

مفهوم الدولة الإسلامية

(قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)



محمد جبرون
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مفهوم الدولة الإسلامية⁽¹⁾

(قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)

⁽¹⁾ نشر في الملف البحثي «مفهوم الدولة، «الدولة الإسلامية»، «دولة الخلافة»، سبتمبر - ديسمبر 2014، إشراف: د. بسام الجمل، تقديم وتنسيق: د. أنس الطريقي

مقدمة:

إنّ مفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم الملتبسة في الفكر السياسي العربي، يتداخل في تحديد دلالتها الإيديولوجي بالسياسي بالمعرفي..، الشيء الذي يجعل منها مفهوماً غير منضبط، وحمّال أوجه، وفي بعض الأحيان فاقداً للوظيفة على مستوى التواصل أي الفهم والإفهام، وهو ما يقتضي وقفة نقدية متأنية، تتوخى رفع هذا الالتباس في ضوء ما استجدّ من معارف وأوضاع.

تتفرق دلالة الدولة الإسلامية بين عدة معانٍ، تُجليها استعمالات المفهوم المختلفة، من أبرزها: الدولة التاريخية التي كانت سائدة في العالم العربي والإسلامي خلال العصر الوسيط وإلى فترة قريبة من عهدنا؛ وفي استعمال ثانٍ، الدولة التي تُحكّم «شرع الله»؛ وفي استعمال ثالث الدولة التي تسود المجال الجغرافي الذي يدين أغلب أهله بالإسلام، بغض النظر عن طبيعة الحكم، ومرجعياته الدستورية والقانونية.

وإذا كان هذا التعدد في الاستعمال لا يطرح مبدئياً أية مشكلة، وله نظائر متعددة، ويسعه العلم، فإنه في الحالة التي ندرسها يطرح عدة صعوبات، مصدرها الأساس التمازج الحاصل في الفكر والوجدان لدى كثير من المسلمين بين الحكم بإسلامية الدولة، وعقيدتهم الدينية، فالدولة الإسلامية في نظر كثير منهم هي الدولة التي تتجاوب مع مفهومهم الخاص للإسلام، الذي يتجاوز بكثير الأخلاق والعقائد إلى ضروب وأنواع من المعاملات، تضيق وتتسع بحسب الطائفة والمذهب والجماعة والشخص.

ومن ثم، فالنقاش حول الدولة الإسلامية في جزء كبير منه نقاش غير علمي، أي لا يتناول ظاهرة موضوعية، تقع تحت طائلة العقل وحده، بل هو نقاش يتصل بالإيمان والوجدان، ويراجع ظواهر تاريخية لها انعكاس على «الإيمان السياسي» للأفراد، وهو أمر بالغ الصعوبة.

إنّ مشروعنا في هذه الورقة، وفي عدد من الأعمال التي صدرت لنا في هذا الموضوع، هو مراجعة الصلة التي أقامها الفكر السياسي الإسلامي بين الإسلام والدولة، والتي يتأسس عليها ما نسميه بـ«الإيمان السياسي»، وذلك من منظور تاريخي. فإذا كان القدامى ذهب بعضهم إلى تعليل الدولة (الخلافة) بالشرع، وذهب آخرون إلى تعليلها بالعقل، فإننا في هذه الأطروحة نزيد علة أخرى وهي العلة التاريخية وراء وجود الدولة، وفائدة هذه الدعوى اعتبار التبدل والتطور في مفهوم الدولة تبعاً لتطور التاريخ، الذي ينعكس بالضرورة على علاقتها بالإسلام.

ومن ثم، فمفهوم الدولة الإسلامية الذي ندفع به في هذه الدراسة هو مثال لقراءة مزدوجة لـ«الإسلام السياسي»¹، ولتاريخ الدولة بالمجال العربي، تقرب من ناحية من الحداثة السياسية، ولا تشتت من ناحية ثانية التخلي عن الخصوصية. ويتأسس هذا المفهوم على مراجعة نقدية لعدد من القضايا الجوهرية، منها على سبيل المثال لا الحصر: انبثاق الدولة في الاجتماع الإسلامي؛ حدود العلاقة بين مفهومي الخلافة الراشدة والدولة الإسلامية؛ مفهوم الدولة الإسلامية؛ التحول المعاصر للدولة الإسلامية.

I- انبثاق الدولة في الاجتماع السياسي الإسلامي:

إنّ المجال الجغرافي الذي ظهرت فيه التجربة السياسية الأولى للمسلمين، كان يخلو من أطر وتنظيمات تشبه الدولة، وكانت جلّ شؤونها السياسية التي تتعلق بالمصير المشترك للجماعة يُبثّ فيها من خلال القبيلة، وما يتصل بها من مؤسسات، وفي هذا السياق كان النسب ورابطة الدم عنوان المواطنة وأساسها، فمن لا نسب له ولا رابطة تربطه بالقبيلة لا مواطنة له، وبالتالي لا حقوق له.²

لقد كان عرب بطن الجزيرة العربية،³ الذين ينتسب إليهم أهل مكة والمدينة، يديرون شؤونهم من خلال رئاسة القبيلة التي يحتكرها رئيس أو بعل يطلق عليه سيد القبيلة أو لقب آخر.⁴ وكانت تنتقل الرئاسة إلى أبناء الرئيس بالوراثة.⁵ وتعتبر «دار الندوة» أهم المؤسسات السياسية القبلية التي اشتهرت في هذا العهد، التي اختصت بتدبير قضايا المصير المشترك،⁶ من قبيل الحرب والسلام والتحالف وغيرها من الشؤون العامة، ولم تهتم كثيراً بالتفاصيل الجزئية، وخاصة تلك المتعلقة بالقضاء.⁷

وبالرغم من تعرّف عرب مكة والمدينة على التجارب السياسية الملوكية التي كانت تجاورهم، وخاصة تجربتي الفرس والبيزنطيين، فإنهم لم يتأثروا بهما على الصعيد السياسي تأثراً كبيراً، بحيث حافظوا على نظمهم التقليدية في الإدارة والعيش، خلافاً لعرب أطراف الجزيرة الذين استلبوا من طرف النموذجين الفارسي والبيزنطي، وأهمها مملكة المناذرة ببلاد الرافدين، ومملكة الغساسنة بالشام.

1 - نقصد بالإسلام السياسي في هذا السياق المحتوى السياسي للإسلام كما تقدمه عدد من القراءات الفكرية والسياسية، ويتجلى أساساً في عدد من الأحكام والتشريعات من قبيل الحدود، وأحكام الردة، وأحكام الحروب، والاقتصاد والمجتمع... المنصوص عليها في القرآن، والمبثوثة في سيرة الرسول (ص)...

2 - كانت الرابطة الأساسية في مجتمعات بطن الجزيرة هي رابطة الدم، فكل الوحدات السكانية في المدينة أو مكة أو القرى المجاورة لهما ترجع في أصلها إلى جد واحد، فيرجع أهل مكة إلى قريش، ويرجع الأوس والخزرج إلى قبيلة، ويرجع أهل الطائف إلى ثقيف.. (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. 5، بمساعدة جامعة بغداد، ط. 2/ 1993، ص. 180).

3 - بطن الجزيرة تطلق على الأقاليم العربية التي تقع بعيدة في داخل الجزيرة، والتي كانت تتميز بشح المياه، والبعد عن الممالك والدول الكبرى في العراق وبلاد الشام أطراف الجزيرة، وتعتبر مكة والمدينة من حواضرها الرئيسية.

4 - جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، م. س. ص. 188، 189.

5 - نفسه، ص 197.

6 - نفسه، ص 234.

7 - نفسه، ص 241.

لقد أدى ظهور الإسلام في هذه البيئة الغارقة في التقاليد القبلية، والضعيفة الثقافة، إلى زحزحة استقرار الجماعة القبلية وتغيير طبيعة العلاقات داخلها، بل أكثر من ذلك أدى إلى تكون جماعة سياسية موازية للقبيلة ذات مصير جديد، وخاصة بعد هجرة الرسول (ص) من مكة إلى المدينة. ولم تكن هذه الجماعة إسلامية صرفة تقتصر على من يدينون بدين محمد (ص)، كما يعتقد الكثيرون، بل كانت جماعة تعددية، على صعيدي الدين والنسب القبلي.

إن فكرة الدولة في هذا السياق التأسيسي لا تعدو أن تكون إطاراً سياسياً جديداً لإدارة شأن الجماعة، فوق القبيلة، يتعدى لضوابطها واشتراطاتها القائمة بالأساس على تعاقد طوعي بين مكوناتها، يحفظ الاستقرار الأمني للجماعة، ويوفر ظروف التعايش بين أفرادها، ويؤمنها إزاء أعدائها والمتربصين بها بالداخل والخارج.

فالاجتماع السياسي الذي ساهم في تكوينه العامل الإسلامي، الذي أخرج العضوية الاجتماعية من سلطان القبيلة، وربطها بتعاقد سياسي جديد، والذي اكتسب بموجبه عرب المدينة جملة من الحقوق، ورتّب عليهم بالمقابل مجموعة من الواجبات..، كان الرحم الذي تخلقت في صلبه فكرة الدولة في المجال الإسلامي، وتخلق معها عدد من المفاهيم الأخرى القريبة منها، وفي مقدمتها: مفهوم المصير المشترك؛ ومفهوم المواطنة؛ ومفهوم السلطة؛ ومفهوم المرجع القانوني (التشريع أو الحكم)، الذي انفرد به الرسول (ص).

إنّ الحدث الأساسي في هذا السياق الذي لا يستقيم الحديث عن الشأن السياسي في الإسلام دون التعرض إليه هو حدث الصحيفة، التي شكلت ميثاقاً بين فرقاء المدينة، وعكست شروط الانتظام السياسي الجديد، التي لم يعدها مجتمع يثرب، أو على الأقل كانت محجوبة عنه من طرف القبيلة. وتعتبر هذه الوثيقة في مغزاها العميق «دستوراً» لهذا الكيان السياسي الجديد، أسست لميلاد السلطة العمومية، وعكست - أيضاً - انشغالات الجماعة، وإدراكها المسؤول لمصيرها المشترك، بعد التهديدات التي بات يشكلها قريش وحلفاؤهم.⁸

لقد كان الهاجس الأكبر الذي شغل الرسول (ص)، وهو يكتب هذا التعاقد، هو إنشاء جماعة سياسية جديدة فوق القبيلة، ومتجاوزة لكثير من أعرافها السياسية، تقوم العلاقات داخلها على السلم والأمن. وقد أطلق النبي - عليه السلام - على هذا الاجتماع الجديد لفظ الأمة، حيث كتب في مستهل هذه الوثيقة: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس».⁹

8 - محمد جبرون، شرعية السلطة السياسية في دولة الرسول، منشورات «مؤمنون بلا حدود»، ص. 2. (<http://www.mominoun.com/>)
(arabic/ar-sa/articlespdf/10211?fileName

9 - ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. 2، ط. 3 / 1990، ص. 143.

لقد كان هدف الرسول (ص) والذين معه من وراء هذا العهد بناء كيان سياسي مختلف، تقوم العلاقات داخله على السلم والأمن العام، وينأى عن أشكال العنف و«الحرابة»، التي هيمنت على حياة العرب في الجاهلية، فقد جعل من شروط هذا التعاقد أخذ الديات وإعطاءها، وفداء الأسرى بالمعروف والقسط بين المؤمنين مدخلاً لتحقيق معاني السلم و«السلوك المدني»، كما وضع إطاراً مرجعياً لتسوية الكثير من التوترات الاجتماعية التي كانت تقسم مجتمع يثرب التعددي، وتهدد بشكل دائم استقراره.¹⁰

ولم يكتفِ الرسول (ص) بهذه المبادئ في مسعاه لبناء الاجتماع السياسي الجديد بالمدينة، بل نصّ على مجموعة من «القوانين» الأخرى التي تصبّ في الاتجاه نفسه، مثل: ألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه؛ وإنّ سلّم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله؛ وألا يجير مشرك مალأً لقريش ولا نفساً؛ وأنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة؛ وألا تجار حرمة إلا بإذن أهلها... إلخ.¹¹ وقد كانت هذه القضايا سبباً في كثير من النزاعات والتوترات الاجتماعية بالمدينة.

ومن ثم، فقد تأسّس هذا المشروع السياسي على قاعدة أساسية وهي **نبذ الظلم والعدوان بين مكونات الجماعة، ورفض العنف وسيلة لحل الخلافات**، وتحريمه بين أهل الصحيفة جميعاً، بغض النظر عن دينهم ونسبهم، فلا يجوز للداخلين في حكم الصحيفة التظالم، أو حماية الظالم، أو عدم المساعدة على القصاص، يقول النبي (ص) في هذه الصحيفة: «إنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة¹² ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإنّ أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم»؛¹³ «وإنّه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم»؛¹⁴ «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأنثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه، وأهل بيته»؛¹⁵ «وإنّ النصر للمظلوم».¹⁶

وبالرغم من هيمنة القضايا الداخلية على بنود الصحيفة، وإلحاحها في طلب الأمن والاستقرار الداخلي، استناداً إلى مبدأ نبذ الظلم، فإنّها لم تغفل قضايا الأمن الخارجي، والتهديدات التي كان يشكلها المخالفون المتربصون بالمدينة، وفي مقدمتهم قريش، ولعلّها كانت أحد الأسباب وراء مسارعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى بناء الجبهة الداخلية وتوحيدها. ورغم قلة البنود التي اعتنت بهذا الجانب، فإنّ ما ورد في

10 - ابن هشام، السيرة، ج، 2، م. س. ص 143.

11 - نفسه، ص. 144، 145.

12 - دسيعة: طلب دفعاً على سبيل الظلم.

13 - نفسه، ص. 144.

14 - نفسه، ص. 144.

15 - نفسه، ص. 145.

16 - نفسه، ص. 145.

الصحيفة من هذه الناحية واضح وكافٍ للدلالة على أهمية هذا العنصر، فقد نصّت الصحيفة على أنّ بين أهلها - يهوداً ومسلمين أوساً وخزرَجاً - النصر على من حاربهم، وعلى كل من دهم يثرب.¹⁷

لقد أفقد هذا الانتظام السياسي الجديد - الذي جسّدته قانونياً ونظرياً وثيقة الصحيفة - القبيلة سلطاتها، وسلبها عدداً من الاختصاصات العرفية، المرتبطة برابطة الدم والنسب، وخاصة ما تعلق بالتعاقد والتناصر، فالمؤمنون ومن معهم من أصحاب الديانات الأخرى يدهم واحدة على الظالم، مهما كان نسبه، «ولو كان ولد أحدهم» كما جاء في الصحيفة، وعدم جواز إجارة مال أو نفس لقريش؛ وعدم جواز عقد السلم لأحد إلا على سواء (أي بشكل عام) وعدل.¹⁸

إنّ هذه الفكرة السياسية الجديدة، التي تجسدت في دولة المدينة، اشتد عودها، وتطورت في صراعها مع نقيضها وهو القبيلة، فالمصالحة التاريخية التي تمت بين الأوس والخزرج، وانتهاء ما كان بينهما من إحن وضغينة؛ ومشروع المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار؛ وقتال قريش لقريش في معركتي بدر وأحد..، كلها علامات على خفوت وضعف صوت القبيلة، وتراجع تأثيرها في الأحداث والنفوس.

وتزداد قيمة هذا المنجز السياسي الذي رعى إخراج الرسول (ص) إذا أخذنا بالاعتبار أنّ التأسيس المادي لهذه الدولة ترافق مع تمكينها من مرجعية قانونية وتشريعية استقلّ بها الرسول (ص)، والتي كان يرجع إليها في كل شيء، الأمر الذي لم يعتده العرب، الذين كانوا موزعين بين عدة مرجعيات وآراء متعارضة أحياناً، ومتضاربة أحياناً أخرى، منها ما يرجع للدين (اليهود والكهنة)، ومنها ما يرجع لحكمة العرب.

وإجمالاً؛ إنّ الدولة الإسلامية التي بناها الرسول (ص) كانت تجاوزاً راديكالياً للانتظام القبلي، وتجلّى هذا التجاوز بشكل رئيس في بناء العضوية أو المواطنة على التزام تعاقدي يستند إلى جملة من المصالح، لا على رابطة الدم، التي أُمست ضعيفة ولا يلتفت إليها. غير أنّ عدداً من الحوادث والتطورات السياسية المرتبطة بالصراع بين الجماعة الإسلامية وقريش، أفقرت هذه المواطنة، وأضعفت محتواها التعددي دينياً وسياسياً، وخاصة بعد تورط اليهود في مؤامرات تستهدف أمن دولة الرسول (ص)، وهو ما أدّى في النهاية إلى ظهور الدولة الإسلامية بمظهر الدولة الدينية التي لا تعترف بالمواطنة الكاملة سوى لأهلها من الملة المسلمة.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أنّ كثيراً من دارسي الدولة الإسلامية في هذه الفترة المبكرة، يسارعون إلى مقارنتها بمثيلاتها ببلاد الفرس وبيزنطة، حيث يبحثون من خلال هذه المقارنة عن دلائل التمام والكمال

17 - نفسه، ص. 145.

18 - ابن هشام، السيرة، م. س. ص 144، 145.

السياسي في التجربة السياسية الإسلامية المبكرة، وهذا في نظرنا اقتراب خاطئ، وغير علمي، فإذا كانت الدول الوسيطة التي عاصرتها دولة الرسول تتوفر على مؤسسات سياسية وإدارية، وجيوش، وأنظمة مالية وقانونية... فإن الأمر لم يكن كذلك في دولة النبي (ص)، التي افتقرت إلى كل هذه العناصر تقريباً، واقتصرت في بدايتها على الجوانب المعنوية والفكرية أكثر من نظائرها المادية، التي ستتشكل تدريجياً، ومع مرور الوقت، في انسجام مع التاريخ المحلي والإنساني.

II- هل الخلافة الراشدة نظرية في الدولة الإسلامية؟

من النقاشات العويصة و«المزمنة» في الفكر السياسي العربي قديماً وحديثاً نقاش الخلافة الراشدة، فلا يكاد يخلو كتاب في السياسة ظهر في المجال الإسلامي في العصور المختلفة من ذكر للخلافة، واحتفاء بها وبآثارها. ويكاد يجمع المسلمون، وبصفة خاصة أهل السنة، على صلاح نظام الخلافة واستقامة حكامها، الذين بلغوا درجات عالية من النزاهة والتجرد.

إن مفهوم الخلافة الإسلامية، وبسبب التطورات الراديكالية التي شهدتها الاجتماع السياسي العربي والإسلامي على مدى أربعة عشر قرناً، تحول إلى مفهوم معياري حاكم على غيره من المفاهيم والنظم السياسية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، وأمست تبعاً لذلك شرعية الحكم والحكام مرتبطة مطلقاً بالمسافة النظرية والسلوكية التي تفصلهم عن هذا المفهوم/المثل وهو الخلافة. وقد أدت هذه النظرة المعيارية لمسألة الدولة الإسلامية ولاعتبارات كثيرة إلى تجريد التجربة السياسية الإسلامية من الشرعية، والحكم عليها بالسقوط الأخلاقي.

هذه النظرة المعيارية للشأن السياسي الإسلامي المستندة إلى مفهوم الخلافة كانت سبباً في كثير من المشاكل والمآزق في الماضي، وحالت دون تطور الفكر السياسي الإسلامي، وما زالت هذه النظرة نافذة إلى اليوم في الثقافة السياسية العربية والإسلامية، حيث تشكل مرجعية كثير من المواقف السياسية والفكرية بالعالم العربي.

غير أن التطورات التاريخية الكبيرة التي شهدتها الاجتماع السياسي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، والتقدم الكبير الذي شهده كل من الفكر السياسي الإنساني، وعلم التاريخ، تسائل وبقوة هذه الرؤية المعيارية ومفهومها المرجعي: هل فعلاً الخلافة الإسلامية نظام سياسي تتوفر فيه صفات الكمال السياسي، ويكتف عناصر الهوية السياسية الإسلامية أم هو مجرد لبنة في سياق بناء الدولة الإسلامية التاريخية؟ هل يتيح لنا التقدم الحاصل في العلوم الإنسانية والتاريخية بشكل خاص فرصة لإعادة بناء المفهوم التاريخي للخلافة الإسلامية، ينزع عنها لبوس التقديس، الذي ألبسته إياها الأسطوغرافيا الكلاسيكية، وفقه الحديث؟

قبل الغوص في تفاصيل هذه الاستفهامات، ومقتضياتها المعرفية، نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أمر حيوي، وهو أنّ معظم المصادر التي تؤسس لـ«طوبى الخلافة» هي مصادر حديثة، تستند إلى جملة من الروايات المنسوبة للنبي (ص)، تُعلي من شأن هذه التجربة التاريخية، وتضفي عليها لبوس القداسة، حيث تجعلها تجربة فوق العادة.¹⁹ ويكشف هذا التصور الطوباوي للخلافة عن غياب شبه كلي للمعرفة التاريخية النقدية، التي تأخر ظهورها في العالم الإسلامي، ويكشف أيضاً عن حجم وطبيعة الخسائر التي تكبدها الفكر الإسلامي جراء تأخر أو غياب الفكر التاريخي النقدي، وهو ما نريد لفت الانتباه إليه من خلال هذه الورقة.

إنّ الخلافة الراشدة من منظور تاريخي هي وصف قيمي متأخر لدولة ما بعد الرسول (ص) وإلى ظهور الدولة الأموية، يشهد لها (أي هذا الوصف) بالرشد والتفوق الأخلاقي، وإذا كنا في هذه المناسبة لا نجد سبباً وجيهاً للجدل والخوض في حكم القيمة هذا، فإنّ هناك أكثر من سبب يدعونا إلى تأمل تطور فكرة الدولة في ذاتها التي نشأت بالمدينة، وهل هي الأخرى بلغت في تحققها التاريخي مرتبة الكمال، وتمكنت بشكل مطلق من أسباب الرشد؟

لقد ورث الخلفاء الراشدون وعموم الجماعة السياسية دولة الرسول (ص) التي تأسست كما أُلحنا إلى ذلك كمقتضى تاريخي وليس دينياً، وورثوا تحديداً فكرة الدولة كجهاز مفارق للقبيلة، ومتعدٍ لها، ومرجعية قانونية وتشريعية موحدة للجماعة.. إلخ، غير أنّ هذا الميراث لم يكن كافياً للجواب عن كل أسئلة الجماعة السياسية وحاجاتها الزمنية، ولم يكن أيضاً حسماً نهائياً مع نقيض الدولة، وهو القبيلة ومرادفاتها، ولهذا وجدنا الخلفاء الراشدين، ومعهم كافة مكونات الاجتماع السياسي في عصرهم، يتجهون إلى تأمين انتقال الاجتماع السياسي العربي من طور القبيلة إلى الدولة، ويسعون في الوقت نفسه إلى تطوير هذا الاجتماع وتحديثه بما يخدم مصالح الجماعة وطموحها في السيادة والازدهار.

ولا يخفى أنّ تغيير زاوية النظر إلى دولة الراشدين، بهذه الدرجة، يخلصنا - ابتداءً - من وهم الكمال والنضج الفكري والمؤسسي الذي يسم قناعات الكثيرين حولها، ويجعلنا ننظر إليها نظرة تاريخية نسبية، ترى الكمال أمامها وليس وراءها.

ففي هذا المنظور الجديد، تعتبر الخلافة الراشدة طوراً من أطوار التحقق التاريخي للدولة الإسلامية، تمكنت خلاله من هزم الرجعية القبلية، التي عادت بقوة بعد وفاة الرسول (ص) من خلال ما عرف بحروب الردّة؛ وتمكنت أيضاً من تأسيس جهاز بيروقراطي (الدواوين)؛ بالإضافة إلى تمهيدها لظهور السلطة

19 - قال النبي (ص): «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت». (رواه الإمام أحمد في أول مسند الكوفيين، حديث النعمان بن بشر (17939)).

القهرية (الشرطة والجيش) بعد أن ثبت عجز السلطة الروحية والأخلاقية عن حلّ المشاكل الكبرى...²⁰ وقد اشتغلنا على هذا التحول في أكثر من عمل، كان آخرها كتاب «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحادثة»،²¹ الشيء الذي جعلنا نرى في هذا التحول طوراً انتقالياً من دولة الرسول إلى دولة المسلمين، وسنقتصر في هذه الإطلالة السريعة على مثال واحد لهذا التحول، وهو صراع القبيلة والدولة من خلال حادث الردّة.

بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتسمية أبي بكر الصديق بالخلافة، اهتزّت دار الإسلام اهتزازاً شديداً، واختلت الأحوال، وشرع عدد من العرب في أنحاء متفرقة من الجزيرة يعلنون عصيانهم للخليفة الجديد، ويمتنعون عمّا كانوا يقدّمونه للرسول (ص). وقد ألّف المؤرخون وأصحاب السير على تقديم هذا الاضطراب السياسي العظيم الذي أصاب الأمة على أنه ردّة دينية، وخروج من الإسلام بعد وفاة النبي (ص)، غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق - وانطلاقاً من نصوص المتقدّمين - هل الردّة التي واجهها الخليفة أبو بكر كانت فعلاً خروجاً عن الإسلام، أم كانت خروجاً عن سلطان الدولة الهش، حيث استغلّ المرتدون الفراغ المعنوي الكبير الذي أحدثته وفاة الرسول (ص) ليستعيدوا سلطة القبيلة؟

إنّ أهم مظهر من مظاهر الردّة، الذي اشتهر ذكره بين المؤرخين وغيرهم، ويتساوى الناس في إدراكه، امتناع فئة واسعة من العرب عن أداء الزكاة للخليفة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، دون أن يتركوا بقية الفرائض التي فرضها عليهم الإسلام، أو يطعنوا في نبوة محمد (ص)، والذين راجعوا اعتقادهم الديني مقارنة بمن بقي على الإسلام قلّة، ومن ثمّ فالردّة من هذه الناحية مفهوم ملتبس، وغير دقيق، فهي لم تكن ردّة شاملة وكلّية عن الإسلام، كما ينطبع في الذهن بالوقوف عند لفظها، بل كانت بوجه عام، وإذا رمنا الدقة، ردة جزئية، تروم - بالدرجة الأولى - التخلص من الأعباء المالية للإسلام.²²

إنّ هذا الرجوع الجزئي عن الإسلام، وخاصة عن الركن المالي منه، على أهميته الدينية والإيمانية، كان مغزاه السياسي كبيراً، فالعرب برفضها أداء الزكاة بعد تولي أبي بكر الخلافة، دشنت عودة سريعة إلى القبليّة، وتخلت عملياً عن إطار الدولة الذي أسّسه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقد كانت الصدقات الركن الوحيد من بين أركان الإسلام الخمسة الذي يتجلّى عنده مفهوم الدولة ككيان سياسي، ويقتضي تدبيرها سلطة، وجهازاً فوق القبيلة، في حين لا تتطلب بقية الأركان ذلك، وهنا تكمن خطورة حركة الردّة.

20 - لم تكن الدولة الإسلامية في عهد الراشدين تتوفر على جهاز شرطة يقوم بتأمين الخليفة ويقوم بمهام أمنية داخلية، كما أنّ الجيش هو الآخر كان جيش فتح وحسب، ولم يكن جيشاً حامياً للنظام، وتحت تصرف الخليفة، وقد أبانت الثورة على الخليفة عثمان (ض) عن هذا الفقر، الذي كان ثمنه رأس الخليفة عثمان وقبله عمر...

21 - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحادثة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1/ 2014.

22 - إنّ الفرق كان واضحاً لدى الصحابة ومن في حكمهم بين الردّة الشاملة التي تجسدت في رجوع بعض القبائل عن الإسلام جملة، وبين الردّة الجزئية التي اقتضت على رفض الزكاة، ونرجح أنّ أغلب المرتدين كانوا من الصنف الثاني، ولعل طلب عمر لأبي بكر بالترفق في معاملة المرتدين كان يعني هذا الصنف بالدرجة الأولى. (أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 6/ 2009، ص. 401).

ومن ثم، فقد كان العمال المبعوثون من طرف الخليفة إلى القبائل والأمصار، والذين يجسدون الدولة هم أساساً عمال الصدقات،²³ كما أنّ الزكاة كانت المورد الأساسي للدولة، الذي يسمح لها بالقيام بوظائفها الرئيسية فوق-القبليّة، وخاصة تجهيز الغازي وسدّ الثغور، وذلك بتصرفها في سهم «وفي سبيل الله»، الذي نصّت عليه آية الزكاة، الشيء الذي جعل من قضية تحصيل الزكاة في بداية خلافة أبي بكر قضية حيوية واستراتيجية بالنسبة للدولة الإسلامية، وأساس استمرارها ودوامها.

إنّ الصلة بين رفض الزكاة والتقهقر نحو القبيلة ليست مجرد فرضية نظرية، القصد من طرحها اختبار صدقيتها، وإغناء النقاش، ولكنها صلة موضوعية وتاريخية يشهد لها أكثر من دليل،²⁴ فالمصادر التاريخية العربية التي وصلتنا تحفل بالأدلة والوقائع التي تبرهن على هذا التقهقر،²⁵ فمباشرة بعد ظفر أبي بكر بالخلافة جاءت وفود العرب، باستثناء قريش وثقيف،²⁶ مرتدين يقرّون بالصلاة ويمنعون الزكاة،²⁷ بحيث «لم يكن العنصر الديني في صفائه هو الذي يضايقهم تماماً، بل كان يضايقهم البعد الدّولي بشكل أشد، بعد دفع غرامة».²⁸ ومما لا شك فيه أنّ موافقة الخليفة على مثل هذا الطلب، كان سيؤدي حتماً وبشكل مباشر إلى قطع الصلة السياسية بين دولة الخلافة والقبائل. وقد ترافقت هذه الصحوّة القبليّة، والحنين لسلطان القبيلة مع انبعاث بعض التقاليد الجاهلية من قبيل الأحلاف التي كانت قبل الإسلام، مثل حلف غطفان وبني أسد...،²⁹ وثارات القبائل من بعضها البعض³⁰ ... إلخ.

ومن ناحية أخرى، تؤكد اللغة التي كتبت بها أخبار الردّة، والتي حفظت لنا المصادر التاريخية عينات معبرة منها، الطابع القبلي لهذا الحادث، فالردة في أغلب الحالات كانت ردة جماعية للقبيلة، وندراً ما كان يحدث انشقاق بين خاصتها وعامتها في هذا الجانب، كما أنّ رؤساء القبائل كان لهم دور كبير في إدارة

23 - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1997، ص 352.

24 - انتبه الدكتور محمد عابد الجابري - رحمه الله - لدور العامل القبلي في أحداث عصر الخلافة الراشدة، واعتمده في قراءة العديد من التحولات، من ذلك على سبيل المثال حدث السقيفة وانتقال الخلافة إلى أبي بكر، وانتقال الخلافة إلى عمر ومن جاؤوا بعده، وحرب الردّة...، جاعلاً منه أقوى العوامل في هذا العصر. ونعتقد أنّ هذه القراءة عظمت من شأن العامل القبلي، وأعطته أكثر من حجمه، فإذا كنا - نحن - في هذه الدراسة نوافق الرأي على حضور النزعة القبليّة في هذا العصر، فإننا نجعل هذا الحضور محدوداً، ومرتبباً ببعض الأحداث وخاصة حدث الردّة، كما أنّ الغلبة في هذا العصر (عصر الراشدين) كانت للعامل الروحي أو الديني على سائر العوامل. (محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 5/ 2004، ص 129-164).

25 - كانت «العصبية القبليّة ما زالت عميقة في تلك البلاد النائية ووسط نجد حيث ترى القبائل أنها أضخم عدداً من قريش، وبالتالي فهي أولى بالزعامة، وعلى الأقل لم تكن ترضى بالخضوع لحكم قريش. وقد ظهر زعماء طموحين تطلّعون إلى القيادة مقلدين الرسول - صلى الله عليه وسلم - في أسلوب العمل والدعوة». (أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 2009، ص 392).

26 - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، م. س. ص 254.

27 - نفسه، ص 253، 255، 262.

28 - هشام جعيط، الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط 6/ 2008، ص 43.

29 - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، م. س. ص 262.

30 - نفسه، ص 278.

وقائعها وأحداثها،³¹ فعلى سبيل المثال المفاوضة على الزكاة بين الخليفة والمرتين كانت تتم مع رؤساء القبائل.³²

ومن ثم فالردة التي شهدها عهد أبو بكر كانت في المقام الأول ردة عن المضمون السياسي للإسلام، وليست ردة عن الإسلام بصفته ديناً، فالمرتدون كانوا يطمحون إلى تفكيك الكيان السياسي الناشئ حديثاً، والذي تتوحد تحته القبائل، ويمارس سلطة سياسية فوق القبيلة،³³ وقد فوتت صرامة أبي بكر في معالجة هذا الاضطراب الفرصة على القبيلة للعودة من جديد (الجاهلية)، وأنقذت جنين الدولة الإسلامية.³⁴

وصفة القول: إن مفهوم الخلافة الراشدة مفهوم ملتبس، فهو من جهة يحيل إلى التفوق الأخلاقي والقيمي للحكام الراشدين، باعتبار تخرجهم في مدرسة النبي (ص)، ويستند هذا الحكم إلى جملة من الشواهد والآثار الشرعية الموثقة في مظان مختلفة، ويشير من جهة ثانية إلى «جهاز دولتي» يتكون من مجموعة من الهياكل، والمؤسسات، والقرارات، والاختيارات...، محكوم عليه تاريخياً بالنقص والمحدودية. ونتيجة لتأخر الوعي بهذا الالتباس والازدواجية الباطنية التي تسكن جوهر المفهوم، نشأت مجموعة من الانحرافات في الفهم والتصورات الخاطئة، التي قادت - هي الأخرى - إلى سلسلة من الانحرافات العملية.

إن الوعي الجديد بهذا الالتباس، يجعلنا نتفادى النقاش والجدل على مستوى الكفاءة الأخلاقية للخلفاء، والذي يرى فيه البعض مدخلاً لوضعنة (من وضعي)، و«أرخنة» (من تاريخي) دولة الراشدين، ويوجهنا بالمقابل إلى مناقشة المؤسسة السياسية في نشأتها، وتطورها، ومواجهتها لهشاشتها البنيوية، التي ورثتها عن ظروف ظهورها.

وبناء على هذا الوعي، فالخلافة الراشدة ليست نظرية في الدولة، ولا يمكنها أن تكون كذلك، بل هي في أحسن الأحوال رؤية معيارية أخلاقية مستقاة من تجربة الخلفاء الراشدين (كبار الصحابة)، تفترض تفوق هؤلاء الخلفاء في تمثل قيم الإسلام في حياتهم الخاصة والعامة، باعتبار صحبتهم للنبي، وفهمهم الجيد لكنه الرسالة.

31 - يستند البعض إلى هذه المعطيات للقول بالصراع القبلي في هذه المرحلة من مراحل الدولة الإسلامية، وتفسير الردة على أنها انتفاض على سلطان قريش، الذي كانت تمثل خلافة أبي بكر الصديق، وهو في نظرنا موقف غير دقيق بالنظر إلى التكوين القبلي التعددي للطبقة الحاكمة في دولة أبي بكر.

32 - للوقوف على أمثلة من هذا القاموس ترجى مطالعة الأجزاء الخاصة بخلافة أبي بكر عند الطبري وابن الأثير وغيرهما. (نفسه، ص. 253-306).

33 - من بين المفكرين الذين رأوا في الردة تمرداً سياسياً قادتته القبيلة على «دولة قريش» الأستاذ عبد الإله بلقزيز في كتابه «الفتنة والانقسام». (عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1/ 2012، ص 129-133).

34 - إن هذه الأفكار هي قليل من كثير تضمنه كتابنا حول دولة الراشدين (محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة، م. س. ص. 122-136).

III- مفهوم الدولة الإسلامية:

إنّ العالم العربي والإسلامي ليس نشازاً بين بلدان المعمورة، فهو الآخر عرف الدولة كياناً تاريخياً، وتولدت لديه بوصفها حاجة موضوعية لتدبير مصيره. وقد ألمحنا فيما سبق إلى بعض الحثثيات التاريخية التي رافقت ظهور الدولة الإسلامية بالمدينة بعد الهجرة، وبعض التطورات التي عرفتها في علاقتها بالتاريخ. غير أنّ لفظ الدولة مضافاً إلى الإسلامية مما يشتبه في فهمه، ويخلط الناس في تصوّره، وما زال موضع صراع ونزاع حاد بين عدة آراء واتجاهات لها امتداد في الماضي والحاضر.

وإذا كان التولد التاريخي في جوهره لا يمنح هذه الدولة أية خصوصية مقارنة بغيرها سوى ما تعلق بالسبق والتقدم والتأخر التاريخي، بحيث يرتبط بعوامل عامة تكاد تكون واحدة في جميع التجارب، فإنّ الأوصاف التي ألحقت بها، وعلى رأسها وصف الإسلامية، يدل على خصوصيتها في تدبير المصير، ومرجعياتها المحددة لغايات الوجود السياسي.

ويمكن تصنيف الآراء المتداولة حول هذا الموضوع إلى اتجاهين رئيسين: اتجاه يشرط الإسلامية ويقرنها بشكل الخلافة، كما وصفها المتقدمون، ويعمل أصحاب هذا الاتجاه على التوافق مع الأفكار والمؤسسات التي سادت في الزمن الأول في عصر الراشدين؛ واتجاه آخر يقرن الإسلامية بتطبيق جملة من الأحكام الشرعية، ويعمل على تحقيق ما يُسمى بدولة الشريعة بوسائل مختلفة.

وكما هو واضح، وانطلاقاً مما تقدم، يعاني هذا التصور حول الدولة الإسلامية من الالتباسات السابقة، وخاصة الخلط بين الخلافة كتفوق أخلاقي للأشخاص، وبين الخلافة كدولة تاريخية، ويتجاهل الأوصاف المنضبطة، القادرة على امتلاك الزمان، بدل أن تكون ملكاً له. وتحصيل هذه الأوصاف لا يمكن أن يتم من خلال تجربة تاريخية في الحكم مثل تجربة الخلفاء الراشدين مهما بلغت من رشد ونضج، لأنها - ببساطة - تجربة تاريخية محدودة بحدود الزمان والظرف، أو من خلال أحكام متصلة بالمناخ الثقافي والمتاح التاريخي، بل يجب تحصيلها من استقراء لموارد الإسلام، وعلى رأسها القرآن، وتجربة الرسول (ص) السياسية.

إنّ سؤال الإسلامية الذي يشغل قطاعاً عريضاً من الجمهور العربي والإسلامي اليوم يستدعي قراءة متجددة للإسلام تخلصه من إسار التاريخ والثقافة التاريخية، وتدفع به إلى آفاق إنسانية أرحب، ولا يخفى أنّ هذه القراءة - وخلافاً لعدد من القراءات المغلقة - هي وعي تاريخي بالانفصال، يتيح للذات الواعية الإشراف على الثابت أو بلغة أخرى الجوهرية، ومن ثم فالمبادئ أو الأوصاف التي سنقدمها في هذه المناسبة باعتبارها مناط الإسلامية تعكس وعياً تاريخياً بالانفصال والتحول، الذي يشكل مدخلاً ضرورياً للتجديد في

هذا المستوى. وربط أوصاف الإسلامية بدرجة وعمق الوعي بالانفصال يجعل من هذه القراءة المقترحة نسبية، وقابلة للإغناء أو التعميق، بحسب حساسية وشدة الوعي بالانفصال الذي تمتلكه الذات القارئة.

إنَّ الأطروحة التي نقدمها في هذا السياق هي قراءة مستندة أساساً إلى الوعي بالانفصال التاريخي، والفارق الكبير بين ما نحن عليه اليوم، وما كانوا عليه بالأمس، وقد اهتمينا من خلالها إلى ثلاثة أوصاف تعتبر مناط الإسلامية، وهي على التوالي: البيعة (التعاقد)؛ والعدل؛ والمعروف.

1- البيعة (التعاقد):

إنَّ البيعة بسياقاتها التاريخية المختلفة التي تتضح من خلال أطوار السيرة النبوية وأسباب النزول هي شكل أولي للعلاقة السياسية بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وجماعة المؤمنين، التي أخذت هي الأخرى في التحول إلى جماعة سياسية بعد أن ارتفع عددها، فقبل هذه العلاقة وهذا الطور لم يكن المؤمنون بحاجة إلى مبايعة الرسول، فالاعتراف به رسولاً من عند الله كافٍ للتأثر بدعوته، فهو الملقي وهم المتلقون، ولا تلزمهم العقيدة الجديدة ببرنامج سياسي يعالج علاقاتهم الداخلية أو الخارجية، والقرآن المكي الذي يخلو من هذه المعاني أكبر شاهد على هذا.³⁵

ويعتبر معنى التعاقد أساس هذه العلاقة السياسية الجديدة المحدثه، التي دلَّ عليها لفظ البيعة، وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - أكثر الناس وعياً بهذا المعنى؛ فعلى سبيل المثال عندما تصاعدت نذر الحرب بين المسلمين وقريش قبيل بدر، وأصبحت المواجهة وشيكة، التفت الرسول (ص) إلى الأنصار طالباً رأيهم فيها، مستحضراً نص البيعة التي جمعتهم بهم في العقبة، فهم حين بايعوه أول مرة، قالوا له: «إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا»، فخشي النبي (ص) من أن تجعل الأنصار من هذا الكلام ذريعة لعدم نصرته والخروج معه لملاقاة قريش في بدر، وذلك لكون البيعة تشترط على الأنصار نصرته (ص) على من دهمه في المدينة، فعمد إلى مشاورتهم.³⁶

ومن الأمثلة التاريخية الأخرى الدالة على المضمون التعاقد للبيعة في عهد النبي (ص)، ما قام به وفد ثقيف حين عزم على الإسلام في السنة التاسعة للهجرة، فقد جاؤوا النبي (ص) وفاوضوه مفاوضة شاقة وصعبة، قبل أن يبايعوا، فقد سألوا النبي (ص) أن يدع لهم الطاغية (اللات) ليعبدوه ثلاث سنوات، فسنة، فشهر، فأبى - صلى الله عليه وسلم -، وسألوه أيضاً ألا يهدموا طاغيتهم بأيديهم، فأجابهم إلى ذلك عليه السلام، وسألوه كذلك أن يعفيهم من الصلاة فرفض، وقال: «وأما الصلاة، فإنه لا خير في دين لا صلاة فيه»،

35 - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س. ص. 93-96.

36 - ابن هشام، السيرة، ج. 2، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 3/ 1990، ص. 258.

واستمرت هذه المفاوضات بين ثقيف ومحمد - صلى الله عليه وسلم - مدة من الوقت، قبل أن يبايعوا ويعلنوا الإسلام، ويكتبوا كتاباً ضمنوه بنود هذا الاتفاق.³⁷

وهكذا؛ فالبيعة باعتبارها تعاقداً قائماً على الأخذ والعطاء أساس الشرعية السياسية في الاجتماع السياسي الإسلامي، فلا يجوز للحاكم أن يتصرف في شؤون الجماعة دون تفويض منهم، وقد ضرب الرسول (ص) وهو النبي الموحى إليه، أمثلة دالة وراقية عن هذا الارتباط التعاقدى، الذي تجلى في أكثر من مناسبة وواقعة.

2- العدل:

إنّ القراءة المتأنية للقرآن الكريم، والمعاينة الموضوعية لتجربة النبي (ص) في الحكم بالمدينة، تؤكد الطابع المبدئي لعنصر العدل في الاجتماع السياسي الإسلامي، بحيث يقف خلف وأمام جميع التشريعات الثقافية والقانونية التي صدرت في دولة المدينة، ولعل أقوى دليل على هذا ما ورد في وثيقة «الصحيفة» في أكثر من بند من دعوة لإقرار القسط والعدل بين المؤمنين مع بعضهم بعضاً، وبينهم وبين اليهود من جهة ثانية.³⁸ وهو بهذا الموقع وهذه الطبيعة ليس تشريعاً معيناً، أو موقفاً محدداً، بل هو مجموعة مواقف، ونظم، وتشريعات، وتصرفات...، تسعى لإصابة الوسط ولا تميل عنه إلى جهة معينة، وتتولد عنه لدى المعنيين به أحاسيس الرضى، الناتجة بدورها عن الإحساس بالتكافؤ.

والجدير بالذكر في هذا السياق أنّ الوسط الذي يترتب عنه العدل هو وسط معنوي يتحدد بحالة التكافؤ في الأحاسيس النفسية بين الطرفين المتعارضين أو المتخاصمين أو المختلفين، ولا يتحدد بحالة التكافؤ المادي أو الرياضي الذي يعني نقطة تقع على المسافة نفسها من طرفيها. ولعل أبرز مثال لهذا المعنى هو حكم «للذكر مثل حظ الأنثيين» في الإرث في العهد النبوي، فهو حكم عادل بالاعتبار المعنوي، الذي يرجع إلى اعتبارات أخرى مادية وجبهة مرتبطة بكلية النظام الاجتماعي زمن البعثة.

ومن أهم أوصاف العدل الإسلامي، التي تميز بها عن غيره من المرجعيات، خروجه عن سلطان القوة ونفوذها، حيث كان في هذه العصور المتقدمة شريعة الأقوياء وحكمهم، وبالمقابل اصطباغه بصبغة أخلاقية، لم تكن معهودة لدى عرب الجاهلية ومن عاصرهم من الأقوام، وارتباطه بقيم أخلاقية مجردة عن موازين القوى.

وصفة القول: لقد ارتبط العدل الإسلامي - لأول مرة - بنظام معياري محايد، لا يرتبط بميزان القوة أو مصالح الأقوياء نسباً أو مالياً أو عسكرياً... إلخ، بل ارتبط أساساً بشريعة منسوبة للباري تعالى، المتصف

37 - نفسه، ج. 4، م. س. ص. 182، 183.

38 - نفسه، ج. 4، ص. 143، 144.

بالعدل المطلق.³⁹ ولم تكن هذه التشريعات كما يتصور الكثيرون محدثة ومبتكرة لا خبر لعرب المدينة بها، بل على العكس من ذلك، كانت جلّ التشريعات والأحكام التي نصّ عليها القرآن، ورعى تطبيقها الرسول (ص)، ممّا تعارف عليه عرب الجاهلية، ونذكر على سبيل المثال أحكام القصاص، والرجم، والجلد، والدية، والسرقة..، غير أنّ توليفها، وتنزيلها كان منحازاً لفكرة العدالة والمساواة فيها، ما أمكن ذلك،⁴⁰ ويتجلى هذا الأمر بوضوح في الأحكام الاجتماعية التي انحازت لعناصر الهشاشة كالمرأة واليتيم.

3- المعروف:

إنّ المعروف من رهانات الإسلام الواضحة، التي دلّ عليها القرآن بوضوح في أكثر من آية، ودلت عليها أيضاً تجربة الرسول (ص)، حيث يعتبر من المفاهيم القرآنية الأكثر تعبيراً عن الوجهة السياسية والدينية للاجتماع السياسي الإسلامي وروحه، فثراء التجربة السياسية الإسلامية وإنتاجيتها سواء على مستوى الأفراد أو الجماعة مرتبط بحجم المعروف الذي تشيعه وتنتجه، ذلك أنّ الوتيرة المتسارعة للحياة، وكثافة القرارات التي تتطلبها، وتفاوت حظوظ العلم بين الناس...، تجعل من المعروف مرجعاً أساسياً من مراجع السلوك في المجتمع الإسلامي وفي متناول مدارك العامة، ومما يحضرنا في هذا المقام قوله تعالى: (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور).⁴¹

وبالرغم من الأهمية المركزية للمعروف في النص المرجعي للإسلام، فإنّ حضوره التاريخي كان بسيطاً وضيقاً. ومن أهم الآفات التصورية التي ألحقت به تلك المتعلقة بتضخم التنظير الاحتجاجي، الذي جعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممارسة احتجاجية محصورة في الإطار الديني؛ بالإضافة إلى تخصيصه بخطة إدارية جعلت منه واجباً حصرياً لفئة المحتسبين.

وقد أدى هذا الفهم الضيق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي حصره في المجال الديني، إلى تحجيم ممارسته، حيث اعتبر واجباً كفاً إذا قام به البعض سقط عن الكل. ويتعلق هذا النوع من الفروض عادةً بمصالح دينية أو دنيوية؛ كالأذان، والصلاة على الجنازة، والجهاد، وإنقاذ الغريق، وطلب العلم...، وهي فروض كما يتضح تتسم بالظرفية، وطابعها المؤقت في أغلب الحالات من جهة، وباستحالة قيام عموم المكلفين بها بصورة متزامنة، أو يكفي فيها التزام البعض بها من جهة ثانية.

وعموماً فالمعروف من المقومات الأساسية للأمة المسلمة، وشرط وجود بالنسبة إليها، وانتساب الفرد للأمة متعلق بمساهمته في تنمية المعروف وإشاعته، وهو من الواجبات الضرورية التي تتحقق بها المواطنة

39 - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س. ص. 108، 109.

40 - نفسه، ص. 105-107.

41 - سورة الحج، آية، 41.

الإيجابية في الأمة بالنسبة للمسلم وغيره، كما أنّ الدينامية التاريخية للجماعة الإسلامية وتطورها مرتبط بآثارها بالمعروف، ومن ثم، كان المعروف وما زال من الناحية السياسية من القواعد والمبادئ الأساسية للكيان السياسي الإسلامي.⁴²

إنّ هذه العملية التواصلية/التأصيلية التي قادتنا إلى هذه المبادئ الثلاثة تجعل من وصف الإسلامية أمراً ممكناً من الناحية التاريخية، ولا يتحقق بالضرورة من خلال التعارض مع الحداثة ومقتضيات المعاصرة، بل على العكس من ذلك، يشكل رافداً من روافدها. فمبادئ البيعة والعدل والمعروف يمكنها أن تساهم في تخليق الحياة العامة، وتعزيز العقلانية السياسية بمرجع أخلاقي لا تخفى فضائله في هذا الباب، وتجنّبنا الطروحات السلفية النصية والحرفية من جهة، كما تجنّبنا من جهة ثانية الاغتراب والتكرار للخصوصية بمعناها الإيجابي.

VI- الدولة الإسلامية في تحول

إنّ تعريف الدولة الإسلامية على هذا النحو ليس المراد منه تجاوز أسئلة الإسلام السياسي المعاصرة وحسب، بل يسمح كذلك بقراءة ماضي الدولة بالمجال الإسلامي، والإجابة عن كثير من الأسئلة التي ظلت معلقة، أو لها أجوبة هشة.

فالدولة الإسلامية، بحسب هذا التعريف، ذات وجهين متكاملين: وجه تاريخي يتعلق بتولدها وانبثاقها، وتطورها، وأشكال ثقافتها مع نظيراتها؛ ووجه أخلاقي يتعلق بأشكال تجاوبها مع الخصوصية الدينية والثقافية لأغلب مواطنيها، وبصفة خاصة تجاوبها مع الإسلام، الذي اختزلنا رسالته الأخلاقية في مجال السياسة في المبادئ الثلاثة سالفة الذكر. فالصورة التاريخية للدولة الإسلامية منذ خمسة عشر قرناً تقريباً هي نتيجة موضوعية للتفاوض بين منطق التاريخ، وبين المثل الأخلاقية التي بشر بها الإسلام، ولا يمكن بحال من الأحوال الادعاء بغلبة طرف لآخر، فدولة الراشدين، والدولة الأموية، والدولة العباسية...، تعكس بصدق وشفافية نتائج الحوار والتفاوض بين التاريخ والمبدأ.

انطلاقاً من هذا الفهم، فالبيعة باعتبارها تعاقداً بين طرفين حاكم ومحكوم، بالرغم من أنها مطلوب أخلاقي في الإسلام، فإنها لم تتحقق إلا بالصورة التي ارتضاها التاريخ، فعلى سبيل المثال كانت بيعة الخلفاء الراشدين بيعة أهل المدينة وكبار الصحابة، واختلط فيها التعيين أو العهد بالاستشارة، ولم تكن - كما يتصور البعض خطأ - ممارسة مطلقة لسيادة الأمة، ويرجع هذا التقييد في ممارسة هذا التعاقد إلى الظروف التاريخية والممكن الواقعي، أما بعد الراشدين فقد اقتضت الاستشارة والتعاقد في الجوهر على العصبية شوكة الدولة ودعامتها الأساس.

42 - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، م. س. ص. 115.

ولم يكن هذا التوافق بين التاريخ والمبدأ مقصوراً على مبدأ البيعة (التعاقد)، بل كان وصفاً لازماً لكل التمثلات التاريخية للمبادئ، فالعدالة في إطار الدولة الإسلامية لم توجد كاملة وتامة في عهد الراشدين أو قريباً من عهدهم، بل وجدت بسيطة وكانت ممارستها عفوية، وخاضعة للأطر والأعراف المؤسسية التقليدية، التي تعبر عن استمرارية التراث الجاهلي إلى جانب الشرع الإسلامي، فما نطالعه في بعض الآثار أنّ عمر حينما كان قاضياً لأبي بكر مرّ عليه الحول، ولم يأتئه أحد في نازلة أو واقعة، لا يمكن أن يفهم منه أنّ عهد الراشدين كان مدينة فاضلة تخلو من النزاعات والخلافات، بل الدلالة الكبرى لهذا الخبر أنّ مجتمع الراشدين استمرّ في معالجة مسائله القضائية وفق الأعراف القبلية، وبالرجوع إلى حكمائه، مع مراعاة القوانين والتشريعات الجديدة التي جاء بها الإسلام.

لقد شهدت وظيفة العدالة تطوراً مهماً بعد عهد الراشدين، وفي اتساق تام مع التطورات الثقافية والسياسية التي عرفتتها الدولة الإسلامية، ويمكن اختزال أهم هذه التطورات في النمو المؤسسي للجهاز القضائي، الذي اتسع بسبب تعيين عدد كبير من القضاة في العصر الأموي وبعده، والبناء التدريجي للمنظومة القانونية أو ظهور الشريعة، وقد تزامن هذا التطور مع ظهور الفقه وازدهاره..، ومن ثم، يمكن القول إنّ التطورات السياسية والثقافية التي عرفتتها الدولة الإسلامية مكّنت المفهوم الإسلامي للعدالة من الازدهار والتقدم، خلافاً لمبدأ البيعة.

أمّا مبدأ المعروف في تحقيقه التاريخي، فقد بقي ضعيفاً وأحادي الدلالة، لا يتجاوز المعروفات الدينية بمعناها الضيق، وترجع أسباب هذا الضعف في مفهوم المعروف إلى الهوية التاريخية للدولة الإسلامية المستمدة من بيئتها، فظهورها في مجتمع رعوي، ضعيف الاستقرار، متفرق الديار لم يسمح لها بالانفتاح على المعروفات المادية والعناية بها، خلافاً للدول التي ظهرت في مجتمعات رعوية مستقرة.

وتؤكد الصلة بين طبيعة الدولة الإسلامية وتدهور المعروف فيها في عدد من التطورات اللاحقة، وخاصة في مصر التي كانت أرض استقرار، ومهد حضارات قديمة، حيث وجدنا ولايتها يهتمون بالمعروفات المادية، ويجتهدون في فتح الترع وإصلاحها، ووضع الجسور.. إلخ، ومن ثم، فالأوضاع السوسيو اقتصادية للدولة كانت عاملاً حاسماً في مصير المعروف في الدولة الإسلامية وضعفه.

إنّ نموذج الدولة الإسلامية الذي تبلور تدريجياً منذ الخلافة الراشدة، واشتد عوده بعدها، سيدخل أزمة تاريخية وأخلاقية عميقة منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك بسبب التطورات التاريخية الراديكالية التي شهدتها الاجتماع البشري، والعلاقات، وموازن القوى... ويمكن مقارنة هذه الأزمة بحسب طبيعتها من زاويتين: زاوية تاريخية تقارب أزمة الدولة من منظور العطب التاريخي الذي أصابها؛ ومن زاوية أخلاقية يقارب الخلل من زاوية تحقيقها من وصفها الأساس «الإسلامية».

1- الأزمة التاريخية:

كانت الدولة الإسلامية في صورتها التاريخية دولة عصبية، يتوقف استقرارها ونفوذها على قوة العصبية وتماسكها، وقد سبق لابن خلدون أن شرح دينامية هذه العصبية وآثارها السياسية، والذي كان في حقيقة الأمر وصفاً لواقع وتاريخ ماثل أمامه. غير أنّ التحولات الكبيرة التي حملها تيار العصر الحديث، وخاصة التفوق العسكري الغربي، وضعف موارد الدولة المالية نتيجة توقف الفتوح، والضعف الطبيعي للعصبية...، أضعف الأساس السوسيوسياسي والاقتصادي للدولة الإسلامية، وأظهرها بمظهر العاجز عن القيام بالتزاماتها الأخلاقية، وتحقيق وظائفها الأمنية وعلى رأسها حماية البيضة.

إنّ الأزمة النبوية التي دخلتها الدولة الإسلامية في بداية العصر الحديث، بسبب تحولات تاريخية محضة، فتحت أبواب العالم العربي والإسلامي أمام نماذج دولتيّة جديدة، وفي مقدمة هذه النماذج نموذج الدولة- الأمة، الذي من شأنه نقل العالم الإسلامي من الاجتماع التقليدي (البدوي)، إلى الاجتماع العصري (الحضري)..، ومن ثم فالكثير من المشاكل التي يعانيها المسلمون اليوم، ترجع إلى التردد والتأرجح الذي يميز علاقتهم بنموذج الدولة- الأمة.

- **الأزمة الأخلاقية:** إنّ التحولات التي شهدتها الاجتماع البشري، والتي مسّ بعض منها الاجتماع العربي والإسلامي أدى إلى تفاقم أزمة الدولة الأخلاقية، حيث أمست البيعة بشكلها الممارس في دولة العصبية لا توفر أساساً شرعياً للدولة، وأمست الحاجة ماسة إلى الانفتاح على عموم الأمة، بعد العطل الذي أصاب العصبية التقليدية.

أما فيما يتعلق بمفهوم العدالة، فلم تعد العدالة الكلاسيكية قادرة على توفير العدل، بل أمست في كثير من الحالات سبباً في فواته، وهو ما أعطى مصداقية كبيرة لدعوات الإصلاح القضائي والفقهية، التي أخذت في الظهور منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وقد اتخذت في هذا الصدد عدة قرارات.

أمّا فيما يتعلق بالمعروف والسعي لجلبه، وهو ما اصطلح عليه البعض بالمنافع العمومية (الطهطاوي)، أو المصالح، فقد كان الغائب الأكبر في الدولة السلطانية، ولم تكن مؤسساتها وبنيتها مهيأة للإتيان بشيء مقبول منه، وهو ما اقتضى تغييراً جوهرياً في بنيتها وفلسفتها، يعزز المعروفات المادية في حياة المسلمين.

وبالإضافة إلى هذه العوامل النبوية التي كانت وراء أزمة الدولة بالمجال الإسلامي، ساهم الاستعمار بشكل مباشر وغير مباشر في تعميق هذه الأزمة واتساعها، وأضاف إليها تعقيدات لم تكن واردة لولا تدخله، وتجلّى هذا الأمر بوضوح بعد الاستقلالات الوطنية، بحيث لم يستطع المسلمون استعادة الدولة السلطانية التي كانت سائدة قبل الاستعمار، ولم ينجحوا في الآن نفسه في تأسيس الدولة - الأمة.

ومن ثم، فجانِب كبير من جهود العرب والمسلمين الفكرية والسياسية في الفترة المعاصرة استهدفت في العمق تجاوز أزمة الدولة التاريخية والأخلاقية، وبناء الدولة - الأمة، وفي هذا السياق يلاحظ بعض التقدم في تجاوز الأزمة التاريخية، وتجديداً على مستوى الاجتماع السياسي الإسلامي، وخلاف ذلك، ما زال الفشل والتعثر قدر كل المحاولات التي تتوخى حسم الأزمة الأخلاقية.

خاتمة:

إنَّ إشكالية تعريف الدولة الإسلامية ليست إشكالية نظرية وأكاديمية، يقتصر تداولها على أروقة الجامعات ومراكز البحث والنخب العلمية، بل هي - بالإضافة إلى ذلك - إشكالية سياسية وعملية، شديدة الصلة بالتنافس الحاد بين الطوائف والتيارات السياسية في العالم العربي والإسلامي، الشيء الذي يعوق ويعقّد محاولات تجاوزها. ولكن وبالرغم من هذا الوضع التاريخي الصعب لإشكالية الدولة، الذي يدفع بها إلى حالة الزمانة، فإنَّ حلها ممكن، ولعل المدخل الرئيس والسهل لذلك، نوعان من التجديد: من جهة تجديد مفهوم الإسلامية، وتحريره من المفهوم «السلفية»؛ ومن جهة ثانية تجديد مفهوم الدولة - الأمة، وتحريره من الروح العدائية للدين، التي تسكن النموذج الفرنسي بالأساس، والذي تأثر به كثير من العرب.

ونعتقد أنَّ القراءة الكلية للإسلام، التي تجمع تجربة الرسول (ص) في السياسة إلى النص القرآني، وفي ضوء التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها الاجتماع السياسي الإسلامي والإنساني، وتطورات الفكر السياسي.. من شأنها توفير إطار ثقافي وأخلاقي يسهّل عملية العبور نحو الحداثة السياسية. وتعتبر هذه المنهجية التي قدّمناها في هذه الورقة مثلاً للمقاربة الممكنة لإسلامية الدولة، التي قد تجنّبنا المطبّات السلفية والعلمانية المتطرفة.

المصادر والمراجع:

- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. 2، ط. 3 / 1990
- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 6 / 2009
- محمد جبرون، شرعية السلطة السياسية في دولة الرسول، منشورات مؤمنون بلا حدود. (<http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/10211?fileNam>)
- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط. 1 / 2014
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. 5، بمساعدة جامعة بغداد، ط. 2 / 1993
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1997، ص. 352.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 5 / 2004
- عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1 / 2012
- هشام جعيط، الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط. 6 / 2008

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com