فصل من كتاب "إنسانية الإسلام"

المدينة الاسلاميّة

تأليف: مارسيل بوازار
ترجمة: د. عفيف دمشقيه

« كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله . »
(آل عمران / ١١٠)

الانسان الجماعي

ظهر الاسلام منذ البداية حركة تؤكد أوليّة الشأن الاجتماعي على الشأن الجماعي ، وبالتالي أولية الشخص الحرّ المسؤول في مقابل الفرد مرتبطاً بالزمرة التقليدية . وسرعان ما وعى المجتمع الذي لمّ الاسلام شمله أن عليه تأليف كيان خاص يتميّز عن العالم الخارجي بمثل أعلى مشترك للحقوق والواجبات المتبادلة . وليس لهذه الظاهرة بالطبع أية صبغة اسلامية بحت . وبالمقابل فان فكرة « الامّة » خاصة بالاسلام ، لأنها تتعلق بجمع من المؤمنين يشهدون شهادة مرتكزة بشكل حصري على كلام الله الخالد الذي لا يتحوّل ولا يتبدل ، ألا وهو القرآن .

ولم يكن بدّ من أن يتأكد أن هذه الجمعية ليست ذات نزعة حصرية ، بل هي منفتحة للغاية ، لأن انخراط أعضاء جدد فيها معدّ على أساس من معايير ثابتة وشروط عامة ، عنينا اعتناق الدين . وهكذا جاء الاسلام بمفهوم جديد وسخيّ جداً « للقومية » . وغدا الرباط الذي يشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض رباطاً دينياً وسياسياً في وقت معاً ، إذا لم يكن بدّ من استخدام المصطلحات الغربية(١) . وبالفعل يعني الدين للمسلم الخضوع لله والامتثال لشريعته . وعلى هذا ، يضفي الاسلام على المجتمع طابعاً استثنائياً وقسرياً عن طريق ثلاثة مظاهر أساسية خاصّة به وحده .

أولها أن التنزيل يحدد الموجبات المترتبة على المؤمن في جميع حقول الحياة ويعرّفه بواجباته سواء كانت نحو الله أو نحو المجتمع . فمن الموجبات المفروضة عليه بشكل صريح أن يشارك في تماسك المجتمع وازدهاره ، ولو على حساب حياته إذا اقتضى الامر . والظاهرة الثانية أن ممارسة الشعائر تسهم ، عن طريق الدقة المحدّدة بها بالذات ، في توفير شعور حادّ بالانتماء إلى زمرة منظمة . وأخيراً ، يسهم مفهوم القرآن للعالم ، إذ يقدم الخليقة على أنها كلّ متناسق ومتوازن في التبعية لله ، في رصّ بنيان المجتمع ، إذ يغدو تجمّع المؤمنين نظاماً يتبوأ فيه كل انسان مكانه الحقيقي .

ويتأكد تميّز الانسان وتفتّح طبيعته بوصفه جزءاً لا يتجزأ من « الأمة » التي تمثل « كاتدرائية لا مجموع حجارتها »(٢). وتتميز فكرة « الانسان الجماعي » هذه في الاسلام تميّزاً واضحاً عن فكرة الانسان كانسان . فالانسان والكائن البشري المنتمي للأمة يمثلان كيانين منفصلين ، ويملك كل منهما مكانه الملائم لطبيعته الخاصة في الرؤية الاجمالية للخليقة . ولا يؤلف الانسان المفرد نعني المفرد بالنسبة إلى المجتمع ، فكرة مطروحة للتعريف ، لأن الاسلام لا يميّز بين انسان وعدة أناس ، بل بين الانسان والأمة ، وهذه المفارقة أساسية لأنها تتيح فهم الخلق الاجتماعي الاسلامي الذي ينظم علاقات جماعية أكثر مما ينظم علاقات بين الافراد ، كما تتيح إدراك مفهوم المدنية الاسلامية والعلاقات بين المجتمع والعالم الخارجي . إلا أنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يعني أن هاتين الحقيقتين ليستا متضامنتين تضامناً عميقاً ، نظراً لأن المجتمع مظهر من مظاهر الانسان .. وأن المجتمع هو ، بطريقة عكسية ، تعدد أفراد . وينشأ عن هذا الترابط ، أو هذه المقابلة ، أن لكل ما يتم لمصلحة المجتمع ... قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، والعكس بالعكس » (٣). وعليه فان المؤمن يؤدي واجباته نحو سائر أعضاء الفريق الاجتماعي ، بمقدار ما يتقيد بالشريعة المنزلة ، على الصعيدين الفردي والجماعي . والجماعة المنظمة هي الشكل الاجتماعي الوحيد الممكن في نظر المسلم . وهكذا تبدو الفضيلة الاسلامية جماعية بشكل جوهري ، لا فضيلة قائمة بين فرد وآخر .

وما كان لتعاليم الاسلام الخاصة بالقيم الشاملة ، ولا لطابعه التبشيري البارز ، أن يُراخيا من الرباط الجماعي المقدس . فهناك ، على العكس ، وصيتان تحضّان المؤمنين على البقاء جماعة عضوية متميّزة . والمسلمون ملتزمون فعلاً بأن يتر سّخوا حول مثلهم الأعلى وخلف رئيسهم جماعة موحّدة غير قابلة للانقسام . زد على ذلك أن عليهم ألاّ يدعوا الشر يعمّهم وأن يأمروا بالمعروف . ولقد كان من شأن هذا النسق الخلقي أن تميّز مجتمعهم عن غيره بالفضائل الخلقية (٤) .

(*) فصل من كتاب « انسانية الاسلام » الذي يصدر هذا الشهر عن « دار الآداب » بيروت .

وتضع عقيدة وحدة الوجود المتأتية عن مبدأ وحدانية الله كل شيء في مستواه وداخل منظور نظام عالمي شامل . والمجتمع البشري بمجموعه هو بالضرورة جزء من التناسق الاجمالي. وإذا نظر إلى المجتمع على هذا الأساس، وعلى أنه كلّ لا يتجزأ ، ألّف بدوره وحدة متكاملة . وأخيراً ، يخدم الانسان إذا ما نُظر اليه من زاوية مصيره الابدي – أي بوصفه جزءاً من كل اكبر هو المجتمع – الاهداف نفسها التي حدّدها الله . وإذا أخذ على حدته خدم عدداً من الغايات داخل جماعة متنوعة تبعاً لسائر الاجزاء بفعله فيها أو انفعاله بها ، وبانعكاسه مباشرة أو بشكل غير مباشر على مختلف مراتب الكيانات العليا التي هو جزء منها . والصورة الاقل طرافة ، وإن كانت الاكثر ايضاحاً لأنها تتبادر على الفور إلى الذهن ، هي صورة الدوائر المتداخة تباعاً على صفحة الماء يلقى فيه بالحجر . فبهذا – لا بتأثيرات مفترضة من البدوي الجاهلي الذي أسرف المؤلفون الغربيون في الحديث عنه – يتمّ تفسير أحد الملامح الاساسية للمسلم المغرق في فردانيته ، والمرتبط ارتباطاً شديداً في الوقت ذاته بالجماعة . ويزيل الفهم التامّ لعقيدة وحدة الوجود في النظام العالمي التناقض الظاهر بين تثبيت الانسان واخضاعه المفترض للكلّ. كذلك يمكن أن ندرك من هذا المنظور العام تصرف الفرد ، كما ندرك النظم الاجتماعية والخلقية ، وتنظيم المجتمع ، وفلسفة العلاقات مع العالم الخارجي.

ويرى الاسلام أن سلك الناس في جماعة أمر لا مناص منه . فطبيعتهم تجعلهم عاجزين عن العيش متفرّقين ، وبناء المجتمع هو محصّلة هذا العجز التي لا يمكن تلافيها . والحقيقة أن الحاجة إلى الانتظام في جماعة حاجة مزدوجة (٥) . فالرغبة في السيطرة وروح العدوان ، وهما فطريّان في الانسان ، قد يدفعانه إلى تدمير ذاته بصورة غير معقولة . والسلطة والحكم القسري هما الوحيدان القادران على كبح جماح الحسد والصلف والريبة والغرور لدى الفرد ، مما يؤدي إلى حماية جميع أعضاء الزمرة بعضهم من بعض . ولا يتمتّع الانسان من جهة ثانية بملكة اشباع حاجاته الفردية المتعددة . وإذا لم يكن راغباً في الزوال ، غدا التعاون وتبادل المساعدة موجبين قسريين . وتستمد الحياة في المجتمع قوة الزامية « من ذات نفسها »، لأن الانسان يؤمّن بها الغذاء اللازم لبقائه ، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه . فهو ينال في آن معاً ضمان الامن وفوائد تبادل المساعدة الاجتماعية .

وقد جعل الله ، وهو يصوغ الانسان ، من التكتّل الاجتماعي احدى الحاجات. وبناء على هذا، يستجيب المجتمع لعقيدة وحدة الوجود . يضاف إلى ذلك أن الانسان وفقاً للنص القرآني ضعيف في الاساس ، وعرضة للغواية . وحين يقع فريستها يصبح عدوانياً سيء الخُلُق . والمجتمع يجبره على لجم ميوله . وإذ كان الانسان حراً فان تأسيس جماعة بشرية يفترض مسبقاً قيام اتفاق متبادل . ومع ذلك فإن أسّ الانخراط في هذا « العقد الاجتماعي » الذي يحدّد واجبات كل شخص ويكفل له حقوقه ، ليس اتفاق الارادات الحرة وحده على خيار غير محدد ، بل الاستجابة لحاجة ناجمة عن طبيعة الانسان . ويظل اتفاق الارادات خاضعاً لمقياس أسمى : ارادة الله بالذات . ومن خلال هذا المنظور ، يظهر من البداية أن رفض المشاركة في الجماعة قد يبدو مرذولاً ، والانشقاق عنها مستوجباً للعقاب .

ويصعب العثور على اللفظ المقابل لكلمة «الجماعة» الاسلامية(٥) لعرض فكرتها ، نظراً لاتحاد الروحي بالزمي اتحاداً محكماً ، واتحاد جميع الاحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن . وفي الامكان تقريب التعريف بعبارة « نظام حياة » (٦) أو « مجتمع ايديولوجي منظّم » ، إذا استخدم لفظ الايديولوجية بمعناه الخاص برؤية اجمالية للعالم ومستقبله . ولقد ترسّخ الاسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي . فالزم محمد قبائل الجزيرة العربية بعبادة إله واحد ، وعليه بتشكيل كيان متماسك وأخوي . وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص ، مجتمع من الصلابة بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي ارهقت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه من تصديعه . وحتى في هذه الايام ، وبالرغم من النزعات القومية ، ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميّز عن سائر المجتمعات حياً لا غير . ولا يقابل بالطبع على الصعيد الديني بين الشعور العفوي والعمل الواعي ، بل على العكس تمجّد القناعة الروحية الطاعة العقلانية ، فتتكامل النيّة والعمل ويؤلفان كلاً لا ينفصم في اطار الوحي الالهي الذي يعتبر تاماً وغاية في الكمال . وتقوّي هذه النظرة صورة « الانسان الجماعي » ، وهي صورة شديدة الاختصاص بالاسلام . وواجب التضامن المقنّن والقطعي هذا أشدّ الزاماً في الاسلام منه في أية جماعة عضوية . ولما لم يكن المؤمن مسؤولاً مباشرة وبشكل فردي عن أعماله الدنيوية إلا تجاه الله ، فان السؤال يدور لمعرفة مسؤوليته تجاه المجتمع وأعضائه ومؤسساته .

ويخيّل للوهلة الأولى بروز تناقض بين تثبيت الكائن البشري ومساواته الاساسية ومسؤوليته المطلقة من جهة ، وبين الحاجة الدينية والعملية إلى الالتفاف حول الجماعة ، من ناحية أخرى . إلا أن خصوصية التضامن الاسلامي الالزامي بعيدة المدى إلى حدّ أن كل مسلم يعتبر مسؤولاً شخصياً عن انتهاكات القانون في كنف الجماعة . فالاسلام يلزمه بالتدخل بنفسه لمنع الخطأ وتحقيق الخير . وهكذا أبدع الدين اخاء جبرياً واسعاً ، وخلق ، وقد تعهد بتنظيم أمور الدنيا ، مجتمعاً مطبوعاً بروح التنزيل ، سواء في جوانبه المؤسسية أو الثقافية . ولم تلبث العوامل الطبيعية لـ « الذهنية الاسلامية »، لدى المؤمنين . وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم ، ولا طريقة تصرفه ، ولا حتى مسار تفكيره ، إلا على ضوء الدين . وهكذا فان الاسلام لا يكتفي بأن يفرض صفة وجود ، أي موقفاً فاضلاً ، بل يشرك معه كذلك التقيد بقواعد الاخلاق والعمل .

وأثر الروحي على الزمني ، أي تأثير الشريعة في النهاية على كل النشاطات اليومية ، هو من البروز بحيث يدعو الاسلام إلى تضامن المجتمع للتقيّد بالاحكام الالهية . وبالفعل يوصي القرآن نصاً(٧) بأن تكون الأمة الاسلامية مجتمعاً يأمر أعضاؤه ، فرادى أو جماعات ، بالمعروف وينهون عن المنكر (٨). ويستتبع تطبيق القيم الدينية تغييراً في الانسان والمجتمع والعالم . ولما كان الاسلام ديناً وحضارة ، فهو يترسخ تعبيراً حياً وناشطاً عن ارادة جماعية . وتضامن أعضاء المجتمع الاسلامي مؤكد بشدّة ومنصوص بدقة كبرى على قانونيته في الشريعة القرآنية . وقد فُهم على أنه شعور محتّم بالتبعية المتبادلة وحاجة إلى التعاون الجماعي . وحافزه في الدرجة الأولى قياسي وايثاري ، واحساني أو عاطفي بعد ذلك . ويتأكد واجباً شبه قانوني ملزماً مسؤولية كل شخص . وعلى هذا يتخذ ارتباط الافراد صورة المسؤولية الخلقية المشتركة فيما يخص مراعاة القوانين الاسلامية والتعاون الاجتماعي لإنماء الامة .

ولا تصاغ النظم المرتبطة بكل ذلك باسم مبادىء الخُلُق أو الحق الطبيعي ، بل تفرض تشريعاً اجتماعياً وضعياً باسم ما هو واجب الاداء ، وواجباً قطعياً حيال تآخي المؤمنين . ولقد تمّ التحليل هنا من منظور اجتماعي

كالشعور بالانتماء إلى الجماعة ، والأهمية المعطاة للفضائل الاجتماعية ، وبعض الميل للعيش المشترك ، والدماثة أو النزعة للتقيد بالاعراف ، أن برزت بوصفها مميزات ثقافة اسلامية خاصة ، لأن هذه الثقافة مشبعة بتأثير ديني مدمج في نظام حياة جماعي (٩) .

ومن المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي ، مفهومٌ معيّن للعالم ، واعتقاد في مصير شامل للبشرية . وليس في وسع أية ايديولوجية معاصرة أن تدعي منافسة الاسلام في هذا الصدد . ومع ذلك فلا وجود لأي جسم سياسي منظم تكون مهمته أن يراقب تطبيق القانون بشكل سلطوي . وان هذه المؤسسة المتمحورة بصورة حصرية حول كتاب سماوي وسنّة وتفسيرها الفقهي ، تستمد منها جميعاً قوتها وصلابتها لتذهل المراقب غير المسلم ؛ دين بلا كاهن ، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها حكمه من الدين ، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية . وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة ، تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً ، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها . ويقود الدولة الاسلامية المنسوبة نهائياً إلى الكمال ، ويوجهها ، الشعور بالقدسية الذي « يخلص حتى إلى تحويلها إلى جسم في خدمة الدين »(١٠). وقد لا يكون من النوافل أن نصف باختصار في هذا المنظور أجهزة المؤسسات في المدنية الاسلامية النظرية بغية أن نظهر بشكل أفضل أبعاد الحقوق المعطاة للمؤمنين ولغير المسلمين ، وحدود تلك الحقوق .

زمالة دينية المركز

شديد هو الاغراء بوسم النظام المؤسسي للاسلام باحدى السمات التي أبدعها علم السياسة الغربي . فالحيلة تضفي على الاثبات طابعاً « علمياً » وتتيح تجنب الاشارة باستمرار إلى الصلة المطلقة بين الروحي والزمني ، بين الخلقي والقانوني . ولم ينج المؤلفون المسلمون أنفسهم على كل حال من هذه النزعة إلى المنهجة توخياً لبلوغ هدف معين ، فحاول بعضهم أن يشبّه الاسلام ببعض المقولات الكبرى للنظرية السياسية الدولية ، كالتيوقراطية، والملكية ، وحكم الفرد ، والجمهورية ، والديمقراطية ، والاشتراكية الخ .. والشعور الديني الباطني واسع وغير محدود . وأما القانون فيسعى أن يكون موضوعياً ، « وضعياً » ، لا مجرد مثل روحي أعلى وحسب . وإذا كانت التجربة العملية قد تنوعت كثيراً خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الاسلامي ، فقد كان من الممكن تقديم الحجج الخاصة الشديدة التنوع ، بل المتناقضة ، والوصول إلى نتائج منطقية ظاهراً ، متعارضة باطناً مع نص التنزيل أو روحه . ويُغذّي هذا الخلطَ تفسيرٌ يتخذ من تقنيات الغرب ومصطلحاته وأفكاره أدوات له (١١) .

إن نهج الاسلام يرفض الفصل بين مختلف عناصر الحياة الفردية أو الجماعية : فهو يجهل تعددية الاهداف (١٢).وغاية الانسان الوحيدة والنهائية، هي كفاية المجتمع سواء بسواء، أن يكون في خدمة الله (١٣)، ويمتثل لمشيئته، ويعمل بشريعته . ويصعب وصف المفهوم الاسلامي للدولة النظرية ، لأنه لا حدّ يفصل بين المؤسسات السياسية الصرف والمؤسسات الأخرى . ولكي تتجاوز مجرد تعداد العموميات التي لا يمكن أن تنقل الصورة الحقيقية للمدنية الاسلامية المثالية — وهي ما زالت تنعكس على ما يبدو على المفهوم السياسي الحالي للمؤمنين — فإنه من المناسب أن نرجع أولاً إلى سياسة النبي ، وأن نُظهر في مرحلة ثانية خصوصية التنظيم الاسلامي بالاستناد إلى التنزيل ، مع الاشارة إلى سبب عدم مطابقة هذا التنظيم لأي تقسيم من التقسيمات التي يتميّز بها الفكر السياسي الغربي .

إن للمعاهدة التي عقدها محمد لدى وصوله إلى المدينة مع قبائلها العربية الاثنتي عشرة وقبائلها اليهودية العشر لشأناً رفيعاً جداً . فقد أمكن اعتبارها « أول دستور مكتوب في العالم »(١٤) .ويتضمن هذا العقد القانوني بكل معنى الكلمة قسمين متميّزين ، وكأنهما حررا في حقبتين مختلفتين(١٥) . فالقسم الأول يرسّخ الاخاء الاسلامي وينشىء كياناً سياسياً واضحاً يضم قبائل المدينة العربية الاثنتي عشرة ومهاجري مكة . ويؤلف القسم الثاني « تحالفاً عسكرياً » مع القبائل اليهودية العشر . وأما أحكام « الدستور» الرئيسية التي وحدت شعباً غير متجانس وأوجدت جنين الدولة الاسلامية ، فكانت التالية : تبقى الجماعات القبلية على حالها ، لكنها تتضامن لخلق تنظيم سياسي موحد . ويوفّر اعتناق الاسلام « الجنسية » لجميع أعضاء الجماعة المتساوين فيما بينهم والمتوجب عليهم أن يتساعدوا . وهذا التضامن أخوي في الداخل ، لكنه مطروح بشكل توكيد ، بل مطلب ، حيال الخارج(١٦) ، ويمثل محمد الحكومة المركزية التي يعتبر امتيازاها الاساسيان صلاحية اعلان الحرب أو تثبيت السلم ، والاحتفاظ بحق اصدار الاحكام القضائية المبرمة وأسست الخدمة العسكرية الالزامية ، وحظرت في الوقت نفسه الحروب « الخاصة » ، أي التي كانت تنشب بين القبائل آنذاك . ولم يكن يحق لأعضاء الجماعة أن يقيموا العدالة بأنفسهم ، بل كان عليهم أن يعودوا إلى محاكم الاتحاد ، أو إلى حكومة النبي المركزية كتدبير أخير . وتملك هذه الحكومة صلاحية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسهر على ألا يضطهد أحد أحداً ، وتؤمّن العدالة الاجتماعية عن طريق اعادة توزيع الثروة المشتركة . إلا أن محمداً لم يكن حاكماً فرداً مستبداً ، لأن الله مصدر السلطة الوحيد ، سواء بالنسبة إلى الرئيس أو بالنسبة إلى أعضاء الجماعة.

وقد تُقبّل اليهود وكفّار المدينة شرط أن يقطعوا كل صلة بأعداء الاسلام . واستطاع اليهود البقاء على دينهم والتمتع بحقوق فردية معادلة لحقوق المسلمين . وقد رضوا بسلطان محمد الذي كان يقبض بلا منازع على زمام القيادة العسكرية ، كما كان بامكانه الفصل في نزاعاتهم فصلاً مبرماً على أساس التشريع التوراتي . وكان عليهم أن يشاركوا في نفقات الحرب ، لكنهم لم يكونوا يشتركون في المعارك إلا برخصة صريحة من النبي . وكانوا ، حسب المصطلحات العصرية ، مستقلين على الصعيد الداخلي ، لكنهم لم يكونوا يملكون أية صلاحيات دولية.وقد سجّل التشريع المديني (*) المؤسس على قاعدة من المواثيق فرقاً ملحوظاً عمّا كانت عليه الاعراف قبله، لأنه ، نظراً لأصوله السابقة على كل تجربة خارجية ، كان يتقبّل في كنف الدولة كل مواطن جديد تبعاً لمعيار الدين وحده ، مُدخلاً على الحق عناصر أخلاقية . وقد ظلّ هدف الدولة رخاء الجماعة مادياً وروحياً بقصد اسداء المعروف ونشر الاخاء . فالشريعة الالهية تأمر بـ « الخير » وتندّد بـ « الشر» . وكانت طاعة السلطة الدنيوية في اطار الشريعة القرآنية ايعازاً لأجل تدبير الشؤون العامة لا أكثر .

وقد تبيّن أن النظام الذي أقامه محمد وحافظ عليه في خطوطه العريضة

خلفاؤه المباشرون الأربعة كان آلة حكم مثالية وبسيطة وواقعية وقابلة للتطبيق . وفي رأي المسلمين أن السبب في أنه لم يدم راجع إلى عدم كمال الناس والعالم . والواقع أنه لم يُتقيد به إلا خلال ثلاثين سنة . فما لبث أن ظهر انفصال بين النظرية الدستورية والممارسة الحكومية ، وبرز التمييز بين العرب والداخلين الجدد في الدين ، محدثاً نوعاً من الطبقية الاجتماعية المخالفة مخالفة جوهرية لروح المساواة الاسلامية . ولم تعد فكرة الاخاء مطبقة بالقوة نفسها في الواقع اليومي . وظهرت أعراض التفسخ الأولى في التضامن الاجتماعي يوم أبصرت « الملكية » الاموية النور . فقد استلهم مؤسسها معاوية البذخ والأبهة البيزنطيين اللذين طالما رفضها صحابة النبي . وغدا حاكماً فردياً مطلقاً ، في حين كان محمد يأبى أن يكون أكثر من رجل بين أخوته . وكان الحكم يحاول إيلاء الشؤون المادية أهمية أكبر من التي يوليها للمشاغل الروحية . ونتج عن ذلك أن مضى الزمان الذي كان فيه للمدينة الاسلامية المثالية والنموذجية وجود (١٧). واستمر نظام الاسر الذي قام في القرن السابع (الميلادي) إلى عام ١٩٢٤ بحظوظ متفاوتة . والتقلبات التي طرأت عليه هي من اختصاص التاريخ . ولا مراء مع ذلك في أن المبادىء التي وضعها النبي ما زالت تلهم فكر المسلمين المعاصرين الفلسفي . فلا يمكن أن تدرك السياسة في الاسلام خارج الدين . وانه لمن الملائم أن نحيط منذ هذه اللحظة بحدود « المدنية الاسلامية » المثالية ، وأن نعرّف قبل ذلك بموضعة السيادة .

فالسيادة معناها حسب المصطلح الغربي حكم أوحد لا حكم فوقه ، حكم يجمع مختلف النزعات أو القوى في المجتمع . وأما في العقيدة الاسلامية فالمصدر الاسمى هو الله(١٨) . والتعبير عن ارادته ماثل في القرآن . وليس للنبي وخلفائه والزعماء السياسيين من سلطان إلا بالتفويض ولما كانت الشريعة مفروضة على الجميع ، فكل مؤمن خليفة الله على الأرض . و « أولو الأمر »(١٩) الروحي والزمني معاً لا يملكون سلطة مطلقة ، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة . وليس في وسعهم أن يدّعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الالهية ، لأن هذه العصمة كائنة في إجماع الامة(٢٠) . ولا أن يطالبوا بالتالي بحكم زمني غير محدود . والحقيقة أنه لا القرآن ولا محمد حدّدا صيغة حكم خاصة . فالمسلمون مؤهلون لاختيار البنية التي يريدون ، شرط أن تسمح بتطبيق الاوامر الإلهية . وإذا تدبرنا معاني الالفاظ ، رأينا أن هذه الدولة ، مهما يكن شأنها ، لا يمكن أن تمثل « حكماً تيوقراطياً » ، حتى وإن كان أساس الحق الجوهري ذا طابع قدسي بتحديده من هو خيّر ومن هو ظالم ، وذلك لسببين : أولهما أن المشيئة الالهية ليست ملزمة فقط للدولة الاسلامية التي تؤلف تشريعها « القومي » ، وإنما هي ملزمة لمجموع الجنس البشري . والثاني أن الزعيم السياسي لا يفصل في الأمور ولا يشرّع ، وإنما يسهر فقط على تطبيق « الشريعة » الثابتة تطبيقاً صحيحاً .

ولم يؤلف المجتمع الاسلامي يوماً ، لا نظرياً ولا عملياً ، تيوقراطية كما ادّعي أكثر الاحيان بغير حق في الغرب(٢١) . وحتى التعبير فيه مفارقة وتناقض . فالخليفة ليس زعيماً دينياً ، ولم يحدث قط فوق هذا أن حكمت المجتمع الاسلامي طبقة كهنوتية ، لسبب بديهي هو أن الكنيسة مؤسسة غريبة عن الاسلام . ولا أهلية لانسان أو هيئة لتغيير الشريعة الالهية المنزلة أو تعديلها أو اكمالها .

وهل يمكن في المقابل أن نتحدث حقاً عن « ديمقراطية » بمعناها المفهوم بشكل عام(٢٢) ؟ لقد أمكن رؤية إرث التقاليد الديمقراطية العربية والبدوية في المؤسسات الاسلامية الأولى . وفوي الطابع « الديمقراطي » على مر الزمن بأن حرر الاسلام الافراد — في أثناء انتشاره — من طغيان الأديان وتعصّب الحكومات . وقد فهم بعضهم المدنية الاسلامية على أنها نوع من نظام جمهوري قانونه الاساسي ، « دستوره » ثابت لا يتحوّل . والقرآن يأمر فعلاً بالشورى بين رئيس الجماعة وأعضائها ، الامر الذي يجعل بعض الفروق الدقيقة جديرة بالتسجيل .

إن رئيس الجماعة يستمد سلطانه أولاً من الاخاء الاسلامي الذي يوفّر له وهو ينتخبه نوعاً من ميثاق ولاء وتبعية . غير أن تسميته لا تتم عن طريق جمعية تضم كل المؤمنين ليقرروا بأغلبيتهم . فالذي يقرر هو ، على العكس من ذلك ، هيئة من الناخبين المعترف بحكمتهم وتقواهم ، وليس في وسع جمهور المواطنين إلا أن يعدّلوا في الانتخاب أو يشجبوه(٢٣) . وعندئذ تصبح سلطة الرئيس المنتخب دون تحديد لمدة الولاية مطلقة ، شرط ألا يتجاوز حدود الشريعة الالهية ، وإذا ما فعل عزل . ولا يسعه نظرياً أن يصبح ديكتاتوراً ، لأنه محروم من السلطة التشريعية . وقد ثُبّتت القاعدة بصورة نهائية لتأمين حرية الحكم والمحكومين معاً بكل دقة .

ولا تبدو الاشارة إلى فرق جوهري بين القانون الاسلامي والتشريع الأوروبي الحديث ، سواء في مصدرهما المشترك أو في أهدافها الاخيرة ، غير ذات جدوى . فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية ، حسب المفهوم الرائج ، هو ارادة الشعب العليا ، وهدفه هو النظام والعدل داخل المجتمع . والقانون صادر في الاسلام عن الله ، وعليه يصبح هدف المؤمن الأول نشدان التقرب من العزة الالهية باحترام التنزيل والتقيد به (٢٤) . وعلى المسلمين أن يجمعوا جهودهم ، داخل نطاق الجماعة ، لبلوغ الغايات التي فرضها عليهم القرآن . ويوافق كل انسان ، وهو يعتنق الاسلام ، على عقد وهمي . ولا يكون له انطلاقاً من هذا الواقع أي حق على الله . وهكذا يؤسس القانون والخلقية الاجتماعية الحق على الواجب المفروض على جميع المؤمنين بلا تمييز . ويضمن احترام هذا القانون بالمقابل حقوق أعضاء الجماعة كلهم . وهكذا يُعثر على حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي الاسلامي برمته : العدل . فالاسلام قاعدة حياة . ولا بد أن يخلق احترام قوانينه ومؤسساته مجتمعاً منسجماً يحوّر حياة كل فرد ، ليؤلف من المجموع جسماً واحداً ، « أنا جماعية » (٢٥) .

وقد بيّنت التجربة التاريخية أن العالم الاسلامي عرف من الطغيان والاضطهاد والظلم أقل بما لا يذكر مما عرفته أنظمة الحكم الأخرى . وذلك على الرغم مما كان ينبغي أن يوفره القرآن ، بروحه ونصه ، ومعه القدوة النبوية ، من ضمانات مطلقة لصون حقوق كل فرد . وعدم الامتثال ، سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي ، ممكن بصورة قاطعة . فالقرآن يعلن أن « الله لا يحب الظالمين » ، ويوصي بالمعاقبة على الظلم وبابداء مقاومة لا تلين للظالم المتشدد الذي سيلقى جزاءه عند الله . وهكذا فان المؤمن يملك حق معارضة حكومته واقالتها إذا اقتضى الامر . وقد أعلن أبو بكر ذلك صراحة حين خلف النبي فقال حسب رواية كتب الحديث : « اطيعوني ما أطعت الله ورسوله . فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

وما دام الحكم لله وحده فالحق بالعصيان مضمر منذ البداية ضمن حدود

معيّنة . وقد قال النبي : « لا طاعة لمن يعصى الله » . وعلى هذا يغدو عدم الامتثال أكثر من حق . إنه يغدو واجباً على المؤمنين الملزمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتنقل كتب الحديث كذلك أن محمداً أعلن أنه « إذا رأى الناس أن أميرهم ظالم واغضوا عنه عاقبهم الله » . وهكذا تتخذ الثورة على الظلم والاضطهاد طابع الالزام . ويُفهم هذا الواجب بالطبع داخل الاطار الذي حددته الشريعة المنزلة التي تشمل كل شيء : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »(٢٦) . وترك الدين قرار مقيت حسب طبيعة المدينة الاسلامية بالذات ، كما أن الارتداد مرفوض . ومن يمارسه من الأفراد يضع نفسه بالفعل « خارج القانون » كما تضع الجماعة التي تجهر به نفسها في موقف الانشقاق . وتبعاً للقرآن يعاقب الله على الارتداد يوم القيامة : « من كفر بالله من بعد ايمانه ... من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم »(٢٧). فلا يعاقب عليه إذن بالموت ، لأن ذلك مخالف لروح الاسلام الذي يحظر الاكراه في الدين . والمرتدّون الذين يحالفون الكفار لمحاربة الاسلام هم وحدهم — كما تقول السنّة — من ينبغي أن يُلاحقوا ويُقتلوا بوصفهم أعداء ، لأنهم خونة يعرّضون أمن الجماعة الاسلامية للخطر . وفي هذا الاتجاه الخاص يجب على من بيده السلطة أن يقمع الثورة ، فردية كانت أو جماعية ، وبالقوة عند الاقتضاء(٢٨) .

إن توكيد وحدانية الله ورفعته ، مكرراً خمس مرات في اليوم ، يحرر الانسان . والجهر بالاسلام يولّد فوق هذا قناعة شبه انفعالية تدفع إلى الاخلاص والولاء لله والدين والمؤمنين والحاكم . وهكذا يتجاوز التضامن حد الارتباط العقلاني أو المادي الضئيق ، ليخلق جماعة متآخية بالتبعية لله ، أو قل « زمالة دينية المركز » . ومفهوم الاسلام للعدالة الاجتماعية مُبين في هذا الصدد . فهو يتجاوز نطاق مجرد العدالة الاقتصادية التي لا تتحقق إلا بالاستقامة الجماعية ، والمساواة التضامنية ، والحرية المراقبة ، و « الحق في العزة والكرامة »(٢٩) . وكثيرة هي في القرآن الدعوات إلى التعاون الأخوي والاحترام المتبادل . ولا بدّ أن يهدي الدين الفرد إلى صراط التوازن بين مصالحه الخاصة وحاجات الجماعات عن طريق الرابط بين الروحي والزمني (٣٠) وكما أن أمر السيادة السياسية عائد لله ، كذلك يعود اليه أمر الثروة وملكية جميع الخيرات . فالانسان لا يتمتع منها إلا بحق الاستثمار . وعلى هذا فان الملكية الخاصة معترف بها بصورة مباشرة ، لكنها لا تمثل إلا وظيفة اجتماعية يستهدف استعمالها الصحيح رضاء الجماعة بكاملها .

ولا يمكن أن يشبّه الاسلام بأي من الايديولوجيتين اللتين تقتسمان العالم ، نظراً لتميّزها عنها كليهما في بعض المجالات الاستثنائية . فاذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً بهما مثلاً ، خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية ، فهما محدودتان تماماً ، خلافاً لما هي الحال في النظام الغربي الحر . وليست الحيازة ممكنة إلا بالعمل أو بالهبة أو بالارث . وهي باطلة إذا تأتت عن اجراء عدواني ، أو ربح حرام ، أو ربا ، أو ميسر . أضف إلى ذلك أن الاحتفاظ بها مشروط . فلا ينبغي أن تتعارض مع خير الجماعة ، أو مع تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين ، أو حتى أن تشجع على استغلال الضعفاء . ويمكن الغاؤها إذا أدّت إلى احتكار الموارد العامة الاساسية ، أو نمّت عن جشع يحطم توازن المجتمع بخلق طبقية اجتماعية زائفة . وشرع الزكاة المتمثّلة بحسب السنّة في « أخذ الثروة من الأغنياء لإعادتها إلى الفقراء »(٣١) ، وبدرجة أقل شرع الوقف ، يكفلان اعادة توزيع الثروة داخل مجتمع المؤمنين . وينبغي التعويض عن الاثرة بالشور بالتضامن ، وعن الشح بالضريبة الشرعية ، وعن المنفعة الذاتية بالايمان بالله الذي « سينسى من رحمته — كما قال محمد — قوماً يبيت أحدهم جائعاً »(٣٢) . ولا مناص حينئذٍ من أن يفضي التقيّد بالوحي الاسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات ، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري ، وإنما على الارادة الالهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة ، وهما الحقّان الرئيسيان للانسان ضمن العدالة الاجتماعية .

الخلافة

إن التضامن الأخوي في المجتمع الاسلامي اهتمام انساني مبطّن بالشعور بالترابط الذي لا غنى عنه ، والذي يتقاسمه المؤمنون المتّحدون في رغبة مشتركة في التقيّد بأحكام الشريعة الالهية . وقد كان الاحساس بالتآخي في الاسلام — وهو احساس سبق التعبير عنه وعن غيره من المشاعر في المسيحية — هدفاً لمبدأ وواقع قانوني (٣٣). فالتبعيّة المزدوجة لله ، تبعية الانسان كانسان ، وتبعية المدينة الاسلامية ، تشدّ من تضامن أفراد الجماعة في جميع مظاهر الحياة اليومية ، الروحي منها والمادي على السواء . ولهذا فانه ما إن استقر المقام بمحمد في المدينة حتى اتّضح أنه يؤدي مهمات النبي ويضطلع في الوقت نفسه بمسؤولية رئيس الدولة . ومن الانصاف أن نشير إلى أنه لم ينفك يثبت — سواء في أقواله أو في أعماله — أنه كان في الدرجة الأولى رسولاً لله .

ولم يكن لدى موته من ايعاز أو قرار خاص لتحديد خلافته على رأس الأمة . وقد جرّت هذه المسألة إلى أشدّ المناظرات ، وأدت إلى نشوء أكثر الفرق الدينية والشيع السياسية دموية في التاريخ الاسلامي . ويبدو غياب التوجيهات الدقيقة المتعلقة بتنظيم شؤون الأمة مدهشاً ومنطقياً معاً ، مدهشاً من وجهة نظر الاسلام الفلسفية الاجتماعية التي تعتبر تجمع الناس تحت سلطة جبرية أمراً بديهياً معقولاً ، ومنطقياً من خلال روح الاسلام السياسي الذي لا يمنح السلطة الزمنية سوى صلاحية السهر على تطبيق الشريعة تطبيقاً عادلاً وكاملاً .

ولم تجر أية محاولة لتعريف السلطة الاسلامية تعريفاً مؤسسياً إلا بعد زهاء ثلاثة قرون من موت النبي ، على الرغم من النزاعات والصراعات التي شجرت بين الناس والعشائر ثم بين الاسر الحاكمة أخيراً ، أو بسبب تلك النزاعات والصراعات . وكان الاسلام قد بلغ حينئذٍ نهاية الموجة الأولى من الانتشار في الامصار . وكانت قد ظهرت حاجة ملحّة إلى الاستقرار في شتى المجالات . وإذا لم يستطع أي اقتراح أن يحظى منذ البداية باجماع أفراد الأمة ، فان جميع المعارضات لم تكن تمتّ بصلة إلى الطابع اللازم للمؤسسة ، وإنما إلى شخص الخليفة ، أو في نطاق أدقّ وأشد تلازماً مع النتائج ، إلى طرق انتخابه .

ولا يعتبر المسلمون الخلافة ، وهي انبثاق منطقي عن « النظام الاسلامي »، أحد معتقدات الدين الاساسية . وقد كان تأسيسها يستهدف أول ما يستهدف الخير العام من خلال التقيد « بالشريعة » ، ثم تماسك الجماعة وازدهارها . ولو أنها كانت أحد أركان الدين ، لكان شرع القرآن تنظيمها ولا ريب بشكل أدق ، ولما كان أحجم محمد قطعاً عن الاشارة إلى أحكام تنظّم خلافته . لقد عيّن قبل موته أبا بكر ليؤم الصلاة الجامعة . ومن المفيد الاشارة منذ البدء إلى الاجراء العقلي الذي لجأ اليه أصحاب النبي لدى اختيارهم ذلك الرجل خليفة ، مقارنين بين « الامام » الذي يؤم صلاة الجماعة والرئيس الذي

يدبّر أمور المجتمع السياسية . وهكذا لم تلبث أن تحددت طبيعة وظيفته ، إذ كانت الدولة والجماعة الدينية تؤلفان كلاً واحداً .

ويفرض التقيد بنظام العبادة وطرق ممارستها على المؤمن ، على الصعيد الفردي ، وعلى الجماعة، على الصعيد العام ، وجود بعض الشروط الموضوعية التي تصل ، في الحدود النظرية ، إلى الحاجة إلى دولة اسلامية دستورية يكون فيها كل مسلم مواطناً طبيعياً . ولا تكمن أهمية رئيس الجماعة في الصلاحيات أو السلطات الموكلة اليه بقدر ما تكمن في دوره ممثلاً « للشريعة » ، وخليفة للنبي ، باستثناء كلّ مهمة رسولية بالطبع . وهذه هي صورته التي يقدّرها المسلم .

والابحاث المنهجية في النظام نادرة . وأشهرها بحث الماوردي ، أحد الفقهاء الذين عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين . فوظيفة الخليفة الأساسية في رأيه هي الحفاظ على تماسك الأمة من الداخل ، وضمان سلامتها وازدهارها في الخارج . وعدّته لذلك عدد من الاختصاصات السياسية أسهب الفقيه في سردها . فعلى الصعيد الدولي ، ينبغي عليه صون الدين الاسلامي ، والدفاع عن « الدولة » ومقاومة الطغيان بكل أشكاله . ويتمتع بحق اعلان « الجهاد المقدس » وتجييش الجيوش لحماية الحدود. وعلى الخليفة في الداخل أن يقيم العدل ويفرض الحق . وأما مؤسسات الدولة فمنذورة للفصل بين الخير والشر ، وحظر المنكر ، وفرض ما هو ملزم ، حسبما جاء في التنزيل ، وباختصار ، الحفاظ على أن تنهج الجماعة « الصراط المستقيم » . إنه يسهر على سير الدولة سيراً حسناً ويجبي الضرائب . ويفترض فيه فوق ذلك أن يفصل في النزاعات القضائية ، فيعاقب من يخرق القانون ، ويمنع كل حيف . وفي وسعه اقامة الحدّ بقرارات مبرمة في القضايا الخاصة بالعقيدة والحقوق على ضوء ما يكون الفقهاء قد أصدروه من أحكام بشأنها . وليس في وسعه أن يطمح إلى أية سلطة عقدية ، ولا إلى أية صلاحية تشريعية حقيقية ، لأن السلطة التشريعية متمثّلة في الشريعة المنزلة . وإذ كان يملك سلطة تنفيذية محدودة ، فهو يمارس السلطة المركزية بوصفه ممثّل القانون وضامن وحدة الجماعة . ولم توقف هذه الامتيازات عليه وحده في الواقع العملي ، وتناقصت بالتدريج على مرّ التاريخ .

ويمكن أن تمّ تسمية الخليفة نظرياً ، إما بالاجماع ، كما كانت الحال مع أبي بكر ، وإما بالتعيين من قبل السلف ، كما كانت الحال مع عمر . وأما في حال الانتخاب ، فيقتصر الأمر على هيئة من المؤمنين « بصيرة بالتمييز بين الخير والشر » ، وبعبارة أخرى هيئة من الخبراء في الشؤون « الدينية »، وعلى الخليفة بعد انتخابه أن يتعهد بارادة الاضطلاع باعباء المهمة الموكولة اليه . ويفترض في مسؤولياته كرئيس ، وواجباته كعامل ، أن تتعدى امتيازاته بأشواط كبيرة(٣٤) . وأما منصبه فيصدق عليه بنوع من استفتاء داخلي ، أو ببيعة من الشعب أو ذوي الكفاية من ممثليه .

وإذا كانت الآراء تتباين حول ضرورة مفترضة بأن يكون الخليفة من نسب أو حسب معينين ، فان معظم المؤلفين متفقون على تحديد مهمته وحدود صلاحياته . ومن الضروري التذكير على الصعيد التاريخي بأن تعريف الوظيفة وتحديد امتيازاتها قد تمّا في القرن الثالث الهجري، في حين أنه كان سبق ترسيخ الخلافة قبل عدة عقود على أنها مَلَكيّة « بحكم الواقع » . وفي تلك الحقبة بالذات سُنّت قواعد التشريع الاسلامي ، وأصبحت ثابتة لا تتحوّل . وكذلك غدا تأليف جوامع الحديث النبوي الكبرى أحد ضوابط الحياة اليومية . وشكلت الاحكام والآراء الفقهية حسب المذاهب الاسلامية الأربعة الكبرى مرجعاً أساسياً جديداً بعد القرآن والسنّة . وكان أن أدّت هذه الحركة المزدوجة التي قامت في وقت واحد إلى نوع من التمسك بالشكليات بدل الفلسفة الاجتماعية السياسية للجماعة . وغدت الخلافة مؤسسة خاضعة لشرعية دينية صلبة ، وهيئة في خدمة الدين ، حين كانت مصلحة القابضين على أزمّة السلطة تتوافق مع ذلك الواقع . واتّخذ النظام الاجتماعي صورة ملكية مطلقة ، كان يبدو معها « تيوقراطياً » أحياناً ، خلافاً لروح الاسلام الاستعلائي . وهكذا كان في وسع من يملكون السلطة وصلاحية التذكير بالتعاليم الالهية أن يحكموا بشكل غير مباشر . ويزيد هذا التطور التاريخي في صعوبة فهم نظام لا يتواءم والمفاهيم الغربية التقليدية .

وسرعان ما مارس الفقهاء والمفتون سلطانهم على الصعيد السياسي ، فاتخذت خطبة الجمعة مثلاً مظهر الولاء السياسي . وكان الدعاء للحاكم اعترافاً بسلطته ، واغفال ذكر اسمه اعلاناً عن سقوطه . وكان الخليفة ، بوصفه خلفاً للنبي محمد ، و « أمير المؤمنين » فيما بعد ، يسوس مجتمعاً تتحد فيه شؤون المدينة وشؤون الدين اتحاداً وثيقاً . وغدا رفض طاعته معصية لله . ومع ذلك لم يتمتع قط في الواقع بأية سلطة روحية ، ولم يلبث أن فقد كل صلاحية عقدية لمصلحة الفقهاء الذين كانوا يشترعون بالاستناد إلى مجموعة من القوانين واضحة التنظيم والصياغة . وعلى الصعيد السياسي تقلصت امتيازاته التنفيذية تدريجاً ، بعد أن استولى عليها حكام مماليون أو ملوك شبه مستقلين كان اتساع رقعة الامبراطورية يسهل رغباتهم في التحرر . وأخيراً، لم يعد الخليفة ، تحت وطأة الشعوب المغزوّة الداخلة في الاسلام حديثاً ، رئيساً على النمط العربي ، فغدا ملكاً مطلقاً حقيقياً يعيش في بلاط فخم خارق البذخ . واستمرّ في تمثيل دور الوسيط القدير العامل على وحدة الاسلام وتماسكه ، الا أن موجة جوفية كانت قد بدأت مسيرتها لتلغم ثم لا تلبث أن تدمّر هيبته الدينية ، ولا سيما سلطته السياسية . وهذه الصروف والتقلّبات تخصّ التاريخ .

وتضافر على اعداد مذهب الخلافة « الاتّباعي » مؤلفون صوّروا الدولة الاسلامية لا كما كانوا يرونها ، بل كفكرة مجرّدة مثالية ، خارج حدود الزمن ، كان قد سبق انتماؤها إلى ماض ذهب وانقضى . واستندوا في عملهم ، وقد رفضوا كل تأثير خارجي ، إلى القرآن بخاصة، وبدرجة أقلّ إلى تاريخ الجزيرة العربية في عهد النبي وخلفائه المباشرين(٣٥). ولهذا المنحى الخاص وهو منحى نظري أكثر مما هو واقعي — فائدة بالنسبة إلى فهم أفضل لـ « الفلسفة السياسية » الاسلامية ، وللاسس الدستورية للدولة الاسلامية .

ومما لا ريب فيه أنه ينبغي الاشارة إلى زيف المماثلة بين الخلافة والبابوية وكثيراً ما صُرّح بهذا الخطأ ، لكنه ظل حياً ناشطاً في مدارس التاريخ الدولي الغربية . وقد يكون المستشرقون أسهموا في تأكيد الفكرة بنعتهم النظام المؤسسي الاسلامي بـ « التيوقراطي » دون تحفظ أو توضيح للفروق الدقيقة الملابسة . وإذا كان الخليفة « يمثل » الشريعة المنزلة ويجسد مركزية الجماعة ، فانه لا يمكن بالتأكيد المماثلة بينه وبين حبر أعم لديانة لا تملك بنية كهنوتية ولا مراتب دينية . وقد تصوّرت دوائر القنصليات الأوروبية فيما بعد أن من شأن الفصل بين السلطة المزدوجة التي كان يفترض أن يتمتع بها الخليفة العثماني أن تسهّل تحقيق أهدافها الامبريالية ، وذلك على الرغم من المنطق والعقيدة الاسلاميين .

وبالرغم من خطأ هذه الفكرة فقد ترسخت في الواقع(٣٦) . فلقد وافق الاتراك على طلب كاترين الثانية حق الحماية للاقليات المسيحية الأورثوذكسية القاطنة على الأراضي الاسلامية ، شرط الحصول بالمقابل على حقوق مماثلة لحماية الأقليات المسلمة في الامبراطورية الروسية . وقد اتضح أن فكرة اعطاء الخليفة العثماني نوعاً من سلطة قضائية روحية على الاسلام العالمي ، كانت خدعة ذكية من جانب روسيا التي كانت تأمل في أن تتمكن بناء على ذلك من فصل بعض الأقاليم الأوروبية عن السلطنة . وقد حاول الأتراك من ناحيتهم أن يستغلوا لغايات سياسية خاصة بهم الوهم القائل بالسلطان « حامي الدين الاسلامي » ، ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر ، حين ضعفت قوتهم تحت الضربات المضاعفة التي كانت توجهها اليهم أوروبا والمعارضة الداخلية . وكانوا يرجون في الظاهر أن يعوضوا على الصعيد الروحي عن تضاؤل سلطانهم السياسي . والحقيقة أن هذا الطموح إلى حماية الأقليات الاسلامية التي كانت تعيش في ظل السلطة المسيحية ، لا يبدو سوى رد فعل على المطالبات الأوروبية لحماية المسيحيين في الأراضي الاسلامية ، بالاستناد إلى فهم زائف للنظام الاسلامي الذي يجعل من غير المسلمين « محميين » كما سنبين فيما بعد . وأخيراً استخدمت قداسة الخلافة المزعومة وما نتج عنها من مفهوم حول حقها في سلطة قضائية على الاسلام العالمي سلاحاً في تصادم الامبرياليين الغربيين أنفسهم ، فاتخذ منها غليوم الثاني أساساً لسياسة الامبراطورية الالمانية حيال العالم الاسلامي(٣٧) . وهكذا

كانت المماثلة بين الخليفة العثماني وبين حبر أعظم ديني وهماً سياسياً فرضته أوروبا ، وكان السلطان نفسه يستخدمه حين يجده في مصلحته . وكان ينبغي قيام الحرب العالمية الأولى لتضع له حداً .

ولقد ارتبطت تقلبات الخلافة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تركيا الحافل بالمكائد الداخلية والخارجية الذي شهد منذ الربع الاخير للقرن التاسع عشر وقوف بعض القواد الليبراليين الكبار في وجه السلاطين الطغاة . وكان أن شطب الثوار الكماليون المؤسسة بجرة قلم إذ جعلوا الجمعية الوطنية الكبرى تصوت على إلغائها ، تحت وطأة التهديد بالقوة . ومنذ ذلك الحين وجدت الجماعة الاسلامية نفسها محرومة من العضو الذي يمثل مركزها ، في الوقت الذي كانت تنمو فيه بحدة نزعات أقليمية وقومية في عقر دار الاسلام . وقرن العرب قواهم إلى الاسلحة الأوروبية للخلاص من النير العثماني . ولا ينبغي مع ذلك أن يفضي ضعف رد الفعل الاسلامي حيال زوال الخلافة إلى استنتاجات مغلوطة . نعم ، إن الهيبة التي كانت تتمتع بها المؤسسة المتصارعة مع الغرب في الخارج ، ومع المطالبة بالليبرالية في الخارج ، قد تضاءلت . وتغلبت الأمة على الإخاء بشكل نهائي على ما يبدو في نظر السياسة . ولم تنجح المحاولات المختلفة لاقالة الخلافة من عثرتها . ولا كُتب للعلمنة المفروضة على تركيا أن تصبح حقاً مذهباً له أتباعه . والوضع الراهن غامض مبهم ، بل قلق غير مستقر . ويظل الاسلام مع هذا حقيقة سياسية . فما زال الجانب الروحي يطمح — وربما بشكل متزايد بالتدريج — للتأثير على الفكر الاجتماعي والتنظيم الدنيوي للعالم الاسلامي . وتعاظم تأثيره باشتداد عود الشعوب المنسلخة عن الامبراطورية العثمانية أو الخارجة من ربقة الاستعمار الأوروبي في تولي مصيرها بنفسها . ويظل الشعور بالتآخي حياً في ضمير المؤمنين ، ويتجاوز التخوم السياسية ، ويدوم الحنين إلى المدينة الاسلامية المثالية .

وتتباين آراء المؤلفين المسلمين المعاصرين . فبعضهم — وهم قلة بشكل واضح جداً — يعتقد أن الاسلام لا يقدم سوى حقيقة دينية ومثل أعلى لحياة روحية وقدوة صالحة لانضباط خلقي . وفي رأيهم أن الدين لا يمكن أن يشرع أنظمة لتدبير الشؤون السياسية . وغياب أنظمة تحدد الخلافة النبوية دليل قاطع على أن الوحي الاسلامي لم يكن معداً أبداً لتشكيل دولة . فلا القرآن يشير اليها ولا السنّة . وأكثر الآراء جذرية في هذا الاتجاه(٣٨) يحاول أن يثبت أنه لا رابط بين الشريعة المنزلة وبين التنظيم التأسيسي للمجتمع وليست الخلافة سوى بدعة علمانية الجوهر استطاعت أن تستمر — في السنوات السهان كما في العجاف — بسبب الفوضى التي أشاعها الفقهاء وغذاها زوال حرية فكرية كانت من قبل عماد الحضارة الاسلامية .

ويظل هذا النقاش الحاد الدائر بين ألمع مفكري العالم الاسلامي نظرياً للغاية ، لأنه لا يؤلف مشكلة تهم المجتمع الاسلامي في الظرف الراهن . فقد أثبت التاريخ أنه ما ان استقر المقام بالنبي محمد في المدينة حتى نهض إلى جانب رسالته باعباء رئيس الدولة سائساً ، وبالتالي « شارعاً » . وترسخ مجتمع المؤمنين كياناً متجانساً في وجه المجتمع الجاهلي الذي رفض قوانينه ومحرماته ، في مسار تطوري اجتماعي كلاسيكي . زد على ذلك أن الغاء مؤسسة الخلافة وانتفاءها في الوقت الحاضر لا يسمحان بتجاهل بدهية كون الاسلام أكثر من نظام ديني وضابط خلقي . ورغبة الدين الاسلامي في رسم قواعد سلوك دقيقة ينتهجها المؤمنون في سعيهم الدنيوي اليومي رغبة وطيدة . وليس هناك بالتأكيد حكم قرآني يحدد تنظيماً سياسياً أياً يكن شكله . غير أن مثل هذا التنظيم يمكن أن ينبثق عن الاحكام الروحية والزمنية للعقيدة الاسلامية ، وهي أحكام مازمة لكل مؤمن . وأخيراً فان بنية الدين الاجمالية كانت تشكل بمفهومها للعالم والوحدة الوجود بين جميع الهيئات الشرعية قوة شديدة الدفع نحو المركز في قلب المجتمع ، بالرغم من التصدعات العشائرية أو المذهبية أو الشخصية . ولا يقل أهمية عن هذا أن الغاء الخلافة ، بما كانت تمثله مبدئياً من حرص متحجر على الشكليات ، ومن تقاليد رجعية ، قد وضع حداً لمفهوم من القرون الوسطى لدولة قيصرية — بابوية لم يكن فيها من الاسلام سوى الاسم . وقد أتاح هذا الالغاء بالتالي أن يشارك المجتمع الاسلامي بشكل مبعثر في المجتمع الدولي كما هو منظم في الوقت الحاضر .

ولم يكن لالغاء مؤسسة عمرها ثلاثة عشر قرناً بشكل مباغت انعكاسات تذكر على العالم الاسلامي ، على المستوى الديني . وتتوافق هذه الظاهرة تمام التوافق مع خصيصة أساسية من خصائص الاسلام الماثل ديناً بلا كنيسة وايديولوجية عالمية ليس فيها عضو مركزي اداري متعسف . ولم يؤد انحلال أجهزة المدينة الاسلامية المؤسسية إلى افقاد المؤمنين شعورهم بالانتماء إلى مجتمع خاص بهم ، قائم على كلام الله وسنّة نبيه . وبالفعل فان المؤمن ما يزال يحتفظ ، بالرغم من الخلافات الايديولوجية والاتجاهات السياسية السائدة في مختلف الدول الاسلامية المعاصرة ، بشعور حي بالانتماء إلى مجتمع أرحب تديره قوة قدسية . ومن خلال هذا المنظور يبقى الاسلام مدعواً دائماً أكثر فأكثر إلى تقديم حل للمشكلات التي يطرحها تنظيم الدول الاسلامية ، وإلى ممارسة تأثير متزايد كذلك على العلاقات الدولية في المستقبل.

— التتمة ص ٥٠ —

— تتمة المنشور على الصفحة ١٦ —

عالمية

لقد أمكن الشك في الطابع العالمي للاسلام ، أو ، على العكس ، الالحاح عليه . والواقع أن عدم دقة الآراء المتداولة جعل المسار الذهني صعباً ، وأن الزاوية التي ينظر منها المراقب تحدّد ذلك المسار بشكل واسع . وكثيراً ما يولى المعنى المنسوب إلى الكلمات أكبر قدر من الأهمية بطريقة ذاتية ، وكأنّ لهذه الكلمات معنى حصرياً ، أو يولى الاهمية التي تتلاءم أحسن التلاؤم مع اثبات صحة رأي معيّن . ولذا ينبغي هلهلة كبّة الخيوط واستخلاص الطرف المؤدي إلى فك تشابكها .

إن في وسع الاسلام بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة : الوجهة الماورائية ، والوجهة الدينية ، والوجهة الاجتماعية ، والوجهة السياسية . ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن هذه الرؤى الأربع مفاهيم متباينة تبايناً أساسياً ، لأنها صادرة عن مصدر واحد . غير أن التعبير عن الفكرة يمكن أن يتنوّع بوصفه ردّ فعل منطقياً على وضع من نوع خاص . فالايمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله ايماناً معبّراً عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة في أي من الأديان الأخرى ، يجعل من الاسلام على الصعيد الماورائي ايديولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى . والفرد ، على الرغم من تمتّعه بمصير مستقل ، ليس غاية بحد ذاته ، بل هو عنصر من العناصر التي يتألف منها الكلّ . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فانه لما كان الكون محكوماً بأحكام إلهية ، فان « المسلم » هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة . والبشرية واحدة . وليس الناس متحدرين من صلب رجل واحد وحسب ، بل هم صادرون أيضاً عن ارادة مبدعة واحدة ، ارادة الله الواحد(٣٩) .

ويستتبع التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد واجمالي . والشريعة الخالدة عالمية . وعلاوة على هذا الجانب الجوهري ، يشارك مفهوم الانسان في طابع الاسلام الشمولي العالمي . فالانسان معتبر في الواقع بوصفه انساناً — لأنه حرّ ومسؤول — ولكن ليس بمعزل عن غيره ، لأنه في الوقت نفسه انسان جماعي أوَ اجتماعي منذور للنعيم النهائي . ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة (٤٠) .

ويؤكد الاسلام إلى جانب ذلك عالمية المبادىء الخلقية توكيداً مضاعفاً. ففي حين أن الاخلاقية الاجتماعية التي أتت بها المسيحية هي أساساً أخلاقية بين الافراد ، فان الخلق الاسلامي بتوثيقه رباط الجماعة ، يصهر العواطف والأحاسيس ، قاعدة الفضيلة العالمية ، مع الأنظمة القسرية التي لا غنى عنها في الحياة الجماعية(٤١) . ويفسر الطابع العالمي للخلق الاسلامي ، بشكل جزئي ولا ريب ، السرعة التي نفذ بها الاسلام ليبقى ، إلى أكثر المناطق الجغرافية والأوساط الثقافية تنوعاً . ولا يعادل هذه الظاهرة الدينية سوى ظاهرة المسيحية ، بخلاف سائر الأديان الافريقية والآسيوية التي لم تتعدّ قط حدود السياق التقليدي الذي أبصرت فيه النور . وهنا يمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا لم يكن في إمكان الناس استخدام دين عالمي وبعيد عن التعصب كالاسلام لاغراض امبريالية ولأجل السيطرة ، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ العالمية إلى مجتمع متجانس سياسياً ، قوي عسكرياً . يضاف إلى هذا أن عالمية الدين قد تستتبع شكلاً من حصرية كامنة ، لأن الشريعة الالهية هي التي تنهج السبيل إلى نعيم الآخرة . ويُستحسن قبل البحث من منظور عام عن خلاصة لمشكلة عالمية الاسلام أن نعالج مفهومها على المستوى الديني البحت . ولا نرانا في حاجة إلى التأكيد بأن هذا التقسيم اعتباطي لغاية ، بل مناف لروح الاسلام العام .

لقد تخيّل المؤلفون الغربيون تفسيراً — يخدش شعور المسلمين — مرتكزاً إلى توقيت نزول شتى الآيات . ففي رأيهم أولاً أن النبي محمداً قد يكون ربّي ليكون رسول أمّته . وقد تكون رسالته قدّرت في البدء لتزويد العرب بكتاب ومرشد في لغة يفهمونها ، لانهم الشعب الوحيد الذي لم يكن قد تلقى بعد كتاباً . ولا تكون عالمية الاسلام قد برزت بالتالي إلا خلال الحقبة الثانية من التبشير بالدعوة في المدينة ، بفعل وعي المسلمين ضرورة تشكيل كيان مستقل ، في الوقت الذي تمّت فيه القطيعة مع اليهود . وقد يكون الاسلام فرض منذ ذلك الحين وحياً خالصاً في مقابل كتب الاسرائيليين المشوّهة أو المزيّفة ، وبدرجة أقل ، في مقابل كتب المسيحيين .

ويرفض المسلمون هذا البرهان المزعوم ، ويعتبرونه خبثاً من المستشرقين يراد من ورائه الاساءة إلى الاسلام . أولاً لأنه لم يكن للنبيّ ناقل كلام الله الخالد الذي لا يحول أي دور فاعل في تأليف التنزيل ، لا بالنسبة إلى الظروف المادية ، ولا تبعاً لرغبته الشخصية . ولا يمكن بالفعل أن تصدر طبيعة الرسالة الالهية عن حاملها البشري . والقبول بتفسير يرتكز إلى التسلسل التاريخي معناه نكران صحة التنزيل الذي ينبغي أن يقبل على كل حال بوصفه كلاً متلاحماً : القرآن في صورته الكاملة والنهائية . زد على ذلك أن في الامر تزييفاً للتاريخ ، لأن التنزيل توجّه منذ البدء إلى جميع الناس : « إن هو إلا ذكر للعالمين » (٤٢) .

وليست هذه القناعة تعبيراً عن حصريّة جذرية . فلو عدنا في الواقع إلى المفهوم الاساسي لوحدة الجنس البشري باشراف إلهي، لأمكننا أن نستخلص أن الله أباح بملء ارادته مختلف المعتقدات . والوحي كالحقيقة واحد، لكنه أصدر اشكالاً شرعية أو شعائرية متنوعة احتراماً للتوحيد . وهكذا فان كل دين منزل صحيح في جوهره، ولا يملك أي فريق أن يحتكر الحقيقة (٤٣) . ولا حدود للحكم الالهي ، فالله يحكم الكون بأسره . ولا يمثل المجتمع الاسلامي سوى جزء من هذا الكلّ . وما كان من الله إلا أن زود ، بمشيئته التي لا نظير لها ، بعض المجتمعات بتوجيهات أفضل أو أكمل من التوجيهات التي زوّد بها المجتمعات الأخرى (٤٤) .

وقد كان الناس في البدء جنساً واحداً وأمة واحدة(٤٥) ، ثم قرر الله أن يجعلهم أسراً وقبائل وشعوباً (٤٦) ليتعارفوا ويتفاهموا فيما بينهم . ومعيار السمو الوحيد يكمن في خشية الله، أي في الخضوع لمشيئته . ولا يُستبعد أي انسان مسبقاً من الخلود في النعيم الأبدي ، فالله يريد على العكس من ذلك خلاص كل انسان . والمظهر الشمولي من البروز بحيث لا يحتاج إلى أن يوسّع البحث فيه بشكل أحفل . وبحسب الرؤية الاسلامية ، على الصعيد الاجتماعي على الاقل ، فان « التعددية تؤكد الوحدة ، والتنوع مبدأ انسجام لا مبدأ بلبلة(٤٧) » . ومفهوم التنزيلات الخاصّة المقدّرة لشعوب مختلفة يكفل التسامح الديني . ولا تتعرض المقدّمة المنطقية ذات الطابع العالمي في الاسلام للنقض إذا أخذنا في الحسبان أن التنزيلات تتعاقب . فالحقيقة لم تنقل إلى الناس مرّة واحدة وأخيرة . وتبقى كل رسالة إلهية سارية المفعول حتى تأتي الرسالة التالية فتؤكدها وتحتويها وتعمّقها . ولما كان القرآن التعبير

الأخير عن ارادة الله ، فقد كفل اصالة الرسالات السابقة وصحتها دون أن يؤكد سريان مفعولها الذي بطل جزئياً بمجيء الاسلام . ولما كان هذا ديناً تاماً كاملاً ، فقد تجاوز كل الأديان الأخرى : « يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم ... »(٤٨) . وهكذا يبرهن الاسلام على الصعيد الديني عن عالمية لا مراء فيها عن طريق التوحيد المطاق ومبدأ وحدة العالم . أضف إلى ذلك أن كل انسان مدعوّ من غير تمييز للمشاركة في معتقد بسيط ، والانخراط بذلك في جماعة متجانسة بأسهل تدريب ممكن : الشهادة . وإذا رفض اعتناق الاسلام فان الله سريع الحساب(٤٩) . وهو مقبول مع ذلك على الصعيد الاجتماعي ، ويتمتع بجميع الحقوق باستثناء حق الاضرار بجماعة المؤمنين .

ويمكن أن يتم التساؤل عن العالمية على المستوى الاجتماعي . ويستحق هذا المنحى الدراسي أن يكون ببعض الفروق الدقيقة . فلما كان التنزيل يشرع بالفعل في الشؤون الروحية والزمنية على السواء ، وهي شؤون مرتبط بعضها ببعض كل الارتباط ، فإنه قد يبدو أن الاسلام يُظهر بعض الحصرية على صعيد التنظيم الاجتماعي الذي يتشابك مع عالمية المذهبية ، وقد يقال بذلك من شأنها(٥٠). ويرفض المسلمون هذه الفكرة ويعبّرون عنها بطريقة مختلفة، هي أن غير المؤمن يطرد نفسه بنفسه من الجماعة المؤسسة على قاعدة التنزيل القرآني برفضه اعتناق الدين . ويؤدي ذلك إلى اقامة نظام خاص لتسوية وضع هؤلاء الأفراد المُبعدين عن جسم اجتماعي موحد برباط الدين المقدس وبالتقيّد بالشريعة المنزلة . وحرمان غير المؤمنين من بعض الحقوق في المدينة الاسلامية نتيجة منطقية لطبيعة المجتمع التأسيسية . وقد ظن أنه بالامكان الايحاء بأن النداء « يا أيها الناس » المستعمل في السور المكية ، قد استبدل به فيما بعد « يا أيها الذين آمنوا» حين استقرّ النبي في المدينة (٥١) . وهذه الملاحظة مغلوطة ولا يمكن على أي حال أن تتخذ الاهمية التي يراد اضفاؤها أحياناً عليها في الغرب . ولا ينبغي في الواقع النظر إلى النداء بمعزل عن سياقه العام . فحين يكون الخطاب موجهاً للبشرية جمعاء تستخدم صيغة « يا أيها الناس » : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض »(٥٢). وبالمقابل فان « يا أيها الذين آمنوا » تستعمل حين يكون الارشاد الأدق والأكثر خصوصية موجهاً إلى المسلمين أنفسهم : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير .... وجاهدوا في الله ... هو سمّاكم المسلمين ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير »(٥٣) . وهكذا فان الايضاحات بشأن التسلسل الزمني لا معنى لها ، ما دام القرآن بشكله الحالي المثبت حسب تعليمات النبي ، يؤلف كلاً شاملاً لا يتجزأ . والتنزيل الإلهي يتوجّه إلى جميع الناس داعياً اياهم إلى اعتناق الدين ، ويخاطب ، على مستوى مختلف ، المؤمنين بشكل خاص ، ليبيّن لهم القاعدة الواجب اتّباعها . وعلى هذا فانه يدعو الى تأليف مجتمع منفصل منبثق بشكل طبيعي من التعاليم القرآنية ، دون أن يكون في ذلك تقليل من عالمية الدعوة الالهية .

ولقد كان الانخراط في العقيدة التي بشّر بها محمد يعني للمؤمنين الأول قطع العلاقة مع النظام الاجتماعي القبلي القديم والانتساب إلى كيان مميّز . وكانت الجماعة تحتفظ مع ذلك بمثل أعلى عالمي ، لأنها لم تكن ترفض صحة الانظمة القضائية والخلقية الموجودة في التنزيلات السابقة ،واكدت أنها حصرية تجاه المشركين من العرب وحدهم . أضف إلى ذلك أنها ظلت منفتحة على الصعيد الاجتماعي بشكل واسع على الجميع ، مع رفضها ضمناً بعض المعتقدات . وكان طبيعياً في مجتمع ديني المركز في الاساس أن يطالب بالاعتراف بالتوحيد . ومن الخطأ مقارنة تضامن الجماعة الاسلامية المشروع وما ينتج عنه من مظهر حصري ، بأنماط المجتمعات البدائية المتضامنة والحصرية بفعل التقيّد بالتقاليد . والواقع أن مجتمع المؤمنين يبقى ، حتى على الصعيد الاجتماعي ، منفتحاً بلا قيد ولا شرط . وتقترن عالمية الاسلام بالشمولية ، لأن ما يرصّ بنيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب، كما كانت الحال في المدن القديمة ، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد . ومنذ ظهور الاسلام ، وخلال انتشاره من بعد خارج الجزيرة العربية ، سجل توكيدُ وحدة العالم بالتبعية لله الواحد أفولَ الديانات القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية التي أثبتت وجودها جنباً إلى جنب مع تحرّر الانسان . وكان من نتيجة الجهر بالايمان أن اكسب صاحبه الحقّ مباشرة في الاندماج الكامل على الصعد الاجتماعية والسياسية والضريبية على السواء . وعليه فان مظهر الاسلام الحصري المفترض على الصعيد الاجتماعي يبدو كذلك ، حين ينظر اليه من الخارج فقط . وبالفعل فان غير المسلم مدعو لمشاركة الجماعة دون قيد ولا شرط ، وهو الذي يطرد نفسه بنفسه برفضه اعتناق الدين ، والتقيّد بالتالي بأحكام الشريعة . وإذا كان موحّداً ظل خاضعاً لأحكام دينه . والظاهرة لصيقه بالمجتمع الاسلامي النظري المتمحور كل التمحور حول الوحي الإلهي الذي يشرع لامور هذه الدنيا جميعاً .

وختاماً فان آخر مستويات السؤال عن العالمية الاسلامية مستوى سياسي . ويعرض من زاويتين : عالمية تتطلع إلى الخارج وتتوافق مع التبشير الديني دون أن تشمله كلية ، وعمومية في القانون المفروض في الداخل على كل أفراد الجماعة . ومن المفيد أن نعود هنا إلى التاريخ . فقد أدى ظهور الاسلام في المجتمع العربي إلى مقاومة كان لا بد أن تتحول إلى صراع سياسي .

وما لبثت الجماعة الاسلامية ، وهي لم تكد تبرز بعد ، أن شكلت كياناً متميّزاً . وقد اتخذ التعبير عن وعيها هذا الكيان طابعاً « قومياً » ، لأنها رفضت بالضبط أنماط الانتماء إلى التجمع القبلي التقليدية . فالقضية قضية مسار اجتماعي كلاسيكي . ولقد ولد الاسلام السياسي بالعودة إلى التوجه نحو مكة للصلاة . وما كان لهذا القرار أن يطبع المجتمع بطابع « عربي » ، لأنه كان ينظر إلى الكعبة على أنها محراب ابراهيم أبي جميع المؤمنين(٥٤) . ويبدو أنه من الخطأ النظر إلى هذا الاختيار كما لو كان محاولة انعزال من محمد تهدف إلى اقامة دين توحيدي مستقل من شأنه الابتعاد عن الجماعات الدينية الأخرى كيلا يضحّي بـ«قوميته» . فخصوصية العقيدة الاسلامية نفسها تفرض على العكس العالمية ولا يمكن ادراك المفهوم الاسلامي للعالم وللمجتمع إلا من خلال جوهره الديني . فمبدأ وحدة الكون ونظامه يحتم بالضبط وجود مجتمع بشري موحد ومنظم . ويشكل كل فريق على حدة كياناً متجانساً وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكوني الذي تجبر فيه الامكانات والحاجات المتبادلة على التعاون والتعاضد . وتنجم الحاجة إلى التشارك والتعاون من ارتباط الامم بعضها ببعض ، هذه الامم التي لم تزود واحدة منها ، على الصعيد الجغرافي ، بموارد طبيعية تتيح لها الاكتفاء الاقتصادي الذاتي والفرق بين المجتمعات القائمة نابع ، كالتباين الطبيعي في الافراد ، من مشيئة الله لخير الانسانية .

وتقود وحدة الاسلام الدينية ، مدعومة باقامة الشعائر وعمومية القانون ،

إلى التجانس السياسي . أضف إلى ذلك أن الاطمئنان إلى امتلاك الوحي الصحيح دفع المسلمين إلى رفض كل تبعية أخرى ، وعدم الاعتراف بأية مواطنية غير مواطنية الاسلام . والواقع أنه سرعان ما ظهرت صراعات على السلطة وانشقاقات ذات أصول تقليدية أو محلية . وقد استندت أحياناً إلى رد فعل ثقافي ومطالبة سياسية من الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام . غير أن تفتت المجتمع السياسي كان لا بد أن ينجم عن تصادم الأسر العسكرية الحاكمة . والقومية التي تطبع السياسة المعاصرة في بعض الدول الاسلامية ظاهرة حديثة . وهي تبدو أثراً من آثار التجزئة الاستعمارية ، ونتيجة في الوقت نفسه لنفعية سياسية دفعت مختلف شعوب المجتمع الاسلامي ، على صعيد اقليمي في أغلب الاحيان ، إلى السعي لنيل استقلالها . وهذا الأمر الواقع الحديث حقيقة سياسية نهائية على ما يبدو . وما يزال التبشير بالدين قائماً كما كان — الشاغل الفردي لكل مسلم — لكن الطموح السياسي العالمي لم يعد هو هو . ونظراً لانقسام مجتمع المؤمنين إلى دول قومية ، فان نزعة إلى الفصل بين الروحي والزمني تذرّ بقرنها بشكل متزايد على صعيد الواقع العملي . ومع ذلك فان شعور المسلمين الجماعي شبه الصوفي بالانتماء إلى كيان أخوي يتجاوز كل الحدود ما يزال باقياً . ومن المحتمل ألا يتوقف أبداً عن التأثير في سلوك الحكومات الاسلامية السياسي .

ولا بد في النهاية أن يكون العنصر الانساني بالمعنى الدقيق نقطة التشابك في كل تحليل يدور حول الشمولية الاسلامية . فالارشاد الديني عالمي لأنه يُعدّ الانسان لمستقبل استعلائي خالد . والاعتقاد بالله واحد للعالمين يقود إلى إذابة كل مبدأ عرقي أو شعور قومي . ومفهوم عالم ينظر اليه على أنه مجرّة من جماعات شتى تلتفّ كل جماعة منها حول رسول الله يؤدي ، أخيراً ، إلى احترام سائر الشعوب والتسامح معها . وينبغي أن يحول مذهب التعاون الذي لا غنى عنه بين الامم انطلاقاً من واقع اختلافها بالذات ، وأن يحول حظر الاكراه في الدين ، دون أن يتخلى التبشير بالدين عن مكانه للامبريالية السياسية . والسياج الواقعي هنا هو التقيد بدقة بالشريعة الالهية . فقد أثبت التاريخ على الصعيد الداخلي للعالم الاسلامي بمجموعه أن التضامن في الدين كان دائماً أقوى من الروابط السياسية . وعالمية الوحي معناها بالطبع عمومية الدين ، ولكنها تكفّ نظرياً عن المطالبة بتوحيد شكل البنى السياسية. ولعل من شأن هذا التذكير الموجز أن يساعد على فهم التنظيم السياسي الداخلي للجماعة الاسلامية ووضع الأقليات غير المسلمة وتنسيق العلاقات مع العالم الخارجي فهماً أفضل .

الاجنبي

يمكن تحديد وضع الاجنبي كأسهل ما يكون التحديد بطريقة سلبية أي بعدم مشاركته الكاملة في زمرة متجانسة . ويتلخص الأمر في علاقة غيرية إما أن تربط بين فردين — أو بين جماعتين — متماثلتين في بعض النواحي ومتغايرين في بعضها الآخر ، واما أن تجعلها على طرفي نقيض بدرجة من الحدّة تمثّل معها العلاقة سلبية المماثلة بالذات . وتعني الميزة الأولى قبولاً مشروطاً ، وتعني الثانية رفضاً متصاتباً . وقد يكون الرابط والملاط اللذان يشدّان البناء الاجتماعي صوفيين ، أو دينيين ، أو اجتماعيين ، أو سياسيين ، أو اقتصاديين ، أو قانونيين مثلاً . ويصبح الاجنبي ، على صعيد ردّ الفعل الشخصي أو الاجتماعي ، خطراً ، بل عدواً ، في الداخل أو في الخارج ، حين يهدد بنى الزمرة بالذات ، بعدده ، أو بموقفه ، أو بموضع قوته .

ولا ينفصل الروحي عن الزمني في المدينة الاسلامية ، ويؤلف الحق جزءاً لا يتجزأ من الدين . ومع ذلك لا يمكن أن يماثل المجتمع الاسلامي تنظيم أي تجمّع بشري بدائي(٥٥) دينه أساس تماسكه ، وذلك بالتحديد لأن الاسلام يعترف ، بوصفه شمولياً وعالمياً ، بالاختلاف ويقبل به في حدود معيّنة . وفي رأينا أن هذا الموقف ناشىء بالدرجة الأولى عن مفهوم الانسان في المنظور الاسلامي(٥٦) .

وقد يكون هذا المثل ، من بين الامثلة الكثيرة التي تنقلها كتب السنّة ، كافياً وموضحاً . فقد روي أنه مرت جنازة أمام محمد فوقف ، وحذا صحابته حذوه . لكنهم أخبروه أن الميت يهودي ، فما كان منه إلا أن أجاب : « أليس نفساً » ؟، مؤكداً بذلك المساواة الأساسية بين جميع الناس بوصفهم عيال الله . وإن تعريفاً دقيقاً بالمصطلحات ليبدو ضرورياً في هذا السياق أكثر مما هو في أي سياق آخر .

ليس لفكرة « الامة » الاسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية . فالجماعة الاسلامية ، وهي تجمّع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن معاً، ويتمحورون حول كلام الله القدسي ، وتوحدهم العزة بالانتساب إلى التنزيل الاخير والحقيقي ، لا تطابق فكرة « الشعب » التي كانت سائدة عند مسيحيي القرون الوسطى ، ولا فكرة « الأمة » الغربية التي راجت في القرن الثامن عشر . وصعوبة التوافق منبثقة عن فكرة الكائن البشري . فالانسان يسهم ، بالنسبة إلى الفكر الغربي ، في الحياة الاجتماعية المقسمة إلى طبقات ومراتب بنشاطه الخارجي والفعلي . وعلى العكس من ذلك ، فان الفرد يندمج في الاسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق « شهادته » الفردية واستبطان ارادته وصفاته الخاصة كمؤمن(٥٧) . فالنية المعلنة والجهر بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع . وبصورة تلازمية يحدّد الامتثال لمشيئة الله البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو الله .

وينبغي أن يحتفظ لغير المؤمنين بوضع خاص في مجتمع قائم بشكل أساسي على الدين . ومع ذلك فليس شأن الاجنبي كشأن « العدو »(*) في المدينة القديمة . وتتمثل أصالة النظام الاسلامي بالنظر إلى ما كان سائداً في العصور الاغريقية والرومانية في شمولية الوحي وارشادية الدين . ويتمثل تفوّقه في هذا المضمار على اليهودية والمسيحية في تقبّله الديانات التوحيدية السابقة — التي يصدّقها الاسلام ، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه — وتوكيده الوحدة الجوهرية للاديان السماوية .

فالنسبية إذن قاعدة مقبولة في حقل التشريع ، حين يتعدى الامر التوكيد الجوهري لعالمية القانون الالهي(٥٨) . واليك إحدى أهم مساهمات الاسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث : التسامح ، وهو واجب ديني وأمر شرعي . والقرآن واضح في الاشارة اليه : « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، واو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات»(٥٩).

وترتسم في هذا الاطار العام ثلاث فئات من غير المسلمين . فهناك

أولاً المشرك المدعو للدخول في الدين الجديد دون أن يتّخذ بحقه تدبير طرد. وليس أمامه نظرياً إذا ناصب الاسلام والمسلمين العداء إلا أن يختار بين اعتناق الدين والقتال حتى الموت. وهناك ثانياً المعتنق لدين توحيدي القاطن خارج العالم الاسلامي (الحربي) ، ولكن في وسعه أن يقيم مؤقتاً فيه تبعاً لاجراء في غاية البساطة . ويبدو هذا النموذج الثاني أقرب إلى فكرة «الاجنبي» حسب المذهب الحديث. وتضم الفئة الثالثة أخيراً الموحدين(٦٠)(*) الذين « تحميهم »(**) الجماعة الاسلامية . وكثيراً ما لجأت الكتابات الغربية إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط فاعتبرت هؤلاء « المحميين » بمثابة « مواطنين من الدرجة الثانية » . والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة ، و « محميين » بالمعنى الفعلي للفظة ، لأنهم مقيمون جغرافياً في المجال الخاضع سياسياً وثقافياً للاسلام . وكانوا يؤلفون أقليات دينية متناسقة تكفل أوضاعها نظم قانونية ملزمة الزاماً شديداً للاغلبية المسلمة لأنها جزء من التنزيل .

وقد فتح الاسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الالهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب ، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر ابراهيم . لكنه بدا انه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وازال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً مخالفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة . وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح ، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها ، ولا سيما في حوض المتوسط الشرقي حيث كانت تحارب بقسوة الهرطقات التي غالباً ما كانت تتخذ شكل المطالبة القومية . وبهذا لا تغطّي « الجماعة الاسلامية » رقعة « دار الاسلام » . فالفكرة الأولى تتخذ طابع الموافقة الدينية ، وتتضمن الثانية بنية سياسية ودينية معاً تضمّ غير المسلمين تبعاً لإجراء محدّد .

ويتيح التوحيد لكل انسان شرف الاندماج في الجنس البشري دون حصر ولا مراعاة خاصة . وتستتبع وحدة الرسالات احترام معتنقي التنزيلات السابقة ، في حين أن اعتناق الاسلام يحقّق للفرد، في موازاة ذلك، مكان بلوغ الدرجة القصوى من الكمال بالانخراط في مجتمع المؤمنين . وبالفعل فان شهادة أن « لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » التي ينخرط بها الفرد ويشارك مشاركة تامة في الامة الاسلامية تتضمن اعترافاً مزدوجاً : الاعتراف بوحدانية الله ، والاعتراف بأن النبي محمداً رسول من الله . وتبقى القيمة الجوهرية هي بجميع الناس بوصفهم أناساً . ومع هذا فان شعور المسلم بالدعوة الربانية أسمى موضوعياً من شعور أي انسان آخر لأنه يتّبع أمر الله: « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » (٦١) .

ومن المفيد على الصعيد الديني البحت أن نشير إلى أن موقف الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى من غير المؤمنين يحدّده خيارهم الاساسي إلى حد كبير . وهنا تتجلى أصالة الاسلام الذي يدمج الفضائل الالهية الثلاث(*) المشتركة ، مع نوع من التشديد الخاص على الايمان . فاليهودية تعيش منطوية على نفسها : إذ أن الرجاء في رؤية وعود الحلف مع يهوذا تتحقق ، يبدو وكأنه امتياز مقصور على عشيرة . والمسيحية منفتحة بالمحبة وراغبة في أن يفيد جميع الناس من النعم التي حصلت عليها ، دون أن تقترح أنظمة قاطعة لسياسة البشر أو لتدبير الشؤون العامة . واخيراً يعلّم الاسلام كل مسلم ، عن طريق الايمان والالتزام باحترام التنزيل الالهي بشكله الاجمالي ، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين .

والذي يميّز المسلم على الصعيد الفردي عن غير المؤمن هو على الأخص عنصر أخلاقي ، بل عنصر نفساني تقريباً . فإدراكه للمطلق وتكوينه الديني يدفعانه إلى التصرف بشيء من « النقاء » يضفي عليه هذا المظهر من الكرامة، بل السمو(٦٢) . ويتجلى هذا « النقاء » على الصعيد الجماعي في الطموح إلى تحقيق مجتمع مثالي على الأرض ينشد الخير ويدفع الشر . وبالرغم من كون هذا المجتمع منفتحاً للجميع ، فانه ليس في مكنة الجماعة أن تقبل الذين رفضوا مقدماتها الاساسية ، أي الاسلام ، بصورة أعضاء كاملين . إلا أنه ليس ما يمنع المؤمنين من اقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين ، مادامت هذه الروابط لا تشكل خطراً على الجماعة(٦٣) . وفي وسع الموحدين غير المسلمين القاطنين في قلب وسلطة زعيمهم الديني المسؤول تجاه السلطات الاسلامية . وقد تألفت « أمم » من نوع معيّن ، واتّحدت ، وخضعت لنظامها الديني الخاص ، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الاسلامي الذي يحميها .

وتعني كلمة « الذمة » في أصل وضعها حسب المعجمات العربية ، الايمان والعهد ، والميثاق(٦٤) . فالقضية إذن قضية عقد تسمح الجماعة الاسلامية بموجبه للاقوام الموحدة الخاضعة لها أن تحتفظ بدينها بكفالة الاسلام ، لقاء دفع ضريبة تعويضية واحترام بعض موجبات حددتها الشريعة بدقة . ويستمد مبدأ الجزية أساسه من القرآن(٦٥) ، اما طرق تطبيقها فقد وضعت فيما بعد ، ولا سيما خلال حقبة الفتوحات .

وليس طابع معاهدة الحماية (الذمة) التشريعي قابلاً للمقارنة أو المماثلة بأفكار المذهب التشريعي الغربي الرائجة(٦٦) . أضف إلى ذلك أن المؤسسة قد تطورت بتطور تاريخ الامبراطورية الاسلامية ، بتأثير النقول الخارجية وما نتج عنها من تطور بنى العالم الاسلامي نحو نوع من العلمانية . وانه ليكفي أن نستخرج خطوط النظام العامة الكبرى من ركام كثير التشويش من الأحداث التاريخية ، والآراء التشريعية ، والعلاقات بين الاحداث ، لنبيّن كيف حاول الاسلام منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الاقليات فريداً في نوعه . والمقابلات القانونية التاريخية خطرة ، لأن المؤسسات القديمة نتاج مفاهيم بعيدة جداً في الأغلب عن تطلعاتنا أو انجازاتنا الحديثة .

وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الاسلام أن تُتناول بالتحليل ، لأنه ثبت أنها نهج لا مثيل له ، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبة الخروج من العصور الوسطى وادراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء .

وعلى صعيد التعريف القانوني ، يمكن اعتبار معاهدة الحماية اتفاقاً ينال بموجبه الموحدون من سكان اقليم مفتوح الامان من المسلمين على أشخاصهم وارزاقهم ، إلى جانب الاعتراف بحقوقهم المدنية والعامة ، لقاء دفع ضريبة مالية تعويضية والامتناع عن أي عمل من شأنه الاضرار بسلامة مجتمع المؤمنين . وهي تؤلف عقداً من كلا الجانبين خاضعاً للشروط المعمول بها

سواء من حيث شكله أو من حيث قانونيته(٦٧) . ويعني هذا باختصار أنه ينبغي ألا تمسّ قط تعاليم الاسلام ، وأن تعكس اتفاقاً كاملاً بين الموقعين ، وأن تحدد بصورة واضحة وموجزة حقوق كل انسان وواجباته . ويقبل القوم المفتوحة أرضهم سلطة الدولة الاسلامية ، دون أن يتخلوا مع ذلك عن عقيدتهم أو عن القوانين الاجتماعية الناجمة عنها . ويلتزم الاسلام في الوقت ذاته بأن يحمي هذه الجماعة من كل هجوم من خارج العالم الاسلامي أو من داخله . ولعهد الذمة طابع استمراري ، ويكون في عهدة الامام المؤهل وحده لتقرير ما إذا كانت أحكامه مطبقة أم لا . ولا يلزم اتفاق الجماعة ، عبر المنعطف الخاص بالمفهوم الاسلامي لشخصنة الحق ، الدولة وحدها ، وإنما يلزم كل مؤمن وكل محميّ على حدته . وعليه يصبح له فعل القانون . وعلى السلطات « السياسية » أن تسهر على تطبيقه بمعاقبة المؤمن الذي يمس حقوق المنتفعين به . وبالمثل فان المحميّ يتحمل وحده مسؤولية انتهاكه أحد الموجبات ، ولا يؤدي انتهاكه إلى قطع الفوائد المكفولة لسائر الاقلية التي ينتمي اليها .

والزعم بأن القوم الخاضعين للحماية « يتخلون عن سيادتهم الخارجية وعن الجزء الاكبر من سيادتهم الداخلية »(٦٨) بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم ، هو بلا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الاجراءات القانونية الحديثة ، كالاستعمار أو نظام الوصاية . فالقضية هي ، على العكس من ذلك ، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية . إنها التعبير العملي عن التسامح الاسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متمتعين بوضع خاص في قلب العالم الاسلامي. والحقوق والضمانات الممنوحة جماعياً للأقليات القاطنة في كنف الاسلام دائمة وغير قابلة للتنازل عنها ، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الاسلامي وبين معتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه وقد أدت هذه التنظيمات القانونية الخاصة والالزامية على ما يبدو إلى « تكوّن جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك (غروتيوس) في العالم المسيحي بزمن »(٦٩) .

ويعتبر بعض المؤلفين الغربيين(٧٠) هذه المؤسسة من قبيل الضيافة المقدسة وحق اللجوء . ويريد بعضهم أن يرى فيها محصلة لحالة الحرب المستمرة المفترضة بين الاسلام والعالم الخارجي(٧١) أو شكلاً مهذباً من أشكال الامبريالية(٧٢) ، يجعل من غير المؤمنين في قلب العالم الاسلامي مواطنين من الدرجة الثانية . والواقع أن الاجراء يرتكز إلى ثلاثة اعتبارات خاصة جداً بالاسلام : العدل ، واحترام الانسان عبر الضيف الغريب(٧٣) ، وشخصنة التشريع . وهذه هي الاسس الحقيقية للمؤسسة ، مهما تكن التفسيرات القانونية المتأخرة أو الاستعمالات السياسية أو الاجتماعية التي رافقتها خلال التاريخ الاسلامي . والحق أنه لو كان الامر مجرد طريقة لبقة للتوسع والانتشار لكان يكون تسامح الاسلام تجاه دين الشعوب الخاضعة ضرباً من التناقض لأن التعاليم القرآنية لا تفصل بين الروحي والزمني . ولكانت حماية الأقليات تتوقف بشكل طبيعي من جهة أخرى ، لدى استئناف القتال بين الاسلام والعالم الخارجي المفترض أنهما في حرب مستمرة . أضف إلى هذا أن الذميين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت . فالموالي ، حتى وان كانوا مسلمين ، كانوا يشغلون مرتبة ثانوية في سلم مراتب المجتمع . وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عدداً من « أهل الكتاب » قد لعبوا دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الاسلامي ؟

وإذا كان الدين يمنح بالفعل التابعية الاسلامية فهو لا يحدّد عبرها صفة للمواطنة . وتقسم شخصنة القانون بالتأكيد سكان الدولة الواحدة إلى مجتمعات شتى . واعضاء كل زمرة من زمر الاقلية خاضعون لقوانينهم الخاصة ، ولا يفترض فيهم التقيّد بالنظام الاسلامي كما يتقيد به المسلمون ، ماعدا بعض التنظيمات التي تحفظ الامن العام . فالتسامح والحالة هذه رضى . وقد كان من شأنه أن يسمح باقامة نظام يضمن اشخاص الاقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم .

وتستمد معاهدات الجزية أساسها القانوني من القرآن . وقد قررت الاعراف الماضية والفقه فيما بعد طرق تطبيقها . ومن الممكن أن تستخرج منها الافكار الاساسية الكبرى دون القيام بالضرورة بنقد المصادر نقداً منهجياً. وتسهم السنّة النبوية ، في النطاق الذي تعتمد فيه وتعتبر ملزمة ، اسهاماً صالحاً لفهم النظام . فعدد المعاهدات الفعلية أو المفترضة التي أبرمها النبي أو خلفاؤه كاف لاستنباط قاعدة عامة بشكل متكامل إلى حد مقبول . وأول معاهدة معروفة هي التي أبرمها محمد مع سكان المدينة(٧٤) ، وكثيراً ما اعتبرت أول ميثاق تعقده الدولة الاسلامية « التيوقراطية » . ونظراً لإفادة اليهود من الرسالة السماوية فقد اعتبروا تقريباً أعضاء كاملين في مجتمع المؤمنين ، وأمّن لهم الميثاق والحماية ، وضمن لهم حقاً وحرية وأمناً مماثلة للتي للمسلمين . كما أشركهم في الدفاع عن المدينة . ولما كانوا معترفين بسلطة النبي فقد قبلوا داخل الجماعة الاسلامية بمعناها الواسع ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بوضع ديني منفصل . وقام نوع من اتحاد كونفيدرالي بين القبائل العربية المسلمة والقبائل اليهودية كاد يؤدي إلى تكوّن جنين دولة جديدة بعد قطعه كل علاقة الولاءات القبلية الضيقة ، واختياره بنية اجتماعية فوقية جديدة . لكن مجرى الاحداث أبطل هذا الميثاق بسبب خيانة القبائل اليهودية . ففي عام ٦٢٦ م ، وبعد ثلاثة خلافات عنيفة ، نفيت قبيلتان وقضي على الثالثة لتحالفها مع أعداء الدين الجديد . ولم تعد « المدينة الاسلامية » مذ ذاك تضم سوى المسلمين ، وأصبح ارتكازها على دعائم الدين أشدّ وأقوى .

وأخضعت الجيوش الاسلامية خلال السنين التالية أقواماً مختلفة منحها محمد الأمان وأبقى على ملكيتها لخيراتها لقاء تعويض مادي أو مالي متفاوت في أهميته(٧٥) . كما عقد النبي في تلك الحقبة مع رهبان دير القديسة كاترينا في سيناء ميثاقاً يمنحهم بموجبه حرية كبيرة . ويبدو أن التحليل النقدي للتسلسل التاريخي قد أثبت زيف الوثيقة التي زوّرها أحد الرهبان النساطرة على ما يظهر . لكن اشارة عدد من المؤلفين المسلمين(٧٦) اليها قد يثبت مع ذلك أنها — مهما يقل في صحتها — مطابقة في نصها لروح التشريع الاسلامي حيال الأقليات الذمية .

وفي عام ٦٣٠ م ، عقد محمد آخر اتفاق مع مسيحيي نجران . ولقد اعتبره فقهاء المسلمين نموذجاً للتنظيمات الصالحة للتطبيق على الأقوام الخاضعة للاسلام . ولقد أصدر النبي لدى زيارة أحد الوفود قراراً يتعهد فيه بحماية سكان مدينتهم وجوارها ، وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم(٧٧) ، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم ، على أن يعترفوا للاسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة . وكان على المعاهدين في المقابل أن يقدموا إلى الجيوش الاسلامية إذا اضطرت إلى القيام بحملات على اليمن كمية من الثياب حُدّدت قيمتها ، ويؤيروها الدروع والرماح والجمال والخيول ،

وأن يستضيفوا مبعوثي النبي مدة شهر . وشملت الحماية والضمان جميع السكان ، في حين ظلت مسؤولية الانتهاكات مسؤولية فردية ، فلا يؤخذ أي معاهَد بجريرة آخر .

ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم ، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا . وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الاسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي ، وتحظر الاساءة إلى أهل الذمة وكلّ شكل من أشكال الاضطهاد . ولقد أصبح هذا الاتفاق « معاهدة محمد للمسيحيين » ، ثم « معاهدة محمد لجميع الناس » . ولما كانت السنّة الاسلامية قد اعترفت بصحته وسجّلها الفقه كذلك ، فقد غدا أوّل مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الاسلام ، وسرعان ما اتخذت هذه الاحكام طابع الوحي والديمومة . ولن تكون المعاهـدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلا تكريراً في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد وأهالي نجران .

ولم تلبث التنظيمات التي خلّفها النبي أن أصبحت غير كافية لمواجهة الحالات الكثيرة الجديدة التي نشأت عن انتشار الاسلام في الامصار ، فأحدث الخلفاء نظماً تشريعية جديدة استوحاها في الغالب من التعاليم القرآنية والسنّة النبوية والعادات الشائعة في الامصار المفتوحة . واهتدى بعضهم على ما يبدو بحدسهم الشخصي ، في بداية عهد الانتشار على الأقل . ونشأ عن هذه الممارسات المختلفة قواعد لم تلبث أن سادت . وأصبح النص الذي يرجع اليه رسالة المسيحيين إلى الخليفة عمر . وقد أثبتت دلائل عدّة أنه متأخر بالتأكيد عن زمن عمر . ومع ذلك فقد اعتبر القانون النهائي لتنظيم العلاقات بين الاقليات الذمية والاسلام ، لأن فقهاء الحقبة الكلاسيكية أقروا بصحته وقنّنوه على هذا الأساس . ولأن تكون الوثيقة التي يفترض أنها تحدّد القاعدة العامة متأخرة على ما يظهر عن زمن الخليفة عمر ، فهذا يبدو برهاناً من جهة على عدم وجود مذهب محدّد — خارج السنّة النبوية — حتى ظهور حركة التقنين الكبرى في القرن التاسع الميلادي ، ويحمل من جهة أخرى على الافتراض بأن حريات الذميين كانت هدفاً لتنظيمات شتى مورست عليها مع الزمن عمليات التقليص والتحديد(٧٨) . ويتّسم هذا التقنين المعروف بـ « عهد عمر » بشيء من التعصب . وقد يكون التزوير في الوثيقة المقدمة بشكل التماس صادر عن الأقوام المغلوبة ، من اختراع بعض من أسلموا مؤخراً ، رغبة منهم في ألا يخلط بينهم وبين أبناء دينهم السابقين ، فاستلهموا التنظيمات الحصرية التي كانوا قد قاسوا منها هم أنفسهم قبل الفتح الاسلامي. وقد يكون ثمرة تدريب مدرسي لفقهاء متأخرين حاولوا أن يدمجوا في نص موحّد التحديدات المتعاقبة المفروضة على الذميين ، دون حسبان للحقب والأماكن والظروف التي أدّت اليها . وعلى كل حال فانه سرعان ما أهمل العمل بمعظم التحديدات . ولم تفرض بشكل صارم إلا في أوقات متقطعة ، تبعاً للظروف أو للاشخاص الساهرين على مصائر الامبراطورية الاسلامية .

ومعاهدة الحماية تفرض بعض الموجبات على الاقوام المغلوبة ، وتكفل في الوقت نفسه معظم حرياتهم . والموجب الرئيسي الملقى على كاهل الأقليات الذمية هو تشديد الضريبة . ولم تكن هذه الضريبة تمثل جزية ، وإنما شكلاً من أشكال التعويض . وقد يبدو من غير المنطقي بالفعل، أن يكون المسلمون، بطموحهم العالمي وحماستهم للدين القويم ، قد ارتضوا بقاء الكفر لقاء مشاركة مادية . وعلى العكس من ذلك ، كانت الضريبة في مقابل امتياز يسمح بالبقاء في أرض الاسلام ، دون التزام بالمشاركة بصورة مباشرة في السعي للدفاع عنها وتوسيع رقعتها . ولم تكن تحمل في بدايتها ما يذل ، لأنها كانت تمثّل دعماً للعبء العام ، بدل واجب المشاركة في الحرب . وتعني اللفظة المستعملة في العربية للتعبير عن الضريبة(٧٩) « التعويض » . كذلك فان دفعها كان مقصوراً على الرجال الذين توهلهم سنهم ولياقتهم البدنية لحمل السلاح. زد على ذلك أن الأقوام الذميّة التي كانت تشارك كتائب منها في المجهود الحربي إلى جانب الجيوش الإسلامية (٨٠)، كانت معفية من دفعها .ويبرز طابع الضريبة التعويضي بشكل أوضح من خلال حدث يذكره التاريخ الاسلامي . فحين فكرت جيوش المسلمين بالانسحاب من حمص (سوريا) بعد فتحها ، اثر مواجهتها هجوماً مضاداً تنذر به حشود الجيوش البيزنطية الكثيفة ، لم يكن من المسلمين إلا أن عرضوا على السكان المسيحيين أن يعيدوا اليهم ما دفعوه من جزية . إلا أن أولئك السكان ناشدوا المسلمين أن يبقوا وانضموا اليهم للدفاع عن المدينة . واذ صدّوا الهجمة اليونانية معاً ، أعفي أهالي حمص من دفع الجزية .

والجزية ، كما يدل اسمها ، ضريبة تدفع على الرأس . ولم تنص العقيدة المبدئية بصورة قاطعة على الشكل الذي يتم به دفعها : أهي غرامة ، أم مساهمة عينية، أم جزية نقدية(٨١) ؟وقد شكّلت ضريبةً شخصية تصيب فئات محددة تحديداً دقيقاً من المكلفين ، موافقة بذلك كل الموافقة تعويض الامتناع عن حمل السلاح ، وأعفي منها النساء والأطفال والعاجزون . أضف إلى ذلك أن قيمتها كانت ، كما في التجنيد ، متناسبة مع الثروة : ١٢ درهماً للذميّ الرقيق الحال مقابل تطوع المسلم في صفوف المشاة ، و٢٤ درهماً لفرد من أفراد الطبقة الوسطى ، في حين كان المسلم من هذه الفئة الاجتماعية يطوّع بصفة فارس ، و٤٨ درهماً للكتابي الغني ، وكان نظيره المسلم يجهّز عدداً من الاتباع بوصفه فارساً(٨٢) . وكان زعيم الجماعة الذمية مسؤولاً بصورة عامة عن جمع المال الذي يحدّد مبلغه الاجمالي تبعاً لعدد السكان الخاضعين للضريبة . وسرعان ما اتخذت الجزية على هذا الاساس شكل الغرامة . ونظراً لتزايد عدد الداخلين في الاسلام ، أصبحت الجزية أبهظ لكل واحد من المكلفين ، حتى أنها اتخذت في بعض الحقب طابع الاهانة لمن كان عليهم أن يدفعوها . وقد كان مردّ الأمر مع ذلك إلى اشكالات تاريخية وأحداث كان ينبغي ألاّ تغيّر شيئاً من مبدأ الجزية نفسه .

وكان على الذميين ،بالاضافة إلى ذلك التكليف المالي ، أن يمتنعوا عن مهاجمة الدين الاسلامي والهزء بالنبي محمد . وكانوا ملزمين ببعض الموجبات المتعلقة بالامن العسكري : حظر ايواء الجواسيس ، ومحاكاة المقاتلين المسلمين في زيّهم أو سلوكهم ، وكان عليهم أن يقدموا ادلاء ، ويؤوا المسلمين الذين يمرون بهم ، ويصلحوا الطرق والجسور إذا اقتضى الامر . وكان عليهم فوق هذا أن يمتنعوا عن الاخلال بالنظام العام . والخلاصة أن ما كان يفرض على الأقليات الذمية من تكليف يبدو ، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة ، معتدلاً ومنصفاً : ضريبة تدفع تعويضاً عن الاستنكاف عن حمل السلاح ، واحترام للدين ، وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية ، ومساهمة غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة واحترام للأمن العام .

وكان المسلمون يهبون للذميين بالمقابل حق الاقامة على أرض الاسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية ، والحماية من الاخطار الخارجية أو الداخلية، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم ، وكذلك ضمان حرياتهم الاساسية . وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة

الامن ، حرية المعتقد والعبادة ، وحرية الملكية والتجارة والعمل ، وحرية التعاقد والايصاء ، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة . وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع امكان اللجوء إلى التشريع الاسلامي إذا رأوا هم أنفسهم ضرورة لذلك .

ويمكن الاستفاضة ، على الصعيد الماورائي البحت ، في شرح مفهوم المساواة وطرق تحقيق الفكرة عملياً داخل البنية الاجتماعية . فجميع الناس متساوون في الخضوع لله العلي الكلي . ولا يكون للمساواة من نتائج على الصعيد القضائي إلاّ بين المؤمنين . وقد كفلت لغير المسلمين حقوق محدودة ، بسبب رفضهم الايمان بالتنزيل ، لكنهم كانوا يتمتعون إلى جانب ذلك بتسهيلات تمنح لهم احتراماً لكتابهم المنزل . وأخيراً ، كان في وسع الكتابي أن يكون مساوياً للمسلم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب أجرى الزكاة على عجوز يهودي وأصدر تعليماته إلى بيت مال المسلمين بالعناية بـ « هذا الرجل وأمثاله ، فمن الظلم أن ندعهم يموتون جوعاً في شيخوختهم ، وقد كانوا يدفعون الجزية في شبابهم »(٨٣) .

ولم تتوقف البنية الكهنوتية والادارية للجماعات المعاهدة عن العمل . فقد كان البطاركة والاساقفة والحاخامون ، المنتخبون حسب الإجراءات التقليدية بصورة عامة ، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين . وكانت الدولة تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية ، وكان الخليفة يقرّها . وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية ، فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم ، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع بها المؤمنون . وما كان لهم من الوجهة الموضوعية أن يخشوا قط السقوط ضحية التعسف الحكومي أو الخاص . وتنقل كتب الحديث أن محمداً قال : « من قتل معاهداً لم يَرِحْ ريح الجنة »(٨٤) . وأعلن عليّ أن الدولة الاسلامية تمنح الحماية للمعاهدين ، ويرضى هؤلاء بدفع الجزية ليكون دمهم مساوياً لدم المسلمين(٨٥) . وهذا المفهوم جوهري لأنه يوضح الحكم القرآني(٨٦) الذي ألغى كل فرق شرعي بين المسلم والمعاهد . فهو يستدعي بشكل بديهي إذن مبدأ المساواة في العقوبات الذي يضمن عدم تعرّض الانسان للامتهان ويكفل حريته الفردية . وهناك في هذا الصدد اعتراض كثيراً ما يُقدّم على المؤسسات الاسلامية ، ألا وهو أن شهادة شخص معاهد لا يمكن أن تحسب بيّنة في خصام مع مسلم . ويمكن فهم هذا القصر من خلال المنظور الاسلامي ، لأن المؤمن الذي قد يدلي بشهادات كاذبة لا ينتهك فقط عرفاً هو مُلْزَم بالتقيد دينياً ببنوده ، بل ينتهك كذلك قاعدة الزامية تستمد قوتها الجبرية من القرآن نفسه . وكان لا بدّ أن يشكّل هذا ضمانة كافية(٨٧) .

ولقد ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عمليات تقييد وإنكار لحقوق الاقليات الذمية ، وكانت أولاً من صنع البشر . ويبدو أن الدافع الأول إلى التفسير المقيّد للحق كان الرغبة في اذلال المعاهدين ، ربما تحت تأثير أفكار العصور القديمة التي كانت تعتبر الضريبة الشخصية سمة من سمات العبودية . وقد غالى الفقهاء المسلمون المتأخرون في رسم ملامحها . فلم يكن لدى الفاتحين المسلمين بالفعل أي سبب لاحتقار الشعوب المغزوة التي كانت تستقبلهم عموماً استقبال المحرّرين . وفوق ذلك كان يُنظر إلى المؤسسة على أنها — بحسب روحها — دعوة لطيفة لغير المسلمين الذين كان عليهم — ما داموا يعيشون بين ظهراني المؤمنين — أن يقتنعوا باعتناق الاسلام بسبب صحة رسالته وكمال مؤسساته . وكانت جميع التقييدات لحريات المعاهدين تقريباً ثمرة تطبيق مغالى فيه لبعض الاحكام ذات الطابع العسكري البحت . ولقد أفرز هذه الاجراءات الاستثنائية نوع من التعصب ثم راح يغتذي بها . وصرف غرور الناس روح الشريعة ، فارتضيت تلك الانتهاكات ثم أقرّها المذهب التشريعي الذي كان سائداً في حقبة معيّنة . ولا ريب في أن بعضاً من الحالات النادرة جداً التي طبّقت فيها الاحكام التقييدية قد سوّغتها اعتبارات تاريخية موضوعية .

وكان الهدف من أول حظر فُرض منع الاقوام المعاهدة من التشبّه بالمسلمين في الملابس والمظهر والتصرّفات العامة . ففي أثناء الفتح كان لهذه الاقوام عادات في التزيّي تختلف عن عادات العرب . وكان همّ المسلمين الاساسي في ذلك الحين أن يميّزوا بين المقاتلين والمدنيين المعاهدين . ولأسباب أمنية صرف حظر على هؤلاء محاكاة العرب الذين كانوا راغبين في مجرّد ألا ترتدي الأقوام الاجنبية « زيّهم » . ونجم عن هذا القرار الشرعي اجراءات تمييزية واضحة حيال المعاهدين من مثل فرض نوع من الزي ، ووضع الاشارات الفارقة (٨٨) ، وحظر حمل السلاح وركوب الخيل المسرجة ، وضرورة شدّ الخصر بزنار ذي لون معين ، وحلق مقدم الرأس . وقد فرضت هذه الاجراءات بين حين وآخر وبتفاوت في درجة الصرامة تبعاً للظروف . وكان على الذميين من جهة أخرى — وهذا معقول جداً — ألاّ يقدّموا لأعداء الاسلام معلومات ذات طابع عسكري ، أو يؤوا جواسيسهم ، أو يزودوهم بالادلاّء .

وكان من حق الجيوش الفاتحة أن تقيم أعلى ما يمكنها من الابنية للمراقبة العسكرية . وقد استُغلّ هذا الاجراء فيما بعد للاذلال ، ففرض على الاقوام التي تشكل الاقليات ألاّ تبني كنيسة أوكنيساً أعلى من مستوى المساجد ، ولا أن تبني بيوتاً أرفع من بيوت المسلمين ، بحجة أن « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » . وقد اضطر الفاتحون ، لدوافع أمنية مماثلة — داخلية في ذلك الوقت — إلى اتخاذ ترتيبات معيّنة لمنع تظاهرات محتملة لجماهير ما كانت لتحجم عن التجمع تحت راية الدين ، إذا أخذت البنية الاجتماعية لتلك الحقبة في الحسبان . وقد استغلت هذه الاعتبارات الخاصة بالنظام العام هي أيضاً فيما بعد بقصد الاذلال فحرّم على الذميين أن يتظاهروا بشعائر دينهم ، أو يرفعوا الصوت في الكنائس أو بحضرة المسلمين في الاسواق والامكنة العامة

ولا جدوى من أن نذكر — في محاولة تفسيرية — التقييدات التي قد تكون أصابت تاريخياً المؤسسة الحامية للاقليات على أرض الاسلام ، مع الاشارة إلى أن النظام كان يحمل على صعيد المبادىء حلاً طريفاً وحافلاً بالتسامح لمشكلات « الاجانب » . فالوقائع التاريخية وآراء الفقهاء(٨٩) تختلف اختلافاً ظاهراً حول بعض أهم المشكلات . ولم تكن الممارسة العملية من جهة ثانية تطابق دائماً المذهب المعترف به رسمياً . ويدل عدد بعض القرارات المهينة الصادرة بحق غير المسلمين وتكرّرها على أنها لم تكن ، من جرّاء اطرادها بالذات ، مقبولة ولا مطبقة حقاً من قِبَل الشعب . ومهما يكن من أمر الاسراف في بعض ردود الفعل النادرة أو الاتجاهات التمييزية لبعض التفسيرات القانونية ، فان الشريعة كانت تضمن حماية الاقوام المفتوحة أرضهم وعدم انتهاك حقوقهم وأوضاعهم . ولقد كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الاسلامي . وانه لمن الخطأ والظلم الكشف

عن تعصب الاسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الاسلامية(٩٠) . فقد حمل القانون الاسلامي على العكس حلولاً جديدة وسمحة ، في حقبة كان فيها « التعصب بمفهومه الحالي معتبراً في كل مكان من العالم الاقطاعي احدى فضائل الدولة »(٩١) .

وقد تنوع تطبيق نظام حماية الاقليات الذمية ، قياساً بالذات على التغيرات الجغرافية والنفسانية والسياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية : بدءاً بجماعة المؤمنين المحدودة المتحلقة حول محمد ، حتى قيام الامبراطورية الشاسعة المهيمنة سياسياً واقتصادياً على أوسع منطقة عرفها التاريخ .

لقد غدا النبي بعد استقراره في المدينة رئيس الدولة . وما لبثت ضرورات التنظيم العام أن أظهرت مشكلات الاندماج بين المسلمين المهاجرين من مكة ، وأهل المدينة الذين استقبلوهم ، واليهود والمشركين الذين كانوا يشكلون في ذلك الحين أقليات ذات شأن . ولم يطرد ذلك المجتمع الاول غير المسلمين من رحابه ، فعاشوا فيه محتفظين ، في نطاق كونهم اتباع توحيد ، بدينهم ومؤسساتهم . وكان لا بدّ أن توجّه المعاهدات التي عقدها محمد مع أهل المدينة ، ثم مع بعض أقوام الجزيرة العربية بمن فيهم أهالي نجران المسيحيون، سياسة خلفائه . ومع ذلك ما لبثت الاحداث أن تجاوزت المؤسسة على صعيد الواقع العملي . فقد اضطر النبيّ نفسه إلى طرد اليهود من المدينة لأنهم حاولوا اغتياله وتواطأوا مع أعدائه . وطرد الخليفة عمر مسيحيي نجران الذين كانوا يرابون خلافاً لاحكام المعاهدة المعقودة بينهم وبين محمد . وان لم تطبق على الدوام فيما بعد مبادىء النظام السمحة بنصها وروحها ، فانه تجدر الملاحظة بأن أحداً لم يكن يزعج اليهود والنصارى في ممارسة عبادتهم ، ولا حدث أن لحق بهم التمييز بصورة منتظمة ، ولا أكرهوا على التخلي عن دينهم لمصلحة الاسلام . والاعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر إنما كانت تقررها على ما يظهر المصلحة العليا أكثر مما كان يقررها التعصّب الديني .

ولم يحدث أبداً أن أعيد طرح الضمانة الممنوحة للنقاش بشكل أساسي لأنها كانت صادرة عن عقد مقدّس مفروض أن يتقيّد به كل مسلم . وتغيّرت طرق تنفيذه ، إلا أنها لم تكن تبلغ قط ، وفي أسوأ الظروف ، حجم الاضطهاد المنظم(٩٢). وما أن قنّنت الترتيبات المنظّمة لوضع الأقوام الذمّية ، حتى غدا في وسع رجل دولة محدود الافق أن يجد في مجموع الارشادات المفصّلة والدقيقة ذريعة للحدّ من الحريات المكفولة لغير المسلمين، ولوضعهم في حالة عبودية فعلية . لكن هذه الحالات كانت استثنائية وعابرة.

ويردّ المسلمون على المؤلفين الغربيين الذين يزعمون أن عدداً من المسيحيين واليهود اعتنقوا الاسلام ليجنّبوا سوء المعاملة ويتهربوا من دفع الغرامة المالية ، بأن حركة الدخول في الدين الجديد تجد تفسيرها، على العكس من ذلك ، في إعجاب المعاهدين بتسامح الخلفاء وبالعدل الاسلامي .

ويظهر أن الاسلام يتراءى أكثر تسامحاً كلما قوي واشتدّ على الصعيدين الداخلي والخارجي . ويتمّ نص الآية القرآنية التي تمنع الاكراه على اعتناق الدين(٩٣) عن تأكيد لا يتزعزع . وقوة الأمّة توفّر للمؤمن ألا يخشى اليهودي ولا المسيحي ، وأن يحترم بالتالي شخصهما ودينهما ومؤسساتهما . وقد استوحت الجماعة الاسلامية أثناء الموجة الأولى لانتشارها في الأرض استيحاء كبيراً الترتيبات التحرّرية التي أغدقها النبي وخلفاؤه .وقد أهمل معظم القيود التي جدّت بالتدريج ، ولم يُرجع اليها بشكل منظم إلا تبعاً لظروف خاصة جداً .

ويثبت التاريخ أنه صاحبَ نظامَ الجزية تسامحٌ رائع حين كان يُطبق بحكمة وذكاء . وينبغي من جهة أخرى الاشارة إلى أن الشعوب الاسلامية بمختلف نزعاتها ، الدينية أو الفلسفية ، قد قاست ما قاساه المعاهدون حين بلغ جو التعصب ذروته(٩٤) ، إن لم تكن قاست أكثر مما قاسوا . وتنقل الكتب مثلاً أن أحد المسلمين لم ينج من القتل على أيدي زمرة تخالفه الرأي إلا بعد أن ادّعى أنه ذمّي .

وبعد الهزات الكبرى التي أصابت الامبراطورية عقب الاجتياحات التي تمت على أيدي الرحّل(٩٥) ، وعقب الاحتكاك العنيف بالغرب خلال الحروب الصليبية ، تغيّرت طبيعة ضمانات الحماية نتيجة للتغيّرات التي طرأت بمجيء العثمانيين على بنية الحكم الاسلامي بالذات . وحلّ اضطهاد حقيقي ساندته الحماسة الشعبية ببعض الاقليات غير الاسلامية لمساعدتها أعداء الاسلام الذي كان مهدداً في بقائه بالذات حينذاك . وأشهر ضحايا ذلك الاضطهاد جماعات ارمينية المسيحية(٩٦) .

أما على الصعيد القانوني ، فلا يبدو أن التنظيمات الخاصة بالاقليات مؤدية الجزية قد تغيرت بصورة مفاجئة(٩٧) . فقد تبدل النظام عقب اكتهال البنية العامة للمجتمع اكتهالاً بطيئاً . فقد قسّم العثمانيون الكتابيين إلى ثلاث فئات مركزة بشكل قوي : المسيحيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح ، والمسيحيون القائلون بطبيعتين للمسيح ، واليهود . وتمتع البطاركة والحاخامون بصلاحيات متزايدة ، لكن السلطان استطاع هكذا مراقبة الاقليات بشكل أدق واحزم عبر رؤسائهم(٩٨) . وبدت الاقوام المعاهدة وكأنها « أمم » شبه مستقلة داخل الامبراطورية ، « في ظل العدالة » ، أو حتى « تحت جناح حماية » السلطان (٩٩) .

ولقد استخدم التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية للامبراطورية الاسلامية ، العثمانية في ذلك الحين ، ذريعة « حماية » الاقليات مؤدية الجزية. وقد يكون من الاطناب أن نعيد كل ما حدث . وبالاختصار ، حصل التجار الايطاليون أو البروفانساليون من المماليك المصريين أو من السلطان التركي مباشرة ، على امتيازات وضمانات لتجارتهم في الشرق . وعقد فرانسوا الاول ، رغبه منه في التحالف مع الباب العالي لاضعاف المانيا ، معاهدة مع السلطان سليمان الثاني عام ١٣٣٥ م عـرفت بـ « Capitulation » (أي معاهدة حفظ حقوق المسيحيين المقيمين في دار الاسلام) . وضمن هذا التنازل من طرف واحد – لأنه لم يمنح أي مقابل للمسلمين الذين كانوا يقيمون على الأرض المسيحية – عدداً من الامتيازات للرعايا الفرنسيين المقيمين في الامبراطورية العثمانية . وغدت هذه المعاهدة نموذجاً لمعاهدات أخرى لاحقة ومماثلة عقدت بين اسطامبول والقوى الأوروبية .

وقد طالب الغرب(١٠٠) منذ القرن السابع عشر الميلادي بحق الحماية ، لا للاوروبيين المقيمين في دار الاسلام وحدهم ، بل لجميع المسيحيين الشرقيين ، وكأنّ الامر نوع من استمرار لروح الحروب الصليبية . ولم يكن للمبادرة نتائج حقيقية ، لأنها لم تتخذ إلا شكل اعلان من طرف واحد . غير أنه « مع الزمن وضعف تركيا ، تمكنت هذه الحماية من بلوغ بعض الاهداف الدينية ، وحتى السياسية ، كما كان متوقعاً »(١٠١) . وكان لزاماً أن يتكشّف أن عواقبها المحسوسة كانت سياسية بشكل جوهري . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر استخدمت أوروبا المزاعم عن الاضطهادات التي كان يتعرض لها المسيحيون لتحقيق مطامعها الامبريالية . وغدا الخليفة مذّاك

يقارن بشكل مثير للدهشة بالحبر الاعظم . ولقد جرّ الادعاء الفرنسي مزاعم أخرى مماثلة من قبل الدول الأوروبية ، فطالبت كاترين الثانية عام ١٧٧٤ م بحق حماية الاقليات الارثوذكسية وحصلت عليه .

وأصبح وضع الاقليات غير الاسلامية منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر مماثلاً ، إن لم يكن على صعيد القانون فعلى صعيد الواقع ، لوضع الاجنبي ، وذلك عن طريق معاهدات الحماية التي أتاحت للغرب أن يتحمل حق رقابة فعلياً على شؤون الامبراطورية ، بضغط من أوروبا — وبخاصة من فرنسا ، ثم من النمسا — التي كانت ترى بحق في تلك المعاهدات وسيلة للتغلغل والنفاذ(١٠٢) . وقد بولغ في امتيازات الاجانب إلى حد أن عدداً من الذميين طلبوا التجنس بجنسيات الدول صاحبة تلك الامتيازات . ومن غير المجدي أن نذكّر في هذا الصدد بالتجاوزات المخزية التي سبّبها التشريع القنصلي . وكان لا بد مع ذلك من أن يبقى النظام قائماً بفضل قوة أوروبا السياسية حتى ظهور معاهدة « مونترو » عام ١٩٢٩ م .

وهكذا استخدم الأوروبيون التنظيمات الاسلامية الاصيلة السمحاء لحماية الاقوام غير المسلمة التي كانت درجات الحكمة في تطبيقها تتفاوت ، وان كانت تطبق بصورة عامة وفاقاً لنص الشريعة القرآنية وروحها ، استخدموها وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الاسلام . وقد شوّه صورة تلك التنظيمات تسلسل الاحداث التاريخي والتفسيرات السياسية اللاحقة .وبديهي أنه من الصعب محاولة ادخالها العالم الاسلامي المعاصر من جديد . ومن جهة أخرى ، يحاول المصلحون المتمسكون بصحة العقيدة في هذه الأيام أن يغلّفوا حق المواطنية الكاملة الممنوح للاقليات اليهودية والمسيحية بضمانات قانونية اسلامية بحت . ومهما يكن من أمر ، فقد كان الحل الذي اقترحه الاسلام منذ القرن السابع الميلادي لمشكلة الاقليات تجديداً يلفت الانظار .

الانسان والمؤمن في المدينة

لم يلبث التنزيل الذي تأكد أنه مرشد روحي ونظام خلقي وقانون دنيوي معاً أن شكل حوله كياناً سياسياً واعياً . وفرضت جماعة المؤمنين نفسها بنياناً دقيقاً ومنطقياً لكل مسلم فيه مكانه ومشاركته الحقيقية . ولقد اكتشف المؤمن كيف يحقق ذاته ، عن طريق هذا الاندماج الجماعي ، والتقيد بالشريعة المنزلة في آن معاً . ويتوازن التنظيم الجماعي الذي تفرضه العقيدة الاسلامية بواسطة فردانية تنضوي في منظور أخروي ، لأن كل انسان سيحاسب على أعماله يوم القيامة(١٠٣). وقد نتج عن ادراك « الواجب الوجود » ،والإقرار بوحدانية الله ، والتأكد من امتلاك الحقيقة التي لا حقيقة غيرها قيام مجتمع نظري متضامن أشد التضامن . فالمؤمن مشخص بوصفه جزءاً متمماً لكيان يتجاوزه . والتماسكُ الاجتماعيّ نتيجةٌ لعجز الانسان البديهي عن العيش خارج الجماعة . فهو مضطر على هذا لتوقيع نوع من « عقد جماعي » ليس أبداً نتيجة لارادته الطوعية ، وإنما هو الزام من الله مقبول من جميع الناس .

ولقد أثبت التنزيل برفضه الفصل بين الروحي والزمني أنه دين ونظام اجتماعي وقد يكون من الافتئات على الاسلام أن يُكتفى بوصفه بطريقة لا زمنية(١٠٤) ، أو أن لا ينظر اليه إلا من منظور اجتماعي سياسي . وانه لينبغي ، على العكس من ذلك ، أن يؤخذ بعين الاعتبار الجانبان المرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، وان لا يرغب قط في تقدير ما اذا كان أحدهما قد بدا تاريخياً أكثر حظاً من الآخر(١٠٥) . فمن البديهي أن التنزيل والسبيل الذي ظُنّ امكان استخدامه فيه ، قد طبعا المجتمع بعمق ، على الرغم من أن الدين والنظام السياسي الاسلامي لم يكونا متلازمين بشكل مطلق . ولقد تنوع التعبير عن الحريات الجوهرية تبعاً للتطور المذهبي . ومع ذلك يبدو أن دعامتين أساسيتين قد صمدتا على مرّ الزمن رغم كل العقبات : العدل والمساواة،وهما قيمتان اسلاميتان في أساسها. والاسلام لا يعترف بارستقراطية غير ارستقراطية التقوى . وإذا كان قد ظهر مع نمو الامبراطورية تميّز اجتماعي لم يكن من الممكن تجنبه ، تميّز فصل على الصعيد المادي بين المحاربين العرب والاقوام المفتوحة بلادها والداخلة حديثاً في الاسلام ، وبين أصحاب الاراضي و « زبائنهم » ، وبين المتعلمين والعاملين في الأرض ، فان هذه الطبقية لم تؤسس قط ، بل إنها لم تصبح مشروعة في يوم من الأيام. فاقطاعية الارض وارستقراطية النسب وبرجوازية المال مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الاسلامية . وهذا هو على ما يظهر سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام — كالفرس مثلاً — من فرض أنظمة حكمها وادارتها ، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة ، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الاجانب في انشاء أسر حاكمة قوية ومتألقة .

وبتأثير عكسي ، يحمل التضامن الاسلامي بعض التحديدات للحريات الفردية . والقضية هنا قضية مأزق كثير الشيوع ، عنينا التوفيق بين تنظيم مجتمع متجانس متماسك برباط صوفي ومؤسس على فكرة العدل الجماعي ، وبين ضمان حريات المعتقد . فاعتناق الدين يستتبع اندماج الانسان اندماجاً كاملاً في الجماعة . ولما كان المؤمن جزءاً متمماً لوحدة روحية ، فلا يعقل حدوث أي جحد أو ارتداد عن الدين . والفرد الذي قد يصدر عنه مثل ذلك يصبح في وضع « الخارج على القانون »، ويطرد نفسه بنفسه من المجتمع. وفي حين يُنذره القرآن والسنّة بعقاب في الآخرة ، يجعله الفقه مستحقاً لعقوبة الموت إذا كان ارتداده فعّالاً يعرّض سلامة الجماعة للخطر .

ويشير التاريخ إلى أن العالم الاسلامي أظهر أحياناً شيئاً من التعصب ، ولا سيما خلال الحقبة التي رافقت انحطاطه . غير أنه بقي بصورة عامة ، أقل تصلباً وشراسة من كل الاديان أو الايديولوجيات . ويوم انتُخب أبو بكر خليفة للنبي خاطب المسلمين بقوله : « أما بعد أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة ، والكذب خيانة . الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله . والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . وهذا التصريح هام للغاية إذ يحدّد ما يمكن تسميته بـ « الضمانات السياسية » . فهو يرخص بعصيان رئيس الجماعة عصياناً مشروطاً بأن تكون أوامره وتعليماته مخالفة للشريعة المنزلة ، لكنه يحرّم بالمقابل عدم الخضوع للشريعة المنزلة نفسها . ويسوّغ هذه الثنائية أن زعيم الجماعة الاسلامية السياسي لا يملك أية سلطة مذهبية .

ويتوقف سنّ القوانين بموت محمد ، وتبايع الجماعة خليفة له مهمته الوحيدة السهر على تطبيق الاحكام القرآنية تطبيقاً عادلاً ، وعلى دوام

المجتمع الاسلامي وازدهاره . ولما كان ضامن الوحدة الاسلامية ، فانه لا يمارس سوى وظيفة مركزية مجردة من كل سلطة تشريعية أو قضائية . ولا يزيد نظرياً عن أنه وكيل « الشريعة » وممثلها ، هذه الشريعة الملزم هو نفسه بالتقيد بها (١٠٦) . وليس له بوصفه خلفاً للنبي أية سلطة روحية حقيقية . فهو منتدب بطريقة غير مباشرة من الشعب ، ويخوّله انتدابه حق السلطة ، لكنه يفرض عليه في الوقت نفسه الشورى . وليست الدولة الإسلامية « تيوقراطية »(١٠٧) لأن الحكم هو في نهاية المطاف لله ، ويشغل الخليفة فيها « قائمقامية » الزعيم السياسي . ولدى قيام الاسر الحاكمة وبروز البحث المذهبي الاسلامي ، تمكّنت الخلافة من انتحال صفة جبّرية في خدمة الدين . ولم يكن تأثير الداخلين الجدد في الدين غريباً بالتأكيد عن هذا التطور. وتوطّدت المؤسسة التي سرعان ما أفرغت من كل امتياز سياسي ، في السنوات السبعان كما في العجاف ، لأن السلاطين العثمانيين وأوروبا الإمبريالية كانوا يجدون فيها وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية . ولم يُثر إلغاء الخلافة بصورة مفاجئة بعد الحرب العالمية الاولى أي احتجاج مهما ضؤل شأنه .ولعل اعتبار الغائها دليلاً على « تصدّع الاسلام بوصفه مجتمعاً دنيوياً أن يكون عدم فهم لطبيعة وحدته بالذات »(١٠٨) .

ونادرون هم الزعماء السياسيون المسلمون الذين لا ينشدون في الحقبة المعاصرة نوعاً من الشرعية عن طريق التذكير بالمبادىء الاسلامية . وكثيرة هي الدول الحادثة عن تجزئة الامبراطورية أو الخارجة من الاستعمار الأوروبي التي تبنّت الاسلام قاعدة مؤسسية بشكل قاطع . فعلاوة على المؤسسات السياسية التي ترسّمت الديمقراطيات الأوروبية بدرجات متفاوتة من النجاح ، تبقى المفاهيم الاسلامية الجوهرية الخاصة بحقوق الانسان ودوره في المجتمع حية ناشطة . ولسوف تظل كذلك ، أو على الاقل في حالة كمون وغموض ، في ضمير الشعب . وان التعاليم الخلقية المقنّنة والالزامية التي تتضمنها ، لأكثر إيجابية وفعالية منها في أي نظام آخر . فهي ليست تعبيراً سلبياً عن عاطفة جيّاشة ، بل التزام شخصي فاعل . ولا يقصّر الخُلُق في الاستنجاد بضمير الفرد وعقله ، ولكن العمل الايثاري الالزامي يفوق ولا ريب الشعور الانساني بمعناه الاحساني الضيق . وتتردد في هذه الصيغة الخلقية الملتزمة نبرات انصاف رائعة . وتتمثل الجماعة الاسلامية كياناً متوازناً ليس الفرد فيه غاية بذاته وحسب ، وإنما هو أيضاً جزء من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً .

ويتضاعف ترسّخ الاسلام ديناً عالمي النزعة بالمصير الابدي الذي يخص به الانسان ، وبمفهومه لإله واحد ينظم سير العالم . فوحدانية الله تستتبع عالماً واحداً وحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وباب الانخراط في المجتمع مفتوح أمام جميع الناس بلا حصر ،ويؤمّن التصديق بالرسالات التوحيدية السابقة وتقبّلها نوعاً من الاعتراف بالمؤمنين بها . وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء تبيّن لنا أن حدة السخط على المشركين لم تستهدف غير وثنيي الجزيرة العربية الذين أظهروا عداوة خاصة للجماعة الاسلامية في بداية تكوّنها .

ويحلو للمذهب الحديث الاعتراف بأن تنوّع الشعوب مطابق للمشيئة الإلهية ولا يتعارض قط مع مبدأ وحدة الوجود ، لأن المجتمعات المختلفة تتلاقى جميعاً ، بسبب حاجتها الطبيعية إلى الترابط فيما بينها ، في كيان متناسق على المستوى الكوني الشامل . ولا يكتفي الاسلام بشكل جماعي ، والمسلم بشكل شخصي ، بأن يكونا « متسامحين » بل يحترمان كذلك تعدد الامم بوصفه تعبيراً عن الحكمة الالهية : « لكم دينكم ولي دين »(١٠٩). والله وحده الذي يحاسب على الكفر .

وقد أمكن أن يتخذ تعبير « التسامح » نفسه طابع التحقير حين ظهر في القاموس الخلقي والسياسي لأوروبا الخارجة من الحروب الدينية . فقد عومل الخصم والهرطيق بـ « تسامح » لسبب أساسي هو عدم امكان شطبه من الوجود . والتسامح بمعناه الأحدث يوافق استعداداً فكرياً أو قاعدة سلوك يمتنع المرء معها عن استخدام كل وسيلة قهرية مع الذين لا يشاطرونه قناعات مماثلة لقناعاته . وهو ليس لامبالاة ما دام لا يتضمّن استنكافاً عن ابداء الآراء أو الدفاع عنها دون عنف . ويعبّر كذلك عن احترام لفكرة تعتبر ، بالرغم من استهجانها ، مساهمة في الحقيقة الكلية . وبهذا المعنى لا بد من الاعتراف بأن الاسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني ، بل على أكثر من ذلك ، لأنه يحترم معتنقي الرسالات الالهية السابقة ويحميهم . وأخيراً ، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الادارية ، أظهر الاسلام، من وجهة النظر السياسية التاريخية ، تقديراً رائعاً لأهل الكتاب بقبوله بأن يعيشوا في كنفه . فلقد أبقى على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لاتتوافق مع الشريعة القرآنية ، ولم يفرض على الذميين بعض المحظورات على الرغم من كونها أوامر إلهية . والتسامح الاسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل وارادة إلهية . وطابعه الالزامي يضفي عليه بُعداً خاصاً يتيح له أن يبلغ أكرم ما يحمل لفظه من معنى . فهو يستلهم احترام الانسان الذي يعتقد فكرة مخالفة ، ولكنه ليس رضى برأي ينبغي رفضه . والقرآن الذي لا يألو يفضح الاخطاء والتحريفات التي قد يكون أهل الكتاب أدخلوها على كتبهم، يمنع المؤمنين من سبّ الذين « يشركون مع الله غيره »(١١٠) فالاحترام يستهدف الانسان لا رأيه .

وفي حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي — وبقيت كذلك لقرون عدة — كان قد سبق للامبراطورية الإسلامية أن تقبّلت جماعات كثيفة من غير المسلمين وحمتهم بمعاهدات لا سبيل إلى انتهاكها . وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض المتوسط أن عرفه قط من قبل . واصالة النظام السياسية — التشريعية صادرة عن طابع الاسلام الخصوصي . فالاقوام الموحّدة تعزل نفسها بنفسها عن الحاضرة الاسلامية برفضها الاعتراف بدور محمد النبوي . وبالمقابل يتيح لها مبدأ شخصنة الشريعة الاحتفاظ بمؤسساتها ما دامت لا تضر بمصالح الاسلام وسلامته . وقد تصدّعت بنية النظام شيئاً فشيئاً بفعل التغيّرات النبوية والمؤسسية التي طرأت على الحكم الاسلامي ، وكذلك بفعل وطأة أوروبا الامبريالية وضغوطها . وزال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الازمنة الحديثة . وليس مؤكداً أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملاءمة . فالافكار الحديثة عن الديمقراطية التعددية — وهي طوباوية في الغالب على كل حال — تفي أكثر بالوفاق وتستجيب بشكل أدق للمفاهيم الاخلاقية الجديدة . إلا أنه لا بد أن نلاحظ ، من خلال رؤية واقعية فظّة ، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توفّر القليل من الضمانات الفعلية . والتاريخ الحديث الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك .

وخصائص النظام الاسلامية الخالصة ، والمسافة التي تفصل بين الأزمنة الحديثة والحقبة التي كان مطبقاً فيها بنصه وروحه ، تمنع من تصنيفه في

إحدى المقولات التي تحتفظ بها النظرية القانونية الحديثة ، ومن اطلاق حكم تقويمي مطلق ، تبعاً لقواعد الخلقية الدولية المعاصرة الصادرة عن الغرب . ومع ذلك لا يبدو الحل الاسلامي لمشكلة الاقليات حلاً من « العصور الوسطى » أو « العصور القديمة » . وان قبول فرد من الافراد لا يمكن دمجه دمجاً كاملاً في بنى الدولة والمجتمع نظراً لحرية اختياره ، وضمان حمايته عن طريق احترام شخصه والتسامح في معتقده ، ليبدوان فكرة « حديثة » ، بل مثالاً أعلى خالداً . وهما لم يقصرا بالطبع ، وبعد كل افتراض ، في التأثير على نمو الوجدان العالمي والمساهمة في انشاء الحق الدولي .

وعلى الرغم من جميع تقلّبات التاريخ وصروفه ، فقد تمكّنت القاعدة القرآنية من فرض تسامح قلّما تتقيّد بمثله الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام . فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة انسانية للافراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني . وتمكن الاشارة عن طريق المقابلة بالضد إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد « أضأل وضع » للاجانب .

ولا بدّ تقريباً من أن يتخذ التعبير عن الانظمة التي تدعي الخلود ، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسّد حقيقة إلا في التأمل المذهبي ، مظهراً بالياً باهتاً في نظر المراقب الاجنبي السيء الاطلاع . وتبقى المسلّمات المستمدة من القرآن صالحة على العكس إلى الابد في نظر المسلم ، لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الالهي أفكار « حديثة » أو « قديمة » ، بل فيه فقط مبادىء صحيحة وعادلة بصورة مطلقة . ونقول بأننا لم نسعَ إلى اصدار الاحكام ، بل سعينا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أنّ الاسلام قد أكّد بشكل رائع ، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو ، احترام الانسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعلائية . ولا ريب أن القيم التي يعبّر عنها القرآن لا تزال هي هي ، كما لا تزال قادرة على أن تسهم ، حتى في أيامنا هذه ، في بناء عالم أكثر انسانية .

هوامش

(١) يبدو أن لفظ « دين » قد استخدم في النصوص (المدونة أيام النبي) للدلالة بلا تمييز على « الديانة » أو على « الحكم » . أنظر محمد حميد الله ، « أول دستور مكتوب في العالم » ، = = (وثيقة هامة من زمن النبي المعظم) ، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية منقحة ١٩٦٨ ، ٧٥ صفحة ، ص ٣٧ .

(٢) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٤ .

(٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ – ٣١ .

(٤) دراز ، « التدريب على القرآن » ، ص ٨١ – ٨٣ .

(٥) محمد الجابري ، « ابن خلدون » ، باريس ١٩٦٨ ، ١٩١ صفحة ، ص١٢٥ –١٣٦ .

(*) المقصود العثور على لفظ فرنسي في مقابل كلمة « الجماعة » العربية . (المترجم) .

(٥) علي عثمان ، « فكرة الانسان ... » ، ص ١٩٥ .

(٧) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . (آل عمران / ١٠٤) .

(٨) تنقل كتب السنة أن محمداً قال يوماً في هذا الصدد : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، وأن أحدهم سأله : « أنصر أخي المظلوم ، ولكن كيف انصر الظالم » ؟ فأجابه النبي : « بمنعه من الظلم » .

(٩) غارديه ، « المدنية ... » ص ٢٣ ، وغروبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ .

(١٠) شلهود ، « مدخل إلى ... » ، ص ١٥٩ .

(١١) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤١ – ٤٢ .

(١٢) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٣ .

(١٣) « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » (الانعام/ ١٦٢) .

(١٤) حميد الله ، « أول دستور ... » ، وسنستلهمه بشكل واسع في الصفحات التالية .

(١٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٤ ، وهو يصادق على رأي حميد الله ، « أول دستور ... » ، ص ٣٠ وما بعدها .

(١٦) غرونيي ، « الاسلام ... » ، ص٢٦ ، وقد سجل هذه الظاهرة في القرن العشرين ، مما يدل في الظاهر على أن القضية قضية خصيصة دائمة .

(*) نسبة إلى المدينة المنورة . (المترجم) .

(١٧) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٤٢٥٨ وبركة الله ، « الخلافة » ، ص ٥٥ و٥٧ ، وحسين ، « دستور ... » ص ٣ و ٧ ؛ وخودا بخش ، (مقدمة الترجمة لكتاب جوزيف هيل « الحضارة العربية ») ، لاهور (اشرف) ، طبعة جديدة للطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ١٣٥ صفحة ، وله أيضاً « السياسة في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ ، ٢٠٠ صفحة .

(١٨) « ولله ملك السموات والارض » (آل عمران / ١٨٩) . وانظر كذلك (الجاثية/٢٧) ، و (الحديد/ ٥) : « له ملك السموات والأرض ، وإلى الله ترجع الأمور » .

(١٩) النساء / ٥٩ .

(٢٠) حدت هذه الفكرة بعض المؤلفين المسلمين أن يستنتجوا أن السيادة ملك للشعب .

(٢١) حتى أن بعضهم يرى في الادعاء الغربي « سخرية » . شرواني ، « دراسات ... » ، ص٢٧٠ – ٢٧١ . ويبدو رد الفعل مع ذلك مفرطاً ، لأن بعض المؤلفين المسلمين يستخدمون أيضاً هذه العبارة . انظر بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص١٧٧ .

(٢٢) « دولة سياسية يملك جميع المواطنين فيها السيادة ، دون تمييز في النسب أو الثروة أو المقدرة » ، لالاند ، « مصطلح ... » ، ص ٢١٤ .

(٢٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري .. » ، ص ١٧٧ – ١٧٩ .

(٢٤) فيزي ، « منحى حديث ... » ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٢٥) محمد أحمد ، « اقبال ... » ، ص ٤٨ – ٤٩ . نعود فنجد هنا المفهوم الذي سبق أن عبرنا عنه قبلا بـ « الانسان الجماعي » .

(٢٦) الانفال / ٢٤ .

(٢٧) النحل / ١٠٦ .

(٢٨) محمد علي ، « دين الاسلام » ، مناقشة مقارنة لمصادر الاسلام ومبادئه وتطبيقاته ، القاهرة ، ٧٨٤ صفحة ، ص ٥٩١ وما يليها . والحوفي ، « تسامح ... » ، ص ١١٨ ، وهو يرى العكس ، غير مستند مع ذلك إلا إلى الفقه وحده .

(٢٩) محمود عبد المجيد ، « الاشتراكية العربية على ضوء الاسلام والواقع العربي » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٥ صفحة ، ص ٢٣ .

(٣٠) حسين ، « الاسلام ... » ، ص ١٦١ ، وابراهيم اسماعيل ، « الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة » ، القاهرة ١٩٦٥ ، ١١٢ صفحة ، ص ٧٨ و٧٩ .

(٣١) ريحان شريف ، « ISlamic Social Frame work » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ١٩٧٠ ، ٢٧٦ صفحة ، ص١٥٠ وما يليها .

(٣٢) وكذلك : « ليس منا من نام وهو شبعان وجاره جائع » .

(٣٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٥٥ .

(٣٤) فرح ، « الاسلام ... » ، ص٣٠ ، وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٨٧ .

(٣٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ١١٠ وما بعدها حيث يتطرق إلى آراء الماوردي .

(٣٦) وكان أول تحقيق لها توقيع معاهدة كوجك كينارجي بين الامبراطوريتين القيصرية والعثمانية عام ١٧٧٤ م .

(٣٧) حتى إنه فرض نفسه منذ عام ١٩٠٨ « حامياً » للاسلام في الصين . انظر فرنسيس بوراي ، « المسلمون الصينيون » في (رسائل الشرق) ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ ص ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٨ ، ص ٦٥ .

(٣٨) علي عبد الرازق ، « الاسلام وأصول الحكم » ، صفحة ١١٩ – ١٤٤ (من الطبعة المترجمة إلى الفرنسية) .

(٣٩) « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة » (الأنعام/٩٨) . وكذلك (الاعراف/١٨٩).

(٤٠) لالاند ، « المصطلحات ... » ، ص ١١٦٨ – ١١٧٢ .

(٤١) دراز ، « مدخل ... » ، ص ٨١ .

(٤٢) ص/ ٨٧، وهي آية مكية . انظر تعليق بلاشير ، « القرآن » ، ص ٤٨٢ وما بعدها . وبلاشير يعد بالتأكيد رائد التفسير المستند إلى التسلسل التاريخي .

(٤٣) فيزي ، « منحى حديث .. » ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٤٤) علي عثمان ، « مفهوم الانسان .. » ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(٤٥) البقرة/٢١٣ يونس ١٩ .

(٤٦) الحجرات/ ١٣ .

(٤٧) درمنغهايم ، « الشهادة ... » ، ص ٣٧٥ .

(٤٨) النساء/ ٤٧ .

(٤٩) آل عمران/ ١٩ .

(٥٠) شلهود ، « مدخل ... » ، ص ١٦٢ .

(٥١) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٦١، ويبدو أنه يجهل وجود النداء « يا أيها الناس » مرات كثيرة في السور المدنية .

(٥٢) الاعراف/ ١٥٨ .

(٥٣) الحج/ ٧٧ – ٧٨ .

(٥٤) علي محمد ، « دين الاسلام » ، ص ٥١٠ وما بعدها .

(٥٥) انطوان فتال ، « وضع غير المسلمين في بلاد الاسلام » ، بيروت ١٩٥٨ ، ٣٩٤ صفحة ، ص١٠ . وهذا الكتاب ثمرة بحث جدي للغاية ، ومصدر ثمين للمعلومات القضائية والفنية والتاريخية . وقد استرشدنا به ، ولا سيما على صعيد الوقائع .

(٥٦) محمد الحركان وآخرون ، « المعتقد الاسلامي وحقوق الانسان في الاسلام » ، لقاءات في الرياض وباريس والفاتيكان وجنيف وستراسبورغ بين حقوقيين من العربية السعودية وحقوقيين ومفكرين أوروبيين مشاهير . بيروت ١٩٧٤ ، ٢٧١ صفحة . وعلى الأخص : « مفهوم الانسان في الاسلام وتوالج البشر إلى السلام » ، ص١٤٧ وما يليها .

(٥٧) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ – ٤٥١ .

(*) hostis ومعناها باللاتينية « عدو » (المترجم) .

(٥٨) جوزيف شلهود ، « بنى المقدسات عند العرب » ، باريس، ٢٤٨ صفحة ، ص ٢٥٨

(٥٩) المائدة/ ٤٨ .

(٦٠) اليهود والنصارى . ويظهر التاريخ أن الاسلام عمم قياساً وضع « المحميين » على الزرادشتيين والصابئين وغيرهم من الجماعات الدينية المقيمة في العالم الاسلامي .

(*) يعرف هؤلاء في المصطلح الاسلامي بـ « أهل الكتاب » أو « الكتابيين » (المترجم) ..

(**) تعرف هذه الحماية في المصطلح الاسلامي بـ « الذمة »، ويطلق على المحميين اسم « الذميين » (المترجم) .

(٦١) الحجرات/١٣ .

(*) وهي بحسب الديانة المسيحية : الايمان والرجاء والمحبة . (المترجم)

(٦٢) عبد الجليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، ص ١٦٩ .

(٦٣) « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين »(الممتحنة/ ٨) .

(٦٤) انظر فتال « وضع ... » ، ص ١٨ .

(٦٥) التوبة/ ٢٩ .

(٦٦) لقد أمكن مقارنة الذمة بمفهوم الـ (deditio) القريب منها في القانون الروماني ، الذي كان المغلوب يصبح بموجبه من رعايا الامبراطورية بناء على وثيقة متبادلة . انظر فتال ، « وضع ... » ص ٧٥ . ومع ذلك فان الموازنة غير مقبولة ، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تداخل الروحي والزمني في الاسلام تداخلا تاماً .

(٦٧) محمد البشبيشي ، « العلاقات الدولية الاسلامية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٥٦ صفحة ، ص ٣٨ – ٣٩ .

(٦٨) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٥ .

(٦٩) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ .

(٧٠) غارديه ، « المدنية ... » ، ص ٧٧ .

(٧١) خضوري ، « الحرب ... » ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٧٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٦ .

(٧٣) يحلو لكتب السنة الاسلامية أن تلح على مجاملة النبي الذميين ومودته اياهم ، فقد كان يقبل دعواتهم ويعود مرضاهم ويشهد مآتمهم الخ ... شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ٣١ .

(٧٤) كان ذلك عام ٦٢٣ م . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ج ٢ .

(٧٥) قبيلة خيبر عام ٦٢٨ م ، وسكان البحرين من المجوس واليهود الذين اعتنق أميرهم الاسلام عام ٦٢٩ م ، وسكان شمالي الجزيرة العربية عام ٦٣٠ م من المسيحيين في دومة وايلة ، ومن اليهود في ابروح ومكوع . فتال ، « وضع ... » ، ص ١٨ وما بعدها .

(٧٦) أمير علي ، « روح ... » ، ص ٨٤– ٨٥ ، وغالموش ، « الدين ... » ، ص ٧٠ ، على سبيل المثال .

(٧٧) ماسينيون ، « عهد » ، باريس ١٩٧٠ ، ٥١٤ صفحة ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٧٨) ينبغي الاشارة كذلك إلى الطابع الجديد الذي اتخذته الدولة الاسلامية في كتف العباسيين هذه الحقبة .

(٧٩) « الجزية » من « جزى » ومعناها « الأجر » و « المكافأة » و « التعويض » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٠) الأرمن مثلا في الحقبة الأولى لانتشار الاسلام .

(٨١) شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ١٧٣ .

(٨٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٣) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٩ ، والحوني ، « تسامح ... » ، ص ٥١ .

(٨٤) أو : « من اضطهد معاهداً أو غمطه حقه أو كلفه ما لا يطيق أو سلبه شيئاً فأنا خصمه يوم القيامة » . الحوني ، « تسامح ... » ، ص ٤١ .

(٨٥) فتال ، « وضع ... » ، ص ١١٧ .

(٨٦) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالانثى » (البقرة/ ١٧٨) .

(٨٧) كان هناك ولا ريب تجوزات على صعيد الممارسة العملية؛ فقد كان في وسع المعاهد المحكوم عليه في نزاع لمصلحة أحد أخوته في الدين أن يبطل الحكم بأن يعتنق الاسلام .

(٨٨) نقل هذا الاجراء على ما يبدو من الاقاليم المفتوحة التي كانت قد عرفت مثل هذه الاجراءات التمييزية في عهد بيزنطة .

(٨٩) الذين غالباً ما كانوا ، في « القانون الاسلامي » كما في غيره، العماد المذهبي لسياسة قائمة في وقت من الأوقات

(٩٠) باسل حمصي ، « الجزيات وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط ، في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر » ، بيروت ١٩٥٦ ، ٤٢٠ ص ..

(٩١) فتال ، « وضع ... » ، ص ١٦١ .

(٩٢) نسجل استثناء واحداً مشهوراً : الاضطهادات التي لحقت باليهود والمسيحيين في حقبة من حكم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر ، في بداية القرن الحادي عشر الميلادي. وقد كانت من صنع رجل مريض العقل .

(٩٣) البقرة/ ٢٥٦ .

(٩٤) هوداس ، « دين الاسلام » ، باريس ، طبعة جديدة ١٩٠٨ ، ٢٨٩ صفحة ، ص٢٢٢ .

(٩٥) من السلاجقة ، ومن المغول بخاصة .

(٩٦) من المناسب مع ذلك أن نسجل أن الأرمن ساعدوا جميع المجتاحين الأجانب . فقد ساعدوا أولا الفرنجة الصليبيين ، ثم ساعدوا بصورة خاصة المغول الذين ظنوهم مسيحيين نساطرة .

(٩٧) يبدو أنه بعد سقوط بيزنطة عام ١٤٥٣ قال محمد الثاني لجنادبوس سكولاريوس وقد سعى بطريرك القسطنطينية : « لتطمئن نفساً أيها البطريرك وليحفظك الله ؛ ولتكن صداقتنا عوناً لك كلما احتجت اليها ، ولتتمتع بجميع الامتيازات التي تمتع بها أسلافك من قبل » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٣٦ .

(٩٨) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(٩٩) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(١٠٠) بقيادة فرنسا في عهد لويس الثالث عشر .

(١٠١) حمصي ، « الجزيات ... » ، ص ٢٤٦ .

(١٠٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٦٦ – ٣٦٧ .

(١٠٣) انظر شرح الفكرة بالاتجاه المعاكس في وات مونتغمري ، « الاسلام واندماج المجتمع » لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٢٩٣ صفحة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(١٠٤) لويس غارديه ، « الاسلام ديناً ومجتمعاً » ، باريس ١٩٦٠ ، ٤٩٦ صفحة، ص٢٧٢.

(١٠٥) كما فعل مثلا ستانلي لاين – بول في « دراسات في مسجد » ، بيروت ١٩٦٦ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ١٠١ .

(١٠٦) روبن ليفي ، « بنية الاسلام الاجتماعية » ، كمبردج ١٩٦٩ ، ٥٣٦ صفحة .

(١٠٧) حتى ولو نعتت هذه التيوقراطية بأنها « علمانية ونصيرة المساواة » . انظر غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٦ . ونحيل هنا على مفهوم النظرية الغربية السائد ، وفيها أن التيوقراطية » تعني في الحقيقة « حكم الكهنوت » .

(١٠٨) غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٥ .

(١٠٩) الكافرون/ ٦ .

(١١٠) « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله » (الانعام/ ١٠٨) .