النموذج التفسيري لعلاقات المسلمين الخارجية

التيجاني عبد القادر*

مقدمة

في عام ١٩٣٢ حرر الأستاذ هـ.ر. جب (H.A.R. Gibb) أستاذ اللغة العربية المشهور بجامعة لندن آنذاك كتابه بعنوان: **الإسلام إلى أين** (*Whither Islam*) فذكر في مقدمة الكتاب ـ الذي صار فيما بعد مصدراً نموذجياً للباحثين في شؤون الإسلام في الشرق الأوسط ـ أن التصور العام لدى المسلمين فيما يخصّ علاقاتهم مع الآخرين يقوم على مفهوم دار الإسلام التي تكون في حالة حرب مستمرة على المستوى الرّوحي والمادي مع بقية العالم[١].

ومنذئذٍ أصبح هذا المفهوم ـ مفهوم الحرب التي لا تنقطع (Perpetual Warfare) بين دار الإسلام وبقية العالم ـ وكأنما هو حقيقة علمية مثبتة، واندس في أدبيات الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية المعاصرة دون أن يتعرض له أحد.[٢] ومما يؤكد ذلك أنه بعد

---

* أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

1 H. A. R Gibb: (ed.) *Whither Islam, A Survey of Modern Movements in The Muslim World*, London: Victor Gollancz Ltd., 1932, P.20.

ثم يتوسع الأستاذ جب في عرض هذه الفكرة في دراسته الأخرى بعنوان: *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Vol.1, Oxford Un. Press, 1950, p.20. فيذكر أنّ من بعض المبادئ التي قامت عليها الدولة العثمانية المبدأ الذي يقسم العالم إلى جزئين: دار الإسلام ودار الحرب، حيث يكون واجباً على المسلمين أن يمددوا الأولى على حساب الأخرى. ثم يقول أن هذا المبدأ وأمثاله يتجسدان في "قانون الإسلام المقدس" (Sacred Law of Islam). أو الشريعة، والتي تم صنعها ـ في تقديره ـ من التعاليم القرآنية وآثار الرسول والصحابة والتقاليد العامة وذلك بفعل المتكلمين والفقهاء في القرون الإسلامية الأولى!

٢ ويبدو أن كثيراً مما كتبه جب في مجال الدراسات الإسلامية صار مسلمات لا تخضع للفحص العلمي والمراجعة بسبب الهالة العلمية التي اكتساها. فقد أشار بعض الباحثين في مجالات أخرى (التاريخ الإسلامي) أن ما قرره جب عام ١٩٣٨ عن مناهج الكتابة التاريخية لدى المسلمين، أعيدت طباعته كما هو في **دائرة المعارف الإسلامية** بعد نحو من ثلاثين عاماً، بالرغم من أن هذه الأعوام قد شهدت تحقيق ونشر أعمال تاريخية مهمّة في التراث الإسلامي لم يطلع عليها جب، انظر: Chase F. Robinson, "The Study of Islamic Historiogrphy, A Progress Report", *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol, 7, July 1997, p.199.

ثلاثين سنة، كتب أستاذ آخر من جامعة كمبردج ـ هو الأستاذ إي.جي. روزنثال E.I.J. Rosenthal ـ يقول: إن المذهبية الإسلامية التقليدية (Classical) تقسم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، وإن دار الحرب ينبغي أن تدخل في الإسلام عن طريق الحرب المقدسة (الجهاد) إذا لزم الأمر. ثم امتدح سلفه الأستاذ جب (Gibb) على تحليله "الثاقب" (Penetrative) الذي تجلى في كتابه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام[٣].

وهكذا صارت الصورة النمطية للمسلم أنه ذلك البدوي الأهوج، الذي يمتطي حصانه خارجاً من الصحراء يحمل السيف بيد والقرآن باليد الأخرى، مخيراً ضحاياه بينهما (أي بين السيف والقرآن). وهذه الصورة ـ كما يقول برنارد لويس ـ قد أذاعها بين الناس من قبل إدوارد جيبون في كتابه عن اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، وهي صورة ليست كاذبة فقط، وإنما هي مستحيلة الحدوث، ما لم نفترض ـ كما يقول برناردلويس ساخراً ـ وجود أمة من الفرسان العُسُر Left-handed (أي الذين يحملون السيوف على أياديهم اليسرى، إذ إن المسلم لا يحمل المصحف باليد اليسرى!).[٤] غير أن برنارد لويس نفسه الذي سخر من هذه الصورة النمطية الكاذبة، لم يستطع أن ينفك عنها، فعاد بعد صفحات قلائل في الكتاب نفسه ليقول إن هناك حالةً من الحرب الإلزامية المستمرة (التي تقتضيها نصوص الدين) بين نطاق الإسلام ونطاق الكفر، وإن هذه الحالة ستكون مستمرة حتى يقبل العالم كله رسالة الإسلام أو يخضع لحكم الذين يديرون هذه الحرب باسمه، وإن هذه الحرب تسمى "الجهاد".[٥] ولقد سار السيرة ذاتها ماجد خدوري في كتاباته عن الحرب والسلام في الإسلام وعن العلاقات الدولية في الإسلام. وقد ترسخت هذه الصورة حتى صارت دراسة العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة المغازي والسير. فما هي حقيقة الأمر؟ هل صحيح أن علاقة الإسلام مع الآخرين (غير المسلمين) هي علاقة الحرب المستمرة ما لم يقبلوا الإسلام؟ وما هي الحجة التي نعتمد عليها في هذه المسألة؟

---

3 Erwin L.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge Un. Press, 1965, P.45, 108, 283- and see P. XII.
وواضح أن الأستاذ روزنثال يعمل في تعاون علمي وثيق مع الأستاذ برنارد لويس (الذي ستأتي الإشارة إليه أدناه) وكلاهما يقتفيان آثار الأستاذ جب ويعتمدان النتائج التي توصل إليها.

4 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 1984, P.3.
وواضح أن هذه الفكرة (دار الحرب ودار الإسلام) هي قناعة قديمة لدى الكاتب، فقد نشر قبل عشرين عاماً من مؤلفه هذا مؤلفاً آخر ذكر فيه الفكرة نفسها، انظر:
Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, P.115 (first published in 1964 by Indiana U. Press, USA).

5 Bernard Lewis, The Jews of Islam, P.21.

إنّ جب (Gibb) صاحب الادعاء الأساس يحتج بما أسماه "التصور العام لدى المسلمين". ولعله هنا يشير إلى آراء بعض المفسرين والفقهاء، أو التابعين أو الصحابة. ولكن ـ وكيفما كان الأمر ـ فإنّ رأي المفسر أو الفقيه لا يعتبر حجة في الدّين ـ حتى ولو كان صحابياً ـ قبل أن يتم التعرف على الأصل (قرآناً أو سنة) الذي صدر عنه الرأي. فقد يكون الرأي قائماً على اجتهاد ظرفي أو على ترجيح للمصالح فيما لا نصّ فيه، وهذا فيه مجال للمراجعة كبير؛ وقد يكون الرأي قائماً على فهم لبعض النصوص، وهذه الأفهام يمكن أن تمحّص وتحلل، وتعاد محاكمتها إلى النصوص، فليس هناك إذاً ما يسوغ الإحالةَ إلى فهم واحد من الأفهام (تشكّل في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي) وجعلَه مرجعيةً نهائية في مجال العلاقات الخارجية للمجتمع الإسلامي؛ كما يريد لنا بعض الباحثين أن نفهم. ولكن في الأمر متسع لمراجعة "التصور العام للمسلمين الأوائل" عن العلاقات الخارجية، ولردّ هذا التصور إلى نصوص القرآن وسنة الرسول ﷺ، وإعادة تشكيله إذا ثبت خطؤه، وهذا بعض ما نهدف إليه في هذه الدراسة.

فنحن نريد على ـ وجه التحديد ـ أن نستكشف الحقل الذي تدور فيه علاقات المسلمين الخارجية، وذلك عن طريق الكشف عن المفاهيم "المفتاحية" التي يقدمها القرآن في هذا الصدد، واكتشاف الترابط المنطقي بينها. فإذا تم لنا ذلك فإنا سنكون عندئذٍ قد عثرنا على "النموذج" التصوري الذي نرد إليه آحاد النصوص ونحاكم إليه التصورات الأخرى التي نشأت في ظروف اجتماعية سالفة في التاريخ.

منهج الدراسة

المنهج الذي نتبعه هنا هو المنهج ذاته الذي سرنا عليه في دراسة لنا سابقة:[٦] إننا نقوم بعملية استدعاء لألفاظ القرآن التي تتناول بصورة ظاهرة سيرة المسلم مع غير المسلم، وما يمكن أن تتطور إليه من أنواع العلاقات والمؤسسات، ثم نقوم ـ عبر عمليات متلاحقة من التحليل اللغوي ـ باستبعاد ما هو بعيد من المعاني وإبقاء ما هو لصيق بموضوع البحث، ثم نتابع هذه المعاني المفردة لنكتشف ما هو أكثر خصوبة وأقدر على إعطاء عدد آخر من المعاني فنجعله مفهوماً (مفتاحياً) ندخل به على غيره من المعاني حتى نكتشف النسيج المنطقي الذي يربط هذه المفاهيم، جاعلين من ذلك أداةً معرفية نتوصل عبرها إلى

---

٦ "دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي"، **إسلامية المعرفة**، العدد العاشر، خريف ١٩٩٧، ص٤٥-٩١.

الموضوعات والمتغيرات التي يتشكل منها الحقل ـ حقل علاقات المسلمين الخارجية.

فإذا أدركنا المفاهيم المفتاحية والعلاقات بينها، والموضوعات والمتغيرات التي تجرّد منها، نكون قد كشفنا عن القاعدة التصورية الأساسية (النموذج) التي يقوم عليها المذهب الإسلامي، وهي التي نفهم في ضوئها الأحكام التي وردت في القرآن والسنة لضبط علاقات المسلمين بغيرهم؛ وهي التي في ضوئها كذلك نستقرئ الواقع ونقوم بالتجريب والاختبار، وهي ما نصطلح على تسميته بالنموذج الجزئي.

هذا، ولا ندعي بأية حال أننا سنكشف في هذه الدراسة عن بينات جديدة لم تكن موجودة أصلاً في المصادر الأساسية لسيرة الرسول ﷺ والمسلمين الأوائل في التعامل مع الأمم الأخرى، فليس هناك مثلاً ادعاء بالعثور على مخطوطات أو قطع أثرية تحتوي على معلومات جديدة تدحض رأياً أو تصوب آخر. فإذا كنا لا نطمح ولا نهدف للكشف عن بينات جديدة، فإن جهدنا حينئذٍ سيكون منصباً ـ بعد صياغة النموذج ـ على إعادة النظر في البينات التي وفرتها مصادر السير والتاريخ الإسلامي، وتحليلها بغرض فك الارتباط بينها وبين النماذج التفسيرية (لأصحاب التفسير والسير) من جهة، ووضعها في إطار نموذجنا التفسيري. وسنرى من بعد ما إذا كان ممكنا لمثل هذا المنهج أن يولد معارف جديدة، أو يسهم في حل بعض الإشكالات، أو في ترجيح بعض الآراء، حسماً للنقاش في بعض المسائل، وتقدماً بالبحث في مجال علاقات المسلمين الخارجية خطوة على الأقل إلى الأمام.

١. إيضاحات مفاهيمية:

(أ) من هو المسلم في المنظور القرآني؟

يقدم القرآن قضيته المحورية الأساسية (الاعتقاد في الله وما يتبع ذلك من إيمان بالبعث والحساب) بصورة واضحة وبسيطة: إن الله قد خلق الكون وجعل فيه علامات تدل على خالقه، وخلق الإنسان وركب فيه عقلاً ينظر به في العلامات والعلاقات الكونية فينفذ عبرها إلى معرفة الخالق، ثم أرسل رسله برسالات ذات محتوى معرفي تتناصر آياتها مع آيات الكون لتهدي الإنسان العاقل في حياته الأولى ليفوز بالنجاة والسعادة في حياته الآخرة.

فالإنسان العاقل هو من يقبل ابتداءً الاستماعَ إلى الرسول والرسالة يذكرانه بالله ذي

الفضل والنعمة، فإذا أقرّ لله بفضله ـ من بعد البيان والتذكرة ـ فقد صار مسلماً لله مهتدياً بالرسول والرسالة، وهذه أولى مراتب الإسلام. ثم إذا تجاوز هذا **الإقرار** حدّه الشكلي اللفظي **واستقرّ** في القلب، وتمكن منه فيطمئن إليه ويتيقنه، فإنه يصير حينئذٍ مؤمناً. فالإيمان هو الإسلام ولكن في درجة أكثر سمواً. وهذا ظاهر في الاستخدام القرآني، فإذا فرق القرآن بين المصطلحين، كما في سورة الحجرات ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات:١٤)، فهو يعني أن إسلام الأعراب ما زال في مراحله الأولى، أما إذا أطلق لفظ الإسلام في سياق التعظيم، كما في سورة آل عمران ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران:١٩) ونحوها، فهذا يشير إلى المرتبة العليا التي يلتقي فيها إقرار اللسان وتصديق القلب وعمل الجوارح. فالمسلم إذاً هو الذي يستمع للهدي ويتقبل الرسالة الهادية وينقاد لها.[٧]

وتتكرر صفة الاتباع في العديد من الآيات، مثل ﴿وَالسَّلاَمُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾ (طه:٤٧) و﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ (محمد:٢) ونحوها من الآيات. ولكن الإسلام لا يكون مجرد اتباع، وإنما هو اتباع واعٍ للبينات من الهدى التي جمعت في الكتاب وبُثّتْ في الكون. يقول الله لرسوله ﷺ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية:١٨) ويقول في سورة الحج ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ﴾ (الحج:١٦).

وفضلاً عن بينات الكتاب، وعلامات الكون، فإن الله جلّ ثناؤه قد منّ على العباد ـ كما يذكر الإمام الشافعي ـ بعقول: "فدّلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة... وكان عليهم تكلّف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم.."[٨] و"تكلف الدلالات" وإفراغ الجهد في معرفة الرسالة ومقاصدها هو قدر من الاجتهاد الملازم للاتباع، فالمسلم متبع/مجتهد. غير أنّ هذا **الاتباع الواعي** ليس هو نهاية خط التطور الروحي للمسلم، وإنما تقترن به **الدعوة** إليه، كما في سورة النحل: ﴿ادْعُ

---

٧ لقد دار جدل واسع بين علماء المسلمين في معاني الإيمان والإسلام، ولا يكاد يخلو كتاب أصولي من الحديث عنها وذلك منذ أن أثيرت قضية زيادة الإيمان ونقصه وجعلت من المباحث الأساسية في علم الكلام. أما بعض البحوث المعاصرة التي يسير بحثنا هذا في اتجاه واحد معها فهي: د. إبراهيم أحمد عمر، **العلم والإيمان، مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، (المعهد العالمي للفكر الإسلام، ١٩٩٢).

Toshihiro Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Mc Gill Un. Press, 1966, and: *God and Man in the Quran*, the Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1964.

٨ الشافعي، **الرسالة**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، ص٥٠١-٥٠٢).

إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل:١٢٥)، وسورة يوسف: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ (يوسف:١٠٨)، والشورى: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ (الشورى:١٣)، ونحو ذلك في القرآن.

والدعوة إلى الهدى هي بالطبع محلّ التلامس الابتدائي بين المسلم وغيره. فالمسلم في طريق تطوره الروحي يدعو غير المسلم للاستماع إلى دعوة الإسلام والإيمان بها، ولكن غير المسلم هذا يوجد على درجات متفاوتة من الرفض للإسلام والكفر به.

(ب) من هو الكافر في المنظور القرآني:

يتدرج مفهوم الكفر عبر طبقات كثيرة، ولكن المفهوم الابتدائي في هذا المجال هو مفهوم (الضلال)، وهو يعني الحيرة الناشئة عن عدم معرفة الطريق، سواء في ذلك الطريق الجغرافي في العالم المحسوس أو الطريق المعنوي فيما وراء الحسّ؛ فالضال هنا هو المختار الذي لا يعرف وجهته. وقد يكون عدم معرفة الطريق ناشئاً عن نسيان له، فيكون الضال هنا بمعنى الناسي.[٩] وكيفما كان الأمر، فإن ما يحتاجه الضال هو (الهدي) و(الذكرى)، فإذا جاءه الهدى، واستبان له الطريق، وجاءته الذكرى فانقشع عنه النسيان وعرف الحق، ثم ذهب من بعد ذلك يغطيه ويواريه، فهو بهذا الصنيع يعتبر من حيث الوجود الحسي في حالة أشبه ما تكون بالحالة المرضية، كما تعتبر حالته ـ من حيث الوجود غير الحسي ـ أشبه ما تكون بالخيانة الأخلاقية. ولذلك فالقرآن يشير في غير موضع إلى ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ بوصفهم مجموعة خاصة إلى جانب المنافقين والكافرين. فإذا أعلن أحدهم الانقياد الظاهري للمسلمين وهو على حالته النفسية تلك، فإنه يكون قد تحول إلى موقع النفاق، أما إذا لم يعلن الانقياد الظاهري فإنه يوضع في موقع (التولي)، وهي الحالة التي توصف بالكفر في الاستخدام القرآني. فالكافر المتولي هو الذي جاءه الهدى وبين له، ثم صار يواريه في باطن نفسه، ويدبر عنه في ظاهر حياته. وهو المُعرِض والمدبر حجوداً بنعم الله وفضله ورحمته من جهة، وهو المكذِب برسالات الله وبرسله (فالرسالة هي نعمة الهدى والرسول هو رحمة البيان) من جهة أخرى. ففي مقابل الكافر المنقاد (أي المنافق) يظهر هذا الكافر المتولي.

---

٩ انظر: ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، (القاهرة: دار التراث العربي، طبعة ثانية ١٩٧٣)، ص٤٥٧، وقد ذكر ابن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ) في: **النهاية في غريب الحديث** (بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ)، ص١٨٧، أن أصل الكفر هو تغطية الشيء تغطية تستهلكه، كما سنوضح ذلك أدناه.

والتولي موقف سلبي بسيط، يتمثل في مقابلة نعم الله بالجحود، ومقابلة رسله بالتكذيب، ولكنه قد يتحول إلى موقف (السلبية المركبة) كأن يتحول الكافر من مجرد منكر لنعم الله إلى من ينسب هذه النعم إلى جهة من دون الله، فيكون ذلك هو **الشرك** في الاستخدام القرآني، وهو **الظلم** والإسراف. وقد يتحول الكافر من مجرد التكذيب والإعراض عن الرسالة إلى الاستهزاء بها والإساءة إلى معتنقيها، والتحرش بهم، أو إلى الدخول في فعل مباشر لإكراههم على التخلي عنها، وصدّ الآخرين عن الإيمان بها أو إجبارهم على الدخول في موالاة الصف المناوئ لها. وكل هذا يعدّ ـ في المنظور القرآني ـ بغياً وعدواناً وإسرافاً، ويكون الكافر بهذا قد صار محارباً.

يمكن أن نلاحظ من هذا السرد كيف أن الكفر يبدأ ضلالاً، ثم يصبح تولية وشركاً وتكذيباً، ثم تحرشاً وعدواناً.

(ج) عالمية الرسالة وعملية الانفتاح بها (الدعوة)

ذكرنا آنفاً أنّ الدعوة إلى الهدى عملية ملازمة للإيمان به، ونزيد ذلك إيضاحاً فنقول: بما أن القرآن يقدم رسالة الهدى باعتبارها رسالة خاتمة، وباعتبارها للعالمين جميعاً، فسيترتب على ذلك بصورة تلقائية أن يتحمل الإنسان المؤمن بهذه الرّسالة مهمة إيصالها للآخرين، وهي ليست من نوافل المهام، وإنما هي من بعض وسائل التطور الروحي والترقية الإيمانية للمسلم. فالرسالة في ذاتها (فتح) من الله ورحمة، فإذا آمن بها شخص فلا بدّ أن (ينفتح) بها على الآخرين، وكأن الإسلام هنا يطلب من المسلم أن يكون وسطاً شفافاً ينقل الهدى للآخرين، لا وسطاً عازلاً يمتص ويحترق كما تفعل المعادن الرديئة في الإيصال الكهربائي. وبهذا يكون المسلم بحكم معتقده إنساناً (عالمياً) يستنكف عن عمليات التميز العرقي والتقوقع الثقافي والمصلحية القومية.

وغني عن القول أن انفتاح المسلم على الآخرين هو انفتاح المجادلة بالحكمة والموعظة الحسنة اللتين يؤكدهما القرآن وتتأكد بهما الطبيعة السلمية للدعوة. وغني عن البيان كذلك أن أداء هذه المهام الدعوية يتطلب مزيداً من التأهيل والتحصيل العلمي، فسيتوجب على المسلم الداعية مثلاً تعلم لغات الآخرين، والتعرف عن قرب على عاداتهم وثقافاتهم وأديانهم، وسيتوجب عليه كذلك تعلم أساليب الحجاج المنطقي، كما سيحتاج إلى معرفة أحوال النفس البشرية وتعلقها بمصالحها ومعتقداتها، ونفورها مما لم تألف، إلى غير ذلك مما ينبغي أن يتحلى به الداعية في خاصة نفسه من حسن الخلق، والاستقامة على أمر الدّين الذي يدعو له، والصدق في الخطاب، والعدل في العمل.

وهكذا نلاحظ أن الانفتاح على الآخرين بالدعوة يقصد به هدفان: أولهما ـ وربما أهمهما ـ الترقية الأخلاقية والعلمية للمسلم، وثانيهما إيصال (الهدى) الإسلامي للآخرين لعلهم أيضاً ينتفعون به.

على أن دعوة الكافرين إلى الإسلام غير مأمونة العواقب، فقد يسلم بعضهم (وهذا لا إشكال فيه)، وقد يعرض البعض الآخر، وحينئذ تكون العلاقة بين المسلم الداعي للهدى وغير المسلم المتولي متحركة وفقاً للأفعال والمواقف التي يتخذها الكافر المتولي.

هل سيظل مثلاً متولياً ومدبراً عن الهدى فحسب أم تتطور مواقفه؟ وإلى أي مدى تنتهي هذه المواقف الرافضة؟ ولكن كيفما كان الأمر، فإن صاحب الدعوة لا يطارد المعرضين عنها، وإنما يمكنه أن يقابل الإعراض بالإعراض، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (النجم:٢٩)، وقوله: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ (النمل:٨٠). وهذه هي علاقة "المتاركة"، أي أن يترك المسلمُ الكافر وأن يترك الكافرُ المسلم، فلا يتحاوران في دعوة ولا يعتديان في قول أو عمل، وأن يعمل كلا منهما في مكانه متبعاً طريقته؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾ (هود:٩٣)، والأنعام:١٢٥، وقوله عز وجل: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ﴾ (يونس:٤١)، ونحو ذلك في القرآن. ويؤمر المسلم ـ في مقابل هذا ـ بأن يشغل نفسه وأن يفرغ جهده في الإقبال على المؤمنين وموالاتهم للعمل معاً على إقامة الدّين. **فالمتاركة** من جهة تقابلها **الموالاة** من الجهة الأخرى وتوكيد الولاء، كما في آل عمران: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران:٦٤).

على أن المتاركة وإن كانت تعكس صورة سلبية في العلاقات، إلاّ أن تلك الحالة ليس من المحتم أن تظلّ ثابتة، فمن الممكن أن تتحول المتاركة إلى مسالمة، وهي من السّلام الذي يتفرع من ذات الجذر اللغوي (سلم) الذي يتفرع منه أيضاً معنى الإسلام. فالمسلم يدعو الآخرين للهدى، فمن قبل فقد دخل في الإسلام الذي تكون به النجاة في الآخرة وحقن الدماء وحفظ الحقوق في الدنيا، ومن رفض فإنه مدعو إلى المسالمة، وهي أيضاً مما تحفظ به الحقوق وتحقن الدماء، ويتم فيها تبادل المنافع في الحياة الدنيا.

إن من الممكن ـ نظراً ـ أن تقف العلاقة بين المسلمين والكافرين عند هذا الحد، ولكن القرآن يشير في أكثر من موضع إلى أن الكافرين ﴿وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾

(البقرة:٢١٢)، ﴿فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّى أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي﴾ (المؤمنون:١١٠)، ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (الصافات:١٢)، ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾ (هود:٣٨).

والسخرية هي في الواقع نوع من أنواع الحرب النفسية، والضغط الأدبي الدّعائي الذي قد يقصد به تشويه صورة الجهة المستهدفة، وإضعافها أمام الرأي العام. وعملية السخرية قد تنمّ عن شيء من التكبر والترّفع إزاء الجهة المستهدفة، وإزاء القضايا موضوع النزاع. فالخصم الذي ينازعك الحجة بالحجة يكون قد ساواك بنفسه وجعلك نداً له، وهذا أحسن كثيراً ممن يستنكف عن المحاججة ابتداءً، مستهزئاً بالقضية والمدافعين عنها.

وإذا مضينا نتتبع الوصف القرآني للكافرين، فإننا نجد أن القرآن لا يكتفي بالحديث عن الكافر "الساخر"، وإنما يذهب خطوة أبعد ليتحدث عن الكافر "المسرف"، ويتكرر هذا الوصف مراراً، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (يس:١٩)، ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر:٤٣)، ونحو ذلك من الآيات. فما معنى الإسراف؟ ينقل ابن منظور عن ابن الأعرابي أن العرب تقول "أسرف الرجل"، إذا جاوز الحد، وأسرف إذا أخطأ، وأسرف إذا غفل، وأسرف إذا جهل، والسرف والإسراف مجاوزة القصد، وأسرف ماله عجل من غير قصد[١٠].

فإذا وُصِف الكافر في القرآن بأنه مسرف فذلك يعني أنه قد تجاوز بالفعل أحد الحدود الأساسية في مجال الاعتقاد (وهو حدُّ عبوديته، إذ صار يتغول على الحق الإلهي)، وصارت له من ثَمَّ قابلية لتجاوز الحدود الأخرى في مجال المعاملات الإنسانية التي هي تجسيد للاعتقادات. وحتى يتميز هذا الإسراف الاعتقادي بصورة جيدة، فإن القرآن يخصه بوصف آخر هو الاستكبار، فالكافر المسرف اعتقاداً إنسانٌ يتكبر على الله وآياته ورسله، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (الأعراف:٣٦)، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (الصافات:٣٥)، ونحو ذلك من الآيات. على أن الأمر لا يقف عند هذا الاستكبار الاعتقادي، وإنما يتجسد ذلك الاستكبار في صورتين عمليتين يبرزهما القرآن هما: (١) الإفساد في الأرض، (٢) والعلو على الناس بغير حق.

---

١٠ ابن منظور، **لسان العرب**، ج١١، ص٥٠، (فصل السّين حرف الفاء).

فالكافر مسرف اعتقاداً، كما بينا، ولكنه في الوقت ذاته مسرف في الأرض، كما يتضح في الآية: ﴿ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة:٣٢).

والكافر مسرف في الأرض، ولكنه في الوقت ذاته يودّ أن يعلو على الناس بغير حق، كما في الآيات: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (يونس:٨٣)، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ (القصص:٤).

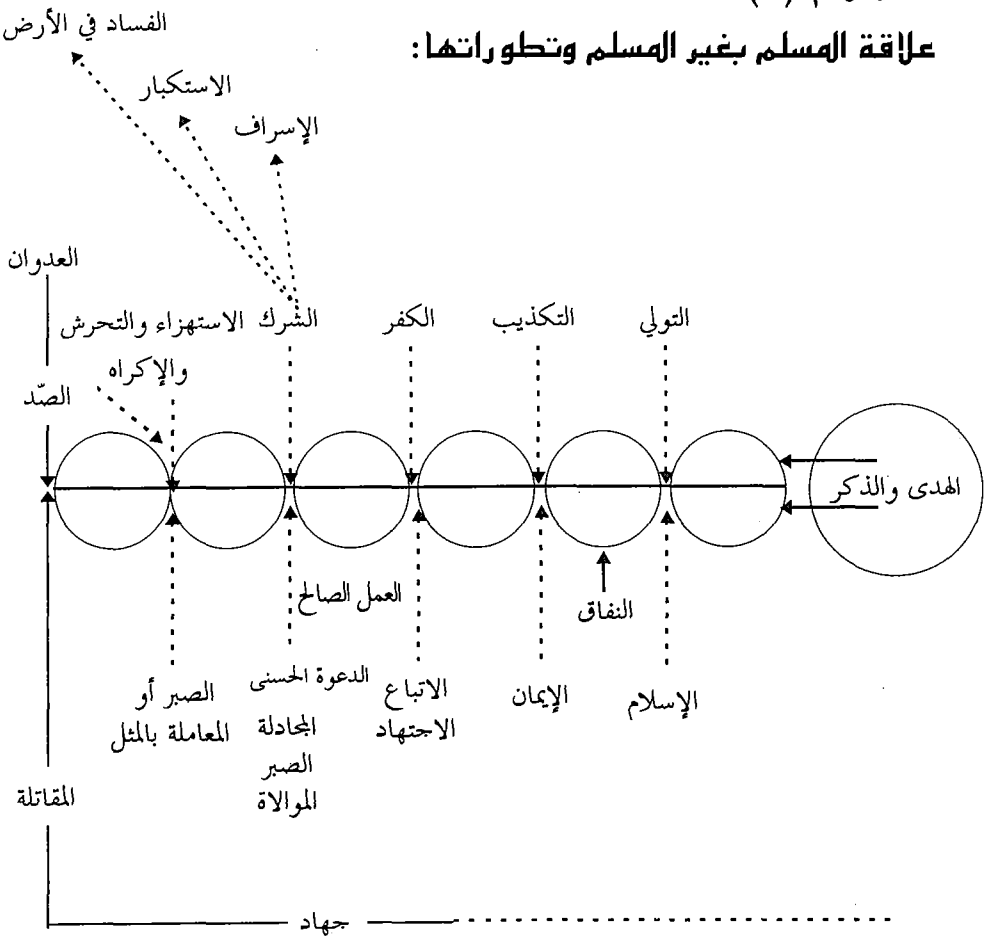
وبناءً على هذا التحليل سيكون في مقدورنا أن نضم هذه الأوصاف لنركب منها صورة الكافر كما تظهر لنا من القرآن: فالكافر إنسان ذو نفسية معتلة، تكبّر على آيات الله في الشريعة والطبيعة، فتجاوز حدود إنسانيته، نافياً للإله المطلق، أو جاعلاً من دونه إلهاً، أو مقيماً نفسه مقام الإله. والكافر بهذه الصفات سيكون مصدر خطر مستمر للآخرين لأنه يجنح بصفة مستمرة إلى الإفساد في الأرض والعلو على الناس والاعتداء عليهم.

يمكننا الآن ـ وفقاً لهذا التحليل والتركيب المفاهيمي لألفاظ الكفر والسخرية والإسراف والاستكبار والعلو ـ أن ننظر في الشكل رقم (١) الذي نحاول فيه أن نرسم صورة تقريبية لعلاقة المسلم بغير المسلم، حيث إنه يبدأ عادة بالدعوة الحسنى. وقد رأينا كيف أن مثل تلك الدعوة تقابل بالسخرية، وذكرنا أن السخرية تتضمن تحرشاً واضحاً، ولكن القرآن يوجب على المسلم في مثل هذه الحالات أن يصبر ويعفو ويحتسب، إلا أنه إذا قابل السخرية بالسخرية والإساءة بمثلها فما عليه من شيء. على أنّ هذا سيسير به قدماً في اتجاه توتر العلاقات وقد يكون مقدمة للصدام المباشر، وهذا مما ينبغي العمل على تفاديه. غير أن تفادي الصدام مع الكافرين والسعي لإقامة العلاقات السلمية معهم لا يعني أن يقبل المسلم تلقائياً بحالة الاستضعاف في الأرض، وإنما تباح له الهجرة في هذه الحالة، والهجرة انسحاب تكتيكي من الأرض (موضوع النزاع أو موضعه) تفادياً لمصادمات لم تتهيأ لها الظروف ولم تَبِنْ مآلاتها، كما تشير إلى ذلك آيات سورة النساء: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (النساء:٩٧)، ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ (النساء:١٠٠). الهجرة لله لا تكون ميسورة إلاّ عند وجود حليف يمكن الركون إليه، أو ولي ترجى مناصرته، أو صاحب مكانة واستقلال يمكن اللجوء إليه. مما يعني أن الهجرة هي اتكاءة على ما تمّ إنجازه سابقاً في فترات الدعوة السلمية والمتاركة والعفو.

ولكنّا نلاحظ مرة أخرى أن الهجرة إلى الله لن تكون نهاية المطاف في العلاقة بين المسلمين والكافرين، إذ إن دخول المسلمين في تحالفات قد يفسر بأنه عمل مضاد، ضار بمصالح الكافرين، أو يؤدي بالفعل إلى تنامي أعدادهم وتزايد نفوذهم في أرض الهجرة أو إلى غير ذلك من الاحتمالات التي ستجر الكافرين للقيام بعدوان سافر على المسلمين أو على حلفائهم. وفي هذه الحالة يُتوقع من المسلمين أن يأخذوا حذرهم، وأن يعدوا ما أمكن من العدّة. فإذا وقع العدوان وجب على المسلمين القتال، ويكون ذلك حينئذٍ هو آخر مراحل العلاقة بين الجماعتين وأسوأها، ولكن هل هذه المقاتلة هي التي يشار إليها بلفظ الجهاد في الاستخدام القرآني؟

شكل رقم (١)

علاقة المسلم بغير المسلم وتطوراتها:



(د) ماذا يقصد بالجهاد في المنظور القرآني:

الجهاد هو استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل (نفسي أو مادي) والقرآن مثلا يسمي محاولة الوالدين المشركين تحويل ابنهما عن عقيدة الإسلام (جهاداً) كما في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾ (العنكبوت:٨). ومعلوم أن ما يقومان به يقع في دائرة التأثير الأدبي والإغراء المادي والضغط النفسي، والغلظة في المعاملة ونحو ذلك، وهذه عمليات خارج دائرة المقاتلة. ويسمي القرآن الجهد النفسي المبذول في إخلاص العبادة لله والتجرّد له (جهاداً) (العنكبوت:٦٩)، ويسمي مجابهة الكفار ومجادلتهم بآيات القرآن (جهاداً) لهم به: ﴿فَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان:٥٢).

ولذلك فإن أغلب الآيات التي ذكر فيها الجهاد ذكر مقروناً بأنه (في سبيل الله) ليتأكد أنّ أيما جهد استفرغ في سبيل الله (على الكيفية المشروعة) فهو جهاد.

فالجهاد ـ إذاً ـ مفهوم أوسع من المقاتلة الحسية ضد الكافرين، وإن كان يتضمنها في بعض مستوياته. وهو أوسع لأنه يتضمن عمليات متنوعة تتم على مستويات عديدة، من عمل قلبي: إخلاص النية وشحذ الإرادة والثقة في الله ومغالبة الهوى، إلى عمل فكري: تخطيطاً وتدبيراً ونظراً، إلى عمل إداري: تنظيماً وتعبئةً، إلى عمل سياسي واقتصادي ودبلوماسي ونحو ذلك من أعمال؛ فكل ذلك يعدّ ضروباً من الجهاد طالما أنه استفراغ جهد في سبيل الله.

أما المجابهة العسكرية ضد الكافرين فيعبر عنها القرآن غالباً بلفظ "المقاتلة"، وهي عملية تأتي ضمن عمليات أخرى من عمليات الجهاد المترابطة، وهي بالتالي ليست العلاقة الابتدائية مع الكافرين، وإنما تسبقها عمليات أخرى طويلة من الجهاد النفسي والفكري والقولي. ولقد ورد لفظ (جهد) ومشتقاته نحواً من سبع وثلاثين مرة في القرآن، كما ورد لفظ (قتل) ومشتقاته نحوا من مائة وسبعين مرة. فإذا أمعنّا النظر في الاستخدام القرآني لهذه الألفاظ فسنجده على النحور الآتي:

(١) جاهدوا بالوسيلة (م،ن)، مع (ر)... في (سبيل الله)

(٢) قاتلوا (س) من الناس

والتعبيران مختلفان كما ترى، إذ إن الخطاب في العبارة الأولى يتجه أساساً إلى

وسائل الجهاد وإلى وصف أحوال المجاهدين أنفسهم، وإبراز صفاتهم الخلقية والنفسية، ومنزلتهم عند الله ...إلخ، وإلى إبراز الصفة المائزة في الجهاد، والغاية الأساسية وراءه بأنه في سبيل الله. أما الخطاب في العبارة الثانية فيتجه إلى تحديد (العدو) الذي تجب مقاتلته، ووصف أحواله وصفاته، ومآله يوم الحساب.

ولم أجد استثناء لنمط العبارة الأولى إلاّ في ثلاثة مواضع من القرآن، هي:

(١) ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾ (العنكبوت:٨).

(٢) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ﴾ (التوبة:٧٣).

(٣) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (التحريم:٩).

فقد ورد لفظ (الجهاد) هنا مقروناً بتحديد العدو على خلاف كل المواقع الأخرى التي ذكر فيها الجهاد في القرآن. فما هو السبب؟ هل يعني ذلك أن الجهاد هنا يراد به المقاتلة؟ وإذا كان ذلك هو المراد، فلماذا لم يتبع النمط الثاني في التعبير ويستخدم لفظ (القتال) مباشرة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة نحتاج إلى نظرة أعمق في هذه الآيات، ولنبدأ بآية العنكبوت. إن هذه الآية تتحدث عن العلاقة بين أبوين كافرين وابن مسلم يريدان أن يخرجاه من الإسلام، فيصف القرآن فعلهما هذا بأنه (مجاهدة)، والذي يدل عليه الحسّ والتجربة أن مثل هذا الفعل منهما لا يكون مقاتلة بمعنى السعي في إماتته وازهاق روحه، وإنما المتوقع منهما أن يمارسا قدراً من الإغراء والضغط النفسي، والغلظة في اللفظ والمعاملة والمحاججة ونحو ذلك، وهذا يتسق تماماً مع مفهوم الجهاد الذي ورد في المواقع الأخرى من القرآن، والضمير العائد إلى الابن في (جاهداك) لا ينتصب في مقام (العدو) كما في آيات المقاتلة، ولكنه يقع في مقام البنوة. فآية العنكبوت ـ إذاً ـ ليست استثناءً بل هي متسقة مع نمط التعبير الأول.

أما آيتا التوبة (٧٣)، والتحريم (٩) اللتان تتطابقان لفظاً بلفظ فهما موضع إشكال، لأن عبارة ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ تخالف بصورة واضحة نمط: جاهدوا (في سبيل الله)، وتدخل في النمط الثاني: قاتلوا (س)، فهي تستخدم لفظ الجهاد ولكنها تحدد العدو، مما يعني ظاهرياً أن الجهاد هنا يراد به المقاتلة الحسية العسكرية. على أن نظرة متأنية ترينا أن الآية قَرَنَتْ بين الكافرين والمنافقين، مع أن الرسول ﷺ لم يكن يقاتل المنافقين، مما يشير إلى واحد من احتمالين يؤمر بها الرسول ﷺ:

(١) أن يقاتل الكافرين بالسيف والمنافقين بالحجة؛[١١]

(٢) أن يجاهد الكافرين (غير المحاربين) والمنافقين معاً بالحجة ووسائل السياسة[١٢].

أما الاحتمال الأول فمن الممكن قبوله لولا أن القرآن لم يقل (قاتل الكفار) (وجاهد المنافقين)، فضلا عن أنه لو كان المقصودُ قتالَ الكافرين بالسيف، فإن السؤال الذي ينشأ هنا هو: لماذا شملوا في عبارة ﴿وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ مع أن الغلظة والخشونة متضمنة ضرورة في قتالهم؟ ولا يبقى إذاً إلا ترجيح الاحتمال الثاني، فيكون المقصود بعبارة ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾ أولئك الذين أظهروا مع كفرهم عداوة للمسلمين، ولكنها لم تبلغ درجة المقاتلة، فهم لم يقاتلوا بصورة مباشرة من صور القتال، ولكن هناك من الحيثيات ما يفيد بعدم حيادهم التام وبكيدهم الخفي، وهذا ما يجعلهم يقتربون من موقع "النفاق"، وهذا هو سبب الاقتران بينهم وبين المنافقين في الآية، فهم مثلهم لا يقاتلون بالسيف ولكن (يجاهدون) بكل الوسائل السياسية والإعلامية. وبهذه الصورة يمكن أن يُحلّ الإشكال، ويتسق لفظ الجهاد في هذا الموضع اتساقاً تاماً مع سائر الألفاظ التي وردت في المواقع الأخرى من القرآن. كما أن هذا يفيدنا من ناحية أخرى في الرّد على من زعم أو توهم أنّ كل **جهاد** ورد في القرآن يعني المقاتلة والحرب، أو أن الكافرين كتلة عقدية واحدة تجب مقاتلتهم في سائر الأحوال.

٢ـ النموذج الجزئي:

إن التحليل السابق لمفاهيم: الهدى، والإسلام، والدعوة، والصبر، والعفو، والهجرة، والجهاد، والكفر، والظلم، والإسراف، والتكبر، والعلو، والعدوان، وما يتصل بها من شبكة المفاهيم الثانوية الأخرى، يقودنا إلى تعيين الموضوعات الأساسية في مجال علاقات المسلمين الخارجية، على أساس أن المفهوم ـ كما أوضحنا في دراسة سابقة[١٣] ـ هو علاقة بين موضوعات أو متغيرات. وسيكون بإمكاننا ـ مستفيدين من الرسم التخطيطي (شكل رقم واحد) ـ أن نحدد أهم هذه الموضوعات على النحو الآتي:

---

١١ هذا هو رأي ابن عباس فيما رواه الطبري عن جريج، الطبري: **جامع البيان** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ج٩ـ١٠، ص١٨٤، وسار عليه الزمخشري: **الكشاف** (القاهرة: دار الريان للتراث/بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٧)، ج٤، ص٥٧٠ـ٥٧١،

١٢ رجّح الطبري أنّ النبي ﷺ قد أُمر بقتال من أظهر منهم الكفر، ثم أقام على إظهاره، وكأنه يقصد أن المنافق الذي يظهر الكفر، ويصر على ذلك يكون قد وضع نفسه موضع الكافر المحارب، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص١٨٤.

١٣. التيجاني عبد القادر حامد، مرجع سابق، ص٥٨.

١ـ الرسالة الهادية.
٢ـ المجموعة المنقادة للهدى طوعاً، ظاهراً وباطناً والداعية إليه (أهل الإيمان)
٣ـ المجموعة المنقادة له ظاهراً (أهل النفاق)
٤ـ المجموعة المعرضة ابتداء (أهل الحياد)
٥ـ المجموعة المكذبة با لله وبالرسالة والرسول (الكافرون والمشركون)
٦ـ المجموعة المكذبة بالرسول (أهل الكتاب)
٧ـ الأرض التي يتمكن فيها أهل الرسالة (مع وجود ما لأهل النفاق والحياد)
٨ـ الأرض التي يستضعف فيها أهل الرسالة (حيث يتمكن أهل الكفر والشرك)
٩ـ الأرض التي يتمكن فيها أهل الحياد (مع وجود ما لأهل الكفر والشرك ولأهل الإيمان)
١٠ـ الأرض التي لا وجود فيها لأهل الإيمان، ويتحكم فيها أهل الكفر، أو أهل الحياد، أو كلاهما.
١١ـ المجموعة التي تخطط للمسلمين وتصنع قرارهم (القيادة).
١٢ـ المجموعة التي تنظر لأي من المجموعات المذكورة (القيادة).

فهذه الموضوعات تتداخل وتتفاعل بصورة مستمرة. ونتيجة لهذه التفاعلات تبرز شبكة من العلاقات المتنوعة يقوم القرآن بوصفها حيناً، وبربطها بقيمة ما حيناً آخر. فإذا حللنا هذه الأوصاف والمعايير القرآنية كما فعلنا آنفاً؛ ثم وضعناها في صورة متغيرات كما نفعل الآن، فإنا نكون بذلك قد توصلنا إلى تحديد **المجال** الذي تدور فيه علاقات المسلمين الخارجية، وكشفنا عن الأسس المفاهيمية التي يقوم عليها نظام هذه العلاقات. وهذا كسب منهجي غير هين؛ لأنه بدون التعرف على حدود النظام (أي النسق الذي ينتظم فيه فعل ما من أفعال الإنسان)، وعلى المفاهيم الأساسية التي تدور حولها العلاقات بين المتغيرات، لا يمكننا التعرف على مغزى الأحكام القانونية ومعنى تلك الأحكام التي تضبط حركة الإنسان وتوجه مساره منفرداً ومجتمعاً. هذا في حالة الأحكام الموضوعة سلفاً (كأحكام القتال المنصوص عليها)، أما إذا لم تكن هناك مثل هذه الأحكام، فإنه لا يمكن إنشاؤها في حالة عدم معرفة النظام ومفاهيمه المحورية.

وغني عن القول أن الكشف عن حدود النظام وعن أسسه المفاهيمية هو في الحقيقة كشف عن (النموذج) الذي يستبطنه هذا النظام. وطالما أن حديثنا الآن منحصر في نظام العلاقات الخارجية للمسلمين، فإن النموذج المكتشف سيكون هو

نموذج العلاقات الخارجية الذي يتبدّى لنا من داخل نسق المفاهيم القرآنية المذكورة، وسيكون بالطبع نموذجاً جزئياً أدنى لابدّ له أن يتسق مع النموذج الكلي الذي يقدمه القرآن عن المجتمع الإنساني. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ حينئذ من أن نقوم برفع هذا النموذج الجزئي ونسبته إلى ذلك التصور الكلي الذي يقدمه القرآن للوجود الإنساني ولعلاقاته ومساراته مع الرسالة الهادية، إسلاماً لها أو تولياً عنها أو كفراناً بها وعدواناً عليها. ولكن قبل أن نفعل ذلك لا بُدّ من استكمال الكشف عن النموذج الجزئي نفسه، إذ ليس معنا حتى الآن سوى المفاهيم المفردة والموضوعات، على أن تحديد الموضوعات وحده لا يقدمنا كثيراً في طريق البناء النظري، إذ نحتاج إلى تحويل هذه الموضوعات إلى إنشاءات نظرية أكثر تجريداً، (Constructs) أو قل متغيرات (Variables). ويمكن أن نعرِّف المتغير بأنه صفة، أو حالة تلازم شخصاً أو مجموعة أشخاص، ولكنه يتغير في **قيمته** أو **قوته** أو **مداه** من حالة إلى أخرى، ومن مجموعة إلى غيرها، وذلك في مقابل الخصائص الثابتة التي لا يطرأ عليها تحوّل[١٤]. ومعنى ذلك أنه من الممكن أن تندرج عدّة موضوعات أو مجموعات أو وقائع تحت صفة أو حالة تكون مبسوطة على مستويات عديدة في النوع أو الكم، فإذا اعتبرنا مثلاً "الالتزام بالرسالة" متغيراً فذلك يعني أن هناك في إطار هذا الالتزام مستويات متفاوتة من الإقرار اللفظي بالشهادة، إلى الإذعان الشكلي للقانون الإسلامي، إلى الاطمئنان القلبي بعقيدة الدّين، إلى الفاعلية في تنفيذ تعاليمه. وهذا يعني أن الموضوعات (١) و(٢) و(٣) في قائمة الموضوعات التي استخرجناها آنفاً يمكن أن تحول إلى متغير واحد هو: **الانقياد للرسالة الهادية**، وأن الموضوعات (٤)، (٥)، (٦) يمكن أن تحول إلى متغير آخر هو: **الإعراض عن الرسالة**، وأن الموضوعات (٧)، (٨)، (٩)، (١٠) يمكن أن تحول إلى متغير ثالث هو: **التمكن الإسلامي في الأرض**.

ويبقى علينا بعد هذا أن نجهد في إيجاد علاقات بين هذه المتغيرات. وحينما نحاول

---

١٤ يهتم أصحاب المدرسة السلوكية (خاصة علماء النفس وعلماء الاجتماع منهم) بالإنشاءات التصورية والمتغيرات التي يمكن التحكم فيها معملياً، ويهتمون بطرائق وإجراءات قياسها؛ وهو ما يوصف عندهم بالتعريف الإجرائي للمفهوم (Operational Definition) انظر في ذلك: Paul C. Cozby: *Methods in Behavioral Research*, California: Mayfield Publishing Co., Palo Alto, USA, 3rd. edn., 1985, pp.31-36.

وتعريف المتغير الذي أوردناه هنا هو التعريف السائد بينهم، وإن كانت بعض المتغيرات التي نبحث فيها هي متغيرات نوعية (Quantitive) فضلاً عن أنها غير معملية.

أن نوجد علاقة بين متغيرين أو أكثر، فإنا نريد في الواقع أن نعرف ما إذا كان المتغيران يتحركان معاً وبدرجة واحدة، أم يتخلف أحدهما، فنتمكن بهذه الطريقة أن نفهم الظاهرة موضوع الدراسة، أو أن نتوقع تصرفاتها المستقبلية، أو أن نتحكم في مسارها. فإذا نظرنا في المتغيرات الثلاثة التي أنشأناها الآن، فإن بحثنا سيسير في هذا الاتجاه: ما العلاقة بين المتغير (أ): الانقياد للرسالة، والمتغير (ب): الإعراض عنها، والمتغير (ج): التمكن الرّسالي في الأرض؟ إذا بلغ الانقياد للرسالة أقصى درجاته في مجموعة ما هل سيؤثر ذلك على المتغير (ب) في المجموعات الأخرى؟ وإذا بلغ التمكن الرسالي أقصى درجاته في أرض ما، كيف سيؤثر ذلك على المتغير (ب) الخاص بالمجموعة المعرضة عن الرسالة والمكذبة بها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة والافتراضات التي تحدد اتجاه البحث، وتحدد نوعية المعلومات التي يبحث عنها.

وواضح أن متغيراتنا هذه ليست كلها من النوع الذي يمكن التحكم فيه معملياً، مما يعني أننا سنتجه إلى الملاحظة الحقلية، وإلى دراسة الحالة، والمسح الإحصائي، ومراجعة الوثائق والتقارير الخاصة، والمقابلات الشخصية، ونحو ذلك من الوسائل التي يجتهد في تطويرها بصورة مستمرة علماء النفس والاجتماعيات.[١٥]

وإلى هنا، فإنا نكون قد حصلنا على المفاهيم والموضوعات والمتغيرات، والعلاقة بين المتغيرات، فإذا كنا نريد أن نتقدم أكثر من ذلك فلا بدّ من تحويل المفاهيم المفردة إلى قضايا، أي أن ننسب إلى هذه المتغيرات شيئاً أو صفة أو علاقة، أو نسلبها مثل ذلك، أو ندعي لبعض صفاتها عموماً أو خصوصاً.

وبالنظر في البنية الدّاخلية للمفاهيم المذكورة آنفاً، واستعانةً بالرسم التوضيحي السالف (شكل رقم ١)، يمكننا أن نتعرف على الكيفية التي تترابط بها تلك المفاهيم منطقياً فتتحول إلى بنية شبه عضوية من حيث التلازم والتعاضد. وبالتتبع الدقيق للمعلومات التي تقدمها هذه المفاهيم عن تلك الموضوعات، يمكننا أن نمضي قدماً في

---

١٥ على أنّ النقطة الأكثر أهمية التي تثار في هذا المجال بين علماء الاجتماع وفلاسفته ليست فقط إمكانية أوعدم إمكانية التحكم في المتغير، وإنما تتعلق بالأساس المنطقي الذي ترتكز عليه فكرة الإنشاءات النظرية، إذ إن الباحث هنا لا ينظر في أعيان محددة، وإنما ينظر في إنشاءاته الذهنية مفترضاً أنها تكافئ الأعيان، وهذا افتراض غير دقيق، وما يترتب عليه من نتائج سيكون مشكوكاً في صحته بداهة. انظر مثالاً لهذه المناقشة:

Alfred Schutz, "Problems of Interpretive Sociology", in: Alan Ryan, (ed: *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press, 1973, pp.212-213.

البحث التجريبي عن مزيد من المعلومات عن طبائع هذه الموضوعات، وعن أنماط سلوكها والتفاعلات الداخلية بينها. وبهذه الطريقة ستتوافر لدينا:

١ـ موضوعات عديدة يتشكل من مجملها حقل العلاقات الخارجية للمسلمين.

٢ـ معلومات أساسية تقدمها المفاهيم القرآنية عن طبائع الموضوعات.

٣ـ معلومات إضافية عن طبائع الموضوعات وتفاعلاتها يمكن الحصول عليها عن طريق التجربة العلمية أو الخبرة الإنسانية التاريخية، أو الحس المباشر، ونحو ذلك من الطرائق التي يتوصل بها العقل الإنساني إلى العلم.

٤ـ متغيرات يصطنعها الباحث.

٥ـ علاقات منطقية بين هذه المتغيرات.

وباستخدام هذه العناصر يمكننا أن نركب جملة من القضايا الاحتمالية التي ستكون بمنزلة مؤشرات تحدد اتجاهات علاقات المسلمين مع غيرهم، وهذا ما نصطلح على تسميته هنا (بالنموذج الجزئي).

القضايا الاحتمالية التي يتشكل منها (النموذج الجزئي)

١ـ إن اتباع الهدى يسلتزم الدعوة إليه (سلماً)، والمجادلة عنه بالحجة الحسنى، دون إكراه للآخرين في معتقداتهم. فالمسلم مدعوٌّ للهدى وداعٍ إليه في الوقت ذاته.

٢ـ إن رسالة الهدى التي يدعو إليها هي رسالة ذكر لأصول المعروف ـ حقاً وخيراً ـ الذي بعث به الرسل، وهو مما تدركه العقول بداهةً، وتدركه النفوس فطرةً. فمن أقرّ بهذه البدهيات الإنسانية العامة أمكن للمسلمين التعاون وتبادل المنافع معه، حتى ولو لم يقرّ بالجوانب الأخرى من رسالة الهدى الخاتمة، وإنه لمن الممكن أن تنشأ عهود ومواثيق بين المسلمين وغيرهم لحفظ الحقوق الإنسانية العامة، أو السّلام العالمي، أو المحافظة على البيئة الطبيعية، أو محاربة المرض، ونحو ذلك من أوجه التعاون.

٣ـ وإن الأرض، سواء أقيمت فيها دعوة الهدى أو لم تقم، هي أداة مادية مسخرة للناس على اختلاف عقائدهم؛ فمن الممكن أن يتجاوروا فيها جواراً حسناً، ويتعاونوا على تحصيل معاشهم فيها.

٤ـ وإن دواعي النزاع تعود إما إلى (أ) الإسراف في الأرض، أو إلى (ب) الاستكبار على الناس. والأرض هنا ترمز لمصادر الثروة الطبيعية على وجه الخصوص، والإسراف

فيها يعني إنكار حق الآخرين فيها أو التغول عليهم. كما أن الإسراف في الأرض يتضمن تبديد هذه الموارد سفهاً واستهتاراً، أو إفسادها بحيث لا يمكن للآخرين الاستفادة منها. ففي مثل هذه الأحوال يتوقع أن ينشأ نزاع بين المسلمين والمسرفين في الأرض، كما يمكن أن يتطور هذا النزاع إلى حرب، خاصة إذا وقع الإسراف على بعض المسلمين. أما الاستكبار على الناس فيقصد به التعدي على حرياتهم المشروعة، خاصة حرية الاعتقاد وما يتبع ذلك من تعبير واجتماع مع الآخرين، ودعوتهم وتبادل المنافع معهم. فهذه الحالة أيضاً يتوقع لها أن ينشأ فيها نزاع بين المسلمين والمستكبرين، خاصة إذا وقع الاستكبار على بعض المستضعفين من المسلمين.

٥ـ إن الكافر المتولي عن الذكر جحوداً با لله وبفضله سيجنح في غالب الأحوال إلى الإفساد في الأرض والاستكبار على الناس طلباً للعلو والقوة، ولذلك فإنه من المتوقع أن يعتدي على المسلمين، سواء كانوا تحت إمرته أو خارجها.

٦ـ إن الكافرين ليسوا على درجة واحدة من الكفر (أو القوة أو القرب الجغرافي من المسلمين)، وبالتالي فهم ليسوا على درجة واحدة بعداً وقرباً من عقيدة المسلمين، فقد يوجد فيهم المتولي المحايد، والمنقاد للمسلمين نفاقاً، والمتكبر المفسد في الأرض، والمتكبر المعتدي على المسلمين، إلى غير ذلك من الأنواع.

٧ـ إن بين دعوة الآخرين للهدى ومقاتلتهم توجد مساحة كبيرة من الصمود النفسي، والفعل الدبلوماسي، والهجرة "التكتيكية"، وكل هذه وسائل مناسبة يمكن للمسلم عن طريقها أن يتفادى الصدام المباشر مع الآخرين. كما يمكن للمسلم أن يتفادى الصدام مع الآخرين بأن ينأى هو نفسه عن الإسراف في الأرض والاستكبار على الناس، وأن يَرْعَى عهوده ومواثيقه معهم.

٨ـ إن المسلم لا يتوقع منه أن يعتدي ابتداءً على الآخرين، وإنما يتوقع منه أن يقاتلهم إذا قاتلوه. على أنّ هذا لا يعني بالطبع أن ينتظر في غفلة حتى يقع عليه الاعتداء ليقوم بالردّ عليه (فقد تكون نهايته في الضربة الأولى)، وإنما يظن أنه حينما يتوقع الاعتداء من بعض الكافرين المستكبرين على الناس والمفسدين في الأرض سيعدُّ العدّة لذلك، ويأخذ جانب الحذر (عسكرياً واستخبارياً).

٩ـ إذا قام الكافرون المستكبرون المفسدون بأفعال يقدر المسلمون أنها مقدمات

للعدوان، فمن المتوقع حينئذٍ أن يقوموا بضربة استباقية (Pre-emptive strike).

١٠ـ إن من الممكن أن ينجرف المسلمون من حالة الإعداد والحذر إلى حالة الاعتداء، خاصة إذا لم يكن المقاتلون (الجند) على درجة عالية من الإعداد الروحي والخلقي.

وهكذا يمكن أن نستمر في صياغة الافتراضات ما وسعنا الجهد، وما أنارت سبيلنا مفاهيم القرآن. ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ هذه الموضوعات التي يتكون منها النموذج الجزئي، والتي نتخذها مادة أساسية للتحليل هي أفراد ومجموعات من البشر، ثم هي نظم اعتقادية يؤمنون بها وينظرون من خلالها لأنفسهم وللعالم من حولهم (نماذج)، وهي أعمال يقومون بها، وهي أخيراً تفاعلات وتداعيات تتولد عن تلكم الأعمال. فوحدة البحث التي قادتنا إليها مفاهيم القرآن (إذا لم نكن مخطئين في النظر والتحليل) هي إذاً الإنسان الفرد، والمجموعات الإنسانية التي يتفاعل الإنسان في إطارها، والعلاقات التي تنشأ بين هذه المجموعات ويكون الفرد محركاً أساسياً لها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهذا يعني أنّ "الدولة" أو المؤسسة أو الأمة أو نحو ذلك من الكيانات الكلية ليست مجال نظرنا الأساسي، وإنما يتجه نظرنا إلى الأفراد الذين يحركون هذه الكيانات الكلية، وإلى النظم والنماذج التي يستبطنونها، وإلى التداعيات التي تترتب على تداخلاتهم وتفاعلاتهم.

ونعلم أنّ اتجاهنا هذا سيضعنا في الجهة المعارضة لكثير من المدارس الفكرية المعاصرة التي ترى "الدولة" كياناً حقيقياً، كما تصورها هيجل وماركس في القرن التاسع عشر، وكما يتصورها الآن أصحاب المدرسة الواقعية[١٦]. ولكننا نعلم في الوقت نفسه أن ذلك الاتجاه لم يعد هو الغالب، إذ برزت اتجاهات فكرية كثيرة بين علماء الاجتماعات، ترفض المنهجية الكلية (Methodology of Collectivism)، وتدعو إلى دراسة الظواهر الاجتماعية على أساس أنها نتاج ومحصلة لقرارات الإنسان الفرد وأفعاله وسلوكه.[١٧]

هذا، وإذا قلنا إن الإنسان وليس الدولة هو وحدة البحث والتحليل، فذلك لا يعني أننا ننكر وجود المجتمع ووجود المؤسسات والكيانات، ولكنه يعني أننا صرنا نميل إلى تعريف

---

١٦ من أهم أصحاب المدرسة الواقعية مورغنثاو (Hans J. Morgenthau)، ومن أهم أعماله: *Politics Among Nations*, (1948) الذي أكد فيه أن العلاقات بين الدّول تعكس أنماطاً من السلوك المتكرر الذي يمكن استكشاف مصادره، وإجراء تعميمات عنه، انظر: K.J. Holsti: *International Politics*, New Jersey: Pentice Hall, , 5th. ed. 1987, p.7.

17 K. R. Popper: *The open Society & its Enemies*, London: Routledge, 1990, Vol.2, p.98.

المجتمع بطريقة أخرى؛ فنقول مثلاً إن المجتمع في الرؤية الإسلامية، نظام تلقائي يسعى في داخله أفراد ومجموعات، ويتداخلون بصورة مباشرة، أو غير مباشرة من خلال تنظيمات صغيرة ينشؤونها مثل الأسرة والمدرسة والمصنع والمسجد، أو تنظيمات أكبر مثل النقابة أو الكتيبة أو الوزارة والحكومة. ويتم هذا التداخل التلقائي وفقاً للنظام الاعتقادي المشترك وما ينبثق منه من نماذج يستبطنها أولئك الأفراد والمجموعات، ويسعون لتحويلها إلى أعمال، وذلك بصورة تلقائية يقتضيها الإيمان بالنموذج ـ وجدت حكومة أو لم توجد ـ. ولو أمكن لهذه التنظيمات أن ترعى في سعيها الفردي النموذج الاعتقادي الأعلى لما احتاجت إلى سلطة مركزية، ولكن لما كان ذلك غير مؤكد، صارت هناك حاجة لأن يقوم على رأس التنظيمات الصغرى تنظيم أكبر يختص بالنظر لهذه المجموعات، وللفصل بينها في الخصومات، ولحشدها لمهام الدفاع والفروض الكفائية الأخرى التي لا يوجد من يقف عليها. فالحكومة في النظام الإسلامي ليست إذاً كياناً مستقلاً عن بقية تنظيمات المجتمع، كما أنها ليست كياناً ذا سيادة مطلقة فوقه، وإنما هي تنظيم تحدّه من الأعلى أحكام الشريعة (النموذج الكلي المشترك)، وتحده من الناحية الدنيا إرادة أفراد المجتمع وتنظيماتهم الطوعية (النماذج الجزئية).[١٨] واستصحاباً لهذا المفهوم علّق بعض الباحثين المعاصرين بأن عبارة "الدولة الإسلامية" غير ملائمة أساساً لوصف الحكومة في الإسلام، التي لا تعدو كونها بعداً سياسياً للمجهودات التي يقوم بها المسلمون[١٩].

وهذا يعني من الناحية العملية أن مجال العلاقات الخارجية للمسلمين لا تحتله الحكومة بصفة مطلقة، إذ يمكن للمسلمين أفراداً ومجموعات أن يضربوا في الأرض (حرية الانتقال)، وأن يتداخلوا ويتعاونوا مع المجتمع الإنساني الأوسع في أي موقع، وليس للحكومة أكثر من أن تكون وسيطاً فنياً ينظم ويرشد هذا النشاط الخارجي كما تفعل في الدّاخل، وذلك فيما خلا أمور الحرب والسلام وما يتصل بها من معاهدات ومفاوضات؛ فإن المسلمين سلمهم واحدة.

أما من الناحية المعرفية فذلك يعني أن "صناعة القرار" ووضع السياسات في الحكومة الإسلامية يقوم بها أفراد يستبطنون النموذج ذاته الذي تتحرك وفقاً له

---

١٨ نقوم الآن بإعداد دراسة منفصلة عن بنية المجتمع الاسلامي والتنظيمات التأسيسية فيه، وسيتضح لنا عندئذ كيف أنّ علاقات المسلمين الخارجية تتسق مع البنية الدّاخلية لمجتمعهم.

١٩ انظر مثلاً د. حسن الترابي، في: J.L. Esposito, (ed.): *Voices of Resurgent Islam*, Oxford Univ. Press, 1983, p.243.

التنظيمات الاجتماعية الأخرى، فإذا أردنا أن نفسر موقفاً ما في السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية فعلينا أن ننظر في المعطيات الموضوعية، وأن ننظر كذلك في الطريقة التي يفسرها بها صانعو القرار، فقد نجد بعضهم يلتزمون نموذجاً حاضراً في أذهانهم، أو نجد بعضهم يلتزمون نموذجاً حاضراً ولكنه مغلق، فيعرضون عن كل معلومة تخالفه، أو نجد بعضهم يتحركون على غير وعي بالنموذج، فيتمكن الباحث بهذه الصورة أن يدّل بصورة واضحة على موضع الإشكال وسبل معالجته.

التصور الكلي للعلاقة بين الناس والرسالة:

إن تحديد التصورات القرآنية الكلية هو مما يدخل ـ كما هو معلوم ـ في مباحث علمي الكلام والعقيدة، ولكن لا مناص من إيراد القضايا الأساسية التي تشكل ـ في تقديرنا ـ كليات يقينيه يرتكز عليها النموذج الجزئي الذي نتحدث عنه، وذلك دون الدخول في تفاصيل البرهنة على هذا الكليات؛ بل نكتفي بالإحالة إلى مواقع الآيات التي تؤكد صدقية هذه الكليات، وهي:

(١) إن الدّين الحق عند الله هو الإسلام، وإن الله لا يرضى لعباده غيره، ولكنه لا يجبرهم على اعتناقه جبراً.[٢٠]

(٢) إنه لو شاء الله لآمن الناس كلهم جميعاً، ولكن قد سبق في قضائه أن يؤمن بعض الناس وأن يكفر بعضهم.[٢١]

(٣) إن الإيمان جهد ذاتي طوعي حر، وأن الله لا يقبل إيماناً أو يؤاخذ بكفر تمَّ تحت إكراه.[٢٢]

(٤) إن الأرض لله والحياة بيده، يبسطهما للناس جميعاً؛ مؤمنهم وكافرهم، وليس لأحد أن يسلبهما من أحد إلا بإذن من الله، الواهب الأول والوارث الأخير.[٢٣]

(٥) إن الاعتقادات الأخرى ـ غير الإسلام ـ باطلة، ولكن الله لا يجبر أصحاب هذه الاعتقادات للتخلي عنها، ولا يسلبهم الحياة أو مادة الحياة أو يمنعهم أسبابها (الأرض) بسبب تلك الاعتقادات[٢٤].

---

٢٠ مثلا: آل عمران:١٩، التوبة:٢٢، يوسف:٤٠، الشورى:٢١، آل عمران:٨٥، يونس:٩٩، البقرة:٢٥٦.

٢١ مثلا: يونس:٩٩، السجدة:١٣، الرعد:٢١، الأنعام:٢٥، الكهف:٢٩.

٢٢ النحل:١٠٦، الكهف:٢٩، الفرقان:٥٧، المزمل:١٩، المدثر:٢٧، الإنسان:٢٩.

٢٣ الرحمن:٢١٠، غافر:٦٤، الملك:١٥، نوح:١٩، البقرة:٢٦، الجاثية:١٢، الحديد:١٠.

٢٤ يؤكد القرآن في أكثر من موضع مفهوم التأني وعدم الاستعجال بالكافرين، انظر: الكهف:٥٨، الحج:٤٧، العنكبوت:٥٢، النحل:٦١.

وبإمعان النظر في النموذج الجزئي بعد نسبته إلى التصور الكلي لا يتبدى لنا تناقض بينهما، بل إن بعض نقاط التصور الكلي تدلّ بوضوح على إمكانية التعدد الديني[٢٥]، مما يعضد بصورة كبيرة قضايا النموذج الجزئي التي تفسح مجالات للتعامل والتعاون مع بعض الكافرين. وكذلك فإنّ بعض نقاط التصور الكلي توحي بإمكانية التعايش السلمي بين ديانات متعددة على أرض واحدة، وهذا مما يجعلنا نطمئن إلى سلامة عملية التحليل التي أجريناها على المفاهيم، وعملية التركيب المفاهيمي التي انتهت بنا إلى صياغة النموذج الجزئي. ولكن القرآن لا يزودنا بالتصور الكلي ومجموعة من المفاهيم فقط، وإنما يمدنا ـ علاوة على ذلك ـ بمجموعة من الأحكام ذات الصفة الإلزامية، فكيف ستكون ـ إذاً ـ العلاقة بين النموذج الجزئي والتصور الكلي والأحكام القرآنية الإلزامية؟

أحكام القرآن في مجال علاقات المسلمين الخارجية:

إن أحكام القرآن، في أي مجال كانت، هي المبحث المحبب والميسور لكثير من دارسي الإسلام؛ فكراً أو نظماً، إذ إن سائر إنتاج المسلمين التراثي يقع في مجال فقه الأحكام، حتى صار الشك يخالج الكثيرين في إمكانية إضافة شيء علمي مفيد في هذا المجال. ومع تقديرنا لما قدمه علماؤنا السابقون، إلاّ أننا نرى أن المفاهيم القرآنية الأساسية التي ترتكز عليها أحكام القرآن لم تحظ قديماً بالقدر ذاته من العناية التي حظيت بها الأحكام، أما حديثاً فإن البحث في المفاهيم القرآنية، والأنساق التي تتولد عنها قد صار أكثر ندرة. ولذلك فإنا نودّ في بحثنا هذا أن نعاود الربط بين الأحكام والمفاهيم التحتية التي يمدنا بها القرآن لتكون بمنزلة إضافة تفسيرية للحكم.

وبما أننا قد قمنا آنفاً باستخراج جملة من هذه المفاهيم المتعلقة بمجال علاقات المسلمين الخارجية، وحللناها وركبنا من خلالها النموذج التفسيري الجزئي، فإن ما يلزمنا الآن هو أن نحدد الأحكام، ثم نفسرها في ضوء النسق المفاهيمي الذي أبرزناه، فإذا وجدنا أن الأحكام تتسق تماماً في معانيها ومقاصدها مع النسق المفاهيمي، فذلك يزيدنا ثقةً في سلامة تحليلنا للمفاهيم وتركيبنا لها، ثقتنا فيها حينما نسبناها إلى إطار التصور الكلي. وستندرج هذه الأحكام بصورة تلقائية مع المفاهيم. أما إذا تشاكست المفاهيم والأحكام

---

٢٥ روى عن ابن عباس أن قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض﴾، ﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله﴾ ونحو هذا في القرآن، فإن رسول الله ﷺ يحرص أن يؤمن جميع الناس ويتبعوه على الهدى، فأخبره الله أنه لا يؤمن من قومه إلا من سبق له من الله السعادة في الذكر الأول. انظر: الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج٧، ص١١٩.

فلا بدّ من الرجوع إلى المرجع الأول لنجري المزيد من الفحص والمراجعة الدقيقة.

وبناءً على هذا، يمكننا أن نورد أحكام علاقات المسلمين الخارجية موزعة على مجموعات متدرجة، مكتفين بإثبات عدد قليل من الآيات الدالة على مجموعة الأحكام، وذلك على النحو الآتي:

(١) أحكام المتاركة وعدم الإكراه على الهدى:

● ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس:١٠٨)

● ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾ (هود:١٢١)

● ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام:١٣٥)

● ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة:٢٥٦).

فهذه الآيات ونحوها في القرآن تدل بصورة بينة على أن ليس لأحد أن يجبر أحداً على الهدى، وأن للذين لم يؤمنوا أن يتركوا ما داموا تاركين للمؤمنين، غير مكرهيهم على عقيدة أو مخرجيهم من أرض. وهذه هي المعاني نفسها التي توصلنا إليها سابقاً عبر عملية التحليل المفاهيمي.

(٢) أحكام مقاتلة المقاتلين وترك الكافرين:

● ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة:١٩٠)

● ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ (البقرة:١٩١).

● ﴿وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ (البقرة:١٩١)

● ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:١٩٤).

فهذه الآيات تدل بصورة واضحة على أن القتل يكون ضد المقاتلين دون سواهم؛ فمن كان كافراً ولكنه لم يكن من أهل القتال ـ كالنساء والأطفال والعجزة والرهبان المنقطعين للعبادة ـ فإنه لا يقاتل ولا يقتل، ومن كان كافراً قادراً على القتال ولكنه

كفّ يده عن المسلمين، فلم ينصب لهم حرباً أو يوالي عدواً لهم، فما للمسلمين عليه من سبيل. والعدوان الأول من الكافرين ظلم، وردّ العدوان من قبل المسلمين جزاء، والجزاء لا يكون ظلماً، وإن كان لفظه لفظ الأول ـ كما عبر عن ذلك ابن قتيبة[٢٦].

(٣) أحكام البر مع غير المقاتلة من الكافرين:

● ﴿لاَّ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨)

وهذه الآية تسير أيضاً في اتجاه التعامل ـ وربما التعاون ـ مع الكافرين غير المحاربين، كما دلنا على ذلك التحليل المفاهيمي السابق، وكما أوحى لنا بذلك النموذج الجزئي.

(٤) أحكام مسالمة الكافرين إذا جنحوا للسّلم:

● ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال:٦١)

وهذا الحكم أيضاً يتسق مع الأحكام السابقة، فمن اعتدى من الكافرين ردّ عدوانه، وإن كفّ عن القتال وأراد مسالمة المسلمين فيمكن أن يقبل منه ذلك.

(٥) أحكام البراءة والمقاتلة الشاملة:

● ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة:١).

● ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة:٥).

سنفرد لهذه الآيات التي وردت في صدر براءة حيزاً خاصاً من النقاش فيما بعد، وذلك لأنها كانت وما تزال محور نزاع متطاول بين المفسرين، خاصة وأن بعضهم أراد أن يجعلها حجة نهائية مطلقة في مجال علاقات المسلمين مع غيرهم. أما هنا فيكفي أن نشير في إجمال ـ نفصله لاحقاً ـ إلى أن هذه الآيات التي وردت في شأن البراءة من المشركين، ومقاتلتهم مقاتلةً شاملة حيثما وجدوا، لا تتحدث عن المشركين بإطلاق، وإنما تتحدث عن مشركين بعينهم، نقضوا عهودهم مع المسلمين، واعتدوا على حلفائهم عدواناً مباشراً في الحرم، فترتب على ذلك البراءة من عهودهم ومقاتلتهم، ومطاردة الفارين منهم، وهذا هو الحكم نفسه الذي ورد في آيات البقرة (رقم٢ أعلاه) في شأن مقاتلة المقاتلين وردّ عدوانهم.

---

٢٦ ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، مصدر سابق، ط٢، ص٢٧٧.

(٦) أحكام مقاتلة أهل الكتاب

● ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الأَخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة:٢٩)

وأسوة بما ذكرنا في النقطة السابقة، فإنا سنفرد مكاناً آخر لحديث مفصل عن مقاتلة أهل الكتاب، على أننا نذكر هنا إجمالاً أنّ هذه الآية أيضاً لا تتحدث عن الذين أوتوا الكتاب بإطلاق، وإنما تتحدث بصفة محددة عن متنصرة العرب وحلفائهم من الروم، الذين ظلوا يناصبون المسلمين العداء، ويهددون الطريق التجاري ويقتلون الرسل، فتوجب بسبب ذلك قتالهم، رداً للعدوان، وهو بالطبع الحكم نفسه الذي ورد في آيات البقرة والذي أشرنا إليه في رقم (٢) أعلاه في شأن مقاتلة المقاتلين ـ سواء كانوا مشركين عرباً أم مشركين نصارى، فالمقاتَلة جاءت بسبب العدوان، لا بسبب الاعتقاد الديني.

وإلى هنا يبدو الأمر هيِّناً، فمجموعة الأحكام المذكورة لا تتعارض مع قضايا النموذج الجزئي، ولا مع نسق المفاهيم، ولا مع التصور الكلي. وكان يمكن أن نوقف الحديث في هذا الصدد لنتحول إلى استخدام النموذج عملياً واختباره في تفسير ظواهر العلاقات الخارجية وتفاعلاتها، ولكن ذلك غير ممكن قبل التعرض لبعض الآراء المخالفة لنا، خاصة فيما يتعلق بأحكام مقاتلة المشركين ومقاتلة أهل الكتاب. فنحن نعلم أن هناك مجموعة من المفسرين وأهل الحديث يذهبون إلى القول بأنّ الأحكام التي وردت في صدر سورة التوبة عن البراءة من عهود المشركين ومقاتلتهم مقاتلةً شاملة، أحكامٌ عامة لا تخصيص فيها، وهي بالتالي مناقِضَةٌ مناقَضةً تامة لما ورد من أحكام سابقة، مما يعني أن تلك الأحكام السابقة لنزول براءة منسوخة.

وإذا صحّ هذا الرأي، فإنه سيشكل ـ بدون شك ـ تهديداً مباشراً للنموذج الذي اجتهدنا في تركيبه، وهذا يجعلنا أمام خيارين: إما أن نتراجع عن النتائج التي أوصلتنا إليها عملية التحليل المفاهيمي، وأن نتراجع ـ بالتالي ـ عن التمسك بقضايا النموذج الجزئي، وإما أن نتقدم في اتجاه المواجهة مع القائلين بالنسخ، وهذا الموقف الأخير هو الذي عمدنا إليه وتأكد لنا بعد دراسة متأنية[٢٧] وتمحيص دقيق أن أحكام القتال التي

---

٢٧ لقد استطالت هذه الدراسة فاضطررنا لحذفها من متن الموضوع، وسوف ننشرها بصورة منفصلة، أو نضمها إلى هذا الموقع حينما يعاد نشر المقال ـ قريباً إن شاء الله ـ في شكل كتاب.

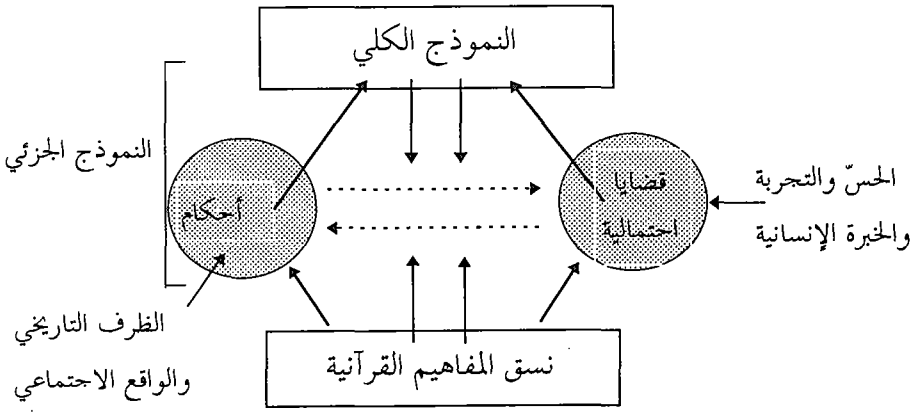
في صدر براءة لم تنسخ شيئاً من آيات البقرة (١٩٠-١٩٤) و لم تأذن بالعدوان.

عودة إلى النموذج:

لقد قمنا فيما مضى بتحليل جملة من المفاهيم القرآنية المتعلقة بعلاقات المسلمين الخارجية، ثم حاولنا أن نركب منها نسقاً من القضايا الاحتمالية، ونسبنا تلك القضايا إلى نسق التصورات الكلية، ثم لاحظنا من بعد أن القرآن لا يزودنا فقط بالمفاهيم والمبادئ الكلية، بل يمدنا أيضاً بمجموعة من الأحكام العملية الإلزامية. فكان لا بدّ ـ حينئذٍ ـ أن ننظر في إمكانية المواءمة بين تلك القضايا الاحتمالية (التي صدقها النموذج الكلي) والأحكام القرآنية الضابطة لعلاقات المسلمين الخارجية حتى يكتمل لدينا النموذج التفسيري الجزئي.

ولذلك، يمكن أن نتقدم الآن إلى المرحلة الأخيرة في استكمال بناء النموذج الجزئي بأن نضم إلى القضايا الاحتمالية الأحكام الإلزامية التي تحققنا من أنها محكمة لم يطرأ عليها نسخ، ثم نضم أحكام وقضايا معاً إلى نسق القضايا الكلية (النموذج الكلي). وإذا شئنا أن نستعين في توضيح هذا الأمر بالرسم التخطيطي، فسيتبدّى أمامنا الشكل الآتي:

شكل رقم (٢): الاتساق بين المفاهيم والأحكام والقضايا والنموذج الجزئي والكلي



يتضح من هذا الشكل أن النموذج الجزئي يتكون من شقين:

(أ) القضايا الاحتمالية، و(ب) الأحكام الإلزامية؛ على أنّ كلا الشقين يرتكز

بصورة أساسية على شبكة المفاهيم التحتية، كما توضح ذلك الأسهم الصاعدة من قاعدة الشكل والمنحرفة ذات اليمين وذات اليسار. وهذا يعني أن القضايا الاحتمالية تصاغ صياغة تسير في اتجاه المفاهيم، وأن الأحكام الإلزامية تُفهم معانيها ومقاصدُها في إطار النسق المفاهيمي. ومن جهة أخرى، فإن كلاً من القضايا الاحتمالية والأحكام الإلزامية يتصلان اتصالاً مباشراً بواقع الحياة الطبيعية والإنسانية (كما يشير إلى ذلك القطاع الدائري المظلل في يمين الشكل ويساره). الأمر الذي يعني أن القضايا الاحتمالية لا تصاغ في فراغ، وإنما تصاغ بالنظر إلى المعلومات التي يقدمها الحسّ والتجربة والخبرة الإنسانية؛ كما أن الأحكام ـ في الجهة الأخرى ـ لم تتنزل أصلاً في فراغ اجتماعي، مما يجعلنا ملزمين بملاحظة بقاء الظرف (الزماني ـــ المكاني والاجتماعي) التي توجهت إليه أو زواله. وأخيراً، فالشكل يوضح أيضاً أنّ كلاً من القضايا والأحكام يقعان في إطار النموذج الكلي ولا يخرجان عنه بحال (كما تشير إلى ذلك الأسهم الصاعدة والنازلة بأعلى الرسم).

وعليه، فسنحاول فيما تبقى من هذه الدراسة أن نعيد النظر في بعض الآراء الفقهية التي تصدى القائلون بها لحلّ بعض المشكلات التي ثارت في مجال علاقات المسلمين الخارجية، محاولةً نرمي من ورائها إلى أن نستكشف ما إذا كانت تلك الآراء متولدة عن نموذج ما، وما إذا كان ذلك النموذج مطابقاً أو مغايراً لما لدينا. فسيكون الخلاف حينئذٍ بعيد الغور، ولكنه على أية حال شديد الوضوح. أما إذا لم توجد مغايرة في النموذج، فقد يرجع الخلاف إلى أن أحدنا لم يشغّل النموذج بالصورة المطلوبة، أو ربما عطله تماماً، فاضطربت الآراء لغيبة النموذج.

ولنبدأ مثلاً بآخر التطورات السلبية بين المسلمين وغيرهم، وهي ما عرف في التراث الفقهي الإسلامي بمسألة قتال المشركين: أيقاتلون بسبب الكفر أم يقاتلون لأسباب أخرى؟ إذا أجبنا عن هذا السؤال وفقاً لنموذجنا فإنا سنقول ـــ استناداً إلى نسق المفاهيم القرآنية المستخرج واستناداً إلى النموذج الكلي ـ إن الكافر المشرك والمتولي، والمتارك والمسالم والمنقاد للمسلمين نفاقا، كل هذه الأصناف لا تقاتل ولا تقتل، وإنما يقاتل الكافر المشرك المعتدي، ولا يقاتل هذا إلا بعد محاولات جادة لتفادي قتاله إن أمكن. وعلى هذا الأساس فإنا إذا وجدنا نصاً مفرداً في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ

الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة:٥)، أو في السنة مثل قوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"،[٢٨] قمنا تلقائياً بردّ هذا النص إلى الظرف التاريخي ـ الاجتماعي الذي تنزل فيه، ثم إلى نسق المفاهيم التحتية، ثم برفعه إلى مبادئ النموذج الكلي. وسيتضح لنا عندئذٍ من هم "المشركون" الذين قصدوا في الآية، هل هم المشركون الذين نصبوا الحرب وقاتلوا المسلمين أو ظاهروا عليهم، أم هم مجرد مشركين، كما سيتضح لنا ما إذا كان "الناس" الذين أشير إليهم في الحديث هم أيضاً المشركون المعتدون، وسنرى أن الآية والحديث يسيران في الاتجاه ذاته الذي يهدي إليه نسق المفاهيم القرآنية التحتية، وهو أن القتال يكون بسبب المقاتلة. أما من يقول بعكس هذا ـ أي أن الكفر هو سبب القتال ـ فإن قوله هذا لا ينتظم مع نسق المفاهيم ولا مع النموذج الكلي، وبالتالي فهو إما أن يكون ذا نموذج مضمر غير نموذجنا هذا، أو يكون له النموذج نفسه ولكن لم يشغّله بالكفاءة المطلوبة.

إن عدم الالتزام الدقيق بالمحددات المنهجية التي يفرضها النموذج هو الذي جعل الشافعي يتردد في مسألة حصر القتال في المقاتلة من المشركين، ويحاول أن يتجاوز ذلك إلى من ليس له قدرة على القتال أو رغبة فيه، وقد يفهم من هذا التردد أنّ الشافعي قد اقترب من رأي القائلين بالنسخ، والدّاعين إلى أن تكون العلاقة بين المسلمين والكافرين بعد نزول سورة التوبة علاقة قتال لا ينقطع إلا بالإسلام أو إعطاء الجزية، خاصة وأن الشافعي يرفض من جهة أخرى مبدأ الهدنة المطلقة بين المسلمين والمشركين.[٢٩]

ولذلك وعلى الرغم من اعتراضات بعض أعلام المدرسة الحنفية،[٣٠] فإن النموذج القرآني صار يتوارى قليلاً ليحلّ مكانه بصورة تدريجية نموذجٌ آخر لا يعكس مفاهيم

---

٢٨ ورد الحديث في **صحيح البخاري**، انظر: ابن حجر العسقلاني: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ)، ج١، ص١٣٩. وقد قال ابن حجر في شرحه للحديث: "وهذا الحديث غريب الإسناد، تفرد بروايته شعبة عن واقد قاله ابن حبان، وهو عن شعبة عزيز تفرد بروايته عنه حرمي هذا، وعبد الملك بن الصباح، وهو عن حرمي، تفرد به عنه المسندي إبراهيم بن محمد بن عرعرة... واتفق الشيخان على الحكم بصحته مع غرابته، وليس هو في **مسند أحمد** على سعته"، إلخ. ومع ذلك فإن سؤالنا ليس عن صحة الحديث من حيث السند، وإنما سؤالنا عن مدى اتساق متن الحديث مع نسق المفاهيم القرآنية ومع كليات القرآن.

٢٩ الشافعي، **الأم**، مصدر سابق، ص٢٧٠. ويبدو أن تقدير الشافعي في ذلك هو ألا يعقد الإمام اتفاقية استراتيجية مع العدو المشرك، وإنما يجوز له فقط أن يعقد هدنة مؤقتة نظراً لأوضاع المسلمين قوة وضعفاً، وهذا لا غبار عليه، ولا ينبغي أن يفهم منه أنّ الشافعي يدعو للحرب المستمرة.

٣٠ انظر ابن رشد، مصدر سابق، ص٤٠٠، حيث أورد رأي مالك وأبي حنيفة الرافض لقتل الأعمى والمعتوه وأصحاب الصوامع والشيخ الفاني في مقابل رأي الشافعي القائل بقتل جميع هذه الأصناف.

القرآن التحتية ولا مبادئه الكلية بقدر ما يعكس ثقافة مجتمعات متأخرة تولّد بعضها في ظروف خاصة من المواجهات والهزائم العسكرية والسياسية. فصار "نقلة التفسير" والمذهبيون من بعدهم ينقلون أقوال قتادة والربيع والشافعي كما هي دون التفات إلى ما وُجِّه لها من نقد، ودون إدراك كافٍ للوجه الذي يمكن أن تُسَدَّد به تلك الأقوال. ولَمَّا فشا التقليد، وصار العلم اتباعاً، صار الفقهاء المقلدون يؤكدون ـ بناء على ما وفره لهم نقلة التفسير والحديث ـ أن قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا﴾ منسوخ بقوله: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ وبقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الأَخِرِ﴾، وأنّ ذلك يعني وجوب قتال المشركين والكافرين، وأنّ ديارهم حيثما وجدوا هي ديار حرب.

والغريب أنّ هذا الفهم ـ على ضعفه ومخالفته الواضحة لمفاهيم القرآن ومبادئه الكلية – صار هو الفهم المعتمد لدى عدد من المستشرقين المهتمين بدراسة المجتمعات الإسلامية، ينقلونه ويروجونه مثلما يفعل النقلة والتقليديون المنبثون في داخل التراث الإسلامي، كأنما هناك تضامن إيديولوجي بين الفريقين، كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين[٣١]. ولذلك نودّ فيما يلي أن نشير في إيجاز إلى الكيفية التي جعلت بعض المستشرقين يستعيرون "مفهوم الحرب التي لا تنقطع" من نقلة التفسير، ثم يعتمدونه منطلقاً نظرياً لفهم علاقات المسلمين الخارجية، على رغم أنف النموذج الذي حاولنا استخرجاه في الجزء الأول من هذا المقال.

لقد كان هذا الرأي: أن الإسلام يقسّم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، وأن بينهما حرباً لا تنقطع تسمى الجهاد، يهدف القائمون بها إلى إدخال أهل الحرب قسراً في الإسلام، لقد كان هذا الرأي قديماً بين المستشرقين، ولكن أبرزه مرة أخرى الأستاذ جب لأول الثلاثينيات من هذا القرن حينما حرر كتابه **الإسلام إلى أين** الذي أشرنا إليه في أول المقال. ثم توسع في

---

٣١ أشار إلى ذلك ليونارد بايندر، انظر: Leonard Binder: *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, 1988, p.96. إذ ذكر أن الأستاذ جب من القائلين بذلك في كتابه عن **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** (*Modern Trends in Islam*, 1947) . ولكنّا بالرجوع إلى الموضع الذي حدّده لم نجد ما يؤكد هذا القول، إلاّ أنّ جب يشير في غير موضع من كتابه المذكور إلى أنّ حركة الحداثة والعلمانية في العالم العربي والإسلامي قد استفادت بصورة غير مباشرة من الانتقادات التي وجهها الإصلاحيون (محمد عبده ومناصروه) للعلماء التقليديين، وأن بعض المستشرقين في سعيهم للتشكيك في إمكانية إصلاح الفكر الإسلامي من داخله، صاروا يقذفون بحجج العلماء التقليديين في وجه دعاة الإصلاح.

ذلك الموضوع في دراسة أخرى بعنوان **المجتمع الإسلامي والغرب** نشرها عام ١٩٥٠،[٣٢] وهي دراسة دفع بها إلى المطبعة قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية بقليل، و لم يكن ذلك الكتاب إلاّ جزءاً من مشروع متكامل عكف صاحبه على إكمال الجزء الثاني منه أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، وقد تمّ المشروع كله تحت إشراف المعهد الملكي البريطاني للشؤون العالمية. فواضح أن الأستاذ جب ظلّ مشغولاً بهذه المسألة منذ أوائل الثلاثينيات وظلت الفكرة ذاتها تحركه وهو يكتب عن الإسلام أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية تحت رعاية المعهد الملكي للشؤون العالمية، دون أن يدلل بصورة علمية كافية على الأسس المعرفية التي ترتكز عليها هذه الفكرة، وظلّ يشير بصورة عامة ومبهمة إلى تصورات المسلمين وممارساتهم. وأغلب الظن عندي أن الأستاذ جب قد وقع على هذه الفكرة في كتابات مستشرق آخر هو يوليوس فلهاوزون ـ خاصة دراسته عن الخوارج التي نشرها عام ١٩٠١ (أي قبل دراسة جب بثلاثين عاماً) ـ موضحاً فيها كيف أنّ الخوارج قد كفروا جماعة علي ومعاوية واعتبروا أنفسهم الجماعة الحقة وكل من عداهم كفاراً يجب قتالهم، وأن دارهم هي دار الحرب. ولكن فلهاوزون ـ من بعد ذلك ـ لم يقل إن مبدأ الخوارج ذلك هو المبدأ القرآني، وإنما اكتفى بنسبة الرأي إلى قائليه وهم الخوارج.[٣٣] فأخذ جب المفهوم ذاته وجعله ممثلاً للتصور العام لدى المسلمين. وعلى هذا الدرب سار كُتّاب **دائرة المعارف الإسلامية**، إذ نجدهم يفردون فيها باباً خاصاً للحديث عن مفهوم دار الحرب، فيذكرون أن الشريعة (لا المسلمون التقليديون) تقسم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، وأن إدخال دار الحرب في دار الإسلام هو غاية الجهاد، وأن الدولة الإسلامية من الناحية النظرية في حالة حرب مستمرة ودائمة مع العالم غير الإسلامي[٣٤]. ثم يحيلون القارئ في جريدة المصادر إلى كتاب مجيد خدّوري الذي نشر قبل ذلك بعام واحد

---

32 *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, vol. I. Part I, Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs, Oxford Univ. Press, London, New York, Toronto, 1950, p.20.

٣٣ انظر: الترجمة الإنجليزية للكتاب بعنوان:

J. Wellhausen: *The Religio-Political Factions in Early Islam*, Tr. R.C. Ostle and S.M. Walzer, Northe Holland Publication Company, Amsterdam, Oxford, 1975, p.21.

٣٤ **دائرة المعارف الإسلامية**، ج٩، يصدرها باللغة العربية أحمد الشناوي وإبراهيم زكي خورشيد (بيروت: دار المعرفة، "بدون تاريخ")، والمادة المترجمة هي من تأليف (D.B. MacDonald)، أما في النسخ الانجليزية فقد كتب المادة عن (دار الحرب) أ. أبل A. Abel ونشرت في المجلد الثاني في عام ١٩٥٦، وهو يكرر ذات القول ويشير في قائمة مراجعه إلى كتاب مجيد خدّوري (الذي نشر عام ١٩٥٥م) وإلى مقالة للأستاذ جب نشرت في باريس عام ١٩٥٣م.

(١٩٥٥م) وإلى مقالة الأستاذ جب التي نشرت في باريس عام ١٩٥٣م.

وبالرغم من التعاون العلمي المتصل بين هؤلاء الباحثين، وبالرغم من جهودهم المكثفة لصناعة هذا المفهوم وتثبيته، إلا أن بعضهم لاحظ ضعف الأساس الذي يرتكز عليه، فراح يبحث في سجل الأحاديث الموضوعة ليقول لنا: "وكما أن دار الإسلام واحدة (في تصور المسلمين الأوائل) فقد كان هناك ميل للتعامل مع دار الحرب بوصفها داراً واحدة، وذلك وفقاً لحديث مشكوك في نسبته للرسول (ينصّ على أن) الكفر ملة واحدة"[٣٥]. ويعرف أهل العلم أن هذا ليس بحديث أصلاً، ولا ذكر له حتى في سلسلة الأحاديث الموضوعة، ولكنه مع ذلك يجب أن يعتمد ـ عند هؤلاء ــ أصلاً تقوم عليه علاقات المسلمين الخارجية، لأنه يعبر عن **حقيقة نفسية صادقة** كما يزعم برنارد لويس. ويكفي هذا التمحل في الدلالة على ضعف الرأي.

ولكن الذي تجدر الإشارة إليه أن هؤلاء المستشرقين يرمون من وراء تضامنهم مع النقلة والمقلدة من المسلمين إلى أمر آخر هو محاصرة كل من يدعي أن الفكر الإسلامي ذو بنية داخلية متماسكة، وأنه يمكن أن يستعيد نقاءه إذا تم اكتشاف المنهجية التي بني عليها. فَيُضيَّق الخناق على صاحب مثل هذا القول من ناحيتين: الأولى أن تحشد في وجهه النصوص المفردة والأحكام الجزئية التي تعج بها مصنفات أهل التقليد، فإذا رفضها فكأنما رفض الأساس الفكري الذي يقف عليه، وإذا اتبعها فسينتهي إلى النتائج ذاتها التي توصل إليها التقليديون والمستشرقون، من أن العلاقة مع الآخر غير المسلم هي علاقة الحرب التي لا تنقطع[٣٦]. أما الناحية الثانية من الخناق فهي أن يحكم على كل إنتاج تولد خارج منهجية التقليد والاستشراق بأنه إنتاج **اعتذاري**، لا يمثل الفكر الإسلامي الأصيل بقدر ما يقدم تنازلاتٍ وتراجعاً أمام الضغط المعنوي والمادي الذي تمارسه الحضارة العلمانية المعاصرة على العقل المسلم[٣٧]. وهذا النوع من الحصار هو الذي يجب أن ينبه إليه، وأن يبدأ بتفكيك حلقاته قبل أن

---

35 Bernard Lewis: *The Middle East and the West*, op. cit., p.116.

٣٦ انظر مثلاً إلى جب نفسه في الكتاب المشار إليه آنفاً (*Modern Trends in Islam*, p.102) وهو يعترض على محمد إقبال في مسألة تفضيل الرِّجال على النساء (البقرة:٢٢٨)، حيث يريد إقبال أن يقول إن اختلاف الأنصبة بين الرجال والنساء في الميراث لا يعني في الرؤية القرآنية أن للرجل أفضلية مطلقة على المرأة. وهذا اجتهاد حسن، كنا نتوقع أن يجد استحساناً في أوساط عقلانيّ المستشرقين ودعاة الاستنارة، ولكن جب يعترض على إقبال ويستند في اعتراضه على التفسير الذي يضعه المقلدون للآية، ويدرج إقبال ـ من أجل ذلك ـ في قائمة الاعتذاريين!.

٣٧ المصدر نفسه، ص٩٦، ص٦٨.

تشغل منهجية التجديد وإعادة البناء التي نتحدث عنها هنا.

أما من حيث النظر الموضوعي الذي تثبته الوقائع، فإن فقهاء المسلمين قد استخدموا مفهومي دار الإسلام ودار الحرب، وهم يقصدون بالأخيرة مناطق نفوذ العدو المحارب، سواء كان وثنياً مشركاً أو كتابياً أو غير ذلك. وفيما عدا ذلك لم يقل أحد ممن يعتدّ برأيه إن كل العالم غير الإسلامي هو دار حرب، وأنه يجب إدخاله في دين الإسلام قسراً (اللهم إلا بعض القائلين بالنسخ وحلفائهم الجدد من المستشرقين الذين تعرضنا لآرائهم آنفا وبينا ضعف الأسس التي ارتكزوا عليها).

بل إننا نجد أن بعض الفقهاء رتبوا العدو المحارب إلى أصناف عديدة حتى يمكّنوا الحكومة الإسلامية من وضع أوليات للقتال. فنظروا حيناً إلى العامل الجغرافي، ففرقوا بين العدو المحارب يكون قريبا من المسلمين والآخر الذي يكون نائياً، ونظروا حيناً آخر إلى عوامل القوة الإقتصادية والعسكرية، ففرقوا بين العدو الأكثر نكاية والأخر الذي مع كفره ليست له قدرات قتالية تهاب[٣٨]، فكل هؤلاء كفار ولكن لا يعاملون معاملة واحدة من قبل الحكومة الإسلامية، فيمكن أن يكون بينهم المسالم أو المهادن أو المحايد أو المتعاون، ولا يقال إنّ كل ديارهم ديار حرب.

ولا شك أنّ هذه النظرة المتوازنة المنصفة هي مما توحي به مفاهيم القرآن من تفرقة بين كافر متولٍّ وآخر معتدٍ، ثم يتبلور ذلك فيصير اتجاهاً قرآنياً عاماً يجنح إلى التفرقة بين أصناف الملل غير الإسلامية (خاصة اليهود والنصارى)، إن لم يكن على أساس قرب عقائدهم أو بعدها من الإسلام، فعلى أساس ميولهم النفسية نحو المسلمين ومواقفهم العملية إزاءهم. فالقرآن ينبهنا مثلا: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ (التوبة:٨٢)، فنلاحظ أن التفريق بين أصحاب الملل جاء على أساس العداوة والمودة. ولعلّ ذلك ما كان يتأوله الرسول ﷺ وهو يخاطب قيصر في شأن الأريوسيين من النصارى (أصحاب أريوس) الذين كانوا يقولون بالتوحيد وأن عيسى عبد مخلوق.[٣٩]

---

٣٨ انظر الشافعي: **الأم**، مصدر سابق، ص٢٣٥.

٣٩ بخصوص أصحاب أريوس، انظر: ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر و د. عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥)، ج١، ص١٠٩، وعن رسالة الرسول (ص) إلى قيصر والتي حملها دحية الكلبي، انظر ابن هشام، مصدر سابق، ص٣١٢-٣١٣، وانظر كذلك: أبو عبيد القاسم بن سلام: **كتاب الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر، ١٩٨١)، ص٢٣٨-٢٣٩. ولتحليل تفصيلي عميق لبعثة دحية الكلبي انظر:

Sulaiman Bashear: "The Mission of Dihya al-Kalbi and the Situation in Syria" in: *Der Isalm*, Band 74, Heft (1), 1997, pp.65-91.

ولعلّ الرسول ﷺ كان يهدف من حيث النظر الاستراتيجي إلى التفرقة بين النصارى الشرقيين ونصارى الروم. فقد كان النصارى الشرقيون يخالفون الكنيسة الرومانية ديناً، ويتبرمون من وجود السلطة الرومانية في ديارهم تبرماً سياسياً واقتصادياً. فإذا وضعت هذه الفروق الدينية في الاعتبار، فإنه من الممكن أن يتم تقارب بين المسلمين والنصارى الشرقيين، وأن يمهد بذلك الطريق إلى إزالة دواعي المقاومة الشعبية ضد المسلمين إذا قدِّر أن تقع مواجهات عسكرية بينهم وبين السلطات الرومانية ومواليهم من متنصرة العرب. وذلك ما وقع بالفعل في خلافة أبي بكر وعمر إذ لم يجد المسلمون مقاومة تذكر، بل وجدوا ترحيباً من بعض النصارى[٤٠].

فهذه النظرة المعتدلة التي تبدت في القرآن وفي سيرة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين هي التي جعلت اللاحق من علماء المسلمين يسير في الاتجاه ذاته، ويضع تصنيفات دقيقة لأنواع الملل وأصناف النحل حتى صار ذلك فناً مستقلاً بذاته، فاتحاً المجال للدراسات الدينية المقارنة، التي لم يوجد لها آنذاك مثيل في الحضارات السائدة.

وقد يكون مناسباً أن نشير هنا إلى التصنيف الذي قدمه ابن حزم (ت٤٥٦هـ) لعقائد غير المسلمين، فهو يؤكد بصورة بينة أن علماء المسلمين لم ينظروا إلى الكافرين بوصفهم كتلة واحدة صماء، وإنما كانوا يرونهم مجموعات متباينة في اعتقاداتها الدينية، مختلفة في مواقعها من الإسلام: فمنها ما هو قريب من عقيدة المسلمين، ومنها ما هو متوسط، ومنها ما هو على النقيض.

وقد رتب ابن حزم الفرق المخالفة لدين الإسلام تنازلياً وفقاً لابتعاد اعتقاداتها عن عقيدة الإسلام، وهي في جملتها ست (ولكنها تتفرق من بعد ذلك إلى فرق فرعية) رتبها على النحو الآتي:

١ـ مبطلو الحقائق.

٢ـ القائلون بإثبات الحقائق، مع القول بأزلية العالم.

٣ـ القائلون بإثبات الحقائق، مع القول بأزلية العالم، ولكنهم يثبتون له مدبراً لم يزل.

٤ـ القائلون بإثبات الحقائق، مع اختلاف بينهم في أزلية العالم وحدوثه، ولكنهم

---

٤٠ انظر مثلاً: المحادثة بين صاحب الإسكندرية وعمرو بن العاص سنة عشرين من الهجرة حيث يقول لعمرو: "إنّي كنت أخرج الجزية إلى من هو أبغض إلي منكم معشر العرب، لفارس والروم"، الطبري: **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار سويداء، بدون تاريخ)، ج٤، ص١٠٥.

يثبتون أن له مدبرين لم يزالوا.

٥ـ القائلون بإثبات الحقائق، مع القول بإحداث العالم، وإثبات أن له خالقاً واحداً لم يزل، ولكنهم أبطلوا النبوات كلها.

٦ـ القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم محدث، وأن له خالقاً واحداً لم يزل، وإثبات النبوات، ولكنهم أقروا ببعض الأنبياء وأنكروا بعضهم[٤١].

فكأن ابن حزم يريد أن يوضح من خلال هذا الترتيب أن الرافضين لعقيدة الإسلام ليسوا كتلةً واحدة من البشر تسمى كتلة الكافرين أو المشركين، وإنما هم مجموعات اعتقادية تتفاوت بعداً وقرباً من عقيدة الإسلام، فمنهم من لا يحجزه عن الإسلام إلا إنكار بعض النبوات (مثل المجموعة السادسة)، ومنهم من هو في الموقع الأقصى من الإنكار (مثل المجموعة الأولى). ولكن ابن حزم انصرف من بعد ذلك إلى مناقشات تفصيلية في البراهين المنطقية، وفي إيراد الاعتراضات الفلسفية والردّ عليها، دون أن ينتقل إلى إطار العلاقات العملية التي يمكن أن تقوم بين المسلمين وأي من هذه المجموعات المذكورة، وهو بالطبع لم يترك ذلك غفلةً عن أهمية العلاقات الواقعية، ولكن همه كان منصرفاً إلى نقض الأسس الفلسفية والمنطقية التي يستند إليها مخالفو الإسلام لإقامة الحجة عليهم ولإبطال دعاواهم، فجاءت مجهوداته أقرب إلى مجال الدراسة النقدية للأديان منها إلى مجال العلاقات الخارجية للمسلمين.

ولكن مع ذلك، فإن نسق الترتيب التنازلي الذي تقدم به يمكن الاستفادة منه، فهو يمكننا مثلاً من أن نضع بعض مجموعات النصارى في المرتبة السادسة التي هي أقرب ما تكون لعقيدة الإسلام، وأن نضع بعض مشركي العرب في المرتبة الخامسة التي تليها قرباً، وبعضهم في المرتبة الرابعة. وبهذه الطريقة ستتضح لنا الفروق الاعتقادية الدقيقة بين الذين يخالفون المسلمين في المعتقد فنتعامل مع كل مجموعة ـ سواء من حيث المجادلة الفكرية أو المعاملة الواقعية ـ بالطريقة المناسبة. وإذا أضفنا إلى ذلك اعتبارات الموقع الجغرافي والقوة الاقتصادية والعسكرية اللذين قال بهما الفقهاء الآخرون، فإنا نستطيع أن نضع خريطة استراتيجية كاملة تتحدد فيها مواقع غير المسلمين من حيث المعتقد الديني والموقع الجغرافي والقوة الاقتصادية والعسكرية. وسنجد مثلاً مجموعة من

---

٤١ ابن حزم، مصدر سابق، ص٣٦ـ٣٧.

الناس أبعد ما تكون عن عقيدة الإسلام، وعن بلاد المسلمين، وليست لها قوة يخشى منها، فهذه ليست مثل مجموعة أخرى مثلها في العقيدة، ولكنها قريبة من ديار المسلمين وذات قوة عسكرية واقتصادية يخشى منها.

خاتمة:

لقد بدأ فقهاء المسلمين يهتمون بدراسة الظواهر التي تطرأ في مسار علاقاتهم الخارجية منذ وقت مبكر جداً بالنسبة إلى تاريخ نشأة علم العلاقات الدولية في أوربا الحديثة. وطبيعي أن يكون المنهج الذي استخدمه المسلمون آنذاك لدراسة العلاقات الخارجية شبيهاً بالمناهج الأخرى التي استخدموها في مجال العلاقات الداخلية. ذلك أن جهدهم الأكبر انصبّ على مجال الأحكام (خاصة أحكام القتال وما يلحق ذلك من إجراءات، وأحكام أهل الذمة وأهل العهد) وعلى مجال السير؛ وهم يقصدون بذلك ـ كما يقول السرخسي: "سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين، وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي...الخ.[٤٢]

فصار الفقيه يتجه بصورة تلقائية ـ بحكم تكوينه وتدريبه العلمي والمهني ـ إلى تكييف العلاقة بين المسلمين وغيرهم تكييفاً قانونيّاً بحيث يتضح ما هو واجب، وما إذا كان وجوبه عينيّاً أم على الكفاية، عامّاً أم يلحقه الخصوص، وغير ذلك من القضايا التي يطرحها ويجيب عنها الأصوليون والفقهاء. فصار المنهج المتبع في دراسة العلاقات الخارجية للمسلمين منهجاً تاريخيّاً قيميّاً، أي أن وحدات التحليل التي يتخذها الفقيه موضوعاتٍ للبحث هي عمليات وسياسات سارت مساراً معلوماً في التاريخ، فيقوم الفقيه هنا بعمل المحدث: تحقيقاً واستيثاقاً من الوقائع التاريخية بالنظر في الرواة والأسانيد، ثم يصل سيرة الواقع التاريخي بسجل الأحكام القانونية المحفوظة في القرآن والمدونة في السنة ليخلص إلى حكم قيمي يجب على المسلمين التزامه ـ فعلاً أو تركاً ـ في علاقاتهم مع الآخرين.

ولقد كان هناك ما يسوغ مثل هذا المنهج في وقته (العصر العباسي الأول والثاني)، ذلك أن "سيرة المسلمين" التي يتتبعها الباحث بالدراسة كانت سيرة تستبطن نموذجاً للعلاقات الخارجية هو النموذج الذي استولده ثم استبطنه التابعون وتابعوهم في قرون الإسلام الأولى. ولكن تطورات هائلة وقعت من بعد ذلك في وسائل الاتصال والقتال، ومصادر القوة وصور

---

٤٢ السرخسي، مصدر سابق، ج١٠، ص٢.

استخدامها والتحكم فيها، وتضاءلت حظوظ المسلمين منها، فانحصر النموذج الأول ـ وتجمد بصورة عملية ـ في الواقع التاريخي، الذي بنيت بعض جوانبه عليه، ولم يعد قادراً على الإحاطة بظواهر الواقع الجديد، والإجابة عن تساؤلاته، وتوقع مآلاته.

ذلك ما دعانا في هذا البحث للقيام بمحاولة استكشافٍ واستظهارٍ للنموذج، وفكٍّ الارتباط بينه وبين الواقع التاريخي الذي كان يعمل فيه، وإعادة بنائه على ذات الأصول التي بنى عليها الأولون مع استصحاب الواقع الجديد. وطبيعي عندئذٍ ألاّ تشكل سيرة المسلمين التاريخية مع أهل الحرب وحدة أساسية للتحليل عندنا كما كانت عند أصحاب السير، وإنما نعود إلى أصول الإسلام ذاتها ـ قرآناً وسنةً ـ فنبدأ باستدعاء ألفاظ القرآن ومفاهيمه إلى ساحة البحث العلمي لنتخذ منها مفاتيح تصلنا بموضوعات العلاقات الخارجية وخصائصها. فإذا أدركنا الموضوعات وأدركنا الحد الأدنى من طبائعها (وهو ما تزودنا به مفاهيم القرآن) أمكننا أن نمضي قدماً ـ عن طريق التجربة والاختبار واستقراء الواقع المعاصر ـ في استكمال علمنا بهذه الموضوعات وبخصائصها والعلاقات بينها، وستكون وجهتنا عندئذٍ وجهةً معرفية نهدف من ورائها إلى استخراج علم العلاقات الخارجية للمسلمين في عصرنا نحن لا في عصر العباسيين أو غيرهم.

وهذا مدخل يختلف عن مدخل المستشرقين الذين يصرون على أن تظل "السير" مقطوعة عن مصدرها الأصلي ـ القرآن ـ ومقطوعة عن الواقع المعاصر، وأن تظل ـ مع ذلك ـ إطاراً مرجعياً ثابتاً تقوم عليه علاقات المسلمين الخارجية. كما يختلف أيضاً عن المدخل (المعياري) الذي اتخذه بعض الأساتذة في "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" وهم يكتبون عن: "العلاقات الدولية في الإسلام: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية"،[٤٣] بادئين بالبحث عن الأساس الشرعي، أي الحكم القيمي، كأنما الأحكام الشرعية نسق مستقل، فإذا عثرنا مثلاً على الأحكام التي حوتها الأصول الإسلامية بشأن علاقات الدولة المسلمة بغيرها فنكون حينئذٍ قد فرغنا من المهمة ولا يبقى أمامنا إلاّ أن ننظر في إمكانية الترجيح والتوفيق بين تفاسير النصوص ومذاهب

---

٤٣ الإشارة هنا إلى المقدمة العامة لمشروع **العلاقات الدولية في الإسلام** الذي خطط له ونفّذه المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال مكتبه الفرعي بالقاهرة، والذي نشرت أعماله في أجزاء عديدة. والعمل في مجمله يعدّ ـ في تقديرنا ـ إنجازاً مهمّاً، وقد بذل فيه جهد علمي مقدر قام به عدد من الأساتذة المقتدرين، ودراستنا هذه يمكن أن تعتبر امتداداً للمشروع نفسه وتعميقاً لبعض جوانبه، ولكن هذا لا يمنع بالطبع أن تختلف رؤانا في بعض الأحيان، وإشارتنا هنا تحديداً إلى مقال د. أحمد عبد الونيس شتا، عن "الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الاسلامية" الذي ضمن في المقدمة العامة للمشروع (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، ص١٣١-٢٢٢.

الفقهاء. بينما نرى نحن أن الأحكام ذاتها جزء من نموذج تفسر في داخله، وفقاً لما تهدي إليه المفاهيم القرآنية التحتية والكليات الفوقية. وبناءً على ذلك فإن الأساس الشرعي الذي تستند إليه علاقات المسلمين الخارجية، والذي ينبغي دائماً أن نبحث عنه ونستكشفه، ليس حكماً واحداً، أو شتاتاً من الأحكام المفردة، وإنما هو نموذج متكامل يستظهره العلماء وأرباب النظر، ويستبطنه العاملون في مجال العلاقات الخارجية-مخططون ومنفذون ومشرعون وإعلاميون ومقاتلون، إلخ.[٤٤]

ولذلك فقد حاولنا في هذه الدراسة أن نستكشف مفاهيم القرآن، فإذا أمكن اكتشاف حقل المفاهيم المفتاحية، واكتشاف الترابط المنطقي بينها، فإن ذلك سيقود إلى اكتشاف النموذج التصوري الذي تردّ إليه آحاد النصوص وتحاكم إليه التصورات الأخرى (التي نشأت في ظروف اجتماعية سابقة أو لاحقة في التاريخ)، وعلى أساسه يُستقرأ الواقع ويتم التجريب والاختبار لتفهم ظواهر العلاقات الخارجية.

ووفقاً لهذا، فقد بدأنا الدراسة بإيضاحات مفاهيمية حددنا فيها ابتداءً من هو المسلم في المنظور القرآني، ومن هو الكافر، وما أساس القول بعالمية الرسالة وعملية الدعوة إليها، وماذا يقصد بالجهاد وبالمقاتلة في المنظور القرآني. وقد انتهى بنا هذا التحليل إلى رسم تخطيطي تنتظم فيه المفاهيم القرآنية التي تدل على علاقة المسلم بغير المسلم، والاتجاهات التي يمكن أن تتطور فيها هذه العلاقة تطوراً إيجابياً يصل مراحل التعاون والبر، أو تطوراً سلبياً يصل درجة المقاتلة.

وفي ضوء هذا التحليل المفاهيمي تمكنا من تحديد الموضوعات الأساسية في مجال علاقات المسلمين الخارجية، ثم قمنا ـ مستفيدين من الأوصاف القرآنية ذاتها ـ بتحويل الموضوعات إلى متغيرات، ثم حاولنا بعد ذلك أن نوجد علاقات بين تلك المتغيرات لندلّ بصورة عملية على الكيفية التي يمكن أن يستثمر بها المفهوم القرآني استثماراً معرفياً. فتوافرت لنا عندئذٍ:

---

٤٤ لقد سار إلى مثل هذا النحو من قبلنا الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، انظر كتاب:
AbdulHamid A. Abu Sulayman: *Towards an Islamic Theory of International Relations*, Herndon, Virginia (USA): International Institute of Islamic Thought, 2nd. ed., 1993, pp.146-147.
غير أن الدكتور أبو سليمان ـ بالرغم من دعوته الحارّة إلى التحول من المدخل القانوني ـ المعياري إلى مدخل الفكر السياسي في دراسة ظواهر العلاقات الخارجية للمسلمين (ch.4) عاد ليجعل من المبادئ والقيم قاعدة ايديولوجية في نموذجه المقترح (ص١٤٦) دون أن يرينا البناء الدّاخلي الذي تأخذ فيه هذه المبادئ مواقعها، ودون أن يرينا النسق الدّاخلي الذي تنتظم فيه القيم الإسلامية التي يتحدث عنها، على أنّ ذلك بالطبع لا ينفي حقيقة أن الكتاب في مجمله عمل متميز.

١ـ الموضوعات التي يتشكل من مجملها حقل العلاقات الخارجية للمسلمين.

٢ـ المعلومات الأساسية التي تقدمها المفاهيم القرآنية عن طبائع هذه الموضوعات.

٣ـ المعلومات الإضافية عن طبائع الموضوعات وتوفرها التجربة العملية والخبرة الإنسانية التاريخية، أو الحسّ المباشر، ونحو ذلك من طرائق تحصيل العلم.

٤ـ متغيرات قمنا باصطناعها تجريداً من موضوعات الحقل واسترشاداً بأوصاف القرآن.

وباستخدام هذه العناصر تمكنا من تركيب جملة من القضايا الاحتمالية التي تحدد اتجاهات البحث والتجربة، ولكنها مع ذلك تنتظر تصديق الواقع وتصديق النموذج الكلي. ولذلك فقد قمنا برفع هذه القضايا الاحتمالية ـ التي نصطلح على تسميتها بالنموذج الجزئي ـ إلى النموذج الكلي الذي يقدمه القرآن عن الإله الخالق والوجود الإنساني وقضاء الله في شأن حرية الاعتقاد وطواعية الإيمان، فتأكدت لنا صدقية النموذج الجزئي، فقمنا في خطوة ثالثة بتحديد الأحكام التي وردت في القرآن بشأن علاقات المسلمين الخارجية، في محاولةٍ لاكتشاف الاتساق الداخلي فيما بينها من جهة، وبينها وبين نسق المفاهيم التحتية من جهة أخرى. فلما تأكد لنا ذلك الاتساق من جانبيه، أدرجنا تلك الأحكام في النموذج الجزئي فاكتملت لدينا بذلك أداة تحليلية يمكن أن نفسر على أساسها الظواهر التي تطرأ في مجال علاقات المسلمين الخارجية، وأن نتوقع مآلاتها ونحدد اتجاهات تطورها. ولكنّا تعرضنا ـ قبل أن نفعل ذلك ـ إلى موقف القائلين: إن آيات قتال المشركين وأهل الكتاب التي وردت في سورة التوبة قد نسخت كل ما سبقها من آيات عدم الاعتداء التي في البقرة، وعدم الإكراه في الدين التي في سورة البقرة أيضاً، ونحو ذلك من آيات البر والسلم والموادعة والمتاركة. ورأينا أن هذا القول يتعارض بصورة أساسية مع نسق المفاهيم القرآنية التي استخرجناها، ومع المبادئ الكلية التي قررناها، وبالتالي فهو سيقضي ـ إذا صحّ ـ على كل قضايا النموذج الجزئي، مما اضطرنا للخوض في محاججة طويلة لتوضيح الالتباس الذي وقع في هذا الصدد* ، ثم قادنا ذلك لتتبع آراء بعض المستشرقين الذين حاولوا أن يوظفوا أقوال النقلة والمقلدين ليصنعوا منها صورة غير حقيقية للإنسان المسلم في تعامله مع غير المسلمين.

---

* لم نستطع أن نورد المحاججة الطويلة المتعلقة بالنسخ في هذا المقال ولذلك لضيق المساحة المتاحة، ولكنها ستظهر لاحقاً حينما يتم ـ قريباً إن شاء الله ـ نشر هذه المادة في كتاب.

هذا، وقد انتهينا في هذا البحث إلى نتائج بعضها يتعلق بالمنهج وبعضها يتعلق بالمحتوى الموضوعي. فمن حيث المنهج انتهينا إلى أن إقصاء نصوص القرآن الكريم من مجال البحث العلمي، وحصر مادة العلاقات الخارجية للمسلمين في باب السير، لن يتقدم بنا كثيراً في فهم الظواهر المباشرة، وإنما الأولى والأنفع هو أن نستحضر القرآن وأن نستهديه في صناعة النموذج.

وتبين لنا ـ ونحن نفعل ذلك ـ أن أدوات التحليل التي نستخدمها لا يمكن أن تثمر إلاّ إذا كانت مأخوذة من الحقل المعرفي ذاته الذي نبحث فيه، وهو في هذه الحالة الألفاظ والمعاني القرآنية المتعلقة بعلاقات المسلمين الخارجية.

فقادنا ذلك إلى أسلوب التحليل المفاهيمي واتخاذ المفهوم القرآني مفتاحاً معرفياً لاكتشاف النسق الداخلي الذي تستند عليه الأحكام والقيم، ولاكتشاف المعلومات الأساسية عن خصائص الأشياء التي تكون موضوعات العلاقات الخارجية. كما قادنا من ناحية أخرى إلى ألا نجعل الدولة هي وحدة البحث، وإنما ننظر إلى الأفراد والمجموعات التي يستبطن أفرادها نموذجاً يحدد لها مكانها ومكان الآخر ويرسم اتجاه التعامل معه.

أما من حيث النتائج الموضوعية التي انتهينا إليها فهي ليست مجرد تنبيه للباحثين إلى أهمية النموذج التفسيري، وإنما قمنا بالفعل ببناء نموذج تفسيري يمكن أن يكون محل اختبار وتمحيص من الباحثين، فإذا ملئت الفراغات التي تركت فيه للتجربة والبحوث الميدانية، فإنه يمكن أن يتحول إلى نظرية من النظريات ذوات المدى المتوسط[٤٥] التي تفسر الظواهر التي تطرأ في علاقات المسلمين الخارجية، وتبين اتجاهاتها المستقبلية.

وينبغي أن نذكر أنّ هذا النموذج التفسيري وإن كان متعلقاً بقطاع واحد من قطاعات النظام السياسي الإسلامي، إلاّ أنه يشير كذلك بإلحاح إلى بعض القضايا المحورية في القطاعات الأخرى. فإذا تتبعنا تلك القضايا فإنها قد تقودنا إلى النموذج التفسيري في القطاع المعني. مثال ذلك أن نموذجنا هذا عن العلاقات الخارجية قد أوضح أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم لا ينبغي أن تكون علاقة الحرب المستمرة وهذا يعني أموراً عديدة على الأصعدة الأخرى، مثل الصعيد الاقتصادي، والتنمية، والنظام السياسي الداخلي والإدارة، وغيرها. لأنه إذا ألغيت مثلاً

---

٤٥ النظرية ذات المدى المتوسط (Theory of the middle range) هي مما قال به (Robert Merton) في الخمسينيات من هذا القرن وتلقاه عدد من العلماء الاجتماعيين بالقبول: انظر في ذلك:

R.J. Bernstein: *The Restructuring of Social and Political Theory*, Methuen and Co. Ltd. U.K, 1976, p.8.

وذلك قريب أيضاً من النظريات الجزئية أو القطاعية التي قال بها (D. Easton) انظر كتابه:

A System Analysis of Political Life, The Univ. of Chicago Press, 1965, p.8.

فكرة الحرب المستمرة في العلاقات الخارجية، فلا بدّ أن تتقلص معها أهمية الجزية والخراج في الاقتصاد السياسي، ولا بدّ أن تتعاظم أهمية التجارة والموارد الطبيعية (الأرض) في الدورة الاقتصادية. وهذا يعني أن حظنا في (تركيب) نظرية عامة من مجموع تلك النظريات الجزئية القطاعية سيكون أحسن من حظ علماء الاجتماع الغربيين الذين نجحوا في تحليل الظاهرة الاجتماعية السياسية. ولكنهم أخفقوا في تركيب نظرية عامة متماسكة بصورة منطقية.

وقد لا نحتاج بالطبع إلى أن نذكر أن منهجية هذا البحث قائمة على إدخال النظام الاعتقادي (Belief System) في نظام العلاقات الخارجية، والربط بينهما. وكما هو معلوم فإن النظم الاعتقادية ظلت مستبعدة ومستهجنة لدى كثير من الباحثين في مجال العلاقات الدولية، خاصة أصحاب المدرسة الواقعية[٤٦]. غير أن اتجاهات البحث الحديثة بدأت تؤوب ـ مع شيء من الحذر ـ إلى النظر في المرجعيات الثقافية والنظم الاعتقادية باعتبارها المحضن الذي تتشكل فيه **صورة الآخر**. فصارت دراسة الرموز الثقافية والقيم والإدراكات جزءاً مهمّاً في المحاولات الرامية إلى معرفة الآخر، وتوقع تصرفاته، وصار علماء النفس والأنثروبولوجيا يقتحمون مجال العلاقات الدولية ويوجهون صناع القرار فيها إلى الأبعاد الثقافية والاعتقادات الدينية في النزاع الدولي، وفي حفظ السلام ونحوها من قضايا[٤٧].

على أن النظام الاعتقادي الذي نجعله أساساً نبني عليه النموذج ليس أيديولوجية مغلقة، وإنما هو نسق تصوري ذو مستويات معرفية متعددة، بعضها أوثق وأكثر ثباتاً من بعض بحيث أنه يمكن إجراء مراجعة وتعديل في هذه الجوانب إذا تصادمت تصادماً لا يمكن تفاديه مع الحقائق العلمية التي تؤكدها التجربة أو تصدقها بينات الواقع ومرويات الأخبار. فليس هناك إذاً مجال للقول بأننا نصمم أيديولوجية معينة لنفرضها على الواقع، إذ إن دراسة الواقع وفحصه جزء أصيل في بناء النموذج التفسيري.

كما قد لا نحتاج أيضاً إلى القول بأن "القيم الإسلامية" على أهميتها ليست هي قلب النموذج التفسيري[٤٨]، إذ إن القيم التي تترجمها وتؤكدها الأحكام القانونية لا

---

46 Richard Little and Steve Smith, (eds): *Belief Systems and International Relations*, Basil Balckwell, U.K, 1988, pp. 3-4.

٤٧ انظر مثلا: Robert A. Rubinstein and Mary Le Cron Foster, (eds): *The Social Dynamics of Peace and Conflict: Culture in International Security*, Westview Press, USA, 1988, pp. 1-12.

وانظر كذلك: Neil J. Kressed, (ed): *Political Psychology: Classic and Contemporary Readings*, Paragon House Publisher, the Psychology of International Conflict, pp. 312-415.

٤٨ لقد لاحظ د. إبراهيم أحمد عمر من قبلنا وهو يبحث في مجال التنمية، أن القيم ليست قلب النسق الإسلامي في التنمية، انظر كتابه: فلسفة التنمية: رؤية إسلامية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢)، ص٣٣.

يمكن فهمها إلا في ضوء هذا العلم الذي يستمد من مفاهيم القرآن، ومن خصائص موضوعات العلاقات الخارجية، ومن النموذج الكلي.

وقد نبهنا في خاتمة البحث إلى ظاهرة الحصار التي تضرب حول المفكر الإسلامي الذي يحاول إعادة بناء النموذج الإسلامي، وهو حصار يتحالف فيه فريق من المستشرقين مع مقلدة المسلمين: فالفريقان يعملان معاً ـ على غير سابق تدبير ـ لتغييب النموذج التفسيري القائم على كليات القرآن ومفاهيمه التحتية، وذلك بتفتيت النصوص القرآنية وتحويلها إلى ذرات مفردة متناثرة ومتناسخة، تفتقد الاتساق الداخلي والوحدة المقصدية. ولذلك فإن ما قمنا بها هنا هو مجهود معاكس تماماً لما ظلّ يقوم به أولئك، ولا نتوقع له ـ ابتداءً ـ رواجاً بينهم، على أن الأمل معقود على دعاة التجديد.

أما من حيث النتائج العملية، فإن النموذج يصلح أن يكون أداة تحليلٍ وتركيبٍ مهمّة في مجال وضع السياسات واتخاذ القرارات، وهي مجالات عادَة ما يشغلها الفنيون والخبراء وكبار موظفي الخدمة المدنية وقادة الجيش وزعماء السياسة الذين يوجدون في وزارات الخارجية والدفاع والأمن وما يلحق بها من أجهزة وإدارات دنيا. فلكي يضع هؤلاء سياسة، أو يتخذوا قراراً، لابدّ لهم من **أداة معرفية** يقرؤون بها الوقائع، ويفسرون بها الحقائق، ويقيِّمون بها الأوضاع والمواقف، وهذه الأداة هي ما نصطلح على تسميته هنا بالنموذج. فالنموذج يلفت أنظار واضعي السياسة ومنفذيها إلى نوع المشكلات التي يمكن أن تطرأ في مجال علاقات المسلمين الخارجية، ومساعدتهم في تعيين هذه المشكلات بصورة واضحة، وتفكيكها وتصنيفها في فئات معلومة (categories) مما يساعد في حلها: إما بالبحث عن المزيد من المعلومات، أو بوضع سياسة بديلة. أما في غيبة النموذج فإن المعيار الذي تتحدد في ضوئه المشكلات لتجد طريقها إلى برنامج عمل الجهاز التنفيذي سيكون غائباً. وبهذه الطريقة فستتابع الأحداث دون أن يُرصد مغزاها، أو تدرك مضامينها السياسية والأمنية، وستتوافر المعلومات عن طريق أجهزة الرّصد وتقارير المخبرين والدبلوماسيين، ولكن دون أن يوجد الجهاز **المعرفي** الناظم الذي يحوّل المعلومات إلى معاني جامعة، ثم إلى قضايا تفسر مشكلاً أو تشير إلى اتجاه السياسة العملية.

نقول هذا وفي الذّهن أمثلة للعديد من الأجهزة التي تدير علاقات المسلمين الخارجية وليس لشاغلي هذه الأجهزة نموذج نظري ثابت، وعندئذٍ تكون تلك الأجهزة مجرد مستودعات للتقارير التي ترد بها الحقائب الدبلوماسية من عواصم العالم أسبوعاً بعد آخر

ولا يعرف ماذا يفعل بها، أو كيف يركب على أساسها تصور منطقي متماسك يعكس مفاهيم الإسلام ومصالح المسلمين فيحرر اتجاه السياسات البديلة.

والنتيجة المنطقية لكل ذلك أن أجهزة العلاقات الخارجية والدّفاع ستكون عاجزة دائماً عن وضع سياسة للشؤون الخارجية، ليس لقلة في المعلومات ولكن لعدم وجود النموذج المعرفي الذي تُقرأ في ضوئه المعلومات وتُحلل ويعاد تركيبها. وستُترك السياسة الخارجية والدفاعية لانطباعات القيادة وأهواء أصحاب المصالح الخاصة وردود الفعل، كما لاحظ ذلك بعض الدّارسين والمحللين للشؤون الخارجية في إحدى الدول العربية، إذ لاحظ أن علاقات تلك الدّولة ظلت تتحدد وفقاً لإلهام الزعيم وأفكاره، ونتيجة لقاءاته مع القيادات الدّولية. وتبعاً لذلك كانت وزارة الخارجية في تلك الدولة مجرد جهاز منفذ غير قادر على المشاركة في اقتراح السياسيات ...إلخ.[٤٩]

إنّ نموذجنا المقترح ـ إذا أخذ به ـ يقلل من وقوع مثل هذه الحالات، لأنه يستلزم أن يستبطن الأفراد الذين يوجدون في مواقع وضع السياسة واتخاذ القرار النموذج المذكور بصورة واعية، واستبطان النموذج يستلزم بالطبع تأهيلاً علمياً وأخلاقياً خاصاً، كما يستلزم تفاعلاً وثيقاً بين قطاعاتٍ ثلاثة هي: المعلومات والبحوث والسياسات، لأنه ما لم تعمل هذه القطاعات معاً وبكفاءة عالية فإن النموذج سيظل عاجزاً ومعطلاً.

فالنموذج المستبطن بوعي في أفئدة العاملين في شؤون الخارجية والدفاع والأمن سيساعد في تعيين المشكلات مسبقاً، وفي الإشارة إلى نوع المعلومات التي يراد جمعها، وفي كيفية قراءة هذه المعلومات وإعادة تركيبها، وفي وضع السياسات البديلة، وفي إظهار مسوغاتها الاعتقادية والاجتماعية ومآلاتها العملية، وهذا يعني ــ من ناحية أخرى ـ أن النموذج سيغني عن الدبلوماسيين الطفيليين الذين ينوبون عن الأجنبي في بلاد المسلمين، كما سيغني عن الزعامات السياسية والعسكرية الفارغة التي تلتقط أفكارها من أفواه الخطباء أو الإعلام الأجنبي أو من اللقاءات العابرة مع رؤساء الدّول ورجال الأعمال.

---

٤٩ انظر أبحاث ومناقشات الندوة العلمية التي عقدت في القاهرة (٢٢ـ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر١٩٨٤) بعنوان: **كيف يصنع القرار في الوطن العربي**، تحرير الدكتور إبراهيم سعد الدين وآخرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٥)، ص٣٠.