د. برهان زريق

الوطن في الإسلام



دار الأنصار



الوطن في الإسلام

د. برهان زريق

الوطن في الإسلام

تأليف: د. برهان زريق

الطبعة الأولى

عدد النسخ ١٠٠٠ نسخة

تاريخ: ١٩٩٧/١/٢٠

رقم الإصدار: ١٩٩٧/١/٧

منشورات دار الأنصار

جميع الحقوق محفوظة لدار الأنصار



دار الأنصار ـ دمشق ـ ص.ب: ٦٠٣٩٠ ـ هاتف: ٣١٢١٧٦٧

٨٤

د. برهان زريق

الوطـن في الإســلام



دار الأنصار ـ دمشق ـ ص.ب: ٦٠٣٩٠ ـ هاتف: ٣١٢١٧٦٧

تقـــديـــم

بقلم حبيب عيسى



﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾

الأنعام «١٢٤» «صدق الله العظيم»

(١)

لا يجادل احد في هذه الدنيا ان الرسالة التي حملها خاتم النبيين جدنا العربي محمد ابن عبد الله (ص) موجهة إلى الإنسانية كافة، إلى الإنسان اينما وجد على ارض هذا الكوكب، والى اجل مستقبل من الزمان لا يعلمه إلا الله.

لكن هذا لا يعني انها رسالة هائمة فوق الوقائع والحقائق التاريخية والإجتماعية والجغرافية والأثنية، وإنما استجابة إلهية لحاجات ملحة، وفي سياق رسائل الهية تعاقب نزولها إلى البشرية حملها الأنبياء الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم، وكانت هذه الرسالة هي الرسالة الإلهية الأخيرة للبشرية «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» بهذا المعنى فإن تلك الرسالة العظيمة قد حملت فيما حملت هذا القرار الإلهي الذي لا راد له بإن التدخل الإلهي المباشر في حياة البشر تقويماً وتصويباً عن طريق الأنبياء والرسل قد انتهى وان على الإنسانية وقوى الحق والعدل ان تتحمل من الآن فصاعداً مسؤولية ابداع الأساليب وتوفير الإمكانيات لمواجهة قوى الظلم والطاغوت، فالمهمة اصبحت منوطة بها استناداً إلى قواعد رسختها الرسالات الإلهية للبشرية.

ليس صدفة (وحاشا لله أن ينسب إليه ذلك احد) ان الجماعة البشرية التي خاطبتها الرسالة الختامية مباشرة، والتي جاءت الرسالة بلسانها وبقصص مغروسة في تاريخها هي تلك الجماعات التي تسكن هذه الأرض العربية المقدسة والتي كانت مهبط الوحي للرسالات الإلهية السابقة عليها والممهدة لها.

وإذا كانت هذه الأرض الطهور محط انظار الإنسانية لتتلقى منها الاشعاع الحضاري والرسالات الإلهية في الوقت ذاته، فإنها كانت عبر العصور وحتى هذه اللحظة من التاريخ الإنساني هدفاً للقراصنة والغزاة والطواغيت من كل مكان في هذا العالم. فما من قوة على هذه الأرض، وما من طاغية اراد ان يمد طغيانه على العالم ارادت او اراد ان يكون لهما شان في السيطرة على هذا العالم إلا وادركوا ان ذلك يتوقف اولاً واخيراً على الاحتفاظ بموقع قدم على هذه الأرض العربية، وهكذا فإن صراع القبائل والعشائر والشعوب على الأرض العربية اختلط بالصراع الدولي على هذه الأرض واضحت الصراعات المحلية في الوطن العربي تدخل في سياق الصراع الدولي على العالم.

(٢)

في هذا السياق فإن حاجة البشرية إلى الرسالات الإلهية تم اشباعها ببعثات الأنبياء والرسل يحملون الرسالات المتعاقبة التي لم تقتصر في جوهرها على الدعوة لعبادة الله الواحد الأحد وإنما تدعو إلى ذلك في سياق دعوة البشرية للإنعتاق من العبودية للظالمين، واصنامهم، ومقاومتهم وتخليص البشرية من شرورهم وصولاً إلى إحقاق الحقوق وترسيخ العدالة والمساواة بين البشر.

وإذا كانت الإرادة الإلهية التي لا راد لها قد اختارت هذه الأرض الطهور مهبطاً لرسالاتها الموجهة للبشرية فإن ذلك تزامن وتواكب وتفاعل مع القوى الموجودة على الأرض فانحازت لها قوى التحرر والإنعتاق والعدالة والحق وقبضت عليها كالقابض على الجمر، وقاومتها ووقفت في طريقها قوى الطاغوت والظلم فحاربتها بكل ما تملك، ولهؤلاء المؤمنين بها امتداد على ساحة الإنسانية كلها ولأولئك المتضررون منها امتداد على مدى ساحة الإنسانية كلها ايضاً.

هكذا وعلى هذه الأرض الطهور بالذات تفاعل ماهو حاجة بشرية بما هو مطلب إلهي. وهكذا ايضاً اصبح مصير البشرية يتوقف على ان تتمكن سفينة نوح من الإبحار من هنا او يعم الطوفان فتتمكن قوى الطاغوت والظلم من محاصرة هذا الميناء العربي المقدس الذي استقبل الرسالات الإلهية حيث انطلقت بها ومنها سفن النجاة للبشرية، في مواجهة اساطيل الدمار التي يطورها القراصنة لاخضاع العالم للطاغوت او تدميره تماماً.

(٣)

هكذا على هذه الأرض الطهور تفاعلت شرائع حمورابي مع شرائع الفراعنة، وملاحم جلجامش مع حضارة بلقيس، وحروب الهكسوس مع حروب نبوخذ نصر، وقوارب البردي مع قوارب الفينيق، وتغريبة بني هلال مع تشريقة الزير سالم، وتمرد زنوبيا مع تمرد النعمان، ومعارك ذي قار مع حروب ابرهة ومقاومة الفرس والتصدي لظلم البيزنط. ثم اعلان حلف الفضول الذي تزامن اعلانه مع استعداد هذه الأرض الطهور لتلقي الرسالة الإلهية الختامية للبشرية.

لقد تفاعل ما كان يجري على الأرض بما كان يهبط من السماء وتم التفاعل والفرز هنا على ارض العرب ثم على صعيد العالم فتحالفت قوى الظلم والطاغوت هنا مع قوى الظلم في العالم وكانت في موضع التبعية لها، وحملت قوى الحق رسالات العدالة والحرية إلى العالم فالتقت بقوى التحرر والعدالة على الصعيد الإنساني كله.

هكذا حمل جدنا ابراهيم الخليل فاسه وحطم اصنام قومه، ولننتبه فقبل ابراهيم الخليل عليه السلام كانت القبائل تحطم آلهة بعضها البعض دفاعاً عن آلهتها هي. اما الآن فنحن امام حالة نوعية، فجدنا ابراهيم الخليل لم يحطم اصنام الأقوام الأخرى وانما حطم اصنام قومه وتحدى مماحكاتهم وطرح جدوى الصنمية والتصنيم، وعندما بُعث موسى عليه السلام تحدى ظلم الفراعنة، ومهد لرسالة جدنا المسيح عليه السلام الذي حمل صليبه رافضاً ظلم وطاغوت القوى الغاشمة وعبودية الإنسان للمال (إن دخول جمل من سنام إبرة اسهل من دخول الأغنياء الجنة)، وإذا كان الطواغيت قد تمكنوا من السيد المسيح فإن قلة من حواريه انطلقوا إلى العالم لايملكون إلا تعاليم استاذهم التي اخترقوا بها مركز الطاغوت العالمي في ذلك الوقت واعطوا العالم نصف دينه بسنوات قليلة. وبعد ذلك بعث جدكم محمد بن عبد الله (ص) بالرسالة الإلهية الختامية للبشرية فيحملها رسل مشبعون بالعقيدة الى مراكز الطاغوت مرة اخرى في العالم فيعطون العالم نصف دينه الأخر، ويرفعون الظلم عن الأمة، فتتفاعل الجماعات البشرية على ارضها بعد ان ارتفع عنها الظلم الخارجي فتكتمل تكويناً وتوحيداً وتضع بصمتها لبناء نظام دولي عادل ومتوازن.

(٤)

اننا لا نقول هذا لنعطي انفسنا امتيازاً على البشرية لا نسعى إليه بل نرفضه، لكننا

نقوله في مواجهة دونية تفرض علينا هذه الأيام، فاما ان نقبل بان نكون دون هذا العالم الذي يسمونه «عالم اول»، وإما ان يدمروا كل شيء إنها المعادلة التي يفرضها اليوم هذا النظام العالمي الفاسد الظالم، والتي نرفضها، فنحن لسنا مناجم بترول وغاز نحن امة الحضارة والرسالات. صحيح اننا نرفض استغلال الآخرين لكننا نرفض ان نبقى موضعاً للاستغلال ليس دفاعاً عن الأمة فقط وانما دفاعاً عن انسانية الإنسان المهدورة في طاحونة الطاغوت الذي يحاصرنا بأساطيله وقواعد عدوانه.

(٥)

وإذا كانت رياح الفتنة، وافكارها، ومذاهبها وطوائفها، وعصبياتها، ودويلاتها، وكهنتها، قد ذهبت بالأمة والوطن واغتالت الحلم الانساني بعالم عادل متوازن وإذا كانت قوى الطاغوت والشر قد عادت مرة اخرى تحاصر هذه الأرض الطهور باساطيل الغدر والعدوان والتهديد من كل حدب وصوب، واذا كانت قوى الطاغوت المحلي تتعاون مع قوى الطاغوت الدولي فتزرع هذه الارض الطهور خرائط وحدود شائهة وقواعد للمعتدين حيث يطبق على صدورنا هذا الليل العربي الحالك السواد فما احوج هذه الأمة الآن لتستعيد ارادتها، وإذا كان هناك من افتعل مشكلة بين العروبة والاسلام، بين الوطن، والاسلام، فإننا نقول إن هذا الوطن العربي هو وطن العروبة والإسلام معاً. والحديث ذو شجون نامل أن يكون لها نهاية اتركه إلى اخي وصديقي العزيز د. برهان زريق الذي اعطاه جهده وصفاء ذهنه، وحمله همومه وأمانيه لكن وقبل ان اترككم له اقول انه في هذا الليل العربي الحالك السواد بوادر بريق ينطلق من السماء يتفاعل مع صرخة تتفجر فيها هذه الأرض الطهور ويتردد صداه في كل مكان من هذا العالم: ان ايها العرب افعلوها ..... افعلوها مرة اخرى .... !!

دمشق ، الجمعة، ٢٤ ـ شعبان ـ ١٤١٧ هـ

٣ ـ كانون الثاني ـ ١٩٩٧ م

■ حبيب عيسى

فصـــل تمهيدي

مدخل

يمكن وصف أمتنا بأنها أمة النكبات والمصاعب والكوارث.

ومع ذلك يمكن وصف هذه الأمة بأنها أمة المقاومة والتحدي والتصدي والمغالبة والشعور بالذات.

ولا عجب، ففي عروق هذه الأمة يجري جدولان للثقافة والقيم: الثقافة والقيم العربية ثم الثقافة والقيم الاسلامية، وكلتا الثقافتين تتشوف أعالي الأمور لاسفسافها (حديث نبوي).

قال تعالى: والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. الشورى/٣٩/.

وفي نظرنا ان تلك المصائب المتعددة التي حاقت بأمتنا عبر التاريخ جعلت منها أمة تتحسس ماهو وافد ومجلوب، وهذه هي الخلفية النفسية التي تكمن وراء إشكالية كبيرة من إشكالياتنا المعاصرة ألا وهي مزدوجة أو مثنوية، أصالة/ معاصرة.

وإذا كان المجال لا يتسع هنا لدراسة قطبي هذه المزدوجة، وهل نحن مع قطبها الجاذب (الأصالة)، أم مع قطبها النابذ (المعاصرة)، إذا كان الأمر كذلك، فنحن . تبسيطاً واختصاراً . نرى ان على هذه الأمة . فيما يتعلق بخيارها الثقافي . أن تنطلق من أصالتها لا على أساس أن يكون هذا الانطلاق دافعاً للارتداد والانكفاء إلى الماضي، بل على أن يكون حافزاً وناهضاً ورافعة تنطلق بنا في دروب الحاضر والمستقبل استكشافاً وارتياداً واجتراحاً لكل ماهو جديد ومزدهر ومتقدم.

وفي نظرنا ان اجتراح هذه الثورة الثقافية لا يمكن أن يتم إلا من خلال ثورة جديدة لحياتنا، بحيث نصيغ لانطلاقتنا منظومة مستحدثة ونسقاً قيمياً يواكب قيم هذا العصر وبما لا يتعارض مع قيم أمتنا ونظرتها إلى الوجود وموسوعتها الثقافية، ومنطقها العام.

ويمكن القول مع مالك بن بني ان حظ أية أمة من الوجود والتقدم إنما يتوقف على مدى حظها من القيم الروحية، وبالمقابل فإن التقدم الفكري لا يعدو أن يكون عنصراً وقائياً محافظاً للأمة، اما الاسراف على مستوى الغرائز فهو الذي يؤدي بالضرورة إلى هبوط حياة الأمة وسقوط فعالياتها وديناميا تها.

هكذا تم الحديث المستفيض عن ثورة أنوار ثقافية فكرية في أمتنا تشبه ثورة الأنوار في أوربا بحيث تتناول هذه الثورة المنظومة الثقافية القيمية وفي مقدمتها القيم الروحية، بحيث ينهض لدينا . وكما حدث في أمريكا اللاتينية . انقلاب لاهوتي ينطوي على لاهوت العمل ولاهوت الأمة ولاهوت التحرر السياسي والاقتصادي[1].

وفي نظرنا انه يجب أن نضيف إلى المنظومة اللاهوتية السابقة، لاهوت الأنسنة، لاهوت حريات الانسان وحقوقه الأساسية، لاهوت العدل، لاهوت المحورية الأخلاقية، لاهوت المرأة، لاهوت المجتمع المدني، لاهوت الديمقراطية واحترام الغير، ولاهوت الخيار الحضاري وغير ذلك من القيم الانسانية الباذخة المعاصرة...

نحن لا ننكر ان هنالك الكثير ممن يتصدون ويعانقون مسائل الأمة . ولكن في نظرنا ليس كل فكر وعي، بل الوعي هو ذياك الفكر الذي يتعامل مع هموم الأمة.

ومن جهة أخرى فليس كل وعي رؤية، بل هي وعي دقيق يحيط بإشكالات الوعي، ويرقى بها إلى درجة الحسم والجذر الحضاريين..

وبيان ذلك ان الله والأمة واجهتان لحقيقة واحدة، وهذا مايؤكده النص القرآني: ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون.

إن مكتباتنا تغص بالنظرية الفقهية وبعلم الكلام التي كان وكدها الذود عن الدين.

وفي نظرنا ان هذه العلوم أشبعت بحثاً وحرثاً وتفكيكاً ودراية وان 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 كانت الخطوة الاولى عند الإنسان التساؤل عن موقعه الانطولوجي من الكون مع الله، ولكن هذا العصر . تميز فيما تميز . بالانخراط البشري في المجتمع والتاريخ والصيرورة والواقع والحياة.

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

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 كالذات والصفات والأسماء الحسنى، وغير ذلك من المعارك.

أما الآن فعلينا أن نتفاعل مع علم أصول الدين وعلم أصول العقيدة من منظور جديد بحيث نعبىء عقيدتنا في معركة الحياة والازدهار، وبحيث نفهم ونعي أن المساواة في العقيدة أمام الله تعني المساواة أمام القانون والمساواة في الاجتماع والاقتصاد، وان الله رب العالمين يكلؤ الجميع برحمته، ويحيطهم بالضمانات 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 للبلدان المحتلة، 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 أيضاً عن الأرض والمال والاقتصاد، أكثر لأنها أكثر استهدافاً ونيلاً والرسول الكريم قال: من قتل في سبيل دينه فهو شهيد، ومن قتل في سبيل أرضه فهو شهيد، ومن قتل في سبيل ماله فهو شهيد.

هكذا يعلمنا هذا الحديث ان معاقد العزة والكرامة الباذخة والسامقة هي: الله . المال . الأرض.

أجل لقد استبيحت حرمات العرب من المسلمين واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم وديارهم وحرماتهم، وقتلت نساؤهم وأطفالهم.

وعلى هذا الأساس فإذا كانت المقدمة الايمانية التقليدية باسم الله، فعلى امتنا أن

تبدأها 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 المتوهجة في وجه الظلام والحكام الفساق.

ولا ننسى أن نقولها أيضاً باسم الوحدة في مواجهة التجزئة والاقليمية والتبعثر والتشرذم والتشتت على يد ملوك طوائفنا الجدد.

ونقولها أيضاً باسم التقدم والنهضة في مواجهة التخلف، وباسم الهوية في مواجهة التغريب والتطبيع والتغريق.

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

لقد تكلم آباؤنا الكثير عن مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، وعلينا حالياً أن نتكلم عن مقالات المسلمين دون أن ينسينا الهدف الأساسي وهو اتفاق المصلين.

لقد تكلم آباؤنا عن الفرق بين الفرق ونحن علينا أن نتكلم الكثير عن الجمع بين الفرق على أرض هذا الوطن العربي الكبير.

لقد تكلم أجدادنا عن (الفرقة الناجية)[٢] ونعتقد انه علينا أن نتكلم حالياً عن شيء واحد هو (الوطن الناجي) الأمة العربية الناجية في ثرواتها وحضارتها وثقافتها وقيمها وأرضها.

■ د. برهان زريق

مادة الكتاب

هل صحيح ان مشكلة المسلمين مع الاسلام كانت منذ البداية انه دين ايديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض.

وهل صحيح القول الآخر: أكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الاسلاميين من أقدم أعدائها.

ويبدو ان الرأيين السابقين ليسا باليتيمين، وهكذا فقد استمعنا من يؤكد: ان الاسلام حزب، فليس له من هذه الوجهة دار محددة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادىء وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحزب الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل ويصول على المبادىء التي يتمسك بها.

هذه الآراء ومثلها معها من آراء حركت بي بادىء ذي بدء الذهول فالعجب فالاستغراب فالتساؤل: أحقاً ان هذا الدين الحنيف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أحقاً انه ضد هذا الشعور الفطري ألا وهو الوطنية.

وأبعد من ذلك، فقد قادني الاستغراب والذهول للبحث عن هذه لظاهرة، ولقرع الأبواب المختلفة، فإذا القضية أبعد من ذلك، وإذا ببعض النظار 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 الاسلام.

هكذا توفر المبرر لدي كثيفاً في ثقله مبهظاً في حضوره الأمر الذي حداني إلى فتح هذا الملف الفكري لتفكيك طبقاته وتشريح جثته واستكشاف أبعاده وقاراته.

أجل لقد كان السؤال الأول الذي طرح على مسامعي هو في الصيغة الآتية: هل صحيح ان الإسلام حركة انقلابية شمولية إطلاقية 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 ماقادني بالتداعي لمعرفة ماإذا كان الوعي الإسلامي للواقع استمراراً لوعي العربي في الجاهلية، أم العكس هنالك انقطاع معرفي وابستمولوجي في ذلك؟

وبالطبع فنحن لا نعدم وجود بعض الافكار التي تقولت بأن العربي في عزلة عن الواقع، وهو يستعيض بالألفاظ عن علاقته بعالم الأشياء.

لقد تم الانتقال إلى موضوع جديد هو الاجتماع الاسلامي أسسه ومبادؤه، حيث كان سؤالنا العريض هو: هل يسمح الاسلام بإقامة اجتماع طبيعي؟.

لقد تم التعرض في هذا المقام لرأي أبي حنيفة حول رسالة الإسلام في العالم، ألا وهي بذل السلام، ومن ثم التجذر وإقامة الدين الواحد مع أهل الكتاب تلبية لنداء السماء: ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.

لقد انتقلت إلى الحديث عن منهج العمران في الإسلام حيث عرضنا إلى آراء الفقهاء والجغرافيين وعلماء الاجتماع حول سنن العمران وأصوله ومبادئه.

لقد كانت الحاجة ملحة لدراسة مفهوم الجماعات في القرآن حيث عرضنا لمفهوم الأمة ثم القبيلة والعشيرة والقوم والحزب، وغير ذلك من التشكيلات الاجتماعية.

لقد عرجت بعد ذلك إلى مفهوم الأمة لدى مفكرين في العصر الوسيط أمثال الفارابي . المسعودي . الشهرستاني . ابن خلدون... كل ذلك لندلل بأن هؤلاء المفكرين لم يعوا الجماعة الاجتماعية كفئة مغلقة على المسلمين فحسب.

ثم انتقلنا إلى دراسة هذه الظاهرة لدى مفكرين محدثين أمثال الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، ورشيد رضا وأحمد عرابي وعلال الفاسي. وبعد انتهائنا من رأي رجال الإصلاح الديني في الأمة كان لزاماً التعرض إلى رأي أصحاب الاتجاه الديني السياسي في الأمة أمثال: حسن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة، حيث اتضح لنا أن هؤلاء ينفردون بهذا المفهوم الديناميكي للأمة.

لقد كان لزاماً علينا الكلام عن مرتكزات الوطنية في الإسلام حيث تحدثنا عن تسعة مرتكزات مثل: احترام الاسلام للحياة، احترام الاسلام للإنسان كشخص إنساني، الاسلام 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"، حيث تكلمنا فيه عن الأمور الآتية: اعمار الأرض، العالمينية، الحركية التاريخية ومسألة الجهاد، الاذن بالقتال، فتنة المؤمنين عن دينهم، استذلال المؤمنين، حرية العقيدة، كراهية لقاء العدو.

لقد قدمنا بحثاً مستفيضاً عن دار الاسلام من الناحية الفقهية، حيث تم تحديد

المقصود من هذه الدار، واتضح لنا ان هذه الدار ليست مغلقة يسودها التزمت بل انها أقرب ماتكون إلى العالمية المحكومة بالعدل وحرية العقيدة والحرية الشخصية وحرية المسكن، وغير ذلك من الحريات والحقوق العامة.

لقد عرضنا أيضاً إلى العلاقات التي تقيمها دار الإسلام مع الغير، مثل العلاقات التجارية، كل ذلك على ضوء القانون الدولي الانساني ومبادئه مثل المعاملة بالمثل . الوفاء بالعهد . نصر الضعفاء مبدأ حسن النية .... الخ.

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

لقد عرضنا لمسألة هامة هي مسألة أطروحة السيف حيث ان الاسلام يقيم الحياة الإنسانية على أساس بذل السلام، وبالعكس فأطروحة السيف مسألة عارضة، وأقرب ماتكون إلى مبضع الجراح الذي ليس له إلا استئصال المرض الخبيث.

ولقد قادنا البحث إلى الكلام عن دار الحرب ودار الأمان وما يتفرع عن ذلك من أمور مثل الهجرة من دار الكفر، وهل تخضع للضرورة أم لا؟.

والحديث عن أطروحة السلم في الإسلام قادنا إلى موضوع النسخ في الإسلام، ثم تقديم دراسة اجمالية لسورة التوبة في القرآن الكريم.

وفي إطار أطروحة السلم في الإسلام عرضنا لأطروحة مستحدثة عرض لها أحد الفقهاء المعاصرين، ألا وهي مذهب ابن آدم الأول في الإسلام، حيث شرح صاحب هذا المذهب عمق السلام في الإسلام من خلال الآية التي تحكي قصة قابيل وهابيل بدلالة قوله تعالى: واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق.. المائدة/٢٦/.

لقد قدمنا بحثاً وسمناه بعنوان آفاق إقامة الدين ومسألة المجتمعية الواحدة مع أهل الكتاب، حيث عرضنا للعلاقات التي يقيمها الإسلام مع أهل الكتاب . مجادلتهم بالحسنى . أكل طعامهم . الزواج من الكتابية . وغير ذلك.

لقد تطرقنا إلى مسألة هامة هي رأي المستشرقين في الفتح الاسلامي، 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، بحيث أبرزنا مسألة السبق في فكر "الصحيفة" إضافة إلى أساسها المدني، وغير ذلك من الأمور.

لقد خصصنا بحثاً بعنوان: جدل الدار والعقيدة، وميزنا خلال ذلك تعلق الإنسان بالدار الاجتماعية، وتعلقه بالمعتقدات والثقافة، ثم كيفية حل التناقض بين هاتين المقولتين.

لقد قادنا البحث السابق للكلام عن جدلية السياسة والأخلاق وتحديد العلاقة بين هذين القطبين، وهل هي علاقة اتساق أم تناقض، حيث انتقلنا بعد ذلك إلى الكلام عن هذه الجدلية في الإسلام والحل الذي اجترحه في ذلك، حيث عرضنا للأمور الآتية: القيمة الذاتية للقوة، العنصرية والاستعلاء القومي، الاسلام والتواصل الحضاري، فطرة الانسان على الخير، غاية الالتزام السياسي في الإسلام، موازنة السلطة بالأخلاق، احترام الفتح الاسلامي للحضارات.

لقد كان التركيز واضحاً على مسألة الانتماء إلى الدار العربية على ضوء الوعي الاسلامي حيث حللنا هذه المسألة تحليلاً دقيقاً، وقلنا انها ترتد إلى التزام حقيقي وطبيعي ثم حددنا علاقة العروبة بالإسلام، والقينا الضوء على تلك الجدلية المتبادلة الأثر والتأثير، وقلنا ان العروبة تتماهى في الإسلام والعكس، وانتهينا للتأكيد بأن الوعي العربي الإسلامي هو وعي مطابق حقيقي يتفق مع طبائع الأشياء ومع حس الحياة ومع منطق الأمور والعقل والواقع، وانتهينا إلى تأسيس السياسي على الحضاري، أي تأسيس السياسي على الحضارة العربية الاسلامية.

لقد عرضنا أيضاً إلى مسألة الالتزام بالأمة الإسلامية والآراء المختلفة حول ذلك، ودللنا بفساد الوعي المؤسس لهذه المقولة، وقلنا انه وعي غير مطابق عدمي متعثر مبعثر، حيث قمنا بتحليل هذا لوعي وتحديد خطئه وخطره لاسيما إذا فهم كبديل للانتماء للعروبة.

لقد ختمنا الكتاب بالحديث عن جدلية الانتماء للدار الكونية على ضوء الوعي الاسلامي، حيث أكدنا ان الإسلام يقدم لنا في هذا المضمار شعاراً أخضر نستظل بظلاله الوارفة مع كافة الناس لا فرق لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى.

هذا هو موضوع البحث، وتلك هي وجهته وذاك مناطه، وهو موضوع بكر يغري بالبحث، ويحث على التساؤل، ويدفع إلى التعامل معه وتناوله ومعانقته، والله وليّ الأمر.

البحث الأول

جدلية الجغرافيا والتاريخ

وانعكاس ذلك على الوعي العربي الإسلامي

الجغرافيا توجه التاريخ، هذا هو العنوان الذي وسم به جوردن ايست كتابه الذائع الصيت[١].

لقد تساءل الكاتب عن الجغرافيا، مغزاها ومرماها، فأجاب انها وراء التاريخ، وهي التي توجهه، وهي المسرح الطبيعي Land scape لكافة أحداثه، والجغرافيا والتاريخ أشبه ما يكونان بالمسرح والرواية التاريخية. فالجغرافيا بدون تاريخ تبدو كهيكل لا حراك له وبالمقابل فالتاريخ دون جغرافيا كضال لا مأوى له يسير على غير هدى[٢].

والجغرافيا وثيقة تاريخية لابد للمؤرخ أن يعرف ماتنطوي عليه، ليتسنى له إدراك مغزى مايطالعه من الوثائق التي خطها الإنسان بيديه..

ويتابع المؤلف قوله: الجغرافيا تحكم تفسير التاريخ كيد القدر المخبئة وراء أحداثه[٣]..

لقد دلل المؤلف المذكور بنوع من الحتمية الجغرافية مستشهداً بقول مونتسكيو في روح القوانين: ان امبراطورية المناخ، هي أولى الامبراطوريات في التاريخ[٤].

فالتاريخ هو ظل الانسان على الأرض بقدر ماأن الجغرافيا هي ظل الأرض على الزمن[٥].

وإذا ماحللنا على سبيل المثال أهمية بعض معالم الطبيعة أمكننا القول: ان الحدود بين الدول كنصل الموسى عامل هام في استقرار السلم ونشوب الحرب، بقدر ماهي عامل هام في حياة الشعوب وفنائها[٦].

. والطريق على حد رأي فيدل دي لابلاش يمتد كأثر لا يمحى على أديم الأرض، وهي تلقي بذور الحياة، المنازل، الدساكر، القرى والمدن[٧]. وهذا ماأكده كبلنج بقوله: الحضارة طريق قبل كل شيء[٨].

والانسان . والكلام لدى لابلاش . يقوم بتنظيم البقعة التي أعدتها الطبيعة ليتمكن من سد حاجاته وتحقيق رغباته[٩].

لقد نشأت علوم عدة تؤكد تأثير الجغرافيا العميق في حياة الإنسان بشرياً وسياسياً وتاريخياً ودينياً.

ولقد أكد كافة علماء الجغرافيا هذا الدور للجغرافيا في حياة الإنسان، كما أكدوا أن الانسان لم يستطع أن يجعل من نفسه محوراً إلا في دور متأخر[١٠].

أجل لقد أشار العالم الجغرافي الاسباني ((اولاجو)) 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، أو من أوساط أخرى، مكنته من التحرر من عبوديات بيئته الطبيعية.

ويصح هذا القول في عصرنا الحاضر، عصر التواصل الحضاري، أكثر مما يصح في أي عصر آخر (لأننا نجد الآن أنفسنا أمام حال جديدة، وقد أصبح من المسلم به أن الميزان في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة لا في اتجاه العناصر الجغرافية الطبيعية)[١١].

هذه مقدمة كان لابد منها للكشف عن أهمية تأثير الجغرافيا على الإنسان، كل ذلك كإرهاص لمعرفة الدور والأهمية التي أولاها الاسلام والمسلمون للواقع والطبيعة في حياة الإنسان.

والسؤال المطروح هو: هل ان الاسلام طرح نهائياً الحتمية الجغرافية في منهجه الارتقائي المعراجي القائم على الجهد الخلاق effort Createur[١٢]، أي تفوق الفكرة والإرادة على العامل الجغرافي.

مما لاشك فيه أن علاقة الإنسان بالإنسان لا يمكن أن تفهم وتتم إلا من خلال الأرض..

فالأرض . كما سبق قوله . هي المسرح الطبيعي التي تعكس إسقاطات وظلال أية علاقة بشرية، وربما تكون هذه الأرض صماء، ولكن ماأكثر ماكان التاريخ لسانها.

على هذا الأساس قام التصنيف الفقهي بتقسيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم

على أساس دار الاسلام ودار الحرب إلى جانب دار ثالثة هي دار العهد.

ومع ذلك فإننا نسمع على لسان أحد رواد الحركة الأصولية الإسلامية مصطلحاً جديداً في الفقه الاسلامي، هو "دار الحزب" وفي ذلك يقول: وغير خاف عليك أن الاسلام حزب Party، فليس له من هذه الوجهة دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادىء وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على (دار الحزب) الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل ويصول على المبادىء التي يتمسك بها[١٣].

وفي نظرنا ان هذا الرأي يقوم على الخطأ بقدر مايقوم على الخطر، فهو يأخذ بنظرية شخصية القوانين لا اقليميتها، 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 يهمه 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: ان سياسة الدولة قائمة في جغرافيتها، وقول موريس باريس: إن السياسة قائمة على الأرض والموتى في التاريخ[١٤].

ومن جهة ثانية، فالنص السابق (نص المودودي) يؤكد أن الاسلام حركة انقلابية شمولية اطلاقية عدمية لا يهدأ لها بال إلا في شن الحروب، ولا يقوم إلا على أطروحة السيف.

ويبدو أن هذا الرأي ليس موقفاً طارئاً عارضاً بقدر ماهو بناء فكري، الأمر الذي نجد تجلياته في أكثر من مظنة وموقع فكري، وفي ذلك يقول أحد رموز هذا التيار: إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية انه دين أيديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض[١٥].

ومن جهة أخرى فإذا كان الموقف السابق انطلق من صفوف الاسلاميين، فهذا الموقف هو عين رأي الغير في الإسلاميين، وفي هذا الصدد يقول الدكتور غسان سلامة: أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الاسلاميين من أقدم أعدائها[١٦].

وقول الدكتور جريشة: والثقل في الإسلام للدين قبل الأرض[١٧]. هذه الأمور

جمعاء، ومثلها معها، تدور في خلد كل سائل، وتدفع للتصدي لها تحليلاً وحرثاً وتفكيكاً.

ولكن قبل أن نتصدى لهذا الموضوع لابد لنا من إلقاء نظرة سريعة على طبيعة وعي العرب المسلمين للواقع، إذ أن هذا الوعي هو الذي يحدد أسلوب تعاملهم مع الحياة المعاشة، والمسائل الهامة التي تندرج في هذه الحياة بما في ذلك المسألة الوطنية.

ومن جهة ثانية فإن الوعي العربي الإسلامي لا يمكن أن يشكل قطيعة فكرية وحضارية كاملة مع الحياة العربية قبل الإسلام، بل ان العقل النظري والعملي الإسلامي امتداد في كثير من جوانبه لنظيره في الحياة الجاهلية.

البحث الثاني

الوعي العربي للواقع كإرهاص 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 مايعلي شأن الطبيعة والواقع، فالحقيقة هي الواقع Vacum Factum، أو كما عبر عن ذلك أحد المفكرين الأوروبيين (غوته) بقوله: إذا كانت النظرية رمادية، فإن شجرة 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 الشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في كل مكان من أرض وطننا الأم"[١٨].

ومما لاشك فيه ان فقه الإنسان للواقع وسبره لأغوار الطبيعة والحياة، هو سر ارتقائه إلى عصر الإنسان الكوني[١٩]، وان الثقافة العربية الإسلامية ساهمت مساهمة بالغة في نقل البشرية إلى هذه المرحلة الحضارية.

كيف تعامل العربي في الجاهلية مع الواقع؟. في الحقيقة لم نكن لنثير هذا الموضوع لولا ان وجدنا من يدلل بتلك العلاقة الواهمة والواهنة بين العربي والواقع، وفي ذلك قال أحد دعاة هذا الاتجاه: 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 بعد ذلك أن يحدد علاقته بها، فيجعلها علاقة الزاهد فيها التارك لها، أو يجعلها علاقة الغالب المنتصر المسيطر، إنه لا يدع نفسه تسري في الأشياء، ولا يدع الأشياء تسري في نفسه، انه بالنسبة إليها في عزلة ووحدة، ولكنه يستعيض عن الأشياء بألفاظ، ومن ثم جاءت حياة العربي في لغته أكثر مما جاءت في أشياء بيئته، ومن هنا كان للغة العربية ماكان لها من سيطرة عليه"[٢٠].

نحن لا نتفق مع الرأي السابق، ونعتقد أن الإنسان العربي ربط فكره وإحساسه وأمله وحياته بالواقع. صحيح اننا نلمس ظاهرة تضخيم الذات rugged individualisme العربية في العصر الجاهلي، تضخماً دفعته إلى التمسك بالحرية والاباء والشمم، ومرد ذلك منعة الجزيرة العربية التي صدت غزوات الآشوريين والبابليين (غزوة نبونيد التي وصلت فقط إلى تيماء)، ثم غزوة الرومان (بقيادة غايوس التي لم تحقق هدفها في احتلال اليمن)، وأخيراً غزوة أبرهة الأشرم الحبشي.

كيف يمكننا أن نتصور انسلاخ الانسان العربي عن واقعه في تلك الجزيرة العربية المتميزة بشموخها وجبروتها وعنفوانها؟[٢١].

ألم يؤكد المؤرخ توينبي انه كلما كانت الطبيعة ذلولاً، كلما ضعف الفعل الحضاري؟[٢٢].

لقد كان على هذا الإنسان بحكم الضرورة القاسية، أن يتعامل بعمق مع كافة مظاهر الطبيعة: رياحها، أمطارها، وحوشها، جبالها، رمالها، حيواناتها، وهذا مايعكسه لنا بشفافية أدبنا العربي الذي سجل تلك العلاقة الحميمة بين الإنسان والطبيعة[٢٣].

كيف نفسر تلك المترادفات في اللغة العربية إلا على انها تعبير عن فقه الإنسان العربي لمنظومة الأشياء[٢٤] واحتكاكه وإدراكه لأدق تفاصيلها، فهذه المترادفات ليست في حقيقة الأمر أوضاعاً واقعية متطابقة، وإنما أحوال متميزة بخصيصة واقعية معينة.

على هذا الأساس صنف الثعالبي مادته في معجمه (فقه اللغة)، حيث أورد مترادفات بعض الأحداث الواقعية المتعلقة بأوضاع البصر (بصر . لحظ . جحظ . حملق . عبس).

يكفينا أن ندلل أن العرب أطلقوا أكثر من خمسين تسمية على المراحل التي تمر بها حبة العنب حتى تصبح زبيبة.

ويؤكد الدكتور فيليب حتى ان العربي أطلق أكثر من ألف كلمة على (الجمل)، والأمر نفسه بالنسبة للسيف[٢٥].

ثم ان العرب في الجاهلية لم يقصروا عن أي شعب من الشعوب في معرفة أحوال النبات وأوضاع النجوم[٢٦].

لقد انعكس فقه العرب للواقع وإدراكهم لأهميته، على مناهج وأدوات المعرفة، وحسبنا القول ان فكرنا العربي الوسيط كان أسبق من الفكر الأوربي في التنديد بعواقب القياس التجريدي.

يظهر هذا في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي بقوله: "ان ادخال المنطق في العلوم العملية يطول العبارة، ويبعد الاشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً والسير فيه عسيرا"[٢٧].

ولقد ميز ابن خلدون بين الأحكام التجريدية المستمدة من القياس، وبين الأحكام القياسية بأنها ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية مشخصة بموادها، ولعل في المواد مايمنع عن مطابقة الذهني الكلي للخارجي المشخص، اللهم مايشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده، لا تلك البراهين[٢٨].

ويذهب بريغو، في تقديره لممارسة العرب لمنهج الملاحظة والتجربة، إلى حد التأكيد بأن مانسميه علماً، نشأ في أوربا كنتيجة لروح جديدة في البحث، ولطرق جديدة للتحقيق ولمنهج التجربة والملاحظة، ولنمو الرياضيات على وجه لم يعرفه اليونان، والعرب هم الذين أدخلوا هذه الروح الجديدة والطرق الجديدة في العالم الأوربي[٢٩].

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 واختباراتهم[٣٠].

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

وهذه الجماعة البشرية التي سكنت الجزيرة العربية كانت أمام تحد قاس للطبيعة،

ولقد استجابت . بالمفهوم التوينبي (كلما ثقلت موازين الطبيعة ثقل الفعل الحضاري) . لهذا التحدي، ومن هنا كان لابد لها من ضوابط تنسجم مع التحدي المذكور، ومن هنا كانت هذه الضوابط ذات سمة حسية.

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

على هذا الأساس قيل ان الأعرابي هو صانع العالم العربي[٣١].

ماذا يعني ذلك؟؟ سنجيب على هذا السؤال من خلال مايطلق عليه اسم (ايستمولوجيا الثقافة العربية)، أي من خلال أساسيات المعرفة لهذه الثقافة، نظامها وآليات انتاجها.

وبيان ذلك أن الحياة الانسانية تنطوي على ثقافات عدة، وكل ثقافة من هذه الثقافات تحمل جنسية اللغة التي تنتمي إليها.

وان منظومة لغوية ما (مفرداتها، نحوها، تركيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتها له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم[٣٢].

ويرى الدكتور الجابري أن القوالب النحوية العربية مقولات منطقية تشبه المقولات المنطقية التي وضعها أرسطو، والاختلاف بين هذه وتلك، هو أساس الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة[٣٣].

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 ٣٢٠هـ 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 تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تفهم اللغة اليونانية لأن المنطق، منطق أرسطو، هو نحو تلك اللغة، مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية، وبعبارة أخرى، النحو منطق، ولكنه مسلوخ من اللغة العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة اليونانية[٣٤].

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 العربي[٣٥].

والتشبيه إنما 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: انها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين/ الصافات (٦٤ و٦٥).

فقالوا: إن رؤوس الشياطين غير معروفة ولا محسوسة، فكيف يمكن أن تشبه بها شجرة الجحيم؟ ولذلك زعم بعضهم أن (رؤوس الشياطين) اسم لنبات ينبت باليمن[٣٦].

وفضلاً عن ذلك فإن أهم اعجاز للقرآن . فيما به من اعجاز .، هو الاعجاز البياني، وهذا السحر المؤثر[٣٧]، ليس شيئاً آخر غير التصوير الفني الذي يقوم على التخيل الحسي والتجسيم.

يقول سيد قطب: لقد كانت السمة الأولى للتعبير القرآني اتباع طريقة تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية وابرازها في صورة حسية[٣٨].

وفي نظر الدكتور الجابري أن العلوم العربية الاسلامية على اختلاف أسمائها، وتباين أهدافها تبدو من الناحية الابستمولوجية كعلم واحد مهمته استثمار النصوص، وهذا مايجعلنا ندرك إلى أي مدى سيكون العلم العربي . علم استثمار النصوص . موجهاً بل مؤسساً لآليات التفكير وانتاج المعارف في الذهن العربي، وبالتالي إلى أي مدى سيكون النص، أي اللغة، سلطة مرجعية لا شعورية، ولكن قاهرة للعقل العربي[٣٩].

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

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

لقد أنسن الاسلام العلاقة مع كل شيء يحيط بالانسان في هذه الحياة:

. فالرسول الكريم يكبر النخلة، ويشخصها قائلاً: أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من الذي خلق منه آدم[٤٠].

. وروي عنه (ص) قوله: إن البطيخ منقول من الجنة[٤١].

. وأخرج الخطيب فيما رواه مالك بن أنس قولاً للرسول: ليس في الدنيا شيء يشبه مافي الجنة إلا الموز، ثم قال: وأنت تراه في الصيف والشتاء[٤٢].

. وتدخل النار امرأة في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض.

. وكان الرسول حريصاً على سقي النبتة التي في حوزته ناهيك عن الأحاديث المستفاضة في الرفق بالحيوان[٤٣].

لقد أكرم الاسلام ابن آدم وفضله على الملائكة، وأمرهم أن يسجدوا له، ولكن السؤال المطروح هو، ماإذا كان هذا التكريم ينسحب إلى غير المسلم، ثم مامدى أنسنة العلاقة بين المسلم وغيره، لاسيما إذا أقلتهم أرض واحدة، وأظلتهم سماء واحدة ووطن واحد.

وهكذا تغدو المسألة الوطنية من أمهات المسائل التي تواجه مستقبل أمتنا، لاسيما ان هذه المسألة هي أساس وحدتنا العربية، وان وحدتنا القومية ترهص لاستشراقات إنسانية أعز وأمنع وأرحب، وفي مطلع ذلك الصف الاسلامي[٤٤].

مما لاشك فيه ان أي مشروع عربي إسلامي نهضوي لابد له من أن يحسم فكرياً أولوياته ويعيد ترتيبها، وفي مطلع ذلك: الوحدة الوطنية . الوحدة العربية . الديمقراطية . الأنسنة . الحقوق الأساسية للفرد . الحرية . التنمية الخ...

والسؤال المطروح هو: هل حسم الوعي الاسلامي المسألة الوطنية، وأضاء جوانبها، وعبأ ويعبيء من أجلها؟

لقد صنف 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 بالتحرر السياسي والاقتصادي، وبدعوته تلك، تأسس تيار نضالي في أمريكا اللاتينية يربط بين الخلاص وبين حركة تحرر الإنسان، بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم[٤٥].

ولقد كانت الدعوة إلى لاهوت التحرر صورة متقدمة لمحاولات بعض رجال الكنيسة لتوسيع مجال الإيمان بحيث يتجاوز الضمير إلى الواقع، وهو ماعبر عنه الأب كوتيرز بقوله: إن المحبة الانجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد[٤٦].

وقبل كتاب كوتيرز كان بعض القسس قد كتبوا عن لاهوت العمل (ولاهوت الأمل) ولاهوت (التنمية)، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر[٤٧].

ثم جاء الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي ليصف هذه الدعوة في كتابه (حوار الحضارات) بانها: انقلاب لاهوتي حول العقيدة إلى طريقة عمل، دفعت بأعداد متزايدة من المسيحيين إلى درب جديدة، درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب[٤٨].

هل ارتقى الوعي الاسلامي إلى مرقى لاهوت التحرر ولاهوت العمل، ولاهوت مقارعة الاستعمار؟

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.

لنجتزىء ماقاله الشيخ شلتوت في فقه التحرر، وبالأخص ماقاله حول موالاة المستعمر، كتب تحت عنوان: (المنشأة الفاسقة)، يقول: إن الاسلام يقرر في الكوة، يفتحها الرجل في جدار بيته، فيطلع فيها على أهل جاره، ويكشف بها أسرارهم، انها يجب سدها، فما بالنا لو ادخل صاحبها أجنبياً منزله، ومكنه منه، فاطلع على الجيران وعرف شؤونهم ومحتويات منزلهم.

ثم مابالنا 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[٤٩].

واستطرد شيخنا مؤكداً ضرورة الهدم والإزالة لكل منشأة فاسقة، ولو كانت مسجداً تقام فيه الصلوات الخمس، ويذكر فيه اسم الله، فما بالنا 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 والفوضى[٥٠].

ولم يعدم الخطاب الإسلامي المعاصر وجود عقائر أخرى تغضب لتجديد اللاهوت الاسلامي، وفي ذلك يقول الدكتور حسن حنفي: أما إذا كان القصد منه لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ولاهوت التحرر ولاهوت الوحدة الوطنية، إن العلم الذي يجند المسلمين للدفاع عن مصالحهم، فهو فرض عين على كل مسلم ومسلمة[٥١].

ولكن هل هذا هو الخطاب الإسلامي المعاصر؟

ليس من مهمتنا تحليل وتفكيك أواليات هذا الخطاب على اتساعه وشموله وتنوع القوى الفاعلة فيه، وإن كنا ننعي على جوانبه الاظلامية، 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 حضاري بائس.

حسبنا إدانة لذلك أن نعرض لبعض المصنفات التي تنشر الظلام[٥٢].

. القيامة رأي العين للشيخ محمد محمود الصواف.

. عذاب القبر ونعيمه لعبد اللطيف عاشور.

. أهوال يوم القيامة لعبد الملك كليب.

. الاستعداد للموت وسؤال القبر لزين الدين بن علي المعبدي من علماء القرن العاشر الهجري.

. يوم الفزع الأكبر للإمام القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ.

. بعد الموت لابراهيم محمد الجمل.

. كتاب الموت، سكرات الموت وشدته وحياة القبور حتى النفخ في الصور للإمام الغزالي، دراسة وتحقيق عبد اللطيف عاشور.

. علامات الساعة الصغرى والكبرى لمؤلفته ليلى مبروك.

. التداوي بالقرآن والاستشفاء بالرقي والتعاويذ لمحمد ابراهيم سليمة.

. غرائب وعجائب الجن للشيخ بدر الدين محمد الشبلي 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 الانسان، أو

يتجاوز حدود استيعابه، وفي الوقت نفسه فقد أشار إليه باختصار شديد وفي حدود الوعي دون أن يحوله إلى علم قائم بذاته.

أما مايهم الإنسان، ويتصل بالخير، ويمنع من الشر، فقد فصل فيه، وهذا ماحدث مع مشاهد القيامة والصور التي رسمها القرآن للجنة والنار.

وهذا ماأكده الشاطبي في موافقاته، إذ قرر في المقدمة الخامسة من كتابه: "كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها، خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"[٥٣].

أجل، لقد أعرض البيان الالهي دائماً عن الخوض فيما لا يفيد الناس، مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: يسألونك عن الأهلة، قل هي مواقيت للناس والحج.

فقد جاء الجواب على الشق الذي يفيد الخلق، ويتعلق به العمل رغم ان السائل كان معنياً بأمور أخرى، مثل كنه الهلال.

بنفس المنطق كان الرد القرآني على من سأل عن الساعة (القيامة): أيّان مرساها؟

وجاء الرد: فيما أنت من ذكراها، أي انه سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها انه لابد منها.

وبهذا المعنى كان جواب الرسول. لمن سأله عن الساعة . ماذا أعددت لها[٥٤].

لقد أدب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رجلاً اسمه (ضبيع) لأنه كان كثير السؤال عن أشياء منبتة الصلة بالواقع والعمل.

وعلى مثله أجاب علي بن أبي طالب:

ويلك، سل تفقهاً، ولا تسأل تعنتاً.

إن الدين الحنيف منظومة تقوم على نسق متواشج متصل العرى، كل عروة تأخذ برقاب الأخرى، وهذا النسق وترتيبه من صلب الدين، وهذا ماأكده الغزالي بقوله: إن فقد الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور[٥٥]، أليس من فقد الترتيب أن نتكلم كثيراً عن العذاب في القبور وقليلاً عما يسعد الإنسان.

سأل عراقي الإمام مالك عما إذا كان دم البعوضة نجساً، فأجابه: ويحك، تتكلمون عن البعوضة، وتنسون . أنتم أهل العراق . دم الحسين.

وسئل الأستاذ فهمي الهويدي في جنوب السودان عن الخل، هل هو مسكر، وسئل السؤال نفسه في ماليزيا[٥٦].

ولنا أن نتساءل مع المؤلف المذكور عن المحرك الذي وراء هذه الهموم السطحية.

إن الفقه الذي نرجوه، ونرنو إليه، ونشد قلوبنا باتجاهه، هو الذي يبني صرح حضارتنا، ويهدهد آمالنا، ويكفكف دموعنا، انه فقه الأزمة العربية الراهنة.

هل صحيح أن سبب هزيمتنا في حزيران، هو غضب الله، ثم هل ان سبب الزلزال الذي حدث في اليمن مرده أيضاً هذا الغضب، على حد رأي الفقه الظلامي الاظلامي.

لا نعتقد ذلك، لأن اليهود المغتصبين ليسوا أكثر إيماناً منا.

إننا بحاجة إلى نقد العقل الديني، كما حدث في مرحلة النهضة والأنوار في أوربا، وفي الوقت نفسه بحاجة إلى أن نقبض بصورة جذرية على ميكانيزمات قيمنا ونواهض تراثنا ومحركات أدبياتنا السياسية.

روي عن الرسول (ص) قوله: ايما أهل عرصة (ضاحية أو قرية) أصبح فيهم امرؤ جائعاً، فقد برئت منهم ذمة الله... لاحظوا تعميم الخطاب على كل إنسان.

وذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، في استشعاره لهذه المسؤولية، إلى حد انه قرر حصة من بيت المال لكل مولود في دار الإسلام[٥٧]... التعميم نفسه في هذا الخطاب.

إن مداخل المشروع الحضاري العربي الإسلامي الذي ندعو إليه، ونهجس به، ونعمل من أجله، هو ذلك المشروع الذي يتجاوز الفئة والمذهب والعرق، ويطرح نفسه كصيغة للمستقبل، تظلل الجميع بمختلف مذاهبهم، وديناتهم ومدارسهم الفكرية والسياسية، وان كان . وفق طبائع الأشياء والمبادىء الذاتية لحركة الواقع . يخضع لسنن الطبيعة في تسلسلها، ومراحل نموها وتطورها: الوطن . الانسانية مروراً بالوحدة العربية، ثم الأمة الاسلامية.

وقف أحد الشباب المسلمين اللبنانيين في إحدى الندوات الاسلامية رافعاً عقيرته 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 مسألة من أهم مسائل نهضتنا، ألا وهي المسألة الوطنية في ميزان الدين الحنيف، ومن هذا المستشرف ألقينا نظراتنا على هذا الحقل الأخضر الذي يزين حياتنا آملين أن نرسم صورة معقولة لهذا الحقل الزاهي الجميل الواعد.

الفصل الأول
المسألة الوطنية
كاشكالية في الفكر الاسلامي

مقدمة

لا مراء بأن البنية Organ تعظم بعظمة الوظيفة function والعكس، وهنالك علاقة جدلية تبادلية الأثر والتأثير بين الظاهرتين، ومن ثم فما الوظيفة إلا حركة البنية، وبالمقابل فالبنية هي الشكل الذي تحدده الوظيفة، وترسم معالمه وهيكليته.

ومن المعلوم أن الأفكار الشامخة تحتاج إلى منظومة بنيوية معقدة متشابكة كي تستطيع البوح والتعبير عن طموح هذه الأفكار.

على ضوء ذلك يمكن إجراء مقارنة . مستقاة من عالم البيولوجيا . بين البنية الأميبية، وبين بنية الإنسان المعقدة المتكاملة، وهذه البنية المعقدة للإنسان، هي التي جعلت منه بشراً سوياً في أحسن تقويم.

والبنيوية . كما هو معلوم . هي ضم اجزاء المنظومة في صيغة منسجمة متكاملة تحقيقاً للعلة الغائية . الوظيفة.

وقد تفهم هذه المنظومة البنيوية فهماً خاطئاً يثير التفكك والنشاز في نسقها، وغالباً مايصيب هذا الخطأ منظومة الأفكار العظيمة بسبب حمولتها البنيوية المعقدة، وصعوبة تحقيق التكامل بين أجزائها، والأمر على خلافه بالنسبة للأفكار المحدودة التي لا تحرك نظاماً بنيوياً متشابكاً.

على هذه القاعدة الرصينة نفهم ونفسر محدودية الاشكالية التي تواجهها القومية في سياستها لجماعة بشرية، بالمقارنة والتشبيه مع الأفكار العالمية، كالاسلام على سبيل المثال.

وبيان ذلك ان هذه الأفكار الكبيرة العالمية، تكون مدعاة لاجراء مواءمة . بسبب

ثرائها وخصوبتها . بين عدة اعتبارات، والتنسيق بين عدة منظومات فكرية، من ذلك التوفيق بين اعتبارات الدار، واعتبارات الأفكار.

بيد انه يجدر التنويه بأن انسداد الأفق في وجه هذه الأفكار الكبرى، قد لا يكون راجعاً إلى مبادئها الذاتية، بقدر مايعود إلى العوامل الخارجية التي تقف أمام انطلاق حركتها، وسد النوافذ والسبل في طريقها.

وعلى هذا الأساس، نفهم العديد من الاشكالات التي طرحها الفكر الاسلامي كعدم تاريخيته، وعدم واقعيته، وسمته المغرقة في التجريد، إضافة إلى تنكره للعلاقة الجدلية بين الأذهان والأعيان، وغير ذلك من الأمور، وفي مطلع ذلك موضوع بحثنا، ألا وهو المسألة الوطنية.

ومنشأ هذا التناقض في الفكر الاسلامي، قيامه على مثنوية قطبية، محورها الأول التحديق في الواقع، ومحورها الآخر، التحليق في الأفق الإنساني.

الموقف الأول يعبر عن نفسه بقوله: إن سياسة البيئة هي سياسة المستقبل، وان الشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في كل مكان من الأرض[٥٨].

والقطب الآخر النقيض يعتقد بأن المسلم ليس له إلا جنسية واحدة هي جنسية الأمة الإسلامية، تلك النظرية التي بلورها كل من المفكرين الاسلاميين أبي علي المودودي ومحمد إقبال كما سنوضح.

وهكذا نشأت تلك الاشكالية في الفكر الإسلامي تنوس بين الانكفاء وراء الحدود الاقليمية، وبين نزعة ارادوية دينامية تقتحم كل ما أمامها في سبيل تحقيق أفكارها، أو كما وصف أحدهم هذه النزعة بقوله:

أكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الاسلاميين من أقدم أعدائها.

وقول مفكر آخر: إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية، انه دين ايديولوجيا بغير جغرافيا، تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض.

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

ذلك أن الاسلام دين، عقيدة، إيمان، دعوة، على مستوى المسكونة، ومن الأزل إلى الأبد، ويتأبى التحقق والتموضع في شكل سياسي نهائي محدد، هو حركة وميكانيزم، ولكن هذه الحركة ليست هواماً سديمياً يسبح في الفضاء، وإنما هو حركة مدعوة للتحقق على أرض، وفي جماعة سياسية محددة، وفي الوقت نفسه، فهذا السكون ليس صنماً سياسياً موثناً، وإنما مدعو للاغتناء بالحركة، أي بالإيمان والعقيدة والدعوة والأخلاق.

ورهان الاسلام هو مصير هذه الجدلية في حركة دائبة، السكون يستدعي الحركة، والحركة ترنو لأن تستقر في نظام.

وفي نظرنا ان مصدر الاشكالية يكمن في عدم فهم هذا النوسان، وهذه المعادلة، بل فهمها فهماً مجتزأ، فمنهم من يفهم الأمر على أساس الدعوة فقط، ولو حمل المسلم في ذاته مشروعاً تدميرياً يحطم الحضارات والأمم، وبالعكس فهنالك من يفهم الإسلام على أساس الانكفاء وراء حدود معينة، والتحقق في شكل سياسي محدد.

والخلاصة أن الاسلام يقوم على فكرة مركزية محورية هي الله القطب المتعالي، وهذه الفكرة مطلقة، وما سواها نسبي محدود ومحكوم بأواليات الفكرة المذكورة.

ومع ذلك فالمطلق طوبى، وأمر مرجو، والإسلام لن يقوى على إقامة الفردوس على الأرض لأن الدنيا ستبقى دنيا ومفصولة عن السماء، والإنسان سيبقى هو الإنسان، مفصولاً عن الإله وتحته، ومن ثم يكون الإنسان غير أخلاقي إذا قصد تحويل حياته إلى فردوس سماوي عندئذ سيضحي بالبشر على مذبح أوهام لا أخلاقية تؤسس مملكة العنف، من حيث تزعم أنها تؤسس مملكة الحرية كفردوس أرضي.

وعلى المسلم إذن، أن يحقق المصالحة مع نفسه، بين حقيقته العلوية، علاقته مع الله ومع بني الإنسان، ومع حقيقته كمواطن، في جماعة سياسية معينة.

هذا وسنقوم بدراسة هذه الإشكالية على صعيد الفكر النظري الصرف، ثم نقفي ذلك بدراستها على الصعيد المجتمعي.

البحث الأول
الاجتماع الاسلامي

على صعيد هذا الجهاز المفاهيمي سنقوم بدراسة المواضيع الآتية:

. مفاهيم الجماعات في الإسلام.

. المبادىء والأسس التي يقوم عليها الاجتماع الاسلامي.

. المجتمع المدني الاسلامي.

. 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 الإسلام

تطالعنا النصوص القرآنية بقائمة طويلة من الأجهزة المفاهيمية المتعلقة بالجماعات، وهذا إن دل، فإنما يدل على نمو المجتمع العربي في الجاهلية وغناه، دون أن يعني أن هذا المجتمع بسيطٌ شفافٌ لا يقوم إلا على القبيلة.

وتجدر الملاحظة أن بعض هذه الأجهزة ظهرت في النصوص القرآنية المكية، ومن هذه المفاهيم: قريش[٥٩]، العشيرة[٦٠]، القوم[٦١]، شيعة[٦٢]، الفريق[٦٣]، الطائفة[٦٤].

ولقد تفجرت مفاهيم الجماعات هذه بشكل ملحوظ في المرحلة المدنية[٦٥]، بسبب المخاض التاريخي الاجتماعي الذي اعتمل في هذه المرحلة، وهكذا فقد ظهرت الجماعات الآتية: المخلفون، المنافقون، المسلمون، المؤمنون، المهاجرون،

الأنصار، النصارى، المشركون، الكفار، القبيل، الرهط، العصبية، الحزب، الأمة.

وبالطبع فلا يتسع المجال هنا لدراسة هذه الأجهزة المفاهيمية، بل سنكتفي بالإحالة إلى الدراسات التي تصدت لذلك[٦٦].

هذا وبإلقاء نظرة سريعة إلى الجماعات الآنفة الذكر نجد أن منها ماهو اجتماعي (العشيرة)، ومنها ماهو ديني (اليهود)، ومنها ماهو سياسي (الأمة).

وفي نظرنا ان الإسلام وقف من تلك الجماعات موقفين، أحدهما موقف القراءة، والآخر موقف التعامل، والتقويم (الحكم الديني والأخلاقي).

فالقراءة هي الكشف عن القوانين والنواميس الذاتية للظاهرة، أي تقرير ماهو كائن، وفي ذلك يقول الباقلاني: العلم هو معرفة المعلوم على ماهو به[٦٧].

أما التعامل مع الظاهرة فهو اتخاذ موقف إرادي منها.

ومن جهة أخرى، فقد تأتي آية فتكشف عن الظاهرة، ثم تقرر شكل التعامل معها، وهذا مايتضح من قوله تعالى: ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم.

هذه مقدمة كان لابد منها للتدليل بقراءة خاصة سبق الإشارة إليها، وهي انه ليس للمسلم جنسية سوى الإسلام[٦٨].

وبالطبع إذا كان المقصود من الجنسية الدين، فالأمر لا يثير أي خلاف، ولكن القضية تثور بقوة إذا كان المقصود بالجنسية، هو اندراج المسلم بإحدى التشكلات الاجتماعية أياً كان نوعها ونمطها الحضاري وطور تقدمها[٦٩].

وبيان ذلك أن الحياة قد تقيم جماعات لا حصر لها، ابتداء من الثلاثة المسافرين، حسب الحديث النبوي[٧٠]، وصعوداً بالعشيرة، فالقبيلة، فالمدينة، فالأمة، والمسلم لا محيص له . حسب طبائع الأشياء . أن يكون له موقعية ما في هذه التشكلات، وهنا لابد له أن يتخذ حكم قيمه، وحكم موقف من التشكلات المذكورة، وأن يكون جزءاً من نسيجها، يقبل بها أو يرفضها.

ومن جهة أخرى، فقد يقبل بالانخراط في إحدى التشكلات الآنفة الذكر.

فهل نقول عنه انه ليس بذي جنسية، لأن هذه الجماعة أو تلك لما تتوفر بها خصائص الجماعة الإسلامية، ثم من يقرر هذه الخصائص؟.

في نظرنا انه لا محيص للمسلم من التعامل مع هذه الجماعات على أساس

المبادىء الإسلامية، وفي مطلع ذلك السياسة الشرعية، حيث تكون الحال أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

قد أنخرط فعلاً وواقعاً في جماعة بشرية تحترم وجودي وعقيدتي وأفكاري، فهل أرفض الانتماء إليها لمجرد انها غير إسلامية، وهل يقوم الاجتماع والانقسام البشريين على أساس ديني صرف، وماهي الجماعات الاجتماعية والسياسية التي يسمح الإسلام بإقامتها، وهل يجب أسلمة جميع التشكلات الاجتماعية، وماهو الدين الذي ينبغي أن يقام، ولا يتفرق به والذي هو أساس الاستقرار في المدينة.

هذه الأسئلة، ومثلها معها تقودنا إلى التساؤل عن المبادىء والأسس التي تحكم الاجتماع الاسلامي، فما هي هذه المبادىء؟

سنجيب عن ذلك إنما قبل هذه الإجابة لابد من التدليل بنقطة هامة هي انني لا أسكن في الإسلام، وإنما في الوطن العربي، فالإسلام إذن عقيدة لا وطن، والإسلام قد يشكل جزءاً هاماً من التراث العربي، لكن لا يشكل مجمل هذا التراث، ومن جهة أخرى، فالاستعمار يرغب أن يكون الإسلام وطناً لا عقيدة، وهذا مايتضح من الخطاب الذي وجهه غورو واللنبي إلى البطل العربي صلاح الدين، فقد كان الخطاب دينياً لا قومياً أو سياسياً أو اجتماعياً.

الفرع الثاني

الاجتماع الاسلامي أسسه ومبادئه

هل يسمح الاسلام بإقامة الاجتماع الطبيعي؟[٧١]

الاجابة عن هذا السؤال تقتضي بالطبع بعض التحديدات للمقصود من هذا الاجتماع الطبيعي.

في الحقيقة يمكن مقارنة هذا المفهوم بالقول بأن الاجتماع الطبيعي، هو المجتمع المدني الذي ينظم التعاون بين الناس، ويمهد طرق السعي، ويشجع الكسب وطلب العلوم والرفاهية والسعادة، وتتلاشى فيه وسائل الدولة الزجرية والقمعية.

انه 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، وهو الأمر الذي حدا هيجل للتعريف به بأنه مجتمع الأهداف.

ولكن ماهو (الغير) الذي يتجذر معه المسلم في المستقرات الحضرية، ثم ماهو (الغير) الذي يدحضه المسلم، ويتأبى التواصل والتلاحم معه، وأخيراً ماهي المبادىء التي تحكم الاجتماع الاسلامي؟

قبل الإجابة عن ذلك لابد من التنويه ببعض الأصوات الباهتة الصدق والمصداقية، التي دللت بأن المدينة الاسلامية عبرت عن نفسها بالانقسام القبلي والديني والجنسي، ومن ثم فالعرب المسلمون لم يروا في المدينة أنها تمثل وجوداً أساسياً واجتماعياً، بل كانوا ينظرون إليها على انها مجرد مكان للتجمع، وان العرب لم يعيروا أهمية لتأسيس مؤسسات مدنية، وان وحدتهم لم تنبثق من خلال تماسكهم تجاه القانون، كما هو الحال في المدن اليونانية والأوربية في العصور الوسطى، وأهالي المدينة الاسلامية ينقسمون على أنفسهم اقليمياً وعنصرياً إلى جماعات، لكل منها رئيسها وقوانينها، وانهم لم ينتظموا في نقابات، وتنظيمات حرفية، بل كانوا مجرد ساكنين في المدينة، ولا يمتون لها في الحقيقة بصلة مدنية(٧٢).

في الحقيقة، مامن جماعة بشرية إلا وتتجذر حول أساسيات فكرية، هي مايطلق عليها بالنظام العام.

ويمكن القول ان فكرة الدين الواحد هي ذلك النظام العام للاجتماع الاسلامي، وهذا مايتضح من قوله تعالى: شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.. / الشورى/ ١٣/

وهذه هي رسالة محمد (ص)، قال تعالى: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله.. الصف/٩/.

وهكذا فقد ارتضى الله لنا هذا الدين حين اكتماله: (اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا..) المائدة/٣

ولقد أوصانا بالإبقاء على علاقة الانتماء إلى الدين، قال تعالى:

(قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون) البقرة/١٣٦

ولم يكتف الاسلام 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: قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله..) آل عمران/ ٦٤

هذه الآيات الكريمة حدت لصياغة منظومات فقهية في مسألة صلة الاسلام بالشرائع الأخرى ووظيفته في العالم.

ونجد هذا التنظير أول مانجده عند الإمام أبي حنيفة الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته: العالم والمتعلم.

لقد رأى أبو حنيفة فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم: (ان الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض)(٧٣).

إن هذه الوظيفة التوحيدية للاسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد.

وكان طبيعياً بعد هذا، أن يزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم، فيما يتصل بعلاقة الاسلام بالشرائع الأخرى، يقول أبو حنيفة: "ان 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 تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا.. 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 ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين، ولا تتفرقوا فيه.. فالدين لم يبدل، ولم يحول، ولم يغير، والشرائع قد غيرت وبدلت فربَّ شيءٍ قد كان حلالا لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين"(٧٤).

هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين 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 إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد(٧٥).

بل أن اتباع الامام أبي حنيفة . سيراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام . مضوا قدماً في هذا السبيل[٧٦]، فقالوا: إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط، بل كل من اعتقد ديناً سماوياً، وله كتاب منزل، مثل التوراة، وصحف ابراهيم وشيث وزبور داؤود..[٧٧].. هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[٧٨].

وأهل الكتاب هم الذين يمكن للمسلمين أن يقيموا معهم عقداً أو عهداً للذمة، وهذا العقد ينشيء منظومة متسعة للحقوق والواجبات كما سنوضح.

ولكن ماهو الأمر بالنسبة للاجتماع الاسلامي في علاقته مع الشرك والالحاد، وهل يمكن للمسلم أن يدخل في علاقات مع هذه الظاهرة الدينية.

لاشك أن هذه الظاهرة تطرح نفسها على الضمير الإسلامي بثقل باهظ، وهذا الضمير مدعو لوعيها وإعطاء الرأي فيها، لاسيما بعد أن تحولت المسكونة إلى قرية صغيرة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان المسلم مدعواً في القرون الوسطى للتعامل مع الصابئين والمجوس، فهو مدعو الآن . من باب أولى . للتعايش مع البوذي والهندوكي والوثني والدهري، وغيرهم، لاسيما في حدود الوطن وتحت مظلته.

وحقيقة الأمر ان التعددية بالنص القرآني، وفي التصور الاسلامي سنة الهية وقضاء تكويني لا تبديل له ولا تحويل ومن ثم فاقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية (بالمعروف) ووقف (مايتعارف عليه الناس) والتعارف أي (التفاعل في المعروف)، هو التكليف الالهي بإقامة العلاقات مع الآخرين[٧٩].

قال تعالى: ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم.. هود/١١٨

لقد رفض الوعي الإسلامي . تحت اعتبارات متعددة سنحددها . وجود الشرك في الجزيرة العربية، وان كان هذا الوجود يعني . على مانعتقد . الوجود السياسي ليس إلا، بدليل أن القبائل كانت تفد إلى الرسول متخلية عن وجودها السياسي، مقررة الخضوع للسيادة والولاء الاسلاميين، دون أن يعني ذلك اقتفاء أثر كل شرك في الجزيرة العربية واجتثاث أثره.

وبالمقابل فالشرك . انطلاقاً من قاعدة لا إكراه في الدين . كان مسموحاً به خارج الجزيرة شريطة ألا يشكل خطراً أو اعتداء على الإسلام، ومع ذلك، فالعصر الحديث يطرح صوراً للعلاقة مع الشرك، والسؤال المطروح هو: ماهي تلك الأوالية التقنوية والفنية والصياغية، ثم المبدأ الذي يحكم ذلك، وهل يثير هذا المبدأ صيغة حركية

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؟؟

على هذا الأساس يتكلم الدكتور عماره عن موقف الاسلام من تقسيم العالم إلى دار اسلام ودار حرب في حين أن الاسلام يريد العالم أن يكون دار سلام ودار دعوة.. في ظل نظام دولي وعالمي عادل يصبح العالم بأسره في الرؤية الاسلامية، دار عهد تحكم علاقات دوله وشعوبه وحضاراته (عهود ومواثيق) أي يصبح العالم أمة الدعوة التي على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للاسلام لعل الله أن يهديها إلى هذا الدين[٨٠].

ولا أدل على هذا التمييز السياسي في إطار الشرك اننا نجد في الصحيفة (الكتاب) التي أبرمها الرسول بين المؤمنين من قريش ويثرب فيما بينهم، ثم بين هؤلاء واليهود، نجد في هذه الوثيقة نصين استعمل أحدهما كلمة (كافر) والآخر كلمة (مشرك)[٨١].

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

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

فالكفر في لغة العرب يعني الجحود والانكار[٨٢]، وهنا انكار الاسلام، ولكن الجاحد في موقف سلبي من الاسلام، في حين ان الشرك (هو في الوقت نفسه كفر) ذو سمة (إيجابية سياسية) تتمثل في مساعدة قريش، ولذلك نجد النص الثاني يغلظ ويشدد على هذا الموقف.

الفرع الثالث

منهج العمران في الفكر العربي الإسلامي

قلنا ان سكنى المدينة، إنما هو للمسلمين، وأهل الكتاب اتباع الدين الواحد والشرائع المختلفة.

وهكذا تبدو مهمتنا تحديد أحد مظاهر هذه المجتمعية على صعيد المنهج العربي الإسلامي في العمران.

وبالطبع فنحن نقصد بالعمران هنا، العمران الحضري (المدني) لا عمران الوبر، لاسيما بعد أن اتضح لدينا حضور العمران الأول في الذاكرة العربية، وبعد أن تعزز بتأكيدات قرآنية.

قال تعالى: وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى.. يوسف/ ١٠٩ .

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

ولعلنا نسجل أول مظهر لهذا النزوع والارتقاء المدني، في هذا التغيير الذي أجراه الرسول على اسم يثرب باستبداله إلى اسم المدينة[١].

وفي نظرنا ان وصف (المنورة) المقترن بكلمة المدينة يعني النور بالمعنى الواسع، لا الضيق الذي يفيد التبريك، أي يعني الحركة الثقافية التي تحمل التنوير العقلي والروحي والقيمي. حيث تم التعريف بالمدينة من الوجهة اللغوية بأنها: الحصن يبنى في اصطمة من الأرض، وكل أرض يبنى عليها حصن في أصطمتها، فهي مدينة[٢].

كما تم تحديدها من الناحية الاجتماعية، وعلى هذا فالمدينة تعادل الأمة[٣].

وهذا ماأكده 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 للبداة كالديلم والأكراد.

وقد أشار إلى أثر اختلاف الأرض والمناخ في حياة البشر، ووازن بين المنظور المادي والمنظور الاجتماعي[٤].

ولقد اعتبر الاسلام الهيئة الاجتماعية المستوطنة، وساعد على إبرازها، ويعكس ذلك آراء الفقهاء المدللة . بعدم إجازة الصلوات الجامعة إلا في الأمصار، فقد جاء عن الرسول: لا جمعة ولا تشريق، ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامعة.

وفي حديث آخر: إلا في مصر جامع أو مدينة عظيمة[٥].

ومن منظور نفسي اجتماعي متقدم بكشف قدامة بن جعفر عن منشأة المدينة، باعتبارها إطاراً مرتبطاً بطبيعة الإنسان وبتكييفها وتوازنها وتطويرها، وهو أمر متصل بالضرورة بحاجات مختلفة تؤكد صحته، حتمية الاجتماع المدني، الذي لابد له من سياسة تنعكس سلوكاً في حتمية وجود ملوك وأئمة لقيادة الرعية، وفي ذلك مايشير إلى سبق في إدراك معايير الكثافة السكانية، وتنوع الأنشطة واختلاف الطبقات،

وضرورة وجود السلطة التي تنظم وتسوس هذه الهيئة الاجتماعية.

ويتابع قدامة قوله: ليس في وسع إنسان واحد استيعاب جميع الصناعات المختلفة، فهو لا يستطيع أن يكون فلاحاً، نساجاً، بناءً، نجاراً، اسكافياً، وان الله فطر الانسان 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 للحضارة مثل كثافة السكان، وإنتاج فائض من الغذاء، ووجود سلطة مركزية، وحركة تجارية، وغير ذلك[٦].

وتعكس كتابات الجغرافيين المسلمين تلك المعايير التي تميز المدن من غيرها من مراكز الاستيطان الحضرية، ثم تصنيف هذه المدن وفق المعايير المتنوعة التي تختلف من مدينة إلى أخرى: كالقرى والبلدات، والمدن الكبيرة والوسطى والصغيرة، ثم الكورة والقصبة[٧].

ولقد اعتمد هؤلاء الجغرافيون في تصنيفهم عدة معايير، كالمعيار السياسي وكبر المساحة وكثافة السكان ووجود الأسواق وتوافر المرافق، كما اعتمدوا أيضاً شكل المدينة، مثل المدينة الحصن، والمدينة التجارية[٨].

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 الاسلامي التي تسجل حالات التنفيذ القضائي المنظم لعمليات البناء بالمدن الإسلامية، وغير ذلك من المصادر التي تعكس صوراً واضحة لنشاطات الحياة ومظاهرها المختلفة داخل المدينة الإسلامية[٩].

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 ان 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 الحصر . كتاب العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت ٢٧٢هـ). 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، ومقدمة ابن خلدون، وكتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق[١٠].

ولقد اعتبرت هذه المصادر تكثير العمارة من أركان الملك، بل ان بعضها اعتبر العمارة الركن الخامس بعد تنصيب الوزير وإقامة الشريعة وإعداد الجند وحفظ المال[١١].

يقول ابن حزم: يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس، ويعطيهم الاقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل واحد ملك ماعمر، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأمر ويكثر الأغنياء، وما تجب فيه الزكاة[١٢].

وأكد الفكر الاسلامي على ان العمارة سبيل الملك بما تدره من الأموال عندما أكد ان الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالعمارة[١٣].

ولقد تردد صدى هذا الفكر في سياسة بعض الحكام، وها هوذا الخليفة المعتصم يقول: ان العمارة فيها أمور محدودة، أولها 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 تؤامرني فيه[١٤].

ومن منظور متقدم، يكشف ابن خلدون عن تلك العلاقة بين البنية التحتية للمجتمع وبنيته الفوقية، يقول: ان الدولة والملك للعمران، بمنزلة الصورة للمادة، وهي الشكل الحافظ لنوعه بوجودها، وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ماقرر في الحكمة، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر، واختلال أحدهما مستلزم لاختلال آخر كما ان عدمه في عدمه[١٥].

وأشارت هذه المصادر إلى العلاقة الوثيقة بين زيادة العمارة والرخاء والترف، وبين قلتهما والبؤس والضيق، ويضرب ابن الأزرق مثلاً بحال فاس المزدهرة العمران وتلمسان الأقل شأناً، وحال افريقية وبرقة اللتين تناقص عمرانها، فتلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصه، ويخلص إلى أن الأمصار الصغيرة التي لا تفي أعمالها بضروراتها نجد لذلك أهلها ضعفاء متقاربين في الفقر والخصاصة، إلا في النادر، إذ لافضل لهم يتأثلون به كسبا[١٦].

ويشير الفكر الاسلامي إلى دور العدل في إزكاء العمارة وحفظها، فقالوا: لا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل، وفي السياسة بالعدل عمرت الأرض وقامت الممالك[١٧].

ولقد حث هذا الفكر على الاهتمام بالمزارعين، وفي ذلك يقول زياد بن أبيه: أحسنوا إلى المزارعين، فإنكم لا تزالون سماناً ماسمنوا[١٨].

وهذا ماأكده ابن رضوان بقوله: إذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرضين، فيتركونها، فتخرب الأرض، ويهرب الزراع، فتضعف العمارة، ويضعف الخراج، وينتج من ذلك ضعف الأجناد، وطمع العدو[١٩].

وبالمقابل فإذا وقع الظلم على الناس فإنهم يقعدون عن المعاش وتقيض أيديهم عن المكاسب، فتكسد الأسواق، ويخف سائر مظهره فراراً عنه لتحصيل الرزق في غير ايالته، فتخرب أمصاره، وتقفر دياره، وتختل باختلاله الدولة والسلطان[٢٠].

والخلاصة ان الفكر الاسلامي أدرك ببراعة أسباب العمارة وازدهارها وانحلالها وضعفها، في اطار يربط بين الشكل المادي والهيئة الاجتماعية ربطاً عضوياً متيناً.

لقد اقترن ظهور الاسلام بظهور المدن التي كانت بمثابة مراكز حضارية وبؤر للاشعاع وحمل التقدم والازدهار.

يقول المتوكل بمناسبة بناء المتوكلية: الآن علمت انني ملك إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها[٢١].

ولقد أثبتت الدراسات الأثرية لروبرت آدمز عن الاستيطان في وادي ديالي في العراق ان نسبة التمدن الاسلامي في العراق تعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني[٢٢].

الفرع الرابع

مفهوم الأمة في الفكر العربي الإسلامي

أبرزنا سابقاً كيف ارتسمت المجتمعية على وجه الحياة العربية الاسلامية متمثلة في المجتمع المدني، حيث قامت لحمة هذا المجتمع وأوصاله وأسديته على أساس روابط الفكر والعمل والاقتصاد، وليس على أساس اثني أو قبلي.

ولقد 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، ومن ثم، فما هو مفهوم الأمة على صعيد الفكر الاسلامي؟؟

مما لاشك فيه أن هؤلاء المفكرين . على اختلاف مواقفهم الفكرية . استمدوا مادة فكرهم من معين الروح الاسلامية، وبالتالي فإن عرضنا لبعض صفحات هذا الفكر يفتح لنا الطريق لاستشفاف هذه الروح الاسلامية، وموقفها من المسألة الوطنية، هذا فضلاً عن أن المسألة الوطنية ليست حكراً على الاجتهاد والتفسير الفقهيين، وإنما هي مسألة تهم كافة أفراد الأمة وفئاتها، دون اقتصارها على فئة دون أخرى.

وبالطبع فسنحاول هنا إبراز ماإذا كان هذا الفكر وعي فكرة الأمة على أساس ديني وايديولوجي، مستشرفاً آفاق الفكر التاريخي والاجتماعي والجغرافي.

ونحن هنا . ولا شك . نرد على المقولة السابقة التي تصور الأمة تصويراً دينياً صرفاً بعيداً عن آفاق الفكر التاريخي الاجتماعي، وإن كنا لا ننكر وجود بعض المشاريع الفكرية في تراثنا التي ترتكز على التصوير الديني للأمة، مثل مشروع الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، ومثل مشروع البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق[٢٣].

ولعل الدافع الكامن وراء هذين المشروعين، هو ان الأمة الاسلامية كانت مشتتة السبل ممزقة الأوصال، لذلك لم يكن تصورها للأمة تصوراً جغرافياً، بقدر ماكان تصوراً ايديولوجياً وظيفته دعم جماعة السنّة، وتوكيد وحدتها، وتفوقها على سائر الجماعات[٢٤].

ومع ذلك، فتاريخنا مليء بالقمم التاريخية الشامخة التي حللت الأمة تحليلاً تاريخياً وجغرافياً وواقعياً.

على اننا قبل دراسة مفهوم الأمة في الفكر العربي الاسلامي، لابد من الارهاص لذلك بدراسة مفهوم الأمة والقوم في القرآن الكريم.

المطلب الأول

. مفهوم القوم والأمة في القرآن الكريم

لقد وردت مادة (قوم) في القرآن الكريم . على اختلاف صورها . احدى وستين وستمائة مرة[٢٤].

وأكثر صورها ذكراً كلمة (قوم)، فقد ذكرت ثلاثاً وثمانين وثلاثمائة مرة كما ذكرت مضافة إلى الضمائر المتصلة المختلفة سبعاً وسبعين مرة ومنكرة أو مضافة إلى اسم ظاهر ستاً ومائتي مرة[٢٥].

وفي القرآن: الأمة هي الجماعة: (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك.. البقرة/١٢٨

وهي جماعة دينية: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء..) البقرة/ ١٤٣

ويرى القرآن انه من المستحيل توحيد الانسانية في أمة واحدة إلا بمشيئة الله (.. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة..) المائدة/٤٨

وأفضل الأمم هي الأمة المقتصدة (التي لها قصد ديني إيجابي) قال تعالى: (منهم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء مايعملون) المائدة/٦٦

وللأمة نهاية زمنية محددة بالساعة. قال تعالى: (ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة..) الأعراف/٣٤

والأمة هي الجماعة الثانوية داخل جماعة أكبر، قال تعالى (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) الأعراف/ ١٥٩

والإنسانية كانت أمة واحدة: (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا..) يونس/ ١٩

والرسالة الإلهية شاملة لكل الأمم: ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم.. يونس/٤٧

والأمة الإسلامية أمة واحدة: إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) الأنبياء/٩٢

والأمة هي الشرعة أو الطريقة (.. إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون) الزخرف/٢٢

ويمكن تفسير هذه الظاهرة بأن القرآن الكريم قد اهتم بالأنبياء المرسلين اهتماماً بالغاً، وانه لم يذكر اسم نبي مرسل، إلا وذكر هذا الاسم مرتبطاً بالقوم الذين بعث فيهم النبي وأرسل إليهم الرسول[٢٦].

ويرى الدكتور خلف الله ان الجماعة البشرية التي تقوم الروابط بين أفرادها إلى الحد الذي تصبح فيه ذات كيان خاص بها، هو الذي 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 الأديان[٢٧].

ففي الآية القرآنية: وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا.. الفرقان/ ٣٠ . ٣١ . في هذه الآية لم تتحقق الرابطة الدينية التي تجعل للقوم ديناً واحداً يربط فيما بينهم.

وهكذا فالمولى تعالى يعزز في كتابه الكريم انه قد بعث في كل أمة رسولا، وان بعث الرسل لم يحقق أبداً الوحدة الدينية، وان الذي كان يتحقق في كل مرة هو الفرقة الدينية، ومن ثم فالدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء القوم أو الأمة، بحيث ان لم يوجد الدين تبدد القوم وانفرط عقد الأمة.

وليتحقق لها العصمة، قال (ص): لا تجتمع أمتي على ضلالة.

وقال: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي وعد الله وهم كذلك.

وقال: لن يخلو وجه الأرض من قائم لله بحجة.

وقال: ان الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد للأمة دينها.

. وهذه الأمة، أمة وسط، قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا..) البقرة/١٤٣

. هي أمة واحدة: وإن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاتقون... المؤمنون/ ٥٢

وهذه الأمة الواحدة لا تعرف الفرقة أو العصبية أو الجاهلية، قال عليه الصلاة والسلام: ومن دعا بدعوة جاهلية، فهو من جني جهنم، قالوا وان صلى وصام؟. قال: وان صلى وصام وزعم انه مسلم.

وجعل الله الفرقة لأمة من قبل عصت واعتدت: (وقطعناهم في الأرض، أمما منهم الصالحون، ومنهم دون ذلك، وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) الأعراف/١٦٨

ونهى تعالى عن النزاع: (ولا تنازعوا، فتفشلوا، وتذهب ريحكم) الأنفال/٤٦ وقوله تعالى: (إن الذين فرقوا دينهم، وكانوا شيعا لست منهم في شيء... الأنعام/ ١٥٩

وقال: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات، وأولئك لهم عذاب عظيم) آل عمران/١٠٥

. والأمة الإسلامية تستجيب لله، والاستجابة تعني التجاوب الروحي والعقلي لا مجرد الانتماء، قال تعالى: (والذين استجابوا لربهم) وقوله: يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم.. الأنفال/٢٤

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

. وتتحدث سورة الشورى عن خصائص هذه الأمة: (وما عند الله خير وأبقى، للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش، وإذا ماغضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون، وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح، فأجره على الله، انه لا يحب الظالمين، ولمن انتصر بعد ظلمه، فأولئك ماعليهم من سبيل) الشورى /٣٦/٤٠

. ولقد جعل الاسلام الجماعة فريضة فوق انها فطرة وضرورة[٢٨].

. قال (ص): عليكم بالجماعة وإياكم بالفرقة.

وقال: من أراد بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة[٢٩].

وقال: إن الله لا يجمع أمتي على ضلاله، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ في النار[٣٠].

وقال: من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه[٣١].

وقال: من رأى من أميره شيئاً فليصبر، فإن من فارق الجماعة قيد شبر فمات، مات ميتة جاهلية[٣٢].

المطلب الثاني: مفهوم الأمة لدى المفكرين العرب والإسلاميين:

١ . مفهوم الأمة عند الفارابي

يمكن القول أن المدينة . وليس القبيلة أو القرية أو الامبراطورية أو أية جماعة أخرى . هي الوحدة الاجتماعية والسياسية التي عني بها الفارابي، والتي احتلت المركز الرئيسي في فكره الاجتماعي والسياسي.

وفي الواقع يلاحظ . وعلى خلاف ابن خلدون الذي قرن الأمة بالجيل . الاقتران الثابت بين هاتين المقولتين: مدينة . (الأمة)، فما المقصود إذن من الأمة لدى هذا المفكر؟؟.

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 المدينة والأمة، يقول الفارابي: الاجتماعات الانسانية كاملة وغير كاملة، والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى، فالعظمى اجتماع الجماعات كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة، وغير كاملة اجتماع أهل القرية[٣٣].

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"[٣٤].

ومع ذلك فالفارابي يميز بين الملة والأمة، فمفهوم الملة مرادف لمفهوم الشريعة ولمفهوم الدين، في حين أن الأمة جماعة معينة من الناس[٣٥].

٢ . مفهوم الأمة لدى المسعودي:

المسعودي كما هو معلوم مؤرخ ومع ذلك، فلم يعتمد في كتابته التاريخية على النظرة الدينية الصرف التي لا ترى في التاريخ سوى المشيئة الالهية.

ومن جهة أخرى، فهو لم يأخذ بوجهة النظر القومية التي ترد كل الحادثات التاريخية إلى انقسام النوع البشري إلى أمم متباينة متنازعة.

بيد أن مؤرخنا المذكور لم يهجر التفسير الديني نهائياً، لاسيما في معالجته لمسألة بدايات الخليقة والتاريخ، وكما يبدو تأثير النظرة القومية بالمعنى الوضعي للعبارة لا بالمعنى الايديولوجي[٣٦].

والشيء الأساسي هو أن المسعودي لم يستعمل كلمة أمة بالمعنى الديني كما لم يستعمل عبارة الأمة الاسلامية، فالمسلمون هم (أهل ملة)، وليسوا وحدهم أصحاب ملة.

فالملة والدين لفظتان مترادفتان على وجه العموم عند المسعودي، أما الأمة لديه فهي مدلول اجتماعي تاريخي[٣٧].

٣ . الأمة والملة عند الشهرستاني:

يتفق الباحثون في الفكر العربي الإسلامي على أن كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني يمتاز عن غيره من الكتب التي تعالج الموضوع نفسه في كونه تاريخاً

موضوعياً شاملاً للمذاهب الفكرية، التي ظهرت قبل الإسلام وفي الدول الإسلامية المختلفة.

وفي الواقع ان الشهرستاني يفرق بين الأمة والملة، وفي الوقت نفسه بين الملة والنحلة، فهو يستعمل الأمة بالمعنى الاجتماعي التاريخي عندما قام بتقسيم أهل العالم بحسب الأمم، 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 معين(٣٨).

٤ . الأمة في مقدمة ابن خلدون:

لا حاجة للتدليل بأن الإطار العام الذي تنتظم فيه مفاهيم ابن خلدون ونظرياته، هو إطار الواقعية الاجتماعية التاريخية.

فابن خلدون تكلم عن الأمة كمؤرخ اجتماعي، وبنى أحكامه على مايعرفه من الواقع الاجتماعي التاريخي.

والحق ان فكر ابن خلدون الاجتماعي قد خطا خطوة واضحة باتجاه التخلص من مقولة الأمة بالمعنى الديني، وإن كان لم يتوصل إلى حد تفسير الاجتماع والتاريخ تفسيراً قومياً، وبالتالي فهو لا يستحق أن يوصف بأنه الفيلسوف العربي القومي الأول(٣٩).

والملاحظ على ابن خلدون أنه قرن الأمة بالجيل والقبيلة، كما قرنها بالوطن، وهذا مايتضح من قوله: (إن كل أمة لابد لهم من وطن هو منشؤهم)(٤٠).

فمفهوم الوطن ملازم لمفهوم الأمة، وهو غير مفهوم الجهة، إذ يتجاوزه بفكرة العلاقة بين الجماعة والأرض، في حين أن مفهوم الجهة جغرافي بحت.

وتأثير الوطن على روابط الجماعة يظهر في كون النسب لا يكون صريحاً، ولا يعنى 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 للعرب فتح بلاد الشام والعراق، وقعوا تحت تأثير البيئة الجديدة فأضافوا إلى انتمائهم القبلي الانتماء إلى الوطن.

يقول ابن خلدون: 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[٤١].

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

٥ . مفهوم الأمة لدى الطهطاوي:

عرف الطهطاوي الملة (قاصداً الأمة) بأنها الجماعة المشتركة في المكان واللغة والأخلاق والعادات والقوانين، يقول الطهطاوي: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ولها دولة واحدة[٤٢].

ويطلق الطهطاوي على الملة مرادفات مختلفة مثل أبناء الوطن، كما انه يتكلم عن حقوق المواطنة بقوله: فجميع مايجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من اخوة الوطنية، فضلاً عن الاخوة الدينية، فيجب على من يجمعهم وطن واحد التعاون في تحسين الوطن، وتكميل نظامه، فيما يخص شرفه واعظامه واغناء ثروته[٤٣].

وفي نظره، لابد للأمة المستحقة لهذه الأسماء والصفات من أن تتوافر فيها مجموعة من الخصائص الأخلاقية والعقلية والسياسية، كأن تحب حريتها، استمراراً لا انقطاعاً في الكتابة بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها.

وهو يرى انه لا يجوز للأمة أن تستغني عن رئيس يقوم على مصالحها السياسية وحقوقها المدنية، ومزاياها الحضارية، وأمنها الاقتصادي وإجراء القوانين والأحكام، وحفظ الشريعة والدين[٤٤].

٦ . الأمة في تصور خير الدين التونسي

تتحدد رؤية هذا المصلح المفكر للأمة من خلال الاشكالية التي كان يعانيها المسلمون إبان حياته.

ذلك أن مفكرنا المذكور عاش هاجس أمة ترسف بقيود الجهل والتخلف والجمود، لذلك كان همه ووكده نفخ الروح وتجديد الشباب في جسد هذه الأمة، والمسألة إذن هي حضارية المحتد والأساس، خلافاً لما هي عليه الحال بالنسبة لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذين واجها أمة أخذ تقطيع الأوصال ونشب الأظفار يعمل في جسدها..

على هذا الأساس، فإن تصور خير الدين التونسي (١٨١٠ . ١٨٨٩) ركز على الاعتبارين الآتيين:

. التعاون بين أمم العالم بسبب ثورة المواصلات التي أدخلها التمدن الحديث على التاريخ البشري العام، يقول هذا المفكر: إذا اعتبرنا ماحدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان أمكننا تصور الدنيا كبلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، تتأكد حاجة بعضهم إلى بعض وكل منهم، وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ماينجز من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بنى جنسه[٤٥].

. ضرورة اطلاع المسلمين على أحوال غيرهم لكي ينخرطوا في التسابق بين الأمم في مضمار التمدن، وشحذ عزائمهم على فعل ماهو أعود نفعاً وأعون، ولا يتهيأ لنا أن نميز مايليق بنا على قاعدة محكمة البناء إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لاسيما من حف بنا وأحل بقربنا[٤٦].

وإذا كان هذا هو موقفه الفكري السياسي الإصلاحي، من الانفتاح على العالم غير الاسلامي، لاسيما الاوربي والأخذ بمناهج التمدن الحديث ووسائله وطرقه، فما هي وجهة نظره في الأمة؟؟

لابد من التدليل بادىء ذي بدء بأن التونسي رجل سياسة يتمتع بحس عملي واقعي، لذلك فقد استهوته هذه الأمور بصورة تفوق الجري وراء الأمور العقائدية الصرف[٤٧]، وهذا مايتضح من قوله: فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حمله الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشىء الضرر والنفع يجتمع هؤلاء على نفع الأمة[٤٨].

ويعترف التونسي بوجود عدة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات في الدولة العثمانية[٤٩].

تقديرنا لفكر التونسي

وصف الدكتور فهمي جدعان التونسي بقوله: كان مفكراً جمع بصورة لا نظير لها من قبل بين الأصالة والحداثة، بين الاسلام وابن خلدون والماوردي من ناحية، ومنجزات العصور الحديثة من ناحية أخرى، فأعطى بذلك للإسلام وجهاً أكثر حيوية وإشراقا وفاعلية وقدرة على تخطي الصعاب وعلى التقدم[٥٠].

وحقيقة الأمر ان التونسي مفكر نقدي تاريخي واقعي واجه مرحلة تاريخية للأمة ووضعاً سياسياً محدداً هو الدولة العثمانية بظروفها وتناقضاتها.

وهكذا فقد كان ذا منهج توفيقي راهني نفعي مصلحي قبل بما هو قائم وحاول أن يبث فيه الحيوية والجدة.

لقد اقتنع التونسي بتعذر العودة إلى النموذج الأصلي الأساسي المثالي للأمة، كما اقتنع بأن هذه الأمة الراهنة تمزقها المذاهب والقوميات إضافة إلى موقف الدول الأوربية منها، لذلك رضي بالحل التوفيقي الشرعاني ألا وهو الاقرار بهذه الوحدة السياسية على أساس الشريعة الاسلامية المتجددة[٥١].

لقد كان مشروعه طموحاً ومتحفظاً جريئاً وملتوياً واسعاً وناقصاً واضحاً ومرتبكاً، وفي الوقت نفسه فهذا المشروع يقوم على عناصر محافظة وأصيلة (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 الأوطان[٥٢].

٧ . الأمة في تصور الأفغاني

تتميز المرحلة التي عاش بها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ . ١٨٩٧م) بأنها مرحلة إحكام الاستعمار الاوربي قبضته على بلدان عدة من افريقيا الشمالية ومن القارة الاسيوية.

لذلك كان على الأمة الإسلامية أن تواجه إشكالية جديدة قطباها التخلف وفقدان السيادة على الإرادة والذات.

ومن الطبيعي في وضع كهذا أن يبرز العامل السياسي الكفاحي النضالي هاماً في خطاب الافغاني، وان يتراجع مطلب تحقيق الدولة الواحدة كشرط لقيام الأمة الاسلامية، وفي الآن نفسه برز شعار الجامعة الاسلامية كحل توفيقي ممتاز[٥٣] وصياغة فنية ووعي يحيط، ويعبر عن حالة الأمة واشكالاتها.

هكذا يحدد الافغاني . في جريدته العروة الوثقى . مستويات المعطى المطروح أمام وعيه، والابعاد الثلاثة لهذا الوعي:

. المستوى الاول ويضم الشرقيين على العموم، والمستوى الثاني يضم المسلمين، أما المستوى الثالث، فهو مستوى البلاد التي تعاني مشكلة خاصة[٥٤].

فالرابطة الشرقية تبدو واضحة في وعي الأفغاني كخطاب يتوجه إلى الشرقيين مهيباً بهم دافعاً لهم مثيراً محرضاً إلى التساند والاتحاد كسبيل لرد الخطر والظلم[٥٥].

ومع ذلك، فالمستوى الثاني هو الذي استأثر باهتمامه وأولاه المرتبة الأولى، إذ الرابطة الاسلامية تشكل في نظره أقوى الروابط الحضارية والعقائدية والنضالية لمواجهة الاستعمار الغربي، وهذا مايتضح من قوله: إن الخطر الذي ألمّ بمصر نغرت له أحشاء المسلمين، وتكلمت به قلوبهم، ولن تزال الأمة تستفزهم مادام الجرح نغاراً، وما هذا بغريب على المسلمين، فإن رابطتهم المليّة أقوى من روابط الجنسية واللغة[٥٦].

ومع ذلك فالرابطة الشرقية حاضرة في وعيه ماثلة في وجدانه. يقول: لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها المسلمين 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 والافساد في بلادهم، وقد نخص المسلمين لأنهم العنصر الغالب في الأقطار التي غدر بها الأجنبيون، وأذلوا أهلها أجمعين، واستأثروا بجميع خيراتها[٥٧].

هكذا يدرك الأفغاني بحسه الواقعي ان دار الاسلام أصبحت ديراً وممالك بعضها محتل والآخر مهدد بذلك، وأن الأمة الإسلامية لا تستطيع توكيد حقيقتها ووحدتها قفزاً فوق التاريخ . والواقع الاجتماعي القائم.

على هذا الأساس استعمل الافغاني كلمة الأمة طوراً بالمعنى الديني وطوراً آخر بالمفهوم غير الديني، وظهرت إلى جانب عبارة الأمة الإسلامية عبارات أخرى مثل الأمة العربية، الأمة الإيرانية... الخ.

هذا المعطى القائم دفعه للتأكيد على ضرورة التوفيق بين مقتضى التوحيد المثالي، ومقتضى التعدد القومي، يقول هذا المفكر: إن استقرار حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه عند الأغلب منهما[٥٨].

وهذا الاعتصاب للجنس والقوم يكمن في طبائع الأشياء والنسب المركوزة بها، يقول الافغاني: فالله هو الذي أوجد الرابطة الجنسية والنعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد(٥٩).

ويلقى الافغاني الضوء على التعصب عامة، يقول: التعصب وصف للنفس الانسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه(٦٠).

وهذا التعصب عقد الربط في كل أمة، فهو روح كلي يشد أفراد الأمة بعضهم إلى بعض فيتناصرون، ويتعاونون في أوقات الشدة، وفي أوقات العزة، وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة يضعف التعصب فيهم، استرخت الاعصاب ورثت الاطناب، ورقت الاوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال، كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء(٦١).

والتعصب في نظر الافغاني يخضع للضعف والقوة للتمدد والتقلص مثله في ذلك مثل كافة مظاهر الحياة، يقول الافغاني: والتعصب كسائر الاوصاف النفسية له حد اعتدال وطرفا افراط 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 الاسلامية كتوفيق بين مقتضى التعصب القومي، ومقتضى التعصب الإسلامي(٦٢).

فالرابطة الدينية والرابطة الجنسية ديناميتان وفعاليتان للانطلاق والتقدم، اذ الرابطة الجنسية (القوم) واقع مفيد، والرابطة الدينية أمر مفيد غير انها تتأرجح في منزلة بين الواقع والواجب والتناقض موجود بشكل من الاشكال بين اتجاه التعصب الديني واتجاه التعصب الجنسي، ولهذا فالافغاني يحاول أن يحقق الاتساق بينهما يقول: فان لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات، وكشف الكمالات لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الديني أو النسب، وقد كان من تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في اقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الانساني، وليس يوجد عند العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعونته على حاجات معيشية، وبين مايصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب(٦٣).

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

ومع ذلك فالافغاني يولي أهمية خاصة للرابطة الدينية، يقول: فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرية المخالف لهم، أو نقص لذمته فهو فضيلة من أجل الفضائل الانسانية وأوفرها نفعاً وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها[٦٤].

ويوضح الافغاني دور الرابطة الدينية في محو العنعنات القومية، فيقول: الرابطة تمحو أثر المنابذة والمنافرة بين القبائل والعشائر، بل الأجناس المتخالفة في المنابت واللغات والعادات، بل المتباعدة في العصور والاشكال، ويحول اهواءها المتضاربة إلى قصد واحد، وهو تأصيل المجد وتأييد الشرف وتخليد الذكر تحت الاسم الجامع لهما[٦٥].

ويركز الافغاني على مبدأ التسوية بين الاقوام الذي رسخه الاسلام، فيقول: جاء الاسلام بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة[٦٦].

ويصف الافغاني المتدين الحقيقي، فيقول: ان المتدين بالدين الاسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد[٦٧].

وهكذا فالابتعاد عن هذا الدين مدعاة إلى التفكك، يقول الافغاني: وكانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ماأضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال وكاد كل جزء يكون على حدة، وتضمحل هيئة الجسم[٦٨].

والعوارض التي حاقت بالملة كثيرة، أهمها الاستعمار، ولهذا فالافغاني لا يني يسدد الضربات، يقول: هذه الأمة يبلغ عددها الآن مائتين وثمانين مليوناً وأراضيها آخذة من المحيط الاطلنطي إلى أحشاء بلاد الصين، تربة طيبة ومنابت خصبة، وديار رحبة، ومع ذلك ترى بلادها منهوبة وأموالها مسلوبة فتغلب الأجانب على شعوبها شعباً شعبا، ويتقاسمون أراضيها قطعة بعد قطعة، وممالكها مملكة بعد مملكة وولاية بعد أخرى، ولم يبق لها كلمة، ولا أمر يطاع حتى ان 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 لهم[٦٩].

لهذا فالهاجس الوحيد عند الافغاني هو وحدة الأمة الاسلامية، يقول: اعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتماع حولها التركي بالعربي والفارسي بالهندي والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية حتى ان الرجل منهم

ليألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر، وان تناءت دياره وتقاصت 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 الانسانية.. اجعلوا عصبيتكم سبيلا لتوحيد كلمتكم واجتماع شملكم وأخذ كل منكم بيد أخيه، ليرفعه من هوة النقص إلى ذروة الكمال[٧٠].

ولا يشترط الافغاني لقيام الأمة الاسلامية وجود دولة واحدة، يقول: لا ألتمس بقولي هذا ان يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدينية[٧١].

ويمضي الأفغاني إلى حض الدول الاسلامية على إنشاء أشكال للتعارف والتعاون فيما بين الملوك والسلاطين، وفيما بين العلماء، ولكنه يقدم الرتبة العلمية الدينية على الرتبة السياسية، فالجفاء والهجران المستحكمان في أوساط القادة المسلمين سبب أساس لتفككهم وتخلفهم[٧٢].

والهاجس الكبير عنده هو ذلك الانشقاق العمودي المذهبي بين السنة والشيعة، لاسيما على صعيد العلاقة بين الافغان والفرس[٧٣].

وربما كان لوجود الافغاني في باريس ورده على رينان تأثير في دفاعه عن العروبة اللغوية الثقافية[٧٤].

لقد أبرز الافغاني دور اللسان العربي كرابطة بين أقوام مختلفة الأديان والأصول. يقول المذكور: لست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم البارزة، ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي لعبوه في العالم الإسلامي، ولكن أرجو أن يسمح لي أن ألاحظ ان الحرانيين كانوا عربا وان العرب لما احتلوا اسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم، بل ظلوا عربا، وان اللغة العربية كانت إلى ماقبل الاسلام لعدة قرون لغة الحرانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئة ليس معناه انهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربا غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية[٧٥].

تقويم وتقدير لفكر الافغاني

إذا ألقينا نظرة عامة شاملة على فكر الافغاني أمكننا القول ان هذا المناضل المصلح لم يكن مفكراً قومياً، وان كان لم يسقط الفاعل القومي، ويحذفه من الاعتبار والحسبان.

لذلك فأقرب وصف يمكن إطلاقه على هذا المفكر انه مفكر يحمل المثال على أرضية صلبة من نواميس الله في المجتمع والحياة والواقع.

فالافغاني ولاشك مسلم حقيقي لا يقدح في عقيدته وإيمانه قادح، ولكن كيف للانطلاق أن تكون له أهميته البالغة دون تحقيق الشرط الانساني والشرط الواقعي، وكيف بالنحلة 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 لتحقيق مثاله من خلال الواقع من خلال عشيرته: وأنذر عشيرتك الأقربين.

كيف بنا نطرح فكرة كبيرة على مستوى المعمورة انطلاقاً من العدم، وكيف بنا نرفع اعلام المثال على أرض العدم والفوت والموت الذي سرعان مايتهاوى فتتهاوى الاعلام..

لقد نجح محمد (ص) حيث خسر الآخرون لأنه لم يكن عدمياً، فحقق بذلك أعظم نموذج للمثال من خلال الضرورة والواقع..

هكذا أدرك الأفغاني ان هنالك أقواماً ضمن الرابطة الاسلامية، فكان تصوره صياغة للجدل بين الخاص والعام مدركاً ضرورة الخاص للعام كضرورة العام للخاص، ومدركاً أيضاً انه إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى الوحدة، لاسيما ان هذا التصور الذي قدمه الافغاني تعبير حي عن ضعف فعالية الشعوب الاسلامية التي لا يمكن لها أن تمتاح جرعة كبيرة من الاسلام إلا بما يتفق مع ظروفها القائمة.

هكذا فالأفغاني 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.

لم يتكلم الافغاني عن دولة واحدة للمسلمين، فهذا محال، ولكنه تحرك على أربع مستويات: مستوى العلاقة بين الأمم الاسلامية: الفوارق بين القوميات . الاصلاح المنشود . دون أن ينسيه ذلك، الأمة المثال، وهكذا يمكن وصف فكره بأنه ثمرة التوفيق بين الواقع والواجب بين المثال والراهن.

٨ . مفهوم الأمة لدى الكواكبي

دوى شعار الرابطة الاسلامية الذي أطلقه الافغاني أرجاء العالم الاسلامي،

فاشرأبت له روح الكثير من المفكرين المصلحين أمثال عبد الله النديم صاحب جريدة الاستاذ، والشيخ رشيد رضا صاحب المنار، وفي مطلع هؤلاء عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م).

وفي الحقيقة اننا نجد أصداء واضحة للعروة الوثقى في مشروع الكواكبي، وان كان هنالك متغيرات أفرزتها ظروف عصر الكواكبي، لعل في مطلعها العداء للحكم العثماني المتأتي من موجة التتريك، إضافة إلى شعور في الذات والإرادة تمثل لدى الكواكبي في إبراز دور الجزيرة كنواة نووية للرابطة العربية.

هكذا كان التوافق بين فكرة الافغاني في الرابطة الاسلامية، وهذه الفكرة لدى الكواكبي، وان كان هنالك خصوصية، لدى الأخير فما هي هذه الخصوصية؟

في الحقيقة إذا استعرضنا مصطلح الأمة في نصوص الكواكبي نجد هذا المصطلح يتردد عشرات المرات في كتابه أم القرى على اساس ديني، في حين نجد هذا المصطلح يتردد في كتابه الثاني طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بالمعنى اللاديني[٧٦].

ويرى الأستاذ ناصيف نصار ان هذه الثنائية تكمن في تجربتين عاناهما الكواكبي، أولاهما هاجس النهضة الاسلامية، والأخرى هاجس مقارعة الظلم والاستبداد، وما يترتب على التجربة الثانية من نتيجة التجذر حول الأصول القومية الحديثة[٧٧].

وإذا لم يكن الكواكبي أشد إدراكاً من الافغاني لتعدد الروابط التي تنشأ منها الأمة، إذا لم يكن كذلك، فهو بلاشك أشد عناية منه بالتعبير عن هذا التعدد والتنبيه إليه، ومع ذلك فهذا لا يعني انه قصد معالجة مقومات الأمة معالجة واعية، وإنما يعني ان الروابط التي تتشكل بها الأمة خرجت في نص الكواكبي من التضمين واللا حصر إلى تلمس التدقيق والتعيين والحصر[٧٨].

هكذا يعرف الأمة بأنها مجموعة أفراد تجمعهم روابط النسب أو الوطن أو اللغة أو الدين[٧٩]، وان كان لم يوضح التقاطعات الممكنة بين الروابط المذكورة، وإمكان حدوث تناقض بينهما مثل قيام رابطة الدين إلى جانب رابطة النسب[٨٠].

وفي الحقيقة لقد كانت السياسة، هي المدخل الطبيعي لمشروعه، ذلك أنه وجد المسلمين مقسمين إلى دول وأقطار يسودها الاستبداد، وبالتالي فقد قاده التصدي للاستبداد إلى طرح مفهوم الأمة وحقوقها.

وتداعت الأمور في ذهن الكواكبي، فالأمة جماعة سياسية تمارس السلطة، ومن الضروري تحديد أسس ومبادىء هذه الممارسة، وبالتالي فالوجهة الاجتماعية السياسية هي التي تهدي إلى أكمل تصور للأمة.

ذلك ان الأمة في نظر الكواكبي ليست ركاماً أو جمعية عبيد وظيفتها الطاعة والانقياد للمالك، بل هي مركب حضاري يقوم على روابط الدين والجنس والحقوق المشتركة والجامعة السياسية الاختيارية(٨١).

وإذا كان الكواكبي قد أعطى الأولوية لروابط الدين والجنس واللغة، إلا انه لم يحدد المقصود من رابطة الوطن، وهل هي مجرد مقوم جغرافي اقليمي؟

من الصعب الاجابة عن ذلك، إذ الرجل لم يكن مفكراً قومياً، وان كان في بحثه عن النهضة الاسلامية وجد نفسه أمام تفسيرين للأمة، المقاربة الاسلامية التقليدية، والمقاربة الأوربية الحديثة، وهكذا حاول الجمع بين المقاربتين مع التمسك بالمشروع السياسي، ألا وهو النهضة الاسلامية.

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

وفي الحقيقة إذا انطلقنا من فكرة الواقع لا الواجب، فالإسلام لم يكن . في الفترة الراهنة للكواكبي . رابطة جامعة فعلية، فكيف إذن يمكن التعامل مع هذه الرابطة؟؟

يجيب الكواكبي عن ذلك مدللاً بأن المسلمين يعيشون مرحلة انحلال الرابطة الدينية، وعدم الشعور العميق بالرابطة الجنسية (داء الفتور المستولي على الأمة)(٨٢).

ويقول مرة أخرى: ان المسلمين في غير جزيرة العرب لفيف أخلاط دخلاء وبقايا أقوام شتى، لا تجمعهم جامعة غير التوجه إلى الكعبة المعظمة(٨٣).

هذا يعني ان المسلمين لا يشكلون فعلياً أمة بسبب فقدان الوحدة السياسية، ولهذا فقد اعتمد الكواكبي 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 الاسلامية، وأخيراً مرحلة إعادة بناء مؤسسة الخلافة على قواعد جديدة، وذلك بالعودة إلى عهد ماقبل الخلافات والانشقاقات أي إلى عهد السلف الأول مع التركيز على صريح الكتاب وصحيح السنة وثابت الإجماع(٨٥).

لقد كان الانقسام المذهبي العمودي يؤرق الكواكبي، لذلك فقد قررت على لسانه جمعية أم القرى فتح صدرها لكل من ينتسب إليها من مذاهب أهل القبلة.

وبعد المرحلة الاولى من استراتيجية التوحيد تبدأ المرحلة الثانية، أي مرحلة تنظيم النهضة الاسلامية العلمية والأخلاقية، إذ العلم هو الوسيلة الناجعة للتخلص من جرثومة الداء . الجهل . لاسيما الجهل بالدين.

فالتوحيد الذي يسعى إليه في مشروعه هو توحيد ديني أخلاقي، وليس توحيداً سياسياً، وهذا ماتتضمنه المادة ٤٣ من قانون جمعية أم القرى القائلة: ترسل الجمعية بعوثاً جغرافية وعلمية تتجول في البلاد الاسلامية القريبة والبعيدة على أحوال البلاد وأهلها ولارشادهم إلى الأمور الدينية.

هل كان العمل السياسي خارجاً عن مشروعه؟؟؟

يجيب الكواكبي عن ذلك مميزاً بين السياسة الدينية والسياسة الادارية، بين ادارة الدين وإدارة الملك، ملاحظاً ان ادارة الدين وادارة الملك لم تتحد في الاسلام تماماً إلا على عهد الخلفاء الراشدين[٨٥].

إذن لا ضرورة لتوحيد إدارة الدين[٨٦] مع إدارة الملك في المرحلة التاريخية الحاضرة، مع العلم ان توحيد إدارة الدين شيء ضروري لتوحيد الكلمة الإسلامية، أما توحيد إدارة الملك فهو أمر تال للتوحيد الديني، يقول الكواكبي: ان مطمح نظر الجمعية ينحصر في النهضة الدينية فقط، وتؤمل أن يأتي النظام السياسي تبعاً للدين[٨٧].

على هذا الأساس يتكلم الكواكبي عن إعادة بناء الخلافة على أسس جديدة أهمها ضرورة تقليد هذا المنصب لرجل عربي قرشي، لما تتوفر بالعرب من خصائص غير قائمة لدى أمم غيرهم[٨٨].

ويشير الكواكبي إلى ان وظيفة الخلافة الاضطلاع برئاسة الجامعة الإسلامية، كما يشير إلى وظائف أخرى، لهذه الجامعة، مثل وظيفة الحياة السياسية التي تعطي للترك، وحفظ الحياة المدنية التنظيمية التي تعطى إلى المصريين، وحفظ الحياة العلمية والاقتصادية ويتبؤها الايرانيون وأوساط آسيا والهند، وان كان يؤجل الاتفاق على هذا الوظائف إلى مابعد انطلاق النهضة الاسلامية.

وبالطبع فالخليفة لا يحكم إلا خطة الحجاز، إذن فهو رمز روحي لهذه الرابطة الاسلامية إضافة إلى قيامه بدور تنفيذي هو إبلاغ قرارات هيئة الشورى العامة[٨٩].

وتبدو السمة التوفيقية واضحة في رأي الكواكبي، وذلك من خلال حرصه على إبقاء الخلافة وإعطائها السمة الرمزية فقط واقتصارها على الحياة السياسية، كل ذلك في إطار مبدأ الشورى، كما يظهر ذلك في روح الاجتهاد وتسيير الدين لجعل الأصول الشرعية تتفق مع الحكمة الزمنية[٩٠].

تقديرنا لفكر الكواكبي في الأمة

إذا انطلقنا من علم اجتماع المعرفة (سوسيولوجيا المعرفة) ومسلماته وقوانينه المتضمنة ان الافكار ان هي إلا وليدة حقائق العصر والتعبير عن الشرط التاريخي والمحمولة على الواقعية الاجتماعية، إذ انطلقنا من ذلك استطعنا تفسير فكر وتصور الكواكبي للأمة كفكر اعتمد دينامية الواقع من أجل الوصول إلى الواجب.

لقد أدرك الكواكبي بثاقب نظره حال الأمة الاسلامية من التدهور والانهيار، فحاول أن يبث الروح في جسد هرم لا يتمتع بالحيوية والشباب، فكانت مقولته لا تتعدى طبائع الأشياء، الا وهي عدم التحدث المحض في القضايا القومية، وان كان حديثه عن الرابطة الاسلامية لا يهدر العنصر القومي، وإنما كان هذا الحديث يعيد ترتيب المنظومة الاسلامية ترتيباً يبث 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 الاسلام بعز العرب، ولغة أهل الجنة هي العربية (حديث نبوي)، والعرب هم مادة الإسلام (عمر بن الخطاب)، والعربية هي جزء ماهية القرآن (مبدأ أصولي).

٩ . الأمة في فكر رشيد رضا

لعل انقسام الأمة الاسلامية هو الهاجس الثقيل الذي كان يؤرق الشيخ رشيد رضا (٨٦٥ . ٩٣٥)، ويحرك همومه، ويبعث آلامه، وبالمقابل فالوعي بالوحدة هو المحرك الكبير لفكره ووجدانه، وهذا الوعي تبلور من خلال تمثله العميق لفكرة الافغاني التي جعلت حظ الامم من الوجود على قدر حظها من الوحدة[٩١].

وفضلاً عن ذلك فالشيخ رشيد رضا يقر بمديونيته لاستاذه الافغاني، كما يعترف بأنه أسس جريدة المنار على طريق العروة الوثقى.

يعرض الشيخ رشيد رضا لحال المسلمين من التفكك والتمزق، فيقول: ادر

طرفك في بلادهم اليوم تجد بأسهم بينهم شديدا تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى[٩٢].

ولن تعود الصحة إلى هذه الأمة إلا بإبطال المذاهب، وجعل المسلمين على طريق واحدة هي الإسلام الأصل[٩٣].

ويتناول رشيد رضا مفهوم الوحدة الإسلامية بأسلوبين، الأول تبسيطي غيبي قوامه الجمع بين الناحية الروحية والناحية الاجتماعية المدنية، والثاني هو الأسلوب التنظيري الذي يبنى الوحدة الاسلامية على ضوء مقاصد القرآن، ومظهر ذلك الدمج بين الجامعة الإسلامية والجامعة الإنسانية.

يقول: صاح الاسلام صيحة واحدة، ودعاهم فيها إلى الوحدة الإنسانية العامة الجامعة، وفرضها عليهم، ونهاهم عن التفرق والتعادي وحرمه عليهم، وبيان هذا التفرق ومضاره وبالشواهد التاريخية.

لقد أقام الإسلام الوحدة المتراصة على صعيد من اعتنقوه، فلماذا هم الآن فرقا وأشياعاً كل حزب بما لديهم فرحون؟؟ وماهو السبيل القويم لتوحيد هذه الأمة؟

يجيب الشيخ رشيد على ذلك بقوله: تمزق شمل المسلمين بتنازعهم السياسي الذي تبعه التنازع الديني، فتفرقوا شيعاً كل شيعة تنتحل مذهباً تتخذه حجة لنفسها على سائر المسلمين، وإذا كانت وحدة الأمة على عهد الخلفاء الراشدين متجسدة في وحدة المذهب ووحدة الامامة، فمن الواجب على حركة الاصلاح الإسلامي أن تشق طريق الوحدة السياسية عبر تحقيق الوحدة الدينية المذهبية.. وحدة الامامة تتبع لوحدة الأمة، وقد فرقت العصبية المذهبية ثم الجنسية الشعوب الإسلامية بعد توحيد الإسلام لها بالإيمان برب واحد وإله واحد وكتاب واحد وشرع وتلقي الدين والآداب بلسان واحد، فأنى يكون لها اليوم إمام واحد[٩٤]؟؟

يقر الشيخ رشيد بأهمية توحيد المعاملات، فكيف يتم هذا الأمر، وكيف تتم المشاورة واختيار أولي الأمر؟؟.

الطريق إلى ذلك هو ان يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء، ويضعوا لنا الأحكام المبنية على قواعد الشرع الراسخ والمتفق مع حال الزمان، وأن تكون هذه الأحكام سهلة المأخذ لا خلاف فيها، وأن يأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل بها، فإن لم يقم بذلك فعلى العلماء أن يطالبوه بذلك، فإن لم يفعلوا ذلك، فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء أضاعوا الدين[٩٥].

ويبدو واضحاً من كتابه (الخلافة والإمامة) العظمى انه لم يتحرر من أنموذج

الخلافة الراشدة ومن التنظيرات التي بناها لذلك علم الكلام والنظرية الفقهية ودعوته إلى تجديد هذه المؤسسة على نفس الأسس السابقة[٩٦].

هكذا يدعو أهل العقد للاجتماع في جمعية منتظمة تحت اسم حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل للرد على حزب المتفرنجين، وعلى الحشوية من الفقهاء والجامدين وإلى إقناع أصحاب النفوذ والمقدرة بصحة الدعوة إلى إعادة بناء الأمة الإسلامية، وإعادة الإمامة العظمى الواحدة[٩٧].

ويضع نظام الخلافة النظام الأساسي لحكومة الخلافة على أتم الوجوه التي يقتضيها حال الأمة في حراسة الدين وسياسة الدولة.

ويظهر من نصوص الشيخ رضا جهاز مفاهيمي هو إمامة الضرورة، وهذا الجهاز يعني مرتبة دون الامامة المثالية الكاملة، ولكنها مرتبة أفضل من بقاء الأمة دون إمامة.

وفي رأيه ان دعامة الأمة تكمن في الشعبين العربي والتركي، فالشعب العربي هو جرثومة الاسلام، والشعب التركي سيفه الصمصام، والتعاون بين هذين الشعبين هو الذي يفجر طاقات الأمة، هذا فضلاً عن ضرورة اختيار مقر وسط للخلافة كالموصل مثلاً[٩٨].

ويدرك الشيخ رشيد التناقض بين الجامعة الإسلامية والجامعة الجنسية، لذلك فالحل هو تعاون العرب والأتراك، وبالمقابل فإذا هدى الله هذين الشعبين للتوحيد، تحققت الوحدة بما يترتب على ذلك من سعادة الأمة في الدنيا والآخرة[٩٩].

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 ماأدركه من استحكام التناقض بين العرب والأتراك[١٠٠].

وهكذا فإيمان الشيخ رضا بالجامعة الإسلامية لا ينسيه شعوره بانتمائه القومي، وهذا مايؤكده قوله: انني عربي مسلم أو مسلم عربي.. اسلامي مقارن في التاريخ لعربيتي.. فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين، من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين[١٠١].

فالجنس حقيقة من حقائق الحياة بالنسبة للشيخ رشيد، وهذه الحقيقة لا تتعارض مع أحكام الدين لان الاسلام نهى عن التعصب للجنس ليس إلا، لاسيما ان لغة

القرآن هي لغة العرب، والتعصب للقرآن ليس مذموماً، واللغة العربية هي الرابطة الكبرى بين العرب المسلمين وغير المسلمين، وهي أداة الوحي المحمدي، انها رابطة جنسية ودينية بامتياز[١٠٢].

ولقد استعمل الشيخ رشيد رضا مقولة الأمة بالمدلول غير الديني، فهنالك أمة تركية وأمة عربية، وهنالك مصلحة أساسية للعرب غير المسلمين بأن تكون لهم دولة، يقول: 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 أو في الدين دون المذهب، دون سائر مقومات الأمم وشخصياتها... ولا يضيرهم أن تكون الأغلبية في هذه الدولة العربية للمسلمين من أبناء جنسهم، فإن أفراد البشر وجمعياتهم يتآلفون ويتعاونون على مصالحهم بكثرة مايشتركون فيه من مقومات الأمم ومشخصاتها.. وما يشترك فيه المسلمون وغيرهم من العرب من المقومات والمشخصات كاللغة والعادات والتقاليد والمصالح والمرافق الوطنية أكثر مما يشترك فيه غير المسلمين من العرب مع الافرنج الموافقين لهم في الدين بله الترك المخالفين لهم حتى في الدين[١٠٣].

فالدين يمكن أن يجمع بين أفراد أو جماعات من أجناس مختلفة، ولكنه لا يتقدم في التعاون على المصالح الدنيوية على مقومات الأمم ومشخصاتها، ولا يخفى على القارىء مايحمل مجرد وصف الدولة غير العربية بأنها (دولة أعجمية) من دلالات فكرية وتاريخية[١٠٤].

وعن الوطن السوري، يقول: وهذه ليست جديدة بالمعنى المتبادر من الكلمة، وهو انها 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 ان لهم وطناً خاصاً له حدود ومصالح خاصة قلما تشاركهم فيها الأقطار العربية الأخرى[١٠٥].

تقديرنا لمفهوم الأمة في فكر الشيخ رشيد رضا

لا نملك إلا الانحناء إلى جوهر تفكير هذا المفكر لاسيما ماتعلق منه بالوحدة كميكانيزم وناهض وفعالية لانطلاق الأمة ومن جهة أخرى فلا يمكننا إلا أن نثمن مقولته الشهيرة: ان حظ الأمم من الوجود على قدر حظها من الوحدة.

لقد أدرك هذا المفكر أهمية الوحدة في حياة الأمة، كعلة غائيه، لكل تقدم وانطلاق، ولكن هل استبصر واستكشف الوسيلة لتحقيق هذه الغاية؟؟

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

والسؤال المطروح هو: أليس هذا الحل تبشيرياً، بله غيبياً وعدمياً وغير علمي. ماهي أهمية العلماء إذا لم يكونوا عضويين، أي مرتبطين بالأمة ارتباطاً وثيقاً؟

حتى ولو افترضنا قيام هذا الارتباط، فهل يستطيع هؤلاء بجرة قلم ولمجرد اجتماعهم إقامة الوحدة.

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

يقول بوتول: إن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد، ويقول المفكر العربي العروي: ان مبادىء الحياة الضمنية هي التي تنشيء الدستور الشكلي.

ويرى بعضهم ان السياسة هي الابرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي جماع ما في الأمة من فعاليات وآليات دمج وقوى تفاعل ووشائج ربط وشرايين تفاعل.

إن البناء القومي (السياسة)، هو حصيلة البناء التحتي، ألا وهو قوى الحياة ومبادىء الحياة وسنن الحياة، وبالتالي فلن يكون الرأس (السياسة) كاسحاً إذا كان الجسم (المجتمع) كسيحاً.

يقول أحد المفكرين الايطاليين: دعني أسجل أغاني الأمة، ولا يهمني ماتفعله السياسة.

هكذا إذن تكون أهمية الأغاني في صهر ودمج قوى الأمة، هذا الأمر ينطبق على الأدب والفكر والأسطورة وغير ذلك.

على هذا الأساس، فالمجمع عليه ان أي مشروع نهضوي لامتنا العربية لن يحقق النجاح إلا من خلال حركة المجتمع بكامله حركة تتناول تفجير الأعماق البعيدة في هذه الأمة، محققة بذلك ثورة على صعيد المجتمع المدني 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 الهية 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، وان كنا نسجل له نقطة ايجابية، هي تمييزه دون الفصل بين عدة دوائر: الدائرة الاسلامية . الدائرة العربية . الدائرة الوطنية.

لقد أدرك هذا المفكر أن إسلامي لا يتعارض مع عروبتي وعروبتي لا تتناقض مع وطنيتي، وبذلك أنتقل خطوة لابأس بها في إدراك طبائع الأشياء والتعامل معها.

١٠ . مفهوم الأمة في فكر ابن باديس

مع ان ابن باديس تأثر بمدرسة الافغاني إلا أن الواقعية أخذت ترسخ على يديه، وهذا مايجعله كثير الشبه بالامام محمد عبده.

ولعلنا نجد مظاهر هذا التطور في فكره الواقعي من خلال أجهزة مفاهيمية أخذت تظهر على يديه ألا وهي: العالم الاسلامي . الامم الاسلامية[١٠٦].

يتميز ان باديس بانفتاحه على الفكر القومي والوطني الحديث، لذلك فإن المنطلق العام لفكره الديني، وهو منطلق الفكر السلفي المعارض للجمهور وللنزعات الصوفية، والمتطلع إلى بعث التراث، وهذا مايسم تفكيره في الأمة بسمات خاصة[١٠٧].

وبصورة عامة يمكن القول ان اسلوبه ليس بالمنهج العلمي الصارم، إنما هو أقرب مايكون إلى المقال الصحفي الذي يتفق مع المواقف النضالية والكفاحية[١٠٨].

على هذا الأساس نراه يتحدث عن الإسلام والمسلمين بحماس ينم عن إيمان عميق وشعور قوي، ولكن هذا الحديث لا يخلو من تحفظ نقدي على شعار الوحدة الإسلامية ونادراً ماتراه يستعمل عبارة الأمة المحمدية أو الأمة الاسلامية، في حين يستعمل بوضوح عبارة الأمة الجزائرية.

يؤكد ابن باديس ان المسلمين تفرقوا مشارب ومذاهب، مع العلم ان الإسلام يدعوهم إلى الاتحاد كالبنيان 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.

على هذا الأساس يميز ابن باديس بين ناحيتين:

. الناحية الأدبية الاجتماعية، ثم الناحية السياسية.

يقول: الاتحاد الاسلامي والوحدة العربية بالمعنى الروحي والمعنى الأدبي والمعنى الأخوي، هما موجودتان تزول الجبال ولا تزولان، بل هما في ازدياد دائم، بقدر مايشهد الناس من عمل ضد العروبة والاسلام. أما الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن الأمم المستقلة، ولا حديث لنا عليها اليوم[١٠٩] وان 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[١١٠].

هذا التركيز على الروابط والوشائج الاجتماعية والأخلاقية والايمانية دفعته إلى اقتراح هيئة إسلامية عامة كمرجع أعلى للمسلمين جميعاً في هذه الشؤون الأدبية والاجتماعية، يقول: ليس لنا، والحمد لله، في الإسلام بعد محمد (ص) شخص مقدس الذات، والقول تدعى له العصمة، ويعتبر قوله تنزيلاً من حكيم حميد، ولكن لنا جماعة المسلمين، وهم أهل العلم والخير الذين ينظرون 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 الاسلامية ولا غيرها[١١١].

ويعرض ابن باديس لمنصب الخلافة وما طرأ عليه من انسلاخ عن معناه الأصلي، حيث بقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً، ليس من أوضاع الإسلام في شيء[١١٢].

وعلى حد رأي ابن باديس فإن إلغاء الأتراك لمنصب الخلافة، هو إلغاء فحسب لرمز خيالي رمز فتن به المسلمون بغير جدوى، وقد حاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة المتخوفة من شيخ الإسلام[١١٣].

وتأكيداً لذلك فقد كتب على اثر وفاة مصطفى كمال مقالاً تمجيدياً أشاد فيه بعظمة الزعيم التركي، ووصفه بأنه أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وهو عبقري من عباقرة الشرق[١١٤].

إذن فابن باديس يرى ان وجود المسلمين متحقق من الناحية الدينية الأدبية دون

السياسية، وهذا التحقق السياسي أمر متروك لما تفعله الجماعة الإسلامية المستقلة التي هي أمم بكل معنى الكلمة.

وهكذا فتفكير ابن باديس الاسلامي ينحصر في ثلاثة مستويات: مستوى الفرد المسلم . مستوى المسلمين جميعاً . مستوى المسلمين في أمة معينة، حيث أعطى للمستوى الأخير أهمية كبيرة[١١٥].

وهذا يعني ان ابن باديس يعترف للمجتمع القومي بكل مبررات وجوده، وان كان يعتبر العامل الديني أحد مقومات هذا المجتمع، وهذا مايتضح من اجتماع الصفة الإسلامية بالصفة الجزائرية[١١٦].

كقوله: نحن قوم مسلمون جزائريون، وقوله: الشعب المسلم الجزائري أو الوفد الإسلامي الجزائري أو المؤتمر الجزائري الإسلامي العام.. الخ[١١٧].

وعلى ضوء ماتقدم يكتب ابن باديس عن الوطن والوطنية قائلاً: الحق فوق كل أحد والوطن فوق كل شيء.

ويقوم الوطنية الإسلامية العادية بأنها التي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها وعلى الأمة بجميع مقوماتها، وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها[١١٨].

ويعرض ابن باديس لمقومات الوطن الجزائري أو القطر الجزائري، فيقول: 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 ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبح شأن كل أمة في الدنيا، ثم ان هذه الأمة الجزائرية الاسلامية 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 كل 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 ان أقطار الشمال الافريقي الواقعة تحت قبضة الاستعمار الفرنسي، هي أوطان وشعوب وأمم ثلاثة متميز بعضها عن بعض[١١٩].

ومن جهة أخرى وفي محاولة لتمييز وطنه يردد عبارة الوطن العربي والإسلامي قاصداً بالوطن الاسلامي العالم الاسلامي، وبالوطن العربي الأمة العربية[١٢٠].

ويعرض ابن باديس لمقومات الأمة، فيقول: الأمة التي لا تحترم مقوماتها من جنسها ولغتها ودينها وتاريخها لا تعد أمة بين الأمم[١٢١].

ويطبق معايير الأمة على الأمة العربية، فيقول: إذا قلنا العرب، فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي إلى المحيط الاطلنطي، تنطق بالعربية وتفكر بها وتتغذى من تاريخها، وتحمل مقداراً عظيماً من دمها وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة.

هذه الأمة العربية تربط بينها . زيادة على رابطة اللغة . رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الأصل ورابطة الأمل، فالوحدة القومية والأدبية متحققة بينها ولا محالة[١٢٢].

تقديرنا لمفهوم الأمة لدى ابن باديس

لقد حاول الاستعمار الفرنسي ماحاول من طمس الشعب الجزائري وتشويهه واقصائه من الوجود واستيعاب مقومه الحضاري، وهكذا كان على الفكر الجزائري أن يواجه إشكالية محددة ضمن إطار معطى زماني ومكاني وديموغرافي محدد.

وعلى هذا الأساس فقد كان على هذا الفكر أن يمسك بموضوعه، ويقلب وجهات النظر حوله، وهكذا ظهرت الوطنية كشعار أخضر في فكر ابن باديس وكنقطة مركزية مع عدم الانسلاخ عن حقيقة الهوية والذات العربية، وكان بالتالي هذا الفكر واعياً غير مقلوب (متعثر)، بل وعي أدرك حقيقة الدور الأساس الملقى على عاتقه.

وهنالك ملاحظة ثانية هي ان الشعب الجزائري ممثلاً بابن باديس وجد نفسه يفتقر إلى السلطة فما كان له إلا أن يتجذر حول مايسمونه المجتمع الأهلي أو المجتمع المدني، ويتشبث فيه، ويقارب هذا المعطى الآخر فكراً ووعياً.

على ضوء ذلك التمييز في وعي ابن باديس بين الحقيقة الدينية والأدبية من جهة، والحقيقة السياسية من جهة أخرى.

وهذا التمييز صارم ودقيق ورصين وهو الحمولة الاجتماعية والثقافية الحديثة التي تقوم عليها الأدبيات السياسية المعاصرة والمعولة على المجتمع المدني كمشروطية رصينة وراسخة وديناميةسليمة لكل دينامية سياسية.

وفي تثمين ابن باديس لدور اللغة كجامع بشري يصف محمداً (ص) بانه رجل القومية العربية، فضلاً عن كونه رسول الإنسانية لأنه جعل التكلم باللسان العربي، وليس الانتماء بالنسب . معياراً للعربية[١٢٣].

ونحن مع هذا التثمين، لاسيما ان المقصود باللغة ماتنطوي عليه من ثقافة وقيم،

وبدليل قوله (ص): ليس العربي من ولد من أب عربي أو أم عربية، بل من تكلم العربية.

ونحن مع ابن باديس بأن رابطة الاسلام بالعرب ليست رابطة فيزيائية بل هي أسمى من ذلك، إن العرب رشحوا بالاسلام لهداية الأمم والعقيدة القرآنية رسالة هذه الأمة وفي الوقت نفسه لسانهم(١٢٤).

ويرى ابن باديس بحق. ان محمداً (ص) ربط باحكام بين العرب والدين لساناً ومضموناً، اذ انه 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(١٢٥).

وهنالك 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 أفراده وأممه(١٢٦).

وفي نظرنا ان 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 منطقها العام ونظريتها إلى الوجود وموسوعتها العلمية، وأدبها الشعبي ومناط فخرها الروحي وأساطيرها المجيدة، وملامحها العظيمة، وان الخروج على هذا المعطى الديني. وليس العقيدة. هو التماهي في عدمية ثقافية وحضارية.

١١ . مفهوم الأمة لدى محمد عبده:

لقد دعا هذا المفكر بوضوح إلى الجامعة الوطنية معتبراً هذه الجامعة خير ائتلاف واتحاد، وانها الضمانة الأكيدة للتقدم، يقول: "فإذا كان الوطن هو الوحدة التي تجتمع كلمة الأمة عليها عظم بذلك شأنه المعنوي، وتعلقت به المنافع الكلية، وصار المحور الذي تدور عليه المقاصد والمساعي(١٢٩).

فالأمة عنده أمة وطنية اقليمية محدودة بالحدود الجغرافية السياسية.

ويؤكد هذا المفكر على ضرورة وحدة الهدف والوحدة الذاتية في بناء الأمة، يقول: "لا بقاء في الحياة السياسية مالم 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 عبدو 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[١٢٨].

١٢ . مفهوم الأمة عند أحمد عرابي:

كان عرابي مصرياً قحاً، وقد عبرت حركته عن فئات عديدة، الأمر الذي حدا العديد من الأجانب لأن يصفوا ثورته بأنها ثورة قومية[١٢٩].

وإذا استعرضنا الأفكار الرئيسية في أول برنامج للحزب الوطني الذي صاغه في ١٨٨١/٩/١٨ محمد عبده وبلنت بحضور قادة الثورة الرئيسيين، نجد الفقرة الخامسة من هذا البرنامج تنص على مايلي: الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذاهب وأغلبيته مسلمون[١٣٠].

ولقد تأكد ذلك في طلباته في ميدان عابدين، فهذه المطالب خاصة بأمنيات الشعب المصري في مصر، ولا تكاد تخطىء صيغتها الوطنية الاقليمية[١٣١].

أما عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية، ولسان حالها الأول، فقد أكد حقيقة الوطن بقوله: لا تقولوا هذا عربي، وهذا تركي، وهذا جركسي، فكلمة الوطن تجمعنا ووحدة الدين تنادي بيننا بالاتحاد، ومنع التخاذل المضر بنا[١٣٢].

ويرى أحمد عبد المعطي حجازي انه 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 /١٩/، وأخيراً في عهد عبد الناصر.

على أن أهم وثيقة تعزز ذلك هي البرقية التي أرسلها خديوي مصر إلى ثابت باشا بتاريخ ١٨٨٢/٤/٢٧ بشأن انتشار الروح القومية بصورة محققة من ملاقاة عرابي بك وأمراء الإيالات[١٣٣].

١٣ . الأمة في فكر حسن البنا

أنشأ حسن البنا (١٩٠٦ . ١٩٤٩) جماعة الاخوان المسلمين في الاسماعيلية عام ١٩٢٨ ، ولقد ظلت هذه الجماعة بعيداً عن المعترك السياسي حتى المؤتمر الخامس الذي عقدته هذه الجماعة عام ١٩٣٩ حيث أعلن مرشدها العام البنا انها جماعة سياسية، وإن دعوتها هي دعوة الاسلام الشاملة لكافة شؤون الحياة.

تكلم البنا في شتى الميادين، وما يهمنا هنا رأيه في الأمة يقول الشيخ حسن البنا حول هذا الصدد: إن دعوة الاخوان دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة، ولا تنحاز إلى رأي، فهي تتوجه إلى صميم الدين ولبه، وتود أن تتوحد وجهة الأنظار والهمم حتى يكون العمل اهدى والانتاج أعظم.. دعوة الاخوان دعوة بيضاء نقية غير ملونة بلون، وهي مع الحق إنما وجد تحب الاجماع، وتكره التفرق وأعظم مامني به المسلمون الفرقة وأساس ماانتصروا به الحب، ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، هذه قاعدة أساسية وهدف معلوم لكل أخ مسلم وعقيدة راسخة في نفوسنا نصدر عنها وندعو إليها[١].

ومع ذلك يثور التساؤل عن وجود منهج معين اقترحه البنا لتوحيد المسلمين.

يجيب عن ذلك عبد الحكيم عابدين بالإيجاب محدداً قواعد هذا المنهج:

١ . دوام استهداف الوحدة. ٢ . الاجتماع على الأصول. ٣ . اتهام النفس وإحسان الظن بالمخالف. ٤ . التزام أدب الانكار والاختصام. ٥ . تذميم الجدال والمكابرة. ٦ . جواز تعدد الصواب. ٧ . التعاون في المتفق عليه، وتبادل العذر في المختلف عليه. ٨ . استحضار خطر العدو المشترك. ٩ . فتح آفاق العمل والانتاج. ١٠ . الرثاء للضال، لا الشماتة فيه، ولا التشهير به[٢].

والثابت بالنسبة لحسن البنا . بالنسبة للتصور الأساس للأمة . أن الاسلام دين ودولة، وأن المسلمين جميعاً أمة واحدة تتحقق وحدتها الحقيقية بقيام الدولة الشاملة، وهذا ماحداه للتأكيد على التطابق بين الأمة والقومية والوطنية، يقول: لا القومية ولا العالمية بل الاخوة الاسلامية... ان قومية الاسلام والقومية الاسلامية أجل وأسمى من القومية المحلية[٣].

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 والمبدأ[٤].

ويرى الأستاذ نصار ان البنا هو أول من استعمل مفهوم: القومية الاسلامية، وهدفه من ذلك التدليل بحركية الإرادة الاسلامية الوحدوية التي تستهدف التطابق بين الأمة الإسلامية والوطن الاسلامي والدولة الاسلامية.

هذه العلوية للعقيدة تجعلها تسمو على الحدود الجغرافية الضيقة، وهذا ماأكده بقوله[٥]:

. ان رابطة العقيدة أقوى من جميع الروابط.

. إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة.

. ان اساس وطن المسلمين العقيدة.

. ان الاخوة الاسلامية جعلت كل مسلم يعتقد ان كل شبر في الأرض فيه أخ يدين بدين القرآن قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الاسلام على كل أبنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها، فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلامي، وسما عن حدود الوطنية الجغرافية والوطنية الدموية إلى وطنية المبادىء السامية والعقائد الخالصة الصحيحة.

الاسلام لا يعترف بالحدود الجغرافية، ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً، مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده، وكذلك الاخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة، ويعملون لجمع كلمة المسلمين وإعزاز اخوة الاسلام، وينادون بأن وطنهم هو كل شبر أرض فيه مسلم[٦].

وحول ضرورة قيام الدولة الاسلامية، يقول: مالم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعاً آثمون مسؤولون بين أيدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها، وقصورهم عن إيجادها[٧].

وهذه الأهمية لوحدة الدولة لا تظهر قيمتها في حماية المسلمين فحسب، بل هي والأمة شيء واحد، ودون الدولة الواحدة لا تكون الأمة الإسلامية[٨].

وبما ان هذه الدولة الإسلامية لما تتحقق لذلك، فهو يستعمل تعابير: العالم الاسلامي . الأمم الإسلامية . وفي الوقت نفسه، فهو يميز بين المعاني الصالحة في الوطنية والقومية والمعاني الذميمة[٩].

وإضافة إلى ذلك فهو يصور الوطن الإسلامي تصويراً تدريجياً منطلقاً من النظر الخاص إلى الأقطار المجاورة، ثم إلى الامبراطورية الإسلامية الأولى، فالدنيا كلها[١٠].

وتأكيداً لهذه التدرجية يؤكد ان كل وحدة بين قطرين اسلاميين 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.

ويطلق على هذه الصيغ التدريجية تارة عصبة الأمم الاسلامية، وتارة أخرى هيئة الأمم الإسلامية، وثالثة رابطة أمم الإسلام[١١].

تقدير

هذا ونسجل على الآراء السابقة الملاحظات الآتية:

١ ـ **توحيد المسلمين:** لا أحد ينكر أهمية القواعد العشر التي حددها لتوحيد المسلمين، وفي نظرنا ان هذا التوحيد والأدب السياسي المقترح يجب أن يتسع لفكرة المواطنة بمدلولها السياسي العالمي المعاصر، بحيث يشمل كل من يتفيأ بظل العروبة لا فرق في ذلك بين المسلم وغيره.

٢ ـ **التطابق بين الأمة والقومية والوطنية:** لا نعتقد قيام هذا التطابق اللهم إلا في مرحلة برنامج الحد الأعلى، ولكن ماالشأن لو ان المسلمين لم يحققوا هذه الوحدة على أساس دولة واحدة، فهل ان ولائي لوطني في سورية أو في مصر يعادل ولائي للباكستان، هل ان الالتزامات المترتبة علي هنا تعادل الالتزامات المترتبة هناك.

لا نعتقد ان أحداً يقرر ذلك وإلا وقعنا في العدمية، وفي مخالفة طبائع الأشياء، وهذا ماتؤكده التعاليمات التي كان يزجيها الرسول إلى ولاته أثناء الغزو، حيث جاء في إحدى هذه التعاليمات: وادعوهم إلى الهجرة بعد الاسلام فإن فعلوا فاقبلوا بهم، وكفوا عنهم، وإن أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم، وأبوا أن يدخلوا في دار الهجرة، كانوا بمنزلة اعراب المؤمنين[١٢].

إذن فالمؤمن في دار الهجرة شيء والمؤمن الآخر الذي لم يندمج بهذه الدار شيء آخر.

وهذا ماتؤكده الآية القرآنية بقولها: إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من دينهم من شيء حتى يهاجروا... الانفال/٧٢

صحيح ان على المؤمن المهاجر تبعة نصرة غير المهاجر بدليل قوله تعالى: وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر... الانفال/٧٢

ولكن أليست الولاية أعم وأشمل من الاستنصار، وانها ترقى إلى الجنسية بمفهوم القانون الدستوري، وبذلك فهي ترتب نتائج قانونية أعم وأشمل من الاستنصار.

٣ . الاسلام والقومية:

الاسلام هو دين الفطرة، والفطرة هي القانون الطبيعي المستخدم بالأدب

السياسي الأوربي، لذلك فهو يقدس كافة نواميس وقوانين العمران والاجتماع.

على هذا الأساس فالجماعات الاجتماعية على تنوعها وتعددها هي نواميس القوانين الطبيعية، والاسلام ليس ضد هذه الجماعات، وإنما ضد تنابذها وتعاديها، وهذا هو معنى قوله تعالى: ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم..

وهكذا فنشوء الشعوب والقبائل 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.

على هذا الأساس يصفق الإسلام لزواج فلان، ولا يقول سلفاً انه يشترط في هذا الزواج أن يكون عدائياً، وإنما يقرر مسبقاً ان الزواج في ذاته، ولم شمل الأسرة الواحدة في ذاته سنة من سنن الله، وفي الوقت نفسه يتكلم عن شروط فساده، ألا وهي العداء واللدد.

من هذا المنطلق نقرر ونؤكد بأن الوطنية في ذاتها والأمة القومية في ذاتها تقوم على مبدأ التوحيد الذي هو من نواميس الاسلام، وبالتالي فهي تقوم على صخرة رصينة من حكم الله، وأمر الله وشريعة الله.

ونحن لسنا مع البنا لجهة ان إقامة الدولة من الأصول إذ ان أحداً من الفرق والمذاهب الإسلامية لم يقرر ذلك اللهم إلا الفكر الشيعي، ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي عدم التحدي والقول بأن المسلمين يؤثموا إذا لم يقيموا الدولة أو الجماعة السياسية، بل ان ذلك يدخل في إطار الإباحة والاجتهاد، ويخضع لما يخضع له الاجتهاد من أحكام مقررة في الشرع.

هذا ونحن أيضاً لا نقيد الاجتهاد الآنف الذكر بشرط حسن النية (الاثم على حد تعبير البنا) لأن النية شرط عام لكل عمل من أعمال القلب واللسان واليد، وطالما هو شرط عام فلا حاجة لاشتراطه.

١٤ . الأمة في فكر عبد القادر عودة

تكلم عبد القادر عودة عن أشياء كثيرة تتعلق بالدين والسياسة والحياة والمجتمع، وما يهمنا هنا خطابه السياسي، وبالذات تحديده لمفهوم الأمة.

يبدو على خطاب عودة الطابع الشمولي للإسلام، وهذا مايوضحه قوله: الإسلام يمزج بين الدين والدنيا، بين المسجد والدولة، فهو دين ودولة وعبادة وقيادة،

وكما ان الدين جزء من الإسلام، فالحكومة جزؤه الثاني، بل هي الجزء الأهم[١٣].

وبهذا المعنى يؤكد وحدة الشريعة فهي منظومة لا انفصام لها، ولا يجوز الأخذ بجزء دون الآخر، يقول: الشريعة وحدة لا تقبل التجزئة، أو جملة لا تقبل الانفصام لأن أخذ بعضها دون بعض لا يؤدي إلى تحقيق الغرض منها.

الطابع الشمولي للشريعة يجعل كل شيء بما في ذلك الأمة من صنع الله، فالله هو الذي يجعل ويضع ويلزم ويفرض ذلك، يقول عودة: جعل الاسلام المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أمة واحدة على تعدد أوطانهم واختلاف ألوانهم وألسنتهم[١٤].

ويشرح عودة هذه الرابطة فيقول: وحد الإسلام 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، وسياسية واحدة وسلوك واحد، وأمر لا يختلف على أصوله اثنان[١٥].

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[١٦].

ويعود عبد القادر عودة ليؤكد وحدة الإمامة بقوله: المقصود بوحدة الإمامة أن لا يجوز أن يختار لرئاسة الدولة الإسلامية ألا شخص واحد، وانه لا يجوز أن يكون للمسلمين إلا دولة واحدة، وذلك ان الله جل شأنه جعل المسلمين أمة موحدة، وما يكون للأمة الموحدة إلا رئيس واحد ودولة واحدة[١٧].

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 لتفرق المسلمين وتمزيق وحدتهم بعد أن قربت المسافات، وسهلت المواصلات وتطورت الأفكار[١٨].

وتحقيق الدولة الواحدة يدخل ضمن دائرة الإيمان والكفر، يقول: إذ أوجب الإسلام على المسلمين أن تكون لهم دولة واحدة وإمام واحد، فلم يفعلوا مايوجبه عليهم الاسلام، وجعلوا لأنفسهم دولاً دائمة، فما هم بمسلمين حقيقيين بوصف الإسلام، وعملهم كفر خالص إن فعلوه، متعمدين غير متأولين[١٩].

هذه النظرة التبسيطية انعكست على دار الإسلام ودار الكفر، يقول: دار السلم هي دار واحدة لأنها تخضع لدولة واحدة ولقانون واحد ودار الحرب دار واحدة، لأن أحكام الشريعة الإسلامية عليها واحدة[٢٠].

تقويم وتقدير

في اعتقادنا ان هذا الداعية الاسلامية أوقع نفسه في مغالطات عدة أهمها:

١ . 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؟؟

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

والسؤال المطروح هو: ألم يحدث تناقض المسلمين بين ظهراني الرسول، امام 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، أليس مرد ذلك الاختلاف في المواقف والأفكار والاجتهادات؟؟

والخلاصة ان نظرة هذا الداعية نظرة لا تاريخية ولا سوسيولوجية، بل هي نظرة غيبية تسبح فوق التاريخ، وتتماهى في حقيقة متعالية مفارقة وخارجة عن دائرة العقل الإنساني والطبيعة البشرية.

٢ . مامن أحد من الدارسين الاسلاميين أو الذين قاربوا المسائل الإسلامية تكلم عن أن الاسلام قرر صيغة معينة لشكل الدولة أو الحكم، بل ان الاسلام اكتفى بتقرير

مبادىء وأصول الحكم ألا وهي: الشورى، العدل، المساواة، التعاون،..

وماعدا ذلك، فقد ترك تحقيق هذه المبادىء وتجسدها في التاريخ لظروف الواقع.

وعلى هذا فليس صحيحاً ضرورة وجود رئيس واحد للمسلمين حتى في حال افتراض قيام دولة مركزية واحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يعارض الاسلام قيام نظام مجلسي، قاصدين بذلك ماهو مفهوم ومحدد في النظم الدستورية المعاصرة، حيث يحكم البلد مجموعة من الرؤساء يمثلون المقاطعات، ويتناوبون في الرئاسة، كما هو الحال في سويسرا.

لو افترضنا ان المسلمين كونوا دولتهم الواحدة من عدة أمم، ثم تضمن دستور هذه الدولة قيام هيئة حاكمة تمثل كافة الأمم وتتعاور الحكم، فهل هذا يخالف الإسلام؟؟

نحن بدورنا لا نقترح حلاً للمسألة، وهيهات أن يكون مدار بحثنا ذلك، بل طرحنا هذا المثل للتدليل على فساد الرأي السابق.

٣ . يعود مفكرنا إلى نغمة التكفير إذا لم تقم الدولة الإسلامية الواحدة.

وسؤالنا المطروح هو: هل وقع المسلمون قاطبة خلال التاريخ الإسلامي بدائرة هذا المحظور الديني.. ألا يدخل الوضع السياسي في دائرة الاجتهاد، دائرة الخطأ والصواب حيث لا عقاب، وبالتالي لا تكفير على ذلك، ومع التنويه بأن للكفر ماهيته وتحديده والتعريف به، ولم نسمع من أحد إدخال الشأن السياسي بدائرته.

١٥ . الأمة في فكر سيد قطب

تتأسس آراء قطب عن الأمة، وتتمحور في النص الآتي: جاء الإسلام لينشىء أمة يسلمها قيادة البشرية، لتنأى بها عن التيه وعن الركام، فإذا هذه الأمة اليوم تترك مكان القيادة، وتترك منهج القيادة، وتلهث وراء الأمم الضاربة في التيه، وفي الركام الكريه[٢١].

كيف لا تكون هذه العلوية للأمة الإسلامية، وهي تنبثق من القرآن . ظاهرة انبثاق أمة من خلال نصوص كتاب.

ويعود ليؤكد هذا الانبثاق بقوله: الأمة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي،

وهذه الأمة . بهذه المواصفات . قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً[٢٢].

مامعنى هذا الانبثاق وما طبيعته وجوهره، وكيف يحدث؟؟؟

إنه يعني تعالي المصدر . الذي يجمع المسلمين في كيان واحد، فوق شبكة 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[٢٣].. والعلاقة بينهما علاقة ضرورية ومباشرة والإسلام لا يؤدي دوره في التاريخ إلا إذا تمثل في أمة مما يعني ان عدم وجود الأمة المسلمة نقص في صلب الإسلام والتمثل في أمة ليس أقل من سيطرة المنهج الإسلامي، أو نظرة الإسلام إلى الحياة على جميع شؤون الحياة[٢٤].

هكذا يشدد سيد قطب على ان الأمة المسلمة هي في الدرجة الاولى أمة أخرجها الله للناس. فالفاعل الحقيقي هو الله والبشر يتلقون، وينفذون، وهم منفعلون أكثر مما هم فاعلون، هكذا تصرف جيل الصحابة الذي هو الجيل الأنموذجي الأمثل في تاريخ الاسلام، وهكذا ينبغي ان يتصرف كل جيل اسلامي حقيقي[٢٥].

ويصف سيد قطب هذه الأمة الإسلامية بقوله: العلة الرئيسية في تفرد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص، هي انه مجتمع من صنع شريعة خاصة جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التي جاءت كاملة منذ نشأتها غير مدرجة تدرجاً تاريخياً.. هذه الشريعة هي التي وجدت هذا المجتمع وأقامته على أسسه التي أرادها الله لعباده، لا التي أرادها بعض هؤلاء العباد لبعض[٢٦].

ويتحدث سيد قطب عن هذه الكتلة العجيبة المتجانسة المتناسقة[٢٧٦] ألا وهي الأمة التي صنعها الإسلام، يقول: لقد كان من النتائج الواقعية الباهرة وللمنهج الاسلامي في هذه القضية ولإقامة التجمع الإسلامي على آصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الاقليمية السخيفة.. كان من النتائج الواقعية الباهرة لهذا المنهج ان أصبح المجتمع المسلم مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام واللغات.. بلا عائق من هذه العوائق الحيوانية السخيفة، وان صبّت في بوتقة المجتمع الإسلامي خصائص الأجناس البشرية وكفاياتها، وانصهرت في هذه البوتقة، وتمازجت، وأنشأت مركباً عضوياً فائقاً في فترة تعد نسبية[٢٨].

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

ولقد ترددت هذه المقولة كثيراً في نصوص سيد قطب: وفيما يلي بعض هذه النصوص:

. كل أرض يظللها الإسلام هي وطن للجميع، وكل مسلم ظهر على الأرض هو مواطن للمسلمين جميعاً[٢٩].

. ليس هنالك حاجز من الجنس، ولا اللون، ولا اللغة، ولا الحدود الجغرافية، ولا حتى من عصبية الدين... كل إنسان يملك أشهد ألا 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 استئذان حاكم ولا شرطي. أن يدخل الوطن الإسلامي، ويخرج منه، ويذهب في أرجائه، ويروح دون حواجز سفر ودون وقفه عند الحدود[٣٠].

. هنالك دار واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا، وما عداها، علاقة المسلم بها اما لقتال واما لمهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار الاسلام[٣١].

. الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله[٣٢].

. 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[٣٣].

. 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[٣٤٣].

. تخلص الإسلام من وشائج الأرض والطين، ومن وشائج اللحم والدم[٣٥].

إن عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة، عصبية جاهلية عرفتها البشرية في فترات انحطاطها الروحي[٣٦].

. ذلك التوحيد الذي يجب ألا تختلط به أوشاب التصورات الجاهلية الدخيلة، ولا تتسرب إليه صور الشرك بالجنس والشرك بالقوم والشرك بالنسب والشرك بالمنافع الصغيرة القريبة[٣٧].

. نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم كل ماحولنا

جاهلية تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم حتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع الجاهلية[٣٨].

. لابد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً[٣٩].

تقدير

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

١ ـ مسألة الانبثاق: نحن لا ننكر العقل الإلهي في التاريخ، وإن كنا نضع الأمر في نصابه.

والسؤال ماالمقصود بالانبثاق الذي تكلم عنه السيد قطب، وماهي آليته، أليس التسليم بوجهة نظره يعني الغاءنا لكافة العلوم الإنسانية في تفسر الأحداث التاريخية، والرجوع إلى فكرة الانبثاق باعتبارها كافية لتفسير كل شيء.

٢ . صنف الدكتور نديم البيطار كتاباً موسوماً بعنوان: التجربة الثورية بين المثال والواقع[٤٠]، وقد تعرض الدكتور البيطار لمعظم الثورات في التاريخ، وأخذ يحللها بمجهر عالم الاجتماع الرصين، لينتهي إلى نتيجة هي انه مامن طوبى أو مثال مطروح تحققت مبادؤه على أرض الواقع تحققاً كاملاً.

لقد دلل هذا المفكر بنقطة هامة، هي ان تلك الهوه بين المثال والواقع حدت الكثير من المغرقين في المثالية إلى التخلي عن مثالياتهم بسبب إخفاق هذا التحقيق الكامل.

والسؤال المطروح هو: كيف يمكن تحقيق هذه الأمة المسلمة المدهشة العجيبة المتراصة المتجانسة المتحدة، أليس هذا التحقيق فوق التاريخ.. ثم ألا يصدمنا الواقع إذا لم يتم هذا التحقق؟. لعل النتائج التي توصل إليها الدكتور البيطار تؤكد . بنواميس التاريخ . أن تحقق المثال إنما يتم بأشكال واضراب وتجسدات وتحققات متنوعة يخطئها الحصر، وبالتالي فهنالك مفارقات للتحقيق وألوان طيفية تتدرج في أهميتها وقوتها ونجاعتها، ومن ثم فليس هنالك صيغة واحدة وموحدة كقطعة الصلصال يمكن أن تتجسّد عبر التاريخ.

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

٣ . السؤال الأخير يقودنا إلى فكرة ماأبدعته 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 تحاول أن تقبض عليه، ولكن عبثاً لأن المثال بحد ذاته حقيقة سرابية، غير قابلة للتحقق.

من هذا المنطلق فنحن لا نتفق مع سيد قطب في نظرته اللا تاريخية الغيبية السديمية الميتافيزية، 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 ونجاعتها وقوتها وضعفها.

ذلك ان أية ظاهرة إنسانية، إنما هي ظاهرة طبيعية تنتابها القوة والضعف والتمدد والتقلص، ومادامت بشرية، فلا يمكن أن تبلغ الكمال، بل ولا يمكن أن تنسلخ نهائياً عن الكمال والمسألة أولاً وأخيراً هي مسألة نسبية الحقائق الإنسانية.

إن التسليم بوجهة نظر سيد قطب يعني نسف واطراح كل ابداعات البشرية عبر التاريخ لأنها ليست متفقة مع المثال الذي يطرحه.

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

يكفينا أن ندلل بخطأ رأي سيد قطب بما كتبه مفكر إسلامي كبير هو السيد راشد الغنوشي عن الفن الإسلامي، يقول 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 انه أدب جاهلي وأدب إسلامي، ونخرج من هذا الأخير كثيراً من الأدب الذي أنتج في العصور

الاسلامية، ويمكن أن ندخل فيه جزءاً كبيراً من الآداب العالمية التي ترقى بالأذواق، وتنادي بالتآخي بين البشر وبالسلام العالمي، وتنوه بالقيم الاسلامية[٤١].

وبشأن نظرة الغنوشي للغرب، يقول: وكما ان المسلمين نظروا غالباً إلى الغرب على انه حملات عسكرية واعلامية وتبشيرية واستغلال اقتصادي، وان الغرب مادي وملحد بينما في الغرب قوى دينية وفكرية وإنسانية تحررية[٤٢].

إذن فهل يتفق هذا الكلام مع الخط الشاقولي الذي رسمه سيد قطب، وقسم فيه العالم إلى قسمين دار إسلام . دار حرب.

١٦ . فكرة الأمة لدى خالد محمد خالد

يمكن القول ان هنالك خطاً مباشراً يربط بين فكر خالد محمد خالد في كتابه من هنا نبدأ، وبين فكر علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، الأمر الذي حدا لجنة الفتوى بالجامع الأزهر للمطالبة بمنع كتاب من هنا نبدأ.

بيد ان الجديد لدى خالد محمد خالد، هو توضيحه نقطتين ظلّتا غامضتين في فكر عبد الرزاق، وهي قومية الحكم وديموقراطية التشريع[٤٣].

ويبدو ان المناخ الذي حرك خالد محمد خالد لكتابة كتابه، هو الرد على مقولة الاخوان المسلمين المطالبة بحكومة دينية[٤٤].

والنقطة المركزية لدى خالد محمد خالد، هي 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 لايصال الانسان إلى الحرية، يقول: كلاهما وسيلة إلى أجل مافي الوجود وأسمى إلى الحرية[٤٥].

ويدلل خالد محمد خالد على وجهة نظره بالرسالة وأهدافها وغاياتها: النبوة لا الملك والهداية لا الحكم[٤٦].

وقد تأكد هذا المعنى بقوله: صحيح ان الرسول فاوض، وعقد المعاهدات، وقاد الجيوش ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام، وأقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ عظيمة السلطان، كان العدل لحمتها وسداها، ولكن هذا لا يعني ان هنالك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره بعض أركانه 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 بها[٤٧].

ويناقش خالد محمد خالد عدم ضرورة قيام الحكومة الدينية، بل ان الحكومة القومية تستطيع أن تتولى ذلك، يقول: ان 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[٤٨].

ذلك: انه ليست الدولة هي التي تستطيع بقوانينها أن تهبنا نقاوة النفس[٤٩]، وفضلاً عن ذلك فالحكومة القومية تمنع الالحاد، يقول: إن الحكومة القومية تحمي عقائد الدين، وتصونها، ولكن بوسائلها المعتدلة، التي يجيزها الدين، وينشرح لها قلبه، والتي تعتمد على الاقناع، وتحترم حرية الفكر وحرية الضمير[٥٠].

ويفند خالد محمد خالد فساد السلطة الدينية، فيقول: هي تلك التي تعتمد على سلطة مبهمة غامضة، ولا تقوم على أسس دستورية واضحة تحدد تبعاتها والتزاماتها حيال الشعب، بل وتمنح نفسها قداسة زائفة وعصمة مدعاة[٥١].

هكذا يركز خالد محمد خالد على ضرورة التمييز بين الدين والحاكم، يقول: إن أجل خدمة نؤديها 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 وتكتيلها، والصعود بروحها ونظمها إلى قمة الرسوخ والاستقرار[٥٢].

ويعرج خالد محمد على التشريع موضحاً خصائصه وهي: أن يكون بيّناً، أن يكون إنسانياً وقومياً، أن يكون نامياً ومتطوراً، أن يكون عقلياً[٥٣].

ويقول: إن الاسلام لم يكن يهتم بالتشريع إلا ليساعد الناس على ضمان مصالحهم وتنظيم معايشهم، فإذا وجد تشريع يحمل هذا العبء، ويؤدي ذلك الدور، فالإسلام يباركه ويوقره، بدليل اعتباره لكل هذه القواعد التي ذكرناها مما كانت تقوم عليها حياة العرب في الجاهلية[٥٤].

ويحدد خالد محمد خالد دور الفقه بحماية مصالح الناس، يقول 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[٥٥].

ووظيفة القانون تحقيق مصالح الناس ليس إلا يقول: لن يحقق التشريع وظيفته إلا إذا كان انعكاساً لاحتياجاتهم جميعاً باعتبارهم هيئة اجتماعية واحدة تتمثل سمتها المشتركة في الوطن لا في الدين[٥٦].

أهم مافي الأمر ديمقراطية التشريع، يقول: ان ديمقراطية التشريع هي أفضل ماتوصلت إليه تجارب الأمم في حقل القانون، وهي تتلازم مع ديمقراطية الحكم وديمقراطية المجتمع(٥٧).

تقدير

حدد أحد المفكرين علاقة السياسة بالأخلاق في الصيغ والأشكال الآتية:

١ . أخلاق دون سياسية (الرواقية)، ٢ . سياسة دون أخلاق (المكيافيلية)، ٣ . سياسة أخلاقية.

هذا هو منطلقنا في تقويم، وتثمين جماع وجهة نظر خالد محمد خالد حول علاقة الدين بالدولة.

ونحن مع خالد محمد خالد لجهة اعتبار المصالح هي الحمولة والمشروطية لكل سلطة سياسية. ولكن هل ان الحكام المتدينين بالضرورة (لا الدينيين) يحملون أفكاراً غامضة، ويتسترون بالرمزية ويدعون التقديس.

ليس الأمر كذلك، لاسيما إذا كان هؤلاء المواطنون عاديين ينبثقون من صفوف الشعب، وهم نتاج اللحظة الدستورية حيث في هذه اللحظة يتمتع كل فرد مهما كانت جنسيته أو ديانته بكافة الحريات العامة، وليس هنالك سلطة تعلو على ضميره إلا سلطة الفكر.

من خلال هذه اللحظة الدستورية يبلور كل إنسان آراءه، ويطرح أفكاره بما يحقق مصلحة الأمة بما في ذلك الأفكار المستمدة من الشريعة الإسلامية باعتبارها مصنعاً عقلياً ومنطقياً ضخماً على حد رأي أحد المفكرين الأوربيين.

والسؤال المطروح هو: هل نحارب الفكرة لذاتها طالما انها مستمدة من الشريعة الإسلامية لنصفها بأنها ظلامية وعتيقة وعفنة وبالية، وغير ذلك من الأوصاف، أم أننا نعتمدها إذا ماتحقق شرط ديمقراطية التشريع، وديمقراطية المجتمع وديمقراطية 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 تتفتح الزهور جميعاً وتتبارى، وهنالك . كما يقول المناطقة العرب . معتقد ومنتقد، والمنتقد يصبح معتقداً، وهكذا دواليك صيرورة وارتقاء وتفتحاً وازدهاراً.

١٧ . الأمة في فكر علي عبد الرزاق

هل ان الاسلام مجرد دعوة دينية خالصة مبرأة من أمور الدنيا والسياسة، وان

محمداً (ص) ليس إلا رسولاً لا تشوب دعوته نزعة ملك، ولا دعوة دولة[٥٨].

على الرغم من ان هذا الرأي مرجوح إلا انه لا يعدم من يمثله، ومن هؤلاء الأستاذ علي عبد الرزاق في كتابه الاسلام وأصول الحكم، والشيخ خالد محمد خالد في كتابه من هنا نبدأ، فما هي الخطوط العريضة لكتاب عبد الرزاق، وماهي أدلته في ذلك..

١ ـ دليل القرآن: وقوله تعالى: وما أرسلناك عليهم وكيلا، وقوله: ان عليك إلا البلاغ، وقوله: وما أرسلناك إلا بشيرا ونذيرا، وقوله: فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر.

٢ ـ دليل السنة: مارواه صاحب السيرة النبوية من أن رجلاً جاء إلى الرسول لبعض الأمور، فأخذت الرجل رعدة شديدة، فقال له الرسول: هون عليك فإني لست بملك ولا جبار، أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد.

وقوله (ص): أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

٣ ـ الدليل العقلي: يوضح عبد الرزاق هذا الدليل بقوله: معقول ان يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فاما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فهو خارج عن طبيعة البشر، على ان ذلك إنما هو غرض من الاغراض الدنيوية التي خلى الله بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ماتهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم[٥٩].

تقدير هذا الرأي

لم يدع أحد بقيام حكومة إسلامية عالمية تمد سلطانها على العالم كله.

والقول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع أبداً من تعدد الحكومات، واختلاف الأنظمة السياسية الإسلامية.

ومن القواعد الأساسية المقررة في الشريعة الإسلامية الغراء قاعدة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، وقاعدة رعاية المصالح المرسلة، وقاعدة: المشقة تجلب التيسير.

فهذه القواعد وغيرها تؤكد أن الاسلام . في غير وسائل المعتقدات والعبادات . يسمح باختلاف النظر باختلاف الزمان والمكان، وانه لا يتضمن في المسائل الدنيوية إلا الأسس العامة دون الدخول في التفصيلات، فهذه تختلف باختلاف الدول، أما

العموميات فهي على درجة من المرونة، بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة[٦٠].

وحقيقة الأمر ان مصدر الخلاف بين اعتبار الاسلام دين وسياسة، هذا المصدر يرجع أساساً إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً.

فلقد دار الجدل بين الفريقين حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة، أم انه مجرد دعوة دينية لا تنتظم شيئاً من أمور الحكم والسياسية.

على ان الوضع الصحيح للمسألة يتحدد على أساس ما اذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي، ولو ان المسألة وضعت في هذه الصورة، لما كان ثمة خلاف، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال[٦١].

ومما لاشك فيه ان القرآن قد تضمن بعض المبادىء العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل مكان وزمان، مثل مبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعي[٦٢].

ومما لاشك فيه ان محمداً (ص) قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنورة، وان خلفاءه من بعده قد أقاموا دولة، وان جميع أركان ومقومات الدولة من شعب واقليم وسلطة حاكمة قد توافرت في هذه الدول الاسلامية[٦٣].

أما مقولة ان الاسلام قد جاء بصورة معينة من صور الحكم أو قرر شكلاً محدداً للتنظيم السياسي، فهذه هي التي لا تستند إلى أساس سليم، فرئاسة الدولة، ولمن تكون، والشروط التي يلتزم توافرها فيمن يتولى الخلافة وأساليب ممارسة السلطة، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن، هذا فضلاً عن ان الرسول (ص) لم يضع بشأنها أحكاماً عامة، وما كان يصدر عن الرسول في مثل هذه الأمور، إنما كان يقوم على المصالح المرسلة القائمة في عصره[٦٤].

١٨ . الأمة والوطن في فكر طه حسين

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

. مستقبل الثقافة في مصر الصادر عام ١٩٣٨

. الفتنة الكبرى الصادر عام ١٩٤٧

ففي رأي طه حسين ان المسلمين فطنوا إلى أصل من أصول الحضارة الحديثة، هو ان الدين شيء والسياسة شيء آخر. يقول: من المحقق ان تطور الحياة الانسانية قد

قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا يصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدولة.

فالمسلمون أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساساً للملك وقواماً للدولة، وليس المهم 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 أقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضاً، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة، حين كانت الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق.

وقد مضى المسلمون بعد ذلك في إقامة سياستهم على المنافع وعلى المنافع وحدها 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 تختلف قوة وضعفاً باختلاف الأقاليم والشعوب والقدرة على الثبات والمقاومة[٦٥].

ويكرر طه حسين مقولة علي عبد الرزاق، بشأن عدم وجود شكل معين من أشكال الحكم في الإسلام. يقول: ولو كان للمسلمين نظام سياسي منزل من السماء لرسمه القرآن، أو بين النبي حدوده وأصوله، لفرض على المسلمين الإيمان به والإذعان له في غير مجادلة، ولا مناضلة ولا مماراة[٦٦].

ويمكن القول ان طه حسين ركز على ان الاسلام دين بدون سياسة معينة مع ميل إلى رد الأحكام القرآنية إلى احكام أخلاقية، وهذا مايتضح من قوله: كان الاسلام ومازال ديناً قبل كل شيء وبعد كل شيء وجه الناس إلى مصالحهم في الدنيا وفي الاخرة بما بين لهم من الحدود والاحكام التي تتصل بالتوحيد أولاً، وبتصديق النبي ثانياً، وبتوخي الخير في السيرة بعد ذلك، ولكنه لم يسلبهم حريتهم، ولم يملك عليهم أمرهم كلهم، وإنما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم، ولم يحص عليهم كل ماينبغي أن يفعلوا وكل ماينبغي أن يتركوا، وإنما ترك لهم عقولاً تستبصر وقلوباً تستذكر وأذن لهم في أن يتوخوا الخير والصواب والمصلحة العامة والمصلحة الخاصة ماوجدوا إلى ذلك سبيلا[٦٧].

ويؤكد طه حسين ان وحدة المسلمين لا يمكن أن تكون وحدة سياسية، وبالتالي فإذا كان المسلمون قد انقسموا، وتحاربوا قبل أن يتسع نطاق الدعوة الإسلامية شرقاً

وغرباً، فهل من الواقعي تصور أن الوحدة السياسية ممكنة بينهم بعد أن امتد دينهم إلى أقاليم وشعوب تفهم المنافع العملية التي تقوم عليها السياسة، يقول طه حسين: ان الخصومة العنيفة التي فرقت المسلمين بعد مقتل عثمان ستظل تفرقهم في أكبر الظن إلى آخر الدهر(٦٨).

تقدير

نسجل على هذه الآراء الملاحظات الآتية:

١ . لا أحد ينكر أهمية المصلحة في حياة الشعوب، فالمصلحة ليس شيئاً معين أو مستحقراً تخجل منه النفوس، بل ان الاسلام راعى مصالح الناس، ويسّر لهم الأمور بما يحقق المصالح المرسلة للرعية، بل ان هذه المصالح المرسلة أي غير المحددة اعتبرت مصدراً هاماً من مصادر الشريعة الغراء.

حتى الجهاد في سبيل الله الذي هو دراما العطاء والايثار. لم ينس الاسلام أن يقدر المصلحة قدرها، ويضعها في موقفها الدقيق.

وهذا يتضح من اعطاء الحوافز الشخصية التي وضعت بين يدي المجاهد وحقه في أخذ سلب الذي يقتله.

ولكن تحقيق مصالح الناس شيء وإقامة الأمة على مجرد عنصر المصلحة شيء آخر.

وبيان ذلك ان الأمة كيان ومقوم وجماعة تاريخية مغرقة في الصيرورة والقدم والتطور والارتقاء فهي شركة الاجيال الحالية والمغرقة في القدم، وهل يعقل أن تكون المصلحة التي تربطني حالياً هي مصلحة العربي في الجاهلية، أو مصلحة العربي بعد ألف عام.

ثم لو تفحصنا المصلحة الواحدة في أمة ما من الأمم لوجدناها تختلف من مكان إلى آخر، فهل يعني ذلك التسليم بتجزئة الأمة تبعاً لاختلاف المصلحة.

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

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

ولاشك ان آلية الأخلاق والدين تقوم بعملية البوتقة والصهر، ومن ثم فإذا حققت هذه الآلية ماهو مشترك فلا حاجة للسياسة إلا بالقدر الذي تقصر الأخلاق

عن تحقيقه، وبالتالي فنحن أمام آنية مستطرقة، 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.

فالسلطان 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 ان عبارة الخليفة عثمان بن عفان لم تظهر إلا في حال الخلل الذي أصاب الجماعة الإسلامية، مما أتاح الظروف لظهور آلية الردع، وللمبدأ الآنف الذكر، وشتان بين هذا القول وبين تجربة المؤاخاة المدنية التي تمت بين ظهراني الرسول، والتي اعتمدت آلية الايمان في وظيفة المزج والضم والربط.

إذن كلما قوي المجتمع الإسلامي ضعف الرادع المادي الخارجي، وقوى الواجب والعكس، وهذا هو روح الإسلام، وهذا ماتجسد في تجربة المدينة، حيث كان المسلمون كتلة واحدة متراصة كالبنيان المرصوص تتحرك بدينامية الدين والأخلاق.

وفي نظرنا ان الطوبى الإسلامية تقترب من الطوبى الشيوعية . مع اختلاف المنطلقين . لجهة ذوبان الدولة، ومن ثم فلا أحد يتصور ان مجتمع التوحيد مجتمع الإيمان مجتمع الاحسان يحتاج إلى دينامية القمع والقوة، ولكن هيهات هيهات للطوبى أن تتحقق، وبالتالي فالإسلام ليس دعوة رواقية تنكفىء إلى أحضان الطبيعة لتتعامل مع الخياليات، وإنما هو دعوة للانخراط في التاريخ والمجتمع، وتحقيق السعادة بكافة الوسائل بما في ذلك السياسة، وبالقدر اللازم المتيقن وبعد عجز الأخلاق والايمان، 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 الانسانية قاصدين من ذلك عدم المبالغة بالمصلحة، وإنما موازنتها مع جرعة الأخلاق والعقيدة والدين بما تحمل هذه الجرعة من شحنة الايثار لاسيما على صعيد الدائرة الاسلامية دائرة العالم الاسلامي، ثم على صعيد دائرة الحياة الانسانية.

وبيان ذلك ان حبي لنفسي يجب ألا يرتد إلى كهف الذات ليتحول إلى عقدة الأنانية، وهذا هو معنى الاقليمية، أو القومية بمعناها الضيق والاستعلائي.

ثم لماذا هذا التركيز على حالة تمزق العالم الاسلامي واعتباره مصدراً للشرعية وانموذجاً حياً للاقتداء والاهتداء؟ أليس الأجدر بنا أن نستلهم معطيات التجربة النبوية كأعظم نموذج للاهتداء والاقتداء، ثم أليس بنا أن ندعم الضمير الديني الحي والضمير الخلقي إلى جانب ضمير المصلحة الكئيب والرتيب.

١٩ ـ الأمة في فكر محمد النويهي

أعلن النويهي رأيه عقب هزيمة ١٩٦٧ في مقالات ظهرت في مجلة الآداب البيروتية ربيع عام ١٩٧٠ ، وفي بحث مقدم إلى الندوة التي انعقدت في الكويت ربيع ١٩٧٢ تحت عنوان أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي.

يعرج النويهي على الدليل بأهميةالعاطفة الوطنية، فيقول: إن عاطفة الارتباط بالوطن من أقوى العواطف الانسانية 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(٦٩).

يتأمل النويهي في الحال الراهنة للأمة الاسلامية فيجدها في شر مستطير يقول: إن المتأمل في الحال الراهنة للأمة الإسلامية يجدها عظيمة الشر(٧٠).

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 مافعلته لا ينافي الدين، فهي معذبة حانقة، متناقضة حانقة، منقسمة يخالف واقعها مثالها، ويعارض سلوكها عقيدتها، وما أشنعها حالة تعيشها أمة من الأمم(٧١).

ماهو الطريق للخروج من المأزق؟؟ يقول النويهي: لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة، كما كانت، هذا مجرد حلم واهم لن يتحقق، بل ستستمر الأوضاع في تغيرها، وتمضي الأحوال في تحولها، ولن ينجح معها إلا تشريع مستمر التبدل بتبديلها(٧٢).

ويركز النويهي نظرته إلى تطوير التشريع الاسلامي، معتبراً ذلك دينامية الانطلاق، وهو في ذلك يثمن خطوة الامام محمد عبده وتلامذته الذين ميزوا بين الأصول والفروع، وجعلوا الفروع تشمل جميع المعاملات، وتقبل التغيير بحسب

تغير الأحوال خلافاً لثبات الأصول (العقائد . العبادات . الأخلاق)[٧٣].

ويعرض النويهي للأفكار التي يبنى عليها تطوير التشريع الاسلامي، وهذه الأفكار هي:

١ . عدم وجود فئة تستأثر بتفسير التشريع الاسلامي.

٢ . إن أحكام القرآن التشريعية أقرب ماتكون إلى الأحكام الأخلاقية منها إلى الأحكام القانونية[٧٤].

٣ . لا يوجد في القرآن والسنه تشريع كامل لشؤون الحياة الانسانية، ولا يتضمن حلولاً لجميع المشكلات[٧٥].

٤ . ليس استكمال التشريع القرآني حقاً بل هو واجب على المسلمين في جميع الأمور والميادين التي لم يرد بها تشريع[٧٦].

٥ . ان تشريع القرآن والسنة، وبطبيعة الحال تشريعات الفقهاء . ليست سوى حلول لمشكلات معينة وفي مرحلة تاريخية معينة.

بيد ان 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 مايختص بأمور مكاسبهم ودنياهم، وهي لن تفلح في هذا إلا إذا أقنعتهم بأن الإسلام . فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة، لا يتنافى مع النظرة العلمانية، بل ليس من المغالاة أن نقرر ان موقفه من أمور دنيانا هو موقف علماني صرف[٧٧].

على هذا الأساس لا يتوانى النويهي عن القول: بلى نحن أعلم بأمور دنيانا، وصدق الرسول العظيم، وكذب كل مدع جامد العقل يريد أن يقيدنا في هذه الأمور بحدود الأقدمين.. نعم نحن أعلم بأمور دنيانا أعلم بها من كل فقهائنا وعلمائنا من سلف منهم ومن خلف[٧٨].

تقديرنا لفكر النويهي

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

ولا أحد ينكر أيضاً اننا نعاني انفصاماً في شخصيتنا، مرده التناقض بين المثال والواقع، التراث والمعاصرة، وغير ذلك من الثنائيات.

ومع ذلك نخالف مفكرنا هذا لجهة تشخيص الدواء، إذ ان أزمتنا هي أزمة

حضارية شاملة تلف كافة مجالات الحياة بما في ذلك الشريعة الاسلامية التي توقفت عن متابعة ركب الحياة في قسم كبير أو صغير من احكامها.

وفي نظرنا اننا إذا امتلكنا الجرأة ورباطة الجأش في الاستنباط . وخلافاً للنويهي . والسعة في الاستخلاص عن طريق مايسمونه التفسير المبسوط، ذلك التفسير الذي يتعامل مع روح القرآن، إذا امتلكنا ذلك أمكننا القول ان القرآن الكريم يقدم لنا المادة اللازمة لذلك.

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

ومع ذلك فهذه القضية ليست موضوع بحثنا، بل الموضوع ماتعلق بعلمنة الاسلام.

وفي نظرنا انه إذا كان المقصود بالعلمانية حق الروح وحق العقل في اجتراح الأمور وارتياد المجهول، إذا كان الأمر كذلك فالإسلام علماني في قسم كبير من مجالاته، بل إنساني لأنه يعول على العقل وعلى الإنسان، اللهم إلا إذا استثنينا دائرة العقائد والعبادات والأخلاقيات.

لنأخذ مثالاً على ذلك في الحقل السياسي، فهذا الحقل وعر المسالك، متشعب الجوانب باعتباره يعنى بالكليات والبحث عما هو مشترك، وهذا الأمر المشترك كثير التغير سريع التقلب، فكيف إذن تعامل الإسلام معه؟؟

كما قلنا فالقرآن الكريم تأبى الغوص في الشعاب والمتعرجات، واكتفى بصياغة المبادىء والأصول العامة، وقد قلنا ان هذه الأصول هي: الشورى . العدل . التكافل . المساواة.

وفي نظرنا ان 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 الأوروبي العلماني يعمل خارج هذه الأصول؟؟.. وهل يحقق علمنته وعبقريته ضمن حقول وآفاق وقارات تتجاوز المبادىء والأصول العامة في السياسية التي قررها الإسلام.

هذا مثل بسيط سقناه للتدليل بهذه المقولة وباستطاعة كل ذي عينين أن يضرب الأمثلة الفريدة ليدلل بهذه الحقيقة.

لقد حدد الإسلام في الحقل الجنائي الحدود تاركاً تحديد العزائم للعقل الانساني.

وإذا علمنا ان هذا الحقل لا حدود له أدركنا أن الاسلام لم يكن ليحول دون العقل الجزائي من أن يبحث ويمحص ويتحرك ويفكك.

وفي نطاق قانون البينات لا نجد في القرآن الكريم إلا دليلاً واحداً يتعلق بالاثبات، الا 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: ان القرآن يحث على العلمانية، لأنه لا يهدر الشرط الإنساني، وإن كنا نقول انه يزود العلمانية بمنارات يضعها على الطريق لتقي من الزلل، وهي منارات أقرب إلى البذور وأقرب إلى المناخ العام دون أن تكون اكبالاً وأغلاقاً على العقول.

٢٠ . 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 الطبعة الجديدة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت . سبعة عشر مجلداً.

ويمكن القول ان 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 . لاشك . مفكر قومي عتيد، ومن جهة أخرى فهو يرى ان جامعة اللغة هي الوشيجه الاولى 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 انه تناول تحديد أثر الدين الاسلامي 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 نحوه، والقومية هي حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها[٧٩].

وهذه المعاطفة طبيعية قوية، يقول: ان حب الوطن إنما تولد من توسع دائرة حب

الموطن، كما ان 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 ان حب الأمة يتضمن في الوقت نفسه . حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة[٨٠].

وحول دور اللغة في تكوين الأمة يحدد: ان اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها، أما 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 أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماماً فعلياً، ولكنها إن فقدت لغتها، تكون عندئذٍ قد فقدت الحياة، ودخلت في عداد الأموات، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة، فضلاً عن استعادتها الوعي والشعور[٨١].

ويمكن القول ان الحصري اتخذ موقعاً متقدماً جداً في موضوع العلاقة بين الدين والوجود القومي بالنسبة إلى عدد كبير من دعاة القومية العربية من جيله[٨٢].

وهذا ماسمح لبعض الباحثين أن يجعل العلمانية صفة مميزة لمذهبه القومي، وفي هذا الصدد، يقول مجيد جذوري: هنالك مفكر واحد فصل فصلاً حاسماً بين القومية والدين، وأصر على العناصر العلمانية للقومية، هو ساطع الحصري الذي وضع نظرية منهجية منسجمة في القومية العربية، بأسلوب أكثر وضوحاً واتساقاً من أسلوب أي كاتب آخر[٨٣].

هكذا يعلن الحصري ان الدين بعد اللغة والتاريخ أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الأمم، وان تأثير الدين قد يقوي عاملي اللغة والتاريخ، وقد يضعفهما، يقول: الدين من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ[٨٤].

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

يجيب الحصري بأن الأديان العالمية لم تستطع أن تمزج الأقوام، وتزيل الفوارق

بينها إلا بقدر مانجحت في نشر لغة من اللغات، وهذا يعني ان العلاقة بين الدين العالمي والقوميات تمر عبر اللغات، وهذا المرور يساعدهم على إبراز دور اللغة في الدين بقدر مايساعد 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 ان تأثيرها في تسيير السياسية لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ. إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى، فيقوى أو يتلاشى، حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ[٨٥].

٢١ ـ مفهوم الأمة والوطن عند علال الفاسي:

لقد قاد علال الفاسي تياراً انهاضياً (تطويرياً)[٨٦] يقوم على الأبعاد الآتية:

١ ـ البعد الوطني: كان في المغرب العربي ابان عهد علال الفاسي سياستان متناقضتان أو مخططان متعارضان، الأول استعماري يرمي إلى احكام سيطرته على المجتمع، وما الظهير البربري إلا وجهاً من وجوه السيطرة، وكانت سياسة هذا المخطط تقضي باتلاف الشعور الوطني، واقبار 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 في السياسة القريبة بمحاربة ألوان السيطرة الأجنبية، وكانت سياسة هذا المخطط تتركز على مفهوم الأمة الموحدة والسيادة الوطنية والأنموذج النفسي[٨٧].

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[٨٨].

أما الأرض فتلعب دوراً هاماً في هذا المشروع، يقول علال الفاسي: "إن توحيد الأرض بالأنموذج النفسي، وتوحيدهما معاً بروح العصر.. ذلك هو التفاعل الانساني الذي تمتزج به مادية الأرض بروحانية الإنسان، فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجردة، هي فكرة الوطنية الصحيحة[٨٩].

وليست غاية علال "هنا . إذا تجاوزنا مافي 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 مايصلح . وهو كثير في ظنه . لتطوير الحاضر وتطوره، مع المحافظة على الأنموذج النفسي (وله عند علال صفات صوفية) والاعتزاز بالوجود الأرضي، والاقتباس من كل ماهو صالح من الانتاج الإنساني[٩٠].

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 والباعث . 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[٩١].

الأرض، النفس، العصر، بمحمولاتها المختلفة، هي 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 يتحدون معنا في أنموذجنا وطموحنا المثالي[٩١].

٢ ـ **البعد القومي**: إن التوجه السياسي العام للسلفية التي ينتظم علال في منظومتها . حاول النظر إلى كل ماسلف في دائرة القومية المبنية على أساس الروابط الاقليمية، انسجاماً مع مايطالب 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 الاسلامية، 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 توفيقي على الوسط يعتبر للقومية دوراً لا ينبغي أن تطبق إلى حد تحول فيه بين التقارب المطلق بين الشعوب المسلمة والعربية بصفة خاصة، وإلا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الإسلامي"[٩٣].

٣ ـ **البعد الإنساني**: ويكمن هذا البعد في تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً والإنساني ثانياً[٩٤].

٢٢ . الأمة عند الدكتور جريشة:

وبالطبع فالدكتور جريشة لم يتكلم عن أمة تاريخية محددة مشخصة بالمكان والزمان، وإنما تقدم بدراسة فقهية عن خصائص الأمة المسلمة مجردة عن الزمان والمكان، على ضوء الشريعة... هذه الأمة هي التي تجمعت فيها من الخصائص مااستحقت به أن تكون خير أمة أخرجت للناس[٩٥].

وهي بهذا الوصف ضرورة.. وفريضة فيها خصائص موضوعية ما تعلو على الأخرى.. لتكون خير أمة أخرجت للناس.. ويتحقق لها عصمة الأمة لا عصمة الإمام.. لا تجتمع أمتي على ضلالة.. وهي بهذا تعلو ولا تتعالى، وتكبر ولا تتكبر.. لأنها رغم عصمتها تؤمن أن الله فوق الجميع.. أكبر.

٢٣ . اهمية 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 ثرة 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 بني للأرض في منهجه التاريخي.

فهذا المفكر يرى أن طور النهوض 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 الروح.

والطور الثاني هو منعطف العقل، حيث تأخذ الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدريج.

أما الطور الثالث، فهو طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً، وهنا تقف الوظيفة الدينية عن القيام بمهامها في كبح جماح الغرائز[٩٦].

ووسيلة الحضارة عند ابن نبي هو توفر فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الانسان، التراب، الوقت[٩٧].

٢٤ . 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[٩٨].

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:

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

٢ . المجموعة التي تتناول التشريعات السماوية سواء أكانت أمراً أم نهياً، وتوجيهات عامة للإنسان.

٣ . المجموعات التي فوض الله بها الإنسان على أساس قدرته والثقة به في إدراك الصالح العام (جلب المنافع . ورد المفاسد).

ويهمنا في مشروع الدكتور خلف الله هذه الكائنات أو المخلوقات التي سخرها الله للإنسان، وتأتي الأرض في مركز النواة النووية من هذه المخلوقات[٩٩].

يقول الدكتور خلف الله:

وللانتفاع بالأرض طريقان:

أحدهما: الانتفاع بأعبائها في الحياة الجسدية.

ثانيهما: النظر والاعتبار في الحياة العقلية.

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

البحث الثاني

مرتكزات المسألة الوطنية في الفكر العربي الإسلامي

مدخـــل:

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 والتلافيف..

"وليس صحيحاً ان التجربة الينبوعية الأساسية التدشينية الكبرى أعطت الأهمية والأولوية للأخرويات لعالم الغيب والمدينة الفاضلة وعالم الملائكة والمسائل الايمانية والاعتقادية دون حرث الواقع وعالم الشهادة وتعميق تجربة الإنسان في الوجود والمسؤولية"[١٠٠].

وفي الحقيقة ان هذا الفكر الجبار يحتاج إلى دراسات جادة وتنقيب معمق لاستجلاء غوامضه، وفض تلافيفه، لاسيما المذهب العربي الاسلامي في الانسان "الأنسنة العربية الإسلامية" ممثلة في شخصيات فذة، مثل السجستاني والسرخسي والقمي وابن العميد القمي والقومشي والنوشجاني وغيرهم[١٠١].

فقد كان أولئك المفكرون أبرز وجوه الإنسانية العربية الاسلامية 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[١٠٢].

وهنالك المذهب العربي الآخر في الإنسان متمثلاً في التعاملية والآداب، أي في الوعاظة التي ترسم العلائقية المثالية والسلوكات الأخلاقية والينبغيات الاجتماعية الموجهة إلى كل نشاط إنساني[١٠٣].

وفي فكرنا العربي الإسلامي نطالع العالمينية، أو المذهب العربي الإسلامي في الجنس البشري بكليته وخريطته ونظرية الاستخلاف.

ففي هذا الخطاب يتربع الإنسان على قمة الهرم في الوجود، ويمثل الجنس البشري المكانة الأولى داخل هذه العالمينية[١٠٤].

ويطالعنا هذا الفكر بالمذهب الفقهي، في الإنسان وعقله وحقوقه وحريته، حيث أخضع كل نشاط للتوجيه، وحيث ينضبط مع المعايير، وتضبطه محكات السلوك الرفيعة والغائية المحددة للعقل والإنسان والتعاملية[١٠٥].

وهنالك مقال 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[١٠٦].

وهنالك الرؤية الفلسفية لاشكالية الألوهة والأناسة، ثم العمق الفني للانسان، البعد الجمالاتي[١٠٧].

وأخيراً، وليس آخر التجربة العربية الثانية مع الذمة العالمية للقوة والفكر والقيم، أو العودة العربية الثانية إلى الدار العالمية للانسان والسلام، فقد كان لنا في هذه العودة تصورات مهمة حول تعضية الانسان وانغراسه في المجتمع والتاريخ والانتماء إلى أوضاع معينة وإلى بنى وآمال، أي معنية الانسان وإعادة تعضية الحقل من حيث الانغراس في العياني والاجتماعي التاريخي[١٠٨].

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

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

وفي الواقع ان النص القرآني مافتىء يتفاعل مع واقعنا وتاريخنا ولقد أنتج لنا هذا الحوار منظومة من الأفكار ونسقاً متكاملاً من المواقف المتعلقة بذلك.

ونحن هنا جاهدون لتسجيل أمهات الحقائق التي تلقي الضوء على مرتكزات هذه الظاهرة.

الفرع الأول

احترام الإسلام للحياة

نعتقد ان موكب الحياة لم يبلغ غاية أمنه ومنتهى عافيته، ولم ينعم بالقداسة والجلالة مثل مابلغه في كنف الإسلام.

هذا التقديس يبدأ من لحظة الميلاد، وهذا الميلاد . أي ميلاد . في نظر الرسول عيد كبير وبشرى عظيمة.. إن منظر النبتة تتشقق عنها تربتها، أو الزهرة تتفتح عن أكمامها ليملؤ نفسه بالغبطة، ويهز كيانه بالحبور، فيقترب منها، ويلمسها بفمه، ويداعبها بأنامله الحانية، أو يعمدها بكلمات كلها حبور وحنان "عام خير وبركة إن شاء الله"[١٠٩].

حتى ميلاد الهلال يعتبره الرسول عرساً، فيناجيه قائلاً: "هلال خير وبركة إن شاء الله".

ويتوجه بقلبه وروحه مبتهلاً: اللهم أهلّه علينا باليمن والإيمان والسلامة والاسلام[١١٠]، ثم يعود فيناجيه قائلاً: "ربي وربك الله"[١١١].

ويستمر الاسلام يواكب مسيرة الحياة يشد أزرها، ويقدس حقوقها، فالنبات الذي ولد وداعبت براعمه نسمات الوجود، صار له حق مقدس في النمو والاستمرار حتى يبلغ غايته، وتعهده بالسقيا والرعاية عبادة يعد الدين عليها بمثوبة الله وجزيل عطائه[١١٢].

والحيوان له . حق الميلاد . حق الحياة، ولحياته حرمة يصونها الدين ويحترمها..[١١٣].. وها هو ذا رسول الله يقول: "في كل كبد رطبة أجر".

أما احترام الاسلام للانسان، فتعجز الكلمات عن الاحاطة به، يكفينا أن نؤكد ذلك من خلال مثلين باهرين لامرأتين:

بغيٌّ ظنت أن ليس لها في رحمة الله، هذه البغي رأت في يوم قائظ 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..

ويتعاظم تكريم الاسلام للانسان، وتتعدد الآيات: "هو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً".

"وسخر لكم الأنهار".

"وسخر لكم الليل والنهار".

"ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا".

"إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى"... طه/ ١١٧ و١١٨

الفرع الثاني

تقديس الإسلام للجنس البشري

هذا الاحترام والتقديس لا يتوجه لانسان بذاته، وإنما للناس جميعاً، وهذا مايتضح من تلك العبارات "عباد الله . ياأيها الناس" التي تتردد في صيغة لازمة في الأدب القرآني والنبوي..

وبالمقابل فالخطاب النبوي أو القرآني الذي كان يتوجه للمسلم أو المؤمن، هذا الخطاب لم يكن يقصد منه إعطاء امتيازات، بقدر ماكان يضع المسلم تجاه ضميره ومسؤولياته(١١٤).

لقد كرمت السماء هذا النبي العظيم بأن جعلته رحمة للعالمين:

"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين".. الأنبياء/٢١

ويكشف الإسلام النقاب عن تلك الماهية الواحدة للناس جميعاً الذين ينحدرون من أب واحد وأم واحدة: "ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم". الحجرات/١٢

ولطالما أن الماهية واحدة، فقيمة كل إنسان بما يبذله لهذا العالم، أو مايقدمه لعباد الله من خدمات، الناس كلهم عيال الله: "أحبهم إلى الله أنفعهم لعياله".

الفرع الثالث

رسالة الاسلام في العالم

أن منظومة الاسلام تعني التوحيد والاستيعاب والوحدة.

وبيان ذلك، انه طالما أننا أمام حقيقة واحدة هي الانسان، فالوسيلة لا يمكن إلا أن ترهص لهذه الغاية، وتعمل من أجلها.

وهكذا فوظيفة الاسلام في هذا العالم واضحة ومحددة هي التوحيد والاستيعاب والوحدة[١١٥].

لقد كشف الإمام الأعظم أبو حنيفة عن هذه الحقيقة في رسالته (العالم والمتعلم)، فهذا الإمام يرى أن الله عز وجل، إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض[١١٦].

وكان طبيعياً إذن أن يزيل هذا الفقيه كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الاسلام بالشرائع الأخرى، يقول فقيهنا الجليل: "إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، ولذلك قال تعالى: "لكل جعلنا شرعة ومنهجا"، 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 ماوصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه".

فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير، والشرائع قد غيرت، وبدلت، لأنه رب شيء كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين[١١٧].

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 جميع 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 واحد[١١٨].

الفرع الرابع
نظام السلطة في الإسلام

ويتعلق بمسألة نظام السلطة، فهذا النظام يخضع لمبدأ عام هو تدبير تعمير الإنسان للأرض، وهو مايدخل في مفهوم أساس الاستخلاف.

فالسلطة العمومية ضرورية لكي تكون حياة الناس الاجتماعية ممكنة، أي لتتم عمارة الأرض، ومعه التفويض الإلهي للإنسان.

"ذلك أن المقصود العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وان كل شريعة شرعت للناس أحكامها ترمي إلى مقاصد مجردة لمشرعها الله تعالى الذي لا يفعل شيئاً عبثا"[١].

"والعبث ليس مجرد فقدان المعنى للوجود، بل إحلال الفساد في الأرض"[٢].

"ثم ان كل سلطة تساعد على عمارة الأرض، هي صالحة، وليست بالضرورة أن تتبع شريعة من الشرائع الدينية المعترف بها"[٣].

وقد سلم مفكرو الإسلام قدماؤهم ومحدثوهم بهذه المسألة، وضربوا أمثلة لذلك وسموها سياسة عقلية (ابن خلدون) أو السياسة المدنية (الفارابي).

أما الفقهاء المحدثون، فيدللون بالعدل كأساس لازدهار العمران، يقول الطهطاوي ملخصاً دستور ١٨١٨ الفرنسي: لتعلم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد[٤].

لقد عصم الإسلام الإنسان في نفسه، وصان حقه في الحياة، أداء لأمانة التكليف، وعمارة الدنيا، والإصلاح في الأرض، وهو مفهوم عام يشمل التدبير السياسي، والإصلاح الاجتماعي، والاقتصادي، ومن ذلك استثمار خيرات الأرض، واستخراج ثرواتها ومعادنها، فضلاً عن بث العقيدة الصحيحة، تمكيناً للإنسان في الأرض. قال تعالى: "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر".

وهذا تجنيد للأمة كلها للقيام بمهمة الإصلاح في الأرض بجميع وجودها مادياً ومعنوياً، وهو أساس الحضارة الإنسانية، وليس أمراً مقصوراً على الإصلاح العقائدي فحسب[٥].

لقد أكد القرآن الكريم هذا المقصد الأساسي من رسالة الإسلام تأسيساً على

عقيدة الاستخلاف في الأرض، بقوله تعالى: "لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف، أو إصلاح بين الناس".

وقال تعالى حكاية عن موسى لأخيه هارون: "اخلفني في قومي، واصلح، ولا تتبع سبيل المفسدين".

وقوله: "وهو الذي أنشأكم من الأرض، واستعمركم فيها".

وقال: مؤكداً وجوب إبقاء آثار الحضارات الصالحة التي جهدت الأمم في إقامتها: "ولا تفسدوا في الأرض بعد صلاحها".

وقال في وجوب إصلاح أمور الناس وإصلاح ذات بينهم: "وأصلحوا ذات بينكم" الأنفال/١

ونعى على من يتولى الولاية العامة أن يعمل على النقيض من مقصدها بقوله سبحانه:

"وإذا تولى سعى في الأرض، ليفسد فيها، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد".

الفرع الخامس

السلطة جهاز في خدمة غاية

وهو أن قيمة السلطة السياسية . كوسيلة . تتكافأ شرفاً مع نبل الغاية التي وجدت من أجلها، ألا وهي عمارة الأرض، ولا يمكن بالتالي أن تعطى لأية سلطة هوية أو جوهراً يتعارض مع هذا المناط.

ومن جهة ثانية، فلا يمكن التحدي بالهوية العضوية، ألا وهي مجرد الانتماء إلى الإسلام على حساب الانتماء الوظيفي الذي هو تحقيق المناط . عمارة الحياة . والذي هو الحسب الوحيد والنسب الأمثل لكل إنسان أو جماعة، أو عقيدة.

والمسألة هي مسألة التزام لا انتماء، والقول بغير ذلك يعني أن انطلاقة الإسلام لم تتعد حدود التغيير الشكلي في الجماعة البشرية، ولم تقدم لنا إلا شكلاً جديداً من أشكال القبيلة.

ويترتب على ذلك أنه بالإمكان التقاء الوسائل والسلطات والسياسات في هدف واحد مشترك، هو عمران الأرض، وهذا هو فلسفة الإسلام في وحدة الدين وتعدد الشرائع.

وقد يظن الكثير من الناس أن العدل هو غاية مايطلبه الاسلام من الإنسان مع أخيه، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ الإسلام يطلب من المسلم مع أخيه المسلم، بل ومع الصديق غير المسلم، ماهو أكثر من العدل . على حين يجعل العدل أمراً واجباً على المسلم إزاء الأعداء.

فنقيض العدل هو الظلم والعدوان، وهما محرمان على المسلم مع أعدائه، وإذا كان العدل هو واجبنا في معاملة الأعداء، فلابد أن تكون هنالك مرتبة أعلى من العدل نلتزم بها، ونستهدي فيها عندما يكون التعامل مع اخوتنا في الملة والدين، ومع الأصدقاء الذين يختلفون معنا في الاعتقاد.

قال تعالى: "ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا" المائدة/٢

فهذه الآية نزلت إثر صلح الحديبية، وصد المشركين المسلمين عن زيارة المسجد[٦].

وفي آية أخرى قيل انها نزلت في أهل الكتاب يقول تعالى: "يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى" المائدة/٨

فالمولى سبحانه وتعالى، يعلمنا أن العدل ليس القمة والذروة في التعامل بين الإنسان والإنسان، فهو ليس ذات (التقوى) التي هي الضمير الذي بلغ به المتدين حداً من الرقة والحساسية، تنتفي معها شبهات الميل عن الصراط المستقيم... العدل قانون، والتقوى قيمة وأخلاق ودين.

فالعدل (أقرب إلى التقوى) وليس ذات التقوى، والمسلم يعدل مع أعدائه، وعليه أن يتقي الله مع غير الأعداء[٧].

وعلى ضوء ذلك قال المفسرون في قوله تعالى:

"لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم".

قالوا: ليس المراد بالقسط مع هؤلاء الذين يخالفوننا في ديننا . مجرد العدل، لأن العدل واجب الالتزام حتى مع المحاربين للمسلمين، وقالوا: ان المراد (بالقسط) هو اعطاؤهم مايزيد عن العدل، مما يتسق مع البر الذي أمر الله لهم[٨].

ولقد سأل رجل الإمام أبا عبد الله جعفر الصادق عن مايجب عليه في ماله لأخيه المسلم، فقال: أزيد من النصف.

فلما تعجب الرجل، قال له جعفر: إنك إن اقتسمت معه مالك، كان ذلك هو العدل، الذي وجب بتشريع المؤاخاة بين المسلمين في عهد البعثة النبوية، فلا فضل لك في ذلك، أما ان أعطيته من النصف، الذي هو نصيبك، فإنك تكون بذلك من المتقين[٩].

وقال الإمام ابن تيمية: كافر عادل خير من مسلم ظالم.

الفرع السادس

مدنية السلطة في الإسلام

لقد قرر الإسلام مدنية السلطة السياسية والمجتمع، وأكد على بشريتها، وذلك عندما قرر أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو العقد والشورى والاختيار والبيعة، وعندما أكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تجاهها[١٠].

ومن جهة أخرى، فقد ميز الإسلام وميز المسلمون دائماً بين ماهو (وضع إلهي) . دين ووحي وملائكة وغيب وبعث، وبين ماهو دين وسياسة ورأي ومصالح.

والذين يطالعون سيرة الرسول الكريم تقرع أسماعهم تلك العبارة الاستفهامية التي كثيراً ماخاطب بها الصحابة رسول الله عن طبيعة بعض تصرفاته، وهل هي من الدين فتجب لها الطاعة، أم هي من أمور السياسة والدنيا، فيعملون بها الرأي، ويجتهدون دون حرج منهم.

أجل كانوا يسألون الرسول ذلك السؤال الشهير: يارسول الله هل هو الوحي أم الرأي والمشورة.

بهذا السؤال يميزون بين نمطين من أنماط الفكر، فإذا جاء جواب رسول الله بأنه الوحي كان موقفهم الطاعة والانقياد وإسلام الوجه، دون نقاش، أما إذا قال لهم: انه ليس وحياً، بل هو رأي، فإنهم عندئذ يدلون بما لديهم من آراء واجتهادات دون أن يكون لرأي الرسول تلك القدسية الدينية التي تسبب الحرج لأصحاب الرأي والاجتهاد[١١].

ومادامت السلطة ذات طبيعة مدنية، فإن صراعاتها لابد أن تكون مدنية الطبيعة، حتى وإن أطلق على الصراع (القتال في سبيل الله).

بل ان حملة في سبيل الله تصبح شهادة تمجيد واعظام وتقديس في سبيل

الوطن، كيف لا، والله يجعل قتالنا السياسي العادل، وحربنا الوطنية المشروعة، ونضالنا المسلح لحماية الوطن وصون استقلاله جهاداً في سبيله وقتالاً يبغي به المقاتلون وجهه ورضوانه[١٢].

وفي إطار التقسيم السابق، تم التمييز في تراثنا بين مصطلح الشريعة (الوضع الإلهي)، وبين مصطلح آخر هو (فقه المعاملات).

ففي حين يقرر الإسلام أن الشارع هو الله وحده، فهو يقرر أيضاً أن الفقيه إنسان، وبالتالي لا يوصف الله بأنه فقيه، أو يوصف الفقيه بأنه شارع[١٣].

وإذا كان الفقه ميداناً للرأي، فلا يصح القول بالرأي في الشريعة لسبب بسيط هو أن الشريعة تعني النهج والطريق الديني الذي يسلكه الإنسان كي يتدين بواسطته بأصول الدين، وهي هنا تعني التكاليف الدينية مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة، وسائر الأخلاقيات التي تهيء النفس للتدين بعقائد الدين.

وبسبب هذا الفارق الجوهري بين الشريعة والفقه، قال أسلافنا بخضوع المجتمع ككل مسلمين وغير مسلمين لفقه واحد، أي لقانون واحد، في حين قالوا: شريعة المسلمين[١٤].

وتأسيساً على ماتقدم فالوحدة الوطنية هي وضع بشري الجوهر سياسي الماهية، ولا تحكمه قواعد الشريعة بالمعنى الآنف الذكر.

وهكذا وفي إطار الفقه حدث خلاف عميق حول وضع المجوس والصابئة، وهل هم من أهل الذمة أم لا، وهذا الخلاف يندرج في أمور السياسة، أي بتفسير نص قرآني سياسي الطابع والجوهر[١٥].

والأمر نفسه بالنسبة لإلغاء سيدنا عمر لسهم المؤلفة قلوبهم، إذ لم يقل أحد أنه ألغى نصاً، ومن وجهة أخرى، فما كان لسيدنا عمر أو لغيره أن يتصدى لأي نص ديني إلا بالانقياد والتسليم.

الفرع السابع

موقف الإسلام من المسيحية في العصر الوسيط

لم تكن المسيحية في المجتمع العربي قوة سياسية يحسب حسابها، ولهذا لم يتصارع الرسول معها، بعكس ماحدث مع اليهود.

فالإسلام لم يعرف المسيحية كمجموعة بشرية إلا في أواخر حياة الرسول عندما

اتصل به مسيحيو نجران، وعندما عاهدته بعض المستقرات المسيحية على أطراف الجزيرة من ناحية الشام[١٦].

لهذا كان موقف الإسلام بشكل عام إيجابياً مع المسيحية من الناحيتين السياسية والسلوكية، كل ذلك بالمقارنة مع اليهود[١٧].

ولقد تغير هذا الموقف عندما افتتح العرب المسلمون المناطق المسيحية في السواد والشام ومصر وشمال افريقيا، هنا تحولت المسيحية إلى خصم سياسي وعسكري خصوصاً ماكان منها مرتبطاً بالبيزنطيين[١٨].

ولكن 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[١٩].

لذا يمكن القول أن المنظومات الفقهية الرئيسية في الإسلام بما تتضمن من أحكام خاصة بأهل الذمة نشأت وتطورت في ظروف كانت فيها التغيرات السياسية الاجتماعية قد هيأت مناخاً ملائماً لعلاقة مستمرة ومستقرة بسببها[٢٠].

وفي الحقيقة إن منظومات الفقه الإسلامي بدأت تتشكل حوالى منتصف القرن الثاني الهجري، وهي حقيقة متأخرة نسبياً إذا ماعلمنا أن الفتوحات الإسلامية بدأت في النصف الأول من القرن الهجري الأول، اللهم باستثناء الأندلس.

وبالطبع، فهذا يعني أن الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الاسلامية فيما يتصل بأهل الذمة، إذ كانت منظوماتهم موقفاً من المسالك التاريخية المذكورة[٢١].

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 تاريخية[٢٢].

والأمر نفسه بالنسبة (للسريان) الذين نعموا بمعاملة ممتازة بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة الحقوق كالبدو والموالي، فقد كان رجل كأبجر بن جابر زعيماً لبكر بالكوفة التي أسلمت، وبقي هو على دينه، ومع ذلك لم ير أحد في ذلك غضاضة.

ثم ان ضرورات التعامل والتعايش حدت المسلمين الفاتحين إلى مسالمة الملكانيين

الأرثوذكس، إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا على الرغم من التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الإسلام الأول[٢٣].

وعلى هذا فالقول بأن الإسلام سلك تجاه المسيحيين سياسة التسامح الديني والعزل الاجتماعي يفتقر إلى التدليل، فلم يتول فقط المسيحيون مناصب عامة كبيرة، بل سيطروا اجتماعياً على بعض المهن، وشاركوا في تنظيمات المهن الإسلامية (الأصناف)[٢٤].

الفرع الثامن

موقف الإسلام من الاعتداء على الوطن

لقد جعل الإسلام في قرآنه الكريم الموقف من الوطنية معياراً يحدد للمسلمين من تجوز لهم معونته ومصادقته، وبالعكس.

أجل، لقد نهانا الإسلام أن نصادق أولئك الذين يعتدون على ديارنا ويخرجوننا منها، وفي ذلك يقول تعالى: "يأيها الذين آمنوا، لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة، وقد كفروا بما جاءكم من الحق، يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي، تسرون إليهم بالمودة، وأنا أعلم ماأخفيتم وما أعلنتم، ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل" الممتحنة/١

فالذين يخرجون المسلمين من أرضهم، وينتزعونهم من ديارهم، ويقتلعونهم من أوطانهم هم أعداء الله، وهم أعداء المسلمين أصحاب القضية الوطنية[٢٥].

والإخراج من الوطن لا يعني التهجير الاضطراري فحسب، بل يشمل عزل المسلمين عن أن تكون لهم السيادة الفعلية والفعالة في أوطانهم[٢٦].

والتشريع السياسي الإسلامي لا يميز من حيث الاعتبار بين الدين والوطن والمال والعرض، بدليل وحدة الجزاء، وهو (الشهادة) لقوله عليه الصلاة والسلام: من قتل دون أرضه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد.

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

وللمسلمين بالمقابل أن يقيموا البر والمودة مع من يخالفهم في الدين إذا لم يفتنوهم أو يخرجوهم من ديارهم إخراجاً جسدياً أو معنوياً، ولهم أن يقسطوا إلى هؤلاء المخالفين[٢٧]، قال تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم أو ظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون.. الممتحنة ٨ و٩

ولقد فسر بعض أئمة تفسير القرآن الكريم معنى (القسط) بما هو أكبر من العدل، لأن العدل واجب على المسلمين دائماً وأبداً مع الموافقين والمخالفين، الأصدقاء منهم والأعداء.

وقالوا ان معنى (وتقسطوا إليهم) أن تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، ذلك أن الإسلام لم يشرع التسامح عدلاً فحسب، بل شرع البر والاقساط إليهم، وهو فوق العدل، شريطة ألا يكونوا أعداء ولا محاربين ولا مظاهرين[٢٨].

الفرع التاسع

عقد الذمه

ويتعلق بمسألة أهل الكتاب وعقد الذمة، وما يتفرع على ذلك من مسائل ونتائج، أهمها مسألة الجزية، وغير ذلك.

أجل كنا قد عرضنا لمنظومة التوحيد التي نادى بها الفقيه الأعظم أبو حنيفة، والتي أساسها وحدة الدين رغم تعدد الشرائع واسترشاداً بهذا المفهوم، فقد مضى أتباع الإمام قدماً في هذا المضمار، فقالوا إن أهل الكتاب لا يقتصرون على النصارى واليهود، بل يدخل في هذا المفهوم كل من اعتنق ديناً سماوياً وله كتاب منزل، مثل التوراة وصحف إبراهيم وزبور داوود[٢٩].

وبالطبع فمدرسة أبي حنيفة أعطت مصطلح (أهل الكتاب) معنى موسعاً إذا ماقورن الأمر بالمعنى المحدد في سورة الأنعام الذي يقتصر على اليهود والنصارى[٣٠]، وهذا إن دل، فإنما يدل على أن هذه الأمة أضفت على هذا المصطلح من روح التسامح واليسر والسعة والشمول.

وأهل الكتاب هم الذين بإمكان المسلمين أن يقيموا معهم عقد الذمة.

وعلى ضوء ذلك، فقد عرف عقد الذمة بأنه "عقد بمقتضاه يعتبر غير المسلمين في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانتهم على وجه التأبيد"[٣١].

أما الجزية فمستندها الآية القرآنية: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" التوبة/٢٩

لقد نشأ حول هذا الموضوع نظريتان:

الأولى: ترى أن الغاية من ذلك هي حث غير المسلمين على الدخول في الإسلام، وليس الحصول على المال[٣٢].

وفي إطار هذا الرأي، فقد أجمع فقهاء الحنفية والحنابلة والزيدية، وبعض الشافعية على أن غير المسلم إذا طلب عقد الذمة وجب على الإمام إجابة طلبه[٣٣].

الثانية: وترى أن سبب وجوب الجزية يكمن في التخلف عن النصرة، وتعليل ذلك أن أهل الذمة بقبولهم العقد يصيرون من أهل دار الإسلام، ولما كان لدار الإسلام دار معادية، فإن الجزية تتحقق بسبب التخلف عن النصرة.

وإذا انعقد هذا العقد، تعذر على المسلمين نقضه لمخالفة ذلك مبدأ التوحيد الذي دعا إليه القرآن، وللدعوة التي ترى في العالم كله (أمة) إجابة[٣٤].

ويترتب على قيام هذا العقد نتائج متعددة أهمها أن المقيم على أرض الإسلام يعتبر حكماً جزءاً من الأمة، من أهل دار الإسلام، أما إذا كان طارئاً فإن عقد الذمة بمثابة جنسية له تحوله إلى عضو في الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة[٣٥].

وعندما يتحول الكتابي إلى ذمي ينطبق عليه الحديث النبوي، لهم ما لنا وعليهم ماعلينا.

يقول السرخسي في تعليل ذلك: لأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم[٣٦].

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 وشعائرهم، وحماية كنائسهم ودور عباداتهم، وما تحت أيديهم.

يقول الإمام القرافي: فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء وغيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله، وذمة رسوله، وذمة دين الإسلام[٣٧].

وحكى ابن حزم: ان من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صوناً لما هو في ذمة الله، وذمة رسوله، فإن تسليمه دون ذلك أهمال لعقد الذمة[٣٨].

ومن حق الذمي أن تصان حريته وسمعته وحقه في العمل والتنقل والتمتع بخيرات الوطن[٣٩].

والذمي يتمتع في دار الاسلام بكافة الحقوق التي يتمتع بها المسلم، اللهم إلا ماتصل بالإسلام نفسه، مثل الخلافة والإمامة على الجهاد.

هذا وقد اطردت التقاليد الإدارية الإسلامية على تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض.

ولقد أوضح الماوردي بأن وزير التفويض يمكنه مباشرة الحكم والنظر في المظالم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وبعض الاختصاصات المالية، وأوضح أسباب ذلك بأن وزارة التفويض تفترض العلم بالأحكام الشرعية[٤٠].

وفي هذا الصدد يؤكد الدكتور دريني أن العدل في الإسلام مطلق لا يؤثر في ميزانه العداء أياً كان سببه، فضلاً عن مجرد المخالفة في الدين لاسيما إذا كانوا مواطنين قد دخلوا في ذمة الإسلام وعهده[٤١].

ويرى أمين دويدار أن حكم قوله تعالى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله" ينصرف إلى أهل الكتاب الذين يعيشون في أرض الاسلام أو يلاصقونها، وان ذلك نوعاً من الاحتياط الواجب الذي تقوم به كل دولة لحماية أرضها والذود عنها[٤٢].

ويرى صاحب تفسير المنار أن الآية الآنفة الذكر "حددت أربع صفات سلبية في أهل الكتاب الذين بين الله حكم قتالهم، هي علة عداوتهم للإسلام ووجوب خضوعهم لحكمه في داره، لأن اقرارهم على الاستقلال وحمل السلاح يفضي إلى قتال المسلمين في دارهم، أو مساعدة من يهاجمهم فيها، كما فعل يهود المدينة، وما حولها بعد تأمين النبي إياهم ومحالفته لهم.

وبين الغاية التي ينتهي بها القتال إذا كانت الغلبة للمسلمين فقال: "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، أي قاتلوهم عند وجود مايقتضي وجوب القتال، كالاعتداء عليكم وعلى بلادكم، أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، وتهديد أمنكم وسلامتكم، كما فعل الروم فكان سبباً لغزوة تبوك . حتى تأمنوا عدوانهم بإعطائكم الجزية في الحالين اللذين قيدت بهما، فالقيد الأول لهم، وهو أن تكون صادرة عن

يد، أي عن قدرة وسعة، فلا يظلمون، ولا يرهقون، والثاني لكم، وهو الصغار المراد به خضد شوكتهم والخضوع لسيادتكم وحكمكم.. وبهذا يكون تيسير السبيل لاهتدائهم إلى الإسلام، بما يرون من عدلكم وهدايتكم، وفضائلكم التي يرونكم أقرب بها إلى هداية أنبيائهم منهم، فإن أسلموا عم الهدى والعدل والاتحاد، وإن لم يسلموا كان الاتحاد بينكم وبينهم بالمساواة في العدل، ولم يكونوا حائلاً دونها في دار الإسلام".

"ومتى أعطوا الجزية وجب تأمينهم وحمايتهم والدفاع عنهم وحرمتهم في دينهم بالشروط التي تعقد بها الجزية، ومعاملتهم بعد ذلك بالعدل والمساواة كالمسلمين"[٤٣].

ومن المعلوم أن هذه الآية نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وبالنسبة لأهل الكتاب من جزيرة العرب[٤٤].

والسؤال المطروح هو، هل نأخذ بخصوصية النازلة أم بعموم اللفظ؟.. ثم هل. كما قال صاحب تفسير المنار. يقاتل المسلمون أهل الكتاب مطلقاً، أم عندما تقتضي مصلحة المسلمين، كما في حال الاعتداء أو الاضطهاد والفتنة عن الدين، أو تهديد الأمة الإسلامية، ومن ثم وفي حال النفي، هل تجوز الموالاة التامة بين المسلمين وأهل الكتاب على أساس المساواة والمواطنة، كما حدث في الصحيفة، أم أن الصحيفة أصبحت ملغاة[٤٥].

لا نعتقد أن الصحيفة ألغيت، بل انها حققت مظهراً من مظاهر المصلحة العليا للمسلمين، وبالتالي فإذا ماتحققت هذه المصلحة في صيغة أخرى تقوم على الموالاة والندية، فالإسلام لا يمنع ذلك[٤٦].

وإلى جانب السياسة الشرعية (المصلحة العليا) كمبدأ عام يحكم كل تصرف للمسلمين، فالرأي السابق يمكن حمله على قوله تعالى: "أن أقيموا الدين، ولا تتفرقوا فيه".. الشورى/١٣

فالخطاب يتوجه هنا للمسلمين وأهل الكتاب أتباع الدين الواحد والشرائع المختلفة[٤٧] على أساس الندية والمساواة..

وإذا ماألقينا نظرة تقويمية عامة على نظام الذمة أي إذا ماوضعنا هذا النظام في السياق العام للعصر، أمكننا القول ان النظام المذكور دفع منظومة حقوق الانسان وحرياته، بعيداً إلى الأمام في طريق تعزيزه وتكريمه.

ومع ذلك لا يمكن التدليل والقول بأن نظام الذمة حقق المساواة الكاملة بين المسلمين والطرف الآخر في عقد الذمة.

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

ولكن هل مرد ذلك إلى أسباب مفاهيميه ماهوية ضرورية، أم ان ذلك يدخل في باب الجائز والممكن.

وبمعنى أوضح، فالسؤال يطرح على الشكل الآتي: هل ان قيم الاسلام وأحكامه لا تسمح في طبيعتها الذاتية بإقامة نظام المساواة بالضرورة تحت أي سقف ولأي سبب، أم ان بالامكان تحقيق هذه المساواة ضمن شروط وظروف معينة، وماهي هذه الشروط والظروف؟؟

هذا الأمر يقودنا إلى دراسة مسألة المواطنة على ضوء النظام القيمي في الإسلام.

مسألة المواطنة في الإسلام

مما لاشك فيه ان أي نظام قيمي إما أن ينظم عناصره على أساس تدرجي، أي في طبقات يعلو بعضها بعضاً.

ومن جهة أخرى فقد يكون هذا الترتيب أفقياً، وفي هذه الحال، تنتصب نظم التنسيق لمواجهة هذه العناصر بعضها قبل البعض، وتحقيق التوازن بينها، ونطاق اعمال كل مبدأ بحيث يتوقف عند حدود المبادىء المقابلة.

ومما لاشك فيه ان الإسلام طرح مبدأ الشخص الانساني في ماهيته وطبيعته الذاتية، وهذا مايتضح من قوله تعالى: ياأيها الناس، هذا القول الذي يتكرر في أكثر من مظنة في تضاعيف الذكر الحكيم..

ولكن هذا المبدأ ليس مبدأً أخلاقياً حتى يمكن اعتباره مفهوماً ماهوياً ضرورياً يجب تطبيقه في كل لحظة، وإنما هو مبدأ سياسي وقانوني، يدخل كما قلنا في باب الجائز والممكن.

ولقد صاغ فقهاء الشريعة الإسلامية هذا المبدأ الأصولي على الشكل الآتي: الأصل في افعال العباد، الجواز مالم يرد مانع[٤٨]. ذلك ان المسلمين مندوبون لإقامة حكم الله، وعليهم أن يبذلوا مافي وسعهم للاستجابة لأمر الله بإقامة حكمه.

ولكن ماذا تراهم يفعلون إذا لم يكن ذلك ممكناً؟

إن أصل التكليف هو التكليف بما يستطاع. يقول تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها".. البقرة/٢٨٦

وعلى هذا فإذا تعذر إقامة الحكم الاسلامي وجب العمل على تحقيق ماهو ممكن عملاً بقاعدة الاستطاعة، أي اننا مكلفون في حدود مانستطيع، فإذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا مسلمين كانوا أم غير مسلمين، في إرساء نظام اجتماعي، وان لم يكن قائماً على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة مهمة من قواعد الحكم الاسلامي الشوري، أي مبدأ سلطة الأمة، بما يدرأ شراً كالحكم الدكتاتوري، أو تسلطاً أجنبياً أو فوضى محلية، أو مجاعة عامة، أو يضمن تحقيق مصلحة وطنية انسانية، كالاستقلال، أو التنمية، أو التضامن الوطني، أو الحريات السياسية العامة والخاصة، كحقوق الانسان والتعددية السياسية، واستقلال القضاء وحرية الصحافة وحرية المساجد والدعوة[٤٩].

والسؤال المطروح هو: هل يمكن للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديموقراطي علماني، إذا تعذر إقامة نظام ديموقراطي اسلامي، أي يقيم حكم العقل، ان تعذر حكم الشرع حسب تحديد ابن خلدون.

كلا، بل الواجب الشرعي يحدو المسلم للمشاركة في تحقيق مثل هذا الحكم، فرداً كان أم جماعة، عملاً بالأصول والمقاصد الشرعية التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو قاعدة الضرورة والاستطاعة، أو النظر في مآلات الأفعال، وغيرها من قواعد الشريعة[٥٠].

ماهو الدليل على جواز مشاركة المسلمين في تأسيس أو مجرد إدارة حكم غير اسلامي من شأنه استجلاب مصالح أو درء مفاسد أو حتى مجرد مظنونة ظناً راجحاً[٥١]. هذه الأدلة هي:

١ ـ المثال الأول من القرآن الكريم

سورة يوسف، التي تحكي سيرة هذا النبي وكيف زج في غياهب الجب، ثم تعرضه لفتنة الاغواء الجنسي، ولكن هذا الشاب ماان توفرت له فرصة النهوض بمسؤولية الحكم حتى طلبها دون انتظار، إيماناً منه بواجب انقاذ شعوب كثيرة معرضة للمجاعة، دون أي انتظار منه أن تتوفر له الفرصة لدعوة شعبه المصري الوثني إلى عبادة الله الواحد، وتكوين قاعدة ينهض عليها حكم الإسلام.

كل الذي استحضره الشاب ان الدين، إنما جاء لمصالح العباد، وأن المصلحة التي

لا تنتظر يومئذ هي انقاذ الأنفس من هلاك محقق، وإنه قادر على ذلك، فكيف ينتظر أو يتردد، أو يرفض بذريعة عدم توفر القاعدة الصلبة؟؟

ذلك غير جائز، فليدرأ في العاجل مفسدة المجاعة، وليحقق مصلحة حفظ النفوس، وعسى أن تكون الفرصة مواتية بعد ذلك لدعوة الناس إلى توحيد الله وعبادته.

نحن ههنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية، لتحقيق مصلحة عامة للناس، هي حفظ نفوسهم، وهي مصلحة من مصالح الدين، قد يقرب قضاؤها الناس من الدين، ويعرفهم بركاته، فيتعرفون إليه عياناً سبيلاً للتعرف إليه إيماناً[٥٢].

إن فعل يوسف عليه السلام هو محل اقرار الهي، وان أوضاعاً مشابهة يمكن أن يلاقيها مسلمون أفراداً أو جماعات.. يكون الخيار أمامهم، إما المشاركة السياسية في إقامة أو ادارة أنظمة للحكم غير مسلمة من أجل تحقيق مصالح معتبرة لهم ولدينهم، تدفع عنهم، وعن دينهم شروراً راجحة، أو التفريط في ذلك مما يقضي إلى تضييع تلك المصالح، والوقوع في الحرج، وحتى المحظور أو الهلاك[٥٣].

٢ . قصة النجاشي

تؤكد الموارد التاريخية ان الرسول (ص) أمر عدداً من الصحابة أن يهاجروا عند اشتداد المحنة إلى النجاشي، واصفاً إياه بأنه ملك لا يظلم عنده الناس.

ولقد أثمرت اقامة اولئك الأصحاب في حماية ذلك الملك العادل دخوله في الإسلام، دون أن يتمكن من ادخال تعديلات تذكر على حكمه في اتجاه تطبيق الاسلام، إذ لم يكن ذلك ميسوراً، بل ان من شأن تلك المحاولة أن تضيع ملكه واخوانه المؤمنين ضيوفه.

ولقد سجلت السيرة النبوية قصة ذلك الملك بإكبار، إذ أمر النبي (ص) أصحابه بأداء صلاة الجنازة على روحه لما بلغه نبأ وفاته.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: ونحن نعلم قطعاً انه لم يكن ان يحكم بينهم بحكم القرآن فإن قومه لا يقرونه ذلك، والنجاشي وأمثاله . مع ذلك . سعداء في الجنة، وان كانوا لم يلتزموا من شرائع الاسلام مالا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها[٥٤].

٣ . حلف الفضول

وهو اتفاق بين عدد من القبائل على نصرة المظلوم وصلة الأرحام.

ولقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف في الجاهلية، حيث ذكر بعد بعثته انه لو

دعي إلى مثله لأجاب، وفي ذلك يقول: وإنما حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة[٥٥].

هذا القول يؤكد ان أي تعاقد على أمر خير تم في الجاهلية، فالإسلام يؤكده، معتبراً انه 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 الإسلامية[٥٦].

٤ . خلافة عمر بن عبد العزيز

لقد أجمع المسلمون على الحاق حكم هذا الخليفة بالحقبة الراشدية رغم انه أسند إليه السلطة بعد أكثر من نصف قرن من انقطاع الخلافة الراشدة، ورغم انه تقلد السلطة وراثه.

لقد استطاع هذا الخليفة أن يرد كثيراً من المظالم، ولكنه لم يستطع أن يرد حق 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 يتحقق النسق القيمي الاسلامي دفعة واحدة، وعلى هذا لا بد من التعامل مع هذه المنظومة مجتزأة..

وبيان ذلك ان الحكم العادل، وان لم يتسم باسم الله، أو يطبق نصوص شرائعه، فهو أقرب الأنظمة إليه، إذ حين يتحقق العدل فثمة شرع الله وأمره وحكمه وقضاؤه، يقول ابن عقيل محدداً السياسة الشرعية: ماكان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ماوافق الشرع، أي لم يخالف مانطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا مانطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين مالا يجحده عالم بالسنن. من التصرفات الشرعية الاجتهادية مالم ينص عليه في كتاب أو سنة[٥٧].

ويؤكد الشيخ راشد الغنوشي ان الأمثلة تعددت في عصرنا على مشاركات لأفراد مسلمين صالحين أو لجماعات إسلامية في تحالفات لدفع مفاسد أو تحقيق مصالح في إطار حكم غير اسلامي[٥٨].

ويؤكد الشيخ الغنوشي بأنه لا يزال يوجد العديد من العلماء والمفكرين الذين

يعارضون مثل هذه المشاركة، ومن هؤلاء العلامة أبو الأعلى المودودي والشيخ محمد عبد القادر أبو فارس[٥٩].

ويرى الشيخ الغنوشي أن هؤلاء المعارضين 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 للتفاؤل الايجابي مع واقع تشتد تعقيداته، لاسيما ان حوالى ثلث المسلمين في العالم هم أقليات في البلاد التي هم فيها، ولا أمل لهم قريباً بأن يحكموا بالإسلام، بل ان كثيراً منهم تعرض لمخاطر التعصب والابادة، فما هي الامكانات التي يفرض عليهم الفقه الإسلامي؟؟ بعضهم يطرح عليهم الهجرة إلى بلاد الأغلبية الاسلامية . ولكن إذا كان ذلك ممكناً . وهو غالباً غير ممكن فهل هو نافع؟ أم هو عرض فاسد يسعى إليه جاهدين أعداء الاسلام؟. ويطرح عليهم البعض الآخر العزلة والانتظار مما لا ينسجم مع مايرجوه الاسلام من ايجابية وفعالية لدى معتنقية[٦٠].

ويتابع الشيخ راشد قوله منتقداً عدم المشاركة، ان أمثل خيار أمام هؤلاء هو التحالف مع الجماعات الديموقراطية العلمانية لاقامة حكم علماني ديموقراطي تحترم فيه حقوق الانسان، ومنها المصالح الضرورية الكبرى التي جاء الاسلام من أجلها، مثل حفظ النفوس والعقول والنسل والمال والحرية، والدين ذاته لعقائد وشعائر وأحوال شخصية مضمونة للمؤمنين في هذه المجتمعات.

ان تحقق هذا القدر من الدين في أي مجتمع قد يخرجه من كونه دار حرب على الاسلام، على اعتبار ان دار الحرب كما عرفنا الامام النووي هي: البلاد التي يتعذر منها على المؤمن أن يظهر شعائر دينه، الأمر الذي يوجب عليه الهجرة، وليست كذلك المجتمعات الديموقراطية الحقيقية، حيث حرية العبادة.. ثانياً: الجماعات الاسلامية في البلاد الاسلامية التي غالبيتها مسلمة، ولكنها محكومة بأنظمة دكتاتورية متأسلمة أو دكتاتورية معادية للاسلام، ويتعذر فيها على الجماعة الاسلامية ان تنتصر بمفردها على ذلك النظام، فهل تمنع الشريعة الجماعة الاسلامية من الدخول في تحالف مع الأحزاب العلمانية للاطاحة بتلك الدكتاتورية من أجل إقامة حكم ديموقراطي علماني كبير في الحريات العامة؟؟ كلا لا مانع شرعياً..

ثالثاً: الجماعات الاسلامية في البلاد الإسلامية ذات الغالبية المسلمة، ولكنها محكومة دكتاتورياً بغير الاسلام، ويمكن 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.. هل هناك مايمنع مثل تلك الجماعات أن تتفق مع الجماعات العلمانية لعزل تلك السلطة الغاشمة وإقامة نظام ديموقراطي علماني، وتأجيل مطلبها في الحكم الاسلامي وغير الاسلامي ريثما تتضح الظروف؟.. كلا الخيار المطروح ليس بين الحكم الاسلامي وغير الاسلامي، وإنما الخيار بين الدكتاتورية والديموقراطية، أي بين وضع يسحق المسلمين كدين وكجماعة، وبين وضع يحفظ لهم قدراً من الحقوق والحريات..

رابعاً: الجماعات الإسلامية في البلاد المستعمره هل هناك ما يمنعها من تكوين جبهة مشتركة مع الجماعات العلمانية لمواجهة العدو المشترك لصالح بديل وطني متفق على معالمه يكون حال الاسلام ودعوته أفضل منها الآن؟.. كلا..[٦١].

البحث الثالث

الوطن الإسلامي في العصر الوسيط

إذا انطلقنا من المنهج المتبع في العلوم البيولوجية، توجب علينا دراسة الظاهرة في بنيتها وتكوينها وسكونها (استاتيكيتها) على أن نعقب ذلك بدراستها وظيفياً أي في حركيتها (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 أنه قبل دراسة هذه المظاهر لابد من تحديد النصوص التي عالجت هذه المسألة.

الفرع الأول

الموارد والنصوص

عرضنا للمظاهر المختلفة للخطاب العربي الإسلامي، وقلنا ان الخطاب الطبيعاني أو المذهب الطبيعي يحتل موقعاً هاماً في هذا الخطاب.

لقد جهد هذا الخطاب . فيما كان له من الهواجس . بتحديد موقع العقل من الوحي والنبوة.

ويمكن اعتبار المعتزلة كتيبة متقدمة في هذا الموكب، إذ تحدثوا الكثير عن طبائع الأشياء، وعن القوة الذاتية الكامنة في الواقع، وما يترتب على ذلك من نتائج أخصها عدم رد الخير أو الشر إلى سلطة خارج التاريخ والمجتمع[٦٢].

ويمكن تلخيص أهم سمات المذهب الطبيعاني باعتنائه بالإنسان المنغرس المتفاعل

مع واقعه المتعضي مع الحقل والفضاء، المنخرط في الموطن والأرض.

وبغض النظر عن مضمون هذا الاتجاه، فهو . ولا شك . تخلق ونشأ واستظل بالثقافة العربية الإسلامية، ومثل أحد اجتهاداتها وجداولها بغض النظر عن مقدار الجرعة الممتاحة، من النص القرآني، ومن ثم فنحن مدعوون لتحديد هذه الأصول التي كانت مورداً وأصلاً له.

هذا وتجدر الملاحظة إلى أن كافة النظم المعرفية تعرف مايطلق عليها بظاهرة التناص intertex ualite، ويقصد بذلك آلية التداخل والتشابك بين النصوص.. وعلى هذا، فهذه النظم كثيراً ماتلجأ إلى طرق متعددة لتنسيق هذه النصوص التي تبدو انها متعارضة.

هذا التداخل في النصوص والتعارض الظاهري فيها هو الذي خلق لنا مثل تلك الاشكالية في موضوعنا، لاسيما فيما يتعلق بالحركية التاريخية وتحققاتها السياسية، وهل تعتمد السيف أم لا.

وعلى هذا الأساس فسنقوم بعرض . قدر الإمكان . أهم النصوص التي تناولت موضوعنا المذكور، منوهين . بداهة . بأن أي تعامل مع النصوص إنما يستلزم تحقيق الشرطين الآتيين:

١ . ضرورة القبض الدقيق على الكتلة النصية للموضوع المدروس.

٢ . ضرورة تنسيق النصوص موضوعياً وزمنياً، وبالطبع فنحن لا ندعي القبض على هذين الشرطين، لسبب بسيط، هو أن ذلك يحتاج إلى ورشة علمية كاملة تتجاوز أي مجهود فردي.

٣ . حب الوطن من الإيمان: لقد كان وداع الرسول لوطنه حاراً يقطر أسى وحناناً وحباً، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه[٦٣].

وهاهو الرسول الكريم (ص) ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تبتعد عنها، فيخاطبها خطاب المحب الولهان العاشق، فيقول: اللهم أنت أحب البلاد إلى الله وأحب البلاد إلي، ولولا المشركون من أهلك أخرجوني لما خرجت منك[٦٤].

وفي رواية أخرى إنه قال: والله اني لأخرج منك، واني لأعلم أنك أحب أرض الله إلى الله وأكرمها على الله، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت[٦٥].

ومما لاشك فيه أن حب الوطن . كما يقال . من الايمان، فهو سنة من سنن

الاجتماع الانساني، وناموسه الذي فطر الله الانسان عليه، وعلى هذا فإننا نرجح الخبر الأول، وإلا كيف نتكلم عن هذه النظرات الوطنية من الرسول دون أن ننسب هذا الحب إليه.

لقد كانت عين الرسول وعين أصحابه دائماً وأبداً ومنذ هجرتهم على الوطن الذي أحبوه، فأخرجوا واقتلعوا منه، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبة قبلتهم، قال تعالى معبراً عن هذه العاطفة الجياشة: (قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) البقرة/١٤٤

هذا وننوه استطراداً بأن كثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة باعتباره لم يوافق أمزجتهم، مما سبب لهم الأمراض حتى ضعفوا، وكانوا يصلون من قعود، كل ذلك . ومثله معه من أسباب . نهض سبباً لتحريك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب، ومن ثم فقد انطلقت ألسنتهم مفصحة عن هذا الشوق، وهاهو بلال يرفع عقيرته إذ أقلعت عنه الحمى ليقول:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة: بواد وحولي اذخر وجليل.

وهل أردن يوماً مياه بجنة، وهل يبدون لي شافة وطفيل.

ثم يقول: اللهم العن شيبة بن ربيعة وأمية بن خلف، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء[٦٦].

وروى عن عائشة انها سألت في حضرة رسول الله رجلاً قدم من مكة إلى المدينة، فقالت له: كيف تركت مكة؟. فذكر من أوصافها الحسنة فاغرورقت منه عينا رسول الله (ص)، وقال: لا تشوقنا يافلان، ودع القلوب تقر..

وكان صلى الله عليه وسلم يدعو ربه أن يحبب إليهم المدينة: اللهم حبب إلينا المدينة، كما حببت إلينا مكة وأشد، وبارك لنا في برّها وصاعها وصححها لنا، ثم انقل حماها إلى مهيعة الجحفة (بلدة في الصحراء)[٦٧].

وكما قلنا سابقاً فحب الوطن ناموس أبدي فطرت النفس البشرية عليه، وهاهو النص القرآني يكشف عن هذا الناموس، قال تعالى: (ولقد مكناكم في الأرض، وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ماتشكرون).

أي جعلنا لكم فيها أوطاناً تتبوؤونها، وتتمكنوا من الراحة في الإقامة فيها[٦٨].

وقال تعالى: الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، ولله عاقبة الأمور.. الحج/٣٩

٢ ـ **إعمار الأرض:** لقد سخر الله الأرض للإنسان، لا على أساس الانتفاع بها فحسب، بل لتنميتها وإعمارها.

قال تعالى: (أنشأكم من الأرض، واستعمركم فيها).

أي جعلكم عمارا فيها[٦٩].

منعة النبي: خصص ابن خلدون في مقدمته فصلاً وسمه بعنوان: إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

يقول ابن خلدون: وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها، ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله، لو شاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة[٧٠].

هل نفهم من ذلك أن الرسول (ص) 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 (ص):

مابعث رسول إلا في منعة من أهله.

وقال تعالى: وانذر عشيرتك الأقربين.

وقال: إنه لذكر لك ولقومك.

وقال: ولتنذر أم القرى ومن حولها.

العالمينية: تقدم الشريعة الإسلامية نفسها على انها لا تخص شعباً معيناً ولا منطقة معينة مخصوصة دون سائر أصقاع المعمورة، بل هي للبشرية جمعاء. قال تعالى: وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا... سبأ/٢٨

وقال: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.. الأنبياء/٢١

وقال: ياأيها الناس، إني رسول الله إليكم جميعاً.. الأعراف/ ١٠٧

أمة المسلمين: لقد تفاعل النص القرآني . كما سبق ذكره . مع كافة التشكيلات الاجتماعية التي كانت سائدة إبان نزوله ومن ذلك كلمة (الأمة).

وهاهو النص القرآني ينظر إلى الجماعة المسلمة باعتبارها أمة، قال تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس.. آل عمران/١١٠

وقوله: إنما المؤمنون اخوة.. الحجرات/١٠

وفي الميثاق الذي أبرم بين أهل يثرب، نجد تعريفاً للجماعة المسلمة باعتبارها أمة واحدة من دون الناس(٧١).

الحركية التاريخية ومسألة الجهاد: يروى عن الرسول قوله: أمرت بمقاتلة المشركين إلى أن يقولوا نشهد ألا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا دماءهم.

وهذه الحركية ذات عدة مظاهر نوجزها فيما يلي:

أ ـ الاذن 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: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وان الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله).

وعندما تطور الإذن بالقتال إلى أمر به، كان ذلك أيضاً من أجل الأرض والديار، قال تعالى: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين).

وقال: (واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) البقرة ١٩٠/١٩١

ب ـ القتال حتى تعود الديار: إذا كان الإسلام قد نهى عن الثأر الفردي باعتباره من سمات الجاهلية، إلا أنه علمنا أن الثأر الجمعي للوطن من أعدائه، هو جهاد في سبيل الله، وانه إذا دخل العدو أرضاً مسلمة، واحتل فيها، ولو موقع قدم، وجب الجهاد على المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، بكل مالديهم من طاقات وإمكانات(٧٢).

وإذا كانت المرأة المتزوجة لا يحل لها أن تحرج لأداء فريضة الحج إلا إذا أذن لها زوجها، فهو واجب عليها، أن تخرج لجهاد الأعداء وقتالهم حتى ولو رفض زوجها الاذن لها بذلك(٧٣).

ذلك أن اثم التخلف والتقاعس عن جهاد الأعداء إنما يلحق الأمة جمعاء، على حين أن التخلف عن الشعيرة وزره لا حق بالفرد وحده، ولأن الجهاد حق للأمة ولله،

بينما العبادات حق لله وحده، وهكذا تتقدم حقوق العباد على حقوق الغني عن عبادات العباد[٧٤].

ج ـ **فتنة المؤمنين عن دينهم:** يجب على المؤمنين قتالهم، قال تعالى: (الفتنة أشد من القتل) البقرة: ١٩٠

د ـ **الحيلولة دون الدعوة:** وهؤلاء أيضاً يجب على المؤمنين قتالهم، قال تعالى: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله).. البقرة/١٩٣

هـ ـ **استذلال المستضعفين من المؤمنين:** هنا تقع المسؤولية على الأقوياء منهم لانقاذهم، قال تعالى: (ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك وليا، واجعل لنا من لدنك نصيرا).. النساء/٧٥

و ـ **خيانة المتعاهدين:** قال تعالى: (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء، إن الله لا يحب الخائنين).. الأنفال/٥٨

ز ـ **لا صداقة مع المقاتلين في الدين:** لقد علم الله نبيه أن لا ود ولا صداقة، مع الذين يقاتلون المسلمين في الدين، أو يخرجونهم، أو يساعدون على اخراجهم من الأرض والديار.

قال تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم، فأولئك هم الظالمون).. الممتحنة/ ٨ و ٩ .

ح ـ **التصور الاسلامي للجهاد:** لقد أخذ هذا التصور عدة مظاهر:

١ ـ **الجهاد في المرحلة المكية:** هذا الجهاد ليس قتالاً، وإنما يقوم على الرضا والقناعة والايمان. قال تعالى: من جاهد، فإنما يجاهد لنفسه.. العنكبوت/٦

٢ ـ **الجنوح للسلم:** هنا نجد النصوص ترجح فكرة السلم. قال تعالى: (وان جنحوا للسلم، فاجنح لها).. الأنفال/٦١

٣ ـ **استعفاء المعاهدين:** قال تعالى: الا الذين عاهدتم من المشركين، ثم لم ينقصوكم شيئا، ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم، إن الله يحب المتقين.. التوبة/٤

٤ ـ **حرية العقيدة:** المسألة الايمانية لا يمكن أن تقوم على الاكراه. قال تعالى: لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي. البقرة/٢٥٦

٥ ـ **اجارة المشركين:** وهذا هو التطبيق الصريح لفتح الذرائع، حيث أبان الله تعالى علة ذلك، فقال: (وان أحد من المشركين استجارك، فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون.. التوبة/٥

٦ ـ **الحج جهاد:** أفضل الجهاد حج مبرور[٧٥].

جواباً عن سؤال له: يارسول الله ترى الجهاد أفضل العمل.

ويندرج ضمن هذا التوجه موقف الرسول في صلح الحديبية، تلك المعاهدة التي أثارت نقاشاً حاداً، حسمه الرسول بقوله: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني[٧٦].

٧ ـ **كراهية لقاء العدو:** وفي نظرنا أن هذا الحديث هو أساس موقف الإسلام من السلم، قال الرسول (ص): لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذ لقيتموهم، فاصبروا[٧٧].

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

. فاقتلوا المشركين، حيث وجدتموهم... التوبة/٥

. ياأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم غلظة.

. قاتلوا المشركين كافة.. التوبة/٣٦

. قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية من يد وهم صاغرون.. التوبة/٢٩

. فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منًّا بعد، واما فداء، حتى تضع الحرب أوزارها).. محمد/٤

وفضلاً عن ذلك فقد أثر عن الرسول عدة أحاديث حول ذلك:

. الجهاد ماض إلى يوم القيامة لا يرده عدل عادل ولا جور جائر..[٧٨].

. بعثت بالسيف بين يدي الساعة، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، والذل والصغار على من خالفني.

. الجهاد في أمتي إلى يوم القيامة، وأمرت أن أقاتل المشركين حتى يشهدوا ألا إله إلا الله.

. اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيف[٧٩].

وهكذا فقد تعددت الألوان، وتداخلت الخطوط، وتظهر ظاهرة التناص واضحة وجلية. وفي نظرنا أن هناك منظومة متكاملة تكمن وراء هذا التعدد لتشد، هذه الألوان المختلفة والتضاريس المتنوعة إلى أصل واحد وحقيقة جامعة.

وبيان ذلك أن الجزيرة العربية قدمت للاسلام فلذات أكبادها، وقد انداح هؤلاء المحدودون عدداً وعدة . ضمن رقعة جغرافية واسعة، وكان لابد . وحسب طبائع الأشياء . لهذه القوة من حدود ترسمها وتجسد الاسلام على ربوعها، أي كان لابد للدار 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 ـ نظاماً عالمياً يقوم على مبادىء الشريعة الإسلامية العالمينية.

وبالطبع، فأهمية بناء هذه العالمينية يرتد إلى تلك الاستراتيجية القيمية التي حملها هؤلاء العرب المسلمون، أكثر مايرتد إلى سبب آخر كالقوة وغيرها.

أجل بفضل هذه المنظومة القيمية استطاعت هذه العالمينية 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.

وبمعنى أوضح فالحركية التاريخية . ممثلة بالدعوة ونشر العقيدة . تم هضمها وتموضعها وتجسدها في نظام هو الدار الاسلامية، وان كانت هذه الدار والنظام في تشوف مستمر ورنو متواصل لأساس وجودها . فعالية الحركة (الدعوة والجهاد).

وهكذا كان التاريخ العربي الاسلامي القروسطي نوساناً بين قطبي هذه الجدلية.

الحركة تنشد النظام والاستقرار، والنظام يجدد شبابه بين الحين والآخر في البحث عن ديناميات الحركة.

وفي نظرنا ان الوعي العربي الاسلامي كان يتعاور هذين القطبين:

. القطب الاستاتيكي "السكوني"، الدار والاستقرار، ثم القطب الدينامي الذي يرنو إلى فعاليات الحركة (الدعوة والجهاد).

وهكذا كان التساؤل: هل الحركية التاريخية (أطروحة السيف والجهاد) تفرض نفسها دون حدود، أم أن هنالك الغير: داره ووطنه وإنسانيته وحقه في الحياة، وبالعلاقة معه تتحدد الدعوة والكلمة.

ومن جهة أخرى فالدعوة نفسها متمثلة في الكلمة، قد تتعرض إلى العدوان، فما هو نطاق هذا العدوان، وماهو الحق في مقاومته.

هذه الحقائق، ومثلها معها، طرحت وبقوة على الوعي العربي الاسلامي في القرون الوسطى، وكان لابد من أجوبة صريحة على الحقائق المذكورة:

دار الاسلام . دار الحرب . دار العهد . أطروحة السلم . أطروحة السيف، وغير ذلك..

وها نحن مدعوون لدراسة هذه المقولات في الأبحاث الآتية:

الفرع الثاني

تحديد دار الإسلام في العصر الوسيط

هي الأراضي التي تكون فيها المنعة والسلطان للمسلمين، وتطبق فيها أحكام الشريعة الإسلامية بلا منازع، وإن كان هذا لا يمنع من تطبيق أحكام شريعة غيرها على غير المسلمين في أحوالهم الشخصية المتعلقة بهم، والتي لا تمس النظام العام[٨٠].

وعرفها آخر بقوله: هي الدار التي تحت يد المسلمين.

وهذا التعريف يبرز مفهوم الحيازة والسلطة والاختصاص دون مفهوم الملك، آخذاً بالمبدأ الإسلامي العام الذي يعتبر الكون بما فيه ملكاً لله[٨١].

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 . مايخالف نظامها العام، حيث سمحت للنصارى باحتساء الخمر، وللمجوس بالزواج من بناتهم[٨٢].

وتشمل هذه الدار من الوجهة الجغرافية مها. الرسالة المحمدية، أي جزيرة العرب، إضافة للأراضي التي فتحها المسلمون حرباً أو صلحاً في بلاد الشام والعراق وفارس ومصر وافريقية الخ...

وأما من حيث التشكلات الاجتماعية والديموغرافية، فهذه الدار تشمل أبناء الأمة الاسلامية كائناً ما كانت أصولهم وأعراقهم وألسنتهم ومكانتهم الاجتماعية، بالإضافة إلى أهل الذمة، وهم السكان الأصليون للبلاد المفتوحة، الذين اختاروا البقاء على ديانتهم، ورضوا بدفع الجزية مقابل إعطاء قادة الفتح لهم عهداً بأنهم دخلوا في ذمة المسلمين وحمايتهم، بحيث ينسحب أثر هذا العهد إلى الأبناء وأبناء الأبناء نزولا، مهما طالت المدة، إلا إذا تم نقضه لأحد الأسباب الشرعية الخطيرة(٨٣).

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، إلا إذا كانت تتنافى مع أحكام الشريعة الاسلامية، فتطبق هذه الشريعة(٨٤).

وبمجرد إعلان أحد هؤلاء الذميين اعتناقه الاسلام تسقط عنه التزاماته كذمي، ويصبح مواطناً مسلماً له ما للمسلمين من حقوق، وعليه ماعليهم من واجبات.

وخلافاً لما هو الحال في أوربا في العصر الوسيط، فالدار الإسلامية أخذت مفهوماً موضوعياً عاماً ومجرداً لا يختلط بشخص الخليفة أو الوالي، ولا يذوب في إرادتهما.

فالدولة الإسلامية سبقت في مظهرها نشوء الدولة الأوربية لجهة تحقق عنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية إلى جانب عنصر الاقليم الذي خضع للمبادىء الآتية:

١ . كل ماهو من الملكية العامة يكون حقاً لشعب الدولة، ويعد في حكم ملك الله تعالى، ويتولى إدارته ولي الأمر.

٢ . يدخل في عموم الدولة الإسلامية كل إقليم إسلامي، لأن الولاية من الله تعالى ودين الحق الذي أمر به، هو الإسلام، والمسلمون جمياً أمة واحدة، وعلى ذلك فإن كل إقليم إسلامي يعد من الدولة الإسلامية، وولايته إسلامية خالصة، وبالمقابل فأي إقليم يختار أهله أو أكثرهم الإسلام، ينتقل من وصف دار الحرب، إلى وصف دار الإسلام، وإذا أسلمت أقلية، فإن ولايتها تعد من حيث الحكم الشرعي ولاية إسلامية، أي يعدون في ولاية المسلمين من وجة دار الاسلام، ويعتبر الاعتداء عليهم اعتداء على دار الإسلام(٨٥).

ولقد أجيز الفتح في حال الاعتداء على المسلمين، أوبأخذ الأهبة من أجل ذلك[٨٦].

وإذا كانت هذه الدار تعطي الجنسية لكل مسلم مهما كانت لغته أو قيمته، فهذا لا يعني أن أساس السلطة السياسية يستند إلى الحق الالهي، بل هو وضع بشري صرف.

كما يتضح من بيعتي العقبة، والصحيفة (الكتاب) التي آذنت بنشوء الدولة الإسلامية الأولى في يثرب، تلك الوثيقة الدستورية التي أبرمت بين المهاجرين والأنصار، كما يتضح من مادتها الأولى القائلة: هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، ولحق بهم وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس[٨٧].

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 يؤكد أن الجنسية أعطيت لكل من أقام في الاقليم من اليهود والمسلمين، تقول الصحيفة: أن يهود بني عوف أمة مع المسلمين.

وإذا كان فقهاء المسلمين قد تكلموا عن الدار الاسلامية 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 ماحدث في التجربة النبوية في يثرب، حيث كان الاقليم واحداً (جوف يثرب)[٨٨]، والسيادة مركبة بدليل نشوء الدولة على أساس تعاقدي، وبدليل أن لليهود اختصاصات مستقلة في بعض الأمور تقول الصحيفة: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم.

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 الاقليم الذي يقبل أهلوه الإسلام دون قيد، والذي تعلو فيه كلمة الدين الحنيف[٨٩]، هذا التعريف انطلق من واقع المسلمين في القرون الوسطى، حيث كانت الدار الاسلامية قطباً كونياً، خلافاً لما هي الحال في ظروفنا الدولية المعاصرة، حيث تقوم الحياة الدولية على أساس احترام السيادة الدولية.

واستناداً إلى ذلك فقد تكلم بعض الفقهاء عن دار الوقف، وهي تلك الدار التي يكون فيها فريقان: مسلم وكافر دون أن يكون أحدهما مسيطراً، أو التي يكون فيها مسلمون ومسيحيون دون أن يكون أحدهما في ذمة الآخر أو عهده[٩٠].

وننوه استطراداً بأننا نتجاوز في دراستنا هذه بعض المفاهيم التي تحدد دار الاسلام على أساس مذهبي، بحيث قسمت الدار الإسلامية تقسيماً ينطلق من علاقة المذاهب الاسلامية بعضها مع بعض، وهذا مايتضح من تساؤل أبي الحسن الأشعري (كتابه مقالات الاسلاميين)، وقوله: قال أكثر المعتزلة والمرجئة أن الدار دار إيمان، وقالت الخوارج من الأزارقة والصفريه: هي دار كفر وشرك... وقالت الزيديه: 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 الانكار 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 إيمان[٩١].

هذا وقد ميز الفقهاء داخل الدار الإسلامية مايلي:

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

أما الشافعية والحنابلة فقد أجازوا لأهل الذمة دخول المدينة والاتجار فيها، وحرموا القتال في هذه الأماكن بما في ذلك قتال الأعداء، مالم يكن دخولهم إليها بقصد قتال المسلمين، كما حرموا صيد الحيوانات غير الأليفة، أو قطع الشجر الذي أنبته الله، ولم يغرسه الآدميون[٩٢].

. أما بقية الأراضي الإسلامية، فيحل دخولها والإقامة فيها للمسلمين وغيرهم الذين اكتسبوا صفة الذمي، أو المقيم المؤقت المستأمن.

ولقد عدت دار الحرب في نظر الفقه الإسلامي، الدار الشاملة لكل الأقاليم المتعذر تطبيق أحكام الإسلام فيها، ولتواجدها خارج نطاق السيادة الإسلامية[٩٣]، وكانت هذه الدار تعد بمثابة العالم الذي كان الشرع يسعى إلى ضمه تحت لوائه.

وباستقراء الآراء السابقة، يتضح أن فقه دار الإسلام يخضع لأحكام ومبادىء قانونية تجمع بين نظرية شخصية القوانين، ونظرية اقليمية القوانين.

وبالطبع فالذي يشفع لهذا الفقه أخذه ببعض تطبيقات شخصية القوانين على الصعيد الدولي[٩٤]، أنه وجد واقعاً تاريخياً محدداً، وقام بالتنظير لهذا الواقع، وهذا التنظير لا يتفق في قسم منه مع الأسس والمبادىء 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: الثغل في الإسلام للدين قبل الأرض، فالجنسية لكل من قال لا إله إلا الله.. أياً كانت أرضه في المشرق أو المغرب، لكن الأرض (الاقليم) ركن من أركان دولة الإسلام[٩٥].

ومن جهة أخرى فإننا نقر الدكتور أبو المجد بأن منظومة دار الاسلام بشرية اجتهادية ليس إلا.

ونقره مرة ثانية على مقولة ان الموقف الإسلامي الصحيح يقوم على المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين[٩٦].

كما اننا نقر الدكتور عماره بأنه ليست للاسلام وأمته وحضارته وعالمه مشكلة في علاقات دولية عادلة ونظام عالمي رشيد، وإن مشاركة المسلمين في إقامة هذه العلاقات الدولية العادلة والنظام العالمي الرشيد، هو تكليف الهي فرضه الله سبحانه وتعالى على المسلمين[٩٧].

ذلك أن التعددية في الشرائع . والكلام للدكتور عماره . ومن ثم في الحضارات، وفي اللغات والألوان، أي القوميات والأجناس وفي القبائل والأمم والشعوب، هذه التعددية . بالنص القرآني . ومن التصور الاسلامي سنة الهية وقضاء تكويني لا تبديل له ولا تحويل[٩٨].

على هذا يؤكد الدكتور عماره بأن إقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية بالمعروف، ووفق مايتعارف عليه الناس والتعارف، أي "التفاعل في المعروف"، هو التكليف الالهي باقامة العلاقات مع الآخرين[٩٩].

فالتفاعل بين الحضارة الاسلامية وسائر الحضارات الانسانية، البائدة منها والحية، الماضية منها والمعاصرة، تكليف إلهي أقامه المسلمون بانفتاحهم على مختلف الحضارات، وشريعة من قبلنا شريعة لنا، مالم تكن هناك خصوصية لشريعتنا نسخت نظيرها في الشرائع الأخرى[١٠٠].

والسياسة الشرعية لا تقف عند البلاغ القرآني والبيان النبوي، وإنما يدخل فيها كل مايحقق الصلاح، وينفي الفساد وان لم ينزل بها وحي أو ينطق بها رسول، إذ الحكمة هي في التعريف النبوي: الاصابة في غير النبوة[١٠١].

وينهي الدكتور عماره قوله للتأكيد بأن تقسيم العالم على أساس دار إسلام ودار حرب، هذا التقسيم فرضته على الفقهاء ظروف الحرب، وما يريده الاسلام حالياً تقسيم العالم على أساس دار إسلام ودار دعوة ودار عهد، وبذلك يسقط تعبير دار الحرب[١٠٢].

والسؤال المطروح هو: كيف نسمح . انطلاقاً من فقه دار الإسلام . للمسلمين أن يدافعوا عن المسلمين في مشرق الأرض ومغربها دون مراعاة أحكام القانون الدولي المعاصر.

صحيح ان الاعتداء على جماعة اسلامية يرتب التزاماً أخلاقياً وإيجابياً على كافة الدول الإسلامية، ولكن هذا الالتزام تتحدد فعاليته ودوره من خلال مساهمة الدول الاسلامية بقوة في تطوير مفهوم ضمانات الاعتداء الدولي وقيوده، وليس من خلال اقامة . بإرادة منفردة . بوليس سياسي دولي إسلامي دون التعاون مع بقية أعضاء المجتمع الدولي.

أجل يعرف الدكتور حريشة دار الاسلام بأنها كل اقليم حكم حكماً إسلامياً، واستمر فيه الحكم الاسلامي فترة، ولو أزيل عنه حكم الإسلام بعد ذلك، ولو أخرج أهله من المسلمين، أو انتفى لديهم الإيمان...

فالعبرة . والحديث للدكتور جريشة . بقيام شريعة الله في الاقليم، واستقرارها فيه فترة من الزمان..

ولا يعد أي حكم قائم بعد ذلك إلا حكماً مغتصباً يتعين على المسلمين جهاده.

والمثال على ذلك في ميراث الاسلام في القوقاز والقرم والتركستان والأندلس وفلسطين[١٠٣].

وبالطبع فهذا التحديد يطرح نهائياً نظرية الشعب المتكونة عبر الصيرورة التاريخية، وفي الوقت نفسه يطرح نظرية التقادم على صعيد القانون الدولي.

والسؤال المطروح هو: ماالفرق بين استرداد الأندلس، وفتح أي بلد آخر، أليس ذلك يبرر للهنود الحمر استرداد الولايات المتحدة، وغير ذلك من الأمثلة التي تؤدي إلى تغيير هيكل الحياة الإنسانية.

والأمر على خلافه بالنسبة للاغتصاب الاسرائيلي لفلسطين العربية، فنحن هنا في مجال منازعة مستمرة ولا يمكن التحدي بسقوط الحق بها بالتقادم.

الفرع الثالث

عالمية دار الإسلام

هل يمكن وصف هذه الدار بالعالمية universite؟؟ وهل انطبعت هذه الدار بالطابع الاسلامي الصرف الذي ألغى كل ماعداه؟؟

لقد دق الفتح الإسلامي المجيد أبواب العالم، شرقاً حتى الصين، وغرباً حتى (بواتييه)، كل ذلك يفعل هذه الدينامية الروحية الفذة..

ونحن لا ننكر أن هنالك عوامل ايديولوجية دفعت الخلفاء الأمويين لتوجيه هذا المخزون الايماني العظيم إلى الخارج.. لكن هل أحد يشك بدوافع هذا الفتح العظيم على عهد الخلفاء الراشدين؟؟

لقد شمل الفتح الإسلامي شعوباً وقبائل وقوميات وثقافات متعددة، والسؤال المطروح هو: كيف ساس المسلمون هذا الأمر؟؟.. هل كان ذلك بآلية ذهان القوة الغاشمة، أم بآلية الحق والعدل والإنسانية؟؟

نحن لا ننكر أن الجزيرة العربية كادت أن تجتمع عام ٥٠ للهجرة في الكوفة والبصرة[١٠٤]، كما لا ننكر أن هذا الفتح اعتمد على مادة بشرية قوامها حوالى مائتي ألف رجل، وقد انساحت هذه المادة على أراضي يتجاوز عدد سكانها المائة مليون نسمة[١٠٥].

ولكن هذا الرقم الحسابي يغدو دون جدوى بالنسبة لاستراتيجية عسكرية امتد مجالها الجغرافي من الصين إلى فرنسا، ولابد من الاعتراف بوجود سبب آخر لهذه الاستراتيجية لا يكمن في دعاوى القوة وأساسها ومقتضياتها.

لا أحد ينكر أن هذا الفتح لم ينطلق من فراغ فكري، بل كان هنالك بوصلة توجهه، ألا وهي النصوص القرآنية، وان هذه النصوص عرضت لتنظيم العلاقة مع أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، ومع ذلك فالعرب المسلمون تعاملوا مع النص القرآني تعاملاً سمحاً، إذ نفخوا فيه من روحهم ليوسعوا من معناه.

فهاهو الخليفة الراشد عمر بن الخطاب يدخل المجوس في مفهوم أهل الكتاب، والأمر نفسه بالنسبة للخليفة الراشد عثمان الذي أدخل البربر، وكما سبق الإشارة إليه هذه الروح وجدت لها مظاهر وتجليات متعددة، وان كان الإمام الأعظم أبو حنيفة هو الذي بلور هذه الروح في نظرية متكاملة في كتابه (العالم والمتعلم) الذي سبق الإشارة إليه.

وفي نظرنا أن بغداد التي أصبحت قلب العالم، والتي كانت تمور بالحيوية،

وتموج بالأفكار والثقافات، هذه المدينة دفعت لأن تبلور نظرية متكاملة لمبدأ التعايش بما يتفق مع روح الاسلام.. وان الذي صاغ هذه النظرية هو . كما قلنا . الإمام الأعظم أبو حنيفة، لكي تسوس عالمية هي الدار الاسلامية، يقول الامام أبو حنيفة.

إن الرسل صلوات الله عليهم لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله، لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله، لأن شرائعهم كثيرة مختلفة[١٠٦].

وهكذا يتضح من هذه المنظومة وسواها من الأحكام الشرعية أن الاسلام لم يلغ الآخر، بل بلغ من التسامح مالم يبلغه نظام قانوني حتى الآن.. لماذا؟.

إن أي نظام قانوني وضعي لا يسمح لأي تنظيم آخر يتعارض مع نظامه العام، وهذا الأمر من البدهيات المعهودة في مجال القانون الوضعي.

أما الإسلام فقد سمح . من موقع القوة والثقة بالذات . للمجوسي أن يتزوج من ابنته، وللمسيحي أن يشرب الخمرة في دار الإسلام.

وهذا الوطن الإسلامي هو وطن الحق والعدل، ويكفي لأي إنسان أن يعتنق الاسلام ليندرج في هذه الدار، ويتمتع بكافة المزايا القانونية بغض النظر عن دينه السابق وجنسيه 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، التي وقفت في وجه تطوره، ورفضت أي قيد على إرادتها وتصرفاتها كأساس لتبلور هذا القانون.

ومع ذلك يمكن التأكيد أن الوطن الإسلامي هو وطن الحقوق، لاسيما في علاقة المواطنين فيما بينهم مسلمين أو ذميين:

. فقد أخذ الاسلام بمبادىء العدالة والمساواة، قال تعالى: إن الله يأمر بالعدل والإحسان.. النحل/٩٠

وأحاديث النبي وسننه العملية في المساواة لا يدركها الحصر، ففي خطبة الوداع قال عليه السلام: ياأيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآم وآدم من تراب.. ان أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى..

. وأقرّ الاسلام حق الملكية، ولكنه لم يجعله حقاً مطلقاً وإنما قيده بما يجعل صاحبه أشبه بالوكيل عن الجماعة، قال تعالى: وآتوهم من مال الله الذي آتاكم.. النور/٣٣

والملكية الفردية يحميها القانون، قال تعالى: ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل.. النساء/٢٩

. ولقد أقام الإسلام حرية الرأي وحرية العقيدة، قال تعالى: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون.. آل عمران/١٠٣

وكان الإسلام سمحاً مع أهل الذمة، فلم يجبرهم على الدخول فيه، بل ترك لهم أقصى الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، قال تعالى: لا إكراه في الدين.. البقرة/ ٢٥٦ وقال: ولو شاء ربك آمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.. يونس/٩٩

ولم يتدخل الإسلام في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والميراث والوصية) لغير المسلمين، وترك هؤلاء يتبعون ماتقضي به ديانتهم، ولو كانت مخالفة لتعاليم الإسلام، بل حتى ولو تنافت مع النظام العام في الإسلام، فالمجوس مثلاً كان يباح لهم الزواج من بناتهم، كما كانت تترك الحرية للنصارى في أكل الخنزير واحتساء الخمر[١٠٧].

ولقد حرص المسلمون الأولون على ألا يكرهوا أحداً على اعتناق الإسلام، وعلى أن يكفلوا لغير المسلمين إقامة شعائرهم الدينية، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه رأى هيكلاً ومعبداً لليهود، وقد غمره التراب، ولم يبق ظاهراً منه إلا أعلاه، فقام وأزاح هو ومن معه التراب عن الهيكل، حتى بدا واضحاً، كيما يتعبد عنده اليهود، ويقيمون شعائر دينهم، كما روي عنه أنه حينما ذهب إلى مدينة القدس لم يشأ أن يصلي في كنيسته خشية أن يحولها المسلمون إلى مسجد.

وكان الرسول (ص) يدعو الناس للمجاهرة بآرائهم، فيقول: لا يكن أحدكم إمّعة يقول: أنا مع الناس، ان أحسن الناس أحسنت، وإن أساؤوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم ان أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساؤوا أن تجتنبوا إساءتهم.

. والحرية الشخصية مكفولة، قال الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدل[١٠٨].

. وللمساكن حرمتها، قال تعالى: ياأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم

حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها.. النور/٢٧

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.

هذا على صعيد البيت والحياة الداخلية فيه، ولكن ماهي منظومة القيم والأحكام التي تسوس العلاقة مع الغير.

الفرع الرابع

منظومة القيم والأحكام القانونية

التي تحكم علاقة الإسلام مع الغير

لابد من التدليل بادىء ذي بدء. بأن القانون الدولي تبادلي الماهية والجوهر، وأن أساس القوة الملزمة فيه هو. بالنسبة للقانون الدولي المعاصر. الرضا العام Common consent[٣].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن القانون الدولي العام في مفهومه المعاصر المتبلور، لا يرجع في نشأته إلى أكثر من خمسة قرون مضت، بسبب عدم وجود إرادة قانونية شارعة فوق الدول تفرض نفسها على أعضاء الجماعة الدولية[٢].

وإذا كان من الخطأ الكبير إهمال جانب الإسلام. كما يقول الأستاذ سيل. كعامل تطور وتقدم للقانون الدولي[٣]، إذا كان الأمر كذلك، فلابد من تسجيل حقيقة هامة بالنسبة للمجتمع المسيحي، وهي أن الإدراك الجغرافي لشعوب أوربا كان إدراكاً قاصراً، فالندرة في وسائل المواصلات، ووهن القدرة الإنسانية على الملاحة في البحار العالية، 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 أوربا من ناحية، وتلك الأقاليم التي يسكنها (الكفرة من المسلمين) من ناحية أخرى[٤].

وعلى هذا فمن المتعذر الكلام في العصور الوسطى عن قانون دولي تبادلي (يقوم على العرف)، أو يقوم 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 . القرن السادس عشر، حيث سمحت هذه العلاقات بإقامة مؤسسة الكابيتولاسيون Les Capitalutions أي الامتيازات الأجنبية[٥].

وعلى هذا يصح التساؤل عن الأساس الملزم لمبادىء وأحكام القانون الدولي التي بلورتها الدار الإسلامية.

لقد انفرد الأستاذ الدكتور محمد طلعت الغنيمي بالتصدي صراحة للبحث في أساس قوة القانون الدولي العام الملزمة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية منتهياً للقول بأن أساس الالزام حسب النظرية الإسلامية، هو القانون الطبيعي الموحى به من لدن الله بوصف أن الوحي الإلهي هو المصدر الوحيد الدائم للقواعد الشرعية، وبعبارة أخرى، فإن مصدر القانون الدولي الإسلامي هو قانون طبيعي من نوع خاص[٦].

ونحن لا نقر هذا الرأي بأن الشريعة الاسلامية، هي شريعة دينية خالصة، ومصادرها دينية خالصة، والجزاء فيها رباني، وقوتها الإلزامية تختلف عن مفهوم القوة الإلزامية في القوانين الوضعية.

ولهذا يمكن التأكيد أن الشريعة الإسلامية ليست قانوناً طبيعياً . بالمفهوم الأوربي . بل هي قانون وضعي بالمعنى الدقيق للوضعية، بالنظر لسريانها الفعلي في كافة أرجاء الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول (ص) وحتى انهيار الخلافة العثمانية، وهو سريان لا يعتمد على الوازع الديني بقدر مايعتمد على اقتران قواعد الشريعة الإسلامية بالجزاء الدنيوي الملموس الناتج عن انصراف إرادة الجماعة الإسلامية إلى إلزام كافة أعضائها باحترام ماتقضي به هذه القواعد من أحكام[٧].

والمتتبع لنصوص القرآن، والمأثور من الحديث النبوي، تتضح له الحقائق الآتية:

١ ـ **العدالة:** لقد قامت العلاقات الإنسانية في الإسلام على أساس من العدالة، وان نصوص القرآن الكريم في ذلك كثيرة وأوضحها في معاملة المحارب وسواه بالعدل قوله تعالى: ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى. المائدة/٨

ولقد وردت الأحاديث النبوية متضافرة على وجوب العدل ومنع الظلم مع العدو، وقد دعا النبي عليه الصلاة والسلام الذين يتعصبون لأقوامهم وأوطانهم ألا ينصروها وهي ظالمة، واعتبر الناصر لقومه على الظلم كمن يتردى في ركيه من النار، فقال: مثل الذي يعين قومه على الظلم مثل البعير المردي من الركى، فهو ينزع بذنبه[٨]. وقوله عليه الصلاة والسلام: انصر أخاك ظالماً أو مظلوما، والمقصود بنصرة

الظالم رده إلى جادة الحق.

٢ ـ **المعاملة بالمثل:** دعا الإسلام إلى العدالة المطلقة التي لا تعرف قريباً موالياً أو بعيداً معادياً، ودعا إلى قانون عادل في معاملة المسلم لغيره، وذلك القانون العادل هو قوله (ص): عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به.

وبمقتضى ذلك . المعاملة بالمثل . كان على المسلم أن يعامل من اعتدى عليه بمثل هذه المعاملة، وإذا كان الاعتداء ظلماً فرده عدل، ولذا كان قانون المعاملة بالمثل قانوناً إسلامياً عادلاً، قال تعالى: فمن اعتدى عليكم، فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم، واتقوا الله، واعلموا أن الله مع المتقين.

٣ ـ **الوفاء بالعهد:** جاء الإسلام داعياً إلى السلام، ولذلك كان إذا دعي إلى السلام العزيز الكريم سارع إليه. قال تعالى: وإن جنحوا للسلم، فاجنح لها، وتوكل على الله.

والسبيل لاستقرار السلام، هو المعاهدات السلمية، وهذه المعاهدات لا تستمد قوتها من نصوصها فقط، بل من نية عاقديها على الوفاء.

ولذا فقد حث القرآن على الوفاء بالعهد، واعتبر نقض العهود من علامات النفاق، قال تعالى: وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها، وقد جعلكم الله عليكم كفيلا، إن الله يعلم ماتفعلون، ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون ايمانكم دخلا بينكم أن تكونوا أمة هي اربى من أمه، إنما يبلوكم الله به، وليبينن لكم يوم القيامة ماكنتم فيه تختلفون، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن يضل من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون، ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم، فتزل قدم بعد ثبوتها، وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله، ولكم عذاب عظيم، ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا، إنما عند الله هو خير لكم، إن كنتم تعلمون.

٤ ـ **الأخلاق:** إن العلاقات الدولية سواء أكان ثمة حرب أم سلم بعهد أم بغير عهد، يجب أن تسودها الفضيلة، إذ أن قانون الأخلاق في الإسلام قانون عام وشامل، وان ماهو شر إن صنعته مع ابن وطنك يكون حتما شرا إن صنعته مع محاربك لأن المعاملة بمقتضى قواعد السلوك الفاضل حق لكل إنسان يستحقها بمقتضى الانسانية التي هي وصف مشترك بين كل أبناء آدم.

ولذلك نجد القرآن الكريم كلما أقر بالجهاد قرنه بالتقوى، وتقوى الله قوامها

الاستمساك بالفضيلة.

والمعاملة بالمثل في الإسلام يجب أن تكون دائماً في دائرة الفضيلة الإسلامية، فإذا كان العدو مثلا يمثل بالقتلى، فلا يسوغ للمسلمين أن يفعلوا ذلك، وقد مثل المشركون في غزوة أحد بعم الرسول (حمزة)، فلم يفكر الرسول في أن يمثل بأحد من قتلاهم، بل نهى عن ذلك، فقال: إياكم والمثلة ولو بالقلب.

ولقد أوصى الرسول أحد جيوشه قائلاً: سيروا باسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها..

وأيما رجل من أدنى المسلمين، وأفضلهم، نظر إلى رجل من المشركين (في أقصى العسكر)، فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وان أبى فأبلغوه مأمنه[٩].

٥ ـ **نصر الضعفاء:** لا يقر الإسلام ظلم الضعفاء، قال تعالى: ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض..

ويدخل في نصر الضعفاء وحمايتهم حماية الحريات الانسانية وخصوصاً حرية الاعتقاد. والدليل على ذلك، وصايا الخلفاء لأمراء الجيوش بألا يمسوا رجال الدين، ولا الذين انصرفوا إلى العبادة مع الصوامع، قال الرسول لأمير جيشه يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله إلى الشام: أوصيك بتقوى الله، ولا تعصوا ولا تغلوا، ولا تجبنوا، ولا تهدموا بيعة، ولا تحرقوا نخلا، ولا تحرقوا زرعا، ولا تذبحوا بهيمة، ولا تقطعوا شجرا مثمرا، ولا تقتلوا شيخا كبيرا، ولا صبياً ولا صغيراً ولا امرأة، وستجدون أقواما، قد حبسوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم، وما حبسوا أنفسهم له[١٠].

وقال الرسول يوصي قادته ألا يبادروا العدو بالقتال، قال (ص) موصياً علياً كرم الله وجهه لما وجهه إلى اليمن: وامض ولا تلتفت، فإذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك، ودعهم إلى القول: لا إله إلا الله، فإن قالوا: نعم، فمرهم بالصلاة، فإن أبوا فلا تبغ منهم غير ذلك، والله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا، خير لك مما طلعت عليه الشمس أو غربت.

وكان الرسول ينهي المسلمين عن قتل الأسرى[١١].

تروي الموارد التاريخية أن المسلمين غنموا . فيما غنموا . من غنائم خيبر صحائف

من التوراة، فجاء اليهود يطالبونها، فأمر النبي بتسليمها إليهم، وفي ذلك يقول الدكتور اسرائيل ولفنسن: ويدل هذا على ماكان لهذه الصحائف في نفس الرسول من المكانة العالية، مما جعل اليهود يشيرون إليه بالبنان، ويحفظون له هذه اليد، حيث لم يتعرض بسوء لصحفهم المقدسة، ويذكرون بإزاء ذلك مافعله الرومان حيث تغلبوا على أورشليم، وفتحوها سنة ٧٠ ق.م، إذ أحرقوا الكتب المقدسة، وداسوها بأرجلهم، وما فعله المتعصبون من النصارى في حروب اضطهاد اليهود في الأندلس، حيث أحرقوا أيضاً صحف التوراة، هذا هو البون الشاسع بين الفاتحين ممن ذكرناهم، وبين رسول الإسلام[١٢].

الفرع الخامس

نظرة تاريخية لمركز الأجانب

دراسة مقارنة مع الدار الإسلامية

المقارنة . كما هو معلوم . هي إحدى المناهج وطرق البحث في العلوم الإنسانية، فهي تثرى الظاهرة توضيحاً، وتغنيها تحليلا، وتساعد على وضع الحدود الخارجية لها[١٣].

هذا وقد وجدت . إثراء للموضوع . ضرورة إجراء مقارنة بسيطة بين موقف الإسلام من الغير، وموقف كل من اليونان والرومان، وماهي تصورات هذين الشعبين لهذا المفهوم.

أجل لقد كان اليونان القدماء ينظرون إلى كل ماهو غير يوناني على أنه همجي، وهو من الأعداء الذين أعدتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبيداً لهم.

ولقد شبه أرسطو في كتابه (السياسة) الحرب بالصيد، وأكد أن (الغير) خلقوا ليحكمهم اليونان، كما أكد أن الحرب مع هؤلاء عادلة ومشروعة بطبيعتها[١٤].

ولقد قصر القانون الروماني تطبيق أحكامه على الرومان، واعتبر الأجانب خارج دائرة هذه الأحكام، وسرعان ماتبين قصور ذلك النظام وجموده، لاسيما بعد أن اتسعت رقعة روما في عصر الامبراطورية، وهكذا فقد اضطر الرومان للاعتراف للأجانب بمركز رسمي سنة ٢٤٢ ق.م حيث عين لهم موظفاً قضائياً خاصاً للإشراف على شؤونهم عرف باسم قاضي الأجانب Proter Peregrinus وسرعان مانشأت قواعد جديدة أكثر تحرراً من قواعد القانون الروماني القديم، ولقد تطورت

هذه القواعد ونمت حتى أصبحت قانوناً قائماً بذاته عرف باسم: Jus gentium (قانون الشعوب)، حيث كانت أحكامه تطبق على الأجانب، ثم اتسع نطاقه فيما بعد وطبق على الرومان أنفسهم[١٥].

وحقيقة الأمر ان روما كانت تنظر إلى علاقاتها مع الدول والشعوب الأخرى نظرة خاصة، هي نظرة الرئيس إلى المرؤوس، وكان النظام القانوني الروماني يقسم الشعوب الأخرى إلى مايلي:

. الشعوب الصديقة لروما Amici Populi.

. الشعوب الحليفة: Socili.

. الشعوب الخاضعة لروما: Dediticii.

ويبدو أن المبدأ الذي ساد نظام الامبراطورية الرومانية هو مبدأ خضوع الشعوب لروما لا مبدأ العالمية: universalisme، وهذا المبدأ يقوم على السيطرة المادية الخالصة[١٦].

أما استناد هذا المبدأ إلى السيطرة الدينية والروحية، فقد اجتاز مراحل متعددة. ففي المراحل الأولى لتغلغل المسيحية في الدولة الرومانية حدثت مقاومة من الحاكمين لهذه الديانة الفذة السمحة التي تأبى التمايز بين الشعوب، ودام هذا الصراع بين النزعة الروحية والدوافع المادية أربعة قرون، حيث أخذ رجال الدين المسيحي . وابتداء من القرن الرابع الميلادي . يتقهقرون، ويحاولون التوفيق بين روح المسالمة وروح السيطرة العسكرية، وأخرج القديس (ايزيدور) والقديس (امبرواز) بعض النظريات لهذه الغاية.

بيد أن الداعية الهامة التي كان لها الأثر الحاسم في إيجاد هذا التوفيق هو القديس (اغسطين)، فقد دعا إلى التخلي نهائياً عن فكرة المسالمة، واعتبر الحرب عملاً من أعمال القضاء العادل المنتقم.

ويتضح مما سبق أن نظرية تسويغ الحروب نشأت قبل ثلاثمائة سنة من ظهور الإسلام، لذلك، فلا يسعنا قبول الفكرة التي مؤداها أن محاربة الإسلام هي أساس تسويغ الحرب لدى رجال الكنيسة الكاثوليكية، فقد أباح القديس اغسطين فكرة الحروب، قبل أن يظهر الاسلام بثلاثمائة سنة كاملة[١٧].

وفي الحقيقة، لقد كان العالم المعروف المكون للمعمورة مقصوراً على دول أوربّة 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 الاسلام، معتمداً في ذلك على الطابع

المسيحي الأوربي الذي طبع به القانون الدولي منذ نشأته[١٨].

وهكذا فقد أصدر البابا بوصفه ممثل الرب المرسوم تلو المرسوم مخولاً ملوك البرتغال وملوك اسبانيا اسانيد الملكية لكل اقليم جديد، أو لكل بحر جديد يتم اكتشافه في الحاضر وفي المستقبل[١٩].

بيد أن الأثر البالغ في تطور أسباب دخول الاقليم في ولاية الدولة، وفي ملكيتها له، حدث عندما اكتشف كولومبس قارة أمريكا، ذلك أن علماء القانون الأوربيين المسيحيين سارعوا إلى تقرير قاعدتين قانونيتين:

١ . كل اقليم خارج نطاق أوربّة المسيحية يعد اقليماً مباحاً res nulluis يجوز لأية دولة مسيحية امتلاكه عن طريق الاكتشاف والحيازة الرمزية.

٢ . هذا الاقليم المكتشف يعد اقليماً مباحاً، حتى لو كان مسكوناً من شعبه الأصلي . الكفرة غير المسيحيين[٢٠].

الفرع السادس

تقديرنا لعالمية

الوطن الاسلامي في العصر الوسيط

يتضح لنا من الصورة السابقة استشراف الوطن الاسلامي آفاق العالمية، قاصدين بالعالمية سيادة حكم القيمة بخطاب يتوجه إلى الكافة بصفاتهم لا بذواتهم من خلال قواعد وأحكام وسنن وسلوك عام ومجرد دون أن تختلط هذه القواعد والقيم بشخص الحاكم، أو تتوقف على ارادته، أو تذوب في أحاسيسه ونزواته، خلافاً لما كانت عليه الأوضاع في أوربّة في العصر الوسيط، حيث لم يبلغ المجتمع الأوربي هذه الخاصية المجردة، بل كان المجتمع . مصيره ومستقبله . يرتبط بإرادة الحاكم حتى ماتعلق بالاقليم، إذ كان الحاكم يتصرف به بيعاً وشراء بدون عوض أو بنظام الدوطة، وغير ذلك من الأسباب الناقلة للملكية الخاصة[٢١].

ومع ذلك، فهذه خصائص عامة للدار الإسلامية، وبالمقابل فهذه الدار لم تعدم وجود انتكاسات وانكفاءات، لاسيما بالنسبة لمنظومة الحقوق الأساسية 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 ان غاض ثمر فكرة الحق وتصوح ظلها.

ومن البداهة بمكان أن هذه الصورة الحالكة لم تكن لتخفي سطوع شمس الحرية والتفتح الإنساني على ربوعنا، وتاريخنا المجيد يتحفنا بأمثلة لا حصر لها تعزز ذلك وعلى كافة الصعد حتى فيما يتعلق بالموقف من (الغير) وعلى صعيد القانون الدولي العام، نجد ذلك في موقف عمر بن عبد العزيز من دخول جنده مدينة (سمرقند) دون اتباع الإجراءات التي تفرضها الشريعة الإسلامية، ثم إخراج الجند منها، كما نجد ذلك في وعيه ان 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.

وفي نظرنا أن الدار الإسلامية . والعرب بناة روحها وتراثها ووعيها 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 واستجاباتنا الحضارية، وكان بإمكان استجابتنا الحضارية أن تكون أكثر إيجابية لو تعاون معنا الغرب، ولم يحط نفسه بهذا السياج الدوغمائي الضيق والمنكفىء.

والمسلمون . كوسطاء بين النص والحياة . معذورون لأنهم بشر ولهم عواطفهم وأحاسيسهم ووعيهم وفهمهم المعبر والمنطلق من واقعهم، وهذا الوعي لا يمكن أن ينسلخ نهائياً عن هذا الموقف المظلم الذي فرضه الغرب المسيحي.

لقد قدم العرب المسلمون نموذجاً حياً لموقفهم من (الغير) يتمثل في نظرية (الذمة)، وهذه النظرية تتجاوز بأشواط بعيدة الموقف الدوغمائي الغربي المتمثل في اعتبار المسلمين كفرة وبرابرة، كما سبق إيضاحه.

ومما لاشك فيه أن هذه النظرية حملت بعض ملامح العصر الوسيط، وكان بإمكان العرب المسلمين أن يبلوروا نظرية مستمدة من روح الإسلام تتجاوز النظرية المذكورة.

بل يمكن القول ان فشل مجتمع الصحيفة بفعل اليهود، ونقضهم لهذه الصحيفة وعدم تعاونهم مع الرسول 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 ان الموقف من (الغير) لا يزال يطرح إشكالية كبرى على وعينا، وبالتالي علينا حل هذه الاشكالية على ضوء الرحلة الكبرى للروح الإنسانية في معراجها وتقدمها، وما تحمله من الأنسنة وتعزيز الإنسان في كرامته ومستقبله وأمنه وتقدمه، ومن ثم فهذا الحل يجب أن يتجاوز . من خلال الموقف الحافز لا العبء في التاريخ . نظرية الذمة التي صاغها العصر الوسيط، لاسيما أن هذه النظرية أدخل ماتكون بباب السياسة الشرعية، منها في العقائد الدينية.

يقرر علماء الاجتماع السياسي أن مرحلة الانعطافات التاريخية الكبرى المقترنة بتأسيس الجماعات وترسيخ أركانها وأسسها الكبرى، هذه المرحلة تتسم بوجهة النظر الأحادية.

لقد حطم الرومان واليهود 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 نداً سياسياً واجتماعياً، لاسيما أن مسيحي سوريّة (الملكانيين وليس السريان) قاوموا الفتح، وتعاونوا مع بيزنطا، وهكذا لم يكن للمسلمين الاعتراف بالمسيحيين إلا على صعيد القانون الخاص، أي على صعيد حقوق الأفراد لا الحقوق السياسية، وهذا مايفسر موقف عمر بن الخطاب من نصارى نجران استناداً إلى حديث نبوي اتصل بعلم هذا الخليفة.

وخلاصة مايمكن قوله في هذا الصدد أن نظرية الذمة وليدة الظروف السياسية والتاريخية والاجتماعية للقرون الوسطى، وهي ظروف تاريخية تختلف جذرياً عن ظروفنا الراهنة، والفارق كبير جداً بين الاسلام في حال الدعوة والتأسيس، وبين هذا الاسلام بعد أن تبلور في دار وحضارة وحياة ومجتمع.

فالاسلام في حال الدعوة ايديولوجيا لا يمكن أن تسمح بقوة أخرى . لاسيما 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 موقعية إسلامية . فحل إشكالية (الغير)، لا يمكن أن تحل في دارنا وأرضنا ووطننا إلا على أساس نظرية الشعب السياسي التي تتطابق مع الشعب الاجتماعي الحقيقي دون تمييز بين عرق ودين أو اثنيه، أو غير ذلك، بما تحمله هذه المساواة الكاملة من ديناميات ونواهض وروافع للانطلاق والتقدم والتماسك الاجتماعي.

وهذه المساواة لا تفرضها مقتضيات الدار والتربة والوطن، وإنما العقيدة ذاتها، مصداقاً لقوله تعالى: أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه. الشورى/١٣

فالمتيقن أن هذا الخطاب موجه إلى الإسلام والكتابيين، وهذا الخطاب كما يتضح من صيغته يفيد الاشتراك الندّي وعلى قدم المساواة في إقامة الدين، حسب نظرية الإمام أبي حنيفة.

ونعتقد أن هذا المستقر الحضاري للمسلمين والكتابيين حول جذر التوحيد وجذر الوطن ليس خطراً على الإسلام أو المسلمين أو الحضارة العربية الإسلامية، بل أنه يعبر عن أعماق مكنوناتها، وماهو ثاو وقار في ضميرها الجمعي، وماهو مترجم . بالوعي التقدمي . لجوهر النص الإسلامي وروحه، وإلا كيف نفسر على سبيل المثال . تأخر أسلمة سوريّة حتى القرن الخامس الهجري، أليس ذلك احتراماً وتقديراً من المسلمين للغير.

لقد أبرز الأنتربولوجي الفرنسي المرموق لويس دومون تمييزاً عميقاً بين حضارات (كالمسيحية الغربية والهندوسية) ميالة لاعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية الاسلامية) تضع تماسك الجماعة في الصدارة، من هنا نفسر استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والاثنية، بل والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة[٢٢].

ولكن كيف نعلل . من أرضية إسلامية . عدم خطر مذهب السواسية على الإسلام والمسلمين؟؟

وفي الحقيقة ان السياسة ليست في نهاية الأمر سوى الابرة المغناطيسية التي توجهها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع وثقافته وحضارته.

على هذا الأساس تكلم (فيبر) عن الشرعية القائمة على التراث[٢٣] باعتبار السياسة تقنية للثقافة والقيم، كما تكلم (ريمون بولان) عن تحققات وتجسدات الفكر في الدولة، حيث عرف الدولة بأنها: حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها، فأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات[٢٤].

هذا الأساس الحضاري للسياسة والقانون، وذلك الدستور الحياتي الذي هو جوهر وماهية الدستور الشكلي، هذا الأمر يعبر عنه عبد الله العروي بقوله: ان التاريخ لا يتوقف منتظراً دستوراً مكتوباً لكي ينتظم، فالتاريخ يحمل دائماً في طياته دستوراً ضمنياً، والمهمة الأولى تقضي باستشفاف هذه البنية العضوية الضمنية.

ومن هذا المنطلق تكلم (ماكيفر) عن دور الشعب . وليس السلطة . في بناء رموز

الأمة وأساطيرها ومنطقها وتراثها وعقائدها ومثلها.

فهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض والسماء، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان[٢٥].

وعلى ضوء جماع ماتقدم . والحضارة هي حمولة السياسة . فالمسلمون العرب على أرض وطننا الحبيب، هم جزء من نسيج الحضارة العربية الإسلامية، ولن تسمح لهم الديموقراطية والمواطنية الحقة، إلا السهر على هذه الحضارة المجيدة الذين هم شركاء في بنائها والحفاظ عليها.

يقول المطران جورج خضر: هناك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن جزء منها[٢٦].

ويقول المفكر العربي أمين نخلة: كأن الاسلام اسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته[٢٧].

وقول السياسي المصري القبطي مكرم عبيد: نحن عرب، ويجب أن نذكر دائماً أننا عرب، وحدت بيننا الآمال والآلام، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان، صهرتنا المظالم وخطوب الزمان.. نحن عرب من هذه الناحية ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية في مصر، وامتداد أصلنا السامي القديم إلى الأصل السامي الذي هاجر إلى بلادنا من الجزيرة العربية.. فالوحدة العربية حقيقة قائمة موجودة، لكنها بحاجة إلى تنظيم، فتصير كتلة واحدة، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة[٢٨].

١ . لقد أعطى الدستور الأول للدولة الاسلامية (الصحيفة) الجنسية لسكان (يثرب) 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 ماإذا كان هنالك أرجحية وتفضيل بينهما، أم أن هنالك توافقاً وانسجاماً بين المقولتين المذكورتين.

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 الإسلامية[٢٩].

وفي نظرنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة الديناميكية للدولة، لاسيما في حياتنا الدولية المعاصرة، فهذا يحول دون إقامة حياة دولية مستقرة وموطدة.

وبالمقابل، فالإقليم هو النطاق الجغرافي الذي يتحدد عليه وبه سريان قوانين الدولة، وان مجرد احتكاك شخص بالاقليم يولد له مراكز قانونية، لا محيص عنها، وهذا المنطق الواقعي السديد، هو الذي حدا بدولة الإسلام الأولى إلى معاملة غير المسلمين خارج (يثرب) معاملة أعراب المؤمنين، إذا امتنعوا عن الهجرة، واختاروا ديارهم (حق الأرض)[٣٠].

وهذه القوة الواقعية للاقليم في وسم القواعد القانونية بميسمها، هي التي حدت الإمام الأعظم أبي حنيفة للنظر إلى رابطة الولاء نظرة اقليمية لا شخصية، فقد اعتبر المسلمين المقيمين خارج حدود دار الإسلام من مواطني الدولة التي يقيمون فيها لا من مواطني دار الإسلام[٣١].

وفي نظرنا أن 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 قطبان حق الأرض وحق العقيدة، وتفاعل هذين الحقين مع معطيات الواقع والعصر والمصلحة العليا.

٢ . 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 نجد الدولة الأوربية تتبارى في تقرير حقوق المواطن والإنسان وتقرير كرامته.

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 الدرر من جوهر الإسلام، من هؤلاء الإمام الأعظم أبو حنيفة . ومثله معه

من الفقهاء الرواد . الذي طالعنا بنظرية "وظيفة الاسلام 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.

٣ . إن معيار الضرورات والتحسينات والكماليات، هذا المعيار 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).

٤ . لقد تكلم بعض الفقهاء عن تكفير المسلمين إذا لم توجد (الجماعة المسلمة) أو ان وجدت، حدث الخروج عليها، وقالوا كذلك بتكفير من لم يهاجر إليها، استناداً إلى حديث: أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين[٣٢].

وقد رد الدكتور جريشة على القضية الأولى بقوله[٣٣]:

١ . يكفي لدخول الإسلام النطق بالشهادتين.

٢ . ليس قيام الجماعة الإسلامية شرطاً لصحة الإسلام، وهذا مايتضح من حديث حذيفة بن اليمان: يارسول الله كنا في جاهلية وشر، فجاء الله بهذا الخير، فهل بعد الخير من شر، فقال: نعم، قلت، وهل بعد الشر من خير، قال: نعم: وفيه دخن، قلت: وما دخنه، قال: قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل، بعد ذلك الخير من شر؟؟.. قال: نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت يارسول الله صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قال فما تأمرني ان أدركني ذلك؟؟. قال تلزم جماعة المسلمين وامامهم، قلت أفإن لم تكن جماعة، ولا امام، قال: فاعتزل تلك الفرقة كلها.

٣ . لم يوجد النجاشي ملك الحبشة في جماعة مسلمة، ومات وصلى النبي عليه، ولو كانت الجماعة شرطاً لصحة الاسلام، لكان النجاشي كافراً.

ولقد رد الدكتور جريشة على القضية الثانية (الهجرة) بقوله[٣٤]:

١ . ان الحديث سمى المقيم بين أظهر المشركين (مسلماً)، ومن ثم انتفى عنه

الشرك.

٢ . لقد أقام النجاشي بين أظهر المشركين، وصلى عليه الرسول حين مات، والرسول لا يصلي على مشرك.

وفي نظرنا ان منظومة (دار الاسلام) لم تعد تتفق مع معطيات عصرنا، لسبب بسيط هو اننا أمام أوطان وشعوب إسلامية أقامت دولها دون أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يمكن بالتالي نفي السمة الإسلامية عنها.

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 الاسلام إلى توطينه وتوطيده.

نعتقد ان السبب الذي حدا الفقهاء لبلورة نظرية (دار الاسلام) هو حماية المسلمين في حقوقهم وكرامتهم، وهو الأمر الذي نجده في منظومة الإمام أبي حنيفة في اعتباره دار الإسلام مستقراً لتحقيق الأمن.

إذن أليس إذا زال المانع عاد الممنوع، ثم ألا يحق لنا القول ان الاسلام فاعلية لكل توحيد ومعايشة وانصهار ومحبة بين الشعوب، لاسيما إذا بسطت هذه الشعوب يدها للتعاون مع المسلمين.

ومن جهة أخرى، فإذا وفرت الشعوب غير المسلمة للمسلمين الأمن والاحترام في الحقوق، أفلا يجب على هؤلاء المسلمين أن يولوا الاقليم الذي يعيشون فيه المحبة والولاء.

مع جماع ماتقدم، يمكن القول ان الاعتبارات التي حدت إلى صياغة نظرية دار الاسلام الفقهية هي اعتبارات تدخل في دائرة سيرورة تاريخية واجتماعية معينة حركت المبادىء الاسلامية، وليست هي المبادىء ذاتها، واننا في أوطاننا الاسلامية، لسنا ملزمين إلا بأحكام المبادىء لا بالوقائع العارضة والطارئة.

. فهنالك الآيات الكثيرة التي تخاطب الناس كل الناس، وليس المسلمين فحسب، تأكيداً للطبيعة الانسانية التي يكرمها الإسلام، ويعلي من شأنها (ولقد كرمنا بني آدم).

والاسلام وفر الحقوق الأساسية للانسان، كل إنسان، تقديراً لهذه الطبيعة الخالدة له، نجد ذلك في أول ميثاق لحقوق الإنسان يعلنه لسان السماء مخاطباً (آدم) أبا البشرية: ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وانك لاتظمأ فيها ولا تضحى. طه/١١٨ و/١١٩

. ولقد حرص الإسلام على إقامة المجتمع الواحد مع أهل الكتاب، حيث تسود المساواة[٣٥]، والتعايش المشترك[٣٦]، وإجازة المسلم أن يتزوج كتابية[٣٧]، وألزمه أن يحفظ أعراض الكتابيات[٣٨]، وأن يحاور أهل الكتاب بالحسنى[٣٩]، وغير ذلك.

والأمر على خلافه بالنسبة لعدم الحرص على إقامة المجتمعية مع المشركين، يتضح ذلك من تحريم نكاح المشركات، قال تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم. البقرة/٢٢٠

وفي نظرنا أن الإسلام لم يحرم أهل الكتاب من حقوقهم السياسية في المجتمع الواحد، سندنا في ذلك المشروع التدشيني التأسيسي . دستور الدولة الاسلامية الأولى (الصحيفة).

فقد ساوت هذه الصحيفة بين المسلمين واليهود، وهذا مايتضح من قولها: وان من تبعنا من اليهود، فإن لهم النصر والأسوة.

صحيح أن الصحيفة أودعت رئاسة السلطة السياسية ليثرب في شخص الرسول، ولكن هذه الرئاسة اقترنت بموافقة اليهود، ثم اقتصرت 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: وان بطانة اليهود كأنفسهم.

وبذلك فإن منظومة أهل الذمة الفقهية لا تعدو . في نظرنا . أن تكون مجرد صيغة اجتهادية تأويلية لمبادىء 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 الفذة.

واستناداً إلى ماتقدم، فلا يمكن التحدي بمقولة "أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الاسلاميين من أقدم أعدائها)، كما لا يمكن التحدي بمقولة "ان مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية انه دين ايديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض".

أجل لا يمكن التحدي بهاتين المقولتين 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 مايتضح من دستور هذه الوحدة الوطنية (الصحيفة) الذي يقول: لليهود دينهم وللمسلمي دينهم.

والأمر على خلافه بالنسبة لفكرة المواطنة في أوربا، فقد نشأت مقترنة باستبعاد الدين، حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وهذه هي الصيغة الغربية للعلمانية(٤٠).

وبالطبع فالتجربة المذكورة أتت أكلها يانعة في المدينة المنورة على يد الرسول، وحواريه، هذه التجربة لم تكن نزعة طارئة، أو حدثاً عارضاً، بقدر ماكانت موقفاً تأتى عن فلسفة حياة كاملة، هي فكرة التوحيد، وما تمليه هذه الفكرة المركزية من الالتقاء بالديانات السماوية.

وطالما أن تلك الفلسفة هي لب الإسلام وجوهره ووجهته، فكان لابد لها أن تتحكم . إلى حد كبير . بمسيرة هذه الأمة، الأمر الذي يمكن قوله ان الوحدة الوطنية قسمة أساسية من قسمات أمتنا العربية الإسلامية:

. "ان كتب التاريخ الاسلامي، منذ عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكيم جرت على تخصيص فصل كامل للتحدث عن فضائل مصر يضم آيات القرآن والأحاديث، وماقاله الصحابة عن مصر والمصريين:

"قبط مصر أكرم السكان خارج الجزيرة العربية أسمحهم يدا.. أعظمهم عنصرا.. وهم من ذرية الأنبياء"(٤١).

. ويتابع المفكر العربي ولم سليمان حديثه بقوله: ان هذه الوحدة في التعدد هي رسالة مصر.. هي الخصوصية المصرية.. وهي خصوصية يمكن أن تكون رسالتنا في العالم..

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 فريداً هنالك كتب في القرن الثامن أو التاسع الميلادي، وهو مخطوط للعهد الجديد.. الانجيل فيه اسمه (مصحف)، فتقرأ (مصحف متى)، و(مصحف مرقص) إلى بقية الأناجيل.. وكل سفر في العهد الجديد يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم.. لا أعرف ماهو تفكير من قام بهذه العملية المهمة، المهم انها تفصح عن مناخ معين فيه احترام متبادل بين الدينين، ولقد ذكر لنا د. سيد عويس مظاهر من

الممارسات الدينية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين 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 ان هذه الرسالة.. رسالة الوحدة مع التعدد، وهي الرسالة المصرية.. هي التي يمكن أن تقدمها مصر للاسلام، والمسيحية وللعالم كله.."[٤٢].

. وعندما انحاز الخديوي توفيق (١٨٥٢ . ١٨٩٢) وأعوانه إلى الانجليز الغزاة، رفض الشعب الاستسلام، وخلع عن سلطة الخديوي شرعيتها، وتجسدت إرادة الشعب يومئذ في (برلمانه الثوري) الذي سمي (المجلس العرفي)، وفيه تجسدت وحدة الشعب الوطنية والقومية كأروع ماتكون.. فمع عدد من الأمراء، ورجال الدولة، والإدارة، والتجار والأعيان، كان علماء الاسلام، بمذاهبه المتعددة، وكذلك قضاة الشرع، ونقيب الأشراف.. وأيضاً كان بهذا المجلس العرفي: مرخص الأرمن الكاثوليك، ووكيل الأقباط الكاثوليك، ووكيل بطريركية الروم الأرثوذكس.. كان جميع هؤلاء أعضاء في برلمان الثورة العرابية، يجسدون وحدة الأمة العربية الوطنية والقومية، على اختلاف مذاهبها وأديانها وشرائعها[٤٣]..

وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان الزعيم الوطني المصري مصطفى كامل باشا (١٨٧٤ . ١٩٠٨)، هو أبرز من بعث الوطنية المصرية بعد الهزيمة أمام الانجليز سنة ١٨٨٢ .. ولقد قال في (الوطنية) مايشبه الغزل وينافس الأشعار:.. "إن الأقباط أخوة لنا في الوطن، تجمعنا بهم أشرف رابطة، وقد عشنا معهم القرون الطوال على أتم وفاق وأكمل اتفاق.. إن المسلمين والأقباط شعب واحد، مرتبط بالوطنية والعادات والأخلاق وأسباب المعاش، ولا يمكن التفريق بينهما مدى الأبد.. فإياكم والانقسامات، فإنها منشأ الخراب والدمار، وإياكم وهوس العداوات الدينية، فإنها آفة الآفات"[٤٤].

. هذه السياسة وجدت صداها في صفوف الأقباط، كما وجدته 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"[٤٥].

الهوامش

(١) هذه هي تجربة الأب كوتيرز أحد قساوسة بيرو.. انظر فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، ص٩٨٨ ، ص٤١

(١) يرى د. حسن حنفي ان حديث "الفرقة الناجية" ظني حتى ولو كان سنده صحيحاً إذ انه لا يتفق مع الحس أو العقل، وهو يتعارض مع أحاديث أخرى تفيد ان التعدد والاختلاف رحمة، انظر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار الشرق والغرب،المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط١ ، ٩٩٠ ، ص٩٣٤

(١) جوردن ايست: الجغرافية توجه التاريخ، ترجمة د. جمال الدين الدناصوري، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢ .

(٢) جوردن ايست: الجغرافية توجه التاريخ ص١٤

(٣) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ ص٢٢

(٤) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ ص٤٢

(٥) د. جمال حمدان: شخصية مصر، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال عدد ١٩٦ يوليو ٩٦٧ ، ص١٥

(٦) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ المرجع السابق، ص١٠٥

(٧) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ، ص٥٨

(٨) موريس دو فرجيه: مدخل إلى علم السياسة، دمشق، دار دمشق، ص٧٦

(٩) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ، ص٥٩

(١٠) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ، ص١٤

(١١) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ٩٦٩ ص٥٦

(١٢) انظر في الكلام عن الجهد الخلاق، د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، دار البحوث العلمية، ط٦ ، ٩٨٥ ، ص٦١٣

(١٣) هذا القول لأبي الأعلى المودودي. انظر مقال عبد اللطيف حسني: التصور الاسلامي للعالم، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد العدد ١٢ ، ٩٩١ ، ص٩٤

(١٤) موريس دو فرجيه: مدخل الى علم السياسة. ص٦٧

(١٥) هذا القول للأستاذ رضوان السيد. انظر د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ، ٩٨٧ ، ص٩٠

(١٦) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص٩٠

(١٧) د. علي محمد جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١ ، ٩٧٦ ص٢٤٤

(١٨) مطاع الصفدي: مقال موسوم بعنوان "كلام الحرية في مأزق الشرعية"، منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٧٢ . ٧٣ ، بيروت، مركز الإنماء العربي القومي، ٩٩١ ، ص١٣

(١٩) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، المرجع السابق، ص١٢ ، وقد حث الإنسان العربي على أن يرتقي في معارج فقه الأشياء لا في أوهام كشف الكلمات، واستشهد بقول عباس محمود العقاد: القياس فروض والفروض كلمات والكلمات رموز وخواطر.

(٢٠) د. زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، عدد ٢٧ ، مجلة العربي، الكويت، ٩٩٠ ، ص١٩٩

(٢١) محمد اركون: الفكر الاسلامي، قراءة علمية، بيروت، مركز الانماء العربي، ٩٨٧ ، ص٢١٣ ، وقد أكد أن العربي كان واقعياً جداً في زمن الوحي.

(٢٢) جوردن ايست: الجغرافيا توجه التاريخ، ص٢٢

(٢٣) تذكرنا تلك العلاقة الحميمة خطاب الشاعر عنترة بن شداد لجواده:

فازورَّ من وقع القنا بلبانه وشكا إليَّ بعبرةٍ وتحمحمِ

(٢٤) يرى ماكدونالد ان الفارق بين العقل الشرقي والغربي يكمن في عجز العقل الشرقي عن بناء نظام للأشياء المشهودة، وليس فقط في سرعة تصديق هذا العقل للأمور الغيبية.

انظر في ذلك: خيري منصور: مقال بعنوان الاستشراق الأمريكي، منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر عدد ٧٦ . ٧٧ ، بيروت، مركز الانماء القومي عام ٩٩٠ ، ص٩٩

(٢٥) د. فيليب حتي ود. ادوارد عيدود. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ط٧ ، ٩٨٦ ، ص٤٩

(٢٦) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص ٢٢ ومابعدها.

(٢٧) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص١٣

(٢٨) مقدمة ابن خلدون: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٩٥٦ ، ص٩٧

(٢٩) د. حسن صعب: تحديث الفكر العربي، ص١٣

(٣٠) د. حسن صعب: تحديث الفكر العربي، ص١٣

(٣١) د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩٩١ ، ص١٤٣

(٣٢) د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص١٤٣

(٣٣) د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص١٤٧ ، هذا الخلاف سببه مقولات الإضافة والوضع والملكية في المشتقات النحوية العربية.

(٣٤) د. الجابري:التراث والحداثة، ص١٤٩

(٣٥) د. الجابري: التراث والحداثة، ص١٥٣

(٣٦) د. الجابري: التراث والحداثة، ص١٥٣

(٣٧) من قوله تعالى على لسان الكافرين: إن هذا إلا سحر يؤثر.. المدثر/٢٤ وبالطبع فنحن لا نؤيد كفار قريش على هذه التسمية.

(٣٨) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، بيروت، دار الشرق، ٩٧٩ ، ص١٦
(٣٩) الدكتور الجابري: التراث والحداثة، ص١٥٧
(٤٠) السيوطي: حسن المحاضرة، ج٢ ، ص٢٥٥
(٤١) د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص٤٦
(٤٢) السيوطي: حسن المحاضرة، القاهرة، ج٢ ، ص٢٥٤
(٤٣) للتزيد في دور الواقع في النص الاسلامي يراجع مقال د. حسن حنفي: الموسوم بعنوان الوحي والواقع، منشور في كتاب الاسلام والحداثة، دار الساقي، بيروت، ط١ ، ٩٩٠ ، ص١٣٣
أما بشأن دور الواقع في الحديث النبوي فيراجع في ذلك خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية، سينما للنشر، القاهرة، ط١ ، ٩٩٠ ، ص
(٤٤) أقام الأستاذ حسن البنا مشروعه النهضوي الاسلامي على ماأسماه المنجيات العشر، وفي مطلعها الوحدة العربية، انظر في ذلك فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، ٩٨٨ ، ٢٢٨
(٤٥) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، المرجع السابق، ص٤١
(٤٦) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، المرجع السابق، ص٤١
(٤٧) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني،المرجع السابق، ص٤١
(٤٨) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص٤١
(٤٩) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص٤٩
(٥٠) من توجيهات الإسلام للشيخ شلتوت، ص٢٧٠ انظر في ذلك فهمي الهويدي أزمة الوعي الديني، ص٥٠
(٥١) كتابه من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١ ، ٩٨٨ ، ص١٢٥
(٥٢) انظر في عرض الكتب وفضح معانيها: فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني ص٥٤
(٥٣) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص٧٠
(٥٤) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص٧٥
(٥٥) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني: ص١٦٥
(٥٦) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص٢٢٩
(٥٧) فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص١٢٤
(٥٨) مطاع الصفدي: مقال بعنوان كلام الحرية في مأزق الشرعية/ المشروعية، منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٧٢ . ٧٣ بيروت، مركز الإنماء العربي القومي، ٩٩١ ، ص١٣
(٥٩) سورة قريش.
(٦٠) وأنذر عشيرتك الأقربين: الشعراء/١٤
(٦١) تردد هذا المفهوم أكثر من عشرين مرة. انظر رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط١ ، ٩٨٤ ، ص٢٨
(٦٢) مريم/٦٩ والأنعام/٦٥
(٦٣) الشورى/٧
(٦٤) النور/٢
(٦٥) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، المرجع السابق، ص٣٢
(٦٦) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، وانظر الدكتور محمد أحمد خلف الله: مفاهيم

قرآنية، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٧٩ ، ١٩٨٤ ، ص٧٠

(٦٧) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص٣١٣

(٦٨) د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ ، ٩٨١ ، ص٣٤

(٦٩) د. محمد جريشة: المشروعية العليا في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ٩٧٤ ، ط، ص٢٤٤

(٧٠) وهو الحديث القائل: إذا كنتم ثلاثة في سفر، فأمروا أحدكم.

(٧١) انظر المقصود بالاجتماع الطبيعي . د. عبد الله العروى: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤ ، ٩٨٨ ، ص١٤

(٧٢) Jean combire werner :cahman.J ،Mow cities Grew ،the historical sociology ،New Jersey ،١٩٦٥ edition ،P٦.

وانظ د. عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، ٩٨٨ ، ص٣٦١

(٧٣) العالم والمتعلم، حلب، مطبعة البلاغة، تحقيق محمد رواس قلعه جي وعبد الوهاب الهندي الندوي، ط١ ، ٩٧٢ ، ص٤٦

(٧٤) العالم والمتعلم: حلب، مطبعة البلاغة، تحقيق محمد رواس قله جي وعبد الوهاب الهندي الندوي، ط١ ، ٩٧٢ ، ص٤٦

(٧٥) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٢

(٧٦) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص١٢٢

(٧٧) الدر المختار: ٣/٧٠ ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى ومن يدين بالتوراة كالسامرة، أو الانجيل: كالافرنج والصابئين، أو من له شبه كتاب كالمجوس . وانظر رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص١٢٢

(٧٨) الأنعام/١٥٦ وقد جاء فيها: أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا.

(٧٩) د. محمد عماره: النظام العالمي الجديد، المرجع السابق، ص٣٢ و٣٣

(٧٩) مكرر . د. محمد عماره: النظام العالمي الجديد، المرجع السابق، ص ٣٢ و ٣٣ .

(٨٠) ابن هشام: القسم الأول، ص٥٠١

(٨١) العالم والمتعلم: المرجع السابق، ص٨١

(١) ترجع كلمة مدينة أصلاً إلى كلمة دين، وان لها أصلاً في الآرامية والعربية، وقد عرفت عند الآكاديين والآشوريين بمعنى القانون، كما ان كلمة الديان تعني في الآرامية والعبرية القضاء. انظر د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الاسلامية، ص١١

(٢) لسان العرب لابن منظور: بيروت، ٩٧٠ ، ج١٧ ، ص٢٨٨ ، مادة "صطم".

(٣) الفيروزبادي: القاموس المحيط، بولاق، القاهرة، ١٢٨٩هـ، ج٤ ، ص١٩٥

(٤) القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، دار الصياد، بيروت، دون تاريخ، ص ٧ . ٨

(٥) عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، دراسة نقدية معاصرة، مجلة المورد، مجلد٩ ، عدد ٤ سنة ٩٨٠ ، ص١٧٠

(٦) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص٢٢ وما بعدها.

(٧) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص٢٣

(٨) عبد الجبار ناجي: مفهوم المدينة، ص٥٨
(٩) محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية ص٢٤
(١٠) د. محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، ص٢٥
(١١) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق د. محمد عبد الكريم، نشر الدار العربية للعمارة، ٩٧٧ ، ج١ ، ص٢٣٢
(١٢) المسعودي: مروج الذهب، بيروت، ٩٦٥ ، ج٤ ، ص٣٤٤
(١٣) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص٢٦
(١٤) ابن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي النشار، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، ٩٨٤ ، ص٢٣٢
(١٥) ابن خلدون، المقدمة، ج٣ ، ص٨١٣ و٨١٤
(١٦) ابن الأزرق: ج١ ، ص٢٢٥
(١٧) د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص٢٧
(١٨) ابن الأزرق: ج١ ، ص٢٢٥
(١٩) ابن رضوان: الشهاب اللامعة، ص٢٣١
(٢٠) ابن الأزرق: ج١ ، ص٢٢٥
(٢١) اليعقوبي: البلدان، جامعة ليون، ص٣٣٦
(٢٢) Robert Me Adams: Land behind Baghdad .A history settlement on Digala plains chicago، ١٩٦٥، P. ٦٢ -٧٦
(٢٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢ ، ص٩٧٧
(٢٤) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط٢ ، ٩٧٩ ، ص٨٨
(٢٥) د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، ص٧٠
(٢٦) د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، ص ٧٠ .
(٢٧) د. خلف الله: مفاهيم قرآنية، ص ٨٩
(٢٨) د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص٢٣٩
(٢٩) أخرجه الترمزي والطبراني
(٣٠) رواه الترمذي والبيهقي وأخرجاه عن ابن عباس مرفوعا
(٣١) رواه أبو داوود والطبراني وأحمد والحاكم
(٣٢) متفق عليه
(٣٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار الشرق، بيروت، ١٩٦٨ ، ص١١٧
(٣٤) الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤ ، ص٧٥
(٣٥) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة، المرجع السابق، ص٥١
(٣٦) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة، المرجع السابق، ص٦٧
(٣٧) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة، المرجع السابق، ص٦٧
(٣٨) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ص١٠٧
(٣٩) د. ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ص١٣١
(٤٠) مقدمة ابن خلدون: ص٨٨٢

(٤١) مقدمة ابن خلدون: طبعة دار العلم، بيروت، ص١٣٠
(٤٢) رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ٩٧٣ ، ج١ ، ص٤٣٧
(٤٣) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية، ص١٨٧
(٤٤) جميل منيمنة: نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي، مجلة الفكر العربي، العدد ٧١ لعام ٩٩٣ ، ص١٠١
(٤٥) كتابه اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (المقدمة) طبعة جديدة، دار الطليعة، تحقيق وتقديم معن زيادة، بيروت ٩٧٨ ص١٠٦
(٤٦) ا قوم المسالك ص١٠٦
(٤٧) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، مكتبة الفكر الاجتماعي، بيروت ٩٩٤ ص٢٠
(٤٨) اقوم المسالك، ص١٠٦
(٤٩) اقوم المسالك ص١٥٦
(٥٠) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٩٧٩ ، ص١٢٣
(٥١) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١٩ وما بعدها.
(٥٢) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١٩ وما بعدها.
(٥٣) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٢٦
(٥٤) ناصيف نصار: المرجع السابق ص٢٧
(٥٥) ناصيف نصار: المرجع السابق ص٢٨
(٥٦) ناصيف نصار: المرجع السابق ص٢٨
(٥٧) كتابه بعنوان: الكتابات السياسية والاجتماعية جمع وتحقيق ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، ٩٧٨ ، ص٣٤١
(٥٨) الكتابات السياسية ص٣٤
(٥٩) الكتابات السياسية ص٤١
(٦٠) الكتابات السياسية ص٣٤
(٦١) الكتابات السياسية ص٤١
(٦٢) ناصيف نصار: تصورات الأمة، ص٣٥
(٦٣) الكتابات السياسية ص٤١
(٦٤) الكتابات السياسية ص٤١
(٦٥) الكتابات السياسية ص٤٢
(٦٦) الكتابات السياسية ص٣٦
(٦٧) الكتابات السياسية ص٣٥
(٦٨) الكتابات السياسية ص٦٤
(٦٩) الكتابات السياسية ص٦٤
(٧٠) الكتابات السياسية ص٤٨
(٧١) الكتابات السياسية ص٣٩

(٧٢) الكتابات السياسية ص٦٤
(٧٣) الكتابات السياسية ص٢٧
(٧٤) ناصيف نصار: تصورات الأمة ص٣٣
(٧٥) ناصيف نصار: تصورات الأمة، ص٣٢٣
(٧٦) ناصيف نصار: تصورات الأمة ص٤٩
(٧٧) كتابه تصورات الأمة ص٤٩
(٧٨) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٤٩
(٧٩) الاعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٩٧٥ ، ص١٩٨
(٨٠) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٥٠
(٨١) الاعمال الكاملة للكواكبي ص٢٠٠
(٨٢) الاعمال الكاملة، ص٢٤٤
(٨٣) الاعمال الكاملة ص٢٥٦
(٨٤) الاعمال الكاملة، ص٢٤٢
(٨٥) الاعمال الكاملة ص٣٦٠
(٨٦) اطلق عليها الماوردي اسم الولاية الدينية
(٨٧) الاعمال الكاملة ص٢٦٠
(٨٨) الاعمال الكاملة ص٣٥١
(٨٩) الاعمال الكاملة ص٢٦٥
(٩٠) الاعمال الكاملة ص٣٦٥
(٩١) ناصيف نصار: تصور الامة المعاصرة ٦٧
(٩٢) كتابه الوحدة الإسلامية والاخوة الدينية وتوحيد المذاهب، طبعة جديدة، المكتب الاسلامي، دمشق ص٥
(٩٣) الوحدة الاسلامية ص١٩
(٩٤) كتابه الخلافة والامامة العظمى، مطبعة المنار، ١٣٤١هـ، ط٥٢
(٩٥) الوحدة الاسلامية ص١٨٦
(٩٦) الخلافة أو الإمامة العظمى ص٦
(٩٧) الخلافة أو الإمامة العظمى، ص٦١
(٩٨) الخلافة أو الإمامة ص٦١
(٩٩) الخلافة والأمة ص٩٠
(١٠٠) رشيد رضا: مختارات سياسية، جمعها وقدم لها وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت ٩٨ ، ص١٩٨
(١٠١) مختارات سياسية ص١٩٣
(١٠٢) الخلافة والامامة، ص١٤٢
(١٠٣) مختارات سياسية ص١٩٧
(١٠٤) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٨١

(١٠٥) مختارات سياسية ص١٥٢
(١٠٦) محمود قاسم: الامام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف، القاهرة ٩٦٨
(١٠٧) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٨٥
(١٠٨) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٨٥
(١٠٩) عمار الطلبي: آثار ابن باديس، دار اليقظة العربية،بيروت، ٩٦٨ ، ج٣ ، ص١٣١
(١١٠) عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج٣ ، ص٣٧
(١١١) عمار الطالبي: آثار ابن باديس ج٢ ، ص٤١١
(١١٢) عمار الطالبي: آثار ابن باديس ج٣ ، ص٤١٠
(١١٣) عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج٣ ، ص٤١٠
(١١٤) عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج٤ ، ص٢١٣
(١١٥) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٩١
(١١٦) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٢٣٣ وما بعدها
(١١٧) آثار ابن باديس، ج٣ ، ص٣٦٨
(١١٨) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٣٠٨
(١١٩) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٣٧٨
(١٢٠) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٢٣٧
(١٢١) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٢٢٩
(١٢٢) آثار ابن باديس: ج٣ ، ص٣٨٨
(١٢٣) آثار ابن باديس ج٤ ، ص١٧
(١٢٤) آثار ابن باديس، ج٤ ، ص١٩
(١٢٥) آثار ابن باديس ج٤ ، ص١٩
(١٢٦) آثار ابن باديس، ج٤ ، ص٦٦
(١٢٧) محمد عبده: الأعمال الكاملة جمع وتحقيق د. محمد عماره، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/ ٩٧٢ ، ج١ ، ص٣٤٢
(١٢٨) مقال جميل منيمنة: المرجع السابق، ص١٠٢
(١٢٩) مصطفى عبد الغني: المؤثرات الفكرية في الثورة العرابية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٩٨٢ ، ص١٣٩
(١٣٠) محسن خضر: الثورة العرابية والوعي القومي العربي، مجلة الفكر العربي، العدد ٧١ ، لعام ٩٩٣ ، ص١٨٢
(١٣١) محسن خضر: الثورة العرابية، ص١٨٣
(١٣٢) محسن خضر: الثورة العرابية، ص١٨٣ ومابعدها
(١٣٣) محسن خضر: الثورة العرابية، ص١٨٣
(١) مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، د.ت. ص٢٣
(٢) حسن البنا، مرحلة حاسمة في تاريخ العقل الاسلامي في كتاب الشهيد حسن البنا ص٢٤ ٣١٠
(٣) صحيفة الاخوان المسلمين، العددان الأولان عام ٩٣٢ والثالث عام ٩٣٩

(٤) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١١٣
(٥) مجموعة رسائل الامام الشهيد، ص١٩ و٢٢ و٨٨ و٥٥
(٦) المرجع السابق ص١٧٦
(٧) المرجع السابق ص١٤١
(٨) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١١٦
(٩) مجموعة رسائل الامام الشهيد ص ١٧ . ٢١
(١٠) المرجع السابق ص٢٧
(١١) ناصيف نصار: تصورات الأمة، ص١١٧
(١٢) السيد حسن شيرازي: الرسول الأعظم، بيروت، دار صادرة ١٩٦٧ ، ص٢٢٢
(١٣) كتابه الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، بيروت، مؤسسة الرسالة ص٨
(١٤) المرجع السابق ص٢٠٢
(١٥) المرجع السابق ص٢٠٥
(١٦) المرجع السابق، ص١٦٢
(١٧) المرجع السابق ص١٦٢
(١٨) المرجع السابق ص١٦٥
(١٩) المرجع السابق ص٢١١
(٢٠) المرجع السابق ص٢٠٧
(٢١) كتابه خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ٩٦٢ ص٢٢
(٢٢) المرجع السابق ص٥
(٢٣) السيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت ص٥
(٢٤) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص١٣٦
(٢٥) معالم في الطريق ص١٤
(٢٦) نحو مجتمع إسلامي، مكتبة الأقصى، عمان، ٩٦٩ ، ص٦٣
(٢٧) معالم في الطريق ص٥٢
(٢٨) معالم في الطريق ص٥٢
(٢٩) نحو مجتمع إسلامي ص٩٧
(٣٠) نحو مجتمع إسلامي ص١٣١
(٣١) معالم في الطريق ص١٣٧
(٣٢) معالم في الطريق ص١٤٥
(٣٣) معالم في الطريق ص١٤٤
(٣٤) معالم في الطريق ص١٣٨
(٣٥) معالم في الطريق ص١٤٤
(٣٦) معالم في الطريق ص١٤٥
(٣٧) معالم في الطريق ص١٤٦
(٣٨) معالم في الطريق ص١٧

(٣٩) معالم في الطريق ص٩
(٤٠) منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت ط١ ، ٩٨٩
(٤١) حواره مع قصي صالح الدرويش، ص٨٢٩ ، منشورات: hinter house old a ٧ promtion road، London، w ٦ ٥ - ٩ ٥ ٣٢٦
(٤٢) المرجع السابق ص١٥١
(٤٣) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١٧٣
(٤٤) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص١٧٣
(٤٥) من هنا نبدأ، ط١٢ ، دار الكتاب العربي، بيروت، ٩٧٤ ، ص١٧٤
(٤٦) من هنا نبدأ، ص١٧٧
(٤٧) من هنا نبدأ، ص١٧٧
(٤٨) من هنا نبدأ، ص١٨٠
(٤٩) من هنا نبدأ، ص١٨٠
(٥٠) من هنا نبدأ، ص٢٠٦
(٥١) من هنا نبدأ ص١٩٦
(٥٢) من هنا نبدأ، ص٢٠٧
(٥٣) من هنا نبدأ، ص٢٠٤
(٥٤) من هنا نبدأ ص١٨١
(٥٥) من هنا نبدأ، ص ١٩٨
(٥٦) من هنا نبدأ، ص ٢٠٩
(٥٧) من هنا نبدأ ص٢٠٩
(٥٨) الأستاذ الشيخ علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم الذي نشره سنة ٩٥ ص٦٤
(٥٩) الإسلام وأصول الحكم، ص٧٨
(٦٠) هذا هو رد الدكتور ثروت: على مقولة علي عبد الرزاق، انظر كتابه أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية، ٩٦٧ ، ص١١٣
(٦١) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ط٩٥٢ ، القاهرة، ص١٤
(٦٢) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي: ص١١٥
(٦٣) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص١١٥
(٦٤) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي ص١١٥
(٦٥) كتابه مستقبل الثقافة في مصر، في المجموعة الكاملة، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني بيروت، ٩٧٣ ، ص٢٥
(٦٦) الفتنة الكبرى، ج١ ، دار المعارف بمصر، ط١ ، ٩٦٦ ، ص٢٤
(٦٧) الفتنة الكبرى ص٣٢٢
(٦٨) الفتنة الكبرى ج١ ص٥
(٦٩) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب، ٩٨٣ ، ص٨٣
(٧٠) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت دار الآداب، ص٧١
(٧١) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب، ٩٨٣ ، ص١٦٤

(٧٢) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب، ٩٨٣ ، ص١٦٤
(٧٣) نحو ثورة الفكر الديني، ص ١٢٦
(٧٤) نحو ثورة في الفكر الديني، ص١٢٤
(٧٥) نحو ثورة في الفكر الديني، ص٥٦
(٧٦) نحو ثورة في الفكر الديني ص١٣٩
(٧٧) نحو ثورة في الفكر الديني ص٨٦
(٧٨) نحو ثورة في الفكر الديني ص٥٩
(٧٩) كتابه آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ص٩
(٨٠) كتابه آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ص١٤
(٨١) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ص٢٢
(٨٢) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة ص٢٥٧
(٨٣) مجيد جذوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دار المتحدة للنشر، بيروت ٩٧٢ ، ص٢٠٧
(٨٤) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ص٢٣
(٨٥) آراء في الوطنية القومية ص٢٨
(٨٦) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١ ، ٩٨٥ ، ص١٥٩
(٨٧) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٧٧
(٨٨) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٦٢
(٨٩) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٦٢ وما بعدها
(٩٠) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٦٢ وما بعدها
(٩١) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٦٩
(٩٢) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٧٠
(٩٣) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٧٢
(٩٤) عبد القادر الشاوي: السلفية والوطنية، ص١٧٠
(٩٥) د. علي محمد جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٣٣
(٩٦) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، القاهرة، ط٣ ، ٩٦٩ ، ص١٠٤
(٩٧) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، القاهرة، ط٣ ، ٩٦٩ ، ص٨٦
(٩٨) الكتاب المذكور، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ ، ٩٨١ ، ص١٣٥
(٩٩) المرجع السابق، ص١٣٦
(١٠٠) انظر في عرض هذا الرأي والرد عليه، د. علي زيعور، مقاله الموسوم بعنوان الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد /٨/ لعام /٩٩٠/، ص١٣٩
(١٠١) د. زيعور: المقال السابق، ص١٤٠

(١٠٢) د. زيعور: المقال السابق، ص١٤٠
(١٠٣) د. زيعور: المقال السابق، ص١٤١
(١٠٤) العالمين: المخلوقات والكائنات والخلائق والظواهر ماوجد وماهو موجود وما سيوجد.
(١٠٥) د. زيعور: المقال السابق، ص١٤٢
(١٠٦) مقال الدكتور زيعور: ص١٤٦
(١٠٧) مقال الدكتور زيعور: ص١٤٩ ، ص١٦٦
(١٠٨) مقال الدكتور زيعور، ص١٥١ ، ص١٩٤
(١٠٩) خالد محمد خالد: اسلاميات، دار الفكر، ١٩٨٧ ، ص١١٢
(١١٠) خالد محمد خالد: اسلاميات، دار الفكر، ١٩٧٨ ، ص١١٣
(١١١) خالد محمد خالد: اسلاميات، دار الفكر، ١٩٨٧ ، ص١١٣
(١١٢)خالد محمد خالد: إسلاميات، دار الفكر، ١٩٧٨ ، ص١١٣
(١١٣) د. مصطفى السباعي: الأحوال الشخصية، ط٦ ، ٩٦٣ ، دمشق، جامعة دمشق، ص٣٥٤ وما بعدها حيث أفرد بحثاً عن نفقة الحيوان في الإسلام إضافة إلى النفقة على النبات والجماد.
(١١٤) خالد محمد خالد: اسلاميات، ص٤٧٦ ، وانظر: د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٧٦ ، ص٢٣٧ ، وهو يرى أن المجتمع الاسلامي هو مجتمع التزام لا مجتمع انتماء.
(١١٥) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢١
(١١٦) العالم والمتعلم: نشر الكوثرى، القاهرة، ١٣٦٨هـ ، ص٩
(١١٧) العالم والمتعلم، ص١١
(١١٨) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٢
(١) علي اومليل: الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، ٩٨٥ ، ص٩٤
(٢) علي أومليل: الإصلاحية العربية، ص٩٤
(٣) علي أومليل: الاصلاحية العربية، ص٩٤
(٤) رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز، طبعة بولاق ١٣٤٩ ، ص٧٣
(٥) د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص٢٢٦
(٦) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط١ ، ٠٩٨٠ ، ص٢١٧
(٧) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص٢٢١٧
(٨) د. عمارة: التراث في ضوء العقل، ص٢١٨
(٩) د. عمارة: التراث في ضوء العقل: ص٢١٨
(١٠) د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة السياسية، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ط٢ ، ٩٨٠ ، ص١١٣
(١١) د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة السياسية، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ط٢ ، ٩٨٠ ، ص١١٣
(١٢) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط١ ، ١٩٨٠ ، بيروت، ص١٢٩

(١٣) د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص٧٤

(١٤) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط١ ، بيروت، ص١٣٠ وانظر تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٤٠٥/١ والخراج لأبي يوسف، ص٧٤

(١٥) اعتبرت الصابئة والمجوس من أهل الكتاب في عهد الخليفة عمر بن الخطاب كما أدخل البرابرة بهذا المفهوم على عهد عثمان بن عفان، انظر في ذلك مقال دوريتا كرافولسكي الموسوم بعنوان الحركية التاريخية.. مجلة الاجتهاد، ٩٢/١٢ ، ص١١٣

(١٦) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١١٨

(١٧) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١١٨

(١٨) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١١٨

(١٩) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١١٩

(٢٠) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١١٦

(٢١) المبسوط للسرخس، ١٨/١٠

(٢٢) كتاب الأغاني: ٨٣/٨/ ٨٤

(٢٣) مفاهيم الجماعات في الإسلام (رضوان السيد) ص١٣٥

(٢٤) clande cohen: L,hislam et les minorites confessionnelles au cours de histoire in la table ronde.l ,No ١٢٦٠ ،juin ١٩٥٨ ،P٦,

(٢٥) د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية، دار الوحدة، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص٧٧

(٢٦) د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية، دار الوحدة، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص٧٥

(٢٧) الجامع لأحكام القرآن جزء ١٨ ، ص٥٩

(٢٨) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، المرجع السابق، ص٢١٦

(٢٩) الدر المختار ٣٧/٣ ورضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٢

(٣٠) سورة الأنعام ١٥٦ "أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا".

(٣١) أحكام القرآن ١٤٢/١ وتفسير ابن كثير ٣٥٤/٣

(٣٢) ٧٧/١٠ أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية تحقيق الشيخ صبحي الصالح، دمشق ٩٦١ ، ٢٤/١

(٣٣) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٤

(٣٤) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٤

(٣٥) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٥

(٣٦) شرح السير الكبير ١٥٠/٣

(٣٧) الفرق: للقرافي، ج٢ ، ص١٤

(٣٨) د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص٢١٧

(٣٩) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٦ وما بعدها

(٤٠) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (٤٥٠هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ٩٧٨ ، ص٢٧

(٤١) د. دربني: خصائص التشريع الإسلامي، ص٢١٦
(٤٢) كتابه: صور من حياة الرسول، ص٥٨٥
(٤٣) تفسير المنار.
(٤٤) التوبة/٢٩
(٤٥) د. دربني: خصائص التشريع الإسلامي، ص
(٤٦) *أخذ بهذا الرأي د. كمال أبو المجد: مجلة المستقبل العربي، عدد ١٦٨ لعام ٩٩٣ ، ص ٢٥*
(٤٧) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص٤١
(٤٨) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ، ٩٩٣ ، ص٣٥٩
(٤٩) الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة، ص٣٦٠
(٥٠) الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص٣٦٠
(٥١) الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص٣٦٠
(٥٢) الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص٣٦١
(٥٣) الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص٣٦١
(٥٤) تقي الدين أحمد عبد عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوي، ج١٩ ، ص٢١٨
(٥٥) رواه مسلم وأبو داوود.
(٥٦) الشيخ راشد الغنوشي: المرجع السابق، ص٣٦٢
(٥٧) ابو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص١٣
(٥٨) الحريات العامة، ص٣٦٢
(٥٩) الحريات العامة، ص٣٦٢
(٦٠) الحريات العامة، ص٣٦٣
(٦١) الحريات العامة، ص٣٦٣
(٦٢) مقال الدكتور علي زيعور، ص٩٥٨
(٦٣) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، القاهرة، دار المعارف، ٩٣ ، ص٢٤٦
(٦٤) د. محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص١١١
(٦٥) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٢٤٦
(٦٦) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٢٨٣
(٦٧) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٢٨٣
(٦٨) د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط٢ ، ٩٨١ ، ص١٤
(٦٩) د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، ص١٤٠
(٧٠) المقدمة، طبعة دار القلم، بيروت، ط ، ص١٥٩
(٧١) ابن هشام: السيرة، ج١ ، ص٣٤١ ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون.

(٧٢) د. محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، ٩٨٠ ، ص١١٤
(٧٣) د. محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، ٩٨٠ ، ص١١٤
(٧٤) د. محمد عمارة: الاسلام وقضايا العصر، ص١١٤

(٧٥) صحيح البخاري، ج١ ، ص١٣ ، طبعة دار العلوم، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دمشق، ط٢ ، ٩٨٣
(٧٦) سيرة ابن هشام، ج٢ ، ص٧٤٧
(٧٧) صحيح البخاري، ج٢ ، المرجع السابق، ص٧
(٧٨) المبسوط للسرخسي: ٢/١٠
(٧٩) الندوي شرح مسلم، ج١٢ ، ص٤٥
(٨٠) د. احسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، دار طلاس، ط١ ، ٩٨٩ ، ص٢٥
(٨١) كامل ياقوت: الشخصية الدولية، في القانون الدولي العام وفي الشريعة الإسلامية، القاهرة، ٩٧٠ . ٩٧١ ، ص٤٢١
(٨٢) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية، ٩٦٧ ، ص١٢٥
(٨٣) د. احسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص٢٦
(٨٤) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٢٧
(٨٥) د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص٧٦٢
(٨٦) د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص٧٦٢
(٨٧)عرض لهذه الصحيفة:
أ . صحيح البخاري
ب . صحيح مسلم
ج . سيرة ابن هشام، ج٢
د . نهاية الأرب للنويري، ج١٦ ، ١٧
هـ . الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد النور
(٨٨) تقول الصحيفة: وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
(٨٩) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: أصول الدين، ج١ ، استامبول، سنة ٩٢٨ ، ص٢٧
(٩٠) رضوان السيد: الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى، مجلة الاجتهاد، عدد ١٢ لعام ٩٩١ ، ص٢٢٨
(٩١) رضوان السيد: الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى. مقال منشور في مجلة الاجتهاد، المرجع السابق، ص٢١٣
(٩٢) عبد اللطيف حسني: التصور الاسلامي للعالم، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، عدد ٩٩١/١٢ ، ص٩١
(٩٣) دائرة المعارف الاسلامية، المجلد ١٠ ، ص٧٧
(٩٤) يتضح من الوصايا التي كان الرسول يزود بها القادة العسكريين انه كان يحدث تخيير للمسلمين في الهجرة إلى يثرب والعكس وفي حال عدم الهجرة، كان المسلمون يخضعون لما يخضع له أعراب الجزيرة.. كما سنوضح.

(٩٥) د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، المرج السابق، ص٢٤٤
(٩٦) مجلة المستقبل العربي، عدد ١٦٨ ، ١٩٩٣/٢ ، ص٣٣
(٩٧) د. محمد عماره: النظام العالمي الجديد، مقال منشور في مجلة العربي الكويتية، عدد ٤٤٣ ، السنة ٣٨
(٩٨) المرجع السابق، ص٣٢
(٩٩) المرجع السابق، ص٣٢
(١٠٠) المرجع السابق، ص٣٢
(١٠١) المرجع السابق، ص٣٢
(١٠٢) المرجع السابق، ص٣٣
(١٠٣) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٤٥ ، وما بعدها.
(١٠٤) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت، ط١ ، ٩٨٤ ، ص٧٩
(١٠٥) وكان عليهم حماية مملكتهم الجديدة واستقلالها ودولة الروم تقف لهم بالمرصاد، انظر في ذلك جرجي زيدان وتاريخ التمدن الإسلامي، مجلد ١٢ ، دار الجيل، بيروت، ٩٨٢ ، ص٢٥٢
(١٠٦) انظر تتمة هذا الرأي: العالم والمتعلم، ص٤٦
(١٠٧) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص١٢٥
(١٠٨) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص١٢٥
(١) محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العام، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ط٢ ، ٩٧٤ ، ص٧٦
(٢) د. محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العام، ص٧١
(٣) د. محسن الشيشكلي: القانون الدولي العام، جامعة حلب، ٩٦٣ ، ص٢١
(٤) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، ط٤ ، ٩٦٩ ، ص٧٦٥
(٥) د. محسن الشيشكلي: القانون الدولي العام، ص٢١
(٦) كتابه: الأحكام العامة في قانون الأمم، ٩٧٠ ، ص١٥٠
(٧) د. محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العام، ص٧٢
(٨) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٣٨٧
(٩) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، ٩٦٧ ، ص٢٣٢ ، وانظر السيد سابق: فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ٩٧٧ ، المجلد الثاني، ص٦٤٢
(١٠) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٣٨٩
(١١) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ٢٢٩ و٥٥٢
(١٢) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، القاهرة، دار المعارف، ٩٥٣ ، ص٤٨٩
(١٣) د. جودت أحمد سعادة: مقال بعنوان دور المفاهيم في محتوى فهم الدراسات الاجتماعية، مجلة الباحث، بيروت، سنة (٥) عدد ٢٦ ، ٩٨٣ ، ص٨٧ وهو يرى أن المقارنة تساعد في تشكيل المفهوم العلمي.
(١٤) د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، ٩٦٩ ، ص٣٨٤

(١٥) د. حامد سلطان، القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٣٨٦
(١٦) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٨٠٤
(١٧) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٨٠٧
(١٨) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٧٦٦
(١٩) د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، ص٧٦٦
(٢٠) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٧٦٧
(٢١) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٧٦٣
(٢٢) Louis Dumont: Essai Jur l individualisme une perspective anthropologique sur lideologie modern، Paris، seuil، ١٩٨٣.
(٢٣) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص١٤
(٢٤) كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل عوا، مكتبة طلاس، دمشق، سنة ٩٨ ص٣٠١
(٢٥) روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين ٩٦٦ ، ص٥٢٤
(٢٦) مجلة الناقد، العدد الخامس والعشرون، تموز ٩٩٠ ، ص١٨
(٢٧) الحوار القومي الديني: مركز دراسات الوحدة العربية،ط١ ، بيروت، ٩٨٩ ، ص١٢٣
(٢٨) د. محمد عماره: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ٩٨٠ ، ص٢٣٢
(٢٩) د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص٢٢٤
(٣٠) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، المرجع السابق، ص٢٢٢
(٣١) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص٢٢٣
(٣٢) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٢
(٣٣) د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص٢٤٣
(٣٤) د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص٢٤٣
(٣٥) قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم. آل عمران/ ٦٤
(٣٦) اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم/ المائدة/٥
(٣٧) والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن.. المائدة/٥
(٣٨) محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدانا.. المائدة/٥
(٣٩) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن.. العنكبوت/٤٦
(٤٠) كلمة وليم سليمان في ندوة الهوية والتراث المنعقدة بالقاهرة في ١٨ كانون الأول ٩٨٣ ، الهوية والتراث، بيروت، دار الكلمة، ط١ ، ٩٨٤ ، ص٦٩ ، وعبد الرحمن بن عبد الحكم صاحب كتاب فتوح مصر.
(٤١) حديث وليم سليمان، في الهوية والتراث، ص٧٣
(٤٢) حديث وليم سليمان: الهوية والتراث، ص٧٤
(٤٣) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ٩٨٠ ، ص٢٣٥
(٤٤) د. محمد عماره: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ص٢٣٢
(٤٥) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ص٢٣٢

الفصل الثاني

أطروحة السيف والسلم في الإسلام

البحث الأول

أطروحة السيف ومسألة الجهاد في الإسلام

مقدمة:

يقدم الإسلام نفسه باعتباره لا يتوجه إلى شعب معين أو منطقة بذاتها دون سائر أصقاع المعمورة، بل هو خطاب موجه للبشرية جمعاء.

. وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا.. سبأ/٢٨

. وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.. الأنبياء/٢١

هذه الرسالة العالمية دفعت العرب والمسلمين لنشر الدعوة، وتعميم السيادة الإسلامية، وتجسد ذلك في موجة الفتح.

وبالطبع، فقد لعبت ظروف داخلية وخارجية في توقف حركة الفتح الاسلامي، واقتنع المسلمون باستحالة تملكهم للكون أجمع، وبدا للفقهاء أن العالم منشطراً إلى دارين: دار الاسلام، ودار الحرب.

ولكن ماهو موقف الفقه الاسلامي المعاصر، وهل أخذ بتلك المنظومة السابقة، أم كان له رأيه الخاص والمستقل.

يمكن أن نلخص هذا الفقه المعاصر في أطروحتين: أطروحة السيف وأطروحة السلام[٤٦]. فأنصار أطروحة السيف لا يخفون تعلقهم بهذا التقسيم الثنائي للكون، الأمر الذي يجعلنا لا نرى في كتابتهم أي ذكر للفظة دولة[٤٧].

ولكن كيف يمكن أن نوفق بين هذا التصور للعالم بثنائيته القطبية، وبين التصور المعاصر للعالم القائم على أساس مبدأ سيادة الدولة.

يقول أحد ممثلي هذا الاتجاه: غير خاف عليك أن الاسلام حزب party، فليس

له من هذه الوجهة دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود، ويدافع عنها، ويستميت في الدفاع عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحزب الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل، ويعول على المبادىء التي يتمسك بها[٤٨].

وبالطبع فالرأي المذكور يقترب من دينامية المفكر الاسلامي (اقبال)، كما يقترب من رأي أحد العلماء اللبنانيين، القائل: ان مشروعنا هو أن تصبح المنطقة أمة، فلا يصح القول ان هنالك دولاً في منطقة الشرق الأوسط، بل توجد عشائر وطوائف، وقد بدأ هذا المشروع بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهو مشروع الأمة، ودولة الاسلام الكبرى[٤٩].

وهذا يعني ان التوجه المذكور يسقط نهائياً أي مخاض تاريخي للمنطقة العربية، باتجاه تحقيق الوحدة العربية، ويقصر بالمقابل كل فاعلية تاريخية على تحقيق الأمة الاسلامية.

ويمكن التأكيد ان هذا الرأي هو صياغة بشكل آخر لنظرية دار الحرب ودار الاسلام المعهودة لدى الفقهاء التي سادت في العصور الوسطى.

ولعل أصحاب هذا الاتجاه يستندون إلى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما سبق توضيحه، من ذلك قوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس. آل عمران/١١٠ وقوله: إنما المؤمنون إخوة.. الحجرات/١٠

كما يمكن القول ان الرأي المذكور يستند إلى كلمة أمة الواردة في الميثاق (الصحيفة أو الكتاب) الذي أبرم بين المهاجرين والأنصار في السنة الأولى للهجرة، إذ عرفت المادة الأولى منه (أمة المسلمين) بقولها: انهم أمة واحدة من دون الناس[٥٠].

فالإسلام يقيم الجماعة الاسلامية أو الأمة الاسلامية أو الاخوة الاسلامية، ليس على أساس الجنسية والعنصرية والتوطن في بلد معين، وإنما على أساس ديني صرف[٥١].

أو على أساس الفكرة والعقيدة[٥٢].

وفي الحقيقة ان انشطار الكون إلى دار الاسلام، 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 . تخلى عن معناه العام والموسع، ليأخذ معنى خاصاً هو

القتال، قتال أهل الكفر، حسب قوله تعالى: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم... التوبة/٥

وقوله (ص): أمرت بمقاتلة المشركين إلى أن يقولوا نشهد أن لا إله إلا الله.

وعلى هذا الأساس. ومع ان الجهاد يحمل عدة معان. فقد اعتبر الفقه المالكي، الجهاد كل سنة فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ويتعين (يصير فرض عين) بتعيين الإمام، وهجوم العدو على محلة القوم(٥٣).

وذهب الفقه الحنفي للقول بأن الجهاد، هو قتل الكفار ونحوه من ضربهم، ونهب أموالهم، وهدم معابدهم، وكسر أصنامهم، والمراد الاجتهاد في تقوية الدين بنحو قتال الحربيين والذميين إذا نقضوا والمرتدين، وهم أخبث الكفار للنقض بعد الاقرار(٥٤).

أما الشافعية فقد حصروا وضعية الكفار في حالتين احداهما أن يكونوا ببلادهم، ففرض كفاية، والثاني، أن يدخلوا بلدة لنا، فيلزم أهلها الدفع بالممكن(٥٥).

وهذا هو رأي الشيعة، وان ربطوا ذلك بالولاية للامام، وهو أيضاً رأي الخوارج، حيث اعتبروا الجهاد ركناً من أركان الاسلام(٥٦).

أما الفقهاء المحدثون المؤيدون لاطروحة الحرب، فهم يستلهمون التقسيم الكوني إلى دار الحرب ودار الاسلام.

يقول أحد ممثلي هذه الأطروحة: الجهاد حركة المسلمين الدائمة في العالم، لاسقاط العبادات الجاهلية، الضالة، وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمان والمكان والجنس واللون واللغة، والثقافة والانتماء. انه مبرر وجود الجماعة الاسلامية في كل مكان وزمان، أو مفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدي، ومعامل توحدها، وضامن ديمومتها وتطورها وبدون هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، وتفتقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك، والاستمرارية والبقاء(٥٧).

ويقول مفكر آخر: إن الاسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وإن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الأمر ان الاسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من جديد حسب فكرته، ومنهاجه العملي، فالجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي(٥٨).

وهذا ماأكده سيد قطب بقوله: وعلى أية حال، فالذي ننتهي إليه، ان قوله

تعالى: وان جنحوا للسلم، فاجنح لها، وتوكل على الله.. لا يتضمن حكماً مطلقاً نهائياً، وان 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 معه حتى ذلك الحين، وانه ظل يقبل السلم من الكفار، وأهل الكتاب، حتى نزلت أحكام صورة براءة، فلم يعد يقبل إلا الاسلام أو الجزية[٥٩].

الفرع الأول

تقديرنا لدار العهد والأمان في الإسلام على ضوء القانون الدولي الإسلامي في العصر الوسيط

عرضنا سابقاً لبعض خصائص وسمات دار العهد والأمان، وهذه الخصائص لا تعدو أن تكون الآلية الفنية الصياغية الاجرائية لمشروع متكامل هو المشروع السلمي في الاسلام.

وإذا كنا سنعرض لبعض الجوانب الفقهية والايديولوجية لهذا المشروع، فالواجب يحدونا هنا لتجلية بعد هام، هو البعد التاريخي، أو تاريخية المشروع السلمي الاسلامي، قاصدين من ذلك الحركية التاريخية، أو تفاعل الوعي مع حركة الواقع، والتموضعات والتحققات التي تجسد بها المشروع السلمي في سيرورة تاريخية محددة.

وبالطبع، فليست الغاية من إضاءة هذا الجانب التدوين والسرد التاريخيين بقدر مانقصد القبض على هذا الخط العام للمشروع، وللتدليل بأن التصرفات التي صدرت عن الرسول، ليست وقائع مبعثرة بقدر ماهي مظاهر مشدودة بحبل متين يشدها إلى ناظم ويضبطها في إيقاع..

ونحن نتفق مع بعض الباحثين بأن الرسول (ص) لجأ استثناء إلى العنف الثوري[٦٠] بالمعنى الدقيق والعلمي لهذه الكلمة a proprement dit، أي العنف المكرس في أولياته وأساليبه ومقاصده للدعوة والايمان والعقيدة. ونميز استطراداً أن الاصطلاح العربي الاسلامي . خلافاً لما هو في العلوم الغربية . لا يميز بين الثورة والإصلاح إلا لجهة الأدوات التي يتم بها التغيير، إذ في الثورة عنف وهياج لا يوجدان في أدوات الاصلاح على نحو ماهما عليه في الثورات، وفي الإصلاح تدرج قد لا ترضى عن وتيرته الثورات[٦١].

وعلى هذا الأساس، فهذا العنف الثوري محكوم بالضرورة أولاً، وبأن هذه الضرورة تقدر بقدرها ثانياً، وتفسر في أضيق الحدود ثالثاً، وتساس بالقدر المتيقن لتحقيق الغاية رابعاً.

ونظرية الضرورة هذه نظرية إسلامية المحتد والنجار والأساس، وقد كان للفقه الإسلامي، قصب السبق على الصعيد العالمي في هذا المجال.

ومما لاشك فيه أن الحرب ضرورة اجتماعية تلجأ إليها الجماعات لحل المشاكل الاجتماعية المستعصية، والجماعات البشرية قد تندفع إلى التناصر لا لمجرد الأغراض المادية، بل للحاجات الأدبية.

وقد عزا العلامة (هيجل) التقدم إلى الصراع، وتبنى هذا الرأي ماركس وانجلز[٦٢].

وبالطبع فقد كان للقرآن السبق في تأكيد هذه الحقيقة منذ أربعة عشر قرناً، قال تعالى: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض.. البقرة/٢٥١

لقد أقر الإسلام الحرب على انها وسيلة لحل بعض المشكلات الاجتماعية في وقت كانت القوة الغاشمة تقف بقوة أمام دعوة الحق.

وهذا مايدحض رأي الطاعنين في الإسلام بأنه لم ينتشر إلا بالسيف، من ذلك ماقاله (ماكدونالد) في دائرة المعارف الإسلامية: ان نشر الاسلام بحد السيف والقوة هو الواجب الديني على كل مسلم"[٦٣].

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 أمماً كثيرة من قبلك فقاتلهم حتى تفنيهم عن آخرهم، ولا تعطهم عهداً، ولا تأخذك عليهم شفقة أبدا[٦٤].

ثم جاءت المسيحية لتحرم 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 منهج عام . فقد اعتبر أساس العلاقة بين الجماعات البشرية هو السلم، لعمران الأرض، ولهذا فلا يسوغ قطع هذه الصلة السلمية إلا عند الضرورة القصوى الملجئة، وبعد فشل كافة الوسائل السلمية[٦٥].

قال تعالى: ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة.. البقرة:٢٠٨

وقال: فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا.. النساء/٩٠

وقال: وإن جنحوا للسلم، فاجنح لها.. الأنفال/٦١

سئل الرسول عن أفضل عمل يعمل، فأجاب: بذل السلام للعالم.

لقد جعل السلام تحية الاسلام، والمصلي يذكر هذه الكلمة في خاتمة كل صلاة.

لقد كان لابد للرسول من اللجوء إلى العنف بعد أن سدت كافة وسائل الاقناع، وبعد أن بلغ الفساد والعناد مالا يمكن حله إلا بعملية جراحية (مبضع الجراح).

واستقراء الحدث التاريخي يؤكد لنا أن هذا الخط السلمي لم يكن جهداً طارئاً أو موقفاً عارضاً بقدر ماهو تيار حفر مجراه بعمق في وجدان الرسول وضميره وسلوكه ووعيه.

تتكاثف وتتعدد مظاهر الملحمة الانسانية، ابتداء من رفض الرسول الدعاء على أهل الطائف رغم مالقي منهم من صنوف العذاب، كل ذلك في معانقة فلسفية مطلقة حريصة على حياة من سيلد من ظهورهم.

وتدور الشاشة الدرامية الكونية في مشهد رائع هو صلح الحديبية وإصرار الرسول . من موقع القوة ورغم معارضة حواريه وصحابته . على توقيع هذا الصلح، كل ذلك ليتاح للمسلمين نشر الدعوة بحرية في الجزيرة العربية.

هذا الموقف الرائع تأكد أيضاً في فتح مكة سلماً، ثم دخول الرسول إليها في مظهر ديني متواضع . لا كما يفعل الفاتحون في مهابة عسكرية . ورفضه أن يمد يده إلى أموال قريش رغم حاجته الماسة إلى ذلك لاسيما لأداء الأجور إلى المؤلفة قلوبهم الذين شاركوه في الفتح، حتى ان الرسول (ص) اضطر للاستدانة من المشرك صفوان بن أمية.

وغزوة خيبر أحد هذه المعالم الباذخة، فقد عاملهم الرسول بالرفق والعدل وأبقاهم يعملون في الأرض، وتزوج منهم صفية بنت حيي..، وتظهر هذه المعاملة الحضارية الإنسانية في مسألة الصحائف في التوراة التي غنمها المسلمون، في هذه الغزوة، كما سبق توضيحه.

الخلاصة التي نستنبطها من كل ذلك هي مسألة الايمان.. الدعوة.. العقيدة.. فالرسول (ص) رحمة للعالمين.. وقد سئل عن أعظم عمل يقدم الانسان لنفسه، فقال: بذل السلام للعالم.

على ضوء ذلك فالعهد لا يمكن أن يفهم إلا على أنه محطة على طريق مسيرة السلم، بحيث تتيح للمسلمين نشر عقيدتهم ودينهم..

وهكذا فالمسألة لا تأخذ في الإسلام مظهر الانقسام الحاد القطبي والدوغمائي،

بحيث يقسم العالم على يد الاسلام إلى قسمين: مسلمين وكفار..، بل ان هنالك مظهراً طيفياً 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..

مثل بسيط ندلل به، هو مسألة تصور الرومان للعالم وأسلوب تعاملهم مع الشعوب(٦٦)، ثم مقارنة ذلك مع التصور الاسلامي.

وبيان ذلك أن هذا الشعب ميز كما سبق توضيحه صور التعامل الآتية:

. الشعب الروماني

. الشعب الصديق لروما Amici populi Romani.

. الشعوب المعاهدة Socil.

. الشعوب الخاضعة Deditieii.

فالعلاقة هنا . بين روما والشعوب الأخرى . علاقة سياسية تحكمها المصلحة، ويسوسها خضوع الشعوب لروما.

والوعي الإسلامي لا يفهم هذا الخضوع، وإنما يؤسس علاقاته على أساس العقيدة والإيمان.

وهذه النقطة الأخيرة ذات أهمية بالغة، إذ الغاية الأساسية التي استهدفها المسلمون من عهودهم، هي 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.

الفرع الثاني

منظومة دار العهد ودار الأمان في الإسلام

المطلب الأول

واجبات دار العهد تجاه دار الإسلام

وهذه الواجبات هي:

١ . السماح بنشر الدعوة الإسلامية واعتناقها بكل حرية.

٢ . عدم شن أي حرب ضد دار الإسلام أو حلفائها، وعدم التحقير بها والتهديد لها.

٣ . دفع مبلغ سنوي محدد كجعالة لبيت مال المسلمين، ويسمى هذا المبلغ (خراجاً)، وهو يقابل الجزية المأخوذة من الذميين[٦٧].

والجدير بالذكر أن الخراج لم يكن شرطاً لابد 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 حمص[٦٨].

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، فإما أن يدخل الاقليم في الإسلام، أو ينبذ العهد ويعتبر الاقليم جزءاً من دار الحرب، إذا خرق حكامه العهد.

المطلب الثاني

الأساس القانوني لعقود الأمان

هذا الأساس نجده في آي الذكر الحكيم والسنة الشريفة ووصايا الخلفاء الراشدين، وتخريجات الفقهاء.

ومن هذه الآيات مايحض على الوفاء بالعهد، قال تعالى: الا الذين عاهدتم من المشركين، ثم لم ينقضوكم شيئا، ولم يظاهروا عليكم أحدا، فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم، إن الله يحب المتقين. التوبة/٤

وقوله تعالى: وإن نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا في دينكم، فقاتلوا أئمة الكفر، انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون.. التوبة/١٢

وجاء في صادق الحديث: من ظلم معاهداً أو نقضه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة.

وقال (ص): من قتل معاهداً من غير تهمه حرم الله عليه الجنة[٦٩].

وقد أعطى الرسول الأمان (أمان الله وأمان رسوله) للأسيديين وللأكبر بن عبد القيس، وعمرو بن معيد الحرقي، والنمر بن كوكب العقيلي وقنان الحارثي وزرعة الربعي[٧٠].

ولقد كتب عثمان بن عفان إلى عماله وولاته عقب توليه الخلافة: الوفاء الوفاء، لا تظلموا اليتيم، ولا المعاهد، فإن الله خصم من ظلمهم[٧١].

المطلب الثالث

الوضع القانوني للمعاهدين

فقد كان يحق لهؤلاء الدخول إلى دار الاسلام متى شاؤوا للزيارة أو التجارة، كما يحق لهم أن يرثوا من سكان دار الإسلام في حال الاتحاد بالدين[٧٢].

وإذا دخل هؤلاء دار الاسلام عوملوا معاملة الذميين من حيث الحقوق والواجبات، وهذا ماحدا الماوردي لاعتبار دار العهد جزءاً من دار الاسلام[٧٣].

ويرى الإمام الشافعي أن المعاهدين يختلفون عن الذميين لجهة عدم أخذ الخبرية منهم[٧٤].

ولقد ميز الدكتور الهندي[٧٥] بين الدارين في الأمور الآتية:

١ . الجزية ضريبة فردية على الرقاب أما المعاهدون، فكانوا يدفعون مبلغاً من المال يسمى الخراج، أو مايقابله من أرزاق ومنتوجات عينية في بعض الأحيان، وكانوا يعفون من هذا وذاك في بعض الأحيان.

٢ . يلتزم الذميون بالولاء تجاه دار السلام، لأنهم من سكانها، ان لم نقل من مواطنيها، بعكس المعاهدين الذين لا يطلب منهم ذلك.

٣ . يمكن للمعاهد أن يكون وثنياً أو ملحداً، بعكس الذمي فهو من أهل الكتاب.

٤ . قد تعود دار العهد، فتصبح دار حرب في حال نبذ العهد، بعكس دار الإسلام التي لا يمكن لها هذا الارتداد.

هذا وننوه بأن العهود التي كانت تعطى من المسلمين تختلف شروطها من عقد لآخر تبعاً لموقف الشعب المعاهد من الدعوة الإسلامية، وأهمية التحالف وقوة المسلمين[٧٦]، مما يؤكد السمة السياسية لهذه العهود، وإن كانت العهود المذكورة محكومة بخصائص وسمات عامة مستمدة من وحدة الروح الإسلامية.

الفرع الثالث

دار الحرب

المطلب الأول

تحديد دار الحرب

دار الحرب وهي 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 انها سلم دائم، حتى إذا لم يوقع أي عهد بين الدارين لا يقطعها الحرب إلا دفاعاً عن النفس، حين تقوم دار الحرب بعدوان على دار الإسلام، أو تتهيأ للقيام به، أو يقوم المسلمون بالدفاع عن الدعوة الإسلامية وعن حرية الدخول في الإسلام وأداء شعائره(٧٧).

ولأبي حنيفة رأي وجيه، هو ضرورة التمييز، بين ماإذا 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، أما في حال العكس، فالعلاقة مبدئياً علاقة سلم، اللهم إلا إذا شنت الدار الأخرى عدواناً على دار الإسلام، أو كانت تتهيأ له بشكل أكيد، أو وقفت في وجه حرية الدعوة الإسلامية وفي وجه ممارسة شعائر الإسلام، في الأقاليم التي تسيطر عليها(٧٨).

وبالطبع تزول صفة الحربي عمن 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 حسب التعبير الإسلامي . تزول عنه صفة المستأمن وتعود له صفة الحربي، بحيث يجوز مقاتلته وقتله(٧٩).

المطلب الثاني

هجرة المسلمين إلى دار الإسلام

لقد كان لثورة المعلومات والمواصلات أثر فعال في تقوية عرى الحياة وبنى الاتصال ووشائج المجتمعية على كوكبنا، الأمر الذي جعلنا نقول ان هذه المسكونة أصبحت قرية صغيرة.

ومن جهة أخرى فالدولة الوضعية الحديثة مبنية على أساس مبدأ السيادة وفكرة المواطنة، وهذا يعني حق كل أمة بتقرير مصيرها واحترام سيادتها على أرضها ضمن نطاقها الاقليمي من قبل كافة الدول، هذا فضلاً عن أن الدولة تعامل مواطنيها على قدم المساواة.

والسؤال المطروح، ذو شقين:

. هل ندلل بالقومية الإسلامية[٨٠]، ونزدري الوطنية التي تقوم بين مسلمين وغير مسلمين، والحط من شأن الوطن الذي ليس. في تقدير المودودي صاحب هذه الفكرة . إلا قطعة من طين[٨١].

. إذا كانت المجتمعية بين مسلم وغيره قطعة من طين، فهل نقول للمسلم اترك وطنك الذي تقيم فيه، وهاجر إلى دار الإسلام باعتبارها بناء مرصوصاً يشد بعضه بعضا؟

للإجابة عن الشق الأول نتساءل قائلين: هل الصحيح أن الاسلامية قومية تزيل كل القوميات، وهل هي وطن، ولا وطن للمسلم غيره؟

إن القومية تعبير أطلق في العصر الحديث على الحركة السياسية التي تنادي بحق الأمة بأن تكون وحدة سياسية مستقلة، في حين أن الاسلام 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 الاسلامية) يؤدي إلى العدمية والفوضوية anarchism إذ انه يقوض الانتماء الوطني، ويهدد الإخاء القومي دون أن يقدم بديلاً واضحاً محدداً.

فالمؤمن بالشعار سوف لا يرى مبرراً للانتماء إلى وطن يعتقد انه قطعة من طين، وسوف لا يجد داعياً لأي إخاء مع المواطنين طالما كانت الاخوة لديه تقوم على أسس أخرى، وبهذا يتخافت إيمانه بالوطن وتتهافت روابطه بالمواطنين دون أن يحل محل الوطن والمواطنين موضوع محدد وبدائل واضحة[٨٢].

ففي أي مكان تكون القومية الاسلامية؟ ولمن يكون الولاء فيها؟. ومن هم الناس الذين يحلون مكان المواطنين؟. وإذا تجسدت القومية الاسلامية، 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، وولاؤه وشعوره وواجباته والتزاماته في الفترة مابين تقويض النظام الوطني حتى إنشاء النظام القومي الإسلامي؟؟.. إن هذه الفوضى، وذلك الضياع هو بذاته العدمية التي تدمر الوطن والجماعة والأسرة دون أن تقدم بديلاً فورياً.

إن دعوى القومية الإسلامية . كنقيض للولاء الوطني . يتداعى إلى الامتناع عن طاعة السلطة، ومقاومة أجهزة الأمن وعدم تنفيذ القوانين، وعدم احترام الحكم، الخ..

ويقيننا ان الذي لا يرى في الوطن إلا قطعة من طين، ينظر تحت قدميه فلا يرى الحقائق، ولابد لمثله أن يجد الوطن وحلاً والعسل نحلا والورد شوكا، إذ الوطن هو جماع أرقى المشاعر، وافضل المعاني، وأسمى القيم وأرفع الروابط، انه 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 متكاملة(٨٣).

وحقيقة الأمر ان الوعي الاسلامي الحي المطابق وغير الظلامي أو المزيف أدرك حقيقة هذا الشعار الأخضر . على سبيل المثال . ندلل برأي أحد المفكرين الاسلاميين المعاصرين في المحاضرة التي ألقاها في المركز الاسلامي في (لوس انجلوس)، في الأول من شهر كانون الثاني ٩٨٩ ، 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، أو التدين الخليجي، أو التدين التونسي.. إن عليكم أن تبدعوا تدينكم، أن تبدعوا صور تفاعل الاسلام مع هذا الواقع لينتج شيئاً جديداً.. نريد منكم، وأنتم تعيشون في أعلى مستويات التقدم العلمي ألا تحاكوا، ألا تكونوا تكرارا وإعادة لتدين نشأ في فئات مختلفة.. نريد منكم أن تكونوا إضافة إلى بيئات أمة الاسلام، تطويراً لفكر الاسلام، لأن الاسلام يتفاعل مع هذه المجتمعات المتطورة، وينبغي أن ينتج تديناً متطوراً، بتطور الفئات المختلفة.. أنتم تعيشون في بلد هو أقرب إلى الإسلام من البلدان المتخلفة، لأن هنالك جملة من سنن الله في الكون والاجتماع تحترم"(٨٤).

والسؤال الثاني هو: هل نقول للمسلم هاجر من وطنك لتلتحق بدولة الاسلام أو المجتمع الاسلامي؟

لا نعتقد ذلك إذ ان الجواب على هذا السؤال بالايجاب يرتب نتائج خطيرة، أخصها ذلك التفكك على صعيد هذه القرية الصغيرة لاسيما اننا لم نسمع ذلك على عهد الرسول، وهذا مايتضح من توجيهاته للقادة الذين يرسلهم على رأس الغزوات، قال (ص): اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله تعالى، قاتلوا من كفر بالله، ولا تغدروا ولا تغلوا، ولا تمثلوا.. وإذا لقيتم عدوا للمسلمين، فادعوهم إلى احدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها، فاقبلوا منهم، وكفوا عنهم، وادعوهم إلى الاسلام، فإن دخلوا فيه فاقبلوا منهم، وكفوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم، وكفوا عنهم، وان أبوا أن يهاجروا، واختاروا ديارهم، وأبوا أن يدخلوا في دار الهجرة، كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين، يجرى عليهم مايجرى على أعراب المؤمنين، ولا يجرى لهم في الفيء، ولا في القسمة شيء[٨٥].

وهكذا فالقضية لم تتجاوز مايتفق مع طبائع الأشياء، وتوصية الرسول هذه لم تؤكد هجرة المسلمين، بل ترك الأمر لخيارهم على ضوء مصالحهم وعلاقتهم وتجذرهم بالأرض، إذ من المفروض بالقوانين الإحاطة بالظاهره دون أن تقحم عليها عنصراً خارجياً عنها، وهذا هو منطق الأشياء والسنن التي أودعها الله في الظاهره.

وفي نظرنا أن المسألة ليست دينية بقدر ماهي سياسية تدور مع الصالح العام، وبمعنى أوضح تجرى 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 في سبيل الرواية، قال ابن خلدون: "فاعلم أن الهجرة افترضت أول الاسلام على أهل مكة ليكونوا مع النبي (ص) حيث قله من المواطنين ينصرونه، ويظاهرونه على أمره ويحرسونه، ولم تكن واجبة على الأعراب أهل البادية، لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي (ص) في المظاهرة والحراسة، مالا يمس غيرهم من بادية الأعراب، وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب، وهو سكنى البادية، حيث لا تجب الهجرة، وقال (ص) في حديث سعد بن أبي وقاص عند مرضه بمكة اللهم امض لأصحابي هجرتهم، ولا تردهم على أعقابهم، 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 لقلة المسلمين، وأما بعد الفتح، وحين كثر المسلمون، واعتزوا، وتكفل الله لنبيه بالعصمة من الناس، فإن الهجرة ساقطة حينئذ لقوله (ص): لا هجرة بعد الفتح، وقيل سقط انشاؤها عمن يسلم بعد الفتح، وقيل سقط وجوبها عمن أسلم وهاجر قبل الفتح.. لأن مشروعية الهجرة إنما كانت كما

علمنا لمظاهرة النبي (ص).. وقول الحجاج لسلمة حين سكن البادية، ارتددت على عقبيك 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 بانكار ماألزمه من الأمرين، وأن النبي (ص) أذن له في البدو، ويكون ذلك خاصاً به، أو يكون الحجاج إنما نعى عليه ترك السكنى بالمدينة فقط لعلمه بسقوط الهجرة بعد الوفاة، وأجابه سلمة بأن اغتنامه لاذن النبي (ص) أولى وافضل، فما آثره واختصه إلا لمعنى علمه فيه، وعلى كل تقدير، فليس دليلاً على مذمة البدو الذي عبر عنه بالتعرب، لأن مشروعية الهجرة، إنما كانت قد علمت لمظاهرة النبي (ص) وحراسته لا لمذمة البدو"[٨٦].

هكذا كان حرصنا على إيراد هذا النص للتدليل بأن مسألة الهجرة ارتبطت بتجربة تاريخية معينة، وقد تصدى الإسلام لمعالجتها على ضوء تلك التجربة.

وتأسيساً على ماتقدم فإن معالجة هذه المشكلة، إنما يجب أن تكون على ضوء ظروفنا الحالية، التي تسير . ولو بصورة نسبية . حول مجتمعية القرية الواحدة أي التحول نحو السلام والتعاون الدولي، وبالتالي ألم يسأل الرسول ماهو أفضل عمل يعمله الإنسان، فأجاب: بذل السلام للعالم.

وفي نظرنا ان على المسلمين أن يتحركوا تحت لواء هذا المبدأ العظيم وأن يكونوا شراع السفينة وبوصلتها المتجهة نحو السلام والمجتمعية الإنسانية.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فسنناقش رأي أحد الفقهاء المحدثين حول هذه الاشكالية.

المطلب الرابع

مناقشة راي الدكتور البوطي حول الهجرة

يواجه الشخص المغترب الآن ضرورات تدعوه إلى التجنس، فما هو حكم الاسلام في ذلك؟

هذا هو السؤال الذي وجه إلى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي[٨٧]، فأجاب على هذا السؤال بالحرف الواحد: "الضرورات تبيح المحظورات"، لكني أحب أن أسأل.. أحقاً ان هنالك ضرورات تدعو هؤلاء الاخوة إلى التجنس في بلاد غربية أوربية أو أمريكية؟

أعتقد أن مايسمى ضرورات قد يكون من قبيل الحاجيات أو من قبيل

التحسينات، فالشريعة الاسلامية تفرق تفريقاً دقيقاً بين الضروريات، وبين الحاجيات والتحسينات.. فمثلاً الذي أعرفه أن ظروفنا اجتماعية أو مادية تقنع بعض الاخوة أن يتجنسوا في أمريكا أو أوربة، وكثيرة هي هذه الظروف الاجتماعية أو المادية، إلا ان هذه الظروف لا يمكن أن نعبر عنها بالضرورة.. ومادام الأمر لم يرق إلى درجة الضرورة، فالذي أعرفه فيما أجمع عليه علماء المسلمين أنه لا يجوز أن يقيم المسلم إقامة استيطان في دار الكفر، ومن أوضح الأدلة على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا: فيم كنتم؟؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة، فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم، وساءت مصيرا.. النساء/٩٧

هذا الاستثناء هو الذي يعبر عن الضرورة، وبناء على ذلك، فأنا أهبت باخواننا الذين يعيشون في بلاد الاغتراب ألا يستوطنوا.. أن لا يحولوا اقامتهم إلى استيطان دائم، وأن لا يتجنسوا لأن التجنس هو عنوان الولاء"[٨٨].

. هذا وإذا كان المقام لا يسمح بالاسهاب في مناقشة رأي الدكتور البوطي، فإننا نكتفي بتقديم بعض الملاحظات:

١ . ان الآية المستشهد بها بالنسبة للمستضعفين، إنما نزلت بالمسلمين في مكة[٨٩].

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، أو على الأقل لخلق صيغ من التعاون تحقيقاً لكلمة السواء: تعالوا إلى كلمة سواء.

هذا فضلاً عن ان بعض هؤلاء قد يكون غريباً بالجنسية، لا التجنس، وله أهله وأقرباؤه..، ومن ثم فهل نقول لهؤلاء اخضعوا للعدمية الانسانية؟؟

٢ . ان مقولة التجنس هو عنوان الولاء.. مقولة تقوم على الخطأ أو الخطر، لسبب بسيط هو انها تقود إلى العدمية، والمسلم المتعضي المنخرط في مجتمع غير اسلامي مدعو للاستجابة لمنظومة الواجبات والأخلاقيات السائدة في المجتمع الذي يعيش به سواء تجنس أم لم يتجنس؟

ولنفترض أن المسلم لم يتجنس، أليست هنالك منظومة متسعة من الواجبات تفرض عليه، والقضية بالتالي تتعلق بالكم لا بالكيف فيما يتعلق بهذا الخضوع.

إن عملية حساب بسيطة تؤكد سعة ماتقدمه هذه المجتمعات للمسلم من الاحترام والحقوق وفرص العمل، فهل نقول للمسلم أن يكون متخلفاً منخلعاً مستلباً لا يرتبط بالوفاء والولاء لدار الكفر.

٣ . لم نجد . كما سبق إيضاحه . هذا التصنيف لدار الإسلام ودار الكفر، بل ان الفقهاء تكلموا عن دار الحرب..

ولقد قلنا ان هذا التصنيف مجرد اجتهاد فقهي، وانه من معطيات القرون الوسطى، وهو في الآن نفسه انعكاس لموقف أوربّة- آنذاك من المسلمين وتعاملهم معهم على انهم كفار(٩٠).

زد على ذلك، فالفقه الاسلامي القروسطي تكلم عن منظومة أهل الكتاب، فكيف بنا ننكفيء ونتحدث عن منظومة الكفر؟؟.

البحث الثاني

أطروحة السلم في الإسلام

الفرع الأول

السلم في الإسلام: سنده ـ مقوماته مظاهره ـ تطبيقاته

هل يمكن أن تكون رسالة هذا النبي العظيم للعالم لا تتعدى السيف، وقد وسعت رحمته موكب الحياة بما في ذلك النبات، حيث كان حريصاً على سقياه تقديساً للحياة التي تسري فيه.

قد يقول قائل: إن ذلك مقصور على الأمور الضرورية دون القضايا السياسية. ولكن كيف نفسر موقف الرسول 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 نبي السرازانيين الطالع في الجزيرة العربية صادق ومبشر بمجيء المسيح.

لقد روى يوستوس المذكور أن يهودياً مثله اسمه (ابراهام) مضى عند ظهور قصة الرسول بين اليهود إلى حبر يهودي عالم بالشريعة والكتابات المقدسة، فأجابه الحبر قائلاً: انه متنبىء، وليس نبياً، وهل يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية[1].

لا مجال للرد هنا على هذا اليهودي، ولكننا نذكر بما جاء في التوراة، من حق اليهود بقتل الشعوب والفتك بهم، كما يلحس الثور العشب الأخضر، جاء في سفر الخروج: اضربوهم، وهم يضحكون، اسرقوهم وهم لاهون، قيدوا أرجلهم وأنتم راكعون، ادخلوا بيوتهم واهدموها، تسللوا إلى قلوبهم ومزقوها[2].

وبالطبع فالمسألة لا تتوقف على مايقوله هذا اليهودي أو ذاك، بل انها تحتاج إلى مزيد من الحفر والتنقيب واستلهام مبادىء هذا الدين الحنيف، لاسيما آياته البينات.

والسؤال المطروح هنا هو: ألم تتدخل العوامل الايديولوجية في تفسير النص القرآني؟؟

في الحقيقة لا يمكن تبرئة الايديولوجيا من ذلك، لاسيما على يد الأمويين، حيث وجدوا من مصلحتهم. تخفيفاً للضغط الداخلي. توجيه طاقات هذه الأمة باتجاه الخارج، فيكتسبون بذلك كلتا الحسنيين: ثواب الجهاد، وتحقيق المصالح السياسية.

كيف نفسر اخلال هؤلاء بمبدأ التسوية والأخوة في الإسلام لصالح التعصب القومي، حتى لو كان هذا التعصب يعلي من شأن العرب "دولة بني أمية عربية اعرابية حسب وصف فيليب حتي لذلك".

إن العرب هم مادة الاسلام بالمعنى المقصود من كلمة طليعة، أي الطليعة القائمة على البذل والعطاء، لا المكاسب والمغانم..

هل يقبل الإسلام أن تطلق امرأة عربية من بني سليم لأنها تزوجت من فارسي.

هل يقبل الإسلام أن يكون هنالك جامع في فارس يصلي به العرب دون سواهم.

كيف نفسر الكتاب الذي وجهه أحد الخلفاء الأمويين إلى عامله في مصر الذي يقول فيه: احلب الدر، فإن لم تجد الدر، فاحلب الدم والنجا.

ألا تكمن الايديولوجيا وراء هذه التصرفات؟

وفضلاً عن ذلك فالأيديولوجيا ظهرت بصورة جلية في الصراع الذي جرى بين ابن تيمية والوزير رشيد الدين وزير الدولة الالخانية، حيث رأى هذا الأخير ان ايديولوجيا الجهاد تسيء إلى رؤية الآخرين للإسلام، كما تسيء إلى رسالة النبي باعتباره رحمة مهداة للعالمين[٣].

لقد أسس رشيد الدين موقفه هذا على مبدأ إنكار النسخ في القرآن، وقد تساءل على لسان أعداء الإسلام قائلاً: ماذا يدفع الله إلى تشريع أحكام ثم إلغائها أو رفعها؟؟.. هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر؟؟.. وكيف تكون صورة ذلك الشارع الذي يغير رأيه باستمرار؟؟ لو كانت ايديولوجيا النسخ صحيحة ومسوغة لوجب أن يتم ذلك عبر مراحل تاريخية طويلة يبررها تغير الظروف والأحوال، خلافاً للنسخ القرآني الذي كثيراً مايتم عبر زمن قصير.

وبذلك . والكلام لرشيد الدين . فكل آية تتضمن معنى خاصاً ومحدداً محمولاً على سياق زماني ومكاني، ومبدأ التخصيص هذا يجعل من التعميمات الفقهية للنصوص مسألة غير صحيحة، وهذه هي ايديولوجيا الجهاد القائمة على تلك التعميمات[٤].

ويتابع رشيد الدين قوله: إن الرسول (ص) بعد نزول الآيات المسماة بآيات السيف، ظل يدعو إلى دين الله بالحسنى والموعظة الحسنة، ويعد التائبين بالأجر والمغفرة، دون أن يتهددهم بالسيف والحرب، أما آيات السيف فظلت وظيفتها مقتصرة على الإنذار وإيضاح عواقب الاصرار على الكفر والعدوان ومعصية الرسول.

فالله 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: لا إكراه في الدين.. البقرة/٢٥٦

والمعروف . والكلام لرشيد الدين . ان عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين، ولو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين عامة لكان على الرسول 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.؟. أليس ذلك تجاهلاً للكرامة الانسانية، وحق البشر في الحياة الكريمة.. إن الذين يتجاهلون مجموع القرآن، ولا يعتبرون غير آيات السيف يحولون الإسلام إلى ذباح للبشر ضد إرادة الله ودينه[٥].

يقول رشيد الدين: إن الرسول بعث لإزالة الشرك والكفر وأهلهما، فكيف يقر ولو للحظات الكفار على أديانهم واعتقاداتهم، ثم يعود فينسخها؟؟ إن هذا يعني أن الآية أوحيت لغرض آخر منذ البداية، وانها عنت منذ البداية غير مافهمه القائلون بنسخها، ثم ان تعليل إقرار الرسول الكفار على عقائدهم الموروثة بضعف الدعوة أول أمرها غير مقبول، فالنسخ غير معقول من هذه الناحية[٦].

ويتابع 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 يدرك كنهها كما هو الحال مع الحروف الواردة في أوائل السور، وليلة القدر، وساعة إجابة الدعاء، واسم الله الأعظم، وموعد قيام الساعة[٧].

ولأن الآيات المنسوخة غير محددة بنص إلهي، فإن الذين يحاولون تحديد تلك الآيات أو بعضها معرضون للوقوع في الخطأ.. فلو فرضنا إن مفسراً، قال بنسخ آية، وهي غير منسوخة، فإن ذلك يعني فوات الفوائد المتضمنة فيها، وضياع الحكمة من وراء نزولها.. فالذي يجرؤ على فعل ذلك يعرض نفسه والآخرين لغضب الله، وقد نبه رسول الله إلى خطر حدوث مثل ذلك بقوله: من فسر القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ[٨].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن القول بالنسخ لا يجوز اللجوء إليه إلا في حالات الضرورة القصوى، وعندما لا يكون هنالك حل آخر للاشكال، فإذا تجاهل المفسر الفقيه كل هذه المعاذير، 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 لآلىء كثيرة بينها قطعة زجاج يصعب التعرف عليها، فهل يلجأ من أجل الخروج من المأزق إلى التقاط قطعة من بينها عشوائياً ورميها دون أن يتحقق يقينا من أن القطعة المرمية هي الزجاجية فعلاً؟؟.. وهكذا الأمر مع النسخ.. إذ يمكن أن يؤدي إلى مخاطر في قلب الدين ان 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 انه لا اختلاف ولا تناقض فيه..[٩].

ويرى رشيد الدين انه 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 الاسلام والايمان، إذ ينفون عن القرآن الغموض واللبس والتعارض، ولذا فإن رأيهم هذا هو الكفيل بالرد على أعداء الاسلام.. إذ أن خصوم 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؟؟.. هل يفعل ذلك من أجل مصلحة العباد؟؟.. ألا يعلم عز وجل ذلك بدءاً؟؟.. وإذا قيل انه 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.. ولذا، فإن ديننا وقرآننا محكمان ومهيمنان بخلاف أديان الخصوم وكتبهم[١٠].

ويرى رشيد الدين ان المشركين في آية السيف هم غير الكفار في سورة الكافرين، إذ ان المشركين هم فئة من الكفار، وآية السيف هي لعبدة الأوثان، أي ان آية السيف تنطبق على الذين أصروا على الشرك[١١].

وفي الحقيقة إذا كان هنالك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد أطروحة السيف، فإن هنالك العديد الأكثر التي تكرس أطروحة السلم، وتؤكد ان الاسلام يقدم تصوراً واضحاً عن السلم.

. وان جنحوا للسلم، فاجنح لها.. الآنفال/٦١

. الا الذين عاهدتم من المشركين، ثم لم ينقضوكم شيئاً، ولم يظاهروا عليكم أحدا، فأتموا إليهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين.. التوبة/٤

. وان أحداً من المشركين استجارك، فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه فأمنه.. التوبة/٦

بل ان هنالك حديثاً للرسول يعتبر أساساً لتصور إسلامي كامل للسلم، إذ جاء في صحيح البخاري قول الرسول: لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذ لقيتموهم، فاصبروا..[١٢]

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 الاسلام ودار الحرب من مضامينها الحقيقية، وهم من أجل ذلك عملوا على تأويل، إن لم نقل تحريف هذين المفهومين، وفي ذلك كتب أحد هؤلاء يقول: لقد اختلف الفقهاء في التعريف بدار الحرب على رأيين، والرأي الثاني، رأي أبي حنيفة والزيدية، وبعض الفقهاء، وهو ان كون السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب، بل لابد من تحقيق شروط ثلاثة:

١ . ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم.

٢ . أن يكون الاقليم متاخماً للدار غير الإسلامية.

٣ . ألا يبقى المسلم أو الذمي مقيماً في هذه الديار بالأمان الإسلامي الأول[١٣].

فهذا الرأي لا يتعلق إطلاقاً بتحديد دار الحرب، وإنما بالشروط والمواصفات اللازمة لتحويل دار الإسلام إلى دار حرب[١٤].

وكتب فقيه آخر معاصر قائلاً: إن أساس اختلاف الدارين هو انقطاع العصمة، وأما تغاير الدينين، الإسلام وعدمه، فليس هنا مناط الاختلاف، فالدار الأخيرة، أو دار الحرب، هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الاسلامية، وهذا أمر عارض، يبقى بقيام حالة الحرب، وينتهي بانتهائها[١٥].

ومما لاشك فيه ان هذا التقسيم إلى دارين هو أثر من آثار حالة الحرب بينهما، غير ان التسليم بصحة هذا الرأي، يبقى مرتهناً بشرط الاعتراف بأن حالة الحرب هي الحالة المستديمة، في علاقة دار الاسلام بدار الحرب، ويبدو ان مكمن الخطأ في هذا الرأي يعود إلى تصور الحرب لدى هذا الفقه من حيث كونها حرباً فعلية، في حين انه يمكن أن تكون مجرد حرب نظرية[١٦].

وإذا كان تحريف مفهومي دار الاسلام ودار الحرب عن محتوياتهما الأصلية نقطة تتجمع عندها بحوث ودراسات المدافعين عن أطروحة الاسلام شريعة، فإن هذه الأطروحة تلتقي من جديد عند قاسم مشترك يقضي بربط ثنائية الكون خلال فترة إبداعه (القرن الثاني للهجرة)، والتي كانت في صالح البلاد الإسلامية على حساب بقية أنحاء العالم[١٧].

وكتب أحد المتحمسين لهذه الأطروحة قائلاً: تكاد كلمات الفقهاء أجمعين تجمع على أن دار المخالفين تسمى دار الحرب لأنها فعلاً كانت في عصر الاجتهاد الفقهي دار الحرب، بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من الأعداء، والمدافعة المستمرة من المسلمين[١٨].

وهذا ماأكده فقيه آخر: إن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام تأصيل فقهي لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم، والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد في شأنها، مالم تكن هنالك معاهدة، ولم يكن لهم (الفقهاء الأوائل) سند تشريعي، فإن الواقع شيء، والتشريع شيء آخر، فهم صوروا لنا حالة الحرب الفعلية بين العرب وغيرهم كالفرس والروم[١٩].

وفي الحقيقة، ورغم وجاهة دعاة أطروحة السلم، فلا يمكننا التحدي والقول بأن

آراء أطروحة السيف مجرد انعكاس لواقع، بل ان لها أساساً وطيداً من النصوص، وان كانت هذه النصوص تحرك أسباباً خاصة.

ولاشك، فإن انشطار الكون إلى دار الاسلام ودار الحرب هو الذي أوحى للفقهاء بمبادىء القانون الدولي الاسلامي، وفي مقدمة ذلك تصور الفقهاء لفكرة الجهاد من أجل إسقاط أنظمة الطغيان، وهذه هي خاصية ملازمة للمجتمعات الاسلامية التي تتحمل نشر رسالة الإسلام الإلهية.

وخلافاً لذلك، فدعاة الاسلام شريعة سلام يرون ان 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 فالجهاد 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 يجعل من دار الإسلام قطب الكون الشرعي الوحيد[٢٠].

وكما قلنا سابقاً، فالمسألة الأساسية تتركز حول موضوع النسخ، وهكذا فإن آية: وإن جنحوا للسلم، فاجنح لها، هذه الآية ليست محل نقاش، وانها لم تنسخ[٢١]، وبالتالي فالقول بأن آية معينة قد نسخت ماعداها، هذا القول فيه إسراف[٢٢].

وقد انعكس هذا المناخ على تأويلات الفقه الحديث للسنة، حيث انقسم إلى توجهين، أحدهما قرأ ممارسة الرسول على ضوء نيته لمبدأ النسخ الذي لحق آية، وان جنحوا للسلم، ومن ثم فقد عمل على تجاوز هذه السنة[٢٣]. في حين عمل التوجه الثاني على تبني هذه الممارسة على ضوء تبنيه للآية السالفة[٢٤].

ويبدو أن الأمر وجد له بلورة وتأصيلاً كاملاً لدى أحد الفقهاء المغاربة الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو أحمد بن خالد الناصر (١٨٣٥ . ١٨٩٧)، فقد كتب المذكور يقول: والصحيح كما في الكشاف، وغيره أن الأمر موقوف على مايرى فيه الإمام مصلحة للإسلام وأهله من حرب أو سلم، وليس من الممكن أن يقاتلوا أبداً، أو يجابوا إلى الهدنة أبداً[٢٥].

وهكذا يكون هذا الفقيه قد أخذ بنظرية السياسة الشرعية التي هي الأقرب 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، الأمر الذي حدا جمهور الفقهاء إلى إجازة التجارة الدولية للمسلمين مع دار الحرب، وإن كان الأمر يخضع لبعض الشروط بالنسبة لنوع السلع والأشخاص[٢٦].

وعلى صعيد المواقف العملية تذكر المصادر . بين دعاة الجهاد وأنصاره . الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الثاني الهجري ابراهيم بن أدهم (١١٢هـ . ١٦١هـ) الذي شارك في عدة غزوات برية وبحرية ضد البيزنطيين على جبهات بلاد الشام، والأمر نفسه، بالنسبة لعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (١٥٧)[٢٧]، الذي كان بدوره مجاهداً ومرابطاً، وربما اعتبره ابن أدهم مثلاً وقدوة له.

وعلى خلاف ذلك موقف الفقيه والمحدث سفيان الثوري (حوالى ٩٥هـ) فقد سئل عن مشاركته في حملات الغزو والجهاد، فأجاب أن الذين يجاهدون يهملون واجبات دينية أخرى[٢٨].

ويمكن اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أنس (١٧٩هـ) من هذا الاتجاه، فعندما سئل عن أيهما أفضل والأكثر أجراً، المرابطة والدفاع، أم الغزو داخل أرض العدون، قال: انه لا يدري[٢٩].

وسئل مالك في قضية محددة هي دخول العدو دار الاسلام، فأجاب بالمشاركة، ولكن شرط دعوة العدو إلى الاسلام قبل الهجوم، حتى في هجمات الفجأة، فقال: حتى في هجمات الفجأة، وهذا يعني انه لا مجال لمفاجأة العدو[٣٠].

وسئل عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيد من الجهاد في القتال مقابل مبالغ مالية، فأجاب: إن الجهاد استحثاث الناس للاقبال على الاسلام، فكيف يجوز القيام بما من شأنه اعراضهم عن ذلك، ودفعهم للامعان في الكفر والهلاك[٣١].

والخلاصة، فهذا الإمام يرى في الاسلام دين الهدى والحق، وبذلك فانتشاره بالدعوة والموعظة الحسنة لا بالقوة[٣٢].

والأمر الملفت للانتباه ان المعارضة لايديولوجيا الدولة في الجهاد كانت في المدينة المنورة ومكة المكرمة، خلافاً للأمصار الأخرى، مثل البصرة والكوفة، ودمشق[٣٣].

ومن الحجازيين المعارضين: سعيد بن المسيب (١٥ . ٩٤هـ) وعطاء بن أبي رباح (٢٦ . ١١٤هـ) وابن جريج (٨٠ . ١٥٠هـ)، وهؤلاء من كبار فقهاء الحجاز ومحدثيه.

ويذكر ابن جريج أنه سأل شيخه عطاء وعمرو بن دينار بما معناه انهما يعرفان

عن تلك الفريضة سنداً، أما سعيد بن المسيب الذي كان يقول عن نفسه انه يعرف سنة النبي أكثر مما يعرفها بعض الصحابة، فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والمحارسة[٣٤].

ويذكر عبد الكريم الجزري عن ابن جريج حديثاً يرفعه إلى النبي (ص) يعتذر إليه منه رجل عن القتال بأنه جبان، فيقول له: عليك بالحج والعمرة[٣٥].

وإذا كان مفتي مصر (الشيخ محمود شلتوت) قد لجأ مثل رشيد الدين إلى هدم ايديولوجيا الجهاد منكراً بذلك النسخ، فإن مصلحاً ليبرالياً سودانياً هو محمد محمود طه (١٩٨٥م) لم يستطع الوصول إلى برنامجه السلمي اللاعنفي إلا عن طريق القول بالنسخ.

فهو يرى ان الرسالة الثانية للاسلام القائمة على الدعوة قد نسخت الجهاد، وانه عندما استقر الاسلام بالمدينة، وانتشر 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 منقضياً[٣٦].

ومن المتفق عليه في الأدب الاسلامي 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 ان هذا المفهوم الأخير (الاصلاح)، لا يعني إلا الإصلاح الجزئي غير الشامل، أما في الأدب الإسلامي فالتمييز بين المفهومين غير قائم إلا بالنسبة للوسيلة، إذ الإصلاح بحد ذاته تغيير شامل، وان كان يتميز من الثورة بوسيلة العنف ليس إلا[٣٧].

وإذا كان لا خلاف بين علماء الإسلام على وجوب التغيير السلمي بالإصلاح لنظم الجور والفساد، فالخلاف بينهم حول استخدام العنف في التغيير.

. فالخوارج . اليسار الاسلامي، رجحت لديهم كفة الثورة على كافة المحاذير، بما في ذلك الاستقرار، الأمر الذي نجدهم يدللون بالثورة الشاملة الدائمة والمستمرة.

. أما المعتزلة، فقد اشترطوا (التمكن) الذي يجعل النصر محققاً أو غالباً، لإعلان

الثورة تفادياً للفتنة وما تجره من ويلات وآلام، كما اشترطوا الإمام الثائر[٣٨].

. وأهل الحديث . بإمامة أحمد بن حنبل . رفضوا سبيل الثورة مرجحين إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثائر.

. والإمام الغزالي . من الأشعرية . وقف موقف الموازنة، فقال بوجوب خلع الحاكم الجائر، إن كان بالإمكان استبداله دون إثارة فتنة[٣٩].

وفي الحقيقة لقد رحبت ميادين الثورة في الأدب والحياة الإسلامية لتشمل العديد من الميادين والمجالات.

وإذا نحن بحثنا . عبر المسيرة الحضارية . عن التغيير الشامل والجذري، فسنجد في الاجتهاد ثورة على التقليد، وفي الجهاد ثورة على الاستسلام، وفي التجديد ثورة على الجمود، وفي الابداع ثورة على المحاكاة، وفي التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد، وفي العقلانية، ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين[٤٠].

هذا ولما كانت إشكالية السلم والحرب، في الإسلام ترتبط بصورة وثيقة بالنصوص، لهذا كان لابد من الحديث عن مسألة أساسية هي النسخ، وبالتحديد ماإذا كانت آية السيف[٤١]، قد نسخت النصوص السابقة لها المتعلقة بالقتال.

بيد أننا قبل الحديث عن موضوع النسخ لابد من التعرض إلى جهاز مفاهيمي إسلامي تردد على لسان أحد الفقهاء المعاصرين، هذا الجهاز هو (مذهب ابن آدم الأول)، فما هو هذا الجهاز المذكور؟

الفرع الثاني

مذهب ابن آدم الأول في الإسلام

عرضنا سابقاً إلى مسألة الأنسنة في الإسلام: humanism، أو المذهب العربي الإسلامي في الانسان، وقدمنا 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، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي[٤٢].

وحقيقة الأمر ان هذا المذهب لا يحتاج إلى مزيد من التأكيد والبلورة، لأن الدين الحنيف جاء تعزيزاً 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، باعتبارهما يحملان مظاهر قوة الحياة، وتدفقها بالفطرة الأولى الخلق المتصل بفكرة الخالق الفاطر الأول.

والأمر نفسه بالنسبة للمظهر الثاني للحياة، حياة الحيوان . في كل كبد رطبة أجر . باعتباره ينتمي إلى موكب الحياة، وتترتب له منظومة حقوق متسعة، والمأثور النبوي في المرأة المؤمنة التي حبست هرة، فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض، هذا المأثور يكرس ذلك المبدأ العميق في احترام الحياة وتمجيدها وتعزيزها.

والمظهر الثالث لموكب الحياة يتجلى بالروح الإنسانية، إعلاء وتعزيزاً. قال تعالى: ولقد كرمنا بني آدم.

هل يمكن أن نجد مظهراً ملموساً لفينومولوجيا الروح، ورحلتها المقدسة لتحقيق المطلق، ومعانقته مظهراً أعظم من موقف الرسول في حرصه على الحياة الإنسانية قبل ولادتها، أي حرصه على حياة أولئك الذين سيلدون من أصلاب الكبار، فيعبدون الله ويقرون له بالوحدانية، وهو الأمر الذي حدا الرسول للامتناع عن الدعاء على الآباء الكفار الذين قد يولد من أصلابهم من يؤمن بالله.

إذا كانت أوربة 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 في أولئك الذين سيخرجون من ظهور المشكرين.

والكلام عن المذهب الإنساني في الإسلام موضوع متسع لا حدود لشطآنه، وإن كنا سنعرض للخطوط العريضة لمذهب ابن آدم الأول.

وفي نظرنا ان 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: لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ماأنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين.. المائدة/٢٨

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، الولادة الأولى للإنسان قبل أن تدنس الإنسانية بالضلالات وتزيفها الجهالات..

ويمضي موكب النبوة على نفس الخطى الفذة، صعوداً بنوح وهود وصالح وتتويجاً بنبي الهدى محمد[٤٣].

لقد خشي هابيل الله، واتقاه فتقبل الله منه القربان، والعكس بالنسبة لقابيل، قال تعالى: واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق، إذ قربا قربانا، فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر، قال لأقتلنك، قال: إنما يتقبل الله من المتقين.. المائدة/٢٦

وابن آدم المتقي لربه . هابيل أدرك عاقبة القتل، فأحجم عنها رغم انه كان باستطاعته المبادأة، ولكنه أبى ذلك، وضحى بنفسه في سبيل هداية الآخر، وهذا هو معنى (النبأ)..

هكذا يتأكد مذهب ابن آدم:[٤٤]

١ . ألا يكون ذنبي الدعوة إلى قتل أو اغتيال أو دفع الناس إلى شيء من هذا.

٢ . القصد من هذا ألا يكون للمسلم ذنب إلا أن يؤمن بالله العزيز الحميد، إلا أن يقول: ربي الله.

٣ . القصد من هذا ألا يكون للمسلم ذنب إلا أن يتقبل الناس دعوته إلى الله.

٤ . ألا يعرض الإنسان رأيه بالقوة، ولا يتنازل عن رأيه خوفاً من القوة.

٥ . ألا يتخذ المسلم في دعوته إلى الله غير الطريقة التي سار عليها الأنبياء.

إذن فالطريقة التي سار عليها الأنبياء حتى محمد جزء من مفهوم ابن آدم، فما هي هذه الطريقة؟

دعوة نوح: واتل عليهم نبأ نوح، إذ قال لقومه ياقوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله، فعلى الله توكلت، فاجمعوا أمركم وشركاءكم، ثم لا يكن أمركم عليكم غمة، ثم اقضوا إليَّ ولا تنظرون... يونس/٧١

ومعنى هذا ان نوحا استمر في دعوته الطويلة مسالماً، بحيث انه لما رفض قومه هذه الدعوة، وحاولوا أن ينالوا منه، لم يعزم على قتالهم، إنما تثبت بالصبر[٤٥].

دعوة هود: هذه الدعوة يوضحها قوله تعالى: وإلى عاد آخاهم هوداً قال: ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره، أفلا تتقون، قال الملأ الذين كفروا من قومه، إنا لنراك في سفاهة، وإنا لنظنك من الكاذبين، قال ياقوم: ليس بي سفاهة، ولكني رسول من رب العالمين، أبلغكم رسالات ربي، وأنا لكم ناصح أمين.. الأعراف/٦٦ و٦٧ و٦٨

فهنالك عرض نوح نفسه للموت، أما هنا فإن هوداً ينصح، ويبين، وهذا يعني انه مازال يأمل بإيمان قومه[٤٦]..

دعوة موسى: قال تعالى موضحاً ذلك: ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان

مبين، إلى فرعون وهامان وقارون، فقالوا: ساحر كذاب، فلما جاءهم بالحق من عندنا، قالوا: اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه، واستحيوا نساءهم، وما كيد الكافرين إلا في ضلال.. وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد، وقال موسى: اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب.. غافر: ٢٣ . ٢٧

وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه، أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله، وقد جاءكم بالبينات من ربكم، وان يك كاذباً فعليه كذبه، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب.. ياقوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض، فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا.. غافر/ ٢٨ و٢٩

لقد وضح لهذا الرجل المؤمن صدق قول موسى لذلك انبرى للدفاع عنه أمام أعظم طاغية على وجه الأرض.

دعوة شعيب: قال تعالى مصوراً هذه الدعوة: قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك ياشعيب والذين آمنوا من قريتنا، أو لتعودنَّ في ملتنا، قال أولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد أن نجانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا إن شاء الله ربنا، وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.. الأعراف/٨٨ و٨٩

دعوة عيسى: قال تعالى: فلما أحس عيسى منهم الكفر، قال من أنصاري إلى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله، آمنا بالله وأشهد بأنا مسلمون.. ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول، فاكتبنا مع الشاهدين.. آل عمران: ٥٢ و٥٣

دعوة محمد: وهنا يجب التنويه بأن الرسول (ص) لم يأمر أصحابه بشيء من أعمال العنف قبل تكوين المجتمع الإسلامي المتميز، بل ان ذلك كان عند تكون المجتمع المستقل الذي خضع لأحكام الإسلام، وسيطر على المجتمع، فنفذ أمر الله بهم وعليهم[٤٧].

وهنا ينبغي أن نذكر بأن على المؤمن، أن يلتزم بالدعوة والبيان لا يتجاوزهما إلى تطبيق الحدود حتى يتحقق المجتمع الإسلامي[٤٨].

حتى بعد تحقق المجتمع الاسلامي فالقتال يخضع لموازين وقتية دقيقة، من ذلك تحريم الإسلام قتل من لفظ الإسلام، ولو كان بمجرد اللسان، ومن ذلك حديث، هلا شققت عن قلبه، وحديث الذي قطع اليد ولاذ بشجرة.. وقوله تعالى: ياأيها الذين

آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا، ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا، فعند الله مغانم كثيرة، كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ان الله كان بما تعملون خبيرا.. النساء/٩٤

وكانت أوامر الرسول صريحة . في الوقت الذي لم يسيطر المجتمع فيه على نفسه . بأن لا يقوموا بأي بسط لليد بقصد الأذى، أو العدوان، قال تعالى: ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، فلما كتب عليهم القتال، إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية.. النساء/٧٧

قال ابن كثير: كان المؤمنون في بداية الإسلام، وهم بمكة مأمورين بالصلاة والزكاة والصفح والعفو عن المشركين والصبر إلى حين، وكانوا يتمزقون، ويودون لو أمروا بالقتال ليتشفوا من أعدائهم.

ثم قال: عن ابن عباس: إن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي بمكة، فقالوا يانبي الله، كنا في عزة ونحن مشركون، فلما آمنا صرنا أذلة، قال: إني أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم[٤٩].

والفارق واضح بين عمل الداعي وعمل القاضي، بين من يسعى لانشاء المجتمع الإنساني أو إصلاحه، وبين من يمثل المجتمع الإسلامي المتكون الذي خضع لأمر الله[٥٠].

إن مهمة الداعية البلاغ المبين، وان لم يكن قاضياً أو إماماً، فليس أمامه إلا الدعوة والإرشاد، قال تعالى: وإن تولوا فإنما عليك البلاغ.. آل عمران/٢٠

وقال: وما على الرسول إلا البلاغ.. المائدة/٩٩ .

ذلك ان فكرة نشر الإسلام تبطل العنف، قال تعالى: لا إكراه في الدين. والحدود والجهاد ليسا لنشر الإسلام، وإنما لرفع الظلم[٥١].

ومن السذاجة بمكان القول: إن الإسلام لا يحتاج إلى أن يقر الحق بالقوة، وينفذ العقوبة على الظالم، وإنما يكتفي بالمواعظ الخفيفة اللطيفة التي لا تصدم باطلاً ولا تسفه منكراً[٥٢].

ولاشك أن المسلم منهي عن العنف، قال (ص) أن نكسر سيوفنا، وأن نكون كخير ابني آدم، وأن نلقي ثوبنا على وجوهنا إن خشينا أن يبهرنا شعاع السيف[٥٣].

أجل لقد بعث الرسول خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتلهم، فسمع

ذلك الرسول، فرفع يديه، وقال: اللهم إني أبرأ إليك من صنع خالد[٥٤].

هذه الدعوة إلى السلم . لاسيما بالنسبة لأهل الكتاب . يتفرع عنها نتائج بالغة الأهمية على الصعيد العملي، أهمها إقامة المجتمع الواحد بأبنيته ولحمه وأوصاله ومؤسساته.

وعلى هذا لابد لنا من نقلة على هذا الصعيد نستشرف موقف الإسلام من تلك المجتمعية مع أهل الكتاب بعلائقها وتموجاتها وتضاريسها، وهذا هو موضوع بحثنا الآتي:

الفرع الثالث

آفاق إقامة الدين

ومسألة المجتمعية الواحدة مع أهل الكتاب

ذكرنا سابقاً ان أصل الاستقرار الاجتماعي والحضاري، هو التجذر حول الدين الواحد الذي هو الإيمان بالله، قال تعالى: ان أقيموا الدين، ولا تتفرقوا فيه.

فقد يتعدد الانتماء الديني والعقائدي في الأمة الواحدة دون أن يمس ذلك في نظر الإسلام وحدة الأمة.

وفي القرآن عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمين إلى أديان متعددة في الأمة الواحدة، وتوصي برعايتها.

فالدعوة إلى هذه الوحدة، إلى هذه الأمة الواحدة (أمة التوحيد) هدف أساسي من أهداف الإسلام، قال تعالى: ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله.. آل عمران/٦٤

والإسلام لا يدعو أهل الكتاب في المجتمع الواحد إلى التخلي عن دينهم والانتماء إليه، بل يدعوهم للعيش معاً على كلمة (السواء) دون سيطرة لأحد على الآخر.

انهم ليسوا مسلمين، ولكن هذا لا يعني انهم ليسوا مواطنين صالحين، قال تعالى: من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يجسدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويسارعون في الخيرات، وأولئك هم الصالحون.. آل عمران/١١٣ . ١١٤

ولقد نظم القرآن التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب، إنهم ينتجون معاً، ويتزاورون، ويستضيف بعضهم بعضا. قال تعالى: اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم.. المائدة/٥

ويدعو الاسلام إلى تمتين أوشاج المودة مع أهل الكتاب، إذ يود المسلم لو تزوج من كتابية تكون ستراً له، يأمنها على نفسه وماله وتربية أولاده، قال تعالى: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين.. المائدة/٥

بل ومن حق زوجة المسلم اليهودية أو النصرانية أن تذهب إلى الكنيسة وإلى المعبد، ولا حق لزوجها في منعها من ذلك[٥٥].

ولقد أمر الله تعالى بحفظ أعراضهن إلى درجة انه قرن بين الزنا بالكتابية، وبين تعبير الكفر حتى لو كانت راضية، وهكذا فقد أتم الآية السابقة بقوله: محصنين غير مسافحين ولا متخذي احزانا، ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله، وهو في الآخر من الخاسرين... المائدة/٥

ولقد سوى الاسلام بينهم وبين المسلمين في العقوبات، كما سوى بينهم في الحرمان من الميراث فلا يرث الذمي قريبه المسلم، والعكس[٥٦].

وحرص الإسلام في هذه الحياة المشتركة أن يكون الحوار وتبادل الرأي بالحسنى وأن لا يخرج عن أدب الحوار، قال تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)... العنكبوت/٤٦

وإذا أوفى المؤمن بما أمر الله، ولكن بعض أهل الكتاب أحالوا الحوار إلى خصومه أو عداوه فالقرآن يوصي المسلمين بألا يحيلوا ذلك إلى تمزيق وشقاق.

وينبه القرآن إلى ان العداوة قد تنتهي إلى مودة. كما ابان في آية أخرى إلى انه قد يكون في القتال الذي تكرهونه خير لكم، قال تعالى: عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاهدتم منهم مودة، والله قدير، والله غفور رحيم... الممتحنة/٧

ولقد أباح الاسلام زيارتهم وعيادة مرضاهم وتقديم الهدايا لهم، ومبادلتهم البيع والشراء ونحو ذلك من المعاملات، ومن الثابت ان الرسول 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: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبروهم وتقسطوا إليهم ان الله يحب المقسطين... الممتحنة/٨

ومن مقتضيات هذه العلاقة تبادل المصالح والمنافع، وتقوية الصلات الانسانية، وهذا المعنى لا يدخل في نطاق النهي عن موالاة الكافرين، إذ ان النهي عن موالاة الكافرين يقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد به النهي عن الرضى بما هم فيه من كفر، إذ ان مناصرة الكافرين على المسلمين فيه ضرر بالغ بالكيان الاسلامي، وإضعاف لقوة الجماعة المؤمنة، كما أن الرضى بالكفر كفر يحظره الإسلام، ويمنعه.

أما الموالاة بمعنى المسالمة والمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المصالح، والتعاون على البر والتقوى، فهذا مما دعا الإسلام إليه[٥٧].

ولقد قرر الإسلام المساواة بين الذميين والمسلمين، فلهم ما للمسلمين، وعليهم ماعليهم، وكفل لهم حريتهم، الدينية فيما يلي:

١ . عدم إكراه أحد منهم على ترك دينه، أو إكراهه على عقيدة معينة، قال تعالى: (لا إكراه في الدين)... البقرة/٢٥٦

٢ . من حق أهل الكتاب أن يمارسوا شعائر دينهم، فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب لقول الرسول صلوات الله عليه: اتركوهم وما يدينون.

٣ . أباح لهم الاسلام ماأباحه لهم دينهم من الطعام وغيره، فلا يقتل لهم خنزير، ولا تراق لهم خمر.

٤ . لهم الحرية في قضايا الزواج والطلاق والنفقة، ولهم أن 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، ذكر تعالى: وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة، وآتى الزكاة والموفون بعدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون... البقرة/١٧٧

ثم ماهو القسط الذي أحب الله من المسلمين أن يقسطوا إلى ابناء أمتهم من غير المسلمين؟؟ قال تعالى: فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط، وهم لا يظلمون.. يونس/٤٧

هذه إذن حياة اجتماعية كاملة ينظم الإسلام علاقات الناس فيها على أساس من انتمائهم إلى مجتمع واحد بما يحفظ للجميع أمنهم ووحدتهم، ويساوي بين المنتمين مع تعدد علاقات الانتماء الديني بين أفراده[٥٨].

ونتوه استطراداً . وكمظهر من مظاهر التفاعل في إطار الدار الإسلامية . بأن الأقاليم الإسلامية كانت في القرن الرابع الهجري لا تزال تحتفظ بالأعياد التي كانت معروفة قبل السيطرة الاسلامية، في مصر تواصل الاحتفال بالأعياد القبطية القديمة التي هي مناسبات دينية لارتباطها بالتقاليد المسيحية، وهي مناسبات وطنية مرتبطة باقليم مصر وفيضان النيل، وما يرافق ذلك من احتفالات، كما استمرت في العراق وفارس الاحتفالات بالأعياد الفارسية القديمة، وأبرزها عيد النيروز والمهرجان.

وهذه الأعياد القديمة السابقة للإسلام 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 لثقافاتها التاريخية تشكل غالبية السكان.. إلا أن اندفاع أهل المدن المسلمين لاحياء هذه الأعياد يمكن اعتباره من نوع آخر.

فإذا كانت الأعياد الإسلامية ترتبط بمعاني الإيمان، وتفرض فيها القواعد التي تحددها الشريعة، فالأعياد التي لا ترتبط بالاسلام كانت مناسبات للهو والهذر، ولقد تسامحت الجهات الفقهية والسلطات الحاكمة مع غير المسلمين في أدائهم لأعيادهم بتقاليدهم، فاندفع المسلمون لاحياء هذه المناسبات على قدم وساق كأنها خاصتهم[٥٩].

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[٦٠].

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 والنصارى[٦١].

ويذكر آدم ميتز أن 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 كان عيد الخروج عند النصارى في مصر من الأعياد التي يشارك فيها عامة المسلمين[٦٢].

ومن أهم الأعياد الفارسية عيد النيروز، فقد كان المسلمون يشاركون فيه، بما في ذلك الخلفاء أمثال المتوكل وغيره..[٦٣].

الفرع الرابع
النسخ في الإسلام
(تطبيق ذلك على آية الصغار)

عرضنا سابقاً لمسألة النصية أو التداخل في النصوص، وهو تداخل يفترض . بالنسبة للقرآن . عدم وجود التناقض، لسبب بسيط هو المصدر المتعالي المطلق (الله) الذي لا يأتيه الباطل، ومن ثم إذا كان هنالك تناقض، فهو ظاهري، وهنا فقد انبرى الفقهاء للتوفيق بين هذه النصوص، وتأصيل القواعد والمبادىء التي تحكم ذلك.

ومن مظاهر هذا التوفيق ان يكون أحد النصوص عاماً والآخر خاصاً، فهنا يخصص الخاص العام، ويكون العام غير وارد، فيما اشتمل عليه حكم الخاص.

ومن جهة أخرى، فالنص القرآني، مثله مثل أي نص، قد يخضع لظاهرة الالغاء، ومظهر ذلك قيام أحد النصوص بتنظيم الموضوع الواحد تنظيماً جديداً، وهذا هو النسخ، والنسخ في اصطلاح الأصوليين، هو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل متراخ[٦٤].

ولا خلاف بأن الإسلام نسخ بعض أحكام جاءت في الديانات السماوية، إذ على سبيل المثال . أحلّ بعض الأغذية التي كانت محرمة، لدى هذه الديانات، قال تعالى: وعلى الذين هادوا حرمنا كل ظفر، ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها إلا ماحملت ظهورها أو الحوايا.. الأنعام/١٤٦

وهذا النسخ كثيراً مايرد على الأحكام العملية التي جاءت في الشرائع السابقة، أو التي تختلف حسب المكان والزمان، أما ماله صفة العموم من الفضائل، وما يشتق من الفطرة الالهية، فهو غير قابل للنسخ بالعقائد، ولذا قال تعالى: شرّع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليه، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى..

ولقد وقع النسخ في القبلة، فقد كانت قبلة المسلمين إلى بيت المقدس، ونسخ الله ذلك، وأمر بالاتجاه إلى البيت الحرام، قال تعالى: قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام.. البقرة/١٤٤

ولقد ادعى السيوطي النسخ في عشرين نصاً من القرآن الكريم، ولكن النظر لا يمنع التوفيق بأي وجه من وجوه التوفيق، لأن النسخ يعني عدم اعمال النص، واعمال النص بضرب من ضروب التوفيق اولى من عدم اعماله[٦٥].

والقرآن لجأ إلى النسخ مراعاة للناس، وعدم مفاجأتهم بما لا يطيقون، حتى إذا راضوا أنفسهم على شكائم خلقية، خوطبوا بأحكام الشريعة الخالدة. وقد يقترن النص القرآني بعبارة تحظر النسخ، ومن ذلك قوله (ص): الجهاد ماض إلى يوم القيامة.

ولقد أنكر بعض الفقهاء النسخ، ومن هؤلاء أبو مسلم، ودليله على ذلك مايلي:

١ . النسخ ابطال، ولو جاز نسخ مااشتمل عليه القرآن، لكان في القرآن مايجري عليه الابطال.

٢ . كل مااشتمل عليه القرآن شريعة أبدية، والمناسب لهذه الخاصة القرآنية عدم النسخ.

٣ . كل مااشتمل عليه القرآن كليّ عام لا جزئي خاص، وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل، والمناسب لذلك ألا يدخله النسخ.

وفي الحق . والقول للإمام ابن زهرة . لقد استعرضنا كل الآيات التي ادعي أن التناسخ قد جرى فيها، فوجدنا أن التوفيق بينها سهل بضرب من ضروب التخصيص، بل لا يحتاج الأمر إلى تأويل أو تخصيص[٦٦].

إذن هنالك نظم وأحكام لا تقبل بطبيعتها النسخ، كالمتعلقة بالفضائل والأخلاقيات، والسؤال المطروح هو هل يدخل في هذه الأحكام المسائل المتعلقة بالسياسة..

نقول المتعلقة بالسياسة لأن القتال بين الجماعات البشرية من أبرز متعلقات السياسة نظراً لأهمية هذه المسألة والخطوات المترتبة عليها، الأمر الذي يجب إعطاء القوامين على ذلك سلطة تقديرية واسعة في الاستنساب والخيار والترجيح والموازنة، وتقليب وجهات النظر، وبالمقابل الابتعاد عن التقييد والتحديد وضبط المواقف وتفصيل الجزئيات.

والسؤال المطروح هو هل يمكن لعلاقة بين جماعتين دينيتين، وفي الوقت نفسه سياسيتين، أن تتحنط، وتتحدد نهائياً وإلى الأبد في مظهر واحد لا يحول ولا يزول، ولا يقبل التبدل والتغيير؟

لقد رسم القرآن استراتيجية متكاملة للعلاقة مع أهل الكتاب، تشكل العديد من المواقف، ومن ثم لنا أن نطرح السؤال الآتي:

هل ان آية الصغار التي فرضت الجزية، لغت كل هذا الأدب الجم والفذ في القرآن الذي ينسج لحم التواصل مع أهل الكتاب.

أجل لقد تكلم القرآن عن تلك الأمة القائمة من أهل الكتاب التي تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، وتتلو آيات الله آناء الليل، ثم تكلم عن هؤلاء الذين تفيض أعينهم بالدمع عند ذكر الله، وأخيراً دعا القرآن أهل الكتاب إلى الكلمة السواء، كما رسم صورة عن مجتمعية حية تقام مع هؤلاء، وأخيراً لقد عرضنا لرسالة الاستيعاب الاسلامية التي دلل بها الامام أبي حنيفة، والتي تدعو إلى التجذر حول الدين رغم اختلاف الوسائل والشرائع..

والسؤال المطروح هو: هل أن آية الصغار تلغي كافة هذه الأحكام والانظار والمواقف؟

لا نعتقد ذلك، بل كل مايمكن قوله ان القرآن رسم صوراً متعددة للعلاقة مع أهل الكتاب، ثم جاء في آية الصغار ليتكلم عن صورة جديدة من هذه العلاقات.

إذن فنحن حيال نظرية الأوضاع التي تكلم عنها المناطقة، والتي تعني ان للشيء أوضاعاً مختلفة، وان الحقيقة تقضي بتقصي كافة هذه الأوضاع والجوانب للظاهرة الواحدة.

والاسلام كتنظيم أبدي لهذه المسكونة لا يضن عن تقديم آية أو آلية، وقد جاءت هذه الآية وهذه الأواليات، لتحكم حالة من حالات العلاقات التي لا حصر لها، والتي يمكن أن تنشأ بين جماعتين سياسيتين احداهما مسلمة والأخرى كتابية، وبالتالي، فالمسلمون يترسمون خطى هذه الآية على ضوء مصالحهم العليا، ومن جهة أخرى فالتاريخ يطالعنا بحالة اشتراك النصارى العرب مع اخوانهم المسلمين ضد الفرس على قدم المساواة، ودون أن تكون هنالك جزية.

وننوه بأن اليهود كانوا قد عاهدوا رسول الله بعد هجرته، ثم لم يلبثوا أن نقضوا العهد، وانضموا إلى المشركين والمنافقين، ووقفوا محاربين لهم في غزوة الأحزاب، فأنزل الله سبحانه الآية الآنفة الذكر[٦٧] "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله". إذن فالآية الكريمة المذكورة تمثل برنامج الحد الأعلى للعلاقة مع أهل الكتاب دون أن تعني بالضرورة حكم كل علاقة، وهذا هو الوعي المطابق، الذي يرى ان تلك الآية شرطاً

للعمل، وأنها مجرد إطار تتم الحركة داخله على ضوء الصالح العام.

وفي إطار هذا الفهم المطابق للطبيعة السياسية لعقد الذمة، رأى فريق من الفقهاء ان منظومة أهل الذمة هي صيغة بديلة لصيغة التعاون بين الرسول واليهود في المدينة تؤمن مزيداً من الضغط الذي لا يصل إلى حد الإكراه الذي حرمه القرآن في الأساس، فكانت مسألة الجزية، ثم كانت المنظومة كلها[٦٨].

يقول صاحب المبسوط[٦٩] مؤكداً ذلك: "ان يترك الذمي القتال مع احتمال دخوله في الاسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الاسلام، وليس المقصود من عقد الذمة المال".

هذا ونذكر برأي الاستاذ رضوان السيد بأن الجزء الأول من الآية (آية الصغار) لا ينطبق على أهل الكتاب، إذ هم يؤمنون بالله وباليوم الآخر[٧٠].

ويرى السيد سابق ان الاسلام فرض الجزية على الذميين مقابل فرض الزكاة على المسلمين حتى يتساوى الفريقان لأنهم يستظلون براية واحدة، ويتمتعون بجميع الحقوق، وينتفعون بمرافق الدولة بنسبة واحدة[٧١].

ونحن لا نقر هذا الرأي لسبب بسيط هو ان الزكاة ذات طبيعة دينية صرف تنفق على الفقراء، ولا مجال فيها للتقدير، في حين ان الجزية ذات طابع سياسي، وتخضع لملاءمات متعددة، بل يجوز فيها الاهمال وعدم الاعمال.

وهذه الجزية تؤخذ من كافة الأمم سواء كانوا كتابيين أم مجوساً، أم غيرهم وسواء أكانوا عرباً أم عجما[٧٢].

وروى الترمزي ان الرسول (ص) أخذها من مجوس البحرين، وأخذها عمر من فارس، وأخذها عثمان من الفرس والبربر[٧٣].

ويرى ابن القيم انه لا مجال للقول بان هذه الضريبة لا تؤخذ من مشركي العرب لأن هؤلاء كانوا على دين ابراهيم، وليس تغيير عبدة الأوثان لدين ابراهيم بأعظم من تغيير المجوس لدين نبيهم وكتابهم العظيم.. إنهم لا يعرف عنهم التمسك بشيء من شرائع الأنبياء بخلاف العرب، كيف يجعل المجوس أحسن حالاً من مشركي العرب؟؟[٧٤].

بقيت نقطة هامة تتعلق بمسألة التعامل مع المجوس والفرس والبربر، ونعتقد ان هذه المسألة تدخل في حقل الوعي والرؤية أكثر من تعلقها بموضوع فقهي صرف.

وبيان ذلك ان هنالك فرقاً كبيراً بين العلم أي علم وبين هذا العلم عندما يشكل

وعياً، حاملاً حاضناً لهموم الأمة والحياة محيطاً إحاطة كلية بمصالحها.

ويمكن التدليل ان هذا الوعي مفترض إبان حيوية الاسلام وريعان شبابه، والأمر على خلافه عندما جفت الدماء في العروق، حيث طالعتنا الحقب التالية بحديث الفرقة الناجية الذي يبرر انقسام الأمة وتشرذمها، وشتان إذن بين الموقف السابق من المجوس والفرس والبربر، وبين حديث الفرقة الناجية.

ذلك ان التنظير الاول، إنما قصد منه بالوعي استيعاب هؤلاء أي التعامل معهم كأهل الكتاب بتطبيق آلية الجزية عليهم، ومن ثم فهذا الموقف الاستيعابي يشد هؤلاء بقوة إلى المجتمع الإسلامي، بالتعامل معهم لأهل الكتاب بما يترتب على ذلك من نتائج أهمها انهم يندرجون في إطار المجتمعية.

هذا هو رأي الاسلام في المرحلة التأسيسية التدشينية، فهل استمر هذا الوعي بالقوة ذاتها والاستيعاب نفسه.

لقد أثير هذا الموضوع لماماً وبالقياس وفيما يتعلق ببعض الفرق الدينية القائمة بين ظهراني 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 بقوة فيما يتعلق بأسلمة هؤلاء، أي هل يندرج هؤلاء في إطار الإسلام.

نعتقد ان المسألة محكومة بالمبدأين الآتيين:

١ . لا يمكن التعامل مع أحد على أساس النوايا سنداً لمبدأ اشققت قلبه الذي أصله الحديث النبوي.

٢ . إن النص الإسلامي سقف فضفاض ورحب جداً وفي اطاره وبالاحتكاك به، معانقته نشأت هذه الفرق، وبذلك وإذا ماتركنا المعيار الفقهي جانباً، فهذه الفرق اسلامية من الناحية الانتربولوجية والتاريخية والاجتماعية.

والسؤال المطروح هو: هل نقع . بضحالة الوعي . فيما وقع به وعينا بالنسبة للموقف من الاخانيين، حيث بادر هؤلاء بطرح أنفسهم على الحالة الاسلامية، ولكن هذه الحالة اغلقت . 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 أدب الاختلاف، وحق الاختلاف، وفهم الآخر، وحقه بأن يعبر عن ذاته وهويته ومصلحته، سنداً لقوله (ص): لكل ذي مصلحة مقال.

وفي النتيجة فالمناقشة تشكل المحرك العقلاني للتطور التاريخي، والتعدد (وبالتالي التطور) يحدث عبر مفاهيم التناقض والاتساق consistency والتضمن contradiction implication[٧٥].

ومن جهة أخرى، فليس هنالك جواهر قاره وثابتة فوق التاريخ، ليس هنالك كينونة ماوراء الحياة، بل هنالك صيرورة.

وكما يقول الدكتور نديم البيطار: المثال ليس جوهراً ثابتاً يمارس أو يتحقق ككل ودفعة واحدة، أو لا يتحقق إنه عملية Process، تحول مستمرة، تصحح ذاتها في الممارسة[٧٦].

إذن فالفرف والمذاهب الاسلامية 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 واستنبات ماهو سليم ومشترك.

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، انها استجابة reponse تتحول مع تحول أوضاعنا الاجتماعية التاريخية، ونقتبسها عنها، وليست رداً طبيعياً[٧٧].

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 اقليات بتحفظ شديد على عكس ماجرت العادة، إذ المقصود هنا الاشارة إلى تنويع ثقافي مثير،الهدف منه الاعتراف بالآخر، وتنمية الشعور باحترام الاختلاف القائم، وعدم طمس الهويات الصغرى المحلية، وليس تحويل مصطلح الاقليات إلى مفهوم أساسي للتحليل السياسي الاجتماعي، كما تفعل النظريات الاستشراقية التي تعتقد أن الوطن العربي لا يفهم الا من منطلق تحويله إلى مجموعة متجاورة من الاقليات المتنافسة والمتنابذة.. والمطلوب بشكل خاص قطع هذا الاستخدام لمصطلح الاقليات في لغتنا وابحاثنا العربية عن الاستخدام الغربي الكلاسيكي له، وهو الاستخدام الذي كان يعبر عن عقيدة

اجتماعية قائمة على الاحادية المطلقة ونابذة بقوة، كما تشير إليه العنصرية الحديثة، لأية تعددية ثقافية ودينية.. إذ من العبث والسخافة الحديث عن أقلية بربرية أو كردية بهذا المعنى الغربي، فالبربر ليسوا أقلية في حضن الأمة العربية، ولكنهم عنصر مكون رئيس لهذه الأمة، اللهم على ان لا يفهم من الامة الانتماء الأقوامي أو العرقي البسيط، وإنما الثقافي السياسي والحضاري الواسع.. أما الأكراد فليس هناك شك بأنهم يشكلون اليوم شعباً موزعاً على عدة بلدان ودول في المنطقة، وينطبق المبدأ على الأقليات الدينية.. فهذا أيضاً لا يلغي الانتماء الجزئي المتميز إلى دين خاص أو مذهب حقيقة الاشتراك الفعلي للأقليات بهوية ثقافية عربية واحدة، وواقع وشائج القربى، وأنماط الوجود السياسي والانتربولوجي الواحدة[٧٨].

تقديرنا لأطروحة السيف والسلم في الاسلام

يمكن القول ان مسألة الجهاد في الإسلام عرفت تفسيرين:

. التفسير النظري الفقهي الذي يفرض على السلطة السياسية حرباً ضد الكفار مرة على الأقل في العام[٧٩].

. التفسير الانساني المؤسس على رسالة الاسلام في العالم، وهي رسالة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وما يتفرع عن هذا التوجه والتصور من نتائج، أخصها اعتبار الحرب في الاسلام دفاعية[٨٠].

ونعتقد أن أياً من التفسيرين الآنفي الذكر يجب ألا يغفل تاريخية النصوص، أي الحمولة الواقعية والظروف التاريخية الحافة بالنص.

وبمعنى أكثر تحديداً فالتجربة التاريخية التي تحيط بالنص، وهذا مانتقراه في موقف كل من ابن تيمية ورشيد الدين.

ونحن لا نفهم بأي شكل من الأشكال . ان 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 والاختيار.

وفي نظرنا . وكما حددنا في بحث عالمية الاسلام . ان الاجتماع الاسلامي الوسيط، اجتماع تعددي متسامح تعايشت فيه شعوب متباينة تحت مظلة الدين الحنيف وروح العرب المسلمين.

وقد بلورت لنا نظرية أبي حنيفة في الدار الإسلامية، القاعدة المعرفية لهذا

التعايش والأسس الأخلاقية والايجابية التي يقوم عليها.

وحقيقة الأمر ان المقام الأول في تفكيك ظاهرة الجهاد وحرثها هو ماأطلقنا عليه بظاهرة التناص، وحل هذه الظاهرة عن طريق التعامل مع فرادتها وكقوة نسبية لكل نص وأخيراً مواجهة بعضها ببعض، ثم تنسيقها، وتحديد نمط التوازن فيما بينها.

وهذا ماعبر عنه الرسول بقوله: لا تضربوا القرآن بعضه ببعض.

وبمعنى أوضح حل هذا التعارض الظاهري في النصوص بالغوص إلى المقاصد العامة في الشريعة، وعلى هذا فلابد من مقاربة العقلانيين، أي التوسع في المجاز وعلائقه وصيغه في القرآن، سندنا في ذلك أن مقاصد الوعي الالهي لا تستنفدها ظواهر هذا النص اللغوي أو ذاك، بل ان لكلام الله عز وجل عوالم من الثواني غير المتناهية..

قال تعالى موضحاً ذلك: لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي، ولو جئنا بمثله مددا... الكهف/١٠٨

هذا الموقف العقلاني من تفسير النص القرآني نجد له مثلاً واضحاً عند الشيخ المرحوم شلتوت الإمام السابق للجامع الأزهر..

والمعروف عن الشيخ الامام انتماؤه إلى التيار الاصلاحي في الأزهر منذ مطلع الاربعينات من هذا القرن، وقد أصدر عام ٩٤٨ رسالة بعنوان القرآن والقتال، تضمنت: إن هنالك طريقتين لتفسير القرآن، أما احداهما فتحاول فهم الآيات والسور حسب ترتيب نزولها، وهذا الفهم يمكن أن يكون نحوياً 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 نعلم ان بعض المفسرين قاموا بنسخ حوالى 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 ان موضوع القتال والحرب في العصور الحديثة ذو أهمية عملية ظاهرة لكثرة الحروب الناشبة هنا وهناك، والتي يكون على المسلم أن يتخذ موقفاً منها.

ثم ان الموضوع نفسه ذو أهمية نظرية كبيرة بالنسبة للمسلمين، لأن كثيرين من اتباع الديانات الأخرى يتعرضون لمسألة القتال في بحوثهم وكلماتهم من أجل مهاجمة الاسلام، 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 والاقتتال، وبخاصة حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ وماديات هذا العالم الزائلة.

وحقيقة الأمر ان الاسلام لا يجيز قتل النفس الانسانية لمجرد انها تدين بغير الاسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم إذا اعتدوا على المسلمين، ووقفوا في سبيل الدعوة الاسلامية ليحولوا دون بثها، فحينئذ يجب القتال دفعاً للعدوان وحماية للدعوة[٨١].

وقريب من ذلك رأي المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف المؤسس على الأدلة والحجج الآتية:

١ . إن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينة سبب الاذن في القتال، وهو يرجع إلى أحد أمرين: إما دفع الظلم، وإما قطع الفتنة وحماية الدعوة، قال تعالى في سورة البقرة: وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين.. واقتلوهم من حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام، حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم... وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله، فإن انتهوا، فلا عدوان إلا على الظالمين.."

وقال تعالى في سورة الانفال المدنية: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله، فإن انتهوا، فإن الله بما تعملون بصير.. الانفال/٣٩

وقال تعالى في سورة الحج: إذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا، وان الله على نصرهم لقدير.. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق، إلا ان يقولوا ربنا الله... الحج/٢٧

وقال تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن.

٢ . اتفاق جمهور المسلمين على انه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان، والشيخ الكبير، والأعمى ونحوهم، لأنهم ليسوا من المقاتلة.. ولو ان القتال كان للحمل على اجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف للدين، ماساغ استثناء هؤلاء، واستثنائهم دليل على ان القتال، هو لمن يقاتل دفعاً لعدوانه.

٣ . ان وسائل القهر والاكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين، لأن الدين أساسه الايمان القلبي والاعتقاد.. وهذا الأساس تكونه الحجه لا السيف، ولهذا يقول الله تعالى: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..

وقال سبحانه وتعالى: ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.

ويضيف صاحب الفضيلة الشيخ محمد أبو زهرة إلى الأدلة السابقة دليلاً قوياً هو: السلوك الفعلي والواقعي الذي سلكه الرسول وأصحابه الأخيار، فلم يكن الباعث على حروبهم إلا دفع الاعتداء. يقول الشيخ أبو زهرة: ولكن محمداً النبي الأمين لم يلجأ إلى الحرب ابتداء حتى لا يظن أحد أنه قاتل ليفرض دينه على الناس، وليكرههم عليه، ولذلك سلك طريقتين:

١ . أولهما . ان يرسل الدعوة الدينية إلى الملوك والرؤساء في عصره يدعوهم إلى الإسلام ويحملهم اثمهم، واثم من يتبعونه، إذ لم يجيبوا دعوته، ولذلك جاء في كتابه إلى هرقل: (سلم تسلم، وإلا فعليك اثم اليريسيين "الرعية من الزراع وغيرهم"... ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله).

٢ . ثانيهما . انه بعد هذه الدعوة الرسمية أخذ يعلن الحقائق الاسلامية ليتعرفها رعايا تلك الشعوب. فيتبعها 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 للعرب(٨٢).

وقد أسس أصحاب هذا الرأي السياسة الخارجية للدولة الاسلامية على القواعد الآتية:

أ . دعوة غير المسلمين إلى الاسلام فرض كفاية على الأمة الإسلامية، إذا أقام به فريق منها سقط عن الباقين.

ب . دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه، ويأمن فيها المسلمون على الإطلاق، ودار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها السلمية بدار الإسلام، بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم، أو على دعوتهم ودعاتهم.. ويتحقق اختلاف الدارين بانقطاع العصبة بين شعبهما بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم في بلاد الآخر..

أما 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 يبذل أو عقد. وإنما هو ثابت على أساس ان الأصل السلم، ولم يطرأ مايهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم[٨٣].

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 اساس هذه الفكرة المحورية.

قال تعالى: لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة، فأولئك هم المعتدون.. التوبة/١٠

وهنالك مظاهر متعددة لاعتداء المشركين على المسلمين، وموقف سورة التوبة منهم، كرد فعل لهذا الاعتداء كما سنوضح..

ولكن السؤال المطروح هو: أين هذا الاعتداء على المسلمين الذي برر لهم دك دولة الفرس، ثم الانطلاق إلى مشارق الأرض ومغاربها؟؟.

قد يقول قائل: أليس ذلك دكتاتورية الأفكار أو الشرعية الموضوعية، بوصفها دكتاتورية تفرض مسبقاً مشروعية الفكرة، ثم تتصدى للدفاع عنها باسم هذه المشروعية، أليست هذه المشروعية الموضوعية تعطي للغير المشروعية النقيض، حسب القاعدة الأخلاقية القائلة: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.

وحقيقة الأمر ان التحدي بوهن المشروعية الموضوعية لا يكون إلا في حال وجود شرعية شكلية أو موضوعية، وفي حالنا المطروحة (الفتح الإسلامي)، لا وجود لمثل هذا الافتراض، بل ان الحياة في المعمورة لم تكن لتقوم على أية شرعية شكلية أو موضوعية، وبالمقابل فالمسلمون أنشؤوا وبالتقييد الذاتي قواعد للقانون الدولي التزموا بها في الحياة الدولية تجاه نفسهم وتجاه الغير كما سبق توضيحه..

لقد وجد المسلمون أنفسهم أمام معطى تاريخي أقل مايمكن وصفه بالفساد،

حسب التعبير القرآني القائل: نقص في الأموال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين.

ولقد وعى المسلمون في هذا الجو الفاسد دورهم التاريخي بأنه الدعوة والرسالة، وان آلية هذه الدعوة لا تتم إلا بمبضع الجراح.

وبيان ذلك ان 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 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 المغيره على ان المسلمين ليسوا إلا امتداداً لهؤلاء الرعاة البداة، الذين يمكن التخلص من شرورهم بتقديم بعض الرشاوى لهم، والأمر على خلافه بالنسبة للمغيرة الذي رد على خصمه مدللاً بأنه أصبح للعرب رسالة ودعوة.

إذن فالمواجهة حتمية لا محيص عنها بين المسلمين وتينك الدولتين الفرس والروم، ونحن في هذا الحال أمام مسألة اعتداء بكل ماتعني هذه الكلمة من مدلول قانوني، حتى بمفهوم القانون الدولي العام المعاصر الذي أحجم عن التعريف بالحرب أو العدوان، بل ترك ذلك إلى التقدير الموضوعي لمجلس الأمن)[٨٤].

وبيان ذلك ان القانون الدولي التقليدي أغفل في أدبياته تحديد العدوان، أو وضع أي معيار ليسمح بالتفرقة بين المعتدي والضحية[٨٥].

أما ميثاق الأمم المتحدة، فقد ذهب إل 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 مايتضح من نص الفقرة الأولى من المادة الأولى من الميثاق: تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم ورفعها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الاخلال بالسلم.

إذن فنحن أمام تحديد في غاية السلاسة والمرونة للعدوان في القانون الدولي المعاصر، بل ان هذه المرونة قد تتسع لبعض الأعمال المتصلة بالسلم الداخلي للدولة (الحروب والثورات الداخلية).

إذ هذه الامور الداخلية قد تعتبر اعتداء دولياً إذا ماامتدت آثارها إلى خارج الدولة[٨٦].

وبالطبع فقد اعتبر من أعمال العدوان الأخطار الحالة 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 ان سلامة الدولة والوحدة السياسية ترتبط بسلامة الوحدات السياسية الأخرى ومدى احترامها للالتزامات الدولية(٨٧).

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، أليس الإسلام فوق التاريخ ويتجاوز معطيات القانون الدولي في القرون الوسطى، وبالتالي ألم يكن الأحرى بالمسلمين أن يقتصروا على رد عدوان الدولة دولة الفرس، ليس إلا دون الاندفاع إلى ماوراء ذلك عمقاً حتى دق أبواب الصين..

لابد من التدليل بادىء ذي بدء بالفارق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

فالظاهرة الأولى نابعة من المتعالي المطلق، وهي تحمل صفة هذا الاطلاق 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 المحتدو الطبيعة والجوهر، وتخضع للمقايسات البشرية بغض النظر عن ملاءمتها وعدالتها، وغير ذلك من الأوصاف ايجابية كانت أم سلبية.

إذن فهذه الظاهرة الثانية محكومة بداءة بالمصالح البشرية بكل ماتعني هذه الكلمة من معنى واسع قاصدين بالمصلحة هنا كل مايؤدي إلى تفتح الحياة وازدهارها واطرادها وتقدمها.

وعلى هذا الأساس، فالفتح بكل أشكاله ومظاهره وتلوناته قرار سياسي، وإن كان يقوم على اللحظة الدينية، أو يحمل على النصوص الإلهية.

وتأسيساً على ماتقدم، فلا يمكننا إعطاء حكم عام على كل ماحدث في التاريخ الإنساني بتعرجاته المختلفة وتموجاته المتعددة وتضاريسه المتشابكة، والأمر يتطلب

بحث كل حادث على فرادته، ويقود إلى تعقيدات ادخل ماتكون بعمل المؤرخ وتفكيكاته لهذا الملف الضخم..

ومع ذلك يمكننا أن نسجل على هذا الفتح الملاحظات التالية:

١ . ان تحديد العدوان يدخل في باب السياسة الشرعية (أقرب ماتكون إلى الصلاح وأبعد ماتكون عن الفساد)، وهنا ينتصب سؤال أساسي هام هو: هل ان هذا الفتح قاد إلى دفع الحياة الانسانية إلى الأمام، وكان بمثابة المحرّك الذي فجر حركة الروح الإنسانية نحو التقدم والازدهار.

نعتقد انه مامن منصف يجيب بالنفي، وبالتالي فقد حمل المسلمون بالفعل مبضع الجراح ليقضوا على الورم الخبيث، ويسمحوا لجسم الإنسانية بالمعافاة والصحة.

٢ . إن تحديد العدوان وإعمال مبدأ السياسة الشرعية يدخل في دائرة السلطة التقديرية، وهي دائرة في منتهى المرونة والسعة والاسلاس، وان نظم الصياغة الفنية المعاصرة لا تزال تلح على ضرورة هذه المرونة والاسلاس دون التحديد الدقيق.

وعلى هذا فإن وزن الفتح الإسلامي يجب أن يقوم على أساس المشروطية الاجتماعية التاريخية المساوقة للقرار، وليس على أساس ظروفنا الحالية.

٣ . يدخل في باب تحديد العدوان الأمن الثقافي، أي حق كل دولة أن تمنع الأفكار المعادية لها.

٤ . لقد استعمل المسلمون مبضع الجراح في دائرة السياسة ليس إلا، أما في دائرة العقيدة فلم نسمع انهم أكرهوا شخصاً واحداً على ترك دينه.

٤ . قلنا إن الاسلام اعتبر الحرب . كمنهج وأسلوب للحياة . ضرورة، ولكنه وضع الضوابط على هذه الظاهرة الاستثنائية.

ذلك ان رسالة الاسلام لهذا العالم هي التوحيد بكافة قسماته السياسية والاجتماعية، بما يتفرع عن ذلك من خلق اللحم والاسداء والخيوط خلافاً للحرب التي تعني تمزيق الأوصال ومن ثم . فالحرب هي الاستثناء، وتحكم بقيود هذا الاستثناء لاسيما بالنسبة لأهل الكتاب.

ونحن لا نفهم كيف ان القرآن أمرنا بإقامة الدين مع هؤلاء، وأمرنا أن ندعوهم إلى كلمة السوا، ثم أمرنا بأن نقاتلهم، استناداً إلى ماتقدم فنحن نفهم، ونحدد القتال بأضيق الحدود، كما تدل على ذلك الآية القرآنية حيث وردت عبارة (أهل الكتاب)

مقترنة بكلمة (من) التي تفيد التبعيض (من الذين أوتو الكتاب).

ومن جهة أخرى فنحن لا نفهم الآيات التي تصف هؤلاء الذين تفيض أعينهم بالدموع عند ذكر الله، لا نفهم هذه الآيات إلا على أساس انها 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.

وبيان ذلك ان الآيات السابقة)لآية الصغار) تكلمت عن كون النصارى أقرب مودة من المسلمين، فهل تغير هذا الواقع بعد آية الصغار.

كلا فكيف إذاً نتكلم عن قتال النصارى دون قيد أو شرط؟.

٥ . تكلمنا حتى الآن عن مبررات الفتح الاسلامي ولجهة قيامه على فكرة رد العدوان، ومنع الظلم، وهذا هو الجانب الاستاتيكي والسلبي لمبررات الفتح، مع العلم ان هذا الفتح يقوم على حقيقة دينامية حركية، ألا وهي فكرة الجهاد في سبيل الله[٨٨].

قال تعالى: وقاتلوا في سبيل الله، واعلموا ان الله سميع عظيم.. البقرة/٢٤٤ وقال: وجاهدوا في الله حق جهاده.. الحج/٧٩

وسبيل الله هو سبيل الحق خالصاً من أي غرض دنيوي، قال تعالى: فليقاتل في سبيل الله الذين يشترون الحياة الدنيا بالآخرة.. ومن يقاتل في سبيل الله، فيقتل أو يغلب، فسوف نؤتيه أجراً عظيماً.. ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها... النساء/٧٥

وقال تعالى: الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان، إن كيد الشيطان كان ضعيفا... النساء/٧٦

فإذا تجاوز الانسان 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، أما القتال في سبيل الله فهو الذي غايته أن يرفرف القانون الإلهي العادل على الحياة الانسانية، دون أن يكون هنالك غاية شخصية، أو علو في الأرض..

قال تعالى: تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين... القصص/٨٣

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: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا.. البقرة/١٤٣

أي لتكونوا شهداء على الناس في تقصيرهم وعلوهم، فتقوموا بإصلاح عوجهم. قال (ص): من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله..[٨٩].

ولفظ (الإسلام) من أسماء الله الحسنى، لأنه يؤمن الناس بما شرع من مبادىء، ويمارس من خطط ومناهج، وحامل هذه الرسالة محمد (ص)، هو حامل راية السلام، لأنه يحمل إلى البشرية الهدى والنور والخير والرشاد.

وهذا هو الرسول العظيم يحدث عن نفسه.

فيقول: إنما أنا رحمة مهداة.

والقرآن يحدث عن رسالته فيقول: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.

وتحية المسلمين التي تؤلف القلوب وتقوي الصلات، وتربط الإنسان بأخيه الإنسان، هي السلام.

وأولى الناس بالله، وأقربهم إليه من بدأهم بالسلام.

وبذل السلام للعالم وإنشاؤه جزء من الإيمان...[٩٠].

ولقد جعل الله تحية المسلمين بهذا اللفظ للاشعار بأن دينهم دين السلام والأمان، وهم أهل السلم ومحبو السلام، وفي الحديث ان الرسول (ص) قال: ان الله جعل السلام تحية لأمتنا، وأماناً لأهل ذمتنا.

٦ . وإذا ماانتصر المسلمون، ترتب على عاتقهم مسؤولية باهظة وثقيلة، هي الإصلاح والعدل والأمر بالمعروف، وليس العتو والاستكبار، قال تعالى: الذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر... الحج/٤١

٧ . لقد أقيم الإسلام على صرح متين نسيجه الرحمة، واسمنته المسلح بذل 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، ويقدسها، ويحب الناس فيها، وهو لذلك يحررهم من الخوف، ويرسم الطريقة المثلى لتعيش الإنسانية متجهة إلى غايتها من الرقي والتقدم، وهي مظللة 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، يقول رسول الإسلام (ص): السلام قبل الكلام، وسبب ذلك أن السلام أمان، ولا كلام إلا بعد الأمان.

والمسلم مكلف، وهو يناجي ربه بأن يسلم على نبيه، وعلى نفسه، وعلى عباد الله الصالحين، فإذا فرغ من مناجاته لله، وأقبل على الدنيا، أقبل عليها من جانب السلام، والرحمة والبركة وفي ميدان الحرب والقتال، إذا أجرى المقاتل كلمة السلام على لسانه، وجب الكف عن قتاله.

قال تعالى: ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً..

وتحية الله للمؤمنين تحية سلام: تحيتهم يوم يلقونه سلام، وتحية الملائكة للبشر في الآخرة سلام.

قال تعالى: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم..

ومستقر الصالحين دار الأمن والسلام.. قال تعالى: والله يدعو إلى دار السلام، وقال: لهم دار السلام عند ربهم.

وأهل الجنة لا يسمعون من القول، ولا يتحدثون بلغة غير لغة السلام..

قال تعالى: لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما، إلا قيلا سلاما سلاما...

من جماع ماتقدم. ومثله معه من آيات وأحاديث مشرقة. يمكن التأكيد بيقين ان الاسلام يقيم انتربولوجيا (كل مايتعلق بالإنسان) حضارية محمولة على السلم والأمان.

هذا المناخ الإنساني الذي يشيعه الإسلام، وذلك الفضاء المترع بالمحبة والرحمة، هو روح الإسلام، وفؤاده وقلبه النابض، ومن ثم، فهل يمكن التحدي بآية السيف ليس إلا، والقول بأن القتال رسالة الإسلام، وهل تستقيم نذر الحرب وصيحاته مع هذا الجو الفينات الذي يقيمه الإسلام؟

نعود لنؤكد ان الاسلام منظومة وبنية وانساق، وتحقيق عرى هذه الانساق،

وترتيبها أمر جوهري، ولا يمكن تعميم نذر الحرب على الحياة الانسانية، بل ان للقتال موقعيته كضرورة واستثناء، وتجاوز هذه الظاهرة وموقعيتها على حساب بقية العناصر لا يعني الا الاخلال بالمنظومة والانساق..

هذا هو الجانب النظري، ولكن كيف توجهت الرياح على صعيد الواقع، وهل قام المسلمون . بعد أن مكنهم الله في الأرض . بحق الله، فأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر؟؟

هذا ماسنفرد له بحثاً خاصاً بعنوان (رأي المستشرقين بالفتح الإسلامي).

البحث الثالث

رأي المستشرقين في الفتح الإسلامي

فيما يلي رأي بعض هؤلاء المستشرقين:

١ ـ الدكتور جوستاف لوبون: جاء في كتابه حضارة العرب مامفاده: "سيرى القارىء حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم ان القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، وأن العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الاسلام، واتخذ العربية لغة له، فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضرورب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى"[١].

وقال في موضع آخر: كان يمكن أن تعمي فتوح العرب الأولى أبصارهم فيقترفون من المظالم مايقترفه الفاتحون عادة ويسيئون معاملة المغلوبين، ويكرهونهم على اعتناق دينهم الذي كانوا يرغبون في نشره في أنحاء العالم، ولو فعلوا ذلك لتألب عليهم جميع الأمم التي كانت بعد غير خاضعة لهم، ولأصابهم مثل ماأصاب الصليبيين عندما دخلوا بلاد سورية مؤخراً، ولكن الخلفاء السابقين، الذين كان عندهم من العبقرية ماندر ومودة في دعوة الديانات الجديدة، أدركوا ان النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً، فعاملوا أهل سورية ومصر وإسبانيا وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم، وحفظ الأمن بينهم، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين مثل العرب"[٢].

"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 على مسرح العالم، وان أنكر ذلك المؤرخون، وتعد مصر أوضح دليل على ذلك، فقد انتحلت ماجاءها به العرب، وحافظت عليه، ولم يستطع الفاتحون الذين سبقوهم إليها من الفرس والاغريق والرومان ان يقلبوا الحضارة الفرعونية القديمة، وأن يحملوها على ماأتوها به"[٣].

"ولقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوربا المنصفين القليلين الذين امعنوا النظر في تاريخ العرب".

قال (روبرتون) في كتابه (تاريخ شارلكن): "إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الجهاد والتسامح نحو أتباع الأديان الأخرى الذين غلبوهم، وتركوهم أحراراً في إقامة شعائرهم الدينية"[٤].

رأي ميشود: في كتابه الحروب الصليبية.

"إن الإسلام الذي أمر بالجهاد متسامح نحو اتباع الأديان الأخرى، وهو أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وقد حرّم 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"[٥].

رأي هنري دي كاستري: جاء في كتابه الاسلام خواطر وسوانح مايلي: بعد أن دانت العرب وآمنت بالقرآن، واستنارت القلوب بنور الدين الحنيف برز المسلمون في ثوب جديد أمام أهل الأرض قاطبة، هو المسالمة وحرية الأفكار في المعاملات، وتتابعت آيات القرآن تأمر بالمحاسنة بعد تلك الآيات التي كانت تنذر القبائل المارقة..."

وهكذا كانت تعاليم النبي 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 العرب في طريق الفتح، وهي سبب لا حرج فيه.

فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفرة، إذ أغاروا على الشام، وساروا سير الصواعق إلى إفريقيّة الشمالية من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلانطيكي، ولم يتركوا أثراً في طريقهم إلا ماكان لابد منه في كل حرب وقتال، فلم يقتلوا أمة أبت الإسلام"[٦].

وانتشار الإسلام ورضوخ الأمم لسلطانه سبب آخر في هاتين القارتين آسيا وإفريقية الشمالية هو: استبداد القسطنطينية الذي بلغ منتهى العسف، ووصل جور الحكام إلى درجة أرهقت النفوس، فلما جاء الإسلام تراموا إليه هرباً من الضرائب الفادحة واستلاب الأموال..[٧].

"على ان الاسلام لم يكن له عمال مخصوصون يقومون بالدعوة له وتعليم مبادئه، كما في الديانات المسيحية، ولو انه كان له أناس قوامون لسهل علينا اشكال 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، ولكنا لا نعلم للإسلام (مجمعا دينيا)، ولا رسلاً وراء الجيوش ولا رهبنة بعد الفتح، فلم يكره أحداً عليه بالسيف ولا باللسان، بل ذهل القلوب عن شوق واختيار، وكان نتيجة مأودع في القرآن من مواهب التأثير والأخذ بالألباب"[٨].

رأي كيتاني: جاء في قوله مايلي: أما الشرق الذي عرف بحبه للأفكار الواضحة البسطية، فقد كانت الثقافة الهلينية وبالاً 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، بل زعزع أصول العقيدة 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 اغراء هذا الدين الجديد الذي بدد بضربة من ضرباته كل الشكوك التافهة، وقدم مزايا مادية جليلة إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التي لا تقبل الجدل، وحينئذ ترك الشرق المسيح، وارتمى في أحضان نبي بلاد العرب[٩].

وجاء في كتاب (العالم الاسلامي الجديد): ولم يبتغ العرب من فتوحهم إحراز 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، هي حضارة الإسلام التي أحيت آثار اليونان والفرس والروم، وطبعتها بطابع العزيمة العربية والعبقرية الإسلامية[١٠].

البحث الرابع

خواطر حول تفسير سورة التوبة

القرآن حمال معان[١١]، ولا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة (حديث نبوي)[١٢].

على هذا الأساس لا ندعي لأنفسنا الإحاطة بكافة المعاني والأوجه المتعلقة بمعاني هذه السورة، إذ الأمر يحتاج إلى فريق عمل يفتح ورشة علمية جادة، ومن ثم فما نقدمه لا يتعدى الملاحظات البسيطة.. فما هي هذه الملاحظات؟

١ . تجمع التفاسير القرآنية. على ان هذه السورة لم تفتتح بالبسملة لأنه صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بذلك كما يؤخذ من حديث رواه الحاكم، وأخرج في معناه عن (علي) ان البسملة أمان، وهي نزلت لرفع الأمن بالسيف.

إذن فالأمان أصل الأشياء في الإسلام وأساسها باعتباره يتسع لكافة سور القرآن، والاستثناء في هذه السورة، يفسر في أضيق الحدود، حسب المبدأ الأصولي في التفسير.

٢ . وعن حذيفة انكم تسمونها (سورة التوبة)، وهي سورة العذاب..[١٣].

ونحن لا نقر هذا التزيد، لسبب بسيط هو ان الاسم . كما يقول علماء فقه اللغة . يسمو على المسمى (يعلوه)، أي يقرر الجوانب الهامة في الموضوع، ومن ثم، فوسم هذه السورة بعنوان (التوبة) هو ابراز أهم جانب فيها، هو فتح باب التوبة على مصراعيه، حتى في مثل هذا الموقف المتشدد من تلك السورة تجاه المشركين..

كل ذلك إبراز للأصل العام الذي هو السلم والصفح والتوبة، وبالعكس فالعذاب (العنوان المقترح) استثناء لا يصلح أن يكون العنوان الأخضر الذي اعتاد الإسلام أن يعممه على الحياة، بل ان هذا العنوان هو التوبة: المحور الأساسي الذي تدور عليه السورة لاسيما ان هذه اللفظة (التوبة) تكررت أربع عشرة مرة في هذه السورة، وهو تكرار ملفت للانتباه.

٣ . وروى البخاري عن البراء انها آخر سورة نزلت[١٤].

وهكذا يتأكد ان الإسلام استعمل مع المشركين النفس الطويل، ورفع كل الذرائع

التي تؤدي إلى التشرد، حتى إذا كان لابد من توقف الوحي، سدت الذرائع أمام المشركين، وكان الموقف النهائي متسماً بنفاد الصبر، ونزل التنظيم الإلهي الذي يحدد . في نص نهائي، موقفاً حاسماً.

ويؤكد هذا الأمر مسلك الرسول في صلح الحديبية وفتح مكة، والصفح عن أهل الطائف وفي غزوة ذات الرقاع، وعام الوفود، وغير ذلك من الأحداث التي تؤكد موقفاً متكاملاً هو اعتبار السيف . كمبضع الجراح . آخر الدواء.

إذن فالتجربة التاريخية الفذة للرسول هي التي تفسر كل مفهوم قرآني، باعتبارها الفضاء العام والمناخ الاجمالي الذي يضيء كل غموض أو التباس.

وفي نظرنا انه لا يجوز اعتماد منهج للتفسير يجعل النصوص القرآنية فوق التاريخ، وفي الوقت نفسه لا يجوز اعتماد منهج أسباب النزول الذي يتعامل مع تشظي الآيات وتشرذمها وتباعدها، والأصح الاعتماد على السياق التاريخي العام للتجربة النبوية الحافة بالآيات القرآنية، فهي الحمولة الواقعية التي تضيء لنا جوانب الشك والغموض.

"ذلك ان علم أسباب النزول لا ينقل إلا الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وحي كل آية، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الالهية للآيات.. إن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين، أو تحريم شيء محدد.

"أما المفهوم الحديث للتاريخية، فإنه يتيح لنا أن نفكر، ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب . الذريعة إلى الحكم الشرعي".

"كان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمنياً بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، أقصد تمثلوها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس".

"ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم التيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري. أريد أن أقول بذلك انه حتى هذه الانتفاضة الداخلية (الدينية الروحية الداخلية)، التي ترتفع بالنفس إلى مرتبة التأمل، أو إلى نوع من إدراك مطلق الله، كما هو وارد في القرآن الكريم، أقول هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة.. إذن على التاريخ"[١٥].

نذهب من كل ذلك للتأكيد بأن آية واحدة من القرآن (الآية الخامسة) لا يمكن أن تفسر مجمل تجربة هذا الدين الحنيف، بل ان مجمل هذه التجربة الفذة هي الحمولة الكبرى الرصينة لهذه الآية.

٤ . هذا الموقف المتشدد قبل المشركين في الآية الخامسة التي أطلق عليها آية السيف[١٦]، هو موقف دفاعي يرد كيد الظالمين المعتدين، وهذا مايتضح من الآية العاشرة

من سورة التوبة القائلة: لا يرقبون في مؤمن إلا (الال: القرابة) ولا ذمة، فأولئك هم المعتدون.

وفي الحقيقة لقد أخذت آيات سورة التوبة تحدد مظاهر هذا الاعتداء على المسلمين، فهم نكاثون للعهود، أخرجوا المسلمين من ديارهم، وابتدروا العداء عليهم: ألا تقاتلوا قوماً نكثوا أيمانهم، وهموا بإخراج الرسول، وهم بدؤوكم أول مرة.. التوبة:١٣

ثم ان الغيظ ملأ قلوب هؤلاء حقداً وكراهية: ويذهب غيظ قلوبهم، ويتوب الله على من يشاء، والله عليم حكيم.. التوبة/١٥

وهؤلاء لا يعدمون وسيلة للاعتداء على المسلمين، ومن ذلك اتخاذهم مسجداً ضراراً، مضارة لأهل مسجد قباء، إذ بنوه بأمر أبي عامر الراهب ليكون معقلاً له يقدم إليه من يأتي من عنده، وكان ذهب ليأتي الجنود من قيصر لقتال المسلمين[١٧]، وفي ذلك قال تعالى: والذين اتخذوا مسجداً ضرارا كفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب.

والحرب النفسية والتجديف والاستهزاء احدى الوسائل التي لجأ إليها هؤلاء المشركون، قال تعالى: وإذا مانزلت سورة، فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا.. التوبة/ ١٢٤

٥ . ان هؤلاء المشركين مرضى القلوب والعقول، ومن ثم فإذا ماعرضت فرصة للاصلاح، فالاسلام يهب من أجل ذلك، حتى بعد هذا الموقف المتشدد، قال تعالى: وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون.. التوبة/٦

٦ . ولم تقتصر هذه الآية على تحديد الموقف من المشركين، بل رسمت استراتيجية كاملة تجاه كافة القوى الفاعلة في المجتمع:

. ولقد رسمت العلاقة مع المشركين الذين لم ينقضوا العهد، قال تعالى: إلا الذين عاهدتم من المشركين، ثم لم ينقضوا شيئاً، ولم يظاهروا عليكم أحدا.. التوبة/٣

. وأوضحت هذه السورة انه لا مجال للمقارنة بين سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، قال تعالى: أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، كمن آمن بالله واليوم الآخر.. التوبة/١٩

. ثم ان الدرجة العليا تعطى للمؤمنين المجاهدين، قال تعالى: الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفائزون.. التوبة/٢٠

. وكان لابد من موقف من أهل الكتاب: قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد، وهم صاغرون.. التوبة/٢٩

. وكما تحدد الموقف من المؤمنين المتثاقلين عن القتال: ياأيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض.. التوبة/٢٨

وعرضت هذه السورة إلى أصحاب المواقف المترددة: إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم، فهم في ريبهم يترددون.. التوبة/٤٥

. وعرضت للذين يؤذون الرسول: ومنهم الذين يؤذون النبي أو يقولون هو أذنٌ... التوبة/٦١

. وعرضت للمنافقين والمنافقات: المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر، وينهون عن المعروف.. التوبة/٦٧

. وحددت الموقف من المخلفين: فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله، وكرهوا ان يجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم.. التوبة/٨١

. كما حددت الموقف من المعذرين: وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم.. التوبة/٩٠

. ومن الضعفاء والمرضى: ليس على الضعفاء ولا على المرضى، ولا على الذين لا يجدون ماينفقون حرج.. التوبة/٩١

. وعرضت للأعراب: الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ماأنزل الله.. التوبة/٩٩

. وأكدت ان من الأعراب من هو مؤمن: ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر، ويتخذ ماينفق قربات عند الله.. التوبة/٩٩

. لقد رسمت هذه السورة صورة حية للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار: والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، ورضوا عنه.. التوبة/١٠٠

. كما رسمت صورة لمنافقي الأعراب وأهل المدينة: وممن حولهم من الأعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق.. التوبة/١٠١

. وفريق ثالث من المنافقين اعترفوا بذنوبهم: وآخرون اعترفوا بذنوبهم وخلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئا.. التوبة/١٠٢

. وكانت هنالك لوحة في منتهى البهاء للمؤمنين الصالحين: التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين.. التوبة/١١٢

. وكان هنالك التفاتة مباركة إلى هؤلاء المهاجرين والأنصار الذين اتبعوا الرسول في ساعة العسرة: لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ماكاد يزيغ قلوب فريق منهم.. التوبة/١١٧

. لقد وصل الأمر بهذا المسح الاجتماعي أن تعرض القرآن للثلاثة الذين تخلفوا عن

الرسول: وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت.. التوبة/١١٨ . قلنا سابقاً ان الرسول عانق المطلق أكثر من مرة لجهة المذهب الانسي، وقد أشرنا إلى صورة ذلك في امتناعه عن الدعاء على أهل الطائف، ونعود لتأكيد هذه المعانقة في آخر آية في سورة التوبة، وهي آخر آية نزلت في القرآن حسب رواية الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب.

قال تعالى: لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم، فإن تولوا، فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم.

أجل لقد تولى المشركون عن الرسول، وهاهو قلبه يقطر أسى ويمتلىء مرارة وألماً على ذلك، بل كاد الرسول أن يهلك نفسه من أجلهم: فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا.. الكهف/٦

فهل نسمي الآية الخامسة من سورة التوبة بآية السيف، وهل هذه السورة هي سورة العذاب، وأين هذا العذاب..؟

٨ . لقد نزلت هذه السورة بعد فتح مكة أي بعد أن دكت قلعة الشرك في الجاهلية، وبعد أن استتب الأمر للمسلمين، وأصبحت السيادة الكاملة في أيديهم، وانتقلوا إلى مرحلة بناء الدولة التي تعني أول ماتعني بسط السيطرة الكاملة، وفرض حكم القانون.

ومما لاشك فيه ان أول مظهر للسيادة يتجلى في الدفاع عن الأداب العامة والنظام العام، وهو الأمر الذي يقتضي منع المشركين من تلك المظاهر المخالفة للنظام العام والمتمثلة في طوافهم حول الكعبة، وهم عراة.

أجل لقد أخذت قبائل العرب . بعد عودة الرسول من غزوة تبوك . تفد على المدينة من انحاء الجزيرة العربية معلنة اسلامها وانضوائها تحت راية الإسلام، حتى أسلمت الجزيرة كلها، فلم يبق على شركة منها إلا شراذم وأوزاع متفرقة في نواحيها[١٨].

فلما أقبل موسم الحج من السنة التاسعة، اجتمع المسلمون والمشركون حول البيت يؤدون مناسك الحج، وكانوا يجتمعون منذ فتح مكة في كل موسم، وكل يؤدي مناسكه، المسلمون يطوفون مستورين متجملين بكل مايليق بقداسة المكان وكرامة الإنسان، والمشركون يطوفون مكشوفين، متحللين من الأوضاع الكريمة والأداب اللائقة.. المسلمون يهللون والمشركون يصفقون ويصفرون[١٩].

عقائد متضاربة، وتقاليد متناقضة، وفوضى لا تليق بكرامة دولة، ولا تناسب وحدة أمة، ولا تتفق مع الغرض الأساسي من حج هذا البيت، وهو اجتماع الناس في هذا المكان الواحد، على أساس من المحبة والألفة والوفاق ليعبدوا رباً واحداً، وينسكوا منسكاً واحداً، وتجمع بينهم مظاهر الوحدة في العقيدة والشعور

كان من الضروري إذن لأمن الدولة وسلامة أغراضها أن تحدد موقفها إزاء هذه العناصر الغريبة، وأن تصحح وضعها معهم على النحو المألوف في كل دولة.. فلما كان موسم الحج من هذه السنة نزل الوحي على رسول الله محدداً موقف المسلمين من بقايا المشركين في جزيرة العرب، ويضع الحد الفاصل بين هؤلاء وهؤلاء..[٢٠].

انهم عناصر فوضى واضطراب وأهل غدر وخيانة يشهد ماضيهم على أعمالهم، ويدل على نواياهم فليسوا أهلاً لأن يؤمنوا على الإقامة بين المسلمين[٢١].

لقد اختير يوم جامع حافل . يوم النحر بمنى حيث يجتمع الحجيج من كل فج، ويتلاقى الناس في كل واد . اختير هذا الجامع الحافل ليعلن الاسلام على رؤوس الاشهاد نبذ عهود المشركين اليهم، واعلان الحرب العامة عليهم، فلم يبيتهم الاسلام غدرا، ولم يأخذهم بغتة، ولم يجازهم على نقض عهودهم معه بأخذهم على خلسة، وهم غافلون، وإنما أنذرهم علانية، ثم أعطاهم مهلة كافية.. أربعة أشهر يسيحون فيها في الأرض ينظمون أمورهم، ويديرون أحوالهم، ومن كانت له تجارة صفاها، ومن كان له دين تقاضاه، ومن كانت له صلات دبرها، ومن كان مسافراً عاد، ومن كان يهم بسفر حسب حساب الحالة الجديدة في العلاقات.. إنه العدل مع الخصوم والشرف مع الأعداء.. والنظافة والنصاعة والأفق الكريم الوضيء لم يبلغه إلا الإسلام[٢٢].

كان ذلك فيما يتعلق بمشركي الجزيرة وحدها باعتبارها مهد الإسلام ومحصنه، وقاعدة الدعوه ومثابة العقيدة، فأما المشركون خارجها، فالأمر بينهم وبين الأمة المسلمة، ألا يقفوا بالقوة في سبيل الدعوة الاسلامية، وألا يفتنوا المسلمين عن دينهم، وألا يقاتلوا المسلمين أو يظاهروا عليهم، أو يخرجوهم من ديارهم[٢٣].

ونحن لا نقر هذا الرأي الأخير لسبب بسيط هو ان الاسلام لا يفرق في المعاملة بين العرب وغيرهم، بل لأن مشركي الجزيرة، وقفوا في سبيل الدعوة الإسلامية، وفتنوا المسلمين عن دينهم وقاتلوهم وظاهروا عليهم وأخرجوهم من ديارهم.

الهوامش

(٤٦) للتزيد حول هاتين الاطروحتين يراجع: عبد اللطيف حسني: التصور الاسلامي للعالم مجلة الاجتهاد عدد (١٢) لعام ٩٩١ ، ص٨٩ ودوريتا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية لايديولوجيا الجهاد في الإسلام، المرجع السابق، ص١٠٩

(٤٧) الجهاد في سبيل الله: تأليف جماعي، دار الاعتصام، بيروت، بدون تاريخ.

(٤٨) هذا القول للمودودي. انظر مقال عبد اللطيف حسني، التصور الاسلامي للعالم، ص٩٤

(٤٩) ابراهيم الأمين: الحركات الاسلامية في لبنان، دار الشراع، بيروت، ٩٨٥

(٥٠) سيرة ابن هشام، ج١ ، ص٣٤١

(٥١) د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، القاهرة، ٩٧٣ ، ١٧ ، ص٣٠

(٥٢) د. حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، القاهرة، ٩٧٤ ، ص١٥٥

(٥٣) الصاوي أحمد: بلغة السابق لاقرب المسالك في مذهب الإمام مالك، ج٢ ، مطبعة مصطفى محمد، سنة ١٢٢١هـ، ص٢٨

(٥٤) مرتضى الحسيني الزبيدي: عقود الجواهر المنيعة ج١ ، ط٢ القسطنطينية سنة ١٣٠٩هـ، ص١٤٦

(٥٥) النووي: فن المنهاج، ص٣٢٥

(٥٦) مجيد خدوري: الحرب والسلم في شرعة الاسلام، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ص٩٥

(٥٧) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط١ ، بيروت، ٩٧٥ ، ص١٥٨

(٥٨) هذا الرأي لأبي الأعلى المودودي: انظر مجلة الاجتهاد العدد (١٢) لعام ٩٩١ ، ص١٠٢

(٥٩) في ظلال القرآن، مجلد ١٤ ، دار احياء الكتب العربية، ٩٦٧ ، ص٥٣

(٦٠) حسنين كروم: مقال موسوم بعنوان نظرية الثورة والتنظيم، منشور في كتاب محمد، نظرية عصرية جديدة، المرجع السابق، ص١٧١

(٦١) د. أحمد كمال أبو المجد: الاسلام وضرورة التغيير، مجلة العربي، الكويت، نيسان ٩٩٣ ، ص٣٥

(٦٢) عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ٩٨٨ ، ط٢٧ ، ص٣٧٩

(٦٣) عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي، ص٣٩٠

(٦٤) عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي، ص٣٩٠
(٦٥) عفيف طبارة: روح الدين الإسلامي، ص٣٩١
(٦٦) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٨٠٤
(٦٧) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣٣
(٦٨) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣٤
(٦٩) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣٨
(٧٠) صالح أحمد العلي: مقال موسوم بعنوان تنظيمات مكة والمدينة، منشور في مجلة الاجتهاد، العدد السابع، ٩٩٠ ، ص٦١
(٧١) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣٨
(٧٢) د. احسان الهندي: الاسلم والقانون الدولي، ص٣٥
(٧٣) الأحكام السلطانية، ص١٣٣
(٧٤) د. احسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص٣٦
(٧٥) كتابه الاسلام والقانون الدولي، ص٣١ وما بعدها.
(٧٦) كتابه الاسلام والقانون الدولي، ص٣١ وما بعدها.
(٧٧) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٢٩
(٧٨) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣٠
(٧٩) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٣١
(٨٠) مقال نشر في جريدة الأهرام بتاريخ ٩٨٨/٥/١٦
(٨١) انظر في الرد على فكرة المودودي هذه. محمد سعيد العشماوي، معالم الاسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط١ ، ٩٨٩ ، ص٢٣٣
(٨٢) محمد سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص٣٣
(٨٣) المستشار العشماوي: المرجع السابق، ص٢٣٥
(٨٤) الدين في المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٩٠ ، ط١ ، ص٣٤٣ ، والقول للدكتور راشد الغنوشي.
(٨٥) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، ٩٦٧ ، ص٢٢١
(٨٦) المقدمة: دار القلم، بيروت، ط٦ ، ٩٨٦ ، ص١٢٤
(٨٧) مجلة صباح الخير، العدد الثاني عشر، السنة السابعة عشرة . كانون الأول ٩٩٠ ، ص٣٩
(٨٨) د. البوطي،المرجع السابق، ص٣٩
(٨٩) أمين دويدار: صور من حياة الرسول، دار المعارف، القاهرة، ٩٥٣ ، ص٢٣٧
(٩٠) د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، القاهرة.
دوروتيا كرافولسكي: الإسلام والإصلاح، مجلة الاجتهاد، عدد ٨ لعام ٩٩٠ ، ص١٣٣
(٢) اصحاح ٢٣ آية ٢٢ و٢٣
(٣) مجلة الاجتهاد عدد ٨ لعام ٩٩٠ ص١٣٣
(٤) مجلة الاجتهاد عدد ٨ لعام ٩٩٠ ص١٢٩
(٥) مجلة الاجتهاد، عدد ٨ ، لعام ٩٩٠ ، ص١٣٠
(٦) مجلة الاجتهاد، عدد ٨ ، لعام ٩٩٠ ، ص١٢٢

(٧) مجلة الاجتهاد، عدد ٨ لعام ٩٩٠ ، ص١٢٢
(٨) مجلة الاجتهاد، العدد ٨ لعام ٩٩٠ ، ص١٢٣
(٩) مجلة الاجتهاد، العدد ٨ لعام ٩٩٠ ص١٢٤
(١٠) مجلة الاجتهاد، العدد ٨ لعام ٩٩٠ ، ص١٢٤
(١١) مجلة الاجتهاد، العدد ٨ لعام ٩٩٠ ، ص١٢
(١٢) صحيح البخاري: ج٢ ، ص٧٩
(١٣) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، ٩٦٤ ، ص٣
(١٤) محمد طلعت غنيم: الأحكام العامة في قانون الأمم، دار المعارف، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص٥ ، علي قراعة: العلاقة الدولية في الحروب الإسلامية، القاهرة ٩٥٥ ، ص١١٦
(١٥) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص١٧٩
(١٦) عبد اللطيف حسني: مقالة بعنوان التصور الاسلامي للعالم، مجلة الاجتهاد، ص٩٥
(١٧) عبد اللطيف حسني: التصور الاسلامي للعالم، ص٩٦
(١٨) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، ص٥
(١٩) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص١٧٦
(٢٠) عبد اللطيف حسني، التصور الاسلامي للعالم، ص١٠٣
(٢١) صبحي محمصاني: القانون والعلاقات الدولية، دار العلم للملايين، بيروت، ٩٧٢ ، ص٧٩
(٢٢) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص١١٣
(٢٣) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد ٤ ، ص٥٣
(٢٤) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، ص٥٣
(٢٥) كتابه الاستقصاء: دار الكتاب، الدار البيضاء، ٩٥٥ ، ج٩ ، ص١٨٨ والمقصود بالكشاف كتاب الزمخشري.
(٢٦) عبد اللطيف حسني: التصور الاسلامي للعالم، ص١١٨
(٢٧) دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي وعبد الله الجبوري، فقه الامام الأوزاعي، بغداد، ٩٧٧ ، المقدمة
(٢٨) دوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركية التاريخية، ص١١٨
(٢٩) الطبري، اختلاف الفقهاء، ص٤٤
(٣٠) مقال دوروتيا، ص٤٤
(٣١) الطبري، اختلاف الفقهاء، ص١٩٤
(٣٢) مقال دوروتيا، ص١٢١
(٣٣) مقال دوروتيا، ص١٢٢
(٣٤) مقال دوروتيا، ص١٢٢
(٣٥) المصنف: ١٧١/٥
(٣٦) Mahmoud Mohammad Taha :The second Message of Islam، Translation and introduction by Abbdallay Ahmad Anna، New York، ١٩٨٧.
(٣٧) د. محمد عمارة: الاسلام وضرورة التغيير، مقال منشور في مجلة العربي، الكويت، العدد ٤١٣ لعام ٩٩٣ ، ص٣١

(٣٨) د. محمد عمارة: الاسلام وضرورة التغيير، المرجع السابق، ص٣٣
(٣٩) د. محمد عمارة: الاسلام وضرورة التغيير، المرجع السابق، ص٣٣
(٤٠) د. محمد عمارة: الإسلام وضرورة التغيير، المرجع السابق، ص٣٣
(٤١) استعمل هذا المصطلح ابن كثير، مختصر تفسير القرآن، المجلد الثاني، دار القلم العربي، حلب، ١٩٨١ ، ص١٢٦
(٤٢) لمؤلفه: جودت سعيد، دار الهجرة، دمشق، بيروت، ط١ ، عام ٩٨٧
(٤٣) هكذا يعرض الأستاذ جودت سعيد موكب النبوة وموقفه من السلم.
(٤٤) جودت سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ص٢٧
(٤٥) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٤١
(٤٦) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٤٢
(٤٧) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٥١
(٤٨) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٥١
(٤٩) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٥٢
(٥٠) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٥٩
(٥١) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٦٣
(٥٢) جودت سعيد: المرجع السابق، ص٨٢
(٥٣) جودت سعيد: المرجع السابق، ص١٢
(٥٤) ابن كثير: ج١ ، ص٥٣٥
(٥٥) السيد سابق فقه السنة، دار الكتاب العربي، المجلد الثاني، ط٣ ، ٩٧٧ ، ص٦٠٤
(٥٦) السيد سابق: فقه السنة ص٦٠٥
(٥٧) السيد سابق: فقه السنة، ص٦٠٤
(٥٨) خالد زيادة: اللهو والمدينة، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، العدد /٧/ لعام ١٩٩٠ وص١٣٩ وانظر آدم ميتز الحضارة الاسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت ط١ ، ٩٦٧ ، ج٢ ، ص٢٨٢
(٥٩) آدم ميتز: المرجع السابق، ص٢٨٠
(٦٠) آدم ميتز: المرجع السابق، ص٢٨٦
(٦١) آدم ميتز: المرجع السابق، ص٢٨٩
(٦٢) آدم ميتز: المرجع السابق، ص٢٩١
(٦٣) آدم ميتز: المرجع السابق، ص٢٩٤
(٦٤) الإمام محمد أبو زهرة: أصول الفقه ٩٥٨ ، ص١٨٥
(٦٥) الإمام محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص١٨٨
(٦٦) الامام أبو زهرة: أصول الفقه، ص١٩٥
(٦٧) السيد سابق: فقه السنة، ص٦١٦
(٦٨) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام ص١٢٣
(٦٩) ٧٧/١٠ وبدائع الصنائع ١١/٧
(٧٠) مفاهيم الجماعات، ص١٢٣

(٧١) فقه السنة ص٦٦٤
(٧٢) السيد سابق: فقه السنة، ص٦٦٥
(٧٣) السيد سابق: فقه السنة، ص٦٦٤
(٧٤) السيد سابق، فقه السنة، ص٦٦٦
(٧٥) د. نديم البيطار: التجربة الثورية بين المثال والواقع، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت، ط١ ، ١٩٨٩ ، ص١٧
(٧٦) د. نديم البيطار: التجربة الثورية، ص٢٩
(٧٧) كتابه حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص١١
(٧٨) كتابه المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص٩٣
(٧٩) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص١٧ ، وبدر الدين بن جماعة مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧
(٨٠) الربيع ابن حبيب الفراهيدي: الجامع الصحيح، القاهرة ١٩٨١ ، مكتبة الثقافة الدينية، القسم الثالث، ص٩
(٨١) هذا هو رأي فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة: مقاله الموسوم بعنوان: نظرية الحرب في الاسلام، منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد الرابع عشر، سنة ١٩٥٨
(٨٢) مقاله السابق الذكر، ص٧ وما بعده.
(٨٣) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، ص٨٢٣
(٨٤) د. عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية للنزاع العربي الاسرائيلي، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٨ ، ص٥٩
(٨٥) د. عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية للنزاع العربي الإسرائيلي، القاهرة، دار النهضة، ص٥٨
(٨٦) د. عائشة راتب: المرجع السابق، ص٥٩
(٨٧) د. عائشة راتب: المرجع السابق، ص٧٤
(٨٨) عفيف عبد الفتاح طباره: روح الدين الاسلامي، ص٣٩٤
(٨٩) متفق عليه.
(٩٠) السيد سابق: فقه السنة، ص٥٩٥
(١) نقلاً عن الترجمة العربية للأستاذ محمد عادل زعيتر ص١٤٥
(٢) المصدر السابق، ص١٤٦
(٣) حضارة العرب، المرجع السابق، ص٦٢٩
(٤) حضارة العرب، المرجع السابق، ص٦٢٩
(٥) عفيف طبارة: روح الدين الاسلامي، ص٤١١
(٦) الترجمة العربية لأحمد فتحي زغلول لكتاب Lislsm impression et etudes ص٣٥
(٧) المرجع السابق ص٣٨
(٨) المرجع السابق ص٣٩
(٩) طبارة: روح الدين الاسلامي، ص٤١٣

(١٠) طبارة: روح الدين الاسلامي، ص٤١٣

(١١) أورد هذا القول منسوب للامام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه

(١٢) هذا الحديث د. محمد ارغون في كتابه: الفكر الاسلامي، قراءة ومعاصرة، مركز الانماء القومي، بيروت، ٩٨٧ ، ص٢٤٥

(١٣) تفسير الجلالين

(١٤) تفسير الجلالين

(١٥) د. محمد ارغون: الفكر الاسلامي قراءة معاصرة، مركز الانماء القومي، بيروت، ٩٨٧ ، ص٩١

(١٦) تفسير الجلالين.

(١٧) تفسير الجلالين.

(١٨) امين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٥٧٨

(١٩) امين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٥٧٩

(٢٠) امين دويدار، صور من حياة الرسول، ص٥٧٩

(٢١) امين دويدار: صور من حياة الرسول، ص٥٨٢

(٢٢) امين دويدان: صور من حياة الرسول، ص٥٨٤

(٢٣) هذا الرأي لسيد قطب في ظلال القرآن، انظر أمين دويدار، صور من حياة الرسول، ص٥٨٤

الفصل الثالث

الوطنية في الميزان

البحث الأول

عوامل نشأة المسألة الوطنية في أوروبا

دراسة مقارنة لهذه الظاهرة

في كل من الوعي العربي الاسلامي والوعي الغربي

قمنا في الأبحاث السابقة بتحليل الظاهرة المذكورة في الوعي العربي الإسلامي، وذلك بتحديد عناصرها ومرتكزاتها، ومظاهرها وغير ذلك من الأمور، وها نحن ماضون في هذا البحث بمقارنة الوعي العربي الإسلامي لهذه الظاهرة بالوعي الأوربي لها، انطلاقاً من مقولة ان المقارنة . وهي منهج العلوم الانسانية . تثري الظاهرة المدروسة، وتبلور معالمها، وهي بمثابة تحديد الشروط الخارجية لها.

أجل كنا عرضنا لمقولة الاستاذ (وليم سليمان) المدللة بأن المسألة الوطنية هي وليدة وثمرة الثورة الفرنسية، وفي محاولة لاستبعاد الدين من المجتمع.

وفي الحقيقة لا يمكن القول أن الفكرة الآنفة الذكر نشأت دفعة واحدة على يد الثورة الفرنسية، بل المسألة مسألة صيرورة، وان هنالك عوامل متعددة أرهصت للموضوع.

هذا ومن الصعب تحديد هذه العوامل، وان كان بالإمكان اجتزاء بعض الملاحظات التي قدمها (جان توتشار) حول ذلك[٢٤]:

١ . لقد كان للشعوب البربرية الأوربية بعض القوانين الوطنية.

٢ . ومن الضلال الاعتقاد باتسام دور الكنيسة بالسلبية التامة في تكوين الأمم الحديثة.

وفي الحقيقة ان ردة الفعل المتقدمة للأمراء المدعومين والمبرأين من قبل حاشيتهم الفكرية قد توصلت إلى تخليص مناطق السلطة الزمنية من تعديات المجتمع

الاكليركي..، ولاشك ان الاضطرابات الزمنية الداخلية في الكنيسة قد مكنت الأمراء من اعطاء أنفسهم مكاسب اعادة الاستقرار والنظام، ودور الكنيسة لا يرتدي من هذا مظهراً أقل من أن يكون مظهراً إيجابياً وأساسياً.. وإذ عادت الكنيسة وكونت الإطار الاقليمي والاداري من أجل ازدهار الأمم، فإن الإحساس الوطني تولد جزئياً من الانحراف الديني.

٣ . وتحت عنوان (ولادة وطن) يتابع 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 التي تقدم إطاراً إدارياً، والأسقف فيها والد الوطن Patrio - Pater هو الرئيس.

وفي مرحلة تالية، ومع تفكك الامبراطورية والاقطاعية، تسلم الأسقف السلطة الزمنية على قسم من الاقليم الذي يمارس عليه مهمته الدينية، وظل يمارس عليه سلطته الروحية، ونشأ وطن جديد مقصور على الاقليم الذي يسيطر عليه الأسقف زمنياً، وانهارت الوحدة الأخلاقية والسياسية للجامعة الاكليركية، وهذا الانهيار حصر السلطة الزمنية للأسقف على قسم من الأبرشية.

ولقد ظهرت الحاجة إلى كلمة تعبر عن هذا الوضع، وهكذا كانت كلمة البلد Pays وكلمة الوطن Patria حسب ترجمة الرهبان للكلمة الأولى..

وأخذت العلاقات الانسانية تتوطد، وتتعزز داخل هذا الوطن بالاتحاد حول الأسقف، بقصد درء الأخطار الخارجية.

(ذلك أنه إذا كانت الحدود تتهدد، فالأفراد يعون مصالحهم، 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، أو يغذيها 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 ان 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 الاكليركية (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 للأمراء بجباية الضرائب، من أجل الاعداد 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 . وبصورة غير محسوسة . محل النشاط لاسباب الدفاع عن الأرض المقدسة، أو لضرورات حكمها واختلفت الصيغة بحسب الأمكنة والأزمنة، وأمكن القول عند التعليق على هذا التطور، ان الوطن هبط من السماء إلى الأرض، وان التحول جرى بحسب المبدأ القائل: ماهو خير لمملكة المسيح الملك (القدس والأرض المقدسة)، هو خير لمملكة ملك صقلية أو فرنسا.

٤ ـ أفضلية الموت من أجل الوطن:

ويمكن القول ان 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 باخوانهم، فهم . بالتالي . يبلغون أعلى درجة من البر التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين.

ومن الطبيعي ان ينظر بسعة إلى الموت من أجل الاخوة . حتى ولو لم يكن العدو كافراً . وكأنه أيضاً وبشكل من الأشكال، موت في سبيل الله، وهذا الاقتناع يرتكز على مفهوم الوطن (كجسم روحاني)، وكثيرون كانوا المنظرين الذين استعملوا تشبيه الجسد من أجل وصف المجتمع الزمني، وتشبيه النفس كمعادل للكنيسة.

لكن انطلاقاً من منتصف القرن الثالث عشر، استعملت كلمة جسم غالباً إطلاقاً، وحتى مقوّاة بصفة روحاني للتدليل على مجموعة المواطنين.

فإلى جانب الجسم الروحاني Corpus musticum للكنيسة، ظهر تحت أقلام الفقهاء، الجسم الروحاني للدولة التي لم تكن تقل وجوداً واقعياً عن السابقة.. وبفضل اعتبار الجسم الأخلاقي والسياسي للمواطنين قد دل عليه بلفظة جسم روحاني . ارتدى الوطن معنى دينياً، وأصبح الموت من أجله يعني الموت من أجل قضية مقدسة.

ـ من حب الوطن إلى فكرة الوطن:

كان للحروب الصليبية دور كبير في تطوير الشعور بالانتماء الوطني لدى أولئك الذين اشتركوا فيها، وبصورة خاصة لدى الفرنسيين الذين اعتبروها مهمة أوكلها الله إليهم Certa Dieu perfrancos، وفيما بعد سوف تعمل حرب المئة سنة على تقوية الشعور الوطني بشكل حاسم، فمن حرب الأمراء في بداياتها 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 ان مدنيات اليمن في الجنوب العربي لم تقم على أساس قبلي، وإنما على أساس الارتباط بالأرض برابطة سياسية واجتماعية ومدنية، وهكذا فقد ظهرت كلمة (شعبن) للتعبير عن هذه الرابطة.

وفي نظرنا ان 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 الريب:

الا ليت شعري هل ابيتن ليلة بجنب الغضا ازجي القلاص النواجيا

وقال عنترة بن شداد:

شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر من حياض الديلم

وقال ذو الصمة القشيري:

الا حبذا نجد، ومن حل بالحمى وقل لنجد عندنا ان يودعا

وهذا السبق لوعينا على الوعي الأوربي لا يقتصر على هذه المسألة (الوطنية)، بل يمتد إلى كافة مجالات الحياة، بسبق زمني مديد.

مثال بسيط ندلل به هو ان العصر الحجري الحديث ازدهر في آسيا حوالى عام ١٠,٠٠٠ ق.م وفي أوربا حوالي ٥,٠٠٠ ق.م[٢٥].

وبالطبع فنحن نقصد من ذلك التنديد بالشوفينية 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.

البحث الثاني

المسألة الوطنية في فكر الصحيفة
دراسة مقارنة مع الفكر الغربي

وبالطبع فالمجال لا يتسع لدراسة كافة القمم الباذخة في هذه الوثيقة الدستورية الفريدة، وما انطوت عليه من قيم قانونية فذة، وحسبنا التعرض لبعض المسائل المتعلقة بالوحدة الوطنية محيلين القارىء إلى بعض الجوانب في الوثيقة المذكورة التي سبق الإشارة إليها.

وندلل بادىء ذي بدء بأن هذه الوحدة الوطنية التي أقامتها يراعة الدستور النبوي، لم تقم على أساس ديني بدلالة ماجاء في المادة الأولى من الصحيفة المتضمنة: كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس.

فقد حددت هذه المادة ان الذين آمنوا بالدين الجديد من المهاجرين والأنصار (من قريش ويثرب) يكونون (أمة واحدة من دون الناس)، ومع هؤلاء المؤمنين يأتي (من تبعهم ولحق بهم، وجاهد معهم)..

فإذا علمنا انه كان من بين الذين جاهدوا مع المؤمنين أقوام (من الأعراب) و(المنافقين) والمؤلفة قلوبهم الذين يحاربون للأجرة لا للعقيدة..

علمنا ان هذه (الأمة) كانت القيادة والنواة.. وانها قد استقطبت كل الذين ارتبطوا سياسياً بالمجتمع والنظام الجديد، وفي هذا الأمر مافيه من وضوح الطابع السياسي والمدني لهذا البناء السياسي الجديد[٢٦].

ثم يمضي الدستور ليقرر ويبرز ملامح (القسمة المدنية) في هذه الدولة، عندما يعلن ان هذه الجماعة المؤمنة تكون مع غير المؤمنين، من اليهود الذين دخلوا في الدولة الجديدة دون الدين الجديد، تكون هذه (الجماعة المؤمنة) مع تلك (الجماعة غير المؤمنة) (أمة واحدة) رغم اختلاف الدين.. وأن لهذه الجماعة غير المؤمنة عقيدتها الخاصة التي لا تلتزم فيها (بالمؤاخاة الاقتصادية) القائمة بين المؤمنين.. وإنما تلتزم مع المؤمنين بالجوانب الأخرى التي تتعلق بنفقات الحرب الدفاعية عن المدينة والرامية إلى حماية المجتمع الجديد[٢٧].

وهذا ماأكدته المواد الآتية:

. وان يهود بني عوف 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.

. وان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة.

هذا الميثاق العظيم لحقوق الانسان يسمح لنا . بالمقارنة مع الوعي الأوربي للوطنية، بتسجيل الملاحظات الآتية:

١ . إن تجربة الصحيفة تمخضت عن صعود تاريخي، والأمر على خلافه بالنسبة للتجربة الوطنية الأخرى التي هي وليدة تشظي النظام الأكليركي، وتفككه.

٢ . إن مسألة السبق التاريخي جلية، وهنالك حقبة زمنية طويلة بين التجربتين (الصحيفة صدرت في السنة الأولى للهجرة).

٣ . لا يمكن التدليل بالنسبة لتجربة الصحيفة بمقولة: الوطن هبط من السماء، بل ان هذا الوطن أشادته أيدي بشرية، وإن كان هؤلاء البشر استلهموا مبادىء السماء وقيمها.

٤ . لقد اتخذ أيضاً القلب والروح إطاراً اقليمياً في تجربة المدينة، فقد أطر المؤمنون اقليم دولتهم، وأخذت مشاعرهم تنصهر في بوتقة هذا الاقليم، فإذا نحن حيال جسم روحي واحد في السراء والضراء، وهو ماعبرت عنه الصحيفة بقولها: إن ذمة المؤمنين واحدة.

٥ . لقد نضجت الروح الوطنية الأوربية على اوار الحروب الصليبية، تلك الحروب التي أججتها النظرة الدوغمائية، وهو الأمر الذي يقف على طرف النقيض مع تجربة الصحيفة التي كرست مبدأ التعددية وحرية المنابر والأنساق الثقافية والدينية، وخلق الفضاء السياسي المناسب لتفتح كافة الزهور في إطار التوحيد.

٦ . ونعتقد ان كلمة (جسم روحاني) تنطوي على المفهوم المفتاحي cley - Notion الجدير بالتمحيص والحرث والتفلية.

وبالطبع فهذا المفهوم يتجاذبه القطبان الأساسيان الآتيان:

. قطب ساكن (ستاتيكي) يخضع للتحديد والتحيين والتجسيد.

. قطب الروح النزاع أبداً نحو المطلق.

وفي نظرنا ان الروح الاسلامية هي التي عناها الدكتور غسان سلامة بأنها تعنى بهوية الأرض أكثر ما تعنى بالأرض، وهذه الروح هي التي تحرك الاسلامويين الذين ينسحبون من الزمن الأرضي تمسكاً بالزمن الأخروي زمن النجاة.

وهذه الروح أخذت بالتحقق والتموضع منذ الفترة المكية، ولهذا فإننا نخالف الاستاذ محمد ارغون في قوله: ان الحواريين الأول يمثلون ماكنا قد دعوناه، بالإسلام الميتافزيكي.

والأصح تأكيد مقولة (جيب) المتضمنة: ان الكتلة الدينية الاسلامية نظمت منذ البدء على أسس سياسية[٢٨].

البحث الثالث

تقديرنا لمنظومة الوطنية في الفكر الاسلامي
(في ميزان الصحيفة)

ماهي الأواليات التي تحكم سير هذه المنظومة؟؟

مما لاشك فيه ان تلك المنظومة ظاهرة سياسية الأساس والمحتد[٢٩]، بل لا يغير في هذا الأمر وجود بعض النصوص القرآنية التي تحكمها كالآيات 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، هو معيار 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 اخراجها من ساحة الأوضاع الالهية وادخالها في جامعة الأوضاع البشرية التي لا تعني الانقياد والتسليم، على ماهو معهود في قطبي: دين . دنيا.

وبالطبع فحمل هذه الظاهرة على الطبيعة البشرية، وعلى مفهوم المصلحة لا يعني ان الارادة الانسانية الحرة التقدير منسلخة من أية إطار تتحرك فيه، بل كل مايعنيه ان التقدير محكوم بالمبادىء الاسلامية العامة، مثل أصل وحدة الدين وأصل الاستخلاف وأصل عمارة الأرض، وأصل تكريم الانسان، وغير ذلك.

فالسياسة الشرعية في الإسلام تعلن (بذل السلام للعالم)، وهي محكومة بالجنوح إلى السلم (اجنحوا إلى السلم كافة)، ومحكومة باحترام الأديان السماوية باعتبارها تتفق معها في الجوهر دون الوسائل، ومحكومة باحترام حقوق الانسان التي كفلها الله تعالى للناس جميعاً، وأفرغها في اعلان لحقوق الانسان في صياغة موجهة إلى أب البشر سيدنا آدم: إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها، ولا تضحى[٣٠].

هذا هو جانب مهم في القضية، وان كان هنالك جانب ثان، من المعادلة، ألا 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 مافتىء اليهود يتحينون الفرص للإنقضاض على هذه التجربة، كل ذلك رغم الصبر الجميل، والحلم الأجمل الذي

تحلى به المسلمون.

أما القطب الآخر من أهل الكتاب (المسيحيون)، فقد خضعت علاقاتهم بالمسلمين لما تخضع له أية ظاهرة سياسية من التمدد والتقلص، وان كان الطابع العام لهذه العلاقة ايجابيتها، وتاريخنا العربي الإسلامي يشهد على ذلك بصفحات رائعة ومشرقة لهذه الوحدة الوطنية[٣١].

ومع ذلك فنحن لا ننكر اننا حيال ظاهرة سياسية واقعية حية، إذا ماتحققت 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 الالهيات، وكل مايعنيه هذا الثبات أنه تعبير عن حقبة تاريخية معينة، وعن صياغة نظرية للعلاقات بين قوى سياسية.

ودليلنا على ذلك أن الجزء الأول من الآية القرآنية التي فرضت الجزية لا ينطبق على أهل الكتاب، إذ هم مؤمنون بالله واليوم الآخر[٣٢].

وفضلاً عن ذلك فعقد الذمة ليس وليد نص قرآني، بل ان هذا 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 الكاملة[٣٣]، لصالح نظام تراتبي يعطي المسلمين درجة على الغير، وان 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.

ولاشك أن تعاليم الدين الحنيف (نظرية الاستخلاف ووحدة الدين)، ثم السابقة السياسية والدستورية الكبرى لتجربة الصحيفة تسمح بإبداع صياغات وطنية رائدة تقوم على المساواة الكاملة، صياغات تتجاوز كلمة (الصغار)[٣٤]، الواردة في آية الجزية لتحل محلها كلمة (القسط) التي تتجاوز مسألة العدل لتسمح باعطاء المسلمين لأهل الكتاب قسطاً من أموالهم.

وهذا مانجد 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 . ولاشك . بأنه مهبط الديانات السماوية التي أزالت من

ضمير البشرية لوثة الشرك والوثنية، وقد اعتبرت هذه الخصيصة قسمة رئيسة في شخصية أمتنا وجذراً حضارياً في ضميرنا العربي.

لقد ورث الاسلام هذا الجذر الحضاري بعد أن بلور مبادئه وقيمه، وأصبح هذا الجذر الحضاري قادراً على بلورة مؤسسات وقيم سياسية تنسج ثوباً قشيباً للتعاون بين أفراد أمتنا العربية، نسيجاً يسمح بالتنوع في إطار الوحدة والتضامن.

وتجربة الصحيفة سابقة سياسية رائعة صاغتها يراعة الأمة الاسلامية، وهي في الوقت نفسه رصيد عربي وضع حجر الزاوية لأول دولة عربية.

وبالمقابل فإن تاريخنا شهد بعض الانتكاسات في المنظومة الوطنية، كما يتضح من مسألة الزي[٣٥]، وهي أمور تمس بنظرنا حقوق الانسان الأساسية التي كفلها الاسلام واحترم قدسيتها منوهين استطراداً بأن مناط الضبط الاداري ووجهته وموضوعه، هو حماية النظام العام وضمان استقراره، وأين نحن في فرض الزي من ذلك، وهل فرض الزي يضفي الاستقرار؟

وفي جميع المقاييس فإن نظام الذمة قد خرج من رحم العصر الوسيط وصلبه، وهو وليد هذا العصر ونتاجه، وما كان للعقل العربي والاسلامي من الناحية التاريخية . رغم ابداعاته . أن يتخطى معطيات هذا العصر وحدوده المسدودة الأفق نسياً.

والأمر على خلافه بالنسبة لعصرنا حيث حققت فيه الروح الانسانية انطلاقات هائلة في جميع مناحي الحياة، ولكنها انطلاقات لا تستطيع أن تلغي مهمة الاسلام الأزلية في هذا العالم.

وفي نظرنا أن مهمة الاسلام عادت لتطرح نفسها حالياً على الضمير العربي والإسلامي في صيغة إصلاحات متعددة، أهمها إصلاح الإنسان والمجتمع المدني، وغير ذلك.

ولقد تعددت الحلول والوصفات، ويهمنا منها المشروع الاصلاحي المتعلق بالدولة الوطنية، وعلاقة ذلك بمسألة التقدم الاجتماعي والعدل، ومسألة الولاء للأمة الاسلامية، أو الولاء للدولة الوطنية.

وبالتأكيد فعلى أي مشروع إصلاحي أن يعتمد معياراً موضوعياً للتقدم والعدل أساسه نظرية الاستخلاف وعمران الأرض، وبذلك فالجدلية المطروحة هي جدلية: خير . شر، تقدم . رجعية، ظلم . عدل، وليس جدلية إيمان . الحاد، أو جدلية تكفير وهجرة جاهلية.

أجل لقد تطورت الدولة الحديثة تطوراً هائلاً، وكان حصيلة ذلك أن نشأ في إطار العلوم السياسية علم الدولة Stateology 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 ان نظرية أبي حنيفة في الاستخلاف وعمارة الكون ووحدة الدين هي تجربة رائدة في علم الدولة، وفي تأسيس الدولة.

ويقف الشاطبي ليعطي تأصيلاً جديداً وإضافة حية لنظرية أبي حنيفة، وهو في ذلك لا يني ينقب، ويحفر في تراثنا العربي الإسلامي، حيث اهتدى إلى مقاصده المشهورة (حفظ المسلمين في دينهم . نفسهم . عقلهم . نسلهم . مالهم).

ومع هذه الكوكبة من المؤصلين المميزين للحضارة الانسانية نجد ابن خلدون والفارابي في السياسة العقلية للأول و(السياسة المدنية) للثاني، حيث اعتمد العقل مقياساً للحكم على صلاح أو فساد السلطة السياسية.

وفي نظرنا ان الانتماء إلى الأمة الاسلامية يجب ألا يكون على حساب الدولة الوطنية أو الأمة العربية، واننا في ذلك مع علال 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 الاسلامية[٣٦]، تلك النظرية التي بلورها المفكر والفيلسوف الاسلامي الباكستاني الكبير محمد إقبال بقوله: (ليس للمسلم وطن غير الاسلام، ليس للإسلام تضاريس أرض بعينها، بوهادها وسهولها وأنهارها، وإنما هو وطن الروح والقيم والثقافة، ولن يكون ذلك على خير وجه وخير تجل 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 الإسلامية[٣٧].

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، أو تعددية الولاء للأمة الاسلامية والولاء للدولة الوطنية أو الولاء للأمة العربية.

وبيان ذلك أن مفهوم الأمة الإسلامية دينامي حركي بالمقارنة مع ثبوت "استاتيكية" الدولة الوطنية القابعة وراء الحدود.

وتجربة الصحيفة مثال حي لذلك حيث تقاعس منافقو يثرب وأهل يهود في مساعدة المسلمين في معركة بدر وغيرها خشية اختلال التوازن لصالح المسلمين.

وفي نظرنا أن تحقيق نقطة التوازن بين جدل الولاء للوطن، والولاء للأمة الاسلامية، هذه النقطة تتحقق في الولاء للثقافة العربية الإسلامية التي بلور نظريتها الرسول الكريم بقوله: لحمة الولاء كلحمة النسب، وقوله: ليس العربي من ولد من أب عربي، أو أم عربية، بل من تكلم العربية.

والمجمع عليه أن جوهر الإسلام الإيمان بأن الله هو الحق (من أسماء الله الحسنى). وبالمقابل فالحقيقة مصدرها الوحي، أي القرآن الكريم، ولقد حدد الوحي القرآني الذي نزل على محمد عليه الصلاة والسلام السياق الوجداني الاعتقادي، القيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والانسان واحد، والعبد واحد، ولكن طرق الانسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشبعة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج متشعبة للحقيقة الأخيره الواحدة[٣٨].

وهكذا فإن التجربة الاسلامية التي يتحقق كمال رؤيتها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والالهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الانسان للاهتداء إلى الله بكل ماأنعم به عليه من جوارح، ومن خلال كل ماخلقه من روائع، وعبر كل ماسخره له من مخلوقات.. ويشير العالم الاجتماعي (سوروكين) إلى أن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة (يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية[٣٩].

ولقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الالهامي أفق النقاش مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة

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، أو تعددية الولاء للأمة الاسلامية والولاء للدولة الوطنية أو الولاء للأمة العربية.

وبيان ذلك أن مفهوم الأمة الإسلامية دينامي حركي بالمقارنة مع ثبوت "استاتيكية" الدولة الوطنية القابعة وراء الحدود.

وتجربة الصحيفة مثال حي لذلك حيث تقاعس منافقو يثرب وأهل يهود في مساعدة المسلمين في معركة بدر وغيرها خشية اختلال التوازن لصالح المسلمين.

وفي نظرنا أن تحقيق نقطة التوازن بين جدل الولاء للوطن، والولاء للأمة الاسلامية، هذه النقطة تتحقق في الولاء للثقافة العربية الإسلامية التي بلور نظريتها الرسول الكريم بقوله: لحمة الولاء كلحمة النسب، وقوله: ليس العربي من ولد من أب عربي، أو أم عربية، بل من تكلم العربية.

والمجمع عليه أن جوهر الإسلام الإيمان بأن الله هو الحق (من أسماء الله الحسنى). وبالمقابل فالحقيقة مصدرها الوحي، أي القرآن الكريم، ولقد حدد الوحي القرآني الذي نزل على محمد عليه الصلاة والسلام السياق الوجداني الاعتقادي، القيمي، لكون متنوع وإنسانية متغيرة فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والانسان واحد، والعبد واحد، ولكن طرق الانسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشبعة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج متشعبة للحقيقة الأخيره الواحدة[٣٨].

وهكذا فإن التجربة الاسلامية التي يتحقق كمال رؤيتها في الوحي، وتبلغ ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والالهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الانسان للاهتداء إلى الله بكل ماأنعم به عليه من جوارح، ومن خلال كل ماخلقه من روائع، وعبر كل ماسخره له من مخلوقات.. ويشير العالم الاجتماعي (سوروكين) إلى أن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة (يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية[٣٩].

ولقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الالهامي أفق النقاش مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة

اليونانية، مع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافات السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون.

وفي كنف هذه الروح السمحة المتفتحة على الغير سمعنا مولانا جلال الدين الرومي يقول: أنا لست مسيحياً، ولست يهودياً، ولست جبرياً أو مسلماً، ولست من الشرق ولا من الغرب، ولست من البر ولا من البحر.. انني أنشد واحداً، وأرى واحداً وأدعو واحداً[٤٠].

والتقاليد والقيم الدينية العربية هي تقاليد وحدانية Mounotheist بمختلف فروعها الموسوية والمسيحية والاسلامية، 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، انه الصورة الرائعة لحركة الخلق الالهي، والأمر الالهي . الحركة هي الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير.

ان فكرة الكلمة القرآنية هي تذكرة وتوعية لهذه الحركة الكونية، فهي تذكرة بحركة عملية الخلق كعملية كلية: (انه يبدأ الخلق ثم يعيده)، (يزيد في الخلق مايشاء)، (ثم أنشأناه خلقا آخر، يخلق مايشاء). (ويخلق مالا تعلمون).

وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما يتجلى في (اختلاف الليل والنهار)، وفي (الشمس تجري لمستقر لها) وفي (الأرض الميتة أحييناها) وفي (القمر قدرناه منازل)، وفي (الفلك تجري في البحر) وفي نظامية الحركة الطبيعية (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون).

وهي تذكرة بحركية خلق الانسان: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم جعلنا النطفة عَلقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناها خلقا آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين).

وهي تذكرة بحركية المجتمع: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض).

وهي تذكرة بحركية التاريخ: (وتلك الأيام نداولها بين الناس).

إن الحركة التي تذكر، بها الكلمة القرآنية، هي حركية إلهية البداية والنهاية، ولكنها استحالت مع ذلك حركية إنسانية خلاقة.

وقد كان (هيجل) فيلسوف الحركة الحركية في العصر الحديث أحسن من رأي هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية، فنوه بها في كتابه (فلسفة التاريخ)، وذكر أن أهم مايمتاز به الاسلام، هو نفيه 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 الكل[٤١].

وهذا المنهج ينعكس على صعيد الأخلاق، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، فهذه هي قوة التعبير Empatluy، أو الارتقاء التي تفصح عنها العديد من الآيات القرآنية.

. والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم/ الواقعة . ١٠ و١١ . استبقوا الخيرات . فلا اقتحم العقبة.. البلد/١١

ولا أخال أحد يفهم سبب صعود الاسلام وانتشاره إلا بالقوة الفريدة التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، وقد ظل الاسلام ينمو ويتقدم مادامت الكلمة الالهية كلمة خلاقة، أي مادام لها فعلها الخلاق في النفس الانسانية والمجتمع الانساني والتاريخ الانساني، وبالمقابل فقد وقف الاسلام 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 (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

فروح التجديد في الاسلام تسمح بأن نستسيغ كل ماهو طبيعي، وهذا الالتقاء في الدين بين ماهو طبيعي، وماهو بعد طبيعي، هو أيضاً التقاء مابين الضرورة والحرية، وهو التقاء ديالكتيكي بين الطبيعة والله[٤٢].

الطبيعة ضرورة نظامية وصيرورة، والله حرية وخلق وكينونه وبقدر مايستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية، بقدر مايظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر مايتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر مايبقي قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان[٤٣].

أجل لقد تعامل الاسلام 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: (وان جاهداك على أن تشرك بي ماليس لك به علم، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا).. لقمان/١٥

وفي نظرنا ان الاسلام تعامل مع الوطن والوطنية على هذا الأساس: حب الوطن وتفان فيه ودفاع عنه، ولكن لا على حساب الحق والحقيقة، والإيمان.

فحب الوطن من الإيمان، وهاهو الرسول الكريم ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تباعد بينه وبينها، فيناجيها خطاب المحب العاشق فيقول: اللهم، أنت أحب البلاد إلى الله وأحب البلاد إلي، ولولا المشركون من أهلك أخرجوني لما خرجت(٤٤).

لقد كانت أعين الرسول وأعين صحابته منذ هجرتهم من مكة دائماً وأبداً صوب الوطن الذي أخرجوا منه، والديار التي اقتلعوا منها، والمنازل التي أكرهوا على هجرانها، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبة قبلتهم التي يتوجهون إليها في صلاتهم خمس مرات كل يوم: (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره).. البقرة/١٤٤

ورغم ذلك فهذا المستقر الجديد (يثرب) هو وطن للرسول والمهاجرين، وبكل ماتعنيه هذه الكلمة من معنى، وطن يقوم على معطى الإيمان، ثم معطى الجغرافية ثانياً.

فهاهي الصحيفة تنظم الدفاع عن يثرب فتقول: وان بينهم النصر على من دهم يثرب، ثم تنظم أسلوب الانفاق: وان اليهود ينفقون ماداموا محاربين.

وهاهو القرآن يتحدث عن المواطنين ليس جملة واحدة، بل حسب انتمائهم، فهم إما مؤمنون ينتمون إلى القبائل (الاعراب)، وإما مؤمنون ينتمون إلى شعب أهل المدينة: (ماكان لأهل المدينة، ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله، ولا يرغبون بأنفسهم عن نفسه).. التوبة/١٢٠

والأمر نفسه بالنسبة للحديث عن المنافقين: وممن حولكم من الاعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق.. التوبة/١٠١

وهاهو الرسول يتوجه بوصاياه إلى المحاربين في الجزيرة قائلاً: ادعوهم إلى الاسلام، فإن دخلوا فيه، فاقبلوا منهم، وكفوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الاسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم، وكفوا عنهم، وان أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم، كانوا بمنزلة اعراب المؤمنين يجري عليهم مايجري على أعراب المؤمنين، ولا يجري

لهم في الفيء ولا في القسمة شيء.[٤٥].

وهذا يعني ان الرسول لم يطبق على هؤلاء القانون الوطني ليثرب، أي لم يأخذ بما نسميه في لغة القانون (شخصية القانون).

وهذا المعنى يتأكد بالنسبة للمشركين الذين أقروا بالصحيفة، واندمجوا في دولة يثرب، فقد حكمهم المنهج السالف الذكر: الارتقاء أساس الاستقرار، وليس العكس.

فقد سمح الرسول لهؤلاء أن يندمجوا في المجتمع الجديد، ولكن ليس على حساب الإيمان، أي على أن يقطعوا كل صلة أو ولاء مع مشركي قريش: وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن.

والاسلام بهذا المنهج لم يضرب الذكر صفحاً عن عنصر الاستقرار، ولم يغفل التعامل معه، بل وضعه في إطاره المناسب، من حركة الاخلاق والتاريخ والحضارة والتقدم، ولعل هذا المنهج المكرس من الاسلام، هو المؤيد لدى علماء الجغرافية والسياسة.

بعد هذه المقدمة الطويلة يمكننا أن نناقش مقولة: (الاسلاميين أكثر أعداء الفكرة الوطنية)، نناقش هذه الفكرة . في حال ثبوتها. على أساس مسؤولية الاسلاميين لا الاسلام، بعد أن اتضح لنا الموقف السليم والمبدئي للاسلام في هذه المسألة.

ومن جهة أخرى، فإننا نناقش مسألة النظر إلى الإسلام كأيديولوجيا صرف (دين ايديولوجيا بغير جغرافية) نناقش ذلك، ونفهم ذلك على أساس أن الاسلام 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.

وفي نظرنا أن هذه الوسطية الخلقية للاسلام من الجغرافية ينسجم مع أحدث النظريات العلمية، وحسبنا أن ندلل في ذلك بالدراسة التي قدمها العالم الجغرافي الاسباني (اولاجو) وموضوعها الجغرافية السياسية والاطار 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 الجغرافية الطبيعية[٤٦].

ومع ذلك، ومع تفوق العامل الفكري على العامل الجغرافي، فإننا لا نقر الدكتور (دريني) في مقولته المتضمنة أن أحكام القرآن اللاحقة للصحيفة نسخت أحكام هذه التجربة لجهة حق المواطنة بالنسبة للمشركين واليهود.

ذلك أنه إذا كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قد قصر حق المواطنة في الجزيرة العربية على المسلمين، إذا كان الأمر كذلك، فقد كان الدافع إلى ذلك هو خلق النواة الصلبة للإسلام التي لم تكتمل آنذاك. وهذا مناط خاص لا ينطبق على ظروفنا المعاصرة التي تتسم بالحوار بين الديانات السماوية، أو غيرها التي اكتمل وجودها وتبلورت مواقفها.

وفي نظرنا أن 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 ماتكون عن الشر.

وهذا التدليل بعدم نسخ نصوص الصحيفة، يتفق مع القول بعدم نسخ النصوص السياسية في القرآن[٤٧].

وهنالك ملاحظة جديرة بالتنويه، وهي مسألة دار الإسلام، وقبل تحديد مفهوم هذه الدار لابد من تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً:

لقد أعطى الدستور الأول للدولة الاسلامية (الصحيفة) الجنسية لسكان يثرب مؤمنين ومسلمين ويهود ومشركين، وبذلك ربط بين الجنسية والاقامة على 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 ماإذا كان هنالك أرجحية وتفضيل بينهما، أم أن هنالك توافقاً وانسجاماً بين المقولتين المذكورتين[٤٨].

وفي الواقع، هنالك من تكلم عن سمو (حق العقيدة)، كما نرى من توسع في مفهوم دار الاسلام ليشمل كافة المسلمين الذين يقطنون خارج اقليم الدولة الإسلامية[٤٩].

وفي نظرنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة الديناميكية للدولة، لاسيما في حياتنا الدولية المعاصرة، فهذا يحول دون إقامة حياة دولية مستقرة وموطدة.

وبالمقابل، فالاقليم هو النطاق الجغرافي الذي يتحدد عليه وبه سريان قوانين الدولة، وان مجرد احتكاك شخص مع الاقليم يولد له مراكز قانونية، لا محيص عنها، وهذا المنطق الواقعي السديد، هو الذي حدا دولة الاسلام الأولى إلى معاملة غير المسلمين خارج (يثرب) معاملة اعراب المؤمنين، إذا امتنعوا عن الهجرة، واختاروا ديارهم (حق الأرض)[٥٠].

وهذه القوة الواقعية للاقليم في وسم القواعد القانونية بميسمها، هي التي حدت الإمام الأعظم أبي حنيفة للنظر إلى رابطة الولاء نظرة اقليمية لا شخصية، فقد اعتبر المسلمين المقيمين خارج حدود دار الإسلام من مواطني الدولة التي يقيمون فيها لا من مواطني دار الاسلام[٥١].

وفي نظرنا ان الجنسية في الاسلام 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 قطبا حق الأرض وحق العقيدة، وتفاعل هذين القطبين مع معطيات الواقع والعصر والمصلحة العليا.

ثانياً:

لقد وجد الفقه الاسلامي أمامه سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الاسلامية مما يتصل بهذه المسألة، فكانت المنظومة الفقهية موقفاً من المسلك التاريخي، أي من تلك الصيرورة التاريخية للمجتمع الاسلامي 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، وحيث نجد الدولة الأوربية تتبارى في تقرير حقوق المواطن والانسان وتعزيز كرامته.

فهل يقصر الاسلام عن اللحاق بركب الحياة المعاصرة، وهو الذي كان يحمل الريادة في العصر الوسيط، ويبسط يده طويلة للتعاون بين الشعوب.

نحن لا ننكر أن المنظومة الفقهية حملت بصمات العصر الوسيط في تحديد دار الاسلام ومع ذلك، فقد كانت هنالك صرخات مدوية غاصت إلى الأعماق، فاستخلصت الدرر من جوهر الاسلام من هؤلاء الإمام الأعظم أبو حنيفة، ومثله معه

من الفقهاء الرواد . الذي طالعنا بنظرية (وظيفة الاسلام 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 الانسانية، فإن هذه الصيحات يجب . من باب أولى . أن ترتفع في ظروفنا المعاصرة، وأن تضع حجر الأساس لاستقطاب عالمي لصالح الانسان وحقوقه.

بعد هذه المقدمة لنا أن نتساءل عن المقصود من دار الاسلام.

هنالك مسألة اتفاقية بين الفقهاء، على أن هذه الدار هي التي تقام فيها شريعة الله، ومع ذلك فالفقهاء يختلفون فيما عدا ذلك[٥٢].

. فالجمهور على أن الأرض التي لا تقام فيها شريعة الله ليست من دار الاسلام.

. وأبو حنيفة، ومعه بعض الفقهاء، على انها تعد دار الاسلام إذا وجد فيها مسلمون آمنون، وكانت متاخمة لدار الاسلام[٥٣].

ويتصل في هذا الموضوع مسألة هامة، هي موضوع ضرورة وجود هذه الدار، ثم الهجرة إليها.

قال البعض بكفر المسلمين، إذا لم توجد (الجماعة المسلمة)، أو ان وجدت، وحدث خروج عليها، وقالوا كذلك بكفر من لم يهاجر إليها، استناداً إلى حديث: أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين[٥٤].

وقد رد الدكتور جريشة على القضية الأولى بقوله[٥٥]:

١ . يكفي لدخول الإسلام النطق بالشهادتين.

٢ . ليس قيام الجماعة الإسلامية شرطاً لصحة الاسلام، وهذا مايتضح من حديث حذيفة بن اليمان: يارسول الله كنا في جاهلية وشر، فجاء الله بهذا الخير، فهل بعد الخير من شر؟ فقال: نعم، قلت، وهل بعد الشر من خير، قال: نعم، وفيه دخن، قلت: وما دخنه، قال: قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل، بعد ذلك الخير من شر، قال: نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها. قلت يارسول الله صفهم لنا، قال هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قال فما تأمرني إن أدركني ذلك، قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن جماعة، ولا إمام، قال: فاعتزل تلك الفرقة كلها.

٣ . لم يوجد النجاشي ملك الحبشة في جماعة مسلمة، ومات، وصلى النبي

عليه، ولو كانت الجماعة شرطاً لصحة الاسلام، لكان النجاشي كافراً.

ولقد رد الدكتور جريشة على القضية الثانية (الهجرة) بقوله:[٥٦]:

أ . إن الحديث سمى المقيم بين أظهر المشركين (مسلماً)، ومن ثم انتفى عنه الشرك.

ب . لقد أقام النجاشي بين أظهر المشركين، وصلى عليه الرسول حين مات، والرسول لا يصلي على مشرك.

وفي نظرنا ان منظومة (دار الاسلام) لم تعد تتفق مع معطيات عصرنا، لسبب بسيط هو اننا أمام أوطان وشعوب إسلامية أقامت دولها دون أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يمكن بالتالي نفي السمة الاسلامية عنها.

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، الا يتعارض ذلك مع مبدأ التوحيد، والتعايش الودي الذي سعى الإسلام إلى توطينه وتوطيده.

نعتقد أن السبب الذي حدا الفقهاء لبلورة نظرية (دار الاسلام) هو حماية المسلمين في حقوقهم وكرامتهم، وهو الأمر الذي نجده في منظومة الإمام أبي حنيفة في اعتباره دار الإسلام مستقراً لتحقيق الأمن.

إذن أليس إذا زال المانع عاد الممنوع، ثم ألا يحق لنا القول أن الإسلام مهماز لكل توحيد ومعايشة وانصهار ومحبة بين الشعوب، ولاسيما إذا بسطت هذه الشعوب يدها للتعاون مع المسلمين.

ومن جهة أخرى، فإذا وفرت الشعوب غير المسلمة للمسلمين الأمن والاحترام في الحقوق، أفلا يجب على هؤلاء المسلمين أن يولوا الإقليم الذي يعيشون فيه المحبة والولاء.

من جماع ماتقدم، يمكن القول ان الاعتبارات التي حدت إلى صياغة نظرية دار الاسلام الفقهية هي اعتبارات تدخل في دائرة الواقع والظروف التي حركت المبادىء الإسلامية، وليست هي المبادىء ذاتها، واننا في أوطاننا الإسلامية، لسنا ملزمين إلا بأحكام المبادىء لا بالوقائع العارضة والطارئة:

. فهنالك الآيات الكثيرة التي تخاطب الناس كل الناس، وليس المسلمين فحسب، تأكيداً للطبيعة الإنسانية التي يكرمها الإسلام، ويعلي في شأنها: ولقد كرمنا 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: ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى. طه: ١١٨ و١١٩

. ولقد حرص الإسلام على إقامة المجتمع الواحد مع أهل الكتاب، حيث تسود المساواة[٥٧]، والتعايش المشترك[٥٨]، واجازة المسلم أن يتزوج كتابية[٥٩]، وألزمه أن يحفظ أعراض الكتابيات[٦٠]، وان يحاور أهل الكتاب بالحسنى[٦١].

والأمر على خلافه بالنسبة لعدم الحرص على إقامة المجتمعية مع المشركين يتضح ذلك من تحريم نكاح المشركات، قال تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم (البقرة/٢٢).

وفي نظرنا ان الاسلام لم يحرم أهل الكتاب من حقوقهم السياسية في المجتمع الواحد، سندنا في ذلك المشروع التدشيني التأسيسي دستور الدولة الإسلامية الا وهو (الصحيفة).

فقد ساوت هذه الصحيفة بين المسلمين واليهود، وهذا مايتضح من قولها: وانه من تبعنا من يهود، إن لهم النصر والأسوة.

صحيح ان الصحيفة أودعت رئاسة السلطة السياسية ليثرب في شخص الرسول، ولكن هذه الرئاسة اقترنت بموافقة اليهود ثم اقتصرت 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 يهود كأنفسهم.

وبذلك فمنظومة (أهل الذمة) الفقهية لا تعدو . في نظرنا . أن تكون مجرد صيغة اجتهادية تأويلية لمبادىء 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 الفذة[٦٢].

واستناداً إلى ماتقدم، فلا يمكن التحدي بمقولة (أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد

الاسلاميين من أقدم أعدائها) كما، لا يمكن التحدي بمقولة إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين ايديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض.

أجل لا يمكن التحدي بهاتين المقولتين 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 مايتضح من دستور هذه الوحدة الوطنية (الصحيفة) الذي يقول: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.

والأمر على خلافه بالنسبة لفكرة المواطنة في أوربا، فقد نشأت مقترنة باستبعاد الدين حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وهذه هي الصيغة الغربية للعلمانية[٦٣].

وبالطبع فالتجربة المذكورة آتت أكلها يانعة في المدينة المنورة على يد الرسول وحوارييه، هذه التجربة لم تكن نزعة طارئة، أو حدثاً عارضاً، بقدر ماكانت موقفاً أملته فلسفة حياة كاملة، هي فكرة التوحيد، وما تمليه هذه الفكرة المركزية من الالتقاء مع الديانات السماوية.

وطالما أن تلك الفلسفة هي لبّ الإسلام وجوهره ووجهته، فكان لابد لها أن تتحكم . إلى حد كبير . بمسيرة هذه الأمة الذي يمكن قوله أن الوحدة الوطنية قسمة أساسية من قسمات أمتنا العربية الإسلامية:

. "إن كتب التاريخ الإسلامي، منذ عبد الرحمن بن عبد الحكم جرت على تخصيص فصل كامل للتحدث عن فضائل مصر يضم آيات القرآن والأحاديث، وما قاله الصحابة عن مصر والمصريين، ويوردون عن قبط مصر أحسن الأوصاف: قبط مصر أكرم السكان خارج الجزيرة العربية اسمحهم يدا.. أعظمهم عنصرا.. وهم من ذرية الأنبياء[٦٤].

. ويتابع المفكر العربي وليم سليمان حديثه بقوله: ان هذه الوحدة في التعدد هي رسالة مصر.. هي الخصوصية المصرية.. وهي خصوصية يمكن أن تكون رسالتنا في العالم.. 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 فريداً هناك كتب في القرن الثامن أو التاسع الميلادي، وهو مخطوط للعهد الجديد.. الانجيل، (اسمه مصحف) فتقرأ (مصحف متى)، و(مصحف مرقص) إلى بقية الأناجيل.. وكل سفر في العهد الجديد يبدأ باسم الله

في ساحة الفكر والممارسة: العلاقة بين (الوطنية المصرية) و(العروبة)، كان تعبير السياسي المصري. القبطي (مكرم عبيد باشا) عن هذه العلاقة التجسيد الواعي للرباط بينهما.. فلقد كتب يقول: المصريون عرب.. وتاريخ العرب سلسلة متصلة الحلقات، لا بل هو شبكة محكمة العقد.. ورابطة اللغة، والثقافة العربية، والتسامح الديني، هي الوشائج التي تقصمها الحدود الجغرافية، ولم تنل 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 انها 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 اننا عرب، وحدت بيننا الآلام والآمال، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان، صهرتنا المظالم وخطوب الزمان.. نحن عرب من هذه الناحية، ومن ناحية تاريخ 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 واحدة[٦٨].

هذا واننا نستطيع أن نسحب تلك المواقف التاريخية السمحاء إلى كافة الأقطار العربية، وبذلك نخالف مفكرنا العربي (وليم سليمان)، ونعتبر تلك المواقف الوطنية قسمة من قسمات أمتنا العربية، وليس خصيصة القطر المصري المعاصر:

فسوريا مثلاً لم تكتمل أسلمتها إلا بعد القرن الخامس الهجري، مع ماكان يتوفر للمسلمين من قوة مادية، وهذا إن دل، فإنما يدل على أن هذه الأسلمة تمت بفعل حركة الحياة، وقوانين الصيرورة والتاريخ.

وكلنا سمع بالموقف الشامخ للإمام الأوزاعي في رفضه الخروج من السجن، لأن ذلك لم يتوفر للاخوة 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.

وفضلاً عن ذلك، فقد اشتعلت الأرض السورية بكاملها في وجه الفرنسيين، أشعلها بطريارك 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 يداً بيد مع أهلنا الثوار في غوطة دمشق، وجبل الزاوية وحماه وحمص ودير الزور وكافة المدن السورية.

إن أية انطلاقة حضارية لابد لها من جذر تعتمده وتؤسس عليه. هكذا اعتمد الإسلام في انطلاقته الكبرى جذر الحنيفية (دين سيدنا إبراهيم)، وهكذا كانت النهضة الأوربية في اعتمادها الحضارة الاغريقية.

ولاشك أننا في انطلاقتنا العربية المعاصرة نؤصل الأصول ونبحث عن الجذور في تراثنا العربي الخالد.

ومما لاشك فيه أيضاً، أن لهذه الجذور العربية قسمات متعددة أهمها الوحدة الوطنية الراسخة في ضميرنا أو خيالنا الجمعي العربي.

هذه الوحدة التي تشد حلقات كافة مراحل تاريخنا العربي، الأمر الذي حدا أحد المفكرين العرب المسيحيين من أهلنا في مصر أن يقول كلمته المشهورة: إن صيغة ثورة ١٩١٩م لا تختلف عن صيغة المدينة المنورة[٦٩].

نعم، إن مدينة (يثرب) هي في نظر مفكرنا العربي (المدينة المنورة)، لان هذه المدينة هي المشروع التأسيسي التدشيني الأول والأهم في تاريخنا العربي، فهي التي أرست . فيما أرسته . حركة الأنوار والاحياء التراثيين في تاريخنا العربي.

وإذا كانت أوربا تتكلم عن حركة الأنوار reinessance كأساس لنهضتها، أفلا يمكن لنا التكلم عن حركة الأنوار التي أرستها مدينة يثرب . المدينة المنورة . دون أن نقصد من هذه التسمية مجرد التبرك الديني، وإنما نقصد المعنى الواسع الذي ينطوي على حركة احيائية حضارية قوامها العقل والتمدن، وفي مطلع ذلك الوحدة الوطنية التي كانت الخطوة الاولى في هذه التجربة الخالدة.

الهوامش

(٢٤) كتابه الموسوم بعنوان تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢ ، ٩٨٣ ، ص١٨٧

(٢٥) د. صوفي أبو طالب: تاريخ القانون، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦ ، ص٢٥

(٢٦) د. محمد عمارة: مقال بعنوان محمد وأول دستور للدولة الاسلامية، منشور في كتاب محمد (نظرة عصرية جديدة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ٩٧٢ ، ص١٠٠

(٢٧) د. عمارة: محمد وأول دستور للدولة الاسلامية، ص١٠١

(٢٨) الفضل شلق: الجماعة والدولة، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد ٣ ومابعدها، عام ٩٨٩ ، ص٢٣

(٢٩) يرى الدكتور محمد عابد الجابري، ان الجزية تدور في فلك الاجتهاد وفي دائرة المصلحة العامة والوحدة الوطنية، الحوار الديني القومي، المرجع السابق، ص٧٠

(٣٠) طه ١١٧ . ١١٨

(٣١) د. محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، بيروت، ص٢٢٧ وما بعدها، وقد عرض لبعض هذه الصفحات المشرقة من التضامن الوطني بين المسلمين والمسيحيين.

(٣٢) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٣

(٣٣) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٢٣

(٣٤) د. الدريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٢١٦ ، حيث أوضح ان عقد الذمة لا يوحي بالصغار والمهانة.

(٣٥) وكان ذلك بسبب وصول الترك إلى السلطة في بغداد، انظر: رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص١٣٦

(٣٦) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٤ ، وهو يقول: والثقل في الاسلام للدين قبل الأرض (فالجنسية) حتماً لكل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله أياً كانت أرضه، لكن الأرض (الاقليم) ركن من أركان الدولة الإسلامية.

(٣٧) مجلة الأدب الأجنبية، مجلة فصلية يصدرها اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد ٦٥ ، س ١٧ ، عام ١٩٩٠ ، ص٨

(٣٨) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص٩٣

(٣٩) Sorokin .A.P :The crisis of our age ،Duttarr .E.New york E، ١٩٤١ P.١١٤،

(٤٠) د. حسن صعب: تحديث العقل الغربي، ص٩٣ وما بعدها.

(٤١) حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص٨٨

(٤٢) حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص٩٢

(٤٣) حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص٩٢

(٤٤) د. محمد عمارة: الاسلام وقضايا العصر، بيروت، دار الوحدة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص١١١

(٤٥) الشيخ حسن الشيرازي، كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧ ، ص٢٢٢

(٤٦) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي،المرجع السابق، ص٥٦

(٤٧) حمل لواء هذا القول شيخ الأزهر الفقيه محمود شلتوت، كما حمل ذلك فقيه الدولة المغولية الوزير رشيد الدين، مجلة الاجتهاد، عدد /٨/، سنة /٢/، عام ١٩٩٠ ، ص٣١٥ وما بعدها.

(٤٨) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٤

(٤٩) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٢٢٢

(٥٠) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، المرجع السابق، ص٢٢٢

(٥١) د. احسان الهندي: الاسلام والقانون الدولي، ص٢٢٣

(٥٢) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٤

(٥٣) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٥

(٥٤) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٢

(٥٥) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٣

(٥٦) د. جريشة: المشروعية الاسلامية العليا، ص٢٤٣
(٥٧) قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم. آل عمران/٦٤
(٥٨) اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم.. المائدة/٥
(٥٩) والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن.. المائدة/٥
(٦٠) محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدانا.
(٦١) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن.. العنكبوت/٤٦
(٦٢) يعرض الدكتور الجابري لقصة أبي لؤلؤة قاتل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب وغلام المغيرة بن شعبة واستنتج من ذلك ان الجزية لم تكن مفروضة عليه . الحوار القومي . الديني، المرجع السابق ص٧٠
(٦٣) كلمة وليم سليمان في ندوة الهوية المنعقدة بالقاهرة في ١٨ كانون الأول ١٩٨٣ ، الهوية والتراث، دار الحكمة، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص٦٩
(٦٤) حديث وليم سليمان، في الهوية والتراث، ص٧٣
(٦٥) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص٢٣٥
(٦٦) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص٢٣٢
(٦٧) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص٢٣٢
(٦٨) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، المرجع السابق، ص٢٣٣
(٦٩) الهوية والتراث: المرجع السابق، ص٧٢

الفصل الرابع

جدل الدار والعقيدة

مقدمة

منذ أن ظهرت الحياة على هذا الكوكب والتمييز يجري بين الجماعة باعتبارها دار الإنسان الأوسع، وبين اعتبارها الميدان الذي يمارس فيه معتقداته، ويدافع فيه عن أية قضية من القضايا التي يؤمن بها.

فقد تختلف المعتقدات بالنسبة لهؤلاء الذين يشاركون في جماعة واحدة، ولذلك لابد من التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته، وتعلقه بمعتقداته الخاصة، إذ التعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار، ولكن التعلق بالمعتقد أو القضية يقف عند حد القيم الثقافية التي يؤمن بها، والتي تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من ساكني الدار[1].

إن الدار 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 ماينفك يضج بالعواطف، ويموج بالأحاسيس التي تحيط بي، وتستهوي فؤادي وقلبي وعواطفي.

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 التي لا حدود لها تجاه الحجر والشجر والبشر، وجماع كل هذه القيم يكون الوطن، وتكون الوطنية في هذا الانتماء.

قيل 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..

إذن فالولاء والغيرة الوطنية هما أساس المواطنة، كما الصدق والالتزام تجاه كل قضايا الوطن، وهمومه وآماله، وهذا الوطن محبوب على كل حالاته وجوانبه وأوضاعه وتقلباته، ولا عجب إذن أن تتفتق الجوارح على حبه، وأن تضج الأحاسيس بالتغني بقيمه وأمجاده.

والوطن عند الطهطاوي هو عش الإنسان الذي فيه درج ومجمع أسرته ومقطع سرته، وهو البلد الذي أنشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورباه ونسيمه، وحلت عنه التمائم فيه[٢].

ويقول أيضاً: إن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم 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 بينهم فلا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعددة بآراء مختلفة[٣].

ويقول قاسم أمين: أينما 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 تشغل 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[٤].

ويقول حسين مروه: إن العالم بأوسع معناه إنما ينطلق من حدود الوطن، وإن الإنسان بأكثر مايحتمل من شمول، إنما يبدأ من الإنسان اللاصق بأرض الوطن، والفكر بأعظم مافيه من طاقة التحليق يأخذ بجناحيه من تفاعل الإنسان مع طبيعة الوطن[٥].

قال أحد الشعراء في حب وطنه:

قال اتعشقه، وهذي حاله ياحبذا وطني على حالاته
العيش حلو في سبيل رقيه والموت احلى في سبيل حياته

وقال شاعر آخر:

بلاد الفناها على كل حالة وقد يؤلف الشيء الذي ليس بالحسن
وتستعذب الأرض التي لا هوا بها ولا ماؤها عذب، ولكنها وطن

قال الشاعر الداغستاني رسول حمزاتوف:

عندما يسألونك من أنت؟؟.. تستطيع أن تبرز وثيقة، أو جواز سفر يحتوي على المعلومات الأساس، أما 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 تنتصر مابقيت يائسة متشائمة، ولكن لا سبيل إلى ذلك إلا إذا ضرب الزعماء الأمثال على انهم هم في المقدمة والطليعة جرأة وتضحية وإقداماً..

ويقول حسين المرصفي: فالروح وطن لكونه مسكن الإدراكات، والبدن، وطن لكونه مسكن الروح، والثياب، وطن لكونها مسكن البدن، والدار والدرب والمدينة والقطر والأرض والعالم كلها أوطان لكونها مساكن، ولكل حق يجب أن تعرفه وتحرص على ادامه ملاحظته[٦].

إذن، فالأساس انغراس الانسان في جماعة معينة وتعضيته معها، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها الرد على المثيرات الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة بالعواطف والقيم والسلوك اليومي من خلال موقعيتي داخل الحقل والبيئة الثقافية، وفي النهاية انضوائي كمحارب تحت لواء شعاره الوطن.

إذا كان هذا هو الأساس، أفلا يمكن أن تكون داري ضبابية ترش الكآبة، وظلامية تخنق إبداعاتي، وتحول دون تفتح مواهبي وعواطفي 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، أو تدفعه نحو التعطش الكلي بالقومية، أو مايسمونه مبدأ الهيام بالجماعة[٧].

وحقيقة الأمر، انه ليس بالضرورة أن تستغرق الجماعة فرادة الإنسان وإنسانيته، بل بالمقابل هي التي تحقق شروط تفتحه وانطلاقاته وإبداعاته.

ويؤكد الإمام عبده هذا المفهوم السياسي للوطن إضافة إلى مفاهيمه الأخرى حين يقول: لابد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً، وان خير أوجه الوحدة الوطن، لامتناع الخلاف والنزاع فيه[٩].

ويقدم الامام تعريفاً كاملاً فيقول: الوطن في اللغة محل الانسان 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، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك[١٠].

أما أديب اسحق فلا يكتفي بذلك، بل يعطي للوطن مفهوماً أخلاقياً بتقريره ان حب الوطن فضيلة[١١].

وهكذا فالفكر العربي أخذ يرتاد آفاقاً جديدة، ولم يعد يكتفي بالمفهوم الاقليمي الجغرافي الصرف المدلل بحتمية العنصر الجغرافي. أو بالوجدانيات الحدسية والطبيعية، أي القول بالأمة الجغرافية والشخصية الجغرافية، بل أخذ هذا الفكر يتكلم بلغة العلوم الجغرافية الانسانية المدلله بالعلاقة الجدلية بين الانسان والطبيعة[١٢].

على هذا الأساس تكلم انطوان سعادة عن ترجمة وحدة الوطن على صعيد علاقات الترابط الداخلية حتى يتكون الشرط الانساني الموضوعي لكيان الأمة، وهذه عنده هي دورة الحياة أو مركب أو متحد الحياة: المركب الاجتماعي الثقافي النفسي الاقتصادي.

ذلك ان الإنسان حيوان اجتماعي، وهو لا محالة منخرط في العمل الجمعي، وان الغريزة الاجتماعية تتجلى في الميل إلى التعاون، والشعور بالحنان المتبادل، إنها حاجتنا إلى الخروج عن أنفسنا والدخول في علاقة مع الآخرين[١٣].

ومما لاشك فيه انه لابد 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، وفضلاً عن ذلك، فالجماعة تحقق مزيداً من الفوز والنجوع بالتضامن، وان مزيداً من الاندماج الاجتماعي هو أساس الاندماج السياسي والايديولوجي، قاصدين بالتضامن تلك القيمة الاجتماعية التركيبية التي تضم إلى التنظيم مفهوم العدالة[١٤].

وهكذا يتضح بجلاء أن الجماعة لا تتفتح وتزدهر إلا بفاعلية التضامن بين أفرادها، وبالمقابل فالفرد لا يمكن أن يكون مواطناً أو إنساناً حقاً، إلا إذا كان ليس عضواً في دولة فقط، بل في دولة قومية مزودة بأخلاق وعادات خاصة لا تمتزج . كما قال روسو . بأخلاق الآخرين وعاداتهم[١٥].

إن الوعي القومي هو في الوقت نفسه وعي بالتماسك والمشاركة والتعبير عنه بإرادة عامة أو توكيد الإرادة والاجماع لدى كل فرد، وهكذا ينطبع، ويتأكد الجوهر الديموقراطي بفكرة القومية[١٦]، وهكذا ظهر المفهوم الحقوقي السياسي للوطن، وهو الأمر الذي نجده من قول محمد عبده انه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهريان، والثالث انه موضع النسبة التي يعلو بها الانسان ويعتز. او يسفل ويذل وهو معنوي محض.

ذلك ان مفهوم الشخص البشري أكبر من مفهوم المواطن.. وإن كان يحتضنه ويتأصل عليه، باعتبار مفهوم المواطن مدنياً وسياسياً والمساواة بين جميع المواطنين في الدولة وامام مؤسساتها، أياً تكون أصولهم.. أما مفهوم الشخص البشري فينطوي على بعد روحي يتجاوز البعد الوطني والسياسي[١٧].

ومن جهة أخرى، فالدين قيادة روحية، والنظريات السياسية تحرر من مبحث الأخلاق كحقل يقوم على جملة قوانين وآليات موضوعية[١٨].

والتحولات الحضارية الكبرى جعلت من غير الممكن أن يصبح الدين مركزاً للسياسة المدنية، أي ان 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 مشتركة[١٩]، وان

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[٢٠].

ذلك ان الدين مطلق وشعائري، والسياسي نسبي ومتغير وذو طبيعة مرنة، والسياسي لا ينهض إلى مرقى التقديس، واستخدام السياسة للدين يدخل في مجال النظرية السياسية، وهدف السياسة رعاية مصالح الناس لا عقائدهم.

وعلى هذا الأساس قيل: ان مسؤولية الأمة الاسلامية تتحدد في إقامة الدين وعمارة الدنيا ورعاية المصالح العامة[٢١]، والخير الاجتماعي، هو جذر السياسة، وهو صلاح الدين وسمو الأخلاق[٢٢].

وإذا كان لنا أن نعطي للدين مشروعية، فهي المشروعية العليا والوظائف القيمية دون التدبيرية[٢٣].

هذا باختصار توجهات دعاة القومية العفوية (الرومانتيكية)، تلك التي تعتمد على عفوية الاخلاق (القومية العفوية للأرض) وعلى عفوية الثقافة (القومية العفوية للثقافة) أي على عطية الطبيعة، وقد اعتبرت معنى سياسياً[٢٤].

إن هذا التصور ينظر إلى الدولة القومية كوردة تنبثق وحيدة من أرض الوطن، وهي لا تتحول إلى هذه الصفة كنتيجة لإرادة الحكام، بل تنشأ بالطريقة نفسها التي تسلكها اللغة والعادات والمعتقدات، أي بالعمل الهادىء لروح الشعب Volk geiest[٢٥].

وبمعنى أوضح فالجماعة السياسية ليست وليدة قرار سياسي، أو نتيجة صنع فني، بل هي نمو عضوي (مفهوم جغرافي وأخلاقي واجتماعي)، انها من صنع الزمن، ومن عمل احداث التاريخ، ووليدة استفتاء عام، حيث تبدو المشاركة القومية زماله، ليس فقط بين الأحياء، بل بين أولئك الذين ليسوا على قيد الحياة..[٢٦].

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[٢٧].

إن أي مبدأ لا يمكن أن يكون أخلاقياً، مالم يكن قابلاً للعمومية، مالم 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 الانتربولوجيا الطبيعية).

إن دعاة نظرية التعميم يرون ان النظرية العفوية للأمة سلكت المسار المقلوب، فبدلاً من القول ان القومية تقود إلى الدولة، كان عليها القول النقيض، على اعتبار ان الدولة رباط سياسي لا اجتماعي يقرر مايجب أن يكون لا ماهو قائم وكائن[٢٨].

فالقومية هي أيديولوجيا الدولة البيروقراطية المركزية، وبذلك فالجماعة البشرية في نظر هؤلاء تكون متجانسة بقدر ماتكون السلطة فيها قوية متمركزة تقوم بدور الصهر، وخلق اللحم وأدوات التواصل[٢٩].

الوطن ليس بلد المولد وأرض الأجداد، وليس الجدران ولا الرجال هم الذين يكونونه، بل جملة القواعد والآداب والعادات والدستور وشريعة الحياة.. إن الوطن يكمن في علاقة الدولة بأعضائها من خلال عقلنة المجتمع، وعندما تتبدل هذه العلاقات، أو تضمحل يختفي الوطن.. (مفهوم الأنتربولوجيا الثقافية).

إن أبناء الأرض الذين يرون أن وطنهم في الحقل والنهر أو الجبل سيبقون مواطني الدولة الساقطة، وانهم سيحتفظون بما كانوا يريدون الاحتفاظ به، وبما هو سبب سعادتهم، ولكن الروح، وهي ابنة الشمس التي تدير وجهها نحوها مشدودة شداً محكماً إلى جهة النور والحق[٣٠].

إن الوطن الحقيقي للمسيحي هو السماء، وعندما ينسون ذلك، وتأخذ النزعة القومية مكان المحبة العامة، كما كان يقول الأب (بارويل)، تبرز للوجود الجهة الشيطانية[٣١].

هذه النزعة الكسموبوليتية . في قسمتها الانسانية الزاهية . تدلل بفكرة المواطن العالمي، أي بمثل أعلى للإنسانية، حيث النزعة والحرية (الإنسانية المدنية)، وحيث السلم والتناسق بين الشعوب انها بشير الإنسانية نحو معرفة وعقل أوسع ونهاية لظلام الجهل وانتشار النور[٣٢].

يقول فيخت: إن كل كوسموبوليتي يتحول بصوره الزاهية إلى وطني بسبب وجوده ضمن حدود الوطن، وكل إنسان يكون وسط وطنه 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[٣٣].

وهذا ماأكده روبيرده رانية الأستاذ في جامعة نانسي بقوله: ضرورة اتحاد النزعة القومية، أو مزجها مع المثل العالمي الذي تدعي تجسيده، وهكذا تتحدد في أيامنا الاشتراكية الماركسية ذات الصفة العالمية مع نوع من النزعة القومية الروسية[٣٤].

يقول جوريس: إن قليلاً من النزعة الأممية يبعد عن الوطن، وكثيرا منها يقرب من الوطن[٣٥].

وهكذا يمكننا أن نلخص بإيجاز القوانين التي تحكم الوطنية في الآتي:

١ . ان 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 نتاج التاريخ تتحول أيضاً لتصبح مولدة لمبدأ تاريخي.

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 أعراق مختلفة تحكم على نفسها بنفسها، وانها تهدم حيويتها ذاتها إذا ماجهدت في تحييدها أو بامتصاصها أو بطردها، إذ المسألة ليست مسألة إيقاف الزمن وتجزئة المكان بتأميم وابتسار وهضم الجماعات المحلية، بقدر ماهو إفساح المجال لهذه الجماعات بالمساهمة والمشاركة مع الجماعة الأم.

٢ . إن الدولة ولاشك عمل فني ومؤسساتي، ولكنها لا يمكن أن تهبط إلى مهاوي الدولة البيروقراطية المتمركزة، التي . كالجلد . تكتم أنفاس المجتمع وتسد كافة المنافذ التي يتنفس منها (ماركس)، ومظهر ذلك ان تلقي بالمجتمع في وضع عسكري ساحق، أو ان تتحول إلى تنظيم سياسي وجهاز عنف في يدا أقلية، وبالتالي فليس هنالك وطن في الاستبداد، والفقير . كما قال سيدنا علي . في بلده غريب، والعكس، ولا يوجد وطن دون مواطنين، ولا مواطنون دون تدريب عام..

ولا يمكن للوطن أن يعيش دون حرية، ولا الحرية دون فضيلة.. ولا الفضيلة دون المواطنين.. ستحصلون على كل شيء إذا ماشكلتم مواطنين، وبدون ذلك لن يكون لديكم سوى عبيد خبثاء 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 للبروليتاريا وطن).

٣ . إن الوطن الصغير يجعل حب الوطن الأكبر أفضل، وعلى هذا فالعلاقة بين الشعوب والأوطان يجب أن لا تقوم على الغطرسة وذهان القوة والعنف، بل على كل أمة ان تحاول في كل لحظة أن تلعب دوراً في العالم بقدر ماتسمح وسائلها وظروفها، وليس صحيحاً ان الشعور الوطني والانسانية فضيلتان متنافرتان، بل ان القاعدة الذهبية التي تعطيني الحق في حب بلادي، هذه القاعدة تلزمني احترام الآخرين في حب وطنهم وأرضهم.

إن أي إنسان لا يمكنه أن يطلب جعل مبدأ التوسع القوي معمماً، لأنه مامن إنسان يود أن يحل الغزو ببلاده (له أن يرحب بالحرب، ولكنه لا يستطيع أن يرحب بالهزيمة)[٣٦].

إن النزعة القومية يجب أن لا تتجاوز حقيقتها الخلقية والانسانية.. نزعة ثقافية خالصة تقوم على إجلال خاصيتها ومبتكراتها ولغتها الخاصة، فهي مدعوة للتطور بصورة متنافسة وسلمية في وسط بشرية متمايزة أكثر واقعية وأقل تجريداً من النزعة الكوسموبوليتية المغرقة في العموم.

على ضوء ماتقدم يصح لنا أن نتساءل عن تلك الأواليات والأسس الإسلامية التي تحدد موقف الإسلام من هذه المسألة.

ويمكن التأكيد ان الاسلام لا يطمس حقائق الحياة وطبائع الأشياء ومعطيات الواقع وحقائق التاريخ لاسيما إذا كانت هذه المعطيات نتائج تلقائية الزمن والتطور الطبيعي للابناء، وهذه هي النظرية الاعتزالية التي ترى في الأحكام أموراً تجاري الطبائع، وان النصوص مستودع الحق الطبيعي[٣٧].

إذن فالإسلام يقر النظرية العفوية للوطنية، وقد وجدنا مصداقاً لذلك في حنين الرسول 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 الطبيعة[٣٨]، انه مؤسسة تعطي المجال الواسع للقيمة والإرادة والعقل كفعاليات إنسانية، لا فعاليات الطبيعة الدهماء الخرساء الغفل.

بيد انه يجب التنويه ان هذا العقل المؤسساتي للاسلام 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.

وهذا الموضوع ذائع ذيوع البدهيات لاسيمات إذا كان الكلام عن الاسلام المعيار: الظاهرة القرآنية (المطلق) . والظاهرة النبوية.

أما الإسلام البشري التاريخي الاجتماعي الحضاري الظرفي، فلا يعدو أن يكون نسبياً في الطبية والجوهر، وان تحرك في إطار المطلق، وأقام مشروعيته على هذا الأساس.

ومع ذلك، فقد كان لهذا المشروع البشري النسبي تحقيقات وانطلاقات فلكية إذا ماأخذنا ذلك بمعيار العصر، أي بالمعيار التاريخي البشري النسبي..

ولقد رسمنا صورة موجزة لهذا المشروع الاسلامي التاريخي في الدار الاسلامية لاسيما قسماتها الحقوقية والاجتماعية، وموقفها الفذ من الغير، وفهمها وتكييفها للجهاد على انه . ليس كالحروب . إرجاع للخلق إلى الحق[٣٩].

وعلى هذا الأساس فليس صحيحاً ما ردده فرانسوا روفيل بأن الاسلام ديانة وحقيقة سياسية ودينية توتاليتارية في العمق، وان الأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدئها الأصلي مشروع الفتح العالمي هي الثازية والشيوعية والاسلام، والمسلم العادي islamicos - Momo شخص لا يحول ولا يزول يحمل مشروع التهديد في ذاته[٤٠].

فالإسلام لم ينتشر في افريقيا، ولا في القارة الهندية أو في الصين أو أوربا بالسيف، والدار الإسلامية لم تشهد ظاهرة الامبريالية والكمبرادور الذي يدرج العالم بجشعه واستغلاله، وشتان بين التاجر المسلم الذي حمل الاسلام بالكلمة والموعظة الحسنة، وبين الاستغلال الأوربي المعاصر القائم على ذهان القوة وغطرستها.

لقد اتسع الاسلام للحياة بكافة أبعادها، كما اتسع للمعمورة بكافة أجناسها ولغاتها وأعراقها، وهو مدعو الآن لأن يتسع للحياة الانسانية بأبعادها المتعددة لاسيما بعدها الانسي humanisme، بعد أن غرقت الروح الإنسانية في حمأة الغرائز 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 وتضاعيفها القيمية المعقدة، ومن ثم فالنظرية العامة للفقه الإسلامي مندوبة الآن لتجديد شبابها وإجراء إصلاحات جدية فيها تتيح لها استشراف آفاق هذا العصر ومعطياته.

ولاشك ان 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 لمثنوية الدار والعقيدة، فقد تأكد لنا أن الإسلام يأخذ بالنظرية العفوية للوطن إضافة إلى نظرية المؤسسة الكوسموبوليتية (العالمية) التي قوامها المواطن الإنساني العالمي . المذهب الانسي في الاسلام.

وإذا ماأخذنا بنظرية نسبية الحقائق التي ابتدعها مونتسكيو، ثم مواجهة هذه الحقائق النسبية بعضها ببعض، وإيجاد نقطة التوازن الدقيقة فيما بينها، إذا قمنا بذلك أمكننا التحدث عن نظرية الدوائر للتأكد بأن الإسلام رسم حزمة من الدوائر، ثم حقق تنظيماً متوازناً فيما بينها، وإلا فيم القول بنظام الفطرة والنواميس؟؟

وعلى هذا الأساس، فليس صحيحاً أن الإسلام مشروع ايديولوجي عسكري لا يعرف الجغرافيا أو يتعامل معها، وبالتالي يحمل في طياته مشروعاً تدميرياً للعالم باسم الجهاد، 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 هشة من طين، بل هو شعار إنساني أخضر يحمل بسمة الحياة وفرح الوجود، ومتعة الصبا، ووعد المستقبل، وتفاؤل الحاضر.

لقد اقام الله سنن الطبيعة بالاضطرار عنا، ووكّل إلينا سنن الشريعة بالاختيار منا، فإذا لم نوفق باختيارنا بين السنتين يثبت الاضطراري، ويبطل الاختياري[٤١].

أجل حب الوطن سنة طبيعية خالدة تخط حروفها في قلب كل إنسان، أما سنن الشريعة المدعوون لإقامتها، فهي ذلك المشروع الاسلامي الانساني الخالد الذي وصف بأنه أيديولوجيا لا تهمها الأرض، أي أيديولوجيا الوطن الانسان الكبير الذي مظلته السماء كلها وسقفه الشمس التي تشرق على الناس جميعاً، وحدوده المسكونة الانسانية (ومناطه الخلاص الدنيوي والآخروي على قيم المحبة والمساواة بين الناس أجمعين (لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى).

والأنسنة الاسلامية مترعة بالمواقف التي ترهص لهذا المشروع الانسي الكبير: ياأيها الناس . رحمة للعالمين . انّا خلقناكم من ذكر وأنثى..

وهكذا تتحدد الدوائر على الشكل الآتي:

الدائرة الانسانية الكونية الكبرى . الدائرة الإسلامية . الدائرة العربية . دائرة الوطن.

وهذا ماأكده 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، وأفقه عالمي، وان كان هذا لا يمنع . بل ان ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام، ويكون إذن واجباً شرعياً . ان 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 الدولة[٤٢].

هذا النوسان بين حقيقتي كايمان وإنسان، وحقيقتي في الدار، ثم التوفيق الدقيق بينهما، هذا النوسان هو الذي يحقق أسباب ارتقائي ومعراجي، ومن ثم يصح التساؤل عن تلك العلاقة بين إسلامي وعروبتي.

البحث الأول

جدلية السياسة والأخلاق

مقدمة

يبدو للوهلة الاولى أن هنالك توازياً مطلقاً لا لقاء فيه بين الأخلاق والسياسة، إذ الظاهرة الاولى تعني السلوك الحر للفرد . في إطار الخير والشر . في علاقته مع بقية أفراد المجتمع(٤٣).

أما السياسة . ورغم تعدد التعاريف بها . فجوهرها يكمن في علاقة فرد بجماعة، أو جماعة بجماعة أخرى، من أجل تحقيق الخير المشترك(٤٤).

والسمة الأساسية في الظاهرة الأخلاقية، الرضا والتبادل والاتساق مع الغير، إذ الفرد الأخلاقي يقبل الاختلاف، وقد يتعامل مع مخالفه كبائس جدير بالحب والإحسان لا بالكراهية والعداء.

وعلى النقيض من ذلك فجوهر السياسة يتحدد ي عدم الاتساق والتوازن، والآلية الإجرائية التي تحكم هذه الظاهرة، وتسوس أمورها هي القوة، وقد يصل الأمر إلى حد العداء والكراهية ذلك أن النظرية الأخلاقية تبلغ الأوج في الاعتراف المتبادل، والتوفيق بين النظريات الفردية مع بقائها على اختلافاتها، أما النظرية السياسية، فهي حياة مشتركة يكفلها ويحققها استعمال القوة، وعليها أن تفرض قواعد مشتركة، ومعايير يقبلها ويطبقها الجميع، وهي إذ تطبق التوفيق بطريق التنازلات، لا تطيق الاختلاف الذي يهدد الوجود بالخطر.

وعلى الرغم من ذلك، فالأخلاق والسياسة يلتقيان في نقطة واحدة هي وجود الإنسان كمعنى وقيمة ووجود اجتماعي، أي في انجاز الفرد بجوهره وحقيقته القادرة

على انتاج وجوده بحرية تكبر أو تصغر وبوعي يزيد أو ينقص.

وتأسيسا على ذلك، فالنظامان يندمجان في منظومة عمل مشترك، منظومة نوسان متبادلة التأثير والتأثر، وكل قطب في هذه الجدلية ينتج الآخر وينجزه بالتناوب، الأخلاق المعنية تنتج سياسة تتصل بها، والسياسة المحددة تنتج أخلاقاً تقترن بالعادات الأخلاقية الناجمة عنها.

ويمكن القول ان تفاعل الأخلاق بالسياسة وموقف كل ظاهرة من الأخرى يفرز لنا المواقف التالية:

١ ـ الأخلاق المستقلة عن السياسة: هنا تستقل الأخلاق في عالمها الخاص، متربعة على عرش الحكمة، يتوجها تاج الحب والاحسان، بعيداً عن أباطيل الحياة ودنسها وبهميتها.

في هذا العالم لا يوجد أعداء بل بؤساء أفيض عليهم الحب، ومن المحال أن أمضي . خلافاً للسياسة . شطر الحب بالقوة، أو أمضي شطر القوة بالحب، ومن المتعذر عرض الخد الأيسر لأضرب بالقبضة اليمنى.

ولكن أليست الأخلاق في عزلتها ونؤيها عن الحياة واهمة واهنة كثيرة العطب والافتراس.

٢ ـ السياسة المستقلة عن الأخلاق: وتفترض السياسة هنا . ونموذجها المثالي في المكيافيلية . وجود نظام غائي معين منبت الصلة بعالم الأخلاق، وهذا النظام الغائي تستقطبه فكرة النجوع والوصول إلى الهدف بغض النظر عن أخلاقية الوسائل المتبعة.

إن مناط الحركة في هذا النظام هو نقطة الوصول دون جماع المسار، لا بل ان جماع المسار المذكور يستمد خصائصه من نقطة الوصول، وليس من النظرية الأخلاقية.

٣ ـ السياسة الشاملة للأخلاق: وأصحاب هذه النظرية يؤسسون الأخلاق على فكرة السلام باعتباره أول الخيرات والقيمة الإنسانية الأولى في سلم الاعتبار، وبالتالي فالخير والشر (قيمتان أخلاقيتان) يخضعان للعدل والظلم (قيمتان سياسيتان).

وأبرز ممثلي هذا الاتجاه هو الفيلسوف (هوبز) الذي يرى ان البشر في حال الفطرة كانوا في حرب مطلقة، كل إنسان عدو لكل إنسان، وبذلك فمطلب السلام، هو حقيقة الحقائق، وتاج الأهداف والغايات..

وحقيقة الأمر ان السياسة قد تؤسس للأخلاق إذا كانت تقوم على العقل لا

القوة، لأن القوة ليست معنى، ولا تحمل أية قيمة ذاتية، وما من قاسم مشترك بين القوة من جهة والخير أو العدل من جهة أخرى، فالقوة ليست عقلاً، وليس في وسعنا جعلها عادلة، أو أمراً معقولاً، والعقل هو الذي ينتج القوة أو يقدمها، وليس العكس.

٤ ـ الأخلاق الشاملة للسياسة: نفترض هنا وجود نظام كلي تكون الأخلاق مبدأه، أو تعبيراً عنه، وتكون السياسة عنصراً فيه[٤٥]، وبالتالي فالأخلاق الجيدة تنشىء مؤسسات جيدة، وبالمقابل، فالمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة، الإنسان الطيب مواطن صالح، والمؤسسات السياسية الصالحة تنتج أشخاصاً أخلاقيين.

والنظام الذي يشمل الأخلاق والسياسة هو قانون طبائع الأشياء، قانون العقل المطابق للطبيعة الانسانية، فهو قانون العدل والظلم، والخير والشر، الحق والأخلاق[٤٦].

والتداعي الذي يمثل تفاعل الأخلاق بالسياسة يتجسد في المنظومة الآتية: حرية . تربية . عقل . اعتراف . مشاركة (ديمقراطية) . الزام، تناسق الفرد مع الجمعي، الصالح العام مع الصالح الفردي.

ذلك ان التربية هي التي تكون العقل، الانسان الصالح، الرأي العام الصالح، والتنافس ومعه الحرية يخضعان للعقل (حرية العقل).

السياسة هنا لا تنفصل عن الأخلاق الفردية، ولا تعارضها، بل ربما كان الخلاف بين السياستين خلافاً تقنياً يحل على صعيد العقلانية الغائية[٤٧].

أما اختلاف النظرات الأخلاقية في جماعة سياسية، فهو يؤلف خلافاً لا يمكن حله إلا عن طريق وحدة الزام، وليس . تبادلياً وخلقياً . عن طريق وحدة معطاة.

إن المؤمن بقدرة الإنسان المبدعة لا يرى ثمة من نظام معطى له السمة النهائية، بل يعترف بقدرته على تجاوز ذاته، وتجاوز هذا المعطى، وبأن يضيف إلى ذاته، وإلى العالم، وبالتالي، فليس هنالك أي نظام قادر على أن يحدد أو يحتوي بصورة نهائية الوجود الأخلاقي والسياسي الانساني، وكل مايمكن أن يقال ان هذا الوجود يؤلف . أحسن مايؤلف . مجال ممارسة الحرية المبدعة، ومع ذلك، فالضرورة تفرض على البشر القادرين على الحرية أن يطيعوا نظاماً مشتركاً، والذي يرفض هذه الضرورة يرفض في الوقت ذاته العيش الإنساني.

واستناداً إلى مبدأ النسبية ومواجهة الحقائق، فهذه الضرورة تستهدف الحد من

النظام اللازم للوجود المشترك، وهذا يعني ان الحرية مبدأ كل سياسة معقولة قادرة على أن تقوم في جو السلام، وبالمقابل فرفض الحرية واخضاعها بالعنف، فذاك مبدأ سياسي نفترسه . على الأقل . بالحرب الباردة..

إن الطاعة السياسية الحقيقية تطرح في حدود الأخلاق، أي في حدود الاقناع والبرهان والمناقشة، وليس في حدود العنف والاغتصاب والكذب والدعاوة والتضليل، والتبليه، وسرقة الأفكار، وهذا الالزام للحريات، لا يستند إلى ممارسة أخلاقية معطاة، بل على أخلاق ينبغي تحقيقها، وهو لا ينجز بدفن السياسة ذاتها . انه الزام يدعو إلى المشاركة في إقامة أخلاق، وتحقيق نظام سياسي يجعل هذه الأخلاق ناجحة وقابلة للحياة، وهو يوجب إلزاماً بالآثار التي ينبغي إنجازها، ولذا فهو يدخل في نسيج الالزامات التي تشد النظرية إلى الممارسة، ومن الواجب ممارسة العمل السياسي على نحو يجعل الأخلاق التي تمثل ينبوع معقولية أخلاقاً حقيقية..

والسبيل للوصول إلى هذه الغاية هو الانضاج الجمعي للخير العام، وبهذا الطموح الجمعي نتغلب على انقساماتنا، وسنجد الأمل والايمان[٤٨].

وبالتالي تتوفر الظروف المؤاتية لاقامة توفيق تناسبي متوازن بين مختلف التطلعات ومختلف القدرات، وان الالحاق والحرص على النجوع يعملان في منحى تكيف متوازن حول المشروع المحسوب عقلياً أفضل حساب، والذي حظي بأعظم توازن معقول، وان الاعتراف بتبادل الحاجات وبتنوع الكفاءات، وباختلاف الجدارات، يجد تسويغاً في الأثر الذي ينبغي إنجازه أفضل منه في حضور أثر ناجز من قبل واقتسامه[٤٩].

إن الالزام بالسياسة ليس إلزاماً بتطلع أخلاقي عام، بل إلزاماً بأخلاق تطابق مبادىء حسن استعمال الحرية، وان السياسة الملتزمة بأخلاق معقولة، مهمتها الاسهام، بأن تقيم بين المواطنين نطاقاً تحكمه القيم التي تتيح لكل عضو من الجماعة إنجاز أثره الشخصي، في جو من السلام والأمن، وعلى نحو يجعل فاعليات الناس كافة متسعة بعضها مع بعض، وهذا المطلب ليس إلزاماً أخلاقياً فحسب، بل هو إلزام سياسي حقيقي يقع على كاهل الجماعة، الذين ينصبون أنفسهم سادة للوعي الكلي وإبطالاً للتخلق السياسي، ان لا يضربوا عرض الحائط القيم الفردية، إذ لا يعقل اعتناق موقف أخلاقي لبشر على صعيد الدولة، ثم التمرغ في حياة لا أخلاقية خاصة.

ان ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يبرر . حتى ولو كانت تقوم على اعتبارات غائية

أخلاقية وعقلية . لا أخلاقية الوسائل، حتى في شؤون الحرب، والمبالغة في إعطاء حق الضرورة (المصلحة العليا) مكنات تسويغية تعطي القائمين على السلطة فرصة استعمالها استعمالاً متسماً بالشطط والمغالاة.

وعلى هذا فإن السمة الأولى لادعاء مصلحة الدولة العليا هي انها ضرورية وموقوتة ومفاجئة يتعذر التنبؤ بها، ولا يمكن اعتبارها موقفاً عقلياً داخلياً لسلوك سياسي عادي ودائم.

والسمة الثانية الموازنة لحق الضرورة هي حق المواطنين بتقدير قرارات حكامهم على نطاق واسع وجذري، وهذا مايعيد طرح معنى الدولة بأسرها وغايتها، أي يعيد الحكام إلى ينابيع شرعيتهم، ويطرحها من جديد على بساط البحث، وفي الوقت نفسه فإن ادعاء مصلحة الدولة العليا لا يكون ناجحاً إلا إذا نجم عنه الاجتماع بدل التمزق، وإلا إذا استطاع أن يستقطب الأغلبية الساحقة من حالات القبول.

إن الطرح التقليدي لمشكلة ادعاء مصلحة الدولة العليا عندما يفك ارتباط النظام السياسي بالنظام الأخلاقي ينسى بسذاجة أن القيم الأخلاقية والقيم السياسية، تؤلف، عبر تناقضهما، جملاً جدلية يتعذر تمزيقها[٥٠].

ذلك انه من المتعذر إرجاع الدولة الى فكرة سلطة سياسية تتحكم في الجماعة إذ الدولة حضارة بأسرها، وقد تجمعت، وأفصحت عن نفسها في منظومة، أو على الأقل في جملة متكاملة من المؤسسات والنزعات[٥١]، وبالتالي فإن اللجوء إلى ادعاء مصلحة الدولة العليا ينبغي ألا ننظر إليه في المطلق، بل في إطار الحضارة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كانت الدولة واقعاً سياسياً، فذلك لأنها حصيلة تقارب الإرادات التي تعمرها قيم أخلاقية وسياسية على قدر سواء، وقد تجمعت والتقت ضمن توفيق يمثل اتساقه وتوازنه واستقراره في الدولة.

إن ادعاء مصلحة الدولة العليا يثير دفعة واحدة البنية الأخلاقية السياسية للدولة، ولا يصح باسم هذه المصلحة العليا قسر الأفراد في قيمهم الأخلاقية التي تؤلف . شأنها شأن قيمهم السياسية . قسماً هاماً من قيمهم الحيوية، وبالتالي فإذا كان هنالك مجال للخيار، فلا مجال لبتر دماغ الفرد من أجل انقاذ قلبه، أو بتر قلبه، من أجل إنقاذه بأسره.

إن ادعاء مصلحة الدولة العليا يجب أن يحمل على سبب عام يقره الجميع، على حضارة بأسرها، وقد تجمعت في كلية (عقلها) رجاء بلوغ خلاصها[٥٢].

الفرع الأول

جدلية الأخلاق والسياسة في الإسلام

لابد من التدليل بادىء ذي بدء بأن هذا الموضوع سحيق الأعماق، متسع الآفاق بعيد الشطآن، ومن المتعذر الاحاطة به في هذا المقام الضيق، وبذلك سنكتفي بالإحالة إلى مظانه من الكتب التي تناولت النظرية الأخلاقية في الاسلام[٥٣]، مكتفين بتقديم الملاحظات الآتية:

١ ـ الفصل المطلق بين الأخلاق والسياسة: الإسلام لا يفهم مثل هذا الفصل الجامد. إذ لا رهبنة في الإسلام، بل هي رهبنة مقترنة بالفروسية: رهبان الليل وفرسان النهار.

بل ان هذا الوعي المطابق يندد بذلك الذي يقعد عن طلب الرزق، ويقول اللهم ارزقني، باعتبار ان السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة (عمر بن الخطاب).

بل ان الوعي الاسلامي هو وعي معراجي ارتقائي: السابقون السابقون اولئك هم المقربون . فلا اقتحم العقبة . سارعوا إلى مغفرة من ربكم . يسارعون في الخيرات.

بل ان الاسلام يحض الذي في يده فسيلة ان يزرعها، حتى ولو علم انه سيموت غداً، تدليلاً بفرحة الحياة، وبهجتها وارتقائها.

٢ ـ شرف الوسيلة: الوسيلة في الإسلام تتكافأة شرفاً مع الغاية، قال تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة.

هذه الوسيلة ترقى في الإسلام إلى مستوى المبدأ الذي لا يتوقف نفاذه، أو تتعطل قوته، حتى في حال الضرورة القصوى (الحرب).

وقصة كفت الرسول للقدور لأن اللحوم لم تكن من نتاج الغنائم، هذه القصة ذائعة الصيت، وأكثر منها ذيوعاً خروج المسلمين من إحدى المدن على عهد عمر بن عبد العزيز لانهم لم يتبعوا الاجراءات القانونية التي يمليها القانون الدولي العام (الخروج من سمرقند).

٣ ـ السياسة تؤسس الأخلاق ومسألة الخير العام: الأمن مسألة أساسية في الإسلام، هذه القيمة الانسانية لا تستغرق مسألة الخير العام للجماعة.

وقد سبق لنا أن حددنا ان الخير العام للجماعة في الإسلام يتحلل إلى العدل وحقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة، واحترامه في كرامته وتعزيز حياته. قال تعالى: إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى.. طه/١١٨

وفي نظرنا ان الوعي التاريخي العربي الإسلامي لم يرق إلى مستوى أدبيات الظاهرة المعيارية (القرآنية)، لهذا لم نر بلورة لنظرية الخير العام على أرض تاريخنا ومجتمعنا بما يتفق أو يقارب الظاهرة القرآنية، بل ان الظاهرة السلطانية . ومثلها معها لفيف كبير من فقهاء البلاط . فهمت الخير العام بأنه تحقيق الأمر، ليس إلا، متغولة على العناصر الأخرى من هذا الخير العام، قال تعالى: وإذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمنا، وارزق أهله من الثمرات.. البقرة/١٢٦

٤ ـ **الأخلاق تؤسس السياسة:** يرفض الوعي الإسلامي تجزئة السلوك الانساني، وربطه بمرجعيتين: الأولى دينية، والأخرى سياسية، وهي المقولة الذائعة الصيت: دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله.

ولا أحد ينكر الدور الكبير الذي لعبته هذه المقولة، في إرساء مبدأ المشروعية[٥٤]، لأنها سلخت قسماً هاماً من نشاط الإنسان عن ولاية الظاهرة السلطانية.

ومع ذلك، فالصعوبة تنهض عند تحديد السلوك الانساني الخاضع لله، والسلوك الآخر الخاضع للسلطان.

حتى أفكار الإنسان وعقائده الدينية تجد انعكاساتها السياسية عندما تتغلغل الوسط الجماهيري، فتتحول إلى قوة مادية.

وجود مرجعيتين لسلوك الإنسان كان سبب ذلك الصراع السياسي العنيف الذي غرقت به أوربا في القرون الوسطى، والذي شجر بين السلطتين: الكنيسة والسياسة.

ويمكن القول ان هنالك أنشطة متعددة يقوم بها الإنسان، ولكل نشاط من هذه الأنشطة ماهيته وطبيعته الذاتية وتقنويته وإجراءاته وآليته، ثم تأتي الظاهرة الدينية (الخلقية) لتمنحها الضمير الخاص، يصح ذلك على الظاهرة السياسية وغيرها، وهذا هو معنى قوله (ص): إنما الأعمال بالنيات[٥٥].

وقوله: إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم[٥٦]. وقوله: لا يقبل قولاً إلا لعمل، ولا يقبل عملاً إلا بنية[٥٧].

إن استقراء النصوص الإسلامية يؤكد وحدة جوهر العلاقات في الإسلام، أياً كان اطرافها فردية أم جماعية، أم دولية، إذ العدل في الإسلام لا يتجزأ، وكذلك الفضيلة، وهما اساس العلاقات جميعاً[٥٨].

ولهذا فالدولة في الإسلام تجمع بين الاختصاصات الدينية، والسلطات

السياسية، تطابقاً بين وحدة الإنسان في عنصريه: الروح والجسد[٥٩].

وعلى هذا الأساس، فإن عقائد الاسلام ليست مفاهيم تتصل بما وراء الطبيعة، فحسب، بحيث تغدو معها (الحقيقة الدينية) في الإسلام ذات معنى روحي محض، بل هي من المقومات المعنوية بالحياة انسانية بوجه عام، والتدبير السياسي عملاً بوجه خاص، تتخذ مظهرها الواقعي في المواقف الحيوية والسياسية تجاه الأحداث والوقائع، وبذلك لا ينفصل العمل السياسي عن المعنى الديني المعبر عنه بالتقوى[٦٠].

فالحقيقة الدينية في الإسلام، وان انطلقت من العقيدة كأساس لها، غير ان هذه الحقيقة ليست عنصراً روحياً محضاً، بل يتسع مفهومها ليشمل مبادىء التكاليف والغاية القصوى (القيم العليا) التي تكمن وراء النصوص، بحيث جعلت كافة وحدة النشاط الحيوي تؤول إلى أن تكون عبادة، وهذا هو معنى قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون.

هذا المعنى يؤكده الشاطبي بقوله: تصرفات الملكية ترجع إلى معنى العبادة، وان كانت تنقسم إلى عبادات ومعاملات، وهذا ماأكده ابن تيمية بقوله: والواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله[٦١].

بيد ان قولنا ان السياسة عبادة، لا يعني الغاء خصائصها الذاتية أخص ذلك قيامها على المرونة والاسلاس وعدم التحديد، وغير ذلك.

وقد علم المسلمون الأوائل هذه الطبيعة وقيامها على المصلحة، وحملها على قاعدة عريضة من النقاش والجدل والحوار.

وفي الحقيقة لقد تعامل الاسلام مع هذه الظاهرة كمبادىء وأصول حكم ليس إلا: مبدأ الشورى . العدل . المساواة . التضامن . اطاعة أولي الأمر.

ومع ذلك، فقد زود الاسلام هذه المبادىء بضميرها ووجدانها وروحها الحقة، الأمر الذي حدا الإمام الشاطبي للقول بأن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وان لم يكن نبياً[٦٢]، وهو ماعبر عنه الدكتور دريني بأنه: الالتزام السياسي تتوفر فيه: منطقيته التي تفرضه على العقل . قيمته الخلقية التي توجبه على الضمير . العقيدة التي تحفز على الامتثال[٦٣].

ولا مراء ان العقيدة الحقة الراسخة ذات أثر بالغ يربو على أثر العلم والمنطق في تصرفات الانسان، لأن العقيدة من شأنها أن تخلق حالة تأثيرية تملك على صاحبها أقطار نفسه، فتتجه به الوجهة الصحيحة باخلاص وتجرد.

وهكذا علينا أن نتبع هذه النفخات الانسانية والخلقية في النشاط السياسي:

أ ـ القيمة الذاتية للقوة: القوة في ذاتها لا يمكن أن يكون لها قيمة أو معنى أو مدلول، اللهم إلا إذا كانت سنداً للحق أو العدل، وهذا مايتضح من قوله تعالى: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد، فيه بأس شديد.. الحديد/٢٥

وهكذا فقد قرنت هذه الآية (الحديد)، وهو رمز القوة، بوجوب إقامة العدل.

فالمفهوم الاسلامي للقوة، يتضمن العنصر الأخلاقي أو الإنساني لا القوة المادية الصرف، أي ان القوة لا تستلزم الحق، بل ربما تحمل على العدوان والشر، إذا كانت وسيلة للاستعلاء والقهر والتسلط والظلم، وليس العدل في ظل الاسلام هو مصلحة الأقوى، بل مصلحة الانسانية العليا دون تميز بين قوي ومستضعف أو غالب ومغلوب، وبالتالي فالمصلحة التي ينبغي أن تسيطر وتسود هي مصلحة الاعدل، قال تعالى: تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فسادا..

وقوله: ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين.

وهذا ماعبّر عنه الخليفة الراشد أبو بكر الصديق: القوي فيكم، ضعيف عندي، حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له.

وعلى هدى ماتقدم، فالإسلام لا يقر سياسة الأمر الواقع، قال تعالى: ولا تهنوا، وتدعو إلى السلم وأنتم الأعلون.

ب ـ اقتران العدل بالإحسان: لا حاجة للتدليل بأنه على القاضي الوقوف عند مقتضى العدل لا يجاوزه، ولو إلى الاحسان والفضل، إذ ليس من حقه أن يتصرف في حقوق الخصوم قضاء، دون إذن منهم، قال تعالى موضحاً هذه الحقيقة: وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل.

على ان الاسلام لم تبلغ به غايته إلى الوقوف عند حد تأصيل مبدأ العدل المطلق في التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، بل جاوز العدل إلى الاحسان والفضل.

٤ ـ العنصرية والاستعلاء القومي: ينكر الإسلام الاستعلاء القومي نفوذاً وقوة وعنجهية، بما يتفرع على ذلك من إبرام المعاهدات غير المتكافئة، أو المفروضة من قبل الدول القوية قسراً، فقد حرم الإسلام اتخاذها وسيلة للدخل والخداع لتتغلب أمة على أمة، وتصبح أوسع منها نفوذا، وأكثر ثراء وقوة، إذ القيم أو المثل، والمثل

والمبادىء هي التي ينبغي أن تسود في شرعة الاسلام.

ولقد شبه الإسلام مثل هذه الدول بالمرأة الحمقاء التي أبرمت غزلها أول النهار لتنقضه آخره، قال تعالى: ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها، من بعد قوة انكاثا تتخذون ايمانكم دخلا بينكم، ان تكون أمة هي أربى من أمة.

وهذا ماأكده عليه الصلاة والسلام بقوله: ليس منا من دعا إلى عصبية، أو قاتل على عصبية، أو مات على عصبية.

وقوله: كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

وقوله (ص): الناس سواسية كأسنان المشط.

٥ ـ الاصلاح السياسي: هذه مثالية الاسلام في سمو الغاية، وخلقية الارادة واستقامة الملك، وشرف الباعث، وهذا مايحدو الاسلام لاصلاح الواقع بالتوجيه، والتوعية والتبصير، ثم يرتقي في وسائله إلى أن يبلغ القدرة المادية، ومن هنا ندرك المغزى الذي حمل ابن خلدون على أن يحصر معنى الدولة في القوة بعنصريها المادي والمعنوي، لقوله سبحانه وتعالى: إن الله يأمر بالعدل والإحسان.. النحل/١٦

وحرصاً من الإسلام على إقامة العدل والاحسان، فقد أناط إقامتهما بالاعتقاد، ليغدو كل منهما أصلاً اعتقادياً، وحقيقة نفسية يعيشها المسلم الحق، قبل أن يكون تشريعاً سياسياً، وهذا مايتضح من قوله تعالى: اعدلوا هو أقرب للتقوى.

والتقوى منشؤها العقيدة، وهي حقيقة نفسية وعقلية راسخة.

ج ـ ربط التعاون الانساني والتواصل الحضاري بالتقوى: قال تعالى مؤصلاً هذا المبدأ العتيد: وتعاونوا على البر والتقوى.

وهذا التعميم الذي يسم هذا النص يؤكد ان المعنى الديني لا ينفصل عن التدبير السياسي، بل هو قوامه[٦٤].

وهذا يستلزم بالضرورة تحريم السياسات الاستعمارية لأنها تندرج (بالبغي) بالمفهوم القرآني. قال تعالى: وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

والأمر نفسه بالنسبة للسياسات الاستعمارية القائمة على العلو والاستكبار والعتو والغرور. قال تعالى: تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض.

وقوله تعالى: ولا تعتدوا، انه لا يحب المعتدين.

الدين أصل: وكما قلنا سابقاً فالعقيدة الاسلامية لا تحفل إلا بروح العقل

وباطنه، لا بصورته المادية الظاهرة، وفي ذلك يقول الغزالي: الدين أصل، والسلطان حارس، ومالا أصل له فمهزوم، ومالا حارس له فضائع[٦٥].

الانسان مفطور على الخير: الوعي الإسلامي يرى ان جدارة الانسان بالسياسة اساسها أصالة الطبيعة الخيرة في فطرة تكوينه.

لقد تأكدت هذه الخيرية في الفطرة بقوله تعالى: لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم.. التين/٤ وقوله: فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وقال (ص): كل مولود يولد على الفطرة.

وهذا مادفع ابن خلدون للقول: لما كان الملك طبعياً للإنسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع، كما قلنا، كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته، وقوته الناطقة العاقلة[٦٦].

وقوله: وأما من حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للانسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة[٦٧].

وهذا الوعي الاسلامي يتعارض مع ماقرره بعض أقطاب الفكر السياسي الأوربي، مثل (هوبز ومكيافيلي) وغيرهم.

- غاية الالتزام السياسي: الالتزام السياسي في الإسلام، التزام بوسيلة . كما قلنا . إضافة إلى كونه التزام بغاية، وهذا هو أساس مشروعية هذا الالتزام ابتداء وبقاء.

ذلك ان الأصول الكلية أو المبادىء العامة في التشريع السياسي الإسلامي تستمد قيمتها الموضوعية من غايتها، لأن الغائية تفسر القيمة الموضوعية للمبدأ العام، بعكس السببية، فانها تفسر وجوده.

ومعنى كونها موضوعية انها مبادىء عامة ليست نتيجة لوجهات نظر شخصية تختلف وتتغاير باختلافها، ولا أثر للاعتبارات الذاتية، أو صدى لانفعال، أو هوى.

وعلى هذا فالغائية . وهي القيمة العليا . تفسر المدلول الموضوعي للأصول الكلية من حيث كونه قيمة في ذاته، ولذلك سميت قيماً.

وإذا كانت النظم والإجراءات الاجتهادية تستمد قوة الالتزام بها من القيمة الغائية التي شرعت من أجلها، فإن موضوعية هذه القيم، والمعقولية التي تتسم بها، من أسباب الالتزام السياسي، والمشروعية العليا[٦٨].

وهكذا ترقى الظاهرة السياسية في الإسلام، إلى مستوى الإنسانية والعالمية، على

أساس المساواة والعدل المطلق بين البشر، وتوجيه الوحدة الإنسانية، بقطع النظر عن اختلاف العنصر واللون واللغة، والدين، وبإرسائه لمبدأ التكافل الملزم، وبما ينطوي على مفهوم الحرية والحق وتضمنه للمعنى الاجتماعي والانساني، وبنفي الفردية في المفهوم والاطلاق في سلطات التصرف، تحقيقاً للقيم الاسلامية التي هي ظاهرة حضارية إنسانية عالمية.

لقد كان السبق لفقهاء القانون العام في الإسلام في الكلام عن علم الدولة stateology وغايتها وأهدافها، وفي هذا السياق، حدد الماوردي[٦٩]، مقومات الدولة الاسلامية بمايلي: دين متبع . سلطان قاهر . عدل شامل . أمن عام . خصب دائم . أمل فسيح.

- **موازنة السلطة بالأخلاق:** يدرك الإسلام أن للحقائق قيمتها النسبية، وهكذا فهو يواجه هذه الحقائق بعضها ببعض.

وعلى هذا الأساس اعتبر الأمن مطلباً أساسياً وناط تحقيقه بالسلطة، إلا ان لذلك خطورته، لاسيما إذا بالغ أصحاب السلطة في ادعاء حق الضرورة، أو مصلحة الدولة العليا للتغول على حقوق الافراد وحرياتهم.

وهكذا فقد ناط الاسلام بكل فرد في الجماعة حق مقاومة الطغيان والدعوة للخير، قال تعالى: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر.

بل ان هذا الحق، قد يصل إلى درجة الخروج على السلطان، في حال التمكن، أو ضمن شروط وقيود دقيقة[٧٠].

والاسلام يرد أصل الإحساس الخلقي بآلية فطرية في الإنسان هي البصيرة، لقوله سبحانه وتعالى: بل الانسان على نفسه بصيره.

والبصيرة قوة ذاتية فكرية مركوزة في الإنسان تقدره على التميز بين الحلال والحرام، والخير والشر، لهذا لن يغنيه انتحال الاعذار، قال تعالى: ولو ألقى معاذيره (مبررات الانحراف عن الفطرة).

هذه البصائر الفردية الفطرية الذاتية، تكون في مجموعها (وجدان عام) لدى المؤمنين، ذو قوة في الشرع معتبرة في الحكم على الأشياء، وفي التمييز بينها، لقوله (ص): لا تجتمع أمتي على ضلالة.

- **احترام الفتح الاسلامي لمظاهر الحضارة:** لاشك ان سياسة هذا الفتح لم تكن

لتستهدف المغانم والثروات، أو مجرد الغلبة والقهر، تحقيقاً للمجد الشخصي للحاكم، بل استهدف الاصلاح العالمي على أساس العقيدة الصحيحة التي تكفل الاتجاه وسمو الغرض، ليهز كيانات الفساد والظلم والطغيان، لقوله تعالى: ولا تركنوا إلى الذين ظلموا، فتمسكم النار.

وقوله: وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا.

فالفتح الاسلامي إذن جاء ظهيراً للحضارة الانسانية، تلوذ به في ركن مكين من العالم والعدل، والتعاون والتواصل الحضاري والوحدة الانسانية التي تنفي العنصرية والعصبية، وتحرم البغي والعدوان والفساد في الأرض، وترسي مبدأ حرية التدين وتدافع عنه.

ومن هنا فقد حرم الإسلام تدمير الحضارة، واتلاف موجودات الكون، ومقوماته المادية من الثروة والمال، ومظاهر تلك الحضارة من العمران، لأنها ثمرة جهود الإنسانية أحقاباً متطاولة في الفكر والعلم، والجهد، قال تعالى مقرراً هذه الحقيقة: ولا تبغ الفساد في الأرض.

وقال: وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد.

أما بشأن مفهوم الأمة واستكناه الفكر العربي الاسلامي لطبيعتها الذاتية وماهيتها وجوهرها، فقد عرضنا لدار الاسلام التي كانت زاخرة مواره باحكام القانون الدولي الانساني، ومشرعة الأبواب والصدر على الغير أنسنة وبلورة لحقوق الانسان وحياته.

ولقد عرضنا أيضاً لمفهوم الأمة في الفكر العربي الإسلامي القروسطي (المسعودي . الشهرستاني . الماوردي . ابن خلدون . الخ..) كما عرضنا لبعض بلورات وتجسدات هذا الفكر في الحقبة المعاصرة.

وبالطبع فلقد ركزنا على بلورات هذا الفكر التي تلمست هذه الظاهرة بآلية التحليل الديني، حيث عرضنا لاصحاب الاتجاه الديني التوفيقي (التونسي . الافغاني . عبده . الكواكبي.. الخ)، ثم تطرقنا إلى التصوير الديني السياسي للأمة (البنا . عوده . سيد قطب)، وأردفنا ذلك بأصحاب التصوير الديني اللاسياسي (عبد الرازق . خالد محمد خالد . طه حسين . النويهي).

وننوه استطراداً بأن ماعرضناه من اتجاهات ليس إلا عينات جاءت على سبيل الاستدلال والتمثيل لا الحصر.

ومن جهة ثانية فالفكر العربي الاسلامي مافتىء يبحث جاهداً مفككاً حارثاً

ممحصاً عن ماهية الأمة بمختلف آليات الفكر الانساني المعاصر، وهكذا يطالعنا هذا الفكر بمشخصات ومظاهر متعددة للتحليل والتصوير، ومن ذلك التصوير اللغوي بتجلياته المختلفة إلى جانب التصوير الاقليمي بتضاريسه وتعرجاته المتنوعة والثرة[٧١].

والشيء الذي نستخلصه من جماع مظاهر الوعي العربي الاسلامي لمسألة الأمة، ان هذا الفكر كان حياً ثراً مؤنسنا مفتوحاً على أحدث إنجازات الفكر الانساني وعلى أرقى ماتوصلت إليه العلوم.

وأبعد من ذلك فهذا الفكر لم يقتصر على الانفتاح للفكر الانساني، بل انطلق إلى مواقع صارمة ورصينة معالجاً مفهوم الامة من منظور انساني صرف مؤسساً نفسه على حق الروح والعقل بأن يجترح الظرف، ويستكشف الآفاق والقارات الواسعة متحرراً من الاغلاق والاكبال والقيود المقدسة معتمداً مستلهماً المنفعة الاجتماعية حكمة الزمان وقواعد العقل والواقعية السياسية وغير ذلك من المعطيات الصارمة.

الفرع الثاني

موقف الاسلام من الغير على ضوء جدلية الاخلاق والسياسة

عرضنا مسبقاً صورة مبسطة للمذاهب المختلفة التي تحدد علاقة الأخلاق بالسياسة، وانتهينا إلى القول بأن الفاعلية السياسية في الإسلام، فاعلية قيمية 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.

لاشك ان الإسلام يقوم ماهوياً على التوحيد، وبذلك فلا مجال للتعايش الحميمي مع الشرك، لاسيما إذا هددت هذه الظاهرة النظام العام، ومثلت قوة ثقافية واجتماعية لها وزنها وثقلها في المجتمع.

أما إذا كان المشركون أشخاصاً عاديين مسالمين في المجتمع الإسلامي، فلا يعني اقتلاعهم لمجرد انهم مشركون، بل هم خلق الله وعياله، وتربطنا بهم رابطة الانسانية ولم نسمع في التاريخ ان المسلمين في الجزيرة العربية أو خارجها تعقبوا المشرك الشيخ

المسن الوديع، فقتلوه، أو تعقبوا المرأة البسيطة، فأجهزوا عليها لمجرد انها لم تعتنق الاسلام.

لقد كان الإسلام مدعواً لتطهير الانسانية من لوثة الشرك، ولكنه . كما قيل عن روبسبيير . لم يثر الرعب من أجل تحقيق الفضيلة، أي لم يبتر قلب الإنسانية من أجل الحفاظ على دماغها.. كيف كان الحل الإسلامي..

لقد كان النفس الطويل، حتى إذا دانت الجزيرة العربية، واعتنقت الاسلام، أصبحت العملية الجراحية، ليست بتراً للدماغ أو القلب، وإنما 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 والايجابي 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: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصائبين، من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم، ولا هم يحزنون.

إذن فالإسلام مدعو للتجذر معهم حول هذه القيمة العليا، الإيمان بالله، ثم إقامة المجتمعية الواحدة على أخلاقية التوحيد، لاسيما إذا اقتصر الأمر على أخلاقية فرد بفرد، فهنا لا حدود للرضا والقبول والتبادل، كما سبق توضيحه في بحث المجتمعية الإسلامية.

أما إذا كنا حيال علاقة أخلاقية جماعية مع أخلاقية جماعية أخرى: أي أخلاقية كتابية بأخلاقية إسلامية، فلابد من قيام آلية الالزام، وهذا هو دور (الأمر) الإنساني والإصلاحي والاجتماعي كآلية تحدد الحبال والأوصال والروابط، وتقيمها على أساس الإلزام بعد أن تعذر الرضا والقبول.

هذا هو الحل الذي اتبعه الإسلام مع اليهود مرجحاً القبول والتعاون والرضا متمثلاً في الصحيفة.

أما وقد فشلت صيغة هذا الدستور الخالد، فقد كان لابد للإسلام من طرح

صورة أخرى هي صيغة آية الصغار، أي الالزام القانوني وخضوع أخلاقية لأخرى دون أن تعني الإهانة والاستخفاف وغير ذلك.

وبالطبع، فصيغة آية الصغار، هي حل لمسألة واحدة، أو وضع 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 الاسلام بأنه يأمر بالقتال، خلافاً للتوراة والانجيل، والمتمعن في ذلك يثبت العكس، وهو مايتضح من قوله تعالى: من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا. فالتحريم هنا مطلق لكل نفس مسلمة كانت أم غير ذلك.

البحث الثاني
الانتماء إلى الدار العربية
على ضوء الوعي الإسلامي

مقدمة

لابد من التدليل بادىء ذي بدء بالفارق بين الدين كوضع إلهي، وبين الدين في حقيقته الاجتماعية، فالظاهرة الأولى تتحدد في علاقة الفرد بالمطلق المتعالي (الله)، أما 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 الأخلاقي(٧٢).

ولا مراء ان للدين الاسلامي خصوصية على صعيد تراب وطننا العربي الكبير، إذ في رحم الحضارة الإسلامية ومشتلها، تم تخلق ونمو الأمة العربية، وفي الوقت نفسه، فقد كان الاسلام الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها.

لقد فجرت الشرارة الاسلامية، برميل البارود العربي، فانطلق المارد من القمقم، وكان هذا التماهي والتوأمة بين الجسد والروح بين العروبة والاسلام، تفاعلاً وتبادل تأثير، لم يتوقف دوره عبر تاريخ أمتنا تعزيزاً للهوية، وتجسيداً لمعاقد العزة والكرامة وترسيخاً للثقافة والتراث.

وإذا كان الإسلام قد صاغ الحياة على تراب أمتنا مبلوراً شخصيتها، واضعاً اللمسات الأخيرة لتلك الشخصية، إذا كان الأمر كذلك، فالأمة العربية كيان اجتماعي، مقولة تاريخية نشأت نتيجة صيرورة مديدة، متخلقة عبر مراحل عميقة في أحشاء التاريخ، وكان لهذه الأمة تشوفات ورنو نحو تحقيق الذات والهوية.

وبمعنى واضح يجب التمييز بين الحقيقتين:

. الحقيقة الاجتماعية للأمة العربية، وهي حقيقة حياتية خضعت لما تخضع له سنن الحياة والتطور والتخلق والصيرورة من مظاهر التمدد ونسج اللحم والأوصال والنسج الضامة.

. الحقيقة السياسية، وقد خضعت أيضاً . ككل ظاهرة سياسية . إلى مظاهر التمدد والانكماش، باتجاه تحقيق الوحدة السياسية.

وعلى هذا الأساس سنقوم بمقارنتين:

. الأولى نحدد فيها تشوفات الأمة العربية للوحدة قبل الإسلام.

. الدور الانضاجي للإسلام في تكوين الأمة العربية.

(جدلية العروبة والإسلام)

الفرع الأول

تشوفات ورنو الأمة العربية لتحقيق الهوية والذات قبل الإسلام

وإذا كان المقام لا يتسع للإسهاب في هذا الموضوع، إلا انه يمكن القول ان تحقيق الذات مثلت بالنسبة للعربي اشكالية وهماً ثقيلاً قض مضاجعه وأرق حياته.

يكفي أن ندلل بذلك الهم الممزوج بالرجاء والأمل والخشية الذي جلل وجه الرسول، وهو يتقلب باتجاه السماء متضرعاً إلى الله بأن يمن على أمته بقبلة يرضاها وترضاها، وترقى بهذه الأمة إلى مستوى الأمم الأخرى.

قال تعالى: قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام.

وفي الحقيقة لقد مر تحقيق الهوية العربية عبر تمخضات ومنعطفات متعددة، أهمها على سبيل المثال والتدليل لا الحصر والتقييد:

١ . الانماء التاريخي الذي اضطلع به زيد بن كلاب (الملقب بقصي)، فقد عاد المذكور إلى قومه من كنانة في خبر طويل، فنازع خزاعة الزعامة في مكة أواخر القرن الرابع الميلادي، وكسب السيطرة (فجمع قريشاً في رؤوس الجبال وشعابها، فأنزلهم الأبطح فسمي مجمعاً)[٧٣].

سأل عبد الملك بن مروان محمد بن جبير: متى سميت قريش قريشا، قال: حين اجتمعت إلى الحرم من تفرقها، فذلك التجمع، هو التقرش[٧٤].

لقد حضر قصي في الضمير العربي كزعيم مجمّع، وبالعكس فقد اعتبر عمل خزاعة نكوصاً وخروجاً وارتداداً على هذا الضمير (خزع لغة . انقسم وفارق).

وفي الحقيقة ان الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحيد الاجتماعي فيه، هذه الرؤية ترى أن جذر الاجتماع الذي تقوم عليه، وتستمر معه هو النص التقليد) المتوارث عن ابراهيم ابنه اسماعيل الذي شب وتزوج فيهم، فلما انحرفوا عن تقليد التوحيد انخزعت (انقسمت وفارقت) خزاعة لتؤسس اجتماعاً جديداً لم يطل كثيراً بسبب البدعة التي استخدمها كبيرهم (عمرو بن لحى) متأثراً بأعراب الشام، ثم تقرشت (تجمعت) كنانة من تفرقها بزعامة قصي لتسقط انحراف خزاعة، وتعيد تأسيس التقليد التوحيدي[٧٥].

٢ . هذا المشروع الاصلاحي الذي قام به قصي لم يقم على أسس قوية ومتينة، وهكذا فسرعان ماعاد التشرذم، بسبب استمرار خزاعة بالانحراف، وهاهي مجموعة صغيرة من قريش تكشف بعد مالا يزيد على قرن من الزمان أن بنيان قصي على شفا جرف هار.

قال ابن اسحق: "واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، فخلص منهم أربعة نفرنجياً، 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 ماقومكم على شيء، لقد أخطأوا دين أبيهم ابراهيم ماحجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع.

ياقوم: التمسوا لأنفسكم، فإنه والله ماأنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين ابراهيم".

أجل لقد أخذ هؤلاء[٧٦] 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[٧٧].

وهكذا فقد حدثت شرذمة جديدة، إذ أقبل 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 يصر على وجود النص الجامع، فلا يعود لجماعة قومه، ولا يصدق بخلوص النص في اليهودية والنصرانية[٧٨].

٣ . لقد أدى هذا التشرذم إلى شيوع الأحلاف والاحزاب داخل جسم قريش، وهكذا كان حلف 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 ماجرى من اختلاف قريش بعد قصي"[٧٩].

٤ . لقد تقرشت قريش حول البيت، ثم مدت تقرشها بالإيلاف (بابعاده الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية) الى مجموعات بشرية في الجزيرة العربية (والايلاف 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 مرّ بحي من العرب أخذ من أشرافه الأمن حتى قدم مكة.

ثم خرج عبد شمس بن عبد مناف إلى ملك الحبشة، وخرج نوفل، فأخذ لهم عهداً من كسرى، فاتسعت قريش في التجارة، وكثرت أموالها[٨٠].

وكلنا يعلم أن القرآن اتخذ من ذكر قريش (في سورة الايلاف) مدخلاً لامتداح منظومة الايلاف، وهذا مؤشر كبير على موقف الإسلام من التمدن والعمران والاجتماع البشري.

وأبعد من ذلك فالقرآن يكشف عن الأساس الاجتماعي للايمان، إذ أن الاطعام من جوع، والأمن من الخوف هي المقدمة الأولى التي ترهص للايمان بالله، ولكن قريشاً التي منّ الله عليها بهذا الايلاف تخرج . بالمكابرة والتكذيب . على هذا الناموس الإلهي.

٥ . لقد حقق هذا الايلاف لقريش الأمن والكفاية، ولكن كان لابد لها من جذر أيديولوجي، وهنا تكفل (ربّ البيت) لسد هذا النقص، وقد أدرك الحنفاء الأربعة ذلك بغموض وبحثوا عن الجذر، وضربوا في آفاق الأرض وأعماق النفس، ثم

كانت ثورة الاسلام، وكانت المدينة الاسلامية[٨١].

ومما لاشك فيه أن هذه المدينة حققت بالمعيار الحضاري ثورتين:

. ثورة روحية إيمانية عقائدية توحيدية أكثر تجريداً وتنزيهاً.

. ثورة سياسية تمخضت بعد الهجرة 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.

ذلك أن اجتماع العرب على عبادة إله واحد، يعتبر إنجازاً عظيماً وحدّ هوية الانسان العربي، حتى لكأنما الإسلام قد سك للعرب عمله أحد وجهيها التوحيد الديني، والوجه الآخر هو الوحدة القومية والسياسية[٨٢].

ولقد أشرنا سابقاً إلى أن الأنصار لم يكن ليخفوا خيارهم في هذا المشروع السياسي الناشىء في بوتقة الدين، وقد ظهر هذا الخيار في مشارطاتهم في بيعات العقبة.

زد على ذلك فالمصادر التاريخية تؤكد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بداياتها هذا المشروع السياسي.

يروي المؤرخون عن شخص اسمه عفيف الكندي أنه قال: كنت امرؤاً تاجراً، فقدمت مكة، فأتيت العباس (عم النبي)، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام اتجاه الكعبة يصلي، فقلت ياعباس ماهذا الدين؟ فقال هذا محمد بن عبد الله ابن أخي زعم ان الله أرسله، وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه[٨٣].

وتذكر كتب السيرة أن النبي (ص) قال لزعماء قريش: كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم . كلمة لا إله إلا الله .[٨٤].

وإذا أدركنا أنه ليس هنالك نصاً قرآنياً يفيد أن الدعوة المحمدية تحمل مشروعاً سياسياً معيناً[٨٥]، أمكننا القول أن لبنات الدولة الإسلامية الأولى، تتحدد في بيعات العقبة، وأخيراً في الصحيفة، وهذه اللبنات . ولاشك . صياغة وافراز عربيّان، قاصدين من ذلك، الاجتهاد السياسي.

وفي الحقيقة إذا كان الشاميون والمصريون واليمنيون قد عقدوا الايلاف مع قريش منطلقين من دواع تجارية، فإن الاعراب في شمالي الجزيرة العربية وجنوبها، ماكانوا ليرعوا ذلك وينضموا إليه لولا وجود البيت الذي كانت من ورائه مسألة الاشهر الحرم (أشهر السلام والتجارة)، والأحلاف الأخرى داخل قريش وخارجها.

أليس تحقيق السلام والاستقرار في الشهر الحرام العقل الموازن المكافىء للفراغ المتأتي عن فقدان الدولة، أليست تلك الأسواق هي البوتقة الاجتماعية والثقافية التي صهرت في إطارها وجدان أمتنا وإحساسها المشترك.

٦ . 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، وقيادة نفيل بن حبيب الخثعمي.

لقد كانت القبائل العربية توالي الاغارات على الجيش الحبشي، وهو في الطريق إلى الشمال[٨٦].

لقد كانت تلك الغزوة عبئاً ثقيلاً على الوجدان العربي يؤكد ذلك تلك النظرة إلى ذلك الرجل الذي خان قومه، وقام بمهمة المرشد للجيش الحبشي، فقد أصبح (أبو رغال) رمزاً للخيانة الوطنية، وأصبح قبره مرمى للحجارة، وغدا ذلك الرجم من الطقوس العربية الدينية التي تشبه رجم ابليس في موسم الحج بعد الإسلام[٨٧].

أليس حديث القرآن عن هذه الغزوة (سورة الفيل) والتنديد بها دغدغة لعواطف العرب ومغازلة لأحلامهم.

ثم كم هو ذو مغزى أن يولد الرسول (محمد) في نفس عام الفيل، وهذا الرسول العربي، هو الذي قاد المد العربي تحت أعلام الاسلام.

٧ . لقد تمخض المجتمع العربي عن جماعات سياسية تجاوزت فكرة القبيلة، وتقترب كثيراً من فكرة الدولة.

يحدثنا التاريخ عن مملكة (سبأ) التي لم يضن القرآن الكريم عن وصف عظمتها وجلال سلطانها، قال تعالى: لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له، بلدة طيبة ورب غفور.. سبأ/٣٤

وفضلاً عن ذلك، فقد قامت في اليمن مستقرات حضرية، أقامتها قبائل: دوس وخثعم وبجيلة وكندة، وقد اتخذت هذه القبائل بيتاً سمته (ذي الخلصة)، وفيه نصب يعبد يقال له الكعبة اليمنية، كانوا يضاهون به الكعبة التي بمكة، وكان أهل كندة يعتقدون أنه سيظهر بينهم القحطاني الذي سيعيد إليهم ملكهم الزائل بما لا يزيد عن قرن عند قيام الدعوة الاسلامية[٨٨] هذه المعطيات التاريخية: ذو الخلصة أو

الكعبة اليمانية والقحطاني، وملك أهل كندة، هذه المعطيات قد تعزز وجودها بالحقائق التاريخية التي أماطت اللثام عنها الكشوف الأثرية الحديثة الآتية:

١ ـ **الاكتشاف الأول:** ويتعلق بوجود بنايات ذي الخلصة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره حتى اليوم[٨٩].

٢ ـ **الاكتشاف الثاني:** ويتعلق بقرية تسمى اليوم (الفاو)، وهي تقع إلى الشمال الشرقي من مدينة (نجران) في المنطقة التي يتقاطع فيها وادي الدواسر مع جبال طويق، فهي بذلك تقع بين الطريق التجاري الذي يربط جنوب الجزيرة العربية بشمالها الشرقي، حيث كانت القوافل تبدأ من ممالك سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وحمير متجهة إلى نجران، ومنها إلى (الفاو) ثم إلى اليمامة، وأخيراً تتجه شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى الرافدين وبلاد الشام[٩٠].

وتتحدد أهمية (الفاو) بأنها عنق زجاجة يسيطر على الطريق التجاري، بحيث لا تستطيع القوافل السير دون المرور منها، وثانيها بأنها كانت عاصمة لدولة لعبت دوراً هاماً في تاريخ الجزيرة العربية لمدة تزيد عن خمسة قرون، ألا وهي دولة كندة) من القرن الأول إلى الخامس الميلادي[٩١].

٣ ـ **الاكتشاف الثالث:** ويتعلق بأطروحة مثيرة قال بها (الصليبي) صاحب كتاب (التوراة جاءت من جزيرة العرب)[٩٢].

وخلاصة هذه الأطروحة هي أن البيئة التاريخية للتوراة لم يكن في فلسطين، بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن، وهذا يعني أن بني إسرائيل من شعوب العرب البائدة، أو من شعوب الجاهلية الأولى، وقد ظهرت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم والمهم في هذه الأطروحة، هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي، كمجال تاريخي لبني إسرائيل، هي نفسها المنطقة التي يقع فيها ذو الخلصة أو الكعبة اليمانية.

وفضلاً عن ذلك، فالمنطقة التي يحددها (لجنّات عدن) غير بعيدة عن المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخلصة[٩٣].

ويؤكد الدكتور الجابري أن الصراع بين القحطانيين والعدنانيين، لم يكن مجرد خصومات قبلية، بل كان ذا طابع عقائدي أولاً، ثم خلاف على طريق تجاري بين دولتين.

هذه صورة موجزة عن التمخضات والتخلقات التي أرهصت للدولة الإسلامية

الأولى، والتي يمكن وصفها بأنها تجليات ومظاهر للإشكال العربي السياسي، أو مشكلاته 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 لتسويغ الاجتماع فقط، بل لتأسيسه وتمكينه من الاستمرار.

لقد كان سيدنا إبراهيم، وكانت حنيفيته، ذلك الرمز الموحد الغامض الذي شهد على حضوره، حضور البيت بمكة.

ولا أخالني إلا القول، بأنه إذا كانت العشيرة كافية لتأسيس حي اعرابي، وكانت القبيلة كافية لتأسيس قرية، فإن العشيرة أو القبيلة لم يكونا كافيين لتأسيس اجتماع مديني، إذ ان هذا الاجتماع يقتضي ديناً أو نصاً فوق مجتمع القبيلة، ديناً يسوس الكافة بقاعدة المساواة والعدل الاجتماعي.

ويرى الأستاذ رضوان السيد، أن مكة (أم القرى) بلغت من خلال الايلاف مفترق الطرق، فهي لم تكن مجرد قرية، ومع ذلك لم تتمكن من التحول إلى مدينة[٩٤].

وعلى خلاف ذلك يرى بعضهم أن مكة بلغت من النضج الاجتماعي والسياسي ماجعلها ترقى إلى ظاهرة المدينة الدولة التي عرفت في الحياة اليونانية.

وسواء أكان هذا الرأي سليماً أم لا، فمما لاشك 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 لابد من جذر جديد للاجتماع يختلف في الطبيعة والجوهر لا في الدرجة عن الحركة التوحيدية القريشية.

ومع ذلك يمكن القول أن المشروع السياسي الاسلامي . كمشروع بشري أرضي دنيوي هو استمرار بشكل آخر أكثر سمواً للمشروع العربي في الجاهلية.

وبيان ذلك أن المشروع السياسي الإسلامي اتخذ الحنيفية جذراً له، وهو نفس الجذر المؤسس للمشروع العربي في الجاهلية، وهذا مايعزز مقولة أن الإسلام ليس غريباً عن الحياة العربية[٩٥].

الفرع الثاني

جدلية العروبة والإسلام

لا أحد ينكر أن الإسلام كدين (وضع إلهي)، وإيمان وعقيدة وعلاقة مع الله، هذا المعنى يتحدد على أساس العلاقة مع العالم، ولا يمكن لهذا المعنى أن ينكفىء إلى

حدود القوميات الضيقة، ومع ذلك، فهو لا يتناقض مع حق الجماعات القومية في الوجود والحياة والتقدم.

فهذه الشريعة الاسلامية، قد نزلت على محمد بن عبد الله النبي العربي، وان معجزة هذا الدين، وهي القرآن الكريم، قد نزلت بلسان عربي مبين، وعلى نحو من البلاغة والاعجاز، الأمر الذي يجعل محاكاتها . على مر التاريخ . مستعصية حتى على بلغاء العرب وأئمة لسانها، كما يجعل فهمها ووعيها وفقهها مستعصياً بأية لغة أخرى غير العربية.

وعلى ضوء ذلك، فهذا الدين العالمي يطلب من معتنقيه إن هم أرادوا فقه معجزته ووعيها أن يتعربوا، وتلك هي الخصوصية العربية للاسلام، وهذا ماحدا 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 والارادة يتخذ من العروبة . بالمعنى اللا عنصري واللا عرقي . سمة تطبع ملامحه وقسماته الجديدة، وتتخذ من التوحيد الديني رمزاً للتوحيد السياسي والقومي[1].

وعلى هذا فإذا جاز لنا أن نعتبر السلام والمحبة جوهراً للمسيحية، فإننا نستطيع أن نعتبر (مبدأ التوحيد) نفساً ودماً يسري في عروق الأهداف والقيم والتعاليم الإسلامية.

لقد استطاع المجتمع العربي في انطلاقته الثورية الأولى أن يحقق من مهام التوحيد السياسي ماكان أشبه لا بالمعجزات بل بالمستحيلات، وهذا ماأكده الخطاب القرآني بقوله: (وألف بين قلوبهم، لو انفقت مافي الأرض جميعاً ماألفت بين قلوبهم)[2].

ومما هو خارج عن نطاق الجدل ان هذا التوحيد لم يخل 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 يتربصون به الدوائر حتى بعد أن دانت له شبه الجزيرة العربية، وانصهرت جموعها في بوتقة المجتمع الاسلامي الجديد،

وهذا ماعبرت عنه الآية القرآنية بقولها: (واذكروا إذ كنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون) الانفال/٢٦ .

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 الجديد[٣].

وبالمقابل فلم تعد هذه الدولة الوليدة تقبل من سكان الجزيرة العربية إلا الخيار بين الإسلام والسيف، بينما كان في وسع الذين سكنوا باقي أجزاء الدولة العربية أن يدفعوا الجزية.

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)[٤]، حيث عبر القرآن عن شوق المسلمين إلى هذا التوجه (تحول القبلة من القدس إلى مكة)، عبر عن ذلك بقوله تعالى: "قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجه شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره". البقرة/١٤٤

ولقد صور الدكتور جعيط (تطلع الرسول 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)[٥].

ويرى الدكتور عمارة ان الدافع الذي حدا أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجديد، هو الهدف القومي إلى جانب الدافع الديني[٦].

فقد أحكم اليهود سيطرتهم وقبضتهم على يثرب، واتخذوا من أهلها موالي لهم، ويروي النويري انه إذا حدث نزاع بين أهل يثرب واليهود كان هؤلاء يقولون: إن نبياً مبعوثاً الآن، قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل ارم! فلما كلم رسول الله أولئك النفر (رهط الخزرج عند العقبة)، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: ياقوم،

أتعلمون . والله . انه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه، فأجابوه لما دعاهم إليه[٧].

وهذا الهدف هو الذي جعلهم يستوثقون من الرسول أن تظل يثرب عاصمة للدولة الجديدة حتى بعد دخول قريش ومكة في الدين الجديد[٨].

وموقف الخليفة أبي بكر من حرب الردة معروف ومشهود له، وقد سأله عمر بن الخطاب، كيف تحاربهم، وهم مؤمنون والرسول قال: من قال لا إله إلا الله فقد عصم دمه، 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 الله[٩].

وهكذا فقد تأكدت مع الردة الفكرة القائلة . بأنه لا يمكن أن يكون للجزيرة العربية غير دين واحد هو الإسلام الذي أضحى 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 بعضا.

ثم ان قاعدة الصحابة التي تمسك بها المهاجرون تقوم على معيار إسلامي عربي صرف[١٠]. منوهين بأن الصحيفة عرضت للمهاجرين ووضعتهم في رأس القائمة التي يقوم عليها المعمار الاجتماعي لدولة المدينة.

ونزيد على هذا الأمر تأكيداً ماشهده ذلك المجتمع من تنظيم اجتماعي وسياسي استهدف ترسيخ الوحدة القومية لتلك الجماعة البشرية التي أقامت ذلك الكيان:

١ . 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 مايتضح من مقدمة الصحيفة التي جاء بها: (بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم).

وهذا الدمج والالحاق، يقوم على قاعدة المساواة، يقول الرسول: مولى القوم منهم[١١]، وقوله: (الولاء لحمة كلحمة النسب)[١٢].

والمعيار الذي يحكم عملية الدمج والبلورة، هو الأفق القومي ذو المضامين الإنسانية الشديدة الاشراق.

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 عروبتهم الجديدة، عندما يحدث شيء من ذلك يغضب الرسول، 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 عربي[١٣].

وإذا كانت الصحيفة لم تتضمن نصاً صريحاً أو ضمنياً يعطي العرب دوراً ممتازاً في هذه الدولة، فإن تركيب مجتمع هذه الدولة (أبرز السمة العربية، وهذا مايتضح 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.

. أمة السياسة، وهي ثمرة تحالف أمة المؤمنين مع يهود بني عوف، وهذا مايتضح 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 النضير . بني قينقاع

لا نجد أي ذكر في الصحيفة لهذه القبائل، وبالمقابل فإن كلمة اليهود التي ترددت 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 ان هؤلاء انضموا إلى الصحيفة فيما بعد، وهذا إن دل فإنما يدل على أن اليهود العرب كانوا سباقين 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، أنشأت 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 إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية، ولا ينكر أن الأمة العربية (أمة الإسلام) . إذ قد أسهم في وجودها، ولم تكن موجودة من قبله . إلا الذين يفرغون العروبة من حضارتها.

والحق يقال، انه حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية.

كذلك أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة مسلم وكلمة عربي في الدلالة على الحركة الحضارية، يوم ان كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم[١٤].

هذه الحقيقة الموضوعية للحضارة العربية الإسلامية كنقطة انطلاق ومعطى تاريخي تفرض نفسها على كل ذي بصيرة، وفي هذا الصدد نذكر بقول المطران جورج خضر: ان هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها[١٥].

وقول المفكر العربي أمين نخلة: كأن الإسلام إسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد، وتمسكاً، وكلفاً بلغته[١٦].

ويقول الدكتور مصطفى السباعي: ان 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 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.

مثال 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 عبد الناصر بقوله: ثم كان قد تحمل المسؤولية الأدبية في حفظ التراث الحضاري العربي، وذخائره الحاملة، وجعل من أزهره الشريف حصناً للمقاومة ضد عوامل الضعف والتفتت التي فرضتها الخلافة العثمانية استعماراً ورجعية باسم الدين، والدين منه براء[١٧].

ويشير الزعيم في الميثاق عن دور الدين الاسلامي في الدفاع عن حرية البلاد بقوله: ولم تكن الحملة الفرنسية على مصر مع مطلع القرن التاسع عشر، هي التي صنعت اليقظة العربية في ذلك الوقت، كما يقول بعض المؤرخين، فإن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر، وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة في مصر كلها، كما وجدت أن الشعب المصري يرفض الاستعمار العثماني المقنع بالخلافة، والذي كان يفرض عليه دون مامبرر حقيقي تصادماً بين الإيمان الديني الأصيل في هذا الشعب، وبين إرادة الحياة التي ترفض الاستيلاء.

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.

ويؤكد عبد الناصر ان إيمان شعبنا برسالة الأديان، هو المنطلق لابداعات هذا الشعب في دروب الحياة والتقدم والارتقاء الحضاري: إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات انسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته.

والقيم الروحية هي الموئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته: ان القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الانسان 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 والاسلام.

ونحن لا نبسط بسذاجة العلاقة بين هذين المفهومين، تبسيطاً يدلل بالتطابق الكامل، بحيث يستغرق أحدهما الآخر، وإلا أمكن الغاء العروبة قبل الإسلام، ومن جهة أخرى ابتسار الاسلام إلى واقع تاريخي يعطل حكمته الالهية الأزلية الخالدة.

إن العروبة . ولاشك . هي دار، انتماء جنسي وحقيقة جغرافية سياسية، ومادية ومدنية، أي كمجتمع مشخص وتاريخي، والإسلام منظومة من العقائد الايمانية والشرائع والمبادىء 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.

وفي الحقيقة، فقد 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 ونظرتهمإلى الوجود، وتماهى مع ذاكرتهم الجمعية وضميرهم الجمعي.

وعلى الرغم من انه يمكن الكلام عن التمييز دون الفصل بين هذين المفهومين، إلا ان إعادة ترتيب العلاقة بينهما مسألة جوهرية، بسبب هذا التماهي العميق بينهما في أعماق وجودنا وكياننا، بحيث يحل هذا الترتيب بآلية تجاوز ومراجعة لا ترجيع: انسجاماً مع معطيات هذا العصر، وانطلاقاً من مقولة انه لا يجوز لجيل أن يمتلك إرادة الجيل الآخر.

وبالمقابل فلا يصح الكلام عن فك الارتباط بينهما دون فقداننا نقاط ارتكاز

أساسية بما يؤدي ذلك إلى 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 دون العرب، واللغة العربية هي ماهية القرآن، حسب المبدأ الأصولي المشهور، والعرب هم مادة الإسلام حسب القول المشهور للخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

بل ان الرسول محمد (ص) أكد ان العربية هي لغة أهل الجنة، ثم قاله: عربوا أخاكم.. كلمة مشهورة قيلت في صدد أسلمة أحد الموالي.

هذا الاقتران بين العروبة والإسلام حدا المفكر العربي الجزائري ابن باديس لوصف الرسول محمد (ص) برجل القومية العربية فضلاً عن كونه رجل الانسانية، لأنه جعل التكلم باللسان العربي لا الانتماء بالنسب معياراً للعربية[١٩].

وبالمقابل، كيف يمكن الحديث عن انطلاقة للعرب منسلخة الجذور والمرتكزات عن الاسلام.

يقول الشيخ رشيد رضا محدداً هذه العلاقة: انني 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 من العرب المسلمين وغير المسلمين[٢٠].

إن وجهة النظر هذه يلخصها المغيرة بن شعبة في لقائه . عشية معركة القادسية برستم قائد الفرس، قال المغيرة: لم تعد المسألة تتعلق بفقرنا وتشردنا في الصحراء، بقدر ماأصبح لنا دين ودعوة[٢١].

وقريب من هذا المعنى قول ابن خلدون في مقدمته: ان الاجتماع الديني قوة العصبية[٢٢].

لهذا السبب نرى الوجدان الجمعي العربي يتمحور تاريخياً حول التجربة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين، والفتوحات الكبرى التي تمت بسواعد عربية.

وفي نظرنا ان العرب أعطوا هذا الدين وأعطاهم، وأحسوا بارتباطهم المصيري به أكثر من أي شعب إسلامي آخر.

كيف نفسر هذا التفكير المبكر للعثمانيين بعلمنة الدولة منذ أيام عثمان الثاني المقتول عام ١٦٢٢[٢٣].

ثم كيف نفسر هذه العلمنة الواضحة على يد محمد علي باشا . رغم أهمية مشروعية التحديثي الوحدوي . في حين لم نجد ذلك على يد المشروع الحضاري الناصري رغم الفارق الزمني الكبير.

وحقيقة الأمر خلافاً للمذهب الأوربي في القومية، فمفهوم الأمة عند العرب لا تستغرقه الجغرافيا، بل هو ذو بعد ديني يمد بأبصاره عبر الحدود نحو اخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بنفس الصلوات.

هكذا كانت دارنا عربية الأساس، إسلامية التوجه، فتحت صدرها لكل غريب، وسمحت له أن يندرج بنسيجها، وأن يتبوأ أعلى المراتب والدرجات.

هذه الحقيقة . التي لم تنقطع 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.

هذا هو وعي الانتلجنسيا العربية الإسلامية (الفقهاء)، أمثال غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري والإمام أبو حنيفة . وهو فارسي . 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، حيث ذادوا عن الدار العربية، ونطقوا بلغتها وأشربت روحهم حضارتها، إدراكاً منهم . كما قال الرسول الكريم (ص) . ان لحمة الولاء كلحمة النسب، وان العربي ليس ذلك الذي ولد من أم وأب عربيين.

صحيح ان الدولة العربية . التي تجسد وحدة الأمة، وتنقلها 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 الانساني، حتى ولو كانت تلك الدولة لا تحتل سوى رقعة بسيطة من الدار العربية، ينطبق ذلك الوصف على دولة الحمدانيين والأيوبيين والمماليك[٢٤].

ان اشكاليتنا الحقيقية هي تحقيق نقطة التوازن بين قطبي العروبة والاسلام، الدار والعقيدة، وهي إشكالية لا تزال راهنة وقائمة وضاغطة على ضميرنا ووعينا

ووجداننا، وان الانطلاقات الفذة في تاريخنا تحققت على يد التوازن الدقيق بين قطبي الجدلية.

وبالمقابل فإن وعياً غير مطابق أو موضوعي، هو ذاك الوعي الذي يتجاهل هذا المعطى الموضوعي التاريخي الحضاري الثقافي الواقعي المجتمعي.

ان نحب كثيراً العرب وتاريخهم وحضارتهم قفزاً فوق التاريخ، وعلى حساب الإسلام، ذلك الأمر ايديولوجياً، دعوة، مثال، قول، يتجاهل الحياة بما تموج به من إحساس وعواطف وآمال ومصالح.

والعكس صحيح بالنسبة للحديث عن الفاعل الإسلامي على حساب الفاعل العربي، أو الرافعة العربية.

وحقيقة الأمر ان الإسلام لم يميز في تشريعه بين معاقد 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، هو وجوب صونها، والدفاع عنها، بل والموت دونها الذي اعتبره الإسلام استشهاداً في سبيل الله[٢٥].

نجد هذا بياناً صريحاً في مثل قوله (ص): من قتل دون أرضه، فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه، فهو شهيد.

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 بالدفاع عنها، والاستشهاد في سبيلها.

وكي نستكمل هذه المعادلة الدقيقة والمتوازنة بين العروبة والاسلام، نجد انه لا 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 نطلقها على أساس انها حالة انسانية كبقية الحالات الانسانية التي تأخذ لا لإنسانيتها 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، أو ليس عنصراً من عناصرها.

وإذا أردنا أن نعطيها البعد في مسألة الحركة الفكرية أو السياسية، انها 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 أن نقابل بين أي خط للفكر، أكان خطاً دينياً أم كان خطاً غير ديني.. وهي حالة انسانية، هي الناس والأرض والماضي والحاضر الذي نبحث عن فكر يتمظهر فيه، وعن قاعدة يتجذر فيها، وعن أفق ينفتح 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 ان 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 الاسلام في بدايات الدعوة أنه ينطلق من الخصوصية العربية.. كانت المسألة هنا مسألة الشرك والتوحيد، كانت المسألة هي مسألة التحفظ عن بعض طروحات الاسلام فيما 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 عن خط ومشروع وفكر؛ كان الإسلام هو هذا المشروع والخط والفكر، لذلك لم يعرف تاريخنا الإسلامي أو تاريخنا العربي أي جدل بين ماهي العروبة كعنوان إنساني وبين ماهو الإسلام كعنوان فكري.. لم يعرف تاريخنا الإسلامي وتاريخنا العربي جدلاً بين ماهي العروبة وبين ماهو الإسلام، لأن المسألة كانت تتحرك بعفوية الكلمة هنا، وعفوية الكلمة هناك[٢٦].

الفرع الثالث

معنى وقوة الانتماء إلى الأمة الإسلامية

يمكن القول ان كلمة (أمة) اتخذت لأول مرة مدلولاً سياسياً على يد الإسلام[٢٧]، وهذا ماتؤكده الصحيفة (الكتاب) التي صدرت عن الرسول (ص)، وأقرها المؤمنون من قريش وأهل يثرب.

فقد جاء في المادة الأولى من هذه الصحيفة مايلي: 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 فإن العرب هم الذين كونوا مادة هذه اللبنات، وحبائل التواصل في الأمة المذكورة.

لقد استطاع العرب . البناة الأوائل لهذا المشروع . أن يستشرفوا أفقاً عالمياً إنساني المنزع عقلاني النهج والتوجه، وبالتالي استطاعت الدار الإسلامية الاحتفاظ بالقسمات السابقة، وبقي العرب هم الاسمنت لهذه الدار، ونسيجها الجامع.

والحق يقال: انه حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية[٢٨].

ولكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فإذا بقوى تاريخية جديدة غير عربية تنخرط في الإسلام، وإذا بالقسمات السابقة (العروبة العقلانية)، تخبو، ويتصوح ظلها.

لقد استطاع العرب أن يكونوا من الأمة الإسلامية مشروعاً سياسياً[٢٩] ذا حقيقة تاريخية قائمة بذاتها، لا تذوب بشخص الحاكم، أو تتوقف على إرادته، وآلية ذلك، تجذر الفقه في التربة الشعبية، حيث كان هذا الفقه . لا يجري على مستقر الحاكم، على الرغم من انه يتولى تدبير الحياة اليومية المعاشية، وان هذا التدبير والتقعيد هو من أخص ولايات الظاهرة السلطانية.

وأبعد من ذلك فقد عهدت هذه الأمة ظاهرة فصل الشريعة عن السياسة (وليس الدين عن الدولة) بعيداً عن إرادة بعض فقهاء السلاطين الذين سعوا فساداً (لترويض الشريعة لصالح الظاهرة الحاكمة).

وإذا كانت السلطة الحاكمة استطاعت في بعض الأحيان أن تستهين بمشروع الأمة، إلا أن السمة الغالبة في التاريخ العربي الاسلامي هي حرص الحاكم . على الحصول على رضا الأمة الإسلامية[٣٠]، نجد مثلاً حياً للتدليل على ذلك في تسمية أتاتورك العلماني نفسه بالغازي تملقاً لهذا الرضا واستشعاراً بأهميته.

المشروع السياسي . مشروع الأمة، كان حريصاً ألا يتعارض مع الظاهرة

الحاكمة، حفظاً للبيضة، وذوداً عن البلاد ضد الأخطار المعيقة، هذا فضلاً عن أن المؤسسة الدينية لم تكن عميلة للسلطان بل لعبت دور الوسيط الرقيب[٣١].

وفي نظرنا انه ليس أمراً عارضاً أو مسألة طارئة ظهور عبارة (أهل السنة والجماعة)، بل ان هذا الجهاز المفاهيمي عميق الجذور في الضمير الجمعي الإسلامي، وكانت الذكريات الممضة القارة في أعماق هذا الضمير شديدة الالحاح على نسج اللحم الضامه في جسد هذه الأمة، لاسيما بعد الفتنة السياسية الكبرى، وما خلفته من جرح غائر في قلب هذه الأمة، حيث أصبح الشغل الشاغل هو الجماعة، وحيث أصبح لهذا المطلب الأولوية على ماعداه من مطالب وحقائق أخرى تتصل بالأمة.

وإذا كان بالإمكان التعريف بالظلام بأنه انتفاء النور، والتعريف بالضعف بأنه الافتقار إلى القوة، وهكذا دواليك، فإن النقص في أواليات التلاحم في هذه الأمة، أدى إلى بروز أواليات الانحلال والتفكك.

لقد عجزت القوى التاريخية الإسلامية غير العربية أن تقدم لهذه الأمة أواليات التلاحم والنسج الضامة، بل أخذت تنجز أثرها وذاتها الضيقة في هذه الأمة، بحيث ذاب المشروع العام في مقولتها الخاصة، واندمج في إرادتها ومصلحتها، خلافاً للوعي العربي الاسلامي الذي قدم العروبة كآلية وذات في خدمة مشروع عام..

بهذا المعنى نفسر نشوء الدار العربية كذات متميزة عن دور أخرى كالدار الايرانية أو التركية، مع انهما كانتا تنتميان مع العرب إلى أمة إسلامية واحدة.

ولقد تتوج هذا التمايز على يد المشروع التركي الكمالي العلماني الذي كان حريصاً . وبردود فعل قاسية . على الانسلاخ عن كل ماهو إسلامي.

وأبعد من ذلك، فقد حدث من الصراع بين أعضاء هذه الأمة مالم يحدث بين أي عدو وعدوه، وكما هو الأمر في حرب الخليج الأولى، ثم النزاع العربي التركي، وغير ذلك من الأمثلة، وبالتالي لم يبق من مشروع تلك الأمة إلا ذكريات تاريخية سديمية متكلسة شاحبة خافتة مفتقرة إلى نسغ الحياة ورواها وحيويتها النابضة.

والفرق واضح راهنياً بين محورية الدار العربية والدار الإسلامية، فالدار الاولى واقع وطبيعة وحياة وعفوية وفطرة يضاف إلى كل ذلك استفتاء يومي حول امهات القضايا: نكبة فلسطين، العدوان الثلاثي على بور سعيد، هزيمة عام ٩٦٧ . انتصار عام ١٩٧٣ ... الخ.

بل ان حرب الخليج الثانية كانت في المقام الأول مشكلة عربية رغم ماجرّته من اختلاف وجهات النظر.

وعلى هذا الأساس، فمن الصعب الكلام عن أمة إسلامية، 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.

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 لاندعي، بل لا نملك أن نفرض إرادتنا على الأجيال المقبلة، ولا أن نحدد لها مواقفها ومصالحها، وتبعاً لذلك، فقد تستطيع الشعوب الإسلامية ان تنسج فيما بينها مجموعة من الروابط والأهداف المشتركة، وبذلك تصبح هذه الأمة الكبيرة متجسدة . إلى جانب الكتب والتاريخ والقلوب . في الإرادات، أي تصبح أيديولوجيا، ولكن قيمة هذه الأيديولوجيا وقوتها تتدرج تبعاً لحجم الارادات، وتبعاً لحجم المشروع الاجتماعي، وإلا فنحن حيال يوتوبيا (طوبى)، فلسفة حالمة ليس إلا.

ليس هنالك مسلم يقف ضد الرابطة الإسلامية العالمية لاسيما 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 أليس موقفاً عدمياً سديمياً بالنسبة للعربي التحدث عن رابطة إسلامية ووضعها في سلّم الأولويات قبل انجاز الوحدة العربية.

إن معظم الشعوب الاسلامية أنجزت مشروعها (تركيا . إيران . باكستان)، فكيف ننعي على العرب رنوهم وتشوفهم لتحقيق وحدتهم السياسية.

كيف نسمع من أصحاب الاتجاه الاسلاموي وصف الإسلام بأنه ايديولوجيا بغير أرض تهمه أيديولوجيا الأرض أكثر من الأرض، ثم نرى هؤلاء يحتلون جزر طنب الكبرى وغيرها، ويدعون ان لهم حقوقاً في الخليج العربي.

إن الإسلام حريص على لم شمل الأسرة الحيوانية، فكيف نعيب على العرب أن يلموا شملهم تحت سقف الكيان الواحد.

وفي نظرنا ان المشروع التاريخي المرتجى للأمة الإسلامية، يختلف نهائياً عن مشروع الدار الإسلامية في القرون الوسطى.

وأقل مايمكن قوله عن هذا المشروع الجديد انه يقوم على الاحترام المتبادل بين الشعوب الإسلامية، أي يقوم في المقام الأول على مشروع ثقافي تقدمي انساني يشد هذه الشعوب بعضها إلى بعض.

وعلى هذا الأساس فالأمة العربية مرشحة لأن تلعب دور الكارزما في هذا المشروع بالمعنى المقصود من الكارزما، أي التلفاز الرائي . الذي يعكس آمال الآخرين بجاذبية الحرية والعقل والرضا والاحترام المتبادل[٣٢].

والأمة العربية مرشحة لقيادة هذا المشروع، بسبب موقعها الجغرافي، ورصيدها الثقافي، ولغتها التي هي جزء ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي..

هذا المشروع هو مشروع الكواكبي، وهو المشروع العربي الاسلامي، الذي حمله، وآمن ودلل به الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، انه مشروع الإسلام المحمول على العروبة، والعروبة التي جوهرها الإسلام.

يقول الزعيم الراحل عبد الناصر في فلسفة الثورة[٣٣]:

. كيف يمكن أن نتجاهل ان هنالك دائرة عربية تحيط بنا وأن هذه الدائرة منا، ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها، حقيقة وفعلاً، وليس مجرد كلام.

. كيف يمكن أن نتجاهل أن هناك عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ.

. ومامن شك في أن الدائرة العربية، هي أهم هذه الدوائر، وأوثقها ارتباطاً بنا.

فلقد امتزجت معنا بالتاريخ، 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 الاشعاع 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 ان هذا الوعي موافق ومطابق تقدمي وموضوعي، وليس وعياً تهويمياً

سديمياً مثالياً، لسبب بسيط هو أنه ينطلق من حقائق ومنطق الحياة والواقع والتاريخ.

فالأمة ليست جوهراً ثابتاً خالداً، مشروعاً في مخزن التاريخ يتجلى تلقائياً، ما ان تأخذ حركة التاريخ الكونية موقعها[٣٤].

والأمة . لا تكون إلا بالتعين السببي كوعي موضوعي تاريخي، وليست تعيناً صورياً، كيفما اتفق، أو غائياً ميكانيكياً كفعل بيولوجي عضوي[٣٥].

على هذا الأساس فإننا نتفق مع الدكتور نديم البيطار بأن الهوية القومية من نتاج التاريخ، أي تخضع للتحول في صيرورة دائمة، وليس في كينونة[٣٦].

وعلى هذا الأساس نفسه، فإننا لا نتفق مع المفهوم الميتافيزيقي الحدسي اللا تاريخي اللا اجتماعي للأمة الذي يحدد الأمة بأنها آية edee أصلها في الملأ الأعلى، وتجلياتها تندرج في الطبيعة كنظام بينيه الأفراد والمؤسسات العامة.

أجل إذا كانت الأمة . حسب هذا الرأي السابق . ليست مفهوماً Concept وليداً لعوامل تاريخية واجتماعية[٣٧]، وإذا كان الأمر كذلك، فالسؤال المطروح هو: ماهو هذا الملأ الأعلى أولاً، ثم كيف تتم هذه الانبثاقات والتجليات؟.

إن الأمة إرادة حرية داخل التاريخ، وليست إرادة تاريخ داخل الأمم[٣٨]. إن السياسة تقنية للواقع، بنفس الكيفية التي تجعل علم الاجتماع تقنية للروابط الاجتماعية، وعلم الفيزياء تقنية للحركة.

صحيح ان للفكر الدور الاستباقي الاستنهاضي، وان المجتمع الانساني ليس كالتجمع الغريزي للنحل، وبالتالي فالوعي المتقدم يخرج من ثنايا الواقع المتأخر، ليستنهض هذا الواقع[٣٩]، ولكن هل يمكن استنهاض الواقع المتأخر بوعي متقدم؟؟. ألا يجهض الواقع المتأخر بعناده وصلابته الوعي المتقدم؟؟.. بالتأكيد يحصل هذا، إذا كان الوعي وعياً مخالفاً للواقع العياني، إذا كان الوعي نظرة خيالية توهمية رومانتيكية، أي إذا لم يكن وعياً تاريخياً مادياً جدلياً[٤٠].

إن الوعي لا يمثل كياناً يعيش خارج التاريخ، يختزن المعاني والدلالات، حيث لا تصدر المعاني عن ذات سيكولوجية أو متعالية، وإنما تتولد في اللغة الحية في الموضوع نفسه[٤١].

وخلاصة مايمكن قوله حول هذا الموضوع ان الوعي بأمة إسلامية يجب أن لا يكون وعياً ببنية مستقلة ساكنة متعالية على التاريخ ماهوية ميتافيزيائية ذات طبيعة قابعة في أعماق الوجود، بل هي معطى تاريخي مفتوح على الحياة والتطور متحول نسبي، ولا مجال لاعادة انتاجه في الحياة الاسلامية قبل إنتاج الحياة الاسلامية نفسها

على نحو عقلاني وإنساني، وفي كل ميادين الحياة.

والسؤال المطروح هو: أين هذا البناء، ثم أين هذه الحياة المشتركة؟؟

وصف أحد المسؤولين المسلمين في الشرق الأقصى . حال المسلمين في خطاب موجه إلى الدكتور عبد العزيز كامل . بقوله:

عند استقلالنا نظرنا إليكم، فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا في الغرب، فاضطررنا أن ننظر إلى غيركم، وعندما نظرتم إلينا، كانت أنظارنا هناك، وقد آن الأوان أن ينظر بعضنا إلى بعض[٤٢].

إذن آن الأوان لا لئن تنظر الشعوب الإسلامية بعضها إلى بعض فحسب، بل إلى أن تتحد الأكف والإرادات والأهداف والمصالح في إطار نظرة إسلامية تعلى كرامة الإنسان، وترسخ حقوقه وحرياته، وهذا ماسبق الإشارة إليه إلى اننا في مرحلة أمة الدعوة وأمة العهد، حيث تقام العلاقة فيما بين المسلمين، أو بين المسلمين والآخرين على أساس التعارف والتعاهد.

وهكذا تصبح القضية بالشكل الآتي: الدار الإسلامية دار حقيقية بقدر ماتنطوي، وتقوم على معاقد العزة: الأرض المشتركة . العمران المشترك . الاقتصاد المشترك . الثقافة المشتركة... الخ.

آنئذ يصح قول الرسول الكريم: من مات في سبيل وطنه، فهو شهيد، ومن مات في سبيل ماله، فهو شهيد، ومن مات في سبيل عرضه، فهو شهيد.

والمسلم يقدس كل أرض يعيش فيها، لأنها هي التي تمكنه من تنفيذ التكليف الإلهي في عمارة الأرض.

بهذا المعنى نسدل الستار على مقولة: الإسلام أيديولوجيا بدون أرض.. مفسرين كلمة الأرض بأنها مطلق أرض.

وحقيقة الأمر مامن 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: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر.

أو بذكر الميثاق معها: وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه، قال: أقررتم وأخذتم على

ذلك أمري، قالوا اقررنا، قال فاشهدوا، وانا معكم من الشاهدين.. آل عمران/٨٠

أو بتحديد دور هذه الأمة، وكونها شاهدة على بقية الأمم: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا.. البقرة/١٤٢

ومن جهة أخرى، فقد ساعدت التجربة النبوية (تجربة المدينة في وضع لبنات قوية من 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، إضافة إلى عدم امتزاجها وذوبانها في شخص الحاكم، وكونها مشروعاً ومؤسسة قائمة بذاتها، ومن مظاهر هذه الاستقلالية الحفاظ على الدار والزام الحاكم بذلك، وهذا ماتؤكده 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 ان هذا الفقه . وهو تدبير الشؤون العامة . من أخص ولاية الحاكم.

وإذا كانت الأمة الإسلامية لم تستطع الحفاظ على وحدتها السياسية، إلا أن هذه الأمة التفت بعواطفها وأحاسيسها وتأييدها حول بعض الدول مثل الدولة الأيوبية والحمدانية والمملوكية في مصر، وهذا مايؤكده القلقشندي في مصنفه صبح الأعشى، حيث أشار إلى ان الدول الاسلامية كانت تخاطب السلطان المملوكي على انه ممثل للأمة الاسلامية.

وإذا كان الرسول وحواريوه يمثلون المادة الأولى أو حجر الأساس الصلبة في بناء هذه الأمة، فإن الخطاب أو اللوغوس القرآني أمد هذه التشكيلة الاجتماعية الوليدة وعياً بذاتها ورسالة دينية تتجاوز التاريخ وتخترقه، هكذا نجد أن الأمة الإسلامية تشكل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني (اللوغوس القرآني)[٤٣].

وفي حين أن النبي كان يعقد التحالفات القبلية الشائعة في المجتمع العربي من أجل تأسيس أرضية لوحدة اجتماعية تتجاوز القبيلة، كان القرآن يبعث فيها الروح الوعي والعقل، ويقدم لأولئك الذين يدعوهم بالأمة أو القوم أو المؤمنين، إطاراً من الفكر ونطاقاً من الحكم[٤٤].

إن اللوغوس القرآني (الخطاب والمنطق القرآني) ليس عبارة عن تدفق شاعري

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[٤٥].

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 التاريخيه، فيبدو وكأنه خارج التاريخ، أو يعلو عليه[٤٦].

والأمة الإسلامية ليست متروكة أبداً تتصرف بشؤونها وتتدبر أمورها، وإنما هي دائماً مع اتصال بالله الذي يرشدها، ويشد على ازرها، 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، الخيار المقيد، أو الحرية المشروطة[٤٧].

وعن طريق الايعازات 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 حملاتهم في الفتوحات أو استرجاع المناطق الداخلية في الاسلام كحصيلة وثمرة لاطاعة الله.

وإذا كان هذا هو دور القرآن في تشكيل وعي الأمة الاسلامية، فهنالك دور الفقهاء والوعاظ والمفسرين والايديولوجيين والشعراء والفلاسفة حيث ساهم كل هؤلاء في تحديد منطق الأمة وتصوراتها ونظريتها للوجود وموضع حماسها، وشحن كل ذلك بطاقات روحية ونفسية ووجدانية.

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 مايفسر دور (ابن حنبل)، وسكان بغداد أثناء الهجوم الذي شنه المأمون من أجل دعم أطروحة خلق القرآن.

وبمعنى أكثر تفصيلاً فقد تميز التاريخ الإسلامي بصورة عامة بالانسجام بين السلطة والأمة، ويبدو ان 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 ان الحاكم كان حريصاً على إرضاء الأمة يتضح ذلك من وجود حاكم كأتاتورك العلماني، يسمي نفسه غازياً إرضاء للشعور العام.

وفضلاً عن ذلك، فقد اتسم التاريخ الاسلامي . تحقيقاً للوحدة الوطنية . بالحرية الدينية، وظهور المدارس الفقهية المتعددة، حتى ان المذهب الشيعي كاد أن يصبح مذهباً خامساً لولا النزاع السياسي المملوكي الالخاني.

وعلى هذا الأساس، فإن اجماع الأمة على حكم شرعي كان يشكل هيبة وسيادة عليا مقدسة، وان 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 التيولوجيا 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 الحديثة الدنيوية لا الدينية Etat - nation'L.

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 لاسيما الشوفيني الاستعلائي التركي.

ولعلنا نلمح دلالة هذا المشروع في الحديث الذي جرى بين المغيرة بن شعبة

ورستم قائد الفرس، فقد أخذ رستم يمني مفاوضة بالهبات والهدايا، ولكن كبرياء المغيرة تنتفض لتقول باعتزاز: لقد أصبح لنا دعوة.

لقد شبه عمر بن عبد العزيز هذا المشروع بنهر عظيم، ولكن هذا النهر العظيم أخذ يضعف ويضمحل لأن معاوية اشتق منه نهراً، ثم تبعه عبد الملك بن مروان، ثم بعده وبعده من الخلفاء.

إن هذا النهر العظيم نبع من الأرض العربية وشقته أيد عربية، وخلقت منه مشروعاً أعطى أكلاً ثقافية واجتماعية وحضارية وأخلاقية، ولن يعود لهذه 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 (لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم) الحجرات/١٣

وهذا العصر هو عصر تفجر ثورات الطموحات المتصاعدة، وهذه الثورات ليست مجرد إحساس بالاسلامية أو بالعروبة إحساس بأمة ذرية سديمية، وإنما هو قبل كل شيء مشروع ذو أفق ثقافي وعلمي وتكنولوجي وأخلاقي وديمقراطي وحقوقي وإنساني وغير ذلك.

هذا المشروع يبنى حجرة حجرة لبنة لبنة خلية خلية، وليس مجرد كلمات فارغة جوفاء.

لقد تحدث المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك عما أسماه Arabite أي العروبة، ويعني بذلك الحس التاريخي والروحي والعاطفي والثقافي الذي مافتىء 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(٤٨).

إن شأن العروبة (ونقيس على ذلك شأن الإسلامية . ليس شأن الأوروبية Europeanite، 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 مستر يخت لتصبح سوقاً مشتركة، فسوقاً موحدة، فاتحاداً اقتصادياً ونقدياً . متكاملاً .، بالرغم مما ميز ويميز بلدان تلكم القارة من صراعات، وتباين ثقافي وحضاري واقتصادي لن يعرف التاريخ مثله في أية قارة من قارات المعمورة(٤٩).

لقد أضاعت عروبتنا مشروعها، ذلك الشيء الذي كان أساس إشعاعها الحضاري والعلمي والمعرفي والثقافي والتجاري على مدى قرون ضمن فضاء البحر

المتوسط وخارجه، ثم انقلبت عروبتنا تلك إلى عروبة صوفية جديدة عن طريق قراءة نضالية متزمتة تعمم الاسلام وشريعته وسنته، حين تحولت العروبة الاسلامية Arabio - Islamite إلى سلاح حرب ضد كل مظاهر النظام العالمي الحالي ضد العلمانية والتعددية والديمقراطية، ضد الرأسمالية المسيحية والاشتراكية الماركسية واللاماركسية ضد القوانين الدنيوية وخيارات النخبة العصرية[٥٠]. يقول جوريس رئيس وزراء فرنسا الأسبق أن مشكلة الغرب انه لا يفهم العلاقة مع العالم العربي والاسلامي ودول العالم الثالث إلا على أساس وضعهم تحت الوصاية.

وحقيقة الأمر أن الغرب لا يقتصر على ذلك بل يجهد نفسه للقضاء على هويتنا وكرامتنا وذاتنا الحضارية، وهنا يقف الإسلام كدرع واق في هذه المعركة المقدسة حيث يمدنا بالبعد الروحي الغلاب. ولكن مشكلة الإسلامويين بين اللاإسلاميين أنهم يشدون الإسلام إلى الوراء ويرزحون تحت صخرة نظرية المعرفة القروسطية لظلاماتها وانكفاءاتها وعجزها عن استيعاب روح الحياة وحركة العصر ولا بد لهذه الأمة الإسلامية من حركة تقوم على الدمقراطية والأنسنة والبعد الروحي والمحوريه الأخلاقية الإسلامية والتكنولوجيا وحقوق الإنسان وعبر ذلك من مقومات مشروع حضاري نهضوي إسلامي ديموقراطي يقوم على روح التعاون الحق بين الشعوب الإسلامية، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

وبالطبع فعندما نقول إسلامويين 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 (اسلامويين)، تلك النظرة التبسيطية اللا تاريخية التي تختزل الظاهرة، وتلوي عنقها.

لقد وصف الرسول (ص) المؤمنين بأنهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، تدليلاً وتأكيداً على تجانسهم ومساواتهم واتحادهم.

والسؤال المطروح هو: هل يمكن الكلام على أرض الواقع وفي الظروف الراهنة عن ذلك البنيان المرصوص في جسد الأمة الإسلامية، الجسد الخالي من الهشاشة والفجوات.

هل يمكن الكلام عن دولة إسلامية واحدة حسب وجهة التصور الديني السياسي للأمة، كما هو الحال لدى سيد قطب وعبد القادر عودة.

لا أحد ينكر أن الإسلام ذو رسالة كونية بدليل قوله تعالى: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.

ولكن كيف يمكن الكلام عن هذا الطموح المسكوني دون استراتيجية سياسية موحدة، وأين هذه الاستراتيجية؟

إن الأجزاء التي تركب الكل أصبحت حشداً هائلاً من التنوع، وان العالم الإسلامي ينطوي على تمفصلات ثقافية متعددة، فما هو الجامع الذي يقوم بوظيفة اللحم لهذا التنوع.

هل يكفي القول بأننا أهل الكعبة، أم انه يجب أن نمتلك المزيد من آليات الدمج والصهر والتواصل.

لقد وصف أحد المفكرين العالم الإسلامي بالسمات الآتية[٥١]:

١ . العالم الإسلامي ليس وحدة طبيعية أو بشرية أو حتى حضارية.

٢ . لقد ماتت الخلافة ميتة طبيعية منذ انقسامها، ثم دفنت بعد الحرب العالمية الأولى.

٣ . لقد فشلت كافة المحاولات والدعوات لتوحيد العالم الاسلامي في دولة إسلامية جامعة لأنها ضد الجغرافية وضد القومية.

٤ . ان الدعوة إلى الجامعة الإسلامية يوتوبيا بينما الدعوة إلى الوحدة القومية السياسية دعوة معقولة ومشروعة.

٥ . إن القومية فكرة أوسع وأشمل من الدين وهي لا تتناقض مع الدين.

٦ . إن 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 اليس الكلام عن وحدة إسلامية في الظروف المعاصرة أشبه مايكون بوحدة الأشباح أو بقطعة من طين، أو بفواشة تطفو على سطح الماء.

كيف يمكن الحديث عن غلالة أو قشرة رقيقة، تلصق بهذا الكم الهائل من التناقضات، وبالتالي كيف يمكن تركيب الكل من هذا التنوع اللامتناهي من الأجزاء.

لقد انقسم المسلمون سياسياً بعد الخليفة عثمان، ثم انقسموا دينياً منذ عهد علي، ومن جهة أخرى لم نجد خليفة أو أميراً أو ملكاً يتنازل عن تاجه من أجل الإسلام، فكيف يمكن تبسيط الأمور والكلام عن هذه الوحدة السياسية؟

لا أحد ينكر ان محمداً (ص) بعث ليدعو إلى خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتؤمن بالله... ٢ . ١١٠

وفضلاً عن ذلك فجوهر هذه الأمة التوحيد أو إرادة العيش المشترك على حد رأي لويس ماسينيون[٥٢].

وهذه الأمة، كسفينة نوح تهاجمها أمواج العداء 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، وانه على الرغم من الصراعات الداخلية والحروب، فقد بقي النزوع صارماً نحو المثال، وبقي هذا المثال هو الضمان المتين للمستقبل قاصدين بهذا المثال التجربة النبوية الفذة.

هكذا استقر في ضمير الأمة الإسلامية ان الله يبعث لها وفيها كل قرن وعند كل نازلة مصلحاً يجدد لها دينها وشبابها وقوتها.. بيد ان الاعتراف بوجود الأمة الاسلامية بالمعنى الديني العقيدي كأمة تقيم شريعة الله، تعبد الله، وتقاوم لوثة الكفر والالحاد، هذا الاعتراف شيء والحديث عن الغياب والعدمية والفوات شيء آخر.

وتبيان ذلك ان الإيمان بالأمة الإسلامية على أساس العقيدة والدين لا يعني نسف كل ماابتدعته البشرية خلال مغامرتها الروحية والفكرية، نسفاً يطمس، ويهمش، ويحاصر ويسفه جامعة اللغة والأرض والاجتماع والثقافة وغير ذلك من نواميس الحياة، وهو الأمر الذي وجدناه في دعوة سيد قطب وعبد القادر عودة عندما اعتبرا عدمية كل ماهو خارج تصورهم الشرعاني للوحدة الإسلامية.

أجل لقد أنتجت الشعوب الاسلامية حضارات باذخة وزاهرة، كما ان الروح الانسانية في مغامرتها من أجل الحق والتقدم والحرية، انتجت هي . وبمنطق متحرر من أي جنس أو لون . عطاءات حية ومتقدمة، فهل نطمس كل هذا التقدم الانساني، ونقول عنه انه قطعة طين وانه خراب ويباب.

لقد ذكرنا سابقاً وجهة نظر الدكتور راشد الغنوشي حول الفن الإسلامي والمعيار الذي وضعه من أجل ذلك وتدليله بأن إنتاج الشاعر طاغور يعتبر في قسم منه إسلامياً، في حين أن انتاج بعض الشعراء المسلمين قد لا يكون إسلامياً، والمعيار الحاسم في ذلك هو مقدار مايلعبه الفن في رفع الذوق والحس الانسانيين.

ونعتقد ان التصور الذي وضعه سيد قطب وعبد القادر عودة عن الوحدة الاسلامية، هذا التصور ارتكب متن الشطط والمغالاة، لأنه يدعو إلى المثال بل لأنه أحرق، وأقصى كل هو ماهو خارج دائرته ونطاقه.

سؤال واحد نطرحه على هذا الاتجاه ونحدده على الشكل الآتي:

هل ان زعماء الاصلاح الديني وعلى رأسهم الأفغاني والتونسي، ثم ابن باديس والكواكبي هل أن هؤلاء ارتكبوا متن الخطأ عندما أقروا بجامعة اللغة والقوم؟

لا نعتقد ذلك، بل نؤكد ان هذه المدرسة انطلقت من طبائع الأشياء، ومن نواميس الله في الاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والحياة.

لقد انطلقت مدرسة الاتجاه الديني السياسي الصرف (سيد قطب ـ عودة) من الدولة إلى الاجتماع انطلاقاً أقرب مايكون إلى الشمولية (التوتاليتارية).

ونحن بدورنا لا نؤثم هذا الانتقال من الدولة إلى المجتمع إذا كان معتدلاً ومعقولاً ومقبولاً.

فالدولة ليست قشرة برانية أو شيئاً خارجياً يضاف إلى المجتمع، وليست فواشة عائمة فوقه، أو إنسان يسبح فوق الماء، وهو عرضة للغرق في كل لحظة.

الدولة ليست معلقة في فراغ، بل هي مؤسسة سوسيولوجية تاريخية واقعية اجتماعية، انها 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 الانساني بكل أبعاده، على المنطق المستوحي 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 السيكولوجية والعقلية والسلوكية ديناميات وانهاضات للأمة[٥٣].

وفي نظرنا ان الذين بالغوا في فاعلية الدولة في تكوين الأمة، هؤلاء لم يخرجوا عن دائرة الاقرار 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[٥٤].

ولكن لنا أن نتساءل أليس اشتراط الدكتور البيطار ركن الاقليم ـ القاعدة (مصر) كشرط للوحدة العربية، أليس هذا الاشتراط اقرار بمعيار مركب قوامه الارادة

الانسانية (السياسية) إضافة إلى العنصر الموضوعي الاجتماعي الواقعي التاريخي، ألا وهو الاقليم المصري كقوة واقع وكتلة بشرية وديموغرافية.

إذن كيف نعتبر الشرط الشرعاني (الشريعة الاسلامية) شرطاً أولاً وأخيراً جامعاً مانعاً في تكوين الدولة الإسلامية.

نحن لا ننكر أهمية هذا الشرط، ولكن ألا يجب اعتماد روافد الحياة وديناميكاتها وروافعها وفي مقدمة ذلك منطق الحياة، منطق العقل، منطق المصلحة، منطق الأرض.

لقد أكد بوتول أن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد، كما أكد ريمون بولان أن الدولة هي حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات[٥٥].

وعلى هذه الأرضية نفسها شبه أحد المفكرين السياسة بالابرة المغناطيسية التي توجهها الساحة المغناطيسية، ألا وهي الاجتماع الإنساني.

هكذا انطلق أحد المفكرين الايطاليين للقول: دعني أدون أغاني الشعب، ولا يهمني بعدئذ ماتفعله السياسة.

وهكذا يؤكد المفكر العربي عبد الله العروي بأن الدستور الشكلي يستمد وجوده من الدستور الضمني الذي هو مبادىء الحياة في ذاتها.

هل ان كافة هذه الآراء والأفكار باطل وبياب وضباب وركام كريه على حد التعبير الحرفي لسيد قطب، أليس هذا الطمس والاسقاط لأية فاعلية من فاعليات الأمة ونواهضها يعني قطع شرايينها وأوصالها.

لا أحد ينكر أن الرابطة الدينية تدعم بقية الروابط الإنسانية الأخرى، ولكن هذه الرابطة ليست الأولى والأخيرة، وهاهو التاريخ يؤكد مصداق ذلك، وهانحن لا نجد خلال الحقب التاريخية هذا التحقق المطلق للفاعلية الدينية، بل ان 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[٥٦].

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 ان الخلافة عندما أخذت تلفظ أنفاسها الأخيرة، تحولت إلى شبح خال من الحياة والحيوية.

الدين يحرك القلوب ويحرك الروح، ولكن هنالك أتواق وخلجات تحرك الإنسان خارج الشرط الروحي الإيماني، وهذه الخلجات عميقة في الطبع الإنساني، وهي محض من امحاضه وجوهر من جواهر، وفي مقدمة ذلك الشرط القومي، والشرط الواقعي وشرط المنفعة الاجتماعية.

الدين ولاشك ناظم هام من نواظم الحياة، ولكن هنالك نواظم أخرى، والمسلمون في العالم لا يلتفون 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 . التخلف الذي هو ضرب من ضروب الشرك.

ولكن ماهي شروط هذه النهضة الشاملة، هل يتم ذلك عن طريق جهاز عضوي تنظيمي كما هو الحال في تنظيم الاخوان المسلمين حسب رأي الإمام حسن البنا؟

لقد أكد الامام المذكور ان هنالك وحدة مصير وتلازماً حتميين بين الأمة الإسلامية وأمة الاخوان المسلمين، وهذا مايتضح من وصفه لهذه الأمة الثانية. والاخوان المسلمون اليوم وهم الأمة الجديدة القائمة على حق المهتدية بنور الله الداعية إلى صراطه المستقيم، هذه الأمة بين منحه ومحنة[٥٧].

إن موقفنا المعرفي يهيب بنا للرد على المقولة السابقة بصورة غير مباشرة عن طريق طرح السؤال الآتي: ماهو منهج التقدم.

في نظرنا ان هنالك منهجين للتقدم[٥٨]:

. الأول ذاتي إرادي طرحه، وأكده برغسون وبالغ في توطيده معتبراً 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 بأضرابها وأشكالها المختلفة، ويمثل هذا الاتجاه أوغست كونت.

وفي رأي هذا المفكر ان أسس الحركة (التقدم) يكمن في السكون أي في أصول الحياة ومبادئها: الأصول الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسكانية الخ.

لقد استعان كونت في صياغة نظريته هذه بقوانين حركة الاجرام السماوية ملاحظاً ان هذه الحركة تخضع لحتميات سكونية 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، وبالتالي فإن نظرية سيد قطب وعودة هي نظرة إرادوية.

ومن جهة أخرى فلا يجوز الافراط في العنصر الموضوعي والاستسلام كلياً للحتمية، بل يجب التسليم . ضمن صيغ مرنة وغير محددة . بالشرط الإنساني المؤسس على الإرادة البشرية الواعية المسلحة بالإيمان وبالشرط الموضوعي.

وفي نظرنا ان نظرية سيد قطب وعودة وحسن البنا تجردت من الشرط الموضوعي ومن الشرط الذاتي.

تجردت من الشرط الموضوعي عندما أحرقت كافة ديناميات الحياة معتمدة فقط على مقوم العقيدة مع التفاوت بين حسن البنا وكل من سيد قطب وعودة، حيث اعتبر حسن البنا تحقيق الوحدة العربية مرحلة من مراحل الوحدة الإسلامية، في حين كان سيد قطب وعودة عدميين بالمعنى المطلق للكلمة.

ومن جهة أخرى فنظرية حسن البنا وسيد قطب وعودة في الأمة، هذه النظرية افتقدت الشرط الذاتي.. لماذا؟؟.

الجواب بسيط جداً لأنها أسقطت الضمير الجمعي باعتباره أكمل وجه وصورة من صور الارادة، معتمدة على إرادة معينة هي إرادة الحزب كشرط لازم وكاف للتقدم، وفي الوقت نفسه مؤسسة إرادة الحزب على نظرية غير معرفية هي نظرية سيادة الأمة، فما هي هذه النظرية.

قبل الإجابة عن هذا السؤال لابد من التدليل بأن نظرية سيادة الأمة تقوم على الخطر والخطأ.

نقول على الخطأ لأن كثيراً من التيارات الفكرية التي تبنتها انتكست، ودخلت في دائرة الموت والفوات وذاكرة التاريخ.

أما مصدر الخطأ في هذه النظرية، فيكمن في افتراضها ان أفراد الأمة متساوون ومتجانسون ومتحدون، وعن هذا الاتحاد ينبثق العنصر التمثيلي..

والسؤال المطروح هو: أليس الأخذ بنظرية أمة الاخوان المسلمين كآلية وناهض لتحقيق الأمة الإسلامية، هذا الأخذ يصادر على آلية نظرية سيادة الأمة بخطئها وخطرها[٥٩].

وسؤال آخر نطرحه هو: أليست نظرية سيادة الأمة في الفكر الاسلامي 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 القومي الاجتماعي، وبالذات على لسان الزعيم أنطوان سعادة، يقول 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[٦٠].

وقوله في مظنة أخرى: كانت هذه الحقيقة قبل نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، قبل النهضة القومية الاجتماعية حقيقة كامنة نائمة حقيقة ه مجرد حقيقة بالقوة الكامنة، أما بعد نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي، فقد اصبحت هذه الحقيقة، حقيقة بالفعل، أصبحت حقيقة فاعلة متحركة، حقيقة تعبر عن وجودها بإرادتها[٦١].

هذا ونوه استطراداً بأن الخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل هذا المفهوم أرسطوي الأساس، ولكن هل صحيح ماقاله أنطوان سعادة، وهل هذا الخروج من الوجود بالقوة إلى الوجوم بالفعل، تم ذلك في تاريخنا المعاصر؟

لقد اعتنق الفكر الاسلامي القروسطي هذه النظرية وعلى 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 الخليف عمر بن الخطاب، والتي ترى ان المال للشعب، وليس لله.

في الحال الأولى يقوم الخليفة . وهو الممثل لله . بالمنح والمنع بسلطة تقديرية هائلة، أما في الحال الثانية، فنحن أمام 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[٦٢].

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[٦٣].

وفي نظرنا ان البلورات والتخلقات التي تفتقت عنها نظرية سيادة الأمة على الصعيد الاسلامي، هذه البلورات قادت إل الحقبة الاموية والعباسية، وان نظرية سيادة الشعب حدت الخليفة عمر بن عبد العزيز لأن يطفىء الشمعة عندما لا يكون هنالك عمل عام يعمله على ضوئها.

إن نظرية سيادة الشعب هي الصاروخ الحضاري الكبير الذي فجر الأنوار في أوربا حيث تكفل الضمير العام، وليس هذا الحزب أو ذاك بالالتفاف حول هذه النظرية.

وعلى ضوء ماتقدم، يمكننا أن نلخص مبدأ التقدم سواء على صعيد الأمة الاسلامية أم الأمة العربية ومع ملاحظة مايلي:

. تنطلق الأمة الإسلامية إذا اعتمدت قاعدة صلبة لها، وهي الأمة العربية، على اعتبار ان هذه الأمة هي الخازن والحارس للقيم الروحية الاسلامية، لبرميل البارود الروحي.

ولقد تفجر هذا البرميل في الماضي، وانتج ماأنتج من تلك الانطلاقة الاسلامية الكبرى، وهذا هو معنى قول الدكتور عصمت سيف الدولة السالف الذكر عن الحضارة الاسلامية المبرأة من الشعوبية، على يد العرب، وعن الحضارة العربية المتحللة من القبيلة على يد الإسلام.

ومع ذلك فهذا لا يعني ان الأمة العربية لا تتقدم وتنطلق إذا ماعانقت نواميس الله في الاجتماع والاقتصاد والثقافة.

لا يعني ذلك، فالله تعالى يقول: كل نمد هؤلاء وهؤلاء.. كاشفاً عن مناهج التقدم في ذاتها وسمتها الموضوعية البعيدة عن هذا القوم أو ذاك.

ولكن كل ماأقصد ان التقدم العربي بالآلية غير الاسلامية، هذا التقدم يمثل برنامج الحد الأدنى، وبالمقابل فإذا أرادت الأمة العربية أن تنطلق إلى آفاق الغد المرتقب، فآليتها الحضارة العربية الإسلامية، وليس الرسالة بالمعنى العقيدي الديني الصرف.

العقيدة بالمعنى الديني يقول بها، ويدلل عليها رجل الدين أما رجل الاجتماع والسياسة، فلابد له أن يتكامل مع منطق الأمة مع منطق العقل والاجتماع.

الحضارة العربية الاسلامية هي الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية أو ابرة 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 الانتربولوجيا الثقافية، أي تراثنا ومنطقنا ونظرتنا إلى الوجود وحماسنا الشعبي وموسوعتنا الفكرية لندلل بعد ذلك بخواء العصر الجاهلي[٦٤].

لا أحد باعتقادي يقول ذلك، بل اننا نجد مفكرين عرباً غير المسلمين يهللون لشرعية الحضارة العربية الإسلامية، من هؤلاء المفكر العربي قسطنطين زريق ورباط[٦٥]، والمطران جورج خضر والمفكر أمين نخلة.

وإذا كان الحضاري يؤسس السياسي حسب رأي ريمون بولان، فلابد إذن من تأسيس السياسة في وطننا العربي على قاعدة أصلب وأمتن، ألا 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 مبادىء الحياة التي تكلم عنها العروى، وبالتالي فإن اطراحها يعني اطراح مبادىء حياتنا.

والفارق كبير جداً بين شرعية الحضارة العربية الاسلامية وبين سيادة أو شرعية الشرعانية (الشريعة الاسلامية).

ذلك ان سيادة العقيدة الاسلامية يعني فرض عقيدة أو فرض تصور معين على غير المسلم في حين ان 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، أما الحدث البشري التاريخي الذي هو امتياح الدين من نصوصه وادراجه في نسغ الحياة وامراره من خلال اميبق ومصفاة الضمير الجمعي، فهذا أمر تتحدد قوته الالزامية، ليس في المصدر المادي الذي استخدمته، وإنما في المصدر الإرادي الذي طرحه، والتزم به وارتضاه، ألا وهي إرادة الأمة.

أنا أستمد قاعدة قانونية من بلجيكا أو فرنسا مثلاً، فأصب عليها عصارتي الهاضمة، وتقبلها إرادتي شرعة ومنهجاً، فهنا يكون المصدر المادي مجرد وعاء لارادتي، أما مصدر الزام القاعدة، فهو إرادتي التي قبلت بالقاعدة، وأسبغت عليها سمة القاعدة الملزمة.

على هذا الأساس نقول ان مصدر الحضارة العربية الاسلامية 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 ديمقراطية المجتمع وديموقراطية الحكم وديموقراطية التشريع، هذه الاضراب من الديمقراطية وغيرها، هي صمام الأمن لمسيرة الأمة وانطلاقها وازدهارها.

لا ضير على المسيحي أن يلتف حول الحضارة العربية الإسلامية ليؤكد ذاته يبلور ماهيته وشخصيته وهويته لان هذه الحضارة جزء منه وهو جزء منها، وان تخليه عنها هو الالينة والاغتراب والانسلاخ عن الماهية والجوهر.

وبالمقابل، فالضير أن تتعامل مع الحضارة العربية الاسلامية على غير قاعدة ديموقراطية المجتمع وديموقراطية الثقافة وديموقراطية القيم.

إن اللحظة الدستورية بشفافيتها هي القمين والكفيل بدرء كل مفسدة.

في اللحظة الدستورية أكون خالقاً (بلغة القانون الدستوري) أخلق كل ماهو وضعي أخلق أية قاعدة صالحة لسيرورة حياة أمتي.

في هذه اللحظة لا شيء يبهظ ويثقل إرادتي اللهم إلا خلجات الضمير والتوقان إلى مستقبل الأمة، وبالمقابل يتعذر علي أن أكون خالقاً إذا كنت مخلوقاً، أي محكوماً جبراً وإلزاماً واضطهاداً.

في هذه اللحظة الدستورية الشفافة ليس فوق وجداني صخرة إلا سلطة الثقافة الحرة وسلطة التراث وسلطة العقل والشرط الانساني.

هل يضير العربي المسيحي أن يكون جزءاً من هذه اللحظة الدستورية الحرة له مالها وعليه ماعليها 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 لاسيما إذا تحقق الشرط الإنساني، وكان الطرح محمولاً على آلية الديمقراطية بكافة آلياتها: ديمقراطية المجتمع . ديمقراطية الثقافة . ديمقراطية الحكم . ديمقراطية التشريع.

ولا حاجة للتدليل بأن المسيحي نفسه يطرح ماعنده من قيم على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، بحثاً عما هو مشترك في أرض مهبط الأديان ومنبع القيم الانسانية الخالدة.

هكذا يعتبر الاسلام نفسه تتويجاً لمسيرة الرسل، وقافلة الانبياء يتهادى بصحبتها نغم الخلود، والقرآن الكريم لا يني لحظة واحدة يصدح بانغام هذه القافلة، مؤكداً على صعيد القانون والحياة ضرورة إقامة الدين المشترك، الا وهو عبادة الاله الواحد: ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.

والخطاب ولاشك موجه إلى أهل الكتاب.

اننا نجد في اوربا احزاباً تطرح الحل الديني، ومع ذلك لم نجد ضيراً على انطلاقة الحضارة الاوربية، لطالما بقي طوق النجاة، ألا وهو الديمقراطية.

ومن جهة أخرى فلن يضير العربي غير المسلم اي قرار عظمة لأمته وأية انطلاقة لهويته وكينونته وفي مطلع ذلك ان تحقق الوحدة العربية أولاً، وان تحمل هذه الأمة (الرسالة)، وذلك بأن تتبوأ الأمة العربية مكانها من قيادة الأمة الاسلامية أي ان تتحرك ابرتها السياسية في ساحتها المغناطيسية، وان تضع اقدامها وبذورها في المشتل الطبيعي، ألا وهو الاسلام كجزء من ماهية وتكوين هذه الأمة.

وحسبنا في هذا المقام قول الشاعر: إنما المرء بالاخوان، واليد بالساعد والبنان.

العرب هم الاصبع الابهام في اليد الاسلامية، وهذه الابهام لا أهمية لها ان اقتطعت من اليد التي تنتمي إليها.

ان العدوة اسرائيل لا تني تبحث لاهثة هنا وهناك لتمتلك أسباب التواصل مع الغير، في حين اننا قبلة المسلمين ومعقد آمالهم، فكيف إذن نتخلى عن هذا الموقع القيادي عن هذه الرسالة الخلاصية لنا ولغيرها.

لا نعتقد ان في ذلك ضيراً على أحد لطالما اننا في زحفنا الأكبر نتمحور ونتجذر حول مشروع نهضوي كبير أساسه ناهض الحرية والحقوق الاساسية للمواطن ومناطه كرامة الانسان ووجهته العدالة وهدفه حب التعاون بين الشعوب.

وفي نظرنا انه مامن مشروع ثقافي وخطاب انساني يضارع روح الاسلام ونظرية الأخلاق فيه ومنظومة الانسنة ونسق الكرامة الانسانية.

وبشكل أكثر صراحة، فشرعية الاصول التي نادينا بها، وشرعية الاجتماع التي دللنا بها، وشرعية الدورة الحياتية التي تمسكنا ونتمسك بها، وشرعية الشرط الموضوعي التي نجعلها الصخرة المكينة للبناء السياسي، هذه الشرعيات تتلخص وتتحدد في لفظة (القرار) التي كثيراً ماتتكرر في النص القرآني.

لقد استخدم القرآن هذه الكلمة في سياق تشبيهه للكلمة الطيبة بشجرة باسقة أصلها ثابت وفرعها في السماء، في حين أن الكلمة الخبيثة كشجرة اجتثت من الأرض مالها من قرار.

وشرعية الأصول . أصول الحياة نجدها في قوله تعالى: ماء مهين في قرار مكين.

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 سيد قطب وعبد القادر عودة بأن العقيدة لابد لها من مشتل، ولا يد لها أيضاً من برميل بارود.

لسبب بسيط هو ان العقيدة شرارة، صاعق تفجير، وبالتالي لابد لها من قرار مكين.

وهذا القرار المكين أو المشتل الطبيعي لاحتضان البذور هو العروبة، وبالمقابل فليست العروبة ركاماً كريهاً، أو أمراً مأفوناً 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 هو وبكل صراحة: لماذا اختار الله رسالته في أرض العرب؟؟.. هل محرم على العربي أن يطرح هذا السؤال.

لقد أحرق . كما رأينا . سيد قطب وعودة كل مافي دائرة الوجود الإنساني من مقومات إنسانية كاللغة والقومية والثقافة والفن ليصير الحديث عن حلقة واحدة هي إقامة مجتمع الشريعة.

لقد حمل سيد قطب وعودة اعلام الاسلام ليقفا على عدمية وفراغ فزلت الأقدام، وسقطت الاعلام، فكانا كالنحلة التي تحلق في الهواء دون أن تبني لها خلية تنطلق منها، وتتكىء عليها.

وبعد، ان 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، هو اتحاد قطبين رئيسيين في تجربة الابداع النظري، هما: الذات والموضوع، وبالتالي فإن تأسيس الوجود على الذات، أو تأسيس الذات على الوجود هو الذي جعل الفكر مبدعاً في هذه العصور(٦٦).

وحقيقة الأمر لا يمكن للنظرية أن تغير من طبائع الناس وسلوكات الشعوب إلا إذا كانت منبثقة عن وعي الأمة التاريخي، ولا يصل هذا الوعي إلى مرتبة النظرية إلا إذا ارتقى إلى مستوى الرؤية، أي إنتاج موقف حول الإنسان، وما يحيط به.

وفي نظرنا ان نظرية سيد قطب وعبد القادر عودة في الأمة الإسلامية هو إعادة

بشكل آخر: لنظرية الواحد هو الكل، تلك النظرية التي هي بالأساس فلسفية، ثم تغلغلت في مجالات متعددة من مجالات المعرفة.

ويرى بعضهم ان هذا الواحد هو اللوغوس Logos الذي ظهر أول ماظهر على يد النظار اليونان، وبالأخص قدماء الطبيعيين(٦٧).

ثم تحول هذا اللوغوس . الذي يجمع بين الأشياء من الفيزيس (الطبيعة) إلى الايدوس (الفكرة)، حيث أصبح يعني على يد أفلاطون الشيء الثابت الحاضر والدائم في المقال، أو مجموع القضايا العقلية التي تنبع عنها بواسطة الخطاب.

لقد انحرف اللوغوس . مع أفلاطون . من الجمع إلى الخطاب والكلام والعقل والكشف عن قوانين الخطاب، واتخذ من أرسطو صيغة الآلة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ: إنه المنطق.. أي ان التحول على يد أرسطو تم من Logos إلى Logique ليتم نسيان وظيفة اللوغوس القديمة(٦٨).

ويرى الأستاذ عزوز ان اللوغوس تحول في المسيحية إلى الروح القدس، والأمر نفسه بالنسبة للصوفية في الإسلام التي ترى الواحد (الحق) يسري في جميع الكائنات، ووحدته تنساب في العالم المتكثر بجزئياته(٦٩).

وإذا كان لنا أن لا نتعرض إلى مدلول هذا اللوغس 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 اللذين يكمنان في الغاء الفرد لصالح الأمة، ومن ثم الحديث عن وحدة مزعومة تخفي تحتها استغراق الفرد وحقوقه لصالح فكرة قومية استعلائية تدعي زعماً ووهماً انها تحقق المصلحة العامة في حين أن المصلحة العامة ليست إلا مصلحة المصالح الفردية.

على هذا الأساس نهضت نظرية سيادة الشعب لتصحح أخطاء هذه النظرية انطلاقاً من الفرد بحضوره وحقوقه وسيادته.

وفي نظرنا ان مبدأ سيادة الأمة الإسلامية هو أحد تطبيقات نظرية الواحد هو الكل التي وجدنا تطبيقاً لها على صعيد القانون الدستوري.

وهذه النظرية الجديدة (نظرية سيادة الأمة الإسلامية تحمل كافة عيوب وعاهات نظرية الواحد هو الكل، وبالأخص تبسيطها للأمور وغيابها وعدميتها ومجانبتها للمنطق.

وبيان ذلك ان سيادة الأمة الإسلامية لا تنبثق من الكل من مفرداتها، أي على انها وليدة وجمع لعناصرها بحيث ان كل عنصر يملك ذرة من السيادة على ماوجدناه في نظرية سيادة الشعب.

وبمعنى أوضح فهي نظرية لا تنبثق من الواقع من الوجود، إنما من الذهن من الرؤية.

هذا اللوغوس الجامع هو الشريعة الإسلامية فهو الاسمنت أو المكوك الذي ينتج عرى الاتصال، ومجرد تطبيق الشريعة يتم كل شيء بتأثير سحري عجيب ومدهش، 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 الاسلامية المقترحة من قبل سيد قطب وعبد القادر عودة تبدو في حال اختزال للتعدد في الواحد وعدم إبراز المتعددات وعدم الانصات 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، والانصات مرة أخرى إلى هذه الحركة الناجمة من هذا الضم.

إن الحركة ولاشك 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 لتنطلق الحركة، وتنبثق من ذلك، وهكذا دواليك. وهكذا تظهر النظرية، ويظهر الوعي المعبر عن هذه القوانين لا اجراء التوحيد في الغياب والعدم ورفع الإسلام هناك، حيث تزل الأقدام، وتسقط تبعاً لها الاعلام.

ونختم هذا البحث بالقول مع كمال الحاج بأن الإنسان بقدر مايتجمعن يتشخصن، وهذا التجمعن يتدرج في صيغة نزوع من الأسفل إلى الأعلى، وليس العكس كما هو الحال عند سيد قطب وعودة 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 واللامكان 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 قومية يقل مجرى واحد من مجاري الحياة، خارج هذا المجرى الواحد يتهافت الإنسان وينعدم[٧٠].

البحث الثالث

جدلية الإنتماء للإنسانية في ضوء الوعي الإسلامي

مسألة الرسالة الكونية للإسلام

المدنية . ولاشك . هي غاية كل طواف فذ للروح البشرية في معانقتها للمطلق ومغامرتها من أجل تحقيق الحق، وارتقائها بالوجود والكرامة والمصير الانساني.

فالمدنية فاعلية وجهد عالمي يتوخى تحقيق مصير الإنسان، وتقاس فيه الأشياء بمقياس تلاقي وتقارب الإرادات الانسانية وتعاونها من أجل تحقيق الخير الإنساني العام الشامل الكلي الخالد.

وكما ان 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 ماعبّر عنه الأدب القرآني بقوله: وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان.

فالمدنية بهذا التحديد هي الحضارة التي يبدع مفهومها النظر العقلي الإنساني، وهو يتطلع دفعة واحدة إلى الكلية والشمول، إنها حق من حقوق الفكر الإنساني، ونتاج متميز من أفضل ماأنتجه، وهو يعبر عن ذاته بحسب مقولتي الكلي والخالد(٧١).

ومما لاشك فيه ان قطار البشرية قطع . متقدماً باتجاه المدنية . محطات هامة، ولكن هذا القطار لن يبلغ غايته إلا في نهاية الحياة على هذه المسكونة، وبالمقابل، فالتعارض هو آلية ارتقاء البشرية، قال تعالى محدداً ذلك: ولولا دفع الله للناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله..

إذن هنالك دموع وآلام وطوبيات، قال تعالى: ولقد خلقنا الإنسان في كبد. البلد/٤

والوضع البشري لن يفتأ كادحاً يمسح الدموع، ويضمد الجراح، قال تعالى: ياأيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه.. الانشقاق/٦

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، وشوفينيتها القاهرة واستعلائها واستعدائها 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 ثراً للتكامل والارتقاء البشريين.

إن أي تقدم للروح البشرية في معانقتها للحقيقة والتقدم مرتبط بالقاعدة الفذة التي رسمها الزعيم الصيني ماوتسي تونغ . بقولها: دع الزهور تتفتح ولتتبار.

وفي نظرنا انه لن يكون هنالك نظام عالمي جديد، إذا لم تقف جميع الأمم . بما في ذلك الأمة الإسلامية . على صعيد قاعدة رصينة تقوم على المساواة والاعتراف المتبادل والاحترام والتنافس الحر، وأخلاقية الحوار بتحديد قوله تعالى: ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم.. الحجرات/١٣

وهذا ماأكده أحد المفكرين العرب بقوله: "إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى حالة من حالات الكاووس chaos، حسب تعبير الفيزيائيين الحديثين، أو السديم الذي يتفاعل باتجاه إعادة التشكيل، ولا أعتقد ان إعادة التشكيل ستعيد نسخة عصر التنوير والقرن التاسع عشر، أي انها لن تستعيد علمانية الماضي وعلمنته التي أوصلت الكون إلى مانحن 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 الماضي[٧٢].

إن مايميز العصر الحديث، ديناميته وفعاليته وتاريخيته وعولمته modernlisation، أي وجود تحولات ثقافية وسياسية واجتماعية صاعدة ومسارات متقدمة على أساس إنساني متميز.

وفي هذه العولمة يجب التمييز بين قانون الطبيعة (الهوية)، وبين النظرة التطورية التاريخية، أي حركية المجتمع تبعاً للتفاعل مع الظروف، الإرث الحضاري العام، والثقافة الإنسانية لكل أمة من الأمم..

وبمعنى أوضح فالمسلمون (أفراد وجماعات) مدعوون لأن ينخرطوا في هذه العولمة، بشكل يربطون بين مسارهم الخاص، وبين المسيرة الكونية، بحيث يغتنون بهذه المسيرة، ويخصبون في الوقت نفسه حركتها وفعاليتها، ولا يمكن بالتالي الارتهان بالتجربة الأوربية بأثقالها وعدوانيتها القاهرة والتحدي بفرادتها.

ونعتقد ان الإسلام يزود المسلمين بأواليات التقدم وديناميات الحركة وفعاليات التطور، من ذلك على سبيل المثال أصل العدل والمساواة، والتقوى وأصل الاحسان، وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون، والإيمان بالأصل المشترك للإنسان (وخلقناكم من ذكر وأنثى)، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم)، وأصل بذل السلام للعالم، وأصل الخير الإنساني الشامل (أقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، وأصل عصمة النفس الإنسانية (صيانة الحياة)، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في اول إعلان لحقوق الإنسان (وان لك الا تجوع فيها ولا تعرى).

والاسلام يندد بالقهر والتسلط، وهو ماكان يعبر عنه بالتنديد بالعنصرية والكسروية.

. والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف، وليس على الامتنان: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر.

وقوله تعالى: لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إحسان بين الناس.

. وأساس كل سلطة اعمار الأرض: هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها.

. والمسلمون مندوبون لرفع الظلم: ومالكم لا تقاتلوا في سبيل الله والمستضعفين في الأرض من الرجال والنساء والولدان.

. والاصلاح هو غاية الحياة الإنسانية: وأصلحوا ذات بينكم.. الانفال/١

. والاسلام يندد بالفساد والافساد: إذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها.

. والاسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان.

. والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين.

. وللأنسنة humanisme في الإسلام باب واسع . خلافاً لتفرد أوروبا في هذا المجال . يكفينا أن ندلل بقوله (ص): تخلقوا بأخلاق الله.

يقول الشاطبي معلناً أحد مظاهر هذه الأنسنة: إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وان لم يكن نبيا[٧٣].

وهكذا تتحدد جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية (الحضارة العالمية) على الصورة الآتية:

. يرسي الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعيه من الشمول والعالمية والإنسانية[٧٤].

ولكن هذه العالمية . تقوم على ابتلاء . الأفراد والجماعات . في الارادة والعقل والأخلاق، هذا الابتلاء كآلية للسباق من أجل الخير، ومرقاه مطروحة لانجاز الصالح الانساني العام المشترك: السابقون السابقون أولئك هم المقربون . سارعوا إلى مغفرة من ربكم . يسارعون في الخيرات . فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ماالعقبة، فك رقبة.

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: ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم.

وهذا يفيد انه سبحانه وتعالى، لو غير الفطرة فعلا وواقعاً، لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء، ولا مسؤولية، ولا جزاء، بأن جعلهم أمة واحدة كالملائكة، لا يعصون الله ماأمرهم، ويفعلون مايؤمرون، فكان ثمة تلازم بين سنة الفطرة الانسانية، وبين سنة التكليف والابتلاء وجوداً وعدما[٧٥].

والخلاصة . في نظرنا . ان المسلمين مدعوون إلى عالمية مؤنسنة يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر.

في هذه العالمية، يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ماعندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والاحسان.

رائدهم في ذلك رسولهم، الرحمة المهداة، وبذل السلام للعالم، وآلية ذلك المبادىء والأصول التي جعل بها أول ميثاق عالمي (القرآن الكريم)، أما نطاقه، فالأرض التي هي ملك لله استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته: هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا، فامشوا في مناكبها، وكلوا من رزقه، وإلى النشور.. الملك/ ١٥

لقد سخرت الأرض بما فيها للإنسان، فهي إذن الوطن الكبير الذلول المتسع لكل مسلم، قال تعالى: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها.. النساء/٩٧

هذه الهجرة تعني الانغراس والاندراج في كل بقعة يعيش بها المسلم اخلاصاً وصدقاً وبذلاً ووفاء، وموازنة وتلازماً بين الحق والواجب.

الهوامش

(١) روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، ٩٦٦ ، ص٥٢٠

(٢) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الثاني، ص٤٢٩

(٣) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ص٤٣٣

(٤) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٩٧٦ ، ج١ ، ص١٧٣

(٥) مجلة المعرفة، مقال بعنوان القيم الوطنية والإنسانية في شعر المجاهد الشيخ صالح العلي، السنة الثانية والثلاثون، العدد ٣٦٤ ، ٩٩٤ ، ص١٦٩

(٦) حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان، طبعة جديدة، دار الطليعة، بيروت، ٩٨٢ ، ص٦٢

(٧) معنى الأمة: المصدر السابق، ص٣٨

(٨) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ستة أجزاء، جمع وتقديم محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٩٧٢ ، المجلد الأول، ص٣٤٤

(٩) الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص٣٤٣

(١٠) الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص٣٤٣

(١١) أديب اسحق: الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، ٩٧٨ ، ص٧٤

(١٢) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص٣٦٦

(١٣) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس، ط١ ، ٩٨٦ ، ص٤٤٩

(١٤) د. العوا: المرجع السابق، ص٤٥٩

(١٥) معنى الأمة: تأليف البرتيني وعدد من الباحثين، ترجمة أديب العاقل، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٩٧٦ ، ص٥٠

(١٦) معنى الأمة: تأليف البرتيني وعدد من الباحثين، ترجمة أديب العاقل، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٩٧٦ ، ص٥٠

(١٧) هاشم صالح: الفكر العربي المعاصر، مقال منشور في مجلة الوحدة، عدد ٩٩٢/٩٦

(١٨) عبد الاله بلقزيز: نقد السياسة، مجلة الاجتهاد، العدد ١٥ و١٦ لعام ٩٩٢ ، ص٤٧٣

(١٩) عبد الاله بلقزيز: نقد السياسة، ص٤٨٥

(٢٠) عبد الاله بلقزيز: نقد السياسة، ص٤٨٢

(٢١) فهمي الهويدي: الاسلام والديمقراطية، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد ١٦٦ لعام ٩٩٢ ، ص١٦٦

(٢٢) محمد جمال طحان: الكواكبي بين الاسلام والديمقراطية، مقال منشور في مجلة دراسات عربية، عدد ١٠ و١١ و١٢ لعام ٩٩٢ ، ص٣٥

(٢٣) رضوان السيد: الدين والسياسة في لبنان، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، عدد ١٥ و١٦ لعام ٩٩٢ ، ص٣٣٣

(٢٤) معنى الأمة: المرجع السابق، ص١٦

(٢٥) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٢٦

(٢٦) معنى الأمة: ص٢٧

(٢٧) معنى الأمة: ص٧٤

(٢٨) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٦٥

(٢٩) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٢٦

(٣٠) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٩١

(٣١) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٢٤٢

(٣٢) معنى الأمة: ص٩١

(٣٣) معنى الأمة: ص٩٢

(٣٤) معنى الأمة: ص٩٣

(٣٥) معنى الأمة: ص٩٣

(٣٦) معنى الأمة: المرجع السابق، ص٧٤

(٣٧) د. عزيز العظمة، ٥٨ و١٦٦

(٣٨) محمد رشيد رضا: محاورة المصلح والمقعد، القاهرة، مطبعة مجلة المنار، ١٣٢٤هـ، ص٥٥

(٣٩) الأفغاني وعبده، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى ط٢ ، القاهرة، دار العرب ٩٥٨ ، ص٩

(٤٠) جوزيف سماحة: نهاية التاريخ وردود الفعل، مجلة الاجتهاد عدد ١٥ و١٦ للعام ٩٩٢ ص٣٠٧

(٤١) ابن باديس: كتاب آثار ابن باديس، ج٤ ، وقد أكد أيضاً أن الإسلام أقام قانوناً دينياً اجتماعياً طبيعياً.

(٤٢) فهمي الهويدي: الإسلام والديمقراطية، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد ١٦٦ ، لعام ٩٩٢ ، ص٢٣

(٤٣) ريمون بولان: الاخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، ط١ ، ٩٨٨ ، ص١٨٩

(٤٤) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، ط١ ، ٩٨٨ ، ص٢٠٠

(٤٥) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٤٨ .

(٤٦) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ٢٤٩
(٤٧) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٢٥٧
(٤٨) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٢٨٢
(٤٩)ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص ٢٨٢
(٥٠) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٣٠٠
(٥١) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٣٠٠
(٥٢) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص٣٠٤
(٥٣) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دار البحوث العلمية، الكويت، ط٦ ، ٩٨٥
(٥٤) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، ٩٦٤ ،
(٥٥) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص١٨٨
(٥٦) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٣١
(٥٧) البخاري: الحديث الأول.
(٥٨) مسلم: كتاب اللباس باب/١٠
(٥٩) أبو طلب: قوت القلوب ٣٢٦/٢٠
(٦٠) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٩٨٧ ، ص٢٢٢
(٦١) السياسة الشرعية، ص٧٧
(٦٢) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص١٧
(٦٣) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٩٣
(٦٤) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٦٤
(٦٥) الاقتصاد في الاعتقاد.
(٦٦) المقدمة، ص١٠١ ، وما بعدها.
(٦٧) المقدمة، ص١٠١ ، وما بعدها.
(٦٨) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٢٥٧
(٦٩) أدب الدين والدنيا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ٩٨٧ ، ص١١٦
(٧٠) انظر في نظرية الخروج على السلطان، د. علي محمد جريشة، المشروعية العليا في الإسلام، ص
(٧١) للتزويد من الموضوع يراجع ناصف نصار: تطورات الأمة المعاصرة ص٥ وما بعدها.
(٧٢) د. رفعت السيد: الاسلام السياسي، مقال منشور في مجلة قضايا فكرية، دار الثقافة، القاهرة، ٩٨٩ ، الكتاب الثامن، ص١٥
(٧٣) سيرة ابن هشام: ١٣٢/١ ، وتاريخ الطبري: ١٠٩٥/١
(٧٤) الروض الآنف: ٣٩٤/١ ، ٣٩٨
(٧٥) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، المرجع السابق، ص/١٢/
(٧٦) سيرة ابن هشام: ٢٢٢/١ وما بعدها والروض آنف، ٣٤٧/٢
(٧٧) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص١١

(٧٨) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص١٣
(٧٩) سيرة ابن هشام: ١٣٠/١ والروض الآنف ٦١/٢
(٨٠) سيرة ابن هشام ٣٠/١ ، وتاريخ الطبري: ٢٥٣/١
(٨١) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص١٤
(٨٢) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص١٦٨
(٨٣) الكامل في التاريخ: لابن الأثير، بيروت، دار الفكر، ٩٧٨ ج٢ ، ص٣٧
(٨٤) ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ط٢ ، بيروت، دار الكتب العلمية ٩٨٧ ، ج١ ، ص٥٦٧
(٨٥) د. الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩٩٠ ، ط١ ، ص٥٩
(٨٦) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط١ ، ٩٨٠ ، ص١٦٧
(٨٧) د. محمد عماره: التراث في ضوء العقل، ص١٦٧
(٨٨) د. محمد عايد الجابري: العقل السياسي العربي، ص ٢٠٧ و٢٠٨
(٨٩) د. محمد عايد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٢٠٧
(٩٠) د. محمد عايد الجابري: العقل السياسي العربي، ص ٢٠٧ وما بعدها.
(٩١) د. محمد عايد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٢١٠
(٩٢) ترجمة عفيف البزرة، بيروت، ط٣ ، مؤسسة الأبحاث العربية، ٩٨٦
(٩٣) د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص٢١١
(٩٤) مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص١٤
(٩٥) يقصد بالإسلام المدلول الموسع الذي تتسع آفاقه إلى مسيرة الأنبياء أجمعين، وهي مقولة أكدها القرآن في أكثر من آية.
(١) د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، ط٣ ، ص٤٩
(٢) تفسير البيضاوي، طبعة القاهرة، ٩٢٧ ، يقول "ان الخطاب موجه للمهاجرين، ويل للعرب كافة، فإنهم كانوا أذلاء في أيدي الفرس والروم.
(٣) د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، ص٥٣
(٤) مجلة الفكر العربي المعاصر عدد ٧٢ . ٧٣ ، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس، ٩٨٩ ، ص٢٠
(٥) مجلة الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص٢٠
(٦) د. محمد عماره: دراسات في الوعي والتاريخ، دار الوحدة، بيروت، ط١ ، ٩٨١ ، ص١٣١
(٧) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج١١ ، ص٣١٠ ، طبعة القاهرة.
(٨) تاريخ الطبري ج٢ ، ص٣٦٣ ، القاهرة، دار المعارض.
(٩) د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص١٣٢
(١٠) د. هشام جعيط: دولة النبوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص٢٥
(١١) أخرجه البخاري عن أنس.
(١٢) أخرجه الطبراني عبد الله بن أبي أوفى والحاكم والبيهقي عن ابن عمر.

(١٣) تهذيب ابن عامر، ج٢ ، ص١٨٩

(١٤) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والاسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ، ٩٨٦ ، بيروت، ص٧٣

(١٥) مجلة الناقد، العدد ٢٥ ، تموز ٩٩٠ ، ص١٥٦

(١٦) الحوار القومي الديني: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ، ٩٨٩ ، ص١٢٣

(١٧) انظر في ذلك ميثاق العمل الوطني.

(١٨) انظر في ذلك، ميثاق العمل الوطني.

(١٩) عمار الطالبي: آثار ابن باديس، ج٢ ، ص١٧ ، مقال بعنوان: محمد (ص) رجل القومية العربية.

(٢٠) مختارات سياسية، ص ١٩٣ . ١٩٤

(٢١) رواية الطبري.

(٢٢) طبعة دار القلم، بيروت، ط٦ ، ٩٨٦ ، ص١٥٨

(٢٣) خالد زيادة: مقال موسوم بعنوان: الدولة والمدينة، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ١٢ لعام ٩٩١ ، ص١٧٥

(٢٤) لقد استخلص القلقشندي في صبح الأعشى ذلك من المراسلات التي كان يوجهها الأمراء للسلطان المملوكي.

(٢٥) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٣٣

(٢٦) مجلة الناقد، العدد الخامس والعشرون، تموز، ٩٩٠

(٢٧) هذا هو رأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه فقه السيرة النبوية، دمشق، مطبعة الداودي، ٩٨٩ . ٩٩٠ ، ص١٨٤

(٢٨) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والاسلام، بيروت، ص٧٣

(٢٩) تكلم عن هذا المشروع السياسي الذي هو من صنع الأمة لا الحاكم، انظر مداخلة رضوان السيد، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد/٥ لعام ٩٩٣ ، ص١٣٣

(٣٠) هنالك من اعتبر السلطان روح الجسد أو عقل الرعية.. انظر مداخلة رضوان السيد، مجلة المستقبل العربي، ص١٣٣

(٣١) مداخلة رضوان السيد ص١٢٣

(٣٢) انظر من تكلم عن هذه الكارزما كقوة جذب، جان وليام لابار: السلطة السياسية، دار عويدات، بيروت، ط٣ ، ٩٨٣ ، ترجمة الياس حنا الياس، ص٣٧

(٣٣) فلسفة الثورة والميثاق: دار المعرفة، بيروت، دار العلم ط ١ ، ٩٧٠ ص ٨٤ .

(٣٤) موفق محادين: الوعي المعرفي، ص١٢

(٣٥) موفق محادين: الوعي المعرفي عربياً، مقال منشور في مجلة المعرفة، العدد ٣٥٥ نيسان ٩٩٣ ، دمشق، السنة الثانية والثلاثون، ص١٤

(٣٦) كتابه حدود الهوية القومية دار الوحدة، بيروت ٩٨٢ .

(٣٧) صاحب هذا الرأي زكي الأرسوزي. انظر مؤلفاته الكاملة، المجلد الأول، ص٢٢٢ ، وانظر نقد هذا المفهوم، ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص٢٨٥ وما بعدها.

(٣٨) موفق محادين، المقال السابق، ص١٤

(٣٩) اسماعيل محفوض: جدل الوعي . الممارسة، دراسات اشتراكية، دمشق، عدد ١٣٣ لعام ٩٩٣ ، ص٩٤

(٤٠) اسماعل محفوظ: جدل الوعي . الممارسة، ص٩٦

(٤١) موفق محادين: الوعي المعرفي، ص٢٤

(٤٢) علي عقله عرسان: نحن واخوتنا والشرق، مقال منشور في مجلة الأداب الأجنبية عدد ٦٥ ، دمشق ٩٩٠ ، ص٥

(٤٣) د. ارغون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣٠

(٤٤) د. ارغون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣٠

(٤٥) د. ارغون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣٠

(٤٦) د. ارغون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣١

(٤٧) د. ارغون: الاسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣٢

(٤٨) د. الشاذلي العياري: من أجل مشروع عربي أوربي متوسطي جديد، مقال منشور في مجلة شؤون عربية، عدد ٧٤ لعام ٩٩٣ ، ص١٧

(٤٩) مقال الدكتور الشاذلي العياري، ص١٧

(٥٠) مقال الدكتور الشاذلي العياري، ص١٧

(٥١) جمال حمدان: عن العالم الاسلامي المعاصر عالم الكتب، القاهرة ٩٧١ ، ص١٣٩

(٥٢) نقل هذا الرأي د. محمد ارغون: الاسلام الأمس والغد، بيروت، دار السؤال للنشر ط١ ، ٩٨٣ ، ص٨

(٥٣) جمال حمدان: شخصية مصر، القاهرة، عالم الكتب، ٩٨٠ ، ج٢ ، ص٤٧٦

(٥٤) كتابه من التجزئة إلى الوحدة، المرجع السابق، ص٢٤

(٥٥) كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دار طلاس، دمشق ٩٨٦ ط١ ، ص٣٠٠

(٥٦) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم ص١٥٩

(٥٧) من مقال لحسن البنا، بعنوان: بين المنحة والمحنة، وهو من جملة مقالات مختارة مضمومة إلى كلمات وشهادات كتبها عدد من المؤلفين حول رسالة حسن البنا ومنشورات بعنوان المقام الشهيد حسن البنا، بيروت، د.ت، ص٢

(٥٨) جان وليام لابيار: السلطة السياسية منشورات عويدات، بيروت ط٣ ، ٩٨٣ ، ص٧٦ وما بعدها.

(٥٩) انظر نقد نظرية سيادة الأمة د. ثروت بدوي النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ٩٦٧ ،ص ٢٧ .

(٦٠) كتابه الاسلام في رسالتيه، ط٣ ، بيروت ٩٥٨ ، ص٢٣٢

(٦١) المحاضرات العشر، ط٤ ، ٩٥٩ ، ص٦٩

(٦٢) د. محمد عمارة: الاسلام السلطة الدينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٢ ، ٩٨٠ ، ص٢٠

(٦٣) طه حسين: الفتنة الكبرى، ج٢ ، ص٣٣٥ ، طبعة القاهرة ٩٧٠

(٦٤) نقصد نظرية زكي الارسوزي الفيضية الحدسية عن الأمة العربية، وانها تجلت منذ البدء

من الملأ الأعلى على أن العصر الجاهلي أصدق تعبير عن ذلك، المؤلفات الكاملة لزكي الارسوزي مجلد أول ص٢٢٢

(٦٥) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص٢٥٨

(٦٦) محمد مزوز: من أجل انطولوجيا اسلامية، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٩٩٢ ، ص١٦٠

(٦٧) محمد مزوز: من أجل انطولوجيا اسلامية، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٩٩٣ ، ص١٣٨

(٦٨) محمد مزوز: من أجل انطولوجيا اسلامية ص١٤١

(٦٩) محمد مزوز: من أجل انطولوجيا اسلامية ص١٤٢

(٧٠) كمال الحاج: القومية ليست مرحلة، منشورات عويدات، بيروت، ٩٥٩ ، ص١٠٤ وما بعدها.

(٧١) د. عادل العوا: فلرسفة القيمة، ص ٥ .

(٧٢) مداخلة وجيه كوثراني، مجلة المستقل العربي، عدد ٥ لعام ٩٩٣ ، ص١٤٣

(٧٣) الموافقات، ج١ ، المقالات الأولى.

(٧٤) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص٤٦

(٧٥) د. دريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص١٥٢

فهـــرس

. تقديم بقلم حبيب عيسى ٥

* فصل تمهيدي ٩

جدلية الجغرافية والتاريخ

. مدخل ١١

. مادة الكتاب ١٥

. البحث الأول: جدلية الجغرافية والإنسان

وانعكاس ذلك على الوعي العربي الإسلامي ١٩

. البحث الثاني: الوعي العربي للواقع كإرهاص للمسألة الوطنية ٢٣

الفصل الأول

المسألة الوطنية كإشكالية في الفكرة الإسلامي ٣٣

. مقدمة ٣٥

ـ البحث الأول: الاجتماع الإسلامي ٣٩

. الفرع الأول: مفاهيم الجماعات في الإسلام ٣٩

. الفرع الثاني: الاجتماع الاسلامي أسسه ومبادئه ٤١

. الفرع الثالث: منهج العمران في الفكر العربي الاسلامي ٤٥

. الفرع الرابع: مفهوم الأمة في الفكر العربي الاسلامي ٤٩

. المطلب الأول: مفهوم القوم والأمة في القرآن الكريم ٥٠

. المطلب الثاني: مفهوم الأمة لدى المفكرين العرب والاسلاميين ٥٣

. الفارابي . المسعودي . الشهرتساني

. بن خلدون . الطهطاوي . التونسي

. الأفغاني . الكواكبي . رشيد رضا

. بن باديس . محمد عبده . أحمد عرابي

. حسن البنا . عبد القادر عودة . سيد قطب

. خالد محمد خالد . علي عبد الرزاق

. طه حسين . محمد النويهي . ساطع الحصري

. المطلب الأول: تحديد دور الحرب ١٩٢
. المطلب الثاني، هجرة المسلمين إلى دار الاسلام ١٩٢
. المطلب الثالث: مناقشة رأي البوطي حول الهجرة ١٩٦
. البحث الثاني: أطروحة السلم في الاسلام ١٩٩
. الفرع الأول: السلم في الاسلام ١٩٩
. الفرع الثاني: مذهب عهد آدم الأول في الاسلام ٢٠٨
. الفرع الثالث: آفاق إقامة الدين ٢١٣
. الفرع الرابع: النسخ في الاسلام ٢١٧
ـ البحث الثالث: رأي المستشرقين في الفتح الاسلامي ٢٣٥
ـ البحث الرابع: خواطر حول تفسير سورة التوبة ٢٣٩

الفصل الثالث

الوطنية في الميزان ٢٥١
البحث الأول: عوامل نشأة المسألة الوطني في أوروبا ٢٥٣
البحث الثاني: المسألة الوطنية في فكر الصحيفة ٢٥٧
البحث الثالث: ميزان الصحيفة ٢٥٩

الفصل الرابع

جدل الدار والعقيدة ٢٧٩
مقدمة ٢٨١
البحث الأول: جدلية السياسة والأخلاق ٢٩٣
. الفرع الأول: جدلية الأخلاق والسياسة في الاسلام ٢٩٨
. الفرع الثاني: موقف الاسلام من الغير ٣٠٦
البحث الثاني: الانتماء إلى الدار العربية على ضوء الوعي الاسلامي ٣٠٩
٣٦٧. الفرع الأول: رنو الأمة العربية لتحقيق الهوية قبل الاسلام.. ٣١٠
. الفرع الثاني: جدلية العروبة والاسلام ٣١٦
. الفرع الثالث: معنى وقوة الانتماء الى الأمة الاسلامية ٣٢٧
البحث الثالث: مسألة الرسالة الكونية للإسلام ٣٥٣
الفهرست ٣٦٥

صدر عن دار الأنصار بدمشق:

١ ـ الدولة القومية

شرعية الأساس

مشروعية التأسيس

تأليف : حبيب عيسى

٢ ـ جولتي في العصر متوحداً

تأليف : روجيه غارودي

ترجمة : د. زوقان قرقوط

٣ ـ التحكيم الداخلي

في القانون السوري والمقارن

تأليف المحامي عبد الهادي عباس

٤ ـ عشر سنوات هزت الشرق الأوسط

تأليف : نادين ميكودو

ترجمة عبد الهادي عباس

٥ ـ الطريق إلى دولة أريحا

تاليف د. عصمت سيف الدولة

٦ ـ مزرعة الحيوان

تأليف : جورج أورويل

ترجمة : عبد الهادي عبلة

٧ ـ حكايا القادسية

تأليف: وليد زهدي

دار الأنصار ـ دمشق ـ ص.ب: ٦٠٣٩٠ ـ هاتف: ٣١٢١٧٦٧

هذا الكتاب

لا يجادل أحد في هذه الدنيا في أن الرسالة التي حملها خاتم النبيين جدنا العربي محمد بن عبد الله (ص) موجهة إلى الإنسانية كافة والى الإنسان أينما وجد على أرض هذا الكوكب، وإلى أجل مستقبل من الزمان لا يعلمه إلا الله.

لكن هذا لا يعني أنها رسالة هائمة فوق الوقائع والحقائق التاريخية والاجتماعية والجغرافية والأثنية، وإنما استجابة الهية لحاجات ملحة وفي سياق رسائل الهية تعاقب نزولها على البشرية حملها الأنبياء والرسل الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم، وكانت هذه الرسالة هي الرسالة الالهية الأخيرة للبشرية. بهذا المعنى فإن تلك الرسالة العظيمة قد حملت فيما حملت هذا القرار الالهي الذي لا راد له بأن التدخل الالهي المباشر في حياة البشر تقويماً وتصويباً عن طريق الأنبياء والرسل قد انتهى. وان على الإنسانية وقوى الحق والعدل أن تتحمل من الآن فصاعداً مسؤولية ابداع الأساليب وتوفير الامكانيات لمواجهة قوى الظلم والطاغوت، فالمهمة أصبحت منوطة بها استناداً الى قواعد رسختها الرسالات الالهية للبشرية.

ان هذا الكتاب يبحث في علاقة الوطن بالاسلام والوطن العربي اختصه الله سبحانه وتعالى بأن يكون وطن العرب ووطن الاسلام ينطلق منه إلى العالم ولا راد لإرادته.

حبيب عيسى

الأنصار
دار الأنصار ـ دمشق ـ ص.ب: ٦٠٣٩٠ ـ هاتف: ٣١٢١٧٦٧