# المحور القانوني

## إشكالية الانتماء والمواطنة
## بين الفكر القانوني الحديث والفكر الإسلامي المعاصر

**الأستاذ الدكتور هاشم يحيى الملاح**
كلية الآداب– جامعة الموصل

**مستخلص البحث**

**في عالم اليوم، يكاد لا يوجد إقليم من الأقاليم أو مجتمع من المجتمعات، لا يخضع لسلطان دولة من الدول تتولى إدارة شؤونه وتضع القواعد المناسبة لتنظيم العلاقات بين أفراده. لذا كانت مسالة انتماء كل فرد من أفراد هذا العالم إلى دولة من الدول مسالة عامة لا بد منها لتنظيم حياة الأفراد منذ الولادة وحتى الوفاة.**

**وقد عرفت الرابطة التي تربط بين الفرد والدولة باسم (الجنسية)، كما اقترنت الجنسية وبخاصة في الدول الديمقراطية الحديثة بعدد من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الفرد والدولة بحيث رفعت من مكانة الفرد حامل الجنسية من مجرد (تابع أو رعية) للدولة إلى درجة مواطن.**

**تمهيد**

في عالم اليوم، يكاد لا يوجد إقليم من الأقاليم او مجتمع من المجتمعات، لا يخضع لسلطان دولة من الدول تتولى إدارة شؤونه وتضع القواعد المناسبة لتنظيم العلاقات بين أفراده. لذا كانت مسألة انتماء كل فرد من أفراد هذا العالم الى دولة من الدول مسألة عامة لابد منها لتنظيم حياة الأفراد منذ الولادة وحتى الوفاة.

وقد عرفت الرابطة التي تربط بين الفرد والدولة باسم (الجنسية)، كما اقترنت الجنسية وبخاصة في الدول الديمقراطية الحديثة بعدد من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الفرد والدولة بحيث رفعت من مكانة الفرد حامل الجنسية من مجرد (تابع أو رعية) للدولة الى درجة (مواطن). لذا تقرر في أحكام القانون الدولي الخاص أن "الجنسية هي رابطة قانونية سياسية بين شخص ودولة. وأن هذه العلاقة القانونية السياسية بين الفرد والدولة تنسب وترد كل فرد للدولة التي ينتمي إليها وتسبغ عليه صفة المواطن لتلك الدولة، وتنشأ عنها حقوق وواجبات، فالفرد ملزم بطاعة الدولة والإخلاص لها واحترام قوانينها والدفاع عنها، والدولة بدورها ملزمة بحماية شخصه والدفاع عن مصالحه في الداخل والخارج"[١].

إن ما تقدم، لا يعني إنكار وجود روابط أخرى تربط الفرد بتكوينات أخرى ذات طبيعة اجتماعية او اقتصادية او سياسية او دينية كالرابطة القبلية والقومية والطبقية والدينية وغيرها، وان هذه الروابط قد تتداخل او تتكامل او تتقاطع مع رابطة الجنسية والوطنية بحسب طبيعة الظروف التاريخية والسياسية في كل دولة من الدول.

وقد ذهب بعض الباحثين الى الربط بين المواطنة في صورتها المثالية وبين الديمقراطية، إذ لا مواطنة حقيقية في ظل الأنظمة الشمولية

والاستبدادية وذلك لان هذه الأنظمة لا تعترف للمواطنين بحقهم في المساواة أمام القانون والمشاركة في الحياة السياسية مساهمة تامة.

وقد لخص أحد الباحثين مقومات المواطنة في ظل التصور المشار إليه أعلاه في نقطتين: "أولاً: المواطنة تجسيد لنوع من الشعب، يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع. ثانياً: من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على القانون ان يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسهم أو عرقهم أو ثقافتهم... كما إن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وأن يمكنهم من المشاركة الفعالة في عمليات اتخاذ القرارات السياسية"[٢].

يظهر مما تقدم، أن الاتجاه المثالي يربط ما بين المواطنة (Citizenship) الديمقراطية. وهو يرى أن الدول التي لا تأخذ بالنظام الديمقراطي وبخاصة الدول الاستبدادية فإن المركز القانوني والسياسي للأفراد فيها ضعيف، وهم لا يتمتعون بذات الحقوق التي يتمتع بها المواطنون في الدول الديمقراطية. لذا فقد وصف (المواطنون) في هذه الدول بأنهم: (Subject)، أي (رعايا أو أتباع). وقد أوضح أحد الباحثين "أن نسبة الحقوق مقارنة بالواجبات اكبر للمواطن من التابع، حقوق التابع محدودة وواجباته كثيرة، المواطن فيه توازن بين الحقوق والواجبات"[٣].

وهنا قد يكون من الضروري التحفظ على هذا المنهج المثالي في النظر الى (المواطنة) وحصر وجوده في النظام الديمقراطي، لأنه على حد تعبير (مابرو): "في الواقع لا توجد ديمقراطية بحتة في أي مكان، ولا حتى في بريطانيا، ولا توجد دكتاتورية بحتة أو إمبريالية بحتة. لماذا؟ لان الدكتاتوريات والديمقراطيات تختلف بحسب الدستور، بحسب اتجاهات

التغيير، بحسب الوضع السياسي. بعض الدول الديمقراطية تعطي حقوقاً أكثر وبعضها تعطي حقوقاً أقل للمواطن. كذلك الدكتاتوريات، بعضها يسمح ببعض الحقوق لشعبها وبعضها لا يسمح"(٤). لذا فإنه ليس من الصحيح أن تكون الإجابة على مسألة وجود (المواطنة) في ظل هذا النظام أو ذاك النظام إجابة حدية بنعم أو لا، وإنما ينبغي أن تتوقف الإجابة على مدى مراعاة مبدأ المواطنة في كل حالة، لأنه في الحقيقة "ليس هناك مراعاة تامة، وكذلك فان مراعاة مبدأ المواطنة ليست منعدمة، يوجد درجات، لذلك احياناً تكون المراعاة كبيرة، وأحياناً قليلة، ولكن لا تكون غير موجودة أبداً"(٥).

ان هذا التنظير الواقعي الذي يتعامل مع مسألة المواطنة من خلال منظور نسبي قد ساعد على استخدام المنهج التاريخي في دراسة تطور الأنظمة السياسية والقانونية في الحكم وأوضح مدى تطور مفهوم المواطنة في الدول القديمة والوسيطة والحديثة. وإذا كان البحث التاريخي وبخاصة في الغرب قد أولى عناية خاصة لدراسة تطور مفهوم المواطنة في بلاد اليونان والرومان والدول الأوربية في العصور الوسطى حتى وصل الى مفهومه المعاصر، فإن المعطيات التاريخية والمعاصرة في الدول الإسلامية تحمل الباحث على الاعتقاد بوجود حاجة ملحة الى دراسة مسألة الانتماء والمواطنة في الدول الإسلامية، وذلك من أجل جسر الفجوة بين التجربة التاريخية في إطار الحضارة الإسلامية وبين التجربة المعاصرة التي بدأت مع احتكاك العرب والمسلمين بالحضارة الغربية.

لقد أثارت مسألة المواطنة في الدول العربية والإسلامية المعاصرة كثيراً من التساؤلات حول أصولها، ومدى إمكانية الموائمة بين مفهومها المعاصر وبين مفاهيم الانتماء (للأمة والدولة) في التراث العربي الإسلامي. نأمل ان يساعد هذا البحث في الجهود العلمية الهادفة الى تأصيل وتعميق مفهوم

المواطنة في بلادنا كي نستطيع مواكبة التوجهات العالمية في مجال ضمان حقوق الإنسان(٦).

**إشكاليات الانتماء والمواطنة في الامة والدولة**

كانت الأمة هي الدولة وهي المجتمع الذي ينتمي إليه المسلمون ومن يعيش في حمايتهم من أهل الذمة. وقد تقدمت في هذه الأمة الرابطة الدينية الإسلامية على الرابطة القبلية التي كانت سائدة في المجتمع قبل الإسلام وقد أوضحنا في الصفحات السابقة أن الإسلام لم يتنكر لهذه الرابطة او يعمل على إلغائها وإنما حاول أن يتعايش معها ويستفيد من تنظيماتها في إدارة شؤون المجتمع بعد إجراء بعض التعديلات عليها، وقد تجسد ذلك في أحكام دستور المدينة.

ويبدو أن هذا التوازن الدقيق بين الانتماء الديني والانتماء القبلي كان مقدراً له أن يستمر في المجتمع لو استطاع هذا المجتمع أن يعيش الحالة الإيمانية التي كان يتمتع بها المهاجرون والأنصار في المدينة في عهد الرسول (ﷺ). إلا أن وقائع التاريخ تشير الى أن ذلك لم يتحقق على النحو المنشود حتى في عصر الرسالة نفسه حينما توسعت الأمة وانضمت أليها جموع كبيرة من أبناء القبائل البدوية وغيرها لاعتبارات مصلحية بالدرجة الأولى. لذا ظهر الأنبياء الكذابون وحركات الردة التي حاولت أن تعود بالعرب الى عصر الجاهلية والعصبية القبلية.

وهكذا قدر لمسألة الانتماء والمواطنة في الأمة أن تعيش حالة شد وجذب بين الرابطة الإسلامية التي يعتمد مدى التمسك بها على قوة ايمان الفرد ووعيه بحقائق الدين وتعاليمه، وبين الرابطة القبلية التي تعتمد في قوتها وتأثيرها على مدى تشبث الفرد بالعصبية القبلية وحاجته إليها.

ويظهر من استقراء أحداث التاريخ العربي الإسلامي أن هذه الظاهرة قد استمرت فاعلة ومؤثرة منذ أواخر عصر الرسالة وحتى الوقت الحاضر. ويلاحظ ان أبعاد هذه الإشكالية لم تقتصر على التلازم في تنظيم العلاقة بين الانتماء الإسلامي وبين الانتماء القبلي عند العرب، بل انها امتدت الى الأقوام الأخرى كالفرس والترك والبربر وغيرهم، وقد اتخذ ذلك شكل عصبيات متنوعة، استطاعت أن تلعب دوراً خطيراً في التاريخ الإسلامي كما أوضحها عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابه العبر.

وفضلاً عما تقدم، فقد ظهرت إشكالية أخرى في التعامل مع (من هو المسلم) أو بحسب تعبيرنا المعاصر من هو المواطن في الأمة، ومن هو صاحب الاختصاص في تقرير ذلك، هل هو الحاكم وأعوانه أم المجتمع بعلمائه وأعيانه؟

لقد تعامل الرسول (ﷺ) مع هذه الإشكالية بروح سمحه تركز على (الظاهر) وترك الحكم على (الباطن) أو السرائر الى الله تعالى، فكان يقبل من الفرد أو من يمثله مجرد الإعلان عن قبوله الإسلام أو التشهد بأنه لا إله إلا الله محمداً رسول الله كي يعده مسلماً، ومن ثم مواطناً في الامة[٧]. وقد سهل ذلك أمر إقبال الناس على الدخول في الإسلام في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية. وكان من الطبيعي ان تؤدي هذه السياسة الى أن يدخل في الإسلام أفراد وأقوام ليس لهم من الإسلام إلا الاسم. وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك بقوله: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ ﴾[٨]. كما كان من الطبيعي أن يوجد بين هؤلاء (منافقون) يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر. وقد عانى الرسول (ﷺ) في المدينة من دسائس هؤلاء كثيراً كما تصور ذلك آيات القرآن الكريم[٩]، ولكن ذلك لم يحمله على تغيير سياسته تجاههم التي

تقضي بأن عليه التعامل مع الظاهر والله يتولى السرائر، كما رفض معاقبتهم على نفاقهم والتنكيل بهم لأنه لا يحب أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه(١٠).

لقد كانت الحالة الوحيدة التي سمح الرسول (ﷺ) لنفسه بأن يعلن خروج الفرد عن الإسلام وسقوط حقوق (المواطنة) عنه هي حينما يعلن الفرد بنفسه الردة عن الإسلام فيدعي (النبوة) مثلاً كما فعل مسيلمة وغيره من الأنبياء الكذابين أو يعلن صراحة ارتداده عن الإسلام ورفعه السيف في وجه المسلمين، وهو بذلك يكون قد قرر بنفسه الخروج من دائرة الأمة والإسلام وليس الرسول (ﷺ) أو المسلمين.

وقد شهد عهد الخليفة ابو بكر الصديق (رضي الله عنه) تحديات حركات الردة بعد وفاة الرسول (ﷺ) فتصدى لها بقوة وحزم لان هذه الحركات كانت تمثل خروجاً على طاعة الدولة وليس مجرد خروج عن العقيدة. ولم يقدر للامة الإسلامية أن تمتحن امتحاناً خطيراً بخصوص هويتها ومواجهة إشكالية الانتماء والمواطنة فيها إلا حينما ظهرت (الفتنة) في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) حينما خرج المعارضون لسياسته عن طاعته، وسمحوا لأنفسهم بقتله بعد أن اتهموه بالكفر، وقد فتحت هذه الفتنة الباب على مصراعيه أمام مسألة الربط بين العقيدة والسياسة أو الاعتقاد والعمل، فأعطى كل طرف من أطراف الخلاف في مسائل سياسية أو عملية لنفسه الحق في (تكفير) خصمه وإخراجه من أمة الإسلام، لمجرد أنه لم يتفق معه في اجتهاده(١١).

ويقدم لنا (الخوارج) نموذجاً واضحاً وصارخاً على هذا التوجه حينما اختلفوا مع الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وكانوا من أخلص أتباعه، في موقفه من مسألة التحكيم لحسم الصراع بينه وبين معاوية ابن أبي سفيان حول صاحب الحق في الخلافة، فانسحبوا من جيشه، ثم لم يلبثوا أن أعلنوا

تكفيره، وآستباحوا قتاله، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل انهم اندفعوا في تكفير كل من اتبعه أو وافقه على موقفه. وكان من المفهوم أن يكفروا معاوية بن أبي سفيان وكل من كان معه أيضاً. وهكذا لم يسلم أحد من المتصارعين من وصمة الكفر والتكفير بكل ما يترتب عليها من آثار خطيرة كاستباحة دمه وأمواله واعتباره خارجاً عن دار الإسلام أو أمة الإسلام(١٢).

لقد عد المسلمون هذا الانقسام الحاد في المواقف والآراء محنة كبيرة، لابد من التفكير العميق للعثور على الحلول المناسبة لمعالجتها، وتشير المصادر الى أن الآراء التي قدمت لمعالجتها قد جاءت من افراد وجهات مختلفة قد تتناقض في توجهاتها وانتماءاتها الفكرية والسياسية ولكنها تتفق في مسألة القول بـ (الأرجاء) لمعالجة مسألة التكفير(١٣). وخلاصة مفهوم الأرجاء كما يعرضه الشهرستاني، هو أن المرجئة "كانوا يؤخرون العمل على النية والعقد... وكانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل الأرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا؛ من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار"(١٤).

يظهر مما تقدم أن الأرجاء هو "فك الارتباط ما بين العمل والإيمان، حتى لا تتوقف صحة الإيمان على الأعمال التي تعرب عنه وتدل عليه"(١٥). وذلك لتجاوز آثار الانقسامات الناشئة في المجتمع الإسلامي، التي اتخذت طابعاً حاداً وخطيراً بسبب الترابط بين الدين والدولة، والعقيدة والعمل.

ويبدو من قراءة تطور الفكر الإسلامي، أن تيار الأرجاء قد لعب دوراً مخففاً من حدة تبادل التكفير بين بعض الأطراف المتصارعة، إلا أنه لم ينجح في إقناعها بإرجاء الحكم على أعمالها الى يوم القيامة، لان أسباب

الصراع كانت تتصل ببنية الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في الأمة، وهي بحاجة الى علاج في هذه الدنيا وليس بعدها. لذا استمرت الأحزاب السياسية المتصارعة تطرح هذا التساؤل التجريدي: ما هو حكم مرتكب الكبيرة في الإسلام؟ لتصل من خلال الإجابة عليه الى تكفير خصومها أو الحكم بفسقهم وضلالهم على الأقل –كما يذهب المعتزلة–(١٦).

وهنا، فإن من المفيد أن نشير الى أن سلاح التكفير قد استخدم في البداية من قبل تيارات وأحزاب المعارضة ضد خصومهم وبخاصة السلطة السياسية في أواخر العهد الراشدي، وطول العهد الأموي. ويبدو أن الخلفاء العباسيين قد انتبهوا جيداً الى هذه الظاهرة، فقدموا أنفسهم للناس على أساس أنهم حماة الدين والمدافعين عن قيمه وحرماته. وقد مكنهم ذلك من استخدام مختلف المذاهب الإسلامية في الدفاع عن سياساتهم ومصالحهم. وقد تابعتهم في هذا النهج جميع الدول الإسلامية التي جاءت من بعدهم كالدولة الفاطمية والموحدية وأخيراً الدولة العثمانية والدولة الصفوية.

فإذا غادرنا هذا الجانب من جوانب إشكالية الانتماء والمواطنة، وانتقلنا للبحث عن حق المواطنين المسلمين ومن يتبعهم من أهل الذمة في المساواة والمشاركة في شؤون الأمة العامة بعد عصر الرسالة، فسنلاحظ أن هذه الحقوق أخذت في التراجع بسبب توسع الأمة عن طريق الفتوحات وتنامي عدد مؤسسات الخلافة وموظفيها على نحو تدريجي فضلاً عن سعي ديوان الجند الى ربط القبائل العربية بنشاطاته الحربية في مجال الفتح والاستيطان في الأمصار الجديدة.

ومع ذلك، فإن روح الشورى استمرت في مواصلة دورها في الحياة العامة، فكان الخلفاء الذين جاؤوا الى السلطة عن طريق البيعة يلتزمون بمبدأ المشاورة ويخضعون في سيرتهم وإدارتهم لحكم الشريعة. وقد عبر أبو

بكر الصديق عن هذا المنهج بعد توليه الخلافة بقوله: "أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه ان شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه ان شاء الله.."[١٧].

وحين انتقلت الخلافة الى معاوية بن أبي سفيان اثر الصراعات والانقسامات التي مزقت وحدة الأمة اتجه معاوية الى تقوية أجهزة السلطة في مواجهة المعارضة، كما جعل الخلافة منصباً وراثياً في عائلته مما حمل المعارضة على اتهامه بأنه قد حول الخلافة الى نظام قيصري متأثراً في ذلك بنظام الحكم البيزنطي الذي كان يحكم بلاد الشام قبل الفتح الإسلامي. وعلى الرغم من النقد الشديد الذي واجهته سياسة معاوية، فان من جاء بعده من الخلفاء الأمويين والعباسيين قد واصلوا إتباع ذات النهج في الحكم مما طبع سياسة الدولة بالطابع الاستبدادي، وأضعف من مساحة مشاركة المواطنين في إدارة الشؤون العامة للأمة.

وفضلاً عما تقدم، فقد تعرضت مسألة الانتماء والمواطنة للأمة لمحنة شديدة أخرى حينما فقدت الأمة وحدتها السياسية بانفصال الأندلس عن جسم الدولة بعد تولي العباسيين للحكم اثر نجاح "الثورة العباسية" على الدولة الأموية. ثم تواصلت عملية التجزئة السياسية للأمة فاقتسم حكم (دار الإسلام) عشرات الدول المتنازعة فيما بينها على الحكم والسلطان، الامر الذي أجبر أبناء الامة أو مواطنيها على العيش في حالة انفصام في الولاء بين الولاء السياسي لحكام الدولة التي يعيشون على إقليمها والولاء للأمة الواحدة، ودار الاسلام التي ينتمون اليها بحكم عقيدتهم وحضارتهم.

غير أن مما خفف من آثار التجزأة السياسية في دار الإسلام أن هذه التجزأة كانت مقتصرة على الفئات الحاكمة أو المتسلطة على السلطة ولم تمد جذورها عميقاً في المجتمع فبقي المسلمون في دار الإسلام ينظرون الى أنفسهم بأنهم أبناء أمة واحدة، وأن ديارهم (دار الإسلام) هي دار واحدة. لذا فقد أجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على ضرورة أن يكون للأمة إمام واحد لإدارة شؤونها العامة، ولم يجيزوا البيعة لاكثر من واحد، لأن ذلك مدعاة للتنازع والفرقة والشقاق. وقد سمح بعض الفقهاء – تحت وطأة الانقسامات بين الحكام– بالبيعة لأكثر من إمام في حالات خاصة، كأن تكون الأقطار التي يحكمونها واسعة الأرجاء ومتباعدة الأجزاء بحيث يتعذر على إمام واحد أن يحكمها(١٨).

لقد عد الفقهاء مجموع الأقاليم التي تكون تحت سلطة المسلمين أو الإسلام (دار الإسلام)، وقد امتدت هذه الدار منذ القرن الأول للهجرة من أواسط آسيا الى المحيط الأطلسي، فكانت هذه البلاد داراً للمسلمين يأمنون فيها على أنفسهم وأموالهم، ويعيشون فيها طبقاً لقيمهم الدينية التي جاء بها الإسلام(١٩).

في ضوء ما تقدم، فقد عدت دار الإسلام بمثابة مملكة واحدة، فقال عنها آدم متز: "وكان المسلم يستطيع أن يرتحل في داخل حدود هذه المملكة في ظل دينه وتحت رايته، وفيها يجد الناس يعبدون الإله الواحد الذي يعبده ويصلون كما يصلي، وكذلك يجد شريعة واحدة وعرفاً واحداً وعادات واحدة، وكان يوجد في هذه المملكة الإسلامية قانون عملي يضمن للمسلم حق المواطن، بحيث يكون آمناً على حريته الشخصية أن يمسها أحد، وبحيث لا يستطيع أحد أن يسترقه على أي صورة من الصور. وقد طوَّف ناصر خسرو في هذه البلاد كلها في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر

الميلادي) دون أن يلاقي من المضايقات ما يلاقيه الألماني الذي كان يتنقل في المانيا في القرن الثامن عشر"[٢٠].

يتضح مما تقدم، أن انتماء الفرد في المجتمع الإسلامي كان انتماءاً للأمة بصفتها الشاملة (للدولة والمجتمع)، وأن ارتباطه العام كان بمجموع (دار الإسلام) وليس بإقليم معين. وقد ساعد على ذلك أن الدولة القانونية بمفهومها المعاصر (الذي يستوجب الشعب والإقليم والحكومة) لم يكن معروفاً، فكانت الدولة في العصور الوسيطة تعني في غالب الأحيان الأسرة الحاكمة أو أحد المتغلبين على السلطة وأعوانه، لذا كان ارتباط المواطن المسلم بمجتمعه وأمته وداره أقوى من ارتباطه بحكامه أو دوله.

**إشكالية الجنسية والمواطنة في الدول الإسلامية الحديثة والمعاصرة:**

ان الحالات التي وصفناها في الصفحات الآنفة قد آذنت بالتغير نتيجة للضعف الذي أصاب الأمة بسبب عوامل كثيرة، منها الانقسامات السياسية بين الحكام، وغلبة روح التسلط والاستبداد في الحكم، وتدهور الأوضاع الاقتصادية والحضارية مما ادى الى توقف الاجتهاد والتجديد، وتكريس روح الانقسام الديني والطائفي والقومي، فضلاً عن سيادة الروح القبلية والعشائر في البادية والأرياف.

وعلى الرغم من نجاح الدولة العثمانية في توحيد أجزاء كبيرة من دار الإسلام– ومنها معظم البلاد العربية – تحت قيادتها، فإن هذه الدولة بقيت دولة عتيقة وتقليدية في بنيتها العامة، فلم تستطع أن تواكب التحولات الكبرى التي شهدتها الدول الأوربية على مستوى التطور العلمي والصناعي والسياسي والحضاري، الأمر الذي جعل ميزان القوى يميل لصالحها في ميدان الصراع السياسي والحربي بينها وبين الدولة العثمانية، مما اضطر

الأخيرة الى الرضوخ لمطالب الدول الأوربية ومنحها عدداً من الامتيازات الاقتصادية والسياسية والثقافية على أقاليمها ورعاياها، ومنها حقها المزعوم في (حماية الأقليات) الدينية ممن كانوا يعرفون في الدولة العثمانية بأهل الذمة.

لقد حملت هذه الأوضاع التي وصلت إليها الدولة العثمانية، القابضين على السلطة فيها على التفكير بالإصلاح عن طريق إدخال عددٍ من (التنظيمات) الغربية في المجالات العسكرية والعلمية والإدارية والقانونية. وقد أشار أحد الباحثين الى أن هذه السياسة التي بدأت منذ سنة ١٨٢٦م في عهد السلطان محمود كانت تستهدف تحويل الدولة من سلطنة إسلامية الى سلطنة يكون فيها أتباع جميع الأديان أعضاء متساوين في جسم الجماعة السياسي، ومشتركين معاً في شعور الولاء الوطني. وقد تجسدت هذه النوايا جزئياً في القوانين التي صدرت خلال العشرين أو الثلاثين سنة اللاحقة. فقد أعيد تنظيم الحكومة المركزية والإدارات المحلية على نطاق واسع، وأقر التجنيد، وأنشأت محاكم مدنية وجزائية وتجارية، وسن قانون جزائي وقانون تجاري جديدان. وفي سنة ١٨٥٦م أصدر السلطان بياناً إضافياً ذلك، عرف بـ (خط همايون) يؤكد فيه السلطان أن مبتغاه إنما هو سعادة جميع (رعاياه) على السواء، ويثبت جميع الضمانات الممنوحة بموجب القرارات السابقة وجميع الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة التي لم تكن قد منحت لهم من قبل، ويصرح بأنه من الآن فصاعداً لن يكون ثمة أي تمييز قائم على الدين أو اللغة أو العرق في توزيع وظائف الدولة، أو الدخول الى المدارس الحكومية أو وضع الضرائب أو الخدمة العسكرية[٢١].

وهكذا، وانسجاماً مع هذا الالتزام بالحريات الفردية وحقوق الإنسان منذ تقرر بالمعاهدة الدولية التي عقدت في سنة ١٨٧٧م إلغاء الرق، فلم يعد مسموحاً المتاجرة بالرقيق والجواري في الدولة العثمانية، كما ألغيت ضريبة

(الجزية) على أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم عملاً بمبدأ المساواة بين المواطنين[٢٢]. وفضلاً عما تقدم، فإنه بعد صدور الخط الهمايوني في سنة ١٨٥٦م، تم الفصل بين الديانة والجنسية في سائر أنحاء الدولة العثمانية، وقد صدر قانون الجنسية العثماني الأول في ١٩ كانون الثاني ١٨٦٩م على غرار التشريعات الغربية. وبذلك أصبحت الجنسية والمواطنة تقوم على حق الدم (الوراثة)، وحق الإقليم (الإقامة الدائمة) وليس على أساس الاعتقاد الديني أو الطائفي[٢٣].

ويلاحظ ان هذه التنظيمات قد تعززت بصدور القانون الأساسي العثماني (الدستور) في سنة ١٨٧٦م والذي نص على حقوق (تبعة الدولة العثمانية) في العديد من بنوده منها: (بند ٨) يطلق لقب عثماني على كل فرد من أفراد التبعة العثمانية بلا استثناء من أي دين ومذهب كان، ويسوغ الحصول على الصفة العثمانية وفقدانها بحسب الأحوال المعينة في القانون، (بند ٩) ان جميع العثمانيين متمتعون بحريتهم الشخصية وكل منهم مكلف بعدم تجاوزه حقوق غيره، (بند ١٠) ان الحرية الشخصية مصونة من جميع أنواع التعدي ولا يجوز إجراء مجازاة أحد بأي وسيلة كانت إلا بالأسباب والأوجه التي يعينها القانون، (بند ١٧) ان العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون، كما أنهم متساوون كذلك في حقوق وظائف المملكة ما عدا الأحوال الدينية والمذهبية"[٢٤]. كما تضمن الدستور عدداً من البنود التي تنظم الحياة النيابية والتي تسمح للمواطنين بانتخاب (المجلس النيابي) الذي يشارك (مجلس الأعيان) السلطة التشريعية في الدولة في إطار ما عرف بـ (مجلس المبعوثان)[٢٥].

ان التأمل في القرارات والقوانين التي صدرت في الدولة العثمانية منذ منتصف القرن التاسع عشر قد يتصور أن الدولة العثمانية قد تحولت

بموجب هذه القوانين الى دولة قانونية حديثة على نمط الدول الاوربية الحديثة، إلا أن دراسة التطورات الواقعية التي كانت تمر بها الدولة العثمانية ستقوده الى أن ذلك بعيد عن الحقيقة، لان كثيراً من هذه التشريعات لم تتح لها فرصة التطبيق إلا لفترة قصيرة جداً، فمثلاً لم يسمح السلطان عبد الحميد الثاني للقانون الأساسي العثماني (الدستور) الذي أصدره سنة ١٨٧٦م أن يطبق إلا لمدة تقل عن السنتين، ثم أصدر الأمر بتعليق العمل بأحكامه في ١٤ شباط ١٨٧٨م.. وقد استمر الدستور معطلاً حتى سنة ١٩٠٨م حينما أرغمت قوى المعارضة السلطان على إعادة العمل بالدستور[٢٦]. كما ان القوانين الأخرى لم تتح لها فرصة التطبيق السليم وذلك لوجود معارضة قوية لها على مستوى السلطة نفسها ومستوى فئات واسعة ومتنفذة في المجتمع.

ومن المعروف ان الدولة العثمانية قد سقطت بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨م) وقامت على أقاليمها العديد من الدول الحديثة ومنها معظم الدول العربية التي ورثت التشريعات والتنظيمات العثمانية.

لقد التزمت الدول العربية– ومنها العراق– بكثير من هذه التشريعات والتنظيمات وبخاصة ما يتصل منها بتنظيم الجنسية والمواطنة. فعلى سبيل المثال ورد في القانون الأساسي العراقي الصادر في سنة ١٩٢٥ (المادة السادسة) بأنه "لا فرق بين العراقيين في الحقوق أمام القانون وان اختلفوا في القومية والدين واللغة". كما نصت المادة السابعة بأن "الحرية الشخصية مصونة لجميع سكان العراق من التعرض والتدخل ولا يجوز القبض على أحدهم أو توقيفه أو معاقبته أو إجباره على تبديل مسكنه أو تعريضه لقيود أو إجباره على الخدمة في القوات المسلحة إلا بمقتضى القانون أما التعذيب ونفي العراقيين الى خارج المملكة العراقية فممنوع". ونصت المادة الثامنة والعشرون على أن: "العراقيون متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في

ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين، واليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أم عسكرية. ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا في أحوال استثنائية يعينها القانون"[٢٧].

وقد حرص القانون الأساسي على وضع التنظيمات التي تسمح للمواطنين بالمساهمة في إدارة شؤون الدولة من خلال منحهم حق الترشيح والانتخاب لأعضاء مجلس النواب الذي تولى السلطة التشريعية في البلاد الى جانب مجلس الأعيان. وقد تولت المواد ٢٧ – ٦٣ من القانون الأساسي تنظيم ذلك[٢٨].

لقد استمر العمل بهذا القانون الأساسي العراقي من سنة ١٩٢٥ حتى سنة ١٩٥٨ حينما قامت ثورة ١٤ تموز ضد النظام الملكي، فألفت هذا الدستور ووضعت دستوراً مؤقتاً جديداً ثم تعاقبت عملية إلغاء ووضع دساتير مؤقتة جديدة حتى صدر الدستور الأخير لسنة ٢٠٠٥ إلا أن جميع هذه الدساتير قد اتفقت على الأحكام الخاصة بمفهوم الجنسية وحقوق المواطن في العراق بصورتها العامة على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه.

وقد أوضح احد الباحثين أن هذه الصورة لمفهوم المواطنة وحقوق المواطنين هي الصورة الشائعة في معظم دساتير الدول العربية ما عدا دولة عمان التي أعلنت إنها تتخذ من القرآن مصدراً لجميع الحقوق والواجبات. كما ان المملكة العربية السعودية أعلنت في قانونها الأساسي الصادر في عام ١٩٩٢ (المادة ٢٦) على أنها تحمي حقوق الإنسان بما يتفق مع الشريعة الإسلامية[٢٩].

ان ما تقدم، يوحي بأن حقوق الإنسان والمواطن في البلاد العربية محترمة وإنها تكاد تقارب في مستوى الالتزام بأحكامها ما هو شائع في الدول الديمقراطية الحديثة. الا أن واقع الحال كما تشير العديد من الدراسات

ان هنالك مسافة واسعة بين ما تنص عليه الدساتير والقوانين وبين واقع الممارسة والتطبيق، وذلك لانعدام الثقة بين السلطات الحاكمة وبين مواطنيها، لذا فان هذه السلطات "تضع من القيود على حقوق – مواطنيها – وحرياتهم ما يكفي لتقويض هذه الحقوق والحريات وانعدام التمتع بها على ارض الواقع"(٣٠).

وتشير العديد من الدراسات الى أن مفاهيم المواطنة وحريات الإنسان ذات المرجعية الغربية، لم تستطع حتى الآن ان تمد جذورها عميقاً في المجتمعات العربية الإسلامية، إذ على الرغم من إيمان وحماس بعض النخب (الليبرالية) في الدول العربية والإسلامية لها، فان نسبة كبيرة من أبناء هذه المجتمعات لم تستطع التكيف معها وقبول أحكامها ربما لأنه لم تحصل محاولات فكرية أصيلة لإقامة جسور بين مفهوم المواطنة في الأمة كما عرفته الحضارة الإسلامية على مدى أكثر من الف عام وبين مفهوم المواطنة كما أفرزته الحضارة الغربية بمعطياتها الديمقراطية الليبرالية(٣١).

وبالنظر لأهمية مثل هذه المحاولات الفكرية في ترسيخ أسس المواطنة والحريات في مجتمعنا فإننا سنعرض في المبحث الآتي موقف المفكرين الإسلاميين من هذه المسألة وبعض المحاولات الاجتهادية التي قدمها عدد منهم على طريق تحديث مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي ليتلاءم مع الأوضاع السياسية والثقافية السائدة في البلدان العربية والعالم.

**إشكالية مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر:**

واجه الفقه الإسلامي تحدياً في القرن التاسع عشر حينما توصلت الدولة العثمانية الى قناعة بأنه بات عليها أن تعيد النظر في كثير من تنظيماتها المستمدة أساساً من هذا الفقه لأنه لم يعد باستطاعته ان يواكب التحولات الكبرى التي تفرضها الدول الأوربية القوية التي تستند في قوتها الى

معطيات الحضارة الغربية الناهضة والمتجددة. مما اضطر الفقهاء على قبول فكرة اقتباس كثير من القوانين والأنظمة الغربية لتحل محل الأنظمة الإسلامية القديمة بشرط إلا تعارض تلك القوانين أحكام الشريعة الإسلامية الصريحة. وكان من جملة هذه القوانين المقتبسة نظام الجنسية وحقوق المواطن كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة. وقد مثلت أحكام الجنسية والمواطنة العثمانية سابقة قانونية لجميع الدول القطرية العربية التي انفصلت عن الدولة العثمانية كالعراق وسوريا ومصر وغيرها.

وقد مضى على تطبيق مفاهيم المواطنة الحديثة التي تقوم على فكرة المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن انتماءات هؤلاء المواطنين الدينية والمذهبية والجنسية والدينية حوالي مائة وخمسين سنة وهي لازالت قلقة وغير مستقرة في نفوس وقلوب عامة الناس في البلاد العربية والإسلامية، ولازالت تنافسها في توجيه حياة المواطنين النزعات الطائفية والقبلية والإقليمية وغيرها. كما لازال حكام هذه البلاد يتنكرون لبعض حقوق المواطنة وبخاصة الحقوق السياسية.

لقد أفسح هذا الواقع المجال لظهور تيارات تدعو الى العودة الى الماضي، والعمل على إعادة العمل بأحكام الشريعة الإسلامية لأنه "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" على حد ما يؤكده أصحاب هذه التيارات.

وقد واجهت هذه التيارات التي عرفت بالتيارات السلغية او الأصولية معارضة قوية من قبل دعاة الحداثة بفصائلهم المتنوعة، وعدوا هذه الدعوة دعوة الى النكوص والعودة الى الوراء اكثر من الف عام في الوقت الذي تتسابق فيه الأمم والشعوب لتطوير أنفسها وأنظمتها من أجل القوة والتقدم.

ويلاحظ ان دعاة العودة الى تطبيق أحكام الشريعة من جديد ينقسمون الى عدة تيارات حينما يحاولون رسم المعالم التفصيلية لأفكارهم وأسلوب وضعها موضع التطبيق. وبقدر تعلق الأمر بمسألة الانتماء والمواطنة فإن بالامكان الإشارة الى ثلاثة اتجاهات:

١- اتجاه إسلامي محافظ: وهو يدعو الى الالتزام بالمفاهيم الفقهية القديمة التي ترى أن العالم ينقسم الى قسمين: دار إسلام ودار حرب (أو كفر)، وان أبناء دار الإسلام الذين يقيمون على أرضها ويخضعون لتعاليم الإسلام وتنظيماته يتألفون من مسلمين (يتساوون في الحقوق والواجبات مع بعض الاستثناءات بالنسبة للمرأة)، وأهل ذمة من يهود ونصارى وغيرهم (وهؤلاء يتساوون مع المسلمين في الحقوق المدنية دون الحقوق السياسية)، ويعد أبو الأعلى المودودي وسيد قطب أبرز الممثلين لهذا الاتجاه، وأقوى المدافعين عن طروحاته[٣٢]. ولم يقدم هذا الاتجاه إضافات معتبرة الى النظرية الفقهية الإسلامية التقليدية. لذا فإننا لم نتوسع في الحديث عنه.

٢- اتجاه إسلامي (وسطي) معتدل: وهو اتجاه يقبل الملامح العامة التي يعرضها العصر. وربما كان الدكتور يوسف القرضاوي ابرز ممثلي هذا الاتجاه، فهو يعلن قبوله التوجه نحو تجديد المجتمع الإسلامي في اطار ديمقراطي، ويعبر عن ذلك بحماسة الدعاة نحو قوله: "وإنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة، لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة، التي نستطيع أن ندعو الى الله والى الإسلام، كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو أن تنصب لنا أعداد المشانق، كما أنها تحقق لشعوبنا كذلك حياة الحرية والكرامة، وحقها في اختيار حكامها، ومحاسبتهم، وتغييرهم ان انحرفوا، دون حاجة الى

انقلابـات او اغتيـالات أو نحوهـا، علـى ان تكـون هـذه الديمقراطيـة المنشودة الشورى ملزمة وليست مجرد معلمة"[٣٣].

وهو حين يتكلم عن المواطنة يؤكد ان الإسلام قد أعلى من شأن الرابطة الدينيـة وقدمها علـى كل الـروابط الأخرى لـذا فقد عـد المسلمين إخـوة فـي الـدين. ولكنـه لا يلبـث ان يوضـح "ان هنـاك الوانـاً مـن الأخـوة يعتـرف بهـا الإسلام غير الأخوة الدينية، فهناك الأخوة الوطنية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية"[٣٤].

فـي ضـوء مـا تقدم يرد القرضـاوي علـى "دعوى بعضـهم المنـع من تمكين غير المسلم من عضوية المجلس النيابي" بحجة أن القرآن الكريم قد حذر مـن مـوالاة غيـر المـؤمنين، فيوضـح ان المقصـود بـذلك غيـر المـؤمنين المحاربين، وليس غير المسلمين من: أهل دار الإسلام، والموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم والمشاركين لهم في حق المواطنة، والواقفين معهم في صف واحد في مواجهة المعادين والمعتدين"[٣٥]. فـي ضـوء مـا تقدم، يقرر القرضـاوي ان من حق المواطن غير المسلم "أن يسـاهم فـي التشريع للأمـة فيمـا لـيس فيـه نـص محكم" وذلك من خـلال تمكينـهم من دخـول المجـالس النيابيـة "ليمثلـوا فيهـا بنسـبة معينـة مـادام المجلـس فـي أكثريتـه الغالبـة مـن المسلمين"، ويعد القرضـاوي ذلك من بـاب البـر والعدل "ان يمثلـوا فـي هذه المجالس، حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم، كما يعبر النساء عن مطالب جنسهن، والا يشعروا بالعزلة عن بني وطنهم، ويستغل ذلك أعداء الإسلام والمسلمين، ليغرسوا في قلوبهم العداوة والبغضاء للمسلمين، وفي هذا ما فيه من ضرر وخطر على مجموع الأمة مسلمين وغير مسلمين"[٣٦].

فإذا غادرنا طروحات الدكتور يوسف القرضاوي، جاز لنا أن نعد راشد الفنوشـي مـن ابـرز الكتـاب الإسـلاميين الـذين حـاولوا طـرح آراء تجديديـة

بخصوص الموقف من الحريات العامة وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وان كان لم يتجاوز الخطوط الفكرية العامة التي تميز التيار الوسطي في الفكر الإسلامي الذي يقف في مقدمته الشيخ القرضاوي(٣٧).

٣- اتجاه إسلامي تجديدي: يتميز هذا التيار بالانفتاح على فكرة المواطنة كما هي معروفة في تشريعات الدول الديمقراطية الحديثة، والسعي لترسيخها في الدول الإسلامية استناداً الى منطق فقهي إسلامي يوظف بعض قواعد أصول الفقه في الاستدلال، أبرزها قواعد المصالح المرسلة، وسد الذرائع، ومقاصد الشريعة الإسلامية كما هي معروفة عند الفقهاء المالكية.

وقد برز في هذا التيار عدد من الكتاب الذين يتفقون في الهدف الذي أشرنا إليه أعلاه، ويختلفون في بعض الحجج التاريخية والشرعية التي يسوقونها لإثبات مقاصدهم، وسنعرض فيما يأتي لأراء وحجج بعضهم على النحو الذي يساعد القاريء على تكوين صورة متكاملة عن الموضوع:-

- يذهب الدكتور محمد سليم العوا في كتابه: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المنشور في القاهرة ١٩٨٩، الى أن: فكرة عقد الذمة ليست فكرة إسلامية مبتدئة، وإنما هي مما وجده الإسلام شائعاً بين الناس عند بعثة النبي (ﷺ)، فأكسبه مشروعية وأضاف اليه تحصيناً جديداً بأن حول عقد الذمة من ذمة المجير الى ذمة الله ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها، وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ حماية للداخلين فيه من غير المسلمين.

وقد لاحظ الدكتور فتحي عثمان ان هذه الصيغة قد جاءت لصالح أهل الذمة، لان الدول الكبرى قد جرت في ذلك الزمان على معاملة سكان البلاد المفتوحة معاملة المهزومين في الحرب (وهي تعطي الفاتحين حق استرقاقهم ان شاءت). ومن ثم تعد معاملة المسلمين لاهل

الذمة حالة متقدمة جداً من حيث تقرير العدل والاحسان في معاملة أهل الذمة في سياقاتها التاريخية[٣٨]. لذا فقد توصل (العوا) الى ان الظروف التاريخية القائمة على (شرعية الفتح) قد تغيرت، وأصبح غير المسلمين يعيشون مع المسلمين في الدولة الحديثة التي تقوم على (شرعية التحرير) الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا فإنهم يستحقون حقوقهم كاملة كمواطنين، بعد أن أصبحت الصفة التاريخية السابقة غير قابلة للتطبيق[٣٩].

- ويتفق الدكتور فتحي عثمان مع العوا في ان الظروف التاريخية التي أفرزت الأحكام الخاصة بمعاملة أهل الذمة قد تغيرت، وان واقعنا المعاصر قد "شهد في الديمقراطية تقريراً للمساواة الكاملة بين المواطنين مما يتجاوز – على الأقل نظرياً – نطاق مباديء العدل والإحسان مع المخالفين التي يقال عنها انها تفترض ابتداءاً عدم المساواة". لذا، واستناداً الى أن للعصر الحديث – كما يقول الدكتور فتحي عثمان– "عقائد وأيديولوجيات إنسانية، لابد من الاعتراف بها، وأخذها في الاعتبار من ذلك: الأيديولوجيات العلمانية". لذا فإنه يرى "ان التعامل مع العلمانيين – مسلمين كانوا أم غير مسلمين – ينبغي ان يكون على أساس ضمان حقوق الانسان والمواطنة الكاملة، وبالتالي لهم حق التعبير عن رأيهم والاجتماع عليه، إذ من حق كل انسان أن يعتقد ما يشاء ويدافع عن معتقده مادام لا يكره غيره مادياً أو معنوياً"[٤٠].
- ويذهب فهمي هويدي في كتاب "مواطنون لا ذميون" الى ان الصيغة الإسلامية في تنظيم علاقات المسلمين مع أهل الذمة كانت صيغة متقدمة بالنسبة الى زمانها، الا أن التطورات التاريخية في هذا المجال

تشير الى انه قد تم تجاوز هذه الصيغة بعد ظهور مفهوم المواطنة التي تقوم على فكرة المساواة بين المواطنين.

ويدعو هويدي الى تفعيل دور الاجتهاد الإسلامي عن طريق التمييز بين المرجعية الإسلامية العامة التي يتوجب الالتزام بها، وبين الصياغات الفقهية التي هي قابلة للمراجعة والقبول والرفض بما في ذلك مفهوم (الذمة) الذي يعتبره قيمة تاريخية ليس فيها أي وجه من وجوه الالزام. في ضوء ما تقدم يدعو هويدي الى التخلي عن مفهوم أهل الذمة، وما يتصل بها من أداء الجزية، واستبدال ذلك بفكرة المواطنة اصطلاحاً ومضموناً[٤١].

ويرى فهمي هويدي أن علاقة المسلمين مع غير المسلمين تتأسس في المجتمع الاسلامي في ستة مباديء عامة لخصها هويدي في النقاط الآتية:

- ان الاسلام اعترف بحق الكرامة لكل انسان، على اعتبار ان الانسان مخلوق مكرم بغض النظر عن لونه أو عرقه أو ملته أو دينه.
- خلق الله الناس مختلفين في ألسنتهم وألوانهم وعقائدهم لحكمة اقتضتها مشيئته، ولذلك فان مهمة النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي ليست إلغاء هذه الفوارق والاختلافات، بل احترامها وتنظيمها.
- الإكراه ممنوع في مجال الدين والعقائد لأنها قائمة في أصلها على الإقناع ودواخل القلب، وهذه القاعدة هي الأصل العام المؤسس لعلاقة المسلمين مع غيرهم من أتباع الديانات والمذاهب الأخرى.
- ان حساب اختلاف الناس في مجال العقائد موكول الى الله تعالى في يوم القيامة، أما في هذه الدنيا، فالمطلوب من أهل الديانات والمذاهب المختلفة، التعاون على البر والخير.
- ان القاعدة العامة في التعامل مع غير المسلمين كما شرعها النبي محمد (ﷺ) لامته هي قاعدة: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، مما يفسح المجال

واسعاً لإقامة علاقات أساسها المساواة والتكافؤ والاحترام المتبادل بين المسلمين وغيرهم.

– ان الصحيفة التي حررها النبي (ﷺ) بعد الهجرة من مكة الى المدينة، وهو يضع أساس الدولة الإسلامية، قد اعتبرت غير المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المواطنة، وهم يتكافئون مع المسلمين في الحقوق والواجبات ما داموا قابلين لمبدأ التعايش السلمي معهم(٤٢).

في نهاية هذا العرض لطروحات عدد من ابرز ممثلي الفكر التجديدي الإسلامي المعاصر عن حقوق المواطنين في الدول الإسلامية، تجدر الإشارة الى ملاحظة أحد المراقبين لهذا الفكر(٤٣)، وملخصها ان هناك مساحة واسعة من الالتقاء بين الخطاب الإسلامي الحديث مع منظومة الفكر الليبرالي، "ولكن يبقى الاختلاف الرئيسي على مستوى الإسناد المرجعي، فبينما تتأسس المنظومة الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية في صيغة مسيحية معلنة، يستند الخطاب الإسلامي الى مرجعية أخلاقية دينية، ويستعمل قاموساً اصطلاحياً دينياً... من أجل – أن يؤسس منظومة الحقوق والمساواة وقيمة التسامح من داخل المنظومة الدينية – الاسلامية – ذاتها من دون لجوء الى المرجعية العلمانية".

**الخاتمة**

في ختام هذه الدراسة لابد من الإشارة الى ان المعطيات العلمية للبحث تؤكد أن مفهوم الانتماء قد ارتبط في التاريخ الإسلامي بـ "الامة الواحدة" دون تعريفها بصفة (دينية إسلامية) لان الامة كانت تضم مسلمين وغير مسلمين، كما انها لم تعرف في البداية حالة التمايز بين الدولة والمجتمع، فكانت الأمة كياناً اجتماعياً – سياسياً في آن واحد ولم يستعمل المسلمون في البداية مصطلح (الدولة) للتعبير عن هذا الكيان. اما حين ظهر هذا المصطلح وأخذ في الشيوع منذ العصر العباسي، فقد اقترن استعماله بالأسر

الحاكمة فكان يقال الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة الفاطمية وأخيراً الدولة العثمانية والدولة الصفوية.

ويلاحظ ان هذه الدول لم تجسد في نظر العلماء والفقهاء المسلمين فكرة العدل المطلق الذي كانوا يتطلعون الى تحقيقه، لان عدل الدولة في أحسن أحواله لا يعدو المحافظة على الأمن وتنظيم تنازع الناس وتدافعهم. ان فكرة العدل المطلق لا يمكن ان تتحقق في الفكر الاسلامي الا من خلال الخلافة (الحقة) القائمة على الالتزام بمقاصد الشريعة. وهكذا فقد استخدم المؤرخون مصطلح الدولة في كتاباتهم للتعبير عن حكم تلك الفئة من المتغلبين الذين استولوا على السلطة وأخذوا يتداولونها بينهم استناداً الى مبدأ القوة بالدرجة الاولى. اما الفقهاء فانه لم يكن لهذا المصطلح رواج بينهم لان الدولة لا تمثل عندهم الحكم المثالي الذي يستهدف تحقيق مقاصد الشريعة(٤٤).

في ضوء ما تقدم، فقد حصل انفصام بنسبة معينة بين المجتمع وحكامه أو بين الامة والدولة، وقد استمر هذا الانفصام في التزايد مع مر الزمن. لذا فان انتماء الأفراد وهويتهم لم يكن انتماءاً للدولة وإنما كان انتماءاً للأمة، وكان الناس لا يعرِّفون أنفسهم في العصور الاسلامية بصفتهم أمويين أو عباسيين أو فاطميين نسبة للدول الأموية والعباسية والفاطمية، وإنما كانوا يعرفون انفسهم بصفتهم مسلمين ينتمون الى الأمة الإسلامية.

وحين تبنت الدولة العثمانية مفهوم المواطنة بصيغته الحديثة في عصر التنظيمات تعمق هذا التمايز فأستمر المسلمون في تأكيد انتماءهم الديني الى "الأمة الإسلامية" التي تشمل جميع المسلمين في العالم أياً كانت الدول التي يتبعونها، في حين أخذ ارتباطهم السياسي يتعمق بالدول التي تحكمهم استناداً الى مبدأ المواطنة والحقوق المشتقة منها كما هي معروفة في الفكر القانوني الوضعي. وقد استمر هذا التمايز بين الانتماء الديني والانتماء السياسي في المجتمعات الإسلامية في صيغته الحديثة منذ القرن التاسع

عشر (عصر التنظيمات العثماني) وحتى الوقت الحاضر، كما استمر السجال الفكري بين دعاة تأكيد الفصل بين الدين والدولة في الحكم على وفق الأفكار العلمانية وبين العودة الى التلاحم والاندماج بين الدين والدولة في إطار الأمة الواحدة.


## Abstract

**It is hardly to find in today's world a region or a society not included or ruled by a state administer its affairs and legislate appropriate orders to that organize relations between its individuals. Therefore, the case of belongingness for any person in this world to any country is a general obligatory condition that organizes relations between individuals.**

**The connection that makes this belongingness between the individual and the state is called (Nationality). This nationality is associated with a number of interchangeable rights and duties between the state and the individuals in some new democracies to**

**an extent that promoted the prestige of an individual from a subject to a citizen.**

**The ideal direction that connects between citizenship. And that in the states that do not adopt democratic regime, especially the dictatorial ones, the political and legal stand of individuals is weak, they do not have the same rights that citizens in democratic countries live within.**

## الهوامش

(١) الدكتور حسن الهداوي، الوجيز في القانون الدولي الخاص، بغداد، ١٩٦٢، ص ١٨ – ١٩.
(٢) علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، بحث في كتاب: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٣١.
(٣) روبرت مابرو، مناقشته للفصل الرابع من كتاب المواطنة والديمقراطية، ص ١٥٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٧ – ١٥٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٨.
(٦) يراجع على سبيل المثال بحوث الندوة العلمية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية حول هذا الموضوع والمنشورة في كتاب: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، ٢٠٠١.
(٧) الشيباني، ابن الدبيع، تيسير الوصول الى جامع الاصول من حديث الرسول، مصر ١٩٣٤، ج١، ص ١٨ – ١٩.
(٨) سورة الحجرات: ١٤.

(٩) أشار القرآن الكريم الى المنافقين ودسائسهم في سورة المنافقون: ١– ٨، سورة التوبة: ٦٤ – ٧٠، ٧٣ – ١١٠، سورة الاحزاب: ١٠ – ٢٠، ٦٠ – ٧٣، وغيرها.
(١٠) ابن هشام، السيرة، ق٢، ص ٢٩١؛ ابراهيم علي سالم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله (ﷺ) ودور اليهود، القاهرة ١٩٧٠، ص ٣٢٥ – ٣٣١.
(١١) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، بيروت ١٩٧٧، ص ١٦٣.
(١٢) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد قيلاني، مصر ١٩٦١، ج١، ص ١١٤ – ١١٨.
(١٣) الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٣١٢ – ٣٢٢.
(١٤) الشهرستاني، الملل والنحلل، ج١، ص ١٣٩.
(١٥) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص ١٦٣.
(١٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٤٨ – ٤٩.
(١٧) ابن هشام، السيرة، ق٢، ص ٦٦١.
(١٨) الريس، ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة ١٩٥٧، ص ١٨٧ – ١٩٠.
(١٩) ابو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، مصر ١٩٣٨، ص ١٤٣، عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، بغداد ١٩٦٥، ص ١١.
(٢٠) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة، بيروت ١٩٦٧، ج١، ص ٢٢.
(٢١) حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت ١٩٧٧، ص ٦٧، شحاتة، شفيق، تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٦١، ص٦٩.
(٢٢) شحاتة، تاريخ حركة التجدد، ص ٦٩ – ٩٧.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ١١١.
(٢٤) الجدة، رعد، التشريعات الدستورية في العراق، بغداد ١٩٩٨، ص ١٥– ١٦.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٢٧) المرجع نفسه، ص ٣٤ – ٣٦.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ٣٨ – ٤٥.
(٢٩) فاتح سميح عزام، الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية، دراسة في كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي، بيروت ٢٠٠٢، ص ٩٨٨.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٠٠٣.
(٣١) يراجع على سبيل المثال أعمال ندوة: المواطنة والديمقراطية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١.

(٣٢) للتفصيل، ينظر المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دمشق ١٩٦٤، ص ٣٠٠ – ٣١٥.
(٣٣) القرضاوي، من فقه الدولة في الاسلام، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٤٥ – ١٤٦.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٩٧.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٩٤ – ١٩٥.
(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٩٥.
(٣٧) للتفصيل يراجع كتاب: الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الاسلامي، فرجينيا، ١٩٩٣، ص ٧٧ – ٨٨، ١٢٨ وغيرها.
(٣٨) بوشلاكة، رفيق عبد السلام، المواطنة في الخطاب الاسلامي، ورقة ملحقة (رقم ١) في كتاب المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص ٢٦٠، حيث تضمنت تلخيص افكار د. فتحي عثمان عن الموضوع وغيره من الكتاب الإسلاميين.
(٣٩) المرجع نفسه، ٢٥٧ – ٢٥٨، يراجع ايضاً، الأفندي، عبد الوهاب، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الاسلام: مسلم أم مواطن ؟، دراسة في كتاب: المواطنة والديمقراطية، ص ٦٢.
(٤٠) بوشلاكة، المرجع السابق، ص ٢٦٠ – ٢٦١.
(٤١) المرجع نفسه، ص ٢٥٨ – ٢٦٠، الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، ص ٦١ – ٦٢.
(٤٢) قدمت هذه الأفكار في منبر الإسلام والحداثة تحت عنوان: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، سنة ١٩٩٦، ص٤، ينظر، بوشكلانة، المرجع السابق، ص ٢٥٩ – ٢٦٠.
(٤٣) مداخلة مكتوبة قدمها رفيق عبد السلام بوشلاكة في الجلسة الثانية في الجلسة الثانية تعقيباً على دراسة عبد الوهاب الأفندي، منشورة في كتاب: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص ٢٦٢.
(٤٤) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١٤ – ١١٥.