

في طبيعة الكيان الاجتماعي والسياسي الذي انتظم في ظله مسلمو الفترة النبوية

عبد الرحيم العلام

باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

يدور موضوع هذا البحث حول مسألة «الدولة» في الفكر السياسي والممارسة التاريخية للمسلمين، في محاولة منا لاستقصاء ملامح وحيثيات أشكال الأنظمة السياسية، وطبيعة الكيانات الاجتماعية التي انتظمت حياة المسلمين منذ الحقبة النبوية إلى وقتنا الحاضر. وكنا في دراسة سابقة قد تناولنا موضوع الدولة في الاصطلاح واللّسان العربيين¹، وخلصنا إلى نتيجة مفادها أن الدولة بمفهومها الحديث غائبة عن تاريخ المسلمين لغة واصطلاحاً، إذ إنه في حالة إسقاط المفهوم الحديث للدولة Etat على الكيان السياسي الذي ساد نظام الحكم الإسلامي، فإن النتيجة ستكون آنذاك أمام غياب أي وجود للدولة في كل تجارب الحكم في بلاد المسلمين، فأركان الدولة الحديثة، غائبة في مجملها، ثم إن صفات الثبات والاستقرار والتجرد التي تتصف بها الدولة Etat لم يشهدها الواقع السياسي للمسلمين.

وفي حال الاختصار على التعريف اللغوي للدولة، فإن الملاحظ هو أن ما شهدته التاريخ السياسي الإسلامي كان حقاً دولة بكل ما تحمله كلمة دولة من معاني؛ فالمسلمون لم يعرفوا - إلى وقت قريب - الدولة إلا بما هي تداول وانقلاب وصراع ودوران، وإنما عاشوا في ظل دول تحمل أسماء حاكميها وتنتهي بانتهاك حكمهم، دول لا حدود إقليمية قارة لها، ولا سيادة كاملة على ترابها، ولا شعب - بالمفهوم الحديث للشعب - يعيش على رقعتها، فضلاً عن غياب طرق مستقرة لتدبير شؤون الحكم وسبل تداوله. بهذا نكون أمام كيان سياسي تتداول فيه «الدول» كما تتداول فيه أنظمة الحكم.

وقد مكنتنا هذه الدراسة المفهومية لمسألة الدولة من المضي قدماً من أجل مزيد من البحث والاستقصاء، وهو ما سنركز عليه في بحثنا حول طبيعة الكيان السياسي والاجتماعي الذي انتظم في ظله أصحاب الرسول أثناء تواجده بين ظهرانيهم، على أن نردف هذه الدراسة بموضوع تالٍ يتعلق بمحاولة استكشاف أسس النظام السياسي الذي كرسه «سقيفة بني ساعدة»، وفي خطوة ثالثة سنقوم باستقصاء منظور ما يصلح عليه «بالآداب السلطانية» لمسألة الدولة. غير أننا نرتئي، تمهيداً لموضوعنا حول الشكل السياسي الذي ارتآه النبي لأتباع ديانته، أن نستحضر، ولو بإيجاز، مفهوم الدولة الحديثة كما تم التنظير له في الفكر الغربي الحديث؛ حيث تهدف هذه الخطوة إلى استتصار الأنموذج الذي ننوي مقارنته بذلك الذي عاش في ظله المسلمون في عهد الرسول محمد، صلى الله عليه وسلم، حتى تتضح الرؤيا وتلوح معالم المقارنة.

¹ - الدراسة منشورة ضمن قسم الدين والسياسة بموقع www.mominoun.com الذي تشرف عليه مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" وهي مؤسسة تعني بالدراسات والأبحاث في مجموعة من المجالات.

مفهوم الدولة في الفكر الغربي الحديث:

يختلف تعريف الدولة حسب الخلفية الفكرية لكل عالم ومفكر؛ فالجغرافي يعرف الدولة من خلال تراب وطني محدد، والسيوسولوجي لا يفصلها عن واقعة التمييز بين الحاكمين والمحكومين، ويرى المؤرخ أنها تعبير عن نمط وجود أمة، كما يعتبرها القانوني بمثابة نسق من الضوابط (ه. كيلسن)، وينظر إليها الفيلسوف على أنها «جوهر أخلاقي واعٍ بذاته» (هيجل)، أما الاقتصادي، وتبعاً للمدرسة التي ينتمي إليها، فهو يعتبرها السلطة التخطيطية العليا أو، حسب ف. باستيات، هي عبارة عن «وهم كبير حيث يبذل الجميع قصارى جهدهم لكي يعيشوا على حساب الجميع»².

ومن أجل توضيح دينامية تكون الدولة تعايش في علم السياسة أنموذجان كبيران من المقاربات؛ الأول يعطي الأفضلية للمقارنة بين المجتمعات السياسية الموجودة أو التي زالت، وتهدف ملاحظة التباينات بينها إلى استخلاص خصوصية الدولة الحديثة بالنسبة للعديد من الأشكال الأخرى لتنظيم السلطة السياسية؛ والثاني يفضل القيام بسرد قصة فريدة³، ويتعلق بوصف الصيرورة التي انتهت تدريجياً في الغرب إلى انبثاق الدولة كما نعرفها اليوم.

فبواسطة الأبحاث الأنثروبولوجية الأقرب عهداً أعيد تقويم الدور النسبي للغزو في مجمل هذه الصيرورات. ويقترح فريد Fried تمييز الدولة الأولية بوضوح عن الدول الثانوية المفترضة؛ لأن الأولى هي التي استطاعت أن تتكون بواسطة تطور داخلي أو إقليمي، دون أن يتدخل حافز تشكيلات دولية أخرى موجودة؛ إنها الدول الأقل عدداً⁴. وقد بذلت عدة جهود من أجل تحديد دقيق لأنموذج مرجعي واحد على الأقل، هو: أنموذج الدولة الحديثة، الناشئة في أوروبا، والتي يظهر أنها تستعمل أنموذجاً للمجتمعات السياسية الجديدة منذ التكوين.

ومن أجل هذا الهدف اعتمد ج. فروند على طريقة ماكس فيبر الأنموذج، ليرز ثلاث خصائص هي: الأولى: التمييز الدقيق بين الداخل والخارج، ويحكم هذا التمييز التطلب بشأن السيادة؛ والثانية: إقفال الوحدة السيادية الدولية، فهو يعرفها «مجتمعاً مغلقاً»، بالمعنى الفيبيري، يشغل مكاناً محدداً بدقة؛ والأخيرة: هي الاحتلال الكامل للسلطة السياسية، إنها تتطلب مقاومة كل الأشكال المحلية للسلطة. لا يستبعد إعداد هذا الأنموذج المثالي للدولة الحديثة الصعوبات، لأن الأولى من هذه الصفات المعتمدة تنطبق على كل أشكال الوحدات السياسية، بينما تستطيع الاثنتان الباقيتان التعريف بصورة ما ببعض الدول المسماة تقليدية، وذلك

² - الدولة، إعداد وترجمة: محمد الهيلالي وعزيز لزرق، سلسلة دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، ط 1، 2011، ص 9

³ - عدّ فيليب برو مجموعة من القراءات المتعلقة بتحديد مفهوم الدولة. فيليب برو: علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط 1، بيروت 1998، ص 77

⁴ - جورج بلاندييه: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة العربية للدراسات، ط 2، بيروت 2007، ص 187

بطريقة ذات نزعة ما. وبذلك انساق ج. فروند للتشديد على معيار واعتباره ناجحًا، وهو: عقلانية الدولة؛ حيث سمح له هذا المعيار بمقارنة التكوينات السياسية «الفطرية» كالقبائل والحواضر، والبنى السياسية «المرتجلة» القائمة على الغزو كالامبراطوريات أو الممالك، بالدولة التي هي «نتاج العقل». وهذا لا يستبعد الاعتراف بأن كل بنية دولية تبقى نتاج العقلنة التدريجية لبنية سياسية قائمة⁵.

يبرز هذا التفسير دور المقدس في إنشاء الدول، كما دلت على ذلك أبحاث الأنثروبولوجية السياسية، ونقرأ في هذا السياق لبلاندييه: «إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي؛ يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضمانة لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية. ففي كتابه المخصص لديانة اللوغبارا الأوغنديين يتناول ج. ميدلتون بشكل أساسي علاقة «الطقس» «السلطة». ويوضح أن البنى الطقسية وبنى السلطة وثيقة العرى، وإن ديناميتيها الخاصتين مترابطتان. ففي هذا المجتمع النسبي تشكل عبادة الأجداد دعامة السلطة؛ فالمسنون يستخدمون بهدف احتواء ادعاءات أولادهم البكر بالاستقلال: ويعبر عن النزاعات بين الأجيال بعبارات روحانية وطقسية»⁶.

وإلى جانب التفسير الأنثروبولوجي لدور الدولة وظروف نشأتها، تبرز التفسيرات القانونية والسياسية والاقتصادية. يرى «سيس» إن الدولة «تبنيتها وتديرها القوانين. والفكرة الرئيسة في السياسة هي أن طبيعة الدولة تحددها قوانينها الأساسية ودستورها؛ فيعيش الناس في ظل ملكية أو جمهورية أو نظام استبدادي. ومن هنا، تحدد بنية الدولة وقاعدة الحياة الجماعية بصورة مستقلة تمامًا عن الأشخاص القائمين على السلطة. وهناك أشكال أساسية لإقامة دولة ما، وقوانين بناء تنظم جميع التدابير التشريعية التي تتخذ فيما بعد، وتضفي على مجموع الدولة طابعها، وعلى الأمة وحدتها. إن إنشاء جهاز سياسي هو إنشاء كل تحدده من طرف إلى آخر قوانين تجعله متلاحم الأجزاء⁷. يعيدنا التعيين القانوني للدولة إلى أحد التعريفات المشهورة للدولة، والتي ترى في شرط وجود الدولة التوفر على أربعة أركان، هي: السلطة، والسيادة، والشعب، والإقليم.

ويقدم كارل ماركس⁸ علاقة الدولة بالمجتمع بأوجه مختلفة محتفظًا دائمًا ببنية نقدية يقطعة:

(1) تماثل الدولة بالمجتمع، ويبقى التأكيد دون غموض «الدولة هي تنظيم المجتمع».

(2) الدولة هي الخلاصة الرسمية للمجتمع، ففي رسائله، يوضح ماركس بدقة وجهة النظر هذه ملاحظًا: خذ أي مجتمع مدني وسيكون لديك دولة سياسية ما، ليست إلا التعبير الرسمي عن المجتمع المدني

⁵ - J.Frend, L'essence du politique, P.560 et suiv.

⁶ - جورج بلاندييه: الأنثروبولوجيا السياسية، ص 146

⁷ - برنار غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة، عيسى عصفور، منشورات عويدات، ط 1، بيروت، 1982، ص 166

⁸ - نعتمد هنا قراءة جورج بلاندييه: الأنثروبولوجيا السياسية، ص 165

(3) الدولة هي جزء من المجتمع تنتصب فوقه، إنها نتاج المجتمع البالغ درجة ما من التطور. ليست هذه التعريفات متماثلة ولا متكاملة ولا متعارضة كلياً. وفي مسعاه لتطوير الوجه الثالث، ربط ماكس فيبر الدولة بالتطورات العقلانية، فهو يرى أن الدولة أينما وجدت تحمل قدرًا من العقلانية. لكن فيبر يختلف عن ماركس بإلحاحه على أن الدولة الأوربية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الأساس، وبما أنها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الأخرى، فيمكن أن نعرفها، ونعرف معها الدولة الحديثة بأنها العقلانية التامة الشاملة⁹.

نهدف بهذا التمهيد المصطلحي والمفهومي إلى استجلاء مواطن الاختلاف أو التلاقي بين التعريفات المقترحة للدولة في الفكر المقارن، وقد يساعدنا هذا المسلك في المضي قدمًا من أجل الإجابة عن إشكالية هذه الدراسة، فعندما نتحدث، مثلاً، عن «دولة النبي» أو «إحياء الدولة النبوية» أو «استعادة الأنموذج النبوي في بناء الدولة الحديثة» يجب ألا يغيب على أذهاننا أي تحدد لغوي ومفهومي نسقطه على ما نعتبه بـ«دولة» وقتذاك.

هل أسس الرسول الكريم أمة أم دولة؟

تقوم المقولة التي ننطلق منها لتلمس الإجابة على السؤال أعلاه، على مناقشة لبعض الطروحات المعاصرة الساعية إلى إحياء واستعادة ما تطلق عليه «الدولة الإسلامية النبوية» أو «الأنموذج النبوي للدولة»، إذ نرمي إلى استشكال هذه القضية في محاولة منا لكشف حقيقة الكيان السياسي الذي ضمّ مسلمي تلك الحقبة، لكي نبين لأنصار هذا الادعاء أن الأنموذج الذي يحاولون إحياءه بعيدًا عن التصور المعاصر للدولة الحديثة، وأن شكل النظام القائم آنذاك أقرب لـ «الأمة» منه إلى الدولة، وهي فرضية لا نزع صحتها ولكن نعتقد بصوابها، وخاصة أن لدينا من الأدلة والحجج ما يبرهن على قابليتها للصمود أمام أية مجادلة أو تصويب، سنبسّط جزءاً من هذه الحجج العلمية في هذه الدراسة، على أن نستفيض في الموضوع في دراسة أكثر عمقاً وحجماً في المستقبل بحول الله، وهو ما قد يُسهم في الانتقال بها من مستوى الفرضية إلى ركاب الرؤيا والنظرية.

لقد اختلف المؤرخون حول التسمية التي يمكن أن تطلق على الكيان الذي عاش في ظله المسلمون في عهد الرسول الكريم، فمن الباحثين من وصف الكيان بالدولة، ومنهم من منع عنه هذه الصفة لكونه لا يتوفر على الخصائص الموجودة في الدولة الحديثة.

ويصف، في هذا الصدد، أحد الباحثين النظام السياسي الذي أقامه الرسول الكريم بكونه «فريد ونوعي»، فهو يختلف عن الدولة التقليدية التي تتميز كما رأينا بأن سلطتها لا مهرب منها، وذلك لكونه تجمّعاً طوعياً لم

⁹ - عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 6، 1998، ص ص 75-76

يقم على القهر، ولم تكن العضوية في الجماعة طوعية فحسب، بل إنها كانت تنطوي على مخاطر كبيرة للعضو. وفوق ذلك كانت المساهمة في الأمور العامة، مثل الانضمام للغزوات والسرايا ودفع الزكاة طوعاً، ولم تكن للدولة أي آليات لفرض هذه المساهمات بالقوة، بل كانت الجماعة بالعكس، تعاقب أهل النفاق والمشكوك في ولائهم بحرمانهم من هذه المشاركة وليس بإجبارهم عليها. فقد أمر القرآن الرسول بالامتناع عن أخذ الزكاة من بعض الأفراد الذين رفضوا دفعها عن طيب خاطر، كما أمر الرسول بحرمان من ترددوا في الانضمام إلى بعض الغزوات الشاقة، مثل غزوة تبوك، من المشاركة في أي غزوة أو عمل عسكري آخر»¹⁰.

من خلال النص أعلاه، يتبين أن خاصية العنف المشروع لم تتوفر في «الكيان السياسي» الذي أسسه الرسول الكريم، مما يحجب عنه صفة الدولة بمفهومها الحديث. لكن هذا المسعى لا يوافق عليه المؤرخ المعروف «هشام جعيط»، بل يطرح ما يناقضه تماماً، إذ نقرأ له في هذا الاقتباس: «تشكل واقعة الخندق (5 هـ/626م) منعطفاً حاسماً في السير نحو تأسيس دولة؛ حتى إنه أمكن القول إن تلك الفترة بالذات اتخذت السلطة النبوية وجهها كدولة عن طريق الإثبات الحربي دائماً، فسيصطدم النبي الكريم مع تحالف تدخل في نطاقه قریش وأحابيش كناية وقبيلة غطفان القيسية الكبرى، الممثلة بعشائر فزارة وأشجع ومرة، وكان الجانب الاقتصادي يتراءى بقوة»¹¹.

فالدولة الإسلامية - يضيف جعيط - الآخذة في التكون تنزع، أكثر من أي وقت مضى، إلى أن تصبح دولة أنفال وغنائم، متقيدة بشرائع الحرب وقوانينها في شبه الجزيرة، ولكن مع حزم وانتظام لم يستعلا في الحروب بين القبائل. وبشكل خاص، فإن حادثة المجزرة الباردة والعقلانية لبني قريظة ستدشن عنف الدولة وحرب حقيقية، لم يظهر له مثيل إطلاقاً في الجزيرة العربية، وهو عنف مشتق من ممارسات الشرق العتيق، من مثل: ذبح الرجال كافة، واسترقاق النساء والأطفال. إذ لم يكن للعنف البدوي هذا الطابع النسقي، هذا الحسم والعزم، وهذا التنظيم، ولم يكن منتشراً على مستوى كبير كهذا. ويتدخل هنا عنصر الدولة، وتتدخل كذلك الإيديولوجيا الدينية، مع الرؤيا الواضحة لمستقبل ينبغي الدفاع عنه ويجب التضحية في سبيله بكثير من الحيوانات. إن بروز هذا الأنماط من العنف المنظم، سوف يصيب العرب بعامة وقریش بخاصة، بالروع والدهشة. عندما تولد الشعور بقوة نبوية لا يمكن التغلب عليها، وهو شعور سيزداد حدة ما بين الحديبية والاستيلاء على مكة. وفي المدينة ذاتها، تفكك الولاء العشائري لصالح سلطة النبي الكاريزمية والشخصية. فقد أنيطت الدولة بالإسلامية صفة الإكراه المالي على القبائل»¹².

¹⁰ - عبد الوهاب الأفندي: الإسلام والدولة الحديثة: نحور رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن، بدون تاريخ، ص 41

¹¹ - هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ط 4، بيروت 2000، ص 28

¹² - نفسه، ونفس الموضوع.

إننا إذن، أما عنف لم يشهد له مثيل، حسب جعيط، عنف تهدف منه «دولة النبي» تسطير أنموذج في التعامل مختلف عن سابقه، ينبنى على رابطة القرابة والدين، يقول الجابري: «لقد استعد القرشيون، وهم في أغليبتهم وافدون جدد إلى الإسلام، للاضطلاع بالدور الأول في الدولة الجديدة، لأنهم قبيلة النبي ولأن أوامر الدم ستفوق الولاء الديني المحض. وعلى هذا النحو، مرت السلطة الجديدة بنزاعات باطنية بين مختلف الولاءات وشتى روابط الإخلاص: روابط الدم والأقدمية في الكفاح النبوي، وأهل المدن وأهل القبائل. سيدور كل تاريخ الإسلام المقبل، ويتم فصل حول تلك التوترات التي يمكن ردها إلى منظومات قيم؛ منظومة متبقية من الجاهلية، ترسبية ولكنها قوية، ومنظومة الإسلام كقوة تجدد وديناميكية صراع. وبإظهار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم، فإنه أفقد الرسالة الإسلامية هالة الصمود والصفاء، لكنه منحها، من جراء ذلك بالتحديد، الشروط السياسية للنجاح في هذا العالم».¹³

هكذا كانت الجزيرة العربية مهياة بتجربتها الخاصة لكي تباع سلطة قوية، والحال أن السلطة النبوية كانت تمتاز بكونها عربية خالصة، وأنها كانت مدعومة بإشعاع الحرّم، وأنها كانت تنظم الوجود البشري دون إلغاء روابط الدم، وأنها كانت أخيراً تفتح آفاق الفتوحات. وبانتظار ذلك، راحت القبائل تتحمل وطأة السلطة من خلال دفع الضريبة الشعبية أو الصدقة، وقبول عمال النبي المحليين.¹⁴

كما لم يتوفر الكيان السياسي الذي انتظم فيه المسلمون على عهد الرسول إلى ركن الدولة الحديثة المتعلقة بالإقليم المحدد بحدود معينة، فـ«الدولة» كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية، لأن معظم أقاليمها وبلدانها: «أقر النبي عليها أمراءها ورؤسائها بمجرد ما يعلنون إسلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية»، فالعرب لغياب تقاليد الدولة المؤسسية المركزية الثابتة والدائمة في تجاربهم التاريخية المجتمعية لم يستسيغوا كونهم «رعايا دولة» حتى عندما قامت دولتهم.¹⁵

ومن الباحثين من يتحدث عن مراحل مختلفة تشكلت فيها «دولة النبي» عبر تدرج، حيث تبتدئ المرحلة الأولى في فترة الهجرة، عندما انبثقت سلطة نبوية في يثرب؛ والثانية رأت النور بعد السنة الخامسة هجرية؛ أي بعد حصار المدينة أو بعد الخندق، عندما اكتسبت هذه السلطة الصفات الأساسية لـ«الدولة»، تدريجياً، وعندما اتسعت ركيزتها الفضائية لتشمل الجزيرة العربية بأسرها. بينما شكلت لحظة وفاة النبي أهم معالم المرحلة الثالثة، ومع أبي بكر عندما أثبتت «الدولة الإسلامية» (سنفصل في هذه النقطة في دراسة مستقبلية) أنها قادرة على تدمير كل ارتداد وانشقاق بالقوة.¹⁶

¹³ - هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة، ص 31

¹⁴ - نفسه، ص 32

¹⁵ - جابر الانصاري: التأزم السياسي، ص 38

¹⁶ - هشام جعيط: الفتنة، ص 26

يذكر المؤرخ هشام جعيط عدة أسس قامت عليها تلك «الدولة»، حيث السلطة العليا لله والكاريزما نبوية، وتكوين جماعة متضامنة هي الأمة، وكذلك «بروز تشريع وتوطّده، وظهور طقس عبادي موحد» وهنا، يضيف صاحب كتاب «الفتنة» يتعلق الأمر بالعناصر البانية للدولة، التي «منحت للنواة الأولى من المؤمنين تماسكها. ولكن تلك الدولة، منظورًا إليها من مستوى الجزيرة العربية كلها من زاوية علاقتها بالخارج»، غير أن جعيط يعود إلى التنبيه بأن تلك «الدولة» إنما «بنيت على الحرب، وعلى تشكيل قوة تدخل سوف تغدو الأداة الفعلية لتوسع الدولة الإسلامية. إن العقبة الثانية أو العهد المعقود مع مسلمي المدينة، عشية الهجرة يمثل أكثر من صحيفة المدينة التي ولدت، بموجبها، الأمة الإسلامية تحت نظر الله ونبيه، إنه يمثل وثيقة ولادة المدينة الإسلامية»¹⁷.

لم يبين جعيط في كتاباته التأريخية ما إذا كان يتحدث عن «الدولة» النبوية بمفهومها الوارد في اللغة والمتضمن لفكرة التبدل والتغير والاستقرار، أم الدولة بمفهومها الحديث، لأنه لو كان يقصد المفهوم الثاني، فإننا نعتبر أن الأمر مخالف لوصفه، فلو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة والكيان السياسي المنظم للجماعة لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايتها، وكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين، ولو حصل ذلك لكان محمد جانيًا ولم يكن هاديًا.¹⁸

والواقع، يقول غليون، إن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معًا، بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق- تاريخية وفوق- إنسانية... لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده... وقد اعتقد العرب دائمًا أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين؛ أي بالإيمان الذي بثه الإسلام في قلوبهم، والذي كان هو الهدف والغاية؛ أي لخدمة الدين أيضًا.¹⁹

ليس الفكر العربي وحده من يعتبر الكيان السياسي الذي ارتآه النبي محمد لمعتنقي ديانة الإسلام، خارج إطار الدولة بمفهومها الحديث، وإنما يشاطره في ذلك بعض الفكر الغربي المضطلع بشكل عميق على التاريخ

¹⁷ - يشرح جعيط ذلك بقوله : "إن واقعة الاستيلاء على خيبر جاءت لتقوم ذلك الهيكل الدولي، حين وفرت له الأسس الزراعية المستقرة، وهذا تجاوزا لمفهوم الغنيمة العادي. فقد عسكر جيش النبي أمام خيبر، وحاصر الحصون التي كان يتحصن فيها اليهود، الواحد تلو الآخر، وحصل على استسلامهم. واستولى النبي على الأراضي بعدما وزع الغنائم، فاحتفظ لنفسه بالخمس، ووزع الباقي على صحابته من أهل المدينة وأيضاً على عرب القبائل الذين شاركوا في الحصار. واقترح على اليهود أن يواصلوا شغل الأراضي، التي ما عادوا يملكونها، بموجب عقد مزارعة قابل دائماً للنقض، والذي سينقض عملياً في خلافة عمر. إن الغنائم وكذلك الاستيلاء على الأرض سيفيدان في تقوية الولاءات وتوطيدها. ولقد سبق أن قلنا أن هذه السلطة تلزم بجدلية تطرح أعداء وتجردهم من ممتلكاتهم، وتغذي الولاءات انطلاقاً من هذا التجريد للممتلكات، إنها بالذات جدلية الدولة المحاربة المنظمة، المبررة والمدعمة هنا بالدين" جعيط: الفتنة، ص 30

¹⁸ - برهان غليون: نقد السياسة: الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 4، 2007، ص 56

¹⁹ - نفسه، ص ص 58-59

والفكر الإسلاميين، كما هو الحال مع برنارد لويس²⁰ وفرانز روزنتال²¹ وغيرهم. وحديثاً كتب صاحب كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» ما يلي: «يشكل الإسلام حالة تاريخية فريدة لديانة ظهرت بصورة مترامنة كجماعة خلاصية كاريزمية دينية وكمجموعة سياسية. وقد تجلّى ذلك في الكاريزما الدينية والسياسية المزدوجة لمؤسسها محمد بوصفه رسول الله وقائداً سياسياً وعسكرياً»، هذه الفريدة التي يميّز بها الإسلام في نظر خوسيه كازانوفو والتي استخلصها من كتابات «إدوارد مورتمر»²² «وحميد دباشي»²³ تتجلى بصورة «أكثر موضوعية في كون الحقبة الإسلامية لا تبدأ بولادة مؤسسها أو وفاتها، أو بتاريخ الوحي، بل على الأحرى بالهجرة التي تحدد تأسيس الجماعة السياسية الإسلامية في المدينة المنورة: فالأمة أو جماعة المسلمين، اعتبرت نفسها، في معظم الأحيان، جماعة المؤمنين وأمة الإسلام»²⁴.

علاوة على أن أتباع الرسول لم ينظروا إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنتظر إليهم، على أنهم مرؤوسون أو محكومون، بل لقد كانوا يطلقون على أنفسهم أصحاب محمد وصحابته²⁵. مادامت النفس العربية تلك الحقبة تأبى الخضوع لحاكم أو سلطة، علاوة على أن التاريخ السابق للإسلام في بلاد العرب معروف قليلاً وممتزج بكل أنواع الأساطير والخرافات، لكن الذاكرة الجماعية احتفظت بذكر محاولة تأسيس إمارة هي كندة التي عاشت فترة قصيرة، وظهرت في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس، لكن المملكة بادت، وظلت الفكرة العامة عند العرب مضادة لسلطة الملك، مفضلين أن يحكموا بزعماء بالتراضي أكثر من أن يحكموا بملوك²⁶.

يمكن القول، إن مصطلح «دولة» في اللغة العربية كما تم تنزيله على أرض الواقع إبان عهد الرسول، لم يصطبغ بالمفهوم المتعارف عليه في زمننا الحاضر، بمعنى الكيان السياسي والإطار التنظيمي (المؤسسي) الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية، وموضع السيادة فيه، بإقليمه المحدد الثابت والقائم بذاته في المجال الدولي - المقابل لمصطلح Etat في اللغة الفرنسية وما يطابقه في اللغات الأوروبية، بل بوسعنا الخُلوص إلى أن المسلمين إبان الفترة النبوية قد عاشوا في ظل ما يمكن تسميته بـ«الأمة» المتوشّحة برداء الدين وقيم المآخاة والتضامن والإيمان، وهو التحديد الذي لا يتوافق والمفهوم الحديث للأمة الذي يبعد عنها

²⁰ - يعتبر لويس من أهم الدارسين للتاريخ الإسلامي، ولدي كتابات قيمة تناول فيها بالدرس والتحليل مجموعة من الاشكالات ذات العلاقة بالمجال التداولي العربي- الإسلامي، ومنه كتابه "لغة السياسة في الإسلام" الذي نقّبت جزء من فقراتها خلال هذه الدراسة.

²¹ - كتب هذا المفكر كتاباً مهماً حول "مفهوم الحرية في الإسلام" درس من خلاله مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي. وقد نشرت له دار المدار الإسلامي سنة 2007 ترجمة جيدة قام بها كل من رضوان السيد ومعن زيادة.

²² - نقصد: Edward Mortimer, Faith and Power : The Politics of Islam.

²³ - نقصد: Hamid Dabashi, Symbiosis of Religious and Politcal Authorities in Islam.

²⁴ - خوسيه كازانوفو: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلند، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2005، ص 79

²⁵ - جابر الانصاري: التأزم السياسي، ص 38

²⁶ - برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة، إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993، ص 87

عناصر: الدين، والعرق، واللغة، والجغرافيا، فرغم أهمية كل هذه المقومات في بناء المجتمعات، إلا أن الوقائع التاريخية أثبتت أنها غير كافية من أجل أمم قوية دائمة، لقد حاولت الإمبراطورية الرومانية ذلك ونجحت في مرحلة من المراحل، لكنها فشلت لما تزاوجت مع الكنيسة الكاثوليكية، وحاولت الأمة الإسلامية ذلك، لكنها فشلت لما اصطدمت بمجموعة من المتغيرات، وحاولت بعض الأعراق أن تبني لها أمماً خاصة بناء على الصفاء العرقي أو اللسان الواحد، لكنها كلها تجارب باءت بالفشل، كما وقفت العرقية في الولايات المتحدة الأمريكية أمام محاولات الكنائس البروتستانتية الإنجيلية بناء أمة أمريكية قوامها المذهب البروتستانتية، فكانت النتيجة أن انقسمت الكنسية على نفسها بين فرع الشمال المؤيد للبيض، وفرع الجنوب المساند للسود.

ولم يتبقّ أمامنا إلا التعريف الحديث للأمة الذي أبان عن أرجحيته في أكثر من مناسبة وتجربة سياسية، وهو التعريف الذي استخلصه «ارنست رينان» من خلال دراسته لمجموعة من التجارب السياسية، يقول رينان في سياق تعريفه لهذا المفهوم بعد عرض مختلف الأدلة والشواهد التاريخية: «الأمة هي إذن تضامن قوي يكمن محتواه في الإحساس بالتضحيات التي حققناها أو في تلك التي نحن على استعداد لتحقيقها. فهي تفترض وجود ماضٍ وتختزل في الحاضر واقع ملموس يتمثل في الاتفاق، والرغبة الواضحة في التعبير عن حياة مشتركة دائمة»²⁷، إنها إذن الرغبة في العيش المشترك وتجاوز الأنانيات والحزبية الضيقة، والطائفية الدينية، وهي ما يمكن أن يخلق أمماً قادرة على الوفاء بحاجيات مواطنيها.

وهي النتيجة التي من شأنها أن تضع محاولات استرجاع الأنموذج الدولتي النبوي في مأزق حقيقي، لأن الرغبة في إنزال «دولة» النبي في العصر الحالي، تستدعي أمرين اثنين؛ فإما أن يُستعاد الأنموذج النبوي، باعتباره أمة بمختلف تجلياتها المجتمعية والسياسية والاقتصادية؛ أي أمة لا حدود إقليمية لها، مكونة من مسلمين لديهم حقوق وواجبات لصفته الدينية لا بحسبانهم مواطنين مع إلزام غير المسلمين بدفع الجزية «عن يد وهم صاغرون»، وبالتالي تغييب مفهوم المواطنة واستحضار مصطلح الرعيّة، وإبعاد مسألة «الجنسية» واستعادة المكون الديني من أجل التمييز بين «الرعايا»، والعزوف عن الخدمات المؤدي عنها من قضاء وتعليم وتطبيب وهندسة، في مقابل حضور قيم التضامن والمجانية والبذل في سبيل الله، وبناء الاقتصاد على أساس الغزو والغنائم وتوزيع الخمس وتمليك الأراضي المفتوحة للجنود مقابل الخدمة العسكرية، وإحياء نظام الرق والسبي²⁸، وغيرها من الفقهيات المرتبطة بمفهوم الأمة.

²⁷ - عبّر رينان عن ذلك في محاضرة ألقاها سنة 1882 تحت عنوان "ماهي الأمة؟"، انظر إرنست رينان، "ما هي الأمة؟"، ترجمة حسن شامي، مجلة نزوى، العدد 34، أبريل 2003، وأيضاً: باتريك سافيدان: الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال، ط 1، البيضاء 2011، ص 39

²⁸ - إننا لا نبالغ في هذا الأمر، وإنما نقول ذلك من خلال مصادفتنا لبعض الدعايات السياسية لبعض الطامحين لاستعادة " الدولة النبوية والذين ينادون بمثل هذه الأفكار، بل إن أحدهم كتب مقالا مطولا بعنوان "ماذا خسر المسلمون بإسقاط فريضة الجهاد"، يبيّن فيه المنافع الاقتصادية التي أضاعها المسلمون بعزوفهم عن الجهاد، ومن ضمنها أن هذا الأمر حرمهم من العبيد والسبايا التي كان بإمكانها أن تسد حاجيات الانسان المسلم كلما شعر بضيق الحياة (هذا المقال منشور بنفس العنوان بالمواقع الالكترونية، كما ان مضمونه مسجل على موقع اليوتيوب بلسان أحد "الدعاة" المسمى أبو إسحاق الحويني).

وإما إحياء «الدولة النبوية» من خلال الأنموذج الحديث للدولة كما تم التأسيس له في الغرب الحديث، وهو الأنموذج الذي استورده العرب والمسلمون المعاصرون؛ أي استدعاء المضمون الفكري والسياسي لـ«الدولة النبوية» وتنفيذه بمقومات ووسائل حديثة وبعقيلة غربية، مما سيخلق أنموذجاً هجيناً لم يتردد أحد زعماء الإسلام السياسي من طينة أبي الأعلى المودودي بوصف نظامه السياسي بـ«الثيوديمقراطية الإسلامية» أو «دولة العلمانيين الدينيين» كما أطلق عليه المستشرق الكبير «لويس ماسينيون»، وهو الأنموذج الذي – إن تم تنزيله على واقع المسلمين الحالي²⁹ - سيخلق مشاكل لا تنتهي مع المجتمع الطامح أكثر لمزيد من الحرية والتحرر، والساعي نحو الرفاه، ومع الإنسانية جمعاء، حيث سيادة منطق القوة وتوازن الرعب وتعدد الأقطاب الصناعية ويقظة المجتمع المدني الدولي وتضامنه. على أساس أن التوصل بالدولة المركزية الحديثة القوية والقادرة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً، من أجل إنزال فكر سياسي وديني – ربما تم تطبيقه - في ظل أنموذج اجتماعي وسياسي غير متمركز ولا يمتلك القدرات المادية والإدارية لمحاصرة المجتمع والتضييق على حرياته المدنية والسياسية، سيكون مناف لطبيعة الدين ومتقاطع مع جوهر الدنيا.

²⁹ - نقول ذلك لأن مثل هذا التنزيل يبقى مستبعداً في ظل السبورة التاريخية التي عرفت البشرية منذ التجربة النبوية، فالانحطاط الذي حدث في سقيفة بني ساعد وما تلاه من أحداث عنف و طائفية، واستعادة القبيلة، وانتشار الاستعمار الغربي، وانحلال آخر الامبراطوريات الإسلامية (العثمانية)، وقيام الدول الإسلامية القطرية - التي لم تتمكن من بناء ولو مجرد اتحادات مشتركة - قد قوّض كل الأشكال التاريخية لمأسسة الأمة كجماعة سياسية ودينية. انظر: كازانوف: الأديان العامة (م.س) ص 103

المصادر والمراجع:

- برنار غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة، عيسى عصفور، منشورات عويدات، ط 1، بيروت، 1982
- برهان غليون: نقد السياسة: الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 4، 2007
- برنارد لويس: لغة السياسة في الاسلام، ترجمة، ابراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993
- باتريك سافيدان: الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال، ط 1، البيضاء 2011
- جورج بلاندييه: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة العربية للدراسات، ط 2، بيروت 2007
- جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الاسلام، مكونات الحالة المزمنة، دارش الشروق، ط2، 1999
- خوسيه كازانوف: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2005
- محمد الهيلالي وعزيز لزرق: الدولة، سلسلة دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، ط 1، 2011
- عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 6، 1998
- عبد الوهاب الأفندي: الاسلام والدولة الحديثة: نحر رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن، بدون تاريخ.
- فيليب برو: علم الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، بيروت، 1998
- هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، ط 4 ، بيروت، 2000
- إرنست رينان، "ما هي الأمة؟"، ترجمة حسن شامي، مجلة نزوى، العدد 34، أبريل 2003



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com