

الباب الأول

النظرية والفكر



- المرجعية الإسلامية... بين الشرع والسياسة
 - إشكالية المواطنة بين الليبراليين والإسلاميين
 - الأمن القومي في فكر علماء السلف
 - التحالفات بين الأحزاب الإسلامية والعلمانية.. نظرة شرعية
- أحمد سالم (أبو فهر)
 - محمد إبراهيم مبروك
 - بهاء الدين الزهري
 - د. هشام برغش

المرجعية الإسلامية بين الشرع والسياسة



أحمد سالم (أبو فهر)

باحث في السياسة الشرعية

ملخص الدراسة

يُعد مصطلح (المرجعية الإسلامية) واحداً من حزمة من المصطلحات الأكثر تردداً في المجال التداولي السياسي والإعلامي والثقافي بعد الثورات العربية، لا فرق في هذا بين مصر أو تونس أو ليبيا إلا بحسب حجم الزخم والحراك، لا من حيث أهمية المصطلح والحاجة لتداوله.

وكان النظر في مفهوم هذا المصطلح تحليلاً وتقييماً من المهام المنوطة بهذه الدراسة، ومن هنا كان قرار الاشتغال على هذا المصطلح بغية الجواب عن أسئلة عديدة، منها: ما هو مفهوم مصطلح المرجعية، وهل له مفهوم واحد أم مفاهيم متعددة، وما هي العلاقة بين هذه المفاهيم؟

وتظهر أهمية هذه الدراسة في تناول مصطلح المرجعية الإسلامية من حيث التحليل اللغوي والاصطلاحي. فحينما يقصد بمصطلح المرجعية/ النص، فيُستعمل لفظ المرجعية هنا ويُراد به الرجوع المعياري الاحتكامي إلى نص، ولذلك الاستعمال ثلاث صور:

الصورة الأولى: المرجعية ويراد بها النصوص المقدسة.

الصورة الثانية: النصوص الكاشفة عن الأيديولوجيا.

الصورة الثالثة: النصوص المبينة لقول الفرد أو الجماعة.

وحينما يُقصد بمصطلح المرجعية/ الأيديولوجيا، فالمراد به إذاً الاحتكام والرجوع المعياري إلى منظومة فكرية معينة، كالسلفية بالنسبة للمنظومات الفكرية الدينية، أو كالليبرالية أو الاشتراكية أو الماركسية في التيارات الوضعية، وكنظام المفاهيم والتصورات والمناهج الذي يُوَطر به النظر في العلم المعين كتأطير العلوم الإنسانية بما يسمى: (إسلامية المعرفة)، وكتأطير الأداء السياسي بنظام مفاهيم وتصورات كالمذاهب السياسية، أو برنامج الحزب السياسي، أو الاحتكام للدستور من حيث هو منظومة فكرية ثقافية سياسية قانونية، أو الاحتكام لأعراف وتقاليد العشائر والطوائف، أو اللائحة الإدارية للجهات المؤسسية والمهنية والصناعية ومنظمات المجتمع المدني.

كما يُقصد بهذا المصطلح أيضاً: الفرد أو الجماعة، ويُراد به إذاً الاحتكام والرجوع المعياري إلى قول فرد أو جماعة معينة، وقد يكون هذا لقدسية كلام هذا الفرد عند المستعمل؛ كما في كلام الأنبياء، والأئمة المعصومين عند الشيعة، فهو داخل بهذا في النوع الأول، وليس مراداً لنا هاهنا.

واستهدفت الدراسة أيضاً مفهوم المرجعية الإسلامية في السياق المعاصر، وما تواجهه من تحديات مثل: مناوأة دعاة المرجعيات العلمانية لهم، وتنازع المرجعية، والشعارية، وهو ما تعانیه التيارات الإسلامية من نقص في قدرتها على تحويل المرجعية الإسلامية من الحالة الشعارية إلى التطبيقات الفاعلة.

كما عرضت هذه الدراسة أيضاً للمرجعية الإسلامية بين الدين والسياسة، وكشفت لنا معالم الإشكاليات التي تحيط بالممارسة السياسية الإسلامية، والتي يمكننا تقريرها من خلال استعراض قضيتين أساسيتين، وهما: أولاً: العلاقة بين الفقيه والسياسي. ثانياً: كيف يبني الإسلاميون سياستهم؟

المرجعية الإسلامية بين الشرع والسياسة



أحمد سالم (أبو فهد)

باحث في السياسة الشرعية

يُعد مصطلح (المرجعية الإسلامية) واحداً من حزمة من المصطلحات الأكثر تردداً في المجال التداولي السياسي والإعلامي والثقافي بعد الثورات العربية، لا فرق في هذا بين مصر أو تونس أو ليبيا إلا بحسب حجم الزخم والحراك، لا من حيث أهمية المصطلح والحاجة لتداوله.

ولا شك أن من المهام الرئيسية المنوطة بالعمل البحثي مهمة النظر في المصطلحات والمفاهيم تحليلاً وتقييماً، خاصة ما كان منها مركزياً يكاد يكون معياراً للتمييز بين الممارسة السياسية الإسلامية، وغيرها من الممارسات السياسية، كما هو الحال في المصطلح محل البحث.

ولا شك أن للبحث في المرجعيات وتعيينها أهمية كبيرة جداً - خاصة في مناهج البنيويين - عند تحليل الأنماط الثقافية والخطابات المختلفة؛ وذلك للأثر العظيم للمرجعية في تبين الفروق بين أنواع الخطابات المختلفة، وأنماط اشتغالها وأسباب النزاع بينها^(١).

والمشكلة الرئيسية التي يريد البحث حلها هي تعيين دلالات هذا اللفظ في المجال التداولي للحركات الإسلامية السياسية المصرية، وتعيين الإشكالات التي تنشأ عن دلالاته، واشتغالها في الوسطين السياسي والديني، والطرق المقترحة للتعامل مع هذه الإشكالات.

من هنا كان قرار الاشتغال على هذا المصطلح بغية الجواب عن الأسئلة البحثية التالية:

- ١- ما مفهوم مصطلح المرجعية؟ وهل له مفهوم واحد أم مفاهيم متعددة؟ وما هي العلاقة بين هذه المفاهيم؟
- ٢- ما المقصود بمصطلح المرجعية الإسلامية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟
- ٣- كيف يتم توظيف مصطلح المرجعية الإسلامية عند المتكلمين به في الدين وفي السياسة؟ وكيفية تقييم هذا التوظيف؟
- ٤- ما هي التحديات التي تواجه المرجعية الإسلامية بمفهومها عند الإسلاميين؟

وفيما يتعلق بالمنهج البحثي المتبع فقد استعملت في هذا البحث ثلاث أدوات منهجية، كانت أحياناً بمثابة ثلاث خطوات، وهي: الاستقراء، والوصف، ثم الاستدلال، مع استخدام آليات تحليل الخطاب، ونقده أحياناً.

(١) انظر: وجيه كوثراني، (الذاكرة والتاريخ)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م (ص/١٨٥).

المبحث الأول مفهوم المرجعية

أولاً: التحليل اللغوي:

المرجعية: مصدر صناعي مصوغ من مرجع، وهو اسم مكان على وزن (مَفْعَل)، وهو مصدر حديث التوليد جداً، فلا تفيدنا المعاجم إن قصدناها لتبيين دلالاته بصورته الاشتقاقية؛ فلم يبقَ إلا أن نحاول تبين دلالاته من دلالة اللفظين: (رجع)، و(مرجع).

يقول ابن فارس: (الراء والجيم والعين أصل كبير مطرد، يدل على رد وتكرار. تقول: رجع يرجع رجوعاً، إذا عاد. وراجع الرجل امرأته، وهي الرجعة. والرجعى: الرجوع.. والمرجوع: ما يرجع إليه من الشيء) (١).

وقال الزبيدي: (في التنزيل: (إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى) أي الرجوع. رجع الشيء عن الشيء، ورجع إليه فالرجوع: العود) (٢).

فيمكن أن يقال في دلالة المرجعية أنها: ما إليه يكون الرجوع.

ثانياً: التحليل الاصطلاحي:

بعد استقرار عشرات النصوص المعاصرة التي ورد فيها هذا اللفظ يظهر للباحث أن دلالة الرجوع والمرجعية التي تُراد عادة عند استعمال هذا اللفظ لها صفة معيارية؛ فهو ليس رجوعاً مجرداً عن القيمة كرجوع الانتقال المجرد من مكان إلى مكان، وليست القيمة التي في دلالاته كالقيمة التي في رجوع الناس إلى ربهم يوم القيامة، والتي فيها أن المرجع والمآب إلى الله خالق الناس أول مرة؛ وإنما القيمة التي يتم تحميلها لدلالة اللفظة هاهنا هي قيمة المعيارية، أو رجوع الاحتكام، سواء كان هذا الاحتكام تأسيسياً أو

(١) ابن فارس، (مقاييس اللغة): دار الفكر، بيروت، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (٦ مجلدات / المجلد الثاني / ص ٤٩٠).

(٢) الزبيدي، (تاج العروس): طبعة الكويت، الطبعة: ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، (٤٠ مجلد / المجلد ٢١/٦٥).

استثناسياً، أو حتى استشهادياً.

يقول المستشار طارق البشري: (الإطار المرجعي [هو] الذي تتبعث منه أسس الشرعية للنظم والمعاملات والقيم) (٣).

ويعرف المرجعية الشرعية بأنها: (التي تؤمن بها الجماعة، وتشكل إطارها المرجعي وثوابتها الحضارية، وتصدر عنها معاييرها في الاحتكام) (٤).

ويقول الدكتور أحمد مختار: (مرجعية دينية: سلطة، جهة أو شخص ترجع إليه طائفة دينية معينة فيما يخصها، أو يُشكّل عليها من أمرها) (٥).

ويعرفها محمد حافظ دياب بقوله: (يُقصد بها المصادر التي تحكمت في إنتاج المفاهيم وتوظيف الأدوات المنهجية) (٦).

ونجد نموذجاً على هذا الاستعمال في مفهوم الجماعة المعيارية في علم النفس الاجتماعي؛ حيث تسمى الجماعات حينها مرجعيات (referencities)، وتعرف بأنها الجماعات: (التي يرجع إليها الفرد في تقويم سلوكه الاجتماعي، ويربط نفسه بها، أو يأمل أن يرتبط بها نفسياً، ويتأثر سلوكه بسلوك الآخرين فيها، أي أنه يتأثر بمعاييرها السائدة فيها، ويؤدي فيها أحب الأدوار الاجتماعية إلى نفسه، وهي أكثر إشباعاً لحاجاته، ويشارك أعضائها الآخرين دوافعهم وميولهم واتجاهاتهم وقيمهم ومثلهم، ويتوحد بها ويعدها جماعته) (٧).

ونجد نموذجاً آخر في مفهوم (مرجعية الباحث/

(٣) طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥م (ص/١٠١).

(٤) المصدر السابق: (ص/١٠٢).

(٥) أحمد مختار، (معجم اللغة العربية المعاصرة)، عالم الكتب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، (٢/٨٦٣).

(٦) محمد حافظ، (الإسلاميون المسترقلون)، مكتبة الأسرة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م (ص/١٧١).

(٧) حلمي ساري ومحمد حسن، (علم النفس الاجتماعي)، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص/٦٤).

النصوص التي قد لا يُسَلَّم للمستعمل بقداستها؛ إما كلياً كنصوص الأئمة المعصومين عند الشيعة، وإما جزئياً كالأحاديث الضعيفة، وما يُعلم تحريفه أو لا تُدرى صحته من نصوص أهل الكتاب، أو ما كان منها صحيحاً لكنه خالف شريعتنا.

فِيُسْتَعْمَل لفظ المرجعية، ويُراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلى نصوص مقدسة؛ كالاحتكام إلى الوحي في السياقات الدينية، والاحتكام إلى نصوص الأئمة المعصومين عند الشيعة، أو نصوص آباء الكنيسة المتقدمين كما في المسيحية، وكذلك الكتب المقدسة في الديانات الصينية، والهندية، واليابانية.

الصورة الثانية: النصوص الكاشفة عن الأيديولوجيا:

ذلك أنه سيأتي معنا أن لفظ المرجعية يُستعمل ويُراد به معنى الأيديولوجيا والمنظومة الفكرية، فيكون الرجوع المعياري الاحتكامي لنصوص وخطابات كاشفة عن هذه الأيديولوجيا؛ فحضور النص هاهنا كوسيط معبر عن الأيديولوجيا، أما المرجعية المقصودة بإيراد النص فهي الأيديولوجيا وليست النص نفسه، ومثالها: الاحتكام لنص الدستور أو إعلانات حقوق الإنسان كنصوص كاشفة عن الأيديولوجيا الممثلة فيها.

الصورة الثالثة: النصوص المبيّنة لقول الفرد أو الجماعة:

ذلك أنه سيأتي معنا أن لفظ المرجعية يُستعمل ويُراد به قول فرد معين أو جماعة معينة، فيكون الرجوع المعياري الاحتكامي لنصوص وخطابات كاشفة عن قول الرجل أو الجماعة؛ فحضور النص هاهنا كوسيط مبين، أما المرجعية المقصودة بإيراد النص فهي الفرد/ الجماعة، وليست النص نفسه، ومثالها: الاحتكام لنصوص المجتهدين في السياقات الفقهية، أو رواد المذاهب الليبرالية والاشتراكية والماركسية في السياقات الفلسفية الوضعية كنصوص كاشفة لأقوال الأفراد والجماعات.

مرجعية المبحوث) في الدراسات الأنثروبولوجية والجدل المتعلق به. (1)

ومن التنبيهات المهمة هاهنا:

أن الطبيعة المعيارية للمرجعية التي نرصدها لا تلازم بينها وبين مفهوم الحجية في أصول الفقه الإسلامي، بمعنى أننا نصف تطلّعاً معيارياً من الأفراد والجماعات تجاه مرجعيات معينة بقطع النظر عن صلاحية هذه المرجعيات للعب الدور المعياري الاحتجاجي في رؤيتنا الشرعية، بل بقطع النظر أحياناً عن تصريح الفرد أو الجماعة بمعيارية المرجع، فالظاهرة التي نرصدها: هي ما يتخذه الناس ميزاناً يرجعون إليه في وزن أفعالهم وأقوالهم، بقطع النظر هل هو ميزان احتجاجي تأسيسي أم تعضدي استشهادي، وسواء كان ميزاناً شرعياً أم لا، وسواء كانوا يتخذونه هم ميزاناً مباشرة أم عبر قنطرة تشرعن كونه ميزاناً، وسواء كانت هذه القنطرة صالحة بالفعل لإكساب المرجعية صفة المعيارية أم لا.

وسأتوسل إلى بيان هذه الدلالة الاصطلاحية وأنماط تحققاتها في مختلف المجالات بقطع النظر عن السياقات الإسلامية، وذلك عبر النقاط التالية:

١- المرجعية/ النص:

يُسْتَعْمَل لفظ المرجعية في كلام المعاصرين، ويُراد به الرجوع المعياري الاحتكامي إلى نص، ولذلك الاستعمال ثلاث صور:

الصورة الأولى: المرجعية ويُراد بها النصوص المقدسة:

والمراد بالنصوص المقدسة هاهنا ما يُقر المستعمل بأنها مقدسة حقيقة، فلا تدخل فيها النصوص التي يسلم المستعمل بعدم قداستها، لكنه يتصرف معها تصرفه مع النصوص المقدسة، ولا تخرج منها

(1) راجع: شارلوت سيمور-سميث، (موسوعة علم الإنسان)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م (ص/٤٨٠-٤٨١).

٢- المرجعية/الأيديولوجيا:

الأيديولوجيا -أو الفكرانية كما يترجمها طه عبد الرحمن- هي إحدى الدلالات التي يُستعمل لفظ المرجعية وتكون هي المقصودة منه.

والدلالة المقصودة هاهنا بلفظ الأيديولوجيا هي: نظام -له منطق وطقه الخاصين- من التمثلات - صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم حسب الحالة- ذو وجود ودور تاريخي في داخل مجتمع معين^(١).

وبصورة أوضح: هي النظام الفكري والعقائدي الشامل للأفكار النظرية والعملية في المجالات الثقافية أو السياسية، وصولاً إلى الرؤية الكونية.

فيستعمل لفظ المرجعية، ويُراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلى منظومة فكرية معينة، كالسلفية بالنسبة للمنظومات الفكرية الدينية، أو كالليبرالية، أو الاشتراكية، أو الماركسية في التيارات

الوضعية، وكنظام المفاهيم والتصورات والمناهج الذي يُوَظَر به النظر في العلم المعين؛ كتأطير العلوم الإنسانية بما يسمى (إسلامية المعرفة)، وكتأطير الأداء السياسي بنظام مفاهيم وتصورات كالمذاهب السياسية، أو برنامج الحزب السياسي، أو الاحتكام للدستور من حيث هو منظومة فكرية ثقافية سياسية قانونية، أو الاحتكام لأعراف وتقاليد العشائر والطوائف، أو اللائحة الإدارية للجهات المؤسسية والمهنية والصناعية ومنظمات المجتمع المدني.

وتستمد الأيديولوجيا معياريتها كمرجعية من استنادها إلى نصوص مقدسة، أو مدونات قانونية، أو تعاقدية، أو من استنادها إلى أدلة حسية أو حدسية،

أو فطرية أو عقلية بحسب النظرية المعرفية التي تؤسس عليها حجج الأيديولوجيا، ولذلك تنشأ علاقة جدلية من جراء محاكمة الأيديولوجيا لمصادر المعرفة التي تستمد منها معياريتها، أو من مناقشة مصادر المعرفة هذه نفسها، وقدرتها على إنتاج المعرفة.

٣- المرجعية/الفرد أو الجماعة:

يستعمل لفظ المرجعية، ويراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلى قول فرد أو جماعة معينة، وقد يكون هذا لقدسية كلام هذا الفرد عند المستعمل كما في كلام الأنبياء، والأئمة المعصومين عند الشيعة، فهو داخل بهذا في النوع الأول، وليس مراداً لنا هاهنا.

وإنما المراد هنا الرجوع للفرد أو الجماعة كجهة معيارية على سبيل الاحتجاج إن كان المستعمل لا يُجيز مخالفة كلامهم، وإن لم يكن مقدساً كما في الاحتكام للإجماع أو لقول المجتهد بالنسبة للمقلد أو لنص إمام المذهب عند من لا يجيز الخروج عن المذهب أو لفقهاء المرجع عند الشيعة، أو للحاكم والوالد والزوج فيما لا معصية فيه كما في الشريعة الإسلامية، أو الاحتكام للدستور من حيث هو إرادة الأمة، أو الاحتكام للقانون من حيث هو تشريع جماعة يمثلون إرادة الأمة، أو الاحتكام لقوانين العشائر والطوائف.

أو الرجوع للفرد أو الجماعة كجهة معيارية على سبيل الاحتجاج الاستثنائي كما الاحتكام لقول الصحابي في السياقات الفقهية، وأعراف الناس في السياقات القانونية والاجتماعية والفقهية، والسوابق القضائية في السياقات القانونية.

ويستمد الفرد أو الجماعة قيمته المعيارية إما من النص المقدس كما في معيارية الإجماع في

يُستعمل لفظ المرجعية، ويُراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلى نصوص مقدسة، كالاختكام إلى الوحي في السياقات الدينية، والاحتكام إلى نصوص الأئمة المعصومين عند الشيعة، أو نصوص آباء الكنيسة المتقدمين كما في المسيحية، وكذلك الكتب المقدسة في الديانات الصينية، والهندية، واليابانية.

(١) لويس ألتوسير، (من أجل ماركس)، ١٩٦٥م، (ص/٢٣٨).

بها معيارية الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وأنه هو الميزان الذي توزن بها التصرفات الفردية والجماعية، السياسية والاجتماعية والخلقية، والقانونية والثقافية، ليقال: هذا يجوز الإقدام عليه، وهذا لا يجوز.

لكن هذا الإسلام المعياري نفسه حين يُعد مرجعية ما هي طبيعته؟

هذا هو ما سنحاول الكشف عنه في الخطاب الإسلامي المعاصر، والطريق التي سنسلكها في هذه المرحلة من مراحل تحليل هذا المفهوم هي الانطلاق من التأسيس اللغوي الاصطلاحي الذي قمنا به في المبحث السابق إلى تتبع تحقيقاته في السياق (الخطاب أو الممارسة) المعاصر، وذلك في الخطوات التالية:

1- المرجعية الإسلامية/النص:

نجد في هذا المستوى من التحليل أن الأثر الذي يحدثه قيد الإسلامية على الرجوع المعياري لنص مقدس هو جعل المرجعية المعيارية للقرآن والسنة الصحيحة.

وهذه المرجعية هي أصل المرجعيات جميعاً في الرؤية الإسلامية، قال الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ويقول صلى الله عليه وسلم: (.. وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ: كِتَابُ اللَّهِ) (١).

ويقول صلى الله عليه وسلم: (يُوشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُكَذِّبَنِي وَهُوَ مُتَكَيُّ عَلَى أَرِيكْتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحَلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، إِلَّا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ) (٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٢١٨): كتاب الحج، باب حَجَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأخرجه أبو داود (١٩٠٥): كتاب المناسك: باب صِفَةِ حَجَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند: (١٧١٩٤)، (٤٢٩/٢٨)، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة: (٨٧٢/٦).

السياقات الفقهية، أو من مدونة قانونية أو تعاقدية كما في معيارية أوامر الحاكم أو تشريعات المجالس النيابية، وإما من مصادر معرفية أخرى كما ذكرنا في الأيديولوجيا، أو من كون الفرد / الجماعة حاملاً للأيديولوجيا وممثلاً لها؛ ووظيفة الأيديولوجيا أنها المبرر الذي تفرض به الجماعة شرعيتها وسلطتها على الوعي، بل الأيديولوجيا كما أنها معيارية فهي أيضاً تُكسب الجماعة الحاملة لها لوناً آخر من المعيارية، ونجد هذا كثيراً في أيديولوجيا الدولة، كما نجده في المرجعيات الدينية التي يتم الاستشهاد بها وتأطير القول والعمل بما قرره هذه المرجعيات من أقوال وفتاوى.

أو من مكونات ثقافية لا يعضدها أساس معرفي كما في الاحتكام للذوق العام أو المعيارية السلوكية للعشائر والطوائف، أو اكتساب الجماعة أو الفرد للمعيارية من جراء الدعم النفسي والاجتماعي الذي يقدمه الفرد / الجماعة للجهة التي ترجع إليها.

المبحث الثاني

المرجعية الإسلامية.. المفهوم والقضايا

أولاً: مفهوم المرجعية الإسلامية في السياق المعاصر:

بداية أشير إلى أنه من العسير تحديد بداية استعمال هذا المصطلح، وإمكان التأثير في سبكه بالاستعمال الشيعي لكلمة (المرجع) هو أحد الاحتمالات القوية، إلا أن المسألة تحتاج لمزيد استقرار ضاق عنه وقت البحث.

والغرض في هذه المرحلة من تحليل المفهوم هو النظر فيما يقتضيه إدخال لفظة (الإسلامية) على مصطلح المرجعية الذي سبق التعيين المجلد لأنماط استعماله.

فالمبحث الآن في أنماط استعمال لفظ المرجعية بعد تقييده بالإسلامية، وما هو المقصود بالنسبة للإسلام هاهنا، وما هو أثر هذه النسبة على المصطلح؟

يمكننا بصفة إجمالية أن نقول: إن المرجعية هنا يراد

وهاهنا قضية مهمة تتعلق بالمرجعية الإسلامية/النص:

يقول الدكتور طه عبد الرحمن: (الإسلام يشكّل المرجعية الدينية لتدبير الدولة، ولئن كانت هذه المرجعية تقضي بإقامة التعاليم الدينية في مختلف شؤون الحياة، فلا يلزم منها أن إجراءات هذه الإقامة -كما يتوهم بعضهم- تخرج من دائرة الاجتهاد البشري؛ ذلك أن التعاليم الدينية إذا كانت فعلاً إلهياً خالصاً بموجب نزول الوحي؛ فإن إقامتها فعل بشري خالص بموجب التكليف الإلهي؛ فمعلوم أن هذه الإقامة تحتاج بصفة جوهرية إلى فهم النصوص الدينية، ومعرفة أسباب نزولها وجزئيات مضامينها، كما تحتاج إلى تشخيص النوازل الطارئة والحوادث المستجدة، وإلى تحديد المقاصد والمصالح التي تكتنف ظروفها، وتحتاج - أخيراً- إلى معرفة تنزيل أحكام هذه النصوص على هذه الوقائع، مراعاة لهذه المصالح؛ كل هذه الأفعال التي تنتهي باتخاذ التدابير المناسبة تستوجب استخدام العقل البشري، بل تستوجب من أسباب النظر والاجتهاد ما يجعل المعرفة العقلية، لا معرفة مباينة للنص الديني، وإنما معرفة متداخلة معه، حتى إنه يصح أن نقول: إنه لا إقامة لوحي إلهي بغير رأي بشري، ولا فهم لنص قدسي بغير معنى زمني.^(٦)

وهذا يقودنا إلى الإشكالية الحقيقية المتعلقة بمعيارية النصوص المقدسة، وهي أنه لما كان التعامل معها يحتاج لمنهج في الإثبات ومنهج في الفهم والتفسير، أدى ذلك إلى أنه - وباستثناء ضرورات الدين^(٧) - حصل بين المسلمين خلاف في التعامل مع

فيؤدي الاحتكام للمرجعية الإسلامية بهذا المعنى إلى السعي لضبط الأفراد والجماعات والمؤسسات وسائر النشاطات الإنسانية الفردية والاجتماعية بمرجعية الوحي، فيُحل الجميع ما أحل الله ويحرمون ما حرم الله، ويجتهدون في تقدير حكم ما سكت الوحي عنه وفقّ المصلحة والمفسدة والموازن الخاصة بكل باب، وهذا القدر متفق عليه في الجملة بين طوائف المسلمين غير العلمانيين مع اختلافات في التفاصيل أكثرها في حدود السنة الصحيحة ومناهج قبولها، وفي زيادة الرفضة ونحوهم لنصوص رفعها لمرتبة القداسة، كأقوال الأئمة المعصومين عندهم.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

١- يقول المستشار طارق البشري: (الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة أمة خرجت من كتاب واحد، هو القرآن الكريم وما فصله وبينه الحديث الشريف متصلاً به^(١)، إن كل ثقافة هذه الجماعة وكل آدابها وفنونها وجهودها العقلية والوجدانية تمحورت حول هذا الكتاب)^(٢).

٢- ويقول البشري أيضاً: (الذي يؤمن بالقرآن والسنة كمرجعية لكل التعاملات هو من التيار الإسلامي، والذي لا يؤمن بالمرجعية الإسلامية فهو خارج الفكر السياسي الإسلامي وخارج التيار الإسلامي، لكنه يظل مسلماً، يعني لا يكون خارج الملة الإسلامية).^(٣)

٣- حضور الوحي في برنامج حزب الحرية والعدالة^(٤)، والبرنامج الرئاسي الذي خاض به الدكتور محمد مرسي انتخابات الرئاسة^(٥).

(٦) طه عبد الرحمن (روح الدين)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م، (ص/٣٤٩).

(٧) انظر: (ماهية المعاصرة/ص/١٠٤-١٠٥)، وبالتالي فليس معنى كلامي القادم عن الأيديولوجيا أن تلك الأيديولوجيات لا تكون أبداً هي مراد الله ومراد رسوله من الوحي، وإنما معنى كلامي هو الفصل بين منطقة الاتفاق الذي لا يُرتاب فيه ولا يُرتاب معه أن تلك المساحات من الأيديولوجيات هي دين الله ومراده، وبين منطقة الاختلاف التي لا نعلم على سبيل القطع الحقّ فيها، وأن منطقة الاتفاق ومنطقة الاختلاف لها أدوات علمية تدرك بها ويدرك بها الفرق بينها حتى وإن حصل لونها آخر من الاختلاف في تعيين بعض هذا الفرق أحياناً.

(١) تأمل الإطار الذي حصر فيه البشري مرجعية الحديث الشريف!
(٢) ماهية المعاصرة، (ص/١٠٤).

(3) <http://espanol.islamweb.net/ramadan/index.php?page=article&lang=A&id=8715>

(٤) ماهية المعاصرة (ص/٩).

(٥) ماهية المعاصرة (ص/١١٠، ١٤٣).

وأحياناً يكون كامناً تحت الدعوة لمرجعية الكتاب والسنة، فما من طائفة تدعو لهذه المرجعية إلا ويكمن تحت دعوتها مرجعية الوحي الدعوة لأيديولوجيتها التي تتبناها، وتقول: إنها أنتجتها عن النظر في الكتاب والسنة.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

١- شعار الإسلام هو الحل، وما دار حوله أو حول دلالاته من كتابات إسلامية تصوغ الأيديولوجيا المعيارية التي يشير إليها الشعار، وقد بدأت هذه الكتابات من الثلاثينيات الميلادية، ولا زالت مستمرة حتى الآن، من أشهر أمثلتها سلسلة الحل الإسلامي للدكتور يوسف القرضاوي.

٢- مطالبة عدد من أعضاء الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور المصري بجعل الأزهر الشريف هو الجهة المخولة بتفسير عبارة مبادئ الشريعة؛ إن تم الإبقاء عليها كمادة ثانية في الدستور المصري، وظاهر جداً أن المراد هنا هو الخروج من صراع الأيديولوجيات المفسرة للوحي إلى أيديولوجيا توافقية نسبياً يمثلها الأزهر.

٣- ما نص عليه حزب الحرية والعدالة في برنامجه بقوله: (تطبق مرجعية الشريعة الإسلامية بالرؤية التي تتوافق عليها الأمة؛ من خلال الأغلبية البرلمانية في السلطة التشريعية المنتخبة انتخاباً حراً بنزاهة وشفافية حقة).^(١)

وهذه محاولة أخرى لإيجاد مخرج من تنازع الأيديولوجيات بجعل المرجعية لأيديولوجية الأغلبية، وهذا النص يوضح بصورة جلية أن المرجعية/ الأيديولوجيا هي ما عليه الإحالة في أكثر الخطابات المعاصرة.

النصوص، سواء على مستوى الثبوت أو الدلالة؛ بحيث حصل انزياح معياري من النصوص إلى الأيديولوجيا التي تشكل المنظومة التفسيرية للنص؛ فالجميع وإن تحاكموا إلى الكتاب والسنة، إلا أن مؤدى تحاكمهم من ناحية الممارسة الواقعية أنتج منظومات تفسيرية صار لها بعد استوائها النصيب الأعظم من المعيارية، وما إيراد النصوص المقدسة إلا لدعم وتأييد الرؤية التي يحملها الخطاب، ولإكسابها الهيبة والشرعية التي تكفي لتحويل خطاب الفرد/ الجماعة وأيديولوجيته إلى مرجعية.

٢- المرجعية الإسلامية/ الأيديولوجيا:

أدى تعامل المسلمين مع النصوص المقدسة، ونظرهم في الواقع إلى إنتاج حزمة من المنظومات التفسيرية والأيديولوجيات التي تتقاطع حيناً وتتباين أحياناً، وصار إدخال لفظ الإسلامية على مصطلح المرجعية يُزاد به أحياناً الرجوع إلى منظومات تفسيرية للنصوص المقدسة، وإلى مذاهب ونظريات ونماذج تفسيرية والاحتكام المعياري لها، وقد اعتبرت المرجعية الإسلامية/ الأيديولوجيا مركز قوة للإسلاميين، فيقول برهان غليون: (نجحت المرجعية الإسلامية في جذب جمهور واسع؛ لأنها قادرة كعقيدة دينية على تجاوز التقسيمات التقليدية التي كانت تُفرزها العقائديات الحديثة التطبيقية والفكرية، وفتح المجال أمام تكوين تآلفات سياسية جديدة .. لا تقبل ولا تُقضي إلا على أساس معيار واحد: إعلان الانتماء للإسلام والأخذ به شعاراً سياسياً إضافة إلى ما يمثله بشكل طبيعي كدين).^(١)

ونلاحظ أنه أحياناً يكون الرد إلى الأيديولوجيا ظاهراً كدعوة بعض السلفيين إلى مرجعية سلفية،

(١) برهان غليون، (نقد السياسة: الدولة والدين)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، (ص/٢٨١-٢٨٢).

(٢) المصدر السابق (ص/١٥).

٣- الدور المرجعي لمجلس إدارة الدعوة السلفية بالإسكندرية، وخاصة الشيخ ياسر برهامي.

٤- نص مؤسسي حزب الوسط على تفسير المرجعية الإسلامية بأنها: المرجعية الإسلامية العربية الحضارية للأمة^(٣).

ويقولون بحسب برنامجهم: (ويرى قادة الحزب أن المرجعية الإسلامية ليست مرجعية دينية حسب الفهم الغربي، ولكنها مرجعية دينية وحضارية معاً، والجانب الديني منها يخص من يؤمن بالإسلام ديناً، والجانب الحضاري منها يخص من ينتمي للحضارة الإسلامية، مسلماً كان أم غير مسلم)^(٤).

وفي تفسيرهم لهذه العبارة ذكر الأستاذ عصام سلطان^(٥) وغيره تفسيراً يتعدى حدود الأيديولوجيا إلى استدمج الممارسات التاريخية في مضمون مفهوم المرجعية الإسلامية؛ بما يتيح للحزب الاستفادة حتى من الممارسات المتعارضة مع نصوص الفقهاء، مع تأكدهم على أن الصورة المعبرة عن المرجعية الإسلامية هي الدستور الذي يجب أن يتم من خلال التوافق العام والتقبل الغالب للجماعة السياسية من خلال وكلائها، معبراً عن القاسم المشترك العام لمختلف الفصائل والفرق والجماعات^(٦)، وهذا يجعل قولهم عندي أشبه بالمرجعية/ الجماعة منه بالمرجعية/ الأيديولوجيا.

ثانياً: المرجعية الإسلامية.. تحديات ثلاثة:

ثلاثة تحديات كبيرة تواجه دعاة المرجعية الإسلامية نريد أن نسلط عليها الضوء في هذه العجالة وهي:

(٣) انظر: أسامة عبد الحق، (الإسلاميون الجدد): مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥م، (ص/٥٥).
(٤) انظر: (الإسلاميون الجدد) ص/٥٧، مصدر سابق.
(٥) راجع كلامه في مناظرته مع الدكتور عمرو حمزاوي وهي متداولة.
(٦) انظر: (الإسلاميون الجدد) ص/٥٦، مصدر سابق.

٤- وتقدم دراسة الدكتور أشرف العنتبلي المنشورة على موقع إخوان ويكي^(١) نموذجاً جيداً للمرجعية/ الأيديولوجيا، والتي يتم فيها الإحالة على الدستور بعد كتابته وفق المرجعية الإسلامية بحيث يكون هو الرؤية المرجعية لنظام الدولة.

٥- مقال الدكتور إبراهيم البيومي غانم بعنوان: معنى المرجعية الإسلامية للدولة المدنية، ويظهر فيه جلياً استعمال لفظ المرجعية في موضع الأيديولوجيا والمنظومة الفكرية، بل المقال معقود لبيان معالم هذه الأيديولوجيا.

٦- تصريح الدكتور يسري حماد المتحدث الرسمي باسم حزب النور السلفي في مصر والذي قال فيه عن الحزب: (الحزب يقدم نفسه كأكبر حزب له مرجعية سلفية على مستوى العالم في الوقت الحالي)^(٢).

٣- المرجعية الإسلامية/الفرد أو الجماعة:

إدخال لفظ الإسلامية على مصطلح المرجعية يراد به أحياناً الرجوع إلى فرد/ جماعة رجوعاً معيارياً تستمد منه الفقه والفتوى، وتعيين ما هو الخيار الشرعي الأنسب للفرد أو الجماعة.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

١- مفهوم مرجع التقليد عند الشيعة، وكذلك ولاية الفقيه عندهم.

٢- الدور المرجعي الذي يلعبه مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

(١) وعنوانها: (رؤية الإخوان للمرجعية الإسلامية للدولة الدستورية والقانونية).

(2) <http://www.almasryalyoum.com/node/1115866>

التحديات التي تواجه دعاة المرجعية الإسلامية:

الشعارية وهي تحويل المرجعية الإسلامية من الحالة الشعارية إلى التطبيقات الفاعلة.

مناوأة دعاة المرجعيات العلمانية لهم.

تنازع المرجعية نتيجة اختلاف التفسيرات الدينية.

ولا ينكر الباحث أن الداعين لتتحية المرجعية الإسلامية بالكلية لا يزالون قلة في المجتمعات الإسلامية، في ظل حرص أكثر النخب العلمانية على قبول بعض المكونات الثقافية للمرجعية الإسلامية، خاصة في قطاعي القيم الأخلاقية وقطاع قوانين الأحوال الشخصية.

إلا أن ذلك لا ينفي بقاء حالة المناوأة في باقي القطاعات، مع كون القطاعات التي أقروا فيها بالمرجعية الإسلامية لا يُفرح بها كثيرًا، خاصة مع حرص كثير منهم على صبغتها بالصبغة المدنية، ونزع الخصوصية الإسلامية عنها^(٢)، وتورط بعض الإسلاميين معهم في هذا، ودعوتهم لهذه المكونات دعوة منزوع عنها الاحتجاج الشرعي الديني لها.

وهذه الإشكالية تحتاج لتوظيف آليات متعددة، والعمل على جبهات مختلفة للمواجهة أشرت لبعضها في مبحث الانفتاح على الجماعة الوطنية من كتابي:

(٢) انظر مثلاً: أحمد عبد المعطي حجازي، مقال في جريدة الأهرام بعنوان: (مصر هي مرجعيتنا) على هذا الرابط:

<http://www.ahram.org.eg/The%20Writers/News/110402.aspx>

التحدي الأول: مناوأة دعاة المرجعيات العلمانية لهم:

المرجعية المعيارية هي ما يفصل بين التيارات غير الإسلامية وبين دعاة المرجعية الإسلامية الذين يُلقبون بالإسلاميين، وبينما تحرص التيارات الإسلامية على الدعوة لجعل الإسلام ديناً للدولة وثابتاً دستورياً، وتستمد الدولة منه قيمها الثقافية، والقانونية والأخلاقية والاجتماعية؛ تدعو تيارات شتى إلى استمداد المعيارية من مرجعيات متعددة تُعد العلمانية ونزع القداسة عن القيم هي قاسمها المشترك، وللقيم الليبرالية في النظام الديمقراطي الغربي نصيب الأسد منها، مع توظيف الضغط الدولي والآلة الإعلامية والكتلة الحرجة من نشطاء الثورة من غير الإسلاميين لخدمة تحية المرجعية الإسلامية^(١).

(١) وهذا واقع ثقافي وسياسي وفلسفي لا يمكن إنكاره إلا بنوع من دس الرأس في التراب، أو تزييف الوعي؛ كدعوى بعض إخواننا لترك مصطلح الإسلاميين، وأن كل من يدعو لمشاركات بين الإسلام وغيره من المسلمين هو إسلامي؛ وهذا نوع من المغالطة لا يصمد أمام النظر العلمي، وراجع: (ماهية المعاصرة) للمستشار طارق البشري (ص/٨٤-٩٤).

السياسية وتطويع الرؤية الدينية لخدمتها؛ ستواجه حالة من تشظي المرجعية في ظل إدخال الخلاف في فهم النصوص كعامل من عوامل الصراع والمنافسة السياسية، ولذلك كتب أحد أهم المستشرقين المعتين بالإسلام السياسي أوليفيروا مقالاً في اللوموند الفرنسية بعنوان: (الثورة ما بعد الإسلامية) يقول فيه:

(إن ما نشهده حالياً هو تشتت المرجعية الإسلامية، وعجز التيارات الرافعة للشعار الإسلامي عن احتكار المشروعية الإسلامية، على الرغم من السمة الدينية الغالبة على المجتمع؛ فالبضاعة الإسلامية نفسها أصبحت شديدة التنوع، والسلطة التأويلية للنص لم تعد قائمة، ومسارات التدين غدت متعددة وغير محصورة في النمط السياسي).^(١)

وسواء كان هذا التنازع بين التيارات الإسلامية نفسها، أو بينها وبين النخب العلمانية التي توظف النظر في الشريعة في خلافها مع الإسلاميين، فإن المحنة التي سيحدثها صراع التأويلات ستكون ثقيلة الوطء على دعاة المرجعية الإسلامية، خاصة مع توظيف النخب العلمانية لهذا الخلاف ليدعم دعوتها لنسبية الحقيقة أو على الأقل نسبية تفسير الدين.

والحل الأساس لهذا الإشكال: هو تفعيل أخلاقيات الحوار، وفقه التعامل مع الخلاف السائغ وغير السائغ، وإشاعة النقد العلمي النزيه، وفتح آفاق التناصح بين المسلمين (الإسلاميين وغيرهم)، ومخاطبة العامة بجمل الكتاب والسنة الثابتة، وعدم إدخالهم في النزاع الذي بين النخب العلمية والثقافية إلا بما تقتضيه ضرورة تبيين الحق، مع مراعاة ما تقتضيه الأحوال من تغليب الملاينة في المخاطبة قدر الاستطاعة.

التحدي الثالث: الشعارية:

وهو ما تعانیه التيارات الإسلامية من نقص في

(٢) بواسطة: السيد ولد أباه، (الثورات العربية الجديدة)، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، (ص/١١٣).

(فقه الاستضعاف)، لكني أشير هاهنا إلى عمدتها وهو نشر الدين في العامة بتعليمهم جمل الكتاب والسنة، والانتشار في وسط الناس انتشاراً لا لأغراض سياسية ولا لأغراض تبشيرية تدعو للانضمام لهذه الجماعة أو ذلك التيار، وإنما انتشار عمدته تعليم الناس الكتاب والسنة، وبث الذكر والصلاة والقرآن، ومكارم الأخلاق وسيرة النبي وأصحابه والأئمة الفقهاء، وإعادة سنة حلقات القرآن للأطفال على نطاق واسع جداً، وأن يُبذل فيها من المال والجهد أعظم مما يُبذل في السياسة وجوانب الدعوة الأخرى.

فإن الطبيعة السياسية لآليات الفجور الممنهجة التي يتم بثها في العامة من قبل سدنة التغريب العلماني لا تخفى على فقيهه، وغرضها هو تخفيف منابع التدين في الناس مع إبقاء خيط تدين خفيف جداً محاط بالشهوات والشبهات من كل جانب، والقصد من ذلك (إنما هو قتل حاسة النقد في الوجدان الديني الشعبي؛ أي القضاء على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فإذن بؤرة الصراع هي تدين المجتمع، ومشكلة الحركة الإسلامية هي كونها قد استدرجت فعلاً لتلعب خارج حلبة الصراع).^(١)

وعلاج هذا هو الطريق الذي قدمناه وهو قلب الدفاع والهجوم معاً، وكل دين أو دعوة فقدت العامة، فقدت قلبها، وكل دين أو دعوة لم تربّ نشأها على يديها، فقدت خطوط إمدادها، وكل دعوة إسلامية جعلت السياسة والمنظومة الفكرية الخاصة هي لبّ دعوتها دون جمل الكتاب والسنة التي لا اختلاف فيها، فقدت أعظم ما يُثبّت الناس على الدين، فلا يُبقي الناس مؤمنين لا يتسرب الشك إلى نفوسهم إلا ربطهم بالوحي الثابت من غير شقشقة خلاف.

التحدي الثاني: تنازع المرجعية:

فالتيارات الإسلامية، وكنتيجة متوقعة للطبيعة الاختلافية للتفسيرات الدينية، واختلاف الخيارات

(١) انظر: فريد الأنصاري، (الفجور السياسي)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، (ص/١٠٢-١٠٩، ١٠٣).

قدرتها على تحويل المرجعية الإسلامية من الحالة الشعاعية إلى التطبيقات الفاعلة؛ فالتيارات الإسلامية لازالت تتعامل مع المرجعية الإسلامية على أنها مجرد تقييمات قيمية وتشريعية للدولة الحديثة ومؤسساتها القانونية والسياسية والثقافية، وهذه غفلة شديدة جدًا عن الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة ومؤسساتها، وهذه الطبيعة العلمانية لا يمكن تجاوزها بمجرد فعاليات الأسلمة هذه؛ مع كون فعاليات الأسلمة لم تطبق منها التيارات الإسلامية إلا القليل تسترًا بشعار آخر لا توجد منهجية واضحة

آليات تطبيقه وهو التدرج. والتطبيق الحقيقي للمرجعية الإسلامية كآلية للتعامل مع واقع الدولة الحديثة لا يتم بمجرد التقييد التجزيئي الذي تدعيه التيارات الإسلامية والذي أحسن أحواله إن تم أن يكون من قبيل الملك لا الخلافة، وإنما لا بد من اشتغال التطبيق الحقيقي للمرجعية الإسلامية على آليتين أساسيتين:

والواقع أن النظر في العلاقة بين الدين والسياسة من زاوية المرجعية الإسلامية ينبني على تعيين ما هو الفرق بين معيارية المرجعية الإسلامية في الدين ومعياريتها في السياسة، وبيان هذا الفرق أقول:

يجب تفعيل أخلاقيات الحوار، وفقه التعامل مع الخلاف السائغ وغير السائغ، وإشاعة النقد العلمي النزيه، وفتح آفاق التناصح بين المسلمين (الإسلاميين وغيرهم)، ومخاطبة العامة بجمال الكتاب والسنة الثابتة، وعدم إدخالهم في النزاع الذي بين النخب العلمية والثقافية إلا بما تقتضيه ضرورة تبين الحق، مع مراعاة ما تقتضيه الأحوال من تغليب الملاينة في المخاطبة قدر الاستطاعة.

القضايا والمسائل التي تعرض للإنسان ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا مدخل لغير المرجعية الإسلامية فيه، كتفسير الوحي، وكقضايا العبادات.

الثاني: ما لا مدخل للمرجعية الإسلامية فيه إلا من حيث كون النظر فيه مؤطرًا بالأسس القيمية الإسلامية، وذلك كالعلوم الطبيعية.

الثالث: ما تغطي المرجعية الإسلامية منه مساحة، وتترك مساحة أخرى هي عَفْوٌ؛ يُنظر فيها بمقتضيات المصلحة التي لا تتنافى مع مقاصد الشارع، وذلك كالمعاملات من بيع وشراء ونكاح وطلاق، وكقضايا الدولة والسياسة والسلام والحرب، فجميعها من أمر الدنيا، وأمر الدنيا منه ما ضبطته الشريعة بأوامر ونواهٍ، ومنه ما تركته الشريعة للخبرة والخيارات البشرية، ويُعلم التمييز بين المساحتين بنطق الوحي وسكوته؛ إذ الإسلام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع، وغيرها من مناحي الحياة، وجهة شموله

والتطوير التأصيلي التكميلي. وتطبيق هاتين الآليتين كفيل بتحقيق المطلوب، والذي هو: قلب هيكله هذه الدولة الحديثة لتتحول إلى مفهوم الدولة الإسلامية التي تتولى تدبير أمر المسلمين بإقامة الدين فيهم، وليس مفهوم الدولة الحديثة التي تبتلع الدين، وتقيم نفسها مركزًا للقداسة ومعقدًا للولاء ومصدرًا للقيم.⁽¹⁾

الثانية: التطوير التأصيلي التكميلي.

الثالث: المرجعية الإسلامية بين الدين والسياسة:

اتخاذ تيارات سياسية للدين كمرجعية لها، بينما

(1) انظر: طه عبد الرحمن، (روح الدين)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص/٢٣٨-٢٤٠).

وإنما المراد تحليل العلاقة بين الفقيه والسياسي داخل التيار أو الحركة أو الحزب ذي المرجعية الإسلامية، والذي أريد بيانه في هذه القضية يمكن عرضه في النقاط التالية:

1- العلاقة بين الفقيه والسياسي في ممارسة أكثر التيارات الإسلامية، خاصة في مصر، هي علاقة ملتبسة إلى حد كبير؛ فالفقيه لم يكتفِ بدور المرجعية الشرعية التي تفتي في مجال نطق الوحي، وعندها من المعلومات السياسية ما يؤهلها للفتوى الدينية/ السياسية، وتترك للسياسي ما عداها، ولم يرتق في

الوقت نفسه بمواهبه ليجمع بين دور الفقيه والسياسي في قيادة موحدة، خاصة وأن هذا النوع من القيادات الكارزمية نادر في الأمم جميعاً⁽¹⁾.

وإنما غلب على الممارسة السياسية للتيارات الإسلامية أحد صورتين:

الأولى: أن يجمع الفقيه جمعاً متوتراً بين كونه مرجعاً فقهياً وكونه مرجعاً سياسياً في الوقت نفسه، فصار يفتي بما معه من معلومات سياسية أساسية حصلها للتأهل للفتوى، وبات يظن أنها تؤهله للممارسة السياسية

(1) لو كان فقه الفقيه بالسياسة يعني كونه سياسياً، لكان المفتي في الجراحة الطبية جراحاً ماهراً بمجرد ذلك، ولو كان من ضرورات الفقيه في السياسة أن يكون سياسياً، لما جاز أن يفتي الناس في البيوع إلا تاجر ماهر، وكل هذا محض توهم، وإنما الواجب أن يكون عند الفقيه من العلم بالسياسة القدر الذي يجزئ للفتيا، وإن كان لا يجزئ للممارسة، وأن يكون عند السياسي من العلم بالدين القدر الذي يؤهله لمشاورة الفقيه وإن كان قد لا يؤهله للاستقلال بالفتوى؛ فإن السياسة كغيرها من ضروب الفنون والصناعات لا تتحقق المهارة فيها بمجرد المعرفة، وإلا لكان أساتذة العلوم السياسية سياسيين = بارعين بالضرورة، وإنما ترجع المهارة فيها لاجتماع عوامل ثلاثة وهي: (الموهبة- المعرفة- الخبرة)، وهذا ما لا يجتمع إلا نادراً، وليس حصوله شرطاً لأهلية اجتهاد الفقيه في السياسة، ولا يكون الفقيه في الوقت نفسه سياسياً مؤهلاً إلا إذا اجتمعت فيه، فيظل الأكثر وقوعاً هو: سياسي يُشاور فقيهاً، وعند كليهما من الأدوات ما يؤهله لإدارة عملية التشاور.

لها هو أنه يعطيها المظلة القيمية، ويوضح دائرة ما لا يجوز للإنسان فعله في السياسة أو غيرها؛ إذ إن الإسلام هو دين الله الذي اختاره للناس ليصلح به دينهم وديناهم، فترك لهم مساحات واسعة للاجتهاد في السياسة وأمور الدنيا، ولكنه سبحانه احتفظ بحق أن يشرع لهم منظومة من القيم ودوائر ضبط المحرمات يقي بها الله الإنسان شر نفسه، ويحمي حمى اجتهاد الإنسان أن يتقحم فيما يعلم الله أنه يفسد الإنسان، ويضر دينه وديناه.

من هذا التقرير يُعلم أن حضور المرجعية الإسلامية في الدين (مسائل النوع الأول) يختلف عن حضورها في مسائل السياسة، وهي من النوع الثالث، فهي وإن حضرت في نطاق معين من قضايا السياسة والدولة، فإنها تُخلف وراءها مساحات أخرى كبيرة لا تحضر فيها إلا من حيث الإطار المقاصدي

العام وشيء من مناهج النظر والاستدلال، وبالتالي تحتاج هذه المساحة الفارغة إلى استحضار مرجعيات معيارية أخرى تملأ هذا الفراغ يرجع أكثرها لمنتجات العلوم الإنسانية في السياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع، ويرجع البعض الآخر منها لخبرات تاريخية وواقع ثقافي ومجتمعي يُساهم بنصيب ليس هيناً في صياغة المفاهيم والتحكم في مسارات الممارسة.

فإذا تبين الفرق على هذا النحو، انكشفت لنا معالم الإشكاليات التي تحيط بالممارسة السياسية الإسلامية، والتي يمكننا تقريرها من خلال استعراض قضيتين أساسيتين، وهما:

أولاً: العلاقة بين الفقيه والسياسي:

المراد هنا ليس تحليل مطلق العلاقة بين الفقيه والسياسي؛ بحيث تتناول العلاقة بين الفقيه والسلطان،

المجملّة المحتملة للحق والباطل، والسكوت عن بيان الحق أحياناً، والتدرج في بيان الشرع أو إنفاذه، فإنها جائزة للفقهاء والسياسي على حد سواء. لكنني أدعو الفقيه إلى التقليل من الدخول فيها قدر الطاقة لعلّة أخرى غير مسألة التنزيه هذه، وهذه العلة هي أن لهذه المناورات - وإن جازت- أثر سيئ على العامة وتصوراتهم ومفاهيمهم؛ فقد لا يملكون في أحيان كثيرة التمييز بين الأصل والمناورة؛ مما يوجب بقاء الفقيه طرفاً ضابطاً مظهرًا للحق مستقلاً عن السياسي الاستقلال الذي لا يضطره للمناورة، ويتيح للسياسي فرصة المناورة بقوله: فتيا فلان بعينها ليست ملزمة لنا، وهذا من السياسي صدق لا ينفي أن الحكم المتضمن للفتيا ملزم له، فيكون مجموع بيان الفقيه للحق ومناورة السياسي الإعلامية هو في نفسه مناورة تجمع بين بيان الحق وبين التخلص من التبعات الإعلامية التشويهية لهذا البيان.

الثاني: الفصل بين الدعوي والسياسي بغرض إعطاء الاستقلالية للسياسي أن يتحرك ويختار باستقلالية عن فتوى الفقيه الملزمة له.

ورأي الباحث: هو رفض هذه الدعوة تماماً؛ فالسياسة الوضعية التي يخوض الإسلاميون غمارها لا يُنَاط بأحد أن يقلل فسادها، وأن يُدخل تصرفات الإسلاميين فيها في السياسة الشرعية إلا الفقيه، ولو نزعنا سلطة الفقيه عن السياسي، سيكون ذلك ذريعة لتحول الأحزاب الإسلامية إلى أحزاب مدنية بتجميل قيمي وأخلاقي؛ كالأحزاب المسيحية في الغرب، وكحزب العدالة والتنمية في تركيا، وهي نماذج سيئة تدور في أطراف العلمانية لم تخرج عنها، وإن لم تكُ في مركزها.

والأصل هو بقاء المرجعية الدينية الملزمة للحزب السياسي في يد الفقيه؛ يبيّن ما هو الشرع والدين في مناطق نطق الوحي من السياسة، ويقدر التقديرات المصلحية الشرعية في مناطق سكوت الوحي، والتاريخ شاهد بأن الأكثر حدوداً هو ابتلاع السياسي للفقيه،

وتجزؤه فيها، حتى يوشك أحياناً أن يقترب من صورة ولاية الفقيه الشيعية من حيث طبيعة الممارسة لا من حيث الإطار الفكري.

الثانية: أن يبتلع السياسي الفقيه في مجالس شورية مختلطة يكون صوت الفقيه فيها مساوياً لصوت السياسي أو الحركي، ويتكفل التصويت المدعوم بالتربيطات المستترة بخروج قرار شوري في الظاهر مبتلع سياسياً في الباطن. وهي صورة قريبة من طريقة الحكومات المستبدة في جعل الفقيه ذراعاً دينياً يدعم قراراتها.

وأرى أن من ضروب الكذب إنكار أن الممارسة السياسية ذات المرجعية الإسلامية في مصر مرتهلة في جميع قراراتها السياسية / الدينية والسياسية المصلحية إما بقرار فقيه يغلب السياسي، وإما بقرار سياسي يغلب الفقيه.

٢- إذا استقر بيان هذا، أحب إزالة الاشتباه بأن أستبعد طرحاً شائعاً ليس هو ما أسعى لإظهاره هنا، فإذا ما تم لي استبعاده وبيان أنه ليس مقصوداً لي، عدتُ إلى بيان ما الذي أقصد طرحه.

وحاصل هذا الطرح: الدعوة إلى فصل العمل الدعوي عن السياسي، ويُقصد بها عادة تحصيل غرضين:

الأول: تنزيه الدعوة والفقيه عن ممارسات السياسي التي قد يكون فيها من البرجماتية والمناورة ما لا يليق بالفقيه.

ورأي الباحث: أن ما يجوز للسياسي شرعاً من ألوان المناورة السياسية يجوز مثله للفقيه، فلا تفريق بين أحكام المكلفين في ذلك؛ فالمناورة السياسية إن كانت من الممارسات اللا أخلاقية التي لا يجيزها الشرع بحال كما فيه شرك أو ظلم أو خيانة عهد، فإن الشرع لا يجيزها لا للفقيه ولا للسياسي.

وإن كانت مما يجيزه الشرع كالتعريض، والعبارات

القرار السياسي أحسن من أدوات السياسي؛ فالفقه فيه من أدوات النظر واتخاذ القرار ما يصلح للفقه وغيره أكثر مما لدى السياسة من هذه الأدوات.

إلا أن الإشكال الحقيقي -إن تمنا النظر في هذه الزاوية- يتعلق بفقد التيارات السياسية لفقهائها تتناسب أدواتهم الشرعية مع حجم المسؤولية؛ فالفقهاء حقاً قلة، والخلل الحقيقي الذي يورد البعض شواهد ليس سببه الأساس فيما نرى نقص الخبرة والمعرفة السياسية لدى الفقيه، وإنما نقص أدوات هذا الفقيه نفسه، وقعود محصوله وملكاته عن الوفاء بحسن الرأي وسداد القول الذي تقتضيه جسامه الأحداث؛ فأبواب السياسة الشرعية بحاجة لفقهائها من الطراز الأول وهو الشيء النادر في أوساط المرجعيات الشرعية للأحزاب السياسية الإسلامية.

الزاوية الثانية: من أهم وسائل تقليل إشكاليات العلاقة فيما نرى أن يكون اعتماد الأحزاب السياسية على مرجعيات فقهية في صورة مجالس شرعية تتشاور فيما بينها، وتُخرج رأيها مبسوطاً بالدليل والتعليل، ويكون القرار ملزماً للسياسي إن اتفقوا، وتخييراً بين آرائهم إن اختلفوا؛ فتكون منزلة رئيس الحزب من هذا المجلس بمنزلة ولي الأمر من أهل شورته؛ وذلك للخروج من إشكاليات اعتماد مرجعية فقهية منحصرة في فرد بعينه، مع وجوب الحذر أيضاً من التحالفات التي قد تنشأ بين السياسي وبين بعض الأذرع الفقهية بما يؤثر على نزاهة القرار الفقهي. ويمكن اقتراح إقامة مجلس شورى مواز للنظر في القضايا السياسية تكون نُخبه سياسية وثقافية واجتماعية، ويكون الفقيه جزءاً منه وليس مسيطراً عليه كمجلس شورى المسائل السياسية/الدينية.

الزاوية الثالثة: الاستقلال الحقيقي للقيادة السياسية في قرارها السياسي ركن أصيل لا غنى عنه، واختيار القيادة السياسية بالاقتراع العام بين أعضاء الحزب مع تقييده بدستور للحزب يحفظ للفقيه سلطته الفقهية؛ هو أمثل صور هذا الاستقلال، وهو نموذج

وتحويله لذراع ديني لشرعنة أداء وتصرفات السياسي، وليس من مقاصد الشرع فتح الذرائع لحدوث هذا، وإنما الأصل بقاء الشورى بينهما يعوض كل واحد منهما نقص الآخر مع إيجاد صياغة حسنة للخروج بالرأي تحفظ للفقيه سلطته، وللسياسي معرفته وخبرته.

وإذا كنا شبهنا النموذج الأول بولاية الفقيه والثاني بالحكومات المستبدة التي تبتلع الفقيه داخلها؛ فهذا الطرح -وأقرب مثال تطبيقي له هو حزب الوسط في علاقته بمرجعياته الفكرية- هو أشبه شيء بالطرح الليبرالي في علاقة الدولة بالمنظومات القيمية^(١).

٣- يبقى بعد ذلك بيان الطرح الذي أقصد إليه هاهنا، وحاصله أن العلاقة بين الفقيه والسياسي بعد تبين إشكالية الالتباس، وتعدي الفقيه لحدود الأداء الفقهي، أو ابتلاع السياسي للفقيه التي ذكرناها في بداية الكلام، يمكن أن يُنظر إليها من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: أنه على الرغم من إشكالات تعدي الفقيه لحدوده الفقهية، وآثارها السيئة، مع عدم تمكنه من الأدوات السياسية، إلا أن الواقع يشهد بأنه حتى السياسي ليس متمكناً من تلك الأدوات؛ فالجميع حديث عهد بها، سواء من ناحية المعرفة النظرية، أو من ناحية الممارسة والخبرة؛ فإذا كان كذلك ربما يقال: إنه في دخول الإسلاميين للعمل السياسي كلما كانت كفة الفقهاء أثقل من كفة السياسيين وكانت للفقهاء اليد الطولى عليهم، كان أحسن للسياسة وأبراً للدين، ولو أخطأ الفقيه في أدائه السياسي؛ لنقص خبرته السياسية، فالغالب أن هذا أهون من خطأ السياسي الناتج عن نقص خبرته الشرعية، وحجة هذا التغليب أن أدوات الفقيه الشرعية في قدرتها على اتخاذ

(١) وكلها تشبيهات غرضها تقريب أنماط اشتغال العلاقة، وليس غرضها المساواة في الصورة ولا في الأحكام، كما أني أقر أنها تشبيهات لا ترقى لتكون نموذجاً تفسيريًا لأنماط العلاقة بين الفقيه والسياسي في واقع الحركات الإسلامية؛ فهي نماذج اختزالية بامتياز، والواقع أعقد منها وأعمق وأغض، لكنني فقط استعملتها لشيء من التقريب لا غير.

بعضهم بوقوعه في أسر وَهَم كونية هذه المنظومات الحداثية الغربية، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، حتى صار يسبغ على كثير من أجزائها الصبغة الشرعية، كأنما جاء بها وحي مبین! ولا بينة على هذا الإضفاء في أكثر ما يدعون.

وصارت الشورى هي الديمقراطية على ما بينهما من فروق كثيرة ومؤثرة، وصار فصل السلطات الذي غايته أنه منطقة عفو لا نص للشارع فيها، واجباً شرعياً تُتَكَلَّف له الصور والنماذج من التاريخ، وبينما توصف الهياكل السياسية لحقبة الخلافة الراشدة على

أنها (نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها، ويجب ألا تتحول إلى دين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم)⁽¹⁾، تُخَلَّع على التجربة السياسية الغربية التي أنتجت هذه المنظومة الحداثية السياسية صفة الكونية، وتتم شرعنة أكثر أجزائها بما يجعلها ملزمة للمسلمين على اختلاف عصورهم.

ويرى الباحث: أن من دخل في مشاركة سياسية تحت مظلة المفاهيم الحداثية الغربية مستعملاً الأجزاء الموافقة للوحي، أو التي سكت عنها الوحي أو التي خالفها الوحي، وتؤذن الحاجة والضرورة باستعمالها: أنه لا حرج عليه ما دام تنظيره لهذه الممارسة في هذا الإطار، ولم يتورط في عمليات أسلمة النظم السياسية الغربية: تلك الأسلمة التي تقبل باطلاً أحياناً وتسبب للدين ما ليس منه أحياناً أخرى، وتسمى الأشياء بغير أسمائها أحياناً ثالثة، وتُعطل نظرها العقلي عن البحث

(1) الكلام لسعد الدين العثماني في بحثه: (الإسلام والدولة المدنية) ضمن كتاب: (مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين)، مكتبة مدبولي = القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م، (ص/١١٣)، ومثله شائع في كتابات هذه الطبقة من منظري الإسلام السياسي.

مصغر لطرح الإسلاميين في الدولة والدائر على أسلمة الدولة الوطنية الحديثة بتقييد مؤسساتها بمظلة قيمية وتشريعية. وهو أفضل الحلول المتاحة حالياً للحيلولة دون ابتلاع السياسي للفقيه ابتلاعاً يجعل مكانته الفقهية داعمة أبداً، صورية مهمشة دائماً، وللحيلولة أيضاً دون ابتلاع الفقيه للسياسي،

وتحويله لمجرد واجهة يلعب الفقيه من خلفها جميع الأدوار.

ثانياً: كيف يبني

الإسلاميون سياستهم؟

المرجعية الإسلامية المشتمة على العقائد والأحكام ومنظومات القيم وأطر منهجية

واستدلالية لا تكفي وحدها -على أهميتها- لتشكيل السياسة الإسلامية نظرية وممارسة. وبالتالي لا بد للإسلاميين من دعم أدواتهم المعرفية والتقنية بما يعين الجمع بينه وبين المرجعية الإسلامية على تشكيل معالم سياسة الإسلاميين، ونذكر لذلك ثلاثة مجالات أساسية:

المجال الأول: بناء النظرية السياسية:

لا بد ألا يكتفي الإسلاميون بإسباغ منظومة قيمية انتقائية تجزيئية على النظرية السياسية الغربية تخول لهم الممارسة السياسية، ثم يكون هذا هو منتهى نظرهم؛ بل لا بد من التوفر على بناء نظرية سياسية خاصة تناسب واقع بلادهم الثقافي والاجتماعي؛ فإن الشهادة بالحق، والعدل في التعامل مع المصطلحات، وتكييف التصرفات الفقهية للتيارات الإسلامية المشاركة في العملية السياسية بحيث لا نحرّم عليهم ما لا بينة على تحريمه، ولا نسد عليهم ما أباحت الشريعة لهم ممارسة جنسه عند الاحتياج، هذه الثلاثة لا تعني أبداً أننا نقرّ ما تورط فيه أكثر الذين كتبوا في الفقه السياسي من المعاصرين، خاصة من ينتمون لتيار التتوير الإسلامي، والذين لم يكتف

المجال الثاني: الممارسة السياسية:

لا غنى للإسلاميين عن تحويل ممارستهم السياسية إلى مثال يُحتذى في الممارسة الأخلاقية التي تراعي المضمون المصلحي الشرعي الذي يميز الرؤية السياسية الإسلامية عن الرؤية السياسية الغربية، والقائمة على الصراع المتسلح بالميكافيلية المؤطر بالنفعية البرجماتية.

لا تعرف السياسة الغربية أن يُخلى الحزب دائرة انتخابية لمنافسه لمجرد مصلحة دينية ليس معها اتفاق انتخابي، ولا تعرف السياسة الوضعية أن يَنتخب السياسي المؤهل للنظر سياسياً من حزب منافس؛ لأنه يراه أصلح ويرى خطأً قرار قياداته بعدم انتخابه⁽¹⁾، لكن هذه الصورة هي ما تستدعيها القيم الإسلامية التي لا تبيح الاجتماع على ضلالة في السياسة وغيرها، ووجود هذه القيمة في ساحة الممارسة السياسية الإسلامية، ووجود نظائرها بصورة لا تُفسد ذات البين هو مثال على التحدي الذي يواجهه الإسلاميين إن أرادوا ضرب المثل على ممارسة سياسية أخلاقية تثبت أنهم قادرين على تطهير السياسة الوضعية، وقلب كيائها، وليس أن

في مدى صلاحية وموائمة كثير مما سكت عنه الوحي من هذه المنظومات لبيئتنا وعصرنا وواقعنا الثقافي.

وإنما الذي لا بد للتيارات الإسلامية من سلوكه هو تنمية أدواتهم المعرفية والتقنية، والمزج بينها وبين المرجعية الإسلامية من أجل الانتفاع بالصواب من

لا غنى للإسلاميين عن تحويل ممارستهم السياسية إلى مثال يُحتذى في الممارسة الأخلاقية التي تراعي المضمون المصلحي الشرعي الذي يميز الرؤية السياسية الإسلامية عن الرؤية السياسية الغربية، والقائمة على الصراع المتسلح بالميكافيلية المؤطر بالنفعية البرجماتية.

أجزاء هذه المنظومة الغربية، والانتفاع بالصواب من التجارب الشرقية والغربية الأخرى التي لم تتقبل طريقة الحداثة الغربية، والانتفاع بالصواب من التجارب الإسلامية التاريخية كلها بما فيها التجارب التي يحرص الغرب على تشويهها، ثم

فتح باب الاجتهاد لصياغة نظم سياسية تناسب الواقع الثقافي والديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي لبلاد المسلمين، كل ذلك في إطار الدين الأول الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، لا نضيع منه حقاً ثبت بالبين، قطعياً كان أو غير قطعي، في إطار النظر المقاصدي والمصلحي الذي لا يضيع جزءاً لم يأذن الشرع بتضييعه.

ومثل هذا الطريق ينافي الطريقين اللذين أشرنا لبطلانهما وهما:

١- الرفض من قريب للنظم الحداثية الغربية، والوقوع في أسر تجارب إسلامية قديمة ليست من واجبات الدين الأول، فيجب البقاء في أسرها، وليست كونية متعالية على المتغيرات التاريخية.

٢- القبول من قريب بالتوسع في قبول الأنظمة الغربية، وإسباغ الشرعية على عدد كبير من أجزائها، وجعلها كونية متعالية ليست منتهى العقل البشري كما يزعم واضعوها فحسب، بل هي أيضاً مقتضى الوحي المنزل، في عجلة معيبة جداً وتوسع أيديولوجي فاقد لأبجديات الانضباط المعرفي.

(١) وموافقة الحزب لمجرد أنه الحزب وإن كان قراره خطأ هو قيمة = سياسية غربية مخالفة للشرعية التي لا تجيز الطاعة إلا في المعروف، ولو كان قول الحزب سائئاً ما دام أنه خطأ؛ فلا فرق بين الخطأ السائغ وغير السائغ من جهة وجوب عدم التلبس به، ومن استبان له الحق لم يجز له تركه وإن كان يُستحب له إنفاذه بما يقلل فساد الخلاف، ونصوص الشريعة القطعية وعمل السلف هو الدوران مع البينة قطعية كانت أو ظنية، ومصلحة الاجتماع هي الاجتماع على الحق، أما الاجتماع على ما أرى أنه خطأ فمفسدة لا تبيحها الشريعة ولذلك تحرم الطاعة للجماعة الأم جماعة الخلافة إن كانت الطاعة في معصية ولم تفرق بين معصية قطعية أو ظنية، وهذه المسألة هي أحد الفروق المهمة بين الحزب المذموم والحزب المشروع، تبقى صورة واحدة وهي الخطأ السياسي الذي لا يدخل دائرة الحلال والحرام، فهذا له تقديرات مختلفة بحسب ما ينتج عنه من ضرر مظنون أو مقطوع، لكنه على كل حال ليس داخلاً في كلامي هاهنا.

السياسة الوضعية هي من ابتلتهم داخلها .

لا غنى للإسلاميين عن قلب المفاهيم العلمانية
التسلطية المصلحية الصراعية البرجماتية إلى المفاهيم
الدينية التعبدية المصلحية الشرعية التراحمية، فإن لم
يفعلوا؛ ففي زحمة الأسلمة سيخرج من بينهم نيتشه
الإسلامي.

وهذا بلا شك مجرد مثال تبسيطي لمجال من
مجالات بناء الممارسة، وإلا فالقضية أكثر تعقيداً
وتركيباً من هذا.^(١)

المجال الثالث: المجتمع الأهلي التعبدية:

قدرة الإسلاميين على إقامة مؤسسات مجتمع أهلي
على نهج تعبدية لخدمة دين الناس وديناهم، وليس
لمجرد المصلحة السياسية هي من أعظم التحديات
التي تواجههم، ونجاحهم فيها كفيلاً بأن يجمع لهم
خيرى الدنيا والآخرة، وكفيلاً أيضاً بأن يكون ضرباً
من السياسة غير معهود يثبت قدرة الإسلاميين على
إقامة النماذج والنظريات وعلى سطر التجارب الرائدة
في السياسة والاجتماع.

وختاماً: فهذا الإيجاز هو ما اقتضته طبيعة البحث،
ولعلي أعاود النظر في بسط هذه الأجزاء في كتابات
مقبلة بإذن الله.

(١) راجع ملحق السياسة الدولية عدد أبريل ٢٠١٢م والذي بعنوان:
(الحقبة الإسلامية: إشكاليات تأسيس نموذج إسلامي في السياسة
العربية).

معلومات إضافية

العلاقة بين الدعوي والسياسي:

التمييز بين الدعوي والسياسي يختلف عن الفصل بينهما. فالفصل معناه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين بالمنطق العلماني البحت. ولكن التمييز يعني أن العمل السياسي أساسه النسبية وقائم على التقدير والتوازنات والمصالح والمفاسد.

فالدعوي والسياسي يلتقيان في إطار (التمييز) في المرجعية والمشروع والرؤية الكلية، ولا يمكن لحزب إسلامي ألا يكون له هدف غير تحكيم الشريعة، والعمل وفق منهج الله في الأرض. وهو أمر منتظم مع الرؤية السياسية الكلية، فكل حزب سياسي له مرجعية وأيديولوجية يسعى لتحقيقها على أرض الواقع، سواء كانت أحزابًا ليبرالية أو يسارية أو غيرها.

وتظل الحركة في علاقة دائمة مع الحزب بإمداده بالكوادر ودعمه شعبيًا وجماهيريًا، ويظل الحزب ساعيًا لبلورة النجاحات الدعوية للحركة في الواقع السياسي والشأن العام وفي حياة الناس. فلا يُقدم الحزب على التقدم خطوة في مشروعه السياسي إلا بعد أن تكون الحركة قد قطعت أشواطًا دعوية كبيرة بين الناس في إقناعهم، وبل ممارستهم في تلك القضية، قبل أن يطرحها الحزب في المجال السياسي. وهكذا تصبح العلاقة بين الحزب والحركة الإسلامية في إطار من تبادل المصالح المشتركة لتحقيق هدف استراتيجي واحد، ورؤية أيديولوجية واحدة، وهي مرجعية الإسلام لكافة نواحي الحياة في المجتمع.

أما الفصل فإنه يعني انفصال العرى بين الدعوي والسياسي في المرجعية والرؤية، وهو بهذا المعنى نظير الفصل بين الدين والسياسة.

التمييز ينصب على ما هو دعوي بالأساس وبين ما هو حزبي تنافسي. بمعنى أن الداعية والعالم الشرعي لا يحجر عليهما الخوض في الشأن السياسي أو إبداء رأيهما؛ لأن هذا هو حق لكل أحد، لكن العمل الحزبي هو شأن تدييري يدخل في التفاصيل والآليات بشكل مباشر، كما هو أيضًا عمل تنافسي.

لكن قبل ذلك ينبغي العمل على ترسيخ الفصل بين الرموز الدعوية والرموز الحزبية، فيقع موقع الداعية موقع الدعوة والرأي، بعيدًا عن الشأن الحزبي أو التبني السياسي.

والذي نقصده أيضًا بالتمييز بين الدعوي والسياسي: هو التمييز العملي التنظيمي التخصصي وليس على أساس علمي أو عقائدي أو فكري، فليس لمؤمن أن يعتقد أن السياسة ليس لها علاقة بالدين، لكن الذي نقوله: إن السياسي مهما ابتعد عن المجال الدعوي يجب أن يعتقد أن السياسة من الدين، ويجب على الداعية أيضًا أن يوجه الناس في الأمور ذات الشأن العام، والذي نعنيه بالتخصص أن يكون هناك من تفرغ لآليات السياسة: الانتخابات، وقيادة الحزب، والدخول في الصراع السياسي. فالذي نقصده هو الفصل الوظيفي.

فمعظم الأيديولوجيات لديها نوع من التمييز؛ فهي تمتلك مؤسسات أو منظمات المجتمع المدني تعمل موازية لأحزابها التي تخوض في المجال السياسي، فالفصل التام بين الدعوي والسياسي غير ممكن.

الأمر الآخر الذي يجب أن ننبه عليه هو أن مرجعية المسلمين واحدة دعويًا وسياسيًا، فالمرجعية هي الشريعة،

وهي القرآن والسنة، لكن كل فريق قد يجد بغيته أكثر في قرائن أو أدلة يحتاجها في عمله وتخصصه.

فالعامل السياسي يتجه بالأساس إلى فروض الكفاية، والعمل الدعوي يركز على فرض العين، وفرض العين يلزم الجميع، لكن الدعوي يشرحها ويركز عليها ويربي الناس عليها، والسياسي يضع الحلول لإقامة فروض الكفايات، لكن في النهاية لا بد للجميع من مرجعية واحدة هي مرجعية الإسلام.

فالدعوة دين والسياسة دين، لكن الداعية لا يعرف إشكاليات السياسة، ولا السياسي يعرف إشكاليات الدعوة، وكل له عالمه الذي يعيش فيه.

ولا خلاف في هذا أن المنهج الرباني هو الأقوم بأحكامه وآدابه ورمزياته، وينبغي أن يسري في كل مسارات حياتنا ومفاصلها، كما يسري الماء في العود الأخضر، فشمولية الإسلام تتعكس على شمولية الأهداف، وشمولية الأهداف تتعكس على شمولية وتعدد مجالات العمل التي ينبغي للحركة الإسلامية أن تعمل بها كالعامل السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، الفكري ... إلخ.

والضرورة تقتضي بالطبع التمييز بين وظائف الحركة الإسلامية الأساسية، وهي (الدعوة - التربية...)، وبين الأعمال التخصصية مثل: (المسائل الاقتصادية - العمل السياسي...) إلخ.

وتحتاج هذه الأعمال التخصصية إلى أطر أخرى، ولكن بنفس المرجعية والمنطلقات الأساسية. فلا يعني التمييز الفصل، وليس له أي علاقة قريبة أو بعيدة بالعلمانية، والذي يعيننا هنا أن نؤكد أن التمييز لا يعني الفصل؛ لأن هناك توحداً والتقاء في المرجعية الإسلامية الأساسية، وفي المنطلق الأساس وهو شمولية الإسلام.

يقول الدكتور عبد الكريم بكار: (ليس في ذلك (التمييز بين الدعوي والسياسي) أي توجه إلى فصل الدين عن الدولة، أو تجريد العمل السياسي من الضوابط الشرعية والأخلاقية؛ إذ على من يمارس السياسة أن يمارسها بغية تحقيق مصالح العباد والبلاد، وفي إطار الأحكام والآداب الإسلامية، كما أن على الدعاة والمتقنين أن يمتلكوا من الوعي السياسي، ما يجعلهم يساعدون في ترشيد الممارسة السياسية.

فالحديث ليس عن العقائد والمبادئ؛ إذ إن على المسلم أن يعتقد بصلاحية الإسلام عقيدة وشرعية لكل زمان ومكان، لكننا نتحدث عن ممارسة العمل السياسي؛ فالتمايز الذي ينبغي أن يكون ليس بين المبادئ السياسية والمبادئ الإسلامية فهذا لا يقول به أصغر طالب علم وإنما بين ممارسة الدعوة وممارسة السياسة؛ حيث أرى أن من الأنجح والأصح للأفراد والجماعات أن يعملوا، وينشطوا في مجالات محددة يمتلكون فيها ما يكفي من المعرفة والخبرة، وإذا رغبت جماعة إسلامية في الانخراط في العمل السياسي، فإن المصلحة تقتضي فيما أعتقد أن تحفز بعض أبنائها على دراسة العلوم السياسية، وإذا كانت الظروف مواتية لتشكيل حزب سياسي فليكن، لكن لا أرى للسياسي الانغماس في النشاط الدعوي، كما أنني لا أرى للداعية الانغماس في النشاط السياسي).

التمييز بين الدعوي والسياسي يعني أيضاً انسحاب التنظيم لا الأفراد، فانسحاب التيار أو الحركة من العمل السياسي المباشر لا يعني انسحاب أعضائها من هذا العمل، وإنما يعني انسحاب التنظيم فحسب. فمع هذا الانسحاب يمكن للكوادر التنظيمية أن تؤسس حزباً سياسياً تنطلق من رؤيتها الإصلاحية الشاملة، وتمارس

العمل السياسي المباشر، فتكتفي الأحزاب بممارسة العمل السياسي دون غيره، وتكفي الأمة هذا الواجب، وتفرغ الجماعة المزيد من طاقاتها للعمل الدعوي والتربوي والفكري، وهو أهم واجباتها من دون شك، بالإضافة لبعض المجالات الأخرى التي لم تتضح على النحو المطلوب بعد،.... وتفرغ الجماعة للعمل الدعوي والفكري والتربوي، وتسحب أذرعها من مجالات العمل المختلفة، لتبقى في خلفية المجتمع تشكّل وعيه، وتحافظ على هوية الأمة، وتتطلق بها نحو نهضة جديدة تعيد لها سابق عهدها، وتحقق فيها قول ربها: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ ، وتستكمل بها ولها شروط الشهادة التي كلفها بها ربها ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ .

هناك اختلاف كبير بين الحزب السياسي التنافسي وبين الجماعة الدعوية، فالحزب شأنه أن يحتوي جميع الأطياف، ميدانه تنافسي، ويقاس نجاحه بمدى حصوله على أصوات المنتخبين، بينما الدعوة ووظائفها متفرعة ومتنوعة من تربية وتعليم وتوعية... والانتماء إليها يقتضي التقيد بتعاليم الإسلام، كما أن للحركة دوافع تنظيمية مختلفة جداً عن الحزب. فالحزب معني بالفوز في الانتخابات، ويريد جذب أعداد كبيرة من الناخبين. والحركة معنية برسالتها الدينية الشاملة؛ لذا فهي تهتم بمستوى التزام أنصارها وتربيتهم وتعليمهم ورفع مستواهم الإيماني والخلقي والتعبدي.

يتمكن الحركة الإسلامية ذات الاهتمام بالإطار الدعوي والتربوي أن تمارس حقها في التعبير السياسي، وتدفع في اتجاه إقامة الدين دون الانغماس الكلي فيها، حتى لا تفقد دورها المرجو منها، ومشاركتها قد لا تكون بالضرورة بنفسها ودعاتها.

المصدر:

أحمد عمرو، سلسلة رؤى إسلامية (الحركة الإسلامية... وجدلية التمييز بين الدعوي والسياسي)، المركز العربي للدراسات الإنسانية.

إشكالية المواطنة بين الليبراليين والإسلاميين



محمد إبراهيم مبروك

مفكر إسلامي

ملخص الدراسة

تعتبر زيادة وتيرة الصراع بين التيارات الأيديولوجية والسياسية المختلفة بعد ثورات الربيع العربي أمرًا طبيعيًا، وذلك للفوز بشغل المكانة الأيديولوجية والسياسية التي كانت تحوزها الأنظمة السابقة، وهو الأمر الذي يؤدي إلى غربلة كل المفاهيم والقيم. بالإضافة إلى النقاش القائم حول مفهوم المواطنة في الدوائر السياسية والثقافية لدول ما بعد الربيع العربي.

تناولت هذه الدراسة مفهوم المواطنة لغةً واصطلاحاً، وبينت أنه ليس غريباً على اللغة العربية لفظ (وطن) ولا استخدامه بمعنى المكان الذي أنتمي إليه، ففي لسان العرب: «الوطن المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه والجمع أوطان»، ومع ذلك يزعم الدكتور محمد عابد الجابري: «أن لفظاً مواطنة غائبة عن المعاجم العربية القديمة» وأنه لم يجد لكلمة المواطنة في نصوص الكتاب والأدباء القدامى إلا في كتاب جريدة العصر لعماد الأصفهاني في القرن السادس الهجري!

واصطلاحاً فإن دائرة المعارف البريطانية تقول عن المواطنة إنها: «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق يتمتع بها وواجبات يلتزم بها؛ انطلاقاً من انتمائه إلى الوطن الذي يفرض عليه ذلك».

كما اعتنت الدراسة بسرد تاريخ المواطنة واقعياً ونظرياً لدى الغرب؛ حيث كان مجتمع الدولة المدنية لدى الإغريق ينقسم إلى ثلاث طبقات: العبيد والعمال الحرفيين، وعليهم يقوم النشاط الاقتصادي، وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها، وبالتالي عن ممارسة أي نشاط سياسي، ويقع نفس الحرمان على طبقة الأجانب المقيمين في المدينة، أما الطبقة الثالثة فهم المواطنون الذين يتمتعون بكل المزايا، بما في ذلك طبقة المواطنة التي كانت تورث للذكور فقط دون الإناث.

وإذا كان مفهوم المواطنة مفهوماً ملتبساً في ذاته متغير الدلالة بحسب الرؤى والأيديولوجيات؛ فإن المتغيرات والتحويلات التي طرأت على عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة والدخول في عصر العولمة أدت إلى تعرض المفهوم ليس للالتباس وتعدد الدلالات فقط، وإنما للفتك أيضاً؛ نظراً لارتباطه بمفهوم الدولة القومية التي تعترتها عوارض الفتك بفعل العولمة. إلى جانب عرض الاتجاه الذي ينبغي على الفكر الإسلامي أن يتخذه بصدد مفهوم المواطنة.

إشكالية المواطنة بين الليبراليين والإسلاميين



محمد إبراهيم مبروك
مفكر إسلامي

مدخل:

من الطبيعي أن تزداد وتيرة الصراع بين التيارات الأيديولوجية والسياسية المختلفة بعد ثورات الربيع العربي، وذلك للفوز بشغل المكانة الأيديولوجية والسياسية التي كانت تحوزها الأنظمة السابقة، وهو الأمر الذي يؤدي إلى غربلة كل المفاهيم والقيم التي كانت تستند إليها هذه الأنظمة، ووضع كل المفاهيم والقيم البديلة للتيارات المختلفة للاختبار على المحك النظري والعملي، وربما يأتي مفهوم المواطنة على رأس كل ذلك.

ولعل الدهشة تتاب المراقب اليقظ لكون النقاش القائم حول مفهوم المواطنة في الدوائر السياسية والثقافية لدول ما بعد الربيع العربي لا يعكس بأية حال الصراع الحقيقي بين التيارات الفكرية المختلفة التي يتشكل منها الواقع السياسي لهذه الدول. بل إن ما يبدو عليه واقع الحال أنه يتم تمرير هذا المفهوم الخطر بسهولة بالغة على الرغم من قدرته الفائقة على صياغة كل المقومات الفكرية والسياسية والحضارية التي تتشكل منها الدول والمجتمعات كمرجعية كاملة، الأمر الذي يعني تقويض المنظومة الإسلامية الشاملة.

والأعجب من ذلك أن هذا المفهوم يقدم من جانب العلمانيين كمسألة مبدئية تقدم في إطار مقولب محدد الأبعاد والزوايا للتفاعل مع الإسلاميين في أي حراك سياسي، بينما يقابل ذلك بتأويل تبريري هزلي من جانب بعض المنتسبين إلى المرجعية الإسلامية تحت مسمى (الوسطيين)، وينسبهم كاتب هذه السطور إلى الإسلام الليبرالي، وذلك في دوجماتيكية⁽¹⁾ تليفيقية تزعم الحقوق المتساوية بين المنتمين للوطن الواحد، وهو الأمر الذي فضلاً عن تعارضه مع حقيقة المساواة الفعلية؛ لتجاوزه لواقع التباين والتمايز والخصوصية بين البشر، فإنه بعكس ما يوهم به لم يطبق فعلياً في أي مجتمع من المجتمعات في أي عصر من العصور، بل ولم يتم طرحه نظرياً في أي فلسفة من الفلسفات باستثناء نزوع رومانسي مشابه لدى جان جاك روسو تماشى مع ظروف تاريخية محددة، دون أن يؤسس فلسفياً أو يجري تطبيقه على الواقع الفعلي.

هذا فضلاً عن أن هذا المفهوم الذي تم تسويقه لعشرات السنين - في ظل استقواء سلطوي علماني - على أنه مسألة فلسفية وواقعية غربية وطموح ثوري منشود لدى البلاد الإسلامية يتعرض الآن - لا من حيث الدلالة فهي في حالة صيرورة دائمة بطبيعتها بحسب الرؤى والتيارات السياسية والفلسفية التي تتناوله

(1) الدوجماتيكية تعريب لكلمة Dogmatism، ولها ترجمات عديدة، مثل: وثوقية، قطعية، توكيدية، إيقانية، معتقدية، وهي تعني: الاعتقاد الجازم واليقين المطلق دون الاستناد إلى براهين يقينية، وإنكار الآخر ورفضه باعتباره على باطل مطلقاً!

- ولكن من حيث كينونته الوجودية كمكون تخليقي للنظام السياسي والمجتمعي للدول - للنقد العنيف من الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين؛ نظراً للتحويلات الفاصلة التي طرأت على المفاهيم المتداخلة مع مفهوم المواطنة مثل مفهومي الدولة القومية والسيادة.

المواطنة لغة واصطلاحاً:

ليس غريباً على اللغة العربية لفظ (وطن) ولا استخدامه بمعنى المكان الذي أنتمي إليه، ففي لسان العرب: «الوطن المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان... وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: الوطن: مكان الإنسان ومقره، منه قيل

لمريض الغنم: وطن، والجمع أوطان مثل سبب وأسباب، وأوطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذها وطناً، والموطن مثل الوطن والجمع مواطن، مثل مسجد ومساجد. وواطنه مواطنة مثل وافقه موافقة»^(١)

وحكمت المحكمة الدستورية العليا الأمريكية سنة ١٩٥٠م

بحكم جاء فيه أن المواطنة هي الحق في الحصول على الحقوق^(٢).

ومع ذلك يزعم الدكتور محمد عابد الجابري: «أن لفظة مواطنة غائبة عن المعاجم العربية القديمة (لاحظ ما نقلناه في الأسطر السابقة عن الدكتور محمد بن شاعر الشريف والمعاجم المتداولة: لسان العرب والقاموس المحيط والصحاح وتاج العروس عن

(١) محمد شاعر الشريف «المواطنة أم الأمة»، موقع صيد الفوائد على الرابط التالي: <http://www.saaaid.net/Doat/alsharef/56.htm>.

(٢) السيد ياسين، الحوار الحضاري في زمن العولمة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ص: ٢٦.

ورود اللفظ في المصباح المنير). ويذكر الجابري أنه لم يجد لكلمة المواطنة في نصوص الكتاب والأدباء القدامى إلا في كتاب جريدة العصر لعماد الأصفهاني في القرن السادس الهجري، وقد وردت الكلمة مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها دار مَنْ يمدح بقوله عنها «مكتسبة من الأشباح القدسية علاء، ومنتسبة إلى الأشخاص الأنسية ولاء، مترفعة عن مواطنة الإغفال، ومقارنة أهل السفال»^(٣).

ويعلق الجابري على ذلك فيقول: «وواضح أن معنى المواطنة هنا هو المصاحبة والعيش مع... أما كلمة مواطن «بضم الميم» فهي أقل حظاً؛ إذ لم أعثر لها على أثر في أي قاموس أو نص (قبل عصر اليقظة العربية الحديثة)»^(٤).

هنا يبدو أن الموروث الفكري والإسلامي قد سقط في يدي الجابري وأمثاله من العلمانيين؛ لأن المأساة الكبرى التي اكتشفها عابد الجابري هي كما يقول: «ليس في مخزون العرب اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني ما يفيد» ما يعنونه اليوم باللفظين «المواطنة» و«المواطن»^(٥).

وهكذا وقع البرهان على عجزنا الفكري المبدئي عن إنتاج معنى المواطنة، ونكون مدانين بذلك بافتقار تراثنا لهذا المعنى، والحقيقة العالمية التي قررتها

(٣) د. محمد عابد الجابري، المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم، على الرابط: <http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/2253-...-!-.html>.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

وأما المواطنة اصطلاحاً؛ فإن دائرة المعارف البريطانية تقول عنها: «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق يتمتع بها وواجبات يلتزم بها؛ انطلاقاً من انتمائه إلى الوطن الذي يفرض عليه ذلك»^(٢).

ولأن مثل هذا التعريف لا يعني شيئاً؛ لأنه لم يحدد ما هذه الحقوق وما هذه الواجبات، وهذا هو محل الخلاف والصراع، ومن ثم ذهب البعض إلى أن تعريف المواطنة يختلف باختلاف الرؤى الأيديولوجية والسياسية التي تتناوله لذلك نذهب مباشرة إلى معنى المواطنة لدى الليبراليين.

معنى المواطنة عند الليبراليين:

يختلف الأمر كثيراً على مستوى البحث العلمي لدى الليبراليين عند تحديد مفهوم المواطنة عن البساطة الدعائية التي يتم استخدامه بها على مستوى الخطاب السياسي، مثل حديث أسامة الغزالي حرب عن معنى المواطنة «بالمساواة والاعتدال وعدم التمييز على أساس الدين»^(٣) وكأن كل المقصود من الموضوع هو توجيهه ضد مرجعية الإسلام تحديداً.

يقول برنامج حزب الجبهة الديمقراطية: «تتعلق المواطنة بضرورة حصول كافة المواطنين على حقوقهم وتمتعهم بحرياتهم دون أي تفرقة بسبب الطبقة الاجتماعية أو الجنس أو الدين أو الانتماء الإقليمي، فهي تجسيد لمبدأ المساواة بين أفراد المجتمع في الحصول على كافة الحقوق والتمتع بكافة الحريات، وكذا في الواجبات الملقاة على عاتقهم»^(٤).

(٢) محمد بن شاكر الشريف: مرجع سابق.

(٣) د. أسامة الغزالي حرب، مقال بعنوان سؤال المواطنة يقودنا إلى مسألة الدولة بالمعنى الحديث، جريدة الوقت الإلكترونية. <http://www.alwaqt.com/art.php?aid=96356>.

(٤) موقع الحزب على الرابط التالي:

http://www.democraticfront.org/index.php?option=com_content&view=category&id=69&Itemid=131.

حقوق الإنسان وانصاعت لها كل شعوب الدنيا والذي يقصد به تجاوزاً (المساواة في الحقوق والحريات بين المنتمين للوطن الواحد)، وعلى هذا يقول الجابري في موضع آخر: «إنني أعتقد أنه لن يكون من السهل عليّ ولا على غيري إقناع الناس في بلداننا العربية بأن ما نعنيه اليوم بالمواطن والمواطنة لا علاقة له بالوطن إطلاقاً، ولذلك اضطررت في المقال السابق للتأكيد على أننا بصدد مفهوم ترجمناه بما ليس هو إياه؛ لأن لغتنا لا تسعفنا بكلمة تؤدي المعنى الذي يحيل إليه ذلك المفهوم... إن المعنى السياسي لـ «المواطن» و«المواطنة» لا يعني مجرد الانتماء إلى «وطن» أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن وإن كان لا ينفي ذلك»^(١).

ولكن هل حقاً هناك معنى واضح محدد للفظ مواطنة هذه؟ سنكتشف أن هذا مجرد وهم مزعوم لا يتردد إلا لدى العلمانيين عندنا، وربما لدى بعض اللقاءات البروتوكولية بين رؤساء الدول. بل إن مفردات هذا المعنى الذي يتردد والذي ذكرناه تجاوزاً لا تعني هي ذاتها معنى محددًا، ولكن قبل أن نخوض في الإشكاليات الدلالية لمفهوم المواطنة لدى الليبراليين أنفسهم أشير إلى أن عدم تردد لفظ المواطنة أو عدم تضمنه لذلك المعنى الذي يتردد الآن في تراثنا اللغوي والفكري لا يعني عجزاً أو خللاً بهذا التراث، وذلك لأن التعبير عن أهل المكان أيًا كانت انتماءاتهم كان يتم بلفظ أشد قوة وأكثر عدلاً، وهو «أهل الديار» وهو تعبير له دلالة كبرى على الشراكة الأصيلة في الوطن من لفظ المواطنة، أما الحديث العلماني عن المواطنة بمعانٍ مثل المساواة في الحقوق والواجبات بين المنتمين للوطن الواحد فهو - على ما سنبين بإذن الله - أمر مجافٍ للمرجعية الفكرية لهذا التراث فكيف يعاب عليه عدم ترديده لهذا المعنى؟!

(١) المرجع السابق.

إليها بُعداً رابعاً من التيار الاشتراكي المضاد، وهو المسؤولية الاجتماعية للفرد تجاه المجتمع.

أما الدكتورة نادية الفقير فتبدو أكثر صراحة وعمقاً في الحديث عن معنى المواطنة؛ حيث تقول: «أنا أعلم أنه لا يمكن الاعتماد على مبادئ عامة محددة لتحديد معنى المواطنة بشكل دقيق، فهو مفهوم تاريخي شامل يختلف من زمان لآخر ومن مكان لمكان ويتأثر بالنضج السياسي والرقى الحضاري للدولة... فقد تأثر عبر العصور السابقة بالتطورات السياسية والاجتماعية والعقائد المختلفة، وبقيم الحضارات والأحداث العالمية الكبرى، فنجد أن معنى المواطنة في العصر الأثيني يختلف عن معنى المواطنة في عصر الإقطاع، واختلف كثيراً عن العصور اللاحقة من حيث توسع نطاقه، فاشتمل على فئات لم يكن يعترف بمواطنتها سابقاً، كما تطورت أبعادها فأصبحت تضم أبعاداً اجتماعية واقتصادية وبيئية، بالإضافة إلى الأبعاد القانونية والسياسية»^(٤).

لكن الدكتورة لا تريد التسليم التام بافتقاد المواطنة لمعنى محدد، فتستطرد قائلة: «إلا أن ذلك كله لا يغني أبداً عن أنه لا يوجد محتوى أساس لمعنى المواطنة، فمهما اختلفت المعاني لمفهوم المواطنة يبقى هناك مبدأ أساس لمعنى المواطنة، وهو الانتماء على الرغم من أنه هو الآخر يختلف بمعناه من حيث الانتماء إلى الوطن أو إلى الموطن الذي يستقر فيه إلى أمة»^(٥).

أما محمد حلمي عبد الوهاب فيذكر أن «مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر قد مر بمحطات تاريخية مهمة أثرت في تكوينه وتطوره، وربما لا تزال بعض جوانبه لم تتشكل بعد؛ حيث يحتدم الجدل في الأدبيات الغربية المعاصرة بالنسبة للمواطنة حول عدة نقاط محددة، من بينها الطبيعة المتغيرة والواسعة

يقول برنامج حزب مصر الحرة: «يعمل الحزب على ضمان حقوق المواطنة لكل المصريين في إطار من المساواة الكاملة، ودون تمييز على أساس الانتماء الديني أو النوع أو الخلفية الاجتماعية أو غيرها، كما يدعو الحزب إلى ضمان كامل حقوق المواطنة للمصريين»^(١).

أما على المستوى النظري فعلى سبيل المثال فإن شيماء عبد السلام إبراهيم في بحثها الكلاسيكي (المواطنة والقيم الأساسية التي ترتبها في المجتمع) بعد مقدمات طويلة تتحدث فيها عن أهمية مفهوم المواطنة تقول: «ويعتبر مفهوم المواطنة مفهوم منظومة يشير إلى الحقوق الإنسانية الأساسية، والحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فضلاً عن الحقوق الجماعية وهي تتعلق بكافة النشاط الإنساني الشخصي الخاص العام والسياسي»^(٢).

نعم مفهوم المواطنة يشير إلى كل ما سبق وإلى غيره ولكن بماذا؟!

تستطرد فتقول: «ويترتب على المواطنة عدد من الحقوق والواجبات يمكن رسمها في أربع قيم أساسية، وهي الحرية والعدالة والمساواة، والتي تشكل الضمانات الأساسية للفرد، بالإضافة إلى قيمة رابعة تشكل ضماناً للمجتمع؛ وهي المسؤولية الاجتماعية من الفرد تجاه المجتمع»^(٣).

ومن الواضح هنا أنها لم تذكر أي معنى لمفهوم المواطنة، فلجأت إلى الأكلشيهات المعلقة التي يعبر بها الليبراليون عن أي مفهوم من المفاهيم: الحرية والعدالة والمساواة، ولكنها لم تكتف بذلك، بل أضافت

(١) موقع الحزب على الرابط التالي/ www.masrallahureyya.org/about-party/program.

(٢) الشيماء عبد السلام إبراهيم، مقال بعنوان المواطنة والقيم الأساسية التي ترتبها في المجتمع، مجلة الديمقراطية، العدد ٤٢.

(٤) عبد العزيز قريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن. <http://madania.maktoobblog.com>

(٥) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

أما على المستوى الفلسفي فقد رفض أفلاطون مفهوم المواطنة هذا؛ حيث أراد وضع سلطة البلاد في مدينته الفاضلة في يد طبقة الفلاسفة فقط. وبالنسبة لأرسطو فقد أراد توسيع منح صفة المواطنة كثيراً «وبالذات لمن يصيبون شيئاً من الثراء ولا يغريهم استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الأغنياء. إلا أن المواطنة مستحيلة على من لا يملكون ما يكفي من أوقات الفراغ، والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية، وعلى الذين يكون عملهم روتينياً، والنساء كذلك مكانهن البيت وليس الساحة العامة»^(٤).

أما في الإمبراطورية الرومانية فإن صفة المواطنة كانت تتخذ معنى الولاء للدولة وليس المشاركة السياسية، فكان الإمبراطور هو الذي يمنح هذه الصفة لرعاياه، وليس الرعايا هم الذين ينتخبون الإمبراطور «وقد أعطى الإمبراطور كاراكلا في عام ٢١٢ وضعاً قانونياً للمواطنة يشمل عدداً كبيراً من السكان، وإن استمر استثناء الطبقات الأفقر والعبيد والنساء»^(٥).

أما العصور الوسطى الغربية فلم يكن هناك دول ولا مواطنون، وإنما صراع لا ينتهي على النفوذ والثروات بين الملوك والباباوات^(٦).

وفي عصر النهضة قادت نظريات العقد الاجتماعي الفكر السياسي في تلك المرحلة فعند «هوبز» فإن الأفراد يفصلون عن كل حقوقهم لسلطة الملك المطلقة من أجل الأمن الذي يوفره لهم حكم ملكي مستقر، وبالنسبة «لجون لوك» رائد الليبرالية الأول فإنه

للمفهوم التي تجعله في حالة من عدم الاستقرار باستمرار، فضلاً عن عدم الاتفاق النظري حول حدود المواطنة وأبعاد وتنوع تطبيقاتها من مجتمع لآخر!! والحال أن مفهوم المواطنة قد ارتبط في تطوره بتطور الجماعة السياسية في الغرب وتشكل البنى الاجتماعية داخلها، بدءاً من مجتمع المدينة اليونانية ومروراً بتشكيل الطبقات الاجتماعية إبان الثورة الصناعية، وليس انتهاء ببروز الرأسمالية وظهور الدولة

القومية، وبحسب «كريستمان ليمك» فإن ظهور الدولة القومية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد أثر بشكل كبير في ترسيخ مبدأ المواطنة»^(١).

تاريخ المواطنة واقعياً ونظرياً لدى الغرب

كان مجتمع الدولة المدنية لدى الإغريق ينقسم إلى ثلاث طبقات: العبيد والعمال الحرفيين، وعليهم يقوم النشاط الاقتصادي، وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها، وبالتالي عن ممارسة أي نشاط سياسي، ويقع نفس الحرمان على طبقة الأجانب المقيمين في المدينة، أما الطبقة الثالثة فهم المواطنون الذين يتمتعون بكل المزايا بما في ذلك طبقة المواطنة التي كانت تورث للذكور فقط دون الإناث^(٢).

أما هؤلاء المواطنون الأحرار فكانوا ينقسمون هم أيضاً إلى ثلاث طبقات في مجلس الأمة؛ حيث تحتسب القيمة التصويتية لكل طبقة بحسب ممتلكاتها الاقتصادية^(٣).

(١) الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر، جريدة الشرق الأوسط، عدد: ٣١ يناير ٢٠١٢م.

(٢) راجع د. فايد دياب. المواطنة والعولة في مجتمع متغير، هيئة قصور الثقافة، ص ١٦، ١٧.

(٣) راجع محمد إبراهيم مبروك، الإسلام الليبرالي.

(٤) فايد دياب، مرجع سابق: ص ٢٠.

(٥) عبد العزيز قريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن مرجع سابق.

(٦) راجع محمد إبراهيم مبروك: العلمانية العدو الأكبر للإسلام.

بالرغم من مناداته بالمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني «إلا أن لوك تمسك بمفهوم خاص عن المساواة كان يتوافق مع ظروف تلك الفترة، فقد كان مقتنعاً - مثله في ذلك مثل معاصريه - بالمساواة القانونية بين الأفراد، وليس المساواة السياسية كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكاليفينية التطهيرية وصعود الطبقة البرجوازية والتمييز الطبقي الفظ بين الأفراد كمنط مقبول في العلاقات الاجتماعية، ومن هنا فإنه آمن بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية»^(١).

ولكن «جان جاك روسو» (١٧١٢م - ١٧٧٨م) بالتحديد هو الذي وضع الصيغة النظرية الأقرب لتلك الصورة الكلاسيكية التي يروج لها الليبراليون للمواطنة.

فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو عقد بين أفراد متساوين تتحد إرادتهم في تكوين شخص معنوي عام هو الدولة، فنتج عن تلك المشاركة الحصول على أجزاء متساوية من السيادة والخضوع في نفس الوقت للقانون الذي يعبر عن الإرادة العامة، وكما يذهب فايد دياب «فقد صور روسو في كتابه العقد الاجتماعي مجتمعاً مثاليًا يقوم على المشاركة الإيجابية من جانب مواطنين متساوين تحدهم روح الإخلاص لفكرة مشتركة، وتربطهم المشاعر الوطنية، ويقوم هذا المجتمع على دعائم أساسية هي: حرية المواطن، والمساواة بين المواطنين، وسيادة الأمة وما يترتب عليها من ضرورة وجود إرادة عامة لها ولل فرد وسيادة الأمة وإقامة المجتمع على أساسهما»^(٢).

وأؤكد هنا على تعبير مجتمع مثالي الذي ذكره د. فايد دياب بمعنى أن هذا المنظور الذي قدمه روسو هو منظور مرتبط بمجتمع يجب صناعته، ومن ثم فما يقدمه من حديث عن المواطنة يرتبط بأجزاء أخرى

لاكتمال الصورة التي يهدفها. فالمساواة لدى روسو «ترتبط بفكرة إزالة الفوارق الاقتصادية بقدر الإمكان، فهو يذهب إلى أنه يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره، ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه»، فإذا ذهبنا إلى العمق أكثر من ذلك لاكتمال الصورة فيجب أن نذكر أن البحث الأول لروسو الذي ظهر من خلاله في الواقع الثقافي الفرنسي في القرن الثامن عشر هو الإجابة عن السؤال المطروح: هل أدى التقدم العلمي إلى زيادة تعاسة البشر؟ وكانت إجابته بنعم، وقد عاش حياة متسكعة مفضلاً العزوبية (مع العلاقات النسائية المتعددة) والطبيعية عن حياة المدنية التقليدية... وفضلاً عن إسقاط حديثه عن المواطنة عن المنتمين لدين مثل الدين الإسلامي بطبيعة الحال «لأن افتراض وجود مسلم داخل المجتمع الأوروبي كان يعني قتله في ذلك الوقت»، فلم يكن هو ذاته يؤمن بأي دين، وإنما كان يؤمن بإله الطبيعة الماسوني على أفضل حال^(٣).

إذن علينا أن نصنع هذه المنظومة أولاً لكي يمكننا الحديث عن المواطنة المتساوية التي يتحدث عنها روسو، وإن كانت هذه المنظومة قد تم اكتمالها نظرياً لدى الاشتراكيين بعد ذلك، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقولوا لنا بشكل تفصيلي ما هي الآلية التي يمكن من خلالها تحقيق هذا المجتمع المتساوي، ولكن الذي حدث في الواقع العملي هو احتكار السيادة من جانب طبقة مستبدة طاغوتية بصورة يندر تكرارها. وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية كانت مشبعة تماماً بأفكار روسو؛ حيث لم ينافسه في ذلك سوى فولتير (رجح ول ديورانت التكافؤ بينهما في قصة الحضارة من حيث التأثير على الثورة) إلا أن إعلان حقوق الإنسان الذي جاءت به عام ١٧٨٩م «لم يصور حقوق الإنسان إلا كما تصورته الطبقة الوسطى الفرنسية،

(٢) راجع ما ذكرناه عن روسو في هذه الفقرة والمعلومات المستفيضة التي ذكرها عنه ول ديورانت في موسوعته «قصة الحضارة» خاصة مجلدي «روسو، وروسو والثورة».

(١) فايد دياب، مرجع سابق: ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق: ص ٥٠.



السياسيين الذين تبنا حق المرأة في المواطنة الكاملة، إلا أنه جبن عن طرح ذلك في المعارك السياسية التي خاضها، في حين أصدرت أولسب دو غوج «إعلان حقوق المرأة والمواطنة» في ١٧٩١م الذي يؤكد على حق المرأة الكامل في المواطنة^(٢).

حتى إن الفيلسوف الألماني الكبير عمانويل «حدد المواطنة بامتلاك الحقوق المدنية التي يضمنها وضع البرجوازية، فقط سيد القرار وغير التابع اقتصادياً يمكن اعتباره مواطناً حراً».

وبالرغم من ذهاب «جون ستيورات مل» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أنه: «كقاعدة عامة يجب أن يترك للأفراد أكبر قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم».

ولكنه لم يقدم لنا تصوراً محدداً عما يقال عن الحقوق والواجبات المتساوية للمواطنين، وإنما الذي

والدليل على ذلك أنه يركز تركيزاً شديداً على ثلاث نقاط جوهرية:

- تفديس الملكية الفردية.
- إلغاء الامتيازات الطبيعية الموروثة.
- حق الأمة في الحياة الدستورية والمشاركة في الحكم.

وهذه كانت مطالب الطبقة المتوسطة التي كانت تجد في الأرستقراطية حائلاً رهيباً بينها وبين الاستيلاء على الحكم وتنمية مصالحها الاقتصادية، وقد كان روبسبير من أسبق من لاحظوا هذا الاتجاه في الإعلان فخطب يقول: «لقد أعطيتكم أوسع مدى ممكن لحق التملك، ولم تضيفوا كلمة واحدة للحد من هذا الحق فيما نجم عنه أن إعلاءكم لحقوق الإنسان قد يعطي الانطباع بأنه لم يصنع للفقراء وإنما صنع للأغنياء والمضاربين والمتعاملين في البورصة»^(١).

ويتجاهل المعلقون عادة تغافل الإعلان عن حقوق المرأة «وكان «كوندرسية» من قلائل الفلاسفة

(٢) عبد العزيز قريش: مرجع سابق.

(١) د. لويس عوض. الثورة الفرنسية، الهيئة العامة للكتاب ص ٩٥.

بتأثير فلاسفة غربيين من أمثال: نيتشة ووليم جيمس، وفلاسفة ما بعد الحداثة لاحقاً، الأمر الذي نحى بها إلى المنحى البرجماتي الآلي المتمركز على الذات أو العبثي المنقطع عن أي انتماء.

وإذا كانت الدولة هي البديل الحداثي لعصر التنوير للجماعة الدينية؛ فإنها تعرضت على التوازي من ذلك لتأثير المؤسسات الاقتصادية والسياسية والشبكات الإعلامية العالمية والجمعيات الأهلية والأيدولوجية وعمليات الهجرة والتجنس، أي تعرضت بشبكة من التدخلات المعقدة التي تعمل على تفكيكها والحد من سيادتها، وعلى ذلك فإن كل ما سبق (الذات - الدولة - السيادة، وهي المضامين الأساسية لمفهوم المواطنة) قد تعرض للكثير من التغيرات والتحويلات.

وتعرض الدكتور هبة رؤوف المتغيرات التي تعرض لها مفهوم المواطنة كالتالي:

يجد الباحث أن المفهوم قد تحول من قيمة ومثالية ومفهوم له معنى إيجابي يعكس تطوراً تاريخياً نحو مزيد من الحقوق والحريات للفرد كما درس «بوكوك» أي مفهوم يعكس تطور الفكر السياسي بالمعنى التطوري الصاعد الإيجابي، كما تنظر مدرسة الحداثة

للتاريخ إلى مفهوم يتعرض للنقد والمراجعة والاتهام بأنه صار أسطورة، فيرى فريق من الكتاب أنه فقد مثاليته التمدنية والسياسية حين غلبت على تصورات الفرد الاعتبارات النفعية الاقتصادية مع تحول الليبرالية من نسق فلسفي وفكري سياسي إلى نسق اقتصادي بالأساس تخدمه النظرية السياسية، وهكذا تبدو مراجعته لازمة، وكشف الجانب الأسطوري فيه ووظيفته مهمة نظرية واجبة؛ لبيان التناقض بين

كان يحدث أن دولته إنجلترا كانت تسحق في هذا العهد الفيكتوري ملايين المواطنين في كل بقاع الأرض لكي تقيم إمبراطوريتها العظمى فوق ملايين الجماجم، الأمر الذي أدخلها مع منافسيها في القرن التالي (العشرين) في حربين عالميتين، ويمكن أن يتخذ وضع أمريكا لمواطنيها ذي الأصل الياباني في معسكرات اعتقال أقرب لحظائر الحيوانات، وهي الدولة الأولى في الليبرالية مثلاً للمعنى العملي لمفهوم المواطنة لدى الغرب في تلك المرحلة، وما لبث أن انقسم العالم بعد ذلك إلى معسكرين شرقي وغربي، وكان انتماء أحد المواطنين في أي منهما ولو أيدولوجياً إلى المعسكر الآخر قريباً بالموت أو الاعتقال.

المتغيرات والتحويلات المؤثرة على مفهوم المواطنة

وإذا كان مفهوم المواطنة مفهوماً ملتبساً في ذاته متغير الدلالة بحسب الرؤى والأيدولوجيات، فإن المتغيرات والتحويلات التي طرأت على العالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة والدخول في عصر العولمة

إذا كان مفهوم المواطنة مفهوماً ملتبساً في ذاته متغير الدلالة بحسب الرؤى والأيدولوجيات فإن المتغيرات والتحويلات التي طرأت على العالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة والدخول في عصر العولمة أدت إلى تعرض المفهوم ليس للالتباس وتعدد الدلالات فقط، وإنما للتفكك أيضاً (نظراً لارتباطه بمفهوم الدولة القومية التي تعتبرها عوارض التفكك بفعل العولمة) لما أدى إليه التحول الفلسفي والموضوعي الغربي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة من استحداث العديد من الروابط الإنسانية الجديدة المتشابكة والمتداخلة في آن واحد.

أدت إلى تعرض المفهوم ليس للالتباس وتعدد الدلالات فقط، وإنما للتفكك أيضاً (نظراً لارتباطه بمفهوم الدولة القومية التي تعتبرها عوارض التفكك بفعل العولمة) لما أدى إليه التحول الفلسفي والموضوعي الغربي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة من استحداث العديد من الروابط الإنسانية الجديدة المتشابكة والمتداخلة في آن واحد.

فإذا كانت المواطنة على تعدد دلالاتها تمثل التجسيد السياسي للذات الفلسفية العلمانية المعقلنة لحداثة عصر التنوير الذي جاء كبديل متمرد على المقدس الديني الغيبي فإن هذه الذات تعرضت منذ أواخر القرن التاسع عشر للانقسام والتفكك والتشردم

تعتبر الجمعيات المحلية فروعاً للجمعيات والمنظمات الدولية؛ تخضع لسياساتها وتمويلها، وفي العمل النقابي حيث تواجه النقابات المحلية مؤسسات اقتصادية عابرة للقارات يصعب الضغط عليها والتفاوض معها، وفي العمل السياسي في ظل عدم استقلالية القرار السياسي السيادي وخضوعه لمؤسسات دولية مثل صندوق النقد الدولي^(٣).

أما السيد ياسين فيرى أن: «أغلب الجدل حول الموضوعات المختلفة للمواطنة تدور عادة داخل الحدود القومية لتأكيد الحقوق الأساسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين، غير أن من الملامح البارزة للمناخ الفكري الراهن أن الشعوب بدأت في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات متجاوزة الحدود للدولة»^(٤).

مفهوم المواطنة لدى التيارات الإسلامية موقف السلفيين:

يعد الشيخ عبد المنعم الشحات عقلية متميزة في التيار السلفي، ومن ثم فإن رأيه في موضوع المواطنة والذي تناوله في إحدى محاضراته يعد مصدراً جيداً للتعبير عن وجهة نظر السلفيين في المسألة.

يقول عبد المنعم الشحات، «نحن نقبل التعايش السلمي مع الأقلية ولكن بشرط ألا يصادر هوية الأرض التي يعيشون عليها. والنموذج الذي نرجو أن يقتدوا به في ذلك هو الدكتور رفيق حبيب، الرجل الذي كان والده رئيس الطائفة الإنجيلية في مصر. ونقبل التعامل مع قضية المواطنة بشرط أن يتحدد معها قضية الهوية. فمن بين ألقاب ملكة بريطانيا

سيادة السوق والمواطنة الديمقراطية»^(١).

لكن هذه المتغيرات لا تقف عند حدود معينة كما ترى الدكتورة هبة، ولكنها تصل بالمفهوم إلى حد السيولة، الأمر الذي ينبغي معه النظر إلى تعريف المواطنة كسعي تأويلي أو تفسيري أو كما تقول الدكتورة هبة: «وإذا كان مفهوم المواطنة يتسم بهذا التنازع بشأنه في الفكر الليبرالي والحدثة بدورها تواجه هذه «السيولة» في خصائصها المتحولة كما وصفها باومان، والتي لا تجعل هناك (مرفأً) يستقر عليه الفكر... فإن سمات (عدم الاستقرار) أو (عدم الاتفاق) و(عدم اليقين) لمجمل حالة الحدثة، وبالتالي حالة المواطنة تصبح هي بعينها أساس مشروعية - بل ضرورة - التفسير والتأويل، ولذا يصبح من المهم عند تعريف المواطنة عدم النظر إليها باعتبارها هوية أو مركزاً قانونياً أو انتماءً سياسياً وحسب، بل بالأساس باعتبار المواطنة (سعيًا تأويليًا وتفسيريًا)»^(٢).

أما مهدي البرهومي فيذهب إلى أن «فكرة المواطنة تبنى على الانتماء لحيز جغرافي محدد ترعاه الدولة، ولكن في ظل توجه مستمر للعولمة نحو تدمير المقومات الكبرى التي ارتكزت عليها الدولة الأمة الضامنة للمواطنة، وبالتالي فلا مصداقية من وجهة نظرنا لمواطنة تظل تحت رحمة منطق السوق والشركات المتعددة الجنسية، كما يقوم مفهوم المواطنة على أساس من الاختلاف في المرجعية والممارسة، بينما تقوم العولمة على توحيد النظرة ومرجعية العمل والتفكير، وبالتالي فعولمة المواطنة هي عولمة لذات النظرة وذات التمثل، وفي هذا السياق يمكن اعتبار العولمة تهديداً وتحدياً حقيقياً أمام المواطنة، خصوصاً في الدول العربية التي تواجه أزمة في العمل الجمعياتي حيث

(١) د. هبة رؤوف عزت، المواطنة محاولة لاستكشاف مساحات المعنى...

ومعنى المساحات، موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية، =

بتاريخ ٢٠١١/١٠/٠٥ <http://www.ccps-egypt.com/>

ArabicMod/HourIssue.aspx?hiid=43.

(٢) المرجع السابق.

(٣) مهدي البرهومي، إشكالية المواطنة بين حدود المفهوم وتحولات الواقع، على الرابط التالي <http://www.alawan.org/>

(٤) السيد ياسين: المواطن والعولمة، ضمن التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام: ص ١٨.

فالمواطنة عندما تأتي بالقوة ومن طرف يشهد أن لها حماية من الخارج، فإنها تمثل ديكتاتورية الأقلية.^(١) ويقول الدكتور شاكر الشريف: «ارتبطت بدايات ظهور هذا المصطلح بتتحية الدين في العالم الغربي النصراني الذي ظهر فيه، وتغليب مفاهيم بديلة تنتكر للدين وتعلي من قيمة الجنسية والتراب الوطني والاعتزاز به أكثر من غيره، والانتماء إلى تراثه التاريخي وعاداته وثقافته ولغته، والتي شكلت نسيجاً يحيط بالوطن حتى حولته إلى رمز يُوالى فيه ويُعادى عليه، ومنه تستتب القيم والسلوك والعادات، وعلى أساسه تحدد الحقوق والواجبات بعيداً عن الدين أو أي موروث فقهي أو ثقافي يعارض هذه الفكرة؛ حيث يعمل على إذابة الأفكار والانتماءات العقديّة والعرفيّة»^(٢).

وبعد أن يعرض تعريف المواطنة في بعض الموسوعات يعلق على ذلك فيقول: «ومن هنا يتبين أن المواطنة أصبحت فكرة وتصوراً تنبثق منها الحقوق والواجبات، وتحدد على أساسها الالتزامات، وتحولت بذلك إلى أيديولوجيا يلتف حولها الأفراد في الوطن الواحد على اختلاف لغاتهم وملهم ونحلهم. وانطلاقاً من مبدأ المواطنة يصير جميع الأفراد (المواطنون) في مركز قانوني واحد، فما يجوز لفرد يجوز لجميع الأفراد، وما يمنع منه فرد يمنع منه جميع الأفراد. ومع إيمان المسلمين بوجوب العدل مع الجميع حتى لو كانوا كفاراً محاربين كما نصت على ذلك النصوص الشرعية، لكن النصوص أيضاً اختصت الكفار ساكني دار الإسلام (أهل الذمة) ببعض الأمور التي يختلفون فيها مع المسلمين، والأخذ بمبدأ المواطنة على النحو المتقدم يعني إهدار تلك الأحكام، وبمقتضى ذلك يجوز لليهودي أو النصراني من ساكني دار الإسلام أن يكون

أنها حامية الدين، فهل نستطيع أن نلقب رئيس الدولة المصرية بأنه حامي الدين. نقبل بالمواطنة بشرط أن لا تخل بالهوية كما هو حادث لدى الغرب نفسه. ومن يسأل عن حقوق المواطنة، لا بد أن نسأله: هل أنت مواطن؟ إذن، لا تقف أمام السفارة الإسرائيلية أو الأمريكية وتطالب بحقوقك. فلا تكن خائناً للوطن الذي تعيش عليه، ثم تطالب بحقوق المواطنة.

قل في المواطنة ما شئت، لكن لدينا الشريعة فوق كل ذلك. فعندما نعرض مشروع المواطنة على الشريعة، نقول: إن لدينا الكثير منه في الحقيقة، ولكنهم يقولون لنا: فلماذا إذن لا تقبلون أن يكون منا رئيس للدولة؟ نقول لهم: أنتم تأتون بأكثر أشكال المواطنة تطرفاً. فمعظم بلاد الدنيا تجعل الوظائف العليا في البلاد يقودها من يدينون بدين الأغلبية. مصر ليس بها قاعدة القانون العرفي، ولكن أمريكا لها قواعد دستورية عرفية. والدستور الأمريكي ليس به نص يحدد من الرئيس، ولكن لم يأت في تاريخها رئيس غير بروتستانت سوى رئيس واحد، هو الرئيس كينيدي وقد تم قتله. ونحن لا نريد أن يأتي رئيس غير مسلم ويقتل. فكل الوظائف المرموقة متروكة للنصارى في مجالات الطب والهندسة والتجارة، فلماذا الإصرار على الوظائف السياسية الكبرى في الدولة؟ لماذا تضعون العقدة في المنشار خصوصاً أن هذه الصورة ليس لها مثيل في العالم؟

بعض العلمانيين حكى لنا أن أقاربه الذين يعيشون في الغرب بعثوا له يتساءلون، ما هو قانون العبادة الموحد هذا؟ وهل ستجمعون المساجد والكنائس في مكان واحد للعبادة؟ هناك شيء يسمى بجغرافية الهوية، ومن ثم فلو تركنا الكنائس تبنى بلا قواعد، فهناك من يصر على إنشاء الكنائس الضخمة في كل مكان، وهذا أمر يهدد هوية الدولة. والكنائس الجديدة تكلف الدولة الحراسة والعديد من الإجراءات الأمنية. فإذا كان الأمر مبالغاً فيه، فإن ذلك يكون فيه تعدد على أموال دافعي الضرائب.

(١) تفريغ لمقطع صوتي للشيخ عبد المنعم الشحات، على موقع اليوتيوب على الرابط التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=5S7q29InpXo>

(٢) د. شاكر الشريف، المواطن أم الأمة؟ موقع صيد الفوائد، <http://www.saaaid.net/Doat/alsharef/56.htm>.

على خطأ ما يذهبون إليه بأنواع من الصوارف هي أقرب إلى التحريف منها إلى التأويل»^(٤).

موقف الإخوان:

يوجد على موقع الإخوان بالإنترنت عنوان يخص موضوع المواطنة عنوانه: (حقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي: بقلم / الشيخ عصام تليمة).

يبدأ الشيخ تليمة تناوله لموضوع المواطنة بالذهاب إلى أنه «ما من قضية أثارت جدلاً في الآونة الأخيرة بين السياسيين والإسلاميين كما أثارت قضية المواطنة؛ خاصة حقوق غير المسلم ومدى تمتعه بحقوق المواطنة متساوياً بذلك مع المسلم»^(٥).

ثم يتبع ذلك - كالعادة - بسرد العديد من بنود صحيفة المدينة ليعلق عليها بعد ذلك بقوله: «وهكذا نرى أن الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين ماداموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم، فاختلف الدين ليس -بمقتضى أحكام الصحيفة- سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة».

ويتحدث برنامج حزب العدالة والتنمية عن المواطنة فيقول: «إن الدولة تقوم على مبدأ المواطنة؛ حيث يرى الحزب أن مصر دولة لكل المواطنين الذين يتمتعون بجنسيتها، فجميع المواطنين يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية يكفلها القانون وفق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص. ومن ثم يجب أن تعزز النصوص القانونية معاملة كل المواطنين على قدم المساواة دون تمييز، وعلى الدولة والمجتمع العمل على ضمان قيام الأوضاع

وليًا لأمر المسلمين، وبمثل ذلك يقول كل الذين ينادون بمبدأ المواطنة، وهذا مما يتبين به تعارض مفهوم المواطنة مع الأحكام الشرعية في هذا الباب وأبواب أخرى»^(١).

ويعلق الشريف على اعتبار البعض أن المادة الثانية في الدستور المصري تتعارض تمامًا مع مفهوم المواطنة:

إن عد التمسك بالشرعية الإسلامية معارضاً تماماً لمبدأ المواطنة يبين أن المراد بالمواطنة ليس ما يزعمه المروجون لها، وهو حسن التعامل مع المخالف أو البر به أو العدل له، ونحو ذلك من المقولات التي تملها الأسماع، بل المراد منها تنحية الشرعية وإبطال العمل بها، وأن يحتكم الناس إلى ما يرونه ويتفقون عليه.

فيقول في موقف حاسم من أولئك الذين يروجون لتوافق مفهوم المواطنة مع الإسلام: «إن عد التمسك بالشرعية الإسلامية معارضاً تماماً لمبدأ المواطنة يبين أن المراد بالمواطنة ليس ما يزعمه المروجون لها، وهو حسن التعامل مع المخالف أو البر به أو العدل له، ونحو ذلك من المقولات التي تملها الأسماع، بل المراد منها تنحية الشرعية وإبطال العمل بها، وأن يحتكم الناس إلى ما يرونه ويتفقون عليه»^(٢).

أما الرابطة الأصيلة في الإسلام فيعبر عنها الشريف فيقول: «الرابطة التي تربط المسلمين بعضهم ببعض في مشارق الأرض ومغاربها هي رابطة الإيمان المتجسدة في الأمة الواحدة، وليست رابطة المواطنة القائمة على أساس الوطن، فقد دلت الكثير من النصوص الشرعية التي تصل دلالتها لدرجة القطع على أن رابطة الإيمان هي التي تربط بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وأن كل ما عارض هذه الرابطة فهو مطروح بغض النظر عن الاسم الذي يأخذه: سُمي مواطنة أو وطنية أو غير ذلك»^(٣).

ويقدم الشريف نقداً رائعاً لأولئك المتغربين الذين يضعون دافعاً إسلامياً على المفاهيم العلمانية الغربية الملحده نأخذ منه أن هؤلاء يصرفون: «الأدلة الدالة

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) عصام تليمة، حقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي، موقع ويكيبيديا الإخوان المسلمون.. <http://www.ikhwanwiki.com>

الدولة، والرابطة القبلية الأضيق من الدولة.

ثانياً: قبلت الوثيقة تعدد الانتماء أو الهوية لدى مواطنيها، فقد يكون المواطن مهاجرًا أو أنصاريًا، مسلمًا أو يهوديًا، أوسيًا أو خزرجيًا... إلخ وهو ليس مطالبًا بنفي هذا الانتماء من أجل قبوله مواطنًا في الدولة الإسلامية.

ثالثًا: الدولة الإسلامية التي وضعت وثيقة المدينة أساسها ليست مرادفة لدولة المسلمين، وإنما تسمى «دولة إسلامية» تغليبًا ومرجعية، وإلا فهي دولة المسلمين وغيرهم، محكومة بقانون الإسلام.

رابعًا: إذا كانت الجغرافيا هي الأساس الوحيد للمواطنة في العصر الحديث، فإن التحيز الجغرافي كان جزءًا مهمًا من عناصر المواطنة في دولة المدينة. لكن المواطنة في تلك الدولة النبوية كانت تركيبًا من الجغرافيا والدين والمشاركة الفعلية في خدمة الدولة والدفاع عنها «الهجرة والجهاد».

خامسًا: التناصر بين المسلمين أوسع من انتمائهم السياسي، وهو حق للجميع حتى لمن لا ينتمون لدولة إسلامية أصلاً، كما هو حال المسلمين الذين لم يهاجروا إلى المدينة قبل فتح مكة. فهؤلاء ليسوا مواطنين، لكنهم إخوة في العقيدة^(٢).

ثم يتعرض القرضاوي لموضوع آخر هو موضوع الولاء فيذكر أن هناك ولاء آخر غير ولاء الوطن. (هذا الانتماء وهذا الولاء الآخر، هو لله ولرسوله وللأمة التي تشاركه هذه العقيدة. فبعد أن رضي بالله ربًا وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا: أصبح الإسلام مصدر اعتزازه، ومحور ولائه، وأساس انتمائه، وغدت أمة الإسلام أهله وإخوانه: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾

الاجتماعية اللازمة لتحقيق ذلك، وأن يمكّن الأفراد من المشاركة بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وخاصة في القرارات السياسية^(١).

ويظل الدكتور يوسف القرضاوي هو المرجعية الفكرية المعاصرة لجماعة الإخوان المسلمين، سواء كان داخل التنظيم أو خارجه، بل قد تكون هناك مشكلة لإيجاد

بدائل له مستقبلاً. والقرضاوي له في موضوع المواطنة كتاب كامل هو (الوطن والمواطنة)، وعندما يعرض القرضاوي لمعنى المواطنة لغة، ويبحث في القواميس عن الفعل (وطن) يذكر عدة اشتقاقات، ثم يعلق على ذلك فيقول: (والغريب في

هذه الاشتقاقات كلها أنه لم يجئ فيها فعل «وطن» الذي اشتق منه اسم الفاعل «مواطن»، والذي مصدره القياسي «مواطنة». وإنما جاء «وطن» بمعنى آخر مجازي بعيد عن المفهوم الذي نحن بصدده. ولهذا قال في «المعجم الوسيط» الذي أصدره مجمع اللغة العربية: «وطن القوم: عاش معهم في وطن واحد «محدث»، أي ليس لها أصل في كتب اللغة^(٢)».

وكأمر تقليدي، يعرض القرضاوي لوثيقة المدينة ثم يعلق عليها فيقول:

(ونخلص من هذا التحليل لوثيقة المدينة إلى بضع ملاحظات مهمة لموضوع الوطن والمواطنة:

أولاً: ورد مفهوم الأمة في الوثيقة بمعانٍ متعددة: اعتقادي وسياسي وجغرافي واجتماعي، ولكل مدلول أهميته وتأثيره على مفهوم المواطنة وحقوقها. وقد أرست الوثيقة القبول للرابطة الاعتقادية الأوسع من

(١) موقع حزب الحرية والعدالة على الرابط التالي... http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx.

(٢) د. يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، طبعة دار الشروق، الطبعة الثانية، ص ٣.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٢ و ٢٣.

ومجوسية ونحوها، ولكنه ينشئ مشكلة عند المسلم؛ إذ يفرض عليه الانفصال عن انتمائه الديني، وولائه الديني. وهو أمر يدخل في الفرائض، بل ربما في العقائد. وطبعاً المسألة هنا لا تتعلق بدين؛ إذ هي على اليقين تدخل في باب العقائد المتعلقة بالولاء^(١).

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكٰفِرِينَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ اَتُرِيدُونَ اَنْ يَجْعَلُوْا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا مُّبِيْنًا﴾ [النساء - ١٤٤]، ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا اٰبَآءَكُمْ وَاِخْوٰنَكُمْ اَوْلِيَآءَ اِنْ اَسْتَجَبُوْا اَلْكُفْرَ عَلٰى الْاِيْمٰنِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ [التوبة - ٢٣]، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة - ٥١].

والظن بأن الدين لم يعد أساساً في حياة الناس، بعد أن غزته الأفكار العلمانية والليبرالية والماركسية؛ ظن غير صحيح، إلا في القليل من النخب. فما يزال سلطان الدين قائماً لدى الجمهور الأعظم من الناس. فكيف نحل مشكلة الأقلية، ونخلق في الوقت نفسه مشكلة عند الأكثرية؟

وما يضير غير المسلم أن يكون مواطناً في «دار الإسلام» سواء كانت دار الإسلام الكبرى، التي تشمل كل ديار الإسلام حين تضمهم قيادة «خلافة» واحدة، أو «دار الإسلام» المحدودة بحدود إقليم أو قطر معين.

ربما يكون الإشكال هنا، هو التخوف من عدم تطبيق مبدأ المساواة على الجميع، وتمييز المسلم على غير المسلم في مجالات معينة، في حين أن المواطنة تفترض المساواة بين جميع المواطنين.

وهذا التخوف وارد، وله ما يبرره، ولهذا يلزمنا فقهاً: أن نقرر فكرة المساواة بين أبناء دار الإسلام على أساس مبدأ: لهم ما لنا، وعليهم ما علينا. ولا تمييز إلا فيما تقتضيه طبيعة الخلاف الديني^(٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

[الحجرات - ١٠]، «المسلم أخو المسلم»، «المسلمون يسعى بذمتهم أدناهم، وهو يدُّ على من سواهم».

وأُمت «دار الإسلام» هي وطن كل مسلم، وإن تباعدت داره. وقد عبر فقهاء الإسلام عنها بهذا اللفظ «دار الإسلام»، وإن كانت هي في الحقيقة دياراً وأوطاناً، ليشعر المسلم بوحدة الدار. وأصبح ولاء المسلم لهذه الأمة الكبرى: أمراً مسلماً به، وهو يعتبر من مقتضيات الإيمان، وهو داخل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُوْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رٰكِعُوْنَ﴾ (٥٥) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَالَّذِيْنَ ءَامَنُوا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ﴾ (المائدة - ٥٥ ، ٥٦) (١).

وعن دخول غير المسلمين في دار الإسلام يقول القرضاوي: (فكرة الانتماء إلى الإسلام وإلى أمة الإسلام وإلى دار الإسلام التي كانت سائدة في القرون الماضية منذ عصر النبوة، فعصر الراشدين، فعصور الأمويين والعباسيين والعثمانيين: قد لا تكون مقبولة عند غير المسلمين، على أساس أن أصل هذا الانتماء ديني، ينطلق من القرآن والسنة. هذا مع أن فقهاء المذاهب المختلفة جميعاً قرروا: أن غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وهم الذين يعبر عنهم في الاصطلاح الفقهي بـ «أهل الذمة» يعدون من «أهل دار الإسلام». فهم من «أهل الدار» وإن لم يكونوا من «أهل الملة». وفي اجتهادي: أن كلمة «أهل الدار» هذه تمثل مفتاحاً للمشكلة، مشكلة المواطنة، لأن معنى أنهم «أهل الدار» أنهم ليسوا غرباء ولا أجانب، لأن حقيقة معناها: أنهم أهل الوطن. وهل الوطن إلا الدار أو الديار؟ وإذا ثبت أنهم أهل الوطن، فهم «مواطنون» كغيرهم من شركائهم من المسلمين. وبهذا تحل هذه الإشكالية من داخل الفقه الإسلامي دون الحاجة إلى استيراد مفهوم المواطنة من سوق الفكر الغربي. فإن هذا المفهوم المستورد قد يحل مشكلة الأقليات الدينية من مسيحية ويهودية

(١) المرجع السابق: ص ٣٥.

لمن أعطى ذلك العهد، وهي بهذا تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمع المسلمين، وهي من ناحية أخرى تعبر عن أساس تاريخي تغيرت أكثر الظروف المحيطة به، وربما صلحت للقيام به نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة كما تقرر حقوق المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين.

٣- إن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية المادي منها والمعنوي لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية، وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة، وإن استمداد التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل»^(١).

أما الدكتور محمد عمارة صاحب الفكر التوفيقي المتقاطع مع من يسمون بالوسطيين (الإسلاميين الليبراليين) ومع الإخوان، بل ومع السلفيين، ومع العلمانيين أيضاً فإنه يذهب إلى أن الرؤية الإسلامية «قد بلغت - في حقوق المواطنة - آفاقاً لم تعرفها ديانة من الديانات ولا حضارة من الحضارات قبل الإسلام ودولته التي قامت - بالمدينة المنورة - على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً»^(٢).

وهذا الأسلوب الذي يتحدث به الدكتور محمد عمارة عن مدى تعظيم مفهوم المواطنة في الإسلام هو الأسلوب الذي اعتدناه من كل الذين ينحون هذا المنحى في المبالغة الفائقة في الترحيب بالمفاهيم التي تبثها الحضارة الغربية، ويراد تسويقها وترسيخها في المجتمعات الإسلامية، فيكفي أن يتم الدفع بهذا المفهوم، وترويجه، وكَيِّلَ الشاء عليه من أجهزة الإعلام والمؤسسات الثقافية والسياسية الغربية؛ حتى يجد هؤلاء أنفسهم في وضع يوجب عليهم إيجاد مسوغ

(ولا تمييز إلا فيما تقتضيه طبيعة الخلاف الديني) هذه العبارة الأخيرة هي آخر العبارات التي كتبها الشيخ القرضاوي في الكتاب كله تشير إلى عمق الموضوع الذي نحن بصدده وكنا نتمنى أن يشرح لنا ما يقصده بذلك، ولكنه لم يذكر لنا شيئاً عن الموضوع بعد ذلك.

موقف تيار الإسلام الليبرالي من المواطنة:

منذ وقت مبكر وضع تيار الإسلام الليبرالي (البشري - هويدي - العوا - أبو المجد) الدمغة الإسلامية، لا أقول على المقولات الغربية التي يتضمنها مفهوم المواطنة، فقد أشرنا إلى التباس ذلك لدى الغرب نفسه، ولكن على ما يراد للمسلمين أن يعتنقوه من مقولات يتضمنها هذا المفهوم كأكلشيه مدبب حاد الحروف يراد فرض مقولاته على الشعوب. فنيابة عن الجميع يقدم أحمد كمال أبو المجد أوائل التسعينيات رؤيته الإسلامية عن موضوع المواطنة في المحاور التالية:

١- المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية السياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتظمها القوانين. إن البر بأهل الذمة قد اتخذ في التطبيق التاريخي صوراً ومظاهر أدنى من هذه المساواة الكاملة. على أن ذلك ليس حكماً إسلامياً ثابتاً واجب المتابعة، إنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم، صنعته أو فسرتة ظروف وملايسات تاريخية لم تعد أكثرها قائمة، وليس جيلنا ملزماً بمتابعتها.

٢- إن فكرة أهل الذمة تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعاً، فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية، ولا هي مدخل لتمييز بين المواطنين تهدر فيه الحقوق والحريات، وإنما هي وصف للأساس التاريخي الذي عُمِلَ بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين، وهي أساس معتمد من عهد الله ورسوله، فالذمة هي العهد وهي ملزمة

(١) د. أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: دار الشروق: ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) حقوق المواطنة في الإسلام: المصريون، ٥ يناير ٢٠٠٩م.

الغرب على أمة الإسلام وبأثر الجهل بالإسلام انبعثت من داخل الإسلام نفسه تيارات مضادة للقيم الإنسانية العليا تسيء إليه أيما إساءة، وتقدم وقوداً للنار التي يلهبها أعداؤه من حوله لربطه بالإرهاب، وبالعداوة لكل ما ناضلت البشرية من أجله من حريات وحقوق وعدالة وحقوق النساء وفنون جميلة».

والخلاصة التي ينتهي إليها الغنوشي من هذا وغيره هي التأكيد من «الجدوى الإجرائية والقيمية لمفهوم المواطنة، ولو في الحد الأدنى من معناه وهو الاعتراف - ولو النظري - لكل سكان بلد بحقهم في امتلاك البلاد بالتساوي أي بشرعية أن تكون لهم حقوق وفروض وعليهم واجبات متساوية»^(٢).

إن أصحاب هذا المنحى لا يتناولون هذا الموضوع تناولاً جدياً يتناسب مع مدى خطورته التي تعني في النهاية إلغاء قواعد الشريعة وإبدالها بمرجعية جديدة هي مرجعية المواطنة، وإنما يكتفون في ذلك بأن يحوموا حول الموضوع بسرد النصوص الإسلامية في العدل والقسط والمساواة والبر والحرية؛ للإيهام بأن دلالات هذه النصوص تعني المساواة في الحقوق والواجبات التي تراد من مفهوم المواطنة، ثم إيراد بعض الوثائق الأساسية التي تم عقدها مع أهل الذمة، أو الإشارة إليها للقفز بدلالاتها من البر والقسط معهم إلى الإقرار بالمضامين المراد تسويقها من جانب الغرب لمفهوم المواطنة لتبارك الميديا الموجهة من جهته هذا الاجتهاد العبقري لهؤلاء المجددين العظام، ويتم الإشادة بهم في الآفاق.

هل تؤدي المتغيرات والتحولت العالمية إلى الاستعاضة عن مفهوم المواطنة بمفاهيم جديدة؟

له في الإسلام، بل والمبالغة في أن الإسلام قد تولى الاعتناء بهذا المفهوم قبل هؤلاء؛ مخافة اتهام الإسلام بالانتقاص لافتقاده مثل هذه المفاهيم، هذا في أحسن الظن. وهي مسألة تعبر عن ضعف التعمق في التطور الفكري والموضوعي للحضارات وخصوصياتها، فضلاً عن ضعف الوعي الشمولي بالإسلام وضعف التمسك به. وبالشكل التقليدي لأصحاب هذا الاتجاه يورد الدكتور عمارة الدلائل التي يرى أنها تخدم ما ذهب

إليه، فيذكر ما جاء في وثيقة النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود وعهده لنصارى نجران فيتجاوز في دلائلها من التحالف والأمان والقسط والعدل معهم ليقفز بها إلى كامل حقوق المواطنة وواجباتها، والتي لا تعني على مستوى المبدأ سوى المساواة في الحقوق والواجبات،

وهذا ما لم يقله الإسلام أو غيره ولا يستوي في حياة البشر نظراً لما بينهم من تمايز وخصوصية، وعلى الأسس السابقة فإن الدكتور عمارة ينتهي إلى قوله: «هكذا أقرت الشريعة الإسلامية - وليست العلمانية - بكامل حقوق المواطنة وواجباتها منذ اللحظة الأولى لقيام دولة الإسلام»^(١).

نفس المنطق يتولاه راشد الغنوشي كعادته وبلغة أكثر صراحة؛ حيث يؤكد الغنوشي «أننا على تمام الثقة في قدرات الإسلام التتموية على صعيد تأصيل فكرة المواطنة في ثقافتنا والديمقراطية والمجتمع المدني»^(٢).

وفي خطوة تالية يقدم الاعتذارات للتفسيرات الإسلامية المتعارضة مع القيم الغربية فيقول: «إننا لا نجهل أنه بدوافع رد الفعل على سياسات دولية عدوانية ضد الإسلام وأهله وضد حكومات فرضها

(١) المرجع السابق.

(٢) <http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/1da00c65-67d1-4ae7-9635-16c0eb203b4e>.

(٣) المرجع السابق.

إن علينا أن نتساءل الآن أين تمضي المتغيرات والتحويلات الحاسمة في الواقع السياسي والفكري العالمي بمفهوم المواطنة؟

يذهب الكاتب محمد حلمي عبد الوهاب إلى أن المراجعات التي يتعرض لها مفهوم المواطنة «تتم بعيداً عن السياق التقليدي للدولة القومية بمؤسساتها الليبرالية الديمقراطية عبر استدعاء مفاهيم أخرى لإعادة تعريفها من جديد، أو فهمها في ظل السياق الحالي (سياق المراجعة) وذلك عبر تحليل منظومة

المفاهيم المرتبطة بها، مثل الهوية والسيادة والمشاركة، والتمثيل النيابي، وعلاقة المساواة بالحرية... إلخ.

وتتميز هذه المرحلة ببعدين رئيسين: أحدهما داخلي والآخر خارجي، أما الداخلي فيتعلق بازدياد وتيرة التجانس الثقافي

بين مواطني المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية، وأما الخارجي فيتعلق بالاتجاه نحو العولمة السياسية، مما يطرح بدوره تساؤلاً صعباً حول مدى ولاء وانتماء المواطنين تجاه المؤسسات القومية، ومن ثم بدأ الخطاب الليبرالي المعاصر يتحدث عن «المواطنة متعددة الثقافات»^(١).

وتثور الدكتورة هبة رؤوف على التبسيط المضلل الذي يطرح به أمثال الليبراليين العرب مفهوم المواطنة فتقول: «لم يعد ما نحن بصدده عند الحديث عن المواطنة هو المفهوم البسيط ولا بقي السؤال هو: مواطنة أم لا مواطنة؟ على غرار: نهضة أم تخلف؟ حضارة أم ضد الحضارة؟ (أسئلة اللحظة التاريخية الراهنة)، الواقع أكثر تعقيداً من ذلك وهذه التصورات

مضللة... ومضللة»^(٢).

ثم تتساءل هذه الأسئلة شديدة العمق التي تؤدي إلى تفكيك المفهوم تماماً؟

«أي مواطنة؟ هذا هو سؤال اللحظة الوجودية الإنسانية الحقيقي: مواطنة تنويرية تحترم الفرد وتؤسس مجتمعاً يكتسب وجوده الجمعي من تجاوزه لقوى الطبيعة وتصوره الإنساني للإنسان، أم مواطنة رأسمالية مدنية ما بعد حداثة؟

مواطنة قانونية شكلية متساوية ذات بعد واحد أم مواطنة مركبة عادلة اجتماعية ديمقراطية ثقافية في ظل مشروع حضاري إنساني؟

مواطنة تتحدث عن الحرية والمساواة والجسد السياسي والعدل والشورى، أم مواطنة

تتحدث عن اختزال القيم السياسية في حرية الجسد، وتفكيك المجتمع لصالح نوع ضد نوع أو ثقافة ضد ثقافة، ونفي التجاوز في الإنسان والتاريخ، وإعلاء سياسات اللذة على الجسد السياسي والخير العام والقيمة الإنسانية.

مواطنة في أي سياق مكاني؟ مواطنة التنوير والليبرالية في المدن الاجتماعية ذات الطابع الثقافي والمسافات الإنسانية، أم مواطنة المدن الرأسمالية العالمية السرطانية المعادية للمجتمع والقائمة على «التجمع» الذي يحسب حسابات الاقتصاد وتدويله قبل حسابات الهوية والجماعة والثقافة؟

ثم أخيراً، مواطنة التدافع من أجل الغايات الإنسانية والنفع العام والسعي في دروب التطور الاجتماعي التاريخي، أم مواطنة اللحظة المتخيلة في

إذا كان المدار المستقبلي الذي يهدف المفكرون الإسلاميون تطبيق مفهوم الانتماء إليه عملياً هو أمر يتجاوز المرحلة فإن ذلك لا يعني الجمود وعدم الاقتراب من هذا المدار بوضع مدارات أخرى مرحلية تقترب من هذا الهدف مثل الانتماء لشبكة إعلامية وثقافية واحدة... ثم شبكة تعليمية... ثم اقتصادية... وهكذا.

(٢) المواطنة محاولة لاستكشاف مساحات المعنى... ومعنى المساحات، مرجع سابق.

(١) الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر - جريدة الشرق الأوسط، عدد: ٢١ يناير ٢٠١٢م.

مواطنة (سياحية): تهم حقوق ومسئوليات الزوار
لأماكن وثقافات أخرى، وقد أضاف «جون يوري» نوعاً
آخر من المواطنة سماه مواطنة التدفق (Citizenship of
Flow) مفصلاً حقوقها وواجباتها^(٢).

ويعرض الكاتب عبد الله السيد ولد أباه تصورين
آخرين لدى المفكرين الغربيين يتضمنان في نفس
الاتجاه انتهاء الدولة القومية، هما:

اتجاه يختفي باختفاء الدولة القومية من منطلق
راديكالي غير ليبرالي، معتبراً أنها شكلت مرحلة
تاريخية انتهت، وكانت عائقاً أمام الديمقراطية
الحقة بما تقوم عليه من فكرة السيادة التي تفضي
ضرورة إلى التسلط والهيمنة ونفي الاختلاف باسم
المبدأ التعاقدية الوهمي الذي يقنع الطابع الصراع
الحتمي للشأن السياسي. وباختفاء الدولة القومية
يتشكل نظام الإمبراطورية الذي هو فضاء مفتوح
لا قلب له ولا مركز، ولا سبيل للتحكم فيه، مما
يزيد من إمكانات تحرر الإنسان. وقد عبر المفكران
الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هارت عن هذا
التصور في كتابيهما المهمين المشتركين (الإمبراطورية)
(والجمهور) اللذين صدرا فيهما عن خلفية ماركسية
جديدة.

الاتجاه الذي يتبناه «هاير ماس»، من منطلق الوفاء
لليبرالية الأنوارية الحديثة، وإن من منطلقات جديدة.
فبالنسبة له ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعي
القومي والمسلك الديمقراطي في الحكم حتى لو كان
من الصحيح تاريخياً أن العامل القومي شكل قوة دفع
ممهدة للنظام التعاقدية الديمقراطية.

بيد أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس هو
انغراسها في هوية قومية، وإنما انبناؤها على
أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم
الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن

تفاعل الشبكة الاتصالية الفردية التي تعيد تشكيل
الوعي بالذات والهويات والأنا والآخر وال«نحن»،
وتعيد تشكيل مفاهيم الزمان والمكان بدون محتوى
اجتماعي تفاعلي كما عرفته البشرية، وتعيد تشكيل
حدود الخاص والعام، وتهدد مفهوم المواطنة في كل
تصوراته السابقة؟

هذه هي الأسئلة وتلك هي مساحات الاجتهاد
والجهاد^(١).

وهذه المتغيرات والتحويلات التي تعترى مفهوم العولمة
وأمثال تلك الأسئلة التي تطرحها الدكتور هبة كل
هذه الأمور دفعت المفكرين الغربيين للبحث عن أشكال
جديدة للمواطنة تتخطى المفاهيم التقليدية التي تعتمد
على صيغة الدولة القومية، ومثل هذا يستعرضه «جون
يوري» في التالي:

المواطنة الثقافية: وتضم حق المجموعات الاجتماعية
القائمة على أسس العرق - النوع - السن - في
المشاركة الثقافية الكاملة في مجتمعاتهم.

مواطنة الأقلية: وتشمل حقوق الانضمام إلى مجتمع
آخر، ومن ثم البقاء داخل هذا المجتمع والتمتع
بالحقوق وأداء الواجبات.

مواطنة بيئية أيكولوجية: تتضمن حقوق وواجبات
المواطن تجاه الأرض.

مواطنة عالمية: كوسموبوليتانية، وتتعلق بكيف
يمكن للشعب أن يطور اتجاهاً نحو باقي المواطنين
والمجتمعات والثقافات عبر العالم.

مواطنة استهلاكية: وتعني حق الشعب في التزود
بالسلع والخدمات والأخبار الملائمة من قبل القطاعين
الخاص والعام.

(١) هبة رؤوف عزت، المواطنة... بين مثاليات الجماعة وأساطير
الفردانية، صحيفة الوسط البحرينية، <http://www.alwasatnews.com/1904/news/read/264232/1.html>.

(٢) د. فايد دياب المواطنة والعولمة في زمن متغير، هيئة قصور الثقافة
ص: ٢٨٨.

بديلة لمفهوم المواطنة تحدد المعنى الحقيقي لانتماء أبناء الأمة.

وإذا كان المدار المستقبلية الذي يهدف المفكرون الإسلاميون تطبيق مفهوم الانتماء إليه عملياً هو أمر يتجاوز المرحلة، فإن ذلك لا يعني الجمود وعدم الاقتراب من هذا المدار بوضع مدارات أخرى مرحلية تقترب من هذا الهدف، مثل الانتماء لشبكة إعلامية وثقافية واحدة... ثم شبكة تعليمية... ثم اقتصادية... وهكذا.

وفي الطريق إلى تلك المدارات التوحيدية الجديدة لا بد من التخلص من الكثير من العوائق التقليدية القائمة التي تحول بين أبناء الأمة والشعور بانتمائهم الحقيقي والتواصل بين بعضهم البعض.

ومع كل ما سبق، فإن ذلك لا يعني التخلي عن الحقوق المشتركة لأهل الديار للوطن الواحد، فإن ذلك أمر أصيل في الإسلام أكدته كل المواثيق الكبرى التي عقدها.

العدل فيما بينهم. وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخياً بشكل الدولة القومية، فإنه اليوم يسير في اتجاه مبدأ (المواطنة الدستورية) التي تتسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية، سواء عبر الفضاءات الإقليمية المندمجة (كالاتحاد الأوروبي) أو المجالات التكاملية الدولية التي يجب أن تحول إلى سياقات تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة»^(١).

إلى أين ينبغي أن يتجه الفكر الإسلامي بصدد مفهوم المواطنة؟

على الرغم من ضيق المجال لوضع منهج مقترح لتوجيه الفكر الإسلامي للعمل الآني والمستقبلي بصدد مفهوم المواطنة، أو بصدد مفاهيم الانتماء بوجه عام، فإننا يجب أن نشير للتالي:

بادئ ذي بدء فإن ما عرضنا له يظهر بشكل واضح أن مفهوم المواطنة الذي أريد منه أن يجسد معنى الانتماء والهوية كان رهيناً بالتطور الفكري والموضوعي لحضارة معينة هي الحضارة الغربية، ومن ثم فإن المفهوم - بغض النظر عن الخلاف حول دلالاته وتحولاته الفكرية والتاريخية - كان يجري في سياق مختلف عن الحضارة الإسلامية التي يحق لها أن تضع مفهوماً مستقلاً لها يعبر عن انتماء أبنائها وهو مفهوم الأمة.

وفي ظل المتغيرات والتحويلات التي تعترى مفهوم المواطنة الأمر الذي يعرضه للتآكل والاستعاضة عنه بمفاهيم أخرى من جانب المفكرين الغربيين أنفسهم، فإن ذلك يؤكد على حق المفكرين الإسلاميين في وضع مفهومهم الخاص للانتماء، فالأمر أحرى بهم من المفكرين الغربيين في وضع مدارات مستقبلية

(١) عبد الله السيد ولد أباه، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية (مفهوم المواطنة الدستورية لدى هايرماس)، مجلة التسامح تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان والمقال على الرابط التالي: <http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=459>.

معلومات إضافية

مفهوم الليبرالية:

الليبرالية مصطلح أجنبي معرب مأخوذ من (liberalism) في الإنجليزية والمشتق بدوره من الأصل اللاتيني (ليبراليس) والذي يعني الشخص الكريم/ النبيل/ الحر، ومن بين هذه الدلالات الاشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير - الشخص الحر - هو المعنى الذي سيكون مرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقاً، حيث نلاحظ أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ ليبرالية متداولاً، بل كانت الكلمة الشائعة هي (ليبرال) التي قصد بها وقتئذ «الشخص المتحرر فكرياً»، لكن في نهاية القرن التاسع عشر سيظهر بوصفه دالاً على رؤية مذهبية لها أساسها الفكري ونظريتها السياسية والاقتصادية.

وظهرت الليبرالية كمصطلح لأول مرة في اللسان الإنجليزي عام 1819م، أما في اللغة الفرنسية فغالبا الظن أن أول من استعملها «مان دو بيران» في عام 1818م.

ولنتتبع بعض المقاربات المعجمية لمفهوم الليبرالية:

1- المعجم الفلسفي لجميل صليبا :

يعرف صليبا الليبرالية بكونها «مذهب الحرية»، وتناولها في بعدها السياسي والاقتصادي والفلسفي؛ ففي السياسي اعتبرها: مذهباً سياسياً يقرر وجوب فصل السلطة القضائية والسلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية.

وفي البعد الاقتصادي اعتبرها: مذهباً يقرر وجوب تخلي الدولة عن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات.

وفي البعد الاجتماعي اعتبرها: مذهباً يقرر وجوب احترام استقلال الأفراد، ووجوب التسامح في شؤونهم الخاصة، ويتضح من هذه المقاربة أنها تعتمد على توصيف لإجراءات الليبرالية في سياق التطبيق السياسي والاقتصادي، ولم تعط مفهوماً ناجزاً يحدد جوهر التقليد الليبرالي الفلسفي الذي تنبثق منه هذه الإجراءات.

2- موسوعة أندريه لالاند الفلسفية :

نفس المقاربة الموجودة في معجم صليبا نجدها عند لالاند في موسوعته، وفي التعليق النقدي نجده يضيف التالي: (نرى من خلال التفريقات السابقة مدى التباس هذا اللفظ، ومما يزيد من الالتباس استعماله الطارئ المتداول في أيامنا للدلالة على الأحزاب السياسية).

3- الموسوعة الأمريكية الأكاديمية :

الليبرالية هي فلسفة سياسية تركز على الحرية الفردية، وتقول أيضاً: «وسعت الليبرالية إلى توسيع الحريات المدنية وتقييد السلطة السياسية لصالح الحكومة التمثيلية الدستورية، وتعزيز حقوق الملكية والتسامح الديني».

نجد أن المقاربة هنا قد أظهرت كون الحرية الفردية كقيمة هي جوهر الفلسفة الليبرالية، وذكرت تطبيق هذا الجوهر على المستوى السياسي بتحديد العلاقة بين الدولة والأفراد، ووجوب احترام الدولة لحرية الفرد في

التملك والتسامح في شؤونه الخاصة.

٤- دائرة المعارف البريطانية:

«الليبرالية: هي مذهب أولئك الذين يؤمنون بالحرية الفردية»، ثم شرعت في بيان وظيفة الدولة، والتي ينبغي أن تنحصر في حماية حقوق المواطنين الطبيعية، وكذا لزوم ابتعادها عن السوق تبعاً لسياسة (دعه يعمل دعه يمر).

هنا تؤكد الموسوعة على كون الحرية الفردية هي صلب التقليد الليبرالي مع بيان آليات تطبيق الفكرة في السياق السياسي والاقتصادي.

من خلال هذه التعريفات المعجمية لليبرالية، يظهر كون المقاربة المعجمية ليست كافية لتحصيل مفهوم ناجز لمصطلح الليبرالية؛ وذلك لكون المعاجم تميل للاختصار والتبسيط، مما يتنافى مع طبيعة التقليد الليبرالي المتعدد الوجوه الفكرية والتطبيقية، مما يكسبه نوعاً من أنواع الغموض يجعل من العسير على المقاربة المعجمية أن تفي بغرض تكوين تصور كامل للمفهوم. وقد أدى اعتماد المقاربة المعجمية لمصطلح الليبرالية إلى السقوط في مزلق منهجي؛ وهو اعتبار الليبرالية مرادفة للحرية، وصار أقرب تعريف لليبرالية هو «مذهب الحرية» يظهر هذا جلياً في الخطاب الليبرالي العربي المعاصر، المعبأ بحمولة دعائية، فالليبرالية عندهم هي الحرية، ومن ثم من يتناولها بالنقد فهو معادٍ للحرية يسوغ الاستبداد والطغيان.

والحق أن كل المصطلحات السياسية لا يمكن الاقتصار على القراءة المعجمية لكي نحصل على مفهوم واضح لها يعبر عن حقيقتها، وذلك لأنها ليست دوالاً لفظية يمكن مقاربتها معجمياً، ولكنها نتاج لتفاعلات تاريخية وشروط مجتمعية تعمل على تبلورها وتطورها.

الأحزاب الليبرالية:

حزب الوفد الجديد: الاستقواء بالتاريخ ..

تأسس حزب الوفد الجديد في العام ١٩٧٨م على يد فؤاد سراج الدين بعدما سمح السادات بالتعددية الحزبية، وهو امتداد لحزب الوفد الذي كان حزب الأغلبية منذ ثورة ١٩١٩م حتى قيام ثورة ١٩٥٢م وإلغاء الأحزاب، وما لبث الحزب إلا أن جمد نفسه بعد معارضة السادات له واعتقال سراج الدين رأساً، ومع مقتل السادات ومجيء مبارك تم الإفراج عن سراج الدين، وعاد الحزب رسمياً للعمل في ١٩٨٤م، وأسس حينها سراج الدين صحيفة «الوفد» لسان حال الحزب، وبعد وفاة سراج الدين في عام ٢٠٠٠م دبت النزاعات في الحزب بين نعمان جمعة ومحمود أباطة وترأسه الأخير حتى ٢٠١٠م حيث رأسه د. السيد البدوي حتى الآن.

حزب الجبهة الديمقراطية: ليبرالية تفتقر الحضور ..

تأسس حزب الجبهة الديمقراطية في مايو ٢٠٠٧م على يد د. أسامة الغزالي حرب بعدما استقال من الحزب الوطني الحاكم في مارس ٢٠٠٦م، وتضم قائمة المؤسسين نخبة من الرموز الليبرالية، ويرأس الحزب السعيد كامل فعلياً كما يرأسه شرفياً مؤسس د. الغزالي حرب، ونائب رئيس الحزب والعضو المؤسس السيدة سكينه فؤاد، ويتخذ الحزب شعار (حرية - عدالة - دولة مدنية)، وينطلق الحزب من أيديولوجيا ليبرالية في

الاقتصاد والسياسة؛ حيث يدعو إلى تبني اقتصاد السوق، ولكن تلتفه العدالة الاجتماعية، وفي باقي المستويات قدم برنامجاً متساوياً مع مجمل البيئة الحزبية المصرية التي تقدم برامج تتسم بالعمومية، وتبرز عنوان الهوية الأيديولوجية فقط.

حزب الغد: مآزق الخلافات ..

بعدهما استقال د . أيمن نور من حزب الوفد الجديد إبان خلافات واسعة مع نعمان جمعة في العام ٢٠٠١م سعى في تأسيس حزب جديد تحت مسمى «حزب الغد» وبعد معارك قضائية استطاع في العام ٢٠٠٤م الحصول على تصريح بإنشاء الحزب، وتبع نورًا الكثير من أعضاء حزب الوفد الجديد ليمثلوا ما يقرب من ربع أعضاء حزب الغد ، وأصدر الحزب جريدته «الغد».

بالإضافة إلى حزب «المصريون الأحرار» : ليبرالية بنكهة طائفية ..، وحزب «مصر الحرة» : قيد التأسيس، والحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي: توكيد العدالة الاجتماعية.

المصدر:

تقرير الحالة الليبرالية في مصر، د . طارق عثمان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١٢م.

الأمن القومي في فكر علماء السلف



بهاء الدين الزهري

باحث في السياسة الشرعية

ملخص الدراسة

لقد تناولت الشريعة الإسلامية مفهوم الأمن الوطني والقومي والاجتماعي والإنساني، وغير ذلك من مفاهيم الأمن؛ لأنَّ شأنها شأن سائر العلوم موجودة في دولة الإسلام منذ نشأتها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أرسى دعائمها ومبادئها. وتناولها بعد ذلك الصحابة فالتابعون تطبيقاً عملياً في القرون الأولى، إلى أن ظهر تدوين العلوم تدريجياً فتمت صياغته في كتب الفقه والتوحيد عامة، والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية خاصة، لاسيما عند الحديث عن وظائف الإمام.

تناولت هذه الدراسة مفهوم الأمن القومي في الإسلام، عناصره ومعانيه ودلالاته، ونطاقه وأبعاده ومجالاته، من خلال تناول علماء السلف له في كتبهم، وبصورة مبسطة خالية عن التعقيد. موضحين- إن شاء الله- أن ذلك الفهم لعلماء السلف مستند الكتاب والسنة.

ترجع المعاني المشتقة من كلمة الأمن لغةً إلى أصلين متقاربين: أحدهما: الأمانة التي هي ضدَّ الخيانة، ومعناها سكون القلب وطمأنينة النفس. والآخر: التصديق.

وعرف البقاعي الأمن بأنه: سكون النفس بتوقع الخير، والخوف: انزعاج النفس بتوقع الشر. والتعريف المختار هو طمأنينة النفس، وعدم الخوف، مع توقع الخير، حالاً ومآلاً. أو: سكون النفس بتوقع الخير، حالاً ومآلاً.

وقد عظم الإسلام مفهوم الأمن في مواضع مُتعددة مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا». فإذا أمن الإنسان على نفسه، وبيته، وطريقه ومسلكه، فماذا بعد ذلك يفقده من الأمن؟ فالأمن هنا في أعلى صورته، ويبلغ مداه في الاتساع.

كما تضعنا رؤية السلف لقضية الأمن القومي، أمام تحديات عسيرة وصعبة، لا سيما في الوقت الذي تمر به الأمة الآن، والذي يعد من أسوأ فترات الاستضعاف على مر تاريخها، والذي تحتاج فيه إلى نهضة حضارية شاملة، في مختلف العلوم. في الوقت الذي تواجه فيه تحديات خارجية من مختلف الدول الكبرى، تضع العراقيل أمام نهضتها الشاملة. وأخرى داخلية من أذنان الخارج، ومنافقي الداخل، وحاملي لواء التبعية والانهازمية. هنا تطرأ علينا الحاجة الملحة إلى فقه جديد في السياسة الشرعية، لاسيما في العلاقات الدولية، والسياسة الخارجية، والدبلوماسية الرفيعة المستوى.

الأمن القومي في فكر علماء السلف



بهاء الدين الزهري

كاتب وباحث إسلامي

الإطار العام للدراسة:

إن مفهوم الأمن الوطني أو القومي أو الاجتماعي أو الإنساني أو غير ذلك من مفاهيم الأمن، شأنه شأن سائر العلوم، موجود معتبر في الشريعة الإسلامية، وفي دولة الإسلام منذ نشأتها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أرسى دعائمها ومبادئها. وتناولها بعد ذلك الصحابة فالتابعون تطبيقاً عملياً في القرون الأولى، إلى أن ظهر تدوين العلوم تدريجياً فتمت صياغته في كتب الفقه والتوحيد عامة، والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية خاصة، لا سيما عند الحديث عن وظائف الإمام.

فالنظر في تناول العلماء وتحديدهم ورسمهم لوظائف الإمام وبيان مهماته، يجد ما تم الاصطلاح عليه في العصر الحديث بـ «الأمن القومي»، أو غيره من المسميات، يتضاءل أمام تناول شريعة الإسلام لهذا المفهوم بصورة شمولية حضارية لا نظير لها.

وسوف نتناول في هذه الدراسة مفهوم الأمن القومي في الإسلام، عناصره ومعانيه ودلالاته، ونطاقه وأبعاده ومجالاته، من خلال تناول علماء السلف له في كتبهم، وبصورة مبسطة خالية عن التعقيد، موضحين- إن شاء الله- أن ذلك الفهم لعلماء السلف مستند الكتاب والسنة.

المشكلة البحثية:

تكمن إشكالية البحث في عدة أمور:

أولاً- عدم وجود صياغة مستقلة لهذا المفهوم في كتب السلف، وبهذا المصطلح، ولكن تمت صياغة هذا المعنى وفق آليات معينة عند الحديث عن الإمامة وسائر مسائل السياسة الشرعية خاصة الأحكام السلطانية وأبواباً أخرى من أبواب الفقه المختلفة.

ثانياً- في المقابل فإن الذي يتناول هذا المصطلح يغلب عليه التعامل معه وفق ما استقر في العلوم السياسية الحديثة، أو ما ارتبط بها من مفاهيم، فربما يدخله ذلك في قالب مغلق، يصعب الخروج منه إلى رحب المفهوم في الشريعة، حيث لا يجد ما يقرؤه هاهنا وهناك.

ثالثاً- الأصل أن تناول المفهوم في الشريعة يجري وفق سائر المفاهيم والمضامين الشرعية من حيث الاتصاف بالعموم والشمول.

ما مدى التطابق بين المفهوم من المنظور الإسلامي وبين المفهوم الحديث وأوجه الاتفاق والاختلاف؟

ما مدى مساهمة علماء السلف في تبيين المفهوم وصياغته في إطار نظري يتفق والغرض والمقصود من قضية الأمن القومي؟

أهمية الدراسة:

إن مصطلح الأمن لا يتعلق فقط بالدول والمجتمعات بل يتعلق كذلك بالأفراد، فكل إنسان له محيطه الخاص،

وبالتالي له نطاق من الأمن لا غنى له عنه، ولا تستقيم حياة إنسان إلا بتوافر قدر من الأمن يستطيع من خلاله ممارسة نشاطه الإنساني.

فلو تخيلنا ذهاب الأمن عن فرد أو مجموعة من الأفراد أو مجتمع ما أو دولة وأمة، فلا

شك أن مسيرة حياتها سوف تتعطل، وتتوقف معها الغاية من الوجود الإنساني، وتضيع المقاصد التي تتوقف عليها حياة الناس، لا الكماليات فحسب بل والحاجات والضرورات، وتختل الحياة بأكملها.

من أجل ذلك كان اهتمام الإسلام خاصة بالأمن، وجاء بصياغة فريدة لمنظومة ونظرية الأمن، بل إنه جعل مدار السعادة في الدنيا والآخرة على الأمن.

وتتعاظم هذه الأهمية في عالم اليوم الذي يموج بكثير من المتغيرات الاجتماعية والسياسية، لا سيما من ناحية الأمن، في ظل الصراع العالمي من أجل القوة والسيطرة، بين الدول الكبرى.

الأهمية العلمية:

بالرغم من الاهتمام البالغ من الشريعة -كتاباً وسنة- بقضية الأمن القومي، إلا أن المساهمة العلمية لم ترق بعد إلى هذا المستوى، ولا بد من إثراء هذه

مفهوم الأمن مثل غيره يتصف بالشمول، فتجد نصوص الشريعة - المباشرة وغير المباشرة- تتناوله في مواضع شتى من أبواب الشرع، كما تجده ينتظم أبواب الحياة أجمع.

وذلك وفقاً لحضارية النصوص الشرعية، التي تخاطب الفرد والأمة في صورة متكاملة متشابكة متداخلة مترابطة، يدعم بعضها بعضاً.

رابعاً- إن كثيراً من المفاهيم لم تتعرض لها الشريعة بأن تضعها في إطار نظري

جامد؛ لكونها من المتغيرات الحياتية، فما يصلح نظرية في زمن ما لا يصلح في آخر، بل ما يصلح نظرية في مكان ما لا يصلح لمكان آخر في نفس الزمان، وهذا شأن العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وكذلك مصطلح الأمن، وضعته الشريعة في إطار متكامل، متفاعل مع متغيرات الزمان والمكان.

أسئلة الدراسة

استناداً إلى الإشكاليات المتقدمة فإن هذه الدراسة تسعى إلى الإجابة على التساؤل الرئيس التالي:

كيف يمكن صياغة نظرية للأمن القومي في الإسلام؟

وينبثق عن هذا التساؤل الرئيس العديد من الأسئلة الفرعية وهي:

ما مفهوم الأمن في الإسلام؟ وما دلالاته؟ وما نطاق الأمن في الإسلام؟ وما أبعاده؟

إلى أي مدى تعاملت الشريعة مع قضية الأمن القومي لدولة الإسلام؟

الفصل الأول

فلسفة الأمن القومي في الإسلام

المبحث الأول: مفهوم الأمن لغة واصطلاحاً:

لغة:

ترجع المعاني المشتقة من كلمة الأمن لغة إلى أصلين متقاربين: أحدهما: الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب وطمأنينة النفس. والآخر: التصديق. (١)

وَالأَمَانُ وَالأَمَانَةُ بِمَعْنَى. وَقَدْ أَمِنْتُ فَأَنَا آمِنٌ. وَأَمِنْتُ غَيْرِي، مِنَ الأَمْنِ وَالأَمَانِ. (٢)

ووجه تقاربهما أن التصديق أيضاً يرجع إلى سكون القلب، من المصدّق، ألا يُكذب، ومن المصدّق، يطمئن إلى محدثه. ومنه: الأمانة والأمانة: الذي يثق بكلّ أحد. (٣) وعلى هذا القدر من المعنى ترجع مشتقات الكلمة إلى: سكون القلب وطمأنينة النفس.

لذا قالوا: الأمن ضدّ الخوف. (٤)

والمَأْمَنُ: مَوْضِعُ الأَمْنِ. وَالأَمْنَةُ مِنَ الأَمْنِ. وَالأَمَانُ: إعطاء الأمانة.

وَالأَمَانَةُ: نَقِيضُ الخِيَانَةِ، والمفعول: مأمون وأمين. ومؤتمن من أئتمنه. (٥)

وقوله تعالى: «وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» قال الأخفش: يريد الآمِنَ، وهو من الآمِنِ. قال: وقد يقال

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، (١/١٣٣).

(٢) الجوهري، الصحاح، دار العلم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، (٢٠٧١/٥).

(٣) الجوهري، الصحاح، نفس الموضع.

(٤) الخليل بن أحمد، العين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، (٩٠/١). الجوهري، نفسه. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١/٦٩).

(٥) الخليل بن أحمد، العين، نفس الموضع.

القضية من الباحثين والدارسين على جميع المستويات، تحليلاً وتفصيلاً، حتى تصير نظرية واضحة جلية في ذهن كل مسلم، وليس كل عالم أو باحث أو متخصص.

لذا كان من الضروري محاولة الوصول إلى إطار نظري عام مقارب لنظرية الأمن في الإسلام، تتضح بها هذه الرؤية الإسلامية العبقريّة للأمن، وهذه محاولة متواضعة في هذا الشأن.

الأهمية العملية:

لن تصبح الأمة الإسلامية في مأمن وأمان من الخطر والتهديد - الذي يعصف بها اليوم من كل جانب - حتى تصبح قضية الأمن واضحة في ذهن كل مسلم، يقوم هو بنفسه برعايتها وتطبيقها، وصولاً إلى مركز الدولة، وهو الإمام أو الرئيس.

عما يعلم كل مسلم وظيفته الحقيقية تجاه هذا الدين عقيدة وفكراً وعملاً في جميع المجالات، عندها يكون لهذه الأمة شأن آخر بين سائر الأمم.

منهج الدراسة

المنهج المتبع في هذه الدراسة أساساً هو المنهج التحليلي لنصوص علماء السلف ومن قبلهم الكتاب والسنة؛ لاستخراج المعاني والدلالات، وصولاً إلى حقيقة المفهوم.

وسوف نستخدم أيضاً كلاً من المنهج الاستقرائي في محاولة لاستخراج النصوص المتعلقة بموضوع الدراسة في مصادر البحث.

وأيضاً المنهج المقارن لمعرفة نقاط الاتفاق والاختلاف بين مفهوم الأمن القومي في الإسلام، وبين المفاهيم الحديثة، باختصار شديد.

الأمين المؤمن. (١)

والإيمان: التصديق نفسه (٢).

وقوله تعالى: «وما أنت بمؤمن لنا»، أي: بمصدق. والتأمين من قولك: أمين. وهو اسم من أسماء الله. (٣)

والله تعالى المؤمن، لأنه آمن عباده من أن يظلمهم. (٤) أو أنه تعالى يؤمنهم في القيامة من عذابه. (٥)

وناقية أمون، وهي الأمينة الوثيقة، أي: الموثقة الخلق، التي أمنت أن تكون ضعيفة. مثله: ناقة عضوب، يعضب فخذها حين تحلب حتى تدر. (٦)

فهذه جملة المعاني المستخرجة من لفظ الأمن لغة: السكينة والطمأنينة والتصديق، والثقة من القلة والضعف، والأمن من الخيانة ومن الخوف ومن العذاب.

وكلها تعود إلى: سكون القلب وطمأنينة النفس.

اصطلاحاً:

أولاً: العلماء من المفسرين والفقهاء: اتفق تعريفهم لكلمة الأمن باعتبار ما تؤول إليه حالة الفرد الأمن، أو المجتمع الأمن. ولم يخرج عن الاستعمال اللغوي، من حيث الدلالة على السكينة والطمأنينة والاستقرار، حالاً ومآلاً، على مستوى الفرد والجماعة.

وإن كان منحى العلماء إلى تعميم التعريف - دون اختصاص بفرد أو مجتمع أو دولة أو أمة أو غير ذلك - دلالة منهم على عموم المدلول، وشمول المفهوم.

(١) الجوهرى، الصحاح، (٥/٢٠٧٢).

(٢) الجوهرى، الصحاح، (٥/٢٠٧١).

(٣) الخليل بن أحمد، العين، نفس الموضوع.

(٤) الجوهرى، الصحاح، (٥/٢٠٧١).

(٥) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (١/٦٩).

(٦) الخليل بن أحمد، العين، نفس الموضوع. الجوهرى، الصحاح، (٥/٢٠٧٢).

قال البقاعي: والخوف: انزعاج النفس بتوقع الشر، وضده الأمن: وهو سكون النفس بتوقع الخير.

وهذا من أبرع التعريفات، لكونه لم يعبر فقط عن زوال مسببات الخوف ووجوهه وأحواله وإنما تعداه إلى حصول أضرار ذلك بتوقع الخير، إلا أنه يختص بالمستقبل والمآل، وقد يدل السكون على الحال.

وربما يكون أعم منه قول أبي حيان: الأمن: زوال ما يحذر. بشرط الاستمرار من الحال والحاضر إلى المآل والمستقبل.

إلا أن قول أبي حيان في تفسير الآية ﴿فَإِذَا آمَنْتُمْ مِّنْ تَمَنَعَ بِالْعَمْرِ إِلَى الْحُجِّ﴾ تفسير خاص.

وأما قول الشيخ رشيد رضا: طمأنينة النفس، وعدم الخوف. فظاهره حالاً ومآلاً، فيكون قد جمع بين القولين.

وقد يقال: إن عدم الخوف لا يلزم بالضرورة حصول الخير، ولكن من تمام الأمن زوال الخوف وحصول الخير، واستمرار ذلك في الحاضر والمستقبل. فيحتاج إلى زيادة البقاعي.

وكذلك هو أعم من قول الجرجاني: عدم توقع مكروه في الزمان الآتي. لأنه لم يذكر الزمان الحالي.

لذا فالتعريف المختار: طمأنينة النفس، وعدم الخوف، مع توقع الخير، حالاً ومآلاً.

أو: سكون النفس بتوقع الخير، حالاً ومآلاً.

فائدة:

قد يقال: إن سكون النفس بتوقع الخير، يوفر الإحساس بالأمن، لكون صاحبه يستعمل الإيمان بالله تعالى، ويحسن الظن، ويخلص في الثقة والتوكل.

والجواب: أن ذلك لا يتوفر لأحد الناس، بل لخواصهم، وإن كان ذلك مقتضى الإيمان. لذا كان ذلك المعنى يدل عليه لفظ الأمن لغة.

كما عبرت عنه الآية والحديث.

أما الآية فقوله تعالى: ﴿لَا يَلْفُ قَرْشٍ ۙ (١)
إِلَيْهِمْ رَحَلَةَ الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۖ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ
هَذَا الْبَيْتِ ۖ (٢) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ
خَوْفٍ﴾

في هذه الآية أربع كلمات أدلت:

الإيلاف، والعبادة، والإطعام، والأمن.

ففي الآية تذكير قريش بنعمة الله عليهم؛ إذ يسر لهم ما لم يتأت لغيرهم من العرب من الأمن من عدوان المعتدين وغارات المغيرين في السنة كلها بما يسر لهم من بناء الكعبة وشرعة الحج، وأن جعلهم عمار المسجد الحرام، وجعل لهم مهابة وحرمة في نفوس العرب كلهم في الأشهر

الحرم وفي غيرها، فتيسرت لهم الأسفار في بلاد العرب من جنوبها إلى شمالها، ولأذ بهم أصحاب الحاجات يسافرون معهم، وأصحاب التجارات يحملونهم سلعهم، وصارت مكة وسطاً تجلب إليها السلع من جميع البلاد العربية فتوزع إلى

طالبها في بقية البلاد، فاستغنى أهل مكة بالتجارة؛ إذ لم يكونوا أهل زرع ولا ضرع؛ إذ كانوا بوادٍ غير ذي زرع وكانوا يجلبون أقواتهم، بعضها من بلاد اليمن، وبعضها من بلاد الشام، زيادة على ما جعل لهم مع معظم العرب من الأشهر الحرم، وما أقيم لهم من مواسم الحج وأسواقه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾

فذلك وجه تعليل الأمر بتوحيدهم الله بخصوص نعمة هذا الإيلاف مع أن لله عليهم نعمًا كثيرة؛ لأن هذا الإيلاف كان سببًا جامعًا لأهم النعم التي

وعليه فالإحساس بالأمن على هذا التعريف يمثل حقيقة واقعية، بتوفر أسباب الأمن ووجوهه وأحواله، التي يكون من نتائجها سكون النفس وطمأنينة القلب.

ثانيًا: أما علماء السياسة المعاصرون فقد اتسع تعريفهم لكلمة الأمن إلى ذكر تفاصيل أمور تدابير الأمن. كما اختلف تعريفهم للأمن من حيث ما أضيف للكلمة، فثم الأمن الوطني، والأمن القومي، وهما أكثر ما يُتحدث عنه ويراد عند إطلاق كلمة الأمن، وثم الأمن المجتمعي، والإنساني، وغير ذلك.

ولكن ما يعيننا في هذا المقام تعريف الأمن عند السلف، والذي يتضح أن السلف لم يتعرضوا لتعريف الأمن ككلمة اصطلاحًا، وإنما تعرضوا للمفهوم، وفرق بين التعريف والمفهوم.

والحاصل أن ما ذكرناه تعريفًا للأمن اصطلاحًا، هو المضمون الذي اعتمد عليه علماء السياسة الشرعية عند تنظيرهم لوظائف الإمام.

وهذا ما سوف يتضح جليًا في الفصل الثالث، مع ملاحظة أنهم قد راعوا في ذلك أمرين أساسيين:

الأول- أن هذا المفهوم من المتغيرات، ولكن المضمون الذي تم تعريفه يمثل القدر الثابت الذي يجب أن تؤول الأمور إليه.

الثاني- شمولية هذا المفهوم بصورة لا نظير لها، بحيث يتحقق هذا المضمون على أتم وجه، وأكمل صورة.

المبحث الثاني: شمولية المفهوم في الإسلام:

آية وحديث، هما يعتبران من أعظم الأدلة على شمولية مفهوم الأمن في الإسلام، كما أنه لا يوجد تعبير عن الأمن القومي في تعريفات أهل السياسة

بها قوام بقائهم.^(١)

وطرق تحقيقها باختلاف الزمان والمكان.

وفي هذا القدر من الكلام: جوهر الأمن في الاصطلاح.

فها هنا أمن: غذائي، ونفسي، وتجاري، واقتصادي، وعسكري، وشرطي. وما يستتبع ذلك بالضرورة من أبعاد أخرى. كما أن نفي الخوف، وهو لفظ عام، يدخل فيه كل متعلقات الأمن.

فقد كان هذا الإيلاف علة رئيسة للأمر بالعبادة، سواء أريد من إلف اتصال رحلتي التجارة وعدم انقطاعهما، أو أريد الألفة التي تحدث لقريش

كما نلاحظ أن ذكر العبادة جاء مترتباً على ذكر هذه

النعمة، وأن هذه العبادة لا تتحقق على وجهها الأمثل إلا مع وجود هذه النعمة.

لا نستطيع إقامة الدين والعبادة على وجهها الكامل الأمثل إلا مع توافر الأمن، الذي يتحقق به هذا الإيلاف وتستقيم حياة الناس. فإذا كان الدين والعبادة شرط التمكين، فهو كذلك سياج الأمن وسبيل حفظه واستمراره، فإن الدين قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها

من الحفاظ على وحدتهم وجماعتهم وبقائهم.

فلم يذكر العبادة إلا بعد حصول الإيلاف، والإيلاف بحصوله يحصل الاستقرار المجتمعي الآمن المطمئن الشامل.

واتصال رحلتي التجارة، له تعلق بالإطعام من الجوع، كما أن الحفاظ على وحدتهم، له تعلق بالأمن من الخوف، ولا يخفى ما في ذلك من الطمأنينة والسكينة الحاصلة لهم.

كمثل قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيبَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذْهَبَ اللَّهُ لَهَا لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل: ١١٢]

فالذي يظهر أن فضل ذلك كله يرجع إلى نعمة الأمن، فلولا ما كانت رحلتنا التجارة، وما كان إطعام، وما كان إيلاف.

فلا نستطيع إقامة الدين والعبادة على وجهها الكامل الأمثل إلا مع توافر هذا المجموع من الأمن، الذي يتحقق به هذا الإيلاف وتستقيم حياة الناس.

فالإيلاف هو نتيجة الأمن والتجارة والإطعام. وهذه النعمة تستوجب العبادة لله تعالى.

فإذا كان الدين والعبادة شرط التمكين، فهو كذلك سياج الأمن وسبيل حفظه واستمراره، «فإن الدين قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها»^(٢)، والتمكين شرط لاستقرار العبادة واستمرارها، بحصول الأمن. وسيأتي لذلك مزيد بيان.

فإن رحلتي التجارة، إشارة إلى الأمن الداخلي والخارجي، المتعلق بالتجارة والغذاء والاقتصاد.

والأمن من الخوف، أيضاً إشارة إلى الأمن الداخلي والخارجي، المتعلق بالسلامة من المهددات الداخلية بأنواعها، والمهددات الخارجية بأي صورة كانت.

والأمن من الخوف أيضاً يشمل الأمن من خوف الجوع، فيكون من باب ذكر العام بعد الخاص، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أَصْلَخْنَا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ فِيهَا دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ

فالإيلاف غاية أمنية يجب تحقيقها، والآية أشارت إلى وسائل عامة وهامة، وتختلف تسميتها أو سبل

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص: ١٦٨.

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (٥٥٩/ - ٥٦٠)، بتصرف يسير.

خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴿٥٥﴾ [النور: ٥٥].

وأما الحديث:

فحديث سلمة بن عبيد الله بن محصن الخطمي عن أبيه، وكانت له صحبة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا» (١)

آمناً في سربه: بكسر السين، أي في نفسه. وروي بفتحها، أي في مسلكه. وقيل: بفتحتين، أي في بيته. (٢)

وهذه المعاني الثلاثة مرادة من الحديث، وليس بينها اختلاف أو تضاد، فعلى الأول، فالمراد شيء غير صحة النفس، لأنه ذكرها بعد ذلك، فكونه آمناً في نفسه، يشمل أمنه في بيته، كالثالث، وأمنه في طريقه ومسلكه، كالثاني.

وإذا أمن الإنسان على نفسه، وبيته، وطريقه ومسلكه، فماذا بعد ذلك يفقده من الأمن؟

والسرب أيضاً الجماعة، فالمعنى في أهله وعياله. (٣) هو أمن في سربه بكسر السين أي في نفسه، (٤) وهو

أمن في سربه بفتح السين أي في جماعته. (٥)

والسين والراء والباء أصل مطرد، يدلُّ على الاتساع والذهاب في الأرض. (٦)

فالأمن هنا في أعلى صورته، ويبلغ مداه في الاتساع. وهل يشمل ذلك أمنه الفكري والنفسي، يحتمله الحديث كذلك، فقد قالوا: «هو واسع السرب» أي: رَحِيُّ البال. (٧)

قال المبرد: «في سربه»: في مسلكه، يقال: فلان واسع السرب وخلي السرب، يريد المسالك والمذاهب، وإنما هو مثل مضروب للصدر والقلب. (٨)

وقال ثعلب: فلان واسع السرب، أي الصدر. (٩)

بل ويشمل أيضاً أمنه المالي والاقتصادي، فقد قالوا: فإذا قيل: فلان آمن في سربه بالفتح، معناه هو آمن في ماله وطريقه. وإذا قيل: هو آمن في سربه بالكسر فمعناه آمن في نفسه ونسائه وحرمه. (١٠) وعلى لفظه: السرب: الإبل وما رعى من المال. (١١) وقال ثعلب: والسرب: المال الراعي. (١٢)

قال ابن حمدون: وقال بعض الأدباء، وقد سئل عن العيش: العيش في الغنى فإنني رأيت الفقير لا يلتذ بعيش أبداً، وقال السائل زدني، قال: الصحة، فإنني رأيت المريض لا يلتذ بعيش أبداً، قال: زدني، قال:

(٥) أبو علي القالي، الأمالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٤٢/٢).

(٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، (١٥٥/٣).

(٧) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص: ٢٢٤. أبو علي القالي، الأمالي، (٢٤٢/٢).

(٨) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٢٠٦/١) - (٢٠٧).

(٩) ثعلب، مجالس ثعلب، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، (٢٠٠/٥).

(١٠) أبو القاسم الزجاجي، أخبار أبي القاسم الزجاجي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠، ص: ٢٠.

(١١) أبو علي القالي، الأمالي، (٢٤٢/٢).

(١٢) ثعلب، مجالس ثعلب، (٢٠٠/٥).

(١) حديث حسن. رواه الحميدي (٤٤٣)، والبخاري في الأدب المفرد (٣٠٠)، والترمذي (٢٣٤٦)، وابن ماجه (٤١٤١)، من طرق عن مروان بن معاوية، عن عبد الرحمن بن أبي شميلة الأنصاري، عن سلمة بن عبيد الله بن محصن به. وإسناده حسن، سلمة مثله يحتمل، ذكره ابن حبان في الثقات (٢٩٨/٦)، وقال ابن معين (فيض القدير - ٦٨/٦): مشهور، وقال العقيلي في الضعفاء (٥١٣/٢): مجهول في النقل. وسئل عنه أحمد، فقال: لا أعرفه. وقال الحافظ في التقريب: مجهول. والحديث له شواهد، أقواها عن ابن عمر رضي الله عنهما، رواه الطبراني في الكبير (٢٢٢)، وفي الأوسط (١٨٢٨). وفي الباب عن أبي الدرداء رواه ابن حبان (٦٧١). فالحديث حسن بالجملة، وقال الترمذي: حديث حسن. وقال البيهقي في الشعب (٩٨٧٨) عن حديث الباب: هذا أصح ما روي في الباب.

(٢) المناوي، فيض القدير، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، (٦٨/٦).

(٣) المباركفوري، تحفة الأhoodي بشرح جامع الترمذي، دار الفكر، بيروت، (١١/٧).

(٤) ابن قتيبة، أدب الكاتب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: ٢٢٤.

الأمن فإنني رأيت الخائف لا يلتذ بعيش أبداً قال: زدني، قال: لا أجد مزيداً.

لكن يتوفر الأمن. أما من يقوم بتحقيق الأمن، فهو كل فرد من أفراد الأمة، لا سيما أهل القدرة والإمكان - لا سيما وأغلب ما نتحدث عنه من الفروض الكفائية إن لم يكن جميعه - وصولاً إلى مركز الدولة وهو الإمام أو الرئيس، حيث تصير تلك الفروض الكفائية في حقه عينية، كصلاته. فكل له دوره بحسب موقعه. وهذه من مزايا الشريعة الحضارية. (٢)

وأما الإجراءات، فهو ما تعرض له العلماء بالتفصيل كما سيأتي.

وأمن الفرد هنا يشمل تحقيق جميع مقاصد الحياة ومتطلباتها، وقد جاءت صياغة العلماء لوظائف الإمام، الذي هو مركز الدولة، تحقيقاً فريداً لهذا المضمون، وهذا المفهوم.

وهذا المضمون في الحقيقة هو الغاية الكبرى التي تدور عليها مقاصد الشريعة، التي يصلح بها كل زمان ومكان، لذا كان من الطبيعي تغيير الآليات التي يتحقق بها هذا المضمون، بتغير الزمان والمكان، وإن اتفقنا على إطار أو هيكل عام من الثوابت، لا بد من وجوده داخل إطار الأمن القومي.

ومن أجل ذلك كان التعريف للأمن، كمضمون، أو كقدر ثابت يمثل الغاية التي نريدها من قضية الأمن القومي، أما اختلاف التطبيق والآليات، وتغير الزمان والمكان، فإن الحديث لا يكون عن مضمون في تعريف، ولكن مضمون في مفهوم.

فإن تعريف المضمون ذي القدر الثابت، الذي لا يتأثر بتغير الزمان والمكان، أمر يسير، حيث إن التعريف يتصف بالتحديد والدقة، ويراد له أن يكون جامعاً مانعاً.

أما تعريف المضمون باعتبار المتغيرات التي تطرأ أو

فهذا الكلام على كمال تقسيمه واستغراقه المعنى إنما أخذه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو أصل كل حكمة ومألها: «من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها». (١)

وأيضاً الأمن في سربه، آمن في بدنه، وآمن على قوت يومه، فيكون عامماً يشمل ما بعده، وإنما خص ما بعده بالذكر لأهميتهما في باب الأمن.

وهكذا اشتملت الآية والحديث على الأمن المادي، بجميع أنواعه، وكذلك الأمن المعنوي أو النفسي.

المبحث الثالث:

اصطلاح الأمن القومي من المتغيرات:

كما أسلفنا فقد اعتمد علماء السلف على هذا التعريف للأمن: «طمأنينة النفس، وعدم الخوف، مع توقع الخير، حالاً ومآلاً» كمضمون لمفهوم الأمن القومي، أو كقدر ثابت يجب تحقيقه عند التعرض لقضية الأمن القومي.

ولم يتم تحديد أي نَفَسٍ في التعريف، فالغرض كل نَفَسٍ تقع داخل إطار الدولة الإسلامية.

فصارت قضية أمن كل فرد من أفراد الدولة الإسلامية منطلقاً أساسياً لأهل العلم، يتحقق به أمن المجموع أو أمن الدولة.

كما لم يتعرض التعريف لمن يقوم بتحقيق الأمن.

كما لم يتعرض لذكر الإجراءات التي بها يتحقق الأمن.

فأشبه التعريف القيمة العليا التي لا بد من تحقيقها

(١) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، (٢٤٩/١).

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢١٠-٢١١.

لاختلاف الوقائع، والمنظور، والزمن، وتعدد المتغيرات.

الفصل الثاني

بين مفهوم الأمن القومي في الإسلام وبين العصر الحديث

تبين مما سبق نطاق الأمن في الإسلام، ومجالاته، كما تبين كذلك أبعاد مفهوم الأمن في الإسلام، ومستوياته، وكذلك طبيعة المفهوم.

أما نطاق الأمن فثمة ثلاثة مجالات رئيسة لنطاق الأمن في الإسلام: داخل الدولة. وحدود الدولة. وخارج الدولة.

وأما أبعاد الأمن القومي فسته: العقدي والسياسي والعسكري والاقتصادي والاجتماعي والجيوبولوتيكي .. والناظر في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم يجد التحرك وفق هذه الأبعاد الستة، على أعلى مستوى من التخطيط

جاءت صياغة العلماء لوظائف الإمام، الذي هو مركز الدولة، تحقيقاً فريداً لهذا المضمون، وهذا المفهوم. وهذا المضمون في الحقيقة هو الغاية الكبرى التي تدور عليها مقاصد الشريعة، التي يصلح بها كل زمان ومكان، لذا كان من الطبيعي تغير الآليات التي يتحقق بها هذا المضمون، بتغير الزمان والمكان، وإن اتفقنا على إطار أو هيكل عام من الثوابت، لا بد من وجوده داخل إطار الأمن القومي

والتفكير الاستراتيجي.

وأما مستوياته: بالفرد، والجماعة، والمجتمع، والدولة، والأمة.

وبذلك يتضح لنا طبيعة مفهوم الأمن القومي، فهو يشمل نوعي الأمن: المعنوي والمادي.

والأمن المعنوي يتضمن: العقدي الفكري، أو ما يعبر عنه بعضهم بالمشروع الفكري، أو المشروع السياسي للدولة. ويتضمن الأمن النفسي.

والأمن المادي يتضمن: السياسي والعسكري والاقتصادي والاجتماعي والجيوبولوتيكي. وهذه هي الأبعاد المختصة بالأمن القومي.

الآليات التي تتعلق بكيفية تحقيقه، فإن ذلك يختلف باختلاف المكان والزمان، ومن هنا كان من العيب وضع تعريف صارم - لا يختلف باختلاف الزمان والمكان - لقضية متغيرة.

وأما الإطار أو الهيكل العام من الثوابت، التي لا بد من وجودها داخل إطار الأمن القومي، فهو الضمانة الحقيقية لتحقيق قضية الأمن، وهو ما تعرض له العلماء عند ذكرهم لوظائف الإمام.

وسوف يتضح ذلك من نطاق الأمن في الإسلام، ومجالاته، وأبعاده، ومستوياته، وأركانه.

ونجد أن مرتكزات الدولة لتحقيق القوة والمحافظة

على الوجود، فضلاً عن تحقيق التقدم والنهضة والاستقرار والأمن، كل ذلك من المتغيرات.

فجغرافيا الدولة متغيرة عبر الزمن، والأمن الجغرافي يتعدى حدود الدولة، وكذلك نظامها السياسي، وسياساتها المتبعة، وكذلك وضعها الاقتصادي،

ومواردها الاقتصادية والمالية، وبالتالي رفاهية المجتمع معرضة للتفاوت والتغير، أيضاً القيم المجتمعية عرضة للتغير بحسب قوة الدولة وقدرتها في الحفاظ عليها، وكذلك قوتها العسكرية التي تعتمد بالأساس على المورد المالي الاقتصادي.

كما أن المهددات الداخلية والخارجية متغيرة كذلك، وهي عامل رئيس محدد للأمن، ودرجته، وسبل تحقيقه.

وبالتالي فإن اتفقنا على أبعاد، ونطاق، ومستويات، وأركان، ومرتكزات، فإنما نعرض لمفهوم عام، وإطار هيكلي، يعد من معايير الأمن.

وهذا ما أوجد الاختلافات الكثيرة بين علماء السياسة والاستراتيجية، في تعريفاتهم للأمن،

الإنسانية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه القيمة، ويصير وفق فلسفة هذا البعد من العبادة.

وهذا يكسبه في الممارسة قوة في الأداء، وفاعلية في النتيجة.

٢- البعد السياسي: يهتم هذا البعد بعملية إدارة الدولة لتحقيق غاياتها الأمنية، على الصعيد الداخلي والخارجي، ويبدأ من عملية وضع السياسات والخطط والاستراتيجيات، إلى تنفيذها، إلى وضع الرؤى والتصورات المستقبلية.

٣- البعد العسكري: البعد

الأشهر استخداماً والأكثر ارتباطاً في تعريفات ومفاهيم الأمن القومي، وهو بُعد في غاية الأهمية؛ إذ يؤدي ضعفه إلى اختلال الأمن القومي بكامل أبعاده، وانهيار الدولة. وهذا البعد له اتصاله المباشر بكافة الأبعاد الأخرى، والعلاقة بينهما طردية، طالما كان استخدامه من أجل تحقيق أهداف وغايات الدولة العليا.

وعلى قدر قوة هذا البعد، تتمكن الدولة من تحقيق أهدافها وغاياتها، والحفاظ على قيمها العليا، ومصالحها الحيوية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

وقد اتبع النبي صلى الله عليه وسلم استراتيجية عسكرية فريدة منذ قدومه المدينة، لتأمين الدولة الناشئة اجتماعياً واقتصادياً، في الداخل وفي الخارج.

٤- البعد الاقتصادي: هل يمكن اعتباره ركيزة الأمن؟ ربما، فلا يتصور دولة أو أمة أو مجتمع قادر على تحقيق أمنه السياسي دون تقدم اقتصادي أو قوة اقتصادية حقيقية، ولا أمنه الاجتماعي، فضلاً عن السياسي والعسكري، أما الأمن الديني العقدي الذي يمثل قمة المشروع السياسي للدولة، فيحقق به خطر

هذا هو المنظور الإسلامي للأمن القومي لدولة الإسلام، وهو ما يتماشى مع أحد الاتجاهات الحديثة في تعريفها للأمن بمفهومه الشامل.

والناظر في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم يجد التحرك وفق هذه الأبعاد الستة، على أعلى مستوى من التخطيط والتفكير الاستراتيجي:

«فقد حددت الدولة الإسلامية مكانها الجغرافي، وتحركت لتأمين المجتمع سياسياً، وعقدياً، وقيماً، وأخلاقياً، واقتصادياً، وتربوياً، وتعليمياً، كما تحركت عسكرياً وجيوبولوتيكياً، حاملة القيم الإسلامية،

وارتبطت ديناميكية الحركة بالقدرات الاقتصادية والعسكرية، للحفاظ على المكتسبات الحالية، واكتساب وتنمية قدرات جديدة، مع مراعاة جميع المهديدات الداخلية والخارجية».

وهذا القدر يعطي التصور

الإسلامي الشامل لقضية الأمن القومي، وهو الذي تم تطبيقه بالفعل على أرض الواقع.

١- البعد العقدي الفكري (أو الديني): هو ما يعبر عنه بعضهم بالمشروع الفكري، أو المشروع السياسي للدولة.

يمثل هذا البعد القيمة العليا للدولة، والتي يجب عليها حمايتها والعناية بها، ويدخل فيه تأمين العادات والتقاليد والقيم مع الأفكار والمعتقدات، وجميع ذلك يمثل الهوية العامة للدولة، ومن هنا يأتي ارتباطه واتصاله بالبعد الاجتماعي.

وجميع الأبعاد الأخرى خادمة لهذا البعد، كما أن الاعتناء بالأبعاد الأخرى على الوجه الأكمل هو الضمان لحماية هذه القيمة وبقائها.

كما أن ممارسة الأبعاد الأخرى، بل وسائر الأفعال

بخلاف فترات متباعدة من التاريخ، حيث يتوقف الجهاد، أو تُقتطع أراضٍ من الدولة الإسلامية لصالح العدو المقاتل، هذا أيضًا بخلاف فترات الاستضعاف، منذ بداية انهيار منحنى الدولة العثمانية الإسلامية وارتدة الخلافة إلى الآن.

وربما يلحظ المستقري للتاريخ الإسلامي أن الأمة عندما تتوقف عن الجهاد، يبدأ منحنى قوتها في النزول، إلى أن تصير للضعف والاستضعاف.

ويتصل بهذا البعد: الجغرافيا السياسية للدولة، كما ترتبط بالبعد السياسي أيضًا.

المفهوم في العصر الحديث

المنظور الإسلامي للأمن القومي لدولة الإسلام، على الوجه الذي ذكرنا، هو ما يتماشى مع أحد الاتجاهات الحديثة في تعريفها للأمن بمفهومه الشامل.

فثمة ثلاثة اتجاهات لتعريف مفهوم الأمن: الأول- ينحو إلى الاتجاه العسكري. والثاني- ينحو إلى الاتجاه الاقتصادي. والثالث- هو الذي يعنينا، ويقترّب من المفهوم الإسلامي، وينحو إلى اعتبار التنمية الشاملة، كتعبير عن مفهوم الأمن القومي.

ورائد هذا الاتجاه، هو: روبرت مكنمارا، وزير الدفاع الأمريكي الأسبق، وهو أيضًا رجل اقتصادي وسياسي.

قال: الأمن القومي هو ما تقوم به الدولة أو مجموعة الدول، التي يضمها نظام جماعي واحد، من إجراءات في حدود طاقتها، للحفاظ على كيانها ومصالحها في الحاضر والمستقبل مع مراعاة المتغيرات المحلية والدولية.⁽¹⁾

وقال: الأمن عبارة عن التنمية. ومن دون تنمية لا يمكن أن يوجد أمن. وإن الدول التي لا تنمو في

داهم إذا ما اختل الوضع الاقتصادي.

ولكن لا يعني ذلك اعتباره وحده، بل لا بد من النظر إليه في المنظومة الشاملة للأمن القومي، وقد عادت استراتيجية النبي صلى الله عليه وسلم الأمنية، على الوضع الاقتصادي بأعظم فائدة، بل ربما كانت خادمة بالأساس لهذا البعد المهم للدولة الناشئة، التي تريد لنفسها، ومشروعها مكانًا قائدًا للأمم.

ويرتكز هذا البعد على عدة عناصر اقتصادية رئيسة من أهمها: الزكاة، والصدقات، والأوقاف، والتجارة، والزراعة، والصناعة، والتعدين، ورؤوس الأموال.

ويمثل في الجملة قدرة الدولة المالية، بحيث تستطيع دعم أبعادها الأمنية جميعًا، وتحقيق التقدم والنهضة والرفاهية والاستقرار للمجتمع.

5- البعد الاجتماعي: يعتبر الإنسان أساس هذا البعد، وقد اهتم به الإسلام ظاهرًا وباطنًا. وكما اهتم به كوحدة فردية، اهتم به كوحدة عاملة فاعلة داخل المجموع. وتكاثرت وتداخلت وتفاعلت وتشابكت النصوص التشريعية، في تلاؤم فريد؛ لتتشئ مجتمعًا مسلمًا فريدًا متماسكًا قويًا متينًا، لم يوجد له مثل في الزمان الأول أو الآخر.

حتى صار هذا المجتمع هو ضمانة الأمن للأمة، بل الحافظ لبيضتها وحوزتها، في أوقات عديدة عظيمة الخطر من التاريخ الإسلامي، سواء في غياب مركزها (الخلافة)، أو اضطراب وضعها العسكري أو الاقتصادي، أو تعرضها لهجمات الأعداء المغيّرين.

وأهم ما يركز عليه هذا البعد من عناصر: العلم والتعليم، وقضايا التوحيد خاصة الولاء والبراء، والهوية، والثقافة والفكر، والصحة النفسية والجسدية، ومنظومة الآداب والأخلاق، ورياضة وتهذيب النفوس، والمعاملات الإنسانية المختلفة.

6- البعد الجيوبولوتيكي: تعتبر الحدود الجغرافية للدولة الإسلامية منذ نشأتها في وضع ديناميكي متزايد

(1) روبرت مكنمارا، جوهر الأمن، ترجمة يونس شاهين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص 4.

الواقع، لا يمكن، ببساطة، أن تظل آمنة. (١)

هكذا عبر عن مفهوم الأمن بكلمة التنمية، بكل ما تعنيه الكلمة، في جميع الأبعاد: سياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية وغيرها، وعلى جميع المستويات: الفرد والدولة أو جماعة الدول. كما ربط بين استمرار التنمية وبين استمرار الأمن.

الفصل الثالث

نظرية الأمن القومي عند علماء السلف

تمهيد: البدء من حديث البيضة

عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقتها ومغاريها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال: يا محمد إنني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإنني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً» (٢).

في هذا الحديث مجموعة من التعبيرات النبوية يمكن اعتبارها إشارات أمنية:

«إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقتها ومغاريها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها» إشارة إلى البعد العسكري والجيوبولوتيكي والجغرافيا السياسية.

«وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض» البعد الاقتصادي، وهو لازم لما ذكر.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٢) رواه أحمد (٢٧٨/٥، ٢٨٤)، ومسلم (١٩٢٠، ٢٨٨٩)، وأبو داود (٤٢٥٢)، والترمذي (٢١٧٦)، وابن ماجه (٣٩٥٢).

«وإنني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة» إشارة إلى أمنها الداخلي بأبعاده كلها، وفي مقدمته البعد الاجتماعي.

«وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم» التعبير بالبيضة عن دولة الإسلام بتمامها، وجماعة المسلمين وأصلهم، إشارة إلى أمنها الداخلي والخارجي ومجالها الأمني الحيوي، أو حِمَى البيضة.

فهذه أبعاد أربعة، لا تتم لدولة الإسلام إلا ببعدين أساسيين آخرين، هما: البعد الديني العقدي الفكري. والبعد السياسي الشرعي.

وبعيداً عن الحكمة النبوية للتعبير بالبيضة، وكذلك لم كان اختيار البيضة؟ ولم تحديداً بيضة النعامة على ما ذكر أكثر أهل العلم؟

فإن هذا ما تلقفه أهل العلم في حديثهم عن الأمن القومي في الإسلام.

وهذا يوضح لنا الإطار العام للأمن القومي في الإسلام، كما ذكرنا من قبل:

فالدولة، لها نطاقات أمنية ثلاثة: داخل الدولة. وحدود الدولة. وخارج الدولة.

ومن ثم كان حديث العلماء عن الأمن القومي بنوعيه يشمل هذه الثلاثة مجالات، بأبعاده الست التي ذكرناها، ومستوياته.

واستطاع العلماء وضع نظرية كاملة شاملة للأمن القومي بمجالاته وأبعاده، عند حديثهم عن وظائف الإمام - كما ذكرنا في المقدمة - خلال تناوُلهم وتحديدهم ورسمهم لوظائف الإمام وبيان مهماته، حيث نجد ما تم الاصطلاح عليه في العصر الحديث بـ «الأمن القومي» أو غيره من المسميات يتضاءل أمام تناوُل شريعة الإسلام لهذا المفهوم بصورة شمولية حضارية لا نظير لها.

وأما وجه ربط العلماء لقضية الأمن القومي بوظائف

قيام للدين إلا بالدنيا. (٣)

وقد فصل ذلك الإمام الجويني فقال: الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية

الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والخييف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين. (٤)

وهذا بيان مجمل، لقضية الأمن القومي الإسلامي، دونه الفوضى وضياح الدنيا والدين (٥)، قد فصله الجويني في كتابه الغياثي، وسنأتي عليه، على وجه الإجمال.

أما وجه ربط العلماء لقضية الأمن القومي بوظائف الإمام، فلأنه لا قوام للدين إلا بقوام الدنيا، والأمن قضيتان لا تنفصلان، فإن الأمن على الأنفس والأموال وتحقيق الغايات والحاجات والضرورات، بل الناس لا يستقيم إلا بإمام مطاع. ودون ذلك الفوضى والضياع والهلاك.

الإمام؛ فلأنه لا قوام للدين إلا بقوام الدنيا، والأمن والأمن قضيتان لا تنفصلان، فإن الأمن على الأنفس والأموال وتحقيق الغايات والحاجات والضرورات، بل نظام حياة الناس لا يستقيم إلا بإمام مطاع. ودون ذلك الفوضى والضياع والهلاك.

وعليه فالإمامة والسلطان ورئاسة الدولة شيء ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدين ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، وكانت قضية الأمن هي رأس مهمات الدين. (١)

فلسفة التصور

جاءت صياغة نظرية الأمن القومي في الإسلام باعتبار نوعيه: المادي والمعنوي، ومجالين: الدين والدنيا. وثلاثة نطاقات: الداخل، والخارج، والحدود بينهما. والأبعاد الستة.

وكانت ترجمة ذلك عبر أجنحة ثلاثة:

الأول: تأمين العقيدة: وإفرادها لأهميتها، فهي السبب والشرط الموصل للغاية والنتيجة. وإن كانت الغاية والنتيجة هي التمكين والأمن التام، فإن الهدف من الوصول لهذه الغاية: هو استمرار تحقيق الأمن العقدي في أسمى صورته.

مفهوم الأمن الشامل وفقاً لتقسيم العلماء لوظائف الإمام

جاء البعد الديني العقدي الفكري على رأس المهمات والأولويات، لا جرم أنه يمثل القيمة العليا التي تتبنى عليها سياسات الدولة.

يقول الماوردي: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. (٢)

وحفظ الدين يمثل البعد العقدي للأمن القومي، وسياسة الدنيا به تمثل سائر الأبعاد.

ولا يوجد في الفكر السلفي هذا الفصام النكد المعاصر بين الدين والدنيا، فالدين هو نجات الإنسان في الدنيا والآخرة، والدنيا هي قوام هذا الدين، ولا

(٣) انظر الجويني، غياث الأمم، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الثانية، قطر، ١٤٠١هـ، ص: ٢٢ وما بعدها. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص: ٢٠٠-٢٠١).

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٢.

(٥) انظر الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٣-٢٤، ١٨٠-١٨٣.

(١) انظر الجويني، غياث الأمم، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الثانية، قطر، ١٤٠١هـ، ص: ٢٢ وما بعدها. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الحكمة للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، (ص: ٢٠١-٢٠٢).

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار ابن قتيبة، الكويت ١٩٨٩م، الطبعة الأولى، ص: ٣.

ويتعلق هذا بأصل الدين. (١)

ويندرج تحته: تأمين العقيدة والفكر داخل نطاق الدولة وخارجها. وما يستتبعه من استخدام أنواع السياسة التي تصل إلى استخدام القوة.

ويشمل:

١- ضبط المجتمع بالعقيدة.

٢- تأمين العقيدة من الخارج (حمى العقيدة).

الثاني: تأمين المجتمع داخلياً؛ ويشمل:

١- ضبط المجتمع بالشريعة، بعد ضبطه بالعقيدة.

٢- تأمين المجتمع من الخوف.

الثالث: تأمين المجتمع خارجياً.

الرابع: تأمين الأموال والرجال والعُدَّة اللازمة.

فهذه أربعة مباحث.

المبحث الأول: الأمن الفكري العقدي:

١- ضبط المجتمع بالعقيدة، أو: الأمن الفكري العقدي الداخلي:

وهو ما عبر عنه الجويني بقوله: حَفِظُ الدِّينِ بِأَقْصَى الوُسْعِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَدَفَعُ شَبَهَاتِ الزَّائِفِينَ. (٢)

وذكر أيضاً «أن الذي يحرص الإمام عليه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء». (٣)

فهاهنا حالتان (حفظ ودفع، أو حرص وردع) تستتبعها إجراءات تناسب كلا منها:

الأولى- حرص على إقامة الدين الخالص الصافي

النقي، كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وتُوفي وقد أكمله وأتمه وبينه أتم بيان. وهو ما أسماه الجويني بعد ذلك بالمحجة، وهي أصول الدين والعقيدة والتوحيد التي يجب على كل مسلم أن يعتقد بها ويؤمن بها، وهي التي يجب نشرها وتأمينها في المجتمع، والذي يجب على الإمام أن يحفظ هذا الدين وهذه العقيدة على المسلمين من الكدر والزيغ.

ومدار حفظ الدين وإقامة المحجة على:

- حفظ العلم وإقامته ونشره ووفرة وسائله.

- وإيجاد العلماء على جميع مستوياتهم ووفرتهم.

- استمرار دعم الدولة السياسي للعلم والعلماء.

ويدخل في هذا أبعاد أمنية سياسية، وتعليمية، وتربوية، وثقافية، وإعلامية، وقانونية، واقتصادية، وغير ذلك، مما من شأنه أن يحفظ المحجة، ويقوم المسلمين على الجادة، ويعصمهم عن سبل الزيغ والانحراف عن الدين.

الحالة الثانية- ردع. لأن حفظ المحجة داخل الدولة يستتبعه لا ريب وسائل الردع ضد كل من تسول له نفسه تكدير هذا النبع الصافي، فضلاً عن إشاعة الأهواء والبدع والضلالات، ليكون الدين محروساً من الخلل، والأمة من الزلزل. (٤)

ويدخل في هذا أبعاد أمنية شرطية، وعسكرية، ومخابراتية، وقضائية، واقتصادية.

وفيها حالات أفاض الجويني في ذكرها، والسياسات المتبعة حيالها.

٢- تأمين العقيدة في الخارج (حمى العقيدة) أو الأمن الفكري العقدي الخارجي، وهو ما عبر عنه الجويني بقوله: دُعَاءُ الْجَاهِدِينَ وَالْكَافِرِينَ إِلَى التَّرَامِ

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٨٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٠.

(٤) (٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢. الجويني، غياث الأمم، ص: ١٨٤، ٢١٥.

نظرية الأمن القومي في الإسلام:

الأول: تأمين العقيدة.

الثاني: تأمين المجتمع داخلياً.

الثالث: تأمين المجتمع خارجياً.

الرابع: تأمين الأموال والرجال والعُدَد اللازمة.

للتعريف بالرسالة وصاحبها صلى الله عليه وسلم، والتبصير بدينه، على وجه الحقيقة، لإزالة الشبهات واللبس والضلالات، التي يشيعها الأعداء عن هذا الدين.

والثانية- أن تبتدئ الطلب لطوائف من أهل الكفر، فيرسل إليهم الإمام من يستقل بهذا الأمر من علماء المسلمين، كما ذكر الجويني، وأفاض في صفاتهم^(٣).

ويترتب على رفض الدعوة، وإظهار الجحد، الجهاد والاقتهار بالسيوف، ومبجته وتفصيله في أحكام الجهاد.^(٤)

والحالة الأولى وليدة العصر، وترتبط بحال الدولة، قوة وضعفاً، ومحلها في الأمن الخارجي من أحكام الدنيا.

المبحث الثاني: تأمين المجتمع من الداخل:
ويشمل:

١- ضبط المجتمع بفروع الشريعة، بعد ضبطه

(٣) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٦.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢. الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٦-١٩٧، ٢٠٦ وما بعدها.

الحَقَّ المُيَّن. (١)

وهذا هو القسم الثاني في أصل الدِّين، وزاده الجويني إيضاحاً: السعي في دعاء الكافرين إليه، فقد أيد الله - عزت قدرته - الدين بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، وحفه بالقوة والعدة، والشوكة والنجدة، والإمام القوام على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدل، فإن نجح وإلا ترقى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال. فللدُّعاء إلى الدِّين مَسْلُكَان:

• الأول: الحُجَّة وإيضاح المَحَجَّة.

• الثاني: الاقتهار بفرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف. والمسلك الثاني مرتب على الأول.^(٢)

وهذا انتقال بأمن المحجة والعقيدة من داخل الدولة إلى خارجها.

وهنا حالتان: الأولى- أن تبتدئ الدولة الإسلامية في إرسال البعوث الدينية داعية إلى الله تعالى،

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٨٤-١٩٥.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٥.

بالعقيدة، كي «ينتظم أصل الدين بفرعه»^(١).

٢- تأمين المجتمع من الخوف.

١- ضبط المجتمع بالشريعة

ويندرج تحته: العبادات البدنية، والمعاملات والتصرفات المالية. وما يستتبعه من تحقيق الأمن الديني والسياسي، والاقتصادي والاجتماعي، والتعليمي والثقافي والإعلامي والقانوني، وما إلى ذلك.

ويسمى: النَّظَرُ فِي فُرُوعِ

الدِّينِ.^(٢) ومداره على ضبط المجتمع من أجل الالتزام بالشريعة.

فليس المقصود بالنَّظَرِ فِي فُرُوعِ الدِّينِ تفصيلَ تصرُّفات الإمام في فروع الشريعة؛ ولكن ما يتعلَّق بالنظر في العبادات البدنية.^(٣)

وكذلك ما يتعلَّق بالأئمة من النظر في المعاملات والتصرُّفات المالية؛ وإن كان هذا يذكره فيما يسمى بأحكام الدنيا^(٤)؛ لسياس الحاجة الضرورية للدولة إلى الأموال، من أجل حفظ المجتمع والدولة، في الداخل والخارج، فلا سبيل للإمام لكي يستقل بأداء هذه المهام الجسيمة دون قدرة مالية عظيمة.^(٥)

والمقصود بالعبادات البدنية:

أ) العبادات التي تعبَّد الله بها المكلفين، مثل الصلاة والحج، التي لا يتعلق صحتها بنظر الإمام وإذا أقامها

المتعبدون على شرائطها وأركانها في أوقاتها وأوانها صححت ووقعت موقع الاعتداد.^(٦) ولكن الواجب على الإمام مراعاة إقامتها ومراقبة أدائها وترتيب وتسهيل وسائل القيام بها، كما سنذكر.

ب) ما يرتبط من العبادات البدنية بنظر الإمام، سواء كان شعاراً ظاهراً كالجمعة، والأعياد، ومجامع الحجيج، وكالأذان، وإقامة الجماعات -فيما عدا الجمعة من الصلوات-. وسواء ما لم يكن منها شعاراً ظاهراً؛ فلا يتعلَّق به نظر الإمام -ما لم يُرفَع إليه-.

المقصود أنه يجب على الإمام النظر في وقوع هذه العبادات من أفراد الأمة، ومراقبتهم على أدائها في الظاهر، ومحاسبة المتخلف منهم، وإقامة واتخاذ جميع الإجراءات التي تيسر على الناس أداء هذه العبادات.

مثال نظر الإمام في إقامة الصلاة:

إقامة الصلاة شأنها شأن سائر العبادات، يجب على الإمام مراعاة النظر فيها على مستوى الدولة سواء كانت دولة قطرية أو دولة خلافة، وليس معنى ذلك فقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الشعب.

بل إن إقامة الصلاة هي منظومة متكاملة من السياسات العامة والإجراءات داخل أنظمة الدولة، نوجزها فيما يلي:

- ١- التعليم الشرعي (الأزهر والمساجد).
- ٢- التعليم المدني (التربية الإسلامية والتعليم الطبي، وصلاة المريض، والصلاة في المستشفيات، وحالات الطوارئ وتأخير الصلوات).
- ٣- المباني الحكومية والمباني التعليمية (المساجد

(٦) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٨.

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٨.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص: ١٩٨.

(٥) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٣-٢٠٤.

واقتصادية ومالية وغيرها. وبالجملة فهو يستقيم الأبعاد الستة سوى الجيوبولوتيكي.

ويذكره أهل العلم فيما يعرف بنظر الإمام فيما يتعلّق بأحكام الدنيا. ويسمونه بحفظ ما تحويه الخطة،^(٢) والخطة: الأرض يخطها المرء لنفسه^(٣)، فالمقصود هنا أرض الإسلام. فحفظ الخطة، أي: الحفاظ على أهل البلاد وحمايتهم، من أي شيء يخل بأمنهم العام داخل أرض الإسلام، ليس فقط من أهل البلطجة وقطاع الطرق مثلاً، ولكن كذلك من أي شيء يخل بأسباب التواصل والتراحم بين أفراد الأمة.

ومدار هذا الباب على إقامة العدل، فهو الذي يدعو المجتمع للألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتتمو الأموال، وأهم نتائجه الاستقرار والأمن العام.^(٤)

وفي الغالب يتم تقسيم ذلك إلى أمور كلية، تثبت بالجماعات الخارجة عن القانون والنظام، وأخرى جزئية، تثبت بخروج الأفراد والآحاد:

(أ) ما يتعلّق بالكليّات:

وهو تطهير بلاد الإسلام عن أهل الشر والبلطجة والشراسة والشدة والقوة، واللصوص والسراق، ومن شابههم جميعاً. فالمقصود تهديد طرق المسلمين وسبلهم وتأمينها، من الجماعات الخارجة عن النظام والشرع. ويلتحق بهم البغاة وقطاع الطرق والغواة والطفاعة.

وذلك تحقيقاً للأمن والأمنّة والعافية، في أرجاء الدولة أجمع، حتى تصير كأنها بمرأى ومسمع من الإمام، ويتسق أمر الدين والدنيا، ويطمئن الناس جميعاً إلى الأمنّة، فالإمام يكلّوهم بعين ساهرة، وبطشة قادرة.^(٥)

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠١.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، (١٥٤/٢).

(٤) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص: ١٧٤، ١٧٨.

(٥) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٢، ٢١٢-٢١٣، ٢١٤.

والمصليات ودورات المياه).

٤- القوانين المنظمة للعمل والعمالة (إجازة أوقات الصلوات).

٥- مباني القطاع الخاص (قوانين البناء وأماكن الصلاة ودورات المياه).

٦- الطرق السريعة والمناطق النائبة (إقامة الاستراحات وشروط بناء المساجد ودورات المياه).

٧- توفير الأمن والأمان للمصلين سواء في الطرقات أو المساجد أو حتى البيوت.

٨- رقابة إقامة الصلاة في المساجد.

٩- عقوبة المتخلفين عن الصلاة وردعهم.

أي أنها منظومة إجراءات إيجابية وإجراءات عقابية، وهذا كله لا بد أن يظهر في مواد الدستور وفي السياسات العامة للدولة، وفي سياسات التعليم وقوانين وسياسات العمل.

فإقامة الصلاة التي علق عليها الرسول صلى الله عليه وسلم شرعية الحكم، هي أمر أكبر بكثير من مجرد بناء المساجد، بل هي إجراءات وسياسات عامة كثيرة ومتشعبة في جميع مستويات ومجالات الحياة ثقافية وإعلامية واجتماعية وقانونية وسياسية وحتى الأمنية.

ودليل المسألة حديث عوف بن مالك الأشجعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم». قال: قلنا: يا رسول الله أفلا ننايذهم؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»، وفي رواية: «لا ما أقاموا لكم الصلاة»، وفي رواية: «لا ما صلّوا».^(١)

٢- تأمين المجتمع من الخوف، أو تحقيق الأمن المجتمعي الداخلي

بجميع ما يتضمّنه من متطلبات، سُرطية وقضائية

(١) رواه أحمد (٢٤/٦)، ومسلم (١٨٥٥)، وابن حبان (٤٥٨٩).

القيام بنفسه على وجه الاستقلال لحفظ المقاصد،
ومن هؤلاء:

- أهل الولايات: فتقوم الدولة بالولاية على من لا
ولي له؛ من الأطفال والمجانين؛ وحفظهم ورعايتهم
في أنفسهم وأموالهم.

- سد حاجات المحاييج والفقراء.

- إنقاذ ذوي الفاقات. (٥)

وبالنظر إلى هذا التقسيم البديع، نجد أن أغراض
الناس في حياتهم تدور على المقاصد: النفس والمال
والعرض والعقل.

فإما أن يستقل الناس بحفظ هذه المقاصد على
أنفسهم، وهذا يكون بتراتيب الدولة لسد الذرائع
وحفظ المقاصد. وإما أن يحدث الاختلال فيتنازعوا،
فتكون تراتيب فض الخصومات. ومن الناس من لا
يستقل لسبب أو آخر، أو لا يستطيع الاستقلال بحفظ
المقاصد على نفسه، فتكون تراتيب الدولة لحفظ هذا
الصنف.

ومن ثم كانت هذه الأقسام الثلاثة.

**المبحث الثالث: تأمين المجتمع من الخارج، أو
تحقيق الأمن المجتمعي الخارجي**

سبق الحديث عن تأمين البعد العقدي في الخارج،
وأما هذا المبحث فيختص بتأمين سائر أبعاد الأمن
القومي، من مفهوم السياسة الخارجية والقوة
العسكرية، وسائر العناصر الأخرى. خاصة البعد
الجيوپولوتيكي، فهو أخص بهذا الموضوع، مع ما يعرف
كذلك بالجغرافيا السياسية.

يقول الجويني: على الإمام بذل كنه الاجتهاد في
ابتغاء الازدياد في خطة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد

(٥) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٣، ٢٢٢ وما بعدها.

ولا يتوقف الأمر على مواجهة هؤلاء وردعهم بضروب
السياسات، بل الأولى بالإمام أن يرتب الرجال والعدد
في أنحاء البلاد حسماً لثوران هؤلاء، قبل أن يثوروا،
فإن أهل الشر والفساد متى رأوا رجال الأمن يملؤون
البلاد، ارتدعوا وامتنعوا. (١)

(ب) ما يتعلق بالجزئيات: وهو ثلاثة أقسام:

القسم الأول: فصل الخصومات، وقطع المنازعات:
وهذا يناط بالقضاة والحكام؛ حتى تعم النصفة، فلا
يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. وهذا نظر جزئي ما
دام تعلقه بالأحاد والأفراد. (٢)

القسم الثاني: حفظ المرأشد على أهل الخطئة:

وهذا من باب سد الذرائع المفضية إلى اختلال نظام
الأمن الداخلي، ويتم ذلك بإقامة السياسات والعقوبات
الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبقات، ليأمن الناس
في معاشهم وسبلهم، وتحصيل مقاصدهم، وينتشروا
في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. (٣)

والعرض حفظ المقاصد على الناس: النفس والمال
والعرض والعقل. فالمرأشد: المقاصد، وهو تفسير بما
يؤول الأمر إليه، وأصل المرأشد: مقاصد الطرق أي
استقامتها (٤)، فاستقامة الطرق يؤول إلى أمن الناس
في تحصيل مقاصدهم.

فهذا يدخل فيه أبعاد الأمن القومي خلا البعد
الجيوپولوتيكي.

القسم الثالث: القيام على المشرفين على الضياع
بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ، وهم من لا يستطيع

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢. الجويني، غياث الأمم، ص:
٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٣.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢. الجويني، غياث الأمم، ص:
٢٠٣، ٢٢٢.

(٤) الجوهرى، الصجاح، ص: ٤٧٤. ابن دريد، جمهرة اللغة، مجلس دار
المعارف، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ، ص: ٢٤٦. ابن فارس،
مقاييس اللغة، (٢/٣١٨).

المبحث الرابع: تأمين الأموال والرجال والعُدَد

اللازمة:

حيث اتسعت الأبعاد الأمنية داخل المجتمع وخارجه؛ لتحقيق الأمن المطلوب، نجد أهل العلم يفرّدون لهذا الباب استقلالاً مبحثاً خاصاً بنظر الإمام في أحكام الدنيا، التي لا قوام للدين إلا بها، ولا يتأتى أداء هذه المهمة العظيمة الخطر إلا بنجدة عظيمة من الرجال في كافة المستويات الأمنية المطلوبة، على مستوى الدولة جغرافياً بتمامها، وُعدَد وعتاد وأموال.

فيشتد الحديث هنا عن الأمن الاقتصادي والمالي، لما تقتضيه الحماية الأمنية الداخلية والخارجية من القوة الشرطية والعسكرية والمخابراتية وغيرها، وُعدَد وعتاد والآلات والمهمات

اللازمة لرفع القوة - تلك القوى العسكرية - إلى أعلى درجات الاستعداد والتأهب.

فيتطرق الحديث إلى:

- موارد الدولة المالية، وما تصل إليه يد الإمام منها، مما تتعين مصارفه، كالزكوات، أو ما لا تتعين مصارفه وهو المرصد للمصالح.

- الرجال الذين يقومون بهذه المهام، سواء من الجنود والعسكر، أو الموظفين الإداريين في الدولة على اختلاف مراتبهم ورتبهم، أو العلماء على اختلاف طبقاته، بدءاً من طالب العلم وانتهاءً إلى المجتهد المستقل.

- العدد والعتاد اللازم لجميع ذلك. (٤)

كما تطرق الجويني إلى أنه كما يلزم الإمام إعداد الرجال لمختلف المهام، فإنه أيضاً يلزمه إعداد وتدريب

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢، ٢٣. الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٤٠. وما بعدها.

ومنازلة أهل الكفر والعناد. (١)

ولا يخفى أن هذا البعد هو ما يسمى بالجيوپولوتيكي في الاصطلاح المعاصر، وإن كان مفهوم الجهاد أعم من ذلك بكثير.

كما أنه يتوقف على الاقتدار، وعلى القوة المالية والاقتصادية، وعلى العدد من الرجال والعتاد. (٢)

كما أن على الإمام القيام بحفظ الخطة، وهو ما يعرف بأمن الحدود، وهي نقطة الفصل بين الداخل والخارج.

أمن الحدود: حَفْظُ حدود أرض الإسلام، بالعدة المانعة والقوة الدافعة، عَنِ الأعداء والمغيرين. وسبيل ذلك: (أ) سَدُّ الثُّغُور.

(ب) إقامة الرِّجَالِ على المَرَاصِدِ. (٣)

فهنا أمران:

١- الأزدِيَادُ فِي الخِطَّةِ. أي: التَّوسُّعُ فِي أَرْضِ الإسلام. ويسمونه: طَلَبٌ ما لم يَحْصُلْ. ومبحثه في الجهاد بنوعيه: الطلب والدفع، والمقدم في المعنى هنا جهاد الطلب.

٢- حَفْظُ الخِطَّةِ. أي: حَفْظُ الأَرْضِ الإسلاميّةِ المَوْجُودَةِ الحاليّةِ. ويسمونه: حَفْظٌ ما حَصَلَ. وتحقيقه من خلال أمن الحدود، وكذلك الأمن الداخلي كما سبق.

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠١، ٢٠٦ وما بعدها.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٨.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٢. الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٠١، ٢١١.

الأموال، ولا يقتصر على ما يأتيه من ثابت الأموال، خاصة وأن معظمها يأتي من باب الجهاد، فكيف يكون الأمر إذا عطل أو توقف الجهاد؟

لأداء مختلف المهام:

- بالعلم اللازم، فلا يبق علم في الدنيا إلا وعند المسلمين أصله وفرعه.

وإذا كان قيّم مال الطفل مأموراً بإنمائه، فليس أمر الأمة بأقل، ولا نظر الإمام القوام على أرض الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيّم^(١) وأهم من يراعه الإمام بنظره من الرجال، ثلاثة:

تضعنا رؤية السلف لقضية الأمن القومي، أمام تحديات عسيرة وصعبة، لا سيما في الوقت الذي تمر به الأمة الآن، والذي يعد من أسوأ فترات الاستضعاف على مر تاريخها، والذي تحتاج فيه إلى نهضة حضارية شاملة، في مختلف العلوم.

- وبالعدد اللازمة، فكذلك لتبقى للمسلمين الغلبة والقوة والعزة.

- وبالمال، ليتفرغوا لأداء مهام الحفظ والردع.

فمدار الاستقلال على العلم والقوة والمال.

١- المحتاجون من الفقراء والمساكين. وهؤلاء سبق ذكرهم في الأمن الداخلي.

٢- المرتزقة من العساكر والأجناد. وهم نجدة المسلمين وعدتهم، وأزرهم وشوكتهم، فينبغي أن يصرف إليهم ما يرم خلتهم، ويسد حاجتهم، ويستغنوا به عن وجوه المكاسب والمطالب، ويتهيئوا لما رُشحوا له، ويكونوا على أهبة الاستعداد متى طُلبوا.

٣- الذين انتصبوا لإقامة أركان الدين، وانقطعوا بسبب اشتغالهم واستقلالهم بها عن التوسل إلى ما يقيم حاجتهم، ويسد خلتهم، ولولا قيامهم بما لابسوه لتعطلت أركان الإيمان.

فعلى الإمام أن يفيهم مؤنتهم حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان، وتجرد أذهان، وهؤلاء هم القضاة والحكام والقسام، والمفتون والمنفقون، والمؤدّبون وطلبة العلم المتعلق بمصالح الدين؛ لأنهم إن لم يُكفّوا لم يتمكنوا من الطلب. وكذلك كل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين يلهيه قيامه عما فيه سداه وقوامه.^(٢)

فيعود الأمر إلى إعداد الرجال، الذين ينتصبون

خاتمة

تضعنا رؤية السلف لقضية الأمن القومي، أمام تحديات عسيرة وصعبة، لا سيما في الوقت الذي تمر به الأمة الآن، والذي يعد من أسوأ فترات الاستضعاف على مر تاريخها، والذي تحتاج فيه إلى نهضة حضارية شاملة، في مختلف العلوم.

في الوقت الذي تواجه فيه تحديات خارجية من مختلف الدول الكبرى، التي لا تفتأ تضع العراقيل أمام نهضتها الشاملة. وداخلية من أذئاب الخارج، ومناققي الداخل، وحاملي لواء التبعية والانهازامية.

هنا تطرأ علينا الحاجة الملحة إلى فقه جديد في السياسة الشرعية، لا سيما في العلاقات الدولية، والسياسة الخارجية، والدبلوماسية الرفيعة المستوى.

وهل نحتاج إلى إعادة كتابة الفقه الإسلامي ليتناسب مع واقعنا الجديد بمتغيراته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تناسب مرحلة الاستضعاف؟

هذه الحاجة الملحة تنطلق من فهم لا للنصوص الشرعية وحسب، بل لكتب السلف كذلك.

وهل لم تبذل هذه الجهود؟ ولم يوجد هذا الفهم؟

(١) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٤١، ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص: ٢٤٤ : ٢٤٦.

والغربية التي تخرج علينا لتظهر المواطن التي اقتبست منها الحضارة الغربية من كتب أهل الإسلام.

فهذه النظم السياسية، وتلك النظريات الاقتصادية، وهذا علم الاجتماع، وهذه الطرق الفلسفية، بل وهذه العلوم النفسية، وغير ذلك تم اقتباسه من حضارة الإسلام.

هل هذه منقبة؟ نعم، هي منقبة لعلماء السلف، الذين قاموا بدورهم على أكمل وجه، ولكنها سببة لعلماء العصر الحديث، عصر الاستضعاف، الذي أعقب سقوط دولة الإسلام، لا منذ إعلان سقوط الخلافة، بل منذ بدأ منحى الدولة العثمانية في الهبوط، بل قبل ذلك بكثير، حيث ظهرت إرهابات السقوط.

نحتاج إلى عقول تؤمن بالعتيدة أيما إيمان، وقد اختلط الإخلاص بدمها ولحمها، وانتفضت بها الهمم والعزائم، وتجردت من الأنا والأهواء وأدواء القلوب، لكي تعيد كتابة الحضارة مرة أخرى.

وما الأمن القومي: مفهومه ومضمونه، طرقه ووسائله، مرتكزاته وأبعاده، مستوياته ومجالاته، إلا خير معبر عن خريطة استراتيجية تفصيلية لدولة حضارية قوية، في جميع المجالات، وعلى مستوى الأصدقاء كلها.

ولم تحدث تلك المحاولات؟

قد وجدت، ولكنها جهود منثورة مبعثرة، وتحتاج إلى أضعاف ما بذل، تحتاج إلى مؤسسات علمية، ومراكز بحثية، تصل الليل بالنهار، عاكفة على كتب السلف لاستخراج كنوزها في شتى المجالات، تبني حضارة اليوم، كما بنى السلف من خلالها حضارة الأمس.

وبالمثل هل نحتاج إلى إعادة قراءة السيرة النبوية، التي مثلت أعلى درجات البناء الحضاري لدولة الإسلام؛ نستخلص منها النظريات والتجارب العملية التطبيقية؟

هذه السيرة التي تعد خير مثال تطبيقي للسياسة الشرعية، وللأمن القومي.

وقد ذكرنا أن السيرة النبوية خير مثال لقضية الأمن القومي بجميع أبعاده ومستوياته ومجالاته، والتي ظهرت فيها قضية الأمن القومي لدولة الإسلام، بصورة متغيرة ديناميكية متطورة نامية.

هذه الصورة التي تلقفها علماء السلف ليتم صياغتها في إطار نظري عملي، قابل للتطبيق الواقعي، بل قد تم تطبيقه عبر تاريخ دولة الإسلام، بل ما كتبت كتب السياسة الشرعية إلا من أجل أن يطبقها سلاطين وخلفاء ورؤساء دولة الإسلام.

إن من نافذة القول المأساوي أن يتم الاعتراف بأن الحضارة الغربية ما قامت إلا على ما اغترفته من حضارتنا الإسلامية، وكم من الدراسات الإسلامية

معلومات إضافية

مفهوم الأمن القومي الحديث:

على الرغم من حداثة الدراسات في موضوع «الأمن» فإن مفاهيم «الأمن» قد أصبحت محددة وواضحة في فكر وعقل القيادات السياسية والفكرية في الكثير من الدول.. وقد برزت كتابات متعددة في هذا المجال، وشاعت مفاهيم بعينها في إطاره، لعل أبرزها «الأمن القومي الأمريكي» و«الأمن الأوروبي» و«الأمن الإسرائيلي» و«الأمن القومي السوفييتي» قبل تفككه.

وفي مجال التوصل إلى مفهوم متفق عليه «للأمن»، فإنه يجدر بنا التعرف على ذلك المدلول في إطار المدارس الفكرية المعاصرة:

«فالأمن» من وجهة نظر دائرة المعارف البريطانية يعني «حماية الأمة من خطر القهر على يد قوة أجنبية» ومن وجهة نظر هنري كيسنجر وزير الخارجية الأمريكي الأسبق يعني أي تصرفات يسعى المجتمع عن طريقها إلى حفظ حقه في البقاء.

ولعل من أبرز ما كتب عن «الأمن» هو ما أوضحه «روبرت مكنمارا» وزير الدفاع الأمريكي الأسبق وأحد مفكري الاستراتيجية البارزين في كتابه «جوهر الأمن».. حيث قال: «إن الأمن يعني التطور والتنمية، سواء منها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية في ظل حماية مضمونة». واستطرد قائلاً: «إن الأمن الحقيقي للدولة ينبع من معرفتها العميقة للمصادر التي تهدد مختلف قدراتها ومواجهتها؛ لإعطاء الفرصة لتنمية تلك القدرات تنمية حقيقية في كافة المجالات سواء في الحاضر أو المستقبل».

وقد عرّفته موسوعة السياسة بأنه: «تأمين سلامة الدولة ضد أخطار خارجية وداخلية قد تؤدي بها إلى الوقوع تحت سيطرة أجنبية نتيجة ضغوط خارجية أو انهيار داخلي».

ويعرّفه الدكتور علي الدين هلال بأنه: «تأمين كيان الدولة والمجتمع ضد الأخطار التي تتهددهما داخلياً وخارجياً، وتأمين مصالحهما، وتهيئة الظروف المناسبة اقتصادياً واجتماعياً لتحقيق الأهداف والغايات التي تعبر عن الرضاء العام في المجتمع».

وقيل أيضاً بأن الأمن هو: «الجهد اليومي المنظم الذي يصدر عن الدولة لتنمية ودعم أنشطتها الرئيسية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ودفع أي تهديد أو تعويق أو إضرار بتلك الأنشطة».

كما يذكر الدكتور ممدوح شوقي أنه: «قد جرى العمل على أن المقصود بالأمن في مفهومه الواسع هو تحقيق الأمن على المستويين الداخلي والخارجي».

وأخيراً يذكر الدكتور عبد الله القبّاع أن الأمن لأي دولة يتكون من ثلاثة مستويات: داخلية، وإقليمية، وخارجية».

وفي إطار هذه الحقيقة يكون المفهوم الشامل «للأمن» من وجهة نظري هو: «القدرة التي تتمكن بها الدولة من تأمين انطلاق مصادر قوتها الداخلية والخارجية، الاقتصادية

والعسكرية، في شتى المجالات في مواجهة المصادر التي تتهددُها في الداخل والخارج، في السلم وفي الحرب، مع استمرار الانطلاق المؤمن لتلك القوى في الحاضر والمستقبل تخطيطاً للأهداف المخططة». ومن خلال التعريفات السابقة يمكن لنا أن نعطي تعريفاً للأمن في مفهوم الإسلام فنقول بأنه يعني: السلامة الحسنية والمعنوية، والطمأنينة الداخلية والخارجية، وكفالة الحياة السعيدة للفرد.

الأمن القومي:

على ضوء المفهوم الشامل للأمن، فإنه يعني تهيئة الظروف المناسبة والمناخ المناسب للانطلاق بالاستراتيجية المخططة للتنمية الشاملة، بهدف تأمين الدولة من الداخل والخارج، بما يدفع التهديدات بمختلف أبعادها، بالقدر الذي يكفل لشعبها حياة مستقرة توفر له أقصى طاقة للنهوض والتقدم.

من هنا فإن شمولية الأمن تعني أن له أبعاداً متعددة..

أولها: البعد السياسي.. ويتمثل في الحفاظ على الكيان السياسي للدولة.

ثانياً: البعد الاقتصادي.. الذي يرمي إلى توفير المناخ المناسب للوفاء باحتياجات الشعب وتوفير سبل التقدم والرفاهية له.

ثالثاً: البعد الاجتماعي.. الذي يرمي إلى توفير الأمن للمواطنين بالقدر الذي يزيد من تنمية الشعور بالانتماء والولاء.

رابعاً: البعد المعنوي أو الأيديولوجي.. الذي يؤمن الفكر والمعتقدات، ويحافظ على العادات والتقاليد والقيم.

خامساً: البعد البيئي.. الذي يوفر التأمين ضد أخطار البيئة، خاصة التخلص من النفايات ومسببات التلوث حفاظاً على الأمن.

المصدر:

الركائز الأساسية للأمن القومي، شيرين الضاني، «الأمن القومي ومشروعيته في الإسلام»، على الرابط التالي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=232581>

التحالفات بين الأحزاب الإسلامية والعلمانية.. نظرة شرعية ورؤية سياسية



د. هشام محمد برغش

عضو رابطة علماء المسلمين وعضو الهيئة الشرعية لحقوق والإصلاح

ملخص الدراسة

أُجريت انتخابات مجلس الشعب ٢٠١١م في ظل خريطة حزبية وسياسية، وأوضاع مجتمعية لا تسمح بالمنافسة المتكافئة في الانتخابات. فهناك أحزاب تتوفر لديها كل مقومات خوض معركة انتخابية ناجحة، بما في ذلك الخبرة الانتخابية السابقة، والكوادر المؤهلة للترشيح، والعلاقات الجماهيرية، والنفوذ السياسي، فضلاً عن الإمكانيات المالية، وهناك أحزاب أخرى ينقصها بعض هذه المقومات، أو كل هذه المقومات.

من هنا نشأت الحاجة إلى تشكيل تحالفات انتخابية تجمع هذه الأحزاب، أو بعضها معاً؛ من أجل تعويض ما ينقص كلاً منها من مقومات، ولتحقيق الهدف المشترك الذي يجمع بينها في هذه التحالفات، وهو الحصول على عدد من المقاعد في مجلس الشعب. وبالفعل تشكلت في سياق المنافسة الانتخابية لمجلس الشعب ٢٠١١م عدة تحالفات.

من هذا المنطلق، تركزت هذه الدراسة على مدى إمكانية عقد تحالفات بين التيارات ذات المرجعية الإسلامية والليبرالية؛ حيث ذهب البعض إلى الرفض تماماً، بينما ذهب آخرون إلى إمكانية عقد مثل هذه التحالفات مع الأحزاب الليبرالية غير المغالية، والتي يُعد بعض أعضائها من المصلين. هذه التحالفات -من منظورهم الإسلامي- لا بد أن تتم وفقاً لعدة معايير مهمة، من أهمها:

التحالف على تحقيق أمر مشروع.

التحالف في حالة الشدة والاضطرار.

عند عقد التحالفات، يجب التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم.

استطلاع قدرات الجماعة قبل عقد تحالفات مع الأحزاب غير الإسلامية.

عدم التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل الموالة، أو التودد إليها.

التحالفات بين الأحزاب الإسلامية والعلمانية.. نظرة شرعية ورؤية سياسية



د. هشام محمد برغش

عضو رابطة علماء المسلمين وعضو الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

مقدمة:

هذا بحث مختصر في موضوع ملح، أصبح حديث الساعة؛ في ظل التطورات السريعة والمتلاحقة التي تعجّ بها الساحات العربية عامة، والدعوية خاصة، بعد اندلاع الثورات في كثير من البلاد العربية فيما بات يُعرف بالربيع العربي، وما ترتب على ذلك من حراك سياسي متسارع، وما ترتب عليه من إقرار مبدأ تعدد الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وإزالة العوائق التي كانت تحول دون تكوينها قبل هذه الثورات، وما أعقبه من تدافع كثير من فصائل العمل الإسلامي -ممن لم تكن تعتمد هذا المنهج وسيلةً في الدعوة والإصلاح قبل ذلك- إلى سلوك هذا الطريق، واعتماد هذا الأسلوب.

وما أفرزه هذا الواقع، وتلك العملية السياسية، من الحاجة إلى تفاهات وتوافقات، أو تحالفات واتّلافات مع الفصائل المختلفة التي أفرزتها هذه الثورات، سواء ممن تعتمد المرجعية الإسلامية في الجملة، أو كانت رافضة لهذه المرجعية تمامًا، كما هو حال الطوائف العلمانية والليبرالية بمختلف توجهاتها وانتماءاتها، وموقفها الراض للمشروع الإسلامي.

وما نتج عن ذلك من خلاف وجدل في الساحة الإسلامية حول مشروعية هذه التحالفات، واختلاف الموقف الفقهي منها بين الرفض والقبول.

وهو ما يستدعي دراسة جادة وبحثًا عميقًا نحاول فيه -إن شاء الله- أن نجلّي كلام أهل العلم عن هذه الظاهرة، وموقفهم منها، وما يترتب على ذلك في الواقع العملي لهذه الأحزاب. والله أسأل أن ينفع بهذه الدراسة.

وفي هذا البحث يعني في المقام الأول الحديث عن حكم عقد التحالفات بين هذه الجماعات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وكذلك بينها وبين تلك التي لا تعتمد تلك المرجعية، أو حتى التي ترفضها وتصادمها، وقد تناولت ذلك من خلال المحاور التالية:

تمهيد: في مسألة الأحزاب، والتعددية الحزبية بين علم السياسة الغربي والسياسة الشرعية.

المبحث الأول: المقصود بالتحالفات السياسية.

المبحث الثاني: حكم التحالفات أو الأحلاف.

المبحث الثالث: حكم التحالفات مع الأحزاب والكيانات العلمانية، وأثر تلك الممارسات على الحركة الإسلامية وضوابطها.

تمهيد في مسألة الأحزاب والتعددية الحزبية بين علم السياسة الغربي والسياسة الشرعية:

لا شك أن هناك علاقة وثيقة ولصيقة بين موضوع التحالفات السياسية، وبين التعددية الحزبية في الواقع المعاصر، والتي فرضت وجودها في ذلك الواقع كإحدى آليات وإفرازات ما يُعرَف بالعملية الديمقراطية التي هي أحد مفردات علم السياسة الغربي. وكذلك تعدد الجماعات الإسلامية^(١) العاملة في الواقع المعاصر، والتي نشأت بعد سقوط دولة الخلافة الإسلامية.

وإذا كانت مشروعية التعددية السياسية^(٢) بالمفهوم

(١) لا خلاف على أن الأصل في هذه الأمة هو الوحدة: وحدة الجماعة، ووحدة الراية، ووحدة القيادة تأسيساً على وحدة العقيدة، ووحدة الكتاب المنزّل، ووحدة النبي المرسل صلى الله عليه وسلم، وأن الأصل في التعددية: أنها ظاهرة مرفوضة، وأن الذي فرضها على الأمة غياب الخلافة الإسلامية الراشدة، فقام الأئمة الأعلام بالدعوة إلى الله، ثم نشأت هذه الجماعات وتعدّدت.

وإنما الخلاف في كيفية التعامل مع هذا الواقع الطارئ، والقبول به كخطوة مرحلية في الطريق إلى جماعة المسلمين.

ومما لا شك فيه أن هذه الجماعات والكيانات القائمة قد أدت ولا تزال تؤدي دوراً مهماً في المحافظة على هوية الأمة الإسلامية، ومواجهة التحديات والمؤامرات التي تُحاك لها؛ ومن ثمّ فإن المحافظة عليها وإقرارها على النهوض برسالتها من جنس المحافظة على الدين نفسه، وهذا يضع أمام قادة تلك الجماعات ومنسببها خياراً واحداً فقط لترشيد مسيرتها، وتراجع مسارها، وتعالج مساوئها، من خلال عدة محاور لازمة لهذا الترشيح، وهي:

١- التأكيد على أن التعدد المقبول هو تعدد التخصص والتنوع، وليس تعدد التضاد والتنازع.

٢- الاتفاق على الكليات والثوابت، والتغافر في موارد الاجتهاد.

٣- عقد الولاء على أساس الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وليس على أساس الانتماء إلى الجماعة.

٤- توحيد الموقف في المهمات والمصالح العامة، والتنسيق والتعاون بينها.

٥- تبادل التسديد والتناصح.

٦- تبني المفهوم الصحيح لجماعة المسلمين: وذلك بأن تدر كل جماعة من هذه الجماعات أنها جزء من جماعة المسلمين، وليست هي الجماعة، التي يجب على غيرها أن يتبعها لا محالة، أو أنها وحدها على الحق، وأن على غيرها أن يجيء إلى هذا الحق. يُنظر لمزيد من التوسع حول هذا الموضوع: رسالة الدكتوراه للباحث بعنوان: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها... دراسة فقهية مقارنة.

(٢) لا منازعة في أن تعدد الاجتهادات وتفاوت التقديرات سُنة من سنن=

الغربي لها، تتعلق بفقهِ المصلحة والمفسدة، والإيجابيات والسلبيات، وإن كانت -في رأي الباحث- ليست الخيار الأمثل في ظل وجود الدولة الإسلامية، وأن ما فيها من إيجابيات في الممارسة السياسية والرقابية لا يتوقف حصولها على تطبيقها؛ بل إن النظام الإسلامي المتفرد يحمل بين طياته هذه الإيجابيات في أحسن صورها- بعيداً عن ذلك؛ فإن مما لا شك فيه أن الأمر يختلف في ظل الأنظمة المعاصرة؛ في ضوء قواعد المصلحة وفقهها، حين يكون الخيار بين نظام فردي استبدادي، وبين نظام تعددي يجد المسلمون فيه شيئاً من الحرية والسعة في ممارسة دعوتهم.

وفي هذا البحث يعيننا في المقام الأول الحديث عن حكم عقد التحالفات بين هذه الجماعات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وبين تلك التي لا تعتمد تلك المرجعية، أو حتى التي ترفضها وتصادمها.

= الاجتماع، وأنه حقيقة ملازمة لكافة التجمعات البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة. ولا يُدْم هذا الاختلاف إلا في صورة من هذه الصور:

- أن يكون في الأصول والقطعيات؛ كالخلاف على أصل النحلة، أو الخلاف في الأصول الكلية القطعية في الشريعة، فالأول يخرج به أصحابه من الملة، والثاني يخرجون به عن دائرة أهل السنة والجماعة، ويصبون فرقة من الفرق الضالة.

- التعصب المذموم الذي يُفضي إلى التفرق، ويُخرق به سباج الأخوة الإيمانية، ويصبح به الناس شيعاً متلاعنة متدابرة، وبحول دون التنسيق والتعاون في مواضع الإجماع، أو في أوقات المحن والكوارث العامة.

والتعددية التي يمكن أن تقبل بها المذهبية الإسلامية هي التعددية داخل الإطار الإسلامي، بل داخل الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فلا تعددية للفرق الضالة وأهل الأهواء، وفرق بين القبول بوجودهم في المجتمع الإسلامي، وبين إتاحة الفرصة لهم، من خلال التعددية ليكونوا ولاة على البلاد والعباد.

ولا خلاف على ذم كل تعددية؛ سواء كانت جماعات أم أحزاباً، أم غير ذلك من الكيانات، التي ينشأ عنها التعصب الذي يُفضي إلى التفرق، ويمنع من التنسيق والتعاون في الثوابت والمحكمات، وفي أوقات الجهاد والدفن العام. يُنظر لمزيد من التوسع حول هذا الموضوع: رسالة الدكتوراه للباحث بعنوان: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها.. دراسة فقهية مقارنة.

المبحث الأول

المقصود بالتحالفات أو الأحلاف السياسية

كلمة «التحالفات أو الأحلاف السياسية» مركب إضافي من جزأين: «التحالفات أو الأحلاف» و«السياسية»، وكل جزء يدل على جزء من المعنى.

كما يمكن تعريفه باعتبار معناه اللقبى، والمعنى اللقبى لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا يتوقف فهم معناه والمقصود منه على فهم كل جزء من جزأيه.

فكلمة «التحالفات أو الأحلاف السياسية» صارت علمًا على كيان اعتباري ذي مواصفات خاصة، دون

نظر إلى معنى كل جزء من جزأيه.

ولا شك أن المعنى اللقبى هو الأهم؛ لأنه المعبر عن حقيقة الشيء، بخلاف معنى المركب الإضافي، فقد لا يوافق حقيقته^(١).

والتحالفات جمع تحالف، و[التحالف] مأخوذ من: تحالف القوم: من الحلف؛ بكسر الحاء.

يقال: تحالف فلان وفلان: تعاهدا، وتعاقدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النصرة والحماية^(٢).

والأحلاف لغة: جمع «حلف» بكسر الحاء. وتُطلق في كلام جمهور أهل اللغة، ويُراد بها المعاهدة والمعاهدة على النصرة، وقد يُراد بها الإخاء والصدقة.

وكذا يُراد بها أقوام بأعيانهم جرت بينهم معاهدة ومعاهدة على النصرة، على خلاف بين أهل اللغة في

تعيينهم^(٣).

ويلاحظ أن الفقهاء لم يتناولوا تعريف لفظه (الحلف) أو (الأحلاف) بتعريف منفرد أو مستقل، وإنما تطرق بعضهم لها لفظًا أو معنىً عند تعريفهم للألفاظ ذات الصلة بها؛ من المعاهدة والمعاهدة، والمؤاخاة، والموالة، وهو ما يتفق مع المفهوم اللغوي لأصل الحلف من أنه: المعاهدة والمعاهدة على التعاضد والتساعُد على الاتفاق.

وإذا كان أكثر الفقهاء -رحمهم الله- لم يفرّقوا بين الحلف والمعاهدة، ويستعملوهما باعتبارها مترادفة؛ إلا أن هناك فريقًا منهم ذكر فروقًا

دقيقة بين هذين اللفظين؛ حيث ذهب إلى أن المعاهدة اتفاق بين طرفين في حال السلم، أو بعد انتهاء الحرب على الموقف العسكري، أو السياسي، أو الاقتصادي، بينما يكون الحلف فقط في حالة اتفاق طرفين، أو أكثر، على مجابهة خطر داهم، وهذا كما حصل في كثير من التحالفات التي عقدها الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع قبائل العرب كجهينة وغفار، وبني ضمرة، وغيرها.

أكثر، على مجابهة خطر داهم، وهذا كما حصل في كثير من التحالفات التي عقدها الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع قبائل العرب كجهينة وغفار، وبني ضمرة، وغيرها.

وأرى أن ما ذكره هذا الفريق من التفريق بين الحلف والمعاهدة غير مُسلم؛ حيث إنه ذهب إلى التفريق باعتبار الباعث على كل من الحلف والمعاهدة؛ ولا يلزم من كون الباعث على نشأة بعض الأحلاف هو مجابهة خطر داهم؛ أن يُجعل هذا هو الفارق الجوهرى بينها وبين غيرها من المعاهدات والاتفاق.

والذي أميل إليه في الفروق المعتبرة بين كل من المعاهدة والحلف؛ أن الحلف يتضمن معاني النصرة،

(١) ينظر: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول؛ المبادئ والمقدمات، جلال الدين عبد الرحمن ص ٢٠-٢١.
(٢) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (٣٤٥/٣)، ولسان العرب، لابن منظور (٥٥/٩)، وتاج العروس للزبيدي (١٥٥/٢٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، ص ٢٩٣.

(١) ينظر: غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول؛ المبادئ والمقدمات، جلال الدين عبد الرحمن ص ٢٠-٢١.

(٢) ينظر: القاموس الفقهي لغةً واصطلاحًا، د. سعدي أبو حبيب ص ٩٨.

ومن تَمَّ؛ فيمكن تعريف «التحالفات أو الأحلاف السياسية» بالمعنى الإضافي، بأنها: «المعاهدات والمعاهدات بين الولاة والرؤساء على التعاون فيما فيه صلاح الرعية».

وأما مصطلح «الأحلاف السياسية» بالمعنى اللقبى المتبادر من هذا الإطلاق، فإنه يمكن تعريفه: بأنه المعاهدات والمعاهدات على التناصر والتعاون السلمي بين قفتين أو أكثر.

ويمكن أن يقال: الحلف السياسي هو: المعاهدة على التناصر والتعاون في المجالات السلمية والمواقف. وهذه ألفاظ شرعية إسلامية، وعُبر بها وبغيرها عن ذلك. فالتناصر والاستتصار ألفاظ قرآنية تدل على لبُّ التحالف،

لا يُشترط أن يكون التناصر في ميادين القتال والحرب فقط، بل قد يكون في المجال السلمي والمعنوي، والقضايا المشتركة أيضاً، مما هو معروف في الواقع المعاصر في السياسة الدولية، ولا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة، والآثار، والإجماع، والمعقول.

ولكنه هنا تحالف خاص.

فلاستتصار: طلب النصر^(٤)، والتناصر: التعاون على النصر^(٥)؛ ونصرته على عدوه ونصرته منه نصراً: أعنته وقوّيته، وتناصر القوم مناصرة: نصر بعضهم بعضاً^(٦).

ولا يُشترط أن يكون ذلك التناصر في ميادين القتال والحرب فقط، بل قد يكون في المجال السلمي والمعنوي، والقضايا المشتركة أيضاً، مما هو معروف في الواقع المعاصر في السياسة الدولية.

المبحث الثاني

حكم التحالفات أو الأحلاف

لا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة،

(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن ص ٨٠٩.

(٥) ينظر: القاموس المحيط ص ٦٢١، والمرجع السابق.

(٦) ينظر: المصباح المنير ص ٢٣٢، والقاموس المحيط ص ٦٢١، ومفردات ألفاظ القرآن ص ٨٠٨.

والنجدة والمعونة، والمعاضدة، بينما لا يلزم أن تتضمن المعاهدة هذه المعاني؛ بل قد تكون المعاهدة بين المتحاربين أنفسهم؛ كما في المودعة والهدنة، والمصالحة، ونحوها من الألفاظ ذات الصلة.

ومن هنا فرّق الشيخ محمد أبو زهرة -رحمه الله- بين الحلف والمعاهدة؛ حيث قال: «وفرق بين الحلف والمعاهدة؛ لأن الحلف اتفاق على الحرب»^(١)،

فالمعاهدات أعم من الأحلاف بهذا الاعتبار، والله أعلم.

ويمكن تعريف الحلف أو التحالف بالنظر إلى هذه الاعتبارات بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصر، والنجدة والمعاضدة؛ عند حاجة أحدهما إلى ذلك».

والتعريف بهذا الاعتبار أعم وأشمل من قصره على حال الحرب، وأخص من تضمينه معاني المعاهدة.

وأما السياسة فخلاصة ما جاء في كلام أهل اللغة في تعريفها: أنها في الأصل تُطلق على: الرعاية، والترويض في الدواب، ثم استعملت مجازاً في رعاية أمور الناس^(٢). والسياسة على كلا المعنيين: فعل السائس.

ومن خلال استعراض عباراتهم وكلامهم عنها يتبين: أن السياسة تُصرفُ يُنَاطُ بمن له ولاية ورئاسة وإمارة، وأن جوهر هذا التصرف هو الرعاية والاستصلاح، وأن وسائله وأنماطه تختلف وتباين، ولكنها تعتمد على المعاناة والبذل، لتثمر في النهاية صلاح الرعية، واستقامة أمورها^(٣).

(١) ينظر: الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة ص ٢١٥.

(٢) ينظر: المعجم الوسيط (١/٤٦٢).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/١٣٤)، ولسان العرب لابن منظور (٦/١٠٨)، والمغرب في ترتيب المغرب للمطري ص ٢٢٩، والعين للفراهيدي (٧/٣٢٦).

والآثار، والإجماع، والمعقول^(١).
وقد حَالَفَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي^(٢).

٢- ما أخرجه مسلم وغيره عن جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(٤).

٣- ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ النَّوَّامِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- عَنِ الْحِلْفِ، فَقَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٥).

فظاهر هذه الأحاديث يدل على منع عقد الأحلاف في الإسلام، وقد اختلف توجيه العلماء لهذه الأحاديث، والجمع بين المنفي منها والمثبت، وذلك باختلاف معنى الحلف المنفي في الأحاديث عند كل منهم؛ فمن قال: إنه الموارثة به، قال بالنسخ.

ومن قال: إن الحلف يشمل التوارث والنصرة مطلقاً، سواء بحق أو بغير حق؛ فقد ذهب إلى الجمع بين هذه الأحاديث، وحمل المنفي منه على ما كان شائعاً بينهم في الجاهلية؛ من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك.

وذهب فريق إلى أن المنفي هو ما كان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

وممن ذهب إلى القول بالنسخ: الإمام الطبري؛ حيث نقل القاضي عياض: «قَالَ الطَّبْرِيُّ: لَا يَجُوزُ الْحِلْفُ الْيَوْمَ، فَإِنَّ الْمَذْكُورَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْمُورَثَةَ بِهِ وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلِّهِ مَنَسُوحٌ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥]، وَقَالَ الْحَسَنُ: كَانَ التَّوَارِثُ

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٨٣)، ومسلم (٢٥٢٩).

(٤) أخرجه مسلم (٢٥٣٠).

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٢١١/١٠) ح (٤٣٦٩)، وصححه الأرنؤوط في تخريجه على صحيح ابن حبان (٢١١/١٠)، وكذا صححه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٥٦).

وإذا كانت مشروعية المعاهدات ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول؛ إلا أنه وردت نصوص مخصوصة فُهِمَ منها النهي عن الأحلاف في الإسلام؛ ومن ذلك:

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِمِ بْنِ سَلِيمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَنِي مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَبْلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»؟^(١)

وإذا كانت مشروعية المعاهدات ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول؛ إلا أنه وردت نصوص مخصوصة فُهِمَ منها النهي عن الأحلاف في الإسلام؛ ومن ذلك:

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِمِ بْنِ سَلِيمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَنِي مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَبْلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»؟^(١)

(١) ينظر: شرح السير الكبير للشيخ الشيباني (١٦٩٨/٥)، والاختيار لتعليق المختار للموصلي (١٢٠/٤)، والبنية للعيني (٥١٤/٦)، وبدائع الصنائع للكاساني (٤٣٢٤/٩)، وبداية المجتهد لابن رشد (٤٥٠/١)، والمعيار المعرب (٢١٠/٢)، والمعلم بفوائد مسلم للمازري (٢٧/٣)، والأم للشافعي (٢٠٠/٤ - ٢٠٢)، ومغني المحتاج (٤٦٠/٤)، والمحرم في الفقه، المجد ابن تيمية (١٨٢/٢)، والمغني لابن قدامة (١٥٤/١٣ - ١٧٥)، والكافي، له (٣٣٨/٤)، والمبدع لابن مفلح (٣٩٨/٣)، وزاد المعاد لابن القيم (٣٠٤/٣)، والإنصاف للمرداوي (٢١١/٤).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (١٤٥/٢٩)، وينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني لعثمان ضميرية (٦٦٩/١ - ٦٧٣)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٤٠٥/١ - ٤١٢)، ومجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص ١٧٦، ١٧٧.

بِالْحَلْفِ، فُنَسَخَ بِآيَةِ الْمَوَارِيثِ...»^(١).

وقريب من هذا المذهب من اختار أن النسخ الحاصل هو نسخ جزئي لبعض معاني الحلف؛ وهو الميراث وحده دون سائر معاني الحلف من النصرة والنصيحة والوصية، وقد نُقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٢).

وأما من ذهب إلى الجمع بين المنفي والمثبت؛ فمنهم: الإمام النووي؛ حيث قال: «قُلْتُ: أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْرِ؛ فَيُسْتَحَبُّ فِيهِ الْمُخَالَفَةُ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ، وَأَمَّا الْمُوَاحَاةُ فِي الْإِسْلَامِ، وَالْمُخَالَفَةُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالتَّصَاوُرِ فِي الدِّينِ، وَالتَّعَاوُنُ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَةِ الْحَقِّ؛ فَهَذَا بَاقٍ لَمْ يُنْسَخْ... وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(٣) . هـ .
وكذلك سلك الحافظ ابن حجر مسلك الجمع^(٤).

وقال السيوطي: «وقوله: «لا حلف في الإسلام»؛ أراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه...»^(٥).

وقال الحميدي: ««لا حلف في الإسلام»؛ أي لا عقد ولا عهد على خلاف أمر الإسلام، وكانوا يتحالفون ويتعاقدون في الجاهلية على مغالبة بعضهم بعضاً، وفي كل ما يعنُّ لهم؛ فهدم الإسلام ذلك.

وإنما المخالفة والمعاقدة في الإسلام على إمضاء أمر الله، واتباع أحكام الدين، والاجتماع على نصر من دعا إليها، والمخالفة التي حالف النبي -صلى الله عليه وسلم- بين قريش والأنصار في دار أنس هي المؤاخاة والانتلاف على الإسلام والثبات عليه»^(٦).

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/٨١-٨٢).

(٢) ينظر: شرح مشكل الآثار، للطحاوي (٤/٢٩٩).

(٣) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٦/٨٢).

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (١٠/٥٠٢).
وينظر أيضاً كلام ابن بطال: شرح صحيح البخاري، علي بن خلف ابن بطال (٦/٤٢٥)، و(٩/٢٧٦).

(٥) ينظر: الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي (٥/٤٧٨).

(٦) ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، الحميدي ص ١٠٩.

وقال الخطابي: «قوله: «لا حلف في الإسلام»؛ يريد على ما كانوا في الجاهلية؛ كانوا يتواضعون فيما بينهم بأرائهم»^(٧).

وذهب فريق إلى أن المنفي هو ما كان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

وإلى ذلك ذهب ابن القيم أيضاً؛ حيث قال: «فَالظَّاهِرُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَدِيثِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَلْفَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِسْلَامِ، وَجَعَلَهُمْ بِهِ إِخْوَةً مُتَّصِرِينَ مُتَعَاضِدِينَ يَدًا وَاحِدَةً بِمَنْزِلَةِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ، فَقَدْ أَغْنَاهُمْ بِالْإِسْلَامِ عَنِ الْحَلْفِ، بَلِ الَّذِي تُوجِبُهُ أُخُوَّةُ الْإِسْلَامِ لِبَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ أَعْظَمُ مِمَّا يَقْتَضِيهِ الْحَلْفُ.

فَالْحَلْفُ إِنْ اقْتَضَى شَيْئًا يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ، فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ اقْتَضَى مَا يَقْتَضِيهِ الْإِسْلَامُ فَلَا تَأْثِيرَ لَهُ، وَلَا فَائِدَةَ فِيهِ.

وَإِذَا كَانَ قَدْ وَقَعَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ثُمَّ جَاءَ الْإِسْلَامَ بِمُقْتَضَاهُ؛ لَمْ يَزِدْهُ إِلَّا شِدَّةً وَتَأْكِيدًا.

وَأَمَّا قَوْلُ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «شَهِدْتُ جُلْفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا أَحِبُّ أَنْ لِي بِهِ حُمْرُ النَّعَمِ، لَوْ دُعِيتُ إِلَى مِثْلِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»؛ فَهَذَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - هُوَ حَلْفُ الْمُطِيبِينَ، حَيْثُ تَحَالَفَتْ قُرَيْشٌ عَلَى نَصْرِ الْمَظْلُومِ، وَكَفِّ الظَّالِمِ وَنَحْوِهِ، فَهَذَا إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَامِ كَانَ تَأْكِيدًا مُوجِبًا الْإِسْلَامَ وَتَقْوِيَةً لَهُ.

وَأَمَّا الْحَلْفُ الَّذِي أَبْطَلَهُ فَهُوَ تَحَالُفُ الْقَبَائِلِ: بِأَنْ يَقْسُمَ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ، وَيَعْضُدُهُ، وَيُجَارِبُ مَنْ حَارِبَهُ، وَيَسْأَلُ مَنْ سَأَلَهُ. فَهَذَا لَا يُعْقَدُ فِي الْإِسْلَامِ، وَمَا كَانَ مِنْهُ قَدْ وَقَعَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ يُؤَكِّدُهُ وَيَشُدُّهُ، إِذَا صَارَ مُوجِبًا فِي الْإِسْلَامِ التَّنَاصُرَ، وَالتَّعَاوُدَ، وَالتَّسَاعُدَ عَلَى إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَجِهَادِ أَعْدَائِهِ،

(٧) ينظر: شرح السنة، للبغي (١٠/٢٠٤).

فالعلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المدني الجديد «يجب أن تكون علاقات تحابُّ وتعاون، لذلك رفض الإسلام الحلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة» الذي أكدت عليه الفقرة الأخيرة من البند رقم (١٥): «وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس»، والموالاتة تقتضي المحبة والنصرة...»^(٤).

ولا شك أن مذهب الجمع أظهر وأولى، وفيه إعمال الدليلين دون إهمال أحدهما؛ حيث إن الجمع متيسر، كما سبق من كلام أهل العلم.

غير أن محصلة قول من اختار النسخ لا يختلف في ثمرته عن ذلك؛ فيقال: إن الحلف الذي يُراد به التوارث منسوخ، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمخالفة على طاعة الله والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق؛ فهذا

من المعروف أن التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية تقوم ابتداءً على مخاصمة الإسلام، ومحاربة شريعته، على تفاوت بينها في درجة العدا، أو نظرتها للدين ابتداءً، فمن هذه الكيانات من لا يعادي الدين كفكرة أو عقيدة، من باب أن هذه حرية شخصية، لكن يحصرها في بعض ممارسات وطقوس فردية.

باقٍ لم يُنسخ^(٥).

كما أن القول بمنع الأحلاف التي تُعقد بين المسلمين؛ حيث أغناهم الله بالإسلام عن ذلك؛ فأُلف بين قلوبهم، وجعلهم إخوة متناصرين متعاضدين يداً واحدة، بمنزلة الجسد الواحد؛ فيمكن حمل هذا التوجيه على ما كان أول الأمر عند قدوم المسلمين إلى المدينة؛ فكان الأنسب توحيد الولاءات والأحلاف، وجعلها كلها تتصهر في بوتقة الإسلام؛ حيث إن العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المدني الجديد يجب أن تكون علاقات تحابُّ وتعاون، فرفض الإسلام الحلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة^(٦). والله أعلم.

وَتَأَلِّفِ الْكَلِمَةَ، وَجَمَعَ الشَّمْلُ^(١).

وإلى هذا مال أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية أولاً، ثم توسط وقال: «... وَبِالْجُمْلَةِ فَجَمِيعٌ مَا يَقَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْعُقُودِ وَالْمَحَالَفَاتِ، فِي الْأَخُوَّةِ وَغَيْرِهَا، تَرُدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَكُلُّ شَرْطٍ يُؤَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يُؤَفِّقُ بِهِ، وَمَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ^(٢)».

واختار هذا القول بعض الباحثين المعاصرين؛ فقال: «أقرت «وثيقة» المدينة الأحلاف التي كانت بين القبائل العربية قبل الإسلام، وعملت على تنظيمها، وتقنينها وفق النظام الإسلامي الجديد؛ حيث ينص البند رقم (١٢) على: «وأنه لا يحالف مؤمن مؤمن مولى من دونه»، والمقصود بالمولى هنا: «عبد

أعتقه سيده، فأصبح حراً وعليه ما عليهم، ولكنه يبقى مرتبطاً بسيده القديم برابطة مخصوصة تسمى (الولاء)»...

ولكن في مقابل إقرار الولاء، والحفاظ على التوازنات العشائرية، عمل الرسول -صلى الله عليه وسلم- على منع قيام تحالفات جديدة، سواء كانت بين عشيرة وعشيرة من الأنصار، أو بين العشائر والبطون ومواليها، أو بينهم وبين اليهود، حيث يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «لَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيْمًا حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً^(٣)».

(١) ينظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (١٠١/٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦٠/٣٥)، والحديث أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله (١٩٨/٣) ح (٢٧٣٥)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب إنما الولاء لمن أعتق (١١٤٢/٢) ح (١٥٠٤) من حديث عائشة في قصة بريدة..

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ١١١-١١٣ بتصريف يسير.

(٥) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص ٧٥.

(٦) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ١١١-١١٣ بتصريف يسير.

المبحث الثالث التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية

من المعروف أن التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية تقوم ابتداءً على مخاصمة الإسلام، ومحاربة شريعته، على تفاوت بينها في درجة العداء، أو نظرتها للدين ابتداءً؛ فمن هذه الكيانات من لا يعادي الدين كفكرة أو عقيدة؛ من باب أن هذه حرية شخصية، لكن يحصرها في بعض ممارسات وطقوس فردية، وفي أحسن الأحيان لا يمانع أن يمارسها المسلم داخل المسجد، وفي الوقت ذاته يرفض أي حق لهذا الدين في الوجود والتأثير في واقع الناس في حياتهم اليومية؛ اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، أو غير ذلك من المجالات العملية.

ومن هذه الكيانات من نصب العداء التام والرفض المطلق لهذا الدين، في أي مكان، ولو في صدور أصحابه، وبالتالي فهو ينظر إلى من يطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس على أن هذا نوع من الردة الحضارية، والجمود العقلي، والعقلية الظلامية تأبأها البشرية التي شُبَّت عن طوق التعلق بالأوهام والغيبيات!!

وهذه النوعية لا تختلف كثيراً عن نظيرتها الإلحادية، التي تقوم على إنكار الألوهية، والكفر بالغيب، أو تلك الوثنية التي لا تدين بدين.

وكل هذه الكيانات باطلة لا شرعية لها، ويفترض في ظل ظهور دولة الإسلام وتمكنها ألا يسمح لها بالوجود.

وهذا على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجرد، أما في الواقع العملي التطبيقي في أرض الواقع، وفي ظل غياب دولة الخلافة، وتمكن الإسلام؛ فقد وُجِدَت هذه الكيانات وتغولت، وأصبحت صاحبة الكلمة العليا واليد الطولى في بلاد المسلمين!!

وفي الوقت ذاته فقد أوصدت الأبواب، وصُيقت

السبل أمام كثير من الجماعات والأحزاب الإسلامية التي ارتأت أن تسلك مسار الممارسة السياسية في مشروعها الإصلاحي، نحو إقامة حكم الإسلام وتطبيق شريعته، وفي بعض البلاد شُرعت القوانين التي تمنع هذه الجماعات من ممارسة هذا الحق، وهنا قد تلجأ بعض هذه الجماعات وتلك الأحزاب للتحايل على مثل هذا الإقصاء الجائر، من خلال تحالفها مع بعض الأحزاب والقوى العلمانية أو نحوها؛ رغبةً منها في أن تجد موضع قدم تستطيع من خلاله أن تمارس حقها المشروع في كافة وسائل المشاركة السياسية، التي لا تُتاح لها إلا من خلال هذه التحالفات.

وقد تكون هذه التحالفات اختيارية ناشئة عن رغبة المشاركين في هذه التحالفات في تحقيق بعض الأهداف التي لا تتسنى لها منفردة القيام بها؛ حيث إنه في الغالب قد يتعذر على حزب واحد -إسلامي أو غير إسلامي- أن يسعى منفرداً من أجل إصلاح البلاد، وهو غاضٍ الطرف عن الأحزاب السياسية الأخرى، التي قد تسعى لنفس الهدف، وإن كان ذلك بوسائل مخالفة وعقيدة مختلفة.

وهنا جرى الحديث والخلاف حول حكم هذا التحالف المرحلي مع تلك الأحزاب العلمانية، لتحقيق الإصلاح والتغيير المنشود، سواء من خلال تشكيل ما يُعرف بكتلة انتخابية، أو معارضة سياسية، أو تحديد مواقف، أو التحالف على الإطاحة بنظام ظالم مستبد، ونحو ذلك من وسائل التأثير والتغيير المعاصرة.

وهل جميع هذه الأحزاب وتلك الكيانات على درجة واحدة في هذه المسألة، أم أن هناك تفاوتاً بينها، يتيح التعامل مع بعضها دون بعض؟ هذا ما نتناوله في هذا المبحث.

تحرير محل النزاع:

مما لا شك فيه أنه لا بد عند تناول هذه المسألة بالبحث من النظر أولاً إلى طبيعة تلك الأحزاب

أنواع الأحزاب العلمانية:

أحزاب علمانية غير مغالية وقد يكون
أعضاؤها أو بعضهم من المصلين .

أحزاب علمانية متطرفة مغالية محاربة
للإسلام .

المستعان به مأموناً حسن الرأي في المسلمين، فأما إذا
لم يكن حسن الرأي في المسلمين، لم يُستعان به؛ لأن ما
يُخشى من ضرره أكثر مما يُرجى من نفعه .

وأما الحالة الثانية؛ فإن القول فيها فرع عن الحكم
عليها؛ والخلاف في قضية الفصل بين الدين والدولة؛
أهو كفر أكبر مخرج من الملة، أم كبيرة من الكبائر؟

والذي عليه جمهور أهل العلم سلفاً وخلفاً أنه كفرٌ
أكبر مخرج من الملة^(١).

العلمانية المراد التحالف معها؛ وإذا كانت هذه الأحزاب
تكاد تتفق في نظرتها على إقصاء شريعة الإسلام من
الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة، إلا أنه
يمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من تلك الأحزاب:

النوع الأول: أحزاب علمانية متطرفة غالية محاربة
للإسلام.

النوع الثاني: أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة
جزئية خاصة منه، وقد يكون أعضاؤها أو بعضهم من
المصلين.

ومن ثم؛ فإنه عند الحديث عن حكم هذه التحالفات؛
فلا بد من التمييز بين الحالتين، فتدرج الحالة الأولى
تحت مسألة التحالف مع الكفار؛ حيث إن هذا النوع
من الأحزاب العلمانية التي ترفض الإسلام جملةً
وتفصيلاً وتحاربه، فإنه لا يُختلف على كفرها، ولا
شك أن التحالف مع مثل هذه الأحزاب العلمانية،
خارجٌ عن محل النزاع في هذه المسألة؛ حيث لا وجه
لقبول مثل هذا التحالف الذي يتناقض ويتنافى مع
ما تقرّر من شروط الاستعانة بالمشاركين، -أن يكون

(١) لا يلزم من القول: إن هذا الأمر كفر، الحكم بكفر المعين الذي يفعل
ذلك، كما هو متقرر ومعلوم لدى أهل السنة والجماعة؛ حيث إن
الحكم المطلق لا يستلزم الحكم على المعين؛ فقد يصح القول بأن
القول كفر، وقائله غير كافر، وأن الفعل كفر، وفاعله غير كافر، أو من
قال كذا أو فعل كذا فهو كافر، فإذا تلبس شخص بعينه بهذا الفعل أو
القول لم يُكفر بعينه؛ لاحتمال قيام ما يمنع من الحكم عليه بذلك، أو
لتخلف شروط هذا الحكم ولوآزمه. قال شيخ الإسلام: «إن التكفير له
شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وإن تكفير المطلق لا يستلزم
تكفير المعين، إلا إذا وُجدت الشروط، وانتفت الموانع، يُبين هذا أن
الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات؛ لم يكفروا
أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه». ينظر: مجموع الفتاوى (١٢/٤٦٦-
٤٨٧، ٤٨٨)، و(٣/٢٥١)، (١٢/٤٩٨)، (٢٨/٥٠٠، ٥٠١)، (٣٥/١٦٥)،
وينظر أيضاً: شرح العقيدة الطحاوية ص٣٥٧، ولزيد من التوسع
في هذه المسألة ينظر: النواقض الاعتقادية، د. محمد الوهبي، =

القول الثاني: مشروعية عقد هذا التحالف وفق ضوابط.

وإليه ذهب الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور مصطفى الطحان، والشيخ محمد أحمد الراشد، والدكتور منير الغضبان، والشيخ صلاح أبو إسماعيل، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور مشير المصري^(٢).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

وقد احتج كل فريق لما ذهب إليه بأدلة من الكتاب والسنة والآثار والمعقول^(٣)، والذي ظهر لي من خلال استعراض أدلة الفريقين، وما ورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ أن القولين كليهما موضع نظر، والأمر يحتاج إلى تفصيل، ولا يمكن إطلاق القول بالجواز أو المنع، دون اعتبار واقع هذه الجماعات، وطبيعة الشعوب، واختلاف الظروف المعاصرة لكل دولة، وكذلك طبيعة الأحزاب العلمانية وتوجهاتها، وإن كان يمكن تحديد مجموعة من المحددات والضوابط العامة للقول بالمشروعية، أو عدمها، ومن ذلك:

ما كان من هذه التحالفات على تحقيق أمر مشروع، التقت مصلحة الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذل البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة، فاستباح بيضتهم، أو بصدد أن يفعل ذلك، ولم يتضمن التزاماً على الاتجاه الإسلامي بغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه، فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.

- أن ما كان من هذه التحالفات على تحقيق أمر مشروع، التقت مصلحة الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذل البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة؛ فاستباح بيضتهم، أو

(٢) ينظر: أين الخل؟ د. يوسف القرضاوي ص ٧٥، والفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى محمد الطحان ص ٣٢، وأصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد (٢٧٧/٤-٢٨٠). والتحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان ص ١٢، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢ ق ١ التجربة المصرية ص ٢٢٥-٢٣٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٣) يمكن الرجوع إلى هذه الأدلة ومناقشتها في رسالة الدكتوراه للباحث.

وبناء على هذا القول؛ فإنها تلتحق بالمسألة الأولى، وهي الاستعانة بالكفار والتحالف معهم، ويكون الخلاف بين الفريقين: أن النوع الثاني- مع القول بكفره- إلا أنه حسن الرأي في الإسلام والمسلمين، بخلاف النوع الأول.

أما على القول المرجوح؛ فقد يكون إلحاقها بمسألة التحالف مع أهل البدع؛ باعتبارها تمثل فرقة من الفرق المبتدعة المتحيزة على أصل كلي مخالف للشريعة.

وفي كلتا الحالتين؛ فإن هذه المسألة لا تندرج تحت الاستعانة في أمور الحرب والقتال، وكذلك لا تندرج تحت أمور الحرب مما لا يُعد قتالاً، وإنما الحديث حول التحالف مع هذه الأصناف في آلية ووسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السلمي، مما تتيجته بعض الأنظمة المعاصرة -على الأقل في إطارها النظري-.

وهذه المسألة هي التي وقع فيها الخلاف بين الباحثين المعاصرين؛ وذلك على قولين:

القول الأول: عدم جواز هذا التحالف السياسي مطلقاً.

وإليه ذهب الأستاذ محمد قطب، والأستاذ محمد سرور نايف، والشيخ أبو نصر محمد ابن عبد الله الإمام^(١).

= والنواقض العملية والقولية، د. عبد العزيز العبد اللطيف.

(١) ينظر: تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام ص ١٢٢، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢ ق ١ التجربة المصرية ص ٢١٢-٢٦٠، عبد الفني الرحال، وواقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣٠٦-٣٠٧.

على أعلى درجة من الانضباط والطاعة؛ فالتحالف مع الآخرين من شأنه أن يريك أفراد الجماعة الإسلامية، فقد تصدمهم حقيقة تحالف الجماعة المسلمة النظيفه الطاهرة مع غيرها.

- يلزم قبل عقد أية تحالفات مع الأحزاب غير الإسلامية أن تتم دراسة ميدانية تستطلع فيها الجماعة المسلمة قدراتها، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، فإذا دلت هذه الدراسة أنها تقف عند منعطف مهم، وأنه يلزمها بعض التحالفات لاجتيازه كان من الضروري أن تفعل ذلك.

ويُلاحظ أن التحالفات التي عقدها النبي -صلى الله عليه وسلم- مع الآخرين كانت لتغطية منعطف كبير في حياة الجماعة المسلمة، فتحالفه -صلى الله عليه وسلم- مع أبي طالب كان لحماية الدعوة والداعية، وحلفه -صلى الله عليه وسلم- مع اليهود في المدينة كان لحماية الدولة في بداية عهدها، وحلفه -صلى الله عليه وسلم- مع قريش في الحديبية كان للاعتراف بالدولة المسلمة كقوة حقيقية على مساحة الجزيرة العربية، والانطلاق بالدعوة نحو آفاق عالمية خارج الجزيرة.

- يجب التأكيد على ألا تكون في هذه التحالفات مع الأحزاب العلمانية موالاة ولا تودد لها، ولا تكون مناصرتها من أجل إعزازها ورفع شأنها، بل من أجل رفع الظلم عن المسلمين فحسب.

ومن خلال اعتبار هذه الضوابط من عدمه يمكن القول بمشروعية تحالف الأحزاب الإسلامية مع الأحزاب والهيئات الأخرى من عدمه، سواء كانت هذه الأحزاب مناصرةً للفكرة الإسلامية أو معاديةً لها.

بصدد أن يفعل ذلك، ولم يتضمن التزاماً على الاتجاه الإسلامي يغلّ يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه؛ فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.

ويبقى النظر بعد ذلك في دراسة جدواه، ومدى ما يمكن أن يحققه من مصلحة، أو يدفعه من مفسدة، وفي ضوء نتيجة هذه الموازنة تكون الفتوى لصالح هذا التحالف أو ضده، فهو إذن على هذا النحو مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتتقرر شرعيته في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، والعبرة فيه لما غلب.

- أن أما ما كان من هذه التحالفات على أمر غير مشروع، مثل الإعانة على الظلم، أو تدعيم نظم الجور، أو إطالة أعمار السياسات غير الإسلامية، أو إضفاء مشروعية زائفة على نظم غير مشروعة، أو إعطاء صبغة إسلامية مزورة لأعمال وممارسات لا إسلامية، أو تضمن التزاماً يضر بالمسلمين أو يغلّ يد الدعاة عن الصدع بالحق، وإقامة الدين، فهذا هو التحالف الممنوع، الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده.

- أن حال السعة والاختيار يختلف عن حال الشدة والاضطرار؛ ففي أحوال الضرورات الملجئة، التي يجد المسلمون أنفسهم فيها أمام خيارين: إما أن تباد خضراؤهم وتُستأصل شأفتهم، وإما قبول هذا العرض، قد يسع هذه الجماعات قبول مثل هذه التحالفات، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن ينبذوا إلى هذه الأحزاب العلمانية عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدراجهم إلى المفاصلة والجهاد.

- لا بد عند عقد التحالفات من التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم، وأنهم قادرون على المحافظة على ذاتهم، فالتحالفات التي عقدها النبي -صلى الله عليه وسلم- كانت شوكة المسلمين فيها ظاهرة، وهيمنة الإسلام متحققة.

وكذلك لا بد من أن تكون القيادة الإسلامية على درجة من القوة والكفاءة والحنكة، وأن يكون الجنود

معلومات إضافية

١- حلف الفضول:

هو من أشهر الأحلاف عند العرب قبل الإسلام، حدث بعد حلف المطيبين. وقصة الحلف أن عشائر من قريش اجتمعت في دار عبد الله بن جدعان التيمي؛ لشرفه وسنه، وهم: بنو هاشم وبنو المطلب وأسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة والحارث بن فهر. وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى تُرد عليه مظلمته. فقالت قريش: هذا فضول من الحلف، فسُمي حلف الفضول.

وقال بعضهم: حضره ثلاثة نفر يقال لهم: الفضل بن قضاة، والفضل بن حشاعة، والفضل بن بضاعة، فسُمي بهذا حلف الفضول. وقد قيل: إن هؤلاء النفر حضروا حلفاً لجرهم، وهي القبيلة التي سكنت مكة أيام إسماعيل (عليه السلام) في قديم الزمان فسُمي حلف الفضول بهم وشبّه بالحلف في تلك السنة.

السبب المباشر لحلف الفضول:

أتى رجل من بني أسد بن خزيمة بتجارة فاشتراها رجل من بني سهم، فأخذها السهمي وأبى أن يعطيه الثمن. فكلم قريشاً واستجار بها، وسألها إعانته على أخذ حقه، فلم يأخذ له أحد بحقه. فصعد الأسدي جبل أبي قبيس ونادى بأعلى صوته:

يا أهل فهر لمظلوم بضاعته يبطن مكّة نائي الأهل والنفر
إنّ الحرام لمن تمت حرامته ولا حرام لثوبي لابس الغدر

وقد قيل: لم يكن رجلاً من بني أسد، ولكنه قيس بن شيببة السلمي باع متاعاً من أبي بن خلف الجمحي وذهب بحقه، فقال هذا الشعر، وقيل: بل قال:

يا لقصي كيف هذا في الحرم وحرمة البيت وأخلاق الكرم

أظلم لا يمنع منّي من ظلم

فتذممت قريش فقاموا فتحالفوا على «ألا يُظلم غريب ولا غيره، وأن يُؤخذ للمظلوم من الظالم»، فكان حلف الفضول.

حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن حلف الفضول:

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دُعيت به في الإسلام لأجبت».

٢) حلف الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع عمه أبي طالب:

الذي آواه ودافع عنه، وتحمل لأجله معاداة قريش، وكان حصناً احتمت به الدعوة الإسلامية، وقد مر هذا التحالف بعدة مراحل:

أولها: تجلى بالموقف الصلب لأبي طالب، وقد اشتدت التحديات بينه وبين قريش، عندما رأى إصرار النبي صلى الله عليه وسلم على المُضي في أمره حتى يُظهره الله أو يهلك دونه، فقال أبو طالب: « اذهب يا ابن أخي فقل ما أحببت، فوالله لا أسلمك لشيء أبداً»، وقد وصل التحالف إلى أوجه حين انضم بنو هاشم وبنو المطلب في خندق واحد للذود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمايته، فقد ورد «أنهم أجمعوا على أن يقتلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم علانية، فلما رأى أبو طالب عمل القوم، جمع بني عبد المطلب، وأمرهم أن يمنعوهم ممن أراد قتله، فاجتمع على ذلك مسلمهم وكافرهم، فمنهم من فعله حميةً، ومنهم من فعله إيماناً و يقيناً».

والمرحلة الأخيرة: تجسدت في حصار الشَّعب، عندما حاصر مشركو مكة بني هاشم وبني المطلب مسلمهم ومشركهم، جزاءً لهم على ما قاموا به من حماية رسول الله صلى الله عليه وسلم، «فلما رأت قريش ذلك، اجتمعوا واتَّتمروا على أن يكتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني المطلب، على ألا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً، ولا يبتاعوا منهم، فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة، ثم تعاهدوا وتوافقوا على ذلك، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة».

وجه الدلالة: في هذا التحالف بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمه أبي طالب دلالة على أنه من حق الجماعة المسلمة أن تقيم تحالفاً مع الآخرين، لتصل إلى أهدافها المشروعة، دون استئصال لوجودها، أو انفراد بها في الساحة، ولكن دون خضوع لأي مساومة تقود إلى التخلي عن هذا الدين.

٣) حلف الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع المطعم بن عدي:

بعد وفاة أبي طالب، والتي غيرت موازين الدعوة الإسلامية، ووضعتها أمام تحديات صعبة، وبعد عودة النبي صلى الله عليه وسلم من الطائف، وقد أعرض عنه أهلها وأذوه وأغلظوا عليه، اختار النبي صلى الله عليه وسلم الدخول في جوار المطعم بن عدي عند عودته إلى مكة، وقد حفظ النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الصنيع، فقال في أسارى بدر: «لَوْ كَانَ الْمُطْعَمُ بَنُ عَدِي حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتْنَى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ».

وجه الدلالة: أن هذا الحلف وإن لم يكن فيه ضمان لحرية الدعوة الإسلامية، بل أعظم ما فيه تأمين شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وفي سؤال أبي جهل للمطعم دليل على عدم قدرته في تأمين الحماية الكاملة، إلا أنه فيه دلالة على شرعية التحالف السياسي بين الجماعة المسلمة وغيرها؛ لتأمين نفسها وحماية أبنائها، أو حتى إضفاء الشرعية السياسية عليها، وتغطية مشاركتها الانتخابية، وخاصة في البلدان التي يُحظر فيها نشاطها، كتتحالف الإخوان المسلمين مع حزب الوفد في الانتخابات البرلمانية بمصر في تسعينيات القرن الماضي.

٤) حلف الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع اليهود:

أما عندما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، وأقام الدولة الإسلامية فيها، فأول عمل قام به أن عقد معاهدة بين فيها الحقوق والواجبات بين المسلمين واليهود، وهذه المعاهدة من أوضح وأجمع وأعظم المعاهدات التي عُقدت في مثل هذا التاريخ المبكر، والتي دلت بما لا يدع مجالاً للشك على رغبة المسلمين أن يتعايشوا مع غيرهم من أهل الكتاب ضمن بنود واضحة تحقق مصلحة الطرفين.

ومما جاء في هذه الصحيفة: «وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يأتهم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل

وإلى محمد رسول الله».

وجه الدلالة: أن بنود الصحيفة تدل على مشروعية التحالف السياسي وفق ضوابط محددة، فهي تقتضي أن يشارك الحلفاء السياسيون للمسلمين بنصيبهم من المال، وتحدد البنود حدود التحالف السياسي بأن يكون التناصر قائماً بين الفريقين على من حارب أهل هذه الصحيفة، وكذلك المشاورات السياسية الدائمة، والتخطيط الدائم، والاستفادة من الطاقات، والثقة المتبادلة مع التأكيد على أن كل فريق مسئول عن جماعته وتجمعه «وأن لا يآثم امرؤ بجليفه» وأن النصر للمظلوم مهما كان جنسه أو دينه، كل ذلك دون مساومة على أي جزء من الدين، فالإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع» ... فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله.

٥) حلف الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع خزاعة:

لما أعلن النبي صلى الله عليه وسلم أنه متوجه إلى مكة معتمراً، وقد تبعه الكثير من أصحابه رضي الله عنهم، وعندما صده المشركون وأصحابه من دخولها بعد أن أرسل له عيناً من خزاعة، فأتاه بتحركات قريش وأخبارها، الأمر الذي انتهى إلى أن أبرم النبي صلى الله عليه وسلم معها صلحاً، سُمّي صلح الحديبية، وكان مما ترتب على هذا الصلح حلفه مع خزاعة.

فقد جاء في ميثاق الحديبية: «وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، وأنه من أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه، - فتواثبت خزاعة فقالوا: نحن في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهده، وتواثبت بنو بكر فقالوا: نحن في عقد قريش وعهدهم -، وإنك ترجع عنا عامنا هذا، فلا تدخل علينا مكة، وإنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك، وأقمت بها ثلاثاً معك سلاح الراكب، لا تدخلها بغير السيوف.

وكانت لخزاعة علاقات تاريخية مع بني هاشم استمرت حتى بعد ظهور الإسلام، يقول الحافظ ابن حجر - رحمه الله -: « وكان الأصل في موالة خزاعة للنبي صلى الله عليه وسلم أن بني هاشم في الجاهلية كانوا تحالفوا مع خزاعة، فاستمروا على ذلك في الإسلام».

المصدر:

(١) المركز الفلسطيني للإعلام، حكم التحالف السياسي، على الرابط التالي:

<http://www.palestine-info.com>