دراسات خارج الملف

بنية الدولة ومجالها في الاجتماع السياسي الإسلامي

الأمة الواحدة والدولة الجامعة: نحو مقاربة تأصيلية

د. محمد أمزيان [1]

(١) أستاذ الفكر الإسلامي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول، وجدة - المغرب.
إيميل: mamezzian@qu.edu.qa

ملخص

يسهم هذا البحث في إثراء النقاشات الجارية حول نمط الدولة التي يجب أن تحكم المجتمعات العربية، ومن ثم يسعى إلى بلورة رؤية معرفية لمفهوم الدولة تأخذ بعين الاعتبار البيئة المجتمعية التي تحكمها، والمعتقدات الدينية التي تؤسسها، والقيم المرجعية التي يجب أن تؤثث مجالها السياسي. والفرضية الأساسية التي تنطلق منها هذه الورقة تتمحور حول اعتبار "الأمة" بمفهومها الإسلامي، من حيث هي كيان اجتماعي وسياسي من جهة، ومنظومة قيم من جهة ثانية، هي الإطار المرجعي للدولة والسلطة معًا. ومن هذا المنظور، فإن ماهية الدولة يجب أن تكون بالضرورة منبثقة من ماهية الأمة ومساوقة لها، ومجسدة لمشروعها الحضاري. وهذه الفكرة المركزية تمت معالجتها عبر محاور ثلاثة متكاملة. يعالج الأول مفهوم الأمة الجامعة باعتبارها مجالًا لتشكل الدولة وحاضنتها الاجتماعية، وفيه شرح لمقومات بناء الأمة في منظورها القرآني بشقيها العقدي الذي يحدد الهوية الدينية لأفرادها، والسياسي الذي يحدد هويتهم القانونية. والمحور الثاني مخصص للحديث عن الدولة باعتبارها مجالًا لتجسيد وحدة الأمة، ويعرض للحيثيات التاريخية التي تشكلت فيها أول نواة للدولة في تاريخ الجماعة الإسلامية الناشئة مع إعلان وثيقة المدينة التي وفرت الإطار القانوني لظهور الدولة الوليدة إلى حيز الوجود بعد أن اكتملت شروط ولادتها وهي وجود القاعدة البشرية، والفضاء الجغرافي، والسلطة الحاكمة.

أما المحور الثالث، فيتحدث عن وحدة الدولة بين الفقه والتاريخ، ويتناول بإيجاز طبيعة الدولة من حيث تشكلها التاريخي كبنية سياسية من نمط الحكم المركزي الجامع الذي ضمن للأمة وحدتها السياسية، ومن حيث هي موضوع للدراسات الفقهية التي باتت معنية بوضعها ضمن أطر نظرية تبرز محدداتها القانونية، ومجالها الجغرافي، ونظامها السياسي، والقواعد المحققة لشرعيتها تأسيسًا وأداءً، والقواعد الناظمة لعلاقاتها الخارجية وكلها مداخل فقهية.

مقدمة

أفرزت التحولات السياسية التي عاشتها المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار نقاشات متشعبة حول شرعية الدولة القطرية التي أفرزتها مرحلة الاستقلال، وهذه النقاشات تداخل فيها البعد العلمي التحليلي بالسجال الأيديولوجي تبعًا لتعدد الخلفيات التي حكمت اتجاهات الفكر السياسي لهذه المرحلة. عمليًّا، تنحصر هذه النقاشات في ثلاثة اتجاهات لكل منها تصورها الخاص لنمط الدولة التي تعترف بشرعيتها، وهي على التوالي: الدولة الوطنية بمعناها القطري القائم عمليًّا كما يؤمن بها الليبراليون غالبًا، والدولة القومية الممتدة على طول الرقعة العربية كما ينظر إليها الوحدويون العرب، والدولة العابرة للحدود والقوميات بالشكل الذي تنظر إليها الأدبيات السياسية الإسلامية، التراثية منها والمعاصرة.

وعلى ضوء هذه الخلفية المثيرة للجدل، يسعى هذا البحث إلى الإسهام في بلورة رؤية معرفية تأخذ بعين الاعتبار طبيعة البيئة المجتمعية التي تستهدفها الأنماط السياسية الثلاثة، سواء من حيث تقاليدها

السياسية التي راكمتها على مدار تجربتها التاريخية، أو المعتقدات الدينية التي تؤثث مجالها السياسي. ويفترض هذا البحث أن أي مقاربة سياسية لا تأخذ في حسبانها طبيعة القيم المتعارف عليها مجتمعيًّا، التي تعبر عن هوية المجتمع وثوابته معرضة للقصور. واستنادًا إلى هذا المعيار يجتهد هذا البحث في استكشاف القيم المرجعية التي تحكم الجماعة السياسية المستهدفة بالحكم، ومِن ثَمَّ كانت الفرضية الأساسية التي ينطلق منها تتمحور حول اعتبار «الأمة» بمفهومها الإسلامي، من حيث هي كيان اجتماعي وسياسي من جهة، ومنظومة قيم من جهة ثانية، هي الإطار المرجعي للدولة والسلطة معًا. ومن هذا المنظور فإن ماهية الدولة يجب أن تكون بالضرورة منبثقة من ماهية الأمة ومساوقة لها، ومجسدة لمشروعها الحضاري.

المبحث الأول
الأمة الجامعة مجالًا لتشكل الدولة

من حيث الدلالة اللغوية تشير لفظة «الأمة» إلى وجود مجموعة من العناصر التي يتوحد حولها الأفراد ضمن جماعة ما كالدين أو الزمن أو المكان أو اللغة أو الجنس[٢] حيث يشعر أفرادها بالتجانس والانسجام ووحدة الانتماء. هذه الحالة من التجانس والشعور بوحدة الانتماء هي التي تعطي الجماعة معنى لوجودها وتميزها عن غيرها. وضمن هذا المفهوم تسعى هذه الورقة إلى بيان الأسس والمقومات التي تتحدد من خلالها الأمة الجامعة في منظورها الإسلامي، كما يرد التعبير عنها في النصوص الأصلية، وخاصة القرآن الكريم، التي تجعل منها أمة ذات هوية متميزة من جهة، وناظمة لاجتماعها السياسي من جهة ثانية.

وبالعودة إلى استقراء النصوص الشرعية التي ترد في هذا السياق، فضلًا عن الأدبيات التراثية والمعاصرة، يتبين أن تحققها ككيان يتمتع بوجود معنوي ومادي يتوقف على توفر مقومين اثنين: الأول عقدي مرتبط بالعقيدة الجامعة، والثاني سياسي مرتبط بالدولة الجامعة، وعلى أساس هذين المقومين تتحدد هوية الأفراد المنتسبين إلى الأمة الواحدة، فالمقوم الأول يحدد هويتهم الدينية، في حين يحدد المقوم الثاني هويتهم القانونية، وفي حال اختلفت هويتهم الدينية يتوحدون جميعًا في هويتهم القانونية كما سيأتي بيانه.

١. المقوم الديني لمفهوم الأمة وبناء الجماعة العقدية

تمثل العقيدة الإسلامية رابطة إيمانية يتوحد حولها المؤمنون كافة، وتمنحهم شعورًا بوحدة الانتماء والهوية. لقد مثلت العقيدة المشتركة الرابطة الجامعة للأمة الناشئة التي بدت منذ لحظات تشكلها الأولى في المرحلة

(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ١٤١٢، هـ ص٨٦.

المكية عابرة للغات والأعراق والأجناس والألوان، وأيضًا للزمان والمكان. هذه الرابطة توضحها العديد من النصوص الواردة في القرآن والسنة، وهي من القضايا المتداولة بكثرة في الأدبيات الإسلامية التراثية والمعاصرة مما يقتضي التركيز على استكشاف الآليات التي تم من خلالها بناء الجماعة الإسلامية ليس فقط من خلال مفاهيمها النظرية، بل ضمن سياقاتها التاريخية وهو الأهم.

ومن الناحية التاريخية فإن مفهوم الأمة بحسبانه كيانًا اجتماعيًّا مترابطًا عضويًّا على قاعدة دينية، كان قد ظهر إلى الوجود في شبه الجزيرة العربية ضمن سياق ديني واجتماعي التحم فيه المطلق الإلهي بالسعي البشري، وتحمل فيها الجيل الأول آلام هذا المخاض، حيث كان على موعد مع التاريخ منذ اللحظة التي تلقى فيها نبيها الأمر بالجهر بالدعوة امتثالًا لقوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» الحجر ٩٤. وعلى مدى ثلاث عشرة سنة من إعادة البناء إبان الفترة المكية كان القدر الإلهي يتدخل دومًا في صياغة نمط جديد من الاجتماع البشري، قوامه العقيدة الجامعة التي صارت تشكل الأساس الوحيد المعترف به للاندماج العضوي بين أعضاء الجماعة الناشئة خلال تلك المرحلة، متجاوزة بذلك أنماط الروابط التقليدية كافة القبلية منها والقرابية على السواء. والجدير بالملاحظة أن هذا الأمر الإلهي بالظهور علنًا اقترن فيه الصدع بالدعوة بمفارقة المشركين مما يعطي دلالة قوية على أن ثمة كيانًا جديدًا قد بدأ في التشكل على أسس غير معهودة تمنح أتباعه إحساسًا بالتمايز والمفاصلة الشعورية الكاملة عن مجتمعه التقليدي الذي يختزل وصفه بـ«الجاهلية» دلالات لا حد لها من أشكال الهيمنة والتجاوز وإعادة البناء.

١-١- العقيدة الجامعة أساسًا لوحدة الانتماء

بخصوص المقوم الأول، تمثل العقيدة الإسلامية رابطة إيمانية يتوحد حولها المؤمنون كافة، وتمنحهم شعورًا بوحدة الانتماء والهوية. وهذه الرابطة جرى التعبير عنها في النصوص الإسلامية بمفهوم «الموالاة»، وهي تعني «المناصرة» للدلالة على وحدة الانتماء على أساس الهوية الدينية حيث يَعتبر المؤمنون أنفسَهم أولياءَ بعض، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ **التوبة: ٧١**. واستنادًا إلى هذه الآية المرجعية يُعتبر مفهوم «الموالاة» أي «المناصرة» مفهومًا مركزيًّا في الدلالة على وحدة الانتماء على أساس الهوية الدينية باعتباره رابطة دينية، وهو ما يمكن تتبعه عبر كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ففي القرآن الكريم نقرأ على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ

ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٧١﴾ **التوبة: ٧١**. فهذه الآية تحدد جملة من الصفات المشتركة التي تميز المؤمنين كجماعة متآلفة جعلت «بعضهم أنصار بعض وأعوانهم» كما ورد في تفسير ابن جرير الطبري[٣]. وهذه الصفات تجسد مجموع القيم المرجعية التي يصدرون عنها تدينًا، والتي جعلت منهم جماعة متماسكة داخليًّا، ونشيطة اجتماعيًّا، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر حفاظًا على استمراريتهم كهوية متميزة ومقاومة للقيم الدخيلة، ويقيمون الصلاة تعظيمًا للخالق الذي تتوحد حوله مشاعرهم، ويؤتون الزكاة تعبيرًا عن تضامنهم اجتماعيًّا، ويطيعون الله ورسوله وفقًا لمنظومة متكاملة من الأوامر والنواهي الشرعية الناظمة لاجتماعهم، والموجهة لكيانهم.

وقد وظف الخطاب القرآني هذه الصفات كخصائص نفسية ودينية واجتماعية ليس فقط لتأكيد وحدة هوية جماعة المؤمنين، بل أيضًا لتمييزها عن الهويات النقيضة للجماعات الدينية المحايثة لها، التي تزاحمها في هويتها الدينية وتنافسها شرعية الوجود. وأولى هذه الجماعات وأكثرها التباسًا أولئك الذين سماهم القرآن المرجفين، وهم جماعة المنافقين الذين تلبسوا ظاهريًّا بصفات جماعة المؤمنين دونما أي التزام بحقيقة المضامين القيمية التي يدينون بها، وهو ما اقتضى هذا البيان الذي حدد هويتهم بنقيض الصفات المحددة لهوية المؤمنين: ﴿ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ بَعۡضُهُم مِّنۢ بَعۡضٖۘ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمُنكَرِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَقۡبِضُونَ أَيۡدِيَهُمۡۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٦٧﴾﴾. **التوبة: ٦٧**. أما ثاني تلك الجماعات فهي جماعة الكتابيين الذين كانوا ينازعون جماعة المؤمنين في شرعية أحقيتهم الدينية، ويشككونهم في صحة عقيدتهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾. **المائدة: ٥٧.** أما ثالث تلك الجماعات فهم مشركو كفار قريش الذين كانت تربطهم بهم وشائج القرابة والدم والموطن: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾. **آل عمران: ٢٨.** وبهذا التشخيص القرآني الدقيق للجماعات الدينية المتساكنة آنذاك على أرض الجزيرة العربية ترتسم في أذهاننا طبيعة الحدود الفاصلة بينها كذوات فاعلة ومتباينة وجوديًّا ووظيفيًّا.

٢-١- القيم الأخلاقية أساسًا لوحدة الهوية

إن هذه الرابطة الإيمانية القائمة على العقيدة الجامعة كان يعززها تشريع أخلاقي شديد الكثافة ظل يدفع دومًا في اتجاه تحقيق الوحدة النفسية والشعورية بين أفراد الجماعة، وينمي شعورهم بوحدة الانتماء،

(٣) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠، ج١٤، ص ٣٤٧.

ووحدة الهدف والقصد. لقد كان التشريع الأخلاقي في مكة يرسم القواعد الحاكمة للجماعة الناشئة بما يؤهلها أخلاقيًّا وحضاريًّا لحمل مشروع الرسالة الإلهية التي انتدبت لتبشر بها العالمين. وإلى جانب المؤثرات الدينية والأخلاقية العميقة التي كانت ترد في شكل جرعات تربوية في أفق البناء الأخلاقي للأمة، كانت المحن والتعذيب اللذان تتعرض لهما الجماعة الناشئة تمثل اختبارًا قاسيًا عَمَّق لدى جماعة المؤمنين تلاحمهم وصلابة صفهم، كأنما هم بنيان مرصوص يشد بعضه بعضًا كما ورد وصفهم في الحديث[٤]. وبالنظر إلى أجواء المحنة المتتالية التي رافقتهم حتى بعد هجرتهم وانفكاكهم من قبضة قريش، كانوا يجدون في شخصية نبيهم الملهمة التي التفوا حولها وشكلت نواتهم الصلبة قدوة تلهمهم قوة التحمل ومعاني التضحية والفداء، وهي الحالة الشعورية التي وثقها النص القرآني في كثير من المناسبات كما تدل عليه هذه الآية النموذجية: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ **الأحزاب: ٢١.**

وفي هذا السياق النفسي والاجتماعي المشحون بالتوتر والاضطهاد الممنهج ضد الجماعة الفتية، كانت الآيات القرآنية تتنزل تترًا لصقل شخصية الجماعة الناشئة لتشق مسارها ضمن مجتمع كانت له تقاليده المستحكمة التي فرضت حضورها في واقع الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية. هكذا كانت التعاليم الأخلاقية الجديدة تبدو كأنها تحدٍّ لتلك البيئة المتوارثة التي ستخرجُ من رحمها تقاليدُ تؤسس لثورة حقيقية في مجال العلاقات الاجتماعية ونمط العيش، وقواعد التساكن والتعايش. كانت هذه التعاليم تدعو الجماعة الفتية إلى الانخراط في العمل الصالح بأوسع معانيه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ **النحل: ٩٧**. كما كانت تثبت في وجدانها قيم التراحم والتعايش والتآزر والتناصر، وتنمي فيها قيم العفة والتسامح والعفو والغفران، وتعزز لدى أفرادها ثقافة الولاء والتشاور والنصرة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾. **سورة الشورى**.

وفي مقابل هذه القيم الأخلاقية البانية

(٤) قال رسول الله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى». مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، الحديث رقم: ٢٥٨٦، ج٤، ص١٩٩٩.

لكيان الجماعة «النموذج» الذي أريد له أن يجسد قيم الرسالة الجديدة في واقع تدافعات الحياة اليومية، كانت التشريعات الأخلاقية تستأصل من ذاكرة الجماعة الفتية ووجدانها رواسب الماضي وما ترسخ في وجدانها من عاداته المقيتة: ﴿۞قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾. **سورة الأنعام**.

وهذه القيم الجديدة لم تكن متروكة لضمير الأشخاص واستعداداتهم الفطرية فحسب، بل رُبِطت بسلطة أدبية تحمل بعدًا أخلاقيًّا إلزاميًّا بحسبانه أمرًا إلهيًّا موجهًا إلى النبي المرسل ليأخذ على أتباعه عهدًا يبايعون فيه على الوفاء والامتثال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾**سورة الممتحنة: ١٢**.

وقد كانت هذه البيعة تؤخذ على النساء والرجال معًا، وهي تحيل إلى الآداب العامة التي كان يطلب من الجماعة المؤمنة أن تتوافق عليها مما ضمن لها قدرًا كبيرًا من التجانس الفكري والسلوكي معًا، وفقًا لما نصت عليه بنود البيعة.

إن هذا العرض الموجز للمقوم الديني الذي أُسِّسَت على قاعدته ماهية الجماعة، يحيل إلى جملة من الدلالات والمعاني والخصائص الناظمة لمفهوم الأمة منها:

أ. أن العقيدة الدينية بكل ما يتفرع عنها من ممارسات تعبدية وقواعد أخلاقية، وتشريعات ناظمة تشكل المقوم الأساس المحدد لمفهوم الأمة في منظورها الإسلامي. ويدل على أهمية هذا المقوم أن لفظ «الأمة» من الألفاظ المشتركة، فهو يطلق على الجماعة والملة معًا كما في هاتين الآيتين: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ الأنبياء: ٩٢، ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ **المؤمنون: ٥٢**. وهذا التماهي اللفظي يحيل إلى وجود نوع من التلازم بين «العقيدة الجامعة»، و«الأمة الواحدة».

ب. أن الأمة التي تُأسَّس على الدين الحق تأخذ حكمه بالضرورة، ومِن ثَمَّ وصَفَ القرآن الكريم الأمة الإسلامية النموذجية بصفتين أخلاقيتين متلازمتين هما «الخيرية»:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠، و«الشهادة»: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ **البقرة: ١٤٣**. فهي أمة خَيِّرةٌ، وبموجب خيريتها استحقت ترشيحها لوظيفة الشهادة على بقية الأمم، وتَحمِيلها المسؤولية الأخلاقية عن أي انحراف تتعرض له البشرية في الأرض مستقبلًا حتى قيام الساعة، وهو ما يعني أن التفريط في خيريتها سيظهر أثره لا محالة في فقدان التوازن الأخلاقي على مستوى الإنسانية ككل.

٢. المقوم السياسي لمفهوم الأمة وبناء الجماعة السياسية

مع أهمية المقوم الديني في تحديد هوية الأمة، فإن هذا المفهوم لا تقتصر دلالته على هذا البعد الديني حصرًا، فهو مفهوم مركب وذو بعد سياسي أيضًا حيث تتوحد الأمة على قاعدة وعي أفرادها بانتمائهم إلى كيان سياسي يحدد هويتهم القانونية، باعتبارهم رعايا ينتمون إلى دولة واحدة بغض النظر عن تعدد هوياتهم الفرعية المرتبطة بالأديان والقوميات. والجدير بالذكر أن هذه الهوية السياسية لم تتشكل فقط من خلال التعليمات المنزلة التي كانت تواكب تطورات الجماعة الناشئة وتعمل على ترشيد وجهتها المستقبلية، بل صِيغَتْ أيضًا على وقع التناقضات السياسية التي كانت تحكم علاقة تلك الجماعة بجوارها السياسي المعادي، وهو ما كان يدفعها إلى تغيير قواعد المواجهة ضمن أفق سياسي كان يتجه دومًا نحو تثبيت وجودها كقوة سياسية منظمة، توج بإعلان أول دولة للمسلمين عقب الهجرة إلى المدينة المنورة. وهذه المسيرة المعقدة كانت تتم عبر سلسلة من الوقائع التي شهدتها أواخر المرحلة المكية، والتي كانت حبلى بدلالات سياسية غير مسبوقة بدت وكأنها متواليات تراكمية في اتجاه بناء الجماعة السياسية المنظمة. ويمكن في هذا السياق رصد محطات أساسية في مسيرة بناء الهوية السياسية للجماعة الناشئة، بدأت مع بيعة العقبة وما تبعها من أحداث الهجرة، تمهيدًا لإعلان ولادتها ككيان سياسي قانوني مع وثيقة المدينة.

٢-١- بيعة العقبة وتكوّن الجماعة السياسية

مثلت بيعة العقبة الثانية مرحلة انتقالية أتاحت للجماعة الناشئة إمكانية الانتقال من مفهوم الجماعة العقدية إلى مفهوم أكثر تعقيدًا حيث تتعزز الرابطة الدينية بالرابطة السياسية استنادًا إلى مفهوم «البيعة» الذي سيُستخدَمُ لأول مرة بمعناه السياسي الذي يُرتِّب على المتبايعين تبعات قانونية ملزمة تتجاوز أبعادَها الأخلاقية المعهودة في البيعات السابقة. وقد جرت أحداث بيعة العقبة الثانية قبل الهجرة بثلاثة أشهر، وهي

البيعة التي عرفت تاريخيًّا ببيعة الحرب حين أذن الله لرسوله بالقتال، وكانت بيعة سياسية بامتياز كما جاء على لسان أحد النقباء، عبادة بن الصامت، حيث قال: «بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا، ومنشطنا ومكرهنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»(٥).

ثمة مفاهيم جديدة صارت تجد طريقها لأول مرة إلى قاموس التداول السياسي قوامها «البيعة على الحرب»، و«السمع والطاعة»، و«عدم منازعة أولي الأمر». وقراءة هذه المفاهيم ضمن سياقها التاريخي حيث كانت الجماعة تتلمس خطواتها الأولية نحو التشكل السياسي يجعلها أقرب إلى كونها «إعلان مبادئ»، حيث أفصحت عن وعيها الكامل بمشروعها السياسي المستقبلي، وطبيعة المهام غير التقليدية المتوقعة منها. واستنادًا إلى هذه المفاهيم لم يعد الانتماء إلى الجماعة مقتصرًا على أساس الالتزام الأخلاقي فحسب، بل إنه أحدث نقلة نوعية في مفهوم الجماعة ذاته تجاوز معناه العقدي السابق، إذ أصبحت ماهية الجماعة تتحدد بموجب الرابطة القانونية التي أنشأتها البيعة بين قيادة حاكمة، وقاعدة مطيعة. وهذا المعنى المستجد سيجري تعميقه مستقبلًا، خاصة في مرحلة المدينة، من خلال تأكيد التلازم بين الجماعة والطاعة، وهو ما يعني بداهة أن تحقق الجماعة مرهون بوجود سلطة مركزية حاكمة تتمحور حولها، وتدين لها بالولاء والطاعة. وجدير بالذكر أن هذا التطور النوعي في مفهوم الجماعة قد أحدث تغييرًا في موازين القوى. فبعد بيعة العقبة الثانية أصبح بمقدور الجماعة اعتماد أسلوب الردع بالقوة، وهي أهم خاصية تميز الجماعة السياسية النظامية. وثمة وقائع تشير إلى أن الجماعة كانت واعية بهذا المتغير الجديد، وذلك عندما عبرت صراحة عن جاهزيتها لمنازلة أعدائها كما ورد في رواية ابن هشام(٦).

٢-٢- الهجرة إلى المدينة وتأمين القاعدة البشرية

جاءت الهجرة كخطوة عملية تضع المبادئ المعلنة في بيعة العقبة موضع التنفيذ، ومِن ثَمَّ يمكن النظر إلى قرار الهجرة كنتيجة مباشرة لواقعة بيعة العقبة التي جعلت الجماعة كيانًا سياسيًّا منظمًا يبحث له عن موطن يؤسس فيه وجوده، ويكون نقطة ارتكازه في حركته المستقبلية، ويوفر الأمن لأفراد الجماعة والوفود المهاجرة، وهي مقومات أساسية في بناء القاعدة البشرية اللازمة لتأسيس دولتها المرتقبة. واستنادًا إلى الشروح التي قدمها المفسرون لآيات الهجرة التي سيرد ذكرها، فقد نزل التكليف بالهجرة «**ليَكثُر سواد المسلمين، ويَظهَر اجتماعُهم، وإعانةٌ بعضهم لبعض،**

(٥) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٥٥، ج١، ص٤٥٤.

(٦) قال العباس بن عبادة للرسول ﷺ: «والله الذي بعثك بالحق: إن شئت لنميلن على أهل منى غدًا بأسيافنا. قال: فقال رسول الله ﷺ: لم نؤمر بذلك، ولكن ارجعوا إلى رحالكم». سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٧.

فتتقوى بألفتهم شوكتهم»[٧]. ولعل هذا ما يفسر استمرار فرض الهجرة إلى تاريخ فتح مكة حيث صدر قرار نبوي يعلن نهاية الهجرة: «لا هجرة بعد فتح مكة»[٨]. ووفقًا لتفسير الخطابي لهذا الحديث: «كانت الهجرة فرضًا في أول الإسلام على مَن أسلم لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فتح الله مكة دخل الناس في دين الله أفواجًا فسقط فرض الهجرة إلى المدينة، وبقي فرض الجهاد والنية على من قام به أو نزل به عدو»[٩]. ومن الواضح إذن أن الهجرة كانت إجراء مرحليًّا هدفه الأساس إيجاد القاعدة البشرية التي تعتبر من مقومات أي تجمع سياسي ناشئ، وهو ما حُقِّقَ بقدر كبير من النجاح، حيث كانت جماعة المسلمين في المدينة تملك من القوة البشرية ما يمكنها من أداء مهامها كجماعة سياسية منظمة مدنيًّا وعسكريًّا، وبذلك وفرت الهجرة الشرط البشري الذي يعتبر من أساسيات تكوّن الدولة.

ضمن هذا السياق التأسيسي جاءت الهجرة حبلى بالدلالات السياسية التي أرست قواعد جديدة لإعادة بناء الجماعة على أسس غير معهودة تتجاوز مرة أخرى مجرد الانتماء الديني الذي كان المعيار الوحيد للولاء والنصرة قبل الهجرة. فاستنادًا إلى الآيات القرآنية التي تدخلت بقوة في توجيه المسار المستقبلي للجماعة، يمكن أن نلحظ تغييرات جوهرية في أساس تشكل الجماعة في هذه المرحلة الزمنية، أي بعد نهاية المرحلة المكية بما أضافته من محددات جديدة ذات طبيعة سياسية، وهو ما ستعلن تفاصيله بقوة ووضوح الآيات التالية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٧٢ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ٧٣ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٧٤ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٧٥﴾. **سورة الأنفال**.

ومن الواضح أن هذه الآيات جاءت لتؤسس لقواعد جديدة في بناء الجماعة الإسلامية؛ إذ تضمنت العديد من الأحكام المستجدة فيما يتعلق بالهجرة والجهاد وعلاقة الجماعة بجوارها السياسي. والذي يعنينا من هذه الأحكام ما يتعلق منها بالمعايير الجديدة المحددة لقواعد الانتماء والولاء بين أفراد الجماعة باعتبارها فروضًا دينية ملزمة.

(٧) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، ج٥، ص٣٣٣.

(٨) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ هـ، الحديث رقم: ٣٠٧٨، ج٤، ص٧٥.

(٩) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩ هـ، ج٦، ص٣٨.

واستنادًا إلى التفاصيل الواردة في الآية، يمكن استخلاص البنود التالية:

أ. الموالاة على قاعدة الهجرة

في هذه المرحلة التاريخية من عمر الجماعة لم يعد مبدأ الموالاة الناظم للجماعة منحصرًا في الرابطة الإيمانية فحسب، بل أصبح الانتماء إلى الجماعة مرهونًا بوجود ركيزتين أساسيتين: الإيمان والهجرة معًا، وذلك بموجب الآية القرآنية: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا». وشرط الهجرة هنا أمر طارئ يعكس مرحلة مهمة من مراحل التطور في حياة الجماعة، في أفق استكمال مشروعها السياسي. وقد فهم الفقهاء أن الهجرة في هذه المرحلة كانت تكليفًا واجبًا، كما ورد في كتب التفسير[١٠].

ب. البعد السياسي لوظيفة الجماعة

أخذًا بعين الاعتبار لهذه المستجدات ثمة التزامات جديدة تتجاوز الأبعاد التعبدية والأخلاقية التي هيمنت على الأداء الوظيفي للجماعة قبل الهجرة، لقد أفرزت الهجرة نمطًا من الاجتماع السياسي المنظم الذي فرض على الجماعة التزامات ذات طبيعة سياسية صرفة. فإلى جانب شرط الإيمان، وهو من الواجبات الفردية، تتحدث آيات الهجرة عن شروط مرتبطة بالتزامات جماعية لصيقة بالجماعة في إطار تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد الجماعة ومكوناتها من قبيل: الجهاد، والإنفاق، وإيواء الوفود المهاجرة، والنصرة ضد الأعداء. وهذه الوظائف -بحكم طبيعتها الجماعية- يتطلب تنفيذها وجود قيادة مركزية تحظى أوامرها بالطاعة والامتثال، خاصة منها ما يتعلق بالنشاط العسكري الذي هيمن على هذه المرحلة التأسيسية من عمر تَكَوُّن الجماعة، وهو الشرط الذي كان قد فرض من قَبل في بيعة العقبة الثانية تحت عنوان «بيعة الحرب»، كشرط لإظهار الولاء قبل أن يوضع موضع التنفيذ، إذ لم يبدأ العمل به إلا بعد نزول الإذن بالقتال.

ج. أداء الفروض الجماعية أساسًا للانتماء

إن حق الموالاة أي استحقاق الانتماء إلى الأمة أصبح -وفقًا للشروط المستجدة- مرهونًا بأداء الأعضاء للفروض الجماعية المقررة عليهم، وهم في ذلك سواء، ودونما أي اعتبار لأصولهم العرقية، ومواطنهم الجغرافية، وزمان وجودهم. وبموجب التعليمات القرآنية الجديدة ثمة وظائف جماعية أصبح الوفاء بها والالتزام بأدائها عربونًا على صدق الانتماء، وهي من متطلبات قيام الجماعة واستمراريتها في أداء وظيفتها العامة، كل من موقعه دونما أدنى اعتبار للهويات الفرعية التي ينتمي إليها أفراد الجماعة ومكوناتها. وغداة نزول الآيات السابقة كان كل من المهاجرين والأنصار يشكلان أكبر تجمعين في التركيبة السكانية لأهل المدينة بعد الهجرة، والفريقان معًا كان

(١٠) ينظر على سبيل المثال: محمد فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠ هـ، ج١٠، ص١٧٠.

عليهما أن يتجردا من إرثهما القبلي المثقل برواسب العصبية ليندمجا معًا ضمن كتلة سياسية موحدة الولاء. لقد أصبحت العلاقة بين الطرفين تتحدد وفقًا للتكامل الوظيفي، كل بحسب مؤهلاته الظرفية، وإمكاناته المادية، فالمهاجرون نالوا هذا الاستحقاق بموجب الهجرة والجهاد بالمال والنفس، مقابل واجب الإيواء والنصرة عند الأنصار كما توضحه الآية: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا». وهذا المبدأ ذاته سيحكم الأجيال اللاحقة: «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ». إن هذا الولاء المشفوع بأداء الفروض الجماعية فرضته آيات الهجرة باعتباره صمام أمان للجماعة، وضامنًا لتماسكها الداخلي، ومقومًا من مقومات استمرارية وجودها المادي، وشرطًا للتغلب على عدوها الخارجي: «إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ»، والمعنى كما ورد في تفسير الطبري: «إلا تفعلوا ما أمرتكم به من التعاون والنصرة على الدين، تكن فتنة في الأرض»[11].

إن تمثل الجماعة لهذه المتغيرات الجديدة والتزامها بالتصرف على أساس التعليمات المستجدة جعل منها على أرض الواقع جماعة سياسية منظمة، حيث أصبحت منذ استقرارها في المدينة تمتلك كل مقومات الوجود المادي، ولم يكن ينقصها غير الصياغة القانونية التي تعطي هذا الوجود شكله الرسمي، وهي الحلقة الأخيرة التي سيتم استكمالها مع إعلان وثيقة المدينة كما سيأتي بيانه.

المبحث الثاني
الدولة مجالًا لتجسيد وحدة الأمة

تشير المعطيات السابقة إلى أن كلًّا من بيعة العقبة ووقائع الهجرة ساهمتا معًا في تهيئة الشروط الأولية واللازمة للإعلان الرسمي عن ميلاد أول دولة في تاريخ الجماعة الإسلامية، وهو ما تم عمليًّا من خلال ما عُرِفَ تاريخيًّا بوثيقة المدينة، التي كانت بمثابة الإطار القانوني الذي أخرج الدولة الوليدة إلى حيز الوجود. ومع هذا الإعلان تكون الجماعة المسلمة قد استكملت مقومات وجودها كدولة، بدءًا من القاعدة البشرية التي وفرتها الهجرة إلى الفضاء الجغرافي الذي شكلت «دار الهجرة» نواته الأولى، وانتهاء بالنظام السياسي الحاكم الذي اكتسب اعترافه بقوة البيعة. وقد كانت دولة المدينة بمثابة القاعدة السياسية التي سينطلق منها مشروع الدولة الإسلامية بحدودها التاريخية المفتوحة، التي كانت تتسع قاعدتها تناسبيًّا مع اتساع قاعدة الدعوة الإسلامية، وهو ما ترتب عنه تكوّن دولة موحدة تنتهي حدودها حيث ينتهي وجود الجماعة الإسلامية ذاتها.

(١١) جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق، ج١٤، ص٨٧.

أ. وثيقة المدينة والإعلان عن الإطار القانوني للدولة

يمكن حصر جملة من الإجراءات السياسية التي وُضِعَتْ موضع التنفيذ بقوة القانون، وضمن إطار تعاقدي، وهي غير مسبوقة في تاريخ الجماعة، وشكلت دعائم قوية في بناء الدولة الوليدة. وهذه الإجراءات كما تفصح عنها وثيقة المدينة شملت تحديد المرجعية التشريعية الحاكمة للدولة، وإقرار مبدأ التعاقد السياسي كأساس للشرعية، والتحديد الرسمي للجماعات المتعايشة مجتمعيًّا، وإقرار الرابطة السياسية أساسًا لتوحد الجماعات المتمايزة دينيًّا، وفرض سيادة الشريعة، وإقرار مبدأ المساواة أساسًا لتنظيم الحقوق والواجبات، وإلزامية الدفاع المشترك أساسًا لحماية أمن الدولة ضد التهديدات الخارجية، وهي بمجملها تمثل العناوين الكبرى لمظاهر تحقق الدولة. هذه الإجراءات سترد الإشارة إلى بنودها تباعًا، وكلها مقتبسة من نصوص الوثيقة التي أكتفي بالإحالة إليها هنا بما يغني عن إعادة توثيق بنودها التفصيلية التي سترد لاحقًا[١٢].

١. اعتبار الشريعة مرجعية دستورية عليا للدولة

نصت الوثيقة صراحة على اعتبار الشريعة باعتبارها القانون الأسمى الذي يرجع إليه في التحاكم وحل النزاعات بين مكونات المجتمع بكل أطيافه في المجال العام، إلى جانب احترام خصوصية التشريعات الدينية في المجال الخاص كما سيأتي. وهذا الإجراء أشبه ما يكون بما تقوم به الحكومات من إعلان الدستور الذي يحدد سلطتها ونظمها ومصدر شرعيتها. لذلك، كان الإعلان عن اعتبار الشريعة مرجعًا أعلى إجراءً دستوريًّا يعطي الدولة الوليدة هويتها الإسلامية التي تجعل منها دولة ذات نظام سياسي متفرد عن كل الأنظمة السياسية القائمة آنذاك. هذا المبدأ الدستوري تلخصه الوثيقة في هذه العبارة الوجيزة «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد». وهذا المبدأ يقدم ضمانة دستورية على احترام حقوق الأطراف المتعايشة مجتمعيًّا كافة باعتباره يوفر آلية دستورية لفض النزاعات ضمن مقتضيات القانون، ودونما أي تمييز أو تعسف.

٢. تحديد الجماعات المتعايشة

قدمت الوثيقة كشفًا رسميًّا موثقًا ومدعمًا بالإحصاء الدقيق للجماعات المتعايشة في المجتمع المدني وما يتفرع عنها من أتباع وموالٍ، وذلك بغرض إدماجها معًا ضمن مشروع سياسي وحدوي يقوم على أساس مبدأ التعاقد، والخضوع لسيادة القانون، والتعايش السلمي، وإقرار الحقوق والواجبات وما يتفرع عنه من ضمان الحقوق المرتبطة بالخصوصية الدينية. ضمن هذا الإطار نصت الوثيقة على الفئات الاجتماعية الكبرى المتمايزة دينيًّا، التي تشكل بمجموعها البنية السكانية للمجتمع الجديد ممثلة في طائفتين رئيستين: الإسلامية

(١٢) ينظر بنود الوثيقة في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط٦، ١٩٨٧، ص٥٧ وما بعدها.

واليهودية. والملاحظ أن لفظ «الأمة» الذي ورد ذكره في وثيقة المدينة جاء في سياق التمييز بين هويات الجماعات الدينية المتعايشة على أرض المدينة، حيث شكل الاختلاف في الدين أساسًا للتمييز، إذ اعتُبر أتباع كل دين أمة من دون الناس، بغض النظر عن الانتماءات القبلية لأفرادها. وعلى أساس هذا التمييز سجلت الوثيقة إحصاءً دقيقًا لمختلف القبائل العربية التي ينحدر منها المهاجرون والأنصار ومَن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم باعتبار «**أنهم أمة واحدة من دون الناس**»، وهو ما ينطبق أيضًا على اليهود الذين اعتبرتهم الوثيقة «**أمة مع المؤمنين**»، على اختلاف قبائلهم، ومن يلحق بهم من مواليهم.

وهذا التصنيف يعتبر في حقيقته كشفًا للواقع من جهة، وإثباتًا للمكونات الاجتماعية التي تتمتع بحق العيش في كنف الدولة الناشئة، وهو الحق الذي استثنيت منه جماعة المشركين العرب الذين لم تبدِ الوثيقة أي اعتراف بوجودهم، وذلك معاملة لهم بالمثل باعتبارهم معسكرًا معاديًا اضطهد المؤمنين وحرمهم حق العيش في وطنهم الأم. واستنادًا إلى هذا التشخيص الدقيق والرسمي للمكونات الاجتماعية المتمايزة دينيًا، أقرت الوثيقة مبدأ الخصوصية الدينية لكل من الطرفين: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم»، كما أقرت باستحقاقات هذا الاعتراف وما يقتضيه من ضمان للحقوق الدينية ما لم يبادر أحدهما إلى الإخلال بتعهداته: «إلا من ظَلم وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته».

٣. توحد الهويات الفرعية على قاعدة الرابطة السياسية

تطلب حل مشكلة التعددية الدينية توحد الجماعات المتمايزة دينيًا على قاعدة الانتماء السياسي، وهو ما يجعل منها أمة ذات هوية سياسية موحدة باعتبار أفرادها جميعًا رعايا الدولة الإسلامية بغض النظر عن هوياتهم الفرعية الدينية أو غيرها من الهويات الفرعية الأخرى. واستنادًا إلى البنود المشار إليها أعلاه، فقد بايع كلٌّ من المسلمين واليهود النبيَ ﷺ باعتباره حاكمًا أعلى، وكانت البيعة إجراءً تعاقديًّا عبرت من خلالها الجماعات المبايعة عن التزامها بالطاعة ضمن الشروط التي تراعي خصوصياتها الدينية المذكورة. وعلى أساس هذا التمييز كانت بيعة المسلمين بيعة دينية وسياسية معًا. وهذه البيعة في واقع الأمر كانت تأكيدًا لبيعة العقبة الثانية التي كانت في حينها كما سبق الإشارة أقرب إلى «إعلان مبادئ»؛ إذ لم يكن قد أُذن لهم يومها بالقتال، ومِن ثَمَّ يمكن القول بأن بيعة العقبة التي كانت قد دخلت حيز التنفيذ مع نزول آية القتال قد استكملت شكلها القانوني مع إعلان وثيقة المدينة. أما بالنسبة لبيعة اليهود، فقد كانت في حقيقتها بيعة سياسية وليست دينية، وهي تمثل القدر المشترك بينهم وبين المسلمين، وخاصة ما يتعلق بوظيفة الأمن والدفاع وغيرها من الواجبات الجماعية المشتركة.

٤. فرض سيادة الشريعة

يلاحظ الدارس لبنود الوثيقة أن تحقيق الأمن الداخلي للدولة الفتية كان يشكل هاجسًا فرض نفسه بقوة، ولعل ذلك يعود إلى سببين رئيسين: الأول تمليه ضرورات الداخل خاصة منها ما يتعلق بتنظيم الشؤون الداخلية للفئات المتساكنة تجنبًا للاصطدام وتحاشيًا للانشغال بالقضايا الداخلية، والثاني تفرضه تحديات الخارج حيث إن بناء جبهة داخلية موحدة المواقف بقوة القانون كان بمثابة الشرط اللازم للتفرغ لمواجهة الخطر الخارجي، والمتمثل آنذاك في معسكر الشرك الذي تمثله قريش بكل ثقلها القبلي ووزنها السياسي والاجتماعي داخل الجزيرة العربية.

نصت الوثيقة على إلزامية خضوع الفئات المتعايشة كافة لسيادة الشريعة سواء فيما يتعلق بالقضايا الجنائية، أو بحالات الاعتداء على الحقوق الأساسية للأفراد. والملاحظ أن بعض الإجراءات التي تم إقرارها كانت متداولة ومعمولًا بها قبل الإسلام، وإن لم يجرِ الالتزام بها دائمًا وفي كل الحالات، وذلك بسبب غياب سلطة مركزية تحتكر حق الإكراه القانوني وسريانه على كل الأفراد. هكذا ستُستصحَبُ الأعراف التي كانت متداولة في تنظيم القضايا الجنائية في المجتمع الجاهلي، وإعطائها صفة إلزامية بربطها بجهاز تنفيذي تشرف عليه الدولة، بالإضافة إلى فرض لوائح قانونية جديدة في تنظيم العلاقات الاجتماعية. ففيما يتعلق بالتشريعات الجنائية أقرت الوثيقة ما كانت عليه الأعراف القبلية من دفع الديات وإقرار شريعة القصاص، كما فرضت نوعًا من المسؤولية الجماعية فيما يتعلق بفداء الأسرى. هذه الإجراءات القانونية أصبحت أمرًا ملزمًا للمكونات القبلية كافة المنضوية تحت لواء الدولة الفتية بدءًا من المهاجرين من قريش، وانتهاء بسائر القبائل المقيمة بالمدينة وما جاورها، والتي تم التنصيص عليها صراحة كلٌّ واحدة باسمها بما يحقق العدل بينهم. فهؤلاء جميعهم -كما تقول الوثيقة- "على ربعتهم (أي على ما كانوا عليه سابقًا) يتعاقلون بينهم (يعطون ديات قتلاهم)، وهم يفدون عانيهم (أسيرهم) بالمعروف والقسط بين المؤمنين". هذا الإجراء القانوني المنظّم لحالات الاعتداء على النفس له دلالة واضحة على خضوع الأفراد لسلطة القانون ووضع حد لحالات الثأر وما كان ينتج عنها من فوضى الدماء وحالات الانتقام، وما يترتب عليها من توترات كانت تهدد باستمرار أمنَ المجتمع واستقراره.

من جهة ثانية، أقرت الوثيقة نظامًا يلزم الجماعة بالتكافل بما يحقق قدرًا من التكافؤ بين أفراد المجتمع، ويرفع المعاناة عن أصحاب الخصاص والمعوزين خاصة في الحالات التي يتعرض لها الأفراد لضغوط مالية تعجز إمكاناتهم المادية عن سداد تكاليفها. ولمعالجة هذه الحالة أوقعت الوثيقة مسؤولية السداد على الجماعة بالمعروف، بحيث تكون التكاليف المدفوعة وفقًا للمقادير

المتعارف عليها والمعمول بها، فنصت على "أن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم (الذي أثقلته الديون) أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل".

وفيما يتعلق بالسلم الاجتماعي، أقرت الوثيقة تحريم أي شكل من أشكال الاعتداء، وحملت الجماعة مسؤولية التصدي لكل مظاهر العدوان والفساد، وأوجبت الضرب على أيدي البغاة، ومنع مؤازرة كل محدث أو جانٍّ، وتجريدهم من أي حماية حتى وإن كانوا أقرب الأقربين. في هذا السياق أقرت الوثيقة جملة من البنود التي صِيغَتْ بلغة زجرية تنص صراحة على "أن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم (ما يُعطَى من المال على وجه الظلم) أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليهم جميعًا ولو كان ولد أحدهم".

٥. إقرار مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات

شغل مبدأ المساواة حيزًا مهمًا ضمن بنود الوثيقة، وهي مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لدين يعتقد أن عقيدة التوحيد التي تعتبر ركيزته الأساسية إنما كان مقصدها الأساس تحرير الناس من العبودية لغير الله، وهو المقام الذي يشعر فيه كل معتنقيه بالمساواة المطلقة أمام خالقهم حيث تسقط كل اعتبارات النسب والحسب والمال في المفاضلة بين الناس، وهو الشرط اللازم لتحقق المساواة.

هذا المبدأ الذي جرى ترسيخه على مستوى الاعتقاد، كان لا بد من ترسيخه في واقع الناس وحياتهم بقوة القانون، حيث أقرت الوثيقة مبدأ المساواة بين الأطراف كلها الملتزمة بالوثيقة في السلم كما في الحرب.

في السلم أقرت الوثيقة مسؤولية الدولة على ضمان الأمن والحماية لكل منتسبيها على التساوي دون تمييز على أساس الدين، وأفردت اليهود صراحة بالذكر؛ تأكيدًا لحقهم في العيش بأمان في كنف المسلمين، فنصت على "أنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم". وتأكيدًا لضمان سلامة المجتمع وأمنه اهتمت الوثيقة بتنظيم حق الجوار، أي حق الأفراد في منح من يرغبون من حلفائهم حقَّ الإقامة. ومسألة الجوار هذه كان لها شأن في مجتمع مزقته الحروب الأهلية، واتخذ من مبدأ الجوار ملاذًا لضمان أمن الناس وصون حياتهم. وبالنظر إلى حالة عدم الاستقرار السياسي التي شهدته فترة إعلان الوثيقة، وتوزع الولاءات القبلية، وانقسام القبائل العربية بين مناصر ومعادٍ للدعوة الجديدة، كان لا بد من تشريع يؤطر هذا الإجراء الحيوي بما يحفظ النظام ويحقق الأمن المجتمعي. والذي يظهر من استعراض بنود الوثيقة أن حق الجوار اقتصر على المسلمين دون اليهود، وهو ما يشكل استثناء في كل ما أقرته الوثيقة من حقوق. وهذا الاستثناء كان جزءًا من التدابير الأمنية الوقائية التي اتخذها النبي صلى الله عليه لضمان أمن المدينة

وسلامتها، وسد كل الثغرات التي يمكن لمعسكر قريش استغلالها. على أن هذه الإجراءات الاحترازية كان لها ما يبررها بالنظر إلى السوابق التاريخية لليهود، ليس فقط في تأليبهم الأوس على الخزرج، ولكن أيضًا -وهو الأهم- في علاقة الولاء التي كان يظهرها اليهود لمعسكر قريش، ومؤازرتهم ضد الدعوة الفتية، وهي قصة متداولة في كتب السيرة. وجدير بالذكر أن هذه المخاوف أكدتها قابلات الأيام إذ لم يتورع اليهود من نقض عهودهم التي قطعوها بموجب وثيقة المدينة عندما كشفوا ظهر المسلمين للعدو في هجومهم على المدينة في غزوة الأحزاب. هذه الاعتبارات الأمنية تفسر صمت الوثيقة عن إشراك اليهود في حق اتخاذ الحلفاء الذي كُرِّست له ثلاثة بنود تنظيمية. الأول ينص على اعتبار هذا الإجراء حقًّا مشاعًا بين جماعة المؤمنين لتساويهم أمام الله دون تمييز "وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس". وبموجب هذا الإعلان تم إلغاء الامتياز الطبقي الذي أقرته الأعراف التي كان معمولًا بها في الجاهلية مما جعل ذمم الناس متكافئة حتى إذا أجار عليهم أدناهم لزم ذلك مجموعهم. هذا عن حق إنشاء الجوار، أما عن حق الانتفاع بالجوار، فقد نص البند الثاني على "أن الجار كالنفس غير مضار ولا أثيم"، أي أن الحليف الذي استفاد من حق الجوار ثبتت له حرمة الجوار وما تقتضيه من حقوق وفرائض على وجه التساوي مع حقوق المجير وفرائضه. أما البند الثالث فيتعلق بحرمة الجوار، حيث نص على "أنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها"، أي لا يجير الجار مستجيرًا إلا بإذن مجيره.

٦. التعهد بحفظ أمن الدولة وحمايتها ضد التهديدات الخارجية

بعد إقرار النظام الداخلي وتنظيم العلاقة بين الفئات المتساكنة تكون الوثيقة قد استكملت إجراءاتها التنظيمية المتعلقة بإدارة الشؤون الداخلية لتتفرغ لتنظيم العلاقة بالخارج في السلم والحرب، ووضع المراسيم التي من شأنها حماية سيادة الدولة ضد أي تدخل خارجي، أو تصرف من قبل الأفراد من شأنه المساس بأمن الدولة. وفي هذا السياق تنص الوثيقة على أن إجراءات إبرام الصلح مع العدو، وهو أمر من اختصاص الدولة دون الأفراد، باعتبار الدولة كيانًا ساميًا يعلو على الأفراد: "وأن سلم المؤمنين (أي السلام) واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء عدل بينهم"، أي لا يعقد مسلم صلحًا بمفرده باعتبار الصلح حقًّا لجماعة المؤمنين دون أفرادها. وفي السياق نفسه تمنع الأفراد من منح أي شكل من أشكال الحماية لمعسكر قريش ومَن والاهم من القبائل المناصرة لهم، باعتبارهم معسكرًا معاديًا، "وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها"، "وأنه لا يجير مشرك مالًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن". واستكمالًا للإجراءات الأمنية اللازمة لحماية أمن الدولة الناشئة من

أي اختراق من قبل العدو، خاصة أن الدولة الفتية في المدينة كانت في حال حرب مفتوحة، قيدت الوثيقة خروج اليهود من المدينة بإذن خاص من النبي بصفته حاكمًا: "وأنه لا يخرج منهم (اليهود) أحد إلا بإذن محمد". وهو إجراء احترازي كانت تفرضه ضرورات المصلحة العليا للدولة التي تعلو على مصلحة رعاياها.

وتضمنت الوثيقة أيضًا التنصيص على وجوب التناصر ردًّا لأي عدوان محتمل على المدينة: "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب"، كما نصت على المساواة من حيث المشاركة في العمليات القتالية: "وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا"، أي أن المجهود الحربي يكون بالتناوب بين الجماعات التي تخرج للغزو. ونصت كذلك على تحمل نفقات الحرب بالتساوي بين المسلمين واليهود: "وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"، "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين".

وباستكمال هذه الإجراءات السياسية والإدارية المدنية والعسكرية تكون وثيقة المدينة قد دفعت بالمفهوم السياسي للأمة إلى مرحلته النهائية، مُجَسَّدة في دولة الأمة التي صارت تتحمل رسميًّا مسؤولية إدارة مشروعها المجتمعي والحضاري ووضعه موضع التنفيذ بقوة القانون.

ثانيًا. تلازم الجماعة والإمارة وتثبيت مبدأ الطاعة

إلى جانب البناء القانوني والمؤسسي للدولة ثمة حاجة -وبالأهمية نفسه- إلى بناء وعي رعاياها بمتطلبات الدولة واستحقاقاتها، خاصة عندما يتعلق الأمر بمرحلة انتقالية، وضمن بيئة قبلية لم تكن فيها الدولة مألوفة في وعي الأفراد والجماعات. لذلك، كان لا بد من إعادة بناء وعي الأفراد بما يحررهم من ارتباطاتهم القبلية المألوفة، ودمجهم ضمن منطق الدولة الذي يقوم بالأساس على مبدأ الطاعة وإظهار الولاء للسلطة الحاكمة. وبالعودة إلى كثير من النصوص النبوية التي يظهر أنها صدرت متزامنة مع وقائع الهجرة وما كانت تتطلبه من تعبئة المسلمين الجدد ودمجهم داخل كيان الجماعة الناشئة، يظهر مدى الأهمية التي كان يوليها النبي ﷺ للحفاظ على هذا المكسب السياسي المتمثل في بناء الدولة.

ومع أن إظهار الطاعة للنبي ﷺ كان أمرًا متوقعًا، خاصة من قبل المسلمين الذين عرفوا بشدة ولائهم لشخصه ورسالته، فإنه كان يحرص على أن يُخرج العمل بمبدأ الطاعة من حيز التعاطف الوجداني إلى حيز العمل المؤسسي، بحيث يكون إظهار الطاعة للسلطة الحاكمة ذاتها بغض النظر عن الأشخاص القائمين عليها. ولعل هذا المعنى هو المقصود من حديث «مَن أطاعني فقد

أطاع الله، ومَن عصاني فقد عصى الله، ومَن أطاع أميري فقد أطاعني ومَن عصى أميري فقد عصاني»[١٣]، حيث ذكر شراح الحديث «أن قريشًا كانوا لا يعرفون الإمارة ولا ينقادون إلى أمير فأُمروا بالطاعة لمن وُلي الأمر»[١٤]. وهذا الموضوع يمكن ردفه بكثير من الأحاديث الواردة في سياق الأمر بالطاعة، وطلبًا للاختصار نكتفي بالإشارة إلى الأحاديث التي جاءت صريحة في تأكيد قدسية الحفاظ على مكسب «الإمارة»، وهي لفظة تعادل في دلالتها ما نعنيه اليوم بالسلطة السياسية الحاكمة. ولعل أول ما يثير الانتباه في الأحاديث الكثيرة الواردة في هذا السياق هو صيغتها التي زاوجت بين لغة الأمر والتحذير، مع التأكيد على مركزية «الإمارة» لضمان استمرارية الجماعة في أدائها الوظيفي. ومن مجموع الدلالات السياسية الواردة في علاقة الإمارة بالطاعة، نذكر ما يلي:

أ. تنُبه الأحاديث الواردة في هذا السياق إلى العلاقة التلازمية القائمة بين استمرارية الجماعة ووجود الإمارة، حيث ورد الأمر بالجماعة مقرونًا بالأمر بالسمع والطاعة. ففي مسند الإمام أحمد: «وأنا آمركم بخمس الله أمرني بهن: بالجماعة، والسمع، والطاعة، والهجرة، والجهاد في سبيل الله، فإنه من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلا أن يرجع»[١٥]. وإلى جانب هذه الصيغة الأمرية التي يقترن فيها الأمر النبوي بالأمر الإلهي، يُؤكَّدُ على وحدة الجماعة من خلال صيغة زجرية تساويها قوة في التحذير، حيث اعتبر الخروج عن الجماعة خروجًا من ربقة الإسلام ذاته.

ب. تضعنا الأحاديث الواردة في هذا السياق أمام وضعين نقيضين: «الجماعة» مع «الإمارة»، و«الجاهلية» مع «الفرقة»، وهنا يقع التقابل بين الجماعة والفرقة من جهة، والإمارة والجاهلية من جهة ثانية. والأحاديث الواردة في هذا المعنى وردت بصيغ كثيرة متقاربة المعنى. ففي صحيح مسلم: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية» [١٦]. وفي مسند الإمام أحمد: «من نزع يدًا من طاعة، فلا حجة له يوم القيامة، ومَن مات مفارقًا للجماعة، فقد مات ميتة جاهلية»[١٧]. وفي صحيح ابن حبان: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية»[١٨]. والمراد بميتة الجاهلية كما رجحه كثير من شراح الحديث التنبيه على العصيان، فهو كمن كان في

(١٣) الجامع المسند الصحيح، مرجع سابق، الحديث رقم: ٧١٣٧، باب قوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول»، ج٩، ص٦١.

(١٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج٨، ص٢٥٤.

(١٥) أحمد بن حنبل، كتاب المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ج٢٨، ص٤٠٦.

(١٦) المسند الصحيح، مرجع سابق، الحديث رقم: ١٨٤٨، ج٣، ١٤٧٦.

(١٧) مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، الحديث رقم: ٥٣٨٦، ج٩، ٢٨٤.

(١٨) محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٨٨، الحديث رقم ٤٥٧٣، ج١٠، ض٤٣٤.

ضلال الجاهلية وسننها حيث الفوضى وغياب الإمام[١٩].

ت. بالعودة إلى وثيقة المدينة، نجد بندًا غاية في الأهمية ينص بلغة زجرية شديدة التحذير، وبأقصى درجات التجريم الديني على تحريم أي شكل من أشكال التعاطف أو النصرة لكل مَن يتمرد على مبدأ الطاعة باعتباره الركيزة الأساسية لاستقرار الجماعة. نقرأ في البند رقم ٢٢ من الوثيقة: «وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر مُحدِثًا، أو يؤويه، وأن مَن نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل». ولعل مغزى هذا النص يتكشف من خلال السياق التاريخي، حيث كان الهدف الأساسي من الوثيقة بناء المفاهيم الحاكمة لعلاقة الأفراد بالدولة في مرحلة كانت فيها قيد التأسيس، وهو ما تؤكده الصيغة القانونية التي كتبت بها الوثيقة.

المبحث الثالث
وحدة الدولة: بين الفقه والتاريخ

من خلال ما سبق يتضح أن مفهوم الأمة عرف تطورات دلالية مهمة تبعًا للسياقات التاريخية التي مرت بها الجماعة الإسلامية في مراحل تطورها، حيث بدأت جماعة عقدية تتوحد على قاعدة الرابطة الإيمانية قبل أن تنتهي إلى جماعة سياسية تتوحد على قاعدة الدولة الجامعة. وبما أن الأمة كانت قد أخذت شكلها النهائي بحسبانها دولة ذات نظام سياسي قائم على أرض الواقع مع إعلان وثيقة المدينة، فقد غدت منذ تلك اللحظة موضوعًا للدراسات الفقهية التي صارت معنية بوضعها ضمن أطر نظرية تبرز محدداتها القانونية، ومجالها الجغرافي، ونظامها السياسي، والقواعد المحققة لشرعيتها تأسيسًا وأداء، والقواعد الناظمة لعلاقاتها الخارجية، وغيرها من المباحث الفرعية التي تزخر بها المطولات الفقهية وكتب السياسة الشرعية. وما يعنينا في هذا المقام هو الوقوف على مفهوم الدولة كما شخصه الفقهاء من حيث ماهيتها وبنيتها السياسية أخذًا بعين الاعتبار طبيعة العمل الفقهي الذي يتركز بحكم الاختصاص في بيان الشكل القانوني للدولة وفقًا لمقتضى الاجتهاد الفقهي وأصوله الاستدلالية الشرعية.

ا. التحديد القانوني لماهية الدولة: دار الإسلام

نقصد بالتحديد القانوني الصياغة التي قدمها الفقهاء للتعبير عن الوجود القانوني للدولة من حيث هي كيان سياسي قائم، ويمارس صلاحياته السيادية كافة، السياسية والإدارية، المدنية والعسكرية، الداخلية والخارجية. ومعلوم أن الصيغة التاريخية التي استقر عليها الفقهاء، والتي اكتسبت كامل

(١٩) ينظر على سبيل المثال: فتح الباري، مرجع سابق، ج١٣، ص٧.

دلاتها الاصطلاحية هي صيغة «دار الإسلام»، وهذه الصيغة المتعارف عليها تاريخيًّا تتطابق من حيث الدلالة على مفهوم «الدولة» بمعناه الاصطلاحي المتداول حاليًّا. وهذا الاصطلاح الفقهي كما ورد في تعريفات الفقهاء بصيغها المتعددة يشير إلى مكونات أساسية ثلاثة، وهي: الجماعة المسلمة، والمجال الجغرافي الذي تستوطنه هذه الجماعة، وتمكنها من النفوذ بحيث تكون قادرة على إظهار أحكام الإسلام وفرض العمل بها. وعلى سبيل المثال، يقدم ابن القيم تعريفًا ينسبه إلى الجمهور يقول فيه: «دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجرِ عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها»[٢٠]. وهذا التعريف يتطابق إلى حد بعيد مع التعريفات المعاصرة للدولة بمكوناتها الثلاثة، مع الاحتفاظ بخصوصية تلك المكونات في دلالتها الإسلامية.

وقد وضع الفقهاء معايير محددة لاكتساب دار الإسلام صفتها القانونية مع بعض التباين في الاجتهاد الفقهي، ومدارها على اثنين: الأول سياسي يتعلق بتمكن الدولة من فرض سيادتها، والثاني وظيفي يتعلق بقدرتها على تنفيذ أحكام الشريعة فيها. المعيار الأول عبّر عنه الفقهاء بثنائية «الأمن والخوف»، بمعنى أن دار الإسلام يتحقق وجودها القانوني متى كان فيها المسلمون في حال من الأمن والمكنة، والعكس صحيح حيث تفقد وجودها متى كانوا على حال من الخوف والعجز. وفي هذه الحال تكون الدار «دار كفر». وجدير بالذكر هنا أن التعبير بدار الإسلام أو دار الكفر ليس من قبيل الأحكام القيمية، ولم يُستخدَم بأي معنى تفاضلي، بل هما اصطلاحان فقهيان استخدما بالمعنى القانوني للكلمة للدلالة على تحديد نمط الحكم القائم استنادًا إلى طبيعة الأحكام القانونية السائدة في كل من الدارين، فإن كانت السيادة للأحكام الشرعية فهي دار إسلام وإلا فهي دار كفر. يقول الكاساني: «وإنما تُضافُ الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها... وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»[٢١]. وفي السياق نفسه، يقول أبو حنيفة: «إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف»[٢٢]. وفي شرحه لقول أبي حنيفة قال الكاساني: «ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار

(٢٠) أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، دار رمادي للنشر، الدمام، ط١، ١٩٩٧، ج٢، ص٧٢٨.

(٢١) ينظر على سبيل المثال: علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦، ج٧، ص١٣٠ -١٣١.

(٢٢) نفسه.

الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر»[٢٣].

أما عن علاقة دار الإسلام بدار الكفر، فهي مسألة مرتبطة بحالات السلم والحرب، وطبيعة المعاهدات القائمة بينهما. فهي إما دار معاهدة باعتبارها دولة صديقة حيث تكون العلاقة معها علاقة سلم، أو دار حرب باعتبارها دولة معادية حيث تكون العلاقة معها علاقة حرب. والملاحظ أن كلمة «دار» في كل استخداماتها الأربعة (دار إسلام، ودار كفر، ودار معاهدة، ودار حرب) ترد كما أسلفنا بمعنى الدولة. وبناء عليه يمكن القول بأن «دار الكفر» هي الدولة التي تسود فيها الأحكام الوضعية، وهو ما يُصطلَحُ عليه حاليًّا بالدولة العلمانية، أو المدنية، أو اللادينية، أو الحديثة، مقابل دار الإسلام التي تسود فيها أحكام الشريعة، وهو ما يُصطلَحُ عليه حاليًّا بالدولة الإسلامية.

أما الاصطلاحات التراثية التي جرى تداولها بين الفقهاء كالخلافة والسلطنة والمملكة والإمارة، وما يتفرع عنها كإمارة الاستيلاء، وولاية المتغلب، وما شاكلها من الاصطلاحات المتعددة، فهي لا تعني في العرف الفقهي مفهوم الدولة قطعًا، بل تشير إلى نوع النظام السياسي الحاكم، وهو يقابل ما يعرف حاليًّا بالنظام الملكي أو الجمهوري، أو الفيدرالي إلخ. وبناء على ذلك، يمكن القول بأن نمط «الخلافة» هو النظام السياسي الوحيد الذي يعترف الفقهاء بشرعيته، باعتباره نظامًا مركزيًّا تتوحد تحته الكيانات السياسية الفرعية كافة، بغض النظر عن الأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه الوحدة، كما حصل تاريخيًّا. أما مصطلح «الدولة» الذي يرد استخدامه كثيرًا في كتب التراث، وخاصة كتب التاريخ، فالراجح أنه كان يرد بمعنى السلطة الحاكمة، وارتبط تاريخيًّا بالأسر الحاكمة، وهذه السلطة قد تكون قوية ومركزية فيقال الدولة الأموية والعباسية، وقد تكون إقليمية فيقال الدولة الطولونية، والبويهية، وكلها تشير إلى الأسر التي تعاقبت الحكم، وكان لها السلطان والنفوذ، وهي متغيرة بتغير الأسر المتعاقبة على الحكم، بخلاف «الدار» أو «الدولة» التي تتميز بالثبات والاستمرارية. وهذا الفهم يستقيم تمامًا مع ما تقرره العلوم السياسية المعاصرة من تمييز بين مفهوم الدولة ومفهوم السلطة، فالدولة تتكون من مجموع المؤسسات القائمة، وهي ثابتة بخلاف السلطة التي تتعاقب عليها الحكومات وتكون مجالًا للتداول والتناوب.

وإجمالًا، نخلص من هذا العرض إلى أن المحددات التي استخدمها الفقهاء تثبت للدولة أو «الدار» بمعناها المتعارف عليه فقهيًّا خاصيتين متلازمتين هما الوحدة والعالمية. فتصورهم لمعنى «دار الإسلام» من حيث هي كيان سياسي موحد، ممتد جغرافيًّا وعابرًا للقارات، وهو موضوع إجماع بينهم وفقًا لما

(٢٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، الجزء والصفحة أنفسهما.

هو مقرر في كتب السياسة الشرعية كما نشرحه في العنصر الموالي.

٢. التجربة التاريخية: دولة مركزية موحدة

قدم فقهاء السياسة الشرعية تصورًا محددًا لماهية الدولة وبنيتها التنظيمية، ومجالها الجغرافي. ويلاحظ أن جل الاجتهادات الفقهية التي سنذكرها جاءت في عهود متأخرة عن عصر الرسالة، أي أنها صدرت في وقت كانت فيه دولة الإسلام قائمة، الأمر الذي يوحي بأن التنظير الفقهي يمكن اعتباره محصلة رافدين رئيسين: النصوص الشرعية والتجربة التاريخية، أو ما يُعرَفُ قانونيًّا بالسوابق التاريخية، وهي التجارب التي حظيت بالقبول، وأصبحت إطارًا مرجعيًّا حاكمًا للاجتهادات اللاحقة. ويلاحظ الدارس لآراء الفقهاء أن تصرفات النبي عليه السلام منذ الهجرة إلى إعلان وثيقة المدينة، وما أعقبها من نشاطات مدنية وعسكرية، إضافة إلى تجارب الراشدين من بعده شكلت بمجموعها سوابق تاريخية حكمت فهم فقهاء السياسة الشرعية لشكل الدولة ونمط الحكم في الإسلام. وكما هو معلوم فقد استقر الفقهاء على اعتبار الدولة وحدة بنيوية لا تقبل التعدد والانقسام سياسيًّا، حيث كانت وحدة الدولة موضوع إجماع بينهم، علمًا بأن الإجماع يشكل أقوى مسالك الاستدلال في مسائل الفقه السياسي. ومن الناحية المبدئية تمسك الفقهاء بالقول بوحدة الدولة بالرغم من التطورات السياسية التي جنحت إلى نوع من الانقسام والتفكك السياسي منذ العهد العباسي الثاني. ومع أن كبار مجتهدي الفقه السياسي عاشوا في القرن الخامس الهجري وكانوا قد عايشوا وضعًا سياسيًّا منقسمًا، فإنهم لم يظهروا أي استعداد للاعتراف بشرعية التعدد السياسي القائم، وظل تنظيرهم منصبًا حول الدفاع عن وحدة دولة الخلافة التي اعتبروها رمزًا لوحدة الأمة بالرغم من كل الوهن الذي كان قد أصابها. هذا الموقف الإجمالي يمكن تتبعه عبر سلسلة من الاجتهادات الفقهية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة مع الإمام الشافعي (ت ـ ٢٠٤ هـ) الذي أبدى موقفًا صارمًا عكَسَ وعيًا عميقًا بالتجربة السياسية كما هي في عصره، حيث كانت دولة الخلافة في تمام قوتها ووحدتها. يقول في الرسالة: «وهكذا كانت كتب خلفائه بعده وعمالهم، وما أجمع المسلمون عليه: من أن يكون الخليفة واحدًا والقاضي واحدًا، والأمير واحدًا، والإمام...»[٢٤].

ومنذ هذا التاريخ تتابعت الاجتهادات الفقهية على نمط التفكير نفسه، وهو ما يمكن رصده من خلال النصوص التي دوّنها أبو الحسن الأشعري في كتابه الشهير

(٢٤) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٠٩هـ، ج١، ٤١٩.

«مقالات الإسلاميين»[٢٥]، الذي رصد فيه ما كان متداولًا بين الفقهاء والمتكلمين إلى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع حيث توفي سنة ٣٢٤ هـ، وهي مرحلة شهدت انقسام السلطة المركزية بين الخلافة الفاطمية في مصر، والأموية في الأندلس إلى جانب الخلافة العباسية الأم في بغداد. ومع أن هذا الانقسام كان واقعًا قائمًا على مستوى السلطة المركزية، وهو ما يعني تعدد الأنظمة السياسية الحاكمة على مستوى الأمة الواحدة، إلا أن الرأي الفقهي ظل متمسكًا بموقفه المبدئي الرافض للاعتراف بشرعية هذا الانقسام.

أما المواقف الأكثر قوة فقد صدرت مع نهاية القرن الرابع الهجري وامتدت على طول القرن الخامس الهجري، وهي الفترة الذهبية للفقه السياسي حيث برز فيها كبار المجتهدين أمثال الباقلاني وعبد القاهر البغدادي الأشعريين، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، والماوردي والجويني والغزالي وكلهم شافعية، والفراء الحنبلي، وأبو بكر بن العربي المالكي وابن حزم الظاهري وكلاهما من الغرب الإسلامي. ومع هذا التنوع المذهبي والجغرافي، اتجه هؤلاء الفقهاء جميعهم إلى القول بالوحدة بالرغم من حال الانقسام الداخلي التي عصفت بوحدة الدولة إداريًّا وسياسيًّا وأدخلتها في حروب داخلية متلاحقة. وعلى سبيل المثال، تحدث الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) بأسلوب لا يخلو من إشارة إلى واقع التفكك القائم، وجاء نصه في صيغة تطرح عدة افتراضات كان بعضها واقعًا بالفعل، ومع ذلك ظل على موقفه المبدئي الرافض للتعدد[٢٦]. والملاحظة ذاتها تنطبق على كبار علماء القرن الخامس الهجري ومن بعدهم مع البغدادي (ت٤٢٩هـ)[٢٧]، والقاضي عبد الجبار المعتزلي[٢٨]، وإمام الحرمين الجويني[٢٩]، والإمامين الكبيرين الماوردي[٣٠] والفراء[٣١]، وابن حزم الذي عاصر تفكك الخلافة الأموية في الأندلس، ومع ذلك كان

(٢٥) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠، ط٣، ١٩٨٠، ج٢، ص١٥٠ وما بعدها.

(٢٦) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص٤٧٠.

(٢٧) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٠. ص٢٤٥.

(٢٨) يؤكد القاضي عبد الجبار المعتزلي الرأي ذاته مع تعضيده بقوة الإجماع، بل يعتبر الخلاف فيه من جنس الخلاف في الدين حيث يروي عن شيخه أبي علي الجبائي أنه «عظم الخلاف في ذلك حتى ذكره في كتاب الإكفار والتفسيق من حيث يتضمن أداء إجماع مصرح». ينظر: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج٢٠، القسم١، ص٢٤٧.

(٢٩) تتردد حكاية الإجماع مع إمام الحرمين الجويني الذي جزم بأن وحدة الإمامة أمر «متفق عليه لا يُلقَى فيه خلاف»، وأنه لو حصل التعدد «كان ذلك باطلًا إجماعًا». انظر: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد الباقي، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ص ١٧٢، ١٧٤.

(٣٠) يقول الماوردي: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه». الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٢٩. وفي مقابل وصف المخالف بالشذوذ، يؤكد أن التعدد «لا يجوز إجماعًا». أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ١١٣.

(٣١) يتردد رأي الماوردي ذاته مع الفراء: «ولا يجوز عقد الإمامة لإمامين في بلدين في حالة واحدة». انظر: الأحكام السلطانية، تعليق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٥.

يردد القول ذاته وبصيغة الجزم: «لا يحل أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد»[٣٢].

ويبقى أن نشير إلى أنه مع تحقق الإجماع الفقهي حول ضرورة الوحدة، ناقش الفقهاء إمكانية التعدد في حال تعذر تحقيق هذه الوحدة لأسباب قاهرة تحول دون نفاذ حكم الإمام الواحد في جميع بلاد الإسلام، كوجود حواجز طبيعية فاصلة أو عدو مانع. وهذه الحالة وُجِدَ من الفقهاء من أخذها بعين الاعتبار للإقرار بالتعدد بحكم الضرورة، لكن هذا الرأي وُوجِهَ بمعارضة قوية من قبل فقهاء آخرين قدموا خيارات أخرى أكثر منطقية تقضي بتعيين أمير تابع للإمام وغير مستقل بالحكم[٣٣].

إن هذه الآراء يمكن تذييلها بقائمة طويلة من الشواهد الفقهية المماثلة، خاصة مع الفقهاء المتأخرين، الأمر الذي يحيل إلى تحقق قدر كبير من الإجماع حول وحدة الدولة على مدى عصور زمنية متلاحقة. وهذا القدر الذي أثبتناه يكفي لتسليط الضوء على هذه المسألة الحساسة، خاصة في هذه اللحظة التاريخية التي هيمنت فيها الدولة الوطنية التي فرضت واقع التجزئة على الأمة الإسلامية، وما ترتب عنه من ظهور أدبيات سياسية جنحت إلى الخضوع لمنطق التجزئة والاعتراف بشرعية الدولة القطرية.

خاتمة

استنادًا إلى هذا العرض التحليلي لمفهوم الأمة كما تبلور في سياقاته النصية والتاريخية نخلص إلى أن الأمة في دلالتها الإسلامية العامة تعني «جماعة من الناس يحكمهم إمام بالشريعة». وهذه العبارة على ما فيها من إيجاز تتيح لنا جملة من الاستنتاجات نجملها في الخلاصات التالية:

أ. استنادًا إلى المقومين: الديني والسياسي، نخلص إلى أن مفهوم الأمة يحيل إلى معنيين: الأول ديني أخلاقي وبموجبه يتوحد أفراد الأمة على أساس الرابطة الإيمانية المبنية على العقيدة الجامعة، والثاني سياسي وبموجبه يتوحد أفراد الأمة على أساس الانتماء السياسي، الذي يجسد الرابطة القانونية التي تمنح منتسبيها على اختلاف هوياتهم الفرعية، الدينية والقومية، هوية سياسية موحدة بصفتهم رعايا ينتمون إلى دار الإسلام.

ب. هذان المعنيان: الديني والسياسي، يوجد بينهما عموم وخصوص، فالأمة بمعناها الديني أخص من معناها السياسي، وهي مستمرة في الوجود حيثما وجد مسلمون يدينون بالإسلام عقيدة وشريعة، وإن لم يكن لهم دولة تجمعهم. أما الأمة بمعناها السياسي فهي أعم، وتتضمن

(٣٢) علي بن أحمد بن حزم، المحلى، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ج٩، ص٣٦٠.

(٣٣) ينظر على سبيل المثال: الجويني في غياث الأمم، ص١٧٩. وهذه مسألة متداولة بين كتب السياسة الشرعية ولا داعي لتعقبها.

بالضرورة المعنى الأول، وهي مقصود الشارع على الحقيقة إذ يتعين على المسلمين الاجتماع على إمام يحكمهم بالشريعة، وهو شرط قد يتخلف متى عجز المسلمون عن إقامة دولتهم. وبهذا التقسيم يتبين أن الأمة بمعناها السياسي قد تتخلف عن الوجود، بخلاف الأمة بمعناها العقدي، فهي مستمرة بما معها من الحق حتى يأتي أمر الله كما ورد في بعض الأحاديث.

ت. يوجد نوع من التماهي والتلازم في الوقت نفسه بين الأمة والدولة. ففي حين تمثل الأمة مجالًا لتشكل الدولة، تمثل الدولة مجالًا لتجسيد الأمة، ومِن ثَمَّ كان لزامًا أن تأخذ الدولة شكل الأمة التي تجسدها. وكما أن الأمة وحدة بنيوية لا تقبل الانقسام والتعدد وإلا فقدت حقيقتها الشرعية كأمة، فكذلك الدولة من حيث هي التعبير القانوني عن وجود الأمة ككيان سياسي لا تقبل التعدد وإلا فقدت شرعية تمثيلها للأمة. هذه العلاقة التلازمية بين وحدة الأمة ووحدة الدولة عُبِّرَ عنها في النصوص الشرعية بمنتهى القوة والوضوح كما رأينا في الثنائية النقيضة، حيث يرد التعبير بالإمارة كمعادل للجماعة، في مقابل الفرقة كمعادل للجاهلية.

ث. من حيث التنظير المبدئي، أي ما ينبغي أن يكون عليه شكل الدولة ونظامها السياسي، استقر الفقهاء على اعتبار الدولة وحدة بنيوية لا تقبل التعدد والانقسام سياسيًّا، حيث كانت وحدة الدولة موضوع إجماع الفقهاء، علمًا بأن الإجماع يشكل أقوى مسالك الاستدلال في مسائل الفقه السياسي. وهذا الإجماع كما رأينا تبلور ضمن سياق تاريخي شهد نوعًا من الانقسام السياسي، وهو ما يعني رفض الفقهاء المساس بمبدأ الأمة الواحدة والدولة الجامعة.

ج. مع التسليم بوجاهة هذا الحكم المبدئي المستند إلى الإجماع، فإن وحدة الدولة لا تعني بالضرورة الالتزام بأي شكل من أشكال التحقق التاريخي للوحدة. فالنصوص الشرعية -كما يظهر من العرض السابق- جاءت صريحة في تأكيد الوحدة كمبدأ وليس كشكل، وهو ما يعني بداهة ضرورة التمييز بين مبدأ الوحدة كثابت شرعي وبين شكل الوحدة كمتغير تاريخي. واستنادًا إلى هذا التمييز، لا يوجد شرعًا ما يمنع فقهاء الأمة في الوقت الراهن من الاجتهاد في تبني الصيغة المناسبة لتحقيق الشكل المناسب للوحدة السياسية للأمة ضمن إمكاناتها المتاحة.

ح. بموجب التشخيص القانوني الذي وضعه الفقهاء لتحديد ماهية الدولة في الإسلام، والذي جرى التعبير عنه تاريخيًّا حسب العرف الفقهي بدار الإسلام،

ثمة مكونات ثلاثة لا بد من توفرها لتَكَوُّن الدولة: أولها الفضاء الجغرافي (دار الإسلام)، وثانيها القاعدة البشرية (الأمة)، وثالثها السلطة الحاكمة القائمة على الشريعة كمرجعية عليا للنظام السياسي للدولة. وبالنظر إلى المرتكزات الشرعية التي تحكم هذه المكونات الثلاثة فهي تأخذ أبعادًا دلالية مغايرة للعناصر المكونة للدولة المتعارف عليها في التداول السياسي الغربي، إذ لا يمكن ادعاء أي شكل من أشكال التطابق الدلالي مثلًا بين الشعب والأمة، أو بين مفهوم «الدولة الأمة» بحدودها المغلقة، وبين مفهوم «دولة الأمة» كما شرحناه بحدودها المفتوحة العابرة للحدود والقوميات، وكذلك الشأن فيما يتعلق بمرجعية النظام السياسي للدولة.

خ. تعتبر الدولة الإطار القانوني الجامع للهويات الفرعية المختلفة دينيًّا وعرقيًّا، وهو ما يشكل ضمانة لتحقيق وحدة الأمة ككيان سياسي رغم تعدد مكوناتها. أما الموالاة أو المناصرة على أساس الدين فهو مطلب إنساني مشروع للحفاظ على وحدة الجماعات المتعددة الأديان وتماسكها الداخلي، وهوياتها الفرعية، لكن يُمنع شرعًا أن يتخذ هذا الولاء المتعدد أي شكل من أشكال الطائفية التي تهدد الهوية الجامعة تحت سيادة الدولة.

د. تُعتبَرُ الشريعة المرجعية العليا للدولة، وأيما مساس بهذا الركن يفقد الدولة صفتها الشرعية. وباعتبارها مرجعية الأمة والدولة على السواء، تعتبر الشريعة الضامن الفعلي للحقوق والواجبات، في حين تتحمل الدولة عبر السلطة الحاكمة مسؤولية أداء هذه الحقوق مقابل واجب الطاعة.

وختامًا، أعتقد أن استعادة مفهوم الأمة من حيث هو مفهوم مركزي في الاجتماع السياسي الإسلامي، وتحريكه في واقع التدافعات السياسية والأيديولوجية الراهنة من شأنه أن يوفر أرضية معرفية للمطارحات الفكرية الجارية، والنوازل الطارئة، والإشكالات الوافدة بشأن شكل الدولة ووظيفتها، وموقع الدين منها، ومسألة الأقليات وحقوقها، والجدل حول علاقة صلاحية الشريعة كناظم جامع للهويات الفرعية، إلى غير ذلك من القضايا التي تفجرت مع التوطين القسري للدولة الوطنية الحديثة داخل المجتمعات الإسلامية ببعديها: الجغرافي القطري النقيض لوحدة الأمة والدولة، والأيديولوجي الحداثي النقيض لدولة الأمة المحكومة بمرجعية الشريعة.