بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 02 سبتمبر 2019

سياقات تشكّل المجال السياسي الديني في بدايات الفترة الوسيطيّة

عبد الرحيم العلّام
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

سياقات تشكّل المجال السياسي الديني في بدايات الفترة الوسيطيّة[1]

1 - هو عنوان الفصل الأوّل من القسم الأوّل من كتاب عبد الرحيم العلام: العلمانيّة والدولة المدنيّة (تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها)، مؤسّسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2016، ص ص37-60.

بمقاربة المؤلّف الفكريّة والوقائعيّة التاريخيّة، واستناداً إلى تقسيم تاريخيّ عام للكتاب إلى قسمين، يتعرّض هذا الفصل الأوّل من القسم الأوّل إلى مرحلة بواكير تشكّل العلاقة في المجالين الإسلامي والمسيحي بين الدين والدولة. يعيّن الباحث هذه البواكير في الفترة الوسيطة من تاريخ هذين المجالين، ويخصّص المبحث الأوّل من الفصل للمجال الغربيّ المسيحيّ، بينما يهتمّ في المبحث الثاني بالمجال الشرقيّ الإسلاميّ. تمتدّ الفترة الوسيطة في المجال الغربيّ حسب الباحث من القرن الخامس الميلاديّ إلى القرن الخامس عشر، ولئن كانت تقسّم عنده إلى محطّات أربع، فإنّ اهتمامه انصبّ على محطّتها الإمبراطوريّة الرومانيّة، بين مرحلتيها الوثنيّة والمسيحيّة. وما يلاحظه في شأن العلاقة التي قامت فيها بين الدين والدولة هو هذه النقلة التي وقعت بين الفترتين من تعايش تلقائيّ لعبادة الآلهة والأباطرة، وظّفه الأباطرة لتسهيل الاندماج الاجتماعيّ، إلى تعايش ثانٍ مصطنع بين الكنيسة والإمبراطور قام على تقاسم استراتيجي للمجالين الدينيّ والسياسيّ.

أمّا في ما يخصّ العلاقة بين الدين والدولة في المجال الإسلاميّ، التي كانت موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل، فيعود الباحث إلى فترة بواكير الإسلام التي تستهلّ عنده بالفترة النبويّة، وتختتم بفترة الخلافة الراشدة التي كانت واقعة سقيفة بني ساعدة مرحلتها التأسيسيّة. فعلى صعيد العلاقة بين الدين والسياسة يحسم الباحث الجدل الدائر بين الباحثين حول دينيّة تلك التجربة أو سياسيّتها، بتقريره أنّها فترة الأمّة المتوشّحة برداء الدين، دون أن تعرف تلك الأمّة شكل الدولة، أو تسعى إلى تسييس الدين قصديّاً. أمّا في الفترة الثانية التي تفتتح بالنقاش المؤسّس لسقيفة بني ساعدة، فقد وقع تحوّل أنجز فيه نقاش السقيفة عمليّة تأسيس المدخل السياسيّ للشأن الدينيّ، الذي سيتطوّر لاحقاً إلى وضعيّة تاريخيّة تكرّست منذ عهد عثمان صارت فيه السياسة المدخل الأوّل لفرض الدين.

الفصل الأوّل

سياقات تشكّل المجال السياسي الديني في بدايات الفترة الوسيطيّة

تجدر الإشارة، قبل الحديث عن المرحلة الأولى من العصور الوسيطيّة، إلى أنّ هناك فارقاً مهمّاً بين المجالين التداوليّين الإسلامي والمسيحي. فإذا كان المجال الإسلامي لا يَعرف بدايات صراعيّة مع (الدولة)، ما دامت الأخيرة لم تكن موجودة في البيئة التي انبعث فيها الإسلام، فإنّ الدين المسيحي كان له وضع مختلف، فهو انبعث في ظلّ وجود دولة (إمبراطوريّة) قويّة، دخلت معه في صراعات امتدّت لقرون ثلاثة. صحيح أنّ الدين الإسلامي دخل في صراعات مجتمعيّة (مع الأفراد) وخارجيّة (مع «الدول» المحيطة)، إلّا أنّ الدين المسيحي يختلف عن الظروف الأولى للإسلام، من حيث إنّ صراعه كان مزدوجاً مع الإمبراطوريّة التي تدعم الأديان الوثنيّة، ومع المجتمع الذي يقدّس الإمبراطور، ويرفض عبادة آلهة غير مرئيّة؛ لذلك ستختلف

مرحلة البحث في المجالين التداوليين الإسلامي والمسيحي؛ فبينما نستهلّ دراسة تاريخ المسلمين منذ بداية القرن السادس الميلادي (ظهور الدين الإسلامي)، فإنّ دراسة المجال التداولي الغربي المسيحي[1]، لن تُستهَلّ من القرن السادس الميلادي، وإنّما سيكون مجال البحث منصبّاً أيضاً على ما قبل المسيحيّة، ما دمنا نبحث في الدين والسياسة من خلال الإمبراطوريّة الرومانيّة، التي لم يكن العالم منقسماً إبّان بداياتها الأولى إلى شرق وغرب. وهو ما سيأتي تفصيله في خضمّ هذا البحث.

بكلمات أخرى، يمكن القول: إنّ العصور الوسطى المدروسة هنا تختلف تواريخها بين المجالين الإسلامي والمسيحي، أو، بالأحرى، إنّ لكلّ مجالٍ عصوره الأولى وعصوره الوسطى. وإنّما اقتضت الضرورات الأكاديميّة أن تتمّ دِراسة المجالين ضمن تحقيب واحد، ليس من باب إثبات المتمايز فحسب، بل أيضاً من أجل البحث عن المتشابه، فالغاية من الدراسة تسليط الضوء على التواريخ المتنوّعة للعلاقة بين الدين والسياسة. ونزعم أنّ التقسيم المعتمد هنا يساعد على فهمٍ متقبّل.

وفي مقابل هذا التوضيح، تبرز الحاجة أيضاً إلى شرح ما تعنيه عبارة العصور الوسطى في التاريخ الأوربّي. وبصرف النظر عن الاختلافات التي قد تكون حول الموضوع، فإنّ هذا البحث يعتمد التحقيب الذي يلقى بعض الاتفاق بين معظم المؤرّخين، ومن ضمنهم الدراسة التي نستقي منها التحقيب المعتمد هنا؛ إذ إنّ مفهوم القرون الوسطى يغطّي أربع فترات مختلفة؛ **الأولى**: تمتدّ من الغزوات البربريّة حتى بداية القرن الحادي عشر (ألف سنة)؛ **الثانية**: تُسمّى القرون الوسطى العليا، وهي التي عرفت تراجعاً اقتصاديّاً غير مسبوق، واضطرابات سياسيّة؛ **الثالثة**: تشتمل على القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وهي الفترة التي عرفت انتعاش الاقتصاد، وازدهار التجارة؛ **الرابعة**: وهي ذروة العصور الوسطى، واشتملت على القرن الثالث عشر، حيث ازدهرت الجامعات، واشتهر علماء كبار (ألبير الكبير، توما الأكويني، روجر بيكون). وكان القرن الرابع عشر عصراً مزدوجاً؛ فقد وصلت البرجوازيّة إلى الحكم، وقام فكر علماني -وإن بدا مؤمناً حتماً- فطبعه بطابعه، ولم تعد السلطة، ولا البابا نفسه، يُوحِيان بالاحترام. وفي المقابل، حدث انهيار مصرفي كبير، وحصد الطاعون (1347-1348م) الآلاف. أمّا القرون الوسطى السفلى، فهي تمتدّ ما بين (1350-1450م)، وقد تَراجع فيها الاقتصاد والجامعات...[2].

ويمكن تلخيص العرض السالف على النحو الآتي:

---

1 - نستعمل تعبير (الغربي) من باب التجاوز؛ لأنّ الفترة التاريخيّة، التي نتحدّث عنها، لا يوجد فيها شيء اسمه الغرب، وإنّما ساد التمييز بين العوالم على أساس ديني (بين عالم مسيحي وعالم إسلامي) خلال الأزمنة الحديثة، بعدما تمّ تأسيس الدولة الوطنيّة التي تعلو على المذاهب والأديان (سيتمّ التفصيل أكثر في هذه النقطة لاحقاً).

2 - بوجوان، جونو، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربّا الوسيطيّة، ترجمة علي زيعور، وعلي مقلّد، مؤسّسة عزّ الدين، بيروت، 1993م، ص167.

- ظُلمات القرون الوسطى العليا (من القرن الخامس حتى القرن العاشر).

- يقظة أوربّا والتأثيرات الإسلاميّة (القرنان الحادي عشر والثاني عشر).

- نهضة الجامعات، والعصر الذهبي للعلم «المدرسي» (القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر).

- تقهقر الجامعات، وترابط العلوم والتقنيات (1350-1450م).

المبحث الأوّل: الإمبراطوريّة الرومانيّة بين دين (الدولة) الوثني ودين (الدولة) المسيحي

يُساعد الإلمام بالمسألة الدينيّة، في عهد الإمبراطوريّة الرومانيّة، في استجلاء تطوّر علاقة الدين بالسياسة في مختلف مراحل هذه الإمبراطوريّة، وهو (الإلمام) ما سيُسهم أيضاً في تبيّن التاريخ السابق لعلمانيّة أوربّا، والمسار الذي قطعته التفاعلات المجتمعيّة، والسياسيّة، والثقافيّة، قبل بلوغ مرحلة الدولة. فهذه الإمبراطوريّة مرّت بمحطّات مختلفة قبل أن تستقرّ في روما، وتصبح «الإمبراطوريّة الرومانيّة العظمى».

وإذا ما أردنا التركيز على قضيّة الدين والسياسة أمكننا القول: إنّ الدين المسيحي يُعدُّ أحد العوامل الحاسمة في تحوّل الإمبراطوريّة البيزنطيّة الشرقيّة إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة. وهو ما سيتمّ استجلاؤه خلال المطلبين الآتيين.

المطلب الأوّل: الإمبراطوريّة الرومانيّة قبل تمسّحها، أو التوظيف السياسي للوثنيّة:

الفقرة الأولى: توظيف الأديان الوثنيّة:

قبل الحديث عن اللحظة المسيحيّة للإمبراطوريّة الرومانيّة، من المفيد التذكير بالوضع الذي ساد قبل إعلان مسيحيّة إمبراطوريّة قسطنطين، حيث لم «تفرض الإمبراطوريّات القديمة تجانساً عقدياً دينياً على تشريعاتها العامّة؛ بل كانت ذات أديان ضئيلة المحتوى العقَدي، كثيفة الممارسة الطقسيّة، ما جعل من السهل على آلهة الجماعات المغلوبة الاندماج بآلهة الشعوب الفاتحة، دون أن يترتّب على ذلك أكثر من اندماج اسمي على صعيد الديانة، ولو كان هذا الاندماج يُفضي إلى وحدة دينيّة أوسع، دون قسر عقائدي. ولم تكن

في الإمبراطوريّة الرومانيّة المتأخّرة من المتطلبات الدينيّة ما يفوق عبادة الإمبراطور، وهو، عملياً، طقس عبادي تجاه الدولة، دون أن تترتّب عليه نتائج عقائديّة، فالوثنيّة ديانة توليفة تآلفيّة في العمق[3].

لكن عندما يتمّ الحديث عن عبادة الإمبراطوريّة، ينبغي ألّا يغيب عن الذهن تحديد المقصود بالعبادة، حتى لا يتمّ إسقاط مفهوم العبادة، الذي جاءت به الأديان «السماويّة»، على واقع الأديان الوثنيّة الذي لا يتحمّل تلك المعاني المستجِدّة. فـ: «عقيدة عبادة الأباطرة، هذه العبارة يجري استعمالها عادةً بطريقة مضلّلة؛ إذ لم يحدث قطّ، إلّا فيما ندر، أن أقيمت شعائر العبادة لإمبراطور في حياته، ولكنّه كان ممّا يتفق والأفكار السائدة في العالم القديم أن يُضَمّ الحاكم العظيم، بعد وفاته، إلى قائمة أسماء من تَعبدهم الدولة، وبذلك يصبح إلهاً (Divus)»[4]. لكنّ هذا لا ينفي أنّ الأباطرة كانوا يوحون بأنّهم آلهة، وأنّهم يمنحون البركة. ويظهر ذلك من تلك الطقوس التي كانت تحيط بمواكب الإمبراطور، وكلّها توحي بأنّه إله، على الرغم من ادّعائه البراءة ممّا يحيط شخصه من الأبّهة والعَظمة[5].

وإذا علمنا أنّ عقيدة عبادة الأباطرة كانت على هذا النحو، فإنّ مفهوم العبادة نفسه كانت له دلالات مغايرة لما أتت به الأديان، أو كما يتصوّره الإنسان الحديث، حيث كان المتعبِّد يدعو الآلهة إلى صون الدولة، وإطالة عمر الإمبراطور، أو إلى أن تمُنّ عليه بالثروات والمحاصيل الوافرة، شريطة التكريم اللائق بهذه الآلهة. وإذا لم تفِ الآلهة بالتزاماتها في العقد، فالويل لها؛ إذ تُحرَم من المذابح، وتمسخ صورها، وتُقذَف معابدها بالحجارة[6]. فالوثني لم تكن لديه آلهة دائمة، وإنما يغيّرها باستمرار، وحسب ما تجود به من منافع يعتقد العابد الوثني بأنّها هي من منحته إيّاها. وغالباً ما كان العبد يهجر إلهه، أو يرميه في الصحراء، أو حتى يأكله إذا كان من المأكولات[7].

وما يزكّي هذا الطرح، الذي ينفي أن يكون الناس قد اعتقدوا بألوهيتهم، هو أنّه فضلاً عن كون العبيد، غالباً، كانوا يدعون الآلهة للحفاظ على حياة الأباطرة، والمدّ في أعمارهم، فإنّ الأباطرة أنفسهم كانوا يدعون الآلهة لحماية الناس، وتوفير العون للإمبراطور، وهذا ما يؤكّده الكثير من الروايات المرويّة على

3 - العظمة، عزيز، العلمانيّة من منظور مختلف، الدين والدنيا في منظار التاريخ، مرجع سابق، ص5.

4 - ورث، تشارلز، الإمبراطوريّة الرومانيّة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة محمّد صقر خفاجة، وزارة الثقافة، القاهرة، 2003م، ص164.

5 - المرجع نفسه، ص165.

6 - ورث، الإمبراطوريّة الرومانيّة، ص166.

7 - تزخر كتب السيرة الإسلاميّة بالكثير من هذه الحالات، وأشهرها تلك القصّة التي تُروى عن عمر بن الخطاب (ثاني الخلفاء المسلمين)؛ أنّه كان لديه إله من «الحلوى»، ولمّا جاع، ولم يجد ما يأكله، سدّ رمقه بإلهه.

لسان الأباطرة، فمثلاً، «كان الإمبراطور ماركوس أوريليوس يقدّم النّصح بقوله: أدعو الآلهة دوماً إلى معونتكم»[8]، وهو ما يفيد أنّه كان يرى في نفسه مجرّد خادم للآلهة، وفي أقصى الحالات المفوَّض بأمرها.

يُبرِز هذا الضعف، في الجانب العقدي للأديان الوثنيّة، أحد أسباب غياب التناقض بين هذه الأديان والأباطرة. فحين تلتقي رغبة الإمبراطور في أن يكون هناك آلهة تُعبَد، مع تَوقِ المحكوم في أن يَعبُد[9]، تسهُل عملية الاندماج في الإمبراطوريّة. هذه العمليّة التي كانت تتمّ على «أساس قانون عام يستغرق الخصوصيات، على الرغم من وجود قوانين محليّة في أطراف الإمبراطوريّة لم تكن، في محليتها، على ارتباط ضروري بالدين؛ بل كانت تقنينات لأعراف مدنيّة تناسب الأوضاع المحليّة. ولم يعمّم القانون الروماني بتفاصيله في تلك المناطق، التي غلبت فيها أنماط العلاقة الاقتصاديّة والاجتماعيّة الرومانيّة. فكان تجريد العبادات الوثنيّة من أيّة نزعة حصريّة متطوّرة نحو «شرك تركيبي» قد فتح المجال للتعايش ضمن حدود سياسيّة واحدة[10]. غير أنّ الأمر الواجب إدراكه، في هذا السياق، أنّ الدين، بغضّ النظر عن كنهه، كان له دور كبير في تقوية الإمبراطور، وصمود الإمبراطوريّة.

نقتبس لغوستاف لوبون (Gustave Le Bon) هذا النصّ المطوّل دون تصرّف، يعبّر فيه عن تأييده لمضمون ما جاء في كتاب فوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges) عن بلاد الغال الرومانيّة، واصفاً إيّاه بالجميل. يقول لوبون، نقلاً عن كولانج: «إنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة لم تستمرّ على قيد الحياة بوساطة القوّة، وإنّما بوساطة الإعجاب الديني الذي تلهمه للناس (...) سوف يكون من غير المعقول أن يستمرّ نظام سياسي ما مدّة خمسة قرون، وهو مكروه من قبل الشعب... هذا الشيء لا سابقة له في تاريخ العالم. ولا نستطيع أن نفهم كيف يمكن لثلاثين فوجاً عسكريّاً في الإمبراطوريّة أن تهيمن على مئة مليون، وتجبرهم على الطاعة، فإذا كانوا يخضعون ويطيعون؛ فذلك لأنّ الإمبراطور الذي يجسّد العظمة الرومانيّة كان معبوداً من قبل الشعب كإله، ففي أصغر قرية من قرى الإمبراطوريّة كانت له هياكل (...) وقد شهدنا في ذلك الزمن انبثاق دين جديد في النفوس، في طول الإمبراطوريّة وعرضها، وكان آلهة هذا الدين هم الأباطرة

8 - ورث، الإمبراطوريّة الرومانيّة، ص164.

9 - يعلّمنا درس الأنتربولوجيا أنّ أمنية العودة إلى البدايات سيطرت على كثير من الشعوب؛ فـ: «في المجتمعات التقليديّة ذات الدولة الملكيّة، يؤدي تغيير كلّ عهد إلى عودة حقيقيّة (البدايات)، فارتقاء ملك جديد إلى العرش يشكل مناسبة لإعادة مشروع ولادة المملكة، وأعمال التأسيس التي شيّدتها وشرّعتها إنّما بصورة رمزيّة، ويذكر التنصيب (بالإجراءات أو الطقس الذي يخرجه) بالفتح، والمآثر، والعمل السحري، أو الديني، التي تُسمّى مكونات السلطة الملكيّة. وكانج. دوميزيل (G. Dumézil) أوّل من أشار إلى ذلك بخصوص المملكة الرومانيّة، فهو يبيّن كيف أنّ خلافة (ملوك روما الأوائل) تشكل تناوباً بين (النموذجين الملكيين) الموروثين عن تقليد سابق جداً لروما، واللذين يقدَّمان، على الرغم من ذلك، على أنّهما مؤسّسا المدنيّة. فعهود الخلفاء المباشرين لروموليوسونوما، تعيد إنتاج العنف المبدع ووجه الخفة (Celeritas) للأوّل، والحكمة المنظمة، ووجه الرصانة (Gravitas) للثاني، بالمناوبة بينهما حسب ترتيب محدّد، وهكذا تخضع هذه العهود لنظريّة مزدوجة في السلطة، وتستخدم الوسائل التي تسمح بنوع من العودة للمصادر البعيدة». بلانديه، جورج، الأنتروبولوجيا السياسيّة (م.س)، ص142.

10 - يعتمد العظمة، في هذا السياق، دراسة يقول عنها إنّها تفصيلية متأنية وافية، وأنّها مجهولة من قبل الكتاب العرب، حول العلمانيّة، وصِلة الدين بالدولة في أوربّا والإسلام. الدراسة هي لـ: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجيّة وقانونيّة مقارنة، دار النهار، بيروت، 1979م (وهي دكتوراه دولة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة باريس، ونُشرت بالفرنسيّة، في باريس، عام 1971م). العظمة، العلمانيّة، ص28.

أنفسهم، فقبل بضع سنوات من العهد المسيحي، كانت منطقة الغال ممثّلة بستّين مدينة، وقد أسهمت جميعها في إقامة معبد على شرف الإمبراطور أوغست، بالقرب من مدينة ليون (...) وكان كهنته، الذين يُنتخَبون من قِبل اجتماع المدن الغالية، هم أعيان مناطقهم، وشخصياتها الأولى (...) ومن المستحيل أن نعزو كلّ ذلك إلى الخوف والعبوديّة، فشعوب بأكملها لا يمكن أن تكون مستعبَدة، ولا يمكن أن تظلّ كذلك طيلة ثلاثة قرون، فلم يكن المتملّقون هم وحدهم يعبدون الحاكم، وإنّما روما كلّها، ولم تكن روما وحدها، وإنّما كلّ بلاد الغال، وإسبانيا، واليونان، وآسيا»[11].

إنّ دور الدين في الإبقاء على عروش الأباطرة، وإضفاء المشروعيّة على تصرّفاتهم، هو ما جعل هؤلاء أكثر حرصاً على وجود الدين في صفوف الرعايا. ومن هنا، أيضاً، جاء تقديس وفرض دين الدولة (الإمبراطوريّة) ووفاؤه بالغرض المنشود منه؛ إذ كان بوسع الجميع، ومن واجبهم، أن يأخذوا بنصيب من الطقوس التي تُقام في أيام الأعياد الكبرى (...) وكانت العبرة بالاشتراك الفعلي في أداء الطقوس، فلم يكن هناك محكّ للدين القويم على اتباع نواميس معروفة، أو تلاوة قوانين للإيمان. كان واجب المواطن الروماني، وعمله الدالّ على صدق إيمانه، أن ينضمّ إلى المواكب في أبهى حلّة، ويشترك في الذبائح، والقرابين، وإطلاق البخور[12]. فهذا التلاقي الحادّ بين الأديان الوثنيّة والأباطرة سيكون له تأثير كبير على العلاقة بين المسيحيّة والإمبراطوريّة، وربّما هو ما يفسّر التضييقات الواسعة التي عرفها المسيحيّون خلال القرون الثلاثة الأولى لانبعاث المسيحيّة.

الفقرة الثانية: التضييق على المسيحيّة:

لاحظنا، في الفقرة أعلاه، التناغم الحادّ بين السياسة والدين، أو بلغة تلك الحقبة بين الإنسان الوثني وبين الإمبراطور الروماني، حيث ساد الكثير من الودّ و(العبوديّة)، ما جعل الأباطرة في موقع «الآلهة»، دون أن يتسبّب ذلك في أيّ شعور بالتنافر. فالإمبراطور لم يتضرّر من وجود عبادات قليلة الطقوس، ولا تتضمّن أيّ تعاليم سياسيّة، وإن وُجدت هذه التعاليم، فهي من قبيل الدعوة إلى طاعة (عبادة) الإمبراطور، أو الحرص على التوسّل بالآلهة من أجل حفظه ورعايته. لكنّ هذا الوضع تغيّر، حتماً، مع أوّل احتكاك مع دين «سماوي» يرفض عبادة الأوثان (وهنا سيدخل في صراع مجتمعي)، فضلاً عن أنّه قائم على مركزيّة أساسيّة تتمثّل في تحريم عبادة البشر والحجر، في مقابل عبادة إله غير مرئي، وذلك في هذه البيئة العامرة بالآلهة الأرضيّة. وهذا ما سيصعّب من مأموريّة حامل رسالة هذا الدين، وكذلك حواريه فيما بعد، وخلال

11 - لوبون، غوستاف، سيكولوجيّة الجماهير، (م.س)، ص92-93.

12 - ورث، الإمبراطوريّة الرومانيّة، ص162.

هذه المرحلة سينتقل الدين والسياسة في الإمبراطوريّة من حالة التوافق إلى حالة الصراع، وسيدوم هذا الوضع أكثر من ثلاثة قرون، تعرّض فيه «المسيحيّون» لصنوف من التضييق.

تكاد «الوثائق البرديّة المتعلّقة بالمسيحيّة والمسيحيين الأوائل، في القرنين الأوّلين الميلاديين، تتصف بالندرة؛ وذلك لأنّ المسيحيين الأوائل كانوا يعتنقون دينهم الجديد بشكل سرّي، حتى لا يتعرّضوا للمضايقات والاضطهادات من قِبل السلطة الرومانيّة»[13]. لكن ما توفره الدراسات التاريخيّة يدلّل على أنّ العلاقة بين الأباطرة والمسيحيين الأوائل لم تكن جيدة؛ بل سادها العنف والمعاناة؛ فقد «ذكر المؤرّخ سويتونيوس أنّ الإمبراطور كلاوديوس (41) (Claudius-54م) أصدر مرسوماً بطرد المسيحيين كافّة من مدينة روما، مدّعياً أنّهم قد أثاروا القلاقل والاضطرابات بوحي من تعاليم المسيح. والمُلاحَظ أنّ المرسوم وصفهم باليهود؛ لأنّ الذهنيّة الرومانيّة عدّت المسيحيين الأوائل طائفة من اليهود. وبالمثل، قام الإمبراطور نيرون بالبطش بالمسيحيين، حيث قام بإلقاء مسيحيي روما في النار التي أشعلها بالمدينة عام 64م»[14].

لم يقتصر العنف الموجّه ضدّ غير الوثنيين على المسيحيين؛ بل اشتمل حتى على الرموز اليهوديّة، نتيجة الخلط بين اليهوديّة والمسيحيّة، واعتبار الثانية فرعاً من الأولى، وهذا الإمبراطور تيتوس (79-81م)، الذي «كان يدرك الاختلاف بين الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، لم ينجُ من السقوط في فخّ النظرة الرومانيّة التقليديّة القائلة إنّ المسيحيّة هي مذهب انبثق عن اليهوديّة، وهكذا فقد اعتقد أنّه بتدميره للمعبد اليهودي في القدس، فإنّه بذلك كان يقضي على جذور الشجرة التي تخرج منها الديانتان، وبالتالي فإنّ المسيحيّة سوف تسقط كثمرة يانعة بعد اجتثاث الجذور»[15].

وكان ذلك بسبب اشتراك أتباع الدّيانتين في رفض عبادة الإمبراطور وتقديسه، الأمر الذي لم يكن يغفره الأباطرة المزهوّون بتبجيل الناس لهم؛ إذ يمكن التسامح مع الجميع، إلّا مع من لديه موقف إزاء ما يراه الإمبراطور صواباً، ولاسيّما بوجود اعتقاد لدى الأباطرة بكون المسيحيين «يُعبِّرون عن تجمّعات فعليّة تُمارَس طقوس عبادتها في سريّة تامّة، ويهدّدون النظام الإمبراطوري؛ ولذلك كان من السهل على السلطة

13 - الطحاوي، حاتم، الدين والمجتمع في العصور المسيحيّة القديمة والوسطى، مجلة التسامح، ع 17، 2007م، ص60. (وهذه من أهمّ ما كتب في الموضوع، ولا سيّما أنّ صاحبها استند إلى مجموعة من الأبحاث القيّمة، التي يمكن الرجوع إليها، من قبيل: يوسابيوس القيساري، تاريخ الكنيسة، ترجمة القمص مرقس داود، القاهرة، 1973م؛ يوسابيوس القيساري، حياة قسطنطين العظيم، ترجمة القمص مرقس داود، القاهرة، 1975 م.؛ أ. س. سفينسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطوريّة الرومانيّة، ترجمة حسان ميخائيل إسحاق، دمشق، 2006م؛ محمّد عبد الغني، أضواء على المسيحيّة المبكرة، الإسكندريّة، 1985م؛ نورمان. ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصّة حضارة: البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 1999م؛ موريسكين، حضارة أوربّا في العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 2000م؛ جوزيف نسيم يوسف: أوربّا العصور الوسطى: النظم والحضارة، الإسكندريّة، 1965م.

14 - المرجع نفسه، ص60.

15 - المرجع نفسه.

الإمبراطوريّة توجيه تهم الخيانة العظمى (Maiestas) إليهم، حيث جرى وصمهم أيضاً بألوان الشرور كافة التي تصيب الإمبراطوريّة الرومانيّة»[16].

وكانت ما يسمّيها أحد الباحثين «فضيحة الصلب» هي العقاب على مثل هذه «الجريمة العامّة». فالإمبراطوريّة التي «تخلّت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت كلّ أنواع الآلهة الغريبة إلى هيكله، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنيّة في حياتهم الخاصّة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصيّةً وزهداً في الدنيا وتواضعاً؛ أي: المسيحيّة، الانخراطَ في العبادة الجماعيّة الوحيدة المتبقية، عبادة الإمبراطور؛ ولذلك تعرّض المسيحيون للاضطهاد الجماعي»[17].

ولم يخُل مسلسل التضييق المنتهج ضدّ المسيحيّة من انتشارها وتغلغلها في كثير من الأوساط، ولاسيّما داخل الطبقات الاجتماعيّة الدنيا من المجتمع الروماني، بعد أن هاجرت من فلسطين نحو الكثير من الولايات الرومانيّة المنتشرة في حوض المتوسط، وإن كان هذا الانتشار لم يَعرف له طريقاً نحو الأوساط المرفّهة، أو المرتبطة بالحكم، إلّا مع بداية القرن الأوّل الميلادي. يقول المؤرّخ الكنسي الشهير يوسابيوس القيساري (Eusebius of caesarea)، في حديثه عن الانتشار الأوّل للمسيحيّة في القرن الأوّل: «لقد وجدت كنائس يتردّد عليها الآلاف من المسيحيين في كلّ مدينة وقرية، وبدا الأمر كما لو أنّه مثل جرن حصاد يعجُّ بالناس...»[18]. لكنّ الاعتراف بالمسيحيّة، كونها ديناً داخل الإمبراطوريّة، ظلّ محفوفاً بالتضييق والمذابح.

استمرّ خلفاء نيرون في مسلسل محاربة المسيحيّة، ومواجهة أتباعها ورموزها، حيث تشير وثيقة منذ عهد الإمبراطور تراجان (98-117م)، وهي «عبارة عن رسالة أرسلها إليه أحد حكّامه على منطقة بيثينيا (آسيا الصغرى)، ذكر فيها الأخير أنّه قام بالعفو عن الذين تأكّد أنّهم غير مسيحيين، وذلك بعد تقديمهم القرابين لتمثال الإمبراطور، وقيامهم بسبّ ولعن المسيح. أمّا الذين أعلنوا مسيحيتهم، وتمسّكوا بعدم تقديس تمثال الإمبراطور، فضلاً عن رفضهم تقديم القرابين له، فقد قام بإعدامهم أمام الجميع»[19].

والحال أنّ معاناة المسيحيين، والصبر على ما تعرّضوا له، كان أهمّ الدوافع التي أدّت بالكثير من «رعايا» الأباطرة إلى مراجعة موقفهم من هذه الديانة؛ إذ شكّلت بداية القرن الثاني الميلادي إرهاصات هذا التحوّل، وكانت مؤشرات تغيُّر الموقف الرافض للمسيحيّة قد تواترت متخذة من رفض «الخدمة العسكريّة

16 - المرجع نفسه، ص61.

17 - كازانوفا، الأديان العامّة، ص82.

18 - الطحاوي، الدين والمجتمع، ص61.

19 - المرجع نفسه.

في الجيش الروماني، وممارسة عقيدتهم بشكل سريّ، واتخاذ يوم الأحد، بدلاً من السبت، عطلةً دينيّة. وكان من الطبيعي، إزاء البُعد الاجتماعي الموجود في المسيحيّة، والتفاف أفراد الطبقة الدنيا حولها، أن اعتقدت السلطة الرسميّة الرومانيّة أنّها أمام مشكلة اجتماعيّة كبرى تقوّض أسس المجتمع الروماني»[20].

ستتبدّل هذه المرحلة الصّراعيّة بين الإمبراطوريّة والمسيحيّة كلّيّاً مع بداية نهاية الربع الأول من القرن الرابع، حيث ستختفي صور الإمبراطوريّة التي يرأسها إمبراطور (إله)، والتي لا تدين بأيّ دين، بينما تسمح بسيادة الأديان الوثنيّة، هذه الإمبراطوريّة التي دخلت في صراع مع المسيح في البداية، ثمّ مع حوارييه وأتباعه الذين راموا نشر المسيحيّة في بقاع الإمبراطوريّة، حيث كانت العلاقة، هنا، بين الدين والدولة (الإمبراطوريّة). اختفاء هذه الصورة سيكون في اتجاه رسم صورة مغايرة ومعاكسة تماماً، ستبدأ مع القيصر قسطنطين الأوّل، أو قسطنطين الكبير، الذي «قرّر، إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة (312) للميلاد، الاعتراف بالمسيحيّة كدين للإمبراطوريّة الرومانيّة، ممّا فتح الباب للكنيسة الكاثوليكيّة لتصبح دولة داخل دولة»[21]. اعتراف ساد حول مُسبّباته الكثير من النقاش، لا يسمح المجال بالتعرّض لها في هذا البحث.

المطلب الثاني: الإمبراطوريّة الرومانيّة وبداية تداخُل اللّاهوتي بالسياسي:

الفقرة الأولى: تغيُّر الموقف الإمبراطوري من المسيحيّة:

في إطار البحث عن لحظة التحوّل الرئيسة في موقف الإمبراطور الروماني من الدين المسيحي، يقفز إلى الذهن عدد من الأسئلة، منها ما يتعلق بمعتنقي المسيحيّة: هل غيّرَ المسيحيّون موقفهم من الإمبراطور حتى يواجههم الأخير بالمثل؟ وهل تطوّرت معتقداتهم؟ ومنها الأسئلة التي تتّصل بالإمبراطور نفسه: هل اعتنق الدين المسيحي، أو جعل الإمبراطوريّة تعتنقه؟ وهل التسامح مع المسيحيّة جاء من أجل ضمان استمرار الإمبراطوريّة، بعدما لم تعد الأديان الوثنيّة تفي بالغرض، وفي ظلّ الانتشار الواسع للمسيحيّة؟

يستعين عزيز العظمة بدراسة يصفها بالمعمّقة لتوضيح أسباب قيام قسطنطين بالمسيحيّة، على الرغم من أنّه لم يؤمِن بها إلّا وهو على فراش الموت. فـ: «استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين، الذي نقل العاصمة إلى القسطنطينيّة، وجعلها مدينة منذورة للعذراء مريم، ثمّ دعا إلى مجمّع نيقية عام (325م)، دون أن يتحوّل إلى المسيحيّة إلّا على فراش الموت، بعد استخدامه الوثنيّة في إطار أولوِية المرجع المسيحي الذي

20 - المرجع نفسه.

21 - الجابري، الدين والدولة، (م.س)، ص94.

غدا، فيما بعد، فاعليّة امتصّت المرجعيات السابقة لها، ووسمتها بسِمتها وباسْمها، واستأثرت بالمرجعيّة التامّة، بعد أن كانت جزءاً من عالم ديني وثني استخدمها فيه قسطنطين»[22]. وبهذا يخلص العظمة إلى أنّ الدولة الوثنيّة كانت هي البادئة برعاية الكنيسة، وإدخالها في إطار الحكم، لكنّ هذه البداية لم تمنع الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها؛ إذ كانت الدولة، حسب العظمة، هي «الرّاغبة في ذلك؛ أي: في التحوّل إلى نظام سياسي ثيوقراطي. وكانت الدولة البيزنطيّة مثال الدولة المسيحيّة بلا منازع». لكنّ السؤال المطروح، في السياق، هو: كيف أثّر تمسّح الإمبراطوريّة البيزنطيّة، وتَغيُّر عاصمتها نحو روما، في الصورة الأولى لعلاقة الدين بالسياسة؟

على الرغم من اعتراف قسطنطين بالمسيحيّة، إلّا أنّه حاول، في الوقت نفسه، إيجاد «توازن بين النظام الديني القديم (الوثنيّة)، والوافد الجديد (المسيحيّة). حدث هذا في الوقت نفسه الذي حاول فيه قسطنطين الحفاظ على الامتيازات الدينيّة السابقة للإمبراطور الروماني، فاحتفظ باللقب الذي كان يحمله أسلافه الرومان (Pontifex Maximus) (الكاهن الأعظم)، واحتوى بلاطه، في الوقت نفسه، العديد من رجال الدين المسيحيين، إلى جانب الكهنة والفلاسفة الوثنيين، كما قُسّمت الوظائف الكبرى بين المسيحيين والوثنيين؛ بل إنّ النقود التي أمر بصكّها احتفظت أيضاً بإشارات تدلّ على المسيحيّة والوثنيّة أيضاً»[23]. لقد ظلّت الإمبراطوريّة الوثنيّة هي القدوة والمثال لقسطنطين، ولم يسمح بأن تؤخذ منه صلاحياته وامتيازاته لصالح رجال الدين، أو من سواهم.

إلّا أنّ التغيير الفعلي الذي حصل في الإمبراطوريّة الرومانيّة لن ينعكس، بدايةً، على مستوى السلطة السياسية، وإنّما على صعيد المجتمع، فقد «ساوى مرسوم ميلان (313م)، الذي سبق أن أصدره قسطنطين، واعترافه بالمسيحيّة ديناً رسميّاً في الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ بين الرعايا الرومان المسيحيين، وبين الرعايا الرومان الآخرين أتباع الشرائع الأخرى، ومن ثمّ انتقل المجتمع الروماني، الذي بدأ من بعد اعتراف الإمبراطور بالمسيحيّة، من الصبغة الوثنيّة للمجتمع إلى صبغة دينيّة جديدة»[24]. وكان المجال القانوني أوّل ما سيتأثر بهذا التحوّل، حيث «دخلت النصوص الدينيّة، وقرارات المجامع الكنسيّة، مجال القانونين العام والخاص، وأصبح لها، في شرعة جوستينيان (483) (Justinian I-565م)، قوّة لا تقلّ عن قوّة القانون.

22 - اقتبسه عزيز العظمة عن:
Alistair Kee: Constantine Versus Christ; The Triumph of ideology; London: SCM Press; 1982 العظمة، العلمانية، ص6.
23 - الطحاوي، حاتم، الدين والمجتمع، ص65.
24 - المرجع نفسه.

فامتزج القانون الروماني بهواجس الكنيسة امتزاجاً حافظ على تراث قانوني، استأنف فيما بعد انفصاله عن الدين، واندراجه في القوانين الأوربيّة الخاصّة في العصور الحديثة»[25].

الفقرة الثانية: دور التأويل الديني في عقد (المصالحة) بين الدين و(الدولة):

إنّ ما ساعد على سُرعة التوافق بين الحكم الإمبراطوري الروماني والمسيحيّة، بعد الاعتراف القسطنطيني، هو أنّ المسيحية، في بواكيرها، لم تبالِ نسبياً بقضايا الحكم والسياسة، عادّةً إيّاها «شؤوناً عابرة سرعان ما ستزول»، ولكن عندما بات واضحاً أنّ المسيحيين يجب عليهم أن ينتظروا مجيء مملكة الله، اضطرّت السلطات الكنسيّة إلى التصالح مع العالم، ما دامت «العمليّة الطويلة، التي توصّلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطوريّة، قد أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسيّة القسريّة، ومجموعة من الموجّهات النافعة، لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني»[26]. وأدّت الكتابات اللّاهوتيّة والسياسيّة دوراً مهمّاً في إسناد هذا التحوّل، حيث انتشر الفكر اللّاهوتي، الذي يدعو إلى طاعة الإمبراطور، وعَدِّ ذلك من صميم طاعة الله.

وتمّ الرجوع إلى الكتاب المقدّس من أجل تدعيم المقولات اللّاهوتيّة، وخلق جوّ من القبول العام لدى معتنقي المسيحيّة، ومن هنا برزت مقولة «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله». المنسوبة أحياناً إلى المسيح ذاته، وأحياناً أخرى للقديس بولس. وقد دعا هذا الأخير إلى الطاعة الكاملة للحكّام قائلاً: «فلتخضع كلّ نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلّا لله، والسلطات القائمة في الأرض إنّما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعيّة، إنّما يعصي الربّ، ومن يعصيها حلّت عليه اللعنة»[27]. وقد كتب الأسقف القرطبي للإمبراطور الروماني قسطنطينوس قائلاً: «الله وضع في يدك هذه المملكة، وإلينا سلّم أمور الكنيسة. مكتوب: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله... إذاً، ليس من حقنا أن نمارس أمور الدنيا... وليس من حقك، أيّها الأمير، أن تحرق البخور»[28].

وسيؤدّي مذهب الخطيئة الأصليّة بالعديد من آباء الكنسية إلى أن يستنتجوا أنّ «الدولة كانت عقاباً إلهيّاً، بسبب طبيعة السقوط البشري، ولكن، بهدي من الكنيسة، يمكن للدولة أن تؤدّي دوراً مهمّاً، في التاريخ

25 - العظمة، العلمانيّة، ص6.

26 - إهرنمبرغ، جون، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008م، ص75.

27 - الجمل، يحيى، الحريّة في المذاهب السياسيّة المختلفة، عالم الفكر، العدد 4، ص35.

28 - Hos. Ep. Ad. Const. (ATHANAS. Hist. Arian 44)، عن: عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوربّي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص12.

الكلّي، بتصحيح الخطأ البشري، ولئن استنتج الإغريق أنّ السياسة طبيعيّة للكائنات البشريّة، فقد نظرت إليها الكنيسة، شأن الحرب، والرقّ، والمِلكيّة، على أنّها نتيجة بدهيّة خالصة للإخفاق. وأمّا الفكرة الرومانيّة المتأخرة عن النظام الملكي المقدّس -وهي آخر المحاولات لإعادة بناء النظام الإمبراطوري بدعم من أفكار مستمدّة من الشرق الوثني- فقد نُبذت تماماً»[29].

ولئن رامت المسيحيّة المؤوَّلة من قِبل رجال الكنيسة رفض تأليه الحاكم، فإنّها، في الآن نفسه، نصّبت محلّ الحاكم الإله حاكماً من نوع آخر، وهو الحاكم الممثِّل للإله، أو ظلّ الإله، الواجبة طاعته، والمحرّم عصيانه. وفي ظلّ مثل هذا التفكير ستعلو «السلطة فوق الحريّة، ويستند الاستبداد إلى أساس متين. ويبدو أنّ آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنيّة، حيث يتركون لتلك السلطة ميداناً تفعل فيه ما تشاء، دون رقيب أو حسيب، مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة، والتبشير بها»[30]. لكنّ هذه الحريّة التي يبتغيها آباء الكنيسة ليست سوى حريّة جوّانيّة، تقتصر تجلياتها على الشؤون التعبّديّة، تاركة الدنيا للإمبراطور. فالحريّة، بهذا المعنى، «تعلو فوق مطالب الحياة ومقتضياتها، على اعتبار أنّ تلك المطالب والمقتضيات إنّما هي من قبيل الأعراض الزائلة، وأنّ المهمّ في (مدينة الرّب) هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا»[31].

بقيت، إذاً، سلطة الإمبراطور على البابويّة أكثر ظهوراً وتأثيراً من الوجهة العامّة من سلطة البابا على الإمبراطور، خلال هذه الفترة من عمر الإمبراطوريّة الرومانيّة. لكنّ هناك فصولاً من التحوّلات قد طرأت على الإمبراطوريّة الرومانيّة، سنعرض لها في المحور المخصّص للعلاقة المفترضة بين الدين والسياسة في العصور الوسطى، وكذلك أثناء الفقرات التي سنخصّصها للقدّيس أوغسطين، الذي أسهم، بقدرٍ كبير، في بلوغ الكنيسة والإمبراطوريّة هذا الحدّ من التوافق، بعد ثلاثة قرون من الصّراع.

ترتسم أمامنا ملاحظة كون الكنيسة المسيحيّة الأولى، ما قبل العصور الوسطى، على نحو ما يرى أحد الباحثين، «نمطاً تاريخياً خاصّاً من تآلف الجماعة الدينيّة والجماعة السياسيّة؛ انبثقت من التلاقي المعقّد للجماعة الدينيّة المسيحيّة، وبنية الدولة الإمبراطوريّة الرومانيّة (...) وكانت الكنيسة المسيحيّة الأولى شكلاً خاصّاً شبه نموذجي من «الجماعة الدينيّة الاحتشاديّة»، أو «الديانة الخلاصيّة»، تنتظم حول عبادة المسيح

29 - إهرنمبرغ، المجتمع المدني، ص75.

30 - سباين، تطوّر الفكر السياسي، الترجمة العربيّة، 2/236-264. بتوسّط من: (الجمل، يحيى، الحريّة، عالم الفكر، ع 4).

31 - المرجع نفسه.

اللّاهوتيّة الخلاصيّة، الإسكاتولوجيّة، التي اعتمدتها الإمبراطوريّة الرومانيّة (عبادة جماعيّة)، بعد فترة من الانفصال الواضح عن الجماعة السياسيّة الرومانيّة، والمجابهة مع البنية الإمبراطوريّة الرومانيّة»[32].

المبحث الثاني: الدين والسياسة في بواكير التاريخ الإسلامي

من سِمات التجربة الإسلاميّة المبكّرة أنّ معالمها السياسيّة و«الدّولتيّة» تشكّلت من غير تقاليد سابقة لها؛ ففي اللحظة التي انبعث فيها الإسلام لم يكن لدى العرب من تجارب سياسيّة أو مؤسّساتيّة خارج ما كرّسته الممارسة القبليّة. كما أنّ معتنقي الديانة الإسلاميّة الأوائل، والمنافحين عنها، لم يكونوا في مواجهة سلطة الإمبراطوريّة، كما في التجربة المسيحيّة، وإنّما كانت المواجهة منحصرة داخل المجتمع المنقسم إلى قبائل وفروع؛ بل إنّ المواجهة امتدّت إلى داخل السلالة الواحدة، والأسرة الواحدة. وبهذا، لم يواجه النبي محمّد، لحظةَ بعثته، إشكاليّة الدولة أو السلطة، أو كان همّه الوصول إلى السلطة، أو إزاحة نظام حكم، من أجل تكريس نظام سياسي مغاير، وإنّما غاية ما كانت تهدف إليه التجربة النبويّة، في بداياتها، هو انسيابيّة الدعوة الدينيّة وتحقيق الانتشار الأوسع.

ولقد مكّننا التمهيد المفاهيمي واللغوي للدولة في الفكر الغربي واللسان العربي من الاسترشاد بمضامينه، في محاولة تناول الدين والسياسة من ناحية، والدين و(الدولة) من ناحية ثانية، خلال التجربة النبويّة. كما يساعدنا هذا المسلك في المضي قُدماً، من أجل الإجابة عن إشكاليّة علاقة الدولة بالدين، أو المضمون الإيديولوجي للدولة. فعندما نتحدّث، مثلاً، عن «مشروع استعادة دولة النبي»، أو «إحياء دولة النبوّة»، ينبغي ألّا يغيب عن أذهاننا التساؤل حول أيّ تحديد لغوي ومفهومي نسقطه على ما ننعته بـــ: «دولة» وقتذاك. والحال أنّ المؤرّخين، وعلماء الاجتماع السياسي، اختلفوا حول التسمية التي يُمكن أن تُطلق على الكيان الذي عاش في ظلّه المسلمون، في عهد الرسول، فمن الباحثين من وصفه (الكيان) بالدولة، ومنهم من منع عنه هذه الصفة، لكونه لا يتوافر على الخصائص الموجودة في الدولة الحديثة.

أمّا بعد التجربة النبويّة، فإنّ الوضع قد تغيّر نسبياً، حيث ظهرت بوادر سياسيّة وسلطويّة لدى المسلمين، وتشكّلت لديهم رغبة في تنظيم أنفسهم، وهو ما طرح عليهم سؤال خلافة الرسول، وطُرق اختيار من يتولّى هذه الخلافة، والشروط الواجبة في الشخصيّة التي ستُدير دفّة الإمارة والحكم؛ ولهذا سيكون النقاش محتدماً، وستتخلّله فصول من الصّراع والتناحر حول السلطة، وسينتقل المسلمون من وضعيّة الدعوة والأمّة، إلى وضعيّة السلطة و«الدولة/ الدَّور». ولم تكن الوسائل المُعتمَدة في تدبير الخلاف بين مسلمي ما بعد الرسول

32 - كازانوفا، الأديان العامّة، ص78.

تقتصر على الشأن السياسي، وإنّما تمّ الدفع بالنصوص الدينيّة إلى ساحة الجدل، وسارع كلّ فريق إلى استحضار حُجَجه الدينيّة، من أجل التدليل على مشروعيته السياسيّة، وفي هذه الأثناء ستظهر الانقسامات بين العائلات، ثمّ، فيما بعد، بين التيارات الدينيّة والطوائف.

أردنا، من خلال هذا الإيجاز، التقديم لدراسة الدين والسياسة في بواكير التجربة الإسلاميّة، وهو ما سيتمّ تناوله في مطلبين؛ حاولنا، في أوّلهما، ملامسة الإجابة عن السؤال الآتي: هل سعى النبي محمّد إلى تشكيل أمّة ترتكز على الايمان، أو رام تأسيس دولة سياسيّة؟ أمّا المطلب الثاني، فبدوره تمّ تخصيصه لمحاولة الإجابة عن السؤال: أَخَلّف النقاش المحتدم في سقيفة بني ساعدة، عَقِب وفاة الرسول، «دولة» دينيّة، أم «دولة» سياسيّة؟

المطلب الأوّل: التجربة النبويّة بين بناء الأمّة الإيمانيّة وتأسيس الدولة الدينيّة:

الفقرة الأولى: سُؤال (الدولة) في التجربة النبويّة:

إنّ البحث في إشكاليّة الديني والسياسي، والمقدّس والدنيوي، وربطها بمسألة الدولة في التجربة السياسيّة الإسلاميّة، ينبغي ألّا يُغفِل مجموعة من العوامل والمؤثرات الخاصّة بهذا المسار السياسي والفكري؛ إذ يُشكِّل الإسلام، حسب أحد الباحثين الأمريكيين، حالة «تاريخيّة فريدة لديانة ظهرت بصورة متزامنة كجماعة خَلاصيّة كاريزماتيّة دينيّة، وكجماعة سياسيّة، وقد تجلّى ذلك في الكاريزما الدينيّة والسياسيّة المُزدوجة لمؤسّسها، بوصفه رسول الله، وقائداً سياسياً وعسكرياً؛ بل يتجلّى ذلك، بصورة أكثر موضوعيّة، في كون الحِقبة الإسلاميّة لا تبدأ بولادة مؤسّسها، أو وفاته، أو بتاريخ الوحي؛ بل، بالأحرى، بالهجرة التي تُحدّد تأسيس الجماعة السياسيّة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة؛ فالأمّة، أو جماعة المسلمين، اعتبَرت نفسها، في معظم الأحيان، جماعة المؤمنين وأمّة الإسلام، بيدَ أنّ من الخطأ كليّاً أن نعتبر أنّ الإسلام لا يتضمّن نطاقين متمايزين؛ الأوّل ديني، والثاني سياسي، ففي الواقع، ربّما كان تاريخ الإسلام هو تاريخ المَأسسات المتنوّعة للكاريزما المزدوجة الدينيّة السياسيّة، التي تمتّع بها النبي محمّد ضمن مؤسّسات دينيّة وسياسيّة متمايزة»[33].

وعلى الرغم من أنّ الظاهرة الإسلاميّة ارتبطت بتجربة المدينة (بالمعنى الكبير والنموذجي للكلمة)، إلّا أنّها أصبحت أنموذجاً للعلم التاريخي، وقدوة تحتذى، من قِبل كلّ أجيال المسلمين حتى يومنا هذا؛ وهي، أساساً، تجربة رجل اسمه محمّد، مواطن من مكّة، وقد استطاع بدءاً من عام (622م)؛ أي: العام الأوّل

33 - كازانوفا، الأديان العامّة، (م.س)، ص79.

للهجرة، أن ينجح في عمليّة ذات نمط تاريخي، ومرتبطة بقوّة الخطاب الديني المكثّف في القرآن، نقصد بهذه العمليّة التاريخيّة إقامة ما أُطلق عليه، فيما بعد، «مدينة، أو دولة المدينة». وهناك من عدّ هذا الكيان النبوي أنموذجاً جديداً لـ: «الدولة»، مستعاراً من دولة أثينا أوّلاً، ومن الدولة الإمبراطوريّة الرومانيّة بعد تشكّل الخلافة ثانياً، ثمّ أُضيف الى هذه الدولة البُعد الديني الدّاعم لها، والمتمثل في الوحي القرآني، ونتج عن ذلك شيء مشابه لما حصل في الإمبراطوريّة المسيحيّة، في القرون الوسطى، مع الرأس المزدوج للبابا والإمبراطور؛ الفرق الوحيد بينهما هو أنّ هذا الرأس المزدوج قد اجتمع، في الإسلام، في رأس واحد هو رأس الخليفة، أو الإمام[34].

هذا التصوّر حول طبيعة الكيان السياسي، الذي أسَّسه الرسول، لا يقتصر تَبنّيه على الفكر الإسلامي؛ بل نصادف الفكرة ذاتها لدى الكثير من المفكّرين الغربيين، فمنهم من يرى أنّ أهمّ ما يميّز الدين الإسلامي كونه «لا يطرح مذهباً دينيّاً فقط، بل يطرح، كذلك، تقاليد ثقافيّة واجتماعيّة مُنفصلة، أو تتفوّق، أو تتساوى، في جوانب عديدة، مع تقاليد أوربّا المسيحيّة»[35]. أي: إنّ الإسلام ليس مجرّد شعائر دينيّة؛ بل هو تأكيد للوحدة السياسيّة والاجتماعيّة لكلّ المؤمنين، ويظهر ذلك من خلال مفردة (الأمّة)، التي تعني المجتمع الإسلامي كلّه.

لكنّ عدم التمييز بين مفهوم الدولة ومفهوم الأمّة في التجربة النبويّة قد يعيق الفهم والتواصل، ومن ثمّ التأثير في التأسيسات اللاحقة على اللحظة النبويّة. فإذا كانت ملامح البناء المحمّدي تؤشّر إلى أنّ الرسول لم يكن بصدد بناء دولة، كما نفهمها اليوم؛ أي: دولة مركزيّة قويّة تَنْبَني على رابطة المواطنة، وتُمنَح فيها الجنسيّة لمن ينتمي إلى حدودها، ويحترم قوانينها، فإنّ الكثير من الفكر، سواء كان إسلامياً (مؤدلجاً)، أم إسلامياً (الانتماء إلى الدين)، أم استشراقياً، ما يزال يخلط بين البناء المؤسَّساتي للدولة وبين التركيب الديني والهويّاتي للأمّة المحمديّة. في هذا السياق، نقرأ لهشام جعيط ما يأتي: «ترك النبي عند وفاته ديناً مكتملاً، ودولةً مهيمنةً على الجزيرة العربيّة كلّها، مترابطين، بشكل لا يقبل الانفكاك، فمن خلال اعتناق الإسلام وممارسته، ولاسيّما الصلاة والزكاة، تمّ انصياع الأفراد والجماعات للدولة الجديدة، وقد دخل مسلمو الساعة الأولى، المتأثرون بدعوى كانت تخاطب الأفراد أوّلاً، دخولاً طبيعياً في نظام الدولة، فالوظيفة النبويّة تؤلّف بين الدنيَوي والقدسي، بين العالم المرئي والعالم اللّامرئي، ويقوم سلطانها على كلام الله مِثلما يرتكز على التوجيه الفعلي للأمّة»[36].

34 - أركون، محمّد، العلمنة والدين: الإسلام والمسيحيّة والغرب، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996م، ص49.

35 - ديتانسي، ستيفن، علم السياسة الأسس، ترجمة رشا جمال، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص151.

36 - جعيط، هشام، الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1991م، ص13.

الواضح من هذا الطرح أنّه لا يكتفي بالقول: إنّ الرسول قد أسّس دولة كاملة الأركان؛ بل إنه يُرجع سبب وحدة العرب، ودخولهم التاريخ السياسي، إلى ما يسمّيه جعيط «الحركة النبويّة»، فضلاً عن أنّ «دولة النبي» قد جمعت، من وجهة النظر هذه، بين الدين والسياسة إلى درجة الاندماج.

فهذا الحديث يمكن قبوله عندما نُغيِّر مصطلح الدولة بمفهوم الأمّة، أو الإبقاء على اصطلاح الدولة، مع شحنها بالحمولة التي كانت تلصقها به العرب آنذاك؛ أي: دولة مُنبَنِية على وحدة السلطات، والرابطة الدينيّة، والقيم التضامنيّة، التي تمتح من القبيلة؛ غير أنّ الخلط التاريخي بين الأمّة والدولة مستمرّ حتى عند بعض الفكر «العلماني» العربي. وهذا أحد ممثِّليه يقول: «والحقّ أنّ الأنبياء قد انخرطوا في الواقع المعيش، وتملّكوا الحياة الدنيا؛ إذ كانوا يقودون الجيوش، ويفتحون الفتوح، ويدخلون البلدان، ويدبّرون الأمور، «فعاشوا ملوكاً، وماتوا ملوكاً»، على ما لاحظ الفقيه الماوردي، كذلك النبي العربي، كان كغيره من الأنبياء، قد ملك الدنيا، وانخرط في صناعتها، ولا مِراء في أنّه قد كان له مشروعه في الدنيا، واستراتيجيته للحكم، الأمر الذي تجلّى في سعيه لإقامة مدينة الصلاح على الأرض، بإخضاع البشر، وحملهم على التسليم بما أتاهم به من لدن الغيب، والالتزام بشريعته، والطاعة له، ولمن يخلفه من بعده من خلفائه»[37]. يرسُم هذا التحليل صورة مَلك سياسي، وزعيم دولة، وقائد عسكري، وهو ما يدفع لاستنتاج أنّ الرسول لم يُبعث من أجل هداية الناس، وإنّما سوْسهم، وإصلاح دنياهم قبل آخرتهم.

لعلّ غياب التمييز بين مفهوم الأمّة، الذي هو من طبيعة أهداف النبوّات، وبين الدولة، التي هي مجال عَملي للسياسة، مجال لديه قوانينه وتطبيقاته، من شأنه (غياب التمييز) أن يقودنا إلى استنتاج أنّ «الأمّة، بما هي إطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة، لم تندمج اندماجاً عضوياً في الدولة»[38]. الأمر الذي كان مثار تنبيه وتحذير من قِبل أحد أقطاب الفكر الإصلاحي الإسلامي بقوله: «الرسالة غير الملك، وليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الأوجه، وإنّ للرسالة مقاماً، وللمُلك مقاماً آخر، فكم من ملك ليس نبيّاً، ولا رسولاً، وكمْ لله -جلّ شأنه- من رسل لم يكونوا ملوكاً؛ بل إنّ أكثر من عرفنا من الرسل إنّما كانوا رُسلاً فحسب»[39]. وهو ما دفع علي عبد الرازق، إلى طرح مجموعة من الأسئلة المهمّة: فإذا كان الرسول قد أسّس دولة سياسيّة، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته، إذاً، من كثير من أركان الدولة، ودعائم الحكم؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟[40]

37 - حرب، علي، نقد الحقيقة 2، ص61.

38 - كوثراني، وجيه، المجتمع والدولة في التاريخ العربي: مجتمع أهلي أم مدني؟ في مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، 1995م، ص91.

39 - عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ص55.

40 - المرجع نفسه، ص62.

وفي سياق مُحَاجَجَة غير مباشرة لطرح عبد الرازق، يَذْكر المؤرِّخ هشام جعيط عدّة أسس قامت عليها تلك (الدولة)، حيث السلطة العليا لله، والكاريزما النبويّة، وتكوين جماعة متضامنة هي الأمّة، وكذلك «بروز تشريع وتوطّده، وظهور طقس عباديّ موحّد». هنا، يضيف صاحب كتاب (**الفتنة**)، يتعلّق الأمر بالعناصر البانية للدولة، التي «منحت النواة الأولى من المؤمنين تماسكها. ولكن تلك الدولة منظوراً لها، من مستوى الجزيرة العربية كلّها، من زاوية علاقتها بالخارج». غير أنّ جعيط يعود إلى التنبيه إلى أنّ تلك (الدولة) إنّما «بُنيت على الحرب، وعلى تشكيل قوّة تدخّل سوف تغدو الأداة الفعليّة لتوسُّع الدولة الإسلاميّة. إنّ العقبة الثانية، أو العهد المعقود مع مسلمي المدينة عشيّة الهجرة، يمثّل أكثر من صحيفة المدينة التي وُلدت بموجبها الأمّة الإسلاميّة تحت نظر الله ونبيه؛ إنّه يُمثّل وثيقة ولادة المدينة الإسلاميّة»[41].

لم يُبيّن جعيط، في كتاباته التأريخيّة، ما إذا كان يتحدّث عن «الدولة» النبويّة بمفهومها الوارد في اللغة، والمتضمّن فكرة التبدُّل، والتغيير، واللّاستقرار، أم الدولة بمفهومها الحديث؛ لأنّه لو كان يقصد المفهوم الثاني، فإنّنا نرى أنّ الأمر مخالف لوصفه؛ إذ لو تحدّث القرآن، أو الرسول، عن الدولة والكيان السياسي المنظِّم للجماعة، لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهيّة والدينيّة بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثمّ انتفاء الحاجة للبعث، والحساب، ويوم الدين. ولو حصل ذلك لكان محمّد جابياً، ولم يكن هادياً[42].

والواقع -يقول غليون- إنّ النبوّة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنّها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً، بما تنذرهم له من مهمّات ربانيّة فوق - تاريخيّة، وفوق - إنسانيّة... لقد كان الحديث عن دولة إسلاميّة بمثابة تقليص لرسالة الإسلام، وتقليل من مكانة الدين، وتقصير لحدوده... وقد اعتقد العرب، دائماً، أنّهم لم يتغلّبوا بسلطان السياسة، ولكنهم تغلّبوا بسلطان الدين؛ أي: بالإيمان الذي بثّه الإسلام في قلوبهم، والذي كان هو الهدف والغاية؛ أي: لخدمة الدين أيضاً[43].

وما يؤكّد هذا المنحى التفسيري هو كون «أتباع الرسول لم ينظروا إلى أنفسهم، ولم تكن قريش، أو غيرها من خصومهم، تنظر إليهم على أنّهم مرؤوسون، أو محكومون؛ بل لقد كانوا يطلقون على أنفسهم

41 - يشرح جعيط ذلك بقوله: «إنّ واقعة الاستيلاء على خيبر جاءت لتقوّم ذلك الهيكل الدولي، حين وقرت لها الأسس الزراعيّة المستقرّة، وهذا تجاوز لمفهوم الغنيمة العادي؛ فقد عسكر جيش النبي أمام خيبر، وحاصر الحصون التي كان يتحصّن فيها اليهود، الواحد تلو الآخر، وحصل على استسلامهم. واستولى النبي على الأراضي، بعدما وزّع الغنائم، فاحتفظ لنفسه بالخمس، ووزّع 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 سيُنقَض، عملياً، في خلافة عمر. إنّ الغنائم، وكذلك الاستيلاء على الأرض، سيُفيدان في تقوية الولاءات وتوطيدها؛ وقد سبق أن قلنا: إنّ هذه السلطة تلتزم بجدليّة تطرح أعداء، وتجرّدهم من ممتلكاتهم، وتغذي الولاءات انطلاقاً من هذا التجريد للممتلكات؛ إنّها، بالذات، جدليّة الدولة المحاربة المنظّمة، المبرّرة، والمدعّمة، هنا، بالدين». جعيط، الفتنة، ص30.

42 - غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، ص56.

43 - المرجع نفسه، ص58-59.

أصحاب محمّد وصحابته»[44]، ما دامت النفس العربيّة، في تلك الحقبة، تأبى الخضوع لحاكم، أو سلطة، علاوةً على أنّ التاريخ السابق للإسلام، في بلاد العرب، معروف قليلاً، وممتزِجٌ بكلّ أنواع الأساطير والخرافات، لكنّ الذاكرة الجماعيّة احتفظت بذكر محاولة تأسيس إمارة (كندة)، التي عاشت فترة قصيرة، حيث ظهرت في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس، لكنّ المملكة بادت، وظلّت الفكرة العامّة عند العرب مضادة لسلطة المُلك، مفضّلين أن يُحكَموا بزعماء عن طريق التراضي أكثر من أن يُحكَموا بملوك[45].

في هذا الصدد، يصف أحد الباحثين النظام السياسي، الذي أقامه الرسول، بكونه «فريداً ونوعيّاً، فهو يختلف عن الدولة التقليديّة، التي تتميّز بأنّ سلطتها لا مهرب منها، وذلك لكونه تجمّعاً طوعيّاً لم يقم على القهر، ولم تكن العضويّة في الجماعة طوعيّة فحسب، بل إنّها كانت تنطوي على مخاطر كبيرة للعضو، وفوق ذلك، كانت المساهمة في الأمور العامّة (مثل الانضمام للغزوات، والسرايا، ودفع الزكاة) طوعياً، ولم تكن للدولة أيُّ آليّاتٍ لفرض هذه المساهمات بالقوّة؛ بل كانت الجماعة، على العكس، تُعاقِب أهل النفاق، والمشكوك في ولائهم، بحرمانهم من هذه المشاركة، وليس بإجبارهم عليها»[46]. يقود هذا التحليل إلى استنتاج أنّ خاصيّة العنف المشروع لم تتوافر في «الكيان السياسي» الذي أسّسه الرسول، وهذه حجّةٌ أخرى من الحجج التي تُساق للتدليل على غياب الدولة (L'etat) في الممارسة النبويّة.

لا يسعنا إلّا أن نستخلص من هذا العرض أنّ مصطلح (دولة) في اللغة العربيّة، كما تمّ تنزيله على أرض الواقع، إبّان عهد الرسول، لم يصطبغ بالمفهوم المتعارف عليه، في زمننا الحاضر، بمعنى الكيان السياسي، والإطار التنظيمي (المؤسّسي) الواسع لوحدة المجتمع، والناظم لحياته الجماعيّة، وموضع السيادة فيه، بإقليمه المحدّد الثابت، والقائم بذاته في المجال الدولي، المقابل لمصطلح (Etat) في اللغة الفرنسيّة، وما يطابقه في اللغات الأوربيّة؛ أي: أنّ المسلمين، إبّان الفترة النبويّة، قد عاشوا في ظلّ ما يمكن تسميته بـ: «الأمّة» المتوشِّحة برداء الدين، وقيم المُؤَاخاة، والتضامن، والإيمان، وهو التحديد الذي لا يتوافق والمفهوم الحديث للأمّة الذي يُبعد عنها عناصر: الدين، والعرق، واللغة، والجغرافيا، (ولهذا الاستنتاج أهميّة بالغة، نؤجل الحديث فيها إلى أن نفرغ من هذا القسم).

أردنا أن نقارب إشكاليّة الديني والسياسي في التجربة النبويّة من منظور مختلف لِما اعتادته أغلب الأبحاث، لعلّنا نصل إلى نتائج مغايرة لما تمّ بحثه من قِبل المقاربات التي انصبّت بشكل مباشر على الموضوع. لقد مكّننا التركيز على الكيان السياسي، الذي ساد خلال التجربة النبويّة، من استجلاء الموضوع في بُعده

44 - الأنصاري، جابر، التأزم السياسي، (م.س)، ص38.

45 - لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ص87.

46 - الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، ص41.

المؤسّساتي، وليس في بعده المجتمعي فحسب؛ وذلك لأنّنا نفترض أنّ النقاش حول ممارسة النبي للسياسة، ممتزجةً بمهمّته الدينيّة من عدمها، لن يقودنا إلى نتائج يمكن التأسيس عليها، ما دام الاختلاف حاصلاً حول مفهوم السياسة، ومفهوم الدين، من ناحية، وعَرَضيّة السياسة في التجربة النبويّة، وذاتيّة الرسالة الدينيّة، من ناحية أخرى؛ وهو الإشكال الذي نظنُّ أنّنا تجاوزناه، من خلال اعتماد منهجيّة علم السياسة للبحث في الجوانب المؤسّساتيّة؛ إذ إنّ التساؤل حول طبيعة الكيان السياسي، الذي انتظم في ظلّه مسلمو الفترة النبويّة، قادنا إلى التأكُّد من أنّ هذه الفترة لم تشهد أيَّ مَلمحٍ لمشروع دولة سياسيّة ذات تحديد قانوني لمختلف أبعادها السياديّة والإقليميّة. ومن ثَمّ فإنّ أيّ محاولة للتعويل على محتوى التجربة النبويّة، للتأسيس عليها في اللحظة المعاصرة، (وهي اللحظة التي تقوّت فيها الدولة، وتكرّست دعائمها) هي (المحاولة) من قبيل المقارنة مع وجود الفارق؛ إذ كيف يمكن مماثَلة المضمون السياسي والديني لمرحلة اللادولة (الأمّة) بالمحتوى السياسي لمرحلة الدولة (L'etat)؟ وهو السؤال الذي سيكون محور اهتمامنا خلال القادم من فصول الكتاب. لكننا، قبل ذلك، يمكن أن نعرض في الفقرة التالية لبعض النقاش الدائر في الفكر المعاصر حول مسألة الدين والسياسة في التجربة النبويّة.

الفقرة الثانية: التجربة النبويّة بين فصل الدين عن السياسة ووصلهما:

تعدّدت القراءات التي بحث أصحابها الدين والسياسة خلال الحقبة النبويّة، فهناك من دافع عن أطروحة الوصل بين الدين والسياسة في الكيان السياسي المحمّدي، ناعتاً هذا الكيان بـ: «الدولة النبويّة»، وقد أشرنا، سلفاً، إلى إحدى القراءات التي سلكت هذا المسلك، وهي قراءات هشام جعيط، وبرنارد لويس، وسنعرض، في هذه الفقرة، جانباً آخر من القراءات، التي ترى أنّ النبيّ محمّداً قد فصل بين الدين والسياسة، وشجّع أصحابه على فعل ذلك، حتى إنّ هناك من وصف هذه التجربة بالعَلمانيّة؛ وفي نظر أصحاب هذا القول، فإنّ «ما أبعدَ الإسلام عن الثيولوجيّة بقدر ما قرّبه من العَلمانيّة، هو تقرير حريّة العقيدة والفكر، وانتفاء المؤسّسة الدينيّة، وبَساطة فكرة الألوهيّة»[47].

بيدَ أنّ أغلب من يقولون بأطروحة الفصل بين الدين والسياسة، في الفترة المحمّديّة، لا يستندون إلى مرجعيّة التاريخ والعقل فحسب؛ بل إنّهم، على منوال المدافعين عن الوصل، يعودون إلى النصوص الدينيّة نفسها التي استنتج منها الواصلون بين الدين والسياسة رأيهم. وفي هذا السياق، يأتي ذكر مجموعة من النصوص التي يتأوّل من يستند إليها أنّها تؤسّس لفكرة «العَلمانيّة في الإسلام»، وإن كان أبرز نصٍّ ديني يُوظَّف، في هذا السياق، هو الحديث الذي يُروى في المصنّفات الحديثيّة المنسوبة إلى الرسول، والمشهور

47 - البنا، جمال، الإسلام، العلمانيّة، الإسلام والحريّة والعلمانيّة، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1990م، ص29.

بحديث (تأبير النخل)[48]. فالرسول، وفق هذا النصّ، فرّق بين أمور دينيّة وأخرى دنيويّة متروكة للأفراد، من حيث هم «أعلم بأمور دنياهم»، وخاطبهم صراحةً، وفق رواية أحمد، بقوله: «**ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به**»، وعند مسلم: «**إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنّما أنا بشر**». ما يعني أنّ الدين يتعلّق، من جهة الإلزام، بعينها، وما سواها دنيوي[49].

إنّ هذا التوجُّه نحو النصوص الدينيّة يأتي في سياق الردّ على حجّة من يقول: إنّ الإسلام، على عكس المسيحيّة، لا يفرّق بين الدين والسياسة؛ لأنّ المسيحيّة تضمُّ نصوصاً دينيّة تأمر معتنقيها بالتمييز بين أمور الله وأمور الحكم، وهو الأمر الذي لا وجود له في الإسلام؛ لذلك تجد من ينقّب في النصوص الإسلاميّة عمّا يماثِل المقولات اللّاهوتيّة المسيحيّة؛ لإيجاد ما «يُكافئ في الدلالة الانفصاليّة نصّ الإنجيل القائل على لسان المسيح: «أعطِ ما لله لله، وما لقيصر لقيصر»، ومن هذه النصوص حديث تأبير النخل المشهور»[50]. ومن هنا جاء الاستشهاد بهذا النص، على أساس أنّه يضاهي ما نطق به المسيح في معرض إجابته عن سؤال الفِرّيسيين، فالرسول محمّد، بدوره، أجاب صحبه بأنّ عليهم الاعتناء بأمورهم الزمنيّة، على أن يراجعوه في شؤونهم الروحيّة. لكن أكانت رسالة الإسلام روحيّة صرفة، أم أنّها اشتملت على تعاليم ونصائح سياسيّة؟

في معرض الإجابة عن هذا السؤال، هناك من يميّز بين لحظتين نبويتين؛ **الأولى:** مرحلة الدعوة في مكّة، وهي المرحلة التي دامت ما يُقارِبُ العقد من الزمن، حيث لم يكن الرسول يهتمُّ بأمور السياسة و(الدولة)، وإنّما انشغل بتعليم الناس وهدايتهم إلى الدين الجديد، دون أن يلزمهم بأمور دنيويّة، ودون أيّ مَلمحٍ لدعوة سياسيّة. أمّا **المرحلة الثانية**، فتشتمل على الفترة التي قضاها الرسول في المدينة، بعد أن هاجر إليها، والتي دامت عشر سنوات، حسب ما تُورده كتب السيرة النبويّة. وهذا التمايز بين «الإسلام المكّي الروحي، والإسلام المدني الزمني»، الذي يرى فيه بعضهم بذرة من «البذور العَلمانيّة»، يجد «تعبيره الأمثل والأبلغ في التمايز داخل النصّ القرآني، بالذات بين السور المكيّة ذات المنحى الروحي الخالص، والسور المدنيّة التي تداخلت فيها السياسة بالدين»[51]. لكنّ الإشكال، الذي تطرحه هذه القراءة، يتمثّل في أنّها تدّعي أنّ هذا يتماشى مع العَلمانيّة المعاصرة، في الوقت الذي تصف أواخر المرحلة النبويّة بأنّها دمجت بين الدين والسياسة؛ فكيف، إذاً، يستقيم أن يكون هذا التداخل بذرة من بذور العَلمانيّة؟

48 - فقد كان الرسول مارّاً بحيٍّ من أحياء المدينة، فسمع أزيزاً، فاستغربه، فقال: «ما هذا؟»، فقالوا: النخل يؤبّرونه؛ أي: يلقحونه. فقال - وهو الذي لم تكن لديه خبرة بالزراعة -: «لو لم يفعلوا لصلح». فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل شيصاً؛ أي: لم يثمر. فلما ارتدّوا إليه يسائلونه، قال قولته المشهورة: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطيّة، ص20.

49 - ياسين، السلطة (2)، ص98. وحديث: «ما كان من أمر دينكم...» رواه ابن ماجه برقم 2019، وحديث: «إذا أمرتكم بشيء...» رواه مسلم برقم 2362، وحديث: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» رواه مسلم برقم 6330.

50 - طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطيّة، (م.س)، ص20.

51 - المرجع نفسه، ص22.

يرى طرابيشي أنّه إذا كان الإسلام قد افترق عن المسيحيّة، من حيث إنّ مرحلته الروحيّة لم تدم طويلاً، إلّا أنّ دمجه بين الدين والسياسة هو أيضاً عنصر من عناصر العَلمانيّة، فلئن «كانت العَلمانيّة تعني، فيما تعنيه، لا فصل السياسي عن الديني فحسب؛ بل إعطاءه أيضاً السؤدد، فإنّ التسييس المبكّر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأوّل يُعطون الأولويّة في الممارسة العمليّة، على الأقلّ، للدنيوي على الأخروي، وهذا إلى حدّ التطاول على حرمة المقدّس»[52]. الجلي هنا أنّ هذه القراءة لا تقف عند المرحلة النبويّة لاستخلاص نتائجها، وإنّما حاولت تتبُّع تأسيساتها لما بعدها؛ أي: خلال اللحظة التي سينتقل فيها التدبير الديني والسياسي إلى خلفاء الرسول.

وإذا كانت القراءات المماثلة لما عرضنا له سلفاً، قد سلّمت بشيء من التداخل بين الديني والسياسي إبّان العشر الأواخر من التجربة النبويّة، فإنّ قراءات أخرى لم ترَ أيَّ تداخل؛ بل هناك من تأوّل القوّل بـ: «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**»، على أنّه ضرب من ضروب العَلمانيّة فـ: «العالِم بأحوال دنياه، القادر على مجابهة صروفها، وتصريف أمورها، هو علماني دون ريب، وإن لم يعِ علمانيته، ويسعى إلى التنظير لها، أو تأسيسها عقلاً؛ ولهذا، يمكن القول: إنّ المسلمين كانوا علمانيين، بهذا المعنى، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك»[53]. هذا الطرح يجد من يعضّده، ليس من حيث الاستناد، ولكن من وحي التاريخ والعقل، فكون الإسلام قد «نجح في أن يكون مصدر السياسة في المجتمعات الإسلاميّة، فلأنّه تبنّى، منذ البداية، هذا الموقف الإيجابي من المعرفة والوعي البشريين»[54]، بمعنى أنّ المعرفة الإنسانيّة قادرة على متابعة رسالة الوحي، لكن بمعزل عنه، كما أنّه تمّ رفع كلّ قداسة محتملة عن المعرفة البشريّة.

فإذا كانت إشكاليّة العَلمانيّة لم تُطرح، من قبل، في الفكر العربي والإسلامي، فذلك راجعٌ إلى أنّ «الإسلام الديني كان هو الذي أسّس بنفسه للحيّز المدني، وأكّده، وشرّع له، منذ أن جعل الرسالة المحمديّة خاتمة النبوّة، وكلّ وحي في العالم، وأعطى العقل، بدءاً من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة»[55]. والقصد، هنا، بما أنّ الله قد ختم رسالته، و«لا نبيّ بعد محمّد»، فهذا يعني أنّه لم يعد أحد قادراً على ادّعاء الاتصال المباشر بالوحي، كما أضحى العقل، الذي زُوِّد به الإنسان من قِبل الخالق، وعاء الوحي القادر على فهم مبانيه ومراميه.

52 - المرجع نفسه.

53 - حرب، علي، نقد الحقيقة 2، (م. س)، ص68.

54 - غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص125.

55 - المرجع نفسه، ص341.

وفي مقابل القراءات التي تؤسّس، سواء للفصل بين الديني والسياسي، أم الوصل بينهما، في التجربة النبويّة، تبرز قراءة ثالثة ترفض أن تستند إلى النصوص من أجل التنظير للعلمانيّة، أو الدولة الدينيّة، فأصحاب هذه القراءة لا يهمّهم أن تكون النصوص المُستشهَد بها في صالح هذا الطرف، أو ذاك، أو من يمتلك الحجّة القويّة؛ بل المسألة الأهمّ، بالنسبة إلى قراءة كهذه، تتمثّل فيما إذا كانت «العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، حتى وإن افترضنا وجود نصٍّ دينيّ قطعي من القرآن أو السنّة، يؤيّد الاعتقاد بوجودها، هي أكثر من علاقة تاريخيّة، أو موضوعيّة، أو يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخيّة، أو موضوعيّة»[56].

ونظراً لصعوبة الحسم في طبيعة هذه العلاقة، فإنّ المطلوب هو قراءات فلسفيّة إبستيميّة، ومنطقيّة، ومفهوميّة، بغية الوصول إلى استكناه الإشكاليّة الدينيّة السياسيّة. يقول أحد ممثلي هذا التوجّه: «إنّنا بحاجة إلى أن نلجأ إلى اعتبارات منطقيّة مفهوميّة، لنتبيّن ما إذا كان بالإمكان الربط، على نحو ضروري، بين الإسلام والدولة، فإذا كان ثمّة شيء في طبيعة الدين، أو طبيعة القيم، أو طبيعة الألوهيّة، يتنافى، أو لا يتنافى، مع الاعتقاد بوجود رابط ضروري بين الإسلام والسياسة، فإنّ هذا يمكن اكتشافه عن طريق تحليلنا للطبيعة المنطقيّة للدين، أو للقيم، أو للألوهيّة، وليس عن طريق اللجوء إلى نصّ ديني أو آخر». وهذا ما يفرض تهميش اللجوء إلى النصوص الدينيّة في مقاربة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، ما دامت النصوص تخضع لمنطق التاريخانيّة، وللفهومات البشريّة المتعدّدة المرامي. لكن هل فعلاً هذه العلاقة أكثر من تاريخيّة، كما يدافع عن ذلك أنصار الوصل بين الدين والسياسة بحجج دينيّة؟

إنّ تجاوز التاريخ للحكم على التجربة النبويّة، والتجارب اللاحقة عليها، يترتّب عليه العديد من الإشكالات والقضايا، التي يحصرها عادل ضاهر في أربع أساسيّة؛ **أوّلاً**: إنّ الله، بحكم طبيعته، لا يمكن إلّا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظّم شؤونه السياسيّة والاجتماعيّة وفق قواعد معيّنة ينصّ عليها دينه؛ **ثانياً**: إنّ ما أمر الله المسلم به هو أن ينظّم شؤون حياته الدنيويّة وفق القواعد المعيّنة، بغضّ النظر عن الظروف الزمانيّة والمكانيّة، التي يجد نفسه فيها؛ **ثالثاً**: إنّ الله أمر المسلم بالذات، وعهد إليه وحده، دون سواه من الكتابيين، أو من سائر البشر عموماً، أن يقيم الدولة على القواعد التي نصّ عليها القرآن والسنّة؛ **رابعاً**: إنّ الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، وليس لأسباب عارضة، عن أن يعرف كيف يتدبّر شؤون دنياه، حتى السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والإداريّة منها، من دون توجيه إلهي[57].

56 - ضاهر، عادل، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، (م.س)، ص11.

57 - المرجع نفسه، ص332.

فهذه المترتّبات هي ما أفرزه الربط المفهومي بين الإسلام والسياسة، وهو الربط الذي جعل الإنسان عاجزاً عن تدبير، ليس شؤونه الروحيّة فحسب، بل ما يتعلق بحياته الدنيويّة أيضاً، وهذا يتناقض مع النصوص التي تُلحّ على أفضليّة الإنسان بالعقل، وقدرته على استكناه لبّ الرسالة السماويّة، من دون حاجة إلى تفاصيل من الوحي. ومن ثمّ لا توجد أيّة فائدة من مَلكة العقل المودَعة لدى الإنسان دون غيره من المخلوقات، ما دام الحامل لهذه المَلكة ليس بمقدوره توظيفها إلّا في أن يقلّد ما يأتي على أفواه من يتأوّلون النصوص الدينيّة، ويخرجونها من سياقها التاريخي. والنتيجة أنّه بما أنّ الكتب المنزّلة مرتبطة بزمان ومكان معيّنين، وبما أنّ القضايا المطروحة على الإنسان غير منتهية، فإنّه من الطبيعي أن تكتفي هذه الكتب بالإشارت العامّة، التي تتضمّن المثل العليا، والأهداف السامية (العدل، الصدق، التضامن، التسامح...). أمّا باقي تفاصيل الحياة الإنسانيّة، فهي موكولة لعمل الإنسان واجتهاداته.

المطلب الثاني: سقيفة بني ساعدة: تأسيس دينيٌّ أم سياسيٌّ لــ (الدولة):

الفقرة الأولى: من النّزاع إلى التّوافق:

انتهت مرحلة النبوّة، وخلا منصب «الزعيم»، وانجلت سحابة الوحدة والتّضامن، وجاءت لحظة الخلاف والصراع. فمع وفاة الرسول المفاجِئة، التي لم يضعها «الصحابة» في الحسبان، وقبل دفن جثمان باني الأمّة وموحّدها، لاحت في الأفق مرحلة جديدة سيكون لها ما بعدها. فما الذي حصل إبّان تلك اللحظة؟ وهل سبَب اختلاف «الصحابة» يعود إلى السياسة، أو إلى الدين؟ وهل تأسّست «الدولة» بعد وفاة الرسول؟

إنّ أعظم خلاف وقع في أمّة العرب، ومن ثمّة في الملّة الإسلاميّة، هو الخلاف حول الإمامة؛ أي: في الخلافة؛ إذ ما سُلّ سيف في الإسلام، على قاعدة دينيّة، مثل ما سُلّ على الإمامة، في كلّ زمان، «كما لاحظ ذلك مؤلّف الملل والنحل»[58]. ويعود أصل الخلاف إلى اللحظة الأولى، التي اصطدم فيها المسلمون بأمور الحكم والسياسة. إنّها اللحظة التي أعقبت وفاة الرسول، والتي تُعدّ فارقة مهمّة في التجربة السياسيّة الإسلاميّة؛ فبعد خلاف حادٍّ بين المهاجرين والأنصار، حول أحقّيّة كلّ مجموعة في اختيار الأمير، وهو خلاف قال عنه عمر بن الخطاب، فيما بعد، إنّه كان «سقطة وقى الله شرّها»[59]، أدرك المسلمون لحظتئذٍ أنّهم أمام أمر لم يضعوه في الحسبان، ولم يكن ضمن أجنداتهم المستقبليّة؛ فهم من جهة، لم يألفوا الكيانات الكبيرة،

58 - حرب، علي، نقد الحقيقة 32/2.

59 - روى البخاري 6330 ومسلم: أنّ عمر بن الخطاب خطب الناس مرجعه من الحج، فقال في خطبته: «قد بلغني أنّ فلاناً منكم يقول: لو مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة، ألا إنّها كانت كذلك، إلا أنّ الله وقى شرها، وليس فيكم، اليوم، متقطع إليها لأعناق مثل أبي بكر، إنّه كان من خيرنا حين تُوفي رسول الله عليه الصلاة والسلام». السيوطي، تاريخ الخلفاء، 77-78. وانظر: الطبري، التاريخ، أحداث سنة 11، دار سويدان. (نقله عبد الجواد ياسين في كتاب: السلطة في الإسلام 115/2).

كالتي عاشوا في ظلّها إبّان حياة الرسول، ولم يتعوّدوا على انتقال الحكم بين الأمراء، خارج ما علّمتهم إيّاه الطبيعة القبليّة العربيّة. ومن جهة ثانية، لم يُعلِّمهم النبي، وقد اعتادوا ألّا يتصرّفوا من غير إذنه، كيف يدبّرون أمورهم السياسّية في غيابه، باستثناء بعض المبادئ العامّة، وقليل من الإشارات الدينّية والحياتيّة، من قبيل استخلاف أحدهم في إمامة الصلاة بديلاً له، أو إقراره بأنّهم أعلم بشؤون دنياهم.

يرى بعض المفكّرين أنّ اللحظة التي أعقبت وفاة الرسول لم تُطرح فيها مشكلة السلطة السياسيّة والزعامة، ولكن «طُرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته، وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها، والتي لم يكن أحد يناقش، من قبل، أسسها ولا طبيعتها. وهي خلافة بالمعنى الحَرفي للكلمة؛ أي: نيابة عن الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوّة الحيّة، واستمرارها فقط عبر القرآن؛ ولذلك لم تكن هناك حاجة إلى التفكير في السياسة، فقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمّدي في قيادة حركة التقدّم الإسلامي؛ أي: عمليّة التبشير، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضدّ الشرك الداخلي والخارجي. ولم يخطر ببال أحد أن يبني دولة، أو يرث سلطاناً بأيّ معنى من المعاني»[60].

يحاول هذا النصّ أن ينتصر لفكرة كون الصراع، الذي تلا وفاة النبي، لم يكن ذا خلفيّة سياسيّة، أو سلطويّة، وإنّما هو راجع إلى الرغبة في تنظيم شؤون الدعوة، بدليل أنّه «لا أبو بكر، ولا غيره من معاصريه، قد فكّر في أن يُطلق على نفسه لقب سلطان، أو ملك، ولكنّه استخدم، ببساطة، كلمة: خليفة رسول الله. ولم يكن اختيار هذه الكلمة، التي لم تكن مُستخدمة بهذا المعنى، أبداً، من قبل، اعتباطاً، ولكن تعبيراً عميقاً عن روح المهمّة التي تحملها»[61]. لكن هل، بالفعل، كان الصراع من أجل الدعوة؟ وهل حقّاً غابت فكرة الخلافة عن البيئة العربيّة؟

بالعودة إلى الجدل الذي قام خلال ما بات يُعرف بـ: «سقيفة بني ساعدة» يمكننا استنتاج أنّ الفرقاء، في تلك اللحظة السياسيّة والتاريخيّة، كانوا «أكثر فهماً لطبيعتها، فتحدّثوا عن خلافة السلطة السياسيّة للرسول، أو (سلطان محمّد)، على حد تعبيرهم، وظلّ الدين في موقعه كمظلّة أخلاقيّة تُظلّل الأهداف، وظلّ حضوره طاغياً، في المعادلة، على حضور (الدولة)، التي لم يكن جهازها قد اكتمل نُضجاً بالمعنى التسلّطي المعروف؛ ولذلك فإنّ هذه (الدولة) تبدو -من منظورنا المعاصر للدولة الدينيّة- أقلّ (دينيّة) من دولة المُلك اللاحقة (كما سيأتي بيانه) على دولة الراشدين»[62].

60 - غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، ص60.

61 - المرجع نفسه.

62 - ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام (2) نقد النظريّة السياسيّة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2009م، ص99.

بمعنى أنّ الجانب السياسي قد طغى على الخلفيّة الدينيّة، وهو ما يُوحي به مضمون الخطاب في هذا التنافس السياسي «العمومي»؛ إذ لم يستشهد أيّ من المتصارعين على «الإمارة» بنصوص دينيّة، أو أقوال رسوليّة، من أجل الانتصار لموقفه؛ بل جُلّ ما تفوّه به الناطقون باسم هذا الفريق، أو ذاك، هو لغة السياسة، والدهاء، والمصالح. وفي هذا السياق، جاء حديث عمر بن الخطاب، مؤكّداً الطابع السياسي للخلاف، فقد احتجّ عمر للمهاجرين على الأنصار بقوله: «من ذا ينازعنا سلطة محمّد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلّا مدلٍ بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورط في هلكة؛ والله لا ترضى العرب أن تؤمِّركم ونبيها من غيركم». ووافقه على ذلك من الأنصار سعد بن بشير بقوله: «إنّ محمّداً رسول الله رجل قرشي، وقومه أحقّ بميراثه، وتولّي سلطانه»[63]. لقد كان معروفاً للمسلمين، يومئذٍ، أنّهم إنّما يعملون على إقامة «حكومة مدنيّة استحلّوا الخروج عليها ومخالفتها، وهم يدركون أنّهم يختلفون في أمر من أمور الدنيا، لا من أمور الدين. وأنّهم إنّما يتنازعون في شأن سياسي، لا يمسّ دينهم، ولا يزعزع إيمانهم، أو يقوِّض عقيدتهم. فما زعم أبو بكر، ولا غيره، أنّ إمارة المسلمين كانت مقاماً دينياً، ولا أنّ الخروج عليها خروجٌ على الدين»[64].

أمّا النصوص الحديثيّة، التي تُروى على لسان الرسول من كونه أوصى لأحد من أصحابه بالحكم من بعده، أو أنّه قال إنّ «الحكم في قريش»، وغيرها من الأحاديث، فهي، على الأرجح، منحولات وُضعت بعد هذه الفترة بمدّة طويلة، وتحديداً لحظة الصراع الكبير على السلطة، أو «الفتنة الكبرى» بالتعبير الفقهي، وهو الصراع الذي تقاتل فيه المسلمون بجميع الوسائل، سواء أكانت وسائل حربيّة (السيوف)، أم وسائل معنويّة (النصوص الحديثيّة)، الأمر الذي دفع بكِلا الطرفين إلى أن يُنتج ما يعضّد فريقه من نصوص حديثيّة[65]. لقد كانت الشرعيّة، إذاً، شرعيّة (الدولة) في الإسلام، ومنذ سقيفة بني ساعدة، تتحدّد بالقبيلة والعقيدة معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أنّ «العرب لا تدين إلّا لهذا الحيّ من قريش» من جهة، وأنّه كان أعلى منزلة في الإسلام، سواء في المرحلة المكيّة، أم المرحلة المدنيّة، من جهة أخرى. وإن كان تأثير العنصر الأوّل أقوى من تأثير العنصر الثاني[66].

وعلى الرغم من أنّ انتهاء مرحلة حكم أبي بكر الصديق، وتوْلِيَة عمر، لم تصادِف الكثير من المشكلات، إلّا أنّها لم تخلُف معها تجربة ناجحة يمكن التعويل عليها في نقل الحكم بعد هذه المرحلة؛ إذ رشَّح عمر، لمّا طُعِنَ، ستّة أشخاص يشكّلون «الهيئة الانتخابيّة»، التي تختار الأمير والمرشحين لهذا المنصب في الوقت

63 - المرجع نفسه، ص99.

64 - المرجع نفسه، ص100.

65 - لا يتّسع المجال للتعمّق في هذا الموضوع، ولكن يمكن مراجعة الكتابات النقديّة التي تناولت هذه الحيثيّة، ومنها الكتاب القيّم الذي ألفه عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

66 - الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000م، ص331.

نفسه. وقد ظهر، على الفور، أنّ هذا الوضع يطرح مُعضلة، بسبب الدور المزدوج لأعضاء هذه الهيئة، فحسم أحد أعضاء الهيئة، وهو عبد الرحمن بن عوف، هذه المشكلة بأن سحب ترشيحه، فأصبح هو وحده «الهيئة الانتخابيّة»، ولكنّ الأمر، مع ذلك، لم يُحسم دون صراع. انحصرت المنافسة بين مرشّحَين في النهاية هما: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وقد اختار عبد الرحمن بن عوف عثمان على علي، وذلك بعد مشاورات واسعة كشفت له ترجيح الرأي العام في المدينة لهذا الاختيار، ولاسيّما بعد أن رفض عليٌّ الالتزام بسيرة الشيخين في الحكم. فقد كان الرأي العام في المدينة، وقتها، يرى في سيرة الشيخين ممارسة دستوريّة ومنهجيّة شوريّة مرتضاة، اعتبروا التزامها شرطاً لتولّي الحكم[67]. لكن كيف كانت «سيرة الشيخين» هذه؟ وما مضمونها الفكري؟

فكما تمّت الإشارة إليه، سابقاً، عندما تطرّقنا إلى موضوع (الدولة) في الفكر الإسلامي، لم نلمس، في الفترة التي قضاها كلّ من أبي بكر وعمر في الحكم، أيّ مؤشرات على وجود ما نطلق عليه اليوم (الدولة)؛ بل تمحورت الحياة السياسيّة والمجتمعيّة حول شخص الحاكم، مع مبادرات محدودة في أواخر حكم عمر، حيث شرع في بناء بعض دواليب الحكم، من قبيل استعانته برزمة من التقنيات الفارسيّة (الدواوين)، وهيكلة الجيش بطريقة احترافيّة... إلخ، لكنّها مبادرات معزولة عن السياق العام، الذي كان ما يزال يجهل الكثير من أساليب الحكم، وهو سياق أقرب إلى الروح القبليّة للعرب. وبالتزامن مع غياب التأسيس الفكري والعملي للدولة، فإنّ جدليّة الديني والسياسي لم تكن حاضرة في هذه الحقبة أيضاً، فالحاكم هو إمّا خليفة الرسول، أو خليفةُ خليفته، وهو قائد الجيش، والقاضي، والمُفتي، والمحدّث عن الرسول، بل يمكن القول: إنّ العنصر السياسي ظلّ ثاوياً خلف الاهتمامات الدينيّة؛ أي: أنّ تأثير مرحلة النبوّة ما يزال له مفعول في العقل والوِجدان الإسلامي، وإن كانت بوادر الانفصال عن التجربة النبويّة قد أطلّت برأسها، منذ الجدل الحادّ الذي دار في (السقيفة)، وما تلاه من محاولات سياسيّة للاستيلاء على الحكم، انتهت بـــ: «اغتيال» عمر بن بالخطاب.

ومع ذلك، إنّ الاختلاف مستمرٌّ بين الباحثين والمفكّرين حول توصيف ذلك التاريخ، فبعض المستشرقين، يشاركهم في ذلك باحثون مسلمون، يرون أنّ العلاقة بين الديني والسياسي انبنت على التمازج والتساوق. يقول صاحب كتاب (**الغرب والإسلام**): «احتلّت الشريعة، والخليفة (أو السلطان)، والعلماء الدينيّون، معاً مكان الدولة والكنيسة كلتيهما في الغرب، ولم يكن ثمّة مجال سياسي منفصل. وكان يوجد، في الحقيقة، حُكّام باستثناء الخليفة (أمراء، سلاطين)، لكنّ هؤلاء كانوا جزءاً من المجتمع الديني المتماثل. وقد تولّى الخليفة السلطة الدينيّة، بالإضافة إلى السياسيّة، ولم يكن هناك خطّ فاصل بين الاثنين»[68]. وفي المقابل، لم يجد هذا

67 - الأفندي، عبد الوهاب، الإسلام والدولة الحديثة، ص48.

68 - بلاك، أنتوني، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، العدد 394، الكويت، 2012م، ص61.

الموقف قبولاً لدى بعض المفكّرين، حيث إنّ «الدولة» لم يكن لها «رأي محدّد بالدين، أو وظيفة، أو مهمّة خاصّة، لتكوين الاعتقاد؛ بل كانت هذه مهمّة العلماء المجتهدين في الدين، والمتمايزين والمختلفين فيما بينهم»[69]. لكن هل الاختلاف منصبٌّ على الدمج بين الدين والدنيا، أو بين الدين والدولة؟

عن هذا السؤال يجيبنا المؤرّخ فهمي جدعان بقوله: «الحقيقة أنّه لم يختلف اثنان، في الإسلام، ولا في غيره، عند القول: إنّ (الدين) ليس هو (الدنيا)، وإنّ الدنيا شيء آخر غير الدين. وثمّة إطباق كامل على التمييز بين الطرفين». أمّا الخلاف، حسب فهمي جدعان، فقد نجم عند (مدخل) الدين في الدنيا، وعند (السلطة)، التي ينبغي، أو لا ينبغي، حصولها في الاجتماع الإنساني من أجل إنفاذ إجراءات هذا «المدخل». والكلمة المنسوبة إلى عثمان بن عفّان: «يزع الله بالسلطان أكثر ممّا يزع بالقرآن» نافذة في هذا الشأن. فالقرآن هو الدين، والسلطان هو الإمام والدولة، وهذه غير ذلك، لكنّ أيّاً منهما لا ينفرد بذاته، ولا يستقلّ. وحين يتخذ الدين الطابع الاجتماعي، ويصبح وجودُ الإمام الحارس للشريعة المنفِّذِ لها ضرورة لازمة، تتجسّد هيئة الدين في «الخلافة». والخلافة ليست غريبة عن الدنيا، ولا منفصلة عنها[70].

بهذه القراءة نكون بصدد انصهار تامّ بين الديني والسياسي في التجربة الإسلاميّة، ولاسيّما في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، الذي كتب للعامّة قائلاً: «أمّا بعد، فإنّكم بلغتم بالاقتداء والاتّباع فلا تلفتنكم الدنيا عن أمركم، فإنّ أمر هذه صار إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم؛ تكامل النعم، وبلوغ أولادكم السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن. فإنّ رسول الله قال: الكفر في العجمة، فإذا استعجم عليهم أمر تكلّموا وابتدعوا»[71].

الفقرة الثانية: من الرّهان على الدعوة إلى الرهان على (السلطان):

إنّ مقولة «إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، التي اشتُهِرَ بها عثمان بن عفّان (الخليفة الثالث)، هي نفسها المقولة التي ستشكّل التحوّل العميق في رؤية المسلمين للعلاقة بين الشريعة والسلطان (السياسة، أو الدولة). ومن هذا المنطلق، سيتمُّ التركيز على مدخل السلطة السياسيّة، من أجل فرض الالتزام بضوابط الدين؛ إذ تَعدو القوّة (السلطان) شرطاً أساسياً لقيام الدين؛ وهكذا سوف يصبح الدين مُساوياً لتطبيق الشريعة؛ أي: «قانوناً مقدّماً للدولة، وتصبح (الدولة)، من جديد، قوّة صمّاء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون. وما سوف

69 - غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص353.

70 - جدعان، المحنة، (م.س)، ص370.

71 - غليون، نقد السياسة، ص70.

يبرز من هذه العلاقة غياب أيّة آليّة عمليّة لتنظيم ومراقبة مهمّة الدولة كمنفّذ قهري للدين؛ ولذلك، إنّ غلبة منطق (الدولة) على الدين، أو الدين والجماعة على الدولة، متعلّقة بميزان القوى العملي المباشر»[72].

ولأنّ المسلمين، في تلك الفترة، كانوا على قناعة بأنّ القانون لا يمكن العمل به من دون إجبار، فإنّهم راحوا يُنظِّرون للسبل التي من شأنها تقوية موقع الخليفة ودعمه «لنصرة الدين»، حيث كانت «الخلافة هي السلطة الشرعيّة الوحيدة، وعلى الرغم من عدم قدرتها الشاملة، فقد كانت تشبه دولة غربيّة حديثة (وفقاً لتعريف تقليدي، ولو أنّه باطل الاستعمال اليوم) في امتلاك احتكار الوسائل الشرعيّة للإجبار، وبمعنى أن لا أحد يفترض أن يعاقب، أو يحارب من دون موافقة الخليفة، كان مجالها التشريعي، على أيّ حال، محدوداً بالمكانة المقدّسة للشريعة. وعلى عكس أيّ دولة غربيّة، كانت هي السلطة الشرعيّة الوحيدة والفريدة من نوعها»[73].

وقد وقع على عثمان بن عفان آخر الخلفاء، قبل الفتنة والانقسام، عبءُ التفكير بمغزى هذا التحوّل العميق الذي بدأ يطرأ على الجماعة الدينيّة، وسلوكها، وحاجاتها، وأن يسعى للإجابة عنها نظريّاً وعمليّاً، وهو الذي سوف يعبّر، في حياته وموته، عن التوتُّر الهائل الذي بدأ يعيشه هذا الكائن المدني الجديد ذو الرأسين المتصارعين، والذي سيكون أوّل ضحايا هذه الازدواجيّة الدينيّة والدولويّة[74]. فالأعمال، التي أقدم عليها عثمان، من جمع للقرآن وتوحيده، وإحراق النسخ غير المعتمدة، والنظر إلى السلطة واجباً للدين، أو ما ستسمّيه الأدبيات السلطانيّة، فيما بعد، «الدين والدولة توأمان لا يفترقان»، هي (الأعمال) ما سيشكّل أوّل التحديات السياسيّة لنظريّة الخلافة.

يُرجِع المؤرّخون أغلب الحركات الاعتراضيّة التي ظهرت في التاريخ الإسلامي إلى هذه الفترة بالذات. فبصرف النظر عن حجج المعترضين على خلافة عثمان، فإنّ المدّة التي قضاها في الحكم شكّلت المحكّ الحقيقي لقدرة «نظريّة الخلافة» على تدبير أمور ما نسمّيه، اليوم، «الأغلبيّة والمعارضة»، وكانت ظاهرة «القُرَّاء» التجلّي الأوّل لهذا المحك، الذي كان يتمّ في وسط سياسي واجتماعي مضطرب. فمنذ البداية، نحن أمام حركة معارضة تُمارس السياسة بأدلّة احتجاج دينيّة، ظهر ذلك في «تمرّد الكوفة على سعيد بن العاص، وما يمثّله من سلطة عثمان، وفي ثورة المدينة على عثمان ذاته، ثمّ في الانشقاق عن علي بن أبي طالب، الذي انتهى بظهور فرقة تتّكئ كثيراً على مفهوم المعارضة. كان القُرّاء أوّل تيّار جماعي في تاريخ الإسلام يمارس حقّ الاعتراض على الحاكم، باعتباره حقّاً قرآنيّاً يستند إلى صلاحيّة الشورى، ومبدأ

72 - المرجع نفسه، ص71.

73 - بلاك، الغرب والإسلام، ص98.

74 - غليون، نقد السياسة، ص68-69.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تأسيساً على أنّ المرجعيّة الإلهيّة، التي يمثلها الحكم القرآني، أعلى من المرجعيّة البشريّة التي يمثلها الحاكم القرشي»[75].

فبعد أن وحَّدتهم رسالة الإسلام، سينقسم المسلمون، خلال فترة قصيرة أعقبت رحيل مؤسّس دعوتهم، إلى طوائف، وأنصار، وشيع، ومذاهب، ولم تفلح «السياسة (والسلطة) كثيراً في حفظ وحدة المسلمين بعد تجربة النبوّة»[76]. وبالمقدار نفسه، حرصت الأدبيّات الفقهيّة والسياسيّة على التغطية على هذا الحدث، مانعةً بذلك أيّ تفكير عميق في مسبِّباته وتجلياته. وهكذا، كانت «خسارة الأمّة من هذه الفتنة مزدوجة، فمن جهة، فجعت الأمّة؛ لأنّ خليفتها الذي توقّعت منه أن يكون نموذجاً يُحتذى به وتجسيداً للقيم التي أرساها الرسول، خيّب هذه التوقعات، ومن ناحية أخرى، فإنّ الأمّة التي رأت نفسها قائمة على العدل والحق اغتالت زعيمها الشيخ المُسلم الوقور، أو، على الأقلّ، فشلت في حمايته من تهوّر وجنوح الشباب الثائرين، وهكذا خسرت الأمّة احترامها لزعيمها، واحترامها لمنهجها، واحترامها لنفسها، في الوقت نفسه»[77].

لقد كان من شأن التّأمُّل الجيّد في معنى هذا الحدث، الذي يُطلِق عليه الفقه (فتنة)، أن يُساعد المسلمين في إدراك التغيُّرات الحاصلة في واقعهم، كان بإمكانهم أن يتوصّلوا إلى أنّ الظروف، التي أنتجت التجربة النبويّة، وما تلاها بأعوام قليلة، قد تغيّرت بالفعل، وأنّ العقل الإنساني عليه أن يُباشر الاشتغال في غياب نزول الوحي، أو استشارة الرسل، وأن يُنزل الواقع على النصّ لا النصّ على الواقع، لكنّ «التفكُّر العميق في معنى هذه الفتنة، ومغزاها السياسي والديني، لم يبدأ إلّا حديثاً في الإسلام، فقد بقيت الذاكرة الإسلاميّة تنظر إلى هذا الحدث بحذر شديد، لما شكّله لديها من ظاهرة سلبيّة غير مفهومة، وصعبة التصديق؛ بل إنّ الميل العام لدى المسلم العادي والفقيه معاً، اليوم، كما في الماضي، هو إلى عدم الدخول في مناقشة حول مسألة من هذا النوع. ولعلّ رفض التفكير الجدّي في هذه الفتنة بالذات هو الذي منع السياسة الإسلاميّة من التطوّر، وحوّلها إلى نوع من الوصايا الفقهيّة، أو الأحكام السلطانيّة، وحرَمها من أن تتقدّم على طريق التحليل النظري، والبحث في قوانين الصراع الاجتماعي»[78]. فالتاريخ يُعلّم الإنسان أنّه حيثما قامت جدليّة المقدّس والدنيوي، كانت الغلبة للثاني على الأوّل؛ لأنّ الدنيوي يسعى دوماً إلى إحاطة نفسه بهالة المقدّس، ولكنّه

75 - ياسين، السلطة، (م.س)، ص322. (من هنا بدأت مسألة الحاكميّة الإلهيّة، التي سيطوّرها الإسلاميون في العصر الحالي، ولاسيّما مع المودودي، وسيّد قطب).

76 - بلقزيز، عبد الإله، ما قبل نظريّة الدولة: المسألة السياسيّة في إسلام الصدر الأوّل، مجلة التسامح، العدد 25، 2009م، ص196.

77 - الأفندي، الدولة، ص49.

78 - غليون، نقد السياسة، ص82-83.

لا يَحجُم، كلما دعت الضرورة، عن انتهاك حُرمة المقدّس، وإذا طبقنا هذه الجدليّة على التاريخ السياسي للمسلمين، فلنا أن نقول: «إنّ ظاهر الدولة قد يكون إماميّاً، ولكنّ باطنها يبقى على الدوام سياسيّاً»[79].

حمَلت هذه التجربة الكثير من المعاني والدلالات، ما جعل الفكر الحديث يُسلّط عليها بعض النقد، وكثيراً ما قامت بعض القراءات، مستعينةً بالإنتاج الفكري المعاصر، بمحاولات تفسيريّة لما حدث في ذلك التاريخ، وسواء اختلفنا، أم اتفقنا، مع هذا التوجّه، من شأن هذا الأمر الإسهام في تقديم وجهة نظر مغايرة لما سطّرته كتب التاريخ، وما لحقها من شروحات. وهذا واحد من النصوص التي تسير وفق ما نحن بصدد الحديث عنه. يقول صاحبه: «فلئن تُقدم لنا (التجربة) نموذجاً مبكراً على الأولويّة، التي تُعطى للسياسة على الدين عند رجال السياسة، وعلى التوظيف السياسي للدين، وعلى تحكيم السياسة بالإمامة، بدلاً من تحكيم الإمامة بالسياسة، على ما تفترض نظريّة الحاكميّة الإلهيّة، والمنطلقات اللّاهوتيّة للإيديولوجيا الإسلاميّة، بشتّى تلاوينها»، وتضيف هذه القراءة: «فلئن تكن السياسة، في أحد تعاريفها، هي مضمار المدنّس، كما الدين مضمار المقدّس، ولئن تكن العَلمانيّة، في أحد تعاريفها، هي الفصل بين هذين المضمارين، فإنّ اجتماع السقيفة يقدّم لنا عيّنة تاريخيّة مبكرة، ومن ثمّ ثمينة جدّاً، عمّا ستكونه مؤسّسة الخلافة في الإسلام، من حيث هي مؤسّسة سياسيّة قبل أن تكون مؤسّسة إمامة. فباسم المقدّس قد تُخاض معمعة السياسة، ولكن تبقى وظيفته أن يوظَّف في خدمتها»[80].

لا نتبنّى الفكرة السالفة على أنّها من المسلّمات، فكلّ محاولة، من هذا القبيل، ينتج عنها ردود فعل معاكسة، ولكن، في الوقت نفسه، لا يمكن أن نواجهها بتلك الرؤية الماضويّة، التي تريد أن تزيح التاريخ عن طريقها، وتسعى لربط الإنسان المعاصر بالتجربة النبويّة من دون المرور على التّرتيب التاريخي، الذي خلّف مجموعة من الإشكاليّات المرتبطة بالنصّ الديني تارةً، وبتأويله تارةً أخرى. لكن ما نسعى إليه هو المزيد من البحث والتدقيق، وربّما، من خلال القادم من فقرات البحث، يمكن أن نخلص إلى تأكيد مضمون هذه الفكرة، أو نفيه.

79 - تاريخ الرسل والملوك، 223/2. أورده طرابيشي في: هرطقات عن الديمقراطيّة، ص29.

80 - طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطيّة، (م.س)، ص24. وهذا ما يمكن استشفافه، بمنتهى الوضوح، من الخطبة التي ألقاها سعد بن عبادة بصوت ابنه في الأنصار المجتمعين في السقيفة: «يا معشر الأنصار، إنّ لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب. إنّ رسول الله لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن... فما آمن به من قومه إلا قليل... فكنتم أشدّ الناس على من تخلّف عنه منكم... ودانت بأسيافكم العرب، وتوفاه الله، وهو راضٍ عنكم، فشدّوا أيديكم، فإنّكم أحقُّ الناس وأولاهم به». ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، دار المعرفة، بيروت، 1/12-13.

استنتاج فرعي أوّل:

تمنحنا المعطيات الواردة في الفصل الأوّل خلاصةً أوّليّة مفادها أنّ بداية تشكّل العلاقة بين الدين والسياسة، في التجربتين المسيحيّة والإسلاميّة، اتّسَمت بفروقات جوهريّة يمكن إيجازها على النحو الآتي:

- واجهت المسيحيّة، في بداياتها، تحدّياً مزدوجاً؛ يتمثّل ملمحه الأوّل في وجود إمبراطوريّة قويّة تمتلك مقوّمات النفوذ والبقاء، وتحصّن بتاريخ مليء بالانتصارات والمكاسب، الأمر الذي جعلها ترفض أيّ وجود لمنافس جديد على رقعة المنطقة التي تراقبها أفواج جنودها. أمّا المَلمَح الثاني للتحدي، فيتمثّل في الوثنيّة، التي تحكّمت في عقول رعايا الإمبراطوريّة، وحوّلتهم إلى عبيد للإمبراطور، لا يرون حلّاً لأزماتهم خارج ما يأمر به صاحب السيف، ولا يعرفون مصدراً للنعمة غير ما يخبرهم به المُشرِف على طقوس الوثنيّة. أمّا الديانة الإسلاميّة، فهي لم تواجه، في بداية وجودها، التحدّي، وإنّما كان همّها الأوّل هو كيف بمقدور الدين الجديد أن يتغلغل في نفوس سكّان الجزيرة العربيّة، وكيف تقتنع به عقول عُبّاد الأوثان؛ أي: أنّ التجربة الإسلاميّة المبتدئة لم تواجه تقاليد سلطويّة قويّة قادرة على لجم دعاة الدين الجديد، والحدّ من قدراتهم؛ بل كلّ ما توافر لا يخرج عن قبائل قويّة تعبد الأوثان، وتبجّل عبادة السلف، حتى إذا تحوّل زعيم القبيلة، أو أحد عناصرها الأقوياء، عن دين الآباء، تحوّلت معه القبيلة، وهذا ما ساعد الديانة الإسلاميّة على الانتشار بسرعة، ومن دون مقاومة كبيرة من قِبل السلطة غير الموجودة أصلاً، بينما لزم الديانة المسيحيّة عدّة قرون حتى تتمكّن من إظهار نفسها، وإعادة الاعتبار لمعتنقيها، الذين لاقوا صنوف العذاب.

- أسهمت ظروف النشأة كثيراً في التأثير في المسار الذي ستتّخذه علاقة الدين بالسياسة بعد تجاوزها لإكراهات البدايات، حيث عرفت هذه العلاقة نوعاً من التفاهم في كلتا التجربتين، إذ إنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة غيرت كثيراً من موقفها حيال معتنقي المسيحيّة، بفضل الرغبة المتبادلة بين رجال السياسة ورجال الدين، وذلك بعد أن اقتنع الطرفان بأنّه لا مجال لقضاء بعضهما على بعض، وأن الواقع كرّس قوّتين متساويتين في القدرة، ومختلفتين من حيث المشروعيّة، وهو الأمر الذي أسهم في حلحلة مواقف السلطة الإمبراطوريّة تجاه الوافد الجديد المتمثل في المسيحيّة، وغيّر من نظرة المؤمنين بالمسيح من قضايا الدولة، والدنيا، والسلطة. أمّا في التجربة الإسلاميّة، فإنّ ضعف الدعوة لم يُعمّر طويلاً؛ بل سرعان ما استقرّ القرار والنفوذ لصالح أصحاب الرسول محمّد، وبزعامته السياسيّة والدينيّة، الشيء الذي لم يُسجّل معه أيّ صراع بين ما نطلق عليه، اليوم، الدين والدولة، أو بين رجال السلطة ورجال السياسة، وإنّما عرفت علاقة انصهار وتناغم صَعُب معه تبيّن أين تنتهي مهمّة الرسول الدينيّة، وأين تبدأ تصرّفات محمّد بصفته مدبّر الشؤون السياسيّة، وإن تمّ تسجيل أنّه، خلال هذه المرحلة، لم تتشكّل بوادر (الدولة) بمفهومها الحديث، وإنّما كانت غاية النبوّة تقتصر على تيسير طريق انتشار الدعوة، وتقوية رابطة الأمّة الدينيّة.

بيبليوغرافيا:

- أركون، محمّد، العلمنة والدين: الإسلام والمسيحيّة والغرب، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996م.

- أ. س. سفينسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطوريّة الرومانيّة، ترجمة حسان ميخائيل إسحاق، دمشق، 2006م.

- الأفندي، عبد الوهاب، الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن (د.ت).

- الأنصاري، جابر، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكوّنات الحالة المزمنة، دار الشروق، ط2، 1999م.

- إهرنمبرغ، جون، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.

- بلانديه، جورج، الأنثروبولوجيا السياسيّة، ترجمة علي المصري، المؤسّسة العربيّة للدراسات، بيروت، ط2، 2007م.

- بلاك، أنتوني، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، العدد 394، الكويت، 2012م.

- بلقزيز، عبد الإله، ما قبل نظريّة الدولة: المسألة السياسيّة في إسلام الصدر الأوّل، مجلة التسامح، العدد 25، 2009م.

- البنا، جمال، الإسلام، العلمانيّة، الإسلام والحريّة والعلمانيّة، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1990م.

- بوجوان، جونو، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربّا الوسيطيّة، ترجمة علي زيعور، وعلي مقلّد، مؤسّسة عزالدين، بيروت، 1993م.

- دي تانسي، ستيفن، علم السياسة الأسس، ترجمة رشا جمال، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.

- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1996م.

- الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000م.

- جدعان، فهمي، المحنة: بحث في جدليّة الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان، 1989م.

- جعيط، هشام، الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1991م.

- جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجيّة وقانونيّة مقارنة، دار النهار، بيروت، 1979م.

- جوزيف نسيم يوسف: أوربّا العصور الوسطى: النظم والحضارة، الإسكندريّة، 1965م.

- حرب، علي، نقد الحقيقة (النص والحقيقة 2)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 2004م.

- ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانيّة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.

- الطحاوي، حاتم، الدين والمجتمع في العصور المسيحيّة القديمة والوسطى، مجلة التسامح، ع 17، 2007م.

- طرابيشي، جورج: هرطقات عن الديمقراطيّة والعَلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة، دار الساقي، ط1، 2006م.

- هرطقات (2)، عن العَلمانيّة كإشكاليّة إسلاميّة-إسلاميّة، دار الساقي، بيروت، (د.ت).

- عبد الجواد، ياسين، السلطة في الإسلام(1)، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

- السلطة في الإسلام (2) نقد النظريّة السياسيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009م.

- عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوربّي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، 2001م.

- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، اتصالات سبو- النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006م.

- العظمة، عزيز، العَلمانيّة من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1992م.

- غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007م.

- كوثراني، وجيه، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، 1995م.

- كازانوفا، خوسيه، الأديان العامّة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2005م.

- لوبون، غوستاف، سيكولوجيّة الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991م.

- محمّد عبد الغني، أضواء على المسيحيّة المبكرة، الإسكندريّة، 1985م.

- موريس كين، حضارة أوربّا في العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 2000م.

- نورمان. ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصّة حضارة: البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 1999م.

- لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993م.

- ورث، تشارلز، الإمبراطوريّة الرومانيّة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة محمّد صقر خفاجة، وزارة الثقافة، القاهرة، 2003م.

- يوسابيوس القيساري، تاريخ الكنيسة، ترجمة القمص مرقس داود، القاهرة، 1973م.

- يوسابيوس القيساري، حياة قسطنطين العظيم، ترجمة القمص مرقس داود، القاهرة، 1975م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019