A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد السابع
خريف 2015

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

مدير النشر:
د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063
ردمد: 9983 - 2421

تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر, الرباط، المغرب
ص.ب: 10569

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».
No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

A L B A B

ألباب

مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

سكرتير التحرير:
الدكتور نادر الحمّامي

مستشار التحرير:
يونس قنديل

الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور رضوان السيد
الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»،
ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

المحتويـــات

6 كلمة رئيس التحرير

8 كلمة سكرتير التحرير

دراسات:

12 استدعاء الشأن الديني في المجال العام

محمد الخرّاط

41 في الدولة المحايدة: حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية

مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم ولد جعفر

81 الدولة والتراث: دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية

نبيل فازيو

ترجمات:

123 «سنة جامعة»

العهود مع يثرب وتحريم جوفها

تحليل الوثائق المضمنة في ما عرف «بدستور المدينة»

بقلم: ر. ب. سرجنت

ترجمة: فوزي البدوي

179 الجدال فيما بين الديني والسياسي من اتصال أو انفصال

آلان كاتيه ومارسيل غوشيه

ترجمة: محمد الحاج سالم

ألباب الكتب:

199 «مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة»

تأليف: امحمد جبرون

قراءة: فيصل شلّوف

209 «السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام»

تأليف: حياة عمامو

قراءة: نادر الحمامي

كلمة رئيس التحرير

شغلت المسألة اللاهوتيّة- السياسيّة فلاسفة العصور الحديثة في اتّجاهين بارزين هما: أصل وطبيعة المجموعة السياسيّة والمعايير والنظم الضابطة لها، بالانتقال من نظريّات الحقّ الإلهي إلى النموذج التعاقدي المدني، والتحوّل من شرعيّة الماضي والسلطة المقدّسة إلى الشرعيّة القانونيّة العقلانيّة.

وعندما طرحت الإشكاليّة الدينيّة - السياسيّة لدى الإصلاحيّين المسلمين في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كان الهمّ المركزي المطروح هو علاقة دولة الخلافة من حيث هي النموذج التاريخي للاجتماع الإسلامي بالدولة المدنية الحديثة، بِمَا انجر عنه تحوير نوعيّ في طبيعة النظرة العقدية الشرعيّة للسلطة والأمة التي بلورها الفقهاء والمتكلّمون في العصور الإسلاميّة الوسيطة .

لقد تحوّل موضوع الإمامة من الجدل الكلامي المتأثر بصراع الفرق إلى موضوع الشرعيّة السياسيّة بمفهومها الحديث في الوقت الذي تمّ اختزال الشريعة إلى مدوّنة قانونيّة تتوقف عليها شرعيّة الحكم. وإذا كان هذا التصوّر شكّل محور إيديولوجيا الإسلام السياسي في مقاربتها للدولة بصفتها من مقوّمات الدين، فإنّ الموقف السائد في أدبيّات الاستشراق هو اعتبار الإسلام دينا سياسيّا تشكل الدولة شرطا من شروط قيامه، وركنا من أركانه على عكس المسيحيّة التي ليس لها نسق قانوني أو سياسي (نظرية ماكس فيبر - مارسل غوشيه).

تحتاج هذه المصادرات إلى مساءلة نقديّة صارمة بدأت فعلا منذ العقود الثلاثة الأخيرة في أعمال مفكّرين بارزين مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ورضوان السيد وهشام جعيّط وعبد الجواد ياسين ...ويشكّل كتاب «الدولة المستحيلة» لوائل حلاق - الذي ترجم مؤخّراً إلى العربية وأثار جدلا واسعا - محطة نوعية في هذا المسار النقدي بأطروحته الجريئة التي ذهب فيها إلى أنّ المنظومة الشرعيّة القيمية في الإسلام لا يمكن أن تنسجم مع مفهوم الدولة السياديّة الحديثة.

يحاول هذا العدد تلمّس جوانب متعدّدة من هذه الإشكاليّة الواسعة التي تتنزّل راهنا في مستويات ثلاثة هي:

أوّلا: سياق التجربة التاريخيّة للاجتماع المدني الإسلامي بخصوصيّاتها المميّزة من حيث منظور الحكم وآليّات السلطة ودوائر الارتباط بين الدولة والمجتمع، ومن حيث الأدبيّات السياسيّة في نصوص الكلام والفقه والأحكام السلطانية، وكتابات السياسة الشرعيّة وأعمال الفلاسفة والأدباء (مرايا الحكّام، نصائح الملوك).

ثانيا: سياق التجربة الراهنة للمجتمعات المسلمة الذي شهد قيام الدولة القوميّة أو الدولة -الأمّة التي تتأسّس على الفصل المزدوج بين الدولة والمجتمع والوعي الفردي والمجال العمومي، بما يترتّب على هذا الفصل من إحالة الاعتقادات الجوهريّة إلى حيّز الضمير الفردي وبناء القيم الجماعية المشتركة على أساس التوافقات المصاغة بلغة القانون من حيث هو التعبير عن الإرادة المشتركة.

ثالثا: سياق الإشكالات والتحديّات التي يطرحها راهنا موضوع التطرّف الديني في جوانبه السياسيّة والأمنيّة والفكريّة، في مرحلة تشهد انفجار المركزيّة السنيّة وتحلّل الأطر المرجعيّة الناظمة لها، بما يفسّر تفاقم موجة الإرهاب والعنف الأعمى وبروز محاولات كاريكاتوريّة لابتعاث نموذج « الخلافة» التاريخي (تنظيم داعش).

تلك جوانب متنوّعة من إشكاليّة علاقة الدين بالدولة في المجال الإسلامي فكرا ومجتمعا، تعالجها الدراسات والعروض المنشورة في هذا العدد.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

من القضايا ما يطرح نفسه باستمرار على الفكر العربي والإسلامي فلا يفقد راهنيّته، وقد خال بعضهم أنّه قد قتل بحثًا وغدا من القضايا المستهلكة. ومن ضمن تلك القضايا العلاقة بين الدين والدولة، أو لنقل بشكل أوسع علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة. هذه القضيّة ذات أبعاد متعدّدة ومتداخلة فلها وجه دستوريّ وقانونيّ، ولكن وراء هذا الوجه رهانات فكريّة وحضاريّة وثقافية تمسّ مفاهيم مختلفة ومتشابكة كالهويّة والانتماء والتراث ومصادر التشريع والعلاقة بـ «الآخر» والخصوصيّة والكونيّة والديمقراطيّة والحداثة وغيرها من المفاهيم والتصوّرات المشكلة. هذا بالإضافة إلى ما يطرحه النظر في هذه المفاهيم والتصوّرات من دعوات إلى القطع مع الموروث السياسي والاستناد إلى النظريات الحديثة وهي غربية المنشأ، أو التماهي مع ذلك الموروث والسعي إلى إحيائه واعتباره الأنموذج الأمثل للخروج من التخلّف الحضاري، أو الدعوة إلى التعامل مع الموروث تعاملًا نقديًّا بدرسه دراسةً ثاقبةً تخلّصه من سلبياته للاحتفاظ بما يُعدّ من بقع الضوء فيه، أو دعوة أخرى إلى المزج بين الموروث الأصيل والإفادة من الغربيّ الطارئ. واللافت للنظر في كلّ هذه الدعوات على اختلافها أنّها تتكرّر متزامنة منذ القرن التاسع عشر بالخصوص مع روّاد الإصلاح حين نظروا وكتبوا في الحكم السياسي وطبيعته، وعلى الرغم من الاختلافات التي نجدها بين ما ذهب إليه رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين باشا وأحمد بن أبي الضياف وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم من «مصلحي» القرن التاسع عشر أو من عرفوا بروّاد النهضة العربيّة، فإنّهم اجتمعوا بنسبة متفاوتة في أمرين أساسيّن؛ يتعلّق الأمر الأوّل بأنّ دعواتهم الإصلاحيّة في المجال السياسي كانت في الحقيقة نتيجة مقارنات أجروها بين واقع العرب والمسلمين في ذلك الوقت، وما وصل إليه الغرب من تقدّم حضاري من دعائمه المسألة السياسيّة، فلم تكن دعوات الإصلاح نتيجة تحوّلات داخليّة بالأساس، وهذا ما ولّد ذلك السؤال المشكل: لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون؟ ونقول إنّه مشكل لأنّه كان بالأحرى أن يكون السؤال: كيف نتقدّم؟ بالتركيز على الذات عوضًا عن سؤال يستبطن الصراع مع «الآخر» المستعدّ للغزو والاستعمار. ولعلّ ذلك هو ما سيقود إلى الأمر الثاني المشترك بين «مصلحي» القرن التاسع عشر ونقصد المشاريع التي اقترحوها للإصلاح السياسي فالمطلع عليها يرى فيها مزيجا بين الانبهار بأوربّا وحضارتها مع تشبّث كبير بما يُعتبر من الثوابت الإسلاميّة، ممّا جعل تلك المشاريع تلحّ على مقولة الاقتباس التي تعني تلخيصا: «جواز الأخذ عن الغرب ما يلائم العرب والمسلمين وترك ما دون ذلك». ليست هذه

المقولة في حقيقة الأمر سوى ضرب من الترميق والتلفيق، فقد بقيت واقعة تحت وطأة تراث سياسي قديم تحرّج المصلحون من تجاوزه لاعتبارات عديدة منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعيّ دون كبير وعي بأنّ ذلك الترميق سيؤدّي إلى عكس ما دعا إليه أصحابه.

منذ بداية القرن العشرين، وبعد أن شهدت أغلب البلدان العربيّة والإسلاميّة الاستعمار الغربي المباشر، يمكن الحديث عن انطلاقة أخرى للفكر السياسي العربي الإسلامي سيتميّز بصراع واضح بين قطبين أساسيّين يمثّلهما التيّار الديني أو ما سمّي بالسلفيّة الجديدة، وقد مثّل محمّد رشيد رضا وجهها البارز بدعوته الصريحة إلى إحياء الخلافة الإسلاميّة في الفترة نفسها التي برز فيها علي عبد الرازق بإلحاحه على عدم التداخل بين الشأن الديني والشأن السياسي في تجربة الخلفاء الأوائل ساعيا إلى نزع القداسة الدينية عن المؤسّسة السياسيّة بقراءة التراث قراءة مخالفة للسائد في عصره. وفي الفترة ذاتها قامت دعوة أخرى إلى الفصل بين الديني والسياسي ولكن لا على أساس قراءة التراث الديني وإنّما من منطلقات قيم الحداثة الغربيّة وفلسفة الأنوار والثورات العلمية من قبيل ما ذهب إليه فرح أنطون ويعقوب صرّوف وشبلي الشميل. في الفترة نفسها أو بعدها بسنوات قليلة جدّا سيظهر تيّار الإخوان المسلمين الداعي إلى ما يسمّيه إصلاحيّة شاملة على أساس دينيّ ليتطوّر ويُنظّر للتيّار في الخمسينات من القرن العشرين ويظهر التيّار القطبي نسبة إلى سيّد قطب، وهي الفترة التي سيتأسّس فيها حزب التحرير رافعًا شعار «الخلافة على منهج النبوّة»، تلك الفترة التي ستتهيّأ فيها معظم الدول العربيّة والإسلاميّة لدخول مرحلة الدولة الوطنيّة ما بعد الاستقلال عن الاستعمار المباشر، لتأخذ الحكومات الناشئة والنخب في الدول المستقلّة مواقف مختلفة من مسألة علاقات السياسي بالديني، ومنزلة الدين في الدولة والمجتمع، وهي مواقف أخذت أشكالاً متعدّدةً من صراع وتعايش ومهادنة واستغلال واستيعاب لتبرز القضيّة بشكل كبير وواضح وتعاد بقوّة إلى بساط الدرس بعد التحوّلات السياسيّة التي تشهدها البلدان وصعود التيارات السياسية ذات المرجعيات الدينية ووصولها إلى الحكم أيضا وما تولّد عن ذلك من صراعات اجتماعية وسياسية تركت أثرها في الدراسات والبحوث المقلّبة لعلاقة الدين بالدولة والسياسي بالدين ومكانة الدين في المجال العام.

في هذا السياق يمكن تنزيل الدراسات التي تضمّنها هذا العدد السابع من المجلّة الفصليّة المحكّمة ألباب فقد جاء في مفتتحه عمل محمّد الخرّاط «استدعاء الشأن الديني إلى المجال العام» وهو محاولة جادّة، ولكنّها قابلة للنقاش لطرح تصوّر يتجاوز المشاريع الإصلاحية النهضوية في القرن التاسع عشر من ناحية، وما قدّمته الدول الوطنية من ناحية أخرى، فكلاهما اصطدم في نظر الباحث بالتحوّلات السياسيّة التي شهدتها بعض البلدان العربيّة بداية من سنة 2010. المحاولة

في جوهرها تجاوز للدولة الدينيّة والدولة العلمانيّة وبذلك تلتقي مع الدراسة الثانية التي قدّمها مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم ولد جعفر تحت عنوان «في الدولة المحايدة: حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانيّة والدينيّة»، وهذه الدولة المحايدة، كما يشي العنوان، بدوره للدولتين الدينية السلطانية الموروثة والدولة العلمانية الطارئة ممّا يستوجب في نظر الباحث شروطًا من أهمّها الشروط القيميّة الحديثة القائمة على ضرورة تحديث التمثّلات الدينيّة.

يشكّل البحث عن التجاوز في الدراستين دليلاً على عدم تخلّص الفكر العربي من وطأة الموروث حتّى في إطار الدولة الوطنيّة التي وإن رفعت شعارات الديمقراطيّة وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم الحديثة إلاّ أنّها لم تتخلّص من عقل الدولة السلطانيّة فمزجت المفاهيم الحديثة بمقولات الملك والشورى والعدل والرعيّة وغيرها، وفي هذا السياق تتنزّل دراسة نبيل فازيو « الدولةُ والتراثُ: دراسةٌ في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية».

لم تخرج الترجمات التي تضمّنها هذا العدد من مجلّة ألباب عن طرح العلاقة بين الديني والسياسي فوقع الاختيار على ترجمة نصّين على غاية من الأهميّة. الترجمة أولى لبحث مشهور في نصّ أشهر ونقصد بحث سرجنت (R.B. Sergeant) في نصّ ما عُرف بنصّ الصحيفة أو «دستور المدينة»، ذلك النصّ الذي يتمّ اللجوء إليه في العدد من الخطابات السياسية الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة لبيان ما يُعدّ من باب التعايش والسماحة إلى غير ذلك من القيم التي رأوا في نص الصحيفة ترجمانا عليها وعلى المسلمين الاعتبار بها اليوم اقتداء بسلوك نبيّهم. إنّ دراسة سرجنت التي نشرها سنة 1978 من الدراسات المهمّة جدّا من الناحية التاريخيّة، كما أنّها دقيقة جديدة تتوسّل اللغة والفيلولوجيا والتاريخ والمقارنة لتقديم صورة أقرب في الواقع إلى نصّ يشهد تتبّعه على تنقيحات كثيرة طالت النصّ الأصلي، ولعلّ تجشّم صعوبة ترجمة بحث سرجنت التي قدّمها فوزي البدوي مساهمة مهمّة في تقديم بحث علميّ دقيق يتعلّق بالتاريخ السياسي والاجتماعي والديني الإسلامي للقارئ العربي وتحفيزه على إعادة النظر في مثل هذه الوثائق.

ولا يذهبنّ في الأذهان أنّ إشكاليّة العلاقة بين الديني والسياسي هي إشكاليّة عربيّة إسلاميّة اليوم، فالقضيّة مطروحة أيضا في الغرب، ولكن بمستندات نقاش مختلفة ومرجعيّات أخرى وأهداف مغايرة، يشهد على ذلك على سبيل المثال الترجمة الثانية المدرجة في هذا العدد وهي عبارة عن ثلاثة نصوص أوّلها طرح قدّمه آلان كاييه (Alain Caillé) يؤكّد عدم انفصال الديني عن السياسي، وكانت نتيجة هذا الطرح نصًّا آخر يعارضه لـ مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) إذ فيه إلحاح على أنّ الحداثة الأوروبيّة دليل كاف على أنّ السياسيّ يقوم بمعزل كليّ عن الديني. فولّدت هذه

المعارضة نصًّا ثالثًا لآلان كاييه لتطوير طرحه الأوّل وإلحاحه على التداخل بين الديني والسياسي ووهم الحديث عن انفصالهما. هذه النصوص الثلاثة الأساسيّة يقدّمها محمّد الحاج سالم معرّبة بعد أن قدّم لها عساها تكون مدخلا للباحثين العرب لإعادة التفكير في الديني والسياسي على قواعد متجدّدة تنأى عن الأفكار المسبقّة والسياسوية الضيقة.

نادر الحمّامي

استدعاء الشأن الديني إلى المجال العام

محمّد الخرّاط*

ملخص:

يطمح هذا البحث إلى أن يكون لبنة في بناء تصور مجتمعي حديث لدولة الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات حيث الدين رافد من روافد القيم الكونية وآصرة من أواصر الألفة الاجتماعية بعيدا عن أطروحات اللائكية الفجة من جهة وعن أطروحات الدولة الدينية من جهة ثانية.

لهذا عملنا في البدء على دراسة الهوية بما هي سيرورة مركبة و بينا أن المشاريع النهضوية ظلت تراوح مكانها بسبب تصور لا تاريخي للهوية والدين كما أن الدولة الوطنية عجزت عن الإجابة عن كل الأسئلة التي صاغها العقل العربي والإسلامي لأنها ظلت تعمل بإيديولوجيا الكفاح القائمة على إيديولوجية القائد الفرد. ولهذا خصصنا القسم الثاني لإبراز فشل الدولة الوطنية في تعاملها مع الدين كظاهرة سوسيولوجية وتاريخية وفي تعاملها مع العلمنة كمشروع بديل للتصور التراثي. أما القسم الثالث فقد تمحض لتصورنا للشأن الديني في الدولة الديمقراطية ولا سيما بعد الثورات العربية وذهبنا إلى أن هذا التصور يتطلب جملة من الإجراءات النظرية والعملية.

الكلمات المفاتيح:

الهوية / السيرورة المركبة، الفضاء العام، الرأي العام، الدولة الديمقراطية، الأنسنة.

المقدمة

لا نزعم في هذا العمل أننا نفض إشكالا من أعقد إشكالات الثقافة والاجتماع في العصر الحديث وهي إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي ومنزلة الدين في الفضاء العام، وإنما أقصى ما نصبو إليه هو وضع تصور عام لما عساه يساهم في تجاوز عوائق الانسجام المجتمعي والاستقرار السياسي ويدفع باتجاه وجود مشترك في مقام يتجاوز النماذج القديمة الموروثة للاجتماع مع ما تحمله

* جامعي تونسي.

من العقليات البدوية القبلية وتوابعها، مستفيدا من مكتسبات العقل من جهة ومن الاستمرار الثقافي والدفق التاريخي للأديان من جهة أخرى. والسؤال الجوهري في سياقنا هذا هو: كيف نبني مجتمعا عربيا نتمثل فيه فكر الحداثة وروح الديمقراطية وحقوق الإنسان دون تنافر مع تمثل عريض للفكرة الإسلامية ولحضور الديني فيه ؟ وكيف نؤسس لحضور الدين في المجال العام بوصف المقاصد الدينية منبعا للقيم ومنهلا للتوازن الوجداني والنفسي عند جموع عريضة من الناس؟

لقد عولجت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الثقافة الإسلامية، إما في إطار المقارنة مع المسيحية وعلاقتها بالدولة ومقارنتها بالنصوص التأسيسية للإسلام، وإما بطريق البحث في كيفية التوارث التاريخي لفكرة الخلافة والسياسة الشرعية والقراءات الفقهية لنظام الحكم. لكن مسألة الإسلام السياسي والخطاب الإسلامي المعاصر وعلاقتهما بالدولة الحديثة تظل من المسائل الراهنة والملحة التي ترغم المتفكر في شأن الانتظام المجتمعي للدولة الحديثة على أن يقاربها بشيء من التحليل العقلاني والتفهمي متجاوزا الأحكام القبلية والمصادرات الإيديولوجية المنتصرة لهذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع. ولسنا ندعي بلوغنا قصب السبق في تدبر هذه المسألة، وإنما أقصى ما نروم من بذل الوسع في هذا المقام هو أن نزحزح القضية عن ثنائية الوصل والفصل بين الدين والسياسة نحو منطق التعايش بين تصورين للوجود الاجتماعي المشترك أساسه المحاورة والمناقشة لصالح مقوم أساسي جامع هو مصلحة الإنسان.

وقد حاولنا أن ندرس قضية الهوية وموضوع الدولة الوطنية ومسألة علاقة الدين بالسياسة في التصورات المعاصرة، وعرجنا على ضرورة إعطاء الاعتبار لمفاهيم «المجال العام» و«الرأي العمومي» و«العقل العام» و«جمهور المقاومة» مستفيدين من كتابات الفلسفة السياسية الحديثة في الغرب ومحاولة تطويعها للفضاء العربي الإسلامي وخاصة البلدان التي هبت عليها رياح الثورات العربية أو تأثرت بها، من قبيل كتابات الأمريكي رولز (J.Rawls) والألماني هابرماس (J.Habermas) والنمساوي- الانجليزي بوبر (K.Popper) والايطالي نغري (K.Negri)، علنا نظفر بتصور جديد للدولة الحديثة يحيا داخلها الفرد مواطنا حرا ويغذي فيها الدين سلم القيم بدل سلم الأحكام.

الهوية... السيرورة المركبة

قد لا نستطيع طرق موضوع العلاقة بين الدين والسياسة في المجال العام دون أن نتذكر طبيعة تشكل هذه العلاقة ونعمل الذاكرة في درب التاريخ ونربط كل ذلك بسيرورة فكرة الهوية منذ أخرج الإسلام الفرد العربي من حدوده الأنثروبولوجية الضيقة. ولعله من المعلوم أن السؤال عن

الهوية يضمر قلقا وحيرة ويشي بأزمة وجود، وإنما يكون هذا السؤال أشد ما يكون وطأة في سياق التحولات التاريخية الكبرى التي تهز اطمئنان الفرد إلى ذاته وثقافته، ذلك أن الهوية ليست معطى ثابتا وإنما هي معطى تاريخي يتغير باستمرار خاصة وأن نسيجها متنوع في اللغة والدين والتاريخ والعرق.

بيد أن معظم الدعوات التي تنافح عن الهوية في الفكر العربي ترتد بها إلى الماضي باعتباره منبع الهوية. لكن ما هو هذا الماضي؟ الظاهر أن الدعوة إلى تمثل الماضي باعتباره الهوية إنما كان يعني العودة إلى الإسلام الأول، ذلك أن ضربا من التوافق قد حدث في لحظة الولادة الأولى بين ما هو عربي تالد وما هو إسلامي طارف لهذا لم يكن من ينسب نفسه إلى العربية لغة ونسبا وقيما يشعر بتميز عمن ينسب نفسه إلى الإسلام دينا، فقد كان الإسلام في أول أمره عربيا كما كانت العربية في بداية العلاقة مؤسلمة. وهكذا حدث تمازج بين نمطين من الوجود وسلمين من القيم تقلص بمقتضاه النسيج العربي القبلي لفائدة النسيج الديني الإسلامي بحيث ما عاد الآخر هو الآخر القبلي وإنما الآخر المشرك أو الكافر، وستظل هذه الفترة هي النموذج الذي يوحي بالعودة إلى الماضي ويلهم بمستقبل على شاكلته وكأن ما يحصل من تصدعات بين العروبة والإسلام هي أخطاء في حق النموذج وليست إفرازات لواقع تاريخي معطى ميسمه التغير والاحتكاك بالثقافات الأخرى والصراع والتبادل والتمثل والمغالبة. وهذا هو عين المعنى الذي نقصده وهو أن الهوية سيرورة وليست صورة جاهزة أو أقنوما ثابتا فإذا «كانت الهوية العربية الإسلامية الأولى انجازا تاريخيا باللقاء الذي وقع بين سلمي القيم اللذين ذكرنا فإننا نتوقع تنويعا للهوية بحسب اللقاءات التي تقع وبحسب مقتضيات الواقع الذي يتم فيه اللقاء»[1].

ليس لنا أن نطيل في أسباب تصاعد خطاب الهوية في الفكر العربي المعاصر لأن هذا الخطاب لا يعني مبدئيا إلا الإحساس بتأزم الذات وإن كان الأمر موضوعيا قد مهدت له أحداث أهمها السياسة التركية – الطورانية والحركات الاستعمارية، فضلا عن نشأة فكرة القوميات في القرن التاسع عشر... وكل تلك العوامل إنما وفرت شروطا تاريخية واجتماعية لسقوط الخلافة الإسلامية من جهة وإحلال للنمط الغربي وللسياسة الأوروبية في الواقع العربي من جهة أخرى. على أن الاستعمار كانت له اليد الطولى في صياغة سؤال الهوية وتحديد العلاقة بين الأنا والآخر ولا سيما بعد فرض شروطه السياسية والجغرافية والمعرفية وبعد حقن الجسم العربي بزعاف الكيان الصهيوني وإعادة إحياء

1- علي الصالح مولى، الهوية... سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الأولى 2006 ص 201.

مشاعر الهوية العربية الإسلامية، وقد ترافق ذلك في وجه إسناد مع الخطاب التحريري وفي وجه تحفظ مع التصور المقترن بالوطنية القطرية. ثم تشتت الرؤية العربية في الحرب الباردة قبل أن تحل العولمة واقعا يجعل الآخر ضرورة جزءا من نسيج الذات لا مناص من التعامل معه أو الوقوف في خط المواجهة مع العالم كما تفعل الحركات الإسلامية المتطرفة اليوم. والحاصل التاريخي لتنوع مصادر تشكل الهوية وخضوعها لسيرورة التحولات العميقة هو التجسيد القانوني والواقعي لما يسمى بالدولة الوطنية التي تتميز بحدود جغرافية مضبوطة وبشعب بعينه ودستور يضبط نمط الحكم وطبيعة الايدولوجيا المصاحبة له وفكر أساسه مصلحة هذه الدولة بصرف النظر عن ماضي المشترك الإسلامي أو المشترك العربي.

إن تراجع مفهوم الأمة أو مفهوم القومية مع نشوء الدولة القطرية وتصاعد أطروحات الهوية الوطنية لم يلغ متطلبات الوعي التي جسدها خطاب النهضة منذ القرن التاسع عشر من البحث عن تحقيق الكيان وتأصيل الذات في العالم سواء صيغت الإشكاليات في إطار إسلام / أوروبا أو أصالة / معاصرة أو تراث / حداثة...

لقد انتقل العرب من طور حضاري إلى طور حضاري آخر، وإنما طرحت أسئلة الهوية بحسب الوعي بعمق هذا التحول أو إنكار دور التاريخ والقفز عليه إلى الماضي. والمهم أن هذه المسألة لم تعد تقترن بمقاومة المستعمر والانتصار لإيديولوجية دينية أو قومية كما كان الأمر من قبل وإنما بات يقترن بالتوجه «نحو نحت معالم هوية ثقافية تستطيع لا فقط أن تصنع الخصوصية والتميز وإنما فوق ذلك تسهم في الإبداع وتنخرط في حركة التاريخ انخراطا ينهض على المشاركة والاغتناء والتطوير».[2]

والسؤال المحوري هو: هل أفلح العرب في هذا المسعى؟

لقد دعت الأصولية الإسلامية إلى استعادة تجربة الإسلام الأولى حتى يفارق المسلمون اليوم غربتهم وجاهليتهم كما يقول سيد قطب «فالعالم يعيش اليوم كله في جاهلية... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية للبشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا»[3] وحتى نستعيد المجد السالف لابد من طليعة تكون لها عزيمة لتغيير الجاهلية الجديدة بفضل معالم في الطريق «وهذه المعالم لا بد أن

2- المرجع السابق، ص 227.

3- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق الطبعة السادسة 1979 ص 8.

تقام من المصدر الأول لهذه العقيدة... القرآن ... ومن توجيهاته الأساسية ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع»[4].

أما عبد القادر عودة فيرى أن الإسلام «ليس عقيدة فحسب ولكنه عقيدة ونظام وليس دينا فقط وإنما دين ودولة»[5].

ودعا الحداثيون إلى تجاوز الفهم الأصولي للهوية والبحث في أسباب وقوف المرجعيات القديمة الثابتة عوائق تحول دون التحرر والرقي، لأن المجتمعات العربية تعيش حسبهم تحولات متسارعة «وهي بصدد الانتقال تدريجيا لكن بثبات وفي العمق بالخصوص من مجتمعات تستند إلى الدين في تنظيم أمورها كلها إلى مجتمعات معلمنة لا يؤدي فيها الدين نفس الوظيفة – دون أن يعني ذلك انعدام وظيفته أصلا - وتستمد مشروعية مؤسساتها من غير سلطته المرجعية»[6].

ودعا آخرون إلى ضرورة الوعي بقوانين التغير الاجتماعي والثقافي حفاظا على الهوية من الضياع في مطلقات الماضي أو مطلقات الآخر وقد رأى برهان غليون أن «قضية تطوير نموذج إسلامي جديد لتنظيم المجتمعات الإسلامية الراهنة لا تبدأ مع تسلم الإسلام من جديد الحكم ولكن بعده» داعيا إلى ضرورة الاحتراس من خطرين «خطر التقوقع على الماضي كما لو كان يتضمن كل الحلول ولكل الأزمان وخطر الانبهار أمام الغرب كما لو كان يقدم آخر المآثر والمكتشفات».[7]

فهل غادرنا بعد أسئلة النهضة؟

منذ قرنين من الزمان ونحن نريد أن نلحق بركب الحداثة ونؤسس مشروعا حضاريا ونحسم الأمر في قضية الهوية، وها نحن بعد الثورات العربية نصوغ الأسئلة ذاتها ونبحث عن سبل الخلاص من متاهة التخلف والعجز عن المساهمة في المشروع الحضاري الإنساني والقصور دون خلق نموذج مجتمعي ملائم. والواقع أننا منذ معارك التحرير الوطني لم نغادر إيديولوجية الاستقلال نحو إيديولوجية الدولة أي نحو إستراتيجية بعيدة المدى لمنزلة الفرد ودور المجتمع وطبيعة العلاقة بين الدولة والمؤسسات الحكومية والمدنية، فلم تنشأ هواجس البناء لتعويض هواجس القائد الفرد

4- المرجع السابق ص 10.

5- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة ، الطبعة الأولى 1370 هـ ص 61.

6- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية 1991، ص ص 263 – 264 .

7- برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1992، ص 84.

وهمومه الذاتية وهالته الكريزمائية. وفي اعتقادي أن موضوع الدين في المجتمع ودوره في الفضاء العام لا ينفصل عن سؤال الهوية الذي اختصر مؤخرا في الدين بل في الفقه أو في الشريعة.[8]

ولتجاوز هذه المعضلات لا بد – في رأينا – أن ننظر إلى الخطاب العربي والنسيج المجتمعي في آن واحد وذلك للوقوف عند المتغير والثابت فيهما، والمتغير هو حقيقة التاريخ لأنه حقيقة الإنسان. ولكن هناك حقائق جديدة طرأت على المجتمع العربي لا بد من درسها بعمق، أهمها واقع التجزئة الجغراسياسية وواقع الاختلاف السياسي وواقع التبعية للقوى العالمية وانتشار وسائل الاتصال الحديثة وشبكة المعلومات العنكبوتية التي بإمكانها أن تخترق مراكز السيادة.

وبين خطاب الأصوليين الإسلاميين في العداء للغرب من جهة، وخطاب الاستشراق المؤزم للتاريخ الإسلامي من جهة أخرى، وعجز الفكر عن الخلاص من إشكاليات النهضة من جهة ثالثة، تشكل العقل الجماعي مترددا متذبذبا دون أن يؤسس عقلا جمعيا نقديا ويؤصل فكرا فاعلا يقترح البدائل الكفيلة بمغادرة التخلف. وإن عدم الحسم في طبيعة العلاقة بين السياسة والدين في جميع البلاد العربية – وإن بنسب متفاوتة - قد زاد من تعميق الأزمة، فشأن الدول التي تضع الشريعة مصدرا رئيسيا من مصادر التشريع والدساتير التي تعلن أن الإسلام هو دين الدولة، شأن من لا يصرح بذلك في الدستور. ولكن الواقع الفعلي أن الدين يظل قوة خفية بأيدي الحكام أو ضاغطة على الحكام ويظل نسغا يغذي طوائف متكثرة من الجمهور.

وإذا كان الحال على هذا النحو فكيف نجعل القوى التي يفرزها الانتساب إلى الدين والنضال في إطاره قوى مساهمة في تأسيس العقل الجمعي من أجل بديل اجتماعي سياسي نخلع به رداء التأخر الحضاري العام علما وأن هذا المكون الرئيسي في الهوية وفي الوعي والمخيال لم يغادر يوما واجهة الخطاب والجدل؟

الدين والدولة الوطنية

كان زعماء الدولة القطرية الذين تقوقعوا داخل كاريزمائيتهم الفردية، يجعلون من المؤسسة الدينية داعمة لتوجهاتهم القائمة على الغرور السياسي الفردي ولهم في آراء الفقهاء وأسانيد السياسة الشرعية مرجع، وبالتالي فقد كانوا يساهمون في الضغط على كل المرجعيات النقدية أتت من اليمين أو من اليسار. وبما أن قوة الضغط العمودي تؤدي فيزيائيا إلى انتشار أفقي، وبما أن الأديان لم تغادر يوما المخيال الاجتماعي والوعي الفردي، فإن قوة ضغط الاستبداد آلت

8 - ما هي الشريعة؟ هل الشريعة شيئا آخر غير اجتهادات العلماء عبر التاريخ في تدبر النصوص التأسيسية للإجابة عن أسئلة عصرهم؟

إلى تقوية الأحزاب اليمينية ذات المرجعية الدينية التي تركز خطابها على استعادة الهوية في شكل الإسلام النموذجي وتحصر الهوية في توجه محدد لقراءة الدين. وبمجرد سقوط الزعامات الاستبدادية وجدت الأحزاب والتنظيمات التي تستقطب جموع الراغبين في سيادة التشريع الديني مجالا للتحرك ونشر أيديولوجيتها واثبات حضورها داخل اللعبة السياسية، علما وأن هذه الأحزاب والتنظيمات ليست بالنسبة ألينا مذاهب دينية بقدر ما هي حركات اجتماعية سياسية لها وجود مجتمعي فاعل ولها نفوذ في الوعي والمخيال لا ينكره عاقل ولها قدرة ظاهرة على التأثير والتأثر في محيطها الثقافي والاجتماعي والسياسي. فمتى سلمنا بحقيقة وجود هذه الحركات وبتغلغل أفكارها في النسيج الاجتماعي وتشكيلها لقوة ضغط لا يمكن إنكارها وبقدرتها على تحريك المخيال الجماعي بقضايا الهوية والدين وقدرتها على فرض مواضيعها الأخراوية في الرقابة الاجتماعية والنفسية والسياسية، بات من الوجاهة بمكان البحث في عقلنة هذا الحضور الديني السياسي الذي ثبت أن إقصاءه يؤدي إلى العنف والتطرف والإرهاب وثبت أن معالجته بمنطق الردع البوليسي لا يحسم القضية، فما من مجتمع إلا وهو يحتضن الدين بما في ذلك المجتمعات التي أغرقت في الدنيوية، وهل أتى على الإنسان حين من الدهر كان فيه نافرا من كل اعتقاد حتى في صلب الكيانات الكليانية؟ فإن كان ذلك كذلك، أيهما أفضل للمجموعة العربية اليوم، أن يحل الدين في الفرد فيتمثل قيمه أم أن يحل هو في الدين فيتوه عن واقعه ومصيره التاريخي؟

الظاهر للعيان إذن أن الدين والحركات الاجتماعية السياسية التي ترفع لواءه إنما هي حقائق فعلية في المجتمع العربي الحديث والمعاصر بل في العالم برمته. فإذا كان ذلك الأمر على هذا النحو، وإذا رمنا نظاما سياسيا وانتظاما مجتمعيا ملائما لواقع الحداثة السياسية، لا مناص من العمل على إحلال تصور جديد لنمط حضور الدين في المجال العام ولعلاقة الدين بالسياسة. ما نحن بمدعوين إلى محاربة الدين، ففي كل نفس هناك قناعات إيمانية ما، وهذه القناعات لا يمكن اجتثاثها بمجرد تعميم المعرفة ورفع الأمية وتأصيل التنوير، وإنما لابد من توجيه هذه القناعات الإيمانية نحو الفعل الإبداعي والتواصلي والخير الإنساني والإقرار مع بعض بأن الهوية سيرورة وأن الآخر عماد في بناء الذات وأن هذه الهوية تعددية في إطار تركيب مكاني وزماني وليست مجرد سيرورة تواريخ.

لكن لعله من المهم أن نذكر بتأثير الحداثة السياسية الغربية في سيرورة بناء نموذج الحكم والاجتماع العربيين . لقد كان من أسس الحداثة السياسية تلك، القطع مع الفهم الفلسفي التقليدي الذي يرد الشأن السياسي للإنسان إلى شأن لاهوتي والتأسيس لرؤية جديدة ومميزة

للسياسة بما هي أرضية وناسوتية . وقد استقامت هذه الرؤية في مسار الفكر السياسي الحديث بكتابات سبينوزا (B.Spinoza) وهوبز (J.Hobbes) ولوك (J.Locke) وروسو (J.J.Rousseau) لحظة اعتبار الانثروبولوجي قوام السياسي، بل لعل سبينوزا هو أهم من جعل الأنطولوجي مرتكزا للسياسي ولعل كانط (E.Kant) من أوائل من جعل من كونية الحق رهانا للسياسي[9]. إن نموذج الحداثة الغربية كان توسيع الفكر العقلاني واعتبار الدين بوصفه عقيدة ومنظومة من القيم الاجتماعية والأخلاقية أمرا من بقايا القرون الوسطى. غير أن هذا التصور بدأ يشهد تصدعه الكبير منذ ثمانينيات القرن الماضي مع الحضور البين للدين في المجال العمومي شرقا وغربا سواء كان ذلك ببروز الأصوليات الدينية أو بتضخم اليمين الديني المحافظ في حقل السياسة الأمريكية أو بتصاعد اليمين المتطرف في دولة اسرائيل الصهيونية أو في الهند أو في غيرها ثم في صعود الأحزاب ذات المرجعية الدينية إلى الحكم في تركيا ثم في البلاد العربية التي اجتاحها إعصار الثورات، مما حدا بالعديد من المنظرين والمفكرين إلى مراجعة التصور العلماني وإعادة صياغة العلاقة بين الدين والسياسة[10]، بل لقد يممت العقلانية الحديثة شطر الدين لما أدركت الأنوار بعض آيات القصور في مسارات العلمنة فكان الوعي بالمفقود[11] رهان هابرماس الجديد،ذلك أن الدين ليس حاجة انثروبولوجية وملاذا أنطولوجيا من قهر المصير فحسب، إنه إلى ذلك فعالية تغيير وتثوير بمثل ما هو مقوم تهدئة وتأطير. وإذا كان البعض يرى في عودة الديني نكوصا عن مكاسب المدنية والعلمنة فإن ذلك لا يستقيم في رأينا لأسباب منها: أن العلمنة التي أرادها الفكر العربي منذ النهضة لم تكن إلا قشرية وقد تكشفت سطحيتها بعد الثورات العربية وصعود الأصوليات الدينية المتشددة، ومنها أن التجربة الغربية قد أثبتت فشلها في تحييد الدين من المجال العمومي حتى صرنا نألف أدبيات عودة الدين وفلسفات التفكر فيه ومنها النتائج الكارثية على السلم الاجتماعي والمدني للتجربة اللائكية في نسختها الفرنسية.

9- نأخذ بعين الاعتبار في هذا السياق تلك التناقضات والإشكاليات الفلسفية التي اخترقت هذه الرؤى الحديثة في أبنيتها الداخلية أو في العلاقة التي قامت بينها.

10- يرى بيتر برجر أن العالم اليوم على قدر كبير من التدين كما كان دائما والاعتقاد بأن تحديث المجتمع يقود ضرورة إلى انحسار الدين في المجال العام والحياة الفردية يبدو اعتقادا خاطئا، فالواقع يبين أدوارا أهم للدين في المجتمع الحديث ولعل البروتنستانتية الإنجيلية والإسلام هما أكثر الشواهد على هذا الرفض للعلمنة Dé sécularisation أو لعله "ثأر الرب" كما يقول كيبل. راجع

Gilles Kepel : la revanche de Dieu, chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde. Seuil, Paris 1991.

Peter. L Berger : le ré enchantement du monde, Paris, Bayard 2001.

11- Habermas (J) ,Entre naturalisme et religion,Les défis de la démocratie ,Paris ; Gallimard2008 PP141-151.

بناء على كل ما سبق نصوغ التساؤل التالي: ما هو دور الدين في الفضاء العام في مجال الدولة الوطنية وكيف نطوع الزخم الأيديولوجي والقوة الحركية التي يفرزها في بناء مجتمع منسجم سوسيولوجيا ومندرج في نسيج الحداثة سياسيا، وكيف يكون فعالية نشيطة في تشكيل عقل عمومي ناجع؟

يحسن بنا في البدء أن نقول في أمر الدين شيئا وفي أمر المجال العام أو الفضاء العمومي شيئا أيضا. فماذا نعني بالدين ويهمنا منه الإسلام على وجه التحديد؟ هل هو مجال الاعتقاد أم مرجع التشريع، هل هو إسلام الفقهاء أم إسلام المتكلمين والمتصوفة؟ هل هو النصوص التشريعية والفقهية والوعظية والدعوية أم هو الإسلام التاريخي الذي تختزنه الذاكرة الجمعية ويتواصل عبر ردهات التاريخ بلا حقن قسري؟ هل هو إسلام المؤسسات الرسمية أم الإسلام الشعبي وهل هو إسلام التجربة الفردية والاجتماعية أم إسلام الحركات السياسية المعتدلة منها والمتطرفة؟

ما لا تخطئه عين في الثقافة العربية المعاصرة هو حضور الدين في مستويات الوجود الفردي والعام جميعها، وما لا تخطئه العين أيضا أن الغالبية العظمى من أفراد المجتمع العربي الذين تشربوا – حبا أو كرها – المدنية الحديثة المتسللة عبر التاريخ بفعل التمثل والاحتكاك باتت في الغالب ترفض ضربا من الإسلام يسمى الإسلام المتطرف أو إسلام الحركات الأصولية التي تشهر سيف الإرهاب، بل إن كثيرا من هذه الغالبية صارت مستعدة لمحاربة هذا الفهم المتعصب للدين. وأما إسلام المتصوفة والمتكلمين فمقصور على فئة قليلة من النخبة والذين لا يمثلون قوة حضور سوسيولوجي بيّن. وبين إسلام المؤسسة الرسمية – وهي في الغالب ممثلة لإسلام الفقهاء – والإسلام الشعبي – وهو في الغالب تمثل عفوي للمعتقدات والتشريعات – ظل المجتمع العربي يعيش ردحا من الزمن في إطار توافق براغماتي بين السياسي والفقيه قبل أن يعود الإسلام السياسي إلى سباق اللعبة ويزاود (surenchérir) على السلوك العملي[12] للمسلمين ويستثمر حاستهم الفطرية في تمثل الإسلام ويلوذ

12- الحس العملي عند بورديو (P.Bourdieu) هو الحاسة العملية الفطرية التي توجه تصرفاتنا في حياتنا اليومية وهي تختلف كليا عن المفهوم الثنائي للفعل البشري أي الوعي بالفعل من جهة ثم تنفيذ الوعي عمليا من جهة أخرى لأن الحس العملي لا يعترف بهذه القسمة، فالإنسان عندما يتصرف فإنه يتصرف بشكل عفوي مباشر وهذا لا يعني أنه غير واع وإنما يكون تصرفه مزيجا من الوعي واللاوعي في الآن ذاته لأن أي إنسان إنما هو متشكل من ماض وتاريخ ورواسب من العادات منصهرة في جسده وروحه (Habitus) ولذلك فإنه إذا قام برد فعل ما فإنه لا يتصرف بوعي كلي ولا بصفة فردية مطلقة فكأن تصرفه هو تصرف التاريخ المتجسد فيه وقائع وأفكار وجماعة (راجع كتاب بورديو Le sens pratique, éditions minuit1980 بين الصفحتين 94 – 96 لمزيد فهم معنى الحس العملي وبين الصفحتين 190-193 لمزيد فهم معنى الرأس مال الرمزي)

«بالمزايدة المحاكاتية»[13] على إيمانهم بحجة استعادة الإسلام الحقيقي وتطبيق شرع الله الذي أراد لأمته، لافتكاك مكان في الصراع على السلطة. طبعا لم تكن تلك الحركات خلوا من الأهداف النبيلة (Nobles causes) وإن كانت طوباوية في استعادة تجربة الإسلام النموذجي[14] ولكن كرّ الأيام بيّن أن تلك الأهداف الدينية الأولى سرعان ما تراجعت لفائدة البراغماتية السياسية وتنازلت الحركات الرافعة لشعاراتها عن مبادئها انسجاما مع هواجس الحكم. وطرحت هذه الحركات التي تشكل معظمها في شكل أحزاب، قضايا زادت من تعميق الأزمات التاريخية للمجتمع العربي الحديث بطرحها من جديد مسائل الهوية وتطبيق الشريعة ومحاربة الكفر واستعداء العلمانية.

في واقع المجتمع العربي تتعايش ضروب من الحضور الديني تجمع بينها تقاطعات الانتماء ويفصل بينها قانون التأويل، ومن العسير بمكان وضع حدود جامعة مانعة للفروقات أو للمشترك بينها ،ويبقى النص المؤسس(القرآن) أهم رباط يجمعها فلا يطرح بوصفه نصا اعتقاديا ونصا تشريعيا مشكلات الصحة والمصداقية والمشروعية مثلما طرحته الأحاديث النبوية قديما بين الفقهاء أنفسهم[15] وحديثا بين الإسلاميين والعلمانيين[16]، وإن ظل التوظيف حاضرا من الطرفين في كل حين .وإذا كان القرآن لا يمثل – عموما – مثار جدل في المستوى العقائدي فإنه قد خضع لإكراهات التأويل في المستوى التشريعي. وقد بنيت المجتمعات العربية الإسلامية على ما استقر في ذاكرتها ومخيالها وعلى ما تواضعت عليه بحسها العملي من تشريعات .ففي تونس مثلا باتت مسألة منع تعدد الزوجات من المكتسبات المدنية التي قلما تطرح للمراجعة، في وقت ترى فيه معظم المجتمعات العربية الأخرى جزءا من قانون التشريع الإسلامي الذي لا يجوز انتهاكه .والخلاصة أن الأمر لا يتعلق دائما بما استقر في التمثل الشعبي للدين وهو يتفاوت من مجتمع إلى آخر، وإنما يرتبط أيضا بما تشيعه الأحزاب والحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام من دعوة إلى إسلام

13- المزايدة المحاكاتية أسلوب في الرفع من التزام الذات بالخط المستقيم والحط من قيمة التزام الخصم . وهي آلية تفكير نجدها في معظم المجتمعات البشرية وهي تؤكد كيف ينزع العقل أحيانا نحو القضاء على ذاته بخلق أسيجة دوغمائية تحد انطلاقه المعرفي .

14- ولا كانت هذه الحركات متجانسة في الأهداف والمتطلبات أو في تأويلها للإسلام النموذجي أو في فهمها للتراث، فبعض هذه الحركات يجعل التراث كله منسجما يغرف منه ما يشاء ويوظفه حسب المتغيرات وبعضه الآخر يحتكر تمثيل خط واحد ويحكم على خطوط المعنى الأخرى بالكفر والزندقة والفسق.

15- راجع بالخصوص كتاب حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي ،الطبعة الأولى2005.

16- راجع على سبيل المثال كتابات عبد المجيد الشرفي (لبنات / الإسلام بين الرسالة والتاريخ) وكتابات محمد أركون (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/الفكر الإسلامي قراءة علمية/الإسلام الأخلاق والسياسة...)

صاف أساسه تطبيق الشريعة وذلك أولا لأن الإسلام التاريخي لم يشكل في أية لحظة من لحظات التاريخ العربي إشكالا اجتماعيا أو دينيا ولا مثل ساحة معارضة حقيقية للفكر السياسي، وثانيا لأن حركات الإسلام السياسي[17] تتبنى خيارا مجتمعيا مختلفا عما دأبت عليه الدولة الوطنية التي ترى في الدين مقوما للهوية دون أن يكون محددا سياسيا، في الوقت الذي تعتقد فيه هذه الحركات أن الدين شأن دنيوي مثلما هو شأن أخروي وأن الإيمان بالديمقراطية والدولة المدنية مرحلة أولى للوصول – تكتيكيا – إلى الدولة الإسلامية أو وسيلة لإحلال الشريعة إذا كانت الدولة الدينية تبدو أمرا صعب التحقق في الوقت الراهن. فهذا الشيخ راشد الغنوشي بعد أن يشير إلى أن الديمقراطية «لئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها وترشيح الإجماع في مجتمع قومي محدود ويمكن وصفها في الجملة بأنها «لا بأس بها» فإنها لا تتجاوز كونها ممكنا من الممكنات وأن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة بل إن بينهما تداخلا واشتراكا عظيمين»[18]، وبعد أن يبين بأن الإسلام ليس أمل الشعوب المسلمة والحل الحضاري الأمثل لها فحسب بل هو يمثل أيضا «أملا للشعوب غير المسلمة بما فيها الشعوب الغربية»[19] فإنه يشير بكل «تواضع» إلى أن هدف كتابه هو إدارة الحوار في الصف الإسلامي، ليس لأنه لا يفكر في الدولة الدينية أو لا يؤمن بها بل لأن تقديم منظور وبرنامج «لحزب إسلامي أو دولة إسلامية» هو «شأو أبعد من هذا الجهد»[20] وهو ما لا يتناقض مع رأيه في الديمقراطية الغربية في بريطانيا وفرنسا مثلا، تلك الدول التي «تشرع للقمار واللواط والوأد المعاصر (الإجهاض وتحديد النسل)».[21] ولكن المشكلة عند الغنوشي ليست في آليات الديمقراطية بل في الفلسفة المادية والغربية وفي المرجعية التي رفعت سلم القيم المركز على الإنسان على حساب سلم القيم المركز على الله. وإذن فلكي تكون الديمقراطية مثالية ومقبولة لا بد من البحث عن فلسفة روحية وأخلاقية تعضدها «ومهما أمعنا بحثا عنها في التاريخ والواقع فلن نجدها في غير الإسلام «[22]. وقد سقنا نموذج الغنوشي في هذا المقام لأنه يقدم عادة كأكثر المنظرين الإسلاميين تفتحا واعتدالا، ولكنه يشترك مع كل التيارات الإسلامية في الحنين إلى التصور الديني للدولة .

17- يمكن أن نشير إلى أن حركة النهضة في تونس كحركة إسلامية عدلت من تصوراتها بعد ثورات الربيع العربي وصارت تدعو لتبني خيار الديمقراطية وتؤكد مبدأ الحرية وإن من منطلقات دينية (راجع الحوار الذي أُجريَ مع راشد الغنوشي في مجلة المستقبل العربي عدد 422 نيسان / أبريل 2014 ص ص 8 – 19).

18- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1993 ص ص 17 – 18.

19 - المرجع السابق ص 20.

20- المرجع السابق ص 21.

21- المرجع السابق ص 86.

22- المرجع السابق ص 87.

أما الأمر الثالث فيتصل بالحركات الإسلامية التي استطاعت أن توظف المخيال الديني لفائدة الفعل السياسي بل وصنعت عبره مخيالا سياسيا يستفيد من المخيال العربي الحديث عن الغرب (صورة الصليبي والكافر والاستعماري والمادي المتزندق والامبريالي...) ومن المخيال التاريخي والديني المتوارث، فإذا كان الوعي العربي المعاصر على اختلاف مرجعياته قد «تشكل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه لدرجة يجوز فيها القول بأنه وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بها»[23] سواء باللهث نحو الماضي أو بالذوبان في الغرب أو بالتوفيق الهجين لأسباب الاطمئنان، إذا كانت هذه سمة الوعي العربي فإن المخيال العربي تغذى – فضلا عما سبق ذكره – من الإحساس برداءة الواقع وبقتامة المصير لذلك صنع مستقبلا عماده «نماذج لا زمنية للماضي وذلك بصياغة خطاب سياسي رومنسي يستقطب باسم مرجعية قديمة ونهج خطابي استنكاري فئات واسعة من المهمشين والعاطلين والناقمين وبعض شرائح الفئات الوسطى»[24] ووقعت ترجمة هذا التصور اللاواعي في الحركات السياسية الإسلامية التي استغلت ظروف الأزمات السياسية للدولة الوطنية والوهن الاقتصادي ومحاربة المؤسسات المدنية وطغيان الحداثة الاستهلاكية وتهاوي القيم التقليدية – دون أن تعوضها قيم جديدة – والعمل الغربي على إجهاض مشاريع البناء الوطني في البلاد العربية عموما ،من أجل صياغة تصور قادر على تحريك اللاوعي الجمعي وتوظيف المتخيل[25] للتعبئة والتجييش.

وبالنتيجة فإن هذه الحركات الإسلامية التي تتشكل يوما بعد يوم بسقوط كثير من الديكتاتوريات والاستفادة من الحرية المتاحة، تزداد قوتها ويتضخم نفوذها في أوساط المجتمع بقدر عملها على تحريك المتخيل الديني واستثماره في صناعة المتخيل السياسي بإعادة إحياء اللغة العربية القديمة ولاسيما لغة الفقه – حاضنة الرؤية الفلسفية للعالم الكلاسيكي المستمر – وبعث المعجم السياسي الديني المتصل بالصورة النموذجية للحكم الإسلامي ومرجعياته في الشورى وتحكيم شرع الله وإقامة قسطاس العدل.

وإذا كان عموم الحركات الإسلامية يرى في الماضي رهانا وفي الإسلام نظاما شموليا يربط القيم الروحية والممارسة العقائدية بالنظام السياسي ويدعو إلى العمل النضالي لتحقيق هذه الغاية

23- محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1414 هـ / 1993 م ص 53.

24- المرجع السابق ص 81.

25- ليس المخيال العربي مفهوما ناتجا – كما في التجربة الغربية – عن تأملات العلوم الإنسانية وضروب القراءات النقدية لدرس العقلانية بقدر ما هو مفهوم يعبر عن ترسب مجموعة من الانفعالات والاستيهامات والاعتقادات المتصلة بالماضي وبتصور المستقبل وصياغة النماذج المثالية كما هو متصل بشعور الإفلاس من راهن الذات وفوبيا الاخصاء من تسلط الآخر.

وترسيخ أركان الإسلام الأصولي، فإن قدرتنا على تغيير هذه الأهداف والرهانات مشروط، لا بالقضاء على هذه الحركات لأن العنف يولد العنف ولأن اجتثاث فكرها منحى غير واقعي، بل بتغيير فضاء التلقي المعرفي والقيمي والعاطفي وفي الآن ذاته بالتواصل مع هذه الحركات عبر حوار نقدي وعقلاني هادئ وبالأساس تفهمي يراعي المستوى الفكري وامتلاء المتخيل عند المتلقي لهذا الحوار من جهة وتوجيه المخيال الذي تساهم في اصطناعه هذه الحركات نحو البناء المجتمعي من جهة أخرى ،مادام الإنسان يرى بعين العقل مثلما يرى بعين التخييل، لذلك فالأحرى أن نرى بالعينين معا في الاتجاه نفسه وهو اتجاه البناء وتأسيس النموذج المجتمعي الذي يحقق التوازن والاستمرار ويستثمر الطاقات في غير التصادم والهدم. ومن أجل الوقوع على هذا النموذج لا يسعنا إلا أن نضع جملة من المحددات التي تكفل تحققه وتضمن انخراط العدد الأكبر من القاعدة الاجتماعية فيه.

استدعاء الشأن الديني إلى الدولة الديمقراطية

في البداية لا بد أن ننبه إلى أمرين: الأمر الأول أن الدين يتجلى سوسيولوجيا في التعبير الاجتماعي عنه وفي الموروث الوجداني الذي يؤسس لرأي عام له خطاب متقارب من حيث الانسجام الفكري وينبني على قواسم مشتركة عامة يمكن أن تكون منظومة قيمية تؤسس لها الدولة عمليا ليتحقق هدفان، أحدهما توسيع دائرة الوفاق الوطني وثانيهما فصل الأخلاق عن الأحكام في المنظومة التشريعية. و الأمر الثاني هو تأكيدنا على الدور الكبير الذي تضطلع به الدولة بوصفها مناط التسيير السياسي وأداة تفعيل العقلانية الاجتماعية إلى جانب الدور الذي نراه للمجتمع المدني والمجال العام.

ونحن إذ نسجل هذه المقدمة فإننا نرفعها إلى مقام البديل المجتمعي الذي يتطلب بنودا عديدة ومشروعا متكاملا لتصور جديد لدولة التعايش والديمقراطية التي تتبناها معظم الحركات الإسلامية المعتدلة[26] والمقبولة على مستوى القاعدة الشعبية بشكل كبير. وليس يهم كثيرا في نظري – على الأقل في المراحل الأولى لترسيخ الديمقراطية – أن يكون تصور هذه الحركات للديمقراطية تصورا مبنيا على الشروط الموضوعية كاملة للديمقراطية كما استقرت في الغرب، فقد مرت هناك بتاريخ دموي قبل أن تأخذ صيغتها النهائية الحالية، فلسنا مدعوين إلى أن نمر بالمراحل التي قطعتها الديمقراطية الغربية كي تتشكل، وإنما أقصى ما نصبو إليه اليوم في مجتمعاتنا أن نؤسس لهذه

26- نفهم الاعتدال في هذه الحركات – لا بمعنى التصريحات السياسية التي تعلن الإيمان بالدولة الديمقراطية والمجتمع المدني والانتخابات... – وإنما نقيس الاعتدال بمستوى تقبل المسلم العادي البسيط لأفكار هذه الحركات في الممارسة الديمقراطية وفي إحساسه بأنها لا تأتي عنفا ولا تحث على عنف.

الثقافة تدريجيا وأن نحولها من قيم نخبوية إلى قيم شعبية ولو تطلب الأمر بعض التنازلات التي لا تمس بجوهر حق المواطن في الحرية والكرامة والعدالة والمشاركة في السلطة والثروة.

من أجل ذلك نشير إلى أهم الإجراءات التي يجدر البدء بالقيام بها وهي:

في الجانب التشريعي والقانوني

إن من بين أسس التغيير الجذري في المجتمع الإنساني، تطور التشريع حسب المتغيرات الوطنية والعالمية، والتشريع يعني جملة القواعد القانونية المنبثقة عن السلطة ويضبطها الدستور أو النظام الأساسي لكل دولة. وبفضل هذا التشريع تنتظم العلاقات الاجتماعية بكل تنويعاتها داخل كل دولة وتصان المصالح المرجحة – مع الأخذ بعين الاعتبار للمصالح المرجوحة – عبر سيرورة التطور الاجتماعي وفق رؤية قانونية محددة منسجمة مع التصورات العامة للذوات التاريخية والحضارية والثقافية. ولا تكون هذه المحددات القانونية فاعلة إلا متى جرت في شرايين المجتمع بتبني الدولة لها وقبول المجتمع أو اقتناعه بلزومها وجدواها أو تمثله لها تدريجيا عبر الزمن. والديمقراطية بوصفها آلية وتصورا للاجتماع والسياسة لابد أن تكون في صلب التشريعات الجديدة الضابطة لمنزلة الدين في الدولة الوطنية الجديدة، وبقطع النظر عن تنصيص الدساتير والتشريعات على تبني الديمقراطية أم لا، فإن جملة الإجراءات العملية والممارسة السياسية لابد أن تكفل الديمقراطية صيغة عملية باعتبارها شرطا أوليا في فاعلية التشريع وتغلغله في البنى الاجتماعية ومن ثمة تكون المجالس التشريعية منتخبة بشكل ديمقراطي بالطريقة التي تجعل هذه المجالس قادرة على مناقشة التشريعات وممثلة للقواعد الانتخابية ومصالح المواطنين بشكل عملي لا تسلط فيه ولا إكراه. ولعل من بين أهم التشريعات – في حدود موضوعنا – تلك التي تجمع بين الحفاظ على النظام الديمقراطي ومصلحة المواطن من جهة والتي لا تتعارض مع القيم الروحية والثقافية لعموم الجمهور من جهة أخرى.

وأما الصيغ الكفيلة بتحقيق هذه المعادلة فأهمها في رأينا:

- العمل على إنشاء مجلس إسلامي أعلى يسهر على مراقبة الخطاب الديني بما لا يتعارض مع دولة الحق والقانون ولا يتنافى مع المرجعية الفقهية السائدة. فكل المسائل مرتبطة بالقانون ومستوحاة من الدستور الذي صاغته المجموعة في حفاظها على قيمها الموروثة ودولتها المدنية، والرجوع يكون دوما إلى القانون بما يكون متناسبا مع القضايا المطروحة. إن المسائل الاعتقادية فرع من الحريات الشخصية، والأحكام الفقهية بحلالها وحرامها في الشرع تلزم علاقة العبد بربه لأن هذه الأحكام تخص الفرد في ذاته ولا تكون ملزمة إلا متى تطابقت مع أحكام القانون. أما ما يمس حريات الناس وحقوقهم وأمنهم فموكول إلى

القوانين التي تتخذ طرائق الردع المناسبة له. وهذا المجلس من مهامه أيضا مراقبة المساجد وحمايتها. فالدولة منوط بها الدفاع عن حق المسلم في أن يغشى المسجد متى عنّ له ذلك، لكن الدولة مسؤولة أيضا عن حماية الأمن العام والاستقرار، لذلك لابد من تحييد المساجد حتى لا تتحول البيوت التي قال عنها تعالى: « وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (الجن /18) إلى منابر للدعوات السياسية أو مناصرة الأحزاب أو تكفير المخالفين لنا في الرأي والاعتقاد. وتحييد المساجد لا يعني استقلالها عن الدولة حتى لا تتحول بفعل الزخم التجييشي إلى كيانات نفوذ لها استقلال عن سلطة الدولة ماليا ومعنويا، وإنما الحياد معناه القيام بدورها الأخلاقي والنفسي والقيمي وترسيخ العقائد التي توطد الصلة بين الخالق والمخلوق وتقوي أواصر الألفة بين الناس بما لا يتعارض مع حرية الآخر وحرمته وبعيدا عن التوظيف السياسي والإيديولوجي. طبعا لا يعني هذا الكلام أن الدولة الوطنية لم تكن تراقب المساجد والمدارس فقد نشأت معظم الفضاءات العامة بأعين الدولة وتعلمنت بضرورات التاريخ، ولكن الواقع العالمي الذي جعل الإرهاب صناعة يدفعنا إلى التوقي حتى لا تكون مدارسنا ومساجدنا وجامعاتنا أرضا مهيأة لهذا النوع من الاستنبات.

- للدولة أن تنشئ أيضا مجلسا دينيا للأقليات يسهر على ممارسة العقائد المختلفة عن العقيدة الغالبة بشكل حر ويقوم على تأمين قيام هذه الأقليات بكل حرية بالشعائر المتفقة مع دينها بما لا يتصادم مع القانون والذوق العام.

- ضرورة تأسيس قانون صارم وخاصة للجمعيات الدينية والدعوية ومحاربة المنظمات والهياكل التي لا تستجيب للشروط القانونية من جهة التمويل والبرامج وطبيعة المنخرطين.

- البرلمانات هي المخولة لتعديل أي قانون في الحريات ينتهي إلى تهديد السلم الاجتماعي أو يعرض أمن البلاد إلى الخطر. فحرية الإعلام وحرية النشر والكتابة وحرية التعبير والتنقل والتظاهر والإضراب مكفولة بالدستور ما لم تتحول إلى أطر للحث على العنف والقتل والدمار والصراع الطائفي أو القبلي. لكن البرلمانات نفسها وقد امتلأت برجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال باتت هي أيضا مهددة بأن تصير هيكلا ينوب عن الشركات الكبرى بدل أن تكون صوت الشعب وصدى طموح الجمهور. وعلى المواطن الحر أن يحرص على أن يدفع بصوته في اتجاه منح الثقة لمن تتوفر فيه روح المقاومة، وهذا الأمر يتوقف على تشكيل جبهات جديدة في العمل السياسي تتجاوز فكرة الأحزاب التي تعدد برامج لا قيمة لها إلا في المستوى النظري. ويهمنا في هذا المقام أن نستفيد من آراء المفكر الايطالي أنطونيو

نغري (A. Negri) في تصور جديد للجمهور ومحاربة النظام المعولم الذي سماه نظام الإمبراطورية.[27]

- تعمل الدولة على إحياء الشعائر الكبرى مثل الأعياد الدينية وتكفل لأهل الاعتقاد ممارسة طقوسهم في كنف الحرية والاستقرار والأمن.
-
- تعمل الدولة على خلق أطر للاجتهاد الفقهي وتخريج الخطباء والعلماء في أمر العبادة يجمعون بين المعرفة الشرعية والمعرفة العلمية الحديثة ويسهرون على المواءمة بين روح الدين والمقاصد السامية للشرائع وبين مكتسبات الدولة الحديثة ويحرصون على استخدام دور العبادة في ما هيأت له من إقامة الشعائر ونشر قيم الخير والتواصل .

في الجانب التربوي والتعليمي

السهر على بناء أسس تعليم علمي وقيمي وتثقيفي وتأكيد مبدإ التعليم العمومي والمجاني والإلزامي وجعل موضوعات العقيدة والدين في التعليم العمومي اختيارية لمن يرى من الأولياء ضرورتها ويرغب في تحصيلها لأبنائه مع الحرص على برمجة عامة وشاملة لموضوعات العلوم الصحيحة جنبا إلى جنب مع النصوص والمواد التربوية التي ترسخ قيم الخير والحرية والعدل والتسامح انطلاقا من المتون العالمية الكبرى بما فيها النصوص المقدسة عموما، بما يساعد على تأسيس الفكر المنبه على نسبية الحقيقة وتقارب الأهداف السامية للأديان وقبول مبدأ الاختلاف.

تأسيس التعليم في مختلف مراحله على المعرفة الفلسفية التي تقوي ملكة النقد وتميز بين الحقيقة السوسيولوجية و الحقيقة التاريخية وتشرح مشروع الإنسان الأصلي في الوجود وتنبه على دور المخيال في صناعة المعرفة والسلطة بشكل بيداغوجي مرنٍ. وإذا كانت قوة الوجود الحضاري ترتكز على القدرة على المواءمة بين الالتزام بالنظام الاجتماعي الصارم الذي تفرضه الدولة والحفاظ على شرط الحرية وتحقيق الفرد لذاته، فإن المدرسة هي المعقل الذي يجمع بين تدخل الدولة في صياغة النظام التعليمي وتوجيه الخطاب المناسب لأيديولوجيتها وبين المدرس الذي يعلم الناشئة كيف تفكر وكيف تتحرر من أسر الوهم وسجن النرجسية وادعاء الحقيقة الثابتة والكاملة والنهائية. هذه المواءمة/ المعادلة هي التي لا بد من العمل على تفعيلها من أجل مشروع البناء الوطني، فالمدرسة نقدم فيها التاريخ وندرس عبرها التراث ولكننا نعلم فيها إلى جوار ذلك شروط الإدراك وفاعلية النقد والتجاوز، حتى نحيط العقول الناشئة ببذور العمل على

27- راجع كتاب الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، مايكل هاردت وأنطونيو نغري، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 2002 (راجع خاصة الفصل الثالث من الجزء الرابع الموسوم بـ "الجمهور ضد الإمبراطورية").

البناء والخلق والإضافة ونجنبهم عاهات التطرف والانغلاق . إن مهمة المدرسة[28] عظيمة في تعليم الطفل خصوصا والمتلقي عموما كيف يكون حرا في إطار مجموعة وكيف يدافع عن مواطنته بمنهج الاكتشاف لا بمنهج التلقين وكيف نفعل فيه ملكة الابتكار قبل ملكة الحفظ .

نشر المعرفة التاريخية عبر كامل مراحل التعليم لإدراك طبيعة الهوية بما هي سيرورة مركبة – كما ألمعنا إلى ذلك في أول هذا العمل- وإعداد إطارات تعليمية وتربوية جديدة تجمع بين علمية المعرفة والقدرة البيداغوجية وثقافة العلوم الإنسانية وترسي قراءة تاريخية للتراث بعيدا عن المقاربات التمجيدية والتجييشية حتى نميز الإضافات النوعية للحضارة العربية الإسلامية وننبه على المزالق التاريخية ونبين آيات الصراع على تملك الرأسمال الرمزي للمجتمعات من أجل الهيمنة والاستبداد.

تجاوز المعرفة التقليدية التلقينية إلى معرفة حوارية توسع قواعد التثقيف والنقد في العلوم الاجتماعية والعلوم الصحيحة ،فالرياضيات كمعرفة دقيقة تقدم نظريات ومعادلات مجردة لا يمكن – في نظرنا- أن تكون معزولة عن نشاط تعليمي آخر يتصل بتاريخ المعرفة الرياضية والإيبستمي الذي احتضن ولادتها. وإذا علمنا اللغة العربية مثلا، فلا بد من تجاوز تعليم القواعد اللغوية والبلاغية إلى الكشف عن منطق اللغة وخصائصها وما تفصح عنه من وجوه تاريخية الفرد العربي وخصائصه الأنثروبولوجية، فاللغة هي الشرفة التي نطل منها على معنى الحضور وتعكس رؤيتنا الفلسفية والجمالية للعالم. إن أمثلة بسيطة من اللغة العربية يمكن أن تكشف العلاقة بينها وبين المجتمع الذكوري الأبوي الذي نهلت من حوضه ونشأت في حضنه سواء في مستوى الدلالة المعجمية أو في مستوى الاستعمال النحوي والصرفي أو في مستوى تحليلنا للأمثال والصور الفنية وضروب المجاز.... وتعري حقيقة الأحكام الفقهية وتاريخية هذه الأحكام وانعكاساتها على منزلة المرأة فقها وتاريخا.

28- في العصر الراهن وبحكم تعقد الحياة المعاصرة لم تعد الأسرة –رغم أهمية دورها- إلا طرفا مشاركا في العملية التربوية في حين صارت المدرسة هي البوابة الرئيسية لإدراك العالم ورسم معالم الذهنية العلمية والثقافية والقيمية إلى جانب ازدياد فاعلية وسائل الإعلام والاتصال الحديثة التي باتت تقدم من المعارف والقيم وابلا من الغث والسمين بلا رقيب وعلى كاهل الدولة مسؤولية حماية المجتمع من مخاطر هذه القنوات التواصلية . ورغم أن عالم الاجتماع الفرنسي بورديو اعتبر المدرسة جهازا إيديولوجيا مهمته نقل وترسيخ أفكار الهيمنة التي تعدها الدولة وتعيد إنتاج قيم النظام الرأسمالي ويعتبر النظام التربوي الحكومي عنفا رمزيا قصديا فإن المدرسة تظل بما توفره هياكل المجتمع المدني من رقابة وتوجيه هي الحصن الأول الراعي للعلم وصناعة الكفاءات التقنية والفلسفية وبلورة أسس الرأي العام الفاعل في المستقبل.

راجع P. BOURDIEU ET J.C PASSERON.LA REPRODUCTION .MINUIT1970.

إعادة الاعتبار في برامجنا ومناهجنا التعليمية لعلم الكلام وفلسفة الدين حتى يتسنى للخطاب الفقهي -نتيجة لعمل الفيلسوف والمتكلم- أن يتطور من حيث آليات الاشتغال وأسس التفكير، وحتى نقف على الأبعاد العميقة للنصوص الدينية عموما. فالرؤية الفقهية تكلست منذ قضى علم الكلام نحبه وتعرض الفكر الفلسفي للتكفير، ولا بد من أن تكون البرامج المعنية بالموضوع الديني مسؤولة عن إبراز الفروقات بين الدين والتدين وبين الرسالة والتاريخ.

في المجال الثقافي والاجتماعي

العمل على خلق أطر ثقافية وسيطة (Espaces intermédiaires) تضم طلاب المعاهد والجامعات إلى الجموع التي تقصد المساجد والمقاهي ومؤسسات المجتمع المدني في أوقات معلومة وتأسيس فضاءات مهيكلة للاجتماع والنقاش تشجع على الحضور من خلال برمجة الندوات والأشرطة السينمائية والمباريات الثقافية واستدعاء الفن الراقي لترسيخ قيم الحوار والتسامح والتبادل المعرفي وقيم الخير والجمال، ومعالجة القضايا الجوهرية في المسكوت عنه والتابوهات (Tabous) السياسية (مثل نجاعة الاختيارات السياسية الكبرى للدولة) والدينية (مثل منزلة المرأة في التشريع الإسلامي) والجنسية (مثل قضايا العلاقة بين الجنسين والأمراض الجنسية والمثلية الجنسية...)...

نشر ثقافة الاعتراف بالخطإ بين الناس وبين الأحزاب والحركات السياسية والمنظمات الشغيلة وبين الحكومات والمواطنين ونشر ثقافة التعاون بين الأفراد والجمعيات وبين النقابات والحكومات.

محاربة الجهل والأمية وبؤر الفقر والفساد ومحاربة الجريمة المنظمة والعمل على الرفع من المستوى المعيشي للمواطن توقيا من توظيف الحركات الدينية المتطرفة «لجهلها المقدس» في استمالة المهمشين .

فتح باب النقاش الحر أمام المجال العمومي وإيلاء الرأي العام[29] مكانته من القرار السياسي والتشريعي. ونحن نستعمل مفهوم «المجال العمومي» ومفهوم «الرأي العام» كمقولتين تاريخيتين وسوسيولوجيتين ونؤمن بأن تبني الديمقراطية التي نطالب بها ولم تنشأ في الفضاء العربي الإسلامي ليس أكثر أهمية من التنظير والتأسيس لمقولتي المجال العمومي والرأي العام بما هما أولا مقولتان تاريخيتان نشأتا في رحم المجتمع البورجوازي واقترنتا بولادة الجريدة فضلا عن التغييرات التي

29- لقد تجاوزنا عن وعي موقف عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو حين تساءل مستنكرا عن وجود رأي عام أصلا. راجع كتابه

Questions de sociologie, Paris, Les éditions de Minuit 1984, PP 222 – 235.

لحقت بنية الإدراك السياسي والحقوقي بعد الثورة الفرنسية. ويبدو أن قدر المجتمع العربي أن يسير تدريجيا – خاصة بعد الثورات العربية[30] - إلى استلهام هذا النموذج مع الأخذ بعين الاعتبار كل المحاذير التاريخية والحضارية. ثانيا بما هما مقولتان سوسيولوجيتان ترصدان واقع الفرد وآليات التواصل داخل الدائرة العمومية. وثالثا بما هما مقولتان تؤسسان لنمط من التنظير السياسي جديد أساسه الحرية والمواطنة[31] ومحاربة الاستبداد والتأكيد على أن هذا الفعل التأسيسي وليد الثقافة الحديثة ولا فائدة من استنباته في تراثنا بالعودة إلى ابن رشد وتقييمه للجمهور أو العامة أو موقف الغزالي ودعوته إلى إلجام العوام.

وأجدني في هذا المقام مدفوعا إلى استحضار مواقف رولز وآرائه وخاصة المفهوم الذي صاغه عن التوافق تحت عبارة «إجماع الفرقاء» Overlapping consensus ويعني به المجتمع الذي يتوفر على مذاهب ومعتقدات متباينة ويطمح إلى تأسيس دولة جديدة تؤمن بالعدالة اللبرالية والنظام الديمقراطي وتنزع إلى الانتظام والاتفاق، حيث يؤكد رولز أن فكرة العقل العام هي نتيجة طبيعية «لتصور مجتمع ديمقراطي جيد التنظيم» فالفكرة المركزية للديمقراطية هي الليبرالية التعددية «والنتيجة الطبيعية لثقافة الليبرالية التعددية التي تتمثل في وجود مؤسسات حرة، هي وجود عدد من المذاهب الشاملة المعقولة المتعارضة دينية وفلسفية وأخلاقية ويدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلى اتفاق أو حتى مجرد التوصل إلى تفهم متبادل على أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة، لهذا يحتاجون إلى أن يفكروا في الأسباب التي يمكن لهم بشكل معقول أن يدفعوا بها مقابل بعضهم البعض عندما تكون المسائل السياسية الأساسية موضع خلاف».[32]وعليه فالجدير بنا

30 - كل فكر إصلاح سياسي – اجتماعي يقتضي الأخذ بعين الاعتبار أن الثورات العربية أدخلت لأول مرة بشكل واضح مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في القانون الدستوري العام ومفهوم المواطنة كمفهوم سياسي وحقوقي رئيسي في التصور الحديث للدولة الديمقراطية. ونموذج الحكم المختار لابد أن يستجيب لهذه المقومات المحورية التي من عناصرها الانتباه إلى حضور الرأي العام كعامل فاعل وموجه للسياسات والانتباه إلى الحركات الإسلامية التي انتقلت من المعارضة إلى سدة الحكم في بعض الدول ووجدت نفسها مضطرة إلى علمنة حضورها بحكم تشكل هذا الوعي الشعبي الجديد وبحكم فقدان السلطة قدرتها على التحكم المطلق في المعرفة بتوسع مجال الفضاء العمومي عبر التكنولوجيا الافتراضية ومواقع التواصل الاجتماعي

31 تعني المواطنة المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والحق في توزيع عادل للثروة الوطنية وتحقيق التنمية الاجتماعية والوطنية بما يتضمنه ذلك من رفض للتمييز بين المواطنين على أساس الدين أو العرق أو الجنس. فهذا المفهوم يعد بيانا وميثاقا يؤسس لعقد اجتماعي يحافظ على الوحدة الوطنية ويؤكد أن المواطن هو مصدر الشرعية والقانون، ولذلك فهو مفهوم له صلة وثيقة بالديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان العالمية، ومن هنا التأكيد على دور التربية والتعليم في إنشاء مواطنة ناجعة.

32 جون رولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ص 183.

أن نؤسس لهذا العقل العام الذي يترجم المعقول سياسيا بين الجميع. فالمذاهب الشمولية فلسفية أو دينية أو سياسية لا تقبل مبدئيا الطعن في ثوابتها، وهذا ما يتفاداه العقل العام الذي لا ينتقد ولا يهاجم إلا إذا كان المذهب يرفض أصلا التصور الديمقراطي للدولة وشرعية القانون، فإذا قبل الجميع بفكرة المواطنة الديمقراطية – حتى وإن كانت مرجعيات البعض شمولية – أمكن الحديث عن عقل عام يبني علاقة سياسية ممكنة بين الحكومات ومواطنيها. وهناك ثلاثة أسس للعقل العام: «أن يكون العقل عاما من حيث هو عقل مواطنين متساوين وأحرار وأن يكون موضوعه هو الخير العام فيما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية... وان تكون طبيعته واهتماماته عامة يتم التعبير عنها في التفكير العقلي العام عن طريق مجموعة من التصورات المعقولة عن العدالة السياسية التي يعتقد بشكل معقول أنها تستوفي معيار المعاملة بالمثل».[33] وإذا كان رولز يقصر العقل العام على الفكر السياسي وعلى النخب الحاكمة، فإننا نرى أننا في حاجة إلى أن يتشكل العقل العام بالمحاورة على الطريقة الهابرماسية بين كل ذي رأي حتى ينضج وفي كل المواضيع ذات الصلة بمصلحة الفرد كمواطن، ثم تتشكل الجبهات السياسية المجمعة على خلاصة الحوارات بين القواعد لتمثلها في البرلمانات أو في تكتلات نضالية لجمهور المقاومة كما دعا إلى ذلك نغري. والمهم أن مفهومنا للعقل العام لا يخرج عن تصورنا له بما هو حصيلة النقاشات بين الآراء المتوجة بأكبر قدر من الإجماع، والمهم أيضا أن التصور الليبرالي للعدالة والنموذج الديمقراطي للحكم هما اللذان أثبتا نجاعتيهما في تجاوز أقصى قدر ممكن من العنف بين أبناء الوطن الواحد وإقرار حقوق المواطنة، والأهم من ذلك أن الإسلام التاريخي الذي كثيرا ما يتطابق مع الإسلام الشعبي لا يستنكف من الديمقراطية – وإن كان لا يجد حرجا من التعايش مع الديكتاتورية أيضا – ولذلك فمن الحتمي تجنيبه استبداد المؤسسة الدينية واحتكارها لصوت الإيمان والكلمة الفصل في شؤون التجربة الدينية بتقوية الرأي العام والعقل العمومي اللذين من دوريهما بيان الفرق بين الدين والتدين وبين الإيمان والشعائر وبين النص التأسيسي واجتهادات الفقهاء. وإذا كانت أطراف النقاش في الفضاء العمومي متباينة المرجعيات فإننا لا نطلب من الماركسي أو من الإسلامي أو من الإلحادي أن يضع ركائز يقينياته على محك النقاش، وإنما السعي كله يسير في اتجاه اعتبار الخير الإنساني غاية مشتركة والمصلحة الوطنية قبلة ورهانا، أما المواضيع الشائكة التي تتطلب صيغا أكثر تعقيدا لحلها، فلا مناص فيها من بعض التنازلات لأنها عملية تستوجب «تدربا ذا وجهين، أحدهما يلزم تقاليد الأنوار، والآخر يلزم المذاهب الدينية سواء بسواء للتفكير في حدودها الخاصة».[34]

33 جون رولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل ، المجلس الأعلى للثقافة 2007 ص ص 185-184.

34 Habermas (J) Entre nationalisme et religion , P153.

وإذا كانت المجتمعات العربية هي في جوهرها مجتمعات رأسمالية في طابعها الاقتصادي فإنها في العمق مجتمعات ليبرالية في مستوى المعيش رغم ما تدعيه بعض الأحزاب والحركات أو تمارسه بعض الحكومات من تضييق على الحريات العامة مستعينة بقوى التعبئة الإيديولوجية لمحاصرة العقل الحر والمبادرة الفردية وحرمان الذوات المستقلة من حق المواطنة، وهي أمور – في تقديرنا – سائرة إلى التغير مع ارتفاع نسبة الوعي الجمعي واقتحام العولمة بفاعلياتها الاتصالية الرهيبة وتغلغل العلمنة في نسيج هذه المجتمعات تدريجيا ،ذلك أنها ما فتئت تغزوها «في العمق وبصفة ثابتة لا رجعة فيها على المدى الطويل، المدى الوحيد الذي تعترف به الحضارة».[35] ورغم محنة البلاد العربية اليوم بتضخم قوى التطرف والإرهاب فإن توجها نحو علم النفس التاريخي يمكن أن يكشف الشروط الاجتماعية والثقافية لمقاربة مستوى حضور العقلاني والمتخيل وضروب التفاعل بينهما وبين الوعي واللاوعي وتحليل البنى النفسية العميقة التي تتراءى في المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي. ولعل كشف هذا المتخيل الديني الذي يوظف في التجييش من شأنه – عبر تعلم العلوم الإنسانية – أن يعرّي الحقائق المقنعة ويبرز الثقل السوسيولوجي والثقل التاريخي لهذا المتخيل الديني الذي ينتهي إلى أن يتطابق مع المتخيل الاجتماعي وهما معا ينهلان «من الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية».[36]

إنه لمن المطلوب علميا وثقافيا أن نتناقش في شأن العقل السياسي الذي يتحكم في الحاضر العربي ولم يقطع امتداداته المستمرة من الماضي، بل لابد أن ننشر اجتماعيا حقيقة التاريخ السياسي العربي والإسلامي درءا للغرور ونأيا عن معايشة الوهم المتوارث عن التاريخ النموذجي. لقد كانت إيديولوجيات القبيلة والغنيمة والعقيدة هي محددات العقل السياسي العربي قديما ومازالت تحكمه راهنا في شكل «المكبوت الاجتماعي والسياسي «، ولهذا تعود إلينا دائما مظاهر « العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل».[37]

إنه لمن الصواب أن أرضنا لم تنجب دولة الحق والقانون والمؤسسات المدنية المستقلة وفضاءات المداولات العامة بالمفهوم الديمقراطي الحديث، ولا يحظى فيها الفرد حقيقة بميزة المواطنة التي رفعها سبينوزا سياسيا وأنثروبولوجيا إلى مقياس لإنسانية الإنسان ورفعها كانط إلى مرتبة الكونية بحديثه عن المواطن العالمي.

35 عبد المجيد الشرفي، لَبِنَات ، دار الجنوب للنشر تونس 1994 ص ص 30 – 31.

36 محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو ومركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى 1986 ص 11.

37 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1991 ص 373.

ولكن دأبنا على المناقشة في أمر التاريخ العربي بعيدا عن التمجيد والتعبئة من شأنه أن يزعزع تلك المحددات الثلاثة الموروثة من العقل السياسي العربي الكلاسيكي ويدفعنا إلى استئناف النظر في حاضرنا. وإن انتشار وسائل الاتصال الحديثة وتغلغل مواقع التواصل الاجتماعي وتسرب العلمنة واستحالة العالم إلى قرية صغيرة من شأنه أن يحمل الجميع آجلا أو عاجلا على استدعاء المواطنة ثم المطالبة بحقه فيها عبر التوسع التدريجي لمؤسسات المجتمع المدني والفضاءات العامة التي تتجاوز مؤسسات الدولة وبرامجها السلطوية إلى المؤسسات والفضاءات التي يفعل داخلها الجمهور ويتواصل ويتبنى رأيا عاما نقديا يخدم مصلحة المواطن، وهذا ما أكده هابر ماس حين أشار إلى أن «موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حاملا لرأي عام ذي وظيفة نقدية»[38]. هذا الفضاء العمومي وهذا الرأي العام هما بالفعل من نسل الدولة الحديثة التي تجد أسسها النظرية في الفلسفة السياسية الحديثة أي مع ولادة المجتمع المدني الذي صاغ ضوابط الإنتاج والمبادلة وخلق ميكانيزمات الدعاية. بيد أن مهمتنا العاجلة هي العمل أولا على التنبيه إلى أن فكرة العمومية التي تتراءى في تبادل الآراء والأفكار ووجهات النظر بين المواطنين الأحرار كانت موجودة في الديمقراطية المباشرة للإغريق كما كانت موجودة في عصر الأنسنة العربية التي شرحها المفكر محمد أركون باستفاضة،[39] بما يسمح بإعادة تفعيل هذا التصور لفكرة العمومية وفق مقتضيات الدولة الديمقراطية الحديثة، وثانيا بالعمل على تأسيس آليات هذه الدولة الحديثة والمجتمع الحديث عبر التعليم والمؤسسات المدنية وتوسيع دائرة الفضاء العام الذي يخصب أرض التواصل متجاوزا شرط التبادل البرهاني الذي قرره هابرماس إلى شروط المعقولية المساعدة على التآلف الاجتماعي حتى لا نهرب من العقل الأداتي نحو العقل القدري. إن الفاعلية التواصلية التي تتأسس على العقل مطلوبة دون أن تكون العقلانية محددا أحاديا ينتفي في تراجعه كل تواصل لأن المهم عندنا هو قدرتنا على أن نشكل مجتمعا يقبل فيه بعضنا البعض بصرف النظر عن طرائق تعبيرنا عن معقولياتنا، ذلك أن الديمقراطية الحق ليست في جملة الاختبارات السياسية النظرية التي تجتهد مجموعة ما في تطبيقها داخل فضاء اجتماعي وتاريخي افتراضي بل هي تتطلب مجتمعا متآلفا من حيث القدرة على التعايش بما يتجاوز المفهوم التقليدي للتعاقد كما صوره فلاسفة العقد الاجتماعي.

38- Habermas (J) L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris, 1978, P 14.

39- راجع أطروحته عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري. L'Humanisme Arabe au IV/X siècle, Muskawayh : Philosophe et Historien, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

من جهة أخرى فإن إعطاء الاعتبار للمسألة الدينية من شأنه – في نظرنا - أن يخفف من توظيف المتخيل الديني والاجتماعي للتلاعب بالجمهور، ويبطل السلاح الأيديولوجي القاهر الذي تستخدمه الأورثوذكسيات الدينية والسياسية في التسلط والاستبداد ويقلل من حدة المواجهة بين الإسلاميين والعلمانيين لتشكيل رأي عام متقارب يعمل لصالح بناء المجتمع الحديث ودولة القانون والمؤسسات، خاصة وأن العلمنة اليوم باتت تقتحم كل مجالات الحياة المعاصرة طوعا أو كرها. إنّ المدارس والمعاهد والكليات والأحزاب والنوادي والجمعيات والصحافة ومواقع التواصل الاجتماعي لابد أن تتحول جميعها إلى أطر للحوار والمناقشة. ورغم أن الدولة ستعمل عبر أجهزتها السلطوية على توظيف هذه الأطر لفرض تصوراتها، فإنه لابد أن تنشأ تدريجيا آراء عامة نقدية تقاوم التدجين وتكميم الأفواه وتفضح التحالف التاريخي بين الديني والسياسي الذي ساهم في قمع الفرد والتعدي على ذاته و مواطنته، ولنا في نشأة البرلمانات في مصر والمغرب وتونس والكويت وغيرها بذور تحرر من سلطة القائد الفرد وأخطبوط الدولة القهرية عبر انخراط الطبقة المتوسطة في المداولات العامة وتوسيع مجال المبادلات الاقتصادية والسياسية. إن هؤلاء الفاعلين السياسيين الجدد من شأنهم أن يطالبوا «بهذا المجال المقنن والمنظم من طرف السلطة ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للمبادلة وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي».[40] ورغم أن الرؤية الهابرماسية قد تبدو مثالية خاصة وهي تربط المناقشة بالبرهان العقلي والحجاج المنطقي فإن صياغة أخرى لتصورات الحوار والنقاش يمكن أن تكون ناجعة ومجدية من قبيل التصور الذي بلوره كارل أوتو آبل (Otto Abel) والذي «يقول بضرورة احترام معيار أساسي وبشكل مسبق مرتبط بمثل أخلاقي أكثر مما هو مرتبط بسياق برهاني، ذلك أن فكرة التأويل المعياري تستدعي فكرة المعيار الأساسي للأخلاق الذي هو المثال التواصلي نفسه»[41].

غير أن كل هذه الاقتراحات مشروطة بعمل فكري وجهد نظري عظيمين يؤطران عن بعد هذا المسار التحديثي بعيدا عن التصادم والإقصاء. فإذا كان أساس الخلاف العميق بين فكر الإسلاميين وفكر العلمانيين يكمن في مستوى التصور الليبرالي للحرية والأساس النظري للديمقراطية ومصدر الشرعية والسيادة على أساس أن الطرف الأول يؤمن بحاكمية الله والثاني يؤمن بحاكمية الشعب فإنهما لا يختلفان في مستوى عميق من مستويات الوجود الاجتماعي والحضاري وهو هاجس

40-Habermas (J) L'espace public P 38.

41- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، منشورات أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية 1998 ص 261.

المصلحة الإنسان العليا. فالإسلاميون عموما يتبنون القاعدة الشرعية التي ذكرها ابن قيم الجوزية من أنّه «حيث هناك مصلحة فثم شرع الله»، والعلمانيون يرون أن الفرد هو جوهر العملية السياسية والاجتماعية، ولذلك لابد من صياغة تصور ينتهي إلى هذا المقوم الموحد للعمل المشترك مهما تباينت المرجعيات. وإن قبولا بالأنسنة[42] نظرية في التعايش ترفض «كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الناس في أن يعاملوا بوصفهم غايات في حد ذواتهم»[43]، من شأنها أن تجمع جهود الجميع في اتجاه البناء والإبداع، فمتى بدأنا بالتعريف بمشروع الأنسنة في القرآن بوصفه خطابا ساميا يتوجه إلى الإنسان ويطلب إليه أن يكون مثال الذات العلية في الخلق والإبداع والنظام ويحمله مسؤولية عمارة الكون، ومتى أكدنا أن هذا المقصد الرفيع ينتهي إلى مشروع الإنسان في الأرض وإلى الأنسنة بوصفها دفاعا عن حقوق الإنسان / المواطن فإننا قد نضيف خشبة صلبة في هيكل السفينة البشرية ونقع على شكل من الأنسنة الكونية تضمن حقوق الروح والقبض على المعنى.[44] فبين المرجعية الإسلامية التي تحرص على إبراز الميثاق الذي يجمع بين الخالق والمخلوق والمرجعية العلمانية التي تحرص على إبراز الميثاق الذي يجمع الإنسان بالإنسان والإنسان بالدولة لا مندوحة من البحث عن خط التماس بين المرجعيتين، ولكي يظل الإنسان هو الرهان المشترك بين الطرفين لابد من مقاومة العنف سواء كان جهادا يدافع عن الحقيقة الدينية أو حربا تحرق من حولها باسم الحماية أو باسم نشر الديمقراطية أو بتعلة الحرب الاستباقية. إن هذه المبادئ الجوهرية في الوجود الإنساني لئن كانت مستعصية على التلقي من هذا الجانب أو ذاك فإنه لا مناص من العمل على تمثلها ورفض كل أشكال الأرثودكسيّة[45]

42- لم يظهر لفظ إنسية (Humanisme) إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوروبا وهو يعني عند المختصين في دراسة عصر النهضة الأوروبية أمرين: الأول أنه يرتبط بفترة اجتماعية ثقافية وبقوة تغيير أعادة تشكيل صورة العالم. والثاني أنه ارتبط بتصور الإنسان فرض تدريجيا بفضل عوامل تغيير صنعها الإنسيون أنفسهم. والإنسية حركة تاريخية وقوة اجتماعية ثقافية ارتبطت تاريخيا بعصر النهضة ولم تشكل فلسفة محددة. لكن بعض المفكرين الايطاليين يربطون هذا التصور بالثقافة الايطالية في القرن 15 م وآخرون يرون أنها مرتبطة بالمجتمعات المسيحية وبحركات الإصلاح البروتستانتي. وآخرون يذهبون إلى أنها نموذج للمثال الإنساني ذو بعد أخلاقي عند الفلاسفة، وذو بعد جمالي عند الفنانين، وذو بعد اجتماعي عند الحقوقيين والسياسيين ويمكن أن يوجد في أي عصر، حيث تجد القيم الإنسانية الأصيلة فضاءها المناسب. راجع: Encyclopaedia Universallis, Corpus 9, P.P. 601 – 603.

43- Dictionnaire de philosophie, Edition Armond Colin, Paris, 1995, P.154.

44- راجع كتاب محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى 1997.

45- الأرثوذوكسية هي "مجموع القضايا والحلول التي نسلم بها كحقائق ونستعملها مرجعا للتميز بين الرأي الصواب والرأي الصحيح من جهة والآراء الضالة من جهة أخرى". راجع dictionnaire de sociologie, seuil 1999 P 379 .

المتصلبة. ولابد من أن نأخذ مسألة التلقي بعين الاعتبار إذ قد يكون المتلقي في البداية سلبيا أو متفاعلا سلبا غير أنه سيتأثر ويتغير ضرورة عبر محاورة القناعات المغلقة ومناقشة الثوابت من هذه الجهة أو تلك دون هاجس الفرض والاستقواء المادي أو المعنوي بل باستدعاء منطق الحوار نفسه بفعل الاحتكاك والاجتماع والنقاش وألفة المواضيع التي كانت مسكوتا عنها أو لا مفكرا فيها.

الخاتمة

لقد سعينا في هذا العمل المتواضع إلى تحليل سوسيولوجي وتاريخي للهوية العربية الإسلامية وانتهينا إلى أن بعض التيارات الفكرية السياسية تتبنى فهما جامدا أحاديا للهوية مما يقودها إلى اللاتاريخية، وأن أساس التغير والإصلاح هو النظر إلى الهوية باعتبارها سيرورة مركبة يمثل الدين فيها جزءا منها ولا يمثلها برمتها، كما عملنا على تتبع معوقات الديمقراطية في الدولة الوطنية وخلصنا إلى أن أهم تلك المعوقات كامن في أن إيديولوجية الدولة لم تتجاوز إيديولوجية الكفاح عبر القائد الفرد وغروره الكريزمائي نحو إيديولوجية البناء الوطني وخلق النموذج المجتمعي المناسب واجتهدنا بعد ذلك في رسم ملامح الدولة الديمقراطية التي تستدعي الشأن الديني ولا تحاربه وذلك بالتركيز على أهمية الحوار والمناقشة بالمنطق العقلاني وروح التفهم وأن أساس الحوار هو التعايش وقبول بعضنا البعض وألححنا في أهمية الحوار والنقاش لا بما هما آلية ايتيقية أو حل طوباوي ننظّر له ولا نلتفت إلى كيفية تفعيله بل بما هو إستراتيجية تواصل واستدعاء لمناظرين ومتعايشين لهم مرجعيات مختلفة ورؤية للعالم مغايرة من أجل إثبات الذات في المجال العام وتقريب الشقة بين الفرقاء سعيا إلى تطويع الديمقراطية لمجتمع منضبط سياسيا واجتماعيا حتى يتحاشى تسرب الخطاب الاقصائي والفكر الإرهابي إليه. وقادنا ذلك إلى البحث في المتخيل السياسي الذي خلصنا إلى انه في جوهره استثمار براغماتي للمتخيل الاجتماعي والديني.

وفي النهاية، هل يعبر البحث عن منزلة الدين في الاجتماع السياسي عموما عن شيء آخر غير البحث في سبل الانتظام الاجتماعي التي تكفل للمواطن / الفرد السعادة؟

إن بحثا ايتيقيا عن السعادة قد يقودنا إلى بعض الإجابات عن هذه المعضلة التاريخية. ولكن لما لم يكن همنا هذا المسعى الفلسفي- وهو شرف لا ندعيه-، فإننا نذكر بأن المشكلة ليست مع الأديان وإنما هي مع طرائق تقبل هذه الأديان وبالتحديد في النزوع إلى المطابقة بين البناء الذي ابتدعه الخالق في تشكيل العالم ومشروع المحاكاة الذي يصطنعه الإنسان لذلك البناء. فهناك تصوران يحكمان شكل الانتظام المجتمعي، أحدهما قائم على المماثلة بين سلطة الله كحاكم أعلى يمتثل لأوامره البشر وسلطة القائد كحاكم تطيعه الرعية في مجتمع يرتبط أعضاؤه بشكل عضوي

على الطريقة القبلية، وهذا التصور موروث عن العقل السياسي العربي الذي تبدأ إيديولوجيته «بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين المتعالي في السياسة والمتعالي الديني»[46]. وثانيهما قائم على الاجتهاد في تدبر نموذج لا يعنيه الشكل العمودي للحكم والسلطة بل يعنيه فكر المشاركة والطموح إلى تغيير المصير. النموذج الأول يكون سؤاله المحوري في السياسة هو «من سيحكم؟» والنموذج الثاني يكون سؤاله المحوري هو «كيف يمكننا أن ننظم بصورة ما المؤسسات السياسية بحيث تمنع الحكام الأشرار أو غير الأكفاء (إن وصلوا إلى السلطة) من التسبب في الكثير من الضرر؟».[47]

إن السؤال الأول يفترض أن الحكم يكون بيد القائد الفرد (ملك، سلطان، خليفة، إمام...) وبشكل مطلق وهو يطابق بين السلطة والسيادة أو ما سماها بوبر «نظرية السيادة طليقة اليد» وهذا السؤال ينتمي إلى نموذج «المجتمع المغلق» وهو مجتمع ميزته الأساسية كثرة «المحرمات التي تنتظم وتسود بقوة كل مظاهر الحياة».[48] ولهذا فأهم سمة له سرعة انسجامه مع المرجعيات الدينية التي لا تعيد المحرمات إلى الواجهة فقط وإنما تعيد معها الفكرة القبلية التي ترفض نوع الانتظام السياسي القائم على المشاركة وترسخ نموذج الحاكم الفرد للمجموعة / القطيع ونموذج السلطة الأبوية التي تجد فيها المرأة نفسها في منزلة لا تختلف عن صورتها في الأزمنة الغابرة مع بعض التحسين (Retouches).

إن البحث في منزلة الدين في الاجتماع السياسي داخل البلاد العربية الإسلامية هو في نظري عمل يتجه رأسا نحو تلمس نمط المجتمع البدوي الذي تتنازعه القبيلة والغنيمة والعقيدة، وهي مكبوتات مازالت مستمرة إلى اليوم. والقبول بالديمقراطية شكلا للحكم والاجتماع لم يتبلور لدينا إلى الآن إلا في ما نأتيه من الممارسات الشكلية للديمقراطية من قبيل الانتخابات والوقوف صفا أمام صناديق الاقتراع، لكننا لم نفكر بعد بشكل عميق وجدي في طبيعة المجتمع وضروب الأواصر التي تنسج خيوطه والذي نفترض أنه أساس التعاقد في الدولة الديمقراطية، فقبل التعاقد بين الحاكم والمحكوم لا بد أن نؤسس لسبل التعاقد بين الذوات المستقلة والحرة والمتباينة في مرجعياتها أولا، فهذه الذوات ليست كتلة متجانسة ولعل أكبر ما يطبع تباينها هو الانتماء والالتزام العقديين.

46- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي ،ص 346.

47- كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير 2007 ص 124.

48- المرجع السابق ص 172.

سيأخذ الدين مكانته الطبيعية حين يأخذ المجتمع شكل النموذج الإنساني الحديث في الانتظام، وهو شكل المشاركة والتعايش والتداول على السلطة وتوزيع المسؤوليات والبحث المستمر عن سبل العدالة الاجتماعية وشرعة التآلف، وهذا الشكل من الانتظام لا يمكن أن يكون محاكاة للنموذج الالاهي في السلطان لأنه القاهر فوق عباده ،كما لا يمكن أن يكون محاكاة للنموذج الغربي ومرجعيته العقلانية الصرفة – شأن ما يرى هابرماس- لذلك لا يمكن أن يكون التصور الديني مرجعا للحكم وإنما مرجعا للأخلاق والقيم وموجها للإنسان نحو المصير مثلما لا يمكن الاكتفاء بشرط العقل أسا للفاعلية التواصلية. وفي مجتمعات كالمجتمعات العربية الإسلامية حيث الوعي والمخيال مشبعان بالمثل الدينية وضروب المحرمات لا يسعها إلا أن تعمل على توجيه هذه المثل والأوامر والنواهي المستبطنة نحو تغيير النموذج المجتمعي لا إعادة إنتاج النموذج السياسي القبلي ولا إعادة إنتاج النموذج الغربي. سيتطلب الأمر وقتا قبل أن يصبح الدين مسألة شخصية لأن هذا الإدراك مرتبط ومرتهن بتغير العقلية القبلية التي لا ترى الفرد كيانا مستقلا بذاته بل عضوا في مجموعة لا إرادة له في الفكاك من قراراتها، وسيتطلب الأمر وقتا قبل أن نتعود على القبول ببعضنا وأن نألف بعضنا بالتوافق العقلي والحس الأخلاقي والتعايش الاجتماعي .

المراجع باللسان العربي

- أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة ترجمة هاشم صالح، اليونسكو ومركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى 1986.
- نزعة الأنسة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت الطبعة الأولى 1997.
- أفاية (محمد نور الدين): المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1993.
- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، منشورات إفريقيا الشرق الطبعة الثانية 1998.
- بوبر (كارل): المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير 2007.
- الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 1991.
- ذويب (حمادي): السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.
- رولز (جون): قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة 2007.
- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر الطبعة الثانية 1991.
- لبنات ، دار الجنوب للنشر تونس1994.
- عودة (عبد القادر): الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة الطبعة الأولى، 1370 هـ.
- غليون (برهان): الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1992.
- الغنوشي (راشد): الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى 1993.
- قطب (سيد): معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة السادسة 1979.
- مولى (علي الصالح): الهوية... سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الأولى 2006.
- نغري (انطونيو) وهاردت (مايكل): الإمبراطورية، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.

المراجع باللسان الأعجمي

- Arkoun (Mohamed) : L'Humanisme Arabe du IV/X siècle, Miskawayh : Philosophe et historien, librairie philosophique, J.Vrin, Paris 1982.
- Berger (Peter. L) : Le ré enchantement du monde
- Bourdieu (Pierre) et J.C.Passeron : la reproduction, Minuit 1970.
- Bourdieu (P) : Questions de Sociologie, Minuit, Paris 1984.
- Le sens pratique, Minuit, Paris 1980.
- Habermas (J) : Entre Naturalisme et religion : les défis de la démocratie, Gallimard, Paris 2008.
- L'Espace Public : Archéologie de la publicité comme
- dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris 1978.
- Kepel (Gilles) : La revanche de dieu : Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde, Seuil, Paris 1991.

الدوريات والمعاجم والموسوعات

- مجلة المستقبل العربي عدد 422 نيسان / أبريل 2014
- Encyclopédie Universalis, France, S. A 1988.
- Dictionnaire de philosophie, Edition Armand Colin, Paris 1995.
- Dictionnaire de sociologie, Seuil, Paris 1999.

في الدولة المحايدة:
حول طبيعة الدولة في ما بعد الدولتين العلمانية والدينية

مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم ولد جعفر*

ملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم «الدولة المحايدة» في سياق مناقشة مسألة علاقة الدولة بالدين خصوصا وعلاقة السياسي بالديني عموما؛ بهدف إبراز قيمته وجدارته بأن يكون مفهوما تأسيسيّا وبديلا اصطلاحيّا وواقعيّا عن مفاهيم وواقع الدولتين العلمانية والدينية. واعتمد تمشي البحث على عرض وتحليل بعض الآراء والمواقف المختلفة في الموضوع؛ مُتموْضعا حيالها بالنقد والتجاوز حينا، والقبول والتبنّي حينا آخر. فكان النقد والرفض موجها نحو الفكر السياسي السلطاني قديما وحديثا، وشكّل الفكر الأحادي الساعي إلى بناء الدولة إما دينيّة أو علمانيّة أو تلفيقيّة بينهما، بينما كان التبني والقبول موجها إلى الفكر التأسيسي في ينابيعه الأصليّة قديما وفي مستجداته الموفقة راهنا، لتجاوز السابق.

وفي سبيل توضيح ذلك تناول البحث الإطار الفكري الذي يتنزّل فيه تصوّر الدولة المحايدة كما بيّن خصائص هذه الدولة وغاياتها وظائفها، مميّزا بينها وبين الدولتين الدينية والعلمانية وغيرهما، ليعرض أخيرا طبيعة حضور الدين وقيامه في هذه الدولة. وخلص البحث إلى أهميّة استحضار بُعد العلاقات الدوليّة في مشروع بناء أي دولة سمحة، وكذلك أهميّة خلق حداثة إسلامية بتحديث التمثّلات الدينيّة لتتواءم بشكل تضايفي مع الغاية من الدولة المحايدة.

تقديم

يُعد حضور الدين في ظل الدولة ومجال العلاقة بين الدين والدولة، أهم مدارات النقاش العربي الإسلامي لتأسيس الدولة الوطنية الحديثة. وفي إطار البحث عن شكل الدولة المثلى في الاجتماع السياسي العربي من حيث حضور الدين فيها، وفي ظل القصور الملاحظ في شكلي الدولة الدينية

* باحث في الفلسفة / موريتانيا.

والدولة العلمانية؛ تبرز أهمية «الدولة المحايدة» باعتبار طبيعتها المتجاوزة للدولتين العلمانية والدينية معا. ويحضر مفهوم الدولة المحايدة عادة في سياق التناول النظري لعلاقة الدولة بالدين؛ بشكل ثاو في سياق معالجة مفهومي الدولة الدينية والدولة العلمانية؛ باعتباره خاصية تُلْحق أو تُنفى عن أحد المفهومين المتضادين. بينما يسعى هذا البحث إلى تناوله تناولا يجمع بين دراسته دراسة وصفية تستكشف حضوره في الفكر الفلسفي السياسي، وبين محاولة إغنائه باستشراف أفق يرفعه إلى مستوى المفهومين السابقين؛ بجعله مضمونا لبنية وخطاب دولة غير مستحيلة واقعيا ومنطقيا، مثلما هو الحال في الدولتين الدينية والعلمانية. فما هي طبيعة الدولة المحايدة وغاياتها؟ وما هو الإطار الفكري والديني الذي يؤسسها وتؤسسه؟ وما هي طبيعة تديّن الإنسان الذي من شأنه أن يعيش وفق قيمها وبها؟

I. الإطار الفكري لتصوّر الدولة المحايدة: نقد أزمة تصور الدولة المحايدة في الفكر السياسي السلطاني.

يمثل الفقه السلطاني والسياسة الشرعية ـ بما هي مرتكز المرجعية الفكرية للنقاش حول شكل الدولة الحديثة في الإجماع العربي ومنزلة الدين فيها ـ منطلق المأزق النظري الذي يُداخل تناول الفكر السياسي العربي المعاصر في معاينته لكيفية بناء تصور حداثي لشكل الدولة الوطنية المقبولة عربيّا، في بنيتها ووظيفتها، وخصوصا في ما يتعلق بمنزلة إقامة الدين فيها وبها.

وترجع أزمة تصوّر الدولة الحديثة في مرجعية الفقه السلطاني إلى كونه موروثا يعالج الإشكالات السياسية والشرعية لمجتمع ولشروط تاريخيّة لم تعد قائمة، ويستحيل إعادتها كذلك، كما أنّها تختلف عن الحاضر في واقعه وتمثله السياسي، وخصوصا أنّه يسعى أكثر من ذلك إلى أن تكون غايته: تقديم نظريّة شاملة في الدولة، على شكل مشروع سياسيّ مستقبليّ. ونجد ذلك الطموح باديا في الفقه السلطاني عند الماوردي مثلا، والذي «يتجاوز التنظير للخلافة من حيث هي كذلك، ليكون تنظيرا وتشريعا عمليّا للدولة التي تكون الخلافة هي العلامة عليها»[1]. وهذا في الوقت الذي اكتفت فيه اتجاهات مهمة في الفكر السياسي الحديث بصورة «دولة الخلافة كما قرّرها الماوردي وابن خلدون والإيجي، ولا تختلف عن تحديدات القدامى إلا في أمور جزئية»[2]. ولعل مثل هذه

1 ـ سعيد بن سعيد العلوي: دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 250.

2 ـ عبد المجيد الشرفي: الاسلام والحداثة، ط 2 (تونس، الدار التونسية للنشر، 1991)، ص 207.

الأزمة هي التي جعلت وائل حلاق يعتبر أنّ «مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق، وينطوي على تناقض داخلي، بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة»[3].

وإذا كان بالإمكان القول بوجود أزمة تصوّر للدولة الحديثة (خصوصا في طبيعتها المحايدة دينيا) في الفقه السلطاني القديم وما شَاكَلَه، فإنه يمكن القول بأن الفكر السياسي العربي المعاصر لا يقلّ هو الآخر بعدا عن تلك الأزمة؛ نظرا إلى احتكامه إلى مرجعية تلك التصورات، في عدم اهتمامه بأولوية الحياد الديني للدولة، مما يطرح استحالة استحضار مفهوم «الدولة المحايدة» على تلك الأرضيات. ويدفع بالتالي إلى استحضار أطر فكرية تؤسّس لمبدإ «الحياديّة» بشكل مقبول. ولعلّه يمكن تلمس ذلك الإطار من خلال استحضار مرجعية فكر «دولة النبوة»، وتأويله انطلاقا من الفكر السياسي الراهن المرتكز على مقولة فكر «ما بعد العلمانية»، وفق توصيف الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس (Jurgin Habermas) واستدراكات الفيلسوف الكندي تشالز تايلور(Charles Taylor). وذلك في إِطَارٍ من استحضار ما يسميه وائل حلاق بـ «التوليفية العظمى» التي يتيحها المنهج الوسطي في الإسلام في دمج العقلي بالنَقْلي[4]

وكان علي عبد الرازق قد بين أنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشريّة، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[5]. وإذا كان الجابري يرى بأن المرجعية الوحيدة المعتبرة في مجال النظر في العلاقة بين الدين والدولة هي عمل الصحابة[6]، فإنّه يمكن أن نضيف بأنّ ذلك يتطلب تأويلا عقلانيّا لضمان تحقيق الغاية من وجود الدولة والذي هو العدل، وذلك لأن تنظيم الدولة هو شأن إنساني وضرورة عقليّة، إذ أنّ الدولة ليست ضرورة دينيّة إلاّ لأنّها ضرورة عقليّة قبل ذلك.

إنّ العودة مجدّدا إلى طرح إشكال علاقة الدين بالدولة اليوم لابدّ أن يكون فكرا يتأسّس في أفق فكر سياسي حداثي وما بعد ـ حداثي في الوقت نفسه، ممّا يعني قطيعة كاملة مع الفكر التقليدي

3 ـ وائل حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط1، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تشرين الأول / أكتوبر 2014)، ص 19.

4 ـ وائل حلاق: المرجع السابق، ص 291 ـ 292

5 ـ علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000) ص 182

6 ـ محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي، رقم 4، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ، فبراير 1996)، ص 9.

الذي ينطلق منه الفقه السلطاني والفكر المتولّد عنه. ولا يمكن إحداث تلك القطيعة إلا من خلال استحضار البعدين التاليين:

1. طرح إشكاليّة البحث عن علاقة الدين بالدولة من خلال براديغم العلاقات الخارجية للدولة، (والذي يهمله تقليد الفكر السلطاني قديما وحديثا)، بما يضمن خروج الدولة من أفق دولة «الفتح» ذات الطابع «الإمبراطوري» التي شكلت هويتّها وغايتها الأولى، إلى وضع يُؤسس لدولة حديثة محايدة بلا برنامج لـ «حرب مقدّسة»، فتحقّق مطلب السلم الدائم، وتحقّق إلى جانب ذلك المساواة الدينيّة داخليّا بين المواطنين. وهذا يعني ضرورة التفكير في أمر علاقة الدين بالدولة من خلال ظاهرة التعدد الديني واقعيا، وحرية الضمير الديني المأمول أخلاقيا.

2. طرح إشكالية البحث عن علاقة الدين بالدولة من خلال مدخل يستحضر مقولة «السيادة» و«نهاية السيادة» في الوقت ذاته، ويستحضر مقولة «المواطنة الوطنية» و«المواطنة الكونية» معا، أي من خلال مقولة «تضخم الدولة» و«نهايتها»، وهذا يعني التفكير في موضع تتداخل فيه حالة الدولة الحديثة في ظل العولمة وما قبلها في الآن ذاته، وهذا يعني الأخذ بمعطيات الفكر السياسي للحداثة وما بعد الحداثة معا.

ولبسط عناصر الإطار الفكري الناظم لتصور الدولة الحديثة المحايدة دينيا، فلا بد من توضيح ذلك من خلال تتبع نقدي لمظاهر ومستويات استحالة تصور تلك الدولة في الفكر السلطاني بشقيه القديم والحديث. وفي سبيل ذلك نتوقف عند المنطلقات الأساسية التالية:

1. الديمقراطية: من التغلب إلى الديمقراطية التشاركية الإنسانية.

يعد بناء الديمقراطية ومصدر الشرعية فيها أهم مظاهر أزمة تصور الدولة الحديثة في الفقه السلطاني، ذلك لأن هذا الفقه انتهى إلى تشريع «التغلب» وعدّه شكلا من أشكال شرعية الحكم، مما سمح بتجاوز «الجماعة»، وإلغاء حصرية تمثيلها للشرعية المطلقة في اختيار نظام الحكم وشكل الدولة، فانتهى الأمر إلى تشريع الدولة الكسروية في الثقافة الإسلامية بحيث أصبح الدين طاعة رجل[7]. ويرجع ذالك إلى أن الخليفة في نظر الفقهاء القدامى هو «حاكم مطلق التصرف، ولا يَحُدُّ من استبداده سوى الالتزام بأحكام الشريعة». وحتى في الفترة الحديثة فإن مفكري الاصلاحية العربية مثل «رشيد رضا وأضرابه ومن سار على خطاهم لم يستطيعوا القطيعة مع فكر سياسة اللاديمقراطية»،

7 ـ راجع محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ط 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، آذار 2001)، ص، ص 131 ـ 256.

و«لم يدركوا الفرق بين الشورى التي لا تلزم الحاكم» و«ممارسة سلطة تشريعية حقيقية تضطر السلطة التنفيذية الى تطبيق قراراتها، كما هو الشأن في الانظمة الغربية الديمقراطية»[8].

وإذا كان الفكر العربي ـ كما عند الكثير من رواده، حتى عند أولئك الذين ينضوون تحت لواء تيار الإسلام السياسي ـ انتهى مؤخرا إلى التأكيد على ضرورة الدولة الديمقراطية؛ باعتبار أن «ليس في الإسلام ما يمنع من الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقراطي»[9]، فإن ما ينتظر من هذا الفكر هو التركيز على شكل الديمقراطية التعددية التشاركية الإنسانية؛ التي تفتح المجال لأن تكون الديمقراطية تعبيرا عن كل ابعاد المجتمع في تجلياته الدينية واللغوية والثقافية والإجتماعية. وهو المسعى الذي يحضر تأسيسه في فكر مدرسة العقلانية التواصلية المتعلق بمجتمع «ما بعد العلمانية» ومجتمع مواطنة «ما بعد ـ الدولة/ الأمة»، كما عند يورغين هابرماس، وفي فكر المدرسة الجماعواتية كما عند شارل تايلور ومايكل فالتزر(Micheal Walzer). وذلك لأن هذا المنطلق هو ما يضمن بناء تصور لإمكان قيام «دولة محايدة دينيا» في الفضاء العربي، ويُؤسس لمرحلة مرجوة من السلم والعيش المشترك في ظل التعددية الدينية والمذهبية.

2. المواطنة: من الرعية إلى المواطنة الكونية.

تشير دلالة مفهوم الرعية الإسلامي إلى النظر إلى الإنسان باعتباره ذاتا تابعة لذات أخرى أعلى منها؛ بحيث تتكفل الذات العليا برعاية الذات الدنيا بروح أبوية تستبطن المسؤولية الكاملة، وبحيث يكون «على كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه»[10]. لكن هذا المفهوم أصبح فيما بعد مع الأحكام والآداب السلطانية يشير إلى نمط الفهم الذي كان العصر الوسيط الإسلامي يرى به الإنسان؛ بما هو ذات سياسية لا ينظر إليها بوصفها ذاتا حقوقية مستقلة، وإنما بوصفها «رعية» خاضعة بشكل طوعي لعلاقة الطاعة التي تربط الحاكم بالمحكوم. وفي هذا يقول ابن خلدون: «فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان»[11].

8 ـ عبد المجيد الشرفي: المرجع نفسه، ص 204

9 ـ راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط 2 (بيروت، لبنان، الدوحة، قطر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، 2012)، ص 63

10 ـ ابن تيمية: السياسة الشرعية في صلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، ط 1، (مكة، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص 5.

11 ـ عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، ج1، تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشدادي، ط 1 (الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005،)، ص 323.

ومع ظهور الدولة الحديثة بآليات تنظيمها القانوني والجغرافي؛ تطور مفهوم الأمة الديني والعرقي إلى مفهوم الشعب الدستوري، ومفهوم الفرد الرعية إلى مفهوم المواطن الحقوقي، نظرا إلى أنَّ الاجتماع البشري في الدولة الحديثة يضم مختلف الانتماءات العرقية والدينية، وتسود بينها علائق موضوعية منظمة قانونيا. ويشكل هذا المفهوم أحد أهم أركان الحياة السياسية الديمقراطية، إذ به أصبح ينظر إلى الإنسان بوصفه مواطنا له حقوق وواجبات في دولة القانون، وليس فقط «رعية» أو «ذمّياً» يتم التعامل معه انطلاقا من صفته الدينية، أو انطلاقا من قواعد أخلاق الطاعة. ولذلك اتجه الفكر السياسي العربي المعاصر إلى الأخذ بهذا المفهوم الحديث للمواطنة.

وانطلاقا من هذه الخلفية فإن الدعوة أصبحت قائمة إلى ضرورة تحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين في فضاء الدولة الحديثة، بغض النظر عن هوياتهم الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ويحضر هذا المعنى للمواطنة في مفهوم «المواطنة الجمهورية» كما يقاربها تشارل تايلور، ثم في مفهوم المواطنة الكونية (الكوسموبولتيكية) كما يقاربها هابرماس على خلفية كانطية، والتي تتطلبها مقتضيات ما بات يعرف «بآداب الضيافة الكونية»[12]. ومن المعروف أن مسألة حقوق الإنسان ترتبط ارتباطا وثيقا بفهوم المواطنة في بعديها الوطني والكوني، وتّعد شرطا من شروط تجسيدها، وهذا ما جعل منها مدخلا لبعث الشعور بالمواطنة العالمية، ولذلك فقد أصبحت سببا في وضع قيود على «الأسباب المبررة للحرب، وعلى السلوك في الحرب، كما تضع حدودا للاستقلال الذاتي الداخلي لنظم الحكم»[13].

ونشير هنا إلى أن المواطنة الكونية (العالمية) تحيل إلى «دلالة سياسية محددة: تقوم على الاعتقاد في وحدة البشرية، والحق المشترك في الانتماء إلى عالم واحد، ومن أجل ذلك يكون المواطن العالمي هو: المواطن الذي يُؤْمن بحق كل إنسان بصفته النوعية في التمتع بكل ما يوجد في العالم، لأن فكرة النوع الإنساني هي الرابطة الجوهرية التي تجعل من جميع البشر في كل مكان من المعمورة وفي كل زمان يشتركون في الانتماء إلى عالم واحد»[14].

12 ـ فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير، ط 1 (، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2005)، ص ص 220 ـ 222

13 ـ جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل محمد، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 112.

14 ـ زهير المدنيني (دراسة وتعريب): إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، ط1، (صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012)، ص 64.

3. التسامح: من الذمة إلى المساواة

مثّل التعامل مع غير المسلمين في إطار الدولة الإسلامية مجالا من مجالات تنظيم العلاقة بين الأفراد داخل الدولة وبين الحاكم والمحكوم في الفضاء الإسلامي تصورا وواقعا. فمَنْح الحقوق الدينية والدنيوية لغير المسلمين في معاملتهم؛ أَظْهَر أن الإسلام يصدر عن روح تسامحية تجاه أتباع الديانات الأخرى، وأنه يقبل العيش المشترك بين الجماعات الدينية؛ بقبوله بقاء أصحاب الديانات الأخرى تعيش ضمنه بشكل طبيعي، كما حدث في العهد النبوي في المدينة المنورة. وإذا كان مفهوم «الذمي» قد شكل نمطا من أنماط العلاقة المغبونة مع الإنسان في الفكر السلطاني وبعض ممارساته، فإن ذلك لم يكن يستند إلى فهم صحيح للتجربة النبوية. «فمن الواضح عند التدقيق أن ما دُعِي «شروطا عُمَرية» ليست عمرية ولا نبوية، وإنما هي إضافات في عصور لاحقة أملاها منطق الإمبراطوريات»[15].

وقد عرفت بداية العصر الحديث في أوروبا ميلاد مفهوم التسامح بوصفه ممارسة أخلاقية وفكرية تؤسس للعيش المشترك بين المختلفين دينيا ومذهبيا. وقد أصبح هذا المفهوم يتجلى مع مرور الزمن بوصفه سلوكا مُلزِما من منطلق الواجب، وليس خيارا لسلوك مُتسامِح تجاه من يُتسامَح معه، ويتحقق عبر مؤسسات وليس فقط متوقفا على سلوك الأفراد. ولهذا فإن البعض يرى أن «تطبيق الديمقراطية على أساس من حقوق المواطنة المتساوية سيكون انتصارا للشريعة الخالدة، وهزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهَق الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات، ولم يعُد يصلح أساسا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر»[16]. ومن هذا المنطلق فإنه أصبح ضروريا أن يكون الاجتماع السياسي العربي يعمل على تحقيق التسامح المنطلِق من روح المساواة بين الناس، بغض النظر عن اختلافاتهم المتعددة وخصوصا الدينية.

4. العلاقات الدولية: من الفتح إلى الضيافة

جاء الإسلام لنشر الهداية والرحمة بين الناس بوصفه رسالة شاملة لكل البشر، وإنسانية الإسلام وعالميته تتطلب أن تكون علاقة المسلمين بالناس علاقة منطلقة من مبادئه وقيمه التي من أهمها: مبادئ «حسن الجوار» و«احترام المعاهدات والمواثيق» مع غير المسلمين، و«الدعوة بالتي هي أحسن» في ما يتعلق بنشر الإسلام. إلا أنه يمكن القول إن «هذه المبادئ العظيمة شابها في ما بعد

15 ـ محمد بن المختار الشنقيطي: الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، ربيع 2014، العدد1، (الدوحة، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2014)، ص 118

16 ـ محمد بن المختار الشنقيطي: المرجع نفسه، ص 122.

الكثير من غبش الثقافة الإمبراطورية، فضَمُرَتْ واستحالت شعارات سياسية يَتمدَّح بها الناس دليلا على جلال الرسالة الإسلامية، دون أن يتخذوها هداية عملية وإجرائية في حياتهم السياسية»[17].

ونظرا لسيادة مفهوم معين للجهاد يتمثل في نشر الإسلام بالقوة، والتعامل وفق منطق الإخضاع السلطوي باسم الدين على غير المسلمين في مجالي «دار الحرب» و«دار السلم»، فقد أصبح الدين الإسلامي عند البعض (ومماثله في ذلك المسيحية الصليبية) دينا للاضطهاد والإكراه، ولزعزعة السلم العالمي في حرب «قيامية» لا نهاية لها. وفي هذا الصدد يرى عالم الاجتماع علي الوردي أن من أسماهم وعاظ السلطان يريدون «توحيد المسلمين لكي يفتحوا بهم العالم. فإذا سألناهم عن الغاية من هذا الفتح قالوا: هي «لإعلاء كلمة الله» كأن الله أصبح في نظرهم سلطانا يريد أن يسود شعبه المختار على بقية الشعوب»[18].

ويذهب الكثير من الفقهاء قديما وحديثا[19] إلى أن الراجح هو القول بأصلية السلم في العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الأمم (الطبري، القرطبي، محمد رشيد رضا، محمود شلتوت، محمد الغزالي، عبد الله بن بيه...) وليس أصلية الحرب (الشيرازي والبهوتي، تيار السلفية الجهادية...). ويتبنى هذا الرأي الفقهي الكثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين مثل محمد الطالبي [20]. وهذا يعني ضرورة إعادة النظر في تقسيم العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب» و«دار عهد»، لأن «العلاقات التي تربط الدول الآن بعضها ببعض تحتّم علينا إعادة النظر في هذا التقسيم، إذ أصبح الأصل في العلاقات الدولية أنها علاقات دار العهد، وانحسر نطاق دار الحرب إلى الدول التي يوجد بينها وبين بلاد المسلمين حالة حرب فعلية»[21].

وتأسيسا على هذا المعنى فإنه يمكن لمجموعة الدول الإسلامية في المجال الدولي أن تشارك في حل مشاكل العالم الحالية، بما يتفق مع الدور الرسالي للإسلام، فتؤدي دورا فعالا في دفع المجتمع الدولي نحو العدالة والسلام»[22]. ولا يأخذ هذا الدور بعده الإنساني الكامل إلا عند ما يفهم في أفق ثقافة

17 ـ محمد بن المختار الشنقيطي: المرجع نفسه، ص 111

18 ـ علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2 (لندن، دار كوفان، 1994)، ص 189

19 ـ راجع : عبد الله إبراهيم الطريقي: التعامل مع غير المسلمين: أصول معاملاتهم واستعمالهم في الفقه، ط 1 (الرياض، دار الفضيلة، 2007)،

20 ـ محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، الجزء الأول، قضية الإيمان، ط 1 (تونس، سراس للنشر، 2007)، ص 248.

21 ـ محمد بوبوش: العلاقات الدولية في الإسلام، ط 1 (دمشق، دار الفكر، 2009)، ص 21

22 ـ محمد بوبوش: المرجع السابق، ص 22

«آداب الضيافة الكونية» وفي أفق مقتضيات مشروع «سياسة المعمورة» بشكل عام، والتي تؤسس لها الفلسفة الكانطية، وتؤسس لها تجارب فكرية تاريخية متعددة قبله؛ من أهمها الفلسفة الفارابية من خلال مفهومي «المدينة الفاضلة»، و«الجماعة العظمى» أي «المعمورة»[23]. وهذا المشروع المتعلق بـ«سياسة المعمورة» هو الذي نجد راهنيته في الإشكاليات المطروحة من خلال مفاهيم «عصر ما بعد الدولة/الأمة» عند هابرماس، و كذلك مقتضيات فكرة «قانون الشعوب» الكانطية كما يطرحها جون راولز (John Rawls).

وانطلاقا من هذا الأفق الذي يتجاوز الفكر السياسي السلطاني العربي قديما وحديثا، فإن تصور حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي، وما يتعلق بمجال العلاقة بين الدين والدولة عموما، لا يمكن أن يطرح في هذا العصر «العولمي» إلا من خلال مفهوم «الدولة المحايدة»، نظرا إلى ما يحمله هذا المفهوم من ضمان المساواة بين الأطراف المكونة للاجتماع السياسي، وبالتالي تحقيق الاجتماع والإجماع المرغوب فيهما.

وقد طُرِح في الفكر العربي مفهوم «الدولة الديمقراطية» من قبل الجابري و«الدولة المدنية» من قبل كثيرين من ضمنهم الغنوشي باعتبارهما مفهومين من المفاهيم التي تعبر عن تجاوز نمطي الدولة العلمانية والدينية. إلا أننا نرى أن استخدام مفهوم «الدولة المحايدة» أكثر دقة للدلالة على مضامين الدولة «الحديثة الديمقراطية» المنشودة، والتي تُحقق علاقة منسجمة بين الدولة والدين، وعلاقة الديني بالسياسي، انطلاقا من الخلفية النظرية التي تعرضنا لها، كما أنه يغني اصطلاحيا ومن منظور إبيستمولوجي عن الالتباسات الفكرية واللغوية التي تحيل إليها الاستخدامات المتعددة والمختلفة للمفاهيم التي تشير إلى مستويات مفهومي الدولة الدينية والدولة العلمانية.

فالجابري باستبداله كلمة العلمانية ب«الديمقراطية والعقلانية»، يرى أن «الديمقراطية هي حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج»[24]. ومن المعروف أن الديمقراطية بهذا المعنى تحيل إلى دلالات متعددة، وتتبناها لفظيا الكثير من التيارات التي لا تقبل صفتها «الحيادية» التي تقوم عليها طبيعة «الدولة الديمقراطية الحيادية». ولهذا فإن استخدام مفهوم «الدولة المحايدة» لوصف الدولة ـ بعد التسليم بأساسها الديمقراطي ـ يعلن

23 ـ زهير المدنيني: مرجع سبق ذكره، ص 55.

24 ـ محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، مرجع سبق ذكره، ص 113.

الصفة المرجوة لتحديد طبيعة العلاقة بين الدولة والدين في الأدبيات السياسية للتعبير عن الدولة الديمقراطية الحيادية.

وفي ما يتعلق بمفهوم «الدولة المدنية» فيَرِدُ هو الآخر في دلالات متعددة، يتم التركيز فيها على بُعد تحقيق الدولة الديمقراطية، التي لا يكون الحكم فيها لا لرجال الدين ولا لرجال الجيش، وهي بشكل عام دلالة تتعلق بتحقيق دولة القانون[25]. وإذا كان هذا المفهوم في استخدامه العام يشير بشكل واسع على مقتضيات الدولة الديمقراطية، فإن استخدامه المخصوص (مفهوم «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية» مثلا) يتشبث بمبدأ مرجعية دين واحد للدولة، مما يجعل المفهوم يبتعد عن «الحيادية» التي تتطلبها العلاقة الطبيعية بين الدولة والدين، لأنه «لا يمكن أن نربط الدولة بطائفة دينية معينة إلا إذا كان ذلك بمعنى لا وظيفي أو رمزي إلى حد بعيد»[26]. ولهذا فإن مفهوم «الدولة المحايدة» أدق وصفا للدولة الديمقراطية المحايدة دينيا، والتي يجب أن يسعى حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي إلى تحقيقها. وهذا يعني في نهاية المطاف أن مفهوم «الدولة المحايدة» هو التعبير الأحسن للإشارة إلى الدولة الديمقراطية التي تحقق المساواة الكاملة بين المواطنين محليا وكونيا، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والطائفية والمذهبية والثقافية، على اعتبار أن هناك ضرورة قصوى في «أن تكون الدولة حيادية تجاه الدين»[27].

II ـ طبيعة الدولة المحايدة والمسألة الدينية

تتميز الدولة الحديثة بأنها تعمل على تحقيق خصائص المؤسساتية وحكم القانون ورابطة المواطنة في العلاقات الاجتماعية المنتظمة في الدولة. وقد اتجه العمل في السياق الغربي الحديث إلى التأكيد على أن تحقيق إقامة الدولة الحديثة لا يمكن أن يتم بدون فصل الديني عن السياسي، وإقامة دولة علمانية تتجاوز الدولة الدينية التي طبعت الدولة الغربية الوسيطة. إلا أن العمل في السياق العربي في معظمه يتجه عكس ذلك إلى رفض الشكل العلماني للدولة وبالأخص نمطها المعادي للدين.

25 ـ فريد لمريني: الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الموقع الإلكتروني، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ 04/ أغسطس/ 2014)، ص 10.

http://mominoun.com/articles/2001

26 ـ تشارلز تايلور: لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية، ضمن: هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، (بيروت، دار التنوير، 2013) ص 65.

27 ـ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007) ص 32.

وقد ذهب الكثير من مفكري الدولة الحديثة في الوقت الراهن في العالمين العربي والغربي إلى ضرورة مقاربة مسألة حضور الدين في الدولة الحديثة بشكل أكثر أصالة بحيث يؤدي إلى تجاوز نمطي الدولة الدينية والعلمانية، نحو نمط دولة يتمتع فيها الدين والجماعات الدينية بوضع طبيعي ومقبول[28]. فما هي طبيعة الدولة المحايدة وغايتها، وأهميتها في تجاوز نمطي الدولة الدينية والعلمانية؟.

1. الدولة الدينية:

يرجع ظهور الدولة الدينية إلى القرون الوسطى في أوروبا، وتمثلت في اتساع سلطان الكنيسة التي تحولت من سلطة روحية إلى سلطة سياسية، وأصبح رجال الدين أو طبقة الإكليروس هي من يتولى أمور الشأن العام، من حيث أنهم إما حكام فعليون أو هم من ينصبون الملوك ويعزلونهم، هذا فضلا عن كونهم من يملك سلطة الحرمان والغفران والحقيقة في الدنيا والدين. وتقوم شرعية الدولة الدينية (التيوقراطية) على إدعاء الحكم باسم الحق الإلهي (droit divin)، وتمثيله بإقامة مملكته على الأرض، وخوض الحروب المقدسة لحمايتها؛ بحيث يُعد الخروج على سلطانها خروجا عن الدين وكفرا بالله. ويذهب البعض إلى «أن الرأي القائل إن الدولة ينبغي أن تطيع الكنيسة لكي تصل إلى الخلاص مبني على نموذج الدولة اليهودية في العهد القديم»[29].

وإذا كانت الدولة الدينية بهذا المعنى هي دولة حاضرة في الإرث اليهودي والمسيحي الغربي، فإن حضورها في الثقافة الإسلامية ظل محل خلاف بين الباحثين والمفكرين. فقد ذهب فريق منهم إلى نفي وجود الدولة الدينية في الإسلام، واعتبر أن ذلك خصوصية للدين المسيحي وكنيسته، بينما ذهب فريق ثان إلى ملاحظة ظهور خصائص الدولة الدينية في الثقافة الإسلامية فكرا وممارسة. ولعل هذا التضارب يرجع ـ حسب رأينا ـ إلى اختلاف تفسير الفريقين لخصوصية ظاهرة الخلافة نظرا لكونها «النظام الذي يتداخل فيه الديني بالسياسي تدخلا ماهويا»[30].

فالفريق الأول يرى أن الدولة أمر ضروري في الإسلام، وأن لها وظيفة اجتماعية، ولها هدف حراسة الدين والدنيا، كما تَجسّد وتَحقَّق في «دولة النبوة» والعهد الراشدي، إلا أنها لم تكن

28 ـ راجع: يورغين هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، (بيروت، دار التنوير، 2013).

29 ـ برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة رقم 364، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2009)، ص 231

30ـ عبد الاله بلقزيز: العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، ط 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير، 2007)، ص 129.

أبدا وفي أي وقت دولة دينية على شاكلة الدولة التيوقراطية الأوروبية، لأن «القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخُداما عند الأمة»، فالخلفاء لم يكونوا في حقيقة الأمر سوى رؤساء جمهور المسلمين، لأن ولايتهم سياسية إدارية وليست روحية. أي أن السلطة «سلطة مدنية من كل الأوجه، لا تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي»[31].

أما الفريق الثاني فيذهب إلى أن الإسلام عرف أيضا نوعا «من تقديس السلطة السياسية بواسطة ذروة السيادة العليا المتمثلة في علماء الدين، وأصبح الخليفة بذلك يُمثل حضورا مقدسا»[32]. وذلك لأن السلطة تعني حرفيا السلطة، في حين أن لقب الخليفة يعني الوكيل أو النائب (vicaire)، والمقصود نائب النبي في اللغة اللاهوتية المسيحية، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بسلطتين متمايزتين ومختلفتين تماما[33]. ومن المعروف أن الأحكام السلطانية عند المسلمين تذهب إلى أن «الشكل الوحيد الممكن للدولة إسلاميا هو دولة الخلافة، أي الدولة التي تكون فيها الخلافة هي المصدر النظري التشريعي لجميع الحقوق والواجبات، وإلى الخليفة يَرجع أمر السلطات المختلفة في حظيرة الدولة، بل إن الولايات في صورها المختلفة ـ حتى عند ما تكون الولاية قهرا واستيلاء ـ ليست سوى نيابات عن الخلافة بأشكال مختلفة»[34].

وإذا كان التيار الديني يذهب إلى المطالبة بتأسيس الدولة الحديثة؛ وفق القيم والتشريعات الدينية؛ بحيث يتم استدعاء شكل من أشكال الدولة الدينية، فإن تيارات أخرى من تيارات الفكر العربي الحديث ترى عكس ذلك، إذ تذهب إلى المطالبة بتأسيس الدولة الحديثة؛ بشكل يستدعي شكلا من أشكال الدولة العلمانية تماشيا مع شروط وتعقيدات العصر.

2 . الدولة العلمانية:

تتمايز الدولة الدينية عن الدولة العلمانية بمدى علاقتهما بالدين ومؤسساته، فكلما اندمجت العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية كلما أضحت دولة دينية، وكلما انفصلت

31 ـ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 93

32 ـ محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت، دار الساقي، 1996)، ص 66

33 ـ محمد أركون: المرجع نفسه، ص 89.

34ـ سعيد بن سعيد العلوي: المرجع نفسه، ص 254.

العلاقة بينهما كلما أضحت دولة علمانية، وهذا ما يتضمنه التعريف الشهير للعلمانية بكونها «فصل الدين عن الدولة». ويعني هذا التعريف بشكل عام الفصل بين الدين والشأن العام، بحيث تكون الدولة العلمانية تشتق مصدر السلطة فيها من الشعب وليس من الحق الإلهي كما في الدولة الدينية، وتعمل على تبرير نفسها فقط من خلال الوظائف المدنية والمصالح العمومية.

وقد عرف التاريخ نموذجين من الدولة العلمانية هما: «نموذج الدولة العلمانية الغير معادية للدين، ولا المتدخلة في المجال الديني بالتضييق والتشريع. ونموذج الدولة العلمانية المتطرفة السالكة مسلكا عنيفا في مواجهة الدين؛ تحت عنوان احترام طابعها اللائكي»[35]. ويضرب المثل بالنموذج الأول دول غرب أوروبا وشمال آمريكا، وبالثاني حالة العلمانية الإلحادية في الاتحاد السوفياتي وحالة العلمانية المتطرفة في فرنسا. كما نجد أيضا التمييز بين تصورين لمفهوم العلمانية يحضر في مصطلحين مختلفين هما العلمنة (laïcisation) والدَنْيَوَة (sécularisation)؛ بحسب انقسام الدول الأوروبية بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية. ففي أوروبا العلمنة بالبلدان الكاثوليكية ولسبب الكنيسة في روما «يقوم التأكيد على فصل الكنيسة عن الدولة والحقل السياسي عن الحقل الاجتماعي والعام عن الخاص» وفي أوروبا الدَنْيَوَة بالبلدان البروتستانتية يُرجح «إدراج الكنائس الوطنية بصورة مستمرة في الحقل العام وذلك بفضل القطيعة مع روما»[36]

وفي بعد أخر يُمَيَّز بين مستوين من العلمانية، أحدها يتعلق بالمستوى الاجتماعي والثقافي، ومستوى ثان يتعلق بالجانب السياسي والقانوني تحديدا. وقد تعددت الاصطلاحات المحددة لهما، ومن ضمن ذلك تمييز عبد الوهاب المسيري بين علمانية شمولية وعلمانية جزئية. إذ يعتبر أن مستوى الفصل بين الدين والدولة هي الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية في العلمانية، بينما العلمانية الشاملة هي الدائرة التي تشمل المنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تتم عملية الفصل في إطارها»[37]. وانطلاقا من هذا فإنه يرى أن حصر العلمانية في دائرة فصل الدين عن

35 ـ عبد الإله بلقزيز: الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر نظريا وتاريخيا واستشرافا، ضمن: سعد الدين إبراهيم: الدين والدولة في الوطن العربي، ط1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013)، ص 43.

36 ـ مارسيل غوشيه: نفس المرجع السابق، ص 32..

37 ـ عبد الوهاب المسيري: مصطلح العلمانية ضمن العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات القرن، رقم 3045، ط 1 (دمشق، دار الفكر، سبتمبر 2000)، ص 15.

الدولة فقط (أي العلمانية الجزئية) يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح (أي العلمانية الشمولية)، لأن العلمانية تحيل إلى مرجعية نهائية لإطار معرفي كلي ونهائي، وليست مجموعة من الإجراءات العملية، إذ أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، ولا يتحدد معنى المصطلح إلا بالعودة إليها[38]. وتشير العلمانية عموما إلى ثلاثة مضامين مختلفة هي: «العلمنة بوصفها أفولا دينيا، والعلمنة بوصفها تمايزا والعلمنة بوصفها خصخصة»[39].

وقد ذهب التيار الديني في العالم العربي إلى رفض مطلق وكلي للعلمنة ولنموذج دولتها نظرا لخطرها على الدين، وفي هذا المعنى كان رشيد رضا قد أكد على أن الخلافة ـ بما هي الحكومة الدينية النائبة عن حكومة الرسول (ص) ـ هي ما يجب استعادته في إطار بناء الدولة الجديدة، لأنه لن «يفيد العالم الإسلامي إلا إقامة خلافة النبوة، وأن إقامة الحكومة اللادينية ليست إلا من فعل المقلدين لأوروبا، الذين يسعون لإماتة الدين[40]، بل إنه يُلاحَظ توجس الكثير من العرب من الدولة العلمانية، حتى في أوساط بعض المثقفين التنويريين مثل هشام جعيط، الذي يرى أنه ليس من حق الدولة أن تكون علمانية كما يطمح إلى ذلك بعض المثقفين العرب العلمانيين. ولهذا فهو يؤكد على أنه «يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخيا وتهبه حمايتها وضمانها». ويضيف أنه «ليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى: أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة»[41].

ومن منطلق رفض نمطي الدولة العلمانية والدينية فكريا، وعدم التمَكُّن من إقامة إحداهما واقعيا بشكلها الصرف، ظهر شكل هجين للنمطين كتجاوز لهما في إطار الدولة الوطنية العربية المعاصرة ما بعد الاستعمار، وهو ما أطلق عليه البعض اسم الدولة «المُتَأدْيِنَة» والدولة «العَلْمَادِينِيَة».

3. الدولة العلمادينية:

الدولة العلمانية الدينية أو الدولة العلمادينية آصف بيات (Asef Bayat) أو الدولة المتأدينة

38 ـ عبد الوهاب المسيري: المرجع نفسه، ص 18.

39ـ خوسيه كازونوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 18.

40 ـ مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط 1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2004)، ص 453.

41 ـ هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، (بيروت، دار الطليعة، 1984) ص 118، ذكره: تركي علي الربيعو: الحركات الإسلامية في المنظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 179.

(عبد الإله بلقزيز) هي مصطلحات تشير إلى ظاهرة تتشابك فيها وظائف الدولة التيوقراطية وخطابها ببنية وخطاب الدولة العلمانية، بحيث تعكس هذه الظاهرة مستوى من تديُّن الدولة ودوْلَنة الدين.

والدولة العلمادينية عند آصف بيات تشير إلى تحول في خطاب الدولة العربية الوطنية الحديثة، بعدما «أُجْبِرتْ النخب على تَبني خطاب ديني؛ من أجل استعادة السيادة المعنوية على المجتمع، وتأمين الشرعية السياسية»، فامتلكت الدولة بالتالي نزعة تَدَيّن فكرا وعملا. إلا أن هذه النزعة «العلمادينية» في نظره هي نزعة فصامية، لأنها «تتبنى قوانين لها جذور في كل من القيم الدينية والعلمانية، وتقيم سلطتها على الخطابين كليهما، وترهن نفسها بالالتزام بكل من المعايير والتوقعات الدينية والعلمانية العالمية»[42].

وإذا كان آصف بيات يتناول عودة الدولة الوطنية إلى الدين راهنا، فإن بلقزيز أيضا وزيادة على ذلك يرصد ذلك بصورة عكسية في انفتاح الدولة التقليدية على التحديث في نهاية القرن التاسع عشر، والذي أدى إلى انتظام الدولة العربية الحديثة في قِيامها واشتغالها على المبادئ المدنية، مما وَلَّد «دولة هجينة» هي: تركيب غرائبي بين الدولة السلطانية والدولة المدنية الحديثة، رغم أن الطابع الدهري للدولة العربية الحديثة لم يُحولها إلى دولة علمانية صافية. وذهب إلى اعتبار أن العلمانية وَجَدت بعض أشكال التعبير عنها في فكر الإسلام الإصلاحي نفسه؛ والذي انفتح على بعض معطيات الفكر الأوروبي الحديث، على نحو ما نجد في كتابات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده»[43]. وهذه الفصامية أو الغرائبية هي مِصداق رأي وائل حلاق القائل ب»فشل كل من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة كمشروعين سياسين»[44]؛ في دول العالم الإسلامي ما بعد الاستعمار.

إن الدولة «العلمادينية» في تحليلات آصف بيات تَظهر في وجهين: أحدهما علمانية شبه دينية كما هو حال الأسلمة الغير مؤكدة في مصر. والثانية هي الدينية الشبه علمانية كما هو حال «ما بعد الإسلامية» في دول الإسلام السياسي. وهو يرى أن الحركة الإسلامية في مصر لم تنجح في أسلمة

42 ـ محمد مسعد العربي: الدولة العلمادينية دراسة نقدية، ضمن مفهوم الدولة "الدولة الإسلامية" "دولة الخلافة" (مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر)، ملف بحثي، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 29ـ 01ـ 2015)، ص 81.

http://mominoun.com/articles/2161

43 ـ عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة : مرجع سبق ذكره، ص 125، (بتصرف).

44 ـ وائل حلاق: المرجع السابق، ص 31.

الدولة المصرية، كما لم تنجح النزعة «ما بعد الإسلامية» في إيران من إحداث تحول ديمقراطي في الجمهورية الإسلامية لأن الحركتين قُوبلت بمعارضة قوية من جماعات الصفوة التي تحتكر القوة[45].

ويرجع ظهور الوجه الأول للدولة «العلمادينية» بحسبه إلى عوامل من أهمها:

ـ أزمة الشرعية التي رفعتها المعارضة الإسلامية، مما دفع بظهور العلمادينية بوصفها معالجة ترقيعية لقصور الشرعية في الدولة الوطنية.

ـ ارتفاع حالة التديُّن لدى قطاعات واسعة في جهاز الدولة، سواء في الطبقة السياسية أو في الجهاز البيروقراطي لها، وبشكل خاص تَمَكُّنُ الحركات السياسية والاجتماعية الإسلامية من اختراق العديد من النقابات والمؤسسات الخيرية والاجتماعية فضلا عن مؤسسات التعليم.

ـ تفاعل هذان العاملان في مجتمع اجتاح قطاعات عريضة منه خليط من مشاعر التديُّن والقومية؛ مشكلا اتجاها أهليا يضع الذات في مواجهة الآخر[46].

بينما يُرْجِعُ ظهور وجهها الثاني إلى عوامل من أهمها:

1. وعي الإسلاميين المتزايد بمظاهر الضعف والنقص في نظامهم، وذلك أثناء محاولتهم تطبيع حكمهم وإضفاء الطابع المؤسسي عليه.
2. أهمية التحرر من التصلب، وعدم احتكار الحقيقة الدينية.
3. الاعتراف بالضرورات العلمانية، لغاية إضفاء الطابع العلماني على الدولة مع الحفاظ على الأخلاق الدينية في المجتمع[47].

ولعل هذا التداخل التلفيقي بين الدولة العلمانية والدولة الدينية من خلال ظهور خطاب أحدهما مع بنية الأخرى؛ هو تجل لما عبره عنه مارسيل غوشيه من حالة «تواجد الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه، وترافق الأمران سويا في سيرهما»[48]، والذي أرجعه إلى ما تأكد في التاريخ والفن من «أن خصومة الدين تُسْهِمُ في إعادة الدين، وإحياء العامل الديني، ومن المحتمل جدا

45 ـ آصف بيات: الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة وتقديم أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد 2420، ط1،(المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014)، ص 488

46 ـ محمد مسعد العربي: المرجع نفسه، ص 80.

47 ـ راجع آصف بيات: الحياة سياسة، مرجع سبق ذكره، ص، ص 445 ـ 484

48 ـ مارسيل غوشيه: مرجع سبق ذكره، ص 36.

أن نكون الآن نشاهد الأديان وهي تساعد في ولادة عالم هو نقيض العالم الديني»[49]. وهو نفس التحليل الذي يذهب إليه أيضا خوسيه كازونوفا عند ما يقول: «قد يكون من سخرية القدر أن يساعد الدِّينُ الحداثة ـ من غير قصد ربما ـ على أن تحفظ نفسها، برغم كل الضربات التي تلقاها منها»[50].

وإذا كانت الظاهرة العلمادينة هي حالة تقارب بين النموذجين المتنافرين: الدولة الدينية والدولة العلمانية، فإن طبيعة الدمج التعسفي بينهما لا تقدم الحل الجذري المطلوب، ذلك لأن دَوْلَنَة الدِّين على ذلك المنوال حافظ على إسلام أصولي؛ الهدف منه هو إحكام الرقابة على المجتمع، مما جعل هذا الدِّين ومؤسساته يبقى جزءا من الدولة بما هي دولة سلطوية. فالدولة العلمادينية بهذا المعنى والتي تحمل في طيّاتها تناقضا بنيويا نظرا لطبيعتها التلفيقية، لا يمكن أن تُؤسس لدولة طبيعية تَتَصف بالديمقراطية، ويندمج فيها الدين ومؤسساته بشكل طبيعي، سواء تعلق الأمر بحرية واندماج الجماعات الدينية، أو بحضور الأفكار الدينية في النقاش العام؛ في ظل ديمقراطية الدولة. وهذا الوضع هو ما يقود إلى البحث عن تصور آخر لدولة تكون أكثر قدرة على تنظيم المجتمع المتعدد دينيا، بشكل يجد فيه كل من المجال الخاص والعام أُفُقَيْهما المطلوب. وهذه الدولة هي الدولة «المحايدة».

4. الدولة المحايدة: طبيعتها وغايتها:

تختلف الدولة المحايدة عن الدولة العلمانية والدولة الدينية من حيث طبيعة حضور الدين في اجتماعها السياسي، فهي لا تقوم على محاربة الدين، ولا تعمل على إلغاء مؤسساته، ولا تفصل بينه وبين الدولة كما هو الأمر في الدولة العلمانية، كما أنها لا تقوم من جهة أخرى على تَبنِّي دِين معين دون الأديان الأخرى أو التماهي مع مؤسساته؛ بحيث تصبح أداة تنظيمية لجماعة دينية ورُؤاها، كما تفعل الدولة الدينية، وإنما هي دولة تعترف بالأديان، وبقيمة الدِّين في الحياة العامة، وتُكرِّس واقعا يضمن الحِيادية تجاه الأديان والجماعات الدينية، بحيث يمكن لكل دين وكل مذهب أن يتمتّع بالحرية الضرورية؛ لكي يعبر عن نفسه. فـ«الغاية من حيادية الدولة هي تحديدا تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المذاهب الدينية ولكن أي موقف أساسي سواء كان دينيا أم غير ديني»[51]

49 ـ مارسيل غوشيه: المرجع نفسه، ص 46.

50 ـ خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 344.

51 ـ تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، ص 70.

وفي هذا الإطار فإن الدولة المحايدة تَتَحقق بحضور الدين في مجاليْها الداخلي والخارجي (محليا وكونيا)، بحيث تكون طبيعتها الحيادية ضامنة لسمة التسامح والمساواة والاعتراف والتعاون في العلاقات المشتركة بين الجماعات الدينية والمذهبية والثقافية؛ بنفس المنظور المعرفي العقلاني والمسعى الأخلاقي والتدبير السياسي والضبط القانوني.

أ. رابطة المواطنة والعلاقات الدينية:

تقوم الدولة المحايدة على منطق تصرف الدولة بحياد تجاه الأشخاص والشؤون الدينية، سواء تعلق ذلك بالحياد بين الجماعات الدينية المختلفة أو بين المؤسسات الدينية المتعددة، ومتطلبات الحياة الدينية. وإذا كانت حيادية الدولة تجاه الشؤون الدينية هي أحد هم صفات الدولة العلمانية فإن الدولة المحايدة ـ بما هي دولة «بعد علمانية» ـ لا تتوقف عند المفهوم السلبي أو الباهت للحياد الديني، وإنما تعمل على أن يكون هذا الحياد إمكانية فعالة تَسْمح للدِّين بأن يَظْهَر ويَنمو بوصفه أحد الخيارات المجتمعية الخاصة بشعب دولة معينة. ذلك لأنه من غير الممكن كما يرى رتشارد جون نيهوس (Richard John Neuhous) «وجود حياة ديمقراطية عامة ملتزمة لا تَعتمد الالتزامات الأخلاقية الأعمق للمواطنين وترتبط بها»، فالحياة العامة «لا بد أن تنطوي بالضرورة على مشاركة ذات حافز ديني وإطار ديني»[52]. فانطلاقا من مفهوم الدولة المحايدة؛ «يجب على الدولة مجارات خصوصيات مواطنيها الدينية، طالما لا تتعارض تلك الخصوصيات مع فهم الواجبات الدينية وحقوق الآخرين. ولا تتحول تلك الخصوصية إلى «نزعة دينية» ضيقة تهدد النسيج الاجتماعي والتعايش والتسامح بين المجموعات الدينية[53].

وكان خوسيه كازونوفا (José Casanova) قد بيّن في كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» أن الفصل الليبرالي بين المجال العام والمجال الخاص؛ والذي يحصر الدين في المجال الخاص خارجا عن المجال العام بحيث يكون مجاله شخصيا ومنزليا؛ لم يعد أمرا مقبولا ولا ممكنا، في سياق تعميم الدين في العالم المعاصر، وذلك لأن «التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصوص؛ الذي حددته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة»[54]، مما يعني أن

52 ـ كريغ كالهون: قوى الدين المتعددة، ضمن: هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 192.

53ـ مصطفى علوي: فصل الدين عن الدولة من منظوري علم الاجتماع ولائكيه الاعتراف (مشلين ميلو مثالا)، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ: 03 / ديسمبر/ 2014)، ص 12.

http://mominoun.com/articles/2193

54 ـ خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 16.

التصورات الليبرالية ظلت تصورات ضيقة، لاختزالها للعلاقة بين الديني والسياسي في الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة.

إن الدولة المحايدة هنا تحقق ـ بمعنى ما، وفي بعد ديني ـ ما يذهب إليه الجماعتيون من أهمية إعطاء أولوية للتنظيم الجماعي وقداسة التاريخ والتقاليد الجماعية، على مقتضيات الحريات الفردية العشوائية والفوضوية. لأن الفرد لا يكتمل إلا داخل مُثُل الوحدة الاجتماعية، ومفهوم الخير المشترك، «فالمشترك هو الذي يحقق الإنسان كنوع لا كفرد»[55]، وذلك لأن التحرر المتطرف من كل الانتماءات القبلية باسم الحرية الفردية، سيجعل روابط الانتماء إلى الوطن والدولة تَضْمُرُ إلى حد يتحول فيه المواطنون إلى ذوات باهتة. كما سيعمل في اتجاه آخر إلى تحويل المواطنين إلى «مرتزقة وحرفاء للإدارة» بلا هوية، وهو أمر يحمل خطورة إمكانية السقوط بيُسر في العدمية والعبثية، التي سيؤدي إليها تحوُّل المجتمع والدولة إلى مجرد آليات وأدوات لإشباع الرغبات الفردية[56]. ويُقصد بالجماعة la communauté هنا عند الجماعاتويين من أمثال شارل تايلور ومايكل فالزر مظاهر تلك «الروابط العفوية العميقة التي لا يعتريها تَغَيُّر، لأنها صورة الوجود المشترك؛ التي ترسبت في المخيال الجماعي عبر الزمن»[57].

إن الدولة المحايدة دينيا بهذا المعنى هي الدولة التي لا تُعارض التديّن والمتدينين، وتعمل على جمع المواطنين من المتدينين وغير المتدينين على قاعدة التسامح الفكري والعقدي، والتعايش على قاعدة المواطنة[58]، وبذلك فإن ممارسة حرية التديّن عند الأفراد والجماعات والجمعيات الدينية داخل «الدولة المحايدة» لا بد أن يخضع لقيم ديمقراطية وقانونية ومؤسسية تعطيه البعد المطلوب. ومن أمثلة ذلك:

1. ابتعاد الدولة في ما يتعلق بتَمَثُّلِ وبناء المنطلقات المعيارية للأسس الأخلاقية ما قبل السياسية للدولة عن أن تكون ذات مذهب خاص أو رؤية واحدة للعالم أخلاقيا؛ تنحاز بها لدين أو مذهب أو طريقة أو رؤية واحدة ضد الأديان والمذاهب والطرق ورؤى العالم الأخرى، لأن من واجب

55 ـ مصطفى بن تمسك: إحراج الهوية في النقاش الانغلوسكسوني المعاصر: مأزق أسس الليبرالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، ربيع ـ صيف 2007، العدد 140 ـ 141، (باريس، مركز الإنماء القومي، 2007)، ص 33.

56 ـ مصطفى بن تمسك: نفس المرجع، نفس الصفحة.

57 ـ مصطفى بن تمسك: نفس المرجع، نفس الصفحة.

58 ـ مصطفى علوي: مرجع سبق ذكره، ص 9.

الدولة المحايدة أن تَبْنِي توجهاتها ورُؤاها الأخلاقية العامة على أساس من القيم الإنسانية والدينية المشتركة. ويذهب تشارلز تايلور هنا إلى ضرورة بناء المرجعية المعيارية للدولة من خلال تَبَنّي القناعات الفعلية المشتركة للمواطنين، والتي فد تكون في الأساس دينية، فلا «يمكن للدولة أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية، لكنها ولنفس الأسباب لا يمكن أن تكون ماركسية أو كانطية أو نفعية. وبالطبع ستنتهي الديمقراطية إلى التصديق على القوانين التي تعكس في أحسن الأحوال القناعات الفعلية لمواطنيها والتي ستكون إما مسيحية أو إسلامية إلخ، بما يشمل كل الطيف من الآراء في المجتمع»[59]. وفي هذا الإطار فإنه إذا كان من المشروع استدعاء أي نطاق مركزي للإحياء الأخلاقي فإن استدعائه من قيم دينية مشتركة سيكون على قد كبير من المعقولية والمشروعية. وهذا يعني أن الحيادية لا تعني الوقوف ضد الدين بعامة ولا ضد دين معين يلقى القبول والإجماع.

2 . واجب أن لا تكون الدولة مناهضة في قوانينها لقيم الجماعة، بحيث تفرض عليهم ما هو دخيل على قيمهم، سواء في ذلك كل الجماعة أو بعضها. وفي هذا الصدد يذهب البعض إلى أن وحدة الدولة لا تعني بالضرورة وحدة التشريع، ولا يتعين خضوع جميع الأفراد لقانون واحد في الدولة العصرية، ويضربون مثلا على ذلك بمحكمة التحكيم الإسلامية (moslem arbitration tribunal) في انكلترا، والتي تعمل بموجب قانون التحكيم أسوة ببيت الدين اليهودي[60]. وفي هذا الصدد يكون استدعاء القيم الدينية المشتركة كنطاق مركزي للأخلاقي أمرا ضروريا لتحقيق صفة «ما بعد العلمانية» للدولة المحايدة، والمرتبطة في الآن ذاته بصفة «ما بعد الدينية».

3. ضرورة أن تصبح الجماعات الدينية وأنشطتها تسير وفق نظام دولة الحق، فيتاح لكل جماعة دينية خاصة حق تدبير الشأن الديني الخاص بها؛ بوصفها منظمات للمجتمع المدني داخل كيان الدولة والمجتمع، ومن غير أن يُؤَثِّر ذلك الحق على كيفية التنظيم المدني للدولة، فلا تكون «مؤسسات حكومية إلزامية وإنما مؤسسات دينية حرة من مؤسسات المجتمع المدني»[61]. فمن المعروف أن عمل الدولة «من خلال وحدات المجتمع المدني المتعددة تزيد استقلاليتها بفعل نجاحها في توليد أكبر قدر من الرضا الاجتماعي والثقافي»[62].

59 ـ تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، 90.

60 ـ ريكاردو لاغير فال: تمثلات الدين في الدولة العلمانية: الجوالي المسلمة في الغرب، ضمن: سعد الدين إبراهيم: الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، فبراير 2013، ص 442

61 ـ خوسيه كازانوفا: مرجع سبق ذكره، ص 392

62 ـ وائل حلاق: مرجع سبق ذكره، ص 81.

4. ضرورة تحقيق الحياد الديني للدولة ومؤسساتها، بشكل دقيق وعادل وإيجابي، في كل ما يتعلق بمجالات الحياة العامة. ومن أهم ذلك أن لا تكون الدولة ومؤسساتها طرفا في الصراع بين المذاهب و»رؤى العالم»، وإنما ناظما لتلك الصراعات، وصاهرة لها في بوتقة المشترك الضامن للعيش المشترك. وذلك بما توفره لكل المواطنين من المساواة أمام القانون وفي المنافع؛ بغض النظر عن الانتماء الدينية والاجتماعية، فالدولة «بحياديتها تجاه رؤى العالم لا تقرر موقفا مؤيدا إطلاقا لهذه الفئة أو تلك»[63]. وحيادية مؤسسات الدولة هنا يأتي في سياق «أن عملية فصل الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات، باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن (وأحيانا من سليل الآلهة)، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية»[64].

5. ضرورة التفريق بين القناعات الخاصة للمواطن الموظف أو الحرفي التي من حقه التعبير عنها فردا، وبين واجب الحياد المُلْقى عليه تجاه كل المواطنين بما يتماشى مع ديمقراطية الدولة. أي ضرورة «الفصل بين القناعات والسلوكيات الشخصية الدينية والطائفية للموظف ـ والتي قد تبرز في هيئته ـ وبين نشاطه الوظيفي أثناء قيامه به، وذلك من خلال التسامح معه أثناء قيامه بعمله، ومن خلال ما يُلزِمه هو على أن يكون محايدا يخدم كل المواطنين على قدم المساواة»[65]. وفي هذا الإطار فقد انتقد الفرنسي جان بوبَرو (Jean Baubérot) في كتابه عن تاريخ العلمانية الفرنسية «الجمع بين الحياد الديني في المؤسسات الحكومية، وواجب ظهور المواطنين في مظهر محايد دينيا في الأماكن العامة. وأشار أيضا إلى أن مفهوم العلمانية في الثمانيات القرن الماضي قد تحول من شعار لمعسكر اليسار السياسي في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، إلى شعار لمعسكر اليمين السياسي يستهدف المسلمين أساسا»[66]. ومن الواضح أن ممارسة كهذه تخرج عن شروط طبيعة الدولة المحايدة في «ما بعد العلمانية» التي نجدها عند هابرماس وغيره.

6. أهمية أن تُعْطي الدولة العناية لما يدخل ضمن التراث الوطني الديني لكل الديانات، وثرواتها المعمارية والفنية، «دون استغلال ذلك معياريا لتوجيه قيم مواطنيها ومعتقداتهم الدينية؛ في اتجاه سيطرة طرف على طرف آخر مثلا»[67].

63 ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، ط 1 (بيروت، المكتبة الشرقية، 2006)، ص 127.

64 ـ عبد الوهاب المسيري: مرجع سبق ذكره، ص، ص 15 ـ 16.

65 ـ مصطفى علوي: مرجع سبق ذكره، ص 12.

66 ـ ريكاردو لاغير فال: مرجع سبق ذكره، ص 469.

67 ـ مصطفى علوي: المرجع نفسه، ص 12.

إن الدولة المحايدة هنا هي إذا الدولة الديمقراطية التي تُوَثِّق روابط المواطنة والعلاقات الدينية بين المنتمين إليها، والتي تُلزم الجماعات والتجمعات الدينية (communautés religieuses) بضرورة الاندماج في عصر اليوم، وهي بذلك تُمثل شكل الدولة المطلوبة في الاجتماعات السياسية المتعددة الأديان والمذاهب كما هو الحال في السياق العربي الإسلامي. ويتمثل شرط الاندماج في عصر اليوم هذا في حتمية تحقيق انعطافتين مهمَّتين مختلفتي الاتجاه تتمثلان في:

1. ضرورة أن تتعلم الجماعات الدينية من قيم العلمانية بأن تصبح عقلانية، ومن أجل أن تصبح الطوائف الدينية عقلانية؛ فإنه يجب عليها ـ كما يرى هابرماس ـ أن تتخلى عن استخدام العنف لفرض قناعاتها، لأن الحروب التي كانت بالأمس مقبولة لأسباب عرقية أو دينية أو اقتصادية أصبحت اليوم مرفوضة باسم قيم إنسانية جديدة؛ تتصل بحقوق الإنسان والتداول السلمي على السلطة[68].

2. ضرورة أن يتم بناء هذا السياق للدولة المحايدة في إطار حالة تحترم الاختيارات والقناعات الدينية للناس، بحيث تقارب ما يسميه مصدق الجليدي بـ«العلمانية المؤمنة»، وهي «العلمانية التي يتبناها المؤمنون عن طواعية، ولا تفرض عليهم بالقوة، كما فرضت الكمالية على المسلمين الأتراك مثلا»[69].

وبتحقيق مبدأي العقلانية والتسامح على هذا النحو تكون الجماعات الدينية أحد أوجه التنظيم الاجتماعي الذي تعمل «الدولة المحايدة» على أن تكون تعبيرا عنه. وهذا الوضع مأمول وممكن عربيا.

وتُبين الاعتبارات السابقة أن الحرية الدينية تنمو أكثر في ظل الدولة المحايدة، على اعتبار أنها تُحقق ضمانا لحرية المعتقد والتفكير للمواطنين أفرادا وجماعات، بناء على أن حرية المعتقد والقيام بالشعائر الدينية يُعدُّ حقا من الحقوق الأساسية للمواطن. «والحرية الدينية المقصودة هنا لا تعني الحرية في المجال الخاص فقط بل هي داخلة في المجال العام أيضا، وحتى داخل المؤسسات

68 ـ عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، محمد المصباحي (منسقا): فلسفة الحق عند هابرماس، (الدار البيضاء، مطبعة دار النجاح الجديدة، 2008)، ص 119.

69 ـ مصدق الجليدي: بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني، مناقشة لأطروحة "الدين في الديمقراطية" لمارشيل غوشيه، المستقبل العربي، العدد 366، (آب أغسطس، 2009)، ص 32.

العمومية، بشرط عدم الإضرار بحيادية الدولة، وبحقوق الآخرين والقانون والنظام العام»[70]. وهذا يعني أن هدف «الدولة المحايدة» هو بناء نموذج للاجتماع السياسي المعاصر يضمن حضور الدين في الدولة، من غير إغماض لصفتها الديمقراطية، التي تضمن المساواة بين المواطنين ـ مهما اختلفوا دينيا ـ تكريسا لحقوق المواطنة.

ب. رابطة الإنسانية والعلاقات الدينية:

إن تحقيق الشكل المطلوب لما يجب أن تكون عليه «الدولة المحايدة» في «ما بعد العلمانية» لا يمكن أن يستكمل بنيانه ما لم يرتبط ببعد علاقة هذا الكيان بما يماثله من كيانات خارجة عنه، وأن يكون غايتها هو أيضا تجسيد القيم التي تحكم علاقاتها الداخلية في علاقاتها الخارجية أيضا، وهذا يعني أن الدولة المحايدة في حقيقتها ليست إلا ما يضمن إدارة الاختلاف الذي يولده التعددية الدينية والمذهبية والثقافية خارجيا كما هو الأمر داخليا. وبالتالي فإن الدولة المحايدة لا تَتَحدد بشكل ناجز إلا من خلال نوعية العلاقات الاعترافية والتسامحية التي تقيمها مع خارجها، سواء تعلق هذا الخارج بالمؤسسات كالدول والمنظمات أو تعلق بالأشخاص أفرادا و جماعات. وبالتالي فإنه على الصعيد الخارجي كما الداخلي، فإن «المعنى العالمي لحقوق الإنسان يذكرنا بالحاجة إلى تطوير إطار دستوري لمجتمع عالمي متعدد الثقافات في طور التشكل»[71].

إن ما تبلوره الدولة المحايدة بهذا المعنى في علاقاتها الخارجية؛ هو تحقيق شكل من العلاقات والتواصل بين الناس الذين يشكلون مواطنة متعددة لدول مختلفة، انطلاقا من كونهم ذوات إنسانية تستحق التعامل على قاعدة الاحترام المتبادل، على اعتبار أن احترام الإنسان يعني أنه «يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة»[72]. وهذا التأسيس على قيم الإنسانية يؤكد على أن أي علاقة تنمو في الفضاء الإنساني لا تكون إنسانية ما لم تُبنى على أولوية الإنسان، باعتبار أن المحافظة عليه في كل أبعاده الجسدية والروحية والثقافية يجب أن يكون الأساس الأول لمشروعية وجود الدولة، وبحيث تفرض أولوية هذه القيمة على الدولة العمل على أن يكون كل ما يضمن تحقيق تلك الأولوية هدفا أساسيا. ولعل تجسيد ذلك الهدف يجد طريقه في العمل على إعلاء قيم «حسن الجوار» و«الضيافة»، التي تؤسس لروابط إنسانية تسود فيها قيم التسامح والاحترام والكرم.

70 ـ مصطفى علوي: المرجع نفسه ، ص 11.

71 ـ هابرماس: السياسي: المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب، ضمن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 64.

72 ـ كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، (كولونيا، آلمانيا، منشورات الجمل، 2002)، ص 106.

والمحافظة على الإنسان في كل أبعاده الجسدية والروحية والثقافية هو أمر يتعلق بحق «النوع الإنساني»، الذي يجعل منه كانط شرطا لمواطنة كوسموبولوتيكة لتحقيق السلم الدائم. فما يجب تحقيقه في إطار علاقات خارجية تُكَرِّمُ الإنسان هو في نظر كانط التأكيد على قيم الضيافة والإكرام. فحق الغريب من حيث مقتضيات المواطنة العالمية تتمثل في الحق الذي يحظى به «كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو، من البلد الذي يحل فيه، ما دام مسالما»، لأنه «بهذا يزداد اقتراب الجنس البشري من التشريع العالمي الجامع»[73]، فبحسب كانط فإن «قضية إنشاء دستور مدني شامل ترتبط بمشكل إيجاد علاقات منظمة بين الدول، ولا يمكن إيجاد حل لهذه القضية بمعزل عن هذا المشكل، فأية فائدة تحصل من العمل على إنشاء اتحاد بين الأفراد المعزولين»[74]. ولهذا فإن هناك بعض الباحثين مثل آلان رونو (Alain Renaut) يرى أن الرؤية الكانطية تؤكد على ضرورة قلب العلاقة بين الحدود السياسية الداخلية والسياسة الخارجية؛ بحيث تكون إقامة حق المواطنة الكونية شرط إمكان لِتَكُونَ الدولة الجمهورية كاملة الديمقراطية[75].

وتظهر الدولة المحايدة هنا بوصفها الشكل التنظيمي للدولة الديمقراطية الحديثة التي تعمل على أن تسود قيم التعايش والتعاون؛ لا في العلاقات بين المواطنين داخليا فحسب، وإنما أيضا بين المواطنين والغرباء بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية، وتعمل أكثر من ذلك على أن تسود تلك القيم على مستوى العلاقات الدولية بين الدول وشعوبها على الصعيد الإنساني والعالمي، وذلك تحقيقا للغاية القصوى من وجود الدولة باعتبارها راعية التعايش السلمي بين أبناء الجنس البشري. وهذا المنطلق في عمل الدولة كراعية لضيافة الإنسان يتنزل راهنا في فضاء ما بعد الدولة ـ الأمة، التي «أصبحت الضيافة فيها للغريب مطلقا، بما هو ساكن العالم»، والنظر إلى هذه الضيافة بوصفها «حقا كونيا في التفرد والتعدد والتكثُّر والسياحة في الأرض»[76].

إن ما يميز الدولة المحايدة عن الدولة الدينية هو عدم انخراطها في أي مسعى لفرض دين أو مذهب معين داخل فضائها أو خارجه، كما تسعى إلى ذلك دولة الفتح الدينية، إلا أنها مُلزَمة بتوفير

73 ـ كانط : مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1، (القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1952)، ص 90 ـ 91

74 ـ إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، دراسة وتعريب زهير المدنيني ط1، (صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012)، ص 28.

75 ـ منوبي غباش: راهنية فلسفة السّلم من النظرية إلى فضاء الاحتجاج، (باريس، مجلة الفكر العربي المعاصر، الستة 77، شتاء 2006، العدد 134 ـ 135، 2006)، ص 102.

76 ـ فتحي المسكيني: مرجع سبق ذكره، ص 222

الأرضية القانونية لحرية الجمعيات الدينية في المشاركة في النقاش الديني في الفضاء العمومي داخليا وخارجيا، لتوضيح رؤاها الدينية والدفاع عنها والدعوة إليها؛ وفقا لمنظومة أخلاق العقلنة التي ترفض استخدام العنف في فرض القناعات الدينية. وهذه الطبيعة التسامحية للدولة المحايدة هي ما يُحقق مقاصد سماحة الإسلام. فليس من أهداف الإسلام أن يفرض نفسه على الناس فرضا، حتى يكون هو الديانة العالمية الواحدة، فانطلاقا من القرآن الكريم فإن «نبي الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هي محاولة فاشلة»، لأنها «مقاومة لسنة الوجود ومعاندة لإرادة رب الوجود»[77]

والدولة الوطنية العربية المعاصرة مسؤولة عن أن تكون تحقيقا لهذه الغايات في علاقتها بدول العالم الأخرى وبمؤسساته الدولية، وكذلك في رعايتها لمواطني العالم. فليس ممكنا أبدا أن تقوم العلاقات الدولية في هذا العصر على أهداف التبشير الديني والحروب الدينية، لأن الانخراط في هذا المسلك لا يتسبب فقط في زرع التوتر في العلاقات العامة محليا وإقليميا ودوليا، وإنما يعتبر فضلا عن ذلك مستوى من إلغاء الحقيقية القصوى لطبيعة الوجود الإنساني وغاياته العظمى، والتي هي حريته الخاصة. وارتباطا بتلك المسؤولية فإن الدولة المحايدة في الاجتماع العربي الإسلامي يجب أن تسمح للهيئات المدنية التي تقوم بالدعوة الدينية وفق أسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، لما توفره هذه الصيغة من دمج للحياة الدينية في عقلانية العصر. وذلك نظرا إلى أن «الدعوة الدينية في الإسلام لا تتم بغير الحكمة والموعظة الحسنة»، وقوامها لا يكون «إلا باللسان وتحريك القلوب بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب»[78].

إن الدولة المحايدة هنا هي الإطار الذي يُمْكِنُ فيه بشكل أصيل ومقبول أن تكون العلاقات الدينية بمختلف مستوياتها علاقات تحفظ الروابط الإنسانية بين سكان المعمورة على أسس سليمة وعادلة.

III ـ الدين والحياة العامة في ظل الدولة المحايدة

إن الدولة المحايدة وبتمايزها عن الدولة العلمانية لا بد أن تكون دولة تفسح مجالا واسعا للدين بحيث يكون فاعلا في مقتضيات المجال العام توجيها ومشاركة. وبما أن هذه الدولة تمثل تجاوزا لنمطي الدولة الدينية والعلمانية فلا بد من أن يكون التعامل وفق مقتضياتها يتطلب فهْما

77 ـ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط 6 (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 76.

78 ـ علي عبد الرازق: مرجع سبق ذكره، ص 147.

لطبيعة الدين ورسالته، تجعله يُنَمِّي عند المتديِّنين قيم التسامح والاعتراف، وما تتطلبه مقتضيات العيش المشترك.

1. التصور الحداثي للدِّين

إن إصلاح العلاقة بين الدولة والدين لا بد وأن يمر من خلال إصلاحهما معا، بشكل يسمح بقيام فهم حداثي للدين يتلاءم مع فكرة الدولة الحديثة في شكلها المحايد، وذلك بغية أن يكون حضور الدِّين نفسه داخل هذه الدولة حضورا أصيلا. ذلك لأن الدولة الحديثة ـ بما هي تنظيم لمقتضيات الاجتماع المعاصر ـ تتطلب تمثلا حداثيا للدِّين، يقصي أسباب التصادم بين بُنْيَتَيْنِ تَتَناقض مرجعياتها التاريخية. ومن هذا المنطلق فلابد من تعزيز فهم حداثوِيٍّ للدِّين، لتنمية روح التسامح الديني، من أجل أن تسود قيم العدل والمسالمة، إذ لا يمكن لفهم غير حداثيٍّ للدِّين أن يتلاءم ومقتضيات دولة تنشد الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وهذا يعني استعمال نقد ديني؛ لكن ليس من منطلق علماني، وإنما من أفق «بعد علماني»، على المنوال الذي أشار إليه هابرماس بقوله: «إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة يقوم المجتمع ما بعد العلماني على بمتابعته على الدين»[79].

لعل التوجه الصائب هو النظر إلى الدين الإسلامي بوصفه منظومة من القيم الإنسانية السامية، التي رسخها الإسلام وبنى عليها أسس حضارته، و يتطلع دوما إلى تحقيقها واقعا في حياة البشرية جمعاء. وهي ذاتها القيم التي تُشَكِّلُ محور الحداثة الإنسانية، وفي مقدمتها قيم العدالة والمساواة والحرية والتسامح...، مما يعني ضرورة إعادة تمثُّلها في ثوب يَضْمن روحها، ويطبعها بمقتضيات العصر، وبالتالي تحقيق ما اصطلح عليه باسم الحداثة الإسلامية. ويجب أن يتم ذلك بطريقة لا تكون فيه الحداثة عتبة لظاهرة الخروج من الدين؛ التي تقود إليها عمليات العلمنة البنيوية الكامنة. وقد اعتبر عبد الوهاب المسيري أن تلك الظاهرة «قد تكون من القوة بحيث إنها توجه المجتمع وجهة مغايرة تماما لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم، وهذه العلمنة البنيوية الكامنة تقوم بها مؤسسات عديدة، من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية...) وقطاع اللذة {..} والمؤسسات الإعلامية[80]. والسبيل إلى ذلك هو إخضاع الحداثة ذاتها أيضا إلى نقد أخلاقي يُعِيد إليها مُثُلَها وقيمها؛ التي تنشدها الحداثة الإسلامية، كما يدعو إلى ذلك الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان[81].

79ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص137.

80 ـ عبد الوهاب المسيري: مرجع سبق ذكره، ص 21.

81 ـ راجع طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1،(الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2000).

والحداثة الإسلامية أو التحديث الإسلامي هي حركة توصف بأنها محاولة التوفيق بين الدين الإسلامي وقيم الحداثة، من خلال تبنيها للقيم الكونية الحداثية الإنسانية، مثل العقلانية والعلموية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة والعدالة وغير ذلك. أي أنها العمل على تحقيق مشروعِ تَحْديثِ وتَطْويرِ إسلامٍ يُوائِمُ قِيَمَ ومُتطلبات الحداثة في العصر الحاضر؛ بتطوير صيغة جديدة لنهج إسلامي نحو الحداثة. وقد ظهرت هذه النزعة منذ بداية النهضة، وتميزت بكونها مختلفة عن نزعة العلمانية الشمولية؛ بأنها تؤكد على أهمية الدين في الحياة العامة، وإن سعت إلى القطيعة مع الفهم السلفي الذي يقوم على فهم تقليدي للدِّين، يُكرِّس به من «سماهم خالد محمد بالكهنة {...} الجهل والإيمان بالخرافات والتخلف والفقر والتفاوت الطبقي ويعادون باسمه العدالة الاجتماعية»[82]، مما يتطلب إبعاد هؤلاء الكهنة وفهمهم التقليدي للدين، «حتى يظل إعجاب الناس بالدين»[83] مستمرا.

ويلاحظ أن مسار العلاقة بين الثقافة الدينية الإسلامية وقيم الحداثة ليست ثابتة ونهائية، وإنما متغيرة ومتبدلة، لأنها علاقة تتأرجح بين الرفض المطلق والقبول الجزئي؛ وصولاً إلى البحث عن قواسم مشتركة أحيانا. فقد شدد البعض على الاقتصار على الأخذ بالأبعاد المادية الصناعية للحضارة الحديثة، وتجنب قيمها الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسياسية، لبعدها ومخالفتها لقيم الحضارة الإسلامية، بينما كان التوجه العام يتصف بالمرونة والميل نحو الاستيعاب، من خلال البحث عن قواسم مشتركة بما يفيد المسلمين، ولا يتعارض مع الدين، ويساعد على النهوض الحضاري. وأكد البعض على أنه من الممكن أن «ينهض الإسلام بحداثته من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية»[84].

والموقف المزدوج من الحداثة وُجد أيضا وما زال يوجد في الثقافة الغربية نفسها، إذ أن هناك نموذج يؤوّل الحداثة بمعنى «تفاؤلي تجاه التقدم»، ونموذج آخر يؤوّلها بمعنى تشاؤمي اتجاه «نظرية في الانحطاط». ويذهب هابرماس إلا أن هذا الوعي المنشطر تجاه الحداثة وإذا كان يلائم المجتمع «التقليدي» والمجتمع «العلماني» كل على حدة، فإنه «لا يتلاءم مع طبيعة ما يسميه مجتمع «ما بعد العلماني» الذي «يتلمس استمرار الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة

82 ـ عبد المجيد الشرفي: مرجع سبق ذكره، ص 215

83 ـ عبد المجيد الشرفي: المرجع نفسه، ص 216

84 ـ زكي ميلاد: الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ط1، (بيروت، الانتشار العربي، 2010)، ص 93.

نفسه»[85]. وكانت الدعوة إلى الإيمان بالعقل والعلم قد ظهرت في الفكر الحداثي العربي منذ فترة الفكر الاصلاحي، واعتبرت أن الدين يؤمن بالعقل والعلم وبالحياة وبقانون التطور، خلافا للمتزمتين الذين يكفرون بذلك[86]. ويتمثل أهم منطلق لحداثيّة الدِّين في هذا الجانب المتعلق بمنزلة العقلنة في علاقة الدين بالخطابات والحقائق الأخرى.

ويذهب هابرماس إلى أن عقلنة الدين ضرورية، وخصوصا أن الأديان تنتمي لتاريخ العقلانية، وذلك من أجل أن يكون الدين فاعلا في الفضاء العمومي، فضلا عن أبعاد الحياة الأخرى، داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي، يكفل أطر العقلانية في المجتمع ما بعد العلماني. ولتحقيق تلك العقلنة فإنه على المُتَدَيِّنِين أن يَتَمَثَّلوا في تفكيرهم المنطلقات الثلاثة التالية:

أ. ضرورة «أن يبذل الوعي الديني مجهودا ليتجاوز التفاوت المعرفي؛ الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى».

ب. ضرورة «أن يتماشى هذا الموقف مع سلطة العلوم؛ التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم».

ج. ضرورة «أن ينفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستوري، هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دنيوية»[87]. وهذه المنطلقات في نظره تجعل الجماعات الدينية ومن خلال التعلم من الدَنْيَوَة أو الدهرنة (sécularisation) قادرة على الاندماج في عصر اليوم، بوصفها جماعات «عقلانية»، لأنه لا يمكن «اعتبار الجماعات الدينية جماعات عقلانية إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف»[88].

وإذا كان تحديث الدين في هذا المستوى يتعلق بأبعاد انفتاح الرؤى الدينية على العقلنة والتسامح الفكري؛ الذي يُمْكِنُ أن تنتظم خلاله رؤى العالم المتعددة، فإن التَحْديث المطلوب في الدِّين على مستوى آخر هو ذلك المتعلق بالقيم الناظمة للعلاقات الاجتماعية، بكل تجلياتها والتي تُعْتبر مقولة الحرية أساسَها. ولعل أهم أمر لا بد من النظر فيه من منطلق حداثي؛ ويُحَقِّقُ مقاصد الدِّين هو قضية الحرية، باعتبارها المدخل الذي منه يُمْكن استنبات باقي القيم الحداثية، ثم النظر إلى ما تُمْليه قيم الحرية من مقولات المساواة الاجتماعية والديمقراطية وحقوق الإنسان،

85 ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 126

86 ـ عبد المجيد الشرفي: مرجع سبق ذكره، ص 216 وما بعد ها.

87 ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 126.

88 ـ هابرماس: نفس المرجع والصفحة

واعتبار ذلك مطلبا دينيا. وحرية الإنسان هي كل لا يتجزأ وأي مساس بجانب منها يُعدّ عدوانا على شرف الإنسان، وتعطيلا لمسؤولية أمانته. وتتجلى «حرية الإنسان في أن يكون حرّا منذ مولده عن كل قسر وعبودية، ثم في حرية الاعتقاد وحرية الفكر بوصفهما لوازم إنسانيته وتكاليف رشده، ثم حرية الإرادة وهي الأساس الذي يقوم عليه حمل الإنسان أمانته وأهليته للخلافة في الأرض»[89].

وفي إطار المطلب العام للحرية يطرح مطلب حرية المعتقد وحرية الفكر والتعامل مع مسألة الارتداد الديني، باعتباره أهمَّ مُشكل يطرح أمام الدولة في علاقتها بالمواطنين من زاوية حضور الدين فيها، وطبيعة تعامل الدولة المحايدة ما بعد العلمانية تجاه هذا الأمر. فإذا كان الإسلام في جوهره وفي تاريخه قد حرر العلاقة الدينية من تبعية الإنسان للإنسان، فإن تحرير هذه العلاقة أصبح أمرا ضروريا في مستوى حرية التأويل الذاتي للدين، ومستوى تحرير مؤسسات المجتمع من هيمنة الكهنوتية الجديدة التي تحاول مؤسسة كل مجالات الدين. وقد نبه محمد الطالبي إلى أن الإسلام «غير قابل للمأسسة لأن العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة مباشرة بدون واسطة شخص أو مؤسسة. وليس المسلم في حاجة إلى أي مأسسة من أي نوع كانت ليكُون صادق العقيدة التي يجدها في سورة الإخلاص»[90]. وقد ذهب أكثر من ذلك إلى المطالبة بضرورة حماية حرية الاعتقاد، معتبرا أن عقوبة الردة غير شرعية، لأن «الإيمان لا يتوفر بالإكراه، وليس من حقنا ولا من مصلحتنا أيضا أن نرهب من فقد الإيمان، ونرغمه على التستر والتظاهر بالإيمان خوفا من حكم الردة. فليس حكم الردة المزعوم بشيء في الإسلام، وهو مردود مرفوض قطعا»[91].

إن التصور الحداثي للدين في فهمه انطلاقا من روح العلم والعقلانية، وفي تمثله انطلاقا من قيم الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان؛ هو الذي سيهيؤ الأرضية لإمكان ظهور شكل دولة الإجماع التي تضمن اتفاق جميع المواطنين ـ بغض النظر عن رؤاهم الدينية والمذهبية ـ على نظامها السياسي المقبول. ولن تولد هذه الأرضية إلا بجعل هذا التصور للدين تمثلا دينيا تؤمن به المجتمعات الدينية المختلفة أوالمتصارعة أفرادا وجماعات وتحتكم إليه.

89 ـ عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان، (القاهرة، دار المعارف، 1999)، ص 79.

90 ـ محمد الطالبي: مرجع سبق ذكره، ص 72.

91 ـ محمد الطالبي: المرجع نفسه، ص 36

2. تديُّن المجتمع وتصوُّف الفرد

إن العمل على تعزيز تَدَيُّن المجتمع والفرد هو عمل يهدف إلى جعل الحفاظ على الدِّين شأنا غير متعلق بالتدخل المباشر للدولة، وإنما الحفاظ عليه يتم بناء على إصلاح حال الجماعة، إلى أحسن حالاته. ويرى الغنوشي «أن الطبيعة الوظيفية المدنية للدولة في الإسلام» متمحورة حول إقامة العدل، وهذا يجعل شرعية وجودها مرتبط ارتباطا طرديا بمدى ما تحققه من عدل، وأن هذا الأمر يجردها «من مزاعم دينية أو حتمية لمكانتهما، فهي مجرد ضرورة لسد ثغرة تضيق أو تتسع حسب حال الجماعة صلاحا، فبقدر ما يزداد الناس صلاحا واستقامة بقدر ما تقل وتتضاءل الحاجة للدولة والعكس»[92].

ولتعزيز تديُّن الفرد والمجتمع، فإنه يجب احترام وتعزيز القيم الدينية للمجتمع في الآداب العامة، وتربية الأفراد على التزكية الدينية، ولتحقيق ذلك يجب توفير الوسائل والمتطلبات الكفيلة برعاية ربط الناس بالدين في أبعاده الفردية والجماعية، وتحقيق تلك الرعاية الدينية بواسطة هيئات المجتمع المدني، والذي من شأنه أن يُبعد خاصية الدولة المتدخلة دينيا، والتي يطالب بها تيار الدولة الدينية. ولأن ذلك يحرر «الدين من تسلط الدولة ضمانا لاستقلال مؤسساته، لتؤول إلى المجتمع بدل الدولة، أما ما سينفذ من الدين عبر أجهزة الدولة فهو ما ينضج من قاع المجتمع في قناعات عبر التدافع الحر»[93].

وعلى هذا فإن العمل على تعزيز تديُّن المجتمع والفرد سيبرز الأهمية المعطاة للدين في ظل الدولة المحايدة ومكانته فيها، باعتبارها دولة «بعد علمانية» تجعل من الاهتمام بالدين أحد مرتكزاتها. رغم أن ذلك الاهتمام بالدين يتم بطريقة لا تكون الدولة وأجهزتها الإدارية طرفا مباشرا فيه؛ كما يحدث في الدولة الدينية، وإنما يتم بطريقة غير مباشرة، يؤكد على أن الدولة لم تعد طرفا يقف ضد الأنشطة الدينية أو لا تعني لها شيئا. وكان عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي جورج بالانديه (Georges Balandier) «قد بين لنا انه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان من دون إخراج مسرحي يؤيد نوعا من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني[94].

92 ـ راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 10.

93 ـ راشد الغنوشي: المرجع نفسه، ص 55.

94 ـ محمد أركون: العلمنة والدين، المرجع نفسه، ص 64

ويرى هابرماس أن دمج الدين في دولة ما «بعد العلمانية» يتطلب رفض كل تهميش للدين، وبالتالي يجب أن يكون هناك تعاون من أجل تخفيف وطأة العلمانية على المُتَدَيِّنين، وإثارة انتباه اللاَّمُتَدَيِّنين على أهمية الدين، إضافة إلى العمل على التخفيف من قداسة المعتقد عند ارتباطه بالسياسة، والتخفيف من دنس السياسية عند ارتباطها بالدين. ونبه في هذا الإطار إلى أهمية الدين بالنظر إلى الأمراض الاجتماعية، وخصوصا معالجة زلل وانحراف الحداثة والعلمانية عن أصلهما؛ بما هو إدارة الاختلاف[95]، بل إن هابرماس يشدد على أهمية الدين في الحياة الإنسانية عندما يؤكد على إنه «حين أصبحت الخطيئة خطأ، وحين أصبحت مخالفة الوصايا الإلهية مجرد نقص في القوانين الإنسانية؛ فإن ثمة شيئا قد فُقِد»[96]. وفي مثل هذا السياق يكون مطلب «ما بعد الإسلامية» نظيرا مكملا لـ«ما بعد العلمانية» في التوجه نحو الوصول إلى هدف الدولة المحايدة. وتُعتبر «ما بعد الإسلاموية» توجها يقود إلى مشروع يحاول أن يجمع ما بين الإيمان والحرية، أي «دولة ديمقراطية ومجتمع ديني»[97].

إن مسعى هابرماس هنا يُمثل مستوى من مستويات نقد ما عرفه العالم الغربي من ظاهرة «الخروج من الدين» باعتناق «الإيمان العلماني»، بما هو إيمان نسبوي وفرداني كما يرى ذلك مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) وفرداني وشخصي كما يرى بيتر بيرغر (Peter Berger). ونجد هذا المسعى في العودة إلى الدين عند غربيين كثيرين آخرين غيره، مثل ريجس دوبريه (Régis Debray) وخوسيه كازونوفا (José Cazonova) وغيرهما، عند ما شددوا على أهمية عودة الديني نظرا إلى الحاجة الماسة إليه في السياق الاجتماع الإنساني الحالي، خاصة بعد أن أصبحت الحضارة الإنسانية غارقة في كثير من الاضطرابات والأزمات. وفي هذا الإطار تَبرز أهمية التديُّن خصوصا على المستوى الفردي، ولهذا فقد دعى ريجيس دبريه إلى ضرورة إعادة بعث شعور الأخوة، بإيجاد فسحة من المتخيل الجمعي ونظام رمزي مجمع[98].

95 ـ عبد الجليل أميم: الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، بتاريخ: 08/ يناير/ 2014)، ص 6، على الرابط:

http://mominoun.com/articles/1947

96 ـ هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 134.

97 ـ آصف بيات: مرجع سبق ذكره، ص 31.

98 ـ مصدق الجليدي: المرجع نفسه، ص 44.

وكان مارسيل غوشيه قد أكد على أهمية نسبية الإيمان، التي هي تغلل روح التعددية والديمقراطية داخل فكرة الإيمان نفسها، وذلك عند ما قال: «إن نسبية الإيمان الخاصة هذه هي النتاج المميّز لعصرنا الحالي، إنها ثمرة تغلغل الروح الديمقراطية في داخل فكرة الإيمان نفسها، وتحول العقائد إلى هويات دنية هو نتيجتها المباشرة»[99]. ونرى هنا أن هذه الأطروحة حتى وإن لم تقل بنهاية الدين واختفائه من الممارسات الاجتماعية الغربية بشكل عام، فإنها تقول بتحول الدين إلى مسألة رأي خاص، وليس حقيقة عمومية. وهذا ما تخالفه متطلبات فكرة ما بعد العلمانية المطالبة بضرورة إشراك التصورات الدينية في قضايا النقاش العمومي.

وإذا كان العالم الإسلام لم يعرف ظاهرة «الخروج من الدين» و«القلق الإيماني»، فإنه يبقى مطالبا باستحضار عودته الخاصة إلى الدين في سياق الدولة الحديثة، في أفق يسعى إلى بعث المعاني الحداثية للدين؛ بما يفتح الباب أمام تَدَيُّن يدخل الإنسان عصره، لا أن يكون سببا في الخروج من العصر، والذي تعمل حركات ذات توجه ديني على تكريسه. وهذا يحتم «أن لا يتم الإصلاح على حساب الدين، بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين وفي الدين ومستقلا عنه»[100] .

ومن هذا المنطلق فإن رعاية الدين يجب أن تضطلع به المؤسسات الدينية للمجتمع، وذلك في ظل تنظيم وحماية القانون، باعتبار أن تلك المؤسسات هي جزء من مؤسسات المجتمع المدني، وعلى هذا فإن القيام بالأدوار الدينية في ظل هيئات المجتمع المدني؛ وليس من خلال مؤسسات الدولة، واقتصار دور الدولة على التنظيم القانوني والمساعدة المباشرة وغير المباشرة، والتي تتم بشكل متساو بين تلك الهيئات الدينية، سيعمق من طبيعة الدولة المحايدة.

وتتجلى عدم ضرورية الدولة في تحقيق إقامة الدين في تجارب تاريخية ماثلة من مجتمعات اللادولة، كانت التجربة الدينية فيها تقوم على العفوية، مما يجعل دينها دينا اقرب إلى الأصالة أكثر من الدين الذي ترعاه دولة معينة وفق رؤاها التيولوجية أو الأيديولوجية والسياسية. كما أن عدم ضرورية الدولة في إقامة الدين تتأسس على حقيقة الدين نفسه، باعتباره خيارا فرديا حرا ينتمي إلى المجال الإعتقادي الباطني، مما يعني أنه لا يقوم على التوجيه أو الإكراه الخارجي، وإنما على الإيمان والتمثل الحر والواعي. وبناء على ذلك فإن تعزيز التَدَيُّن يجد مَدَدَه الأهم في البرامج

99 ـ مارسيل غوشيه: مرجع سبق ذكره، ص 119.

100 ـ هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، (بيروت، دار الطبيعة، 1984)، ذكره مصدق الجليدي: مرجع سبق ذكره، ص 46.

التربوية والتعليمية، التي تخلقها الموعظة الحسنة في العلاقات العفوية بين الأفراد. وفي هذا المعنى فإن «تعويل الإسلام في إصلاح الناس على الوازع الذاتي وعلى طبائعهم الخيرة، وما تتلقاه ضمائرهم من مدد رباني وتعزيز تربوي؛ يقلل الحاجة إلى الوازع الخارجي أي السلطة، وبقدر ما تنجز التربية وظيفتها بنجاح بقدر ما تقل الحاجة إلى الدولة»[101].

إن تعزيز ظاهرة تديُّن المجتمع والفرد وربطه بمسار إصلاح مزدوج الأبعاد في بنية الدولة وفهم الدين، سيكون في المُحَصِّلة تتويجا لِخَلْقِ أرضية تجعل الدولة والمواطن المُتَدَيِّن في انسجام متبادل، بحيث يكون الدين ظاهرة متحققة بشكل عادي من دون صدام ولا تنافر مع تجليات أبعاد التنظيم الاجتماعي الأخرى. وانطلاقا من هذه الصفة الحداثية المتحققة للدين والمتدينين؛ فإن منزلة الدين في المجال العام وفي النقاش العمومي ستكون أكثر أصالة، بما سيقدمه بوصفه جزءا من هذا النقاش العمومي، وموجها له، وغايته القصوى.

3. منزلة الدين في المجال العام

ظهر تعميم الدين أو عودة الدين إلى المجال العام في أوروبا نتيجة لانتهاء الصدام التقليدي بين الحداثة والدين، بفعل اعتراف الكنيسة بالبنية العلمانية للمجتمع والدولة، ومساهمتها من جهة أخرى في تحقيق الديمقراطية في بعض بلدان أوروبا الشرقية. وتعميم الدين هو «العملية التي يتخلى بواسطتها الدين عن موقعه المحدد في النطاق الخاص إلى النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني، من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود»[102].

تطرح عودة أو حضور الدين في المجال العام مسألة منزلته في خضم مقتضيات الفضاء العمومي ونقاشاته العامة، فإذا كان الفضاء العمومي هو الإطار الذي يتم فيه التداول المشترك لتقرير ما يكون خيرا للحياة العامة، فإن ميزة التمييز والفرز التي يتسم بها الدين تجعل مشاركته في النقاش العمومي في الفضاء العام مشاركة مخصوصة، لأهميته في التوجيه الأخلاقي والضبط الاجتماعي والخلاص الإيماني. رغم أن القول بأن «الدين قوة في المجال العام لا يعني أن استيعابه أمر يسير أو مطلوب» كما يقول تشارلز تايلور[103].

101 ـ راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 10.

102 ـ خوسيه كازونوفا: مرجع سبق ذكره، ص 99.

103 ـ تشارلز تايلور: مرجع سبق ذكره، 81.

وقد ظهر منذ مدة في الفكر الفلسفي المعاصر نقاشا حول منزلة الدين في النقاش العمومي، من خلال التساؤل عن دور وحدود البراهين الدينية في الدولة العلمانية، وأهمية ذلك الدور، ويلاحظ الدارسون عادة في هذا الإطار ظهور ثلاث اتجاهات رئيسية[104] وهذه الاتجاهات هي:

1. موقف أول يرى أنه على القناعات الدينية أن تختفي من النقاشات العمومية السياسية، وتبقى في الحيز الشخصي، ومثَّل هذا الرأي رتشارد رورتي (Richard Rorty)، وهو رأي لا شكَّ أنه يواصل الموقف العلماني الكلاسكي المتطرف.

2 . موقف ثان يرى أنه على القناعات الدينية أن تظهر في النقاشات السياسية، ويعتبر هذا الرأي أن الدولة العلمانية وانطلاقا من مبدإ ومعيار الحرية الدينية لا يمكنها أبدا أن تُشَرْعن أو تفرض على المعتقدين بدِين معين ما يتعارض مع معتقدهم، ولذلك فإن مطلب اللجوء فقط إلى المبادئ العلمانية فيه تضييق على المواطن المتدين، وغير مشجع على الاندماج في الحياة العلمانية العامة. ويمثل هذا الاتجاه فيلسوف الدين نيكولاس وولترستورف (Nicholas Wolterstorff)، والتيولوجي المنهجي استانلي هاويرواس (Stanley Hauerwas). وينسجم هذا الرأي إلى حد ما مع بعض أوجه فكر ومواقف تيار الإسلام السياسي العربي.

3. موقف ثالث يرى أن القناعات الدينية يمكن أن تظهر في الحوارات السياسية، لكن بشرط أن تتحدد وتنحصر في الدعاوى أو الأقوال التي هي غير مُتعلقة بالدين سياسيا، ويمكن فهمها بالعقل. ويمثل هذا الرأي يورغن هابرماس وجون راولز وروبرت أودي (Robert Audi). وهذا الرأي هو الذي يؤسس للدولة «ما بعد العلمانية».

4. ونرى هنا إمكانية إضافة عتبة رابعة، نميز فيها موقف تشارلز تايلور الذي يؤكد على أهمية الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الخاصة للخطاب الديني عند عقلنته في النقاش العمومي، لضمان تحول جذري من «العلمانية» إلى «الحيادية الكاملة». فهو يرى ضرورة أن تُسمى نوع العلمانية التي يُريدها هابرماس بـ«الحيادية»[105]. وهذا الرأي يفتح وفق اشتراطات ومتطلبات سياقية أفق تأسيس «الدولة المحايدة»، الممكنة والمقبولة في اجتماع سياسي أصيل.

ومن أجل أن يكون حضور الدين في النقاش العمومي السياسي مشاركا في صياغة وضع مقبول، فقد نبه راولز إلى ضرورة أن يخضع المواطنون سواء كانوا متدينين أو غير متدينين وبقناعة حقيقية لنظام سياسي يُحقق الإجماع، وعدم اعتبار ذلك شرا ضروريا، ولذلك فإن «الآراء الدينية يمكن قبولها

104 ـ عبد الجليل أميم: مرجع سبق ذكره، ص، ص 1 ـ 3.(بتصرف).

105 ـ راجع هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص، ص 65 ـ 112.

لكن بشرط أن تكون لها قرائن سياسية، أي أن لا يكون قبولها يرجع إلى كونها دينية؛ بقدر ما يستند إلى قرينة اتفاق الدين والسياسة حول قضية ما»[106].

وفي هذا الإطار يسعى هابرماس إلى تنشيط عقل تواصلي في النقاش العمومي، يتأسس على ضرورة أن يتسامح المؤمنون تجاه اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين، وأن يُثمِّن غير المؤمنين اعتقادات المؤمنين. وانطلاقا من ذلك حاول العمل على تحقيق إمكانية دخول العلمانيين والدينين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصلية. ومن أجل ذلك وضع تساؤلات مثلت مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول حوار سليم، لتكون شروط استفهامية تحكم الحوار وتوضح قواعده وأسسه، وهي:

1. هل أن العلمانيين قادرون على التسامح، وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني، بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين.
2. هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا أن كثيرا من ثوابت العلمانية المفاهيمية مدينة (من دَيْن) للدِّين بأصلها؟
3. هل أن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائما ذو اتجاهين؟[107].

وتَنْبَنِي منطلقات هذا الحوار عند هابرماس في إطار ما يسميه بالفكر ما بعد الميتافيزيقي على خلفيتين هامتين هما:

1. خلفية الشروط النظرية لأي حوار تواصلي كما حدَّدها في نظرية العقل التواصلي، وعمقها كارل أوتو آبل (Karl Otto Apel). وتأخذ أخلاقية الحوار عندهما بعين الاعتبار حقيقة أن ليس هناك قرارات سابقة لوضعية تداولية، ولا تقر بحقيقة مطلقة، ولا تسوّغ لوضع اختير مسبقًا، وإنما تسعى للوصول المشترك إلى قرار مقبول من لدن المتحاورين مناصفة. وهذا النقاش هو نقاش حقيقي وواقعي، ويدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر؛ كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي[108].

106 ـ عبد الجليل أميم: مرجع سبق ذكره، ص 3

107 ـ علي عبود المحمداوي: هابرماس والمسألة الدينية: الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني، ضمن علي عبود المحمداوي (تحرير): يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، (الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013)، ص 258.

108 ـ عمر مهيبل: تقديم، كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005)، ص 6

2. خلفية مسار انفتاح الدِّين على العقلنة التي حددها في الشروط الثلاثة المتعلقة بمعالجة «التنافر المعرفي بين الأديان»، و«قبول سلطة العلوم»، و«قبول سلطة دولة الحق»، باعتباره ما يحفظ منزلة الدين الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية»[109]، ويُحقق دمج الدين في الدولة ما بعد العلمانية.

وقد جاء تعميم الدين مرتبطا بعودته لحقل النقاش العمومي في أوروبا بعد فترة طويلة من التغييب، ليلعب دورا موازيا في كل أبعاد الفضاء العمومي الأخرى. وإذا كان حضور الدين في العالم العربي والإسلامي ظل قائما بشكل مُهَيْمن إن لم يكن أحاديا في الفضاء العمومي، فإن حيثيات حضوره الراهن في الفضاء العمومي داخليا وخارجيا يجب أن يَبْحث عن طرق الاستفادة من آليات تنظيم هذا الحضور؛ في ظل دولة ديمقراطية تسعى إلى أن يكون حضور الدين فيها حضورا ديمقراطيا، وتريد القطع مع ما كان سائدا من طرق حضوره، والذي كان يَتَّمُّ وفق مقتضيات الفهم الغير تحديثي للدِّين، ووِفْقَ تَرسُّبات فكرة شبيهة بفكرة الدولة الدينية، وذلك من أجل ضمان تحقيق حياة دينية وسياسية سمحة، تنظمها دولة محايدة عادلة.

الخاتمة

يقود النظر في مسألة حضور الدين في الاجتماع السياسي العربي المعاصر، وشكل الدولة الوطنية المُنبثقة عنه إلى: ضرورة مراجعة الكثير من الأبعاد المفهومية في الفكر السياسي العربي قديما وحديثا في طرحه لعلاقة الدين بالدولة، وعلاقة الديني بالسياسي، وذلك من أجل إحداث نقلة فكرية تُنمي رؤية حول مفهوم «الدولة المحايدة»، التي تُحَقِّقُ ـ بموقفها المُتسامح تجاه تعدد الأديان والثقافات ـ تجاوزا لنمطي الدولة الدينية والعلمانية. فقد بدا أن الدولتين العلمانية والدينية فشلتا في تحقيق الإجماع المنشود، لما احتفظتا به في بُنْيَتَيْهِما وخِطابَيْهِما من عناصر مُرْبِكَةٍ لمقتضيات الاجتماع المقبول؛ في المجتمعات العربية والإسلامية، تلك المجتمعات الغنية بتعددها الثقافي واللغوي والديني والطائفي والمذهبي والطرقي، والموجودة في محيط إنساني أكثر تعددا واختلافا ومترابط في الآن نفسه ترابطا عميقا وشديدا. وتؤكد مقتضيات هذه المحاولة النظرية حول «الدولة المحايدة» أن: البحث عن صيغة «الدولة السمحة دينيا» بما هي الدولة المثلى المطلوبة في الاجتماع السياسي العربي يَبقى هدفا منشودا منذ مشروع «المدينة الفاضلة» عند الفارابي وحتى تصور نموذج دولة «كازانستان» الخيالية عند جون راولز[110].

109 ـ عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 119.

110 ـ يتكلم جون راولز في كتاب "قانون الشعوب" عن أمل قيام دولة كازانستان الممكنة واقعيا ومنطقيا، وكازانستان هي دولة خيالية

قائمة المصادر والمراجع

1. الكتب:

- إبن تيمية: السياسة الشرعية في صلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، مكة، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- إبن خلدون: المقدمة، ج1، تحقيق وتقديم وتعليق عبد السلام الشدادي، ط 1، الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م.
- آصف بيات: الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة وتقديم أحمد زايد، ط1، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد 2420، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014م.
- أمانويل كانط : مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1952م
- أمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، كولونيا، آلمانيا، منشورات الجمل، 2002
- إيمانويل كانط: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية، دراسة وتعريب زهير المديني، ط1، صفاقس، دار نهى للطباعة والنشر، ماي / 2012م
- برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة رقم 364، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو 2009م.
- تركي علي الربيعو: الحركات الإسلامية في المنظور الخطاب العربي المعاصر، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م.
- جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل محمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007م.
- خوسيه كازونوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005م.
- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

لشعب هرمي سلمي مسلم، وتتسم هذه الدولة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وفيها تسامح كبير تجاه الأديان الأخرى، ولا تحمل مشروعا إمبراطوريا يحلم بغزو الآخرين، على الرغم من أن دستورها لا ينصُّ بشكل صريح على فصل الدين عن الدولة. يراجع في ذلك جون راولز: قانون الشعوب: وعود إلى فكرة العقل العام، مرجع سبق ذكره، ص ص 97 ـ 112.

- راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط 2، بيروت/ لبنان، الدوحة/ قطر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، 2012م.
- ريكاردو لاغير فال: تمثلات الدين في الدولة العلمانية: الجوالي المسلمة في الغرب، ضمن: سعد الدين إبراهيم (محرر): الدين والدولة في الوطن العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013م.
- زكي ميلاد: الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ط1، بيروت، الانتشار العربي، 2010.
- سعيد بن سعيد العلوي: دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.
- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2000م.
- عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان، القاهرة، دار المعارف، 1999م.
- عبد الاله بلقزيز: العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، ط 1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير، 2007م.
- عبد الإله بلقزيز: الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر نظريا وتاريخيا واستشرافا، ضمن: سعد الدين إبراهيم (محرر): الدين والدولة في الوطن العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2013م.
- عبد الله إبراهيم الطريقي: التعامل مع غير المسلمين: أصول معاملاتهم واستعمالهم في الفقه، ط 1 الرياض، دار الفضيلة، 2007م.
- عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، محمد المصباحي (منسقا): فلسفة الحق عند هابرماس، الدار البيضاء، مطبعة دار النجاح الجديدة، 2008م.
- عبد المجيد الشرفي: الاسلام والحداثة، ط 2، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991م.
- عبد الوهاب المسيري: مصطلح العلمانية، ضمن العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات القرن، رقم 3045، ط 1، دمشق، دار الفكر، سبتمبر 2000م.
- علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2، لندن، دار كوفان، 1994م.
- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م.
- علي عبود المحمداوي (تحرير): يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013م.
- فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير، ط 1، الدار البيضاء،

المركز الثقافي العربي 2005م.

- كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005م.
- مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
- محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الساقي، 1996م.
- محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، الجزء الأول، ط 1، تونس، سراس للنشر، 2007م.
- محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط 6، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
- محمد بوبوش: العلاقات الدولية في الإسلام، ط 1، دمشق، دار الفكر، 2009م.
- محمد عابد الجابري: الدولة والدين وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية 29، (قضايا الفكر العربي 4)، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 1996م.
- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، آذار 2001م.
- مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004م.
- وائل بشارة حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تشرين الأول / أكتوبر 2014م.
- يورغين هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، ط 1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006م.
- يورغين هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، ط1، بيروت، دار التنوير، 2013م.

2. الدراسات والبحوث المحكمة:

أ . الدوريات والمجلات

- محمد بن المختار الشنقيطي: الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، العدد1، الدوحة/ قطر، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2014م.
- مصدق الجليدي: بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني، مناقشة لأطروحة «الدين في الديمقراطية» لمارشيل غوشيه، المستقبل العربي، العدد 366، آب / أغسطس، 2009م.

- مصطفى بن تمسك: إحراج الهوية في النقاش الانغلوسكسوني المعاصر: مأزق أسس الليبرالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140 ـ 141، ربيع ـ صيف 2007 ، باريس، مركز الإنماء القومي، 2007م.
- منوبي غباش: راهنية فلسفة السّلم من النظرية إلى فضاء الاحتجاج، مجلة الفكر العربي المعاصر، الستة 77، شتاء 2006، العدد 134 ـ 135، باريس، مركز الإنماء القومي، 2006م.

ب. المواقع الألكترونية:

- عبد الجليل أميم: الدين والعقل العمومي: في أهمية المعتقد عند هابرماس، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، قسم العلوم الانسانية والفلسفة، بتاريخ: 08/ يناير/ 2014م)، http://mominoun.com/articles/1947.
- فريد لمريني: الدولة المدنية: تدقيقات مفاهيمية، الرياط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ 04/ أغسطس/ 2014م. http://mominoun.com/ articles/2001
- محمد مسعد العربي: الدولة العلمادينية دراسة نقدية، ضمن مفهوم الدولة «الدولة الإسلامية» «دولة الخلافة» (مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر)، ملف بحثي، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، بتاريخ 29ـ 01ـ 2015م). http://mominoun.com/ articles/2161.
- مصطفى علوي: فصل الدين عن الدولة من منظوري علم الاجتماع ولائكيه الاعتراف مشلين ميلو مثالا، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، بتاريخ: 03 / ديسمبر/ 2014م). http://mominoun.com/articles/2193.

الدولةُ والتراثُ:
دراسةٌ في علاقة التراث السياسي الإسلامي بتلقي مفهوم الدولة الوطنية

نبيل فازيو*

ملخص:

ليست هذه الدراسةُ أكثر من محاولةٍ لفهم العلاقة القلقة التي ما انفكت تجمع الوعي السياسي العربي-الإسلامي بتراثه السياسي، كما بالفكر السياسي الحديث والمعاصر. لذلك يُمكن اعتبارها إسهاما في صياغة جوابٍ عن سؤال ما يزال يؤرق ذلك الوعي؛ هل يمكن للتصور التراثي للدولة أن يفيدنا، اليوم، في بلورة فهم معقول لمفهوم الدولة في البلاد العربية؟ يبدو السؤال، لأول وهلة، أدخل في باب المسائل الإيديولوجية منه في باب القضايا المعرفية، التي يمكن للبحث الفلسفي أن يتصدى لتحليلها. وهذا أمر يمكن تفهمه بالنظر إلى استدعائه الكثيف من طرف المحتقلين لمجال الفكر السياسي العربي، لاسيما في ظل تضخم المقاربات الإيديولوجية التي أعملوها في تحليله واجتراح جواب عنه، من مدخل صهره، حيناً، في سؤال العلاقة بين السياسة والدين، وأحيانا أخرى، في مسألة تضمن التراث السياسي لتصور ثيوقراطي أو مدني للحكم. فضلنا، خلافا لذلك، أن نقيم مقاربتنا لهذا السؤال «بعيداً» عن الصخب الإيديولوجي المستعر حولها في جغرافيا الفكر العربي الحديث والمعاصر، وقد كانت أولى خطواتنا في ذلك تعليق كثيرٍ من الأحكام التي رسختْ في ذهن الباحثين عن التراث السياسي الإسلامي، محاولين فهمه في السياقات الحاكمة لعملية نحت مفاهيمه وتصوراته، وهو الأمر الذي أسعفنا بِتَبَيُّنِ القيمة الفكرية لهذا التراث، كما ببعض ملامح تخومه النظرية والتاريخية.

بيد أن محدودية التراث السياسي لا تعني، مطلقا، موتهُ ولا انسحابه من مشهد الثقافة السياسية؛ إذ كان ولا يزال عنصراً فعالاً في صياغة المشروعية السياسية. ميزنا في التراث السياسي الإسلامي بين

* باحثٌ في الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية – المغرب.

قطاعين اثنين نحسبها الأكثر دلالة على القول السياسي التراثي؛ الفقه السياسي أولا، وأدب النصيحة ثانيا. خلف التمايز بين الخطابين يثوي تقابلٌ بين ضربين من التسويغ والشرعنة؛ ارتبط الأول منهما (الفقهي) بالموقف المعياري الذي ينتهل سبب وجوده من المقدمات الشرعية، ويتقدم أصحابه إلى مشهد الثقافة السياسية باعتبارهم ورثة الأنبياء؛ فهم الأوصياء على الشرع وإمضاء السياسة على مقتضاه. في حين ارتبط الموقف الثاني (الآداب السلطانية) بالتصور الطبيعي الذي عبر عنه مفهوم الملك. ويبقى السؤال؛ كيف أثر التصور المتضمن في هذين الموقفين عن الدولة في تلقي الفكر العربي الحديث لمفهوم الدولة الوطنية؟ وهل استطاع الفكر العربي السياسي الحديث القطع معه؟ نجيب عن هذا السؤال بالنفي. فرغم مظاهر استدعاء مفاهيم الفكر السياسي الحديث، ورغم لجوء النهضويين والإصلاحيين إلى القاموس السياسي الحديث في توصيفهم للدولة الوطنية، إلا أن طيف التراث السياسي ظل يجثم على وعيهم، وهذا ما يفسر هذا التساكن الغريب، في اعتقادي، بين مفاهيم سياسية حديثة (الحرية، السلطة، الدولة، العدالة...الخ) وأخرى تنتمي إلى التقليد التراثي (الملك، العدل، السلطان...الخ)؛ صحيح أن الإصلاحيين ما ترددوا في إظهار قيمة الفكر السياسي الحديث قياسا بنظيره التقليدي، غير أن عملهم ذاك لم يكن كافيا بتصفية الحساب مع هذا الأخير على نحو يضمن عدم إحيائه من طرف خصوم الدولة الوطنية من جديد.

مقدّمة:

ما يَزالُ الفكر الإسلامي المعاصر غير قادرٍ على الحسم، بشكل نهائي، في سؤال علاقة تراثه السياسي، المتحدر إليه من تجربته التاريخية أساساً، بالمنظومة النظرية التي أنتجها الفكر السياسي الحديث، والتي غالباً ما نُظر إليها بحُسبانها نموذجاً تاريخياً ونظرياً يُمكن استلهامه في بناء الحداثة السياسية بالنسبة إلى الوعي السياسي الإسلامي اليوم. ليس مرد «حالة التردد» هاته إلى ما انتهجه الباحثون المسلمون من منطقٍ تقليدي في تعاملهم مع تراثهم السياسي، ولا إلى رسوخ نزعة تقليدية استطاعت إنعاش التراث السياسي وصَيرتْه أفقاً في إطاره تم تلقي كثيرٍ من عناصر الفكر السياسي الحديث ومفاهيمه، مادمنا نجد، بين مفكري الإسلام المحدثين، من آثر الانفتاح على مناهج البحث الحديثة واستثمرها في تحليل ذلك السؤال وفض شفراته، بل ومن صدع جهراً بضرورة القطع مع التراث السياسي الإسلامي والخروج من انغلاقه[1]. كما أن حالة التردد تلك لا تفسر، فقط، بتغول طوبى الخلافة وانبعاثها، بين الفينة والأخرى، في أمشاج الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وإنما مردها، بالأحرى، إلى اختزال إشكالية العلاقة بين التراث السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث في جانب واحد منها، تُمثِل له علاقة السياسي بالديني في الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر. لا

1 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2001، ص. 105.

تنطبق هذه الملاحظة على الباحثين المسلمين الذين لهثوا وراء حلم الخلافة وانبعاثها فحسب، بل إنها تنسحب، بالتَبِعة، على الباحثين الغربيين الذين قاربوا القضية السياسية في الفكر الإسلامي انطلاقاً مما رسخ في ذهنهم من ملامح الباراديغم الغربي الحديث، وما صدروا عنه من تصورٍ تقدميٍ لتاريخ الفكر السياسي، جعلهم «يؤمنون» بأن مسار التقدم يفرض الاعتراف بأن نموذج الحكم في الإسلام لم يكن بالبعيد عن ذاك الذي أفرزته العصور الوسطى المسيحية، والذي كانت فكرة «مدينة الله» و«التفويض الإلهي»[2] خير تجسيدٍ له[3]. وهو ما يعني، بالضرورة، أن تحصيل أسباب الحداثة السياسية يقتضي، في نظر هؤلاء، ارتياد الدرب نفسها التي سلكها العالم الغربي في هذا الشأن؛ درب العلمنة والتحديث السياسي والدولة الوطنية.

أولاً؛ في طرح المسألة السياسية.

ساق الباحثون من نصوص الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي ما يكفيهم من الأمثلة والدلائل، ظاهرياً على الأقل، لإثبات طرحهم هذا. ونحن، ولئن كنا لا نرفض ما انتهوا إليه من نتائج جملة وتفصيلاً، ولا نعترض على إصرارهم على ضرورة استيعاب مكتسبات المفهوم الحديث للدولة والخروج من التصور التراث للاجتماع السياسي، فإننا نعتقد أن طرح إشكالية علاقة التراث الإسلامي بمكتسبات الفكر السياسي الحديث ومفهومه عن الدولة الوطنية بهذه الطريقة، التي تختزلها في قضية العلاقة بين السياسي والديني، ينم عن «انزلاقٍ» بتلك الإشكالية إلى مستوىً من المقاربة لا يُمكنه استيعاب عناصرها النظرية والتاريخية كافةً. ونزعم، في مقابل ذلك، أن المقارنة بين المنظومتين ينبغي أن تتم على مستوى تصور كل واحدة منهما للدولة وجهازها من جهة، ولطبيعة المجال السياسي المترتب عليها من جهة أخرى. ولنا على ذلك أدلة ثلاثة نحسبها الأوقع في هذا الباب؛

أ. فمن جهة أولى، يُمكن أن نُلاحظ أن التراث السياسي الإسلامي لم يكن نسخة مطابقة لنظريه المسيحي على نحو ما يمكن أن نستشفه في متن فيلسوف مسيحي كالقديس أغستين[4]، رغم انتمائهما معاً إلى العصور الوسطى واشتراكهما كثيراً من المفاهيم الرئيسة، من قبيل مفهوم المُلك، والعدل، ومنظومة العقاب وعلاقته بالشريعة، ورغم ما يمكن أن يلاحظه المرء من تشابهٍ بينهما على مستوى الروافد النظرية التي انتهلا منها ترسانتيهما المفاهيمية، من قبيل المرجعية الفارسية (حضور نموذج

2 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، الطبعة الخامسة، 2009، ص. 173.

3- Bertrand Badie, Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, Paris, Seuil, 1997, p.42.

4 - Ernest Cassirer, Le mythe de l'Etat, Paris, Gallimard, 1993, p. 119.

كتب مرايا الأمراء)، والبيزنطية (على مستوى نظام الخراج والضرائب)[5]، والتجربة الدينية التوحيدية التي أفضت، هنا وهناك، إلى تكريس تصورٍ عموديٍ عن السلطة والنفوذ كما لاحظ محمد أركون في هذا السياق[6]. لا يكفي هذا التشابه «الظاهري» للحكم على التراث السياسي الإسلامي بالعقم ومجافاته لكل مفهومٍ حديثٍ للدولة، كما لا يكفي ذلك للحكم عليه بالخلو من كل تصورٍ للدولة على نحو ما يزعم وائل حلاق[7]، طالما أن «فكرة» الدولة (ولا أقول مفهومها) إنما هي ضرورة يفرضها الاجتماع السياسي أكثر مما هي مفهومٌ مجرد، ومن الصعب الادعاء بأن أشكال التنظيمات السياسية السابقة للحداثة لم تكن ترقى إلى مستوى الدولة، أو أنها لم تتضمن، على الأقل، عناصرها الرئيسية كالتنظيم الإداري وتوزيع السلط على نحو ما لاحظ بورديو عن حق في هذا الباب[8]. يفتح الباحث كتاب أبي يعلى الفراء الأحكام السلطانية[9]، فيسترعي انتباهَه الجهدُ الذي بذله هذا الفقيه في فهم عملية توزيع السلطة داخل مكونات الدولة وأجهزتها، التي اشتق لها أحكامها الشرعية من منظور الفقه الحنبلي. يعتقد الباحث، للوهلة الأولى، أن الأمر يتعلق بمجرد تنقيب في ذلك الفقه عن أحكام تمكنه من إسباغ الشرعية الدينية على مؤسسات الدولة ووظائفها، غير أنه سرعان ما ينتبه إلى أن رهاناً خفياً يحكمُ تصور الفقيه لعملية التوزيع تلك؛ فهاهنا وعيٌ بالحاجة إلى إضفاء المشروعية اللازمة على الدولة وأجهزتها، التي لم تكن من إنتاج المسلمين، وإنما اكتشفوها في غمار توسعهم الحضاري في بلاد الحضارتين الفارسية والرومانية؛ وهاهنا إدراكٌ لطبيعة وظائف الدولة ولرسميتها (على حد تعبير بيير بورديو)[10] على نحو ما يُمكن أن نستشف من تمثل الفقيه لأحكام الوظائف السلطانية كولاية المظالم والقاضاء والحسبة، كما لنظام العقوبات والحدود[11]، ولآليات رقابة الدولة على الاجتماع الإسلامي (باعتبارها سلطة فوق السلط كما يقول بورديو)[12]، وهو ما يأذن بالقول إن كتاب الأحكام السلطانية لم يكن يجهل «حقيقة» الدولة وضرورتها بالنسبة إلى الاجتماع والأمة المسلمة، رغم كل ما يمكن أن يُقال عن غياب مفهوم السيادة (أو انعدامه) عن

5 - Jonathan Berkey, The formation of Islam, religion and society in the near East 600-1800, Princeton, 2003, p. 125.

6 - Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve, 1984. P. 156.

7 - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص. 181.

8- P, Bourdieu, Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992 Paris, Seuil, 2012, p, 335.

9 - أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2000.

10 - P, Bourdieu, Sur l'Etat, p. 78.

11 - القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، بيروت؛ منشورات الجمل، 2009، ص. 192.

12 - P, Bourdieu, Sur l'Etat, p. 311.

الأفق الذي تناول فيه الفقهاء قضية الدولة والأحكامها، ورغم واقع التفتت الذي على ضوئه كتبوا ما كتبوه عن الدولة ومؤسساتها، والذي يجعل من الصورة التي قدمتها كتبهم عنها مجرد نموذجٍ ذهني أكثر مما هي انعكاسٌ مطابقٌ للواقع السياسي والتاريخي.

ما كان لهذه الرؤية التنظيمية للدولة إلا أن تُلقي بظلالها على مفهوم الحق ومنابعه، وسيكون من باب التزيد في القول إن الفقهاء ما تصوروا مصدراً آخر له غير الحق الإلهي، إذ الناظر في ما أقروا به من حقوقٍ للقاضي، أو لوالي المظالم أو للمحتسب، يلحظ أن كثيراً منها كان سليل السياسة ومقتضياتها، إن لم يكن عديم الصلة بالحق الإلهي[13]. وهذا من شأنه أن يُوسع فهمنا لوظيفة التسويغ التي اضطلعوا بها، والتي لا يمكن حصرُها في مجرد مد الحاكم بآليات شرعية لتبرير مواقفه وسياسته[14]. ولعل عبد الإله بلقزيز لم يجانب الصواب عندما صنف التجربة السياسية في الإسلام ضمن خانة الدولة المتوسلة بالشرعية الدينية[15]، نافياً عنها أن تكون دولة ثيوقراطية على النمط الآسيوي المسيحي، إذ الشرع وقوانينه يكادان أن يتعاليا على إرادة الحاكم، فيمسيان أفقاً معيارياً عليه أن يراعيه. كما أن القوانين المتضمنة في ذلك الشرع ليست كلها، على مستوى التشريع السياسي، ذات طابع ديني أُخْروي، وإنما هي نتيجة سعي الفقهاء إلى إيجاد أحكام شرعية لما طرأ من مستجداتٍ تدبيرية وسياسية، كما هو الشأن بالنسبة إلى أحكام الخراج ومنظومة العقاب.

ب- أما من جهة ثانية، فإننا نلاحظ أن الموقف العدمي من التراث السياسي الإسلامي لا يلحظ القوة التبريرية (التسويغية) التي مازال هذا التراث يحتازها في الحياة السياسية الإسلامية اليوم. فمن يُدقق النظر في تفاصيل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، في السجالات المستعرة عبر مساحات الاجتماع الإسلامي، كما في ردود الفعل التي ما انفك المسلمون يبدونها تجاه فكرة الدولة الوطنية والحداثة السياسية، يُمكنه أن ينتبه إلى انتعاش القاموس السياسي التراثي واكتساح مفاهيمه لمختلف طرق التسويغ والتبرير التي على مقتضاها تبنى مقبولية الدولة وتنحتُ تصوراتها، خاصةً بعد تصاعد مد الاسلام السياسي وصيرورته محدداً من محددات المجال السياسي الإسلامي[16]. تبدو مفاهيم الفكر السياسي الحديث غير قادرةٍ، من هذا المنظور، على تقديم فهمٍ معقولٍ لظواهر

13 - أنظر حديث الماوردي عن علاقة أحكام الحسبة بالشرع والعرف في؛ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]، ص. 300.

14 - Bernard Lewis, Le langage politique de l'Islam, in, Islam, Paris, Gallimard, p. 792.

15 - عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، بيروت؛ منتدى المعارف، 2015، ص.29.

16 - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001، ص. 9.

اختص بها الاجتماع السياسي الإسلامي وتشكلت في تربة تاريخه، كظاهرة الفتنة، التي مازالت تُطل على المجال السياسي الإسلامي وتعيدُ إلى الذهن مشاهد تداخل السياسي بالديني والقَبَلي في إنتاج معنى الدولة والسياسة في العالم الإسلامي اليوم[17]، كما تكثف تداولَ مفاهيم تراثية من قبيل المُلك، والحكم،، والغلبة، والعصبية، والعدل، في صَوْغ تمثل الأفراد لمفهوم السياسة ومجالها، مما يعني أن فهم راهن الاجتماع السياسي الإسلامي لا يُمكنه أن يتحصل من دون وعيٍ بالدلالات التاريخية والإشكالية لمثل تلك المفاهيم، وللتراث الذي تتحدر منه، من دون تأويلها خارج دائرة إشكالية علاقة السياسي بالديني في ذلك التراث، والتساؤل عن سر الكثافة الرمزية والقوة التسويغية التي ما تزال مفاهيمُ ورؤى التصور التراثي للسياسة والدولة تمتلكها في الراهن الإسلامي، رغم «واقع الدولة» فيه القائمِ على استقدام النموذج الغربي على مستوى مؤسسات الدولة وأجهزتها. إن حديث الباحثين عن أزمة مشروعيةٍ لازمتْ الدولة في التجربة الإسلامية منذ انصرام فترة النبوة، عن المقاومة التي تعيق بها البُنى التقليدية الشرعيةَ الديمقراطية التي يقوم عليها النموذج الحديث في الدولة[18]، كما عن انتعاش التسلطية في العالم الإسلامي بارتكازها على التقليد وتراثه السياسي[19]... الخ، كل ذلك ليس بالأمر المنفصل عن قدرة المنظومة التراثية على حيازة طاقة تسويغيةٍ كبيرة مكنتها من احتكار جزءٍ مهمٍ من سؤال المشروعية والشرعية في الاجتماع السياسي الإسلامي عبر التاريخ. من هنا حق لنا التفكير في التراث السياسي الإسلامي من مدخل التساؤل عن وظيفته الرمزية التبريرية[20]، وهو مدخل، ولئن كان يساحلُ إشكالية السياسي والديني في الاجتماع السياسي الإسلامي، فإنه لا يتطابق معها بالضرورة، وإنما يعي تمايزه عنها.

ج. كما يُمكن أن نشير، من جهة ثالثة، إلى أن مساءلة جاهزية التراث السياسي الإسلامي لتقبل منظومة الفكر السياسي الحديث ومفهومه عن الدولة الوطنية ينم عن رغبةٍ في معرفة ما إذا كان هذا التراث يقبل التمييز (حتى لا نقول الفصل) بين الدين والسياسة، أي ما إذا كان يتضمن رؤيةً إلى الحُكم قادرةً على استيعاب منطق التمييز بين الروحي والدنيوي كما قدمته أدبيات الفكر السياسي الحديث، التي انتهت إلى التمييز بين المجالين منذ ماكيافلي[21]. يفتح القارئ كتاب وائل حلاق الدولة المستحيلة، فيلفت انتباهه هذا النزوع الجارف إلى بيان المسافة التاريخية

17 - عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، بيروت؛ منتدى المعارف، 2013، ص. 183.

18 - عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشروعية، ص. 183.

19 - عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، بيروت؛ المركز الثقافي العربي،الطبعة الثانية، 2009، ص. 639.

20 - Hans Sandkuhler, Justice, droit et justification, Frankfurt, Peter lang, 2010, p. 16.

21 - Léo Strauss et joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, Paris, PUF, 1994, p. 327.

والنظرية التي باتت تفصل الدولة الحديثة، بالمعنى الذي حدده لها كارل شميت أساساً[22]، عن التراث السياسي الإسلامي. يرصد الرجل محدودية سردية الدولة الإسلامية وانحسارها التاريخي والنظري، في مقابل دفاعه عن سرديةٍ متناغمةٍ عن الدولة الحديثة وتيارها الجارف، فتكون النتيجة إقناع القارئ بتهافت السردية الأولى وتخارجها مع الثانية على مستويات عدة، من قبيل التقابل بين المجال السياسي، والأخلاق، والذات، وآليات العناية بها[23]، كما على مستوى تقابل البنيتين الميتافيزيقيتين الثاويتين خلف كل واحدة منهما[24]، بحكم التماهي الحاصل، في نظره، بين الشريعة والأخلاق، وعدم تفتق «السياسي» بمعناه الحديث في نموذج الدولة الإسلامية. وهذا يعني، بالتَبِعة، أن التمييز بين أخلاق الدولة وأخلاق الشريعة لم يكن في جملة الأمور المفكر فيها في التراث السياسي، وأن العقل الثاوي وراءه ظل غير قادرٍ على إدراك ذلك التمايز، بحكم ذوبانه في المُطلق وغفلته عن الممكن الذي هو منطق السياسة ومجالها[25]. ويكفي القارئ أن يقارن النتائج التي خلص إليها حلاق مع تلك التي سبق لباحثين مبرزين أن انتهوا إليها، كعبد الله العروي[26]، حتى يفطن إلى أن الباحث الفلسطيني يصدر عن الرؤية التاريخانية والتقدمية نفسها في إثباته التعارض، بل التزايل، القائم بين المنظومتين السياسيتين التراثية والحديثة.

لكن، هل يكفي إثبات قصور العقل السياسي التراثي عن تمثل مفاهيم الدولة الحديثة حتى نعلن موته وضرورة انسحابه من المجال السياسي العربي الإسلامي؟ ما العمل عندما يكون هذا العقل المُنحسر حياً بين ظهرانينا، يُبرر كل شيءٍ ويشحذ الأذهان والوجدان، ويزج بالفكر الإسلامي في أتون وعيٍ شقيٍ يتقدم إلى مشهد الأحداث في صورة الضحية، ويبعث فكرة الدولة الإسلامية في أعنف تعبيراتها، بل ويفرض أفقه التاريخي والنظري على كل فهمٍ أو تأويلٍ لمفاهيم الفكر السياسي الحديث، بما فيها مفاهيمُ الدولة الوطنية والديمقراطية؟ إن التفكيرَ في هذا السؤال هو ما يحملنا على القول إن الخروج من العقل السياسي التراثي لا يُمكنه أن يتم إلا من طريق دراسته ونقده، في ظل الوعي بامتداداته ومفعولاته اليوم، كما بخصوصية المواقع التي ينبغي على الباحث أن يطل منها على إشكالية العلاقة بين التراث السياسي ومفاهيم الحداثة السياسية.

22 - Carl Schmitt, La notion de politique, Paris, Flammarion, 1992, p. 59.

23 - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ص. 233.

24 - المصدر نفسه، ص. 278.

25 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997، ص.137.

26 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص. 143.

تروم هذه الدراسةُ الإسهام في مقاربة إشكالية العلاقة بين التراث السياسي الإسلامي، مُمثلاً في خطاب الفقه السياسي ومرايا الأمراء، بمنظومة الفكر السياسي الحديث والمعاصر على نحو ما عبرت عن نفسها في فكرة الدولة الوطنية. لم يأت اختيارُنا لهذين القطاعين النظريين محض صدفةٍ، بل كان ضرورةً أملتها مكانتهُما في نسق أنظمة القول التراثية في السياسة، ومفعولهما في توجيه تلقي الفكر الإسلامي الحديث لفكرة الدولة الوطنية، التي تبقى واحدةً من أعمق الأفكار التي استفزت الفكر السياسي الحديث وحملته على التفكير في الإفادة منها للخروج من وضعية الانحطاط. فبأي معنى يكون الفقه السياسي الإسلامي ومرايا الأمراء نموذجاً لقولٍ تراثي في السياسة من شأنه أن يُمكننا من فهم العلاقة القلقة التي تربط تراثنا السياسي بمكتسبات الحداثة السياسية؟ كيف تمثل هذان الخطابان فكرة الدولة والمجال السياسي، وهل في تمثلهما ذاك ما يعيق تلقي الحداثة السياسية التي راهنت على الجمع بين الحرية والدولة والعقلانية كما لاحظ العروي[27]؟ وهل يبقى الخروج من التراث السياسي الإسلامي شرطاً قبلياً لإدراك مستوى الدولة الوطنية والحداثة السياسية؟

ثانياً؛ القول التراثي في السياسة

أشار مؤلفو كتب الفرق الإسلامية، عندما اعتبروا أن الإمامة كانت أول ما نشأ حوله خلافٌ بين المسلمين[28]، إلى مركزية المسألة السياسية وصيرورتها محدداً من مُحددات الفكر الإسلامي برمته. يكفي المرء أن يطالع ما ألف في التراث الإسلامي عن السياسة وقضاياها حتى يتبين هذه الحقيقة؛ فسواء تعلق الأمر بالكلام، أو بالفقه، أو بالفلسفة، أو بالآداب السلطانية ومرايا الأمراء، أو بالكتابة التاريخية...الخ، فإن حضور الهاجس السياسي ظل سمةً مميزة لمختلف تجليات الفكر الإسلامي كما لاحظ الجابري[29]. يطرح هذا الوضع على الباحث صعوبةً منهجيةً لها أثرها الكبير في تحديد رؤيتنا إلى التراث وتحليل مفهومه عن السياسة والدولة هي؛ كيف يمكن أن نحدد «نظام القول» الأكثر دلالةً على تصور التراث السياسي الإسلامي للسياسة؟ واعتماداً على أي معيار يُمكن اعتبار هذا القطاع النظري أو ذاك الأكثر تعبيراً عن تمثل العقل السياسي الإسلامي لمفهوم السياسة؟.

بطرحنا لمثل هذه الأسئلة نكون قد نبهنا إلى ضرورة الوعي بالتمايز الحاصل بين ضروب القول التراثي في السياسة، بل وإلى تفاضلها من حيث فعاليتها وقدرتها على نحت حقيقة السياسة ومجالها. من بين ضروب القول تلك يمكن أن نستل اثنين نحسبهما الأكثر تأثيراً في تبلور العقل السياسي

27 - العروي، مفهوم الدولة، ص. 147.

28 - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت؛ المكتة العصرية، 1998، ص. 5.

29 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007، ص 7.

الإسلامي، بل وفي تحديد مساره وتشكله التاريخي أيضاً؛ فقه السياسة أولاً، والآداب السلطانية ثانياً.

أ. لهذا الاختيار «أسباب نزولٍ» تُفسره؛ سهمُ كل واحدٍ منهما، ابتداءً، في تشكل مفاهيم الفكر (العقل) الإسلامي قياساً بغيرهما من أشكال القول الأخرى؛ إذ لا يملك أحدٌ أن يُنكر أن كثيراً من تلك المفاهيم ظل ينهل من المرجعيتين الفقهية والسلطانية، على نحو ما يمكن أن نُلاحظه في مفاهيم رئيسة كالسلطان، والمُلك، والعدل، والعدالة، والجور، والانتصاف، والرعية...الخ، بل يمكن أن نذهب في إثبات مفعول هاتين المرجعيتين إلى حدودٍ بعيدةٍ نُقر فيها بما كان لهُما من أثرٍ «سلبي» في تلقي الفكر السياسي الإسلامي الحديث لمفاهيم الفكر الليبرالي[30]، منذ أولى نصوص النهضويين[31]؛ إذ دفَعَتَاهُ دفعاً إلى تأويلها على مقتضى الرؤية الحاكمة لهما.

ب. قوةُ حضور القول الفقهي والسلطاني، ثانياً، في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. أدى تفاقم أزمة المشروعية في المجال السياسي الإسلامي إلى ارتفاع الطلب على خطاباتٍ في السياسة من شأنها أن تُسعف الحاكم بما يحتاجه من رأسمالٍ رمزي يُضفي على سلطته القدر اللازم من المشروعية الدينية. وفي سياق اجتماعٍ سياسي يتبوأ فيه الدينُ مكانة رئيسة كالاجتماع السياسي الإسلامي، يصيرُ تأويل الدين واحتكار رمزيته جزءاً من عملية تأسيس المُلك كما لاحظ الماوردي[32] ومن بعده ابن خلدون[33]. لذلك كان من الطبيعي أن يُقبل صاحب السلطة على بضاعة الفقهاء في السياسة، باعتبارهم الأقدرَ على فهم النص الديني وتأويله؛ فهُم ورثة الأنبياء كما جاء في الأثر النبوي[34]، وفي تسخيرهم جليلُ خدمةٍ للسلطان السياسي ونفوذه. بيد أن الفقيه كان على بينة من أمر ما يحتازه من «رأسمالٍ رمزيٍ» يؤهله لأن يصبح صاحب سلطان يضارع، من حيث القوة الرمزية، سلطان الحاكم؛ إنه صاحب سلطة ثقافية على حد تعبير علي أومليل[35]، وقد عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[36] عن الصراع الذي خاضه أصحاب السلطة الثقافية مع السلطة السياسية في

30 - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة لفكر السياسي العربي، بيروت؛ دار الفكر المعاصر، 2000، ص. 83.

31 - المرجع نفسه، ص. 16.

32 - الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة؛ مكتبة الفلاح، 1983، ص. 70.

33 - ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993، ص. 160.

34 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003، ص. 61.

35 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2011، ص. 132.

36 - مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (وآخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص. 175.

التجربة السياسية الإسلامية[37]، لاسيما وأن الفقهاء أرادوا لأنفسهم أن يكونوا سدنة الشرع، بل وعملوا على الارتفاع به إلى مستوى «القانون» بغية ممارسة رقابةٍ على الحاكم كما لاحظ برنارد لويس، وبصرف النظر عن مدى مطابقته لواقع[38]. ولعلنا لا نجانب الصواب إذ نقول إن في جملة ما حال دون تماهي الدولة في التجربة الإسلامية بنموذج الدولة الثيوقراطية القديمة، هذا الدور الذي اضطلع به الشرع، بوصفه «قانوناً»، في فرض رقابةٍ معياريةٍ على السلطة وفعل الحاكم؛ إذ كان على الحاكم أن ينتبه إلى كثافة السلطة الثقافية التي يمثلها الفقيه، كما إلى رمزية الشرع في صوغ مشروعية سلطته السياسية، لذلك سيكون من الخطإ الاعتقاد أن الشريعة السياسية في الإسلام كانت مطابقةً لنظيرتها الثيوقراطية، القائمة على الحق الإلهي[39]. كما سيكون من مجانبة الصواب اختزالُ الوظيفة التسويغية، التي اضطلعت بها تشريعات الفقهاء السياسيةُ، في بُعدها التبريري فقط؛ إذ راموا من وضعها فرضَ نوعٍ من الرقابة المعيارية على الحاكم، وتسوير فعله السياسي بحدود الشرع وقوانينه. ليست كتب الأحكام السلطانية وحدها من تنضح بهذا الهاجس، فقد شاركتها إياهُ صنوفٌ أخرى من القول الفقهي في السياسة، ككُتب فقه الخراج[40]، القضاء، والحسبة، وتدبير بيت المال، والحدود. يجد القارئ في تلك الكتابات الفقهية معالم «رؤيةٍ معياريةٍ» إلى السياسة وتدبير شؤون الرعية، مدارُها على علاقة الحاكم بالمحكوم كما تتبدى في هذا المجال أو ذاك، غير أن الثابت في اختلاف مستوياتها كلها نزوعُ أصحابها إلى رسم الحدود الشرعية التي لا ينبغي على الحاكم تجاوزها في إمضائه أمور السياسة، وهذه مسألةٌ يجب التقاطها بكثيرٍ من التحوط والحذر؛ إذ بهذا الموقف المعياري يكون الفقيه قد سعى إلى إغلاق الباب أمام ما يبدو له عَسْفاً من طرف الحاكم في ممارسته للسلطة، لذلك ما كان صدفةً أن يصطدم الحاكم بالفقيه كلما تعلق الأمر بمحاولة الثاني تقييد الأول بقوانين الشرع. صحيح أن الحاكم استطاع أن يُجند كثيراً من الفقهاء لمَده بما يكفيه من المشروعية الدينية، بيد أن ذلك لا يعني، بالضرورة، أن عملية الشرعنة تلك لم تتضمن رؤيةً معياريةً إلى السياسة ومجالها، بل وتصوراً يعيد ترتيب أوضاع السلطة السياسية أيضاً، وهو ما نلمسه عند أكثر الفقهاء ارتباطاً بالسلطة الحاكمة كالماوردي وإمام الحرمين الجويني.

37 - أنظر تفاصيل الصراع بين المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية في؛ عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة؛ رؤية للتوزيع والنشر، 2010، ص. 95.

38 - Sheij Husain Al Fatah garcià, una exposicion del derecho Islamico, Historia del pensamiento y la doctrina juridica y teoria general de la ley Islamica, Bibliotéca Islamica Ahlo lbayt, 2003, p. 198.

39 - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص. 178.

40 - الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي، بيروت؛ دار الحداثة، 2009.

كان من نتائج هذا الصراع بين الفقيه والسلطان انتباهُ الأخير إلى قيمة خطابٍ آخر في السياسة، فضل أصحابُه صوغه في شكل نصائح للحاكم مدارُها على تأسيس المُلك وحفظه بغض النظر عن المقدمات المعيارية والشرعية التي فرضها الفقهاء على الحاكم. نشهد صوراً ونماذج من هذا الموقف في جل الأعمال المحسوبة على مرايا الأمراء. تكاد معطياتها أن تتشابه من فرط تكرار مفاهيمها واستعاراتها، بل ويحضر في توصيفها للمجال السياسي قاموسٌ يضرب بجذوره في أعماق التجربة السياسية المتاحة معرفتها أمام العقل الإسلامي في ذلك الإبان[41]، ويجعل من الحكم والمُلك مسألةً طبيعيةً[42] تتحددُ بعلاقات التدافع الطبيعي على احتكار السلطة والمُلك، كما ينظر إلى التراتب الاجتماعي بحسبانه ضرورةً طبيعيةً لا مهرب منها[43]. يتعلق الأمر بخطابٍ يُقدم ضرباً من المشروعية مغايراً لذلك الذي حاول القول الفقهي فرضَه على الحاكم. بل إن ابن المقفع، وهو صاحب سبق في التعريف بهذا الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، ما تردد في الاعتقاد أن حداثة عهد العرب بتجربة المُلك هي التي تقف وراء الأزمة المزمنة التي ألمت بدولتهم منذ الفتنة الكبرى[44]، وأن الأزمة تلك غير منفصلةٍ عن تصور المشروعية الدينية لمفهوم الطاعة، ويبدو أن وعيه بهذه المعطيات هو ما حمله على استلهام الإرث السياسي الفارسي في بلورة تصوره لعملية تأسيس الدولة، بما يقتضيه ذلك من إعادة نظرٍ في مفهوم المشروعية الدينية واحتكارها للمشروعية السياسية، كما في مفهوم الطاعة الذي نظر إليه من جهة حاجة الدولة العباسية الناشئة إلى تثبيت الاستقرار والقضاء على مشاهد الفتنة. رأى البعض في تصور هذا الكاتب تجسيداً للرؤية الاستبدادية التي تسربت إلى الوعي السياسي الإسلامي من روافده الفارسية، وكرست فيه منزعاً استبدادياً رشح على سطح مفاهيم كالطاعة والسلطان[45]، كما عبرت عنه استعارات خطاب المرايا التي انتهت إلى حد تشبيه الحاكم بالغيث والبحر، وأنزلته من الرعية مقام الولي من اليتيم[46]. بل إن باحثةً كجوسلين داخلية رأتْ في هذا الخطاب خير دليل على ما وسم السياسة في الإسلام من عبثيةٍ واعتباطية[47].

41 - الثعالبي، أدب الملوك، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 2005، ص. 55.

42 - Makram Abbés, Islam et politique à l'âge classique, paris, PUF, 2009, p. 47.

43 - ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص. 23.

44 - ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت؛ دار بحار، 2009، ص.60.

45 - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999، ص. 201.

46 - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، بيروت؛ المركز الإسلامي للبحوث، 1987، ص. 214.

47 - أنظر تحليلها لحديث أصحاب المرايا عن حدث إبادة الخليفة الرشيد للبرامكة في؛ J, Dakhlia, l'empire des passions l'arbitraire politique en Islam, Paris, Aubier, 2005, p. 15-16.

ما كان صدفةً، إذن، أن يُجْبَه خطاب المرايا بكثيرٍ من الرفض من طرف البيانيين (كالجاحظ وابن قتيبة)، وأن تُعرِض عنه جمهرةٌ من الفقهاء، قبل أن يعيد بعضهم اكتشاف أهميته من جديد، تحت ضغط الأحداث السياسية وأيلولة الحُكم في الإسلام إلى مُلكٍ طبيعي لسبب أزمة دولة الخلافة؛ إذ موقفُ الرفض ذاك يشي بوعي أصحابه بمجافاة روح «مرايا الأمراء» لرغبة الشرع في ممارسة رقابةٍ معياريةٍ على السلطة والفاعلين في المجال السياسي برمته، رغم أن أصحابها ما انفكوا يرفعون شعار العدل ويعتبرونه قوام فعل السياسة[48]. كما أن إعادة اكتشاف أهمية المرايا من طرف الفقهاء، وإقدام بعضهم على التأليف في جنسها، كما هي الحال بالنسبة إلى الماوردي والطرطوشي[49]، يُعبّر عن انتباه العقل الفقهي إلى فعالية هذا الضرب من الخطاب السياسي، بل إن الماوردي لم يتحرج من توسل هذا الخطاب للتعبير عن تصوره لفكرة السياسة والإصلاح[50]، لِما وجد في تصوره للسياسة والتدبير من فعاليةٍ يمكن استثمارها في بناء فهم معقول للدولة وتدبيرها، وهو ما يؤشر على تغول رؤية المرايا في أمشاج الفكر السياسي الإسلامي، منذ أن وجدت لنفسها موقعاً في مساحات ذلك الفكر مع أعمال ابن المقفع وترجماته.

ج. على أن التقابل بين القول الفقهي في السياسة ونظيره السلطاني ما كان منحصراً في تصور كل واحد منهما للمشروعية، بل إن حيزاً كبيراً من ذلك التقابل مرده إلى تضمنهما رؤيةً إلى الدولة من حيث هي جهازٌ يحتكر العنف (الغلبة والقهر) ويسهر على تدبير شؤون الرعية؛ أي باعتبارها منظومةً من الأجهزة، والوظائف السلطانية، القادرة على سياسة شؤون الرعية واحتكار العنف داخل مساحات الاجتماع السياسي الخاضع لنفوذ الحاكم. باستشكال هذه المسألة يكون الفقيه، كما الأديب، قد نقل المسألة السياسية في الفكر الإسلامي من مستواها الكلامي، الذي اقتصر على النظر في المصوغات العقدية للمشروعية السياسية، إلى مستواها التشريعي والتدبيري، ليفتح كلٌ منهما، بطريقته، الباب أمام ضربٍ آخر من المشروعية يتعلق بمدى قدرة الحاكم على تدبير شؤون الرعية وتحقيق مصالحها، أي بما اصطلح عليه الفقهاء بسياسة الدنيا[51].

إن هذا البعد التدبيري في النظر إلى الدولة هو ما يميز القولين الفقهي والسلطاني عن القول الفلسفي في السياسية على نحو ما عرضه فيلسوف كالفارابي. واجه هذا الأخير أزمة المشروعية

48 - الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1988، ص. 43.

49 - الطرطوشي، سراج الملوك، بيروت؛ دار صادر، 2012.

50 - الماوردي، نصيحة الملوك، ص. 65.

51 - ابن جماعة، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003، ص. 17.

عينها التي فكر الماوردي في ظلها[52]، لكنه فضل التفكير فيها من وراء حجاب التراث الفلسفي الذي تلقفه[53]، رغم أن إشارته إلى الفقه في كتاب الملة تشي بأنه كان علي بينة من أمر التصور الفقهي للسياسة والدولة[54]. يتساءل كلٌ من الفارابي والماوردي عن نموذج الدولة الذي يقيم النظام ويدرأ الفتن، فينتهي الواحد منهما إلى تصورٍ للدولة لا يخلو من مثاليةٍ؛ يتحدث الفقيه عن دولة الخلافة التي انقضى عهدها منذ زمنٍ وما عادت سوى ذكرى عالقة في ذاكرة الفقهاء، في حين ينتهي المعلم الثاني إلى الحديث عن مدينةٍ فاضلة تُقابل كل ضروب المدن التي تنتمي إلى دائرة التاريخ والتدافع، كالمدن الضرورية، ومدن الخسة والكرامة والتغلب الخ[55]، وتختص بتحصيل السعادة باتصال القوة الناطقة بالعقل الفعال[56]. يتحدث كلاهما عن ضرورة أن تتأسس الدولة على العدل وأن تُساس بمبادئه، فلا يرى الباحثون في ذلك غير اعترافٍ، ضمني، بخلو واقع الدولة من أبسط مظاهر العدل وتجلياته[57]، وتكون النتيجة إقراراً، من جهتهم، بمثالية الموقفين معاً وبعدهما عن الواقع.

غير أن هذا الحكم إن كان يصدق على فيلسوفٍ كالفارابي، بحكم تمسكه بفهم أزمة السياسة انطلاقاً من مفاهيم ومقولات مستقدمةٍ من تراثٍ فلسفيٍ ضعيف الصلة بشرطها الاجتماعي والتاريخي، كما عن منظومة التبرير المعياري الحاكمة للاجتماع السياسي الذي كتب فيه مصنفاته الفلسفية والمنطقية الكبرى، فإن الحكم ذاك لا يصدق على ما ألفه فقيهٌ مهووسٌ بشرطه السياسي كالماوردي. يبقى الدليل الأفقع على ذلك أنه سرعان ما أخرج المسألة السياسية من اشكاليتها الكلامية وزج بها في إطارها التنظيمي والإداري. حينها بات على الفكر السياسي الفقهي أن ينظر إلى الدولة كتنظيمٍ إداري محض، تتوزع مؤسساتُه ووظائفه الإدارية (السلطانية حسب لغة الماوردي) وتجسدُ سلطَتَهُ السياسية. ينبغي أن نلاحظ، هنا، أن الفقهاء عمدوا إلى ضبط مقتضيات السلطة التي تحتازها كل وظيفة على حدة، صادرين في ذلك عن مسلمةِ مركزيةِ الإمامِ (الحاكم)، التي بدت للباحثين مدعاةً للاستغراب أمام مفارقتها لواقع التفتت الذي كتبَ في كنفهِ الفقهاءُ ما كتبوه عن الدولة وهندستها. كما أنهم راموا بناء تصورٍ منسجمٍ عن علاقة كل وظيفة سلطانية بغيرها من المؤسسات الناظمة للنسق الدولتي، وقد كان جوازهم إلى ذلك مفهوم الولاية الذي أسعفهم

52 - عبد السلام بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1997، ص. 41.

53 - M, Mehdi, La fondation de la philosophie politique en Islam, Paris, Flammarion, 2000. P.17

54 - الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص. 69.

55 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثامنة، 2002، ص. 122.

56 - المصدر نفسه، ص. 57.

57 - عبد الله العروي، من ديوان السياسة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009، ص. 40.

بتقديم فهمٍ معقولٍ لعملية توزيع السلطة داخل نسق الدولة وبين مختلف مؤسساته، كما مكنهم، بالتَبِعَة، من احتواءِ معطيات الواقع السياسي وجرها إلى حاضرة المشروعية السياسية..

كما يَحسُن أن نلاحظ أن الفقهاء ما اكتفوا باستشكال الدولة من حيث وجودها المؤسساتي فقط، وإنما انبروا يفكرون في السلطة السياسية وكيفية ممارستها من طرف القائمين عليها، وكل عينهم على الصورة التي يكرسها الفعل السلطوي عن الدولة في ذهن الأفراد المُمَارَسِ عليهم. يتبدى ذلك، بوضوحٍ، في حديثهم عن المهام ذات الصلة بالسلطة بما هي علاقةٌ يومية بين الحاكم والمحكوم، أي من حيث هي حقٌ في الأمر[58]؛ فهم لا يجدون صعوبة في ربط وظيفة الحسبة بمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فينظرون في طبيعتها كما في حدودها المعيارية التي ينبغي على المحتسب مراعاتها في ممارسته لفعل الحسبة. والمُلاحظة نفسها تقال عن وظائف أخرى كالقضاء والمظالم. هكذا يضعنا الفقهاء أمام هندسة للدولة تأخذ بعين الاعتبار مستويين اثنين من المسألة السياسية؛ مستوى المشروعية أولاً، ومستوى توزيع السلطة على مؤسسات الدولة وممارسة الفعل السلطوي ثانياً. وأعتقد أن إشارة فقهاء السياسة الأُوَل إلى سياسة الدنيا كجزءٍ من ماهية الإمامة، بل واقتصار المتأخرين منهم، كابن جماعة وابن تيمية، على حصر معنى الإمامة في هذا الجانب التدبيري الخالص، إنما كان تعبيراً عن تبلور نمط جديد من المشروعية خرج تدريجياً من جوف المشروعية الدينية التي اقتنع الفكر السياسي الفقهي، شيئاً فشيئاً، بأنها بعيدة المنال، وأن الاكتفاء بالدعوة إليها ليس من شأنه أن يحل أزمة مشروعية الدولة الإسلامية بقدر ما يزيدها عمقا وتغولاً.

د. لكن، أليست هذه هي عينُها «المُسلمة» التي انطلق منها أصحاب المرايا ولامَهُم عليها الفقهاء والبيانيون؟ ألم يحاول ابن المقفع أن يبني نمط المشروعية على سياسة الدنيا حتى من خارج دوائر المشروعية الدينية؟ يقتضي الجواب عن هذا السؤال الانتباه إلى المنحى الذي سلكه القول الفقهي في السياسة من لحظاته التأسيسية الأولى، مع كتاب القاضي أبو يوسف الحنفي، إلى كتابات المتأخرين كابن تيمية وابن القيم الجوزية، وهو منحى تنازل فيه الوعي الفقهي عن كثير من مقتضياته المعيارية ذات النفس المثالي، وأبدلها بأخرى أكثر واقعية وقدرة على احتواء معطيات الواقع وطوارئه[59]. في حديث القاضي أبو يوسف عن الوظائف السلطانية وتبعيتها لإذن الإمام[60] شيءٌ من ملامح الوضع السياسي الذي كانت تعيشه الامبراطورية العباسية زمن الخليفة الرشيد،

58 - ناصيف نصار، منطق السلطة؛ مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت؛ دار أمواج، 2001، ص. 326.

59 - رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997، ص.377.

60 - القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، ص. 192.

حيث الخلافة مؤسسةٌ قائمة بذاتها، وسلطة الخليفة ما تزال تحتكر غيرها من السلط الدولتية (Etatiques). كان بمقدور القاضي الحنفي أن يُقدم صورةً عن الدولة تقوم على مركزية الإمام، وكان بإمكانه، أيضاً، أن ينظر إلى جهاز الدولة باعتباره استمراريةً لسلطة الخليفة وآلية لتجسيد نفوذه على المناطق الخاضعة له، وهذه كلها حقائق صارت مجرد ذكرى في زمن الماوردي ومن سيعقبه من فقهاء. ففيما انصرف هذا الفقيه إلى التفكير في سبيل لإخراج الخلافة السُنية من أزمتها التي ألمت بها جراء تفتت نفوذ الخلافة، وأيلولتها إلى مجرد منصب رمزي يكاد أن يكون فارغاً من المعنى[61]، وفيما نضح كتابه الأحكام السلطانية بمعالم أملٍ في إصلاح أحوال الخلافة رأى النورَ مع مشروع الإصلاح السني القادري[62]، فإن اللاحقين عليه من الفقهاء لن يتحمسوا كثيراً لإمكانية إحياء نموذج الخلافة وإن هم استحضروه كمثالٍ معياري لتنبيه الحاكم إلى الشرع ومقتضياته. كانت تلك حال إمام الحرمين الجويني، وتلميذه الغزالي اللذيْن عاصرا المد السلجوقي وتحمسا لنجاحه في دفع الخطر الباطني الشيعي، كما كانت حالَ ابن جماعة الذي ذهب في الواقعية الفقهية إلى حدود بعيدة أقر فيها بأن الغلبة والشوكة تكفيان لعقد البيعة للمستبد والاعتراف به كإمام شرعي[63]، وهو ما يبعده عن أفق الماوردي الذي، رغم اعترافه بسلطة المتغلب المستولي، فإنه ميزها عن سلطة الخليفة وأبقى على تبعيتها الرمزية له. أما عندما يتعلق الأمر بابن تيمية فالمسألة أوضح بكثير؛ فأمام الخطر الأجنبي الذي طوق آخر ما تبقى من عواصم الخلافة السنية، كان على ابن تيمية أن يضطلع بمهمة شحذ الأذهان وحمل الناس على الجهاد ضد الخطر المغولي المحدق بدمشق، ومعه، تحديداً، تم الانتقال بالقول الفقهي في السياسة إلى مستوى السياسة الشرعية، وهو ما هو عليه من بُعدٍ عن نموذج الأحكام السلطانية الذي طوره الماوردي. مع ابن تيمية تغدو الإشكالية السياسية إشكاليةَ حدودٍ بالدرجة الأولى؛ تتراجع في كتاباته السياسية قضية مشروعية الإمام وشروط اختياره وعقد البيعة له، لتحل محلها إشكاليةُ سياسةِ الرعية، بما يقتضيه ذلك من تفكيرٍ في الولاية، وتفويض السلطة، وإقامة الحدود[64].

ينبغي أن نسجل، بكثيرٍ من التحوط، هذا الانزياح بالإشكالية السياسية في الفكر الفقهي السياسي الكلاكسيكي؛ إذ هو علامةٌ على نسبيته وقدرته على التقاط متغيرات الواقع وتأقلمه معها. قدم

61 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة؛ المطبعة الأزهرية، الجزء السابع، ص. 45.

62 - سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة؛ دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط؛ منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010، ص.69.

63 - ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص. 17.

64 - M, Abbés, Islam et politique à l'âge classique, op, cit, p. 126.

أصحاب المرايا قولاً سياسياً في السياسة، فلم يشعروا بالمفارقة التي يطرحها قولهم ذاك على الوعي السياسي الإسلامي بسبب انفصالهم عن منظومته التبريرية والمعيارية. أما الفقيه فقد كان عليه أن يراعي مقتضيات تلك المنظومة، وأن يُبوئها مكانةً مركزيةً في النسق الفقهي السياسي، لذلك ظل ذهنه ضحية ما يطرحه الواقع من مفارقات على رؤيته المعيارية، وكان عليه، بالتالي، أن يجتهد بكل الطرق لكي يجر الواقع إلى نسقه الفقهي، وهو ما استلزم منه، أيضاً، جر نسقه الفقهي إلى الواقع السياسي وطوارئه.

ثالثاً؛ دولةُ التراث.

الآن والآن فقط نتساءل؛ كيف تصور التراث السياسي الإسلامي، مُمثلاً في الفقه السياسي ومرايا الأمراء، فكرة الدولة، وما يحوم في فلكها من مفاهيم متضايفة معها؟

جرت عادةُ كثير من الباحثين على النظر إلى فكرة الدولة في التراث السياسي الإسلامي باعتبارها النقيض الأمثل لفكرة الدولة الحديثة. رأى فيها البعض خير نموذج لتركيز السلط بيد الحاكم والحيلولة دون تفتق فكرة الفصل بينها، في حين رأى آخرون خلافَ ذلك وطفقوا ينقبون في أدبيات الفقهاء عما يقيمون به الدليل على تضمن التراث رؤيةً للفصل بين السلط[65]. كما اعتبر البعض أن حديثنا عن الدولة في الإسلام، كما عن أي دولةٍ قبل العصور الحديثة، سيكون من باب التجوز ليس إلا[66]. غير أن تحليل الوظائف السلطانية والتنظيمات الدولتية التي وصفها الفقهاء في كتاباتهم، والمجال السياسي الذي وصفته كتب المرايا، من شأنه أن يرشدنا إلى تصور الفكر السياسي الكلاسيكي للدولة ولمجالها السياسي أيضاً، بعيداً عن كل حكم سلبي أو موقف عدمي من هذا التراث.

يقتضي منا هذا القولُ الوعيَ بالمعنى الذي أدركَ به هؤلاء عبارة الدولة، درءاً لكل سوء فهمٍ أو خلط بينه وبين معناها الحديث كما وصفته أدبيات الفلسفة والفكر السياسي منذ هيجل. من يدقق النظر في التحديدات المعجمية التراثية لكلمة «دولة» يلحظ مقدار ارتباط الكلمة بمفاهيم أخرى مساجِلة تارةً، ومتداخلةٍ معها تارة أخرى، خاصة منها مفهوم المُلك. نقرأ في كتاب الفروق لابن عساكر؛» الفرق بين الملك والدولة أن الملك يفيد اتساع المقدور... وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم... والدولة انتقال حال سارة من قوم إلى قوم. والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله

65 - حلاق، الدولة المستحيلة، ص. 250.

66 - براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014، ص. 65.

القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة»[67]. ونقرأ في لسان العرب؛ «الدَولة والدُولة؛ العقبة في المال والحرب»[68]. لا مرية في أن ما تشير إليه هذه التعريفات بلفظ دولة هو بعدها اللغوي الذي يفيد الدور والتعاقب، إنها «انقلاب الزمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسرور»[69]. يستعمل ابن خلدون مفهوم الدولة بهذا المعنى تحديداً عند وصفه لحركة التاريخ[70]، ويصطف إلى جانب تراث فكري يميز الدولة عن الملك. ويحسن بنا أن نلاحظ أن حديث مفكري الإسلام عن المُلك غالباً ما تم في ظل ربطه بالحاكم (الملك) وسياسته لمُلكه؛ فالمُلك، هنا، مفهومٌ لا يقال إلا بالنسبة إلى المَلك، بما يقتضيه ذلك من تسليمٍ بما لهذا الأخير من حقٍ في التصرف في مُلكه ومنع غيره من ذلك[71]. لذلك سيكون علينا أن ننتبه إلى أن أصحاب المرايا لا يستعملون مفهوم المُلك إلا من حيث هو مجالٌ لممارسة السياسة والتدبير[72]. هكذا، يشمل المُلك كل العناصر المكونة «للمجال السياسي» كما تصوره الفكر السياسي الإسلامي في ذلك الإبان، من حاكم وخاصةٍ وجُندٍ ورعية..الخ، لذلك اقترن الاستبداد به بالانتقال إلى حال السرور واليُسر[73]، في حين تشير «الدولة» إلى حركةٍ طبيعيةٍ حاكمة لسير التاريخ، وما كان صدفة أن يتحدث ابن خلدون عن أطوار الدولة وعمرها الطبيعي، إذ هو لا يعبر، بذلك، إلا عن فكرة راسخة في الثقافة العربية عن الدولة كتعاقبٍ للعصبيات في التاريخ[74].

نسجل، هنا، أن الباحث المعاصر يرتكب خطأً منهجياً عندما يبحث في لفظ «دولة» عما يضارع به مفهوم Etat الأجنبي، وسيكون من الطبيعي ألا يعثر فيها عما يقابل به المفهوم الحديث للدولة. يشير هذا الأخير إلى جهازٍ مؤسساتي محتكرٍ للعنف المشروع كما للحق في وضع الدستور والقانون[75]، وللسلطة السياسية أيضاً، وقادرٍ على ممارستها داخل حيزٍ جغرافيٍ معين، باعتبارها

67 - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص. 154، 155. ذكره؛ رضوان السيد في؛ الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 7.

68 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ص. 444.

69 - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد 14، ص. 245.

70 - ابن خلدون، المقدمة، ص. 122.

71 - نقرأ في موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين؛ "الملك؛ فحده التصرف. فعلى هذا يوصف غير الله تعالى بأنه مالك. ومنهم من قال؛ لا ملك في الحقيقة إلا الله تعالى(...)/ الملك لا يبطل بالترك والحق يبطل به حتى لو أن أحدا من الغانمين قال قبل القيمة؛ تركت حقي بطل حقه، وكذا لو قال المرتهن؛ تركت حقي في حبس الرهن بطل./ الملك قدرة على التصرف يثبتها الشارع ابتداء على التصرف". الدكتور رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998. مادة مِلك، ص. 1547.

72 - عنوان كتاب الماوردي؛ قوانين الوزارة وسياسة الملك، خير دليل على ذلك.

73 - ابن خلدون، المقدمة، ص. 129.

74 - علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005، ص. 203.

75 - Carl Schmitt, Théorie de la constitution, Paris, PUf, 1993, p. 132.

تجسيداً لسيادتها على مجالها السياسي. كما لا يستقيم المفهوم الحديث للدولة إلا ببروز مجالٍ سياسيٍ[76]، ونزعةٍ ذاتيةٍ يكون فيها مفهوم المواطن التعبير السياسي والأخلاقي عنها. وهذا يعني أن كلمة الدولة التراثية لا يمكنها أن تشير إلى هذا المعنى الحديث بحكم التعارض المبدئي بينهما؛ إذ فيما تشير الأولى إلى حركة الدوران والعود، وفيما تتضمن فهماً دورانياً للزمن، فإن المفهوم الحديث للدولة يقوم على الارتفاع بها إلى مستوى الاستمرارية في الزمن من خلال ربطها بالمؤسسات من جهة، وإخراج السلطة من بعدها الشخصي كما لاحظ فيبر من جهة ثانية. في مقابل ذلك، يقدم مفهوم الملك نموذجاً ذهنياً للحكم يستدعي الوعي بالبعد المؤسساتي والوظيفي للدولة، وهو أمرٌ يمكن أن يستشف من خلال التفكير في تصور الفقه السياسي للدولة كجهاز يتطلع بوظائف دولتية معينة، كما من تصور المرايا، والفقه المتأثر بها، لمفهوم الملك وسياسته، وفيما يلي بيان ذلك؛

1. دولة الفقهاء.

أ- استطاع الفقهاء، منذ الماوردي، الانتقال بالمسألة السياسية من مستواها الكلامي إلى مستواها التشريعي[77]، فأتت أعمالهم عبارةً عن أنساق تشريعية الغايةُ منها اشتقاق الأحكام الشرعية الضامنة لشرعية وظائف الدولة ومؤسساتها الكبرى، كما لمقبولية سلطتها السياسية والنفوذ الذي مارسته على الرعية. غير أن الانتقال ذاك لم يكن يعني الانفصال التام عن كل المقدمات الكلامية التي ظلت تؤطر فكر الفقهاء وأنساقهم السياسية، وما كان للماوردي، وهو الفقيه الأشعري، أن يعرض عن التصور الأشعري للإمامة على نحو ما نجده في كتاب الإبانة عن أصول الديانة، وما كان للجويني، أيضاً، أن يخرج عن إطار التصور السني للإمامة كما شرحه في كتابه الإرشاد. يتسلم الفقهاء، بذلك، إشكالية الإمامة من أفقها الكلامي قبل أن يزجوا بها في معمعة التشريع، فيستعملون اللغة نفسها التي أعملها المتكلمون في استشكال المسألة السياسية[78]، كما يطرحون أسئلة على صلة وثيقة بالمناولة الكلامية، من قبيل سُؤال وجوب نصب الإمام وعلاقته بالشرع والعقل. وليس بالعسير أن نلاحظ ما مارسوه من تكثيف لمنصب الإمام ووضعه في منزلةٍ مركزيةٍ ضمن أنساقهم التشريعية، مما يمكن عده رد فعل على حالة الترهل والضعف التي كانت مؤسسة الخلافة تعيشها في ذلك الإبان. يشدد الماوردي على الحاجة إلى الإمام، ويعتبر الإمامة «موضوعةً

76 - C, Schmitt, la notion de politique, op, cit. p. 42.

77 - سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة، ص. 59.

78 - يقول الجويني؛ "[إن] وجوب النصب [=نصب الإمام] مستفاد من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول"، الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص. 16. واضح أن لغة الجويني لا تختلف عن تلك التي تكلم بها المتكلمون عن مسألة الإمامة، كما نقلها القاضي عبد الجبار ومؤرخو الفرق الكلامية.

لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[79]، وهو بذلك يكرس المنظور السني الذي يُقر بضرورة قيام سلطة سياسية ضامنة لوجود الأمة والجماعة، والرافضة لحالة الفوضى التي تنشأ عن انهيار الدولة وتفتت السلطة، كما يعبر عن طموح إصلاح مؤسسة الخلافة الذي الهم الفكر السني وهو في حمأة الإصلاح القادري[80]. أعمل الفقهاء ما بحوزتهم من آليات تبريرية لبيان ضرورة نصب الإمام والحاجة إلى سلطته[81]، بل إنهم ذهبوا في ذلك إلى حد استدعاء تاريخٍ «متخيلٍ»[82] أقاموا به الدليل على استحالة وجود الأمة بمعزل عن الإمام والسلطة السياسية. وبصرف النظر عما يتضمنه هذا الموقف من وعيٍ إيجابي بالدولة عز نظيرُه في قطاعات الفكر الإسلامي الأخرى، فإن تشديدهم على ضرورة نصب الإمام عبر عن رفضهم، المبدئي، لواقع الخلافة ووضعها المزري بسبب تكالب الدول السلطانية على وحدتها السياسية. ما الذي يعنيه تكثيف مركزية الإمام في ظل هذا الشرط السياسي التاريخي؟ يعني ذلك، أساساً، رفضاً لسلطة الأمر الواقع ومحاولة لتنبيه المستبد إلى احتكار الخليفة (الإمام) لرأسمالٍ رمزي لا يستقيم الحكم من دونه.

يمكن أن نفهم، في ظل هذا الوضع، سبب لجوء الماوردي إلى شرعنة ولاية المستبد رغم إقراره بعدم جواز نصب إمامين، إذ المسألة ليست مجرد عناد مع التصور الشيعي للإمامة بسبب التهديد الفاطمي لدولة الخلافة فقط، بل إن الأمر يتعلق بمحاولة لجر واقع الاستبداد بالحكم إلى حاضرة المشروعية الدينية والسياسية، فيتم، وفق ذلك، إخراج حكم المستولي من الحظر إلى الجواز[83]، اعتقاداً منه أن التمييز في السلطة بين بعدها التنفيذي (التغلب والاستيلاء)، والرمزي (شرعية الخليفة وتجسيده للجانب الديني) يبقى الحل الوحيد لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من مؤسسة الخلافة. صحيح أن هذا الطموح يكاد أن يخبو عند إمام الحرمين الجويني، كما عند المتأخرين من الفقهاء كالبلاطُنسي وابن جماعة، غير أن ذلك لا ينفي أن لجوء الفقهاء إلى مفهوم الخلافة مكنهم من الخروج من أفق إشكالية الإمامة بمعناها الكلامي. ينبغي أن ننتبه، هنا، إلى أن الفقهاء كانوا على وعي بتمايز الإمامة كمنصب سياسي له مبرراته الدينية، والخلافة كدولة تنتظمها مجموعة

79 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]، ص. 5.

80 - سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف،2010، ص. 265.

81 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص. 150.

82 - أنظر حول هذه المسألة؛ نبيل فازيو، المشروعية والتبرير؛ جدلية السياسي والديني وسؤال المشروعية في الفكر الفقهي السني، مجلة النهضة، العدد السابع، 2014، ص. 60.

83 - الموقف نفسه نجده عند الغزالي الذي يبرر ولاية المتغلب انطلاقا من قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات". أنظر؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت؛ دار المنهج، 2008، ص. 295.

من الأجهزة. وهذا الماوردي يُراهن على إظهار البعد العمومي من منصب الإمامة، باعتبارها «من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحق الآدميين»[84]، وهو ما يعني أن الارتفاع بالإمامة إلى مستوى المفهوم السياسي استلزم الوعي بعمومية سلطتها الرمزية وانصهارها في سياسة الرعية وتدبير مصالحها. بذلك باتت الإمامة «نيابةً عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا» كما يقول ابن خلدون[85]، وأمسى صاحب الشرع، وفق هذا المنظور، «متصرفاً في أمرين؛ أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها؛ وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري»[86]. لم تعد الإمامة، من هذا المنظور، حراسةً للدين فحسب، بل بما هي سياسةٌ للدنيا وفق مقتضيات العمران البشري. ومتى تذكرنا الدلالات الطبيعية التي ينضح بها مفهوم العمران عند صاحب المقدمة، ومتى تذكرنا الجراثيم الفقهية لهذا المفهوم، أمكننا القول إن الارتقاء بالإمامة إلى مستوى المقدمة الرئيسية في النسق الفقهي أدى إلى اخراجها من بعدها الديني المحض، الذي يحصرها في كونها مجرد منصب ديني ليس إلا، إلى بعدها السياسي الذي تعبر فيه عن طبيعة السلطة المشروعة في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ فمن دون هذه العملية ما كان بمقدور العقل الفقهي أن يقيم تصوره النسقي للدولة انطلاقاً من مفهومي الولاية والتفويض.

ب. بيد أن التقعيد الشرعي للإمامة كمنصب لم يكن كافياً لبلورة صورة متناسقة عن الدولة ووظائفها، بل إن ذلك استلزم التفكير في الأحكام الشرعية المتعلقة بعملية توزيع السلطة داخل جهاز الدولة، من طريق إعمال مفهومي الولاية والتفويض. ينظر ابن تيمية إلى الوظائف السلطانية من حيث هي استمرارية لسلطة الإمام، فينصرف إلى النظر في الشروط التي بها تنعقد الولاية ويتم بمقتضاها تفويض السلطة، وهي شروط يغلب عليها الطابع الأخلاقي[87]. تتداخل الولاية بالتقليد في تصور الماوردي لعملية تفويض السلطة؛ لاسيما وأنه يشتق أنواع التقليد من فكرة الولاية عينها. فلئن كان حديثه عن الولاية حديثاً عن ضروبٍ أربعةٍ تتحدد وفق عمومية الحق في التصرف وخصوصيته، وكذا وفق موضوع كل ولاية على حدةٍ، فإنه ينصرف، في حديثه عن التقليد، إلى استعراض مختلف أجهزة الدولة التي يتم تفويض السلطة إليها من طرف الإمام، مما يعني أن الولاية أعم، من الناحية الإجرائية، من التقليد، وأنه من الممكن اختزال ضروب التقليد في أنواع

84 - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص. 9.

85 - ابن خلدون، المقدمة، ص. 171.

86 - الصفحة نفسها.

87 - ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق، ص. 13.

الولاية الأربعة التي تحدث عنها الفقيه الأشعري. تقدم لنا هندسة كتاب الأحكام السلطانية فكرة عن أنواع التقليد؛ إذ مباشرة بعد فراغه من بيان الحاجة إلى نصب الإمام، بما يقتضيه ذلك من نظرٍ في شروط الإمامة التي بها يؤدي الإمام حقوق الله والأمة، وبها يحصل طاعة الرعية ونصرتها[88]، ينصرف الماوردي إلى الحديث عن ضروب التقليد التي تنبثق منها المؤسسات الدولتية على النحو التالي؛ تقليد الوزارة[89]، تقليد الإمارة على البلاد، تقليد الإمارة على الجهاد. يأتي بعد ذلك الحديث عن الولايات على النحو التالي؛ الولاية على المصالح، الولاية على القضاء، ولاية المظالم، ولاية النقابة على ذوي الأنساب، الولاية على إمامة الصلوات، الولاية على الحج، الولاية على الصدقات. ثم بعدها الحديثُ عن وظائف سلطانية أخرى كالخراج، والديوان، وأحكام الجرائم، والحدود، والحسبة. وهو إذ يبسط القول في هذه الأمور، لا يذهب إلى وصفها بالولاية أو بالتقليد، ويفضل التركيز على تحليل موضوعها، وبيان الأحكام الشرعية المرتبطة بها. وهذه مسألةٌ يجب أن نسجلها بكثيرٍ من الحذر، لأن الماوردي لم يرتفع بهذه المهام إلى مستوى التقليد أو الولاية، نظراً لتبعيتها لغيرها من ضروب التفويض السالفة، من جهة، ولصعوبة موقعتها ضمن النسق الهرمي للسلطة كما تستلزمه دولة الخلافة من جهة ثانية.

لنسجل، إذن، أن فكرة الولاية كانت بالنسبة إلى الفقه السياسي السني الآلية الضامنة لانسجام مكونات المُلك وتوزيعها على مختلف مؤسساته. يُميز الماوردي بين التفويض والتنفيذ في الوزارة، وبين التفويض والاستيلاء في الإمارة، وقد كان في أمسّ الحاجة إلى هذا التمييز لإضفاء القدر اللازم من الانسجام على نسقه التشريعي السياسي، رغبة منه في جبه واقع تفتت السلطة وافتقار سلطة الأمر الواقع للمشروعية الدينية اللازمة. إن أهمية هذا الحل، رغم ما يبدو عليه من مثالية، تكمن في وجهه الرمزي بأن استطاع خلق انسجامٍ رمزيٍ على مستوى تمثل الفكر السياسي الإسلامي للمجال السياسي ولمراكز السلطة فيه. أبقى الماوردي، بفضل حله هذا، على فكرة التراتبية بين وظائف الدولة قائمة، فنبه بذلك إلى ضرورة خضوع مختلف السلط المنبثقة داخل المجال السياسي لسلطة الخليفة على المستوى الرمزي، وإن هو سلم بإمكانية تفويتها على المستوى التنفيذي، وهو بذلك يستثمر كثافة الرأسمال الرمزي الذي تمثله الشرعية الدينية داخل الاجتماع السياسي الإسلامي. صحيح أن إمام الحرمين لم يسلم بإمكانية قيام ولاية المستبد خلافاً للماوردي وأبي يعلى والغزالي، رغم أنه عمد إلى إسباغ صفات الخليفة على الوزير نظام المُلك[90]، بيد أنه لم يلغ، نهائياً،

88 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص. 19.

89 - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت؛ دار الطليعة، 1979.

90 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص. 70.

إمكانية وضع ولاية المستبد ضمن نسق المشروعية الدينية والسياسية، مشترطاً في ذلك مراجعة الإمام «في ما يجريه ويمضيه»[91].

يفيد تتبع تفاصيل مفهومي الوزارة والولاية في الفكر الفقهي السني في الوقوف على قدرته على احتواء متغيرات الواقع السياسي وطوارئه التي هزت كيان المشروعية في التجربة السياسية الإسلامية؛ إذ لم تعد الوزارة، إبان عقد الفقهاء لمصنفاتهم السياسية، مجرد تقليدٍ وأمانة تجب إعادتها إلى صاحب الأمر، بل صارتْ تنازلاً عن السلطة وتفويضاً لها في الواقع. لذلك ينبغي الاعتراف بأن ما انتهوا إليه من تسليم لسلطة الأمر الواقع بالحق المشروع في الوجود، لم يكن، في حقيقة الأمر، إلا اعترافاً جهيراً بضرورة التعامل مع واقعٍ لا، ولن، يرتفع بالنفي.

ج. ألقى هذا الوضع بظلاله على تصور الفقهاء للقضاء. من المعلوم أن الارتفاع بهذا الأخير إلى مستوى الوظيفة (المؤسسة) السلطانية، والتقعيد لأحكامه الشرعية، تم مع تأليف الماوردي لكتابه الأحكام السلطانية، رغم كل الارهاصات السابقة له في هذا الباب[92]. مع هذا الفقيه يتم التفكير في القضاء من حيث هو جزء من نسق الجهاز الدولتي، فهو في منزلة بين منزلتي والي المظالم والمحتسب. ينوب القاضي عن الإمام، وهو ليس صاحب سلطة مستقلة عن سلطة الإمام، وإنما هو، بالأحرى، استمراريةٌ لها على مستوى تدبير الخلافات والخصومات الناشئة بين الرعية، لذلك يملك الإمام الحق في إعادة النظر في أحكام القاضي وقراراته لأنه صاحب الأمر في نهاية المطاف[93]، وله أن يعزل القاضي متى يشاء[94]. بيد أن ما يلفت النظر أن الفقهاء أقروا بحاجة انعقاد الإمامة إلى شهادة القضاة، وهذا يعني أنهم مثلوا سلطة رمزية بحكم انتمائهم إلى ما عرف بأهل الحل والعقد، تلك الهيئة التي استهجنها الجويني نظرا لعدم فاعليتها في اعتقاده.

وبصرف النظر عن السمات الأخلاقية التي تختص بها شروط تولية القاضي عند الفقهاء[95]، فإن النظر في المهام التي أقروها للقاضي يكشف عن المساحات التي تتحرك فيها سلطته. يتعلق الأمر بسلطةٍ تستثمر ضروباً كثيرة من الرأسمال الذي تحتاجه سلطة الدولة؛ فسلطة القاضي سلطة

91 - الصفحة نفسها.

92 - وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، 2007، ص.67.

93 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص. 122-121.

94 - أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص. 65.

95 - ، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص. 60. أنظر كذلك؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص. 27.

سياسية أولاً، بحكم أنها تمارس رقابةً، ولو صوريةً وشكليةً، على منصب الإمام وخاصة ما تعلق بلحظة انعقاد إمامته والتثبت من صحتها ومشروعيتها. وهذا قولٌ نستنتج منه أن الحاكم كان في حاجةٍ إلى شهادة القضاة بقدر ما كان في حاجةٍ إلى شهادة الفقهاء واعترافهم بشرعية سلطته. كما أنها سلطةٌ ضامنة للتوازن بين الحق العام والخاص ثانياً، إذ ينهض القاضي بمهمة استيفاء الحقوق والنظر في الأوقاف وإقامة الحدود على مستحقيها... الخ. هذا علاوة على الدور الذي يمكن للقاضي أن يضطلع به في تسيير مؤسسة القضاء ثالثاً، من خلال التثبت من سلامة ظروف المحاكمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المهام كلها لا يمكن أن تفصل عن ضمان العدل بين المسلمين في الحكم بينهم، وهو ما يضفي على السلطة القضائية المشروعية الدينية التي تكفيها لتبرير أحكامها بحسبانها استمراريةً لسلطة الإمام في مجال تدبير الحياة اليومية للمسلمين.

قد يبدو، من أول وهلةٍ، أن هذا التصور يسير في اتجاه منح القاضي قدراً من حرية التصرف تقتضيها طبيعة ولايته، غير أن مقام القاضي هو مقام الموكَل الذي بقدر ما له الحق في التصرف، فإنه يتصرف باسم صاحب الأمر وبالنيابة عنه. ولا مجال للحديث عن سلطةٍ قضائيةٍ مستقلة الوجود على نحو ما نجده في الفكر السياسي الحديث[96]، مادمنا نتحدث عن استمرارية لسلطة الإمام وحقه في التصرف في ملكه، أكثر ما نتكلم عن مكون من مكونات الدولة مستقل بوجوده. كما أن القاضي لا يملك سلطة رقابية فعلية تسمح له بالرقابة على باقي المؤسسات، رغم الإقرار الشكلي بوجوده ضمن أهل الحل والعقد؛ فهو لا يحكم في الخراج وإمارته، وليس من حقه أن يُرهب الشهود عند تصفحه لهم خلافاً لما نجده عند والي المظالم[97]، وهذه كلها علاماتٌ على الحدود التي أحاط بها الفقهاء عمل القاضي. من الصعب، إذن، للحديث عن تمايز سلطة القاضي أو انفصالها عن غيرها من السلط داخل البناء السياسي، وعبثاً حاول البعضُ البحث في فكر الفقهاء عما يقيمون به الدليل على حضور هاجس الفصل بين السلط عندهم، طالما أن حق القاضي في الأمر، أي سلطته، إنما هي استمرارية لسلطة الإمام، وخاضعة لرقابة والي المظالم الذي كان أكثر نفوذاً من القاضي.

هـ . لم يحصر الفقهاء تفكيرهم في الدولة ومؤسساتها في قضية المشروعية السياسية والدينية، بل طفقوا يتعقبون امتداداتها في أبرز الوظائف السلطانية كالقضاء، والمظالم، والحسبة، والنظام الضريبي والعقابي للدولة، فأتى تفكيرهم ذاك في صورة تقعيد لأحكام السلطة كما تُمارس على مستوى الأجهزة الكبرى للدولة، كما على مستوى تدبير المجال السياسي والعلاقة اليومية بين

96 - أي عند دعاة نظرية الفصل بين السلط منذ مونتسكيو.

97 - أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص. 71.

الرعية وممثلي السلطة السياسية. يتقدم المحتسب إلى مشهد الحياة اليومية باعتباره ممثلاً للسلطة الشرعية، فيُسهم، بفعله السلطوي، في رسم مشهد السلطة عند الرعية، والملاحظة نفسها تقال عن ممثلي السلطة العقابية والضريبية للدولة. لذلك ما كان للفقهاء أن يعرضوا عن استشكال هذا المستوى من ممارسة السلطة، وقد وضعوا تحت تصرفنا كثيراً من النصوص التي تشهد باحتفالهم بهذه المسألة، لعل أبرزها تلك التي ألفوها في مضمار تفكيرهم في الحسبة، والخراج، والحدود، وتدبير بيت المال. من يقرأ هذه النصوص يدرك أنها تقارب السلطة من حيث هي علاقة جدلية بين المحكوم وممثلي السلطة، فهي (النصوص) قولٌ في جزئيات السلطة (le micro pouvoir) على حد تعبير فوكو[98]، أو هكذا يمكن تأويلها على الأقل. وبانفتاحهم على هذا المستوى من التحليل، بات لزاماً على الفقهاء أن يفكروا في سؤال المشروعية السياسية على ضوء الأسئلة التالية؛ كيف يمكن ضمان مقبولية (acceptabilité) الإجراءات الضريبية والرقابية التي تقوم بها الدولة من دون الإخلال بقاعدة العدالة؟ كيف يمكن أن نضع تلك الإجراءات ضمن نسق فقهي ضامن للمشروعية الدينية والسياسية، رغم التنافر المبدئي القائم بين مصلحة الدولة وحرية الفرد؟ وما هو الدور الذي يمكن لأحكام الشرع أن تلعبه في عملية إنتاج السلطة ونحت مفهومها في ذهن الأفراد؟

يمكن التمييز، بصفةٍ عامة، بين مجالات ثلاثة تجسدت فيها مستويات السلطة التي استخرج الفقهاء أحكامها الشرعية؛ مجال السلطة الضريبية، أولاً، بما تتضمنه من ضريبة على الأرض والملكية بصفة عامة، ومن ضريبة على الأفراد (الرؤوس) والأموال؛ إذ يمكن أن نتساءل عن سبب احتكار القول الفقهي لهذا المجال الضريبي، وعن المنطق الحاكم لعملية تحديد الضريبة وأثر ذلك في التوجه العام للسلطة السياسية. ومجال الحسبة، ثانياً، باعتباره مجال تقاطعٍ مباشرٍ بين الرأسمال المادي والرمزي للدولة؛ إذ غالباً ما مثل المحتسب سلطة الرقابة المباشرة على الحياة اليومية للمسلمين، باعتباره آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر[99]. ثم مجال السلطة العقابية ثالثاً، باعتباره المستوى الذي عبرت فيه الدولة عن حقها في احتكار العنف. وقد كان على الفقهاء أن يعملوا على تحديد الأحكام الشرعية الضامنة لمقبولية منظومة العقاب ومشروعيتها، وهو أمرٌ يمكن الوقوف عليه من خلال تحليل ما ألفه فقهاء السياسية عن العقاب وأحكامه في باب الحدود والقصاص.

98 - ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع؛ دروس ألقيت في "كولي جدي فرانس" لسنة 1967، ترجمة الزواوي بغورة، بيروت؛ دار الطليعة، 2003. ص، 66.

99 - مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (وآخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص. 149.

و. يلحُ الفقهاء على ضرورة مراعاة العدل في تحصيل الخراج وإقامة الحدود، كما في تقييد نفوذ المحتسب باعتباره مُمثلاً للسلطة الرقابية للدولة على حيزها السياسي والاجتماعي. يعني العدل، في هذا المقام، تنزيل الشرع ومراعاة ما ينص عليه من حقوق، وهذا ما يتبدى في تحديد قيمة الضرائب الشرعية كما في تصنيف العقوبات المشروعة، والتصرف في بيت المال، والرقابة على المجالات الاجتماعية[100]؛ إذ في كل هذه القطاعات كان الفقهاء يؤكدون على مراعاة مقتضيات الشرع باعتباره المنبع الوحيد لفكرة العدل. ما الذي يعنيه هذا الأمر بالنسبة إلى تمثل الفكر السياسي الفقهي لفكرة العدل؟ يعني ذلك، من بين ما يعنيه، أن الحق ليس مقولة محايثة لوجود الرعية، بقدر ما هو نابعٌ من فكرة الشرع نفسه؛ فهو تنزيلٌ لفكرة متضمنة في الشرع أكثر مما هو نابعٌ من وجود الرعية في حد ذاتها[101]. بيد أن ذلك لا يعني أننا أمام قوانين مستمدة من الحق الإلهي، فلا شيء في نظام الخراج، مثلاً، يخدم غايات أخروية «دينية»، لكن الوعي الفقهي كان ملزماً بجر التشريعات الاقتصادية إلى دائرة المشروعية الدينية والسياسية قصد إضفاء النسقية على تصوره الفقهي للمجال السياسي، والملاحظة نفسها تنسحب على التشريعات المتضمنة في منظومة العقاب والحدود.

لنسجل، في أعقاب ما تقدم، أن نموذج دولة الفقهاء رام تقديم تصورٍ منسجم عن الدولة وهيكلتها المؤسساتية والوظيفية، وذلك من مدخل الأحكام الشرعية التي صاغها الفقهاء في شكل نسق تشريعي متناغم العناصر. نؤكد، مرة أخرى، أن النموذج ذاك لم يكن مطابقاً للواقع، بقدر ما كان رد فعلٍ ذهني تجاه واقع لم يجترعه الوعي الفقهي بحكم مجافاته لفكرة المشروعية الدينية والسياسية كما تمثلها الفقهاء. غير أن أبرز ما نلاحظه قدرة الفكر الفقهي على التأقلم مع مستجدات واقعه السياسي، وسعيه إلى استيعابها ضمن نسقه المعياري، وهنا، تحديداً، تكمن قيمته النظرية؛ لقد دربت السياسةُ الفقهاءَ على التنازل عن منطق المطلق والزج به في معترك

100 - كتب الحسبة تبقى خير تعبير عن اهتمام الفقه السياسي بهذه المستويات من ممارسة السلطة، إذ تتضمن حديثا عن رقابة الدولة على أدق تفاصيل الحياة اليومية للرعية، وهو ما يعني أن التأليف في الحسبة كان نتيجة التفكير في ضمان تنزيل مقولات الشرع والعدل على مجال سياسة الحياة اليومية للرعية. أنظر، على سبيل المثال لا الحصر، أبو زيد القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2001.

101 - "ولو أن رجلًا قطع يد رجل عمداً وبرأت، فأمَرهُ الإمام أن يقتص منه فاقتص منه فمات، فإن أبا حنيفة كان يقول؛ على عاقلة المقتص دية المقتص منه. وكان ابن أبي ليلى يقول نحو ذلك. وقال أبو يوسف؛ لا شيء على المقتص للآثار التي جاءت في ذلك، إنما هذا رجلٌ أُخذ لهه بحقٍ وأُخذ من الميت بحق ولم يتعد عليه، وإنما قتله الكتاب والسنة". القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، ص. 192 (التشديد من عندي).

الحياة السياسية، بما يقتضيه ذلك من تفكيرٍ في الممكن[102]، فأتت كتابتهم السياسية في شكل خطاب معياري الغاية منه فهم واقع الدولة واشتغالها، دون التنازل عن رهان الرقابة على المجال السياسي والفاعلين فيه.

2. دولة المُلك

قُلنا إن الحد الفاصل بين القول الفقهي في الدولة وخطاب المرايا يتمثل في لجوء الفقهاء إلى معيارية الشرع باعتباره قانوناً يتعالى على المجال السياسي كما على الفاعلين فيه، في حين يقدم أصحاب المرايا استراتيجيات لتأسيس الملك وحفظه. تمثل رسالة الصحابة لابن المقفع خير نموذجٍ لنصٍ نظري حاول بناء تصوره للمجال السياسي انطلاقاً من خطاب المرايا، بل وأمسى مثالاً حاك كثير من اللاحقين على منواله، كما هو الشأن بالنسبة إلى الثعالبي والطرطوشي.

لا تتعلق المسألة، عند ابن المقفع، بنصيحةٍ أخلاقيةٍ يرغبُ في توجيهها إلى الحاكم لتبيين مقامه الاستثنائي وتعاليه عن شرط الإنسانية، بما يقتضيه ذلك من تدقيق نظرٍ في مظاهر الأُبهة التي من طريقها يتأتى استثناء الملك، بل إنه يتغيا الإسهام في ترشيد العمل السياسي داخل الإمبراطورية العباسية الناشئة، انطلاقاً من إرثه الثقافي الفارسي[103]. من هذا المنطلق، تحديداً، يبلور هذا الكاتب رؤيته إلى مفهوم المُلك وإمكانية إصلاح أوضاعه، وقد وضع لإدراك هذه الغاية خطةً خصص لها رسالته في الصحابة. تتضمن هذه الخطة عناصر متعددة حاول ابن المقفع تنبيه الخليفة إلى أهمية كل واحدٍ منها، وهي خطواتٌ نوجزها في ما يلي؛ إعادة النظر في مبدإ الطاعة أولاً، بما يقتضيه من تحديد مفهوم الحاكم (الخليفة ومقدار تعاليه عن الخاصة والعامة)؛ وفي علاقة الخليفة بالجند ثانياً، وما يستلزمه ذلك من نظرٍ في هندسة الجيش وعلاقات التراتبية الحاكمة لمراتبهم، وكيفية توزيع أرزاقهم ومصادرها...الخ؛ ثم في علاقة الخليفة بالأمصار الخاضعة لسلطانه، مع تشديده على ضرورة إعادة النظر في العلاقة التي تجمع الحاكم بالمحكومين فيها ثالثاً. يأتي بعد ذلك حديث ابن المقفع عن الشأن العقدي والديني في علاقته بالسلطة السياسية رابعاً؛ إذ انتبه إلى النتائج السلبية الناجمة عن ترك الشأن الديني بمنأى عن رقابة السلطة من فتن وانشقاقات. ثم يعرج ابن المقفع، في نهاية رسالته، على الحديث عن صحابة الحاكم وما يجب أن يتسموا به من صفات وخصائص، وكذا عن العلاقة بالعامة والخاصة.

102 - يقول ابن تيمية؛ "والواجب إذا لم يمكن دفع الظلم أن يدفع الممكن منه"، ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت] ص. 23

103 - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999، ص. 64.

تمثل هذه المعطيات، مجتمعةً، عناصراً لرؤية شاملة للمُلك، راهن صاحبها على وحدة السلطة السياسية وما يستدعيه ذلك من تحكم في الشأن العمومي والديني، ومن مراجعةٍ لطبيعة العلاقة التي يجب أن تربط الحاكم بالمحكوم. وقد صدر ابن المقفع عن إيمانه بإمكانية الإصلاح ومؤازرة العامة والخاصة لمشروعه، إذا ما تبناه حاكمٌ اجتمعت فيه الصفات المطلوبة لقيادة مثل هذا المشروع الإصلاحي الشامل، كما هي حال الخلفية العباسي المنصور[104]. يعنينا تصور ابن المقفع من حيث إشارته إلى أركان المُلك، والتي يأتي مفهوم السلطة على رأسها. يشدد على الحاجة إلى وحدة السلطة السياسية، وعلى إعادة النظر في ماهيتها، من حيثُ هي علاقةٌ جدليةٌ بين الحاكم والمحكوم، في إشارةٍ منه إلى ذلك التوتر الذي ورثته الإمبراطورية الناشئة عن مرحلة الصراع مع الأمويين، ووضعية المناطق التي ظلت موالية لهؤلاء، والتي ستتخذ في ظل الحكم الجديد موقع الهامش قياساً بالعاصمة المركز[105]. تكاد هذه الإشكالية أن تبتلع إشكالية العامة/الرعية في رسالة الصحابة، وكأن الهم الذي استبد بصاحبها هو إعادة النظر في علاقة المركز السياسي بالأطراف والهوامش، التي غالباً ما تمثل ملاذاً للمعارضة السياسية. غير أن هذه الإشكالية سرعان ما ستعرف ضموراً في متن اللاحقين على ابن المقفع؛ إذ سيسهب هؤلاء في الحديث عن العامة في مقابل حديثهم عن الخاصة، صادرين في ذلك عن اقتناعهم بضرورة أن تخضع العامة للخاصة كما تخضع هذه للملك، الأمر الذي يضعنا أمام بناءٍ هرميٍ للسلطة. وبقدر ما يخفي هذا التصور الهرمي للدولة إيمان أصحابه بمركزية الحاكم وضرورة نفاذ أمره على مستوى الهرم السياسي برمته، يكشفُ عن ملامح الدولة النموذجية التي ظلت تستهوي كتاب المرايا، وهي عينها الدولة التي رسم عهد أردشير ملامحها الأبرز، والتي يأتي على رأسها الانسجام والتناغم الضروريين بين أطراف الملك، انطلاقاً من مركزية الحاكم واحتكاره لكل منابع السلطة السياسية داخل البناء الهرمي للدولة، وبناءً على فرضية التراتب الطبقي المنغلق بين مكونات المجتمع[106].

104 - المصدر نفسه، ص. 142-141.

105 - أنظر تحليلا لإشكالية المركز والهامش (الأطراف) في الفكر السياسي الإسلامي في؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت؛ جداول، الطبعة الخامسة، 2011، ص. 98.

106 - نقرأ في التاج؛ "وكذلك جعل [أردشير] الناس على أقسام أربعة، وحصر كل طبقة على قسمها؛ فالأول الأساورة من أبناء الملوك، والقسم الثاني النساك وسدنة بيوت النيران، والقسم الثالث الأطباء والكتاب والمنجمون، والقسم الرابع الزراع والمهان وأضرابهم. وكان أردشير يقول؛ ما شيء أسرع من انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها حتى يرفع الوضيع إلى مرتبة الشريف، ويحط الشريف إلى مرتبة الوضيع". الجاحظ، كتاب التاج، ص. 25.

سيقتفي الكتاب اللاحقون آثار رسالة الصحابة في التشديد على الحاجة إلى سلطة سياسية قوية وموحدة[107]. وفي هذا السياق يرد تعظيم المرايا للملوك والارتفاع بهم إلى مستوى فوق إنساني؛ فالمَلك هنا كنايةٌ عن النظام والعقل، وبانتصاره يتحقق النظام ويتنكب الجميع مشهد الفتنة والفوضى. هناك، إذن، علاقةٌ قويةٌ بين الإعلاء من مقام السلطان والدعوة إلى تأسيس سلطة مركزية توحد المجال السياسي وتجعله تحت الحاكم. ومن الطبيعي أن تجهد المرايا في وصف المقام الاستثنائي للملك، فهي تُسهم في البناء الرمزي للمجال السياسي انطلاقاً من ذلك المقام الاستثنائي الذي يعبر عن هوسها بالحاجة إلى سلطة قوية. علاوة على ذلك، استلهم جل الكتاب فكرة التراتبية والانسجام بين مكونات الملك في تصورهم للمجال السياسي، بل إن الماوردي، في «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، كما في «نصيحة الملوك»، ذهب في توصيف ذلك الانسجام إلى حدود بعيدة حاول فيها خلخلة التصور الهرمي للملك، عندما بين تعدد مراكز السلطة فيه، وتوزعها بين مكوناته (الملك، والخاصة، والجند، والرعية)، خاصةً وأنه أقام علاقة الحاكم بالرعية على مفهومي العدل والسرور[108].

لنسجل، في أعقاب ما تقدم، أن إعمال مفهوم المُلك كان تعبيراً عن تصور خطاب المرايا للسياسة من حيث هي ممارسة للسلطة وخروج من وضعية الفتنة، فهذا المعطى يبقى المقدمة الرئيسية التي ينبغي أن نقرأ على ضوئها خطاب المرايا وما يعج به من مفاهيم سياسية كالطاعة، والحكم، والرعية، والسلطان.. الخ. غير أن النتيجة الأهم، بالنسبة إلينا، هي ما قاد إليه الهوس بهذه المقدمة من نتائج على مستوى تمثل المرايا للمجال السياسي ومكوناته؛ إذ يبقى من البين أن حديثها عنه كان حديثاً عن مجال سياسي مغلق، كل شيءٍ فيه خاضعٌ لتراتبية هرمية حاصرتْ تشتت السلطة تحت وطأة الخوف من الفتن، لكنها أغلقت الباب أمام إمكانية ظهور مراكز للسلطة من شأنها أن تسهم في توسيع المجال السياسي وتطويره. لقد كان خطاب المرايا ضحية شرطه التاريخي المحتضن له في الثقافة العربية الإسلامية؛ وضعُ أزمة الدولة كما تجسدت في مشهد الفتن؛ لذلك يجب أن ننتبه إلى حقيقة غالبا ما أغفلها الباحثون؛ ففيما عبرت المرايا في الثقافة الفارسية، منذ عهد أردشير، عن وضع الدولة القوية القادرة على ضمان وحدة الأمة واستقرارها، فإنها كانت، في السياق العربي الإسلامي، رد فعل عن واقع ضعف الدولة وترهل مشروعيتها. وهذا، تحديداً، ما يجمعُها بخطاب فقه السياسة الشرعية.

ثالثاً؛ التراث السياسي والدولة الوطنية.

يُمكن القول، بصفةٍ عامةٍ، إن محدودية خطابَيْ فقه السياسة الشرعية ومرايا الأمراء تكمن في ما

107 - الطرطوشي، سراج الملوك، مصدر سابق، ص. 109.

108 - أنظر في هذا الشأن؛ نبيل فازيو، السلطة ورهان الإصلاح في فكر الماوردي، (منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود).

يلي؛ ارتباطهما التاريخي بوضعية أزمة المشروعية السياسية، وهما من هذه الجهة قولٌ في الأزمة وتعبير عنها أكثر مما هما قولٌ في الدولة وتأسيس لها؛ حصرُ الفقه السياسي المشروعيةَ في بعدها الديني والشرعي والوظيفي، وعدم الإقدام على رؤية أنماط أخرى من المشروعية أغلق عليه آفاقاً كثيرة أمام التأسيس لمفهوم الدولة ونظريتها. في حين عجز خطاب المرايا عن احتواء مقتضيات الشرع باعتباره من المقومات المعيارية للاجتماع السياسي الإسلامي؛ مطابقةُ الفقهاء بين المشروعية والشرعية، وما كان لها من أثر على مستوى تصور الفقهاء لمفهوم الحق، وبالتالي لمفهوم العدالة، في مقابل اكتفاء المرايا بتأسيس المشروعية على قوة الدولة وقدرتها على ضمان الاستقرار وتجنب الفتن؛ إخضاعُ الفقه السياسي مفهومَ الحق للشرعِ من دون الانتباه إلى حاجة الدولة إلى إخضاع هذا الشرع والقانون لمبدإ الحق؛ انغلاقُ المجال السياسي من منظور الفقه والمرايا معاً، ومركزة السلطة بيد الحاكم (الإمام/السلطان)، رغم تعويل الفقهاء على آلية الولاية في تصورهم لعملية توزيع السلطة داخل الدولة.

لا حاجة بنا إلى بيان مظاهر التخارج القائم بين هذا التصور التراثي للدولة والمجال السياسي، والتصور الحديث الذي انتهى إلى بلورة نظرية الدولة القائمة على توحيد مجال الحرية ومجال السلطة[109]، والتمييز بين الشرعية (مطابقة القيمة للقانون) La légalité والمشروعية La légitimité (مطابقة القيمة والقانون لفكرة الحق)، بما يستتبعه ذلك من إعادة صوغ للمجال السياسي وبنائه على فكرة المواطنة، وتوزيع السلطة داخله[110]، بما هي ملكٌ عمومي يزدادُ قوةً بتقاسمه واشتراكه. إن الانتباه إلى مظاهر المحدودية هاته هو ما جعل دعاة الإصلاح يرتابون إزاء قيمة التراث السياسي الإسلامي، ليتساءل بعضهم عن مدى جاهزيته (=التراث السياسي) لاستيعاب مكتسبات فكرة الدولة الوطنية التي فرضت نفسها كضرورة للخروج من وضعية الانحطاط والتأخر التاريخي.

أ. تعرف الوعي العربي على فكرة الدولة الحديثة في مضمار اكتشافه للغرب وأوربا الحديثة منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهذه حقيقة تستشف مما كتبه الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وفارس الشدياق، والصفار عن التنظيمات السياسية في أوربا[111]. انتبه هؤلاء إلى قوة الدولة ودورها في تقدم أوربا، ومما يلفت النظر في حديثهم عن الدولة تشديدهم على الجيش وتنظيمه كخاصية من خصائص الدولة الحديثة، بل إن «الاهتجاس بمسألة بناء الجيش الحديث [كان] أول دروس

109 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص. 167.

110 - pierre Rosanvallon, le sacre du citoyen, Paris, Gallimard, 1992, p. 121.

111 - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص. 56.

الإصلاحية العربية المستخلصة من معاينة أسباب التفوق الأوربي»[112]. نتيجتان على قدر كبير من الأهمية ينبغي استخلاصهما من هذه الملاحظة؛ فمن جهة أولى، يمكن القول إن خلف التشديد على ضرورة إصلاح الجيش وعيٌ بالوجه العنيف للغرب بعد الهزائم التي لحقت بالجيوش العربية وهي في مخاض مواجهة المد الاستعماري، لذلك كان إصلاح الجيش محدداً لتمثل فكرة الإصلاح في الخطاب العربي الإصلاحي عامةً. قام الجيش الحديث على رؤية عقلانية تنظيمية فصلته عن جذوره القبائلية وجعلت منه جهازاً في خدمة الدولة[113]، فكانت علاقة الولاء هي محور انشغال المنظرين لفكرة الجيش منذ ماكيافلي. يتضمن التراث السياسي الإسلامي حديثاً عن الجند وأحكامهم الشرعية، كما يتضمن تصوراً لعلاقة ولائهم بالإمام أسهبت كتب المرايا في توصيفه، ورغم محاولات الفقهاء الارتفاع بوظيفة الجند إلى مستوى الوظيفة السلطانية، فإن الملاحظ على تنظيرهم الشرعي لموقع الجند قصوره عن إخضاعهم لسلطة الإمام بشكل نهائي، وما حديثُ المؤرخين عن ظاهرة شغب الجند إلا خير تعبير عن هذه المسألة[114]. لم يكن بمقدور الفقهاء أو المرايا التفكير في وظيفة الجند إلا من داخل نسق المشروعية السياسية الخاص بكل واحد منهما، وفي الحالتين معا يكون الجند كياناً قائما على ولاء لشخص الحاكم أكثر مما هو ولاءٌ للدولة، «لأن بهم مَلَكَ [الحاكم] حتى قهر، واستولى حتى قَدَر» على حد تعبير الماوردي، وهذا يعني أن قوة الجند ورقة حاسمة في لعبة السياسة وحفظ الملك، «فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه. وبعيدٌ ممن كان معه فصار عليه أن يرى معه رشداً»[115]. واضح أن الخروج من هذا التصور الضيق لوظيفة الجند هو ما يترتب، بالضرورة، عن هوس الإصلاحيين بإصلاح الجيش والزج به في مضمار إصلاح الدولة، والملاحظة نفسها يمكن أن تنسحب على حديث الإصلاحية العربية عن إصلاح الإدارة وغيرها من قطاعات الدولة، ففي كل لجوء إلى التصور الحديث للدولة تثوي رغبة في الخروج من التصورات التقليدية للدولة ووظائفها[116]. ويبدو أن خير تعبير عن التقابل بين فكرة الدولة الوطنية والمرجعيات التراثية الإسلامية هو السجال الذي دار، في الفكر العربي الحديث، على مفهومين اثنين؛ المستبد العادل أولاً، والدستور ثانياً.

112 - المصدر نفسه، ص. 54.

113 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص.69.

114 - عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص.234.

115 - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سالق، ص. 216.

116 - نترك جانباً علاقة التصورات التقليدية ورسوخها على مستوى النظرية بالنبى الاجتماعية التقليدية، إذ من الواضح أن عدم الوعي بالحجم الحقيقي لتلك العلاقة من طرف الإصلاحية العربية كان في جملة الأسباب التي حالت دون استيعابها لمفهوم الدولة الوطنية في تاريخيته، كما حالت دون تحصيلها قدرة على تشخيص مكامن الخلل في الاجتماع السياسي العربي المحتضن لمشاريعها الإصلاحية.

ب. لاحظ رضوان السيد أن خصومة الإسلاميين، لم تكن، في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم، «مع الرأسمالية والماركسية وحسب، بل ومع الديمقراطية باعتبارها تضع حكم الشعب وسلطته في مواجهة حكم الله وشريعته»[117]. وهذه ملاحظة تكشف عن ارتفاع الطلب على الموقف التراثي من الدولة والسياسة وصيرورته رأسمالاً رمزياً أعمله الإسلاميون[118]، لاسيما منهم دعاة الحاكمية منذ السيد قطب، في جبه فكرة الدولة الوطنية ومركزية الدستور والحرية فيها. وبصرف النظر عما إذا كانت مواقف بعض الإصلاحيين الإسلاميين، كالبنا، تسير في اتجاه الانفتاح على مكتسبات فكرة الدولة الوطنية[119]، أم أن رفع شعار «القرآن دستورنا» حال دون الانفتاح على الأفق الدستوري الذي تتحرك فيه الفكرة تلك، فإن ما يهمنا هو وعي الاصلاحية الاسلامية نفسها بأن «معاشرة الأوربيين»، على حد تعبير رشد رضا[120]، هي التي قادت إلى إقامة دعوة الإصلاح على الشورى والدستور[121]، وهذا أمرٌ بيِّن من مواقف كلٍ من الأفغاني وعبده، وهو أظهر عند لطفي السيد الذي لم يتردد في الافصاح عن مرجعيته الليبرالية، داعياً إلى الإفادة منها لفهم علة الانحطاط، ورافضاً حديث الأفغاني وعبده عن مستبدٍ عادلٍ[122]، بحكم ما يقود إليه ذلك من تنازل عن الحرية التي هي جوهر الإنسان في نظر هذا الإصلاحي. لكن، ألا يعني هذا الموقف من المستبد العادل رفضاً صريحاً لما انتهت إليه المرجعيات التراثية من حديثٍ عن حاكم قوي عادل مع خطاب المرايا؟ لا يخفي لطفي السيد أن موقفه من الاستبداد كان نتيجة ليبراليته وإيمانه العميق بالحرية، لكن موقفه ذاك تضمن، بالتبعة، رفضاً للتصور التراثي الذي صاغته المرايا وبررتْ به فكرة المُلك الطبيعي القائم على العدل.

يمكن أن نتعقب ملامح هذا الموقف من تصور لطفي السيد لفكرة الحرية، وارتفاعه بها إلى مستوى أس الاجتماع والدولة والأمة. على مثال الموقف الليبرالي من الحرية، لم ينظر صاحب المنتخبات إلى الحرية كمقابلٍ للدولة، «ذلك أن الليبرالية، كرؤية وكإيديولوجيا في تاريخ الفكر الغربي، لم تتأسس إلا على قاعدة الفكرة الوطنية (=القومية). فهي لم تنظرْ إلى الحرية بوصفها

117 - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص. 19.

118 - رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، القاهرة، مطبعة المنار، 1922.

119 - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005، ص. 158.

120 - وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت؛ دار الطليعة، 1980، ص. 275.

121 - أومليل، الإصلاحية العربية والدولة والوطنية، ص. 157.

122 - لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، القاهرة؛ دار المعارف للطابعة والنشر، 1946، ص. 99.

نقيضاً للأمة وللدولة، بل كتجلٍ لهما»[123] يستلزم قيام الدولة الوطنية الوعي بأهمية الحرية، وهذه تدرَك من «خلال تحقيق أهدافٍ ثلاثةٍ؛ اكتساب المعرفة، وحماية القانون، وبناء الرأي العام. أما الوسائل التي يتوسط بها إلى تلك الأهداف، فهي؛ التعليم، والقضاء، والصحافة»[124]. واضحٌ أننا أمام مشروعٍ إصلاحي شامل بقدر ما يراهن على إعادة صوغ محددات المجال السياسي والحكم، فإنه يعي امتدادات الإصلاح على المستوى الاجتماعي والتربوي. فالمواءمة بين الحرية والدولة ليس من شأنها أن تتحقق إلا بتربية الرعية وتحويلها إلى مواطنين[125]، وهذا يقتضي تعميم التعليم (المدارس الحكومية والحرة على حد تعبير السيد) وسيادة المعرفة[126]. يتعقب السيد تجليات الحرية في الحياة الاجتماعية والسياسية، في التعليم كما في الصحافة وحرية الرأي وغيرها من الحقوق الطبيعية و«الكسبية»، غير أن ما يعنينا من كلامه تشديده على حاجة الدولة الوطنية إلى استقلال القضاء.

نقرأ للطفي السيد في هذا المعرض قوله؛ «حقوقنا رهن باستقلال القضاء. فإن لم يكن القضاء حراً ومستقلاً، فمصالحنا هَمَلٌ وحريتنا هواء. أدرك العلماء هذه الحقيقة منذ قرنين، فشرع لوك ومونتسكيو وجوبَ فصل السلطات الثلاث بعضها عن بعض فصلاً تاماً، حتى يأمن الناس اعتداء الحكومة، وتؤيد لهم حقوقهم الطبيعية والكسبية. ففصل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية هو أساس الحكم المعقول»[127]. يضعنا هذا القول أمام المسافة الفاصلة بين مفهوم الدولة الوطنية عند السيد والدولة المتحدرة إلينا من التراث السياسي الإسلامي؛ إذ استقلال القضاء، هنا، كنايةٌ على حاجة القضاء كمؤسسةٍ إلى شرط الحرية واستقلاله التام عن غيره من السلط الدولتية، وهو تعبير عن جوهر الدولة الحديثة كما قدمتها أدبيات الفكر السياسي الحديث مع مونتسكيو ولوك. ما أبعدنا عن تصور الفقه السياسي للقضاء من حيث هو استمرارية لسلطة

123 - عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة؛ دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص.114.

124 - المصدر نفسه، ص. 115.

125 - عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ص. 651.

126 - نشير إلى أن طه حسين عول على التعليم هو الآخر، بل واعتبر حديث سان سيمون عن رجال العلم ودورهم في قيادة المجتمع الصناعي خير ما يمكن الاعتداد به للخروج من وضعية الاستبداد السياسي وتحصيل أسباب الديمقراطية في العالم العربي. أنظر؛ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن؛ الأعمال الكاملة، بيروت؛ الشركة العالمية للكتاب، 1982، المجلد التاسع، ص. 62.

127 - لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص. 59. ذكره، بلقزيز، العرب والحداثة، ص. 117. (التشديد من عندي).

الإمام[128]، وما أبعدنا، كذلك، عن حصر الحقوق في مجال الشرع دون سواه. إذ حديثُ السيد عن حقوق طبيعية يكفلها استقلال القضاء يُظهر مقدار حاجة المجتمع إلى القضاء المستقل حتى عندما يتعلقُ الأمر بضمان حقوقٍ طبيعيةٍ كالحق في الحياة والحرية، كما يظهر وعيه بالحاجة إلى مأسسة الحقوق وجعلها معطيات مدنية.

ج. وبمقدار ما أدرك دعاة الدولة الوطنية مجافاتها لفكرة «المستبد العادل»، أدركوا، أيضاً، مركزية مسألة الدستور فيها، وما كان صدفةً أن يجهد الفكر العربي في سبيل توسيع مجال الفكر الدستوري، بالدفاع عن حكمٍ يجمعُ الشرع بالعقل (ابن أبي الضياف)[129] تارةً، وباستلهام فكرة الوطنية والمنفعة كقاعدة للدستور والسياسة (لطفي السيد) تارة أخرى، أو بالمماثلة بين مبدإ سيادة الأمة في الدستور الفرنسي ومفهوم الإجماع عند الفقهاء (الطهطاوي) حيناً، وبمماثلة أفكار الدستور، وأفكار البرلمانية والديمقراطية بمبدإ الشورى عند الإصلاحية الإسلامية[130] أحياناً أخرى. بذلك يكون الاصلاحيون العرب، بمواقفهم تلك، يجيبون عن أسئلة يطرحها في وعيهم الغربي المتقدم كما لاحظ العروي[131]. تساءل هؤلاء؛ «ما مرجع تخلف الشرق عن الغرب؟» وقد «ارجعوا السبب إلى طبيعة النظام السياسي، فهو نظام ‹استبداد›. هاهنا محور المشكل عندهم، ومناط الإصلاح. فالمطلوب إذن تحويل النظام الاستبدادي إلى نظام مقيد بدستور»[132]. غير أن تقييد سلطان الحاكم لم يكن بالفكرة الجديدة على الوعي السياسي الإسلامي، إذ هو متضمن، بالقوة، في أنظار الفقهاء وتشديدهم المزمن على ضرورة مراعاة أفعال الحاكم لمقتضيات الشرع. من هنا هذه المماثلة التي علقت في ذهن كثيرين بين الدستور والشرع. لذلك وجب أن ننبه إلى الفارق الحاصل بين الحد من سلطة الحاكم والرقابة عليها عند دعاة الدولة الوطنية، كمصطفى السيد وغسان سلامة، وفكرة

128 - مما يثير الاستغراب في كتاب وائل حلاق الدولة المستحيلة حديثه عن وجود نظرية فصل السلط في التراث السياسي الإسلامي، والفقهي منه على وجه التحديد. مشكلة حلاق أنه يحاسب النظرية بالواقع التاريخي كلما أراد مساءلة التراث السياسي الإسلامي، فلا يلجأ إلى أحكام النظريات كلما أراد توصيف وظائف الدولة، بل إلى الممارسة. وهذا ما لا يقوم به عندما يفكر في المفهوم الحديث للدولة، إذ لا يتساءل عن طبيعة ممارسة الفعل السياسي، مثلا، زمن كارل شميت الذي يستلهمه في بلورة تصوره عن الدولة، وإنما يكتفي باستنتاج مفهومه مما قدمته كتابات هذا الفيلسوف. تنسحب هذه الملاحظة عن حديثه عن مفهوم "السياسي"، والذات الأخلاقية، والسلطة..الخ. لذلك وجب التنبيه إلى أننا نسائل، هنا، نظرية الفقهاء لا واقع ممارسة السياسة، فذلك أدخل في شأن المؤرخين.

129 - أوملیل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص. 93.

130 - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص. 16.

131 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1999، ص. 61.

132 - أوملیل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص. 121.

الرقابة المعيارية على الحاكم كما عبرت عنها أدبيات الفقه السياسي الكلاسيكي. فعندما يقول السيد إنه على سلطان الدولة أن يقف «داخل حدود الضرورة ولا يتعداه على غيره من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم. لأن كل حق تضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطةٍ تسندها إليها، ضغط على حرية الأفراد»[133]، فإنه يصدر عن إيمانه بمركزية الحرية في الاجتماع السياسي كما تصوغه فكرة الدولة الوطنية، فتقييد الحاكم يتم، هنا، بدستور يقدم ضمانات لحريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية والكسبية، مما يعني أن الدستور يقترن بالحرية اقترانا ماهوياً عند لطفي السيد[134]. أما عند غسان سلامة فالأمر أوضح بكثير، إذ التعاقد يبقى أساسا الاجتماع السياسي، وهو تعاقد ذو مضمونٍ اجتماعي الغاية منه النفاذ إلى عمق الثقافة السياسية والبنى المنتجة لها في الوطن العربي، قصد إعادة صوغ علاقة الحاكم بالمحكوم على أساس الحقوق والتعاقد[135].

استطاعت فكرة الدستور حمل الوعي السياسي العربي على مساءلة مدى قدرة التشريعات الإسلامية على قبول المنظور الدستوري الغربي للاجتماع السياسي. وأبرز الصعوبات التي طرحتها على المنظور الشرعي ارتباطُ مفهوم الدستور بفكرة الوطن والوطنية، بدلاً من حديث الشرع عن دولة الخلافة التي هي دولة المسلمين كافة، وفي مقابل رفض الفقهاء عقد الإمامة لأكثر من إمام واحدٍ، ورفضهم، بالتالي، تجزئة دولة المسلمين وفق ما تقتضيه التقسيمات الجغرافية التي ميزت بين مختلف الأقطار العربية منذ الاستعمار. إننا نشدد على هذا التقابل لأنه يتضمن صراعاً بين تصورين للمشروعية السياسية كان من الصعب اجتماعهما ضمن بنية تشريعية واحدة؛ ففيما عمدت التشريعات الفقهية إلى الحديث عن علاقة المسلم بالحاكم، والرعية بالإمام، وفيما صدرت في ذلك عن اعتقادها بأن ما يحدد هوية الأمة هو شرطها الديني، فإن فكرة الدستور قامت على فرضية المواطنة، كانتماءٍ إلى الوطن ومجاله الترابي[136]. يقول رضوان السيد؛ «إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا، تهومه هوية الأرض، أكثر مما تهمه الأرض»[137]، وهذا يطرح على الوعي السياسي الإسلاميي صعوبة على مستوى معنى الانتماء وهوية المواطنة؛ هل تتحدد بالانتماء إلى الدين أم إلى الوطن؟ اختار الفكر السياسي الحديث، مع

133 - لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص. 21.

134 - بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، ص. 121.

135 - غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011، ص. 107.

136 - غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص. 72.

137 - رضوان السيد، الإسلام المعاصر؛ نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت؛ الدار العربية للعلوم، 1986، ص. 47.

فكرة الدولة الوطنية، تأسيس الاجتماع على التعاقد، المواطنة على الانتماء إلى الوطن، غير أن البنى القبلية والعصبوية ظلتْ تتغذى على الدين كابحة بذلك كل محاولة لتحييده وتمييزه عن المعترك السياسي. فسواء صهرنا الوطنية في الانتماء إلى عالمية الدين الإسلامي، أو ربطناها بانتماء عصبوي ضيق، فإن النتيجة إضرار مضاعف بفكرة الدولة الوطنية[138].

تلقفت الإصلاحية العربية مفهوم الدولة الوطنية كشعارٍ لجبه إعضال التأخر التاريخي، ولم تنتبه، كما بين أوملیل، إلى ما يقف وراء الفكرة من تاريخ هو نفسه تاريخ الدولة الحديثة في أوربا منذ القرن السادس عشر[139]. أدركت أن الدولة الوطنية الحديثة هي السبيل الوحيدة للخروج من خندق الاستبداد[140]، غير أن تضخم قوى التقليد وارتفاع الطلب على الرأسمال الديني في مضمار مواجهة التهديد الاستعماري، وتموقع الإسلام السياسي داخل الخريطة السياسية للعالم العربي ما كان له إلا أن ينزلق بمقاربة مفهوم الدولة الوطنية إلى دائرة المقاربة الإيديولوجية، وارتفاع منسوب الإيديولوجيا في المقالات التي انتقدتها، خاصةً من طرف الإسلاميين، من دعاة تطبيق الشريعة (النبهاني) والحاكمية (السيد قطب). بل ويمكن القول إن خطاب التأصيل الإخواني انصرف «إلى إعادة إنتاج منظومة السياسة الشرعية التقليدية دون كبير جهدٍ واجتهاد يذكر، ما خلا في باب تحسين أحواله الداخلية ببعض استعارات مفهومية حديثة سطحية المعنى والأثر»[141].

ما الذي يعنيه هؤلاء بتطبيق الشريعة؟

تنشأ، بين الفينة والأخرى، دعواتٌ إلى إحياء فقه السياسة الشرعية، في شكلٍ معلنٍ من طرف مفكرين و«دعاة» حيناً، وعلى نحوٍ مُضمرٍ من خلال استحضار مفاهيم هذا الفقه، واستثمارها في المعترك الإيديولوجي والسياسي المعاصر. ولعل ما كثف حضور القاموس الفقهي انتعاشُ طوبى الدولة الإسلامية، ونجاح الإسلام السياسي في شغل مواقع بارزة في خريطة المجال السياسي العربي الإسلامي في العقود الأخيرة[142]، وما استلزمه ذلك من إحياءٍ لمفاهيم السياسة الشرعية وإعمالها في الصراع السياسي الذي يعيشه العالم العربي. وبصرف النظر عن الفقر النظري الذي وسم عملية

138 - غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص. 98.

139 -. أوملیل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص.100.

140 - يكفي أن يرجع الباحث إلى مواقف خير الدين التونسي من التمدن الأوربي، في نصه التأسيسي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، لمعرفة مدة إيمان الخطاب النهضوي العربي بالحاجة إلى الدولة الوطنية الحديثة.

141 - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص. 83.

142 - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة؛ دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001، ص. 8.

استحضار مفاهيم ذلك القاموس، وتمثل فكرة الدولة من طرف أصحاب تلك المقالات[143]، فإن الثابت أن الهدف من وراء ذلك الاستدعاء اعتقادٌ بإمكانية توسل مفاهيم السياسة الشرعية في إثبات مشروعية فكرة «الدولة الإسلامية»، وما يمكن أن يدخل في إطارها من تصورات لسياسةٍ شرعيةٍ تحتازُ ما يكفيها من المشروعية الدينية لاحتكار مجال القول في الدولة والسياسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، انطلاقاً من مسلمةٍ ضمنيةٍ مفادها أن الإسلام دين ودولة. ليس غرضُنا، من هذه الإشارة السريعة، الدخول في سجال إيديولوجي حول إمكانية قيام دولةٍ إسلامية في العالم العربي الإسلامي، أو حول مدى تضمن الشرع السياسي السُني تصوراً لدولةٍ دينية، ونكتفي، في مقابل ذلك، بتسجيل الملاحظة التالية نظراً لصلتها بنتائج هذه الدراسة.

إذا كان المقصود بالدولة الإسلامية دولة ابتكرها المسلمون في تجربتهم السياسية، فإن هذا القول يتضمن كثيراً من التزيد والتناقض؛ إذْ جهازُ تلك الدولة هو عينه الذي كان موجوداً في المجال الحضاري الذي فتحه المسلمون، وأكاد أجزم أن الفقهاء كانوا على وعيٍ بما قاموا به من إضفاء المشروعية الدينية على مؤسسات ذلك الجهاز ووظائفه. وهذا ما مكنهم من وضعه ضمن نسقهم التشريعي الذي كان نسقاً ضامناً للمشروعية. لذلك قلنا إن أهمية العمل الذي قاموا به، على مستوى تنظيرهم للدولة، تجلتْ في احتوائهم المعياري والشرعي لجاهزٍ سابقٍ لتجربتهم السياسية من جهة، وفي جهدهم التركيبي الذي مكنهم من إضفاء قدرٍ من الانسجام، الشكلي على الأقل، على مكونات الدولة التي وجدوا أنفسهم يعيشون في كنفها من جهة ثانية. كان من الطبيعي أن ينقلب هذا العمل إلى تفريعٍ واشتقاقٍ للأحكام الشرعية، وهو ما اقتضى الإبقاء على النَفَس الفقهي في التعامل مع منظومة الأحكام السلطانية، رغم وعي الفقهاء بخصوصية التشريع السياسي، التي تميزه عن غيره من ضروب التشريع الفقهي. يتحدث هؤلاء عن واجب نصب الإمام وشروط العقد له، وعن غايات وأهداف تحدد مشروعية الدولة في الإسلام، وقد لخصوها في عبارة غامضة جداً:»حراسة الدين وسياسة الدنيا»، كما يشددون على ضرورة إقامة العدل الذي نص عليه الشرع، فلا يرى المتحمسون لفكرة الدولة الإسلامية، في ذلك، إلا دليلاً على نموذجية دولة الشرع. لكن، هل يكفي إسناد أسماء «إسلامية» لمؤسسات جهازٍ سابقٍ، حتى نقول إن الدولة تلك كانت دولة إسلامية؟ هل الدولةُ إسلاميةٌ لمجرد أن الفقهاء وجدوا لكل واحدة من وظائفها حكماً شرعياً يضفي عليها المشروعية الدينية؟ أم هي إسلامية لأنها تسهر على تحقيق الغايات الأخروية التي تحددها مثالات الدين الإسلامي؟

143 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2003، ص. 275.

تقودنا الإجابة عن هذه الأسئلة إلى لب المفارقات الحاكمة لفكرة الدولة الإسلامية المستمدة من الشرع حسب الداعين إليها. وجد المسلمون أنفسهم أمام جهازٍ دولتي يضرب بجذوره في تاريخ المناطق التي فتحوها، وما كان في وسعهم أن يبطلوا نظام الضرائب وغيره من الوظائف الامبراطورية الراسخة في تلك المناطق، ليس فقط لأنهم انتبهوا إلى صعوبة اجتثاث تلك الوظائف الراسخة أو التخلي عنها كلياً، بل لأن منظومتهم الفقهية والشرعية لم تكن تسعفهم، مبدئياً، بتصورٍ عن جهاز الدولة ما خلا ذلك الذي شاهدوه من أجهزةٍ كانت موجودة قبلهم. لا غرابة، والحال هاته، أن يأتي جهد الفقهاء في صورة شرعنةٍ دينية لجهاز الدولة؛ فهُم بذلك يخرجونه من غربته الرمزية والمعيارية، ومن الحظر إلى الجواز على حد تعبير الماوردي. ومن اللافت للنظر أن يعترف الفقهاء أنفسهم بتاريخية ذلك الجهاز وجذوره الحضارية مثلما فعلوا مع مؤسسة الوزارة والمظالم؛ إذ يبدو أن ذلك يجسد وعيهم بطبيعة الوظيفة التسويغية التي ينهضون بها في خطابهم السياسي. والغريب أن الذين يعتقدون أن فقه السياسة الشرعية يدافع عن وحدة الديني والسياسي في الإسلام (الإسلام دين ودولة)، لا يتساءلون عن أثر هذه الوظيفة في تحديد موقف الفقهاء من جدلية الديني والسياسي. صحيح، مثلاً، أن الفقهاء كتبوا عن نظام الخراج والضرائب، لكن السؤال الذي يجب طرحه هو؛ بأي معنى كانت منظومة الخراج إسلامية؟ هل كانت الضريبة تراعي غايات أخروية دينية؟ إن ما قام به فقهاء الخراج والأموال هو تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على مستوى السلطة الضريبية للدولة، معتقدين أن ضبط الأحكام المتعلقة بهذا المجال من شأنه أن يحول دون عسف الدولة في ممارسة سلطتها الضريبية. والملاحظة عينها يمكن أن تُقال عن القطاعات الأخرى التي شملها النسق التشريعي الفقهي، والتي اختصرها الماوردي في عبارته الشهيرة؛ الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

أما إذا نحن انصرفنا إلى النظر في التشريعات التي خص بها الفقهاء جهاز الدولة، ألفينا أنفسنا أمام نسقٍ تشريعيٍ منفتحٍ على الواقع السياسي ومتغيراته، ويتجاوز نطاق الغايات الأخروية التي تتضمنها فكرة الخلافة، إلى التركيز على سياسة الدنيا؛ أي على «تدبير أهل الإسلام» (إن نحن استعرنا عبارة ابن جماعة) وحفظ بيضة الإسلام والجماعة والأمة. بل إن مسار الأحداث السياسية دفع الفقهاء إلى اختزال المشروعية السياسية في قدرة الحاكم على ضمان هذه الغايات الدنيوية، مع إلحاقها ببعض الأسباب الشرعية كالصلاة والجهاد[144]. لقد حملت السياسةُ الفقهاء على الوعي بعسر تحقيق النموذج الذهني الذي تمثله الخلافة، فما كان عليهم إلا أن يدفعوا بعملية التشريع

144 - رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997، ص.377.

صوب الحياة السياسية من حيث هي «سياسةٌ»؛ أي من حيث هي تدبير للرعية في إطار الممكن ليس إلا.

خاتمة؛

بين التراث السياسي الإسلامي ومفهوم الدولة الوطنية مسافةٌ تاريخيةٌ هي نفسها التي كان الفكر السياسي بحاجة إليها لإرساء دعائم الحداثة السياسية. تلقى الوعي العربي مفهوم الدولة الوطنية مبتورا عن سياقه التاريخي، فتعامل معه كشعار لجبه الانحطاط والاستبداد والتهديد الأجنبي لدار الإسلام، ولم ينتبه إلى أنه يؤول المفهوم ذاك تحت وطأة تراثه السياسي ورهاناته الحضارية. لجأ دعاة الدولة الوطنية إلى المرجعيات الليبرالية، فكانت النتيجة أن احتكرت الإصلاحية الإسلامية المرجعيات التراثية واستثمرتها في معركتها السياسية والإيديولوجية، منتجة بذلك مقالات في الدولة ذات نفس إيديولوجي فاقع. لذلك وجب الاعتراف بأن جزءاً كبيراً من ظاهرة اللهث وراء التراث السياسي الإسلامي ناجم عن احتكار فهمه من طرف القراءة الأورثوذوكسية (على حد تعبير أركون)، وعدم الإقدام على دراسته وتحليله من منظور تاريخي تفكيكي. تختلط في الوعي السياسي الإسلامي المعاصر مفاهيم الشورى، والرعية، والعدل، والمُلك...الخ، بمفاهيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والإنصاف، والاعتراف...الخ، وعندي أن الخروج من وضعية الخلط هاته لا تتسنى، فقط، بالتعريف بمتون الفكر السياسي الغربي، بل إنها تستدعي عملا عاجلاً؛ التصدي للتراث السياسي الكلاسيكي بالدراسة التاريخية، وتفكيك مفعوله التبريري في الوعي السياسي الإسلامي المعاصر. صحيح أن البنى التقليدية ‹القبلية والعصبوية) تضخ في هذا التراث السياسي طاقة يحفظ بها أسباب وجوده بين ظهرانينا، غير أن العمل النقدي يبقى ضرورياً، على الأقل للوعي بمحدودية هذا التراث من الناحيتين التاريخية والنظرية.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة.

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة؛ المطبعة الأزهرية، د، ت.
- ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993.
- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2000
- أبو يوسف القاضي ، كتاب الخراج، بيروت؛ منشورات الجمل، 2009.
- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت؛ المكتة العصرية، 1998.
- بنسعيد، سعيد العلوي، دولة الخلافة؛ دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط؛ منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010
- بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف،2010.
- براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014
- علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005.
- ----------، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005.
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2001.
- _____، مجمل تاريخ المغرب، بيروت؛ المركز الثقافي العربي،الطبعة الثانية، 2009.
- _____، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997.
- _____، من ديوان السياسة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009.
- _____، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1999
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، الطبعة الخامسة، 2009.
- حلاق، وائل، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- _____، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، 2007
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2003.

- _____، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، بيروت؛ منتدى المعارف، 2015.
- _____، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001.
- _____، الدولة والسلطة والشرعية، بيروت؛ منتدى المعارف، 2013.
- _____، ورضوان السيد ، أزمة لفكر السياسي العربي، بيروت؛ دار الفكر المعاصر، 2000.
- عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة؛ رؤية للتوزيع والنشر، 2010
- عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطلبعة، 1999
- الجابري، محمد عابد ، العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007.
- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003.
- الثعالبي، أدب الملوك، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 2005علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2011.
- مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (وآخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.
- الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي، بيروت؛ دار الحداثة، 2009
- ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية.
- ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت؛ دار بحار، 2009.
- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999.
- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]
- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، بيروت؛ المركز الإسلامي للبحوث، 1987.
- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت؛ دار الطليعة، 1979
- الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة؛ مكتبة الفلاح،
- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1988.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت؛ دار المنهج، 2008
- الطرطوشي، سراج الملوك، بيروت؛ دار صادر، 2012.
- ابن جماعة، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003.
- عبد السلام بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الرابعة،1997.

- الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثامنة، 2002.
- فوكو ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع؛ دروس ألقيت في «كولي جدي فرانس» لسنة 1967، ترجمة الزواوي بغورة، بيروت؛ دار الطليعة، 2003.
- ناصيف نصار، منطق السلطة؛ مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت؛ دار أمواج، 2001.
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998
- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997
- رضوان السيد، الإسلام المعاصر؛ نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت؛ الدار العربية للعلوم، 1986.
- رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، القاهرة، مطبعة المنار، 1922.
- وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت؛ دار الطليعة، 1980.
- لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، القاهرة؛ دار المعارف للطابعة والنشر، 1946.
- غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011.
- Abbés Makram, Islam et politique à l'âge classique, paris, PUF, 2009
- Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve, 1984.
- Badie, Bertrand, Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, Paris, Seuil, 1997.
- Bourdieu, P. Sur l'Etat, cours au collège de France 19891992- Paris, Seuil, 2012.
- Berkey, Jonathan, The formation of Islam, religion and society in the near East 6001800-, Princeton, 2003
- Cassirer, Ernest, Le mythe de l'Etat, Paris, Gallimard, 1993
- Dakhlia, l'empire des passions l'arbitraire politique en Islam, Paris, Aubier, 2005, p. 15 -16.

- Lewis, Bernard, Le langage politique de l'Islam, in, Islam, Paris, Gallimard.
- Sandkuhler, Hans, Justice, droit et justification, Frankfurt, Peter lang, 2010.
- Strauss, Léo et joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, Paris, PUF, 1994.
- Schmitt, Carl, La notion de politique, Paris, Flammarion, 1992.
- ----------, Théorie de la constitution, Paris, PUf, 1993.
- Sheij Husain Al Fatah garcià, una exposicion del derecho Islamico, Historia del pensamiento y la doctrina juridica y teoria general de la ley Islamica, Bibliotéca Islamica Ahlo lbayt, 2003
- Mehdi, M, La fondation de la philosophie politique en Islam, Paris, Flammarion, 2000.
- Rosanvallon, pierre, le sacre du citoyen, Paris, Gallimard, 1992.

«سنّة جامعة»
العهود مع يهود يثرب وتحريم جوفها
تحليل الوثائق المضمنة في ما عرف «بدستور المدينة»*

بقلم: ر.ب.سرجنت**
ترجمة: فوزي البدوي***

مقدمة المترجم

هذه الوثيقة التاريخية مما يستحق أن يولى كلّ الاهتمام فقد طبقت شهرتها الآفاق كما يقال وهي عمدة الباحثين في الدراسات الإسلامّية في الفترة المتصلة بنشأة الإسلام وتجربة المدينة وتتصل بالنقاش الذي ساد ويسود حتى اليوم حول صحة ما عرف بـ«نص الصحيفة» أو دستور المدينة وقد

* Serjeant, R. B. (1978). "The "Sunnah Jāmi'ah," Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrīm" of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 41(1): 1-42.

** روبرتبرترامسرجنت (1915/1993) مستشرق بريطاني درّس في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن الشهير SOAS، درس في البدء اللغات السامية في جامعة أدنبرة، ثمّ انتقل إلى "ترينيتيكولج" Trinity College في كمبردج حيث تحصل على الدكتوراه وقد سمحت له الحرب العالمية الثانية أن يتخصص شيئا فشيئا في حضارة جنوب الجزيرة واليمن تحديدا لينتهي به المطاف بعد العمل بهيئة الإذاعة البريطانية في قسمها العربي إلى الاستقرار بجامعة كمبردج حتى تقاعده سنة 1964 رئيسا لقسم اللغة العربيّة الحديثة. وقد اعتبر من أفضل المستشرقين الذين اشتغلوا ببلاد اليمن وتعتبر دراسته هذه حول صحيفة النبيّ التي ربط بينها وبين نظام " الحوطة اليمني " مرجعا لا يضاهى في الموضوع سواء أ قُبل بنتائجها أم لا بعد أن خصص لها دراسة أولى سنة 1964 وإذا كان لا بد من صنعاء وان طال السفر فلا بد من المرور بهذه الدراسة وان تعددت الدراسات . وقد عرف بمناهضته الشديدة للمدرسة التصحيحية الانجلوسكسونية وله مناظرات مع باتريسياكراونومايكل كوك معروفة مشهورة وقد خلف لنا أعمالا غزيرة وعرف له من الترجمات العربيّة نشره لكتاب " نثر وشعر من حضرموت "وقد تحولت مكتبته بعد وفاته إلي مكتبة عامّة يقصدها دارسو تاريخ الإسلام المبكّر والحضارة اليمنيّة القديمة

***جامعي تونسي مختصّ في الجدل الإسلامي اليهودي بالعربيّة والعبريّة.

بدا هذا الاهتمام منذ أن كتب يوليوس فلهاوزن(Julius Wellhausen)[1]دراسته الأولى في بدايات القرن الماضي الذي يعيد وضعها إلى ما قبل السنة الثانية للهجرة بدليل أن اليهود لا يذكرون فيها بسوء ثم تلاه لفيف من المستشرقين في دراسات أشمل ضمنوها فصولا أو صفحات عن هذه الصحيفة كما فعل مونتغمري واط (Montgomery Watt) في كتابه «محمدّ في المدينة» وآخرون من أمثال غريم (Grimm) الذي يذهب إلى أنّها كتبت في السنة الخامسة للهجرة بدليل عدم الإتيان على ذكر القبائل اليهوديّة المعروفة مثل بني االنضير وقريظة وقينقاع حيث جرى الانتهاء من أمرهم في هذه السنة تقريبا. وهو أمر غير دقيق في اعتقادي ويبدو أن رأي واط هو الأقرب إلى الصحة إذ ينفى أن تكون قد كتبت دفعة واحدة وفي سنة واحدة ويرى فيها نصّا منقّحا في بنوده وزمن كتابته وهو ذات التوجه الذي ينخرط فيه سرجنت(R.B. Sergeant)في الحقيقة وإن بموادّ مختلفة فقد خصّص لها سرجنت دراسة أولي سنة 1964، أردفها بثانية سنة 1978، ثمّ عاد إليها بعد ذلك بدقّة أكبر في دراستين هامّتين جدّا. مؤكّدا على فرادتها التاريخيّة والغبن الذي لحقها؛ يقول: «إنّه لمن الغريب أن يلاحظ المرء قلة الاهتمام الذي لحق بما عرف بدستور المدينة» إذ لم يعتن بها إلاّ قلة من المختصّين من المؤرّخين سواء أكانوا من المسلمين أو المستشرقين الغربيّين إلاّ أنّه من وجهة النظر التاريخيّة فإنّ هذه الوثيقة على درجة عالية من الأهمية لدراسة فجر الإسلام بل القرآن نفسه بما هو وثيقة لا يمكن الشكّ فيها بحال من الأحوال إذ صحتها ثابتة لا ريب فيها»

وكانت مزية هذه الدراسة الثانية أنّها أخذت بعين الاعتبار ما استجد طوال أربع عشرة سنة هي المدة الفاصلة بين دراستيه وفي هذه الفترة ظهرت أعمال عديدة ومهمة من بينها ما كتبه

1- من النصوص الأخرى التي كتبت حول الصحيفة نشير إلي القائمة التالية:

Arjomand, Saïd Amir. "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"." International Journal of Middle East Studies 41, no. 4 (2009): 555–75.

Denny, Frederick M. "Ummah in the Constitution of Medina." Journal of Near Eastern Studies 36, no. 1 (01/01/ 1977): 39-47.

Gil, Moshe. " "The Constitution of Medina: A Reconsideration."." Israel Oriental Studies no. 4 (1974).

Lecker, Michael. The Constitution of Medina : Muhammad's First Legal Document. Studies in Late Antiquity and Early Islam ;. Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.

Rose, Paul Lawrence. Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina : Retrieving the Historical Kernel. 2009.

Serjeant, R. B. ""The Constitution of Medina." ". Islamic Quarterly no. 8 (1964).

Wensinck, Arent Jan. Muhammad and the Jews of Medina: With an Excursus Muhammad's Constitution of Medina. IslamkundlicheMaterialien, Vol. 3. Freiburg imBreisgau: K.S. Verlag, 1975.

موشيه جيل (Moshe Gil)سنة 1974 وملاحظات باتريسسا كراون(Patricia Crone)ومايكل كوك (Michael Cook) سنة 1977 في كتاب «الهاجرية» (Hagarism) الشهير الذي أثارت بعض آرائه حول الصحيفة حفيظة سرجنت المعروف بعدائه لمدرسة كراون وأضرابها قبل أن يصدر أوري روبين(Uri Rubin) دراسته اللاحقة لعمل سرجنت سنه 1985.. وقد رأينا حاجة المشتغلين بمثل هذه المسائل وجمهور الباحثين في البلاد العربيّة عموما إلى نصه المعرّب فارتأينا تقديمه لهم خدمة للدراسات التاريخيّة المتصلة بالإسلام وتعميما للفائدة.

والواقع أن ما يحز في النفس أن الكتّاب العرب المعاصرين في مجملهم لم يفقهوا شيئا عن الصحيفة فقد «امتشقوها» كعادتهم مع نصوص الماضي في سياق جدالي بائس للانتصار إلى إسلام يجد يوما بعد يوم صعوبة في التكيّف مع العالم الحديث فهي الدليل عندهم على «التسامح» وحماية حقوق المواطن (كذا؟) والسبق إلى اكتشاف فكرة «العقد الاجتماعي» دون تفرقة في الدّين والجنس ويستدلون بها باعتبارها حلاّ لمشكلة الأقليّات المتعاظمة اليوم في عالم تتجاذبه قوي العولمة بما فيها من دمج الاقتصادي على المستوي الكوني وتفتيت سياسي إلى «هويّات قاتلة» وكيانات سياسيّة صغرى وهشّة، وسيادات دول بائسة لا حول لها، ويأتي اهتمامهم بها في سياق بيان عظمة الإسلام في مقابل الهمجيّة اليهوديّة اليوم، ولعلّك لا تجد إلاّ القليل ممّن درسها من العرب من أمثال عبد العزيز الدوري أو غيره من القلائل وفق أصول البحث العلمي للدلالة على هذا الغياب شبه الكليّ عن دراسة مرحلة أساسية في الإسلام المبكّر وصلته بمسألة التنوع الديني والعرقي في بيئة أخلاط كما يسمّيها صاحب «المغازي» فقد قدم الرّسول يثرب وأهلها كما يقول الواقديّ في مغازيه: «أخلاط- منهم المسلمون الذي تجمعهم دعوة الإسلام فيهم أهل الحلقة والحصون (أي اليهود)، ومنهم حلفاء للحيين جميعا الأوس والخزرج، فأراد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين قدم المدينة استصلاحهم كلهم وموادعتهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشركا» وليس هناك إجماع أو شبه إجماع بين الباحثين حول الظروف الحقيقيّة لدخول اليهود يثرب سوى أنهم كانو أسبق في الاستبطان بها من الأوس والخزرج وأنهم خضعوا له في البداية متصلين بهم «جوار» أو «حلف» قبل أن يتمكنوا من قلب التوازن السياسي في يثرب وليس يعني ذلك أنهم كانوا منفصلين عن بعضهم البعض انفصالا مطلقا فمن عرب يثرب من تهوّد لشدة صلتها بيهود يثرب كما يستدلّ على ذلك من احاديث السمهودي في «وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى».

وقد كان محمدّ مدركا تمام الإدراك لهذه المعارضات والتوزانات بيثرب ولذلك سعى منذ البداية إلى تنظيم ما للعلاقات بينه وبين كلّ سكان هذه البلاد فيما عرف باسم الصحيفة وهي فعلا من أقدم الوثائق التي سلمت- ولم تستطيع حتى جماعة الحركة التصحيحية - إنكار صحتها وهم

الذين ضعفوا تقريبا كلّ المصادر الإسلامّية الأولى فباتريسيا كراون تؤكد منهجيّا على أنّ «تاريخية المرويّات الإسلامّية تثير المشاكل بدرجات متفاوتة وكيفما قلبت الأمور فلن تجد غير ذلك: ففي حين لا توجد أسس خارجية متماسكة لرفضه، ليست هنالك بالمقابل أسس داخلية متماسكة للقبول بها. في هذه الظروف ليس من غير المعقول الاستمرار بالطريقة المعتادة وذلك عن طريق تقديم نسخة من المرويات محررة بطريقة معقولة كحقيقة تاريخية. لكن بالمقابل يبدو من المعقول إلى حد ما النظر إلى المرويات باعتبارها دون محتوى تاريخي محدّد، والإصرار على أن ما يدّعى أنّه روايات لحوادث تاريخية في القرن السابع لا يفيد إلاّ في دراسة الأفكار الدّينية في القرن الثامن. تقدّم لنا المصادر الإسلامّية كمّاً وافراً من المجالات التي تساعد على القيام بهذه المقاربات المختلفة، لكنها لا تمدّنا إلاّ بالقليل مما يمكن استخدامه بأية طريقة حاسمة للفصل بين تلك المقاربات. إذاً فالطريقة الوحيدة للخروج من هذه المعضلة لا تكون إلاّ بالخروج من التقليد الإسلاميّ ورواياته بالكامل والبدء من جديد.»[2]

والحقيقة أن سبب اهتمام هذه الجماعة بنصّ الصحيفة إنّما يرجع إلى أنّها لم تناف تصورهم العام لمسار العلاقات الإسلامّية اليهوديّة كما تصوّروها قائمة متينة مستمرة إلى حدود فتح بيت المقدس زمن الخليفة الثاني معتمدين على ذلك النصّ الأرمني الشهير المنسوب إلى المؤرخ سيبيوس(Sebeos) ففي هذا الصدد تقول كراون: «... ليس ثمة شيء هنا يثبت صحّة الصورة الإسلامّية كحركة تخاصمت مع اليهود قبل الغزو، ونظرت إلى اليهوديّة والمسيحية بمجموعة التساهل والتحفظ ذاتها.ما لا تقدّمه المواد المفحوصة حتى الآن هو الصورة العينية عن الطريقة التي حدث بها هذا الارتباط اليهودي العربي. لأجل هذا يجب أن نرجع إلى أقدم رواية ذات الصلة بالموضوع والتي تتحدث عن سيرة النبيّ، رواية مقدّمة في تاريخ أرمني مكتوب في العقد السادس من القرن السابع يعزى للمطران سيبوس». وتعلق كراون على هذا التصور الذي ساقه سيبيوس بقولها «.....تبدو هذه الرّواية المتعلقة بأصول الإسلام وكأنّها رواية غير مألوفة. إنها أيضا واضحة في لا تاريخيتها وذلك في مزجها لعلم نشوء الأعراق التوراتي،كما أنها مخطئة حتماً في الدور الذي تعزوه لليهود اللاجئين من الرها. هذا الدور، بغض النظر تماماً عن استحالته جغرافياً، مستحيل تاريخياً فعلاً: فهو يعني أن دولة محمدّ لا يمكن أن تكون قد أسست قبل عام 628 بكثير، في حين أن لدينا دليلاً وثائقياً منذ عام 643 يفيد أن العرب كانوا يستخدمون تقويماً يبدأ بعام 622 وكانت فلسطين

2- Crone, Patricia, and M. A. Cook. 1980. Hagarism : the making of the Islamic world. Cambridge: Cambridge University Press. p

3- وانظر الترجمة العربية التي اعتمدناها نبيل فياض: (2002) الهاجريون: دارالمحجةالبيضاء بيروت لبنان

المحتلة آنذاك من قبل الفرس ستبدو نقطة بداية أكثر معقولية بكثير بالنسبة إلى اليهود اللاجئين من الرها مع ذلك فهذا المطلب لا يضعف الصورة التي يقدّمها سيبيوس عن بنيان العلاقات اليهوديّة العربيّة في الحقبة الموصلة إلى الغزو، وموثوقية هذه الرّواية مؤكدة بشكل لافت للنظر من قبل طرف غير متوقع تقريباً. فمقابل الرّواية الإسلاميّة المعتمدة حول العلاقات بين محمدّ وأسباط اليهود في المدينة، يَظْهَر اليهود في وثيقة تعرف باسم «عهد المدينة» على أنهم يشكّلون أمة واحدة مع المؤمنين رغم احتفاظهم بديانتهم الخاصة، وهم يتوزعون دون أسماء متميزة ضمن عدد من أسباط العرب.وبما أن هذه الوثيقة مخالفة لما هو متعارف عليه على نحو واضح وتعتبر عنصراً دارِساً للوهلة الأولى في التقليد الإسلاميّ، فاتفاقها في هذه المسائل مع أقدم الأوصاف الروائية حول أصول الإسلام هام إلى درجة كبيرة. وهكذا يمكن لنا أن نقبل بسيبيوس باعتباره يقدم الإطار الروائي الأساسي الذي تنتمي إليه العلاقات اليهوديّة - العربيّة المقدمة سابقاً»[3].

وعلي كلّ فإنّ سرجنت - وهو المعروف بمخالفته لآراء كراون وأضرابها -ينخرط كما قلت في المسار البحثي الذي اختطه الاستشراق الكلاسيكي ومونتغمري واط تحديدا إلاّ أنّه يضيف إلى ما توصل إليه سابقه قوله إنّ هذه الصحيفة إنّما قدّت على منوال سابق هو منوال عهود «الحوْطة اليمنية» القديمة التي درسها بالتفصيل في دراسة قيّمة تعدّ مرجعا في بابها. وإذا ما ضرب المرء صفحا عن هذه المسائل فإنّه يحتاج إلى أن ينتبه إلى أنّ ما يهمّنا في هذه الوثيقة في واقع الأمر هو أنها لخصّت في نظري كلّ إنجازات محمدّ في المدينة من ناحية، ولخّصت رسالته للأجيال اللاحقة من المسلمين من جهة أخرى، فقد حدّدت هذه الصحيفة.

أوّلا: منزلة محمدّ: في المدينة باعتباره «حكما» بين كلّ مكوّنات المجتمع اليثربي من اليهود والمسلمين وغيرهم، فقد كان محمدّ يتضايق كثيرا من التجاء أهل يثرب في منازعاتهم الشخصيّة والقبليّة إلى غيره مثل عبد الله بن أبيّ وغيره، وكان يحاول جاهدا أن يفتكّ شيئا فشيئا هذه «السلطة المعنويّة» وهو في ذلك يواصل من جهة تمسّكه بالتقاليد الجاهليّة تقاليد «التحكيم» ولكنه يحوّرها في اتّجاه مخالف فإذا كان الالتجاء إلى «حكّام» الجاهليّة أمرا اختياريّا وأحكامهم «غير ملزمة» فإنّ محمدّا من خلال بعض بنود الصحيفة التي تشير إلى منزلته قد سعى بقوة إلى أن يكون الحكم الأوحد، وأن يكون الالتجاء إليه قاطعا وضروريا، كما سعى إلى أن تكون أحكامه ملزمة لأتباعه. ولمن قيل ببنود الصحيفة.

Crone, Patricia, and M. A. Cook. 1980. Hagarism : p 6-83

وانظر الترجمة العربية

ثانيا: تغير منزلة يثرب: بتحويلها إلى «حرم» تماما كما كان وضع مكة محاولا تأسيس «سلم اجتماعية ضروريّة لترسيخ الدعوة المحمديّة ووضع حد للفتن المسلحة بين سكّانها ذلك أنّ الرّسول كان على وعي جادّ بهشاشة التعايش بين الأنصار والمهاجرين وهو الأمر الذي كشفته بوضوح غزوة بني المصطلق، إضافة إلى هشاشة التعايش بين أهل يثرب أنفسهم[4]. والحقيقة أنّ جعل يثرب «حرما» بإضفاء صفة القداسة عليها كان البداية لإمكان تحويل يثرب إلى «المدينة» بكلّ ما تعنيه المدينة من مفاهيم الاستقرار والتمدّن. ويبدو من وجهة نظري أن تسمية المدينة لم تصر علما على المدينة إلاّ بعد تصفية الوجود اليهودي في يثرب أي حوالي السنة الخامسة للهجرة، لا في السنة الثالثة مثلما يرجّح ذلك رضوان السيد، ولا نعتقد بوجود شبه كبير بين مصر و يثرب كما ذهب، بل إنّني أميل إلى الأخذ بالتخريج الذي أتي به السمهودي حين أكّد على الأصول اليهوديّة والاشتقاقية العبرية للمدينة في قوله «مدينة الرّسول (صلعم) من مدن بالمكان إذا أقام، أو من دان إذا أطاع... لأنّ السلطان يسكن المدن فتقام له طاعة فيها... وقيل لأنّه (صلعم) سكنها وله دانت الأمم ولأمته... ونقل في التوراة»[5] فإذا كان للمدينة إشارة فعلا إلى وجود «سلطة» تريد أن تكون مركزيّة فإنّ ذلك يجب أن يبحث في احتذاء الرّسول حذو النموذج اليهودي – أو المسيهودي - الذي يفترض ضرورة وجود مكان حرام فقد روي قوله " حرم إبراهيم مكة وحرمى المدينة»[6].

ويبدو أنّ مفهوم المدينة كان في ذهن محمدّ نفيا مطلقا لمفهوم «القرية». الذي ارتبط دوما في القرآن بمعان سلبيّة لم تشذّ عنه سوى مكة؛ «أم القرى»، وقد سميّت المدينة أيضا «أكّالة القرى» على ما يذكر السمهودي، فإذا أضفنا إلى ذلك ما يروي عن الرّسول من قوله «أمّتى في المدينة» أدركنا أهميّة الصلة بين مفهوم المدينة الحرم والمفهوم الثالث الذي يتكشف من خلال الصحيفة. مفهوم «الأمة» من المعنى الإيجابي الذي تذكره الصحيفة وهو ارتباط جماعة معينة بمصالح دينونّية وسياسية أساسا دون أن يكون للبعد الديني أثر كبير في بدء الأمر، وهذا التعدّد يعكس في الواقع مفهوما للأمة كما جاء في السنة الأولى والثانية على أقصى تقدير حينما كان «اليهود والمسلمون أمّة دون النّاس» ولكنه سيختفي بعد ذلك ليحلّ محله مفهوم جديد للأمة «أمّة الوسط» و«أمّة

4 هذا الوعي بالهشاشة هو الذي يعكسه ما يروى في بعض كتب الصحاح والمسانيد من أن الرّسول " دعا ربه إلاّ يجعل بأسهم بينهم فُمنِعَه". انظر مثلا: مسند الإمام أحمد بن حنبل توفى (ت 241 هـ)، تح أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة الطبعة، الأولى، 1416 هـ / 1995م، وانظر أيضا: صحيح مسلم ، (ت 261 هـ)، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د-ت)، (4/ 2216).

5 السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، فرع موسوعة مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة، ط1، 2001، ج1، ص 85.

6 انظر مسند أحمد ت شاكر (3/ 287) وقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة متفقة المعنى.

إبراهيم حنيفا» التي أخرجت من صفوفها المنافقين واليهود لتصير خالصة وفي هذه الرحلة سيقوى البعد الديني كأساس رابط لهذه الجماعة.

وهكذا يبدو ارتباط الأمة بالمدينة واضحا جدّا «في تجربة المدينة» فإذا كانت الأمة هي النقيض لمفهوم القبيلة والعشيرة القائمة على رابطة الدم والعرق والنسب فإنّ المدينة هي النقيض لمفهوم القرية المرتبطة بالبداوة، ومحمد باستقراره في المدينة حيث انغلق الوحي يكون قد ضمن لجماعة المؤمنين تواصلا أساسيا بين مفاهيم ثلاثة هي عمق الرسالة المحمديّة، وأعني الأمة والمدينة والكتاب. ولا شكّ أنّ التحوّل من القرية إلى المدينة ومن القبيلة إلى الأمّة معناه في صلب التفكير التاريخي «دخول الأمة في التاريخ» هذا الدخول ستكتمل ملامحه بولادة مفهوم جديد كان غائما في البداية ألا وهو الجهاد. الذي سيدخل الأمّة في تاريخ جديد «هو تاريخ الخلاص» أو «التاريخ المقدّس» بالمعنى الذي يعطيه تاريخ الأديان لهذا المفهوم.

النصّ المترجم

توطئة:

لقد درست قرابة عقد من السنين «دستور المدينة» في جامعة كمبردج والوثائق الثماني المستقلة بعضها عن بعض التي يتضمنها والتي ظهرت في مناسبات مختلفة طوال السنوات السبع الأولى من إقامة محمدّ في المدينة وقد استندت في دراستي طوال هذه السنوات على نصّ مرقون على الآلة الكاتبة لهذه الوثائق مرقمة من حرف الـ A إلى حرف الـ H وقد لفت انتباهي إليه أوّل مرة عندما نظرت في الترجمة الأخيرة التي قام بها البروفيسور ألفراد غيوم (Alfred Guillaume) لنص سيرة ابن إسحاق برواية ابن هشام[7] لما لاحظته من التشابه الوثيق والمدهش بينها و بين معاهدات «الحوْطة» في حضرموت وكنت آنذاك بصدد دراستها[8] وقد كنت أنوي في البدء أن أنشر نموذجا لمعاهدة الحوْطة على أن أرفقه بتحليل لنصّ «دستور المدينة» وأنا إذ استعمل كلمة «دستور» فلأنّها تسمية متعارف عليها شائعة ولكن نصها لايمتّ في الواقع للدساتير بصلة في الحقيقة فوجب التنويه. ولا زلت إلى اليوم أرغب في نشر مدونة الحوْطة التي درستها من أجل البرهنة على هذا

7- A. Guillaume (tr.). The life of Muhammad. London. 1955. 231 seq.

8انظر دراستي:

"Haram and hawtah. the sacred enclave in Arabia ". in 'Abd al-RahmânBadawi(ed.). Mélanges Taha Husain. Le Caire. 1962. 41-58.

التشابه القائم، غير أنّ الواجب كان يقتضي أن يتمّ نشر تحليل هذه الوثائق المنفصلة التي تكون نصّ «الدّستور» وكشف غوامضها لما لها من تبعات منهجيّة وتاريخيّة مهمّة إذا ما أريد القيام بأيّة محاولة لكتابة مقاربة نهائية وحديثة عن سيرة الرّسول.

وطالما أن الظروف في شبه الجزيرة العربيّة لم تتغيّر كثيرا فإنّ المجتمع واللغة لم يتغيّرا بدورهما كثيرا، ويمكن القول إنّ الإسلام قد تمكّن في عديد المناطق من تغيير الثقافة التي كانت سائدة في الجاهلية، وإن ببطء. وتعتبر البيوت والمنازل في حضرموت ذات أهميّة بالغة في المساعدة على فهم الخلفية العربيّة للإسلام الناشئ، وقد مكّنت الصلات المباشرة مع شمال اليمن منذ 1964 من تقديم فرص عظيمة لفهم المؤسسات القديمة في شبه الجزيرة العربيّة والواقع أن الحاجة إلى قراءة الخلفيات بشكل شامل، إضافة إلى المشاغل الأخرى، قد قعدت بي عن نشر النصّ وتحليله إلى أجزائه المكوّنة التي كنت درستها في ما ألقيته من دروس سنة 1963 في المركز الثقافي الإسلاميّ في لندن[9].

والحقيقة أنّه إذا ما أراد المرء أن يقدّم دراسة مقارنة شافية، فإنّه يتوجّب أن نضع كتابا كاملا لا مجرّد مقالة ومع ذلك فإنّ التحليل كما سيتم منذ هذه اللحظة فصاعدا في مجلة الدراسات الإسلامّية سيجعل من الممكن التفريق بين ثماني وثائق منفصلة، وأنّه لمن الضروري أن يضع المرء النصّ العربي إلى جانب كلّ وثيقة من هذه الوثائق، ذلك أنّ الكثير من الكلمات والعبارات الموجودة في هذا النصّ العربي تبدو غامضة وصعبة حتى بالنسبة إلى المفسّرين وفقهاء اللغة من العرب القدامى، ولهذا السبب بالذات فإنّ جلاء هذا الغموض في الاصطلاحات والمفاهيم والعبارات يعتبر شرطا شارطا لفهم النصّ العربي وترجمته.

وإنّني إذ أقدّم هذا التحليل لوثائق «الصحيفة» معتمدا على المصادر العربيّة القديمة ومهتديا في عملي التأويلي بما أعرفه نسبيّا من الثقافة العربيّة التقليديّة في أنحاء الجزيرة، فإنّني أكرّرما سبق وذكرته في غير هذا الموضع[10] من أنّ محمدًا كان يتصّرف في ما يأتيه من قول وفعل وفق الأعراف السياسيّة العربيّة السائدة منذ أزمان بعيدة، بل يمكن القول من بعض الوجوه إنّه لم يكن سوى «حكَمٍ» كما كان الأمر بالنسبة إلى أجداده وهو لم يغيّر إلاّ قليلا من الأعراف وقوانين المجتمع في شبه الجزيرة العربيّة.

9 ' Islamic Quarterly. vm. 1-2. 1964. 3-16 ". The " Constitution of Medina.

10- انظر مقدمة كتاب:

A. J. Arberry (ed.). Religion in the Middle East. Cambridge. 1969. II. 3-21

خصوصا ص 10 وقد اجريا لاحقا أبحاثا كثيرة قدمت وجها نظر جديدة بالنسبة إلى آرائي.

إنّ هذا التواصل العظيم مع الماضي العربي في كلّ ما أتاه الرّسول قد تمّ تفصيله وبيانه بشكل كاف في القرون التالية التي تم فيها تبلور الإسلام بالصورة التي ندركها اليوم وذلك من أجل بناء تلك الصورة المفهوميّة عن الرّسول وعمله ولعّله من الراجح أن خلفاءه من بعده أي أبا بكر وعثمان وعلي بن أبي طالب بطبيعة الحال، قد واصلوا العمل في إطار هذه السلطة التشريعيّة وهذه السنّة، سنّة «الحكَم» العربي الأعظم والأهمّ، مثلما تبيّنه عن حقّ وبكلّ ما في الكلمة من معني ذلك القول المأثور عن الرّسول «خيارالناس في الإسلام خيارهم في الجاهلية إذا فقهوا في الدّين»[11]. فهذا القول يؤكّد بما لا يدع مجالا للشكّ تواصل التحكيم على يد سادات القبائل وشيوخها وفق مقتضيات النظام الديني الجديد. ولعّله من الملاحظ أنّ محمدًا قد قبل في كلّ مراحل هذه الحقبة ما كان يعرف «بالمعروف» في القبائل اليثربيّة، واعتبره أمرا ملزما ولم يسع قطّ إلى تغييره.

والحقيقة أن هذا الرأي الذي أسوقه لا يعني بطبيعة الحال المسّ بالدين الإسلاميّ بأي شكل من الأشكال، ولا بدور الرّسول بل هو رأي يجد دعامته في الاعتبارات الموضوعيّة التي تجود بها الموارد والنصوص التي احتفظت بها المصادر العربيّة القديمة نفسها،إضافة إلى معرفة نسبيّة وسطحيّة يمتلكها المؤلّف من خلال معاشرته لمحتوي النقائش التي احتفظت بها الحقبة السابقة على ظهور الإسلام. ورُبّ معترض أن يقول أن معتمد المؤلّف إنّما هو اختيار اعتباطيّ لبعض النصوص دون بعض تمّ توجيهها لخدمة بعض المعاني من خلال تخيّر بعض الكلمات المفاتيح. والجواب على ذلك أنّ هذا التخيّر قد تمّ وفقا لمقتضيات السياقات وتناغما معها.

وفي جميع الحالات فإنّ كلّ إشارة إلى القرآن قد تمّ اعتبارها إشارة واضحة إلى الأحداث المتصلة بحياة الرّسول وأعماله ومن غير النادر أن تفهم كليّا بالرجوع إلى الأعراف العربيّة التي ظلّت على قيد الحياة حتّى أيّامنا هذه – وهو أمر تشهد به التفاسير نفسها، وحينما يميل بعض كبار المفسّرين أمثال الطبريّ إلى إعطائها صبغة تطبيقيّة كونيّة فيجعلها صالحة لكل زمان أو مكان، فإنّ المرء يفترض جدلا أن ذلك ماهو إلاّ توسيع لمجال أخبار ودلالات أحداث تتّصل بمجريات الأحداث التاريخيّة والاجتماعيّة في يثرب / المدينة ما بين السنوات 1-11/622-632.

11- cf. The Saiyids of Hadramawl. London. 1957. p. 6. n. l ;

الواقديّ كتاب المغازيّ، ط مارسدنجونز، لندن 1966 رقم 547 . البخاريّ، الصحيح، ط كريهل ليدن -1962 1908 ث 350-348 رقم 322 ق الأنبياء .8 14. 19، وكذلك تفسير السورة xii

العرب واليهود زمن هجرة محمدّ

يقول الواقديّ في مغازيه[12]: «وكان النبيّ قدم المدينة وهي أخلاط منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة النبيّ ومنهم المشركون الذين يعبدون الأوثان ومنهم اليهود وهم أهل الحلقة والحصون وهم حلفاء الحيين الأوس والخزرج فأراد النبيّ إذ قدم استصلاحهم كلهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشرك ويكون مسلما وأخوه مشرك». ولما كان الأمر كذلك فقد قام محمدّ بتشكيل حلفين بين المهاجرين من أتباعه المكيّين المهاجرين إلى يثرب والأنصار من الأوس والخزرج[13]وحلفائهما من القبائل اليهوديّة وشكّل من خلالهم «أمّة» ذات أسس دنيويّة من حيث نموذجها، ولكن ثيوقراطيّة من حيث أن الله ومحمّدا هما المرجع النهائي، ومصدر التحكيم الأخير الذي يردّ إليه الاختلاف، إذ كلّ شيء يخاف فساده فمردّه إلى الله والرسول.

وقد سكن اليهود الحجاز قبل الميلاد ويشير كتاب الأغاني[14] لأبي الفرج الأصفهاني نقلا عن بعض المرويات التاريخية اليهوديّة اليثربية إلى أن بني النضير وبني قريظة وبني بهدل نزلوا هناك بعد تغلبهم على اليهود[15] فاتخذ بنو النضير منازلهم بالعالية في البطنان/ الباطنان ونزل بنو قريظة

12- انظر المرجع السابق ج 1 ص 184 والدعوة كما جاء في معجم لاين (Lane)هي الجماعة التي تساعد وتآزر confederation to aid or assist غير أن إعطاءها هذا المعني في فترة مبكرة يعتبر أمر ا فيه بعض المجازفة

13- انظر مقالي: ' Constitution 6-7

14- أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، بولاق، 1285 /1868 9- ج 19 ص 94.

15- إحدى الدلائل على تاكيد الرّواية اليهوديّة عن الهجرة إلى الحجاز من فلسطين هو اسم فطيون بني ثعلبة بن الفطيون (انظر : Guillaume, op. cit., 239 وجاء في الروض الأُنف للسُهيلي ج 2 ص 224 ما نصه " وَالْفِطْيَوْنُ كَلِمَةٌ عِبْرَانِيَّةٌ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ كلّ مِنْ وَلِيّ أمر الْيَهُودِ، وَمَلِكِهِمْ. وقد ذهب الدكتور غارتر M. Gertner إلى أنّه وجد اصل الكلمة في عبرية ما بعد التوراة وقد عزمنا على كتابة ملاحظات حولها من المصادر .العبرية والعربية كما ان البروفيسور جون امرتونJohn Emerton قد سعى إلى المساعدة في تتبع ما ارتآه د . غارتر ولفت انتباهي إلى المصادر التالية:

J. Levy, Wörterbuchüber die Talmudim und Midraschim, Berlin, 1924,1, 69, איפטיא = Greek ὑπατεία,

وتعني حرفيا " استشار" ثم صارت تعني كلّ حين من الدهر يتميز بامر جلل " وهناك أيضا عبارة איפלטיקלסمن اليونانيةὑπατικός' (انظر المرجع السابق ج 4 ص 26) وعبارة פטייהمي مختصر لعبارة איפטיא من اليونانية ὑπατεία انظر في ذلك:

S. Krauss, Griechische und lateinischeLehnworterim Talmud Midrasch und Targum, Berlin, 1899, 11, 39-40,

وعبارة איפטיקוס من اليونانية ὑπατικός تعني المستشار أو الوالي أو العامل انظر:

M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, repr., New York, 1950,1,58 = 11,1155.

والعبارة مستعملة أيضا في اللغة السريانّية ويبدو لي ان د غرتنر ذهب إلى ان الاستعمال في ذلك الوقت كان يعني رئيس الجماعة أو القرية ولكنه أمر يحتاج إلى إثبات

في مهزور، واديان بالحرة وهي أرض من الحمم البركانية – مثلما رأيت شبيها له في تلك القرى الموجودة في جنبات الأودية من بقايا الحمم البركانية في مدينة أرحب. والحقيقة أن اليهود لم يكونوا كلّهم من نفس المنزلة الاجتماعية[16]حتّى قبل سيطرة الأوس والخزرج، فقد كان اليهود يعتبرون أن لبعض القبائل اليهوديّة فضلا على بعض في الشرف والثروة والعز ومن بين ثلاث عشرة قبيلة يهودية أحصيت في هذه الفترة، واجه الرّسول فيما يبدو مواجهة سياسية مباشرة ثلاثا منها، ومن الممكن أن تكون القبائل اليهوديّة الأخرى قد قامت بمعاهدات مع أسياد القبائل العربيّة ونقبائها تضمن بها حمايتها المباشرة مثلما تدل على ذلك الوثيقة C وكانت فيما يبدو خاملة الذكر سياسيا ومن الممكن أيضا أن تكون قد اندمجت أو انضوت في القبائل اليهوديّة الثلاث الأكبر.

ويشير كتاب الأغانى[17]بكل وضوح إلى أنّه مهما كانت منزلة اليهود في ما مضي من الأيّام فإنّهم قد «ذلّوا وقلّ امتناعهم» وزال ما كان لهم من السطوة والمنزلة حتى أنّهم دخلوا قبيل الإسلام في ذمّة القبائل العربيّة وحمايتها إذ «كلما هاجمهم أحد من الأوس والخزرج بشيء يكرهونه لم يمش بعضهم إلى بعض كما كانوا يفعلون قبل ذلك ولكن يذهب اليهودي[18] إلى جيرانه (والجار في معني الحامي في هذا السياق = سرجنت) الذين هو بين أظهرهم فيقول: إنّما نحن جيرانكم ومواليكم[19]، فكان كلّ قوم[20] من يهود قد لجؤوا إلى بطن من الأوس والخزرج يتعزّزون بهم وكان هذا الذلّ وقلة الامتناع قد حدثت بعد «قتل مالك بن العجلان من يهود من قتل».

ويجد المرء إشارة عن كيفية اشتغال هذا النظام في شرح ديوان قيس بن الخطيم[21] الشاعر الأوسي، أمّا القبائل الثلاث التي كان لمحمد معها علاقات وصلات فهي قينقاع والنضير وقريظة وكان أفراد الأولى من الصاغة المشتغلين بصناعة الذهب والفضة والآخران المعروفان بالكاهنين وبني الصريح[22] ممن يشتغل أفرادها بزراعة النخيل ولهم الواحات (والصريح من صفا نسبه ويستعمل هذا اللّفظ

16- الأغاني، ج 19، ص 95

17- المصدر نفسه ج 19 ص 97

18-بالنسبة إلى اليهود يحتاج النصّ إلى ان يُقرأ على نحو مغاير أي " اليهودي "

19-إن الأمر أشدّ دقة مما وصفته في مقالي: " A. Judeo-Arab house-deed from Habban",JRAS, pts. 3-4, 1953, 119

20- لجأ إلى. استند إلى. اعتضب.

21- الديوان "A. Judeo-Arab house-deed from Habban",JRAS, pts. 3-4, 1953, 119

22- السمهودي، وفاء الوفا، القاهرة. . 1326 / 1908 9- ج 1 ص125

ضد الهجين أي من كان أحد والديه عربيا) ومعلوم أن ديّة الهجين هي نصف دية الصريح[23]كما كان الأصل أن دية القرظي هي نصف دية الرجل من النضير، ولكن الرّسول ساوى بينهما في الدية مما اعتبر بمثابة الإعلاء من شان بني قريظة ولعلّ ذلك كان عملا سياسيا في الأصل أراد منه استمالتهم إليه.

وباستثناء هذه القبائل اليهوديّة الثلاث فإنّ بعض العرب قد تهوّد وفق عادة جديرة بالانتباه وهي أن النساء المقلات من العرب كن ينذرن[24] ما في بطونهن إن ولد وعاش أن يكون يهوديًا مثلما نجده مذكورا في تفسير الطبريّ وفي الروض الأُنف للسُهيلي.

وللحقيقة فإنّ هذا النمط من العلاقة كان قائما أساسا مع بني النضير غير أن رواية أخرى تقول أن بعض الأفراد من الأوس أقاموا علاقات أوثق مع بني النضير هؤلاء، ويبدو أنّ طبيعة هذه العلاقة لم تكن ذات أهميّة سياسيّة، ولا يمكن اعتبار حالة كعب بن الأشرف إلاّ حالة شاذة لا يقاس عليها واستثناء لم يتكرّر.

وقد جعل محمدّ من اليهود جزءا من الأمّة وأقحمهم فيها عندما أنشأ ذلك الحلف بعد وصوله إلى يثرب «فمن خلال الصلح الذي تم بينهم وبين المؤمنين فقد صاروا كالجماعة الواحدة كلمتهم واحدة ويدهم واحدة»[25]، كما يقول ابن الأثير في «النّهاية في غريب الحديث والآثار» وهكذا فإنّه من خلال الجمع بين الأوس والخزرج في حلف واحد أضيف إليه اليهود، استطاع الرّسول أن يكون هو ذلك «المُجمّع» الذي «جمع به الله من الفرقة»، كما كان أمر جدّه قصيّ حينما جمع قريشا ولذلك أطلقت عليه قريش حينما خرج عليها لقب «المفرّق» لتفريقه بين أفرادها وشقّه لصفوفها زمن خلافه معها. ويمكن القول إنّ كلّ هذه الأحلاف التي قامت في يثرب يجوز وصفها «بالجامعة» كما هو شأن المسجد الجامع حيث تجتمع (ولو نظريًا) كلّ الجماعة في الصلاة من يوم الجمعة، فهذا الحلف الجديد الذي ينشأ على أنقاض الأحلاف القديمة السابقة هو الذي سيعرف «بالأمّة»، وسيتطوّر لاحقا في اتجاه معني «الجماعة».

23- أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، القاهرة. .1352 / 1933 ج 1 ص 5 في فقرة تتناول " مقاول " حمير في الفترة السابقة على الإسلام.

24- الطبريّ، تفسير، ط محمود واحمد محمدّ شاكر، القاهرة. . 1374 /1954 – 5 ج 5 ص 407 في تفسيره لآية "لا إكراه في الدّين"، انظر السُهيلي، الروض الأُنف، القاهرة، 1332/ 1914 ج 2 ص 24، وبعض هؤلاء المهتدين رفضوا أن يغادروا النضير، حينما أجليت عن يثرب. وانظر ممارسة مشابهة في نذر الصبي إلى أحد القديسين في مقالي:

Sex, birth, circumcision" in A. Leidlmair (ed.), Hermann von Wissmann-Festschrift, Tübingen, 1962, 203 "

25 ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة، 4-1311/1893 ج 1 ص 43.

الأمّة

الأمّة في الأساس حلف سياسيّ، غير أنّه لما كانت الأحلاف في الجزيرة العربيّة قديما وحتّى أيّامنا هذه ترتبط وراثيًا ببعض البيوتات «الكهنوتيّة» كانت أغلب الأحلاف ذات طبيعة ثيوقراطيّة إلاّ أنّ ذلك لا يعني ممارسة حكم شامل، ويتميّز الحلف الذي أنشأه محمدّ في يثرب بميزة خاصة وهي أنّ «الدّين» الذي تتكوّن منه يختلف عن دين القبائل اليهوديّة. والحقيقة أنّ هذا الأمر ليس أمرا جديدا كلّ الجدّة إذا ما نحن علمنا بوجود سابقة لذلك في «البانتيون» أو ذلك الموضع (Pantheon) الذي تتجمّع فيه كلّ صنوف العبادات والطقوس في مكّة ممّا كان يعني وجود شيء من التسامح تجاه العقائد الأخرى مثل النصرانيّة- إلى الحدّ الذي سمح بوجود بعض الأيقونوغرافيا النصرانية داخل الكعبة نفسها - ولكن شيئا فشيئا ستتحوّل الأمّة، أو هذا الحلف الثيوقراطي إلى «جماعة إسلامّية» خالصة.

ويشار إلى أن الآية 83 من سورة النّمل تتحدّث عن وجود أمم تكذّب بآيات الله (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كلّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ)، كما أنّ الآية 30 من سورة الرّعد وهي حسب ريتشارد بال[26] مكية متأخّرة تشير إلى أن محمدّا أرسل (فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أمم)، وهذه الملاحظات ممّا قد يشير إلى أنّه كان يعلم بأمر الأحلاف الثيوقراطيّة السائدة منذ القديم وصورها كما يعلم بأمر أحلاف عصره.

وفي آية مكيّة أخرى هي الآية 22 من سورة الزخرف يقول القرشيّون: " إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ"، وترد الآية (وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ) ويأتي الردّ على هذا القول بصفة مباشرة وفورية (قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ).

وهناك إشارة مباشرة إلى الأمّة في الوثيقة A يمكن العثور عليها في القرآن في الآيتين 92-93 من سورة الأنبياء (إِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كلّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ). ويفسّر الطبريّ[27] هذه الآية في معني أنّه كانت في الأصل أمّة واحدة «ذات طبيعة ثيوقراطية»، ولعّله كان يري في الأمّة صورة من صور «الجماعة» التي انقسمت إلى يهود ونصارى وعبدة أوثان: «يقول تعالـى ذكره: وتفرّق النّاس في دينهم الذي أمرهم الله به ودعاهم إليه، فصاروا فـيه أحزابـا فهوّدت اليهود، وتنصَّرت النصارى وعُبدت الأوثان. ثم أخبر جلّ ثناؤه عمّا هم إليه صائرون، وأنّ مرجع جميع

26-Richard Bell (tr.), The Qur'an, Edinburgh, 1937-9, i, 232.

27-التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954، ج5، السورة 17 الآية 61.

أهل الأديان إليه متوعّدا بذلك أهل الزيغ منهم والضلال». فالقرآن يبدو من هذه الناحية وكأنه يؤكّد أنّ كلّ هذه الفرق ستعود يوما إلى الأصل وهو «الأمّة» «الثيوقراطية» الواحدة.

الإشارات القرآنية إلى الاتفاقات أ - و - ب - في ما عرف بـ«دستور المدينة»:

في دراستي الأولى لنصّ «الدّستور» أشرت إلى العديد من الآيات القرآنية تبدو وكأنّها «تشير تلميحا» إلى واحد أو أكثر مما أسميته بالوثائق الثمانية التي تتكوّن منها الصحيفة وسيكون من المستغرب أن لا يشير القرآن على الأقلّ إلى الوثيقتين(أ) و(ب) بما هما وثيقتان أساسيتان في تأسيس هذا الحلف في يثرب الذي سيمكّن محمدّا من هذه المكانة السياسيّة الرفيعة.

وفي الحقيقة فإنّني لن آخذ على عاتقي أمر التمييز الكلّي والمنتظم لكلّ الإشارات القرآنيّة لهذه الوثائق الثمانية جميعها أو منفردة إلاّ في الحدود التي أستطيع بطبيعة الحال، فأنا إذا ما نظرت في الآية 103 من سورة آل عمران وما بعدها[28]: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إذ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)، أجدها تشير بشكل صريح لا لبس فيه إلى العهد أو العهود المضمنة في الوثيقتين (أ) و (ب)، وقد تتمكّن أبحاث أخرى في المستقبل من أن تكشف المزيد. ويشير ريتشارد بيل[29]بصدد هذه الآية: "إنّها مركّبة، بل هي في بعض أجزائها مضطربة ومشوّشة". والواقع أن محاولته إرجاع الآيات الثماني من سورة آل عمران، موضوع دراستنا، إلى عناصرها المكوّنة يتّصل مباشرة بالحجّة التي أودّ الدفاع عنها وبسطها.فريتشارد بيل يرجع هذه الآيات إلى السنة الثانية ولكنّه يعتبر أنّ هناك بعض المراجعة لها قد تمّت قبل أحد، وإذا كنت أقبل وجهة النظر هذه وأعتبرها جديرة بالقبول في الظاهر، إلاّ إنّني من وجهة نظر الخلفيّات الأدبيّة التاريخيّة أقترح النظر إلى هذه الآيات بكيفيّة مغايرة هي التالية:

نجد في النصّ العربي الأصلي للقرآن ما يلي :

"وَمَنْ يَعتصِمْ بالله فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إذ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا

28 الطبريّ، التّفسير، القاهرة .1374/ 1954 5-، ج7، ص 61، وما بعدها. وانظر ريتشارد بال، المرجع السابق، ج1 ص 55، الذي يتعمد الترقيم الغربي للسور وهي تبدأ من الرقم 98

29 المرجع نفسه، ج ،1 ص 43.

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (آل عمران:101-104).

إنّني أفترض بصدد هذه الآيات أنّها عرفت مراجعتين أساسيّتين للصيغة الأصليّة، وهي الصيغة التي أشير إليها مطبعيًا في تلك الأقسام بأحرف غليظة وأميل إلى القول إنّ المراجعة الأولى قد تكون أضافت إلى الأصل ما أشرت إليه مطبعيا بتلك الحروف الصغيرة، أمّا المراجعة الثانية فقد تكون أضافت ما أشرت إليه بالحروف المائلة بيد أن بعض الأقسام المشار إليها بالخط المائل وخصوصا القسم الثاني قد تكون جزءا من الضبط الأوّل أو الجمع الأوّل لهذه الآيات.

ويخبرنا الطبريّ[30] عن هذا القسم من الآية أنّه نزل عندما بدأت الضغائن التي غذّاها أحد اليهود بين الأوس والخزرج وهما «جُمّاع»[31] الأنصار تهدّد بإثارة الفتن من جديد، وبالتالي فإنّ القرآن يذكر الأنصار بالوثيقة (A) المضمنة في الصحيفة والتي ألّفت بينهم وجعلت منهم «أمّة واحدة». ويمكن القول إنّ لفظ «الأخ» الذي يستعمله الطبريّ يمكن أن يعني أيضا الأخ وكذلك العضو من القبيلة ويبدو أنّ آية (وَلا تَمُوتُنَّ إلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)(آل عمران: من الآية102) لا تتلاءم تلاؤما وثيقا مع السياق التاريخي، إلاّ أنّها تتلاءم مع الفترة السابقة على أحد، ويمكن القول إنّ حل الجمل المكتوبة بخط مائل إن لم تكن كلّها تنتمي أيضا إلى مرحلة ما أسميناه بالضبط الثاني أو الجمع الثاني الذي عرفته هذه الآيات.

والحقيقة أنّه إذا كانت كلّ الدواعي تتّفق على قبول تاريخيّة رواية الطبريّ التي تصل بين هذه الأجزاء من الآي وحادثة الأوس والخزرج، إلاّ أنّني أزعم تقديم رأي يذهب إلى أن الصورة الأصلية لهذه الأجزاء من الآية هي تلك التي كتبتها بحروف غليظة وأُقرّ في الواقع أن هذا الرأي ما هو إلاّ مجرد افتراض لا مفرّ منه أمام من يتوسّل "النقد الأدبي" وهو يطبّق على النصّ القرآني، والمقياس الذي يتأسّس عليه هذا الاقتراح هو ما لاحظته من وجوه التناسب في اللغة والمضمون بين هذه الجزء أو المقطع من الآي وما أسميته بالوثيقة (A) / أو(B) وإذا ما صحّت فرضيّتي هذه فإنّ هذه الأجزاء من الآي التي توافق على وضع هذا العهد الذي ظهرت للوجود من خلاله هذه الأمّة؛ أمّة محمدّ النبيّ الأمّي، أو بالأحرى عهد الله الذي اصطفي محمدّا ليبلغ من خلاله رسالته قد جرى إدماجها في سورة آل عمران.

30- التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954 5-، الجزء 7، ص59.

31- قرأها الناشرون "جماع" بكسر الجيم.

التناسب بين الآية 101 وما بعدها من آل عمران والوثيقتين : (أ) و (ب):

هناك تناسب في اعتقادي بين الآيتين (وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) وبين البند 12 من الوثيقة (أ) وفيه «وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه»، وبعدها يأتي منطقيّا الأمر بـ: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً) (آل عمران:103) وهو ما يفسّره الطبريّ[32] بقوله: «وتـمسّكوا بدين الله الذي أمركم به، وعهده الذي عهده إلـيكم فـي كتابه إلـيكم من الألفة والاجتـماع علـى كلـمة[33] الـحقّ». وقد زاد الطبريّ من تعقيد الأمر على نفسه حينما فسّر معني «الحبل» الذي يعني في الزمن السابق على الإسلام كما نعلم «العهد / الرباط/ الصلة بأن أضاف إليه معنى «الأمان»، وأمّا الـحبل، فإنّه السبب الذي يوصل به إلـى البغية والـحاجة، ولذلك سمّي الأمان حبلاً، لأنّه سبب يوصل به إلـى زوال الـخوف والنـجاة من الـجزع والذعر» وهو أمر غير بعيد عن الوثيقتين (أ) و (ب) بما أنّهما تسعيان إلى وضع أسّ عام للأمن في يثرب «فـ: حبل الله: الـجماعة»[34]كما يذكر الطبريّ، يدعم ما أذهب إليه من المماهاة بين الوثيقتين (أ) و (ب) وبين «السنّة الجامعة» التي نجد ذكرا لها في نصّ اتفاق التحكيم بين على ومعاوية في صفّين.

أمّا ما جاء في الآية (وَلا تَفَرَّقُوا)(آل عمران: من الآية103) «فيفسّره الطبريّ [35]بقوله «ولا تتفرّقوا عن دين الله وعهده الذي عهد إلـيكم فـي كتابه من الائتلاف والاجتـماع علـى طاعته وطاعة رسوله صلّى الله عليه وسلم والانتهاء إلـى أمره» ولعمري فإنّ هذا القول الأخير مما يحيل على البند الأخير من الوثيقة (ب) وفيها «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فإنّ مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمدّ صلّى الله عليه وسلم»

32- التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954 5- ج 7 ص 70 وقد كرّمني البروفيسور بيستون Professor Beestonبملاحظة لا تقدّر بثمن حول كلمة "حبل" في العربيّة الجنوبيّة إذ تستعمل جذر (ح ب ل) في سياق تعبير شائع عندما يقدم (المُقرّب - المُجمّع) حكما يتصل بكل جماعة - وربما تعني كلمة " ذو" هنا "المُوحّد "- من جماعات الله ولا يمكن القول على وجه الدقة ما إذا كانت عبارتا حبل / حمر لها دلالا دينية أو مدنية فحسب. إنّ دلالة كلمة حبل في هذا السياق هو أنّها تتساوق في المعنى والمناسبة. مع حبل الله القرآنية الواردة في آل عمران101 انظر: Beeston's Warfare in ancient South Arabia (2nd-3rd centuries A.D.) (Qahtan, Fasc., 3), London, 1976, 34, 38.

وخصوصا ص 36 بالنسبة إلى "محكم" ب "حبل" وهي تشير إلى المعاهدة السلميّة نجدها في بلاد شمر في ريدان من مملكة سبأ وريدان.

33- " كلمتهم واحدة " في اللغة القديمة والحديثة تعني الاتفاق علي موقف واحد.

34-التّفسير، ج 7 ص 71.

35-التّفسير، ج 7 ص 74.

أمّا ما جاء في الآية «(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ)(آل عمران: من الآية104) فهو يشير إلى أنّ هذه الآية هي ممّا يدعو إلى تكوين «الأمّة» التي تجد أسسها على ما كان القوم يعتبرونه من باب «المعروف» أو يقبلون به على أنّه كذلك، والحقيقة أنّ القبائل اليثربيّة التي ذكرت في الوثيقة (أ) اتّفقت كلّها على العمل بكل ما اعتادته أغلبها في مسائل القتل والجروح مثلما جرت به سنن «المعروف» بينهم ويفسّر الطبريّ[36] «الأمّة» بأنها «جماعة» يقول: «(أُمَّةٍ): جماعة» وهو معناها الأصلي في هذا السياق التاريخي بيد أنّه يضيف أن (ٱلْخَيْرِ) [آل عمران:104] يعني «الإسلام وشرائعه التي شرّعها الله لعباده»، وأنّ (بِٱلْمَعْرُوفِ) [آل عمران:104] هو «إتّباع محمدّ صلّى الله عليه وسلم، ودينه الذي جاء به من عند الله،" أمّا (ٱلْمُنْكَرِ)[آل عمران:104]: فيعني النهي عن الكفر بالله، والتكذيب بمحمّد، وبما جاء به من عند الله». ويبدو لي أن التفسيرات الثلاثة الأخيرة أنّها قدّت ووضعت لاحقا، وأنّها خرجت من رحم المعاني الحصريّة الأولى التي نجدها في هذه الكلمات القرآنية إذا ما نحن أخذناها في سياقها التاريخي الأصلي بمعني ارتباطها بما اعتبرناه الوثيقة (أ). وسيشار بعد بضع آيات بعد هذه الآيات وأعني الآية 112 من آل عمران إلى أنّ اليهود أو بعضا منهم كان لهم«حبل» أي عهد مع الله ومع النّاس في إشارة إلى «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ إِلاّ بِحَبْلٍ مِّنْ ٱللَّهِوَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَاؤوا بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيات ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْاْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ». ويبدو لي أنّ ما جاء في الآية من الإشارة إلى " بحَبْلٍ مِّنْ ٱللَّهِ " إنّما ممّا يحيل ربّما على ما أسميته بالوثيقة (C)، أمّا الـ«حَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ» فلعلّه يشير إلى عهود الحلف أو الولاء التي أبرمها بعض الأوس أو الخزرج مع بعض القبائل اليهوديّة.

خلاصة النتائج:

لقد ذهبت إلى أنّ الآيات 101-104 من سورة آل عمران في أقدم صورها الثلاث التي عرفتها أثناء عمليّة الضبط التاريخي التي عرفتها تشير إلى الوثيقتين: (أ) و(ب) من «دستور المدينة» الذي أماهي بينه وبين «السنّة الجامعة»، وقد أشار الطبريّ في تفسيره إلى أنّ «الحبل» المذكور في السورة هو العهد الذي تمّ بمقتضاه التوحيد والتجميع، وبالتالي فإنّ هذا القول ممّا يدعم حجّتي في المماهاة بين الوثيقتين: (أ) و (ب) وبين «السنّة الجامعة».

إنّ عمليّة الضبط الأولى التي عرفها هذا القسم من الآيات تتحدّث عن الأسس التي تقوم عليها الجماعة، أمّا الضبط الثاني فيقوم بتحوير هذا القسم نفسه إلى شيء من التحذير للأوس والخزرج للالتزام بما جاء في هذا العهد، في حين أنّ الضبط الثالث يشير، إذا ما نظر إليه في صلته ببعض

36- المصدر نفسه، ج 7 ص 91 وما بعدها.

الآيات التالية له، إلى أنّه دعوة لمحمد وأتباعه إلى الوقوف في وجه القوى المكيّة التي قد يكونون واجهوها في أحد[37]، إذا ما نحن أخذنا برأي ريتشارد بال في ما يتّصل بزمن نزول هذه الأجزاء من الآي. ولعّله يجدر بالمرء أن يضع في ذهنه أنّه كلّما أوردت التفاسير روايات مختلفة حول أسباب نزول إحدى الآيات فإنّ ذلك قد يعني وجود أكثر من ضبط واحد للنصّ، غير أنّ مثل هذه الحلول الواضحة لمشكلات النقد النصي قليلا ما تبرز للعيان في الواقع والعيان فوجب الانتباه. غير أنّه، وإن وجد البعض قولي بوجود ثلاث مجاميع أو ثلاثة صنوف من الضبط عرفتها هذه الآيات قولا غير مقبول، فإنّه يجب في المقابل التأكيد على أن إشارتهما إلى ما اعتبرناه عهدين أو وثيقتين: (أ) و (ب) باسم «حبل الله» يبدو أمرا غير قابل للردّ البتّة.

وثائق «الدّستور» الثماني:

إنّ الوثيقتين اللتين تضبطان أمر الحلف بين المهاجرين من قريش الباحثين عن الحماية في يثرب والأنصار من قبائلها جمعت لاحقا مع وثائق أخرى ووصلتنا ضمن وثيقة واحدة عرّفها المستعربون الغربيون باسم «دستور المدينة»، وهي تسمية غير صائبة تربط الوثائق بموضع جغرافيّ لا بمجموعة من القبائل. ومن وجهة النظر التاريخيّة فإنّ هذا الأمر لا يقلّ أهميّة عن ما عرّفه القرآن نفسه، وبالرغم ممّا قد يكون قد حدث من خلط طفيف وسطحي فإنّ هذا «الدّستور» هو وثيقة صحيحة حقّا وثابتة تاريخيّا، وقد كان أمر إثبات هذا الأمر وتفكيكه من خلال المزاوجة بين التقنيّات اللسانيّة والأدبيّة عملا مضنيا[38].

والحقيقية أنّ الوثائق الثماني المكوّنة لهذا «الدّستور» تتميّز بعتاقتها في الشكل والعبارة وفي المضمون والأسلوب وهي تتكوّن من العناصر المستقلّة التالية:

37- ريتشارد بال المرجع السابق ج 1 ص 55 يضع هذه الفقرة ضمن سورة آل عمران الاية 100 قبل غزوة أحد.

38- قام عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمدّ: دراسة في نشأة الدولة الإسلاميّة في ضوء رسائل النبيّ ومعاهداته، جامعة الخرطوم، قسم التأليف والنشر،(1971) ص 241 244-، بنشر "الدّستور" متبنّيا تقسيمه إلى وثائق منفصلة منذ الزمن الذي أعدّ فيه رسالته للدكتوراة في لندن . وانظر محمدّ حميد الله، مجموعة الوثائق السياسيّة، ط 3 بيروت 1389/ 1969، وقد أشار إلى مقالي الأوّل واكتفى بإعادة نشره دون نظرة نقديّة ودون تقسيماته التي قمت بها، وإن قدّم قائمة طويلة من النصوص التي وجدت فيها هذه الأقسام الثمانية، وهو أمر مهمّ بالنسبة إلى دراسات قادمة، غير أنّي لم أستعمل كلّ مصادره للأسف. القاضي محمدّ بن علي الأكوع الحولي، الوثائق السياسيّة اليمنية، بغداد، 1396/ 1976، ص 51 وما بعدها، ويبدو أنّه اكتفى بإيراد نصّ محمدّ حميد الله وترقيمه وقد لفت السيد أ. ه . رحمان نظري إلى دراسة موشيه جيل:

M. Gil, The constitution Medina : a reconsideration, Jerusalem, 1974,

الذي أضاف مرجعا أو اثنين لما استعملته من مراجع (ولم أستعملها كلّها هنا) غير أنّه لم يلق بالا إلى تقسيماتي الثمانية للنصّ.

نصّ المعاهدة أو الكتاب.

- ذيل على نصّ العهد أو الكتاب رقم A(هاتان الوثيقتان: (أ) و(ب) يجب اعتبارهما بمثابة السنّة الجامعة[39] المذكورة في نصّ التحكيم بين عليّ ومعاوية.
- كتاب أو عهد يحدد منزلة القبائل اليهوديّة.
- ذيل أو مستدرك على العهد أو الكتاب (ج) (C) تحدد منزلة القبائل اليهوديّة.
- تأكيد منزلة اليهود.
- إعلان يثرب حرما.
- معاهدة سابقة لغزوة الخندق بين عرب يثرب ويهود قريظة للدفاع عنها في مواجهة قريش وحلفائها.
- ملحق أو ذيل على إعلان يثرب حرما.

النصّ:

إنّ النسختين اللّتين أعرفهما إلى حدّ الساعة هما نسخة ابن إسحاق (حوالي 85-704/151-768) وهي الأساس الذي اعتمدته ونسخة أبي عُبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال[40]وهي ناقصة كما إنّني رجعت أيضا إلى نسخة إسماعيل بن محمدّ بن كثير في البداية والنّهاية[41]. إنّ نصّ ابن إسحاق رغم بعض النقصان والحذف أشير إليها في موضعه يعتبر نصّا جديرا بالثقة، ويمكن التعويل عليه والاشتغال عليه وإن كان يجدر الإشـــارة إلى أن الوثيقتين (E) و(H) لا تتبعان ترتيبا زمنيّا تعاقبيّا، كما أنّ البنود الأولى من الوثيقة (E) قد غُيّر موضعها ويمكن تعليل عدم الانتظام هذا تعليلا ذا مصداقيّة ومقنعا بالقول إنّهذه البنود قد كتبت أشتاتا في صورة صحائف اختلط ترتيبها على جامعها أو هي ترجع إلى زمن أقدم من الوثائق الأقدم منها زمنا في مجموعتها. والملاحظ أنّ أبا عُبيد(154-742/224-770) لم يفهم دوما بشكل صحيح هذه الوثائق، بيد أنّ الشاغل الأساسي في روايته هو الإسناد الذي رجع به إلى الزّهريّ[42] (51-124 /671-742) الذي روي أنّه

39- نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفّين، القاهرة، 1382/ -1962 3 ص 505، و 510 بالنسبة إلى الوثيقة في إحدى روايتها. وبالنسبة إلى التّفسير الشيعي حول وثيقة التحكيم أنّه لم يثبت بطبيعة الحال أنّها الوثيقة الأصلية بالنسبة إلى الوثيقتين أ و ب.

40- القاسم بن سلام، أبو عُبيد، كتاب الأموال، القاهرة، د ت، ص 202 وما بعدها.

41-البداية والنّهاية، القاهرة، 1351 / 1932، ج 3، ص 224 وما بعدها.

42- بالنسبة إلى الزّهريّ انظر مقال الدّوري:

A, Duri, ' Al-Zuhri, A study on the Beginnings of History writing in Islam, BSOAS, XIX, I, 1957, 1-12.

ويشير موشيه جيل في دراسته المذكورة سابقا ص 47 إلى إسناد آخر من ابن سيّد النّاس (النصف الأول من القرن الثامن / الرابع عشر)، عيون الآثار، القاهرة، 8-1356/1937، ولكن يبدو أنّها رواية لا تختلف كثيرا ولا تعتبر رواية غابت عن ابن إسحاق الذي يعتبره ابن سيّد النّاس حجة في الرّواية.

قال: «بلغني أنّ رسول الله صلي الله عليه وسلم كتب بهذا الكتاب»، أمّا نسخة الزّهريّ فناقصة وأقلّ حجّية من نسخة ابن إسحاق ويبدو الأمر كما لو أنّ هذا الأخير قد رجع إلى نسخة أصليّة في حين أنّ أبا عُبيد لم يحالفه الحظ في ذلك كما يروي أبو عُبيد[43].

في مقالي الأوّل حول «الدّستور» فصلت بين مكوّنات «الدّستور» المتعدّدة اعتمادا على «لفظ الختام» في كلّ منها الذي يلي عددا من الالتزامات في كلّ منها وكان أغلب صور هذه الألفاظ ممّا ينتهي بعبارات يقوم جذرها اللغوي على مادة (ب ر ر= برّ) أو إحدى مشتقّاتها المتفرّعة عن المعني الأصلي من مثل (برّ بيمينه).وفي اعتقادي فقد كان هذا إشارة صريحة إلى هذه العبارات هي ممّا كان مستعملا في الفترة السابقة على الإسلام في بيت من الشعر[44]حول مساعدة الخزرج لعبد المطلب في نصّ لابن حبيب في المُنمّق وفيه:

«جزى الله خيراً عصبة خزرجية تواصوا على برّ وذو البرّ أفضل»

فكان على أطراف هذا الحلف أن يحلفوا اليمين إذا ما أرادوا الدخول فيه بل إنّ لفظ «الحلف» الذي تسمّي به هذه المعاهدات إنّما يعني حسب ماذكره المستشرق لاين في معجمه «القسم بأن يبرّ المرء بما عاهد عليه» أو «أن يحلف اليمين» وإذا ما أراد طرف أن يخرج عن هذا الحلف فما عليه إلاّ أن يجد المبرّر الكافي لذلك.

الأطراف المذكورة في الوثائق:

من المفروض أن تحمل كلّ وثيقة من هذه الوثائق الثماني «إمضاءات» أو «أختام» الأطراف الموقّعة عليها، ففي صلح الحديبية مثلا ذكرت أسماء المهاجرين والقرشيّين «في صدر الكتاب»[45]، كما يقول الواقديّ، وقد وجدت أثرا لهذه العادة حتى أيّامنا هذه في جنوب الجزيرة العربيّة، فالوثائق تحتوي على صفّ من التواقيع في صدر الورقة فوق النصّ المكتوب ومثل هذه المعاهدات

43- ارتبط نصّ الزّهريّ بنصّ ابن إسحاق، انظر ص ص 2-40 وقد روى الزّهريّ حديثا عن النبيّ نقله مالك بن أنس (90/ 709)، أسد الغابة، القاهرة .4-1280/1863 ج 1 ص 127) وقد تم إبرام الحلفين في بيته وفي عبارة الزّهريّ: " كتب ب... انظر ما جاء في معجم دوزي Dozy, Supplément " كتب إليه بذلك ...

44- محمدّ بن حبيب، كتاب المُنمّق، حيد آباد، 184/1964، ص 88.

45- الواقديّ، المصدر السابق، ج 2 ص 612، وكان الرّسول أحيانا يختم الوثيقة بظفره (المصدر نفسه، ج 3 ص، 1025). وفي هذا المقام فإنّني أفترض أنّ الأمر يتعلّق بختمها والصحيفة تختم أحيانا من القفا (محمدّ بن يحي الصولى، أدب الكتاب، القاهرة، 1341/ 1922 ص149).

في جنوب الجزيرة لا زالت تستعمل غالبا لفظ «أقرّبـ...»، وهو ذات اللّفظ الذي يظهر في نصّ «الدّستور» في الوثيقة (ب) (البند 3 أ) B/3a.

ولمّا كانت هذه التواقيع أو الإمضاءات قد تمّت باسم الأطراف المتعاهدة، فإنّه بإمكاننا بكلّ ثقة أن نعيد رسم ختم محمدّ والقيادات القرشيّة من المهاجرين وأسماء النقباء الّذين يمثّلون الخزرج والقبائل اليثربيّة الثلاث التي تعامل معها الرّسول في ما يتّصل بالمسائل التي تهمّ القبائل اليثربيّة وأغلب قيادات المنافقين فيما يبدو مثل عبد الله بن أبي وهو من بني عوف من الخزرج ويبدو أنّه لا مفر من أن يستنتج المرء أن اسمه قد ورد بالفعل بين هؤلاء الأطراف الممضين بكيفيّة لا ريب فيها فيما يبدو.

ومن المرجّح أيضا أنّ الوثائق التي تتحدّث عن اليهود تحمل هي أيضا بصمات أسماء الممضين منهم من ذلك مثلا أحد سادات قريظة كعب بن أسد القرظي في الوثيقة (ف) (F) والواقع فإنّني أجد نفسي مجبرا على النظر إلى هذا «الدّستور» كما احتفظ لنا به ابن إسحق باعتباره نصّا نُسخ عن نصّ أصليّ مرجعيّ حذفت منه قائمة مضجرة من أسماء الموقعين بيد أن التساؤل عما إذا كان بين يدي ابن إسحاق هذه النسخة الكاملة يدفعني إلى افتراض أنّه أمّا قد علم بقائمة كلّ هؤلاء الموقّعين أو أنّه كان ذا رأي خاصّ في ما يتعلّق بهم كما أنّه من الممكن أيضا أن نفترض أن هذه النسخة الأصليّة أو المرجعية قد كانت من عمل عليّ (= بن أبي طالب) نفسه.

النقباء

يعرّف الطبريّ[46] النقيب بأنّه «الأمين الضامن على القوم»، وكانت وظيفته مساوية لوظيفة «شيخ الضمان»[47] في يمن الزيديّة اليوم وهو المسؤول عن التحكيم وجمع المكوس والديات وصنوف الغرم

46- التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954 5-، ج 10، ص 110. وانظر أيضا الجاحظ، الرسائل، القاهرة، 1384/ 1964، ج 1، ص 14. ابن الأثير، النّهاية، ج 4، ص 167. "النقيب: وَهُوَ كالعَريف عَلَى الْقَوْمِ المُقَدَّم عَلَيْهِمْ، الَّذِي يَتَعَرَّف أخبارَهم، ويُنَقِّبُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ: أَيْ يُفَتِّش" نفسه، ج 3، ص 86. "العُرَفَاء: جَمْعُ عَرِيف، وَهُوَ القَيّم بِأُمُورِ الْقَبِيلَةِ أو الجَمَاعَةِ مِنَ النّاس يَلِي أُمُورَهُم ويَتَعَرَّف الأمِرُ مِنْهُ أحوالَهم". وقد تحدث الواقديّ في مغازيه عن وظائف النقيب، ج 2، ص547. وذكر محمدّ بن حبيب في كتاب المُحبّر، حيدر آباد، 1361 / 1942، ص 38 قائمة نقباء بني العباس بن عبد المطلب وخزاعة وتميم وآخرين ولعّله يشير بذلك إلى أنّ العائلة لها سطوة على هذه القبائل ذات الصلة بالحرم المكّي، وقد أشار البخاريّ في الصحيح، ج 4، ص 395 إلى أنّ العرفاء التجؤوا إلى محمدّ.

47- في شمال اليمن النقيب هو شيخ قبلي أكثر منه شيخ المشائخ.

في ما دون النفس الخ .. ويشير صاحب الروض الأُنف[48] وهو يناقش عبارة «فلان على ربعته» إلى أنّه «كان نقيبهم ووحيدهم على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديات والدماء» فالنقيب وما شابهه من الرتب الرفيعة كالسادات والأشراف هم أولئك «المطعمون» الذين يتكفّلون بقري الضيف وقد ترك الرّسول نقيبا على المدينة مدّة غيابه عنها، فالنقيب إذن هو بمثابة الكافل للقبيلة من بعض الوجوه. ويبدو أنّه كان للرسول تأثير ما على اختيار النقباء كما أنّه كان قادرا على أن يتصرف باعتباره سيّد بني النجار وهم أخواله بعد وفاة [49] نقيبهم، وكان العُرف المعمول به في ما يتّصل بالنسب ممّا يسمح له بذلك كما جاء في السّيرة الحلبيّة.

وإذا ما نظر المرء إلى قائمة النقباء في كتب السّيرة النبويّة وقارنها بالقبائل المذكورة في الوثيقتين: (A) و(C) فإنّه سيقف على أمر بديهيّ وهو أنّ كلّ قبيلة خزرجيّة قد انتدبت واحدا أو اثنين من النقباء لتمثيلها، كما انتدب الأوسيّون ثلاثة من النقباء (وإن لم يذكر من فروعهم في العهد إلاّ عمرو والنبيت)، ويبدو أنّ واحدا فقط من هؤلاء النقباء كان ذا مرتبة أرفع إذ كان «سيّدا» في قومه.

وقد أثيرت مسألة الصلة بين عدد هؤلاء النقباء الإثنى عشر ومساواتهم لعدد قبائل بني إسرائيل[50] منذ أيّام السُهيلي في الروض الُأنف الذي اعتبر النقباء بمثابة «قوم موسى» أو عدد حواريّ عيسي، وبالتالي فهي مسألة متأخرة في الظهور عن زمن محمدّ، وفي جميع الأحوال فلم يكن لذلك أي أهميّة أو دور في تصريف أمر الأمّة، وأنا أميل إلى الاعتقاد أنّ هذا العدد كان عددا اعتباطيّا، وقد أولى ابن إسحاق هذا العدد قليلا من الاهتمام لانصرافه إلى تتبّع أشخاص آخرين بدوا له أكثر أهميّة إلاّ أن ذلك لم يشاطره فيه الواقديّ في مغازيه حين وفّاهم القول.

المنافقون

لقد بينت في غير هذا المقال[51] أنّ هذه الكلمة، التي صارت لاحقا تعني ما نعرفه اليوم من معني

48- المصدر نفسه، ج 2، ص 19.

49- علي بن إبراهيم، نور الدّين الحلبي، السّيرة الحلبيّة، ج 1، ص479، ج 2 ص 119.

50- السُهيلي، المصدر السابق، ج 1، ص 276، يشير إلى أنّ النقباء أشبه بقَوْمِ مُوسَى" وَبَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَر نَقِيباً" وانظر البلاذري، أنساب الاشراف،ط محمدّ حميد الله، القاهرة 1959، ج1، ص253 54- مشيرا إلى قول الرّسول "إنّكم كفلاء على قومكم ككفالة الحواريّين لعيسى ابن مريم، وأنا كفيل قومي".

51- Islamic Quarterly .loccit

النفاق، أنّها مشتقّة في الأصل من «نفق» في المعني العام لهذه الكلمة الذي يعني «الإنفاق» ويتبيّن من خلال الوثيقتين(E)و(C) أنّ الأمر يتعلّق بصورة من صور الضرائب التي يدفعها المؤمنون واليهود سواء بسواء عندما تواجه الأمّة خطر الحرب، وأنا أميل إلى تشبيهها بالغرم الذي تفرضه القبائل الزيديّة في اليمن على نفسها حينما تواجه خطرا محدقا أو أمرا طارئا فهو كالجباية. أو ما شابه ذلك وقد أقام القرآن فصلا بين المنفق الذي يدفع نفقة ويستحق لأجلها الثناء، وذلك المنفق الذي يستحقّ التقريع أسوة باليهود إذ كلاهما يتردّد في دفع ما عليه من مقدار مادام لا يرى فيه مصلحة مباشرة له، وبالتالي فالمنافق هو ذاك المتلكّئ في دفع النفقة، في حين يدفعها الآخرون وهؤلاء (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا)[52](المنافقون: من الآية7) ويذهب البيضاوي[53] في تفسيره إلى أن عبد الله بن أبيّرأس المنافقين هو من قال ذلك،ويصفه بأنّه ما كان مسلما ولا مشركا ولا يهوديّا يقول: «روي أنّ أعرابيّا نازع أنصاريّا في بعض الغزوات على ماء فضرب الأعرابي رأسه بخشبة فشكا إلى ابن أبيّ فقال: لا تنفقوا على من عند رسول الله صلّى الله عليه وسلم حتى ينفضّوا وإذا رجعنا إلى المدينة فليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ عنى الأعزّ نفسه، وبالأذلّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم». ولعلّ هذه الآية التي استشهدتُ بها تدعم ما أذهب إليه من معنى المنافق في الأصل قبل أن تطرأ عليه معان جديدة لاحقا.

ويشير القرآن إلى هؤلاء المنافقين بقوله (وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ) (التوبة:56) ويفسر الطبريّ[54] ذلك «ولكنّهم قوم يخافونكم، فهم خوفا منكم يقولون بألسنتهم: إنّا منكم، ليأمنوا فيكم فلا يقتلوا». وأنا افهم هذا القول على أنّه إشارة إلى يمين أخذت للبرّ بها من خلال عهود نجد صداها في الوثيقتين: (أ) و (ب) وفي آية أخرى من سورة يجعلها ريتشارد بال[55]من الآيات اللاحقة لموقعة أحد (اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ) (المجادلة:16) يُتّهم المنافقون بأنّهم يتولّون اليهود و يَعْمَلُونَ في الدنيا بغشّهم المسلمين. ونصحهم لأعدائهم من اليهود. ويبدو من المنطقيّ أنّ الحماية التي أعطوا لأجلها أيمانهم هي دون ريب تلك أعطيت لكلّ جماعتهم وتحدثت عنها الوثيقتان (أ) و(ب) وحلف المنافقون على أن يعملوا بها ويراعوها.

52- (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا) [المنافقون: 7]، ابن الأثير، المصدر السابق، ج2،ص 190 يروي حديثا جاء فيه " «لَا تَقُولُوا للمُنَافِق سيّد، فإنّه إِنْ كَانَ سَيِّدَكُمْ وَهُوَ مُنَافِق فحالُكُم دُونَ حَالِهِ، واللهُ لَا يرْضَى لَكُمْ ذَلِكَ».

53أنوار التنزيل، ط فليشر، 8-1846، 2/ 353.

54التّفسير، 1374 / 1954 5- ج 14، ص 8-297.

55 المصدر نفسه، ج 2، ص 566، انظر البيضاوي، ج 2، ص 320 بالنسبة إلى عهودهم الكاذبة.

وبالرجوع إلى مسالة «النفقة» في سورة التوبة (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخر وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرّسول إلاّ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ أن اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (التوبة:99) نجد أنّ المقصود كما يذكر الطبريّ هو البعض «من الأعراب ممّن يَعُدُّ نفقته التي ينفقها في جهاد مشرك أو في معونة مسلم أو في بعض ما ندب الله إليه عباده مَغْرما، يعني غُرْما لزمه لا يرجو له ثوابا ولا يدفع به عن نفسه عقابا.» ... ولكن من الأعراب أيضا «من يصدق الله ويقرّ بوحدانيّته وبالبعث بعد الموت والثواب والعقاب، وينوي بما ينفق من نفقة في جهاد المشركين وفي سفره مع رسول الله صلّى الله عليه وسلم قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وإنّني اعتبر أنّ لفظ «المغرم» المرادف للفظ الغرامة إنّما يطابق أيضا لفظ الغُرم المعروف في أيّامنا عند القبائل الزيديّة مثلما أشير إليه من قبل ولعلّه يحمل نفس المعنى بالضبط، ونجد في آية أخرى من التوبة مواصلة لنفس الحديث في هذاالموضوع وفيها: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ) (التوبة:101)، ويعتبر ريتشارد بال[56] أنّ هذه الآيات ترجع إلى الفترة السابقة على الحديبية وإن كان لا يخفي أن الإشارة إلى أهل المدينة في هذه الآية ممّا قد يكون قد ظهر في ضبط متأخّر فانضاف إلى السورة الأولى ويفسّر الطبريّ[57]كيف أنّ «هؤلاء المنافقون من الأعراب الذين إنّما ينفقون رياء اتقاء أن يغزوا، أو يحاربوا، أو يقاتلوا، ويروننفقتهم مَغْرما،». وقد جمع البيضاوي[58] في تفسيره أسماء هؤلاء المنافقين المقصودين بقول الآية {وَمِمَّنْ حَوْلَكُم} أي وممّن حول بلدتكم يعني المدينة. (مِنَ ٱلأَعْرَابِ مُنَـافِقُونَ) هم جهينة ومزينة وأسلم وأشجع وغفار كانوا نازلين حولها»،أمّا غير هؤلاء ممّن امتدحهم القرآن فهم كما يقول الطبريّ[59] «بنو مقرن من مزينة».

والمهم في كلّ هذا الذي أوردناه هو أنّ القبائل الموجودة غرب المدينة وحولها قد دعيت إلى دفع النفقة إلى محمدّ ولعلّ ذلك كان لأوّل مرّة منذ أن سار الرّسول في مسار توليه منزلة الحَكَم الثيوقراطي في المدينة، وبالرغم من أن السورة تعالج إلى حدود ما درسنا أمر دفع النفقة فإنّ لفظ المنافق والنفاق قد عرف معاني أخرى ثانويّة هي ما نعرفه اليوم من معني النفاق وهي في نظري معان طارئة دخيلة على المعني الاصلي وهو ما قد يفسر ذلك الارتباك الذي عرفه فقهاء اللغة حينما راموا البحث في اشتقاق هذا اللّفظ.

56- المصدر نفسه، ج 1، ص186، انظر: التوبة 55.

57- التّفسير، الطبعة المذكورة، ج 19، ص 431، وانظر أيضا علي بن أحمد الواحدي، أسباب النّزول، القاهرة 1388 / 1968، ص 287، وقال عبد الله بن أبيّ : " لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ" في إشارة إلى الأعراب المؤلّفة قلوبهم بالمال والعطايا.

58- المصدر السابق، ج 1، ص 399.

59- المصدر السابق، ج 1ص، 14، ص 433

مـؤمن ومسلم

حينما كنت أسعى إلى ترجمة وثائق «الدّستور» لفت انتباهي لفظ المؤمن والمؤمنون وفضّلت إبقاءه على حاله كما ورد دون ترجمة كما شرحت في النقاش التمهيدي الأوّل وكنت من قبل قد ذهبت إلى أن معانيه المختلفة تشتمل أيضا على معنى «إعطاء الأمان»[60]. وقد برهن المستشرق برافمان (Bravmann) في دراسته اللامعة[61]إلى أنّ هذا اللّفظ يشمل أيضا معنى «الشعور بالأمان» عبر حفظ النفس والملك ويدرك المرء لأوّل وهلة وهو يدرس عهد الوثيقة (أ) بين المؤمنين والمسلمين من المهاجرين والأنصار أنّ الأمر يتعلق بديّة الدم كما تعكسه البنود المذكورة تاليا بصفة مباشرة وهو أمر على أهميّة بالغة بالنسبة إلى الصلات والقضايا القبليّة، وواضح أنّ المؤمنين هم المقصودون بذلك ففي الوثيقة C/2a نرى أنّ لفظ المسلمين (وهو صيغة أخرى للفظ المؤمنين) يستعمل للتمييز بين عقيدة محمدّ وعقيدة اليهود وهو تمييز يعود مرة أخرى في الوثيقة E/3b.

وفي الوثيقة G/4 نرى كيف أنّ المقصود بالمؤمنين هم أولئك المسؤولون عن إبرام أيّة هدنة قبل غزوة الخندق ولكن لفظ المؤمن والمسلم صارا بعد ذلك مترادفين فيما يبدو ومن غير المستبعد أن يكونا قد استعملا في مقام تعويض أحدهما الآخر في مسودات العهود من مثل الوثيقتين (أ) و(ب) إلاّ إذا كان التنصيص صريحا على أنّهما يشيران إلى صنفين مختلفين من المتعاهدين. والواقع أن القرآن يقيم تمييزا بين اللفظين في الحجرات (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً أن اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (الحجرات:14) ويعلق البيضاوي[62]على هذه الآية بقوله: «الإيمان تصديق مع ثقة وطمأنينة

60-Islamic Quarterly .loc cit.11

61- M. M. Bravmann, The. spiritual background of early Islam :studiesin ancient Arab concepts, Leiden, 1972, 26 ff.

وتعتبر هذه الدراسة من أفضل الدراسات التي يجب أن تقرأ حول "الدّستور" وانظر أيضا:

M. A. Sattar(Muh. ‘Abd al-Sattär), Al-Hiri‘slifeandworkswith an editionofhisWujühal-Qur‘än, ’ Ph.D. thesis, 1974 (Ph.D. 9008).

وهو يذهب إلى أنّ "الإيمان" يعني "الأمن" و"الثبوت" في إشارة إلى الآية القرآنية (وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) [قريش: 4] (الحيري 431-361/ 1039-971)

62- المصدر نفسه، ج2، ص 276. أسباب النّزول، ت الحميدان، (ص 396) وقد أشار البيضاوي إلى هذه الحادثة التي كانت سببا في نزول الآية يقول "نَزَلَتْ فِي أَعْرَابٍ مِنْ بَنِي أَسَدِ بْنِ خُزَيْمَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ فِي سَنَةٍ جَدْبَةٍ فَأَظْهَرُوا الشَّهَادَتَيْنِ وَلَمْ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فِي السِّرِّ، وَأَفْسَدُوا طُرُقَ الْمَدِينَةِ بِالْعُذُرَاتِ وَأَغْلَوْا أَسْعَارَهَا، وَكَانُوا يَقُولُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَتَيْنَاكَ بِالْأَثْقَالِ وَالْعِيَالِ وَلَمْ نُقَاتِلْكَ كَمَا قَاتَلَكَ بَنُو فُلَانٍ، فَأَعْطِنَا مِنَ الصَّدَقَةِ، وَجَعَلُوا يَمُنُّونَ عَلَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ هَذِهِ الْآيَةَ". وانظر الثعالبي، ثمار القلوب، القاهرة، 1385/1964، ص 17-116، بالنسبة إلى آيات مشابهة وبالنسبة إلى الكليشيه الموزون فإنّه يبدو أنّ الكلمة كانت تضمّ في الأصل معنى "القتال" الذي هو خصيصة المجتمع القبلي ولعّله يمكن أن يكون جزءا من صيغة تدعو إلى أخذ الأموال والعطايا بالقوة من خلال تقديم امرأة إلى حاكم قويّ وسليم البنية بغية الحصول على معونته وهو أمر نجد آثاره إلى اليوم في بعض المواضع القبلية في عدن الغربيّة الواقعة تحت الحماية.

قلب «أمّا الإسلام فهو» انقياد ودخول في السلم وإظهار الشهادتين وترك المحاربة». وبصفة عامّة فإنّ التباين هو بين «الثقة» و«الانقياد» والواقع أنّني أتبنّي رأي برافمان[63] إلى حدّ ما حينما يترجم لفظ المؤمن بأنّه «الواثق»، ولكن لمّا كان المؤمن الذي يتمتع بالأمان الجسدي الذي تكفلّه «أمّة الله» لكلّ فرد من أفرادها فإنّه يكفل هو أيضا هذا الأمن من خلال سلاحه الفردي وهو يعتبر تبعا لذلك الحافظ المباشر لأمنه الشخصي.

ولا شك أن لفظ المؤمن قد استعمل في معان عديدة ولكنّني حينما أنظر إلى القياس الماثل أمامي والمتمثّل في الوعود التي تقطعها القبائل الحضرميّة نحو المنصب أو رئيس «الحوْطة» فإنّه يبدو من المستحيل تجاهل حقيقة أنّ المؤمن هو من "يعطي الأمان"، أي الأمن والسلامة في الغدو والرواح الخ.... وجدير بالتنبيه كيف أن هذه الفكرة التي أذهب إليها إنّما تجد ما يدعهما في ذلك النقاش الفريد وغير المألوف حول لفظ المؤمن في كتاب الزينة[64] لأبي حاتم أحمد بن همدان الرازي الفاطمي الذي سطع نجمه في أواخر القرن الثالث/ التاسع، وأوائل الرابع / العاشر، وفرغ من كتابه هذا قبل سنة 922/310. ويذكر الرازي أنّ المؤمن هو صفة من صفات الله وهو مشتقّ في نظره من «الأمان» لأنّ الله يعطي «الأمان لعباده» على أن لا يظلموا، وهو نظير قولك «آمن عامر فلانا». والإيمان هو التصديق بما جاء به الرّسول، وما يلزم عنه من الطاعة يقول الرازي: «فإذا آمن بذلك أمنه الله وسار في أمانه قال الله عز وجل : الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون، فقبل الله عزّ وجلّ والعبد مؤمن لأنّ الأمان بين الله وبين عبده، وإنّما قيل للمصدّق مؤمن لأنّه لمّا صدّقه استسلم له وآمن كلّ من كان على مثل تصديقه فلم يستحلّ دمه وماله وعرضه فآمنه من كان على مثل تصديقه فيكون المؤمنون بعضهم في أمان بعض وقد أعطى بعضهم بعضا الأمان من ذلك قول رسول الله صلي الله عليه حين سئل فقيل له: «من المؤمن؟ قال: من أمن جاره بوائقه، فأصل الإيمان من الأمان». والواقع أنّ هذه الفقرة إنّما تشير إلى ما جاء في القرآن من سورة الأنعام (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأمن وَهُمْ مُهْتَدُونَ) (الأنعام:82) ويستنجد الطبريّ[65] بمصادر عديدة لبيان أن الظلم يعني الشرك محاولا أن ينحو باللفظ منحي

63- انظر المصدر السابق، ص 7 وما بعدها.

64- حسين بن فيض الله الهمداني، القاهرة 7-1375 / 8-1956،ج 2، ص 70، وما بعده، وللأسف فإنّ المؤلّف اختطفته المنون قبل أن يكمل نشر هذا الكتاب المعروف.

65- التّفسير، ط شاكر، ج 11، ص 492 504، وقد أشار الطبريّ إلى من اعتبره حجّة ومن "يضمن الأمن" وقد ترجمت عبارة الذين آمنوا هنا بعبارة " المهاجرون". وهذا في نظري يناسب المقام غير أنّه في هذه الآية بالذات من الممكن اعتبارها مدنيّة أقحمت في سورة مكية وهناك في الحقيقة آيات أخرى اعتبرت مدنية عند البيضاوي. وإذا ما اعتبرت مكية فإنّه من الأفضل عندئذ ترجمة " الذين آمنوا " في معناها العادي.

دينيّا ولكنّه إذ يفعل ذلك فإنّه يجاري أفكارا ظهرت بعد ذلك وابتعدت عن النصّ الأصلي، فالآية المشار إليها تأتي بعد آية تتساءل عن أيّ الفريقين أحقّ بالأمن المشركون أم المؤمنون (وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلأَمْنِ أن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) (الأنعام:81). ويبدو لي أن كلّ هذه الآيات مما يعكس حججا عرفتها الحقبة المكيّة لا المدنيّة. فالله هو «المؤمن» وكذلك العبد مؤمن هو الآخر لأنّ الأمان هو بين الله وعبده. والمصدّق - أي من يقبل الأمان – مؤمن وإنّما قيل للمصدّق مؤمن لأنّه لمّا صدّقه استسلم له وأمن كلّ من كان على مثل تصديقه فلم يستحلّ دمه وماله وعرضه فأمنه من كان على مثل تصديقه فيكون المؤمنون بعضهم في أمان بعض وقد أعطى بعضهم بعضا الأمان". ويمكن في الواقع الذهاب بعيدا بملاحظات الرازي نحو آفاق أخرى من المناقشات تتجاوز في الحقيقة هدف هذه الدراسة ويكفي أن نتوقّف عند حدّ القول أنّه يفهم معنى المؤمن في معني ذلك القادر على توفير الحماية الجسديّة وهو معنى مناسب لسياق الوثائق التي ندرسها، ويمكن اعتبار هؤلاء المؤمنين أولئك الرجال من القبائل الذين تتوفّر فيهم شروط المنعة والقوّة والشرف.

إنّني لم أسع قطّ إلى حلّ ذلك المشكل العويص؛ مشكل معنى الإسلام والمسلم، ولكنّني أجد نفسي مجبرا على قبول ما استخلصه الباحث دافيد باناث(Baneth)[66]من أنّ المؤمن هو ذاك الذي ينذر نفسه لله وحده الخ ...في حين أنّ معنى المسلم قد يكون وصفا جامعا لأتباع محمدّ من رجال القبائل الأقوياء ذوي المنعة ومن الضعفاء والمستضعفين ممّن هم أدنى درجة ولم يسع القرآن إلاّ إلى ذمّ الأعراب حول المدينة وهم أشد النّاس استحكاما في الكفر، ولعلّ محمدّا لم يكن لينظر إليهم بعين الرضا كثيرا كما هو الحال اليوم في ما أعرفه عن القبائل المحيطة بحضرموت. والواقع أنّه بفعل عملي في بلاد اليمن فقد وجدت نفسي أنظر «للمهاجر» على أنّه ذاك الرجل الذي يبحث عن الحماية بين غير أهله، وفي غير بلده تماما كما هو حال «الأسياد» اليمنيّين الباحثين عن «الهجرة» مع القبائل الزيديّة.

وهكذا فمن الممكن النظر إلى الوثيقتين (أ) و (ب) على أنّهما يشكّلان في الأساس عهدا أو اتّفاقا بين أفراد من البيت القرشي أي البيت المعظم الباحثين عن الحماية الجسديّة في موضع أمن وهو

66-D. Z.H. Baneth, ‧ What did Muhammad mean when he called his religion “Islam”?, Israel OrientalStudies 1971, 183 seq.

وقد أشار على وجه الخصوص إلى مفهوم الفرد الذي "أسلم وجهه لله"، والوجه في أحد معانيه يشير إلى " الشرف" وانظر الحيري، ط ستار، كلمة "إسلام" وخصوصا الجملة الأخيرة.

الأمان الذي قدّمته اثنتان من القبائل المسلحة وأعني الأوس والخزرج القبيلتان اليثربيّتان، وأنا أميل في الحقيقة إلى القول أن توسيع مدي هذه الحماية لتشمل الرّسول نفسه وقبوله بأن تضمنها بيعات العقبة المتتالية بينه وبين الأوس والخزرج هو ما تشير إليه هذه الوثائق المكتوبة وهو أمر يبدو لي غير قابل للشك البتة.

المعالجة التاريخية لنصوص «الوثائق الثماني» وضبطها والتعليق عليها:

لقد رأيت مند أن درست لآخر مرّة هذه الوثائق في مقالي السابق أنّ بعض الدقائق والتفاصيل تحتاج إلى أن يعاد التذكير بها في هذا المقال. ولمّا كانت هذه الوثائق قد تمّت مناقشتها من قبل في عملي السابق بشكل ضاف وموسّع فإنّ الكثير من الدقائق لا تحتاج إلى فضل بيان ولا أن يعاد تكرار القول فيها في هذه الدراسة،

الخلفية التاريخية للوثيقة (أ)

هذه الوثيقة هي الجزء الأوّل من حلفين كتبا في دار أنس بن مالك الخزرجي[67] من بني النجار[68] وهم من البطون التي كان الرّسول يمتّ لها بصلة قرابة من جهة الأمّ، ويمكن إرجاع زمنها إلى السنة الأولى للهجرة. ولمّا كانت هي الأساس الذي بنيت عليه «الأمّة» فإنّه من الممكن أن تكون حصيلة المفاوضات في يثرب حتّى قبل هذا التاريخ وتتّفق المصادر على أنّها قد كانت اتّفاقا بين المهاجرين والأوس والخزرج[69] واليهود.

غير أنّه يجدر بالباحث أن يضع في حسبانه تلك التدقيقات التي نجدها عند ابن إسحاق / ابن هشام في تقديم نصّ الوثائق إذ يقول ابن إسحاق «وكتب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع [70] فيه يهود وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم»، ولعلّ أخطر عبارة في قوله هذا هي أنّها لم تكن كتابا بينه وبين اليهود أساسا بل كتابا بين المهاجرين والأنصار، ويشير النصّ إلى يهود دون تعريف بمعني أنّه لا ينظر إليهم

67- انظر ابن الأثير، أسد الغابة، القاهرة، 1280/ 1863 4-، ج 1، ص 127 وما بعدها.

68- Guillaume, Life•/ Muhammad, 59; Wustenfeld, text, 88

69- Islamic Quarterly, Loc. Cit., 7.

وانظر ابن كثير، البداية، ج 3، ص 224، هذه الكلمات بين قريش والأنصار أو بين المهاجرين والأنصار.

70- عبّر عنها ابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث، ج 4، ص 201، بالعبارات التالية: "وَمِنْهُ الْحَدِيثُ «أنّه وَادَعَ بَنِي فُلَانٍ»، أَيْ صالَحهم وسالمَهُم عَلَى تَرْك الحَرب والأذَى".

باعتبارهم مجموعة أو حتّى قبيلة، وقد تمّ إقحام اليهود في النصّ الأساسي باعتبارهم عنصرا سياسيّا إضافيا تابعا لطرفي الكتاب الأساسيّين وهما المهاجرون والأنصار غير أنّ هذا لا يعني أنّ القبائل اليهوديّة كانت عديمة الأهميّة أو القوّة حتّى تفرض بعض الضغط على الأمّة وهو أمر شديد الوضوح في كتب السّيرة نفسها.

ويشار إلى أن بنود الوثيقة (أ) تهتمّ أساسا بأمر البنى السياسيّة للأمّة كما أنّ هذه الوثيقة والأخرى المعروفة بالوثيقة (ب) تتبعان في الحقيقة منوالا وصيغا سابقة على زمن محمدّ، فهاتان الوثيقتان تتبعان في الحقيقة اصطلاحا «قانونيّا» شائعا في الجزيرة العربيّة من قبل، ويقحم ابن إسحاق قصّة المؤاخاة مباشرة بعد نصّ «الدّستور» فهل أنّ ذلك لم يكن في الحقيقة إلاّ نتيجة طبيعية ولازمة من اللوازم في البند 3 أ؟

ولعلّ إحدى الإشارات المساعدة على تحديد زمن معيّن لوضع الوثيقة (أ) هو ما يشار إليه من السرايا والغزوات في البند العاشر وهي الغزوات التي وصفها الواقديّ ومفسّرون آخرون والواقع أن صاحب هذه الدراسة يميل إلى أن يري في الوثيقتين (أ) و (ب) صورة للسنّة الجامعة التي تذكر في نصّ التحكيم في صفّين بعد القرآن باعتبارها مصدرا يجب أن يرجع إليه من يبتغي تحكيما في مسألة ما[71].

الوثيقة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

هَذَا كِتَابٌ مِنْ محمدّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ

التعليق:

يعني لفظ قريش في هذا السياق أولئك الذين انتقلوا إلى يثرب طلبا للحماية من الأنصار ويظهر المهاجرون أوّلا في ترتيب البنود باعتبارهم عائلة واحدة من الأرستقراطيّة الدينيّة، ويبدو أن الرّسول كان يتصرّف باعتباره زعيمهم وممثلهم.

انظر ما ورد في القرآن من سورة الأنفال: «وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (لأنفال:71) وتفسير الطبريّ، ط شاكر، ج 14، ص 77: أن الَّذِينَ آمَنُوا

71- انظر ص 9 رقم 33 سأسعى إلى تدبّر هذا الموضوع بشكل متوسّع في موسوعة كمبريدج لتاريخ الأدب العربي التي هي بصدد الإعداد.

وَهاجَرُوا وَجاهَدُوا بأمْوَالِهِمْ وأنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... وَالَّذِينَ آووْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أوْلِياءُ بَعْضٍ». وأنا أميل إلى أن أعطي لفظ «هاجر» المعنى الذي يلتصق بكلمة «الهجرة» المعروف في بلاد اليمن لأنّ هذا هو ما يحصل فعلا عندما يهاجر «لسيد» مع القبائل الزيديّة. ويفسّر الطبريّ معني الأولياء «بعضهم أنصار بعض، وأعوان على من سواهم من المشركين»، وتضيف الآية 72 من الأنفال (أن الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) (الأنفال:72)، وأعتقد أنّ بقية الآية إنّما هي ممّا عرفه الضبط اللاحق للآية، ولكنّه أمر لا أهميّة له في الحقيقة. «وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّين فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إلاّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» ولعّله من الصائب في نظري أن يتمّ تفسير القسم الأوّل من الآية على أنّه رفض لفكرة وجوب دعم «الأمّة» لأفراد أعطوا «مواثيقهم» وعهودهم «أو بمعني آخر صاروا من أتباع محمدّ ولكنّهم لما تنصرم صلاتهم بعد بولاءاتهم القبلية من خلال تخلّيهم عن حماية قبائلهم لهم وتعويضها بحماية «الأمّة» التي أنشأها محمدّ. ويبدو لي أنّ الآية 75 إنّما هي بمثابة الملحق للآية السابقة»: (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ) (لأنفال:75)، وهذا ممّا يمنع ويقف حائلا دون انضمام الراغبين الجدد في الجماعة. والواقع أنّ المرء بإمكانه أن يفهم من خلال استعمال لفظ لحق «ولحق بهم» في هذا البند أنّ انضمام القبائل الأخرى أو الأفراد إنّما هو أمر ممكن بل مستحسن فيما يبدو، فالطبري في المرجع السابق من الصفحة 77 يقول: «والذين آووا رسول الله والمهاجرين معه يعني أنّهم جعلوا لهم مأوى يأوون إليه، وهو المثوى والمسكن»، وهذا ممّا يوافق ما نراه من فعل القبائل الزيديّة اليوم حينما ينزلون منزلا يعتبرونه منزل هجرة. وتعني الهجرة أيضا تلك القطيعة التي يقيمها المرء مع الروابط القبليّة القائمة والولاءات المترتّبة عنها والاستعاضة عنها بالانضمام في «الأمّة» ونقل مسؤولية الحماية من أفراد القبيلة إلى «الأمّة» بكاملها. ويبدو أنّ الرّسول كان يرى نفسه في حلّ من أمر الأفراد الذين لم يستطيعوا القيام بهذا النقل لولاءاتهم من خلال التخلّي عن الجماعات التي لم ترتض الإسلام دينا، وهو أمر تشهد به إحدى الروايات التي تتحدّث عن سريّة إلى خثعم في صفر من السنة التاسعة. (انظر J. M. B.Jones, The chronology of the maghâzi—a textual survey ', BSOAS, xix, 2, 1957, 257)

وفي نصّ الرّواية «أنّ رسولَ الله بَعَثَ سَرِيَّةً إلى خَثْعَمٍ، فاعْتَصَمَ ناسٌ بالسُّجُودِ فأسْرَعَ فيهم القَتْل فَبَلَغَ ذلكَ النبيّ فأمَرَ لهم بِنِصْفِ الْعَقْل وقال: أنَا بَرِيءٌ مِنْ كلّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أظْهُرِ المُشرِكِينَ، قالوا يَا رسولَ الله: وَلِمَ؟ قال لا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»،(أبو داود، السنن، القاهرة 1952/1371،ج2، ص 43؛ والترمذي في الجامع الصحيح، القاهرة، المدينة، 1964/1384، ج3،ص 80،- سير- ويعلّق ابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث، ج 2، ص 54، على هذا الحديث تعليقا رائعا بقوله إنّ المشركين لا عهد لهم ولا أمان فتكره

مجاورتهم يقول: «يلزَمُ المُسْلم ويَجبُ عليه أن يُبَاعِد مَنْزِلَه عن مَنْزل المُشرك، ولا يَنْزل بالموضع الذي إذا أُوقِدَت فيه نارُه تلُوحُ وتظهرُ لنارِ المُشْرِك إذا أوقَدها في منزله، ولكنه ينزلُ مع المسلمين في دَارِهم. وإنّما كره مُجَاورَة المشرِكين لأنَّهم لا عهد لَهُم ولا أمان، وحثَّ المسلمين على الهِجْرة»). وقد حدّثني بعض أهل عدن الغربية أيّام الوصاية أنّه إذا ما صادف أن وجد أحد رجال القبائل نفسه في ضيافة قبيلة أخرى وهاجمت قبيلته القبيلة التي ينزل بين ظهرانيها فإنّ عليه في هذه الحال أن يدافع عن ضيوفه إن هو لم يستطع أن يغادر مضاربها قبل ذلك، ويبدو أنّ هذا هو ما كان عليه الأمر في عادات القبائل في الحجاز أيّام محمدّ. بيد أنّ الأمر قد يكون أحيانا على شيء من الالتباس كما أقرّ بذلك محمدّ ممّا جعله يتفضّل بدفع نصف الديّة وتشديده على السلوك الواجب اتّباعه مستقبلا في مثل هذه المواقف. وممّا يجدر ملاحظته أن سريّة خثعم ممّا لا نجد ذكرا لها في أغلب كتب السّيرة، ومهما يكن أمر صحّة هذه الحادثة فإنّ المبدأ الذي تتحدّث عنه ليس مخالفا لبنود الحلف المعلن في الوثيقة (أ).

2a. إنّهم أمّة واحدة من دون النّاس:

التعليق:

في ما يتّصل بعبارة «من دون»: انظر الواقديّص 506 حين حديثه عن قريش والأوس إذ يورد «نحن مواليكم دون النّاس»، وانظر البلاذري في طبعة محمدّ حميد الله، القاهرة 1959/1378، وفيه: «اللات والعزّى آلهتك من دون الله؟ والعبارة تجري أحيانا مجرى الاستثناء كأنك تقول باستثناء....».

2b. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين:

التعليق الأوّل:

حول عبارة على «ربعتهم» انظر: ابن الأثير في النّهاية ج 2 ص 62، وفيه على رباعتهم = «إنّهم على أمرهم الذي كانوا عليه». أمّا عبارة على رباعته = فنجد أنّ «رباعة الرجل: شأنه وحاله التي هو رابع عليها: أي ثابتٌ مقيم» وانظر أيضا: السُهيلي في الروض الأُنف، ج 2 ص 17، وفيه أنّ «رباعتهم = أي على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديّات والدماء». ويضيف السُهيلي في المصدر السابق أنّ «فلان على رباعه قومه إذا كان نقيبهم ووافدهم»، انظر أيضا: أبو عُبيد، كتاب الأموال، 125، 202. كما يمكن الرجوع إلى هوامش الطبعة المصرية لسيرة ابن إسحاق / ابن هشام .

التعليق الثاني:

من الممكن أن يكون الأسارى من غير أولئك الذين وقعوا في الحرب أفرادا مسؤولين عن بعض الجرائم.

التعليق الثالث:

انظر القرآن، سورة البقرة (فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إليه بِإِحْسَانٍ)(البقرة: من الآية178) في حال الديّة. وانظر أيضا: تاج العروس وفيه أنّ «المعروف هو اسم لكل عمل يعرف بالفعل والشرع». وانظر أيضا: ابن الأثير في النّهاية، ج 3، ص85، وفيه أنّ «المعروف هو كلّ ما ندب إليه الشرع». وكذلك الطبريّ في تفسيره الطبعة المذكورة أعلاه، ج 7، ص 105، وكذلك تفسيره للآية 110 من سورة آل عمران) (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) يقول: «يعني: تأمرون بالإيمان بالله ورسوله، والعمل بشرائعه»، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق 1323-9/ 1905-6-1911،ج4، ص30، وأنا أفهم المعروف في هذا السياق على أنّه «الشرع» وهو لفظ لا يزال قيد الاستعمال في جنوب غرب الجزيرة للإشارة إلى الأعراف.

التعليق الرابع:

«القسط» يعني الإصلاح، ويري النسائي في السنن، ط القاهرة، 1930/1349، ج8، ص 18، أنّ القسط يعني الديّة.

2c. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى كلّ طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين:

تنبغي الإشارة إلى أنّ «المهاجرين» غير مطالبين بدفع ديّاتهم السابقة وهو غير حال الأنصار بمعني أنّهم يتّبعون في ذلك عرفهم القديم.

2d. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2e. وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2f. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2g. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2h. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2i. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2j. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

a4. وإن المؤمنين لا يتركون مفرجا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل:
يشير المستشرق لاين (Lane) إلى أنّ «المفرج» يطلق على القتيل يُوجَد بأرض فَلاَةٍ، ويطلق على الرجل يُسْلم ولا يُوالي أحَداً حتى إذا جَنَى جِنايةً كانت جِنَايَتُه على بيت المال لأنّه لا عاقِلَةَ له. الخ.. بيد أنّالجعفي يقول: «هو الرجل يكون في القَوْم من غَيرهم فَيَلْزَمُهم أن يَعقلوا عنه». (انظر: النّهاية في غريب الحديث، ج 3، ص 205) أمّا من قرأ اللّفظ على أنّه «المفرح» بالحاء فقراءة مشكوك فيها ولا تناسب المقام كذلك اللّفظ الآخر وهو «المفدوح» اللهم إلاّ إذا ما فهم في سياق مد العون للمهاجرين باسم المؤاخاة. (انظر في ذلك: أبو عبيدة، المصدر السابق، ص 125، رقم 330، والهوامش، 205).
b4. وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه:
a4. وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين:

لقد درست بتفصيل معني لفظ «اتّقى» ومشتقّاته من «تقي، يتقي في مجلّة «الفصليّة الإسلامّية» (IslamicQuarterly) المذكورة آنفا (ص 12 فليرجع إليها) وهو يستعمل في الغالب متّصلا بلفظ «برّ» (انظر التعليق على الوثيقة C/5 تاليا). ولعّله يكفي استشهادنا ببعض الأمثلة من مجموعة من المصادر فالبيضاوي في أنوار التنزيل (ج 1 ص 105) يفسّر جملة «ولكن البرّ من اتّقى» بقوله: وإنّما البرّ من اتّقى المحارم والشهوات»، أمّا الحيري (ط ستار، النصّ 3) يعطي «اتّقى» معاني كثيرة منها «اجتنبوا من المحارم والمعاصي» أو «الطاعة: أو «الإخلاص» (وانظر أيضا الحسن بن موسى النوبختي في فرق الشيعة، ط هلموتريتر، استنبول 1931)، وفيه يقول عن رجل علويّ أنّه «طاهر من العيوب تقي مبرّأ من الآفات»، وانظر أيضا ابن حبيب صاحب المُحبّر، ص 323 في تعليقه على «اتّق الخطيئة». ويبدو أنّ السياق الذي يتحدث عنه إنّما هو سياق سابق على الإسلام ومن جهة أخرى يشير المستشرق هـ رينغرين(H.Einggren) إلى أنّ «التقوى هي من الألفاظ ذات الصبغة الدّينية المعروفة في الفترة السابقة على الإسلام وتستعمل مرتبطة بلفظ البرّ وهو من الفضائل الاجتماعيّة في الجاهليّة ولكنّها صارت فضيلة دينيّة في القرآن «فالمعنى القديم الذي عرفه الجذر لا يزال قائما في جنوب الجزيرة في السلطنة الواحديّة على سبيل المثال حيث تعتبر كلمة «الدعوة» نوعا من الاتّهام و«التقوى» نوعا من «الدفاع» (انظر

H. Ringgren, Proc. of the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge, 1954, [London], 1957, 317)

التعليق الثاني:
ناقش ابن الأثير عبارة «دسيعة ظلم» في النّهاية في غريب الحديث، ج 2، ص 22، والواقع أنّه أيّا

كان المعني الذي يمكن إعطاؤه لكلمة «دسيعة» فإنّه من المستحيل أن يكون لها معني الإثم والعدوان كما هو الحال في هذا التركيب الإضافي إلاّ إذا استثنينا حالة المفعوليّة من وجهة نظر تركيبية (accusative). وإنّني لأجد نفسي منبهرا بهذا الانزياح عن النحو الكلاسيكي وأتّخذه دلالة على صحّة هذه الوثيقة (انظر في ذلك عمل م.أ. راوف):

(M. A. Rauf, The Qur'anic concept of sin, London Ph.D. thesis, 1963, 52).

والكتاب يحتوي على نظرات في ألفاظ الظلم والعدوان والإثم والفساد والبغي في السور المكيّة والمدنيّة.

b4. وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم:

5. ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن:

هذا المعني موجود في القرآن في عندما قال إبراهيم وَالَّذِينَ مَعَهُ لِقَوْمِهِمْ (إِنَّا بُرَآءُمِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ) (الممتحنة:4)، وهذا هو في الحقيقة وضع محمدّ وقريش في مكّة فقد انقطعت الوشائج القبليّة، وانصرمت الصلات وصار عدوّا لهم.

6. وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ.

7 . وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون النّاس.

انظر البند 3 بأعلاه وانظر أيضا ماجاء في التوبة: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ) (التوبة:71).

8 . وإنّه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم:

يشير لفظ «تبعنا» إلى أنّ اليهود هم في منزلة تبعيّة بين القبائل اليثربيّة ولكن هذا لا يعني بالضرورة منزلة دنيا فهم كانوا على قدم المساواة حقّا ثمّ لاحظ كيف أنّ كلمة «يهود» تستعمل دون «ال» التعريف غالبا للدلالة على تسمية قبليّة في حين أنّها في وثائق أخرى يتمّ استعمال لفظ اليهود معرّفا. (انظر مصادر السّيرة الأخرى مثل الواقديّ في المغازيّ ج 1،ص176، وعلى سبيل توضيح أنّ هذا البند قد تمّت مراعاته انظر ابن إسحاق/ ابن هشام، ط غيوم (Guillaume) ص 263، وفيه «أنّ أبا بكر ضرب وجه فنحاص ضربا شديدا، وقال: والذي نفسي بيده، لولا العهد الذي بيننا وبينكم، لضربت رأسك، أي عدوّ الله. قال: فذهب فنحاص إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلم، فقال: يا محمدّ، انظر ما صنع بي صاحبك؛ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم لأبي بكر: ما حملك على ما صنعت»).

9. وإنّ سِلْم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على سواء وعدل بينهم:

سلم ....واحدة: لفظ السلم قد يكون مصدرا (انظر Wright, Grammar, II, 209) والسِلم بالخفض والسَلَم بالفتح تعني السلام والمصالحة ويذكر ابن الأثير في النّهاية ج2، ص 177، أنّ

عبارة: «من كتابه بين قُرَيش والأنصار «وإنّ سِلْم المُؤمنين واحدٌ لا يسالَمُ مؤمِن دون مُؤمن» أي لا يُصَالح واحدٌ دون أصحابه، وإنّما يَقَع الصُّلح بينهم وبين عَدُوِّهم باجتماع مَلَئهم على ذلك»

10. وإن كلّ غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً:

يقول بن الأثير: في النّهاية ج1، ص 112، تعليقا على هذا البند: «وأنَّ كلّ غازِيةٍ غَزَتْ يَعْقب بعضُها بعضاً، أي يكون الغَزْو بينَهُم نُوَباً، فإذا خَرَجت طائفةٌ ثم عادَت لم تُكَلَّف أن تعود ثانيةً حتى تَعْقُبها أُخْرى غيرُها».

11. وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله:

أي إنّ جميع الأمّة مسؤولة عن الثأر لأيّ فرد من أفرادها يقتل غيلة خارج صفوفها.

12. وإن المؤمنين المتّقين على أحسن هدي وأقومه:

في القرآن: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ) (الزخرف:22).وأيضا: (قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ) (الزخرف:24). وفي القرآن أيضا من سورة فاطر:(وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلاّ نُفُوراً) (فاطر:42).

وتنتهي الوثيقة (أ) بعبارة «المؤمنين على أحسن هدي» وهو ما يساوي القول «أهدى» وهو تقريبا «تبرير» للاستشهاد القرآني المشار إليه أعلاه، ويلاحظ أنّ لفظ «هدي» لا نجده في أيّ من عبارات الختام ما عدا الوثيقة (ب) وهي صيغة سابقة على ظهور الإسلام فيما يبدو، ونحن نجد في القرآن من سورة الإسراء (أن هَذَا القرآن يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (الإسراء:9) ويذكر الحيري في المرجع السابق ص 20، أنّ من مرادفات أقوم قولك: أثبت وأصوبوأحفظ، ويشار إلى أنّ الاستعمال الصريح للفظ «اتقي» في المعني الذي ذكرته في التعليق على البند 4a موجود في القرآن (الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كلّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ) (الأنفال:56). أمّا الطبريّ في تفسيره،ج 14، ص 2، فيشير إلى أن الآية تشير إلى قريش.

الخلفية التاريخية للوثيقة (ب)

يجب النظر إلى الوثيقة (ب) على أنّها تشير إلى حلف آخر ثان أبرمه الرّسول في يثرب في السنة الأولى للهجرة بُعيد الحلف الأصلي والأساسي الذي أبرمه من قبل، أي الحلف الذي يشير إلى تكون الأمّة، وهذا الحلف الثاني يتعلّق أساسا بالحفاظ على السلم الداخلي في يثرب. ويبدو أنّ هذه الوثيقة قد دفعت بموادّ الوثيقة (أ) إلى مدى أبعد إذ شدّدت على العمل المزدوج الذي يجب أن تقوم به الجماعة كلّها متضامنة ضدّ القاتل على وجه الخطإ، كما أنّها كفت أذى المشركين وتأثيرهم

في المهاجرين. ويبدو كان البند الأوّل قد استبعدهم من أي مفاهمات تتّصل بالمؤاخاة التي أبرمها محمدّ في يثرب ويشير السمهودي[72] إلى أنّ المشركين ظلوا موجودين إلى ما بعد غزوة الخندق وإلىما بعد ذلك الانتصار المعنوي والأخلاقي على أعدائه الخارجيين ويمكن القول إنّ البند الأخير ذو أهميّة بالغة بما أنّه يجعل من محمدّ الحَكَم والمرجع الأخير الذي تردّ إليه الخلافات بين مختلف الجماعات في يثرب، أمّا البندين 3 أ و 3 ب فهما يتّصلان على وجه الخصوص بأمر معاوية وخلافه مع على بن أبي طالب في مسألة مقتل عثمان.

نصّ الوثيقة (ب)

1. وأنّه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن:

a2 . وإنّه من اعتبط مؤمنا قتلاً عن بينة فإنّه قود به إلاّ أن يرضى ولي المقتول

b2 . وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلاّ قيام عليه

a3 . وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه

a3 . وأنه من نصره أو آواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل

4 . وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مرده إلى الله عز وجل وإلى محمدّ صلّى الله عليه وسلم

الوثيقة ب ملحق لمعاهدة المؤاخاة (أ) confederation treaty A

التعليق

1 . تشير كلمة قريش إلى المهاجرين بينما تحيل كلمة مشرك على من هذا وصفه من أهل يثرب ممّن يحرّم عليهم التوسّط في الخلافات التي تنشأ بين مهاجري قريش ومؤمني يثرب.

1 . في نسخة أبي عبيدة «ولا يعينها (قريش) على مؤمن».

a2 . يفسّر أبو عبيدة في كتابه السابق ص 205 الاعتباط بأنّه «أن يقتله بريا محرم الدم»

a3 . تستعمل عبارة «أقرّ بما فيه» في الوثائق الحالية في جنوب الجزيرة للدلالة على الاتّفاق بين أطراف العقد والممضين عليه. ويبدو أنّ هذه العبارة قد استعملت هنا من قبل هؤلاء في الوثائق الثماني.

a2. لقد استعرت هذا المعني لكلمة "آمن" من الباحث برافمان (Bravmann) ولكن يبدو أنّ

72وفا الوفاء، ج 1، ص 162. وقد أشار في ملاحظة رشيقة أنّه " لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون، إلّا ما كان من دار بني أميّة بن زيد وخطمةووائل وواقف، وتلك أوس الله، أنّه كان فيهم أبو قيس ابن صيفي بن الأسلت، وكان شاعرا لهم قائدا يسمعون منه ويطيعون، فوقف بهم عن الإسلام حتى هاجر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومضى بدر وأحد والخندق، ثم أسلموا كلهم". وأبو قيس هذا ممّن ذكرهم صاحب الأغاني غير أنّه لا يذكر في كتب السّيرة اللهم إن كان ذلك باسم مغاير.

المرء يحتاج إلى أن يذهب إلى أبعد من ذلك فيترجمه بلفظ (finds security in) أي «وجد الأمان في ...» أمّا المحدث فهو من أدخل أمرا جديدا في مسألة ما، على أن يكون هذا الأمر سيئا. (انظر في ذلك ما يقوله الكميت في الهاشميات ليدن 1904.54: «كأني جان محدث وكان ما بهم اتقي من خشية العار أجرب» الاكليلج 10، ط محب الدّين الخطيب، القاهرة، 1948/1368-9. 215: ثم أضحتفيهم وخرج فجاور في مذحج وكان فاتكا منكرا شجاعا. ويقول ابن مسعود إنَّ شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة).

b3 . انظر القرآن (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً) (النساء:93)، والطبري،ط شاكر، ج9، ص 57 في تفسير هذه الآية. أمّا لفظ «صرف وعدل» فهو من الكليشيهات التي تتردّد كثيرا فلفظ «صرف يستعمل للدلالة على معني «التوبة»، ثمّ توسّع المعنى فصار يعني أيضا «النافلة» أو ما يعطى عن طيب خاطر، في حين أنّ لفظ «العدل» يشير إلى معنى «الفدية»، وفي الآيات السابقة على الآية الأخيرة يشار إلى أنّ الفدية هي ممّا يدفع حين القتل غير العمد (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلاّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إلاّ أن يَصَّدَّقُوا فإنّ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً) (النساء:92). ويذهب أبو عُبيد في كتاب الأموال إلى أن «الصرف» معناه التطوع لله وهو ما قد يعني الاستعداد للنزول عند حكم الله كما نطق به محمدّ.

والواقع إنّني أعتقد أنّ هذه الجملة يجب أن تفهم في ضوء ما يحدث في حضرموت فعشيرة القاتل تعطي «منصب» «حوطة» إذا ما أتى القاتل بجرمه في منازلها ويجب أن يوضع في يد المنصب هديّة مناسبة تسمّى السقطان وهي نوع من الخرفان ثم صار الأمر إلى نوع من الرهن أو الضمان يسمي «العدل» يوضع بين يدي المنصب دليلا جادا على رغبة القبيلة في الامتثال للحكم ويبدو أنّه في مثل هذه الحالة الخطيرة التي يعبّر عنها البند 3 ب وكان مرتكب الجرم سيوضع في صف المنبوذين و/ أو القتلة.

ويمكن الرجوع للطبري في تفسيره بتحقيق شاكر، ج2، ص 31 وما بعدها، والقرآن 58/2: (وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ) (البقرة:52) حيث لا تقبل شفاعة ولا يؤخذ عدل ويبدو أن لفظ الشفاعة قريب من لفظ «الصرف» وان كانت هذه اللفظة تعني في القرآن «ردّ العقاب» كما في (الفرقان:19) فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلا نَصْرًا).

4 - أمّا البند الأخير من «الوثيقة ب» فوثيق الصلة بما جاء في سورة الشورى:10 (وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ). ويمكن الإشارة إلى أن بعض ما تقدّم من الآيات يذهب إلى أنّه (لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) (الشورى:8) ونحن نجد في القرآن من سورة (المائدة:48)ما يتّصل بهذه المعاني (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) وبعدها بقليل قوله (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) -والمرجع هنا في معني المرد- وكذلك الشأن بالنسبة إلى تفسير الطبريّ ونحن إذا ما فسرنا هذه الآيات على ضوء ما ورد في الوثيقة ب/4 باعتباره دعوة إلى أنّه مهما وقع الاختلاف في شيء فإنّ مرده إلى محمدّ باعتباره ممثل الله على الأرض فإنّ مثل هذا التّفسير سيختلف كثيرا ولا شك عما ارتآه الطبريّ .

وهناك موضع ثالث في القرآن من سورة النساء (فإنّ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ أن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (النساء:59)تبدو فيه الصلة واضحة بالبند السابق من الوثيقة ب/4 وتذهب مصادر الطبريّ بصدد هذه الآية إلى أنّها أمر بالرجوع إلى كتاب الله وسنّة نبيّه" فإنّ لم تجدوا إلى علم ذلك في كتاب الله سبيلا فارتادوا معرفة ذلك أيضا من عند الرّسول أن كان حيًا، وإن كان ميتًا فمن سنّته"، غير أنّه يبدو لي أن هذا التّفسير ليس هو أول الوجوه التي تحمل عليها هذه الآية والقرآن يحمل مباشرة بعد هذه الآية على أولئك الذين (يُرِيدُونَ أن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أن يَكْفُرُوا بِهِ) (النساء:60) غير أن هذا الجانب المهم من الموضوع يبعدنا عما نحن بصدده فلا يمكن التوسّع فيه. وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب إلى ابن قتيبة، القاهرة،1/1383،1963، 119، يذكر أنّ حديث بن جابر قال: «أيّها النّاس أنّ عليّا لو كان خلوا من هذا الأمر (لعله يشير إلى الخلاف مع معاوية) لكان المرجع إليه».

الخلفية التاريخية للوثيقة «ج» C

يبدو بديهيا القول إنّ هذه الوثيقة هي تفصيل لصلات كلّ «قوم» ب «حلفائهم» مثلما أشار إلى ذلك الواقديّ[73]: «وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلم قدم المدينة وأهلها أخلاط - منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة الإسلام فيهم أهل الحلقة والحصون، ومنهم حلفاء للحيّين جميعا الأوس والخزرج. فأراد رسول الله صلّى الله عليه وسلم حين قدم المدينة استصلاحهم كلّهم وموادعتهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشركا». والمقصود بالحلفاء اليهود وكان الرّسول كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط

73 المصدر السابق، ج 1، ص176.

عليهم هو فحوي الوثيقة «ج» C ويقول الطبريّ[74] ذأنّ الرّسول «قد وادع حين قدم المدينة يهودها على أن لا يعينوا عليه أحدا وإنّه إن دهمه[75] بها عدوّ نصروه»، غير أنّ الواقدي يشير فحسب إلى أنّ إحدى الشروط هي أن لا ينصروا عدوّه عليه غير أنّ هذه العبارة بالذات ليست ممّا استعمل في نصّ الوثيقة ولا هي ممّا يوحي به البند 2 أ «أن يَهُودَ بَنِي عَوْف أُمةٌ من المؤمنين» وهو البند الذي يفسّره ابن الأثير[76] على النحو التالي: «يريد أنهم بالصُّلح الذي وقع بَيْنَهُمْ وبين المؤمنين كجماعة[77] منهم، كلمتُهم وأَيديهم واحدة». ويذهب أحد المصادر المتأخّرة[78]، وأعني كتاب تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس لحسين بن محمدّ الديار بكري (ت 966 /1556) إلى أبعد من هذا حينما اعتبر وثيقة الموادعة «مع اليهود» قد تمّت في الشهر الخامس من وصول محمدّ إلى يثرب ولا شكّ أنّ هذا التاريخ ليس تاريخا مناسبا لضبط زمن الوثيقة «ج» C ولا بالنسبة إلى الوثيقتين السابقتين اللتين سبقتا في الزمن هذه الوثيقة التي ندرسها.

ولا يسع المرء في الحقيقة إلاّ أن يفترض من خلال وجود بعض البنود المتضمّنة في الوثيقة (أ) وخصوصا البندين 7 و 8 أنّ قبائل يثرب العربيّة كانت على تفاوت بينها مرتبطة بنظام من الأحلاف مع بعض القبائل اليهوديّة والعربيّة الأخرى وهو ما تسعى هذه الصحيفة المعاهدة لقيامه وتجليته.

وتجدر الإشارة إلى وجود اختلاف في ترتيب أسماء القبائل كما وردت في الوثيقتين(أ) و(ج)، ونحن نعلم أنّه عندما توفّي «نقيب» بني النجّار في السنة الأولى للهجرة[79] جعل محمدّ من نفسه نقيبا عليهم بسبب ارتباطه بهم عن طريق الخؤولة أو النسب من جهة الأمّ، فهل يمكن اعتبار ذلك تفسيرا كافيا لبيان سبب مجيء بني النجّار بعد بني عوف في الوثيقة (ج) في حين وضعوا في المرتبة الخامسة في الوثيقة (أ)؟

74تاريخ الرسل والملوك، ط دي خويه، ليدن، 1901-1879، ج 2، و 3، ص 1395. وانظر الواقدي، المصدر المذكور، ج 2، ص 454.

75 "دهمهم" هي العبارة المستعملة في الوثيقة C/2 ولعلّ كلّا من الواقديّوالطبري كان في ذهنهما تلك المعاهدة مع قريظة دون هذه الموادعة الأقدم زمنا موادعة الصحيفة وهذا "الدّستور" كما رواه ابن إسحاق وفي نصّ واحد قد بدا لهما نصّا يرجع إلى السنة الأولى للهجرة.

76النّهاية في غريب الحديث، ج 1،ص 43.

77 انظر حديث "المسلمون تجمعهم دعوة الإسلام"

78 يحيل موشيه جيل على الحسين بن محمدّ ...الدياربكري، تاريخ الخميس، ج 1، ص398، وهو ليس بين يديّ كما أشرت إلى ذلك سابقا ومع ذلك فإنّ الوثيقة C وحدها هي التي يمكن اعتبارها كذلك.

79- Guillaume, op. cit., 235; Wüstenfeld, 346.

ويذكر السمهودي[80]أنّ الرّسول قال: إنّ «خير دور الأنصار دار بني النجّار ثمّ دار بني عبد الأشهل ثمّ دار بني الحارث بن الخزرج ثم دار بني ساعدة»، في حين تنزل رواية أخرى بني النجّار المنزلة الثانية ثمّ تليها بنو الحارث بن الخزرج وبنو ساعدة: «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم وهو في مجلس عظيم من المسلمين أحدثّكم بخير دور الأنصار؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: بنو عبد الأشهل، قالوا: ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو النجّار، قالوا: ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو الحارث بن الخزرج، قالوا ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو ساعدة»،وهذا الترتيب هو الترتيب الذي تتّبعه الوثيقة (ج) بعد ذكر بني عوف.

ويجدر التنبيه إلى أنّ جدّ بني النجّار هو تيم الله بن ثعلبة، ولعّله من اللافت للانتباه أنّ اسما تيوفوريا يتضمّن كلمة الله هو نفس اسم جدّ القبيلة التي تزوّج منها هاشم، ويبدو أنّ عبد الأشهل هي بيت من بيوت بني النجار. وتبقي نقطة أخرى على درجة من الأهميّة وهي أنّ اليهود "ينفقون" كغيرهم من أعضاء الجماعة ولا أثر بعدُ لمفهوم الجزية في أيّ من الوثائق الثماني.

الوثـــــيقة (ج) C: وهي تحدد منزلة القبائل اليهوديّة داخل معاهدة المؤاخاة:

1 . وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛

2a. وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم، فإنّه لا يُوتِغُ إلاّ نفسه وأهل بيته.

2b . وإنّ ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف.

2c. وإنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

2d. وإنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

2e. وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

2f. وإنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

2g. وإنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف.

2h. إلاّ من ظلم وأثم، فإنّه لا يُوتغ إلاّ نفسه وأهل بيته.

3 . وإنّ جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

4 . وإنّ لبني الشُّطَيبة مثل ما ليهود بني عوف.

5 . وإنّ البرّ دون الإثم.

80 السمهودي، المصدر المذكور، ج 1، ص 151.

التعليـق:

1 . النفقة أداء المال أو هي «ضريبة» وهي أحيانا مرادف لكلمة الصدقة، ويشير الحيري في المرجع السابق، ص 260، إلى أنّها مرادف للصدقة والزكاة وقد دفعت الطائف بعد التحاقها بمحمّد «النفقة»، كما يذكر ابن الأثير في أسد الغابة، ج 3، ص 373، غير أنّ بعض الأعراب من القبائل المجاورة للمدينة كرهت ذلك، وهي التي يشير إليها القرآن بقوله (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَماً) (التوبة:98).

2a . كلمة المؤمنين لا توجد إلاّ في نصّ أبي عبيدة.

2a. أثم يعني ارتكب جرما أو صنيعا تأباه الأعراف، انظر في ذلك ابن ماجة، السنن، طبعة محمدّ فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1972/1392، 779، (أحكام9) وفيه: «مَنْ حَلَفَ بِيَمِينٍ آثِمَة، عِنْدَ مِنْبَرِي هذا».

2h. هناك تكرار لبعض ما ورد في البند 2a على سبيل التوكيد، ولعلّ ذلك على سبيل الدعاء؟ ويبدو أنّ ما سبق في هذا البند ممّا يذكّرنا بما ورد في القرآن بصددقابيلوهابيل لدعم تصوّر للأحكام جرى بها العُرف قديما (مِنْ أجل ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أنّه مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النّاس جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النّاس جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أن كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ) (المائدة:32). وقد اعتبر المستشرق بال (Bell)، المرجع السابق، ج1، ص 98، أنّ هذه الآية من الآيات المدنيّة المتقدّمة في حين ذهب المستشرق برافمان (Bravmann)، المرجع السابق، ص 166، إلى الإحالة على المستشرق غايغر (Geiger) الذي ربط بين هذه الآية وما جاء في المشنا.

3 . فارنرغاسكل (Werner Caskel)، جمهرة النسب، .....ابن هشام، .....الكلبي، ليدن 1966، ج 1 ص 176، ج 2، ص 254: وجفنة هي أشرف بيوت غسّان. جفنة وثعلبة هما من الأبناء الصرحاء لعمرو (مزيقياء) الذي اعتبر ابنه أبا للأوس والخزرج ويبدو أنّ بعضا من جفنة قد ارتبطوا بثعلبة ابن عمر ولا شيء يدلّ على أنّهم كانوا من اليهود.

4 . هناك قراءات أخرى للفظ الشطيبة فأبو عُبيد يقرأها «شطنة»، وصاحب لأغاني:«بنو الشظية حيّ من غسان»، الأغاني، ج 19،ص95. غير أنّغاسكل في المرجع السابق، ج 2، ص 529، وج1، جدول 193، يميل إلى اعتبار قراءة «شاطبة» هي الأصحّ وبنو الشطيبة هؤلاء هم بطن من جفنة / غسان. ويذهب السمهودي في وفاء الوفا، ج1، ص 152، إلى القول إنّهم جاؤوا من الشام وسكنوا براتج حيث كانت لهم بعض الأطم ثمّ صار أهلراتج حلفاء لبني عبد الأشهل، ويذهب ابن حزم في جمهرة أنساب العرب ط ليفي بروفنسال (É. Lévi-Provençal) القاهرة 1944، 351، إلى اعتبارهم من الأنصار، غير أنّ هذا البند من الوثيقة يجعلهم في عداد اليهود وقد يكون ارتباطهم ببني عبد الأشهل قد تحقق بعد تاريخ وضع هذه الوثيقة وإن ظلّ تاريخهم ممّا يلفّه الغموض على أيّة حال.

5 - عبارة «البرّ دون الإثم» من العبارات الشائعة والمتكرّرة في هذه العهود ويفسّر ابن الأثير في النّهاية، ج 1، ص 72، بكلّ جلاء أنّ البِرَّ دُون الإثم معناه "أنّ الوفاء بما جعل على نفسه دون الغَدْر والنكث". وانظر أيضا السُهيلي في الروض الأُنف، المرجع السابق، ج 2، ص 17 وفيه: «أَيْ أنّ الْبِرّ وَالْوَفَاءَ يَنْبَغِي أن يَكُونَ حَاجِزًا عَنْ الْإِثْمِ»، وانظر أيضا:برافمان (Bravmann)، المرجع السابق، ص 117، فيما يتّصل بلفظي «البرّ» و«التقى». وانظر أيضا: امرؤ القيس، الديوان، بتحقيق دو سلان(DESlane) باريس 1837، 27 «أبرّ بميثاق وأوفى وأصبرا »، وكذلك نفس الديوان، ص30، وفيه «فقد أصبحوا والله أصفاهم به * أبرّ بميثاق وأوفى بجيران»، وانظر كذلك ابن الكلبي، في كتاب الأصنام، ط أحمد زكي، القاهرة، 1914/1332، 9، وفيه: «إنّي حلفت يمين صدق برّة * بمناة عند محلّ آل الخزرج»، وانظر أيضا الهمداني في كتاب الإكليل، ج1، طلوفغرين (Löfgren.0) أوبسالا، ليدن، 1954-65، ج1، ص 114: "يمين برّ بالله مجتهد * يعرف منه الوفاء والكذب"، وانظر أيضا كوفالوفسكي (T. Kowalski) في مقاله:

T. Kowalski, ZudemEidbei den altern Arabern ', Archiv Orientalni, vi, 1,1934, 68- 81.

ويقال أيضا «أبرّ الله قسمه» و«محمدّ أبرّ النّاس»، كما في مغازي الواقديّ، ج 2، ص851 و 853، وبحسب ما جاء في أحد الأحاديث التي يذكرها البخاريّ في صحيحه، ط كريهل (Krehl) ج2، ص 204: «قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم أنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه». وهكذا فإنّ ملخّص القول أنّ هذه العبارة الأخيرة هي نوع من دعوة المتعاهدين ومن يمثلونهم إلى الالتزام بما أقسموا على مراعاته.

الخلفية التاريخية للوثيقة (د): وهي ذيل على العهد الذي يحدد منزلة القبائل اليهوديّة:

يبدو أنّ هذه الوثيقة هي نوع من الملاحق على الوثيقة السابقة يتّصل فحواها ببعض المسائل التي لم تتحدّث عنها سابقتها، وفيها نلاحظ أنّ المتّصلين باليهود قد عوملوا باعتبارهم يشكّلون جماعة واحدة وإيّاهم وهؤلاء المتّصلون باليهود ليسوا يهودا بطبيعة الحال وقد يكونون من تلك البطون الصغيرة من رجال القبائل العربيّة التي عدّدها الأصفهاني في الأغاني[81] وممن يعيشون قرب بني مرانة/مرابح اليهوديّة «وكانوا في موضع بني حارثة ولهم كان الأطم الذي يقال له الخال». والواقع أنّ هذه البطون من العرب التي كانت مع اليهود في الوثيقة (د) والأخرى التي أشير إليها أيضا في الوثيقة (ج) بصفة شبه مؤكّدة قد تمّ التوسّع في شأنها في البند الثالث حيث أشير إلى أنّه لا يمكن تفكيكها إلاّ بإذن محمدّ. ويبدو أنّ هذا الاتّفاق قد تمّ لصلته ببعض مسائل المسؤوليّة الجماعيّة المتّصلة بالجرائم والديات الخ ... أمّا البند الرابع فقد اشتهر بأنّه ممّا أعطي محمدّا حقّ

81 المصدر السابق، ج 19، السمهودي، ج1، ص 152.

التصرّف في شريعة الذحل التوراتيّة. وفي الجملة فأنا أميل إلى اعتبار هذه الوثيقة وثيقة معاصرة للوثيقة (ج) أو قريبة الزمن منها.

1. وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم؛
2. وإنّ بطانة يهود كأنفسهم؛
3. وإنّه لا يخرج منهم أحد إلاّ بإذن محمدّ صلّى الله عليه وسلم؛
4. وإنّه لا ينحجز على نار جرح؛
5. وإنّه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلاّ من ظلم؛
6. وإنّ الله على أبرّ هذا.

التعـــــــليق:

1 . يبدو أنّ بني ثعلبة المذكورين في الوثيقة (ج)/ (C/2g – 2g) هم قبيلة ثعلبة بن عمرو بن عوف من الأوس غير أنّ السؤال الذي يلحّ علينا هو حول معرفة ما إذا كانت ثعلبة المذكورة في البند ج/3 هي من العرب أم هي قبيلة بني ثعلبة بن الفطيون اليهوديّة. ولئن كانت البداهة تفرض علينا القول بأنّها تلك القبيلة العربيّة فإنّنيأجد في البند1 من الوثيقة (د): د/1 أنّ ثعلبة (مثلما في البند 3 من الوثيقة (ج)) لا تحمل سابقة «بنو» قبل الاسم، وفي الحقيقة فإنّني ما وجدت حلاّ مرضيّا لهذا الإشكال حتّى هذه اللحظة وإنّني أذهب إلى أنّ هذه المسألة على قدر من الأهميّة ذلك أنّه إذا كانت ثعلبة في هذا المقام هي ثعلبة اليهوديّة فإنّ حلفاءها أو مواليها من غير اليهود يجب أن يعتبروا في عداد نفس الجماعة السياسيّة أما إذا كانت هي قبيلة ثعلبة العربيّة فإنّ هذا البند يصير تكرارا للبندين ج/ 2gوج/ 3 وفي هذه الحالة الأخيرة فإنّه لا بدّ من وجود سبب معقول لذلك يبرّر الإتيان على ما سبق تقريره.

2 . غير واضح أيضا المقصود بعبارة «بطانة يهود» (إذا ما اعتبرنا يهود قبيلة) وقد تكون قرينة الإجابة في ما يبسطه الأصفهاني في الأغاني، ج 19، ص 95، وفيه: «وكان بنو مرانة (رسمها غير واضح إذ يسمّيها السمهودي بنو مراحة) في موضع بني حارثة ولهم كان الأطم الذي يقال له الخال، كان مع بني إسرائيل بطون من العرب، وكان معهم من غير بني إسرائيل بطون من العرب منهم بنو الحرمان، حيّ من اليمن، وبنو مرثد، حي من بلي، وبنو أنيف من بلي أيضا، وبنو معاوية، حيّ من بني سليم، ثمّ من بني الحارث بن بهثة وبنو الشظية (أقرأها أيضا شاطبة)، حيّ من غسان». ويبدو لي أنّ هذا النصّ لا يتّصل في فحواه بالمرحلة السابقة مباشرة لهجرة الرّسول إلى يثرب ولمّا كانت شاطبة لاتزال إحدى قبائل راتج زمن الهجرة فإنّه من الممكن أن تكون القبائل الأخرى على نفس الحال كذلك. ولعّله من المحتمل أنّ هذه البطون العربيّة قد ارتبطت باليهود لأسباب اقتصادية كأن يكونوا تجّارا أو ممّن يؤجّرون الجمال أو ممّن يعملون في الأرض لقاء شروط وهو

ما اعتقده ولا يجب الاستهانة به واستبعاده ففي خيبر كان أحد الرعاة أجيرا عند اليهود وأسلم (وليس آمن) على يدي الرّسول وكان ذلك دليلا على أنّ الرّسول كان يهتم بأولئك الذين كانوا من أصول اجتماعيّة بسيطة كما كان يفعل دائما في حقيقة الأمر (انظر المستشرق غيوم (Guillaume)، المرجع المذكور، ص 519).

ويذكر الطبريّ في تفسيره، ج 2، ص 138-40، وهو يشرح الآية 117، من سورة آل عمران: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيات أن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) فيقول: «نهى الله المؤمنين به أن يتّخذوا من الكفار به أخلاّء وأصفياء ..... أو أولياء وأصدقاء..» ويبدو حسب الطبريّ أنّ هذه الآية قد نزلت في «رجال من المسلمين يواصلون رجالا من اليهود، لما كان بينهم من الجوار والحِلْف في الجاهلية.....» غير أنّه من الواضح أنّ هذه الآية قد نزلت أساسا «في المنافقين من أهل المدينة» بعد أن «نهى الله عزّ وجلّ المؤمنين أن يستدخلوا المنافقين، أو يؤاخوهم، أو يتولّوهم من دون المؤمنين». ويتحدث البخاريّ في صحيحه ط كريهل (Krehl)، ج 4، ص41 عن «بطانة الإمام وأهل المشورة» وهو يرى أنّ البطانة هم «الدخلاء» وهم جماعة ممّن تعيش مع غيرها دون أن ترتبط بها وهي منزلة عرفتها الجزيرة العربيّة في ماضيها وحاضرها زمن وضع الصحيفة. كما يجدر النظر في هذا الصدد فيما كتبه البلاذري في أنساب الأشراف، ط، شلوسنغروكيستر (M. Schloessinger, M. J. Kister) القدس، 1971، ج 4 أ،ص123، عند حديث معاوية عن أهل الشام إذ يقول: «فليكونوا بطانتك وأيبتك وحصنك فمن رابك أمره فارمه بهم».

3 . لفظ «خرج» يعني «انسلخ عن» وهو ما نجده في نصّ من كتاب الإكليل للهمداني، ج 10، أشير إليه عند التعليق على البند ب/ 3a وهو يتّصل بمنزلة الرجل من القبيلة، يقترف جرما في القبيلة التي أجارته فيصير لذلك رجلا «مجاورا في ...» مذحج وتصير منزلته منزلة الرجل «الخليع» أو «الطريد» وكانت القبائل الحضرمية تطلق عليه لفظ «متخري متبري» أو «متخّرج متبرّئ» في معني «الانسلاخ عن» ثمّ أنّ هذا اللّفظ يعني بطبيعة الحال المعني المعروف أعني «الخوارج» الذين خرجوا عن على بن أبي طالب.

4 . هذا البند العسير يجب أن يفسّر على ضوء ما جاء في الآية 45 من سورة المائدة (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَن النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ). ويفسّر البيضاوي لفظ الجروح قصاص في تفسيره، ج1، ص 260 بأنّه «ذات قصاص» ويزيد القرآن ذلك تفصيلا في نفس الآية (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)(المائدة: من الآية 45)، ويفسّر الطبريّ في، جامع البيان، ط، شاكر، ج10، ص 362 وما بعدها ذلك بقوله «فمن تصدّق به فهو كفّارة له»، قال: يُهْدَم عنه = يعني المجروح = مثلُ ذلك من ذنوبه. ويذهب الطبريّ في ص 361 إلى أنّه «كان على بني إسرائيل القصاصُ في القتلى، ليس بينهم دية في نفسٍ ولا جُرْحٍ».وانظر في هذا السياق ما

ذكره البخاريّ في صحيحه ط، كريهل، ج 2، ص 32، و ج3 ص201، وج 4 ص315 حول القصاص دون الدية عند بني اسرائيلويواصل الطبريّ حديثه بقوله «فخفّف الله عن أمّة محمدّ صلّى الله عليه وسلم، فجعل عليهم الدية في النَّفس والجِراح»، غير أن الطبريّ في تفسيره هذا يذكر ما حصل بين النضير وقريظة من أمر قبول الدية دون القصاص فقد «نهضت قريظة فقالوا: يا محمدّ، اقضِ بيننا وبين إخواننا بني النضير= وكان بينهم دمٌ قبلَ قدوم النبيّ صلّى الله عليه وسلم، وكانت النضير يتعزَّزون على بني قريظة، وديناتهم على أنصاف ديات النضير» وهوما يوقعنا في بعض الحرج إذ نحن لا نعلم هل تمّ ذلك في الجاهليّة أم الإسلام. أمّا ابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 204 فيعطي لفظ «انحجز» معنى «كلّ من ترَك شيئاً فَقَدِ انْحَجَزَ عنهُ، والانْجِاَز مُطَاوع حَجزَه إذا مَنعه. والمْعنى: أن لِوَرَثَةِ القَتِيل أن يَعْفُوا عن دَمِه ...» وبالتالي فإنّه من الجائز أن تفهم هذا البند على النحو التالي وهو أن لا عفو في الدماء أي يجب العمل بالقصاص ويبدو أنّ هذا الأمر ممّا لا ينسجم كثيرا مع سياسة النبيّ وتوجهاته.

وقد نبّهني مشكورا الأستاذ م، أ، الغول وقد طلبت مشورته لفهم هذا البند إلى أنّه يقترح تأويلا معيّنا قوامه أنّه «لا يمكن العمل بالقصاص لمجرّد الزعم بحدوث الجرح فحسب» وان كنت أميل الآن إلى الأخذبما ذهبت إليه خصوصا وقد وجدت بعض التبرير لهذا المبدإ فيما كتبه محمدّ بن إسماعيل العامر في كتابه سبل السلام، ط، القاهرة 1925/1344-6 ج 3، ص 237-8 حيث يقول: «نهى رسول الله أن يقتصّ من جرح حتّى يبرأ صاحبه»، وهذا المنحى يشبه ما يعرف بـ«شرع العوضلي» القبلي باللهجة اليمنيّة الذي يقول إنّ «الدم ما أن كان أم عطب أم سنه تبيينه و أدب أم ديوالي له على قدر أم صوب بالأمانة»، ومعناه بالفصحى أنّ «الدم ماء يجب أن يوضع موضع المراقبة لمدّة سنة والغرامة التي يحدّدها السلطان تحدّدها طبيعة الجرح». ويبدو لي أنّ هذا «الشرع» يرجع بأصوله إلى أعراف ما قبل إسلامّية.

5 . المقصود «بأهل البيت» الذكور فحسب ذلك أنّ البيوتات الشريفة كانت يحكمها «ميثاق شرف» يتّصل بالنساء، وبالتالي المنزلة القبليّة، ونحن نجد مثالا على ذلك في ما ذكره صاحب الإكليل، ج 10،ص 214 وفيه حديث عن أن «الوفيين كانا في بعض حروب همدانومذحج قد أصابا اثنتي عشرة عاتقاً من السبايا فصيراهنّ إلى إخواتهما واجتنبا زيارة أخواتهما من أجل السبايا مع الإحسان إليهنّ في معايشهنّ حتّى جرى السداد ووقع الصلح فردّاهن جميعاً كما هنّ ما كشف لواحدة منهنّ قناع»، أمّا في ما اتّصل بلفظ «فتك» فيمكن الإشارة إلى تلك العبارة الشائعة ومفادها باللهجة اليمنيّة "قيادة لياماتو لفتكا" ومعناها بالفصحى "لا يفتك مؤمن" مثلما نجد ذلك في كتاب المستشرق ستوري:

Storey, C. A. (1915). AbūṬālibMufaḍḍal Ibn-Salāma. Leyden: Brill.193

6 . انظر السُهيلي في الروض الأُنف ج 2، ص 17، فهو يفسّر عبارة «وإنّ الله على أتقى ما في هذه

الصحيفة وأبرّه، أي: أنّ الله وحزبه المؤمنين على الرضا به»، ولمّا كان الشيء بالشيء يذكر، فلا بأس أن نشير بصدد هذين البندين الأخيرين وبالوثيقة ج/2a و 2h إلى ما قاله أبو عُبيد في كتاب الأموال، المرجع المذكور آنفا، ص 167، من أنّ «حييّ بن أخطب عاهد رسول الله على أن لا يظاهر عليه أحدا وجعل الله عليه كفيلا، قال: فلمّا كان يوم قريظة أتى به رسول الله وبابنه سلما فقال رسول الله: أو في الكفيل؟ ثمّ أمر به فضربت عنقه وعنق ابنه».

الخلفية التاريخية للوثيقة E:

إنّ أمر تحديد هويّة هذه الوثيقة هو عمل لا يتجاوز المحاولة ولا يدّعي القول الفصل فيها غير إنّني أجد بعض المبرّرات التي تدفعني إلى القول أنّ فيها ما يشبه الإعلان الداعي إلى تبديد مخاوف اليهود بشأن سلامتهم وأمنهم فبعد بدر اتّخذ اليهود موقفا عدائيّا تجاه محمدّ، كما أنّ كعب بن الأشرف ذهب يعزّي قريشا في قتلاها من الأشراف. ولئن لم يكن لنا من دليل قاطع حتى الآن على ما سنسوقه إذ الأمر لا يتجاوز مجرّد التخمين فإنّنا نذهب إلى أنّنا لمّا كنّا نعلم أن يهود يثرب كانت لهم صلات تجاريّة مع قريش التي كانت تحمي قوافلها التجارية المزدهرة وفق نظام الحلف والحماية الذي أقامته قريش على طول الطرق الرئيسيّة في شبه الجزيرة العربيّة، فإنّ اليهود صاروا يخشون من التهديد الذي صار يشكله محمدّ على سلامة طريق القوافل بما يهدّد مصالحهم التجاريّة. وتجدر الإشارة إلى أن والد كعب بن الأشرف كان من قبيلة طيء العربيّة. بيد أنّأمّه كانت يهوديّة من بني النضير، ولمّا كان والده قد توفّي وهو لا يزال صغيرا فقد أخذته أمّه ليعيش بين أخواله في بني النضير وليكبر بينهم حتى سادهم. ويبدو أنّه اعتبر يهوديّا بسبب من الأعراف اليهوديّة التي تأخذ بالنسب من جهة الأمّ لتحديد يهوديّة الفرد ولكنّه ظل عربيّا من جهة الأب على عادة العرب في تحديد النسب، ولكنّ هذا كان أمرا ثانويّا مقارنة بنزوله في السكنى والعيش بين بني النضير، ولم يكتف كعب بإعلان مودّته لأهل مكّة بل زاد الطين بلّة بأن هجا محمدّا حتى آذاه وهو الأمر الذي اشتكي منه الرّسول فدعا إلى الخلاص منه بقتله وكان سبب قتله على ما يقول ابن سعد في طبقاته ص244: «أنّه كان رجلا شاعرا يهجو النبيّ صلّى الله عليه وسلم وأصحابه ويحرّض عليهم ويؤذيهم، فلمّا كانت وقعة بدر كبت وذلّ وقال: بطن الأرض خير من ظهرها اليوم، فخرج حتّى قدم مكّة فبكى قتلى قريش وحرّضهم بالشعر، ثمّ قدم المدينة فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت في إعلانه الشرّ وقوله الأشعار. وقال أيضا: من لي بابن الأشرف فقد آذاني؟ فقال محمدّ بن مسلمة: أنا به يا رسول الله وأنا أقتله. فقال: افعل. قال: فمضوا حتى أتوا ابن الأشرف، فلما انتهى إلى حصنه هتف به أبو نائلة، وكان ابن الأشرف حديث عهدٍ بعرس، فوثب فأخذت امرأته بناحية ملحفته وقالت: أين تذهب؟ إنّك رجلٌ محارب، ولا ينزل مثلك في هذه الساعة. فقال: ميعاد، إنّما هو أخي أبو نائلة، والله لو وجدني نائماً ما أيقظني. ثم

ضرب بيده الملحفة وهو يقول: لو دعي الفتى لطعنةٍ أجاب. ثم نزل إليهم فحيّاهم، ثم جلسوا فتحدّثوا ساعةً حتّى انبسط إليهم، ثم قالوا له: يا ابن الأشرف، هل لك أن تتمشى إلى شرج العجوز فنتحدث فيه بقيّة ليلتنا؟ قال: فخرجوا يتماشون حتى وجهوا قبل الشرج، فأدخل أبو نائلة يده في رأس كعب ثم قال: ويحك، ما أطيب عطرك هذا يا أبا الأشرف!، وإنّما كان كعب يدهن بالمسك الفتيت بالماء والعنبر حتى يتلبّد في صدغيه، وكان جعداً جميلاً. ثم مشى ساعةً فعاد بمثلها حتى اطمأنّ إليه، وسلسلت يداه في شعره وأخذ بقرون رأسه، وقال لأصحابه: اقتلوا عدوّ الله! فضربوه بأسيافهم، فالتفت عليه فلم تغن شيئاً، وردّ بعضها بعضاً، ولصق بأبي نائلة. قال محمدّ بن مسلمة: فذكرت معولاً معي كان في سيفي فانتزعته في سرّته، ثم تحاملت عليه فقططته حتى انتهى إلى عانته، فصاح عدوّ الله صيحة ما بقي أطم من آطام يهود إلاّ قد أوقدت عليه نار.... فلمّا فرغوا احتزّوا رأس كعب، ثم حملوه معهم، ثم خرجوا ينشدونوهم يخافون من يهود الأرصاد،... فلما بلغوا بقيع الغرقد كبّروا. وقد قام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تلك الليلة يصلّي، فلمّا سمع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تكبيرهم بالبقيع كبّر وعرف أن قد قتلوه. ثمّ انتهوا يعدون حتى وجدوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم واقفاً على باب المسجد، فقال: أفلحت الوجوه! فقالوا: ووجهك يا رسول الله! ورموا برأسه بين يديه، فحمد الله على قتله". وهكذا قتل كعب في عوالي يثرب في شهر ربيع الأوّل[82] من السنة الثالثة على ما تذكر المصادر. ولّما "أصبح رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الليلة التي قتل فيها ابن الأشرف قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: من ظفرتم به من رجال اليهود فاقتلوه. فخافت اليهود فلم يطلع عظيمٌ من عظمائهم ولم ينطقوا، وخافوا أن يبيتوا كما بات ابن الأشرف»[83] غير أنّ حليفا من يهود كان قد أسلم قتله أحد بني الحارث وهو حليفه بدم بارد. «وكان ابن سنية من يهود بني حارثة، وكان حليفاً لحويصة بن مسعود، قد أسلم، فعدا محيصة على بن سنينة فقتله». ويذكر الواقديّ بصدد هذه الحادثة أنّ اليهود «فزعت ومن معها من المشركين، فجاؤوا إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حين أصبحوا فقالوا: قد طرق صاحبنا الليلة وهو سيّد من ساداتنا قتل غيلةً بلا جرم ولا حدث علمناه. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إنّه لو قرّ كما قرّ غيره ممّن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنّه نال منّا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلاّ كان له السيف. ودعاهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى أن يكتب بينهم كتاباً ينتهون إلى ما فيه، فكتبوا بينهم وبينه كتابًا تحت العذق في دار رملة بنت الحارث.

82- لقد ناقش مارسدنجونز تاريخ مقتله في دراسة بعنوان:

. M. B. Jones, "The chronology of the maghazi— a textual survey", BSOAS, XIX, 2, 1957, 262 seq.

ويبدو أنّ المعاهدة في دار رملة بنت الحارث قد تمّت بُعيد مقتل كعب من قبل الحارثي الحليف.

83الواقديّ، المصدر السابق، ج 1، ص 191.

فحذرت اليهود وخافت وذلّت من يوم قتل ابن الأشرف». أمّا صاحب الأغاني[84] فيشير إلى أنّ الرّسول "دعاهم إلى أن يكتب بينهم وبين المسلمين كتاباً، فكتبت الصحيفة بذلك في دار الحارث، وكانت بعد النبيّ صلّى الله عليه وسلم عند عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»، وهو ما يعني أنّ عليّا حسب هذا القول كان يمتلك نسخة من هذه الصحيفة التي ندرسها ولعلّي لا أجانب الصواب حينما أعتبر أنّ المقصود بالكتاب هو هذه الوثيقة E التي ندرسها الآن.

1. وإنّه لم يأثم امرؤ بحليفه.
2. وإنّ النصر للمظلوم.
3. وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
4. /b: وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.
5. وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
6. وإنّ بينهم النصح والنصيحة.
7. والبرّ دون الإثم.

التعـــــليق:

1 . هذا البند يطرح بعض الإشكال الّذي يتّصل بأمر تحديد تلك الجملة غير المتوقّعة والطارئة «لم يأثم امرؤ بحليفه»، ولعلّها إحدى الصياغات غير المباشرة التي تلمح للرسول، فسعد بن عبادة مثلا حينما رجا الرّسول أن يقبل بحكمه في بني النضير "فقالوا: يا أبا عمرو، إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد ولاّك أمر مواليك لتحكم فيهم، فقال سعد بن معاذ: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه، إن الحكم فيهم لمَا حكمت؟ قالوا: نعم، وعلى من هاهنا؟ في الناحية التي فيها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو معرض عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إجلالا له". فإذا كان التلميح فعلا هو إلى الرّسول فإنّه من الممكن أن يعني تحلّله من قتل كعب بن الأشرف غير أنّ النصوص على النقيض من ذلك تصرّ على أنّ الرّسول لم يندم على قتل كعب بل قال صراحة إن كعبا قد نال ما يستحقّ من عقاب وما يبدو أكثر احتمالا في الواقع هو أنّ محمدّا أنكر أيّة مسؤوليّة في قتل الحارث لحليفه اليهودي وحليف الرّسول في درجة ثانية أمّا البند الثاني فيمكن تفسيره على أنّه طلب لإنصاف أهل الحليف المقتول. ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يفهم هذا البند باعتباره قاعدة تطبّق على كلّ «مظلوم»، وفي كلّ الحالات فإنّ هذا البند هو إعادة تأكيد على مثل هذه المبادئ كما تمّ التعرّض إليها في الوثيقة A/8 الخ .... وقد تمّ تأنيب قاتل الحارث بالعبارات التالية:«أما والله لربّ شحم في بطنك من ماله»، وهو ما يدعو إلى استنتاج أنّ «الحليف» كان يكرم وفادة «القاتل الحامي»، ولكن قد يستنتج أيضا

84 المصدر المذكور سابقا، ج 19، ص 106.

أنّه قد دفع إليه في هذه اللحظة ثمن الحماية التي كان يوفّرها له. وبالرجوع إلى ابن سيّد النّاس في عيون الأثر،المرجع المذكور، ج 1، ص198 نقرأ: «لن يأثم» عوض «لم يأثم» ممّا يحوّل الأمر إلى سياق آخر، فكأنّ الأمر يتّصل -إذا ما نحن قبلنا بهذه القراءة - بما نسمّيه اليوم بـ«بإعلان نوايا» لا دفعا لمسؤوليّة وإنكارا لها «غير أنّه لمّا كان هذا النصّ هو الوحيد الذي قرأ «لن» عوض «لم» فإنّني أجد نفسي مجبرا على قبول القراءة الشائعة خصوصا مع وجود صنوف صارخة من التصحيف في النصّ.

(3a-4) إنّ البنود 3a و 3b و4 هي إعادة تأكيد على الشروط الأصليّة بين المؤمنين واليهود الموجودة في البنود C/1 و C/2a و A/8.

(5. 6.)إنّ الرّسول بعد غزوة أحد - تبعا للوثيقة E - يشير إلى الوثيقة E وخصوصا البند السادس منها وفيه يقول إنّ «لليهود ذمّة فلن يتعرّضوا للقتل» أمّا لفظ «النصح والنصيحة» فهو صورة من صور الكليشيهات التقنية في مثل هذه الكتابات.

الخلفية التاريخية للوثيقة (ف) F : وفيها تحريم يثرب:

هذه الوثيقة ليست متجانسة من الناحية الكرونولوجية، والمختصّون يختلفون فيما بينهم حول زمن «تحريم» يثرب فالسمهودي[85] يجعله أمرا متأخّرا تمّ بعد رجوع الرّسول من خيبر وزمن هذا الرجوع موضع خلاف هو الآخر هل هو السنة السادسة أو السابعة[86]. وقد تجنّبت يثرب الوقوع في أيدي مهاجميها في غزوة الخندق بشكل يشبه المعجزة[87]مثلما نجت مكّة بمعجزة هي الأخرى من الوقوع في أيدي الأحباش وفِيلَهم. وفي سياق هذا الربط بين الحادثين تجدر الإشارة إلى أن سورة الأحزاب في جزئها الأوّل تتحدث عن «يثرب»، وهي تشير إلى مقالة تلك الطائفة من أهل يثرب (يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النبيّ يَقُولُونَ أن بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ أن يُرِيدُونَ إلاّ فِرَاراً) (الأحزاب:13) في حين أنّ الجزء الأخير منها يتحدّث عن يثرب باسم "المدينة" (لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إلاّ قَلِيلاً) (الأحزاب:60). كما نلاحظ دليلا آخر على تنامي قوّة محمدّ وهو أنّه سيسمّي لأوّل مرّة في بنود هذه الوثيقة E بلقب رسول الله ويشير البند الثالث إلى أنّ تحريم يثرب

85 المصدر السابق ج 1 ص7-76.

86- انظر مقال مارسدنجونز المذكور سابقا ص 254، وفيه مختلف التواريخ منذ نهاية السنة السادسة أو بداية السابعة وتاريخ آخر يعود إلى جمادى الأولى من السنة السابعة.

87- من اللافت اعتبار ملاحظة أبي بكر (ذكرها الواقديّ، المصدر المذكور، ج 2، ص460) وفيها: "مِمّا رَدّ اللهُ بِهِ قُرَيْظَةَ عَمّا أَرَادُوا أَنّ الْمَدِينَةَ كَانَتْ تُحْرَسُ". في إشارة إلى الحفظ الإلهي غير أنّ إشارة أخرى في نفس المصدر، ص 467، تبيّن أنّ الحراسة كانت بشرية "وَالْمَدِينَةُ تُحْرَسُ حَتّى الصّبَاحِ، يُسْمَعُ تَكْبِيرُ الْمُسْلِمِينَ فِيهَا حتى يصبحوا".

كان بعد صلح الحديبية لأنّ هذا الصلح يتضمّن "أنّه من أتى محمدّا من قريش بغير إذن وليّه ردّه عليهم" في إشارة إلي المرأة التي تهاجر دون إذن أهلها[88]. ومع هذه الملاحظات فإنّ تحريم يثرب يجب أن يكون قبل نزول الوحي بالآية العاشرة من سورة الممتحنة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فإنّ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أن تَنْكِحُوهُنَّ إذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الممتحنة:10). أمّا ما يعرف «بالجوف» فهو ذلك المنبسط من الأرض في يثرب الذي يربط بين الجبال المحيطة بها والحرات ويبدو أنّ حدود هذا الجوف قد اختلفت في شأنها الروايات وإن كانت كلّها تميل إلى حدها بالحدود التي حدّدتها وثيقة التحريم ولكنّه فيالحقيقة أمر غير سليم والغالب أنّ هذه الحدود ممّا تمّضبطه لاحقا وعلى كلّ فليرجع إلى الوثيقة (هـ) H لمزيد من التفاصيل.

نصّ الوثيقة (ف):

1. وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة،
2. وإنّ الجار كالنفس غير مُضار ولا آثم،
3. وإنّه لا تجُار حُرمة إلاّ بإذن أهلها،
4. وإنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخُاف فساده، فإنّ مردّه إلى الله عز وجلّ،وإلى محمدّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم،
5. وإنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

التعلـيق:

1. الصيغة العربيّة للفظ «الجار» غامضة شيئا ما، إذ قد تفهم في معني المضايقة والتحرّش ويكون المعنى عندئذ أنّ الغريب إذا ما حلّ بيثرب زائرا أو مقيما لبعض الوقت فهو آمن من الاعتداء عليه شرط أن يلتزم سلوكا مرضيّا. انظر في هذا المعنى حديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».
2. المقصود «بأهلها» في هذا السياق الذكر من أقرب أقربائها.
3. المقصود بمن عددهم هذا البند هم من ارتضوا هذه الوثيقة.
4. لعلّه من الممكن أن يفهم أنّ المقصود هو لفظ «الكافل» في هذا السياق.

88- cf. Guillaume, op. cit., 509 seq.; Wustenfeld, 754-6.

والحقيقة أنّ أغلب المصادر ترجع الحديبية إلى ذي القعدة من السنة 6 وخيبر بعد شهر من ذلك أو في شهر مُحرّم من السنة السابعة.

الخلفية التاريخية للوثيقة G:

هذه المعاهدة أبرمت قبيل الخندق بين عرب يثرب ويهود قريظة لحمايتها من قريش وحلفائها. هذه الوثيقة G هي اتفاق للوقوف في وجه التهديد التي تمثّله قريش وحلفاؤها من القبائل قبيل حصار يثرب فيما عرف بغزوة الخندق وهو بين مختلف الجماعات التي تمّت المؤاخاة بينها يضاف إليها بنو قريظة موالي الأوس وهي القبيلة اليهوديّة الوحيدة التي بقيت في يثرب حتّى هذه اللحظة وهم بالأساس موالي أو حلفاء نقيب الأوس سعد بن معاذ. وقد حدّد الواقديّ[89] زمن الخندق في ذي القعدة من السنة الخامسة، غير أنّ علماء آخرين وضعوها في شوّال من السنة الرابعة أو الخامسة. ويشار إلى هذه المعاهدة عموما في القرآن في سورة الأحزاب من الآيات 13-16 و 23 وهي: (وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلاّ يَسِيراً وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْؤُولاً قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ أن فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أو الْقَتْلِ وإذا لا تُمَتَّعُونَ إلاّ قَلِيلاً) (الأحزاب:16/13).أمّا العهد مع اليهود فيشير إليه الواقديّ[90]في صيغة قريبة من نصّ الوثيقة Gبقوله: «وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلم ....صالحهم على أن ينصروه ممّن دهمه منهم، ويقيموا على معاقلهم الأولى التي بين الأوس والخزرج» .... وكان كعب بن أسد صاحب عقد بني قريظة وعهدها.«وكانت قريظة» يومئذٍ سلمٌ للنبي[91]صلّى الله عليه وسلم يكرهون قدوم قريش. ومن أمارات حسن صلاتهم بالمسلمين أنّ هؤلاء كانوا يستعيرون «من بني قريظة آلةً كثيرةً من مسّاحي، وكرازين ومكاتل، يحفرون به الخندق» ويبدو أن الرّسول كان قد وطّد صلاته ببني قريظة حتّى يفسد علاقتهم ببني النضير، وكانوا وإيّاهم على صلات فاسدة وعلاقات متوتّرة. وقد كان بنو قريظة يشعرون بأنّهم أقلّ شأنا من بني النضير منذ أن صارت «ديّةُ النَّضِيريِّ ضِعفَ ديةِ القُرَظِيِّ» فقد كان «قتلى بني النضير، وكان لهم شرف، يؤدّون الديّة كاملة، وأنّ بني قريظة كانوا يؤدون نصف الديّة»، ولكنّهم لمّا تحاكموا إلى الرّسول «حملهم على الحق في ذلك، فجعل الديّة سواء»[92]. ولهذا

89- المغازيّ، ج 2، ص 440، وانظر أيضا مقال جونز. J. M. B. Jones art., cit., 251.

90-op cit., II, 440.

وانظر في ما يتعلق بالشواهد القرآنية ذات الصلة بالحادثة: المصدر المذكور سابقا، ج 2، ص 494، وأضاف الواقديّ قوله: وَيُقِيمُوا عَلَى مَعَاقِلِهِمْ الأولَى الّتِي بَيْنَ الأوس وَالْخَزْرَجِ" وهي لا تنتمي إلى الوثيقة G غير أنّ الإشارة ولا شك ضمنية إلى الوثيقة (أ) السابقة زمنيا الخ.

91- المصدر السابق، ج2، ص 455.

92- الطبريّ، التّفسير 1374/ 1954 5-، ج10، ص 258، وما بعدها، الواقديّ، المصدر السابق، ج 2، ص 458، وانظر أيضا: Guillaume, op. cit., 267 ; Wüstenfeld, 395. وكذلك الواقديّ يشير إلى "وَوَقَعَ كَعْبٌ بِسَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ يَسُبُهُ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ: تَسُبّ سَيّدَك يَا عَدُوّ اللهِ؟ مَا أَنْتَ لَهُ بِكُفْءٍ! أَمَا وَاَللهِ يَا ابْنَ الْيَهُودِ[(2)]، لَتُوَلّيَن قُرَيْشٌ إنْ شَاءَ اللهُ مُنْهَزِمَةً وَتَتْرُكُك فِي حُفْرِ دَارِك، فَنَسِيرُ إلَيْك فَتَنْزِلُ مِنْ جُحْرِك هَذَا عَلَى حُكْمِنَا. وَإِنّك لَتَعْلَمُ النّضِيرَ، كَانُوا أَعَزّ مِنْك وَأَعْظَمَ بِهَذِهِ الْبَلْدَةِ، دِيَتُك نِصْفُ دِيَتِهِمْ، وَقَدْ رَأَيْت مَا صَنَعَ اللهُ بِهِمْ"، ج 2، ص 458.

السبب فإنّه لما جاء حييّ بن أخطب من بني النضير إلى سيّد بني قريظة يطلب منه التخلّي عن عهده مع محمّد أجابه كعب بقوله «يا حييّ، إنّي عاقدت محمدّا وعاهدته، فلم نر منه إلاّ صدقاً؛ والله، ما أخفر لنا ذمّةً، ولا هتك لنا ستراً[93]، ولقد أحسن جوارنا» ولكنّ حييّ «لم يزل يفتله في الذروة والغارب حتّى لان له، وقال: ارجع عنّي يومك هذا حتّى أشاور رؤساء اليهود. فقال: قد جعلوا العهد والعقد إليك فأنت ترى لهم. وجعل يلح عليه حتى فتله عن رأيه». وهكذا «نقض كعب العهد الذي كان بينه وبين رسول الله صلّى الله عليه وسلم، ودعا حييّ بالكتاب الذي كتب رسول الله صلّى الله عليه وسلم بينهم فشقّه[94] حييّ» أو كما قال ابن كثير[95] في البداية: «فعند ذلك نقضوا العهد ومزّقوا الصحيفة التي كان فيها العقد إلاّ بني سعنة أسد وأُسَيد وثعلبة[96] فإنّهم خرجوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلم». والواقع أنّ قريظة كانت على علم بمخاطر هذا الصنيع من نقض العهد مع محمدّ ممّا نجد صداه في الوثيقة C في البندين 2a و 2h بشكل صريح وأن أشير إليه تلميحا في البند السابع من هذه الوثيقة. وإذا ما حالفني الصواب – وهو ما أعتقده - فإنّي أذهب إلى أنّ الوثيقة G هي نفس «الكتاب» الذي مزّقه حييّ بن أخطب وإذا كان ما ذهبت إليه صحيحا فإنّني أزعم أنّه كانت هناك أكثر من نسخة لهذا الكتاب، ومن المنطقي إذا ما سلكنا مسلك هذا الافتراض أن نقول إنّه قد تكون وجدت نسخ أخرى من الوثائق الثماني التي كونت نصّا عرف بالصحيفة.

الوثـــــــيقة G:

1. وإنّه لا تجُار قريش ولا من نصرها،
2. وإنّ بينهم النصر على من دهم يثرب،
3. وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنّهم يصالحونه ويلبسونه،
4. وإنّهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك فإنّه لهم على المؤمنين،
5. إلاّ من حارب في الدّين، على كلّ أناس حصّتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم،
6. وإنّ يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة،
7. وإنّ البرّ دون الإثم، لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه،
8. وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

93- الواقديّ، المغازيّ، ج2، ص 455.

94- المصدر نفسه، ج 2، ص 456.

95- البداية، ج 4، ص 103.

96- قد يكون الأمر متعلقا بثعلبة الوارد ذكرها في الوثيقة C/3 و D/1

التعـــــليق:

2. يذكر الواقديّ في مغازيه، ج 2، ص 503 أنّ رجلا من بني قريظة هو عمرو بن سعدى، وهو رجلٌ منهم، قال: «يا معشر اليهود، إنّكم قد حالفتم محمدًا على ما حالفتموه عليه، إلاّ تنصروا عليه أحداً من عدوّه، وأن تنصروه ممّن دهمه؛ فنقضتم ذلك العهد الذي كان بينكم وبينه، فلم أدخل فيه ولم أشرككم في غدركم، فإن أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهوديّة، وأعطوا الجزية، فوالله ما أدري يقبلها أم لا. قالوا: نحن لا نقرّ للعرب بخرجٍ في رقابنا يأخذوننا به، القتل خير من ذلك! قال: فإنّي بريءٌ منكم». ويبدو أنّ نصّ هذا القول ممّا نجد صداه في نصّ هذه الوثيقة بل كم هي قريبة روحه من روحها ولعلّ ضمائر «أنتم» و«هم» ممّا يشير إلى المهاجرين والأنصار، كما قد يشير إلى بعض معارضي محمدّ من أمثال عبد الله بن أبيّ، إذا ما انضمّوا إليه درءا للخطر المحدق بيثرب.ولعلّ اليهود لا يبدأ الحديث عنهم إلاّ في البند السادس ولو كانت لنا قائمة كاملة بالممضين على هذه الصحيفة لأمكننا إلقاء الضوء على الكثير من الأوجه السياسيّة المتّصلة بغزوة الخندق.

(3—4) هذان البندان يلزمان الأطراف التي لم تدخل في سلم منفصل وظلّت محافظة على مصالحها الخاصّة على حساب البقيّة. وقد قيل إنّ هناك عرضا سرّيًا تلقاه الرّسول ترجع بموجبه النضير إلى منازلها حينما كانت الاستعدادات للحرب على وشك أن تبدأ، وهو أمر غير مستبعد إذا ما علمنا أنّ جماعة من النضير هي التي سعت لجمع قريش وغطفان على حرب محمدّ (انظر في ذلك ما كتبه غيوم (Guillaume) في المرجع المذكور سابقا، ص 450). يقول صاحب المغازيّ: «فخرجت اليهود حتى أتت غطفان، وأخذت قريشٌ في الجهاز، وسيّرت في العرب تدعوهم إلى نصرها، وألّبوا أحابيشهم ومن تبعهم. ثمّ خرجت اليهود حتى جاؤوا بني سليم، فوعدوهم يخرجون معهم إذا سارت قريش. ثمّ ساروا في غطفان، فجعلوا لهم تمر خيبر سنة، وينصرونهم ويسيرون مع قريشٍ إلى محمدّ إذا ساروا. فأنعمت بذلك غطفان». ومعروف أن الخندق لم تعرف معركة حقيقيّة بقدر ما عرفت جيئة وذهابا كثيرين متّصلين بالمفاوضات ولم يقتل إلاّ ستّة من لأهل يثرب وثلاثة من الأحزاب.

5 . يجب تفسير هذا البند الخامس على ضوء ما ورد عند الواقديّ في المغازيّ، ج 2، ص 446: «ووكّل رسول الله صلّى الله عليه وسلم بكلّ جانبٍ من الخندق قوماً يحفرونه، فكان المهاجرون يحفرون من جانب راتج إلى ذباب، وكانت الأنصار تحفر من ذباب إلى جبل بني عُبيد، وكان سائر المدينة مشبكاً بالبنيان». فمن الواضح أنّ البند الخامس، وحسب الواقديّ نفسه، كان يرمي إلى حماية كامل محيط يثرب إذ اتّخذ من كان شاكي السلاح موقعه في الخندق، والبقيّة اتخذوا من الآطام موضعا لهم يشرفون منه على محيط يثرب: «وكان الخندق ما بين جبل بني عُبيد بخربى إلى راتج، فكان للمهاجرين من ذباب إلى راتج، وكان للأنصار ما بين ذباب إلى خربى، فهذا الذي حفر رسول الله صلّى الله عليه وسلم والمسلمون، وشبّكوا المدينة بالبنيان من كلّ ناحيةٍ وهي كالحصن.

وخندقت بنو عبد الأشهل عليها بما يلي راتج إلى خلفها، حتى جاء الخندق من وراء المسجد، وخندقت بنو دينار من عند خربى إلى موضع دار ابن أبي الجنوب اليوم. ورفع المسلمون النساء والصبيان في الآطام، ورفعت بنو حارثة الذراري في أطمهم، وكان أطماً منيعاً، وكانت عائشة يومئذٍ فيه. ورفع بنو عمرو بن عوف النساء والذرية في الآطام، وخندق بعضهم حول الآطام بقباء، وحصن بنو عمرو بن عوف ولفها، وخطمة، وبنو أمية، ووائل، وواقف، فكان ذراريهم في آطامهم» غير أنّ «نقض بني قريظة للعهد» أحدث شرخا في محيط حماية يثرب. غير أنّ هذه الأفضليّة التكتيكيّة لم تكن وخيمة العواقب من الناحية العسكريّة، ويشار إلى أنّ مثل هذه الحماية القائمة على الأطم كانت معروفة في الجنوب الغربي لشبه الجزيرة العربيّة على ما بينته دراسة حول وادي جردان:

A fortified tower-house in WädiJirdän (Wâhidi sultanate) BSOAS, xxxvm, 1, 1975, 195-276 ,1975 ,2 ,23-.

الخلفية التاريخية للوثيقة H: وهي ذيل على تحريم يثرب:

هذا الملحق يتحدّث عن الأحكام المتّصلة بحرم المدينة على شاكلة أحكام الحرم المكّي وبصفة عامّة عن الأحكام المتّصلة بأيّ حرم في الحقيقة وهي أحكام غير بعيدة عن تلك التي نعرفها عن الحوْطة في حضرموت والتي لاتزال قائمة حتى اليوم[97]. وقد أشار الواقديّ[98]مستشهدا بما رواه الصحابي أبو شريح بصدد الحرم المكّي من أنَّ «الْحَرَمَ لا يُعِيذُ عَاصِياً، وَلا فَارّاً بِدَمٍ، وَلا فَارّاً بِخَرْبَةٍ». وقد أشار ياقوت[99] في معجم البلدان إلى «من فضائله أنّه من دخله كان آمناً، ومن أحدث في غيره من البلدان حدثاً ثم لجأ إليه فهو آمن إذا دخله، فإذا خرج منه أقيمت عليه الحدود ومن أحدث فيه حدثاً أخذ بحدثه».

والواقع أنّه لما كانت هذه الوثيقة تتبع حذو القذّة بالقذّة الوثيقة (ف)F، فإنّني أميل إلى تعيين زمنها في السنة السابعة. ويتوقّع المرء أن تلي في الترتيب هذه الوثيقة بل قد يذهب المرء إلى الاعتقاد بأنّها قد كتبت على ظهر الصحيفة المتضمّنة للوثيقة (ف)F ، وإنّني لا أستبعد أن يكون أحد النسّاخ قد أدخل اضطرابا على موضعها الحقيقي.

97- انظر دراستي: Haram and hawtah p. 1, n. 2, supra. G.Makdisi (ed.), The notebooksoflbn ،AqilKitabal- ،funün,Beirut, 1970,1, 349.

وقد ناقش مسألة: "القاتل إذا ما التجأ للحرم".

98 - المصدر السابق، ج 2، ص 485.

99- معجم البلدان، ط فستنفلد.

Mu'jamai-buldán, ed. F. Wiistenfeld, Leipzig, 1866-71, IV, II, 619.

الوثيقة (ف) F:

1. وإنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم،
2. وإنّه من خرج آمنٌ، ومن قعد آمن بالمدينة، إلاّ من ظلم أو أثم،
3. وإنّ الله جار لمن برّ واتّقى، ومحمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلم.

التعلـــــيق:

1. حول بعض الضوابط المشابهة والأصداء الأخرى التي أثارتها الوثائق الثماني انظر الواقديّ، المرجع المذكور، ج 2، ص 836 و 844.

2. هذا الشرط قد يعني أنّ أحد من ينزلون المدينة لا يمكن التعرّض له بالأذى حتى يبلغ مكمنه.

3. هناك ما يغوي، دون سند حقيقيّ، ومقنع أن يقرأ المرء «الواو» على أنّها واو قسم، وبالتّالي يتمّ اعتبار الجملة الأخيرة شكلا من أشكال القسم المعروف شبيهه في النقائش السابقة لظهور الإسلام فيكون المعني «باسم محمدّ رسول الله»، وهذا التخريج قد يسمح به ما نجده عند الإمام أحمد بن حنبل، وكان حجّة في مسائل السند، فيما يرويه عن ابن عباس أنّه روى "أنّ أبا بكر أقسم على النبيّ، فقال له النبيّ: لا تقسم"، وفي هذا دليل على أنّ النّاس أو بعضهم كانوا يقسمون به في حياته حتّى وإن كان ينهاهم عن ذلك.وأناأميل إلى الأخذ بصحّة هذا الحديث. وغير بعيد عن هذا ما نجده في جنوب الجزيرة من أعراف تمنع القسم برؤوس السلاطين أو النّاس أو الأولياء.

M. A. Maktari, Water rights and irrigation practices in Lahj, Cambridge,1971, 122.

هكذا تمّ إذن إرجاع «دستور المدينة» إلى مكوّناته الوثائقيّة التي تمّ الكشف عنها، وتمّ تعيين زمنها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. وأنا بطبيعة الحال لست متهوّرا إلى الحدّ الذي يجعلني أنكر إمكان أن تؤدّي قراءة أخرى ونظرات مغايرة إلى تغيير ما ذهبت إليه حتى إن تعلق الأمر بتفاصيل ودقائق، وإنّني أرحّب بكلّ الملاحظات الإضافيّة التي يمكن أن يتقدّم بها المختصّون في الإسلام المبكّر أو فجره إن هم بعثوا بها إليّوأشركوني في أمرها. ولا أعني تلك التي تقرّر أمرا قد سبقت الإشارة إليه، بل ملاحظات من نصوص لم أستعملها فغابت عنّي وقد تناقض ما ذهبت إليه. وبالرغم منكلّ ما تقدّم فإنّني أعتقد أن مشاكل كثيرة متّصلة «بالدستور» قد حُلّت وإن كان من الممكن تعديلها جزئيّا في بعض الدقائق و اللطائف.

وقد تمّت دراسة «الدّستور» حتّى الآن في ضوء وثائق تاريخيّة أساسيّة ومهمّة مثل القرآن.أمّا وقد تمّ الآن تحديد «الوثائق الثماني» بشكل شبه كامل ونهائيّ، فإنّ ما يتطلّع إليه الباحث هو معرفة مدى مساهمة هذه الوثائق في إلقاء الضوء على القرآن نفسه تأويلا وفهما، ذلك أنّ الكثير من الآيات القرآنيّة أو المنسوخة ذات صلة مباشرة بـ «الوثائق الثماني» لا يمكن أن تكون قد نزلت إلاّ بعد أن تمّت المعاهدات التي تضمّنتها وفي كثير من الأحيان فإنّ ما يقوله القرآن متّصل شديد الاتّصال بما جاء في هذه الوثائق لا بسبب من تفرّعها من القرآن، بل لأنّ القرآن يشير إلى هذه الوثائق الموجودة فعلا من قبل.

وهناك في الواقع مشغل آخر لايقلّعلميّة ولا أهميّة عن السابق ويتمثل في تتبع هذه الوثائق الثماني في مدونات الحديث ذلك أن الوثيقتين «أ» و «ب» قد وصلتا فيما يبدو إلى المدوّنين من خلال الروايات الشفوية حتّى وإنْ تمّ تقييدها مبكّرا، والواقع أنّ عمليّة جمع أولى تشير إلى أنّ بعض الاقتباسات قد خلطت بغيرها من المواد والاختصارات والشروح غير أنّ المعطيات الأساسيّة ظلت قائمة لم تمّح.

ولكي يتمّ امتحان هذا الجزء من الحديث في مقابلته بوثيقة أصليّة صحيحة غير القرآن فإنّ ذلك يسمح ببيان إلى أيّ مدي أمكن لحديث صحيح تمّ تناقله شفويّا أن ينقل نصّا أصليّا، ولعلّ في هذا تمرينا مفيدا من تمارين النقد الأدبي في المعنى الذي تعرفه الدراسات التاريخيّة والدينيّة.

الجدال فيما بين الديني والسياسي من اتّصال أو انفصال
آلان كاييه (Alain Caillé)
ومارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)

ترجمة: محمّد الحاج سالم*

كلمات دلاليّة:
دين – سياسة - سياسي ديني - اعتقاد - علمانيّة.

مقدّمة المترجم:

يدخل هذا الجدل في إطار نقاش كبير بشأن الهويّات القوميّة في أوروبّا التي تشهد إعادة تشكّل لا يمكن تجاهل البعد الديني فيها، وهو ما يمكن اعتباره لحظة تأسيس جديدة في رأي بعض الباحثين لا مندوحة من تحليل تخلّقها ومسار تفاعلات مختلف الأنظمة الاجتماعيّة التي أدّت إليها، بما في ذلك الدين والسياسة.

إنّه الجدل الذي كانت ساحته المجلّة الفكريّة الفرنسيّة الراقية الصادرة عن «الحركة المضادّة للنّفعيّة في العلوم الاجتماعيّة» (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales) التي تستلهم نظريّة عالم الاجتماع الكبير مارسيل موسّ (Marcel Mauss) في الهبة، وتصدر منذ سنة 1981 متخصّصة في العلوم الاجتماعيّة تحت إدارة عالم الاجتماع آلان كاييه (Alain Caillé)، وقد اتّخذت من لقبه (Mauss) اسماً لها لتوافقه مع فواتح الكلمات المكوّنة لاسم الحركة (M.A.U.S.S).

وقد بدأ الجدل حين تقدّم كاييه باقتراح ثمانية عشر أطروحة حول تمفصل الديني والسياسي أكّد فيها أنّ الديني السياسي هو لحظة تأسيس المجتمعات لنفسها برهة تعقّلها ذاتها بصفتها تلك، وحينها يمكن للبشر أن يتواصلوا فيما بينهم ومع العالم بواسطة العلامات والرموز، من خلال

* باحث تونسي، و مستشار بمعهد لندن للاقتصاديّات والعلوم السياسيّة.

الفعل السياسي المحيل إلى العنف، ومن خلال الفعل الديني عن طريق الطقوس (جانب الممارسة) والسرديّات الكبرى (جانب الرمزيّة). فالأمران لا ينفصلان مطلقاً: وجهان لعملة واحدة.

وقد اثارت هذا الأطروحات ردود فعل في الساحة العلميّة الفرنسّية مع بداية الألفيّة الثالثة، فانبرى الفيلسوف السياسي مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) إلى الردّ عليها، معتبراً أنّ السياسي يمكن أن يوجد بمعزل عن الديني وخارج الأديان، مستشهداً على ذلك بمثال الحداثة في أوروبّا، ونافياً أن يكون الديني مؤسِّساً، إذ أنّ المجتمعات يؤسّسها السياسي كما يبيّن، فيما يقتصر الديني سوى تحديد هذا النمط من الكينونة السياسيّة، ويقدّم لها تفسيراً سياقيّاً ويضفي عليها طابعاً مؤسسيّاً.

وتفاعلاً مع ردّ غوشيه، أعاد كاييه صياغة أطروحاته لتغدو 43 أطروحة، هي من أرقى ما كتب إلى حدّ ذاك الآن في تفصيل مسألة تشابك الديني والسياسي في مسار تشكّل المجتمعات، وتحليل ما تعانيه المجتمعات الغربيّة الراهنة جرّاء وهم فصل الديني عن السياسي الذي أدّى إلى تفكيك الدين والسياسة معاً، وولّد «انتصار الاقتصادي» حسب كاييه، وأدّى إلى «تجرّد العالم من إنسانيّته» على ما يرى غوشيه. وبين هاتين الرؤيتين، تتبدّى لنا أهميّة ما يطرحه الرجلان، فهو بلا شكّ في قلب ما يعتمل في الواقع العربي الراهن، في انتظار من ينبري لتوضيحه، تأسيّاً بما تقوم به النخب في الأمم المتيّقظة، وهو مناط ترجمتنا لهذه النصوص الثلاثة المتميّزة.

السياسي- الديني:
سبعة عشر أطروحة جنينيّة (زائد واحدة)
مكتوبة بروح تموقع سوسيولوجي*

بقلم: آلان كايِيه (Alain Caillé)

أطروحة رقم 1

لنميّز الديني عن الدين. الديني هو للدين، ما هو السياسي للسياسة.

أطروحة رقم 2

يشكّل الديني والسياسي معاً لحظة التأسيس التي ترتبط فيها المجتمعات بنفسها وتتشكّل بصفتها تلك، في فرادتها وفي تجاورها، عن طريق رسم حدود بين الداخل والخارج، بين الأعداء والأصدقاء، بين الممارسين وغير الممارسين أو بين الكفّار والمؤمنين. وجهان متعارضان لعملة واحدة، يختلفان بخاصّة في أنّ اللحظة السياسيّة البحتة تحيل إلى الفعل – وإلى العنف-، في حين يتصرّف الديني عن طريق الرموز، أو بالأحرى عن طريق الرموز الفائقة (أو الرموز الكبرى).

أطروحة رقم 3

لنطلق على هذه اللحظة المؤسّسة اسم: السياسي- الديني.

أطروحة رقم 4

عند تقاطع الديني والسياسي، نجد من جهة، الطقوس (جانب الممارسة)، ومن الأخرى السرديّات الكبرى (جانب الرمزيّة).

أطروحة رقم 5

موضوع السياسة هو الغزو وإدارة السلطة المركزيّة والعامّة داخل المجتمع. الدين يستهدف السيطرة على المعتقد والطقوس والمعارف العامّة داخل المجتمع. السياسي- الديني يختصّ بالقدرة

---

* العنوان الأصلي للمقال:

Caillé (Alain), « Le politico-religieux. Dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit topique sociologique», Revue du MAUSS, 1/2002 (no 19), p. 304-308.

على تأسيس المجتمع بصفته تلك، داخل حدوده، مقابل خارجيّة وغيريّة - الأعداء، ماضيه، مستقبله أو ما يمكن أن يكونه. إنّه يعطي المجتمع هويّته المحدّدة في علاقتها بغيريّة متعيّنة وغيريّة غير متعيّنة.

أطروحة رقم 6

بما هو لحظة مؤسّسة للمجتمع، يتميّز الديني- السياسي عن بقيّة أنظمة العمل الاجتماعي المؤسَّسة: النظام الاقتصادي، والسياسة، والدين، والفنّ، الخ...

أطروحة رقم 7

داخل كلّ هذه الأنظمة المؤسَّسة، يتواصل البشر فيما بينهم ومع العالم بواسطة العلامات والرموز. العلامات تعيّن الأشياء كما هي، وهي تشير إلى أشياء العالم المدركة في تفرّدها وعدم ديمومتها، وتنتظم ضمن خطابات. أمّا الرموز، فهي علامات للعلامات، أي تآلف علامات تشير إلى التحالف بين البشر، وهي التي تحدّد شروط استخدام العلامات من خلال تحديد من منها ذات معنى. فهي تخصّ العلاقات بين العلامات. وتنتظم ضمن سرديّات. والرموز الكبرى تحدّد شروط استخدام الرموز. وهي تخصّ العلاقات بين العلاقات. فهي رموز مؤسِّسة. وهي تنتظم ضمن سرديّات فائقة. لذلك دعونا نسمّيها الرموز الكبرى. يتّصل الديني بأصل الرموز الكبرى - أو رموز الأصل – التي تطبع الوحدة الفريدة للمجتمع، في الحاضر أو في المستقبل.

أطروحة رقم 8

كما يدير السياسي الهيمنة الشرعيّة عبر هيكلة اللحظة المؤسّسة للسياسي، كذلك يسعى الديني إلى احتكار المعتقد والعمل الطقوسي والمعرفة الشرعيّة عبر هيكلة اللحظة المؤسّسة للديني.

أطروحة رقم 9

ينبغي أن نضيف كذلك أنّ مسألة احتكار المعرفة والمعتقد، مثلها مثل مسألة احتكار السلطة، لا تنشأ إلاّ حين تدّعي عدّة معتقدات أو عدّة سلطات الشرعيّة وتدخل في تنافس. هذا ليس هو الحال في المجتمع الأوّل، حتّى أنّه لا وجود للدين أو السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة إلاّ في الديانات الكبرى والأنظمة السياسيّة الكبرى.

أطروحة رقم 10

يتجلّى السياسي- الديني على ثلاثة مستويات. مستوى أفقي مجالي يرسم الحدّ بين الهنا والهناك والمكان الآخر (الأقارب والأصدقاء، الحلفاء والأعداء، الأجانب). ومستوى رأسي وعابر للزمن، يرسم الحدّ بين الحاضر والماضي والمستقبل، بين الأصول والفروع، بين الأسلاف الموتى والأجيال القادمة.

ومستوى قُطريّ (Diagonal)، يرسم الحدّ بين عالم الشهادة وعالم الغيب المتجاوز للمعقول وللزمن من جهة، وبين عالم الدنيا وعالم الآخرة من جهة أخرى.

أطروحة رقم 11

يمثّل العطاء الأداة الخاصّة للمؤسِّس. وهو أيضا ثلاثي الأبعاد: عطاء للأعداء بقصد تحويلهم إلى حلفاء، عطاء ما بين الأجيال، وعطاء لممثّلي عالم الشهادة أو ممثّلي عالم الغيب. إنّه هو ما يعمل على الانتقال من الشكّ إلى اليقين، من العداء إلى السلام، من الأنانيّة إلى الإيثار، من الانعزال والنبذ إلى التحالف، من الموت إلى الحياة، من العُرْف والإكراه أو القانون إلى الحرّية والفعل والإبداع.

أطروحة رقم 12

كما أنّ العطايا رمزيّة، بمعنى أنّها تجعل نيّة السلام والحياة ظاهرة ومرئيّة، ويجب بالتالي أن (تُعطى) كي تُرى، كذلك تخدم الرموز مسرحة (mise en scène) العطايا واحتفالاتها. المجتمعات (أو بتواضع أكثر وبشكل أعمّ، العلاقات الاجتماعيّة) لا توجد إلاّ بقدر ما تُعطي كي تُرى (وتُسمع، أيضاً، وفي وقت لاحق، لكي تُقرأ)، وتقوم الرموز والسرديّات (وكذلك العروض والطقوس) بمسرحتها. يستهدف الدين احتكار التمثيلات الأكثر عموميّة لترائي المجتمع، عند تقاطع الديني والسياسي. السياسي- الديني هو ترائي (Selbstdarstellung) المجتمع لنفسه، لحظة اختيار المجتمع لنفسه بنفسه.

أطروحة رقم 13

الفلسفة تستدلّ بالعلامات على الرمزيّة وعلى ما وراء الرمزيّة (الديني). الأساطير أو الحكايات تستدلّ بالرموز، والدين يستدلّ بالرموز الكبرى.

أطروحة رقم 14

بصفته طريقة لتوليد الرموز والسرديّات التي تضفي المعنى، أي رمز الرموز، فإنّ الديني مرتبط بالتالي بشكل مباشر بـ«الذهنيّات» و«الثقافة» أو «الحضارة». ولكن هذه ليست في ذاتها «دينيّة». فلنميّز بالتالي بين أربعة دوائر:

- الدالّ، عالم العلامات والدلالة الصريحة (الثقافة التقنيّة والمادّية)؛
- الرمزيّة، عالم الرموز والعلاقات ذات المعنى بين العلامات، عالم الدلالة الضمنيّة (الثقافة الثقافيّة)؛
- الرمزي، عالم توليد الرموز (علاقات العلاقات)، أو المعنى (الابسمتية، الذهنيّات)؛
- الديني، لحظة تطابق الرموز مع غيريّتها، ومع الرمزي في ذاته.

الحضارة هي تعدّد ثقافات متنوّعة ومتعارضة، يوحّدها استنادها إلى ديني واحد جامع وشامل.

أطروحة رقم 15

مسألة التعالي لا تنفصل عن مسألة الغيريّة (وبالتالي مسألة الهويّة). التعالي هو في رحم الهويّة ما يُعليها ويؤسّسها. التعالي هو في ذات الوقت ما يكمّلها وما يبثّها.

الغيريّة-التعالي هي غيريّةُ تعالٍ 1) عن الطبيعة والكون 2) عن الآخر العدوّ-الغريب، 3) عن الأجيال الماضية والآتية، 4) عن الخارق الروحي (الرمزي بصفته تلك). ينشأ الديني من خلال علاقته بهذا التعالي الرباعي.

أطروحة رقم 16

الغيريّة المتعالية هي دائماً مُجَنْسَنَة-مُجَنْدَرَة (sexuée –genrée).

أطروحة رقم 17

يطرح الديني مسألة علاقة الذوات بالحيوانيّة/الروحانيّة، وبالصداقة/العداء مع الذات أو مع الآخرين، في أصلها ومآلها. وبشكل أعمّ، يثير ما وراء الرمزيّة (métasymbolisme) مسألة أصل القانون ومعنى الموت، وأصل الحياة والممكنات من أجل الحرّية، والانسجام والصراع بين الكائنات.

أطروحة (ـات) حول الجيراردية الإناسيّة [1]:

الجيراردية الإناسيّة ترتكز على تعريف الديني والأضحوي. ما يمكّننا من القول بأنّ:

• للسياسي- الديني بالضرورة ما يراه وما يفعله في مسألة العنف والعداء، ولكنّه لا يتضمّن بالضرورة حلاً تضحويّاً للعداء.

• على كلّ مجتمع أن يتمثّل نفسه، أن يتخارج ويصوغ صورته على صورة بعض الشخصيّات المرموقة، ولكن هؤلاء ليسوا بالضرورة ضحايا منذورين مفترضين. أو بالأحرى: المنطق الرمزي للمعاملة بالمثل يكفي في كثير من الأحيان لتفسير عودة العنف ضدّ أولئك الذين يحتلّون موقع سلطة؛

• نعم، المجتمعات غالباً ما تسقط في نظام تضحوي لتقديم كبش فداء، ولكن 1. لا ينبغي الخلط بين التضحية بالأعداء والتضحية بالنفس أو الأصدقاء، أي التضحية الذاتيّة، و2. يجب تحليل التضحية بوصفها تشويهاً للعطاء وللحرب ومفاقمة لهما، وليس باعتبارها حقيقتهما الجوهريّة والأولى.

1 - نسبة إلى الفيلسوف رينيه جيرار (René Gérard) الذي أبان نظريّته في علاقة المقدّس بالعنف (حلّ الأزمة الذبائحيّة) خاصّة في كتابه: المقدّس والعنف، ترجمة: سميرة ريشا، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2009، 574 صفحة.

هامش

- كتبت معظم هذه السطور بمناسبة يوم نقاش نظّمته «مجموعة دراسة ومراقبة الديمقراطيّة» (GÉODE) في جامعة باريس العاشرة- نانتير يوم 8 مارس 2002 حول موضوع: «ما هو الدين؟».
- استعادت هذه الدورة عنوان كتاب شموئيل تريغانو (Shmuel Trigano) (ما هو الدين؟)[2]، ودارت جزئيّاً حول تحليلاته. هذه الأطروحات التي كتبتها في عجلة من أمري، كانت (وما تزال) تستهدف أساساً أغناء النقاش في سبيل توضيح مفاهيمي أصبح من الواضح بشكل متزايد أنّه لا يمكننا التغاضي عنه إلى ما لا نهاية. كنت أفكّر في الاحتفاظ بها طيّ الكتمان بعض الوقت إلى أن تنضج بعد أن أضعها على نار نقد المختصّين وأصدقائي (يجتمع الاثنان أحياناً في نفس الشخص)، بهدف إثرائها بأمثلة ملموسة تكمّل ما قد يعتريها من نقص فادح.
- وقد أثار فيّ نشر مقال مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، الذي يتناول نفس القضايا، الرغبة في نشرها دون تأخير على الرغم من عيوبها الصارخة، على الأقلّ من أجل دفع النقاش معه، ودعوة الآخرين إلى الانضمام إلينا. وقبل البدء في هذا النقاش بشكل جدّي، يجب أن أقول كلمة حول منطلقاتها، وممّ تغذّت، والاعتراف كذلك بديوني. سيرى البعض في هذه الأطروحات امتداداً منطقيّاً أو استئنافاً لأفكار سبق عرضها حول مفهوم السياسة أو إناسة الهديّة في كتابي استقالة رجال الدين: أزمة العلوم الاجتماعيّة ونسيان السياسي[3]، وبخصوص الرابط بين السياسي والرمزيّة والعطاء في كتابي النموذج الثالث[4]. ولكن من المنصف والضروري توضيح أنّ التفكير في العطاء والرمزيّة لئن اتّبع مساره الخاصّ، فإنّ الأطروحات المقدّمة هنا حول السياسي- الديني تنخرط في مرجعيّتها ونقاشها مع أفكار كلود لوفور (Claude Lefort) القديمة التي استأنفتها وأيّدتها وطوّرتها بسرعة أفكار مارسيل غوشيه.
- وأسارع بالقول إنّها تستأنف جزئيّاً النقاش المفاهيمي المحض الذي توقّف عنده كلود لوفور ومارسيل غوشيه في مقال مشترك «حول الديمقراطية: السياسي ومأسسة الاجتماعي» المنشور في دوريّة زخارف (Textures) في عدديها الثاني والثالث لسنة 1971 ([5]) وبقي دون أفق مفاهيمي منهجي صريح. غوشيه يستأنف هنا مباشرة بعض القضايا التي سبق أن طرحها آنذاك، وقد رغبتُ بدوري في الإدلاء بدلوي في هذا النقاش.
- أشكر بحرارة روبرتا همايون (Roberte Hamayon) لإلقائها نظرة أولى عطوفة على هذه الأطروحات، وقد دفعتني بالفعل إلى إدخال مجموعة أولى من التعديلات التي ستعرّف عليها بسهولة.

2- Trigano (Shmuel), Qu'est-ce que la religion ?, Flammarion, Paris, 2001.

3 - La démission des clercs. Les sciences sociales et l'oubli du politique, La Découverte, Paris, 1993.

4 - Le tiers paradigme, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

5 - Lefort (Claude) & Gauchet (Marcel), « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », Textures, n° 2-3, 1971.

السياسي والدين. اثنا عشر اقتراحاً جواباً لآن كاييه*

بقلم: مارسيل غوشيه

I

لا وجود لسياسي- ديني. صحيح أن مجموعتي الظواهر تبدوان مرتبطتين على المدى الزمني الطويل، إن لم يكن على مدى معظم التاريخ، غير أنهما متمايزتان. السياسي والديني ليسا ظاهرتين من نفس المستوى، والمشكلة النظريّة هي إظهار تمايزهما انطلاقاً من تشابكهما التاريخي.

II

كما أنّه من الصحيح أيضاً في نفس الوقت أنّ طبيعة السياسي لا تتّضح بشكل جيّد إلاّ في ضوء تمفصله مع الديني، كما أنّ الديني، في المقابل، لا يمكن تعقّله تماماً إلاّ انطلاقاً من تطبيقه على السياسي. وهذا سبب إضافي يدعو للتمييز بينهما، نظراً إلى كلّ منهما في مرآة الآخر.

III

السياسي يمكن أن يوجد بمعزل عن الديني وخارج الأديان. وهذه تحديداً هي الوضعيّة التي صنعت الأصالة الأكثر عمقاً للحداثة. إنها تتيح لنا إعادة النظر في طبيعة السياسي وتحليلها لذاتها. ويتعلّق الأمر في نفس الوقت بفهم لماذا تمّ غالباً ربط السياسي بالديني، ولماذا يمكنه أن ينفصل عنه في الأساس.

IV

تحدّد الديني طوال أكبر قسم من مساره بظروف تمفصله مع السياسي، وهذا ما انحلّ الآن، مدشّناً مساراً جديدة خارج رحمه الأبديّة.

وانطلاقاً من هذا الوجود المستقلّ، يتحتّم مساءلة روابطه السابقة مع السياسي. فإذا ما كانت اختياريّة، فهي ليست من نفس الطبيعة. وسيكون علينا التعامل مع الديني خارج السياسي.

V

السياسي مؤسِّس، والديني ليس كذلك، بل هو ما يضفي الطابع المؤسّسي.

السياسي مؤسِّس بهذا المعنى الأصلي بوصفه ما يسمح لمجتمع بشري بالتكوّن داخل ما يصنع خصوصيّة نمط كينونته. المجتمع ليس جسماً يملك تماسكه الطبيعي المعطى سلفاً، بقدر ما هو غير

ناتج عن عقد مبرم بوعي بين أعضائه. المجتمع يتعلّق بالتأسيس، لأنه ينتج بذاته تماسكه وهويّته، ويعيد إنتاجهما باستمرار. ويمرّ هذا العمل المؤسِّس بمسار انفصالات تضعه في علاقة بذاته، هي ما يشكّل السياسي تحديداً.

يمكننا أن نقول بصيغة أخرى: المجتمعات البشرية سياسيّة - ممأسسة من قبل السياسي وموجودة سياسيّاً – وهي تتمتّع بصفتها تلك باستقلاليّة إجرائيّة. وهي منظّمة بطريقة تجعلها تخلق بنفسها ظروف كينونتها، وبطريقة تجعلها تتحكّم إجرائيّاً في نفسها. إنّها ليست كائنة، بل كوّانة نفسها، وهي بتكوينها لنفسها تؤثّر في ما تكونه. يمكننا أن نقول أيضاً: السياسي هو ما يمدّ المجتمعات البشريّة بأكثر خصائصها قطعيّة وأكثرها غموضاً: تفكّرها السياقي.

VI

يمرّ هذا التفكّر السياقي غبر ثلاثة أنظمة علاقات تشكّل نسقاً ويفتح كلّ منها باباً خاصّاً لاشتغال المجتمع على نفسه: السلطة، والصراع، والمعيار. نحن في كلّ حالة من هذه الحالات إزاء انفصالات، انشقاقات واستخراجات، تنتج وضعيّات اتصال شاملة، وتخلق مجتمعاً قادراً على التحكّم عمليّاً في نفسه من خلال تعارضاته الداخليّة.

السلطة: الواحد يُغني، بشكل من الأشكال، عن الكلّ ويتحكّم في الكلّ (مهما كانت لاحقاً طرائق التحكّم). تنشأ سلطة سياسيّة حين يتخارج المجتمع مع ذاته من داخل العلاقات بين أعضائه.

الصراع: الجميع ينقسم حول ما يوحدّهم، حول ما يُظهر الكلّ الذي يشكّلونه انطلاقاً من التهديد الذي يخيّم عليه وما يُظهر حاجتهم إلى الاتفاق على ما يربطهم انطلاقاً من تنافرهم. الحيوانات تتصارع، والبشر يتعارضون، ومن خلال تعارضهم هذا يقيمون عالمهم المشترك.

المعيار: في ما يتجاوز العلاقات بين الناس، توجد قاعدة تفرض نفسها بكيفيّة متساوية على الجميع، وهي ليست ملكيّة أحد على وجه الخصوص. لا كينونة مشتركة دون اقتضاء عيش مشترك.

---

* العنوان الأصلي للمقال:

Gauchet (Marcel), « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé. », Revue du MAUSS, 2/2003 (n° 22), p. 328-333.

VII

الديني هو تحديد هذا النمط من الكينونة السياسيّة. وهو يقدّم لها تفسيراً سياقيّاً ويضفي عليها طابعاً مؤسسيّاً معيّناً. وهو من الناحية المنطقيّة لاحق عليها، إذ يتدخّل فيها وينطبق عليها بعد تشكّلها.

VIII

الديني يغدو ممكناً بفضل السياسي، بفضل هذا التفكّر السياقي الذي يضع الوجود الاجتماعي تحت سقف التحدّد الذاتي. هو يستغّل موارده، ويُظهر قواه، ولكن بطريقة خاصّة جدّاً، ألا وهي الإنكار. الديني هو علاقة معيّنة تبنيها الإنسانيّة مع نفسها، مفارقة لها في جميع أجزائها، وتعرّف الإنسانيّة نفسها من خلالها بعدم تعريف نفسها، لأنّها معرّفة من قبل آخرين من خارجها.

IX

الدين، في نشأته البدائيّة، هو موقف تجاه الاستقلاليّة الإجرائيّة التي تتأسّس من خلال السياسي.

الدين هو تعبير عن هذه الاستقلاليّة، وفي ذات الوقت موقف منها، وهو موقف يقتضي رفضها وطردها. الدين انحياز للخضوع، فهو يصنع بشراً خاضعين: نُدين بكلّ ما نحن عليه لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا. وهذه هي المفارقة التي يجب علينا التفكير فيها تحت مسمّى الدين. إنه يمثّل السرّ الأكبر للتاريخ البشري. الدين يشير إلى علاقة الإنسانيّة بذاتها، علاقة لا شيء يلزم الإنسانيّة بها (وهذا لا يعني أنّها غير ذات معنى)، والتي تقول الإنسانيّة من خلالها بوعي، عكس ما تقوم به عمليّاً. وكأنّ الإنسانيّة لم يمكنها إظهار قدرتها على تعريف نفسها إلاّ من خلال تأكيد حرمانها الميتافيزيقي.

X

تطبيق هذا الاختيار الديني على النواة المؤسِّسة للسياسي يحدث عليها تغييرات ويجعلها تتمظهر في شكل مؤسساتي. يمكننا، من أجل التمييز بين السجلات، الحديث عن إضفاء الطابع المؤسسي بخصوص هذا الانعكاس للاستقلاليّة المنخرط بالقوّة في السياسي، من خلال الخضوع الديني. هذا الإطار المؤسسي طابعه الأساسي، أو وجهه الأوّل، هو تحييد الانشقاقات أو المعارضات أو الانفصالات المتأصّلة في السياسي، لصالح وحدة أساسيّة بين البشر قائمة بفضل انفصالهم عن المتعالي وخضوعهم له. الواحد الأحد للبشر الأحياء المنظورين، الناتج عن الخضوع للآخر الخفيّ: هذا هو أساس الروح السياسيّة للأديان.

XI

من المناسب أن نتكلّم عن الدين وليس عن الديني لأنّ الأمر يتعلّق في هذه العمليّات بمضمون محدّد، بنظام اعتقاد وفكر محدّد، وليس بوظيفة ذات ملامح غائمة. الوظيفة لا يمكن فهمها بالكامل إلا إذا تمّ تحديد مضمونها. وبطبيعة الحال، فإنّه من الملائم والطبيعي والحتمي، بعد اكتمال الأديان في تعدّدها، الحديث عن الديني لمحاولة التعرف على الدور المشترك الذي تقوم به الأديان. ولكن بالنسبة للتحديد الأوّلي للظاهرة وجوهرها، يجب علينا الانتباه إلى أننا لا نتعامل مع وظيفة دائمة، بل مع قضيّة ومع موقف ذاتي بخصوص الذات. وتندرج هذه القضيّة في إطار التاريخ: كان يمكنها أن لا تكون، وهي لا تمليها الضرورة، وقد توقّفت على أن تكون، ولم يعد لها من معنى في مجتمعاتنا. ما تزال توجد معتقدات دينيّة، ولكن لم يعد لديها أيّ وظيفة سياسيّة بالمعنى القويّ الذي رأيناه. تجربة الدَّيْن والخضوع للمتعالي ما تزال متواصلة؛ وهي بصدد اكتساب معنى جديد بانحسارها كليّاً في المجال الشخصي أو الذاتي.

XII

الأديان هي تنويعات حضاريّة وتاريخيّة لهذا التحيّز للحرمان الذي يبرّر الحديث عن الدين. إنها تعدّل بصور مختلفة المضمون والنتائج، وهي تُظهر مساراً كان متّجهاً نحو الحدّ من غيريّة الأساس الفوطبيعي، وبالتالي نحو تأكيد السياسي. الأديان «البدائيّة» أو «الوحشيّة»، أي ديانات ما قبل الدولة، مترسّخة في الاعتقاد بخارجيّة أساسها. تحييد السياسي فيها يصل الحدّ الأقصى. دشّن ظهور الدولة جدليّة السياسي والديني التي تحدّدت بموجبها الأديان «الإلهيّة» التي نعرفها. الأساس الخارج عن البشر يقترب منها كلّما تعاظم حجم الإلهي. تأثير السياسي يتوسّع بحسب ذلك. دخلنا مع العصر الحديث، منذ القرن السادس عشر، في مسار من طبيعة أخرى: تحرّر السياسي، الذي سيؤدّي على مدى خمسة قرون إلى الخروج من الدين واختفاء «السياسي-الديني». وإنّه انطلاقاً من هذا الانطفاء يمكننا الآن كتابة تاريخ الدين، في ما يتجاوز تاريخ الأديان.

أطروحات جديدة حول الدين*

بقلم: آلان كاييه (Alain Caillé)

إلى دومينيك، المتشكّك جدّاً

مقدّمات

1. نحن بحاجة إلى مفهوم عامّ للدّين لا ينكر تنوّع أشكال الديني، ولا يتجاهل أنّ للفظ الدين ذاته تاريخ، وأنّ ذاك المفهوم ليس بأيّ حال من الأحوال كونيّاً، بل يسمح على العكس من ذلك، بإظهار التنوّع الجوهري لتمظهراته.

2. التغيريّة الأصليّة: أليست إحدى «وظائف» الدين، بل وظيفته الأساسيّة، أو أرقى وظائفه، هي تحديد هويّة مخصوصة، وبالتالي متغيّرة في جوهرها، لمجموعة بشريّة إزاء جماعات بشريّة أخرى؟

3. هل ما يُسمّى الأديان البدائيّة أديان في ذاتها؟ نعم، بمعنى أنّها تمنع كلّ انحراف عن المعيار، وتمنع كلّ تخالف، ولذلك يمكن اعتبارها بمعنى من المعاني الأديان الوحيدة الناجزة بالكامل. ولا، بمعنى أنّها تعمل كما لو أنّها مجال منفصل، ما يجعلها غير متمايزة مطلقاً عن الثقافة، ولا حاجة لها بالتالي في إعادة ربط (religare) ما لم ينحلّ بعد.

4. ولكن، وفي ما عدا إقحام قطيعة مطلقة في تاريخ الجنس البشري، أو تجزئة مبهمة، فإنّه علينا العثور على اعتلام (repérage) للديني يصحّ على تلك الأديان كما يصحّ على الأديان الكبرى، أي على أديان ما قبل الدين، وأديان ما بعد الدين.

في الديني

5. نقصد بالديني جملة العلاقات التي ينشئها ويرعاها مجتمع البشر الأحياء والمنظورين [عالم الشهادة-م] مع جملة الكائنات الخفيّة [عالم الغيب، الخوافي-م] (الموتى، من لم يولدوا بعد، أرواح الحيوانات والمعادن أو الأجرام السماويّة، الأرواح الهائمة غير المتعيّنة). أو كذلك علاقة مجتمع البشر مع مجتمع الخوافي الكوني الممتدّ إلى ما لا نهاية وإلى الأبد.

- هذه العلاقة التي تتأسّس على وجه الخصوص من خلال الكلمات وفي اللغة (أو من خلال الطقوس التي تقوم عمليّاً مقام الأقوال)، تنتشر في الرمزيّة ومن خلالها، وهي فوراً وبدون انفصال علاقة مع أبديّة المرمَّز (le symbolisable) والمعنى الممكن. وبذلك يكون الديني أيضاً ما يتّصل بأبديّة المرمَّز.

6. وينبغي أن نضيف أيضاً أنّ الديني هو، بصورة مشتركة ولكن بنسب متغيّرة للغاية، صنيعة المجتمعات و/أو الأفراد التي تتكوّن منهم. أو هو، إذا شئنا، صنيعة أفراد يتصرّفون ويـ(تـ)ـفكّرون كأفراد، كأعضاء في جماعة معيّنة، كأعضاء في المجتمع، أو كمعنيّين بالإنسانيّة أو الكون بصفة عامّة. إنّه أكثر شيء جماعي وأكثر شيء شخصي في آنٍ.

7. وبإنتاجه هويّة الذوات الإنسانيّة بوضعها في علاقة مع لاتناهي المرمَّز، يعلن الديني أن لا هويّة لتلك الذوات إلاّ في صلتها بما يتجاوزها بلا حدّ. وبالتالي، فهو يفتح مجال عدم الرضا ومجال المعنى.

في السياسي - الديني

8. فلنميّز الديني عن الدين. الديني هو للدّين، ما هو السياسي للسياسة.

9. يشكّل الديني والسياسي معاً لحظة التأسيس التي ترتبط فيها المجتمعات بنفسها وتتشكّل بصفتها تلك، في فرادتها وفي تجاورها، عن طريق رسم حدود بين الداخل والخارج.

- يرسم السياسي الحدّ (الأفقي والمجالي والمزامن) بين الأعداء والأصدقاء، ويرسم الديني الحدّ (الرأسي والعابر للزّمن) بين عالم الشهادة المنظور المحدود وعالم الغيب المحتجب اللامتناهي. ولنطلق على هذه اللحظة المؤسّسة اسم: السياسي- الديني.
- السياسي- الديني هو ما به يضمن المجتمع تشكّله بجعل نفسه منظوراً لنفسه وللآخرين. منظوراً من داخله، ومن خارجه.
- أو: يخصّ السياسي- الديني قدرة المجتمع على إنشاء نفسه بصفته تلك، في حدوده الرمزيّة، في علاقة مع خارجيّة وغيريّة: الأعداء، ماضيه، مستقبله، ما يمكنه أن يكون أو كان يمكنه أن يكون، مثاله الأعلى (ما يعتقد أنّه سيكونه) ومثاله المضادّ (ما يستميت في مغايرته). إنّه يمنح المجتمع هويّته الخاصّة في علاقة مع غيريّة متعيّنة (العدوّ، الغريب) ومع غيريّة لامتعيّنة (لاتناهي المحتجب).

10. السياسي- الديني هو لحظة التطابق الشامل مع الغيريّة: غيريّة البشر الآخرين، وغيريّة المحتجبين في عالم الغيب الممتدّ إلى ما لا نهاية. فالتعالي في جوهره ليس سوى عدم قابليّة تلك الغيريّات للذوبان في عالم البشر الأحياء. وبذلك، تُعطي مختلف الأديان تفسيرات متعالية نسبيّاً لتعالي الديني ذاته.

11. والكاريزما، والفضل، والعطاء، ولامشروطيّة اللاّمشروط متعايشة في هذه اللحظة المؤسّسة،

---

* العنوان الأصلي للمقال:

Caillé (Alain), « Nouvelles thèses sur la religion. », Revue du MAUSS, 2/2003 (no 22), p. 318-327.

ويصنعها الجميع، تعبيراً عن تلك الكليّة الجامعة للذوات لتي تواجه الغيريّة والتي تعيش في/ ومن خلال بعض الشخوص المحدّدين- ولهذا هم كاريزميّون – والتي تتكثّف وتتبلور في بعض الأشياء المقدّسة.

العطاء والمعنى والرمزيّة

12. وكما يتخلّق المجتمع البشري سياسيّاً على طريقة التعاون الاجتماعي (ad-sociation) ومن خلال العطاء الذي يحوّل الأعداء إلى أصدقاء، والموت إلى حياة، والحرب إلى سلم - أو العكس في حالة عدم العطاء الذي يحوّل السلم والتحالف إلى حرب وصراع متحكّم فيهما نسبيّاً –، فإنّ المجتمع الكبير للبشر ولغير البشر يتخلّق من خلال طقوس العطاء، والصراع والتحالف مع الكيانات الخفيّة.

- ويرتبط التحالف بين البشر بالتحالف مع الخوافي. ولا يمكن التحالف إلاّ مع من يتحالفون مع نفس الخوافي أو من يحترمون خوافي حلفائهم.
- والمجتمعات على غرار الأفراد، تعرّف نفسها في آنٍ من خلال تحديد علاقاتها ببقيّة البشر وبالكيانات الخفيّة.

13. يمثل العطاء وسيلة نوعيّة للمؤسّس السياسي الديني. وهو ثلاثي الأبعاد: 1) عطاء للأعداء بهدف تحويلهم إلى حلفاء؛ 2) عطاء بين الأجيال؛ 3) عطاء للخوافي. إنّه ما يصنع الانتقال من الارتياب إلى الثقة، من العداء إلى السلام، ومن الموت إلى الحياة، من الأنانيّة إلى الإيثار، ومن القاعدة والإكراه والقانون إلى الحرّية والفعل والإبداع.

14. المعادل الرمزي المحض للسلام والتحالف – للتوافق بين البشر - هو الإحساس بالحقيقة وبالمعنى، الشعور بالواقع المطلق («هذا جيّد، وأخيراً حدث هذا») الذي ينتج عن التوافق بين الرموز (عدم تنافرها) بما يضمن التحالف الناجح مع الخوافي.

- يتولّى الدين المصالحة بين البشر من منعطف جُهد التوفيق بين رموز العلاقة بالخفيّ، وهو ما ينتج هذا الإحساس بالواقع وبالحقيقة (الحضور الواقعي للخفيّ).
- وتتولّى السياسة هذه المصالحة عبر تسوية المنازعات بين البشر، ما ينتج عنه الإحساس بالعدل أو الصواب.

15. إدارة المعنى دينيّاً عبر الرمزيّة (أي من خلال كلّ ما يتجاوز مجرّد البعد الدلالي للغة)، تعني ضمنيّاً الإجابة عن سؤال لماذا توجد العداوة والصراع بدلاً من ضدّهما (والعكس بالعكس، لماذا ومن أجل ماذا يجب أن نتقاتل)، وسؤال لماذا ومن أجل ماذا يوجد منظور وخفيّ، وحياة وموت. ولماذا مرّة أخرى، ومن أين يأتي الشرّ، والتعاسة والمعاناة، وفيما يُسمح لنا بالرجاء. لا دين دون أفعال وكلمات إيمان ورجاء وندم وتطهّر.

16. لا وجود لمعنى أو عطاء أو علاقة مع الخوافي، إلاّ لكون البشر - فرديّاً أو جماعيّاً - أكثر ارتباطاً بالصورة التي يعرضونها (ويتلقّونها) عن أنفسهم من ارتباطهم بحقيقتهم الماديّة؛ وبما يعرضونه للرؤية بقدر تساؤلهم عن صورتهم التي ستبقى بعد موتهم، وبقدر اعتقادهم أنّ جمال تلك الصورة أو قيمتها متناسب تماماً مع ما أظهروه من قدرة على العطاء، بالمعنى الذي نقصده.

في الدين

17. بما هو لحظة مؤسّسة للمجتمع، يتميّز الديني- السياسي عن مجموع أنظمة العمل الاجتماعي المؤسَّسة: الاقتصادي، والسياسة، والدين، والفنّ، الخ...

18. السياسة هي موضع تأويل معيّن للسياسي، مثلما هو الدين موضع تأويل معيّن للديني.

19. كما أنّ السياسية تدير الهيمنة المشروعة من خلال هيكلة اللحظة المؤسِّسة للسياسي داخل المجتمع (والذي هو علاقة بخارجيّته)، كذلك يستهدف الدين احتكار الاعتقاد الشرعي والعمل الطقوسي الشرعي والمعرفة الشرعيّة من خلال هيكلة اللحظة المؤسِّسة للديني.

20. أو: الدين يضفي على الذات الاجتماعيّة الحياة و/أو الموت الرمزيّين، كما تضمن السياسة - إدارة الحرب في الخارج والصراع داخل المجتمع - الحياة و/أو الموت الجسديّين.

21. الدين يدير العلاقة مع الزمن وغير المزامن، والمأثور، والعطاء العابر للزمن - لديه وظيفة حفظ الديني وتأنيسه إذ هو ثوري بالقوّة - كما تدير السياسة العلاقة بالمجال بين المتزامنين وتعدّل السياسي، بما هو مصدر المستقبل/المصير.

22. باتّصاله في المقام الأوّل بسؤال لماذا توجد حرب وسلام، حياة وموت - وباختصار، المرور الدائم من المنظور إلى الخفيّ، وبالعكس- يواجه الدين مباشرة قضيّة العنف والشقاء. في ما بين البشر ومع الخوافي.

- وهو كما العطاء، يحدّ من العنف (بمعنى جبر الخواطر المكسورة). يذوّبه في جرعات مثليّة.
- ولكنّه، كما العطاء الذي يقلب بلا حدود العوادي والانتقام أو الفتنة، بالردّ أكثر في كلّ مرّة، فهو أيضاً مفاقم للعنف عند التعامل مع أغيار شديدي الغيريّة، مع أعداء بشريّين كانوا أو من الخَوَافي، لا يمكن التعامل معهم. إنّه يحضّ على السلام مع الأعداء أو يحرّض على تقتيل من لا يتمكّن من مسالمته بالاحتواء.

23. والسياسي- الديني بوصفه ما تُعْلِنُ وتُعاين، من خلاله وفيه، هويّة مجموعة بشريّة نفسها في علاقتها بالآخرين، فهو يسمح بالامتناع عن العنف حيثما كانت الهويّة الماديّة والرمزيّة للجماعة مكفولة من قبل السياسة والدين. لكنّه يهيج العنف إذا ما هُدّدت.

24. التضحية الدمويّة تتدخّل بين هذين الحدّين، بين تخفيف العنف ومفاقمته.

25. للديني وجهان: وجه متوّجه نحو مجتمع الخوافي الكبير، ووجه متوّجه نحو مجتمع البشر الصغير. يحيل الأوّل إلى البعد الروحاني حين يخاطب الذوات الاجتماعيّة بشكل فردي. ويحيل الثاني إلى مسألة وحدة جماعة المؤمنين، المؤسَّسة على الإيمان المشترك.

في المقدّس وفي الاعتقاد

26. تبعاً لذلك، يوجد نوعان من المقدّس. يحيل الأوّل إلى العلاقة مع الخوافي (من خلال الضحيّة القربانيّة عند الاقتضاء)، فيما يحمي الثاني النواة المركزيّة للاعتقاد. وهذا المقدّس الثاني هو المدوّنة المنيعة لبقيّة المدوّنات، وهو الضامن للغُفْل الممتنع عن التفكّر أو المساءلة، الغُفْل الموجود في قلب كلّ المعتقدات وكلّ مفكّر فيه، وهو المتحكّم في منظومة الحلال والحرام. المقدّس الأوّل ينظّم النافع والضارّ، والثاني ما يمكن تفكّره والممتنع عن التفكّر. إعادة صياغة: يوجد نوعان من المقدّس، ذاك الذي يتعلّق بالعطاء الأصلي، وذاك المتعلّق بالعطاء اليومي.

27. في المعتقد. نعتقد أنّ جمع اثنين مع اثنين يساوي أربعة (ولكن بشرط أن يضمن ذلك شخص أو مؤسّسة نعتقد فيها).

بمن (بماذا) نعتقد؟ الإيمان. نعتقد من جهة أولى في من يسمح بأن تكون لنا ثقة في الحياة اليوميّة، في سلسلة العطايا المتكرّرة بانتظام أو المضمونة التي تشهد بأنّنا لن نتعرّض للخطر، بدنيّاً أو نفسيّاً، وأنّه تمّ تأجيل محنة الموت أو المعاناة.

نحن نعتقد في ما يُديم, الرجاء, نعتقد أيضاً، في اتجاه أكثر راديكاليّة، في ما يجعل ممكناً تحقّق عطاء حقيقي، أو حدث، أو مفاجأة، أو انقلاب، أو حلّ نهائي يضع حدّاً لسلسلة الأسباب والمفاعيل الكئيبة والمخيبّة للآمال. نحن نعتقد في معنى متعالٍ يمكنه أن يملأ في نهاية الأمر عدم اكتمال كلّ هوية متعيّنة. نحن نعتقد في ما يجعلنا نزدهر.

28. الدين هو مؤسّسة المعنى التي تُنيط الاعتقاد بوجود شيء (الاعتقاد بأنّ) بالإيمان (الاعتقاد في) والرجاء (توقّع عطاء أصلي)، وتهدّئ في نفس الوقت حرارة انتظار العطاء الأصلي من خلال تنظيم العطاءات اليوميّة.

تاريخيّة الدين

29. يدور المقدّس الأوّل، المتعلّق بإعادة القراءة (relegere) والموجّه نحو الديني، حول مسألة الحقيقة المطلقة؛ وهو مرتبط بالروحانيّة، بالتأمّل والاهتمام بالعالم. وينتظم المقدّس الثاني، المتعلّق بإعادة الربط (religare)، والموجّه نحو المجتمع، حول مسألة خلق التماسك بين الأفراد. ولذلك يوجد أيضاً نوعان من الإيمان ومن الاعتقاد. والعلاقة بين إعادة القراءة (relegere) وإعادة الربط (religare) متغايرة بصورة لا متناهية بين المجتمعات وداخل المجتمع الواحد.

30. لا حاجة للشامان إلى ممارسة التضحية للدخول في حوار وتحالف صراعي مع الخوافي أو

لعلاج البشر من خلال جعل الخوافي مسموعين من قبل الجميع. إنّه يحتاج فقط إلى الرقص.

31. ولدت ممارسة التضحية البشريّة مع ولادة الملوكيّة والتوطّن والزراعة. الضحيّة القربانيّة والملك يشتركان في أنّ كلّ منهما يُجزي عن مجتمع البشر كلّه. كلّ منهما هو الواحد المُجزي عن الجميع وبديلاً من الجميع. قتل الضحيّة القربانيّة تُجزي عن القتل المؤجّل للملك مؤقّتاً، ثمّ نهائيّاً.

32. الديانات التوحيديّة الثلاث – التي تحتفل جميعها باستبدال إسحاق بن إبراهيم بكبش- تحدّ بشكل حاسم من عدد الخوافي – تُختزل بطريقة مباشرة وحاسمة في خفيّ واحد عظيم- وتلغي التضحية البشريّة- انعكاس الشرّ – لصالح الذنب والخطيئة، واضعة حدّاً للتضحية بالأبناء.

33. يوجد مصدر جميع القيم في الالتزام الثلاثي بالعطاء والتلقّي ووجوب الردّ، الذي ما يزال غامض المنشأ. جميع الأديان، وجميع الأخلاقيّات وجميع الحكمة يمكن قراءتها كما لو أنّها تحوّلات وتأويلات وتشكّلات لهذا الالتزام الثلاثي. و تتميّز "الديانات الكبرى"، الأديان بأتمّ معنى الكلمة، بديناميّة كوننة واجب العطاء وتأصيله واستبطانه.

34. يمكن اعتبار الالتزام الديمقراطي- بالمعنى الحديث للفظ- أكثر أشكال واجب العطاء تقدّماً وأقواها.

هل توجد أديان علمانيّة ؟

35. إن مسألة الفرق (والتفريق) بين معرفة مدنّسة ومعرفة مقدّسة، بين معرفة فلسفيّة أو علميّة من جهة، ومعرفة دينيّة من جهة أخرى، تحيل إلى مسألة العلاقة بين معرفة قَضَويّة -«أعتقد أنّ»- ومعرفة فوق قَضَويّة -«أعتقد في». وهي أيضاً مسألة العلاقة بين العلامات والرموز، بين الدلالة الصريحة والمعنى الضمني، بين خطاب العلامات وخطاب الرموز.

36. لنسمّي أديناً علمانيّة الخطابات السياسيّة التي تفرض "اعتقاداً في" باسم "اعتقادٍ بأنّ" مفترض، وتبسط قضايا معياريّة لا تبلى ولا تُنتهك، باسم قضايا بيّنة اليقينيّة وخالية من كلّ حمولة معياريّة. إنّها تُخضع الاعتقاد اليقيني للإيمان وللرجاء، لكن باسم الاعتقاد اليقيني. أو بالأحرى: تؤكّد أنّ الحاجة إلى ترصيف «الاعتقاد بأنّ» إلى جانب «الاعتقاد في» هو نتيجة مفروضة، لا من قبل الخوافي، التي تعتبر غير موجودة، بل من قبل المنطق اليقيني وحده للـ«الاعتقاد بأنّ».

37. يصبح الديني ديناً، وينظر إليه بصفته تلك، حين يترك لزومه للمجتمع وللثقافة كي ينتظم كمجال مستقلّ بذاته للفعل والفكر، ويغدو مشغل متخصّصين منظّمين.

- هذا التخصّص يمهّد لتخصّصات أخرى: الفصل مثلاً بين المرض وبين الشرّ والتعاسة، وبين السحرة والكهنة، وبين الكهنة والعلماء أو الفلاسفة، وما إلى ذلك، وهي تعبيرات عن انقسامات المجال الديني وتلاشي سطوته.

- إذا كان من الممكن شفاء الأجساد والنفوس، والتفكّر في الكون أو اتخاذ قرار سياسي حكيم دون أيّ مساعدة من الكهنة، فماذا سيتبقّى لهم؟ لا شيء بالتأكيد.

38. ويبقى مع ذلك، السؤال المزعج المتعلّق بمعرفة ما إذا كان بمقدور مجتمع بشري أن يتأسّس بصفته تلك، متفكّراً نفسه حصراً كمجتمع بشر أحياء ومعاصرين، دون أن يشير مطلقاً إلى انخراطه في عالم الخوافي، ودون تقديم إجابات مميّزة على الأسئلة التي ما تزال إلى حدّ الآن منوطة بعهدة الدين استناداً إلى الديني.

إنّنا هنا إزاء ثلاثة أسئلة متكاملة:

1. إلى أيّ حدّ يمكن لمجتمع حديث معقلن ومتخصّص وقائم على المنفعيّة الاقتصادويّة، أن يستغني عن الاستناد إلى بقايا دين تاريخي والاغتذاء منها؟
2. إلى أيّ حدّ يمكن لمجتمع أن يعيش ويعرّف نفسه دون اعتماد شيء من القيم والمعتقدات المشتركة؟
3. إلى أيّ مدى يمكن لقيم محض دنيويّة –ممتنعة عن كلّ مرجعيّة متعالية- أن تلعب نفس دور المعتقدات الدينيّة المنقرضة؟

39. سنشير، ردّاً على هذه الأسئلة الثلاثة، إلى أنّه إذا ما كانت الولايات المتحدة الأمريكيّة هي الآن وفي ذات الوقت المجتمع الأكثر حداثة (أو فائق الحداثة) والأكثر تماسكاً -الوحيد الذي ما يزال يحتفظ ببعض التماسك؟ فيه بعض القوّة الجماعيّة على كلّ حال-، فإنّ ذلك يعود بلا شكّ (وبصرف النظر عن حقيقة أنها لا تتفكّر نفسها بوصفها مجتمعاً...) إلى كونها في ذات الوقت المجتمع الغربي الأكثر تمسّكاً بالممارسة الدينيّة الموروثة (سؤال رقم 1)، والأكثر تقديساً لقيمه الديمقراطيّة الدستوريّة (السؤال رقم 2) وصاحب القيم الدينيّة الأكثر علمانيّة، بمعنى دعوته إلى مزيد الانخراط في شؤون العالم، بدءاً من الشؤون الأكثر مادّية (السؤال رقم 3). وبالمقابل، فإنّه من اللافت للنظر أن يكون الانهيار السياسي لدول أوروبّا متناسباً طرديّاً مع تلاشي الاعتقاد الديني بين الأوروبيّين.

40. البلدان التي حاولت بناء حداثتها على محايثة محض علمانيّة لسياسة متحرّرة من الدين لم يمكنها فعل ذلك إلاّ بقدر نجاحها في تقديس السياسي بصفته تلك، واعتماد دين سياسي. هذا هو حال فرنسا في المقام الأوّل. وما حماها من الشطط أنّها لم تسع (باستثناء فترة الإرهاب) إلى استئصال الدين الموروث. في المقابل، فإنّ البلدان التي حاولت ذلك - ما يسمّى الدول الشيوعيّة وألمانيا النازيّة- توجّهت لملء جميع وظائف الدين من خلال زعم اختزال لاتناهي المعقول والمرغوب في حدود عالم البشر فحسب. إنّها مهمّة مستحيلة لا يمكنها الانتشار إلاّ بالزيف

والتعصّب. لقد قدّست بالخصوص إعادة الربط (religare)- إلى حدّ إلزام الجميع بالاتّحاد في الجسد الرمزي للبشر المنظورين- بقدر نفيها كلّ واقعيّة عن الخفيّ، وعن غيريّة العالم غير القابل للاختزال وما يحتاجه من رعاية: عن إعادة القراءة (relegere).

41. ترتبط التجربة الديمقراطيّة بتفكّك اللاهوتي السياسي. وهي تستتبع الفصل بين السياسة والدين، بما يؤول إلى اضمحلالهما المشترك. ولكن هذا لا يلغي بالضرورة الديني ولا السياسي.

42. في مجتمع الأفراد المفرط المعاصرة، تظهر علاقة المجتمع البشري بمجتمع الخوافي كما لو كانت علاقة شخصيّة ومباشرة ومضادّة للمؤسّسات، لأفراد منفصلين مع الغيريّة الفوق بشريّة أو الدون بشريّة. وينطبق الشيء نفسه على العلاقات مع الآخرين. ويكتشف الديني المعاصر أو هو يعتقد اكتشاف حقيقته في عداوته للدين، كما يكتشف السياسي حقيقته في عدائه للسياسة.

43. هذا التفكيك للدين وللسياسة، وهما مفكّكان الآن في أوروبّا، يعني انتصار الاقتصادي (ويفسّر أيضاً به). والسؤال هو ما إذا كان هذا التفكيك يستتبع نهاية الديمقراطيّة، أو بالعكس، موتها القادم.

هامش

- كنت قد غامرت في العدد 19 من مجلّة الحركة المضادّة للنفعيّة في العلوم الاجتماعيّة النصف سنويّة («هل توجد قيم طبيعيّة؟»)، باقتراح «سبعة عشر أطروحة (زائد واحدة) حول الدين». ولا شيء ممّا كتبته يبدو لي مخطئاً حتى الآن. لكنّها تميّزت بالخصوص بالجفاف، والتجريد، والسهو.
- انظر: Caillé (Alain), « Le politico-religieux : Dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique », La Revue du M.A.U.S.S, n° 19, (1/2002), p.304-308.
- ولا تستحقّ هذه الأطروحات الجديدة بالتأكيد أفضل ممّا سبقها، وأقول لطمأنتكم إنّني أدرك تماماً تفاهة الادّعاء، من خلال بضعة أسطر، حتى برسم الخطوط العريضة لما شغل الإنسانيّة لآلاف السنين. ومع ذلك، لا مندوحة من تدقيق ما نتحدّث بشأنه ومحاولة تثبيت بعض المفاهيم -على الأقلّ لنفسي- في خضمّ هذا النقاش حول الدين الذي يعطي الانطباع بالدوران في حلقة مفرغة، والحال أنّ الجميع متّفق على أنه يمسّ قضايا جوهريّة.
- ولإبراء ذمّتي، سأقول إنّني أدمجت في هذه الصياغات الجديدة مجموعة من الاعتبارات المستوحاة من العديد من الكتّاب الذين وافقوا على الكتابة في هذا العدد من المجلّة حول الدين، وهو ما أكسب الصياغات السابقة مزيداً من العمق والوضوح. ولعلّه يُكتب لهذا التمرين أن لا يكون عقيماً وألاّ يضيع في الصحراء كما قد نخشى.

- وقد كان من دواعي سروري أن أرى في هذا العدد من المجلّة مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) يتفاعل مع أطروحاتي السبعة عشر (التي كانت بحقّ تستدعيه) ويعقّب بتوضيحات حول المفاهيم الخاصّة به. ويمكن لهذه الأطروحات الجديدة حول الدين أن تُقرأ في جزء منها على أنّها ردّ على مقاله "اثنا عشر اقتراحاً ردّاً على آلان كاييه" وعلى أنّها مساهمة في عمل جماعي توضيحي. مرحبا بالنساء والرجال ذوي الإرادة الطيّبة!
- انظر: politique Gauchet (Marcel), « Le et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé (2/) », La Revue du M.A.U.S.S, n° 22, (2003), p.328-.333

«إسلامية الدولة»: فرضيات التّأسيس وجدوى التأصيل

الكتاب: «مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة»
(مساهمة في تأصيل الحداثة السّياسية)
دار النشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1 بيروت، أيلول سبتمبر 2014. (392 صفحة)
تأليف: امحمد جبرون
قراءة: فيصل شلّوف*

ملخّص:

يبحث الكتاب في فكرة «إسلاميّة الدّولة»، ويستعرض أركانها ومقوّماتها اعتمادا على مجموعة من الفرضيّات التأسيسيّة التي يعودالكاتب بموجبها إلى نقاش أهمّ خلاصات الفكر الإسلامي حول «دولة الخلافة الراشدة»، ويحلّل الانتقال السّياسي الكبير الذي شهدته في بروز الحاجة إلى السلطة القهريّة بعد أن عجزت السلطة الأخلاقيّة عن حكم الواقع، وتحوّل الشرعيّة من الأمّة إلى دولة العصبيّة، فلا يرى جدوى من استعادة دولة الخلافة باعتبارها أنموذجا لم يكتمل سياسيّا وتنظيميّا، فالدّولة الإسلاميّة ليست دولة العصبيّة (الدولة السلطانيّة المستبدّة) لأنّ الزمن قد تجاوزها، وليست دولة الشريعة وتطبيق الأحكام الشرعيّة، ويرى امحمّد جبرون في مقابل ذلك أنّ الدّولة الإسلاميّة الممكنة هي «دولة الوقت التي تعْمُرُ العالم» أو هي دولة - أمّة إسلاميّة تنزل على حكم ومقتضى القيم السّياسية العليا للإسلام المتحقّقة في البيعة والعدل والمعروف، وهي مبادئ وقيم «تحديثيّة» توجد في القرآن ودولة الرسول بشكل رئيسي، وينتهي المؤلّف إلى وجوب أن تُستخلص من هذين المصدرين وليس من غيرهما، في شكل استئناف لسياق بناء الدولة-الأمة الإسلامية الذي نهضت بأعبائه الحركة الإصلاحيّة العربيّة.

كلمات مفاتيح:

البيعة، العدالة، المعروف، الأصول، العصبيّة، الشرعية، التغلّب، دولة الوقت، الحداثة.

---

* باحث تونسي.

أصدر امحمّد جبرون عدّة مؤلفات منها: «الفكر السّياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري» (2008)؛ و«الإسلام والحداثة» (2009)؛ و«المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي (في أفق نظرية جديدة للعمل الإسلامي)» (2009)؛ و«إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة» (2011)؛ و«فصول من تاريخ المغرب والأندلس؛ دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع» (2013)؛ و«نشأة الفكر السّياسي الإسلامي وتطوّره» (2015)؛ و«إمكان النهوض الإسلامي- قراءة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي» (2012)، إلى جانب مجموعة من الدّراسات والأبحاث المنشورة في إطار مراكز البحوث والدوريّات والمنتديات الإلكترونيّة.

تطرح مختلف هذه المؤلفات المذكورة للكاتب إشكاليات وأفكار متعدّدة، متعلّقة أساسا بالحقل الفكري السّياسي الإصلاحي، فتناقش في معظمها مسائل السّلطة السّياسية وأصولها وتقدّم محاولات للفهم والمقاربة، عن طريق النّظر في بعض إشكاليّات الفكر السّياسي الإسلامي؛ ومن بينها «إشكاليّة الجذور المدنيّة للفكر السّياسي الإسلامي»، و«إشكاليّة أصالة الفكر السّياسي الإسلامي وصفائه النّوعي»، و«إشكاليّة علاقة الوحي بالسّياسة»[1]، وإشكاليّة تأهيل الحقل الدّيني، ضمن محاولة تأصيل الدّولة من خلال إعادة هيكلتها، وإعطاء الوظيفة الدّينيّة ما تستحقّه سياسيًا ومؤسساتيًا وبشريًا، باعتبارها أحد الحلول لمعضلة الدّين والسّياسة في إطار الدّولة، ومتمّمًا استراتيجيًّا للمقاربات الأمنيّة في معالجة «الحركة الإسلامية السّياسية»[2]، وإشكاليّة أصل المقاصد في الفكر الإسلامي وتنظيم النّظر المقاصدي، والمقاصديّة الإسلاميّة بين النّظريّة والتّطبيق، وإشكاليّات المشروع الإسلامي في أفق العولمة، وما ينقصه في مواجهة الفكر الغربي...[3] إلى غير ذلك ممّا يطرحه امحمد جبرون في مؤلفاته وأبحاثه، ممّا لا يختلف عنه هذا الكتاب الذي نحن بصدد قراءته، إذ نجد فيه أصداء ما توصّل إليه من خلاصات ونتائج و«لواحق (Prolepses) أفكار» بخصوص الدّولة الإسلاميّة المأمولة في مؤلّفاته الأخيرة، كما نجد «أصول» منهجه الاستقرائي و«سوابق» (Analepse) أفكاره في مؤلفاته السّابقة.

ويهتم هذا الكتاب بالدّولة الإسلاميّة باعتبارها خلاصة لمجموعة مدلولات وإشكالات، يوردها بتسلسل زمني ومفهومي بدءا من إشكالية العلاقة بين الإسلام والسّياسة التي يطرحها من خلال

1- انظر كتاب: 'نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره"، منتدى العلاقات الدولية والعربية، ط1، قطر، 2015.

2- انظر كتاب: "إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة (قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب) "، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، الإسكندرية، مصر، 2011.

3- انظر كتاب: "المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي"، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2010.

مجموعة من الخطابات الحديثة التي تنظر إلى الدّولة الإسلاميّة وتحاول النّأي بها عن شكل الدّولة الحديثة العلمانيّة، وهو ما جعلها تتقوقع في نسق مغلق لا يفهم الواقع الحديث ويرفض التّعامل معه كما لا يربط المسائل السّياسية بأصولها في النّصوص والتّاريخ، ومن ثم يسائل في الفصل الأول، المعنون بـ: «الإسلام وأصول الحكم، النصّ القرآني» وينطلق منه في البحث عن فكرة السياسة ويضع لذلك مقاربة تفترض التوصّل إلى رؤية مختلفة عما يسمّيه «الأطروحات السالفة» عبر إطلالة على المناهج التي عنيت بفهم النصّ لدى المعاصرين وأنظمة تحليل الخطاب الديني ومناهج القراءة في «تماس مباشر مع القرآن» ويبيّن حدّة التناقضات التي طرحتها تلك المناهج بين إغراق النص كلّيا في التاريخ من جهة أو تحريره نهائيّا عنه من جهة أخرى. لينظر بعد ذلك في الفكرة السّياسية في تجربة الرسول التاريخيّة ويدرسها زمانا ومكانا ويبحث في الإرهاصات التنظيريّة الأولى لمصدريّة السنّة في التشريع من خلال البحث في منهج القدامى في فقه السنة ومن ثمّ البحث في نشأة العلاقة السّياسية بين الرسول وأتباعه التي كانت تختلف كثيرا عن علاقتهما الإيمانية، ويحلّل تلك العلاقة بمضامينها التي رأى الكاتب أنها تؤسس لمحتوى سياسي له مقوماته وظروفه وأول تلك المضامين «البيعة» التي كشفت عن وظيفة أخرى من وظائف الرسول وهي «وظيفة الإمامة السّياسية» ثمّ «العدل» الذي حمّله الكاتب أهميّة مفهوميّة سياسية بالأساس ونقله من سياق الإلهي المطلق في التجربة الإيمانية إلى سياق الممارسة الثقافية النسبيّة في الواقع. ثمّ «المعروف» بمفهومه المنفتح على المصلحة الدينيّة والدنيوية والذي رأى فيه الكاتب واجبا بالضرورة، وبه «تتحقّق المواطنة الإيجابيّة في الأمّة المسلمة بالنسبة إلى المسلم وغيره»[4]، وقد قدّم الكاتب ذلك في إطار متدرّج اعتمادا على التقريب بين الأحداث والأقوال والأسباب ليبني ما يسمّيه «استقصاء» على مبدإ عامّ يفيد بأنّ الدولة في المجال الإسلامي مقتضى تاريخي لا مقتضى دينيّ وأنّها هي من تحتاج إلى الدين وليس العكس، وهو ما سيتجسّد لاحقا في متن البحث من خلال الالتزام ببيان أسبقيّة الفعل السّياسي على الفعل الديني خاصة بعد انقضاء فترة النبوّة.

ويبحث الكاتب في الفصل الثاني، المعنون بـ: «دولة الرّاشدين وأرخنة الأصول»، المسألة بحثا عمليّا من خلال نموذج دولة الراشدين التي شهدت ما أسماه «تطبيقا واسعا لأصول الاجتماع السّياسي (البيعة والعدالة والمعروف)»، وما يدلّ عليه ذلك من تباين واختلاف فسّره باجتهاد الخلفاء الرّاشدين الحرّ وبمراعاتهم الشّديدة للأحوال المحيطة بهم، واستنتج من ذلك مدنيّة الممارسة السّياسية في الأطوار الأولى من التّاريخ الإسلامي، وينطلق الكاتب من دحض اعتبار أساسي يرى بأنّ فترة الخلافة الرّاشدة نموذجا سياسيّا تامّا اتّصف بجميع صفات الكمال السّياسي، فهو يبيّن

4- جبرون (امحمد)، مفهوم الدولة الإسلامية... ص115.

مثلا أنّ أبا بكر كان يدرك جيّدا الفرق الكبير بين وضع النّبي ووضعه، وعلى هذا الإدراك تأسّست باكرا مدنيّة الدّولة الإسلاميّة على مستوى الوعي أوّلا، وبالتّالي انقطعت الشّرعية الدّينية (الرّسالة) للحاكم أو الإمام بانقطاع النبوّة، فانقطاع النبوّة كان بمثابة الفاصل التّاريخي الذي انتقلت ضمنه الدّولة الإسلاميّة من دولة الرّسالة إلى دولة السّياسة أو كما يطلق على ذلك الانتقال من «القرآن إلى السّلطان»، فقد واجه أبو بكر رجوع القبائل عن الإسلام ولاسيّما عن الرّكن المالي منه برفضهم دفع الزّكاة، وهي ردّة يصفها الكاتب بكونها ردّة عن المضمون السّياسي للإسلام لا ردّة عن الإسلام باعتباره دينا «فالمرتدون كانوا يطمحون إلى تفكيك الكيان السّياسي النّاشئ حديثا، والذي تتوحّد في ظلّه القبائل، ويمارس سلطة سياسيّة فوق القبيلة»[5]، غير أن هذه السّلطة القهريّة التي مارسها أبو بكر في بدايات دولة الخلفاء الرّاشدين وتمكّن بها من «إنقاذ مفهوم الدّولة من التّلاشي» لم تتواصل وسرعان ما ثوت لتترك المجال للسّلطة الأخلاقيّة التي لا تستند إلى شرعيّة الفعل السّياسي بقدر استنادها إلى المشترك الأخلاقي والقيمي. وحلّل الكاتب مثالا عن ذلك أطوار خلافة عثمان والظّروف التي حفّت بها وأدّت إلى إسقاطها وظهور الفتنة بين المسلمين، وهو ما طرح آنذاك اختلافاً حول أسس شرعيّة الخلفاء، ليبحث الكاتب في مفهوم البيعة ومحتواه وتوفّر شروطه ومفهوم العدل وكيفيّات تطبيقه استنادا إلى الشّريعة وكيف يفضي ذلك إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة والمرونة في تطبيق الحدود، وهي خاصّية ميّزت تعامل الخلفاء الرّاشدين مع النّص، بالإضافة إلى خاصّية أخرى تتعلّق باستمرار الاحتكام للأعراف ومعهود العرب في كثير من المجالات الحياتيّة، وهو ما مكّن الشّريعة الإسلاميّة من الاندماج في عصرها وتاريخها (أي الواقع).

وقد أدّى كل ذلك إلى تجاوز مرحلة الخلافة الرّاشدة شكلا ومفهوما والانتقال إلى دولة العصبيّة ويدرس الكاتب هذا التحوّل الاستراتيجي في التّاريخ السّياسي للإسلام من خلال الفصل الثّالث الذي يحمل عنوان: «دولة العصبيّة: الإسلام السّياسي التّاريخي»، فيبيّن تزامن هذا التحوّل في طبيعة الدّولة الإسلاميّة مع خلافة معاوية بن أبي سفيان وبأنّه كان مصيرًا محتومًا وقدرًا لا مفرّ منه، اكتفى إزاءه معاوية ومن جاؤوا بعده بتأمين الانتقال والتحوّل، بالنّظر إلى الظّروف الموضوعيّة التي يعرضها الكاتب والتي كانت تؤدّي شيئا فشيئا إلى فقدان دولة الخلافة الرّاشدة لمشروعيتها الأخلاقية والسّياسية (العرفيّة) كلّما تباعد بها الزّمن عن فترة النبوّة مما أثّر في المكانة الرّمزيّة والأخلاقيّة لمركز الخلافة الرّاشدة، وفقدت المدينة الكثير من امتيازاتها باعتبارها مستقرّ المرجعيّة السّياسية والدينيّة لعامّة المسلمين وانعكس ذلك التّدهور على بيعة علي بن أبي طالب، ولم يبق سوى شرعية ‹›العصبيّة القويّة‹› (شرعية المتغلّب) لاستعادة الوحدة السّياسية وإنقاذ الدّولة الإسلاميّة، وبالتّالي

5-جبرون (امحمد)، مفهوم الدولة الإسلامية... ص128.

يؤكّد الكاتب أن التّعصّب السّياسي هو الذي أعاد الدّولة إلى مسرح التّاريخ بعد انهيارها في الفتنة، وأنّه «لم يكن مشكلة -كما يتصوّر البعض- بل كان حلاّ تاريخيّا اضطراريّا لأزمة عويصة»[6] تمّ التّعامل من خلاله بشكل مختلف مع أصول الاجتماع السّياسي الإسلامي، وظهر ذلك في «استعصاب» البيعة أي جعلها عصبيّة وتلاشي أوصاف الحريّة والشورى والمشارطة، كما ظهر في أصل العدالة الذي فصّله الكاتب إلى مستوى جهاز العدالة، ومستوى الشّريعة، ومستوى العدالة الاجتماعيّة وانتهى إلى تطوّر إطارها السّياسي، ثم أصّل المعروف الذي بقي حضوره التّاريخي محدودًا وخاضعا للهواجس العسكريّة. وهكذا ففكرة الدّولة في منتصف القرن الأوّل كانت بين مسارين؛ إما التشبّث بشرعيّة الأمّة مع استحالتها التّاريخيّة وبالتّالي التحوّل إلى طوبى والانفصال على التّاريخ، وإما التكيّف مع الإكراه التّاريخي والقبول بالنّقص لذلك فـ «الدّولة الأمويّة والدّولة العبّاسية وغيرهما من الدّول التي جاءت بعدهما تعدّ تجسيدا لمبادئ الإسلام السّياسية في حدود المتاح تاريخيّا»[7].

وعلى الرغم من ذلك فإنّ دولة العصبيّة لم تكتسب مقوّمات بقائها أو دوامها وتقهقرت؛ ويدرس الكاتب ذلك في الفصل الرّابع الذي يحمل عنوان: الدّولة الإسلاميّة: أزمة الأسس وحتميّة الحداثة، حيث يقوّم آثار ذلك التّأزم والتّقهقر على مستوى أصول «الإسلاميّة» (البيعة والعدل والمعروف)، ويبيّن أن مساعي التّحديث التي حاولت إصلاح ذلك التّأزم «أحدثت تعارضا سيّئا بين مشروع الإصلاح ومبدإ الدّولة الرّئيس وهو الإسلام»[8]، ويتّخذ على ذلك مثالا الدّولة المغربيّة خلال العصر الحديث، باعتبارها تعكس «أعطاب دولة العصبية»، ويبيّن كيف انبثق الفكر الإصلاحي الإسلامي لمواجهة تلك الأعطاب لكنّه لم يُمنح الفرصة لذلك، إذ سرعان ما تدخّل الاستعمار ولم يترك للجماعة الإسلاميّة فرصة استكمال بناء نموذجها السّياسي المستقلّ. ويبيّن الكاتب بأن الاستعمار قد صادر جهد التّحديث الذي راكمه المسلمون، وألحقهم قسرا بنموذجه السّياسي، من دون مراعاة حقيقيّة وجدّية لخصوصيّة الاجتماع السّياسي الإسلامي. وجرت معارضة سيادة الأمّة بسيادة الله، الشّيء الذي نتج عنه خروج المعركة الإصلاحيّة عن مسارها الصّحيح والطّبيعي، ويطبّق الكاتب مدى امتثال الدّولة الإسلاميّة الحديثة لأصل البيعة من خلال الفكرة الدستوريّة المفضية إلى المشاركة في السّلطة. أمّا أصل العدل فيتحقّق من خلال تقنين الشّريعة أي نقلها من الشّريعة-الدّين إلى الشّريعة -القانون، وقد استعرض أهمّ تلك القوانين المستلهمة من الأحكام خاصّة فيما يهمّ مجال الأحوال الشّخصيّة، وأمّا أصل المعروف فلم يتح له التحقّق على نطاق واسع بالنّظر إلى عدم تمكّن الدّولة الإسلاميّة في ظلّ

6- جبرون (امحمد)، مفهوم الدولة الإسلامية... ص197.

7- نفسه ص265.

8- نفسه ص269.

الاستعمار من المقومات الأساسيّة للسّيادة. وبالتّالي فإنّ المستوى التّأصيلي الذي بحث الكاتب عن تكريسه في مختلف مراحل البحث استنادا إلى ما يسمّيه «أصول الاجتماع السّياسي الإسلامي»، وطبّق عليه رؤية ترمي إلى تحقيق درجة من التّماسك انطلاقا من أصل البيعة فالعدالة، فالمعروف، لم يكن ثابتًا في بلوغ المستويات ذاتها في كل مرّة يختلف فيها الإطار السّياسي العام، سواء في مستوى التّنظير أو في مستوى الإجراء بدءا من دولة الخلافة إلى دولة العصبيّة إلى الدّولة الأمّة الإسلاميّة الحديثة.

يبدو أنّ التقسيم المنهجي الذي طبّقه الكاتب بصرامة على كامل البحث، وطرح من داخله فرضيّاته، قائم على «تطويع» الأطوار التّاريخيّة في قراءته؛ بدءا بفترة ما بعد النبوّة ووصولا إلى العصر الحديث، مرورا بأطوار الدّولة السّلطانية، فأخضعها كلّها لنفس المنهج الاستقرائيّ القائم على أوّلية الأصول الثّلاثة للاجتماع السّياسي الإسلامي، ورغم الصفة الشّمولية التي ميّزت هذا الاختيار المنهجي الثّلاثي إذ ضمّنه الكاتب أغلب الأفكار والأقوال والأحداث، فإنّ ذلك يثير تساؤلات عديدة عن الضّوابط التي اعتمدها في هذا الاختيار، وما هو السّند الموضوعي الذي انطلق منه أو برّر به أن فكرة «إسلاميّة الدّولة» لا يمكن أن تخرج عن هذه الأصول الثّلاثة؟، ألا يمكن مثلا أن توجد أصول أخرى من مثل القرشيّة أو العُرف أو المصلحة، أو الولاية أو الطّاعة... وكلّ من هذه الأصول الممكنة (المفترضة) يمكن أن يكون له تأثير آخر في مستوى النّتائج والبناء العام للبحث، يختلف اختلافا جذريّا أو إيديولوجيّا عمّا توصّل إليه الكاتب؟ ثمّ ألا يؤدّي حسم مسألة «إسلاميّة الدّولة» اعتمادا على البيعة والعدل والمعروف، فحسب، إلى تغييب مستوى مهمّ مرتبط أساسا بالجانب الفقهي للمسائل السّياسية، على اعتبار الدّور الذي اضطلع به الفقه في التّوسّط بين النّص والواقع عن طريق احتكار دور استنباط الأحكام، خاصّة مع إقرار الكاتب على امتداد بحثه بأن مبادئ النّموذج السّياسي الإسلامي وقيمه توجد أساسا في القرآن ودولة الرّسول بشكل رئيسي ويجب أن تستخلص من هذين المصدرين، وليس من غيرهما، بمعنى أنّنا إذا أردنا أن ننظّر لقيم سياسيّة عليا في الإسلام فالأصل أن نعود إلى القرآن في هذا السّياق وليس إلى الخلافة الرّاشدة باعتبارها تجربة غير مكتملة. فلماذا تغاضى حينئذ عن طرح المسائل السّياسية من خلال المدوّنات الفقهيّة السنّية على سبيل التّأصيل لـ«إسلاميّة السّياسة» وبالتّالي «إسلاميّة الدّولة»؟

إنّ الفصل بين دولة الخلفاء الرّاشدين وبين دولة العصبيّة (الدولة السّلطانيّة) لا يمكن أن يكون مسلّما به، إذ هو يحتمل النّقاش، فإذا ما تأمّلنا في بعض المفاهيم (الأصول الممكنة) التي استندت عليها دولة الخلافة الرّاشدة على غرار مفهوم / شرط القرشيّة على سبيل المثال، نلاحظ شدّة ارتباط التّجربة السّياسية الإسلاميّة الأولى لما بعد فترة النبوّة بمفهوم العصبيّة، فحتّى دولة الرّاشدين كانت دولة عصبيّة، وهذا ما من شأنه أن يؤثر في بعض مآلات الفرضيّة التي ينطلق منها الكاتب.

فبالنّظر إلى صفة القرشيّة ومراحل تطوّرها في سياق فترة الخلافة الرّاشدة نلاحظ أنّ المسألة حسمت عمليًا منذ تولّي أبي بكر الخلافة، ولا يعني ذلك أنّه لم يجر صراع سياسيّ وفكريّ حولها، فقد أثيرت المسألة من الأنصار في السّقيفة، وأثارها الخوارج بعد ذلك بشكل جدّي في خلافة علي ورفضوا استئثار قريش بالخلافة[9]، مما دفع الفقهاء إلى تأكيد صفة القرشيّة في الخليفة، وزاد التّأكيد كلّما زاد إصرار الخوارج على عدم ضرورتها. ولعلّ موقف الفقهاء لم يكن بدافع فكري مقرّر حينئذ، وقد تكون الأسباب العمليّة هي الأساس في تأكيدهم على القرشيّة، إضافة إلى أن الفقه السّياسي لم يقم على نظريّة بل قام أساسا على نمذجة التّجربة التّاريخية للخلفاء الأوائل. فقريش هي «أوسط العرب دارا في الجاهلية والإسلام»[10]، ثم إنّ الرّسول والمهاجرين كانوا منها، وأنّ العرب لا تدين إلّا لسلطة قريش، وقوي مركز قريش في فترة الخلفاء الرّاشدين مما أدّى إلى اكتمال عصبيّتها، فالخلافة الرّاشدة كانت قائمة على توازن مراكز القوى السّياسية والاجتماعية في المجتمع. ومركز قريش قبل الإسلام والمآثر والإنجازات السّياسيّة والعسكرّية التي حقّقتها بعد مجيء الإسلام، كل ذلك جعلها إطارا تتوازن فيه العصبيّات الأخرى الموجودة في المجتمع. إلى درجة أنّ مجرد تصوّر غياب دور قريش كان يعني اختلال التّوازن بين هذه القوى المختلفة، وعودة حالة الاضطراب والفوضى؛ لأنّ العرب لا تطيع ولا ترضى إلا قريشًا[11]. ويمكن انطلاقا من تلك العصبيّة أن نفسّر الصّفة المرجعيّة التي اكتسبتها دولة الخلافة الرّاشدة على امتداد تاريخ طويل من الاستنباط الفقهي والكلامي في مسائل السّياسة والحكم وفي الشّروط الواجب توفّرها في الحاكم... ومن الممارسة والاستحواذ، فكانت فكرة الخلافة هي السّند الموضوعي للحكم الإسلامي الذي يلبّي الوازع القبلي الميّال إلى أحقية الطّرف الأقوى بالغلبة[12]، وصولا إلى «الافتتان» الحديث بنموذج الخلافة، والسّعي إلى استحضاره قولا وفعلا بمناهج عُنفيّة لا تعترف لا بالتاريخ ولا بالحداثة.

يبدو في أطروحة الكتاب سعي إلى تحفيز الكثير من الإسلاميّين، ومن يعتقدون بضرورة استعادة حكم الخلافة الرّاشدة بأي شكل من الأشكال، على الانخراط في الحداثة، وإظهار أنّ الأمر فيه سعة وليس بالشكل الذي يتصوّرونه، وإظهار أن طور الخلافة كان تجربة سياسيّة انتقاليّة، وعليه وجب تعديل التّوجّه القائل بأنّ مرحلة الخلافة الرّاشدة تمثل أوج الكمال السّياسي ما يجعلها سلطة مرجعيّة، واعتبار أن كل تاريخ الدّولة الإسلاميّة الذي جاء

9-الطبري،تاريخ 5/ 64

10-الطبري،تاريخ 3/ 206-205

11-"إنّ العرب إذا علمت أن ما يراد بالشورى الرضا من قريش رضوا" الطبري، تاريخ 6/ 288-287.

12-انظر: جب (هاملتون)، نظرات في النظرية السنّية في الخلافة، الأبحاث، السنة 16، الجزء 3، أيلول 1963، ص 301.

بعدها هو بمثابة انحراف متواصل عن القيم السّياسيّة الأصيلة التي جاء بها الإسلام ممثّلة في نموذج الخلافة. ولكن إلقاء نظرة بسيطة على متصوَّر الحداثة كما يقدّمه الكاتب يحيلنا على تناقضات عديدة؛ فهو لئن وصفها بـ«الحتميّة» فإنّ تعريفه لمنهجها ومحتواها وآليّاتها في التّعامل مع الواقع الحالي للمسلمين بقي غامضا، ومتوجّسا، ولا يكاد القارئ يقبض من هذه الحداثة غير اعتراضها على حداثة أخرى هي الحداثة الغربيّة بجميع منجزها الثّقافي والاقتصادي والسّياسي والأخلاقي، فلا نلاحظ تمييزا في كلام الكاتب عن الاستعمار الغربي أو المنهج السّياسي العَلماني أو الاختيار الاقتصادي اللّيبرالي... إلى غير ذلك؛ فكلّها تبدو لديه ذات منشأ واحد وتحكمها إيديولوجيا واحدة لا يمكن بمقتضاها أن تكون الحداثة الغربيّة إلا معادية للحداثة الإسلاميّة، وهو يقع حينئذ في ما يسمّيه هو نفسه في موضع آخر بـ«العطب الاصطلاحي» إذ كيف يمكن تأسيس حداثة منغلقة على منجز أصولي «إسلامي» لا يخرج نظريّا عن البيعة والعدالة والمعروف، واعتبار ذلك معطى تاريخيّا راسخا، لا يمكن تجاوزه، بل «يستحيل استكمال بناء الدولة-الأمّة العربيّة من دون تسوية مرضيّة معه»[13]، ولعلّ الكاتب يحاول التّخفيف من هذا الحرج بتقديم مثال يدعم فكرة الانطلاق من الخصوصيّة والتّعويل على المنجز الذاتي المتمثّل في الأصول المرجعيّة المضبوطة للحداثة السّياسية، بأن يذكّرنا بما قامت به اليابان وكوريا وعدد من دول شرق آسيا في علاقتها بخصوصيّتها في القرن الماضي.

تثير هذه الملاحظات قضيّة أساسيّة أخرى، هي قضيّة تأصيل الحداثة وقيمها في الموروث الإسلامي القديم بقطع النّظر عن الفترة المرجعيّة التي يرام التّأصيل فيها. ونستحضر هنا ما ذكره مثلا محمّد مهدي شبستري في أحد هوامش كتابه «تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدّين»: «الأساتذة الّذين يحاولون العثور على المفاهيم السّياسية الجديدة في التّراث القديم يسلكون في الواقع طريقا مسدودا، فمن مفهوم الطّاعة أو البيعة المصنّف على التّراث القديم لا يمكن استخلاص مفهوم الانتخاب، إذ إنّ الانتخاب يقع في النّقطة المقابلة للطّاعة. ينبغي عدم الخلط بين المفاهيم، ومن الخطأ البحث عن المفاهيم السّياسية الحديثة في التّراث» ثمّ يشير شبستري إلى دراسة له لم نطّلع عليها ولكنّ عنوانها دالّ على المعنى نفسه وهو: « ظهور الحقوق الأساسيّة في القرون الحديثة وانعدامها في التّراث الإسلامي»[14].

13-جبرون (امحمد)، مفهوم الدولة الإسلامية... ص29

14- محمّد مهدي شبستري، تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجيّار الرفاعي، تونس/لبنان/ مصر، دار التنوير، ط1، 2014، ص 32، (الهامش1).

ولئن كان النّقد موجّها في هذا القول إلى الباحثين عن قيم حداثة سياسيّة في موروث سياسي لم يخرج عن مجال الأحكام السلطانيّة والسّياسة الشرعيّة ومرايا الملوك، وهي كلّها أدبيّات وجد العديد من الدّارسين فيها بعد «تشريحها» أصولا للاستبداد[15]، فإنّ اللافت للنظر أنّ هذا التوجّه التأصيليّ يمتدّ إلى عدّة مجالات كالمجال الفكري والأخلاقي والاقتصادي، ونحسب أنّه توجّه يحمل خلفيّات مختلفة غير أنّها تلتقي في كثير من الأحيان في نفس النقطة، هي نقطة الإسقاط والتمجيد وإيجاد حلول للراهن في الماضي دون كبير انتباه إلى الخصوصيّات التاريخيّة وتطوّر المفاهيم.

إنّ الحداثة الغربيّة، وإن قامت في بعض مظاهرها على ضروب من التراكم المعرفيّ والقيميّ، فإنّها في جوانب أخرى قامت على مبدأ القطيعة الابستيمولوجيّة في مستوى التنظير والممارسة ممّا ولّد تغييرا جذريّا في مستوى البنية الفكريّة والذهنيّة وشكّل وعيا مختلفا كلّيّا بالراهن والمستقبل، وبالخصوص بالماضي الّذي لم يعد في المنطق الحداثي موضوع حنين أو تمجيد أو استهجان أو حتّى عبرة وموعظة، وإنّما موضوع نقد ومراجعة وتجاوز وبالتّالي لم يعد ذلك الماضي «التّاريخي» وسيلة تبرير لفكرة ما، أو مستند شرعيّة اجتماعيّة وسياسيّة، أو، بالخصوص، «نصّا تأصيليّا» لقيم الحداثة. ومن هنا لا مجال للبحث في موروث قديم عن قيم المساواة والحريّة وحريّة الاعتقاد والضّمير والعدالة وغيرها من المفاهيم الحداثيّة الّتي لا قِبَل للفكر القديم بها في مستوى التصوّرات والمرجعيّات.

ما نريد تأكيده أنّ وجود اللّفظ في اللّغة لا يعني أبدا دلالته الاصطلاحيّة، وإذا أخذنا مثلا مفهوم الحريّة، فإنّ المفهوم لم يكن يعني في فكر ما قبل الحداثة شيئا آخر غير أنّه نقيض للاستعباد والرقّ، ولا علاقة له بمفهوم الحريّة كما نعرفه اليوم. ولذلك فإنّ تأصيل معنى الحريّة الحديث والمعاصر في الكثير من الخطابات بالبحث له عن مستندات نصيّة نراه تأصيلا فاقدا للمعنى. ففي هذا المجال تحديدا يتمّ التّذكير باستمرار بذلك الأثر الشّهير: «متى استعبدتم النّاس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا»، فهل معنى الحريّة في هذا الأثر هو ما يعنيه الفكر المعاصر بالحريّة؟ لا نرى ذلك البتّة.

والحقيقة أنّنا يمكن أن نقيس على هذا المثال أمثلة عديدة أخرى، من قبيل البحث عن مستندات تراثية في الخطابات الحداثية للعقلانية والعقل في الفكر الاعتزالي أو في الفلسفة الرشديّة وغيرها أو ضمن المنضوين قديما تحت راية أهل الرأي. فما نراه أنّ اعتماد العقل ضمن هذه التيارات والمذاهب والفلسفات لا يخرج في نهاية المطاف عن أطر العقل القديم السابق للحداثة إضافة أنّه

15- نشير هنا إلى كتاب كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانيّة، بيروت، دار الطليعة، 1999.

اعتماد لا يخرج عن إطار كبير وعام يتلخّص في البنية الذهنية الدينية أساسا، ولا علاقة بين ذلك العقل القديم وما نشير إليه اليوم بالعقل الحديث.

المراجع المعتمدة في القراءة:

- جب (هاملتون)، نظرات في النظرية السنّية في الخلافة، الأبحاث، السنة 16،الجزء 3، أيلول 1963.
- شبستري (محمّد مهدي)، تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبّار الرفاعي، تونس/لبنان/ مصر، دار التنوير، ط1، 2014.
- الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، القاهرة، 1976، (11 مج).

هل من «تاريخ سياسيّ» لصدر الإسلام؟

الكتاب: «السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام»
دار النشر: دار التنوير، تونس/ لبنان/ مصر، ط1، 2014، (168 صفحة)
تأليف: حياة عمامو
قراءة: نادر الحمّامي*

ملخّص:
يطرح كتاب حياة عمامو: «السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام» موضوعا متعدّد الوجوه وصالحا للمقاربة من زوايا نظر مختلفة إذ أنّ مسألة السلطة السياسيّة وارتباطها بمفاهيم وقضايا أخرى من أهمّها مسألة الشرعيّة قد طرحت كثيرا في مجال الفلسفة السياسيّة والدراسات القانونيّة والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع، لتبقى مهمّشة في المجال الإسلامي بالخصوص لارتباط القضيّة بالمسألة الدينيّة بالأساس ممّا كان سببا في كثير من الأحيان لعدم البحث في المسألة من زاوية نظر تاريخيّة تفهّميّة بحكم وطأة الموروث الديني والقراءة الدينيّة للتاريخ خاصّة إذا تعلّق الأمر بفترة الإسلام المبكّر وفي طليعته ما عُرف بفترة «الخلافة الراشدة». وفي إطار هذه المقاربة الأخيرة؛ أي المقاربة التاريخيّة، يتنزّل الكتاب الذي موضوع قراءتنا وهو ينظر في إشكالية السلطة وشرعيّتها خلال القرنين الأول والثاني للهجرة.

كلمات مفاتيح:
السلطة السياسيّة - الشرعيّة – الخلافة – صدر الإسلام.

تمثّل حياة عمامو وجها بارزا من وجوه الدراسات التاريخيّة النقديّة المختصّة في فترة الإسلام المبكّر وما ورد في شأنها من أخبار كثيرة مستندة في ذلك إلى منهج تاريخي دقيق قائم على الموازنة بين الروايات، وهي موازنة صعبة جدّا نظرا إلى تعلّقها بالفترة التأسيسيّة للإسلام ممّا يسهّل تداخل التاريخيّ بالمتخيّل والملحميّ، إضافة إلى ما نتج عن الصراعات المذهبيّة والسياسيّة التي طبعت تلك

* باحث تونسي.

الفترة من صناعة للأخبار خدمة للمذهب أو نصرة لجهة سياسيّة معيّنة. في هذا السياق البحثيّ العام يتنزّل كتاب «السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام» ليضاف[1] إلى جملة كتب حياة عمامو ومن أهمّها: «أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام» (1996)، و«أسلمة بلاد المغرب: إسلام التأسيس من الفتوحات إلى ظهور النحل» (2001)، و«تصنيف القدامى في السيرة النبويّة» (1997). إضافة إلى جملة من مقالاتها ذات الصلة بالتاريخ الإسلامي المبكّر مثل: «المفاوضات بين النبيّ محمّد وأهل يثرب والهجرة من مكّة إلى المدينة» (2001).

يقوم كتاب حياة عمامو «السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام» على قسمين كبيرين يتعلّق الأوّل بالسلطة في الإسلام المبكّر بالتركيز على تأسيسها وتطوّر مفهومها وعدد من المفاهيم الأساسيّة في الفكر السياسي الإسلامي وهي مفاهيم البيعة والإجماع والشورى. أمّا القسم الثاني فيتعلّق بتداول السلطة وكيفيّاته وأزماته وما ارتبط بتلك الأزمات من خطاب الشرعيّة.

وعلى الرغم من اهتمام حياة عمامو في الكتاب بمسألة السلطة السياسية وشرعيّتها في الإسلام المبكّر إلاّ أنّ يمكن أن نتبيّن راهنية ما تطرحه من قضايا وقد أكّدت المؤرّخة ذلك أنّه من بين صعوبات البحث في السلطة والشرعيّة ما يمكن أن يصاحب ذلك البحث «من إسقاطات الواقع المعيش على ماض يفصلنا عنه أكثر من 15 قرنا»[2]، ولعلّ ذلك الإسقاط المشار إليه هو ما كان سببا وراء اختلاف مواقف المسلمين المحدثين والمعاصرين إزاء الشرعيّة السياسيّة الغربيّة التي «اصطدموا» بها وكانوا خاضعين للاستعمار الغربي، فقد اختلفت تلك المواقف بين «رفض تامّ مع اتّهام لها بالكفر والإلحاد لخروجها عن الشريعة وتعاليم الدين مع دعوة متشنّجة إلى التشبّث بالإسلام وما ورد في القرآن، إلى استحسان لها مع دعوة إلى التوفيق بينها وبين تعاليم الإسلام، إلى انبهار بها مع دعوة ملحّة للتماهي معها ورفض كلّي للإرث السياسي الديني الإسلامي»[3].

ستقوم قراءتنا لكتاب حياة عمامو على مسألة جوهريّة في تقديرنا وتتعلّق بالفترة التي تشتغل عليها في مختلف دراساتها وفي هذا الكتاب تحديدا ونقصد فترة الإسلام المبكّر وهي فترة لها خصائصها الحضاريّة، فهي من جهة فترة سابقة عن التدوين ممّا يجعلنا فاقدين لمصنّفات معاصرة

1- نقول ذلك ونحن على وعي أنّ الكتاب محلّ القراءة هنا هو إعادة نشر لمقال مطوّل نُشر أوّلا ضمن عمل جماعي تحت عنوان : السلطة وهاجس الشرعيّة في الثقافة الإسلاميّة، تونس، دار أمل للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص ص 107-11.

2- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص 11.

- نفسه، ص 153.

للأحداث التي تتمّ معالجتها، ومن جهة أخرى هي فترة تأسيسيّة، وهاتان الخاصيّتان تجعل البحث إذا رام أن يكون تاريخيّا، متّسما بكثير من المزالق والافتراضات التي تملأ بها الفراغات الكثيرة، وتجعل الترجيح بين الروايات الكثيرة أمرا بالغ الصعوبة. هذا الأمر كانت حياة عمامو واعية به تمام الوعي في غير موضع من كتابها فأكّدت ذلك في نهاية مقدّمة الكتاب إذ أنّ «هذه الفترة مثّلت ذكرى حيّة طبعت وجدان المسلمين عن تداول السلطة بين الخلفاء، وشحنت مخيالهم الجماعي بصور وتمثّلات انعكست في صراعاتهم الفكريّة دفاعا عن هذا الخليفة أو ذاك، وتشنيعا ببعض الخلفاء أو الملوك كما تسمّيهم آثارهم المكتوبة التي تباينت فيها المواقف وتناقضت الصور حول نفس الشخصيّة»[4].

هذا الوعي بالتداخل بين التاريخي والمتخيّل والأخبار البعدية في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة لم يمنع المؤرّخة من مغامرة البحث إذ أنّها كانت، على حدّ عبارتها من «المجبرين على الاعتماد على روايات لم تدوّن إلاّ بعد مدّة من وقوع بعض الأحداث التي لها علاقة بموضوعنا، ومن ثمّ لا بدّ من أن نأخذ بعين الاعتبار ما قد يشوبها من تشويش وتحريف جرّاء الصراعات السياسيّة والفكريّة»[5].

هذه الملاحظة جوهريّة بالنسبة إلينا لأنه على أساسها ستكون قراءاتنا لكتاب حياة عمامو. ذلك أنّ العديد من الأخبار المعتمد عليها قد تكون بدورها أدخل في باب المتخيّل التاريخي والصور البعديّة التي نشأت في ظلّ الصراعات المذهبيّة الكلاميّة والسياسيّة والقبليّة، ممّا قد يخلّ أحيانا بالنتائج التي يتمّ التوصّل إليها.

لقد تمّت معالجة تطوّر مفهوم السلطة وتطوّرها من مدخل ضروريّ بالنسبة إلى حياة عمامو في القسم الأوّل من الكتاب ويتعلّق الأمر بالألقاب التي تلقّب بها الخلفاء الأربعة الأوائل وخلفاء بني أميّة ثمّ خلفاء الدولة العبّاسيّة[6] وارتباط ذلك كلّه بمسألة الشرعيّة، إذ أنّ ألقابا من قبيل خليفة رسول الله، وهو لقب اختزل في لقب خليفة، ثمّ لقب أمير المؤمنين، والإمام، وخليفة الله، وصولا إلى ألقاب مركّبة بداية من القرن الثالث للهجرة مثل المعتصم بالله، والقائم بأمر الله، والمعزّ لدين الله... وبعد تحليل مستفيض لهذه الألقاب ودلالاتها فإنّ النتيجة الأساسيّة لدى حياة عمامو أنّ الشرعيّة «قامت في فترة تأسيسها على الخصال الشخصيّة للمترشّح وشرفه الإسلامي أوّلا، وعلى إجماع الأمّة عليه ثانيا، أمّا في فترات تطوّرها الذي تمّ على مراحل وبحكم الابتعاد عن عهد النبوّة

4- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص ص 9-8. (والتشديد منّا).

5- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص ص 12-11.

6- تقول عمامو: "تأسيس السلطة، في نظرنا، وتطوّرها لا يمكن البحث فيه إلاّ من خلال هذه الألقاب"، ص 13.

المحدّد لمقاييس الشرف الإسلامي، فقد تمّ إلغاء الأمّة بوصفها طرفا مهمّا في تحديد هذه الشرعيّة ليقع تعويضه بالله الذي اعتبر منذ الأزمة في عهد عثمان الأساس المهمّ في تحديد الشرعيّة وببروز الله بدلا عن الأمّة في تحديد شرعيّة السلطة بدأت كلّ المقاييس الأخرى تغيب شيئا فشيئا إلى أن تعمّق مفهوم السلطة المقدّسة التي لا تقوم إلاّ بمشيئة الله وحده ولا تنقطع إلاّ متى شاء هو»[7].

لم نجتزئ من هذا النصّ الذي أثبتناه لأنه يمثّل بالنسبة إلينا جوهر الفكرة المتعلّقة بتطوّر مفهوم السلطة، وهي فكرة على أهمّيتها قابلة للنقاش من عدّة وجوه، اخترنا منها مسألة «الشرف الإسلامي» ثمّ قضيّة «إجماع الأمّة» وهما المفهومان اللذان شدّدنا عليهما في النصّ أعلاه، واللافت للنظر أيضا أنّهما ارتبطا بشخصيّة أبي بكر الخليفة الأوّل بالخصوص لذلك، وحتّى لا نعدّد الأمثلة سنقصر النظر في خلافته وشرعيّتها.

الشرف الإسلامي:

يقوم الشرف الإسلامي، لدى حياة عمامو، مقابلا للشرف القبلي السائد «في فترة ما قبل الإسلام، لأنّ الشرف في هذه الفترة كان يقوم على النسب والعدد لذلك فإنّ من يتولّى السيادة في القبائل يجب أن يكون من أشرافها المتمتّعين بثروة طائلة»[8]، أمّا الشرف الإسلامي الذي بموجبه تولّى أبو البكر الخلافة فقائم «على الأقدميّة في الإسلام والبلاء في الجهاد» وبذلك «يُعتبر أبو بكر بمقاييس الشرف الإسلامي المنصوص عليها في القرآن أفضل المؤمنين من الذين صحبوا النبيّ في كلّ مراحل نبوّته بما في ذلك العصيبة منها لذلك فهو أهمّ وأبرز عنصر في الحلقة الأقرب إلى النبيّ والتي تضمّ المهاجرين الأوائل»[9].

صحيح أنّ مثل الرأي لا يمكن عزله عن سياق المراجعة والنقد اللذين انطلقت منهما حياة عمامو لآراء سابقة وخاصّة ما ذهب إليه داباشي[10] من أنّ أبا بكر قد ولي الخلافة استنادا إلى المقاييس القبلية السابقة للإسلام، وهذا يستتبع اعتبار زعامة النبيّ نفسها زعامة قبليّة وهو ما

7- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص ص 42-41.

8- نفسه، ص 16.

9- نفسه، ص 16.

10- Hamid Dabashi, Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads, Second Edition. New Brunswick, NJ & London, Transaction Books. Winner of the 1990 Association of American Publishers Award in the category of religion and philosophy.

أكّده مونتغمري واط[11] من قبلُ، ولكن من جهة أخرى لا يمكننا التغافل عن أنّ ما ذهبت إليه حياة عمامو يكاد يكون رأيا يطابق النظريّة السنّيّة في الخلافة التي كانت المفاضلة بين الصحابة من أبرز دعائمها[12]، بل إنّ تفضيل أبي بكر على سائر الصحابة غدا من أركان الاعتقاد القويم المنصوص عليه في «بيانات» الصدع بالعقيدة كما ورد مثلا في ذكره أبو الحسن الأشعري مبينا عن أصول اعتقاد «أهل السنّة» قائلا: «ونقول إنّ الإمام الفاضل بعد رسول الله (ص) أبو بكر الصدّيق [...] ثمّ عمر بن الخطّاب [...] ثمّ عثمان بن عفّان [...] ثمّ عليّ بن أبي طالب، فهؤلاء الأئمّة بعد رسول الله (ص) وخلافتهم خلافة نبوّة»[13]، ليقع الإلحاح على هذا التصوّر في كتب تراجم الصحابة، وحتّى لا نعدّد الشواهد على ذلك نورد على سبيل المثال ما جاء رواه ابن الأثير: «قال بعض العلماء: لو قال قائل إنّ جميع الصحابة ما عدا أبا بكر ليست لهم صحبة لم يكفر، ولو قال إنّ أبا بكر لم يكن صاحب رسول الله (ص) كفر»[14]. وهذه التفضيل لأبي بكر كان واقعا بالأساس تحت أثر الصراع على السلطة الذي تحوّل تدريجيّا إلى مقالات اعتقاديّة طوّرها الجدل بين المسلمين، ونحسب أنّ ذلك الجدل هو ما ولّد صورة أبي بكر في المنظور السنّي، ومن دعائم الصورة السابقة إلى الإسلام، وهذا أمر غير متّفق عليه أوّلا، ولا نحسبه جديرا بثقة المؤرّخ ثانياً، فالسابقة في الإسلام وخاصّة في ما يتعلّق بأبي بكر لا تقرئ إلاّ في إطار المفاضلة بين أبي بكر وعليّ، وبمعنى آخر بين التصوّرين السنّي والشيعي، وبالتالي يصبح «الشرف الإسلامي» المؤهّل لأحقيّة خلافة النبيّ محلّ جدل لم تستعمل فيه المناظرات الكلاميّة فحسب، وإنّما كتابة التاريخ ورواية الأخبار بخلفيّة عقائديّة.

لا يمكن بأيّ حال القول إنّ حياة عمامو كانت غافلة عن هذه الاعتبارات، إذ أنّها في بحث سابق أكّدتها فقالت إنّ المصادر الإسلاميّة مختلفة شديد الاختلاف: «حول أوّل من استجاب للإسلام، ولم يكن الاختلاف في تحديد هذه المسألة أمرا بسيطا بريئا، وإنّما يعكس مدى حدّة الصراع الّذي دار بين الفرق الدينيّة السياسيّة ابتداء من القرن الأوّل للهجرة، والّتي تحاول كلّ منها إبراز أسبقيّة الّذي تراه أجدر بالخلافة»[15]، ولكن مرّة أخرى يفرض البحث التاريخي نفسه، ويوجب الترجيح والافتراض، غير أنّ ذلك يتّسم بصعوبة كبير إذا ما أريد البحث في «الحقيقة التاريخيّة» نظرا إلى تضارب الروايات، وهو تضارب قد يؤدي إلى تبنّي الرأي ونقيضه أحيانا فلو نظرنا في الأخبار الواردة

11- Montgomery W. Watt, La pensée politique de l’Islam, traduit de l’anglais par S. Reungoat, Paris, PUF, 1995.

12- أنظر مثلا: سعيد الأفغاني، ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة، دمشق، المطبعة الهاشمية، 1940.

13- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د-ت)، ص 18.

14- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1419 هـ/1998م، م3، ص 209.

15- حياة عمامو، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996، ص 142.

في شأن كلّ خليفة من الخلفاء الأوّل على حدة سنجد أنّ كل منهم بمعزل عن الآخر هو الأفضل إطلاقا، ولعلّ ذلك ما جعل حياة عمامو مثلا حين تتعرّض للقب «الإمام» تستنتج من خلال ما أورده ابن مزاحم في كتاب «وقعة صفّين» أنّ عليّ بن أبي طالب الذي لُقّب بالإمام بعد عثمان في كثير من الأشعار «من أجل التحريض على بيعته التي تخلّف عنها الكثير من النّاس رغم كثرة خصاله وعمق شرعيّته التي لا تضاهيها شرعيّة أيّ كان»[16].

إجماع الأمّة:

لا يمكن أن تكون حياة عمامو وهي تتحدّث عن «إجماع الأمّة» في ما يتعلّق بخلافة أبي بكر في غفلة عمّا يُعرف بأحداث سقيفة بني ساعدة والمعارضة التي لقيها أبو بكر الذي تخلّفت عن بيعته وجوه بارزة من الصحابة، بل إنّ المصادر تؤكّد أنّه تمّ اللجوء إلى القوّة لانتزاع البيعة مهما بلغ الممتنعون من «الشرف الإسلامي» ومن القرب من النبيّ، ومن البلاء زمن الدعوة، وهو أمر تشي به أخبار كثيرة من قبيل ما أورده ابن قتيبة من أنّ «أبا بكر رضي الله عنه تفقّد قوما تخلّفوا عن بيعته عند عليّ كرّم الله وجه فبعث إليهم عمر فجاءهم فناداهم وهم في دار عليّ فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجنّ أو لأحرقنّها على من فيها»[17]. أمّا اليعقوبي فقد عدّد المتخلّفين عن بيعة أبي بكر فقال: «وتخلّف عن بيعة أبي بكر قوم من المهاجرين والأنصار ومالوا مع عليّ بن أبي طالب منهم العبّاس بن عبد المطّلب والفضل بن العبّاس والزبير بن العوّام بن العاص وخالد بن سعيد والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وأبو ذرّ الغفاري وعمّار بن ياسر والبراء بن عازب وأبيّ بن كعب»[18]. هذا بالإضافة إلى أنّ المسلمين القدامى وحتّى المنتمين منهم إلى أهل السنّة لم يعتبروا الإجماع شرطا من شروط عقد الإمامة مستحضرين عدم الإجماع على خلافة أبي بكر، ومن ذلك ما يقوله الجويني: «اعلموا أنّه لا يُشترط في عقد الإمامة الإجماع بل تنعقد الإمامة وإن لم تجتمع الأمّة على عقدها، والدليل عليه أنّ الإمامة لمّا عُقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار»[19]

والحقيقة أنّنا لم نجد مبرّرا لترك هذه الأخبار وغيرها كثير التي تؤكّد أنّ عليّا لم يبايع أبا بكر على الأقلّ في حياة فاطمة واعتبارها «من قبيل المبالغات التي اختلقتها الشيعة خلال القرن الثاني

16- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص 23.

17- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، (منسوب إليه)، القاهرة، 1325 هـ ج1، ص 15.

18- تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 124.

19- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950، ص 424.

والثالث للهجرة وهذا ما أدّى ظهور ما يسمّى بالعثمانيّة للردّ على كلّ ما اختلقته الشيعة من أحداث يوم السقيفة وموقف عليّ وكلّ عبد مناف ومعهم الزبير بن العوّام من بيعة أبي بكر»[20]. لا نحسب أنّ مثل هذا الموقف يخرج عن التصوّر العام لتطوّر السلطة ونشأتها في الإسلام المبكّر كما تقدّمه حياة عمامو ذلك أنّ الطرح الأساسيّ لديها يقوم على اعتبار أنّ السلطة السياسية بعد وفاة النبيّ قد بُنيت على «الشرف الإسلامي» وعلى «إجماع الأمّة» ثمّ أخذت في الابتعاد شيئا فشيئا عن ذلك كلّما تأخّرنا في التاريخ، ولكن هذا الاعتبار قد يُسقط في النظرة المثاليّة إلى الإسلام المبكّر، بل قد يفهم منه النظرة التمجيديّة إلى الجيل الإسلاميّ الأوّل ويكرّس بصورة غير مباشرة تلك النظرة السنيّة السلفيّة التي يلخّصها الحديث المشهور: «خير القرون قرني»[21]، والتي تؤسّس لمعيار تفاضليّ قائم على أفضليّة السلف مقارنة بالخلف على أساس دينيّ بحيث «يكون الصحابة في قمّة هرم الفضائل وكلّما ابتعدنا عن تلك القمّة تدحرجنا إلى النقص»[22]. هذه الملاحظة يمكن أن نجد لها العديد من الشواهد من كتاب حياة عمامو من أبرزها اعتبار أنّ شرعيّة الخلافة الّتي أسّسها أبو بكر كانت «على أساس النهج الإسلامي الرسالي» وأنّ هذا النهج سينتهي بمقتل عليّ ذلك المقتل الذي «أقبر نهائيّا شرعيّة سلطة الخلافة القائمة على النهج الإسلامي الرسالي لتبقى ذكرى جميلة تذكّر بصفاء الإسلام الأوّل ونقائه الذي يحنّ إليه وجدان المسلمين ويتوقون إلى استرجاعه بوصفه رمز العدل والدين الخالص البعيد عن مصالح الدنيا وحساباتها الضيّقة، في أوقات الأزمات خاصّة»[23]. هكذا نكون في قلب التصوّر السنّي السلفي للخلافة المؤكّد أنّ التمسّك بالمثل الإسلاميّة العليا بلغ ذروته زمن ما تمّ التعارف عليه تحت اسم «الخلافة الراشدة»، وهو مفهوم بيّنت البحوث أنّه «لم يظهر في الحقيقة إلاّ في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري حيث يأتي أحمد بن حنبل في آخر حياته ضمن أولئك الأوائل المدافعين عنه»[24]، أي مع انتصار التيّار الإسلامي الأكثر أرتودكسيّة وسلفيّة.

قد تحيل هذه الملاحظة إلى عدد آخر من الملاحظات من ضمنها ما يتعلّق بالمصادر التي يتمّ الاعتماد عليها لتقديم بحث تاريخيّ يتعلّق بتاريخ الإسلام عموما، وبالإسلام المبكّر على وجه

20- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص 101.

21- يمكن مراجعة الصيغ المتعدّدة لهذا الحديث في: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الصحابة ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم.

22- نادر الحمّامي، صورة الصحابي في كتب الحديث، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، مؤسسّة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص 12.

23- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص ص 113-112.

24- جوزيف فان إيس، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، الدار البيضاء، الفنك، 2000، ص 99.

الخصوص، ونقصد كيفيّة التعامل مع مصنّفات التاريخ والأخبار، ففي الغالب يتمّ الاعتماد على ما انتسب من مصنّفات القدامى إلى الخطّ السنّي للبحث في التاريخ الإسلامي وللنظر في العقائد، واعتبار ما دون ذلك غير جدير بثقة «المؤرّخ»، فمن اللافت للنظر أنّ الباحثين في التاريخ الإسلامي والمنتمين إلى مجتمعات سنّية وكذلك المستشرقين لا يكادون يستعملون مطلقا مصنّفات من فارق التسنّن، وبدرجة أقلّ من كان من غير الإماميّة الاثني عشريّة، لينحصر الأمر تقريبا في تاريخ اليعقوبي، ومروج الذهب للمسعودي، بل إنّه قد يحكم على مؤلفات وبحوث غير السنّة قبليا بالانحياز المذهبي حتّى ليذهب في الذهن أنّ المؤرّخين السنّة متجرّدون عن سياج المذهب وإكراهاته. بل قد يتمّ تجاوز هذا الحدّ فلا يتمّ في بعض الدراسات التاريخيّة، على الرغم من أهمّيتها، الاكتفاء بنوع من الترجيح والمقارنة داخل النصوص السنّيّة الّتي اعتبرت أقرب إلى «الصحّة التاريخيّة»، وإنّما تُصنّف بعض الأخبار ضمن الدائرة الشيعيّة أو الخارجيّة أو الاعتزاليّة أو غيرها إذا عُدّت أخبارا غير واقعيّة على الرغم من كونها مرويّة في المصادر السنّيّة. هذه الملاحظة تنسحب تماما على ما تذهب إليه حياة عمامو في كتابها في العديد من المواضع ومن ذلك مثلا حكمها على رسالة ذكرت المصادر الإسلامية أنّها من رسائل عليّ بن أبي طالب إلى معاوية بن أبي سفيان يذكّره فيها بفضل أهل البيت وأنّه فرّط في حقّه في خلافة النبيّ حرصا على اتّقاء الفتنة بين المسلمين، إذ أنّ هذا بالنسبة إلى عمامو «يؤكّد عدم أصليّة هذه الرسالة المنسوبة إلى عليّ لأنّها لا يمكن إلاّ أن تكون من إضافات أنصار الشيعة بعد تكوّن الحركة وتحوّلها إلى فرقة أو فرقة أسّست لمجموعة من المفاهيم والأحداث الخاصّة بها مثل مفهوم أهل البيت وأحقيّة عليّ على أبي بكر في تولّي الخلافة»[25]. وغير بعيد عن ذلك تضيف حياة عمامو أنّ أكّدت أنّ خطاب الشرعية لم يختلف بين أبي بكر وعليّ: «غير أنّ هذا لم يمنع الرواة في الفترات اللاحقة من المتشيّعين أو أصحاب الميولات الشيعيّة من إضافة روايات أخرى ابتدعها المذهب الشيعي وكلّ المتعاطفين مع عليّ بسبب محنته ومحنة كلّ الذين استشهدوا من نسله فتكوّنت إلى جانب صورة عليّ التاريخيّة صورته الميتا تاريخيّة المفعمة بشحنة وجدانيّة»[26].

إنّ اعتبار المصادر السنّية أقرب إلى الحقيقة التاريخيّة مقارنة بالمصادر الشيعيّة أمر يحتاج إلى نقاش مستفيض لا يتعلّق بالترجيح بين الروايات وإنّما بطبيعة الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة بقطع النظر عن انتماء المصنّفين فيها، فلا نحسب أنّ المتخيّل التاريخي غائب عن المصادر السنّية من ناحية وإن بدا في بعضها إغراق أكبر في الأسطرة والمتخيّل. بل إنّ انسجام خبر «تاريخيّ» ما مع

25- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص 112. (والتشديد منّا).

26- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، ص 112. (والتشديد منّا).

ما يُعتبر من قواعد الاجتماع البشري، أي ما هو ممكن الحصول في الواقع لا يمثّل دليلا قاطعا على وقوعه بالفعل، إذ لا ينبغي إمكانيّة اختلاقه وتسرّب المتخيّل إليه وصناعته، إن هي إلاّ افتراضات يملأ بها الباحث والمؤرّخ بالخصوص حلقات كثيرة فارغة حتّى لا تنقطع السلسة ويجد نوعا من الربط المنطقي تجنّبا للفراغ[27].

لم ندّع مطلقا في هذه القراءة السريعة المنطلقة من كتاب حياة عمامو «السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام» مناقشة كلّ ما جاء فيه من أفكار ونتائج مهمّة من زاوية البحث التاريخي، ولكن مشغلنا الأساسي كان لفت النظر إلى ضرورة تغيير زاوية النظر المنهجيّة حين يتعلّق الأمر بالروايات التاريخيّة الإسلاميّة، وبطبيعة الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة ذاتها خاصّة إذا تعلّق الأمر بالإسلام المبكّر فقد لاحظنا أنّ الاهتمام الكبير بالكتابة التاريخيّة الإسلاميّة من جهة، وبالفرق والمقالات والعقائد من جهة أخرى، لم يحفّز الكثير من الباحثين على الجمع بين المجالين في مبحث واحد. ففي الغالب تُدرس الكتابة التاريخيّة لبيان مرتكزاتها ومناهجها وتوجّهاتها لتمثّل العقائد مسألة مكمّلة أو جزئيّة أو أحد وجوه خلفيّات الكتابة التاريخيّة ومرجعيّاتها من ناحية. ومن ناحية أخرى تتمّ دراسة العقائد من جهة تطوّرها التاريخي وأثر الاجتماع في تشكّلها فتكون الكتابة التاريخيّة وسيلة لبيان ذلك التطوّر. وأبرز ما يمكن الإشارة إليه إذا رمنا الحديث عن مباحث تجمع بين الكتابة التاريخيّة والعقيدة هي تلك الكتابات التمجيديّة الإيمانية السائرة على نهج القدامى في اعتبار التاريخ موعظة وعبرة وتذكرة، والهدف الأساسي من دراسته عقائديّ[28].

27- يقول مثلا بسّام الجمل بعد الفراغ من البحث في سيرة فاطمة في التاريخ: "لقد كان قصدنا من هذا المبحث الإلمام بسيرة فاطمة التاريخيّة في خطوطها الكبرى وفي محطّاتها الأساسيّة. ومن ثمّ لم نتعامل مع الأخبار في هذا الباب إلاّ ما كان ممكن الحصول من منظور تاريخيّ بشكل يجعله منسجما مع سنن الاجتماع الإنساني بصفة عامّة، بل إنّ العديد من هذه الأخبار رجّحنا إمكان تحقّقها في الواقع التاريخي نظرا إلى انعدام الوثائق الماديّة الجديرة بثقة المؤرّخ"، جدل التاريخ والمتخيّل: سيرة فاطمة، (بحث يصدر قريبا، من منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ص36 وفي القول ما يكشف عن وعي بأنّ الأخبار وإن كانت منسجمة مع قواعد الاجتماع البشري فإنّ ذلك لا يعني بالضرورة تاريخيّتها.

28- في هذا السياق تتنزّل كتب كثيرة من بينها على سبيل المثال: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بغداد، 1978؛ محمّد بن صامل العلياني السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، (رسالة ماجستير، مرقونة، جامعة أمّ القرى، 1984)، وقد جاء في الصفحة 150 ما يغني عن الإطناب في بيان المنزع الإيماني العقائدي لتصوّر التاريخ أو النظر فيه إذ يقول صاحب التأليف ما يلي: "منهج كتابة التاريخ الإسلامي يقوم في جانبه الفكري والتصوّري على المبادئ والقيم الإسلاميّة، ويستمدّ من التصوّر الصحيح لقضايا العقيدة والإيمان. ولذا فإنّ غايته ووجهته مرتبطة بغاية العقيدة الإسلاميّة فهو يسعى لتكميل الغاية الأساسيّة من خلق الإنسان وهي تحقيق العبوديّة لله سبحانه وتعالى بإقامة شريعته في الأرض".

لا تعني هذه الملاحظة انعدام الوعي بالمنطلقات الدينيّة والعقائديّة والمذهبيّة في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة، فقد تمّ الإلحاح على ذلك وبيانه في دراسات علميّة جدّيّة وعميقة سابقة[29]، ولا تعني الملاحظة أيضا عدم الوعي بتاريخيّة العقائد والتباسها بالمجتمع وشؤونه وتحوّلاته فقد تمّ تقليب ذلك في دراسات مهمّة وبمقاربات مختلفة نظر أصحابها في العقائد الإسلاميّة أساسا[30]، وكذلك في الجدل العقائدي بين أهل الأديان المختلفة[31]. إنّ ما نقصده تحديدا هو اعتبار النصوص الّتي صُنّفت ضمن الكتابة التاريخيّة نصوصا في العقيدة. ونحسب أنّ ذلك لم يحظ بما نظنّه جديرا بالاهتمام إلاّ في ما ندر[32]. بل إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك بالقول إنّ العكس هو الّذي حصل فعليّا، إذ أنّ أغلب الدراسات المعتنية بالتاريخ الإسلامي، ولاسيّما المبكّر منه، اعتمد ما انتمى من النصوص إلى مجال الخطاب الديني بامتياز معتبرا إيّاها نصوصا ومصادر تاريخيّة بالمعنى العلمي للتاريخ، فتمّ الاستناد إليها في البحث التاريخي مثل الاعتماد على القرآن والحديث النبويّ والمرويّات عن الأئمّة وغير ذلك من النصوص الدينيّة[33].

29 - يمكن العودة على سبيل المثال إلى: ناجية الوريّمي بوعجيلة، حفريّات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة، تونس، دار الجنوب، 2008، وخاصّة الفقرة "التصوّر المذهبي للتاريخ"، ص ص -287 316.

30- من الأمثلة على ذلك: منصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999؛ عبد الله جنّوف، عقائد الشيعة الاثني عشريّة وأثر الجدل في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السابع من الهجرة، بيروت، دار الطليعة، 2013.

31 - يمكن التمثيل على ذلك بـ: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، تونس/ الجزائر، 1986؛ فوزي البدوي، الجدل الإسلامي اليهودي باللغتين العربيّة والعبريّة إلى حدود القرن 10/16 (بحث مرقون لنيل شهادة دكتورا الدولة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوّبة، 2008).

32- يمكن في هذا السياق أن نذكر كتاب حسن سلهب، علم الكلام والتأريخ، إشكاليّة العقيدة في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته، بيروت، 2011.

33- يبقى المثال البارز على ذلك اعتماد القرآن مصدرا تاريخيّا لدراسة السيرة النبويّة، ومن ذلك مثلا ثلاثيّة هشام جعيّط في السيرة النبوية، راجع مثلا: تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص ص 21 - 26.

المصادر المراجع:

- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1419 هـ/1998م، م3، ص 209.
- الأشعري، (أبو الحسن عليّ بن إسماعيل)، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د-ت).
- الأفغاني (سعيد)، ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة، دمشق، المطبعة الهاشمية، 1940.
- فوزي البدوي، الجدل الإسلامي اليهودي باللغتين العربيّة والعبريّة إلى حدود القرن 16/10 (بحث مرقون لنيل شهادة دكتورا الدولة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوّبة، 2008).
- منصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999؛
- هشام جعيّط، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، بيروت، دار الطليعة، 2007،
- الجمل، (بسّام)، جدل التاريخ والمتخيّل: سيرة فاطمة، (بحث يصدر قريبا، من منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)،
- جنّوف (عبد الله) ، عقائد الشيعة الاثني عشريّة وأثر الجدل في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السابع من الهجرة، بيروت، دار الطليعة، 2013.
- الجويني، (أبو المعالي عبد الملك)، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.
- الحمّامي (نادر)، صورة الصحابي في كتب الحديث، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، مؤسسّة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014.
- خليل (عماد الدين)، التفسير الإسلامي للتاريخ، بغداد، 1978.
- سلهب (حسن)، علم الكلام والتأريخ، إشكاليّة العقيدة في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته، بيروت، 2011.
- الشرفي (عبد المجيد)، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، تونس/ الجزائر، 1986
- العلياني السلمي (محمّد بن صامل)، منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، (رسالة ماجستير، مرقونة، جامعة أمّ القرى، 1984).
- فان إيس (جوزيف)، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، الدار البيضاء، الفنك، 2000.
- ابن قتيبة، (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، الإمامة والسياسة، (منسوب إليه)، القاهرة، 1325 هـ
- الوريمّي بوعجيلة (ناجية)، حفريّات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة، تونس، دار الجنوب، 2008.

- اليعقوبي، (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر)، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، (د-ت).
- Hamid Dabashi, Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads, Second Edition. New Brunswick, NJ & London, Transaction Books. Winner of the 1990 Association of American Publishers Award in the category of religion and philosophy.
- Montgomery W. Watt, La pensée politique de l'Islam, traduit de l'anglais par S. Reungoat, Paris, PUF, 1995.

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة

التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس.

شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.