# مفهوم المواطنة في خطاب الإسلام السياسي

إسلام سعد
باحثٌ مصريٌّ

جميع الحقوق محفوظة © 2017
www.hafryat.com

All rights reserved © 2017
www.hafryat.com

## مـدخل:

يعاني العالم العربي من العديد من الإخفاقات، التي برزت على سطح الواقع، بشكل أوضح للعيان، عقب ثورات الربيع العربي في عدد من البلدان الشرق أوسطية، فقد كان لطبيعة الحكم الاستبدادي العربي، إلى جانب هيمنة طريقة تفكير «القبيلة»، باعتبارها الرأسمال الرمزي الثقافي للشعوب، إضافة إلى عدد من العوامل الأخرى الدافعة لتعميق الأزمات، الأثر الأكبر في زيادة الاضطرابات على الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية.

وبرز الإسلام السياسي، كتيار فكري، كان في أغلب فتراته، وعلى تعدد سياقاته الجغرافية، معارِضاً للأنظمة الحاكمة، مع التسليم بأنّ أساليب عمله تنتمي إلى مجالين مختلفين؛ أحدهما يعمل من داخل الدولة، وبآلياتها السياسية، والآخر يسعى إلى الانقلاب عليها، ونَحْر الحكومات التي تنتمي لدولة حديثة. يرى التيار الثاني، الجهادي المتطرف، أنّها تسير ضدّ شريعة الله، وحكمه، وسيادته الكاملة التي يلزم ترسيخها في الدولة.

لكن يلزم الوعي بأنّ خصوصية كلّ قطر عربي لا تلغي التشابهات والامتدادات والتمايزات بين الحركات الإسلامية في الوطن العربي، كما أنّها لا تعني «عدم الربط بين العموم الظاهرة الإسلامية ككل»[1]، وبمعنى آخر؛ ترتبط كل تيارات الإسلام السياسي برؤية إيديولوجية، تستمدّ كلّ تنظيرها الأساسي من ثالوث الفكر الإسلامي المؤسِّس، المحصور في (أبو الأعلى المودودي – حسن البنا – سيد قطب)، كما نجد علاقة أتباع الإسلام السياسي بالتنظيرات المؤسِسَّة علاقة امتثال كامل؛ لأنّ هذه التنظيرات يتم التعامل معها على أنّها أنساق عقائدية، وليست أفكاراً تاريخية، تم إنتاجها في لحظة ما، وفق واقع محدد. وغني عن البيان أنّ العقائد هي التي تحدد مسارات المماسة للأفراد، وترسم كذلك حدود التعاطف مع «الآخر»، وتحدد أيضًا كيف نرى الآخر حقوقيّاً.

وإذا كان الحديث عن دول الشرق الأوسط يستدعي، بالضرورة، الحديث عن أسس الدولة الحديثة، حتى لو أخفقت هذه الدول في تحقيق شيء من التحديث الناجح (بالمعنى العميق للمفهوم)، ومع إبرازنا قوة الإسلام السياسي في نفس النطاق الجغرافي، لزم أن نرى موقف السلام السياسي من «الآخر»، وهو المفهوم الذي سيستدعي مفهوم «المواطنة» داخل الدولة الحديثة.

---

1 - «الحركات الإسلامية في الوطن العربي»، مجلد (1)، إشراف: عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 19.

تعني المواطنة، في مغزاها الأساسي، ما يستلزم «العيش في الدولة – الوطن، والالتزام بقوانين تلك الدولة، مع الحقوق والواجبات السائدة في ذلك الشكل من نظام الحكم (كما يجب أن يكون جميع المواطنين)، متسامحين مع الأديان المختلفة، والعادات الاجتماعية، والمعتقدات السياسية، التي تكوِّن البلدان التعددية في أيامنا؛ أي أنماط الهوية الاجتماعية خارج المواطنية. وهذا يعني: الاعتراف بالمواطنية «الأفقية»، والعلاقة المتناغمة بين المواطن والمواطن، إضافة إلى العلاقة بين المواطن والدولة؛ أي مفهوم أرسطو للوئام؛ ومفهوم الثورة الفرنسية للإخاء»[٢].

وفيما يتعلّق بموقف الإسلام السياسي من غير المسلم، الآخر، ومقاربة مفهوم «المواطنة»؛ سنجد التباسات مزمنة تهيمن على منطق الخطاب الإسلاموي، بدءاً من أبي الأعلى المودودي نفسه، الذي أكَّد على الآتي:

«ولا يظنّ أحدكم أنّ الحكومة الإسلامية تفرّق بين المسلم والذمّي، وأنّهما لا يتساويان في ظلّها في كافة الحقوق؛ لأنّ أساس التفريق في الحكومة الإسلامية هو المبدأ والمنهج، وليس كأساس فرعون في التفريق الذي يعتمد على الجنس واللون واللغة والطبقة. فالمسلم والذمي، في الدولة الإسلامية، لا فرق بينهما في الحقوق القانونية على الإطلاق، إنّما الفرق الوحيد بينهما هو في الحقوق السياسية فقط، وسببه الوحيد أنّ الحكام في الدولة الفكرية التي تقوم على المبادئ، لا بدّ أن يكونوا ممّن يؤمنون بمبادئها، ويحمون قواعدها وأسسها. هذه الجماعة[٣] الحاكمة، يدخل تحتها كلّ من يؤمن بمبادئها، ويخرج منها كلّ من يرفض هذه المبادئ»[٤].

---

2- «تاريخ موجز للمواطنية»، ديريك هيتر، ترجمة: آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي- بيروت، ومركز البابطين للترجمة- الكويت، 2007، ص ص 211- 212.

3 - انظر: «الحكومة الإسلامية»، أبو الأعلى المودودي، ترجمة: أحمد إدريس، المختار الإسلامي، ط 2، بدون تاريخ، ص ص 132- 133. ويقول: "هذه الجماعة، على الرغم من كونها «جماعة» في حقيقتها، إلّا أنّها ليست من ذلك الصنف الذي يظل يعمل كجزء من «شعب»؛ فهي أعلى من هذه القوميات المحدودة وأرفع، ومهمّتها تحطيم كل العصبيات الجنسية والتاريخية، التي تشكل أساساً مختلف القوميات في العالم، فأنّى لها أن تربط نفسها بهذه القوميات؟ إنّها تخلق قومية عقلية فكرية (Rational Nationality)، بدلاً من القوميات الجنسية والتاريخية، وتؤلّف قومية شاملة متسعة (Expanding Nationality) مكان القوميات الجامدة المتحجرة المحدودة، وتصبح في ذاتها قومية مستعدة لأن تظل دائرتها كافة أقطار المسكونة، على أساس وحدة عقلية فكرية. لكن مع كونها قومية؛ فهي تظل جماعة واحدة في حقيقتها، لأن الانضمام ليس أساسه الميلاد والنشأة؛ بل اتّباع النظرية والمنهج اللذين قامت على أساسهما هذه الجماعة. إنّ الغرض من كل ما قلته، في الحقيقة، هو: تبيين كيف أنّ قومية الشعب المسلم تقوم على كونه جماعة واحدة أو حزباً واحداً، فصفته «الجماعية» هي الجذر والأصل، أما صفته «القومية» فهي الغصن والفرع، فإذا انفصل عن صفته الأصلية الأولى، وبقي مجرّد قوم، ففي هذا انحطاطه وسقوطه (واحتجاجاً على انحطاط المسلمين) أرى أن أذكركم بأنكم لستم شعباً كسائر الشعوب التي ترتبط بتاريخ واحد وجنس واحد، إنّما أنتم، في الحقيقة، جماعة واحدة، وخلاصكم ونجاتكم في أن تشعروا في ذواتكم بإحساس الجماعة». انظر: المصدر نفسه، ص ص 250- 254.

4 انظر: المصدر السابق، ص ص 132- 133. ولعلّ في هذه الفقرة ما يؤكد أنّ ما تقرّر من عدم جواز ولاية غير المسلم، أو تقلّده مناصب الحكم في بلاد العرب والمسلمين، إنما يتأسّس (حداثياً) على خطاب المودودي.

هنا، سيتم التأسيس لحالة من «المواطنة المنقوصة»، وهو النقص الذي سيظل ملازماً لكلّ خطابات الإسلام السياسي، الوسطية أو التجديدية على العموم؛ إذ يميز المودودي بين المساواة في الحقوق القانونية بين جميع مواطني الدولة الإسلامية، كما يراها، والمساواة في الحقوق السياسية، والأخيرة لن تتحقق أبدًا.

لكنّ استعلاء صاحب «منهاج الانقلاب الإسلامي» لن يتوقف عند مجرد التمييز بين المسلم وغير المسلم في الحقوق، إنّما سيمتدّ ليشمل التمييز بين المسلم، الذي يقبل بدستور الدولة الإسلامية (كما رسمه المودودي)، والمسلم الذي يرفضه، وسيصل الأمر للمطابقة (سياسياً) بين من لم يقبل الدستور الإسلامي من المسلمين، وبين أهل الذمة، فيقول: «وأمّا من لم يقبله، أي الدستور الإسلامي، فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً، وله أن يعيش في حدود الدولة، كأهل الذمة (Subject)، متمتعاً بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام، حاصلة في نفسه وماله وشرفه، لكن لا يكون له حظّ في الحكومة في أي حال من الأحوال؛ **لأنّ الدولة دولة حزب خاصّ، مؤمن بعقيدة خاصة، وفكرة مختصة بها**، وههنا أيضاً نوع من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية، لكنّ الدولة الإسلامية بريئة، كلّ البراءة، ممّا تأتي به الدول الشيوعية من أعمال مخزية ضدّ الذين لا يوافقون على نظرياتها»[5].

وبناءً على ما سبق؛ تم منح مواطنة جزئية، ليس فقط لغير المسلم (الذمي كما أشار إليه المودودي)، إنّما كذلك للمسلم الذي لا يؤمن بدستور المودودي الإسلامي. بالطبع، يصبح الحديث، هنا، عن أيّة قيم حداثية داخل الدولة الإسلامية المنشودة، محض ادّعاء لا يسعى صاحبه إليه، إنما هو استعلاء إسلامي «خاص» ومحدّد للغاية، لفئة محددة من المسلمين.

وفي رسالة نشرها في مجلة «ترجمان القرآن» عام ١٩٤٨، بعد انفصال باكستان عن الهند بعامٍ واحد، بلور المودودي رؤية أكثر تفصيلًا لـ «أهل الذمة»، وحقوقهم وواجباتهم في الدولة الإسلامية، ومن ضمن هذه المبادئ العامة الآتي:

1- الحكومة في الدولة الإسلامية لا يسيّر أمورها إلّا هؤلاء الذين يؤمنون بمبادئها، ويجوز للدولة أن تستخدم غير المؤمنين للشؤون الإدارية، إلّا أنّه ليس لها أن تقلّدهم في نظامها مناصب القيادة، والحلّ، والعقد.

ونلاحظ، في هذا البند، استعارة الأوصاف الدينية التاريخية، وزرعها في سياق حديث للتأكيد على عدم انتماء غير المسلمين للدولة كمواطنين، أو باعتبارهم – في أحسن الأحوال – مواطنين منقوصي الوطنية. وكذلك؛ فإنّهم يعدّون محض أدوات يتم توظيفها، وهذا التعامل مع غير المسلمين سيستمرّ حتى الآن.

2- تضطر الدولة الإسلامية، باعتبار عين نوعيتها، إلى التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، تمييزاً واضحاً، وتحدّد صراحةً الحقوق التي تستطيع أن تخوّلها لغير المسلمين، والحقوق لا تستطيع أن

5 انظر: «نظرية الإسلام السياسية»، ص ص 43- 44.

تخوّلهم إياها.

ثم يقارن المودودي، ربّما في محاولة منه لتحسين الصورة، دولته الإسلامية بالدولة القومية، التي تعاني من إشكالية الأغلبية والأقلية، ويطابق بين هذا الوضع المتأزم ووضع المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية. وهو، هنا، يحاول خلق أزمة جديدة، ولا يسعى، بالطبع، إلى حلّ أزمة تنتمي لواقع الاجتماع، كأزمة الأغلبية والأقلية في القطر المحدد، إنّما يُكسبها أزمة جديدة ذات بعد دينيّ يفاقم القدرة على تجاوزها في مستقبل هذه الدولة الإسلامية.

3- تمنع الدولة الإسلامية غيرَ المسلمين من تقلُّد المناصب السياسية، التي تجعلهم يشتركون في رسم النظام الحاكم، على أنّها تفتح لهم باب الدخول في الجماعة الحاكمة، إذا قبلوا بمبادئ الإسلام،

وبالطبع لا ينسى المودودي أن يذكر، في هذا السياق، إحدى مساوئ الدولة القومية، من باب التماس العذر لمساوئ دولته الإسلامية. ليبدو الأمر وكأنّه سباق بين ضررين، يفوز الضرر الأقلّ منهما، الذي يُصرُّ المودودي على أنّه يمثّل دولته المنشودة.

4- للدولة الإسلامية أن تمنح غير المسلمين حقوقهم المنصوص عليها شرعاً، وإن أرادوا أن يزيدوهم حقوقاً، فذلك ممكن.

وهنا يقع مواطنون في قبضة مواطنين مثلهم، أو نظام حكم ديني يتعامل معهم بالرأفة واللين، في أوقات يختارها النظام نفسه، أي حضور لمفهوم القانون هنا؟ إنّها الأغلبية، وهي تمارس هيمنتها على الأقلية، وفي غياب كامل لمفهوم القانون الذي يقف الجميع متساوين أمامه.

وبعد أن قسّم المودودي أهل الذمة إلى ثلاثة أنواع، هي على الترتيب:

المنتمون إلى الدولة الإسلامية بعقد صلح أو معاهدة، والمغلوبون بعد الهزيمة في الحرب، أي الذين فُتحت بلادهم عنوة، والذين ينضمّون إلى الدولة الإسلامية بطريق غير الصلح أو الحرب، فإنّه يتحدث عن تنازل غير المسلمين عن حقّ من حقوقهم التي منحها لهم الشرع، فيما يتعلق بالتعامل مع النوع الثاني من أهل الذمة، وهو الآتي:

5- ومن حقّ المسلمين، ولا ريب، أن يأخذوا المعابد في البلد الذي يفتحونه عنوة، إلّا أنّه، من الأفضل والأحسن في أمرهم، على وجه الإحسان، ألّا يستخدموا هذا الحق، وأن يتركوا تلك المعابد على حالها.

نلحظ هنا؛ حضور فكرة الجهاد بالمعنى الحربي الكامل، مع التسامح قليلًا، من خلال التنازل عن حقٍّ أصيل للمسلمين بتهديم معابد غير المسلمين.

6- في القرى والبلاد الإسلامية الخالصة؛ للدولة الإسلامية الحقّ في أن تطلق لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية، أو أن تضع عليها قيوداً، وفي أمصار المسلمين، يمنَعون من إخراج صليبهم وأوثانهم في أعيادهم، ومن الخروج في الشوارع والأسواق ضاربين الناقوس جهرة، فإن أظهروا شعائرهم هذه في جوف معابدهم القديمة، فلا جناح عليهم، وليس للدولة الإسلامية أن تتدخّل فيهم.

7- استثناء أهل الذمة من تأدية الخدمة العسكرية؛ لأنّ الدولة التي تقوم على مبدأ، لا يقاتل من ورائها، ولا ينبغي أن يقاتل، إلّا الذين يؤمنون بصدق ذلك المبدأ. وإن قاتل غير المسلمين مع الدولة الإسلامية، فإنهم يقاتلون كالأُجراء (Mercenaries )، ولا يمكنهم مراعاة الحدود الخلقية التي قد قررها الإسلام. ومن هنا فرضت عليهم الجزية، إعلاناً منهم عن الطاعة والخضوع، ولعدم مشاركتهم في حروب الدولة الإسلامية.

8- لا يجوز لغير المسلم أن يستبدل دينه في حدود الدولة الإسلامية، وإن ارتد سيقع وبال ارتداده عليه نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم الذي حمله على ذلك. (يحتمل الحديث تأويل الارتداد باعتباره مؤامرة من غير المسلم على المسلم).

9- لغير المسلمين حق الدخول في جميع الوظائف الحكومية، إلّا المناصب الرئيسة المعدودة، مثل الخدمات التي تتعلق بوضع الخطط العملية، وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة[6].

والآن، ماذا عن خطابات الوسطية المعاصرة؟ هل تجاوزت تنظيرات المودودي؟ هل فتحت الباب لنقاشات أكثر اتساعاً ورحابة مقارنة بالأب المؤسِّس؟ دعونا نرى.

## الوسطية: إخفاء خطاب التأسيس:

يمكن وصف أزمة تنظير الإسلام السياسي؛ بأنّها أزمة «الاستثناء»، وهو استثناء يطال دومًا «الآخر»، غير المسلم، ومن خلاله تتضرّر مواطنته، أو تصير منقوصة بشكل طبيعي، ويبرز ذلك عبر رسم الحدود النهائية، التي يستحيل تجاوزها، فيما يتعلق بسعي غير المسلم للترقي في المناصب السياسية للدولة التي ينتمي إليها.

بالطبع، يمكن فهم ذلك في حالة السياق المودودي، وهو السياق الذي أتاح، في الواقع المُعاش، إمكانية تأسيس دولة منذ نشأتها على منهاج الإسلام، بالتالي، كان خطاب المواطنة المنقوصة، في حقّ غير المسلمين، أمراً يمكن تفهُّمه، ولو على مضض، لكنّ الأزمة أنّ الخطاب الوسطي المعاصر المستمر منذ بدايات القرن العشرين تقريبًا، وإلى الآن، الذي يعمل وفق آليات الدولة الحديثة، ما زال يستلهم كتابات

6 انظر: أبو الأعلى المودودي: «حقوق أهل الذمة»، كتاب المختار، دون تاريخ، دون رقم طبعة، ص ص ص ص 7- 8- 9- 11- 15- 21- 22- 28- 34- 35.

التأسيس الإسلاموية، ويسعى إلى إخفائها تحت أغطية تستر حقيقتها الإقصائية والتمييزية بين إنسان وآخر على أساس الانتماء الديني.

بمعنى آخر؛ لم يكن المودودي بحاجة إلى التلفيق التنظيري، ومداهنة «الآخر» وتَمَلُّقه، كما يفعل أهل الإسلام الوسطي الآن، ولم يكن ثمة داعٍ للتوفيق بين دولته الإسلامية المنشودة والدولة القومية؛ لأنّ سعيه كان يرتكز على أن تقوم الدولة، بالأساس، على المنهاج الإسلامي الذي أفاض في التنظير له.

لكن، سيظل خطاب الإسلام الوسطي مخلِصًا لخطاب الأب، مهما تباعدت الأزمنة، ومهما تغيرت السياقات الحاكمة، على المستوى التاريخي والاجتماعي، ووفق مستويات الوعي كذلك. وسيتم التعامل، كما سبق وأوضحنا، مع خطاب المودودي، لا باعتباره اجتهادًا أو خطابًا تاريخيًا يلزم تجاوزه، إنّما عقيدة يلزم تنقيحها من توجهاتها الراديكالية، لتتناسب مع معطيات ودواعي الاشتغال من داخل الدولة، وسيظل قلبها، ومقولاتها الأساسية حاضرين على الدوام في الخطابات الوسطية.

سيكون مدار انشغال، واشتغال، القول هنا على خطابي محمد سليم العوا (مصر)، وراشد الغنوشي (تونس)، وهما ممثلان حقيقيان لخطاب الإسلام الوسطي المعاصر.

وفي البدء، يلزم القول إنّ الاثنين تجاوزا المودودي على مستوى التوصيفات/ المصطلحات فقط، لا على مستوى بنية الخطاب التي تُعلي من شأن المسلم، وتجعل منه المواطن «الأرقى» على حساب المواطن غير المسلم «الأدنى» بدرجات متعددة، تتناسب ومدى مرونة الخطاب الوسطي محل الدرس والتحليل.

وعلى سبيل المثال، يتجاوز العوا والغنوشي، وصف «أهل الذمة» على المستوى اللفظي[٧]، لكنّه، على المستوى الواقعي، سيحيا غير المسلمين، وفق اجتهاداتهم، في حماية غير المسلمين. وهو الأمر الذي سيبرز من خلال العديد من الاجتهادات التي تتعلق بالسياقات الاجتماعية والسياسية، ومن هنا، فالإخلاص لمقولات المودودي سيظل حاضراً ومؤبداً، بينما محاولات التجاوز ستكون محض أشكال تجري، أو تتم، على سطح الخطاب، دون أدنى تغيير لبنيته العميقة، التي هي سبب الأزمة ومصدر الكوارث التي تعصف بالدول العربية، ذات الأغلبية العددية المسلمة.

يتناول العوا الوضع الحقوقي والسياسي لغير المسلمين في ظل الدولة الإسلامية، لكنّ هذه الدولة ليست دولة ستأتي للوجود، وفق «منهاج الانقلاب الإسلامي» للمودودي، إنّما ستنبثق من داخل، أو من قلب، الدولة القومية الحديثة. لكن، كما سنلاحظ، لن يرتحل الوسطيون المعاصرون كثيرًا عن الأب المؤسس (المودودي).

---

7 - انظر، على سبيل المثال: محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، مصر، ط 10، 2012، ص ص 257- 265. وكذلك: محمد سليم العوا: "الفقه الإسلامي في طريق التجديد"، دار السلام، مصر، ط 6، 2017، ص ص 101- 105. وكذلك انظر: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الجزء الأول، دار الشروق، مصر، 2012، ص 69.

ومحمد سليم العوا، حين يصنع «استثناءه» الجديد في حق غير المسلمين، يوضح أنّه «ولغير المسلمين من المواطنين الحقوق، العامة والخاصة، ومن حق تولّي الوظائف العامة، مثل ما للمسلمين، بلا زيادة أو نقصان. والاستثناء الوحيد من هذا الحق؛ هو الوظائف ذات الصبغة الدينية، مثل: رئاسة الدولة، وقيادة الجيوش العامة في الجهاد، والولاية على الصدقات (الزكاة)؛ فإنّ الدولة مكلَّفة بإقامة الدين، وهم لا يدينون به، والقيادة العامة للجيوش في الجهاد تتضمّن المعنى نفسه. والزّكاة ركن من أركان الإسلام لا يُكلَّف به إلّا المسلمون، لكن يجوز أن يكون المواطن غير المسلم فردًا، مهما عَلَت رتبته، في الجيش، وموظفًا، مهما ارتقت درجته، في الحكومة، وعضوًا في المجالس النيابية والمحلية المختلفة، شريطة ألّا يُكلَّف في وظيفته بأداء عمل ديني إسلامي، أو عمل ذي صبغة دينية»[8].

في هذا السياق، يعدّ العوا أنّ رئاسة الدولة وظيفة ذات صبغة دينية، وبحيث تنعدم المسافة بين الدين (أو الإسلام بمعنى أدق) والسياسة، ويقوم بإلحاق رئاسة الدولة– تأكيدًا منه على ذلك الأمر – بالزكاة التي هي من أركان الإسلام الأساسية. التأكيد على إسلامية الدولة بهذه الطريقة يتنافى مع مفهوم الدولة المدنية الحديثة، وهو يُحوِّلُ غير المسلمين في الدولة إلى مواطنين أصحاب تطلعات سياسية محدودة، مقارنة بالمواطنين «الأصليين» بامتياز، إن جاز التعبير، وهم المسلمون أنفسهم.

وفي سياق آخر، وبعد أن أشاد بامتداد ثلَّة من الصفحات بحسن المعاملة بين المسلمين وغير المسلمين، مستقياً التجربة النبوية والعديد من المرويات التراثية، نجده يعود إلى رسم حدود المحظور والمُمتنِع الإسلامي، فيقول بجواز «أن يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة، ما لم يكن ذلك جزءاً من دينهم، كالتثليث والصليب عند النصارى، )يشير هنا إلى القرضاوي كمرجع للفكرة(، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملّتهم لا يذيعونه في أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم»[9]، ويحقّ لنا التساؤل، بما أنّ عقيدة الدولة يدخل في صلبها الإسلام وتشريعه، كيف لا يتنافى القول بالتثليث والصليب معها، ولو جزئياً؟

ثم يعود الكاتب نفسه فيجيز، «مع أمن الفتنة، جواز ظهورهم بصلبانهم ومظاهر دينهم الأخرى، في مناسبات أعيادهم الدينية، ولا بأس على مثل الدولة الإسلامية، التي تنفق من ضرائب مواطنيها جميعًا على مرافقها، أن تذيع قدّاس الأعياد المسيحية في وسائل إعلامها، وأن تمنح المواطنين المسيحيين إجازة في عيدين، على الأقل، كما تمنح المسلمين إجازة في أعيادهم. أما إغلاق دور الحكومة والمدارس والجامعات وغيرها في أعياد الأقباط، فهو مجاملة في غير مكانها، وأراها غير جائزة شرعًا؛ لأنّ فيها تعطيل مصالح الدولة، وغالب أهلها، بغير مقابل ذي قيمة يناله الأقباط. والمطلوب إكرامهم بمنحهم إجازة في عيدهم، لا بإظهار هيمنتهم على الدولة وأهل الإسلام فيها، بتعطيل مصالحهم ووقف أعمالهم»[10].

والحقّ أنّ هذا النصّ مليء بعديد من الإشكاليات، التي هي – في النهاية – تؤدي إلى استنتاج واحد: علوّ كعب المسلمين على غير المسلمين في دولة حديثة، وهذه الدولة يرسّخ فيها مفهوم المواطنة على أسس

8 - انظر: محمد سليم العوا: «الفقه الإسلامي في طريق التجديد»، سبق ذكره، ص 103.

9 - انظر: محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، سبق ذكره، ص 263.

10 - انظر: محمد سليم العوا، سبق ذكره، ص 263.

متباينة، تمييزية، على المستويين الحقوقي والسياسي. وهو الأمر الذي يتنافى مع دولة لا يجب، فيما نرى، أن تكون منحازةً لعقيدة، لكن؛ كيف يمكن للكاتب أن يفكّر وفق تلك الرؤية طالما ألصق صفة الإسلامية بالدولة، وسعى إلى عدم إظهار هيمنة غير المسلمين على المسلمين من خلال إجازات؟!

يمكن للقارئ عقد مقارنة بين اجتهادات العوا وآراء المودودي، ليلاحظ النقاط التي يحاول العوا تجاوزها عند المودودي على استحياء، أو بمعنى آخر؛ وفق ضمانات يشترطها، والنقاط التي قام بثبيتها، ويتّضح النوع الأول في البند رقم (٦) من بنود المودودي، السالفة الذكر، والنوع الثاني نجده في بند رقم (١) و(٢) و(٩).

أمّا راشد الغنوشي، فيكاد خطابه أن يتطابق مع خطاب العوا في قضايا الآخر، وكذلك في «الاستثناءات» الخاصة بغير المسلمين، لكنّنا نجد أنّه يتطرق إلى نقطة تتعلق بالجدال بين المواطنين في أمر الدين؛ إذ يرى أنّه «من حقّ المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم ... (و) لهذا الأخير الحقّ نفسه»[11]. وإضافة إلى أنّ رؤية الغنوشي هنا تُحيل إلى اجتماع ينشغل، بشكل واضح، بـ «حروب العقائد»، ومحاولة الدخول في جدل ديني، إلّا أنّه يعود ليؤكد أنّ «مواطنته (يقصد مواطنة غير المسلم) تظلّ ذات خصوصية لا ترتفع إلّا بدخوله الإسلام، أي يظلّ متمتعاً بحرية لا يتمتع بها غير المسلم، تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه، محرومًا من حقوق يتمتع بها المسلم، كتولي مواقع رئيسة في الدولة، ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)»[12]. ويبدو هنا أنّ حقوق غير المسلم، وحرية ممارسته لها، تضعه في سياق «المُسْتَهلِك»، وترسم له حدودًا واضحة لأيّ طموح سياسي كبير في الدولة، والمواطن غير المسلم، وفق رؤية الغنوشي، هو كيان استهلاكي ذو طموح محدود في المشاركة والفعالية السياسية. يقتضي تمتُّع المواطن «الأدنى قيمة» بحقوقه الكاملة، على مستوى الفاعلية السياسية، ارتقاؤه لمرتبة «المواطن الأعلى»، أي المسلم، وبدون ذلك الشرط، يقبع المواطن الأدنى في استهلاكيته وتلذذه بمتاع الحياة!

ويمكن للقارئ أن يلمح النقاط التي قام الغنوشي أيضًا بتبنّيها كاملة، غير منقوصة، من بنود المودودي التي سبق ذكرها[13].

11 انظر: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 71.

12 انظر: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الجزء الثاني، دار الشروق، مصر، 2012، ص 144.

13 بل يستعين بأحد هذه البنود المودودية في تصور الدولة الإسلامية النقية، باقتباسٍ كاملٍ، انظر: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الجزء الأول، سبق ذكره، ص ص 71- 72.

## ختاماً:

يمكن لنا الخروج باستنتاج مفاده: إنّ الخطوط العريضة والمقولات الأساسية في خطاب المودودي تظل حاضرة وراسخة، في البنية الفكرية للإسلام الوسطي أو المعتدل، وهو الإسلام الذي يقدّم نفسه باعتباره إسلام التجديد، أو الاجتهاد، الذي يعبِّر عن صحيح الإسلام.

وإذا كانت الدول والشعوب، في تطلعها لمستقبل أفضل للأجيال الحالية والقادمة، ترسم سقفاً لطموحها وآمالها التي تطاردها من خلال إجراءات عملية تطبيقية، مرتبطة أشدّ الارتباط باللحظة التاريخية التي تحياها، وتنشد دوماً أن تقترب من هذا السقف. بمرور الزمن وتعاقب الأجيال، فإنّنا نجد أنّ سقف طموح الإسلام السياسي (على تعدد تجلياته) محدود للغاية، وهو السقف الذي تحضر فيه هيمنة الدين وحاكمية الله (بالمعاني الإسلاموية، التي تقوم بإقصاء الإنسان من معادلة الفعل بشكل عام، وتُرسِّخ لحضور استبداد دينيّ أشدّ من الاستبداد الذي تعاني منه مجتمعاتنا العربية) على حساب الإنسان وقيمته، بما هو إنسانٌ فردٌ، لا يلزم بالضرورة أن يستمدّ قيمته من انضوائه تحت لواء جماعة ما، على أساس ديني، إنّما يستمدّ كامل حقوقه، وتقع على عاتقه واجبات، بما هو مواطن يتساوى مع كل المواطنين، وفق مفهوم «المواطنة» الذي يبدو لعبة تتقاذفها أيدي أتباع الإسلام السياسي ومُنظّريه.

والحقّ أنَّ العديد من المحاولات المنهجية قامت لحلِّ إشكالية «الاستعلاء» الإسلامي، التي يتم التأسيس لها، بشكلٍ أوّلي ومركزي، في النصوص المؤسسة للإسلام نفسه، لكن تبنّي هذه المقاربات أو الاشتغال عليها، سيستغرق وقتًا طويلًا، قد يستهلك أعمار أجيال متتالية[14] تسير في اتجاه تجاوز المخاوف التي رسمها أمامهم الإسلام السياسي وخطاباته.

ويكمن الحل الآن؛ في تأسيس خطابات واضحة تحدد موقف الدولة من الدين، وبشكل حاسم تمامًا، يتيح لنا السعي في اتجاه تعميق مفاهيم الديموقراطية والمواطنة بحق. بمعنى آخر؛ يجب على السؤال عن الاستعلاء الإسلامي أن يتحوّل، على الفور، إلى سؤال في «الدولة»، والأسس التي تنبني عليها، وكذلك التي ينبغي أن تنبني عليها هذه الدولة.

وغنيٌ عن البيان أنّ تيار الإسلام السياسي لا علاقة له بهذا الطموح، لا من قريب ولا بعيد، وأنّ أيّة محاولة لاستخراج مفاهيم مواطنة أو حداثة منه، لن تفعل إلّا أن تعيد اجترار أزماتنا، لكن في أشكال جديدة، أو تدَّعي أنّها كذلك.

---

14 انظر، على سبيل المثال: مقاربة نصر حامد أبو زيد للقرآن، ودرسه، أو التعامل معه باعتباره «خطاباً" لا "نصّاً" في "التجديد، التحريم، التأويل – بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير"، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، 2010، ص 195 ما بعدها. وكذلك: علي مبروك: أفكار مؤثِّمَة – من اللاهوتي إلى الإنساني، مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2015، ص ص 71- 99.

صحيفة حفريّات تصدر عن مركز دال
للأبحاث والإنتاج الإعلامي
35 شارع إسراء المهندسين ـ ميدان لبنان
الجيزة ـ جمهوريّة مصر العربيّة
www.hafryat.com

All rights reserved © 2017
www.hafryat.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
www.hafryat.com