

الدولة الإسلامية دولة عالمية

تأليف

المحقق حجة الإسلام الشيخ عبدالكريم آل نجف

مقدمة الأمانة العامة لمجلس الخبراء

مقدمة

ان انتفاضة جماهير الشعب الايراني الشريف ضد النظام البهلوي التي انطلقت من عام ١٣٤٤ هـ ش «١٩٦٣م» وبقيادة علماء الدين الافاضل وعلى رأسهم الامام الخميني «قدس سره الشريف» وبتضحيات فئات الشعب المختلفة، حتى قِيضَ الله سبحانه لها الانتصار في شهر بهمن من عام ١٣٥٧ هـ ش «شباط ١٩٧٨م»، هي وبدون شك نهضة دينية كان هدفها الدفاع عن الإسلام. وهذا الانتصار المذهل الذي حازته الثورة الإسلامية في ايران اثبت ان الفكر الأصيل والعصري وقيادة فقيه جامع للشرائط والاعتماد على الايمان والشعور الديني العميق في ذهن الأمة اسلحة حاسمة يمكنها تحقيق الانتصار على الاعداء وابطال قدرة الطواغيت واسلحتهم المدمرة. كما كان مظهراً حاكياً بوضوح عن قدرة الإسلام وعلماءه المعنوية والعميقة النفوذ في تحريك وقيادة الامة. حيث اعلنت مختلف فئات الامة من الطلبة الجامعيين والمثقفين والتجار وموظفي الادارات والعمال والفلاحين في المدن والقرى عن عمق توجهاتها ونزعاتها الدينية ورغبتها القاطعة في العيش تحت ظلال حاكمية الإسلام وتطبيق احكامه النورانية.

ومنذ ذلك الوقت مارس الامام الخميني (قدس سره الشريف) موقعه الديني كولي فقيه للأمة التي اذعنت باكثريتها القاطعة لقيادته، وقدّم اطروحة الجمهورية الإسلامية، وطلب من الامة التصويت عليها وابداء رأيها فيها، وفي تاريخ ١٣٥٨/١/١١ هـ ش «نيسان ١٩٧٨م» تم الاستفتاء

الشعبي العام واختار الشعب المسلم في ايران نظام الجمهورية الإسلامية بنسبة ٩٨/٣٢٪ من اصوات الناخبين.

واثر ذلك ظهرت ضرورة سن الدستور للنظام الإسلامي الوليد. وكان من الطبيعي ان تعهد وظيفة القيام بذلك الى مجموعة متخصصة بالقانون والايديولوجية الإسلامية، وقد تم ايكال مهمة انتخاب الافراد اللاتقين لهذه المسؤولية التاريخية الى الشعب، وذلك ما حصل في ١٢/٥/١٣٥٨هـ. ش حينما قام الشعب الايراني بانتخاب ٧٢ شخصية قانونية ودينية متخصصة شكلت بمجموعها مجلساً سمي في وقته بأسم «مجلس خبراء الدستور»، وفي ظرف ثلاثة اشهر تم تدوين دستور الجمهورية الإسلامية من قبل المجلس المذكور، وفي تاريخ ١٢/٩/١٣٥٨هـ. ش طرح للإستفتاء الشعبي العام، فكانت النتيجة موافقة الشعب عليه بنسبة ٧٥٪ من اصوات الناخبين، واثر ذلك امضى الامام الخميني الدستور واخذ نظام الجمهورية الإسلامية صفته الشرعية والقانونية الكاملة، وبأستلهاهم من الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة ومذهب اهل البيت(عليهم السلام)، كما اخذت ولاية الفقيه وزعامته للنظام الإسلامية صفتها القانونية واعتبارها الرسمي. وهذا السير السريع لعملية انجاز البنى القانونية للنظام الإسلامي كان ضرورة يتطلبها استقرار الوضع السياسي في البلاد، وكانت القيادة القاطعة وذات النظرة الثاقبة للأمام الخميني تؤكد على هذا الامر.

ونظراً الى ان هذه المرة الاولى التي يتم فيها اقامة حكم الإسلام طبقاً لمذهب اهل البيت(عليهم السلام)، وتطبيق احكام الإسلام على اساس ولاية الفقيه منذ وفاة الرسول الاعظم(صلى الله عليه وآله وسلم) ومقتل امير المؤمنين(عليه السلام)، وان هذه التجربة لاتحصى بسابقة تاريخية، لذا فأن فقه وفلسفة الإسلام السياسية والحقوقية كانت في السنوات الاولى من عمر النظام الإسلامي لاتزال بكرة، لم تحض بعد ببحث وتحقيق كاف من قبل المفكرين والكتاب المعنيين بالامر، وقد اخذ عدد من هؤلاء على عاتقهم مهمة التصدي لهذه المسؤولية التي تعد اساس استحكام النظام الإسلامي، كما تصدت الحوزات العلمية واساتذة الجامعات الملتزمين لهذه الوظيفة الحساسة، وصدرت جملة من الاعمال الفكرية المهمة في هذا المضمار، الا ان الطابع الفردي كان يغلب على هذه الاعمال، الامر الذي اظهر الحاجة الى

سلسلة من الاعمال الفكرية في ميدان الفكر السياسي الإسلامي تأخذ طابعاً جماعياً واكثر عمقاً وشمولية.

ونظراً لهذه الحاجة والتأكيدات المكررة للقيادة الرشيدة المتمثلة بسماحة آية الله الخامنئي - دام ظله الشريف - في هذا المجال قرّر مجلس الخبراء في جلسته المنعقدة بتاريخ ١٣٧١/١١/٢٨ هـ.ش ايكال مسؤولية القيام بهذه السلسلة من الاعمال الفكرية الى الامانة العامة لمجلس الخبراء، وذلك نظراً لماورد في وظائف الامانة العامة ان من جملتها: «التصدي للتحقيق والتأليف والبحث الفكري في موضوع الحكومة الإسلامية بنحو عام واطروحة ولاية الفقيه بنحو خاص ونشر ذلك بالنحو المناسب».

وطبقاً لذلك قامت الامانة العامة بتهيئة المقدمات اللازمة للشروع بهذه الوظيفة واداء هذه المسؤولية الكبيرة، وانجزت سلسلة من الاعمال الفكرية تناولت ابعاداً من ولاية الفقيه والفلسفة السياسية، وفي البداية قمنا بتهيئة سلسلة من العناوين والموضوعات التي تحتاج الى البحث والتحقيق وتمثل نقاط فراغ في ميدان الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وقد دعونا المؤلفين والمحققين الى التعاون معنا، واستجاب عدد منهم لهذه الدعوة، وقام كل واحد منهم بتقديم اطروحة الكتاب الذي يريد تأليفه، والمؤلف وان كان هو المتصدي المباشر للكتاب الذي يؤلفه والمسؤول الاول عن افكاره ووجهات نظره، الا ان ماييديه اعضاء الهيئة العلمية لمركز الابحاث التابع للأمانة العامة من آراء ووجهات نظر، وما يقوم به الامين العام لمجلس الخبراء من اشراف كامل على الاعمال الفكرية المختلفة لهذا المركز من شأنه ان يخرج ذلك الكتاب من الطابع الفردي الى الطابع الجماعي الذي لا يلغي مسؤولية المؤلف عن كتابه ووجهات نظره فيه، لأن آراء الهيئة العلمية والامين العام لا تتصف بالالزام، ألا ما هو اللازم منها.

والكتاب الذي بين يدي القارئ المحترم والذي يحمل عنوان «الدولة الإسلامية، دولة عالمية» من تأليف المحقق حجة الإسلام الشيخ عبدالكريم آل نجف، تصدى فيه مؤلفه لبيان مفهوم الدولة العالمية في الإسلام، ويمتاز بنسبة عالية من الابتكار والمقارنة مع الفكر السياسي غير الإسلامي، وهو يمثل الجزء السياسي من مشروع فكري اكبر يأمل المؤلف بتقديمه الى القراء في المستقبل، يدرس فيه مقولة العالمية الإسلامية دراسة شاملة وجذرية ومبتكرة.

- في الختام

نقدم جزيل الشكر الى المؤلف المحترم على جهوده وخدماته، والى مركز الابحاث وسائر
من ساهم في صدور هذا الكتاب.

ابراهيم الاميني

رئيس الامانة العامة لمجلس الخبراء

٥ محرم الحرام ١٤٢٤هـ.ق

١٨ / اسفند ١٣٨١هـ.ش



مقدمة المؤلف

تتميز الرسالة الإسلامية بالاطلاق المكعب الذي يُعبر عنه بالابعاد الثلاثة للإسلام، الخلود والشمولية والعالمية، ونحن أنما نعبر عنها بالاطلاق المكعب لما نراه من التلازم العضوي بينها، بمعنى ان الايمان بأحدها يؤدي الى الايمان بالباقي، وأنّها في جوهرها تحكي حقيقة واحدة ظهرت في افق الزمان بصورة الخلود، وفي افق الحياة بصورة الشمولية، وفي افق الانسانية بمظهر العالمية، وتلك هي حقيقة التوحيد الفعّالة والخلاق والمطلقة التي جاء الإسلام شرحاً عقائدياً لها وتعبيراً اجتماعياً عنها، واخذ كل خصائصه عنها، فكان خلوده تعبيراً عن ابدية التوحيد، وشموليته تعبيراً عن فعالية التوحيد في الساحة الكونية والاجتماعية، وعالميته تعبيراً عن ربوبية لا يمكن ألا ان تكون عادلة وشاملة لكل افراد الانسانية، وهي جميعاً تجسد ان التوحيد بما هو حقيقة مطلقة لا يمكننا ان نجسه في نطاق محدود في جهة من الجهات، وان هذه الحقيقة وبحكم ما تتمتع به من الاطلاق لا بد وان تأخذ مداها في افق الزمان كلّ لتنتج الخلود، وفي افق الحياة كلها لتنتج شمولية الإسلام لمختلف جوانبها السياسية والروحية والاجتماعية، وفي افق الانسانية كلها لتنتج عالمية الإسلام المتعالية فوق حواجز اللون والجغرافيا والعرق واللغة، ومن خلال امتدادها في هذه الآفاق الى نهايتها يتجسد معنى الاطلاق في الخالق الحكيم سبحانه وتعالى، ومعنى ربوبيته للإنسان. فإن الربوبية تعني ان الله سبحانه وتعالى ليس خالقاً والهاً معبوداً فحسب، بل هو رب يتولى شؤون الانسان وسائر المخلوقات بالتدبير والتوجيه والعناية، وما انزال الشرائع وبعث الرسل والانبياء إلّا من جملة شؤون هذه الربوبية، ومن الطبيعي ان تنعكس خصائص الرب على هذه الشؤون، وابرزها خصيصة الاطلاق التي ظهرت في الإسلام بمقدار ما يسمح به عالم المكان بصورة الخلود والشمولية والعالمية كرشحة من ذلك الاطلاق، بما يعني في النتيجة ان حذف احد ابعاد هذا الاطلاق المكعب بمثابة نسبة النقص الى التوحيد، وبالتالي مصادرة اصل التوحيد، اذ لا توحيد إلّا توحيد الكامل المطلق. وهذه الدراسة غير مخصصة لتناول فكرة الاطلاق المكعب بابعادها الثلاثة، وما سطره المفكرون الاسلاميون في مجال البحث في خلود الإسلام وشموليته وعالميته يشكل بمجموعه تراثاً غنياً يستحق الاكبار والاعتزاز دون ان يعني ذلك الاستغناء به عن الجديد، لأن الحاجات

الفكرية حاجات متجددة متنامية تتطلب رفقاً متواصلاً وتجديداً مطرداً وحركة متنامية قادرة على دفع التحديات واشباع المتطلبات الآنية والمستقبلية وبالمستوى الكمّي والكيفي المتناسب معها. خاصة وان الإسلام في الظروف العصرية الراهنة يعيش اجواء معركة كاملة الابعاد والجوانب مع حضارة تنظر اليه نظرة النقيض لنقيضه، ونظرة الحاكم الذي يعطي لنفسه الحق في قمع خصومه واضطهادهم وتطبيق مقولاته عليهم.

وانما تهتم هذه الدراسة ببحث جانب من جوانب احد ابعاد هذا الاطلاق، ذلك هو مقولة الدولة العالمية في الإسلام التي تشكل الجانب الحيوي من جوانب العالمية الإسلامية، على أمل التوفر في فرصة قريبة لاحقة على دراسة شاملة للأطروحة العالمية في الإسلام.

والشيء الذي نجد ضرورة الاشارة اليه ونحن على اعتاب الكتاب، هو أننا لا ننظر الى عالمية الإسلام كما لو كانت حكماً عادياً أو خصيصة عادية من احكام الإسلام وخصوصياته، وانما ننظر اليها في اطار فكرة الاطلاق المكعب على أنها احد الابعاد الثلاثة التي يؤدي حذف أو اهمال احدها الى نسبة النقص الى التوحيد، وبالتالي إلى مصادرته، اذ لا توحيد إلّا توحيد الكامل المطلق الذي لا بد وان يتجسد كماله واطلاقه في دينه المنزل الى عبادته، فكان خلود الإسلام وشموليته وعالميته تجسيدا لهذا الكمال بمقدار ما يسمح به عالم الامكان المحفوف بالنقص من ظهور الكمال في ساحاته وميادينه، وبالنتيجة اننا ندرس مقولة الدولة العالمية في اطار هذه النظرة التي تتسع لخصوبة الإسلام وتسمح بظهور اشعاعاته المطلوبة لواقع الحياة، ذلك ان المسائل الفكرية لا بد وان تعالج في ضوء النظرة والاطار الفكري الخاص بها، وان يتجرد الانسان عن خصوصياته واطاره الفكري الخاص به، ويتلبس بتلك النظرة والاطار الفكري الخاص بها حتى يتوصل الى النتائج المطلوبة، ومن الطبيعي ان يصل الانسان الى نتائج مشوهة حينما يعالج موضوعات بحثه في اطار النظرة الخاصة به ولا يعالجها في اطارها الخاصة بها. وفي معالجتنا لموضوع شائك كموضوع الدولة العالمية في الإسلام يجد الباحث نفسه في حاجة ماسة الى خصوبة فكرية كافية تمكنه من معالجة الجدليات التي يخوضها بجدارة وكفاءة وأصالة، فاذا نظر الى هذا الموضوع من خلال اطار لا يتناسب معه يكون قد ضيق الخناق على نفسه وصادر الخصوبة الفكرية التي يحتاج اليها وهو لا يزال في بداية الطريق. اننا حينما ندافع عن التوحيد في الحقل الفلسفي والكلامي لا نتجمد في نطاقه

التجريدي، بل نخوضه ونتعداه ونجعله مقدمة للوصول الى الميدان الاجتماعي، بوصفه المقصود الأساس الذي يتوجه الخطاب التوحيدي نحوه، فأنا لا نؤمن بتوحيد منعزل عن الكون والحياة كما «قالت اليهود يد الله مغلولة»^(١). بل نؤمن بتوحيد فعال يمسك بدفة الكون والحياة الانسانية، يقودها بقدرته المطلقة ويوجهها بعلمه المطلق لكي يوصلها الى رشفة مما يتحلى به من الكمال المطلق.

اننا نؤمن بتوحيد «فعال لما يريد»^(٢) «على كل شيء قدير»^(٣) «بديئ و يعيد»^(٤) وهو «اقرب اليهم من حبل الوريد»^(٥) «يدبر الأمر»^(٦) و«يكور النهار على الليل»^(٧)، وما من ذرة في الوجود إلا وتخضع في كل آن من عمرها لقدرة الله ومشئته واختياره وقضائه وقدره وربوبيته وتدبيره وبداءه، أي اننا نؤمن بتوحيد ذي فعالية سيالة متواصلة في ساحة الكون والانسان، وهي فعالية خالدة بخلود التوحيد وأبديته، وشاملة لمختلف جوانب الحياة الانسانية السياسية منها والعبادية ما دام التوحيد لا يدع ذرة في الوجود تتحرك بلا مشيئة منه، أما تكوينية كحركة القلب والشمس والقمر، أو تشريعية كحركة الانسان المطلوبة في مختلف مجالات الحياة على اساس احكام الشريعة الإسلامية، وهي أخيراً فعالية عالمية شاملة للجنس البشري بجميع أفرادهِ وقوميّاته وقبائله ما دامت صادرة عن رب مطلق تنهار أمام فيضه كل الحدود والحوازر القومية والأقليمية. وهذا معنى خلود الإسلام وشموليته وعالميته. ان الاله العاجز عن التأثير في الكون والحياة ليس بإله، والوهية التوحيد الحقيقي هي الوهية الفيض المطلق الذي ليس بوسع حد زمني أو مكاني أو موضوعي أن يوقف زحفه الفعال باتجاه استيعاب الساحة الانسانية حتى آخر ذرة فيها، وما مقولة عدم صلاحية الإسلام لغير العصور الوسطى إلّا فرضية تستند على

(١) المائدة / ٦٤.

(٢) البروج / ١٦.

(٣) الحديد / ٢.

(٤) البروج / ١٣.

(٥) ق / ١٦.

(٦) السجدة / ٥.

(٧) الزمر / ٥.

أساس وجود حد زمني تقف عنده الوهية الفيض المطلق الفعال، كما ان المقولة العلمانية القائلة: بأن الإسلام جاء لأشباع الحاجات الروحية ولم يأت لتوجيه الحياة الاجتماعية فرضية اخرى تستند على أساس وجود حد موضوعي اجتماعي تقف عنده هذه الألوهية، كما ان مقولة اختصاص الإسلام بالجزيرة العربية وعدم صلاحيته للتطبيق فيما عداها فرضية ثالثة تقوم على أساس ان هناك حداً جغرافياً ليس بوسع هذه الألوهية أن تتجاوزه. وواضح ان هذه الفرضيات لا تتنافى مع الإسلام في حكم من أحكامه أو بعد من أبعاده فحسب، وإنما تتنافى مع أصل التوحيد الذي نؤمن به، فهل التوحيد الذي يعجز عن استيعاب الزمان فيثبت سلطانه على القرون الوسطى وتعجزه القرون الحديثة بتوحيد قادر مطلق فعال؟، وهل التوحيد الذي يلامس شغاف القلوب والأرواح ولا يتجاوزها الى معالجة الظلم والتطاحن البشري ويعجز عن قيادة الحياة الاجتماعية يمثل ربوبية قاهرة مطلقة؟ وهل التوحيد الذي تلويه حدود الجزيرة العربية ولا تسمح له بتعديها الى ما وراءها يمثل الوهية حقيقية؟ وهل بوسعنا أن نصفه حينئذ بأنه «رب العالمين»؟

وهكذا فإن كل واحدة من هذه الفرضيات لا تؤدي الى إسلام ناقص فقط، وإنما تؤدي الى نفي أصل التوحيد. وهذا يعني في المقابل أننا حينما نؤمن بالتوحيد، فلا بد وأن نؤمن بإطلاقه المكعب على الصعيد الانساني بالنحو الذي يجسد استيعاب المطلق للمحدود، وعجز الحدود - الزمانية والموضوعية والمكانية - عن منع المطلق من الوصول الى مبتغاه الأخير في آفاق الزمان والحياة والمكان.

وفي اطار حيوي خصب رحيب كإطار فكرة الاطلاق المكعب هذه يستطيع الباحث أن يعالج مقولة الدولة العالمية في الإسلام معالجة غنية وأصيلية وحيوية.

ويخرج بنتائج مهمة على صعيد الجدليات العصرية التي تعترض سبيل هذه المقولة. لقد ضربت القومية بأطنابها في الواقع الانساني المعاصر حتى يخيل للباحث وهو يطالع مشاهد الولاء لقيم الدم والأرض والعرق ان البشرية قد عادت الى حيث بدأت عند ما كانت تخشع أمام الطواطم القبلية وأصنام العصبية، وتقدم لها ألوان التقديس والهدايا والندور.

و ما زال الشعور القومي هائجاً لدى الانسان المعاصر حتى تولدت عنه حربان عالميتان في النصف الأول من القرن العشرين في ظاهرة فريدة لم يعرفها الانسان من قبل، مما أثار فيه الفزع

والرعب، وجعله ينظر بعين القلق الى المستقبل، وأحسَّ بأن مستقبلاً مظلماً سيكون في انتظاره ما لم يبادر الى التخفيف من غلواء القومية، فاتجه صوب كل فكرة تحقق له ذلك، فظهرت فكرة تشكيل هيئة دولية باسم عصبة الامم، ثم تطورت هذه الهيئة وأصبحت تعرف بهيئة الامم المتحدة التي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وفي أعقاب هذه الحرب أيضاً ظهر الاعلان العالمي لحقوق الانسان، واكتسح المد الشيوعي الاممي آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية، وتنادى زعماء العالم الفكريون والسياسيون الى عالم متآخٍ يخلو من العدوان القومي. وسار الانسان المعاصر في طريقه الجديد وهو يظن أنه قد تغلب على التطرف وأحرز الاعتدال الذي سيؤدّي به الى السلام العالمي، وان نداءات «ألمانيا فوق الجميع» «سودي يابريطانيا واحكمي» وامثالها قد ولّت الى غير عودة، لكنّه سرعان ما فوجيء بأن ما حصل ليس طريقاً جديداً فيه الاعتدال والسلام، وان مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية هي مرحلة «استراحة المقاتلين» التي يحتاج اليها اطراف النزاع الدولي المستمد من الشعور القومي لتجدد قواهم واعادة بناء جيوشهم وترساناتهم العسكرية، ولذا أطلقوا عليها تسمية «الحرب الباردة» التي انقسم فيها العالم الى معسكر شرقي بقيادة الاتحاد السوفيتي، ومعسكر غربي بقيادة أمريكا. واتجه الانسان المعاصر في هذه المرحلة نحو التسليح العسكري بكيفيات وكميات رهيبة تساوي أضعاف ما عرفه التاريخ البشري بمجموعه منها، وما كاد القرن العشرين يقضي أعوامه الأخيرة حتى أعلنت أمريكا شعار «أمريكا فوق الجميع» وبادرت الى تكريسه وتعميقه في ذهنية الانسان المعاصر من خلال مبادرة عسكرية ضخمة جندت من أجلها ٣٠ دولة من الأقطار الصغيرة والكبيرة السائرة في فلكها، وذلك في حرب الخليج الفارسي الثانية التي راح ضحيتها شعب مسكين بجزيرة حاكم مغرور. والتي كانت ضرورة أمريكية حتى يتاح للأمريكان أن يعلنوا من موقع القهر والغلبة وفي مهرجان الدم والتدمير ان عصر السيادة الأمريكية الكاملة على العالم قد بدأ.

وهنا يتاح للإنسان المعاصر أن يكتشف ان نداءات السلام والتآخي العالمي، واطروحات الأمم المتحدة والاعلان العالمي عن حقوق الانسان، وفلسفة الأممية، ما هي الا شعارات قد تكون صادقة لكنّها عاطفية فارغة ليس بوسعها ان تحدّ من غلواء القومية، وان المسألة ليست مسألة قومية متطرفة وقومية معتدلة وأنّما مسألة حضارة مادية تجد في مقولة الصراع والنزاع

أساسها الطبيعي وجوهرها الحتمي، وان القومية حينما تنبت في مثل هذه الحضارة لا يمكنها إلا أن تكون قومية اعتدائية ترفع نداء «أنا فوق الجميع»، فإن كانت قومية غالبية قوية أعلنت هذا النداء بصراحة، وان كانت قومية مغلوبة ضعيفة أضمرت هذا النداء ورفعت بدلاً عنه شعار الانسانية والتآخي العالمي زوراً وبهتاناً، فالقومية في مثل هذه الحضارة المادية عدائية دائماً بالفعل أو بالقوة، وأكثر القوميات المعاصرة المتوسطة سلكت سلوكاً مزدوجاً، فحينما تقف أمام الغرب تناديه باحترام وخشوع وخوف بنداء الانسانية والسلام العالمي، وحينما تقف أمام قومية اصغر منها تنظر لها بازدراء وتتعامل معها بعدوان وبطش وكبرياء. كما هو المألوف في عالم الغابات المتمدن جداً!! وما دامت المسألة تعود في جذرها الأخير الى القاعدة المادية للحضارة الغربية، فمن الهراء أن ندعو الى السلام العالمي وتلطيف الشعور القومي، ومن المنطق أن ندعو دعاة وأتباع هذه الحضارة المادية أن يفسحوا المجال أمام حضارة جديدة تنبذ القيم المادية الأرضية وتبنتني على قاعدة من القيم السماوية، تلك هي الحضارة الإسلامية المنطلقة من التوحيد الذي يعبر عن نفسه في الساحة الانسانية بصورة العقيدة ذات الاطلاق المكعب التي تفتح أذرعها الكبيرة لتحتضن البشرية مهما امتدت في عمودي الزمان والمكان، ومنذ فردها الأول حتى فردها الأخير، وعلى امتداد الكرة الأرضية لتكوّن من الجميع أسرة واحدة، وتقول لهم: انكم أبناء أب واحد وأم واحدة، اخوة في أسرة واحدة، متساوون في الانسانية، وانكم جميعاً نفس واحدة، وأمة واحدة.

وفي اطار حضارة روحية سماوية كهذه فقط يتاح للإنسان أن يتحدث عن عالمية حقيقية ليست عاطفية، وعن سلام عالمي حقيقي وعن شعور قومي معتدل لا يرى نفسه فوق الجميع، وأنما يرى نفسه كأحدهم «و تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»^(١) لان العلو خاصية من خواص التوحيد «و كلمة الله هي العليا»^(٢) وليست من خواص الانسان، وعلى الانسان أن يبحث عن خاصيته الحقيقية المتناسبة مع شأنه وهي العبودية لله

(١) القصص/٨٣.

(٢) الحجرات/١٠.

سبحانه وتعالى والتسليم بخاصية العلو للتوحيد، فاذا سلك هذا الطريق أدى به الى أن ينظر الى نفسه والى الآخرين نظرة طبيعية متوازنة هي نظرة المساواة والأخوة «انما المؤمنون أخوة»^(١).

والدولة الإسلامية هي المشروع السياسي المنبثق عن هذه الحضارة، والمتصدي لبنائها في الوقت نفسه، منبثق عن التوحيد كحقيقة مطلقة، ومتصدي لتصميم الحياة الاجتماعية في ضوء هذه الحقيقة، وافراز حضارة توحيدية على أساسها.

وهذا هو المعنى العالمي الحتمي في الدولة الإسلامية الذي اختص كتابنا هذا بمعالجته عبر ثلاثة فصول، تناولنا في الفصل الأول مفهوم الدولة العالمية، واين يجد هذا المفهوم مصداقه الحقيقي، وشرحنا في الفصل الثاني الأبعاد التي تتجلى عالمية الدولة الإسلامية من خلالها، والأركان التي تنهض على أساسها، واختص الفصل الثالث بمعالجة الجدليات العصرية، والمشكلات التطبيقية التي تعترض سبيل الدولة العالمية، وطرق التغلب عليها.

آملين أن نكون قد وفقنا لنيل الغرض المقصود، ومن جملة الغرض المقصود تحفيز حملة الفكر الإسلامي لبذل جهودهم الفكرية في هذا المجال الحيوي الذي يعيشه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ان النظرية السياسية الإسلامية التي اطلّت على عالم التطبيق قبل عقدين من الزمن على يد الامام الخميني (رضي الله عنه) تقف على أعتاب انطلاقتين مهمتين، انطلاقة باتجاه تعميق تجربة الحكم الإسلامي والارتفاع بها الى مستوى الطموح النوعي القادر على إشباع الحاجات السياسية للساحة الإسلامية، ومواجهة التحديات والشبهات والاستفهامات التي تواجهها في الداخل والخارج وبالحد الذي يجعلها تجربة مشعة تساعد على ظهور الانطلاقة الثانية، وهي الانطلاقة باتجاه التبشير بهذه التجربة والدعوة الى احتذائها في سائر بلدان العالم الإسلامي كتجربة إسلامية أصيلة قادرة على استيعاب المتطلبات العصرية ومواجهة التحديات الغربية والاستجابة للمشكلات المعاصرة في الحياة الإسلامية وفي مقدمتها مشكلة الحكم والدولة ومشكلة التغريب والتبعية.

ان الضرورة الإسلامية الملحة تقتضي تواصل الرشد الفكري الرصين والأصيل من أجل الوصول بواقع الدولة الإسلامية المعاصرة الى مواقع متقدمة أكثر كمالاً ونضجاً من السابق، ان

(١) التوبة/٤٠.

على المفكرين الإسلاميين أن يعدّوا أنفسهم للتحديات الفكرية المستقبلية، فإن الحضارة - كل حضارة إسلامية كانت أم غير إسلامية - تبدأ من شعار مركزي ما يلبث أن يتفرع ويتشعب حتى يستوعب الجهات الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والأخلاقية التي تحيط به عبر وثبات تاريخية متعددة، وكلما مربّها زمن جديد وتجارب جديدة دخلت في تفاصيل جديدة واحتاجت الى معالجات جديدة، وربما احتاجت الى اصلاح بعض المتبنيات السابقة الثانوية واعطاء رؤى جديدة أفضل منها.

وكتطبيق لذلك نلاحظ ان الحضارة الإسلامية بدأت بالشعار المركزي الذي طرحه الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلم) في «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»، وبمرور الزمن تحول هذا الشعار الى رسالة، والرسالة الى دعوة، والدعوة الى دولة، وعندما توفي الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) كانت هذه الدولة تقف على أعتاب حضارة وانطلاقة انسانية كبرى، وكان من الطبيعي أن تفرز المرحلة الجديدة تساؤلات وإثارات فكرية جديدة لم تكن معهودة في زمن الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد كان موقف الصحابة منها يتمثل في اتجاهين، اتجاه رفع شعار: اسكتوا على ما سكت الله عنه، واتجاه آخر كان ينادي باستمرار: اسئلوني قبل أن تفقدوني، وكان عدد من الصحابة يمثلون الاتجاه الأول المنطلق عن العجز والتمكيء على القمع، بينما كان الامام علي(عليه السلام) يمثل الاتجاه الثاني المنطلق من الثقة الكافية بالنفس والتمكيء على الدليل والمنطق والاقناع.

ان مقولة «و يسألونك» المتكررة في القرآن الكريم ١٥ مرّة والتي جسّدها القرآن الناطق الامام علي(عليه السلام) عدة مرات حينما قال: «اسئلوني قبل أن تفقدوني» تدل على ضرورة تواصل الرشد الفكري الأصيل، ذلك ان عجلة الحياة تجعلها في تغيير مستمر من صورة الى أخرى على أصول معينة، فإذا أردنا للأصول الدينية أن تبقى ثابتة ولا تأتي عليها عجلة الحياة، فلا بد من اشباع متطلبات التغيير الاجتماعي من صورة زمنية الى صورة زمنية أخرى، وهذا يتطلب حركة فكرية تكون في موقع القمة دائماً من حيث الزخم والفعالية، حركة فكرية تبادر الى معرفة السؤال واستكشافه والاجابة عنه وهو لا يزال في وجدان الامة، وقبل ان يشتد ويتحول في الساحة الى خط انحرافي خطير.

والإسلام ينطوي في داخله على روافد فكرية ضخمة من شأنها أن تولّد مثل هذه الحركة المطلوبة على الصعيد الفكري، مثل عدم جواز التقليد في العقيدة، وفتح باب الاجتهاد في الشريعة، ووجود المتشابهة الى جانب المحكم في القرآن الكريم بالنحو الذي يحفّز الذهن باتجاه البحث والتحقيق، اضافة الى ما انطوى عليه القرآن الكريم من دعوة ملحة الى العلم والدليل والفكر والتحقيق، حيث نجده قد كرر مادة «كتب» ٣١٩ مرّة، ومادة «فكر» ١٨ مرّة، ومادة «علم» ٨٥٤ مرّة، ومادة «نظر» ١٢٩ مرّة، ومادة «فقه» ٢٠ مرّة، ومادة «برهان» ٨ مرات، ومادة «عقل» ٤٩ مرّة، ومادة «دبر» ٤٤ مرّة، ومادة «بصر» ١٤٨ مرّة، ومادة «سمع» ١٨٥ مرّة، ومادة «رأي» ٣٢٨ مرّة، ومادة «قرأ» ٨٨ مرّة، أي أنّه ذكر العلم بمصادره والمعاني القريبة منه ٢١٩٠ مرّة.

وهذا يعني ان الإسلام يستبطن ثورة فكرية لا نظير لها، وأنّه قد اعدّ هذه الثورة لتكون الرصيد المطلوب الذي تقوم على أساسه حركة الأمة وتطورها في مختلف المراحل الزمنية التي ستجتازها.

وعلى المسلمين في المرحلة الراهنة أن يسخّروا امكاناتهم الفكرية ويستثمروا ما في الإسلام من ثورة فكرية من أجل أن يدفعوا بالصحة الإسلامية الى مواقع متقدمة باستمرار. والتخطيط لوثبات قادمة على طريق هذه الصحة، دون أن تنال من عزيمتهم الحديدية بعض الكبوات الطبيعية التي تلازم أكثر النهضات والحركات التغييرية. ويأتي الجانب العالمي من الإسلام كرسالة وعقيدة وشريعة ودولة في مقدمة الجوانب التي تحتاج الى جهود فكرية كافية تبين طبيعة الاطروحة العالمية في الإسلام وخصوصياتها وسبل تطبيقها في الواقع الإسلامي، والمشكلات التي تواجه ذلك، وطرق حل هذه المشكلات.

وهو الجانب الذي استأثر باهتمام كاتب هذه السطور منذ ثماني عشرة سنة، وحرص على أن يدرسه بدقة وعمق، ويلمّ بكل ما كتب حوله، وبما يدخل في موضوعه من الفكر الحديث من جهة من الجهات، فجاء الكتاب الذي بين يديك ثمرة من ثمرات هذا الجهد المتواصل طيلة هذه الأعوام، وكان الحافز الذي يدفعني بهذا الاتجاه يتمثل في عدة نقاط هي:

١ - ان ما كُتب عن عالمية الإسلام عبارة عن اشارات عابرة وأفكار متناثرة ومحاولات جزئية، ولم أطلع حتى هذه اللحظة على دراسة شاملة تتناول الأطروحة العالمية في الإسلام من مختلف جوانبها العقائدية والتشريعية والتأريخية.

٢ - ان العالمية خصوصية جوهرية في الإسلام بحيث أننا ليس بوسعنا أن نتحدث عن مجتمع إسلامي وصحوة إسلامية ودولة إسلامية بالمعنى الكامل للإسلام مالم يكن هذا المجتمع والصحوة والدولة عالمياً بالمفهوم الإسلامي التوحيدي للعالمية.

٣ - ان القومية قد لعبت دوراً خطيراً في التأريخ الإسلامي الحديث، فهي التي أسقطت الدولة العثمانية، وهي التي مهدت الطريق لظهور العلمانية، وهي التي جزأت المسلمين وجعلتهم قوميات متصارعة تعز كل منها بجاهليتها أكثر من أعتزازها بإسلامها، ولم تبلغ الشيوعية وسائر الأفكار الهدامة التي دخلت محيط المسلمين جزءاً يسيراً من المخاطر التي سببتها القومية لهم، والطريق الوحيد لمكافحة القومية والتغلب عليها يتمثل في إبراز المعنى العالمي في الإسلام وتركيزه في فكر ومشاعر وعواطف وثقافة المسلمين.

٤ - ورغم ان الغرب يركز على مفهوم القومية في حضارته إلا أننا نشاهده في بعض الفترات يرفع لافتة العالمية من أجل بسط نفوذه على العالم، كما حصل ذلك في العقدين الرابع والعاشر من القرن العشرين، وفي مثل هذا الظرف يحتاج العالم الإسلامي الى فضح هذا السلوك الاستعماري الذي يرفع لواء «العولمة» و«القرية العالمية الواحدة» لفرض النمط الغربي على آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، والمعنى العالمي الأخلاقي التوحيدي للإسلام هو أفضل ما يتيح لنا ذلك، فهو من جهة يعبيء العالم الإسلامي في وحدة عقائدية سياسية واحدة قادرة على الصمود في وجه التحدي الخطير، وهو من جهة ثانية يبين التناقض الفاضح بين حضارة قومية وشعارات عالمية، وكيف ان العالمية لا تجد معناها الحقيقي الصادق إلا في ظل حضارة توحيدية كالإسلام، فإن كان العالم يسير باتجاه قرية واحدة عالمية، فليس بوسع الغرب أن يكون اطاراً حضارياً جامعاً لها، لأنه حضارة قومية من حيث الأساس، وان الإسلام هو الاطار الوحيد القادر على أن يكون اطاراً جامعاً لهذه القرية.

٥ - ومن النقطة السابقة يتضح ان البحث في عالمية الإسلام يؤدي أغراضاً تبليغية كبيرة الأثر لصالح الإسلام في العالم، فالقرن العشرون الذي أذاقته القومية حربين عالميتين وحرباً

باردة، وقد استوعبته من بدايته الى نهايته جعل البشرية تتطلع الى مجتمعٍ متآخٍ يبحث عن السلام بصدق، وقد أحسّت بسبب ذلك بالحاجة الى حياة معنوية تحياها في اطار الأديان، وكان ذلك سبباً أساسياً في الظاهرة الدينية التي برزت في نهاية القرن العشرين بالنحو الذي هيا الأجواء النفسية والفكرية الكافية لتقبل الإسلام في العالم، وبوسع المسلمين اليوم أن يتخذوا من البعد العالمي في الإسلام بوابة واسعة لنشر وتبليغ هذا الدين الحنيف في مختلف نقاط العالم.

فلماذا لا نتحدث عن عالمية الإسلام كعطاء أخلاقي سياسي فريد لعالم القرن الواحد والعشرين؟ ولماذا لا نجاهر بمركزية الإسلام في الأرض والحضارة بوصفها المركزية الحقّة التي ليس هناك ما يفضح المركزية الغربية الباطلة بأحسن منها؟
«وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»

المؤلف



الفصل الاول

الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة العالمية

يقسّم علماء السياسة وفقهاء القانون الدستوري الدول عدّة تقسيمات، كل تقسيم بلحاظ جهة معينة وملاك معيّن، وحصيلة هذه التقسيمات تكون قائمة طويلة بأسماء اشكال الدول وانظمة الحكم. فطبقاً للمعيار الدستوري هناك دولة جمهورية ودولة ملكية مقيدة، وثيوقراطية واستبدادية، وملكية غير مقيدة، ورئاسية وبرلمانية، وطبقاً للمعيار الاقتصادي، هناك حكومة اقطاعية، ورأسمالية، واشتراكية، وطبقاً للمعيار الجغرافي، هناك حكومة قبلية وقطرية، وقومية، والحكومة المتعددة القوميات، وحكومة عالمية، وطبقاً لمعيار السيادة، هناك دولة وحدوية، وامبراطورية، واتحادية^(١).

وهذه الاشكال والأنظمة تشكل بمجموعها خلاصة التجربة البشرية على صعيد الحكم والدولة.

وحينما يتصدى الإسلام لبناء دولته الالهية لا بد وان يختار الشكل السياسي المتناسب مع اطروحته السماوية، او بتعبير ادق. لا بد وان تتبدى هذه الاطروحة في شكل سياسي معين وبهوية مستقلة وأصيلة، وقد حدّد السيد الشهيد الصدر الشكل السياسي للنظام الإسلامي بقوله: «و من ناحية شكل الحكومة تعتبر الحكومة - يقصد الحكومة الإسلامية - قانونية اي تنقيد بالقانون على اروع وجه، لأن الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء، كما ان النظرية الإسلامية ترفض الملكية اي النظام الملكي وترفض الحكومة الفردية بكل اشكالها، وترفض الحكومة الارستقراطية، وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الايجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الانحراف، فالأمة هي مصدر السيادة في النظام وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي....

(١) تكوين الدولة / ص ١٩٠.

ومن ناحية تحديد العلاقات بين السلطات تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي ولكن مع فوارق كبيرة عن الانظمة الرئاسية في الدول الرأسمالية الديمقراطية...»^(١).

وكل العناصر التي ذكرها سماحته عناصر ثابتة تمثل جوهر النظام الإسلامي، الا أنها ليست العناصر الكاملة له، فهناك عناصر لم يذكرها، ولعله اعتبرها عناصر مستبطنة في بعض ما ذكره، والسياق يدل على انه لم يكن بصدد بيان كافة الخصوصيات من كافة الجهات، وأهم خصوصية لم يذكرها هي الخصوصية العالمية في الدولة السلامية، وهي خصوصية ذات اهمية كبيرة بحيث نستطيع ان نجعلها في مقدمة امتيازات النظام الإسلامي على ما سواه من الأنظمة، ولذا فهي تتطلب إبرازاً مستقلاً واكيداً اكثر من سائر الخصوصيات، ذلك ان عالمية الدولة الإسلامية تارة يُنظر إليها من زاوية الموقع التشريعي الذي تحتله، وأخرى من زاوية الغرض الإنساني الذي تؤديه، وكلاهما يؤديان الى نتيجة في القمّة، فمن الزاوية التشريعية نجد ان عالمية الدولة الإسلامية ليست حكماً تشريعياً ذكره القرآن الكريم في آية او آيتين، كما هو الامر بالنسبة الى خصوصية الشورى التي ان طبقناها كان الحكم منسجماً مع اية قرآنية ومطبّقاً لحكم تشريعي جزئي وان لم نطبقها كان الحكم القائم مخالفاً لهذه الآية ومتنافياً مع ذلك الحكم التشريعي، وليس الأمر كذلك في الخصوصية العالمية للدولة الإسلامية، لأنها ليست حكماً تشريعياً منصوصاً عليه في آية او آيتين فحسب، وإنما هي كمثال احد الابعاد الثلاثة الرئيسية للإسلام التي تمثل بمجموعها مقولة الاطلاق المكعب التي مرّت الاشارة إليها آنفاً، فعالمية الدولة الإسلامية هي المظهر السياسي المعبر عن ربوبية شاملة لكافة افراد الجنس البشري وناظرة للجميع بعين العدل والعطف والمساواة، واغفال هذا المظهر يعني اغفال جانب من جوانب التوحيد، بما يعني في النتيجة ان التجربة القائمة ليست تجربة توحيدية كاملة، وأنها تأخذ من السماء جانباً ومن الارض جانباً آخر، وبالتالي فهي مزيج من حضارتين متناقضتين، ذلك ان التوحيد بما هو حقيقة مطلقة لا يمكننا ان نحسبه في نطاق محدود من جهة من الجهات، ولا بد وان تأخذ هذه الحقيقة مداها في كل الافاق المحيطة بها وتستوعب الساحة الإنسانية من ابعادها الزمانية والموضوعية والمكانية حتى يتاح لنا الاعتقاد بأنها هي حقيقة الالوهية والربوبية التي ينشدها الإنسان في حياته، وامتدادها في افق الزمان الى نهايته هو الذي

(١) الإسلام يقود الحياة / ص ١٧-١٨.

يُعبّر عنه بخلود الرسالة الإسلامية، وامتدادها في افق الحياة البشرية الى نهايته هو الذي يعبر عنه بشمول الرسالة الإسلامية لمختلف جوانب الحياة الإنسانية. كما ان امتدادها في الافق الجغرافي للمجتمع البشري الى نهايته هو الذي يُعبّر عنه بعالمية الرسالة الإسلامية.

وهذه الامتدادات الثلاثة تجسد الانعكاس الطبيعي لأطلاق المطلق على الساحة الإنسانية، فالعالمية هي التعبير الطبيعي عن ربوبية مطلقة رحيمة وعادلة تدير دفة الساحة الإنسانية على أساس المساواة والحق، ولذا فإن خصائص النظام الإسلامي يمكننا ان نقسمها الى قسمين:

الاول - خصائص توحيدية نابعة من عمق فكرة التوحيد.

الثاني - خصائص تشريعية نص عليها القرآن الكريم كخصيصة الشورى التي اوردها القرآن مرتين.

وكلا القسمين خصائص ثابتة لا تقبل التغيير، الا أن القسم الأول مستمد من اصل التوحيد ويمثل خصائص جوهرية ليس للإسلام فيها شريك ولا نظير، بينما لا يحمل القسم الثاني هذه الصفة، فمن الممكن العثور على أنظمة حكم تحمل الخصيصة الشورية كما يحملها النظام الإسلامي بينما ليس بالامكان العثور على نظام سياسي يحمل الخصوصية العالمية بجدارة وصدق لا كشعار عاطفي سرعان ما يتحول إلى وسيلة استعمارية غير النظام الإسلامي التوحيدي، وحينما نقول: ان الخصيصة العالمية في الدولة الإسلامية مستمدة من التوحيد فهذا لا يعني أنها تفتقر الى الدليل القرآني والنبوي. فالقرآن الكريم مليّ بالشواهد والادلة على ذلك، وكذا السنة النبوية، والمقصود ان الأساس في الخصيصة العالمية هو المنبع التوحيدي لها، وإنما القرآن - وكذا السنة - يكشف عن ذلك ويؤكد، وبتعبير آخر، ان القرآن الكريم حينما ينص على الشورى نستكشف من ذلك ورود الجعل التشريعي بها، وحينما يشير الى عالمية الإسلام ودولته لا نستكشف من هذه الاشارة ورود الجعل التشريعي بها بل نستكشف التاكيد القرآني عليها، لأن الشريعة الصادرة من رب هو رب العالمين العادل الرحيم ليس بوسعها ان لا تكون عالمية حتى تحتاج عالميتها الى نص وجعل، فالعالمية خصيصة اعلى شأناً من ان تحتاج الى جعل تشريعي، لأنها خصيصة توحيدية ترقى الى موقع القمة في الإسلام والنظام الإسلامي، واذا كانت الخصائص التشريعية تمثل شروط النظام الإسلامي، فان الخصائص التوحيدية تمثل روح وجوهر هذا النظام، واذا كان انعدام الخصائص التشريعية يؤدي الى اختلال النظام

الإسلامي ونقصانه فإن انعدام الخصائص التوحيدية كالخصيصة العالمية يؤدي إلى انهدام النظام واستحالة الى صورة غير إسلامية، فالشورى وسيلة يرمى بها وحدة الأمة وتعبير عن احترام الحاكم لها، بينما تمثل عالمية الدولة الإسلامية قيمة ذاتية مستقلة تقاس بها إسلامية الدولة وشرعيتها.

وإذا ألقينا نظرة على الساحة الإنسانية وجدناها على الدوام بحاجة ماسة الى أطار يجمعها، وما ظاهرة النظم الامبراطورية قديماً، وظاهرة الاستعمار والامبريالية حديثاً ودعوة العولمة أخيراً، الا ظواهر عدوانية تكشف في حقيقتها عن حاجة الإنسانية الى اطار عالمي جامع يحتضن البشرية في نطاق إنساني اخلاقي وسياسي واحد، ولما لم يكن بوسع الإنسان ان يبدع اطاراً كهذا، اذ لا بد وان يكون الظرف غير المظروف، وان تكون ظرفية الظرف اوسع من المظروف بحيث يصدق عليه انه ظرفاً له، فلا بد من استمداد هذا الاطار من قدرة عليا تكون ما فوق الإنسان، وهي الله سبحانه وتعالى، ولا بد وان يكون التوحيد هو الأساس الطبيعي والوحيد للعالمية، فإن اقيمت الحضارة على أساس التوحيد كانت عالمية في حقيقتها وجوهرها، وان رفضت هذا الأساس لم تجد امامها ما يكون أساساً لها غير القومية، وكانت حضارة تعصبية في حقيقتها وجوهرها، فالتوحيد هو الأساس الحتمي الوحيد للعالمية، وانكار التوحيد طريق حتمي الى القومية، وعندما تقام الحضارة على أساس قومي وتخلو الساحة الإنسانية من اطار إنساني جامع، تجد القومية القوية الغالبة في هذه الساحة فرصتها الذهبية في اشباع غرورها القومي ونزوعها الجامح للإستئثار والسيطرة والانانية، فتطرح شعار الإنسانية والعالمية وتتخذ جسراً الى اهدافها القومية وطريقاً لتكريس موقع ابوى غاشم في هذه الساحة، ويكون الإنسان الاقوى هو الظرف للإنسان الاضعف، وتكون العالمية شعاراً خادعاً كاذباً حقيقته تتمثل في ان القومية الاقوى قد انتفخت وطرحت نفسها كإطار مستوعب لما حولها من القوميات، وهذه هي حقيقة الظواهر العدوانية الثلاثة التي شكلت بمجموعها خلاصة الخط العدواني في تاريخ الإنسانية قديماً وحديثاً، وهي النظم الامبراطورية، والاستعمار، والعولمة. وهكذا نجد ان الخصوصية العالمية تحتل موقعاً ايديولوجيا متقدماً على ما سواها من خصائص الدولة الإسلامية، كما أنها في الوقت نفسه تمثل مطلباً إنسانياً رفيع الأهمية، الأمر الذي يتطلب اهتماماً فكرياً وسياسياً بها يتناسب في النوع والحجم مع هذه المكانة الايديولوجية والإنسانية التي تحتلها.

- الدولة العالمية تأريخ متنوع

قد يتصور البعض ان فكرة الدولة العالمية لا تحضى بسند تاريخي كبير، وأنها تمثل فكرة محدودة على الصعيد التاريخي، غير ان الواقع عكس ذلك تماماً، وهو يحكي حضوراً واسعاً لهذه الفكرة اكثر بكثير مما لفكرة الدولة القومية فيه من حضور، فطبقاً للنظرية الإسلامية القائلة بأن الدولة ظاهرة سماوية اصيلة نشأت على يد الانبياء^(١)، وبدأ ظهورها على الساحة الإنسانية مع ظهور اول نبوة تشريعية عامة من نبوات اولي العزم وهي نبوة نوح (عليه السلام)، وذلك في مرحلة ما بعد الطوفان الذي لم ينج منه سوى المؤمنون بهذه النبوة، لا يبقى لدينا مجال للشك في ان واقع ما بعد الطوفان كان واقع الدولة النبوية العالمية التي يخضع لسلطانها البشرية المتبقية من الطوفان، فإن هذه البشرية وان كانت قليلة العدد، إلّا أنها من الناحية النوعية حينما تدعن لسلطة نبوية تستند إلى حاكمية الله العادلة النازرة لأفراد البشرية بعين المساواة فإنما تجسد بذلك المقولة الأساسية للدولة العالمية، وهذا يعني من الناحية الإسلامية على الأقل ان الدولة الإسلامية لا تبدأ ولا تكون إلّا عالمية.

لقد عرف الإنسان في تأريخه أنواعاً متعددة من الدول العالمية شكلت بمجموعها حلقات متواصلة ومستوعبة للتاريخ، بحيث يكون استعراضها بمثابة استعراض لتاريخ الدولة العالمية وهي:

١. دولة تدعي العالمية على أساس استغلالي

وهي الأكثر انتشاراً، والاسوأ نتائجاً، ومثالها البارز النظم الامبراطورية التي شاعت في التاريخ منذ مطلعته وحتى الحلقات الحديثة منه، وهي النموذج الذي وصفناه بالدولة العالمية الكاذبة القائمة على أساس تسخير المشاعر الإنسانية لدى الشعوب الخاضعة لحكمها لإشباع اغراض تسلطية، ومن الغريب ان يشار إليها من قبل بعض الباحثين وعلماء السياسة كنوع من الانظمة العالمية، فكأنهم ينظرون الى العالمية من زاوية السلطان السياسي المتسع لاكثر من أمة وشعب فقط، مع ان هذه الزاوية تمثل النتيجة ولا تمثل المنشأ الذي تنبع منه الصفة العالمية في الدولة. والشيء المقبول هو أن يشار إلى هذه الدولة كشاهد تأريخي يدل على عمق الفكرة والشعور

(١) الإسلام يقود الحياة / ص ٥.

العالمي لدى الإنسان، فالامبراطورية المصرية يشيدها تحوتمس «٢٠٠٠ ق.م»، والامبراطورية الاكدية يؤسسها سرجون في العراق حدود عام «٢٧٥٠ ق.م»، ثم يقوم من بعده آشور بانيبال بتأسيس المبراطورية الآشورية حدود عام «٦٦٨ ق.م» ثم ظهر الاسكندر المقدوني «٣٥٦-٣٣٤ ق.م» كأبرز داعية في عصره لتوحيد العالم تحت سلطة واحدة، وتعتبر الامبراطورية الرومانية ابرز مثال تاريخي في عالم الامبراطوريات لما لها من الدور الكبير الذي لعبته في تاريخ اوربا خاصة وتاريخ العالم بوجه عام. ولعل المؤرخ البريطاني ويلز يشير إليها بقوله: ان «تاريخ اوربا من القرن الخامس الى القرن الخامس عشر يتكون على نطاق واسع جداً من الفشل في تحقيق الفكرة العظيمة بإقامة حكومة عالمية»^(١).

وأخيراً اعتبرت الامبراطورية البريطانية اكبر امبراطورية في التاريخ لأنها كانت تسيطر على اكثر سكان العالم وتمتد عبر القارات الست.

والاستعمار بما هو ظاهرة تستهدف السيطرة على العالم على أساس استغلال المشاعر الإنسانية لدى المستعمرات يتحد نوعياً مع النظم الامبراطورية، او هو نوع متطور منها، كما ان اطروحة العولمة في الثقافة والاقتصاد والسياسة التي يتزعمها الامريكان اليوم، تعد صيغة حديثة، وطبعة جديدة من هذه الظاهرة، وبالتالي فالعولمة وليدة الاستعمار، والاستعمار هو الابن الروحي لصيغة الحكم الامبراطوري.

ومع اننا من اشد الناس استنكاراً لإطلاق صفة العالمية على هذه الصيغة، إلّا اننا ندرجها هنا في قائمة صيغ النظم العالمية مجارة لما عليه الكثير من الكتاب والباحثين من جهة، ومجارة لادعاء ارباب هذه الصيغة بالصفة العالمية من جهة ثانية، ولكي نواكب الاطروحة العالمية في الحكم والدولة من نقطة الافتراض والادعاء بغض النظر عما لها من رصيد في الواقع وحتى ندرك الحقيقة في المرفأ الأخير المتمثل بالدولة الإسلامية.

٢. دولة عالمية على أساس مادي

وتتمثل هذه الصيغة بالاطروحة الماركسية التي اعتبرت القومية والوطنية اموراً من مخلفات الصراع الطبقي، ونادت بالحكم الأممي للطبقة العاملة، وعلى أساس ذلك سجل البيان الشيوعي

(١) المذاهب الكبرى في التاريخ / ص ٢٩٣.

الاول نداءً عالمياً تحول فيما بعد إلى شعار الأممية في كل مكان، وهو «يا عمال العالم اتحدوا»، وتعتقد الماركسية ان التحول نحو الأممية امر حتمي، وان البشرية ستشهد في نهاية المطاف ظهور الشيوعية الثانية التي ستسود العالم وتجعله عالماً متوحداً.

وواضح أن انهيار الماركسية بعد ما اتاحت لها الفرصة الكافية، للتطبيق قد جعل الباحث في غنى عن مناقشتها، وإنما يلتزم بذكرها بما هي نظرية عرفها الإنسان في زمن قريب. ولما لم تكن هذه الأطروحة قائمة على أساس واقعي من الناحية الفلسفية، فمن الطبيعي ان تجنح نحو الخيال من الناحية الاجتماعية والناحية السياسية، وقد كانت فكرتها عن الأممية من جملة ذلك الخيال، ذلك ان فلسفة مادية، ايا كانت لا تستطيع ان تكون أطاراً جامعاً للمجتمع البشري، واعطاؤها هذا الاعتبار بمثابة وصف الشيء بعكس ما يقتضيه، فإن الفلسفة المادية تنطوي على خطوتين متمازتين، انكار الالهية من جهة واثبات الاصل المادي للكون والحياة من جهة ثانية، وكتاهما تؤديان إلى انكار الوحدة البشرية، فانكار الالهية يعني في مدلوله الاجتماعي والسياسي انكار الاطار الواحد الذي يمكن ان تجتمع عنده البشرية، واثبات الاصل المادي للكون والحياة يعني في مدلوله الاجتماعي والسياسي ربط كل فرد من البشرية بالمنشأ المادي القريب منه بنحو منفصل عن الفرد الآخر، فالالمانى يرتبط بالارض الالمانية والدم الالمانى باعتباره المنشأ المادي له، والفرنسي كذلك، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآخرين، وهذا يعني في النتيجة ان النهج القومي والوطني هو الخيار الطبيعي والوحيد لكل فلسفة مادية، وان التنظير المادي باتجاه الغاء هذا النهج واثبات نهج أممي يكشف عن وجود رؤية خيالية ومغالطة جوهرية كامنه في عمق تلك الفلسفة المادية، وهذا ما تصدت له الكتب المختصة بنقد الفلسفة الماركسية واثبتت وجوده، ومن حق الباحث ان يسأل الماركسية عن الجانب الذي تؤمن به كأطار جامع سيأخذ على عاتقه مهمة حمل العامل الالمانى - مثلاً - عل انكار خصوصيته الالمانية وتجاهل ما توفره له - حسب اعتقاده - من امتيازات مادية وفي مقدمتها حقه - الذي يدعيه - في قيادة العالم وانشاء الحضارة، والاعتقاد بدلاً عن ذلك بالمساواة بينه وبين العامل الاسوي والآخر الافريقي؟ فان ادعائها بالأممية يقتضي منها بيان الضمانات الموضوعية التي ستتكفل باذابة الشعور القومي الممتاز عند القوميات التي تعتبر نفسها ممتازة على ما سواها

وابدالها بشعور إنساني بالمساواة، وهذه مسألة اخلاقية روحية ليست من سنخ الفكر المادي، بل هي من سنخ الفكر الديني.

٣. دولة عالمية على أساس عاطفي

وهذه الصيغة ليس لها نموذج قائم فعلاً، وإنما هي مستفادة من نداءات بعض المفكرين وساسة العالم الذين هالتهم الصراعات القومية، ومساويء التمييز العنصري في العالم، ونتائج الحربين العالميتين الأولى والثانية، وارقام التسليح العسكري وما ترصد له من ميزانيات مذهلة على حساب الاكثرية الجائعة من سكان العالم، فناهضوا القومية، ونادوا بإقامة حكم عالمي واحد تنطوي تحته كافة المجتمعات البشرية، واعتبروا هيئة الأمم المتحدة صيغة قابلة للتطوير بحيث تكون بمستوى الدولة العالمية المنشودة. وقد اتضح مما سبق ان هذه صيغة عاطفية لا تتضمن ضمانات موضوعية كافية للتطبيق. والاسوأ من ذلك أنها سرعان ما تتحول إلى وسيلة خداع وتمويه تتكئ عليها القوميات الغالبة للهيمنة والنفوذ في داخل القوميات المغلوبة، واكبر شاهد على ذلك اعطاء حق الفيتو للدول الكبرى الخمس في العالم، وخضوع الأمم المتحدة للسياسة الامريكية الى حد كبير خلال السنوات الأخيرة التي اعقبت انهيار الاتحاد السوفيتي وبرز امريكا كقوة طاغية في العالم.

٤. دولة عالمية على أساس عقلي

ولهذه الدولة مثال واحد هو الذي نادت به المدرسة الرواقية في اثينا في القرن الرابع قبل الميلاد، فإنه يكاد يجمع علماء السياسة والقانون، ومؤرخوا الفكر السياسي على ان المدرسة الرواقية هي أول مدرسة فكرية وضعية نادت بفكرة الدولة العالمية، وذلك على يد مؤسسها زينون حدود عام ٣٤٠ ق.م الذي كان يدرس في رواق «أستوا» بأثينا فجاءت التسمية بالرواقية من هذه الجهة.

وخلاصة فكرة الدولة العالمية في المدرسة الرواقية، ان هذه الدولة تركز على أساس ان هناك طبيعة مشتركة بين افراد الجنس البشري، وان هذه الطبيعة من شأنها ان تؤدي الى اخوة إنسانية شاملة، تقوم على أساس فكرة «المساواة العالمية» بين هؤلاء الأفراد، وعلى أساس ذلك ظهرت فكرة «القانون الطبيعي» الذي نادت به المدرسة الرواقية كدستور للدولة العالمية بوصفه

القانون الثابت الصالح لكل زمان ومكان، لأنه إنما يصدر عن طبيعة الاشياء، وفكرة القانون الطبيعي هذه قد تفاذتها الغايات المختلفة، فبدأت فكرة تأمل فلسفية، ثم لم تلبث ان تحولت إلى فكرة قانونية، ثم صارت فكرة دينية مسيحية، وأخيراً اتخذها الفلاسفة والكتاب اداة لزلزلة الطغيان، فمهدوا بها للثورة الفرنسية.

وتستهدف الدولة العالمية الرواقية تحقيق السعادة للفرد على أساس الاكتفاء الذاتي، والتدريب الشديد على الفضيلة وقيم الخير استناداً الى الايمان بوحدة الطبيعة وكما لها، وتقبل ارادة الله والاستسلام لها، والمساواة هي الأساس العارم للدولة العالمية، فلا فرق في هذه الدولة بين فقير وغني، وحسيب وغير حسيب، ويوناني وغير يوناني، ولا يستثنى من هذا الأساس سوى التفرقة بين العاقل والاحمق، وهو استثناء حتمي تفرضه الطبيعة الفكرية للدولة العالمية الرواقية^(١). ورغم التنظير الفلسفي الذي ازدانت به هذه الصيغة وتظافت عليه جهود عدد كبير من الفلاسفة الرواقيين مدة طويلة إلّا أنها من الناحية العملية لا تمتاز بشيء مهم على الصيغة العاطفية، فإن المسألة الأساسية التي نواجهها في اقامة الدولة العالمية ليست مسألة الطرح العاطفي ولا التنظير الفلسفي وإنما هي مسألة الضمانات العملية التي تجعل الخواص العقلية والعاطفية والروحية والاخلاقية هي المتحكمة في الشخصية الإنسانية بحيث يكون الإنسان تابعاً لها وقادراً بفضلها على التحكم بخواصه الارضية والغريزية ومنها شعوره القومي والقبلي والأسري والوطني، فإن مشكلة الإنسان الدائمة هي مشكلة الخواص الارضية التي تستغل قربها منه وشدة تأثيرها عليه، وشدة تحسسه بها، فتهمن عليه وتخضعه لتأثيرها حتى تهتمش خواصه العقلية والروحية، فتراه يلهج بالمساواة ويطبق الانانية، يدعو إلى الغاء الامتيازات القومية لكنه يطبق العصبية، ومثل هذه المشكلة لا تحل بالنصائح الوجدانية، والدعوات النظرية وإنما تحتاج الى قوة فعالة نافذة تدخل إلى عمق النفس وتعيد التوازن إليها، إضافة إلى ذلك نلاحظ إن المدرسة الرواقية اتخذت من فكرة القانون الطبيعي أساساً للمناداة بالدولة العالمية، واعتبرته بمثابة الضمانة الكافية لإقامة مثل هذه الدولة، غير ان مؤرخي الفكر السياسي اشاروا إلى ان هذه الفكرة شهدت تحولات متعددة، فإنها بدأت فكرة فلسفية، ثم اصبحت ذات صبغة مسيحية، وأخيراً دخلت معترك الثورة واعتبرت من جملة الاسس الفكرية

(١) استفدنا هذه الخلاصة بشكل أساس من كتاب علم السياسة لابراهيم درويش / ص ٦٥-٧٥ ط. القاهرة.

لثورة الفرنسية، وهذا يعني ان أساس الدولة الرواقية لم يثبت على حالة واحدة، وانه قابل للاصطباج بألوان متعددة بينها اختلاف جوهري.

وهذه القابلية الكبيرة على التلون ناشئة من ان فكرة القانون الطبيعي ليست محددة تحديداً كافياً، بل هي بطبعها فكرة فضفاضة تتسع لمعان متعددة وقابلة للتلون بالوان كثيرة، بمعنى أنها فكرة غير مضمونة، وبالتالي فالدولة التي تقام عليها سوف لن تكون ذات اهداف وخصائص مضمونة.

5. دولة عالمية على أساس ديني

لكي ندرس هذه الصيغة ونحكم لها أو عليها لابد وأن نبدأ من النقطة التي تمثل نقطة الانطلاق الأولى للدين على الساحة السياسية.

فإن الدين كمقولة ربانية سماوية علوية يبدأ مسيرته السياسية على أساس تحكيم التوحيد كقيمة سماوية مطلقة تمتلك حقاً ذاتياً في توجيه الإنسان والزامه بما تشاء من الالتزامات والمناهج والاتجاهات في مختلف مجالات الحياة، وهذا المعنى منكم في عمق الدين، بحيث يفقد الدين رسالته بدونه، قال تعالى: «و ما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون»^(١).

والعبادة مفهوم روحي شمولي يبدأ من خضوع العبد لربه وينتهي بمشروع اجتماعي سياسي متكامل. فالصلاة التي تبدو عملاً فردياً بين العبد وربّه سرعان ما تأخذ طريقها إلى الساحة الاجتماعية حتى تبلغ ذروتها في صلاة الجمعة التي هي عبارة عن تظاهرة سياسة اسبوعية متكررة يعلن فيها المجتمع عن انسجامه واتحاده على أساس الدين، وعن استعداد المستمر للدفاع عن كيانه السياسي والديني، فامام الجمعة يتكئ على سيف، وجمهور الجمعة الذين يجب حضورهم فيها ليسوا نساءً ولا اطفالاً ولا كهولاً بل شباب ورجال مقتدرون، وخطبتا الجمعة بمثابة الركعتين المحذوفتين من صلاة الظهر التي يؤتى بالجمعة - وهي ركعتان - بدلاً عنها كتمة لهاتين الخطبتين العباديتين، ويقرأ امام الجمعة في ركعتي الجمعة بعد الحمد في الركعة الأولى سورة الجمعة وهي مخصصة للتبديد باليهود وتحذير المسلمين منهم كأعداء للنظام الإسلامي من الخارج، ويقرأ في الركعة الثانية بعد الحمد سورة «المنافقون» وهي

(١) سورة الذاريات / ٥٦.

مخصصة للتنديد بالمنافقين وتحذير المؤمنين منهم كأعداء للنظام الإسلامي من الداخل. وهكذا يبدأ الدين كإعلان عن التوحيد، ثم ينتقل بهذا الإعلان إلى الساحة الاجتماعية ليدخلها عبر مفهوم العبادة، ثم ينتزع من العبادة مشروعه الاجتماعي والسياسي المتكامل، فالصلاة عمود الدين، وصفتها هذه تعني أنها منطلق التغيير الشامل، أي ان العبادة مفهوم شمولي بطبعه، وليس مفهوماً انعزالياً فردياً كما يقول العلمانيون، وهذا المفهوم الشمولي هو النواة الأساسية للمشروع السياسي الذي جاء به خط النبوات والرسالات السماوية، ومن حوله تدور سائر الاحكام الشرعية ذات الصلة السياسية، قال تعالى: «الذين ان مكناهم في الأرض اقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأمروا بالمعروف...» (١).

وهذا يعني ان المشروع السياسي للدين يتكبد على قاعدة عبادية، والقاعدة العبادية تستند إلى رؤية كونية توحيدية، بحيث ان السياسة تعني في المفهوم الديني عملاً عبادياً يستهدف اثبات حاكمية التوحيد على الإنسان ونفي حاكمية ما عداه، وبالتالي فكل شيء من مفاهيم واحكام الدين يعود إلى مقولة التوحيد الأساسية «لا إله إلا الله»، وفي عمق هذه المقولة تكمن امتيازات الدين على ما سواه، وحينما ينادي الانبياء وحملات الرسالات السماوية واتباعهم بتطبيق الدين كمنهج في الحياة فإنما يريدون للإنسان ان يحضى بهذه الامتيازات التي لا يجدها في غيره. وتأتي الصفة العالمية للدولة الدينية مثلاً بارزاً لما يقدمه الدين من امتياز حقيقي لا يجده الإنسان في غيره، فهي ليست شعاراً عاطفياً، ولا عنواناً طارئاً، بل دعوة مضمونة صادقة وجدية، لأنها مستمدة من عمق التوحيد، ومضمونة بما للتوحيد من قدرة ذاتية خلقة على الزام الإنسان وتوجيهه وتهذيبه، بحيث ان نفي العالمية لا يعني افتراق الدولة الدينية عن حكم او مفهوم من احكام او مفاهيم الدين، وإنما يعني بالأساس عدم صدقها في ادعاء اصل الصفة الدينية التوحيدية.

ذلك ان الصفة العالمية للدولة الدينية لا تنبع من حكم شرعي جزئي، وإنما تنبع من الرافد التوحيدي نفسه، فالقاعدة التوحيدية لهذه الدولة تجعلها محكومة بنظرة عالمية تجاه من يقع في دائرة خطابها الفكري والسياسي، بحيث تهمل الخصائص المحلية من اللون واللغة والوطن والقومية، وتتجه بكل ثقلها نحو الخصائص الإنسانية المشتركة والمتأصلة في الإنسان كالعقل

والفطرة والاخلاق والروح والقيم المعنوية، فخطابها ارقى من خطاب من لا يميّز بين إنسان وآخر على أساس اللون والقومية وسائر الخصائص المحلية، وإنما هو خطاب من لا ينظر إلى هذه الخصائص اصلاً، ويركز نظره على الخصائص المتأصلة والمشاركة في افراد النوع البشري باعتبارها الجوهر الثمين الذي صار به الإنسان إنساناً.

بمعنى ان الرؤية الكونية التوحيدية تنعكس في الواقع السياسي إلى رؤية سياسية توحيدية تحمل كل خصائص الرؤية الكونية التي انبثقت عنها، فلما كانت تلك الرؤية الكونية هي رؤية الاله الذي هو خالق الجميع من مادة واحدة وبكيفية واحدة وهو الرب الذي يدير شؤون الجميع وينظر إليهم نظرة واحدة غير متميزة، فليس بوسع الرؤية السياسية المنبثقة عنها إلا ان تكون عالمية في مداها الجغرافي ومحتواها الاخلاقي، ومن هنا ينبع الامتياز الأساسي للدولة الدينية في بعدها العالمي، فالدولة الدينية ترى نفسها ملزمة بالبعد العالمي بقدر ما هي ملزمة بأصل التوحيد، بينما الدولة الوضعية التي تختار المنهج العالمي في سلوكها لا ترى نفسها ملزمة بهذا المنهج. وإنما هو امر تحبذه وتتقبله بإختيارها، ويمكنها في يوم ما ان تتحايل عليه أو ترفضه عندما لا تجده موافقاً لمصلحة من المصالح، أو تجد ان المصلحة تقتضي تسخير هذا المنهج كغطاء عاطفي يمكن تمرير اغراض عدوانية على الأمم الأخرى من خلاله.

الدولة الدينية ترى نفسها مسؤولة امام الله سبحانه وتعالى عن بعدها العالمي، بينما تنفي الدولة الوضعية وجود قوة اعلى تكون مسؤولة امامها، وهي ليست مسؤولة امام احد في قضية من قضاياها.

وبعد المسألة التوحيدية، تأتي المسألة العبادية، فالعبادة حلقة وسطى بين عقيدة التوحيد وبين السياسة والمجتمع، وظيفتها ترويض النفس الإنسانية وتربيتها على الخضوع والاذعان امام التوحيد وما ينبثق عنه من قيم معنوية اخلاقية روحية، وتقبل حاكمية هذه القيم والتبعية لها كتعبير طبيعي عن تقبل حاكمية التوحيد والتبعية له، وهذا هو المفهوم الشمولي الطبيعي للعبادة، خلافاً للمفهوم الفردي الانعزالي المصطنع الذي يروج له العلمانيون ويرونه الخلاصة الاخيرة لدور الدين في الحياة. بما يعني في النتيجة ان الدولة الدينية تطل على الساحة السياسة من شرفة العبادة. وتنظر إليها من زاوية هذا المفهوم الحيوي الذي يتصدى للسياسة بما هي نقطة صراع الارادات، وميدان المنازلة بين الحاكميات المختلفة، ليهذبها ويقومها ويصلحها

ويخضعها لحاكمية التوحيد بالنحو الذي يهيء النفس والمجتمع للالتحام مع الدولة الدينية في كل ابعادها وطروحاتها، ومن جملتها البعد العالمي الذي قد تستثقله النفس في الوهلة الأولى لما يتضمنه من عبء والتزام بتكاليف قد تكون باهضة الثمن في بعض الحالات، لكنها حينما تمر بدورة ترويضية تهذيبية تربوية عبر الشعائر العبادية سوف لا تكون على اتم الاستعداد لتقبل هذا البعد فقط وإنما ستطرحه كمطلب وشعار تنادي بتحقيقه، وتطالب الدولة بانجازه ايضاً.

وهكذا فالبعد العالمي للدولة الدينية - بالمعنى الإسلامي للدين - يستند الى رصيد روحي خلاق وفعال ومتصل بالقاعدة التوحيدية، بما يتيح لنا الجزم بأن الدولة الدينية اما لا تكون، واما تكون دولة عالمية بنحو حتمي، وهذه النتيجة الحاسمة تسلط الضوء على حقيقة المسلك السياسي للدولة الدينية المزعومة في الديانتين اليهودية والمسيحية.

فالفكر السياسي اليهودي يقوم على أساس الزعم بأن اليهود هم شعب الله المختار، وان السيادة السياسية على العالم حق طبيعي لهم، وان المفهوم الصحيح للحكومة هو ان يخضع العالم لحكومة واحدة هي حكومة اليهود العالمية، وان التاريخ سائر بهذا الاتجاه، وسيشهد في نهايته ظهور هذه الحكومة وتحققها على ايدي اليهود، ولا يحتاج الإنسان إلى مزيد من التأمل في هذه الفكرة حتى يحكم بانها فكرة عنصرية تتناقض مع الدين ومع المعنى العالمي في آن واحد، وإنما الذي يحتاج إلى التأمل هو كيفية ظهور فكرة عنصرية بلباس ديني؟

فقد عاش اليهود جماعة معزولة مقهورة مضطهدة تحت الحكم الفرعوني، وارادت السماء ان تنتصر لهم، وان تتخذ منهم انصاراً لقضية التوحيد وتجندهم في المعركة ضد الشرك، فبعثت فيهم انبياء ومكنت لبعض هؤلاء الانبياء فكانوا حكاماً وملوكاً في الارض.

لكن المشكلة التي ظهرت في هذه الجماعة القومية الخاصة، ان حالة التفوق والانعزال كانت وبسبب شدة المأساة التي تعرضوا لها، وطول أمدها، قد تأصلت فيهم وأثرت في واقعهم النفسي والذهني تأثيراً عميقاً بحيث صار حالة موروثه عبر الاجيال، ولم تسمح لهم بالانفتاح على النافذة السماوية التي اطلت عليهم، واوحت لهم حالتهم هذه بدلاً عن ذلك بالتعصب القومي، وكان من فرط هذا التعصب فيهم أن جعلوا القومية الاسرائيلية أساساً في فهم الدين الذي اطل عليهم، وكان من نتائج تحكيم القومية في فهم الدين ظهور فكرة شعب الله المختار

الذي يستحق وحده السيادة والحكم على العالم، ذلك انهم حرّفوا الامتيازات التي يعطيها الدين لخط النبوات وانصار التوحيد في الارض، وصوروها بأنها قد منحت لهم دون سواهم، وانهم ورثة هذا الخط، وبالتالي فهم الاوصياء على الدين وان على العالم ان يطيعهم ويدعن لسلطانهم.

اذن فالدين لم يكن عنصرياً، ولم يكن اليهود اتباعاً للدين حتى نحسب عنصريتهم عليه وإنما كانوا منذ البدء جماعة منعزلة عنصرية أبت إلا أن تبقى على هذه الحالة، ورفضت ان تخضع لتأثير الوحي والنبوة، بل اصرت على ان تستثمر الدين استثماراً عنصرياً بشعاً لصالحها. ولذا كان موقف النبوات منهم شديداً، وعقوبات السماء لهم عديدة، وأخيراً قررت السماء الاعلان عن رسالة جديدة هي رسالة عيسى المسيح عليه السلام التي ركزت تركيزاً شديداً على القيم المعنوية والروحية لتنتشل الواقع الاجتماعي من الهوة المادية السحيقة التي كان اليهود قد وقعوا فيها بنحو خاص وسائر المجتمعات التي من حولهم بنحو عام، وتركيز النبوة الجديدة على الجانب المعنوي والاخلاقي لا يعني بحال من الاحوال انصرافها عن الجانب السياسي، لان خط النبوات يركز على خصائص مشتركة ثابتة في كل نبوة، والجانب السياسي المتمثل بالحكم والدولة هو احد هذه الخصائص الثابتة قال تعالى: «.. فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه»^(١)، والسياسة هي الساحة التي تظهر فيها اكثر واشد واعمق الاختلافات البشرية.

واذا كانت اليهودية قد وقعت في الانحراف المادي والعنصري، فإن المسيحية وقعت في الانحراف الانعزالي الرهباني الذي يصور الدنيا خطيئة لا تقبل الاصلاح، فعلى المؤمنين الانعزال عنها انعزالاً تاماً ليحققوا في ذواتهم النقاء والطهر والتزكية المطلوبة.

وبمرور الزمن دخلت في موجات متتالية من التحريف والتزييف، فمنذ القرن الرابع الميلادي بدأت المسيحية تدخل عالم السياسة بمباركة من الامبراطور الروماني الذي احس بالحاجة إلى المسيحية لتكون اداة في توسيع سلطانه ونفوذه واستقرار امبراطوريته، ومع ظهورها الجديد على مسرح السياسة بدأت الكنيسة تشعر بمكانة هامة. وبالتدريج بدأت تسعى لتأليف فلسفة سياسية مناسبة من مجموع المعطيات الفكرية القائمة على الساحة، فأخذت فكرة القانون

(١) سورة البقرة / ٢١٣.

الطبيعي عن الرواقيين، وصبغتها بصبغة دينية، واصبحت تعني من منظور الكنيسة ذلك القانون الالهي الذي يسمو على القانون الوضعي، وانه من الهام الله باعتباره خالق الطبيعة، وكان هدف الكنيسة من وراء ذلك تمكين البابا من سلطان الملوك، أي اخضاع الدولة إلى الكنيسة. ومن هنا يعتقد البعض ان بعض تعاليم القديس بولس عبارات مأخوذة من الرواقيين ككلمته التي وجهها إلى أهل اثينا ويقول فيها: «ليس هناك يهود واغريق ولا حرولا عبد ولا ذكر ولا انثى فكلهم سواء في يسوع المسيح» بأنها عبارة وردت حرفياً في تراث الرواقيين^(١).

وفي القرن الرابع الميلادي استحدث القديس اغسطين فكرة الأمم المسيحية، واشترط في الدولة ان تقوم على أساس العقيدة المسيحية كرابطة مشتركة وكشرط لتحقيق العدالة المطلوبة من كل دولة.

وفي القرن الثالث عشر انتهى دانتي «١٢٦٥ - ١٣٢١ هـ» إلى ان الجنس البشري كله يكون مجتمعاً واحداً تحت رئاسة حاكم واحد له السيطرة الكاملة على جميع الناس، وتتركز في يده السلطة فتصبح سلطة واحدة مثل سيطرة الله على الطبيعة، وارتأى ان الامبراطورية الرومانية هي المحاولة الخامسة في التاريخ لإنشاء امبراطورية عالمية، وأنها الوحيدة التي كتب لها النجاح والسيادة على العالم، وهو يعتقد بالامبراطورية المثالية كدولة عالمية مثالية^(٢).

هذه فكرة مختصرة عن المشروع السياسي للكنيسة، وقد غدا واضحاً انه مشروع الكنيسة بما هي مؤسسة ظهرت في ظروف فكرية وسياسية معينة، وهي لا تمت إلى المسيح (ع) ولا إلى رسالته ونبوته بصلة، وقد استمد وجوده واستمراره وتطوره من عوامل غير دينية، فنجد - مثلاً - البعد العالمي الذي نعتني بدراسته قد بدأ في هذا المشروع فكرة مستعارة من المدرسة الرواقية، ثم اخذ بالاشتداد والتعمق لتلبية حاجة الامبراطورية إلى النفوذ الواسع، ولمواجهة الزحف الإسلامي الذي كان يهدد اوروبا سياسياً ودينياً، وكانت اوروبا تشعر ازاءه بضرورة مواجهته من خلال بعد عالمي مضاد، ولم تكن تملك وسيلة إليه سوى التأكيد على كيانها الامبراطوري حتى نادت في عام ٨٠٠ م بشارلمان كأمبراطور مسيحي على كل اوروبا، وذلك عندما كان العالم الإسلامي في ذروة سلطانه السياسي الممتد من الصين وحتى مشارف اوروبا.

(١) علم السياسة / ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه / ص ٩٠-٩٢.

وهكذا لم يتح للساحة الإنسانية ان تنعم بمشروع سياسي ديني يرفع لواء دولة عالمية حقيقية، فالدولة العالمية بالمفهوم اليهودي تعني حكومة شعب الله المختار دون سواه على العالم، وهي بالمفهوم المسيحي تعني خضوع العالم لسلطة الكنيسة بكل ما تجسده من تشويه للدين والتوحيد، وكلاهما غريب عن الدين، بعيد عن حقيقته فكان لابد من انتظار مبادرة سماوية جديدة تطلق مشروعاً صادقاً في هذا الاتجاه.

فظهر الإسلام في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي مبادرة سماوية جديدة، وكان هو المبادرة الخاتمة، وخاتمته حقيقة تعني كونه الحلقة الاكمل والاتم في خط النبوات، والكمال حقيقة سارية تنطلق من جذور الشيء واعماقه حتى تتبدى وتمتد في امتداداته وآفاقه، بمعنى ان كمال الإسلام المتجلي في التشريع مستمد من كمال عقيدته، وكمال عقيدته مستمد من كمال فكرة التوحيد لدينه، ولم تنحرف التجربة المسيحية ومن قبلها التجربة اليهودية على الصعيد السياسي والتشريعي إلا بعد ما جرى تحريف فكرة التوحيد في كلتا الديانتين، ومن هنا كان الإسلام شديد الحرص على قاعدته التوحيدية، شديد التأكيد على ابراز رؤية كونية توحيدية خالصة ونقية من الشوائب وذات محتوى فعال قادر على تفجير الطاقات الكاملة في الإنسان، ذلك ان قوة المشروع الاجتماعي والسياسي الإسلامي ستعتمد على قوة وفعالية هذه الرؤية الكونية، والبحث هنا ليس بصدد شرح كل تفاصيل وابعاد العلاقة بين التوحيد كروية كونية وبين قوة المشروع الاجتماعي والسياسي الإسلامي، وإنما نركز على البعد العالمي من الإسلام بوصفه موضوع هذا الكتاب، وهو مما يصلح للإستشهاد به كمثال على تلك العلاقة في سائر ابعاد المشروع الاجتماعي والسياسي الإسلامي.

ان مفهوم الدولة العالمية يتمثل ببساطة ببداية اخلاقية هي المساواة، وبنهاية جغرافية سياسية هي السلطان السياسي الشامل لكل افراد البشرية، والتاريخ السياسي البشري كان يدور منذ نبوة نوح وحتى عصر النهضة الاوروبية الحديثة التي ابدعت فكرة الدولة القومية كبديل عن الدولة العالمية بين المناداة بهذه البداية والمناداة بتلك النهاية، وكانت نقطة الضعف البشري الأساسية تتمثل بالعجز عن الجمع بين الندائين في اطار نظري فعال وحقيقي، وكان هذا التفكيك بين البداية الاخلاقية المتمثلة بالمساواة والنهاية السياسية المتمثلة بالسلطان السياسي العالمي يؤدي إلى انحراف مسيرة النداء بكل منهما، فالنداء بالمساواة تحول إلى نداء محلي خاص بنطاق

قومي معين، والنداء بالسلطان العالمي تحول إلى نداء عدواني يعني اخضاع الآخرين لسلطة الانا القبلية أو القومية واشباع غريزة التسلط إلى اوسع الحدود، وفي ذلك دلالة مثلى على ان الجمع بين الندائين لا يتحقق إلّا في اطار سماوي توحيدي فعّال. وان الدولة العالمية الحقيقية لا تكون إلّا إسلامية، كما ان الدولة الإسلامية لا يمكن ان تكون إلا دولة عالمية، وفيه دلالة أخرى على اصالة النداء بالمساواة والنداء بالسلطان السياسي الشامل لكل افراد البشرية في النفس الإنسانية، وبمعنى جامع، اصالة النداء بالدولة العالمية المتكونة منهما فيها، سوى ان هذا النداء الوجداني ينحرف عن مسيره الطبيعي كلما ابتعد الإنسان عن السماء والتصق بالارض، ويواصل نهجه المستقيم كلما تطابق مع السماء واتخذها قاعدة لانطلاقه، وهذا يعني في النتيجة ان المظاهر المنحرفة تعود إلى اصل صحيح، فكما أن عبادة الاصنام تدل على ان النفس تبحث عن التوحيد. وان هناك عوامل معينة تقودها خطأ إلى الاصنام بدلاً عن التوحيد كذلك حصر النداء بالمساواة بنطاق وطني او قومي معين وعدم السماح له ببلوغ الافق البشري الى نهايته، وتحويل النداء بالسلطان السياسي الشامل بكل افراد البشرية من مسيره الإنساني العادل إلى اتجاه قومي عمرواني تعصبي يعبر عن نفسه بصيغ الحكم الامبراطوري تارة، وبالاستعمار العالمي تارة أخرى وبالعولمة والقرية العالمية الواحدة ثالثة، يعني ان النداء بالدولة العالمية المتكون من مجموع هذين الندائين أصل فطري تبحث عنه النفس الإنسانية، وان الصيغ الامبراطورية التي عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ في مصر والعراق وفارس والروم، وعرفها الإنسان الحديث في الامبراطورية البريطانية، والامبراطورية الالمانية، والامبراطورية الصينية، والامبراطورية الفرنسية وغيرها، وكذلك الصيغ الاستعمارية الحديثة، وصيغ العولمة التي ينادي بها الامريكان حالياً، إنما هي صيغ انحرافية تعبّر عن ذلك الاصل بنحو مغاير لحقيقته، وليس ضرورياً ان يكون الاصل الذي تعبّر عنه هذه الصيغ المنحرفة قائماً في مؤسسي ورواد هذه الصيغ، بل يكفي حضوره في المجتمعات البشرية التي تخضع لحكمها وتخدع عن طريق رفع العالمية كشعار يدغدغ عواطفها الإنسانية بالنحو الذي يتيح للمؤرخ فيما بعد أن يستنبط أن قيام تلك الصيغ على أرض الواقع كان مستمداً من ذلك الاصل الفطري الذي جعل تلك المجتمعات تسترخي امام صيغ حكم ترفع لافته مطابقة له، وكلما تعرضت لظلم او عدوان ندّدت بتلك الصيغ واعتبرتها منسلخة عن ذلك الاصل. بمعنى ان الشعور الإنساني المشترك

لدى كل افراد الاسرة الإنسانية كان يمثل الارضية العاطفية والسياسية الكافية لقيام انظمة حكم ترفع شعار الدولة العالمية مع فارق بين دولة عالمية صادقة وأخرى كاذبة، يتمثل في أن الكاذبة تقيم أمرها على أساس ان المجتمعات المحكومة تحمل شعوراً إنسانياً مشتركاً يمكن تحويله من خلال وسائل ترغيبية وترهيبية وتضليلية مختلفة إلى رصيد سياسي مساعد لها، بينما تقيم الدولة العالمية الصادقة أمرها على أساس نية صادقة في حذف الفوارق القومية والقبلية، والنظر لجميع المواطنين على أساس المساواة، فنحن نؤمن بأن كل إنسان يحمل عاطفة إنسانية صادقة ولكن الواقع القائم يرغمنا على الايمان بأن العاطفة التي يحملها الإنسان الابيض - مثلاً - ليست كافية لأن تكون أساساً في نظام حكم عالمي بحيث يتنازل هذا الإنسان عن غروره القومي ويتصور نفسه مساوياً للإنسان الافريقي كما يتساوى الابيض مع الابيض، ويتخلى عن العرش العرقي الذي يقول له: انت كنت ولا زلت وستبقى سيد البشرية.

ولذا تحتاج الدولة إلى أساس اعمق وارسخ من العاطفة حتى تكون عالمية بالمعنى الحقيقي، وقد يقال: ان الأساس الاعمق هو الأساس العقلي، بمعنى ان الدولة العالمية هي الدولة الفكرية المستندة إلى الحقائق العقلية الثابتة والمشاركة بين افراد البشرية، فاذا نادى هذه الدولة بالمساواة بين الابيض والاسود فإنها لا تنادي بشعار عاطفي وإنما تنادي بحكم عقلي يذعن له جميع العقلاء.

ومما لا شك فيه ان الأساس العقلي اعمق من الأساس العاطفي، غير أن هذا الأساس هو الآخر ليس كافياً لحل المشكلة، والملاك في كون الأساس كافياً لبناء الدولة العالمية عليه يتمثل في مدى قدرته على انجاز التحول الاخلاقي المطلوب في إنسان الدولة العالمية بحيث تتأصل الخواص الإنسانية الرفيعة فيه وتصبح هي الحاكمة والموجهة له، وتصبح الخصائص الارضية في شخصيته تابعة ومحكومة وخاضعة لإشراف وتوجيه الخواص الإنسانية، العقلية والعاطفية، بمعنى ان الإنسان لو يُترك على الحالة الطبيعية التي هو عليها لا يتاح لخواصه العقلية والعاطفية التحكم في شخصيته، ولا يتاح لها القدرة على تهذيب غرائزه وسائر خواصه الارضية، بل تصبح هذه الغرائز والخواص الارضية في الاعم الاغلب هي المتحكمة بحيث تنهش الخواص العقلية والعاطفية والروحية.

وفي مثل هذه الحالة التي يفتقد فيها الإنسان الى التوازن المطلوب يحتاج إلى قوة تدعم الخواص العقلية والروحية والعاطفية إلى الحد الذي تكون معه هي القدرة الحاكمة والموجهة للشخصية الإنسانية، فإذا حصلت هذه القوة، وتحققت هذه القدرة يصبح التحول الاخلاقي المطلوب ممكناً، ويكون الأساس المطلوب لبناء الدولة العالمية قد توفر، وسيكون إنسان هذه الدولة هو ذلك الإنسان القادر على ان يساوي بين نفسه وبين الإنسان الآخر من الزاوية القومية والوطنية، مهما أغرته هذه الزاوية بإمميزات تاريخية وفروق حضارية، فنحن لا ننكر دور العاطفة والعقل في بناء الدولة العالمية، وإنما نراها بحاجة إلى دعم وتفعيل وزخم شديد بحيث يهيمنان على الشخصية الإنسانية ويتحكمان بخواصها المحلية، من القومية والوطنية والقبلية والأسرية، ومثل هذا الدعم لابد وان يتصف بخصال خمس هي:

١. ان يكون نابعاً من خارج اطار الشخصية الإنسانية، اذ لو كان هذا الدعم موجوداً في داخل الإنسان لما ظهرت المشكلة.

٢. ان يكون نابعاً من قدرة اعلى من الإنسان، اذ لو كان نابعاً من قدرة مساوية او اقل من قدرته لما حلت المشكلة. ولما ظهرت الحاجة إليه.

٣. ان يكون هذا الدعم فعالاً بنحو يتناسب مع القدرة التي ينبع منها، ومع المشكلة التي يراد حلها بإخضاعها لتأثيره.

٤. ان يحضى هذا الدعم اضافة إلى صفة الفعالية الشديدة، بصفة الالتزام بحيث يشعر الإنسان ازاءه بالتبعية، ويرى له الحق بالالزام.

٥. ان ينطوي هذا الدعم على محتوى روحي وعقلي واخلاقي اعلى مما هو موجود في الإنسان، اذ لابد من وجود سنخية واشتراك جوهري بين الداعم والمدعوم، ولا بد وان يكون الداعم مشتملاً على درجة اعلى من ذلك المحتوى بحيث اصبح ملجأً وملأذاً للمدعوم.

وهذه الشروط الخمسة متتفة عن جملة المذاهب الوضعية، والمبادي الفلسفية والنظم الاجتماعية، والاطر القانونية التي يبدعها الإنسان، لأنها جميعاً تحكي حقيقة إنسانية، وبالتالي فهي فاقدة للشروط الخمسة المذكورة التي لا يتحقق بعضها، ولا تجتمع كلها إلا في الدين بوصفه القناة الروحية التي توصل الإنسان بالمبدأ الاعلى، فيتزود من القدرة الازلية ويخضع لتأثيرها، فتشتد بذلك خواصه الروحية والعاطفية والعقلية بما تستمد منه عن دعم مؤكد،

وتتهذب خواصه الارضية والغريزية وتتضائل امام تعاظم المدّ الروحي. وهذا وجه آخر لما قررناه آنفاً من ان الدولة العالمية لا يمكن ان تقام الاعلى أساس ديني، ومن هنا فالدولة الإسلامية ليست دولة فكرية كما وصفها الاستاذ ابو الاعلى المودودي^(١)، وإنما هي دولة عقائدية، الدولة الفكرية هي التي تعتمد على ما ينتجه العقل والفكر من مقولات واحكام أساسية شاملة للنوع البشري ككل، مثل قبح الظلم وحسن العدل، قبح الفاحشة وحسن العفة، ونحو ذلك، وابرز مثال لها الدولة التي تخيلتها المدرسة الرواقية، وقد اتضح ان هذه الدولة قاصرة عن تطبيق هذه المقولات والأحكام بسبب غلبة المحسوسات على المعقولات النظرية في الشخصية الإنسانية، وعجز الدولة الرواقية بما هي دولة فكرية عن معالجة هذه الحالة.

وهنا يأتي دور الدين ليحقق التعادل المطلوب في الشخصية الإنسانية لصالح المعقولات بحيث تكون هي المتحكمة فيها بنحو مستوعب للمحسوسات ومهذب لها وحائل دون طغيانها، وذلك عبر دعم وتأكيذ هذه المعقولات في النفس من جهة، بنحو تكون معه اكثر وضوحاً وزخماً وفعالية، واعطائها صفة الزامية وقدرة اجرائية من خلال مبدأ الثواب والعقاب الالهي من جهة ثانية، وتحقيق عمق إضافي لها من خلال ما يحضى به الدين من صفة فطرية من جهة ثالثة، أو بتعبير آخر ان الدين هو تلك القوة التي تسعى الى تحويل المقولات العقلية من واقع نظري دستوري قائم في الذهن إلى واقع عملي تطبيقي، فالعقيدة الإسلامية تصب في هذا الاتجاه لتشكّل رافداً من الروافد المكونة لهذه القوة، ونظام العبادات يصب فيه كرافد آخر لها، والشريعة الإسلامية في ابعادها الاجتماعية تصب فيه ايضاً لتشكّل الرافد الثالث لها، العقيدة الإسلامية تطرح التوحيد كمحور كوني يملك حقانية ومصداقية مطلقة في توجيه الإنسان، ونظام العبادات يتكفل بإيجاد صلة روحية عميقة ومؤثرة بين الإنسان - بما هو إنسان ونوع لا بما هو فرد كما يدعى العلمانيون - وبين هذا المحور، وفي المرحلة الثالثة تأتي الابعاد الاجتماعية من الشريعة الإسلامية لتنظم الروابط الاجتماعية بين الإنسان واخيه الإنسان طبقاً لهذه الصلة التي تجمعهما مع الله سبحانه وتعالى، وهكذا يبدأ الدين عقيدة توحيدية مركزة وينتهي كمشروع اجتماعي وسياسي توحيدي متكامل مبني على أساس ايجاد جذبة سماوية في الإنسان من شأنها تمكينه من السيطرة على الأرض والتحكم بما تثيره فيه من إغراءات وغرائز

(١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون / ص ٤٧، ص ٧١.

ونزوات. وهذه هي الوظيفة الأساسية للدين في الحياة الإنسانية، ومعناه الإنساني العميق المتعالي على متغيرات الزمان والمكان مهما امتدا، العقيدة هي إسلام الفكر والعقل بنحو ينتهي إلى ازديادهما اتقاداً واشعاعاً واثراً، والعبادة هي إسلام الشخصية، والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي إسلام المجتمع والحياة، ومجموع هذه المحاور تمثل الدين بما هو رؤية توحيدية متكاملة.

وحيثما تتكفل العقيدة بهذا الدور الأساسي فمن الجفاء للواقع ان نقول إذن: بأن الدولة الإسلامية دولة فكرية، الدولة الفكرية ليست قابلة للظهور والتحقق، لان الفكر والعقل وما ينتج عنهما من مقولات واحكام أساسية لا يحضيان بقدرة اجرائية بحيث تكون هناك دولة قائمة على أساس تلك المقولات كما رأينا في مثال المدرسة الرواقية، إنما تلك المقولات تدخل الساحة وعالم التطبيق بفضل قوة العقيدة ودعمها وزخمها وفعاليتها، وبالتالي فالدولة القائمة على أساسها إنما هي دولة عقائدية، ومن المؤكد ان ابا الاعلى المودودي لا يقصد حذف الصفة العقائدية عند ما وصف الدولة الإسلامية بأنها فكرية، وإنما اراد ان ينظر إلى الزاوية الفكرية المحضة لغرض المقابلة بين الدولة الإسلامية والدولة القومية، وهو يعتقد ان: «الدولة الفكرية القائمة على مبادئ وغايات بحيث من قبلها واعرب عن استمساكه بها اصبح مشاركاً في تسيير دفعتها من غير ان ينظر الى جنسيته او سلالته، فمما لم يخطر على قلب بشر وما اتسعت صدور العالم الضيقة لمثله قط»^(١).

والنتيجة التي نخلص إليها من كل ما مضى من البحث ان مفهوم الدولة العالمية في الإسلام يتمثل ببداية عقائدية اخلاقية وبنهاية جغرافية، والبداية الاخلاقية هي الأساس لأنها تمثل النواة، اما النهاية الجغرافية فلا تحضى بأصالة وإنما تمثل الامتداد الذي قد يقف عند حدود الجزيرة العربية، وقد يتجاوزها إلى الاندلس، وقد ينكفيء طبقاً لمعطيات السياسة والمعادلة الدولية الحاكمة إلى المدينة النبوية، فليست الدولة العالمية في مفهوم الإسلام تلك التي تخضع الآخرين لسلطانها، وإنما الدولة العالمية هي تلك الدولة التي تركز على المعنى التوحيدي والعقائدي للحياة وترى وظيفتها وظيفة اخلاقية تتمثل في اقامة القسط والعدل والمساواة والحق على أساس التوحيد، فهي تكتسي حلة عالمية وتحضى بجوهر عالمي عندما تبني على ذلك

(١) نظرية الإسلام وهديه / ص ٧٢.

المعنى التوحيدي وهذه الوظيفة الاخلاقية، المعنى التوحيدي يقودها إلى رؤية عالمية طبيعية، والوظيفة الاخلاقية تسلك بها اتجاهها عالمياً تلقائياً، اذ لا معنى لتوحيد لا يأخذ صفة «رب العالمين». صفة الربوبية الشاملة لكل الناس من كل الجنسيات والاقطار، بل لكل العوالم البشرية وغير البشرية، حتى تندمج البشرية في الفضاء اللامتناهي وتدرج حينئذ من علياء هذه النظرة كم الفكرة القومية المتعصبة ضيقة؟.

والوظيفة الاخلاقية تقول لنا: ان الحق هو الحق سواء كان في اسيا ام اوروبا ام افريقيا، والباطل هو الباطل سواء كان هنا ام هناك، ولا معنى لإقامة الحق في ارض دون أخرى، ولا معنى لمطاردة الباطل في أرض دون أخرى، التدرج امر معقول والعذر أمر مقبول، فالعاجز عن اداء الوظيفة لا يقال له: انهض بها، وهذا لا كلام فيه، إنما الكلام في الاصل النظري للمسألة، فاذا كان الدين حق، كما هو معتقدنا، فهو حق بالنسبة لجميع البشر وليس حقاً لمن اطلع عليه وآمن به فقط، وحينئذ فوظيفة الدولة الدينية^(١) تقتضي منها السعي لإقرار هذا الحق في سائر الأرض عبر الدعوة الإسلامية بالحكمة والموعظة الحسنة، وان تحطم الحواجز التي تحول دون وصول شعاع الإسلام إلى سائر الاقطار والمجتمعات حسب قدرتها السياسية والعسكرية المتاحة لها.

ومن هنا فإننا ومن ناحية إسلامية وواقعية معاً نشجب المفهوم الشائع لعنوان «الدولة العالمية» في اغلب المؤلفات السياسية حتى بعض الإسلامية منها الذي يعتبر الدولة العالمية هي الدولة التي تبسط سلطانها على اوطان وقوميات مختلفة بغض النظر عن المحتوى الايديولوجي لها، وسواءً كانت مكتفية برقعة معينة من الارض أو طامحة إلى السيادة على المعمورة كلها، وحينئذ يكون النموذج الواضح لها هو النظم الامبراطورية، ولذا نجد كاتباً كأحمد حسين يتحدث في سياق دعوته إلى الحكومة العالمية الواحدة عن النظم الامبراطورية في التاريخ على أنها حكومات عالمية كانت هي السائدة في التاريخ الإنساني وهي التي عرفها التاريخ اكثر من غيرها^(٢)، ومن وجهة نظره فإن قيام الدولة العالمية من جديد «لن يحتاج إلى اجراءات ثورية أو

(١) نقصد بالدولة الدينية حسب المفهوم الإسلامي لا المفهوم الغربي الذي يعتبر الدولة الدينية تلك التي يقودها رجال الدين، وتخضع لسلطة الكهنوت.

(٢) الأمة الإنسانية / ص ٣٨٨.

تطورات حادة وعنيفة، فما على قادة الدول إلّا أن يتخذوا من ميثاق هيئة الأمم الحالي نقطة الأساس والمنطلق، وادخال بعض التعديلات على ميثاقها لسد الثغرات التي كشفت عنها التجربة والتطبيق»^(١).

فالمسألة دستورية ادارية وليست ايدولوجية عقائدية!!

بل أن هذا المعنى ينطبق على ما هو اسوأ من ذلك، ففي العديد من المؤلفات يجري اطلاق تسمية «الدولة العالمية» على الحكومة اليهودية التي يحلم اليهود بإقامتها على العالم. وفي ثلاثينات القرن الميلادي الحالي روج الغرب لفكرة الدولة العالمية الواحدة وظهر لها انصار في بعض بلدان العالم الإسلامي ولكن الموقف العام كان معارضاً لها لما تحمله من طابع استعماري. ولذا نجد كاتباً كأثور الجندي يعدها في ضمن الدعوات الهدامة. فقد كتب يقول: «لقد علا صوت الدعوة العالمية في مصر والعالم الإسلامي في الثلاثينات وحمل لواء الدعوة إليها امثال سلامة موسى وغيره ولم تكن قد تكشفت بعد تلك الغايات البعيدة»^(٢) و«قد استمدت هذه الدعوة وجودها من منطق مغلوط ومن منطق استعماري في الأساس هو ما اطلق عليه اسم رسالة الرجل الأبيض إلى العالم الملون، والهدف الكامن من وراء هذه الدعوة هو سوق الناس جميعاً إلى الولاء والعبودية للسيادة الغربية الحاضرة وتذويب الفكر الإسلامي في اتون العالمية أو إحتواء مقدراته ودمجها في مفاهيم وقيم تختلف في جوهرها عن قيم الإسلام»^(٣).

ونقل عن هزيك رالف انه يقول في كتاب له بعنوان «الإنسانية والوطنية»: «أن النزعة الإنسانية يجب ان لا يعتنقها إلّا الأمم القوية، اما الأمم الضعيفة فإن لم تستمسك بمقوماتها الخاصة سحقتها الأمم القوية»^(٤).

وندد المفكر الإسلامي الشيخ محمد الغزالي بهذه الدعوة، فقد كتب يقول: «اما مبدأ العالمية فهو وإن كان مبدأ الإنسانية والسلام والخير العام إلّا أن أمم الغرب وحكومات الاستعمار جعلته

(١) المصدر نفسه / ص ٤٣٢.

(٢) الإسلام والدعوات الهدامة / ص ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه / ص ١٥٨.

(٤) المصدر نفسه / ص ١٥٨.

شبكة تصطاد بها ضعاف العقول وتكسر به حدة المقاومة عند الشعوب المظلومة حتى تكون لقمة سائغة لها»^(١).

وندد بها أيضاً الاستاذ عباس محمود العقاد وذكر عنها كلاماً مشابهاً لما سبق^(٢)، ومن يقرأ كتاب «احجار على رقعة الشطرنج» للأميرال وليام غاي كار يجده حاشداً بتأكيدات متوالية على ان فكرة العالمية قد نشأت من مخططات التلمود والصهيونية. وهنا نقاط ثلاثة لابد من بيانها وهي:

١. ان المفهوم الذي يطرحه هؤلاء للعالمية هو مفهوم سياسي محض لا تلامسه أي جنبه اخلاقية، وانه قد اساء بسبب ذلك إلى اصل الفكرة العالمية وجعلها محملة بتركة ثقيلة وسمعة مشوهة بحيث يصعب على من يريد الدعوة إليها مجدداً ان يجد من يصدق بنزاهته، وهذه صعوبة جديدة تضاف إلى الصعوبات الاصلية التي تواجه فكرة الدولة الإسلامية العالمية التي تعد من اصول الفكر السياسي الإسلامي وضروراته البارزة.

٢. ان موقف المعارضين للعالمية لم يكن دقيقاً، وانه وقع ضحية الخلط بين أصل الفكرة والتوظيف الاستعماري الغربي لها. فإن العديد من اقطاب الفكر الغربي دعوا إلى العالمية ونبذ القومية تحت ضغط الواقع المرير الذي عاشه الغرب خاصة والعالم عامة خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية. والذي تم تفسيره على انه من افرازات القومية، وهناك عشرات الشواهد والارقام التي يمكن ايرادها في هذا المجال، ولكن ضيق المجال لا يسمح لنا إلا بذكر شاهد واحد هو ان الفيلسوف الانجليزي المعروف برتراندرسل كان من الدعاة إلى العالمية ونبذ القومية وانه قد تعرض إلى السجن اثناء الحرب العالمية الثانية بسبب دعونه إلى السلم والتسامح العالمي، وانه كان يعتقد بدور الجامعات ومؤسسات التعليم الأخرى في تحقيق المجتمع العالمي المطلوب، وكان يطمح إلى تأسيس جامعة تفتح ابوابها لكل الجنسيات والقوميات ولا ترفض إلا الرافضين للمعاونة العالمية^(٣).

(١) حقيقة القومية العربية / ص ٢٠٠.

(٢) ساعات بين الكتب / ص ٢٩٨.

(٣) ردود وحدود / ص ١٤٠.

وفي كتابه «التربية والنظام الاجتماعي» نقراً قوله: «ان القومية هي القوة الرئيسية التي تسوق حضارتنا إلى دمارها»^(١) و«انه مهما كانت الحاجة الاكثر حيوية للمستقبل فسوف تكون تنمية الافكار لامعة للمواطنة العالمية»^(٢).

ولكن العامل السياسي المتمثل بالنزعة الاستعمارية المتحكمة في الذهنية السياسية الغربية هو المسؤول عن تحويل هذه الدعوة إلى دعوة هدامة: وإلا فإن اصل العالمية كمبدأ وكفكرة من افكار القرن العشرين ليست سلبية وإنما هي مظهر اخلاقي انفلت من قبضة المادية المتحكمة في هذا القرن ليبر عن اعماق إنسانية تحاول التعبير عن ضمير مكبوت.

٣. وهذا لا يعني ان تلك الفكرة العالمية كانت جديرة بالنجاح. فقد كان من الطبيعي ان تقع في الفخ الاستعماري وتصبح واحدة من ادواته. ولم تكن قادرة وهي في الصورة التي ظهرت فيها والخلفية الفكرية التي انطلقت منها على تجاوز ذلك المصير. ذلك ان العالمية في أساسها مفهوم اخلاقي متقوم بحب الإنسانية وشعور عميق بأصالة الوحدة النوعية للبشر وغلبتها على الفوارق المحلية من لون ولغة ووطن وقومية، وهو شعور موجود لدى كل إنسان. ولكنه لا يصبح حقيقة مؤثرة في الفكر والسلوك ما لم يستند إلى عقيدة اخلاقية متكاملة، وهذا هو العنصر الغائب في الغرب والذي لا يسمح بظهور فكرة إنسانية حقيقية، وغاية ما تظهر فيه شعارات قد تكون صادقة لكنها سرعان ما تصبح مطية العدوان والصراع.

ولذا نعتقد ان العالمية الإسلامية هي العالمية الحقيقية والوحيدة في تأريخ الإنسان، وهي العالمية التي تخدم الجنس البشري وترقيه وليس فيها خطر على أحد، فليست المسألة ادارية دستورية حتى يمكن حلها بهيئة كهيئة الأمم المتحدة، ولا تعليمية حتى يمكن حلها عبر مؤسسات التعليم، وإنما هي مسألة اخلاقية روحية.

ولذا يعجز مفكر غربي ليبرالي امثال «رسل» عن فهمها، ولذا نجده يقول: «ان الدعوات الوطنية إنما نجحت في الاغلب الاعم لأحاساسهم أنها تجري مع المصالح الوطنية في مجرى واحد فإذا أريد للنظرة العالمية الجديدة أن تفلح وتؤتي ثمارها فمن الضروري ان تتمثل للناس

(١) التربية والنظام الاجتماعي / ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه / ص ٢٧.

موافقة للمصالح الوطنية على ذلك المنوال»^(١). وهكذا فالطريق إلى العالمية يمر عبر قناة الوطنية، وفي هذا تغليب وتعميق واضح للوطنية وجعلها ذات أولوية على العالمية، وما هو إلا تفسير الماء بعد الجهد بالماء، فالنتيجة هي الوطنية لا العالمية. ولا معنى لذلك إلا ان الوطنية هي قدر الإنسان المرتبط بالأرض، والعالمية هي قدر الإنسان المرتبط بالسماء، ومن حقنا أن نسأل رسل:

هل بإمكان جامعته العالمية المنشودة ان تنتج يوماً ما مواطناً انجليزياً يؤيد استقلال الدول النفطية ويرى ذلك افضل من الهيمنة الانجليزية عليها؟.

ان الدولة العالمية حقيقة اخلاقية وطموح إنساني طبيعي، إلا إنه لا وجود لهذه الحقيقة والطموح إلا في نطاق الإسلام، لأنه العقيدة الوحيدة القادرة على دعم المحتوى الاخلاقي للإنسان والارتفاع به إلى المستوى الروحي المطلوب والسيطرة على الغرائز وتهذيبها ومنها الغريزة القومية التي هي في الحقيقة تعبير اجتماعي وسياسي عن الانانية الفردية وحب الذات.



(١) ردود وحدود / ص ٢٤١.

الفصل الثاني

الابعاد العالمية للدولة الإسلامية

مقدمة

حينما نتكلم عن دولة إسلامية فانما نتكلم عن دولة عقائدية، وقبل الدخول في دراسة الابعاد العالمية للدولة الإسلامية نحتاج إلى وقفه قليلة نتأمل فيها دور العقيدة في تطوير الواقع السياسي، أو الكيفية التي يُتاح للعقيدة من خلالها اتحاف الواقع السياسي بدولة عالمية، ولكي نوضح هذا الدور نحتاج إلى بيان مثال اجتماعي ملموس قابل للأنطباق على ما هو المطلوب لدينا تماماً.

في مجلس العائلة يجلس الابناء واحداً تلو الآخر، وحضور كل واحد منهم إلى جنب الآخر يمثل اضافة عددية لا تؤثر في واقع الآخرين، ومهما تعدد الابناء يبقى كل واحد منهم يشعر بالاصالة والاستقلال عن الآخر، وأي مبادرة من أي منهم تجاه الآخرين تعد عدواناً عليهم مالم تحض برضاهم وموافقتهم، وليس لأي منهم ان يتخذ قراراً بشأن الآخرين ما لم يكن لهم دور في صنع لهذا القرار.

ثم يدخل الاب فيجلس في المحل المناسب له، إلّا ان حضوره بين ابنائه ليس له خصائص الاضافة العددية، فهو ليس مجرد شخص يضاف إلى الحاضرين، وانما هو اضافة نوعية تؤدي إلى انقلاب الواقع النوعي للحاضرين. اذ يفقد الابناء بحضور ابيهم شعورهم بالاستقلال والاصالة، ويصبح شعورهم الجديد هو التبعية له، دون ان يشترطوا على ابيهم ان يشاورهم ويجعل لهم حصة مساوية لحصته في صنع القرار. وهكذا فنظام العائلة قائم على اساس ان يتمتع المركز الابوي الطبيعي بخصائص الاستقلال والاصالة وحق اتخاذ القرار، وحينئذ لا يبقى للأبناء إلّا التبعية والاحترام لمواقف الأب.

فللأسرة خصائص معينة تتمتع بها لدى وجود الأب، وخصائص اخرى عند فقده، والعامل في ظهور هذه الخصائص أو تلك هو حضور الأب وغيابه، بينما لا يكون لحضور وغياب سائر افراد العائلة هذا الانقلاب النوعي فيها.

وهذا الدور الذي يلعبه حضور الأب وغيابه في الأسرة مثال صالح للأنطباق على دور العقيدة في حياة الانسان، فالعقيدة الالهية بما هي امتداد طبيعي عن الله سبحانه وتعالى، يجسّد في حياة البشر الاجتماعية ارادة الله وخطاباته وحاكميته، تحتل في حياة الانسان ما يحتله الأب من موقع طبيعي في حياة الاسرة، وبالتالي فهي ليست عنصراً من العناصر في حياة الامة، ليست اضافة عددية كما يضاف شخص الى اشخاص آخرين، وانما هي عامل نوعي يؤدي إلى انقلاب الواقع الذي يعيشه الانسان انقلاباً نوعياً وجوهرياً كما ينقلب واقع الابناء عند حضور الأب فيما بينهم. وفي ضوء ذلك نستطيع أن نقدّم رؤيتين مختلفتين للواقع الانساني، رؤيتنا له عند ما لا تكون هناك عقيدة الهية، وعند ما تكون هناك عقيدة، ففي ظل غياب العقيدة الالهية تأخذ العناصر المكونة للواقع الانساني خصائص الابناء عند فقد أبيهم فتكون عناصر متأصلة في نفسها، ولا اصل وراءها تعود اليه وتكون تابعة له كما هو شعور الانسان حينما ينظر إلى ما حوله وهو غير مؤمن بالله خالق، فيرى نفسه هو الاصل وينكر ان يكون تابِعاً لشيء آخر، وحينئذ فكل مكونات حياته تأخذ هذا الطابع.

وفي ظل حضور العقيدة الالهية يشعر الإنسان بأصل مهيمن في الوجود يعود كل شيء إليه، ولا اصاله إلّا له سبحانه وتعالى، وكل شيء تابع له، كما هو الانسان يخسر شعوره بالاصالة، ويهيمن عليه الشعور بالتبعية حينما يكون إلى جنب ابيه. ومن الطبيعي ان تؤثر هذه النتيجة في عمق الحياة الانسانية وتجعلها بين خيارين متفاوتين جوهرياً، وأن ينعكس اثرها على مختلف مجالات الحياة، وابرزها المجال السياسي.

فعندما تنعدم العقيدة ينظر الانسان إلى الارض نظرة متأصلة فتكون هناك الوطنية بمفهومها الحديث الذي يعتبر الوطن مثلاً اعلى يُفتدى ويُضحّى من اجله، وينظر إلى اللغة التي يتحدث بها نظرة متأصلة فتكون هناك النظرة القومية التي تعتبر اللغة خزيناً تُودع فيه القوميات خصائصها وتجاربها وطباعها، وينظر إلى من حوله ممن يشترك معهم ببعض المشتركات نظرة متأصلة فتكون هناك القومية المتعصبة التي ترى ان لكل قومية خصائص مودعة فيها وروحاً كامنة بين جنباتها تهب لها الامتياز على القوميات الاخرى، وينظر إلى السلطة نظرة متأصلة فتتولد عنده الديمقراطية التي تعتبر المشاركة الجماهيرية في السلطة اصلاً قائماً بنفسه بغض النظر عن ما هو حق وما هو باطل، ولا بد من اتباعه وان ادى إلى مخالفة الحق وتأيد الباطل.

وعند ما يعيش الانسان في ضلال العقيدة الالهية التي تركز حاكمية الله وموقعه المتأصل في حياة الانسان، يشعر بتبعية طبيعية لهذا المحور، وبفقدان ما كان يشعر به سابقاً من موقع متأصل، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة ان ينعكس هذا الطابع على ما يعيشه من واقع اجتماعي وسياسي.

فحينما ينظر إلى الارض سوف لا يجدها بالصورة التي يطرحها مفهوم الوطنية الحديث عنها، كمثل اعلى وكرمز يستحق الولاء والفداء، وانما سيجدها عبارة عن ضرورة من ضرورات الحياة، وحاجة من حاجاتها، ولازم من لوازمها، ومن الممكن ان تنشأ رابطة عاطفية بين الانسان وبين مسقط رأسه أو محل عيشه، ولكن هذا ليس لأجل سبب ذاتي في تلك النقطة من الارض، بقدر ما هو تجليات عاطفية ايجابية في الانسان يعكسها تجاه ما ترتبط به حياته من انسان وجماد ونبات وحيوان وماء وهواء، ومهما أشدت هذه التجليات لا تصل إلى مستوى ان تكون هي الاساس في العلاقة مع الارض، ويبقى الاساس في العلاقة معها هو الحاجة.

فمسقط الرأس إذا لم يوفر هذه الحاجة للانسان يهجره صاحبه وينتقل إلى نقطة أخرى توفر له حاجاته وتشبع اغراضه، ولذا قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ليس بلد بأحق بك من بلد، خير البلاد ما حملك»^(١)، وهاجر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من مكة مع اصحابه دون ان تنقطع عاطفته تجاهها.

وحينما ينظر إلى اللغة التي يتكلم بها يراها وسيلة يحتاج إليها للتفاهم مع الآخرين، ولا ينظر إليها بالصورة التي تطرحها القومية الحديثة عن اللغات.

وهكذا حينما ينظر إلى الجماعة الانسانية التي يعيشها في وسطها، لا ينظر إليها بمنظار القومية التي تجعل الخواص المحلية المشتركة هي الاصل في الانتماء إلى هذه الجماعة، بل ينظر إليها بمنظار ايماني يجعل العقيدة هي الأصل والخواص المحلية عبارة عن هامش طارئ في الشخصية الانسانية. كما هو الواضح من قوله تعالى: «يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم»^(٢).

(١) نهج البلاغة / قصار الحكم ٤٤٢.

(٢) سورة الحجرات / ١٣.

فالذكورة والانوثة، والقوميات والاطوان والالسنه والالوان، خصائص محلية وشكلية تقع على هامش الواقع الانساني، ومن القبيح ان يقع التفاضل بمثل هذه الخصائص دون الخصائص الاصيله المتمثله بالجانب الروحي والمعنوي والقيمي عند الانسان.

وحينما ينظر إلى الحياة السياسية يرى ضرورة مشاركة الامة في السلطة من باب الشورى بما هي وسيلة لادراك واكتشاف الحقيقة، ولا ينظر إلى هذه المشاركة من الزاوية الديمقراطية بما هي قيمة عليا في الحياة السياسية سواء أأدت الى حق او باطل، الشورى في الإسلام وظيفة من وظائف الحاكم وشرط من شروط السلطة وليست هي الأساس والمنبع لشرعية الجهاز الحاكم، ووظيفة الحاكم ليست هي الأخذ برأي الاكثرية، وانما وظيفته العمل بالصواب المتجلي من خلال عملية الشورى بغض النظر عن طرفي الاقلية والاكثرية، وقد يأخذ برأي الاكثرية لكن لا لأجل صفة الاكثرية وانما لأجل ما يتجلى له من خلال عملية الشورى من ان الصواب هو ما عليه الاكثرية، او ان الصواب هو متابعة الاكثرية من باب المداراة والحيلولة دون انشقاق المجتمع، والنصوص الإسلامية في هذا المجال تشير إلى هذه الحقيقة. مثل قول الإمام علي(عليه السلام): «اضربوا بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب»^(١) وقوله(عليه السلام): «من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»^(٢) فالمشاورة ليس لها قيمة موضوعية ذاتية، وانما هي ضرورة للتوصل إلى الصواب، وكيف تكون المشاورة ذات قيمة ذاتية في الوقت الذي لا تحضى الدولة ورئاستها على مالها من الاهمية بهذه القيمة، وانما هي من وجهة نظر الإسلام وسيلة لاقرار حاكمية الدين في الحياة وتكريس العدالة واعطاء كل ذي حق حقه، كما هو واضح من كلام أمير المؤمنين(عليه السلام) مع ابن عباس يوم قال له: ما قيمة هذا النعل؟

فقال له ابن عباس: لا قيمة لها، فقال(عليه السلام): «و الله لهي احب اليّ من امرتكم، الا أن اقيم حقاً، أو ادفع باطلاً»^(٣).

(١) غررالحكم / ص ١٥٢.

(٢) نهج البلاغه / قصارالحكم ١٦١.

(٣) نهج البلاغه / بداية الخطبة ٣٣.

فالدولة مطلوبة لأجل هذه القيم فإن قام بها زيد وأحسن ادائها لم يكن لعمر ان ينازعه فيها وان كان له من الانصار والمؤيدين أكثر من زيد، من مجموع هذه الامثلة التي تمثل جوانب مختلفة وعميقة من الحياة الانسانية يتضح لنا الدور الجوهرى العميق الذي تلعبه العقيدة الالهية في الحياة الانسانية، ويتجلى بنحو واضح في الجانب السياسى منها.

و قد طرح آية الله السيد الشهيد الصدر «قدس سره» هذا المعنى بنحو آخر حينما بين في محاضراته القرآنية عناصر المجتمع في ضوء آية الاستخلاف «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء...» (١).

فذكر ان للمجتمع صيغتان، صيغة ثلاثية، وصيغة رباعية، الصيغة الثلاثية هي المكوّنة من انسان وأرض وعلاقة، فهذه ثلاثة عناصر، العنصر الأول والثاني موجودان في كل مجتمع بنحو ثابت، والعنصر الثالث وهو العلاقة بين الكون والانسان هو العنصر المتغير من مجتمع لآخر، فاذا جمدت العلاقة على طرفين هما الانسان والارض كانت النتيجة مجتمعاً ارضياً يزعم لنفسه ملكية الارض، لكن الحقيقة هي ان الارض تملكه، والمادة تحكمه، وإذا طورت هذه العلاقة وادخل فيها عنصر رابع هو الله سبحانه وتعالى انقلبت العلاقة من علاقة ملكية وسيادة إلى علاقة استخلاف واستئمان، وهكذا يتضح ان «اضافة الطرف الرابع للصيغة الرباعية ليس مجرد اضافة عددية، ليس مجرد طرف جديد يضاف إلى الاطراف الاخرى، بل ان هذه الاضافة تحدث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعية وفي تركيب الاطراف الثلاثة الاخرى نفسها... هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي روحاً اخرى ومفهوماً آخر... اذ يعود الانسان مع اخيه الانسان مجرد شركاء في حمل هذه الامانة والاستخلاف، وتعود الطبيعة بكل ما فيها من ثروات وبكل ما عليها ومن عليها مجرد امانة لا بد من رعاية واجبها واداء حقها...» (٢).

وحيث ان المجتمع الإسلامي هو مجتمع الصيغة الرباعية، والدولة الإسلامية هي دولة العنصر الرابع الذي يُعطي الدولة روحاً اخرى ومفهوماً آخر ينعكس على كل ابعادها واركائها، فيكون لها مفهومها الخاص عن الامة، ومفهومها الخاص عن الوطن، ومفهومها الخاص عن العلاقات الدولية.

(١) سورة البقرة / ٣٠.

(٢) المدرسة القرآنية / ص ١٣٠-١٣١.

الحياة الإنسانية ظاهرة عقائدية

أن الإنسان مخلوق مزدوج من روح ومادة، ومركب من عقل وغريزة، وأن النشاط الإنساني - ومن وراءه حركة المجتمع والتاريخ - ما هو إلّا حصيلة لنشاط هذين العنصرين والجزئين، الروح والعقل من جهة، والجسم والغريزة من جهة ثانية. والنقطة المثيرة للبحث هي: أي من العنصرين يقوم بالدور الأساس؟ وأي منهما يقوم بدور الظل والتابع؟ فهل النشاط الإنساني ينبعث من الغريزة ويكون دور العقل والفكر هو التبرير والتنظير واكتشاف سُبُل التنفيذ؟ أم ينبعث من العقل والفكر، ويكون دور الغريزة هو التكيف مع قراراتهما؟ على الرأي الأول تكون الحياة الإنسانية ظاهرة غريزية بيولوجية، وعلى الرأي الثاني تكون ظاهرة فكرية أو عقائدية بالمفهوم الواسع للعقيدة الشامل لكل فكرة يحملها الإنسان وتكون محوراً لسلوكه اليومي.

ولا يمكن القول بتكافؤ الدورين؛ لأن انبعاث النشاط يدلّ على وجود قوّة راجحة أفرزته. ومن الممكن أن تتذبذب الشخصية الإنسانية بين الدورين فتتبع أقواهما. ولا يمكن حصول التوافق بين الدورين إلّا على أساس أن يكون أحدهما هو المحور والثاني تابعاً له، لأنهما من ماهيتين مختلفتين ونوعين غير متجانسين.

ومنذ البدء لابدّ أن نقول: إن البحث الفكري في هذه المسألة نفيّاً وإثباتاً يتطلّب مجالاً خاصاً به، ولا تسعنا الفرصة هنا للخوض فيه. والذي يهمنا هنا هو استجلاء الموقف الإسلامي كمقدمة للوصول إلى موضوع دراستنا هذه.

وفي الحقيقة إن هذه المسألة تمثّل مثار خلاف بل تناقض أساسي بين نوعين من النظريات. فالنظرية السماوية الدينية تنظر إلى الروح والعقل على أنهما الامتداد السماوي على مستوى الفرد والمجتمع والتاريخ، وتسلك إلى إثبات ذلك سبيل البحث الفلسفي والأخلاقي، فيما تنظر النظرية الأرضية الوضعية إلى جانب الغريزة - بالمفهوم الواسع للغريزة - وتعتبره الأساس في تفسير السلوك الإنساني على المستويات ذاتها، وتسلك إلى إثبات ذلك سبيل البحث الأكاديمي القائم على الملاحظة والتجربة، كعلوم الأحياء والنفس والتربية والاجتماع. وما النظريات العرقية والجغرافية والاقتصادية والسيكولوجية التي ظهرت في مجال تفسير حركة المجتمع والتاريخ إلّا تعبيرات مختلفة عن التفسير الغريزي للإنسان وسلوكه.

لقد عُرِفَ الإنسانُ بأنَّه حيوانٌ ناطقٌ أي حيوانٌ مفكِّرٌ. ومن الناحية الإسلامية قد لا يكون هذا التعريف سائغاً لأنَّه يتضمَّن الإقرار باستناد الإنسان إلى قاعدة حيوانية. بينما تفيد بعض الآيات القرآنية الواردة بشأن خلق الإنسان أنَّه نوع قائم بذاته ومخلوق من طراز خاص. وأنَّه قد استحقَّ الخلافة الإلهية والسيادة على باقي المخلوقات لما يحمله من الماهية الخاصة. ولكن هذا التعريف يتفق مع وجهة النظر الإسلامية في أنَّ إنسانية الإنسان تتقومُ بخاصية الفكر لديه وهي الخاصية التي احتج بها الله سبحانه على الملائكة عندما تساءلوا عن الحكمة من جعل الإنسان خليفة في الأرض.

قال تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ: يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»^(١).

وهكذا فخاصية الفكر هي الأساس الذي تتقوم به إنسانية الإنسان من جهة، والباعث على وجود الإنسان في الأرض من جهة ثانية، والملاك الذي كان من وراء جعل الإنسان خليفة وسيّداً على المخلوقات من جهة ثالثة. ومن هنا كان العقل - وهو آلة التفكير - أساس العقاب والثواب ومنطلق المسيرة الإنسانية. والقائد الذي إذا ضلَّ أدَّى بصاحبه إلى الهلاك، وإذا اهتدى أدَّى بصاحبه إلى السعادة، وبلحاظ خاصية الفكر يمكننا تقسيم السلوك إلى ثلاثة أنواع:

١. سلوك غريزي محض، وهو السلوك الحيواني الذي لا ينطلق من أي فكرة سابقة. ويتّصف بالجبرية لأنَّ الحيوان لا يملك اختياراً آخر غير الغريزة ولا يملك تفكيراً يساعده على الاختيار.

٢. سلوك غريزي ناشئ من فكرة سابقة باعثة عليه. فهو سلوك غريزي مشوب بالفكر، لكن بفكر ضعيف لا يمكنه مقاومة الغريزة، لذا لا يستطيع إلّا الدوران من حولها.

٣. سلوك فكري متين ينطلق بقوة في واقع الحياة الإنسانية بحيث لا تستطيع الغريزة أن تفرض إرادتها عليه. وقد يستجيب لها ولها ولكن من ملاكات فكرية معيّنة لآمن ضغوط وتحديات، والسلوك الأوّل سلوك حيواني محض ليس له في عالم الإنسان وجود، لأنَّ خاصية الفكر لا تتوارى عن الإنسان بحال من الأحوال والنوع الثاني يحمل من رشحات الإنسانية شيئاً، لكننا ما

(١) سورة البقرة: ٣١-٣٣.

لم نتأكد من قيمومة الفكر على الإنسان بحيث يكون العقل هو الموجه وهو القائد لا الغريزة لا يمكننا أن نسمي السلوك الناتج سلوكاً إنسانياً خالصاً. والنوع الثالث هو السلوك الإنساني المطلوب لأنه ينطلق من خصيصة انسانية محضة ولا دور للغريزة في إنتاجه.

النوع الثاني هو مظهر لانحطاط الفكر وتدني الإنسان. والنوع الثالث يجسد قوة الفكر ورفعة الإنسان، وعلى هذين النوعين الآخرين تتوزع النظريات والأيدولوجيات. فالنظرية التي تنظر إلى الإنسان من زوايته المادية الجسدية تتبنى الغريزة وتنظر لتأثيرها الواسع في السلوك وتدعو لاستسلام الفكر أمامها بحيث يكون دائراً في فلکها. والنظرية التي تؤيد رفعة الإنسان وتمجد خاصية الفكر فيه وتعتبرها الأساس والمحور في شخصية تدعو إلى تهذيب الغريزة وإطلاق العقل لكي يكون مكيناً على إدارة دفة السلوك ومواجهة تحديات الغريزة. النظرية الأولى لا يمكنها إلا أن تكون وضعية لأن الإنسان بمفرده لا يمكنه أن يصنع عقيدة تمكنه من السيطرة على طغيان عالم المادة والغريزة ولا يمكنه التخلص من أسرار الصندوق المادي الذي يحل فيه. والنظرية الثانية لا يمكنها إلا أن تكون سماوية لأن العلم والعقل والفكر خصائص من عالم غير مادي، فهي ماركة روحية سماوية «و علم آدم الأسماء كلها». النظرية الأولى لا يمكنها أن تكون إنسانية لأنها لم تنطلق من خصيصة إنسانية، لأن البدن والغريزة عالم مادي ليس له صلة بإنسانية الإنسان. والنظرية الثانية لا يمكنها إلا أن تكون إنسانية لأنها تنطلق من حيث تنبع إنسانية الإنسان. من خصيصة الفكر والروح. النظرية الأولى تنتج إنساناً بديناً ولكن بدون قيم إنسانية، والنظرية الثانية تصنع بدنًا معتدلاً ذا روح خلّاقة تسرح بصاحبها في عالم القيم. النظرية الأولى تفسر السلوك الإنساني في ضوء عوامل مادية غريزية. فتارة تفسره بالعامل الاقتصادي، وأخرى بالعامل الجغرافي وثالثة بالعامل العرقي ورابعة بالكبت الغريزي. ومن ثم تحاول إقامة المجتمع الإنساني في ضوء هذه العوامل غير الإنسانية فتريده تارة مجتمعاً اشتراكياً وأخرى مجتمعاً وطنياً وثالثة مجتمعاً قومياً ثم (تتطور أكثر!) فتريده مجتمعاً عابثاً (هيبيز). بينما تصرّ النظرية الثانية على تفسير السلوك الإنساني في ضوء الفكر والروح والفطرة، أي بعامل إنساني محض، ومن ثم تعمل على إقامة المجتمع الإنساني في ضوء هذا العامل، أي إنها تقيمه على محور عقائدي.

إن المحور غير العقائدي ليس محلاً لاختيار الإنسان وإرادته. فالإنسان لا يختار الوطن والقومية التي ينتمي إليها، بل هو انتماء قهري يفرض عليه منذ تكوّنه في بطن أمّه. وإلى جانب هذا آمن ماركس وفرويد بانسحاق الإنسان أمام العاملين الاقتصادي والجنسي، ثم بالجبرية والحتمية. وهذه رشحات من خصائص السلوك الغريزي المحض الذي لمسنا جبريته في عالم الحيوان، بينما يقع المحور العقائدي محلاً لاختيار الإنسان وإرادته ولذا فهو حرّ في اختيار الأمة العقائدية والكيان السياسي العقائدي الذي ينتمي إليه، والانتماء يتبعه الولاء. فحينما ينتمي الإنسان قسراً إلى أرض أو أمة ما أو دولة ما فإنّه يجد نفسه في أجواء غريزية تفرض عليه الولاء لرموز محدّدة مفروضة عليه. فمطلوب من الفرنسي أن يمنح ولاءه لفرنسا الأرض والأمة والدولة والثقافة والتاريخ سواء كانت على حقّ أم على باطل وإلّا عدّ خائناً، وتختفي هذه الحالة في المحور العقائدي لأنّ الإنسان مختار فيه. فهو يوالي أمة اختار الانتماء إليها وكياناً كان حرّاً في الانتساب إليه. ولأن المحور العقائدي قائم على تبني قائم على تبني ما هو حق ورفض ما هو باطل.

إن الوطنية والقومية تمثّلان شكل الوجود الإنساني. قال تعالى: «يا أيها الناس إنّنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...»^(١). ولا يصلح هذه الشكل أن يكون محوراً وأساساً في بناء المجتمع الإنساني .

وكلمة «لتعارفوا» الواردة في الآية تستبطن الاستنكار وكأنّها تريد أن تقول: إنّ الانقسام إلى ذكر وأنثى وتكوّن المجتمعات من شعوب وقبائل حالة خلقها الله سبحانه لتكون في خدمة هدف أخلاقي وهو التعارف. فلماذا صارت وسيلة للصراع؟ ولماذا أصبحت بعكس الهدف الذي وجدت من أجله؟ لقد أصبحت هكذا لأنّها اتّخذت محوراً في بناء المجتمع، وليس ذلك من شأن الوسيلة بل من شأن الأهداف والمقدّسات والقيم الفكرية والأخلاقية. ليس من شأن الغريزة أن تكون محوراً في بناء المجتمع فإذا اختارها المجتمع محوراً له فقد التعارف والقيم الأخلاقية وعاش التنافر والصراع الداخلي، وهذه خصائص حيوانية تغزو المجتمع الإنساني كلّما حاول الإنسان محاكاة الحيوان في سلوكه الغريزي.

(١) سورة الحجرات: ١٣.

بينما تمثل العقيدة القيمة الخلقية للوجود الإنساني، ولذا تصلح وحدها أن تكون محوراً في بناء المجتمع الإنساني، وإليها أشارت الآية السابقة في تتمتها: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»، فالإنسان سواء كان في الغرب أم في الشرق. إذا استطعنا أن نجرّده عن اللون والوطن والقومية فإنّ حقيقته لا تتغيّر. لكننا إذا جرّدناه عن محتواه الفكري والروحي فإنه يصبح كائناً آخر وحقيقة أخرى. ومن هنا تنقسم الأرض وبتبعها المجتمع الإنساني في التصرّو السياسي الإسلامي إلى قسمين؛ قسم يعتقد العقيدة الحقّة وهم المسلمون، وقسم آخر يعتقد العقيدة الباطلة وهم ما عداهم. وتسمّى أرض المسلمين بدار الإسلام، وحصّة الآخرين بدار الحرب. والإسلام كأطروحة سماوية لا يسعه إلّا اختيار التفسير العقلي والروحي للسلوك الإنساني، ولذا اعتبر العقل أساس التكليف وملاك العقاب والثواب وبالتالي منطلق المسيرة الإنسانية ومحور حركة الفرد والمجتمع والتاريخ. وهذا لا يتناقض مع ما قرّر سابقاً من أن النشاط الانساني حصيلة العقل والغريزة لأن، لان الاخذ بأحد الطرفين لا يعني الغاء دور الطرف الاخر بل يعني خضوعه للطرف المختار وتكيّفه معه.

وعالم العقل يقسّم الأفكار إلى صواب وخطأ. كما أن عالم الروح يقسّم السلوك إلى حق وباطل. والعالمان متجانسان، فالصواب هو الحقّ والخطأ هو الباطل. وهما - أي العقل والروح - يحكمان بأنّ الوجود ينبغي أن يكون مسرحاً لحركة الحق وحده، وأنّ الباطل وجود غير مشروع، وأنّ ظهوره في أي بقعة من الأرض انما هو اغتصاب لها. وهكذا فللحق قيمومة طبيعية على الوجود؛ ومنه الأرض والمجتمع البشري الذي يستوطنها.

وطبقاً للنظرية السماوية التي تنطلق من الإيمان بإله أحدي أوجد الكون وهو المدبّر له والمهيمن عليه، فإن المقياس الذي يحكم به على كون الشيء حقاً أو باطلاً يكون واضحاً. فالحق هو ما يقرّره الله سبحانه وتعالى من أحكام تأسيسية خارجة عن نطاق العقل. وما يقرّره العقل الوجداني السليم من أحكام تكون دائماً مورداً لتأكيد الشرع وإرشاده. وما الإسلام إلّا اسم جامع لهذين النوعين من الأحكام والمبادئ. وبالتالي فهو الحق الذي يتمتع بصفة القيمومة وتكون الأرض بل الوجود ميدانه الذي يختص به. ومن هنا كانت العالمية هي الأصل في كل دين ونبوة سماوية بحيث لا يتطلّب اثباتها الى دليل، بل يحتاج التقييد إلى إثبات. ومن هنا أيضاً كانت النبوات والأديان السماوية تجد نفسها صاحبة حق طبيعي في القيمومة على الأرض

والانتشار فيها ومكافحة المعارضين لها. ففي نبوة موسى (عليه السلام) ورد قوله تعالى: «و نريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين»^(١).

وقوله تعالى: «و لقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين. من فرعون إنه كان عالياً من المسرفين. ولقد اخترناهم على علم على العالمين»^(٢).

وفي نبوة عيسى (عليه السلام) قال تعالى: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك اليّ ومطهرّك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة»^(٣). وحول بني إسرائيل أيضاً قال تعالى: «و أورثنا القوم الذين كانوا يُستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها»^(٤).

وقال أيضاً: «قال موسى لقومه: استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين. قالوا: أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا. قال: عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون»^(٥).

وفي قصة صالح (عليه السلام) قال تعالى: «و اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عادوبوأكّم في الأرض»^(٦).

والأمر ليس خاصاً بنبوة دون أخرى. فالاستخلاف ووراثه الأرض قانون عام يشمل كل النبوات وكل الأمم. قال تعالى: «هو الذي جعلكم خلائف في الأرض»^(٧). «أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم»^(٨). «إن الأرض لله يورثها من يشاء

(١) سورة القصص: ٥.

(٢) سورة الدخان: ٣٠ - ٣٢.

(٣) سورة آل عمران: ٥٥.

(٤) سورة الأعراف: ١٣٧.

(٥) سورة الأعراف: ١٢٨ - ١٢٩.

(٦) سورة الأعراف: ٧٤.

(٧) سورة فاطر: ٣٩.

(٨) سورة الأعراف: ١٠٠.

من عباده»^(١). «و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون»^(٢).
وخلاصة كل هذه الآيات تفيد أن أتباع الأنبياء - نبوة بعد أخرى - هم الأئمة للبشرية وهم
الوارثون للأرض من الكفار الساكنين فيها. وهم الخلفاء والخلائف الذين جعلهم الله سادة
البشرية. وهم فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة. وهم الذين اختارهم الله على العالمين.
وإذا كان ذلك هو شأن كل نبوة فإن للإسلام حسابه التفصيلي الخاص، حيث يمكننا إثبات
قيومته بالوجوه والآيات التالية:

١. الآيات الدالة على قيومة النبوات التي سبقت الإسلام؛ فإنها بنفسها تكون دالة على
قيومة الإسلام بحكم خاتمية هذا الدين ووراثته للأديان السابقة.
٢. الآيات الدالة على قيومة النبوات كقانون عام دون أن تسمي نبوة بعينها؛ فإن الإسلام
مشمول بهذا القانون وهو أكبر النبوات وخاتم الرسالات.
٣. قوله تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون»^(٣).
٤. قوله تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى
بالله شهيداً»^(٤).
٥. قوله تعالى: «و كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيداً»^(٥).
٦. قوله تعالى: «و في هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس»^(٦).

(١) سورة الأعراف: ١٢٨.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٥.

(٣) سورة التوبة: ٣٣.

(٤) سورة الفتح: ٢٨.

(٥) سورة البقرة: ١٤٣.

(٦) سورة الحج: ٧٨.

٧. قوله تعالى: «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً...» (١).

٨. قوله تعالى: «ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون» (٢).

٩. قوله تعالى: «و أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم...» (٣).

١٠. قوله تعالى: «و لا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين» (٤).

١١. قوله تعالى: «و جعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» (٥).

١٢. قوله تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (٦).

١٣. قوله تعالى: «و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله» (٧).

١٤. قوله تعالى: «و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» (٨).

١٥. قوله تعالى: «هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج» (٩).

١٦. حديث الإمام الصادق (عليه السلام): «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (١٠) وقد نُسب في المصادر السنية إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولكن بهذا النص: «الإسلام يعلو ولا يعلى».

(١) سورة النور: ٥٥.

(٢) سورة يونس: ١٤.

(٣) سورة الأحزاب: ٢٧.

(٤) سورة آل عمران: ١٣٩.

(٥) سورة التوبة: ٤٠.

(٦) سورة الصف: ٩.

(٧) سورة الأنفال: ٣٩.

(٨) سورة المنافقون: ٨.

(٩) سورة الحج: ٧٨.

(١٠) وسائل الشيعة ج ٢٦/ص ١٤.

١٧. ومن الممكن الاستشهاد بقيمومة الإسلام بالآيات التي وصفت الإسلام بأنه الدين القيم، ولكن بعد تفسير هذه الصفة بالقيمومة وصرفها عن التفسير بالقوام أي ما يقوم به أمر الإنسان. والثاني هو الظاهر من (مفردات الراغب الأصفهاني) وقد اعتمده العلامة الطباطبائي في تفسيره لكأنه ذكر المعنى الأول أيضاً وأشار إليه ولم يرفضه.

إن هذه النصوص والوجوه وغيرها مما لم يكن غرضنا استقصاءه تمثّل الأساس الأيديولوجي لحق الإسلام في السيادة على الأرض والإنسان. هذه السيادة التي صيغت عقائدياً من خلال عنوان الحاكمية الإلهية.

والخلاصة من كل ذلك أن الإسلام هو الدين الحق الذي يجب أن يظهر على سائر الأديان ويكون أتباعه شهداء على سائر الناس وخلفاء الأرض؛ لأنّ كلمة الله فيهم، وكلمة الله هي العليا، وأن تكون العزة لهم وحدهم، وهذا ما يساوق السيادة؛ إذ لا تنحصر العزة بأحد من الناس إلّا على أساس أن يدعن الآخرون له، وهذا ما يفرز قاعدتين في التصور السياسي الإسلامي هما:

١. القاعدة الأولى وهي أن تكون الأرض كلّها إقليماً واحداً لدولة واحدة تسكنها أمة واحدة هي أمة الإسلام، وأن المسلمين مكلفون ببسط سيادة التوحيد على الأرض وعدم ترك بقعة واحدة منها لرأية أخرى، وحيث إنّ تحقّق هذه القاعدة موكول بانتصار المسلمين؛ لذا تظهر قاعدة أخرى إلى حين ظهور الدولة العالمية الواحدة المستوعبة للأرض كلّها وهي الدولة المهدوية.

٢. القاعدة الثانوية وهي أن تنقسم الأرض إلى دارين؛ دار للإسلام ودار للكفر، وهذا الانقسام بلحاظ الواقع لا الشرعية؛ إذ لا شرعية للكفر في مطلق الظروف والأحوال. وحينما ننظر إلى هذه القاعدة نجدها خلاصة شديدة التركيز من الرؤية العالمية. ولكي يكون بالإمكان شرحها وتبسيط الضوء الكافي عليها لا بدّ لنا من تحليلها إلى عناصرها الأولية التي تتكوّن منها وهي:

١. مفهوم الأمة في الإسلام.

٢. دار الإسلام ودار الكفر.

٣. الدولة الإسلامية واحدة أم متعدّدة.

٤. فريضة الجهاد والدعوة. إن هذه الأبعاد والقاعدة الفكرية التي انطلقت منها تبين أن المجتمع السياسي الإسلامي يقوم على محور عقائدي وأن النشاط الإنساني المتجسد في حركة الفرد والمجتمع والتاريخ إنما هو من وجهة النظر الإسلامية ظاهرة عقائدية.

مفهوم الأمة في الإسلام

الأمة مفهوم حيوي يختلف من حضارة إلى أخرى، ومن مدرسة فكرية إلى مدرسة أخرى. وقد يختلف تبعاً للاختصاصات العلمية الأكاديمية أيضاً. فنجد له تعريفاً في علم السياسية وتعريفاً آخر مختلفاً عنه في علم الاجتماع.

ففي الجاهلية العربية كانت الأمة تعني الدين.

قال الشاعر: وهل يستوي ذو أمة وكفور؟

ونسب إلى النابغة قوله:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يأمن ذو أمة وهو طائع؟^(١)

فجاء الإسلام وأجرى تغييراً أساسياً عليه. فعندما نطالع الآيات التي وردت فيها مفردة الأمة نجد القرآن الكريم قد أوجد لها استعمالاً جديدة ومتعددة. فاستخدمها في الدين والطريقة والجماعة من الناس، والجماعة من الحيوان، والرجل القدوة المستجمع للكمالات، والجماعة ذات المبدأ، ثم جاءت السنة النبوية فحدده وحصرته بالمعنى الأخير. ففي العشرات من النصوص النبوية نطالع تعبير «أمتي» وتعبير «أمة محمد» وتعبير «أمة المسلمين» وتعبير «أمة اليهود».

وعندما جاءت الحضارة الحديثة ابتكرت مفهوماً جديداً للأمة ينطوي على محدّدات جديدة كالتاريخ واللغة والثقافة والجنس والأرض. ويرى الباحث أحمد حسين، أن الدارس للتاريخ الإنساني منذ أقدم العصور وحتى القرن التاسع عشر لا يصادفه هذا المعنى الخاص للأمة. فهناك الولاء للقبيلة والمدينة والأمير والحكومة، أما هذا الولاء للجماعة المشتركة في الجنس واللغة والثقافة والتاريخ فشيء من مبتكرات القرن التاسع عشر ومن مبتكرات أوروبا على وجه

(١) لسان العرب، ج ١، ص ٢١٣.

التحديد، ويلاحظ أيضاً أن قواميس اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية ومعاجمها لا تنطوي على التعريف المتداول الآن عن الأمة^(١).

ويبدو أن تعدّد الأيديولوجيات والمذاهب الفكرية والاختصاصات الأكاديمية وتنوّع الأمم الغربية من حيث كيفية تكوّنها تاريخياً قد انعكس بشدّة على مفهوم الأمة، وجعله يعيش الإبهام والغموض والميوعة. فالماركسي والعنصري والليبرالي كلّ منهم وضع تعريفه الخاص به للأمة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى قوميّ الإنجليز والأميركان والإيطاليين وغيرهم، لأنّ كلّاً من هؤلاء يمثّل أمة تكوّنت في ظروف تاريخية واجتماعية مختلفة. فالألمان يركّزون على العرف واللغة، والفرنسيون يختارون التاريخ والآمال المشتركة، والأميركان منزّعون من عامل التاريخ واللغة، ومهتمون بعامل الأرض والتفكير المتجانس. والإيطاليون يؤكدون على وحدة الأرض واللغة والعادات. وإذا سألت قوميّ الهند وجدتهم مشمّزين من وحدة الدين والثقافة لأنّ هذا العامل يهدّد الأمة الهندية بالانحطاط إلى أكثر من أربعمئة دين وثقافة^(٢).

والشيء الذي تجتمع عنده هذه النظريات هو اتّفاقها على استبعاد العقيدة من مفهوم الأمة استبعاداً تامّاً، فلم تعد العقيدة المحور الوحيد للأمة، بل ولا أحد العناصر المكوّنة لها. نعم، الشيء المتّفق عليه هو الثقافة، لكن الثقافة شيء آخر غير العقيدة. وهذا ما يدعونا إلى رفض النظرية التطورية التي طرحها الاستاذ محمد المبارك في كتابه «الأمة والعوامل المكوّنة لها» حيث أدّعى أنّ هناك سيراً ارتقائياً لمفهوم الأمة. ففي العصور القديمة كانت الرابطة العنصرية هي الأساس في تكوّن المجتمعات، وبشكل تدريجي بدأت تظهر العناصر المعنوية وتضعف العناصر المادية، حيث أدخلت عناصر التأريخ واللغة والدين والثقافة في مفهوم الأمة إلى جانب عناصر الأرض والقومية. وأخذ التركيز أخيراً يشتدّ على النوع الأوّل على حساب النوع الثاني.

إنّ هذه النظرية تتجاهل التاريخ الإسلامي الذي تجلّى فيه مفهوم معنوي خالص للأمة لا تشوبه أي شائبة مادية، حيث لا تقوم الأمة في مفهوم الإسلام إلّا على عنصر معنوي واحد وهو

(١) الأمة الإنسانية/ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) انظر المصد السابق ص ٣٦ - ٤٥ حول النظريات الألمانية والفرنسية والإيطالية والبلقانية والأميركية حول الأمة، إضافة إلى النظرية الماركسية.

العقيدة. بينما جاء عصر النهضة بمفهوم للأمة يتكىء على العناصر المادية أكثر ممّا يتكىء على العناصر المعنوية، وحتى العناصر التي اعتبرها المبارك انها معنوية لم تكن بالنسبة الى النهضة الأوروبية معنوية لأنّها كانت قد أعطتها تفسيرات مادية. وهذا سير قهقرائي لا تطوّري.

ومن الممكن تصديق هذه النظرية في حدود تاريخ النهضة الأوروبية نفسها حيث بدأت هذه النهضة بفورة عنصرية عنيفة لكنّها بدأت تضعف منذ منتصف القرن العشرين، ولكن لا يمكن الثقة بهذا التطور لأنّه نشأ من عامل سياسي متغيّر وهو الفرع الأوروبي الشديد الذي خلّقه الحربان العالميتان الأولى والثانية الناتجتان عن تلك الفورة المقيمة. وما لم تتغيّر القاعدة المادية للحضارة الغربية لا يمكن التصديق بتطور معنوي أوروبي حقيقي.

ولا زالت الأمة في المفهوم الغربي تتقوم بالأرض والرابطة القومية بشكل أساس، ولا يقصد من عوامل اللغة والتاريخ والثقافة والآمال المشتركة إلّا المعنى القومي الذي يعكس تجليات ومظاهر قومية محدّدة فهي عوامل تابعة للأرض وللغريزة القومية وليست حاکمة عليها. أي أن الجماعة البشرية لا زالت محكومة بالغريزة لا العقل، وهذه نقطة الخلل الأخلاقية المركزية في المفهوم الغربي عن الأمة.

وهي التي يقابلها الإسلام بالانتصار الحاسم للعقل حيث يجعل العقيدة وحدها الأساس والمحور الوحيد الذي تقوم عليه الأمة. ذلك أن العقيدة هي مظهر التوحيد بالنسبة للأمة. فكما لا يحقّ للأمة أن تعبد غير الله سبحانه وتعالى كذلك لا يحق لها أن تكون نفسها على أساس غير العقيدة، وهذا لا يعني التحليق في السماء وقطع الارتباط بالأرض، وإنّما يعني أن تكون الروابط الأرضية «تاريخ. لغة. آمال. أرض. قوم» محكومة بالرابطة السماوية. بالتوحيد. بالعقيدة. «ذلكم الله ربكم لا إله إلّا هو خالق كل شيء»^(١) ومنه الروابط الأرضية. وأن الحكم لله «أمر آلّا تعبدوا إلّا إياه»^(٢) وألّا تكون رابطة فوقه حتى تعبدوا «الله مخلصين له الدين»^(٣).

ولننصت هنيئة إلى الوحي وهو يحدثنا عن الرابطة التوحيدية المتحكمة بالروابط الأرضية. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبّوا الكفر على

(١) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٢) سورة يوسف: ٤٠.

(٣) سورة البينة: ٥.

الإيمان ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون. قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقتر فتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبّ إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين» (١).

«أم حسبتم أن تتركوا ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خير بما تعملون» (٢).

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يُخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربّكم إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرّون إليهم بالمودة... لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير. قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنّنا برآء منكم...» (٣).

«لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروحٍ منه» (٤).
«و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبدٌ مؤمن خيرٌ من مشرك ولو أعجبكم...» (٥).

«ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما...» (٦).

«و إن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا...» (٧).

(١) سورة التوبة: ٢٣ - ٢٤.

(٢) سورة التوبة: ١٦.

(٣) سورة الممتحنة: ١ - ٤.

(٤) سورة المجادلة: ٢٢.

(٥) سورة البقرة: ٢٢١.

(٦) سورة العنكبوت: ٨.

(٧) سورة لقمان: ١٥.

«الزاني لا ينكح إلّا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلّا زانٍ أو مشرك وحرّم ذلك على المؤمنين»^(١).

وخلاصة هذه التلاوة أن الأمة الإسلامية تبدأ فرداً توحيدياً ثم أسرة موحّدة ثم مجتمعاً توحيدياً يقبل كلّ شيء ينسجم مع إطار التوحيد ويرفض كلّ شيء يتضاد معه. فعلاقات النسب المرفوضة بشدّة عندما تكون خارج إطار التوحيد نجدها مطلوبة بقوة عندما تكون ضمن إطار التوحيد، قال تعالى: «... واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام»^(٢). «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم»^(٣)، فالتوحيد هو المتحكم بالغرائز والروابط والعواطف.

إن هذا الرسوخ والاستحكام لدور العقيدة في بناء الأمة الإسلامية يجعلنا نرفض تقسيم المسلمين إلى جنسياتهم وقومياتهم واعتبار العرب أمة والفرس أمة والترك أمة. فالمسلمون أمة واحدة ليسوا مجموعة أمم.

لقد وردت كلمة الأمة في القرآن الكريم ٦٤ مرّة وبمعان مختلفة هي:

١. الطريقة أو الدين، قال تعالى: «...إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»^(٤).
٢. جماعة الحيوان، قال تعالى: «و ما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم»^(٥).

٣. جماعة الباطل، قال تعالى: «كلّما دخلت أمة لعنت أختها»^(٦).

٤. جماعة المسلمين، قال تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس...»^(٧).

٥. جماعة الناس، قال تعالى: «و لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة...»^(٨).

(١) سورة النور: ٣.

(٢) سورة النساء: ١.

(٣) سورة محمد: ٢٢.

(٤) سورة الزخرف: ٢٢.

(٥) سورة الأنعام: ٣٨.

(٦) سورة الأعراف: ٣٨.

(٧) سورة آل عمران: ١١٠.

(٨) سورة هود: ١١٨.

٦. الإنسان الكامل، قال تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ»^(١). وفي تفسير الميزان عرّف

العلامة الطباطبائي الأمة قائلًا: «الأمة جماعة يجمعها مقصد واحد»^(٢).

والظاهر أن هذا المعنى جامع للمعاني الستة المذكورة حيث يمكن إرجاعها بنحو ما إليه. وعندما ننظر في السنة الشريفة نجد أنها أكثر تحديدًا في استخدامها لمصطلح الأمة حيث أطلقت على جماعة المسلمين وجماعة أعدائهم. فالمسلمون أمة وأعداؤهم أمة أو أمم أخرى. وكثيراً ما ورد التعبير عن جماعة المسلمين بـ «أمة محمد» و«أمتي»، ولا أجد بين نصوص السنة نصاً يعيننا على اقتناص مفهوم الأمة أفضل من معاهدة المدينة أو صحيفة المدينة التي عقدها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أهل الكتاب، فقد صدرها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: «هذا كتاب من محمد بن عبد الله النبي نبي المسلمين والمؤمنين من قريش يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس...».

وإذا اقتطعنا من النص عبارة «و من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم» وقمنا بتسليط الضوء عليها وجدناها تنضح بامتياز أساسي وهو أن الأمة الإسلامية تقوم على أساس مبدأ يقع ضمن إرادة الإنسان واختياره، ومن هنا جاءت الأفعال «تبع، لحق، جاهد» بخلاف المفهوم غير التوحيدي للأمة والمعتمد على روابط لا اختيار للإنسان فيها كالأرض والتاريخ والثقافة والقوم واللغة، حيث يأتي الإنسان إلى الدنيا بفرض البيئة عليه هذه الروابط وتشده إليها من خلالها دون أن يكون له فيها اختيار أو إرادة. فإذا ما كبر واكتشف خللاً فيها وقرّر التمرد عليها لا حقه أبناء البيئة بتهمة الخيانة حيث يفترض في المفهوم الأرضي للأمة أن يعطي الإنسان ولأه لبسته المتكوّنة من إنسان وأرض. ومن هنا تنبع الأزمة الأخلاقية في المجتمع غير الديني، حيث يعطي ولاءه لقيم مادية على غرار ولاء الإنسان البدائي للأصنام والتماثيل، بينما يفترض أن يُعطي الولاء لقيم عليا ومُثل مطلقة لتسمو بالإنسان وتجعله يتحرّك في إطار لانتهائي من الفضيلة، بحيث لا تتجمّد حركته الإيجابية نحو الفضيلة عند نقطة من حياته. بل تواصل هذه المثل توظيفه في الخير وتمتص منه كل قواه إلى آخر لحظة من حياته، لتوفّر للإنسانية معينا لا ينضب من طاقات الخير وامكانيات البناء. بينما تमित القيم المادية جذوة الخير في الإنسان، ولا

(١) سورة النحل: ١٢٠.

(٢) تفسير الميزان / ج ١٤ / ص ٣٢٢.

توجّه إليه إلّا نداء الانانية الذي يقتضي أن تستحوذ الذات الفردية أو الوطنية أو القومية على كل شيء من حولها ولا تترك للآخرين شيئاً فيهدف مثلاً: «ألمانية فوق الجميع» أو «سودي يا بريطانيا واحكمي».

ان القيم المادية قيم جامدة تتجمّد عندها الروح والأخلاق ويتوقّف المجتمع بسببها على الروابط التي فرضتها البيئة عليه، ومن هنا لا نجد فيه اتساعاً إلى ما وراء اللغة والتاريخ والأرض والقومية، إلّا على نحو العدوان والاعتصاب والسيطرة الاستعمارية.

بينما القيم الروحية قيم مطلقة خلّاقة تدفع الإنسان إلى النموّ والمجتمع إلى الاتساع، فإذا كانت النواة قد تكوّنت على يد الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة فإن هذه النواة ستتحرك وستنمو وسيلتحق بها آخرون ويتبعها الباقون، وسيقوم هؤلاء الملحقون والتابعون مع النواة بدورة جهادية جديدة من أجل النمو والاتساع المتواصل إلى أن يتحقّق ظهور الدين على الأرض كلّها «و من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم»، ولا يقوم هذا الاتساع على العدوان والاعتصاب وإنّما على الحكمة والموعظة الحسنة؛ إذ لا إكراه في الدين، والقوّة الوحيدة التي يستخدمها هي قوّة إزالة الفتنة التي تحول بين الناس وبين الدين وتفرض عليهم - بشكل ما - عدم الالتحاق به.

وعلى أساس ذلك يكون المسلم الذي دخل الإسلام تَوْأً عضواً كباقي أعضاء الأمة الإسلامية، ولا تلحظ فوارق التاريخ واللغة والقومية التي قد يتفرّق بها عن باقي المسلمين. وقد يرتقي المسلم الجديد في سلّم التقوى درجة تؤهله لمكانة سامية في المجتمع، وقد يتخلّف المسلم المنحدر من سلالة إسلامية عريقة في مكانة واطئة، والتاريخ الإسلامي مليء بشواهد الصعود السياسي والعلمي لأفراد من الموالى والعبيد، وبشواهد الانتكاس لأفراد ينسبون إلى البيت النبوي.

ومن الملاحظ أن اتساع الأمة الإسلامية لا يتوقّف عند حدّ بل يستمرّ حتى تستوعب الكرة الأرضية، ذلك أن الأمة التوحيدية مرّت وتمرّ بثلاث مراحل هي:

١. مرحلة الوحدة الفطرية، قال تعالى: «و ما كان الناس إلّا أمة واحدة فاختلفوا»^(١). وذلك قبل نبوّة نوح (عليه السلام) فكان التوحيد شاملاً ومستوعباً للمجتمع البشري كلّ.

(١) سورة يونس: ١٩.

٢. مرحلة الانقسام بين التوحيد وأعدائه. وتشمل المرحلة التالية لنبوّة نوح (عليه السلام) والمستمرّة إلى قيام الدولة المهدوية العالمية.

٣. مرحلة الوحدة المهدوية، حيث تقوم دولة الإمام المهدي (عجل الله فرجه الشريف)، وتكون الارض كلّها إقليماً واحداً ودولة واحدة وأمة واحدة.

والمرحلة الثالثة هي عملية استرداد تاريخي لطبيعة وخصائص المرحلة الأولى، والمرحلة الثانية التي نحيها قد تتذبذب فيها الأمة الإسلامية اتساعاً وتقليصاً لكنّها في الحسابات النهائية في توسّع مستمر. والتاريخ يشهد أن الإسلام لم يصل أرضاً ثم انحسر عنها إلّا في الاندلس حيث كان الانحسار استئصالاً صليبيّاً دموياً ومروّعاً ولم يكن ارتداداً من الناس عن الإسلام، وهذا يعني أن الأصل الذي خلق الله المجتمع البشري عليه هو أن يكون أمة واحدة للإسلام وكأن الدولة المهدوية العالمية ما هي إلّا عملية استرداد إلهي لهذا الأصل ضمن عملية الاسترداد الكبرى التي ستجري في نهاية المطاف البشري للعهود والمواثيق الإلهية التي أودعها الله سبحانه وتعالى في النفس البشرية والمسيرة الإنسانية. حيث يطالب الله البشرية بالأصول التي خلقها عليها. فالانقسام الذي تحياه الأرض بين أمة الإسلام وأمم أعدائه حالة استثنائية، ووظيفة المسلمين في هذه المرحلة هي مكافحة الاستثناء واسترداد الأصل. وسنجد عمّا قليل في بحث دار الإسلام ودار الكفر أن الأصل في الأرض أنّها دار واحدة للمسلمين.

وهكذا نجد أن صحيفة المدينة قد طرحت مفهوماً حيويّاً وواضحاً جداً عن الأمة. ومن الغريب أن يستفيد الشيخ محمد مهدي شمس الدين من بعض نصوصها وجود مفهومين للأمة فيها، مفهوم سياسي وآخر ديني؛ وذلك استناداً إلى فقرة من الصحيفة ينص فيها الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» فهو يعتقد أن هذه الفقرة تعني: «التوحيد في الانتماء إلى المشروع السياسي»، وأن العبارة السابقة التي وصفت المسلمين بأنهم «أمة واحدة من دون الناس» تعني «أن الأمة هنا تقوم على اعتبار الانتماء الديني وحده»^(١). فكأن هناك أمة تتكوّن من المسلمين واليهود وأخرى تتكوّن من المسلمين وحدهم، الأولى هي الأمة الإسلامية بالمفهوم السياسي والثانية هي الأمة الإسلامية بالمفهوم الديني. ولعل المنشأ لهذا التصرّو الثنائي هو وصف النبي

(١) نظام الحكم و الإدارة في الإسلام/ ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

ليهود بني عوف بالأمة. فتوقف في هذا الوصف انطلاقاً من الاعتقاد بأن وصف الأمة خاص بالمسلمين، ثم فسره بأن المراد منه وصف المجموع المتكوّن من المؤمنين وبني عوف بالأمة. وحينئذ يكون المقصود بها معنىً سياسياً غير المعنى الديني المطروح في صدر الصحيفة. والحال أن وصف الأمة ليس خاصاً بالمسلمين وقد وجدنا القرآن يستخدمه في جماعة الحق وجماعة الباطل على حدّ سواء، ولا محذور في أن يكون أهل الكتاب أمة تعيش في ذمة الأمة الإسلامية، ولا ضرورة لأختراع مفهوم للمجموع المكوّن من أمة المسلمين وأمة اليهود، لأنهم أقلية ملحقة بالأصل، وحتى الكيانات السياسية الحديثة لا تغيّر عنوانها لأجل التحاق أقلية صغيرة بها، حتى لو كبرت هذه الأقلية وصارت وجوداً بشرياً معتداً به من الناحية السياسية. فإن أهل الكتاب أهل دين باطل فلا يكون وجودهم مهما اتسع ملاكاً لظهور مفهوم إسلامي خاص.

على أن العبارة ظاهرة في الفصل بين اليهود والمؤمنين الذين وصفهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في صدر الصحيفة بأنهم «أمة واحدة من دون الناس» وعبارة «من دون الناس» يؤكد فيها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عدم صحّة إدخال غير المسلمين في مفهوم الأمة، فتفسير العبارة وكأنّها تقول: «إن يهود بني عوف والمؤمنين أمة» تفسير يخالف المفهوم المؤكّد من الصحيفة.

وفي ختام البحث عن مفهوم الأمة في الإسلام أجد ضرورياً نقل كلمة لعميد قسم الدراسات العربية بجامعة ادنبرة (مونتجمري وات) حول المفهوم الإيجابي للأمة في الإسلام، فقد كتب يقول: «إن فكرة الأمة كما جاء بها الإسلام هي الفكرة البديعة التي لم يسبق إليها، ولم تزل إلى هذا الزمن ينبوعاً لكل فيض من فيوض الايمان يدفع المسلمين إلى الوحدة في أمة واحدة تختفي فيها حواجز الأجناس واللغات وعصبيات النسب والسلالة، وقد تفرّد الإسلام بخلق هذه الوحدة بين أتباعه، فاشتملت أمته على أقوام من العرب والفرس والهنود والصينيين والمغول والبربر والسود والبيض على تباعد الأفكار وتفاوت المصالح، ولم يخرج من حظيرة هذه الأمة أحد ليشق عليها ويقطع الصلة بينه وبينها، بل كان المنشقون عنها يعتقدون أنّهم أقرب ممّن يخالفونهم إلى تعزيز وحدتها ولمّ شملها ونفي الغرباء عنها».

ثم يلاحظ: «إن فكرة الأمة هي التي جعلت أناساً من الفرس يؤمنون بأنهم أحق من بني أمية بنصرة الخلافة الإسلامية على قواعد المساواة بين جميع المسلمين، وإن فكرة الأمة هي التي

حدّدت للبلاد الإسلامية في كل عصر قبلة تعوذ بها وتهتدي بهداها، وهي التي بثّت في صدور المسلمين أنّهم أمة واحدة أيام الغزوات الأجنبية...و سرّ هذه القوّة في العقيدة الإسلامية أنّها منحت الفرد مقياساً للحياة أرفع وأسلم من مقياس العصبية والمنعة وهو مقياس الضمير المستقل عن أصحاب السيادة، وأنّها مع هذا الاستقلال الفردي لم تترك الجماعة بغير جهة تتّجه إليها، فأبدعت فكرة الأمة وحرّرت هذه الفكرة من ربة العصبية وحدّدت الوراثة فأصبح معنى الأمة قابلاً للتطوّر مع الأحداث والظروف»^(١).

دار الإسلام ودار الكفر

تحدّد علاقة الإنسان بالأرض - التي عنونت حديثاً بعنوان الوطنية - تبعاً لنظرته الكونية. فالإنسان الذي لا يعتقد بإله خالق له وللكون والأرض، أو يعتقد بإله خالق لكنّه يجمّده في المسألة الكونية ويجعله بمعزل عن المسألة الاجتماعية على غرار «قالت اليهود يدالله مغلولة»^(٢) وما يذهب إليه العلمانيون حديثاً؛ مثل هذا الإنسان ينظر للأرض نظرة المالك لملكه فينسبها لنفسه ويتصرّف في علاقاته مع الآخرين على هذا الأساس، لأنّه لا يرى في الأرض كائناً أعلى ولا أفضل منه فيها. ومن هنا نجد فرعون ينسب الأرض له ولقومه وكذلك ملأه وسحرته، قال تعالى على لسان فرعون: «أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى»^(٣).

وخاطب فرعون ملأه قائلاً: «يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره»^(٤).

وتحدّث السحرة فيما بينهم قائلين: «إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذّبا بطريقتكم المثلى»^(٥).

(١) ما يقال عن الإسلام، ص ١٤٧ - ١٤٨، نقلاً عن كتاب «الإسلام و الجماعة المتّحدة» تأليف مونجمري

وات.

(٢) سورة المائدة: ٦٤.

(٣) سورة طه: ٥٧.

(٤) سورة الشعراء: ٣٥.

(٥) سورة طه: ٦٣.

فالأرض لهم وليس لموسى أي حق فيها. وإذا كان له من حق فهو فرد كباقي أفراد الشعب وعليه أن يسلم للإرادة الوطنية العامة ولا يفرض رأيه عليها. ولم يكن موسى (عليه السلام) بدعاً من الأنبياء، فقد عانى كل الرسل والأنبياء من هذه القضية، قال تعالى: «و قال الذين كفروا لرسلمهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا...» (١).

فإن الإرادة الوطنية العامة هي العليا وهي فوق كل شيء فمن لم يشأ الإذعان لها فعليه الخروج من الحدود الإقليمية للوطن.

وهكذا، فعندما يعزل المجتمع والأرض عن المسألة الإلهية والإيمانية تصبح الوطنية هي العنوان الطبيعي والوحيد لعلاقة الإنسان بالأرض. وكلما ترسخ هذا العنوان وتأكّد بدت العناوين الأخرى في نظر الإنسان أكثر غرابة وبعداً. وهل هناك في ذهن فرعون استغراب أكبر من استغرابه من ثورة يقوم بها موسى (عليه السلام) - الغريب قومياً عن مصر - ضد الحكم الفرعوني؟

ومن هنا يمكننا القول: أن الوطنية كشعور وكممارسة وكفكرة أولية ليست شيئاً جديداً أوجده النهضة الأوروبية الحديثة، بل هي ظاهرة قديمة قدم الإنسان. والشيء الجديد الذي أنتجته النهضة الأوروبية الحديثة. هو تحويل هذا الشعور وهذه الفكرة الأولية إلى نظرية ومجموعة قوانين دولية. وهذا يعني أنها ليست أمراً يلزم الحضارة والتقدم كما يُدعى. بل إن انتسابها إلى عالم الغريزة - وذلك طبقاً لمؤشرات عديدة - يمنع من جعلها أساساً صالحاً لإدارة الحياة الدولية التي لا بدّ من إدارتها على أساس مثل وقيم مطلقة، وهي ما لا تكون إلّا قيماً فكرية روحية. لذا فإن الإصرار على اتخاذ الوطنية أساساً في الحياة الدولية الحديثة ما هو إلّا مؤشر على عدم تقدّم الحضارة الحديثة. بينما يجد الإنسان المعتقد بإله خالق مدبر للكون والمجتمع أن علاقته بالأرض لا يمكن أن تكون علاقة تملك. وكيف يكون مالكا متصرفاً فيها ولها خالق قد خلقها وأوجدتها ولا زال يتصرّف فيها تكوينياً وتشريعياً؟

وإذا ما نظرنا في القرآن الكريم نجده يتحدث عن علاقة الأرض بالله سبحانه وتعالى من جهات أربع:

(١) سورة إبراهيم: ١٣.

١. خلق الله الأرض، قال تعالى: «و هو الذي خلق السماوات والأرض بالحق»^(١).
٢. مالكيته لها، قال تعالى: «و لله ملك السماوات الأرض وما بينهما...»^(٢).
٣. تصرفه التكويني المستمر فيها. فهو الذي ينقص الأرض من أطرافها، قال تعالى: «أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها»^(٣). وهو الذي يحييها بعد موتها، قال تعالى: «وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت...»^(٤) وهو الذي يأمرها بمعاينة الكفار فتطيعه، قال تعالى: «فخسفنا به وبداره الأرض»^(٥) وهو الذي سيجعلها في صورة جديدة، قال تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض»^(٦).
٤. تصرفه التشريعي فيها. فإذا كان الله هو خالقها ومالكها والمتصرف التكويني فيها إلى يوم القيامة فمن الطبيعي أن لا يكون متصرف تشريعي فيها غيره، ومن حقه أن يأمر بعدم الفساد فيها، قال تعالى: «كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين»^(٧) ويمنع التجبر فيها، بل ويتدخل ويمنع المقدمات المؤدية إلى ذلك، قال تعالى: «لو بسط الله الرزق لعبادة لبغوا في الأرض»^(٨).
- ثم يحكم على المفسدين في الأرض بأن يقتلوا، قال تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا...»^(٩).
- ويأمر عباده بالهجرة من أرض إلى أخرى، قال تعالى: «... ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»^(١٠). وفي ذلك سلب لما يدّعيه الإنسان من حق له في الأرض. ولذا يذكر الله

(١) سورة الأنعام: ٧٣.

(٢) سورة المائدة: ١٧.

(٣) سورة الأنبياء: ٤٤.

(٤) سورة الحج: ٥.

(٥) سورة القصص: ٨١.

(٦) سورة إبراهيم: ٤٨.

(٧) سورة البقرة: ٦٠.

(٨) سورة الشورى: ٢٧.

(٩) سورة المائدة: ٣٣.

(١٠) سورة النساء: ٩٧.

سبحانه وتعالى الانسان بأن الأرض له سبحانه، قال تعالى: «يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون»^(١). وقد سخرها للمؤمنين به «و من يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة»^(٢). بل أنه سبحانه ينتزعها ممن يدعي ملكيته لها ويجعلها بيد هؤلاء المؤمنين، قال تعالى: «و أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم»^(٣).

فاليهود يدعون أن خير أرضهم والقرآن يؤكد أن الله قد أعطى هذه الأرض للمسلمين. فالسكنى في الأرض لا تولد حقاً للساكين فيها مهما امتد زمن السكنى ذلك «ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده»^(٤). «و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون»^(٥). «و قال الذين كفروا لرسولهم لنخرجكم من أرضنا أو لنعودن في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين. ولنسكننكم الأرض من بعدهم»^(٦).

وفي ضوء هذه العلاقة التي تشد الأرض بخالقها تتحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والأرض، وهي لا يمكن إلا أن تكون علاقة استخلاف.

قال تعالى: «و اذ قال ربك للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك...»^(٧).

والفرق بين التملك والاستخلاف فرق أخلاقي لصالح الإنسان، لأن التملك علاقة ثنائية بين الأرض والإنسان، والإنسان من شأنه - الضعف أمام الأرض بشكل يؤدي إلى أن تفرض الأرض قيمها المادية عليه. قال تعالى: «و اتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه

(١) سورة العنكبوت: ٥٦.

(٢) سورة النساء: ١٠٠.

(٣) سورة الأحزاب: ٢٧.

(٤) سورة الأعراف: ١٢٨.

(٥) سورة الأنبياء: ١٠٥.

(٦) سورة إبراهيم: ١٣ - ١٤.

(٧) سورة البقرة: ٣٠.

الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه»^(١). «ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض»^(٢).

فتأتي علاقة الاستخلاف الثلاثية «الله، الإنسان، الأرض» لتعالج هذه المشكلة حيث يصبح الإنسان في ضوء هذه العلاقة خليفة يستمد من القدرة المطلقة للمستخلف ما يمكنه من السيطرة على جذبة الأرض وإغراءاتها.

وبعبارة أخرى إن علاقة التملك ظاهرها ملكية الإنسان للأرض لكن حقيقتها ملكية الأرض للإنسان، فتأتي علاقة الاستخلاف لتنقذ الإنسان من عبودية الأرض وتجعله المتصرف فيها. إذن الأرض لله سبحانه وتعالى، والإنسان خليفته فيها. وهي من حيث الأصل إقليم واحدة لدولة واحدة. وقد مرّ سابقاً أن السيادة الشرعية على هذا الإقليم هي لأتباع الدين الحق، وقد استخلف الله سبحانه هؤلاء الأتباع نبوة بعد أخرى حتى وصل الأمر إلى النبوة الخاتمة فأُسند إلى المسلمين وظيفة الشهادة على الناس والسيادة على الأقاليم الأرضي الواحد. هذا في الأصل التشريعي ولكن حيث أن الواقع الموضوعي غير متطابق مع هذا الأصل، لذا فقد انقسمت الأرض بين المسلمين وغيرهم قسمين؛ فسميت أرض المسلمين بدار الإسلام وأرض غيرهم بدار الكفر أو دار الحرب أو دار الشرك، بانتظار مجيء اليوم الموعود الذي سيزول فيه هذا الانقسام وتتحقق السيادة الإسلامية على كل الأرض. فكما استلم الخليفة الأرض من خالقها إقليماً واحداً يسوده التوحيد وحده، كذلك عليه أن يرجعها إلى المستخلف على الحالة التي استلمها منه، وليرث الله الأرض ومن عليها.

غير أن انقسام الأرض إلى دارين لا يعني أن الشريعة الإسلامية تصبح إقليمية؛ ذلك أن مفهوم العالمية ليس مفهوماً جغرافياً يقاس بأمتار الأرض، بل مفهوماً أخلاقياً أيديولوجياً يقاس بالقيم الشمولية التي ينطلق منها. فما دام الإسلام يطبق المساواة ولا يتخذ من الألوان والأوطان مقياساً له فهو شرعة عالمية حتى لو لم يطبق الاعلى المدينة المنورة، وما دام النظام الدولي العالمي يتخذ من الاوطان والقوميات مقياساً له فهو شرعة غير عالمية وإن طُبّق على العالم

(١) سورة الأعراف: ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) سورة التوبة: ٣٨.

أجمع، خلافاً لما اعتقده المفكر الإسلامي عبدالقادر عودة من أن الشريعة عالمية في أصلها النظري وإقليمية في واقعها العملي نتيجة لانقسام الأرض إلى دارين^(١). وإذا ما جمعنا النتائج المستفادة أخيراً مع النتائج التي توصلنا لها سابقاً أمكننا إقرار النقاط التالية:

١. أن الأصل في الأرض كونها إقليمياً واحداً تسوده راية واحدة هي راية التوحيد وأن المسلم يتحرك في الأرض كما تتحرك السمكة في البحر.

٢. أن وجود الرايات الأخرى كحقيقة واقعة يفرض انقسام الأرض بين التوحيد وخصومه بين دار الإسلام ودار الكفر.

٣. وتبعاً للأصل أيضاً فإن العلاقة بين الدارين هي من حيث الأصل علاقة حرب، وأن الحرب لا تنتهي إلّا بفرض السيادة الإسلامية على دار الكفر، فيعطي أهل الكتاب الجزية ويتلفظ المشركون بالشهادتين. وفي حالة العجز تلجأ دار الإسلام إلى عقد الهدنة مع دار الكفر. وهذا يعني أن العلاقة بين الدارين لا يمكن أن تكون طبيعية وودية. فإما الحرب وإما الهدنة، وليس المسلم مأذوناً بالإقرار للكافر بالسيادة على الأرض التي هو فيها، فإن السيادة شيء من جنس العزة، ولا تكون العزة إلّا لله ولرسوله وللمؤمنين. وهذه النتيجة التي توصلنا إليها من خلال بحث مفاهيمي توحيدي قرآني متسلسل قد أطبق عليها جمهور الفقهاء السنة والشيعا قديماً وحديثاً من خلال بحوث سجالية مطوّلة في الكتاب والسنة^(٢).

لكن الفترة الأخيرة شهدت ظهور محاولة من فقيه سنّي وأخرى من فقيه إمامي لاثبات أن الأصل في العلاقة بين الدارين هي السلم، وأن الحرب استثناء كما هو الأمر المقرر في القوانين الدولية السائدة. وسنعالج هذه المحاولة في بحث الجهاد، والشيء الذي يهّمنا من هذه المحاولة الآن هو أن الدكتور وهبة الزحيلي وهو صاحب المحاولة الأولى أيّد رأيه بكون الأصل في العلاقة بين الدارين هو السلم، بأن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر «مبني على أساس الواقع لا على

(١) التشريع الجنائي في الإسلام / ص ٤٤٠.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢١ ص ٢١ - ٤٦ - ٤٩. انظر كذلك: كتاب الجهاد من موسوعة الينابيع الفقهية، جمع و إعداد علي أصغر مرواريد.

أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري...فهو تقسيم طاريء بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها فهو ينتهي بانتهاك الأسباب التي دعت إليه»^(١).

ويقول أيضاً: «إن استنباط تقسيم الدنيا إلى دارين من الدعوة إلى الهجرة غير سليم، لأن ذلك قد نسخ بفتح مكة وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): لا هجرة بعد الفتح»^(٢)، ويؤيد رأيه باعتبار الإمام الشافعي للدنيا في الأصل أنها أرض واحدة، وأن التقسيم الثنائي أمر طاريء وهذا يعني أن الأصل هو السلم»^(٣).

ولكننا وجدنا فيما مرّ من البحث أن انقسام الأرض إلى دارين أمر حتمي، فمادام الإسلام كلمة الله، وغيره كلمة الكفر وإن كلمة الله يجب أن تكون هي العليا وكلمة الكفر يجب أن تكون السفلى، فلا مفرّ من انقسام الأرض بين الكلمتين إلى دارين ولا مفرّ من أن تكون دار الإسلام هي العليا ودار الكفر هي السفلى، فإن كان هذا الانقسام من صنيع الفقهاء فعلاً فهو أمر حتمي ليس بوسع فقيه الخروج عليه. على أن الأمر ليس من صنيع الفقهاء، فقد ورد مصطلح دارالحرب ومصطلح دارالإسلام في نصوص النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) المروية بطرق الإمامية مرّات عديدة.

ففي وسائل الشيعة للحر العاملي تكرر مصطلح دارالحرب في ست روايات، وتكرر مصطلح دار الإسلام في أربع عشرة رواية. ومصطلح دار الحرب بالذات ورد في رواية معتبرة عن الإمام الصادق (عليه السلام) يروي فيها الإمام عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «ألا أني بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دار الحرب»^(٤). وفي رواية معتبرة أخرى عن الإمام الكاظم (عليه السلام) في مسألة حول الجوّاري والغلمان أجاب فيها الإمام بجواب تضمّن استخدام المصطلحين معاً^(٥)، كما أن الشيخ الزحيلي نفسه أورد نصّاً من رسالة لـخالد بن الوليد

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي / ص ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه / ١٧١.

(٣) المصدر نفسه / ١٣٢.

(٤) وسائل الشيعة / ج ١٥ / باب ٣٦ / ص ١٠١.

(٥) المصدر نفسه / ج ١٥ / ص ١٣١.

يستخدم فيها مصطلحي دار الهجرة ودار الإسلام حيث كتب: أن فقراء أهل الذمة «..إن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم»^(١).

وهذا يعني أن الأرض مقسمة إلى دارين دار للإسلام وأخرى لغيره. وإن هذا الانقسام كان موجوداً على لسان الصحابة قبل أن يأتي عصر الفقه الفقهاء.

ويرد على قول الشيخ الزحيلي «إن استنباط تقسيم الدنيا إلى دارين من الدعوة إلى الهجرة غير سليم، لأن ذلك قد نسخ بفتح مكة وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): لا هجرة بعد الفتح» عدة ردود، أهمها:

١. أن انقسام الأرض إلى دارين ليس مستفاداً من الهجرة وإنما من حق الإسلام في السيادة على الأرض من ناحية مبدئية وامتناع الكفار عن الإقرار بهذه السيادة من ناحية عملية.

٢. إن الهجرة تشريع دائم ما دام الكفر باقياً، قال الشيخ صاحب الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً بيننا بل ظاهر المسالك انحصار المخالف في بعض العامة... والنبوي: لا هجرة بعد الفتح مع عدم ثبوته من طرفنا معارض بالآخر: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها»^(٢).

والشيخ الزحيلي نفسه لم يثبت على القول بانقطاع الهجرة حيث رأى بعد ذلك أنها تشريع دائم لا مجال للخروج عن أحكامه^(٣).

إن الهجرة معلم ثابت من معالم عالمية النظرية السياسية في الإسلام، وهو يكشف عن مفهوم حيوي متحرك عن الأرض والإنسان فما دامت الأرض لله، والإنسان خليفة الله، فمن الطبيعي أن يتحرك الخليفة فيما استخلف فيه، وأن يكون له الحق في الحركة على كل نقطة من نقاط الأرض، فالأرض للمؤمن كالبحر للسمة.

ولأهمية الهجرة في النظرية السياسية الإسلامية اتخذها المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي أساساً ثانياً للمواطنة في الإسلام استناداً إلى قوله تعالى: «إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض

(١) آثار الحرب في الفقه الاسلامي / ص ١٧٠.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢١ / ص ٣٦.

(٣) آثار الحرب في الفقه الاسلامي / ص ٧٤٦.

والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا»^(١)، حيث استفاد من الآية أن أساس المواطنة الذي تترتب عليه الحقوق هو الإيمان وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها بالهجرة^(٢)، وعلّق الباحث السيّد صدر الدين القنّدرجي على ذلك بأن الآية: «لم تتحدّث عن قانون عام لنستفيد منها شرطاً عاماً ودائماً في المواطنة، وإنّما تحدّثت الآية الكريمة عن قضية خاصّة أوجب الله تعالى فيها الهجرة على المؤمنين... إلّا أن القرآن الكريم هنا لم يسجّل قانوناً مطرداً وإنّما قانوناً في حالة خاصّة... فلا أحد يستطيع أن يقول اليوم مثلاً: إن على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى دار الإسلام واتخاذها وطناً لهم، ثم إن الآية دعت إلى قطع كل الروابط مع غير المهاجرين فهل يمكن القول اليوم بأن من لم يهاجر الى دار الإسلام تنقطع معه كل الروابط حتى الود والولاء»^(٣). ويرى السيد القبانجي طاعة الإمام أساساً ثانياً للمواطنة، وأن المسلم الساكن داخل إقليم الدولة يلزم بطاعة الإمام، فإن أخلّ بذلك فقد صفة المواطنة. ويستشهد لذلك بقول الإمام علي (عليه السلام) للخوارج: «كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسكبوا دماً حراماً ولا تقطعوا سبيلاً ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نبذت إليكم الحرب».

كما يرى أنّ المسلم خارج إقليم الدولة الإسلامية يصبح مواطناً إذا منحه الدولة صفة المواطنة. ويستشهد لذلك بقصة أبي جندل الذي قدم المدينة بعد صلح الحديبية فردّه الرسول إلى مكة التزاماً ببنود الصلح حيث قال له الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا أبا جندل اصبر واحتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك مخرجاً وفرجاً، إنّنا عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وإنّا لا نغدر بهم»^(٤).

ولكنّنا لا نجد لهذا التصرّو ما يؤيّده، فإنّ سيرة الامام علي (عليه السلام) مليئة بشواهد حفظ الحقوق للمسلمين المخالفين له، والنصّ المذكور هو أحد هذه الشواهد، فهو يؤكّد أن حقوق الخوارج تبقى محفوظة حتى مع مخالفتهم للإمام، وأن الإمام لا يقاتلهم بسبب مخالفتهم له، بل بسبب رفع راية الحرب ضد الدولة، فإذا رفعوها قاتلتهم.

(١) سورة الأنفال: ٧٢.

(٢) نظرية الاسلام و هديه / ص ٣٠١.

(٣) المذهب السياسي في الاسلام / ص ١٣٠.

(٤) سيرة المصطفى / ص ٥٣٩.

وهذا لا يعني أن طاعة الإمام غير واجبة، بل يعني أن الدولة لا تعاقب على عدم طاعة الإمام، وإنما تعاقب من يريد أن يقوّض أصل وجود الدولة أو يخلّ بأمنها، فعدم الطاعة وحده لا يخلّ بحقوق المواطنة حتى يتحوّل إلى تخريب أو محاولة لهدم الدولة. فالأولى تحوير التصرّو المذکور من اشتراط طاعة الإمام في المواطنة إلى اشتراط الاعتقاد بالدولة الإسلامية وعدم الإخلال بها.

كما أن الاستشهاد بقصة أبي جندل على أن مسلمي ما وراء إقليم الدولة يحملون صفة المواطنة إذا منحتهم الدولة ذلك غير تام أيضاً؛ لأنّ هذه القصة تدلّ على أن الأصل في المسألة هو استحقاق أبي جندل للمواطنة، وأن صلح الحديبية أوجد حالة طارئة هي تجميد هذا الاستحقاق. وعلى أساس هذه القصة يصبح من حق كلّ مسلم أن يحمل جنسية الدولة الإسلامية، وأن من واجب الدولة الإسلامية أن تمنح ذلك للمسلمين الساكنين خارج إقليمها ولا تُعذر إلّا في ظروف قاهرة طارئة، وحينئذٍ نساءل: من أين استمد أبو جندل الحق في حمل جنسية الدولة النبوية بحيث لم يكن بوسع النبي رده إلّا برفق واعتذار بأمر قاهر؟

الحق أن سلوك أبي جندل واعتذار النبي عن طلبه بصلح الحديبية ينسجمان مع استدلال أبي الأعلى المودودي انسجاماً تاماً. فأبو جندل كان مؤمناً وقد هاجر متصوّراً أنّه سيستحق ولاية النبي له انطلاقاً من الآية: «و الذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا»، كما أن اعتذار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له يستبطن الإقرار المبدئي أن له الحق في ذلك، سوى ان هذا الحق قد ارتفع لأجل ضرورة طارئة اكبر منه. ولعلّ الأصح تحوير عنوان الهجرة إلى عنوان أعمّ كعنوان الاعتقاد بدار الإسلام والتعهد بصيانتها. فإن الهجرة بدأت كحكم تشريعي يراد به حماية الدعوة من تحديات الأعداء وحماية المسلم الملتزم من ضغوط المناوئين، وانتهت في صورة الموقف السياسي الذي يقاس به مستوى الولاء للدولة النبوية.

من هنا نجد الآيات القرآنية التي تناولت موضوع الهجرة على قسمين: قسم أشار إلى أصل الحكم ومبرراته كقوله تعالى: «إن الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيم كنتم قالوا: كنّا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»^(١). وقوله تعالى: «يا

(١) النساء: ٩٧.

عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون»^(١) وقوله تعالى: «و من يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة»^(٢).

وقسم آخر ربط بين الهجرة والدولة كقوله تعالى: «و الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا»^(٣)، «...فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله»^(٤)، والآية الأخيرة جعلت عدم الهجرة علامة من علامات المنافقين حيث صرّحت: «فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم... تكفرون كما كفروا فتكونون سواء، فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله.».

وهذا يعني أن الهجرة التي تناولتها هذه الآيات وان كانت في واقعها التاريخي حادثة واحدة إلّا أننا يمكننا تحليلها بسببين مختلفين هما:

١. عدم القدرة على إظهار شعائر الإسلام.

٢. تعزيز دار الإسلام والاستجابة لنداء ولي الأمر فيها.

السبب الأول يوجب الهجرة إلى أي بلد تتوافر فيه الحرية للدين والدعوة. ولا يحددها بالهجرة إلى دار الإسلام، فقد لا تكون هناك دار للإسلام بعد، كما حدث في الهجرة إلى الحبشة. والسبب الثاني يحدد الهجرة بكونها إلى دار الإسلام.

السبب الأول حكم ديني لا دخل لولي الأمر فيه، والسبب الثاني حكم ديني مرتبط بقرار من ولي الأمر فهو الذي يقرّر الهجرة ويحدّد كیفيتها وعلى المسلمين إطاعته.

في السبب الأول لا تترتب إجراءات قانونية في حالة عدم الهجرة. بينما في السبب الثاني هناك إجراءات قانونية تترتب على عدم الهجرة، لأنّه سيّعي عدم الاعتقاد بدار الإسلام وعدم الاهتمام بصيانتها وحمايتها، والاجراء القانوني هو سقوط حق المسلم غير المهاجر في ان تتولاه الدولة الإسلامية كما قرأنا في الآيتين السابقتين وكما نلمس من الحديث النبوي

(١) العنكبوت: ٥٦.

(٢) النساء: ١٠٠.

(٣) الأنفال: ٧٢.

(٤) النساء: ٨٩.

الصحيح: «إني بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دارالحرب». وقد ورد هذا الحديث بطرق أهل السنة بنص آخر: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين...»^(١).

ويظهر جلياً من إسناد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الأمر إلى نفسه «إني بريء. أنا بريء» ولم يقل «الله بريء، أو الإسلام بريء» أن الهجرة إلى المدينة كانت إما للسببين معاً أو للسبب الثاني خاصة، فإن إشارة النبي إلى نفسه في الحديث تعني أن الهجرة كانت بحكم من الكتاب وقرار ولائي من ولي الأمر. وصح الحديث المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا هجرة بعد الفتح» فيكون مؤيداً لهذا التفصيل، لأنه سيكون قراراً نبوياً بإيقاف الهجرة إلى مكة خاصة، لأنها أصبحت جزءاً من دارالإسلام. ومن الممكن لأي ولي شرعي آخر إصدار قرار بالهجرة من مدينة أخرى عندما تتوافر الأسباب الداعية إلى ذلك، وعلى هذه يكون للمواطنة في الإسلام أساسان:

١. الاعتقاد بالإسلام كدين وكمهج في الحياة.

٢. الإيمان بالكيان السياسي الإسلامي والتعهد بحماية دارالإسلام وتوسيعها، وذلك استناداً إلى الآية ذاتها «إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض...»، فالإيمان هو الأساس الأول فلا يدخل المشرك ولا الكتابي المعاند لدار الإسلام في جنسية هذه الدار. ولا مانع من دخول أهل الذمة لأنهم آمنوا بسيادة الإسلام عليهم وتعهدوا بشرائط الذمة. فالأساس إما الاعتقاد بالإسلام أو احترام سيادته، على أن لا تكون جنسية المسلم والذمي واحدة، ولا بد من تفاوت بالدرجة لصالح المسلم، لأن الدار داره والدولة دولته وقد غذاها بدمه وماله، ولأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، ويفهم من علو الإسلام نفي مساواة الآخرين معه. خلافاً لما قاله الاستاذ عبدالقادر عودة من أن جنسيتيهما واحدة^(٢) ومن الطبيعي أن يخرج المرتد من الجنسية الإسلامية.

والأساس الثاني هو الإيمان بالكيان السياسي الإسلامي والتعهد بحماية دار الإسلام وتوسيعها. ولا يمكننا أن نتخذ عنوان الهجرة بصورة مستقلة، لأن سببي الهجرة لا يوجدان في

(١) ورد النص الأول في وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٠١، طبعة مؤسسة آل البيت. وورد النص الثاني في سنن

الترمذي / كتاب السير / ح ١٥٣٠ / بترقيم العالمية، وفي سنن أبي داود / كتاب الجهاد / ح ٢٢٧٤ بترقيم العالمية.

(٢) التشريع الجنائي في الإسلام / ص ٤٨٤.

زمن ما أو مكان ما، ولأنّ الآية اشتملت على عناوين الجهاد والنصرة وإيواء المهاجرين. فإذا اعتمدنا عنوان الهجرة فلا بد أن نعتمد هذه العناوين أيضاً. فلماذا اكتفى الاستاذ المودودي بالهجرة؟ ومن المعلوم ان الانصار لم يهاجروا فهل يجب ان لا نعدّهم مواطنين؟ ومن هنا نجد أن العناوين المذكورة في الآية لا بدّ من أخذها بنحو العنوان المشير لالعنوان المستقل. فالهجرة تشير إلى الاعتقاد بدار الإسلام ودولته، والجهاد يشير إلى التعهّد بتوسعة رقعة السيادة الإسلامية حتى تبلغ كل من يحيا على وجه الأرض، وكذلك عناوين الايواء والنصرة.

وهذا ما ينسجم تماماً مع قصّة أبي جندل في صلح الحديبية. فإنّه كان مؤمناً متوفراً على الأساس الأول ثم هاجر متأخراً استجابة لنداء دار الإسلام واعتقاداً بحقانية هذه الدار، فامتلك الأساس الثاني فاستحق بذلك على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) امتلاك الجنسية الإسلامية، فأجابه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن هذا الاستحقاق معترف به من قبل دار الإسلام ودولته لكنّه قد تجمّد بسبب ظروف قاهرة خارجة عن إرادته. ولو كانت هجرته قبل صلح الحديبية لما كان لولي الأمر عذر في ردّه.

فلكلّ مسلم معتقد بالإسلام وبقائه ودولته ومستعدّ للجهاد من أجل توسيع سيادته الحق في اكتساب الجنسية الإسلامية. ولا يخرج من هذا الأصل إلّا الضرورات القاهرة التي يقدرها ولي الأمر، ويتساوي في هذا الأصل سكّان إقليم الدولة مع غيرهم من المسلمين. فإذا وجد الملاك المذكور في مسلم، استحق اكتساب الجنسية الإسلامية، وبفقدته يفقد هذا الاستحقاق بلافق بين مسلم ومسلم، لأن الأرض ليست لها صفة حقوقية قانونية في الإسلام. والأيديولوجية هي الأساس والمنبع الوحيد للحقوق والقوانين والواجبات.

الدولة الإسلامية واحدة ام متعددة؟

إن الدولة الإسلامية هي المظهر السياسي للتوحيد. أو هي التوحيد في الحقل السياسي. ومن الطبيعي أن تعكس خصائص التوحيد المعبر عنها في العقيدة بالأسماء الحسنى، بوصفها يدا الله في الأرض. والعالمية خصيصة من صميم التوحيد بحيث لا عالمية حقيقية حتى تستند إلى المطلق.

ولا نعني بالدولة العالمية تلك التي تستوعب الأرض بسلطانها. فالامبراطورية البريطانية كانت لها السيادة على ثلثي الأرض لكنها لا يمكن أن تكون عالمية لأنها قائمة على أساس سيادة الرجل الأبيض الإنجليزي على من سواه. والدولة النبوية لم تستوعب الجزيرة العربية لكنها كانت دولة عالمية. فملاك العالمية هو المبادئ والقيم الإنسانية النبيلة التي هي بطبيعتها قيم مطلقة لا تعترف بحدود الزمان والمكان. فالدولة التي تقوم بصدق على المساواة والعدالة والحق دولة عالمية، لأن هذه القيم لا تفاوت بحسابها الأوطان والأقوام، والدولة التي تقوم على تقديس قومية معينة أو أرض معينة لا يمكنها أن تكون عالمية مهما اتسع سلطانها.

إن قيم المساواة والحق عالمية لأنها من جنس الفضيلة النابعة من الروح والعقل حيث القمة والشرف الإنساني. وقيم الأرض والقوم والعصبية قيم محلية لأنها من جنس الرذيلة النابعة من الغرائز غير المهيبة التي تشد الإنسان ببيئته المحدودة وتمنعه من التعالي عليها. ولا يمكن للدولة العالمية أن تتعدد، وكيف يكون المظهر السياسي للتوحيد متعددًا؟ وهكذا يبدو تعدد الدولة الإسلامية أمرًا غريبًا، لكننا نلاحظ عددًا من المفكرين والكتاب الإسلاميين قد أيّدوا تعددها بشكل صريح أو ضمني.

فالعلامة الطباطبائي رأى: أن الباحث لا يستطيع أن يبت في مثل هذه المسألة إذ ليس في الشريعة حكم ثابت لذلك، وإنما تتبع مصلحة الوقت ونمط الحكومة الذي يتحدد في ضوء ثلاثة عوامل هي الوحدة الإسلامية، والمصلحة الإسلامية والحدود التي تفصل المجتمع الإسلامي عن المجتمعات غير الإسلامية^(١).

واعتقد الاستاذ عبد القادر عودة أن الإسلام لا يتنافى مع نظام كنظام الجامعة العربية والمهم أن تتحقق الأهداف الإسلامية وأن يكون المسلمون يداً واحدة على غيرهم. ولا يرى دليلاً على ذلك أقوى من: «أن النظريات الإسلامية وضعت في عهد العباسيين بعد أن انقسمت الدولة الإسلامية الأولى إلى ثلاث دول، دولة العباسيين في المشرق ودولة العلويين في المغرب ودولة الأمويين في الأندلس، وقد ظلت هذه النظريات تطبق بعد أن أصبح في كل قطر إسلامي

(١) نظرية السياسة والحكم في الإسلام / ص ٣٦.

دولة إسلامية»^(١). وفي تعليقه على هذا الرأي اشترط المرحوم السيّد اسماعيل الصدر أن تكون هذه الدول خاضعة لحكم المعصوم. وهذا الشرط مرتفع في ظرف الغيبة فأيد بذلك التعدّد^(٢).

وكتب إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ): «إن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز وقد حصل الاجماع عليه، وأمّا إذا بعد المدى وتخلّل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع»^(٣).

واستدلّ ظافر القاسمي لصحّة تعدّد الإمامة بما رواه الطبري حول التراضي بين الإمام علي (عليه السلام) ومعاوية على أن تكون الكوفة للإمام والشام لمعاوية، فلو لم يكن هذا التدبير جائزاً لما قام به إمام كعلي بن أبي طالب (عليه السلام)^(٤).

ورأى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن الاعتقاد بوحدة الامامة في عصر المعصوم لا يقتضي الاعتقاد بها في عصر الغيبة، فلا بد من ملاحظة الأساس الشرعي الذي تقوم عليه حكومة عصر الغيبة. وهنا لاحظ أن نظرية ولاية الفقيه لا يمكن أن تكون أساساً لدولة عالمية تشمل الأقاليم الإسلامية. إذ إن عمدة أدلّة هذه النظرية مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق (عليه السلام) التي يقول فيها الإمام: «... ينظر ان الى من كان منكم ممّن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً».

فالحاكم المبحول يكون - طبقاً لهذا النص - حكمه خاصاً بمن نظر ولا يشمل غير الناظر. مع الإصرار من الشيخ شمس الدين على تفسير النظر بالاختيار والانتخاب ثم يختار نظرية ولاية الأئمة على نفسها، وهي تعني أن ينتخب كلّ شعب مسلم حكومته في إطار وحدة الأئمة^(٥).

(١) التشريع الجنائي في الاسلام / ص ٤٦٤.

(٢) المصدر السابق / ص ٤٦٣.

(٣) الارشاد / ص ٣٥٨.

(٤) نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي / ج ١ / ص ٣٢٠.

(٥) نظام الحكم والادارة في الاسلام / ص ١٣٥ / ص ٤١٨ - ٤١٩.

ومال العلامة فضل الله العمري إلى تعدّد الدولة الإسلامية، وأن وحدتها حالة خاصّة بالدولة المعصومة، واستدل على ذلك بمقبولة عمر بن حنظلة^(١).

وأيد الشيخ وهبة الزحيلي تعدّد الحكومات الإسلامية^(٢).

وإذا نظرنا إلى رأي العلامة الطباطبائي وجدنا أن العوامل الثلاثة التي تحدّد نمط الحكومة عنده وهي المصلحة الإسلامية والثغور الفاصلة بين المسلمين وغيرهم، والوحدة الإسلامية، لا يمكن أن تؤدي إلّا إلى دولة واحدة. فأى مصلحة وأي وحدة تتحقّق مع تعدّد الإمامة؟ وأي ثغور تحمى حينئذ؟

صحيح إن حكماً تشريعياً ثابتاً بوحدة الإمامة في عصر الغيبة أمر غير موجود، ولكن هناك جملة مؤشرات عقائدية وتشريعية تؤدي إلى هذا الاتجاه، وهي كافية للقول به.

ودليل الاستاذ عبد القادر عودة غريب جداً. فمتى أصبحت سيرة الأمويين والعباسيين دليلاً يعتمد عليه في الاجتهاد والاستنباط؟ وإذا كانت نظريات الإمامة في المذاهب الأربعة قد وضعت في ضوء تجارب الحكمين الأموي والعباسي فإن هذا يكشف عن خلل عميق في هذه النظريات، والأولى حينئذٍ طرحها واستنباط نظريات أصيلة في ضوء الكتاب والسنة الصحيحة.

وفي تعليقه المرحوم السيّد إسماعيل الصدر تفريق بين عصر الحضور فلا يجوز التعدّد في الإمامة وعصر الغيبة فيجوز. فإذا كان عصر حضور المعصوم لا يحتمل تعدّد الإمامة فكيف يحتمل عصر الغيبة ذلك؟ ولو كان التعدّد في عصر الغيبة أمراً صحيحاً وممكناً ولا تلزم منه مفسدة فلماذا لم يكن جائزاً في عصر الحضور؟

ويرد على رأي الجويني ما ورد على رأي الاستاذ عبد القادر عودة، لأنّه من تلك النظريات التي صيغت في ضوء سيرة الحكم العباسي، على أن جواز التعدّد عنده مقيّد ببعد المدى. وقد حلّت المواصلات الحديثة هذه المشكلة فيكون رأيه - وهو المشهور في المذاهب الأربعة - دليلاً على عدم صحّة التعدّد في العصر الحاضر خلافاً لما قرّره الأستاذ عودة، كما أن بعد المدى بين الاصقاع المتباعدة قد يبرّر تعذّر النصرة بينها وتبقى الوحدة في ما عدا ذلك لازمة، فإنّ تعذّر النصرة لا يستلزم تعدّد الإمامة.

(١) الحركة الإسلامية هموم و قضايا / ص ٣٠١ - ٣٠٣.

(٢) آثار الحرب في الفقه الاسلامي / ص ١٩٥.

واستدلال ظافر القاسمي غريب أيضاً. فلو صحّت رواية الطبري وهي مرفوضة من قبل مؤرّخي الشيعة فإنّها لاتدلّ على جواز تعدّد الامامة، لأن الصلح المدعى على أن تكون الشام لمعاوية والكوفة للإمام علي لا يثبت مشروعية دولة معاوية. فالدولة الثانية ستكون أمراً واقعاً من الناحية التاريخية لكنّه غير مشروع، شأنه في ذلك شأن دار الكفر التي هي أمر واقع ومعترف به، لكن ذلك لا يدلّ على كونه مشروعاً. وهل يكون الكفر والبغي مشروعين من وجهة نظر الإسلام؟

وما يراه الشيخ شمس الدين من عدم استلزام وحدة الإمامة في عصر المعصوم لأن تكون كذلك إمامة موحّدة في عصر الغيبة فيه مجال للنظر؛ لأنّ حيثية الإمامة بما هي رئاسة في الدين والدنيا حيثية واحدة. والفرق بين عصر المعصوم وعصر الغيبة هو فرق في الدرجة وشدة التركيز، فقيادة المعصوم أعلى شأنًا وأشدّ تركيزاً من قيادة غيره. وإذا كانتا مختلفتين في النوع لا الدرجة فإن تعدّد الإمامة إذا لم يكن جائزاً في القيادة الأعلى نوعاً فكيف يصحّ في القيادة ذات النوع الأدنى؟

وما اعتقده من أن المدرك الفقهي لولاية الفقيه لا يساعد على ظهور دولة عالمية موحدة وأيده في ذلك السيّد فضل الله العمري يمكننا التأمل فيه من جهة التفسير الذي اختاره لكلمة «ينظران إلى من كان منكم» حيث فسّر النظر بالاختيار والانتخاب وأن مفاده مفاد العلة لقوله «... فإنني جعلته حاكماً» وهو تفسير لا شاهد عليه. فإن النظر هنا ليس بمعنى الانتخاب الاختيار وإنما بمعنى البحث عن الفقيه المعين حاكماً من قبل الإمام في مرحلة سابقة. فإن الإمام في هذا النص عين على نحو القضية الحقيقية الفقيه الجامع للشرائط حاكماً على الناس، أو قل إن التعيين جرى على النوع والخط. وعند تعدّد أفراد هذا النوع يمكن أن يكون للانتخاب دور في تشخيص الفرد المطلوب كولي فقيه. ولكن الانتخاب مفهوم عام لا يختص بعملية إدلاء الأصوات في صناديق الاقتراع فإذا تطابقت آراء أكثرية الأمة من بلدان شتى على فقيه معين بطريقة ما ولو عبر المسيرات الشعبية والتظاهرات والاحتفالات الجماهيرية، فإنّه يكون الفقيه المنتخب من قبل الأمة. فحتى لو فسّرنا النظر بالانتخاب فإن بإمكان أهالي البلدان المتعدّدة أن يشاركوا بطريقة ما في عملية انتخاب ولي فقيه واحد لهم. ولو كانت حكومة الفقيه خاصة بمن نظر إليه وانتخبه بنحو يتيح شرعية حكومات فقهاء متعدّدين في آن واحد، فإن هذا المعنى

صالح للإلتحاق والتحقّق في بلد واحد فتكون لكل مدينة من مدنه حكومة يرأسها فقيه معيّن. فإذا جاز لأهالي البلدان المتعدّدة ان ينظر كل منهم إلى فقيه المحلي ويتخبوه دون أن يأخذوا بنظر الاعتبار وحدة البلد وكيانه السياسي. فحيث تكون ولاية الفقيه أساساً غير صالح لإقامة دولة واحدة حتى في داخل بلد واحد. وتسليم الشيخ شمس الدين بصلاحيّة ولاية الفقيه لأن تكون أساساً لدولة واحدة تشمل بلدان متعدّدة. لأنّ تعدّد البلدان يقوم مقام تعدّد المدن داخل البلد الواحد. فإذا كان تعدّد المدن لا يضرّ بإنشاء دولة واحدة فإن تعدّد البلدان لا يضرّ كذلك بإنشاء دولة واحدة. والفرق بين البلد والمدينة فرق جغرافي وإداري نشأ حديثاً ولم يكن له وجود في العصور الإسلامية.

وبإمكاننا أيضاً الاستعانة بعنوان نيابة الفقيه عن الإمام لإثبات ذلك أيضاً، فكما أن دولة الامام عالمية واحدة لا تعدّد فيها فكذلك دولة الفقيه النائب عنه يجب أن تكون واحدة لا تعدّد فيها، وفرق العصمة بين الإمام والفقيه من شأنه أن يؤكّد ذلك فإذا لم يصحّ التعدّد في دولة المعصوم فكيف يصحّ في دولة الفقيه؟ وإذا وجب الاتحاد في الأولى كان في الثانية أولى وأكد. وهذا ما اختاره الشيخ حسين علي المنتظري مؤيداً رأيه بما روي عن أبي سعيد الخدري عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما». وإن تعدّد الآلهة إذا كان يفسد الكون فإنّ تعدّد الولاة يفسد المجتمع. وإن تعدّد الإمامة في عصر الحضور إذا لم يكن صحيحاً فكيف يكون في عصر الغيبة جائزاً؟ ولا يقبل بتعدد الإمامة إلّا في صورة تعذر الوحدة لأنّ إقامة دويلات إسلامية أفضل من إهمال أمر الأئمة رأساً^(١).

و في تعليقه على رأي العلّامة الطباطبائي المذكور آنفاً يؤيد الشيخ محمد مهدي الآصفي القول بلزوم وحدة الدولة الإسلامية وعدم صحّة تعدّدها، ويعدّ ذلك من ثوابت النظام الإسلامي. وذلك في هامش كراس «نظرية السياسة والحكم في الإسلام».

إن الحياة الدولية المعاصرة تشهد لصحّة وإمكانية الدولة الواحدة وترفض تعدّدها، فلو اجتمع المسلمون في نطاق دولة واحدة فإن هذه الدولة ستكون من حيث السكّان مشابهة للصين ومن حيث المساحة مشابهة للاتحاد السوفياتي. ألا يحقّ للمسلمين الحلم بواقع دولي كهذا؟ ولماذا يعدّ هذا الحلم واقعياً للبوذيين وخيالياً للمسلمين؟

(١) دراسات في ولاية الفقيه / ج ١ / ص ٤١٠ - ٤٢٠.

إن تعدد الإمامة يهدد وحدة الأمة ووحدة السيادة الإسلامية ووحدة دار الإسلام وتحولها إلى خيالات وأحلام. وقد أثبت التجارب السياسية فشل صيغة الهيئات والتكتلات في تحقيق الوحدة. فما الذي حققته منظمة المؤتمر الإسلامي للمسلمين على صعيد الوحدة الإسلامية؟ إن الإسلام دين يدعو إلى رب واحد وله دولة واحدة تتطابق جغرافياً مع دار واحدة هي دار الإسلام وتساوي بشرياً أمة واحدة هي أمة الإسلام.

فريضة الجهاد والدعوة

الإسلام دين يتسم بالحيوية ومصارعة الجمود وله مجتمع يتميز بالنمو، ذلك ان المجتمع القائم على محور عقائدي يكون مجتمعاً نامياً في الكم والكيف، بينما يتسم المجتمع القائم على أساس خصائصه البيئية بالجمود الكمي، لأن الرابطة الوطنية والقومية غير قابلة للتوسع، قال تعالى:

«هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً. محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار...» (١). فالمجتمع الإسلامي «محمد والذين معه» يتخذ من عبودية الله «ركعاً سجداً» أساساً للنمو النوعي والكمي «كزرع أخرج شطأه... فاستوى على سوقه»، وهذه خصيصة نابعة من صميم المجتمع التوحيدي. ولذا لا يحتاج المجتمع الإسلامي إلى من يبرّر له اتساعه، بينما يحتاج المجتمع القومي إلى ذلك، لأنّ القومية ليس من شأنها الاتساع، فمن أين جاء الانجليز بامبراطورية لاتغيب عنها الشمس وهم قومية صغيرة؟

إن الحقيقة عالمية بطبيعتها والتوحيد عالمي بجوهره، وما يكون عالمياً بطبعه وجوهره لا يسأل عن مبررات انتشاره وتوسّعه، بينما تسأل القومية عن ذلك لأنها محلية بطبيعتها وجوهرها فما يحصل لها من الانتشار والتوسّع لا يكون إلّا على أساس العدوان وعلى حساب القوميات الأخرى.

(١) الفتح ٢٨-٢٩.

ومن هنا نجد ان المحاولات الفكرية الرامية إلى اثبات الطابع الدفاعي للجهاد والدعوة في الإسلام محاولات غريبة عن روح الإسلام وكنه التوحيد. وكأن الجهاد نوع من الاعتداء فيحتاج إلى شيء من التبرير. وكيف يكون المجاهدون معتدين وأنت تراهم «ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيما هم في وجوههم من أثر السجود»؟ وكيف يكونون معتدين وهم يريدون الدار الآخرة التي جعلها الله للذين «لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»^(١).

إن الاتساع القومي ينطوي بطبعه على الاعتداء لأنه لا يقوم إلّا على أساس فرض ثقافة وقيم شعب على شعب آخر. بينما ينطوي الاتساع الإسلامي على الرحمة لأنه قائم على أساس فرض سيادة التوحيد وقيمه على الأرض. والتوحيد ثقافة سماوية لا علاقة لها بالأوطان والقوميات، فلا يكون فرضها على الأرض إلّا رحمة لأهلها، والمحاولات التي يبذلها البعض لإثبات دفاعية الجهاد لا تستند إلى رؤية كافية.

ويعتقد الأستاذ سيّد قطب أن الذين يبررون الجهاد بحماية الوطن يغضون من شأن المنهج ويعتبرونه أقل من الموطن، بينما لاتجد الأرض في الإسلام قيمة ذاتية وكل قيمة لها في التصوّر الإسلامي إنّما هي مستمدة من سيادة منهج الله وسلطانه فيها^(٢).

ويجب الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر عن سؤال وجّه إليه حول الفرق بين الفتح الإسلامي والاستعمار بما ملخصه: إن لكلّ حضارة قاعدة تستند إليها، وإنّ سعي الحضارات نحو التوسّع لابدّ أن يُقيّم في ضوء القاعدة الفكرية التي تستند إليها، فإن كانت تنسجم مع الاتساع فهو مشروع وإلّا فلا. والحضارة الإسلامية تقوم على قاعدة التوحيد، وهي تستبطن في داخلها الحق في السيادة والانتشار والاتساع، وحينئذٍ لا يحتاج الجهاد إلى تبرير. بينما تقوم الحضارة الغربية على تقديس الحرية وهذه القاعدة تشجب بطبعها كل صور الإكراه والفرض حتى لو كان إكراهاً على الحرية نفسها، وحينئذٍ لا يحقّ للغربيين - طبقاً لحضارتهم - التدخل

(١) القصص: ٨٣.

(٢) معالم في الطريق / ص ١٠٤.

في شؤون الشعوب الأخرى حتى لو كان هذا التدخل معنوياً بالدفاع عن الحرية والديمقراطية، فكيف به إذا كان دفاعاً عن الديكتاتورية كما هو الغالب؟^(١).

والحقيقة أن السعي نحو الاتساع ظاهرة قائمة في كل الحضارات، وهذا ما يدل على أن العالمية نزوع عميق في الإنسان، لكن هذا النزوع إذا صادف عقيدة أخلاقية فسيكون لصالح الإنسانية، وإذا خلى الإنسان وأهواءه فيكون اعتداءً عليها.

ويحاول الشهيد مرتضى المطهري طرح المسألة من زاوية حقوقية فيتساءل: هل التوحيد حق شخصي أم حق إنساني عام كالحق في الحرية والحماية؟ فإذا كان شخصياً فلا يجوز التدخل في الحقوق الشخصية للإنسان، وإن كان حقاً عاماً يكون التدخل واجباً من أجل حماية النوع؛ كالأجراءات الوقائية التي تفرضها الدولة ضد بعض الأمراض الجرثومية حيث تجد الدولة من حقها إلزام الأفراد بالتطعيم ضد الوباء. وأخيراً يصل إلى أن التوحيد من النوع الثاني^(٢). ولكن النظر في الآيات القرآنية والنصوص الشريفة يساعد على كون التوحيد حقاً لله تعالى. قال تعالى: «و ما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون»^(٣).

كما أن القول المشهور للإمام علي (عليه السلام): «إلهي ما عبدتك حين عبدتك طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك وإنما وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» يدل على أن العبودية هي إيفاء لحق الله على الإنسان. ولكن حق الله ينسجم تماماً مع حق الإنسان، لأن الله أولى بعبدته وأعرف بمصلحته وأدرى بحاجاته وهو أرحم به من الإنسان بنفسه، وحينئذ تكون مشروعية الجهاد أشد وأقوى، لأن التوحيد سيكون حق الله بالذات وحق الإنسان بالعرض، ولو كان حقاً إنسانياً محضاً لكان بإمكان الإنسانية أن تسقط هذا الحق فلا يكون وجه للإلزام بالتوحيد أو العقوبة على الشرك. ويعتقد الشهيد المطهري أن الحرية تعني إزالة ما يمنع عن فعالية قوة تقدّمية وفكرة فعّالة لدى الإنسان، وعبادة الأصنام ليست من هذا النوع لأنها جمود في الفكر

(١) المجموعة الكاملة لمؤلفات السيّد محمد باقر الصدر / ج ١٣ / ص ٩٩.

(٢) الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن / ص ٣١، ٣٢.

(٣) سورة الذاريات / ٥٦.

والعواطف، وبالتالي فإن محاربتها لاتعني محاربة لحرية الفكر وإنما إطلاق لحركة الفكر والعقل^(١).

ويؤيده العلامة السيّد محمد حسين فضل الله العمري بالقول: «إن الشرك لايعتبر بمثابة العقيدة التي يمكن أن يقام لها وزن في حساب الحرية لدى الإسلام.... ومن هنا لابدّ من إخضاع أتباعه لسيطرة الدولة الإسلامية... كطريق عملي للسيطرة على عنصر الفساد والإفساد في الأرض»^(٢).

ولكن هذا الجواب يتم في الشرك ولايتم في غيره من الجهات المقصودة بالجهاد. فالدهريون والملحدون الذين يفلسفون الحياة والمجتمع في ضوء المادة يجاهدوهم الإسلام كما يجاهد المشركين، ويخاطبهم بحكم واحد وهو التخيير بين إعلان الشهادتين أو القتل، فهذا الجواب صحيح لكنّه فرعي خاص والجواب الأساسي العام هو ما تقدّم.

ومن نتائج البحث في الجهاد البحث في طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب وهل الأصل فيها الحرب، والسلم استثناء أم بالعكس؟

فقد ذهب جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً من السنّة والشيعّة إلى القول: بأن الأصل في العلاقة بين الدارين الحرب وأن السلم استثناء. وفي ضوء ما مرّ من البحث يتّضح لنا أن هذا الموقف أمر طبيعي وحتمي لم يكن بوسع فقيه الخروج عليه لأنّه متفرّع على مقدّمة قرآنية أكيدة. فما دامت السيادة على العالم حقاً طبيعياً للإسلام وحده من جهة، وما دام هناك أناس يرفضون الإقرار للإسلام بهذا الحق من جهة ثانية، فمن الطبيعي أن ينظر الإسلام لهؤلاء المعاندين على أنّهم وجود سياسي غير شرعي، فيكون الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو الحرب إلى أن يستوعب الإسلام بسلطانه آخر شبر من الأرض وآخر فرد يعيش عليها. فهذا الموقف نتيجة حتمية للمقدّمة القرآنية الأكيدة المتمثلة بحق الإسلام في السيادة على الأرض. وهناك نصوص عديدة في السنة الشريفة تعزّز هذا الموقف تناولها الفقهاء في أبحاث الجهاد من مؤلفاتهم.

(١) الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن / ص ٤٤.

(٢) الإسلام ومنطق القوة / ص ٢١٧.

ولكن الفترة الأخيرة شهدت ظهور محاولة من فقيه سنّي وأخرى من فقيه إمامي لإثبات أن الأصل في العلاقة بين الدارين هو السلم وأن الحرب استثناء جرياً على ما سار عليه القانون الدولي الوضعي. المحاولة الأولى للشيخ الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه «آثار الحرب في الفقه الإسلامي» والمحاولة الثانية للعلامة السيّد محمد حسين فضل الله العمري في كتابه «الإسلام ومنطق القوة». المحاولة الأولى تبدأ من القول: بأنّ الجهاد نوع ممّا يسمّى الآن بمقتضيات الدفاع الوقائي، وأنّه بكلمة موجزة وسيلة «في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين». وأنّ الفتح أجزى بشرط أن تكون الدولة المفتوحة قد اعتدت على الإسلام أو ثبت لدى المسلمين أنّها تأخذ الأهبة للاعتداء، فليست المسألة حقاً طبيعياً في الاتساع والسيادة يمارسه الإسلام كلّما لمس ظرفاً مؤثراً، وإنّما مسألة دفاع وقائي. ثم يصل إلى القول: بأنّ تقسيم الدارين مبني على أساس الواقع لا الشرع ومن صنيع الفقهاء في القرن الثاني وأنه كان بسبب قيام حالة الحرب فعلاً، ولا ضرورة في أن يتواصل إلى الأبد بل ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه. وهكذا يقرّر في النهاية. أن عبارات الفقهاء في أن الأصل هي الحرب ليست حجة على أحد إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنّما هي حكم زماني.

وأن الشافعي اعتبر الأرض داراً واحدة وأن التقسيم الثنائي أمر طارئ.

ويستفيد الدكتور الزحيلي من هذا الاعتبار أن الأصل هو السلم. ويؤكد قائلاً: إن آيات القرآن قاطعة الدلالة على أن الأصل هو السلم حتى يكون اعتداء^(١). وأكد السيّد محمد حسين فضل الله العمري في محاولة أن «كل ما هناك ان الجهاد مشروع في نطاق شروطه الشرعية ولذا فإننا لانستطيع اعتباره أصلاً يحتاج تركه إلى الرخصة». وبعد أن يطرح عدداً من الآيات القرآنية حول القتال ويناقد دلالاتها يبدي «التحفظات حول الفكرة التي يدعو إليها جمهور فقهاء المسلمين من اعتبار الحرب أصلاً في الشريعة الإسلامية حيث يحتاج السلم إلى مبرر، فربّما كانت الفكرة الأكثر قرباً للإسلام هي اعتبار السلم أصلاً لتكون الحرب قضية طارئة تخضع لمبرراتها، ولهذا ترجع إليه كلّما زالت المبررات. أو ربّما كانت قضية السلم والحرب خاضعة لمصلحة الإسلام والمسلمين فليس أحدهما أصلاً ليكون الآخر أمراً طارئاً».

(١) وردت هذه الآراء والأفكار مبثوثة ضمن أبحاث الكتاب، انظر الصفحات التالية ٥٥، ٦٣، ٧٤، ١٢٥، ١٣٢،

ويبدو منه أخيراً الميل إلى عدم إعطاء الأفضالة لأي من الحالتين «فقد تتطلب المصلحة العليا أن يكون الأسلوب السلمي سبيل العقيدة إلى الدخول في حياة الناس، وقد يكون العنف هو الأسلوب الأمثل في ذلك كله. فللقائمين على التخطيط لحركة العقيدة أن يأخذوا بهذا أو بذاك من دون خوف أو حرج»^(١).

ونلاحظ على محاولة الدكتور الزحيلي أن حروب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم تكن كلها دفاعية وإن كان الطابع الدفاعي هو الغالب فيها. ولو كان الدفاع هو الأساس في الجهاد لُقدّر الجهاد بقدر ردّ الاعتداء المعبر عنه بالتأديب ولكان الزائد عنه غير مشروع. فلماذا يصرّ الجهاد على المضي إلى الإمام حتى تحقيق الفتح؟

صحيح أن ملك الفرس استهزأ بكتاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ورسوله إليه وبعث إلى الجزيرة من يأتي إليه بالنبي مخفوراً ولكن هذا لا يبرّر فتح بلاد فارس لو كان الجهاد دفاعياً فقط. وهذا السلوك من ملك الفرس أمر متوقّع من أمثاله. فلو لم يكن الفتح هدفاً للجهاد منذ البدء وكان دفاعياً محضاً لما كان لفتح بلاد فارس ما يبرّره. ولو كان الدفاع هو الأساس لوجدناه واضحاً في لسان قادة الفتح الثلاثة الذين سألهم رستم قبل المعركة عن السبب الذي جاء بهم إلى هنا فأجابوه بجواب غريب عن الدفاع تماماً حيث قالوا: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده... ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام فأرسل رسوله بدينه إلى خلقه فمن قبله منا قبلنا منه ورجعنا عنه وتركناه وأرضه ومن أبى قاتلناه حتى نفضي إلى الجنة أو الظفر».

وهو جواب يتطابق تماماً مع قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قالها: فقد عصم مني نفسه وماله...»^(٢) وكأنّهم فهموا هذا الحديث وجاءوا انطلاقاً منه. وهو خير ما يوضح أن الجهاد ليس دفاعياً بل هدفه فرض السيادة الإسلامية في الأرض.

(١) الإسلام ومنطق القوة / ٢٢١-٢٢٤.

(٢) صحيح البخاري / كتاب الزكاة / ح ١٣١٢ بترقيم العالمية، وورد أيضاً في صحيح مسلم / كتاب الإيمان / ح ٢٩ بترقيم العالمية.

وقد رأينا في بحث دار الإسلام ودار الكفر أن تقسيم الأرض إلى دارين ليس من صنيع الفقهاء وأن نصوص الأئمة (عليهم السلام) اشتملت على هذا التقسيم، وأن نصاً نبوياً صحيحاً ورد بطرق الإمامية وهو مشتمل على مصطلح دار الحرب. وإن كان من صنيع الفقهاء فعلاً فإنه صنيع حتمي يفرضه حق الإسلام في السيادة من جهة وامتناع المعاندين عن الإقرار بهذا الحق من جهة أخرى. وهذا واقع دائم ثابت ما دام هناك مسلم وكافر على وجه الأرض. ولا معنى لقول الشيخ الزحيلي بأن هذا الواقع ينتهي بانتهاه أسبابه، إلا أن يذعن المسلم للكفر بشرعية وجوده على وجه الأرض. وهذا ما لا يمكن أن يقوله مسلم. فالمسلم بإمكانه الإذعان للأمر الواقع لكنه ليس مأذوناً بالاعتراف للكافر بالشرعية لوجوده السياسي. والفرق جلي بين الإذعان للواقع والاعتراف بشرعيته. ومن الغريب أن يستعين الشيخ الزحيلي لإثبات رأيه بما رآه الشافعي من أن الأرض دار واحدة وأن التقسيم الثنائي أمر طارئ. وقد مرّ بنا هذا المعنى فيما سبق من البحث؛ ذلك أن الأرض في الأصل دار واحدة للإسلام ولا انقسام في دار الإسلام. وأن انقسام الأرض إلى دارين حالة طارئة - بالقياس إلى هذا الأصل - ناشئة من عناد الكفار في الإقرار بالسيادة الإسلامية. وهذا المعنى لا غبار عليه ولا يدلّ على مراد الشيخ الزحيلي. وكيف يقصد الشافعي من كلامه هذا أن الأصل هو السلم وهو يرى أن قتال المشركين يستمر حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية كما نقله الشيخ الزحيلي نفسه؟

كما أن الآيات التي ادّعى دلالتها القاطعة على رأيه منصرفه عن هذه الجهة.

وخلاصة الموقف من المحاولتين معاً أن الآيات والنصوص الدالة على حق الإسلام في بسط سيادته على الأرض تؤدي بنا إلى القول بانقسام الأرض إلى دارين، وإن العلاقة بين الدارين تدور بين أصل واستثناء. الأصل هو الحرب والاستثناء هو الهدنة، ولا يمكن أن تقوم علاقة ودية سلمية طبيعية بينهما. وهذا لا يعني أن تكون دولة الإسلام دموية على طول الخط وأنها لا تختم حرباً حتى تعلن أخرى. فمن الممكن أن تلجأ إلى الهدنة والمعاهدات في علاقاتها مع الدول الأخرى كلما وجدت ذلك ضرورياً لها ولحركة الإسلام في العالم، وهذا شيء غير جعل السلم أصلاً في العلاقات، فإن الهدنة تسمح لدار بالشعور بحقها المستمر في الاتساع عندما تحين الفرصة المؤاتية وبعدم مشروعية دار الكفر، وبضرورة إخضاعها للسيادة

الإسلامية يوماً ما، بينما يُسحق هذا الشعور عندما يكون الأصل في العلاقة بين الدارين هو السلم.

وعلى أساس الجهاد ينقسم المجتمع البشري إلى ثلاثة أقسام:

١. إنسانية ملتزمة بالتوحيد التزاماً تاماً وهؤلاء هم المسلمون الذين يستحقون السيادة على الأرض. فالحقوق السياسية خاصة بهم.

٢. إنسانية شبه ملتزمة. وهؤلاء هم أهل الكتاب الذين تفرض عليهم الجزية ويمنحون حقوقاً إنسانية فقط ويكونون خاضعين للسيادة الإسلامية.

٣. إنسانية غير ملتزمة وهؤلاء هم المشركون والملحدون الذين يفرض عليهم الإقرار بالشهادتين، فإن تلفّضوا بهما أصبحوا من رعايا دار الإسلام وإلّا استحقوا القتل.

ومن المفيد أن نختم هذه الدراسة بما كتبه الإمام الشهيد الصدر عن الاستحقاق السياسي الإسلامي للأرض كل الأرض، فقد كتب يقول:

«ان استحقاق الدولة الإسلامية للأرض نوعان؛ النوع الأول الاستحقاق السياسي وهو ما تستحق الدولة الإسلامية من الأرض باعتبارها الإدارة السياسية العليا للإسلام، أي باعتبارها المسؤولة عن الكيان والموظفة الشرعية عن تطبيقه ونشره وحمايته. ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدود؛ لأنّ الكيان السياسي للدولة الإسلامية قائم على مبدأ فكري عام لا تختلف بحسابه الأراضي والبلاد، ولذلك كان الإسلام المتمثل في الدولة الإسلامية صاحب الحق الشرعي في الأرض كلّها» و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» فيحق للدولة الإسلامية إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً، غير أن طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الأشخاص المستوطنين من حيث كونهم مسلمين أو ذميين أو كفّاراً غير ذميين إلخ... وتشرح ذلك الأحكام الشرعية المتعلقة بسياسة الدولة الخارجية»^(١).

(١) الإمام الشهيد محمد باقر الصدر / ص.

الفصل الثالث

الدولة الإسلامية في الواقع المعاصر

الدولة العالمية عطاء لا اعباء

اتضح من خلال الفصل الاول ان الدولة العالمية تتكون من بداية توحيدية اخلاقية ونهاية جغرافية، واتضح ايضاً ان النهاية الجغرافية المتمثلة بسلطان سياسي يشمل المجتمعات البشرية الاخرى لاتعبر عن عنصر اصيل في هذه الدولة، وانما هي بمثابة النتيجة التي تسير الدولة العالمية باتجاه تحقيقها على نحو الافراز الطبيعي المقصود، فهي افراز طبيعي للتفاعلات الايجابية الناتجة عن البداية الاخلاقية التوحيدية التي تعمل كنواة في الدولة العالمية، وهي في الوقت نفسه افراز مقصود باعتبار ان الدولة العالمية تسعى لتوسيع سلطانها السياسي، وهي مكلفة بذلك، وليس بوسعها ان تنتظر حصوله من تلقاء نفسه ومن دون مبادرة واستهداف مبرمج ومدرّوس، غاية الامر انه افراز مقصود بوسائل سياسية وثقافية غير عدوانية، تنسجم مع النواة الاخلاقية التوحيدية للدولة العالمية، وليس هو مطلوباً على كل حال، فبإمكان الدولة العالمية ان توجد وتحيا بلا اتساع، ولكن ليس بإمكانها ان توجد وتحيا بلانواة توحيدية اخلاقية.

جدلية العقيدة والمنفعة

وفكرة الدولة العالمية هذه قد تثير في الازهان استفهاماً كبيراً يتصل بجدواها واهميتها في حياة الانسان، وطبيعة العطاء المتوخى منها، والثمار المرتجاة من اقامتها، وقد يتطور هذا الاستفهام ويصل حد الاعتقاد بأن الدولة العالمية تؤدي الى تحميل الاقليم الذي تقيم فيه تكاليف باهضة لصالح الأقاليم الاخرى، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، وقد يرقى درجة اكبر فيصل حد الاعتقاد بأن الدولة العالمية فكرة خيالية لاتقبل التجسيد، وهذا ما يستدعي عقد بحث خاص لمعالجة هذا الجانب بنحو مفصل، والحقيقة ان الافكار والمبادئ والنظريات تقاس بثلاثة مقاييس:

١. مقياس الحقانية

٢. مقياس الجداوئية والنفعية

٣. مقياس الامكان العملي

ففي المرحلة الاولى يتم اثبات صحة النظرية بالمقياس العقلي والفلسفي التجريدي وبغض النظر عن الناحية الانسانية، وفي المرحلة الثانية تقاس النظرية بالمقياس الانساني على اساس ما تقدمه من العطاء لحياة الانسان، وما تقدمه من حلول لمشاكله، وفي المرحلة الثالثة تقاس بالمقياس العملي على اساس ما تحضى به من صفة واقعية وامكان عملي.

ولدى التأمل الدقيق يتضح لنا ان الناحية العقلية تقتضي التلازم بين هذه المراحل والمقاييس، فإن الفكرة إذا ثبتت حقايتها على الصعيد النظري ثبوتاً تاماً وأكيداً لزم من ذلك كونها فكرة ذات قيمة انسانية، وذات عطاء وجدوى في حياة الانسان، سوى اننا نجهل حقيقة هذه القيمة فنحتاج الى بيانات تفصيلية مباشرة، اما الناحية العملية فأمرها ثانوي يعود الى الواقع القائم وليس الى اصل النظرية، فالدعوة الى الفضيلة والعفة في مجتمع غارق في الفحشاء والمنكر قد تعتبر دعوة غير عملية وغير مثمرة، ولكن ذلك لا يقلل من حسن الدعوة ولا من قبح الواقع، كما لا يعني رفع يد المسؤولية تجاهه، بل اننا نعيد النظر في مفهوم ما هو عملي وما هو غير عملي، فالذي اعتبر هذه الدعوة غير عملية انما نظر الى المسألة من زاوية عمره المحدود، وامكاناته المحدودة، وهذه نظرة غير واقعية انتجت حكماً غير واقعي، والنظرة الواقعية تقتضي النظر الى قبح الواقع وحسن النظرية وقدرتها على معالجته فقط، فاذا تم التاكيد من ذلك انتقلنا الى برمجة العملية التغييرية دون لحاظ العامل الزمني وعمر الافراد المغيّرين، وما إذا كانت الثمرة ستظهر في جيلهم أم في الجيل الثاني أم الثالث؟ فالحق يجب ان يُعمل به وان مضت على ذلك اجيال واجيال حتى ينصاع الواقع لارادة الحق.

وهكذا فالمقاييس الثلاثة ترجع الى مقياس واحد هو الحق، فإن الحق بحد ذاته يمتلك قيمة ذاتية متأصلة فيه، وبالتالي فالثمرة الانسانية منحصرة فيه دون غيره، فلا حق بلا ثمرة ولا ثمرة بلا حق، ولذا فالفلسفة البرجماتية التي تقيس الافكار بالمنافع صحيحة لو كانت تحسن تقدير المنافع، والله سبحانه وتعالى ما بعث الانبياء، وما انزل الشرائع الا لأجل ايصال الانسان الى المنافع الحقيقية التامة واعانته على الوصول إليها بعزم قوي وإيمان راسخ ولو كان الانسان بمفرده قادراً على تشخيص المنافع الحقيقية وتمييزها عن المنافع الكاذبة، والتمتع بعزم كاف

على جلب المنافع الحقيقية وعدم الخضوع لاغراءات المنافع الكاذبة، لما سرق السارق وزنى الزاني واعتدى المعتدي، فانما يسرق السارق لأجل مصلحة تصور حصولها بعمله هذا، ويستسلم الطالب لاغراءات الراحة والنوم ويرجحها اثناء فترة التحصيل العلمي على الدراسة بسبب ضعف عزمته على المنافع البعيدة وانحصار همته بالمنافع القريبة الصغيرة، ولو كانت الفلسفة البرجماتية في نفسها صحيحة لكان عمل السارق المتمكن من استغلال القانون والنجاح بخطئه عملاً حسناً، وحينما تدعو الدولة القائمة على مثل هذه الفلسفة مواطنيها الى التقيد بالقانون فانما تقع في تناقض فاضح، فإن القانون يحمي المصالح النوعية التي قد تكون متعارضة مع مصالح بعض الافراد، واذا كانت المنفعة هي الاساس الوحيد المشروع لتحرك الانسان، فإن تطبيق القانون على الافراد المتضررين به سوف يكون بلا اساس مقبول، بل سيكون خرج هؤلاء على القانون مستنداً الى اساس فلسفي صحيح، وهذا يعني ان القانون قد الزم نفسه بسقوط نفسه.

قد يقال في جواب هذا الاشكال: ان سقوط القانون سوف يكون اشد ضرراً على هؤلاء من تقيدهم به، وحينئذ سيكون خروجهم عليه منافاً لمصلحتهم، غير ان هذا جواب صوري لا حقيقي، فإن المنفعة إذا كانت هي الاساس فإن هؤلاء سيقومون بأجراء موازنة بين الضرر المترتب على تقيدهم بالقانون والضرر المترتب على خروجهم عليه، وسيأخذون حينئذ بالخيار الاقل ضرراً بالنسبة لهم، وكلما كان هربهم من القانون اكثر نفعاً واقل ضرراً من تقيدهم به سوف يكون ذلك السلوك مستنداً الى اساس فلسفي صحيح، وسيعني ذلك ان القانون قد الزم نفسه بسقوط نفسه في مثل هذه الحالة.

وهذا يعني بوضوح ان النظام الاجتماعي لايمكن ان يقام على اساس نفعي مادي، ولا بد من اقامته على اساس قيمي، وذلك هو الذي نعبر عنه بالحق، وهو الذي نتخذه مقياساً للحكم بالصحة او عدم الصحة على النظريات والمذاهب الاجتماعية المختلفة.

إن المقياس للشيء لابد وان يكون اسماً منه، كما هي الاستعانة بالمسطرة في رسم الخطوط، وقد رأينا ان المنفعة تضيق بمصالح بعض الافراد وهذا ما يجعلها فاقدة للصفة القياسية بالنسبة الى النظام الاجتماعي، وكما ان الظرف لابد وان يكون اوسع من المظروف كذلك المقياس للشيء لابد وان يكون اوسع واسمى منه. ان المنفعة مقياس مادي، ولو كانت

الحياة الاجتماعية مادية فقط لما صلحت المنفعة في ان تكون مقياساً لها، لأنها سوف لا تكون اسماً منها، فكيف تكون مقياساً لها وهي مركبة من نواحٍ مادية ومعنوية معاً؟، ان الحقيقة المادية والمعنوية المركبة للحياة الاجتماعية تستلزم مقياساً اسماً منها، وهو المقياس المعنوي المشتق من قيم مطلقة لا تشوبها ناحية مادية، وهو المعبر عنه بالحقانية، فأيهما اقرب للواقع وانسب لشأن الانسان ان يقاس بمقياس اوطأ منه، او يقاس بما هو اعلى منه؟ ان يقاس بمقياس اضيق منه ام بمقياس اوسع منه؟

و ذلك هو مقياس الحقانية الذي يعني ان هناك حقيقة كونية اجتماعية لا بد من اكتشافها وبناء الحياة عليها، وما يعبر عنه بالعقيدة انما هو اعتقاد بهذه الحقيقة، وما يتفرع عليها من رؤية كونية وفلسفة اجتماعية، وهذا امر مركوز في اعماق كل انسان، وحتى المنكر له ليس بوسعه التجرد عنه، وانما ينكره في لسانه ويجري عليه في سلوكه، فأولئك الذين ينظرون الى الانسان من زاوية اللذة والمنفعة ويعتبرونه مخلوقاً يبحث عن لذائذه ومنافعه قبل ان يبحث عن افكاره وعقائده، انما يعبرون بنحو من الانحاء عن وجهة نظر يعتبرونها هي الحقيقة الكونية والاجتماعية الصحيحة، وان النظام الاجتماعي الصحيح هو النظام الذي يقوم على اساس منها، ففكرتهم هذه لا تشكل نقضاً على دور العقيدة الحقة في الحياة، وانما تشكل تكريساً له وتأكيداً عليه، سوى ان هؤلاء يمثلون وجهة نظر سطحية عن المنفعة والعقيدة واللذة، بينما يمثل انصار العقيدة وجهة نظر عميقة عن هذه المعاني الثلاثة، فإن الباحث عن العقيدة انما هو باحث عن الحقيقة التي تمثل سرّ الوجود والحياة والتي يتمكن من خلالها من ادراك اكمل واتم لمنافعه ومصالحه، فما لم يكتشف ذلك السر كيف يتاح للانسان استيفاء منافعه ومصالحه ولذائذه الحقيقية؟ فالمنفعة لا تنفك عن العقيدة، والعقيدة لا تنفك عن المنفعة، وكلاهما لا ينفكان عن الحقيقة، وهذا التلازم بين المعاني الثلاثة ليس بوسع انصار اللذة والمنفعة التكر له، واتجاههم هذا يؤكد ذلك بنحو مركوز ومستبطن.

واذا القينا نظرة فاحصة على العقيدة الإسلامية وجدناها مزيجاً من هذه المعاني الثلاثة، فالحقيقة الكبرى هي الله سبحانه وتعالى، والعقيدة قد بنيت عليها في اصولها الخمسة، وهي الطريق الوحيد امام الانسان لبلوغ منافعه ومصالحه ولذائذه وسعادته بالمعنى الحقيقي التام لها، ولذا نجد القرآن الكريم تارة يحث الانسان على البحث عن الحقيقة الكبرى للوجود مخاطباً

بذلك عقله وادراكه، وتارة اخرى يخاطبه حسيّاً ونفعياً ومصلحياً مبيناً له ان مصلحته ومنفعته الحقيقية منحصرة بالدين واتباع الإسلام، مثال الاول قوله تعالى «افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها»^(١) ومثال الثاني «ومن اعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً»^(٢) وقوله تعالى «و ما أرسلناك الا رحمة للعالمين»^(٣)، وهذا يعكس التلازم بين الحقيقة والعقيدة والمنفعة.

ومن الطبيعي ان تُعطى الاولوية لعنصري الحقيقة والعقيدة، ويعتبر عنصر المنفعة متأخر رتبة عنهما، وان كانت العناصر الثلاثة متلازمة وموجودة معاً في آن واحد، فالعقيدة التي كشفت عن الحقيقة هي الاساس في الوصول الى المنفعة، ولولاها لاندفع الانسان وراء كل منفعة ظاهرية قريبة واهمل السعي وراء المنافع الحقيقية، كما يندفع الطالب في اثناء فترة التحصيل وراء الراحة ويسترخي امام لذة النوم ويهمل منفعته الحقيقية المصيرية المتمثلة باحراز الرتبة العلمية المنشودة.

وهذه الاولوية موجودة في الإسلام وفي كل نظرة كونية اجتماعية اخرى، سوى أنها في الإسلام تعتبر حالة ملحوظة، وفي النظرة النفعية البرجماتية غير ملحوظة لعدم وجود فاصلة بين هذه النظرة وبين المنافع التي تنشدها، بينما توجد بين النظرة الإسلامية وبين المنافع التي تنشدها فاصلة ملحوظة، كالمناافع الاخرية والمعنوية والمستقبلية، والمنافع المرتبطة بالنظام الاجتماعي العام، والفرق بينهما يوضحه مثال الشاب الذي تبيح له النظرة النفعية ارتكاب الرذيلة وتصورها نفعاً له، وبين النظرة الإسلامية التي تحبذ له العفة والانتظار لحين التمكن من الزواج، فكلتا النظرتين تؤمنان بأولوية الفكرة على المنفعة المنشودة بها، سوى ان هذه الاولوية ملحوظة في النظرة الإسلامية أكثر، لأنها تنشُد منفعة اجتماعية اخلاقية تدرك بالعقل اكثر مما تدرك بالحس، بينما هي غير ملحوظة في النظرة النفعية لعدم وجود فاصلة بينها وبين المنفعة التي تنشدها، وهي اللذة نفسها بالنسبة الى هذا الشاب، وكلما كانت الفاصلة اكبر كان التأكيد على عنصر العقيدة اكبر، فالشعب المستعمر يحتاج الى تاكيد اكبر على فكرة الاستقلال

(١) سورة الحج / ٤٦.

(٢) سورة طه / ١٢٤.

(٣) سورة الانبياء / ١٠٧.

والتحرر كلما كانت مُنيته بعيدة التحقق اكثر، والانسان الخائف من مصيره الاخروي يحتاج الى التاكيد على الايمان بالمعاد بنحو اقوى واكبر من تأكيده على امر قريب، وبنحو عام يحتاج الانسان الى تأكيد اكبر على الفكرة والعقيدة كلما مدّ يده الى منفعة ابعد.

وهذا هو الفرق بين القومية والعالمية، انه الفرق بين امر حسّي قريب وامر عقلي يبدو بعيد المنفعة والصلة، والانسان يميل بطبعه الى اقامة الامر الحسّي القريب دونما حاجة الى عناية وتكلف وحث وتوجيه، انما هو بحاجة الى من يقيمه على الامر العقلي ويحثّه نحوه ويركزه في شخصيته.

وبأمكننا ان ننظر الى جدلية العقيدة والمنفعة من زاوية علم الاخلاق، فمن المقرر في هذا العلم ان للفضيلة رتبتان، رتبة مكارم الاخلاق ورتبة محاسن الاخلاق، الاولى هي رتبة من يؤمن بالفضيلة ويطبقها لما للفضيلة من قيمة ذاتية لاتنفك عنها فهو يؤمن بالصدق ويعمل به لأجل ما ينطوي عليه من قيمة ذاتية، والثانية رتبة من يؤمن بالفضيلة ويطبقها لما لها من مردود ايجابي عليه، فهو صادق لأن الصدق يوجد له سمعة حسنة بين الناس ويكسبه ثقتهم، فكلما احتاج الى هذه السمعة سلك سبيل الصدق، وكلما استغنى عنها فقد الصدق عنده قيمته ومعناه، ولانحتاج الى مزيد من الروية كي نقرّر بأن ماهية الاخلاق وحقيقتها تنسجم مع الرتبة الاولى، بل تنحصر فيها، لأن الرتبة الثانية تتقوم بجوهر مادي نفعي لاينسجم مع حقيقة الاخلاق وجوهرها، وعندما يُدعى الى حاكمية الاخلاق في الحياة فالمقصود بها رتبة مكارم الاخلاق.

وليس هناك من يستطيع ان يدّعي بأن الاخلاق مغايرة لمصالح الانسان ومنافعه، بل هي الاطار السليم لتحقيق هذه المصالح والمنافع، وهذا هو ذات المعنى الذي عبّرنا عنه بأولوية العقيدة على المنفعة، وكلا التعبيرين يفيدان ان مقياس المنفعة لابد وان يكون اسماً منها، ولئن كانت المنفعة امراً مادياً فلا بد وان يكون مقياسها امراً معنوياً هو الحقانية بالنظرة العقائدية، او مكارم الاخلاق بالنظرة الاخلاقية، او المثل العليا بالنظرة الفلسفية.

الدولة العالمية في مقياس المثل العلي

وفي ضوء هذه النتيجة نلاحظ ان اطروحة الدولة العالمية لاتقاس بمقياس نفعي مادي، شأنها في ذلك شأن كل اطروحة قيمية، وكما لا يصح لنا ان ننظر إلى الصوم - مثلاً - من زاوية منافع الصحة والاجتماعية على الفرد والمجتمع، بل يجب علينا ان ننظر اليه من زاوية التعبد والمعنى السماوي له، كذلك لا يصح لنا ان ننظر الى الدولة العالمية من زاوية ما تقدمه من عطاء، لأن هذه النظرة تؤدي الى اسقاط المعنى القيمي لهذه الاطروحة كما تؤدي الى اسقاط المعنى المساوي التعبدي للصوم، واذا سقط المعنى القيمي وتركز المعنى النفعي كان ذلك بمثابة البداية للتحويل نحو القومية القائمة على اساس واسع من الانانية، انما تقاس الدولة العالمية بمقدار ما تتمتع به من الحقانية والاساس العقائدي التجريدي المتين، فاذا ثبت لها ذلك الاساس وجب السعي لأقامتها على من ادرك فوائدها ومن لم يدرك فوائدها، وعليهما معاً تكييف الواقع في ضوء مقولات هذه الدولة مهما كانت الفاصلة كبيرة بين هذا الواقع وهذه الدولة.

وهذه من الناحية الايدولوجية العقائدية لاتعني مصادرة حق الانسان في تفهم حياته ومنافعه ومصلحه، فبإمكان الانسان ان يبحث عن المعنى النفعي الديني للصوم - مثلاً - ولكن على اساس ان يتخذ هذا المعنى قنطرة للتحويل الى المعنى السماوي الاساسي لهذه الفريضة، بحيث يؤدي الصوم على اساس المعنى السماوي التعبدي لالمعنى النفعي الارضي.

وهذا المثال جارٍ بعينه في مسألة الدولة العالمية، فأن حقانية هذه الاطروحة وما تتمتع به من اساس اخلاقي وعقائدي متين ينعكس بنحو حتمي على الساحة الاجتماعية بصورة عطاء وافر للإنسان والحياة، وليس هناك من يريد مصادرة حق الانسان في ان يدرك الوجه الانساني لهذه الاطروحة، وانما الامر الاكيد هو ان لا يتجمد الانسان عند الوجه الانساني النفعي لها، وانما يتخذ قنطرة للإيمان بها بما تمثله من قيم مطلقة ومثل عليا كانت الاساس في ظهور الوجه الانساني النفعي بحيث لو لم يكن هذا الاساس ما كان للدولة العالمية عطاء على الساحة الانسانية. بل ما كانت هناك دولة عالمية.

ومن هذا المنطلق نحاول في هذا البحث استكشاف الوجه الانساني للدولة العالمية وطبيعة العطاء الذي تقدمه لحياة الانسان. ولا بد لنا في هذا المجال من ان ندرس المسألة على مستويين:

١. المستوى الانساني العام

٢. المستوى الخاص بالعالم الإسلامي وفيما يلي بيان لجوانب من عطاءات الدولة العالمية على كلا المستويين.

- أولاً. العطاء الانساني العام للدولة العالمية مسألة المثل العليا للانسان

الدولة بمعنى من المعاني هي المؤسسة التي تتصدى لتنظيم علاقة المحكوم بالحاكم، وعلاقة المواطن بأخيه المواطن الآخر، وعلاقة الجميع بالبلد الذي يعيشون فيه. والمفهوم الحديث للدولة يركز على العلاقة الثالثة كأساس واطار للعلاقتين السابقتين. فالبلد المكوّن من وطن وأمة يُعد في هذا المفهوم اساس العلاقة بين المواطن والمواطن الاخر من جهة، وبين المواطنين والحكّام من جهة اخرى، بما يعني ان المفهوم الحديث للدولة مفهوم قومي يرتكز على اساس معروف هو الولاء للوطن والامة، وهنا تأتي الدولة العالمية لتناقش في مضمون ومصداقية هذا الولاء. وتطرح ولاءً آخر يتناسب وشأن الانسان.

فإن الحياة المدنية - التي ليس بوسع الانسان الفرار منها - تفرض عليه ابراز ولاءه لمحور معين لا يعدو ان يكون واحداً من ثلاثة، فاما ان يعبر عن ولاءه لنفسه وللمجموعة البشرية التي يعيش ضمنها المعبر عنها بالامة، واما ان يعبر عن ولاءه لما هو ادنى من رتبته في سلم الوجود كالارض المعبر عنها بالوطن، واما ان يعبر عن ولاءه لما هو اعلى منه شأنًا وهو الله سبحانه وتعالى، الولاء الاول ينتج دولة قومية، والثاني ينتج دولة وطنية، والثالث ينتج دولة عالمية، ورغم التمايز النظري بين الولائين الأول والثاني الا انهما من ناحية عملية أُعتبروا ولاءً واحداً من مجامع بعضه، فإن ولاء الانسان لجماعته القومية وان كان من الناحية النوعية ارقى من ولاءه لوطنه، الا ان الوجه المادي المشترك بينهما اسقط هذا الفارق النوعي بينهما، فالوطني يمنح ولاءه للوطن بما هي حَضَن مشترك للجماعة التي ينتمي اليها، والقومي يمنح ولاءه للقومية بما هي مجموعة بشرية يشترك معها في الدم واللغة والارض، وكلاهما ينظران للإنسان من ناحيته المادية، فالقومي لا يمنح ولاءه للإنسان وانما يمنح ولاءه الحقيقي للعناصر التي تمثل منشا القومية، وهي عناصر مادية بحكم المناخ المادي الذي ترعرعت فيه الفكرة القومية،

وبالتالي فالمثل القومي الاعلى كالمثل الوطني، كلاهما من رتبة ادنى من الرتبة الانسانية، فالمثل الاعلى اما ان يكون اعلى من الانسان واما ان يكون ادنى، ومن الخداع الحديث عن مثل انساني، لأن مقهورية الانسان امام الكون تجعله متأرجحاً بين الولاء للأرض أو للسماء. والحديث عن القيمة الموضوعية للدولة العالمية هو في الحقيقة حديث عن القيمة الموضوعية لاتخاذ التوحيد مثلاً اعلى في الحياة بدلاً عن الارض. وقد أفاض القرآن الكريم في هذا الجانب. فتحدث عن نوعين من المثل العليا في حياة الانسان. مثل عليا مشتقة من التوحيد، فهي مثل عليا حقيقية، ومثل عليا ارضية فهي مثل زائفة مصطنعة تلعب دور المثل العليا بسبب انحراف الانسان عن المثل الحقيقية، وقد تالأت يراعة المفكر الإسلامي الكبير السيد محمد باقر الصدر في تناولها لهذا الجانب في محاضراته القرآنية، ومن المناسب ان نقتطف شيئاً من حديقة افكاره فيه، فهو يقول:

«بقدر ما يكون المثل الاعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الاعلى محدوداً او منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً»^(١) «و كل جماعة اختارت مثلها الاعلى فقد اختارت في الحقيقة سبيلها وطريقها...»^(٢) «حتى ورد في قوله سبحانه وتعالى: ارأيت من اتخذ الهه هواه، عبر حتى عن الهوى بأنه اله حينما يتصاعد هذا الهوى تصاعداً مصطنعاً فيصبح هو المثل الاعلى وهو الغاية القصوى لهذا الفرد او لذلك... وهذه المثل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية على ثلاثة اقسام: القسم الاول: المثل الاعلى الذي يستمد تصوره في الواقع نفسه... و حينما يكون المثل الاعلى منتزعاً من واقع الجماعة بحدودها وقيودها وشؤونها يصبح حالة تكرارية يصبح بتعبير آخر محاولة لتجميد هذا الواقع وحمله الى المستقبل... و لهذا سوف يكون المستقبل تكراراً للواقع وللماضي»^(٣) وحيث ان «المثل الاعلى دائماً يحتل مركز الاله بحسب التعبير القرآني»^(٤) فظهرت بسبب ذلك «الاديان التي يفرزها الانسان من خلال صنع هذه المثل ومن

(١) المدرسة القرآنية/١٤٥.

(٢) المصدر نفسه/١٤٦.

(٣) المصدر نفسه /١٤٨.

(٤) المصدر نفسه /١٥٧.

خلال عملاقة هذه المثل وتطورها من تصورات الى مطلقات...هذه الاديان هي اديان التجزئة في مقابل دين التوحيد سوف نتكلم عنه حينما نتحدث عن مثله الاعلى القادر على استيعاب البشرية...» (١).

«النوع الثاني: يعبر عن كل مثل اعلى للأمة يكون مشتقاً من طموح الامة من تطلعها الى المستقبل...ليس هذا المثل تعبيراً تكرارياً عن الواقع بل هو تطلع الى المستقبل» (٢) ومشكلة هذا النوع «حينما يصنع مثله الاعلى ويتنزع هذا المثل الاعلى من تصور ذهني محدود للمستقبل. لكي يحول هذا التصور الذهني المحدود الى مطلق» (٣) «و حينئذ سوف يتحول هذا المثل نفسه الى قيد للمسيرة، الى عائق عن التطور، الى مجمد لحركة الانسان لأنه اصبح مثلاً، اصبح الهاً، اصبح ديناً اصبح واقعاً قائماً، وحينئذ سوف يكون بنفسه عقبة امام استمرار زحف الانسان نحو كماله الحقيقي» (٤) «و تتجلى هذه المشكلة في نزوع هذا المثل المستقبلي المحدود نحو التعميم الخاطيء، افقياً تارة وزميناً أخرى، مثال التعميم الإنسان الاوروبي الحديث في بدايات عصر النهضة وضع مثلاً اعلى لأنه رأى ان الإنسان الغربي كان محطماً ومقيداً... وهذا شيء صحيح إلا أن الشيء الخاطي في ذلك التعميم الافقي، فإن هذه الحرية بمعنى كسر القيود عن هذه الانسان هذا قيمة من القيم، هذا اطار للقيم، ولكن هذا وحده لا يصنع الانسان، ليس هذا هو المثل الاعلى» «و اذا جرد هذا الاطار عن محتواه سوف يؤدي الى الويل والدمار الى الويل الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم...»، ومثال التعميم الزمني «حينما اجتمع في التاريخ مجموعة من الاسر فشكلوا القبيلة، حينما اجتمعت مجموعة من القبائل فشكلت عشيرة، حينما اجتمعت مجموعة من العشائر فشكلت امة، هذه الخطوات صحيحة في تقدم البشرية وتوحيد البشرية، ولكن كل خطوة من هذه لا يجب ان تتحول الى مثل اعلى. لا يجوز ان تتحول الى

(١) المصدر نفسه / ١٥٨.

(٢) المصدر نفسه / ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه / ١٦٥.

(٤) المصدر نفسه / ١٦٦.

مطلق، لا يجوز ان تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من اجله الحقيقي، يبقى هو الله سبحانه وتعالى...»^(١).

«النوع الثالث من المثل العليا هو المثل الاعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى، في هذا المثل، التناقض الذي واجهناه سوف يحل بأروع صورة، كنا نجد تناقضاً وحاصل هذا التناقض هو ان الوجود الذهني للإنسان محدود، والمثل يجب ان يكون غير محدود... هذا المثل الاعلى ليس من نتاج الانسان، ليس افرازاً ذهنياً للانسان، بل هو مثل اعلى عيني له واقع عيني»^(٢) «و هذا المثل الاعلى الحقيقي حينما تتبناه المسيرة الانسانية... سوف يحدث تغيير كمي وكيفي على هذه المسيرة... اما التغيير الكمي على هذه الحركة فهو باعتبار ما أشرنا اليه من ان الطريق حينما يكون طريقاً الى المثل الاعلى الحق يكون طريقاً غير متناه، اي ان مجال التطور والابداع والنمو قائم ابداً ودائماً...»^(٣) «و اما التغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الاعلى على هذه المسيرة فهذا التغيير الكيفي هو اعطاء الحل الموضوعي الوحيد للجدل الانساني، للتناقض الانساني، اعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية لدى الانسان»^(٤) «المثل الاعلى يوحد الجامعة البشرية ويلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شمولية هذا المثل الاعلى، باعتبار شموليته فهو يستوعب كل الحدود وكل الفوارق ويهضم كل الاختلافات... لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض لا من دم ولا من جنس ولا من قومية ولا من حدود جغرافية او طبقية، المثل الاعلى بشموليته يوحد البشرية ولكن المثل العليا المنخفضة تجزيء البشرية، وتشتت البشرية انظروا الى المثل الاعلى كيف يقول: «ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون»... استمعوا الى المثل المنخفض. الى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون، او كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم: «ان فرعون علا في الارض وجعل اهلها شيعاً»^(٥).

(١) المصدر نفسه ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه ١٨٤.

(٤) المصدر نفسه ١٨٥.

(٥) المصدر نفسه ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

اذن فالفرق بين الدولة العالمية والدولة القومية هو ذاته الفرق بين مثل اعلى حقيقي يمنح المسيرة البشرية معنى تكاملها ورفيها، وبين مثل زائف يصطنعه الانسان لنفسه وينسجه في ضوء ملابسات الواقع الذي يحياه بما فيه من ضعف وقوة، والذي عبر الانسان القديم عنه تعبيراً ساذجاً من خلال اصطناع الاصنام وعبادتها وعبر الإنسان الحديث عنه من خلال اصطناع القومية والوطنية كمثال اعلى في الحياة المدنية، وقد تنبه الفيلسوف الانجليزي المعروف براتراند راسل الى هذه النتيجة فكتب يقول: ان «الولاء للوطن غير كاف وحده ان يكون مثلاً اعلى لانه باعتباره مثلاً اعلى ينطوي على انعدام قوة الابداع»^(١).

ان القومية والوطنية حقائق طبيعية تعبر عن انتماء الانسان وتبين موضع قدميه على الارض، ولا تعبر عن قيمة هدفية تكاملية بالنسبة للإنسان الذي عليه ان يميز بين محور الولاء ومحور الانتماء، فهو ينتمي لأسرة وعشيرة ومحلة ومدينة وبلد وقومية، وهذه الانتماءات لا تستحق ان تكون مثلاً علياً ولم تخلق كمحاور للولاء. ألا عند من لا يميز بين الموضع الداني لقدميه والموضع الرفيع لرأسه، فيتجاهل رفعة رأسه ويمنح ولاءه للتربة التي تقف عليها قدماه.

الدولة العالمية تحول ولاء الانسان من اسفل الى اعلى، من المحدود الى المطلق، من الداني الى الرفيع، بينما تقوم الدولة القومية بعكس ذلك حينما تحول ولاء الانسان من اعلى الى اسفل حيث الدم والتراب وسائر القيم المادية المنخفضة التي خلقت لتكون بخدمة الانسان، لا ان يكون الانسان تابعاً لها وعبدًا ذليلاً امامها.

هذا هو العطاء الاساسي الذي تقدمه الدولة العالمية للإنسان، ومنه تتشعب سائر العطاءات.

ثورة الافق

ان الارتباط بالمطلق اللامتناهي يفتح امام الانسان نافذة يطل من خلالها العالم المادي المحدود على عالم المطلق اللامتناهي، فتربط الساقية الصغيرة بالمحيط الكبير، ولولا هذا الارتباط لطغت هذه الساقية وتصورت نفسها هي المحيط الكبير غروراً وانتفاخاً، ولتضررت كثيراً من التوقع في هذه المحدودية التي هي فيها، لكنها بالارتباط بالمحيط الكبير سوف تعرف حجمها وتتوسع افاقها وتسعى نحو الكمال الذي تجده في المحيط الكبير.

(١) التربية والنظام الاجتماعي / ص ١٥.

والدولة العالمية تؤمن هذه الرابطة للإنسان لتتقذه من القمم المحلي الذي يفرض عليه الولاء لدائرة صغيرة محدودة، وتعوضه عن ذلك بولاء لا يعرف الحدود، بوصف ان الارض وطن مشترك لجميع أفراد البشرية، فالانتماء لهذا الوطن المشترك، والولاء والتبعية للخالق العظيم، وليس لتراب يوطأ بالأقدام، والفرق بين الانتمائين والولائين ينعكس على البناء الذهني والروحي والثقافي للإنسان، فالولاء للقيم الأرضية المادية بكل ما تمثله من انحدار وهبوط، لا يختلف من ناحية جوهرية عن الولاء الجاهلي للأصنام، بينما الولاء لله سبحانه يعني الولاء للقيم المطلقة السامية والكمال المطلق، كما أن تحديد الانتماء ببقعة محدودة يحولها إلى قيد ذهني واخلاقي يحول دون انطلاق الذهن في الآفاق الواسعة، ودون انطلاق القيم الإنسانية المطلقة في شخصية الإنسان، والتاريخ زاخر بالادعاءات المتكررة الصادرة من جماعات قبلية أو قومية ترى نفسها فوق سائر الناس، أو استثناءً خاصاً من الخليفة، كالرومان والفرس وعرب الجاهلية واليهود ومجموعات أخرى في سائر بقاع الأرض، وليست النازية إلّا طبعة حديثة منها، والحقيقة أن هذه الادعاءات التي يجمع الناس على استنكارها تشكل الضمير الداخلي لكل حركة قومية، والفرق بين النازية وسائر الحركات القومية أن النازية كانت صريحة صادقة كشفت عن أفكارها ومبادئها بوضوح بينما عمدت سائر الحركات القومية إلى التخفيف من لهجتها والتلفع بعباءات انسانية شفافة، بسبب إن النازية حينما هزمت في الحرب العالمية الثانية أصبحت مثلاً بشعاً يثير التقزز والقشعريرة، ولو قدر لها أن تتنصر لكانت الامثلة الرسمية لكل القوميات في العالم. ولو اننا رصدنا سيرة وسلوك القوميات الغالبة القوية في تعاملها مع القوميات الضعيفة الصغيرة لوجدناه سلوكاً لا يختلف عن النازية إلّا في الاسم، فالنازية هي الحقيقة المتحركة في باطن كل حركة قومية، سوى أن هذه الحقيقة تظهر بوضوح في واقع القومية الغالبة القوية وتبقى دفيئة الباطن في القوميات الضعيفة غير القادرة على الاعتداء، والتي ترى أن التلفع بشعار الإنسانية هو السلوك المناسب لحالها ومصالحها.

بل أن سقوط النازية كان درساً بليغاً فهمته القوميات الكبيرة التي ظهرت على مسرح التاريخ بعد القومية الالمانية. حيث ادركت هذه القوميات أن القومية الاعتدائية السافرة مصيرها إلى السقوط، وأن العمل على مسرح الحياة الدولية يقتضي اخفاء اللهجة القومية وراء شعار عاطفي خادع كشعار الإنسانية وحقوق الإنسان والدفاع عن الحريات في العالم.

وهكذا فالإنسانية شعار مشترك ترفعه القومية الضعيفة لأنها عاجزة عن الإعتداء، وترفعه القومية القوية لكي تمرر من خلاله اعتداءاتها على الآخرين.

الخيار الاخلاقي

ان الدولة العالمية المنبعثة عن مثل اعلى حقيقي هي الخيار الاخلاقي الذي ينقذ الانسان من مساوئ الدولة القومية.

ذلك ان الشعور القومي - وكذا الوطني - شعور انفعالي منشؤه العاطفة غير الموجهة، لذا يظهر بشدة في الازمات والحروب القومية والوطنية ويضعف في اوقات السلم. والتركيز على هذا الجانب في الانسان يقود الى تغليب العاطفة على العقل. يقول تقي الدين النبهاني:

«ينشأ بين الناس كلما انحط الفكر رابطة الوطن، وذلك بحكم عيشهم في ارض واحدة والتصاقهم بها فتأخذهم غريزة البقاء بالدفاع عن النفس... وهي اقل الروابط قوة واكثرها انخفاضاً وهي موجودة في الحيوان والطير كما هي موجودة في الإنسان، وتأخذ دائماً المظهر العاطفي، وهي تلزم حالة اعتداء اجنبي على الوطن بمهاجمته او الاستيلاء عليه. ولا شأن لها في حالة سلامة الوطن من الاعتداء، واذا رد الاجنبي عن الوطن او اخرج منه انتهى عملها ولذلك كانت رابطة منخفظة. وحين يكون الفكر ضيقاً تنشأ بين الناس رابطة قومية وهي الرابطة العائلية ولكن بشكل اوسع، وذلك ان الانسان تتأصل فيه غريزة البقاء فيوجد عنده حب السيادة وهي في الانسان المنخفض فكراً...»^(١) ويعتبر الرابطة الوطنية فاسدة لثلاثة اسباب هي «اولاً لأنها رابطة منخفظة لا تنفع لأن تربط الانسان بالانسان حين يسير في طريق النهوض وثانياً لأنها رابطة عاطفية تنشأ عن غريزة البقاء بالدفاع عن النفس والرابطة العاطفية عرضة للتغيير والتبديل فلا تصلح للربط»^(٢)، ويقول هربرت لوثي «١٧٤٤ - ١٨٠٤» «القومية مذهب يعتمد على حفنة من الجرميات التي تفتقد المسوغ العلمي والعقلي ولا يعتقد بأصالته سوى اتباعه»^(٣).

ويقول لويس ل. شنايدر: «و في خلال القرن القرن التاسع عشر بدأ الشك في العقل يساور النفوس بصورة تدريجية، فظهرت الرومانتيكية اولاً ضد الاتجاه العقلي في التفكير فاند مجت

(١) نظام الإسلام / ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه / ص ٢١.

(٣) الإسلام والقومية / ص ٦٥.

مع القومية وبدلاً من الالتجاء الى العقل والفكر اتجه الرومانتيكيون القوميون الى القلب والروح والدم ينشرون منها الوحي والالهام...و قد اعتقدوا ان العقل كان ضعيفاً امام هذه القوى البايولوجية الاخرى كالفرائز...و قد دفع هذا التفكير الى استمالة جماعات كثيرة من الناس تحولوا فيما بعد الى قادة وسحرة وغوغائيين يفكرون في الدم...ان القرن العشرين خير شاهد على هذا التحلل عن العقل والالتجاء الى الخرافات والاساطير ويمكن معرفة هذا التطور بصورة احسن اذا التجأ الى استخدام اساليب علم النفس لوصف الانحطاط العقلي والفكري»^(١).

والواقع ان القومية تمثل احد التحديات التي افرزتها النهضة الاوروبية ضد العقل، ويتكامل دورها السلبي في هذا الاتجاه مع المحاولات العلمية والفلسفية المختلفة الرامية لربط الانسان بكيانه المادي ومصادرة وجوده المعنوي بالتنكر لبعضه كالروح وتفسير البعض الاخر من هذا الوجود المعنوي على اساس مادي كما فعلوا مع العقل.

ونتيجة لمحدودية ونسبية المثل القومي وانبعائه عن عالم الغريزة جاءت القومية حركة مناهضة للأخلاق، فإن الاخلاق لا تتولد الا في اطار المثل المطلقة. بينما القومية مزيج من طباع انسانية رديئة كالانانية والعصبية والكبر والغرور. واذا ما انحصرت مثل الانسان في حدود بلاده كما يفترض المفهوم الحديث للقومية، فإن ذلك سيؤدي الى طرح الاخلاق طرْحاً عنصرياً حيث تكون الفضيلة هي ما تقتضيه المصلحة الوطنية والقومية والرديلة ما يتعارض معها، وان كانت تلك المصلحة وسبل تحقيقها غير مشروعة، يقول فولتير: «ما تمنى احد العظمة لبلاده الا وتمنى التعاسة للآخرين»^(٢) ويقول براتراند رسل: «ان الشعور القومي يتسم بعنصر خفي او واضح من العداء للغير»^(٣)، ويقول احد المستشرقين الهولنديين ان القومية اضحت: «الهأ تضحى على مذبحه جميع مبادي الحق والعدل والخير»^(٤).

وقد شرح الاستاذ «مود» الشرف والمجد القومي بقوله: «إن المجد القومي انما يعني ان يكون الشعب يملك قوة يسلط بها رغبته وهواه على آخرين اذا مسّت الحاجة ... فالشرف كما

(١) العالم في القرن العشرين / ص ٣٤.

(٢) الإسلام والعقل / ص ٢١٠.

(٣) الانسان العقائدي / ص ١٨٣.

(٤) نظام الحكم في الإسلام / ص ٥٧.

قال المستر - بلدون - عبارة عن قوة تنال الامة بها المجد والفخر وتستلقت اليها الانظار وتشغل الافكار، ومعلوم ان هذه القوة التي تنال الامة بها هذه الدرجة من الشرف انما تتوقف على قنابل نارية متفجرة ومشعلة للنيران وعلى وفاء الشبان وولاءهم للوطن، الذين يحبون القاء تلك القنابل على المدن... فأرى ان الشعب يجب ان يعد همجياً وغير مهذب بالمقدار الذي يملكه من الشرف...»^(١).

ويقول عالم الاجتماع والترلاكور: «من الخصائص الرئيسية للقومية حب الذات والتقليل من شأن الآخرين وفقدان روح النقد الذاتي وعدم الشعور بالمسؤولية وعدم رعاية جانب الانصاف. ولذلك تفقد القومية الرؤية الواقعية بالتدريج ليسيّطّر التصور الخيالي على المجتمع»^(٢). ويقول جون هرمان راندال: «كان الفاشيست الايطاليون اول من فاخر بصراحة من جديد بالانانية المقدسة للدولة القومية»^(٣).

إن الأخاء الإنساني فضيلة ليس بإمكان البشرية الحياة بدونها، غير أن الأخوة لا توجد إلّا ظلال الابوة، فهل وجد أخوان من دون أب؟ وهكذا الأخوة الإنسانية العامة لا توجد ما لم تستشعر البشرية ابوة السماء، وتدعّن لهيمنة الخلاق العظيم عليها وتعمل على اساس التبعية له. وهذه هي العالمية التي يريدّها الإسلام ويسعى لتحقيقها.

والفضيلة - كما مرّ آنفاً - لا تقاس بما تحقق من أهداف دنيوية ومنافع مادية، وإنما تقاس بقيمتها الذاتية وما تحدثه في النفس من تجليات، وما توجده من آفاق روحية خيرة، و حاجتنا إلى الأخاء الإنساني لا تعني الحاجة إلى السلام العالمي فحسب، مع ما لهذا الهدف من صفة إنسانية نبيلة، وإنما تعني بالدرجة الأولى الحاجة إلى صقل النفس الإنسانية وتهذيبها وإطلاق اشعة النور فيها وتكريس روحية الخير والحب والرحمة والرفّة فيها.

في عالم كهذا الذي صنعتّه القومية تأتي الدولة العالمية لتنقذ الانسان مما حلّ فيه من اجواء غريزية لا تتناسب وشأنه، وتجعله يتسامى على انانيته وغروره، وتقوده بدلاً عن ذلك الى عالم الاخاء الانساني.

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين / ص ٢٢٨.

(٢) الإسلام والقومية / ص ٧٨.

(٣) تكوين العقل الحديث / ج ٢ / ص ٤١١.

من فكرة الصراع الى فكرة الجماعة

الاسرة تأخذ معناها الحقيقي عندما يكون هناك أب يتوسطها ويرعاها ويستقطب افرادها وتمحور حوله فيسودها شعور جماعي وفكرة جماعية، وعندما تفقد ذلك الاب المستقطب تفقد معنى الاسرة ويتبدد شعورها الجماعي ليحل محله شعور فردي يقود كل فرد قوي من افراد هذه الاسرة للبحث عن موقع افضل من الاخرين، فيما يحاول الفرد الضعيف ضمان موقعه العادي، فوجود الاب يؤدي الى نشوء اسرة قائمة على اساس فكرة جماعية وفقدانه يؤدي الى سقوط هذه الاسرة وتحولها الى افراد تسودهم فكرة معاكسة هي فكرة الصراع، ولو على مستوى الاحساس الوجداني الداخلي الذي يجعلهم على أهبة الاستعداد للدخول في اي نزاع ينشب ولو من اسباب صغيرة.

وما يصدق على الاسرة يصدق على المجتمع البشري الكبير، فهو يسير بين خيارين لا ثالث لهما، خيار المجتمع المتمحور حول اب والمشيخ بفكرة جماعية، وخيار المجتمع الفاقد لهذا المحور والمشيخ بفكرة صراعية، الاول هو المجتمع التوحيدي المتمحور حول الله سبحانه وتعالى، والثاني هو المجتمع المادي الفاقد لهذا المحور، والدولة العالمية هي دولة المجتمع الاول، والدولة القومية هي من حيث الاصل دولة المجتمع الثاني، بمعنى ان القومية مظهر طبيعي من مظاهر فكرة الصراع الراسخة في المجتمع غير التوحيدي، هذه الفكرة تجلت بتمام ابعادها في الحضارة الغربية التي عبّرت عنها فلسفياً من خلال فكرة الديالكتيك وصراع الاضداد، وتاريخياً من خلال فكرة صراع الطبقات، وعلمياً من خلال فكرة الصراع من اجل البقاء، ودولياً من خلال الحروب والاسلحة الفتاكة حتى كتب روجيه غارودي يقول: «ان هيمنة الغرب منذ خمسة قرون تكلفت بإرادة مدمرة للكرة الارضية» ويضيف: «ان نتائج هذه الهيمنة تمثلت بوفاة ٥٠ مليون انسان جوعاً، اي هيروشيما يومية على العالم الثالث»^(١).

كما تجلت فكرة الصراع ونوازع الدمار في الحضارة الغربية على الصعيد الاجتماعي بتفكك الاسرة وشيوع الجريمة والانتحار وتقنين الشذوذ الجنسي، وتجلت على الصعيد الانساني من خلال الفكرة العنصرية القائلة بأن الحضارة وليدة العنصر الراقي، وانهاتقتضي اخضاع العنصر

(١) الاصوليات المعاصرة / ص ٦٤.

البشري الرديء لحاكمية العنصر الاوروبي الرفيع، وكان من الطبيعي ان تأخذ هذه الفكرة مداها على الساحة السياسية فتظهر من خلال فكرة القومية التي مهما قيل عن برائتها عن الطابع العنصري الا انها مع ذلك يبقى لها جذر يضرب في العنصرية، وقد اكد العديد من المفكرين المعاصرين الطابع التدميري للقومية.

يقول براتراند رسل: «..و هكذا فعالمنا الحديث يكون الجيد فيه كسلاناً وفقط السيء هو النشط يمشي ثملاً باتجاه الدمار...فالى جميع الذين ليسوا سكارى الخطر الواضح ان القومية هي القوة الرئيسية التي تسوق حضارتنا الى دمارها»^(١).

ويقول ارنولد توينبي: «ان مخلفات الحضارة الغربية هما الخمر والقومية...»^(٢).

ويقول اقبال اللاهوري في وصف القومية بأنها: «نوع من الوحشية»^(٣).

ويقول ابو الاعلى المودودي: «قد سلط على الامم الغربية شيطانان قويان يجرانها الى ما فيه الهلاك او لهما شيطان قطع النسل والاخر شيطان القومية»^(٤).

ويقول تولستوي: «صرحت مراراً ان عاطفة الوطنية في زماننا هذا عاطفة غير طبيعية بل خارجة عن الصواب ومضرة وهي علة اكثر امراضنا الاجتماعية...لذا لا ينبغي ان تعلم كما هو الحاصل الآن، يجب منعها واستئصال شأفتها بكل الوسائل الفعلية التي تبدو لأولي النهى»^(٥).

ويقول البرت أشفيتسر: «و من هذين العنصرين اعني الاحساس بالواقع والاحساس التاريخي ينشأ التعصب القومي الذي ترجع اليه الكارثة الخارجية التي يتم بها انحلال حضارتنا»^(٦). ومن هنا يُجمع الكتاب والمفكرون على ان القومية تقف وراء حروب القرنين التاسع عشر والعشرين.

(١) التربية والنظام الاجتماعي / ص ١٣٨.

(٢) الفكر القومي / ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه / ص ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه / ص ٢٠٤.

(٥) الآفات الاجتماعية وعلاجها / ص ٢١٥.

(٦) فلسفة الحضارة / ص ٤٣.

ففي القرن التاسع عشر تمثلت القومية بالمعارك وانشاء المستعمرات ثم اصبحت مصدراً للتوسع وتعارض المصالح للدول المختلفة على حد تعبير احد المؤرخين الاجتماعيين^(١).

يقول فرانسيس كوكر - مفكر غربي - : «اقتنع الكثير من القوميين في القرن التاسع عشر اثر المشاعر القومية المتطرفة بأن الشعوب المتطورة والتي تتميز بتاريخ وتراث عظيمين وتحضى بتفوق عنصري وقومي لا يحق لها حصر قدراتها وامكانياتها داخل حدودها، اذ ان الواجب القومي والوطني لا ينحصر بالدفاع عن سيادة الوطن وحفظ الاستقلال فحسب وانما توجد هناك رسالة عالمية ويتوجب عليهم بسط نفوذهم السياسي وحضارتهم القومية وفق ما تتطلبه المصلحة على جميع الدول المتأخرة حتى وان تم ذلك باستخدام القوة والعنف»^(٢).

و يقول الدكتور هات احد رواد القومية في القرن التاسع عشر:

«ان الاكتفاء بحفظ سيادة الوطن ليس كل شيء، لأن التخلف عن التنافس الاقتصادي - السياسي العالمي يعني عدم اداء الواجب الكامل في حراسة العظمة والهبة التاريخية للوطن، فعدم الاقدام على التوسع يعني تعريض الغرور القومي للصدمة والموت في معركة تنازع البقاء بين الدول، وان الاقتدار والمخاطرة والنزعة الحربية هي الكفيلة بالابقاء على غرورنا القومي وحفظه»^(٣).

وبلغت القومية اوجها في القرن العشرين، وبسببها خاض العالم حربين عالميتين عدا الحروب الاقليمية المحدودة، وفي ذلك يقول لويس ل. شنايدر: «و قد زادت حدة التنافس بين الدول الوطنية يوماً بعد آخر وبتأثير واقع المصالح الانفعالية المتخلفة من الماضي اخذ الجنس البشري يميل الى تناسي ان جميع الناس في الاساس متشابهون كأفراد، والواقع ان ضرورات التكامل القومي قد جعلت من الضروري ان تغلب الدولة الاخرى قبل ان تعيش احدى الدول في سلام»^(٤).

(١) الإسلام والقومية / ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه / ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٣.

(٤) العالم في القرن العشرين / ص ٢٠٨.

ويقول أيضاً: «ان دماء الملايين الآخرين التي اهدرت وثروات الشعوب التي نهبت والفضائح الانسانية التي ارتكبت كل ذلك قد جعل العالم متحيراً في امره فيما اذا كان الشعب الالمانى قد اصبح فاقداً لشعوره وخصائصه الانسانية»^(١).

وهذا ما يؤكد ان العنصرية ملازمة للقومية ولا يمكن التفكيك بينهما. وهذا ما يؤيده تاريخ الحركة القومية في العالم خصوصاً في المرحلة الحديثة التي شهدت ظهور النازية في المانيا وسياسة الفصل والتمييز العنصري في امريكا وجنوب افريقيا. فضلاً عن ان الاستعمار وهو من ابرز معالم التأريخ الحديث يعتبر ظاهرة عنصرية افرزتها الحركة القومية في العالم. ولو ان الحرب العالمية الثانية لم تنته بهزيمة النازية لكانت العنصرية فخراً يتجاذبه القوميون. ولكن تلك الهزيمة حولت العنصرية الى فضيحة يتبارى الجميع لدرئها عن انفسهم، فأخذ القوميون من كل قومية يسعون لإثبات ان حركتهم انسانية ومناوئة للعنصرية. وتركز هذا الاتجاه اكثر في القوميات الناشئة حديثاً. والحقيقة ان القومية بما تقوم عليه من تمييز الذات والتأكيد عليها وما يستتبعه ذلك من الاقلاق من شأن الغير تنتهي بشكل تلقائي الى شعور عنصري استعلائي، غير ان هذا الشعور يكون في طور القوة والخفاء عند القوميات الناشئة حديثاً والضعيفة التي تأخذ بالتركيز على البعد الانساني لغرض مقاومة قوميات اخرى معادية لها في صورة الدفاع عن الاخلاق والانسانية. ويخرج هذا الشعور الى طور الفعل كلما شعرت القوميات بإمتلاك وسائل الاعتداء على الغير. من هنا تسلك العديد من القوميات سلوكاً مزدوجاً، فعند مواجهة القوميات الكبرى الاستعمارية تتشبث بالاخلاق والانسانية وفي علاقتها مع القوميات الصغرى تعتصم بشعور عنصري استعلائي ضمن صورة غريبة تحكي صورة العلاقات بين وحوش الغاب. وذلك من معالم انحطاط الشعور القومي وكونه ينطلق من الحس والانفعال بدلاً عن العقل والتفكير. وبقدر ما تؤدي الفكرة القومية الى الحروب والنزاعات، تقود الفكرة العالمية الى السلم والأمن، ولذا يفزع الإنسان بعد كل دورة حرب تشعل القومية فتيلها إلى الفكرة العالمية طامحاً من خلالها إلى السلم، فبعد الحرب العالمية الاولى ظهرت عصبة الأمم، وبعد الحرب العالمية الثانية تشكلت هيئة الأمم المتحدة. يقول توينبي: «ان الدولة العالمية تتقبل الحياة لكلية تضع

(١) المصدر نفسه /ص ١٢٩.

حداً للحروب ولتستبدل بالتعاون سفك الدماء»^(١) ويعود الفشل الذريع الذي منيت به عصبة الأمم سابقاً وهيئة الأمم حالياً في إقرار الأمن في العالم إلى إنهما لم يستندا إلى فكرة عالمية حقيقية وإنما إلى شعار عاطفي أوحى به نتائج الحربين العالميتين الأولى والثانية، ففي ظل عصبة الأمم وصلت العنصرية الألمانية ذروتها على يد هتلر، وفي ظل هيئة الأمم تكوّن الكيان العنصري الاسرائيلي وبلغ العدوان الأمريكي على بقاع عديدة من العالم مديات واسعة، وهذا يعني إن العالمية العاجزة التي لا تتجاوز مرحلة الشعار العاطفي سرعات ما تتحول إلى غطاء تمرّر من خلاله القوميات الكبيرة اعتداءاتها على القوميات الصغيرة، وقد توصل الأمريكان أخيراً إلى أن رفع شعار العولمة والقوية العالمية الواحدة هو الطريق الأفضل لإبتلاع العالم وفرض السيطرة عليه.

اختلاط العناصر ضرورة حضارية

والدولة العالمية تعني اختلاط العناصر والأجناس والقوميات وامتزاجها في نطاق تجربة اجتماعية وسياسية وثقافية واحدة، وقد اثبت التاريخ إن الحضارة الإنسانية مدينة لهذا الاختلاط فأينما وجد الاختلاط كانت الحضارة، وكلما اتجه الإنسان نحو العزلة سار نحو الضعف وضمور القابليات، وشاهدنا على ذلك أن الحضارة الإسلامية نبعت من مراكز الاختلاط القومي، فظهرت بغداد والكوفة وسمرقند والري والأندلس كحواضر علمية هامة، بينما ضعف دور مكة والمدينة ودمشق، المدن الثلاث التي لم تسعد بهذا الاختلاط.

وهذا ما ينقذ المجتمع البشري من العزلة القومية التي عندما تستبد بالانسان تقوده الى التعميم اللامنطقي. وهو تعميم مكعب يشتمل على ثلاثة انواع من الخطا. خطأ في تعميم الايجابيات المدعاة لهذه القومية او تلك على كل ابناءها مع انها وجود كبير متنوع يشتمل على الافراد الجيدين والردئين، الاذكياء والاغبياء معاً. وخطأ في تعميم الادعاء بالايجابيات بحيث ينسب الفرد كل ايجابية لقوميته ويبعد كل سلبية عنها مع ان كل قومية وكل امة لها ايجابياتها وسلبياتها. ولم يحفل التاريخ بمثال لإنسان منزّه عن النقص - عدا المعصومين -، وخطأ ثالث في تعميم الادعاء بالايجابيات على مستوى التاريخ، حيث تؤكد مناهج التربية والتعليم في

(١) المذاهب الكبرى في التاريخ/ص ٢٩٤ نقلاً عن كتاب دراسة التاريخ لتوينبي ج ٧ ص ٥٥.

الانظمة القومية على تصوير التأريخ القومي على انه نموذج المثل والاقتدار والابداع. وهذا لا يعني ان القوميين ينكرون نسبة قومياتهم او يدعون الخصائص المطلقة لها على الصعيد النظري، فان النسبية واقع انساني وليس بالامكان انكاره ولكن الشعور القومي المتعصب يجعل الانسان يتعامل مع قوميته كما لو كانت استثناءً من الواقع الانساني وانها حالة مطلقة. وما شعار «المانيا فوق الجميع» «ايطاليا فوق الجميع» وامثاله من الشعارات التي رفعتها العديد من القوميات الاوروبية الى فترة متأخرة من الزمن الا تعبيراً عملياً عن شعور يتعامل مع هذه القوميات كحقائق مطلقة، وعلى نحو مشابه تماماً للحقيقة الالهية التي يُستعمل بأزاءها تعبير «يدالله فوق ايديهم» او «كلمة الله هي العليا».

ولقد كان من مساويء سيادة هذه الروح القومية في الحياة الحديثة، ان اتجهت الانظمة القومية في العالم الى تلقين الناشئة والطلاب في مختلف مراحل الدراسة بأنهم ينتسبون الى اعظم الامم، وادعاء المجد يستلزم عادة المبالغة في تعظيم الذات على حساب الاخرين مما ادى الى ظهور صراعات ثقافية بين القوميات في مجال التأريخ العلمي والفكري.

يقول ويل ديورانت:

«ظهرت القومية في القرن التاسع عشر فأفسدت ضمائر المؤرخين»^(١).

وعن سلبية القومية في المجال العلمي يقول روبرت.م. ما كيفر:

«و يكون هذا التقدم - يقصد التقدم العلمي - افضل واسرع فيما لو شعر الناس بوجودهم شعوراً اعمق بصفاتهم علماء ومهندسين ومخترعين وفنانين ورفاقاً في عملية تقدم واحدة وعاملين في سبيل مصلحة واحدة بدل ان يشعروا بوجودهم بصفاتهم بريطانيين وفرنسيين وبانيين والمان وامر يكيين فيصبحون اعضاءاً في نظام عالمي يحكمه القانون ويصبح شعورهم بالامن في ظل هذا النظام اقوى من شعورهم به في ظل الكيانات القومية الخاصة التي تفرق الآن بينهم والتي لم تعد تستطيع ان توفر للإنسان ما يحتاج اليه من امن»^(٢).

وقد كان من النتائج السلبية للحركة القومية في الميدان العلمي ما جعل الفيلسوف الرياضي براتراند رسل يدعو الى انشاء جامعة عالمية «تفتح ابوابها لجميع الاجناس وجميع الاديان

(١) الإسلام والقومية / ص ٧٨.

(٢) تكوين الدولة / ص ٥٢٢.

وجميع الاراء السياسية ما عدا تلك التي ترفض المعاونة العالمية...و لكل رجل او امرأة على استعداد علمي ان يدخلها فلا يحول بينه وبين دخولها لونه الاصفر او لونه الاسمر او لونه الاسود^(١). وعنده ان العرف القومي اضر في تأريخ العلوم، فالقاعدة التي تعرف عند الانجليز باسم قاعدة بويل تسمى قاعدة مارييت بين الفرنسيين ويقول: «ان الامم الكبرى جميعاً - على تفاوت في الدرجة - تزيف التأريخ وتعرض له بالتمويه والتعديل»^(٢).

- ثانياً. العطاء الخاص بمجتمعات العالم الإسلامي

ويكسب العالم الإسلامي من أطروحة الدولة العالمية عطاءات خاصة تنفعه فيما يعيشه من مشكلات وظروف وملابسات اضافة لتلك التي تقدمها هذه الاطروحة على الصعيد الانساني العام.

حل مشكلة ازدواجية الحضارة

قبل عصر الاستعمار عاش العالم الإسلامي منسجماً مع نفسه واثقاً من عقيدته لا يعاني أزمة بينه وبين ذاته . صحيح ان مظاهر الانحراف عن الإسلام كانت تسود حياته لكن الساحة كانت تخلو من فكرة منافسة للإسلام وكان المسلم واثقاً من ان الصواب يتمثل في دينه فقط وكان يرى نفسه مذنباً عندما يتعد عنه. حتى جاءت موجة التغريب التي اوجدت امام المسلم فكرة بديلة عن الإسلام مهدت لها بحملات التشكيك واثارة الشبهات حول مصداقية الإسلام وقدرته على توجيه الحياة الحاضرة، ولأسباب عديده لا مجال لذكرها الآن نجحت موجة التغريب الى حد ما في اظهار الغرب كنموذج بديل عن الإسلام واثارة الشكوك والشبهات في ذهنية الفرد المسلم فيما يخص دينه وعقيدته . وكانت القومية احدى المفردات التي آمن بها في اطار تأثره بالبديل الغربي.

ان هذا البديل يُقَيِّم تارة بما هو اسس ومفاهيم جديدة للحياة. واخرى بما هو تجربة يراد اقامتها في مجتمع مسلم له مثله وقيمه ومفاهيمه المتعاكسة مع هذا البديل، والذي يهمننا الآن الدراسة من النوع الثاني. فبغض النظر عن تقييمنا الموضوعي لمفاهيم الغرب وافكاره في

(١) ردود وحدود / ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق / ص ١٤٠.

الحياة نجدان عملية نقل هذه المفاهيم والأفكار الى مجتمع مسلم يؤمن بقيم ومثل ومفاهيم كونية واجتماعية مخالفة ومحاولة تطبيقها فيه تنطوي على مخاطرة كبيرة بالنسبة الى البناء الاجتماعي والنفسي والثقافي للفرد والمجتمع، فإن الإسلام وبرغم الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية والسياسية يبقى قوة روحية واجتماعية وثقافية خالدة ومؤثرة في حياة الفرد المسلم. وتبقى القيم الإسلامية مهيمنة على احساسه ومشاعره وعواطفه . ويبقى المسلم ينظر الى الإسلام على انه الاساس في حياته الاجتماعية والثقافية . وفي ضوء هذه الحقيقة نجد ان عملية التغريب من شأنها ايجاد قوة معاكسة تعمل على ضرب القوة الإسلامية في المجتمع، واذا ما فرضت هذه العملية بالوسائل السياسية والاعلامية والعسكرية والقانونية فإنها ستؤدي الى اختلال التوازن في الحياة النفسية والثقافية والاجتماعية وستظهر نخب تؤيد التغريب واخرى تؤيد الإسلام. وثالثة تحاول المزج بينهما، وعلى مستوى العامة من الناس يؤدي ذلك الى اختلال الرؤى والمفاهيم وظهور السلوك المزدوج الذي يميل نظرياً الى قيم الإسلام ويطبق عملياً مفاهيم الغرب في حالة شديدة من الاضطراب النفسي والفكري . ومن الطبيعي ان هذه المظاهر تسبب ضعفاً في حيوية الامة واختزالاً لطاقتها. وتفقد عملية البناء الاجتماعي زخمها وفعاليتها لأنها ستتوزع بين اتجاهين متعاكسين وستكون محصلة القوى منهما صفراً، بل إن عملية مزج الإسلام مع الغرب في تجربة واحدة أشبه بعملية مزج السكر والملح في محلول واحد، فإن حصيلة هذا المزج ستكون فاقدة لخواص السكر والملح معاً وحاوية لخواص جديدة مجة تعافها الاذواق السليمة، وقد أدت عملية تغريب المسلمين الى ايجاد شخصية من هذا القبيل لا تحمل مواصفات الإسلام ولا مواصفات الغرب، والتغريب مهما استمر لا يتوقع منه ان يؤدي الى حذف الإسلام وانتاج شخصية غربية، بل وجدنا في نهاية القرن العشرين عودة المسلمين الى الإسلام واشتداد هذا الدين في واقعهم.

والقومية تمثل احد اركان عملية التغريب، وهي تلعب دورها السلبي الاساسي في هذا الاطار.

وهنا يأتي البعد العالمي في الدولة الإسلامية لينقذ المجتمع الإسلامي المعاصر من آفة ازدواج الحضارة في المحور القومي ثقافياً وسياسياً واجتماعياً، وفي هذا المضمار يقول الدكتور كليم صديقي:

«ان العالم الإسلامي مجزء الى قوميات وكل قومية قد أنشأت لها دولة خاصة بها على غرار الدول الأوروبية» «ان هذه كلها هي دول قومية من نتاج الحضارة الغربية في فترة سيطرتها الفعلية على العالم الإسلامي، ان اهداف هذه الدول القومية وبنيتها وانماط سلوكها هي تلك التي تسود اوروباً...ان القومية الاقليمية هي بعينها نقيض الإسلام»^(١). ويقول ايضاً:

«ان علينا ان نعد طلبتنا واجيالنا القادمة للوقت الذي سيشهد نهاية الدول القومية، ان علينا ان نتطلع بأبصارنا الى نهاية القومية»^(٢).

ويقول أيضاً: «ان على اساتذه العلوم السياسية المسلمين ان يضعوا مجموعة من الكتب التي تثبت ان الدولة القومية لا تستطيع ان تحل اياً من المشكلات التي تواجهها الامة الإسلامية»^(٣).

حل مشكلة التمزق القومي

بعد سقوط الدولة العثمانية انقسم المسلمون الى قوميات متعددة وظهر شعار الوحدة القومية بدلاً عن شعار الوحدة الإسلامية. ويومها اشاع القوميون ان القومية تمثل اطاراً وحدوياً افضل من الدين. بحجة ان الدين يقسم المجتمع الواحد الى مسلمين ومسيحيين ثم يقسم هؤلاء وهؤلاء الى مذاهب متعددة. وهي مغالطة واضحة لأن الإسلام يضم دائرة بشرية وجغرافية اوسع بمرات ومرات من الدائرة التي تشتمل عليها اي قومية من قوميات المسلمين. والتعدد المذهبي يمكن التغلب عليه بوسائل متعددة خاصة وانه لم يصبح سبباً للانقسام والصراع الا في ظل ظروف تاريخية وسياسية طارئة. وفي اكثر المجتمعات الإسلامية يشكل اهل الكتاب اقلية ضئيلة وليس من المعقول تعطيل الوحدة الإسلامية والإسلام في المجتمع الإسلامي من اجل تلك الأقلية. ان المشكلة التي تسببت بها القومية لا تتمثل في تفتت القوة الإسلامية وانقسامها الى عدة قوميات فحسب. بل انها تتمثل ايضاً في ان البلدان الإسلامية يقطن اكثرها قوميات متعددة، ففي العراق يوجد عرب وكرد وتركمان، وفي ايران تعيش ست قوميات رئيسية .

(١) الحركة الإسلامية قضايا وأهداف/ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه / ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه / ص ٥٣.

وينقسم شمال افريقيا بين العرب والبربر، وفي تركيا يعيش الاكراد الى جنب الترك. وهكذا مما اوجد في كل بلد من هذه البلدان مشكلة قومية. اذ ان الاقليات القومية اخذت تنظر الى الحكم المركزي على انه صورة من صور الحكم الامبراطوري. وهل لحكم القومية العربية على بلد يتشكل من ثلاث قوميات، أو حكم القومية الفارسية - ايام الشاه - في بلد يتشكل من ست قوميات معنى غير ذلك؟

الامر الذي دفع بظهور اطار وحدوي جديد هو الاطار الوطني، لكنه كان في الحقيقة اضافة جديدة لعوامل الانقسام والتمزق. فأضافة الى ان حصيلة الانقسامات اصبحت تتكون من ضرب عدد القوميات بعدد الاوطان فإن الفرد تحير في الجهة التي تستحق الولاء منه الوطن ام القومية ؟ كما تسبب ذلك في عشرات المشاكل الاقليمية بين المسلمين.

وفي واقع كهذا يأتي البعد العالمي من الدولة الإسلامية ليحل المشكلة القومية في العالم الإسلامي من الجذور، فهذه الدولة قائمة على اساس عقائدي، والولاء فيها للإسلام وليس للقومية.

حل مشكلة التبعية للغرب

التبعية واقع مرير وحالة مَرَضِيَّة تنشأ من عاملين. اختلال ميزان القوى بين التابع والمتبوع بحيث يكون التابع اضعف والمتبوع اقوى فتنشأ علاقة التبعية بسبب ذلك. كما تنشأ بسبب فكرة تدعو التابع الى التبعية وتسيره نحوها. وهذان العاملان قائمان في القومية. فقد تبين مما سبق انها تسبب اختزالاً في طاقات المجتمع . وهدرًا لإمكاناته وهو ما يؤدي الى ضعف الامه امام الاستعمار، وهذا هو العامل الاول للتبعية، كما ان القومية بما هي مفردة من مفردات التغريب تشكل دعوة الى التبعية للغرب، فإن التغريب ليس له الا معنى واحداً هو ان يقتفي المسلمون اثر الغرب ويتابعوا خطواته الحضارية، وهذا هو العامل الثاني للتبعية، لقد كانت القومية وسيلة الغرب لإسقاط الخلافة العثمانية وانهاء وحدة المسلمين واثارة الاقتتال فيما بينهم وحرْفهم عن خط الإسلام وارساء قواعد السيطرة عليهم، وهي منشأ المصائب التي عانى منها المسلمون في القرن العشرين وفي مقدمتها القضية الفلسطينية. ولا يمكننا ان نتظر غير ذلك من

حركة تقوم على اساس فكرة غربية وتنشأ في احضان المؤسسات الاستعمارية وتعمل في ظل الاحتلال والهيمنة الغربية، ماذا يمكننا ان ننتظر من حركة قومية يؤسسها لورنس القائل:

«لقد كنت اؤمن بالفكرة العربية القومية ايماناً عميقاً وكنت واثقاً قبل ان احضر الى الحجاز انهاهي الفكرة التي ستمزق تركيا شذر مذر»^(١) ويقول ايضاً:

«كان في نيتي ان اشكل امة جديدة وان اقدم الى عشرين مليوناً من الساميين الاسس التي يبنون عليها احلامهم الهوائية في توجهاتهم القومية، ان كل ولايات الامبراطورية العثمانية لا تعدل عندي موت انكليزي واحد»^(٢).

وماذا ننتظر من وحدة عربية يدعو لها انتوني ايدن - وزير خارجية بريطانيا عام ١٩٤١ - الذي قامت على اساس دعوته الجامعة العربية؟

والبعد العالمي في الدولة الإسلامية يقدم حلاً جذرياً لمشكلة التبعية، لأنه يعيد المجتمع الى اصالته الإسلامية من جهة ويمنحه شعوراً كافياً بالثقة بالنفس من خلال الاحساس بدعم العالم الإسلامي له من جهة ثانية.

حل مشكلة الهوية الضائعة

ان الخطأ الفادح الذي وقع فيه قوميو العالم الثالث انهم تقدموا الى الاستعمار بطلب ان يشيد لهم قومياتهم، وكان من الطبيعي ان لا يحصلوا على شيء، لا لأن الاستعمار لا يريد لهم ذلك فحسب بل لأن الذات لا يمكن بناؤها بواسطة الغير. وصدق اقبال في مخاطبته القوميين المسلمين حينما قال:

لهف نفسي كيف صرتم امما	في قديم الدهر كنتم امة
اولى الناس طراً بالقضا	كل من اهمل ذاتيته فهو
كل من قلّد عيش الغربا ^(٣)	لن يرى في الدهر قوميته

(١) الفكر القومي/ص ٩١.

(٢) المصدر السابق/٢٣٨.

(٣) فلسفة اقبال / ١٠٩.

ولهذا السبب - ضياع الشعور القومي الحقيقي - والسبب السابق - التبعية - اخفقت القوميات في العالم الثالث في الحصول على قيادات مخلصه ونزيهة وانجرفت باستمرار وراء قيادات عميلة وخائنة. من هنا نتساءل وبمقياس القومية نفسة اليس عبد الحميد الثاني الذي رفض محاولات هرتزل لفتح الطريق الى فلسطين مقابل ٢٢ مليون ليرة انجليزية وبناء اسطول كامل للدفاع عن الدولة العلية وعقد قرض بمبلغ ١٠٠ مليون فرنك تصرف في سبيل التسليح في وقت كانت الدولة العثمانية في اخرج الظروف الاقتصادية، اليس هذا السلطان التركي المسلم مع كل ما فيه من قصور وتقصير افضل في مقياس العروبة والقومية العربية من ادعاء العروبة الذين ساقوا بلدانهم ذليلة الى الغرب وساهموا في ضياع فلسطين بدلاً من ان يساهموا في تحريرها؟ اليس الامام الخميني (قدس سره) افضل للعزة الايرانية والعربية من ادعائهما القوميين؟

اليس الميرزا محمد تقي الشيرازي قائد ثورة العشرين في العراق وهو فارسي ايراني أفضل وانفع للعروبة من الملك فيصل وابيه قائد الثورة العربية الشريف حسين؟ اليس الحجة الشيخ مهدي الخالصي - وهو عربي عراقي - الذي اعترض على النفوذ الاجنبي في ايران ايام نفيه فيها افضل الى القومية الفارسية والوطنية الايرانية من الشاه رضا بهلوي؟ وهكذا فالإسلام طريق افضل في تحقيق العزة والهوية القومية الصحيحة من القومية نفسها، شريطة ان لا يطرح الإسلام بمفهوم قومي، والا كانت النتيجة هي النتيجة، وانما يطرح بكامل بعده العالمي الاصيل.

المساهمة في دحض المادية في المجتمع الإسلامي

ان القومية جزء من نسيج حضارة مادية ومن الطبيعي ان ينعكس الاثر المادي على الفكر القومي. وفي العالم الإسلامي مرّت القومية بمرحلتين من الفكر المادي، فقبل الحرب العالمية الثانية كانت القومية تتغذى من مادية الفكر الغربي وبعد هذه الحرب تبنى القوميون الاشتراكية كمذهب اقتصادي لهم مستعنيين في ذلك بالتجربة الماركسية مما ادخل القومية في العالم الإسلامي مرحلة اكثر عمقاً في الفكر المادي.

ومن شواهد المادية في الفكر القومي في العالم الإسلامي قول الدكتور احمد زكي ابو

شادي:

وكتب احد القوميين السوريين مقالاً جاء فيه:

«..الطريق الوحيد لتشييد حضارة العرب وبناء المجتمع العربي هو خلق الانسان الاشتراكي العربي الجديد الذي يؤمن ان الله والاديان والاقطاع والرأسمال والمتخمين وكل القيم التي سادت المجتمع السابق ليست الا دمي محنطة في متاحف التاريخ»^(١).

يقول علي ناصر الدين: «القومية بالنسبة الينا نحن القوميين العرب دين له جنته وناره ولكن في هذه الدنيا»^(٢) ويقول عمر فاخوري: «لا ينهض العرب حتى تصبح العربية أو المبدأ العربي ديناً يغارون عليه كما يغار المسلمون على القرآن الكريم والمسيحيون على انجيل المسيح»^(٣). وما اصرار القوميين على طرح الجاهليات السابقة على الإسلام كمراحل معبرة عن قومياتهم، وتأكيدهم عليها وقراءتهم للمرحلة الإسلامية من خلال ما تفصح هذه الجاهليات عنه من هوية قومية سابقة، الا مظهراً يعبر بوضوح عن معان مادية كافرة.

وكان من نتائج القومية في حياة المسلمين ان طبق القوميون افكارهم على الإسلام وتسببوا في تحريف الفكر الإسلامي ومن ابرز مظاهر هذا التحريف ربط الإسلام بالعروبة على اساس الفكرة القومية القائلة بأن عقائد الامم وثقافتها مظاهر قومية ناشئة من الخصائص التاريخية والفكرية لتلك الامم. وفي ضوء ذلك يكون الإسلام مظهراً من مظاهر القومية العربية بل هو وليد آلام العروبة على حد تعبير ميشيل عفلق^(٤). وليس وليداً للسماء، ذلك ان للأمة العربية رسالة خالدة تظهر بأشكال مختلفة ومتكاملة في مراحل التاريخ وكل هذه الاشكال مقدسة، فالجاهلية هي رسالة الامة العربية في مرحلة ما قبل البعثة وبعد البعثة أصبح الإسلام رسالتها، والآن رسالتها تتجسد في الفكرة القومية الاشتراكية حسب التصور القومي الذي يعطي الجاهلية

(١) اعمدة النكبة / ص ٦٢.

(٢) المجتمع الإسلامي المعاصر / ص ١١٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المنهاج الثقافي المركزي لحزب البعث في العراق / ج ٢ / ص ١٦

والإسلام قيمة واحدة ويعتبر مشرقي قریش ضروريون لتحقيق الإسلام ضرورة المؤمنين له. والذين حاربوا الرسول ساهموا في ظفر الإسلام كالذين ايدوه ونصروه^(١).

وخضع التأريخ الإسلامي لتأثير القومية واصابه التشويه بسببها، فمن جهة ركّز القوميون على اظهار صورة ايجابية لعصور ما قبل الإسلام واثبات ان الامة العربية وغيرها لم تتكون بالإسلام وانما تكونت في عصور جاهليتها. ومن جهة ثانية جهدوا في اعطاء تفسيرات قومية للتراث وحوادث التأريخ الإسلامي كالفتوحات الإسلامية، وساقهم المبدأ القومي الى مواقف متعسفة كامتداح العصر الاموي باعتباره عصر القومية العربية في الإسلام واضطهاد المذهب الشيعي باعتباره مذهب الخارجين على ذلك العصر.

وواضح ان طرح البعد العالمي في الإسلام من شأنه ان يعيد الامة الى مسارها الاصيل وينقذها من القومية وآثارها التحريفية وجذورها المادية.

مواجهة العولمة وفضحه

العولمة مشروع امريكي يحاول الهيمنة على العالم من خلال التحكم بالمحاور الرئيسية للحياة كالاقتصاد والتسليح والثقافة والعلاقات الدولية، ومن الطبيعي ان تقع الدول النامية والضعيفة كضحايا لمثل هذا المشروع الذي سبق للغربيين طرح مثل له وواجه اعتراضات شديدة، يقول عباس محمود العقاد: «كثرت بعد الحرب العظمى دعوات الوطنية وكثرت بعدها كذلك دعوة اخرى تشكك في الوطنية وتنزع الى توهينها واضعاف شأنها ولا سيما في نفوس الشعوب الطامحة الى الحرية، هذه الدعوة الاخرى هي دعوة الدولية او الاممية... والمشاهد في امر هذه الدعوة انها لا تروج ولا تشتد الا من جانب الامم التي استوفت معالم الوطنية وصنوفها ولا ينتظر من دخولها في الاتفاق الا ان تجور على الوطنيات الاخرى وتحد من حريتها ومطامحها، فدعاة الامم اليوم هم ابناء الامم الغالبة التي تستفيد كل شيء من هذه الدعوة ولا تخسر شيئاً في سبيلها...»^(٢).

(١) المصدر نفسه/ص ٣٦.

(٢) ساعات بين الكتب/ص ٩٨.

ويقول انور الجندي في شأنها ايضاً: «و قد أستمدت هذه الدعوة وجودها من منطق مغلوطة ومن منطلق استعماري في الاساس هو ما أطلق عليه اسم رسالة الرجل الابيض الى العالم الملون والهدف الكامن من وراء هذه الدعوة هو سوق الناس جميعاً الى الولاء والعبودية للسيادة الغربية الحاضرة...» (١).

ثم ينقل عن هنريك رالف عن كتابه (الانسانية والوطنية) يقول فيه: «ان النزعة الانسانية يجب ان لا يعتنقها الا الامم القوية، اما الامم الضعيفة فإن لم تستمسك بمقوماتها الخاصة سحقتها الامم القوية...» (٢).

وهكذا فالعولمة وحكاية القرية العالمية الواحدة طبعة جديدة من مشروع قديم فحواه ان ترفع القومية القوية لافتة باسمه عنوانها الانسانية والعالمية وحقيقتها الهيمنة والسيطرة على الامم الضعيفة التي ليس بإمكانها النجاة من مخالب هذا المشروع ما لم تتمسك بأصالتها وهويتها.

وفي مواجهة هذا المشروع يقدم الإسلام للعالم الإسلامي اعلى درجات الاصاله واكثرها حيوية كما يقدم بعداً عالمياً حقيقياً من شأنه ان يفضح العالمية الزائفة التي يتمسح بها اصحاب هذا المشروع ويكشف زيفهم وخديعتهم.

طرح مركزية المسلمين في العالم

إن المشاكل العديدة التي عانى منها المسلمون في تأريخهم الحديث لا يمكن حلها إلا بقيام الوحدة الإسلامية وظهورهم كقوة عظمى تقف في وجه التحديات الاستكبارية. ولا سبيل للوصول إلى هذه القوة إلا باتكاء المسلمين على النظرة العالمية في الإسلام. تلك النظرة التي تذيب كافة الفوارق الاقليمية والقومية وتجمعهم في إطار واحد، وإذا ما تحقق هذا الهدف فسيكون المسلمون القوة الأولى في العالم، ذلك إن الموقع الاستراتيجي والعامل السياسي والقدرات الاقتصادية والبترونية والعامل البشري إضافة إلى قوة الايديولوجية الإسلامية عناصر فريدة يختص بها المسلمون دون غيرهم. وإذا استندوا إليها في أماكنهم التغلب على القوى

(١) الإسلام والدعوات الهدامة / ص ١٥٨.

(٢) المصدر نفسه / ص ١٥٩.

الأخرى التي لا تتفوق عليهم إلّا بالعامل التكنو لوجي الذي يمكن ابطال مفعوله من خلال تلك العناصر، ومما لاشك فيه أن قضايا مصيرية من نوع القضية الفلسطينية وقضية التبعية للغرب ستبقى مؤجلة إلى حين ظهور القوة الإسلامية العالمية التي تعيد إلى المسلمين الثقة بأنفسهم والهيبة المفقودة إليهم. ان البعد العالمي للإسلام والدولة الإسلامية من شأنه ان يسقط المركزية الغربية في العالم ويبين عدوانيتها، ويشيد على انقاضها مركزية منطقية سلمية هي مركزية الإسلام التي تعني من الناحية الانسانية مركزية المسلمين على الساحة الدولية، وبالتالي يخرج المسلمون من دائرة الانكفاء والتقوقع الى دائرة الفعل الايجابي المؤثر على الساحة الانسانية، وهذه قوة لا يستهان بها عند الامم التي تفهم معنى حياتها ولا تقبل بالتهميش والذيلية.

المساعدة على نشر الإسلام

وطرح البعد العالمي للإسلام والدولة الإسلامية من شأنه ايضاً المساعدة على نشر الإسلام في العالم وتعبئة المسلمين من أجل هذه الوظيفة الإسلامية - الانسانية المقدسة التي تساعد بدورها على تقوية الوجود الإسلامي على الساحة الدولية.

الدولة العالمية قوة للجميع وليست استنزافاً لأحد

هذه جملة ما يمكن تصويره بشأن العطاء المتنوع الواسع الذي يتاح للدولة الإسلامية العالمية تقديمه الى الساحة الانسانية بنحو عام والساحة الإسلامية بنحو خاص. ويجب ان يكون واضحاً ان الحديث عن الدولة العالمية في الإسلام لا يعني بحال من الاحوال تحميل اقليم هذه الدولة اعباء مسؤوليات سياسية واقتصادية وعسكرية واسعة النطاق في دائرة العالم الإسلامي والدائرة الدولية ككل ولا يعني افساح المجال امام المسلمين في العالم للتزود من امكانات هذه الدولة، ولا يعني صرف موارد وامكانات ذلك الاقليم في خارج حدوده وفي مجالات لا تعنيه، وانما يعني بالدرجة الاساس حذف المعنى الوطني والقومي المتعصب الذي يربي الانسان على الولاء للتراب والدم ويكسبه نظرة ضيقة تجعله انانياً يفكر في نفسه فقط، واحلال المعنى الإسلامي المعنوي العالمي الرحيب الذي يربي الانسان على الولاء للتوحيد والقيم التوحيدية في الحياة ويكسبه نظرة اخلاقية تجعله يفكر بشكل تلقائي بالمحور الايماني والجماعة الايمانية التي ينتمي اليها، من كان منها داخل اقليمه ومن كان منها خارج اقليمه، ويقدم شيئاً من

امكاناته الإقليمية لصالح المحور الايماني والجماعة الايمانية في خارج اقليمه، بحيث لا يتحول المعنى الاقليمي إلى صنم، ويبقى في دائرة الحالة التنظيمية للحياة الاجتماعية والسياسية، كما ينظم الافراد وضعهم المعيشي الخاص في اطار متصل بالجماعة التي تتولى الدفاع عن افرادها في مختلف الميادين.

ان قوة الجماعة الايمانية تعني قوة افرادها والاقاليم المتمتية اليها، وعندما يساهم اقليم الدولة الإسلامية في تقوية الجماعة الإسلامية على الساحة الدولية انما يساهم بتقوية نفسه، ويكسب موقعه الدولي عزّة ومنعة حينما تهب هذه الجماعة دفاعاً عنه في هذه القضية او تلك. والعالم المعاصر مليء بالشواهد على دور الاتباع في حماية وتصعيد نواة دولية يؤمنون بها، فالاحزاب الشيوعية في العالم هي التي جعلت من الاتحاد السوفيتي في النصف الثاني من القرن العشرين دولة عظمى تناطح الغرب، وعندما أحسّت امريكا بذلك ووجدت نفسها فاقدة لأساس فكري يتيح لها تأسيس احزاب عالمية تؤيدها، طرحت في الخمسينات مشروع المساعدات الامريكية لدول العالم الثالث لتكرس من خلاله وجودها على الساحة الدولية وتكسب عن طريقه اعواناً من الدول والحكومات القائمة فعلاً في العالم الثالث، وتصبح قادرة على ايصال من تريد ايصاله الى الحكم وابعاد من تريد ابعاده عنه.

وقد حارب الغرب بشدة الثورة الإسلامية حينما احس بقوة انصارها في الخارج، وبخطورة بعدها العالمي عليه، فشنّ عليها من خلال صدام حسين حرباً لمدة ثماني سنوات بغية استنزاف طاقاتها وامكاناتها ومعنوياتها الثورية على مقربة من حدودها، ولقد سئل رئيس فرنسا السابق فرانسوا ميتران ابان حرب الخليج الفارسي الثانية عما اذا كان نادماً على دعم فرنسا السابق لصدام حسين في حرب الخليج الفارسي الاولى فاجاب بالنفي قائلاً: «لولا دعمنا لصدام لكانت الثورة الإسلامية على مشارف فرنسا». ومن المؤكد ان اي اقليم إسلامي يتحرك على اساس الإسلام يجد نفسه في قوة ومنعة اكبر مما لو يتحرك على اساس الوطنية او القومية، والمقارنة بين ايران الشاه وايران الإسلام توضح ذلك.

وهذا ما يجعلنا نكتشف سر اصرار المستشرقين على انكار عالمية الإسلام رغم وضوحها الى حد البدهة.

فإذا كان الغرب القومي يتهالك الى هذا الحد من اجل دعم موقعه المركزي على الساحة الدولية، افليس العالم الإسلامي الذي يؤمن بعالمية الإسلام ولا يؤمن بالقومية اولى بطرح موقعه المركزي المشروع على الساحة الدولية؟

خطوات نحو الدولة العالمية

آن لنا والكتاب قد بلغ نهايته ان ننتقل من حقل الفكر إلى حقل الواقع، من النظرية إلى التطبيق، نرسم مواقع الاقدام في ضوء خطوات الفكر، بغية الوصول إلى منهج عملي متكامل في مضمار بناء الواقع، دولة ومجتمعاً وثقافة، في ضوء عالمية الإسلام، واضعين علامات الصواب والخطأ والاستفهام والاستنكار كل بحسبه امام ما نراه كذلك، مشيرين في الوقت نفسه الى الخطوات اللازمة على طريق التصحيح.

والبحث التالي عبارة عن إثارات على هذا الطريق موزعة على الصعد المختلفة، بعد مقدمة عن مستلزمات الرسالة العالمية، واخرى عن العوامل المشجعة لسلوك النهج العالمي.

- مستلزمات الرسالة العالمية أن الرسالة العالمية تستلزم مجتمعاً قد بني بناءً عالمياً كافياً يتيح له التجاوب مع اطروحاتها واهدافها وبرامجها المختلفة، بمعنى ان القائمين على هذا المجتمع لابد وان يلاحظوا ضرورة الارتفاع بالواقع الاجتماعي القائم إلى مستوى التطابق مع خصوصيات الرسالة الإسلامية، وفي مقدمتها الخصوصية العالمية، وهي وان كانت لا تتطلب بالنسبة إلى مجتمعاتنا الإسلامية شيئاً يزيد على اجلاء الفطرة الانسانية وتعميق الإسلام في واقعها السياسي والاجتماعي والثقافي، إلّا ان الالتفات إلى هذه الجهة والاهتمام بها، والتركيز عليها من شأنه المساعدة على أمرين ضروريين في عملية البناء الاجتماعي وهما:

١. زيادة التحسّس وتركيز الانتباه تجاه الظواهر والممارسات الاجتماعية والثقافية المخالفة لتلك الخصوصية، بحيث لو لم يكن هناك التفات إلى الضرورة المذكورة لكان التحسّس بتلك الظواهر المخالفة قليلاً، ولغفل رعاة المجتمع عنها، أو لاعتبروها من الأمور الهيّنة التي يمكن التسامح بشأنها، ولكانت النتيجة ان البناء الاجتماعي يقام على واقع غير منسجم معه، مما يقلل من كفاءة هذا البناء وهدفية.

٢. البرمجة والتخطيط: ذلك ان البناء الاجتماعي وعملية التغيير تتطلب تخطيطاً وبرمجة كافية وهذا بدوره يتطلب اهتماماً وتركيزاً على المحور المقصود بالتغيير، فلو لم تكن هناك ملاحظة لضرورة الارتفاع بالواقع الاجتماعي إلى مستوى التطابق مع خصوصيات الرسالة الإسلامية لم تيسر عملية التخطيط والبرمجة، وكانت الحركة الاجتماعية حركة مرتجلة غير مدروسة. وأهمية هذين الأمرين تقاس بأهمية الجهة المطلوبة منهما، فكلما كانت الجهة المطلوبة بهما رفيعة ازدادت أهمية التحسس لما يخالفها والتخطيط من أجل الوصول إلى حالة مطابقة لها، والجهة المطلوبة لدينا تحضى بأهمية عقائدية رفيعة، بوصف ان العالمية هي الوجه الانساني الذي يجسد اطلاق التوحيد على الساحة الانسانية، بحيث ان حذف العالمية أو اهمالها في الحسابات العقائدية أو الاجتماعية يؤدي إلى اختلال الرؤية الكونية للمجتمع الإسلامي، وتعويم التوحيد في الساحة الاجتماعية.

ان على المجتمع الحامل للواء الرسالة الإسلامية في كل زمان ومكان ان يعدّ نفسه ليكون بالمستوى العالمي لهذه الرسالة وان يثبت أهليته لذلك، والمجتمع العاجز عن قراءة أفق من افاقها أو التفاعل مع بعد من ابعادها ليس بوسعه ان يكون حاملاً للواءها على الساحة الانسانية، وان كنا لانشك في كونه مجتمعاً مسلماً، لكن القيادة امتياز لا يحلّ إلّا في واقع ممتاز عن غيره. ان الانسان المسلم الذي يتوقع في محل عيشه ويأبى التفاعل مع نظرة عالمية تحدد في آفاق الأرض الاخرى يجب ان ينظر إليه من وجهة نظر إسلامية على انه انسان مريض قد فقد بعض خواصه الطبيعية المطلوبة منه، وكيف يتاح لانسان يتربى على العبودية لرب العالمين، وينتمي لرسالة عالمية تدعوه للشهادة على الناس ولا تكون له عينان تجولان بين شرق الارض وغربها؟ إلا يكشف ذلك عن شخصية ناقصة ومختلة؟ ثم اذا تفوق المؤمن في محل عيشه وسكنه مستأنساً بوطنيته إلا يكون ذلك سبباً لظهور فراغ دولي سيملاه الآخرون بنحو عدواني؟ بل سيكون ذلك سبباً لظهور ما هو أسوأ، حينما يدّعي هؤلاء ان أوروبا هي الموطن الأبدي للقيادة العالمية، وان الرجل الأبيض هو المؤهل للعب هذا الدور دون سواه وبنحو دائم، وان على الآخرين اتباعه في كل زمان ومكان، وإلأسوأ من كل هذا وذاك ان يقبع المسلم بالفشل ويسلم لغريمه بهذه الادعاءات، ويقتنع بها كحقائق غافلاً عن اوضح الحقائق التاريخية التي

تقول: بأن المسلم كان يقود العالم لمدة عشرة قرون يوم كان الرجل الأبيض يتعثر في دياجير القرون الوسطى التي يسميها بالعصور المظلمة.

وهل من مفارقة اكبر من ان يدعى القومي الاوربي قيادة العالم!، وهو ادعاء غير منطقي وغير منسجم مع نفسه وينطوي على عدوان صريح طبقا للمقياس القومي الذي ابتكره الغرب نفسه، بينما يستكين المسلم امامه رغم ما يحمله من رسالة عالمية تتيح له وبنحو منطقي مشروع الادعاء بهذه القيادة العالمية؟ بل توجب عليه ذلك كوظيفة شرعية.

والقسم المتعلق بالمسلم من هذه المفارقة هو الذي يسيئنا اكثر. فادعاء القيادة العالمية رغبة فيما تحققه من امتيازات وعلو امر متوقع من الاوربي وغيره، والشيء الذي يؤسف له تصديق المسلم وتسليمه له بذلك. كما لو كانت الاقدار الكونية قد اقتضت ان تكون اوربا هي القيادة لما سواها من القارات دوما. وهذا مما لا واقع وراءه، بل هو اسلوب دعائي تلجأ اليه الحضارات الحاكمة رغبة منها في تكريس الواقع الذي تريده وتخليده لتخلد من خلاله. ولشبط عزائم الامم الاخرى عن النهوض والتحرك لاختذ زمام المبادرة والانفلات من الدوران في فلكها، وما حكاية نهاية التاريخ التي اطلقها الامريكان اخيرا الا طبعة منقحة من هذه الدعاية القديمة، ولا ادل من ذلك على ضرورة اعادة بناء الشخصية الإسلامية بنحو يرفع عنها هذا الخلل الذي تزرع فيه. ويجعلها اكثر توافقا مع مقتضيات العزة والاصالة الإسلامية. واهم ما ينبغي القيام به في هذا المضمار تزريق الروح والنظرة العالمية الواسعة في المجتمع الإسلامي بحيث يصبح هذا المجتمع يعيش القضية الانسانية كأصل، والقضية المحلية كفرع، يعيش الواقع المحلي الفرعي بما هو صورة مصغرة عن الواقع الانساني الاصيل ككل، يعيش انسانيته كدائرة انتماء اساسي، ويعيش محليته كدائرة انتماء ثانوي، كما هو الانتماء للمدينة والمحلة التي يعيش فيها كإنتماء ثانوي بالقياس الى البلد ككل.

وقد حقق الإسلام هذا الانجاز في بداية انطلاقته حينما استطاع ان يخرج العربي من قمقم القبيلة الضيق الى افق الانسانية الرحيب، من قضية محلية عاشها العربي كاصل حتى حولها الى صنم يعبد، الى قضية انسانية في اطار العبودية لرب العالمين. وفي ظل هذه الشخصية الجديدة التي انجزها الإسلام ان ينطلق في بناء حضارته الشامخة التي اظلت البشرية طيلة عشرة

قرون، ثم ما فتأت هذه الشخصية تضعف وتذوي حتى بلغ بها الامر حد الاذعان لخصمها التاريخي والحضاري بالسيادة عليها.

وحيثما يراد للإسلام ان ينطلق من جديد من بقعة جغرافية معينة لابد وان تستجيب هذه البقعة للروح العالمية التي يختزنها الإسلام، وان تتحلى بهذه الروح كأصل وتعيش خصوصيتها المحلية كإمتداد، ويتخذ منها انسانها موطناً لقدمية حتى تعتدل قامته عليها ويجول ببصره وروحه وأفقه الاخلاقي والفكري من حول العالم، ويتبعاً من خلال ذلك بروحية القيادة العالمية. وتكون له همة بهذا المستوى الصارخ وان كان واقعه الفعلي اقل من ذلك بكثير. فبالطموح الكبير والعزيمة القوية والاستعداد الروحي والتربوي يتاح للانسان انجاز ما قد يبدو في الوهلة الاولى ضرباً من المستحيل، وبالخواء والخوار الضعف يفقد الانسان ما يحوزه فعلاً من امتيازات كبيرة.

ان الرسالة العالمية تتطلب مجتمعا ودولة يقومان على اساس ان يكون الحماس الاول لها بوصفها المحور والقاعدة التي يقوم عليها ذلك المجتمع وتلك الدولة.

فالإسلام يبحث عن مجتمع رسالي ودولة رسالية، ومن الطبيعي ان تنازع القومية في ذلك، وتحرص على جعل الحماس الاول لها لا لغيرها، والواجب في مثل هذه الحالة السعي لترويضها وتهذيبها وتوجيهها، لان من شأن الاستجابة لها ان تتسرب القومية الى مضمون الدولة. وتصبح تلك الدولة متناقضة بين شعار إسلامي رسالي عالمي، ومضمون قومي اناني، وعندما تخضع القومية لتهذيب الإسلام وتوجيهه لابد وان يقال لها: ان الإسلام يرعى المعنى القومي الذي تبثين عنه بنحو افضل من رعايتك له، وان ما يحققه الإسلام منه افضل مما تحقيقه له. انت تحولين المعنى القومي الى مثل اعلى وتدورين من حوله وتقدمين له النذور والقرايين، وهذا يؤدي الى تجميد المحدود والحيلولة دون كماله وارتقاءه في صورة ما ينسج له من الوهية كاذبة تستغني بالعجب والغرور والانتفاخ عن التطور والارتقاء الحقيقي، بينما يقدم الإسلام خدمة حقيقية لهذا المعنى حينما يضعه في موقعه المناسب مع حجمه ويقول له: انطلق نحو الكمال عبر التبعية للمطلق سبحانه وتعالى. ونحن حينما نعطي الحماس الاول للإسلام، فإنما نعني بذلك اعطاءه لهذا المطلق سبحانه وتعالى الذي يفيض كما لا على من حوله من المعاني المحدودة، وحينما نشجب اعطاء الحماس الاول للقومية فلكى لا نغري بهذا

المعنى المحدود، ونحول دون تحويله الى عملاق كاذب يخدع نفسه والمؤمنين به ويقودهم باتجاه الصراع مع سائر العمالقة الكاذبين من امثاله فى القوميات الاخرى، فتنحول الساحة البشرية الى ساحة صراع بين الالهة الكاذبة المتفخخة.

ان عنصر الحماس شاخص مهم في تعيين درجة استقامة الانسان فى خط معين، فان اعطى حماسه للارض فهو وطني، وان اعطى حماسه لابناء وطنه فهو قومي، وان اعطى حماسه للإسلام فهو فى الخط العالمى المقابل للوطنية والقومية، ومن السخف الاعتقاد بأن يعطى الانسان حماسه لأكثر من محور واحد فى آن واحد، وقد انكر القرآن الكريم ذلك بشدة اذ قال تعالى: «ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه»^(١) نعم الشيء الصحيح هو ان نزعة الكمال لدى الانسان تحثه باتجاه الاشتغال على كل المطالب الضرورية لحياته. غير ان ذلك لا يعنى القبول بكل المحاور المطروحة وتقديم الولاء والحماس لها جميعا، فإن ذلك تناقض يورث النفاق، وانما الترجمة السلوكية الصحيحة لهذه النزعة تتمثل فى اكتشاف المحور الصحيح الذى اذا اخذ الانسان به تمكن من استيعاب سائر المحاور، وقابليته هذه على استيعاب الاخرين يمكننا ان نجعلها دليلا على مصداقية وحقانية المحور الذى يتحلى بها، وهى السمة التى يتمتع بها الإسلام، ويمتاز بها على ما سواه. وحيث أن الحماس للإسلام هو الحماس للوطنية الصحيحة والقومية الصالحة.

العوامل المشجعة على سلوك النهج العالمى

ومما يشجع الدولة الإسلامية المعاصرة على سلوك النهج العالمى فى حقول الدولة والمجتمع عوامل عديدة ومهمة من شأنها تذليل الكثير من الصعوبات والمعوقات التى ربما نظر الانسان اليها وحدها فأورثته نظرة متشائمة بشأن امكانية قيام تجربة عصرية ذات مضمون عالمى حقيقى. ولكنه الى جانب ذلك عليه ان ينظر الى العوامل المشجعة لتكون لديه نظرة واقعية متوازنة، وهى:

(١) سورة الاحزاب / ٤.

١. الاتجاهات الجديدة للانسان المعاصر

لقد غدا واضحا ملموسا لدى اكثر المتبعين ان الانسان المعاصر بدأ يميل نحو المعنويات بعد ما قضى دورة من حياته في مادية حادة، ومن الطبيعي ان يترجم هذا الميل بنزوع نحو الدين الصحيح المتمثل بالإسلام، وهو، اصبح يشكل ظاهرة ملموسة على مستوى المجتمع الانساني ككل، رغم كل ما يواجهه الإسلام من حملات تشويهية وقمعية وحروب ظالمة لا هوادة فيها. كما غدا واضحا ايضا ان الانسان المعاصر بدأ وبفضل عوامل عديدة ينبذ العنصرية ويميل نحو التآخي الانساني والروح العالمية المنفتحة. وما الحكاية الاستعمارية الجديدة عن العولمة والقرية العالمية الواحدة، الّامحاولة امريكية لاستثمار هذا الميل واستغلاله، وهذا ما يوفر فرصة سانحة وارضية ثقافية وسياسية كافية لتحرك إسلامي باتجاه العالمية، واخذ زمام هذه المبادرة وفضح المحاولة الامريكية الموسومة بالعولمة، بوصفها محاولة كاذبة لا تقصد احتذاء المعنى العالمي وتطبيقه في الحياة الدولية وانما تقصد اخضاع العالم للهيمنة الامريكية، بما يعني في النتيجة ركوب الموجة العالمية المعاصرة لصالح المعنى القومي الامريكي.

٢. القدرة الانتشارية للإسلام

ومما يشجع على سلوك النهج العالمي ايضا قدرة الإسلام العالية على الانتشار والنفوذ، فما ان يلامس شعاع الإسلام شغاف القلوب حتى تتفتح امامه، وتلقفه النفوس، والشاهد التاريخي على ذلك ان الشعوب والقوميات التي دخلت في الإسلام بنحو متعاقب في اكثر بقاع آسيا وأفريقيا قد أقبلت عليه بمجرد أن تعرفت عليه وارتفع الحاجز السياسي الذي يحول بينها وبينه. فيوم كان هذا الدين ضعيفا كان مشركوا مكة يحاربوه بقسوة وشدة ويوم اصبح قويا بعد فتح مكة قابل قسوتهم بالعفو عنهم جميعا الا من حمل السيف ضده، واطلق لهم الامان وجعل بيت ابي سفيان من مراكز هذا الامان على الرغم من ان هذا الرجل كان من الدّاء اعداءه ولم ترتفع راية ضد الإسلام الا وكان وراءها. والمؤرخون يؤكدون على ان العرب الذين دخلوا في الإسلام بعد صلح الحديبية في ستي الصلح اكثر من الذين دخلوا فيه في العشرين سنة السابقة عليه.

ودخلت فارس في الإسلام بعد معركة لم تستهدف الفرس كشعب وانما استهدفت الجهاز الحاكم فيها. وما كاد زمنا طويلا يمر على إسلام الفرس حتى برعوا في العلوم الإسلامية

واصبحوا يمثلون القسم الاعظم من حملتها. وهذه ظاهرة غير مألوفة فإن الفاتحين يجب ان يكونوا اكثر عطاءً لثقافتهم من اهالي البلاد المفتوحة الذين يتوقع منهم ان يدافعوا عن ثقافتهم القومية الخاصة بهم. فكيف اهل الفرس ثقافتهم الخاصة بهم واصبحوا من ابرز حملة ثقافة الفاتحين؟، لقد انفتحت الشخصية الفارسية على الإسلام انفتاحاً نفسياً وفكرياً كاملاً، ولم تبقى على حجاب في اعماقها يفصلها عنه، مع ان ذلك يمثل عملية حضارية هي بالنسبة للفرس اصعب بكثير مما هي للعرب وذلك من جهتين:

الاولى: العنصرية الشديدة التي كانت تحكم النظرة الفارسية تجاه العرب وبالعكس. بينما العرب لم يعانون من حجاب قومي يمنعهم عن الإسلام.

الثانية: ان الفرس كانوا اهل حضارة وثقافة وفلسفة وكان دخولهم في الإسلام يحتاج الى عمليتي هدم وبناء كاملتين. بينما الجاهلية العربية لم تكن تمثل حضارة وفلسفة، ولم يكن دخول العرب في الإسلام يحتاج الا الى عملية هدم جزئية وعملية بناء كاملة.

فما هو نوع القوة التي ازلت عن الفرس هاتين الصعوبتين الى الحد الذي جعلهم مستعدين الى هجر حضارتهم وثقافتهم ونظرتهم العنصرية الراسخة تجاه العرب والدفاع عن ثقافة الفاتحين بما في ذلك خدمة اللغة العربية اكثر من اهلها؟ هل هناك سيف يستطيع أن يصنع ذلك ام هو سيف الحقيقة الإسلامية التي تشب جذوتها في النفس منذ الوهلة الاولى للتعرف عليها. ومن الذي فتح بلاد الاندلس غير البربر الذين كانوا من ابرز من تثقف بالإسلام وحرص عليه في شمال افريقية وبلاد الاندلس؟ فهل دخل البربر في الإسلام عن طريق القوة؟ ام بفضل القدرة الانتشارية للإسلام؟.

ويمثل دخول اندونيسيا ومناطق اخرى من شرق وجنوب شرقي آسيا في الإسلام عن طريق الدعاة من التجار المسلمين شاهد لانظير له على دين ذي قدرة انتشارية مذهلة. وهل دخلت افريقية في الإسلام بقوة السيف ام بقوة الاقناع؟.

ويُعد دخول المغول والتر في الإسلام حالة من عجائب التاريخ، فهؤلاء الذين نزحوا من اوطانهم ليكونوا اقصى غزاة عرفهم التاريخ الانساني ما ان لامس الإسلام شعورهم واحساسيسهم حتى انقلبوا على جاهليتهم ودخلوا فيه، وقد اثبتت وقائع القرن العشرين، خاصة العقود المتأخرة منه، ان الجاذبية والقدرة الانتشارية خصوصية مستمرة في الإسلام، فرغم مادية

القرن العشرين الحادة، وفقدان المسلمين لروحية الدعوة، وتقاعسهم عن هذه الوظيفة، الا ان شعاع الإسلام قد نفذ الى قلوب الملايين فى اوربا وافريقيا ومناطق من آسيا بدون وسيط، اكثرهم من اوساط ثقافية رفيعة، ومنهم رموز فكرية معروفة على مستوى عالمي، كالفيلسوف الفرنسي المعروف روجيه غارودي.

٣. قابلية المجتمعات الإسلامية على تجاوز المعنى القومي

صحيح ان المجتمعات الإسلامية قد أُشربت في تاريخها المعاصر المعنى القومي بنحو ابعدها عن المعنى العالمي الذي ينشده الإسلام، ولكننا من ناحية اخرى يجب ان نلاحظ ان عمق الإسلام فى هذه المجتمعات لم يسمح للقومية بتجاوز السطح، وما دام العمق سليما فبوسع هذه المجتمعات ان تتجاوز الاثار السطحية التي تركتها القومية عليها يوما ما. فالمجتمعات التي تتربى عقائديا وروحيا على تقديس نقطه جغرافية خارج حدودها الاقليمية، وهي مكة المكرمة، وتتخذ منها قبلة في صلواتها اليومية، وحرما الهيا امنا. بحيث تكون هذه النقطة اكثر حرمة وقداسية من اوطانها، هذا من جهة. وتتربى من جهة ثانية على عقيدة تنصهر بين جنبتيها كل عصبية الارض والدم والقبيلة، وتنمو بدلا عنها قيم الفضيلة، فمثل هذه المجتمعات لا يمكن ان تعيش المعنى القومي في حياتها كحالة عميقة، ولا يمكن ان يختفي المعنى العالمي عن ضميرها الداخلي، واذا ما القينا نظرة عابرة على تاريخ هذه المجتمعات وجدناها تتبع القيادات التي تؤمن بها بغض النظر عن انتمائها القومي والاقليمي، كما نجد هذه القيادات تبادر الى تبني قضايا إسلامية خارج دائرة انتمائها القومي والاقليمي، بحيث نستطيع ان ندعي اليوم أن شخصيات إسلامية كالمرزا محمد تقي الشيرازي قائد ثورة العشرين، في العراق والشيخ حسين النائيني والسيد أبو الحسن الأصفهاني قائدي الحركة الاستقلالية في العراق اصدق في ميزان الوطنية العراقية من عبد المحسن السعدون وياسين الهاشمي واضرابهما من دعاة الوطنية والعروبة في العراق، كما ان شخصية إسلامية كالشيخ مهدي الخالصي اصدق وطنية في ميزان الوطنية الايرانية من امثال رضاخان ونجله محمدرضا شاه، كما ان شخصية من قبيل عبدالحميد الثاني اصدق في الدفاع عن فلسطين من كثير من دعاة الوطنية الفلسطينية.

وتمثل مسألة مرجعية التقليد والفكر ميداناً بارزاً يتجلى من خلاله المعنى العالمي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية في أعماقها، فسيد قطب المصري اتخذ المسلمون في الهند وباكستان وتركيا فضلاً عن مناطق إفريقيا مرجعاً فكرياً بارزاً لهم، ولعب أبو الأعلى المودودي الدور نفسه، هذا على الصعيد السني، أما على الصعيد الشيعي فالظاهرة نفسها تتكرر بنحو اكمل وابرز، فالمرجع الديني الشيعي يُقلد في الأمور العبادية ويتبع في الأمور السياسية والفكرية من قبل العرب والفرس والترك والهنود والباكستانيين والتبت بغض النظر عن انتمائه القومي والاقليمي، وكل من طالع التاريخ الشيعي الحديث يعرف الدور الواسع الذي لعبه المحقق الكركي والشيخ جعفر كاشف الغطاء والشيخ موسى كاشف الغطاء والشيخ مهدي الخالصي وهم مراجع عرب في الواقع الإيراني، كما يعرف دور أمثال السيد اليزدي والميرزا محمد تقي الشيرازي والسيد أبوالحسن الأصفهاني والسيد هبة الدين الشهرستاني - وهم مراجع وفقهاء فرس - في الواقع العراقي. ومن يعرف أن كربلاء والنجف تعيشان في ضمير الشيعي الهندي والباكستاني والإيراني أكثر مما تعيشه كلكتا وإسلام آباد وشيراز فيه، يستطيع أن يقدر مدى قدرة المجتمعات الإسلامية على تجاوز المعنى القومي والالتفاف حول المعنى الإسلامي العالمي. وحجم الارضية الاجتماعية المساعدة لبناء دولة عالمية تتجاوز المعنى الوطني والقومي في بنيتها الدستورية والسياسية والحقوقية والاجتماعية.

خطوات نحو الدولة العالمية

يمكننا تقسيم الخطوات اللازمة على طرق الدولة العالمية المنشودة الى ثلاثة اقسام هي:

١. خطوات على الصعيد العقائدي

ذكرنا انفاً أن الدولة الإسلامية هي الدولة العالمية الوحيدة بالمعنى الحقيقي للعالمية، بحكم أن التوحيد هو المنشأ الوحيد لها، وبالتالي فلا عالمية الا عالمية الدولة التوحيدية، وهذا يتطلب بطبيعة الحال من الناحية السياسية فضلاً عن العقائدية أن تكون الدولة الإسلامية وفيه لقاعدتها العقائدية، حريصة عليها حارسه لها مدافعة عنها، كما تدافع كل دولة عن أساسها ومبدأها الذي تقوم عليه. وعليها في الوقت نفسه أن تسعى لتعميق هذه العقيدة في الواقع الاجتماعي الذي تقوده ما دامت أنها قد راهنت على دور الإسلام في حل المشكلات الاجتماعية المختلفة

للإنسان في كل زمن ومكان، واي فتور في ذلك من شأنه ان يخل بسمتها العقائدية الايديولوجية ويؤدي في النتيجة الى تسلل مفاهيم اجنبية عنها الى داخلها، بحكم ان الوجود لا يتلاءم مع الفراغ. فلا يفرغ مكان من شيء الا وحلّ فيه شيء آخر. على غرار قاعدة الاواني المستطرقة التي تنطبق على عالم الفكر كما تنطبق على عالم المياه، وليس غريباً من الإسلام ان يتشدد في قاعدته العقائدية، كما ليس غريباً من الماركسية ذلك، وليس غريباً من النظم الليبرالية العلمانية أيضاً ان تشجب كل محاولة للتطاول على اساسها الذي تقوم عليه، وتعاقب على ذلك بشدة، وتشدد الإسلام في قاعدته العقائدية المتجسد في موقفه من الارتداد ومن الكفر يعد من جملة مئات الشواهد الدالة على ان الإسلام لا يعتبر نفسه مسألة فردية، بل هو منهج شمولي للحياة الاجتماعية والسياسية أيضاً وفي هذا الاطار تأتي عدة نقاط أساسية هي:

أ. ان للعقيدة دور متقدم على الشريعة في مضمار الحضارة والنظام الاجتماعي المطلوب من وجهة نظر الإسلام، فالعقيدة تقدّم للإنسان الرؤية الكونية الصحيحة التي توجه المجتمع نحو المفاهيم الأساسية الصحيحة الحضارة، كالعدل والمساواة والعلم والاخلاق والعالمية، وتهىء بذلك الإرضية الفكرية والروحية اللازمة لتطبيق الشريعة الإسلامية. ولذا قلنا ان العالمية لانشأة واقعية لها الا في ظل التوحيد، كما ان العدل والاخلاق والمساواة وسائر المفاهيم الأساسية للحضارة لا نشأة واقعية لها الا في ظل التوحيد، والمنكرون لذلك من اصحاب الايديولوجيات الاخرى غير التوحيدية انما ينكرون الفرع ولا ينكرون الاصل، بل ان انكارهم مبني على التسليم بالاصل المتمثل بوجود دور أساسي تلعبه العقيدة الصحيحة في توجيه المجتمع نحو المفاهيم الأساسية للحضارة، انما يقع البحث بين الفريقين في ان العقيدة الصحيحة التي تلعب هذا الدور هل هي الدين ام الرؤية المادية المقابلة له؟

ب. ضرورة طرح الإسلام من الزاوية العقائدية الإنسانية المزدوجة.

هناك ثلاثة مناهج في اسلوب طرح الإسلام هي:

١. المنهج التجريدي الذي يناقش موضوعات العقيدة من زاوية نظرية محضة منفصلة عن الزاوية الإنسانية وعلاقة العقيدة بالإنسان، ومتجاهلة للإتجاه الإنساني في العقيدة، وهذا هو المنهج المتبع في علم الكلام منذ نشأته وحتى الان. ٢. المنهج الإنساني الذي يحاول ان يكيّف الإسلام ويفسره بنحو مطابق لما يريده الإنسان. ٣. المنهج القرآني الذي يطرح العقيدة من زاوية

سماوية مقرونة برؤية انسانية. المنهج الاول قاصر عن الايفاء بالغرض الانساني من العقيدة، بما يحولها في النتيجة الى حالة منفصلة عن الحياة، وهو من جملة العوامل التي اذت الى اقضاء الإسلام بمعناه الشمولي والاصيل عن الواقع الانساني، والمنهج الثاني يحول العقيدة الى العوبة بيد الانسان كيفها كيفما شاء فتفقد اصالتها السماوية ومعناها الالهي الذي لاقيمة لها بدونه.

والمنهج الثالث هو المنهج الصحيح الذي نلمسه بوضوح في خطابات القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث تقرن المطالب العقائدية بالمطالب الانسانية الملحة. ففي القرآن الكريم نقراً:

«وما أرسلناك الا رحمة للعالمين»،^(١) «و لو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم»^(٢)، «و لو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض»^(٣)، «و ان لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً»^(٤)، «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»^(٥) «و اذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم»^(٦) والامر نفسه يتكرر في السنة النبوية. والشواهد القرآنية تغني عن تكرار الشواهد النبوية.

ولهذا الاقتران معنى ومغزى عميق يتصل بمقولة الإسلام القائلة بصلاحيته لكل زمان ومكان، فإن مقتضى هذه المقولة ان يكون الإسلام مطلباً ملحاً تتوقف سعادة الانسان عليه، وبنحو يتيح لنا ان نفسر وبنحو دائم وشامل شقاء الانسان في حالاته واماكنه وازمته المختلفة على اساس ان السبب هو غياب الإسلام عن متن الحياة.

فنقول للمجتمع المصاب بالفقر، والآخر المصاب بالتخلف، والثالث المصاب بالأمية والرابع المصاب بالاستبداد، والخامس المصاب بالتمييز العنصري، والسادس المصاب بالتناحر الداخلي، والسابع المصاب بتفشي الجريمة والانتحار، والثامن المصاب بانحلال الاسرة،

(١) سورة الانبياء / ١٠٧.

(٢) سورة المائدة / ٦٦.

(٣) سورة الاعراف / ٩٦.

(٤) سورة الجن / ١٦.

(٥) سورة العنكبوت / ٤٥.

(٦) سورة الحج / ٢٨.

والتاسع المصاب بظلم الحكام له، والعاشر المصاب باعتداء الآخرين له، نقول لهذه المجتمعات جميعاً: ان الإسلام خشبة الخلاص لكم جميعاً.

ولكي يكون كلامنا هذا حقيقة ملموسة ومبرهنة لا بد وان يكون واقعياً ومصاغاً بأسلوب منطقي عميق ومشفوعاً ببيانات وادلة كافية. بحيث نستطيع من خلال ذلك ابراز المعنى الانساني للإسلام في حياة كل واحد من هذه المجتمعات، او بتعبير آخر، تستطيع كل هذه المجتمعات ان تلمس المعنى الانساني للإسلام في حياتها، وتؤكد من حاجتها اليه، فوجود هذا المعنى امر حتمي، والبحث عنه وابرازه وظيفه إسلامية انسانية.

أن العقائد سواءاً كانت ارضية تعود في نشأتها الى الانسان. او سماوية تعود في منشأها الى الله سبحانه وتعالى. لا بد وان يكون لها مدلول انساني، فإن كانت ارضية فهي ناشئة من ظروف الانسان ومعبرة عن تطلعاته ورغبته في التوصل الى حياة افضل، وان كانت سماوية فهي تجسد رحمة الله سبحانه وتعالى بالإنسان وحبّه له وحرصه على ايصاله الى ساحل السعادة، وهذا مما يقطع به المؤمن في اصل العقيدة الإسلامية سواء اتضح له هذا المدلول الانساني بنحو تفصيلي او بقيت تفاصيله مجملة مكنونة في طي الغيب.

والانسان يتعامل مع العقائد تارة عقلياً من زاوية الدليل والبرهان، واخرى حسيّاً من زاوية ما تحقّقه هذه العقائد من اغراض وما تقدمه من عطاء وحلول لمشاكل الانسان في حياته اليومية. ومهما تكن هذه العقائد واضحة واكيدة من زاوية الدليل والبرهان، فان غموضها من الزاوية الانسانية يجعلها مورد شك وترديد. او على الاقل نقطة غير فاعلة وغير مشعة في النفس. والعقيدة الإسلامية كعقيدة سماوية ليس بوسعنا ان نتوقع منها ان تفصح عن أغراضها الانسانية بنحو تفصيلي لأن البيان التفصيلي يؤدي الى تركيز الناحية الحسيّة في الشخصية الانسانية ويتعارض مع الشأن الاساسي للعقيدة المتمثل باجلاء الناحية العقلية وتركيز الناحية الروحية في الشخصية الانسانية. ولذا فمن الطبيعي ان تكتفي هذه العقيدة ببيان الحد الأدنى وبنحو كلي لأغراضها الانسانية.

مثل قوله تعالى: «وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين»^(١). لكنها في الوقت نفسه تحت الانسان المؤمن باتجاه التعقل والتدبر المفضي في النتيجة الى تصيّد الحكم المحتملة والاغراض

(١) سورة الانبياء / ١٠٧.

الانسانية التفصيلية المتوقعة في مختلف الجهات العقائدية والتشريعية من الإسلام، وحينما ندعو الى اكتشاف المعنى الانساني التفصيلي للإسلام بالنسبة لكل زمن ومكان ومجتمع وحالة، لابد وان نطرح ذلك في اطار شمولي وكمنهج اجتماعي متكامل، لأننا اذا نظرنا الى الإسلام من الزاوية الفردية الشخصية نكون قد حولناه الى هامش الحياة، والمبدأ الهامشي، سماويا كان ام أرضيا لايمكن ان يكون خشبة خلاص لأحد من البشر، فضلاً عن الانسانية في كل ازماتها وامكنتها.

وحينما نتحدث عن المعنى الانساني الحتمي في الإسلام لابد وان نتذكر ضرورة ان يحافظ هذا المعنى على حجمه وموقعه، وان لايتخذ من التأكيد عليه سبباً للغرور والانتفاخ، فإن الإسلام يفرز معناه الانساني كتعبير عن الرحمة الالهية، كما في قوله تعالى: «وما ارسلناك الا رحمة للعالمين». فإنسانية الإسلام مستقاة من التوحيد، والتوحيد هو النواة التي تعود كل حلول الإسلام ومعانيه الانسانية اليه، والسر الذي يجعل الإسلام خشبة الخلاص الوحيدة للانسانية، ومن الضروري ان يحفظ للتوحيد موقعه كما يحفظ لكل اصل دوره المهيمن على الفروع المنشعبة عنه. وان لا يطغى المعنى الانساني للإسلام عندنا على النواة التوحيدية التي ينبع منها، لئلا نقع في المنهج الانساني في التعامل مع الإسلام، وهو ما اتضح فسادُه انفاً.

وحينما نتحدث عن الدولة العالمية في الإسلام فلا بد وان نحسن ابراز الوجه الانساني الضروري لهذه المقولة مع التأكيد على ان الاساس في هذه المقولة ليس هذا الوجه، وانما الاساس هو حقانية الإسلام المستمدة من التوحيد، ومما لاشك فيه ان عملية ابراز المعنى الانساني للإسلام في هذا المجتمع وذاك، والتعبير عنه بنحو متناسب مع الاجيال المختلفة في كل مجتمع مع الحفاظ على الاصاله، واشباع كل متطلبات المعاصرة أمر ليس هيناً، وهو يحتاج الى حركة فكرية عملاقة تتناسب في حجمها ومستواها واصالتها مع هذا المطلب الكبير جداً.

ج. الحذر من منزلقات المعاصرة.

الافراط في الأصالة امر مخالف للاصالة نفسها، ويؤدي الى تكلس الإسلام وجموده في مرحلة معينة من التاريخ، والى التفريط بالمعاصرة، كما ان الافراط في المعاصرة يؤدي الى التفريط بالإسلام، ومن هنا جاءت مقولة الاجتهاد في الإسلام لتوازن بين الضرورتين ضمن معادلة دقيقة جداً.

فالاتجاه الاصيل الواعي هو المرجعية الفكرية المطلوبة لحل كل ما يعترض الساحة الإسلامية من اشكاليات وجدليات في كل زمان ومكان بحسبهما، ومنها ابعاد مسألة الوطن والقومية في الإسلام والدولة الإسلامية، فمع ان اصل موقف الإسلام من هذه المسألة واضح ومعلوم للجميع الا ان امتداداته وابعاده المختلفة في حياة المجتمع والدولة والعالم امر يحتاج الى حركة فكرية مناسبة تعالجها معالجة عميقة متوازنة بين مطالب الاصاله وضرورات المعاصرة. وتستخرج منها صورة حقوقية تفصيلية كافية.

د. الولاء للإسلام فقط.

في الدولة الإسلامية عنوانان متمايزان الانتماء والولاء، فالانتماء للأرض والجماعة المحلية، الا ان هذا الانتماء واقع ارضي لا يملك قداسة وليست له قيمة ذاتية في حياة المسلم، وبالتالي لا يستحق الولاء والتبعية والحماس، انما الولاء والتبعية والحماس لما له قيمة ذاتية مقدسة في حياة الانسان، الارض حاجة وهبها الله للإنسان كي يعيش عليها ويتخذها مأوى له، كما هو البيت مأوى للإنسان، ولا معنى لان يمنح الانسان ولاءه وحماسه وتبعيته لبيته!! فإن هذا اشبه شيء بالصنمية، يصنع الانسان الصنم بيديه ثم يتوجه اليه بالعبودية والولاء والتقديس، اننا يجب ان نبحث عن محور الولاء في الجانب المتصل بمسيرة الانسان واهدافه ومنهجه المطلوب في الحياة وهو العقيدة، العقيدة هي المحور الذي يستحق التقديس والولاء والتبعية في الحياة لما تقوم به من دور في مسيرة الانسان في حياته، فالولاء للعقيدة ولاء لمصير الانسان ومستقبله واهدافه، والارض لاعلاقة لها بذلك، انما هي من لوازم العيش والحياة، وبالتالي فالولاء لها ولاء للوازم العيش، وما يتتبع الانسان بهذا الولاء؟ ولماذا يلهو بعشق الارض عن عشق المصير والاهداف المرتبطة بأصل وجوده ومعنى حياته؟

العقيدة هي المحور المقدس الذي يضيف القداسة على الانسان وعلى لوازم عيشه ومنها الارض، فيصبح المؤمن مقدساً بعد ما كان في الكفر لا قداسة له، وتصبح لوازم عيشه ومنها الارض مقدسة وتأخذ عنوان دار الإسلام بعد ما كانت تعنون بدار الكفر.

فالعقيدة ذات قيمة وقداسة ذاتية، ومن يقترب منها ويرتبط بها تحل فيه وفي لوازم عيشه رشحات مكتسبة من تلك القداسة.

وفي ضوء ذلك نستطيع ان نميّز بين المفهوم الغربي عن الوطنية والقومية والمفهوم الإسلامي عنهما، فالوطن في المفهوم الغربي يمتلك قيمة ذاتية بحيث يستحق الولاء والحماس، بينما امره في الإسلام غير ذلك، وهو ان الولاء والحماس والقيمة الذاتية للإسلام فقط وليس للوطن الآ رشحة مكتسبة من ذلك حينما يكون جزءاً من دار الإسلام.

والمشكلة التي تعيشها الدولة الإسلامية في ظل هيمنة الغرب والمفاهيم الغربية في العالم، مشكلة تداخل المفاهيم في أذهان الناس بحيث انهم يتحدثون عن الوطن بذهنية مأنوسة بالمفهوم الغربي عنه ويتناسون انهم يعيشون في ظل نظام إسلامي عقائدي له مفهومه الآخر عن الوطن، ثم يصرون على المفهوم الغربي ويحاولون الاستدلال عليه بشواهد من الكتاب والسنة دون علم منهم بأنهم يدافعون عن مفهوم غربي.

وحلّ هذه المشكلة يكون بإيضاح الحد الفاصل بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم غير الإسلامية ايضاحاً كافياً واكيداً، من خلال شواخص بارزة كشخص الحماس والولاء.

ووظيفة الدولة الإسلامية في هذا المجال تتمثل في تربية المجتمع الإسلامي على الحماس الاكيد والولاء القاطع للعقيدة وحدها، والحذر من تسلل الوطنية والقومية الى النفوس واختلاس ذلك منها وتحويله الى محور الوطنية والقومية، والحذر من مقولة الجمع بين الولائين والمحورين فإنها مقولة خادعة، اذ ليس بوسع الانسان ان يمنح ولاءه وحماسه لمحورين متناقضين في ان واحد، ولم يُخلق الانسان بطريقة تمكنه من ذلك، قال تعالى: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»^(١) ولا مجال للجمع الاعلى اساس ان يكون احد المحورين تابعاً والثاني متبوعاً فإن كانت الارض تابعاً والإسلام متبوعاً فهذا هو الحماس للإسلام والمفهوم الإسلامي عن الوطن، وان كان الإسلام تابعاً والارض متبوعة فهذا هو الحماس للوطن بمفهومه الغربي.

(١) سورة الاحزاب / ٤.

٢. خطوات على الصعيد السياسي

ان إسلامية النظام الإسلامي تقاس من خلال تمسكه بالإسلام عقيدة وشريعة ومدى ما يتسم به من رسالية في معالجته لقضايا المجتمع والدولة والامة بنحو يفرز جملة من الشواخص التي تميز حركة النظام الإسلامي واتجاهاته العامة عن الانظمة الإسلامية.

وابرز تلك الشواخص شاخص العالمية المتصل ببنية الدولة والمجتمع والذي يعني اقامة دولة على اساس العقيدة السماوية بدلاً عن الانتماء الارضي الوطني او القومي، دون ان يعني ذلك الغاء هذا الانتماء، بل وضعه في المحل المناسب له وعدم اتخاذه كأساس في بناء المجتمع والدولة، والاساس هو العقيدة السماوية التي تنظر الى الارض كوحدة واحدة، والى الانسان بما هو انسان بعيداً عن خواصه المحلية، فالدولة العالمية ليست تلك التي تحكم العالم، وإنما تلك التي لا تجعل من الانتماء الارضي قيمة عليا واساساً في الحياة حتى لو كانت تحكم مدينة واحدة، فانها بذلك تتخذ صورة جوهرية مصغرة تحكم العالم، او أنها تختصر صورة العالم في تلك المدينة.

الدولة الإسلامية بين اطروحتين

بلحاظ بعدها العالمي يمكننا تصور اطروحتين عن الدولة الإسلامية هما:

١. التفكيك بين عالمية الإسلام كرسالة سماوية وعالمية الدولة كتجربة وتطبيق، فالإسلام بما هو رسالة عالمية لا يقف عند حد، بخلاف عالميته حينما يكون دولة، فإن عالمية هذه الدولة لا يمكنها إلا ان تتوقف عند الحدود الجغرافية والقومية للدول الاخرى، وحينئذ يكون لعالمية الإسلام في رسالته حسابات، وفي دولته حسابات أخرى.

فالرسالة عالمية بنحو مطلق والدولة عالمية بمعنى نسبي هو أن تكون هذه الدولة عالمية ترتكز الى المبدأ السماوي ولكن داخل اطارها الجغرافي والانساني الخاص بها، بحيث تكون دولة إسلامية لذلك الاقليم فقط مفهوماً ومصادقاً، وما عداها يحمل عنوان الاجنبي وان كان من المسلمين فرداً او جماعة او اقليماً، وقد نجد لهذه الاطروحة انصاراً يؤيدونها باعتبار انسجامها مع الواقع الدولي القائم على مفاهيم الوطنية والقومية.

غير اننا ومن ناحية مبدئية لا يمكننا القبول بهذه الاطروحة، صحيح ان حسابات الإسلام كرسالة تختلف عن حساباته كدولة، ولكن هذا الاختلاف بلحاظ ما هو مستطاع ومقدور وما

هو غير مستطاع وغير مقدور، فيجب انجاز المقدور ويُصبر على تعذر غير المقدور، وحيث ان موضوع القدرة يرتبط بالدولة اكثر من ارتباطه بالرسالة، لذا تنفصل حسابات كل منها عن الاخر من جهة القدرة ويبقى لهما حساب واحد من الناحية المبدئية، ذلك أن القدرة تؤثر في الانجاز والتحقيق ولا تؤثر في اصل المبدأ، فإذا واجه الإسلام امراً متعذراً في ظل ظروف دولية معينة، فهذا التعذر لا يؤثر في اصل النظرة الإسلامية اليه، وانما يرفع التكليف الشرعي بشأنه عن عاتق المسلمين في مقام العمل.

صحيح ان الواقع الدولي القائم على مفاهيم الوطنية والقومية لا يسمح للدولة الإسلامية المعاصرة بتجاوز حدودها الاقليمية، لكن هذا لا يقتضي ايجاد نظرية جديدة مركبة من الإسلام والقومية، وإنما يقتضي انجاز الممكن وتحويل الباقي الى طموح متوثب ومبرمج بانتظار الفرصة المناسبة للإنجاز، وربما أمكن انجاز بعض المقدمات المؤدية اليه او المساعدة عليه. ويمكننا ابراز الإشكال الاساسي على هذه الاطروحة ببيان ايديولوجي مفاده ان هذه الاطروحة تؤدي الى القول بأساس جديد للدولة العالمية غير الذي ذكرناه.

فقد عرفنا الدولة العالمية هي تلك التي ترفض ان تتخذ من الانتماء الارضي أساساً لها، وتجعل اساسها الوحيد هو العقيدة السماوية التي تنظر الى الارض كوحدة واحدة والى الانسان بما هو انسان بعيداً عن خواصه المحلية من لون وعرق ولغة ووطن، والمفروض اخضاع الواقع الانساني لهذا الاساس حتى تكون هناك دولة عالمية، ولا يفترض تحقق ذلك بنحو كامل، بل يكفي تحقق القدر المستطاع منه، مع الاحتفاظ للباقي بحقه في الوفاء له ولمقدماته مهما امكن. بينما تقتضي هذه الاطروحة جعل الحدود الاقليمية حداً فاصلاً بين ما هو مستطاع وما هو غير مستطاع، ثم تلغي غير المستطاع من حساباتها نهائياً، صحيح ان الناحية العملية بين العاجز وبين المنكر لامر معين واحدة، ولكن الفرق النظري والعقائدي بينهما واضح ومهم، فالعاجز لا زال وفياً لمبدأه، والمنكر قد تنازل عما عجز عنه من ذلك المبدأ، وواضح ان المبدأ امر لا يقبل التبعيض، فالايمان ببعض واسقاط الباقي يعني بنحو ما أن هناك دولة جديدة غير الدولة العالمية التي ننشدها، واساساً آخر غير الذي آمنّا به.

٢. النظر للواقع كنواة لما هو مطلوب، وانطلاقة اولى على الطريق الانساني الجديد وعدم الاعتراف بالقومية ولا الوطنية كمبدأ وكقيمة حقوقية وان اضطررنا الظروف الدولية القائمة

للعمل بها خلافاً لإرادتنا في بعض المجالات، والثبات على هذه النظرية مهما كان المطلوب الكامل بعيداً وعسيراً.

وهذه هي الأطروحة التي تتناسب ايدولوجياً مع الاساس المذكور للدولة العالمية، وهي التي نقصدها حينما نتحدث عن هذه الدولة بشغف. وعلى اساس الايمان بها ندعو الى خطوات ضرورية في هذا المضمار.

وهنا خطوات ضرورية جداً نجملها فيما يأتي:

أ. ضرورة تدوين العالمية في واقع دستوري واضح ومؤكّد لا يقبل الالتباس والتفسير المختلفة وبنحو تفصيلي يعالج كل القضايا الحقوقية ذات العلاقة على اساس إسلامي اصيل، مثل موضوع المواطنة وتثبيت مفهوم إسلامي عنه لا يتجمد عند حدود سكان الاقليم بل يتسع ضمن شروط معينة لسائر المسلمين، وموضوع القيادة العليا للدولة بإعطاء دور رسمي لمسلمي سائر الاقاليم في ان تكون لهم نوع مدخلية فيه وان كانت مدخلية ذات طابع تشريعاتي في ظل الظروف الراهنة. إلّا أن دستوراً إسلامياً لا يمكنه ان يتجاهل مثل هذه الجهة بالمرّة، وموضوع واجبات الدولة الإسلامية تجاه قضايا الإسلام والمسلمين في العالم، وموضوع واجبات المسلمين في العالم تجاه الدولة الإسلامية، بمعنى ان يترجم شعار العالمية الى واقع حقوقي دستوري تفصيلي ثابت ينظّم العلاقات والحقوق والواجبات المتبادلة بين الدولة الإسلامية ومسلمي العالم، كما ينظم العلاقات والحقوق والواجبات المتبادلة بين سكان الدولة في الداخل من ابناء القوميات المختلفة التابعة للواء الإسلام، ويعالج الموضوعات والقضايا ذات العلاقة به على اساس ما يقتضيه من المعالجات والحلول.

ب. بعث روح الدعوة الإسلامية في المجتمع.

المجتمع الإسلامي مجتمع مسؤول تجاه الإسلام ويتعامل بإيجابية تجاه المجتمع البشري من واقع الحرص على اىصال مشعل الهداية الالهية لكل انسان، ومن هنا فهو مكلف بدعوة المجتمعات غير الإسلامية الى الدخول في الإسلام والانطواء تحت لواءه، وهذه وظيفة رسالية مقدسة لا بد من تعبئة اقصى الطاقات من اجلها، ولا بد من أن تنهض بها كافة الةجهزة الثقافية والدبلوماسية والاعلامية والسياسية ذات العلاقة بها من اروقة الدولة والمجتمع.

ويسا عدنا على انجاز هذه المهمة ما يتحلى به الانسان المعاصر من استعداد كافٍ للتغيير باتجاه المعنويات والعزوف عن حياة ذات بعد واحد هو البعد المادي، وهو استعداد ليس بوسع دين ان يتجاوب معه غير الإسلام، وفراغ ليس بوسع دين ان يملأه غيره، والشاهد على ذلك الاقبال الملحوظ نحو الإسلام في العقود الاخيرة من داخل اوربا، وتمايل عدد من القمم الفكرية الغربية نحوه.

ويسا عدنا على ذلك ايضاً القدرة الانتشارية الواسعة للإسلام المتجلية في شواهد تاريخية كبيرة وقاطعة ابرزها الشاهد الاندونيسي الذي يشهد بأن اكبر بلد إسلامي قد دخل الإسلام من خلال عدد من الدعاة التجار المسلمين الذين احسنوا اداء هذه الوظيفة فكانت نتيجة عملهم دخول الشعب الاندونيسي في الإسلام، نعم عدد من الدعاة التجار لا العلماء، ولم يسجل التاريخ ان الإسلام وصل الى نقطة ثم انحسر عنها، وما حصل في الاندلس لم يكن انحساراً للإسلام وانما استئصالاً دموياً للمسلمين.

إن الانسان الواثق من نفسه الثابت على مبدأه هو الوحيد القادر على تفهم مدى ايجابية هذه الوظيفة وقدسيتها، والانسان الذي يخضع لمقولات الاخرين ويدعن امامها بإستلاب لا يستطيع ان يدرك المغزى الحضاري لها.

وحينما لا يشعر المسلم بحرارة تجاه وظيفة الدعوة الإسلامية بين غير المسلمين فهذا يجسد مدى احتياجه الى اعادة تشكيل شخصيته من جديد طبقاً للمواصفات القياسية المطلوبة للشخصية، ولو كان المسلم المعاصر يملك شخصية بهذه المواصفات لوجدناه يتمسك بهذه الوظيفة لا بما هي وظيفة شرعية فقط، وانما بما هي اسلوب امثل لدحض الغزو الفكري الغربي الذي يتعرض له العالم الإسلامي منذ قرن من الزمن ايضاً، فكما يعمل الغرب على كسب الانصار والمؤيدين له من بين المسلمين، فلماذا لا يعمل المسلمون على كسب الانصار والمؤيدين لقضاياهم ودينهم من بين الغربيين؟ وكما يعمل الغرب باتجاه تغريب المسلمين وفرض نمطه الحضاري عليهم فلماذا لا يعمل المسلمون باتجاه اسلمة الغرب؟ بل لماذا لا يتعقلون هذا المعنى ويروونه ضرباً من الخيال؟

لقد حدثنا التاريخ ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تناول معولاً في غزوة الخندق وضرب به صخرة فتهشمت فقال: «لقد فتح الله عليّ في ضربني هذه كنوز كسرى وقيصر»^(١).

وهذا درس نبوي يفيد ان الشخصية السوية هي التي تحوّل حتى الخيال الى ثقة عارمة بالنفس، بينما الشخصية السقيمة تتهم نفسها بالخيال في ابسط الممكنات.

ح. ضرورة مكافحة المعنى القومي المرفوض في حياة المجتمع الإسلامي.

ومن الخطوات الضرورية التي لا بد للدولة الإسلامية ان تخطوها على طريق انجاز وتجسيد عالميتها مكافحة الشعور القومي والحيلولة دون تغلبه على الشعور الإسلامي في المجتمع، فالإسلام ليس ضد القومية بما هي تعبير طبيعي عن الذات، وانما هو ضد القومية حينما تطفئ وتريد ان تكون مثلاً أعلى وقيمة حاكمة في المجتمع، فالشعور القومي كما هو الشعور الوطني تعبيران عن شعور الانسان بذاته وبنفسه، واذا اعتبرنا الإسلام مضاداً لأصل الشعور الوطني والقومي فإنما نعتبره بذلك مضاداً لشعور الانسان بذاته، وهذا امر لا يمكن نسبته الى الإسلام. والنسبة الصحيحة هي أن الإسلام جاء من أجل الانسان - فرداً أو قومية - صيانة لوجوده من المفسد والاضطراب والمنزلاقات، ومقتضى ذلك ان يكون الإسلام حاكماً والانسان محكوماً، وكل تمرد وطغيان من الانسان على حاكمية الإسلام المفترضة سماوياً عليه امر مرفوض من قبل الإسلام، فالحاكمية هي الحد الفاصل بين ما هو مقبول وما هو مرفوض من القومية، فالقومية المقبولة هي التي لا تطمع بالتحول الى قيمة حاكمة، والقومية المرفوضة هي التي تسعى بهذا الاتجاه وترفض حاكمية الإسلام عليها، قال تعالى: «أفأريت من اتخذ الهه هواه»^(٢) والاله بهذه الآية المحور الحاكم في النفس والمجتمع، فإن كان الاله هو الله فالنفس تدعن له والمجتمع يخضع له، وان كان هو الهوى فالنفس لا تريد الله ولا تقبل بحاكميته سواء كانت هذه النفس فرداً أو أمة، فحينما يرفض الفرد حاكمية الله عليه فلاجل حلول حاكمية الهوى في نفسه، وحينما ترفض الأمة حاكمية الله عليها فلاجل حلول حاكمية الهوى في نفسها وحاكمية الهوى في الامة تتجلى من خلال مظاهر عديدة من ابرزها القومية، فجدلية الإسلام والقومية ليست جدلية وجود وانما هي جدلية حاكمية.

(١) الكافي / ج ٨ / ص ٢١٦.

(٢) سورة البجائية / ٢٣.

و حينما نتحدث عن دولة إسلامية وحاكمية الإسلام فلا بد وأن نتحدث عن سبل مكافحة البدائل التي تتحدى الإسلام في حاكميته، وفي مقدمتها القومية ولا بد من بيان الحد الفاصل بين شعور قومي مقبول وشعور قومي مرفوض من خلال مؤشرات وعلامات واقعية وملموسة في كل من الحالتين، ثم بيان سبل معالجة ومكافحة الشعور المرفوض، بل سبل تجفيفه والحيولة دون ظهوره وسبل معالجة آثاره في الحياة بمجالاتها المختلفة، كمحاولات التفسير القومي للسلوك الاجتماعي، والواقع التاريخي والحضاري ومحاولات احياء الجاهليات السابقة على الإسلام وتركيز الانتساب إليها بدلاً عن الإسلام.

٣. خطوات على الصعيد الثقافي

إذا اعتبرنا الثقافة مقولة محلية تجسد خصوصيات مجتمع معين فيما يتعاطاه من افكار ومفاهيم ورسوم اجتماعية وعادات وقيم، فلا بد للدولة الإسلامية ان تقسمها الى ثلاثة اقسام، وتتعامل مع كل قسم منها بما يناسبه. القسم الاول: الثقافة المحلية المستفادة من الإسلام بنحو يتيح لنا اطلاق تسمية الثقافة الإسلامية عليها، والقسم الثاني الثقافة المحلية المستفادة بنحو من الانحاء من واقع جاهلي قديم أو حديث مخالف للإسلام، والقسم الثالث الثقافة المحلية المحايدة التي لا تنتمي الى الإسلام ولا الى مخالفه.

القسم الاول هو الأفكار والمفاهيم والرسوم والعادات والتقاليد والقيم التي يجب على الدولة الإسلامية اشاعتها وتبنيها كثقافة حاكمية، والقسم الثاني هو الأفكار والمفاهيم والرسوم والعادات والتقاليد والقيم التي يجب على الدولة الإسلامية مكافحتها بوصفها ثقافة معادية، والقسم الثالث هو الأفكار والمفاهيم والرسوم والاعيان والعادات والتقاليد والقيم التي يباح للمجتمع فقط دون الدولة ممارستها كثقافة من الدرجة الثانية، وذلك لأن الإسلام يعلو ولا يعلو عليه، فالثقافة المحايدة لا تكون بمرتبة مساوية للثقافة الإسلامية في مجتمع إسلامي، أما الدولة الإسلامية فمن المفترض أن تكون دولة ايدولوجية لاتعمل ولا تطبق ولا تروج إلا الثقافة الإسلامية المحضة ولا يباح لها ممارسة ثقافة محايدة، إلا لأسباب خاصة وحالات ثانوية.

وهنا نقاط اربع تستحق الاشارة:

أ. ان على الدولة الإسلامية أن تسخر اجهزتها الاعلامية والتعليمية والثقافية والتربوية في مجال خدمة وترويج الثقافة الإسلامية وتعميقها في المجتمع، فالمنهج الدراسية، والصحف،

والاذاعة، والتلفزيون وسائر الاجهزة الرسمية ذات العلاقة لابد من ان تأخذ على عاتقها بنحو مبرمج ومدرّوس ومتضامن مهمة تصفية الثقافة غير الإسلامية وترويج الثقافة الإسلامية والحيلولة دون طغيان الثقافة المحايدة وتجاوزها الحد المرسوم لها آنفاً.

ب. على الدولة الإسلامية أن تعمل على تزريق الروح العالمية في المجتمع الإسلامي وتنقيته من النظرة المحلية المتعصبة والضيقة، وان تشجع روحية الاختلاط بين رعاياها وسائر مسلمين العالم وتعمل على صهرهم في بوتقة واحدة بحيث يتعمق لديهم الشعور بالامة الإسلامية الواحدة وان كانت الظروف الدولية لا تسمح لهم بالعيش على صعيد سياسي وحقوقى واحد، وان تتجنب اطلاق وصف الاجانب على المسلمين من البلدان الاخرى، وعليها أن تعتبر ترسيخ النظرة الايمانية الواسعة ومحاربة النظرة المحلية المادية الضيقة ضرورة عقائدية لا يمكن لدولة إسلامية أن تقوم بدونها.

ج. وفي سياق تعميق الروح العالمية في المجتمع والدولة، ينبغي تجنب طرح الرموز الإسلامية بنحو يتبادر منه المعنى المحلي، والتركيز على الطرح العالمي الذي يبين المكانة العالمية للرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفه أعلى رمز في التاريخ في مضمار التغيير والاصلاح، والمكانة العالمية لأئمة المؤمنين (عليه السلام) بوصفه أعلى رمز في التاريخ في مضمار العدالة الانسانية، والمكانة العالمية للإمام الحسين (عليه السلام) بوصفه أعلى رمز ثوري في التاريخ، وهكذا الامر بالنسبة لسائر الائمة (عليهم السلام) حتى نبليغ الامام المهدي (عجل الله فرجه الشريف) الذي سيكون الخلاصة لهذه الرموز كلها.

و مانفعله بشأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) يمكننا أن نتواصل فيه حتى نطبقه على رموز المسيرة الإسلامية المعاصرة كالامام الخميني والشهيد السيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه) والعلامة الطباطبائي بوصفهم رموزاً فكرية وثورية عالمية النطاق والاستحقاق، ومشاريع لاصلاح المسيرة البشرية ككل.

إن الطرح العالمي لرموز الإسلام وقيادات المسلمين من خلال وسائل الإعلام ولوحات الفنانين وكتابات الادباء وعبارات المثقفين وغير ذلك من قنوات النشر والتبليغ من شأنه أن يكرّس ويعمق الروح العالمية في المجتمع الإسلامي، اضافة الى ما يحققه من خدمة فكرية واعلامية للإسلام والمسلمين في الخارج. ومما يتنافى مع هذا الطرح ان تذكر هذه الرموز

بإنتماءاتها المحلية كما لو كانت شخصيات وطنية على غرار حديث الألمان عن فلاسفتهم وقادتهم ومفكريهم. فإن هذه الرموز ليست وليدة الخصائص المحلية حتى تنسب إليها وإنما هي وليدة الإسلام، ولذا فهي عالمية مضموناً وعنواناً.

د. أن منطق الإسلام هو منطق «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»^(١) منطق «لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان»^(٢)، المؤمن يذكر خدمات الإسلام له، ومِنَّة الله عليه، ولا يفتخر بنفسه أمام الإسلام. أو ينسب لنفسه فضلاً عليه. وهذا المنطق يساعدنا على معالجة بعض الممارسات التقليدية المستوردة من أنظمة الحكم القومية، كالإفتخار بجاهليات ما قبل الإسلام والحديث بمنطق التفضل على الإسلام، وكأن القومية الفلانية هي العامل في ظهور الحضارة الإسلامية وبالتالي فهي المتفضلة على الإسلام، وليس للإسلام فضل على أحد.

وحيثما نستنكر هذا النمط من التفكير لا نريد أن ننكر أدوار وخدمات هذه القومية أو تلك، وإنما نريد أن نقول: أن الدولة الإسلامية مكلفة بثقافة إسلامية، ولا مانع من ذكر حقائق وطنية وقومية معينة في المجالات الأكاديمية وحتى غير الأكاديمية المتناسبة معها، بشرط أن لا يكون هناك تكرار وتأكيد وإشاعة واسعة تأخذ معنى الثقيف بالاتجاه القومي، أو تفتح باباً من هذا القبيل في الحياة الثقافية للمجتمع الإسلامي.

وقد علمنا الإسلام على استقباح الافتخار حتى بما هو امر واقع، إلّا إذا توقفت قضية الإسلام ونصرتة على ذلك، وافتخارات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليهم السلام) كلها من هذا القبيل وليس فيها معنى التفضل على الإسلام. بل هي مفعمة بذكر فضل الإسلام في إيجاد كل ذلك.

واسوأ حالة تظهر حينما تنسب إنجازات الإسلام وافتخاراته في قالب قومية معينة كما لو كانت إنجازات لها وليست للإسلام، فهذه أسوأ مصادرة ونسبة من نوعها.

(١) سورة الاعراف / ٤٣.

(٢) سورة الحجرات / ١٧.

مصادر الكتاب

- القرآن الكريم
- آثار الحرب في الفقه الإسلامي / وهبة الزحيلي / القاهرة المكتبة الحديثة.
- الآفات الاجتماعية وعلاجها / تولستوي / القاهرة ترجمة محمد رضا.
- الأمة الانسانية / احمد حسين / ط القاهرة.
- الأمة والعوامل المكونة لها / محمد المبارك / دمشق دار الفكر.
- الامام الشهيد محمد باقر صدر / محمد الحسيني.
- الإسلام يقود الحياة / السيد محمد باقر الصدر / ط وزارة الارشاد في الجمهورية الإسلامية.
- الإسلام ومنطق القوة / السيد محمد حسين فضل الله العمري / الدار الإسلامية بيروت.
- الإسلام والقومية / د. علي محمد النقوي / ط منظمة الإسلام الإسلامي - ايران.
- الإسلام والعقل / محمد جواد مغنية.
- الانسان العقائدي / حمدي الحنبلي.
- الاصوليات المعاصرة / روجية غارودي. ترجمة
- اعمدة النكبة / د. صلاح الدين المنجد / دار الكتاب الجديد بيروت.
- الإسلام والدعوات الهدامة / انور الجندي.
- الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد / امام الحرمين الجويني / تحقيق اسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية.
- جواهر الكلام / الشيخ محمد حسن النجفي / ط مؤسسة التاريخ الإسلامي.
- الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن / الشهيد مرتضى المطهري / منظمة الاعلام الإسلامي.
- دراسات في ولاية الفقيه / الشيخ حسين علي منتظري / قم جامعة المدرسين.
- وسائل الشيعة / محمد بن الحسن الحر العاملي / ط مؤسسة آل البيت.
- حقيقة القومية العربية / محمد الغزالي / مكتبة دار العروبة.
- الحركة الإسلامية قضايا واهداف / د. كليم صديقي / لندن المعهد الإسلامي.

- الكافي / محمد بن يعقوب الكليني / ط آخوندي.
- لسان العرب / ابن منظور.
- ما يقال عن الإسلام / عباس محمود العقاد / بيروت دار الكتاب العربي.
- موسوعة الينابيع الفقهية / جمع علي اصغر مرواريد / مؤسسة فقه الشيعة.
- المذهب السياسي في الاسلام / صدرالدين القندرجي / ط بيروت.
- معالم في الطريق / سيد قطب / مكتبة وهبة.
- المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الشهيد الصدر.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين / أبو الحسن الندوي.
- المذاهب الكبرى في التاريخ / البان ويد جيري / ترجمة ذوقان قرقوط / بيروت دارالقلم.
- المجتمع الإسلامي المعاصر / محمد المبارك / القاهرة دار الفكر.
- المفردات / الراغب الاصفهاني.
- المنهاج الثقافي المركزي لحزب البعث في العراق.
- المدرسة القرآنية / السيد الشهيد الصدر / دار التعاريف - بيروت.
- نظام الحكم والادارة في الإسلام / محمد مهدي شمس الدين / ط ٣.
- نهج البلاغة / تنظيم صبحي الصالح.
- نظرية السياسة والحكم في الإسلام / السيد محمد حسين الطباطبائي / تعليق الشيخ محمد مهدي الاصفى.

- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي / ظافر القاسمي / دار النفائس.
- نظام الحكم في الإسلام / د. محمد عبدالله العربي / دارالفكر.
- نظام الإسلام / تقى الدين النبهاني / القدس.
- نظرية الإسلام وهدية في القانون والسياسة / ابو الاعلى المودودي / مؤسسة الرسالة.
- سيرة المصطفى / هاشم معروف الحسني / ط قم.
- سنن الترمذي / محمد بن عيسى سورة / بترقيم العالمية.
- سنن أبي داود / سليمان بن الاشعث / بترقيم العالمية.
- ساعات بين الكتب / عباس محمود العقاد / بيروت دارالكتاب العربي.

- علم السياسة / د. ابراهيم درويش / ط القاهرة.
- العالم في القرن العشرين / لويس. ل. شنايدر / ترجمة سعيد عبود السامرائي / بيروت دار مكتبة الحياة.
- الفكر القومي / نجاح عطا الطائي / منظمة الاعلام الإسلامي.
- فلسفة الحضارة / البرت شفيتسر / ترجمة عبدالرحمن البدوي / بيروت دار الاندلس.
- فلسفة اقبال / محمد حسن الاعظمي / دمشق دار الفكر.
- صحيح البخاري / محمد بن اسماعيل البخاري / بترقيم العالمية.
- صحيح مسلم / مسلم بن الحجاج القشيري / بترقيم العالمية.
- ردود و حدود / عباس محمد العقاد / دار حراء ١٩٦٩.
- تفسير الميزان / العلامة الطباطبائي / مؤسسة الاعلمي بيروت.
- التشريع الجنائي في الإسلام / عبدالقادر عودة / ط مؤسسة البعثة.
- تكوين العقل الحديث / جون هرمان راندال / ترجمة جورج طعمة / بيروت دار الثقافة.
- التربية والنظام الاجتماعي / براتراندرسل / بيروت مكتبة الحياة.
- تكوين الدولة / روبرت م. ماكيفر / ترجمة حسن صعب / ط دار العلم للملايين.
- الثورة الاجتماعية في الإسلام / عبدالحافظ عبد ربه / بيروت دار الكتاب اللبناني.
- غرر الحكم ودرر الكلم / عبدالواحد الامدي التميمي / منشورات الاعلمي.

محتويات الكتاب

١	مقدمة الأمانة العامة لمجلس الخبراء
١	مقدمة
٥	مقدمة المؤلف
١٦	الفصل الاول: الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة العالمية
٢٠	- الدولة العالمية تأريخ متنوع
٢٠	١. دولة تدعي العالمية على أساس استغلالي
٢١	٢. دولة عالمية على أساس مادي
٢٣	٣. دولة عالمية على أساس عاطفي
٢٣	٤. دولة عالمية على أساس عقلي
٢٥	٥. دولة عالمية على أساس ديني
٤٢	الفصل الثاني: الابعاد العالمية للدولة الإسلامية
٤٢	مقدمة
٤٧	الحياة الإنسانية ظاهرة عقائدية
٥٦	مفهوم الأمة في الإسلام
٦٥	دار الإسلام ودار الكفر
٧٧	الدولة الإسلامية واحدة ام متعددة؟
٨٣	فريضة الجهاد والدعوة
٩١	الفصل الثالث: الدولة الإسلامية في الواقع المعاصر
٩١	الدولة العالمية عطاء لا اعباء
٩١	جدلية العقيدة والمنفعة
٩٧	الدولة العالمية في مقياس المثل العلي
١٠٢	ثورة الافق
١٠٤	الخيار الاخلاقي

١٠٧	من فكرة الصراع الى فكرة الجماعة
١١١	اختلاط العناصر ضرورة حضارية
١١٣	حل مشكلة ازدواجية الحضارة
١١٥	حل مشكلة التمزق القومي
١١٦	حل مشكلة التبعية للغرب
١١٧	حل مشكلة الهوية الضائعة
١١٨	المساهمة في دحض المادية في المجتمع الإسلامي
١٢٠	مواجهة العولمة وفضحه
١٢١	طرح مركزية المسلمين في العالم
١٢٢	المساعدة على نشر الإسلام
١٢٢	الدولة العالمية قوة للجميع وليست استنزافاً لأحد
١٢٤	خطوات نحو الدولة العالمية
١٢٨	العوامل المشجعة على سلوك النهج العالمي
١٢٩	١. الاتجاهات الجديدة للانسان المعاصر
١٢٩	٢. القدرة الانتشارية للإسلام
١٣١	٣. قابلية المجتمعات الإسلامية على تجاوز المعنى القومي
١٣٢	خطوات نحو الدولة العالمية
١٣٢	١. خطوات على الصعيد العقائدي
١٣٩	٢. خطوات على الصعيد السياسي
١٣٩	الدولة الإسلامية بين اطروحتين
١٤٤	٣. خطوات على الصعيد الثقافي
١٤٧	مصادر الكتاب
١٥٠	محتويات الكتاب