثناء لا سيما بالنسبة لأهل الكتاب، ونحن لا نفهم كيف أن القرآن أمرنا بإقامة الدين مع هؤلاء، وأمرنا أن ندعوهم إلى كلمة السواء ثم أمرنا بأن نقاتلهم، استناداً إلى ما تقدم فنحن نفهم، ونحدد القتال بأضيق الحدود، كما تدل على ذلك الآية القرآنية حيث وردت عبارة «أهل الكتاب» مقترنة بكلمة «من» التي تفيد التبويض «من الذين أوتوا الكتاب» .

ومن جهة أخرى فنحن لا نفهم الآيات التي تصف هؤلاء الين تفيض أعينهم بالدموع عند ذكر الله، لا نفهم هذه الآيات إلا على أساس أنها لا تجيز مقاتلة هؤلاء .

ومن جهة ثالثة فنحن لا نجد أي مبرر للقول بقيام «آية الصغار» بنسخ الآيات المتعددة السابقة عليها، بل هي تنظيم جديد يقوم على حالة قائمة بذاتها، فالآيات السابقة «آية الصغار» تكلمت عن كون النصارى أقرب مودة من المسلمين، فهل تغير هذا الواقع بعد آية الصغار .

6- تكلمنا حتى الآن عن مبررات الفتح الإسلامي لجهة قيامه على فكر رد العدوان، ومنع الظلم، وهذا هو الجانب الاستاتيكي والسلبى لمبررات الفتح، مع العلم إن هذا الفتح يقوم على حقيقة دينامية حركية، لا وهي فكرة الجهاد في سبيل الله¹.

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ البقرة/190 .

وقال: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ الحج/79 .

وسبيل الله هو سبيل الحق خالصاً من أي غرض دنيوي، قال تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ﴿74﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ النساء/74-75 .

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ النساء/76 .

فيذا تجاوز الإنسان الحد، وعلا في الأرض وراح يفسد فيها، ويستعبد الناس ويسلبهم حقوقهم، ويحرمهم ثمرات الأرض وخيراتها، فذلك هو القتال في سبيل الطاغوت الذي ندد به الله، وجعله شعار الكفار، ما القتال في سبيل الله فهو الذي غايته أن يرفرف القانون الإلهي العادل على الحياة الإنسانية، دون أن يكون هنالك غاية شخصية، وعلو في الأرض..

¹ د . عفيف عبدالفتاح طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 394 .

قال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ القصص/83.

فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في الأرض، أي لتحقيق النظام الصالح الذي يسعد البشرية، والأمة الإسلامية منتدبة لرفع الظلم عن الأفراد والجماعات في أقطار الأرض كافة بقطع النظر عن ألوانهم وأجناسهم وأديانهم، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143، أي لتكونوا شهداء على الناس في تقصيرهم وعلوهم، فتقوموا بإصلاح عوجهم.

قال ﷺ: ﴿مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

ولفظ «السلام» من أسماء الله الحسنى، لأنه يؤمن الناس بما شرع من مبادئ ويمارس من خطط ومناهج، وحامل هذه الرسالة محمد ﷺ، وحامل راية الإسلام، لأنه يحمل البشرية الهدى والنور والخير والرشاد.

وهذا هو الرسول ﷺ العظيم يحدث عن نفسه، فيقول: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مَهْدَاةٌ﴾.

والقرآن يحدث عن رسالته فيقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

وتحية المسلمين التي تؤلف القلوب وتقوي الصلات، وتربط الإنسان بأخيه الإنسان، أي السلام، وأولى الناس بالله، وأقربهم إليه من بدأهم بالسلام، وبذل السلام للعالم وإنشاؤه جزء من الإيمان.

ولقد جعل الله تحية المسلمين بهذا اللفظ للإشعار بأن دينهم دين السلام والأمان، وهم أهل السلم ومحبو السلام، وفي الحديث أن الرسول ﷺ قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ السَّلَامَ تَحِيَّةً لِأُمَّتِنَا وَأَمَانًا لِأَهْلِ ذِمَّتِنَا﴾.

1- وإذا ما انتصر المسلمون، ترتب على عاتقهم مسؤولية باهظة وثقيلة، أي الإصلاح والعدل والأمر بالمعروف، وليس العتو والاستكبار، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحج/41.

2- لقد أقيم الإسلام على صرح متين نسيجه الرحمة، وبذل السلام للعالم، فالسلام مبدأ هام تعمقت جذوره في نفوس المسلمين، فأصبحت جزءاً من كيانهم، وعقيدة من عقائدهم، لقد صاح الإسلام - منذ أن طلع فجره، وأشرق نوره، صيحته المدوية في آفاق الدنيا، يدعو إلى السلام، ويضع الخطة الرشيدة، التي تبلغ بالإنسانية إليه.

فالإسلام يحب الحياة، ويقدها، ويحب الناس فيها، وهو لذلك يحررهم من الخوف، ويرسم الطريقة المثلى لتعيش الإنسانية متجهة إلى غايتها من الرقي والتقدم وهي مظلة بظلال الأمن الوارفة، ولفظ الإسلام - الذي هو عنوان هذا الدين - مأخوذ من مادة السلام، لأن السلام والإسلام يلتقيان في توفير الطمأنينة والأمن والسكينة، وما ينبغي للإنسان أن يتكلم مع إنسان قبل أن يبدأه بكلمة السلام، قَالَ الْإِمَامُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): ((مَنْ بَدَأَ بِالْكَلَامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ، وَسَبَبَ ذَلِكَ أَنَّ السَّلَامَ أَمَانٌ، وَلَا كَلَامَ إِلَّا بَعْدَ الْأَمَانِ)).

والمسلم مكلف، وهو يناجي ربه بأن يسلم على نبيه، وعلى نفسه، وعلى عباد الله الصالحين، فإذا فرغ من مناجاته لله، وأقبل على الدنيا، قبل عليها من جانب السلام، والرحمة والبركة وفي ميدان الحرب والقتال، إذا أجرى المقاتل كلمة السلام على لسانه، وجب الكف عن قتاله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ﴾ النساء/94.

وتحية الله للمؤمنين تحية سلام: تحيتهم يوم يلقونه سلام، وتحية الملائكة للبشر في الآخرة سلام، قال تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ الرعد/23.

ومستقر الصالحين دار الأمن والسلام، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس/25، وقال: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الأنعام/127.

وأهل الجنة لا يسمعون من القول، ولا يتحدثون بلغة غير لغة السلام... قال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهِمْ﴾ 25﴿ إِنَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ الواقعة/25-26.

من جماع ما تقدم - ومثله معه من آيات وأحاديث مشرقة - يمكن التأكيد بيقين أن الإسلام يقيم أنثروبولوجيا «كل ما يتعلق بالإنسان» حضارية محمولة على السلم والأمان، وهذا المناخ الإنساني الذي يشيعه الإسلام، وذلك الفضاء المترع بالمحبة والرحمة، وروح الإسلام، وفؤاده وقلبه النابض، ومن ثم فهل يمكن التحدي بأنه السيف، والقول بأن القتال رسالة الإسلام، وهل تستقيم نذر الحرب وصيحاته مع هذا الجو الفينان الذي يقيمه الإسلام؟.

نعود لنؤكد أن الإسلام منظومة وبنية وأنساق، وتحقيق عرى هذه الاتساق وترتيبها أمر جوهري، ولا يمكن تعميم نذر الحرب على الحياة الإنسانية، بل للقتال موقعيته كضرورة واستثناء، وتجاوز هذه الظاهرة وموقعيتها على حساب بقية العناصر لا يعني إلا الإخلال بالمنظومة والأنساق.

هذا هو الجانب النظري، ولكن كيف توجهت الرياح على صعيد الواقع، وهل قام المسلمون - بعد أن مكثهم الله في الأرض - بحق الله، فأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر؟.. هذا ما سنفرد له بحثاً خاصاً بعنوان رأي المستشرقين بالفتح الإسلامي.

رأي المستشرقين في الفتح الإسلامي

فيما يلي رأي بعض هؤلاء المستشرقين:

جاء في كتاب الدكتور "جوستاف لوبون" حضارة العرب ما مفاده: ((حين نبحت في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم نرى أن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، وأن العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام، واتخذ العربية لغة له، فذلك لما كان يتصف به الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله)).

وقال آخر: ((كان يمكن أن تعمي فتوح العرب أبصارهم فيقتربون من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة ويسبئون معاملة المغلوبين، ويكرهونهم على اعتناق دينهم، ولو فعلوا ذلك لتألب عليهم جميع الأمم التي كانت غير خاضعة لهم، ولأصابهم مثل ما أصاب الصليبيين عندما دخلوا بلاد سورية مؤخرًا، ولكن الخلفاء السابقين، الذين كان عندهم من العبقريّة أدركوا أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً، فعاملوا أهل سورية ومصر وإسبانيا وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فاضين عليهم سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم، والحق فالأمم لم تعرف فاتحين راحمين مثل العرب "ورحمة الفاتحين وتسامحهم كانا من أسباب اتساع فتوحاتهم، واعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم ولغتهم التي رسخت، وقاومت جميع الغارات وبقيت قائمة حتى

بعد تواري سلطان العرب عن مسرح العالم، وتعد مصر أوضح دليل على ذلك، فقد انتحلت ما جاءها به العرب، وحافظت عليه، ولم يستطع الفاتحون الذين سبقوهم إليها من الفرس والإغريق والرومان أن يقبلوا الحضارة الفرعونية القديمة، وأن يحملوها على ما أتوها به))¹.

ويقول "روبرتسن" في كتابه تاريخ شارلكن: ((إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الجهاد والتسامح نحو أتباع الأديان الأخرى الذين غلبوهم، وتركوهم أحراراً في إقامة شعائهم الدينية))².

رأي "ميشود" في كتابه الحروب الصليبية: ((إن الإسلام الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان، وهو أعمى البطارقة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرّم قتل الرهبان - على الخصوص- لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس، وقد ذبح الصليبيون المسلمين، وحرقوا اليهود عندما دخلوها))³.

رأي "هنري دي كاستري" في كتابه الإسلام خواطر وسوانح ما يلي: ((بعد أن دانت العرب وآمنت بالقرآن، واستنارت القلوب بنور الدين الحنيف برز المسلمون في ثوب جديد أمام أهل الأرض قاطبة، والمسالمة وحرية الأفكار في المعاملات، وتتابعت آيات القرآن تأمر بالمحاسنة بعد تلك الآيات التي كانت تنذر القبائل المارقة)).

وهكذا كانت تعاليم النبي ﷺ بعد إسلام العرب، وقد اقتفى أثره فيها الخلفاء من بعده، وذلك يحملنا على القول كما قال "روبرتسون": ((إن شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة انتشار دينهم، وهذه المحبة التي دفعت

¹ جوستاف لوبون: حضارة العرب، ص 629.

² المرجع السابق، ص 629.

³ عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 411.

العرب في طريق الفتح، وهي سبب لا حرج فيه، فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفرة؛ إذ أغاروا على الشام، وساروا سير الصواعق إلى إفريقية الشمالية من البحر الأحمر إلى المحيط الأتلنتيكي، ولم يتركوا أثراً في طريقهم، لا ما كان لا بد منه في كل حرب وقتال، فلم يقتلوا أمة أبت الإسلام¹.

وانتشار الإسلام ورضوخ الأمم لسلطانه هو استياد القسطنطينية الذي بلغ منتهى العسف، ووصل جور الحكام إلى درجة أرهقت النفوس، فلما جاء الإسلام تراموا إليه هرباً من الضرائب الفادحة واستلاب الأموال..

((على أن الإسلام لم يكن له عمال مخصوصون يقومون بالدعوة له وتعليم مبادئه، كما في الديانات المسيحية، ولو كان له أناس قوامون لسهل علينا أشكال معرفة السبب في تقدمه القريب، فإننا شاهدنا الملك شارلمان يستصحب معه على الدوام في حروبه ركباً من القسس والرهبان ليباشروا فتح الضمائر والقلوب بعد أن يكون هو قد باشر فتح المدائن والأقاليم بجيوشه التي كان يصلي بها الأمم حرباً تجعل الولدان شيبا، ولكننا لا نعلم للإسلام «مجمعاً دينياً»، ولا رسلاً وراء الجيوش ولا رهينة بعد الفتح، فلم يكره أحداً عليه بالسيف ولا باللسان، بل ذهل القلوب عن شوق واختيار، وكان نتيجة ما أودع في القرآن من مواهب التأثير والأخذ بالألباب))².

رأي "كيتاني" في قوله ما يلي: ((أما الشرق الذي عرف بحبه للأفكار الواضحة البسيطة، فقد كانت الثقافة الهيلينية وبالأعلى عليه من الوجهة الدينية لأنها أحالت تعاليم المسيح البسيطة السامية إلى عقيدة محفوفة بمذاهب عويصة مليئة بالشكوك والشبهات، فأدى ذلك إلى خلق شعور من اليأس، زعزع أصول العقيدة

¹ الترجمة العربية لكتاب من قبل أحمد فتحي زغلول:

L'Islam: impressions et études.

² المرجع السابق، ص 39.

الدينية ذاتها، فلما أهلت آخر الأمر أنباء الوحي الجديد فجأة في الصحراء لم تعد تلك المسيحية الشرقية التي غرقت بفعل الانقسامات الداخلية، وتزعزعت قواعدها الأساسية، واستولى على رجالها اليأس والقنوط من مثل هذا الريب، ولم تعد المسيحية بعد ذلك قادرة على مقاومة إغراء هذا الدين الجديد الذي بدد بضربة من ضرباته كل الشكوك التافهة، وقدم مزايا مادية جلييلة إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التي لا تقبل الجدل، وحينئذ ترك الشرق المسيح، وارتدى في أحضان نبي بلاد العرب¹.

وجاء في كتاب العالم الإسلامي الجديد: ((ولم يبتغ العرب من فتوحهم إحرار المغانم ودرس المعالم، بل كانوا ضد ذلك أبناء أمة كريمة تحب العلم والتعليم، وتجل ميراث الحضارات السابقة، وقد تشابكت بين الغالبين والمغلوبين أرحام المصاهرة، وعقدت قلوبهم على الأخوة الدينية، فلم يلبث الفريقان أن امتزج بعضهما ببعض ليخرجا للناس حضارة، أي حضارة الإسلام التي أحييت آثار اليونان والفرس والروم، وطبعتها بطابع القومية العربية والعبقرية الإسلامية))².

¹ طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 413.

² المرجع السابق، ص 413.

الفصل الثالث

المسألة الوطنية في الميزان

البحث الأول

مقارنة الوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي حول المسألة الوطنية

" تاريخية وعوامل نشأة المسألة الوطنية في أوروبا "

للمنصبي هنا بمقارنة الوعي العربي الإسلامي لهذه الظاهرة بالوعي الأوربي لها، انطلاقاً من مقولة إن المقارنة - وهي منهج العلوم الإنسانية - تثري الظاهرة المدروسة، وتبلور معالمها، وهي بمثابة تحديد الشروط الخارجية لها.

أجل كنا عرضة لمقولة الأستاذ "وليم سليمان" المدللة بأن المسألة الوطنية هي وليدة وثمررة الثورة الفرنسية، في محاولة استبعاد الدين عن المجتمع، وإن كان يمكن القول إن المسألة مسألة صيرورة، وإن هنالك عوامل متعددة أرهصت للموضوع.

هذا ومن الصعب تحديد هذه العوامل، وإن كان بالإمكان اجتزاء بعض الملاحظات التي قدمها "جان توتشار" حول ذلك¹.

1- لقد كان للشعوب البربرية الأوربية بعض القوانين الوطنية.

2- من الخطأ الاعتقاد وصف دور الكنيسة بالسلبية التامة في تكوين الأمم الحديثة، إذ أن ردة الفعل المتقدمة للأمرء المدعومين والمبرأين من قبل حاشيتهم الفكرية قد توصلت إلى تخليص مناطق السلطة الزمنية من تعديات المجتمع الأكليريكي... ولا شك أن الاضطرابات الزمنية الداخلية في الكنيسة قد مكنت الأمرء من إعطاء أنفسهم مكاسب إعادة الاستقرار والنظام، ودور الكنيسة لا يرتدي في ذلك خطيراً أقل من أن يكون مظهراً إيجابياً وأساسياً...، وإذ عادت الكنيسة وكونت الإطار الاقليمي والإداري من أجل ازدهار الأمم، فالإحساس الوطني تولد جزئياً من الانحراف الديني.

3- ويتابع "توتشار" دراسة هذه المسألة على صعيد مدينة لياج، وفي ذلك يقول: ((في موضوع مدينة لياج جرى ببراعة تامة استخراج تطور كلمة باتريا patria أو تحديد مضمونها.. إذ عندما ظهرت هذه الكلمة، في أواخر القرن العاشر، لم تكن لتدل على الدولة التي هي الامبراطورية، بل الأبرشية الأسقفية، لتي تقدم إدارياً، والأسقف فيها والد الوطن partia - pater هو الرئيس، ومع تفكك الامبراطورية والإقطاعية، تسلم الأسقف السلطة الزمنية على قسم من الإقليم الذي يمارس عليه مهمته الدينية، وظل يمارس عليه سلطته الروحية، ونشأ وطن جديد مقصور على الإقليم الذي يسيطر عليه الأسقف زمنياً، وانهارت الوحدة الأخلاقية والسياسية للجامعة الإكليريكية، وهذا الانهيار حصر السلطة الزمنية للأسقف على قسم من الأبرشية، ولقد وكلمة الوطن partis حسب ترجمة الرهبان للكلمة الأولى)).

¹ جان توتشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، دار العلمية للطباعة والنشر، ط2، 1983، ص 187.

وأخذت العلاقات الإنسانية تتوطد، وتتعزز داخل هذا الوطن بالاتحاد حول السقف، بقصد درء الأخطار الخارجية، ذلك أنه إذا كانت الحدود تتهدد، فالأفراد يعون مصالحتهم، ويعون شرف المقاطعة الناشئة قبلهم وبمعزل عنهم، ومع الزمن، فقد أخذ الأفراد - وهذه هي المرحلة الثالثة - ينتهون إلى الملل من الخلافات التي كان يثيرها الأسقف، ويغذيها كي يوسع من سيطرته الزمنية على مجموع أبرشيته، وهكذا فما كان لهم إلا أن ينكفئوا إلى وطنهم، وليوطدوا دعائمه الداخلية، ومن أجله سوف يتسلحون بعد الآن من تلقاء أنفسهم ((حلت الحاضرة محل الأسقف في تيسير الحرب، كما في مجالات أخرى، ويكتبون باعتزاز أن الدول هي التي تتولى الدفاع عن عمل ساهمت هي في إكماله، حتى في شكله الخارجي، ومضمونه مصنوع من أعمالهم في أيامهم: الوطن)).

وإذا كانت نشأة وتطور الأوطان الأخرى تختلف عن نشأة لياج، فهذا لا ينفي أن تكون العناصر الإكليريكية «المعلمنة» هي - من بين العناصر المكونة للأمم - ذات الأهمية الأولى، فعدا عن العوامل التقنية الخالصة، كأساليب الانتخاب والمناقشات في الجمعيات، يتوجب مثلاً أن نتذكر منشأ الضرائب.. وتوضيح ذلك أن البابا أذن للأمرء بجباية الضرائب، من أجل الإعداد للحروب الصليبية قد مكن لهم، ووطد سلطتهم، وهكذا فقد استمر هؤلاء في الجباية بعد زوال الحروب الصليبية، وحل النشاط الضريبي لأسباب الدفاع أو لضرورات الحكم. محل النشاط لأسباب الدفاع عن الأرض المقدسة، وضرورات حكمها واختلفت الصيغة بحسب الأمكنة والأزمنة، وأمكن القول عند التعليق على هذا التطور، إن الوطن هبط من السماء إلى الأرض، وأن التحول جرى بحسب المبدأ القائل: ما هو خير لمملكة المسيح الملك «القدس والأرض المقدسة»، وهو خير لمملكة ملك صقلية أو فرنسا .

4- أفضلية الموت من أجل الوطن:

يمكن القول إن فكرة الموت من أجل الوطن قد بلغت هالتها في فجر الأزمنة الحديثة من المسيحية، واستعادت هذه الفكرة قيمتها الكاملة بفضل الحروب، بعد

أن كانت قد فقدت مضمونها المقدس الذي كان لها في العصور الاغريقية اللاتينية القديمة، فالموت في الحروب الصليبية يتعادل مع الشهادة، وأولئك الذين يموتون في الحروب الصليبية - كما أوضح أوربان الثاني - لا يموتون فقط حباً في الله، وإنما حباً بإخوانهم، فهم يبلغون أعلى درجة من البر التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين، ومن الطبيعي أن ينظر بسعة إلى الموت من أجل الأخوة، حتى ولو لم يكن العدو كافراً، وكأنه أيضاً وبشكل من الأشكال، موت في سبيل الله، وهذا الاقتناع يركز على مفهوم الوطن «كجسم روحاني»، وكثيرون كانوا المنظرين الذين استعملوا تشبيه الجسد من أجل وصف المجتمع الزمني، وتشبيه النفس كمعادل للكنيسة، ولكن انطلاقاً من منتصف القرن الثالث عشر، استعملت كلمة جسم غالباً إطلاقاً، وحتى مقوأة بصفة روحاني للتدليل على مجموعة المواطنين.

فإلى جانب الجسم الروحاني corps spirituel للكنيسة، ظهر تحت أقلام الفقهاء، الجسم الروحاني للدولة التي لم تكن تقبل وجوداً واقعياً عن السابقة.. وبفضل اعتبار الجسم الأخلاقي والسياسي للمواطنين قد دل عليه بلقطة جسم روحاني، ارتدى الوطن معنى دينياً، وأصبح الموت من أجله يعني الموت من أجل قضية مقدسة.

من حب الوطن إلى فكرة الوطن

كان للحروب الصليبية دور كبير في تطوير الشعور بالانتماء الوطني لدى أولئك الذين اشتركوا فيها، وبصورة عامة خاصة لدى الفرنسيين الذين اعتبروها مهمة أوكلها الله إليهم certo dieu prefrancos. وفيما بعد سوف تعمل حرب المئة سنة على تقوية الشعور الوطني بشكل حاسم، فمن حرب الأمراء في بدايتها أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله.

هذه صورة سريعة وموجزة لرأي "جان توتشار" في التجربة الوطنية في الغرب الأوربي وخاصة في فرنسا.

ويرى "الدكتور جواد علي" أن مدنيات اليمن في الجنوب العربي لم تقم على أساس قبلي، وإنما على أساس الارتباط بالأرض برابطة سياسية واجتماعية ومدنية، وهكذا فقد ظهرت كلمة شعب للتعبير عن هذه الرابطة.

وفي نظرنا إن الحياة في الجاهلية أخذت تتفتح عن حب الوطن والارتباط به، ويظهر ذلك جلياً في العاطفة التي سكبها الشاعر الجاهلي شوقاً للأرض الذي عاش فيها:

- قال مالك بن الربيع:

ألا ليت شعري هل أبيته ليلةً يجذب الغضا أزجي القلاص النواجيا

- وقال عنتر بن شداد:

شربت بماء الدحمنيه فأصبحت زواء تنفح عن حياض الديلم

- وقال ذو الصمة القشيري:

قفا ودعنا نجداً ومنه حلّ بالحمى وقلّ لنجدٍ عندنا أه يُودعنا

وهذا سبق لوعينا على الوعي الأوربي لا يقتصر على هذه المسألة «الوطنية»، بل يمتد إلى كافة مجالات الحياة، بسبق زمني مديد، ومثال بسيط ندلل به هو أن العصر الحجري الحديث ازدهر في آسيا حوالي عام 10.000 ق. م وفي أوروبا حوالي 5000 ق. م وبالطبع فنحن نقصد من كل ذلك التنديد بالشفونية الأوربية القائمة على الاستعلاء والتحكم لا الحكمة.

وإمعاناً في التدليل بالسبق الزمني المديد لوعينا - على صعيد إدراك مقولة الوطن - على الوعي الأوربي سنقوم بدراسة مقارنة بسيطة بين تجربة الصحيفة لجهة الوطنية مقارنة ذلك بهذه المسألة بالوعي الأوربي كما جاء على لسان "توتشار".

المسألة الوطنية في فكر الصحيفة دراسة " مقارنة مع الفكر الغربي "

وبالطبة فالمجال لا يتسع لدراسة كافة القمم الباذخة في هذه الوثيقة الدستورية الفريدة، وما انطوت عليه من قيم فذة، وحسبنا التعرض لبعض المسائل المتعلقة بالوحدة الوطنية، مدللين بأن هذه الوحدة الوطنية التي أقامتها يراعة الدستور النبوي، لم تقم على أساس ديني بدلالة ما جاء في المادة الأولى من الصحيفة المتضمنة: ((هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس)). فقد حددت هذه المادة أن الذين آمنوا بالدين الجديد من المهاجرين والأنصار من قريش ويثرب يكونون أمة واحدة من دون الناس، ومع هؤلاء يأتي من تبعهم ولحق بهم، وجاهد معهم..

وإذا علمنا أنه كان من بين الذين جاهدوا مع المؤمنين أقوام «من الأعراب» و«المنافقين» والمؤلفة قلوبهم الذين يحاربون للأجرة لا للعقيدة، أدركنا أن هذه «الأمة» استقطبت الذين ارتبطوا سياسياً بالمجتمع والنظام الجديد، وفي هذا الأمر ما فيه من وضوح الطابع السياسي والمدني لهذا البناء السياسي الجديد¹. ويمضي الدستور ليقرر ويبرز ملامح «القسمة المدنية» في هذه الدولة، عندما يعلن أن هذه الجماعة المؤمنة تكون مع غير المؤمنين، من اليهود الذين دخلوا في الدولة الجديدة، دون الدين الجديد، تكون «أمة واحدة» رغم اختلاف الدين.. وأن لهذه الجماعة غير المؤمنة عقيدتها الخاصة التي لا تلتزم فيها «بالمواخاة

¹ د . محمد عمارة: مقال بعنوان محمد وأول دستور للدواة الإسلامية، منشور كتاب محمد 1972.

(فكرة عصرية جديدة). المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1972، ص 100.

الاقتصادية» القائمة بين المؤمنين، وإنما تلتزم مع المؤمنين بالجوانب الأخرى التي تتعلق بنفقات الحرب الدفاعية عن المدينة والرامية إلى حماية المجتمع الجديد، وهذا ما أكدته المواد الآتية:

- وأن يهود بني عوف النجار أمة مع المؤمنين، وقد تكررت هذه المادة بحرفيتها مع يهود بني النجار، ويهود بني الحارث، ويهود بني ساعدة، ويهود بني جشم، ويهود بني الأوس، ويهود بني ثعلبة ويهود بني جفنة.

- وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة.

وهذا الميثاق العظيم لحقوق الإنسان يسمح لنا - بالمقارنة مع الوعي الأوربي للوطنية - بتسجيل الملاحظات الآتية:

1- إن تجربة الصحيفة تمخضت عن صعود تاريخي، والأمر على خلافه بالنسبة للتجربة الوطنية الأخرى التي هي وليدة تشظي النظام الإكليريكي، وتفككه.

2- إن مسألة السبق التاريخي جلية، وهناك حقبة زمنية طويلة بين التجريبتين (الصحيفة صدرت في السنة الثانية للهجرة).

3- لقد اتخذ القلب والروح إطاراً إقليمياً في تجربة المدينة، فقد أطر المؤمنون إقليم دولتهم، وأخذت مشاعرهم تنصهر في بوتقة هذا الإقليم، فإذا نحن حيال جسم روحي واحد في السراء والضراء، وهو ما عبرت عنه الصحيفة بقولها: إن ذمة المؤمنين واحدة.

4- لقد نضجت الروح الوطنية الأوربية على أوار الحروب الصليبية، تلك الحروب التي أجبتها النظرة الدوغمائية، وهو الأمر الذي يقف على طرف النقيض من تجربة الصحيفة التي كرس مبدأ التعددية وحرية المنابر والأنساق الثقافية والدينية، وخلق الفضاء السياسي المناسب لتفتح كافة الزهور في إطار التوحيد.

5- ونعتقد أن كلمة «جسم روحاني» تتطوي على المفهوم المفتاحي Notion clay الجدير بالتمحيص والحرص، ذا المفهوم يتجاذبه القطبان الأساسيان الآتيان:

- قطب ساكن «استاتيكي» يخضع للتحديد والتحيين والتجسيد .

- قطب الروح النزاع أبداً نحو المطلق.

وفي نظرنا إن الروح الإسلامية هي التي عناها الدكتور غسان سلامة بأنها تعني بهوية الأرض أكثر ما تعني بالأرض، وهذه الروح هي التي تحرك الإسلاميين الذين ينسحبون من الزمن الأرضي تمسكاً بالزمن الأخروي زمن النجاة وهذه الروح أخذت بالتحقق والتموضع منذ الفترة المكية، ولهذا فإننا نخالف الأستاذ محمد أرغون في قوله: إن الحواريين الأول يمثلون ما كنا قد دعونا، بالإسلام الميتافيزيقي.

والأصح تأكيد مقولة "جيب" المتضمنة: ((إن الكتلة الدينية الإسلامية نظمت منذ البدء على أسس سياسية))¹.

¹ الفضل شلق: الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، علم 1989 عدد3.

تقديرنا لمنظومة الوطنية في الفكر الإسلامي

«في ميزان الصحافة»

ما هي الأوليات التي تحكم سير هذه المنظومة ؟؟

مما لا شك فيه أن تلك المنظومة ظاهرة سياسية الأساس والمحتوى، ولا يغير في هذا الأمر وجود بعض النصوص القرآنية التي تحكمها كآيات التي أشرنا إليها والمتعلقة بتحديد القتال، وفئاته، وغير ذلك.

نقول لا يغير في الأمر شيئاً لأن النص القرآني وعاء عام يتسع لكافة ظواهر الحياة، وبالتالي فالمعيار الذي يجب اتباعه لتحديد أية ظاهرة، ومعيار الطبيعة الموضوعية أو الداخلية للنصوص، وليس المعيار الشكلي القائم على مجرد النص، والقول بغير ذلك يعني إضفاء صفة واحدة على جميع الظواهر القرآنية.

واعتبار هذه الظاهرة سياسية يعني ضرورة إخراجها من ساحة الأوضاع الإلهية وإدخالها في جامعة الأوضاع البشرية التي تعني الانقياد والتسليم، على ما هو معهود في قطبي: دين ودينيا .

وبالطبع فحمل هذه الظاهرة على الطبيعة البشرية، وعلى مفهوم المصلحة لا يعني أن الإرادة الإنسانية الحرة التقدير منسلخة من أية إطار تتحرك فيه، بل كل ما يعنيه إن التقدير محكوم بالمبادئ الإسلامية العامة، مثل أصل وحدة الدين وأصل

الاستخلاف وأصل عمارة الأرض، وأصل تكريم الإنسان، وغير ذلك فالسياسة الشرعية في الإسلام تعلن ﴿بَدَلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾، وهي محكومة بالجنوح إلى السلم، واحترام حقوق الإنسان التي كلفها الله تعالى للناس جميعاً، وأفرغها في إعلان لحقوق الإنسان في صياغة موجهة من أب البشر سيدنا آدم: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ 118 ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ طه/118-119.

هذا هو جانب مهم في القضية، وإن كان هنالك جانب ثان، من المعادلة، لا وهم أهل الكتاب، ومدى التزامهم بالتعاون واحترام الخير المشترك. أجل لقد أقامت الصحيفة بناء سياسياً وطنياً على أساس المساواة التامة في الحقوق بين الأطراف المتعاقدين، ومع ذلك ما فتى اليهود يتحينون الفرص للانقضاض على هذه التجربة، كل ذلك رغم الصبر الجميل، والحلم الأجل الذي تحلى به المسلمون، ما القطب الآخر من أهل الكتاب «المسيحيون»، فقد خضعت علاقاتهم بالمسلمين لما تخضع له أية ظاهرة سياسية من التمدد والتقلص، وإن كان الطابع العام لهذه العلاقة إيجابيتها، وتاريخنا العربي الإسلامي يشهد على ذلك بصفحات رائعة ومشرفة لهذه الوحدة الوطنية¹، ومع ذلك فنحن لا ننكر أننا حيال ظاهرة سياسية واقعية حية، إذا ما تحققت في الحياة حملت بصمات البشر وضعفهم وأهواءهم.

وإذا كانت منظومة أهل الذمة قد رنت إلى نوع من الاستقرار في صيغة البلورات الفقهية لهذه المنظومة، إذا كان الأمر كذلك، فهذا الثبات لا يستطيع إدخال هذه الظاهرة في إطار الإلهيات، وكل ما يعنيه هذا الثبات أنه تعبير عن حقبة تاريخية معينة، وعن صياغة نظرية للعلاقات بين قوى سياسية ودليلنا على ذلك أن الجزء

¹ محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، بيروت، ص 227، وقد عرض للتضامن بين المسلمين والمسيحيين.

الأول من الآية القرآنية التي فرضت الجزية لا ينطبق على أهل الكتاب، إذ هم مؤمنون بالله واليوم الآخر¹.

وفضلاً عن ذلك فعقد الذمة ليس وليد نص قرآني، بل فهذا النص يقتصر على تقرير مبدأ الجزية، ولا عجب أن يكون لفشل تجربة الصحيفة على يد اليهود السبب الرئيسي في بلورة نظام الذمة، والعدول عن نظام المشاركة الكاملة²، لصالح نظام تراتبي يعطي المسلمين درجة على الغير، وإن كان نظام الذمة يؤصل لأول مرة في التاريخ نظاماً للتعدد يقوم على احترام الحقوق الأساسية للغير على حساب بعض الحقوق السياسية المقدرة للمسلمين والمتعلقة بالدين، مثل الخلافة وإمامة الجهاد، وغير ذلك.

ولا شك أن تعاليم الدين الحنيف «نظرية الاستخلاف ووحدة الدين»، ثم السابقة السياسية الكبرى لتجربة الصحيفة تسمح بإبداع صياغات وطنية رائدة تقوم على المساواة الكاملة، صياغات تتجاوز كلمة «الصغار³»، الواردة في آية الجزية لتحل محلها كلمة «القسط» التي تتجاوز مسألة العدل لتسمح بإعطاء المسلمين لأهل الكتاب قسطاً من أموالهم.

وهذا ما نجد سنده التاريخي في تجربة المؤلفة قلوبهم، كما نجد سنده في أن الله تعالى، لم يرسل محمداً جابياً بل هادياً، وأن رسالة الإسلام هي عمارة الكون مع الأديان السماوية الأخرى.

إن شرقنا العربي يتميز - ولا شك - بأنه مهبط الديانات السماوية التي أزالنا من ضمير البشرية لوثة الشرك والوثنية، وقد اعتبرت هذه الخصيصة قسمة رئيسية في شخصية أمتنا وجزراً حضارياً في ضميرنا العربي.

¹ د . رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 434.

² المرجع السابق، ص 32.

³ د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 216، حيث أوضح أن عقد الذمة.

لقد ورث الإسلام هذا الجذر الحضاري بعد أن بلور مبادئه وقيمه، وأصبح هذا الجذر الحضاري قادراً على بلورة مؤسسات وقيم سياسية تتسج ثوباً قشيباً للتعاون بين أفراد أمتنا العربية، نسيجاً يسمح بالتنوع في إطار الوحدة والتضامن.

وتجربة الصحيفة سابقة سياسية رائعة صاغتها يراعة الأمة الإسلامية، وهي في الوقت نفسه رصيد عربي وضع حجر الزاوية لأول دولة عربية، وبالمقابل فتاريخنا شهد بعض الانتكاسات في المنظومة الوطنية، كما يتضح من مسألة الزي¹، وهي أمور تمس بنظرنا حقوق الإنسان الأساسية التي كفلها الإسلام واحترام قدسيتها، منوهين استطراداً بأن مناط الضبط الإداري ووجهته وموضوعه، وحماية النظام العام وضمان استقراره، وأين نحن في فرض الزي من ذلك، وهل فرض الزي يضيف الاستقرار؟.

وفي جميع المقاييس فإن نظام الذمة قد خرج من رحم العصر الوسيط وصلبه، وهو وليد هذا العصر ونتاجه، وما كان للعقل العربي الإسلامي من الناحية التاريخية - رغم إبداعاته - أن يتخطى معطيات هذا العصر وحدوده المسدودة الأفق نسبياً، والأمر على خلافه بالنسبة لعصرنا حيث حققت فيه الروح الإنسانية انطلاقات هائلة في جميع مناحي الحياة، ولكنها انطلاقات لا تستطيع أن تلقي مهمة الإسلام الأزلية في هذا العالم.

وفي نظرنا إن مهمة الإسلام عادت لتطرح نفسها حالياً على الضمير العربي والإسلامي في صيغة إصلاحات متعددة، همها إصلاح الإنسان والمجتمع المدني، وغير ذلك.

ولقد تعددت الحلول والوصفات، ويهمنا منها المشروع الإصلاحى المتعلق بالدول الوطنية وعلاقته بمسألة التقدم الاجتماعى والعدل، ومسألة الولاء للأمة الإسلامية، والولاء للدولة الوطنية، وعلى أي مشروع إصلاحى أن يعتمد معياراً

¹ وكان ذلك بسبب وصول الترك إلى السلطة في بغداد وانظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 136.

موضوعياً للتقدم والعدل أساسه نظرية الاستخلاف وعمران الأرض، وبذلك فالجدلية المطروحة هي جدلية: خير - شر - تقدم - رجعية - ظلم - عدل وليس جدلية إيمان - إلهاد، وجدلية تكفير وهجرة وجاهلية.. الخ.

أجل لقد تطورت الدولة الحديثة تطوراً هائلاً، وكان حصيلة ذلك أن نشأ في إطار العلوم السياسية علم الدولة state ology الذي يجهد لتحديد غايات الدولة وأهدافها الخير المشترك، ولقد وقف علم القانون إلى جانب علم الدولة باحثاً عن الوسائل الكفيلة بترسخ هذه الأهداف.

وفي نظرنا إن نظرية أبي حنيفة في الاستخلاف وعمارة الكون ووحدانية الدين هي تجربة رائدة في علم الدولة، وفي تأسيس الدولة، ويقف "الشاطبي" ليعطي تأصيلاً جديداً وإضافة حية لنظرية أبي حنيفة، وهو في ذلك لا زال ينقب، ويحضر في تراثنا العربي الإسلامي، حيث اهتدى إلى مقاصده المشهورة (حفظ المسلمين في دينهم - أنفسهم - عقلمهم - نسلهم - مالهم).

ومع هذه الكوكبة من المؤصلين المميزين للحضارة الإنسانية نجد ابن خلدون والفرابي في «السياسة العقلية» للأول «السياسة والمدنية» للثاني، حيث اعتمد العقل مقياساً للحكم على صلاح أو فساد السلطة السياسية.

وفي نظرنا إن الانتماء إلى الأمة الإسلامية يجب ألا يكون على حساب الدولة الوطنية أو الأمة العربية، وإنما في ذلك مع علل الفاسي الذي رأى في الصحيفة مثلاً حياً لتوازن هذين الولاءين، وفي الوقت نفسه فإننا نخالف الأفغاني في مقولته أن المسلم ليس له إلا جنسية واحدة هي جنسية الأمة الإسلامية¹.

تلك النظرية التي بلورها المفكر والفيلسوف الإسلامي الباكستاني الكبير "محمد إقبال بقوله": ((ليس للمسلم وطن غير الإسلام، ليس للإسلام تضاريس أرض

¹ د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص 216 والثقل عند الدين لا للإقليم.

بعينها، بوادها وسهولها وأنهارها، وإنما هو وطن الروح والقيم والثقافة، ولن يكون ذلك على خير وجه وخير محل له إلا في اللغة العربية، حيث تتحقق إمكانات المواطنة في تجليات إبداعها وإخلاصها وإتقان أدائها لمهامها ومعانيها ورسالتها، وإذا استطاع أبناء العربية على وجه التخصيص أن يستعيدوا لأنفسهم وبأنفسهم، زمام المبادرة لتأخذ لغتهم، وبالتالي ثقافتهم مكانتها وتثبت حضورها، وتمارس فعاليتها في الأوساط التي تتعلق بها، وتتطلع إلى التواصل معها، فإنهم يهيئون بذلك مناخاً جديداً للإبداع في الثقافة العربية)¹.

كما أننا نخالف المقولة التي ترى أن الدين وحده مقياس للتقدم، وبذلك نلغي دور عقل الإنسان، ونقيم شرخاً في كيان الدولة الوطنية، بل نقيم شرخاً في بناء الجماعة الإسلامية نفسها، فنتهم بالجاهلية كل من يخالفها بالرأي حتماً، ولو كان شديد الإيمان وكثير العطاء في مجال التقدم والعدل، ومع ذلك فالصورة لا تخلو من تناقض قار في قاع منظومة التعددية، سواء التعددية ضمن الدولة الوطنية، وتعددية الولاء للأمة الإسلامية والولاء للدولة الوطنية أو الولاء للأمة العربية، وبيان ذلك فمفهوم الأمة الإسلامية دينامي حركي مع ثبوت «استاتيكية» الدولة الوطنية القابضة وراء الحدود، وتجربة الصحيفة مثال حي لذلك حيث تقاس منافقو يثرب وأهل يهود في مساعدة المسلمين في معركة بدر وغيرها خشية اختلال التوازن لصالح المسلمين.

وفي نظرنا إن تحقيق نقطة التوازن بين جدل الولاء للوطن، والولاء للأمة الإسلامية هذه النقطة تتحقق في الولاء للثقافة العربي الإسلامية التي بلور نظريتها الرسول ﷺ الكريم بقوله: ﴿الْوَلَاءُ لِحَمَّةٍ كُلِّحَمَةٍ النَّسَبِ، لَا يَبَاعُ وَلَا يُوْهَبُ﴾.

¹ مجلة الأدب الأجنبية، مجلة فصلية يصدرها اتحاد كتاب العرب، دمشق، عدد 69، سنة 17 عام 1990 ص 5.

والمجمع عليه أن جوهر الإسلام الإيمان بأن الله هو الحق «من أسماء الله الحسنى»، وبالمقابل فالحقيقة مصدرها الوحي، ي القرآن الكريم، ولقد حدد الوحي القرآني الذي نزل على الرسول ﷺ السياق الوجداني الاعتقادي، القيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة والإنسان واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج متشعبة للحقيقة الأخيرة الواحدة¹.

وهكذا فإن التجربة الإسلامية التي يتحقق كمال رؤيتها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الإنسان للاهتمام إلى الله بكل ما أنعم عليه من جوارح، ومن خلال كل ما خلقه من روائع، وعبر كل ما سخره له من مخلوقات.. ويشير العالم الاجتماعي "سوركين" إلى أن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقرة الحياة الاجتماعية².

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق النقاش مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية، مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافات السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون.

وفي كنف هذه الروح السمحة المفتحة على الغير سمعنا "جلال الدين الرومي" يقول: ((أنا لست مسيحياً، ولست يهودياً، ولست جبرياً أو مسلماً، ولست من

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 93.

² د . حسن صعب: المرجع السابق، ص 94.

الشرق ولا من الغرب، ولست من البر ولا من البحر.. إنني أنشد واحداً، ورأى واحداً وأدعو واحداً)¹.

والتقاليد والقيم الدينية العربية هي تقاليد وحدانية Monotheist بمختلف فروعها الموسوية والمسيحية والإسلامية، والعالم العربي هو مهد هذه التقاليد وناشرها في العالم شرقاً وغرباً.

وهذه المناهج المتعددة إلى الحق والحقيقة ليست متعددة فحسب، ولكنها حية ومتحركة، ويكفي أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته كتاب الحركة، إنه الصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي، والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، الكلمة القرآنية هي تذكرة وتوعية لهذه الحركة الكونية، فهي تذكرة بحركة علمية الخلق كعملية كلية: «إِنَّهُ بَدَأُ الْخَلْقَ»، «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»، «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ»، «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما يتجلى في «وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» وفي «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ» وفي «وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا» وفي «وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ»، وفي «وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ» وفي نظامية الحركة الطبيعية «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» وهي تذكرة بحركية خلق الإنسان: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» المؤمنون/14-16.

وهي تذكرة بحركية المجتمع: «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ، وبحركية التاريخ: «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ»، وهي حركية إلهية البداية والنهاية، ولكنها استحالته مع ذلك حركية إنسانية خلاقة.

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 94.

ولعل "هيجل" فيلسوف الحركة في العصر الحديث أحسن من رأي هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوه بها في كتابه فلسفة التاريخ، وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام، ونفيه - الثبات عن كل موجود حسي - كل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعالية والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل¹، وهذا المنهج ينعكس على صعيد الأخلاق، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، فهذه هي قوة التعبير أو الارتقاء التي تفصح عنها العديد من الآيات القرآنية:

- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾10﴿ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

- ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ﴾ المائدة/48.

- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾11﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾12﴿ فَكُ رَقَبَةً﴾ البقرة/11-13.

ولا أخال أحد يفهم سبب صعود الإسلام وانتشاره إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، وقد ظل الإسلام ينمو ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، أي ما دام لها فعلها الخلاق في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، وبالمقابل فقد وقف منذ استحالت الكلمة الخلاقة إلى كلمة لازمة تتكرر ليل نهار، وكأنها ليست أكثر من صدى باهت خافت لماضٍ بعيد.

بيد أن هذا المنهج الحركي لا يعني أنه لا يتعامل مع الثوابت والقوانين والمستقرات ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ الأحزاب/62، فروح التجديد في الإسلام تسمح بأن نستسيغ كل ما هو طبيعي، وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي، وما هو بعد طبيعي، وأيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو التقاء دياكتيكي بين الطبيعة واللّه، الطبيعة ضرورة نظامية وضرورة، واللّه حرية وخلق وكيونة وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية،

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 88.

بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان¹.

أجل لقد تعامل الإسلام مع مقولات: الطبيعة - الضرورة - القبيلة - العشيرة - الوطن - الأرض - الأب - الأم... الخ، ولكن هذا التعامل على أساس القانون السابق: التقدم والارتقاء، وليس العكس.

فالمسلم ملزم باحترام والده حتى، ولو كان مشركاً، ولكن ليس على حساب الإيمان: ﴿وَأَنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
نقمان/15.

والإسلام تعامل مع الوطن والوطنية على هذا الأساس: حب الوطن وتфан فيه ودفاع عنه، ولكن لا على حساب الحق والحقيقة، والإيمان، فحب الوطن من الإيمان، وها هو الرسول الكريم ﷺ ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تباعد بينه وبينها، فيناجئها خطاب المحب العاشق فيقول: ﴿أَمَّا وَاللَّهِ لَأَخْرُجَنَّكَ، وَإِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ إِلَيَّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنَّ أَهْلَكَ أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾.

لقد كانت أعين الرسول ﷺ وأعين صحابته منذ هجرتهم من مكة دائماً وأبداً صوب الوطن الذي أخرجوه منه، والديار التي اقتلعوا منها، والمنازل التي أكرهوا على هجرانها، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السلبية قبلتهم التي يتوجهون إليها في صلاتهم خمس مرات كل يوم.

¹ د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 92.

ورغم ذلك فهذا المستقر الجديد «يثرب» هو وطن للرسول ﷺ والمهاجرين، ويكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وطن يقوم على معطى الإيمان، ثم معطى الجغرافيا ثانياً.

فها هي الصحيفة تنظم الدفاع عن يثرب فتقول: وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، ثم تنظم أسلوب الإنفاق: وإن اليهود ينفقون ما داوموا محاربين، وها هو القرآن يتحدث عن المواطنين ليس جملة واحدة، بل حسب انتمائهم، فهم إما مؤمنون ينتمون إلى القبائل «الأعراب»، وإما مؤمنون ينتمون إلى شعب أهل المدينة:

﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنِ نَفْسِهِ﴾ التوبة/120، والأمر نفسه بالنسبة للحديث عن المنافقين: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ التوبة/101.

وها هو الرسول ﷺ يتوجه بوصاياه إلى المحاربين في الجزيرة قائلًا: ﴿ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ، فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَادْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَهَاجَرُوا وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى إِعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَجْرِي لَهُمْ فِي الْفِيءِ وَلَا فِي الْقَسَمَةِ شَيْءٌ﴾¹، وهذا يعني أن الرسول ﷺ لم يطبق على هؤلاء القانون الوطني ليثرب، أي لم يأخذ بما نسميه في لغة القانون «شخصية القانون».

¹ حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص 222.

وهذا المعنى يتأكد بالنسبة للمشركين الذين أقرروا بالصحيفة، واندمجوا في دولة يثرب، فقد حكمهم المنهج السالف الذكر: الارتقاء أساس الاستقرار، وليس العكس..

فقد سمح الرسول ﷺ لهؤلاء أن يندمجوا في المجتمع الجديد، ولكن ليس على حساب الإيمان، أي على أن يقطعوا كل صلة أو ولاء مع مشركي قريش: ﴿وَأَنَّهُ لَأُجِيرُ مَشْرِكًا مَالًا لِقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسًا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَىٰ مَوْمِنٍ﴾.

والإسلام بهذا المنهج لم يضرب الذكر صفحاً عن عنصر الاستقرار، ولم يفضل التعامل معه، بل وضعه في إطاره المناسب، من حركة الأخلاق والتاريخ والحضارة والتقدم، ولعل هذا المنهج المكرس من الإسلام، والمؤيد لدى علماء الجغرافية والسياسة.

بعد هذه المقدمة الطويلة يمكننا أن نناقش مقولة: (الإسلاميين أكثر أعداء الفكرة الوطنية)، نناقش هذه الفكرة - في حال ثبوتها - على أساس مسؤولية الإسلاميين لا الإسلام، بعد أن اتضح لنا الموقف السليم والمبدئي للإسلام في هذه المسألة، ومن جهة أخرى، نناقش مسألة النظر إلى الإسلام كأيدولوجيا صرف «دين إيديولوجيا بغير جغرافية» نناقش ذلك، ونفهم ذلك على أساس أن الإسلام لا يخضع مطلقاً للحتمية الجغرافية خضوعاً أعمى يستغرق تطلعات المسلمين وأهدافهم ورسالتهم في هذا العالم، وفي الوقت نفسه فهو لا يستهين مطلقاً بمعطيات الجغرافية وقوانينها ونواميسها، هذه الوسطية الخلقية للإسلام من الجغرافية ينسج مع أحدث النظريات العلمية، وحسبنا أن ندلل في ذلك بالدراسة التي قدمها العالم الجغرافي الإسباني "أولاجو" وموضوعها الجغرافية السياسية والإطار الجغرافي، وقد نشرت هذه الدراسة مجلة ديوجين التي تصدرها "الأونسكو" في عددها السابع والعشرين، فقد أكدت هذه الدراسة أن الأفكار الجديدة التي تعلمها الإنسان من وسطه أو أوساط أخرى مكنته من التحرر من عبوديات بيئته الطبيعية، ويصح هذا في نظره في عصرنا الحاضر، عصر التواصل

الفكري، أكثر مما يصح في أي عصر آخر لأننا نجد الآن أنفسنا أمام حالة جديدة، فقد أصبح من المسلم به أن الميزان يميل في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة، لا في اتجاه العناصر الطبيعية¹.

وفي نظرنا إن مسألة المواطنة، مسألة سياسية الطبيعة والجوهر، والمسلمون يملكون سلطة تقديرية واسعة في التعامل مع هذه الظاهرة، وهم في ذلك ليس أمام صيغة واحدة جامدة، وإنما مع سياسات تحكمها المصلحة العليا للإسلام التي هي أقرب إلى تحقيق العدل والخير وأبعد ما تكون عن الشر²، وفي هذا الصدد نسجل الملاحظات الآتية:

أولاً: لقد أعطى الدستور الأول للدولة الإسلامية «الصحيفة» الجنسية لسكان يثرب مؤمنين ومسلمين ويهود ومشركين، وبذلك ربط بين الجنسية والإقامة على الأرض «حتى الأرض» وترك باب الجنسية مشرعاً مفتوحاً لمن يوالي الدولة، وينصرها ويمنحها التأييد «حق العقيدة».

والمسألة التي تطرح نفسها بقوة، أي تحديد العلاقة بين هذين الحقيين: حق الأرض، حق العقيدة، ومعرفة ما إذا كان هنالك أرجحية وتفضيل بينهما، أم أن هنالك توافقاً وانسجاماً بين المقولتين المذكورتين.

وفي الواقع، نالك من تكلم عن سمو «حق العقيدة»، كما نرى من توسع في مفهوم دار الإسلام ليشمل كافة المسلمين الذين يقطنون خارج إقليم الدولة الإسلامية.

وفي نظرنا إنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة الديناميكية للدولة، لا سيما في حياتنا الدولية المعاصرة، فهذا يحول دون إقامة حياة دولية مستقرة وموطدة، وبالمقابل،

¹ د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 56.

² حمل لواء هذا القول شيخ الأزهر محمد شلتوت، مجلة الاجتهاد عدد 8 سنة 2، عام 1990، ص 315.

فالإقليم هو النطاق الجغرافي الذي يتحدد عليه وبه سريان قوانين الدولة، ومجرد احتكاك شخص مع الإقليم يولد له مراكز قانونية، لا محيصة عنها، وهذا المنطق الواقعي السديد، والذي حدا دولة الإسلام الأولى إلى معاملة غير المسلمين خارج «يثرب» معاملة أعراب المؤمنين، إذا امتنعوا عن الهجرة، واختاروا ديارهم «حق الأرض».

وهذه الواقعية للإقليم في وسم القواعد القانونية بميسمها، ي التي حدث الإمام الأعظم أبي حنيفة للنظر إلى رابطة الولاء نظرة إقليمية لا شخصية، فقد اعتبر المسلمين المقيمين خارج حدود دار الإسلام من مواطني الدولة التي يقيمون فيها لا من مواطني دار الإسلام¹.

وفي نظرنا إن الجنسية في الإسلام رابطة قانونية سياسية تخضع لمتغيرات لا حصر لها، وبذلك فهي تتأبى على كل تحديد صارم، وتحكمها مواءمات الواقع ومقتضيات المنطق والمصلحة والعدالة، وباختصار فهي من أمور الدنيا، ويسوسها قطباً حق الأرض وحق العقيدة، وتفاعل هذين القطبية مع معطيات الواقع والعصر والمصلحة العليا.

ثانياً: لقد وجد الفقه الإسلامي أمامه سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الإسلامية مما يتصل بهذه المسألة، فكانت المنظومة الفقهية موقفاً من المسلك التاريخي، أي من تلك الصيرورة التاريخية للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، بما يتميز به هذا العصر من انكفاء الجماعات البشرية وانغلاقها وتناحرها، بالمقارنة مع ظروفنا المعاصرة، حيث ذر قرن التعاون والتفاعل بين الشعوب، والتباري في تقرير حقوق المواطن والإنسان وتعزيز كرامته، فهل يقصر الإسلام عن اللحاق بركب الحياة المعاصرة، وهو الذي كان يحمل الريادة في العصر الوسيط، ويبسط يده طويلاً للتعاون بين الشعوب.

¹ د . إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 223.

نحن لا ننكر أن المنظومة الفقهية حملت بصمات العصر الوسيط في تحديد دار الإسلام ومع ذلك، فقد كانت هنالك صرخات مدوية غاصت إلى الأعماق، فاستخلصت الدرر من جوهر الإسلام من هؤلاء الإمام الأعظم أبو حنيفة - مثله معه من الفقهاء الرواد - الذي طالعنا بنظرية «وظيفة الإسلام في العالم»، وتحليله لمفهوم التوحيد، وتكييفه لمسألة الجنسية على أساس الواقع والأرض، وأخيراً تفسيره الاختلاف بين الديانات السماوية في إطار اختلاف الوسائل، وعلى هذا الأساس، فإذا ارتفعت في سماء أمتنا في العصر الوسيط صيحات تدعو إلى لم شمل الإنسانية، فهذه الصيحات يجب - من باب أولى - أن ترتفع في ظروفنا المعاصرة، وأن تضع حجر الأساس لاستقطاب عالمي لصالح الإنسان وحقوقه والخلاصة فمنظومة «دار الإسلام» لم تعد تتفق مع واقع عصرنا، لسبب بسيط هو أننا أمام أوطان وشعوب إسلامية أقامت دولها دون أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية. ولا يمكن نفي السمة الإسلامية عنها، كما أنه وفي الحقيقة لقد برزت ظاهرة التفاعل والتداخل بين الجماعات البشرية المعاصرة، وهنالك الكثير من المسلمين الذين يعيشون بين أظهر غير المسلمين، فهل نقول للمسلمين تخلوا عن أوطانكم، وهاجروا إلى الدار الإسلامية، لا يتعارض ذلك مع التعايش الودي الذي سعى الإسلام إلى توطينه وتوطيده.

ونعتقد أن السبب الذي حدا بالفقهاء لبلورة نظرية «دار الإسلام» هو حماية المسلمين في حقوقهم وكرامتهم، وهو الأمر الذي نجده في منظومة الإمام أبي حنيفة التي سبق الإشارة إليها.

والإسلام مهماز لكل توحيد ومعايشة وانصهار ومحبة بين الشعوب، لا سيما إذا بسطت يدها للتعاون مع المسلمين، ومن جهة أخرى، فإذا وفرت الشعوب غير المسلمة للمسلمين الأمن والاحترام في الحقوق، فلا يجب على هؤلاء المسلمين أن يولوا الإقليم الذي يعيشون فيه المحبة والولاء.

من جماع ما تقدم، يمكن القول إن الاعتبارات التي حدت إلى صياغة نظرية دار الإسلام الفقهية هي اعتبارات تدخل في دائرة الواقع والظروف التي حركت المبادئ الإسلامية، وليست هي المبادئ ذاتها، وأنا في أوطاننا الإسلامية، لسنا ملزمين إلا بأحكام المبادئ لا بالواقع العارضة والطارئة:

فهناك الآيات الكثيرة التي تخاطب الناس كل الناس، وليس المسلمين فحسب، تأكيداً للطبيعة الإنسانية التي يكرمها الإسلام، ويعلي في شأنها: ولقد كرّمنا بني آدم.

والإسلام وفر الحقوق الأساسية للإنسان كل إنسان، تقديراً لهذه الطبيعة الخالدة للإنسان، نجد ذلك في أول ميثاق لحقوق الإنسان يعلنه لسان السماء مخاطباً آدم أب البشرية: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَكَأَ تَعْرَى﴾ 118 ﴿ وَأَنْكَ لَأ تَطْمَأ فِيهَا وَكَأ تَضْحَى ﴾ طه/118-119.

ولقد حرص الإسلام على إقامة المجتمع الواحد مع أهل الكتاب كما تم عرضه مفصلاً المساواة، والأمر على خلافه بالنسبة لعدم الحرص على إقامة المجتمعية مع المشركين.

يتضح ذلك من تحريم نكاح المشركات، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَالْأَمَةُ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ البقرة/220، والإسلام لم يحرم أهل الكتاب من حقوقهم السياسية في المجتمع الواحد، سندا في ذلك المشروع التدشيني التأسيسي دستور الدولة الإسلامية ألا وهو «الصحيفة»، كما أوضحنا مسبقاً.

وبذلك فمنظومة «أهل الذمة» الفقهية لا تعدو - في نظرنا - أن تكون مجرد صيغة اجتهادية تأويلية لمبادئ وأصول الحكم في الإسلام، وهذه الصيغة تختلف

عن تجربة الدولة الإسلامية، حيث قامت العلاقة مع اليهود على أساس الندية والمساواة في الحقوق السياسية وغيرها، كل ذلك في إطار جغرافي هو مدينة يثرب، وحيث أملى هذا الإطار تلك التجربة السياسية الفذة¹.

واستناداً لما تقدم، فلا يمكن التحدي بمقولة (أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها)، كما لا يمكن التحدي بمقولة إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين أيديولوجيا يغير جغرافيا تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض.

وإذا كانت فكرة المواطنة نشأت في أوروبا مغتربة باستبعاد الدين، حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود، إذا كان الأمر كذلك، فالتجربة الوطنية أكلها يانعة على أرضنا في المدينة المنورة على يد الرسول ﷺ وحوارييه وهذه التجربة لم تكن نزعة طارئة أو حدثاً عارضاً بقدر ما كانت موقفاً أملهته فلسفة حياة كاملة، أي فكرة التوحيد، وما تمليه هذه الفكرة المركزية من الالتقاء مع الديانات السماوية، وطالما أن تلك الفلسفة هي لب الإسلام وجوهره ووجهته، فكان لا بد لها أن تتحكم بمسيرة هذه الأمة منعكسه على الوحدة الوطنية لاعتبارها قسمة أساسية من قسّمات أمتنا.

منذ أن ظهرت الحياة على هذا الكوكب والتميز يجري بين الجماعة باعتبارها دار الإنسان وبين اعتبارها الميدان الذي يمارس فيه معتقداته وأفكاره.

ذلك أن التعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار، ولكن التعلق بالمعتقد يقف عند حد القيم الثقافية التي يؤمن بها، والتي تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من ساكني الدار¹.

¹ يعرض د. الجابري قصة أبي لؤلؤة قاتل الخليفة عمر بن الخطاب وغلّام المغيرة بن شعب ويستنتج من ذلك أن الجزية لم تكن مفروضة عليه.. الحوار القومي الديني، ص 70.

فالدار هي زهرة الحياة الدنيا لأنها تضم تحت أكنافها أبي وأمي وأقربائي وأصدقائي وجيراني والمربع الذي ولدت فيه، والحي الذي ترعرعت به، والطبيعة التي استروحت بجمالها، والشمس التي لوحت وجهي، وفي النهاية هي الشعار الأخضر الذي ما ينفك يضح بالعواطف، ويموج بالأحاسيس التي تحيط بي، وتستهوِي فؤادي وقلبي وعواطفِي.

ماذا تعني الأرض إن لم تكن وطناً يتعلق به المواطنون، ويحبونه، ويدافعون عنه، ويعمرونه، ويتغنون بجماله، ويضيفون عليه خصائصهم، ويطبعونه بطابعهم؟

أرضي في مصاف القداسة، على كل حالاتها، محبوبة غالية، نجول في أراضي الناس، وأوطان الآخرين، لكننا دوماً نحمل هذا الوهج في العيون، عند الحديث عن أرضنا، وهذا الاشتعال في الوجدان، عند التذكر والاسترجاع، ملاعب الطفولة وتاريخ الأجداد ووقار التراث، ودفء التراب، وروابط القرابة والود، وهذه الألفة لا حدود لها تجاه الحجر والشجر والبشر جماع كل هذه القيم يكون الوطن، وتكون الوطنية في هذا الانتماء.

قبيل لأعرابي.. ما الغبطة ؟.. قال: ((الكفاية مع لزوم الأوطان)).

حب الوطن أمر يمليه الإيمان والقلب والعواطف، كما تمليه قواعد الأخلاق التي تهيب بي أن أقف بحب وإخلاص إلى جانب هذا الوطن الذي تكفلني بالرعاية والعطف، وأحاطني بالحب والحنان حتى أصبحت بشراً سوياً..

والولاء والغيرة الوطنية هما أساس المواطنة، كما الصدق والالتزام تجاه كل قضايا الوطن، وهمومه وآماله، وهذا الوطن محبوب على كل حالاته وجوانبه وأوضاعه

¹ روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، 1966، ص

وتقلباته، ولا عجب إذن أن تنفتق الجوارح على حبه، وأن تضحج الأحاسيس بالتغني بقيمه وأمجاده.

والوطن عند "الطهطاوي" هو عش الإنسان الذي فيه دمج ومجمع أسرته ومقطع سرتة، وهو البلد الذي أنشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورُباه ونسيمه والله تعالى أعد الناس للتعاون على إصلاح وطنهم وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، كأن الوطن، إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم وكل مرباهم، فليكن أيضاً محلاً للسعادة بينهم¹.

يقول "قاسم أمين": ((أيما قرأت وفي أي مكان وجدت، لا أسمع إلا حب الوطن، الغيرة الوطنية، التفاني في خدمة الوطن، الجريدة الوطنية والمدرسة الوطنية وحزب الوطن والبيوت التجارية والمحال الصناعية والصيدليات وعيادات المرضى التي تشتغل وتبيع وتعالج وتربح لخدمة الوطن.. صار حب الوطن ديناً.. فمن اعتنقه ربح، ومن بعد عنه خسر، صار كعصارة الطماطم يوضع في كل شيء ليكسبه طعماً حامضاً يجعل تناوله سهلاً مقبولاً))².

ويقول "حسين مروه": ((إن العالم بأوسع معناه إنما ينطلق من حدود الوطن، وإن الإنسان بأكثر ما يحتمل من شمول، إنما يبدأ الإنسان اللاصق بأرض الوطن، والفكر بأعظم ما فيه من طاقة التحليق يأخذ بجناحيه من تفاعل الإنسان مع طبيعة الوطن))³.
قال أحد الشعراء في حب وطنه:

¹ رفاة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر مجلد 2، ص 429، بيروت.

² قاسم أمين: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 426، ج1، ص 173.

³ القيم الوطنية والإنسانية في شعر المجاهد الشيخ صالح العلي، مجلة المعرفة السنة 32، عدد 264، سنة 1994، ص 69.

قالوا أتعشقه، وهذي حاله يا حينا وطني على حالته
العيش حلو في سبيل رقيه والموت أحلي في سبيل حياته

وقال شاعر آخر:

بلاد ألقناها على كل حالة وقد يؤلف الشيء الذي ليس بالحسه
وتستعذب الأرض التي لا هوا بها ولا ماؤها عذب، ولكنها وطه

قال الشاعر الداغستاني "رسول حمزاتوف":

((عندما يسألونك من أنت ؟؟.. تستطيع أن تبرز وثيقة أو جواز سفر يحتوي على المعلومات الأساس، ما إذا سألوا شعباً من أنت ؟؟.. فإنه سيقدم علماءه، كتابه، فنانيه، موسيقييه، رجاله السياسيين، وقادته الفكريين، كوثائق)).

قال "سعد زغلول": ((كونوا وطنيين، وعلموا أبناءكم الوطنية أساس أعمالكم، واقبلوا على علومكم فحصلوها، فإننا محتاجون للعلم والعلماء، لكن لا خير في العالم إذا لم يكن وطنياً)).

وقال "جواهر لال نهرو": ((واجبنا نحن الزعماء أن نبث في الشعب روح الأمل والتفاؤل، فإن الشعوب الضعيفة المقهورة لا تقوى، ولن تنصر ما بقيت يائسة متشائمة، ولكن لا سبيل إلى ذلك، لا إذ ضرب الزعماء الأمثال على أنهم هم في المقدمة والطليلة جرأة وتضحية وإقداماً)).

وقال "حسين المرصفي": ((فالروح وطن لكونه مسكن الإدراكات، والبدن، وطن لكونه مسكن الروح، والثياب، وطن لكونها مسكن البدن، والدار والدرج والمدينة والقطر، والأرض والعالم كلها أوطان لكونها مساكن))¹.

إذن، فالأساس انغراس الإنسان في جماعة معينة وتعضيته معها، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها الرد على المثيرات الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة

¹ حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص 62.

بالعواطف والقيم والسلوك اليومي من خلال موقعيتي داخل الحقل والبيئة الثقافية، وفي النهاية انضوائي كمحارب تحت لواء شعاره الوطن.

ولكن إذا كان هذا هو الأساس، فلا يمكن أن تكون داري ضبابية ترش الكتابة، وظلامية تخنق إبداعاتي، وتحول دون تفتح مواهبي وعواطفني وأفكاري، حيث أعامل كمقولة عامة، ليس أمامي إلا أن أذوب في قبضة الجماعة، وأستغرق نهائياً بشموليتها وسلطانها الكلي، دون أن تكون لي ماهيتي وفرادتي كإنسان له كرامته وإيمانه وعواطفه، يحدث ذلك عندما تجتث الجماعة الفرد من جذوره، وتدفعه نحو التعطش الكلي بالأمة أو ما يسمونه مبدأ الهيام بالجماعة¹.

وطبعاً ليس بالضرورة أن تستغرق الجماعة فرادة الإنسان وإنسانيته، بل بالمقابل هي التي تحقق شروط تفتحه وانطلاقاته وإبداعاته، هكذا يؤكد الإمام محمد عبده هذا المفهوم السياسي للوطن إضافة إلى مفاهيمه الأخرى حين يقول: ((لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلباً، وإن خير أوجه الوحدة الوطن، لامتناع الخلاف والنزاع فيه، وهكذا يقدم الإمام تعريفاً للوطن، فيقول: الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقاً فهو والسكن بمعنى استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكناً، وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنتسب إليه، ويحفظ حبك فيه، ويعلم حقه عليك وتأمين فيه على نفسك وأهلك ومالك))².

¹ معنى الأمة: تأليف البرتيني وعدد من الباحثين، ط1، ترجمة أديب العاقل دمشق منشورات وزارة الثقافة، 1976، ص50.

² محمد عبده: الأعمال الكاملة، جمع د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، مجلد1، ص344.

أما "أديب اسحق" فلا يكتفي بذلك، بل يعطي للوطن مفهوماً أخلاقياً بتقريره إن حب الوطن فضيلة¹.

وهكذا فالفكر العربي أخذ يرتاد آفاقاً جديدة، ولم يكتفي بالمفهوم الإقليمي الجغرافي في الصرف المدلل بحتمية العنصر الجغرافي، وبالوجدانيات الحدسية والطبيعية، أي القول بالأمة الجغرافية الإنسانية المدللة بالعلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة².

وعلى هذا الأساس تكلم انطوان سعادة عن ترجمة وحدة الوطن على صعيد علاقات الترابط الداخلية حتى يتكون الشرط الإنساني الموضوعي لكيان الأمة، وهذه عنده هي دورة الحياة أو مركب أو متحد الحياة: المركب الاجتماعي الثقافي النفسي الاقتصادي.

ذلك أن الإنسان حيوان، وهولا محالة منخرط في العمل الجمعي، وإن الغريزة الاجتماعية تتجلى في الميل إلى التعاون، والشعور بالحنان المتبادل، إنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا والدخول في علاقة مع الآخرين³.

ومما لا شك فيه أنه لا بد من توافر قدر من التماثل والتقارب في الميول والآراء والعواطف للتعاون في حياة الجماعة وتحويلها إلى وحدة متميزة بمشروعات مشتركة وبمسؤولية مشتركة.

وآلية النظام هي سبيل الناس إلى التعاون، فهي ضمان توافق أفعال الأشخاص بعضهم مع بعض وائتلاف هذه الفعال من حيث تطلعها إلى أغراض الجماعة،

¹ أديب اسحق: الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 74.

² د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 366.

³ د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق دار طلاس، ط1، 1986، ص 449.

وفضلاً عن ذلك، فالجماعة تحقق مزيداً من الفوز والنجوع بالتضامن، وأن مزيداً من الاندماج الاجتماعي هو أساس الاندماج السياسي والأيدولوجي، قاصدين بالتضامن تلك القيمة الاجتماعية التركيبية التي تضم إلى تنظيم مفهوم العدالة¹.

وهكذا يتضح بجلاء أن الجماعة لا تنفتح وتزدهر إلا بفاعلية التضامن بين أفرادها، وبالمقابل فالفرد لا يمكن أن يكون مواطناً أو إنساناً حقاً، في دولة قومية مزودة بأخلاق وعادات خاصة لا تمتزج - كما قال "جان جاك روسو" بأخلاق الآخرين وعاداتهم.

إن الوعي القومي هو في الوقت نفسه وعي بالتماسك والمشاركة والتعبير عنه بإرادة عامة أو تأكيد الإرادة والإجماع لدى كل فرد، وهكذا ينطبع، ويتأكد الجوهر الديمقراطي بفكرة القومية²، وهكذا ظهر المفهوم الحقوقي السياسي للوطن، وهو الأمر الذي نجده من قول "محمد عبده" أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهران، والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعتز - أو يسفل ويذل وهو معنوي محض - ذلك أن مفهوم الشخص البشري أكبر من مفهوم المواطن.. وإن كان يحتضنه ويتأصل عليه، باعتبار مفهوم المواطن مدنياً وسياسياً والمساواة بين جميع المواطنين في الدولة وأمام مؤسساتها، أيًا تكون أصولهم.. أما مفهوم الشخص البشري فينطوي على بعد روعي يتجاوز البعد الوطني والسياسي³.

ومن جهة أخرى، فالين قيادة روحية، والنظريات السياسية تتحرر من مبحث الأخلاق كحقل يقوم على جملة قوانين وآليات موضوعية.

¹ د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 459.

² معنى الأمة: تأليف البرتيني وعدد من الباحثين، ص 50.

³ هاشم صالح: الفكر العربي المعاصر، مقال منشور في مجلة الوحدة عدد 1992/96.

والتحولات الحضارية الكبرى جعلت من غير الممكن أن يصبح الدين مركزاً للسياسة المدنية، أي أن تصبح الأخوة في العقيدة منبعاً لقيم تضامن وطنية عامة شاملة وفاعلة.

إن بناء السياسة المدنية على قاعدة العلاقة الديمقراطية من مكونات المجتمع المدني هو الكفيل لتأمين التضامن المجتمعي، وتطوير السياسة كفاعلية مشتركة¹، وإن كان ذلك لا يمنع من بناء الدولة على أخلاقية تستلهم فكرة الجماعة، وتعيد تشغيل الطاقة الروحية للمجتمع في تنمية مجال سياسي متوازن يسمح بتجاوز القطيعة بين الدولة والمجتمع المدني.

وإذا كان لنا أن نعطي للدين مشروعية، فهي المشروعية العليا والوظائف القيمة دون التدبيرية².

هذا باختصار توجهات دعاة القومية العفوية «الرومانتيكية»، تلك التي تعتمد على عفوية الأخلاق «القومية العفوية للأرض» وعلى عفوية الثقافة «القومية العفوية للثقافة» أي على عطية الطبيعة، وقد اعتبرت معنى سياسياً.

إن هذا لا تصور ينظر إلى الدولة القومية كوردة تنبت من أرض الوطن، وهي لا تتحول إلى هذه الصفة كنتيجة لإرادة الحكام، بل تنشأ بالطريقة نفسها التي تسلكها اللغة والعادات والمعتقدات، أي بالعمل الهادئ لروح الشعب *volk geisest*.

فالجماعة السياسية ليست وليدة قرار سياسي، ونتيجة صنع فني، بل هي نمو عضوي «مفهوم جغرافي وأخلاقي واجتماعي»، إنها من صنع الزمن، ومن عمل

¹ د. عبد الإله بلقزيز: مجلة الاجتهاد عدد 15 و16 لعام 992 ص 473.

² د. رضوان السيد: أزمنة التغيير- الدين والدولة والإسلام السياسي، مجلة الاجتهاد عدد 15 لعام 1992، ص 333.

أحداث التاريخ، ووليدة استفتاء عام، حيث تبدو المشاركة القومية: زمالة، ليس فقط بين الأحياء، بل وبين أولئك الذين ليسوا على قيد الحياة¹..

ولكن أليست هذه النزعة القومية تنطوي على قرار أناني ضخم، وقد تكون رجعية، وهذا هو سر نجاحها في العالم الحديث، ولكنه أيضاً السبب في كونها لا تستطيع المطالبة باعتبارها نظرية أخلاقية.

إن أي مبدأ لا يمكن أن يكون أخلاقياً، ما لم يكن قابلاً للعمومية، ما لم نستطيع أن نقرر أن كل إنسان عليه أن يعمل وفاقاً للمبدأ ذاته.

إن النظرية الرومانتيكية للأمة تقوم على مفهوم جغرافي ومادي، وتتصور الأمة كمقولة تاريخية ذات سمة ذاتية ثابتة تقوم على الكبرياء والشعور الجامح للدم والأرض، وفي النهاية على المشروعية الاثنية والسلالية «مفهوم الأنثروبولوجيا الطبيعية».

أن دعاة نظرية التعميم يرون أن نظرية العنصرية للأمة سلكت المسار المقلوب، وهكذا كان عليها أن تقرر ما يجب أن يكون لا ما هو قائم وكائن².

فالوطن ليس بلد المولد وأرض الأجداد، وليس الجدران ولا الرجال هم الذين يكونونه، بل جملة القواعد والآداب والعادات والدستور وشريعة الحياة..

يكن في علاقة الدولة وبأعضائها من خلال عقلنة المجتمع، وعندما تتبدل هذه العلاقات، وتضمحل يختفي الوطن.. «مفهوم الأنثروبولوجيا الثقافية».

إن أبناء الأرض الذين يرون أن وطنهم في الحقل والنهر أو الجبل سيقون مواطني الدولة الساقطة، وأنهم سيحتفظون بما كانوا يريدون الاحتفاظ به، وبما هو سبب

¹ معنى الأمة: تأليف البرتيني وعدد من الباحثين، ص 27.

² المرجع السابق، ص 65.

سعادتهم، ولكن الروح، وهي ابنة الشمس التي تدير وجهها نحوها مشدودة شداً محكماً إلى جهة النور والحق¹.

هذه النزعة الكوسموبوليتية² - في قسمتها الإنسانية الزاهية - تدل بفكرة المواطن العالمي، أي بمثل أعلى للإنسانية، حيث النزعة والحرية «الإنسانية المدنية»، وحيث السلم والتناسق بين الشعوب أنها بشير الإنسانية نحو معرفة وعقل أوسع ونهاية لظلام الجهل وانتشار النور.

يقول "فيخت": ((إن كل كوسموبوليتي يتحول بصورة الزاهية إلى وطني بسبب وجوده ضمن حدود الوطن، وكل إنسان يكون وسطاً وله أكثر المواطنين قوة وفعالية هو بموجب ذلك أكثر مواطن فعال في العالم، لأن الهدف الأخير لكل ثقافة قومية هو بالنتيجة أن تمتد هذه الثقافة إلى الجنس البشري))³.

يقول "جوريس": ((إن قليلاً من النزعة الأممية يبعد عن الوطن، وكثيراً منها يقرب من الوطن))⁴.

وهذا يمكننا أن نلخص بإيجاز القوانين التي تحكم الوطنية في الآتي:

1- إن البشر الذين يعيشون في منطقة واحدة يشتركون في تجربة واحدة، وهذا أمر واقعي، ويتجهون للتحدث بلسان واحد.

إن الشعور القومي وفكرة الأمة والجنسية، وهي الأمور التي تعتبر في غالب نتائج التاريخ تتحول أيضاً لتصبح مولدة لمبدأ تاريخي.

¹ معنى الأمة: المرجع السابق، ص 91.

² الكوسموبوليتية: الأرض والسياسة- اللا قومية، تعبر عن مصطلح استعمله كارل ماركس وفريدريك أنجلز، لوصف حالة الشركات الاحتكارية، التي ولدت من رحم المنافسة الرأسمالية،

³ معنى الأمة: المرجع السابق، ص 92.

⁴ المرجع السابق، ص 93.

ومن المستحسن أن يتم التطابق بين الدولة والقومية «الدولة القومية النموذجية» وإذا لم يتم هذا التطابق، فليس صحيحاً أن الوقائع التاريخية هي الخاطئة، بل العكس فالدولة غير القادرة على إرضاء أعراف مختلفة تحكم على نفسها بنفسها، وهي تهدم حيويتها ذاتها إذا ما جهدت في تحييدها أو بامتصاصها أوب طردها، إذ المسألة ليست مسألة إيقاف الزمن وتجزئة المكان بتأميم وابتسار وهضم الجماعات المحلية، بقدر ما هو إفساح المجال لهذه الجماعات بالمساهمة والمشاركة مع الجماعة الأم.

2- إن الدولة عمل فني ومؤسسي، ولكنها لا يمكن أن تهبط إلى مهاوي الدولة البيروقراطية المتمركزة، لتي - كالجلد - تكتم أنفاس المجتمع وتسد كافة المنافذ التي يتنفس فيها "ماركس"، ومظهر ذلك أن تلقي بالمجتمع في وضع عسكري ساحق، وأن تتحول إلى تنظيم سياسي وجهاز عنف في يد أقلية، وبالتالي فليس هناك وطن في الاستبداد، والفقير - كما قال سيدنا علي - في بلده غريب ولا يوجد وطن دون مواطنين، ولا مواطنون دون إعداد عام وحقوق عامة.

فالوطن لا يمكن أن يعيش دون حرية، ولا الحرية دون فضيلة.. ولا الفضيلة دون المواطنين.. ستحصلون على كل شيء إذا ما شكلتم مواطنين، وبدون ذلك لن يكون لديكم سوى عبيد خبتاء ابتداء من رؤساء الدولة.

إنه لعذب وجميل أن، يموت الإنسان من أجل الوطن، ولكن ذلك لن يبلغ مصداقيته إلا إذا تحول الوطن إلى جنة لكل إنسان، دون أن يكون هذا الوطن وطن الجوع والألم والدموع «ليس للبروليتار وطن».

3- الوطن الصغير يجعل حب الوطن الكبر أفضل، وعلى هذا فالعلاقة بين الشعوب والأوطان يجب أن لا تقوم على الغطرسة، وذهان القوة والعنف، بل على كل أمة أن تحاول في كل لحظة أن تلعب دوراً في العال بقدر ما تسمح وسائلها وظروفها، وليس صحيحاً أن الشعور الوطني والإنسانية فضيلتان متافرتان، بل القاعدة

الذهبية التي تعطيني الحق في حب بلادي، تلزمني احترام الآخرين في حب وطنهم وأرضهم.

إن النزعة القومية يجب أن لا تتجاوز حقيقتها الخلقية والإنسانية.. نزعة ثقافية خالصة تقوم على إجلال خاصيتها ومبتكراتها ولغتها الخاصة، فهي مدعوة للتطور بصورة متنافسة وسلمية في وسط بشرية متميزة أكثر واقعية وأقل تجريداً من النزعة الكوسموليتية المغرقة في العموم.

على ضوء ما تقدم يصح لنا أن نتساءل عن تلك الأليات والأسس الإسلامية التي تحدد موقف الإسلام من هذه المسألة.

ويمكن التأكيد أن الإسلام لا يطمس حقائق الحياة وطبائع الأشياء ومعطيات الواقع وحقائق التاريخ ولا سيما إذا كانت هذه المعطيات نتائج لتقائمية الزمن والتطور الطبيعي للأبناء، فهو يقر النظرية العفوية للوطنية، وقد وجدنا مصداقاً لذلك في حنين الرسول ﷺ إلى وطنه مكة، وفي ذلك الوشاح من الألم الذي غطى وجهه، وهو يفارق هذا الوطن الحبيب.

ومع ذلك فالإسلام ليس معطى مباشر وتلقائي وقسري لعناصر الطبيعة¹، فهو مؤسسة لا فعاليات الطبيعة الدهماء الخرساء الفقل.

بيد أنه يجب التنويه أن هذا العقل المؤسساتي للإسلام لا يقبع ضمن حدود مشروع ضيق بيروقراطي وامبريالي متمركز يحمل الدمار لنفسه وللبشرية.

إن لحمة هذا المشروع التقوى وسداه الفضيلة ونسيجه العدل وأساسه المحبة ومناطه العمران وقوامه الرحمة للعالمين.

¹ محمد رشيد رضا: محاوراة المصلح والمقلد، القاهرة، مطبعة مجلة المنار، 1234 هـ.

وهذا الموضوع أمر بدهي لا سيما إذا كان الكلام عن الإسلام المعيار: الظاهرة القرآنية «المطلق» والظاهرة النبوية.

أما الإسلام البشري التاريخي الاجتماعي الحضاري الظرفي، فلا يعدو أن يكون نسبياً في الطبيعة والجوهر، وإن تحرك في إطار المطلق، وأقام مشروعيته على هذا الأساس.

ومع ذلك، فقد كان المشروع البشري النسبي تحقيقات وانطلاقات فلكية إذا ما أخذنا ذلك بمعيار عصره، أي بالمعيار التاريخي البشري النسبي... وليس صحيحاً ما رده "فرانسوا روفيل" بأن الإسلام ديانة وحقيقة سياسية ودينية توتاليتارية¹ في العمق، وأن الأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدئها الأصلي مشروع الفتح العالمي هي النازية والشيوعية والإسلام، والمسلم العادي islamicos -homo شخص لا يحول ولا يزول يحمل مشروع التهديد في ذاته².

فالإسلام لم ينتشر في أفريقيا، ولا في القارة الهندية أو في الصين أو أوروبا بالسيف، والدار الإسلامية لم تشهد ظاهرة الامبريالية والكمبرادور³ الذي يدرج العالم بجشعه واستغلاله، وشتان بين التاجر المسلم الذي حمل الإسلام بالكلمة والموعظة الحسنة، وبين الاستغلال الأوربي المعاصر القائم على ذهان القوة وغطرستها.

1 لم تستخدم كلمة توتاليتارية بمعناها المعاصر إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولى للدلالة على الأنظمة الجديدة التي قامت في الدول التي هزمت في الحرب مثل ألمانيا وروسيا، أو تلك التي خذلت في معاهدات السلام مثل إيطاليا، بيد أن هذه الأنظمة كانت تهمل في توجهاتها الجديدة من الطروحات الفكرية الليبرالية والاشتراكية التي كانت قد برزت فيها منذ بداية القرن التاسع عشر وساهمت بشكل مباشر ببعض وحدتها القومية في الربع الأخير من القرن نفسه.

² جوزيف سماحة: نهاية التاريخ وردود الفعل، مجلة الاجتهاد، عدد 15 و16 لعام 1992 ص307.

³ مصطلح سياسي يكثر استعماله من قبل التيارات الاشتراكية واليسارية ويعني طبقة البورجوازية التي سرعان ما تتحالف مع رأس المال الأجنبي تحقيقاً لمصالحها وللاستيلاء على السوق الوطنية.

لقد اتسع الإسلام للحياة بكافة أبعادها، كما اتسع للمعمورة بكافة أجناسها ولغاتها وأعرافها، وهو مدعو الآن لأن يتسع للحياة الإنسانية بأبعادها المتعددة لا سيما بعدها الإنسي humansime، بعد أن غرقت الروح الإنسانية في حمأة البهيمية، وسقطت في مهاوي الجشع والأطماع.

إن الدار الإسلامية كما بلورها فقه العصر الوسيط، لا تعدو أن تكون نتاجاً بشرياً اجتهادياً أحاط بظروف هذا العصر، ولبى حاجاته وقيمه، ولهذا فإن نظرية الدار الإسلامية المذكورة قد استنفدت أغراضها، ولم تعد صالحة لأن تسوس الحياة الإنسانية المعاصرة بتضاريسها وتموجاتها وتضاعفها القيمية المعقدة ومن ثم فالنظرية العامة للفقه الإسلامي مندوبة الآن لتجديد شبابها وإجراء إصلاحات جدية فيها تتيح لها استشراف آفاق هذا العصر ومعطياته.

ولا شك أن الظاهرة الإسلامية المعيارية المطلقة «النص القرآني» تحتضن قارات واسعة تسعفنا لمزاحمة الآخرين بالمناكب على صعيد تكريم الإنسان، وتمجيد الحياة وفرحها وتعزيز نظرية الحريات العامة والحقوق الأساسية للإنسان. أما بالنسبة لمتشوية الدار والعقيدة، فقد تأكد لنا أن الإسلام يأخذ بالنظرية العنوية للوطن إضافة إلى نظرية المؤسسة الكوسموبوليتية «العالمية» التي قوامها المواطن الإنساني العالمي - المذهب الإنسي في الإسلام.

وإذا قمنا بذلك أمكننا التحدث عن نظرية الدوائر للتأكيد بأن الإسلام رسم حزمة من الدوائر، ثم حقق تنظيماً متوازناً فيما بينها.

وعلى هذا الأساس، فليس صحيحاً أن الإسلام مشروع أيديولوجي عسكري لا يعرف الجغرافيا أو يتعامل معها، وبالتالي يحمل في طياته مشروعاً تدميراً للعالم باسم جهاد، بل الجهاد «في معناه الضيق القتال» محمول على غايات احقاق الحق، ودك معاقل الظلم، ونصر المستضعفين في الأرض.

وعلى الضفة الأخرى من الصورة، ليس صحيحاً أن الوطن قطعة من طين بل هو شعار إنساني أخضر يحمل بسمه الحياة وفرح الوجود، ومتعة الصبا، ووعده المستقبل، وتفاؤل الحاضر.

لقد أقام الله سنن الطبيعة بالاضطرار عنا، ووكل إلينا سنن الشريعة بالاختيار منا، فإذا لم نوفق باختيارنا بين السنتين يثبت الاضطراري، ويبطل الاختياري¹.

أجل حب الوطن سنة طبيعية خالدة تخط حروفها في قلب كل إنسان، أما سنن الشريعة المدعوون لإقامتها، فهي ذلك المشروع الإسلامي الإنساني الخالد الذي وصف بأنه أيديولوجيا لا تهمها الأرض، أي أيديولوجيا وسقفه الشمس التي تشرق على الناس جميعاً، وحدوده المسكونة الإنسانية ومناطه الخلاص الدنيوي والأخروي على قيم المحبة والمساواة بين الناس أجمعين ﴿أَلَا لَنَا فَضْلٌ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ، أَلْبَلَّغْتُ﴾.

والأسنة الإسلامية مترعة بالمواقف التي ترهص لهذا المشروع الإنسي الكبير: يا أيها الناس - رحمة للعالمين - إننا خلقناكم من ذكر وأنثى..

وهكذا تتحدد الدوائر على الشكل الآتي:

الدائرة الإنسانية الكونية الكبرى - الدائرة الإسلامية - الدائرة العربية - دائرة الوطن.

وهذا ما أكده أحد المفكرين المعاصرين بقوله: الأمة في الإسلام ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان أو الدم أو اللغة، فهذه روابط عارضة أو ثانوية، ولكن الرابطة - أصلاً هي الوحدة في العقيدة، أي في الفكرة والوجدان.. كل من اعتنق فكرة الإسلام من أي جنس أو لون أو وطن، فهو عضو في دولة الإسلام، ونظرة الإسلام إنسانية، أو فقه عالمي، وإن كان هذا لا يمنع - بل إن ذلك قد يكون

¹ ابن باديس: آثار ابن باديس، ج4، وقد أكد أن الإسلام أقام قانوناً دينياً اجتماعياً طبيعياً.

ضرورياً تحقيقاً للصالح العام، ويكون إذن واجباً شرعياً - أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة، اقليمية أو قومية، لا تتعارض مع الأغراض العامة، وإذا وجدت الروابط الأخرى، وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وعندها إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة ظهور الدولة¹.

هذا النوسان بين حقيقتي كإيمان وإنسان، وحقيقتي في الدار، ثم التوفيق الدقيق بينهما، والذي يحقق أسباب ارتقائي ومعراجي.

محصلاً عن ماهية الأمة بمختلف آليات الفكر الإنساني المعاصر، وهكذا يطالعنا هذا الفكر بمشخصات ومظاهر متعددة للتحليل والتصوير، ومن ذلك التصوير اللغوي بتجلياته المختلفة إلى جانب التصوير الإقليمي بتضاريسه وتدرجاته المتنوعة والثرة.

والشيء الذي نستخلصه من جماع مظاهر الوعي العربي الإسلامي لمسألة الأمة، إن هذا الفكر كان حياً ثراً مؤنسناً مفتوحاً على أحداث إنجازات الفكر الإنساني وعلى أرقى ما توصلت إليه العلوم.

وأبعد من ذلك فهذا الفكر لم يقتصر على الانفتاح للفكر الإنساني، بل انطلق إلى واقع صارمة ورسينة معالجاً مفهوم الأمة من منظور إنساني صرف مؤسساً نفسه على حق الروح والعقل بأن يجترح الظرف، ويستكشف الآفاق والقارات الواسعة متحرراً من الإغلاق والأكبال والقيود المقدسة معتمداً مستلهماً المنفعة الاجتماعية. حكمة الزمان وقواعد العقل والواقعية السياسية وغير ذلك من المعطيات الصارمة.

¹ فهمي هويدي: الإسلام والديموقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد 166 لعام 1992، ص

الفرع الأول

موقف الإسلام من الغير

على ضوء جدلية الأخلاق السياسية

نستطبع القول إن الفاعلية السياسية في الإسلام، فاعلية قيمة أخلاقية حضارية وإنسانية وغائية وموضوعية تعول الشيء الكثير على الأخلاق من أجل تنظيف وتطهير مجاري العمل السياسي، بالآلية والإيمان والعقيدة والأخلاق، تطهيره من شوائبه وإعطائه بذل غايته وشرف بواعثه، وتقوي منطلقاته، وفضيلة مقاصده.

وعلى ضوء ذلك نتساءل عن موقف الإسلام من الغير؟.. وبالتحديد موقف الإسلام التاريخي من المشركين، وأهل الكتاب.

لا شك أن الإسلام يقوم ماهوياً على التوحيد، وبذلك فلا مجال للتعايش الحميمي مع الشرك، لا سيما إذا هدت هذه الظاهرة النظام العام، ومثلت قوة ثقافية واجتماعية لها وزنها وثقلها في المجتمع، ما إذا كان المشركون أشخاصاً عاديين مسلمين في المجتمع الإسلامي، فلا يعني اقتلاعهم لمجرد أنهم مشركون، بل هم خلق الله وعباده، وتربطنا بهم رابطة الإنسانية ولم نسمع في التاريخ أن المسلمين في الجزيرة العربية أو خارجها تعقبوا المشرك الشيخ المسن الوديع، فقتلوه، وتعقبوا المرأة البسيطة، فأجهزوا عليها لمجرد أنها لم تعتق الإسلام، فقد كان الإسلام مدعواً لتطهير الإنسانية من لوثة الشرك، ولكنه - كما قيل عن "روبسيير" - لم

يثير الرعب من أجل تحقيق الفضيلة، أي لم يبتر قلب الإنسانية من أجل الحفاظ على دماغها .. كيف كان الحل الإسلامي ٩٩ .

لقد كان النفس الطويل، حتى إذا دانت الجزيرة العربية، واعتنقت الإسلام، صبحت العملية الجراحية، ليست بترأً للدماغ أو القلب، وإنما حيال مجرد عضو فاسد بسيط، والأمر على خلافه، خارج الجزيرة العربية، فالمشركون في البلدان المفتوحة أكثرية، ولا يمكن اتباع سياسة القتل الجماعي بعدمية ترنو إلى تحقيق الفضيلة بآلية الرعب، ومن هنا كان قبول هذه الجماعات، مع اتباع سياسة التذويب العقائدي بالحوار والحجة، والمواد التاريخية تسعفنا بمحاولات طويلة وعديدة كانت تتم في قصور الخلفاء مع الملاحدة وغيرهم .

أما بالنسبة لأهل الكتاب، فالأمر مختلف، فهؤلاء مؤمنون بالله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلْ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة/62، والإسلام مدعو للتجذر معهم حول القيمة العليا، الإيمان بالله، ثم إقامة المجتمعية الواحدة على أخلاقية التوحيد، لا سيما إذا اقتصر الأمر على أخلاقية فرد بفرد، فهنا لا حدود للرضا والقبول والتبادل، كما سبق توضيحه في بحث المجتمعية الإسلامية، ما إذا كنا حيال علاقة أخلاقية جماعية مع أخلاقية جماعية أخرى: أي أخلاقية كتابية بأخلاقية إسلامية، فلا بد من قيام آلية الإلزام، وهذا هو دور الأمر الإنساني والإصلاحي والاجتماعي كآلية تحدد الحبال والأوصال والروابط، وتقييمها على أساس الإلزام بعد أن تعذر الرضا والقبول ..

هذا هو الحل الذي اتبعه الإسلام مع اليهود مرجحاً القبول والتعاون والرضا متمثلاً في الصحيفة، ما وقد فشلت صيغة هذا الدستور الخالد، فقد كان لا بد للإسلام من طرح صورة أخرى هي صيغة آية الصغار، أي الإلزام القانوني وخضوع أخلاقية لأخرى دون أن تعني الإهانة والاستخفاف وغير ذلك .

وبالطبع، فصيغة آية الصغار، هي حل لمسألة واحدة، ووضع محدد يتمثل في قوة المسلمين، دون أن تعني مطلق حل لمطلق علاقات تنشأ بين مطلق جماعات بشرية.

وتدليلاً بهذا التفسير نطرح السؤال الآتي: لنفترض أن المسلمين أقلية في مجتمع مسيحي، فهل نقول لهم أنشئوا علاقة واحدة، على أساس آية الصغار؟.

وكلمة أخيرة نقولها في هذا الصدد، وهي نعي الغير على الإسلام بأنه يأمر بالقتال، خلافاً للتوراة والانجيل، والمتمعن في ذلك يثبت العكس، وهو ما يتضح من قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32، فالتحريم هنا مطلق لكل نفس، مسلمة كانت أم غير ذلك.

الانتماء إلى الدار العربية على ضوء الوعي الإسلامي

لا بد من التذليل بادئ ذي بدء بالفارق بين الدين كوضع إلهي، وبين الدين في حقيقته الاجتماعية، فالظاهرة الأولى تتحدد في علاقة الفرد بالمطلق المتعالي ((الله))، ما الظاهرة الثانية، فهي حصيلة تفاعل الشرارة الإلهية مع الجماعة، واندراجها في حياتها، وتحولها إلى نسيج الجماعة وتراثها وقيمها ونظرتها إلى الوجود.

يقول ماركس موضحاً هذه الحقيقة: الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم، ومنهجهم الأخلاقي¹.

ولا مرء أن للدين الإسلامي خصوصية على صعيد تراب وطننا العربي الكبير إذ في رحم الحضارة الإسلامية ومشتلتها، تم تخلق ونمو الأمة العربية. وفي الوقت

¹ أورد هذا القول: د. رفعت السعيد: الإسلام السياسي، مقال منشور في مجلة قضايا فكرية،

دار الثقافة، القاهرة، 1989، الكتاب الثامن ص 15.

نفسه، فقد كان الإسلام الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها .

لقد فجرت الشرارة الإسلامية، برميل البارود العربي، فانطلق المارد من القمقم، وكان هذا التماهي والتوأمة بين الجسد والروح بين العروبة والإسلام، تفاعلاً وتبادلاً وتأثير، لم يتوقف دوره عبر تاريخ أمتنا تعزيراً للهوية، وتجسيدياً لمعاقد العزة والكرامة وترسيخاً للثقافة والتراث.

وإذا كان الإسلام قد صاغ الحياة على تراب أمتنا مبلوراً شخصيتها، واضعاً للمسات الأخيرة لتلك الشخصية، إذا كان الأمر كذلك، فالأمة العربية كيان اجتماعي، مقولة تاريخية نشأت نتيجة صيرورة مديدة استوت وتخلقت وصلب عودها عبر مراحل عميقة في أحشاء التاريخ. وكان لهذه الأمة تشوفات ورنو تحقيق الذات والهوية وعلى ضوء ذلك يجب التمييز بين الحقيقتين:

- الحقيقة الاجتماعية للأمة العربية، وهي حقيقة حياتية خضعت لما تخضع له سنن الحياة والتطور والتخلق والصيرورة من مظاهر التمدد ويرى اللحم والأوصال والنسج الضامة .

- الحقيقة السياسية، وقد خضعت أيضاً - ككل ظاهرة سياسية - إلى مظاهر التمدد والانكماش، باتجاه تحقيق الوحدة السياسية.

وعلى هذا الأساس سنقوم ببحث ما يلي:

- تشوفات الأمة العربية للوحدة قبل الإسلام.

- الدور الإنضاجي للإسلام في تكوين الأمة العربية.

الفرع الأول

تشوفات ورنو الأمة العربية لتحقيق الهوية والذات قبل الإسلام

بملكه القول إن تحقيق الذات مثلت بالنسبة للعربي إشكالية وهماً ثقيلاً قض مضاجعه وأرق حياته، يكفي أن ندلل بذلك الهم الممزوج بالرجاء والأمل والخشية الذي جلل وجه الرسول ﷺ، وهو يتقلب باتجاه السماء متضرعاً إلى الله بأن يمن على أمته بقبلة يرضاها وترضاها، وترقى بهذه الأمة إلى مستوى الأمم الأخرى.

قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ البقرة/143، وفي الحقيقة لقد مرَّ تحقيق الهوية العربية عبر تمخضات ومنعطفات متعددة أهمها على سبيل المثال والتدليل لا الحصر والتقييد:

1- الدور التاريخي الذي اضطلع به "زيد بن كلاب الملقب بقصي"، فقد عاد المذكور إلى قومه من كنانة، فنازع خزاعة الزعامة في مكة أواخر القرن الرابع

الميلادي، وكسب السيطرة (فجمع قريشاً في رؤوس الجبال وشعابها، فأنزلهم الأبطح فسمي مجمعاً)¹.

سأل عبد الملك بن مروان محمد بن جبير: متى سميت قريش قريشاً، قال: ((حين اجتمعت إلى الحرم من تفرقتها، فذلك التجمع، والتقرش))².

لقد حضر قصي في الضمير العربي كزعيم مجمع، وبالعكس فقد اعتبر عمل خزاعة نكوصاً وخروجاً وارتداداً على هذا الضمير.

وفي الحقيقة إن الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحيد الاجتماعي فيه، ترى أن جذر الاجتماع الذي تقوم عليه، وتستمر معه هو النص ((التقليد)) المتوارث عن إبراهيم وابنه اسماعيل الذي شب وتزوج منهم، فلما انحرفوا عن تقليد التوحيد انخرعت -انقسمت وفارقت- خزاعة لتؤسس اجتماعاً جديداً لم يطل كثيراً بسبب البدعة التي استخدمها كبيرهم "عمرو بن لحي" متأثراً بأعراب الشام، ثم تقرشت -تجمعت- كنانة من تفرقتها بزعامة قصي لتسقط انحراف خزاعة، وتعيد تأسيس التقليد التوحيدي³.

2- هذا المشروع الإصلاحية الذي قام به قصي على أسس قوية ومتمينة، وهكذا فسرعان ما عاد التشرذم، بسبب استمرار خزاعة بالانحراف، وها هي مجموعة صغيرة من قريش تكشف بعد ما لا يزيد على قرن من الزمان أن بنيان قصي على شفا جرف هار، وهذا ما صوره "ابن اسحق" بقوله: ((واجتمعت قريش يوماً في

¹ سيرة ابن هشام 132/1، محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل

والمملوك المعروف بتاريخ الطبري، 1095/1.

² أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، 394/1.

³ د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 12.

عيد لهم عند صنم من أصنامهم، فخلص منهم أربعة نفر نجياً، وهم "ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل" .. فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء، لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ما حجر نطيق به لا يسمع ولا يبصر، ولا ينصر ولا ينفع، يا قوم: التمسوا لأنفسكم، فوالله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم)).

أجل لقد أخذ هؤلاء يفتشون، ويبحثون عن جذر الاجتماع، وكان اكتشافهم أنهم وقومهم ليسوا على شيء، وليس بالوسع الاستناد إلى أصنام قريش، ولا إلى صفقاتهم التجارية الذكية بعد الانحراف الكبير الذي أفقد الجماعة القريشية جوهر اجتماعها وجذره الايديولوجي، وهكذا فقد حدثت شرزمة جديدة وأقبل ابن الحويرث وورقة على النصرانية دون أن تخمد حيرتهما، وتردد "عبد الله بن جحش" بين الأديان، ووقف "زيد بن عمرو بن نفيل" وحيداً وقفة صلبة على وجود النص الجامع، فلا يعود لجماعة قومه، ولا يصدق بخلوص النص في اليهودية والنصرانية.

3- لقد أدى هذا التشردم إلى شيوع الأحلاف والأحزاب داخل جسم قريش، وهكذا كان ملف المطيبين، ثم حلف الفضول، كل ذلك كان سببه الذهول عن الجذر الموحد، وهو الأمر الذي حدا "ابن هشام" لأن يعنون لهذا كله في السيرة بقوله: ((ذكرى ما جرت من اختلاف قريش بعد قصي)).

4- لقد تقرشت قريش حول البيت، ثم مدت تقرشها بالإيلاف ((بأبعاد الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية)) إلى مجموعات بشرية في الجزيرة العربية ((والإيلاف كتاب أمان يعتبر حلف ..، وكانت قريش تجاراً، وكانت تجارتهم لا تعدو مكة وما حولها، فخرج "هاشم بن عبد المناف" إلى الشام، فنزل بقيصر، فكتب له كتاب أمان لمن يقبل منهم، فخرج هاشم به فكلما مر بحي من العرب أخذ من أشرافه الأمان حتى قدم مكة، ثم خرج عبد شمس بن مناف إلى ملك الحبشة،

وخرج نوفل، فأخذ لهم عهداً من كسرى، فاتسعت قريش في التجارة، وكثرت أموالها¹.

وكلنا يعلم أن القرآن اتخذ من ذكر قريش - في سورة الإيلاف - مدخلاً لامتداح منظومة الإيلاف، وهذا مؤشر كبير على موقف الإسلام من التمدن والعمران والاجتماع البشري، وأبعد من ذلك فالقرآن يكشف عن الأساس الاجتماعي للإيمان، إذ أن الإطعام من جوع، والأمن من الخوف هي المقدمة الأولى التي ترهص للإيمان بالله، ولكن قريشاً التي من الله عليها بهذا الإيلاف تخرج بالمكابرة والتكذيب - على هذا الناموس الإلهي.

5- لقد حقق هذا الإيلاف لقريش الأمن والكفاية، ولكن كان لا بد لها من جذر أيديولوجي، وهنا تكفل «رب البيت» لسد هذا النقص وقد أدرك الحنفاء الأربعة ذلك بغموض وبحثوا عن الجذر، وضربوا في آفاق الأرض وأعماق النفس، ثم كانت ثورة الإسلام، وكانت المدنية الإسلامية.

هذه المدنية حققت بالمعيار الحضاري ثورتين:

- ثورة روحية إيمانية عقائدية توحيدية.

- ثورة سياسية تمخضت عن الدولة العربية الأولى أداة العرب في توحيد جماعتهم وجمع شتاتهم في وطن قومي واحد كبير بحيث يصعب الفصل بين التوحيد الديني والتوحيد السياسي القومي، فاجتماع العرب على عبادة إله واحد، يعتبر انجازاً عظيماً وحد هوية الإنسان العربي، حتى لكأنما الإسلام قد سلك للعرب عملة أحد وجهيها التوحيد الديني، والوجه الآخر هو الوحدة القومية والسياسية².

¹ سيرة ابن هشام، 1/130، تاريخ الطبري، 1/253.

² د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 168.

والأنصار أنفسهم لم يخفوا خيارهم في هذا المجموع السياسي الناشئ في بوتقة الدين، وقد ظهر هذا الخيار في مشارطاتهم في بيعات العقبة، زد على ذلك فالمصادر التاريخية تؤكد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها هذا المشروع السياسي.

يروى المؤرخون عن شخص اسمه "عفيف الكندي" أنه قال: ((كنت امرؤاً تاجراً - فقدمت مكة، فأتيت العباس «عم النبي عليه الصلاة والسلام»، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام اتجاه الكعبة يصلي، فقلت يا عباس ما هذا الدين؟ فقال هذا محمد بن عبد الله ابن أخي، زعم أن الله أرسله، وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه))¹.

وتذكر كتب السيرة أن النبي ﷺ قال لزعماء قريش: ((كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم، كلمة لا إله إلا الله))².

وإذا أدركنا أنه ليس هنالك نصاً قرآنياً يفيد أن الدعوة المحمدية تحمل مشروعاً سياسياً معيناً³، أمكننا القول إن لبنات الدولة الإسلامية الأولى، تتحدد في بيعات العقبة، وأخيراً في الصحيفة، وهذه اللبنة - ولا شك - صياغة وإفراز عربيان، قاصدين من ذلك، الاجتهاد السياسي.

وفي الحقيقة إذا كان الشاميون والمصريون واليمنيون قد عقدوا الإيلاف مع قريش منطلقين من دواع تجارية، فإن الأعراب في شمالي الجزيرة العربية وجنوبها، ما كانوا ليرعوا ذلك وينضموا إليه لولا وجود البيت الذي كانت من ورائه مسألة

¹ عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف بابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، 1978، ج2، ص 37.

² الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ط2، بيروت دار الكتب العلمية ج1، ص 567.

³ د. الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ج1، ص 567.

الأشهر الحرم «أشهر السلام والتجارة»، والأحلاف الأخرى داخل قريش وخارجها .

أليس تحقيق السلام والاستقرار في الشهر الحرام العقل الموازن المكافئ للفراغ المتأتي عن فقدان الدولة؟؟.. أليست تلك الأسواق هي البوتقة الاجتماعية والثقافية التي صهرت في إطارها وجدان أمتنا وإحساسها المشترك.

6- ماذا تعني غزوة «الفيل» وهل تحمل قسمة قومية؟؟.. تحدثنا كتب التاريخ عن ذلك الحوار الذي دار بين عبد المطلب جد النبي وبين الغازي "أبرهة الأشرم" ذلك الحديث الذائع الصيت في أدبنا العربي والمتضمن أن للبيت رباً يحميه، كما يحدثنا التاريخ عن مقاومة العرب اليمنيين لأبرهة على امتداد حملته، وذلك بقيادة "ذي نفر"، ونفيل بن حبيب الخثعمي"، فلقد كانت القبائل العربية توالي الإغارات على الجيش الحبشي، وهو في الطريق إلى الشمال، وكانت تلك الغزوة عبئاً ثقيلاً على الوجدان العربي يؤكد ذلك تلك النظرة إلى ذلك الرجل الذي خان قومه، وقام بمهمة المرشد للجيش الحبشي، حيث أصبح "أبو رغال" رمزاً للخيانة الوطنية، وأصبح قبره مرمى للحجارة، وغدا ذلك الرجم من الطقوس العربية الدينية التي تشبه رجم إبليس بعد الإسلام¹، أليس حديث القرآن عن هذه الغزوة «سورة الفيل» والتتديد بها دغدغة لعواطف العرب ومغازلة لأحلامهم، ثم كم هو ذو مغزى أن يولد الرسول ﷺ محمد في نفس عام الفيل، وهذا العربي، والذي قاد المد العربي تحت أعلام الإسلام.

7- لقد تمخض المجتمع العربي عن جماعات سياسية تجاوزت فكرة القبيلة، وتقترب كثيراً عن فكرة الدولة. يحدثنا التاريخ عن مملكة سبأ التي لم يضمن القرآن الكريم عن وصف عظمتها وجلال سلطانها، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَأٍ فِي

¹ د . عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 167 .

مَسْكَنَهُمْ آيَةً جَنَّاتٍ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَأَشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ
غَفُورٌ سَبَأ/34.

وفضلاً عن ذلك فقد قامت في اليمن مستقرات حضرية، قامتها قبائل
"دوس وخثعم وبجيلة وكندة"، وقد اتخذت هذه القبائل بيتاً سمته «ذي الخلصة»،
وفيه نصب يعبد يقال له الكعبة اليمنية، كانوا يضاھون به الكعبة التي بمكة، وكان
أهل كندة يعتقدون أنه سيظهر بينهم القحطاني الذي سيعيد إليهم ملكهم الزائل¹،
هذه المعطيات التاريخية: ذو الخلصة أو الكعبة اليمنية والقحطاني، وملك أهل
كندة، هذه المعطيات قد تعزز وجودها بالحقائق التاريخية التي أماطت اللثام عنها
الكشوف الأثرية الحديثة.

هذه صورة موجزة عن التمزجات والتخلقات التي أرهصت للدولة الإسلامية.
الأولى، والتي يمكن وصفها بأنها تجليات ومظاهر للإشكال العربي السياسي،
ومشكلاته السياسية في طريق التوحد، وتكوين الجماعة السياسية الواحدة.
وفي الحقيقة أن هذه المحاولات إن كانت تسوغ قيام بعض الكيانات السياسية،
فهي لم تكن لترقى إلى مستوى تهيئة الجذر الاجتماعي لحياة سياسية عربية
واحدة، ومن ثم فقد كانت الحاجة ملحة لا لتسوية الاجتماع فقط، بل لتأسيسه
وتمكنه من الاستمرار.

لقد كان سيدنا إبراهيم، وكانت حنيفيته، ذلك الرمز الموحد الذي شهد على
حضوره، حضور البيت بمكة، ومن جهة أخرى فإذا كانت العشيرة كافية لتأسيس
حي أعرابي، وكانت القبيلة كافية لتأسيس قرية، فإن العشيرة أو القبيلة لم يكونا
كافيين لتأسيس اجتماع مديني، فهذا الاجتماع يقتضي ديناً أو نصاً فوق مجتمع
القبيلة، ديناً يسوس الكافة بقاعدة المساواة والعدل الاجتماعي.

¹ د . الجابري: العقل السياسي العربي، ص 227.

ويرى د. رضوان السيد، أن مكة «أم القرى» بلغت من خلال الإيلاف مفترق الطرق، فهي لم تكن مجرد قرية، ومع ذلك لم تتمكن من التحول إلى مدينة¹.

وعلى خلاف ذلك يرى بعضهم أن مكة بلغت من النضج الاجتماعي والسياسي ما جعلها ترقى إلى ظاهرة المدينة الدولة التي عرفت في الحياة اليونانية.

وسواء أكان هذا الرأي سليماً أم لا فمما لا شك فيه أن الحركة السياسية التوحيدية التي حملت قريش أعلامها قامت على أسس تجارية اقتصادية ولذلك فلم تستطع أن تدك البنية القبلية الصلبة في الحياة الجاهلية، ومن ثم كان لا بد من جذر جديد للاجتماع يختلف في الطبيعة والجوهر لا في الدرجة عن الحركة التوحيدية القريشية.

ويمكن القول أن المشروع السياسي الإسلامي - كمشروع بشري أرضي دنيوي - هو استمرار بشكل آخر أكثر سموً من المشروع العربي في الجاهلية، فقد اتخذ هذا المشروع الحنيفية جذراً له، وهو نفسه المؤسس للمشروع العربي في الجاهلية، وهذا ما يعزز مقولة إن الإسلام ليس غربياً عن الحياة العربية².

¹ د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 94.

² نقصد بالإسلام هنا المدلول الواسع الذي تتسع آفاقه إلى مسيرة الأنبياء أجمعين.

الفرع الثاني

جدلية العروبة والإسلام

لا أحد ينكر أن الإسلام كدين «وضع إلهي»، وإيمان وعقيدة وعلاقة مع الله، وهذا المعنى يتحدد على أساسه العلاقة مع العالم، ولا يمكن لهذا المعنى أن ينكفى إلى حدود القوميات الضيقة، ومع ذلك، فهو لا يتناقض مع حق الجماعات القومية في الوجود والحياة والتقدم.

فهذه الشريعة الإسلامية قد نزلت على محمد النبي العربي، وإن معجزة هذا الدين - وهي القرآن الكريم - قد نزلت بلسان عربي مبين وعلى نحو من البلاغة والإعجاز، الأمر الذي يجعل محاكاتها مستعصية حتى على بلغاء العرب وأئمة لسانها، كما يجعل فهمها ووعيتها وفقهها مستعصياً بأية لغة أخرى غير العربية. وعلى ضوء ذلك، فهذا الدين العالمي يطلب من معتقيه إن هم أرادوا فقه معجزته ووعيتها أن يتعربوا، وتلك هي الخصوصية العربية للإسلام، وهذا ما حدا الأصوليين للقول: اللغة العربية جزء ماهية القرآن.

أجل لقد كان الإسلام على صعيد حياة الأمة العربية ثورة كاملة تناولت البناء الروحي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والإنساني، فقد واجهت الدولة العربية الإسلامية الوليدة التحديات والأخطار التي كانت محدقة بها، وذلك ببناء مجتمع موحد الفكر والإرادة يتخذ من العروبة - بالمعنى اللا عنصري واللاعرقى

سمة تطبع ملامحه وقسماته الجديدة، وتتخذ من التوحيد الديني رمزاً - للتوحيد السياسي والقومي¹.

وعلى هذا فإذا جاز لنا أن نعتبر السلام والمحبة جوهرًا للمسيحية فإننا نستطيع أن نعتبر «مبدأ التوحيد» نفساً ودماً يسري في عروق الأهداف والقيم والتعاليم الإسلامية، إذ استطاع المجتمع العربي في انطلاقته الثورية الأولى أن يحقق من مهام التوحيد السياسي ما كان أشبه لا بالمعجزات بل بالمستحيلات، وهذا ما أكده الخطاب القرآني بقوله: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَأْلَفْتِ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ الأنفال/63، وهذا التوحيد لم يخلو من طابع قومي، ومن ملامح عربية واضحة، ومن ثم فهذا المجتمع الذي كان ثمرة من ثمرات الدين الجديد، كان يحس بشخصية متميزة كمجتمع عربي يواجه تحديات الأعداء الذين زحفوا عليه، لاحتوائه حضارياً وسياسياً، وما فتئوا يتريصون به الدوائر حتى بعد أن دانت له شبه الجزيرة العربية، وانصهرت جموعها في بوتقة المجتمع الإسلامي الجديد، وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية بقولها: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ الأنفال/26.

وتحقيقاً لهذا التوحيد، فقد وجدت الدولة الجديدة نفسها ملزمة للتخلص من تلك الجيوب غير المأمونة التي مارست ضدها الغدر والخيانة في قلب القاعدة الجديدة لهذا الدين الجديد²، وبالمقابل فلم تعد هذه الدولة الوليدة تقبل من سكان الجزيرة العربية إلا الخيار بين الإسلام والسيوف، بينما كان في وسع الذين سكنوا باقي أجزاء الدولة العربية ان يدفعوا الجزية.

¹ د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، ط3، بيروت، ص 49.

² د. عمارة: فجر اليقظة القومية، ص 53.

ولقد شاركت القبائل العربية غير المسلمة في القتال ضد الروم والفرس، فأعطت هذه المشاركة لذلك الكيان السياسي الذي تمثل في الامبراطورية العربية طابعاً عربياً وقومياً وللسبب ذاته كانت أرض شبه الجزيرة العربية كلها عشرية، في حين أن أرض العراق والشام ومصر كانت «خراجية»، أي يدفع أصحابها الخراج والجزية.

ثم إن الإسلام اعتمد «إشعاع الحرم»، حيث عبر القرآن عن شوق المسلمين إلى هذا التوجه «تحويل القبلة من القدس إلى مكة»))، عبر عن ذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

هكذا صور الدكتور "هشام جعيط" ((تطلع الرسول ﷺ إلى شمال الجزيرة ومطامحه بشأن مساحات الشمال ومدنه التي لا ينبغي أن ننسى الأهمية الكبيرة التي يمنحها إياها القرآن الكريم كنماذج لمدن عربية مصابة باللعنة الإلهية، فالقرآن يدمج بقوة تقليد الشمال العربي المنسي، ويضعه في أساس ذاكرته وتفكيره المحض عربيين))¹.

ويرى "الدكتور عمارة" أن الدافع الذي حداً أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجديد، والهدف القومي إلى جانب الدافع الديني، فقد أحكم اليهود سيطرتهم وقبضتهم على يثرب، واتخذوا من أهلها موالي لهم، ويروي النويري أنه إذا حدث نزاع بين أهل يثرب واليهود كان هؤلاء يقولون: إن نبياً مبعوثاً الآن، فقد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل آدم ! فلما كلم رسول الله ﷺ أولئك النفر «رهط الخزرج عند العقبة»، ودعاهم

¹ مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 72 و73، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس 1989،

إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلمون - والله - أنه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه، فأجابوه لماذا دعاهم إليه¹.

وهذا الهدف الذي جعلهم يستوثقون من الرسول ﷺ أن تظل يثرب عاصمة للدولة الجديدة حتى بعد دخول قريش ومكة في الدين الجديد².

وموقف الخليفة أبو بكر من حرب الردة معروف ومشهود له، وقد سأله عمر بن الخطاب كيف نحاربهم، وهم مؤمنون والرسول ﷺ قال: ﴿أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾، وكان جواب أبي بكر تأكيداً على ارتباط التوحيد السياسي والقومي بالتوحيد الديني، والنظر إليهما كوجهي عملة واحدة، إذ اعتبر وجود الدولة - المتمثلة في إعطاء الزكاة لحكومة يثرب - حقاً مترتباً على شهادتهم أن لا إله إلا الله³.

وهكذا فقد تأكدت مع الردة الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون للجزيرة العربية غير دين واحد هو الإسلام الذي أضحي ديناً قومياً مرتبطاً بأرض على نحو حصري مع شعب موحد، ولهذا السبب سوف يعلن الخليفة عمر بن الخطاب عند تسلمه الخلافة أنه لا يليق بالعرب أن يستعبد بعضهم بعضاً. ثم إن قاعدة الصحابة التي تمسك بها المهاجرون تقوم على معيار إسلامي عربي صرف⁴، منوهين بأن الصحيفة عرضت للمهاجرين ووضعتهم في رأس القائمة التي يقوم عليها المعمار الاجتماعي لدولة المدينة.

¹ أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين النووي: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج11، القاهرة ج11.

² تاريخ الطبري، ج2، ص363 طبعة القاهرة.

³ د. عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص132.

⁴ هشام جعيط: دولة النبوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص25.

نزيد على هذا الأمر تأكيد ما شهده هذا المجتمع من تنظيم اجتماعي وسياسي استهدف ترسيخ الوحدة القومية لتلك الجماعة البشرية التي أقامت ذلك الكيان:

فالعناصر التي انحدرت من أصول عرقية غير عربية - وهم من الأرقاء والأسرى - قد جرى إلحاقهم بالقبائل العربية وقد أدمجوا في تلك القبائل بعلاقة الولاء، وصار لهم ما لأبنائهم من حقوق وواجبات، وهذا ما يتضح من مقدمة الصحيفة التي جاء بها: ((بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم)) وهذا الدمج والإلحاق، يقول الرسول ﷺ: ﴿مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ، وَقَوْلُهُ: الْوَلَاءُ لِحِمَّةٍ كُلِّحِمَّةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾¹، والمعيار الذي يحكم عملية هذا الدمج والبلورة، والأفق القومي ذو المضامين الإنسانية الشديدة الإشراف فعندما يتجادل نفر من أبناء العرب الأصلاء مع نفر من الذين اندمجوا في الكيان الجديد، ويعيب العرب الأصلاء من ظنوا أن أصولهم غير العربية تنقص من شرف عربيتهم الجديدة عندما يحدث ذلك يفضض الرسول ﷺ، ويدرك أن هنالك حاجة ماسة للتأكيد على المعيار غير العرقي للعروبة، باعتباره هوية المجتمع الجديد، فيصعد منبر مسجد المدينة، ويخطب الناس قائلاً: أيها الناس ليست العربية بأحدكم من أب وأم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية، فهو عربي².

وإذا كانت الصحيفة لم تتضمن نصاً صريحاً أو ضمناً يعطي العرب دوراً ممتازاً في هذه الدولة، فإن تركيب مجتمع هذه الدولة، فإن تركيب مجتمع هذه الدولة أبرز السمة العربية، وهذا ما يتضح من المستويات السياسية التي حددتها هذه الصحيفة.

أمة المؤمنين: وهي أمة دينية، وهذه الأمة تشمل المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم، وجاهد معهم.

¹ أخرجه الطبراني والحاكم والبيهقي عن ابن عمر.

² تهذيب ابن عامر، ج2، ص 189.

أمة السياسة: وهي ثمرة تحالف أمة المؤمنين مع يهود بني عوف، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين))، ولقد أضيف إلى هذه الأمة الأخيرة يهود بني النجار بدليل قول الصحيفة: وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، ثم تكرر هذا النص بحرفيته بالنسبة ليهود بني الحارث ويهود بني ساعدة ويهود بني جشم، ويهود بني الأوس ويهود بني ثعلبة.

والسؤال المطروح هو: أين المكان الذي أفسحته نصوص الصحيفة لليهود العبرانيين: بني قريظة - بني النصير - بني قنيقاع.

لا نجد أي ذكر في الصحيفة لهذه القبائل، وبالمقابل فإن كلمة اليهود التي تردت في الصحيفة لا تشمل في نظرنا هذه القبائل لسبب بسيط هو أن الصحيفة آثرت لغة الدقة والوضوح والتعداد، إذ على سبيل الذكر لا المثال آثرت ذلك بالنسبة لأطراف الحقوق، ومن ثم فإن الصحيفة لم تكن لتعرض عن إيراد هذه القبائل بأسمائها، وعلى سبيل التخصيص، وفي نظرنا إن هؤلاء انضموا إلى الصحيفة فيما بعد، وهذا إن دل فإنما دل على أن اليهود العرب كانوا سابقين إلى التوقيع على الصحيفة مثلهم في ذلك مثل بقية القبائل العربية في المدينة.

وكما أكدنا سابقاً، ونؤكد أن الأمة العربية نشأت في رحم الثورة الحضارية التي حققها الإسلام، وبذلك فهذه الأمة هي أمة عربية، وليست جماعة مسلمة فحسب، وهي أمة عربية ذات هوية وتركيب وشخصية وكيان، وليست امتداداً ميكانيكياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل.

والإسلام ليس ديناً فحسب، بل هو ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية، نشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة، ذلك أن الإسلام كثورة اجتماعية لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية، ولا ينكر الوجود القومي للأمة العربية إمن ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في

تكوين الأمة العربية، ولا ينكر أن الأمة العربية «أمة الإسلام»، سهم في وجودها - ولم تكن موجودة من قبله - إلا الذين يفرغون العروبة من حضارتها .

والحق يقال، أنه حيث نبحت عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحت عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية، كذلك أصر الأكثر علماء بالتاريخ على التوحيد بين كلمة مسلم وكلمة عربي في الدلالة على الحركة الحضارية، يوم إن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم¹.

هذه الحقيقة الموضوعية للحضارة العربية الإسلامية كنقطة انطلاق ومعطى تاريخي تفرض نفسها على كل ذي بصيرة، وفي هذا الصدد نذكر بقول "المطران جورج خضر": ((هنالك حضارة واحدة الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها))²، وقول المفكر العربي "أمين نخلة": ((كأن الإسلام إسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأننا العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد وتمسكاً، وكلفاً بلغته))³.

يقول الدكتور "مصطفى السباعي": ((إن كل أمة من الأمم المتحضرة، وكل قومية من قوميات العالم الحديث لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية، ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميزنا اليوم عن غيرنا من الأمم.. إن فلسفتنا القومية هي الإسلام، لا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين

¹ د . عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 73 .

² سبق الإشارة إلى المصدر .

³ سبق الإشارة إلى المصدر .

فحسب، بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة ومبادئه العامة في الأخلاق، وتشريعه المدني العالمي، هذه هي فلسفتنا نحن العرب)).

أجل لقد كان الدين الإسلامي مصدر وموئل القوة التي استند إليها شعبنا العربي في امتداد تجاربه التاريخية الباذخة، وكان المسجد هو الجامعة التي يلجأ إليها في التعليم والعبادة، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين ضد هذا الاستعمار وأعداء الأمة العربية، ومثال واحد يؤكد ذلك هو موقف الزعيم الراحل جمال عبد الناصر في حرب السويس، ورفضه الانذار الثلاثي، واختياره الأزهر المكان الذي انطلق منه الرفض، والمكان الذي استنهض الضمير القومي للأمة العربية، دون أن يعني شن حرب دينية على الغرب.

هذا الدور الريادي التاريخي للأزهر يعكسه الزعيم الراحل بقوله: ((ثم كان قد تحمل المسؤولية الأدبية في حفظ التراث العربي الحضاري، وذخائره الحاملة، وجعل من أزهره الشريف حصناً للمقاومة ضد عوامل الضعف والتفتت التي فرضتها الخلافة العثمانية استعماراً ورجعية باسم الدين، والدين منه براء¹، ويشير الميثاق عن دور الدين الإسلامي في الدفاع عن حرية البلاد بقوله: ولم تكن الحملة الفرنسية على مصر مع مطلع القرن التاسع عشر، ي التي صنعت اليقظة العربية في ذلك الوقت، كما يقول بعض المؤرخين، فإن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر، وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانها إلى الحياة في مصر كلها، كما وجدت أن الشعب المصري يرفض الاستعمار العثماني المقنع بالخلافة الذي كان يفرض عليه دون أي مبرر حقيقي تصادماً بين الإيمان الديني الأصيل في هذا الشعب، وبين إرادة الحياة التي ترفض الإستيلاء ويسجل الزعيم الخالد عمق الدين في وجداننا الجمعي، ودوره في صياغة ضميرنا الشعبي: إن شعبنا يعتقد في رسالة الأديان، وهو يعيش في المنطقة التي هبطت عليها رسالات السماء، كما يؤكد أن إيمان شعبنا برسالة الأديان، والمنطلق للإبداعات هذا الشعب في دروب الحياة

¹ ميثاق العمل الوطني لثورة 23 يونيو.

والتقدم والارتقاء الحضاري: إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته)).

((والقيم الروحية هي المؤئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته: إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة.

وأول قرار عظمة نمتلكه هو أن يكون لنا خيار حضاري نابع من ذاتنا وحياتنا ووجودنا وتراثنا، وهذا الخيار لا يستقيم إلا بضبط وإدراك العلاقة الفذة بين مفهومي العروبة والإسلام، ونحن لا نبسط بسذاجة العلاقة بين هذين المفهومين، تبسيطاً يدلل بالتطابق الكامل بحيث يستغرق أحدهما الآخر، وإلا أمكن إلغاء العروبة قبل الإسلام وابتسار الإسلام إلى واقع تاريخي يعطل حكمته الإلهية الأزلية الخالدة)).

((إن العروبة - ولا شك - هي دار انتماء جنسي وحقيقة جغرافية سياسية، ومادية ومدنية، أي كمجتمع مشخص وتاريخي، والإسلام منظومة من العقائد الإيمانية والشرائع والمبادئ الخلقية، ومع ذلك فالإسلام لم يكن في يوم من الأيام بالنسبة للعرب مجرد دين، حسب الاستعمال الراهن لهذه الكلمة في المسيحية أو البوذية أو في الثقافة الغربية الحديثة.

لقد تلازم هذان المفهومان خلال أكثر من ألف وخمسمائة سنة، حيث كان تاريخ العرب السياسي والاجتماعي والفكري إلى حد كبير هو تاريخ الإسلام، وبالمقابل لقد كان تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي والفكري هو تاريخ العرب، وتاريخ صقل اللغة العربية، والتوسع في التعريب، لقد بلور الإسلام الشخصية العربية، وحدد هيكلها، وصاغ هوية العرب ومستودع مجدهم وعاداتهم وقيمهم ومنطقهم ونظرتهم إلى الوجود، وتماهي ذاكرتهم الجمعية وضميرهم الجمعي.

وعلى الرغم من أنه يمكن الكلام عن التمييز دون الفصل بين هذين المفهومين، لا أن إعادة ترتيب العلاقة بينهما مسألة جوهرية، بسبب هذا التماهي العميق بينهما

في أعماق وجودنا وكياننا، حيث يحل هذا الترتيب بألية تتجاوز ومراجعة لا ترجيع: انسجاماً مع معطيات هذا العصر وانطلاقاً من مقولة أنه لا يجوز لجيل أن يمتلك إرادة الجيل الآخر، وبالمقابل فلا يصح الكلام عن فك الارتباط بينهم دون فقداننا نقاط ارتكاز أساسية بما يؤدي ذلك على خلق التفكك والخلل وإيجاد القلق وعدم الانسجام في كيانها وبنيتها، وهذا الترتيب والمراجعة هما الحمولة الحضارية لمشروع مجتمعي تاريخي نهضوي إنساني أخلاقي تقدمي)).

أجل كيف يمكن التحدث عن أي انطلاق للإسلام للعرب واللغة العربي هي ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي المشهور، والعرب هم مادة الإسلام حسب القول الذائع الصيت للخليفة - الرائد عمر بن الخطاب.

فالرسول محمد ﷺ أكد أن العربية هي لغة أهل الجنة، ثم قال: ﴿عَرَبُوا أَحَاكُمْ...﴾ كلمة مشهورة قيلت في صدد أسلمة أحد الموالي.

هذا الاقتران بين العروبة والإسلام حدا المفكر العربي الجزائري "ابن باديس" لوصف الرسول محمد ﷺ برجل القومية العربية فضلاً عن كونه رجل الإنسانية، لأنه جعل التكلم باللسان العربي لا الانتماء بالنسب معياراً للعربية¹، وبالمقابل، كيف يمكن الحديث عن انطلاقة للعرب منسلخة الجذور والمرتكزات عن الإسلام. يقول "الشيخ رشيد رضا" محدداً هذه العلاقة: ((إنني عربي مسلم أو مسلم عربي، إسلامي مقارن في التاريخ لعربي، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين))²، إن وجهة النظر هذه يلخصها "المغيرة بن شعبة" في لقاءه - عشية معركة القادسية -

¹ عمر الطالبي: آثار ابن باديس، ج2، ص17.

² رشيد رضا: مختارات سياسية، ص193.

برستم قائد الفرس، قال "المغيرة": ((لم تعد المسألة تتعلق بفقركنا وتشردنا في الصحراء، بقدر ما أصبح لنا دين ودعوة))¹.

وقول ابن خلدون في مقدمته: ((إن الاجتماع الديني قوة العصبية))²، ولهذا السبب نرى الوجدان الجمعي العربي يتمحور تاريخياً حول التجربة الدينية وعصر الخلفاء الراشدين، والفتوحات الكبرى التي تمت بسواعد عربية.

وفي نظرنا أن العرب أعطوا هذا الدين وأعطاهم، وأحسوا بارتباطهم المصيري فيه أكثر من أي شعب إسلامي آخر.

كيف نفسر هذا التفكير المبكر للعثمانيين بعلمنة الدولة منذ أيام عثمان الثاني المقتول عام 1622³، ثم كيف نفسر هذه العلمنة الواضحة على يد محمد علي باشا.

- رغم أهمية مشروعية التحديث الوحدوي - في حين لم نجد ذلك على يد المشروع الحضاري الناصري رغم الفارق الزمني الكبير.

وحقيقة الأمر خلافاً للمذهب الأوربي في الأوربية، فمهوم الأمة عند العرب لا تستغرقه الجغرافيا، بل هو ذو بعد ديني يمد بأوصاله عبر الحدود نحو إخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما ان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بنفس الصلوات، وكذا كانت دارنا عربية الأساس، سلامية التوجه، فتحت صدرها لكل غريب وسمحت له أن يندرج بنسيجها، وأن يتبوأ أعلى المراتب والدرجات.

¹ رواية الطبري.

² ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط6، 1986، ص 158.

³ خالد زيادة: مقال بعنوان الدولة والمدينة، مجلة الاجتهاد، عدد 12 لعام 1991 ص175.

هذه الحقيقة - التي لم تتقطع عبر تاريخنا الطويل - أنتجت جهازاً اجتماعياً هو الضمير أو الوجدان الجمعي العربي الإسلامي، وهو ضمير يلتف حول أمة إسلامية نواتها المركزية العرب، وثقافتها الحضارية العربية الإسلامية، وهذا هو وعي الانتلجنسيا العربية الإسلامية «الفقهاء»، مثال "غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري والإمام أبو حنيفة والعز بن عبد السلام" وغيرهم من الفقهاء العضويين الذين تجذروا بين صفوف الأمة بعيداً عن السلطان، وهذا هو وعي صلاح الدين الأيوبي، ووعي المرابطين والموحدين - كأكراد وبرابرة - إذ زادوا على الدار العربية، ونطقوا بلغتها وأشربت روحهم حضارتها، دراكاً منهم - كما قال الرسول الكريم ﷺ - **﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِحَمَّةِ الْأُمَّةِ﴾**، والعربي ليس ذلك الذي ولد من أم وأب عربيين.

صحيح أن الدولة العربية - التي جسدت وحدة الأمة ونقلتها إلى الدار العالمية - لم تقم إلا لفترة قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، لكن كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل في وعيهم مكاناً مركزياً، وتعتبر تجسيداً لنزوعهم الوحدوي وتحقيق مشروعهم الحضاري الإنساني حتى ولو كانت تلك الدولة لا تحتل سوى رقعة بسيطة من الدار العربية، ينطبق ذلك الوصف على دولة الحمدانيين والأيوبيين والمماليك¹.

إن إشكاليتنا الحقيقية هي تحقيق نقطة التوازن بين قطبي العروبة والإسلام، لدار والعقيدة، وهي إشكالية لا تزال راهنة وقائمة وضاعطة على ضميرنا ووعينا ووجداننا، وإن الانطلاقات الفذة في تاريخنا تحققت على يد التوازن الدقيق بين قطبي الجدلية، وبالمقابل فإن وعياً غير مطابق أو موضوعي هو ذلك الوعي الذي يتجاهل هذا المعطى الموضوعي التاريخي الحضاري الثقافى الواقعي المجتمعي.

¹ لقد استخلص "القلشقندي" صاحب صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ذلك من المراسلات التي كان يوجهها الأمراء للسلطان المملوكي.

أن نحب كثيراً العرب وتاريخهم وحضارتهم قفراً فوق التاريخ، وعلى حساب الإسلام، ذلك الأمر ايدولوجياً، دعوة، مثال، قول، يتجاهل الحياة بما تموج به من إحساس وعواطف وآمال ومصالح والعكس صحيح بالنسبة للحديث عن الفاعل الإسلامي على حساب الفاعل العربي، والرافعة العربية.

وحقيقة الأمر فالإسلام لم يميز في تشريعه بين معاهد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة، من الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بحيث ينتظمها حكم واحد شرعي دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار، ووجوب صونها، والدفاع عنها، بل والموت دونها الذي اعتبره الإسلام استشهاداً في سبيل الله¹، ونجد هذا بيناً صريحاً في مثل قوله ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾، فهذا الحديث يشمل بعموم حكمه المستفاد من لفظة «من» -الأفراد والشعوب والأمم على السواء - إن الدار العربية هي في المقام الأول عرض ومال وقيم ودار ووطن، فهي حرية إذن - وفي المقام الأول - في الدفاع عنها، والاستشهاد في سبيلها .

وكي نستكمل هذه المعادلة الدقيقة والمتوازنة بين العروبة والإسلام، فلا محيص لنا من أن نسجل هذه اللوحة الرائعة التي رسمها المفكر العربي الكبير "محمد حسين فضل الله" عن علاقة العروبة بالإسلام، يقول المذكور: ((العروبة قد نطقتها على أساس أنها حالة إنسانية كبقية الحالات الإنسانية التي تأخذ خصوصية من الأرض عندما تكون دائرة الأرض واحدة، ومن اللغة عندما تنطلق اللغة واحدة في طريقة التفاهم بين هؤلاء الناس، وقد يدخل بعض الناس العادات والتقاليد والتاريخ وقد يحاول بعض الناس في الدين، وهل هو عنصر من عناصر العروبة، وليس عنصراً من عناصرها)).

¹ د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 33.

وإذا أردنا أن نعطيها البعد في مسألة الحركة الفكرية أو السياسية، إنها إطار يبحث عن الصورة، لأن الأرض هي ساحة الفكر والعادات والتقاليد ليست كل شيء هي بعض رتوش الإطار والتاريخ قد نتوقف عند فكره، وقد تنطلق منه فكرة، وربما تكون ردود فعل لما نفكر فيه، لذلك عندما نتحدث عن العروبة كحالة إنسانية لن نستطيع أن ندخل في مقابلة بينها وبين الإسلام، عندما نريد لأن نقابل بين أي خط للفكر، كان خطأ دينياً أم كان خطأ غير ديني، وهي حالة إنسانية هي الناس والأرض والماضي والحاضر الذي نبحت عن فكر يتمظهر فيه، وعن قاعدة يتجذر فيها، وعن أفق يفتح عليه مع الآخرين.

إطار يبحث عن الصورة

إنه الإطار الذي يبحث عن الصورة، والإسلام كان هو الصورة عندما انطلق في الحياة العربية، ونحن نعرف أن الإطار يعطي الصورة بعض ملامحه كما أن الصورة تعطي الإطار كثيراً من جمالاتها، لذلك لم يشعر أحد آنذاك من العرب بأن هناك شيئاً جديداً وقف في مواجهة خصوصيتهم ومعناهم لم يثر في مواجهة الإسلام في بدايات الدعوة أنه ينطلق من الخصوصية العربية.. كانت المسألة هنا مسألة الشرك والتوحيد، كانت المسألة هي مسألة التحفظ عن بعض طروحات الإسلام في ما يواجه بعض العادات في الواقع العربي، ولم يقل أحد هل هي العروبة تقف في مواجهة الإسلام والإسلام يقف في مواجهة العروبة..

كانت العروبة حالة إنسانية تبحث خط ومشروع وفكر، كان الإسلام هو هذا المشروع والخط والفكر، لذلك لم يعرف تاريخنا العربي أي جدل بين ما هي العروبة كعنوان إنساني وبين ما هو الإسلام كعنوان فكري.. لم يعرف تاريخنا الإسلامي وتاريخنا العربي جدلاً بينما هو العروبة وما هو الإسلام، لأن المسألة كانت تتحرك بعفوية الكلمة هنا، وعفوية الكلمة هناك¹.

¹ مجلة الناقد، عدد 25 تموز 1990.

الفرع الثالث

معنى وقوة الانتماء إلى الأمة الإسلامية

يمكنه القول أن كلمة «أمة» اتخذت لأول مرة مدلولاً سياسياً على يد الإسلام¹ وهذا ما تؤكدُه الصحيفة «الكتاب» التي صدرت عن الرسول ﷺ وأقرها المؤمنون من قريش وأهل يثرب، إذ جاء في المادة الأولى من هذه الصحيفة ما يلي: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس)).

وإذا كان هؤلاء المؤمنون قد شكلوا اللبنة الأولى في هذه الأمة، فإن التفاعلات التاريخية اللاحقة تمخضت عن لبنات أخرى ارتفعت في بناء صرح هذه الأمة، ومن جهة أخرى فالعرب هم الذين كونوا مادة هذه اللبنة، وحبائل التواصل في الأمة المذكورة، فقد استطاع العرب - البناة الأوائل لهذا المشروع - أن يستشرفوا أفقاً عالمياً إنسانياً المنزح عقلاني النهج والتوجه، وبالتالي استطاعت الدار الإسلامية الاحتفاظ بالقسمات السابقة، وبقي العرب هم الاسمنت لهذه الدار، ونسيجها الجامع.

¹ د . البوطي: فقه السيرة النبوية، دمشق، مطبعة الداودي، 1989، ص 184.

ولكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فإذا بقوى تاريخية جديدة غير عربية تتخرط في الإسلام، وإذا بالقسمات السابقة «العروبة العقلانية»، تخبو ويتصوح ظلها .

لقد عجزت القوى التاريخية الإسلامية غير العربية أن تقدم لهذه الأمة أواليات التلاحم والنسج الضامة بل أخذت تتجز كيائها وذاتها الضيقة في هذه الأمة، بحيث ذاب المشروع العام في مقولتها الخاصة، واندمج في إرادتها ومصالحتها، خلافاً للوعي العربي الإسلامي الذي قدم العروبة كآلية وذات في خدمة مشروع عام، بهذا المعنى نفسر نشوء الدار العربية كذات متميزة عن دور أخرى كالدار الإيرانية أو التركية، مع أنهما كانتا تنتميان مع العرب إلى أمة إسلامية واحدة ولقد تتوج هذا التمايز على يد المشروع التركي الكمالي العلماني الذي كان حريصاً - وبرود فعل قاسية - على الانسلاخ عن كل ما هو إسلامي.

وأبعد من ذلك، فقد حدث من الصراع بين أعضاء هذه الأمة ما لم يحدث بين أي عدو وعدوه، وكما هو الأمر في الحرب الإيرانية العراقية ثم النزاع العربي التركي، وغير ذلك من الأمثلة، وكم نحن بحاجة إلى الدماء تتدفق في عروق هذه الأمة وإلى نسغ الحياة ورواها وحيويتها النابضة، تشع في النفوس والآمال.

والفرق واضح راهنياً بين محورية الدار العربية والدار الإسلامية، فالدار الأولى واقع وطبيعة وحياء وعفوية وفطرة يضاف إلى كل ذلك استفتاء يومي حول أمهات القضايا: نكبة فلسطين، العدوان الثلاثي على بور سعيد، هزيمة عام 1967، انتصار عام 1973... الخ.

وعلى هذا الأساس فمن الصعب الكلام عن الأمة الإسلامية إذا كان المقصود من الأمة الوشائج واللحم، وحبائل الحياة وأوصال الثقافة والنفسية، وغير ذلك التي تصهر الأمة في بوتقة الحياة المشتركة.

قد تكون هذه الأمة حقيقة قائمة على بعض الآمال والقلوب، ولكنها لم تستطع أن تشق طريقها إلى حقائق الحياة الكبرى بكل نسجها وأوصالها الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية، وبتنا نحس قليلاً بالتقاء العيون في موقف تركيا وإيران في الاعتداء الأخير على غزة وإن كنا نتمنى على موقف إيران تجاه العراق وكما يقول "غوته": ((إن النظرية دائماً رمادية، ولكن شجرة الحياة أبداً خضراء، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن التحدث عن أمة مالم تحمل هذه الأمة الشعار الأخضر، أي الحقائق التي تموج بالحياة، وتمور بالواقعية)).

نحن لا ندعي، بل لا نملك أن ن فرض إرادتنا على الأجيال المقبلة، ولا أن نحدد لها مواقفها ومصالحها، وتبعاً لذلك فقد تستطيع الشعوب الإسلامية أن تتسج فيما بينها مجموعة من الروابط والأهداف المشتركة، وبذلك تصبح هذه الأمة الكبيرة متجسدة - إلى جانب الكتب والتاريخ والقلوب - في الإرادات، أي تصبح أيديولوجياً، ولكن قيمة هذه الأيديولوجيا وقوتها تتدرج تبعاً لحجم الإرادات، وتبعاً لحجم المشروع الاجتماعي، وإلا فنحن حيال يوتوبيا «طوبى»، فلسفة حاملة ليس إلا .

ليس هنالك مسلم يقف ضد الرابطة الإسلامية العالمية لا سيما إذا قامت هذه الرابطة على ناهض الحق ورافعة الأنسنة والعدل ومرتقى كرامة الإنسان أي إنسان، وقامت على لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت الحقوق الاجتماعية، أي إذا قام الدين بتفجير ثورات إنسانية حقيقية دون أن يكرس لصالح الظاهرة الحاكمة «فقه السلطان» .

ولكن اليس موقفاً عديمياً سديماً بالنسبة للعربي التحدث عن رابطة إسلامية ووضعتها في سلم الأوليات قبل إنجاز الوحدة العربية .

إن معظم الشعوب الإسلامية أنجزت مشروعها «تركيا - إيران - باكستان»، فكيف ننعي على العرب رنوهم وتشوفهم لتحقيق وحدتهم السياسية، بل كيف نسمع من أصحاب الاتجاه الإسلامي وصف الإسلام بأنه أيديولوجيا بغير أرض

بتهمة أيديولوجيا الأرض أكثر من الأرض، ثم نرى هؤلاء يحتلون جزر طناب الكبرى وغيرها، ويدعون أن لهم حقوقاً في الخليج العربي.

إن الإسلام حريص على لم شامل الأسرة الحيوانية، فكيف نعيب على العرب أن يلموا شاملهم تحت سقف الكيان الواحد.

وفي نظرنا أن المشروع التاريخي المرتجى للأمة الإسلامية يختلف نهائياً عن مشروع الدار الإسلامية في القرون الوسطى، وأقل ما يمكن قوله عن هذا المشروع الجديد أنه يقوم على الاحترام المتبادل بين الشعوب الإسلامية، ي يقوم في المقام الأول على مشروع ثقافي تقدمي إنساني يشد هذه الشعوب بعضها إلى بعض.

وعلى هذا الأساس فالأمة العربية مرشحة لأن تلعب دور الكاريزما في هذا المشروع بالمعنى المقصود

من الكاريزما، أي التلغاز الرائي الذي يعكس آمال الآخرين بجاذبية الحرية والعقل والرضا والاحترام المتبادل، والأمة العربية مرشحة لقيادة هذا المشروع، بسبب موقعها الجغرافي، ورصيدا الثقافي، ولغتها التي هي جزء ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي، هذا المشروع هو مشروعاً الكواكبي، وهو المشروع العربي الإسلامي، الذي حملة، وآمن ودلل به الزعيم الراحل جمال عبد الناصر.

إنه مشروع الإسلام المحمول على العروبة، والعروبة التي جوهرها الإسلام.

يقول الزعيم الراحل عبد الناصر في فلسفة الثورة¹:

- كيف يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها، حقيقة وفعلاً، وليس مجرد كلام.

¹ فلسفة الثورة والميثاق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1970، ص 84.

- كيف يمكن أن نتجاهل أن هنالك عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ.

- وما من شك في أن الدائرة العربية، أي أهم هذه الدوائر، وأوثقها ارتباطاً بنا، فلقد امتزجت معنا في التاريخ وعانينا معها نفس المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك.

وامتزجت هذه الدائرة معنا أيضاً بالدين، فنقلت مراكز الإشعاع الديني في حدود عواصمها من مكة إلى الكوفة ثم إلى القاهرة، ثم جمعها الحوار في إطار رابطة كل هذه العوامل التاريخية والمادية والروحية.

وفي نظرنا أن هذا الوعي موافق ومطابق تقدمي وموضوعي، وليس وعياً تهوينياً سديمياً مثالياً، لسبب بسيط هو أنه ينطلق من حقائق ومنطق الحياة والواقع والتاريخ.

فالأمة ليست جوهرًا ثابتًا خالداً، مشروعاً في مخزن التاريخ يتجلى تلقائياً، ما إن تأخذ حركة التاريخ الكونية موقعها.

والأمة - لا تكون إلا بالتعين السببي كوعي موضوعي تاريخي، وليست تعيناً صورياً، كيفما اتفق، وغائباً ميكانيكياً كفعل بيولوجي عضوي¹.

على هذا الأساس فإننا نتفق مع "الدكتور نديم البيطار" بأن الهوية القومية من نتاج التاريخ أي تخضع للتحرر في صيرورة دائمة، وليس في كينونة²، أن تغتني بالإرادات والثقافات والتضحيات.

¹ د. موفق حدادين: الوعي المعرفي عربياً، مجلة المعرفة، عدد 355، 1993، دمشق، السنة 32 ص 14.

² د. نديم البيطار: حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت، 1982.

إنها مفهوم concept يفتني بالعوامل التاريخية والاجتماعية.

إن الأمة إرادة حرية داخل التاريخ، وليس إرادة تاريخ داخل الأمم¹، إن السياسة تقنية للواقع، بنفس الكيفية التي تجعل علم الاجتماع تقنية للروابط الاجتماعية وعلم الفيزياء تقنية للحركة.

صحيح أن للفكر الدور الاستباقي الاستنهاضي، وأن المجتمع الإنساني ليس كالتجمع الغريزي للنحل، وبالتالي فالوعي المتقدم يخرج من ثنايا الواقع المتأخر، ليستنهض هذا الواقع، ولكن هل يمكن استنهاض الواقع المتأخر بوعي متقدم ٩٩. ألا يجهض الواقع المتأخر بعناده وصلابته الوعي المتقدم ٩٩. بالتأكيد يحصل هذا، ذا كان الوعي وعياً مخالفاً للواقع العياني، ذا كان الوعي نظرة خيالية توهمية رومانتيكية، أي إذا لم يكن وعياً تاريخياً مادياً جدلياً².

وخلاصة ما يمكن قوله حول هذا الموضوع أن الوعي بأمة إسلامية يجب ألا يكون وعياً لبنية مستقلة ساكنة متعالية على التاريخ ماهوية ميتافيزيقية ذات طبيعة قابعة في أعماق الوجود، بل هي معطى تاريخي مفتوح على الحياة والتطور متحول نسبي، ولا مجال لإعادة إنتاجه في الحياة الإسلامية قبل إنتاج الحياة الإسلامية نفسها على نحو عقلاني وإنساني، وفي كل ميادين الحياة.

والسؤال المطروح هو: أين هذا البناء، ثم أين هذه الحياة المشتركة ٩٩.

وصف أحد المسؤولين المسلمين في الشرق الأقصى، حال المسلمين - في خطاب موجه إلى "الدكتور عبدالعزيز كامل" بقوله: ((عند استقلالنا نظرنا إليكم، فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا في الغرب، فاضطررنا أن ننظر إلى غيركم، وعندما

¹ د . موفق حدادين: الوعي المعرفي عربياً، ص 12.

² اسماعيل محفوظ: جدل الوعي، مجلة الدراسات الاشتراكية، دمشق، عدد 133 لعام 1993 ص 94.

نظرتم إلينا، كانت أنظارنا هناك، وقد آن الأوان أن ينظر بعضنا إلى بعض))، إذن أن الأوان لا لئن تنظر الشعوب الإسلامية بعضها إلى بعض فحسب، بل إلى أن تتحد الأكف والإرادات والأهداف والمصالح في إطار نظرة إسلامية تعلي كرامة الإنسان، حيث تقام العلاقة فيما بين المسلمين وترسخ حقوقه وحرياته، وهذا ما سبق الإشارة إليه إلى أننا في مرحلة أمة الدعوة وأمة العهد، حيث تقام العلاقة فيما بين المسلمين، وبين المسلمين والآخرين على أساس التعارف والتعاهد، وهكذا تصبح القضية بالشكل الآتي: الدار الإسلامية دار حقيقة بقدم ما تتطوي، وتقوم على معاهد العزة: الأرض المشتركة - العمران المشترك - الاقتصاد المشترك - الثقافة المشتركة.. الخ، وأنشد يصح قول الرسول ﷺ الكريم: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

والمسلم يقدس كل أرض يعيش فيها، لأنها هي التي تمكنه من تنفيذ التكليف الإلهي في عمارة الأرض.

وحقيقة الأمر ما من ذي بصيرة ينكر على الأمة الإسلامية دورها الحضاري ورسالتها التاريخية الخالدة، ولا أحد ينكر أن هنالك آيات قرآنية متعددة تبلور وعياً متقدماً ومحورية أخلاقية لهذه الأمة، سواء بالكلام عن خصائصها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

أو بذكر الميثاق معها: وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما أتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول ﷺ مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه، قال: ﴿قَالَ أَقْرَبْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ آل عمران/81،

أو بتحديد دور هذه الأمة، وكونها شاهدة على بقية الأمم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143 .

ومن جهة أخرى، فقد ساعدت التجربة النبوية ((تجربة المدنية في وضع لبنات قوية في صرح هذه الأمة، حيث بقيت هذه التجربة مثلاً يحتذى لكثير من التجارب التاريخية ((المرابطون - الموحدون - السنوسي في ليبيا - المهدي في السودان... الخ))، زد على ذلك فتاريخ هذه الأمة يؤكد استقلالها، عما سواها من الأمم، ضافة إلى عدم امتزاجها وذوبانها في شخص الحاكم، وكونها مشروعاً ومؤسسة قائمة بذاتها، ومن مظاهر هذه الاستقلالية الحفاظ على الدار والزام الحاكم بذلك، وهذا ما تؤكده كافة الموارد السياسية تحت اسم «الحفاظ على البيضة».

وفضلاً عن ذلك فقد بقيت الأمة محتفظة في مواجهة الحاكم ببعض الوظائف مثل الحسبة والجهاد والزكاة والتشريع والفقه، مع العلم أن هذا الفقه - وهو تدبير الشؤون العامة - من أخص ولاية الحاكم.

وإذا كانت الأمة الإسلامية لم تستطع الحفاظ على وحدتها السياسية، لا أن هذه الأمة التفت بعواطفها وأحاسيسها وتأييدها حول بعض الدول مثل الدولة الأيوبية والحمدانية والمملوكية في مصر، وهذا ما يؤكد القلقشندي في مصنفه صبح الأعشى، حيث أشار إلى أن الدول الإسلامية كانت تخاطب السلطان المملوكي على أنه ممثل للدولة الإسلامية.

إن اللوغوس القرآني «الخطاب والمنطق القرآني» ليس عبارة عن تدفق مشاعري غنائي ذاتي، وليس عبارة عن سرد تاريخي على طريقة المؤرخين، وليس عبارة عن تأمل منطقي منهجي لمفكر متفلسف ومحلل، وإنما هو شيء آخر.. إنه خطاب ينبجس ويتفجر خلال عشرين عاماً من العمل التاريخي المحسوس الذي عاشه النبي وجماعته الأولى، وفيه نلمح آثار التردد والشك والقلق والأمل والمعارضة المضادة والهزائم والانتصارات التي رافقت الانبثاق التاريخي البطيء والصعب

لطائفة المسلمين، ولكنه استطاع أن يتوصل إلى خلع رداء التصعيد والتسامي والروحانية والتعالي وربما التنزيه في بعض الحالات، على كل مغامرات ومراحل ذلك النضال التاريخي الذي انتهى بالنصر.

وهكذا - وبتصعيد الحدث وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي - ينجح القرآن في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً للبشر في كل زمان ومكان، وهكذا يفقد صفته التاريخية، فيبدو وكأنه خارج التاريخ، ويعلو عليه.

والأمة الإسلامية ليست متروكة أبداً تتصرف بشؤونها وتتدبر أمورها وإنما هي دائماً مع اتصال بالله الذي يرشدها ويشد على أزرها، ويكفل لها النجاح ضمن إطار الميثاق الأكبر الذي يجمع بينهما، والذي يقتصر بأن يسبغ الله نعمه على الأمة مقابل طاعتها له، ويمكن أن نسمي هذه الحالة هنا بشكل أدق، لخيار المقيد، والحرية المشروطة¹.

وعن طريق الإيعازات والأوامر والدعوات وضرب الأمثلة والتحديات، يتوصل القرآن إلى تشكيل وعي الأمة.. فعندما تستبطن هذه الأخيرة القيم وأنواع السلوك التي يقترحها عليها الله، فإنها تصبح وكيلة الله في العمل المخلص للبشر.

على هذا النحو فهم المسلمون نجاح صلاتهم في الفتوحات أو استرجاع المناطق الداخلية في الإسلام كحصيلة وثمره لإطاعة الله.

وإذا كان هذا هو دور القرآن في تشكيل وعي الأمة الإسلامية فهناك دور الفقهاء والوعاظ والمفسرين والإيديولوجيين والشعراء والفلاسفة حيث ساهم كل هؤلاء في تحديد منطلق الأمة وتصوراتها ونظريتها للوجود وموضع حماسها، وشحن كل ذلك بطاقات روحية ونفسية ووجدانية.

¹ د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 31.

وهذه الأمة الناتجة عن الخطاب القرآني وتجربة المدينة أصبحت بظهور العلماء الذروة العليا للسيادة والمشروعية الدينية، هذه المشروعية التي ارتدت في بعض الأحيان على الخليفة ذاته وعارضته فيما يخص بعض شؤون العقيدة، وهذا ما يفسر دور ابن حنبل، وسكان بغداد أثناء الهجوم الذي شنه المأمون من أجل دعم أطروحة خلق القرآن.

وبمعنى أكثر تفصيلاً وقد تميز التاريخ الإسلامي بصورة عامة بالانسجام بين السلطة والأمة، ويبدو أن الفتنة التي حدثت بين علي ومعاوية لعبت دوراً كبيراً في ترسيخ هذا الشعور، وتكريس مبدأ عدم الخروج ضد الحاكم ونشوء فقه غزير لتكريس ذلك.

ويبدو أن الحاكم كان حريصاً على إرضاء الأمة ليتضح ذلك من وجود حاكم كأتاتورك العلماني، يسمي نفسه غازياً إرضاء للشعور العام.

وفضلاً عن ذلك، فقد اتسم التاريخ الإسلامي تحقيقاً للوحدة الوطنية - بالحرية الدينية، وظهور المدارس الفقهية المتعددة، حتى أن المذهب الشيعي كاد أن يصبح مذهباً هاماً لولا النزاع السياسي المملوكي الإلخاني.

وعلى هذا الأساس، فإن إجماع الأمة على حكم شرعي كان يشكل هيبة وسيادة عليا مقدسة، وإن مهمة الخليفة تتلخص فقط في تطبيق القانون المحدد طبقاً لمنهجية أصول الفقه، وأثناء الاحتفال الذي يقام لتنصيب الخليفة والبيعة، يفترض مسبقاً أن العلماء من رجال الدين يعبرون عن موافقة الأمة كلها، وينوبون عن هذه الأمة التي كلفها القرآن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبرر وجود الخليفة هو السهر على تطبيق هذا الأمر والتحقق من تمام ذلك، بل وفي المؤلفات الكلاسيكية التيولوجيا «الكلام».

هكذا نلاحظ أن الفصل الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملحق دائماً بالفصل الخاص بالإمامة، وفيه نجد نبذة عن تيولوجيا الأخلاقية التي تطبع

بطابعها العقلية الجماعية للمسلمين والمؤمنين، لأنها تكرر كل يوم خطبة الجمعة،
وفي الأقوال التربوية التي يرددها الآباء على مسمع الأبناء..

ولقد استمرت الأمة في التعلق بالمحورية الأخلاقية القرآنية حتى ظهور
الأمة القومية المدنية الدنيوية لا الدينية L' Etat-nation.

وكان ذلك إيذاناً بالتصفية النهائية لذلك المشروع العظيم الذي أخذ يلفظ أنفاسه
منذ أن سار في نفق عصر الانحطاط، دون أن يستطيع التخلص من ظلماته، حتى
انتهى به المطاف إلى الاحتضار على يد المشروع القومي لا سيما الشوفيني
الاستعلائي التركي.

لقد شبه عمر بن عبد العزيز هذا المشروع بنهر عظيم، ولكن ها النهر العظيم
أخذ يضعف ويضمحل لن معاوية اشتق منه نهراً، ثم تبعه عبد الملك بن مروان، ثم
بعده وبعده من الخلفاء.

إن هذا النهر العظيم نبع من الأرض العربية وشقته أيدي عربية، وخلقت منه
مشروعاً أعطى أكلاً ثقافية واجتماعية وحضارية وأخلاقية، ولم يعد لهذا الأمة
الإسلامية ألقها إلا إذا عاد النهر العظيم يشق طريقه عبر كل بلد إسلامي، وفي
مطلع ذلك الأرض العربية، ويستمد قوته من سواعد الشعوب الإسلامية، بأخلاقية
الحوار ﴿لَتَعَارَفُوا إِنْ أَكْرَمَكُمَّ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

وهذا العصر هو عصر تفجر ثورات الطموحات المتصاعدة، وهذه الثورات ليست
مجرد إحساس بالإسلامية أو العربية، حساس بأمة ذرية سديمية وإنما هو قبل
كل شيء مشروع ذو أفق ثقافي وعلمي وتكنولوجي وأخلاقي وديمقراطي وحقوقى
وإنساني وغير ذلك.

هذا المشروع يبني حجرة حجرة لبنة لبنة خلية خلية، وليس جرد كلمات فارغة
جوفاء.

لقد تحدث المستشرق الفرنسي الشهير "جاك بيرك" عما أسماه Arobite أي العروبة، ويعني بذلك الحس التاريخي والروحي والعاطفي والثقافي الذي ما فتئ يهزنا نحن عرب المشرق والمغرب، كلما ترددت في مسامعنا الخطابات الرسمية واللا رسمية التي تذكرنا بماضي الأمة وبهويتها، وتشدنا إلى حاضرها ومستقبلها، لكنه حس يبقى بدون مشروع.

إن شأن العروبة «ونقيس على ذلك شأن الإسلامية» ليس شأن الأوربية Européenne، ذلك الحس الذي جعل شعوب أوربا من شمالها إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها تبني صرحها أو فضاءها لبنة لبنة على امتداد ثلاثين سنة من روما إلى ماستريخت لتصبح سوقاً مشتركة، فسوقاً موحدة، فاتحاداً اقتصادياً ونقدياً - متكاملأ - بالرغم مما ميز ويميز بلدان تكلم القارة من صراعات، وتباين ثقافي وحضاري واقتصادي لن يعرف التاريخ مثله في أية قارة من قارات المعمورة¹.

لقد أضاعت عروبتنا مشروعها، ذلك الشيء الذي كان أساس إشعاعها الحضاري العلمي والمعرفي والثقافي والتجاري على مدى قرون ضمن فضاء الحر المتوسط وخارجه، ثم انقلبت عروبتنا تلك إلى عروبة صوفية جديدة عن طريق قراءة نضالية متمزعة تعمم الإسلام وشريعته وسنته، حين تحولت العروبة الإسلامية Arabio - Islamite إلى سلاح حرب ضد كل مظاهر النظام العالمي الحالي ضد العلمانية والتعددية والديموقراطية، ضد الرأسمالية المسيحية والاشتراكية الماركسية واللا ماركسية ضد القوانين وخيارات النخبة العصرية².

يقول جوريس رئيس وزراء فرنسا الأسبق أن مشكلة الغرب أنه لا يفهم العلاقة مع العالم العربي الإسلامي ودول العالم الثالث إلا على أساس وضعهم تحت الوصاية.

¹ الشاذلي العياري: من أجل مشروع عربي متوسطي، مجلة شؤون عربية، عدد 74 لعام

1993، ص 17.

² المرجع السابق، ص 17.

وحقيقة الأمر فالغرب يجهد نفسه للقضاء على هويتنا وكرامتنا وذاتنا الحضارية، وهنا يقف الإسلام كدرع واق في هذه المعركة المقدسة، حيث يمدنا بالبعد الروحي الغلاب، لكن مشكلة الإسلاميين أنهم يشدون الإسلام إلى الوراء ويرزحون تحت صخرة نظرية المعرفة القروسطية لظلماتها وانكفاءاتها وعجزها عن استيعاب روح الحياة وحركة العصر، ولا بد لهذه الأمة الإسلامية من حركة تقوم على الديمقراطية والأنسنة والبعث الروحي والمحورية الأخلاقية الإسلامية والتكنولوجيا وحقوق الإنسان، وعبر ذلك من مقومات مشروع حضاري نهضوي وإسلامي ديموقراطي يقوم على روح التعاون الحق بين الشعوب الإسلامية، ﴿أَلَا لَأَ فَضَّلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالْتَّقْوَىٰ، أَلْبَغْتُ﴾.

وبالطبع فعندما نقول إسلاميين لا نقصد الاتهام والتحدث عن سوء النية لسبب بسيط هو أننا لا نؤمن بالمؤامرة كأداة لتحليل وتفكيك قوانين الحياة.

وبالمقابل فإننا نقصد من هذا الجهاز المفاهيمي «إسلاميين»، تلك النظرة التبسيطية اللا تاريخية التي تختزل الظاهرة، وتلوي عنقها.

لقد وصف الرسول ﷺ المؤمنين بأنهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، تدليلاً وتأكيذاً على تجانسهم ومساواتهم واتحادهم.

والسؤال المطروح هو: هل يمكن الكلام على أرض الواقع وفي الظروف الراهنة عن ذلك البنيان المرصوص في جسد الأمة الإسلامية، لجسد الخالي من الهشاشة والفجوات.

لا أحد ينكر أن الإسلام ذو رسالة كونية، ولكن كيف يمكن الكلام عن هذا الطموح المسكوني دون استراتيجية سياسية موحدة، وأين هذه الاستراتيجية؟

إن الأجزاء التي تركب الكل أصبحت حشواً هائلاً من التنوع، وأن العالم الإسلامي ينطوي على تمفصلات ثقافية متعددة، فما هو الجامع الذي يقوم بوظيفة اللحم لهذا التنوع.

لقد وصف أحد المفكرين العالم الإسلامي بالسّمات الآتية¹:

- 1- العالم الإسلامي ليس وحدة طبيعية أو بشرية أو حتى حضارية.
 - 2- لقد ماتت الخلافة ميتة طبيعية منذ انقسامها، ثم دفنت بعد الحرب العالمية الأولى.
 - 3- لقد فشلت كافة المحاولات والدعوات لتوحيد العالم الإسلامي في دولة إسلامية جامعة لأنها ضد الجغرافية وضد القومية.
 - 4- الدعوة إلى الجامعة الإسلامية يوتوبيا بينما الدعوة إلى الوحدة القومية السياسية دعوة معقولة ومشروعة.
 - 5- القومية فكرة أوسع وأشمل من الدين وهي لا تتناقض مع الدين.
 - 6- الوحدة الإسلامية هي وحدة عقيدة وتضامن، ولن تكون وحدة مصير سياسي دستوري.
- وبالطبع فنحن لا نذر التراب في العيون، ولا ندعو إلى اليأس والقنوط، ولكن أليس الكلام عن وحدة إسلامية في الظروف المعاصرة أشبه ما يكون بوحدة الأشباح أو بقطعة من طين، وبفواشة تطفو على سطح الماء.
- كيف يمكن الحديث عن غلالة أو قشرة رقيقة، تلتصق بهذا الكم الهائل من التناقضات، وبالتالي كيف يمكن تركيب الكل من هذا التنوع اللامتناهي من

¹ جمال حمدان: العالم الإسلامي المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، 1971، ص 139.

الأجزاء وهذه الأمة، كسفينة نوح تهاجمها أمواج العداة والكفر والالحاد، ولكنها ستظل أبداً إلى يوم الدين تزول الجبال ولا تزول.

ولا أحد ينكر أن هذا النموذج بقي باستمرار المثال الحي النابض للعديد من الحركات الإصلاحية التي نشأت في الدار الإسلامية تبث الروح، وتبعث وتجدد الشباب، وأنه على الرغم من الصراعات الداخلية والحروب، فقد بقي النزوع صارماً نحو المثال، وبقي المثال هو الضمان المتين للمستقبل قاصدين بهذا المثال التجربة النبوية الفذة.

هكذا استقر في ضمير الأمة الإسلامية أن الله يبعث لها وفيها كل قرن وعند كل نازلة مصلحاً يجدد لها دينها وشبابها وقوتها.. بيد أن الاعتراف بوجود الأمة الإسلامية بالمعنى الديني العقيدي كأمة تقيم شريعة الله، تعبد الله، وتقاوم لوثة الكفر والالحاد، هذا الاعتراف شيء حديث عن الغياب والعدمية والفوات شيء آخر.

وتبيان ذلك أن الإيمان بالأمة الإسلامية على أساس العقيدة والدين لا يعني نسف كل ما ابتدعه البشرية خلال مغامرتها الروحية والفكرية، نفساً يطمس ويهمش، ويحاصر جامعة اللغة والأرض والاجتماع والثقافة، وغير ذلك من نواميس الحياة.

أجل لقد أنتجت الشعوب الإسلامية حضارات باذخة وزاهرة، كما أن الروح الإنسانية في مغامرتها من أجل الحق والتقدم والحرية، نتجت هي - وبمنطق متحرر من أي جنس أولون - عطاءات حية ومتقدمة، فهل نطمس كل هذا التقدم الإنساني، ونقول عنه أنه قطعة طين وأنه خراب وبياب.

لقد ذكرنا سابقاً وجهة نظر الدكتور راشد الغنوشي حول الفن الإسلامي والمعيار الذي وضعه من أجل ذلك وتدليه بأن إنتاج الشاعر طاغور يعتبر في قسم منه إسلامياً، في حين إن إنتاج بعض الشعراء المسلمين قد لا يكون إسلامياً، والمعيار الحاسم في ذلك هو مقدار ما يلعبه الفن في رفع الذوق والحس الإنسانيين.

هل إن زعماء الإصلاح الديني وعلى رأسهم الأفغاني والتونسي، ثم ابن باديس والكواكبي هل إن هؤلاء ارتكبوا متن الخطأ عندما أقرروا بجامعة اللغة والقوم؟.

لا نعتقد ذلك، بل نؤكد أن هذه المدرسة انطلقت من طبائع الأشياء، ومن نواميس الله في الاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والحياة.

لقد انطلقت مدرسة الاتجاه الديني السياسي الصرف من الدولة إلى الاجتماع انطلاقاً أقرب ما يكون إلى الشمولية «التوتاليتارية».

ونحن بدورنا لا نؤثم هذا الانتقال من الدولة إلى المجتمع إذا كان معتدلاً ومعقولاً ومقبولاً.

فالدول ليست قشرة برانية أو شيئاً خارجياً يضاف إلى المجتمع، وليست فواشة عائمة فوقه، وإنسان يسبح فوق الماء، وهو عرضة للغرق في كل لحظة.

الدولة ليست معلقة في فراغ، بل هي مؤسسة سييسولوجية تاريخية واقعية اجتماعية، إنها متحد حضاري اقتصادي سياسي اجتماعي محمول على دورة الحياة على الشرط الإنساني الموضوعي على شبكة العلاقات والروابط المختلفة القائمة على العقل والجغرافيا وكافة ظروف الحياة على علم الاجتماع الإنساني بكل أبعاده، على المنطق المستوحى من الحياة والاجتماع والعقل.

هكذا كان التلازم الانطولوجي بين الدولة، وبين نواميس الحياة، وهو الأمر الذي حدا ابن خلدون لتصوير علاقة السياسة بالمجتمع كعلاقة الصورة بالمادة، إذ الدولة شكل المجتمع وعنصر تكويني فيه، أما المادة الخام التي تقدم موضوع الصياغة، فهي المجتمع، والعلاقة بين الدولة والمجتمع تقوم على تبادل التأثير والتأثر ومن ثم فالوحدة السيكلوجية والعقلية والسلوكية ديناميات وانهاضات للأمة وفي نظرنا إن الذين بالغوا في فاعلية الدولة في تكوين الأمة، هؤلاء لم يخرجوا عن دائرة الإقرار بدينامية الشرط الاجتماعي.

فعالم الاجتماع الكبير المفكر العربي "الدكتور نديم البيطار" من أكبر دعاة القائلين بأن الأمة تتكون بفاعلية الدولة، وبالتالي فهو يرى أن الدولة تاريخياً هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة.

ولكن لنا أن نتساءل أليس اشتراط الدكتور البيطار ركن الإقليم - القاعدة «مصر» كشرط الوحدة العربية، ليس هذا الاشتراط إقرار بمعيار مركب قوامه الإرادة الإنسانية «السياسية» إضافة إلى العنصر الموضوعي الاجتماعي الواقعي التاريخي، لا وهو الإقليم المصري كقوة واقع وكتلة بشرية وديموغرافية.

إذن كيف نعتبر الشرط الشرعاني «الشريعة الإسلامية» شرطاً أولاً وأخيراً جامعاً مانعاً في تكوين الدولة الإسلامية.

ويؤكد المفكر العربي "عبد الله العروبي" بأن الدستور الشكلي يستمد شكله من الدستور الضمني الذي هو مبادئ الحياة في ذاتها.

وهل كافة هذه الآراء والأفكار باطل وبياب وضياب وركام كريبه على هذا التعبير الحر في لأحد الإسلاميين، ليس هذا الطمس والإسقاط لأية فاعلية من فاعليات الأمة ونواضها يعني قطع شرابينها وأوصالها.

لا أحد ينكر أن الرابطة الدينية تدعيم بقية الروابط الإنسانية الأخرى ولكن هذه الرابطة ليست الأولى والأخيرة، وها هو التاريخ يؤكد مصداق ذلك.

وها نحن لا نجد خلال الحقب التاريخية هذا التحقق المطلق للفاعلية الدينية بل إن الفاعلية الدينية فاعلية تتبادل الأثر والتأثير مع بقية الفاعليات الأخرى، وقد تتحرر الدولة من الشرط الديني دون أن يعني ذلك، أو يرقى إلى مستوى الكفر.

ومن جهة أخرى فالرسالة شيء والخلافة «السياسية» شيء آخر، والأخوة الدينية شيء والأمة السياسية شيء آخر وقد تتحد الأمتان أو ينفصلان، والتاريخ

الإسلامي يؤكد مصداق ذلك، بل يؤكد أن الخلافة عندما أخذت تلفظ أنفاسها الأخيرة تحولت إلى شبح خالي من الحياة والحيوية.

الدين يحرك القلوب ويحرك الروح، ولكن هنالك أنواف وخلجات محرك الإنسان خارج الشرط الروحي الإيماني، وهذه الخلجات عميقة في الطبع الإنساني، وهي محض من أمحاضه وجوهر من جواهر، وفي مقدمة ذلك الشرط القومي، والشرط الواقعي وشرط المنفعة الاجتماعية.

الدين ولا شك ناظم من نواظم الحياة، ولكن هنالك نواظم أخرى، والمسلمون في العالم لا يلتفتون إلا حول الشرط الأدبي العقدي الذي تكلم عنه "ابن باديس".

ولكن كيف بالإمكان تطوير هذا الشرط أو تكثيف حضوره، وتمتين لحمته ورفده بوشائج وعرى اتصال أخرى لا حصر لها حتى يمكن الكلام عن شرط الدولة.

على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يهبوا هبة رجل واحد، فيزهقوا الركام الكريه الذي هو ضرب من ضروب الشرك.

ولكن ما هي شروط هذه النهضة الشاملة، لن يتم ذلك عن طريق جهاز عضوي تنظيمي كما هو الحال في تنظيم الإخوان المسلمين حسب رأي الإمام حسن البنا ؟ لقد أكد الإمام المذكور أن هناك وحدة مصير وتلازماً حتميين بين الأمة الإسلامية وأمة الإخوان المسلمين، وهذا ما يتضح من وصفه لهذه الأمة الثانية.

والإخوان المسلمون اليوم وهم الأمة الجديدة القائمة على حق المهتدية بنور الله الداعية إلى صراطه المستقيم، هذه الأمة بين منحى ومحنة.

إن موقفنا المعرفي يهيب بنا للرد على المقولة السابقة بصورة غير مباشرة عن طريق طرح السؤال الآتي: ما هو منهج التقدم ؟؟

في نظرنا إن هنالك منهجين لذلك:

- الأول ذاتي إرادي طرحه، وأكده "برغسون" وبالغ في توطيده معتبر إياه الشرط الأول والأخير - وفي نظره أن الإنسان لا يخضع كجماعة النحل إلى حتميات الطبيعة، بل هو الذي يعطي الطبيعة معناها ومدلولها وأهدافها .
- الثاني موضوعي أو بالأصح وضعي يعتمد حقائق الحياة بأضرارها وأشكالها المختلفة، ويمثل هذا الاتجاه "أوغست كونت".

وفي رأي هذا المفكر إن أسس هذه الحركة «التقدم» يكمن في السكون أي في أصول الحياة ومبادئها: الأصول الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسكانية.. الخ.
لقد استعان الكونت في صياغة نظريته هذه بقوانين حركة الأجرام السماوية ملاحظاً أن هذه الحركة تخضع لحتميات سكونيه لا مفر منها .
وفي الحقيقة لا يجوز المبالغة في العنصر الموضوعي أو الذاتي، والذاتوية «التطرف في الذاتية أو عيوب الذاتية» المفرطة لا تعني إلا الارادوية.

ومن جهة أخرى فلا يجوز الإفراط في العنصر الموضوعي والاستسلام كلياً للحتمية أي للواقع بمفهوم الوقوع، بل يجب التسليم - ضمن صيغ مرنة وغير محددة - بالشرط الإنساني المؤسس على الإرادة البشرية الواعية المسلحة بالإيمان وبالشرط الموضوعي وفي نظرنا إن النظرية الإسلامية المحضة تجردت من الشرط الموضوعي ومن الشرط الذاتي عندما أحرقت كافة ديناميات الحياة معتمدة فقط على مقوم العقيدة ومن جهة أخرى فنظرية "حسن البنا وسيد قطب وعوده" في الأمة، هذه النظرية افتقدت الشرط الذاتي.. لماذا؟.

الجواب بسيط جداً لأنها أسقطت الضمير الجمعي باعتباره أكمل وجه وصورة من صور الإرادة، معتمدة على إرادة معينة هي إرادة الحزب كشرط لازم وكافل للتقدم، وفي الوقت نفسه مؤسسة إرادة الحزب على نظرية غير معرفية هي نظرية سيادة الأمة، فما هي هذه النظرية؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من التدليل بأن نظرية سيادة الأمة تقوم على الخطر والخطأ .

نقول على الخطأ بأن كثيراً من التيارات الفكرية التي تبنتها انتكست، ودخلت في دائرة الموت والفوات وذاكرة التاريخ .

أما مصدر الخطأ في هذه النظرية، فيمكن في افتراضها أن أفراد الأمة متساوون ومتجانسون ومتحدون، وعن هذا الاتحاد ينبثق العنصر التمثيلي ..

والسؤال المطروح هو: أليس الأخذ بنظرية أمة الإخوان المسلمين كآلية وناهض لتحقيق الأمة الإسلامية، وهذا الأخذ يصادر على آلية نظرية سيادة الأمة بخطأها وخطورها .

وسؤال آخر يطرحه هو: أليست نظرية سيادة الأمة في الفكر الإسلامي قادت إلى نشوء جماعة التكفير والهجرة ؟.

وعلى صعيد آخر أليست نظرية سيادة الأمة هي التي قادت إلى شمولية الحزب الشيوعي بله إلى انتكاسة التجربة الاشتراكية .

ولعلنا نجد أصداء لهذه النظرية في فكر الحزب السوري الاجتماعي، وبالذات على لسان "انطوان سعادة"، أي قول المذكور: ((إن القضية التي يحملها الحزب السوري القومي الاجتماعي هي قضية أمة موجودة بالقوة على أساس النواميس الاجتماعية، وقد أخرجها الحزب السوري القومي الاجتماعي من حيز القوة إلى حيز الفعل)).

وقوله في خطبة أخرى: ((كانت هذه الحقيقة قبل نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، قبل النهضة القومية الاجتماعية حقيقة كامنة نائمة حقيقة مجرد حقيقة بالقوة الكامنة، ما بعد نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، فقد أصبحت هذه الحقيقة، حقيقة بالفعل، صبحت حقيقة فاعلة متحركة، حقيقة تعبر عن وجودها بإرادتها)).

هذا ونوه استطراداً بأن الخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل هذا المفهوم أرسطوي الأساس، ولكن هل صحيح ما قاله "أنطوان سعادة"، وهل هذا الخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، تم ذلك في تاريخنا المعاصر؟
لقد اعتنق الفكر الإسلامي القروسطي هذه النظرية على استحياء على يد الخليفة الراشد عثمان، وبالذات في موقفه من نظرية الأموال العامة، وتدليله بأن المال هو مال الله والخليفة حارس ويقف وكيلاً عن الله.

والفرق كبير جداً بين هذه النظرية، نظرية سيادة الشعب على صعيد الأموال العامة، تلك النظرية التي اعتنقت وبالذات من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، والتي ترى أن المال للشعب، وليس لله.

في الحال الأولى يقوم الخليفة - وهو الممثل لله - بالمنح والمنع بسلطة تقديرية هائلة، ما في الحال الثانية، فنحن أما حق معلوم ومحدد لكل مسلم، وليس للخليفة سلطة تقديرية في المنع.

هكذا قام الخليفة معاوية بن أبي سفيان ليمثل هذه النظرية تمثيلاً واضحاً من خلال قوله: ((الأرض لله، وأنا خليفة الله فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني)).

ومن هنا كانت معارضة أبي ذر الغفاري له في هذه التسمية، عندما قال له: ((كلا إن هذا هو مال الناس، فهو لهم وإرادتهم هي المرجع عند التصرف فيه))، وفي نظرنا أن البلورات والتخلقات التي تفتقت عنها نظرية سيادة الأمة على الصعيد الإسلامي، هذه البلورات قادت إلى الحقبة الأموية والعباسية، وإن نظرية سيادة الشعب حدت الخليفة عمر بن عبد العزيز لأن يطفئ الشمعة عندما لا يكون عمل عام يعمل على ضوئها.

إن نظرية سيادة الشعب هي الصاروخ الحضاري الكبير الذي فجر الأنوار في أوروبا حيث تكفل الضمير العام، وليس هذا الحزب أو ذاك بالالتفاف حول هذه النظرية.

وعلى ضوء ما تقدم، يمكننا أن نلخص مبدأ التقدم سواء على صعيد الأمة الإسلامية أم الأمة العربية ومع ملاحظة ما يلي:

تتطلق الأمة الإسلامية إذا اعتمدت قاعدة صلبة لها، وهي الأمة العربية، على اعتبار أن هذه الأمة هي الخازن والحارس للقيم الإسلامية، لبرميل البارود الروحي.

ولقد تفجر هذا البرميل في الماضي، وأنتج ما أنتج من تلك الانطلاقة الإسلامية الكبرى، وهذا هو معنى قول "الدكتور عصمت سيف الدولة" السالف الذكر عن الحضارة الإسلامية المبرأة من الشعبوية، على يد العرب، وعن الحضارة العربية المتحللة من القبلية على يد الإسلام.

ومع ذلك فهذا لا يعني أن الأمة العربية لا تتقدم وتتطلق إذا ما عانقت نواميس الله في الاجتماع والاقتصاد والثقافة.

لا يعني ذلك، فالله تعالى يقول: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ﴾ كاشفاً عن مناهج التقدم في ذاتها وسمتها الموضوعية البعيدة عن هذا القوم أو ذاك.

ولكن كل ما أقصد أن التقدم العربي بالآلية غير الإسلامية، يمثل برنامج الحد الأدنى، وبالمقابل فإذا أرادت الأمة العربية أن تتطلق إلى آفاق الغد المرتقب فأليتها الحضارة العربية الإسلامية، وليس الرسالة بالمعنى العقيدي الديني الصرف العقيدة بالمعنى الديني يقول بها، ويدلل عليها رجل الدين أما رجل الاجتماع والسياسة، فلا بد له أن يتكامل مع منطلق الأمة مع منطلق العقل والاجتماع.

الحضارة العربية الإسلامية هي الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية أو إبرة الساعة، وهي في الآن نفسه شرعية الأصول التي تكلم عنها كونت وغيره، وهي برميل البارود الذي يفجر ويمنح الطاقات.

هل يمكن الكلام عن المذهب القومي عن المبدأ القومي عن الوطنية القومية، إذا رمينا في البحر الأنثروبولوجيا الثقافية، إي تراثنا ومنطقتنا ونظرتنا إلى الوجود وحماسنا الشعبي وموسوعتنا الفكرية أي دللنا بعد ذلك بخواء العصر الجاهلي¹.

لا أحد باعتقادي يقول ذلك، بل إننا نجد مفكرين عربياً غير المسلمين يهللون لشرعية الحضارة العربية الإسلامية من هؤلاء المفكر العربي "قسطنطين زريق ورباط، والمطران جورج خضر والمفكر أمين نخلة"².

وإذا كان الحضاري يؤسس السياسي حسب رأي "ريمون بولان"، فلا بد إذن من تأسيس السياسة في وطننا العربي على قاعدة أصلب وأمتن، لا وهي الحضارة العربية وبالذات الحضارة العربية الإسلامية، ولكن لماذا هذا الاقتران، بين وصف العربية وبين وصف الإسلامية.

الجواب بسيط جداً لأن هذه الحضارة وليدة ونتاج الوجدان العربي والإرادة العامة العربية والضمير الجمعي الذي هو ضمير مشترك لكل عربي مسلماً كان أم غير مسلم.

هذه الحضارة العربية الإسلامية هي مبادئ الحياة التي تكلم عنها "العروي"، وبالتالي فإن إطراحها يعني إطراح مبادئ حياتنا. والفارق كبير جداً بين شرعية الحضارة العربية الإسلامية وبين سيادة أو شرعية الشرعية «الشرعية الإسلامية».

¹ نقصد نظرية زكي الأرسوزي القضية الحدسية عن الأمة العربية، وأنها تجلت منذ البدء في الأعلى وأن العصر الجاهلي أصدق تعبير عن ذلك، المؤلفات الكاملة لزكي الأرسوزي، ص 222.

² د. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 258.

ذلك أن سيادة العقيدة الإسلامية يعني فرض عقيدة أو فرض تصور معين على غير المسلم في حين أن شرعية الحضارة هي شرعية مستمدة من قبول الجميع ورضا الجميع، رضا كل عربي صاغ الحياة على هذه الأرض العربية. العلاقة بيني وبين الله وضع إلهي يتموضع به المسلمون وغير المسلمين كل حسب موقعه الديني، ما الحدث البشري التاريخي الذي هو امتياح الدين من نصوصه وإدراجه في نسغ الحياة وإمراره من خلال أمبيق ومصفاة الضمير الجمعي، فهذا أمر تتحدد قوته الإلزامية، ليس في المصدر المادي الذي استخدمته، وإنما في المصدر الإداري الذي طرحه، والتزم به وارتضاه، لا وهي إرادة الأمة. أنا أستمد قاعدة قانونية من بلجيكا أو فرنسا مثلاً، فأصب عليها عصارتي الهاضمة، وتقبلها إرادتي شرعة ومنهجاً، فهذا يكون المصدر المادي مجرد وعاء لإرادتي، ما مصدر إلزام القاعدة، فهو إرادتي التي قبلت بالقاعدة، ولأسبغت عليها سمة القاعدة الملزمة.

على هذا الأساس نقول إن مصدر الحضارة العربية الإسلامية ليس هو إرادة المسلمين فحسب، وإنما إرادة الأمة العربية التي اختارت هذا المصدر المادي أم سواه، وباستطاعتها أن تتخلى عنه، وتتمسك بغيره من المصادر.

إن ديموقراطية المجتمع وديمقراطية الحكم وديموقراطية التشريع، هذا الإضراب من الديموقراطية وغيرها، ي صمام الأمن لمسيرة الأمة وانطلاقها وازدهارها لا ضير على المسيحي أن يلتف حول الحضارة العربية الإسلامية ليؤكد ذاته يبلور ماهيته وشخصيته وهويته أن هذه الحضارة جزء منه وهو جزء منها، وتخليه عنها هو الاغتراب والانسلاخ عن الماهية والجوهر.

وبالمقابل، فالضير أن نتعامل مع الحضارة العربية الإسلامية على غير قاعدة ديموقراطية المجتمع وديموقراطية الثقافة وديموقراطية القيم.

إن اللحظة الدستورية بشفافيتها هي القمين والكفيل بدرء كل مفسدة.

في اللحظة الدستورية أكون خالقاً «بلغه القانون الدستوري»، خلق كل ما هو وضعي أخلق أية قاعدة صالحة لسيرورة حياة أمتي.

في هذه اللحظة لا شيء يبهب ويثقل إرادتي اللهم إلا خلجات الضمير والتوقان إلى مستقبل الأمة، وبالمقابل يتعذر علي أن أكون خالقاً إذا كنت مخلوقاً، إي محكوماً جبراً وإلزماً واضطهاداً، في هذه اللحظة الدستورية الشفافة ليس فوق وجداني صخرة إلا سلطة الثقافة الحرة وسلطة التراث وسلطة العقل والشرط الإنساني.

هل يضير العربي المسيحي أن يكون جزءاً من هذه اللحظة الدستورية الحرة له ما لها وعليه ما عليها شريطة أن يتحقق لي وله على قدم المساواة وعلى قاعدة المواطنة شفافية هذه اللحظة وبراءتها وخلوها من كل شائبة، هل يضير العربي المسيحي أن يتمسك المسلم برؤيا للحياة مستمدة من القرآن الكريم لا سيما إذا تحقق الشرط الإنساني، وكان الطرح محمولاً على آلية بكافة آلياتها: ديموقراطية المجتمع - ديموقراطية الثقافة - ديموقراطية الحكم - وديمقراطية التشريع.

ولا حاجة للتدليل بأن المسيحي نفسه يطرح ما عنده من قيم على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، بحثاً عما هو مشترك في أرض مهبط الأديان ومنبع القيم الإنسانية الخالدة، هكذا يعتبر الإسلام نفسه تتويجاً لمسيرة الرسل، وقافلة الأنبياء يتهادى بصحبتها نغم الخلود، والقرآن الكريم لايني لحظة واحدة يصدح بأنغام هذه القافلة، مؤكداً على صعيد القانون والحياة ضرورة إقامة الدين المشترك، لا وهو عبادة الإله الواحد: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، والخطاب لا شك موجه إلى أهل الكتاب.

إننا نجد في أوروبا أحزاباً تطرح الحل الديني، ومع ذلك لم نجد ضيراً على انطلاقة الحضارة الأوروبية، لطالما بقي طوق النجاة، لا وهو الديموقراطية.

ومن جهة أخرى فلن يضير العربي غير المسلم أي قرار عظمة لأمته وأية انطلاقة لهويته وكيونته وفي مطلع ذلك أن تحقق الوحدة العربية أولاً، وأن تحمل هذه الأمة

«الرسالة»، وذلك بأن تتبوأ الأمة العربية مكانتها من قيادة الأمة الإسلامية، أي أن تتحرك إبرتها السياسية في ساحتها المغناطيسية، وأن تضع أقدامها وبيذورها في المشتل الطبيعي، لا وهو الإسلام كجزء من ماهية وتكوين هذه الأمة.

وحسبنا في هذا المقام قول الشاعر: إنما المرء بالإخوان، واليد بالساعد والبنان العرب هم الإصبع الإبهام لا أهمية لها إن اقتطعت من اليد التي تنتمي إليها.

إن العدو إسرائيل لا تني تبحث لاهثة هنا وهناك لتمتلك أسباب التواصل مع الغير، في حين إننا قبله المسلمين ومعقد آمالهم، فكيف إذن نتخلى عن هذا الموقع القيادي عن هذه الرسالة الخلاصية لنا ولغيرها.

لا نعتقد أن في ذلك ضيراً على أحد لطالما أننا في زحفنا الأكبر نتمحور ونتجذر حول مشروع نهضوي كبير أساسه ناهض الحرية والحقوق الأساسية للمواطن، ومناطه كرامة الإنسان ووجهته العدالة وهدفه حب التعاون بين الشعوب وفي نظرنا إنه ما من مشروع ثقافي وخطاب إنساني يضارع روح الإسلام ونظرية الخلاق فيه ومنظومة الأنسنة ونسق الكرامة الإنسانية.

وبشكل أكثر صراحة، فشرعية الأصول التي حملناها وشرعية الاجتماع التي دللنا بها، وشرعية الدورة الحياتية التي تمسكنا وتمسك بها، وشرعية الشرط الموضوعي التي نجعلها الصخرة المكنية للبناء السياسي، هذه الشرعيات تتلخص وتتحدد في لفظة «القرار» التي كثيراً ما تتكرر في النص القرآني، لقد استخدم القرآن هذه الكلمة في سياق تشبيهه للكلمة الطيبة بشجرة باسقة أصلها ثابت وفروعها في السماء، في حين أن الكلمة الخبيثة كشجرة اجتثت من الأرض ما لها قرار.

وشرعية الأصول - أصول الحياة - نجدها في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ

مَّهِينٍ ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿المرسلات/20-21﴾.

وهذه الشرعية الموضوعية نجدها في سياق حديث القرآن عن البناء الذي أتى الله عليه من القواعد، فخر عليه السقف من عل.. لاحظ كلمة «قواعد».

هكذا نواجه مقولة المدللين بالعقيدة نفسها لا بد لها من مشتل، ولا بد لها أيضاً من برميل بارود، لسبب بسيط هو أن العقيدة شرارة، صاعق تفجير، وبالتالي لا بد لها من قرار مكين، وهذا القرار المكين أو المشتل الطبيعي لاحتضان البذور هو العروبة، وبالمقابل فليست العروبة ركاباً كريهاً، وأمراً مانوفاً أو بضاعة فاسدة.

لا نملك لأنفسنا حق تفسير الإرادة الإلهية ودورها وفعلها في التاريخ، ولكن نسمح لأنفسنا أن نناقش هؤلاء الذين يخلعون الفعل الإلهي على كافة أحداث التاريخ.

والسؤال الذي نطرحه أمام هؤلاء وبكل صراحة: لماذا اختار الله رسالته في أرض العرب؟ هل محرم على العربي أن يطرح هذا السؤال.

لا نستطيع أن نحرق كل ما في دائرة الوجود الإنساني في مقومات إنسانية كاللغة والقومية والثقافة والفن ليصير الحديث عن حلقة واحدة هي إقامة مجتمع الشريعة.

وبعد، إن أصالة أي فكر تكمن في قدرته على اكتشاف قارات في الوجود وفتح طرق جديدة في شرايين هذا الوجود، ثم الوقوف عند مشارف العدم لأن وراء هذه المشارف لا يمكن أن يظهر أي موضوع.

ولعل الشرط الحاسم في بلوغ الفكر إلى مستوى الكشف النظري والقيام بفتح جديد، واتحاد قطبين رئيسيين في تجربة الابداع النظري، أما: الذات والموضوع، وبالتالي فإن تأسيس الوجود على الذات، أو تأسيس الذات على الوجود هو الذي جعل الفكر مبدعاً في هذه العصور¹.

¹ محمد مزور: من أجل أنطولوجيا إسلامية، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1992 ص 160.

وحقيقة الأمر لا يمكن للنظرية أن تغير من طبائع الناس وسلوكيات الشعوب إلا إذا كانت منبثقة عن وعي الأمة التاريخي، ولا يصل هذا الوعي إلى رتبة النظرية إلا إذا ارتقى إلى مستوى الرؤية، أي إنتاج موقف حول الإنسان، وما يحيط به وفي نظرنا إن ما تعانیه في أمتنا هو رواسب فكرة الواحد هو الكل مع ما يترتب عليها من نتائج خطيرة.

وإذا كان لنا أن لا نتعرض إلى هذه النظرية على الصعيد الفلسفي، بل ندعه إلى مظانه، وإنما علينا أن نعرض لهذا المفهوم على الصعيد القانوني والسياسي.

أجل كنا عرضنا موضوع نظرية سيادة الأمة على صعيد القانون الدستوري، وأوضحنا خطأها وخطرها الذين يمكنان في إلغاء الفرد لصالح الأمة، ومن ثم الحديث عن وحدة مزعومة تخفي تحتها استغراق الفرد وحقوقه لصالح فكرة قومية استعلائية تتدعي زعماً ووهماً أنها تحقق المصلحة العامة في حين أن المصلحة العامة ليست إلا مصلحة المصالح الفردية.

على هذا الأساس نهضت نظرية سيادة الشعب لتصحيح أخطاء هذه النظرية انطلاقاً من الفرد بحضوره وحقوقه وسيادته.

وفي نظرنا أن مبدأ سيادة الأمة الإسلامية هو أحد تطبيقات نظرية الواحد هو الكل التي وجدنا تطبيقاً لها على صعيد القانون الدستوري.

وفي هذه النظرية الجديدة «نظرية سيادة الأمة الإسلامية» تحمل كافة عيوب وعاهات نظرية الواحد هو الكل، وبالأخص تبسيطها للأمور وغياها وعدميتها ومجانبتها للمنطق.

وبيان ذلك أن سيادة الأمة الإسلامية لا تنبثق من كل مفرداتها، فهي ليست وليدة جميع عناصرها، بحيث إن كل عنصر يملك ذرة من السيادة على ما وجدناه في نظرية سيادة الشعب.

وبمعنى أوضح فهي نظرية لا تنبثق من الواقع من الوجود، إنما من الذهن من الرؤية.

إن القول بمجرد تطبيق الشريعة يتم كل شيء بتأثير سحري عجيب ومددهش، حتى لو أسقطنا من الاعتبار الإرادات والأهواء والمصالح والاختلاف في القوميات، وغير ذلك من توضعات الواقع والتاريخ.

وهكذا تبدو الصورة الواضحة في نظرية سيادة الأمة الإسلامية المقترحة تبدو في حال اختزال للتعدد في الواحد وعدم إبراز المتعددات وعدم الإنصات إلى قوانينها الذاتية، بل جمعها في الذهن والرؤية، وليس في الحقيقة والتموضع التاريخي، وكان من الأجدر البحث عن قانون الجدل الناجم من ضم هذا الجزء إلى ذلك، والإنصات مرة أخرى إلى هذه الحركة الناجمة من هذا الضم.

إن الحركة ولا شك تنشأ من كل عملية ضم واندماج وتفاعل وبالتالي فكل تفاعل بين هذا القطر أو ذاك له قانونه الخاص، ومهمة اللوغوس إزالة هذا التناقض بين العنصرين لتتطلق الحركة، وتنبثق من ذلك، وهكذا دواليك، وهكذا تظهر النظرية، ويظهر الوعي المعبر عن هذه القوانين لإجراء التوحيد في الغياب والعدم ورفع الإسلام هناك، حيث تزل الأقدام، وتسقط تبعاً لها الأعلام.

ونختم هذا البحث بالقول مع "كمال الحاج" بأن الإنسان بقدر ما يتجمعن يتشخصن، وهذا التجمع يتدرج في صيغة نزوع من الأسفل إلى الأعلى، وليس العكس حيث تتشكل الأسرة الأبوية، فالقرية، فالعشيرة، فالقبيلة، وأخيراً الأمة، وهذه الأمة هي خاتمة التدرج، ولا شيء فوق الأمة ولا بعدها، ومن ثم فهذا الإنسان المثالي اللا قومي المجسد في اللازمان واللا مكان ليس كائناً حقيقياً، بل هو من بنات الخيال.

الإنسان هو ابن أرض معينة واقتصاد معين وتاريخ معين ولغة معينة، وخارج هذه الأطر لا يمكن للإنسان أن يتعافى أن يتأنسن، لذا من يقل مجرى واحد من مجاري الحياة، خارج هذا المجرى الواحد يتهافت الإنسان وينعدم¹.

¹ كمال الحاج: القومية ليست مرحلة، منشورات عويدات، بيروت، 1959 ص 104 وما بعدها.

جدلية الانتماء الإنسانية في ضوء الوعي الإسلامي "مسألة الرسالة الكونية للإسلام"

المدينة - ولا شك - هي غاية كل طواف فذ للروح البشرية في معانقتها للمطلق ومغامرتها من أجل تحقيق الحق، وارتقائها بالوجود والكرامة والمصير الإنساني.

فالمدينة فاعلية وجهد عالمي يتوخى تحقيق مصير الإنسان، وتقاس فيه الأشياء بمقياس تلاقي وتقارب الإرادات الإنسانية وتعاونها من أجل تحقيق الخير الإنساني العام الشامل الكلي الخالد.

وكما أن أحداً ليس بإنسان إلا إذا استمد وجوده من الغير، وإذا امتنع عليه الاعتراف بشيء يجاوزه تعذر عليه تجاوز نفسه، والأمر نفسه بالنسبة للأمم والشعوب، فقيمة هذه الشعوب وقوتها تقاس بمقياس تعاونها مع الشعوب الأخرى، وهذا ما عبّر عنه الأدب القرآني بقوله: وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان.

فالمدينة بهذا التحديد هي الحضارة التي يبذل مفهومها النظر العقلي الإنساني، وهو يتطلع دفعة واحدة إلى الكلية والشمول، نها حق من حقوق الفكر الإنساني، ونتاج متميز من أفضل ما أنتجه، وهو يعبر عن ذاته بحسب مقولتي الكلي والخالد¹.

¹ د . عادل العوا: فلسفة القيم، ص 5.

ومما لا شك فيه إن قطار البشرية قطع - متقدماً باتجاه المدينة - محطات هامة، ولكن هذا القطار لن يبلغ غايته إلا في نهاية الحياة على هذه المسكونة، و بالمقابل، فالتعارض هو آلية ارتقاء البشرية، قال تعالى محمداً ذلك: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ الحج/40.

إذن هنالك دموع وآلام وطوبيات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ البدر/4، والوضع البشري لن يفتأ كادحاً يمسح الدموع، ويضمد الجراح، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ فِيهِ﴾ الانشقاق/6.

وعلى هذا الأساس، فالوضع البشري سيبقى محكوماً بالنسبي، والمطلق هو المتعالي، ولا نهاية للتاريخ، خلافاً لمقولة "فوكوياما" المشهورة.

وبالمقابل فهذه المقولة توظيف فكري لخدمة مركزية الشعوب الأطلنطية، وشوفينييتها القاهرة واستعلائها الشعوب، وفي مقدمة ذلك الشعب العربي.

كيف يمكن أن نسمي جديداً هذا النظام العالمي الجديد، وقد أعلن عن ميلاده يوم الانتهاء من إفراغ الحمم على شعبنا في العراق ؟؟ ثم كيف تكون الليبرالية أساس هذا النظام العالمي المزعوم، وقد أسقطت الدين من منظومتها، فحرمت الإنسانية مصدراً للتكامل والارتقاء البشريين.

إن أي تقدم للروح البشرية في معانقتها للحقيقة والتقدم مرتبط بالقاعدة الفذة التي رسمها الزعيم الصيني ماوتسي تونغ: ((دع الزهور تتفتح ولنتبار)).

وفي نظرنا إنه لن يكون هنالك نظام عالمي جديد، ذا لم تتقف جميع الأمم - بما في ذلك الأمة الإسلامية - على صعيد قاعدة رصينة تقوم على المساواة والاعتراف المتبادل والاحترام والتنافس الحر، وأخلاقية الحوار بتحديد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿١٣﴾ الحجرات/13 .

وهذا ما أكده أحد المفكرين العرب بقوله: ((إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى حالة من حالات الكاوس choos، حسب تعبير الفيزيائيين الحديثين، والسديم الذي يتفاعل باتجاه إعادة التشكيل، ولا أعتقد إن إعادة التشكيل ستعيد نسخة عصر التنوير والقرن التاسع عشر، ي أنها لن تستعيد علمانية الماضي وعلمنته التي أوصلت الكون إلى ما نحن عليه)).

يتجه المستقبل نحو تشكيل ثقافة توليفية، قد يكون للثقافة الإسلامية دور فيها مع ثقافات أخرى، وقد لا يكون.. وهذا متوقف على الجهد الإبداعي للمسلمين اليوم، وليس في الماضي¹.

إن ما يميز العصر الحديث، ديناميته وفعاليتها وتاريخيته وعالميته، أي وجود تحولات ثقافية وسياسية واجتماعية صاعدة ومسارات متقدمة على أساس إنساني متميز.

وفي هذه العولة يجب التمييز بين قانون الطبيعة «الهيوية»، وبين النظرة التطورية التاريخية، أي حركية المجتمع تبعاً للتفاعل مع الظروف، لإرث الحضاري العام، والثقافة الإنسانية لكل أمة من الأمم..

وبمعنى أوضح فالمسلمون «أفراد وجماعات» مدعوون لأن ينخرطوا في هذه العالمية، بشكل يربطون بين مساهم الخاص، وبين المسيرة الكونية، بحيث يفتنون بهذه المسيرة، ويخصبون في الوقت نفسه حركتها وفعاليتها، ولا يمكن بالتالي الارتهان بالتجربة الأوروبية بأنقالها وعدوانيتها القاهرة والتحدي بفرادتها. ونعتقد أن الإسلام يزود المسلمين بأليات التقدم وديناميات الحركة وفعاليات

¹ مداخلة د. وجيه كوثراني: مجلة المستقبل العربي، عدد 5، 1993 ص 143.

التطور، من ذلك على سبيل المثال أصل العدل والمساواة، والتقوى وأصل الإحسان، وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون، والإيمان بالأصل المشترك للإنسان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، وأصل بذل السلام للعالم، وأصل الخير الإنساني الشامل ﴿أَحِبُّهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ﴾، وأصل عصمة النفس الإنسانية «صيانة الحياة»، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَّا تَعْرَى﴾ والإسلام يندد بالقهر والتسلط، وهو ما كان يعبر عنه بالتمييز بالعنصرية والكسروية.

والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف، وليس على الامتنان: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

وقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

وأساس كل سلطة إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61. والمسلمون مندوبون لرفع الظلم: وما لكم لا تقاتلوا في سبيل والمستضعفين في الأرض من الرجال والنساء والولدان.

والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1. والإسلام يندد بالفساد والإفساد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/205.

والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

وللأنسنة humanism في الإسلام باب واسع - خلافاً لتفرد أوروبا في هذا المجال - يكفي أن ندلل بالمقولة الشهيرة: ((تخلقوا بأخلاق الله)).

يقول "الشاطبي" معلناً أحد مظاهر هذه الأنسنة: ((إن المجتهد الحق يحمل بين جنبه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً)). وهكذا تتحدد جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية «الحضارة العالمية» على الصورة الآتية:

يرسى الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية¹، ولكن هذه العالمية - تقوم على ابتلاء - الأفراد والجماعات، في الإرادة والعقل والأخلاق، هذا الابتلاء كآلية للسباق من أجل الخير، ومرقاه مطروحة لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾، ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾، فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ 11 ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ 12 ﴿فَكُ رَقِيبَةً﴾.

وبذلك فالعلاقة بين الشعوب والأمم لا تقوم على زعم التفوق والفرادة والأفضلية لقد كان في وسع الله تعالى أن يجعل من الشعوب أمة واحدة، ولكن شاء أن يبلو الناس فيما آتاهم، عقلاً وإرادة، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

¹ الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، ج1، المقدمة.

وهذا يفيد أنه سبحانه وتعالى لوغير الفطرة فعلاً وواقعاً، لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء، ولا مسؤولية، ولا جزاء، بأن جعلهم أمة واحدة كالملائكة، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فكان ثمة تلازم بين سنة الفطرة الإنسانية، وبين سنة التكليف والابتلاء وجوداً وعدم¹.

والخلاصة المسلمون مدعوون إلى عالمية مؤنسنة يلعبون فيها دوراً ريادياً فعلاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر.

وفي هذه العالمية، يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان، رائدهم في ذلك رسولهم، الرحمة المهداة، وبذل السلام للعالم، وآلية ذلك المبادئ والأصول التي جعل بها أول ميثاق عالمي «القرآن الكريم»، ما نطاقه، فالأرض التي هي ملك لله استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولاً فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/15.

لقد سخرت الأرض بما فيها للإنسان، فهي إذن الوطن الكبير الذلول المتسع لكل مسلم، قال تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ النساء/97.

هذه الهجرة تعني الانغراس والاندراج في كل بقعة يعيش بها المسلم إخلاصاً وصدقاً وبذلاً ووفاء، وموازنة وتلازماً بين الحق والواجب.

¹ د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي ص 152.

الوحدة الوطنية أم تطبيق الشريعة التجربة الماليزية أنموذجاً

قلنا سابقاً إنه عندما تعارض قضيتان عندئذ يجب الموازنة بينهما وتطبيق الأقرب إلى تحقيق المصلحة العامة والأبعد عن الفساد، عني أنه لدينا هنا، راجح ومرجوح يدفعنا للأخذ بالأرجح، وذلك منطبق طبائع الأشياء، والنسب المركوزة فيها، وهذا مبدأ عام نجد التمسك والأخذ به، وندع المرجوح لدى كافة النظم، وما يوضحه المثال لا يوضحه المقال، فقد يتضارب مثلاً مطلب لتحقيق الوحدة الوطنية مع مبدأ تطبيق وأيهما ترجح في ميزان الأولوية والاعتبار.

الجواب عن ذلك نجده في مسألة جهة بل إشكال كبير مر على شعب ماليزيا، وكان نتيجة المخاض في التجربة الوطنية الحية قبول هذا الشعب التحدي والخروج منه في حل مشرف متوازن هو تحقيق الوحدة الوطنية السليمة الحية المتوازنة لماذا وكيف؟؟

لنلق بادئ ذي بدء نظرة طارئة على الظروف circumstance التي كان اكتفت وأحاطت بشعب ماليزيا أثناء جلاء المستعمر البريطاني عام 1957 والواقع فهذا المستعمر كان ديدنه ووكده وعمله وتصميمه أن لإبداع البلد المستعمر إلا بعد أن نورثه تركة من التشوهات البنيوية وضروب المعوقات والشكليات الأمر الذي يعوق حياة البلد، ويجعله بحاجة إلى أن يعتمده ويتكى عليه.

فعلى سبيل المثال لقد شوهد رئيس وزراء ماليزيا على شاشة التلفزيون يصافح سيدة فماذا كانت النتيجة؟؟.. هذا الحادث يومي وعارض ومع ذلك اعتبره قادة

الأحزاب الإسلامية متلبساً بالجرم واتهموه بالفسق، وقالوا إن ارتكابه مثل هذا المنكر يجرح عدالته، ويخل بصلاحيته كرئيس للوزراء¹.

لكن ما هو الشأن بالنسبة لتركيبها وتكوينها العرقي الديموغرافي في 99 في الواقع يتألف هذا البلد من الشعوب الآتية:

الملاويين والصينيين والهنود، وفضلاً عن ذلك، فقد سلخ منها سنغافورة، التي استقلت لحساب العنصر الصيني.

وفي الحين الذي تغيرت منه التركيبة السكانية والجغرافية لبلاد الملايو، فالذين قبضوا على مقادير البلاد أحدثوا فيها تشوهات أعمق وأخطر انصب على المجال الاقتصادي، فقد سيطر الصينيون على كافة المؤسسات المالية والمشروعات الكبرى في ماليزيا، بينما غدت قوة العمل بأيدي الهنود، أما أهل البلاد، الملاويون، فلم يكونوا يملكون سوى 4 بالمائة فقط من ثروة البلاد «طبقاً لإحصاء رسمي»، بينما النسبة المتبقية «96 بالمائة» فقد أصبحت في أيدي الآخرين، الذين استجلبهم البريطانيون وزرعوهم في التربة الملاويوية، مثلما فعلوا مع البيض في جنوب إفريقيا، ومثلما فعل الفرنسيون في الجزائر من أسموهم بالمستوطنين، ومثلما حدث في فلسطين ولعل السبب في ذلك هو أن ماليزيا هي الدولة الأولى في العالم المنتجة للمطاط والقصدير وزيت النخيل، فضلاً عن أنها من أهم مصدري الأخشاب، كما أنه عام 1972 اكتشف النفط فيها واحتل مقدمة صادرات البلاد.

كان ترتيب البيت من الداخل قضية ملحة، فقد انقضت عشر سنوات على الاستقلال، استقر الاتفاق بين الفرقاء على أن يصبح دين الدولة، وأن يحكمها ملك مسلم، ينتخبه السلاطين الذين يقومون على أمر المقاطعات منذ قرون، وأن

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 218.

تكون الملاوية هي اللغة الرسمية للبلاد، مع حق كل شريك بان يحتفظ بلغته الأصلية. تلك خطى مهمة على الصعيد الدستوري.

لكن كيف ترجمت تلك البنود على صعيد الواقع ؟؟

كانت هناك مشكلتان أساسيتان تواجهان ماليزيا في ذلك الوقت، مشكلة هوية الوطن الذي أعيد فكه وتركيبه، ومشكلة الواقع الإسلامي، لذي كانت التيارات المتعارضة تتنازع من الداخل، بينما ضغوط الجيران تمارس عليه من الخارج في الشق المتعلق بالهوية، بدا الموقف معقداً وصعباً، فالسنوات العشر التي مرت من عمر الاستقلال، لم تكن الشركاء الثلاثة في الوطن الواحد من إقامة نسيج متلاحم يوفر الاستقرار للجميع، وإنما العكس كان صحيحاً، فالأحزاب كانت قائمة على أساس عرقي، الملايون لهم أحزابهم، وكذلك الصينيون والهنود، بل إن بعض تلك الأحزاب كانت شبه امتداد لأحزاب أخرى في الوطن الأم، الصين أو الهند¹.

في ظل ذل الوضع، فلم يكن مستغرباً أن تنشأ الحساسيات والشكوك بين الجميع، ولم يكن مفاجئاً لأحد، ذلك الانفجار الذي حدث في سنة 1969م، والذي أدى إلى صدام دموي بين الملاويين والصينيين بوجه خاص، إذ جرت الانتخابات العامة في صيف ذلك العام، وحصل أحد الأحزاب الصينية على عدد أكبر من المقاعد في إحدى دوائر العاصمة كوالالمبور، فما كان من أنصاره إلا أن خرجوا إلى الشوارع مهلين وشامتين في الملاويين.

وارتكب بعض الصينيين حماقات استفزت الملاويين المسلمين، فها أنهم ألقوا لحم الخنزير في بئر لمياه الشرب يستخدمه الملاويون، فخرجت الهراوات والأسلحة البيضاء، واشتبك الطرفان، وسقط عدد من الجرحى والقتلى من الجانبين، في فتنة كادت تعصف بالوطن كله، ولكن الفتنة طوقت بسرعة أما مشكلة الواقع الإسلامي الملاوي فقد كانت أكثر دقة وتعقيداً، فالملاويون كانوا يستشعرون الخطر

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 223.

يزحف عليهم، من كل اتجاه، خصوصاً وأن مجتمعهم الإسلامي، بملايينه الستة، صبح غريباً وشاذاً في منطقة الشرق الأقصى، ناهيك عن أنهم كادوا يصبحون غرباء في وطنهم ذاته.

فوراء كل من الشريكين الآخرين اللذين فرضا على الوطن، دولة كبرى ترقب كل ما يجري بأعين مفتوحة، لصين وراء الصينيين والهند من وراء الهنود .

كان على الملاويين المسلمين إذن أن يقبضوا على دينهم وأرضهم بأظافرهم وأسنانهم، وإلا عصفت بهم تلك الرياح، واقتلعتهم من جذورهم، ولأن التحديات شديدة وجسيمة، فقد غدا تشبث الملاويين بدينهم شديداً بدرجة تثير الانتباه، حتى أن الإسلام لم يعد بالنسبة إليهم ديناً فقط، ولكنه بات هوية وقومية أيضاً، إذ صار تعلقهم بالإسلام واحتماؤهم وتحصنهم به، وطوق النجاة، الذي يحول دون غرقهم وذوبانهم في المحيط الي يطوقهم، في خارج البيت وفي داخله، ولهذا حرصوا على تنشئة أبنائهم نشأة إسلامية قدر الإمكان، والقادرون منهم كانوا يسارعون إلى إيفاد أبنائهم للدراسة في الأزهر منذ وقت مبكر، ويبدو أن تلك البعثات التعليمية بدأت تعد إلى مصر منذ بداية القرن الحالي، فقد عثرت على كتيب نشر في القاهرة سنة 1909 م، بعنوان: أمة الملايو - بحث علمي في أمة شرقية إسلامية - وهومن تأليف "الأديب صالح جودت"، لذي كان موظفاً في وزارة الحقانية «العدل»، وقد أهدى الرجل مؤلفه إلى أمير ملاوي "هوتانكو منصور، بن سلطان" ولاية قح القائمة إلى الآن.

حيث أشار في المقدمة إلى أن ذلك الأمير وفد إلى مصر للدراسة، وقد عهد إلى الأستاذ جودت بملاحظة تعليمياً¹.

قبل عشرين عاماً كانت المعركة محتدمة بين فريقين من الدعاة الإسلاميين، التقليديون، وكانوا يسمون «قوم توا» - وهم المدافعون عن المفاهيم والعائدات

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 224 .

الشائعة المنتسبة إلى الإسلام، والفاقد فيها ليس قليلاً، بحكم طول فترة الانقطاع عن العالم الإسلامي، والفريق الثاني كان يضم المحدثين أو التجديديين وكانوا يسمون «قوم مودا» - من المودة - وأكثرهم من الذين درسوا في خارج البلاد وعادوا يدعون إلى مكافحة البدع وتغيير تلك التقاليد والمفاهيم البالية، فقد كان التعصب للمذهب الشافعي شديداً لدرجة أن الجامعة الإسلامية هددت بالإغلاق لأن أحد أساتذتها ذكر الأحناف بخير ودون إنكار.

وكانت عادات الصلاة وطقوس الزواج يشوبها الكثير مما لا علاقة له بالإسلام، بل إن قارئ القرآن كان يقاطع بالتصفيق بين الحين والآخر، ذا أراد المستمعون أن يعبروا عن إعجابهم به، شأن أي فقرة تقدم في حفل غنائي. على صعيد آخر، كانت هناك معركة أخرى محتدمة بين دعاة التوجه الإسلامي وثمة طرف أدرك أن المسلمين صاروا جزءاً من سكان البلاد، ولم يعودوا كل شيء فيها، وبالتالي فإن تثبيت الهوية الإسلامية بماليزيا يحتاج إلى نفس طويل وعمل هادئ متدرج، فضلاً عن أن الوحدة بين عناصر الأمة لا بد وأن تحتل أولوية خاصة في أي مشروع وطني، إذا أريد له أن ينجح.

أصحاب هذا الاتجاه أسسوا منذ سنة 1946 م، حزب الاتحاد الوطني الماليزي، ويرمز إليه بكلمة «آمنوا»، التي هي جماع الأحرف الأولى من الترجمة الانكليزية للعبارة، وقد دعا إلى ائتلاف وطني عام ضم الأحزاب الصينية والهندية، وخاضوا به الانتخابات، وبالتالي فقد ظل الائتلاف بقيادة حزب «آمنوا» في الحكم منذ سنة 1957م. غير أن تياراً إسلامياً متحمساً في داخل حزب «آمنوا» رفض هذه الصيغة التوفيقية والائتلافية، واختار أن يتعامل مع ماليزيا الإسلامية التي كانت، لا التي صارت، وبالتالي فقد تمسك بتطبيق إسلامي صحيح وفوري، ورفض الشركة مع الصينيين والهنود، ولم يلبس هذا التيار أن انشق في سنة 1956م، وكوّن ممثلوه «الحزب الإسلامي الماليزي»، الذي يرمز إليه بكلمة «بأس»¹.

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 225.

وهذا الخلاف كان يعكس مشكلتين جوهريتين إحداهما عامة، والثانية خاصة بماليزيا دون غيرها، المشكلة الأولى تتمثل في نهج التغيير كما تتصوره التيارات الإسلامية، وهل يكون موضوعياً ومتدرجاً وطويلاً الأجل، أم يكون فورياً وانقلابياً؟.

ورغم أننا ننحاز إلى النهج الأول على طول الخط - وبغير تحفظ - ونعتبره الأقرب إلى نطق الإسلام ومدرسة النبوة والدعوة فيه، مما وفر لإصحابه قاعدة جماهيرية عريضة بين المسلمين، لا أنه يلاحظ على جمهور النهج الثاني أنه تركز في المناطق الأكثر إحساساً بالخطر والأزمة، وهي المقاطعات الشرقية والشمالية التي تقول بعض الروايات إن الإسلام دخل منها إلى ماليزيا.

المشكلة الثانية، أي أن الوضع الذي آل إليه حال المسلمين هناك تفرد بخصوصية لم تعرفه التجربة الإسلامية، فنحن نعرف مجتمعات ذات أغلبية مسلمة وأقلية غير مسلمة كما نعرف مجتمعات تعيش وضعاً معكوساً، والاجتهادات الفقهية اسهبت في ترتيب أوضاع هذه المجتمعات وتلك، ما عندما يصبح المسلمون لا هم أغلبية ولا هم أقلية، وإنما يمثلون حوالي 50 بالمائة من السكان، دعك من ضعف سلطانهم على موارد البلاد، فذلك وضع جديد لم تألفه ويحتاج من الفقهاء إلى بحث وتمحيص ومراجعة أساسية لألويات العمل والتطبيق، ولعل الوحدة في مثل هذه الحالة الانقسامية الحادة تتقدم على تطبيق الشريعة، ولعل صيغة تطبيق الشريعة ذاتها تصبح محل نظر، فلو جاز لنا ان نؤيد ذلك في بلد أغليته إسلامية، وهو حد مقبول حتى بالمعيار الديمقراطي، لا أن نطاق مثل هذه الدعوة يحتاج إلى مراجعة في وضع لا يتمتع الإسلام فيه بالأغلبية بين السكان.

مثل هذه المشكلات كانت - وما زالت - أصعب وأعقد من أن تحل في نطاق المجتمع الإسلامي الملاوي، فرغم صدق وحرارة العاطفة هناك، لا أن الأمر الذي لا خلاف حوله هو أن أياً من الوعي الإسلامي العام أو الخاص لم ينضج بالقدر المطلوب

بعد، لأمر الذي لم يوفر فرصة مواتية لقطع الطريق على تفجير المشكلة الأولى أو تفاقم المشكلة الثانية¹.

ففي مرحلة الستينيات كان الحزب الإسلامي «بأس» شبه امتداد لفكر جماعة الإخوان، وإن تبنى بسرعة أفكار الأستاذ سيد قطب، التي وصلت إلى ماليزيا مشوهة حتى بات أعضاء ذلك الحزب يعرفون باسم «القطبيين» وربما لهذا السبب، فإن الحزب الإسلامي رفض أن يتخذ موقفاً وسطاً في أي قضية، بحجة أنه لا مساومة على الإيمان، فإما الإسلام وإما الكفر، وطالما أن حكومة الائتلاف لم تعلن صراحة تطبيقها للإسلام، فهي - عندهم - حكومة طاغوتية واقفة في مربع الكفر!.

لقد كان رجال الحزب الإسلامي هم الذين اثاروا الضجة على رئيس الوزراء، بسبب مصافحته للسيدة الماليزية أثناء الاحتفال بالعيد، وهذه الضجة بحد ذاتها، مؤشر لطبيعة القضايا التي يوليها الحزب اهتمامه والمدى الذي يذهب إليه في تناول تلك القضايا .

فلقد دهش الماليزيين ما قاله الأستاذ هويدي عن أن الأستاذ البنا جعل الوحدة على رأس أولويات الحكم - وهو أهم ما تحتاجه ماليزيا - بينما أدرج الحرية في الترتيب الثاني بعد الوحدة، أما تطبيق الشريعة، فقد احتل البند السادس في القائمة وقد عرض لتلك الأولويات فيما أسماه «المنجيات العشر» لواقعنا من أزمته².

والجدير بالذكر أن أهمية التجربة الماليزية تكمن في أن التفاعل الديمقراطي الصحي كفيل بإجراء الفرز اللازم دون وصاية أو تحكم من أحد، ثم أنها دليل على

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 226.

² المرجع السابق، ص 228.

أن الناس ينحازون في نهاية الأمر إلى الاعتدال، وليس إلى التطرف، مهما طال به الأجل.

ومما له أهميته في هذه التجربة الماليزية أن رئيس الوزراء "محاضر محمد" أعلن أنه سيدعو مجموعة من الشخصيات الإسلامية العربية الموثوق فيها، للحضور إلى ماليزيا ودراسة خطة التنمية، وتقييم بقية مخططات حكومته وسياساتها، والتثبت مما إذا كانت تلك المخططات إسلامية حقاً أم لا، وسيعلن تقرير تلك اللجنة على الناس بعد ذلك.

كان الإعلان مفاجأة، لكن ترتيبات دعوة اللجنة تمت على عجل ووصل أعضاؤها في عام 1979 م، تبعاً إلى كوالالمبور، وكانوا أربعة هم: الدكتور محمد أبو السعود الاقتصادي الإسلامي المصري المخضرم، لمقيم بالولايات المتحدة، والدكتور إسماعيل الفاروقي أستاذ علم مقارنة الأديان، الفلسطيني الأصل، والمقيم بالولايات المتحدة أيضاً، والدكتور أحمد كمال أبو المجد الوزير المصري الأسبق وأستاذ القانون، والدكتور أحمد صقر أستاذ الاقتصاد ورئيس الجامعة الإسلامية في غزة.

قضت المجموعة حوالي عشرين يوماً في ماليزيا، مضت ستة أيام منها تبحث أهداف خطة التنمية ومحاورها الأساسية مع ممثلي الحكومة، بينما أجرت خلال الفترة المتبقية زيارات لمختلف مناطق ماليزيا، وحوارات مع ممثلي الحزب الإسلامي، ومنطقة الشبيبة «ابيم».

لم تجد اللجنة في أهداف الخطة ما يتعارض مع تعاليم الإسلام، ولاحظت أن الحكومة تتجه حثيثاً نحو تصحيح الأوضاع الاقتصادية للمسلمين الملاويين، هل البلاد التي أفقرهم الاستعمار، وذلك عن طريق فرض ضرائب عالية على الأثرياء - وهم الصينيون في الأساس - وتوجيه معدلات كبيرة من الإنفاق إلى المناطق الزراعية، لتي يسكنها الملاويون الفقراء - فضلاً عن أن توزيع الأراضي

المستصلحة يتم على أساس إعطاء الملاويين 70 بالمائة، والصين 20 بالمائة والهوند 10 بالمائة¹.

وإذا تذكرنا أن الاستعمار البريطاني ترك ماليزيا في سنة 1957م بينما 4 بالمائة من ثروتها للملاويين المسلمين، فإن جهد الحكومة استهدف الارتفاع بهذه النسبة في سنة 1990م بحيث يصبح نصيب الملاويين من ثروة البلاد في حدود 30 بالمائة (التقديرات المتواترة الآن إلى أن نصيب الملاويين لن يتجاوز 22 بالمائة، وهو معدل يظل أيضاً خطوة مهمة إلى الأمام) والفضل في ذلك تحقيق الوحدة الوطنية والسير على خطاها دون أي اعتبار.

وسجلت اللجنة الرباعية في تقريرها ملاحظات عدة على موقف الحكومة من النشاط الإسلامي، الذي غلبت عليه النظرة الأمنية في بعض الأحيان. وكان أن دعت الحكومة إلى فتح باب الحوار مع الحزب الإسلامي ومنظمة البيئة، مع إطلاق حرية الدعوة الإسلامية، ما دامت في حدود النظام والقانون وأسفر جهد اللجنة عن توقيع اتفاق مكتوب بين رئيس الحكومة ورئيس الائتلاف - الدكتور محاضر - وبين رئيس منظمة الشبيبة أنور إبراهيم، تضمن نقاط عديدة تصب باتجاه مد جسور الفهم والتفاهم أو تخفيف الإجراءات الأمنية.

خففت المحاولة من حدة التوتر الذي كان قائماً بين الحكومة ومنظمة الشبيبة، وهياً الاتصال المباشر فرصة اكتشاف التوجهات الإيجابية لدى كل من الطرفين، فقد تفهمت قيادة الشبيبة موقف الحكومة، ووجدت فيه حساً إسلامياً صادق التوجه يعبر عن نفسه في هدوء وتدرج، ويراعي دقة وخصوصية الوضع في ماليزيا، وفي الوقت ذاته، فإن الحكومة انتهت إلى أن بين الشباب الإسلامي تياراً معتدلاً معقولاً، مدركاً للمسؤولية وأنه ليس كل الشبيبة متطرفون أو دعاة عنف

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 235.

وشغب، إذا كان الكوب نصفه فارغ والآخر ملآن، فلا بأس من التعامل مع النصف الملآن، واستخلاص ما فيه من خير وإيجابية¹.

تقويم وتقدير للتجربة الماليزية

المسألة الأساسية في ماليزيا توقفت في قسم كبير منها على وعي الملاويين المسلمون، وهل تتوجه أعينهم إلى أعين الفرقاء الآخرين فيوثقوا أيديهم بأيدي هؤلاء وظهورهم وقلوبهم على اعتبار أنهم أخوة في الوطن أم يتمسكوا بصيغة الشعب المختار وتزلزل البلاد تحت أقدام الجميع بحجة أننا مسلمون والغالب هو الله؟.

لقد اختار المسلمون التوفيق لا التلفيف وصانوا بلدهم من التمزق والتمزيق، وهذا أقصى ما تصبوا له الشريعة الغراء، وهنا نتذكر حديث الإمام أبي حنيفة في الدعوة إلى كلمة سواء وإقامة الدين التي هي إقامة الوطن.

وهنا نتذكر أيضاً موقف الإمام أحمد بن تيمية ودعوته إلى ترك التتار المسلمين المخمورين وشانهم حتى لا يفيقوا فيعملوا في أهل الشام نهباً وقتلاً.

أجل فالمذكور لم يحلل الخمرة ولم تجتهد بإباحتها، لكنها استخدم عقله في تقدير الموقف، وأخذ بقاعدة التدرج، ورأى أن مفسدة السكر من مفسدة نهب المسلمين وقتلهم وإذلاله².

كيف عالج هذه المسألة للمصلح الإسلامي الحديث؟؟.

لقد أثبتت تجربة القطار العربية وخاصة مصر وبلدان الهلال الخصيب في فترة ما بين الحربين أن القانون العربي الخالص أو القانون الإسلامي الخالص - دون إجراء تعديلات عليها - لا يفيان بالغرض المطلوب، وهكذا كانت الحاجة أساسه

¹ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 236.

² المرجع السابق، ص 260.

إلى أسلوب جديد يأخذ من المدرسين أفضل ما لديهما، يرفض المدرسة القديمة باعتبارها لا تناسب الأوضاع العصرية، ويرفض المدرسة الحديثة، وكان السنهوري هو الذي رفع لواء الدعوة إلى أسلوب جديد معتدل يجمع ما بين القانونين العربي والإسلامي، وقد أيدته في ذلك النقاد الذين رأوا أنه يستحيل على المفاهيم القانونية والدستورية الغربية، إذا ما عرضت في بيئة اجتماعية جديدة أن تعطي نتائج مشابهة لما أعطته في الغرب¹.

لقد أدرك "الدكتور السنهوري" - المكلف بصياغة قانون العراق وسورية صعوبة إحداث تغيير جذري، فحاول أن يضمن قانون كل من البلدين العناصر التي يفتقر إليها، فأدخل عناصر من القانون الغربي في القانون العراقي الذي كان إسلامياً في الأساس، كما أدخل عناصر من القانون الإسلامي في القانون المصري الذي كان مستمداً من القانون الفرنسي، ثم تنبت سوريا النموذج المصري على ضوء التجربة العراقية، وتبنى الأردن وليبيا النموذج العراقي المعدل أفق التجربة المصرية².

وعلى هذا النحو طرح المفكر القانوني الإسلامي "الدكتور معروف الدواليبي" هذا النهج ليقول: ((إن للإسلام مع كل من المذهبين الماديين لقاءات بين الأسس إلى حد ما، وذلك في فردية المذهب الحر، ولكن مع غير استغلال لأحد، ولا طغيان على الجماعة، وفي جماعية المذهب الاشتراكي، ولكن على أساس الاعتراف بمكان حيوية الفرد))³.

هذا ونذكر بأن قانون المواطنة الحرة المتساوية كان قد ألغي في الدولة العثمانية عندما كانت هذه الدولة تطبق الشريعة الإسلامية في كل أرجائها، لذلك فلا

¹ د . محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 218.

² المرجع السابق، ص 229.

³ د . معروف الدواليبي: الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، ط3، ص 18.

غرابة أن تنص حديثاً قوانين أغلب الدول العربية على تأسيس العهد الوطني على قاعدة المواطنة، ومن باب الموازنة بين حقوق الأقليات، وبين حقوق المسلمين باعتبارهم أغلبية فقد نصت معظم الدساتير العربية على اعتبار العربية - وهي لغة القرآن - اللغة الرسمية، كما اعتبر دين رئيس الدولة الإسلام، واعتبرت الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع بعد القانون وسارت البلاد على هذا النهج المتوازن لكن رباحاً تشنجية هبت لصالح تطبيق الشريعة دون سلوك النهج الديمقراطي، ودون أن تنتهج السلطة في البلاد العربية، ذات النهج، ووقف الشعب العربي يسجل المواقف على هؤلاء وهؤلاء، وبقيت البلاد العربية على حالتها، من الترقب والحذر والخوف، وصار هم المحافظة على الأمن هو المطلب الأساسي، مع أن الله تعالى يقول: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/126، وهنا ترفع الأقلام وتجف الصحف.

وفضلاً عن ذلك فقد أوضح لنا أن "البناء" - وغيره من مختلف التوجهات السياسية - وضع الوحدة في الصدارة وأعطاهم الأولوية الأولى وأعطى الحرية الدرجة الثانية في حين أعطى تطبيق الشريعة الدرجة السادسة، فهل وعى الإسلاميون ذلك؟.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.
- ✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقاتمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

6.....	استهلال عام
9.....	لماذا هذا الكتاب: العلة الغائية
13.....	مدخل عام
17.....	مادة الكتاب
23.....	الفصل الأول: نظرة عامة على جدلية الجغرافيا والتاريخ
41.....	الفصل الثاني: المسألة الوطنية بوصفها إشكالية في الفكر الإسلامي
45.....	البحث الأول: الاجتماع الإسلامي
47.....	الفرع الأول: مفاهيم الجماعات في الفكر الإسلامي
51.....	الفرع الثاني: المبادئ والأسس التي يقوم عليها الاجتماع الإسلامي
57.....	منهج العمران في الفكر العربي الإسلامي
65.....	الفرع الثالث: مفهوم الأمة في الفكر العربي الإسلامي
66.....	المطلب الأول: مفهوم القوم والأمة في القرآن الكريم
70.....	المطلب الثاني: مفهوم الأمة لدى المفكرين العرب والإسلاميين
129.....	البحث الثاني: مرتكزات المسألة الوطنية في الفكر العربي الإسلامي

- 133 الفرع الأول: احترام الإسلام للحياة
- 135 الفرع الثاني: تقديس الإسلام للجنس البشري
- 137 الفرع الثالث: رسالة الإسلام في العالم
- 153 البحث الثالث: الوطن الإسلامي في العصر الوسيط
- 163 الفرع الأول: تحديد دار الإسلام في العصر الوسيط
- 171 الفرع الثاني: عالمية دار الإسلام
- 177 الفرع الثالث: منظومة القيم والأحكام القانونية التي تحكم علاقة الإسلام مع الغير .
- 183 الفرع الرابع: مركز الجانب لدى اليونان والرومان ومقارنة ذلك بالدار الإسلامية ..
- 187 الفرع الخامس: تقديرنا لعالمية الوطن الإسلامي في العصر الوسيط
- 203 البحث الرابع: أطروحة السيف ومسألة الجهاد في الإسلام
- 209 الفرع الأول: دار العهد والأمان في الإسلام في العصر الوسيط
- 217 الفرع الثاني: دار الحرب
- 227 البحث الخامس: أطروحة السلم في الإسلام
- 227 الفرع الأول: السلم في الإسلام: سنده - مقوماته - تطبيقاته
- 237 الفرع الثاني: مذهب ابن آدم الأول في لاسلام
- 247 الفرع الثالث: آفاق إقامة الدين ومسألة المجتمعية الواحدة مع أهل الكتاب

- البحث السادس: رأي المستشرقين في الفتح الإسلامي 269
- الفصل الثالث: المسألة الوطنية في الميزان 273
- البحث الأول: مقارنة الوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي حول المسألة الوطنية . 273
- البحث الثاني: المسألة الوطنية في فكر الصحيفة دراسة مقارنة مع الفكر الغربي . 279
- البحث الثالث: تقديرنا لمنظومة الوطنية في الفكر الإسلامي في ميزان الصحيفة . 283
- الفرع الأول: موقف الإسلام من الغير على ضوء جدلية الأخلاق السياسية 315
- البحث الرابع: الانتماء إلى الدار العربية على ضوء الوعي الإسلامي 319
- الفرع الأول: تشوفات ورنو الأمة العربية لتحقيق الهوية والذات قبل الإسلام .. 321
- الفرع الثاني: جدلية العروبة والإسلام 329
- الفرع الثالث: معنى وقوة الانتماء إلى الأمة الإسلامية 343
- البحث الخامس: جدلية الانتماء الإنسانية في ضوء الوعي الإسلامي 373
- الوحدة الوطنية أم تطبيق الشريعة التجربة الماليزية "نموذجاً" 379