# مفهوم الوطنية والمواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر

**د. إسماعيل نقاز**
**جامعة الجيلالي اليابس- سيدي بلعباس**
**الجزائر**

**ملخص البحث باللغة الانجليزية**

Talking about citizenship in contemporary Islamic thought is to talk about the problem of the civil state in its manifestations. Because the state in the legislative system in Islamic jurisprudence based on citizenship.

Though the concept of citizenship came after the term of the modern state in Western thought and modern and contemporary Arab. However, the recent manifestation of this was guaranteed in the history of Islamic thought.

As the newspaper that the foundations of its Prophet was based on citizenship and not on the basis of religion. Making of other religions and ethnicities share in the legislation of the city.

يتناول البحث موضوعا في غاية الأهمية لا سيما في عصر تطورت فيه الساحة العربية والإسلامية، بل والساحة العالمية عموما، موضوع " الوطنية والمواطنة في الإسلام"، يأتي هذا البحث مجيبا على تساؤلات فرضها الواقع العالمي المعاصر الذي تخطى بخطابه كل الحدود الثقافية والمساحات الاجتماعية، فأضحت الوطنية والمواطنة تأخذ لها أشكالا وفضاءات متعددة، فبرز على هذه المفاهيم مسمى حقوق الإنسان والمساواة، وحديث الدولة القطرية، ومفهوم العقد الاجتماعي، ومسألة الأقليات، إلى غير ذلك من القضايا الفكرية والثقافية المختلفة .

ولما كان الإسلام دينا خاتما ومهيمنا كما قال المولى تبارك وتعالى: ﴿ **وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه** ﴾ المائدة: ، ودينا يحمل طابع العالمية

والصلوحية الزمانية والمكانية في تشريعاته ونظمه المتناغمة المشدودة إلى فلسفة التشريع المقاصدية، التي تنضوي كل مبادئها تحت قاعدة سنننية كبرى وهي " جلب المصالح ودرء المفاسد".

أمام كل هذه المعاني السامية التي حقت بها شريعة الإسلام، يأتي بحثنا في مناقشة المفاهيم الإسلامية حول مفهوم الوطنية والمواطنة، بوصفه تحديا حضاريا أصبح يفرض نفسه في زماننا هذا أكثر من أي وقت مضى.

إن ما يمكن قوله في ديباجة هذا الموضوع أن الإسلام قد أعطى تشريعاته منذ الأيام الأولى له حول هذا المفهوم، وبَيَّنَ معانيها في أسمى تجربة خاضها الرعيل الأول مع نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام، في دولة المدينة التي ظهرت فيها معاني الوطنية بكل مقاييسها وإشكالاتها، أمام خليط من الشعوب والقبائل المختلفة، بل والديانات المتعددة التي وجدت لها مكانا لم تجده في موطن آنذاك.

وعلى هذا تأتي تساؤلات هذا البحث وإشكالاته حول مفهوم الوطنية بدءا من التعرض إلى المادة اللغوية وهل وردفي كلام العرب اللفظ، ثم ما مفهومه في نظر الإسلام كمصطلح، وكذلك حديث الآخر" الغرب" حول هذا المصطلح، لنعرج بعد ذلك على الوطنية والمواطنة في الفكر الإسلامي عموما مركزين على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وكيف نظر مفكرونا في هذا المصطلح مع عالم أصبحت مثل هذه المعاني رأس حربة يشهرونها حول من يعن لهم أنه لا زال في عصور الإقطاع والاستبداد، ولعل كل هذه السموم والافتراءات موجهة إلينا نحن المسلمين بالدرجة، وهذا ما ندب مفكرونا البحث فيه والتنقيب عنه في تراثنا ليأتي في قشيب منيع يحكي التمازج التناغم.

## المبحث الأول: معنى الوطنية في لسان العرب

لقد كثُر في لسان العرب استعمال مادة (وطن) في معاني عدة أستعرضها من خلال هذا العرض اللغوي الذي هو أساس بناء المعنى الاصطلاحي.

فالوطن: هو المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه، والجمع: أَوْطان.

وَطَنَ فلانٌ بالمكان وأَوْطَن: أقام به، واتخذه محلاً ومسكنًا يقيم فيه.

وأَوْطَنَه: اتّخذه وَطَنًا.

ومواطِنُ مكة: مواقفها، وأَوْطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها.

والمِيطانُ: الموضع الذي يُوَطَّنُ لترسل منه الخيل في السباق؛ وهو أول الغاية.

والمياطين: الميادين.

والمَوْطِن: المشهد من مشاهد الحرب، والوطن، وكل مكان أقام به الإنسان لأمر، والمجلس.

وأَوْطنتُ الأرض ووطَّنتُها واستوطنتُها: أي اتخذتُها وَطَنًا، وكذلك الاتطان؛ وهو افتعال منه.

والْمَواطِن: كل مقام قام به الإنسان لأمر.

وواطَنه على الأمر: أضمر فعله معه.

ويقول: واطنتُ فلانًا على هذا الأمر إذا جعلتما في أنفسكما أن تفعلاه.

وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد[1].

فالوطنية: النسبة إلى الوطن.

والوطن إذًا: هو منزل الإقامة، والوطن الأصلي: مولد الإنسان أو البلدة التي تأهل فيها.

ووطن الإقامة: هو البلدة أو القرية التي ليس للمسافر فيها أهلٌ، ونوى أن يقيم فيه خمسة عشر يومًا فصاعدًا، من غير أن يتخذه مسكنًا.

ووطن السكنى: هو المكان الذي ينوي المسافر أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يومًا[2]

## المبحث الثاني: مصطلح ومعنى الوطنية في نصوص الوحيين

نتناول مفهوم الوطنية من الوحي المبارك من خلال النقاط التالية:

أ- لقد وردت مادة (وطن) في كتاب الله تبارك وتعالى مرة واحدة فقط، وذلك في سورة التوبة آية (25) قول الله العليم الحكيم سبحانه: ﴿ **لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ** ﴾.

والمتصرف من هذه المادة (مواطن) جمع مَوْطِن، وهو المكان والموضع.

**ب–** لم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة النبيّ الأمين عليه الصلاة والتسليم الحديث عن (الوطنية) بلفظها هذا إطلاقًا، إنّما جاء الحديثُ عن معناه بألفاظ أخرى متعددة.

**جـ –** ورد على ألسنة كثير من الناس، وفي بعض الكتب نسبة حديث إلى النبيّ الكريم عليه الصلاة والتسليم: (حب الوطن من الإيمان).

وهو حديثٌ موضوعٌ مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[3].

ولا يستقيم معنى هذا الحديث لأن حب الوطن كحب النفس والمال وغير ذلك، وكله حبّ غريزي مفطورٌ عليه الإنسان، لا يُمدح المرءُ بحبّه، وليس هو من لوازم الإيمان أو شُعَبِه، والناسُ جميعًا مشتركون في هذا النوع من الحبّ لا فرق بين مؤمنهم وكافرهم[4]. وهذا لا يعني عدم مشروعية حب الوطن، فقد ورد عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: (كان رسول الله { إذا قدم من سفر فأبصر درجات المدينة أوضع ناقته – أي أسرع بها –، وإن كانت دابة حركها). قال أبو عبدالله: زاد الحارث ابن عمير عن حميد: (حركها من حبها) أخرجه البخاري. قال ابن حجر في الفتح: (فيه دلالة على فضل المدينة، وعلى مشروعية حب الوطن، والحنين إليه)[5]

**د–** وورد أيضًا على ألسنة البعض حديثٌ لا يصح، وهو (حب الوطن قتال) بل ليس بحديث[6].

**ح–** ولقد تحدث القرآن المبين عمّا يقوم به أعداء الدين والملّة من تهديد أولياء الله تعالى بالإخراج عن أوطانهم ونفيّهم منها، يقول الله الخبير البصير سبحانه: ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ**﴾ (إبراهيم عليه الصلاة والسلام: 13، 14)، ومن هؤلاء قوم شعيب عليه الصلاة والسلام الذين هدّدوه بذلك، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ **قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ. قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا**﴾ (الأعراف: 88،

89)، وقريبٌ من هذا ما أراده قومٌ نبيّ الله لوط عليه الصلاة والسلام به ﴿ **قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ.قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ.رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ**﴾ (الشعراء: 167–169)، وجُمِع هذا البلاء للنبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام من طرفيه حيثُ هُدِّد بهذا في مكة على يد وألسنة قريش، وفي المدينة على ألسنة المنافقين.

يقول الله تبارك وتعالى ﴿ **وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ (الأنفال: 30)، وقال الله العليم سبحانه عن المنافقين: ﴿ **يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِين لا يَعْلَمُونَ**﴾. (7)

**ط–** عن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: لما خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مكة، قال: "أما والله لأخرج منك وإني لأعلم أنك أحب بلاد الله إليّ وأكرمه على الله، ولولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت"(8).

لقد قال هذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو واقف بالحَزْوَرة موقع قرب مكة أو سوق بها – قبل مهاجره صلى الله عليه وآله وسلم منها(9)

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أظهر حزنه الشديد على فراق خير الأوطان وأحبّها إلى الله تعالى وإلى نفسه صلى الله عليه وآله وسلم بيد أن الله تعالى ذكره عوَّضه البلد المبارك بالبلد الأمين.

## المبحث الثالث: مفهوم المواطنة في نظر بعض المفكرين الغرب والعرب

يؤكد برنارد لويس أن مفهوم المواطنة غريب تماما على الإسلام، ويمثل هذا الغياب بالنسبة للويس حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي، وبحسب لويس فإنه لا توجد كلمة " citizen " مواطن" في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إيحاءات لكلمة مواطن الانجليزية التي تنحدر من أصول لا تينية وإغريقية .(10)

إن تأكيد لويس هذا حول الإسلام خاطئ تماما على الرغم من اتفاق آراء بعض الباحثين معه حول غياب مفهوم المواطنة في الإسلام، يستنتج سمير أمين على سبيل المثال بأن« المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية »[11] .

بينما يعبر محمد أركون عن رأي مماثل مفاده أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير « سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة »[12]. نستطيع أن نؤكد على الرغم مما تقدم من آراء بأنه كان هناك ولا يزال مصطلح يمكن اعتباره معادلا دقيقا للمصطلح الغربي " مواطن " بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة. ولو استطاع لويس أن يحرر ولو لبرهة وجيزة نفسه من تحيزه الأساسي واللاتاريخي، ومن الوقوع في شرك مقارنة سطحية بين المصطلحات، لتبين له بأن مطابق الكلمة العصرية " مواطن" في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة " مسلم " وليس كلمة " مواطن " التي تم ابتكارها حديثا.

ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلما بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل والجمهوري للمواطنة النشطة، يحمل الحديث الشريف المشهور هذا المفهوم«المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم ومن أحقر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين »[13]. يناقش ابن حجر على الحديث بأن " أدنى المسلمين " تشمل نظريا النساء والعبيد وحتى الأطفال، ولكنه يستنتج بأن غالبية العلماء يستثنون الأطفال ويتفقون على أن النساء والعبيد يجب أن تكون بهم الامتيازات نفسها التي يتمتع بها الأحرار في التصرف نيابة عن كامل الجماعة، وعلى أية حال فالفرد المسلم مشارك فعال ومتساو في أمور الجماعة، ويستطيع بمبادرة منه أن يلزمها بالتزامات معينة تتكفل بها تجاه الأعضاء فيها.

إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها لويس وآخرون تنبع كما أشار طارق البشري من التشويش الحاصل في الإشارة إلى المجتمع السياسي كحقيقة ومفهوم، ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط

المواطنة عليه أن يكون مسلما، وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة، لكن في إطار التكون المجتمعي فإن منظومة القيم المجتمعية لا تستثني المسلمين وغير المسلمين، وهذا ما سعى إليه النبي عليه الصلاة والسلام في إنشاء دستور المدينة الذي حفظ للوطنية معناها الحقيقي لا في الإطار الإنساني فقط بل حتى في الإطار الديني حيث وجدت اليهودية والنصرانية مكانها محفوظا ومكفولا، لم تلق مثله في أجواء أخرى كما نص التاريخ القديم والحديث.

وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام 1938م من حيث المبدأ عما سبق ذكره، والفارق الوحيد هو في أساس المواطنة حيث تعتمده السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة . تأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها، ولا توجد حقوق متساوية لغير المواطنين في أي بلد.

## المبحث الرابع: مفهوم الوطنية وأبعادها التطبيقية في الفكر الإسلامي .

لم يثر موضوع المواطنة مشاكل كثيرة في عصور مرت لأنها لم يظهر فيها التمييز بين المجموعة السياسية والدينية كقضية للمناقشة والبحث، حيث تمتع جميع المسلمين بحقوق متساوية كأعضاء في المجتمع، وكان لزاما عليهم المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصية مميزة للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات، غير أن الحال لم يكن كذلك على صعيد الواقع، حيث تغيرت كثير من الأمور بسبب توسع الدولة الإسلامية لتشمل مساحات شاسعة، وطيلة المدة التي عاش فيها أكثرية المسلمين في المدينة كانت المشاركة مضمونة لهم، إذ المجتمع بأكمله بما في ذلك نسبة كبيرة من النساء، يلتقي خمس مرات يوميا في مسجد رسول الله عليه الصلاة والسلام الذي هو أيضا مقر الحكومة، وبمقدور أي فرد بما في ذلك النساء، كما تكشف الروايات إثارة أي قضية مجتمعية .

وهكذا تم حفظ هذه العهود المكفولة للمسلمين، بل تجاوز إلى حقوق غير المسلمين تحت اصطلاح أهل الذمة .

وهكذا تم تجسيد هذه المبادئ على مر تاريخ المسلمين وازداد الاهتمام في عصورزنا حيث كشف استحضار هذه المبادئ عن شعور الحاجة إلى تعريف الصلات القائمة بين المسلمين، وجيرانهم بمفردات جديدة إزاء التحديات التي تواجهها المجتمعات ذات العلاقة، والتي توحدت مصائرها وشعرت بالحاجة إلى التكاتف بوجه الأخطار المشتركة.

لقد اتجه المفكرون الإسلاميون المتأخرون إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي للولاء، وقاعدة العمل، وقد رفض المتشددون من أمثال أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب الحلول الوسطية المبكرة، وجادلوا باقتصار المجتمع على المسلمين[14] .

وطبقا لهذه النظرة فلا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في جماعة على هذا الشكل لأن الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط، أشار المودودي لاحقا إلى حقوق غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية، لكنه كرر الرأي التقليدي بأن باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة، ولا يحق لهم تبوؤ المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية.

لكن الحركة الإسلامية والوطنية لم تكن على الإطلاق دائما، فقد تطور التصور بعد ذلك من داخل الحركة الإسلامية نفسها، حيث قبل مثلا حسن البنا الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني كأساس للتطور نحو الدولة الإسلامية الحقيقية، مع الإشارة إلى قدر كبير من المساواة[15].

**قبول المساواة:**

بدأت المواقف الإسلامية بالتطور البطئ نحو إقرار أكثر صراحة للمواطنة الكاملة لغير المسلمين، وقد أثار الدكتور فتحي عثمان في هذا المضمار الدور المهم في إعادة النظر هذه، حيث ناقش بضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة، وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق[16]. كما أشار إلى أنه ليس بمقدور المسلمين بسبب العولمة تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات في الأقطار غير الإسلامية أو في أي مكان آخر من العالم أو في العلاقات الدولية عموما. إذ من الصعب جدا

في هذا السياق على المسلمين الدفاع عن الأقليات المسلمة ضد التعصب إذا ما مارسوه هم أنفسهم، على المسلمين إذا إقرار نوع من المبادلة والتعاون الدولي في هذا المضمار.

وقد قام عدد من المفكرين الإسلاميين بتطوير عدد من الأفكار المماثلة من ضمنهم فهمي هويدي وطارق البشري وسليم العوا وأحمد كمال أبو المجد والغنوشي وآخرون، وبينما يعترف هويدي بأن هذه الصيغ الإسلامية كانت متقدمة بالنسبة إلى زمانها، يشير إلى أن هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية تم تجاوزها من قبل التطورات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية[17]. ودعا إلى تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتراكمة والتفسيرات الأولية للمصادر.

من جهته طور العوا في كتاباته أطروحة تعتمد على ما اسماه بالتضاد بين "شرعية الفتح" و" شرعية التحرير". تعاملت الجماعة السياسية التقليدية والإسلامية مع غير المسلمين كشعب مقهور لأن الدولة احتوت غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، وعلى أية حال فإن الدولة الإسلامية الحديثة جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق[18].

ويجادل الغنوشي بأن المواطنة في الحياة السياسية الإسلامية تعتمد على معيارين: الانتساب الديني والإقامة، المسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية، وأو غير المقيمين فيها لا يحق لهم أن يكونوا مواطنين بالكامل[19]. وقد يصحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسية في الدولة[20].

ويكرر الغنوشي الموقف التقليدي القاضي بحرمان غير المسلمين الذين هم أعضاء متساوون في المجتمع من تولي المناصب العليا، ومع فإن الغنوشي يرفض الكثير من تقييدات المودودي بخصوص حقوق غير المسلمين وبخاصة توصياته الداعية بعدم مشاركة غير المسلمين في البرلمان أو تسلم مناصب رئيسية في الدولة، ويضيف الغنوشي أن لا ضرر في ذلك طالما أن الكثير من المناصب العليا في الدولة الحديثة لا تحمل سلطة مطلقة وهي مقيدة بالقانون وخاضعة لعملية توازن مضاد من قبل المؤسسات الأخرى[21].

ويناقش طارق البشري النقطة الوحيدة بإسهاب ويأخذ كمنطلق تمييز الماوردي بين منصبي وزير التفويض، ووزير التنفيذ، فبينما يمتلك الأول سلطة القائد الأعلى التامة في ميدانه، تقتصر مهمة الثاني على إطاعة الأوامر، ويوافق الماورديعلى تسلم غير المسلم المنصب الثاني وليس الأول، وأما البشري فيذكر أن لا منصب في الدولة الديمقراطية الحديثة يملك سلطة مطلقة، ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق[22].

يتبنى البشري وجهة نظر نقدية لمفهوم حقوق المواطنة في الفكر الإسلامي الحديث ويرى أن حقوق الإنسان العصرية وخصوصا حق إشغال الوظائف العامة مرتبط بالمواطنة في دولة معينة، قد يستنتج المرء أن المساواة كمبدأ أساسي لحقوق الإنسان مرتبطة بشدة الارتباط السياسي الذي ترتكز عليه فكرة الأقليات ويحدد الإطار العام للمساواة، وبطريقة مماثلة تم منح الحقوق في الجماعة الإسلامية التقليدية إلى الأفراد والمجموعات مراعاة لعضويتهمفي المجتمع السياسي، وبينما كان من الطبيعي تحديد العضوية في المجتمع الإسلامي سابقا فإن الضرورات الحديثة تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية، وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية.

**التطبيق العملي**:

لم يكن للرؤى الإسلامية حتى وقت قريب تأثير عملي كبير في الحياة السياسية الحديثة، لأن أغلبية الدول الحديثة ظلت علمانية اعتمدت القومية وليس الدين أساسا لخصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية والقيمية ومع ذلك عانت حقوق المواطنة انتهاكات جدية في الغالبية من هذه المجمعات لغياب الديمقراطية في معظمها ولسوء معاملة الأقليات الإثنية فيها، ومن بين الدول القليلة التي استمرت في تسمية نفسها بالإسلامية، وحتى في هذه الحالة فإن المواطنة لم تظهر كمفهوم أو حتى كمبدأ للتطبيق، لم يكن للسعودية وإلى وقت متأخر دستور، والقوانين الأساسية الصادرة مؤخرا لم تتوسع في حقوق المواطنة التي تمنح واقعيا على أساس الولادة في المملكة من أبوين مواطنين .

وقد استهلت ثورة 1979م في إيران حقبة جديدة في التطور الإسلامي السياسي لأنها ثورة شعبية قادها ائتلاف من العلماء والمفكرين، ودعت إلى الديمقراطية، أقامت الثورة منظومة من المؤسسات الديمقراطية بما فيها البرلمان ورئيس الجمهورية المنتخب، واعتمدت الهوية على التحدر الإيراني، وواجه هذا الشرط في الدستور انتقادا بأنه غير إسلامي لاستثناءه غير الإيرانيين من المسلمين، لكنه في الوقت نفسه شمل غير المسلمين من الإيرانيين في الجماعة السياسية. يسمح الدستور الإيراني لليهود والأقليات الأخرى المشاركة في البرلمان على أساس إنتخابات خاصة، وعلى أية حال فالكثير من الشروط تطرح سلسلة من المشاكل، ويؤكد الدستور على أن المذهب الجعفري أساس للتشريع، ويضع شروطا خاصة لولاية الفقيه، أو حكم العلماء، ويصبح من تم اختياره من العلماء القائد الأعلى والسلطة النهائية في جميع أمور الدولة، وعلى رغم انتخابه يصبح سلطة مستقلة.

ومنذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي في 1997م بدأت الجماعة السياسية الإيرانية بالميل نحو تعددية أكثر من منصب مهمن ومع ذلك فقد بقيت المبادئ والأسس كما هي.

هناك تجربة إسلامية حديثة أخرى هي تجربة السودان، فقد اتبع النظام الإسلامي الذي اتى إلى السلطة عقب الانقلاب العسكري لعام 1989م، وفي بدايات عهده نهج تقييد حقوق المواطنة لكل فرد، وتم الحظر على الأحزاب السياسية وأصبحت الفعالية السياسية غير مسموح بها إلا من خلال القنوات الحكومية، ووضعت القيود على حرية التعبير والاجتماع .

وهكذا فإننا نجد بونا في كثير من المحطات السياسية بين المبادئ وبين الصيغ التكييفية بين هذه المبادئ، وهذا يطرح إشكالا كبيرا حول إعادة النظر في كثير من قضايا الفكر السياسي الإسلامي القديم والحديث، لأن هذه المبادئ في حدة ذاتها خاضعة للتجربة الحياتية فهي وليدة الواقع وليس النص الصريح القطعي، لأن النصية على مثل هذه المتغيرات كما قال الإمام الشاطبي، تجعل الشارع الحكيم سبحانه وتعالى ينص عليها بالظنية حتى تكون أداة للمجتهد يقلبها إلى حيث المصلحة التي يبتغاها الشارع الحكيم، ودون أن تكون مخالفة لمبدأ نصت النصوص بمجملها على قطعيته.

**خلاصة البحث**:

يبدو من المناقشة السابقة أن عددا متزايدا من مفكري الإسلام حاول التصدي مباشرة لما يتعلق بالمواطنة، وتطوير مفاهيمها التي تقرر المساواة للجميع.

قد وجد الإسلاميون بعض الإلهام الذي يسهل أمر التعاون في هذا الصدد، في التجارب الإسلامية الماضية مثل " صحيفة المدينة " التي أسست مجتمعا متعددا دينيا توحد فيه المسلمون واليهود وغيرهم، وربما تكون صحيفة الحديبية أكثر تناسبا مع التجارب الحديثة .

والسؤال من وجهة النظر الإسلامية هو ما الذي يدفع المسلم الملتزم للانضمام إلى مجتمع سياسي كهذا، إن قبولنا لأفكار المودودي وقطب حول طبيعة وهدف الحياة الإسلامية المثالية التي تعتبر عبادة الله الهدف الأساسي للوجود الإسلامي، تؤدي على عدم قبول المسلمين أي ارتباط دنيوي يحقق هذا الهدف.

وإجمالا نقول: إن المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح، لكنها تبقى في حدود المقبول، ويلزم مبدأ المشاركة المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين الحقوق نفسها التي يتوقع منحها من قبل المواطنين في الجانب الآخر، وهذا يستدعي ضرورة وجود نظام سياسي واسع الأفق والتصور والمرونة قد يستحيل إدراكه ضمن حدود فهمنا لكيفية عمل الدولة الحديثة، لكن هذا يجب ألا يكون سببا في إعاقة النضال لتحقيق هذه الفكرة.

**الهوامش**:

(1) انظر: الجوهري: الصحاح (وطن)، والأزهري: تهذيب اللغة (وطن)، والراغب الأصفهاني: مفردات القرآن (وطن)، وابن منظور: لسان العرب (وطن)، والفيروز أبادي: القاموس المحيط (وطن)، والمعجم الوسيط (وطن).

(2) انظر: الجرجاني: التعريفات ص 327، والكفوي: الكليات 42/5، 43.

(3) انظر: الصنعاني: الموضوعات ص 7، والألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة 55/1.

(4) انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة 55/1، وانظر: العجلوني: كشف الخفاء 345/1، 346، فإنه أطال النفس في مناقشة هذا الحديث.

(5) فتح الباري 345/2.

(6) انظر: العجلوني: كشف الخفاء 347/1.

7 سورة (المنافقون: 8)

(8) رواه الترمذي في سننه (تحفة الأحوذي 426/10، وقال: حسنٌ غريب صحيح. وأحمد في مسنده 305/4، وأبو يعلى في مسنده 69/5 واللفظ له، وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد 283/3: ورجاله ثقات. وصححه الألبا في صحيح سنن الترمذي 250/3.

(9) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية 225/3، 226.

(10)Bernard Lewis, Islam and Liberal Democracy; pp, 52

(11) سمير أمين: ملا حظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، 310، بيروت 1987.

(12) محمد أركون: الديمقراطية والدين، 45 .

(13) رواه البخاري في صحيحه، 123/2.

(14) أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامي، 34، دار الأنصار، القاهرة.

(15) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دارسات الوحدة العربية، ص: 261.

(16) فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور، القاهرة، 1960، ص 123.

(17) هويدي: مواطنون لا ذميون 56.

(18) سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة دار الشروق، ص: 234.

(19) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دارسات الوحدة العربية، ص: 290.

(20) راشد الغنوشي: حقوق المواطنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: 88.

(21) المرجع نفسه: ص 128.

(22) طارق البشري: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر الإسلامي، القاهرة دار الشروق، 1998، ص: 56.