ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346

المواطنة في الإسلام
مقاربة تاريخية

د. زكريا صادق الرفاعي

أستاذ التاريخ الحديث المشارك
جامعة المنصورة – جمهورية مصر العربية
جامعة حائل – المملكة العربية السعودية

مُلَخّصْ

حظي مفهوم المواطنة باهتمام العديد من الكتابات والأدبيات على تنوعها في الأهداف والمنطلقات، وعلى كثرة ما كتب عنه لا يزال مفهومًا حائرًا وإشكاليًا ومحملاً بالعديد من التأويلات السياسية والاجتماعية والقانونية التي قد لا تخلو من التداخل والتناقض في بعض الأحيان. وقد ظهر مفهوم المواطنة وتطور كجزء من التراث الحضاري الغربي، كما مر بمراحل عديدة لكل منها تجلياتها الخاصة، وفي الآونة الاخيرة ارتفعت بعض الأصوات معربة عن ضرورة البحث عن صيغة جديدة للمواطنة، ذات طابع عالمي أو أممي، تلبى احتياجات مواطن ما بعد الحداثة ولا تحصرها في الفضاء الوطني الضيق. وباستثناء الموطن أو المستقر الجغرافي لم يتضمن مفهوم المواطنة في معاجم اللغة العربية أية مضامين سياسية مدنية أو حقوقية بالمعنى الحديث، على أن الغياب اللغوي لا يعنى غياب الوظيفة بالضرورة كما أوضحت الدراسة فقد كان للإسلام مقاربة أخرى نبعت من نظرته الأكثر رحابة وشمولية للاجتماع الإنساني.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٤ مايو ٢٠١٤
تاريخ قبول النشر: ٢٠ أغسطس ٢٠١٤

كلمات مفتاحية:

دولة الإسلام، المواطنة، التراث الغربي، الاجتماع الإنساني، التراث الإسلامي

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

زكريا صادق الرفاعي. "المواطنة في الإسلام: مقاربة تاريخية".- دورية كان التاريخية.- العدد الواحد والثلاثون؛ مارس ٢٠١٦. ص٤١ - ٥٢.

مُقَدِّمَة

حظيت قضية المواطنة في الآونة الأخيرة بمكانة بارزة في العديد من الأدبيات المعاصرة، على تنوعها وتباينها في المنطلقات والأهداف وكانت موضع إفادة لا شك فيها لهذه الدراسة، وبطبيعة الحال فإن دراسة قضية المواطنة بصفة عامة، لا تخلو من صعوبات يتعلق بعضها بالإطار النظري، وبعضها الآخر بالجانب المنهجي، كما أنه لا يمكن معالجة تلك القضية بمعزل عن غيرها من القضايا والإشكالات وثيقة الصلة بها، ولعل التساؤلات التي تطرح نفسها في البداية تتعلق بتعريف المواطنة وماذا تعنى ؟ هل هي ضرورة حتمية بإطلاق لا غنى عنها لأى تجمع بشرى ؟ أم أنها مجرد نموذج أو خيار قد تأخذ به بعض المجتمعات، وقد ينصرف عنها البعض الآخر دون كبير تأثر بغيابها. والواقع أن مفهوم المواطنة على كثرة ما كتب عنه لا يزال مفهومًا حائرًا وإشكاليًا ومحملاً بالعديد من التأويلات السياسية والاجتماعية والقانونية التي قد لا تخلو من التداخل والتناقض في بعض الأحيان.[١]

والحديث عن المواطنة على النحو السابق ربما امتد ليطول في نهاية الأمر جوهر النظام السياسي والاجتماعي برمته، وفي القلب منه إشكالية السلطة السياسية[٢] السائدة، وطبيعة وجودها، وآليات ممارستها لوظيفتها وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي، فضلاً عن قضية الولاء التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين فما هو الولاء ؟ ولِمَنْ يكون ؟ للنظام السياسي أم للحضارة التي ينتمى إليها المواطن، أم للمصلحة وهل هو مطلق أم مقيد، هذه الجوانب وربما غيرها من الإشكالات، لا يزال الفقه السياسي المعاصر يقف مترددًا أمامها دون حسم.[٣] وعلى صعيد آخر؛ فان التطرق لقضية المواطنة لابد وأن يثير معه بالضرورة جملة من القضايا الأخرى المصاحبة، مثل الهوية

والانتماء والقومية، ومن ثَمَّ فان مقاربة تلك القضايا بصبغتها السياسية والاجتماعية، تفرض على الباحث نوعًا من الحذر في الإفراط في التعميم وفي استخدام المفاهيم والمصطلحات، التي قد تتغير في سياقاتها ودلالاتها من فترة تاريخية لأخرى، ومن تراث اجتماعي لآخر، كما لا يجب إغفال الفارق الكبير بين المفاهيم في صيغتها النظرية المجردة، والممارسة التاريخية العينية لها على ارض الواقع، فهي في نهاية الأمر ليست مجرد صياغات لفظية أو مفاهيم قارة، وإنما هي تعبير وصدى لواقع اجتماعي وسياسي حي سمته الرئيسة الصيرورة.

وعلى الصعيد المنهجي تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أهمية التفرقة وعدم الخلط بين دراسة المواطنة في الإسلام والمواطنة في دولة المسلمين، والفارق كبير وجوهري بين الأمرين، فالمواطنة في الإسلام قد تدرس فيما يبدو على مستويين أولهما، السعي لتلمس الإطار النظري لها على هدى تقاليد الإسلام ومبادئه، أي في ضوء الكتاب والسنة المطهرة وإجماع الفقهاء، لمعرفة أن كانت قضية المواطنة جزءًا أصيلاً بالفعل من المرجعية الإسلامية في التحليل الأخير، أم أن هناك مقاربة أخرى لها في عالم الإسلام، لها خصوصيتها وتفردها في الاجتماع الإنساني.

أما المستوى الثاني فيتصل بالتطبيق العملي للإطار المرجعي، الذى يمكن استخلاصه من سيرة الرسول (ﷺ) بأطوارها المختلفة، منذ بداية الدعوة ثم الهجرة وحال تأسيسه وقيادته لدولة الإسلام الأولى. وغني عن القول، أن تلك الفترة الزمنية السابقة هي النموذج الأنقى في الممارسة السياسية بكل تجلياتها على صعيد التاريخ الإسلامي بإطلاق، وهوما نبه إليه كثيرين من جيل الرواد في التراث الإسلامي كابن خلدون، الذى اعتبر أن هذه الفترة هي بحق دولة الإسلام، لأن الوازع الديني كان الأساس، والدافع إلى تطبيق الشريعة، وتحقيق مقاصدها وغاياتها.[٤]

أما المواطنة في دولة المسلمين فهي قضية أخرى، حيث شاب النظام السياسي عقب تحول الخلافة إلى ملك، بعض أوجه القصور هنا أوهناك وفي بعض الأحيان صارت الشريعة مطية للسياسة، ولم تعد الأولوية للوازع الديني كما كان من قبل، وصار الشرع يطبق ليس تحقيقًا لمقاصده، وإنما بحسبانه الوسيلة الضامنة لتحقيق النظام والأمن في المقام الأول، ولعل هذا ما دفع الكثير من الفقهاء إلى وصف النظام السياسي لدولة المسلمين بالخلافة الناقصة، أو خلافة الجور والتغلب تمييزا لها عن الخلافة التامة في عهد الراشدين.[٥] وربما كان هذا الخلط عن عمد أو غير عمد بين دولة الإسلام ودولة المسلمين لاحقًا، وراء العديد من الادعاءات التي روج لها نفر من المستشرقين ومَنْ حذا حذوهم في وصم الإسلام بالجمود والاستبداد السياسي، والافتئات على حقوق الأقليات الدينية، وغيرها من الافتراءات، التي يعاد إنتاجها كلما دعت الحاجة إليها بصورة أو بأخرى.[٦]

وفي الأغلب الأعم، كانت الذرائع التي استند إليها هؤلاء في زعمهم مستمدة من تراث دولة المسلمين، وهو تراث عريض كمًا وكيفًا، وفضله على الحضارة الإنسانية لا يمكن إنكاره، إلا أنه لا يخلو أيضًا من السلبيات، ومن الخطورة والتعسف بمكان، سحب بعض تلك الممارسات السلبية وحملها قسرًا على الإسلام ذاته وهو منها براء، كما أن أخطاء المسلمين عبر بعض المراحل التاريخية، لا تنال من جوهر الإسلام ودولته الأولى التي كانت نموذجًا فريدًا في التاريخ. وربما كانت الإشكالية المركزية التي أفضت إلى تنوع الرؤى والاجتهادات في الأدبيات المعاصرة التي تصدت لقضية المواطنة، هو تباين الإطار المرجعي الحاكم من باحث لآخر، وكان لهذا أثره بطبيعة الحال على هذه المعالجات شكلاً وموضوعًا.

وربما عاد هذا التباين بصورة خاصة إلى، ظرفية السياق التاريخي المصاحب لأدبيات المواطنة في الآونة الأخيرة، ونعنى به سياق الضعف والانقسام الذى رافق العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر ووصل إلى ذروته بسقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤ بإزاء الغرب المتفوق عسكريًا وعلميًا، والذى لم يكف يده يومًا عن عالم الإسلام. والحال أن الاستعمار الأوروبي وإن تمت تصفيته سياسيًا من ديار الإسلام، إلا أنه استبدل آلته العسكرية بالقوة الناعمة، وفي مقدمتها وسائل الإعلام على تنوعها، والتي ما انفكت تمارس وبإلحاح شتى الضغوط والادعاءات من كل حدب وصوب، بصورة خافتة وضمنية تارة، وبطريقة واضحة وفجة تارة أخرى، لتروج بأن الإسلام مرادفًا للاستبداد والجمود والتخلف، ومن ثَمَّ فلا مفر أمام المسلمين إلا بتبني النموذج الحضاري الغربي وقيمه على الصعيدين السياسي والاجتماعي للحاق بركب الحضارة والتقدم.

ومن ثَمَّ كانت ردة الفعل في العالم الإسلامي، متمثلة في ظهور العديد من الأدبيات المتواترة التي عالجت موقف الإسلام من المواطنة والحداثة وحقوق الإنسان، ودور المرأة أو ما عُرف بقضايا (الجندر أو النوع) والإسلام والديمقراطية، فضلاً عن موقف الإسلام من الأقليات، وغيرها من القضايا التي عجت بها الساحة الفكرية. والحقيقة أن القضايا السابقة على أهميتها، لم يجر التصدي لها في سياق بحثى مجرد إلا فيما ندر، وجاءت في الأغلب الأعم استجابة ربما عفوية للدفاع عن الذات الإسلامية المحاصرة والمعرضة للاستلاب، وهو أمر يعيد إلى الأذهان السجال الذى دار بين الشيخ محمد عبده في رده على مزاعم وزير الخارجية الفرنسي "هانوتو" حول موقف الإسلام من العلم في القرن التاسع عشر، كما يذكرنا أيضا بما شهدته ستينيات القرن العشرين حينما كانت الاشتراكية هي الموجة الفكرية السائدة بين قطاع كبير من النخب الفكرية، فظهرت كتابات عن "اشتراكية الإسلام"، وبالطبع فان الإسلام لن يزداد منعة ولا قوة بإضافته إلى أي موجة فكرية، اشتراكية كانت أو ليبرالية أو حداثية، لأنه متفرد بذاته.

ومن جهة أخرى؛ فإنه ليس لأحد الحجر على الباحثين في التصدي للقضايا السابقة، ورصد موقف الإسلام منها، بل هذا هو المطلوب بالضرورة، فواجب المسلمين الانفتاح على قضايا العصر، ومستجداته على أن يكون ذلك في إطار البحث العلمي المجرد، وفي

إطار من المبادرة الذاتية، وليس في سياق الحجاج ودرء المزاعم، وردة الفعل العاطفية التي ربما صاحبها الخلط بين المفاهيم، ولى عنق النصوص والتعسف في التأويل دون ضابط، للتوفيق بين أضداد هي متباينة بطبيعتها في الأصول والفروع، إرضاء لتيارات بعينها هنا أوهناك.

وكما سبق القول؛ فإن العديد من المفاهيم السياسية والاجتماعية في حالة من السيولة والفوران، ومعرضة لمراجعات مستمرة، وهو تطور طبيعي باعتبار أن تلك المفاهيم حصاد للممارسة وللتجربة البشرية، وما قد تحتمله من الصواب والخطأ، فعلى سبيل المثال فإن مفهوم السيادة الوطنية للدولة تعرض للتآكل والاستباحة في ظل هيمنة العولمة، فلم يعد له نفس المضمون السابق، وفي الآونة الأخيرة ارتفعت بعض الأصوات لاسيما في أوربا الموحدة مطالبة بإلغاء مفهوم المواطنة بالمعنى القومي، داعية إلى تأسيس صيغة لمواطنة عالمية جديدة. ويتضح الآن أنه من الخطورة بمكان محاولة فهم التراث الإسلامي قياسًا على التراث الغربي بتنويعاته المختلفة (ليبرالية – اشتراكية- عدمية...) لأن ذلك مفضى حتمًا إلى الشطط والزلل على حساب الحقيقة التاريخية.[٧]

أولاً: المواطنة اصطلاحًا

لا توجد في المعاجم العربية التقليدية ذكرا لكلمة (المواطنة)، لكننا نجد مفردات مثل (وطن، توطن، واطن، الوطن، موطن) فالوطن في اللغة " المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، وطن بالمكان وطنا أقام به وأوطنه أقام به، وطن البلد توطينا اتخذه محلا ومسكنا يقيم به.. وواطنه على الأمر مواطنة وافقه، وواطن بالوطن وبالمكان ايطانًا أقام به والبلد اتخذه وطنًا ونفسه على كذا تمهدت، واتطن البلد اتطانًا واستوطنه استيطانًا اتخذه وطنًا".[٨] وأيضًا "الوطن منزل إقامة الإنسان ومقره ولد به أم لم يولد، والوطن الأصلي في الشرع هو مولد الرجل ومنشأه والبلد الذى هو فيه ويسمى بالأهلي ووطن الفطرة والقرار"، والوطن كذلك "كل مكان قام به الإنسان لأمر والجمع مواطن، ومنه إذا أتيت مكة فوقفت في تلك المواطن، فادع لنا أي في تلك المواقف، ومواطن علامات الإعراب عند النحاة مواقعها".[٩]

وهكذا، فإن معانى الكلمة ومشتقاتها على ما يبدو في العربية مرتبطة بموطن الإنسان ومستقره الجغرافي، لكنها لا تشى أو تعبر عن أية مضامين سياسية مدنية، أو حقوقية بالمعنى الحديث الذى قد يتبادر إلى الأذهان، وربما قادنا هذا للتساؤل عن الآثار المترتبة على غياب تلك المضامين، أي بعبارة أخرى هل خلو المعاجم العربية من تلك الدلالات يعنى غياب وظيفتها بالكلية عن التراث العربي الإسلامي؟ وبطبيعة الحال ليست هناك قاعدة ملزمة لأن يكون المصطلح موحدا بلفظه ودلالته في كل المعاجم، ومن ثَمَّ فإن الوظائف الاجتماعية والسياسية لا تختفي بغياب المصطلح، وإنما يجب البحث عنها على ما يبدو في حقول أخرى مغايرة وبمقاربة مختلفة وسياق آخر.

أما في التراث الغربي، فإننا نجد لمصطلح المواطنة حضورًا بارزًا في المعاجم اللغوية، فعلى سبيل المثال في اللغة الانجليزية يشير المصطلح (Citizenship) إلى المساهمة في حكم دولة ما على نحو مباشر، أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانًا للدلالة على العملية أو الحالة التي يُعَدّ الفرد بمقتضاها مواطنًا لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها ويخلص لها ومن ثَمَّ يحظى بالحماية، كما يرتبط أيضًا بفعل المواطن، وعملية المشاركة نفسها فالمواطن هو عضو في المجتمع السياسي يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية.[١٠]

ومن جهة أخرى؛ فإن مفهوم الرعية أو الرعايا في الفكر الغربي يحيل إلى أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذات حقوقية مستقلة، ومن ثَمَّ فان الإطار الحاكم هو الخضوع والتبعية ولكنها التبعية الشخصية وليست القانونية في مقابل الذات الحقوقية المستقلة التي هي لشخص الحاكم، المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هي علاقة الراعي بقطيعه، وهو قد يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو العصبية أو القوة، أو ربما بالحق الإلهي ومن ثَمَّ فمفهوم الرعية مخالف لمفهوم المواطن بوصفه ذات حقوقية مستقلة. وهكذا، فإن المواطنة في شكلها الأكثر اكتمالاً في الفلسفة السياسية المعاصرة، هي الانتماء إلى الوطن، انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي، ويحترم كل مواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقًا فقط، بل واجبات أيضًا حيث تضع على عاتق الفرد عددًا من الواجبات القانونية والالتزامات المعنوية، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن، ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلاً عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن. كما أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهي تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الفرد والدولة، ووفقًا لطبيعة النظام السياسي السائد، وما تفرضه تلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق.[١١]

ثانيًا: التطور التاريخي للمواطنة

تكاد تجمع الدراسات التاريخية على أن نشأة مفهوم المواطنة يعود بجذوره إلى الممارسة السياسية لما عُرف بدولة – المدينة (polis) التي سادت المدن الإغريقية منذ أوائل القرن الثامن قبل الميلاد تقريبًا، حيث لم تكن اليونان وحدة سياسية واحدة، وإنما كيانات مستقلة كل منها قائم بذاته، وكان محورها عادة مدينة واحدة يحيط بها امتدادًا من الأراضي تختلف مساحته من مدينة لأخرى[١٢]، ولعل محدودية المساحة لتلك المدن كانت وراء عدم قدرة حكوماتها على

البعد عن المؤثرات الاجتماعية، فالمجتمع والدولة كانا في هذا السياق شيئًا واحدًا ولا مجال للتفرقة بينهما[١٣].

وكانت هذه الصيغة السياسية حصادًا لعدة مؤثرات داخلية وخارجية منها البعد الجغرافي وطبيعة التركيبة السكانية لتلك المجتمعات، إضافة إلى انحسار الغزو أو التهديد الخارج لها[١٤]، وقد مر التطور السياسي للمدن الإغريقية بمراحل اختلفت من مدينة لأخرى، ففي أثينا كانت تشريعات سولون (Solon) في القرن السادس قبل الميلاد إحدى المراحل الهامة، حيث ربط في تشريعاته بين الثروة بوجه عام والحقوق السياسية، فصار مقدار الدخل السنوي للفرد بغض النظر عن مصدره هو الأساس الذى تقوم عليه درجة تمتعه بحقوق المواطنة. وبمقتضى تلك التشريعات انقسم المجتمع إلى أربعة طبقات، كانت أدناها طبقة الأجراء أو العمال اليدويين، ورغم أن تشريعات سولون قد أفسحت المجال أمام هذه الطبقة للمشاركة في العمل السياسي، فإن هذا الحق لم يكن في الحقيقة سوى تحديد رسمي جسد اللمسات الأخيرة في تطور طويل، ولم تحل تلك التشريعات من انفجار الوضع الطبقي والانقسام إلى أحزاب متناحرة.[١٥]

وجاء دستور كليسثنس (Kelusthenes) كخطوة لرأب هذا الصدع وتم العمل به في سنة ٥٠٣ ق.م، وكان أبرز ما تضمنه هو إعادة تقسيم المجتمع الأثيني إلى قبائل من نوع جديد، تقوم على أساس مكاني لتصبح قاعدة للتنظيم الإداري والحقوق السياسية بدلاً من التقسيم القديم، الذى اعتمد على القرابة أو رابطة الدم، وكان في جوهرة الأساس الذى بُنيت عليه حقوق المواطنة، فكان يقصى كل مَنْ لا ينتمى بحكم المولد إلى تلك القبائل عن ممارسة حقوقه، وكانت النتيجة الطبيعية أن التوسع في منح مبدأ المواطنة صار عسيرًا أن لم يكن مستحيلاً، فلم تستطع أثينا منح المواطنة حتى لأقرب حلفاءها[١٦]، ومن ثَمَّ جاء الدستور الجديد ليجعل من الانتماء إلى الأحياء الأساس للحقوق السياسية[١٧]. أما في أسبرطة فنظرًا لظروف تاريخية واقتصادية أحاطت بها فقد تحول الأسبرطيون إلى أقلية حاكمة وسط محيط من السكان المعادين لهم ومن ثَمَّ، كانت الأولوية لديهم هي التنشئة والتعبئة العسكرية الدائمة للمجتمع، فكان الأطفال يخضعون منذ لحظة ولادتهم لإشراف الدولة فالأصحاء منهم يتركون في رعاية أمهاتهم أو مربيات من قبل الدولة بينما الضعفاء يتركون في العراء حتى يموتوا أو يلتقطهم بعض العبيد.[١٨]

ورغم التطورات اللاحقة للنظام السياسي الأسبرطي وحصول العامة على سلطات ضخمة، فقد احتفظت أسبرطة بالعنصر الملكي الوراثي وبمجلس الشيوخ الذى ظل قاصرًا على الطبقة الارستقراطية.[١٩] وفيما يبدو فإن الاتجاه الغالب في معظم المدن اليونانية خاصة أثينا هو العمل في مؤسسات الدولة، باعتبارها خدمة عامة يقوم بها المواطنين دون أجر، وكان ذلك يعنى أن الميسورين ماليًا فقط هم الذين كان بوسعهم المشاركة، بينما كان الفقراء من المواطنين منهمكين في تحصيل ضروراتهم اليومية، ومن ثَمَّ كان التطبيق الديمقراطي في جانب منه تطبيقًا طبقيًا.[٢٠]

ومنذ القرن الرابع ق.م بدأ التدهور التدريجي لنظام (دولة – المدينة) خاصةً بعد التدهور الاقتصادي لها، وكان من مظاهر هذا الضعف الاستعانة بالجنود المرتزقة للدفاع عن الوطن، واستشرى هذا الأمر حتى في مدينة أثينا نفسها، وكان ذلك تقليصًا لدور المواطنة حيث صارت حقوقًا يتمتع بها المواطن دون أن يؤدى ما عليه من واجبات فأصبحت تمثل على حد قول البعض انفصاما بين الدولة والمواطن. كما يجب ألا ننسى في هذا الإطار أن العبودية كانت جزءًا من حياة (دولة – المدينة)، وكان في مدينة أثينا وحدها قرابة ثمانين ألفًا من العبيد من كلا الجنسين مقابل أربعين ألفًا من المواطنين، أي بمعدل اثنين من الرقيق لكل مواطن لم تكن لديهم أية حقوق معترف بها، وكان الرق أمرًا مألوفًا ونظر إليه باعتباره حالة طبيعية تحتمها اقتصاديات العمل.[٢١]

على أية حال؛ فإن ما شهدته المدن اليونانية القديمة كان خطوة للأمام على المستويين السياسي والاجتماعي، وإذا كانت الممارسة العملية قد اعتراها بعض القصور، فقد ظل للإطار الفكري بريقه، ومن النماذج البارزة في هذا الصدد بروتاجوراس (Protagoras) (أب النظرية السياسية)[٢٢]، وقد رأى هو وأنصاره أن الفرد هو مقياس كل شيء في الوجود وهذا يعنى على مستوى الفكر السياسي، أن المواطن هو مركز الدولة، ومن ثَمَّ فليس هناك نظام سياسي جيد أو سيء بالفطرة، وإنما المواطن هو الذى يصوغ النظام والمواطن أيضًا هو مقياس الحكم عليه. كما أشار أيضًا إلى أن الاستعداد الطبيعي أو الفطري للمواطنين ليس كافيًا وحده، بل لابد من تنميته بتعليمهم كيفية الحصول على الخبرة السياسية والكفاءة اللازمة حتى يمكن خدمة الدولة على نحو أفضل.[٢٣]

في مقابل ذلك اعتبر سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)، أن المقوم الأساس للدولة هو الدستور، وأنه يجب على المواطن احترامه طالما ارتضاه لنفسه منذ البداية وقد دفع هو حياته ثمنًا لهذا المبدأ.[٢٤] أما أفلاطون الذى ولد سنة ٤٢٨ ق.م، فقد بدا أثر الهزائم التي حلت بأثينا على فكره، واعتبر أن النظام الشعبي قد اثبت فشله، فأحد سلبياته أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أية معرفة مسبقة بالمهام التي توكل لهم، وإنما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة لشغل الوظائف في الدولة أو المجالس الشعبية، كما كانت النظرة السائدة هي، أن الوظيفة التي يشغلها الفرد هي تكريم له وليست عبئًا يقع على كاهله.[٢٥] ومن ثَمَّ نادى أفلاطون بحكم النخبة المثقفة الذين يجب اختيارهم باعتبارهم الأكثر قدرة على المعرفة والعمل الجماعي، واعتبر أن الفيلسوف هو المواطن الصالح، الذى يجب أن يكون على رأس الحكم لقدرته على توجيه المجتمع نحو غاياته[٢٦]، وكان مما أثر عنه قوله أن الدولة ما هي إلا "الفرد مكتوب بحروف كبيرة".[٢٧]

وذهب أرسطو(٣٨٣ ق.م) إلى أن مصدر السلطة هو القانون وليس الحاكم، وهذا هو شرط الاستمرار والصلاحية للنظام، فالحاكم مهما اتصف من حكمة فهو في النهاية بشر، ومن ثَمَّ لا غنى عن القانون الذى هو العقل مجردًا عن الأهواء.[٢٨] وعلى المستوى الطبقي اعتبر أن الأغنياء يشيع بينهم، الصلف والتجبر وعدم طاعة القانون، بينما يسود الشعور بالمرارة لدى الطبقة الفقيرة، ومن ثَمَّ فالنظام السياسي الأمثل لديه، هو الذى يمثل وسطًا بين نقيضين متطرفين، أي الطبقة الوسطى التي هي عنصر الاستقرار للمجتمع.[٢٩] وقد تأثرت روما بنظام دولة المدينة بحكم مجاورتها واتصالها بالمستعمرات التي أسسها المهاجرون الإغريق في جنوب ايطاليا وعلى الساحل الغربي لها، وكان امتزاج الحضارتين الإغريقية والرومانية حصادًا لعلاقات استغرقت وقتًا طويلاً، وقد بلغ هذا الامتزاج الحضاري ذروته في القرن الثاني قبل الميلاد، حينما غدت بلاد الإغريق وجزءًا من الشرق الهلينستي ضمن حدود الإمبراطورية الرومانية ذاتها[٣٠]، وهكذا عرفت روما مجلس الأحياء والمجلس المئوي والمجلس القبلي.[٣١]

وكان المجتمع ينقسم إلى عدة طبقات في مقدمتها، الأشراف من النبلاء الأغنياء، وهؤلاء كانوا يحظون بالاحترام ليس فقط لنزاهتهم الشخصية وإنما بحكم مكانتهم الأسرية أو شغلهم للوظائف العليا[٣٢]، ثم يليها طبقة الفرسان، وهى تمثل ارستقراطية رؤوس الأموال ونشاطهم المالي كان يشمل التعاقد مع الحكومة، لتزويدها باحتياجات الجيش والأسطول وإقامة المنشآت العامة، وجباية الضرائب والمكوس الجمركية وإقراض المال.[٣٣] أما الطبقة الثالثة فهي العامة، وكانوا ينقسمون عادةً إلى قسمين: عامة الريف وعامة الحضر، وعقب منح اغلب الايطاليين حقوق المواطنة زادت أعداد عامة الريف على نحو كبير، وانقسموا إلى فئات ثلاث، صغار أرباب الأراضي، ثم مستأجري بعض أراضي النبلاء والفرسان، وأخيرًا الأجراء الأحرار، الذين يقومون بأعمال موسمية في الضياع الكبيرة، ونظرًا لبعد مواطن استقرار الغالبية العظمى من مواطني الريف عن روما وانصرافهم الدائم إلى مزاولة أعمالهم، قلما كان لهؤلاء المواطنين فرصة لممارسة حقوقهم الدستورية أو يعنون بها، أما العامة في روما خاصة فئة العاطلين عن العمل ومن ليس لديهم مورد رزق فكانت أصواتهم الانتخابية مصدرا لدخلهم، نتيجة لتنافس المرشحين وتكالبهم على شراء أصواتهم.[٣٤]

ويبدو أن الظروف السياسية لروما، لاسيما تزايد مساحتها ونفوذها، قد ترك أثرًا ملموسًا على مرونة وواقعية النظام السياسي بها[٣٥]، ومن ثم وجد عدة درجات من حقوق المواطنة، نمت وتطورت بصورة مرنة فكانت هناك حقوق المواطن الكامل (Civitas Optimo Iura) التي منحت لسكان روما، والمناطق اللاتينية المجاورة لها لما يربطهم بالرومان بصلة اللغة والثقافة، كما كانت هناك درجة أقل للمواطنة منحت لسكان "كامبانيا"، و"اتروريا" فتمتعوا بالحقوق الشخصية فحسب دون الحقوق الرومانية العامة، أي اقتصرت حقوقهم على حق الأمن وحرية التعامل، والزواج والميراث ولكن لم يكن لهم حق التصويت في المجالس السياسية، أو شغل الوظائف التنفيذية، وفي بعض الأحيان كانت روما تمنح بعض حلفاءها حقوق المواطنة، مكافأة لها للوقوف معها في حروبها كما حدث بعد الحرب البونية الثانية.[٣٦]

وقد شهد القرن الأخير من عهد الجمهورية المحاولة الجريئة التي قام بها تيبريوس جراكوس سنة ١٣٣ ق.م، ومن بعده أخوه جايوس في عامي (١٢٣) و(١٢٢) ق.م، وكانت علامة بارزة على اشتعال الصراع الطبقي بين الأغنياء والفقراء، ورغم ما بذله الأخوان جراكوس من جهود صادقة للإصلاح وما حظيا به من تأييد الطبقات الفقيرة، فلم تسفر تجربتهما عن تغير ملموس في نظام الحكم أو بناء طبقة لصغار الملاك وان كانت قد نجحت في هز دعائم حكومة السناتو هزًا عنيفًا، كما بات واضحًا شعور العامة بقوتهم السياسية من جهة، وعجزهم في الوقت ذاته عن ترجمة هذه القوة إلى واقع اجتماعي أفضل. وعلى صعيد آخر، حفزت هذه المحاولة الإصلاحية حلفاء روما على المطالبة بحقوق المواطنة الرومانية، كما رفض الحلفاء الإذعان والخضوع لسلطة روما، وعمت الفوضى والخراب وسط إيطاليا حتى اضطرت السلطات الرومانية على مضض إلى، التسليم بمطالب الحلفاء ومنحت حقوق المواطنة لأغلب الايطاليين.[٣٧] كما لا يجب اغفال أن طبقة العبيد رغم الخدمات الجليلة التي كانت تؤديها، كانت مستبعدة من أية حقوق، فلم يُنظر إليهم على أنهم جزءًا من المجتمع الروماني، فهم وفقًا لأحكام القانون ووجهة النظر الشائعة بين الرومان، لم تكن لهم شخصية معنوية لأنهم ليسوا أشخاصًا، وإنما متاع رهن بمَنْ يملكه، وقد قدر البعض عدد العبيد في مدينة روما وحدها بنحو ربع مليون عبد.[٣٨]

وعقب ظهور المسيحية لم يكن للدولة وقضاياها نصيب في الفكر المسيحي، فهي وإن شددت على بث التعاليم الروحية، وإعلان أن الجميع على قدم المساواة من منظور الإيمان، إلا أنها طرحت جانبًا كل ما تعلق بنظام الحكم[٣٩] فجعلت "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، وفصمت الاندماج الذى كان قائمًا بين الدين والسياسة، وقد جسدت أعمال كل من توما الإكويني والقديس أوغسطين تلك الرؤية.[٤٠] وفي مطلع العصور الحديثة استطاع الفكر الأوربي بعد صراع طويل ومضني قادته الطبقة الوسطى، التخلص من الاستبداد السياسي المؤسس على نظرية الحق الإلهي للحكم، وشرعت في تقديم بدائل سياسية تؤسس على نحو جديد للعلاقة بين السلطة والمجتمع على نحو أكثر وضوحًا.

وتوالى صدور التشريعات الدستورية، التي تضمنت بعضًا من المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، مثل العهد الأعظم (Magna Greta) سنة ١٢١٥م في انجلترا التي أجبرت الملك على احترام حقوق جميع الطبقات، وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلي في القرن الثامن عشر، فكان إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر سنة ١٧٧٦م من الوثائق الدستورية الهامة، حيث تضمن مبدأ المساواة وحق

الحياة والحرية، ومنح الشعب الحق في مقاومة استبداد الحكومة إذا ما انتهكت هذه المبادئ. وبعد نجاح الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، أصدرت ما يُعرف باسم، (الإعلان الأول لحقوق الإنسان والمواطن)، وقد اشتمل على مقدمة وسبع عشرة مادة، تناولت عددًا من الحقوق الأساسية للإنسان على رأسها الحق في الحرية والمساواة.

ورغم هذا التطور فقد حرمت الثورتان قطاعًا من الناس من حق المواطنة، فدستور الثورة الأمريكية (لسنة ١٧٨٧م) استبعد النساء والهنود الحمر، والجنس الأسود من دائرة المواطنة، وظل هذا الوضع قائماً حتى بعد إلغاء الرق (سنة ١٨٠٠)، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا في سنة ١٩٦٥م، ولم تضع الثورة الفرنسية حدًا للعبودية إلا في سنة ١٨٤٨م، أي في منتصف القرن التاسع عشر، واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨م بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة.[٤١] ولم يتبلور مفهوم المواطنة من الناحية النظرية إلا (سنة ١٩٤٨م)، بصدور (الإعلان العالمي لحقوق - واجبات الإنسان)، أما على صعيد الواقع الفعلي المتعين، فلا تزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة في كثير من بلدان العالم بما فيها بلدان العالم الغربي.

وكان منطقيًا من خلال السياق التاريخي السابق، ألا تتوقف التطورات المتلاحقة المحيطة بمفهوم المواطنة بمختلف جوانبه، باعتباره مفهومًا إنسانيًا وممارسة بشرية تتغير بتغير الظروف والملابسات، ومن أبرز هذه الاتجاهات المعاصرة الاتجاه الذى تبناه "هابرماس" الذى اعتبر أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس في غرسها ونموها داخل هوية قومية، وإنما بناؤها على أساس من التعاقد الحر بين أفراد، ينظمون حياتهم الجماعية وفق قواعد تنظيمية إجرائية، تضمن العدل فيما بينهم، وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيًا بشكل الدولة القومية منذ مطلع العصور الحديثة، فإنه اليوم يسير في اتجاه ما يُعرف (بمبدأ المواطنة الدستورية) التي تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية عبر الفضاءات الإقليمية الكبرى، مثل الاتحاد الأوروبي، أي بعبارة موجزة البحث عن مواطنة عالمية جديدة تتلاشى فيها الحدود السياسية التقليدية.[٤٢]

ثالثا: الإسلام والاجتماع الإنساني

جاء الإسلام بمقاربة مختلفة للاجتماع الإنساني حتى يستقيم أمر العمران فالوظيفة الأساس للإنسان، هي الاستخلاف في الأرض لعمارتها، وإقامة شريعة الله فيها، باعتبارها الضابط والمقوم لأمر هذا العمران، وجاء هذا التكليف تشريفًا للإنسان بصفته الإنسانية يتساوى في ذلك الجميع دون تفرقة في النوع والعرق.[٤٣] وقد مهد الله عز وجل للإنسان سبل استخلافه في الأرض فسخر له الكون وما فيه، واقتضت حكمته أن يكون الاختلاف والتداول أحد طبائع العمران وسنة من سنن الاجتماع الإنساني، وجاءت الرسالات والشرائع السماوية على تواترها لتنظم العلاقات الإنسانية على أسس قويمة، وبما يجعل التباين مدخلاً للتكامل والانسجام والعطاء المتبادل[٤٤]، وليس مدخلاً للصراع والتناحر.

وقبل ظهور الإسلام تكاد تتفق معظم الدراسات التاريخية على أن المستقرات العربية في شبه الجزيرة العربية، لم تكن كيانات سياسية بالمعنى المعروف، أو ذات طبيعة مؤسسية على المستويين السياسي والاجتماعي، وما كان سائدًا ربما باستثناء مكة هو توزع شتى القبائل في أرجاء شبه الجزيرة، قد تجمعهم رابطة المكان أو تربطهم المصالح الاقتصادية وربما غلبت سياسيًا أو عدديًا قبيلة أوع شيرة على ما حولها وظلت الأمور على هذا الحال.[٤٥] لكن القبيلة وأعرافها على حد قول البعض لا توجد معها سياسة ولا دولة لأن البنية الاجتماعية لا تسمح بذلك، وحتى مكة على عظم مكانتها الدينية والاقتصادية ظلت وفق التعبير القرآني "أم القرى"، ولم يطلق عليها مصطلح مدينة.[٤٦]

وبطبيعة الحال فإن الاجتماع الإنساني قديم قدم الإنسان ذاته، واتخذ أشكالاً متباينة عبر مسيرته قد تكون بسيطة، كالأسرة والعشيرة والقبيلة أو مركبة كالدولة، على أن سمته الرئيسة هي الإحلال والتجديد فالروابط الجغرافية واللغوية وروابط الدم والعصبية والمصالح الاقتصادية وإن ساهمت في إيجاد صيغ للاجتماع الإنساني، إلا أنها في نهاية المطاف متغيرة لا تستقر على حال[٤٧]، ومن ثَمَّ كان هناك حاجة ماسة لوجود شيء أعلى وأسمى يتساوى فيه الجميع دون فوارق، وهذا هو الجذر الديني، فبدونه كل اجتماع إنساني قابل للتفسخ والتحلل، وحلول الأقوى محل الضعيف، أما الجذر الديني فيأتي ليضبط ويشرع، ويوحد وتعلو روابطه فوق روابط اللغة والجغرافيا والاقتصاد[٤٨]. وما رسالة محمد (ﷺ) إلا استعادة لهذا الجذر الضامن من جديد، وتخليصه من الشوائب لتستقيم الحياة الإنسانية، بعد أن بعدت بها الشقة عن هذا الأساس، وهكذا فإن الإسلام هو المتغير الأول الكلي والشامل للوجود الإنساني[٤٩]، ولا شك أن كل المحاولات التي بُذلت قديمًا وحديثًا لفصل الإسلام عن المجال السياسي هي جهد لا طائل منه[٥٠]، فأية جماعة سياسية لا تقبل الوجود والقيام دون نظام مشترك للقيم ينظمها في إطاره، وبالطبع فإن جوهره الأساس هو الدين، ومن ثَمَّ فاجتماعها السياسي ممتنع دون اجتماعها الديني.[٥١]

والتوضيح السابق ضروري ويجب التشديد عليه، لاسيما وأن جلّ الخلافات الإشكالية بين الباحثين حول قضية المواطنة وغيرها، يعود كما سبق القول إلى تباين الإطار المرجعي الحاكم، وهو تباين جذري في الأصول والفروع فالنموذج الإنساني في الإسلام ينطلق من الدين باعتباره معطى أول، منظم للعمران البشرى برمته بينما النموذج الغربي ارتكز على ما اسماه القانون الطبيعي، أو قانون الفطرة باعتباره كامنًا في الروابط الاجتماعية، وهو ثابت لا يتغير، وما على العقل البشرى سوى الإمعان في تلك الروابط واستخلاص القانون الطبيعي منها، ثم صياغة قانونه الوضعي على هديه ومثاله.[٥٢]

رابعًا: أمة الإسلام [مرحلة التأسيس]

طوال المرحلة المكية من عمر الدعوة انصرف جهد الرسول (ﷺ) إلى تأسيس جماعة جديدة، تستند إلى رابطة الدين وقوامها الوحدانية لله، باعتبارها حجر الزاوية لتصحيح مسار العمران ودعوة التوحيد تعنى ببساطة، أن يكون الولاء المطلق لله وحده دون سواه وهذا الجوهر التوحيدي سيكون بدوره المسئول عن تشكيل القناعات والرؤى التي تحكم نظرة أصحابه، تجاه المفاهيم الكلية المتعلقة بالكون والحياة ولدورهم، بكل ما يتضمنه ذلك من علاقات وحقوق وواجبات. ولم يستنكر الملاء من قريش أن يكون الدين هو أساس الاجتماع البشرى، والإطار المرجعي الذى يحتكم إليه في شؤون السيادة العُليا في المجتمع، لكنهم أبوا التخلي عما كانوا عليه من سيادة وكبرياء[٥٣]، وزعموا بأنهم على صحيح الدين، وكان أبو جهل قد استنكر نزول القرآن الكريم على الرسول (ﷺ) وقال ما فيها أي مكة أعز منى، بما يعنى أن زعم الملاء من قريش هو افك وأنهم قد تنكبوا عن قواعد الدين الصحيح الذى جاء به إبراهيم وإسماعيل. ومن ثَمَّ لا شرعية دينية تاريخية تستند إليها قريش، ثم جاء الأمر للرسول (ﷺ) بالعدل، والدعوة للعدل هنا هي أمر مباشر بتوليه القيادة السياسية في المجتمع القرشي وبالتالي تجريد الملأ من قريش من السيادة السياسية بعد أن فقدوا شرعيتهم الدينية.[٥٤]

وبطبيعة الحال، فإن القيادة والعدالة لا وجود لهما إلا في ظل أمة ودولة، وقد اختلفت الآراء حول وضع المسلمين في مكة فيما إذا كانوا بالفعل يشكلون أمة بذاتها أم لا ؟ فالأمة تعنى "القرن من الناس، يُقال قد مضت أمم أي قرون، وأمة كل نبي أرسل إليهم من كافر ومؤمن"، وأيضًا "كل جيل من الناس أمة على حدة".. والأمة الجيل والجنس من كل حي"،[٥٥] وعرف البعض الأمة بأنها "جملة من الناس تجمعهم جامعة، وهى بحسب الاستقراء اللسان والمكان والدين[٥٦]"، وجاء في تعريف الأكاديمية الفرنسية أن الأمة "مجموع الساكنين في دولة واحدة وفي بلاد واحدة وخاضعين لقوانين واحدة، والناطقين بلسان واحد".[٥٧] وربما تأثرا بالتعريفات المعاصرة، اعتبر البعض أن المسلمين خلال المرحلة المكية مجرد أقلية مضطهدة، ولم تكن لهم أرض يمارسون عليها السيادة أو يقيمون عليها حكومتهم، على حين رأى آخرون أن الأمة في القرآن الكريم، لا تعنى بالضرورة الجماعة المنفصلة عن الناس في حدود جغرافية معينة تمارس فيها سيادتها، وإنما الأمة الجماعة من الناس يجمعها قصد إقامة الدين ويدفعها إلى ذلك، حتى وإن كانت أقلية عددية، وقد وصف القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام بأنه كان أمة وهو فرد واحد، ومن ثَمَّ فإننا نميل إلى الرأي الثاني في اعتبار أن المسلمين منذ البداية رغم ضعفهم وقلتهم في مكة كانوا أمة متميزة بذاتها.[٥٨]

على أن المسلمين آنذاك لم يستكملوا بعد شروط التمكين في الأرض، فكانت هذه المرحلة استعداد أوليا لبناء البشر، أو قل أنها مرحلة التأهيل التي يعقبها التمكين، وقد تم ذلك عبر عدة مقومات على النحو الآتي:

- توحيد الولاء لله، وكان هذا الباب المهد لنيل الحرية فإسناد السيادة العليا لله سيحرر البشر من الإشراك الوثني والطغيان البشرى.
- أن ما يترتب على البند الأول هو إقامة العدل، فالجميع حُكامًا ومحكومين يحتكمون إلى شريعة معلومة، ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل ومفصلة، منها ما يتبع دائرة العبادات، ومنها ما يتبع دائرة المعاملات، وسيظل العدل هو ذروة سنام نظام القيم في الإسلام.
- الاستيعاب الكامل لفقه العمران البشرى وقوانينه الحاكمة، فسور القرآن الكريم في المرحلة المكية كالأعراف على سبيل المثال، قد حفلت بتقديم نماذج وافية عن الأمم السابقة منذ عهد نوح عليه السلام وما شهدته دورات العمران البشرى المتعاقبة من بقاء وزوال، فوعد الله ثابت لا يتبدل ولا يتغير، فبقاء العمران واستقامته رهنا بتطبيق شرع الله عز وجل واختلاله وزاوله ناجم عن الفساد على تباين صوره.

وكانت بيعتا العقبة خطوة لقوة الأمة الوليدة، ودرسًا بليغًا في التئام السياسة بالأخلاق لدى الرسول (ﷺ) فلم يسع من خلالهما للاستقواء، جريًا على الأعراف القبلية السابقة على الإسلام.[٥٩] وهذا يوضح بجلاء أن نموذج الإسلام قام على أساس الإطلاق في كل ما له صلة بالأخلاق، فالسياسة ليست انتهازًا أو تسلطًا لأن شرعية السلطة نابعة من الدين، وأداة الدين هو السلطة وهما يعملان معًا في توافق تام.[٦٠] وقد اعتبر البعض أن بيعة العقبة الثانية كانت مؤشرًا على اكتمال عناصر التمكين لقيام دولة الإسلام ولم يبق سوى إجراءات تتعلق بتحديد المكان والزمان، فالمرحلة المكية بكل أطيافها من المعاناة الأولى للمسلمين والصبر على شتى ألوان الإيذاء والحصار الاقتصادي لهم، ثم غربتهم بالحبشة كانت كلها محطات جعلت الأمة الوليدة أشد قوة وأصلب عودًا، وأكثر نضجًا لقيادة نفسها وغيرها. ولعل مما له دلاله ملاحظة البعض أن القرآن المكي قد غلب عليه طابع التعرض للأصول والثوابت، وهوما يتناسب مع مرحلة الإعداد والتأهيل، بينما اتسم القرآن المدني بمعالجة الجوانب التشريعية على نحو تفصيلي، بعد أن صارت هناك بالفعل أمة ودولة.[٦١]

خامسًا: دولة الإسلام الأولى

كانت هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب، إيذانًا بإعلان ميلاد الشأن السياسي في الإسلام، فلم يعدّ المسلمون أمة فحسب، وإنما صارت لهم دولة كانت النواة للانطلاق ليس على مستوى جزيرة العرب فحسب ولكن إلى أرجاء العالم الفسيح شرقًا وغربًا.[٦٢] وكما سبق القول فإن الديني والسياسي في نموذج الإسلام وجهين لعملة واحدة وليسا في حالة تنافس أو صراع، فالدين هو أساس الاجتماع الإنساني في الإسلام والسلطة هي أداة الدين، وكلاهما وسيلة لتحقيق التكليف

الإلهي واستخلاف الإنسان في الأرض وعمارتها. وكان منطقيًا أن تؤدى إخوة الإسلام وفضيلة الإيثار إلى أمة متماسكة مكتملة الأركان، لها قبلة واحدة وكتاب واحد وقائد واحد، جديرة بأن تكون خير أمة أخرجت للناس، وتجدر الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يتضمن نصوصًا تفصيلية تتعلق بتحديد قواعد الممارسة السياسية، أو بتفضيل نموذج بعينه في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بقدر ما تضمنت هي والسنة النبوية إطارًا فكريًا عامًا انتظمت فيه القيم السياسية الإسلامية الرئيسة كالشورى والعدل.[٦٣]

والوظيفة الأساس للدولة في الإسلام هي رعاية مصالح الناس، التي هي في مجملها تحقيق مقاصد الشريعة في "حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والحقوق"، وقامت على التكامل بين الدين والدنيا، على نحو ما أوجز الماوردي بأنها "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا"،[٦٤] وهذا لا يتم إلا بشرط رئيس، وهو إسقاط التحكم في رقاب الناس، أو في أرزاقهم أو عقولهم، ليكون هناك التوحيد الخالص والولاء التام لله وحده، وهذا الشرط بدوره لا يتم إلا من خلال الفرد طواعية ودون إكراه، ولا تقوم الدولة الإسلامية إلا بعد تحقق هذا الشرط ابتداء، ومن ثَمَّ فإن الدولة في المنظور الإسلامي يسبقها ميثاق إيماني بين الفرد وربه، يسعى بمقتضاه الفرد إلى الإخلاص لدين الله في جميع مقاصده، ثم تأتي الدولة وسلطانها الضابط لتمكن الأمة من ذلك وتعينها عليه.[٦٥]

سادسًا: الواجبات والحقوق

الواجبات والحقوق في دولة الإسلام ينظمها التضامن والترابط، فليس هناك حق إلا وتعلق به واجب[٦٦]، وهي ليست نتاجًا للعقل أو من وحي القانون الفطري أو الوضعي، تخضع للميول والأهواء، وإنما هي ذات مرجعية دينية، باعتبارها جزءًا من التكاليف الشرعية، ومن ثَمَّ فإن العزوف عنها أو عدم الالتزام بها موضع مساءلة دينية للمسلم، بل اعتبر البعض أنه من الاوفق، إطلاق لفظ الضرورات على جملة الحقوق والواجبات لأنه لا يستقيم أمر الدين بدونها.[٦٧]

١/٦- الحقوق

والحقوق التي تكفلها دولة الإسلام، هي ثوابت وحقوق كلية لجميع مواطنيها الذين يستظلون بها على الإطلاق، دون اعتبار للعقيدة والجنس واللون والتي نجملها فيما يلي:

(١/٦) ١- حق الحياة:

وهو على رأس الحقوق التي كفلها الإسلام، وهو حق مقدس، وهو يعني ضمنًا حق الأمن على النفس، وهل بوسع المرء أن يقر له قرار في شأن من شئون الدين أو الدنيا وهو ليس آمن على نفسه، والشواهد القرآنية في هذا الصدد عديدة، وفي حجة الوداع كانت وصية الرسول(ﷺ) "أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام..."[٦٨]، ويستوى في التحريم قتل المسلم والذمي، وقاتل نفسه، وحتى الجنين في رحم أمه كفل له الإسلام حقه في الحياة، فحرم إسقاط الجنين بعد أن تدب فيه الحياة، إلا إذا كان هناك سببًا حقيقيًا يوجب إسقاطه، كما جاء القصاص لحماية المجتمع وليكون عبرة وزجرًا للناس.

(١/٦) ٢- العدالة:

حظيت العدالة بمكانة مركزية في الإسلام، بل هي على رأس سلم القيم الإسلامية، فالعدل هو المقصد الأول للشريعة[٦٩]، والملاحظ أن جميع تقاليد الفكر السياسي في الإسلام جعلت من مبدأ العدالة القيمة العُليا في تحليل أهداف الوجود السياسي. والعدل في اللغة، قوم أو جعل الشيء مستقيمًا، أو جلس باعتدال، ويقول ابن منظور "إن العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم"، وكل ما لم يكن مستقيمًا أو منتظمًا كان جورًا وظلمًا.[٧٠] ففي القرآن الكريم أمر صريح بالعدل والإحسان للجميع دون استثناء[٧١]، كما يجب التفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمي لمفهوم العدالة، العدالة كمحور لسلوك الفرد من جانب، وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمى أداءه من جانب أخر. فالعدالة بالمعنى الأول قيمة تتجه للفرد في وجوب أداء للأمانات إلى أهلها، ولكنها بالمعنى الثاني تصير محورًا للتعامل في الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة لحماية الحق.[٧٢] والعدالة في الإسلام لها صفة الإطلاق تجاه الناس جميعًا، مسلمين وغير مسلمين. ومثالية العدالة تفرض على الدولة الإسلامية وهي دولة عقدية التعامل مع غير المسلمين الذين يعيشون فيها مثل المسلمين، "مَنْ ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه"،[٧٣] بل إن المنطلق الأخلاقي أيضًا شمل الأعداء في حالة الحرب، لتصبح العدالة في نهاية الأمر حقيقة كلية تمثل النظام السياسي، وحقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن.[٧٤]

(١/٦) ٣- الحرية:

الحرية ضرورة إنسانية لا غنى عنها بطبيعة الحال، وإذا كانت الحرية تقسم إلى أنواع كالحرية السياسية والاجتماعية، فان أعظمها بلا شك حرية العقيدة لأنها تقوم على احترام سلطان العقل، والدولة في الإسلام مطالبة بتكريم جميع مواطنيها، وليس بوسع أحد قط أن ينقل أن رسول الله (ﷺ) اكره أحدًا على الإسلام، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن مَنْ أسلم قبل منه ظاهر الإسلام.[٧٥] والحرية في إطلاقها نوع من الفوضى، والمساواة في إطلاقها أيضًا إهدار لآدمية الإنسان، ومن ثم فان الحرية والمساواة كلاهما من وجوه العدالة، فالعدالة بمعنى عدم التحيز والحياد وإعطاء كل ذي حق حقه هي التي تمكن المواطن من نيل ما يطمح إليه من حرية ومساواة.[٧٦] وغني عن القول؛ أن الثوابت أو الكليات التي أشرنا إليها، مشتملة ضمنًا على سائر الحقوق الأخرى، مثل حق الملكية الخاصة، وصيانة العرض، وحق العمل، والتنقل والإقامة والتعليم وتولى الوظائف، فما جرى سلفًا على الكليات، يجرى بدوره لاحقًا على الجزئيات.

٢/٦- الواجبات الكلية:

أما عن الواجبات الكلية للمواطن في دولة الإسلام فهي تتمثل في:

(٢/٦) ١- الطاعة وتقديم المعونة للدولة في حدود الشريعة، وهذا الواجب على المواطن المسلم وغير المسلم سواء بسواء[٧٧]، والمعونة

ليست مادية فقط، فقول الحق وتقديم النصح لولاة الأمور هو من باب المعونة، لقول الرسول (ﷺ) "الدين النصيحة قالوا: لمَنْ يا رسول الله ؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولائمة المسلمين وعامتهم".

(٢/٦) ٢- الولاء للأمة وهو أيضًا واجب على جميع المواطنين دون استثناء، وهذا الولاء يختلف عن التبعية الشخصية المقيدة، فهو ولاء مطلق وليس مقيد[٧٨] في جميع الحالات في السلم والحرب، والولاء يعنى الإخلاص التام فيما يوكل للفرد من مهام على تباينها.[٧٩]

(٢/٦) ٣- المسئولية التضامنية

ونعني بها أنها المسئولية الجماعية للأفراد دون استثناء وفي مقدمتها الوحدة والتضامن، وعدم التفرق والتنازع، فالوحدة أحد أهم الثوابت في دولة الإسلام، بل إن أمر المسلمين وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة، وفي الحديث الشريف "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى[٨٠]"، ومما له دلالة أن الجذر (فرق) قد ورد في القرآن الكريم في معرض النهى عن الفرقة، فأساس الوحدة أو الجماعة، هو الدين الواحد والشريعة الواحدة، لا الانتماء العصبي الواحد، وإذا كانت وحدة الدولة الإسلامية قد صارت متعذرة في هذه الآونة، لتباعد الأقطار وتعدد الحكومات، فلا أقل من مد أواصر التعاون والتكاتف بينها بالمعاهدات والاتفاقيات المتعارف عليها.

٣/٦- الواجبات الأخلاقية:

وهى جملة الواجبات التي تجب على الفرد مثل، الوفاء بالعهد والتعاون على البر والتكافل الاجتماعي، وتحقيق معانى الإخوة والتعاطف تصديقًا للحديث الشريف "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، ومن أهم الواجبات الأخلاقية أيضًا، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولم تكن واجبات المواطن وحقوقه في دولة الإسلام الأولى على نحو ما أشرنا، مجرد إطار نظري فحسب، بل وجدت التطبيق العملي لها في أوضح وأنقى صورة من خلال ما أطلق عليه الدستور أو الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ)، كقواعد ملزمة جرى بها العمل في دولة الإسلام، ولتكون نموذجًا عمليًا يحتذى فيما بعد، ويمكن إجمال ما اشتملت عليه الصحيفة من قواعد حاكمة على النحو الآتي:

- هناك تحديد للدولة الوليدة متمثلة في حدود المدينة وما حولها، التي صارت حرمًا آمنًا لجميع قاطنيها، لهم فيها حرية الإقامة والتنقل، إلا مَنْ ظلم أو أثم فليس له حصانه.
- المساواة في الحقوق والواجبات، فقد حددت الصحيفة الأمة التي طبق عليها هذا الدستور، وأوضح أنها ليست قاصرة على المسلمين وحدهم، وإنما الأمة في دولة الإسلام تأخذ طابعًا سياسيًا، فضمت المسلمين وغير المسلمين، وحريتهم الدينية والشخصية مكفولة، والجميع على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، ومن ثَمَّ فالتمايز ديني وليس سياسي، أي لا ينتقص شيئًا من الحقوق السياسية للأفراد بصرف النظر عن عقيدتهم.[٨١]
- الخروج من إطار القبيلة وأعرافها إلى رحاب الدولة والأمة، وبروز ذاتية الفرد ومسئوليته، فالظلم والإثم قاصر على صاحبه وأهل بيته.[٨٢]
- التضامن والتكافل في الحق (فالنصر للمظلوم) والمساواة (فذمة الله واحدة، والمؤمنون يجير عليهم أدناهم)، والتضامن مع (المفرح) أي المثقل بالدين واجب حتى يسد دينه، وحتى في القصاص، فقد روى أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة ورفع ذلك إلى الرسول (ﷺ)، فقال "أنا أحق مَنْ أوفي بذمته، ثم أمر به فقتل".[٨٣]
- الموالاة للأمة والنصرة لها واجب على الجميع.
- إن (البر المحض) و(التقوى) و(التناصح) ومراعاة ذمة الله، هي إطار القيم الذى يجب أن يسود في المجتمع.
- لا حصانة لظالم أو فاسد في هذه الأمة.

سابعًا: الأقليات في دولة الإسلام

من الأهمية بمكان الوقوف على طبيعة الأقليات في الدولة الإسلامية، لاسيما وأن البعض قد رتبوا في رأيهم سلفًا، بأنه طالما أن دولة الإسلام دولة عقدية بالأساس، فإنها بالضرورة تضطهد المخالفين لها في العقيدة، وهذا زعم باطل في قياسه. فمن المعروف أن الدولة القومية الحديثة قد نشأت في أوربا، وتبلور مفهومها على نحو خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد نهض المجتمع القومي على فكرة التجانس، بما يعنى الوحدة والتشابه في العناصر الاجتماعية والمدركات الحضارية والمفاهيم السياسية، فالدولة هي شعب وإقليم ونظام سياسي أو إرادة قومية، هذا الترابط كان لابد وأن يفضى إلى ظهور مفهوم الأقلية السياسية الذى رافق الدولة القومية منذ ظهورها.

وكان من الممكن أن يظل هذا المفهوم محدودًا في تناقضاته، لو ظلت الدولة القومية محتفظة بمنطقها التقليدي، أي التجانس بين المجتمع والإقليم والإرادة السياسية الواحدة، ولكن إزاء الحروب الأوربية المتواصلة من جهة، والطبيعة الجغرافية للقارة الأوربية من جهة أخرى، برز مفهوم الأمن القومي، فلم يعدّ الإقليم قاصرًا على الشعب القومي الذى ينتسب إليه فحسب، بل اتسع ليشمل أجزاء أخرى هي ضرورية لحماية أمنه، ولكنها في الوقت ذاته لا تمثل ولا تنتمى إلى المجتمع القومي في معناه الضيق، هذه الجماعات شكلت مع مرور الوقت أقلية اجتماعية، ومعضلة سياسية، وصارت عبئًا على الوظيفة الحضارية للدولة القومية التي انكفأت في وظيفتها ودورها على الجانب السياسي وحده.[٨٤]

أما في تقليد الفكر السياسي الإسلامي، فقد برزت فكرة التسامح الديني منذ البداية فـ (لا إكراه في الدين)، وإذا كانت وظيفة الدولة في الإسلام حماية القيم الدينية في المقام الأول، فإنها تكفل وترعى حق الجماعات التي لم تقبل بعد الدخول في الإسلام، في الاحتفاظ بعقيدتها وقيمها الذاتية، وسائر حقوقها، فهم جزء من الأمة

الإسلامية لأنها وحدة سياسية تضم كل من يعترفون بولايتها عليهم مسلمين وغير مسلمين، فهي ليست قائمة على معيار العقيدة، وإنما على أساس الولاء للدولة وشريعتها.[٨٥] ومن ثَمَّ فإن مفهوم الأقلية في دولة الإسلام ليس بالمعنى السياسي، ولكنه بالمعنى الديني، وليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية، والتمييز في المجتمع القومي، بحيث تصبح الأقلية تعبيرًا عن مستوى أقل سياسيًا وحقوقيًا، ولكنه امتدادًا لمبدأ التسامح، وتقبل لفكرة التعايش مع الآخر، وهكذا فإن مفهوم الأقليات في التراث السياسي الإسلامي يجب أن يفهم بمعنى وظيفي، وليس بمعنى بنائي.

والأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، هو السلام والتعاون، ولا يغير من هذه العلاقة إلا سبب من أسباب القتال، هو رد الاعتداء على المسلمين[٨٦]، بل الاساس هو التعاون على البر والتقوى[٨٧]، إنما ينهى الإسلام عن مودة وصداقة الذين ناصبوا المسلمين العداوة وقاتلوهم لأجل دينهم، وأعانوا أعداءهم على إخراج المسلمين من ديارهم.[٨٨] وقد يحلو للبعض خاصة في العالم العربي والإسلامي وصف الدولة في الإسلام بأنها، دولة دينية ثيوقراطية، مرادفة للاستبداد والجمود، والحال أن العبرة ليس بمسمى الدولة، ولا بطبيعتها السياسية (ملكية أو جمهورية)، ولكن العبرة بجوهر وظيفتها الحضارية تجاه مواطنيها في الداخل وعلاقاتها في الخارج.

وقد وتناسى هؤلاء أن الصين على سبيل المثال وهي في مقدمة القوى العظمى في العالم، ان لم تكن أعظمها قد قامت على أساس أيدولوجية، كما أن الحركة الصهيونية رغم أنها دعوة سياسية بالأساس، فقد توسلت بالدين لتسهيل الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وفي الآونة الأخيرة وافق الكنيست في إسرائيل على إضفاء الطابع اليهودي على الدولة العبرية، أي أن شرعيتها صارت دينية وسياسية في آن واحد دون أن تلقى بالا بأية اعتراضات من هنا أوهناك. ويبقى أخيرًا التأكيد على أن مفهوم الأمة الإسلامية منذ البداية، مفهوم معنوي وحضاري له حضوره وزخمه، لأنه ببساطة ذات مرجعية دينية، وستظل الدولة الإسلامية حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتمايز عن غيرها، واختفاء الخليفة الواحد، بمعنى تعدد الحكام في العالم الإسلامي، لا يحول دون وجود تلك الدولة وثبات استمرارية مفهومها المعنوي.[٨٩]

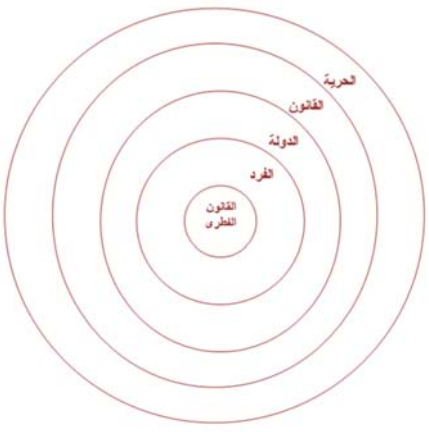
خاتمة

برز مفهوم المواطنة كجزء من التراث الحضاري الغربي، وقد مر بمراحل عديدة لكل منها تجلياتها الخاصة، ورغم التطورات والممارسات التاريخية التي لحقت بمفهوم المواطنة، فلا يزال المفهوم إشكاليًا وحائرًا، ويبد وذلك منطقيًا بحكم أنه تجربة بشرية عرضة دومًا للتبديل والتغيير. ورغم الاستقرار الدستوري في معظم دول العالم، ووضوح الواجبات والحقوق للإفراد، فلا تزال المواطنة تجابه تحديات لا يستهان بها في كثير من المجتمعات شرقًا وغربًا، ولعل النشاط والحضور البارز للجماعات الأهلية وجماعات حقوق الإنسان على تنوعها، ومكافحة التمييز والاضطهاد الديني والعرقي، مؤشر على حجم تلك التحديات، بل ارتفعت بعض الأصوات مؤخرًا معربة عن، ضرورة البحث عن صيغة جديدة للمواطنة، ذات طابع عالمي أو أممي، تلبي احتياجات مواطن ما بعد الحداثة ولا تحصرها في الفضاء الوطني الضيق. وعلى صعيد أخر، فإن غياب مفهوم المواطنة في التراث العربي، لا يعني غياب الوظيفة بالضرورة، فقد أوضحنا أن الإسلام هو النواة الأولى أو الجذر الضامن في تأسيس الاجتماع الإنساني، وضمان استقامته، ومن ثَمَّ فإن القانون الطبيعي أو الفطري في التراث الغربي، يقابله الدين في التراث الإسلامي، والفرد، ومبدأ الفردية، مقابل الجماعة في الإسلام، والدولة القومية في التراث الغربي، مقابل مفهوم الأمة، وحقوق المواطنة وواجباتها مصدرها في التراث الغربي، القانون والدستور، بينما الأخوة الدينية وإخوة الإنسانية تكفل حقوقهما في التراث الإسلامي، الشريعة المستقلة والتي تطبق على الجميع دون استثناء، (راجع معطيات، كل من الشكل رقم١ ورقم٢).

الملاحق

التراث الإسلامي
شكل رقم (١)

كما هو في الشكل، فإن تراث الفكر السياسي في الإسلام له تراتبيه خاصة فهو يبدأ بالنواة الأولى وهو الدين، ثم يلى ذلك الجماعة، فالأمة، ثم الشريعة باعتبارها مصدر التشريع الأعلى، وأخيرًا العدالة باعتبارها القيمة المرجعية العُليا في سلم القيم.



التراث الغربي
الشكل رقم (٢)

يبين الشكل تراتب المراحل في التراث السياسي الغربي، فيبدأ بالقانون الطبيعي، ثم الفرد، فالدولة، ثم القانون الوضعي أو الدستور، وينتهى الحرية كقيمة مرجعية عُليا. ولم تنكفئ الدولة في الإسلام على كفالة الحقوق والواجبات لرعيتها ومساواتهم مهما تباينوا في العقيدة والجنس واللون، ولكنها انفتحت على الآخر فإلى جانب الإخوة الإسلامية وإخوة الدين، هناك الإخوة الإنسانية لأن التعارف والإيلاف من السنن الكونية لبقاء واستمرار للعمران البشرى، ودولة الإسلام الأولى كانت نموذجًا فريدًا في التاريخ يجب استلهامه.

الهَوامِشُ:

(١) على خليفة الكواري، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص٢٧.

(٢) إن مفهوم السلطة مثل غيره من المفاهيم، التي ارتبطت بالقوة والنفوذ والزعامة، قد استخدم في الفلسفة السياسية والعلوم الإنسانية بصور مختلفة، ويرى "برتراند دى جوفنيل" أن الظاهرة التي نسميها السلطة، هي أكثر قدمًا وتأسيسًا من ظاهرة الدولة، فالسيطرة أو الهيمنة الطبيعية لبعض الرجال على الآخرين هي المبدأ لجميع الهيئات أو المنظمات البشرية، راجع:
International Encyclopedia of Social Sciences.Vol.1.The Macmillan Company. Newyork.1972. p.473.

(٣) حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ج١، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٦٦.

(٤) ابن خلدون، **المقدمة**، الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤، ص٢١١.

(٥) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،١٩٨١، ص٩٧ -٩٨.

(٦) حول جذور ظاهرة الإسلاموفوبيا في الآداب الغربية، راجع على سبيل المثال في هذا الصدد، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوربي**، الأهلية للطباعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٧، اليكسى جورافسكى، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٦، ص١٢٢ – ١٢٣، وأيضًا:
Elie Salem, *The Elizabethan Image of Islam*, Studia Islamica.No.22.1965.PP.45.46.
وكذلك، جيمس رستون، **مقاتلون في سبيل الله، صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد والحملة الصليبية الثالثة**، ترجمة رضوان السيد، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان ٢٠٠٢، ص٣٦-٣٧.

(٧) حامد ربيع، المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٨) بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، ١٩٨٣، ص٩٧٥.

(٩) عثمان محمد الخشت، "**تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي**"، مجلة التسامح، العدد عشرون، سلطنة عمان، ٢٠٠٧، وأيضًا، نجلاء حمادة، **المواطنة والنوع الاجتماعي**، دراسة نظرية، ٢٠٠١، ص٢ - ٣.

(١٠) لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، **مقدمة في التاريخ الحضاري**، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٤، ص٩٣-٩٤.

(11) Chirstophe. Jaffrelot. *For A theory of Nationalism*. In Questions in Recherche.N.10.June.2003.pp.4.5.

(١٢) ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، ترجمة لويس اسكندر، راجعه، محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٩.

(١٣) لطفي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص ١١٦.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٢٦-١٢٧.

(١٥) ارنست باركر، المرجع السابق ص٥٣.

(١٦) لطفي عبد الوهاب، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(١٧) المرجع السابق، ص١٣٧-١٣٨.

(١٨) نفسه، ص ١٤٧.

(١٩) نفسه، ص١٦٨-١٦٩.

(٢٠) نفسه، ص ١٨٠-١٨١.

(٢١) ارنست باركر، المرجع السابق، ص ٦٥-٦٨.

(٢٢) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٣-١٥.

(٢٣) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(٢٤) ارنست باركر، مرجع سابق، ص١٥٩-١٦١.

(٢٥) المرجع السابق، ص٤٩.

(٢٦) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٥٦-٢٥٧.

(٢٧) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٦٨، ص٣٦٨.

(٢٨) أميرة مطر، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢٩) لطفي عبد الوهاب، مرجع سابق، ص٢٦٠ -٢٦١.

(٣٠) إبراهيم نصحى، **الرومان**، ج٢، منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣، ص٧٥٩.

(٣١) لطفي عبد الوهاب، **مقدمة في نظم الحكم عند اليونان والرومان**، الطبعة الثانية، الإسكندرية، ١٩٥٨، ص ١٨.

(٣٢) إبراهيم نصحى، المرجع السابق، ص٧٣٣.

(٣٣) المرجع السابق، ص٧٤٠-٧٤١.

(٣٤) المرجع نفسه، ص٧٤٣- ٧٤٤.

(٣٥) محمود السعدني، **حضارة الرومان منذ نشأة روما وحتى القرن الأول الميلادي**، الطبعة الأولى، دار عين، ١٩٩٨، ص٧٤.

(٣٦) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

(٣٧) إبراهيم نصحى، مرجع سابق، ص٧٢١، وراجع أيضًا:
A.N. Sherwin. White. *The Roman Citizenship*.Oxford.1973.pp.315-317

(٣٨) المرجع السابق، ص٧٤٦-٧٤٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص٨٠٧ -٨٠٨.

(٤٠) عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الديني**، مطبعة رامتان، الطبعة الثانية، جدة، ١٩٩٠، ص٣٣٣.

(٤١) عثمان محمد الخشت، مرجع سابق.

(٤٢) عبد الله السيد ولد أباه، "**المواطنة في عصر الدولة ما بعد الوطنية**"، مجلة التسامح، العدد عشرون، سلطنة عمان، ٢٠٠٧. وراجع كذلك:
David Lane. *Civil Society in THE Old and New Member States* .European Societes.June.2010.pp.294.295

(٤٣) محمد أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥، ص٢٦- ٢٧.

(٤٤) انظر: سورة المائدة، الآية (٢).

(٤٥) رضوان السيد، **مفهوم الجماعات في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣، ٢٨، محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص١٢.

(٤٦) عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ١٣٩، رضوان السيد، المرجع السابق، ص ١٣.

(٤٧) جان وليم لابيار، **السلطة السياسية**، ترجمة الياس حنا، منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص٤٨، وانظر، ثروت بدوى، **النظم السياسية**، مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص١٧.

(٤٨) رضوان السيد، المرجع السابق، ص١٣.

(٤٩) حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٥٠) على سبيل المثال أعمال، على عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، ١٩٢٥، أيمن إبراهيم، **الإسلام والسلطان والملك**، الطبعة الأولى، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨، محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، الطبعة الثانية، دار سينا، القاهرة ١٩٩٣.

(٥١) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٥١.

(٥٢) التيجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥، ص٢٨.

(٥٣) صالح عبد العزيز بن محمد آل شيخ، **التمهيد لشرح كتاب التوحيد**، الطبعة الأولى، دار التوحيد، ٢٠٠٢، ص٧٨، وانظر، التيجاني عبد القادر، المرجع السابق، ص١٠٤ – ١٠٥.

(٥٤) التيجاني عبد القدر، مرجع سابق، ص١٠٩.

(٥٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٤، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٠٠ هـ، ص٢٩٢، والأمة: الإمام الذى جمع جميع صفات الكمال البشرى، وصفات الخير، وهذا هو معنى تحقيق التوحيد، راجع صالح بن عبد العزيز بم محمد آل شيخ، المرجع السابق، ص٣٤ – ٣٥.

(٥٦) حسين إبراهيم، **رسالة الكلم الثمان**، المطبعة الشرفية، ١٣٢٢هـ، ص٢.

(٥٧) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، الطبعة الأولى، الكويت ١٩٨٦، ص٣٩٧.

(٥٨) التيجاني عبد القادر، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٥٩) أيمن إبراهيم، مرجع سابق، ص٤٦ – ٤٧.

(٦٠) عبد القادر التيجاني، مرجع سابق، ص٢٠.

(٦١) المرجع السابق.

(٦٢) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص٢٠٠.

(٦٣) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٧٥ - ١٧٦.

(٦٤) عبد الرازق السنهوري، **فقه الخلافة**، الطبعة الثانية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٦٥ – ٦٦.

(٦٥) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، الطبعة السابعة، دار التراث، د.ت، ص٣٢١ - ٣٢٢.

(٦٦) محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص١٨.

(٦٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥، ص١٥ - ١٦، التيجاني عبد القادر، مرجع سابق، ص١١٤- ١١٥.

(٦٨) سيد سابق، المرجع السابق، ص٣٢٤.

(٦٩) محمد عمارة، المرجع السابق، ص٤٢.

(٧٠) مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، الطبعة الأولى – دمشق ١٩٩٨، ص٢١- ٢٢.

(٧١) الحجر، ٩٢.

(٧٢) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٥٤- ١٥٥.

(٧٣) عبد المنعم أحمد بركة، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين**، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٠، ص٧٠.

(٧٤) حامد ربيع، مرجع سابق، ١٥٦.

(٧٥) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق، على بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، بدون تاريخ، ص١٢٣- ١٢٥.

(٧٦) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٧٧) المرجع السابق، ص١٤٧.

(٧٨) حامد ربيع، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٧٩) أحمد فؤاد عبد الجواد، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٨٠) ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص٢٤٥.

(٨١) محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، الطبعة السادسة، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧، ص٥٩ - ٦٢.

(٨٢) عبد المنعم أحمد بركة، مرجع سابق، ص١٤٥ -١٤٦.

(٨٣) محمد عمارة، مرجع سابق، ص١٥٤ – ١٥٥.

(٨٤) عبد المنعم أحمد بركة، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٨٥) حامد ربيع، مرجع سابق، ص٧٣.

(٨٦) عبد الرازق السنهوري، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٨٧) عبد المنعم بركة، ص١٧٠.

(٨٨) حامد ربيع، ص٩١.

(٨٩) المرجع نفسه.