مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: اشكالية المواطنة في الخطاب الاسلامي المعاصر
اسم الكاتب: د. امل هندي الخزعلي
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/51
تاريخ الاسترداد: 2026/11/22 16:56 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

بحوث ودراسات

اشكالية المواطنة في الخطاب الاسلامي المعاصر

الدكتور
الدكتورة امل هندي الخزعلي(*)

المقدمة

تمثل هذه الدراسة قراءة اولية لمفهوم المواطنة الذي احتل حيزاً مهماً في الانشغال الفكري والسياسي باعتباره مدخلاً الى ارساء انظمة الحكم الديمقراطية، واساسا لعملية الاندماج الوطنية، وحجر الزاوية في بناء الدولة الوطنية الحديثة. فمنذ ارسطو كانت المواطنة تثير الاسئلة حول نوعية المجتمع الذي نريد ان نعيش فيه وكيف تطور ذلك المجتمع حتى اصبح على ما هو عليه الان، ومدى قوة وضعف البنيان السياسي الحاضر وكيف يمكن تحسينه.

كما تعالج هذه الدراسة كيفية المقاربة الاسلامية لمفهوم المواطنة من خلال التطرق لاراء وطروحات ممثلي الخطاب الاسلامي المعاصر الذين تناولوا موضوع المواطنة في الدولة الاسلامية وتحديد مضامينها الاساسية سواء بالرجوع الى اساسيات المرجعية الاسلامية القائمة على قاعدة المساواة وعدم الاكراه في الدين، او في الاستفادة من مجرى التطوير الحاصل في مجال الفكر السياسي والحقوقي الحديث والتشريعات الدولية المتمحورة حول مفهوم المواطنة.

من هنا تجلى السؤال الرئيسي لهذا البحث الذي يدور حول ماهية المواطنة وسياق تطورها التاريخي، ومن ثم كيف تعاطى الخطاب الاسلامي المعاصر مع هذه المسألة وطبيعة التصورات التي طرحها من اجل تحقيق العناصر المقررة لمبدأ المواطنة في اطار محاولاته لتقديم وبلورة رؤية متكاملة للمواطنة وشروطها وواجباتها.

لهذا وضعت هيكلية البحث لتشمل محورين اساسيين يتناول المحور الاول ماهية المواطنة وتحديد صيرورتها التاريخية وابعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فيما يتناول المحور الثاني موقف الخطاب الاسلامي المعاصر من مفهوم المواطنة في معرض رده على

كلية العلوم السياسة – جامعة بغداد

الاراء التي تحاول تغييب فكرة المشاركة عن الفكر الاسلامي. هذا فضلا عن تناول اهم المواضيع المتعلقة بالمواطنة والتي مازالت تثير اراء مختلفة في صفوف الخطاب الاسلامي المعاصر.

المبحث الاول

ماهية المواطنة وسياق تطورها التاريخي

اذا كانت هذه الدراسة تعتمد المواطنة كمفهوم اساسي، فان تحديد ماهية المفهوم تبدو امراً ضرورياً ومهماً، لا تنافي حاجة دائمة لمعرفة المعنى الدقيق للمصطلحات التي نتداولها في كل بحث علمي خاصة في الدراسة الاكاديمية التي لا تستقيم من دون امعان النظر في معنى الاصطلاح الذي تعتمده من حيث اطاره المفاهيمي ودلالاته ونطاق اختصاصه وعلاقته بالمفردات والمفاهيم المقاربة.

من هذا المنطلق سنتناول مفهوم المواطنة وحدودها وطبيعتها ومراحل تطورها وصولا الى الحالة التي استقر عليها المفهوم في عصرنا الحاضر.

اولا: التعريف بمفهوم المواطنة.

اذا بحثنا في اصل كلمة مواطن الانكليزية "Citizen" سنجد بانها تنحدر من اصول لاتينية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية(1). ومفهوم المدنية كان يفيد في الاصطلاح اللاتيني القديم معنى التنظيم السياسي في منطقة ما(2)، فالمدينة قبل ان تكون ارضا هي هيئة اجتماعية يجمع بين اعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر.

بهذا المعنى نادت فكرة المواطنة بتحمل كل امرئ لمسؤولية سياسية ودافعت -بالتالي- عن التنظيم الارادي للحياة المجتمعية ضد كل انواع المنطق غير السياسية(3). فالانسان وفقا لهذا المنطق حيوان سياسي ولا يمكن تحقيق الحياة الطبيعية، حياة تتطابق مع الطبيعة البشرية الا كجزء من مجتمع سياسي فقط،"فالدولة الطبيعية للكائنات البشرية هي الدولة المدنية"(4). هذا ما اكده "ارسطو" في كتابه السياسي عندما اعتبر الشرط الطبيعي للكائن البشري هو ان يكون عضوا في المجتمع السياسي، اي ان يكون مواطنا(5).

وهذا التحديد لمفهوم المواطنة وارتباطه بمفهوم المدنية ومفاهيم السياسة العقلية والوضعية للحكم، تم اعتماده من قبل الحضارة الغربية في تطورها الحديث، عندما اعتمدت الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود اقليمي معين كاساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليه هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة.

وتكرس هذا الفهم في طروحات العديد من المفكرين الغربيين ومنهم المفكر "جان لوك" الذي يؤكد على ان المجتمع المدني

هو ليس الدولة الطبيعية، فالمجتمع المدني اختراع بشري وتحسين يجري على الظرف الطبيعي ويضيف"طالما نعيش في مجتمع مدني حيث ان الطبيعة لم تعدنا لنكون مواطنين، فلا بد ان تكتسب صفات المواطنة"[٦].

من جانبه، يمزج "روسو" بين السيادة والمواطنة فيؤكد ان كل فرد ينتمي الى الامة يملك صفة المواطنة، اي انه يسهم في المواطنة ويصبح له الحق في هذه الصفة، وهذا يعني ان كل فرد في المجتمع يملك حقا يعلو على كل قانون وضعي ويفرض على المشرع احترامه وهو حق المواطنة، مع بقاء الفرد جزءا مكونا للامة التي هي وحدها صاحبة السلطة العامة[٧].

اما"هوبس" فيخرج عن هذا السياق العام عندما يعتبر المواطنة هي الصفة التي تكتسب من خلال الانتماء لمجموعة من الناس من ذوي الارادات المختلفة ويختلف بالتالي-عن مصطلح الرعية الذي يطلق على افراد الدولة فقط حين يصبح الفرد عضوا في دولة ما[٨]. وبهذا التعريف لا يشترط هوبس وجود سلطة او ارادة مركزية لاكتساب حقوق المواطنة، وهو طرح ياتي بالتأكيد ضمن التصور العام لمسالة العقد الاجتماعي كما وصفه هوبس.

ويبقى فهم المواطنة باعتبارها انتماءاً للامة وارتباطاً بكيان سياسي، هو الفهم الشائع وهو ما تكرس في اغلب الموسوعات الفكرية التي تطرقت لتعريف مفهوم المواطنة.

فالمواطنة بحسب موسوعة الكتاب الدولية هي"عضوية كاملة في دولة او في بعض وحدات الحكم"[٩]، وبحسب موسوعة كولير تعرف المواطنة بانها"اكثر اشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالا"[١٠].

وجاءت موسوعة دائرة المعارف البريطانية اكثر وضوحا في ربط المواطنة بالدولة فقررت بان المواطنة"علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة...وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق وواجبات في تلك الدولة"[١١].

وفي اطار تحديدها لعلاقة المواطنة بالدولة لم تغفل تلك الموسوعات ما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق وواجبات، اذ تسبغ المواطنة على المواطنين حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، والاشتراك في تسيير امور المجتمع تسييرا مباشرا او غير مباشر، كما انها تخلق تضامنا في اداء بعض الواجبات كالدفاع عن البلد ودفع الضرائب[١٢].

ولا شك ان اكتساب تلك الحقوق واداء الواجبات يكون مرتبط او منبثق من الحصول على جنسية البلد الذي ينتمي اليه الشخص، مع ذلك لابد من التمييز بين المفهومين(الجنسية والمواطنة) حيث يختلط الامر لدى البعض فلم يفرقوا بين الاصطلاحين من الناحية القانونية. وهذا ما يلتفت اليه" الن تورين" عندما

يؤكد ان الجنسية او الوطنية تدل على انتماء المرء الى دولة قومية وتخلق تضامنا في اداء الواجبات، بينما تمنح المواطنة حقوقا سياسية ووفقا لذلك لا تعود المواطنة قابلة للتماهي بالوعي القومي، بل هي فكرة تنادي بتحمل كل امرئ لمسؤولية سياسية ويضيف بان ما تستوجبه المواطنة ليس وجود دولة كلية القدرة بل وجود مجتمع قومي، اي ترابط شديد بين المجتمع المدني والنظام السياسي والدولة[١٣].

بهذا اصبحت المواطنة في المجتمعات المعاصرة تعني الهوية المشتركة التي تعمل على اندماج جماعات قد تكون متباعدة اصلا وتوفر لهم مصدرا لوحدة طبيعية، فهي علاقة تتجاوز روابط الدم والقرابة الى الاهتمام بالتكوين السياسي للجماعة وتناقضاته، اي انها تجعل السياسة موضوعا لمشاركة المواطنين في تقرير شؤونهم.

المواطنة، وفقا لذلك، تجعل الفرد هو اساس الشرعية السياسية وجزء من الجماعة التي تنتخب الحكومة، وهو ايضا مصدر العلاقات الاجتماعية، ومكون اساسي من مكونات المجتمع، وبذلك تنطوي المواطنة على بعد قانوني فضلا عن بعدها السياسي، فهي هوية وتعبر عن انتماء الفرد الى مجتمع سياسي[١٤].

وفي الاونة الاخيرة بدأ بعض الباحثين توسيع مفهوم المواطنة ليتعدى جانبها القانوني والدستوري وضمانات المشاركة السياسية لتشمل الحد الادنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي تمكن المواطنين من التعبير عن ارائهم ومصالحهم بحرية[١٥].

وتتبع اهمية البعد الاقتصادي من ضرورة تمتع المواطنين بحد ادنى من الحقوق الاقتصادية حتى يكون للمواطنة معنى ويتحقق بموجبها انتماء المواطن وولاءه لوطنه وتفاعله الايجابي مع مواطنيه نتيجة للقدرة على المشاركة الفعلية والشعور بالانصاف. وبذلك تتجاوز المواطنة مسألة الولاء للدولة، لتصبح هي ملكية الدولة" اي يصبح المواطن هو الشريك الثاني في الدولة"[١٦].

هكذا، تعددت تعاريف المواطنة وتشعبت بحيث لا يستطيع الباحث ان يقف على تعريف جامع مانع وثابت لها، لاسيما مع تداخل المفهوم مع مفاهيم اخرى كالوطنية والجنسية والرعية، وقد يعزي الامر الى كون المواطنة مصطلح سياسي متحرك وفي صيرورة تاريخية مستمرة ويجعل بالتالي صعوبة اعطاء تعريف لمفهوم يتطور بتطور المجتمعات وتجاوزا لتلك الصعوبة يلجأ البعض الى تعريف المواطنة من خلال تحديد اهم مقوماتها ومنها:[١٧]:-

١. ان المواطنة تجسيد لنوع من الشعب يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الاخر

ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

٢. من اجل تجسيد المواطنة في الواقع على القانون ان يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع اعضاء في المجتمع على قدم المساواة بصرف النظر عن الانتماء، او الطبقة الاجتماعية، او العرف او الثقافة، او اي وجه من اوجه التنوع بين الافراد والجماعات.

٣. على القانون ان يقدم الضمانات لمنع اي تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، وعليه ايضا ضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الانصاف، كما ان على القانون ان يمكن الافراد من ان يشاركوا بفعالية في اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات التي ينتمون اليها.

اتضح لنا مما تقدم بان المواطنة صفة تلحق بالفرد بسبب علاقته بالوطن ويترتب على ذلك ان تكون للمواطن حقوق سياسية تضمن المشاركة السياسية الفعالة، فضلا عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه بحرية.

ومبدأ المواطنة كما استقر في الفكر السياسي المعاصر هو مفهوم تاريخي شامل ولابد ان يكون قد تأثر عبر العصور بالتطور السياسي والاجتماعي وبعقائد المجتمعات وبقيم الحضارات. ولا يمكن التصور ان عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق الى الحكم المقيد في الانظمة المعاصرة، ومن وضع التابع الى وضع المواطن، كانت عملية سهلة بل لابد انها كانت مخاضا عسيرا استغرقت زمنا طويلا وترتب عليه تقديم تضحيات عديدة شارك فيها المواطنون والمفكرون والسياسيون.

ثانيا: التطور التاريخي لمفهوم المواطنة:

اذا كان اقرب معنى للمواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصلت اليه دولة المدينة عند الاغريق والذي شكلت الممارسة الديمقراطية نموذجا له(١٨)، فان ذلك لا ينفي القول بان تاريخ المواطنة هو تاريخ سعي الانسان من اجل الانصاف والعدل والمساواة ولاشك ان السعي من اجل تلك المبادئ يعبر عن فطرة انسانية اقدم من عصر دولة المدينة(١٩). فقد استمر الصراع عبر العصور من اجل تأكيد الانسان لذاته والمطالبة بحق المشاركة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات والشراكة في الطيبات، وتصاعد ذلك الصراع ليأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مرورا بحضارة سومر واشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الاغريق والرومان(٢٠).

اما الاديان والشرائع فقد جاءت لتقضي على حالة الانحراف في النظرة الى الانسان ولتحارب بشدة اهدار كرامة الانسان، ولتحاول اثبات حقه باعتباره انسانا قبل كل شيء[٢١]. وكان ذلك من خلال وضعها اساسا للمساواة اعلى من ارادة الملوك وسلطة الامبراطوريات، وعبر اقامتها لاسس العدل والانصاف والمساواة فاتحة بذلك افاقا رحبة لسعي الانسان الى تأكيد ذاته وفطرته والمطالبة بحقوقه.

ونتيجة لكل ذلك حصل تغير تدريجي في نظرة الامم الى حقوق المواطن وبدات الحكومات تعترف مع الزمن ببعض الحقوق الاولية للانسان واخذت السلطة على عاتقها مهمة تدوين ما شاع بين الناس من اعراف تتعلق بهذه الحقوق وصياغتها بشكل احكام ملزمة[٢٢].

وينسب البعض الى الاغريق والرومان الخطوات الاساسية في وضع اسس مفهوم المواطنة والتأكيد على ضرورة المنافسة من اجل تقلد المناصب واهمية ارساء اسس مناقشة السياسة العامة باعتبار ذلك شيئا قيما ومطلوبا في حد ذاته.

فقد تجلت مساهمة الحضارة اليونانية -لاسيما في مدينة اثينا- في ارسائها لمبادئ المواطنة في اطار ممارستها للديمقراطية المباشرة ومن خلال الدعوة الى المساواة والحرية والمطالبة بحقوق الشعب على وفق تصورها للشعب الذي استبعد الاجانب والرقيق[٢٣].

اما الحضارة الرومانية فقد اعتمدت-رغم ارستقراطيتها- مبادئ مهمة كالمساواة والشرعية خاصة خلال ما سمي بالمرحلة التشريعية التي جرى التأكيد فيها على مسالة ديمقراطية الحكم وتحرير الشعوب والافراد والمستضعفين[٢٤]. كما ساهم الرومان في تقديم ذلك الهيكل الذي بنت عليه الحضارة الحديثة نظمها السياسية والقانونية بصفة عامة، وكل ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الفرد والدولة بصفة خاصة.

وبعد ان اندثرت التجارب الديمقراطية المحدودة في دائرتي الحضارتين الاغريقية والرومانية، تراجع مبدأ المواطنة في الفكر السياسي بعامة طوال ما اصطلح على تسميته في اوربا بالعصور الوسطى، حيث سادت الامبراطوريات الشاملة والملكيات المطلقة، وزال المفهوم الاثيني للمواطن ليسود مبدأ الرعية والطاعة المكرسة للملك، ومبدأ الانتماء الى الكنيسة وذلك وفقا لخطوط طبقية حادة كان يمليها نظام الاقطاع السائد[٢٥].

لقد استمرت تلك العصور المظلمة ما يقارب العشرة قرون (٣٠٠م-١٣٠٠م) ولم تنته الا بظهور بوادر النهضة الاوربية التي كانت بمثابة الاستجابة لظروف تاريخية اطلقتها عملية نشوء المدن التجارية

وحركة الاكتشاف والتوسع، فضلا عن نتائج الحروب الدينية المدمـرة التي قامت على قاعدة الانتماء المتعصب للفرقة الدينية.

لقد صاحب بوادر النهضة حركات اصلاحية دينية اسهمت في تقوية مركز الدولة مقابل الكنيسة، وعدت مثل تلك الحركات ارهاصات اولية في عملية تثبيت حقوق الانسان وتعزيز اركان المشاركة السياسية من خلال تأكيدها على اهمية الفرد وحرية الانسان خاصة وان الدولة لم تعد قائمة على الشرعية الدينية كنظرية الحق الالهي، وانما اصبحت تعبيرا عن ارادة البشر، الامر الذي ترتب عليه قدرا كبيرا لحرية الانسان وتأكيد ذاتيته(٢٦).

ترافق مع كل ما تقدم ظهور الفكر العقلاني التجريبي وتزايد تأثيره نتيجة لحركات الاصلاح وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية، وتمت التحولات السياسية الكبيرة والمهمة بفضل عقائد ونظريات سياسية سادت اوربا وساهمت في بلورة وصياغة مفاهيم فلسفية تؤكد قيمة الفرد وحريته، ويقف في مقدمة تلك النظريات نظرية الحقوق الطبيعية من خلال تأكيدها على الحقوق المتساوية للافراد واعتبارها لقيم الحرية والكرامة والمساواة حقوقا مرتبطة بالذات الانسانية ولا يجوز المساس بها(٢٧)، وارتكزت تلك النظرية على مبدأين هما ارضية المواطنة من جهة، وعلى ارضية فصل المواطنة عن عضوية الكنيسة او الايمان الديني من جهة اخرى(٢٨).

اما التحطيم النهائي لنظرية الحق الالهي في السلطة السياسية فقد كان بفضل نظريات العقد الاجتماعي، تلك النظريات التي اوجد المفكرون السياسيون بفضلها تفسيرا مدنيا للسلطة السياسية اساه الانسان الفرد وحقوقه في المجتمع وارجعت نشأة السلطة السياسية والدولة والمجتمع السياسي والمدني الى الارادة الحرة للافراد(٢٩).

لقد انعكست تلك الافكار على الانظمة السياسية التي شهدت تطورا كبيرا ساعد عليه ظهور الدولة القومية ذات السيادة وذات النظام القانوني الموحد فقد قام الفكر السياسي في دائرة الحضارة الاوروبية بصياغة مبادئ واستنباط مؤسسات وتطوير آليات امكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجيا تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة.

وتضمنت مواثيق ودساتير الثورات الديمقراطية التي شهدها العالم الغربي في غضون القرن الثامن عشر والتاسع عشر كالثورة الفرنسية والامريكية وميثاق الحقوق البريطانية، تضمنت مبادئ حماية حريات الافراد وحقوقهم الطبيعية، مثلما اكدت اهمية الشعب الذي يمارس حق المشاركة السياسية من خلال البرلمانات التي اعتبرت مظهرا

من مظاهر مشاركة الطبقات الشعبية في الحياة السياسية[٣٠].

وتدريجياً اتسع نطاق شمول مبدأ المواطنة لفئات واسعة من المواطنين، وتحسنت آليات ممارسته فزاد تأثيره على ارض الواقع حتى اصبح جميع المواطنين يتمتعون بحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية تعبيراً عن كون الشعب مصدر تلك السلطات، ولم يتوقف الامر عند هذا الحد بل اتسعت رقعت مراعاة مبدأ المواطنة جغرافيا وتعددت ابعاده لتشمل الجانب الاقتصادي والاجتماعي والبيئي[٣١].

وبذلك كانت المواطنة وحسب تعبير احد الباحثين "الابن الشرعي لتزاوج الدولة الامة مع الديمقراطية"[٣٢] فقد تطورت الدولة عبر مؤسساتها من سلطة الكنيسة في العصر الوسيط الى السلطة الزمنية ومن ثم الى سلطة المؤسسات الديمقراطية الحديثة حيث احتضنت الاخيرة المواطنة حتى اصبح الامر الخاص بتكوين روح المواطنة يبحث في اطار كل ما من شأنه ان يسهم في تكوين الديمقراطية، وبحيث اصبحت الديمقراطية المعاصرة اطاراً لممارسة الانسان حقوق المواطنة لان تلك الحقوق تمثل المحور الرئيسي في النظرية والممارسة الديمقراطية وينبع تعريف المواطنة نفسه من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام حقوق المواطنة للجميع.

وبفضل الديمقراطية لم يعد الانسان مجرد فرد في رعية بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية وفي مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين وعزلهم وحق الحرية حرية التفكير والتعبير والاجتماع وانشاء الاحزاب والجمعيات وغير ذلك[٣٣].

اذن مفهوم المواطنة المعاصر نشأ في رحم المجتمع الغربي في دولة نضج ترتيبها السياسي والمؤسسي في رقعة جغرافية محددة، وكان التعبير عن حق المواطنة مرتبط دائما بحق ممارسة احد ابعاد المشاركة او كل ابعادها، كما ارتبط المفهوم عبر التاريخ بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي وفي الحياة الاجتماعية فضلا عن المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتولي المناصب العامة.

ولكن هل يعني ذلك احتكار العالم الغربي للمفهوم ومضامينه الاساسية وهل يعني غياب كلمة المواطن في الحضارات الاخرى- لاسيما الحضارة الاسلامية- غياب دلالات المفهوم ومضامينه الاساسية.

سنحاول الاجابة على هذا السؤال من خلال استعراض الطروحات السياسية للخطاب الاسلامي المعاصر.

"المبحث الثاني"

"المواطنة في الخطاب الاسلامي السياسي المعاصر"

اولا:في اشكالية المفهوم:

يعتبر بعض الباحثين المعاصرين الحديث عن المواطنة في الاسلام امرا غريبا، فغياب المواطنة- حسب برنارد لويس- يمثل حقيقة تاريخية مميزة في الفكر الاسلامي[٣٤]، وان مفهوم الجماعة السياسية في الاسلام -وكما يؤكد" محمد اركون"- يخلو من اية محاولة لتطوير سياق المواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطة الدولة[٣٥].

ويبدو ان هؤلاء الباحثين وغيرهم انما ينطلقون في انكارهم لمفهوم المواطنة في الاسلام، من نقاط عديدة لعل اهمها[٣٦]:

١. ان القاموس الاسلامي لا يتضمن كلمة مواطنة بل يتضمن مقابل لها يستخدم بمعنى ابن البلد وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من اية مضامين او ايحاءات لكلمة مواطن الانكليزيةCitizen المنحدرة من اصول لاتينية.

٢. التركيز على تلك الفترات التي هبط فيها حكم المسلمين الى مظاهر الاستبداد عندما سخر الحكام الفكر الاسلامي السياسي السائد في كل عصر من العصور لتبرير حكمهم، الامر الذي ادى الى اهمال الجانب الدستوري والمؤسسي بما يمكن المسلمين عن تحقيق مقاصد الشريعة وتطبيق مبادئها التي تراعي اختلاف الزمان والمكان[٣٨].

٣. اساءة فهم او تفسير بعض المفاهيم والانظمة التي شهدتها مسيرة التاريخ الاسلامي كمفهوم اهل الذمة ونظام الجزية واغفال الجانب الايجابي الذي انطوت عليه تلك القضايا في حينها.

ويتصدى الخطاب الاسلامي المعاصر لتلك المحاولات التي تحاول تغييب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة في الاسلام وذلك من خلال التأكيد على ان الدين، الذي يشكل جزءاً من الهوية لم يكن يشكل حجر عثرة اطلاقاً امام ممارسة المواطن لمواطنته او كسب حقوقها في الدولة الاسلامية فالمسلمون- وبفعل ما يحمله الاسلام من منظور انساني للوحدة الانسانية والمساواة في الحقوق والواجبات الى جانب مبادئ العدل والانصاف-اقتربوا بفضل تلك المبادئ الاسلامية الجوهرية من مفهوم المواطنة، وتمتع المسلمون بحقوق متساوية كأعضاء في المجموعة السياسية[٣٦] بل كان لزاماً عليهم المشاركة النشطة في ادارة امور المجتمع من خلال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر التي نص عليها القران الكريم كخاصية للمجتمع الاسلامي (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ

يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)[٣٧].

في ذات السياق يعتمد الخطاب الاسلامي المعاصر صحيفة المدنية كنموذج واضح تحددت بموجبه الاسس النظرية السياسية كالشورى والاجماع وحرية المعتقد والبيعة، وصنفت تلك الصحيفة القبائل ليكونوا امة من دون الناس على انها الامة السياسية القائمة على مبدأ التناصر والمساواة بين جميع الفئات العقائدية ومنع العدوان على حرية الاعتقاد والممارسات المرتبطة به[٣٩].

واستناداً الى ما تقدم-وحسب ما يؤكد الخطاب الاسلامي المعاصر تمتع الفرد في بدايات المجتمع الاسلامي بعضوية تامة وفورية في المجتمع السياسي بالمعنى الايجابي للمواطنة النشطة بحكم كونه مسلماً. وبذلك يمكن اعتبار مصطلح المسلم معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي "مواطن" بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة[٤٠].

وبهذا يكون الاطار الفكري للمواطنة في الاسلام لا يختلف عن مفهوم المواطنة في صورتها المعاصرة، الا في نقطة واحدة، يشير اليها احد الباحثين، هي اساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود اقليمي معين كاساس للعضوية، بينما يستند المفهوم الاسلامي للجماعة السياسية على الدين، ولاجل ان يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه ان يكون مسلما، بينما تعتمد مكانة غير الاعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الاصلية[٤١].

ولم يكتف الخطاب الاسلامي المعاصر بمحاولات التأكيد على ان للاسلام تصورات واضحة لبلورة مفهوم المواطنة يتجاوز التمايزات المختلفة بين ابناء الدولة الواحدة من اجل بناء مجتمع انساني متماسك يتساوى فيه جميع ابناء الوطن الواحد، بل ذهب ابعد من ذلك عندما اكد ان المرجعية اليونانية لم تكن مرجعية للحضارة الاوربية الحديثة وحدها، فالحضارة العربية تعاملت مع التراث اليوناني كاحدى المرجعيات العالمية انذاك، وبصيغة كانت الحضارة العربية بمثابة المشروع الحضاري العالمي المستوعب لعملية التواصل والتثاقف، والاطلاع على الفكر الفلسفي والفقهي العربي يوضح ان ذلك الفكر قد تضمن مفهوم المدنية ومفاهيم السياسة العقلية والوضعية للحكم[٤٢].

وهذا يعني ان غياب كلمة المواطن في اللغة العربية لا يعني ان الحضارة العربية لم تتعامل مع جوهر المفهوم ومضامينه الاساسية فضلا عن ذلك، فان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة، كالوطن والمواطن، قد حملت في العصر

الحديث دلالات جديدة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن للثقافات المتعددة والمتنوعة واعادة بعض المفكرين انتاجها في استجابة لعملية التثاقف الجارية انذاك، فاقتربوا من المفهوم الحقوقي الذي يحدد وضعية الفرد المقيم على ارض يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة الوطني وابن الوطن(٤٣).

وعلى سبيل المثال عندما تحدث الطهطاوي والبستاني وبقية النهضويين المسلمين والعرب عن وطنية وابناء وطن في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فانما كانوا ينقلون مفهوم الدولة/الامة ومفهوم المواطن عضوا في هيئة اجتماعية سياسية هي هيئة المدينة التي نسبت من التراث العربي المتأثر باليونانية، لتحل حملها ثقافة الدولة السلطانية وفقهها، كما كان اولئك الفكريون يستجيبون لحاجات في التطوير الاقتصادي والتحديث الاداري والتعليمي كان يحفز اليه الاطلاع على التجارب الاوربية، وصولا الى تبني مفهوم الدستور والمواطنة في مطلع القرن العشرين(٤٤).

هذه المظاهر لثقافة وطنية دستورية نجدها لدى العديد من المفكرين وباشكال قد تتفاوت في الزمن لكنها تتوافر في نمط الاستجابات الواحدة لتؤكد مسألتين مهمتين الاولى، التأكيد على السيادة الوطنية. والثانية، المشاركة السياسية عبر مجالس تمثيلية.

يتضح مما تقدم ان الخطاب الاسلامي المعاصر لا يرى حرجاً من عملية التواصل الحضاري وتحميل المفردات والمصطلحات معاني جديدة من تاريخ اخر ولكنه في نفس الوقت يؤكد ان ذلك النقل لم يكن نقلا حرفيا ولا تقليدا اعمى، بل كان مقصودا بفعل قناعات ترى ان الاقتباس شروط من شروط الترقي والتقدم والنهوض وان عملية التواصل لا تعني التخلي عن الشريعة الاسلامية كوسيلة للضبط(٤٥).

من هنا فان الترجمة العربية لمصطلحCitizen ship بالمواطنة يمكن اعتبارها ترجمة مقبولة وموفقة، ويمكن استخدامها مقرونة بالسعي الى المساواة والمطالبة بالعدل والانصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة.

ثانيا:شروط المواطنة في الخطاب الاسلامي المعاصر:

في عصرنا الحاضر اضحى تعبير المواطنة جزءا من ثقافة اجتماعية وسياسية يعبر عنها بالحداثة، وجزءا من نظام سياسي يقوم على الدستور، ودولة وطنية تقوم على السيادة الوطنية(٤٦)، اي سيادة شعب على ارض محددة، وجزءا من حقوق وواجبات ينتظم فيها الفرد بموجب عقد اجتماعي يضحى الفرد فيه مواطنا في دولة.

وهذا يعني ان مفهوم المواطنة بمعنى المشاركة من خلال

الانتساب الى الوطن اصبح هو الضابطة التي تجمع الافراد في بلد واحد تحت سيادة واحدة.

والسؤال هنا، هل يعني ذلك ان مجمل القاعدة الاخلاقية للدولة القومية الحديثة المستندة الى مبادئ فقهية وولاءات عرقية وقومية ضيقة تصبح مناقضا للدولة الاسلامية الحقة التي تسمو فوق الولاءات المحددة وتتوجه الى عموم الانسانية في اهدافها ومبادئها؟

ويتفرع عن هذا السؤال الجامع اسئلة فرعية عديدة فهل يعتبر كل المسلمين المتواجدين داخل الدولة والذين اتخذوا البقعة الاسلامية وطنا لهم مواطنين في الدولة الاسلامية بدون قيد او شرط؟ وهل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطنا في الدولة الاسلامية؟ ويبقى السؤال الاكثر اهمية هو السؤال الذي يتعلق بموقف وموقع غير المسلمين داخل الدولة الاسلامية.

وبهذا الصدد يطرح الخطاب الاسلامي اجابات عديدة ومختلفة وسنعرض اولا للاراء التي تناولت شروط المواطنة بالنسبة للساكنين خارج اطار الدولة الاسلامية على ان نتعرض لاحقا لموقف غير المسلمين القاطنين داخل اطار الدولة الاسلامية.

١. شروط المواطنة للمسلمين خارج اطار الدولة الاسلامية.

اتجه فريق من المفكرين الاسلاميين على اعتبار المجتمع الاسلامي الموقع الاساس للولاء، وقاعدة للعمل السياسي، وتاسيسا على ذلك فان اهم شروط المواطنة، اضافة الى الاسلام، هو الهجرة الى دار الاسلام واتخاذها وطنا له[٤٧]، استنادا الى قوله تعالى" والذين امنوا ولم يهاجروا فما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا"[٤٨].

حيث تبين هذه الاية -بحسب ابو الاعلى المودودي- اساسيين للمواطنة هي الايمان وسكنى دار الاسلام والانتقال اليها، فاذا كان المرء مؤمنا ولم يهاجر الى دار الاسلام ولم يتوطنها فلا يعد من اهل دار الاسلام، ويضيف بان الاية تفيد قطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون حتى روابط الولاء والولاية[٤٩].

ولاشك ان الاية الكريمة قد افادت ثلاثة احكام خاصة وفي ظرف معين، فقد افادت:

- بوجوب الهجرة.
- بسقوط المواطنة من غير المهاجرين.
- القطيعة التامة بينهم وبين المسلمين.

وهذه الاحكام الثلاثة لا يمكن الالتزام بها كقاعدة عامة ولم يدع بها احد في غير زمن الهجرة في عهد الرسول" صلى الله عليه وسلم"، هذا ما يشير اليه احد الباحثين ويطرح في المقابل ثلاثة شروط مقررة في المواطن هي:[٥٠]

- الاسلام فمن لم يكن مسلما فهو اجنبي لا يستحق حقوق المواطن.
- بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية والذين لا يعتبر البلد الاسلامي وطنا لهم لا فعلا ولا بالاصل فيشترط من اجل ان يكونوا مواطنين في الدولة الاسلامية ولكي يتمتعوا بحقوق المواطنة ان تقبلهم الدولة الاسلامية وتمنحهم صفة المواطنة.
- بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الاسلامية يشترط فيهم من اجل ان تكون لهم حقوق المواطنة اطاعة الامام وعدم الخروج عليه.

وبهذا الطرح تصبح المواطنة منحة تستطيع الدولة ان تعطيها او لا تعطيها، فالذين هاجروا الى الدولة الاسلامية وهم من المسلمين امام الدولة خيارين حيالهم: اما ان تقبلهم كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة ويكون لهم- بالتالي- كل حقوق المواطنة وواجباتها، او ترفض الدولة منحهم صفة المواطنة فلا يكون لهم حق في المشاركة ولا في حماية الدولة المطلقة.

ويستشهد الباحث بهذا الصدد بالاتفاق الذي جرى بين رسول الله" صلى الله عليه وسلم" وبين قريش في صلح الحديبية فقد جاء في الصلح انه من اتى رسول الله" صلى الله عليه وسلم" من قريش بغير اذن وليه رده عليهم وان جاء قريشا ممن مع رسول الله "صلى الله عليه وسلم" لم ترد عليه. فتلك الحادثة تؤكد ان للدولة الخيار في احتضان الوافدين اليها او عدم قبولهم حسب ما يقدره ولي الامر من مصالح سياسية وكذلك الامر بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية فهي وان كانت مسؤولة عن حمايتهم، الا انها تستطيع ان تعتذر عن ذلك-مؤقتا- حينما لا يتاح لها ذلك[٥١].

فاذا كان هذا الرأي يتعامل مع قضية منح المواطنة للساكنين خارج حدود الدولة الاسلامية تعاملا واقعيا ياخذ بنظر الاعتبار وضع الدولة ومقدراتها وربما التزاماتها مع غيرها من الدول، فان اشتراطه لطاعة المسلمين داخل الدولة الاسلامية للامام لمنحهم حقوق المواطنة، لابد ان يخضع للمناقشة، ولا نقصد هنا بان طاعة الامام غير واجبة، وانما نعني بان الدولة يجب ان لا تعاقب على عدم الطاعة وانما تعاقب على من يريد ان يقوض اصل الدولة او يخل بأمنها، وفي التاريخ الاسلامي شواهد عديدة اكدت حقوق المسلمين المخالفين لولي الامر.

وهذا الرأي يشير اليه احد الباحثين الاسلاميين حينما يؤكد على ان عدم الطاعة وحده لا يخل بحقوق المواطنة حتى يتحول الى تخريب او محاولة لهدم الدولة[٥٢]. من جهة اخرى لا يمانع هذا الرأي في اتخاذ الهجرة اساسا للمواطنة، ولكنه يعتقد بان النصرة في الدين واجبة وعلى الدولة الاسلامية نصرة غير

المـــهاجرين اذا تعرضـــوا لـــلاذى او للمضايقة(٥٣).

تأسيسا على ذلك تعتمد المواطنة علـــى شرطين اساسيين هما(٥٤):

أ. الاعتقاد بالاسلام كدين ومنهج في الحياة "فالايمان هو الاســاس الاول فلا يدخل المشـــرك ولا الكتـــابي المعاند لدار الاسلام جنسـية هـــذه الدار، ولا مانع من دخـــول اهـــل الذمة لانهم امنوا بسيادة الاســـلام عليهم وتعهدوا بشرائط الذمة".

ب. الايمان بالكيان السياسي الاسلامي والتعـــهد بحمايـــة دار الاســـلام وتوســـيعها، فكـــل مسـلم معتقــد بالاسلام وبداره ودولتـــه ومســتعد للجهاد من اجل توسيع سيادته الحق في اكتساب الجنسية الاســلامية ولا يخـــرج مـــن هـــذا الاصــــل الا الضرورات القاهرة التي يقدرهـــا ولي الامر.

ان الاراء الســـابقة تعتمـــد الايديولوجية اساســـا ومنبعـــا وحيـــداً للحقوق والقوانين والواجبات، وتؤكـــد بالتالي على ان ليس لـــلارض صفـــة حقوقية او قانونية في الاســـلام الـــذي يعمل على تحويل العالم اجمع الى امـــة اسلامية، ولكنها في نفس الوقت لابد ان تتعاطى مع الواقع الذي يجسد انقســـام العالم الى كيانات واجزاء متباينة ودولا تعتبر السيادة اهم حقوقـــها الاساســية وتعتمد الترابط التاريخي بيـــن الفـــرد ووجود اقليمي معين كاســـاس لمنـــح حقوق المواطنة وفرض واجباتها.

ثالثا: غير المســـلمين فـــي الدولـــة الاسلامية:

ظلت مسألة غير المســـلمين في المجتمع الاسلامي واحـــدة مـــن المسائل التـــي تلـــح علـــى الفكـــر الاجتماعي والسياسي فـــي العصـــر الحديث وفي معالجته لهذا الموضـــوع ينقسم الخطاب الاسلامي المعـــاصر الى اتجاهين، يرى الاول منـــهما ان المجتمع يقتصـــر علـــى المســـلمين وبالتالي يكون اول شروط المواطنـــة هو الاسلام فمن لم يكن مسلما فـــهو اجنبي لا يستحق حقوق المواطنة(٥٥)، وينقسم رعايا الدولة الاسلامية الـــى قسمين: رعايـــا مواطنـــون، وهـــم المسلمون، ورعايا غير مواطنين وهم غير المسلمين من اهل الكتاب الذيـــن يصطلح عليهم "اهل الذمة"(٥٦).

اما الاتجاه الثاني في الخطاب الاسلامي المعاصر فيحاول ان يطرح اجتهادات جديدة تتلائم مع الاوضـــاع الاجتماعية المستجدة ويعيد النظر فـــي بعض الجوانب الفقهية التقليدية بشـــأن غير المسلمين، ويؤكد-تأسيسا علـــى ذلك- ان للانسان في الدولة الاسلامية ايا كان مذهبه وجنسيته حقوقا ثابتـــة فـــي العيـــش الكريـــم، وان مبـــدأ الاســـتخلاف الـــذي يشـــكل قـــاعدة الانطلاق في تحديد ماهية الامـــة لا يعني الصفاء العقـــائدي مـــن حيـــث مكونات بناء الامة، بل يقـــوم علـــى طبيعة اشمل يدخل ضمنها اصحـــاب العقائد الاخرى ليشـــكلوا مـــع بقيـــة

المواطنين امة واحدة يتمتع فيها الجميع بحقوق المواطنة[٥٧].

ويستشهد هذا الاتجاه بالاية الكريمة"يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة"[٥٨]، وكون الاسلام لا يميز في الكرامة وفي الحقوق الاساسية ما بين انسان واخر لا في العرق ولا في الجنس ولا في النسب ولا في المال عملا بقول رسول الله "صلى الله عليه وسلم" ((لا فضل لعربي على اعجمي ولا لابيض على اسود الا بالتقوى)).

وبالتماهي مع ذلك فان الدولة الاسلامية-حسب احد المفكرين- لا تفرق بين مواطنيها في مواطنتهم الا بالمدى الذي يلتزمون فيه بالخط العام للدولة في الفكر الذي يستند عليه اساسها ولانه لا معنى للمساواة العامة بعيدا عن ذلك[٥٩].

المساواة-اذن- هي قاعدة التعامل في دولة الاسلام ويبقى لغير المسلم حق الاختيار في ان يؤمن باهداف الدولة والاسس التي قامت عليها، ويمثل الاسلام عمودها الفقري، او يرفض ذلك. فان اقر بها وكان مسلما فليس له ما يميزه عن بقية المسلمين غير مؤهلاته، وان اختار الرفض فهو مجبر من اجل اكتساب حقوق المواطنة ان يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها[٦٠].

ويتبين من ذلك ان غير المسلم يعطي صفة المواطنة الا انها تبدو مواطنة خاصة، فهي تعطي لصاحبها حقا ادنى من المواطن الذي يتمتع بشرطي المواطنة (الاسلام-الاقامة) وهذه الحالة تستدعيها ضرورات العقيدة الاسلامية وخاصة فيما يتعلق بتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها مع ذلك فان مواطنة غير المسلم الخاصة تعطيه-بحسب البعض- حقوقا لا يتمتع بها صاحب المواطنة العامة، هذه الحقوق تخص حياته الشخصية في اكله وشربه وزواجه، ويعفى من واجبات مطلوبة من المسلم كالامتناع عن محرمات معينة، وهي استثناءات محددة لا تخل بمبدأ المساواة في الدولة الاسلامية[٦١].

ويلخص احد المفكرين الاسلاميين المبادئ التي تتأسس عليها علاقة المسلمين مع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي بالاتي:

١. ان الاسلام اعترف بحق الكرامة لكل انسان على اعتبار ان الانسان مخلوق مكرم بغض النظر عن لونه او عرقه او ملته او دينه.
٢. الاكراه ممنوع في مجال العقائد والحساب موكل فيه الى الاخرة اما في هذه الدنيا فالمطلوب هو التعاون على البر والخير بين اهل الديانات والمذاهب المختلفة.
٣. خلق الله الناس مختلفين في السنتهم والوانهم وعقائدهم لحكمة اقتضتها مشيئته، ولذلك فان مهمة النظام الاجتماعي والسياسي

الاسلامي ليست الغاء هذه الفوارق والاختلافات بل احترامها وتنظيمها.

٤. القاعدة العامة في التعامل مع غير المسلمين هي التي شرعها النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" لامته، وهي قاعدة لهم مالنا وعليهم ما علينا بما يفسح المجال واسعا امام علاقات قائمة على المساواة والتكافؤ والاحترام المتبادل بين المسلمين وغيرهم.

٥. الصحيفة التي حررها النبي "صلى الله عليه وسلم" بعد الهجرة من مكة الى المدينة تضع اساس الدولة الاسلامية، فقد اعتبرت الصحيفة غير المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المواطنة يتكافوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات مادامو قابلين لمبدأ لتعايش المسلمين معهم[٦٢].

ان هذه الاراء والاجتهادات التي يمكن وصفها بالمعتدلة لا تنفي وجود عدد من المسائل التي لازالت تثير النقاش في الخطاب الاسلامي المعاصر والمتعلقة بمكانة غير المسلمين في الدولة الاسلامية-ولعل ابرز تلك المسائل نظام الذمة والولاية:

١. نظام الذمة.

قبل البدء باستعراض الموقف الاسلامي المعاصر من هذه المسألة ان نقف على معنى وبيئة وظروف نشأة مفهوم الذمة. اهل الذمة اصطلاح يقصد به اهل الكتاب الذين تعاهدوا مع الدولة الاسلامية على ان يسكنوا داخل حدودها بالشروط التي يتفق عليها[٦٣].

وذلك بموجب عقد هو عقد الذمة الذي يتم بمقتضاه اعتبار غير المسلم في ذمة المسلمين، اي في عهدهم وامانهم على وجه التحديد وله حق الاقامة في دار الاسلام على وجه الدوام[٦٤].

وكان الغرض من هذا العقد تلبية احتياجات الواقع بعد الفتح الاسلامي والذي تم التمييز فيه بين دار الاسلام ودار الحرب على قاعدة المسالمة والمحاربة وعلى اساس ان دار الاسلام هي الدار التي تجري عليها احكام الاسلام، ويؤمن فيها بأمان المسلمين سواء من كان مسلما ام ذميا[٦٥].

وتفرض على اهل الذمة"جزية" وهي مبلغ من المال يعتبر بديلا عن المشاركة في القتال لنصرة دار الاسلام وتفرض على الاشخاص غير المسلمين في البلاد التي يفتحها المسلمون نظير قيام الدولة الاسلامية بحمايتهم وحماية اوطانهم والدفاع عنها[٦٦].

اما اهم الاحكام التي يختص بها اهل الذمة فهي[٦٧]:

أ. لا يكون اهل الذمة الا من اهل الكتاب اما المشركون والكفوة فلا ذمة لهم مع الاسلام.

ب. دفع الجزية.

ج. يبقى اهل الذمة على دينهم ويمارسون اعمالهم بحرية كاملة عدا ما يؤثر منها على البيئة الاسلامية.

ويشير التاريخ الاسلامي الى ان هذا النظام قد انطوى على عدل وانصاف في العلاقة مع اصحاب الديانات الاخرى، حيث اشاد العديد من الكتاب بنظام الذمة الذي نجح فيه الاسلام في توحيد شعوب من عروق مختلفة في مجتمع اخوي متسامح ما لم يستطعه اي دين اخر[٦٨].

لقد ظل نظام الذمة سائدا في الدولة الاسلامية حتى قامت السلطنة العثمانية بالغائه رسميا عام ١٨٥٦ استجابة للمتغيرات التي شهدها العالم انذاك، اذ لم تعد الحرب التي تخوضها تلك السلطنة حرب بين دار الاسلام ودار الحرب وانما كانت حرب تؤدي فيها المشاعر الوطنية دورا واضحا.[٦٩]

واعاد الخطاب الاسلامي المعاصر اثارة هذه المسألة في اطار الجدل الدائر بشأن شكل الدولة هل هي علمانية ام دينية حيث انقسم هذا الخطاب الى رأيين، يدعو اصحاب الرأي الاول الى تطبيق نظام الذمة في كل زمان ومكان، مع التأكيد على ان حقوق الاقليات مكفولة اسلاميا، ويكون ارتباط غير المسلم بالدولة الاسلامية ارتباطا ثقافيا وحضاريا عكس المسلم الذي يتمتع بالمواطنة الكاملة والمستوفي لشروطها[٧٠].

ويترتب على هذا الرأي حرمان غير المسلم من الحقوق السياسية او المساهمة في حكومة الدولة الاسلامية لانهم رعايا غير مواطنين تحتضنهم الدولة وتوفر لهم كامل الحقوق الاخرى[٧١]،كما يترتب عليه وجود تفاوت بالدرجة داخل المجتمع الاسلامي لصالح المسلم لان الدار داره والدولة دولته ولان الاسلام- بحسب احد الباحثين- يعلو ولا يعلى عليه[٧٢].

اما التيار او الرأي الثاني في الخطاب الاسلامي المعاصر فانه يرى ان صفة اهل الذمة الذي ابتدعه الفقهاء المسلمون فيها من الاساس الديني ما يضمن العدالة في تطبيق هذا المبدأ، ولكن واقعنا المعاصر يشهد اوضاعا جديدة ويجري التأكيد فيها على مبدأ الديمقراطية التي تعتمد المساواة الكاملة بين المواطنين مما يتجاوز نطاق مبادئ العدل والاحسان مع المخالفين، وبالتالي يدعو هذا الرأي الاسلاميين الى تبني الحقوق السياسية لغير المسلمين في نصاعة وقوة لاسيما وان المسلمين في عالم اليوم في حاجة اكيدة لضمان حقوق الانسان وكرامته التي قررها الخالق سبحانه وتعالى[٧٣].

ويشير بعض الباحثين الاسلاميين الى ان عقد الذمة ارتبط بمرحلة سابقة تختلف بظروفها عن المرحلة الحالية، ومن ثم لابد من اعادة النظر في هذا الباب الفقهي برمته، فضلا عن كون الذمة اصطلاحاً تاريخياً وليس ثابتا دينيا واخلاقيا وبالتالي يمكن الاستعاضة عنه بالرجوع الى اساسيات المرجعية الاسلامية القائمة على قاعدة المساواة

وعدم الاكراه في الدين، وليحل محله مفهوم المواطنة الذي يقتضي التكافؤ في ميزان الحقوق والواجبات خاصة بعد حلول شريعة التحرير محل شريعة الفتح التي كانت تقوم عليها الدولة الاسلامية التقليدية[٧٤].

يتضح من ذلك ان هذا الرأي يدعوا الى التمييز بين المرجعية الدينية العامة التي يتوجب الالتزام بها، وبين الصياغات الفقهية التي تكون قابلة للمراجعة والرفض والقبول بما في ذلك مفهوم الذمة الذي يعتبر قيمة تاريخية ليس لها اي وجه من وجوه الالزام ويمكن بالتالي التخلص عنه وعن مسألة الجزية واستبدال ذلك بالمواطنة اصطلاحا ومضمونا.

٢. الولاية:

لا يقف امر الخلاف في موضوع حقوق غير المسلم من مواطني الدولة الاسلامية على مصطلح اهل الذمة، وانما يمتد الى قضية اكثر اهمية ونعني بها قضية الولاية وتولي مسؤولية المواقع الرئيسية في الدولة.

الولاية لغة يراد بها" امضاء الامر على الغير "[٧٥]، والقول بان لا ولاية لغير المسلم على مسلم يعني ان لا يكون لغير المسلمين وضع رئاسة في ادارة ما.

وتناول الخطاب الاسلامي المعاصر هذه القضية محاولا ازالة الالتباس في التعامل مع النصوص الشرعية، وفي التعامل مع تفاصيل الاجتهادات الفقهية التي حفل بها التراث وكانت محكومة بازمنة واوضاع اختلفت كثيرا عن عصرنا الحاضر.

في هذا المجال يستعرض"فهمي هويدي" بعض الايات القرانية التي وردت بشأن اصحاب الاديان الاخرى والتي اتخذها البعض دليلا على رفض الاسلام لولاية غير المسلم منها قوله تعالى" يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم"[٧٦]، وقوله تعالى"يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء"[٧٧]، وقوله تعالى" لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير"[٧٨].

وبعد ان يستعرض الباحث تلك الايات وتفسيراتها يصل الى نتيجة مفادها انه لا يوجد في تلك الايات ما يضع حدا على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدولة الاسلامية ومرافقها مستشهدا بمراحل من التاريخ الاسلامي ساهم فيها غير المسلمين في مختلف نشاطات الادارة الاسلامية[٧٩].

مع ذلك يبقى الاشكال في الخطاب الاسلامي المعاصر في توليه المناصب الرئيسية في الدولة كرئاسة البلاد ورئاسة الجهاز القضائي وعضوية ورئاسة مجلس الشورى، ونستعرض فيما يلي الموقف من كل وظيفة من تلك الوظائف:

رئاسة الدولة الاسلامية: يكاد ينعقد الاجماع في الخطاب الاسلامي المعاصر على قضية اختصاص رئاسة الدولة الاسلامية بالمسلم وبالتالي لا يحق لغير المسلم تولي هذا المنصب الذي يتعلق بهوية الدولة وطبيعتها الاسلامية[٨٠]، مع الاشارة الى كون الوظائف في الاسلام ليست حقوقا للمواطن بقدر ما هي اعباء وتكاليف وان هذا الحصر لا يخل بالمساواة من ناحية الجوهر وان اخل بها من ناحية الشكل.

ويبرر هذا الموقف على اساس ايديولوجي وعقيدي وعلى اساس انه لا يوجد نظام عقائدي سماوي او وضعي يصنع مقاليد امور البلاد في يد شخص لا يؤمن بهذا النظام.

-القضاء: مازالت قضية تولي غير المسلم مسؤولية القضاء تثير الخلاف في الخطاب الاسلامي المعاصر، حيث يرفض البعض تولي غير المسلم تلك الوظيفة كونها في الاعم الاغلب ذات صبغة دينية الامر الذي يفترض بصاحبها ان يكون ملما بالشريعة الاسلامية[٨١]، بينما يشير البعض الاخر بأن القاضي في زماننا لم يعد مجتهدا يستنبط الاحكام ويشرع، بل اصبح يطبق قانونا مكتوبا، وفضلا عن ذلك لم يعد القاضي فرداً وانما صار عضوا في هيئة المحكمة وبالتالي بات حكمه قابلا للمراجعة من المحاكم الاعلى وهذا الامر بالذات يرفع تلقائيا شرط الاسلام فيمن يباشر القضاء[٨٢].

-عضوية مجلس الشورى: اعاد الخطاب الاسلامي المعاصر احياء هذه القضية التي فصل فيها ابرز منظري الاسلام السياسي "ابو الاعلى المودودي" واعتبرها من المسائل المقصورة على المسلم كون التمثيل في الهيئات التشريعية مقصورا على المواطن المسلم الكامل المواطنة[٨٣].

واتجه الرأي الغالب في الخطاب الاسلامي المعاصر الى السماح بمشاركة غير المسلمين في المجالس النيابية طالما ان المجلس يعمل في اطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار الفقهاء مستقل تماما عن السلطتين التشريعية والتنفيذية وتقوم بمهمة الرقابة على دستورية القوانين[٨٤]، هذا فضلا عن ان المانع الشرعي في هذه المسألة مفقود، وعليه يحق لكل مواطن يتمتع بالمواطنة الخاصة المشاركة في الهيئات التشريعية والتمثيلية بما في ذلك المرأة سواء كانت تتمتع بالمواطنة الخاصة ام العامة[٨٥].

ان تلك الاراء انما تنطلق في قبولها غير المسلم في عضوية مجلس الشورى من رؤيتها لمجلس النواب باعتباره سلطة تشريعية تكميلية، كما تنطلق من روح الاسلام وبين التسامح الذي من الممكن ان يجيز تلك العضوية في المجالس التمثيلية مادامت الشروط الاخرى مستوفاة. مع العلم ان نسبة غير المسلمين تبقى

ضئيلة، وبالتالي لا يخشى مسهم في عملية اتخاذ القرار، والاهم من ذلك، يعد قبول غير المسلمين وسيلة لردع من يحاول النيل من الاسلام ومبادئه في هذه القضية.

"الخاتمة":

يتضح من هذه الدراسة ان المواطنة مفهوم تاريخي اتخذ عبر العصور وتطور المجتمعات وتعدد الثقافات صورا وتعريفات عديدة، حتى أستقر على صورته الحالية في المجتمعات المعاصرة باعتباره صفة تلحق بالفرد بسبب علاقته بالوطن، واصبحت مثلا اعلى يتمثل بالمشاركة السياسيةبمعنى ان يكون للمواطن الحق في الاسهام-طبقا للدستور والقانون- في ممارسة السلطة العامة في بلده، هذا فضلا عن منظومة من عناصر ومقتضيات تجعل من الولاء للدولة مجرد استجابة موضوعية وضمانة حقه لتنمية امكانات النضال السلمي لاستخلاص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، وادارة اوجه الاختلاف ديمقراطيا.

ويعود الفضل في مقاربة مفهوم المواطنة في الاسلام الى الفهم الاسلامي للوحدة الانسانية والمساواة في الحقوق والواجبات الى جانب مبادئ العدل والقسط والانصاف. في هذا الاطار تأتي تأكيدات الخطاب الاسلامي المعاصر على ان الحياة السياسية الاسلامية شهدت مظاهر عديدة للمشاركة السياسية جسدتها الشورى الاسلامية ودواعي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تمت مراعاة الكثير من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية او ما يعرف اليوم بالجيل الثاني من حقوق المواطن وذلك من خلال التأكيد على التكافل الاجتماعي باعتباره اساسا من اسس الدولة في الاسلام.

وفي هذا تأكيد على ان الاسلام قد تضمن مقومات مفهوم المواطنة وتطبيقاتها وان كان بمعطيات ومفاهيم مختلفة حتمها الخلاف الرئيسي في مستوى الاسناد المرجعي، فبينما تتأسس المنظومة الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية، يستند الخطاب الاسلامي الى مرجعية اخلاقية ودينية تستعمل قاموسا اصطلاحيا دينيا.

وإذا كان الخطاب الاسلامي المعاصر قد تعرض الى قضية المواطنة وشروطها وواجباتها، فاننا لمسنا من خلال البحث وجود اختلافات في الرأي تستدعي بلورة مشروع اسلامي متكامل متفق عليه يتضمن تحديدا واضحا لمعنى المواطنة وواجباتها ومتطلباتها والتمييز بين المرجعية الاسلامية العامة التي يتوجب الالتزام بها، وبين الصياغات القومية التي هي قابلة للمراجعة والقبول والرفض.

الهوامش والمصادر

(١) عبد الوهاب الافندي، اعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الاسلام. مسلم ام مواطن؟، في علي خليفة الكواري-محررا- المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، (مركز دراسات الوطن العربي، بيروت، ٢٠٠١)، ص ٥٥.

(٢) د.جواد بشارة، المواطنة والانتماء (انترنيت) www. Rezgar Com/ debar/show .06/10/1423.

(٣) الان كورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الاكثرية ام ضمانات الاقلية، ترجمة حسن قبيسي،(بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١٤.

(٤) روبرت أ. جولدوين، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري في:ادواردس، بانفيلر- محررا- السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت نصار،(عمان:دار النسر للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٦٧.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦) نفس المصدر السابق، ص ٦٨.

(٧) د.منذر الشاوي، الاقتراع السياسي،(بغداد: منشورات العدالة، ٢٠٠١) ص ٤٦.

(٨) د.سعيد ناصر، المجتمع والسلطة في نظريات العقد الاجتماعي، ج١ (طرابلس: مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ١٩٩٦)، ص ٣٣-٣٤.

(٩) نقلا عن: علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، بحث في الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

(١٠) نفس المصدر السابق، ص ٣٠.

(١١) نفس المصدر السابق، ص ٣١.

(١٢) نفس المصدر، ص ٣١.

(١٣) الن تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.

(١٤) وليد مبارك-مناقشا- لبحث الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

(١٥) الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

(١٦) عبد الوهاب الافندي-مناقشا- في الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٩٠.

(١٧) انظر: وليد مبارك-في المصدر السابق، ص ٤٧ وكذلك: الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

(١٨) David Miller, The Blakwed Encyclopedig of Politiral thought, Coxford. U.K, NewYork: 1995, P. 74.

(١٩) الكواري، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

(٢٠) نفس المصدر، ص ١٦.

(٢١) للتفاصيل عن دور الاديان انظر: Canon Sydney, Christianity (London:Europapulications, 1970) . P. 16. P.17.

(٢٢) د. صبحي المحمصاني، اركان حقوق الانسان،(بيروت:دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٩.

(٢٣)د. نبيل احمد حلمي، حقوق الانسان في التنمية، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٩٨٢/٦٨، ص ٨٨.

(٢٥) د.جواد بشارة، مصدر سبق ذكره.

(٢٦) د.مدثر عبد الرحيم الطيب، حقوق الانسان بين المبدأ والتطبيق، (الخرطوم:دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ١٦.

(٢٧) د.عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة،(القاهرة:ب.ن، ١٩٧٥)، ص ١٢.

(٢٨) جولدوين، مصدر سبق ذكره، ص ٩١.

(٢٩) للتفاصيل انظر: د. سعيد ناصر، مصدر سبق ذكره، ص١٣٦.

(٣٠) د. محمد طه بدوي، امهات الافكار السياسية وصداها في نظم الحكم، الاسكندرية: ب.ن، ١٩٥٧) ص١١٧-١٢٣

(٣١) الكواري، مصدر سبق ذكره، ص٢٩.

(٣٢) د. خالد الحروب، مبدأ المواطنة الفكر القومي العربي، من الفرد الى القومية الى

الفرد المواطن، الكواري، مصدر سبق ذكره، ص١٠٣.

(٣٣) د.محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان ط٢،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص٥٣.

(٣٤) Bernard Lewis, Islam and Liberal Democracy, نقلا عن عبد الوهاب الافندي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

(٣٥) نفس المصدر، ص ٥٦.

(٣٦) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢) ص٢٥٢.

(٣٨) احمد الموصلي، جدليات الشورى والديمقراطية، المستقبل العربي، العدد ٢٦٥، ٢٠٠١، ص١٩.

(٣١) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة الي القاهرة، دار اشلروق، ١٩٩٢، ص٣٥٢.

(٣٧)(آل عمران: من الآية١٠٤)

(٣٩) د. عروس الزبير، مفهوم المواطنة بين المحلية وعالمية الدين، في عبد الباسط عبد المعطي، محرراً العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، الطرابلس، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٠، ص٢٢١.

(٤٠) عبد الوهاب الافندي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.

(٤١) نفس المصدر، ص ٥٧.

(٤٢) جواد بشارة، مصدر سبق ذكره.

(٤٣) نفس المصدر.

(٤٤) نفس المصدر.

(٤٥) د.عروس الزبير، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣.

(٤٦) د.جواد بشارة، مصدر سبق ذكره.

(٤٧) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الاسلامية،(بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٢٩١.

(٤٨) القران الكريم، سورة الانفال، الاية ٧٢.

(٤٩) ابو الاعلى المودودي، تدوين الدستور الاسلامي،(دمشق: دار الفكر، د.ت)، ص ٥٦.

(٥٠) السيد صدر الدين القبانجي، علم السياسة: تجديد من وجهة نظر اسلامية(بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٧)، ص ١٧١.

(٥١) نفس المصدر، ص ١٧٣.

(٥٢) عبد الكريم ال نجف، الابعاد العالمية للنظرية السياسية الاسلامية، مجلة قضايا اسلامية، العدد السادس/١٩٩٨، ص ١٤٠.

(٥٣) نفس المصدر، ص ١٤١.

(٥٤) نفس المصدر، ص ١٤١.

(٥٥) نفس المصدر، ص ١٤٢.

(٥٦) القبانجي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

(٥٧) د.عروس الزبير، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.

(٥٨) القران الكريم، سورة النساء، الاية

(٥٩) الرأي للسيد محمد حسين فضل الله، نقلا عن، محمد عبد الملك المتوكل، الاسلام وحقوق الانسان، في برهان غليون واخرون، حقوق الانسان العربي، (بيروت:مركز دراسات الوطن العربي، ١٩٩٩)، ص ١٠٩.

(٦٠) الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٢.

(٦١) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٦٢) فهمي هويدي، وردت هذه البادي في ملحق كتاب الموطنة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٢٩.

(٦٣) القبانجي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

(٦٤) د.عبد الكريم زيدان، احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٦٣)، ص ٢٢.

(٦٥) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين،(بيروت:دار الشروق، ١٩٨٥) ص ٢٠٥.

(٦٦) ابراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للامام حسن البنا،(القاهرة:دار التوزيع والنشر الاسلامية، ١٩٩٢)، ص ٢٨٠.

(٦٧) القبانجي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

(٦٨) انظر، عرض الكتاب برناردذ لوس-الاسلام الاموي-مجلة قضايا دولة، العدد ٣٣٦، السنة السابعة/١٩٩٦، ص ٧٨.

(٦٩) عوني فرسخ، حول المسيحيين العرب، المستقبل العرب، العدد ١٩٩٧/٢٢٥.

(٧٠) ابراهيم البيومي غانم، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٢.

(٧١) القبانجي، مصدر سبق ذكره، ص١٧٧.

(٧٢) ال نجف، مصدر سبق ذكره، ص١٤٠.

(٧٣) د. فتحي عثمان، نقلاً عن الكواري، مصدر سبق ذكره، ص٢٦٠.

(٧٤) ومنهم محمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله وسليم الرظ: المتوكل، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨-١٠٩.

(٧٥) نفس المصدر السابق، ص١٠٩.

(٧٦) القران الكريم، سورة ال عمران الاية ١١٨.

(٧٧) القران الكريم، سورة المائدة، الاية ٥١.

(٧٨) القران الكريم، سورة ال عمران، الاية ٢٨.

(٧٩) نقلاً عن المتوكل، مصدر سبق ذكره، ص١١٠-١١١.

(٨٠) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤)، ص ٧ وكذلك، الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص١٢٨ وكذلك عبد الكريم زيدان، مصدر سبق ذكره، ص٧٢.

(٨١) القرضاوي، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.

(٨٢) الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص١٩٣.

(٨٣) المودودي، حقوق اهل الذمة، (ب،م، ب ن، ص٣١).

(٨٤) يذهب الى هذا الرأي الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٣. وان كان برفض انسيولن غير المسلم رئاسة لحلب، انظر كذلك، عبد الكريم (زيدان م س ذ، ص٨٥.

(٨٥) د. عروس الزبير، مصدر سبق ذكره، ص٩٤.