

الإسلامية المعرفية

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خامس

رؤية العالم في المنظور الإسلامي

كلمة التحرير

رؤية العالم عند الإسلاميين

فتحي حسن ملكاوي

بحوث ودراسات

الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد

السياسة الخارجية

عبد الله إبراهيم الكيلاني

المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة

عبد الرحمن الحاج

الجغرافيا الفقهية للعالم: من صورة التاريخ

إلى صورة الواقع المعاصر

ياسر لطفي العلي

مقاصد اختلاف الدارين

عبد الحكيم الفيتوري

الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي

للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات

فاطمة كساب

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتداول العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف إلى:

■ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

■ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

■ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثيل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية

التالية:

■ قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

■ منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

■ منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمم، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

■ منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملًا علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

عدد خاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي

كلمة التحرير

رؤية العالم عند الإسلاميين

فتحي حسن ملكاوي

بحوث ودراسات

الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية

عبد الله إبراهيم الكيلاني

المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة

عبد الرحمن الحاج

الجغرافيا الفقهية للعالم: من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر

ياسر لطفي العلي

مقاصد اختلاف الدارين

عبد الحكيم الفيتوري

الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات

فاطمة كساب

إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتجاوز العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المحلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمم، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملًا علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مستشارو التحرير

أحمد كمال أبو المجد	مصر	عمار الطالبي	الجزائر
إسحاق الفرحان	الأردن	مالك بدري	السودان
رضوان السيد	لبنان	محمد الحسن بريجة	السودان
طارق البشري	مصر	محمد السماك	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	محمد عمارة	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	محمد كمال حسن	ماليزيا
عثمان بكر	ماليزيا	نزار العاني	العراق
علي جمعة	مصر	وجيه كوثراني	لبنان
عماد الدين خليل	العراق	يوسف القرضاوي	قطر

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^crifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

السنة الثانية عشرة العدد 45 صيف 1427هـ/2006م

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

التيحاني عبد القادر حامد عبد الجبار سعيد

فتحي حسن ملكاوي محي الدين عطية

لؤي منير صافي

عدد خاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي المحرر الضيف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ- طابق 4

هاتف: 00961-1-707361 / فاكس: 00961-1-311183

الموقع الإلكتروني: www.eiit.org

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

محتويات العدد

كلمة التحرير

- 5 فتحي حسن ملكاوي رؤية العالم عند الإسلاميين

بحوث ودراسات

- 25 عبد الله إبراهيم الكيلاني • الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية
- 65 عبد الرحمن الحاج • المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة
- 95 ياسر لطفي العلي • الجغرافيا الفقهية للعالم: من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر
- 125 عبد الحكيم الفيتوري • مقاصد اختلاف الدارين
- 153 فاطمة كساب • الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات

قراءات ومراجعات

- 187 دعاء فينو بين أزمة العقل وأزمة الإرادة والوجدان
- 207 أسماء حسين ملكاوي عروض مختصرة

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يُشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تُعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة
عن وجهة نظر المجلة

"رؤية العالم" عند الإسلاميين

فتحي حسن ملكاوي

مقدمة

شهدت العقود الأخيرة من التاريخ المعاصر حضوراً إعلامياً كثيفاً ومتنامياً للشأن الإسلامي والحركات والتنظيمات الإسلامية. وفي السنوات الأخيرة لم تُعدْ عينُ المتابع أو أذُنُه -لأية مادة إعلامية مقروءة أو مسموعة أو مرئية- تُخطي إشارة مباشرة إلى الإسلام والإسلاميين. وتضمنت هذه التغطية الإعلامية كل صور التعبير الإيجابية والسلبية. وقد تجاوزَ هذا الحضور الإسلامي مجالات التغطية الإعلامية إلى الجدل والمفاوضات السياسية، وإلى الدراسة المتخصصة في مراكز البحوث في معظم أنحاء العالم. لذلك لم يكن غريباً أن تصبح رؤية العالم عند الإسلاميين موضوعاً للبحث والدراسة، لأغراض مختلفة، أهمُّها: توفير البيانات المناسبة لتحديد صور التعامل مع الإسلاميين؛ بوصفهم الهمُّ الأكبر لأنظمة الحكم في البلاد الإسلامية، وفي معظم بلدان العالم الأخرى، وباعتبار أن رؤية العالم أصبحت نموذجاً تفسيريّاً لفهم طبيعة المشكلات بين فئات الناس، كما أصبح توضيحُ المؤتلف والمُختلف في رؤى العالم بين الناس سبيلاً للتعامل مع هذه المشكلات ومحاولات تذليلها.

ثمَّ إنَّ رؤية العالم أو الرؤية الكونية في التفكير الإسلامي ليست مجرد قضية نظرية ترتبط بعلم الكلام "التيولوجيا"، وإنما تُعبّر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة. رؤية العالم أولاً، تصورٌ ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنَّها مجموعة من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسان، فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكير والتأمل، بقصد الفهم والإدراك. ورؤية العالم ثانياً، موقفٌ من العالم أو حالة نفسية عند

الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم، علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيب، ورغبة ورهبة. ورؤية العالم ثالثاً، خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان من خلال تحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاماً وتوازناً، وليصبح الإنسان أكثر تمكناً من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياة أفضل للإنسان في هذا العالم، بوصف هذه الحياة مزرعة لذيها وأخراها.

والحديث عن الربط بين الإسلاميين ورؤية العالم، يفترض بياناً محدداً يوضح من هم الإسلاميون في سياق هذا الحديث؟ وما المقصود برؤية العالم؟ وما رؤية العالم عند الإسلاميين؟

1. من هم الإسلاميون؟

من الطريف أن مصطلح "الإسلاميون Islamists" كان يُطلق إلى عهد قريب - في الأدبيات الغربية - على المتخصصين في دراسة الإسلام والدراسات الإسلامية في الجامعات ومراكز البحوث التي ورثت أعمال المستشرقين. وكانت الكتب والموسوعات والمجلات الدورية الفصلية والحواليات هي المنتدى الذي يتحاور فيه هؤلاء الباحثون المنقطعون إلى البحث والدراسة، بدوافع الاهتمام الشخصي، أو بتشجيع رسمي من الجهات التي يمكنها أن تستثمر جهود هؤلاء في تعزيز المطامح الاستعمارية في البلاد الإسلامية. ولا يزال هذا المعنى لمصطلح الإسلاميين يُستعمل ولو على نطاق ضيق.¹ ويُطلب إلى هؤلاء الإسلاميين في الغالب أن يحلّلوا الأحداث والأخبار والقضايا ذات العلاقة بالإسلام والمسلمين. وقد برز الاهتمام الكبير بهم في السنوات الأخيرة، في سياق الجدل حول ما سُمّي بالإرهاب الإسلامي وبخاصة بعد أحداث أيلول 2001 في أمريكا، حتى أصبح لهم حضور كبير في الصحافة والإعلام اليومي، وبخاصة في البرامج الإذاعية والتلفزيونية. ومن هؤلاء شخصيات أكاديمية تتحدث عن الإسلام بمنهجية وصفية موضوعية، من أمثال جون اسبوزيتو، وإيفون حداد، وتمانى صن، وكارين

¹ www.wordwebonline.com/en/islamist

ارمسترونج. ومن هؤلاء أيضاً شخصياتٌ تتحدث عن الإسلام والمسلمين بمنهجية نقضية وروح عدائية، من أمثال دانيال بايس وستيف أمرسون ومارتن كيرمر وبرنارد لويس.

إلا أن الاستعمال الأكثر شيوعاً للمصطلح في الأدبيات المعاصرة -المحلية والعالمية- أخذ ينتقل إلى وصف فئات محددة من المسلمين. فالإسلاميون الآن هم أفرادٌ ينتمون إلى حركات وتنظيمات إسلامية حركية إصلاحية تستهدف النهوض بالمجتمعات الإسلامية، ومنهم أفرادٌ مسلمون يمارسون بعض مهام الدعوة الإسلامية دون أن يكونوا ضمن حركات وتنظيمات، ومن هؤلاء معلمون وأئمة مساجد ووعاظ، يعملون بحكم المهنة، أو من قبيل العمل التطوعي، لكن يجمعهم الاهتمام بالدعوة الإسلامية والتبليغ بطرق مختلفة تشمل التعليم في المدارس والوعظ والخطابة والتدريس في المساجد، أو تأليف الكتب ونشر المقالات في الصحف والمجلات، أو إلقاء المحاضرات في الندوات والمؤتمرات وغيرها، أو يمارسون عمليات معارضة سياسية ضمن السقف الديمقراطي المتاح.

ولا يعارض بعض هؤلاء الأفراد والجماعات أن يوصفوا بهذا الوصف، من قبيل تمييزهم عن سائر المسلمين الذي لا يمارسون العمل للإسلام أو الدعوة إليه في صورة أو أخرى من صور النشاط السياسي أو الوعظي أو التعليمي أو الإعلامي... وباعتبار أن المصطلح نفسه ليس أمراً طارئاً؛ فقد سبق أن استخدمه أبو الحسن الأشعري في مطلع القرن الرابع الهجري في كتابه "مقالات الإسلاميين"، كما استعمله عبد الرحمن الكواكبي في القرن الثالث عشر الهجري في كتابه "أم القرى". لكن بعض المسلمين يرفضون استخدام هذا المصطلح خوفاً من حصر صفة الإسلام في فئات محددة، مع أن وصف الإسلام يشمل الجميع، أو خوفاً من تبعات التوجهات السلبية التي تلاحق الإسلاميين من أنظمة الحكم وسياسات محاربة ما يسمى بالإرهاب في العالم الغربي، وبخاصة وأن الإعلام الغربي يجمع مع الإسلاميين تلك الفئات التي تمارس الأعمال المسلحة من خلال تنظيمات سرية محلية أو إقليمية أو عالمية، ويُطلق عليهم أوصاف "الإسلاميين الفاشيين"، والإسلاميين الظلاميين، وغير ذلك من الأوصاف السلبية.

وكمثال على هؤلاء الإسلاميين أتباع حركات الإخوان المسلمين في البلاد العربية، والجماعة الإسلامية في القارة الهندية، والأحزاب المماثلة في بعض البلدان الأخرى، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا والحزب الإسلامي PAS في ماليزيا، وما يرتبط بهذه الحركات وأمثالها في المؤسسات الإسلامية النشطة في مواقع الجاليات المسلمة في البلدان الأوروبية والأمريكية، وغيرها. ويحلو لبعض الباحثين أن يُجملوا ضمن هؤلاء أي حركات أو أفراد يمارسون المقاومة المسلحة لأنظمة الحكم في بلادهم كما في الجزائر، أو للاحتلال الأجنبي كما في العراق وفلسطين.

2. مفهوم رؤية العالم

لكل فرد من بني البشر رؤية للعالم، سواء أدرك ذلك أم لم يُدرك، فكل فرد له افتراضات وصورٌ وتحيزات تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الوجود والحياة. وتتصف هذه الافتراضات بقدر من الثبات والتماسك، وليس بالضرورة أن تكون صحيحة. وتشبه رؤية العالم النظارات التي تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الفرد الأشياء من حوله. وتشكل رؤية العالم نتيجة التعليم والتنشئة والثقافة التي يعيشها الفرد، ويتم هذا التشكل بطريقة تدريجية بطيئة تشبه عملية الامتصاص الاسموزي. وكثيرٌ من الناس لا يفكرون في الكيفية التي تتشكل فيها معتقداتهم ولا يملكون القدرة على الدفاع عنها بطريقة عقلانية.² ولكن ذلك لا يعني أن رؤية العالم تبقى ثابتة بصورة مطلقة رغم التغيرات العميقة التي تدخل حياة الناس على المستوى المحلي والعالمي. فالعولمة في تمثلاتها السياسية والاقتصادية والإعلامية، أخذت -في العقدين الأخيرين- تؤثر بالفعل في كيفية رؤية العالم عند كثير من الناس ومن ثم في طريقة فهمهم وسلوكهم.

والوظيفة الأساسية لرؤية العالم عند الفرد هي وظيفة تفسيرية، فبها يفهم العالم ويفسر أحداثه وظواهره، وبها يفهم لماذا يفكر ويسلك بالطريقة التي يفكر بها أو يسلكها. ورؤى العالم المتنافسة كثيراً ما تتصادم وتكون الأساس في ما يكون بين الأفراد

² <http://www.christianworldview.net/>

وبين الأمم من اختلافات وخصومات، وقد تقتصر هذه الخصومات على مباحكات لفظية، أو تتحول إلى معارك دموية، لذلك من المهم أن نعرف أن رؤية العالم هي سبب في خلافات الناس، وأنها سيف ذو حدين؛ فقد تكون -مثل النظارات غير الملائمة- سبباً في العبث الذي يمنع من يستعملها من الرؤية الصحيحة للأمر، أو قد تكون سبباً في الرؤية السليمة الواضحة.

ومن المفيد أن يستخدم الإسلاميون رؤية العالم بوصفها وحدة تحليل للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات، ليمكنوا من فهم رؤية العالم عند الآخرين. وقد يكون أكثر فائدة أيضاً أن يوضحوا للآخرين رؤيتهم للعالم بصورة تتجاوز ما يُتَّهمون به من العمل في المساحات الرمادية!

وقد أخذ مصطلح "رؤية العالم" يحتل موقعاً يتزايد حجماً وأهمية في لغة الخطاب المعاصر. والمعروف أن هذا المصطلح تطور أساساً في لغة الفلسفة والدين، ولكنه انتقل إلى ميادين الأدب والنقد، ولغة السياسة والعلاقات الدولية والصحافة والإعلام. ويستطيع المرء هذه الأيام أن يكشف عن مدى شيوع استعمال مصطلح معين في اللغة المعاصرة، من البحث عنه في الشبكة العنكبوتية العالمية (الإنترنت). فعند البحث عن مصطلح "رؤية العالم" بالعربية بكلمتيه المقرونتين معاً، عن طريق أحد المحركات في الشبكة (غوغل: google مثلاً) فإننا نجد في مواقع عديدة، تقترب من الألف موقع، ولا تزال تنافسه في الاستعمال مصطلحات أخرى مثل "الرؤية الكونية"، و"الرؤية الكلية" والتصور العام، والفلسفة الشاملة، وغيرها. ولكن المصطلح المقابل في اللغة الإنجليزية يرد في كلمة واحدة "worldview" ونجد في حوالي خمسة عشر مليوناً من المواقع. ومما يلفت الانتباه أن مصطلح "رؤية العالم الإسلامية" باللغة الإنجليزية "Islamic worldview" يرد في حوالي أربعة وعشرين ألف موقع، في حين أن المصطلح بالعربية "رؤية العالم الإسلامية" يرد في أقل من عشرين موقعاً فقط.

ويلزم هنا التعامل بحذر مع هذه الأرقام لأنها لا تكشف بالضرورة عن حالات تكرار الاستعمال، وإنما تكشف عن تكرار ما يصل إلى الإنترنت وينشر فيها، فالمادة التي تنشر على هذه الشبكة بالعربية لا تزال قليلة جداً بالمقارنة بما يُنشر باللغات الأخرى.

ورؤية العالم عند "الإسلامي" هي أساساً رؤيته لنفسه، وعلى أساس هذه الرؤية تتحدد رؤيته لغيره. وهذه الرؤية تتخلل رؤيته للفرد الآخر سواءً "الإسلامي" الملتزم في تنظيم آخر، أو المسلم غير الملتزم بأي تنظيم من تنظيمات الإسلاميين، فضلاً عن غير المسلم، من أهل الكتاب أو من غيرهم. وتتخلل هذه الرؤية رؤيته للمذاهب الفقهية، والمدارس الفكرية، والتنظيمات الحزبية، والمؤسسات الاجتماعية، فكلُّ منها شيء آخر يراه مختلفاً عنه.

وتتداخل دلالات رؤية العالم عند الفرد مع عناصر العقيدة الدينية وما تزوده به من فهم للكون والحياة والإنسان، وما يكتسبه الفرد من المعرفة البشرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية والسلوكية؛ فمفاهيم كروية الأرض وحركتها، وغزو الفضاء، وقضايا الفقه الجغرافي والفلكي، ومعها سائر قضايا التفاعل البشري مع أشياء الطبيعة وظواهرها، ومفاهيم النفس وأشكال سلوكها، وموضوعات الشخصية الإنسانية وأنماطها، وتعدد المجتمعات البشرية واختلاف قيمها وأعرافها... جميع ذلك يدخل في دائرة اهتمام رؤية العالم.

وتتبدد دلالة رؤية العالم بين الحدين الوصفي والمعياري؛ ذلك أن الحديث عن رؤية العالم هو حديث عما يمتلكه الفرد الإنساني أو الجماعة من إدراك ووعي وفهم، وليس عن شيء آخر لا يتمثل في الإدراك الإنساني. فالذين يميزون بين رؤية معينة واقعية يمتلكها الفرد بالفعل، أو تمتلكها الجماعة بالفعل، وبين رؤية أخرى في صورة نظرة مثالية، إنما يتحدثون في واقع الأمر عن فهمهم الفعلي لتلك الرؤية المثالية وهي في نهاية المطاف رؤية بشرية.

وربما يعتمد الإنسان .

في تشكيل رؤيته على مصدر رباني علوي، كما يعتمد في إيمانه بقضية من القضايا على آية قرآنية. لكن الدلالة الكاملة والمطلقة لهذه الآية شيء والفهم البشري لها شيء آخر. ويجتهد الإنسان في العادة في فهم مراد الله سبحانه من الآية بالاعتماد على سياق الآية، ومناسبة نزولها، والآيات القرآنية الأخرى ذات العلاقة بها، وما قد يكون قد

ورد من أحاديث نبوية حول موضوعها، وما اجتهدوا المفسرون في بيان دلالة هذه الآية قديماً وحديثاً. وثمة إمكانية واضحة في أنهم تفاوتوا في مدى الاقتراب من معناها، حسب القدر الذي يتفضل الله به على أي منهم. ولا شك في أن كل مفسر من هؤلاء كان يأخذ بالاعتبار التفسيرات السابقة، ويوظف كذلك خبرة عصره ومستجدات بيئته، وفي ضوء ذلك قد يفتح الله به عليه من المعاني ما لم يخطر على بال أحد من المفسرين من قبل. ومع كل ذلك فإن المعاني والدلالات التي يأتي بها المفسرون تبقى باستمرار فهماً بشرياً، ويبقى مراد الله سبحانه شيئاً آخر، ومصدراً لمعانٍ ودلالات أخرى يفتح الله بها على أناس آخرين.

وقد اتجه الباحثون المسلمون المعاصرون الذين كتبوا في قضية "رؤية العالم" اتجاهات مختلفة، فمنهم من غلب على اهتمامه الجانب السياسي، فلاحظ آثار الرؤية الانقسامية للعالم - إلى دار إسلام ودار حرب - على توجهات بعض الفئات الإسلامية تجاه غير المسلمين،³ ومنهم من حاول أن يدرس قضايا العولمة والنظام العالمي والإرهاب في إطار "رؤية العالم" في الإسلام وأبعاده الكونية والعالمية،⁴ ومنهم من حاول مقارنة التجديد الحضاري الإسلامي المعاصر من خلال الرؤية الكونية الإسلامية،⁵ وهكذا. ولا أعلم إذا كان موضوع "رؤية العالم" قد بحث من الجانب التربوي والنفسي، من حيث أثر التنشئة الأسرية والاجتماعية، وأثر المناهج التربوية النظامية، والتربية غير النظامية، والمناهج الخفية، وبرامج التربية الموازية، وغيرها من البرامج والأساليب التي تسهم في التكوين الفكري والنفسي للفرد. ولما كان المقام هو الحديث عن رؤية الإسلاميين للعالم، فإن برامج التكوين والتربية الفكرية والتنظيمية في داخل الحركات الإسلامية تصبح أيضاً في بؤرة الاهتمام.

³ السيد، رضوان. الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م.

⁴ زكي، الميلاد. نحن والعالم: من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، الرياض: مؤسسة البمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض رقم 128، 2005م.

⁵ برغوث، عبد العزيز. الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2006.

3. رؤية العالم والتعليم الديني

قد يكمن السبب المباشر في ربط موضوع "رؤية العالم" بالتعليم الديني الإسلامي في هذه الأيام وكثرة الحديث عنه في أحداث الحادي عشر من أيلول عام 2001م في الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبعها من أحداث إرهابية في إسبانيا وبريطانيا وعدد من البلدان العربية والإسلامية، فهذه الأحداث كانت تُنسب دائماً إلى متطرفين مسلمين يملكون رؤية خاصة للعالم، والافتراض هنا أن التعليم الديني هو سبب التطرف.

وقد مارست الدول الغربية على الدول العربية والإسلامية -بناءً على هذا الافتراض- ضغوطاً شديدة لمراجعة مناهج التعليم الديني وتعديلها، بهدف حذف ما قد يكون سبباً في توليد الكراهية للآخرين، وأساساً لثقافة العنف، وإضافة ما قد يكون معيناً على قبول الآخرين وأساساً لثقافة السلام. وقد وجدت هذه الضغوط لدى بعض الدول العربية والإسلامية استجابة فورية، بينما استجابت دول أخرى مع شيء من التلكؤ، ووجدت فئة ثالثة من الدول في هذه الضغوط فرصة سانحة، كانت تتمناها لتبرير مزيد من الحد من أثر التعليم الديني، لأن هذه الدول كانت تُمارس هذا الحد على أية حال. وكانت لجان مراجعة المناهج في بعض الأحيان، لجناً أجنبية، قدمت في إحدى الحالات للحكومة المعنية توصياتها بتخفيض الحصص الدراسية المخصصة للتربية الإسلامية وزيادة حصص اللغة الإنجليزية!

وقد طالت الحملة المكثفة على برامج التعليم والتوجيه الديني المدارس والجامعات الخاصة بالجاليتات الإسلامية في الغرب نفسه.

ويتحدث أكثر الجدل -الذي يدور حول موضوع التعليم الديني الإسلامي- عن ظاهرة الإرهاب وقضاياها المعاصرة، ولكن مواقف المشاركين في الجدل تختلف كثيراً. فمنهم من يركز اهتمامه على ظاهرة الإرهاب نفسها، نافية أن تكون ظاهرة إسلامية،⁶

⁶ تؤكد البحوث العلمية أن المناهج الإسرائيلية مثلاً، تقوم على قاعدة العداء الدائم والحرب المتواصلة والكراهية الحقيقية والرفض المطلق للتعايش مع العرب والفلسطينيين، وأن هذه الروح العدائية والعقيدة القتالية توظف المعرفة الدينية والعاطفة الدينية قبل أي شيء آخر. في مجال تحليل عينات من الكتب الدراسية الإسرائيلية ووثائق فلسفة

ومشيراً إلى إرهاب السلطات الحاكمة للمعارضة في مجتمعاتها، وإرهاب الدول الكبرى للدول التي تعتبرها مارقة ومقاومة لنفوذها، وحتى للدول التي تعد حليفة لتلك الدول الكبرى،⁷ وإرهاب الجماعات الدينية والقومية والإيديولوجية في اليابان وإيطاليا وأسبانيا وأيرلندا الشمالية والهند.. إلخ. ومنها ما يؤكد أهمية التمييز بين ما يسمى الإرهاب، والحقوق المشروعة للشعوب والجماعات المضطهدة في الدفاع عن نفسها، ومنها ما يؤكد أن الإرهاب ليس ظاهرة دينية بالضرورة، عندما يُدخلون في مفهوم الإرهاب ممارسات العنف التي يقوم بها تجار السلاح والمخدرات و"المافيات" أو الجماعات التي تقوم على الجريمة المنظمة في كثير من بلدان العالم.

ولذلك فإن من المطلوب تحرير مسألة التعليم الديني عموماً والتعليم الديني الإسلامي على وجه الخصوص، لفهم جذور هذه المسألة وتمثلاتها في الواقع المعاصر، بعيداً عن قضية الإرهاب وممارسات العنف، ومشاعر الكراهية، أيّاً كانت أسبابها.

ولا يجوز أن ننكر أن مؤسسات التعليم الديني في بلاد المسلمين عامة، والبلاد الإسلامية غير العربية خاصة، تحتاج إلى كثير من المراجعة والتجديد والتطوير، وهو أمر طبيعي تتطلبه طبيعة العمل التربوي والتعليمي؛ فبعض مناهج هذا التعليم تحتوي على جرعات كبيرة من نصوص تراثية، تحتاج إلى إعادة عرض وتجديد لترتبط بقضايا العصر، وليدرك الطلبة قيمة تعلمها. وبعض هذه المناهج تخلو من علوم العصر، وفقه الواقع، ومهارات الحياة المنتجة التي يحتاج إليها المجتمع المعاصر. وبعض الأساليب المستخدمة في هذا التعليم، أساليب بالية تُنفر العقل، وتُبذل الإحساس، وتُولد الكسل الذهني، والخور النفسي، وتقتل العزة والكرامة. ومع ذلك يأتي اليوم من يتهم هذا

التعليم الإسرائيلية، انظر: سمعان، سمير؛ الحافي، عامر؛ أبو جابر، إبراهيم؛ أبو فرح، سعيد. **العرب في مناهج التعليم الإسرائيلية**. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2004.

⁷ في اجتماعات الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك في سبتمبر 2006، شكّا بعض رؤساء الدول من جهود الولايات المتحدة في فرض هيمنتها على العالم بالقوة، وأعلن الرئيس الباكستاني برويز مشرف أن الولايات المتحدة قد هدّدت باكستان بتدميرها وإعادةها إلى العصر الحجري، إذا لم تعاون معها في الحرب على أفغانستان، وفتح مطاراتها وموانئها وأجوائها لمرور القوات الأمريكية، انظر:

Usborne, David. Musharraf: US Threatened to Bomb Pakistan, *The Independent* Sept 22, 2006.

النوع من التعليم بأنه يولد الكراهية والعنف والإرهاب.

ومن الطريف ملاحظة أن الكثير من القيادات والرموز الفكرية السياسية في الحركات الإسلامية ليست نتاج التعليم الديني النظامي. فمرشدو الإخوان المسلمين في مصر السبعة ليس من بينهم من تخرج من الأزهر، وأعضاء مكتب الإرشاد الحالي الإثني عشر المعروف بهم في موقع "إخوان أون لاين" ليس من بينهم إلا شخص واحد يحمل شهادة من الأزهر في أصول الدين واللغة العربية، في حين أن ثلاثة منهم أطباء وأثنان أساتذة في الهندسة، وثلاثة أساتذة في العلوم الطبيعية، ويتوزع الباقي على تخصصات الخدمة الاجتماعية والحقوق، بينما يحمل المرشد الحالي شهادة في التربية الرياضية.⁸ وسيكون من المفيد حصر تخصصات قيادات الحركات الإسلامية في البلدان الأخرى والوصول إلى بعض الاستنتاجات. ولكن من الواضح أن ما يسمى بالأصولية الدينية في الدائرة الإسلامية - من شخصيات وحركات وتنظيمات - لم تكن نتاجاً للتعليم الديني، فأبو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب ليسوا من خريجي المدارس الدينية، بل إن مبررات قيام كثير من الحركات الإسلامية الاعتراض على التعليم الديني التقليدي. ولقد كان يذكر من المفارقات في علاقة الحركات الإسلامية بالتعليم الديني أن النشاط الحركي الإسلامي لطلبة كليات الطب والهندسة والعلوم في كثير من الأحيان كان أشد ظهوراً وأعمق أثراً من زملائهم في كليات الشريعة، وأن الحركة الطلابية الإسلامية في السودان كانت أضعف ما تكون في جامعة أم درمان الإسلامية! وأن ما يسمى بظاهرة الأصولية الإسلامية لم تكن - على الأقل منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن - مرتبطة ارتباطاً طردياً بالتعليم الديني ومؤسساته التقليدية في المدارس أو الجامعات. ومن المعروف أيضاً أن التسعة عشر رجلاً الذين اهتموا بخطف الطائرات في أحداث الحادي عشر من أيلول سنة 2001 في أمريكا، بصرف النظر عن مدى صحة التهمة، لم يتخرجوا من مؤسسات التعليم الديني، ومن ثم لم يتمكن مؤلف كتاب "الجنود المثاليون" أن ينسب أسباب تطرفهم إلى مناهج التعليم الديني، بل تبين له - على العكس

⁸ <http://www.ikhwanonline.com/SectionsPage.asp?SectionID=214>

من ذلك- أن دراساتهم كانت في غير مجال الدين.⁹

ولذلك فإن استهداف مؤسسات التعليم الديني أو مناهج التعليم الديني بالحصار أو التطوير تحت ضغوط "الحرب على الإرهاب ومقاومة التطرف" لن يؤدي إلا إلى نتائج عكسية، وربما يطورُ صوراً لمقاومة هذه الضغوط وإفشال أثرها عن طريق الآليات المعروفة في علوم التربية بالمناهج الخفية، أو يكرس التشدد والتطرف الديني، ويفشل جهود الإصلاح والتجديد المخلصة.

والتعليم في بلاد المسلمين في مجمله -في مؤسسات التعليم العام وفي الجامعات- يمرّ في أزمات متعددة، ذلك أن كلفته أخذت تتضاعف، في حين أخذت الحكومات تقلل من التزامها تجاه هذه الكلفة المتزايدة، وأخذت تتيح مجالات أوسع للقطاع الخاص وللاستثمار التجاري، كما أتيح المجال بقصد أو بغير قصد للمؤسسات الأجنبية لدخول ميدان التعليم في بلاد المسلمين، مما أحدث تشويشاً شديداً في فلسفة التعليم وأهدافه، وغاب عنه البعد التربوي الذي يستهدف صياغة شخصية الإنسان المؤمن بربه، الواثق بنفسه والمنتظم إلى أمته ووطنه. والتعليم العام في بلاد المسلمين لا يقل حاجة عن التعليم الديني إلى التحديث والتطوير، وتوظيف الأساليب الحديثة المتاحة.

4. رؤية العالم والانتساب إلى الحركات الإسلامية

يتشربُ المنتسبون إلى الحركات الإسلامية عناصرَ رؤيتهم لأنفسهم وغيرهم بطريقة تدريجية، تتزايد عمقاً وسعة مع الوقت، وتكون أكثر تأثيراً إذا جرى الانتساب في مرحلة مبكرة من العمر. ويتم عملية التزود بهذه العناصر عن طريق تعليمات التكوين والتأطير التنظيمي، والمناهج الدراسية التربوية والحركية التي تتدارسها مجموعات التنظيم. وتعمل الأهداف المعلنة للحركة الإسلامية على رسم الحدود العامة لرؤية العالم. فهذه الأهداف تحدّد رؤية الحركة للمجتمع الذي تهدف إلى بنائه، وطبيعة المبادئ التي تحكم علاقات الأفراد والفئات المختلفة في هذا المجتمع وعلاقة المجتمع بغيره.

⁹ McDermott, Terry. Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It, New York: HarperCollins. 2005.

إنَّ مجرد الانتساب إلى الحركات الإسلامية، وعمق الصلات "الإخوانية" الحميمة التي تبني بين أفراد الحركة وأسرههم، وقراءات التزكية النفسية، وكتائب التربية الروحية، والعبادات الجماعية، تُؤلِّدُ أنساً وإلفة بين الأفراد، كلُّ ذلك يجعل الفرد يحرص على البقاء في هذه الأجواء الطهورية، بعيداً عن أية أجواء أخرى، حتى ما تتطلبه علاقات القربى والأرحام. ومع ما يبدو في هذه الأجواء من فضائل، فإنها يمكن أن تُحدث أثراً سلبياً في رؤية الأفراد للآخرين خارج الحركة، تجعلهم يتجنبون الصلة بالمجتمع الذي يفترض أن يعملوا على إصلاحه، وتصبح واجبات العمل التنظيمي الداخلي عندهم أكثر جاذبية من العمل العام ونشر الدعوة ونضال الخصوم والمخالفين ومحاجتهم في المجتمع المحلي. وإذا كانت هذه الصورة تُعرض في هذا السياق بوصفها مشكلة من مشكلات العمل التنظيمي، فإنه يمكن التهوين من شأنها، بالتأكيد على أن بعض الأفراد يميلون إلى ممارسة النشاط الداخلي، وآخرين يميلون إلى ممارسة النشاط في المجال العام، وكل ميسر لما خُلق له، وتصبح المسألة مسألة إدارة حكيمة للموارد البشرية ووضع الفرد المناسب في العمل المناسب. لكن المشكلة تظهر في ضعف إمكانيات التكيف مع المواقف التي تمر بها الحركة ومتطلبات السلوك والنشاط الدعوي في المراحل المختلفة، ومتطلبات التوازن في شخصية الداعية، فضلاً عن انعكاس هذا التفاوت في الاستعداد عند أفراد الحركة على رؤية الآخرين لهذه الحركة، من خلال النماذج التي تواجههم من أفرادها.

ويبدو أن البعد السلبي لرؤية العالم التي تتكون في بعض أطر الحركات الإسلامية من خلال الانكفاء إلى الداخل، يصبح بعد فترة عبئاً يستشعر بعض الأفراد ثقله على شخصياتهم.¹⁰

ولكن الظروف العامة في المجتمعات التي تعمل فيها هذه الحركات تكون في بعض الأحيان أكثر تأثيراً من مناهج الحركات وتوجيهاتها؛ مما يؤدي إلى تعديل في رؤية العالم

¹⁰ يشكو بعض الأفراد في جلساتهم الخاصة من مشاعرهم السلبية تجاه غير المنتسبين لحركتهم، وهي مشاعر تصل حد الكراهية، ويتم هذه الشكاوى في حالات الصفاء النفسي وجلسات التقويم الذاتي التي تكون أشبه بمواقف "الاعتراف بالذنب".

لدى الأفراد، وربما إلى توليد رؤية جديدة مختلفة تماماً عما تحاول الحركات الإسلامية تكوينه؛ فالتعذيب الجسدي والنفسي، الشدائد القسوة، الذي تعرض له آلاف المعتقلين في سجون مصر الناصرية في الخمسينات والستينات، وحملات الحرب الإعلامية وما رافقها من بؤس اقتصادي واجتماعي، ومغامرات انقلابية دموية في كثير من الأقطار، وهزائم عسكرية ماحقة أمام إسرائيل... كل ذلك لم يكن ليفيد معه التفكير الإصلاحي والدعاء بالهداية للحكام، والدعوة بالكلمة الطيبة، وتطبيقات مشروع الإصلاح طويل النفس: الفرد المسلم فالأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالدولة المسلمة. ولم يكن غريباً أن تسود فكرة التقسيم الشائني للمجتمع: إلى جاهلي وإسلامي، وتكرس أفكار البراء والولاء، وأن يؤدي ذلك إلى إرباك العمل التنظيمي، وصعوبة ضبط توجهات الأفراد وتجاربهم مع البرامج الاجتماعية والسياسية للحركات. ونشأت في داخل الحركات -نتيجة لذلك- جيوب تدعو إلى ممارسة التربية الطهورية من خلال العزلة بعيداً عن تأثيرات المجتمع الجاهلي، وانفصلت بعض هذه الجيوب لتؤسس جماعات العنف والعمل المسلح.

لكن بعض القيادات كانت لا تزال تؤمن بأن رؤيتها للعالم لا تتأسس على ردود الفعل، وإنما على أساس المبادئ الراسخة، فنشر الإخوان المسلمون في الأردن في مطلع السبعينات نشرة "هوية المجتمع"، لتأكيد الرؤية الإصلاحية للحركة بعيداً عن صور التطرف في الرؤية أو الممارسة، ونشر الإخوان المسلمون في مصر كتاب "دعاة لا قضاة" الذي قيل إن مرشد الجماعة آنذاك كان قد أرسل فصوله من داخل سجنه إلى أعضاء الجماعة في السجون الأخرى، ليحذ من نزعات العُلُو والتطرف والتكفير.

ومع كل ذلك فإنه لا تزال بعض الأدبيات السائدة في برامج التربية الفكرية ونشاطات الشحن الروحي والنفسي تجعل من أبناء الحركة "جماعة المسلمين" ومن ثم فإن ولاءهم لا يكون إلا لله ولرسوله ولهذه الجماعة، أما الشعب والدولة والوطن فكلها أصنام لا تستحق الولاء، والافتراض قائم في الأساس على التعارض بين التشريعات الوضعية والتشريع الرباني، ولذلك فـ"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وعليه -ومن باب أولى- لا يكون للشرعية الدولية، أي اعتبار ديني.

5. كيف يُقَيَّم الإسلاميون رؤيتهم للعالم؟

رؤية الإسلاميين للعالم، لا يسهل فهمها بالاعتماد الحصري على الفهم الذي يقدمه الإسلاميون أنفسهم عن أنفسهم، فالإنسان أحياناً لا يرى نفسه جيداً، وقد لا يرى إلا جزءاً من الصورة الكلية، وبعض الجوانب يصعب رؤيتها وفهمها إلا إذا توافرت لها رؤية خارجية متحررة من تحيزات الذات.¹¹ ومع أن بعض الحركات الإسلامية تقيم علاقات جيدة مع حركات وتنظيمات وأفراد من خارج صفوفها، وتحالف مع هذه الجهات أحياناً في مواقف سياسية أو فكرية، فإن التكوين الفكري والنفسي لكثير من الأفراد لا يزال لا يستسيغ ذلك، وإذا قبله فإنه يقبله سياسة لا شرعاً. وربما تقتضي الحكمة أن توصل هذه الحركات لمواقف التعاون والتحالف هذه، تأسيساً شرعياً يريح ضمائر الشباب في هذه الحركات، ويجعل من الممكن السير خطوة أكثر أهمية، وهي أن تعتمد هذه الحركات -في محاولة التخطيط الواعي لبناء عناصر رؤيتها للعالم- على مدخلات خارجية تستفيد فيها من الطريقة التي يفهم فيها الآخرون رؤية الإسلاميين للعالم. ومن المؤمل أن لا يثير ذلك حفيظة الإسلاميين، إذا وجدوا فيه بعض النقد؛ فالمناطق الرمادية¹² -في تفكير الإسلاميين ومواقفهم- التي أخذ كثير من الباحثين يشيرون إليها، وتستعيرها بعض القيادات من باب المناكفة السياسية، أصبحت قضية من المفيد أن يناقشها الإسلاميون فعلاً، حتى يستطيع الآخرون فهمهم بصورة أفضل.¹³ فمقام الحديث عن المناطق الرمادية لا يكون في

¹¹ من أجل ذلك كان "المؤمن مرآة أخيه". والمعنى جاء من حديث برويه أبو داود عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن مرآة المؤمن والمؤمن أخو المؤمن يكف عليه ضيعته ويجوئه من ورائه. انظر: السجستاني، أبو داود. سنن أبي داود. الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999، ص 533.

¹² لماذا انفرد الإسلاميون بساحة المعارضة؟ حوار مع الدكتور عمر حمزاوي الباحث في مؤسسة كارنيغي في واشنطن، في ندوة "مركز الحوار العربي" بواشنطن. انظر: www.wfirt.net/WP/cotil/pep3.htm - 36k

¹³ يبدو أن بعض الحركات الإسلامية أخذت تحاول توضيح ما سمي بالمناطق الرمادية، ومن ذلك ما كتبه عضو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين في مصر وضمنه رسالة موجهة إلى مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي يوضح فيها موقف الجماعة من النقاط الست التي وردت في تقرير المؤسسة عن الإسلاميين، وكانت الرسالة بعنوان: الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية. انظر:

جميع الحالات حكماً قيمياً على جهود الإسلاميين في ميادين العمل المختلفة، وإنما هي محاولات من النوع الذي يمارسه الإسلاميون أنفسهم في مراحل عملهم على المستويات المختلفة. لكنَّ النظرة الكلية في أي عملية تقويم تحتاج في الغالب أن تستهدي بمن يملك النظرة من الأعلى ومن الخارج، حيث يمكن أن يرى ما لا يراه من في الداخل. وعندما يدعو الإسلاميون إلى حلقات المراجعة والتقويم باحثين وخبراء من غيرهم، فإن ذلك يعدّ علامة صحة وعافية في التنظيم، ومنهجاً في التربية والتكوين، وصوتاً إعلامياً يدحض شبهة الانغلاق، وتعبيراً عن الثقة بالنفس، وتقديراً للمعرفة الموضوعية، وتأسيساً لجسور العلاقات الإيجابية مع الآخرين.

6. رؤية العالم عند الإسلاميين في إطارها السياسي

لا غرابة أن يسيطر الحمُّ السياسي على رؤية الإسلاميين للعالم، فرؤية العالم هي رؤية للأمة الإسلامية وعلاقتها بالآخر. ورؤية الأمة ترتبط بالإمامة والخلافة، وهو موضوع لجدل عريض يمتد من رؤيته محوراً للتفكير السياسي المعاصر، إلى رؤيته صفحة من التاريخ يمكن أن تطوى دون أن تخسر الأمة شيئاً. ورؤية الآخر ترتبط بالعلاقات الدولية وحالات الحرب والسلم، وهو موضوع يفرض نفسه على الواقع الإسلامي المعاصر ليل نهار. وفوق ذلك فإن السياسة المحلية في بلادنا أصبحت تتحكم في فعاليات المجتمع المعاصر كافة، فالتوجيه الإعلامي، والبرامج الثقافية، والمناهج التربوية، وخطط التنمية، أكثرها قصيرة المدى، وتخدم النظم السياسية القائمة ومصالح أصحاب النفوذ فيها، أكثر مما تخدم المصالح الحقيقية للشعوب. ولذلك فإنَّ عناصر الرؤية الكلية للإصلاح عند الإسلاميين - في كثير من الأحيان - هي ردُّ فعل للواقع السياسي الداخلي والخارجي بكل ضغوطه ومؤثراته.

ولا غرابة أن تسيطر التجربة التاريخية على رؤية الإسلاميين للمجتمع الذي يطمحون إلى بنائه، ذلك أنَّ صورة الدولة الحديثة في مجتمعات المسلمين جاءت على

النمط الأوروبي، حيث تتحدّد في حدود سياسية يعيش ضمنها مواطنون، يلتزمون بعقد اجتماعي مدني، يتيح قدراً كبيراً من حريات الاعتقاد والسلوك والتعبير، ضمن دستور وضعي، يحفظ حق الأفراد في ممارسة التدين على المستوى الفردي في مؤسسات خاصة. وهذه الصورة الحديثة لا تنسجم مع الصورة التاريخية التي يقرأ عنها مسلمو اليوم في تراثهم، ولم تتأصل -في المقابل- تجارب معاصرة في بناء الدولة الإسلامية الحديثة التي تصلح في الذهنية الإسلامية أن تكون بديلاً معاصراً عن النموذج التاريخي.

ولا غرابة أن تفتقد هذه الرؤية صورة المشروع الحضاري المتكامل الذي يتوقع أن يعمل المسلمون في إطاره؛ ذلك أن هذا المشروع في صيغته المعاصرة هو تصورٌ للمجتمع الذي يريد المسلمون بناءه، وهو بالتأكيد مجتمعٌ معاصرٌ تستخدم فيه موادُّ البناء المعاصرة، وأدواتُ البناء المعاصرة. والعناصر الفكرية والتصورية لهذا المشروع لا تزال أقرب إلى الصور التاريخية منها إلى صور الممكنات المعاصرة، وهي أقرب إلى الآمال والطموحات منها إلى البنى الواقعية والبرامج العملية. ورغم التأكيد على أن رؤية العالم الإسلامية هي قاعدة انطلاق أي مشروع حضاري إسلامي، فإن أكثر الحديث عن رؤية العالم يتمُّ من خلال إعادة أساسيات الفهم الإسلامي للكون والحياة والإنسان في غيبة عن السقف الحضاري والواقع المعاصر، وفي صورة يصعب تحويلها إلى برامج تتوجه إليها جهود المخلصين من الدعاة والباحثين والمفكرين، بصورة ينعكس أثرها على التقدم في بناء المشروع، وتطوير برامجه والتقدم في امتلاك خبرات أكثر نضجاً.

وربما تكشف الممارسة المتزايدة لمشاركة المسلمين في العملية السياسية في بلدانهم عن إشكالات تتطلب مزيداً من الوضوح والتحديد في تفكير المسلمين ومواقفهم، ما كان لها أن تتضح بدون هذه المشاركة. فثمة تخوّفٌ قد يكون مشروعاً لدى فئات عديدة في المجتمع من وصول المسلمين إلى السلطة؛ من ذلك تخوف الأقليات غير المسلمة على حقوقها المكتسبة، وتخوف الدول الغربية على مصالحها في الوصول إلى النفط والمواد الخام الأخرى بأسعار الملائمة لها، والأسواق الاستهلاكية لمنتجاتها، وتخوف كثير من الناس العاديين من خنق هامش الحريات العامة في مسائل الاعتقاد والتعبير والسلوك، وتخوف

قطاعات من النساء من سلبهن ما تحقق لهن من مكاسب...¹⁴ الخ
ولا يزال بعض الإسلاميين حتى الذين يمارسون المشاركة السياسية في بلدانهم لا يرون - في قرارة أنفسهم، وجلساتهم الخاصة - أن الديمقراطية إطار سليم من الناحية الإسلامية، فهم يرون بوضوح المرجعية الغربية في الدعوة إلى نشر الديمقراطية، وهم يرون بوضوح المرجعية الغربية في الأدوات والنماذج الغربية لتطبيق هذه الديمقراطية وممارستها، وهم يرون بوضوح - بعد ذلك كله - ممارسات الغرب في التنكر لما تفرزه الديمقراطية من نتائج!

خاتمة

ارتبط لفظ "الإسلاميين" في الإعلام الغربي مع مطلع القرن الحادي والعشرين بالعنف والإرهاب، سواءً أحيينا ذلك أم كرهناه. ولا تنقص هذا الإعلام أمثلةً يستشهد بها على ذلك، من عمليات استخدام العنف في مناطق تشمل شرق العالم وغربه، من نيويورك وواشنطن إلى إندونيسيا، مروراً بخليج عدن وشرق أفريقيا، وكشمير وباكستان وأفغانستان والشيشان ولندن ومدريد وصحراء سيناء وفلسطين ولبنان... الخ. وحتى عندما يشكك الإعلام الغربي في صحة نسبة بعض هذه الأعمال إلى "تنظيم القاعدة" بوصفه لم يعد قادراً على التخطيط لعمليات إرهابية وتنفيذها، فإن هذا الإعلام يُقرّر أن "القاعدة" أصبحت "عقيدة للمواجهة العالمية"، و"الجهاد"، و"الحرب المقدسة" الإسلامية، وأن هذه الممارسات التي تنبثق عن هذه العقيدة إنما تعبر عن "رؤية للعالم".¹⁵ وقد دخل مصطلح "رؤية العالم القاعدية" al-Qaeda worldview or al-Qaedaism، لغة

¹⁴ نشرت مؤسسة كارنيجي للسلام دراسة تحدثت على سنة مسائل ترى أن على الحركات الإسلامية أن توضح موقفها منها بصورة واضحة ومحددة وخالية من الغموض والمساحات الرمادية. وكانت هذه القضايا هي: الشريعة، والعنف، والتعددية السياسية، والحقوق المدنية، وحقوق المرأة، والأقليات. انظر: نشرة الإصلاح العربي تصدر عن مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي - ترجمة دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر:

<http://www.alwatan.com.kw/arb>

¹⁵ Murphy, Dan and La Franchi, Howard. Special Briefing: How Radical Islamists see the World, *Christian Science Monitor*, August 2, 2005.

البحث العلمي في الجامعات ومراكز البحوث.¹⁶

بعض الزعماء الغربيين يتحدثون بشيء من الاستغراب عن أن الإسلاميين المتطرفين يملكون رؤية للعالم مختلفة عن رؤية العالم السائدة في الغرب، وعندما طرَحَ الرئيس الأمريكي "بوش" سؤاله المشهور: لماذا يكرهوننا؟ أجاب -هو نفسه- بأن الإرهابيين المسلمين، يملكون رؤية للعالم تجعلهم يحسّدون الشعب الأمريكي على الحرية والديمقراطية التي يتمتع بها، وأنهم يكرهون أمريكا لأنهم لا يؤمنون بالقيم الأمريكية، وأن المطلوب من هؤلاء المتطرفين أن يغيّروا رؤيتهم للعالم، وأن الولايات المتحدة الأمريكية تدفعُ الملايين من الدولارات لمساعدة العالم الإسلامي على تطوير المناهج التعليمية التي تعمل على بناء رؤية جديدة للعالم تنزعُ روح الكراهية، وتؤسّس للسلام والتعايش، وتقوّم على الديمقراطية. بينما يؤكد بعضُ الباحثين في قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب، وبخاصة في قطاع الزعماء الدينيين والمبشرين أن المسلمين -عامة وليس فقط الإسلاميين منهم- يمتلكون رؤية للعالم تختلف عن رؤية المسيحيين واليهود في الغرب.

وثمة من يرى أن الإسلاميين يصوغون رؤيتهم للعالم -بصفة دائمة- في شكل ردّة فعلٍ ضدّ الغرب. ويبدو أن ثمة افتراضاً بأن المسلمين لا يملكون حقّ امتلاك رؤية للعالم خاصة بهم. فهل كان ذلك تعبيراً عن المشاعر الاستعمارية التقليدية التي كانت تُرى أن الشعوب المستعمرة لا تملك القدرة على حكم نفسها وتدير شؤونها، فلا بدّ من "انتداب" من يتولّى "الوصاية" عليها أو "الحماية" لها، حتى تتأهّل -يوماً ما- للاستقلال؟!

ومن الطريف أن الرئيس الإيراني أحمددي نجاد أرسلَ رسالةً مفتوحة إلى الرئيس الأمريكي بوش في يونيو 2006، وعندما أجرت شبكة التلفزيون الأمريكية (سي بي أس نيوز) مقابلة معه حول مضمون الرسالة، قال: إنّه يريدُ من وراء هذه الرسالة أن "يفتح

¹⁶ Dhanrajgir, Nikhil. From Dissociated Hegemony towards Embedded Hegemony, *Journal of Science and World Affairs*, (Utrecht University, the Netherlands) Vol 1 No.2, 2005, 123-131

نافذةً ليمكنوا (القادة الأمريكيون) من "رؤية العالم" بطريقة مختلفة...¹⁷

وفي ضوء فهمنا لمركزية الصراع بين رؤى العالم يسهل أن نفهم الدعوة التي أطلقها وزير الدفاع الأمريكي "رامسفيلد" بأن الحرب على الإرهاب يجب أن تكون "حرب أفكار" في المقام الأول.¹⁸ ومن ثم فإن الصراع على مناطق النفوذ ومصادر الطاقة وأسواق المنتجات، وغير ذلك من صور التضارب في المصالح، لم تعد كافية لتفسير أزمات العالم المعاصر؛ فدخلت عبارات مثل "حرب الأفكار" و"التناقض بين رؤى العالم"، و"صراع الحضارات"، لغة البحث العلمي والتغطية الإعلامية لقضايا العالم المعاصر.

إن الأزمة التي تواجه عالم اليوم هي بالتأكيد -وفي بعض جوانبها على الأقل- أزمة في رؤية العالم، ونحن نلاحظ أن الإسلاميين يتوزعون على أطراف هذه الأزمة بطريقة لا تخلو من تناقض؛ فقد تكون بعض مكونات رؤية العالم كامنة في برامج التربية الفكرية والتنظيمية للإسلاميين، ومن ثم يلزم أن تأخذ هذه البرامج حظها من المراجعة والتطوير؛ وقد تكون القنوات الإعلامية للإسلاميين بحاجة إلى تعزيز دورها في

¹⁷ جريدة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ 11/8/2006 العدد 10118.

¹⁸ ليس سرا أن يؤكد المفكرون الغربيون على أن "الحرب على الإرهاب" يجب أن تكون أساساً حرباً أيديولوجية وحرب أفكار. بل إن عدم النجاح في الحرب الساخنة على الإرهاب التي تستخدم أقسى ما تفتق عنه عقل البشر من القدرة على التدمير المادي والبشري والنفسي، بدأ يعزى إلى فشل العسكريين والسياسيين في الحرب -الفكرية، وهذا ما نتحدث عنه وزير الدفاع الأمريكي رامسفيلد في عدد من المناسبات وقال بصورة محددة ما ترجمته: "نحن في حرب أفكار، كما نحن في حرب كونية على الإرهاب، فالأفكار مهمة ونحتاج إلى التقدم بها، ويلزم توصيل هذه الأفكار بطرق تقنع المستمعين، وفي كثير من الأحيان لا نكون أفضل المرسلين لأفكارنا" انظر:

Gertz, Bill. U.S. lacks direction, cohesion in war of ideas, *Washington times*, Oct. 30, 2003.

ويبدو أن الفشل لا يزال يلاحق الجهود الأمريكية في هذا المجال، فقد نشرت الجريدة نفسها في عددها الصادر 27 آذار (مارس) 2006 مقاطع من خطاب رامسفيلد أمام أساتذة وطلبة كلية الحرب العسكرية، منها تأكيد أنه: "أمريكا لم تنجح في الحد من الدعم الإيديولوجي للمتطرفين الذي يمارسون الإرهاب في العالم، وإذا حاول أن يضع تقدراً لمدى نجاح أمريكا في "معركة الأفكار" فإنها لا تستحق أكثر من د أو د+، وأتينا لم نجد المعادلة المناسبة لمواجهة الرسالة التي يقدمها المتطرفون...".

إيصال رسالتهم - بصورة واضحة ومحددة - إلى المعنيين بأمرهم في الداخل والخارج؛ وقد تكون بعض الشخصيات غير المركزية في بنية الحركة أعلى صوتاً من الحركة نفسها؛ وقد تكون الأطر التنظيمية للحركة غير قادرة على الوصول برؤية الحركة ومواقفها إلى حيث يجب أن تصل؛ وقد تكون هذه الأطر متخلفة عن متطلبات التدافع والتفاعل مع البيئات السياسية المعاصرة، بطريقة فاعلة ومؤثرة...

وإذا كانت مراكز البحث والدراسات في العالم تجهد في دراسة موضوع الإسلاميين، وتنوع الرؤى لديهم، فإن من المفيد حقاً أن يتولوا - هم أنفسهم - بذل الجهد في دراسة واقعهم ومكونات فكرهم، ورؤية الآخرين لهم، ورؤيتهم للآخرين، ويشاركوا غيرهم من الباحثين المتخصصين في هذه الدراسة؛ لتحديد مكونات رؤية العالم عند الإسلاميين، ومحاولة بيانها وتوضيحها مطلب مشروع، عليهم أن يتولوا أمره، والافتراض الذي ينفعهم هنا أن يتجاوزوا مقولة: إن الذي يريد الوضوح في تفكيرنا ومواقفنا يستطيع أن يراه، ومن لا يراه فإنه لا يريد رؤيته!

الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية

عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني*

مقدمة

من المناهج العلمية المحكمة التي قررها علماء الأصول لتوجيه دارسي النص الشرعي تقريرهم وجوب فهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها وبالعكس¹ وتشكل كليات الشريعة أحد محددات الرؤية الإسلامية الكلية للعالم، مثلما تمثل هذه الكليات المصالح الإنسانية الحيوية.

وتتمثل هذه الكليات بالمبادئ العامة مثل: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، ومبدأ: «وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»، ومبدأ إعداد القوة الرادعة المستفاد من قوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، ومبدأ حفظ صورة المسلمين نقية أمام الرأي العام العالمي، ومبدأ أن الإسلام جاء رحمة للعالمين، وهذا ما نطق به القرآن الكريم بقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: 107)، ومبدأ تسخير الأرض وتذليلها للإنسان، ومبدأ أن الأرض لله يورثها عباده الصالحين مما نطق به القرآن الكريم: «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (الأعراف: 128)، وتشهد لهذه المبادئ - كما قلت - القواعد العامة المستفادة من النصوص أو الاستقراء.

ومن تطبيقات مبدأ فهم الجزئيات على ضوء الكليات موقف الرسول الكريم ﷺ من

* أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، a.kelane@yahoo.com

¹ الشناطي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت،

قضية قتل عبدالله ابن أبي بعد أن تلفظ بكلمة الكفر، وأدائه القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ (التوبة: 74)،
وحينما طلب عمر بن الخطاب قتل هذا المنافق قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "دعه، لا يتحدث الناس إن محمداً يقتل أصحابه!"²

وقد استند الرسول الكريم ﷺ إلى الرأي العام الدولي في قضية أخرى مشابهة يذكرها الإمام أحمد، "عن جابر بن عبد الله قال: لما قسم رسول الله ﷺ غنائم هوازن بين الناس بالجعرانة قام رجل من بني تميم فقال: اعدل يا محمد، فقال: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل، لقد خبت وخسرت إن لم أعدل. قال: فقال عمر: يا رسول الله، ألا أقوم فأقتل هذا المنافق؟ قال: معاذ الله أن تتسامع الأمم أن محمداً يقتل أصحابه."³

وترى في تعليل الرسول ﷺ للحكم التفاتاً واضحاً للرأي العام العالمي الذي هو من كليات الشريعة؛ لما له من أثر في دخول الناس في دين الله، فلم يكن توقف النبي عن معاقبة الشخص الوارد خبره لعدم كفاية الأدلة، فإثبات الجرم في ابن أبي قد تم بإدانة القرآن، وليس بعد القرآن من معقب، وإنما هو التفات إلى مبدأ كلي قائم على الموازنة بين المصالح والمفاسد من جهة، وعلى أهمية أن تبقى صورة الإسلام بعيدة عن ما ينفر من الدخول في دين الله.

وتجد تطبيق هذا المبدأ، وأعني به الالتفات إلى الكليات كما في قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامَ يَتَّبِعُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: 2)،

² البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ،

كتاب التفسير باب قوله تعالى سواء عليهم، ج8، ص649، حديث رقم (4905).

³ ابن حنبل، أحمد بن محمد. المسند للإمام أحمد بن حنبل، القاهرة: دار قرطبة، د.ت، ج3، ص354 وجاء في تعليق شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح وهذا إسناد حسن من أجل معاذ بن رفاعه. انظر: مكرر الموسوعة الشاملة.

وقد جاء في مناسبة الآية⁴ أن رجلاً يلقب بالحطم، واسمه شريح بن ضبيعة البكري⁵، قدم على النبي ﷺ ليرتاد وينظر فقال: إني داعية قوم فاعرض علي ما تقول! قال له: أدعوك إلى الله أن تعبد، ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت. قال الحطم: في أمرك هذا غلظة، أرجع إلى قومي، فأذكر لهم ما ذكرت، فإن قبلوه أقبلت معهم، وإن أدبروا كنت معهم. قال له: أرجع، فلما خرج قال: لقد دخل علي بوجه كافر، وخرج من عندي بعقب غادر، وما الرجل بمسلم! فمر على سرح لأهل المدينة فانطلق به، فطلبه أصحاب رسول الله ﷺ ففأقموه، وقدم اليمامة، وحضر الحج، فجهز خارجاً، وكان عظيم التجارة، فاستأذنوا أن يتلقوه ويأخذوا ما معه، فأنزل الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامَ﴾ (المائدة:2).

فالرجل الملقب بالحطم كان قد جاء على رسول الله ﷺ مدعياً أمراً وفي حقيقته أمرٌ آخر، وقد نبه الرسول ﷺ أصحابه إلى أن قصد الحطم الغدر، وقد قام فعلاً بغصب سرح لهم من الغنم وفرّ هارباً، فرصد الصحابة تحركاته، وقدموا تقريرهم للنبي ﷺ أن الحطم قد جاء إلى طريق المدينة ومعه الهدى قاصداً الحج، فاستئذنوا النبي ﷺ بمهاجمته؛ لما سبق منه من غدر، فلم يأذن لهم لوجود عرف دولي أو محلي باحترام القاصدين للحج رغم أنه كان كافراً، ثم لما دخلت الجزيرة في دين الله أعلن الرسول ﷺ للناس إلغاء ذلك العرف بمنع الكافرين من دخول الحرم، وبعد الإعلان والإنذار تم المنع.

ولعل في القصة شاهدٌ يصلح للتخريج عليه في قضية "فقه الأرض"، ذلك أن مبدأ سيادة الدول وحق الدول بالبقاء أصبح من الأعراف الدولية المستقرة في القانون الدولي، وعليه فإن احترام هذا العرف الدولي من الأمور الواجب مراعاتها عند تطبيق الأحكام.

⁴ الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن الشهير بتفسير الطبري، القاهرة: دار المعارف، 1971، ج4، ص492، انظر مكرر المكتبة الشاملة.

⁵ أسلم لاحقاً، ثم ارتد بعد وفاة النبي، وقتل باليمامة كافراً. انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل. الوافي بالوفيات، ألمانيا الغربية: فرانز شستنايبر، 1970، ص2203.

كل هذه الوقائع التي أشرت إليها من قصة عمر بن الخطاب مع ابن أبي، والأعرابي الذي أساء الأدب مع الرسول ﷺ في الجعرانة، وقصة الحطيم المشار إليها سابقاً في مناسبة آيات المائدة "لا تحلوا شعائر الله"، تؤكد أن الالتفات للرأي العام العالمي والحرص على نقاء صورة المسلمين عند تطبيق الأحكام الجزئية هو مما يوجبه التطبيق الصحيح للنص؛ لصلته بقبول الناس للإسلام وبإقبالهم عليه.

وبفوات هذا المنهج وبالتمسك بالجزئيات من غير الالتفات إلى الكليات يؤول الأمر إلى نقيض مقصوده، فيؤدي تطبيق حكم جزئي إلى خروج الناس أو نفورهم من دين الله. وفي التحذير من هذا المآل يقول الشاطبي: "إن من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل".⁶

أولاً: الرؤية الكلية في هدي الرسول ﷺ وأصحابه

يلحظ الدارس لسيرة الرسول ﷺ أنه كان يوجه أصحابه إلى الالتفات إلى الرؤية الكلية عند تطبيق الأحكام الجزئية، ومن أمثلة ذلك: ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: مرّت بنا جنازة فقام لها النبي ﷺ وقمنا له، فقلنا: يا رسول الله، إنها جنازة يهودي؟! قال: (إذا رأيتم الجنازة فقوموا).⁷ وورد مثل ذلك عن الصحابة الكرام جاء في صحيح البخاري: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة فقاما، فقلل لهما إحداهما من أهل الأرض، أي من أهل الذمة، فقالا: إن النبي ﷺ مرّت به جنازة فقام، فقلل له إنها جنازة يهودي، فقال: (أليست نفساً).⁸ قال ابن حجر⁹ في شرح الحديث: "ومقصود الحديث أن لا يستمر الإنسان على الغفلة بعد رؤية الموت لما يشعر ذلك من التساهل بأمر الموت، فمن ثم استوى فيه كون الميت مسلماً أو غير

⁶ الشاطبي. الموافقات، مصدر سابق، ج2، ص331.

⁷ البخاري. صحيح البخاري، مصدر سابق، حديث رقم (1249).

⁸ المصدر السابق، حديث رقم (1250).

⁹ العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج3،

ص180، وانظر مكرر المكتبة الشاملة.

مسلم" وترى في تعليق ابن حجر تنبيهاً إلى المعنى الكلي الذي ينبغي الالتفات إليه وهو الاعتبار بأمر الموت، بقطع النظر عن ديانة الميت.

وفي التعليل إيماء واضح للالتفات للكليات المكونة للرؤية الكلية، وهو في الوقت نفسه تدريب من الرسول ﷺ للصحابة الكرام على تجاوز النظر الجزئي الضيق. ويمكن تشبيه هذه النظرة الكلية بنظرة الطائر (Birds view) الناظر من عل بحيث ينظر نظرة شمولية تتجاوز النظرة الضيقة للتفاصيل الصغيرة، وتتعامل مع الواقع بإحاطة وشمول بحيث لا ينشغل بحكم جزئي ويفوت مصلحة أكبر.

ولعل هذا المنهج النبوي في تدريب الصحابة للنظر إلى الكليات عند تطبيق الجزئيات، والالتفات إلى الرؤية الإسلامية الكلية للعالم هو الذي مكّن الصحابة من مواجهة الوقائع المستجدة بمرونة؛ فحين أرسل أبو بكر الصديق بعوث التحرير إلى بلاد الشام وأوصاهم فقال: "أوصيكم بتقوى الله، لا تعصوا، ولا تغلوا، ولا تجبنوا، ولا تغرقوا نخلاً، ولا تحرقوا زرعاً ولا تحبسوا بهيمة، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً، ولا صبيّاً صغيراً، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم للذي حبسوها؛ فذروهم وما حبسوا أنفسهم له، وستجدون أقواماً قد اتخذت الشياطين أوساط رؤوسهم أفحاصاً؛ فاضربوا أعناقهم، وستردون بلداً يغدو عليكم ويروح فيه الطعام والألوان، فلا يأتينكم لون إلا ذكرتكم اسم الله عليه، ولا يرفع لون إلا حمدتم الله - عز وجل -، ثم قال أيضاً: بلغنا أن الله - تبارك وتعالى - يأمر يوم القيامة منادياً فينادي: ألا من كان له عند الله - عز وجل - شيء فليقم، فيقوم أهل العفو فيكافئهم الله - عز وجل - بما كان من عفوهم عن الناس."¹⁰ فانظر كيف وجههم إلى قيمة العفو ليكون موجهاً للحكم، ولا يخفى أثر العفو في النجاح في إدارة الدولة، فرب تصرف خشن عنيف من السلطة في حق من خالفها الرأي تبقى آثاره حُقباً.

وانظر كيف لم يسمح أبو بكر بإحراق النخل رغم ما يُظنّ بادي الرأي من إقرار لذلك في سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الحشر: 5)، ذلك أن هناك فارقاً بين التعامل مع مجموعة

¹⁰ ابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ص 71، حديث رقم (21).

محدودة من المتمردين، وتضييق الخناق عليهم بإتلاف وسائل الإمداد عليهم، وبين دولة وإقليم واسع أنت مقبلٌ على حكمه؛ تحقيقاً لهدف الاستخلاف والعمارة في الأرض، فكيف تحكم دولة وتُعمرها وقد أتلُفت البنية التحتية فيها، ودمرت الشجر والزرع!؛ ومن هنا منع أبو بكر جيوش الفتح من قطع الشجر والنخل لفارق التفت إليه، ذلك أن "تدمير مصدر الرزق لشعوب مطلوبٌ كسب ودّها للتمكن من الحكم، أمرٌ لا تقبله قواعد السياسة الناجحة."¹¹

ومن شواهد النظر الكلي ما حدث في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، إذ عقد المسلمون معاهدة صلح مع الجراجمة، وهم قومٌ غير مسلمين، كانوا يسكنون مدينة جرجومة في جبل اللكام في الثغر الشامي قرب أنطاكية، على الحدود بين بيزنطة والدولة الإسلامية، وكانوا يمالئون الإمبراطورية البيزنطية¹²، وهُمّوا بالحقاق بالروم حينما تم فتح أنطاكية، وقد تضمنت الاتفاقية المعقودة معهم على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً (جواسيس) ومسالح (دوريات عسكرية) في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية (لا يدفعوا الجزية)، وأن ينقلوا (يُعطوا) أسلاب (غنائم) من يقتلون من عدو المسلمين، إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم.¹³

وهذه الواقعة فيها مخالفة جزئيةً ظاهرياً لمسألة وجوب مقاتلة الكافرين حتى يعطوا الجزية تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29). ومن الممكن اعتبار هذه الاستثناءات من تطبيقات مبدأ الاستحسان من القاعدة العامة التفاتا إلى مبدأ المصلحة والعدل.

¹¹ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة وتعليق ناصر البريك، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص 174.

¹² الحموي، باقوت بن عبد الله. معجم البلدان، بيروت: دار الفكر، 1997، ج 2، ص 123.

¹³ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. فتوح البلدان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج 1، ص 163.

والحموي، باقوت بن عبد الله، معجم البلدان، مصدر سابق، ج 2، ص 123.

ثانياً: المبادئ الكلية الموجهة للاجتهاد الجزئي في موضوع فقه الأرض

إذا انتقلنا إلى موضوع فقه الأرض وعلاقة المسلمين مع غيرهم نواجه سؤالاً: ما هو الكلي الذي ينبغي فهم الجزئي على ضوئه؟

هناك عددٌ من الأحكام الشرعية والأهداف التي يسعى المسلم لتحقيقها في حياته، ويعتبر تحقيقها إنجازاً هو سببٌ للسعادة الفردية، مثلما هو مصدر افتخار على مستوى الأمة، من مثل تحقيق سيادة شرع الله تعالى، ورفع الظلم عن المستضعفين، ومجاهدة الطغاة. وهنا يواجه الفرد المسلم مجموعة أسئلة: ما هو الجهاد الذي يأمر الله تعالى به؟ كيف يمكن للمسلم المقيم في بلاد الغرب أو الشرق غير المسلم أن يشارك في نصرته الإسلام؟ وهل العمل على خدمة مواطني الدول، بقطع النظر عن دينهم، ضمن برامج المساعدات والتدريب الإداري والفني هو نوع من الجهاد أو البر الذي أمر الله تعالى به؟ لما فيها من زيادة قدرات الإنسان وتأهيله، وهل هذا مما يدخل ضمن المقاصد العامة للتشريع؟

ثم هل يمكن للمسلم أن يعمل على سيادة شرع الله تعالى، أو أسلمة الإدارة من خلال وسائل سلمية مثل دليل الأخلاق Code of ethics، أم هذه الوسائل السلمية لن تفلح في صيانة المقاصد الشرعية حتى يكون وراءها قوة عسكرية؟

كل هذه الأسئلة تثار وتحتاج إلى بحث معمق، وفي سبيل تحديد دور المسلم في البلاد غير المسلمة علينا أن نفعل دلالة الآيات القرآنية المتعلقة بالأرض، مستثمرين طاقات النص الشرعي، وما تضمنه من مفاهيم، على أوسع مدى ممكن¹⁴، ومن المفاهيم القرآنية ذات الدلالة العميقة مفهوم "إرث الأرض" المستفاد من قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء: 105)، فالأرض التي يوجد عليها البشر ميراث مستقبلي للصالحين منهم. قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ». (الملك: 15).

أقول وقد بين علماء الأصول طرق استثمار طاقات النص التشريعي على نحو مُنضبط من خلال بياهم لحجية الدلالات وأنواعها المعتمدة، وهي إما دلالة مستفادة من

¹⁴ انظر بحث الدكتور إسماعيل الحسني الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات، في هذا العدد.

المعني القاموسي، كدلالة العبارة، وإما مستفادة من اللزوم العقلي كدلالة النص، ودلالة الدلالة، ودلالة الاقتضاء، فضلاً عن مفهوم المخالفة.

وتأسيساً على ما سبق فإذا انطلقنا في استثمار النصوص متجاوزين دلالة العبارة إلى دلالة الالتزام العقلي، ومتجاوزين أرضية النص إلى آفاقه التشريعية الرحبة، فإننا نجد في دلالة "إرث الأرض" ودلالة "الأرض الذلول" دعوةً إلى المشي في مناكب الأرض، ودعوة لتذليل الأرض وإزالة العوائق، وهذا لا يستقيم مع التفوق والانعزال. ولعل مما يكشف عن أهمية الانفتاح على المجتمعات غير المسلمة، وزيادة أوجه التعاون بتكثير الأصدقاء وتقليل الأعداء - أقول لعل مما يكشف عن أهمية هذا التوجه الوعي للتجربة التاريخية للفتوح الإسلامية؛ حيث تدل الوقائع التاريخية أن وجود المسلمين في الأراضي المختلفة لم يكتب له الدوام بمجرد الغزو والفتح، بل بالمشاركة والتفاعل.

هذا، ومما يساعدنا على إيجاد الحل وتوجيه الفكر نحو القرار الذي يحقق مقصود المشرع أن نلتفت إلى المبادئ الكلية في موضوع فقه الأرض، وهي مبادئ عامة حاکمة للعلاقات الدولية في الإسلام.¹⁵

1- الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي كموجه للعلاقات الخارجية: يستند هذا

القيّد إلى طبيعة الشرع «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (الأنعام: 57)، وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (الأحزاب: 36)، وهذا الموجه يجعل الدولة الإسلامية المكلفة بتطبيق التشريع دولة قانون بحق لأن قراراتها مقيدة بقيّد خارجي، يتجاوز الرغبات والإرادات لمجموع أفراد الأمة.

من أمثلة تطبيق هذا القيد على السيادة الخارجية، بطلان تصرفات الدولة إذا خالفت القانون الإسلامي المتعلق بقواعد إعلان الحرب، وخير مثال على ذلك قصة فتح

¹⁵ هذه الموجهات والمبادئ بينتها الباحثة "فاطمة كساب" في رسالة دكتوراه تحت الإعداد بعنوان: "السيادة وأثرها على مفهوم الجهاد" دراسة بإشراف أ. د. عبد الله الكيلاني، وهي مازالت في مرحلة البحث، وقد أفدت مما ذكرته في هذا البحث.

سمرقند: إذ يروي الطبري أن أهل سمرقند¹⁶ تظلموا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه- من غدر قائده العسكري قتيبة بن مسلم بهم، حينما دخل المدينة قبل انقضاء ثلاثة أيام على إنذار الأهالي، وفقاً لتوجيهات الشريعة الإسلامية، فما كان من الخليفة إلا أن أمر واليه على المنطقة أن يجلس لهم القاضي، فحكم القاضي المسلم الذي نظر القضية -بعد ثبوت الواقعة- بإلغاء قرار الفتح المخالف للشريعة، وإعادة الحال إلى ما كانت عليه قبل الفتح، وذلك بخروج الجيش الإسلامي إلى مواقعه خارج المدينة، وأن يتقيد بمهلة الإنذار إذا ما قرر فتح المدينة مجدداً.¹⁷

2- تقيد سلطة الدولة بالحقوق الفردية والحريات العامة: يدرك الباحث عظم المكانة التي تتبوأها حقوق الإنسان إذا نظرت إلى ما يسمى بالكياليات الخمس أو الضرورات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، التي لا تستقيم الحياة وتستمر بدونها، ولذلك اعتبر الإسلام هذه المقاصد من الثوابت الأساسية لاستقامة الحياة، ومن ثم اعتبر الاعتداء على هذه الحقوق جريمة كبرى، وعظم أمرها، فلم يدع أمر تحديد العقوبة لرأي البشر واجتهادهم، وإنما نص على الجريمة، ونص على العقوبة وحددها، ومنع تخفيفها أو التساهل في أمرها أو الشفاعة فيها.¹⁸

ومن تطبيقات هذا القيد على مستوى السيادة الخارجية ما قرره الفقهاء من النص على حرمة إبرام المعاهدات التي تنطوي على أذى وظلم لغير المسلمين، ومثال ذلك ما جاء في المبسوط من عدم جواز إجابة طلب الصلح من ملك يشترط "على أن يُترك يحكم في أهل مملكته بما شاء من قتل أو صلب أو غيره، مما لا يصلح في دار الإسلام، لم يُجب إلى ذلك؛ لأن التقرير على الظلم مع إمكان المنع منه حرام،"¹⁹ فالإسلام يحترم الحقوق الإنسانية للبشرية جمعاء بقطع النظر عن فكرهم وعقيدتهم عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). وأكد الفقهاء على حرمة إقامة أي تعاون مع أي

¹⁶ نفع في أوزبكستان في آسيا الوسطى.

¹⁷ الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الفكر العربي، 1979، ج 4، ص 69.

¹⁸ الكيالي، عبد الله زيد. القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، عمان: دار البشير، 1997، ص 124.

¹⁹ السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل. المبسوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1912، ج 10، ص 82.

دولة تحاول الاعتداء على أهل الذمة المقيمين على الأراضي الإسلامية، وأوجبوا حمايتهم باستخدام كل وسائل القوة، ويتبين ذلك في النص الذي نقله القرافي عن ابن حزم في مراتب الإجماع: "إن من كان في الذمة -أي من أهل الذمة-، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرارح والسلاح، ونموت دون ذلك؛ صوناً لمن هو في ذمة الله -تعالى- وذمة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة، وحكى في ذلك إجماع الأمة"²⁰. فسيادة الدولة الإسلامية الخارجية في اختيار نوعية العلاقات التي تربطها بالدول الأخرى، مقيد باحترام تلك الدول لحقوق أهل الذمة القاطنين في البلاد الإسلامية.

وتأسيساً على ما سبق، فإن تعاون المسلمين المقيمين في الدول غير المسلمة مع مواطني تلك الدول على تقييد السلطة العامة في تلك الدول بحقوق الإنسان، بحيث لا يتم الاعتقال بالتهمة، أو تقييد حرية التنقل والتعبير للشبهة، ومنع صور التمييز الديني أو العنصري، كل ذلك يعد اقترباً من المفهوم الإسلامي للإدارة، وهو من أسلمة الإدارة العامة. ذلك أنه "لا يستساغ منطقياً أن يحدّ التمكين للحرية، كأعظم مقصد من مقاصد الإسلام، حدوداً جغرافية أو سياسية لهذا البلد أو ذاك من البلاد المنتمة عقائدياً وحضارياً إلى الإسلام؛ إذ هو مقصد شامل لكل الأرض التي استخلف فيها الله الخالق" الإنسان المخلوق.²¹

بل إن هذا الهدف، وهو تقييد سلطة الدولة بحقوق الإنسان، تحتاجه الدول المسلمة أكثر من غيرها، ويمكن اعتبار هذا الهدف معياراً للحاكمية الصالحة، وهو مما تنادي به تقارير التنمية الإنسانية الصادرة عن الأمم المتحدة، وإن تعاون المسلمين مع غيرهم لتحقيق هذا الهدف ينسجم مع الرؤية الإسلامية الكلية لفقه الأرض.

3- تقييد سلطة الدولة بالمصلحة العامة: وهذا ما تقرره القاعدة الفقهية: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"²² ونجد في الفروع الفقهية التي ذكرها الفقهاء لهذه

²⁰ القرافي، أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت، عالم الكتب، 1998، ج3، ص14.

²¹ انظر بحث اسماعيل الحسيني في هذا العدد.

²² هذه القاعدة نص عليها الشافعي وقال منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من النبي قلت: وأصلها ذلك قول=

القاعدة خير ترجمة لتقييد السيادة الخارجية: كما في موضوع إجراء المعاهدات بالمصلحة العامة، يقول الكمال بن الهمام: ²³ "وقوله تعالى: ﴿وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَحِ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: 61) مقيدٌ إجماعاً برؤية مصلحة المسلمين في ذلك، وثبت القيد بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْآعِلُونَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: 35)"، وبموجب هذا القيد لا يجوز عقد معاهدة دائمة تقرر العدو على ما غلب عليه من دار الإسلام عنوة؛ إذ لا مصلحة للدولة الإسلامية بالتنازل عن سيادتها على جزء من إقليمها وتسليمه للعدو، ليتحول من دار الإسلام إلى دار المحتلين الغاصبين، وقد أجمعت الشرائع السماوية والوضعية على حرمة الغصب، ووجوب رد المغضوب إلى أهله، قال عليه الصلاة والسلام: (على اليد ما أخذت حتى ترد)، ²⁴ فلا يجوز مكافأة العدو على غصبه، وإقرار العدوان لقوته وبطشه، دون التفات إلى مبادئ الحق والعدل، فهذا يتناقض مع الغاية من وضع القوانين من دنيا البشر، ومن إرسال الرسل ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25)، ولا قسط مع العدوان والقهر. لذا اتفقت كلمة المذاهب الفقهية على أن الكفار إذا نزلوا بدار المسلمين فقد وجب جهادهم لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194)، وقوله تعالى: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ (البقرة: 191)، فإن لم يكن بالمسلمين طاقة على فعل ذلك، فلا من أقل من ترك الأمر للأجيال القادمة، دون إعاقتهم بمثل هذه المعاهدات غير المشروعة.

--عمر رضي الله عنه--: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمثلة والي البيتيم إن احتجت أخذت منه فإذا أبسرت رددته فإن استغثت استعفت". انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. **الأشياء والنظائر**، ط3، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1999، ص158.

²³ ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، بيروت: دار الفكر، 1977، ج5، ص465.

²⁴ أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ج2، ص186، حديث رقم (3052). النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرک علی الصحیحین**، بيروت: دار المعرفة، 1990، ج3، ص54، حديث رقم 4377. وابن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، ص24-25. والترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، بيروت: دار الجبل، ج3، ص634، حديث رقم 1352. وقال: حديث حسن صحيح.

ومن مجالات خدمة الإسلام التي يمكن للمسلمين أن يلجوها: أن يكون لهم مشاركة على المستوى الدولي من خلال الأمم المتحدة، والمحاكم الدولية، لوضع إجراءات رادعة في حق من ينتهك سيادة الدول، ويحاول أن يفرض وضعاً قائماً مستنداً إلى القوة لا إلى شرعة الحقوق. إن تفعيل دور المسلمين المقيمين في البلاد غير المسلمة، وتحويلهم من مقيمين يحملون هم أسرة صغيرة إلى أعضاء في جسد الأمة يحملون هم الأمة كلها، ويتداعون لحمايتها هو مما توجهه النظرة الكلية لفقهاء الأرض.

4- مبدأ العدالة ورعاية الفضيلة:

هذا المبدأ من أعظم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وبموجبه تأسست النظرة الإسلامية للعلاقات التي تربطها بالإنسانية جمعاء، مسلمين وغير مسلمين، فإلى جانب النصوص العامة الآمرة به للناس عموماً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: 90)، جاءت نصوص خاصة تؤكد وجوب العدل مع الذين نشأت بينهم وبين المسلمين حالة من العداء، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 89)، ولهذا قال ابن تيمية -رحمه الله-: "كان العدل أمراً واجباً في كل شيء، وعلى كل أحد، والظلم محرماً في كل شيء، ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً، سواء كان مسلماً أو كافراً أو كان ظالماً".²⁵ ومن تطبيقات هذا القيد على ممارسة الدولة الإسلامية لسيادتها الخارجية: ما نص عليه الفقهاء من أنه في حالة قيام إحدى الدول بنقض معاهده الصلح التي أبرمتها مع الدولة الإسلامية، وأنكر فريق من رعايا تلك الدولة هذا الفعل، فلا ينقض العهد بالنسبة لهؤلاء، وتبقى الدولة الإسلامية ملتزمة بالوفاء لهؤلاء الأفراد بتعهداتها، جاء في مغني المحتاج: "وإن أنكروا باعتزالهم (عنهم)، أو إعلام الإمام (أي إعلام البعض المنكرين الإمام)، ببقائهم على العهد، فلا ينقض العهد في حقهم وإن كان الناقض رئيسهم".²⁶

²⁵ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978، ج1، ص 97.

²⁶ الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية،

ولم يكتفِ الفقهاء بذلك؛ بل نصوا على أنه إذا قامت الحرب - بين الدولة الإسلامية وتلك الدولة - نتيجة لذلك النقص، وحدث أن "أسر الإمام قوماً منهم، وادّعوا أنهم ممن لم ينقض العهد، وأشكل عليه حالهم، فُبلّ قوهم، لأنه لا يتوصل إلى معرفة ذلك إلا من جهتهم".²⁷ وهذا ما يعرف حالياً بقاعدة: "قصر المسؤولية على من قام فيه سببها"²⁸ والتي نجد سنداً لها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: 164).

وإن هذه التطبيقات الفقهية تبين أن الفقه الإسلامي قرّر للفرد في القانون الدولي الإنساني مكانة عالية، بحيث جعله قادراً على أن يحمي نفسه من التصرفات التي تتخذها دولته، وهذا الموقف الفقهي يستدعي أن نجليه عبر المؤتمرات والندوات الأكاديمية؛ لإبراز مكانة الفرد في فقه الأرض وفي العلاقات الدولية الإسلامية.

وتطبيقاً آخر لمكانة الفرد واحترام حقوق الإنسان يتمثل في إيقاف مبدأ المعاملة بالمثل إذا أدى إلى الظلم، وأخلّ بما توجبه الفضيلة، من ذلك أن الدول - قديماً - كانت أحياناً حينما تتعاهد، يأخذ كل طرف بعض الرهائن، كضمانة إضافية لحسن تنفيذ الطرف المقابل لالتزاماته، وقد سئل الإمام محمد بن الحسن الشيباني: "لو كان هذا الصلح بين المسلمين والمشرّكين، فغدر المشرّكون، فقتلوا الرهن الذي في أيديهم للمسلمين، أينبغي للمسلمين أن يقتلوا من في أيديهم؟ قال: لا. ولكنهم يحبسوهم أبداً، حتى يسلموا أو يصيروا ذمة فيخلّ سبيلهم".²⁹ وذكر الماوردي أن الروم نقضوا عهدهم "زمن معاوية رضي الله عنه، وفي يده رهائن، فامتنع المسلمون جميعاً من قتلهم، وخلوا سبيلهم. وقالوا: وفاء بغدر، خير من غدر بغدر".³⁰

والفضيلة الإنسانية التي دعا إليها الإسلام، هي التي جعلت المسلمين يرحمون حتى

²⁷ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم الفيروزآبادي. المذهب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الفكر، 1999، ج3، ص322.

²⁸ زيدان، عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية، بحث الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، بغداد: مكتبة القدس، 1986، ص39.

²⁹ الشيباني، محمد بن الحسن. السير، بيروت: الدار المتحدة، 1975، ج1، ص231.

³⁰ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص54.

أعداءهم وقت الحن، إذ يروي علقمة بن القعواء³¹ - - كيف أن النبي ﷺ بعثه بمال إلى أبي سفيان بن حرب ليقسمه في فقراء قريش،³² وقال: "فلما قدمت مكة، دفعت المال إلى أبي سفيان، فجعل يقول: من رأى أبر من هذا ولا أوصل! - يعني النبي ﷺ -، إنا نجاهده، ونطلب دمه، وهو يبعث لنا بالصلوات يبرنا بها."³³

ومن العدل والفضيلة نصرُ الضعيف، وإعائته على تحصيل حقه، وتشجيع كل حلف يهدف إلى ذلك، وقد انضم - - قبل بعثته إلى حلف الفضول، وهو حلف أسسه نفر من "بني هاشم وبني المطلب وبني أسد بن عبد العزى وبني زهرة وبني تميم، فتعاقدوا وتعاهدوا، على أن لا يجحدوا بمكة مظلوماً من أهلها، وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلّمته،"³⁴ وهو الحلف الذي ذكره النبي ﷺ بعد هجرته، وظهور دولة الإسلام في المدينة بقوله: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان³⁵ حلفاً ما أحب أن لي به حُمرُ النعم، ولو ادعى به في الإسلام لأجبت."³⁶

³¹ هو علقمة بن القعواء دليل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى تبوك. انظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله. الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1960، ج4، ص295.

³² أبو داود. سنن أبي داود، مصدر سابق، ج2، ص682، حديث رقم 4861. وابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج5، ص289، حديث رقم 22545. وقال شعب الأرثوذكس: إسناده ضعيف.

³³ ابن عساکر، علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، دراسة وتحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1982، ج45، ص424. والكناني، عبدالحفي بن عبد الكريم حسيني الإردبسي. التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النوبية، بيروت: دار الكتاب العربي، 1970، ج1، ص390-391.

³⁴ ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية، دمشق: دار ابن كثير، 1998، ج1، ص110. وابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفدا. البداية والنهاية، بيروت: دار المعرفة، 1985، ج2، ص293.

³⁵ قرشي مشهور، هو عبد الله بن جدعان بن عمرو بن كعب بن تميم، ويكنى أبا الزهير، مات قبل الإسلام، وهو ابن عائشة - -، وقد سألت رسول الله - ﷺ - عنه: إن ابن جدعان كان يطعم الطعام، ويفري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا ينفعه. إنه لم يقل يوماً رب أغفر لي خطيئتي يوم الدين. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار المعرفة، 1412هـ، ج4، ص38. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955، ج1، ص196، حديث 214.

³⁶ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، 1994، مكة المكرمة، مكتبة ابن باز، ج6، =

وبناء على ذلك يُمكن القول أن الفقه الإسلامي ينطلق من مجموعة موجهات تحكم نظرتَه لفقه الأرض تمثل المصالح الإنسانية الحقيقية الكفيلة بتحقيق مفهوم السلم والعدل بين الخلق، فلا يجوز أن يكون السلم على حساب العدل؛ إذ يُشترط أن تتوافق غاية هذه التحالفات مع العدل ورعاية الفضيلة، وقد سبقت الإشارة إلى ما ذكره الإمام السرخسي -رحمه الله- من عدم جواز إقامة عقد الصلح مع دولة تشترط إقرارها على انتهاك حقوق مواطنيها.

5- مبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق:

يشكل هذا المبدأ أحد الموجهات الكبرى لفقه الأرض ولتعامل المسلم مع الآخرين بل ولسلوك المسلم مع نفسه، فالوفاء بالعهد يشمل العهد مع النفس ومع الله ومع الآخرين، وهو واجب شرعي، مثلما هو قيد على تصرفات الدولة الخارجية أكدت عليه النصوص الشرعية، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 34)، قال الطبري في تفسيره: "وأوفوا بالعقد الذي تعاقدون الناس في الصلح بين أهل الحرب والإسلام، وفيما بينكم أيضاً".³⁷ ومن النصوص الخاصة بالوفاء بالعهود الدولية قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (النحل: 91-92)، وفي هذه الآيات نهي - سبحانه وتعالى- عن نقض العهود بعد توثيقها؛ وبالغ - سبحانه - بدم هذا الصنيع وتقييده؛ لمخالفته منهج العقل السوي، حيث شبه هذا الفعل بفعلة المرأة الحمقاء، التي تبذل جهداً مضيئاً في إعداد غزلها، فما تكاد تنتهي منه، حتى تسارع بفرط عُقْدته، فتهدر كل ما سعت إليه لقلّة عقلها وسوء إدراكها³⁸، كما كشف - سبحانه وتعالى- في هذه

-ص367، حديث رقم 12859. والألباني، محمد ناصر الدين. صحيح السيرة النبوية، عمان: المكتبة

الإسلامية، 2000، ج1، ص36.

³⁷ الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج8، ص78.

³⁸ قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، 1974، ج4، ص2192.

الآيات الأهداف الحقيقية التي تدفع الدول إلى الغدر بعهودها، وهي أن تكون أمة أربي من أمة أي أكثر عدداً وأقوى قوة، وأكثر موارد وثروة³⁹، وقد أوضح مجاهد -رحمه الله- نهج بعض القبائل التي كانت تدخل في معاهدات مع النبي ﷺ إذ "يخالفون الحلفاء، فيجدون أكثر منهم وأعز، فينقضون حلف أولئك ويخالفون هؤلاء الذين هم أعز"،⁴⁰ ويدخل في مدلول هذا النص في عصرنا الحاضر -كما ذكر سيد قطب رحمه الله- "أن يكون نقض العهد تحقيقاً لما يسمى الآن "مصلحة الدولة"، فتعقد دولة معاهدة مع دولة أو مجموعة دول، ثم تنقضها بسبب أن هناك دولة أربي أو مجموعة دول أربي في الصف الآخر، تحقيقاً لمصلحة الدولة! فالإسلام لا يقر مثل هذا المبرر، ويجزم بالوفاء بالعهد، وعدم اتخاذ الأيمان ذريعة للغش والدخل".⁴¹

وتقييد سيادة الدولة الإسلامية الخارجية بهذا المبدأ له أثر بين في العديد من الأحكام والتطبيقات، فإذا أظهر الطرف الآخر من المعاهدة الغدر والخيانة بقرائن لا تدع مجالاً للشك في نيته⁴²، لم يبيح الله -عز وجل- للمسلمين مقاتلته بذلك؛ بل اشترط "النبد" إليه أولاً، وقبل القيام بأي عمل مادي يخالف لمقتضى العهد معه، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: 58)، والنبد في أصله اللغوي يعني: الرمي والطرح والترك والنقض⁴³، ويعني هنا إعلام الطرف

³⁹ أبو زهرة، محمد. مقدمته لكتاب السير الكبير للإمام حسن الشيباني بشرح الإمام السرخسي، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1985، ص46.

⁴⁰ مجاهد، أبو حجاج مجاهد بن جبر المكي. تفسير مجاهد، تحقيق: عبدالرحمن الطاهر محمد السورقي، بيروت، المنشورات العلمية، د. ت، ج1، ص 351.

⁴¹ قطب، سيد. في ظلال القرآن، مصدر سابق، ج4، ص 2192.

⁴² بحث ابن العربي هذه المسألة فقال: "إن قيل: قيل كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظن لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد مع ظن الخيانة؟ فالجواب من وجهين: أحدهما: أن الخوف قد يأتي بمعنى اليقين، كما يأتي الرجاء بمعنى العلم، قال الله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (نوح: 13). والثاني: إذا ظهرت آثار الخيانة وثبتت دلائلها، وجب النبد لئلا يوقع التماذي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هنا ضرورة، وأما إذا علم اليقين فيستغنى عن نبد العهد إليهم، وقد سار النبي ﷺ إلى أهل مكة عام الفتح، لما اشتبه منهم نقض العهد من غير أن ينبذ إليهم عهدهم". انظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999، ج2، ص420.

⁴³ ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1968، ج3، ص511.

الآخر بانتهاء العهد، قال المفسرون: "أي أعلمهم وأذهم بالحرب، حتى يستوي علمك وعلمهم بأن كل فريق منكم حرب لصاحبه لا سلم،"⁴⁴ و"لا تقاتلهم وبينك وبينهم عهد، وهم يثقون بك، فيكون ذلك خيانة وغدرًا، إن الله لا يحب الخائنين،"⁴⁵ ومن تطبيقات ذلك ما روته كتب السنن من أنه "كان بين معاوية رضي الله عنه والروم عهد، وكان يسير نحو بلادهم ليقرّب، حتى إذا انقضى العهد غزاهم، فجاءه رجل على فرس أو برذون وهو يقول: الله أكبر الله أكبر، وفاء لا غدر. فنظروا فإذا هو عمرو بن عبسة،"⁴⁶ فأرسل إليه معاوية فسأله. فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كان بينه وبين قوم عهد، فلا يشد عقدة ولا يحلها، حتى ينقضي أمدّها، أو ينبذ إليهم على سواء، فرجع معاوية بالناس،"⁴⁷ فرغم أن معاوية لم يقيم بمهاجمة الروم فعلاً؛ بل كان ينتظر انقضاء مدة العهد، إلا أنه تم تكليف الأعمال التي قام بها -من تعبئة للجيش، والاقترب به من تخوم الروم-، أعمال تنافي مقتضى العهد، وبما أن العهد لا ينقضي إلا بانتهاء مدته أو بإعلان النبذ، أُعترض على تصرفه لعدم مشروعيته، فتم إلغاؤه وصدور الأمر بعودة الجيش.

هذا وقد اشترط الفقهاء لصحة النبذ واعتباره، أن يقوم بعملية تبليغ النبذ رجالان على الأقل اعتباراً بشروط الشهادة، فإن تم التبليغ عبر رسول واحد، فهناك احتمال أن

⁴⁴ الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج6، ص 271.

⁴⁵ نفعه الفرطبي عن النحاس. انظر: الفرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967، ج8، ص32.

⁴⁶ هو عمرو بن عبسة بن خالد بن عامر بن غاضرة بن خفاف بن امرئ القيس بن هثلة بن سليم، من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أسلم -رضي الله عنه- قديماً بمكة، ثم رجع إلى بلاده، فأقام بها إلى أن هاجر بعد خيبر وقبل الفتح فشهدها، مات بجمص في أواخر خلافة عثمان، وقد أخرج مسلم في صحيحه قصة إسلامه. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1412هـ، ج4، ص 658-660. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، مصدر سابق، ج1، ص569، حديث رقم 832.

⁴⁷ أبو داود. سنن أبي داود، مصدر سابق، ج2، ص92، حديث رقم 2759. وابن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج4، ص 143، حديث رقم 17066. والبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، مصدر سابق، ج9، ص231، حديث رقم 18627. والزيلعي، عبد الله بن يوسف. نصب الرأية لأحاديث الهداية، بيروت: مؤسسة الريان، 1997، ج3، ص400. والترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، مصدر سابق، ج4، ص 143، حديث رقم 1580. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

لا يأخذ الطرف الآخر بتبليغه على محمل الجحد، لأن خبر الواحد لا يخلو من الشبهة، والمسلمون ملزمون باتقاء شبهة الغدر، فإن اكتفى المسلمون بالنبذ بتبليغ رسول واحد، وأغاروا عليهم، "فقالوا: لم يبلغنا ما جاء به رسولكم. فالتقول قولهم؛ لأنهم أنكروا نبذ الأمان، وفيه تمسك بالأصل المعلوم، فبرّد عليهم المسلمون ما أخذوا من أموالهم، ويغرمون ديات من قتلوا منهم، لأنهم كانوا في أمان".⁴⁸

ومن النص السابق نرى كيف أن الإسلام قيّد سيادة الدولة الإسلامية في إهاء العهود التي أبرمتها، حين اشترط إعلان النبذ، وتشدد فيه بأن قيّد تبليغ النبذ بشهادة رسولين، وفي المقابل -وكما ذكر في إشارة سابقة- قيّد سيادتها في عملياتها الحربية، وأوجب وقف كل عمل حربي لكل من حصل على أمان من آحاد المسلمين، وفي هذا تأكيد على أن الإسلام من نهجه التشدد في حقن الدماء، وتسهيل سبل السلام، وكل ما من شأنه إدامة العلاقات السلمية مع الآخرين.

وقد عظم الإسلام من رابطة العقيدة والدين، وجعل مترلثها تعلق غيرها من الروابط، عملاً بقوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁴⁹، ومن مقتضيات هذه الرابطة نصرة الجماعات المستضعفة، التي لا تستطيع رد ما تعرض إليه من عدوان مباشر، وإغاثة الملهوف ونجدة المستغيث هو أمر تعارف عليه العرب منذ القدم، وجاء الإسلام وأقر هذا العرف، ومنحه قوة إضافية بالنص عليه، والأمر به وجوباً، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَأَ تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾ (النساء: 75)، فالأصل أن الشريعة الإسلامية تعتبر الاعتداء على حرية العقيدة للمسلمين -ولو كانوا من رعايا دولة أخرى- هو سبب شرعي يسوغ محاربة الدولة المعتدية إذا لم تستجب للسبل السلمية، غير أن واجب النصرة هذا يستثنى منه رعايا الدولة التي ارتبطت مع الدولة الإسلامية بعهد أو ميثاق، قال تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ

⁴⁸ السرخسي، محمد بن أحمد، شرح السير الكبير للشيخ أبي بكر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج2، ص476.

⁴⁹ مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، مصدر سابق، ج1، ص1999، حديث رقم 2586.

فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (الأنفال: 72)، وهذا يبين أهمية الوفاء بالعهود في الإسلام، وعدم تسامحه في ذلك، ولو كان الثمن ترك جماعة من المسلمين تعيش العذاب، وما يخلفه ذلك من ألم ومرارة في نفوس المسلمين الذين لا يستطيعون مدّ يد العون لهم.⁵⁰

وقد تم تطبيق ذلك أثناء صلح الحديبية، وقبل كتابة بنود الصلح، حين جاء أبو جندل⁵¹ فاراً بإسلامه يجر قيوده، فأمر النبي ﷺ برده إلى قريش، لسبق التزامه الشفوي برّد من أسلم منهم، فأمسك بأبي جندل والده يجره ليرجعه لقريش، "وأبو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أُرِّدُّ إلى المشركين يفتنونني في ديني؟... فقال له رسول الله ﷺ: يا أبا جندل اصبر واحتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً، وأعطيناهم على ذلك عهداً، وأعطيناهم عهد الله، وإنا لا نغدر بهم."⁵²

والفقه الإسلامي يوجب تقديم الأمان -ومن ثم الوفاء به- على أي تكيف آخر عند الشبهة، صوناً لزمة المسلمين من الغدر. ولهذه القاعدة العديد من التطبيقات منها:

- أجاز الفقه الإسلامي بالإجماع صحة أمان العبد المأذون له بالقتال⁵³، رغم أن الرق يعتبر من أسباب انعدام الأهلية، إذ حدث أن حاصر المسلمون حصناً في عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، فقام أحد عبيد المسلمين بكتابة أمان لأهل المدينة المحاصرة، ورماه إليهم عبر سهم، فقبل أهل المدينة الأمان، فاحتج المسلمون بأنه لا عبرة بهذا الأمان، فرد أهل المدينة بعدم استطاعتهم التمييز بين الحر والعبد من المسلمين،⁵⁴ "فكُتِبَ في ذلك إلى

⁵⁰ ياقوت، محمد كامل. الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشرعية الإسلامية، القاهرة: عالم الكتب، 1971، ص 396.

⁵¹ هو عبد الله بن سهيل بن عمرو الفرشي العامري، من السابقين إلى الإسلام، ومن عذب بسبب إسلامه، واستشهد ﷺ باليمامة، وهو ابن ثمان وثلاثين سنة. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة، مصدر سابق، ج 7، ص 69.

⁵² ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية، مصدر سابق، ج 3، ص 248.

⁵³ انظر: الكاساني، مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1986، ج 7، ص 106.

⁵⁴ المهيري، سعيد عبد الله. العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995، ص 151.

عمر بن الخطاب، فكتب: إن عبد المسلمين من المسلمين، وذمته ذمتهم⁵⁵ وأجاز - رضي الله عنه - أمانه، ووفى المسلمون لهم بهذا العهد.

- إذا دخل أحدٌ من أهل الحرب بلاد المسلمين بمقتضى عهد أمان، ثم مضت مدة العهد وهو لا يزال موجوداً داخل الأراضي الإسلامية، لا يجوز للمسلمين الاعتداء عليه، وفي هذا يقول الإمام الكاساني: "لو كان واحدٌ منهم داخل دار الإسلام بالموادعة، فمضى الوقت وهو في دار الإسلام، فهو آمن حتى يرجع إلى مأمنه، لأن التعرض له يوهن الغدر، فيجب التحرز عنه ما أمكن"⁵⁶.

- قال الإمام أحمد - رحمه الله -: "إذا أُشِيرَ إليه - أي إلى أحد الكفار - بشيء فظنه أماناً، فهو أمان، وكل شيء يرى العلاج أنه أمان، فهو أمان"⁵⁷، وينبغي على هذا القول إن الأمان في الإسلام يتعقد بكل ما قد يُوحى للعدو بأنه أمان، وإن لم يقصده المسلم، وعليه فمن "قال لكافر: قف. أو ألق سلاحك. فقد أمنه... ويحتمل أن لا يكون أماناً إلا أن يُريدَ به ذلك، ولكن إن اعتقده الكافر أماناً، رُدَّ إلى مأمنه وجوباً، ولم يجز قتله، وكذا حكم نظائره"⁵⁸.

والنصوص التي سقت واضحة الدلالة في توسع المسلمين لحقن الدماء؛ وذلك التفاتاً إلى معنى كلي هو أن غير المسلمين هم مادة الدعوة، ومجال عمل الدعاة للتعريف بالإسلام.

ثم إن الإسلام بما قرَّره من وجوب الوفاء بالعهود، والنبد قبل نقض العهد كان يؤسس لعلاقات دولية تضبط القوة بقانون، وتسعى لفتح أبواب الحوار وتوسيع مجالات الحوار الفكري حتى في لحظات الصدام الدموي، كل ذلك التفاتاً إلى مبدأ كلي هو أن

⁵⁵ البيهقي، أحمد بن الحسين. سنن البيهقي الكبرى، مصدر سابق، ج 8، ص 194، حديث رقم 16593. والمتقي الهندي، علي بن حسام الدين. كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، عمان: دار البشير، 1989، ج 4، ص 812، حديث رقم 11452.

⁵⁶ الكاساني، مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج 7، ص 110.

⁵⁷ المرادوي، علي بن سليمان الدمشقي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980، ج 4، ص 205.

⁵⁸ المرادوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مصدر سابق، ج 4، ص 205.

الرسول ﷺ رحمةً للعالمين، وأنَّ البشر كلَّهم من أمته، فهي إما أمةٌ دعوةٍ وإما أمةٌ استجابةٍ، وعليه فالمحافظة على مادة الدعوة من غير المسلمين مقصود لبقاء الدعوة عينها.⁵⁹

6. مبدأ احترام الأعراف الدولية:

إن الإسلام يأخذ بالأعراف الدولية، ويتقيد بها متى استقامت مع القواعد والمقاصد الشرعية، قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199)، وهذا يشكل قيداً على سيادة الدولة الإسلامية داخل الأرض الإسلامية مثلما يشكل موجهاً للأقليات الإسلامية داخل الدول غير المسلمة، ومن الأمثلة التطبيقية لذلك:

- التقيد بالعرف الدولي القاضي باحترام الحجيج وعدم التعرض لهم بسوء، وإن كانوا من المخارين للدولة الإسلامية، إذ يذكر المفسرون أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبَيْتِ الْحَرَامَ يَنْتَعُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْواناً﴾ (المائدة: 2) نزلت في قصة الحطيم، وقد أشرت إلى قصته سابقاً.

- ومن مظاهر احترام العرف الدولي عدم القيام بأية أعمال حربية هجومية أثناء الأشهر الحرم، وقد ورد النهي عن ذلك في الآية المتقدمة، وتروي كتب التفسير والسير أنه حين قامت سرية عبد الله بن جحش⁶⁰ بقتل عمرو بن الحضرمي، وأسر رجلين من قريش، وأخذ قافلة التجارة، في أول يوم من رجب، وهم يظنونهم من حمادى الآخرة، وقدموا على رسول الله ﷺ قال لهم: "ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام، فوقف العير

⁵⁹ الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ج8، ص179. وينظر أيضاً العلواني، طه جابر. مقاصد لشريعة، بيروت: دار الهادي، 2001، ص56-57. وانظر بحث الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات، إسماعيل الحسني داخل هذا العدد.

⁶⁰ هو عبد الله بن جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كثير من بني خزاعة، أخو زَيْنَب بنت جحش زوج النبي ﷺ. أسلم قبل دخول النبي -صلى الله عليه وسلم- دار الأرقم، وهاجر المحجرين إلى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة. وصاحب أول راية عقدت في الإسلام، استشهد -رضي الله عنه- في أحد، وكان عمره نبياً وأربعين سنة. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة، مصدر سابق، ج4، ص34-36.

والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً،⁶¹ فلما وصل الخبر لقريش، أنكرت هذه المخالفة للأعراف الدولية، وأخذت تؤلب الرأي العام ضد الرسول ﷺ بقولها: "قد استحل محمد وأصحابه الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدم، وأخذوا فيه الأموال، وأسروا فيه الرجال!"⁶²، وركب وفد منهم حتى قدموا على النبي ﷺ فقالوا: أتحل القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْقِتْلَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 217)، أي قل لهم يا محمد أن القتال في الشهر الحرام هو أمرٌ عظيم، ولكن صدقكم المسلمين عن الإسلام، وكفركم بالله، ومنعكم المسلمين من زيارة المسجد الحرام، وإخراجهم منه، هي جريمة أكبر عند الله، والشرك الذي أنتم عليه، أكبر من قتل ابن الحضرمي في الشهر الحرام.⁶³

- ومن التطبيقات أيضاً احترام العرف الدولي القاضي بحصانة المبعوث الدبلوماسي، لقلوه -ﷺ- لرسوليّ مسيلمة الكذاب: "فما تقولان أنتما؟" قالوا: نقول كما قال. فقال ﷺ: "والله لولا أن الرسل لا تُقتل لضربت أعناقكم".⁶⁴

ثالثاً: مسألة دار الإسلام ودار الحرب، كيف نفهمها في ظل النظرة الكلية لفقه الأرض؟

تبيين الدراسات التي تناولت هذا الموضوع أن هناك قضية تحتاج إلى بحث وتحليل هي: هل يقبلُ الفقه الإسلامي الاعترافَ بالأنظمة السياسية غير المسلمة، أم أن الفقه

⁶¹ القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج6، ص 36. والألوسي، محمود أبو الفضل. روح المعاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص107.

⁶² ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم، ط2، دمشق، دار الفحاء، 1998، ج1، ص343. والقرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج6، ص36.

⁶³ البغوي، أبو محمد حسين بن مسعود الفراء. تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987، ج2، ص34.

⁶⁴ ابن حنبل. المسند للإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج1، ص390، حديث رقم 3708. قال الشيخ شعيب صحيح، انظر مكرر المكتبة الشاملة.

الإسلامي يعترف للأفراد بعدم الإكراه على دينٍ ما، ولكنه لا يعترفُ بحق الأنظمة السياسية التي لا تحكمُ بشرع الله في الوجود وفي البقاء؟

وعند النظر في العبارات الفقهية في متون الفقه نجد أن بعض عبارات الفقهاء تنصُّ "على وجوب القتال ما بقي للكفار دار"، وهذا يعني -ظاهراً- أن الفقه الإسلامي التقليدي لم يكن يُقرُّ بحق الدول غير المسلمة بالبقاء. ولكننا اليوم أمام واقعٍ جديد نشأ فيه عرفٌ دولي وأُقرَّ هذا العرف باتفاقيات أكدت حقَّ الدول بالبقاء وتمتعها بالسيادة، كما أقر تقييد الدول بحقوق الإنسان بحيث يزول معنى "الفتنة" الذي كان أحد مسوغات الجهاد الحربي، أو جهاد الطلب، وأمام هذا أرى من الضروري أن نوضح مناهج التعاطي مع العلاقات الدولية حتى نزيل الإشكال.

مناهج التعاطي مع العلاقات الدولية

ربما يزول الإشكال في تسمية دار الحرب عند الفقهاء ابتداء من عصر التابعين إذا عرفنا مناهج دراسة العلاقات الدولية. فمفهوم دار الحرب، ودار الإسلام عند الفقهاء السابقين لا يؤصل لما ينبغي أن يكون بقدر ما يتعامل بواقعية مع واقع كان يؤمن أن الصراع هو أساس العلاقات الدولية، وأن من حق الدول أن تمارس الحرب للتوسع، وكان وصف الفقهاء لتلك الدول بدار حرب هو وصف واقعي يكشف عن رؤية تلك الدول لطبيعة العلاقة القائمة، ولا زالت هذه المدرسة قائمة عند منظري السياسة الأمريكية مثل "كسينجر" أستاذ الواقعية، وأهم أفكارها⁶⁵: أن القانون الذي يحكم العلاقات بين الدول هو صراع القوى،⁶⁶ وإن استخدام الدول القوة لقوتها هو ضمان لاستقرار العالم،⁶⁷ وأن السياسة الدولية لا توصف بأنها أخلاقية، ولا بأنها غير أخلاقية؛

⁶⁵ للتوسع في هذا الموضوع انظر الكيلاني، عبدالله. "نظور العلاقات بين الدول من دار إسلام ودار حرب إلى استجابة ودار دعوة في عصر المنظمات الدولية"، مجلة مؤتة، 2004، ودونالد ج. بيوشالا: النظرية والتاريخ في العلاقات الدولية 2004/5/24 www.albayan.com، رسلان، أحمد فؤاد. نظرية الصراع الدولي، دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص9.

⁶⁶ جون بالمر بتاريخ 2004/7/26 www.aljazeera.net.

⁶⁷ انظر مصطفى، نادية. "ما هي العلاقات الدولية"، بتاريخ 2004/5/24 [www. islam on line. net](http://www.islam on line. net)، دونالد=

لأن مفاهيم العدل، والمساواة، والحرية، لا تنطبق بشكل صحيح إلا ضمن الدولة وبين أفرادها ومواطنيها، أما العلاقات بين الدول فليس للقيم والأخلاق دور كبير فيها، وعليه فإن السعي وراء توازن القوى تكون له الأولوية على السعي وراء العدالة والمساواة أو حقوق الإنسان. ومن هذه المبادئ أيضاً أن الدول تتحدد سياساتها عملياً بناء على مصلحتها وفق مبدأ توازن القوى، ثم يطلب بعد ذلك إلى خبراء القانون الدولي ترجمة ما اتفقت عليه الدول إلى نصوص رسمية ومعاهدات أو اتفاقيات مكتوبة، وتأخذ الأمم المتحدة علماً بذلك. وتؤدي الاتفاقيات إلى إنشاء قواعد جديدة في القانون الدولي، لم تكن موجودة من قبل.⁶⁸

وبالمقابل فقد رأى عدد من الباحثين ضرورة إعادة النظر في مناهج الدراسات الدولية، مبررين موقفهم بأن المدرسة الواقعية المستندة إلى صراع القوى لا تصلح لتفسير العلاقات الدولية بعد نشوء المنظمات الدولية، وظهور فاعلين جدد في العلاقات الدولية، فظهرت المدرسة المثالية، وترى هذه المدرسة: أنه لا يمكن أن تنتظم العلاقات بين الدول إلا إذا كان هناك قانون دولي يُنظم هذه العلاقات، ويمنع اعتداء الدول الكبيرة على الدول الصغيرة، وفي المقابل فإن أصحاب المدرسة الواقعية المستندين إلى فكرة صراع القوى، كقانون يحكم العلاقات الدولية، يرون في القانون الدولي غطاءً يغلّف به صراع القوى، لأن الاحتكام للقانون الدولي يكون عند توازن القوى؛ إذ في حالة غياب توازن القوى فإن القوي قادر على انتهاك القانون الدولي، لأنه قوي، وهو آمن من العقوبة، مستند إلى قوانين الطبيعة القائمة على أن البقاء للأقوى وأن القانون يشرع لما هو باق!⁶⁹

هذا، ومما يتميز به المنهج الإسلامي في تعامله مع العلاقات الدولية أنه جمع بين المثالية والواقعية في الوقت نفسه، ففي فترات الحرب والصراع الفعلي وضع الإسلام

ج. بوشالا. "النظرية والتاريخ في العلاقات الدولية" 24/ 5/ 2004 www.albayan.com، رسلان، أحمد

غزاد. نظرية الصراع الدولي، مصدر سابق، ص11.

⁶⁸ منصور، أديب. ميزان العلاقات بين الدول: the balance of power، بنغازي: جامعة قار بونس، 1991،

ص11-13.

⁶⁹ المصدر السابق، ص9.

أحكاماً لحماية المدنيين، فمَنع قتلَ الأطفال والنساء والرهبان،⁷⁰ وأجاز الهدنة مع المحاربين، كما أعطى المحاربَ حق أخذ الأمانَ لسماع كلام الله،⁷¹ ولم يكن حق الأمان الذي يعطى للمحارب استناداً إلى توازن القوى، وإنما كان استناداً إلى قوة القانون المستند إلى الشريعة نفسها.

وفي الوقت نفسه فإن المنهج الإسلامي كان واقعياً في تعامله مع أعدائه؛ إذ طلب من المسلمين الاستعداد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: 60).

ومن مظاهر المثالية والواقعية في نظرة الفقه الإسلامي لطبيعة العلاقات الدولية بين الدول أن الشرع الإسلامي شرّع المعاهدات بين الدول، ولكنه قيدها في الوقت نفسه بقيم أخلاقية وقيم العدالة. وإن هذه المفاهيم الإسلامية الدولية التي جمعت بين المثالية والواقعية في آن، تصلح أساساً لعلاقات دولية تحفظ السلم العالمي، مثلما تحفظ للإنسان كرامته وحقوقه، منتصراً كان أم غير منتصر⁷².

ومن مظاهر ذلك رعاية المسلمين لحقوق غير المسلمين رغم أنهم كانوا رعايا دولة مهزومة، إلا أن الإسلام يحترم حقوق الإنسان بوصفه إنساناً امتثالاً للنص القرآني الذي قرن الكرامة بالآدمية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). فلم يسجل التاريخ صوراً لمذابح بين المسلمين وغيرهم، بل سجل منعه لمذابح كانت بين الطوائف الدينية، كما ذكر البوطي في علاقة السريان بالأقباط: "وفي مجزرة بيزنطية واحدة، قتلت الدولة في مصر ما لا يقل عن مائتي ألف قبطي من أنصار المسيحيين اليعاقبة (من يسمون اليوم بالسريان الأرثوذكس)، ولم يتوقف اضطهاد بيزنطة للمسيحيين العرب، وكان لهم من اليعاقبة، إلا عندما امتد الفتح الإسلامي إلى بلاد مصر والشام، وفي ظل هذا الفتح،

⁷⁰ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج 10، ص 5. الطبري. تفسير الطبري، مصدر سابق، ج 26، ص 24.

⁷¹ أبو زهرة، محمد. العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: الدار القومية، 1964، ص 112-114.

⁷² الكيلاني، عبدالله. القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مصدر سابق، ص 41. وينضح

هذا بالنظر في حقوق المدنيين والأسرى في فترات الحرب في الفقه الإسلامي مما لا مجال لسرده هنا.

ويسعي من الدولة الإسلامية تم عقد الصلح بين القلة من الخلوقيدينيين، المواليين للرومان، والكثرة من اليعاقبة، الذين لقوا النكال على أيدي الرومان، وقد سجل التاريخ كيفية انعقاد هذا الصلح بمساعي الدولة الإسلامية، وباهتمام شخصي من معاوية بن أبي سفيان.

ويبقى هناك إشكال يحتاج إلى بحث ودراسة - كما قلت - وهو تقسيم فقهاء المسلمين قديماً للبلاد إلى دار إسلام ودار حرب، هل يعني أن الحرب هي الأداة المثلى التي تتبناها الدولة في تحقيق سياستها الخارجية؟ وإذا لم تكن الحرب وسيلة متعينة لتحقيق الدولة لسياستها الخارجية، فما هي التسمية الصحيحة لتقسيم بلاد العالم؟ ومما يجدر الالتفات إليه أن التطور المعاصر في العلاقات الدولية لم يعد يجعل الحرب هي الأداة الوحيدة في العلاقات الخارجية. وإن الدولة المسلمة تملك عدداً من الأدوات التي يمكن أن تستخدمها لتحقيق سياستها الخارجية سوى الحروب، ومن هنا ظهرت دراسات جديدة تنبئ إعادة النظر في مفهوم دار الحرب.

قصة ذي القرنين وما تتضمنه من رؤية لدور القوة الدولية:

وأمام هذا نقول ما هي الرؤية الإسلامية للعالم، وما هو دور القوة الدولية الإسلامية؟ لنحاول أن نتلمس مظاهرها من خلال استعراض ما عرضه القرآن الكريم من نماذج لقوى دولية، كما نجد في سورة الكهف قصة ذي القرنين، وفي قصة سليمان عليه السلام.

هذا، ويرى الباحث أن للفقه الإسلامي نظره لأسس العلاقات الممكنة بين الدول، وشروط تحقيق ذلك، من ذلك ما حكاه القرآن الكريم في سورة الكهف من سيطرة القوي على الضعيف، «قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (الكهف: 94). وترى في القصة نماذج متعددة للعلاقات بين الكيانات البشرية:

الأنموذج الأول: الاعتداء، والسلب، والنهب الذي يفرضه القوي على الضعيف، ومثاله يأجوج ومأجوج، المفسدون في الأرض.

النموذج الثاني: وسيلة الأمم المستضعفة لرفع الاستضعاف، وذلك بالاستعانة بقوة لها ثقل دولي لقاء مبلغ مالي تدفعه، وتمثل في القصة بالعرض الذي عرضه المستضعفون على ذي القرنين، الذي كان يمثل قوة ذات أثر دولي، كما تدل النصوص.

النموذج الثالث: وهو الموقف الرباني الذي تعرضه سورة الكهف؛ كمخرج للأمم المستضعفة من التسلط، ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ (الكهف: 95). وفي الآية شرطان للتخلص من الاستضعاف:

الأول: التوجه إلى الله تعالى والاعتماد عليه، إذ الخير بما مكنك فيه ربك.

والثاني: فأعينوني بقوة، وذلك بالاعتماد على الذات، والبحث عن الخصائص الفيزيائية للمواد؛ لتوليد القوة المضاعفة من صهر المواد ببعضها، وهذا ما ينبئ عنه قوله سبحانه: (أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ).

وترى في قصة يأجوج ومأجوج نقداً لأشكال الاستعمار التي عرفها التاريخ الإنساني، وهي: الشكل الأول: الاستعمار التقليدي الذي يقوم على أساس الاحتلال، والنهب، والسلب، والسرقة لمصالح الآخر. ومثاله الصهيونية في فلسطين، وسرقة الاستعمار البريطاني، والبرتغالي، والإسباني لثروات العالم إبان القرن التاسع عشر. والشكل الثاني: الاستعمار الحديث، وهو سيطرة الدول الكبرى على الدول المستضعفة والهامشية اقتصادياً عن طريق أخذ الثروات الخام من تلك البلاد بأجور مخفضة، واحتكار حق استيرادها. والشكل الثالث للاستعمار: هو السيطرة على ثروات البلاد من خلال الشركات متعددة الجنسيات.

وترى في النموذج المقترح من قبل ذي القرنين أسلوباً جديداً للعلاقات بين الدول، لا يقوم على أساس الهيمنة، وإنما على أساس التعاون الدولي، الذي تبذل فيه كل الأطراف جهودها؛ محققه معنى قوله سبحانه: ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ لمحاربة قوى الفساد والتدمير المتمثلة بيأجوج ومأجوج، الذين يتسلطون على الأمم المستضعفة، فينهون ثرواتها.

فحين يعرض المستضعفون على ذي القرنين أن يجعلوا له خرجاً؛ ليوفر لهم الحماية، فإنه يعتذر عن قبول العرض ويقدم أنموذجاً جديداً لا يضطر فيه الضعيف للتنازل عن

جزء من ثروات بلاده، تحت مسمى (الخرج) في مقابل نيل الحماية، وإنما ينال الضعيف أمنه من خلال إعانة القوي له على استقلال إرادته، وإرشاده إلى أسباب القوة.

وهذه النظرة الإسلامية لأساس العلاقات بين الدول هي، في نظري، المخرج لأزمة الإنسانية؛ إذ عانى الإنسان دهرًا من تعدد أشكال التسلط، إن في صورة استعمار مباشر أو مغلف، كما بينت سابقاً.

وفي سبيل تحقيق النظرة القرآنية لطبيعة العلاقات الممكنة بين الدول على أساس التعاون، والتشارك، لا بد من امتلاك (القوة). والقوة في علم السياسة (Power) مصطلح ذو دلالات عميقة، يعني مقدار قوة الدولة على ممارسة مصالحها بما يتسع للقوة الدبلوماسية، والاقتصادية، العسكرية. ومن العوامل الفاعلة في قوة الدولة جغرافية الدولة.

ومن تأمل في حال دول الوطن العربي، والأمة الإسلامية، يدرك بوضوح أن الدولة القطرية اليوم عاجزة عن حماية أمنها الوطني مهما كانت قوتها العسكرية، أو حماية ثروتها مهما كانت طاقتها البشرية أو رقعتها الجغرافية، وهذا يستدعي إحياء مفهوم دار الإسلام كصيغة وحدوية لحماية أمننا، بل وحماية السلم العالمي، في عصر القطب الأوحده، وتحقيق الرؤية القرآنية للسلم العالمي والعلاقات بين الدول.

رابعاً: موقف فقهاء المذاهب الإسلامية من أقسام الدور ومدى اقترابه من الرؤيا الإسلامية للعالم⁷³

يطلق الفقهاء لفظة (الدار) بما يقابل الدولة في المصطلح السياسي المعاصر، ومن عبارات الفقهاء عن أقسام الدور في المصطلح الفقهي قول الكاساني الحنفي: "دار الإسلام: الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام"⁷⁴، وقال ابن عابدين: "ودار الحرب تصير دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها"⁷⁵. وقال الدسوقي المالكي: "دار الإسلام هي

⁷³ انظر الكيلاني، عبدالله. "نظور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة) في عصر المنظمات الدولية"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، ع5 (2005)، ص11-31.

⁷⁴ الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج7، ص130.

⁷⁵ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. حاشية رد مختار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، 1386هـ/ج3، ص253.

الدار التي تقام فيها شعائر الإسلام أو غالبها حتى وإن استولى عليها الكفار.⁷⁶ وأما ما أخذوه من بلادنا بعد استيلائهم عليها بالقهر وقدرنا على نزعهم قبل أن يذهبوا به لبلادهم فإنه ينزع منهم؛ لأن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها، بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فإنها لا تصير دار حرب. وقال ابن المرتضى الزبيدي:⁷⁷ "ودار الإسلام ما ظهرت فيه الشهادتان، والصلاة، ولم تظهر فيه خصلة كفرة إلا بجوار، -والمراد بالجوار الذمة أو الأمان- وإلا فدار كفر.

يقسم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والزيدية بلاد العالم إلى دار إسلام ودار حرب⁷⁸ ويزيد الشافعية والحنابلة⁷⁹ قسماً ثالثاً وهو دار العهد. وأساس هذا التقسيم من حديث رسول الله ﷺ: إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث، فأيتهن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين.⁸⁰ ومن الواضح في هذا الحديث أن الرسول قسم الدور إلى قسمين: دار الهجرة ودار غيرهم، التي أطلق عليها الفقهاء اسم دار الكفر، ودار الحرب.

⁷⁶ الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ج2، ص188.

⁷⁷ المرتضى، أحمد بن يحيى البمانى. الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، تحقيق: أحمد الصنعاني، صنعاء: دار الحكمة البمانية، 1993، ص323.

⁷⁸ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج10، ص114، الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مصدر سابق، ج2، ص188، المرتضى، أحمد بن يحيى البمانى. الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ص323.

⁷⁹ الغزي، ابن القاسم. شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1423هـ، ج2، ص289. ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. المبدع في شرح المقنع، دمشق: المكتب الإسلامي، 1981، ج3، ص379.

⁸⁰ مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981، ج12، ص38.

ونعرض لضابط تقسيم الدور فيما هو آت: ⁸¹

1. اتفق الفقهاء على أن كل دار تسود فيها أحكام الإسلام، ويأمن فيها المسلمون بمنعة، وقوة لهم فإنها دار إسلام. كالمدينة بعد وصول الرسول ﷺ إليها، ومكة بعد الفتح، والتغور الإسلامية ⁸²، سواء أكان فتحها عنوة أم صلحاً، فالعبرة بسيادة أحكام الشريعة وقوة المسلمين ومنعتهم، وإن اختلفوا في التعبير عن هذا المعنى، ومن تعبيراتهم: قول ابن مفلح الحنبلي: "والبلاد التي فتحها المسلمون عنوة، والأرض التي جلا عنها أهلها خوفاً، والأرض التي صالح عليها الكفار، على أن الأرض لنا، هي دار إسلام، ويجب على ساكنها من أهل الذمة الجزية" ⁸³. وجاء في موسوعة الإجماع: "ومتى غلب المسلمون على دار الحرب أو صارت أحكام الإسلام هي الغالبة، فقد أصبحت الدار دار إسلام بإجماع الكل." ⁸⁴

2. وإذا صالح أهل الحرب المسلمين على أن الأرض للمسلمين فهي دار إسلام، وإن صالحوا على أن الأرض للكفار فهي دار عهد عند الشافعية والحنابلة، ⁸⁵ وتسمى دار العهد دار إسلام عند الحنفية استناداً إلى تقسيمهم الثنائي للدور. قال ابن مفلح: وإن صالحناهم على أن الأرض لهم، ولنا الخراج عليها فهذه دار عهد. ⁸⁶ وثمرة الخلاف بين دار العهد ودار الإسلام بحسب هذا التقسيم هو في أخذ (الجزية). قال الماوردي: "وإن صالحوا على أن تقرر الأرض بأيديهم والأرض لهم، ويضرب عليها خراج فهذا الخراج في

⁸¹ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج 10، ص 114، الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج 4، ص 45.

⁸² الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الحاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، ج 14، ص 104. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري. المحلى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1349هـ، ج 7، ص 353. ابن عابدين. حاشية رد المختار على الدر المختار، مصدر سابق، ج 3، ص 253. أبو حبيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 1997، ج 2، ص 361.

⁸³ ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. المبدع في شرح المقنع، مصدر سابق، ج 3، ص 379.

⁸⁴ أبو حبيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ج 2، ص 360.

⁸⁵ الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج 4، ص 45. ابن قدامة. موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج 10، ص 610.

⁸⁶ ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. المبدع في شرح المقنع، مصدر سابق، ج 3، ص 379.

حكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم، ولا تصير دارهم دار إسلام، ولا تؤخذ جزية رقايم؛ لأنهم في غير دار الإسلام، وقال أبو حنيفة: قد صارت دارهم بالصلح دار إسلام، وصاروا أهل ذمة تؤخذ جزية رقايم.⁸⁷

ولا خلاف في خضوع دار العهد لأحكام الإسلام؛ لأنها خاضعة لنفوذ الدولة الإسلامية أو ما يسمى بالمصطلح الحديث سيادة الدولة المسلمة، يؤكد هذا قول ابن القاسم⁸⁸: "وأهل العهد تجري عليهم أحكام الإسلام". وجاء في مغني المحتاج (ودار العهد كدار الإسلام لأنها في قبضتنا).⁸⁹

3. اتفق الفقهاء على أن البلاد التي لم تدخل في سيادة الدولة الإسلامية ابتداءً فإنها من دار الكفر،⁹⁰ وقد يعبر عنها بدار الحرب؛⁹¹ قال المرادوي: "ودار الحرب ما يغلب فيها حكم الكفر".⁹² وقال ابن حزم: "وكل البلاد كانت بلاد حرب سوى مدينة رسول الله ﷺ".⁹³

4. واختلفوا في حكم البلاد التي انسحبت عنها سيادة التشريع الإسلامي نتيجة لظرف طارئ كاحتلال أو تغلب بغاة، هل يزول عنها وصف دار الإسلام؟.

فهم على أربعة أقوال:

القول الأول: مذهب أبي حنيفة والمالكية والزيدي: وخلاصته أن الدول التي زال حكم الشريعة عنها، ولا زال أهلها من المسلمين والذميون يتمتعون بالأمان ويقيمون الشعائر فهي دار إسلام؛ ذلك أن وجود الأمان هو من آثار بقاء أحكام

⁸⁷ الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد. الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص175.

⁸⁸ الغزي، ابن القاسم. شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع، مصدر سابق، ج2، ص289.

⁸⁹ الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج4، ص45.

⁹⁰ الرملي، ابن شهاب الدين. نهاية المحتاج، بيروت: دار الفكر، 1984 ج8، ص82، ابن نيمية. مجموع الفتاوى،

مصدر سابق، ج28، ص240.

⁹¹ ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. المبدع في شرح المقنع، مصدر سابق، ج3، ص395.

⁹² المرادوي. الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مصدر سابق، ج4، ص190.

⁹³ ابن حزم. المحلى، مصدر سابق، ج7، ص353.

الإسلام.⁹⁴ ومن المعايير التي وضعها الحنفية للحكم وصف دار الإسلام: قرب الدولة من دار الإسلام، ومحاذاتها لها، لأنها بحكم القرب تعد آمنة، وفي هذا المعنى يقول السرخسي: "والحاصل عند أبي حنيفة، رحمه الله تعالى، إنما تصير دارهم دار الحرب بثلاثة شرائط: أحدها أن تكون متاخمة أرض الشرك ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين، والثاني أن لا يبقى فيها مسلم آمن بإيمانه ولا ذمي آمن بأمانه، والثالث أن يظهروا أحكام الشرك فيها. أما المالكية والزيدية فقد اكتفوا بإقامة شعائر الدين أو أكثرها من غير حاجة لاستئذان الكفار."⁹⁵

القول الثاني: وهو للجمهور من الشافعية والحنابلة، ولأبي يوسف ومحمد من الحنفية، فإذا كانت الغلبة والظهور لغير المسلمين فهي دار كفر، بقطع النظر عن القرب من دار الإسلام.⁹⁶

القول الثالث: رأي الرملي -وهو من الشافعية-: أن كل بلد فتحها المسلمون تسمى دار إسلام، ولا يسلب عنها الاسم إلى قيام الساعة، وإذا استولى عليها الكفار صارت دار كفر صورة لا حكماً.⁹⁷ وقد نُسب هذا القول في الموسوعة الكويتية إلى الشافعية،⁹⁸ فقالوا: إن دار الإسلام لا تصير دار كفر، والصحيح أن هذا القول للرملي. ولكن من الشافعية من لم يميز بين الاستيلاء الحكمي والصوري.⁹⁹

⁹⁴ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج10، ص114، المرتضى، أحمد بن يحيى البمانى. الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ص323.

⁹⁵ الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مصدر سابق، ج2، ص188، المرتضى، أحمد بن يحيى البمانى. الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ص323.

⁹⁶ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج10، ص114، المرادوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مصدر سابق، ج4، ص190.

⁹⁷ الرملي. نهاية المحتاج، مصدر سابق، ج8، ص82.

⁹⁸ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت: الوزارة، 1982، ج20، ص202. ونسبه لنهاية المحتاج ج8، ص82.

⁹⁹ الماوردي. الحاوي، مصدر سابق، ج14، ص104، الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج2، ص54. وسبأني بيان موقف الشافعية من الهجرة فيما هو آت.

القول الرابع: رأي ابن تيمية: ويرى أن الدور التي زال عنها حكم الإسلام، وغالبية سكانها مسلمين مركبة من المعينين، وقد أفتى بهذا لما سئل عن قرية ماردين،¹⁰⁰ وكان قد زال حكم الإسلام عنها، فقال: هي ليست بمنزلة دار الإسلام التي تجري عليها أحكامه، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقاتل الخارج على ما يستحقه.¹⁰¹ ثم بين أن عصمة دم المسلم باقية على اختلاف الدور، وأن إعانة الخارجين عن دين الإسلام محرمة في مختلف البقاع.

رابعاً: رأي الفقهاء المحدثين:

يمكن تقسيم آراء المحدثين من الفقهاء إلى الأقسام التالية:

الرأي الأول: أن العالم اليوم إما دار إسلام أو دار أمان، وهذا رأي محمد أبو زهرة، وتبناه عدد من العلماء وطوروا عليه، وخلاصته أن هذا التقسيم وصف لواقع عاشه الفقهاء أما اليوم بعد دخول الدول في ميثاق الأمم المتحدة فالوضع الدولي على أحد ثلاثة أشكال: الأول وفيه تعد الدول جميعها بقطع النظر عن النظام الذي يحكمها قد دخلت بعقد أمان، باستثناء التي اغتصبت أرضاً للمسلمين. والثاني تكون فيه الدول غالبية سكانها من المسلمين، وتكون خاضعة لحكم الخلافة، ثم زال النظام الإسلامي، وبقي سكانها من المسلمين والذميون يتمتعون بالأمان الأول كتركيا، وبلغاريا، فتعد دار إسلام؛ تخريجاً على قول أبي حنيفة والمالكية والزيدية المشار إليه سابقاً. أما الشكل الثالث فهو الدول التي تحكم بالإسلام بشكل غالب فهي دار إسلام. وهكذا صار تقسيم الدور إلى: دار إسلام، ودار أمان، وتقتصر دار الحرب على من يحارب أمة الإسلام فعلاً.¹⁰²

¹⁰⁰ ماردين بلدة تقع اليوم في جنوب تركيا.

¹⁰¹ ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج28، ص240، مصطفى، نادبة محمود. مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج4، ص317.

¹⁰² أبو زهرة. العلاقات الدولية في الإسلام، مصدر سابق، ص75. مولوي، فيصل. الأسس الشرعية للعلاقات الدولية بين المسلمين وبين غير المسلمين، بيروت: دار الرشد الإسلامي، 1987، ص104. مصطفى، نادبة محمود. مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ج4، ص207.

وقد تبني هذا الرأي عدد من العلماء، والحركات الإسلامية، الذين يرون أن ما كان يسمى دار حرب أو دار عهد نسميه اليوم دار دعوة،¹⁰³ في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين. وظهر هذا التوجه في مؤتمر نظمه اتحاد الشبان المسلمين عام 1994، في فرنسا، واعتبرت تلك المنظمة أن فرنسا لم تعد للمسلمين دار عهد، بل أصبحت داراً للتبشير بالإسلام.¹⁰⁴

ولهذا الرأي سند من الفقه الشافعي حيث نصت متوهم أن المسلم في دار الكفر إذا كان في منعة، فتعد مكان منعته دار إسلام، سواء أكان قادراً على الدعوة أم لا. فالعبرة بالقدرة على الامتناع والاعتزال،¹⁰⁵ وفي هذا المعنى يقول الماوردي: وإن قدر على الامتناع والاعتزال في دار الحرب، وقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع والاعتزال ولم يقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب عليه أن يقيم ولا يهاجر؛ لأن داره قد صارت باعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع، ولم يقدر على الاعتزال، ولا على الدعاء والقتال فلا تصير داره دار إسلام، ولا تجب عليه الهجرة، وله أحوال، فإن رجا ظهور الإسلام بمقامه فالأولى أن يقيم ولا يهاجر.¹⁰⁶

وتلاحظ مما سبق أن الماوردي وضع معياراً يعتمد على ثلاثة أمور: القدرة على الامتناع، والقدرة على الاعتزال، والقدرة على الدعوة، وبتوفر الأول والثاني (الامتناع والاعتزال) تعد الدار دار إسلام، وبتوفر الأول دون الثاني الامتناع من غير قدرة على الاعتزال (ولا الثالث) فيبقى اسم دار الحرب، ولكن الأولى البقاء إن رجي انتشار الإسلام ببقائه.

¹⁰³ مولوي. الأسس الشرعية للعلاقات الدولية بين المسلمين وبين غير المسلمين، مصدر سابق، ص315.

عمارة، محمد. صحيفة الرأي الأردنية، بتاريخ 1998/9/26.

¹⁰⁴ المبلي، محمد. "سوء التفاهم بين أوروبا والإسلام"، مجلة الندوة، عدد آب (1997)، ص25.

¹⁰⁵ الماوردي. الحاوي، مصدر سابق، ج14، ص104، الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصدر سابق، ج2، ص54.

¹⁰⁶ الماوردي. الحاوي، مصدر سابق، ج14، ص105.

وبناء على هذا الضابط فلا يكتفى بمجرد "الأمان" الحاصل بموجب تأشيرة الدخول، أو قوانين الإقامة لوصف الدار بدار إسلام، كما هو حال المسلمين في بلاد الغرب، الذين يأمنون بحكم القوانين الحامية لحقوق الإنسان، ولكن الأولى البقاء ما دامت هذه الإقامة سبباً لدخول الناس في دين الله¹⁰⁷ ولما كان المسلمون في كثير من دول الغرب قادرين على الامتناع، بمعنى أن القوانين تحميهم فلا يعتدى على ما لهم، ولا على أعراضهم، وهم قادرون في الوقت نفسه على الدعوة، بحكم القوانين التي تحمي حقوق الإنسان، إلا أنهم غير قادرين على الاعتزال فإن وصف دار الإسلام لا ينطبق على تلك الدول، ولعل مقصد الفقيه الشافعي الماوردي "بالاعتزال" أن تعزل الفئة المسلمة نفسها داخل إقليم؛ لتحكم نفسها بما يشبه الحكم الذاتي، ولتتمكن من تطبيق شرع الله فيه، وحيث إننا قد قررنا سابقاً أن الاعتزال للفئات القادرة على الدعوة لم يعد مرغوباً فيه اليوم؛ لأن مآله محاصرة انتشار الإسلام، فلا يفتى به، وإن الأليق بتسمية البلاد الغربية غير المسلمة، هو دار دعوة وتبشير بالإسلام؛ لأن تسميتها بدار حرب لا يصف الواقع، وكذا لا يصح تسميتها بدار إسلام لعدم توفر شروط التسمية من قدرة على الامتناع، بمعنى حماية أنفسهم من تطبيق قوانين تلك البلاد عليهم، فالفرد المسلم خاضع لقوانين الإقامة، وبعضها مما لا يقبله دين الله تعالى، فلأبناء مثلاً لها أن يطالبوا آباءهم بحريتهم الكاملة بموجب القانون، وليس للأب أن يمارس ولايته على ابنته أو ابنه إذا كانت قوانين تلك البلاد تسمح لهما بتصرف ما، وهذا معنى قولي إنهم غير قادرين على "الامتناع"، وما داموا كذلك، وحيث إن القوانين التي يخضعون لها غير إسلامية، فلا توصف تلك الدار بدار إسلام، والأمر لا يتوقف عند التسمية، بل بتوجيه آليات العمل لتكون بالحكمة والموعظة الحسنة.¹⁰⁸

ومن الطريف أن بعض الفقهاء المعاصرين رأوا أن الأمان وحده كاف لوصف الدار بدار إسلام، وهذا قول يستند إلى رأي أبي حنيفة، إلا أن المعاصرين فسروا الأمان بالأمن على أداء العبادة، وعلى العرض والمال المستمد من الحماية القانونية، وهناك من استند إلى

¹⁰⁷ قارن هذا الرأي بما نسبته الحسني لظه جابر من أن الأمان وحده هو المعيار لوصف الدار بدار إسلام. أنظر:

"الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات" داخل هذا العدد.

¹⁰⁸ قارن ببحث مقاصد اختلاف الدارين في هذا العدد للزميل عبد الحميد الفيوري.

معيّار الأمان أيضاً ليصل إلى نتيجة وهي أن كل دور العالم اليوم ليست دار إسلام، وذلك لتفسيره الخاص لمفهوم الأمان وهو ما نعرضه تالياً.

الرأي الثاني: أن العالم اليوم كله دور كفر، وهذا رأي تقي الدين النبهاني¹⁰⁹ وخلاصته: أن دار الإسلام هي التي يتوفر فيها عنصران: أنها تحكم بشرع الله تعالى، وأن أمانها يستمد من المسلمين، فإذا اختل أحد العنصرين فلا تُعدّ دار إسلام، حتى لو كانت تُحكّم بالإسلام، غير أن أمانها بأمان الكفار، أي بسلطانهم، فإنها تكون دار كفر. وعليه فإن دور العالم جميعها تعد دور كفر!

ومما يؤخذ على رأي الشيخ تقي الدين أنه توسع في دلالة الأمان ليصل إلى معنى على خلاف ما قصد الفقهاء في نصوصهم، ولا يظهر لنا معنى لكلام الشيخ تقي الدين إلا أنه يرى أن الدول وإن كانت تحكم بشرع الله في كثير من جوانب الحياة، إنما تحكم بأمان غير المسلمين! وهذا فهم غريب لمعنى الأمان، خلاف ما قصد الفقهاء، فلعل الشيخ تقي الدين قد فهم الأمان بمعنى التعاون العسكري، والمساعدات المالية، والتحالفات التي تدخل بها الدول الصغرى، مما هو واقع اليوم في ظل وجود دول كبرى وهي من الدول غير المسلمة، وتحالف معها الدول المسلمة بتحالف واتفاقيات. وهذا غير مقصود للفقهاء، بل مقصود هم بالأمان هو الإذن للتمكن من أداء العبادة، فلو كان المسلم يأمن أن يؤدي عبادته من غير أمان، ولا إذن من الكفار فتعد هذه الدار دار إسلام، واكتفى بعض فقهاء الزيدية بظهور الشهادتين، ولو كان الكافر يظهر الشعائر الكفرية من غير أمان من المسلمين فكذا لا تُعدّ دار إسلام.

يدلّك على هذا قول القاضي يحيى الصنعاني في تحقيقه كتاب الأزهار: "والمختار في المذهب أنه متى ظهر في البلد خصلة كفرية بدون جوار، أي إذن، صارت دار كفر، ولو ظهرت الشهادتان عند المسلمين، وما خالف فيه المؤيد بالله هو أن الحكم لظهور الشهادتين، فإن ظهرت بدون جوار فهي دار إسلام، ولو ظهرت فيه خصلة كفرية من غير جوار.."¹¹⁰ وهذا غير حاصل في كثير من الدول المسلمة، حتى التي لا تحكم

¹⁰⁹ هيكل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط2، بيروت: دار البيارق، 1996، ج1، ص667.

¹¹⁰ المرتضى، أحمد بن يحيى البمان. الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ص323.

بشرع الله في كثير من أحكامها، لأن المسلم لا يحتاج إلى جوار من الكفار ليؤدي عبادته.

ونجد هذا المعنى واضحاً في جواب الصنعاني وهو ممن يرى الأمان معياراً للحكم على الدار، حين سئل عن حكم عدن والهند بعد احتلالها من الإنجليز، فأجاب: "عدن وما والاها إن ظهرت فيها الشهاداتان والصلوات، ولو ظهرت فيها الخصال الكفرية بغير جوار، فهي دار إسلام، وإلا فدار حرب، ثم يقول: ومتى علمنا أن الكفار استولوا على بلد من بلاد الإسلام التي تليهم، وغلبوا عليها، وقهروا أهلها بحيث لا يتم لهم إبراز كلمة الإسلام إلا بجوار من الكفار، صارت دار حرب، وإن أقيمت فيها الصلاة"¹¹¹.

الرأي الثالث: رأي عبد الكريم زيدان: خلاصته أن العبرة للسيادة القانونية فإذا كانت السيادة لأحكام الشريعة فهي دار إسلام، حتى لو كان السكان غير مسلمين، وإن كانت السيادة لأحكام الكفر فهي دار كفر. وفي هذا يقول: "وتصير دار الإسلام دار حرب بإظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام."¹¹² وتلاحظ أنه يستند إلى رأي جمهور الفقهاء، إلا أن معيار الجمهور للحكم على الدار هو الغلبة، والغلبة لا تطابق مفهوم السيادة تماماً، وخصوصاً في ظل أشكال السيادة الناقصة كما في الحكم الذاتي، والسيادة الرخوة في عصر العولمة. فالغلبة في هذه الأنظمة متحققة إلى حد ما وإن كانت السيادة ناقصة!

الخاتمة

إن هذا التقسيم وهذه التسمية مرتبطان بأحكام مثل: حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وحكم جهاد الكفار وحكم اللقطة، والذي نراه أن هذه الأحكام يمكن أن تنجز اليوم. فالبلاد التي لا يصدق عليها وصف دار الإسلام، يجدر أن نسميها اليوم

¹¹¹ صديق بن حسن خان القنوجي: العبرة بما جاء في الغزو والشهادة والهجرة ص: 234، نفلا عن هبكل. الجهاد

والقتال في السياسة الشرعية، مصدر سابق، ج1، ص665.

¹¹² زيدان، عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية، بحث الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، مصدر سابق،

دار دعوة في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين؛ ذلك أن هذه التسمية أقرب إلى غاية الجهاد، وأبعد عن اللبس من تسميتها دار حرب؛ بما يوهم إعلان الحرب على هذه الدول! ثم إن التقسيم إلى دار استجابة ودار دعوة أقرب إلى حقيقة العلاقة بين المسلم وغير المسلمين.

يدلّك على هذا ما رواه عبد الرزاق في مصنفه: بعث النبي ﷺ سرية إلى خير فأفضى القتل إلى الذرية، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال ما يحملكم على قتل الذرية؟ قالوا أليسوا أولاد المشركين؟ قال: أليس خياركم أولاد المشركين.¹¹³ وفي تعليق النبي ﷺ ما يدل على أن الكفار هم مادة الدعوة، وفي هذا لفت لنظر المسلمين إلى الالتفات للكيلات عند تطبيق الجزئيات، وأن تكون الرؤية الكلية للعالم موجهة للتخطيط الاستراتيجي بعيد المدى والمرحلي التكتيكي على السواء، وضابطة للانفعال، ومن هنا قلت إن تسمية بلاد غير المسلمين بدار دعوة أقرب إلى حقيقة العلاقة بين دور المسلمين وغيرهم؛ لأنه الأقرب إلى الرؤية الإسلامية؛ لحقيقة العلاقة بين المسلمين وغيرهم.

وقد نبّه إلى هذا عدد من العلماء، قديماً كابن تيمية، والشوكاني حيث يقول: "واعلم أن التعرض لدار الإسلام والكفر قليل الفائدة؛ لأن الكافر مباح الدم ما لم يؤمن، ومال المسلم ودمه معصومان بعصمة الإسلام في دار الحرب."¹¹⁴

وبناء عليه يمكن أن نبين الأحكام المترتبة على اختلاف الدور فنقول: العصمة للمسلم في كل مكان، أما عصمة المال والدم للكافر فتثبت بحكم الأمان وهكذا. ومن قال بهذا الرأي ممن اطلعت عليهم الشيخ الآصفي وهو رأي وجيه¹¹⁵. فاللقيط في بلاد الكفر مثلاً ينسب بحسب الحي الذي ولد فيه، واللقطة تعرف من باب أداء الأمانات لأنه بدخوله إليهم عبر إذن السفارات (الفيزا) يعد مؤمناً لهم، وهكذا. وبناء على ما بينته من اختلاف النظرة لدول العالم تتغير النظرة لحكم الهجرة والإقامة في تلك الدور مما

¹¹³ الصنعاني، عبدالرازق بن همام الحميري. المصنف، بيروت: المكتب الإسلامي، 1972، ج5، ص203.

¹¹⁴ الشوكاني، محمد بن علي. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991، ج4، ص575. هيكمل. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص664.

¹¹⁵ مجلة الحياة الطبية، ع10 (صيف 2002)، ص32.

أشرت له سابقاً، وتبقى دار الإسلام صيغة وحدوية نحقق بها القوة والغلبة.

ومما يدعوا إلى التأمل موقفُ بعض الدارسين من توظيف مفهوم دار الإسلام ودار الحرب كوسيلة للتخفيف من الالتزامات الشرعية في بلاد الغرب، مستندين إلى فتاوى بعض العلماء في عدم تحريم الربا في دار الحرب.

أقول إن هذا الرأي يؤخذ عليه أنه مخالف لما استقر شرعاً من عالمية الأحكام الإسلامية، كما أنه غير قابل للتطبيق عملياً؛ ذلك أن التوجه الحديث للشركات في ظل العولمة أن تفتح فروعاً في سائر البلاد لتوسيع الأسواق، فإذا قلنا بأن الربا محرم في بلاد الإسلام، وغير محرم في بلاد غير الإسلام، فكيف سنتعامل مع بنك يستثمر في بلاد إسلامية وغير إسلامية، وكيف سنتعامل مع شركات قابضة تستثمر في القطاع المصرفي والصناعي وفي سائر الأقطار!

إن التوجه الصحيح في النظر العلمي أن نسعى لاستثمار الممكن كوسيلة للتمكين، وأن نعمل في بلاد الغرب على زيادة المساحة المتاحة للدعوة إلى الله تعالى، والعمل بأحكامه، لا أن نقر بالواقع، ونرسخ حالة الاستضعاف.

المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة

عبد الرحمن الحاج *

مقدمة

لم يتجاوز النقد الموجّه للتراث الفقهي المتعلق بتقسيم المعمورة حد كشف الخلفية التاريخية التي أسست لهذا التراث، وما استطاعت الدراسات في هذا الموضوع¹ إلى اليوم التجاوز إلى الكشف عن "التصور الإسلامي للمعمورة" خارج إطار هذا التراث الفقهي التاريخي، فأقصى ما حققته هو إثبات التاريخية، وتعديل بعض المفاهيم الخاصة بهذا التقسيم، وذلك في محاولة لتجنب المشكلات الكثيرة التي خلقتها المفاهيم التراثية التقليدية عن العالم وتقسيم المعمورة.

خطورة موضوع "تقسيم المعمورة" يمكن، بحيث يصعب تجاوزه واعتباره مجرد خلاف فقهي فروعى؛ فبتقديرنا إن هذا الموضوع يشكل أحد أهم موضوعات الفقه السياسي الإسلامي، فهو يمثل أساس التصور الفقهي للعلاقات الدولية، ومسائل الجهاد، وأحكام الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، والخطورة متأية من اعتماد الحركات الإسلامية الراديكالية في تصوراتها وتصرفاتها على الأحكام المتعلقة بالتصور

* باحث سوري، رئيس تحرير "الملف الفكري للإبداع" aahaj@gawab.com

¹ أول بحث فقهي مستقل ومتخصص في الموضوع يعود إلى ما بعد منتصف الستينيات للمحدّث الهندي حبيب الرحمن الأعظمي (ت1992م) بعنوان "دار الإسلام ودار الحرب"، والكتاب إلى اليوم باللغة الأردية، يقع في 118 صفحة من القطع الصغير، نشر أولاً عام 1967م على شكل مقالات، ووضح أن الكتاب ألف في سياق ظروف المسلمين الهنود الذين كانوا يسعون للاستقلال، ويبدو أن الكتاب نشر متأخراً (الجمع العلمي، مرقاة العلوم، مدينة معو ناهيهجن، بوبي، الهند، د.ت)، وربما كان كتاب "أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة (دراسة فقهية مقارنة)" (104 صفحة) لمؤلفه باسر لطفي العلي (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2004م) آخر ما نشر حتى الآن من كتب متخصصة في هذا الموضوع.

التراثي الفقهي لتقسيم المعمورة، فقد استند "تنظيم الجهاد الإسلامي" في مصر عام 1976م إلى مفهومي "دار الكفر" و"دار الإسلام" في مسألة انقلاب دار الإسلام دار كفر²، بتأثير فكرة سيد قطب في "الجاهلية" المعاصرة³، وتزاوجها مع فكرة "الحاكمية"⁴ التي بلورها أبو الأعلى المودودي، مؤسس "الجماعة الإسلامية" في باكستان.

والواقع أن مفاهيم تقسيم المعمورة لم تحظ باهتمام كما هو اليوم، فقد كان للجهاد الأفغاني ضد الروس أن يولد مفهوم "الجهاد العالمي"، وبالانتقال إلى العالمية بدأت الأحكام المتعلقة بتقسيم المعمورة تتمدد باتجاه الخارج، أي باتجاه العلاقات الدولية بعد أن بقيت طيلة السبعينيات وحتى الثمانينيات مقصورة عموماً على الوضع الداخلي، وبدا تطبيقها الأول مرعاً في أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م في برجي التجارة في نيويورك، (أو ما تسميه القاعدة بـ"غزوة ماثاتن")، فقد تمت شرعنة العمليات "الانتحارية" على أساس التقسيم الفقهي إلى "دار الحرب" و"دار الإسلام"، وباعتبار أن أمريكا "دار كفر" (ودار الكفر في التراث الفقهي مطابقة لـ"دار حرب"، وليس هناك فرق بين المصطلحين إطلاقاً!)، وأن دماء أهل الحرب

² لا بد من ملاحظة أن الاستخدام انحصر في تعبير "دار الإسلام" و"دار الفكر" دون "دار الحرب"، (كما هو واضح في الوثيقة رقم 3 لجماعة الجهاد المصرية التي كان ينزعها آنذاك الدكتور أمين الظواهري)، والسبب في ذلك أن الموضوع هو أحكام تتعلق بدولة مسلمة، وليس مع دول خارج رقعة العالم الإسلامي، وهذا لأن فكر تنظيم الجهاد يستمد مسائله من مسألة تطبيق الشريعة وتكفير الأنظمة العلمانية وتبعاً لها المجتمعات المسلمة التي رضيت بأحكامها الوضعية، أي أنه كان معنياً بالمسألة الداخلية بالدرجة الأولى وليس بالخارج، أي ليس بالقضايا الدولية.

³ "الجاهلية" مصطلح بلوره سيد قطب فيما يخص المجتمعات الحديثة تحت ظل الدولة العلمانية، مستعيراً إياه من مصطلح الجاهلية الذي ابتكره القرآن الكريم لوصف المرحلة التي سبقت الإسلام بكل ما يشير إلى دلالات سلبية فيها، وقصد به سيد قطب حالة المجتمعات المسلمة التي لم تعد مسلمة بالمعنى التام لكلمة إسلام، ولا هي عادت كافرة بالمعنى التام للكلمة أيضاً، فيها ما ينتسب للكفر، وفيها ما ينتسب إلى الإيمان في وقت واحد.

⁴ كان المودودي أول من صاغ مصطلح "الحاكمية" في سياق صراع الهنود المسلمين لإنشاء كيان سياسي خاص بهم (باكستان)، ومصطلح "الحاكمية" يشير إلى حاكمية الله مقابل الحاكمية البشرية الوضعية. وقد أدت الشروح والتطويعات لهذا المصطلح السياسي ذي البعد العقدي إلى أن يتحول إلى مصطلح عقدي ذي بعد سياسي، حيث جعلت الحاكمية -في أدبيات الحركات الإسلامية الراديكالية- قرينة "التوحيد"، الذي يلخص عبارة الشاهد ذاتها: "لا إله إلا الله".

هَدَّر أو مهدورة! هذا ما يلمح إليه خطاب أسامة بن لادن الأول (زعيم تنظيم القاعدة) عقب الأحداث، بقوله: "إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين"، في إشارة إلى دار الحرب ودار الإسلام، أو دار الكفر ودار الإسلام والإيمان (كما في بيانات وخطابات أخرى)، مستوحياً ذلك من حديث النبي ﷺ.⁵

إنّ المشكلات التي تواجه التراث الفقهي هي أوسع بكثير من مسألة التقسيم الإسلامي للمعمورة، فهي تتسع لتشمل معظم الفقه السياسي، ويبدو أنها أوسع من قدرة الوعي الإسلامي الحديث على تجاوز التصورات الفقهية التاريخية الثابتة فيه، للتخلص من الحالة الشاذة التي تسود الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، الذي يبيّن أحكامه في الدولة الحديثة اعتماداً على أحكام الخلافة. فهذا الفكر لا يزال في حالة "صورة الدولة وظل الخلافة"⁶، وقد لا يستطيع التخلص من هذه المعضلة ما لم يتجاوز ما نسميه "لاهوت الخلافة"⁷ الكامن خلف أيديولوجيا "الدولة الإسلامية". وقد عمل هذا المفهوم (أعني: الدولة الإسلامية) على تضليل الفكر الإسلامي طيلة القرن الفائت،

⁵ أعني ما ورد عن عبد الله بن عمر قال: كنا قعوداً عند رسول الله ﷺ، فذكر الفتن، فأكثر في ذكرها، حتى ذكر "فتنة الأحلاس"، فقال قائل: يا رسول الله، وما "فتنة الأحلاس"؟ قال: "هي هرب وحر، ثم فتنة السراء دخلها أو دخلتها من تحت قدمي رجل من أهل بيتي؛ يزعم أنه مني وليس مني، وإنما أوليائي المقبون. ثم يصطليح الناس على رجل كورك على ضلع، ثم فتنة الذهيماء لا تدع أحداً من هذه الأمة إلا لطمته لطمه؛ فإذا قيل: "انقضت" قتادت، يصيح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً؛ حتى يصير الناس إلى فسطاطين، فسطاط إيمان لا نفاق فيه، وفسطاط نفاق لا إيمان فيه، فإذا كان ذاكم فانتظروا الدجال من يومه أو من غده" (أخرجه أبو داود وأحمد).

وفسطاطين: أي فرقتين، وقيل: مدينتين. وأصل الفسطاط الخيمة؛ فهو من باب ذكر الحل وإرادة الحال. انظر: العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1995م، ج11، ص209).

⁶ الحاج، عبد الرحمن. "الإسلاميون والبحث عن النظام الإسلامي السياسي: صورة الدولة وظل الخلافة"، صحيفة الحياة، لندن، 4 كانون الأول 2004.

⁷ نعني بلاهوت الخلافة جملة التصورات الفقهية والعقدية المتعلقة بالخلافة كنظام سياسي وإسلامي، وانظر: - الحاج، عبد الرحمن. "مفهوم الدولة الحديثة ومشكلاتها في الفكر الإسلامي المعاصر"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني" الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية بالتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور في 27-29 مايو 2006 عمان، الأردن.

وما يزال يفعل ذلك إلى اليوم. ونحن نعتبر أن تفكيك مفاهيم التراث السياسي وإعادة بنائها على أسس جديدة، يمكن أن يسهم في تطور الفكر الإسلامي السياسي المعاصر بقدر أقل من الأوهام، وبقدر أكبر من السرعة، يقلل من الكوارث ويسهم في خلق عالم إسلامي جديد وآمن.

انطلاقاً من ذلك فإننا في هذا البحث نركز على أصول البناء الفقهي التراثي (في تقسيم المعمورة) عبر كشف المرجعيات التي استند إليها، ومدى صلتها بالمرجعية النصية، والتمهيد -بناءً على ذلك- للكشف عن الخطوط العامة للتصور القرآني للمعمورة، والبحث فيما يتيح النص القرآني الكريم من مفاهيم يمكن الاستعانة بها لتشكيل خطاب متكامل عن الأرض، في رؤية مركبة: عقدية سياسية جغرافية مركبة، وعلى الرغم من أن الدراسة النصية لا يجب أن تتوقف عند حدود القرآن الكريم، إلا أن البدء بالدراسة النصية يقتضي البدء بالدراسة القرآنية، دون أن يعني ذلك التوقف عندها.

وفي تحليل الخطاب القرآني سيتم اعتماد المفردة أداة لتحليل الخطاب، بالاستفادة من مفهوم الحقل الدلالي، آخذين بالاعتبار حملة السياقات النصية الداخلية والخارجية التاريخية، والإشكالات اللغوية التي تتعلق بالمعجم العربي ومدى ملاءمتها للنص القرآني، ولكننا سنتجنب بشكل عام ذكر المصطلحات التقنية (الأدائية والمنهجية) أثناء الدراسة؛ وذلك تجنباً للقارئ من الوقوع بالحاجة إلى معرفتها لفهم منهجنا ومنطق معالجتنا للخطاب القرآني⁸.

أولاً: المرجعيات

لا حاجة للتأكيد على الثقل التاريخي في تقسيمات الفقهاء للمعمورة، فقد أوشك أن يكون ذلك من بديهيات البحث في هذا الموضوع، إلا أن البحث في تحليل المرجعيات التي استندت إليها التقسيمات التراثية الفقهية ما تزال في حاجة إلى المزيد

⁸ عموماً نستمد منهجنا في تحليل الخطاب القرآني من نتائج أطروحتنا الجامعية الموسومة :

- الحاج، عبد الرحمن. دلالة المفردة القرآنية: دراسة لسانية أصولية مقارنة"، أطروحة ماجستير، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت، 2006م.

من الجهد، إذ سيمنحنا هذا النوع من البحوث القدرة على تفكيك البناء الفقهي وإعادة تركيبه ثانية وفق رؤية تتخذ بحسبانها المعطيات الجديدة للعصر، وخصوصاً مسألة تحوّل مركز الحضارة من العالم الإسلامي إلى جهة أخرى، والأهم سقوط الخلافة وظهور مفهوم الدولة الحديثة.

عموماً ثمة نوعان من المرجعيات التي تكتنف خطاب التقسيم الفقهي للمعمورة: أولاً مرجعيات نصية، وثانيهما مرجعيات موضوعية، أعني أنها ذات طابع متعلق بالأوضاع الملموسة على أرض الواقع.

1. المرجعيات النصية:

ليس ثمة خلاف في أن التقسيم الفقهي للمعمورة أوليّه وثانويّه هو "من بدائع صنع الفقهاء" وحدهم⁹، فعلى الرغم من المحاولة الحثيثة للإسلاميين الحركيين لإرجاع أصول هذا التقسيم الفقهي إلى نصوص الوحي (القرآن والسنة)، إلا أن محاولاتهم جاءت تأويلية¹⁰، أي مجرد "إشارات" محتملة في بعض النصوص تم عدّها إشارات بأثر رجعي لاصطلاح متأخر، ولم يسعف هذه المحاولات وجود أي مصطلح من مصطلحات الفقهاء في تقسيمهم للمعمورة، وبالرغم من ورود ثلاثة مصطلحات، هي: "دار الإسلام"، و"دار المؤمنين"، و"دار المهاجرين" في السنة النبوية الشريفة¹¹، إلا أن السياق الواردة فيه تلك المصطلحات يضفي عليها معنى عقدياً وإيمانياً بحثاً، لا علاقة له بالمجال السياسي.

⁹ محمد قاسم، محي الدين، التقسيم الإسلامي للمعمورة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م، ص9. وانظر: - العلي، لطفي. أرض الله، مرجع سابق، ص19.

¹⁰ المرجع السابق، ص22.

¹¹ الأول ورد فيما روي عن سلمة بن نفيل رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "عقر دار الإسلام بالشام" (أخرجه الطبراني)، انظر: - الطبراني، المعجم الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1405، رقم 6359، ج10، ص40، رقم 16656. وقد وردت بلفظ "دار المؤمنين" أخرجها عدد من المحدثين. والثاني ورد في وصية رسول الله ﷺ لأحد قادة الجيوش بقوله: "ثم اهدم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين...". (أخرجه مسلم في صحيحه، انظر: - ابن حجاج، أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ج3، ص1356، رقم 1713).

وعلى فرض قبولنا بوجود أصول في السنة النبوية لهذا المصطلحات الثلاث، فأين نذهب "بالترساة" الاصطلاحية للفقهاء في تقسيم المعمورة، حيث تعد مصطلحات الفقهاء في هذا المجال بالعشرات ولم يتمكن أحد من العثور على أصول لها في القرآن أو السنة الشريفة؟!.

إن المشكلة لا تكمن في ابتداء الفقهاء لمصطلحات تقنية ومفهومية خاصة مشتقة من المنظومة العقديّة والوقائع التاريخية التي يعاينوها؛ فذلك جزء من مهمتهم التشريعية كفقهاء وعلماء، لكن الذي يستدعي التوقف عنده أن البحث الفقهي لم يحاول استكشاف التصور الذي تتضمنه النصوص الكريمة (القرآن والسنة) عن المعمورة، واستثماره فقهياً، وهذه النقطة بالذات تشكّل أهم خلل في إطار المرجعية الأصول فقهية¹². غير أننا لا نلوم الفقهاء على ذلك، بقدر ما نتفهم الأمر على أنه لم تكن هناك حاجة علمية أشعرهم بضرورة ذلك، فالأحكام التي وفّرها البحث الفقهي عموماً كانت كافية وواقعية بما يفي بالغرض، وثانياً فإن المنهجية الاستدلالية¹³ التي كانت سائدة لا تسمح بقراءة متكاملة للقرآن كما هي الحال اليوم، إذ كان المنطق الاستشهادي¹⁴ سائداً، وهو منطق تجزيئي لا يسمح بطبيعته بتقديم رؤية كلية متكاملة في النصوص الشرعية الكريمة.

2. المرجعيات التاريخية:

لقد صيغت تقسيمات الفقهاء للمعمورة وفق مرجعية تاريخية تشير إلى أوضاع مفارقة للواقع الراهن، وأصبحت الآن في ذمة الماضي، فالمعطيات الواقعية الآن مختلفة تماماً، خصوصاً مع ظهور مفهوم "الدولة الحديثة" كنظام سياسي عالمي مقابل اندثار

¹² من المعروف أن ترتيب مصادر الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي كالتالي: القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، والإجماع. ولم يأخذ المصدرين الأولين حقهما من البحث.

¹³ لا نقصد هنا مصطلح "الاستدلال" الذي يحصره بعض الأصوليين في الاجتهاد غير النصي، بل نقصد به عموم الاجتهاد.

¹⁴ المنطق الاستشهادي: نقصد به اللجوء إلى الآيات والأحاديث للتدليل على أفكار تم الوصول إليها مسبقاً، أو تم التوصل إليها من خلال نظر في بضعة نصوص، ويتم إبرادها كشاهد على صحة الاجتهاد.

"الخلافة" كنظام سياسي إسلامي، إذ جرى إعادة صياغة العلاقات الدولية وفق هذا التغيير الجديد.

"الخلافة" - كما تبدو من خلال أبواب الفقه المختلفة ومؤلفات الأحكام السلطانية- هي صورة لكيان ونظام سياسي، السلطة فيه ذات تحيز مركزي يتجمع في شخص الإمام (الخليفة)، ومن شخصه تتناسل السلطات؛ فما يقرره الإمام (والأصل أنه مجتهد) يرفع الخلاف، ورأي الإمام ملزم "شرعاً" حتى في العبادات، والقاضي ليس إلا نائباً عن الإمام، والأجهزة التنفيذية (الولايات) هي "نيابات" عن الإمام، فليس منصب الإمامة -والحال هذه- مؤسسة، وإنما هي شخص واحد يدبر مصالح المسلمين في "سياسة الدنيا وحراسة الدين".

وفي إطار نظام الخلافة فإن علاقات "الرعية" (الاجتماعية السياسية) قائمة على أساس الفرز الديني، عبر مفهوم "الجماعة" الدينية، وهي جماعة المسلمين في الفقه السني، أو "أهل السنة والجماعة" وهم أهل السلطان، و"الذمية"، وهم الطوائف الدينية من أهل الكتاب ومن في حكمهم (على خلاف بين المذاهب)، والفرق الإسلامية "الضالة" (الخوارج، والرافضة.. الخ) والفرق الضالة فعلياً في وضع سياسي واجتماعي مختلف عن أهل الجماعة، فالإمامة العظمى (أو الكبرى) لا حق لهم في توليها؛ لأنها ستكون بمثابة ولاية مليّة للكافر على المسلم، و يجوز أن تطلق يدهم في المسلمين، وإن كان لهم (أعني أهل الذمة) الحق في أنواع الولايات مما لا يدخل في القضاء أو التشريع.

الجغرافية التي يستند إليها الكيان السياسي المسمى بالخلافة تقوم على مفهوم "الدار"، ومفهوم الدار هذا ليس جغرافياً ذات حدود مرسومة، بل جغرافياً غير قارّة، بل قابلة للتمدد بتمدد النفوذ، أو بعبارة أدق بـ "بسط سلطان الخلافة" (كما يعبر فقهاء السياسة الشرعية)، الذي يعني بسط الشريعة الإسلامية، فالدار مفهوم متحوّل شديد المرونة، مرتبط بالنظام السياسي والعقدي في آن واحد، والرعية هم كل من يدخل في إطار الدار.

ولأن المسألة تتعلق بحفظ "بيضة المسلمين"، وحفظ مصالح الجماعة، و"استقرار" الخلافة، فإن الإمامة -التي لم تكن في صورة مؤسسة سياسية بالمعنى المتعارف عليه

اليوم- لها وظيفة "حراسة الدين"، أو بتعبير ابن تيمية "إصلاح دين الخلق"، أي أن العلاقة مع الدين علاقة جوهرية، مما يجعل طرح فصل الدين عن الدولة أمراً غير ممكن التفكير فيه البتة، خصوصاً وأن مفهوم الخلافة ذاته قام على أساس الارتباط بالدين منذ اللحظة الأولى التي أسس فيها، أي في عهد الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

وعلى هذا الأساس فإن أرض الخلافة طبيعياً هي "دار الإسلام"، وكل دار أخرى هي "دار كفر" أو "دار حرب" لا فرق، والعلاقة مع الكفار تقوم أساساً على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفار مهدوري الدم دوماً، ما لم يدخلوا في عقد أمان أو صلح؛ والعلاقة الدولية مبنية على أساس الإرغام والفتح لا السلم؛ كما يحاول أن يؤول فقهاؤنا المعاصرون الفقه الإسلامي الكلاسيكي للعلاقات الدولية¹⁵.

وعلى هذا الأصل المفهومي والتاريخي أقام الفقهاء تصوراتهم، ويقضي هذا موضوعياً أن يعاد النظر في التقسيم الفقهي الكلاسيكي للمعمورة انطلاقاً من معطيات واقعية أيضاً، فما لم يدمج مفهوم الدولة الحديثة الآن في الفقه الإسلامي سيكون كل اجتهاد للفقه الإسلامي الحديث غير واقعي وغير تاريخي فيما يتصل بالجمال السياسي على الأقل.

المشكلة أن الفقيه المسلم مازال مسكوناً إلى اليوم بنظام الخلافة، فلم تحجب الدولة الوطنية -بعد أن أصبحت حقيقة معاشة- الخلافة بظهورها، فالخلافة القائمة في الأذهان، والمؤسس لها فقه واسع في التراث الإسلامي الاجتهادي والتاريخي والثقافي لم تحتجب بمجرد السقوط، بل لقد خلف السقوط المريع في إطار الحقبة (الاستعمارية) -والذي رافق ظهور أيديولوجيات علمانية جديدة (بالمعنى الديني الإيماني للعلمانية)

¹⁵ البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه، دمشق: دار الفكر، ط1، 1993م، ص94 وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، ص106 وما بعدها (وقد أشار إلى أن أصل العلاقة لدى الفقهاء القدماء هي "الحرب" انظر: ص130 وما بعدها).

... أبو زهرة، محمد، نظرية الحرب في الإسلام، ص17.

... عامر، عبد اللطيف، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406هـ، ص61-63.

مضادة للثقافة الإسلامية تبوأَت سلطة الدولة الوطنية الوليدة (في كثير من البلدان العربية، ومصر على وجه الخصوص) - وضِعاً بدا فيه للإسلاميين أن هناك تماهياً بين "الخلافة" و"الإسلام"، وأن "الأمة" (القومية) توضع في مواجهتهما، لذا كان من الطبيعي أن تنحج الأنظار لوضع الشريعة (الإسلام) في الواجهة وليس "الأمة"، فكان صعود الدولة الوطنية "العلمانية" مؤثراً للغاية في التفاف الإسلاميين ثانيةً حول مفهوم "الخلافة"، وهذا برأينا يفسر إحياء فقه "الخلافة" وتحقيق نصوصه بوتيرة غير مسبوقة على الإطلاق.

ثم إن الوقائع الجديدة - أعني قيام الدولة الوطنية الحديثة - المحدودة بإطار جغرافي ثابت وسلطة وشعب في ظل تفاهم دستوري، خلقت - وبأثر من تداخل مفهومي: الأمة والخلافة - مفهوماً هجيناً: هو "الدولة الإسلامية"، الذي نشهده لأول مرة في عشرينيات القرن الفائت، والواقع أن المفهوم الهجين هذا يَحْتَرِن مضموناً نضالياً لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، فقد حدث تطابق تام في الوعي الإسلامي بين الإسلام والخلافة، ومن مؤشرات هذا النضال أن تكون فكرة الدولة الإسلامية بحد ذاتها مؤقتة؛ كما تشير كتابات الإسلاميين وعلى رأسهم الإمام حسن البنا، ليس ذلك فحسب، بل أيضاً أن يكون "التسليم" بـ "الدولة الإسلامية" ذاته من علائم الإيمان ودلائله!.

هكذا أصبح لاهوت الخلافة الثاوي تحت عبارة "الدولة الإسلامية" قاسماً مشتركاً بين كل الحركات الإسلامية تقريباً حتى اليوم، والقاسم المشترك بين معظم الفقهاء في العصر الحديث، وتفكيك هذا الوعي الوسيط أو غير المكتمل بالواقع، والذي يسنده تصور مختزل عن الدولة، وتطابق وهمي وغير لازم بين الخلافة والإسلام، أو بين استعادة الخلافة واستعادة الإسلام لدوره التاريخي، أصبح ضرورة معرفية وحاجة تاريخية ملحة.

3. مرجعية النظام العقدي:

يبدو حضور التصور العقدي في تقسيمات الفقهاء للعالم واضحاً جداً، بل إن

العدد الأكبر من التقسيمات الفقهية¹⁶ ترجع إلى أصول عقدية؛ فمن بين 32 مصطلحاً مضافاً إلى "الأرض" هناك 20 مصطلحاً ترجع إلى أصل عقدي مباشر: (أرض الإسلام، أرض الجزية، أرض الحجاز، أرض الذمة، أرض الذمي، أرض العرب، أرض العجم، أرض الشرك، أرض العذاب، أرض العرب الأميين، أرض الغنيمة، أرض الفبي، أرض الكفار، أرض المسلمين، أرض المسلم، أرض أهل الذمة، أرض كسرى، أرض الروم، أرض فارس¹⁷، أرض المشركين)، ومن بين 34 مصطلحاً مضافاً إلى "الدار" هناك 22 منها يرجع إلى أصل عقدي مباشر: (دار الإسلام، دار المسلمين، دار المؤمنين، دار المهاجرين، دار المهجرة، دار البغي، دار الدعوة، دار الذمة، دار الردة، دار الشرك، دار العرب، دار الفسق، دار الكفر، دار أهل الإسلام، دار أهل الكفر، دار الكفار، دار الكفر، دار الشرك، دار حرية، دار سبي واسترقاق، دار استرقاق، دار ذمة)، ومن بين 14 مصطلحاً مضافة إلى "البلد"، هناك سبعة مصطلحات ترجع إلى أصول عقدية مباشرة: (البلاد الإسلامية، بلاد الإسلام، بلاد الكفار، بلدان الإسلام، بلاد الروم، بلاد العرب¹⁸، بلاد المسلمين). أي أن أكثر من 60 % من المصطلحات الفقهية في تقسيم المعمورة ترجع إلى أصول عقدية، وعندما نقول أصول عقدية فإننا نعني أنها مشتقة ومولدة من هذه الأصول.

ثم إن منظومة المصطلحات الخاصة بتقسيم الأرض تتركز بشكل رئيس على مفهومي "الإسلام" و"الكفر"، والمقتضى الواقعي للكفر هو الحرية¹⁹، وعليه فإن تزييل العقدي على الواقعي والتاريخي جعل الكفر مساوياً للحرب، وهكذا فإن المصطلح

¹⁶ هذا الإحصاء يتمتع بدرجة معقولة من الدقة البحثية؛ إذ يشمل إحصاء قام به الباحث شمل كل مراجع الفقه السياسي التراثي المطبوعة، بالإضافة إلى مؤلفات الآداب السلطانية.

¹⁷ المصطلحات الثلاثة الأخيرة (أرض فارس، أرض كسرى، أرض الروم) مبنية على أساس عقدي هو أرض العرب، فهي المقابلة لأرض العرب من العالم، أكثر من كونها حقيقة وضع تاريخي قائم.

¹⁸ انظر الهامش السابق.

¹⁹ يعرف الفقهاء الحربي: بأنه غير المسلم أو الذمي في دار الإسلام، ولو دخل دار الإسلام بعقد أمان أو عهد.

انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت، الموسوعة الفقهية، الكويت: طباعة دار ذات السلاسل، ط2، 1992م، ج17، ص153-155.

المركزي للتقسيمات الفقهية للمعمورة ("دار إسلام" الذي يقابل: "دار الكفر" = "دار الحرب")، وكل التقسيمات الأخرى مشتقة منهما أو تأخذها في اعتبارها، وبشكل ما تتأثر بهما ولا تخرج من فلكهما أبداً.

هذا الحضور للمنظومة العقدية في التقسيم الفقهي للمعمورة يشير إلى إمكانية استثمار البعد العقدي في المجال الفقهي بشكل لا يختلف كثيراً عن المجال التاريخي والواقعي، وهو ما يساعد ربما في استكشاف التصور القرآني والنبوي وبعدهما أهمية خاصة للمجال الفقهي، خصوصاً وأن معظم ما هو وارد في القرآن ونصوص السنة الشريفة ينتمي إلى المجال العقدي بشكل أساسي.

أضف إلى ذلك أن حملة من المفاهيم العقدية ترجع أصولها إلى السنة، وتحديدًا في موضوع "الفتح"، وبعائدي أن مراجعة هذا الموضوع في ضوء معطيات الحاضر ستؤثر كثيراً في إعادة الاجتهاد أو بناء تصور فقهي حديث قادر على التعامل مع الواقع الراهن، ومن أصول هذه المراجعة أن يعاد النظر في حملة من المفاهيم الواردة في السنة النبوية، اعتبرت حتى اليوم بمزلة عقائد²⁰، وربما تكون معطيات وأحكاماً تاريخية، خصوصاً تلك التي لا نجد لها أصلاً في القرآن الكريم، أو تلك الآيات التي أولت وفق معطيات تاريخية.

ثانياً: خطاب الأرض: (المقدس والمبارك والمحرم في القرآن)

تقدم حملة الملاحظات الآتية مسوغاً معرفياً قوياً لإجراء دراسات نقدية واستكشافية في نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة للمنظور الفقهي للمعمورة، وقد سبق أن أشرنا إلى ضرورة البدء بذلك²¹، فتقدم البحث الفقهي مرهون بهذا النوع من

²⁰ ثمة خلاف لدى علماء الكلام على ما يدخل من السنة في الاعتقاد، وجمهور علماء الكلام من أهل السنة (الأشعرية والماتريدية) يرون أن ما لم يصل مرتبة التواتر والقطع في النقل لا يصح أن يكون مصدر اعتقاد بنسبتي عليه الإيمان والكفر، كما أن الخلاف في تأويل النصوص المعتملة مصدراً للعقيدة يعتبر مشروعاً، وما نحن بصدد رعا يحتاج إلى مراجعة تأويلية أكثر منها مراجعة ثبوتية، لأنه يتضمن مراجعة لفهم نصوص من القرآن الكريم أيضاً، مثل "آية السيف" مثلاً.

²¹ الحاج، عبد الرحمن. العالم من منظور فقهي، مصدر سابق، ص 11.

الدراسات، إذا لا يمكن تحقيق الانسجام مع معطيات العالم الراهن دون القيام بذلك.

لا شك أن المنحى النقدي فيما يتعلق بالتراث الفقهي بدأ يأخذ مداه، من خلال نقد تصور الفقهاء المعاصرين للدولة، والمشكلات التي تتضمنها، ونتوقع أن تتطور هذه الدراسات النقدية بشكل مطرد خلال السنوات المقبلة، فالتحولات العاصفة بالمنطقة، وتجربة الإسلاميين السياسية طيلة قرن منحت فرصة ملائمة لظهور هذا النوع من الدراسات، لكن الذي لم يحظ بالقدر الكافي، وربما لم يحظ بأي نوع من الدراسات أصلاً هو استكشاف الرؤية التي تتضمنها النصوص الشرعية الأولية (القرآن والسنة)، وربما يعود ذلك في جزء كبير منه إلى فقد أدوات التحليل المنهجية الجديدة، أكثر منه إلى فقد الوعي بأهمية البحث في هذه المصادر.

ولأن أي بحث شرعي يرتكز في مشروعيته إلى النص المرجعي الأول، أعني القرآن الكريم، فإننا سنعمد إلى إقامة هذه الدراسة الاستكشافية في هذا النص الكريم بالذات، وندع استكشاف التصور الوارد في السنة النبوية إلى بحوث أخرى، وذلك لثلاثة أسباب، أولهما: أن ترتيب المصادر الأصولية يجعل القرآن الكريم في مقدمة مصادر الاجتهاد الأصلية. وثانيها: أن النص القرآني محدود، فيما النص النبوي كبير جداً، ويحتاج إلى جهود كبيرة في تفسيره، وأعتقد أن باحثاً بمفرده لن يكون قادراً على إنجاز دراسة عميقة فيها لكبر عدد نصوصها. وثالثها: أن السنة النبوية يتداخل فيها التاريخي والواقعي أكثر بكثير من القرآن الكريم، وهذا يجعل الصعوبات البحثية أكبر بكثير أيضاً من البحث في القرآن.

1. صورة المعمورة:

تحتل مفردة "الأرض" بتواتر كبير في القرآن الكريم²² نسبة إلى المفردات المتعلقة بالمعمورة الواردة فيه، حيث تمثل مفردة "الأرض" مع مفردات (البقعة، الدار، البلد) حقلاً دلالياً متكاملاً، تحتل فيه "الأرض" موقع المركز مفهوماً؛ إذ تمثل مفردات الحقل الثلاثة الأخرى جزءاً من مفهوم الأرض نفسه، وفي الحين الذي تشير فيه الأرض إلى

²² الأرض ومشتقاتها ترد 466 مرة في القرآن الكريم.

ذلك الكائن المادي الذي تطأه قدم الإنسان - وكذلك مفردتي "البقعة"²³ و "البلدة"²⁴ ينتميان إلى العالم نفسه، أعني عالم الوجود المادي - فإن مفردة "الدار"²⁵ تشير وحدها إلى مفاهيم من عالم الأذهان والاصطلاح، لا من عالم الوجود المادي وحسب، بل يكاد المفهوم المادي للدار يكون مفهوماً عارضاً، وذلك على الرغم من مطابقة مفهوم الدار لجزء من الأرض في كثير من الأحيان؛ إذ الدار باعتبارها وصفاً لاحقاً للأرض وليست جزءاً منها تحتاج دوماً إلى تجسيد.

استخدم القرآن تعبير "الدار" مرادفاً في بعض السياقات للبيت والمزل: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾ (القصص: 81)، ويبدو أنه من العسير مطابقة مفهوم الدار المشدود إلى عالم الأذهان بالأرض المشدودة كلياً للعالم المادي، إلا أنه كثيراً ما يتجسد لمنازل السكنى على جزء من الأرض في آيات عديدة، وهو بهذا المعنى يبقى اعتبارياً؛ لهذا فإن ثمة تفريق واضح في القرآن الكريم بين "الدار" والأرض، حتى لو تجسدت الدار في جزء من الأرض: ﴿وَأَوْزَكْنَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَّوْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: 27)؛ ذلك أن بعدها المعنوي الذي يحمله أصلها اللغوي²⁶ أصيل

²³ هذه المفردة لم ترد غير مرة واحدة في القرآن، في الآية: ﴿فَلَمَّا أَنَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص: 30)، ومن الواضح أنها تشير إلى جزء من الأرض بصورته المادية.

²⁴ وردت في القرآن 14 مرة، لكن الآية التالية ذات دلالة فيما يتعلق بمطابقة مفهوم البلد لجزء من الأرض: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَمَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (فاطر: 9).

²⁵ الدار ومشتقاتها وردت في القرآن قرابة 54 مرة.

²⁶ الدَّارُ في اللغة: "اسم جامع للعروة والبناء والمحلّة وكل موضع حل به قوم فهو دارهم" انظر:

- ابن منظور الأفيقي المصري، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت، ج4، ص295. لكن هذا التعريف الوارد في المعجم تتداخل فيه الحقيقة اللغوية ومجازها، وحسب حملة الآراء التي يذكرها ابن منظور فإن مفهوم الدار أقرب إلى ما يحل به القوم سكناً لهم، منه إلى المفهوم المادي للدار، إذ يبدو أن مفردة "الدار" بحد ذاتها مجاز عن "النَّوْر" فقد ذكر ابن جني أن "الدار" "من دارَ يَنوْرُ لكثرة حركات الناس فيها" (انظر: المصدر نفسه)، وإذا صح ذلك فإن هذا يعني أن الدار مجاز عن الدوران، والدار المادية هي مجاز عن الدار المعنوية، أي مجاز عن الحجاز، وهذا يفسر لنا طغيان الجانب المعنوي في مفهوم "الدار" على الجانب المادي؛ فهو الأصل هنا.

وأساسي، وبذلك كان من التعبير البالغ القوة والتأثير أن يطلق القرآن تعبير "الدار" مريداً به المنزل الذي يحل به المرء في اليوم الآخر: ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: 135).

وعلى ذلك يبدو أن الحقل الدلالي للأرض مستقطب بين مفردتي "الأرض" و"الدار"، وكل ما يترتب من أحكام عقديّة وتكليفية في القرآن الكريم سيكون لها ارتباط وثيق بهذين المفهومين.

• الأرض:

ثمة مجموعة من الأوصاف الإضافية²⁷ التي تتكرر في القرآن، غير أنه ثمة وصفان يدور في فلكهما كل الأوصاف، الأول هو "أرض الله"²⁸، والثاني "خلفاء الأرض"²⁹، كما لو أنهما متناظران؛ فالأول يحدد أصل ملكية الأرض، والثاني يحدد علاقة الإنسان بها في إطار هذه الملكية، فأرض الله تعني أن ﴿الْأَرْضَ لِلَّهِ﴾ (الأعراف، من الآية 128)، ولم يرد في القرآن نسبة ملكية الأرض إلى الإنسان إلا على لسان الكافرين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ (إبراهيم: 13)³⁰، وذلك أن الاستحواذ لا يعني الملكية الحقيقية، بل يعني أن الأرض لله ﴿يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (الأعراف: من الآية 128)، فجميعهم لهم حق فيها، ومن جهة أخرى فإن الاستحلاف في الأرض يعني أنه مجرد تصرف في أرض الله واستعمار فيها: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود، من

²⁷ هذه الأوصاف نوعان، الأول مضاف إلى الأرض: "أرض الله"، "الأرض المقدسة"، والثاني الأرض مضافة إليه، مثل: "خلائف الأرض"، "ميراث السموات والأرض"، و"غيب الأرض"، .. الخ.

²⁸ وردت في القرآن أربع مرات: في سورة النساء: 97، وسورة الأعراف: 73، وسورة هود: 64، وسورة الزمر: 10.

²⁹ وردت في القرآن ثلاث مرات، في سورة الأعراف، الآية 69، والآية 74، وسورة النمل، الآية 62. وبتعابير "خلائف الأرض" أربع مرات: في سورة الأنعام، الآية 165، وسورة يونس، الآية 14، وللآية 73، وسورة فاطر، الآية 39.

³⁰ ومثلها في سورة الأعراف، الآية 110، سورة طه، الآية 57، والآية 63، وسورة القصص، الآية 57، وسورة الشعراء، الآية 35.

(الآية 61)، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: 14)، فكل شيء خلق في الأرض ومُهد فيها كان من أجل ذلك الاستعمار.

بجوار هذين الوصفين فإن ثمة مفردات وصفت بها الأرض تحمل دلالة عقدية خاصة، بالغة الأهمية، فأرض الله، ليست أرضاً بأهمية واحدة، فالرسالات السماوية التي أنزلت هدى للعالمين، وخطوط انتشارها الجغرافية يكتسب موقعاً خاصاً في الخارطة الجغرافية القرآنية، إذ ستوقف أمام أوصاف: "الأرض المقدسة"³¹، و"البقعة المباركة"³²، كما لو أننا أمام ثلاثة تمييزات لبقاع الأرض: مطلق الأرض، أو الأرض على براءتها الأصلية، وأخرى مباركة، وثالثة مقدسة.

ما الذي تعنيه أوصاف الأرض: "المباركة" و"المقدسة"؟ ولم "الأرض" مقدسة، و"البقعة" مباركة؟

تشير الدلالة الأولية للجذر "ق د س" إلى أقصى أبعاد التطهر³³، هذا المعنى الذي يضمه فعل التقديس طاعة لله كما صرحت به الملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، 30)، فاعتراض الملائكة كان على أوصاف الخليفة الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهم يملكون أوصافاً مقابلة، هم يسبحون الله، ويتطهرون من كل الذنوب تقريباً له، فلا يفسدون في الأرض، ولا يسفكون الدماء.

وفي تسميه الله ذاته بـ"القدوس" أي من يتقدس له، أو يقُدُّسُ غيره بمعنى يطهره وينقيه، دلالة على معنى القدسية، ويزيد الأمر وضوحاً تسمية ملاك الوحي بـ"روح القدس"، ليزيل الرجز الذي في قلوب الذين لم يؤمنوا ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا

³¹ ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (المائدة: 21)، وانظر أيضاً: سورة طه: 12، وسورة النازعات: 16.

³² ﴿فَلَمَّا أَنَاثَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص: 30).

³³ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 6، ص 168.

يَا ذَنْ لِّلّٰهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾ (يونس: 100)، بل إننا نجد هذه المقابلة بين التطير بالإيمان، والرجس بالكفر بوضوح بالغ الدلالة في الآية الكريمة: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: 33)؛ فالأرض المقدسة التي فرضَ على بني إسرائيل الدخول إليها هي الأرض المطهرة من الآثام، أرض لا يُعبد فيها إلا الله.

تنكمش القدسية في الأرض إلى حدود "الوادي طوى"، أو "الوادي المقدس"، أو "الوادي المقدس طوى": ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (طه: 12)، ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (النازعات: 16)، حيث كلم الله تعالى موسى عليه السلام، ودلالة خلع النعلين بأمر مباشر تستحق قدراً كبيراً من التأمل، خصوصاً مع قبس من النار، الصورة لها مغزى ربما متعلق بالتقديس.

هل بالإمكان القول بناءً على ذلك أن الأرض المقدسة (المطهرة) يجب أن تكون مطهرة على الدوام من كل الآثام أو ما يدنس التوحيد؟ ربما بالإمكان -وانطلاقاً من ذلك- الحديث عن "الأرض المقدسة" ووجود أحكام خاصة بها، خصوصاً إذا ربطنا التقديس كواجب إنساني تجاه خالق الكون، رب العالمين، واعتباره أصلاً لتحقيق الاستخلاف³⁴. قد يكون الواجب على المؤمنين الحفاظ على قدسية "الأرض المقدسة"، لكن لكي لا نتسرع نقول: إن هذا يحتاج إلى درس أصولي للدلالة التي تتضمنها الآيات التي ورد فيها وصف "المقدس"، ومدى إمكانية اشتقاق أحكام تكليفية خاصة بها.

أياً ما يكن الأمر فإن "البقعة المباركة" من الأرض تتجاوز حدودها الوادي،

³⁴ الملائكة في القرآن تحدثت عن شرط الاستخلاف المتحقق فيها وهو: النسيج بحمد الله والتقديس له تعالى، ولكن لم يكن هذا هو الشرط الكافي للاستخلاف، لهذا لم ينفه الله تعالى، بل إنه تحدث عن شروط أخرى لا يعلمونها لا تتوفر إلا في الإنسان: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: 30)، مما يعني أن التقديس لله شرط للاستخلاف.

وصف "البقعة" أساساً متأت من تمايزها عن غيرها من الأراضي³⁵، ومفهوم "البركة" في الاستعمال القرآني يشير إلى الخير النامي المتزايد الذي لا يتوقف، وهو معنى لا يشير إليه المعنى اللغوي بشكل واضح³⁶، وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب ابن عباس والحسن البصري، وإبراهيم النخعي إلى أن التعبير القرآني ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾³⁷ يعني "زاد خيره وعطاؤه وكثر"³⁸، وعلى هذا فالبقعة المباركة هي جزء من الأرض دائمة العطاء للخير، الخير الذي ليس مقصوراً على بني إسرائيل، فالأرض المباركة بورك فيها للعالمين: ﴿وَوَجَّيْنَاهُ وَلُوطاً إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 71)، بوركنت للعالمين، وأياً يكن موضوع المباركة (وهو متعلق برسالات الله لهم) فإن البركة التي أوجدها الله تعالى في هذه الأرض هي للعالمين، أي لا اختصاص فيها لأحد؛ ويعني ذلك فيما يعنيه أنه ليس لأحد أن يدعي أنها وصية الله له، وهي خاضعة لتداول الناس ودفعهم بعضهم بعضاً، والعاقبة للمتقين.

ولكن هل ثمة معنى سياسي عقدي للمسجد الأقصى في الأرض المباركة؟ لا يبدو أن ثمة إلماحاً خاصاً بذلك، فما ورد عن المسجد الأقصى في القرآن الكريم يدخل في المجال العقدي الديني البحت، ولا يخرج عن مفهوم الأرض المباركة بالمعنى الذي أشرنا إليه، بل هو يؤكد هذا المعنى العام: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء، 1)، لا بل إن الانتقال من وصف "الحرام" إلى وصف "الأقصى" و"المبارك" أمر يدعو إلى التفكير في معزى هذا الاختلاف، إذا ذلك يعني أن الحرمه خاصة والبركة عامة، وأن الأرض المباركة قصوى (بعيدة) عن الأرض المحرمة، إنه تثبيت للاختلاف بين المبارك والمحرّم.

³⁵ المصدر السابق، ج 8، ص 17.

³⁶ المصدر السابق، ج 10، ص 395.

³⁷ سورة الأعراف: 54، وسورة غافر: 64.

³⁸ ابن يوسف بن علي بن يوسف بن حبان، أبو حبان محمد، البحر المحيط، على الوصلة:

<http://www.altafsir.com>، ج 8، ص 342.

هل يعني شيئاً أن يكون "المسجد الأقصى" قبلة المسلمين الأولى؟ ليس ثمة ما يشير إلى ذلك، وقد يكون في تعبير "المسجد" ذاته معنى جغرافياً عقدياً، لا بل معنى تكليفياً، لتذكر جيداً أن القرآن لم يصف مسجداً على التعيين سوى: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى³⁹، ولننظر إلى الحكم التكليفي في الآية: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: 29)، ومعنى "أقيموا وجوهكم": كونوا حنفاء لله مخلصين له فيما تدينون لله به: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يونس: 105)، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: 30)، إن ما يجب أن ندين به لله حنفاء هو "الدين القيم": ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدٍّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصُدَّعُونَ﴾ (الروم: 43).

ما "الدين القيم" إذاً؟ إنه لمن المفاجئ حقاً أن يكون تعريف الدين القيم مرتبطاً بالجمال السياسي، لننظر الآية ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 36)، هل يعني هذا أن علينا أن نقاتل المشركين كافة عند "المسجد الأقصى"؟ القاعدة العامة في القرآن الكريم أن الوجوب على المؤمنين أن يقيموا وجوههم للدين القيم عند كل مسجد، وبالتأكيد أن المسجد الأقصى داخل في هذا الخطاب.

وقد يكون للآية الخيرية التي تتحدث عن علو بني إسرائيل ومستقبل الرسالة الخاتمة للعالمين معنى إنشائياً (أي أمراً تكليفياً) متعلق بالمسجد الأقصى، لنلاحظ في الآية التالية كيف يبقى حق المؤمنين في المسجد لا علو فيه: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ

³⁹ قد يكون المسجد المذكور في الآية ﴿وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِبَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّلُ عَنْهُمْ أَمْوَرُهُمْ فَتَلَوُا أَتَوْا عَلَيْهِمْ بَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً﴾ (الكهف: 21) كما يرحح أحد الباحثين، وهذا يعني أنه لم يذكر سوى هذين المسجدين في القرآن، أما مسجد المنافقين فقد وُصف بأنه مسجد غير شرعي، فهو "مسجد ضرار".

أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ﴿٧﴾ (الإسراء: 7)، هل يكون إذاً تحريم العلو⁴⁰ بشكل خاص وارد في المسجد الأقصى؟ وأن على المؤمنين الحرص بأن لا يقع في أيدي عالين في الأرض مستيحيين لدماء الناس؟ ربما يكون الأمر كذلك فعلاً.

وبهذا فإنه من الواضح بأن مفهوم "المسجد" يمثل جزءاً محدداً من الأرض أو "بقعة" فيها ذات أهمية عقدية خاصة، وأحكام تكليفية مشتركة إلى حد ما، فالمسجد الحرام⁴¹ والمسجد الأقصى يشتركان في حكم الأمان العام على الدم، وحرمة القتل العام والخاص فيهما، ولكن أيضاً من الصحيح أنهما ليس لهما الأحكام التكليفية ذاتها.

• البلد:

"البلد" مفهوم مادي، يمثل جزءاً محدداً من الأرض، أي "كل موضع أو قطعة مستحيزة، عامرة كانت أو غير عامرة"⁴²، لذلك كثيراً ما يصف القرآن البلد بالميت: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا نَقَالَ سُقْنَاهُ لَبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: 57)، وفي وصف مطابق "أرض ميّنة" في آية واحدة حيث تكون الأرض بدل البلد: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الْتُشْوَرُ﴾ (فاطر: 9).

وصف البلد بـ "الأمين": ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ (التين: 3)، والإشارة في اسم الإشارة "هذا" هي إلى "أرض الحرم"، ويقصد بالأمين بالطبع "الآمن" كما ورد في دعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ

⁴⁰ "العلو في الأرض": مصطلح قرآني يشير به القرآن الكريم إلى القتل العام واستباحة دم الإنسان، وهو يختلف عن "الفساد في الأرض" كما سيأتي بعد قليل.

⁴¹ سيأتي بعد قليل ما يتعلق بالأحكام التكليفية بـ "المسجد الحرام".

⁴² ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج3، ص94.

الْأَصْنَامَ ﴿إِبْرَاهِيمَ: 35﴾⁴³. ولتذكر أن إبراهيم كان قد سكن وادياً غير ذي زرع في الجزيرة العربية حيث الأرض التي بني عليها "البيت" (الكعبة المشرفة): ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ (إبراهيم: 37).

والآن: ما الذي يعنيه أن يكون "البلد" موصوفاً بأنه "آمن"؟ وما هي حدود هذا البلد الآمن؟

لنعد إلى إبراهيم الذي يكشف لنا عن ذلك، فالبلد آمن لأنه "محرم" من قبل الله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أُعْبَدَ رَبُّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل: 91)، ولكن ما موضوع التحريم الذي يجعل البلد آمناً؟ يقودنا ذلك إلى البحث في موضوع التحريم أو المنع الذي ذكره القرآن مراراً فيما يتعلق بأرض البيت الحرام، ثمة مفهوم الأمن الشامل لكل من يدخل المسجد الحرام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: 2)، وواضح أنه حكم عام بالأمن للناس (وليس للمؤمنين وحدهم) في "المسجد الحرام": ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: 97)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الحج: 25)، وهذا يفسر لنا قول النبي ﷺ، "يوم فتح مكة: "وَمَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَهُوَ آمِنٌ"⁴⁴.

هذا التحريم الذي يؤمن بسببه الناس هو تحريم "القتال" وليس "القتل" فحسب: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ

⁴³ وانظر: الآية 126 من سورة البقرة.

⁴⁴ أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، باب ما جاء في فتح مكة، حديث رقم 2627، ج 8، ص 257.

كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴿البقرة، من الآية 191﴾، تحريم قوامه منع الاعتداء على النفس الإنسانية، يشمل دم "الكفار" الذين يدخلون المسجد الحرام، ولو كانوا من الأعداء المقاتلين، فهو آمن ما لم يقاتل في المسجد الحرام ذاته، إنه الأمان والسلام المطلق الذي لا يكون في مكان آخر.

من الأهمية بمكان التمييز بين "البلد الحرام" و"المسجد الحرام"، ذلك أن البلد الحرام حرمة محدودة بالأمن، أما المسجد الحرام فالحرمة فيه مضاعفة، فمن جهة ثمة تحريم للمقاتلة حتى للعدو اللاجئ إليه، ومن جهة ثانية ثمة تحريم لدخوله لغير المسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عِيلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 28).

هذا الاختلاف والاتفاق بين "البلد الحرام" و"المسجد الحرام" في موضوع التحريم كان موضوع التباس فقهي شهير⁴⁵، في حدود التحريم الذي أضيف إلى المسجد الحرام: هل هو حدود جزيرة العرب لقول النبي ﷺ: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"⁴⁶؟، أم هو حدود ما يعرف بالحرم حول مكة؟ أم مكة وحدها؟ أم المسجد الحرام وحده؟ وفي كل الأحوال ليس لدى الفقهاء اختلاف بين "البلد الحرام" و"المسجد الحرام" في أحكام الحرمة ومفهومها على خلاف ما بدا لنا فيما سبق.

2. الفعل الإنساني في المعمورة:

⁴⁵ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: "يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ!" ثُمَّ بَكَى حَتَّى خَضَبَ دَمْعُهُ الْحَصْبَاءَ، فَقَالَ: "اسْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ، فَقَالَ: 'أَتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا' فَنَارَعُوا، وَلَا يَبْغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَارُعٍ، فَقَالُوا: هَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ! قَالَ: 'دَعُونِي، فَالَّذِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ مِمَّا تَدْعُونِي إِلَيْهِ'، وَأَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِنَلَاتٍ: 'أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ'، وَنَسِيتُ الثَّالِثَةَ".

وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ مُحَمَّدٍ: سَأَلْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، فَقَالَ: مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ وَالْبَيْتَامَةُ وَالْبِسْمُ وَرَقَالَ: يَعْقُوبُ وَالْعَرَجُ أَوَّلُ نَهَامَةٍ.

⁴⁶ أخرجه البخاري، ج 10، ص 268، رقم 2825، وج 11، ص 462، رقم 2932، وج 13، ص 343، رقم 4078.

ومسلم، ج 8، ص 412، رقم 3089.

الفاعلون في الأرض كما يمكن رؤيتهم بوضوح في القرآن الكريم: مؤمنون صالحون، وكافرون مفسدون، وإله جعل في الأرض سنناً لعباده لا تُحرق: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: 62)، لكن جريان سنّة الله أيضاً ترافقها حملة أحكام تكليفية تفصيلية في إطار الفعل الإنساني وجهت إلى المؤمنين.

حملة من التصرفات الإنسانية كانت قد كنفها الملائكة بعبارة "الفساد في الأرض" و"سفك الدماء": ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، هذه التصرفات تقع على نقيض الاستخلاف في الأرض؛ وهو ما لخصته حجة الملائكة في اعتراضهم على استخلاف الإنسان. في مقابل ذلك فإن القرآن الكريم حدد وظيفة الرسل بالإصلاح: ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأنعام: 48)، و﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَفْضَحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَىٰ أَتَىٰ أَتَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأعراف: 35)، وهذا الإصلاح هو الأصل الذي يستند إليه الاستخلاف، وهو نقيض "الفساد في الأرض" و"سفك الدماء".

• الفساد والعلو في الأرض (أرض الطغيان):

"الفساد في الأرض" تعبير قرآني يشمل كل أفعال السوء في الأرض، محدد الدلالة بفضاء محصور بالأرض والحرث والنسل، ونكاد نقول إنه اصطلاح قرآني خاص، لنلاحظ كيف يفسر القرآن الفساد: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (البقرة: 204-205)، أي أنه محصور في إطار العبث في خيرات الأرض واستمرار الوجود الإنساني عليها، ولكن ليس بإرافة الدماء، ذلك أن القتل العام وسفك الدماء يصطلح عليه القرآن بـ"العلو في الأرض"، ففرعون وقومه هو الوحيد الذي وصف في القرآن بأنه "عالٍ في الأرض"

﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (يونس: 83)، وعلوه جاء كعقاب على علو بني إسرائيل الذي سبقه في الأرض: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: 4) فقد كانوا يقتلون الأنبياء الذين أرسلوا لهدايتهم: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَسْتَسْتَدِلُّونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة: 61).

هكذا فإن العلو في الأرض والفساد فيها هما نقيض "الاستخلاف"، وهما ما يحرم فاعليهما النجاة في الآخرة: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص: 83)، الفساد يؤدي إلى العلو، فليس ثمة علو لا فساد فيه؛ لهذا السبب فإن القرآن يشير إلى أن سبب العلو الفساد في الأرض، فالقتل إن لم يكن قصاصاً فسببه الفساد في الأرض: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: 32). لهذا فقد كان من الطبيعي أن فرعون كان يسعى في الأرض فساداً ولم يكن علوه مفاعلاً: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 4).

الجمع بين الفساد في الأرض والعلو فيها هو ما أسماه القرآن "الطغيان"، ولم ينسب في القرآن الكريم الطغيان لغير فرعون، فقد جمع القتل والعيث في الأرض بالفساد: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (النازعات: 17).

لا يُبقي الخطاب القرآني مسألة مواجهة العلو والفساد في الأرض لسنن الله تعالى وحدها دون فعل إنساني، فهو يفرض على الناس مواجهتها، وهي مواجهة لا تتوقف

عند حدود الدفاع الفطري عن النفس، بل هي ممارسة عقابية بالغة القسوة تكافئ شرور الطغيان: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 33). صحيح أن الفقهاء تعاملوا مع هذه الآية في حكم الحراية، وبغض النظر عن موقفنا من صحة هذا الاجتهاد الفقهي من عدمه، والذي لقي نقداً ومراجعات شديدة القسوة؛ فإنه يبدو لنا أن "الحراية" شكل من أشكال العلو في الأرض بدون أي تردد؛ لأنها ممارسة للقتل العام مبنية على الفساد في الأرض.

• الاستكبار والاستضعاف في الأرض (أرض البغي):

إن العلاقة، غير الصالحة، للإنسان بالأرض بالفساد أو العلو أو بالطغيان نجد تفاصيلها مثلاً في "الاستكبار في الأرض"؛ حيث ينصب الإنسان نفسه "مكان" الإله ﴿وَقَارُونُ وَفِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (العنكبوت: 39)، هو استكبار يقتضي استضعاف الناس وإذلالهم: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأعراف: 75). إن المنطق الإنساني الذي تتضمنه الرسالة الحاتمة تقتضي أن تكون من مسؤولية المؤمنين رفع الاستضعاف في الأرض بالقوة: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: 75)، هذه الصيغة الاستنكارية هي في الواقع من أقوى الصيغ التحريضية؛ إذ تتضمن اعتبار القتال لرفع الظلم عن شعوب الأرض واجباً بديها لا يحتمل التأجيل.

"الإخراج من الديار" هو من نتائج "الاستكبار"، ومن أشكال "الاستضعاف": ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: 88)، إلا أنه يمثل ذروة الاستضعاف، ولهذا السبب أفرد بالتصريح فيه بتشريع القتال: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ • إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿المتحنة: 8-9﴾، ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ وَالْفَتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 191)، ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَعِيرٌ حَقٌّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40).

وعلى هذا الأساس فإن الإخراج من الديار و"الاستفزاز من الأرض" الذي يمثل التضيق: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْزُواكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 76) وكل شكل من أشكال الاستضعاف يندرج تحت مفهوم "البغي في الأرض": ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: 42)، ويبدو أن "البغي" خاص بظلم الإنسان والاعتداء عليه، أي أنه أحص من "الفساد في الأرض" كما أوضحناه قبل قليل.

يقودنا هذا للقول بأن تعميم مبدأ القتال لرفع البغي (بوصفه ظلماً للناس) يتجاوز كونه بين مؤمنين وغير مؤمنين، بل إن اطراد المبدأ ينطبق على المؤمنين أنفسهم، ذلك أن الظلم لا يتجزأ، ولهذا أمر المؤمنون بقتال من يبغي حتى لو كان منهم: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9).

هل يمكننا الآن الحديث عن "أرض المستضعفين"؟ بالتأكيد نعم، لكن هذا الاصطلاح الذي لم يرد في القرآن يمكن استنتاجه، أو ربما يمكن استنباط مصطلح

"أرض البغي"⁴⁷، إذا تكون هذه الأرض هي "أرض الجهاد".

هل يعني ذلك أن الجهاد (أو "القتال" بالتعبير القرآني) هجومي؟ نعم هو يعني ذلك بالتأكيد، لكن مسوغه دوماً هو وجود الظلم، ومسؤولية رفعه التي لا تبرئ ذمة المؤمنين منها أبداً إلى يوم القيامة حتى يحاولوا جهمهم رفعه؛ لهذا السبب فإن القرآن الكريم يحدد مبدأ القتال ويشترطه بالاعتداء: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190) العلة (بالمعنى الأصولي للعللة) هي وجود البغي في الأرض، سواء على المسلمين أو على غيرهم، وإلا فإنه اعتداء على الغير.

واستطراداً فإن المشكلة في تصور الإسلاميين لمسألة الجهاد أن هناك خلطاً بين وظيفة الجهاد أو القتال - باعتباره معللاً بالبغي واستضعاف الناس - وبين الدعوة إلى الإسلام، بحيث يتطابق الجهاد في وعيهم مع الدعوة إلى سبيل الله (الإسلام)، والواقع أن مسوغات الدعوة وعلتها مختلفة عن الجهاد، والجهاد لا يمثل أداها، فوظيفته مختلفة؛ وإن كانت الأوضاع التي يخلقها الجهاد يمكن الاستفادة منها للدعوة بالحسنى إلى سبيل الله، وليس فيما نقوله عن الجهاد هنا في "أرض البغي" و "أرض المستضعفين" رغبة في إسقاطه تاريخياً على الفتوحات الإسلامية، فتلك لها مسوغاتها التاريخية والفقهية، وليس هنا مجال حوضها.

• الهجرة والنفي (أرض الهجرة):

ماذا لو أن المستضعفين في الأرض أكرهوا على دينهم؟ ماذا لو وصل حد الاستضعاف الافتتان بالدين ولم يأثم نصير؟ أي لو أنهم حرموا حقوقهم الدينية؟ إن عليهم - وفقاً للقرآن الكريم - ألا يستكينوا: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: 113)، ولكن ماذا لو أنه لا طاقة لهم بالجهاد والقتال، فكيف لا يركنوا؟ إنه ما من سبيل أمامهم إلا الهجرة:

⁴⁷ مصطلح "البغي" هنا ليس هو المصطلح الفقهي التراثي الذي يشير به الفقهاء عادة إلى الخروج عن طاعة الإمام يريدون خلعه بتأويل. ومنه اشتق الفقهاء مصطلح "دار البغي"، وهو بالتأكيد مختلف تماماً هنا عن "أرض البغي".

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: 97)، و"ظلم النفس" (هذا التعبير البليغ في القرآن الكريم) مرتبط بالاعتداء على حرمان الله: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 36).

هل يعني ذلك إمكانية القول بـ "أرض الهجرة"؟ هذا صحيح بالتأكيد، وقد أطلق الصدر الأول من أهل الإسلام على الدار التي هاجر إليها النبي ﷺ بـ "دار الهجرة"، وكان النبي ﷺ أمر أصحابه بالهجرة ثم تبعهم وهاجر هو، والهجرة ليست خياراً، بل هي أمر إلزامي كما تبدو في آيات القرآن الكريم، وإن كان لا يكلف الله نفساً إلا وسعها⁴⁸، على أن المهم هنا الإشارة إلى أن الفقهاء يربطون الهجرة انطلاقاً من اختلاف الدارين: "دار الحرب" و"دار الإسلام"، أي أن أساس فكرة الهجرة مبنية على مفهوم دار الحرب ودار الإسلام وإن كان مبدأ الاستضعاف يمثل العلة التي دار حولها حكم الهجرة⁴⁹.

إن الأحكام التي بُنيت عليها الاستنباطات الفقهية أسست على تصور العالم إما دار حرب، وإما دار إسلام، ولم يكن مفهوم الأقليات قد ولد بعد، فقد كان من مفرزات الدولة الحديثة، لهذا ما كان الفقهاء يتخيلون الهجرة من دار الإسلام إلى دار الحرب، ولا يتعرضون بشكل واضح للهجرة من دار حرب إلى دار حرب أخرى! إن "أرض الهجرة" في القرآن لم توصف أو تشرط بأنها يجب أن تكون أرض مؤمنين، بل على أنها أرض أمان مطلقاً، حيث لا يستضعف فيها المؤمنون بسبب دينهم، بغض النظر عن من هم أهلها كفاراً أو مؤمنين، بهذا المعنى فإن كل بلد من بلدان العالم مادام آمناً لا تضيق فيه على الحرية الدينية فهو أرض هجرة.

48 حول الخلاف الفقهي في حكم الهجرة، انظر: - لطفي، أرض الله، م.س، ص 84-91.

49 انظر منطلق الفقهاء في: المصدر نفسه، ص 86.

لكن لو مُكِّنَ المستضعفون المؤمنون في الأرض، فما يفعلون بالمستكبرين الذين يستضعفون الناس ويسعون في الأرض فساداً وعلواً؟ إنه عقاب بالمثل؛ فكما يجب عليهم الهجرة، فإنهم ينفوهم، وكما سعوا في الأرض فساداً وعلواً فيها بالقتل، فإنهم يعاقبون بمثلها: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 33).

ثمة تعبيرات عديدة مرتبطة بتمكُّن المؤمنين في الأرض، بعضها بُنيت عليه أحكام على درجة من الأهمية والخطورة في الفقه الإسلامي التقليدي، مثل: "الإِثْخَانُ فِي الْأَرْضِ"⁵⁰، و"الضرب في الأرض"⁵¹، وغيرها، ولكنها في كل حال لا تشير إلى رؤية يمكن أن تكون جزءاً من منظومة التصورات القرآنية عن الأرض.

⁵⁰ "الإِثْخَانُ" في الأصل: الإغلاظ، وهو مستعمل في القتل وإهلاك العدو بالجراح، (انظر: ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج13، ص77) وقد استعمل في القرآن بالمعنى ذاته، أي القتل والجراح في المارك، وهكذا فتعبير "يُثْخِنُ فِي الْأَرْضِ" أي يكثر القتل والجرح، ويذهب الفقهاء إلى أن الآية: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 67) منحت الإمام حق قتل الأسرى وفق تقدير المصلحة، غير أن الآية -وعلى الرغم من وقوفنا على أسباب فهمها على هذا النحو- تبدو لنا بشكل مختلف، حيث لا علاقة لها بما هو شائع في فهمها من أنها كانت تعاتب النبي ﷺ لعدم قتله أسرى بدر! فالآية وفق ما يبدو لنا ليست شرطية، فالحكم فيها ليس تكليفاً، وإنما هو إخباري؛ إذ نتحدث عن قاعدة عامة في حركة السعي للتمكن في الأرض في سياق حث المؤمنين على الجهاد، وتذكيرهم بأن غلبتهم لأعدائهم الكافرين في القتال (وبالنسبة لكون لديهم أسرى) مرهون بقيامهم بالجهاد في سبيل الله ضدهم، وسياق الآيات يوضح أن المسألة مسألة حث على الجهاد، وهذا فإن الحكم الوحيد الوارد في الأسرى هو الوارد في الآية: ﴿وَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنتَحَمَوْهُمْ فَشَدُّوا الرِّقَابَ فَمَا مَتَّ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَاقْتَصَرَّ مِنْهُمْ وَلَكِنْ يَلْبِثُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: 4)، ويدعم رأينا أن الخير مقدم على الإنشاء بصيغة الخير، لأن الأول حقيقة والثاني مجاز، ولا بصر إلى المجاز مادامت الحقيقة ممكنة كما يذهب علماء الأصول.

⁵¹ وردت في الآية: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ كُنْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (النساء: 101)، والآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَخِصِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اَرْتَبَيْتُمْ لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا تَكُنْ شَهَادَةُ اللَّهِ إِلَيْنَا إِذَا لَمِنَ الْآمِنِينَ﴾ (المائدة: 106).

الخاتمة:

بنيت التصورات الفقهية التقليدية في تقسيم المعمورة على أساس البعد التاريخي والمرجع العقدي، وافتقرت بشدة إلى مرجعيات نصية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وقد سعى هذا البحث ليقوم بمحاولة لفهم التصور القرآني للمعمورة، والخطاب التكليفي المتعلق بها، وتبين له أن مفهوم الأرض الحرام يمثل أهم مفهوم عقدي وتكليفي في آن معاً لا يمكن أن يقبل التغيير والتأثر بالتغيرات التاريخية وتحولات العالم، لكن تصورات أخرى عن الأرض أقيمت على أساس الفعل الإنساني، وهي متغيرة بتغيره.

ويمكننا أن نكتفٍ التصور القرآني لجغرافيا المعمورة كما درسناه آنفاً كما يلي:

1. أرض محرمة تمثل خصوصية بالغة تتضمن "البلد الحرام" و"المسجد الحرام"، وهما بقعتان من الأرض صرح لهما في القرآن بجملة أحكام تكليفية واضحة ومُشدّدة.
2. يجاورها "أرض مباركة" تتضمن بشكل أخص "أرضاً مقدسة"، و"مسجداً أقصى"، وكلاهما يبدو أنه متعلق بأحكام فقهية، لكنها أقل تشدداً ووضوحاً أيضاً من تلك الأحكام المتعلقة بالأرض الحرام.

وكلا الأرضين: (المباركة والمحرمة) تتعلق بأوصاف عقدية ثابتة، تتعلق بأرض محددة ذاتها، فيما الأراضي الأخرى تتعلق بطبيعة الفعل الإنساني، وتعلق بها أحكام خاصة طبقاً للأفعال، والأحكام المتعلقة بهما أحكام مطلقة.

3. والأرض بإطلاقها، حيث توصف وفقاً لظهور الفعل الإنساني فيها: "أرض المستكبرين"، و"أرض الفساد"، و"أرض البغي"، و"أرض الجهاد"، و"أرض المحجرة"، وأرض النفي... الخ، وكل منها له أحكامه التكليفية التي تتغير بتغير الزمان، كما تتغير الأوصاف المضافة إلى الأرض بتغير الزمان أيضاً.

فتمه إذاً ثابت في مفهوم الأرض: المباركة والمقدسة والمحرمة، وثمة متحول في مفهومها: الاستكبار، الاستضعاف، الفساد، والعلو... الخ، وقد قادنا هذا المفهوم المتغير إل استنباط اصطلاحات تتعلق بالأرض مرتبطة بشدة بالحوال التكليفي دون العقدي،

مثل: "أرض المستضعفين"، و"أرض المهجرة"، و"أرض البغي"، وثمة متسع لاستنباط وابتكار المزيد، مثل "أرض النفي"، و"أرض الجهاد" وغير ذلك.

إن النص القرآني يقدم مادة غنيّة جدّاً في تصور الأرض، وما قدمه هذا البحث ليس سوى محاولة أولية لفهم خطوطه العامة، تضمنت رصداً للرؤية النصية القرآنية بشكل خاص، مع تجنب الإسقاط الحديث؛ ذلك أن الباحث يؤمن بأن مرحلة الاستفادة المعاصرة من معطيات النص تحتاج إلى جهد آخر، لكنه في كل الأحوال أمر لاحق لأمثال هذا الجهد، وإذا كان لا بد للفقهاء الإسلاميين المعاصرين أن يدمج مفهوم الدولة الحديثة في استنباطاته، فإنّه حتى يستطيع فعل ذلك لا بد أن يقوم بتفكيك الخطاب الفقهي التقليدي المتعلق بتقسيم الأرض، وأهم طريق للتفكيك هو البحث التاريخي والنصي في الخطاب الفقهي.

الجغرافيا الفقهية للعالم

من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر

ياسر لطفي العلي*

مقدمة:

تزايدت الأبحاث الدّراسة لطبيعة العلاقة بين الإسلام والآخر (التمثل بالغرب) إثر الأحداث الأخيرة التي أعقبت الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001؛ حيث أُلّف الكثير عن علاقة الإسلام بالغرب وعلاقته بتصعيد وتيرة العنف، وانتشار عمليات التخريب والتفجير التي طالت الكثير من دول العالم، وغدا الإسلام موضع دراسة وبُحث من قبل العديد من المؤتمرات والندوات الإقليمية والدولية، بيد أن معظم هذه الدراسات كانت إما نتيجة لعواطف المركزية الغربية المدعومة بمصالح سياسية، وإما حبيسة لخلفيات أيديولوجية وفكرية خاصة، حتى غدت الموضوعية والحياد محلّ تهمة ومظنة في مثل هذه الموضوعات والعناوين.

والجانب الأهم في ذلك كله أنه بسبب الدعاية الغربية المسيّسة والمتمثلة بوسائل الإعلام المختلفة -التي يتحكم في كثير منها أعضاء اللوبي الصهيوني، ورجالات المسيحية المتصهينة-، وبسبب نشاط عدد من مفكرّي ومنظّري المجتمع الغربي، والأميركي منه بشكل خاص، أمثال برنارد لويس، وجيري فالوب، وفرانكلين غراهام، وبات روبرتسون، ومارتن كيرمر، وستانلي كيرتز، ودانيال بايس وغيرهم، من الكتاب المتحيّزين ضد الإسلام،¹ أصبح الدين الإسلامي المتهم الأول في أيّ عملٍ تخريبيّ عنيف

* باحث سوري ylutfi@yahoo.com

¹ وهذا لا يعني أن كل الكتاب والمثقفين الغربيين هم كذلك، فهناك عدد كبير من المثقفين في المجتمع الغربي ينتمون بالموضوعيّة والتجردّ تجاه الدين الإسلامي، كما يحتفظون بمسافة بعيدة عن اتهام الإسلام والمسلمين بممارسة العنف المُجرّم والإرهاب، وذلك أمثال: أستاذ اللسانيات والفلسفة في معهد ماساشوسينس، =

يمكن أن يحدث في أي بقعة من الأرض، وبات ينظر إليه كدينٍ متطرفٍ وعدوانيٍّ لا يمكنه أن يتقبل الآخرين، ولا يمكنه أن يتعايش معهم دون أن ينصهروا فيه ويعلنوا انتماءهم إليه، مُتخلّين بذلك عن كل هويّة لا تنتسب إلى منظومته الفكرية والعقدية، وذلك من خلال إكراه الآخرين على الاندماج فيه، وإجبارهم على تبني تعاليمه وأحكامه، -مع أن الحقيقة عكس ذلك فالمركية الغربية والإقصاء سمة الفكر الغربي لا الفكر الإسلامي- ولكن على الرغم من كل ذلك فإنه لا يمكننا تجاهل الدور الذي لعبه عدد من المسلمين في تعزيز هذا التصوّر المظلم عن أنفسهم في مخيلة العالم الغربي، وذلك بسبب بعض الفهوم المُختزلة والبعيدة عن سمة هذه الشريعة الخاتمة والملائمة لطبيعة الزمن المتغير، متجاهلة (أعني: هذه الفهوم) للدور الرّسالي والإنساني المنوط بهذه الأمة من خلال تبنيها لمبدأ «لا إكراه في الدينِ قد تبين الرّشْد من العي» (البقرة: 256).

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن رؤية المسلمين للمعمورة والجدل الفقهي المثار حولها، أو بمعنى آخر الحديث عن التصوّر الإسلامي لجغرافيا العالم، كإحدى أهم النقاط التي تحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم،² والتي استُثمرت -بغض النظر عن صحة أو

=والسياسي المخضرم نعوم تشومسكي، والفرنسي جيل كيبيل، وجويس ديفس، والكاينة المعروفة بدافعها عن الإسلام كارن أرمسترونغ، وأستاذ التاريخ في جامعة هارفارد، روى متحدي، وغيرهم كثير.

² هناك العديد من الدراسات الخاصة في هذا الموضوع وهي تنقسم إلى قسمين: أولاً: دراسات غير مستقلة: وهي كثيرة منها:

- الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 1981.
- هبكل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت: دار البيارق، 1996. وغيرها كثير.
- وهي في مجملها دراسات لم تقدّم سوى قراءة للرؤية الفقهية الموروثة، دون أيّ تجاوز لها، محاولةً لإيجاد مبررات ومسوّغات لتلك الرؤية، مع انعدام الحس النقدي فيها. ثانياً: دراسات مستقلة: نُشر منها:
- دراسة قاسم، محيي الدين محمد. التقسيم الإسلامي للمعمورة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- وبالرغم من أهميتها إلاّ أنّه يطغى عليها طابع العلوم السياسية، إضافة إلى أنّها قدّمت المنظور الفقهي الموروث كما هو.
- بوركاب، محمد أحمد. دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات، وهي أطروحة دكتوراه في جامعة الجنان.
- السفياني، عابد بن محمد، دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما، (رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز).
- منصور، محمد. اختلاف الدارين وأثره في الأحكام الشرعية، (رسالة ماجستير، جامعة الأزهر).

عدم صحة ذلك- في تأزيم المشكلة بين العالمين الإسلامي والغربي، من خلال مساهمتها في ولادة فكرٍ تنازدي وإغائي يؤمن بمقولة صراع الحضارات وصدامها.³

وبالرغم من خطورة النظرة الغربية عن الإسلام والمسلمين، إلا أن المشكلة الأكثر خطورةً تكمن في أننا ساعدنا كمسلمين في تكوين هذه الصورة القائمة والعدائية عن الإسلام والمسلمين في الذهنية الغربية، وسواء أكان ذلك عن قصد أو دون قصد، وعن علم أو دون علم، وبالتالي أصبحنا ندور على هامش الحضارة بعد أن كنا نمتلك مركزها، وغدا خطابنا يتكوّن من ردّات فعل دفاعية غير قادرة على مسيرة الزمن وتحقيق النهوض الحضاري والإنساني، الذي تتطلع إليه وتنشده كل المجتمعات البشرية في عالم متغيّر على الدوام، وذلك فضلاً عن كونه خطاباً جمعياً مرهناً لسلطة التاريخ التي (أورثته خضوعاً شبه كلي للماضي بالمعنى المطلق)،⁴ -وربما يسعفنا على الخروج من التطبيق الحرفي للنص أو الارتكان للماضي أن ننطلق من المنهج الذي قرره الشاطبي من وجوب فهم الجزئيات على ضوء الكليات باعتبار أن الكليات تمثل المصالح الإنسانية الحقيقية- ويُعدّ التصوّر الفقهي لجغرافيا العالم من أهم الموضوعات ذات الطبيعة الإشكالية

- الأحمدي، عبد العزيز. اختلاف الدارين وأثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، المديسة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004.

وهذه الدراسات في مجملها لم تستطع أن تتجاوز الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم وتعاملت معها كأنها مسلّمة حتمية لا تتأثر بالمتغيرات الأربع (الزمان والمكان والأحوال والأشخاص)، متجاهلة أنّها قراءات بشرية للمعطى الإلهي يعنيتها كلّ ما يعنّى الاجتهادات من الخطأ والصواب فضلاً عن تأثيرها بمعطيات الواقع المعاش، ولذا فإنّ تلك الدراسات حاولت فهم المنظور الفقهي كما هو في حقيقته، دون أيّ طرح جديد ينسجم مع معطيات الواقع الراهن.

³ حاول العديد من مُنظريّ الحركات السياسيّة المنتسبة للإسلام استثمار التصوّر الفقهي للعالم في عمليّة تسويق وتبرير القيام بالأعمال الحربيّة ضدّ غير المسلمين وشرعنتها، مشكلين من خلال ذلك تصوّره الخاص للعالم وفق رؤية ثنائية قسمت (العالم إلى فسطاطين) -حسب رأي زعيم تنظيم القاعدة-، الأول دار الحرب أو الكفر، والثاني دار الإسلام، وبالتالي أكسبوا صفة المشروعيّة للكثير من عمليّات العنف التي يتمّ تنفيذها سواء على المستوى الداخلي (العربي والإسلامي)، أم على المستوى الخارجي (الغربي)، ولكن هذا لا يعني أبداً أنّ تطبيق هذه الحركات لمفهوم التقسيم الإسلامي للمعمور، كان سليماً، ودقيقاً، من الناحية الفقهية.

⁴ باسين، عبد الجواد. السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ص8.

المفعمة بالاعتبارات التاريخية والمتأثرة بالسياقات والظروف التاريخية المرافقة لظهورها بصورة كبيرة.

ونظراً لخطورة الموضوع وتشعبه سأقوم بمعالجته من خلال العمل على تكوين رؤية شاملة ومتكاملة وفق منهجية استقرائية وتحليلية مستحضرة للحس النقدي الذي يؤسس لمقولات ثقافية وتشريعية أكثر عقلانية وواقعية، كما يمكن أن يساهم في بناء تشريعي وحضاري يركز إلى كليات الشريعة وأصولها وأطرها العامة، التي تنطلق من اعتماد القرآن الكريم كمصدر تشريعي وتأسيسي أول لكل نماذجنا المعرفية والتشريعية.

إن موضوع التقسيم الفقهي للمعمورة يتمتع بأهمية خاصة تكمن بارتباطه الوثيق بقانون العلاقات الدولي الإسلامي، بالإضافة إلى كونه الخطوة الأولى والضرورية لتأصيل العلاقات الدولية وفق رؤية إسلامية تسعى إلى تسليط الضوء على بعض المفاهيم ذات المرجعية السياسية والعقدية المتعلقة بحماية (دار الإسلام) والدفاع عنها، وصولاً إلى توصيف خاص لحالة الدول القائمة من منظور الإرث الفقهي المصاغ من قبل المذاهب الفقهية الأربعة على الأقل.

وتتبع أهمية الدراسة من الإيمان بخطورة موضوعها، وحساسية ما يترتب عليه من أحكام وجزئيات. ولذلك هدفت إلى تشكيل تصوّر عام عن نظرة الفقهاء للدور المحيطة بهم، بالاستناد لما جاء في المدونات الفقهية القديمة من أقوال ساهمت في صياغة فكرة التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ وهي الفكرة نشأت ضمن ظروف واقعية محيطة بها. كما هدفت الدراسة إلى توظيف الرؤية النقدية للبحث عن مدى انسجام هذه الفكرة مع المتغيرات الزمانية والمكانية، وعن إمكانية استيعابها للفروق الجوهرية من الناحية الواقعية والاجتماعية والسياسية بين لحظة ولادتها وتبلورها عند الفقهاء ولحظة تطبيقها على الواقع المعاصر. وستحاول الدراسة بيان مدى ملاءمة الاجتهادات الفقهية لطبيعة الشريعة الخاتمة وللرؤية القرآنية الخاصة بالأرض. وبمعنى آخر محاولة تقديم قراءة نقدية للمنظور الفقهي الخاص بتقسيم الأرض والذي جاء منسجماً مع حقائق تاريخية ومكانية لا يمكن تجاهلها، والابتعاد بذلك عن النظرة الطهورية للذات أو للفهوم التي حاولت الوصول إلى

روح النصوص الإلهية، ومن ثمّ البحث عن مدى تأثير النسق التاريخي والمعطيات الزمنية التي لا بست ظهورها في بناء المنظور الفقهي للعالم، وتحديد الإشكاليات التي يمكن أن تنجم عن عدم إدراك تلك المعطيات الخاصة.

وكل ذلك سيساعدنا في الكشف عن حقيقة ومصادقية بعض المفاهيم أو الجزئيات الفقهية التي ساعدت على خلق بيئة ملائمة ومواتية لإنتاج فقه العنف وتبني خيارات الإقصاء والصراع في العلاقة مع الآخر، فالإقصاء ليس من طبيعة فقها بقدر ما هو من النظرة الاستشراقية للعالم، وذلك من خلال تبني الفهم الانتقائية والنمطية لبعض الاجتهادات الفقهية الموروثة، بحيث تمّ اختزال المنتج التشريعي والحضاري للأمة ببعض أدبيات العنف والتنازع، مما أدّى إلى جعل الإسلام في نظر الآخر محرّضاً على العنف ومنتجاً له، وبات يُقال بأنّ (الدين الإسلامي يُعلّم العنف والحقد!)⁵ أو أنّ (الإسلام شر!)⁶ وكل ذلك بسبب تحويل تصوّر الإسلامي للآخر إلى تصوّر إغائي! فهل صحيح القول بأنّ الفقه الإسلامي يحلّ في طبيعته كلّ المقومات والأدوات المساعدة على إفراز الإرهاب وتفريخ الإرهابيين؟

أولاً: نشأة التقسيم الإسلامي للمعمورة ومسوغاته: محاولة للفهم

خطورة الموضوع وحساسيته تقتضي منا القيام بـ "مراجعة عميقة تكشف حيثيات نشوء فكرة تقسيم العالم إلى دور وتعيد مرّة أخرى صياغة المنظور الفقهي لتقسيم العالم على إطار رؤية واقعية لصورة العالم الراهن"،⁷ ومن دون ذلك لا يمكننا تحقيق أي "تقدّم

⁵ هنا ما يراه 26% من الشعب الأمريكي، وذلك حسب استطلاع للرأي أجري لصالح مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية/كبر، في تشرين الأول عام 2004م، ويذكر نفس الاستطلاع أن 29% من الأمريكيين يعتقدون أنّ المسلمين يعلّمون أطفالهم الحقد تجاه غير المؤمنين.

⁶ عبارة تركها أحد رجال المحابرات الفدرالية الأمريكية على روزنامة صلاة إسلامية وذلك بعد مداخلته لبيت يُشبهه بأنّ صاحبه ينتمي إلى تنظيم القاعدة، وذلك في دبربورن ميشيغان عام 2001م بعد أحداث أيلول الشهيرة. (انظر ذلك على الإنترنت وصلة): <http://www.danielpipes.org/article/437>.

⁷ الحاج، عبد الرحمن. العالم من منظور فقهي: ضرورات إعادة الاجتهاد، جريدة الحياة، تاريخ: 2005/9/18.

على صعيد البحث الفقهي، وعلى صعيد التكيف مع العالم الحديث بما يجعل الأحكام واقعية وقابلة للتطبيق،⁸ وانطلاقاً من ذلك يمكننا القول بأنّ التقسيم الإسلامي للمعمورة ظهر كوسيلة ضرورية لمعالجة العلاقات الدولية القائمة بين الدولة الإسلامية والدول المحيطة بها، وذلك باعتباره مساهمةً أولى في تأسيس قانون دولي ينظم العلاقات بين الدول، ويأتي هذا التقسيم شعوراً بأهمية تحديد كيان الدولة الإسلامية ورسم حدودها الجغرافية من أجل تسهيل عملية تطبيق الأحكام الشرعية التي تُعدّ من أهم دواعي هذا التقسيم، مما يشير إلى أن هذا التقسيم الفقهي للعالم أمر فرضه الواقع العملي، المتزامن مع ظهور ظروف تاريخية دعت إلى نشوء الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم المحيط بالدار الإسلامية. واستحضار الواقع يؤكد على أن مجرد وجود دار إسلامية على وجه المعمورة يستلزم وجود دور مقابلة لها تختلف عنها في حقيقتها وطبيعتها وأحكامها، وتلاءم ومعطيات هذا الواقع المتغيّر والمتبدّل على الدوام.

والأمر المهم الذي ينبغي الإشارة إليه هو أن هذا التقسيم الفقهي للعالم جاء كإلزام فقهية واقعية واجه بها الفقهاء الضرورات المرتبطة بالدفاع عن العقيدة وحماية الأراضي الإسلامية، وما يتبع ذلك من المصالح السياسية والاقتصادية والدولية المتعلقة بها، فضلاً عن أثره الذي بدا واضحاً في كثير من اجتهادات الفقهاء (خصوصاً الحنفية)، كل ذلك يجعلنا نؤكد على أنّ هذا التقسيم الإسلامي (الفقهي) للمعمورة هو "من محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري"،⁹ حيث ظهر ونشأ كنتيجة طبيعية للمواءمة مع الواقع المعاش ونتيجة لبعض الضرورات والأوضاع التي فرضتها الظروف المجتمعية الخاصة، المتجسدة في جملة الفهوم والآراء الفقهية التي لا يمكن عزلها عن الأوضاع والظروف التي تكونت بسببها فظهرت متأثرة بها؛ ولذا لا يمكننا فهمها والتعامل معها بمعزل عن السياق التاريخي الذي استخدمت فيه، وأي فهم ودرس للنصوص الفقهية المتعلقة بالتقسيم

⁸ المصدر السابق.

⁹ الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلام، مصدر سابق، ص194. وقد بلغت المدرسة الحنفية في مجال التقسيم الجغرافي للعالم بشكل خاص، وفي مجال القانون الدولي بشكل عام شأواً بعيداً، وهذا ما ظهر جلياً في كتاب السير الكبير لأبرز أعلامهم محمد بن الحسن الشيباني.

الجغرافي للعالم بعيداً عن السياق الذي وُلِدَتْ فيه سيؤدي إلى خللٍ وضعفٍ في الاستنباط والتطبيق وخطأً في التأسيس الفقهي للأحكام المترتبة عليه، وبالتالي سيحول دون تكوين رؤية صحيحة وسليمة لحقيقة المنظور الفقهي للعالم، خصوصاً وأنه لا بدّ من التفريق بين الثابت والمتغيّر في الأحكام المستنبطة لدى الفقهاء، أو التفريق بين المسائل التي تحدّث عنها الفقهاء كوقائع حال ترتبط بمتغيّرات الزمان، والتي تنطلق من الأصل لتتصل وتُترجم بالعصر والواقع، وبين المسائل التعبدية والمجرّدة التي لا صلة لها بالبعد الزمني والظرف التاريخي.

ولذا فإنّ استحضار ما تقدم يدع المجال واسعاً لإعادة الاهتمام بدراسة التقسيم الإسلامي للأرض بما ينسجم والمعطيات الدوليّة المعاصرة، وذلك من خلال تقديم رؤية نقدية للمنظور الفقهي لجغرافيا العالم يمكنها أن تسهم في تشكيل تصوّرات جديدة للتعامل مع الواقع الرّاهن ومعطياته المتغيرة، عبّرَ طرح بديل وفق رؤية أوليّة تكون أكثر ملاءمةً للواقع، وتكون مدخلاً لإعادة بناء الرؤية الإسلامية للعالم وتقسيماته، والتي يمكن أن تتبلور هي الأخرى من خلال مقاربات ومراجعات تتكامل بصورة تراكميّة ببناءة.

ربّما كان لعدم وجود أيّ دليل أو مستند صريح وواضح من القرآن الكريم والسنة النبويّة يشير إلى حتميّة التقسيم الإسلامي للعالم وبما يدعم الرؤية الفقهية الخاصة،¹⁰ دلالاته الهامّة والمؤثّرة في صياغة وبناء الرؤية الشرعيّة لأقسام المعمورة، سيّما إنّ علمنا أنّ الاجتهادات الفقهية الموروثة والمرتبطة بجغرافيا العالم عبّرت عن تحقيق المناط وم تعبر عن النصوص، بمعنى أنّ هذه التفسيرات لتقسيم العالم هي عبارة عن قراءات بشرية للمعطى الإلهي (القرآن والسنة) لا يمكن إنكار تأثرها بالواقع المعاش والظروف التاريخية الملازمة للحظة صياغتها وولادتها، وبالتالي يمكن أن تتغيّر بتغيّر المناط أو بتبدّل الواقع، الذي ينبغي الجمع بينه وبين النص، ويدعم ذلك أنّ النصوص التي يمكن أن تشكّل مُركّزاً في عمليّة التأسيس الشرعي لجغرافيا العالم جاءت بصيغة إشاريّة عامّة وغير محدّصة بصورة محدّدة بحيث لا تحمل أيّ دلالة تفصيليّة واضحة، لتشمل بذلك كل ما يمكن أن تُظهره

¹⁰ كما هو المعهود في أمثال هذه المسألة المحوريّة التي يُبنى عليها الكثير من التفاصيل والجزئيات الشرعيّة (الفقهية)، من كثرة الأدلة والنصوص الواضحة والصريحة.

تغيرات الزمان والمكان، وبالتالي يؤصل لكل الحالات المتجددة والمتغيرة والتي تنطوي ضمن دلالة النص من خلال استيعاب العموم المستفاد منه لكل تلك المتغيرات.

ومن هذه النصوص التي قد تذكر كمستند شرعي على صحة التقسيم الفقهي للمعمورة، والتي يمكن أن تُلمح إلى واقعية هذا التقسيم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: 97)، يُلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى وجود اختلاف في الطبيعة والأحكام بين مواضع الأرض أو الدور والمَحَالَّ المنتشرة على سطح المعمورة (الأرض)، وقد دل على ذلك وجوب الهجرة من المكان الذي يستضعف فيه المسلم بسبب وصف خاص بهذا الموضع يَمْنَعُه من إقامة شعائر دينه وتعاليمه، إلى المكان أو الدار التي يأمن فيها على نفسه ويتمكن فيها من أداء واجباته وشعائره دينه.

ومن تلك النصوص ما ورد عن رسول الله ﷺ في حديث طويل يوصي فيه الجيوش الإسلامية التي كانت تُرسل لنشر دعوة الإسلام وتعاليمه، ومحلّ الشاهد فيه قوله ﷺ: "ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكَفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ لِلتَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ"،¹¹ وفي هذا إشارة بيّنة للدلالة على وجود اختلاف بين أجزاء المعمورة في الأحكام والأوصاف، غير أن المهم في هذين النصين -وغيرهما مما يمكن أن يذكر في هذا السياق- أنهما اكتفيا بتقرير وجود اختلاف بين الأماكن والدور، مقتصرين على هذا الحد من الدلالة، دون أي تفاصيل أو بيان لطبيعة هذه الدور أو لمسمياتها بصورة قطعية لا تقبل التغير، وعلى النحو الذي استنبطه الفقهاء في مدوناتهم، وربما كان السبب في ذلك التوسع في دائرة الاجتهاد بما يتلاءم ومعطيات الواقع، وهو ما يوحى به تسمية رسول الله ﷺ لدار الإسلام (المدينة المنورة) بدار المهاجرين تماشياً مع حقيقتها الواقعية، إذ كانت في واقعها موطناً للمسلمين الذين فارقوا الأهل والوطن وهاجروا مع رسول الله ﷺ منتصرين لدينهم ومستجيبين لأوامر الله ورسوله ودعوته لهم بالهجرة.

¹¹ مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، 1990، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث، ج3، ص1356، رقم 1713.

ولعله من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن مصطلح "دار الإسلام" وغيره من المصطلحات والمفاهيم الأخرى، لم تذكر بأيّ من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية بهذه الصيغة اللغوية الخاصة، وإثما أول من ذكر مصطلح "دار الإسلام"، إنما هو الصحابي الجليل خالد بن الوليد، في كتاب الصلح مع أهل الحيرة، حيث جاء فيه: "وجعلت لهم أي شيخ ضَعَفَ عن العمل (...) ما أقام بدار الهجرة، ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة، ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم"¹² ومن ثم توسع استخدام مصطلح دار الإسلام وغيره من المسميات، عند الفقهاء نزولاً عند ضرورات وظروف واقعية، حيث وضعوا صفات تلك المصطلحات وضوابطها، وكان من أهم الأسباب والمسوغات التي أدت إلى ظهور هذا التقسيم -إضافةً إلى ما سبق الإشارة إليه من أن هذا التقسيم أمر فرضه الواقع العملي- وتبلوره عند الفقهاء، ودفعت بهم إلى صياغة رؤية خاصة لجغرافيا العالم ما يمكن أن نجمله بالنقاط التالية:

1. تنظيم شؤون المسلمين في ظل الفتوحات الإسلامية، نظراً لحاجة المسلمين حكاماً و محكومين إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدوٍّ خارجيٍّ حفاظاً على كيان "الأمة الإسلامية"، لاسيما في بدء تشكلها وتكوّنها.
2. بيان ما يترتب على هذا التقسيم من ثبوت الولاية أو عدمها في تطبيق الأحكام الشرعية ضمن الحدود الجغرافية لدار الإسلام، وغيرها من الدور المقابلة لها من جهة، وعلى الرعايا المسلمين وغيرهم من جهة ثانية.
3. التأصيل الفقهي لواقع العلاقات التي كانت تسود بين المسلمين وغيرهم (كالروم والفرس)، وتبيين الأحكام الشرعية النازمة لهذه العلاقات، وذلك كالأحكام المتعلقة بالسلم والحرب والمعاهدات، وغيرها من الجزئيات والتفاصيل المرتبطة بها، ممّا يسمى في وقتنا الراهن بقانون العلاقات الدولية العامة.¹³
4. أضف إلى ذلك ما يترتب على عدم إيمان جميع سكان المعمورة بتعاليم الشريعة

¹² أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج، تحقيق: محمود الباجي، تونس: دار بوسلامة، د.ت، ص 146.

¹³ الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 176.

الإسلامية وأحكامها من عدم تطبيق أحكامها عليهم؛ لعدم دخولهم تحت سلطة ونفوذ "دار الإسلام"، وهذا ما يظهر واضحاً وجلياً في الاجتهاد الحنفي على وجه الخصوص، مما أدى إلى اعتبار كثير من أحكام الشريعة إقليمية؛ من حيث التطبيق والنفوذ، أي أن عدم دينونة جميع الناس بها أدى إلى جعل تطبيق الشريعة يتناسب طرذاً وعكساً مع سلطة "دار الإسلام" وامتدادها الإقليمي.

بيد أن كل هذه المسوغات والمبررات المذكورة لا تقتضي حتمية المنظور الفقهي لجغرافيا العالم على النحو الذي رآوه (أعني: الفقهاء)، وبالمسميات التي أوجدوها وصاغوا من خلالها رؤيتهم للعالم عموماً ولأنفسهم، ولذا فهي لا تعدو أن تكون اعترافاً واقعياً أفرزته وفرضته الحالة الطبيعية لوجود دار إسلامية، والتي استمدت من واقع المدينة المنورة كأول وجود فعلي وطبيعي لـ "دار الإسلام"، وواقع الدور المقابلة لها في الوجود والسيادة.

ثانياً: أقسام المعمورة عند فقهاء المسلمين: الدلالة الفقهية والحقل الدلالي

يتفق معظم علماء الشريعة الإسلامية على أن جغرافيا العالم تنقسم إلى "دار الإسلام"، و"دار الحرب"، مضافاً إليها عند البعض "دار العهد" أو "دار الصلح" وذلك على اختلاف بينهم في التسمية والتوصيف، وهذه الأقسام يمكن أن تعتبر هي الرئيسة وفق الرؤية الفقهية إذ يمكن أن يُذكر عند البعض عددٌ من التقسيمات الجغرافية الأخرى إلا أنها لا تخرج عن أن تكون إما جزءاً من "دار الإسلام"، أو "دار الحرب" وهي بذلك لا تختلف عنها سوى بالتسمية التي تغيرت بسبب ظرف طارئ أو وصف عارض حدث فيها فغير من تسميتها، وهذه التسمية تزول بزوال الوصف العارض لتعود إلى أصلها، وذلك باستثناء "دار المودعة" التي ظهرت مع الإمام محمد بن الحسن الشيباني (صاحب أبي حنيفة) معبرة عن قسم خاص من أقسام المعمورة ظهر نتيجة لواقع وظروف خاصة، وكل ذلك يؤكد واقعية التقسيم وعدم نصوصيته.

1. دار الإسلام:¹⁴

على الرغم من ظهور تقارب -إلى حدٍّ ما- في صوغ تعريف "دار الإسلام" عند فقهاء الشريعة الإسلامية، إلا أنه قد يظهر التركيز عند البعض على شرط أو ضابط دون آخر، ويعود ذلك إلى عدم وجود نص إلهي (بشقيه المتلو وغير المتلو) صريح يُحدّد المعنى المراد ويضع المعايير والضوابط الخاصة بها كنقاط تمايز لها عن غيرها، ولم يقتصر هذا الاختلاف على أئمة الفقه القديم بل تعدّاهم إلى مَنْ بعدهم مِنَ الباحثين المعاصرين.¹⁵

وقد بدا ذلك واضحاً في عباراتهم ومدوّناتهم، حيث نلاحظ مِثْلَ أبي يوسف (صاحب أبي حنيفة) إلى الاعتداد بظهور أحكام الإسلام لتكتسب الدار صفة الإسلام، وذلك دون الاعتداد بوجود السلطة والمنعة كمعيارٍ يُميّز من خلاله بين الدور، أو الاعتداد بأيّ شرط آخر، لذا "تعتبر الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها"،¹⁶ بينما نجد الشافعية يسلكون مسلكاً خاصاً في تعريف "دار الإسلام"، يظهر فيه أثر مذهبهم في عدم إمكانية انقلاب الدار التي حكمت من قبل المسلمين في فترة ما، ثم انتزعت منهم بغلبة أهل الحرب إلى دار حرب أبداً، إذ تشتمل "دار الإسلام" عندهم على "الدار التي يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل الذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها، ثم أحلّاهم الكفار عنها".¹⁷

أما الحنابلة فيعتبرون أنّ دار الإسلام هي "كل بلد يحكمها المسلمون، وتجري فيها

¹⁴ الدار في اللغة هي: المنزل أو البلد، ومنها الدور؛ أي المنازل المسكونة، أو الحال النجارية، أو هي عدد من القبائل اجتمعت في محلة فسمّيت المحلة داراً، وكل مكان حل به قوم هو دارهم، ومنها الدنيا دار الفناء والآخرة دار القرار والسلام. انظر: مادة دَوَّرَ.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416هـ، ج4، ص440.

¹⁵ حول عددٍ من تلك التعريفات التي ذُكرت عند بعض المعاصرين انظر: لطفي العلي، ياسر. أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1425هـ، ص33.

¹⁶ الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1421هـ، ج6، ص112. وانظر:

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1406هـ، ج10، ص114.

¹⁷ البجيرمي، سليمان. حاشية البجيرمي على الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1398هـ، ج4، ص220.

الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، وإن كان جمهور أهلها كفاراً،¹⁸ مؤكداً بذلك على أنه لا يُنظر إلى ديانة السكان ونوعيتهم كعامل مؤثر في الحكم على الدار¹⁹ أو كشرط مؤثر في تسميتها،²⁰ إذ علة الحكم ومناطه عندهم تدور مع تحقق السلطة وجريان الحكم، أو تحقق المنعة وانتشار الأحكام الإسلامية، بغض النظر عن أي معايير أخرى قد يُرتكز إليها في وصف الدار، وهذا ما أكد عليه أيضاً ابن قيم الجوزية، مشيراً إلى أنه مذهب جمهور العلماء، حين نصّ على أن "دار الإسلام" هي "كل دار نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وأما ما لم يجر عليها أحكام الإسلام لم تكن دار إسلام وإن لاصقها".²¹

وبناءً على ما تقدّم يمكننا القول بأن أغلب الفقهاء يؤكدون على وجوب توفر شرطين للحكم على المكان أو الموطن بأنه "دار إسلام" وهما: ظهور الأحكام وتحقيق السلطة والمنعة؛ وذلك لوجود تلازم بين سريان السلطة وتطبيق الحكم؛ إذ من المعلوم أن وجود المنعة والسلطة ينعكس عنه بالضرورة جريان الأحكام وتطبيقها، وأنه من أجل أن تظهر الأحكام وتطبق لا بدّ من وجود سلطة ملزمة بها، واعتماداً على ذلك تكون "دار

18 السعدي، عبد الرحمن. الفتاوى السعدية، المؤسسة السعدية، الرياض، 1982، ص 104.

19 وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ما يوحى بخلاف ذلك مشيراً إلى أثر نوعية السكان كمعيار مؤثر في الحكم على الدار وذلك عندما قال: "وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها بل هي صفة عارضة بحسب سكّانها، فكل أرض سكّانها المؤمنون المنفون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت وكل أرض سكّانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكّانها الفسّاق فهي دار فسوق في ذلك الوقت فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدّلت بغيرهم فهي دارهم". انظر:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت، ج 18، ص 282.

20 ومن أشار إلى ذلك السرخسي الحنفي عندما قال نُعِدَّ الدار إسلاميةً "لظهور أحكام الإسلام فيها وإن كان حلّ أهلها من الكفار"، (السرخسي، المبسوط، مصدر سابق، ج 10، ص 114). وتبعه في ذلك الرافعي من الشافعية عندما رأى أنه "ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمين بل يكفي كونها في يد الإمام واستيلائه"، انظر:

- الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد. العزيز شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، ج 6، ص 404.

21 ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة، ط 2، بيروت: دار العلم للملايين،

الإسلام" هي: كل موضع أو أرض ظهرت فيها أحكام الشريعة الإسلامية - كالصلاة والشهادتين وغيرهما - وكانت تحت سلطة المسلمين وسيادتهم.

هذا فيما لو لم نأخذ بكلام أبي يوسف ومن وافقه على عمومته وإلاّ تحتّم علينا اعتبار كل أرض أو مكان تظهر فيه أحكام الإسلام من عداد "دار الإسلام" يأخذ أحكامها ويتمتع بامتيازاتها.

وهنا ينبغي الإشارة إلى ما قد يورده بعض الفقهاء من أقسام لجغرافيا العالم أنتجت اعتبارات خاصّة وتشكّلت ضمن ظروف معيّنة فمنحتها تسميةً مستقلةً وسيادةً تبعيّةً، إذ إنّ تغيير التسمية لا ينفي بقاءها خاضعة لسيادة "دار الإسلام" بحيث تعود إلى وصفها الأصلي بزوال السبب العارض؛ الذي أكسبها وصفاً خاصاً، فنجد مثلاً انضمام العديد من المسمّيات والتقسيمات الجغرافية تحت دلالة "دار الإسلام" الفقهية، نذكر منها على سبيل المثال: "دار العدل"؛ التي لا تعدو أن تكون مسمّى من مسمّيات "دار الإسلام"،²² ومنها "دار الذمّة"؛ التي ينزل فيها أهل الذمّة بمفردهم مع بقائهم في عداد أهل دار الإسلام يتمتعون بحقوقهم وامتيازاتهم،²³ ومنها أيضاً "دار البغي"،²⁴ و"دار الفسق"،²⁵

²² السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج 9، ص 182. وابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. شرح فتح القدير، ط 2، بيروت: دار الفكر، 1977، ج 6، ص 106. والنووي، محيي الدين أبو زكريا. روضة الطالبين، دمشق: المكتب الإسلامي، 1966، ج 10، ص 49. ابن قدامة، أبو محمد عبدالله بن أحمد. المغني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج 9، ص 14.

²³ الشيباني، محمد بن الحسن. شرح كتاب السير الكبير، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1417هـ، ج 5، ص 12. انظر أيضاً:

- الأنصاري، زكريّا بن محمد بن أحمد بن زكريا. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418هـ، ج 2، ص 304.

- ابن حزم، علي بن أحمد. اغلّى بالآثار، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج 12، ص 126.

²⁴ النووي. روضة الطالبين، مصدر سابق، ج 10، ص 63. انظر أيضاً:

- الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الأرقم، د. ت، ص 82.

- ابن قدامة. المغني، مصدر سابق، ج 8، ص 252. والموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت: الوزارة، 1982، ج 20، ص 205.

أو "دار الفاسقين"،²⁶ وهي بمجملها لا تخرج عن نطاق "دار الإسلام"، بحيث تأخذ حكمها وتكون تابعة لسيادتها ولا تختلف عنها سوى بالتسمية التي اكتسبتها بسبب وصف عارض، وغير ذلك من الأقسام الجغرافية الأخرى، التي يمكن أن تُذكر في هذا السياق.

والنظر في هذه المسميات والتقسيمات الجغرافية المتنوعة لـ "دار الإسلام" والتي توزّع ورودها بين مدارس فقهية متعددة، واستغرقت فترات زمنية مختلفة، ومن خلال ملاحظة ارتباطها الوثيق بالسياق التاريخي الخاص الذي لا يمكن أن تتحرّر من تأثيره لحظة استعمالها، يمكننا ملاحظة البُعد الواقعي الذي تسبب في صياغة الرؤية الفقهية للعالم، سيّما وأنّ هناك بعض هذه المسميات قد تمّ استخدامه عند بعض الفقهاء دون آخرين، وفي ذلك إشارة لدور الواقع الذي تجلّى بظهور معطيات جديدة ساهمت في رسم تقسيمات جديدة وإيجاد دور تحمل مسميات لم تكن معهودة من قبل ظهرت متأثرة بالتغيرات الزمانية والمكانية، مما دفع الفقهاء إلى دراستها والتعامل معها كوقائع حال.

2. دار الحرب:

لم يكن لمفردة "دار الحرب" أي وجود قبل عصر التابعين وأغلب الظن أنهم أول من استخدم هذه المفردة، كأحد أهم الأقسام الجغرافية للأرض، إذ اجتهدوا في تحديد دلالتها وبيان مفهومها، وربما كان باعثهم في ذلك أهمية وخطورة الآثار المترتبة على دراستها.

يبد أن المتتبع لعبارات الفقهاء سيلحظ اضطراباً في استخدام مفردة "دار الحرب"؛ إذ تارة يعبرون عن هذه الدار بوصف الحرب -وهو الأكثر شيوعاً من غيره- وتارة بوصف

²⁵ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كثر الدقائق، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت، ج8، ص215. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ، ج5، ص188.

- المرنسي، أحمد بن يحيى. البحر الزخار، صنعاء: دار الحكمة البياتية، 1366هـ، ج5، ص468.

²⁶ ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج18، ص182.

الكفر، وأخرى بالشرك،²⁷ وقد أدى هذا الاضطراب إلى تداخل مفاهيمي بين "دار الحرب" و"دار الكفر" و"دار الشرك" وصل إلى حد التطابق -في الاستخدام- مما ولد بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار حول هذا التطابق بين تلك المفردات، والتي تظهر في تعدّد واختلاف المرجعية المفهومية لكل منها، إذ تحمل كلّ منهما دلالة وحقيقةً تختلف عن الأخرى، فنجد أنّ مفردة "دار الكفر" و"دار الشرك" تنتميان إلى المجال العقائدي؛ بسبب ما تحمله من دلالات إيمانية مرتبطة بالمعتقد الذي يتبنّاه أصحاب هذه الدار، وفي المقابل نجد أنّ مفردة "دار الحرب" تنتمي إلى المجال العسكري أو الحربي؛ وذلك لما تحمله من دلالة قتالية أو حربية، تشير إلى وجود حالة من الحرب المستعرة بين طرفين.

والسؤال الذي يرد هنا هو عن سبب قيام هذا التداخل أو التطابق المفاهيمي بين هذه المفردات عند الفقهاء، بالرغم من أنّ واقعها يدعونا إلى ضرورة التفريق بينها؟ قد يُفسّر ذلك "بمبررات تاريخية"²⁸ وظروف واقعية، تُشير إلى أنّ "دار الكفر" أو "دار الشرك" كانت "دار حرب" بصورة دائمة، أو بمبررات لغوية، حيث إنّ الدلالة المفهومية لـ"دار الحرب" قد تحوّلت من الدلالة اللغوية أو العرفية التي تحملها، إلى دلالة فقهية خاصة لا تحمل أيّ بُعد حربيّ أو قتاليّ أو عسكريّ، بحيث لا تقتضي أن يكون هناك حالة من الحرب، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية الثنائية لجغرافيا العالم كـ"دار إسلام" و"دار حرب" لم يُلحظ فيها تحديد العلاقة بين كلا الدارين بقدر ما لوحظ فيها تحديد الضوابط والمعايير التي تُمايز بينها، وأمّا ما يمكن أن تشير إليه الدلالة اللغوية أو العرفية لمفردة "دار الحرب" فإنّه يُرجع فيه إلى بيان طبيعة العلاقة القائمة بين كلا الدارين، هل هي الحرب أم

²⁷ ابن الهمام. شرح فتح القدير، مصدر سابق، ج6، ص109. انظر أيضاً:

- الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج6، ص112-113.

- ابن أنس، مالك. المدونة الكبرى، بيروت: دار صادر، 1970، ج3، ص22،

- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1393هـ، ج4، ص188، ج7، ص360.

- النووي. روضة الطالبين، مصدر سابق ج5، ص435.

- النووي. منهاج الطالبين، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ص138.

- ابن تيمية. مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج27، ص45.

²⁸ الحاج، عبد الرحمن. تقديم لكتاب (أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة)، مصدر سابق، ص10.

السلم؟، ولكن ما ينبغي التأكيد عليه أنه لا يوجد أي إشارة من العلماء إلى أن هذه التسمية لا تحمل معنى الحرّية، وبالتالي يظل الأمر محتملاً، وهو ما حاول استثماره الكثيرون سواء من المسلمين بهدف شرعة أعمالهم العسكرية ضد غير المسلمين، أو من غير المسلمين من أجل إيهام الإنسانية "بأن المسلمين لا يمكن أن يكونوا مصدر استقرار في العالم".²⁹

وفي كلا التفسيرين فإن الأمر الأهم هو إمكانية الاستفادة من هذا التنوع في الاستخدام الفقهي للمفردات المعبرة عن التقسيم الإسلامي للمعمورة، في التأكيد على واقعية التقسيم الفقهي، وبالتالي اتساع دائرة النظر الاجتهادي المكوّن للمنظور الفقهي لجغرافيا العالم، وفي ظلّ ذلك يصبح من غير الممنوع القيام بتقديم طروحات جديدة تكون أكثر ملاءمة للمعنى المراد منها، وأكثر انسجاماً ومعطيات الواقع الراهن، سيما وأنه لا يمكن أن تثار أي مشكلة حول عدم الالتزام بنصوصية المسميات الفقهيّة؛ التي جاءت معبرة عن مرحلة زمنية محدّدة وواقع معيّن.

وانطلاقاً من ذلك فإن مفهوم "دار الحرب" لم يكن بمنأى عن الجدل الفقهي المثار حول تحديد أقسام المعمورة وضبط دلالاتها، حيث أكّد الإمام أبو يوسف على ما سبق وأوضحناه عنه من أثر نوعيّة الأحكام الظاهرة في الدار في الحكم عليها وبيان طبيعتها، مُعتبراً أنّ "دار الحرب" أو "دار الكفر" هي كل "البلاد التي ظهرت أحكام أهل الكفر فيها"³⁰ في حين يذهب الشافعية إلى تضيق نطاق "دار الحرب"، بوضع القيود التي تحدّ من محيطها، ورقعتها الجغرافية، مقتصرّة على كل "ما استولى عليها الكفار، من غير جزية ولا صلح ولا أصلها دار إسلام"³¹ وأما ما كان أصله "دار إسلام"، أو كان قد دخل بحالة صلح مع المسلمين، فهذا ما لا يمكن أن يدخل ضمن نطاق "دار الحرب"، وذلك

²⁹ العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، 1421هـ، ص56.

³⁰ الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج6، ص112. انظر أيضاً:

— السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج10، ص114.

— جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1400هـ، ج2، ص132.

³¹ البجيرمي، سليمان. حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، تركيا: المكتبة الإسلامية، ج3، ص235.

دون أي اعتبار للتنوعية السكانية أو الانتماء العقائدي، وهو ما صرح به الحنابلة حين عرفوا "دار الحرب" بأنها "البلاد التي يحكمها الكفار وتجري فيها أحكامهم، ويكون النفوذ فيها للكفار، ولو كان بها كثير من المسلمين"،³² مكتفين بتحديد أهم وصفين مؤثرين في الحكم على الدار وهما: ظهور الأحكام، وتحقيق السلطة والمنعة - وهذا ما سبق وأن ذكرناه - بينما يرى الزيدية أنه حتى يُعتبر موضع ما "دار حرب" يشترط فيه أن يكون متاحماً لـ "دار شرك" أخرى، وإلا إن كان محاطاً بأقاليم إسلامية من كل اتجاهاته فعندها لا يمكن اعتباره كذلك، وهذا ما جاء في "البحر الزخار" عند تعريف "دار الحرب" بأنها كل دار "جرت فيها أحكام أهل الشرك، ولم يبق فيها مسلم ولا ذمي، وتاخمت دار الشرك".³³

وبالتالي تكون "دار الحرب" أو "دار الكفر" وفق منظور معظم الفقهاء هي: كل مكان أو موضع استولى عليه أهل الكفر أو الحرب أصالةً، وبسطوا فيه نفوذهم وسلطتهم، وأظهروا فيه أحكامهم، وإن كان فيه مسلمون.

وأما ما ذكر في تعريف الشافعية من اشتراط عدم ارتباط دار الحرب بعقد صلح مع المسلمين، فهذا مما له صلة بموضوع آخر ندرسه لاحقاً، أما اشتراطهم أن لا تكون قد انضمت إلى "دار الإسلام" في يوم ما، فهذا مما له صلة بمسألة "دار الإسلام" وإمكانية صيرورتها وتحويلها إلى "دار حرب"؛ والتي أثير حولها جدل فقهي كبير.³⁴

أخيراً فإن ما سبق وذكرته أثناء تعريف دار الإسلام من تأثير السياق التاريخي والواقع على بناء الرؤية الفقهية يمكن أن يرد هنا أيضاً.

3. دار العهد:

تُعدّ "دار العهد" من أهمّ الأقسام التي يمكن أن تُذكر في معرض الحديث عن الرؤية

³² السعدي، عبدالرحمن. الفتاوى السعدية، مصدر سابق، ص104. انظر أيضاً:

— ابن مفلح، شمس الدين أبو عبدالله. الآداب الشرعية، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ، ج1، ص255.

³³ المرتضى، أحمد بن يحيى. البحر الزخار، مصدر سابق، ج5، ص468.

³⁴ لطفي العلي، ياسر. أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة، مصدر سابق، ص69.

الفقهية لجغرافيا العالم، والتي يُعبّر عنها أحياناً بـ "دار الصلح"،³⁵ بيد أن وجود "دار العهد" كقسم مستقل عن "دار الإسلام" و "دار الحرب"، في ظل رؤية الفقهاء لتقسيم المعمورة، لم يكن محل اتفاق بينهم، حيث تباينت الاتجاهات والرؤى في تحديد الوضع الشرعي لها، خاصة وأن معظم الفقهاء شكلوا تصوّره للعالم وفق رؤية ثنائية (دار الإسلام ودار الحرب)، منكرين إمكانية تصور دار ثالثة تستقل بذاتها، ولذا فقد نصوا على أنه إن تحقق أو تُصوّر مجازاً وجود دار ثالثة مختلفة بالتسمية عن "دار الحرب" و "دار الإسلام"، فإنها لن تخرج عن أن تكون جزءاً من إحدى هاتين الدارين، ومن هنا نعلم خطأ ما قام به بعض المعاصرين من نسبة فكرة التقسيم الثلاثي للمعمورة (دار إسلام ودار حرب ودار عهد)، لفقهاء الشافعية، أو للإمام الشافعي على وجه الخصوص،³⁶ وذلك بجعل "دار العهد" قسماً مستقلاً بذاته ولا يخضع لسلطة المسلمين وحكمهم، وقد توسّعوا³⁷ في دلالة "دار العهد" حتى أدى بهم ذلك إلى مناقضة كلام الشافعي نفسه الذي يؤكد على ضرورة تحقق حكم المسلمين في "دار العهد"، وبالتالي أن تكون خاضعة تحت سلطتهم ومنعتهم، مشيراً بذلك إلى أن الحق الثابت لأهل الصلح متعلقاً بملكية الأرض فقط، وأما من حيث السلطة والحكم فهي تابعة للمسلمين، وقد أشار إلى ذلك أثناء حديثه عن "دار الصلح" أو "دار العهد" حيث قال: "ليس له قبوله (أي الصلح) إلا على أن يجري عليهم الحكم (...) وإذا صالحوهم على أن الأرض كلها

³⁵ انظر: الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص211. انظر أيضاً:

- الفراء، القاضي أبو يعلى. الأحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ص164.

- الشافعي. الأم، مصدر سابق، ج4، ص257.

- ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. المبدع في شرح المقنع، دمشق: المكتب الإسلامي، 1981، ج3، ص379.

- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج3، ص96.

- الرحباني، مصطفى بن سعيد بن عبدة. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت، ج2، ص566.

³⁶ الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص175-176. انظر أيضاً:

- أبو زهرة، محمد. العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: الدار القومية، 1384هـ، ص55 وما بعدها.

³⁷ وربما كان باعثهم في ذلك تقديم رؤية تتلاءم ومعطيات العصر بتطبيق فكرة "دار العهد" على الكثير من الدول (الدول غير الإسلامية، وكان الأحرى بهم أن يبحثوا عن رؤية جديدة سواء أكانت من داخل المنظور الفقهي أو من خارجه، سيما وأن معظمهم يُقرّ بتأثر الرؤية القديمة بالظروف التاريخية.

للمشركين، فلا بأس أن يصلحهم على ذلك ويجعل عليهم خراجاً معلوماً (...). فمضى صالحهم على أن لا يجري عليهم حكم الإسلام، فالصلح فاسد"، والذي يؤكد على أن مقصود الشافعي من أن ملكية أهل الصلح تعود على الأرض فقط، وأما بواقع الحكم فهي من "دار الإسلام" ما سأذكره من كلام بعض أئمة الشافعية الذين اعتبروا "دار العهد" من عداد "دار الإسلام".

وقبل أن نشرع في بيان أقوال الفقهاء في تحديد المقصود من "دار العهد"، وبيان الوضع الشرعي لها، لا بد من تحرير موطن الدراسة ومحل الخلاف الفقهي، إذ يذكر العلماء لـ "دار العهد" أو لـ "دار الصلح" التي فتحها المسلمون صلحاً قسامين:

الأول: الأراضي التي تحولت ملكيتها للمسلمين وبقيت بيد أهلها، على أن يدفعوا خراجاً عنها وهذا القسم يُعتبر محل اتفاق بين الفقهاء، في أنه أصبح بهذا الصلح من عداد "دار الإسلام"، وأصبح أهلها "أهل ذمة". والثاني: الأرض التي فتحها المسلمون ووصلحوا عليها وبقيت ملكيتها لأهلها، على أن يؤدوا عنها الخراج، ويكون ذلك بحكم "الجزية"³⁸ متى أسلموا سقط عنهم،³⁹ وهذا القسم هو الذي سَمَّاه بعض الفقهاء بـ "دار العهد" كتسمية خاصة به، وهو الذي وقع فيه اختلاف بين الفقهاء، حيث يمكن تلخيص أقوالهم حولها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أخذ به بعض الحنابلة، حيث أكدوا على أن الدار بقيت على وصفها السابق كـ "دار حرب"، ولم تتحول عن حقيقتها وحالتها الأصلية.⁴⁰ والاتجاه الثاني: قال به الإمام أبو حنيفة⁴¹ وجههور الشافعية،⁴² والإمامية،⁴³ وقد نصّوا جميعاً على أن

³⁸ لست هنا بصدد مناقشة مفهوم "الجزية" الذي يبدو في منظور الدولة الحديثة مناقضاً لمفهوم "المواطنة".

³⁹ الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 211. انظر أيضاً:

— الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 164.

— البهوتي. كشف القناع عن متن الإقناع، مصدر سابق، ج 3، ص 95.

⁴⁰ ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. الاستخراج لأحكام الخراج، بيروت: دار المعرفة، 1979، ص 32.

⁴¹ فيما نقله عنه الماوردي ولم أعثر عليه في كتب الحنفية. انظر:

— الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 211.

الدار صارت بهذا الصلح "دار إسلام" وأصبح أهلها "أهل ذمة"، يتبعون في السيادة والحكم لأهل الإسلام. الاتجاه الثالث: قال به الماوردي وأبو يعلى الفراء،⁴⁴ ومعظم الحنابلة،⁴⁵ وقد ذهبوا إلى إعطاء الدار التي عقدت صلحاً مع المسلمين وصفاً خاصاً ومستقلاً عن غيرها، إذ أصبحت بهذا الصلح "دار عهد" أو "دار صلح".

ولكن بالرغم من احتمالية هذه الرؤية عنهم بسبب إحياء عباراتهم بذلك، والتي منها مثلاً ما قاله الماوردي عند حديثه عن الأرض التي استولى المسلمون عليها واعتبرها ثلاثة أنواع، منها "أرض الصلح" التي تقع هي الأخرى على ضربين "الضرب الثاني: أن يصلحوا على أن الأرض لهم، ويضرب عليها خراج يؤدونه عنها (...) ولا تصير أرضهم دار إسلام، وتكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها،"⁴⁶ إلا أن هذا الفهم قد يرد عليه إشكال يتعلق بتحديد المراد من هذا التحول الذي أكسب الدار وصف العهد، أو الصلح، عند القائلين بوجود "دار العهد" كنقسم ثالث ومستقلّ لجغرافيا العالم، وهل هذا الوصف تحقق بواقع ملك الأرض -الذي أصبح لأهل العهد- فقط، مع صيرورتها بواقع السلطة والحكم من "دار الإسلام"، أم أنها أصبحت "دار عهد" بكلا الواقعين.⁴⁷

والذي يبدو لي من كلام الماوردي، وأبي يعلى، أن الأرض المصالح عليها قد اكتسبت وصف العهد بواقع ملكية الأرض، أما من جهة السلطة وجريان الحكم عليها فهي تتبع "دار الإسلام"، وذلك لاعتبارات عدة:

منها إشارة نص الإمامين لذلك أثناء الحديث عن إمكانية البيع أو الرهن في قولهما

⁴² وفي ذلك يقول النووي: "دار الإسلام وهي ثلاثة أضرب (...) ثالثها: دار فتحها المسلمون وأقروها في بد

الكفار بجزية فقد ملكوها أو صاخوهم ولم يملكوها". النووي. روضة الطالبين، مصدر سابق، ج 5، ص 433.

⁴³ الطوسي، أبو جعفر. المسوط، إيران: المكتبة المرتضوية، د. ت، ج 3، ص 343.

⁴⁴ الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 211. انظر أيضاً:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 164.

⁴⁵ البهوتي. كشف القناع عن متن الإقناع، مصدر سابق، ج 3، ص 95. انظر أيضاً:

- الرحيباني. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصدر سابق، ج 2، ص 566.

⁴⁶ الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 211. وانظر:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 164.

⁴⁷ قاسم، محيي الدين محمد. التقسيم الإسلامي للمعمورة، مصدر سابق، ص 136.

"وتكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها".⁴⁸ ومنها إشارتهما لما يُدعم هذه الرؤية في موضع آخر، وذلك أثناء الحديث عن أقسام البلاد الإسلامية، فيعتبرانها من ضمنها -والجمع بينهما ما أشرت إليه- وفي ذلك يقول الماوردي بعد أن يقسم البلاد الإسلامية إلى ثلاثة أقسام: الحرم والحجاز وما عداهما، ثم يشرع في بيان القسم الثالث منها بقوله: "وأما ما عدا الحرم، والحجاز (...) فقد ذكرنا انقسامها أربعة أقسام (...) وقسم صولح أهله عليه (...) هذا القسم ينقسم إلى قسمين (...) الثاني ما صولحوا على بقاء ملكهم عليه، فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم".⁴⁹

وبهذا يترجح القول بتحول الدار المصالح عليها إلى دار إسلام بحكم السلطة والسيادة، وإن بقيت بحكم الملكية تابعة لأهلها، خاصة إن عرفنا -كما سبق- أن الدار تصبح في المنظور الفقهي "دار إسلام" بتوفر شرطين: هما وجود السلطة وظهور الأحكام، وأما ملكية الأرض فلم يُنظر إليه كوصف مؤثر في الحكم على الدار، وبالتالي لا يمكن الاعتداد بـ "دار العهد" كقسم مستقل من أقسام المعمورة.

4. دار المودعة

يخطئ الكثيرون في عدم التمييز بين "دار العهد" و"دار المودعة"،⁵⁰ خصوصاً وأنّ الأخيرة هي من المصطلحات التي تميّز بها الإمام محمد صاحب أبي حنيفة -في رؤيته الخاصة للعالم- لغاية التفرد باستعمالها وربّما ابتكارها، وقد يُطلق على هذه الدار أحياناً لفظ "دار الأمان".⁵¹

ووجود هذه الدار في المنظور الفقهي يُضيف لتقسيم المعمورة رؤية جديدة، تتجلى في تقديم مقاربة تُدرك المعطيات المتاحة ولا تنفصل عن السياقات الخاصة، محاولة الخروج

⁴⁸ الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 211. وانظر:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 164.

⁴⁹ الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 247-248. انظر أيضاً:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 203.

⁵⁰ الشيباني. شرح كتاب السير الكبير، مصدر سابق، ج 5، ص 10.

⁵¹ المصدر السابق، ج 5، ص 9. والشافعي. الأم، مصدر سابق، ج 7، ص 369.

من مأزق الارتكان للسياق التاريخي المهيمن على المنظور الفقهي لجغرافيا العالم، الذي لا ينكر تأثره وتفاعله مع الظروف المكوّنة له.⁵²

تتميّز "دار الموادة" بأنها "دار حرب" تحوّلت عن وصفها إلى وصف جديد ظهر نتيجةً لظروف عارضة كانت سبباً في منحها (دار الحرب) تسميةً جديدةً بأوصاف وطبيعة مستقلة، مع احتفاظها باستقلاليةً تامّة في الحكم والسيادة المطلقة والمحترمة من قبل "دار الإسلام" على إقليمها (دارها).

ومراجعة سريعة للسياق اللفظي - داخل النص الفقهي - أو المفهومي الذي ذكرت فيه عند الإمام محمد، ودرسها من خلال الإطار الدلالي أو التركيب اللفظي الذي جاءت فيه، كفيلة بأن تؤكد كل ما ذكرته، وكفيلة في تكوين الرؤية السليمة لدلالة الاستعمال الفقهي لمفردة "دار الموادة"، حيث يفهم من كلام الإمام محمد أنّ "دار الموادة" هي الدار التي عقد أهلها مع المسلمين هدنة أو عقد أمان بسبب ظروف خاصّة، على أنّ يأمن الموادعون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذرائعهم وممتلكاتهم، ضمن شروط خاصة يتفق عليها،⁵³ حتى إنّ البعض أجاز أنّ يدفع المسلمون المال للموادعين إنّ كان هناك مصلحة،⁵⁴ وقد دلّ على جواز الموادة جملة من النصوص والأدلة الشرعيّة، والتي منها فعل رسول الله ﷺ.⁵⁵

⁵² من المعلوم أنّ من أهم المصادر المكوّن للمفاهيم والمصطلحات المصدر التاريخي، حيث يتمنّع التاريخ الخاص بسياق معين بتأثير بارز في انتخاب بعض مفردات لغته لتكون علامات ومناورات مفتاحيّة يفهم من خلالها ذلك السياق، وفي هذا النوع من المصطلحات يكون التداول والاستخدام هو المحدّد الرئيسي لدلالة المصطلح، ويصبح التنظير اللغوي والفلسفي للمصطلح استكشافاً وليس تكويناً أو تدخلاً في تحديده. انظر:

- حللي، عبد الرحمن. "المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة: مقارنة منهجيّة"، مجلة إسلامية المعرفة، ع35 (شئاء 1415هـ)، ص86.

⁵³ الشيباني. شرح كتاب السير الكبير، مصدر سابق، ج5، ص3 وما بعدها. انظر أيضاً:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج6، ص75 وما بعدها.

- الشافعي. الأم، مصدر سابق، ج7، ص369.

⁵⁴ الشيباني. شرح كتاب السير الكبير، مصدر سابق، ج5، ص3 وما بعدها.

⁵⁵ المصدر السابق، ج5، ص4. والكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق، ج6، ص76.

واستناداً إلى هذه الرؤية الفقهية الخاصة لجغرافيا العالم يمكن تقسيم المعمورة إلى: "دار إسلام" و"دار كفر" (دار غير المسلمين) وهي بدورها تقسم إلى "دار حرب" و"دار موادة" أو "دار أمان".

ثالثاً: جغرافيا العالم: تفهم الماضي والاجتهاد لبناء صورة للحاضر

إن لم نلامس الواقع بخطابنا وحضارتنا وبموروثنا الفكري ومنتجنا المعرفي سنبقى كمن يخاطب نفسه، وستبقى بحوثنا مجردات ذهنية لا تحمل أي بعد عملي وواقعي، وعندها ستكون بعيدة عن الفائدة الممارسة، لاسيما إن علمنا أن المشكلات والأزمات التي تعاني منها الإنسانية ليست مرتبطة بكمية المنتج المعرفي والثقافي والقيمي بقدر ما هي أزمة تعامل مع هذا المنتج وفق منظور عصره الذي ينتمي إليه ببعده الزماني والمكاني والإنساني، ولذا يجب العمل على إيجاد جسور ربط بينه وبين واقعه من خلال فهم الخطاب (النصوص الإلهية) وإدراك طبيعة المخاطب بمحدداته الذاتية والزمانية والمكانية، دون التنكّر لدور الفهوم والرؤى المنبثقة عن الخطاب في تفعيل عملية الانسجام مع الواقع.

وفي هذا السياق يأتي موضوع الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم كأحد أكثر الموضوعات الفقهية التي تحتاج إلى إعادة قراءتها بما يتفق ومعطيات الواقع المعاصر،⁵⁶ وذلك من خلال البحث في خلفيتها التاريخية التي أدت إلى خلق بيئة مواتية وملائمة لتكوين المنظور الفقهية للعالم، ومن ثم محاولة بناء رؤية جديدة تكون أكثر مخاطبة للواقع، الذي أفرز معطيات جديدة لا يمكن أن تنسجم والمنظور الفقهية لجغرافيا العالم وفق رؤيته الشائبة (دار حرب ودار إسلام) الموحية بوجود علاقة يحكمها الخيار العسكري، وذلك في ظلّ

⁵⁶ كثيراً ما كان يعبر بعض العلماء عن واقعية التقسيم الإسلامي للعالم وعدنصوصه من الصفات العارضة التي يمكن أن تبدل وتغير نتيجة لظروف عارضة، ويمكننا أن نلاحظ ذلك عند شيخ الإسلام ابن تيمية كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك نقلاً عنه، وأيضاً ما نلاحظه عنه في مواطن أخرى منها قوله: "كون الأرض دار كفر أو دار السلام أو إيمان أو دار سلم أو حرب أو دار طاعة أو معصية أو دار المؤمنين أو الفاسقين أو... أوصاف عارضة لا لازمة وقد تنتقل من وصف إلى وصف". (ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج 27، ص 45).

وجود عدد من الدور (الدول) غير المسلمة التي لا تترصص العداء بالمسلمين ولا تقف في وجه حرية الدعوة الإسلامية وانتشارها، بل هي مجالٌ خصبٌ لنشر الدعوة وتبليغها، معبرة عن ذلك في عدم اعترافها بالخيار العسكري كحلٍ تُفسّر من خلاله العلاقة مع العالم الإسلامي، وفي مقابل ذلك إقرار الإسلام بحرية الاعتقاد للناس جميعاً، وحماية هذا الحق مصونة من الله ﷻ الذي قال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، وقال: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6)، وقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190).

وتحقيقاً لرؤية تنسجم وعالمية الإسلام أصبحنا نلاحظ وعلى مرّ العصور كثرة في المقاربات وتنوعاً في التفسيرات الفقهية الهادفة إلى ذلك، والتي تظهر في تعدّد الدور المحدثة انسجاماً مع واقع مفروض وظروف خاصة، فضلاً عن تنوع المسميات التي لم تكن محل اتفاق جميع الفقهاء ولذلك دلالاته المؤثرة، حيث عملت تلك المقاربات على صياغة رؤية إسلامية خاصة لجغرافيا العالم، مترددة بين الوفاء للواقع المعاش، وبين الارتكان للسياق التاريخي الذي سائر مراحل تطورها بما ينسجم ومعطيات العصر، وقد ظهرت مراجعات عديدة سعت لتجاوز القراءات التي سبقتها بعد القيام بدرّسها والاستفادة من رصيدها المفاهيمي، محاولةً بذلك تقديم طروحات يمكن توظيفها بما يتلاءم والمعطيات الجديدة بحيث تقارب بين الواقع المعاش والحدث التاريخي المتبدّل، بعيداً عن المقاربات التلقيفية المستنسخة من غير سياقاتها، والتي لا تضيف جديداً ولا تقدم حلاً شاملاً للمسألة المدروسة، وبصورة تؤكد على تكامل الشريعة واستيعابها لكل متغيّرات العصر وصلاحيّتها له، وذلك من خلال توسيع دائرة النظر الاجتهادي بتقديم نصوص كلية وشمولية، وقد كان من أكثر تلك المقاربات الفقهية القديمة تأكيداً على فاعلية المؤثرات الزمانية والمكانية، وأكثرها انسجاماً مع متغيّرات الواقع، ما جاء عند الإمام محمد من إحداث تسمية خاصة لقسم جديد من أقسام المعمورة، فكانت تعبيراً عن واقع معيّن جديد فرض ذلك.

ولم تكن التقسيمات الفقهية الأخرى بعيدة عن تحقيق ذلك الغرض والمهدف فكان المنظور الفقهي لجغرافيا العالم بتقسيماتها المتعدّدة والمتغيّرة والسجال الفقهي المثار حولها

خير دليل على جعل المسألة من القضايا الاجتهادية الخاضعة لمتغيرات الواقع الزمانية والمكانية والمتأثرة بالأعراف الدولية السائدة، التي لا تتعارض مع كليات الشريعة وأصولها الأساسية، مما يدع المجال واسعاً لتقديم رؤى يمكنها أن تنسجم مع العرف السائد وتنزلاته على الواقع المعاش.

ومما يؤكد على ذلك أن يحمل البحث الفقهي مفتقراً في الاستناد إلى الخطاب الإلهي ومقتصر في الاستدلال بها على "منطق الاستئناس وليس الاستنباط، وبأثر رجعي من مرجعية الواقع التاريخي"⁵⁷، وأنه جاء كتخريج فقهي أتى به العلماء نزولاً عند الحاجات والظروف التي أحاطت بهم، ووفق "مقتضى الواقع التاريخي الذي أفرزته ظروف نشوء الخلافة الإسلامية وامتدادها بالفتوحات على رقعة العالم القديم، ولذلك ارتبط مفهوم الدار بالنفوذ السياسي للخلافة عبر بسط النظام الذي تقوم عليه على البلدان (...). أو انحساره عنها".⁵⁸

ولذلك كله ظلّ المجال مفتوحاً لتقديم طروحات جديدة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، وقد كان من أهم تلك الطروحات وأكثرها ملامسة للواقع ما نقله الفخر الرازي، عن القفال الشاشي الذي كان أول من قدّم تصوّراً جديداً يتجاوز كل الطروحات السابقة، مخالفاً إياها بصورة شبه كلية، حيث استطاع أن يكون رؤية غير مسبقة لجغرافيا العالم وفق المنظور الإسلامي، تنطلق من عالمية الإسلام وكونيته، وعموم رسالته وشمولها لمتغيرات الزمان والمكان والإنسان، وما تتطلبه هذه الرؤية من الانفتاح على سائر الأنساق الحضارية والثقافية في العالم، والتفاعل معها من خلال دراسة نافذة ببناء تسعى لتحقيق مشروع أفضل يمكنه أن يتلاءم والمعطيات الجديدة.

لقد استطاع الشاشي أن يتجاوز المنظور الفقهي المؤلف لجغرافيا العالم عند مجمل الفقهاء القدامى -سواء برويتهم الثنائية، أو برويتهم الثلاثية التي أضافت دار العهد- إلى قسمة أخرى ربما كانت أكثر ملاءمةً لفاعلية الإسلام وعالميته مما سبق، وذلك عندما أشار إلى ما يوحي بجعل جغرافيا العالم منقسمة إلى دارين (دولتين)، الأولى: "دار

⁵⁷ الحاج، عبد الرحمن. تقديم لكتاب أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة، مصدر سابق، ص 9.

⁵⁸ المصدر السابق.

الإسلام" التي تعلق فيها كلمة الله ويدين أكثر أهلها بالإسلام، والثانية: "دار الدعوة" وهي ما عدا "دار الإسلام" من الدور، والتي ينبغي على المسلمين أن يبلغوها رسالة الإسلام، وينشروا فيها تعاليمه الإنسانية السامية.⁵⁹

ومما يمكن أن يساعد في تدعيم هذه الرؤية ما يذكره معظم العلماء من انقسام أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمم الأرض)،⁶⁰ إلى أمتين: "أمة الإجابة" و"أمة الدعوة"،⁶¹ أمّا الأولى فتتمثل في سكان "دار الإسلام" والتي يمكن أن تسمى استناداً إلى ذلك "دار الاستجابة"، وأمّا الثانية فتتمثل في سكان "دار الدعوة"، من غير المسلمين أو ما يسمّيه البعض بـ "دار التبليغ"،⁶² ويتأكد ذلك إن أخذنا بأثر المعيار السكاني الذي أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، في ضبط طبيعة الدار وتحديد وصفها الشرعي،⁶³ والذي يوحى بأن دار الإسلام توجد بوجود المسلم وتغيّب بغيابه، وهذه الدار ليست هي مجرد بقعة أرض بمواصفات معينة، وإنما هي دارٌ يتمكّن المسلم فيها من ممارسة أحكام دينه وشعائره، وقد نقل عن الماوردي ما يُشير إلى ذلك حيث قال: "إذا قدر (المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام،

⁵⁹ الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، القاهرة: البهجة المصرية، 1938، ج8، ص191. انظر أيضاً: - العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص56.

⁶⁰ وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28)، ويقول في موضع آخر: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَبَّ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى: 7).

⁶¹ ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج2، ص75. انظر أيضاً:

- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. شرح الزرقاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ، ج2، ص45.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج6، ص433.

- المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1365هـ، ج1، ص9.
⁶² عمق. ضو مفتاح. نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي، بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1426هـ، ص97.

⁶³ وكما نقل الاعتداد بالمعيار السكاني في تحديد طبيعة الدار من العلماء المتقدمين صديق قنوجي. انظر:

- قنوجي، صديق. العبرة في الغزو والشهادة والهجرة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص234.

فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها؛ لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام"،⁶⁴ وذهب إلى ذلك بعض الباحثين.⁶⁵

وأكثر من ذلك فإن مفهوم الأمة الإسلامية لا يرتبط بحدود جغرافية أو إقليمية وكما لا يُعنى بالكم البشري (الديمغرافي) بقدر ما ينظر إلى تحقق المبدأ الإسلامي والتعاليم الإسلامية، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص واحد، ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف الأمة في القرآن الكريم، وذلك لقنوته لله وشكره لأنعمه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: 120-121).

وفي ظل ذلك يتحوّل الحديث عن "دار إسلام" و"دار كفر"، أو "دار إسلام" و"دار حرب" بالمعنى الجغرافي لهُذين المصطلحين إلى ضرب من التكلف وبعُد عن الواقع، فضلاً عن التضيق والتحجيم لآفاق الرسالة،⁶⁶ والتعارض مع المفهوم القرآني لجغرافيا العالم، والتصادم مع مقاصد الرسالة وغاياتها الإنسانية السامية، وعالميتها المُعترف بها في صريح القرآن ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).

كما أن استحضار الطبيعة العالمية التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية انطلاقاً من عالمية الخطاب القرآني وعالمية الرسالة، إضافةً إلى استحضار الرؤية التي تقول بانقسام أمة رسول الله ﷺ إلى أمة دعوة وأمة إجابة، نخلص إلى أن الأرض واحدة وأن الأصل عدم القسمة، وبالتالي كل البلاد هي من عداد دار الإسلام إمّا حقيقة أو حكماً، "فالأرض لله

⁶⁴ ابن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج7، ص229. وقريباً من هذا انظر:

— النووي. روضة الطالبين، مصدر سابق ج10، ص282.

— الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الحاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، ج14، ص104.

⁶⁵ العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات"، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ع4-5

(ربيع الثاني 1425هـ)، ص111. انظر أيضاً:

— العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية"، مجلة إسلامية المعرفة، ع19، ص9-29.

⁶⁶ المصدر السابق.

والإسلام دينه، وكل بلد هو دار إسلام بالفعل في الواقع الحاضر، أو دار إسلام في المستقبل الآتي.⁶⁷

ويؤكد هذه الرؤية الأخذ بمبدأ الدعوة والتبليغ كأساس في تعامل المسلمين مع غيرهم، إذ هو المقصود والأصل الذي تنادي به الشريعة وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الحج: 67)، ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125).

ومما لا شك فيه أن اعتماد هذه الرؤية سترتب عليه مراجعات فقهية لكثير من الأحكام التي أُصِّلت وصيغت كأثر من آثار اختلاف الدارين (دار الحرب ودار الإسلام)، وربما كان من أهمها أن حدود العلاقة مع تلك الدار مقتصرة على الدعوة الموصوفة بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا بخلاف ما لو كانت طبيعة تلك الدار "دار حرب"، وعندها يصير من الصعب القول بأن آية السيف قامت بنسخ ما يقرب من مائتي آية كريمة من آيات الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وحسن معاملة الآخرين والبر والإحسان إليهم، ومحاورهم بالتي هي أحسن،⁶⁸ وبذلك يتأكد القول بأن علاقة المسلمين بغيرهم محكومة بطابع سلمي.

ولكن كل ذلك لا ينفي وجود "دار حرب"، إلا أنها ضمن هذا المنظور تصبح ذات حدود ضيقة جداً لدرجة لا تكاد تذكر، وعندها تكون دار حرب حكماً لا حقيقة، وعرضاً لا أصالة، ومؤقتة لا دائمة، حيث تتجلى في الدار التي ناصبت "دار الإسلام" أو "دار الاستجابة" الحرب والقتال وتحقق منها الاعتداء على المسلمين، ومنعتهم من ممارسة حريتهم الدينية المحفوظ لكل البشرية، وهي بذلك تكون حالة استثنائية تحكمها أسباب وظروف خاصة. وفي ظل ما تقدّم يمكن لحوار الحضارات أو

⁶⁷ العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات"، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، مصدر سابق، ص 98.

⁶⁸ العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص 57.

تعارفها - حسب البعض⁶⁹ - أن يبرز كأولوية لدى كل الشعوب لاسيما الإسلامية منها، ويمكن لثقافة السلام والرحمة أن تُثمر بين الأنا والآخر، مُتجاوزة إشكالية العلاقة بين الحضارات، هل هي حوار أم صدام وتنازع، أو بمعنى آخر إشكالية أصل العلاقة مع غير المسلم في المنظور الإسلامي، هل هي الحرب أم السلم.

خاتمة

إنّ أي محاولة لإنشاء تصوّر جديد لأقسام المعمورة، أو لبناء منظور فقهي مختلف لجغرافيا العالم يقتضي القيام بأمرين: الأول: القيام بمراجعة تهدف إلى إعادة فهم وتحليل المنظور الفقهي القديم الخاص بأقسام المعمورة من خلال البحث في الخلفية التاريخية والبعد الواقعي المركز في بُنية الخطاب الفقهي، ومن ثمّ محاولة تفكيكه لتجاوز مواطن الخلل أثناء تطبيقه على الواقع الراهن. والثاني: فهم الواقع المعاصر بمعطياته ومتغيّراته الجديدة، لتقديم رؤية فقهية لجغرافيا العالم تكون أكثر انسجاماً معه.

وهذا لا ينفي إمكانية الاستفادة من رؤية فقهاء التراث في هذا المجال، سيما وأنّها تحتوي على عدد من المفاهيم القادرة على استيعاب بعض متغيّرات هذا العصر، والقادرة على مواءمة معطياته، ومن أهمّ هذه المفاهيم "دار المودعة" الذي وُلِدَ مع الإمام محمد، كمحاولة لتوصيف واقعة حال ظهرت في عصره نتيجة لمعطيات وظروف جديدة.

ومما تقدّم نصل إلى أنّ المنظور الفقهي للعالم لا يستند إلى أيّ نص تشريعي صريح وقاطع في دلالته، ولذا فقد جاءت الاجتهادات الفقهية الخاصة بأقسام المعمورة مرتكزة للسياقات التاريخية والواقعية المرافقة لتبلورها، وبالتالي لا يمكن التسليم بحتميتها وقداستها، أو قطعيتها أثناء الحديث عن المنظور الإسلامي للعالم، مما يدع المجال واسعاً لتقديم طروحات جديدة تتلاءم ومعطيات العصر ومتغيّراته، وتنسجم مع عالميّة الإسلام وكونيّته.

وفي هذا السياق يمكن الخلوص إلى مقارنة توحى بعدم استيعاب الرؤية الفقهية

⁶⁹ محمود مصطفى، نادية. "حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة"، بحث منشور ضمن كتاب:

محاضرات في حوار الحضارات، دمشق: المستنارية الثقافية الإيرانية، 2001، ص 193.

القديمة للمعطيات الراهنة، وتؤكد على واقعية التقسيم وعدم نصوبيته، كما تؤكد على وحدة الأرض من حيث الأصل⁷⁰ وأن كل البلاد هي من عداد "دار الإسلام" إما حقيقة أو حكماً، بمعنى أنها إما أن تكون دار إسلام حقيقة وواقعاً وعندها تسمى "دار الإجابة"، وإما أن تكون حكماً وذلك باعتبار المال أو ما سيكون في المستقبل وعندها تسمى "دار دعوة".

وأخيراً يبقى التنبيه إلى أن أي محاولة لتطوير المنظور الإسلامي لجغرافيا العالم -بما فيه الرؤية الجديدة- ستصطدم بإشكالية الاستفادة منه في هذا العصر كواقع ممارس، وذلك إثر التحول الكبير الذي أعقب ولادة الدولة الحديثة بمفهومها المعاصر، والذي أدى إلى انحسار الإلزام الرسمي للكثير من الأحكام الإسلامية، وغياب للسيادة الإسلامية عن معظم الدور (الدول) الإسلامية وذلك بعد سقوط الخلافة عام 1924م، وبالتالي فإن هذه المتغيرات تستدعي إجراء بعض التعديلات التي تضع في حسابها مفهوم الدولة الحديثة المتطور عن مفهوم الدار، والذي يقوم على أساس الحدود الجغرافية، مستحضراً مفهوم المواطنة بدلالاتها المختلفة، وهذا سيقضي بدوره القيام بمراجعات كثيرة فيما يتعلق بالأحكام التي نشأت عن مفهوم الدار، وبدون إدماج مفهوم الدولة الحديثة سنبقى أسرى لمفاهيم غير قادرة على استيعاب متغيرات العصر، وهو ما يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتفكير من قبل الباحثين، إضافة إلى تعميق المنظور القرآني والنبوي لجغرافيا الأرض وذلك من أجل الوصول إلى رؤية إسلامية أكثر تماسكاً وانسجاماً لجغرافيا العالم، يمكن أن تنقلنا من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر.

⁷⁰ ويؤيد ذلك ما هو معروف عن الشافعية من أن الدنيا في الأصل هي دار واحدة، ولذا فهم يطبقون الحدود على المسلم بمجرد وقوعها منه بعيداً عن الحدود الجغرافية والمكانية.

مقاصد اختلاف الدارين

عبد الحكيم الصادق الفيتوري*

المقدمة

هذه الورقة قصد منها تقديم قراءة تأصيلية تجديدية أولية حول مفاهيم اختلاف الدارين، وأثر ذلك في اختلاف الأحكام، وكيفية الاستفادة من هذا الاختلاف بمعانيه الإيجابية من حيث تطوير مفهوم المواطنة، وتسهيل عملية المعاشية، وتوطين فقه المسألة بين المختلفين في الدين والدارين. كذلك ينبغي النظر إلى مفهوم اختلاف الدارين ودلالاته ومناطاته باعتباره من مسائل الاجتهاد التي يجب مراعاة عوامل كثيرة فيه، منها عوامل البيئة السياسية التي مرَّ بها منظرو الفكر الإسلامي السياسي، من حالات استضعاف ومراحل استخلاف، ومدارج اجتهاد ونظر، ودركات تقليد وتخلف، وأثر ذلك في مصطلح اختلاف الدارين ومضامينه ودلالاته. وبهذا القدر من الوعي في الجانب التنظيري، ومراعاة المصطلح ومفاهيمه ومضامينه، واعتبار بيانات التحضر والتخلف - تصبح عملية صوابية إسقاط الدلالات على مناطها بقدر أكبر، والمساهمة في عملية الاستفادة من الإنتاج البشري والتقدم الحضاري أبلغ.

تهدف إلى بلورة مجموعة من المضامين الجديدة لفلسفة اختلاف الدارين في إطار اعتبار تغيير الإنسان والمكان والزمان، لتحقيق الالتزام بقيم السماء، واحترام الإنسانية، والحفاظة على القيم العادلة، والآثار الصالحة في الواقع المعاصر بغية المساهمة في عملية توطين الإسلام ورفع معاناة المسلمين في الغرب. ولا شك أن الإضافة المعرفية التي أسفرت عنها هذه الورقة كانت في الجانب الفلسفي المقاصدي لعملية توطين الإسلام في

* دكتوراه في الفكر الإسلامي، ومدير مركز المقاصد للدراسات والبحوث الإنسانية ببريطانيا حالياً.

غير دياره، وهذه الإضافة تحتاج إلى مناقشة وصقل، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

وقد حاولت الالتزام بروح مقاصد الرسالة الإسلامية من خلال كليات نصوص القرآن والسنة النبوية، مع مراجعة أقوال السلف في قضايا اختلاف الأحكام باختلاف الدار، وكنت أتحير من أقوالهم ما يتفق مع المقاصد الكلية للقرآن ويناسب ظرف المسلم المقيم في الغرب دون إلزام نفسي بمذهب معين؛ إيماناً مني بأن أقوالهم في دائرة الاجتهاد وليس في دائرة النص، كذلك فإن جُلَّ معالجتهم لقضايا الأقليات -على قلتها- كانت تدور في حلقة ضيقة مفادها: إذا ما انفرد مسلم أو قافلة من دار الإسلام واخترقوا أراضي غير الإسلام فما هي الأحكام المنوطة بهم حينئذ، سوى ما في أحكام العبادات من توجه إلى القبلة وجمع الصلوات، أو أحكام المعاملات من أنواع البيوعات الفاسدة والعقود الباطل ودفع المكوس وغير ذلك!

وفي حدود علمي أنه قد تعرض الفقه التقليدي في أمهات كتب السلف لجزئيات متنوعة تخص أحكام المسلم في ديار غير الإسلام، وهي مبثوثة في بطون المراجع بصورة مختصرة؛ نظراً لعدم أهمية ذلك في عصرهم من حيث استقرار أوضاع دار الخلافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولكن عندما سقطت دار الإسلام بالمفهوم الكلاسيكي واضطربت أحوال المسلمين، وانتقل جموع من المسلمين يعدون بالملايين إلى ديار غير الإسلام بنية الاستقرار والإقامة الدائمة، ظهرت لهؤلاء إشكالات متنوعة في المعاملات والأنكحة والذبائح وغير ذلك، فانتصب ثلة من المهتمين بشأن الدعوة في الغرب لدراسة هذه الإشكالات، والبحث عن حلول لها من خلال منظومة الفقه التقليدية، فصدرت في هذا المضمار عدة دراسات منها: "فقه الأقليات المسلمة في الغرب" للشيخ يوسف القرضاوي، جاء في ثناياها اجتهادات تيسيرية تخدم عملية توطين الإسلام في الغرب، وذلك عبر مسائل النكاح والذبائح والمعاملات البنكية. وكذلك إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث التي تسير على المنهج نفسه تقريباً. أيضاً كتب طه العلواني، وراشد الغنوشي، وغيرهما في فقه الأقلية بالرؤية التجديدية.

وهناك رسالة دكتوراه تحت اسم: "اختلاف الدارين"، لإسماعيل فطاني، تناول فيها مسائل متفرقة في فقه المناكحات والمعاملات المنوطة بالمسلم في غير دار الإسلام، ولكنها كانت بالطريقة التقليدية الكلاسيكية. ويوجد بحث تكميلي ماجستير: "الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي) لسليمان توبوليك، ناقش فيها قضايا سياسية، كحكم إقامة المسلمين في البلاد غير المسلمة والهجرة منها، وعلاقة الأقليات المسلمة بالدولة التي يقيمون فيها وعلاقتهم بالدولة الإسلامية، حاول فيها تقديم بعض الحلول المعاصرة التي تخدم الجالية المسلمة.

أولاً: الدار، دلالاتها ومناط الحكم عليها

لدار معان لغوية كثيرة نتناول منها ما له ارتباط مباشر بأصل البحث: المعنى الأول: معنى البلد، والوطن. البلد: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾. (النساء: 75) والوطن: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ...﴾. (الحشر: 9) والمعنى الثاني: معنى المنزل المسكون والقبيلة؛ المنزل: "وهل ترك لنا عقيل من دار؟". والقبيلة: "ما بقيت دار إلا بني فيها مسجد)¹.

يقصد بالدار في كتب السياسة والعلاقات الدولية المعنى اللغوي الأول للدار(البلد والوطن)، التي تسكن فيها مجموعة من الناس، ويعيشون تحت قيادة سلطة معينة. فإن كانت السلطة فيها للإسلام فهي دار إسلام، وإن كانت للكفر فهي دار كفر. كما قال ابن عابدين: "المراد بالدار الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر".² ويقول ابن حزم الظاهري: "لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها".³

¹ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد أبو المكارم. لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، 1981 ج4، ص440-441.

² ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. حاشية ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، دمشق: دار الثقافة والتراث، ج4، ص116.

³ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ظاهري. المغلي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج11، ص300.

بناء على ذلك فإن معنى الدولة عند القانونيين والدستوريين المعاصرين متضمن لما جاء في معنى الدار عند فقهاء المسلمين؛ إذ الدولة هي عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لهما، وشخصية معنوية واستقلال سياسي.⁴

وللدار أو الدولة أركان ثلاثة: الأول: الإقليم، وهو الأرض التي يعيش عليها سكانها، والثاني: السكان أو الشعب، وهو المجموعة الكبيرة من الناس التي تعيش على تلك الأرض على وجه الدوام، أما الثالث فهو السيادة أو السلطة، وهي السلطة الحاكمة التي تقوم على تنظيم الجماعة وإدارة شؤونها في الداخل والخارج. فالدار أو الدولة لا يقوم وجودها إلا بتوافر هذه الأركان الثلاثة.⁵

والحكم على الدار يتطلب تحرير المسألة بصورة واضحة، والمناط لغة: مأخوذ من ناط الشيء ينوطه نوطاً، أي: علقه. فالمناط على هذا ما يتعلق به الشيء.⁶ أي يشبه العلة للحكم من حيث الوجود والعدم، فإن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، كذلك المناط سواء بسواء. لذلك ينبغي تحرير مناط الحكم، ومقتضى كل مناط، وأثر ذلك على القاطنين في تلك الديار.

1. تحرير مناط الحكم على الدار:

تقرر فيما سبق أن الدار هي مجال ممارسة الاختصاصات الدستورية التي تقوم بها سلطة نظامية ما، ولا ريب أن وصف المجتمع دار أو دولة، يؤخذ من طبيعة النظام الذي يحكم فيها، أي أن مناط الحكم يؤخذ من سيادة الدستور والقوانين كما قال الكاساني: "إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى اللجنة دار السلام والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في اللجنة والبوار في النار، وظهور

⁴ أبو هيف، علي صادق. القانون الدولي العام، ط12، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995، ص109.

⁵ غالي، بطرس. وعيسى، محمود حري. المدخل في علم السياسة، ط5، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976،

ص153. ودرويش، إبراهيم. علم السياسة والنظام السياسي، ط3، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975، ج1، ص187.

⁶ ابن منظور. لسان العرب، مصدر سابق، ج6، ص4577.

الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها"⁷. وقال ابن القيم: "قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قرية إلى مكة جدا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة وكذلك الساحل"⁸.

ولا يخفى أن ثمرة تحرير المناط في الحكم على الدار، وتقسيم العالم إلى دارين من الناحية السياسية: دار استجابة ودار دعوة، يراد به تحديد ضوابط قضايا العلاقات الدولية بين الدارين، وفرز الأحكام المنوطة بالأمراء والعلماء منها، وإتقان عملية المواطنة، وتيسير آداب المعاشة والتعاون بين السلطة الحاكمة والقاطنين على أرضها في الدارين، على الرغم من اختلاف المعتقدات والشرائع والديانات.

2. تعريف دار الاستجابة:

يراد بمصطلح (دار الاستجابة) دار الإسلام، ومصطلح (دار الدعوة) دار غير الإسلام، وهذا الاستخدام قصد به تفرغ مصطلح الديار من معانيه العدوانية والسلبية التي ألحقت به لظروف الاقتتال والاقتهار في حالة الاستضعاف وأطوار الاستخلاف التي مرت بها الأمم في مراحل التأسيس والتمكين. وقد استعمل الإمام الشاطبي هذه الفلسفة مع مصطلح الأمة، حيث ألحق بهذا المصطلح ذات المعاني التي تضمنها مصطلح الدار من عدوانية وتمايز سلمي، فقام الشاطبي بفرز تلك المفاهيم السلبية، وحرر مصطلح الأمة من النظرة الأوحدية الإقصائية، ورد إليه ما فقده من مفاهيم في حالات التدافع الفكري والانتصار المذهبي التي مر بها.⁹

⁷ الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1910، ج6، ص112.

⁸ ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله. أحكام أهل الذمة، الدمام: رمادي للنشر، 1997، ج2، ص728.

⁹ انظر: إن شئت كلام الشاطبي عند شرحه لحديث (افترق اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة...، وتفرق أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)، فتأمل لفظة (أمي) و (كلها في النار)=

وعلى هذا الأساس نعرف دار الاستجابة بأنها: الأرض التي تحكمها الشريعة الإلهية، وتكون المنعة والشوكة فيها للمسلمين، كما قال عبد القاهر البغدادي: "كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهلها بلا خفير ولا مجبر ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي، ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة، فهي دار الإسلام، وإذا كان الأمر على ضد ما ذكرناه في الدار فهي دار الكفر".¹⁰

وعرفها عبد الرحمن السعدي بقوله: "بلاد الإسلام: التي يحكمها المسلمون، وتجري فيها الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، ولو كان جمهور أهلها كفاراً، وبلاد الكفر ضدها".¹¹ وأكد سيد قطب على ذات المعنى بقوله: "وتشمل دار الإسلام كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام وتحكمه شريعة الإسلام، سواء كان أهله كلهم مسلمين، أو كان أهله مسلمين وذميين، أو كان أهله كلهم ذميين، ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمونه بشريعة الإسلام".¹²

3. تعريف دار الدعوة: وتسمى دار المودة، ودار الصلح، ودار المعاهدة، ودار الهدنة، ودار الذمة، ودار الكفر... وهي كل ناحية صالح المسلمون أهلها بترك القتال على أن تكون الأرض لأهلها، أو تصالحوا على قيم سياسية سلمية تضبط علاقة كل منهما بالآخر، مع رفضهم الإسلام وأحكامه، أو لعدم ولاية إمام المسلمين عليها. لذلك يمكن تعريفها بأنها: كل بقعة تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة، سواء كان

=وحديث: (فُيُؤْخَذُ بِقَوْمٍ مِنْكُمْ ذَاتُ الشَّمَالِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصْحَابِي، وَفِي رِوَايَةِ أُمِّئِي أُمِّي، قَالَ: فَيُقَالُ: لَا تَلْدَرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ...). (للشاطبي، أبو إسحق، **الاعتصام**، د. م، دار العدالة، 1996، ج2، ص408-419، وجاء ذكر ذلك عند ابن عاشور في تفسيره فقال: "جاء الخطاب بـ: بأبها الناس: ليشمل جميع أمة الدعوة الذين يسمعون القرآن يومئذ وفيما يأتي من الزمان". (ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتثوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ، 2000، ج4، ص8) واستعمل هذا المصطلح جمهرة من الدعاة المعاصرين منهم: الفرضاوي، العلواني، البوطي.

¹⁰ البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**، إستانبول: مطبعة الدولة، د.ت، ص270.

¹¹ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **الفتاوى السعدية**، الرياض: المؤسسة السعدية، 1982، ص104.

¹² قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ط9، بيروت: دار الشروق، 1980، ج2، ص873.

بينهم وبين إمام المسلمين عهد، أو صلح، أو لم يكن بينهم شيء من ذلك. يقول ابن القيم رحمه الله: "قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وحجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قرية إلى مكة جدا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة، وكذلك الساحل".¹³ وقال أبو يوسف: "تعتبر الدار دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها وإن كان جل أهلها من المسلمين".¹⁴

ومجمل القول في تحرير مناط الحكم على الدار منوط بغلبة الأحكام، المتمثلة في قوة هيمنة الأحكام الشرعية، والسلطة السياسية على تلك الجهة، ثم يتفرع عن هذا المناط أوصاف عدة منها؛ دار الاستجابة، ودار الدعوة بأنواعها، حسب ما هو مقرر في فقه السياسة الشرعية. لذلك ينبغي معرفة مقتضى تلك الأوصاف والمناطات، وما يترتب عليها من التزامات وغير ذلك.

4. مقتضى دار الاستجابة: الأصل في الناس فيها الإسلام، وتطبيق أحكام الشريعة واجبة على الحاكم والمحكوم، وسريان أحكام الشريعة جارية على المسلم، وخضوع المقيمين في دار الإسلام من غير المسلمين لقوانين الشريعة الإسلامية لازم مع مراعاة خصوصيات الديانات.

5. مقتضى دار الدعوة: الأصل فيها الكفر، وأحكامها ودستورها وقوانينها وضعية، وقوانينها لازمة لمن ارتضى الإقامة فيها مع مراعاة خصوصيات الديانات، وعدم وجوب تطبيق الشريعة فيها لفقدان ولاية سلطان الإسلام عليها.

ثانياً: أصالة تقسيم الدور:

إن هذا التقسيم الذي وضعه الفقهاء للعالم تقسيم أصيل، وإن لم يجز به الاصطلاح في عهده صلى الله عليه وسلم، فهو لم يكن ابتداءً ابتدعه الفقهاء، بل إن

¹³ ابن قيم الجوزية. أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، ج2، ص728.

¹⁴ السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج1، ص220.

أصوله في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، شأنه في ذلك شأن كثير من التقسيمات في الفقه الإسلامي.

ففي القرآن الكريم نجد تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾. (التغابن: 2)، ولكل من هذين القسمين بلاد أو دار تجمعهم، كما قال تعالى: ﴿سَأَرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾. (الأعراف: 145)، وقوله: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ..الآية﴾. (الحج: 40) وقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُخْرِجُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾. (الحشر: 9).

قال الزمخشري: "أراد دار الهجرة والإيمان، فأقام لام التعريف في الدار مقام المضاف إليه وحذف المضاف من دار الإيمان ووضع المضاف إليه مقامه".¹⁵ وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي سكنوا دار الهجرة من قبل المهاجرين وآمنوا قبل كثير منهم".¹⁶

وفي السنة النبوية وفي الآثار عن الصحابة جاء هذا المعنى واضحاً باسم دار الشرك، ودار السنة، ودار الإسلام، ودار الهجرة، وهذه الثلاثة الأخيرة تعني حقيقة واحدة، وتنوعت فيها التسمية بتنوع الوصف. وهذه طائفة من الأحاديث والآثار في ذلك:

- روى النسائي في سننه عن جابر بن زيد قال: قال ابن عباس: (أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا من المهاجرين، لأنهم هجروا المشركين، وكان من الأنصار مهاجرين؛ لأن المدينة كانت دار شرك، فجاءوا إلى رسول الله ﷺ ليلة العقبة).

- وروى الإمام مسلم في صحيحه عن بريدة قال: (كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه.. ثم قال: وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأبتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، أَدْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفْ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ).

فالدار الأولى هي دار المشركين، والثانية هي دار المهاجرين وهي دار الإسلام، التي

¹⁵ الزمخشري، أبو القاسم جار الله. تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ج4، ص492.

¹⁶ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، 1993، ج4، ص337.

جاءت في رواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني للحديث بلفظ صريح في تسميتها دار الإسلام، فقال: (..وادعوهم إلى التحول إلى دار الإسلام).

- روى الإمام أبو يوسف القاضي في كتابه الخراج، عن سليمان بن بريدة أن عمر رضي الله عنه بعث سلمة بن قيس على جيش فقال: (فإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال: ادعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا فاختاروا دارهم فعليهم في أموالهم الزكاة).

- وروى الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عباس، أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر بن الخطاب: (يا أمير المؤمنين: إن موسم الحج يجمع رعاك الناس وغوغاءهم، وإنى أرى أن تتمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة).

- وجاء في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة: "وجعلت لهم أبماً شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه: طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم".

ففي هذه الأحاديث والآثار وفي غيرها أيضاً جاء اسم (دار الهجرة) و(دار الإسلام) و(دار السنة) و(دار الشرك) كما رأينا، فقد كانت هذه المسميات موجودة منذ عهد الرسول ﷺ وعهد الصحابة، وحتى لو لم تستعمل مصطلحاً شائعاً مشتهراً، فإن الأحكام التي طبقها الفقه بعد ذلك على الوحدة التي سموها (دار الاستجابة)، والأخرى التي سموها (دار الدعوة) كانت موجودة في عهده صلى الله عليه وسلم، واستمد الفقه منها تقنينه لما أطلق عليه كل من الاسمين، فلا دلالة إذن للقول بأن هذه التسمية طارئة مستحدثة، ولا سند للقول بعدم شرعية تقسيم العالم إلى دارين؛ دار استجابة، ودار دعوة.

ومن استقرار أقوال الفقهاء في تقسيم العالم إلى دار استجابة ودار دعوة يظهر أنه لا علاقة لحال الحرب بأصل التقسيم، إذ هو - كما سبق - عند جمهور الفقهاء مبني على سيادة الأحكام، ولذلك فإن بناء التقسيم على أصل العلاقة سلماً أو حرباً فيه عكس للقضية، فإن العلاقات إنما تتحدد بناء على وصف الدار وموقف أهلها من الإسلام ودعوته.

وهكذا فإن تقسيم الدور الأصلية ثابت عند الفقهاء ومحل اتفاق، وليست له علاقة بقضية الحرب والسلم حتى يمكن أن تتغير الأوصاف، فإن الأوصاف الأصلية وهي دار الاستجابة، ودار الدعوة، لا تزال ما دام هناك مسلمون وغير مسلمين؛ وهناك شريعة إلهية وقوانين بشرية، فلا يجوز أن تخلط هذه المفاهيم بعضها ببعض، وتسقط هذه الأوصاف لمجرد وجود شبهة علاقة بين مصطلح الكفر بالحرب، وهذا غير وارد حتى عند الحنفية الذين اشتهروا باستخدام مصطلح دار الحرب في كتبهم. فقد صرح الشيخ الزرقا الضليع في المذهب الحنفي بذلك حيث قال: "ليس المراد بدار الحرب في اصطلاح الحنفية أن يكونوا في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين، بل المراد بدار الحرب أنها غير إسلامية، بل مستقلة غير داخلية تحت سلطة الإسلام".¹⁷

وبالتالي فإن هذا التقسيم للعالم إلى دارين قصد به التفريق بين الدار التي تجري عليها أحكام القرآن وتحت سيطرة السلطان من غيرها التي تظلمها أحكام البشر الوضعية وتقاد بذلك، علما بأن هذا التقسيم لا علاقة له بدين الأغلبية أو الأقلية، ولا بتغاير الدين بين السلطة والرعية. وإنما مرده إلى تحقيق مقاصد عليا في السياسة والالتزام، وذلك على مستوى تنظيم العلاقات الدولية بين دار الاستجابة ودار الدعوة في حالات السلم والمدافعة، وعلى صعيد الالتزام بالأحكام الشرعية المنوطة بالأفراد والالتزام الشخصي، ومراعاة الأحكام التي هي من مهام الأمراء ووظائف الولاة، التي تتأثر مناطات أحكامها باختلاف الدارين.

من خلال استعراضنا لمحتويات تعريف دار الاستجابة (الإسلام) ودار الدعوة (الكفر) تبين لنا أن تلك التقسيمات والتعريفات لأنواع الدور كانت تعبر عن الواقع الماضي من خلال مؤثرات الهيمنة والفعل السياسي، وهي بذلك تتضمن معنيين، المعنى الأول شرعي بمعنى أن وصف الدار يؤخذ من هيمنة القوانين الحاكمة عليها، والمعنى الثاني سياسي يتضمن كافة الأعمال الفكرية ذات الصلة بعلوم العلاقات الدولية، من قانون دولي عام وتفرعاته، وأساليب التعايش والتفاهم بين الكيانات السياسية المختلفة.

¹⁷ الزرقا، مصطفى. فتاوى مصطفى الزرقا، ط3، دمشق: دار الفلم، 2003، ص626.

ويُهدِئ الشقين يمكن فهم دلالات التعريف التقليدي للدور والتعامل معه في إطار المتغيرات السياسية التي انعكست بوضوح على ساحة التنظير السياسي، فبينما كان مركز التنظير فيما مضى دار الخلافة الإسلامية (بغداد-دمشق) أضحت مراكز التنظير في عصرنا (واشنطن-لندن-باريس-موسكو)، وهذا يفتح مجالاً للاجتهاد في توظيف شقي تعريف الدار (الشرعي، والسياسي) من حيث يمكن للمسلم المقيم في الغرب الالتزام بالوصف الشرعي للدار والاستفادة من الاستثناءات والهوامش التي تتيحها الشريعة الإسلامية له، والالتزام بالمعنى السياسي للدار من حيث الانخراط في مكونات المجتمع الغربي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية المباحة والمتاحة له، وبذلك يصير المسلم مسلماً ملتزماً بدينه وموطناً صالحاً لوطنه الجديد.

ثالثاً: الأبعاد الفلسفية لاختلاف الدارين:

البعد الأول: اعتبار القيمة الملية للإنسان والمكان: مما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت للمكان الذي تحكمه، والإنسان الذي يدين بمبادئها أو يخضع لها، قيمة ملية في الدنيا من حيث العصمة؛ إما ديناً وإما عهداً، ومن حيث الالتزام بها حكماً، وتشريعاً، وتحكاماً؛ وفي الآخرة دار النعيم والثواب الجزيل لمن حقق شروط الدخول. فإذا اختلف المكان، ورضي الإنسان بأحكام غير الإسلام، فإن القيمة الملية حينئذ تنحصر عنهما، ويصبح اعتبار القيمة الملية للإنسان بحسب التزامه الشخصي بالإسلام، أما القضايا الكبرى المنوطة بالمكان وقوة السلطان؛ كتحكام الشريعة، وتغيير القوانين العامة في السياسة؛ والقضاء، والقانون، والاقتصاد، والإعلام، فلا سبيل لها إلى القيمة الملية، إلا من باب الالتزام بالأعراف والعهود والعقود والمواثيق السائدة في ذلك المكان.

لذلك يمكن القول بأنه لا علاقة لاعتبار القيمة الملية للمكان والإنسان بحالة الحرب والسلم، ولا بحالة الأمان وعدمه، وإنما باعتبار الإيمان بالإسلام على المستوى الفردي، وولاية سلطان الشريعة على صعيد المكان، وبهذه الاعتبارات رأى بعض الفقهاء امتناع تطبيق الحدود على المسلم الذي ارتكب موجبها وهو في دار الدعوة، لأن ولاية سلطان المسلمين على ذلك المكان منعدمة، وتطبيق الشريعة والقضاء بها يقتضي الولاية.

البعد الثاني: اعتبار الخصوصية المالية للديانات: منها عدم حتمية إقامة الحدود

الإسلامية على رعايا الدولة الإسلامية إلا إذا تحاكموا إلينا، أو كانت هذه الجرائم تمس أمن البلاد ودين العباد وحقوق الأفراد، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: 42).

قال ابن تيمية في تفسير هذه الآية: "وحقيقة الآية، إن كان مستجيباً لقوم آخرين لم يأتوه، لم يجب عليه الحكم بينهم، كالمعاهد والمستأمن وغيره، الذي يرجع إلى أمرائه وعلمائه في دارهم، وكالذمي الذي إن حكم له بما يوافق غرضه وإلا رجع إلى أكابرهم وعلمائهم، فيكون متخيراً بين الطاعة لحكم الله ورسوله، وبين الإعراض عنه. وأما من لم يكن إلا مطيعاً لحكم الله ورسوله، ليس عنه مندوحة، كالمظلوم الذي يطلب نصرة على ظالمه، وليس له من ينصره من أهل دينه، فهذا ليس في الآية تخيير، وإذا كان عقد الذمة قد أوجب نصره من أهل الحرب، فنصره ممن يظلمه من أهل الذمة أولى أن يوجب ذلك".¹⁸

ويؤكد ابن عاشور على هذه الخصوصية المالية بقوله: "وأحسب أن التجاء اليهود إلى تحكيم الرسول ﷺ في ذلك ليس لأنهم يصدقون برسالته، ولا لأنهم يعدون حكمه ترجيحاً في اختلافهم، ولكن لأنهم يعدونه ولي الأمر في تلك الجهة وما يتبعها". ويقول أيضاً: "وقد خير الله تعالى رسوله ﷺ في الحكم بينهم والإعراض عنهم... ثم قال: والآية تقتضي تخيير حكام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكموهم؛ لأن إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الأحكام مساو لإباحته للرسول". ويقول في موضع آخر: "وقد دل الاستقراء على أن الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حكام ملتهم، فإذا تحاكموا إلى حكام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكل ما ينتشر منه فساد فلا خلاف أنه يجب الحكم بينهم (وعلى هذا فالتخيير الذي في الآية مخصوص بالإجماع) وإن لم يكن كذلك كالتراخ في الطلاق والمعاملات".¹⁹

¹⁸ ابن تيمية، نفي الدين أحمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى، القاهرة: مكتبة الوفاء، 1997، ج 28، ص 198.

¹⁹ ابن عاشور. التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 5، ص 109-110.

البعد الثالث: اعتبار اختلاف الدارين في أحكام المعاملات: ونريد بالمعاملات هنا مجموع الأحكام التي تنظم معاملات الأفراد في حياتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فهذه المنظومة من المعاملات تتأثر منطاطات أحكامها باختلاف الدارين؛ نوع الأحكام وغلبة السلطان، بغض النظر عن اختلاف الديانات. وفيما يأتي بيان ذلك في عدد من الأمثلة:

– التعاملات الربوية والعقود الفاسدة:

جرى العرف في كتب التفاسير والفقهاء على الاستدلال بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾. (النساء: 161) بأنه دليل على حرمة التعامل بالربا بين بني إسرائيل وغيرهم، وأن الكفار مخاطبون بفروع شريعة. ولكن الناظر في الآية الكريمة وفي سياقها وسبقها ولحاقها، يجد أنها تشير إشارات متفاوتة كلها تقوي الأخذ بالقول القائل أن الشرائع اعتبرت للإنسان المؤمن بما قيمة ملبية، كذلك للمكان الذي يقطنه وتظله أحكام السماء فيه، من حيث سريان الأحكام، وولاية السلطان.

فمثلاً قوله تعالى في آية النساء: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ (النساء: 161) فإن السياق والسباق واللاحق جميعاً يتجه نحو فهم فحوى نص الآية على تحريم التعامل الربوي بين بني إسرائيل دون غيرهم، وذلك لاعتبار القيمة المالية التي تعتمد عليها شرائع السماء لاتباعها في زمن التزويل والأحكام، وهذا الفهم يمكن معرفته من خلال نصوص التوراة المتضافرت في ذلك، حيث جاء في سفر الخروج (22: 25): "إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي، ولا تضعوا عليه ربا". وفي سفر الأواوين (الأخبار) (25: 3): "وإذا افتقر أخوك وقصرت يده عندك فاعضده غريباً أو مستوطناً فيعيش معك، لا تأخذ منه ربا ولا مراوحة بل أحش إهلك فيعيش أخوك معك، فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعطه بالمراوحة". وفي سفر تثنية الاشتراع (23: 19): "لا تقرض أخاك ربا، وربا فضة أو ربا شيء ما مما يقرض ربا، للأجنبي تقرض ربا، ولكن لأخيك لا تقرض ربا".

وهذا الفهم قدمه ابن عاشور في تفسير آية النساء ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾

(النساء: 161) وقد نكحوا عنه) والذي يجدر سرده في هذا المقام، قال رحمه الله: "وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ؛ هو أن يأخذوه من قومهم خاصة ويسوغ لهم أخذه من غير الإسرائيليين كما في الإصحاح 23 من سفر التثنية: (لا تقرض أحاك بربا، ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء ما مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا). والربا محرم عليهم بنص التوراة في سفر الخروج في الإصحاح 22: (إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا)، «وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (النساء: 161) أعم من الربا فيشمل الرشوة المحرمة عندهم، وأخذهم الفداء على الأسرى من قومهم، وغير ذلك".²⁰

ويشكل على بعض الفضلاء حالة التوفيق والتوجيه بين قوله تعالى: «وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ» (النساء: 161) وقوله تعالى: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (آل عمران: 75)، ومرد هذا الإشكال الخلط بين التعامل بالعقود الفاسدة بالتراضي وعمليات الغدر والخيانة، فإن الغدر والخيانة، والغش والتحايل محرم في كل الحالات حيث تضافرت نصوص الكتاب والسنة على تحريمه بأي وجه كان، وكذلك جاء اتفاق علماء المذاهب -دون استثناء- على تحريم ذلك، وفلسفة هذا التحريم بأنه يعد من الحقوق والواجبات الأصلية بين الناس كافة على اختلاف أديانهم وألوانهم وأجناسهم، لذلك لا يعد من المؤاساة التي عادة ما تفرضها ملة على أتباعها دون غيرهم باعتبار القيمة الملية التي تضفيها الديانة على أتباعها، وعلى الرغم من وضوح هذه المسألة عند العلماء والفقهاء، نجد أن بعض الجهلاء والمقلدة من المسلمين قد اعتمدوا على فتاوى بعض الفقهاء الذين أجازوا التعامل بالعقود الفاسدة كالربا والبيوعات الفاسدة في غير دار الإسلام، وجعلوا ذلك أصلا للغدر والخيانة مع غير المسلمين، وقالوا: «لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (آل عمران: 75)!

وهذا كما لا يخفى قول باطل جملة وتفصيلا، وجهل فاضح بالشرعية، لأن التعامل بالعقود الفاسدة بين مسلم وغيره في غير دار الإسلام بالتراضي بينهما وفق وقوانين وأعراف سائدة في تلك البلاد؛ فهذا أمر، والغدر والخيانة أمر آخر تماما؛ حيث لا يوجد

²⁰ ابن عاشور. التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج4، ص311-312.

وجه شبه ولا علاقة بين بيع وشراء بالتراضي، وخيانة وسرقة وتحايل، فالفرق بينهما عظيم والبون شاسع، وقد ذم الله تعالى الذين يغدرون ولا يؤدون الأمانة، بل يستحلونها بالغش والخيانة بزعمهم أن ذلك من الديانة، فقال: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَقْنَطَارٍ يُؤَدَّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدَّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 75) قال الإمام أبو جعفر الطبري: "وهذا خبر من الله عز وجل: أن من أهل الكتاب -وهو اليهود من بني إسرائيل- أهل أمانة يؤدونها ولا يخونونها، ومنهم الخائن أمانته، الفاجر في يمينه، المستحل".²¹

وقال العلامة رشيد رضا بهذا الصدد: "فكأنه يقول إن استحلال هذه الخيانة جاءهم من الغرور بشعبهم والغلو في دينهم، فإن ذلك يستتبع احتقار المخلف احتقاراً يهضم به حقه الثابت في المعاملة".²²

ثم رد على الذين استحلوا المخالف ولم يفهموا كلام الفقهاء، الذين قالوا بجواز التعامل بالعقود الفاسدة التي لا تحل في دار الإسلام كالربا والبيع الفاسد مع غير المسلم في داره، فقال: "ولكن هؤلاء الفقهاء لا يحلون الغش ولا الخيانة ولا السرقة ولا الكذب والاحتيال لذلك، وإنما يقولون يجوز أكل ماله برضاه في مثل تلك العقود، على أن المسألة خلافية لم يتفق الفقهاء عليها. فلينظر المسلم الصادق المستنير بالدليل إلى سوء مغبة التقليد، وكيف أنه استلزم الاجتهاد الباطل إذ صار الجاهلون من المقلدين يقيسون أكل المال بالغش والخيانة والسرقة على أكله بالعقود الفاسدة مع التراضي، وبينهما فرق عظيم".²³

ويوضح العلامة ابن عاشور مرد ذلك الخلط إلى عدم التفريق بين الحقوق والمؤاساة عند مقلدة وعوام أهل الكتاب وأهل الإسلام، حيث ذكر ذلك عند شرحه لقوله تعالى:

²¹ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، القاهرة: دار المعارف، 1971، ج3، ص315.

²² رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، 1954، ج3، ص296.

²³ المصدر السابق، ج3، ص297.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 75)، فقال: "وأيا ما كان فقد أنبأ هذا عن خلق عجيب فيهم، وهو استخفافهم بحقوق المخالفين لهم في الدين، واستباحة ظلمهم مع اعتقادهم أن الجاهل أو الأمي جدير بأن يدحض حقه. والظاهر أن الذي جرأهم على هذا سوء فهمهم للتوراة، فإن التوراة ذكرت أحكاماً فرقت فيها بين الإسرائيليين وغيره في الحقوق، غير أن ذلك فيما يرجع إلى المؤاساة والمخالطة بين الأمة، فقد جاء في سفر التثنية الإصحاح الخامس عشر: (في آخر سبع سنين تعمل إبراء، يرى كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه. الأجنبي تطالب، وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه) وجاء في الإصحاح 23 منه: (لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام وللأجنبي تقرض بربا).

ولكن شتان بين الحقوق وبين المؤاساة؛ فإن تحريم الربا إنما كان لقصد المؤاساة، والمؤاساة غير مفروضة مع غير أهل الملة الواحدة. وعن ابن الكلبي: قالت اليهود: الأموال كلها كانت لنا، فما في أيدي العرب منها فهو لنا، وإهم ظلمونا وغصبونا فلا إثم علينا في أخذ أموالنا منهم، وهذان الخلقان الذميان اللذان حكاهما الله عن اليهود قد اتصف بهما كثير من المسلمين، فاستحل بعضهم حقوق أهل الذمة، وتناولوها بأنهم صاروا أهل حرب، في حين لا حرب ولا ضرب.²⁴

ولعله بهذا التمييز بين مفهومي المؤاساة والحقوق، والتفريق بين التعامل بالمعاملات الربوية وفق القوانين السائدة وتحريم الغدر والخيانة، يمكن لهذه الورقة أن تسهم بشكل ما إلى تحقيق مفاهيم المواطنة بأبعادها الإيجابية في إطار (التوطين، والتأثير، والتأثر الإيجابي)، والتي تؤسس إلى عملية الاندماج الطبيعي بين المسلم وغيره، عبر دوائر مكونات المجتمع في الغرب، مع مراعاة الخصوصيات الدينية (المالية) لكل ملة.

لا يخفى أنه في حادثة العباس وتعامله بالمعاملات الربوية في غير دار الإسلام، في مكة المكرمة قبل فتحها، خير شاهد على ذلك، على الرغم من أن النبي ﷺ كان يعلم بتعامله ذلك، ولم ينهه إلا عندما فتحت مكة وصارت داراً إسلامية، وكانت سيادة

²⁴ ابن عاشور. التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج3، ص134.

الشرعية وسلطان الرسول ﷺ يمارس في تلك الجهة والحيز المكاني، فقال صلى الله عليه وسلم: وأول ربا أضعه ربا العباس تحت قدمي.²⁵

قال السرخسي تعليقا على حادثة العباس: "لأن العباس ﷺ بعد ما أسلم رجع إلى مكة، وكان يراي، وكان لا يخفي فعله عن رسول الله، فما لم ينه عنه دل أن ذلك جائز، وإنما جعل الموضوع من ذلك ما لم يقبض حتى جاء الفتح، و به نقول، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 278).²⁶ أيضا قال ابن رشد: "وفي هذا ما يدل على إجازة الربا مع أهل الكفر في دار الكفر على ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف؛ لأن مكة كانت دار كفر، وكان العباس مسلماً إما من قبل بدر على ما ذكره ابن إسحاق، أو من قبل فتح خيبر إن لم يصح ما ذكره ابن إسحاق".²⁷

كذلك قال أبو جعفر أحمد الطحاوي تعليقا على حادثة مراعاة العباس في مكة: "فكان في ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان بمكة قائما، لما كانت دار كفر حتى فتحت، لأن ذهاب الجاهلية إنما كان بفتحها، وكان في قول رسول الله ﷺ: (أول ربا أضع ربا العباس بن عبد المطلب). فدل ذلك أن ربا العباس قد كان قائما حتى وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يضع إلا ما قد كان قائما، لا ما قد سقط قبل وضعه إياه. وكان فتح خيبر في سنة سبع من الهجرة، وكان فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، وكانت حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة. ففي ذلك ما قد دل أنه قد كان للعباس ربا إلى أن كان فتح مكة، وقد كان مسلما قبل ذلك، وفي ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان حلالا بين المسلمين وبين المشركين بمكة لما كانت دار كفر، وهو حيثئذ حرام بين المسلمين في دار الإسلام، وفي ذلك ما قد دل على إباحة الربا بين المسلمين وبين أهل الكفر في دار الكفر كما يقوله أبو حنيفة والثوري".²⁸

²⁵ النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، حديث رقم (1218).

²⁶ المصدر السابق، ج 14 ص 57-58.

²⁷ ابن رشد، أبو الوليد محمد. المقدمات الممهدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج 2، ص 10.

²⁸ الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد المصري. تحفة الأختيار بترتيب شرح مشكل الآثار، الرياض: دار للنسبة للنشر والتوزيع، 1999، ج 4، ص 229.

وهناك شواهد أثرية، واعتبارات معنوية، ومتابعات اجتهادية، تقوي هذا المذهب، منها فتاوى كوكبة من علماء السلف منهم: أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن الشيباني، والكاساني، والسرخسي، وسفيان الثوري، وإبراهيم النخعي، وابن رشد، وابن تيمية الجد، وابن تيمية شيخ الإسلام، وابن القيم، وابن مفلح، والمرداوي، وأبو الحسن اللخمي، ورواية عن أحمد، ورواية عن مالك، وغيرهم، وننقل لك من هذه الأقوال قول ابن تيمية.²⁹

لا يخفى على أحد مدى تأثير كلام شيخ الإسلام ابن تيمية على الدعوة الإسلامية المعاصرة، فهو شيخها الأول بدون منازعة، كما قال رئيس القضاة ابن الحريري في زمانه: إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن هو؟! ومن هذا المنطلق جعلت لكلامه هذه الخصوصية، فأفردت له ولابن القيم هذه المساحة.

فقد ثبت عن هذا الإمام الجليل قوله بعدم حرمة الربا بين مسلم وغيره في غير دار الإسلام، كما ورد نص ذلك في كتابه (المستدرك على مجموع الفتاوى) الذي صدر أخيراً، في باب الصرف أنه قال: "لا يحرم الربا في دار الكفر، وأقرها شيخنا على ظاهرها".

والذي يظهر أن قائل: "وأقرها شيخنا على ظاهرها"، هو ابن مفلح، ويقصد بشيخنا: تقي الدين ابن تيمية، حيث جاء ذكر هذه الرواية بتمامها عند ابن مفلح في كتابه الفروع، وأيضاً ذكرها المرداوي مفصلة في كتابه الإنصاف عن ابن تيمية. ولا ريب أن ابن مفلح من أعلم الناس بمذهب الإمام أحمد، وكان من أبرز تلاميذ ابن تيمية، وأخبر الناس بمسائله واختياراته، حتى إن ابن القيم كان يراجع في ذلك.³⁰

وأيضاً فإن العلاقة التي بين أبي الحسن المرداوي وابن مفلح، كانت علاقة علمية بين

²⁹ ابن قاسم، محمد بن عبد الرحمن. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، الرياض: دار القاسم، ج4، ص18.

³⁰ قال ابن القيم عنه: ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح، وحضر عند الشيخ تقي الدين ونقل عنه كثيراً وكان يقول له: ما أنت ابن مفلح، بل أنت مفلح، وكان أخبر الناس بمسائله واختياراته، حتى أن العلامة ابن القيم كان يراجع في ذلك. (انظر: جلاء العبين: 38-39)

شيخ وتلميذه، يترعان من مترع واحد، ويصدران من مشكاة واحدة³¹، كذلك كانت علاقتهما بابن تيمية على هذه المنهجية. لذا نراهما قد أثبتا ذات الرواية بدون خلاف، ونسباها إلى شيخهما ابن تيمية -رحمه الله- بدون اضطراب بينهما، ولم يذكر أن له رأياً آخر يخالف هذا القول، علماً بأن ابن مفلح يُعد من أخير الناس بمسائل واختيارات ابن تيمية، ما يعزز القول بأن مذهبه في هذه المسألة هو عدم حرمة الربا بين المسلم وغيره في غير دار الإسلام.

وهذا نص ابن مفلح يؤكد ما قلته، فقد قال في فروعه: "وفي المستوعب، والحرر³²: إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما، ونقله الميموني، وهو ظاهر كلام الحرقي في دار كفر، ولم يقيدوها في التبصرة وغيرها بعدم الأمان. وفي الموجز رواية: لا يحرم في دار الكفر، وأقرها شيخنا على ظاهرها، وعنه: لا ربا بينه وبين مكاتبه كعبده، فعلى المنع فلو زاد الأجل والدين جاز في احتمال³³".

وهذه رواية أبي الحسن المرادوي مفصلة، تثبت ما قلته، قال وفي (الموجز رواية): "لا يحرم الربا في دار الكفر. وأقرها الشيخ تقي الدين (ابن تيمية) على ظاهرها³⁴". جاء في كتاب بدائع الفوائد لابن القيم قوله: "قال في الحرر: الربا محرم إلا بين

³¹ جاء عن ابن العماد في تحديد العلاقة والصلة بين ابن مفلح والمرادوي قوله: "ابن مفلح هو الشيخ الإمام العالم العلامة، وحيد دهره، فريد عصره، شيخ الإسلام، وأحد الأئمة الأعلام، تفقه وبرح ودرس وافق وناظر، وأفاد وناب في الحكم عن قاضي القضاة المرادوي، ونزج ابنته، وكان آية وغاية في نقل مذهب الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه، وقال أبو البقاء السبكي: ما رأيت عينا أحدا أفقه منه، وكان ذا حظ من زهد وتقف وورع ودين متين". ابن أبي بعلبي، أبو الحسين محمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج2، ص432.

³² لقد راجعت هذا النص في كتاب ابن تيمية، مجد الدين، انحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد حسن وأحمد محروس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ج1، ص464، كذلك كتاب الحنبلي، ابن مفلح. **المبدع شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج4، ص154، فوجدته كما نقله ابن مفلح في (الفروع) والمرادوي في (الإنصاف).

³³ ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله، **كتاب الفروع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984، ج4، ص110.

³⁴ المرادوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل**، كتاب الربا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980، ص135.

مسلم وكافر لا أمان بينهما، ولم يذكر هذه المسألة في المغني، وذكر تحريم الربا مطلقاً. وقال أبو حنيفة: لا يحرم الربا في دار الكفر. قال الشيخ: قلت رأيت في تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين.³⁵

وبعد نظر وتأمل طويل في هذه النص، وجدت أن فيه اضطراباً يوحى بوجود خلل ما؛ إما بتحريف النص أثناء النقل من النسخة الأصلية، وإما بإسقاط أثناء الطباعة، ما حملني إلى البحث والتدقيق والمقارنة بين الروايات والنصوص الأخرى؛ كرواية المحرر، والمؤجز، والتذكرة، والمستوعب، والفروع، والإنصاف، والتبصرة التي جاء ذكرها في كتاب الإنصاف والفروع وغيرهما.

وجدت أن هناك تحريفاً في أصل النص الذي جاء ذكره في كتاب البدائع حيث قال ابن القيم: "قال الشيخ (ابن تيمية):³⁶ قلت: رأيت في تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين".

والصواب ينبغي أن يكون على هذه الصيغة: "رأيت في عدم تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين".

ولا يخفى أن الروايتين التي أشار إليهما العلامة ابن القيم، هما: روايتا المؤجز، والمحرر، التي جاء ذكرهما في كتاب الإنصاف، والفروع. والروايتان تنصان على عدم تحريم الربا بين المسلم وغيره في غير دار الإسلام، وليس كما جاء ذكرهما في كتاب البدائع. وهذا نص رواية المؤجز كما ذكرها المرداوي في الإنصاف: "لا يحرم الربا في دار الكفر. وأقرها الشيخ تقي الدين (ابن تيمية) على ظاهرها".

وهذا نص رواية المحرر كما ذكرها ابن مفلح في الفروع: "إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما". وكما ذكرها ابن القيم في بدائع الفوائد: "قال في المحرر: الربا محرم إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما".

فإذا كانت الروايتان التي أشار إليهما ابن القيم في البدائع، هما اللتان جاء ذكرهما في

³⁵ ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله. بدائع الفوائد، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت ج 4، ص 214.

³⁶ كلمة ابن تيمية من عندي ولبس في أصل النص.

الإنصاف والفروع؛ وهما تنصان على عدم حرمة الربا بين مسلم وكافر في غير دار الإسلام، وبذا ثبت تحريف النص الثاني في البدائع، القائل بحرمة الربا بينهما كما مر معنا. كذلك ينبغي أن نشير في هذا السياق أن صاحب المحرر هو مجد الدين ابن تيمية، جد شيخ الإسلام ابن تيمية، ويعتبر من أوائل شيوخه، ورواية المحرر - كما عرفت - تنص على عدم حرمة الربا، ما يقوي أن نص ابن القيم الصحيح هو: عدم حرمة الربا بينهما .

فإذا كان الأمر كذلك، يمكن أن يفهم من تصدير ابن القيم رواية المحرر التي تنص على عدم حرمة الربا بينهما، أنها تشير إلى ترجيحه لها، لما علم عند أهل العلم من أن التصدير يؤذن بالتشهير، ثم بعد ذلك ذكره لمذهب أبي حنيفة القائل بالجواز، ثم أعقب ذلك بتأكيدده على نقل روایتين منصوصتين عن شيخه ابن تيمية - بعد إزالة التحريف - بعدم حرمة الربا بين المسلم وغيره، ما يشير بقوة إلى أن مذهب ابن القيم في هذه المسألة مؤيد لما ذهب إليه شيخه ابن تيمية في هذه المسألة، لما غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في الغالب الأعم، والله أعلم.

- الفرقة والعدة الزوجية:

الفرقة بضم الفاء وسكون المهملة ضد الاجتماع، أي المباشنة، وهي إذا كان الزوجان في دار الإسلام، فأسلم أحدهما، لا تقع الفرقة بينهما حتى يلتحق غير المسلم منهما بدار غير الإسلام. وإن كانا في دار غير الإسلام كذلك، لا تقع الفرقة بإسلام أحدهما حتى يلتحق المسلم منهما بدار الإسلام، أو تمضي بالمرأة ثلاثة قروء، لتعذر عرض الإسلام فيها بسبب انقطاع ولاية الإمام عنها. بمعنى أن الفرقة بين الزوجين تقع في صورتين المذكورتين بأحد السببين: أحدهما: اختلاف الدارين بينهما، والثاني: إباء أحدهما الإسلام بعد العرض عليه إذا كان في دار الإسلام، وبعد مضي ثلاثة قروء بالمرأة إذا كانا في غير دار الإسلام.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾. (المتحنة: 10) وانتصر لهذا الرأي أئمة الأحناف وغيرهم؛ حيث أكد الإمام الحصص على ذلك بقوله: "قال أصحابنا: إذا

أسلم أحد الكافرين، وخرج إلينا، أيهما كان، وبقي الآخر في دار الكفر، فقد وقعت
الفرقة باختلاف الدارين.³⁷

- ميراث المسلم من غيره:

لقد أجمع العلماء على أن الكافر لا يرث المسلم في دار الإسلام، وذهبت طائفة إلى
توريث المسلم من الكافر في دار الإسلام منهم؛ معاذ بن جبل، ومعاوية، وعبد الله بن
مغفل، وسعيد بن المسيب، ومحمد بن الحنفية، ومسروق، ويحيى بن يعمر، وهو اختيار
شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى.

ولكن أهل هذا الإجماع اعتبروا عند تطبيقه على حالات استثنائية يجب مراعاتها
وأخذها في الاعتبار منها على سبيل المثال؛ اعتبروا اختلاف الدارين. حيث اعتبروه مؤثراً
في إنزال الحكم على مناطه سواء في حالة ميراث المسلم الأصلي من المسلم الجديد، أو
بين المسلم والكافر، وهذا ما قرره صدر الإسلام البزدوي،³⁸ والعتابي،³⁹ وغيرهما من
الأئمة، فقال العتابي: "المسلم الذي أسلم ولم يهاجر إلينا لا يرث من المسلم الأصلي في
دارنا، ولا المسلم الأصلي من المسلم الذي لم يهاجر، سواء كان في دار الكفر مستأمناً أو
لم يكن".⁴⁰

وعلل صدر الإسلام البزدوي ذلك قائلاً: "لأنه من أهل دار الإسلام، فاختلف بهما
الداران، وهو قاطع للولاية. والوراثة تنبني على الولاية".⁴¹ واستدلوا بأدلة منها قوله
تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِم مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾.
(الأنفال: 72) وجه الاستدلال: أنه لما كانت الولاية بين المسلم المهاجر وبين المسلم
الذي لم يهاجر منتفية، كان الميراث منتفياً، لأن الميراث مبني على الولاية.

³⁷ الحصص، أبو بكر أحمد. أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث، ج3، ص438.

³⁸ محمد بن عبد الكريم صدر الإسلام البزدوي، برع في العلوم أصولاً وفروعاً وانتهت إليه رئاسة الحنفية بما وراء
النهر توفي ببخاري سنة 493.

³⁹ أحمد بن عمر أبو نصر زين الدين العتابي، عالم بالفقه والتفسير، حنفي، له مؤلفات، توفي سنة 586هـ ببخاري.

⁴⁰ الفناري، محمد شاه بن علي. حاشية الفناري، إستانبول: شركة الصحافة التركية، 1309هـ، ص82.

⁴¹ المرجع السابق، 82.

- العقوبات الحدية:

لا يخفى أن أحكام الشريعة حملة وتفصيلا واجبة التطبيق على المسلمين حكاما ومحكومين في ديار الإسلام للقدرة والاستطاعة، أما في ديار غير المسلمين حيث لا سيادة للأمر ولا سلطان على تلك الأراضي مما يجعل القدرة والاستطاعة منتفية عنهم جملة، فلا تجب - لهم وليس عليهم - إقامة العقوبات الحدية، والنظم الإسلامية (السياسية، والقانونية، والقضائية، والاقتصادية) على أفراد أو جالية مسلمة خاضعة لسيادة دساتير وقوانين دول أخرى ليس لهم ولاية عليها؛ بل تعد هذه الجالية من الناحية القانونية في عداد رعايا تلك الدول غير الإسلامية.

قال ابن تيمية: "خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطاباً مطلقاً، كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38)، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ (النور: 2)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ (النور: 4)، وكذلك قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور: 4)؛ لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لا بد أن يكون قادراً عليه، والعاجزون لا يجب عليهم، وقد علم أن هذا فرض على الكفاية، وهو مثل الجهاد؛ بل هو نوع من الجهاد. فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ (البقرة: 216)، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 190) وقوله: ﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (التوبة: 39) ونحو ذلك هو فرض على الكفاية من القادرين. (والقدرة) هي السلطان؛ فلهذا وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه.⁴²

ولعل في تبويب الفقهاء باباً مستقلاً تحت عنوان: لا تقطع الأيدي في الغزو، ولا تقام الحدود في أرض العدو، يعد في حد ذاته دليلاً استقرائياً بذاته ينبغي الالتفات إليه واعتباره، والتفريع عنه في مسألة مدى سريان سلطان الشريعة في غير مجالها السيادي والحيز المكاني، واعتبار الديار هي المناط الموجب للحد.

ويؤكد الإمام السرخسي في شرحه لكلام الشيباني على هذا التفريق الوظيفي بقوله: "قد بينا في المبسوط أن المسلم إذا ارتكب شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة في دار الكفر

⁴² ابن تيمية. مجموع الفتاوى، ج34، ص175.

فإنه لا يكون به مستوجبا للعقوبة لانعدام المستوفي، فإنه لم يكن تحت ولاية الإمام حين باشر ذلك، ولو ارتكب ذلك في العسكر فليس لأمير السرية أن يقيم عليه الحد أيضاً، لأنه لم يفوض إليه إقامة الحدود وإنما فوض إليه تدبير الحرب ... واستدل على أنه لا يقام الحد في دار الكفر بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه كتب إلى عماله ألا يجلدن أمير الجيش ولا سرية أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلاً؛ لئلا يلحقه حمية الشيطان فيلتحق بالكفار. وهكذا نقل عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه كان ينهى أن تقام الحدود على المسلمين في أرض العدو؛ مخافة أن تلحقهم الحمية فيلحقوا بالكفار، فإن تابوا تاب الله عليهم وإلا كان الله تعالى من ورائهم.

ثم ذكر عن عطية ابن قيس الكلبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا هرب الرجل وقد قتل أو زنا أو سرق إلى العدو ثم أخذ أماناً على نفسه، فإنه يقام عليه ما فر منه، وإذا قتل في أرض العدو أو زنا أو سرق ثم أخذ أماناً لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو". وكذلك قصة سعد بن أبي وقاص، خال رسول الله صلى الله عليه وسلم، في عدم إقامته حد الخمر على أبي محجن في أرض العدو، بل إسقاطه عنه جملة بعد بلائه الحسن في المعركة.⁴³

الخاتمة

لا يخفى أن تحرير فلسفة اختلاف الدارين وأثرها على أحكام المعاملات، والسياسات العامة، على المستوى الفردي والجماعي، باعتبار غلبة السلطان، وإجراء الأحكام دون الارتكاز على مقوم الدين واختلافات الديانات، يعطي المسلم المعاصر المقيم في الغرب مجالات متعددة، ومساحات واسعة، ومسالك مختلفة، في كيفية الاستفادة من الغير وإفادته في مجالات متنوعة، مما يحقق الارتقاء الحضاري، والتنمية البشرية. ولعل النموذج الواعي لذلك قد تم خلال التجربة النبوية التي شكل دستوراً (صحيفة المدينة) المرتكز والنموذج المتخذ به في عملية الارتقاء، والتنمية البشرية، مع

⁴³ السرخسي. المبسوط، مصدر سابق، ج1، ص220.

اعتبار بعد المكان والزمان والإنسان، حيث أسست مجتمعاً فريداً جمعت فيه طياته بين (الجماعة الدينية - والجماعة السياسية) على أسس الحقوق والواجبات المشتركة، مع مراعاة الخصوصيات الدينية لكل لبنة من لبنات المجتمع المدني، فكانت هذه الحقوق والواجبات المشتركة تقوم على مناهج الاعتراف بالغير كقيمة إنسانية، تلتقي في مسارات عدة، كاحترام القانون، والمشاركة في الدفاع عن الوطن (وإن عليهم النصر على من دهم يثرب)، واحترام الدستور (وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة)، والإنفاق من أجل حماية المجتمع وتطويره (إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين) أي أنه إذا حدثت الحرب وشارك فيها اليهود، فهم ملزمون بدفع ما يحتاجونه من نفقات.⁴⁴

ولا شك أنه من خلال هذه التجربة الرائدة يمكن للفكر الإسلامي السياسي المعاصر أن ينظر إلى فلسفة تقسيم الدور عبر أبعاده الإيجابية المتنوعة، على أساس المصالحة بين النص والتجربة، والإنسان والأرض، واستبدال الانتماء إلى الأرض مكان العشيرة والقبيلة والعرق، والقانون العام بدلاً من الخصوصية الدينية، حيث تنقلص بذلك دائرة الاستقطاب الدلالي للعرق لصالح الاستيعاب الدلالي للأرض، وينحصر الاحتماء بالطائفية الدينية لصالح الانخياش⁴⁵ إلى القانون والدستور العام، فصور الشعور بالانتماء مثلاً لأهل مكة أرقى من الانتماء إلى قريش، والانتماء لأهل المدينة أكثر تحضراً من الانتماء إلى بطون القبائل أو الطوائف الدينية، كذلك الانتماء لدولة معاصرة فيها عدل، أرقى من الانخياش إلى قبيلة وإن كبرت، والانتصار للقانون الذي يحقق العدالة والمساواة بين الناس أفضل من الانتماء إلى طائفية تفرق ولا تجمع، وتظلم ولا تعدل.

وإن نظرة فاحصة مقاصدية لجملة من الآيات الكريمة التي ورد في ثناياها إشارات إلى قضايا الولاء والبراء تؤكد لنا هذا التوجه وهذه الرؤية التجديدية، حيث نجد في مجملها أنها تشير إشارات متفاوتة، أو ممكن أن يفهم منها أن الانتماء إلى الأرض - الدولة

⁴⁴ آبادي، محمد حميد الله. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: مكتبة النفاسة

الدينية، د. ت، ص 5-6.

⁴⁵ هذا المصطلح استعمله الشاطبي في الاعتصام.

بلغة العصر - التي يتحقق فيها الأمن والاستقرار، والقوانين التي تحترم الكرامة الإنسانية، وتفسح مجالات الحرية، وتعزز من قيمة العدل لبني البشر على مختلف ألوانهم ومعتقداتهم وطبقاتهم، ينبغي على المسلم أن يراعي شأن هذه القوانين والأرض ويحترمها، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾. (المتحنة: 1) حيث وصفت الآية عملية إخراج الناس من أرضهم، مكة، الأمنين فيها، بأنها جريمة نكراء، تستحق أن تدرج ضمن معاني البراء فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾ (المتحنة: 1).

فإذا كان ذلك كذلك في الذين مارسوا عملية إخراج الناس من ديارهم، فقد جاءت الإشارة في آيات أخرى تأمر بالإحسان والبر والقسط للذين لم يمارسوا عملية الإخراج من الديار، حسيباً كان أو معنوياً، وإن كانوا مخالفين لنا في الدين كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. (المتحنة: 8-9).

ولعل في أمره صلى الله عليه وسلم لثلة من أصحابه الكرام -رضوان الله عليهم- بالهجرة إلى دار الحبشة، التي كانت بها آنذاك جملة من القوانين العادلة، يحكم به ملكهم النجاشي: (أذهبوا إلى أرض الحبشة فإن بها حاكم لا يظلم عنده أحد)، ما يفيد ما أشرت إليه آنفاً. كذلك فإن فرح المهاجرين بانتصار النجاشي على خصمه، الذي أراد أن ينازعه في ملكه، يعتبر إشارة واضحة إلى أن فهمهم للدار كان يدور في فلك مدى حضور القيمة العدلية في القانون والحاكم، وما تحققه من أمن واستقرار، وتوفره من حريات للإنسانية، دون الالتفات إلى غيرها. يخبرنا عن هذا الفهم واعتبار هذه القيم إحدى رواد الهجرة الحبشية، تقول أم سلمة رضي الله عنها: "فأقمنا عنده مع خير جار في خير دار، فلم يلبث أن خرج عليه رجل من الحبشة ينازعه في ملكه، فوالله ما علمنا

حزناً قط هو أشد منه فرقاً من أن يظهر ذلك الملك عليه، فيأتي ملكه لا يعرف من حقنا ما كان يعرفه، فجعلنا ندعو الله ونستنصره للنجاشي... فجاءنا الزبير يليح لنا بردائه ويقول: ألا فأبشروا؛ فقد أظهر الله النجاشي، قلت: فوالله ما علمنا أننا فرحنا بشيء قط فرحنا بظهور النجاشي...⁴⁶

وبالضرورة يترتب على هذه الرؤية الانتصار، والدفاع، وحماية الذين يشاركوننا في الانتماء إلى الدولة العادلة، وإن كانوا على غير ديننا كما قال ابن حزم: "إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونا لما هو في ذمة الله وذمة رسوله، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة"⁴⁷. وفي مقابل ذلك لم يكن للمسلمين الذين اختاروا أن يعيشون خارج نطاق الدولة وأرض الإسلام هذا الحق، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾. (الأنفال: 71) حتى وأن استنصرونا في الدين على قوم كافرين بينهم وبين أرض الإسلام عهد وميثاق، قال تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. (الأنفال: 71). يقول سيد قطب في هذه الآية: "وجد هؤلاء الأفراد سواء في مكة، أو في الأعراب حول المدينة، يعتقدون العقيدة، ولكنهم لا ينضمون للمجتمع الذي يقوم على هذه العقيدة، ولا يدينون فعلاً دينونة كاملة للقيادة القائمة عليه.. وهؤلاء لم يعتبروا أعضاء في المجتمع المسلم، ولم يجعل الله لهم ولاية - بكل أنواع الولاية - مع هذا المجتمع، لأنهم بالفعل ليسوا من المجتمع الإسلامي، وفي هؤلاء نزل هذا الحكم والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء"⁴⁸.

وهذه الرؤية التجديدية لقضية الانتماء للدولة العادلة التي تقوم على تراتيب إصلاحية للإنسان والبنیان وإن كانت كافرة، قد أشار إليها ابن تيمية عند حديثه عن عدل الله - سبحانه - في نصرته للدولة الكافرة العادلة؛ أرضاً وقانوناً وشعباً، وعدم

⁴⁶ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية، القاهرة: دار الحديث، 1992، ج3، ص123.

⁴⁷ ابن حزم، اخلی، مصدر سابق.

⁴⁸ قطب، سيد. في ظلال القرآن، مصدر سابق، ج3، ص1559.

نصرته للدولة المسلمة الظالمة، فقال: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة."⁴⁹

وأكد الطرطوشي على أهمية مراعاة القيمة العدلية، والانتماء إليه، والحفاظ عليها في الإسلام بغض النظر عن اختلاف الدين، فقال: "إن السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة الشرعية. والجور المرتب أبقى من العدل المهمل؛ إذ لا أصلح للسلطان من ترتيب الأمور، ولا أفسد له من الحكم، ولا يقوم سلطان إيمان أو كفر إلا بعدل نبوي أو ترتيب اصطلاحى."⁵⁰

وبهذه الرؤية لمصطلح اختلاف الدارين نكون قد أضفنا إليه مفاهيم إيجابية في إطار التعاون والتعايش، والعلاقات العامة، فيصير المسلم في دار غير الإسلام مواطناً صالحاً، يلتزم بالحقوق والواجبات المشتركة، من حماية البلاد وتحقيق أمن العباد، والإنفاق في الصالح العام، كذلك التمتع بالخصوصية المالية، والمطالبة بالحقوق القانونية من تطبيق أحكام الشريعة، والانتقال بين الاختيارات الفقهية التي ميزت بين الأحكام الجماعية المنوطة بالولاية والسلطان وأعمال الأمراء، وبين الأحكام الفردية المنوطة بالفرد ووظائف العلماء. ولا يخفى أن هذا الفهم يجعل قيم الإسلام صالحة لكل زمان ومكان وإنسان، حيث تمد فكره السياسي بالحيوية والمرونة والقدرة على توصيف الواقع، وتكيف الأحكام والتكيف معها استضعافاً واستخلاقاً.

⁴⁹ ابن تيمية، نفي الدين أحمد بن عبدالحليم. الحسبة في الإسلام، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت، ص5.

⁵⁰ الطرطوشي، محمد بن الوليد. سراج الملوك، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994: ج1، ص54.

الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة: مراجعة لبعض الأدبيات

فاطمة كساب*

تمهيد:

يحظى البحث في مسألة التقسيم الإسلامي للمعمورة وعلاقة المسلمين بغيرهم بأهمية خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، وينبغي أن يكون كذلك؛ لما أرساه الفهم غير الدقيق لهذه المسألة، من ظلال قائمة على الكثير من الأحداث السياسية التي أثرت على العالم الإسلامي، وعلى تشكيل الموقف السلي للعالم والمجتمع الدولي من الإسلام والمسلمين عموماً.

ورغم أهمية هذه المسألة يُلاحظ ندرة الأدبيات التي تناولتها بشكل مستقل، فأغلب ما كُتب فيها احتل جزءاً من المؤلفات التي تناولت مباحث الجهاد والسياسة الشرعية عموماً، وإن وجد إلى جانب ذلك مجموعة من الأبحاث - المنشورة في بعض الدوريات - التي عالجتها بشكل منفرد.

وقبل البدء بعرض هذه الأدبيات يُحسن إيجاد معيار يتم من خلاله تصنيفها إلى اتجاهات رئيسة، وهذا المعيار يكمن في الأساس الذي بنيت عليه هذه الرؤى المختلفة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، وهو نظرة الباحثين المعاصرين للأصل الذي تقوم عليه علاقة المسلمين بغيرهم، وقد أحسن سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل حينما نادى بوجوب تأسيس هذه المسألة على أصل العلاقة بالمسلمين وغيرهم، حينما قرر أن مسألة التقسيم الفقهي للمعمورة هي قضية مرتبطة - في حقيقتها وجوهرها - بالرؤية الكلية للعالم، وأنها فرع مبني على تأسيس العلاقة لأصل المعمورة، وقضية جزئية لا بدّ

* طالبة في برنامج الدكتوراه في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، تخصص الفقه وأصوله.

أن تُسكّن ضمن كليتها، برد الفرع إلى الأصل، ويربط التصنيف بالتأسيس وعدم الخلط بينهما.¹

وقد اختلف المعاصرون في تحديدهم الأصل الذي يربط المسلمين بغيرهم، بناء على اختلاف قراءتهم للنصوص الشرعية وللتراث الفقهي للسلف، ومدى اعتبارهم لأثر التطورات الدولية التي ظهرت في العصر الحديث على هذا الأصل.

وبناء على هذا وذاك وُجِدَت ثلاثة اتجاهات رئيسة للأصل الذي يربط المسلمين بغيرهم هي: (الحرب، والسلم، والدعوة)، واختلفت على أساسها الرؤى المعاصرة للعالم، وبمطالعة مبدئية نجد أن الاتجاه الأول -الذي يؤسس العلاقة على الحرب- يستند إلى الإرث الفقهي في هذا الشأن، وفكرة الحاكمية، ولا يرتب أي أثر للتطورات الدولية الحديثة على مناهج هذه الأحكام من حيث المآل، ومع ذلك فإن كتابات أنصاره -أبرزهم على الأقل- عكست تأثرهم بالأحداث والظروف السياسية التي أحاطت بهم، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن الإرث الفقهي كان متأثراً بالظروف السياسية والواقعية للعالم آنذاك، ويرى أنه يجب الاجتهاد في ضوء الزمن الحالي بحسب متغيراته الدولية، وكلٌّ ينظر إلى النصوص الشرعية بما يتوافق مع الأصل الذي تبناه، وإلى جانب هذين الاتجاهين قام اتجاه يرى في الدعوة الأصل السليم الذي ينبغي أن تؤسس عليه علاقة المسلمين بغيرهم، باعتباره التقسيم الذي ينسجم مع حقيقة الشريعة الإسلامية، ويستوعب المتغيرات الدولية الراهنة.

وبناء على ما سبق سيتم عرض أبرز الأدبيات التي تناولت هذه المسألة بحسب التوجه الذي تبناه مصنفوها، مع مراعاة الترتيب الزمني للباحثين، كما سيتم الإشارة إلى أدبيات بعض الباحثين في العلوم السياسية، والتي أبرزت أهمية تفعيل دار العهد، من خلال إبراز النجاح الذي حققته النماذج التاريخية التي عايشتها الدولة الإسلامية فيما مضى.

¹ إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999، ج2، ص372 وما بعدها.

أولاً: الحرب هي الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ويتبنى هذا الاتجاه فطرة أن القتال لا ينحصر بحالة العدوان على أهل الإسلام أو على دعوتهم؛ بل يشرع القتال لإخضاع الأنظمة الكافرة لسلطان الإسلام السياسي.

ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، الذي يُعدّ المنظّر الأول لمفهوم الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو المصطلح الذي اختاره للتعبير عن مبدأ سيادة الله، وما يفرضه من وجوب سيادة التشريع الإسلامي،² ويرى أن الإسلام يُضاد ويُعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوة الحربية لذلك، وهو لا يريد بهذه الحملة أن يُكره من يُخالفه في الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادئ الإسلام، إنما يُريد أن ينتزع زمام الأمر ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، وعليه فإن الإسلام ليس له -من هذه الوجهة- دار محدودة بالحدود الجغرافية، يزود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذبّ عنها، ويستमित في الدفاع عنها، حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله.³

وعلى نهج المودودي سار سيّد قطب (1906-1966)، الذي ذهب إلى أن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض، وثورة شاملة على حاكمية البشر في كل صورها، وأشكالها، وأنظمتها، وأوضاعها، يسعى لتحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله الأرض، من خلال إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس الحاكمية البشرية، بتحطيمها أو قهرها حتى تدفع الجزية، وتعلن استسلامها، وتُخلى بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها، بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد

² المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، بيروت: دار الفكر، 1979، ص 250 وما بعدها. وجدير بالذكر أن المودودي عاش في الهند إبان الاستعمار الإنجليزي لبلادها حينما كان طفلاً، ثم شبّ على مسألة تقسيم الهند بين الهنوس والإسلام، بين سلطة البشر الجاهلية وسلطة القرآن الإسلامية. وفي هذه الأجواء كانت كتابات المودودي حول جاهلية السلطة الهنوسية والقوانين الاستعمارية وحاكمية الإسلام، ولم يكن يتحدث عن المجتمعات الإسلامية.

³ المودودي، أبو الأعلى. الجهاد في سبيل الله، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979، ص 41.

البيان المنير لأرواحهم، وأنه لا بد من الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، وذلك من أجل مواجهة وقهر هذه الأنظمة البشرية التي تسند إلى سلطات ذات قوة مادية.

إن ما انتهى إليه القانون الدولي من منع حق الفتح؛ ليضمن لكل نظام وتشريع أن يعيش داخل حدوده آمناً، يصبح فهمه حين تكون الحاكمة للأنظمة البشرية، أما حين يكن الموجود منهاجاً إلهياً، وإلى جانبه مناهج من صنع البشر، يصبح من حق المنهج الإلهي أن يجتاز الحواجز البشرية، ويحرر البشرية من العبودية للعباد، كما أن موضوع الدين الإسلامي هو الإنسان كل الإنسان، ومجاله هو الأرض كل الأرض، والمد الإسلامي ليس في حاجة إلى مبررات أدبية له أكثر من المبررات التي حملتها النصوص القرآنية، والتي تبين وجود مبرر ذاتي في طبيعة هذا الدين عينه، ومنهجه، وواقعته، وطبيعة المعوقات الفعلية في المجتمعات البشرية، وهذا المبرر الذاتي قائم ابتداء - ولو لم يوجد خطر الاعتداء على الأرض الإسلامية وعلى المسلمين فيها، وفرق بين تصور الإسلام على هذه الطبيعة، وتصوره قابلاً داخل حدود إقليمية أو عنصرية، لا يحركه إلا خوف الاعتداء!

لذا يُنكر سيد قطب القول بأن الإسلام لا يقاتل إلا الذين يقاتلونه داخل حدود دار الإسلام أو يهدودونها من الخارج؛ ويراه قولاً تمليه الهزيمة أمام الواقع البائس، وأمام القوى العالمية المعادية التي لا طاقة بها في اللحظة، ويرى أنه إذا كان المسلمون اليوم لا يملكون بواقعهم تحقيق الأحكام التي انتهت إليها مراحل الجهاد، فهم غير مكلفين مؤقتاً بتنفيذها، ولهم في الأحكام المرحلية سعة يتدرجون فيها، حتى ينتهوا إلى تنفيذ هذه الأحكام الأخيرة في الحال التي يستطيعون معها تنفيذها، دون أن يعمدوا إلى ليّ أعناق النصوص وجعل النص المرحلي نهائياً، وتأويل النصوص النهائية المطلقة، وعليهم ألا يمحملوا ضعفهم الحاضر على دين الله القوي المتين.⁴

وكذلك قال بفكرة الحاكمة عبدالله عزام (1941-1989)، وذهب إلى أن الحكم بغير ما أنزل الله، والتشريع بالقوانين الوضعية وحماتها، وجعلها بديلة عن

⁴ قطب، سيد. في ظلال القرآن، ط9، بيروت، دار الشروق، 1980، ج10، ص1579 وما بعدها. وله أيضاً: معالم

في الطريق، ص56 وما بعدها. موقع الرحلة الإسلامية: <http://www.alwihdah.com/download.asp>

تشريع الله، يدل دلالة قطعية على انتفاء الإيمان من قبل فاعلها، ولا يمكن أن تحتل إلا الكفر.⁵ ويرى أن الجهاد هو ما تنظم نهائياً وقطعياً، وذلك بعد غزوة تبوك ونزول سورة التوبة؛ وبمقتضى آية السيف -التي نسخت كل آيات الصفر والكف- أصبح الجهاد في مرحلته النهائية فرضاً ضد كل الكفار في الأرض، لا يتوقف أبداً حتى يسلم أهل الأرض، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وأن حكمه قد أصبح فرض عين منذ أن سقطت الأندلس بيد النصارى، وسيبقى كذلك حتى تتم استعادة كل بقعة كانت إسلامية إلى أرض الإسلام.⁶

ويعرف عبد الله عزام دار الإسلام بأنها: الدار التي تطبق الشريعة الإسلامية، وتنفذ حكم الله، وتكون حامية للمسلمين، وتعلن الجهاد في سبيل الله، وتقاتل من أجل إنقاذ المسلمين في الأرض، ويكون في هذه الدار إمام مباح بيعة شرعية، يقيم الحدود، ويأمر بالجهاد، ويقسم الغنائم، ويحمي المسلمين، ويجاهد لإنقاذهم في كل الأرض.

وكذلك لا بد لهذه الدولة أن توالي المسلمين وتعاوي الكافرين، فإذا حصل اضطهاد لمسلمين في مكان لا بد أن تتبنى مشكلتهم والدود عنهم، وتنتصر لهم، وتقطع جميع علاقاتها مع تلك الدولة الظالمة أياً كانت، والدولة التي لا تتصف بهذا لا نستطيع أن نسميها دار إسلام، ولذلك فإن الأرض -تقريباً- كلها قد حلت من هذه الدار الآن، ولا نستطيع أن نعدها دار إسلام. ويقول: نحن بانتظار هذه الدولة في أفغانستان - إن شاء الله-، وفي حالة وجود هذه الدار -دار الإسلام- عندها يجب على كل مسلم في الأرض -لا يأمن على دينه ونفسه- أن يهاجر إليها.⁷

ومن الذين يؤسسون علاقة المسلمين بغيرهم على الحرب عبد الكريم زيدان

⁵ عزام، عبد الله. **الحاكمية المطلقة**، سلسلة التربية الجهادية، ج11، نقلاً عن: الأنصاري، أبي عبادة. مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ص3، كتب ورسائل الشيخ

عبدالله عزام: <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=28&book=770>

⁶ عزام، عبد الله. **في الجهاد فقه واجتهاد**، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ص2-3، كتب ورسائل الشيخ عبدالله عزام، متوفر على الرابط المشار إليه في الهامش السابق.

⁷ عزام، عبد الله. **في الهجرة والإعداد**، ج2، ص2، نقلاً عن الأنصاري: أبي عبادة. مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد

عبدالله عزام، مصدر سابق. <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=28&book=770>

(1917)، ويرى أن دار الإسلام هي الدار التي تُحكّم من قبل المسلمين، وتطبق فيها أحكام الإسلام ولو لم يكن فيها من المسلمين سوى حاكمها، ودار الحرب هي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يحكمها المسلمون، وتصير من دار الإسلام بجرّيان أحكام الإسلام فيها، ودخولها في السلطان السياسي لدار الإسلام، وتصير دار الإسلام دار حرب بإظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام، ويرى أن من حق الدولة الإسلامية إخضاع دار الحرب لسلطانها السياسي وقانونها الإسلامي إذا رفضت ولو بالقتال.⁸

وأورد عبد الله الكيلاني اعتراضاً على طرح عبد الكريم زيدان؛ لأنه جعل العبرة في التقسيم مرتبطة بالسيادة رغم استناده إلى رأي الجمهور، ومعيار الحكم على الدار عند الجمهور هو الغلبة، والغلبة لا تتطابق مع مفهوم السيادة تماماً، خصوصاً في ظل أشكال السيادة الناقصة، كما في الحكم الذاتي، والسيادة الرخوة في ظل العولمة، حيث أن الغلبة متحققة في هذه الأنظمة إلى حد ما، وإن كانت السيادة ناقصة.⁹

غير أن عبد الكريم زيدان أبرز فكرة قبول الفقه الإسلامي للاعتراف الواقعي -لا الشرعي- بدار الحرب، لوجودها المادي المحسوس، ولقدرتها الفعلية على بسط سلطانها على إقليمها ورعاياها، (وعلى أساس هذا الاعتراف الواقعي تعترف لها الدولة الإسلامية بسلطانها على أفرادها داخل إقليمها وبتمثيلها لهم)،¹⁰ وذكر الباحث بعض صور التعامل الناتجة عن هذا الاعتراف الواقعي، منها عقد المعاهدات معها، واحترام الالتزامات المترتبة عليها، ووضع التشريعات التي تحكم حالات دخول رعايا دار الحرب لدار الإسلام بالأمان، وما يترتب عليه من أحكام وواجبات بالنسبة للمستأمن ولدار الإسلام، وكذلك التفاوض معها، ومحاطبتها لحل مشكلات عالقة، أو تنظيم الأمور التجارية فيما بينهما.

⁸ زيدان، عبد الكريم. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، بغداد: مجلة كلية الدراسات الإسلامية، 1970، ص 109-111.

⁹ الكيلاني، عبدالله زيد. "تطور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة) في عصر المنظمات الدولية" مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج 20، ع 5 (2005)، ص 25.

¹⁰ زيدان، عبد الكريم. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، مصدر سابق، ص 111.

ورأى أحد الباحثين وهو سيف الدين إسماعيل¹¹ - في فكرة التمييز بين الاعتراف الشرعي والاعتراف الواقعي، رؤية تؤكد وجود الآخر ولا تنفيه، ويرى فيها مدخلا للتعامل في سياق فكرة التعارف، باعتبار أن التعارف مفهوم تأسيسي، وعملية ممتدة تتضمن اعترافاً ضمناً وكامناً بالوجود، وتعطي مساحة من الحركة الواسعة والمتنوعة، القائمة على أسس واقعية من الاختلاف، والذي يعد من السنن الكونية والإنسانية، وبموجب ذلك امتدت أحكام الشرع لتنظم جميع العلاقات الإنسانية على المستوى الفردي والدولي، ومن بينها التعامل بين دار الإسلام وغيرها، وهي ملزمة لدار الإسلام ولو خالفتها تلك الدول ولم تعترف بها.

ثانياً: السلم هو الأصل بين في العلاقة بين المسلمين وغيرهم.

ذلك أن الحرب تحتاج الى مجوز شرعي، وهو وقوع اعتداء على المسلمين، أو على دينهم بالفتنة عنه، والصد عن سبيله، أو على المستضعفين في الأرض من المسلمين أو من حلفائهم.

أول من نادى بذلك هو محمد عبده (1849-1905)، حيث ذكر في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190): (ولا تعتدوا): بالقتال فتبدؤوهم، ولا في القتال فتقتلوا من لا يقاتل، كالنساء، والصبيان، والشيوخ، والمرضى، أو من ألقى إليكم السلم، وكف عن حربكم، ولا بغير ذلك من أنواع الاعتداء: كالتخريب، وقطع الأشجار. وقد قالوا إن الفعل المنفي يفيد العموم. وعلل الإذن بالقتال بأنه مدافعة في سبيل الله، وعلل النهي بقوله: (إن الله لا يحب المعتدين)، أي إن الاعتداء من السيئات المكروهة عند الله لذاها، ثم يحمل في القتال بأنه: شرع للدفاع عن الحق وأهله، وحماية الدعوة ونشرها.¹²

¹¹ إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مصدر سابق، ج2، ص380-381.

¹² رضا، محمد رشيد. تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج2، ص211-212.

وتابعه في ذلك تلميذه محمد رشيد رضا (1865-1935)، وبين أن القول بأن الجهاد هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم لإكراههم على الإسلام وإن لم يعتدوا عليهم، ولم يعادوهم، هو زعم من الإفرنج ومقلديهم وتلاميذهم من نصارى المشرق، ثم ذكر حملة من الأدلة على ذلك مثل: ما جاء في سورتي الأنفال والبقرة من آيات تدل على أن غاية القتال منع الفتنة في الدين: أي اضطهاد الناس لأجل إيمانهم ودينهم وإكراههم على تركه، وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)، ونص الأمر بقتال من يقاتلنا ويعادينا في ديننا، والنهي عن الاعتداء المحض، ونص تفضيل السلم على الحرب، ووجوب الجروح إليها إذا جنح العدو، ونص جعل الغرض الأول من الاستعداد للقتال إرهاب الأعداء؛ رجاء أن يكفوا عن الاعتداء، ونصوص أحكام المعاهدين للمسلمين، وتحريم قتالهم ما داموا محافظين على العهد، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ (الأنفال: 72).¹³

وفيما يخص التقسيم الفقهي للمعمورة ذكر أنه جرى اصطلاح فقهاء المسلمين على تسمية البلاد التي تنتظم في سلك دولتهم، وتنفذ فيها شريعتهم باسم (دار الإسلام، ودار العدل)؛ لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة، ويسمون ما يقابلها (دار الحرب)، ولكل منهما أحكام مبسطة في كتبهم، ويسمى أهل دار الحرب (الحريين) إن كانوا معادين مقاتلين للمسلمين، و(المعاهدين) إن كان بين الفريقين عهد وميثاق على السلم وحرية المعاملة في التجارة وغيرها، وإن خرج على إمام المسلمين طائفة منهم سموا البغاة، فإن أسسوا حكومة تغلبوا بها على بعض البلاد سموا المتغلبين أو المتغلبة، وتسمى دار الإسلام في مقابلة ذلك بدار العدل.

وتبنى التوجه نفسه عبد الوهاب خلافاً (1888-1956)، مع ذكر أن مناط الاختلاف بين الدارين ليس الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفرع، فدار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه، ويأمن فيها المسلمون بإطلاق، ودار الحرب هي التي تبدلت علاقاتها السلمية بدار الإسلام بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على

¹³ المصدر السابق، ج10، ص307-308.

بلادهم أو على دعوتهم، وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد غير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان، أو حالوا بينهم وبين بث دعوتهم، وقام المسلمون بما يجب عليهم من دفع العدوان عنهم وحماية دعوتهم، وقطعوا علاقتهم بتلك البلاد، وانقطعت العصمة بينهم، بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم في بلاد الآخر، أما الأمة غير الإسلامية التي لم تبدأ المسلمين بعدوان، ولم تعترض لدعاة الإسلام، وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على ما يشاؤون، وقيّمون براهينهم بما يريدون، فهذه لا يحل قتالها، ولا قطع علاقتها السلمية، والأمان بينها وبين المسلمين ثابت، لا ببذل أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم.¹⁴

ومحمد عزة دروزة كذلك (1889-1984) أكد أن الدفاع ومقابلة العدوان هو المبدأ الذي دار عليه الجهاد، وجعل من ذلك عنواناً لأحد فصول كتاب له، فعرض فيه لآيات القتال، وبين دلالة كل منها، وقال بعد ذلك: "وهكذا من الممكن أن يقال بجزم: إن الأمر بالقتال قد كان بسبب دفع البغي، والعدوان، والمقابلة، وتأمين حرية الدعوة الإسلامية، وكفّ الصّد عنها".¹⁵

ومحمود شلتوت (1893-1963) سار على هذا الاتجاه أيضاً، وفصّل في كيفية رفع الإشكالية التي تُوهّم بها ظاهر بعض الآيات في سورة التوبة، كقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 123)، وذكر أن الآية الأولى تأمر المسلمين باستمرار مقاتلة طائفة، هذه صفتها (لا يؤمنون بالله... إلخ)، قد ارتكبت مع المسلمين ما كان سبباً للقتال، من نقض عهد، وانقضاض على الدعوة، ووضع للعراقيل في

¹⁴ خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية،

القاهرة: دار الأنصار، 1997، ص75 وما بعدها.

¹⁵ دروزة، محمد عزة. الجهاد في سبيل الله في القرآن والسنة، دمشق: دار البقعة العربية، 1975، ص71-72.

سبيلها، فهي لا تجعل عدم الإيمان وما بعده سبباً للقتال، ولكنها تذكر هذه الصفات التي صارت إليهم، تبييناً للواقع، وإغراء بهم مع تحقق العدوان منهم؛ فقد غيروا دين الله، واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دونه، يحللون لهم بالهوى ويحرمون، غير مؤمنين بتحليل الله ولا تحريمه، وليس عندهم ما يردعهم عن نقض عهد، ولا مصادرة حق، ولا رجوع عن عدوان وبغي، وهؤلاء هم الذين تأمر الآية باستمرار قتالهم حتى تأمن شرهم، وتتق بخضوعهم، وانخلاعهم من الفتنة التي يتقلبون فيها، وجعل القرآن على هذا الخضوع علامة، هي دفعهم الجزية، التي هي اشتراك فعلي في حمل أعباء الدولة، وتهيئة الوسائل إلى المصالح العامة للمسلمين وغير المسلمين، ويرى في قوله تعالى: «وهم صاغرون»، وقوله: «عن يد» دليل لما ذكره، حيث إنهما يقرران الحال التي يصيرون إليها عند أخذ الجزية منهم، وهي خضوعهم، وكوهم بحيث يشملهم سلطان المسلمين؛ وتناطهم أحكامهم، وهذا يؤذن بسابقة تمردهم، وتحقيق ما يدفع المسلمين إلى قتالهم، ويرى أن هذا المعنى هو الذي يفهم من الآية، ويساعد عليه سياقها، وتتفق به مع غيرها، ولو كان القصد منها أنهم يقاتلون لكفرهم، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية وأقروا على دينهم.

أما الآية الثانية: «قاتلوا الذين يلونكم» فذكر أنها ليست واردة مورد الآيات السابقة في بيان سبب القتال وما يحمل عليه، وإنما جاءت إرشاداً لخطوة حربية عملية ترسم عند نشوب القتال المشروع فعلاً، فهي ترشد المسلمين إلى وجوب البدء عند تعدد الأعداء بقتال الأقرب فالأقرب؛ عملاً على إخلاء الطريق من الأعداء المناوئين، وتسهيلاً لسبل الانتصار، وهذا المبدأ الذي قرره القرآن، من المبادئ التي تعمل بها الدول المتحاربة في هذا العصر الحديث، فلا تخطو دولة مهاجمة خطوة إلا بعد إخلاء الطريق أمامها، والاطمئنان إلى زوال العقبات من سبيلها، ثم يختم بالقول: "وهذا يتبين أنه لا صلة للآيتين بسبب القتال الذي تضافرت الآيات الأخرى على بيانه".¹⁶

وقال عبدالرحمن عزام (1893-1976) تحت عنوان: "الحرب المشروعة": "ويظهر من مجموع آيات الكتاب الكريم الواردة في القتال، ومن عمل النبي ﷺ نفسه في سنته،

¹⁶ شلتوت، محمود. القرآن والقتال، بيروت: دار الفتح، 1983، ص37-78.

ومن السيرة، وتاريخ حروبه، أن الإسلام لا يبيح حرب الاعتداء. فالإسلام حين أباح الحرب، قد علل هذه الإباحة وحدد المقاصد والأغراض منها، فهي دفع الظلم، واحترام حق الإقامة، والحرية في الوطن، ومنع الفتنة في الدين، وكفالة حرية العقيدة للناس جميعاً، ... فالدعوة المحمدية واضحة المنهج، مستقيمة، ابتدأت بتحريم القتال، فلما ظلم أهلها، واستحال ظهورها بغير دفع القوة بالقوة، أباحتها، فلما أدانت به، أمرت أن يكون على أكمل وجه يردي للنصر، فلما كان النصر نادى بأن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256).¹⁷

وذكر مصطفى السباعي (1915-1964) أن هناك جملة من القواعد تُلخص الخطوط العامة لنظام السلم داخل الدولة الإسلامية وخارجها هي:

1- الأصل في علاقتنا مع الشعوب جميعاً هو المسالمة والمهادنة، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (البقرة: 208)..

2- وهذا السلم سلم متعاون بناء، لا سلم منكش منغل، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: 2)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: 8).

3- وهو تعاون يقوم على احترام عقائد الشعوب، وحرياتهم، وأموالهم، وكراماتهم، لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، وقول عمر رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد خلقتهم أمهاتهم أحراراً"، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: 188)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70).

4- وهو تعاون يحمل على الاستفادة من كل ما عند الشعوب من علم وصناعة وحكمة، لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: 76).

¹⁷ عزام، عبد الرحمن حسن. الرسالة الخالدة، بيروت: دار الفكر، 1969، ص 27-76.

17-18)، ولقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الحكمة ضالة المؤمن يَلْتَقِطُهَا أُنَى وَجَدَهَا".¹⁸

ويقرر أن الحرب التي أجازها الإسلام -والتي يُعبر عنها بالجهاد- إنما هي حرب لتأمين السلام العالمي، وذلك بحماية الأمة من العدوان الخارجي، ولتأمين الحرية الدينية والعدالة الاجتماعية لجميع الشعوب، وهاتان الغايتان هما اللتان عبرت عنهما الآية بصريح القول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193). فدفع الفتنة وهو العدوان، وخلاص الدين كله لله أي: الحرية الدينية لجميع الناس، هما الغاية التي ينتهي عندها القتال في الإسلام.¹⁹

ومحمد أبو زهرة (1898-1974) بدوره قرر أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، بناء على ما ترجح لديه بمقتضى النصوص والاستقراء التاريخي، ثم تعرض لمسألة دار الحرب ودار الإسلام، والدافع وراء هذه التسمية، وما يلزم عنها من توهم أن الأصل هو الحرب، وأجاب بأن هذه التسمية رغم ثبوتها في كتب الفقه، إلا أنها أتت بحكم الواقع، لا بحكم الشرع، ومُلخص الواقع الذي فرض هذه التسمية وهذا التقسيم -بحسب ما رأى- أن الإسلام بعد أن ظهر وانتشر، وقاتل المؤمنون الأولون من اعتدى عليهم، وحرروا الشعوب من الملوك الذين أرهقوهم واستبدوا بهم، أحدث ذلك رد فعل لدى الملوك في أقصى الأرض وأدناها، جعلهم ينظرون لهذا الدين الجديد نظرة عدائية لكونه محرراً للشعوب، وحامياً للحرريات والمساواة، وبدأوا يقاتلون المسلمين أينما كانوا، حتى أصبح المسلمون في القرن الثاني الهجري في وسط مذابحة، كل من يجاورهم يروم بهم السوء، فلم يكن أمام المسلمين إلا مقاتلتهم للمبدأ القرآني: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194)، ومن صور الدفاع: الهجوم على العدو الذي يتحين الفرص للانقضاض عليهم، في عالم كان

¹⁸ متن الحديث الذي ورد في كتب السنن المشهورة هو: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"، أخرجه الترمذي، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وإبراهيم بن الفضل المدني المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه. وقال الشيخ الألباني: ضعيف جداً. انظر: الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. الجامع الصحيح سنن الترمذي مذيلاً بأحكام الألباني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، ج5، ص51، حديث رقم 2687.

¹⁹ السباعي، مصطفى. نظام السلم والحرب في الإسلام، ط2، الرياض: دار الوراق، 1998، ص37.

لا يسير بمنطق الإسلام في السلم، بل كان محكوماً بشريعة الغاب، وهذا لا ينفي أنه قد وجد بعض الحكام المسلمين من تسربل باسم الإسلام لبسط سلطانه.

ثم ذكر محمد أبو زهرة رأيين للفقهاء في دار الإسلام ودار الحرب. ثم اختار رأي أبي حنيفة، وهو: أن مدار الحكم هو أمن المسلم، فإن كان آمناً بوصف كونه مسلماً فالدار دار إسلام، وإلا فهي دار حرب. وقال: إنه الأقرب إلى معنى الإسلام، ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية، وإنها لدفع الاعتداء،²⁰ وفصل رأي أبي حنيفة في دار الحرب، وأن كون السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب؛ بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة: هي ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم، بحيث لا يستطيع تنفيذ الأحكام الشرعية، وشرط المتاخمة، وأن لا يبقى المسلم أو الذمي، مقيماً في هذه الديار بالأمان الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها، وعلق بأن هذا الرأي هو الذي يتفق مع اعتبار أن الأصل هو السلم، لأنه لم يعتبر الدار دار حرب إلا إذا تم الاعتداء فعلاً بزوال أمان المسلمين أو بتوقع الاعتداء للمتاخمة، فالمتاخمة من غير عهد يجعل الحرب متوقعة في كل وقت. ولكن اشتراط المتاخمة لتوقع الاعتداء أصبح غير ذي موضوع، لسهولة الاعتداء من الجو بعد اختراع الطائرات والأسلحة التي يمكن استخدامها عن بعد، كالصواريخ العابرة للقارات. فالأخذ بهذا الرأي يفرز لدينا نوعاً من أرض لا تدخل -بمقتضى رأي أبي حنيفة- في دار الإسلام ولا دار الحرب، وهي الديار التي لا تتاخم المسلمين ولا يتوقع منها اعتداء، فهذه دار السلم، ينطبق عليها معنى اعتزال المسلمين، الذين لم يثيروا حرباً ولم يعقدوا عهداً لبعد الدار.

ثم أكد وجود دار ثالثة هي دار العهد أو المواعدة، وعرض لبعض تعريفات الفقهاء لها، وللبعض النماذج التاريخية لها من عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، ثم رأى أن التنظيم الدولي في العصر الحديث يجعل من كل دول المعمورة دار عهد: "وأن يجب أن يلاحظ أن العالم الآن يجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي التزمتها الدول

²⁰ أبو زهرة، محمد. "نظرية الحرب في الإسلام"، مجلة المصرية للقانون الدولي، مج 14 (1958)، ص 14 وما

الإسلامية؛ عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد دار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد.²¹

وهذا الطرح تابعه الباحثون بين مؤيد ومعارض، فمن الذين تبناوا هذا الرأي وهبة الزحيلي، حيث رفض تعميم هذا التقسيم للمعمورة في الزمان والمكان، وذكر أن هذا التقسيم الفقهي -والمبني على أساس من الواقع لا الشرع- لم يكن المراد منه أن يجعل العالم تحت حكم دولتين، وإنما جاء هذا التقسيم بحسب توافر الأمن والسلام للمسلمين في دارهم، ووجود الخوف والعداء في غير دارهم بناء على رأي أبي حنيفة، ثم رحج تعريف الشافعية²² لدار العهد، ووجد أنه يصلح لأن يكون أساساً للعلاقات الدولية الحاضرة بين المسلمين وغيرهم، وقال: "إن ظهور فكرة دار العهد تابع لتطور علاقة الدولة الإسلامية غيرها، فحينما كانت الحروب قائمة على قدم وساق بين المسلمين وغيرهم، ظهرت فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين. فلما استقرت الأوضاع العامة وهدأت الحرب، برزت الحاجة إلى تدعيم العلاقات الطبيعية بين المسلمين وغيرهم، عن طريق المعاهدات، وفي ذلك عود إلى السلام الذي هو الأصل الحقيقي في العلاقات الخارجية في ظل الإسلام."²³

وهذا ما ذهب إليه فيصل مولوي -نائب رئيس المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، مع إبرازه فكرة أن الإسلام لا يعرف الصراع بالمعنى الموجود في الفكر الغربي، والذي يستلزم حتمية القضاء على الآخر، وإنما يأخذ بسنة التدافع من ضمن سنن الله الأخرى، ويستدل على ذلك بالاستقراء التاريخي الذي يؤكد ظاهرتين:

الأولى: إنه كلما كان المشركون في مركز القوة فإنهم يعلنون الحرب المادية ضد المسلمين، بهدف منع الناس من الدخول في الإسلام، وإجبار من أسلم منهم على مفارقتهم.

²¹ أبو زهرة، محمد. العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1995، ص 60.

²² الدار التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم يسمى خراجاً، دون أن تأخذ منهم جزية رفاقهم لأنهم في غير دار الإسلام.

²³ الزحيلي، وهبة. آفاق الحرب في الفقه الإسلامي، ط3، دمشق: دار الفكر، 1998، ص 176.

الثانية: أنه كلما كان المسلمون في مركز القوة فإنهم يعلنون الحرب المادية ضد الأنظمة الطاغوتية الحاكمة، لتحرير شعوبها المغلوبة على أمرها من هيمنة تلك الأنظمة، لتقرر بنفسها حقها في قبول الإسلام أو رفضه، ولكن بدون ضغط أو إكراه. ويشير الباحث إلى أن الفرق بين الحالتين هو: أنه في الحالة الأولى يتم تطبيق مبدأ الصراع الحضاري بوصفه حتمياً وقطعياً، أما في الحالة الثانية فإنه مشروع سعي لتحرير المقهورين من ربقة الظلم والطغيان اللذين يحولان بين الأفراد في تقرير حرياتهم ومصيرهم، دون أن يعني ذلك قتالاً لغير المسلم، بل دليل أنه سيقدر ما يعتقده الأصلح لنفسه، ولا يكره على سواه، أيًا كان قراره واختياره، وتاريخ المسلمين حافل بالتعايش مع الآخر الذي يعيش في كامل حرته في ظل دولة الإسلام وسلطانها، ويرى أنه على هذا يجب فهم بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (البقرة: 105)، وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: 120)، فهذه الآيات تفيد - بنظر الباحث - أن سنة الله تعالى قضت بأن يظل ناموس الخلاف والتدافع - وليس الصراع - بمفهومه المهيحلي أو الماركسي أو الدارويني - مستمراً، بحيث تتعدد ديانات الخلق ومللهم، كما تتعدد لغاتهم وأجناسهم وألوانهم، وأنه لا يمكن أن تتحد هذه الديانات، على معنى أن تعلن تخليها عن أديانها كلية لتذوب جميعها في دين الإسلام الخاتم بمفهومه الاصطلاحي. ويؤكد أن هذا لا يقتضي الصراع وحتمية الحرب بين أهل الأديان، وإلا لماذا شرع الإسلام أحكام أهل الذمة ومن في حكمهم؟ ولماذا هُي عن قتل النساء والصبيان والعباد والزراع وكل من لم يحمل السلاح ضد المسلمين رغم أنهم كفار جميعاً؟ ولماذا جاء كثير من الآيات القرآنية مستثنية بعضهم من السوء؟ بل إن القرآن، وهو يصف المعادين، ميز بالجملة بين المخالفين من أهل الديانتين: اليهودية والنصرانية وكذا المشركين، حيث قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (المائدة: 82)،²⁴ وبالنسبة للتقسيم الإسلامي نجد الباحث يضيف إليه بعداً

²⁴ مولوي، فيصل. الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، ط2، بيروت: دار الرشاد

جديداً، هو أن الحاكم المسلم هو الذي يحدّد دار الحرب ودار العهد، حيث قال: "إنّ دار الحرب مصطلح فقهي استعمله الفقهاء في مرحلة معيّنة من التاريخ الإسلامي؛ للدلالة على بلاد خارج دار الإسلام، وليس بينها وبين دار الإسلام عهد، وبناء على ذلك فإنّ دار الحرب من الناحية الواقعية لا يمكن أن توجد إلّا بعد وجود دار الإسلام. وفي هذه الحالة فإنّ الحاكم المسلم في دار الإسلام هو الذي يحدّد دار الحرب ودار العهد. ومن ناحية ثانية فإنّ بلاد المسلمين تتفاوت اليوم في اعتبارها دار إسلام أو لا. فالتقليل منها كما هو معروف يحتكم إلى الشريعة الإسلامية في أكثر تشريعاته، وأكثرها يحصر التزامه بالأحكام الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية منها، وهناك عدد آخر، ولو كان قليلاً، يرفض الخضوع للأحكام الشرعية حتّى في مجال الأحوال الشخصية، وبالتالي فإنّ دار الإسلام بالمعنى الفقهي لا تنطبق على كثير من الدول الإسلامية. لكننا نميل إلى اعتبار جميع البلاد الإسلامية، وهي البلاد التي تقطنها أكثرية إسلامية، نميل إلى اعتبارها دار إسلام بحيث يجب إنزال أحكام دار الإسلام عليها، والسعي لدى الحكّام إلى تطبيق جميع الأحكام الشرعية. وانطلاقاً من هذا الواقع فإنّنا نعتقد أنّ الدول الإسلامية، أي الحكّام، هم الذين من شأنهم أن يحدّدوا دار الحرب أو دار العهد. وقد اتفق جميع حكام المسلمين بعد دخولهم في موثيق الأمم المتحدة على اعتبار دول العالم كلّها دولاً معاهدة وليست دار حرب."²⁵

وبحث مسألة دار الإسلام ودار الحرب محمد كامل ياقوت في أطروحته الجامعية، عند بحثه للبعد الأول للشخصية الدولية في النظرية الإسلامية، وهو الإقليمية والانتمائية، وأشار إلى أن تحديد طبيعة الإقليم في الإسلام، والتمييز بين الإقليم الأصلي للدولة والأقاليم التابعة له "الأقاليم المفتوحة"، وكذلك تحديد رابطة الإقليمية والانتمائية - الجنسية-، ووضع الأجانب في النظام الإسلامي، كل ذلك مربوط في الفقه الإسلامي بالقاعدة التقليدية المعروفة بـ "دار الإسلام ودار الحرب"، وأكد على أن تحديد إقليم الدولة في النظرية الإسلامية -دار الإسلام- متوقف على تحديد -دار الحرب-، وهذه

²⁵ انظر قول الباحث على الرابط التالي:

متوقعة على تحديد وضع الحرب في النظرية الإسلامية، وهذا ما دفع الباحث لدراسة الحرب في الإسلام أولاً؛ لمعرفة ماهية دار الحرب بدقة، وابتداء يرفض الباحث النظرية التي تجعل الحرب وسيلة شرعية وأساسية لغاية فرض سيادة الإسلام على كافة البلدان وسائر الأديان، ويصفها بأنها بالنظرية القديمة المردودة، والمنسوبة إلى الإسلام، ثم حاول وضع نظرية محققة للحرب في الشريعة الإسلامية، بالرجوع مباشرة إلى الآيات القرآنية الخاصة بذلك، وعرضها طبقاً للترتيب الزمني لتزولها دون انتزاعها من سياقها، أو تخيير بعضها دون البعض الآخر، ومن نماذج ذلك: يرى الباحث أن أول نص نزل بشأن قواعد الحرب هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ * أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز * الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور ﴿ (الحج: 38-41)، وبين الباحث أن هذا النص قرر حرمة معابد اليهود والمسيحيين والمسلمين على الترتيب، بعد ذكره (الصوامع)، وهي مطلقاً أماكن التعبد دون تخصيص، والنص بعد تسجيله وقوع العدوان على المسلمين، واضطهادهم بسبب عقيدتهم، وطردهم من ديارهم، رخص لهم في الدفاع عن أنفسهم وعقيدتهم ضد العدوان القائم، وأكد النص أن الله يؤيد المؤمنين في دفاعهم ضد العدوان، كما أعلن مبدأين متلازمين هما: مبدأ حرية الأديان كافة، ومبدأ الدفاع الشرعي عنهما، وبين النص أهمية هذا المبدأ المزدوج لسلام الإنسانية، وأن تعطيله يؤدي إلى العدوان على الأديان، وإلى انتشار الفساد، كما أكد ذلك نص آخر هو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 251). أما آيات قتال المشركين في سورة التوبة، والتي هي السند الذي ارتكزت عليه النظرية القديمة المنسوبة إلى الإسلام - كما يقول الباحث - فهي خاصة بالجماعات الوثنية في الجزيرة العربية، التي لم يكن لها عهد يحترمونه، أو قاعدة يلتزمون بها، في الوقت الذي أصبح يشاركونهم من ورائهم في تهديد الدولة الإسلامية الناشئة، عدو آخر أشد خطراً، هو دولتا الفرس والروم فضلاً عن اليهود، فقررت

الشرعية اعتبار الوثنيين وحدة واحدة من حيث المعاملة، مهما تجزأت عهودهم وهدناقم، واتخذت إزاءهم حكيم حاسمين لتصفية وضعهم الشاذ داخل إقليم الدولة الناشئة: الأول: التشدد في مقاتلة الجماعات التي تعودت نقض عهودها لا سيما زعمائهم المخرضين. والثاني: عدم تجديد أو تمديد حالات الهدنة القائمة عهودها حالما تنقضي مددها، ومنحوا مهلة وحيدة يتمتع التعرض فيها لهم حدها أطول الأجلين: أربعة أشهر بعد الحج، أو الأجل الذي تضمنه عهد قائم، وعليهم أن يختاروا خلالها إما الدخول في دين الإسلام، أو الخروج بأموالهم بسلام من دار الإسلام، ورفضهم أيًّا من العرضين قرينة على إصرارهم على نية العدوان، فعليهم أن يواجهوا الخيار الثالث، وهو المطاردة، فالقتل، شأن كل عصاة محلية مسلحة داخل إقليم الدولة، تخرج عن نظامه، وترتكب جرائم مخلة بأمنها، مع مراعاة ما يلي:

- أن لكل وثني - إذا انقضت المدة ولم يسلم ولم يغادر دار الإسلام - الحق بطلب الأمان والحماية الشخصية؛ لاحتمال أنه لم تسنح الفرصة له ليعي العقيدة الجديدة، أو لم تتح له وسائل الهجرة، وهذا قرره قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: 6).

- أن الأمر بالقتال والقتل ركز على زعماء الوثنيين المخرضين على الاعتداء على المسلمين، وهم المسؤولون عن نقض عهودهم مراراً، والهدف من قتالهم هو تجريدهم من وسائل العدوان، وإقناعهم بعدم جدواه، وعزل جمهورهم عن قادتهم المضللين لهم، والمخرضين لهم على العدوان، والحاجبين عنهم فهم الإسلام، قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (التوبة: 12). وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: 36). فالنص معلل ومسبب ومقيد بغاية محددة هي: ﴿لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾، وليس لمجرد وثنيهم؛ بل لعدوانهم المكرر.

- الشريعة الإسلامية استعملت في نصوص الحرب كلمة "القتل" بمعنى القتال؛ لأنه نتيجة الحتمية، وفيه معنى القصاص، وهذا من البلاغة التعبيرية؛ لأن القتال ضد المعتدين إنما هو إجراء تأديبي لمواجهة أعمال إجرامية من عصابات مسلحة، ولو أخذ معنى قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾

(التوبة: 5).. بمعنى القتل الحربي، فإن ذلك لا يستقيم بالأمر بالأسر والحبس، إلا إذا خصص الأمر القتل، وهو ما يؤكد قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ... فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ﴾ (البقرة: 190-191).

وخلص الباحث بعد انتهائه من عرض الآيات الخاصة بقواعد القتال، إلى أن الشريعة الإسلامية لا تجيز الحرب إلا استثناءً، وفي حالة وحيدة هي الحرب الدفاعية ضد عدوان قائم أو وشيك، ثم لا تجيزها إلا في حدود الدفاع الشرعي، وإن توسعت بمفهوم العدوان ليشمل العدوان على الأقليات المسلمة في إقليم دولة معتدية، بشرط عدم وجود ميثاق بينها وبين الدولة الإسلامية، كما يشمل العدوان مصادرة الدعوة الإسلامية والاعتداء على دعاها، لأنه اعتداء على حرية العقيدة في المجتمع الدولي، مع احترام مبدأ الحياد الذي تختاره بعض الدول والكيانات إذا التزمت بواجباته.

وعلى ضوء ذلك قرر الباحث أن معنى دار الحرب في النظام القانوني الإسلامي ليست هي المقابل الحتمي (لدار الإسلام)، بل هي النطاق الإقليمي للدولة أو الدول التي تعتدي على الجماعة الإسلامية، أو على إقليم الدولة الإسلامية - دار الإسلام - أو على حرية الدعوة الإسلامية وعقيدتها، ولو في النطاق الإقليمي لتلك الدولة، ولو على فريق من رعاياها هي، فتصبح تلك الدولة بسبب عدوانها هذا في حالة حرب مع الدولة الإسلامية؛ حتى ينتهي عدوانها، فتنتهي حالة الحرب معها.

وأما دار الإسلام فهي الدار التي تسودها الشريعة الإسلامية، وهذا التحديد القانوني هو المقابل للتعبير التقليدي بأن دار الإسلام هي الدار التي يكون فيها "السلطان والمنعة للمسلمين أو التي تحكم بسلطان المسلمين".²⁶ ومن الذين اعترضوا على طرح محمد أبي زهرة، مصطفى منجود²⁷ الذي أورد عليه ما يلي:

²⁶ باقوت، محمد كامل. الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، القاهرة: عالم الكتب، 1971، ص 382-448.

²⁷ مصطفى، نادية محمد وآخرون. الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ج 4، ص 314 وما بعدها.

أ- أن هذا الرأي لا يبين ما لون هذه الدار، وما موقع الإسلام منها، وهل كل الدول تتفق على قدم المساواة في موقفها من الإسلام والمسلمين؟

ب- التقسيم الفقهي للمعمورة لم يأت من فراغ، بل كان له أصول ثابتة، وقد دفع الفقهاء لهذا التقسيم عاملان:

- وجود عامل دار الإسلام على الحقيقة في القيم والسلوك.
- عزة ومنعة المسلمين داخلها، وقدرة دار الإسلام على التميز -وربما التفوق- دون استضعاف أو وهن.

وعليه يجب البحث أولاً في مدى استمرارية وجودهما؛ إذ بدون وجود هذين العاملين يصبح الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب مجرد لغو.

ج- التساؤل عن الدور بمعزل عن وضع الدعوة والموقف منها، والفصل بين النتيجة والأسباب؛ لأن العلاقة مع الدول إنما تتأسس وتبنى على ما أعلته هذه الكيانات إزاء الدعوة، وإذا توقفت الدعوة أو أوقفت بفعل ضعف المسلمين ووهنهم، فيجدر البحث في أسباب إيقاف الدعوة، ثم كيف يمكن أن يُغير إيقافها، وبعد ذلك يتم بحث مفهوم دار الحرب ودار الإسلام.

د- القول أن العالم اليوم تجمعته منظمة عالمية واحدة، أعضاؤها ملتزمون بقانونها، وعلى الإسلام الوفاء بعهوده والتزاماته باعتبارها دار عهد، يؤدي إلى التسليم بما يلي:

- أن هذه المنظمة وما يصدر عنها لا شبهة فيه في شرعة الإسلام.

- وأن عهودها والتزاماتها لا تتعارض مع الشرع، وإلا ما قبلتها الدول الإسلامية؛ بل وما قبلت الدخول فيها ابتداءً، وما طالبا أصحاب هذا الرأي بالتزام بالمبدأ القرآني باحترام العهود والوفاء بها... وكل هذا موضع شك ومراجعة.

من جانبه علق عارف أبو عيد في دراسة له²⁸ -بعد أن عرض لرأي أبي زهرة-: "وعلى هذا الرأي فإن إسرائيل تعد دار عهد يجب الوفاء لها، فإذا كانت هذه الدار دار

²⁸ أبو عيد، عارف. "الدولة وأركانها بين الشريعة والقانون"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع1 (أبريل

عهد، فأين هي دار الحرب يا ترى؟"، لكنه -ويعزل عن ذلك- نص في موضع آخر من دراسته على فكرة جديدة بالعرض، حيث يقول: "إن ما يتصوره رجال القانون الدولي من أن الإسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول ذات سيادة، لكل منها نظامها القانوني، تصور خاطئ. يقول ابن قيم الجوزية: "ودار الحرب دار واحدة وإن تعددت بلادها".²⁹

وأخيراً نجد رضوان السيد يحاول التأسيس للأصل السلمي مستنداً إلى ما يُسميه المنهج التاريخي لقراءة النصوص من خلال فكرة مفادها: أن الإسلام في بداياته الزمنية الأولى -القرن الأول والثاني للهجرة- كان له رؤيتان فقهيتان: رؤية دعوية وتبشيرية، ورؤية قتالية نضالية، غير أن الرؤية الأخيرة هي التي سيطرت فيما بعد، فحصلت على إجماع فقهي في القرن الثالث الهجري، الأمر الذي أدى إلى ظهور منظومة دار الإسلام ودار الحرب؛ نتيجة لسيادة الرؤية القتالية للإسلام.

والأساس الذي شيد عليه الباحث هذا الطرح هو انتقاء بعض النقولات التي وردت عن مجموعة من فقهاء القرن الأول والثاني الهجري، وهم سعيد بن المسيب، وعطاء بن رباح، وعمرو بن دينار، وجريح، والفضيل بن عياض، وسفيان الثوري، وأضافه للإمام مالك بن أنس، واستدل عبر تفسيره الخاص لهذه النقول، على أن فرضية الجهاد -المقصود جهاد الطلب- لم يكن مُسلماً بها في تلك الفترة من قبل هذا الفريق من الفقهاء، ثم بين أن هذا الرأي بدأ يضعف في منتصف القرن الثاني؛ نتيجة لقيام معارضة قوية قادها فقهاء، من أبرزهم: إبراهيم بن أدهم، وعبد الرحمن بن عمر، والأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبو اسحاق الفزاري. وهذه المعارضة جعلت الرؤية التبشيرية للإسلام تختفي وتلاشى، وشكلت المستندات، التي نص عليها هؤلاء الفقهاء، نظرة حاكمية لعلاقات المسلمين بالعالم، ثم اكتملت الخلفية الفقهية لمنظومة دار الإسلام ودار الحرب -كما يرى الباحث- بظهور الاتجاه الفقهي الشافعي القائل بأن علة القتال هي الكفر.

²⁹ المصدر السابق، ص 93، والقول الذي استند إليه الباحث ذكره ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله. أحكام أهل

الذمة، بيروت: دار العلم للملايين، 1401هـ، ج 2، ص 517.

ويعزو الباحث أسباب تراجع الرؤية التبشيرية لصالح الرؤية القتالية لعدة عوامل:

أحدها: الهجوم البيزنطي، واشتداد خطره على بلاد الشام، الأمر الذي وجه اجتهادات الفقهاء لتلائم الحاجة التي قامت في ظل هذه الأخطار، والثاني: التطور الذي حول الدولة الإسلامية إلى إمبراطورية، وتطورت وظيفتها بالنسبة للعالم تبعاً لذلك، ويظهر ذلك جلياً من خلال إطلاق الخلفاء الأمويين والعباسيين على أنفسهم لقب "خليفة الله"، وتوجيه آيات الاستخلاف والإظهار لتعني استخلاف وهيمنة خلافة المسلمين على العالم بقيادة الخلفاء، مما أثر في توجيه سياسة الدولة الإسلامية الخارجية.

ثم يعرض الباحث للنظرة الفقهية التي نشأت لعلاقة المسلمين بالعالم، وهي مسألة دار الإسلام ودار الحرب، فمعنى دار الحرب الذي قال به فقهاء الحنفية، بأنها الدار التي تسود فيها أحكام الكفر، والتي لا يتمتع فيها مسلم أو ذمي بالأمان الأول الذي كان يتمتع به، أرسى ظلاله على مسألة الجهاد واستمراره، لمواجهة العدائية السائدة في دار الحرب والتي تفهم من تعريف الحنفية، وهي العدائية التي جعلت المالكية يقولون بوجوب الهجرة منها إلى دار الإسلام حين يتعذر الجهاد.

وعبر استعراض التاريخ الإسلامي حتى أواخر القرن الماضي، يبين الباحث التحديات والمتغيرات التي واجهت كلا من مفهوم دار الحرب، ودار الإسلام، ومفهوم الجهاد، بسبب انحسار الإمبراطورية الإسلامية، والمخارج والحجج التي اضطر الفقهاء لتقديمها؛ للحفاظ على هذين المفهومين، والحفاظ على الشعور بالتفوق الإسلامي، كاللجوء إلى مبدأ الهدنة وتحديد كل عشر سنوات، وتفعيل الجهاد عند التمكن، فإن استحالة يلجأ إلى الهجرة، وقبول دور وسطية كدار الهدنة. غير أنه -وفي وقت لاحق من العصر الحديث- لم يعد بالإمكان اللجوء لهذه المخارج، ففي معاهدة كوجك كينارجة 1774 بين الروس والسلطان العثماني، تم التنازل عن جزء من دار الإسلام، وهو شبه جزيرة القرم، وتعثرت أمم الهجرة من الهند والجزائر بعد احتلالهما، وحين قامت حركات التحرر الإسلامية لم يكن بهدف العودة للانتماء لدار الإسلام؛ بل لصالح الدولة الوطنية والقومية، ثم الدخول في النظام الدولي الجديد الممثل بعصبة الأمم ثم

الأمم المتحدة، وإن جرت محاولات لإيجاد بدائل، كالجامعة الإسلامية، فتعذرت، فلجئ إلى فكرة المؤتمر، وهكذا انتهى نظام دار الإسلام رسمياً بإلغاء الخلافة عام 1924 بعد سقوط طرفي الثنائية التاريخية: الجهاد والهجرة. وبعد الهزيمة الأوروبية على الدولة الإسلامية لم يعد ممكناً الحديث عن التميز على أساس التفوق الإسلامي، غير أن فكرة الهوية الإسلامية عادت إلى الظهور منذ العشرينات من القرن الماضي، واستتبت في الستينات والسبعينات، وظهر اتجاه يمثله المودودي، وسيّد قطب، يصران فيه على ضرورة استعلاء المسلم. ويرى الباحث، أي رضوان السيّد، أن هذه الرؤية معادية للعالم، وعاجزة عن فهمه واستيعابه، وأنه من الأفضل الاستفادة من تجربة المسلمين في القرن الأول والثاني، والعودة إلى إسلام الدعوة، ليعود العالم لنا.

غير أن ما يعيب هذا الطرح الذي قدمه الباحث في دراسته هذه، هو فساد الأساس الذي بُني عليه، من أن الجهاد قضية اجتهادية لم يكن مسلماً بفرضيتها في القرن الأول والثاني، وقد نقض عبد الله الكيلاني هذا الطرح،³⁰ وبين بطلان تفسيرات الباحث للنقولات التي وردت عن بعض فقهاء السلف في تلك الفترة، ويّين أنه لا يوجد في هذه النقول ما يسعف الباحث في بناء النتيجة التي توصل إليها، والتي كانت الأساس التي بنى عليها دراسته.³¹

وبمقارنة دوافع القتال عند الاتجاهين ينحصر موضع التراع بينهما في حالة واحدة هي: قتال من لم يعتد على المسلمين، ولم يمنع دعايتهم من التبليغ دون دفع للجزية، أو الدخول في هدنة.

فالاتجاه الأول يوجب ذلك لاحتكامهم لغير شرع الله، والاتجاه الثاني لا يميز قتالهم لأنه لم يرتكبوا ما يوجب القتال.

³⁰ الكيلاني، عبد الله زيد. "نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد"، مؤنة للبحوث والدراسات، مج19، ع6 (2004)، ص167-168.

³¹ السيّد، رضوان. "منظومة دار الحرب ودار الإسلام: ظهورها وزوالها، قراءة في العلائق بين الفقه والسياسة والتاريخ"، مجلة منبر الحوار، ع35 (شتاء-ربيع 1998)، ص9-21.

ثالثاً: الدعوة هي الأساس الذي يحكم العلاقة بين المسلمين بغيرهم.

وعلى أساس هذا الاتجاه يقسم العالم إلى دار دعوة ودار استجابة. وقد ذكر في التمهيد رأي سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الذي نادى بوجوب تأسيس مسألة التصنيف الفقهي للمعمورة على الأصل الذي يربط علاقة المسلمين بغيرهم، باعتبارها فرع منبثق عن هذا الأصل، فيوجب رد الفرع للأصل، وربط التصنيف بالتأسيس وعدم الخلط بينهما، وقرر أن الرأي الفقهي الذي يجعل من الأمان والخوف منطاً لتعريف الدار أو للتمييز بينها، يخلط بين قضية التقسيم الأصلي، والتقسيم الفرعي، ويجعل تأثير العلاقة على التقسيم الفرعي لغير دار الإسلام شاملاً للتقسيم الأصلي، ويدلّل على عدم منطقية هذا الرأي بحالة مكة، فمكة المكرمة كانت دار حرب، ولم تُعدّ دار إسلام إلا بعد الفتح وجرى الأحكام، رغم أنه سبق الفتح حالة من الأمان بمقتضى صلح الحديبية والمواذعة، إلا أن ذلك لم يؤثر على وصفها كدار حرب، كما ينتقد الآراء الفقهية المعاصرة التي تؤسس العلاقة على اتجاهات أحادية من حرب وسلم؛ لأن ذلك ينافي الرؤية الكلية، فالحرب حالة استثنائية، واعتمادها كأصل للعلاقات الدولية يعني التوسع فيما يعتبر دار حرب، وإهمال علاقات التعاهد وتقليصها عبر التشدد في شروطها، واعتبار السلم هو الأصل يوسع من دار الإسلام، ويوسع من علاقات التعاهد عبر تأويل شروطها، وإعدام دور الحرب، ويدفع إلى الاسترخاء وعدم الفاعلية، ولا يحقق معاني خيرية الأمة ووظيفتها الحضارية المتمثلة في الدعوة، ومن هنا يرى أن التأسيس الصحيح للعلاقات الدولية يجب أن يكون قائماً على الدعوة التي تجعل من الإنسانية كلها محل خطاب، وتجعل العالم -بحسب الرؤية الإسلامية- داراً واحدة (دار الإنسانية) إلا من أبي، واختار أن يكون خصماً (حربياً)، وهذا التأسيس ينسجم مع العقيدة وحقيقة الشريعة، وينسجم مع مفاهيم الأمانة والتكليف والاستخلاف والعمارة³²

ومن الذين أبرزوا أصالة الأساس الدعوي محمد مهدي الآصفي؛ إذ بين أن التصنيف الإسلامي الثلاثي للعالم -دار إسلام ودار حرب ودار عهد- هو من الثوابت الفقهية، ولا خلاف بين الفقهاء في أصل التقسيم، وإن اختلفوا في تعريف هذه الدور

³² إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مصدر

سابق، ج2، ص372 وما بعدها.

بسبب اختلاف المعيار أو الأساس المُتخذ للتقسيم، وهذا ينحصر في أساسين: أساس سياسي وأساس دَعَوِي.

أ- الأساس السياسي: وهو مرتبط بالسيادة، وعلى أساسه تكون دار الإسلام كل منطقة تخضع لسيادة الإسلام سياسياً وإدارياً، وتجري فيها الأحكام والحدود الشرعية، ودار الحرب هي كل منطقة تخضع لسيادة الكفر ويحكمها الكفر، وإن كانت من قبل دار إسلام كفلسطين، ودار العهد هي التي تخضع لسيادة الكفر، إلا أن المسلمين يحترمون هذه السيادة؛ نظراً للعهد المبرم بينهم وبين الأنظمة الحاكمة لها، بخلاف سيادة دار الكفر التي لا تحترم.

ب- الأساس الدَعَوِي: ودار الإسلام بحسب هذا الأساس هي كل بلد امتدت إليه الدعوة، وأصبح وجود المسلمين فيها كبيراً - وإن لم يكونوا الأكثرية - ويمارسون فيها شعائر دينهم. ويشترط الباحث هنا أن تكون الدعوة بارزة في هذه البلاد وغير مستهلكة بين سائر الدعوات والاتجاهات، كما هو الحال في فرنسا وبريطانيا، وفي المقابل تكون دار الكفر هي البلاد التي لم تمتد إليها الدعوة، أو لم يكن لامتدادها بروز ووضوح، أما دار العهد فهي البلاد التي لم تمتد إليها الدعوة، ولكنها دخلت معنا في عهود واتفاقات متبادلة تتضمن حرمة السيادة من الطرفين.

وبمقارنة التقسيمين بين الباحث أنه على التقسيم الأول تبرز أنواع من البلاد لا تدخل في أي من دار الإسلام أو دار الكفر، فكل البلاد ذات الأكثرية الإسلامية لكنها لا تخضع للسيادة الإسلام لا تعد دار إسلام، سواء أكان يجري حكمها بنظام كافر بصورة غير مباشرة، مثل تركيا العلمانية والمساحات الإسلامية في يوغسلافيا، ودول آسيا الوسطى وغيرها، أو يحكمها كيان كافر بصورة مباشرة مثل فلسطين، وهي أيضاً لا تدخل في دار الكفر، باستثناء حالة الحكم المباشر من قبل الكافر كفلسطين، أما ما تبقى فلا يدخل في تعريف أي من الدارين، أما بحسب التقسيم الدَعَوِي فيدخل كل ما ذكر مباشرة في دار الإسلام لوجود الأكثرية الإسلامية فيها.

وحول الآثار المترتبة على هذا التقسيم: رأى الباحث أن هذا التقسيم لم يكن

تقسيماً نظرياً محضاً؛ لأن الفقهاء ذكروا آثاراً فقهية عدة تترتب على اختلاف الدور، كأحكام اللحوم والجلود الموجودة في دار الإسلام مما يصح أكلها والانتفاع بها، وكأحكام الالتقاط، فالطفل اللقيط في بلاد المسلمين يحكم عليه بالإسلام، بخلاف لقيط دار الكفر، وكذلك أحكام الحجر؛ إذ تجب الحجر من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام إذا تعذر على المسلم إقامة الشعائر الإسلامية فيها، وأيضاً يجب الدفاع عن دار الإسلام إذا تعرضت لهجوم من قبل الكفار، وبالنظر إلى هذه الأحكام يرجح الباحث اتخاذ الأساس الدّعوي في رسم خارطة العالم السياسية للعالم، حيث لا يجد للعامل السياسي دوراً في هذه الأحكام الفقهية، فاللحوم والجلود مرتبطة بالأكثرية المسلمة، ولا علاقة لها بالسيادة الإسلامية، وكذا الحال بالنسبة للالتقاط، فهي أيضاً مرتبطة بالأكثرية المسلمة، وعليه إذا تم العثور على طفل في القدس العربية لا نحكم بكفره، وإن كانت القدس خاضعة للنفوذ الإسرائيلي، وأيضاً الحجر، فهي ترجع إلى غلبة الكفر على هذه البلاد، وأما الدفاع فقد وردت النصوص عن الدفاع عن بيضة الإسلام، وهذه لا علاقة لها بالسيادة الإسلامية فلو تعرضت تونس مثلاً لغزو دولة كافرة فيجب الدفاع عنها رغم أنها لا تخضع للنفوذ الإسلامي بالمعنى الشرعي الدقيق لهذه الكلمة.

لكن ومن جانب آخر - يذكر الباحث - أحكاماً متعلقة بالتقسيم على الأساس السياسي لا يمكن تجاوزها أو إغفالها، أهمها: أحكام المراقبة وأحكام الاستئمان، إلا أنه أكد أن الأساس الدّعوي يبقى هو الأكثر والأوسع استخداماً في الفقه الإسلامي.³³

وينحى هذا المنحى أيضاً عبدالله الكيلاني، ويؤكد على وجوب اتخاذ الدعوة أساساً للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، باعتبار أن هذا أقرب لروح الشريعة ومقصد الجهاد من ناحية، كما يتواءم مع أوضاع الدول الحديثة وعصر المنظمات الدولية، وقوانينها التي كفلت حقوق الإنسان وحرية باختيار المعتقد الديني، ويدعو لاعتماد المنهج الإسلامي أساساً للعلاقات الدولية؛ لتمييزه وأفضليته لحفظ السلم العالمي، مقارنة بالمناهج المتبناه كأسس للعلاقات الدولية في علم السياسة في العصر الحديث، وهما:

³³ الآصفي، محمد مهدي. "الجهاد المشروع وضوابطه الأخلاقية والقانونية: مقاربات نظرية فكرية"، مجلة الحياة

منهج المدرسة الواقعية، ومنهج المدرسة المثالية. فيبين أن المدرسة الواقعية ترى أن الصراع هو أساس للعلاقات بين الدول القومية، والأولوية هي للسعي وراء توازن القوى، وأن الدول تحدد سياساتها بناء على مصلحتها دون النظر للقيم والأخلاق، فلا يمكن -بحسب هذا المدرسة- وصف السياسة الدولية بأنها أخلاقية أو غير أخلاقية، وأما المدرسة المقابلة وهي المدرسة المثالية الليبرالية، فهي تؤمن بوجود قيم مطلقة للخير والشر، لا تختلف باختلاف الدول، ويجب أن تكون وجهة لسياسات الدول، كما ترى إمكانية التعايش بين الدول بشروط أهمها قيام أنظمة ديمقراطية، ووجود منظمة دولية، وقوانين دولية تمنع الدول الكبيرة من الاعتداء على الدول الصغيرة، وتعاون اقتصادي بين الدول. وأشار الباحث إلى أن أنصار المدرسة الواقعية يشككون بجدوى ما تنادي به المدرسة المثالية، لأن حقيقة القوانين الدولية لا تعدو مجرد غطاء يُغلف به صراع القوى، فعند غياب توازن القوى سيعمل حتماً على انتهاكه، وفرض شروطه عبر استخدام القوانين الدولية بالطريقة التي تخدم مصالحه.

ثم أوضح الباحث أن تميز المنهج الإسلامي يأتي من جمعه للمثالية والواقعية في آن واحد، ومن الأمثلة التي ساقها الباحث للتدليل على ذلك: أن الإسلام أجاز الحرب إذا قامت دواعيها، لكنه -وفي الوقت نفسه- وضع أحكاماً لحماية المدنيين، وأعطى للمحارب حق أخذ الأمان بموجب قوة القانون الإسلامي، وليس بموجب توازن القوى، وأجاز الهدنة مع أعدائه، وأوجب احترامها، لكنه أيضاً أمر بوجود الحيطة والاستعداد الدائم لهم، وشرع المعاهدات كأداة لتنظيم العلاقات الدولية، وقيدها بقيم أخلاقية تحمي كرامة الإنسان وحقوقه، منتصراً كان أم غير منتصر، لكن صلاحية هذا المنهج، ليكون أساساً عالمياً للعلاقات الدولية، تعترضه إشكالية مفهوم داري الإسلام والحرب، ومن أجل حل هذه الإشكالية قام الباحث بدراسة ثلاث مسائل: الأولى: طبيعة العلاقات الممكنة بين الدول، وأثرها في سياسة الدول الخارجية، وأثبت تفوق المنهج الإسلامي في ذلك من خلال نصوص قرآنية، تبين أن نظرة الإسلام للعلاقات الممكنة بين الدول تقوم على أساس التعاون والتشارك، مع عدم إغفال أهمية القوة في حماية الحقوق، ويقترّب منه منهج المثاليين، الذين يؤكدون على أهمية القانون والقيم

الأخلاقية لتنظيم العلاقات الدولية، أما المنهج الواقعي فمؤسس على الهيمنة، وافترض الصراع والتهديد الدائم. والثانية: عهد المنظمات الدولية وأثره في تحديد طبيعة العلاقات الدولية، حيث عرض الباحث للدوافع وراء إنشاء عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة من بعدها، وأشار لأهمية هذه التنظيمات، لا سيما فتحها الباب لمجالات من التعاون بين المسلمين والقوى الفكرية في الغرب، وهذا التعاون ضرورة ملحة؛ لأنه يتيح المجال للعمل الدعوي في بلاد الغرب من ناحية، ويساعد على مواجهة حملات الكراهية التي تريد قيادة العالم للصراع من ناحية أخرى. والثالثة: نظرة الفقهاء المعاصرين إلى العالم، وتقسيم بلاد العالم إلى: (دار استجابة ودار دعوة)، في مقابل (دار إسلام ودار حرب) عند السابقين من الفقهاء: فقد عرض الباحث بداية لكيفية تأثر الفكر الإسلامي في بداية القرن العشرين بالواقع السياسي في فترات الضعف بعد انهيار الخلافة العثمانية، واحتلال أجزاء كبيرة من بلاد الإسلام، فصدرت تعريفات لدار الإسلام بلا دليل؛ من أجل تسويق الواقع، وتقليل مسؤولية الأمة بوجوب الدفاع، عبر تقليل البلاد التي تدخل جغرافياً ضمن نطاق مفهوم دار الإسلام.

ثم عرض الباحث للتقسيم الفقهي للدور وضوابط كل منها، كما أشار إلى الاتجاهات الفقهية المعاصرة، ثم بين رأيه الخاص، فقال إن هذا التقسيم وإن كان مرتبطاً بأحكام شرعية مثل: حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأحكام الجهاد، وحكم اللقطة، إلا أن هذه الأحكام يمكن أن تتجزأ اليوم، وأن البلاد التي لا يصدق عليها وصف دار الإسلام يجدر تسميتها اليوم دار دعوة في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين، باعتبار أن هذه التسمية أقرب إلى غاية الجهاد، وترفع وهم إعلان الحرب على هذه الدول، كما أن الكفار هم مادة الدعوة بدلالة ما رواه عبد الرزاق في مصنفه: "بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية إلى خيبر فأفضى القتل إلى الذرية، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ما يحملكم على قتل الذرية؟ قالوا: أليس أولاد مشركين؟ قال: أليس خياركم أولاد المشركين"³⁴، ولأن التعرض لدار

³⁴ الصنعاني، عبدالرازق بن همام الحميري. المصنف، بيروت: المكتب الإسلامي، ج5، ص203.

الإسلام والكفر قليل الفائدة - كما نص عدد من الفقهاء - لأن العصمة للمسلم في كل مكان، والكافر يعصم دمه وماله ب الأمان.³⁵

رابعاً: أدبيات في العلوم السياسية أبرزت أهمية تفعيل دار العهد.

أبرز محيي الدين محمد قاسم في أطروحته الجامعية صلة التقسيم الإسلامي للمعمورة - دار الحرب ودار الإسلام ودار عهد - بالقانون الدولي الحديث، باعتبار أن التقسيم الإسلامي للمعمورة هو في أساسه قاعدة قانونية داخلية ملزمة فقط للدولة الإسلامية، ينظم هذا التقسيم سيادة الدولة الإسلامية - دار الإسلام - واختصاصها الإقليمي على رعاياها وإقليمها من جانب، وينظم من جانب آخر، العلاقات التي تربط دولة دار الإسلام مع الدول الأخرى، باعتبارها كيانات قائمة وموجودة، ومقتضى هذا الوجود لا بد وأن تنشأ علاقات متنوعة - سلم، حرب، تعاقد، تجارة - بين هذه الكيانات ودولة دار الإسلام، وبالنظر إلى ما تنظمه من روابط دولية، فإنها تكتسب وصف القاعدة الدولية، بصرف النظر عن مصدرها أو عن المخاطب بها، كما يشير الباحث إلى الرأي الذي يكيف هذه القاعدة على أنها من قواعد القانون الدولي الخاص باعتبار أنها تنظم علاقات الأجانب بدار الإسلام ورعاياها، وعلاقات هؤلاء بالوحدات الأجنبية، فهو مصطلح في صنعه الفقهاء - في وقت كانت الحرب أمراً واقعاً من كافة الدول المحيطة - بغرض التمييز وحكم علاقات الأفراد الذين ينتمون إلى وحدات مختلفة، أي تنظيم العلاقات ذات العنصر الأجنبي، وليس لهذه القاعدة صلة بتكييف علاقة دار الإسلام بدار الحرب؛ فتلك لها قواعد قررها الفقه الإسلامي في فقه السير.

وركز الباحث على هذا المضمون لمصطلحي دار الحرب والإسلام، الذي يظهر الاعتراف الفقهي للأفراد ببعض الحقوق والرعاية في غير موطنهم، وعلى الدور الذي تلعبه دار العهد، التي نشأت بموجب المرونة والتنوع في سياسة دار الإسلام، التي سمحت لها بإقامة علاقات معينة مع بعض الدول - دار العهد -، حيث كانت تقبل احتفاظ هذه

³⁵ الكيلاني، عبدالله زيد. "تطور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة)

في عصر المنظمات الدولية"، مصدر سابق، ص 11-31.

الدول بجيوشها وإداراتها ورؤسائها وحرقاتها الدينية، مقابل الاعتراف بسلطان الإسلام، بهدف إحاطتها بدول صديقة وحليفة، وتقوم بدور الحاجز بين الدول المتصارعة، كما تقوم بمهام التواصل الإنساني والحضاري، مستندا إلى رأي الماوردي والفراء في أن الدار التي احتفظ أهلها بملكية أرضها، ولم يظهر عليها المسلمون، ليست بهذا الصلح دار إسلام، مثلما لا تبقى على أصلها دار حرب، ويؤكد على صفة دار العهد وغاياتها من خلال تقديم ثلاثة نماذج تاريخية لها هي: نموذج دار العهد المحايدة حالة النوبة، ونموذج دار العهد الحاجزة حالة أرمينية وقبرص، ونموذج دار العهد الحليفة حالة الأتراك.

وأشار الباحث إلى تميز فكرة الحدود الإسلامية -والتي تسمى بالشغور- عما عرفته باقي الأمم والحضارات، فالحدود أو الشغور في الإسلام كانت تعتبر مراكز حضارية وثقافية متقدمة، بالإضافة إلى كونها مراكز سياسية وعسكرية، وكانت تبرز روح الحضارة الإسلامية في حب الجهاد والفروسية والعلم والحضارة، في حين أن فكرة الحد عند الغير لم تتعد كونها حدوداً حربية للحماية، وحاجزاً في طريق الاتساع، والمعنى الأخير هو ما طغى على فكرة الحدود في العصر الحديث، عصر الدولة القطرية.

ثم بين الباحث الصلة بين التقسيم الإسلامي للمعمورة -وإن كان في أصله قاعدة إسلامية داخلية- والتنظيم الدولي الحديث، حيث كان له أثر واضح في إرساء الدعائم الأولى للقانون الدولي العام بتأثيرها المباشر على القواعد التي ربطت بين أمراء المسيحية، والتي تطورت فيما بعد لتصبح قواعد قانونية دولية، فالتنظيم الدولي الحديث ذو الطابع الأوروبي، ساهمت في تشكيله عدة عوامل منها نشأة الدولة القومية، والإصلاح الديني، والكشوف البحرية، وأيضاً ساهم في صنعه الضغوط الخارجية المعادية، ممثلة بالعلاقات الإسلامية الأوروبية، والتي أوجدت رد فعل لدى الجماعة الأوروبية. ويشير الباحث إلى الدور الذي لعبته الدولة العثمانية وانتصاراتها، ودور سياسة سليمان القانوني التي وطدت لنوع من التوازن الدولي مع الدول الأوروبية الكبيرة، والآخذة في الظهور؛ شعوراً بقوميتها. ثم تكونت الأسرة الدولية من الدول الأوروبية المسيحية، في مقابل الإسلام التركي في أوروبا الشرقية، فالقانون الدولي الحديث، والذي أساسه صلح وستفاليا، كان مؤمراً لصالح الوحدة المسيحية بين

الولايات الألمانية ولويس الرابع عشر في معاداة الإسلام كما أعلن السلطان العثماني الذي دُعي إليه فأبى.³⁶

وقد أكد عز الدين فودة بدوره أن السياسة الإسلامية مع البلاد المجاورة لم تكن سياسة قهر وغزو واحتلال - باستثناء الحال مع الرومان والبيزنطيين - وأن هذه السياسة في معاملة أهل تلك البلاد على قدم المساواة واحترام شعائرهم وسيادتهم على ممالكهم وقبائلهم، هي التي ساعدت على أن تصبح هذه البلاد مواطن لهم، وقد استدل على ذلك من خلال محورين: الأول دراسة الدور الذي لعبته سياسة دار العهد مع الكيانات الواقعة حول المناطق الحدودية الفاصلة، والثاني: الدور الذي قامت به - الثغور الإسلامية - كمراكز للتواصل والحذب الحضاري والثقافي إضافة لدورها العسكري.

أما بالنسبة للمحور الأول وهو سياسة دار العهد، فيذكر الباحث أن مسألة دار العهد لم تكن موضع تحديد دقيق في كتب الفقه الإسلامي، وبين أن هناك فرقاً بين دار العهد ودار الصلح، وبين ما هو ضرب من التقسيم المالي يفرض على بعض الأرضين، التي صُوِّح أهلها عليها، وهي جزء من دار الإسلام، وعليه فهناك فرق بين الاستيلاء على الأرض، وما يفرض عليها من خراج أو فيء، والتي صُوِّح عليها أصحابها وهي داخل دار الإسلام وتجري عليها أحكامه وبين البلاد التي صُوِّح عليها أهلها وحكامها، بحيث بقيت على ذمتها وشعائر دينها، ولم تصر من دار الإسلام، وأن هذه هي المقصودة بدراسته. ويبيّن الباحث أن التناقض والغموض الموجود بين آراء الفقهاء بشأن دار العهد، يمكن إزالته باستقراء الأحداث، والوثائق التاريخية للمؤرخين والجغرافيين والرحالة العرب، والتي يتبين منها ماهية دار العهد، ويظهر ذلك بجلاء بمراجعة السياسة الحدودية التي اتبعها الأمويون، ومن جاء من بعدهم من العباسيين، وكذلك الدولة العثمانية، ويتضح من ذلك:

- أن الدولة الإسلامية لم تتبع مع بعض الكيانات والملوك في آسيا الوسطى وأفريقية سياسة الحرب التي اتبعتها مع الروم بلا هوادة، والتي تفرض أنه لا سبيل

³⁶ قاسم، محيي الدين محمد. التقسيم الإسلامي للمعمورة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

للتفاهم مع العدو في دار الحرب، إما لتمسكه بدينه تمسكاً يقوم على العداء للإسلام، وإما لثبات دعائم حكومته ثباتاً لا سبيل لتقويضها إلا الحرب، بل اتبعوا سياسة التعاون التي تحرص على موالاة هذه البلاد وصداقتها على أساس احتفاظها ببعض من شخصيتها المستقلة، والوضع القانوني لدار العهد هو التحالف من أجل الاستقرار والأمن لدار الإسلام، وأمن المجموعة المجاورة أو المتاخمة، التي طبق عليها مركز خاص سمي بدار العهد، وهو أشبه ما يكون بالمفهوم الروماني للبلاد الحليفة والصديقة.

- ليس المقصود من التعاهد مع دور العهد هو إخضاعها لأحكام الإسلام الدينية والسياسية، أو أنها تصبح بمثابة العراق وخراسان والشام ومصر.

- النماذج التاريخية تؤكد نجاح سياسة دار العهد، فقد نجحت نجاحاً عظيماً مع الترك حتى أصبح الترك عنصراً هاماً في الدولة، وأصبحت بلادهم سداً منيعاً في وجه من وراءهم؛ بل أصبحت منطقة وسطى -حكماً وفقهاً- يترها الترك فيستحيلون فيها إلى رعايا مسلمين، كذلك نجحت بدرجة أقل سياسة دار العهد التي عقدها المسلمون مع الأرمن، حيث تعاون الأرمن في الدفاع عن الحدود الشرقية للدولة الإسلامية ضد الروم، وعاونهم المسلمون في الدفاع عن حدودهم الشمالية ضد الخزر، وكيف شجع المسلمون الأرمن على الاستقرار بريف الحصون الثغرية ليقوموا بأعمال التجارة والمصالح المدنية بينهم وبين الروم.

أما بالنسبة للمحور الثاني، وهو السياسة الإسلامية التي جعلت من الثغور الإسلامية كمراكز للتواصل الحضاري، حيث قدم الباحث توصيفاً تاريخياً لما كانت عليه الثغور الإسلامية، وبين الحال الذي كانت عليه من حيث المواقع والإدارة والأهداف، ومن يقطنها من الجنود، وأشار للدور الذي لعبه المتطوعة -لاسيما العلماء- في تحويلها لمراكز علم وحضارة، وأكد الباحث أن هذا المعنى للحدود لم تعرفه بقية الحضارات لا قديماً ولا الدولة القطرية الحديثة، حيث تقتصر فكرة الحدود على كونها حواجز أمنية ودفاعية.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحث يرى أن التقسيم المتداول للمعمورة بين دار إسلام

ودار حرب هو عمل فقهي للضرورات التي استلزمها الجهاد والدفاع عن العقيدة، وما ينبنى على ذلك من تفريعات وأحكام في حكم اختلاف الدارين، وسيادة كل منهما سيادة إقليمية بالاعتراف بالحالة الفعلية في تقرير سلطان وسيادة كل دولة -إسلامية أو غير إسلامية- على ما يقيمون في إقليمها وداخل حدوده³⁷.

خاتمة

وفي ختام هذا العرض لأدبيات الباحثين وتوجهاتهم المختلفة في هذه المسألة، نجد أنه يبرز للقارئ عنوان رئيس شبه متفق عليه هو: شرعية المراجعة المنهجية لهذا التقسيم، وأن الموروث الفقهي والنصوص الشرعية لا تنافي ذلك، وقد أبرز الباحثون العديد من النقاط التي يجب الالتفات إليها، وبحثها، وتفعيلها، بحيث يتم استخراج تصور كلي لنظرة النصوص الشرعية للعالم وتقسيماته الإسلامية، ولعل من أبرزها قيمة الدعوة وأثرها الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم.

واتخاذها أساساً للتقسيم يرفع العديد من الإشكاليات، لموافقة مقاصد الشرع وطبيعة الرسالة، وموافقة منهج الإسلام وواقعته، الذي وإن كان لا يتبنى فكرة الصراع للقضاء على الآخر، ولكن يأخذ بسنة التدافع، كما يأخذ بسنة التعارف والتعاون والتعايش، ولكل سنة ضوابطها وشروطها ودواعيها ومنظومتها من القيم الإنسانية الثابتة، فلا تنفي إحداها الأخرى، فلا سلم دائم ولا حرب دائمة، بل هي دعوة لها متطلبات ومقتضيات.

كما أن هذا التقسيم يستجيب لضرورة الالتفاف لحجم القطاع السكاني الإسلامي عند الحكم على الدار وتوصيفها، وهذا يوجب منا الاهتمام بالجاليات الإسلامية في الغرب، وبالفقه الخاص بها، ودعمها بالصورة التي تفعل من دورها لتصبح صورة للفتح والظهور في هذا العصر، وهذه حقيقة بدأ يُدركها خصوم الإسلام، وبدأوا يحذرون مثلاً من أسلمة أوروبا، مما يوجب مضاعفة الجهد.

³⁷ فودة، عز الدين. "نظرية الحدود ودار العهد في الإسلام"، مجلة شؤون عربية، ع86 (حزيران 1996)، ص124-134.

ومن ناحية أخرى يستجيب هذا التقسيم لأثر التغيرات المعاصرة - كظهور المنظمات والقوانين الدولية - على مآلات الأحكام، ويدعو إلى العمل على استثمار هذه الأجهزة والقوانين الدولية وقوانينها لخدمة مصالح الإسلام والمسلمين، والتعامل معها من هذا المنطلق، لا سيما أن هذه الأجهزة تملك صلاحيات واسعة لا يخفى تأثيرها على الدول، فلا يصح مع ذلك التقوقع والانعزال، بل يجب المشاركة والتواصل بخصوصيتنا الثقافية والحضارية، ومحاولة التأثير والتغيير ما أمكن، وإيصال الصوت الإسلامي، والعمل على إبراز المبادئ القانونية الإسلامية، وجعلها أحد مصادر القانون الدولي، بحسب المادة 38/ج/3 من ميثاق الأمم المتحدة التي تجعل من المبادئ المتعارف عليها بين الدول مصدرًا من مصادره، كما أن لا أحد يستطيع إنكار أن هذه الأجهزة - رغم الانتقادات الموجهة إليها - تقدم فوائد وخدمات عدة: كالمساعدات الإنسانية، وبرامج للتنمية وللتطوير والنماء في عدة مجالات كالتجارة والصحة والتعليم وغيرها من مناحي الحياة.

بين أزمة العقل وأزمة الوجدان

قراءة في كتابي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم* وأزمة الإرادة والوجدان.*

دعاء فينو***

تتضمن هذه المقالة مراجعة وقراءة في كتابين للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وبين تاريخ نشرهما حوالي خمسة عشر عاماً. الأول يتحدث عن أزمة العقل المسلم، والثاني يتحدث عن أزمة الوجدان المسلم. ومع ما بين تاريخ نشر الكتابين من فترة زمنية حدث فيها من الأحداث الجسام، ما غير الكثير من واقع الأمة الإسلامية وواقع العالم من حولها، فإن المثقف المسلم يتساءل عن دورهما الإصلاحي في سياق المرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة. لذلك فانه من المتأمل أن تقدم هذه المراجعة تصوراً موضوعياً دقيقاً عن هذين الكتابين يستعين فيه المثقف المسلم في تكوين رؤية نقدية للمشروع الإصلاحي الذي يشترك الكتابان في تقديمه للأمة.

أزمة العقل المسلم

ينطلق الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في تصديره من أزمة الأمة والتي هي نقطة الاتفاق التي لا يتمارى فيها اثنان. تخلف حضاري، وهوان سياسي، ومعاناة إنسانية، لا يدفع عن الأمة ما تتمتع به من طاقات بشرية وإمكانات مادية، ورغم ما

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم. سلسلة المنهجية الإسلامية (1)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981م

** أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم. دمشق: دار الفكر، 2004.

*** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بيرمنجهام - بريطانيا سنة 2004م، عضو هيئة تدريسي في كلية

تمتلكه من قيم ومبادئ سامية. وهذا يعني أن قيادة الأمة لم تقف بعد على المنطلق الصحيح في عملية التغيير نحو الغايات الإصلاحية المرجوة. أبو سليمان في مراجعاته الذاتية، وتأملاته وتقليبه لوجوه النظر ومراجعة التجارب السابقة التي بذلتها الأمة للخروج من أزمتها، وتقويم هذه التجارب تقويماً دقيقاً أميناً وموضوعياً يجد مع أبي سليمان أن النقطة الصحيحة في عملية التغيير في رؤيته يجب أن تبدأ بالفكر لأن "الفكر الصحيح هو الذي يوجد النهضة الصحيحة، وهو الذي يأخذ بيد الأمة للخروج من أزمتها الخائفة".

وحيث أن الكاتب ندب نفسه لإيجاد العون والمخرج للأمة لتتحرر من عجزها فهو يعلن أن تحريرها يتأتى بتحرير العقل المسلم، ولا يجد لذلك حلاً إلا في الأصالة الإسلامية المعاصرة. وهو إذ يقرر ذلك لا يغفل منطلقات الحل الأخرى التي انطلقت منها الحركات الإصلاحية التاريخية، لذا فإنه يتفحص نجاحاتها مع قارئه واضعاً يده على مواضع الضعف فيها. غير أنه ينبه القارئ إلى ضرورة منهجية في المعالجة ألا وهي إدراك مواضع القصور والخلل في أمة تمتلك كل مقومات الحضارة القيادية للأمم. وهذا لا يتأتى إلا من استحضار "نظرة شمولية تحليلية عميقة في كيان الأمة وخطوط مسارها الذي بلغ بها دركاً ما زالت تتهاوى في أعماقه حتى اليوم... والأشد من ذلك ألماً ومرارة أن أمة الإسلام ما زالت تحت اليوم تمثل مناطق نفوذ وأسواقاً للإنتاج الصناعي الأجنبي ومصدراً رخيصاً للمواد الأولية والأيدي العاملة غير الفنية، وأمسّت كلها ميدان صراع بين القوى العالمية عاجزة عن إطعام نفسها، مفتقرة إلى القاعدة العلمية (والتكنولوجية) وإلى الصناعات والخبرات والمؤسسات الفنية المتطورة وكل مقومات القوة الذاتية". فالأمة تعاني من شيوع المذاهب الشعوبية والعنصرية القومية والإحادية والفوضوية والإباحية المعاصرة التي تنخر في جسدها فتزيدها وهناً على وهن. ومع اتفاق عقلاء الأمة على وضوح المرض والضعف والعجز في أمة الإسلام، إلا أن منطلقات الحل ما زالت موضع خلاف. لذلك فهو يقدم الأصالة الإسلامية المعاصرة منطلقاً وترباقاً لما أفسد مزاج الأمة وكان سما زعافاً يحرمها شهودها الاستخلافي بين الأمم.

يأخذ أبو سليمان بأيدينا في أروقة تاريخ الحركات الإصلاحية باحثاً عن تأكيد

صحة منطلقه في مقابل المنطلقات الأخرى التي انطلقت منها تلك الحركات والتي لا يقلل أبو سليمان من شأنها أو يغمطها رصيدها في ضمير الأمة المسلمة، إلا أنه يتساءل وكذلك نتساءل نحن معه فأين ذهبت آثارها، ولماذا لم تتململ الأمة من سباتها إلى اليوم؟... وما هو المنطلق الصحيح الفاعل إذن؟

في ظن الكاتب أن الأسلوب الأكثر فاعلية والأولى بالاتباع هو الأسلوب الذي يتعرض للحلول والبدائل الأخرى وبيان الأسباب الجوهرية لخطئها واستبعادها، كما يعرض للحل الصحيح والأسباب الداعية للأخذ به والقناعة بمقتضياته. وهو يقدم أن الحلول التي حملتها الحركات الإصلاحية السابقة أخذت بمنطلقين رئيسيين:

أولاً: منطلق تقليد الأجنبي أو ما يسميه "الحل الأجنبي" : وهو يمثل مجموعة الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية المادية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية والعلمانية والإلحادية (الرأسمالية والماركسية).

ثانياً: منطلق التقليد التاريخي أو "الحل التقليدي التاريخي الإسلامي" : وهو يمثل مجموعة الحلول المنقولة جوهرياً من بطون التاريخ، مع إلغاء الأبعاد الزمانية والمكانية وآثارها.

الحل الأجنبي حل وافد لا ينسجم مع الحالة النفسية العامة للأمة ولا ينسجم كذلك مع تكوينها. "إن الضمير المسلم إنما يبحث عن سعي وإعمار وحسنة في هذه الدنيا وأجر وفلاح ونعيم في الدار الآخرة، ولا مجال لتقبل الازدواجية والتعارض في بين ما هو خير وصواب وإعمار في هذه الدنيا وما هو خير وصواب وإعمار في الدار الآخرة".¹

"لكل أمة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها ولها دوافعها ونفسياتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مكوناتها من بني الإنسان، فإذا لم يتم التعامل معها بفهم تلك الجوانب ومن خلال تلك المكونات والدوافع فإنه من الصعب تحريكها أو تحريك مكانم القوة والكفاح والبناء فيها... فما يحرك كائناتنا إنسانياً قد لا يحرك كائناتنا إنسانياً

¹ أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، ص35.

آخر²، وتجربة الدولة العثمانية قد تقدم مثلاً بارزاً على فسادهِ وخروجه عن منطق الأمة وطبيعتها.

الحل التقليدي التاريخي بدوره "يلغي بعشوائية ملفقة للنظر، الأبعاد الزمانية والمكانية لكيان الأمة ومسيرتها التاريخية، وهو يمثل في عصوره المتأخرة تراجعاً مستمراً أمام تحديات الحياة المعاصرة وقوى العدوان العاشم على عقل الأمة الإسلامية وفكرها، ومن الواضح أن هذا الحل لم يسفر عن النتيجة المطلوبة في استنقاذ الأمة وإلا لما تدهورت أوضاعها ولما تمكن الأعداء من أزمتها ولا ألم بالأمة ما ألم بها من نكبات". "وحل التقليد التاريخي إنما ييسط الأمور حين يتصدى لها ابتداءً بالتأكيد على سلامة منطلقه وخطئه جميع الأطراف والظروف التي لا تستجيب أو لا ترغب في أن تستجيب أو لا ترغب أن تستجيب أو لا تستطيع أن تستجيب لمعطياته وأطروحاته... مثال ذلك، جمال الدين الأفغاني، "المستبد العادل"³.

أبو سليمان يجد أن هذا الحل كان مسؤولاً عن "الوقوف بالفكر الإسلامي عند عصر الصدر الأول والعودة إلى الصور التاريخية والغرق الانتقائي في المتهاتات وذكريات التاريخ ومبالغات تقديساته"⁴. ومن ثم جفاف "الجزور الفكرية للقيادات الاجتماعية والسياسية" واستسلمت للعجز والسلبية. "كل هذا كان لا بد أن ينتهي بالأمة إلى الوقوع في قبضة التقليد وجمود فكر القيادة الفكرية (العلماء) الذين لم يعد لهم منابع عملية اجتماعية وسياسية يستقون منها من جانب، وإلى الوقوع في قبضة الاستبداد والقهر والتدهور السياسي والاجتماعي من جانب آخر حيث أن القيادة السياسية والاجتماعية لم يعد لها أيضاً قاعدة فكرية تستند إليها وتستقي فكر الحلول والتطور والبدائل منها"... وأصبحت الأمة بظاهرة يطلق عليها الدارسون ظاهرة اتساع الهوة الحضارية -الاقتصادية و(التكنولوجية)-، بين الشمال والجنوب أو بين الدول الصناعية

² المرجع السابق، ص34.

³ المرجع السابق، ص38.

⁴ المرجع السابق، ص39.

المتقدمة ودول العالم الثالث المتخلفة والتي تمثل دول العالم الإسلامي جل رقعته وأبرز معالمه"⁵.

إن أهم الدروس التي يجب أن تستقيها الفئة المقبلة على التغيير "هو فشل المدرسة التقليدية التاريخية. وإن العودة إلى العيش في أحلام الصور التاريخية هو أمر ضد طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات"⁶.

"إن فهم الداء ومعرفة نشأته وآثاره وتتابع مضاعفاته في الجسد الإسلامي والتاريخ الإسلامي، كل هذه الأمور ضرورية لفهم مواصفات العلاج ونوعية الجهد المطلوب للإصلاح في أولياته وخطة انجازه". وهو ينص على أن الأمة وقيادتها إذا أرادت استعادة طاقتها وصحتها أن تأخذ نفسها بأربعة أمور:

الأول: تحديد المنطلق الصحيح للحل.

الثاني: القناعة الكاملة به.

الثالث: السير بخطى ثابتة باتجاهه وعلى هدى منه.

الرابع: توفير الوسائل العملية الفعالة لتحقيقه وترقية الأمة عليه.

إنَّ منطلق الأصالة الإسلامية أو ما يسميه أبو سليمان "الحل الإسلامي المعاصر": يمثل في رؤيته الحل لمواجهة تحديات العصر من منطلق إسلامي. وهو "مبني على أساس الإسلام في الغاية والعقيدة والتصورات، لأن الأمة المعنية بالنمو والحركة والبناء هي أمة إسلامية في عقائدها وفي قيمها وفي تكوينها النفسي والفكري، ولا سبيل إلى تحريكها ولا إلى دفع عجلتها بتجاوز هذه الحقيقة الأساسية في فهم شخصيتها ومكامن طاقتها ودوافعها مهما اعتورتها الأمراض والتشوهات والمحن"⁷.

"الأصالة المعاصرة" في خطاب أبي سليمان "تقتضي القدرة والخبرة الفنية وسلامة المنهج، كما تعني أيضا منطلق الدراسة والتحليل من قاعدة العلم الفطرات والطبائع

⁵ المرجع السابق، ص 40.

⁶ المرجع السابق، ص 40.

⁷ المرجع السابق، ص 42.

ومن قاعدة الخبرة والممارسة، وهذه الممارسة تنطلق من الواقع وقضاياه وإشكالاته وإمكاناته باتجاه الإسلام وكتلياته ومقاصده وقيمه وتوجيهاته، وبمنهج الشمولية العلمية العملية يمكن إحداث النقلة الفكرية والحضارية المطلوبة". إعادة الثنائية الروحي/ المادي إلى حيز التعليم وإعادة ترتيب الأولويات بما يضمن معه إعادة إعمار أنظمة المؤسسات والسياسات يحقق الحالة التكاملية للمجتمع الإسلامي، مجتمع العدل والشورى والأمان. كذلك فإن ما يعبر عنه أبو سليمان بـ "دفع الرؤية العقيدية البناءة والتفوق الفكري الفعال" مطلب أساسي آخر في تحقيق المنطلق السديد للإصلاح، لأن إعادة تشكيل العلاقة الإيجابية بين الوحي والعقل في ضمير المسلم المعاصر. هي "في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب أي أن الأزمة التي تواجهها الأمة في صميمها هي أزمة فكرية"⁸.

الجدور التاريخية لازمة كما يعرضها أبو سليمان تلخص في نقطتين جوهريتين الأولى في تغير القاعدة السياسية لدولة الإسلام بعد ما كان من الفتنة وسقوط للخلافة الراشدة، والذي تولد عنه الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية فيها. "أخذت طاقة دفع الإسلام تخبو تدريجيا وتتضاءل ولم يبق لحضارة الإسلام وعطاء الأمة في العصور المتأخرة إلا بقايا طاقة معالم الإسلام ونور هدايته في النفوس". هذا السياق التاريخي فرض على أفراد الأمة حصارا نفسيا من الخوف والرغبة وانعدام الثقة بالنفس هو "فحوى الأزمة"، فغدا الخلط هو نظام الرؤية اللامتوازن، لماضيها وحاضرنا وللآخر، فتوزع العقل المسلم مضطربا بين الأخذ والترك على الحملة خبط عشواء وبلا تمييز لتراثه المقدس واللامقدس، أو تميز في حاضره لأداء مهمته الشهودية في عالم الشهادة الذي هو مسؤول عنه.

منهجية الفكر الإسلامي لها قواعد وأسس... لأن مسؤولية الأمة الحضارية هي مسؤولية أمام الذات والتاريخ، وأمام مسئولياتها المقدسة في الخلافة والإصلاح التي تنبع من رسالتها ومنطلقاتها الإسلامية السامية التي أهلتها لكي تصنع أسس الحضارة

الإنسانية المعاصرة... "إن الحضارة الغربية إنما بنيت على منطلقات رسالة الإسلام وتراث الحضارة الإسلامية التي أعطت الكثير"⁹. إطار هذه المنهجية هو تكامل الغيب والشهادة، ومصادرها: الوحي والعقل والكون. ومنطلقاتها الأساسية تتمحور حول الوجدانية، الخلافة والمسؤولية الأخلاقية. وهي تحمل مفاهيم أساسية للإنسانية جمعاء غائية الخلق والوجود، موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، حرية القرار والإرادة: وهي في أبعاد ثلاث: حرية العقيدة، حرية الفكر، حرية الأداء الاجتماعي الحرية في هذا كله "موقف وحق لا بد من أهلية ممارستها".

في فصليه الخامس والسادس لا يدعنا أبو سليمان متعلقين عالقين بين حبال أزمنا الخانقة، بل هو يفتح لنا كوة أمل دائب. لذا فهو يبدأ بسد ثغرة العلوم الاجتماعية التي أهملت في سياقات الإصلاح الماضية. وهو يتحدث عن "إسلامية هذه العلوم" بمعنى أن "تقرر في هذه المجالات أولاً المفاهيم والفرضيات الإسلامية ومقومات المنظور الإسلامي". إلا أن هذا لا ينجز بالتمني فلا بد من "إقامة البرامج والمراكز والأقسام للدراسة والبحث في هذه المجالات حتى يبلور العلماء والمفكرون المسلمون الرؤية الصحيحة فيها"¹⁰. ثم هو يبدأ فعلاً هذه الأسلم في علم التربية - والذي هو لا شك مطلب مركزي في كتابه التالي في حديثه عن أزمة الإرادة والوجدان المسلم- بأن يسلط الأضواء -التي هي باهتة جداً في الفعل الإسلامي- على المنهج النبوي في رعاية الطفولة ومخاطبتها. ثم ينتقل إلى السياسة والعلوم التقنية لتكون الرسالة المؤداة الإسلام منهج متكامل لا يقف في وجه المدنية التي تنهض بالإنسان بل هو يحفزها. إلا أنه لا بد من استدعاء "هداية الكليات الربانية ورؤية شمولية" وموضوعية للإسلام.

أزمة الإرادة والوجدان المسلم

"هذا الكتاب محاولة لفهم غياب الجانب النفسي الوجداني في الخطاب التربوي

⁹ المرجع السابق، ص108.

¹⁰ المرجع السابق، ص184 وما بعدها.

الإسلامي للطفل، ليكون هذا الفهم أساسا لإرساء طاقات الإرادة والقدرة والمبادرة والإبداع في البناء النفسي والوجداني. وهو أيضا محاولة لمعرفة البعاد الثقافية والفكرية التي تسببت في هذا التشوه والغياب. ولمعرفة المفاهيم والمنطلقات التي تمكن الأمة من استكمال هذا النقص.¹¹

بهذا التقديم صدر أبو سليمان سلسلة الأهداف التي يطمح إلى تحقيقها لأنها تشكل في رؤيته عوامل التغيير الاجتماعي والحضاري معا. فمن خلالها نتمكن من استعادة الوحدة بين المعرفي والنفسي والوجداني في بناء نفسية الطفل، وتمكين طاقات الإرادة والقدرة والمبادرة والروح العلمية والإبداع في أصل طبع طفولة الإنسان المسلم وتكوينه النفسي والوجداني، لأن التمكين في أصل الطبع هو أساس الإرادة والفعل وتفعيل الأداء. إلا أن تحقيق الهدف لا يكون إلا بتحقيق وسائله وأدواته الثقافية والمنهجية اللازمة والذي لا بد يجعل منطلقه الأسرة لدورها الفطري المحوري في رؤية أبي سليمان.

في فصله الأول يسطر أبو سليمان قضية الكتاب "الإرادة" التي تتمركز حول التأكيد على معرفة أسباب تدهور أحوال الأمة وقصور أدائها، وبالتالي معرفة السبل الموصلة إلى استنهاض همتها، واستعادة قدرتها والبحث - انطلاقا من محوريات الطفولة في بناء الإرادة والوجدان - في نجاح مشروع الإصلاح. وان إسقاط دور الطفولة وعدم فهمها وفهم دورها يعد من أهم أسباب أزمة الأمة. هذا الإسقاط يرجع إلى أمرين: الخلل العام الذي يعاني منه منهج الفكر الإسلامي، "حيث غيب فيه البعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلق بمعرفة السنن الإلهية في الطبائع النفسية والكونية وتفاعلها على العموم في الزمان والمكان. ثم يقف ثانيا غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم لبناء نفس الطفولة في المجتمعات الإسلامية. وكأن المسلم البالغ لم يمر بمرحلة الطفولة ليكتسب البعد الوجداني الذي يبلغه الأداء الإيجابي الذي هو الإرادة.

تغيب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم هو المسؤول عن الانحرافات

¹¹ أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم، البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، في إصلاح

الثقافة والتربية، رؤية إسلامية معاصرة، دار الفكر ومؤسسة تنمية الطفولة، 2005 م، ص 13.

الموجودة في الذات، وفي المجتمع، إنه خلل في منهج الفكر. ولأجل هذا الخلل لم يؤت مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي على الرغم من سلامة الغايات والنوايا.

تشوه المنهجي للفكر الإسلامي على العموم نشأ عن "عزل رجال مدرسة الرسالة وقادة الفكر في الأمة واعتزالهم ممارسة الحياة السياسية والاجتماعية العامة والتمرس بها... والبحث العلمي في قضاياها. فكان ذلك سببا في تشوه الرؤية الكلية الإسلامية مما أدى إلى ضمور دور المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية وغيباه، ألا وهو المعرفة الإنسانية في إدراك السنن والطبائع الكونية والإنسانية والوقائع الزمنية والمكانية... وأن ذلك كله قد جعل غياب مصدر المعرفة الإنسانية في السنن والطبائع مؤديا في النهاية إلى عقلية المتابعة الآبائية".

الفكر الإسلامي والحركات الإصلاحية التي يجد أبو سليمان أنها ترجع في أساس منطلقاتها إلى الشيخ عبد الرحمن الكواكبي وفكره في كتابيه (أم القرى) و(طبائع الاستبداد) وحملة مبادئ الإسلام وقيمه الكبرى من توحيد وعدل وحرية وتضامن وشورى لم تحقق أهدافها لأنها فشلت في دراسة واقعها وحاجاته وتجاوزت الطفل ولم تشخص مواضع الخلل، إلا "إن فشل التشخيص لا يعني بالضرورة خطأ المنطلقات، لكنه يعني بالضرورة عدم اكتمال التشخيص والفحص والتدقيق وبالتالي فإن البحث العلمي المنضبط (systematic) سوف يؤدي بإذن الله إلى تكامل الحلول ودعم الجهود المبذولة لمواجهة الأزمة وتخطي العقبات."¹²

في بحثه عن العوامل التي مازالت مجهولة ويتوقف عليها تفعيل بقية الجهود الفكرية وإدراك البعد الغائب في الطفولة في منطلقاته الفكرية والوجدانية يقف أبو سليمان معلنا الحالة النقدية التي ينطلق منها للجهود الإصلاحية الماضية، وهو بذلك لا يغفل تمييزها، بل هو يبحث عن مواضع الخلل فيها التي فرغتها على مستوى النتائج من تحقيق غاياتها المأمولة. وهو إذ يلجأ إلى النقد الذاتي فذلك لأنه ابن الأمة الإسلامية وابن لهذه الحركات الإصلاحية الدائبة التي فقدت فيها كوامن الطاقة فاعليتها.

¹² المرجع السابق، ص30.

في أهمية إدراك خصائص منظومة الذات العقدية والفكرية: إن أول ما يلحظه أبو سليمان في "منطلقات النهضة ومشاريع الإصلاح المتأخرة في الأمة" أنها انطلقت منذ البداية باتجاه التقليد والمحاكاة، إما باتجاه التاريخ "مع خطاب مشحون بالرموز العاطفية، أو باتجاه تقليد الأجنبي الغالب ومحاكاته من خلال خطاب مشحون بالوعود والآمال."

الانسجام والتناغم بين ضمير الأمة ووجدانها من ناحية، وطبيعة فكرها وغايات حركتها ودليل نظامها من ناحية أخرى أمر ضروري لتفجير طاقاتها الإيمانية والعمرانية وإثارة الحماسة وقوة الإرادة في نفوس أبنائها.

ثم يتساءل أبو سليمان عن الكيفية التي بدأ فيها ضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية في أمة الإسلام، "الإجابة تأتي تاريخية تفصيلية بدءاً بالانحرافات التي تبعت عصر الرسالة في العصور اللاحقة، وهنا يبرز للقارئ من أزمة العقل المسلم سطور مألوفة في السياق التاريخي الإسلامي فيما بعد الفتنة وأقول العصر الذهبي الأول ثم ما تفتت عنه تدريجياً الانفصال بين الديني والسياسي والفكري والسياسي بعزلة العلماء. ثم مرة أخرى عن التشوهات التي أصابت التراث الإسلامي بما اختلط به من موروثة الأمم الوافدة إلى الساحة الإسلامية بالفتوح الإسلامية. ثم يمضي بنا أبو سليمان خطوة أخرى في تحليله لواقع "السياسة والأخلاق والدين" والذي هو "انقسام القيادة ونشأة المدرسية النظرية".

ومع ذلك فالجهود الإصلاحية الفردية كان لها حضور في تاريخ الأمة كالغزالي وابن خلدون وابن تيمية -على المثال لا الحصر- إلا أن هذا الحضور لا ينفي "آثار الانقسام واختيار المؤسسات، وتغييب البعد الجمعي" الذي أصاب الأمة.

في الفصل الثاني من كتابه في أزمة الإرادة يشخص أبو سليمان الداء النفسي الذي بدأ وكأن الأمة تعاقره طوعاً. وهي سلسلة ستة من التشوهات والانحرافات الفكرية التي "شوّهت وضععت بناء الأمة النفسي، وحالت دون استرداد الأمة عافيتها، ومنعت مشروع الأمة الحضاري من أن يحقق أهدافه ويبلغ مقصده وغايته". وهي:

1- تشوّه الرؤية الكلية، والتي تتمثل بالرؤية الكونية التوحيدية الشمولية الإيجابية التي تقد "الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم وضميره وعلاقاته ونظمه". هذا التشوّه في

رؤية أبي سليمان كان نتيجة طبيعية -ولن يغيرها حسن النية- "على أيدي جمهرة المفكرين المدرسين المعزولين المنعزلين... المركزين على حالة أفراد المجتمع وحاجاتهم". فالرؤية التي تقدمها كتب الفقه والكلام يغيب عنها البعد النفسي الجمعي ولا تخرج عن هذه النتيجة.

2- التشوّه المنهجي، الذي أبرزه للواقع التاريخي عزلة العلماء وتحول الفكر الإسلامي إلى فكر نظري لا يخرج عن الاستظهار والتقليد والمحاكاة. فالمعرفة غدت أحادية ضامرة تفتقد في مجملها "النظرة السننية" وغياب العلوم الاجتماعية من البعد المعرفي الإسلامي. هذا التشوّه ينقل إلى ممارسة تعليمية في التعامل المدرسي الديني مع الأطفال، الحشو الأصم للمعارف الدينية الذي يهمل البناء النفسي الوجداني للطفل.

3- تشوّه المفاهيم، فالعلماء غائبون مغيبون عاجزون عن المحاكمة والنقد. هذا بدوره أسهم في تمرير مفاهيم جديدة، أو التلاعب بمفاهيم أصيلة في العقل المسلم. وهذا لا غرو لما تعانيه البيئة العلمية من جمود تغيب عن أفقه المحاكمة والنقد. فمفهوم العبودية مثلاً تحول ليكون أساساً للقهر النفسي وإلغاء للفاعلية النقدية في ذهن المسلم الاجتماعية على مستوى البناء النفسي والنمائي أيضاً. للتدليل على هذا التشوّه يقف أبو سليمان مع مفهوم التوحيد ويأخذ بأيدينا لتلمس دلالاته الحياتية في تعامل الفرد مع الإله الأحد، ثم مع ذاته الإنسانية، ثم مع الكون من حوله.

4- تشوّه الخطاب: الذي أفرزه الفصام بين النخبتين، الفكرية والسياسية. فالفكر الفاعل الدؤوب الذي يقدم للأمة التجديد والإبداع في الاجتهاد، تحول إلى مدرسية تتعاطى بجفاء استظهاره لنص مغلق. فتداول النص الديني غدا بين نار التأويل المغرض للشاكرين المشككين وبين الإرهاب الفكري وسوء استخدام "رموز القداسة". "الإشكال أن الفكر والمنهج ما زال يسمح... باستخدام النصوص وتوظيفها وتوظيف قدسيتها بشكل عشوائي دون تحقيق علمي ومنهجية شمولية تتكامل فيها المصادر."¹³ إلا أن هذا وحده لا يكفي، فلا بد من "إيجاد آلية شوروية منتخبة مؤهلة علمياً لكي تميز الآراء

¹³ المرجع السابق، ص 76.

والاجتهادات". والأساس في خيارها "العلم بثوابت الشريعة ومقاصدها واحوال الناس وصلاح الأمة".

5- عقلية الشعوذة والخرافة، فأمة الفكر والتدبر وتبع السننية يفشو بها فكر الخرافة! فالإرهاب "والاستبداد والتخلف تربة الخرافة والشعوذة" فيها. ولعلنا نستشعر العار الذي جلبته الأمة على نفسها بمطالعة نفوس الأفراد مما كان يتأمل لهم أن يكونوا منارات الأمة بما حملوه في صدورهم من آي القرآن وهدى السنّة. فأَي القرآن التي أغلقت أبواب الخرافة حوّلت نصوصاً مستدعية للخرافة في العقل الإسلامي لكن - وللحسرة - باسم الدين! منهجية التعامل مع عوالم الغيب كان يجب أن لا تخرج بحال سياقها القرآني ومقاصدها التشريعية. لذلك تقف "المعوذتان نهاية حاجز لا مدخلاً لفكر الخرافة والشعوذة". ويكون بهذا "الدعاء والرقية علاقة وجدانية، لا مهنة وتاليا على الله" سبحانه، هو كذلك ينبغي أن لا يكون من الغير "أداة لإعفاء الذات من التوبة والعزم على الصلاح والتقرب إلى الله حتى يكون المرء أهلاً للاستجابة". فترويح الخرافة والشعوذة "جرمة دينية" في حق الفرد والأمة على السواء، وعقبة كؤود في وجه التغيير وتبصر الرؤية. لا بد من مواصلة الجهود لتحرير النصوص وفهم الآباء لها "لأن وعي الآباء أساس البناء".

6- العرقية "دعوها فإنها منتنة": يتحول أبو سليمان في أركان الذاكرة، ذاكرة الطفولة التي تتعامل بشفافية مع واقعها. الانفتاح على الآخر القريب له ما يبرره لأنه ثمرة التوحيد، لكن الإساءة مع القرب النفسي والاجتماعي وفوق هذا كله الدين الجامع لا يبرره شيء لأنه يمزق الجسد الواحد، وهو "تلوث عقدي ثقافي اجتماعي خطير".

آثار الانحرافات الفكرية في بناء الأمة النفسي مرة إلا أنه قد بدا في رؤية أبي سليمان أن "غية البعد التربوي الصحيح وأدواته الثقافية والمنهجية النظرية والعملية، وتختلف مؤسساته التربوية التعليمية"¹⁴ الثمرة الأكثر مرارة للصراع بين الصفوة الفكرية

¹⁴ المرجع السابق، ص114.

ومقابلها السياسي. هذا بدوره أدى إلى "ممارسات معرفية وتربوية كان لها نصيب كبير في تحطيم القواعد والأسس النفسية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والعمراني والحضاري للأمة.

في فصله الثالث يتناول أبو سليمان البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة "الطفل والطفولة" وهو يحاول أن يقدم خطاب وجداني تربوي لإصلاح الرؤية. فالطفل المسلم لا ريب ابن الحضارة الإسلامية الشائخة ذات الخطاب الإسلامي الشامل، الذي يخاطب الإنسان بكل جوانبه وثنائياته. إلا أن هذا الخطاب مسه الضر وأصابه تشوه متعدد الآثار - كما قدم لذلك أبو سليمان مفصلاً - وعليه فينبغي النظر في حركات الإصلاح التاريخية وتقييمها. إلا أن الحركات الإصلاحية على العموم لم تضع يدها على الداء، وبقي الطفل الذي فيه تربية جوانب "كوامن طاقة الأمة" جندياً مجهولاً في الركب. فالأمة لم تول للطفل والتربية والتعليم إلا التمر القليل المتشعب بين أبناء العامة وأبناء الخاصة. أبناء العامة يعانون من المستوى السيئ المقدم لهم ومن أساليب أدائه، والخاصة يسيطر على عقولهم الصغيرة المناهج الغربية في التعليم مما يجعلهم في قطيعة وتباين عن ثقافة الأمة الإسلامية.

لإصلاح الحالة التربوية لوجدان الأمة يبرز أبو سليمان الدرس الموسوي للتغيير لمرحلة هو يطلق عليها "سيناء العصر". إلا أنه يومئ محذراً إلى الفرق بين "توجيه الوجدان والطاقة النفسية، وطبيعة بنیان الوجدان والطاقة النفسية". وهو يتساءل عن موقع الفكر من مشكلات الأمة الكبرى على ما أوتيها العالم الإسلامي على امتداده من خيرات وحاق به من ويلات وصراعات ربما أعضل العقلاء إدراك أسبابها. إلا أننا نؤمن مع أبي سليمان والحال كذلك أن الإسلام مصدر ما بقي في الأمة من الخير، وأن الاستعمار يسهم في مضاعفة أمراض الأمة، ورغم ذلك فنحن أولى بالوحدة والتوحد من أمم معاصرة كثيرة كأوروبية والصين والهند، لأن الدين والعقل والمصلحة تأمرنا بذلك.

"الخلل الجمعي في ثقافة الأمة" إصابة لأن "فاقد الشيء لا يعطيه" فأبو سليمان مأخوذ بأزمة العقل المسلم والحضارة الإسلامية إلا أنه يستيقظ على أنات الطفل

متسائلاً عن مصيره. فلا يكفي الحشو المعرفي وإهمال الوجداني النفسي في التعليم المدرسي. الجانب الجمعي الذي سيحمل مسؤولية الطفل في الأمة كما سيعضد أفرادهم بعضهم بعضاً كان "يتوافق طرداً وعكساً مع إيجابية المجتمع وسليته، وسلامة أدائه الإنساني الحضاري". غياب البعد الجمعي هو المسؤول الأول عن إساءة المجتمع للطفولة وحاجاتها. لذلك لا بد من بنائه في الثقافة والتربية لتبشّر الأمة مسؤوليتها في الاستخلاف، ولا بد كذلك أن نبدأ من البداية من النشء المسلم.

يعود بنا أبو سليمان في فصليه الرابع والخامس إلى ضرورة الإجابة على السؤال التأسيسي: "كيف نفهم الخطاب الإسلامي التربوي؟" الإجابة هنا ليست حاضرة لن الرؤية تعاني من "ضعف الدراسات الإنسانية" الذي أدى بالضرورة إلى "خلط الأبعاد والمجالات" في الدراسات الفقهية في التراث الإسلامي. وإلا فانه كان من الممكن إدراك أن خطاب الوحي يتعدد بتعدد المخاطبين، وأن الخطاب لا يمكن الإفادة منه إذا تم تسطيحه، كذلك لا يمكن الإفادة منه إذا غيب بعده الزماني والمكاني. وهو كذلك مدمر إذا أسيء توظيف قدسية إلى إخضاع النفوس عنوة بتعطيل عقولها. لهذا كله لم يفد المسلمون من الخطاب النبوي للطفولة في زمرة ما ضيعوه من إفادات. بل إنه لمن المستغرب أن يسيطر خطاب الإرهاب والعقوبات للطفل على التربية الإسلامية، بدل خطاب الحب والتسامح والحرية المنضبطة.

"لا بد من بناء الطفولة" دعوة يقدمها أبو سليمان حلاً لما أصاب الأمة من تراجع عن ركب الحضارة، إلا انه ليس هناك وصفة عامة للتغيير أو الإصلاح في الخطاب العام فالمواقف المختلفة لا بد تفرض حلولاً مختلفة. إلا أن "منهجية التفكير والتحليل العكسي؛ بهدف معرفة جوهر التحديات، ووجوه قصور الأداء" قد تكون المنهجية التي يتبين بها المصلحون وجوه التغيير والإصلاح. ومن خلاله قد يتمكن من "فض المعارك الوهمية وتصحيح المفاهيم" لأن "الإسلام دين العقل والافتناع والعلم". ولا بد لأجل هذا كله من حوار داخلي بين أفراد الأمة يتفق فيه على الثوابت والأهداف والغايات. لا بد أن تتفق الجهود على مراجعة النصوص التي لم تعد حكراً على أصحاب الرواية والاختصاص، بل يشاركهم فيها عموم الأمة وأصحاب الاختصاص

العلمي. ولا بد من مراجعة أولويات أصول الفقه... ولا بد، ولا بد... فالجهد المتظافر لا بد كبير ومهم لأن الخطب جلل، وتلوث الثقافة الدينية للأمة عظيم.

"أسرار الشريعة في بناء الأسرة" التوافق والتكامل بين الجنسين في مودة ورحمة لا بد يشكل حجر الزاوية فيها، ولكل من أفراد الأسرة دور ينبغي فهمه وإدراك تكامله مع الأفراد الآخرين، لأن تجاوزه أو تجاهله سيؤدي إلى حالة اللاتوازن التي سيعاني تبعاتها مجموعهم. الأمومة مغبونة لا بد من تمكين الأم العاملة منها وإعانة المجتمع لها لضمان فعالية المرأة في كافة مراحلها الحياتية بما يتوافق مع طبيعة تكوينها ومهامها. وهذا يعني أنها يجب أن لا تعزل لن عزلتها فقدان، كذلك يجب أن لا تهمل أمومتها لأنها التشكيل الأساسي لتربية الطفل الوجدانية ومنبع معارفه التأسيسية.

في "معالم سناء العصر" في عصر العولمة التي يقدمها أبو سليمان تبرز الأسرة والطفولة مرتكزا أساسيا للإصلاح، يتبعه الأنظمة والمؤسسات، ويقف فيه دافع الفطرة الأبوي مفتاح تشغيل التغير الاجتماعي. "إن دافع الآباء الفطري لما فيه مصلحة الأبناء هو المفتاح الوحيد المتبقي في هذا العصر منطلقاً فعلاً للإصلاح الثقافي والتربوي والإسلامي". ثم المدرسة - إن شاءت - وكذلك التعليم العالي. الأسرة "تمتلك القوة والتأثير والمشروعية التي تحدد نوع التأثير الذي يمكن أن تمارسه المؤسسات وبقية قوى المجتمع على الطفل، وعلى بناءه النفسي والوجداني وقدراته المعرفية".

في فصله السادس في معالجة أزمة الإرادة يقدم أبو سليمان خطة العمل لإصلاح الخلل والقصور في الخطاب التربوي الإسلامي، وهو مشروع متعدد الأبعاد، يتطلب عملاً دائماً متكافئاً في جهات مختلفة يجعل هدفه ومتطلباته ووسائله المنهجية تدور في فلك واحد ولأجل نجم واحد: الطفل. توعية المثقفين والمفكرين هي الخطوة الأولى "لتوجيه قدر مناسب من اهتمام المفكرين والتربويين والإصلاحيين إلى أهمية الطفل والأسرة تربوياً وبذل الجهد اللازم للتنقية الثقافية وتطوير المفاهيم والوسائل التربوية". وهذا ممكن ضمن الرؤية المتوقعة لأبي سليمان الواثقة بإمكانات الأمة الفكرية وقدرتها على العطاء. وتنمية الفكر الإسلامي الاجتماعي الناقد لازم لتنقية وتفعيل العقل المسلم معاً، وهو يهدف "إلى استرداد الرؤية الكلية الشمولية الإسلامية". الإصلاح الثقافي

مطلب لنجاح خطة العمل التي يقدمها أبو سليمان، وهو "يتطلب استمرار جهود إسلامية المعرفة المبنية على مقاصد المنظومة الإسلامية ومفاهيمها وقيمتها وتأصيلها وتنقيتها".¹⁵

قصور التربية والتعليم - لا شك - يرفع من دور الوالدين التربوي والوجداني، ويزيد من حاجة النشء إلى أدبيات الأبوة وأدبيات بناء الحياة الأسرية والأبحاث العلمية. إلا أننا نشعر بحاجة ملحة مع أبي سليمان إلى مشروع تربوي تركز فيه جهود العلماء والمفكرين والتربويين والإصلاحيين الإسلاميين. لا بد كذلك من إذاعة أسباب التشوّء الثقافي من خلال خطاب علمي إسلامي مقنع. لا بدّ من الكفاية والجاهزية ومن خطة عمل لتغطية الجبهات المختلفة جميعاً.

الفكر الإسلامي بين الأزمتين

"الأمة في أزمة" المنطلق التصويبي الذي انطلق منه أبو سليمان هو الاعتراف بالواقع بدل تجاوزه. والأزمة التي تعانيها الأمة هي أزمة فكرية. في أزمة العقل المسلم أحمل أبو سليمان العرض والنقد. وهو ابتداء كان لا يرضى في -محاكمته النقدية الأولية- للفكر الإصلاحي الإسلامي العذر المعلق على مشجب العقبات التاريخية أو الاجتماعية أو حتى السياسية. الإشكال في رؤية أبي سليمان ليس خارجاً عن المنهجية والتخطيط الذي أغفل هذه العقبات "لأنهما في ذاتها جزء لا ينفصم عن المشكلة المطلوب حلها".

"الأمة في أزمة" شكلت قاعدة الانطلاق في حديث أبي سليمان عن العلاقة بين المعرفي والوجداني. فهو يجد "أنّ من أهم الآثار التي ترتبت على الأزمة المنهجية التي انتهت إليها الفكر الإسلامي وعلماء الأمة ومفكروها بسبب العزل والعزلة؛ هو ما نجم عنهما من إهمال جانب المعرفة الإنسانية، وإهمال البحث العلمي الاجتماعي والوقوع في أسر المنهج الجزئي النصي اللغوي، وكان من نتائج ذلك إهمال دور المرأة والطفل في الإصلاح والتغير الاجتماعي".

في كتابيه الأزميتين يتساءل أبو سليمان عن الكيفية التي بدأ فيها ضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية في أمة الإسلام، الإجابة تأتي تاريخية تفصيلية بدءاً بالانحرافات التي تبعت عصر الرسالة في العصور اللاحقة. وهنا يبرز للقارئ من أزمة العقل المسلم سطور مألوفة في السياق التاريخي الإسلامي فيما بعد الفتنة وأفول العصر الذهبي الأول، ثم ما تفتق عنه تدريجياً من انفصال بين الديني والسياسي، والفكري والسياسي بعزلة العلماء.

"الخلل الجمعي في ثقافة الأمة" إصابة لأن "فقد الشيء لا يعطيه". فأبو سليمان مأخوذ بأزمة العقل المسلم والحضارة الإسلامية وهو يعالج أزمة الفكر، إلا أنه يستيقظ على آثات الطفل متسائلاً عن مصيره في أزمة الإرادة. فلا يكفي الحشو المعرفي وإهمال الوجداني النفسي في التعليم المدرسي. الجانب الجمعي يحمل مسؤولية قصور العقل المسلم عن إدراك أخطائه المنهجية فيما يدع وفيما سيأخذ من ماضيه ليقدمه إلى العقول البريئة للنشء الجديد الذي تشكل فيه قوة الدفع والإرادة. وهو الذي سيحمل كذلك مسؤولية الطفل، لأن الأمة الإسلامية يعضد أفرادها بعضهم بعضاً لأن هذا التعاضد "يتوافق طرداً وعكساً مع ايجابية المجتمع وسليبيته، وسلامة أدائه الإنساني الحضاري".

في "أزمة الإرادة" يتحدث أبو سليمان عن "أخطاء التلافح الفكري بين الأمس واليوم" وهو يعطي تفصيلاً تاريخياً أكبر - لما عرضه في أزمة العقل - عما حاق بالأمة في العصر اللاحق لعصر الرسالة في إجابته على عن افتقاد الأمة القدرة المنهجية السديدة في الاستفادة من الآخر. فالأمة في باكورة نشأتها اضطرت لتوفير الجهد "لإتمام الصهر الثقافي والتربوي للشعوب الوافدة" وهو في خضم الأحداث المتوالية احتلطت الأولويات في "التعامل مع موروثات شعوب الأمة في القبلية والشعوبيات، وفي الأساطير وفلسفات الإلهيات"، ففقدت الأمة بذلك "الدليل العقلي والإطار المنهجي الفكري، الذي منحها التميز والتفرد والقدرة على التجدد وتصحيح مسار حركة المجتمع وتطوير مؤسساته". "ومع مضي الوقت وبسبب ما حملته الشعوب التي دخلت الإسلام من آثار تراثها وتقاليدها وفلسفاتها ودياناتها السالفة كان من الطبيعي أيضاً أن تضعف الروح الإسلامي.

هذا التحليل الذي قدمه أبو سليمان قد يطرأ عليه تساؤل اعتراضى حول السلبية التي يجدها أبو سليمان للامتداد التاريخي لرفعة الإسلام الجغرافية، بمعنى أن القارئ قد يفترض تبعاً لتحليل أبي سليمان أن انغلاقية الإسلام في حدوده الأولية كان مصدر قوة وهو الذي أسهم في حفظه وأن الانفتاح على الآخر هو الذي أضعفه! إلا أن هذا التساؤل لا ينف حقيقة الإصابة التاريخية للأمة في منهجية التعامل مع الآخر في الماضي والحاضر. لأننا وجدنا مع أبي سليمان أن الأمة في حاضرها أخذت بالآخر الغربي وأنها لا "تدرك بشكل بشكل علمي موضوعي طبيعة منظومة فكرها وخصوصيات كيانها". وهي لا تدرك كذلك "طبيعة منظومة فكر هذا الأجنبي وخصوصيات كينونته" التي تناقض "منظومة كيانها الوجداني".

في أزمة الإرادة، الإشكالية المنهجية التي تتمثل في "أحادية المعرفة وجزئيتها" تشوّه الفكر والثقافة. وهي جوهر أزمة العقل المسلم في رؤية أبي سليمان. كذلك فإن الجهل بالطفولة وإهمالها، هو جوهر أزمة الإرادة والوجدان المسلم. والتي يرى أبو سليمان أنها تمثل "أهم كوابح طاقة العطاء والأداء والإبداع في أصل بناء النشأة المسلمة والمجتمع المسلم".

فحوى الأزمة في التحليل الذي قدمه أبو سليمان أزمة الأمة لا تخرج عن كونها أزمة فكر لا أزمة عقيدة. العوائق النفسية "الخوف، الرهبة وانعدام الثقة بالنفس" في طريق الإصلاح "تشل قدرتنا على النظر في أحداث الماضي وملايساته ونقائصه، ولذلك ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات أساسية تجعله حبيس أخطاء الماضي".

بهذا الغبش وبهذه القيود المكبلة لرؤية العقل المسلم في استدعاء الماضي في تجريبه الحل التقليدي جعله "يقبل كل تاريخه وماضيه بعقده وانحرافات وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته". وهو في الحل المستورد من الغرب "يرفض كل تراثه و تاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال والقرون أصابها خلل، ولأن معالم شخصيته أصابها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته الغبشة المعتمدة خلط بين الفكر والعقائد وبين الغايات والوسائل وبين

الدين والتاريخ وبين المبادئ والرجال والقيم والأحداث وبين المفاهيم والتقاليد".

"لذلك فإن المطلوب هو التعامل الجاد مع الأزمات الثلاث: أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية... وعلى أساس من التوازن بين السياسي والفكري والتربوي في جهود حركات الإصلاح، بهدف تحقيق القدرة، وتحرير نفسية المسلم وتفعيل وجدانه."¹⁶

التعامل المنهجي المقترح هو إسلامية المعرفة وهو من مشروع يحمل في "أزمة العقل المسلم" إلى تفصيل وخطة عمل في "أزمة الإرادة" وهو الطريق الأمثل لخروج الأمة من أزمتها وهو "طريق جديد ولا بد لقادتها ومفكرها من محاولة جديدة جادة تتفادى المسالك المسدودة والمناهج العقيمة". وهي محاولة إنقاذية إصلاحية إسلامية الهدف، إسلامية العلوم. في سبيل منهج إسلامي أصولي ومعاصر يفصل في الثغرات ولا يتجاوزها ضمن رؤية واقعية نافذة حاضرة. بمنهج علمي تبنى فيه العلوم الاجتماعية.

غاية أبو سليمان في كتابه "الإرادة" أن يحمل الفكر الإسلامي "قضية الطفولة ودور الفكر التربوي بشأها" منطلقاً أساسياً في تحقيق التغيير الاجتماعي دراسة وفكراً. "وتنقية الثقافة الإسلامية وتنقية مدخلاتها التربوية"، استكمالاً تفصيلياً تصويب الفكر الإسلامي وأدواته المنهجية في دراسة السنن والطبائع والواقع في الزمان والمكان في فهم النص والتاريخ الذي قدم له في "أزمة العقل" "لتسهم هذه الدراسات بشكل إيجابي فعال في تكوين عقلية الطفل المسلم، وفي بناء كيانه النفسي والوجداني؛ فيصبح خالصاً من التشوهات والانحرافات والشعوذات التي تفسد الرؤية الكونية للمسلم، وتضعف الروح العلمية والطاقات الإبداعية لديه".

البرنامج العملي التفصيلي الذي يُخرج خطاب أبي سليمان من النظرية إلى حيز العمل والتطبيق يبرز تفصيله في "أزمة الإرادة". فمن توعية، إلى تنمية، إلى إصلاح ثقافي وتربوي ومنهجي فكري، يمضي بنا أبو سليمان إلى منحى عملي. يبرز هذا المنحى في خطته التي بدأ السعي لإنشائها وبلورتها في عام 1963 "مدرسة إسلامية المعرفة وتأسيس

الفكر الإسلامي". الذي تفتق عنها ما يعرف اليوم "المعهد العالمي للفكر الإسلامي".

وما يسمى "تجربة إسلامية المعرفة في إعداد (الأجهزة) البديلة بماليزيا 1988-1999، والتي قدمت خططاً لإعداد الأجهزة الثقافية والعلمية والأكاديمية الإسلامية، وقدمت بجهود متخصصة مناهج تعليمية تربوية لمدرسة إسلامية عالمية تابعة للجامعة نفسها.

ونحن نردد مع أبي سليمان أخيراً "إن استنقاذ العالم الإسلامي، واستنقاذ الأمة الإسلامية، ليس استنقاذاً لخمس مهم من كيان البشرية وتاريخها فحسب، بل هو استنقاذ لمستقبل الإنسان أيضاً، وهو ليس قضية مشاعر ورغبات فحسب، بل هو أيضاً قضية عمل وجهد علمي منهجي منضبط منظم، يؤدي إلى تنقية الإسلام مما شاب فهمه وثقافته -على مدى تاريخ شعوب المسلمين- من موروثة ثقافتهم الغابرة، وتقاليدهم البالية، وانحراف ممارساتهم، وظلامة تعدياتهم، وما ألحقوا به من خرافات آبائهم، وشعوذات سالف كهانهم، وأكاذيب أصحاب الأغراض منهم. ولتنقية الإسلام والثقافة الإسلامية ومفاهيمها الأساسية لا بدّ من استعادة فهم القرآن الكريم كما أنزل. وإدراك مسيرته في تاريخ الأمة، ومعرفة العوامل والمنعطفات التي شكلت مسيرة الأمة ومسيرة الفكر والثقافة الإسلامية فيها.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء ملكاوي

1. صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ريتشارد سودرن، ترجمة، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006، 166 صفحة.

نُشر هذا الكتاب لمؤلفه ريتشارد سودرن، أحد كبار المتخصصين في أوروبا العصور الوسطى، لأول مرة باللغة الإنجليزية في بريطانيا عام 1963، ويدرس فيه تطور الرؤى الأوروبية تجاه الإسلام ما بين القرنين العاشر والسادس عشر. وهو يملك وجهة نظر محددة في هذا السياق، مفادها أن القرنين الثالث عشر والرابع عشر شهدا محاولات جادة من جانب علماء لاهوت كبار لتصحيح النظرة إلى الإسلام، تمهيداً لإقامة علاقات أخرى مع المسلمين بعد انقضاء الحروب الصليبية. لكن تطورات داخلية أوروبية حالت دون ذلك. ويحتوي الكتاب على ثلاثة فصول، هي: حقبة الجهل، وحقبة التعقل والأمل، ولحظة الرؤيا.

2. الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، رضوان السيد، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004، 277 صفحة.

الكتاب استعراض للمشهد الحالي والذي بدأت معالمه بالظهور في حرب الخليج الثانية، مروراً بالإعلان عن جبهة مجاهدة اليهود والصليبيين من جانب المتشددین الإسلاميين، وصولاً إلى الحرب الأمريكية على الإرهاب، وإلى حرب الأفكار عند ملفويتز، ومشروع الشرق الأوسط الكبير للرئيس بوش، ويتضمن تفكيراً لخطاب

المواجهة الإسلامي في العقود الماضية وكشفاً لتهافت الخطابات الأمريكية الجديدة في الصراع مع الإسلام. ويناقش مجموعة قضايا منها: الصراع على الإسلام معناه ومآلاته، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته، الخطابات الأمريكية والعربية بعد 11 سبتمبر، مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات لدى المتقنين العرب في الأزمنة الحديثة، الإسلاميون والعولمة، رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، الثقافة الإسلامية وثقافة السلام، الإصلاح الإسلامي وإصلاح البرامج التعليمية.

3. نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، زكي الميلاد، الرياض: مؤسسة الإمامة الصحفية، الطبعة الأولى 2005، 196 صفحة.

الكتاب محاولة للفت النظر إلى ما حصل في العالم من تغيرات وتحولات واسعة غيرت من صورته، وفي هذا النطاق تعددت واختلفت منظورات الرؤية إلى العالم. ويشير الكتاب العديد من الإشكاليات تتمثل أبرزها بازدواجية الرؤية إلى الآخر، وباعتبار أن الرؤية الأوروبية تختلف تماماً عن الرؤية الأميركية. ويدعو الكتاب إلى ضرورة أن نحدد في رؤيتنا إلى العالم، لكي نحافظ على وجودنا وبقاءنا ونكتشف طريقنا إلى المستقبل، وكذلك ضرورة أن يغير الغرب من رؤيته للآخرين ويتخلى عن فكرة المركز والأطراف، ويبحث في مدى تقبل فكرة حوار الحضارات والسعي إلى تحقيقها، في مقابل مقولة هنتنغتون "صدام الحضارات". في الكتاب ثمانية فصول هي: منظورات في الرؤية إلى العالم، كيف نفهم العولمة، ماذا نريد من حوار الحضارات، الغرب وصدام الحضارات، الغرب والآخر، الغرب وسؤال الهوية، هل الغرب في أزمة، إصلاح الرؤية إلى العالم.

4. بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب، إبراهيم القادري بوتشيش، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2005، 224 صفحة.

يدور الكتاب حول وقائع وأحداث تاريخية وقعت بين المسلمين والغرب وما لها من نتائج علي المستوى الاجتماعي والأخلاقي، ويعالج عددا من القضايا المهمة في مجال

الانثروبولوجيات الاجتماعية والثقافية منها علي سبيل المثال طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الشرق والغرب الناجمة عن الوجود الصليبي في بلاد الشام، إذ يرى المؤلف أن الحروب الصليبية كانت فرصة لتعميق المعرفة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، كما يقدم درساً تاريخياً في الحوار والتواصل الحضاري بين العرب والهندوس وما نجم عنه من نتائج إيجابية أفادت الحضارة الإنسانية. ويضم الكتاب فصولاً، منها: "المرأة الأوروبية في المجتمع الصليبي في بلاد الشام كما وردت في الأدبيات التاريخية الإسلامية" و"أثر الفتوحات الأموية في الصلات الحضارية بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية.. انصهار اجتماعي وعادات مشتركة"، و"العادات والعقليات الشامية من خلال رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام في القرن الثامن الهجري".

5. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، القاهرة: دار الشروق، ط9، 2000، 207 صفحة.

يعكس الأستاذ سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" فهمه وفهم الإخوان للإسلام ويشرح ماهية التصور الإسلامي لله تعالى والوجود والكون والحياة والإنسان ووضعه في هذا الكون من خلال النصوص القرآنية مصحوباً بالشرح والتوجيه، ويحدد خصائص هذا التصور المتمثلة في "الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد" ومقوماته، ويعقد المؤلف لكل خاصية فصلاً مستقلاً بذاته يشرحها ويوضح معناها.

6. **الفلسفة السياسية**، أحمد داود أوغلو، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، 77 صفحة.

الفكرة الجوهرية في هذا الكتاب هي أن اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم ينعكس بالضرورة على النظريات السياسية الخاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على مستوى نظام الدولة الواحدة، وأيضاً على مستوى النظام الدولي بصفة

عامة. وينقسم الكتاب إلى قسمين أساسيين: ناقش القسم الأول عدداً من التساؤلات الأساسية حول العلاقة بين الوجود والمعرفة والقيم والسياسة وذلك في الفكر الغربي، مقارنة بالفكر الإسلامي المؤسس على الوحي. أما القسم الثاني ففيه تحليل لأثر اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم في النظريات السياسية المتعلقة بمجموعة من القضايا.

7. الدّين الحفي للحضارة الإسلامية، صالح الجزائري، لندن: دار الحكمة، ط1، 2006، 526 صفحة.

الفكرة الجوهرية في هذا الكتاب هي أن الغرب لم ينظر إلى المساهمة الحضارية العربية الإسلامية في ميدان التقدم الإنساني في قرون الازدهار الإسلامي نظرة موضوعية. والسبب هو عدااء أوروبا المسيحية للإسلام وقوته وهوضه المستمر، إلى جانب العلاقة السياسية بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي والتي حكمتها عقدة العدااء المتبادل. إضافة إلى أن الاعتراف بماض العرب المزدهر سيتعارض مع الأطروحة الاستعمارية القائلة بأن أوروبا ترسل جيوشها إلى الشرق المتخلف كي تساعد على التحضر والتمدن. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: يتناول أولها "منهجية الإنكار" التي وسمت التعامل الغربي مع الإرث العربي الإسلامي ويحللها ويفند طروحاتها ويفكك آلياتها. ويبحث الثاني في أصول التأثير الإسلامي على الحضارة الغربية، في حين يفصل القسم الثالث في حقول التأثير واتساعها.

8. مشروع الوحدة العربية.. ما العمل؟، سعدون حمادي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة: الأولى، 2006، 171 صفحة.

يقدم الكتاب مقارنة لمسألة الوحدة العربية برؤيا جديدة. بالاعتماد على المنهج المقارن للإفادة من تجارب الآخرين، والمنهج النقدي لمراجعة نقدية للتجارب العربية. ويؤكد المؤلف أن التمسك بالقومية العربية ومشروع الوحدة هو الآن في ذروة الضرورة أكثر من أي وقت مضى، ويدعو إلى عدم الاستسلام لحالة التجزئة، ويشدد

على أن اتحاد الأمة في كيان قومي "هو الثورة الحقيقية ومفتاح النهضة والتقدم". ويركز استناداً الى ذلك على أهمية المدخل الاقتصادي في السعي الى تحقيق الوحدة، ويتحدث أيضاً عن أهمية القوة ودورها في تحقيق نهضة الأمة وتقدمها، ويميز بين الوحدة كفضية قومية وبين نظام دولة الوحدة كفضية سياسية. فضلاً عن تناوله شؤون عدة نقداً وتمحيصاً.

9. تناقض الرؤى: الجذور الإيديولوجية للصراعات السياسية، توماس سوويل، ترجمة: رنده حسين الحسيني، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط1، 2006، 331 صفحة.

ينطلق الدكتور "توماس سوويل" في كتابه هذا من حقيقة أن الصراعات السياسية المستمرة على مدى القرنين الماضيين لها أسباب ودوافع عدة، وأن الالاف في هذه النزاعات وجود نسق ثابت ومنظم، وقد حاول الكتاب تحليل هذا النسق وتفكيكه. وتوصل في ذلك إلى أن هذه النزاعات هي انعكاس للاختلافات الجذرية في التصورات للطبيعة البشرية؛ فالاختلاف حول مواضيع عدة مثل العدالة الجنائية، وتوزيع الدخل، وشؤون الحرب والسلام، والجريمة، والعدالة الاجتماعية، هو انعكاس لاصطفاف المنظرين والمفكرين في فريقين، فريق يناصر تصوراً معيناً مقابل فريق آخر يحمل تصوراً مناقضاً للتصور الأول.

10. The Truth About Worldviews: A Biblical Understanding Of Worldview Alternatives, James P. Eckman, Crossway Books, 2004, P. 134.

عنوان الكتاب بالعربية: "حقيقة الرؤى العالمية: فهم إنجيلي لبدائل رؤية العالم". يتناول هذا الكتاب موضوع رؤية العالم من منظور بروتستانتى تبشيري. ويقدم اقتراحات عملية حول كيفية بناء الجسور بين المسيحية التبشيرية والرؤى العالمية البديلة. كما يقدم مسحاً موجزاً لأبرز الرؤى العالمية المهيمنة حالياً في عالمنا اليوم وهي: ما بعد

الحدائث، والطبيعانية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والشتو (الديانة الرسمية لليابان)، واليهودية، والإسلام، وحركة العصر الجديدة، وشهود يهوه، والعلم المسيحي، والمورمونية. ويوفر الكتاب ملخصاً قصيراً حول تاريخ ومعتقدات كل من هذه الرؤى المختلفة للعالم، بقصد إبراز أوجه الاختلاف بينها وبين الديانة البروتستانتية. ويبيّن الكتاب بعد ذلك أوجه الاختلاف بين أشكال عدة من المسيحية مثل: الروم الكاثوليك، والبرتستانت، والارثودوكس الشرقيين، ويختتم بتقديم المسيحية كرؤية للعالم.

11. Naming the Elephant: Worldview As a Concept, James W. Sire, InterVarsity Press, 2004, P. 172.

عنوان الكتاب بالعربية "تسمية الفيل: "رؤية العالم" كمفهوم". يقدم المؤلف في كتابه هذا خلاصة فكره حول مفهوم رؤية العالم، من خلال طرحة لمجموعة من الأسئلة مثل: ما هو تاريخ مصطلح "رؤية العالم"؟ ما هو السؤال الأول الذي ينبغي طرحه في سبيل تشكيل رؤيتنا للعالم: ما هي الحقيقة الفعلية، أو كيف نعرف أي شيء بالإطلاق؟ كيف تتشكل الرؤى العالمية وجودياً وفكرياً؟ هل رؤية العالم هي نظام فكري، أم طريقة للعيش، أم هي مجرد قصة؟ ما هي الأبعاد العامة والخاصة لرؤية العالم؟ ما هو الدور الذي يمكن لفكر رؤية العالم أن يلعبه في تقييم رؤيتنا ورؤية الآخرين للعالم، خصوصاً في ضوء التعددية التي نعيش خلالها؟

12. Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom & Discernment, Brian Godawa, InterVarsity Press, 2002, P. 204.

عنوان الكتاب بالعربية "رؤية العالم في هوليوود: مشاهدة الأفلام بحكمة وبصيرة". ينطلق المؤلف من حقيقة أن الأفلام التي تنتجها هوليوود دائماً ما تكون مبنية على رؤية للعالم، وأنه عادة ما يتم إنتاج هذه الأفلام من أجل تعزيز ونشر هذه الرؤية. المؤلف مسيحي ملتزم، وكاتب سيناريو، يأخذ القارئ في جولة إلى ما في الأفلام من قصص ورؤى مختلفة للعالم، ويقدم مراجعات معلوماتية لمجموعة من الأفلام بهدف تمكيننا من

رؤية كيف يمكن للأفلام أن تؤثر فينا بشكل دقيق، وتتسبب في تغيير أفكارنا وحتى حياتنا عند رؤيتنا لمحتواها. ورغم الخير الذي يمكن أن يوجد في الأفلام، يؤكد المؤلف أن كثير من الثقافة الموجودة في الأفلام الحديثة هي تلوين لإيماننا. وهكذا فإن الكتاب يهدف كذلك إلى تعليمنا كيف نتحول إلى مشاهدين ناقدين، بحيث نستطيع تمييز الفيلم الجيد من غيره.

13. Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science, Richard DeWitt, Blackwell Publishing, Incorporated, 2004, P. 344.

عنوان الكتاب بالعربية: "رؤى العالم: مقدمة لتاريخ وفلسفة العلوم". هذا الكتاب هو مدخل إلى تاريخ وفلسفة العلم، ويُعتبر كتاباً مثالياً لمن يدرسون هذه العلوم لأول مرة. إذ يقدم بين دفتيه القضايا المفاهيمية الأساسية، ويستكشف الانتقال من رؤية العالم عند أرسطو إلى رؤية العالم عند نيوتن، ويأخذ بعين الاعتبار التحديات التي تواجهها رؤية العالم عند الغرب والتي جاءت مع التطورات العلمية في القرن العشرين، لا سيما النظرية النسبية والنظرية الكمية. يغطي الكتاب التطورات التاريخية الأساسية والقضايا والموضوعات الفلسفية التي كان لها أعمق التأثير على رؤيتنا العلمية للعالم حولنا، هذا الكتاب الجذاب جيد لأي شخص مهتم حديثاً بطبيعة الفكر العلمي الغربي وتطوره.

14. Worldview: The History of a Concept, David K. Naugle, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002, P. 384.

عنوان الكتاب بالعربية: "رؤية العالم: تاريخ المفهوم". وهو بالأساس رسالة دكتوراه تناول فيها المؤلف تاريخ مفهوم "رؤية العالم"، كما قام بتحليل الرؤى المختلفة للعالم من وجهات نظر مختلفة. ووضح كذلك "رؤية العالم" في الفكر المسيحي. والكتاب يحتوي على أحد عشر فصلاً: أول ثمانية منها تتناول مراجعات لأهم الفلاسفة وكتابتهم التي تناولت موضوع رؤية العالم في المراحل التاريخية المختلفة، إذ قام باستكشاف كيف تم

تعريف "رؤية العالم" والدور الذي لعبه المفهوم في أعمال عدد كبير من المفكرين بمن فيهم كانت، ونيتشه وبولاني، وفرويد، وغيرهم. وتناول الفصل التاسع والعاشر تحليلاً لرؤية العالم في التفكير اللاهوتي، وفي التفكير الفلسفي. أما الفصل الحادي عشر فكان خاتمة تناول فيها مخاطر وفوائد "رؤية العالم".

15. Worldview Skills: Transforming Conflict from the Inside Out, Jessie Sutherland, *Worldview Strategies*, 2005, P. 183.

عنوان الكتاب بالعربية: "مهارات رؤية العالم: تحويل التفاعلات من الداخل إلى الخارج". يعرض الكتاب طريقة فريدة لمعالجة العلاقات والتفاعلات المتأصلة في عالم اليوم. مستعينا بآخر ما توصل إليه البحث العلمي و المهارات العملية المبتكرة. يحاول هذا الكتاب تطوير رؤى متبصرة وغير مسبوقة للأدوات والاستراتيجيات اللازمة للمصالحة بين الأنداد وخلق الظروف المواتية لذلك. في الجزء الأول من الكتاب تعرض المؤلفة أدبيات المصالحة والسلام ويقدم إطاراً جديداً لهذه الغاية. وفي الجزء الثاني تعتمد إلى أسلوب السرد القصصي ورواية الأساطير كطريقة لتحفيز المهارات المختلفة لخلق ظروف مواتية للمصالحة. وتربط المؤلفة في الجزء الثالث مهارات رؤية العالم بنهوض وسقوط الحضارات والثقافات كما تعرض الجهود الشخصية الضرورية لمعالجة العلاقات والصراعات وخلق الظروف المناسبة لولادة مرحلة جديدة.

16. Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction (Culture and Civilization in the Middle East), Rasheed El-Enany, *Routledge*, 2006, P. 255.

عنوان الكتاب بالعربية: "تصورات العرب عن الغرب.. مواجهات الشرق والغرب في الرواية العربية". ويستكشف فيه المؤلف التفاعل العربي مع الثقافة والقيم الغربية كما تم تصويرها في الأعمال الأدبية التي قدمها الكتاب العرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. إذ يكرّس جهداً ضخماً في دراسة تصورات وتمثيلات الأدباء والروائيين العرب للغرب: كيف صوروا الغرب والغربيين في رواياتهم، وأية أدوار أعطوها

لهم، وكيف تعاملوا مع هذا الغرب المعقد متعدد الأوجه. وقد توصل المؤلف إلى نتائج مثيرة منها؛ تفريق الأدباء في غالبيتهم الكاسحة بين الغرب المستعمر المتوحش وبين الحداثة الغربية والمنجز الحضاري الغربي، ففي الأولى كان موقفهم مقاوماً للغرب المستعمر، وفي الثانية كان متقبلاً ويترع إلى التعلم والاقتراس. الأمر الآخر هو عدم نظرة الأدباء والكتاب العرب إلى الغرب والغربيين نظرة انتقاصية عنصرية وكأنهم من طبيعة بشرية مختلفة، وهي النظرة التي نظر بها كثير من المستشرقين إلى الشرق والعرب وإلى المجتمعات غير الغربية بشكل مجمل.

17. The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog, James W. Sire, InterVarsity Press; 4th edition, 2004, P. 252

عنوان الكتاب بالعربية: "الكون المجاور لنا: كتالوج "رؤية العالم" الأساسي". عندما صدرت أول طبعة من هذا الكتاب قبل نحو ثلاثين عاماً كان فيه مقدمة واضحة عن رؤية العالم، وكان المؤلف يزيد ويطور في أفكاره في كل طبعة جديدة منه. أما في طبعته الرابعة، فيعيد المؤلف تعريف مفهوم رؤية العالم، ويستكمل أعماله في الاستكشاف والمقارنة بين "رؤى العالم" المختلفة، ويختبر ويوضح الأسس التي بنيت عليها مجموعة من المذاهب؛ هي: مذهب الإيمان بوجود الله من منظور مسيحي، ثم مذهب الإيمان بالله مع عدم الاعتراف برسالات الوحي، والمذهب الطبيعي، والعدمية، والوجودية، والحلول والاتحاد، والعصر الجديد، وعصر ما بعد الحداثة. ترجم الكتاب إلى لغات عدة، ودُرس في أكثر من مائة كلية وجامعة في مسابقات عدة مثل ديانات العالم، والتاريخ والأدب الإنجليزي، ومع صدور هذه الطبعة سيبقى هذا الكتاب مهما لكل من يريد أن يفهم التشكيلة الواسعة من رؤى العالم التي تراحم رؤية العالم المسيحية التي يتبناها المؤلف.

18. A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World, Hendrik M. Vroom, Editions Rodopi BV, 2006, P. 342

عنوان الكتاب بالعربية: "نطاق رؤى العالم: مدخل إلى فلسفة الدين في عالم تعددي". وهو عبارة عن مدخل إلى فلسفة الدين من منظور ثقافي ديني تعددي. يتعامل

فيه مؤلفه، وهو أستاذ فلسفة الدين في جامعة فريجي/ أمستردام، مع الأسئلة الاستهلاكية مثل ما إذا ما كنا قادرين على الفهم والمقارنة والحكم على آراء الآخرين، والطرق التي يمكن أن يستخدمها الناس للتواصل مع الله والإيمان به. ويستكشف هذا الكتاب كيف يمكن لعلمي اللاهوت المقارن وفلسفة الدين أن يتجاوزا إلى ما بعد الطرق المسدودة للنسبية والانحصارية (exclusivism). ويحتوي الكتاب على اثني عشر فصلاً تناقش مجموعة من القضايا منها: "رؤية العالم" و"الدين" في ثقافة تعددية، في مقارنة الأفكار المختلفة لمفهوم "التسامي" (Transcendence)، فهم معتقدات الآخرين، هل نستطيع تقييم إيمان الآخرين؟ رؤية العالم والشر، الله والخير، جدل حول الأخلاق، الدين والصراع والحوار، الفلسفة والتعددية.

19. The impact of cross-cultural experience on worldviews (China), Haiwen Yang, PhD (year: 2005), Reno: University of Nevada, 2006, P. 97.

عنوان الكتاب بالعربية: "أثر تجربة الثقافة المشتركة على رؤى العالم (الصين)". تهدف الدراسة إلى تقييم تجربة الثقافة المشتركة على رؤية العالم لدى الطلاب الدوليين الصينيين الذين درسوا وعاشوا في الولايات المتحدة الأمريكية لفترة زمنية معتبرة. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف قام الباحث بدراسة ثلاث مجموعات من الطلاب المقسمين حسب المدة التي قضوها في الولايات المتحدة. وقد خرجت الدراسة بمجموعة من النتائج أثبتت أن هناك تأثيراً لتجربة العيش في ثقافة مشتركة على رؤية العالم لدى الطلبة الدوليين الصينيين، والنتيجة الحاسمة أن الطلبة الذين قضوا فترة زمنية معتبرة في الولايات المتحدة قد طوروا أو ما زالوا يكافحون من أجل تطوير "نظام ثقافي ثالث لرؤية العالم"، حيث يتمكنون من خلاله من دمج وتجاوز رؤى العالم المستمدة من كلا الثقافتين الصينية والأمريكية.

20. War of the World Views, Multiple, Kerby Lisle, New Leaf Press, 2006, P. 176.

عنوان الكتاب بالعربية: "حرب رؤى العالم". يرى الكتاب أن هناك حرباً ثقافية تدور رحاها بين رؤيتين للعالم. الأولى هي الفهم الإنجيلي للتاريخ والثانية هي المذهب الطبيعي الخالص، وأن الناس يشهدون معارك ومصادمات هذه الحروب في المدارس والمحاكم والبيوت. وأن ضحاياها منتشرون في كل مكان. ويتساءل المؤلف عن كيفية تصرف الناس عندما يسمعون بآخر التزايدات حول مفهوم التطور (evolution)؟ وكيف نهيئ أطفالنا لمواجهة المذاهب التطورية للمدارس الخاصة والجامعات؟ وفي الكتاب ثلاثة عشر فصلاً من أبرز عناوينها ما يلي: هل يمكن للطبيعة أن تفسر أصل الحياة؟ هل فعلاً تطور الإنسان من مخلوقات تشبه القردة؟ هل ورد في الإنجيل أي ذكر لعلم الفلك؟ كيف يتعامل الدين المسيحي مع زواج الشواذ جنسياً؟ ما هي رؤية العالم المسيحية؟ وغيرها.

21. The Science of Oneness: A Worldview for the Twenty-First Century, Malcolm Hollick, O Books, 2006, P. 447.

عنوان الكتاب بالعربية "علم الوجدانية: رؤية العالم للقرن الواحد والعشرين". يرى المؤلف أن علم الوجدانية يربط العلم الحديث بالمعرفة الدينية والثقافية والتجريبية، مع الموازنة بين الانفتاح على كل مصادر المعرفة والتقييم النقدي لمصادقاتها. كما يوجز الكتاب فلسفة ومناهج علم التوحيد الجديدة، ويقدم نظرة جديدة في نتائج العلم الحديث، بما فيها من ميادين ثانوية مثل الباراسايكولوجي، ويوفر رؤية مترابطة للعالم لكل من يبحث عن معنى لهذا العالم المتجزئ. ينقسم الكتاب إلى ثمانية أجزاء عناوينها: نحو علم للوجدانية، علم الأنظمة، الفيزياء النسبية والكمية، تطور الكون، الحياة، الدماغ والعقل والوعي، الروح والروحانية، نهاية الرحلة. ويحتوي كل قسم في الكتاب على نشاطات تجريبية، ومسائل مثيرة للتفكير، وتأملات موجهة من أجل تحفيز الفهم الحدسي.

22. World's Religions: Worldviews and Contemporary Issues, William A. A. Young, Pearson Education, 2004, P. 432

عنوان الكتاب بالعربية: "ديانات العالم: رؤى العالم والقضايا المعاصرة". يمكن هذا الكتاب القارئ من تحصيل فهم عام للديانات المنتشرة حول العالم، من خلال مناقشته لتاريخها، وموقفها من القضايا المعاصرة، إلى جانب توضيحه لأهم أوجه الشبه والاختلاف بينها. كما يتضمن نقاشاً حول بعض الديانات الحديثة نسبياً، ويغطي الديانات المحلية الموجودة في أفريقيا وشمال أمريكا. ويختبر الكتاب أهم الآراء والمعتقدات الدينية حول بعض القضايا العالمية المتداولة حالياً مثل البيئة، والقتل الرحيم، وغيرها. يحتوي الكتاب على ستة فصول يتضمن كلا منها ملخصاً لأهم ما ورد فيها من أفكار، وأسئلة للنقاش والتفكير، ومصادر مقترحة للمزيد من الاطلاع.

23. Existo: Worldview and a Meaningful Existence, Neil Soggie, Hamilton Books, 2005, P. 148.

عنوان الكتاب بالعربية: "اكسيستو: رؤية العالم ومعنى الوجود". يرى المؤلف أن إيجاد معنى للحياة هو أكثر ما يبحث عنه الإنسان أينما وجد، هذا المعنى الذي يعطيه الدافع لاستمرار الوجود والعيش صبيحة كل يوم. ويختبر هذا الكتاب المعاني التي تقود الإنسان للطريقة التي يفهم من خلالها الكون ويترجمه. ويستكشف المؤلف كذلك كيف تعاملت الثقافات المتتالية عبر التاريخ مع الحاجة البشرية لأن يكون لحياقتهم معنى وغرض، ويرى أن هناك ثلاثة أعمدة أساسية تدل الإنسان على الطريقة التي يفسر بها العالم وتعيّنه في إيجاد المعنى الشخصي لحياته، أطلق عليها "المعنى ثلاثي القوائم" والذي يظهر من خلال العلاقات المتداخلة لمنشأ الإنسان، وأعماله، وحدود تجربته البشرية. ويختتم الكتاب بالبحث في الفكر الديني حول معنى الحياة عند المسيحيين.

24. Worldviews: Think for Yourself About How You See God (Think Reference Series), John M. Yeats, John Blase, Mark Tabb (Editor), NavPress Publishing Group, 2006, P. 228

عنوان الكتاب بالعربي: "رؤى العالم". يهدف هذا الكتاب، من خلال أسلوبه

الجدلي ومنظوره الحديث، إلى عرض الرؤى المختلفة للعالم، وتوسيع الرؤية لأصول ومرتكزات المعتقدات المختلفة في الديانات العالمية، إلى جانب الأنظمة غير الدينية مثل الاتجاه الإنساني واتجاه ما بعد الحداثة، ويضعها في سياق الحديث عن المسيحية. ويعد الكتاب -بما فيه من أفكار- أداة مرجعية تساعد القاري في الإبحار في مجموعة من الأنظمة العقائدية المعاصرة، انطلاقاً من أن الاطلاع على رؤى العالم الأخرى سيعين في توسيع آفاق معرفتنا وإيماننا. في الكتاب خمسة أقسام تحمل العناوين التالية: المسيحية، مذهب الوحداية: رؤية العالم التي تركز على الله، المذهب الطبيعي: رؤية العالم بدون الله، رؤية العالم الإنسانية العلمانية، رؤية العالم ما بعد الحداثة.

25. Rebuild Your Worldview to be Healthy, James W. Stark Jr., Trafford Publishing, 2005, P. 310.

عنوان الكتاب بالعربية: "إعادة بناء رؤية معافاة للعالم". يرى الكتاب أن رؤية العالم هي هوية الإنسان ومقياسه المرجعي للحقيقة. وحتى تكون هذه الرؤية معافاة وصحية فإنها تحتاج للتغيير دورياً، وذلك بهدف دوام واستمرار التغيير المقصود وغير العدائي في معتقداتنا وقيمنا. فقد شهد عالم اليوم طريقاً مدمراً للإنسانية نتيجة استمرار استخدامنا للقوة من أجل حل قضايانا الإنسانية، وأنه من أجل وقف العنف فإنه لا بد من إعادة بناء رؤية شخصية واجتماعية صحية (معافاة) للعالم، وأن نتعلم كيفية استخدام الحرية التي أهداها الله لنا بذكاء وعقلانية. هذه الرؤية الصحية ضرورية من أجل تطبيق التغيير السلمي المتعمد والمنظم لرؤية العالم لدى الناس والمؤسسات والمجتمعات والأنظمة المتسلطة. لأن الرؤى الصحية للعالم برأي المؤلف ستقود إلى تحول متكامل للعلوم والدين والتعليم والحكومات.

26. Reflections in a Bloodshot Lens: America, Islam, and the War of Ideas, Lawrence Pintak, Pluto Press, 2006, P. 392

عنوان الكتاب بالعربية: "أمريكا، والإسلام، وحرب الأفكار". يعالج الصحافي "لورنس بنتاك" في هذا الكتاب، التباين الأساسي والتصدع الكبير الذي تشهده العلاقة بين الأميركيين والمسلمين، ويحاول استكشاف أسباب اختلاف الرؤية لدى كل من

الطرفين، إذ ينظر كل منهما الأحداث والصور والأفكار نفسها بطرق مختلفة تماماً. ويرى أن السبب يعود جزئياً إلى قرون مضت من انقسام العالم إلى قسمين "نحن" ضد "هم"، وفي جزء آخر إلى اختلافات أساسية في رؤية العالم لدى كل من الطرفين. ويلقي المؤلف باللوم على الطرائق التي يصور بها الإسلام في وسائل الإعلام الأميركية، وأيضاً الكيفية التي تتعرض بها وسائل الإعلام العربية والإسلامية للولايات المتحدة وسياساتها الشرق أوسطية. ولا يرى أن هناك أجواء موضوعية قد تؤدي إلى وقف هذه الحملات بين الطرفين.

27. The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century, Thomas L. Friedman, Farrar Straus Giroux; Expanded and updated edition, 2006, P. 593.

عنوان الكتاب بالعربية: "العالم مسطح: تاريخ مختصر للقرن الواحد والعشرين". يعتبر فريدمان أن العالم يعيش الآن النسخة الثالثة من العولمة. والتي بدأت من العام 2000، وتمتاز بأن العالم بات فيها مسطحاً ومتناهيّاً في الصغر ويستطيع فيه الفرد التواصل مع أي شخص أو مكان في العالم. ويرى فريدمان أنه إذا كان الأوروبيون والأمريكيون هم من قادوا وسيطروا على حركة العولمة في طورها الأول والثاني، فإن الطور الثالث منفتح للجميع. ولكنه يرى أن العرب هم الخاسرون في عصر العولمة الثالثة وأنهم لا يستطيعون تغيير وجه العالم أو المساهمة في تشكيل مستقبله. ويعتقد الكاتب أن التحدي الحقيقي يتمثل في التحولات التي شهدتها العالم مؤخراً ومنها قيام كل من الهند والصين بدور رئيسي فاعل في تسطيح العالم من خلال التكنولوجيا الحديثة وثورة الاتصالات.

28. The Integration Of Faith And Learning: A Worldview Approach, Robert A. Harris, Cascade Books, 2004, P.314.

عنوان الكتاب بالعربية: "التكامل بين الإيمان والتعلم: طريقة لرؤية العالم". يهدف الكتاب إلى مساعدة الطلبة في فهم كيف تؤثر رؤية العالم على تفسير وتحليل

البيانات وحتى على حكمنا على المعرفة نفسها. ويتناول الكتاب بالمقارنة والتحليل مجموعة من رؤى العالم وهي المذهب الطبيعي الفلسفي، ومذهب ما بعد الحداثة، والمسيحية. يحتوي الكتاب على اثني عشرة فصلاً تحمل العناوين التالية: خلفية عن التكامل، لماذا التكامل بين الإيمان والتعلم، من أين تأتي المعرفة، التأثيرات السياسية والاجتماعية على المعرفة، قواعد رؤية العالم، العلم والواقعية العلمية، رؤية العالم في فكر ما بعد الحداثة، رؤية العالم عند المسيحية، تقييم رؤى العالم، وصل الإيمان بالتعلم، التصنيف العلمي لتكامل رؤى العالم، وسيلة الاختبار المسيحية.

29. Basic Principles of Islamic Worldview, Sayyid Qutb, Hamid Algar (Preface), Rami David (Translator), Islamic Pubns Intl, 2005, P.255.

عنوان الكتاب بالعربية: "المبادئ الأساسية لرؤية العالم الإسلامية". هذا الكتاب هو ترجمة لكتاب سيد قطب المعروف "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته"، فرغم إعدامه في عام 1966 من قبل الحكومة المصرية إلا أن تأثيره ما زال ممتداً عبر الأجيال إلى يومنا هذا، حيث يرى قطب أن الإسلام يقدم إطاراً مثالياً للبشر جميعهم، أفراداً وجماعات، وفي المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية والروحية جميعها. ويعتقد في الوقت ذاته أنه قد تم حجب الدين والتشويش عليه في المجالات السابقة من خلال تدفق التأثير الخارجي الأجنبي. وفي هذا الكتاب المشهور فإنه ينصب نفسه مسؤولاً عن استعادة ما يعتبره الطراز الأصلي للفكر الذي يميز الدين الإسلامي، ويضع بإيجاز سبعة سمات مميزة للفكر الإسلامي مدعمة باقتباسات من القرآن الكريم.

30. The Origin of Culture and Civilization: The Cosmological Philosophy of the Ancient Worldview Regarding Myth, Astrology, Science, and Religion, Thomas Dietrich, Turnkey Press, 2005, P. 360.

عنوان الكتاب بالعربية: "أصل الثقافة والحضارة: الفلسفة الكونية لرؤية العالم القديمة فيما يخص الخرافة والتنجيم والعلم والدين". ينطلق الكتاب من حقيقة عبر

عنها المؤلف كالتالي: "إننا لا يمكن أن نتقدم علمياً، ولا نستطيع تشكيل صورة صحيحة فلسفياً لهذا العالم، بدون المعلومات التي جمعتها الشعوب القديمة لنا بصبر ومثابرة، والتي انتقلت لنا طوال هذه الفترات الزمنية الالامحدودة". وهذا الكتاب نفسه عبارة عن جهود بحث كبيرة قام بها المؤلف لتوفير هذه المعلومات خلال أفسامه الثمانية والتي تحمل العناوين التالية: نشوء الغرب، خرائط بحر الملوك القديم، غرب مصر: في ارض الليل والنوم والأحلام، مالكي الجنة ومالكي الأرض، إرث مالكي الأرض والثقافة السرية، علم التنجيم: لغة علم الكونيات، الوحي: أهم حقيقة علمية على الإطلاق، الجوهرة المتبقية من الثقافة الأطلسية.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
 - استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
 - إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
 - دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
 - توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought

.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500

Virginia 20170 USA

Tel: 1-703-471 1133

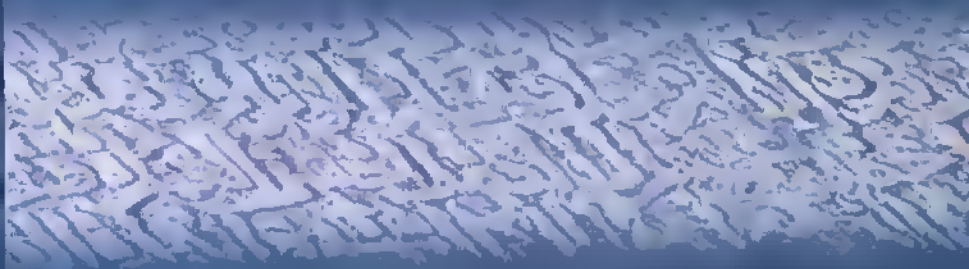
Fax: 1-703-471 3922

URL: <http://www.iiit.org> - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly

Published by the International Institute of Islamic Thought



Vol. XII

No. 45

Summer 1427 AH / 2006 AC

ISSN 1729-4193