

مسألة الحرب العادلة في النقاشات المعاصرة. قراءة : أمين فرشوخ

جون كلسي *

الكتاب بالعربية صادر عن الشبكة العربية للأبحاث في بيروت لبنان، في طبعته الأولى عام 2009م، في 287 صفحة، مصادره ومراجعته 160 بين كتاب ودورية وأطروحة جامعية ومنشور الكتروني بالعربية والانكليزية.

ينتهي الكتاب، كما يبدأ، باستعادة عبارات من خطاب الرئيس جورج بوش الابن، ألقاه في 18 حزيران 2005م، منها: إن الولايات المتحدة الأميركية وحلفاءها يخوضون حرباً كونية شاملة تدور رحاها بين الدول-الأمم الديمقراطية التي تركز نفسها لحماية ونشر الحرية، من جهة، وحركات عاقدة العزم على التصدي لتلك الجهود، من جهة أخرى، وبالتالي فإن للحرب بعداً عقائدياً. والنزاع بين المؤيدين للديمقراطية والمجاهدين الإسلاميين إنّما يشكل لحظة حاسمة بالنسبة إلى الإنسانية. ويتابع المؤلف: إن السؤال الذي يطرحه المسلمون الديمقراطيون بشأن الحرب على الإرهاب وما هو الاستخدام الملائم للقوة العسكرية في ما يتصل بالأهداف السياسية الشرعية، إنّما هو سؤال جيد وجدير أن يؤخذ بالاعتبار، كلما بدأ نقاش المواضيع المتصلة بالعدالة والحرب وأياً كان المشاركون فيه.

وهكذا، فإن أرقى ما يتطلع إليه هذا الكتاب -كما قدم المؤلف- هو وصف كيفية ممارسة منطق الشريعة الإسلامية بين المسلمين المعاصرين، وبخاصة بالنسبة إلى النقاش الدائر حول القوة المسلحة والأخلاقيات السياسية المستوحاة من الحجج والحيثيات التي يسوقها الناشطون الإسلاميون. ويرى أن فهم هذه الحجج حول الحرب العادلة يتطلب كما كبيراً من المعرفة بالطرق التي يروي بها المسلمون تاريخ نشوء متحدثهم وتطوره وهو تاريخ غني، عني به الفصل الأول من الكتاب. أما الفصلان الثاني والثالث، فكانا لشرح كيفية توصل المسلمين إلى إجماع حول سلسلة المناهل الملائمة وتبرير أحكامها، وحول القواعد التي تسوس النصوص المتوافق عليها بخاصة في الفترة بين 750 و 1400 ميلادية، أي الفترة التي بلغ فيها النفوذ الإسلامي السياسي أوجهه، فكانت (أحكام الجهاد) التي زودت المسلمين المعاصرين بسلسلة من المراجع أو (السوابق المجتمع عليها) التي يسعون إلى قياس الحقائق والأباطيل بها، في مقولات تتعلق بالاستخدامات السياسية للقوة العسكرية. وفي الفصلين الرابع والخامس، يناقش المؤلف الحجج المعاصرة والنتائج التي آلت إليها. ويقدم، في الفصل الخامس، الدلائل والبراهين على أن الخلاف والجدل حول التسويغات

التي يدلي بها النشطاء بشأن المقاومة المسلحة، إنّما يؤشران إلى أزمة تطال الشرعية أو المشروعية في الفكر الإسلامي، ليتساءل: في ظل هذا الكم من الرؤى التنافسية، أيمن الجزم في أي من الجهات هو الصحيح أو الصائب؟ ويختم في الفصل السادس والأخير بالقول: إن الكثير يتوقف على الطرق التي تعتمدها مجموعات من المسلمين لإدراك حيزها السياسي، لذا لا بد من الإشارة إلى إن التفكير في إمكانيات نجاح الحجج التي يطرحها المسلمون المدافعون عن الفكرة الديمقراطية والمؤيدون لها، لا يقل أهمية عن كيفية إدراك المسلمين للنهج الذي تعتمده كل من الولايات المتحدة وحلفائها، في ما يتعلق بالحرب على الإرهاب.

الفصل الأول: في الأصول

يتفحص المؤلف المعاني الجذرية للفظ (إسلام) فيرى أنها: الاستسلام والانقياد والطاعة، أي إن الإسلام هو طريقة في العيش يتولاها المؤمن بنية إطاعة الله وتوقيره، (وفي هذا السياق يكتسي جزم الرئيس بوش بأن الإسلام يعني السلام بعضا من الصحة والشرعية). ثم يتساءل المؤلف عن ماهية الانقياد لمشية الله، أو (ما هو الإسلام)؟ ليرى في الأجوبة المتعددة ثلاثة يسلط الضوء عليها: أولا: إن الإسلام حركة دينية تبدأ بحياة وأعمال رجل يدعى مُحَمَّد - صلى الله عليه وسلم -، ثانيا: الإسلام هو الديانة الطبيعية أو الفطرية للإنسان، ثالثا: الإسلام هو القوة المحركة الكامنة وراء حضارة عالمية عظيمة.

وهكذا أولا، يبدأ جون كلسي مؤلف الكتاب - بعرض سيرة النبي مُحَمَّد - صلى الله عليه وسلم -، وفاقا للسنة، متوقفا عند ولادته في عام الفيل ودلالة ذلك، في إشارة إلى صد الغزوة الحبشية اليمينية التي استخدمت فيها الفيلة، ثم مستعرضا الفضائل القبلية وأهمها المروءة، ليقف عند ما حوله الإسلام في الثقافة الجاهلية، حين أحل محل (الرجولة) مفهوم (التقوى) ومحل الهيكل الجامع للآلهة الدعوة إلى الإيمان بأن لا إله إلا الله، ومحل (الاستذكار) صوراً تمثل يوم الحساب أو اليوم الأخير، ومحل الدرب الذي ضربه الأسلاف إلى الاحتكام (الحكم بالقرآن)، وهو ما مثل تحدياً للثقافة القبلية. فتاريخ النبي - صلى الله عليه وسلم - يبدأ في سياق ثقافة عربية قبلية، وينتهي بالزعم أن هذه الثقافة قد تحولت بفعل حركة الإسلام، وتفترض السير الإسلامية أن الله قد أعد شبه الجزيرة لقدم النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم يذكر نزول الوحي والآيات الأولى، ليصف سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنها جدل بين الكفاح والأمل، فما أنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - ارتبط بتحديات وضعها سكان مكة في وجهه، فهو يخطئ أسلافهم، (وسحره يفرق بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه...)، ثم كانت الهجرة إلى المدينة المنورة التي شكلت حدثاً مفصلياً وتطوراً نوعياً في السيرة النبوية، إذ صار رجل دولة، يمارس القيادة، ويعقد المعاهدات. وحين قطع ممثلو قبائل المدينة على أنفسهم عهداً بالتزام أوامر النبي - صلى الله عليه وسلم - وقاتل المكيين بمعيته، تساءل المؤلف: لماذا التشديد على القتال؟ ويجد الجواب على صفحات السيرة النبوية التي تفيد إن القرآن بذلك (الحج 39-40) فالقتال مجاز من أجل مقاومة الظلم، من هنا كان المنطلق لانتقال النبي - صلى الله عليه وسلم -

ناحية السياسة، في مقارنته للعلاقات القبلية حتى تأسيس (دستور المدينة) الملفت بما يتضمنه من بنود يتساوى فيها المسلمون واليهود ويتعهد كل منهما القتال إلى جنب الآخر. لكن هذا التكافؤ لم يستمر طويلاً، فحين تدهورت العلاقات سلطت معظم الروايات الضوء على اتهام اليهود بتقديم العون إلى المكيين، فدار القتال بين أهل المدينة والمكيين، فمن قاتل مؤتمراً بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - عد مسلماً حقيقياً (آل عمران 169-171)، والآخرين الذين تحفظوا نالوا التشجيع ليقاتلوا (النساء 75)، أما الذين أحجموا عن تلبية النداء فإنهم موصفون بالخبث والجحود والشرك.

ويختتم المؤلف باستنتاج أن قصة حملة النبي - صلى الله عليه وسلم - ضد المكيين ليست عسكرية الطابع والمحتوى فحسب، وإنما له دور دبلوماسي واضح.

ويتابع شارحاً **النقطة الثانية**، بأن الإسلام هو الديانة الطبيعية الفطرية للإنسانية، فيشير إلى أن سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - ترقى إلى أبعد من المهمة التي أوكلت إليه. فكتبة السنة الأوائل شددوا على دور الإرادة الإلهية في الإعداد للدرب التي قدر له السير فيها، كما تحدثوا عن نصوص قرآنية تؤكد أن رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - هي استمرار لرسالة كل من موسى وعيسى وإبراهيم. وفقهياً، تركز الديانة على أن البشر يعتقدون الديانة الطبيعية والفطرية، فكل طفل يولد مسلماً، ذكراً كان أو أنثى، ومرجع ذلك - غير الحديث النبوي - ما في القرآن من آيات، منها (الأعراف 172-173) و(الروم 30) و(الأحزاب 72)، التي تؤكد أن الاستسلام لمشيئة الله وطاعته، هو طبيعة فطرية. ومفهوم الإسلام كدين للإنسانية يجد له لازمة في القول إن للكائنات البشرية مقدرة على الاعتراف بالله، ففي قصة إبراهيم يظهر إيمانه وولائه لله في تصرف مثالي، ولكننا نتساءل عن كيفية وصوله إلى ذلك، فإذا بسورة عمران (65-67) نص يشير إلى إن إسلام إبراهيم كان لله، لم يأخذه من كتب اليهود أو النصارى، أما الآيات القرآنية فقد نزلت بعد ذلك. ففي سورة الأنعام نقرأ رواية مقتضبة (74-82) عن ما يمكن أن يكون ضالة إبراهيم الدينية المنشودة، تبدأ الآية في الليل عندما يقع نظره على كوكب فيقول (هذا ربي)، ولكن سرعان ما يأفل، ثم يقول عن القمر القول نفسه، وحين أشرقت الشمس وخسفت ضياءه، دفعه ذلك إلى الإدراك بأن ربه أعظم وأكبر من أن يكون نجماً أو قرصاً منيراً. وبكلام آخر، فإن الله هو من يتولى إدارة العملية كلها، ولكن إدراك إبراهيم لا يتم إلا عبر ممارسته لطاقته على التفكير. أما الناس الذين لا يدركون ذلك فهم قاصرون عن ممارسة القدرة التي فطروا عليها، وقد يكون (التكاثر) هو ما يلهمهم، فالتكاثر يستتبعه الجهد والمنافسة مما يحجم المرء عن التفكير.

لكن البشر يبدون في وضع شاق، إذ خلقوا ليأتوا بما أمرهم الله به، لترجح يوم القيامة حسناتهم على سيئاتهم، فهم بالتالي مسؤولون عن أعمالهم مع أن الله نبههم لما هم مدعوون إليه، إلا- أن انشغالهم بالتكاثر الدنيوي قد أعمى بصيرتهم، فهل لهم من دواء؟ نعم، يقدم القرآن جواباً وهو أن الله أرسل الأنبياء تعبيراً عن رحمة إلهية، فمع أنه غير مطالب بتقديم العون للبشر إلا- أنه لا- يحجبه عنهم، وهو من أسباب مثابرة القرآن على وصف الله بـ

(الرحمن الرحيم) إذ يرسل الأنبياء لتذكير الكائنات بحالها. من هنا، تكون النبوة هي الدعوة لدين الإنسانية، كأن نقول: أن تاريخ الإنسانية ما هو إلا تاريخ محاولات الله بتذكير الكائنات البشرية بطبيعتها الحالية، وبتحذيرها من العواقب التي قد تنتج من قلة تنبها لما يوصيها به. وفي تحديد أكثر لمفهوم القرآن للنبوة نتطرق إلى صيغة تمييز رسالة مُحَمَّد - صلى الله عليه وسلم -، فهو ناطق بالعربية، والقرآن (كتاب عربي) ورسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - هي حمل أمته على أداء المهمة نفسها التي أداها كل من موسى وعيسى في أمته، فموسى أتى بالتوراة لبني إسرائيل وأتى إليهم عيسى بالإنجيل عينه، وكان من شأن رفض اليهود لرسالته أن أدى إلى انقسامهم إلى أمتين: أمة بني إسرائيل، وأمة المسيح، وكما لو إن الرسالتين لا تكفيان، حمل مُحَمَّد - صلى الله عليه وسلم - القرآن إلى العرب، فزودهم أيضا بإضافة حديثة العهد للدين الطبيعي الحنيف، إذ دعا كلا من اليهود والنصارى إلى الإيمان بالله، أي إلى التدين بالإسلام، وقال عن القرآن نفسه إنه: (الفرقان) لأنه فرق بين الحق والباطل. وأوصى محمد - صلى الله عليه وسلم - أتباعه بأداء مهمة مستدامة تقتضي منهم تذكير اليهود والنصارى وغيرهم بحقيقة الإسلام، فإن لاقوا صدى، وجب عليهم أن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر معتمدين إصلاح الباطل باليد (أي بالعمل السياسي وإن دعت الحاجة بالعمل العسكري) وباللسان (الوعظ والإرشاد) وبالقلب (عبر رفض المؤمن بقلبه ما لا يقوى على القبول به وما لا سبيل إلى مواجهته والتصدي له).

أما **النقطة الثالثة** في تعريفه (الإسلام) بأنه القوة الحافزة لحضارة عالمية، فيبدأها المؤلف من عام وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وما أصاب الجماعة الإسلامية من اضطراب، ثم يشير إلى (ما يبعث على الذهول) ممَّا حافظت الجماعة عليه، وهو المضي بالحركة الإسلامية، لا بد من استمرارية دور النبي - صلى الله عليه وسلم - بالخلافة وأن تكون في عهدة أصحابه البارزين، وينبغي على هذه القيادة أن تعمل على تسديد ومؤازرة خطى أمة المسلمين في المهمة الموكولة إليها والقاضية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب.

وهكذا - عمليا - فرض أبو بكر دفع الضرائب بالقوة (حرب الردة) وأنجز مع عمر التكافل الديني في شبه الجزيرة العربية، وفي عهد عثمان وعلي دان ما تبقى من أرض العراق وإيران، ثمَّ ساد نفوذ المسلمين على كل شرق إفريقيا وشبه القارة الهندية والأناضول وأجزاء من جنوب ووسط القارة الأوروبية، وهذا الاتساع الجغرافي لنفوذ الإسلام يحظر التعميم في تقويم الأثر الذي تركه في السلوك الديني والسياسي، لكن فيما معينة لا يمكن إغفالها، تعد نموذجية يقتدى بها لشرعيتها، منها:

الروايات المعتمدة والمتعلقة بأواخر أيام النبي - صلى الله عليه وسلم -، تروي عن الرسائل التي وجهها إلى حكام الإمبراطوريات العظيمة في زمانه يدعوهم فيها إلى الإسلام، وإلا فينبغي عليهم أن يدخلوا في علاقة خاضعة للجزية وهي طريقة يعترفون فيها بسيادة الإسلام وتفوقه كدين حنيف، أما إذا أبوا ذلك، فإن عليهم أن يدركوا أن محمدا -

صلى الله عليه وسلم - إنمّا هو مكلف برسالة إلهية لن يتأخر في نشرها مستعملا كل الوسائل الملائمة، فهذا أنزل الله عليه الكتاب وأعطاه السيف. لقد رأى المسلمون أن توسع الإسلام فعل قدر إلهي، أسس لأنظمة سياسية اعترفت بالإسلام ديناً حقا وطبيعيا وفطريا للإنسانية، وحلت محل أنظمة مال لأخطائها الدينية وشوائبها الأخلاقية أن جرت عليها صفة الاستبدادية. لقد زاد هذا الاتساع من فرص تعايش العديد من البشر بسلام، مع درجة معينة من العدالة. ما انعكس انفتاحا، فالإسلام أعطى للشعوب المتحررة حق الخيار بالإبقاء على دينهم، وهو ما يؤشر إلى فكرة إدارة البلاد بطريقة أبوية مفيدة، طارحا مسألة (فتح) البلاد عوض (احتلالها)؛ لأنّ اعتقاد المسلمين أنهم إنمّا يحملون إلى تلك البلاد ديناً في صميم الفطرة البشرية، وليس معتقدا غريبا أبداً.

الفصل الثاني: في منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها

وهو فصل طويل يفند فيه المؤلف المراحل التي مر فيها إدراك كنه الشريعة، منذ عهد الخلافة الراشدية حتى اليوم، منطلقاً من أن المسلمين عالجوا في طرق مختلفة قضايا الصواب والضلال، فأدبهم درس السلوكيات والأخلاقيات بالإضافة إلى أعمال فكرية تميزت بفرادتها، عالجت مضمون الشريعة وأحكامها. ولأنّ الشريعة هي الطريقة التي يمكن للمرء أن يحيا بموجبها حياة صالحة يرتضيها الله؛ لأنّها تعكس مفهوم الإسلام كدين طبيعي فطري، لا- غرابة أن نرى المسلمين يتحرون عن الصواب والباطل منذ بدايات الإسلام، منقادين بالطاعة لمصدرين انتهى التقليد الإسلامي إلى ربطهما بالقرآن والسنة. وقد انبثقت فئة من المختصين في قراءة وتفسير القرآن، كما في قراءة وتفسير الأحاديث النبوية، وهكذا صار العلماء مصدراً مهماً ينهل منه أبناء الأمة لما يتعلق بالشريعة. ولأنّ إدراك كنه الشريعة واجب على كل المسلمين، فمساهمة مثل هؤلاء لا بد من النظر فيها كواحدة من أهم التطورات في تاريخ منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها.

أولاً: التطورات الأولى: عندما توفي عمر بن الخطاب كانت موجة التوسع الإسلامي تتقدم، وقد اعتمد خلفه عثمان بن عفان نظامه في الإدارة، ففي كل إقليم تأسست إدارة جديدة كفيلة بالشهادة على سيطرة الإسلام، وعمد حكام الأقاليم بالتعاون مع المقاتلين المولجين بتأمين الحماية، إلى إدارة الصلوات وما لحقها من تعليم ديني، تطلب معلمين مختصين بقراءة القرآن.

ويشير المؤلف إلى أنه (يصعب التحقق من صحة الرواية التقليدية التي تعزو إلى عثمان جمع آيات القرآن وسوره)، وهو إذا كان قد تحقق، يتابع (يصبح الزعم أن المعارضة التي استهدفت حكمه بتهمة فشله في الحكم وفقاً لما يمليه كتاب الله ضرباً من ضروب السخرية) في رأيه. ويتابع سرد أحداث (الفتنة الأولى) أو ما يسميه (الحرب الأهلية)، والتي انتهت بانتصار معاوية، الذي شكل رفضاً للقيادة الصائبة، وبالتالي انحرافاً عن النموذج الذي أقامه النبي - صلى الله عليه وسلم - بإملاء من الله تعالى. ولعل في ما كان يحثله القرآن الكريم من أولوية واضحة في الجدالات حول الصواب والضلال، ما يثير الاهتمام،

فالشعار القائل (بيننا وبينكم كتاب الله) يشير إلى اعتراف المسلمين بالصلة الوثيقة للنص بالإرشاد. ممّا يبرز دور الوسطاء في النزاع، وأهمية طبقة من المختصين عنيت بالحفاظ على النص القرآني وحسن تجويده. هذه الطبقة تعزز شأنها على يد الأمويين، الذين فضلوا إطلاق تسمية الخلافة على نظامهم، وأمنوا الحملة الدعائية المتسقة مع هذا الادّعاء، ومع ذلك، بقي بعض المرتلين المستقلين، ومنهم حسن البصري.

ويبدو أن الحسن عمل ناقدا لبعض المزاعم الأموية، بطريقة تقدم المفهوم القائل بأن المعرفة تشكل نوعا من السلطة. فعندما سئل عن مزاعم الأمويين بالشرعية الإلهية قال بحسم: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

لكن ما وصلنا عن أعمال الفقهاء في دمشق قليل، سوى ما نقل عن وجه بارز حمل اسم (الأوزاعي) ورد ذكره مؤسسا لمذهب مميز قارب به منطق الشريعة الإسلامية. (وقد وقف عنده بعض الباحثات مستشهرين بأرائه في منطقة (ساحل الشام) عرفت تواسلا جواريا مستداما بين المسلمين والنصارى، وربما اليهود أيضا).

أما أبرز وجوه مكة والمدينة وأكثرهم علما آنذاك، فكان مالك بن أنس، وأعظم أعماله (الموطأ) كمثل عن منهج فكره، وفي العراق، لا شك بأن الأئمة هناك شكلوا جناحا فكريا احتضن (معارضة تقيّة) لحكم الأمويين، ممّا أسهم في نجاح الثورة العباسية فيما بعد.

ثانيا: التطورات التكوينية: مع انتقال الخلافة إلى العباسيين، نشأت في العراق طبقة من الأئمة ادعت القدرة على تمييز الصواب من الضلال، وذلك على أساس المعرفة الدينية رابطين السلطة بالنص القرآني. وإذ أخذ العباسيون علما بهذا الواقع، عملوا على تعزيز قضيتهم، واعدت بإنشاء (حكومة تلتزم بكتاب الله وتحكم بموجبه). وحين حصلت (مناظرات فقهية) بين بعض أولئك الأئمة ببناء لمنهج (علم الكلام) - ظهرت المعتزلة الذين أتوا بمنطق فيه مكنون سياسي واضح، أسعف الخلفاء العباسيين بإرشاد وتوجيه ديني. أما إذا أردنا الحصول على أمثلة تسوغ أحكام الشريعة الإسلامية، فعلينا أن نتحول إلى حلقة مختلفة من الأئمة العراقيين، على رأسها أبو حنيفة، مؤسس المدرسة التي حملت اسمه، وأبو يوسف صاحب كتاب الخراج، والشيباني صاحب كتاب السير، والاثنتان الأخيران هما شاهدان على المقاربة التي اعتمدها أبو حنيفة في مذهبه.

فكتاب الخراج يعالج القضايا المتعلقة بالأراضي، عاكسا النقاش المستمر حول حكومة المناطق التي فتحها الإسلام أو حررها. وكتاب السير يعالج العلاقات بين الأقاليم، عاكسا النقاش الخلافي حول أحكام في المواضيع العسكرية والسياسية المهمة. وفي أعمال أبي يوسف والشيباني، نرى نشوء أسلوب مستقل من التفكير، أسهم في تأسيس طبقة من المختصين الدينيين أو الفقهاء. ومما لا شك فيه، أن الغاية الأولى التي سعى إليها العلماء، من مصاف أبي يوسف والشيباني، هي (التعليم)، ففي نصوصهم استشهادات من القرآن والسنة، وقد أخرجوا الفتاوى من هذين المصدرين، مدلين بأراء جديرة بالثقة في مسائل الفصل بين الحق والباطل، ويثير الاهتمام أن يكون المذهب الحنفي قد تحدث عن (الرأي

أو الاستحسان) كأرضية شرعية للحكم والحساب، مزاجا بين العلم والتقوى.

ثالثا: النظرية الكلاسيكية التقليدية: حين وصل العباسيون إلى السلطة ركبوا موجة التشدد الديني التي سبقهم إليها الأمويون، وبناء لما بينه ماكس فيبر في دراسته الاقتصاد السياسي، فإن الحكام يسعون إلى الشرعية لتفادي كلفة السيطرة التي تعتمد القسر، فالحزم المطلوب يقتضي أن يؤمن الرعايا بوجود أسباب لا تمت بصلة إلى تلك التي يملئها عليهم الخوف، تلزمهم بإتباع توجيهات الحاكم. لذا تطلع العباسيون إلى التحالف مع الأحزاب الدينية المختلفة، فأولى المأمون المناقشات أهمية كبيرة. وقاده بحثه عن الحلفاء الدينيين إلى الخروج عما كان معمولا به في السابق، فارتبط بالمعتزلة، الذين عرفوا بممارستهم علم الكلام، والتزامهم بخمسة أصول هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأخيرا الوسطية في المواقف أو المنزلة بين المنزلتين. ولعل التوقف عند مبدأ التوحيد مهم؛ لأنه عنى عند المعتزلة أن الله غير قابل للوصف، وقالوا إن القرآن (خطاب خلقه الله)، ومن الأسباب التي سوغت لهم فهم التوحيد على هذا النحو، خشيتهم من أن تؤدي الطرق الشعبية في التفسير إلى تجاهل الفوارق بين الصور الإسلامية وتلك النصرانية المتمثلة للإلهية.

وفي ظل وصاية المعتزلة أسس المأمون لاختبار (محنة) يمكن العلماء من إثبات ولائهم للعقيدة الكامنة في الخطاب الذي خلقه الله. وكان المعرض الأساسي عن الإدعان لمشية المأمون هو أحمد بن حنبل، الراوي والحافظ للحديث والمختص به، وهو الملتزم بتوصيف النبي - صلى الله عليه وسلم - لخصائص الكتاب، ولما كان وفيما بهذا القدر فهو لم يؤيد المعتزلة ورفض الاستجابة لطلب الخليفة، معللا إجماعه عنه بافتقار من أمر به إلى الكفاءة التي تؤهله وضع السؤال وإلقاءه على العلماء، فبدأ واحدا ممن أقاموا الحجة على افتقار الثورة كليا إلى التسويغ، وتزودنا مقاومته بمثل أسر ساحر عما ينبغي أن يكون عليه السلوك السياسي.

ومع حلول القرنين الحادي عشر والثاني عشر، كان النظام الذي أشار إليه الشافعي وابن حنبل قد صلب تموضعه مع إسهام علماء مثل الماوردي والسرخسي وابن عقيل وابن رشد، وقد اشتغلوا في أصول الفقه أي مصادر التشريع، وهي منظومة النصوص التي يتوسلها العلماء لسنّ الفتاوى. ومثال عليها، ملاحظات ابن رشد وهي بعنوان: (بداية المجتهد)، وقد كان عصر ابن رشد العصر الذهبي لمنطق الشريعة عند المسلمين السنة.

والمفردتان -سنة وشيعة- وثيقتا الصلة بالموضوع في هذه الفترة، ومن المفيد الإشارة إلى عصر ذهبي أيضا عمل فيه أمثال: المفيد الحارثي، والطوسي الذي عاش في الحلة بين الكوفة وبغداد، وفي هذا الموقع نمت مقاربة شيعية مميزة لمنطق الشريعة في جنوب العراق وشرقه، كما أصبحت إيران مركزا مهما أيضا. فمن الوجهة الشيعية شكلت الفتنة الأولى رفضا لما خطه النبي - صلى الله عليه وسلم - لجماعته وعن ذلك أن أجزاء مهمة من مشروع الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها كانت لتصبح موضع ارتياب، وعلى وجه

الخصوص احتاج استعمال الروايات عن سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - لتفحص دقيق، وغي هذا المجال اعتمد العلماء الشيعة على أعمال فقيهين هما الكليني الرازي وابن بأبويه، ولم تكن صدقية الروايات عندهما لتحسم إلا- في حالات تضمنين الاستشهاد اسم واحد من الأئمة أو القادة المختارين. وعلى نحو مثير للاهتمام، فإن بعضا من الروايات المقبولة في التصنيفات الشيعية تشهد لسلطة العقل في المسائل الإنسانية. لكن التمييز بين التقليديين السني والشيوعي في ممارسة منطق الشريعة، ما زال يشكل موضوعا للنقاش.

رابعاً: الأنموذج الحديث: مع وجود علماء، أفاد منهم السنة والشيعة في تحديد هيكلية منطق الشريعة، سمح لهم اعتبار أنفسهم مشاركين فاعلين في نقاش عابر للأجيال حول الصواب والضلال في المسلكيات البشرية. وهذه الممارسة اقتضت إيجاد توازن مستمر بين الاستمرارية والإبداع. فابن تيمية (ت 1428) سمي نفسه تابعا لأحمد بن حنبل، والونشريسي (ت 1508) عبر عما يدين بع لمالك بن أنس، وكل من ابن تيمية والونشريسي أنموذجا يحتذى. وهما زودا الفقهاء، رغم ذلك، بألية تمكنهم من الاشتغال بـ(حكم مستقل) فأعطيا القدرة على الابتداع أو الابتكار المرتكزين على التبصر بمناهل وهيكلية منطق الشريعة، لتحرر من ثقل التقليد، فالاحتكام إلى المصلحة (بمعنى ما يضمن إنقاذ المصلحة العامة) شكل في حالات كثيرة مقاربة أصدق وأفضل.

في ضوء ما تقدم، تتضح أمكانية أن تحمل العصور الجديدة إمكانية مقاربات أو أحكاما جديدة، مع إننا نوصف منطق الشريعة بأنه (ممارسة محافظة) بمعنى أنه يستلزم دائما احترام خط السلف، أما الإبداع الحقيقي فهو مفرد للقلة فقط.

فشاه ولي الله (ت 1763) كان من أول المستجيبين لهذه التغيرات، في الهند، مع اضمحلال سلطة المسلمين، إذ نفخ الحياة مجددا في عروق السلطة بتأسيس مركز لتدريب العلماء الشباب على ممارسة القيادة، عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن سرعان ما برزت صعوبة تحقيق المشروع مع نمو السلطة البريطانية فما كان من أحد أبناء ولي الله إلا أن أعلن عن لزوم عدم اعتبار الهند أرضا إسلامية بعد الآن اعدم وجود حاكم أو كيان سياسي يلزم بتنفيذ سياسة إسلامية، كما لم يعلن ابن ولي الله عن أن الوضع الجديد بعد 1820 يتطلب مقاومة مسلحة. ممّا استتبع اليوم وجود جماعتين هما الجماعة التبليغية الساعية إلى إعادة إحياء التأثير الإسلامي المتعلق بالقيم الروحية، وجماعة طالبان الذين حكموا في أفغانستان بين 1990 و2001م.

ونقف عند وجه ثان بارز، هو مُحَمَّد بن عبد الوهاب (ت 1791) مؤسس الحركة الوهابية، الذي شكل حلفا مع آل سعود، وسرعان ما فهمت هذه القيادة المشتركة أن التلازم والاتحاد بين دعوة المسلمين إلى التوبة ومعاقبة كل من تسول له نفسه رفض الإذعان إلى هذه الدعوة يتسقان مع رؤية الشريعة للمسؤولية الإسلامية.

وفي إيران وجد العلماء الشيعة ضرورة إيجاد فتوى يستحثون فيها حكام القاجار على استعمال القوة العسكرية بهدف مقاومة الغزوات والتصدي للتوغل الروسي داخل

الأراضي الإيرانية.

إن منطق الشريعة ممارسة مباحة غير متحفظة. فلنسلط الضوء على الهند، حيث علماء (ديوباند) يقدمون الدعم للجماعة التبليغية، كما يدعمون حملة الطالبان السياسية والعسكرية، أضف إلى ذلك ما حازه برنامج سيد احمد خان التربوي، بعد أن أعلن أنه من غير الممكن استنهاض الكفاح المسلح ضد دولة عظمى، فدعم برنامجاً يأتلف فيه التعليم التقليدي بالتعليم العلمي والتقني؛ لأن من يتحكم بالمعرفة يمسك في الوقت نفسه بزمام الأمور. ثم أسس سيد أحمد جامعة أليغار الإسلامية لتدريب المختصين من القادة أو العلماء، فالقائد المسلم في مفهومها شخص (علماني) ملم بمناهل منطق الشريعة. وانتقد جمال الدين الأفغاني (ت 1897) بقسوة سيد أحمد خان محتجاً بأن على المسلمين أولاً تحرير أنفسهم من السيطرة البريطانية. دافع الأفغاني عن الإصلاح الشامل، سحر الجماهير أينما حل، في تركيا ومصر وفي باريس صنف كتباً مؤثرة، وبخاصة رده على أرنت رينان عن المنافسة المحتومة بين العلم والدين. وكانت شراكة الأفغاني مع محمد عبده (ت 1905) الأكثر تماسكاً، وعبده -المفتي الأكبر في مصر في وقت احتاجت فيه مصر إلى الاستقلال السياسي- أصدر فتاوى اتسمت بأسلوب منطق الشريعة عادت الطريق بينها وبين الرؤية السياسية.

ثم طرحت الحرب الأولى أزمة للإسلام عكست زوال التسويات السياسية الكبرى الطويلة الأمد في البلاد العربية كلها، وهكذا لم يبق إلا الإمبراطورية العثمانية لترمز لدار الإسلام القديمة وخلافتها الكونية. ولكنها اقتصرت على دولة واحدة هي تركيا. وفي أوائل العشرينات جاء مصطفى كمال (أتاتورك) ليعلن هوية جديدة لتركيا، وعام 1924م أعلنها جمهورية علمانية، فأثار إبطال السلطنة العثمانية أزمة تشريعية في دار الإسلام. فجاءت صرخة الاحتجاج من الهند كما يشرحها الشاعر الفيلسوف محمد إقبال (ت 1932) وكان للمصريين رأي آخر في ذلك، إذ إن السلطنة ولو لم تكن كلها سيئة، إلا أن أياً من السلاطين لم يستحق لقب خليفة. وكان زوال السلطنة فرصة للنقاش في استعادة الخلافة. فقام الأزهر بوضع قائمة بالمواصفات اللازمة لمن سيحمل لقب خليفة، وهنا برز علي عبد الرازق -أصغر العلماء سناً- ليكتب أنه (لا القرآن ولا السنة وضعا نموذجاً خاصاً يحتذى به في الخلافة) فالراشدون أقر لهم بالحكم شرعاً بوصفهم صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - أما الذين جدوا وادعوا الخلافة، فقد امتازوا بمهارات سياسية أو عسكرية، ويجب عدم الخلط بين النفوذ في الدين والنفوذ في السياسة - فالدين لا يطالب بإقامة الخلافة.

واستقبل طرح عبد الرازق بعاصفة احتجاجية، فهو قد ذهب في سبر أغوار المناهل أكثر من علماء الأزهر، وزعم أن السياسة والدين مختلفان. وقد تطابقت رسالته مع برنامج الساعين إلى اعتماد مذهب الفاعلية، كما أن محمد عبده كان قد قطع شوطاً مهماً في نقاش موضوع الخلافة، وفي مصر، عنى ذلك كله أن يحصل الأقباط على حقوق وان يحظوا بفرص تتلاءم وإسهاماتهم كمواطنين. أما رشيد رضا فقد أنكر على عبد الرازق اقتراحه فصل الدين عن السياسة تماماً لأن السياسة تتطلب أخلاقاً أكثر اتساعاً ممّا قاله، لكنه وافقه

على طرحه أن الدولة الحديثة بحاجة لكل مواطنيها. وفي عام 1952م تولى جمال عبد الناصر السلطة، بعد اغتيال حسن البنا بقليل، وكانت حركة الإخوان المسلمين قد تأسست مع إعلان عبد الرزاق لرسالته، وهي مزيج من الفضائل التي تدعو إليها أي مقاربة شعبية في تاريخ الإسلام، أطروحاته السياسية تعبير مفتقد للبراعة عن أفكار رشيد رضا، تؤمن بأن الحكم هو ما تمليه الشريعة فالمخلوق البشري هو بفضل ما أراده الله كائن اجتماعي، وشكل الإخوان قوة ضخمة لكن اغتيال البنا أثبت عدم استعداد النخب المصرية بعد للإصغاء إلى رسالة الإسلام، طلب عبد الناصر دعم الإخوان ثم انقلب عليهم عام 1954م.

رؤية البنا كانت أبلغ مثال على النزعة الشعبية التي تميز إسلام القرن العشرين، كما مثلها أبو علي المودودي في جنوب آسيا. والمودودي انتقل من الهند إلى باكستان حيث استهل حملة ضمنت لها أن تكون دولة إسلامية حقا، وهناك شارك في نقاش الوضع القانوني لحركة عرفت باسم أحمديات التي تشدد على أن يكون الإسلام ديانة رسولية مكرسة للوعظ بكلمة الله من خلال النبي - صلى الله عليه وسلم -، وحين انتهى النقاش إلى إعلان أحمديات حركة غير إسلامية، أصبحت جماعة المودودي لاعبا مهما في سياسة باكستان منذ ذلك الحين.

وبحلول منتصف القرن العشرين، أخذ الاحترام الذي اعتاد المسلمون العاديون على إظهاره لآراء العلماء بالذبول والتلاشي، ولعل الاستثناء كمن بين الشيعة في سياق بروزهم المنتامي في إيران، خصوصا بعد استيلاء رضا بهلوي على السلطة، ولو مثل حلا جزئيا، إذ نلاحظ خطب آية الله الخميني التي كانت تثير الارتياح بالتعاطي مع القوى الأجنبية، فالعلماء الشيعة عندهم حس (حراسة) التقليد الديني والمحافظة على الهوية الشيعية لإيران.

وهذا لا يعني أن المؤسسات المرتبطة بالفقه السني كانت في طريقها إلى الزوال، فقد احتفظت هذه الحركات بحقها بحكم نفسها، وهكذا استهل فصل جديد من تاريخ منطق الشريعة الإسلامية، نرى أقساما منه في شهيد قضية الإخوان سيد قطب، وفي الحجج التي يسوقها أعضاء من الجماعة ارتبطت باغتيال الرئيس السادات، وفي نشاط (العرب الأفغان) بعد ارتباطهم بعبد الله عزام، وفي السير المهنية لواحد منهم هو أسامة بن لادن التي تعد تصريحاته اليوم أهم مثال عن هذه النزعة الجديدة.

الفصل الثالث: في السياسة والأخلاق والحرب في الإسلام الكلاسيكي

بالنظر إلى تاريخ منطق الشريعة وتسويغ أحكامها، نلنفت إلى العراق، لنجد فيه مثالا عن الطرق التي عالج بها العلماء المسلمون مسائل الحرب، فالقرآن يحوي مقاطع تسوغ القوة العسكرية، كما بعض الروايات عن سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - . وموطأ مالك بن أنس يعقد فصلا عن الجهاد بليغا جدا، كذلك كتاب الخراج لأبي يوسف الذي يعالج مسألة إدارة الأراضي التي فتحها الإسلام، لكن كتاب الشيباني (السير) يضم فصولا

السير هي التحركات أو التنقلات، أي التي تتم بين كيانين: دار الإسلام ودار الحرب. أما الحرب فهي وسيلة يراد منها تحقيق غرض سياسي في إنشاء وإدارة اتحاد سياسي إقليمي يحكمه الإسلام، ممّا يشكل ارتقاء بالهدف الديني القاضي بدعوة الإنسانية إلى التدين بالإسلام، ومن شأن هذه المقاربة أن توحى بأنه ليس في الحرب ما هو جيد أو سيء.

يبدأ الشيباني نصه برواية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعدها المرجع الذي يستلهم لاستصدار الفتاوى بخصوص الحرب وهي التي فيها: «...اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا...».

وهو نص فيه أن الحرب تستوجب، أولاً، أمراً تتولى سلطة شرعية إصداره، كمل يتطلب سبباً عادلاً يسوغه، ونية ناشئة عن دوافع أخلاقية. ومن النص أن الحرب تكون ضد الكافرين أو من تعددت آلهته، يعني أن النصاري واليهود ليسوا منهم، لكن ينبغي أن توجه إليهم الدعوة ما لم/أو إلى أن يعبروا عن إعجابهم بها واحترامهم لها فيصيروا أهل ذمة.

يتضح لنا أن السنة التي يركز عليها منطق الشريعة وضعت مرادفاً لمعايير الحرب العادلة، لكن النص السابق صب اهتمامه على الذين لا يعيشون في حِمى الدولة الإسلامية، وفي دراسة تحليل الشيباني نجد القتال مسوغ ضد أهل الذمة إن نكثوا، أو ضد قطاع الطرق، كما يمكن استرضاء البغاة قبل إعلان الحرب عليهم. ولن نتناسى أن رواية النبي - صلى الله عليه وسلم - تضع قيوداً فيمن يستهدف القتال، واعتبارات في توزيع المغانم، والتبصر في الاتفاقات. وقد تكشف النص الطويل عن ميل إلى توصيف (الواقعية العسكرية) على افتراض إن متطلبات الحرب العادلة قد لبيت. فالشيباني على استعداد لإعطاء القادة هامشاً من حرية التصرف، فنص النبي - صلى الله عليه وسلم - واضح في ما يتعلق بالغش والخداع، واستناداً إلى القرآن الكريم أيضاً (ولا تعتدوا) فكيف تتم الملائمة بين النص والواقعية العسكرية؟ نقرأ عند الشيباني سلسلة من الأسئلة والأجوبة مثل: هل نرسل الماء على مدينة أو تحرق بالنار وفيها العباد والنساء والشيخ الكبير والصبيان؟ والجواب: نعم. فالمدنيون لهم حصانة، لكنها غير مطلقة، إذا كانت الوسائل القتالية غير متعمدة. وعن سؤال: إذا حاصر المسلمون مدينة فقام العدو على سورها ومعهم أطفال من المسلمين يتترسون بهم، أيحل للمسلمين رميهم بالنبل والمنجنيق؟ والجواب: نعم. ولكن ليتعمدوا أهل الحرب لا الأطفال. وإذا قتل طفل أو شيخ منهم لا كفارة ولا دية عليهم.

لم يوافق الفقهاء كلهم مواقف الشيباني وها هو الطبري العظيم يعنون كتابه: اختلاف الفقهاء في الجهاد والجزية. فهناك دائماً فريقان: واحد يؤثر مفهوم السلف، وآخر يضعفه، ممّا يقتضِب إيجاد توازن بين ما أصدره ذلك الفقيه والحاجة إلى الاجتهاد.

ومع حلول عصر الماوردي (ت 1058) يبدو أن منطق الشريعة قد انتقل إلى معالجة

البنية العليا للسلطة الشرعية، في مثل النصوص التي تبحث في تأمير الخليفة للأمراء، وتعيين الوزراء، وتحديد سلطاتهم، وغيكال المهام للمستشارين في البلاط فيسطوا على من يتولى المناصب... وفي معرض تعليقاته على الحكام يصبح منطق الماوردي خلافا مبتكرا، فمن يقرأه يفهم الحاكم المتغلب بالإكراه مثالا خالصا (للسياسة الواقعية) المبنية على عوامل مادية وعملية. ويتابع الماوردي في (الحكام السلطانية) حديثه عن الحاكمية وصلاحياتها في إعلان الحرب، بأنها تفرض أيضا الواجبات. وتعليقات الماوردي جديرة بالدراسة، والمتابعة. وقد قام بعده السلمي الدمشقي (ت 1106) بإصدار كتاب (الجهاد) بحث فيه في الحرب الدفاعية (المفروضة) ممثلا بحرب الردة على الحملة الصليبية الأولى، وهي فكرة مميزة في حيز مختلف، إذ أكد أن واجب القتال (استعمل كلمة الغزو) هو على كل فرد أينما كان، فإذا تعرضت مدينة لهجوم الفرنجة وجب على كل المدن أن تهب لمساعدتها، وقد استند إلى أقوال من الشافعي والغزالي.

ولمن تيسر له الاطلاع فيما بعد- على أعمال ابن تيمية (ت 1328) حيث الإشارة إلى إن القتال واجب فردي في الظروف الطارئة، يجد هذا الأمر يسيرا، ويستشهد ابن تيمية بالقرآن والسنة، بأنه على كل مسلم تقديم العون حتى ولو لم يكن جنديا، والمثال ما وقع في وقعة الخندق (فلم يأذن الله لأحد بالتخلي عن الجهاد) فالدفاع عن المدينة جهاد للدفاع عن الدين. كما يقترح ابن تيمية أن يتحمل غير المحاربين مسؤولية وضعهم المحمي شرعا إن شاركوا بأي طريقة في المجهود الحربي الخاص بالعدو. وتحدث عن قتال المرتدين والبعثاء، سامحا بالجوء إلى القوة لحماية الدولة الإسلامية، فكان على ثبات في موقفه المتناغم مع أسلافه المشتغلين بالاجتهاد الفقهي ويكمن الاختلاف البسيط بينه وبين أسلافه في تأويله للعلاقات بين الولاية ورعاياهم، فبالنسبة إليه هذه العلاقات تبادلية، فهو يقود وهم يدينون له بالطاعة وهذا واحد من أحكام منطق الشريعة المعيارية المعتمدة.

الفصل الرابع: في المقاومة المسلحة والتقليد الإسلامي

يقتضي منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها نقاشا حول السابقة علما أن العملية تستلزم أكثر من ذلك، ففي السابق توفرت الشورى، بين العلماء والقادة ما أمن الحد من نفسي الخروج على الله وغيره من الشرور داخل دار الإسلام. وبعد أن شكل نفوذ أوروبا والولايات المتحدة الأميركية تحديا لادعاء المسلمين بالسيطرة اقتضى منطق المشتغلين بالشريعة البحث عن سوابق، وقد وجدوها في نصوص ابن تيمية، فقد كتب عن العدو الصائل الذي يفسد الدنيا والدين ولا شيء أوجب بعد اليمان من دفعه، وهذا الرأي استند إليه الظواهري وابن لادن وسواهما.

ومن آرائه أيضا ما ألهم محمد بن عبد الوهاب أن السلطة العثمانية منافقة تتظاهر بالفضيلة، فيحق للطليعة التي تهتدي بالشرع الانخراط في الجهاد المسلح ضد مظاهر الكفر هذه. ومثله شاه عبد العزيز الذي أعلن أن الهند لم تعد دار إسلام، وكأنه أجاز للبعض المقاومة المسلحة، فالبريطانيون غزاة والقتال فرض ملزم وهو (الدفع) الواجب على كل

فرد. حالتان سوغتا القتال، لكن مصطلح الواجب الفردي لا يلهم أو يملي (ثورة شعبية)، وبالتالي فإن مفهوم المقاومة يبدو بحاجة إلى تسويغ.

والحجج الجهادية التي نتعلم منها نجدها في: (الفريضة الغائبة) (1979) و(ميثاق حماس) (1988) و(البيان عن جبهة مقاتلة اليهود والصليبيين) (1998)، وكل واحدة تحاول تسويغ المقاومة الشعبية المسلحة.

أولاً: حجج المقاومة: في أعقاب اعتقال ومحاكمة المتهمين باغتيال الرئيس السادات، ظهرت رسالة (الفريضة الغائبة) ووصف بأنها وصية قتلة السادات، مفادها أن المرتد سيلقى أشد من عقاب من كان كافراً. وكان السادات قد أقام علاقات رسمية مع إسرائيل، وزار القدس وألقى خطاباً من على منبر الكنيست، كما رحب بعلاقات حسنة مع الولايات المتحدة الأميركية ليضمن مساعدتها لاقتصاد مصر. ولهذا حاز جائزة نوبل للسلام مع كل من كارتر وبيغن. هذه هي التهم التي وجهها إليه صاحب الفريضة الغائبة، فالردة هي نقض لعهد المسلم مع الله، فإذا لم يتب سوغ الجهاد ضده.

وتتابع الرسالة: (ويقف حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام... وهم لا يحملون منه إلا اسمه) لتشكل الحجة دعماً لحق المسلمين بالثورة والعصيان، وفي ذلك دمج بين الحجة بشأن عقاب المرتدين واللغة التي تملي القتال ضد قوة غازية، فالعدو يعيش وسط دار الإسلام، نجح في الاستيلاء على السلطة، إذاً، مسوغ امتشاق السلاح ضده، وهو واجب فردي. وقام شيخ الأزهر منتقداً الرسالة ليس ضد الحجة مباشرة بل متسائلاً عن الحكمة منها. مذكراً بالخوارج، النموذج المسمى بـ(الحماسة المفرطة)، فكتبة الرسالة وإن كانوا صادقي النية، فهم متهورون.

ثم قدمت حماس ميثاقها باعتبار قضيتها حرباً مفروضة، مذكراً بالحروب الصليبية، فالدولة الإسرائيلية شبيهة بالقاعدة الصليبية في عقر دار الإسلام التاريخية، ولأن، الإسلام هو الحل لكل الآفات التي ابتليت بها السياسة، وطالما أرض فلسطين وقف إسلامي فالقتال مسوغ، بل هو إلزامي. ويتحدث الميثاق عن حركة مقاومة شعبية، فغزوة القوات غير الإسلامية وتوغلها داخل دار الإسلام أوجداً مسوغاً للكفاح المسلح. ويبدو أن (منطق الضرورة) أة الطارئ ما زود (البيان) الذب لأصدرته الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين، والنص وقعته خمس مجموعات، أهم قادتها أسامة بن لادن، الممثل للقاعدة، التي تأسست رداً على قرار العائلة المالكة بالسماح بوجود عسكري أميركي في شبه الجزيرة العربية. ويستحضر البيان مفهوم الحرب المفروضة أو الدفع، والوقائع التي تشكل ركيزة الاتهام هي الآثام التي ارتكبتها الأميركيون ضد الله ورسوله، والمسلمين، فالجهاد فرض عين إذا هدم العدو بلاد المسلمين، ومن وقع البيان يعتبر نفسه مؤهلاً لإصدار الفتوى الشرعية، فالضرورة ترسي واجب الدفاع، والسلطة تؤول إلى من يستطيع تنظيم المقاومة. ويمضي بن لادن في دعوة القادة الصالحين إلى تقديم العون لتنظيم مقاومة مسلحة تضرب ضربات خاطفة كالبرق أهدافاً أميركية في شبه الجزيرة

العربية. وفي شباط/فبراير 1998م تشكل الائتلاف بين القاعدة والجماعة الإسلامية المصرية، وفي تصريحات لاحقة لابن لادن بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001م، أشار إلى امتياز طليعة اصطفاه الله تقاتل مليية ومصادقة البيان المتعلق بواجب المسلمين، وهم لا يحتاجون إلى المرجعيات الدينية والسلطات السياسية؛ لأنهم إنما يلبون دعوة الله.

وبالنظر إلى راديكالية هذه الدعوات، فمن المنتظر أن نسمع المرجعيات الدينية تتهمها بانتهاك الشريعة الإسلامية: وقد ركز النقد على الوسائل المستعملة أكثر ممّا ركز على ما تطرحه من إشكالية في السلطة الشرعية، إذ سأل شيخ الأزهر في معرض رده على الفريضة الغائبة: أين سيتوقف القتال؟ وكم سيراق من الماء؟ والشائبة تنبئ عن القلق من الضرر والشر الذي تستهدفه المقاومة، وكأنه يقول: إن المتورطين في المقاومة المسلحة سينتهكون سوابق الشريعة التي ترسي مبادئ القتال المشرف وقواعد سلوكه.

وفي حالة حماس، أصدر 55 قياديا فلسطينيا في حزيران/يونيو 2005م بيانا احتجاجيا فيه على عملياتها لأنها يساعد الجناح الأكثر تصلبا في الرأي العام الإسرائيلي. ثمّ أصدر 150 قياديا آخرين رأيا مضادا في الشهر نفسه. وعقب القرضاوي بأن الذين بذلوا حياتهم في هجمات تستهدف الاضطهاد الإسرائيلي لم يكونوا ليرتكبوا الانتحار بحق أنفسهم وإنما كانوا يضحون في سبيل العدالة، فهم شهداء. وقد وفق كثيرون على هذا الموقف إذا كان القصد قتل جنود العدو فحسب. ومن الواضح أن القرضاوي يعتمد أسلوب المفاهيم التي صاغت الشريعة لتوصيف القتال المشرف، وهو أعطى المقاتلين هؤلاء حرية الاختيار ممّا هو مسموح في الظروف الطارئة.

لكن القرضاوي وشيخ الأزهر أصدرتا فتاوى تدين رعاية القاعدة للتفجيرات التي استهدفت سفارتي الولايات المتحدة الأميركية في كل من كينيا وتنزانيا عام 1998م؛ لأن التفجيرات أدت إلى قتل أبرياء، فما الفرق بين أنشطة القاعدة وتلك التي يراها حماس؟

الفرق هو بين عدو قريب وآخر بعيد، فالقوات الإسرائيلية تشكل خطرا رهنا، وكل الإسرائيليين مؤهلون للخدمة العسكرية، ممّا هو مختلف عن ضحايا مركز التجارة العالمي. بينما يؤكد بيان الجبهة الإسلامية العالمية إن ضرب الأميركيين مجاز وإلزامي دون تمييز بين أهداف مدنية أو عسكرية. وعلق أسامة بن لادن بما مفاده أن التقنيات الاحترافية غير الركيزة مسوغة في ضوء اعتبارين:

الأول: هو حرية التعبير الديمقراطي التي تجيز للمواطنين -خلافًا لما تعتمده حكوماتهم- طرح الأوغاد جانبا، بالاقتراع.

والثاني: بسيط وهو (ذوقوا عواقب ما قدمتم) فقانون المعاملة بالمثل يجيز للمقاتلين الثأر لمقتل المسلمين الأبرياء.

إجمالا ينظر إلى ابن لادن بوصفه رجل شرف وكرامة، يمتنع عن اللذات ليؤمن بمبادئ،

وهو ما يلفت السعوديين، فهو زاهد وأبناء الأثرياء غير ذلك. لكنهم يأخذون عليه مأخذ ثلاثة: فهو يتهم رجال الدين والحكام بالكفر في وقت لا دليل عنده عليه، وهو يجعل من الدول الإسلامية ميدانا للعمليات العسكرية، وأخيرا هو يستهدف الأبرياء أيا كان دينهم أو لونهم وفي كل المناطق.

الفصل الخامس: في العمل العسكري والسلطة السياسية

لا تدور الحجج تلك في فلك الوسائل العسكرية فقط، بل تتعلق بمفاهيم السلوك السياسي الواسع، فالمؤيدون للمقاومة يرون أنفسهم طليعة حركة سيقدر لها أن تقيم الدولة ذات (الحكم الإسلامي).

أولا: برنامج المجاهدين : في الرابع من آب/أغسطس 2005م علق أيمن الظواهري على التفجيرات التي وقعت في لندن قائلا: عرضنا عليكم فرصة لوقف العدوان الذي استهدفتكم به المسلمين، ولم ترحلوا عن دار الإسلام... ولم تكفوا عن سرقة نفطنا. من شأن هذه الإشارات أن تربط بين برنامج عمل القاعدة ومفهوم السابقة بتطبيق منطق الشريعة الإسلامية وتسويغ أحكامها، فالأرض وقف، وإقامة الحكم الإسلامي يتفق ومراد الله. كذلك أصحاب الفريضة الغائبة وميثاق حماس يزعمون أنهم طليعة الإسلام هدفهم إرساء الشريعة لكي يعرف العالم نعمة الله وبركاته. ويتطلع كفاح المجاهدين إلى تقديم هداية الحكم الإسلامي إلى الإنسانية جمعاء، فالمسألة ليست تدميرا عبثيا لا غاية ترجى منه.

ويرتكز الإصلاح على مبادئ ثلاثة: الحكم بموجب الشريعة، وحرية أراضي دار الإسلام، وحرية أمة المسلمين في إدارة شؤونهم. ولكن على المؤمنين أن يتحلوا بالواقعية، لذا يتابع الظواهري في تصريحه: لا بد من طرد الغزاة بالجهاد في سبيل الله، ويعرض رؤيته السياسية التي تقضي بأن يتسلم القيادة. فالحكم عليه أن يهتدي بشرع الله، لذا يرفض الديمقراطية بمفهومها الداعي إلى المساواة بين المواطنين، ففي الرؤية الجهادية تطبق الأحكام السابقة أكثر مما تفسر. فحين يتحدث عن إن الترتيبات السياسية الراهنة غير مرضية يستمع إليه الناس بانتباه، ويصدقونه، فالصلة منعقدة بين الأنظمة القائمة وما يعانیه المسلمون من معضلات سياسية واقتصادية.

ثانيا: تقويم المسلمين للجهاد : تبدو مزاعم الظواهري وسواه من الجهاديين معقولة ومفهومة، فبرنامجهم واضح، فهل هم على صواب؟ إن حجة (البيان) تتطوي علي إشكالية واضحة، تتوف عند استهداف المدنيين واعتبار القتال فرض عين على كل مسلم. والعواجي يتهم ابن لادن باستهداف الأبرياء من كل أمة وكل دين وعرق على وجه البسيطة. وتساءل (الفريضة الغائبة) ما إذا كانت تزعم صدقا خدمة الحق والعدالة، وهل ما تقوم به يخدم العدالة مع ما يسببه من أذى؟ فإذا أجزى لكل مسلم حمل السلاح واستخدامه في سياق الطارئ فمن الذي سيحدد متى تنتفي الضرورة ويزول الطارئ؟

يبدو أن هناك عجزا عن الإفصاح عن انتقاد جوهرى لحركات المقاومة، فلم لا يلح على

أمثال بن لادن وسواه بضرورة الكف عن العمليات العسكرية، والاكتفاء بمسألة الإصلاح عبر القنوات السياسية المعتادة؟ فالجهاديون هؤلاء تنقصهم الحنكة والثقافة الرفيعة، في مزاوله منطق الشريعة، وهنا نستدعي آراء الخبراء التقليديين أمثال رشيد رضا وحسن البنا بأن زوال الخلافة العثمانية لا يعني نهاية الحكم الإسلامي.

ثالثاً: المسلمون الديمقراطيون : وثمة مسلمون يدافعون عن قراءة مختلفة للسنة الإسلامية هم المسلمون الديمقراطيون، فالمسألة عندهم ليست التقنيات الاحترافية بل مفهوم الخلافة الإسلامية. فعندهم تقتضي تفسير الفقه بطرق تؤكد حرية الضمير والمعتقد. لقد أكد مسلمون مثقفون مثل على عبد الرازق تساوq الإسلام وتتاغمه مع القيم الديمقراطية، ويمكننا العودة إلى كتاب سيد أمير علي (روح الإسلام) الصادر عام 1891م، الذي أشار فيه إلى مناهج تحليل فقهي لتطوير تسويغ للسياسات الديمقراطية. وسنستعرض أعمال ثلاثة من وجوه هؤلاء، أولهم عبد العزيز ساشدينا وهو مرجعية في عالم الإسلام التراثي، في كتابه (الجدور الإسلامية للتعددية الديمقراطية) يناقش العلاقة بين الإسلام الكلاسيكي والمعايير الدولية لحقوق الإنسان، ففي القرآن مطالبة أن تلقى حرية المعتقد الحماية في النظام السياسي، ولأن الإيمان هبة من الله، فقد عرف النبي - صلى الله عليه وسلم - إن الناس متى ووجهوا بقوة عظمي قد يقولون (لا إله إلا الله) وهو تكون شهادة خوف، لذلك الكيان الصحيح يأتي عن اقتناع، فالحرية هي سماع كلمة الله وقبولها، من هنا يجب أن يتاح للآخرين سماع كلمة الله ورفضها والعيش بما تمليه عليهم ضمائرهم، فأهل الذمة لا- يملكون حرية إعلان شهادتهم أمام المسلمين، وقد يتهموا بالتجديف على الله إن أعلنوها، ويعتقد الطواهري أن مثل هذه الحجج فاسد، والمنطق الذي فرضها هو ديمقراطية مغالي بها. وحين ينبري بعض المجاهدين تشريع تعرض الآخرين للقتل يكتب ساشدينا عام 1990م بأن الكفاح المسلح في سبيل الله حق للمسلمين في حالات معينة تقتضيها الطبيعة العدائية للعدو، مثل الحد من دعوتهم الناس للإسلام، فيسوخ القتال لأنه يرتبط الأمن، ولا يهدف أبداً إلى بسط سيطرة الإسلام على الأديان الأخرى ولا فرض نفوذهم على غيرهم من البشر.

أما عبد الله النعيم الذي ترك موطنه السودان عقب إعدام محمود مُحَمَّد طه المحامي الإصلاحى، حين اعتمد نظام جعفر النميري (تطبيق الشريعة) الحرفى بناء على السوابق، فاعترض محمود طه وشرح ذلك من القرآن، ليقول بأن الحكم فى الشريعة ليس محسوماً، فيجب عدم إبلاء حرفية النصوص القديمة أهمية أكبر من تلك التي توليها للروح التقدمية المحتجبة خلفها، وقد اعتبرت حكومة النميري هذا تجديفاً وردة فحكمت عليه بالإعدام عام 1985م. فأكد النعيم أن الممسك بالسلطة من القادة يتهم أصحاب الرؤى بالتجديف والردة لىبقى الوضع قائماً تحت نفوذه. وقد توسع النعيم بهذه النقطة، قائلاً بأنه ليس على الشريعة إيجاد ملائمة بين السابقة والحياة المعاصرة، بل هي مسألة تقتضى تغيير بنية الحياة المعاصرة بما يضمن للنماذج التراثية والتاريخية حسن سياساتها وتدبر شؤونها، فسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - زاخرة بالدينامية والحيوية. وجوهر كتب النعيم تأكيده أن

مستقبل الشريعة إنمّا يكون في التزام المسلمين بأحكامها طوعا وليس من خلال التطبيق القسري، فالمطلوب هو (حياد الدولة تجاه الدين)، والعمل على أن هناك أكثر من نموذج للمسلمين الساعين إلى الوفاء بمسؤولياتهم السياسية والدينية.

ويكتب خالد أبو الفضل في (مكانة التسامح في الإسلام) عارضا لموقع أهل الذمة في الدولة الإسلامية، مستنتجا إن الشريعة لا- تطالب الفقهاء بالموالاة العمياء للسوابق، فصحيح إن على الفقيه احترام العلماء القدماء، لكن ذلك لا يجعلهم المصدر الوحيد الذي عليه تفحصه، فالنبيّ - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر بالجزية من كل القبائل؛ لأنّه كان يكرم بعضها من التي يشتدّ عداؤها للإسلام فيدفع لها وهي (المؤلفة قلوبهم)، فالجزية ليست ممارسة مفوضة فقها، وإنما هي حل وظيفي. وفي كتابه (التحدث باسم الله) يزودنا أبو الفضل بنقد لفتاوى عديدة معاصرة حول المرأة وسفرها وحيدة، وفي كتابه الآخر (التمرد والعنف في الشرع الإسلامي) يتحدث عن أحكام البغاة، فيورد أمثلة من التاريخ، تشير إلى تفهم القادة وتسامحهم، فالأخذ بموازنة بين اعتبارات عدة، أمر ضروري للمصالح الإسلامية، لكن ثمة أزمنة يتجلى فيها الاستبداد، ويشدّد القمع فتطلب العدالة إجراءات خارجة عن المألوف فإذا ثارت جماعة في وجه حكومة إسلامية فإنه عليها فرض إعادة النظام لخدمة العدالة، لكن الإصغاء إلى الشكوى ضروري لتقديم حل للمشكلة، ومما لا- شك فيه إن أحكام البغاة تعطي للقوات الباغية هامشا من الحرية في العمل والاختيار إلا- ما لا- يسع الشريعة القبول به. إلا إن إطار هذه الأحكام لا ينطبق بالكامل على وضع الجماعات المقاومة المعاصرة، فالافتراض إن البغاة وأهل النظام يشتركون في الالتزام الأخلاقي لا يعتقد به أصحاب الفريضة الغائبة، فبالنسبة إليهم من قصر أو فشل من الحكام عد خائنا. والأمر نفسه ينسحب على واضعي ميثاق حماس، أما بيان الجبهة العالمية فلا- وجود فيه لتماثل معياري بين المقاتلين والولايات المتحدة الأميركية، كما لا يوجد ما يناقش بشأنه بين أصحاب البيان والسلطات الحاكمة في الدول الإسلامية، فالناشطون أولئك يعلنون عن سياسة الحرب التي تميز فيها.

مما لا شك فيه أن المسلمين الديمقراطيين منشغلون بموضوع الآليات الاحترازية التي يستخدمها النشطاء، بعد أن أكدوا إن دعوتهم تفتقر إلى الحكمة، وهي جائزة لاحق فيها. وهم اليوم خارج الاتجاه السائد في الفكر السياسي الإسلامي. والمشكلة هذه ليست موجودة بين المسلمين فقط، فالمسيحية أيضا لديها إرث يرفض ما يؤمن به الآخرون. والديمقراطيون يجهدون لإخراج هذه المشكلة من سنتهم.

الفصل السادس: في الحجة الإسلامية والحرب على الإرهاب

يكمن أكثر مواطن الضعف أهمية في ما يدعيه النشطاء من تمثيل الإسلام الحق. فالسنة -كما يشير الديمقراطيون- لا توثق المسلمين إلى شكل واحد من أشكال النظام السياسي، وإنما ترشدهم إلى التفكير في دروس التاريخ وعبره. ويبدو للمسلمين إن النظام السياسي الأفضل هو الأكثر ديمقراطية، لذلك يتوجب عليهم رفض الجهادية القتالية المرتكزة على

الإكراه، والسؤال الأساسي: ما هي فرص غلبة المسلمين الديمقراطيين؟ أما الجواب فيتوقف على منطق عرض الأفكار والمتفق عليه هو الاعتراف بالقرآن ومثال النبي - صلى الله عليه وسلم - وبدونهما ينتفي منطق الشريعة وتسويغ أحكامها. لكن الصراع بين الداعين إلى تمكين شرع الله على الأرض والمسلمين الديمقراطيين لا يكمن بالبيانات فحسب، بل بأهلية المساهمين به وفي قدرتهم على إقناع الآخرين.

وقد ووجه الديمقراطيون بتحديات منها ارتباطهم بالاستعمار، فهناك موقف صعب يعانيه الأفارقة الشماليون في فرنسا، كما أن تركيا لاقت صعوبات في تقديم طلب للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهما مؤشران على إخفاق الديمقراطية بالتعامل مع المسلمين بطرق تتضح بالندية. وفي الولايات المتحدة تغير الموقف من المسلمين بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، بإعلان (الحرب على الإرهاب).

أولاً: مخاوف المسلمين الديمقراطيين في ما نشر عبد الله النعيمي بعد 11 سبتمبر/أيلول بأن هذه الهجمات تشكل انتهاكا للمعايير الدولية التي تحتكم إليها حقوق الإنسان، أكد إن من سيقا تل المرتكبين يجب أن يحترم هذه المعايير، وإذ فشل قراران صادران عن الأمم المتحدة بإجازة العمل العسكري ضد أفغانستان، تجهزت الولايات المتحدة ونفذت من دون إذن المنظمة الدولية، وهو مثل هزيل عن السياسات الديمقراطية في المجال العالمي.

ونشر النعيم مقالة بعنوان (دعم الشرعية الدولية في مواجهة الجهاد الإسلامي والأميركي)، مثيرا إن سلوكيات الحرب ضد الإرهاب تؤذي قضيته؛ لأن المسلمين الديمقراطيين يعملون ضد العقبات الداخلية في المجتمعات الإسلامية، وصحيح أن الحكومة الأميركية تدافع عن مواطنيها ولكنها تقوض قضية الديمقراطية في دار الإسلام التاريخية. وقد أفصح النعيم عن قلقه، فالولايات المتحدة إنما تظهر رياء بالفعل وليس بالقوة ممّا هو مستشر في عقر دارها. ويسأل: هل سيؤمن المسلمون بشرعية الديمقراطية إذا هم رأوا الظلم في تصرف الدول الديمقراطية؟

ثانياً: المجاهدون والحرب على الإرهاب

يعتقد المجاهدون إن الحرب على الإرهاب منحتم فرصة منقطعة النظير للدفع بمراميمهم السياسية كما بأهدافهم العسكرية، فالعنف يرد عليه بالعنف. وثمة نص أكثر بلاغة ومهارة يأتيها من محمود أحمددي نجاد، في رسالته إلى الرئيس بوش في أيار/مايو 2006م. وسيرة نجاد معروفة ضابطا في الحرس الثوري ثم عمدة ل طهران فرئيسا وهو القائل: نحن لم نسهم في الثورة من أجل حكومة بالتداول بل هي سعي إلى الوصول إلى حكم عالمي الانتشار، أفصح نجاد عن الدور الجذري للإيمان الإسلامي في نظرته إلى العالم فالثورة تمت بعناية إلهية، وهو يتصور العالم بلا صهيونية، وأن انهيار أميركا وإسرائيل أهداف ممكنة التحقيق، مستخلصا ذلك من نجاح الثورة في إيران وقد كانت في نظر كثيرين مستحيلة.

وهو لا يرى تناقضاً بين إيمانه وسياسة القوة، ومن ذلك تطويره لقوة إيران النووية وعمله لموقع قيادي في العالم بدءاً من العالم الإسلامي، ويسأل لم لا يكون لمليار ونصف مسلم مقعد في الأمم المتحدة مع بضع دول تستطيع رفض قرارات العالم. صحيح إن نجاد ليس عالماً ولكن الدولة كلها وراء قراراته ومواقفه، وهي تعكس التزامه الشريعة، ونظرتة إلى الديمقراطية الليبرالية على أن النظام الإسلامي أرقى منها.

رسالته المفتوحة إلى الرئيس بوش تقوم مقام الوثيقة، فيسأله: أيمن لمن يتبع المسيح وهو رسول عظيم، ويحترم حقوق الإنسان ويحارب الإرهاب ويقدم الليبرالية إلى العالم... أن يزهق أرواحاً للناس ويدمر الممتلكات ويحرق قرى إن وجد احتمال مجرم فيها؟ يتساءل كيف لمن كرس نفسه للمثل العليا أن يسوغ الحرب في العراق متذرعاً بحيازة حكومتها أسلحة دمار شامل.

هي أسئلة محددة مهمة، يتابع بعدها بأن الحكومات زائلة فماذا يبقى للتاريخ؟.. إن الله لم يترك الكون والإنسانية على غاربهما، ويروح يتكلم كناطق باسم المسلمين مبيناً أن من يدعي الديمقراطية يقودهم إلى الضلال. فمن سيصدق تصرف من يتناقض سلوكه مع قيم العدالة؟ وأسئلة أخرى كثيرة تسجل قلقاً بشأن النوايا الأميركية.

المهم بالنسبة إلينا هو الأصداء التي تردت بعد الأسئلة التي طرحها أحمدى نجاد، وهو الذي أكد أمام المستمعين له أن ثمة طريقاً واحدة أمامهم هي طرق الرسل والأنبياء. وأظهر أنه يسعى إلى تفويض قضية الديمقراطية عبر إظهاره أن معظم مناصريها شعبية هم الأقل صراحة. أحمدى نجاد خضع في آرائه هذه لتأثير تاريخ الجمهورية الإسلامية في إيران وإلى خبرته في الثورة والحرب فتأثره بأية الله الخميني، الذي يصف الديمقراطية الحديثة بأنها نوع من التخلي الطوعي عن المسؤولية أمام الله.

وبمقابلة الديمقراطية يضع الخميني الحكم الإسلامي الذي يعمل بالاتساق مع القانون الإلهي الذي لا يسمح للكائنات البشرية بالانغماس في رغباتها الخاصة، بل إنه يشجع الناس على التتوق إلى المثال المسلكي الذي يجسده الأنبياء والعارفون ألا وهو الاتحاد بالله. إن نماذج الديمقراطية المرتبطة بكل من أوروبا وأميركا الشمالية لم تكن لتلائم المجتمعات الإسلامية تاريخياً، فبالنسبة لقادة نخبيين إن الديمقراطية لم تكن أبداً ملائمة للرسالة الإسلامية فهي فصلت المؤسسات الدينية عن تلك السياسية وصولاً إلى الحد من دور الإسلام في الحياة العامة فكبحت الديمقراطية قدرة الأمة الإسلامية على التأثير في السلوك. وهناك سؤال مهم أيضاً: ألم يؤشر السلوك في الحرب العالمية الأولى إلى نقص في أخلاقيات الدول الديمقراطية؟ فلم على المسلمين، والحالة هذه، أن يسيروا في طرق الغرب.

ثالثاً: المسلمون الديمقراطيون والسياسة الأميركية

إن خطاب النقاد المسلمين على الإرهاب مخيب للأمال، فمن شأن أسئلة أحمدى نجاد أن

تدفع المناصرين للديمقراطية إلى التساؤل متى ستلقى الأسئلة التي تطالب بالديمقراطية إجابات صحيحة. إن المسلمين الديمقراطيين يساعدون على الاهتداء إلى الطريق، وذلك عبر إظهارهم إمكانية أن تجد الديمقراطية في ممارسة منطق الشريعة الإسلامية وتسويغه أحكامها ما يشرعها.

وفي النهاية يمكن لقدر هؤلاء المسلمين الديمقراطيين أن يرتبط بمسلكيات الحرب على الإرهاب. ففي تلك العشيّة من حزيران/يونيو 2005م كان جورج بوش على حق بأن النزاع بين المؤيدين للديمقراطية والمجاهدين الإسلاميين إنّما يشكل لحظة حاسمة بالنسبة إلى الإنسانية ويشكل، اليوم، الأخذ والرد بين المسلمين وغير المسلمين في ما يتعلق بالحرب على الإرهاب وجهاً حاسماً من وجوه ممارسة الديمقراطية وسيكون كذلك قدر هؤلاء المسلمين الديمقراطيين أن يؤثروا في المستقبل السياسي للولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والعالم.

(* أستاذ أخلاقيات الدين، جامعة ولاية فلوريدا.