الإسلام والدولة

(في ضوء نظرية التطوّر الحضاري لابن خلدون)

☜إعـــداد

د. علي عبد الحفيظ مرسي
مدرس الفكر الإسلامي
قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
جامعة أسيوط- فرع الوادي الجديد
ali_hfeez@newvedu.au.edu.eg

المستخلص

الدراسة:.

ينشأ العمران البدوي – بحسب ابن خلدون– من جراء اجتماع عصبية كبيرة في وسط البدو تدعمها دعوة معنوية أو دينية تدفع البدو إلى السلوك بعكس ما ألفوه وإلى تغيير طباعهم. وعليه فإنّ أكبر مشروع سياسيّ توفّر للعرب بتأثير الإسلام كان وحدة قبائل العرب تحت راية الدين الجديد.

وبحسب النظرية الخلدونية فإنّ هذا الاجتماع الذي حصل في الجزيرة العربية بواسطة الإسلام هو نوع من أنواع الاجتماع البدوي. وهذه المسألة التقريرية لا يستفاد منها اعتبار هذه البداوة عنصراً من عناصر النقص في هذا الاجتماع بقدر ما هي عنصر تصنيفي يتضح منه الدرجة التحضرية للمكونات الاجتماعية لهذا اللون من الاجتماع، وتحديد نوع الدولة التي تظهر من جراء حصوله.

ومع أنّ تصنيف قدرة فرد ما أو دعوة دينية ما على تغيير الحالة الحضارية لأمّة من الأمم والدفع بها خطوات كبيرة ناحية التطوّر الحضاري هو لون ظاهر من ألوان النجاح، إلا أنّ ذلك ينبغي أن لا يعطي دلالة غير الدلالة الطبيعية للأشياء، فما حصل هو أنّ الإسلام أخذ بيد العرب ناحية الاجتماع والوحدة، وهي درجة أكثر تطوّراً من الحالة التي كانوا عليها، لكنّها ليست خاتمة المطاف في درجات التطوّر الحضاري في الاجتماع الإنساني الذي ما يزال وسيظلّ في حالة تطوير لاجتماعه القانوني والسياسي.

ما نستطيع وضع يدنا عليه من أزمة سياسية ودينية في واقعنا المعاصر فيما يخصّ موضوع "الدولة" أنّ التيارات الدينية تسير في فهمها لموضوع الدولة بعيداً تماماً عن النظرية الاجتماعية في التطوّر الحضاري للمجتمعات الإنسانية وهي

النظرية التي أسسها أحد أبناء الحضارة العربية الإسلامية، وهو العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، وأعرض عنها أبناء الحضارة العربية اليوم، فنحن متجاذبون منذ فجر النهضة العربية الحديثة بين تراث الدولة المصطحب في التاريخ العربي الإسلامي، وبين منظومة الدولة الحديثة القادمة إلينا من مجتمعات أكثر تحضّراً وخبرة بإنشاء المشروع الحديث للدولة. ولو أنّنا فهمنا التتابع الحضاري لتشكيل الدولة بحسب النظرية الخلدونية ما كنّا لنقع في هذا الخلط، فما أورثه الإسلام للمسلمين من قيم يمكن تركيبه على كافة المستويات الحضارية بدءاً من البدو النازلين من الآدميين بمنزلة الوحش غير المقدور عليه -بحسب تعبير ابن خلدون[١]- وانتهاء بأرقى مستويات التطوّر الحضاري الإنساني الذي صادفه مفكرونا في الدول والمجتمعات صاحبة الحضارة الحديثة، وهو ما دفع بهم لإثبات دهشتهم من توفر الخصال والقيم الدينية الإسلامية في المجتمعات المتحضرة من دون وجود الإسلام[٢].

وقد انقسمت الدراسة إلى مبحثين:

درس الأوّل منهما مفهوم الدولة والتطوّر الحضاري، ورشح منه أنّ الدولة موضوع خلاف موضوع الاجتماع الطبيعي الذي جبلت عليه جماعات الخلائق، لأنّها طوّر متراكب ومعقد من الترقي الحضاري للمجتمعات الإنسانية وأنّ هذا الترقي هو شأن مستمر لا يتوقف عند نقطة واحدة. وأنّ عماد التطوّر الرئيس هو وقوع الإصرار من الإنسان على تحدّي واقعه بما ينتج عن ذلك من ابتكارات تحقق له الرفاه والاستقرار والسيادة على الأرض، كان أبرزها في التاريخ الإنساني مشروع الدولة بما يشتمل عليه من ابتكار كلّ من القانون والسلطة وتنظيمهما.

وفي المبحث الثاني: وضحت الدراسة أنّ الدولة النبويّة الأولى سواء على الصعيد الاجتماعي أو القانوني (قواعد تنظيم العيش المشترك) أو حتّى على صعيد

ممارسة السلطة لم تحد بأي حال من الأحوال بعيداً عن الطبائع الأصلية للمجتمع الذي نظمته، وهو ما يؤكّد أنّ هذه هي سنّة الإسلام الماضية في الشأن السياسي، أي مراعاة التطوّر الحضاري والحالة الاجتماعية، فما يصلح لقرن فات لا يصلح لقرن قائم أو قادم.

تساؤل الدراسة:.

هدفت الدراسة للإجابة عن السؤال:

- إلى أيّ حدّ ترتبط الدولة بالدرجة الحضارية للمجتمع؟ وإلى أيّ حدّ اتسقت دولة العهد النبوي مع الظروف التاريخية والحضارية لعرب الجزيرة واستثمرتها؟

منهج الدراسة: تتبع الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الدولة، التطوّر الحضاري، ابن خلدون، المجتمع البدائي.

المبحث الأوّل

الاجتماع والدولة والتطوّر الحضاري

(الاجتماع ضرورة لا تؤدّي بالضرورة إلى "الدولة")

(١)

الاجتماع والدولة:

يقرّر ابن خلدون(٧٣٢-٨٠٨هـ = ١٣٣٢-١٤٠٦م) في كتاب المقدّمة أنّ الاجتماع الإنساني ضروريّ، أي: لابد للإنسان منه، قال: ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدنيّ بالطبع[٣] أي: لابدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة"[٤]. وهو ذات قول أفلاطون في كتاب السياسة[٥].

كما يقرّر أنّ هذا الاجتماع إنّما يقوم لأجل الحاجة الضرورية التي تدفع أفراد الجنس البشري للتعاون من أجل تحصيل منفعتين أساسين:

الأولى: تحصيل لقمة العيش: "وبيان ذلك أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكّب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء... فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه..."[٦].

والثانية: ضمان الأمن: "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي قدرته وحده أيضاً باستعمال الآلات المعدة لهذا الدفاع فلا بد في ذلك كله من التعاون مع غيره، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل للإنسان قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح الذي يحتاج إلى تعاون الكثيرين في فنون عديدة من أجل تصنيعه[٧].

°

ولا يفتأ ابن خلدون يشير إلى الطباع البدائيّة للبشر، مفترضاً أنّ سائر التطوّرات الاجتماعيّة هي من باب التطوّر الحاصل على هذه الحالة البدائيّة نحو التمدين والتحضر. فبعد تقريره لضرورة الاجتماع يلتفت إلى أنّ هذا الاجتماع إذا ما حصل وكانت تصرّفات المجتمعين على حالتها البدائيّة فلا شكّ أنّهم لما رُكّب فيهم من طباع الحيوان تمتدّ أيديهم لما في أيدي بعضهم، ولا يتطاوعون على النحو الذي يؤدّي الغرض المنشود من الاجتماع، وعليه يقرّر أنّ الإنسان لهذا السبب قد اضطرّ لابتكار "القانون" الذي يضبط علاقات الاجتماع ويحد من اعتداء البشر بعضهم على بعض؛ "حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان"[٨]. ويقرّر ابن خلدون أنّ "القانون" من دون سلطة تفرضه على المجتمعين هو بلا قيمة، فلابد من السلطة التي تقوم على تنفيذ القانون وإرغام المجتمعين على احترامه، "ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"[٩].

وابن خلدون في إشاراته المتعددة إلى أصول الطباع الحيوانية في الآدميين وتنزّل قسم منهم بالنسبة لأقسام أخرى "بمنزلة الوحش غير المقدور عليه"[١٠] إنّما يرصد عمليّةً معقّدة من التطوّر الحضاري. وعليه فلا شكّ أن الرجل يدرك أنّ الوصول لمرحلة الاجتماع القانوني الحقيقي قد سبقتها مراحل اجتماع غلبت عليه الطوابع الحيوانية من العدوان المتبادل، ومحاولة التخلّص من فكرة الخضوع للقانون، وما بين الحضارة الكاملة والبدائيّة الكاملة تقع أنواع متدرجة من الاجتماع البشري ودرجاته الحضارية المختلفة. ولذلك فقد أقام التصوّر العقلي لمقدمته على أساس دراسة البشر حضاريّاً من حيث انقسامهم إلى نوعين: بدو (بدائيين) ومتحضّرين.

لكنّ هذا التقسيم الخلدوني للأنواع البشريّة إلى بدو ومتحضرين فقط، لا يراعي الدرجات المختلفة للتطوّر الحضاري كبير التنوّع للأنواع البشريّة المختلفة،

وحيث إنّه ليس بمقدور باحث أن يضع تصنيفاً لا نهائيّاً لدرجات تطوّر البشر التي لا ينتهي كمال تطوّرها وتتفاوت فيما بينها تفاوتاً يصعب تقديره فإنّه ينبغي التوسّط في التصنيف فلا يمكن اختزال هذا التنوّع البشري الهائل في قسمين اثنين يوضع تحتهما درجات قد لا تنتمي إليهما من الأنواع البشريّة، وهنا يقابلنا تقسيم آخر، وضعه الشيخ رفاعة الطهطاوي يتّجه ناحية التفرقة بين أنواع الاجتماع الإنساني تأسيساً على مستويات متفاوتة من التجربة الحضارية والسبق والعراقة في التعاطي مع الدولة والقانون، والعلوم والآداب والتربية. وهي نظرة في غاية التوفيق من الشيخ رفاعة (رحمه الله) سمحت له باستيعاب كثير من الأصناف الحضاريّة في أقسام مرنة قابلة للتجدد بحسب المجهود الحضاري ولم تظلم فريقاً بحسب موقعه الحضاري القائم إذا ما كان لأسلافه سبق حضاري معلوم، كما لم تدمج أنواع بغيرها لا لشيء إلا لوقوعهم سياسياً أو جغرافياً في إقليم واحد، فهو يرى أنّ لعوامل العراقة الزمنية في اختبار القوانين والنظم العامة والآداب والفنون أثرها في تشكيل وجدانات الشعوب، وبهذا الوجدان الحضاري، تتمايز الشعوب والأمم.

وتنقسم الأنواع البشريّة حضاريّاً بحسب حظّها من العراقة الحضاريّة وتعاطيها مع العلوم والفنون والآداب والقانون والتربية عند الطهطاوي إلى ثلاث مراتب، بداويّة ومتحضرة ومرتبة وسيطة بين المتحضرين والبدائيين. وهذه التفرقة أنقذت العرب من الدخول جملة في ترتيب حضاري واحد، على النحو الذي يجبرك التصنيف الخلدوني على وضعهم فيه، وجعلت ذلك ممتنعاً.

والمراتب الحضارية الثلاث بحسب الشيخ رفاعة الطهطاوي هي:

مرتبة أهل المناطق البدائيّة كاملة البداوة: ويسمّيهم الطهطاوي "همل بلاد المتوحشين" أي المُهملون حضاريّاً تماماً، ويوصّفهم بأنّهم "كالبهائم السارحة، لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرءون، ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئًا عن الأمور المُسْهِّلة للمعاش،

أو النافعة للمعاد، وإنما تبعثهم المشاعر الوجدانية الطبيعية على قضاء شهواتهم كالبهائم، فيزرعون بعض شيء، أو يصيدونه، لتحصيل قوتهم، ويخصّصون بعض أخصاص أو خيام، للتوقي من حر الشمس ونحوه"(١١).

وأمّا أهل المرتبة الثانية فهم قوم يتوسّطون ما بين البدائيين كاملي البدائية وبين المتحضرين أصحاب العراقة في الفنون والعلوم والآداب والقانون والدولة، ويضرب الطهطاوي لهم مثلاً بعرب البادية، "فإن عندهم نوعًا من الاجتماع الإنساني، ومعرفة بالحلال والحرام، والقراءة والكتابة وغيرها، غير أنهم لم تكمل عندهم درجة الترقي في أمور المعاش، والعمران، والصنائع البشرية، والعلوم العقلية والنقلية، وإن عرفوا البناء، والفلاحة، وتربية البهائم، ونحو ذلك"(١٢).

وأمّا أهل المرتبة الثالثة: فيضرب الطهطاوي لهم مثلاً ببلاد مصر، والشام، واليمن، والمغرب، وسنار، وبلاد إفريقية (تونس) من البلاد العربية اللسان، والروم، والعجم، والإفرنج (البلدان الأوربية) قال: "فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات، وعلوم وصناعات، وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع، والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخف الطرق ولهم علم بالسفر في البحور، إلى غير ذلك"(١٣).

وحول التفاوت الحضاري بين أصحاب هذه المرتبة، قال الطهطاوي ما معناه أنّ هذه المرتبة: تتفاوت في علومها وفنونها، وحسن حالها، وتقليد شريعة من الشرائع، وتقدمها في النجابة والبراعة في الصنائع المعاشية. مثلاً: البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعة، وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها، قال الطهطاوي: كما أن البلاد الإسلامية (المشاركة في هذه المرتبة) قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، قال: لكنّها أهملت العلوم الحكمية

بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه(١٤).

إذن ومع التسليم بفطريّة الاجتماع الإنساني وضرورته فإنّ هناك ثمّة فارقاً نوعياً بين أنواع مختلفة لهذا الاجتماع، وعليه، فالنّاس مجبولون على الاجتماع، لكنهم ليسوا مجبولين على "الدولة"، والاجتماع قد يكون "دولة" (إذا كان فقط اجتماعاً متحضّراً) وقد لا يرقى إلى هذه المرحلة فيصير من نوع الاجتماع البدائي أو الاجتماع الوسيط ما بين البدائي والحضاري ، وفي الحالين لا يمكن إطلاق تعبير "الدولة" عليه. والخلاصة أنّ الاجتماع بحدّ ذاته متاح لجميع المستويات الحضارية من البشر، أمّا "الدولة" فموضوع آخر، وهي نتاج لعمليّة تطوّر حضاري مركبة من الاستقرار والترقية الاقتصادية وتنويع أنماط الكسب، وسيادة القانون والنظام العام، وحماية الحريات والعدالة، وتطوّر العلوم والفنون والآداب على الجملة بشكل علمي ومتراكم يكسب هذا المجتمع درجة من العراقة الحضارية التي تؤهله لتشكيل نوع متقدم من الاجتماع هو "الدولة".

إنّ انعدام التفرقة بين أنواع الاجتماع ودرجاتها الحضارية هو أساس انعدام التفرقة الذهنية في الثقافة السياسية العربية اليوم بين معاني: الأمير ورئيس الدولة، بين زعيم الاجتماع البدوي القبليّ، وبين رئيس الإدارة الحاكمة في مجتمع متحضر، بين ما تنتجه الانتخابات في أعرق الديمقراطيات الحديثة وما تنتجه العوائد العرفية والقبليّة في بلداننا من انتخاب قبلي للعمد والمشايخ، والمدقق يتحقق من أنّ هذا الخلط المفهومي هو أساس الخلط التطبيقي في النظام السياسي لكل دول المسلمين؛ لأنّه من دون فهم والتعاطي مع حقيقة التطوّر الحضاري فلا يمكن ابتناء الدولة الحديثة على أسس مقبولة.

٥

(٢)

"التطوّر الحضاري":

ينشأ التطوّر الحضاري عند المؤرّخ والعلامة البريطاني، "أرنولد توينبي" (Arnold J. Toynbee) (١٨٨٩-١٩٧٥م) من فكرة أنّ الإنسان يُظهر استجابة خاصّة لتحدّي حيوي ذي صعوبة خاصّة، تستثير عزيمته وعقله لبذل جهد لم يبذله من قبل لخدمة أغراضه في عيش كريم على أرض يستقرّ عليها. ويضرب "أرنولد توينبي" لهذه الحالة الحضارية بما واجهه الإنسان القديم في منطقة الصحراء الكبرى والتي تُسمّى بالسهل الإفراسي (منطقة الصحراء الكبرى بشمال إفريقيا وامتدادها في صحراء جزيرة العرب) حيث كان هذا السهل قبل فجر الحضارة أرض رعي عامرة بالمياه ثمّ جابه الجفافُ أهل هذه المناطق فتنوعت استجابتهم لهذا التحدي: فتمسك بعضهم بأرضهم وغيروا عاداتهم، فابتكروا نمط الحياة البدوية، ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق الاستوائية متتبعين أثر المراعي المرتدة نحو الجنوب مع انحسار الأمطار عن الشمال المتصحّر، ومن ثمّ احتفظ هؤلاء بطريقة حياتهم البدائية التي لا يزالون يعيشونها حتى الآن. وآخرون ولجوا غابات ومستنقعات دلتا النيل فجابهوا بذلك التحدي الذي تمثله وعملوا على تجفيفها واستحداث الزراعة بها فكان أن أقاموا الحضارة المصرية(١٥).

أمّا العلامة العربي ابن خلدون فالتطوّر الحضاري عنده يتأتّى من طريق ابتكار أنماط كسب جديدة توفّر للجماعة الرفاه المادّي أو "الترف" الاقتصادي الذي يسمح لها باكتساب صفات المدينة من الأسوار ونظم المأكل والمشرب والمسكن ونظام الحامية أو الجيش، وتنظيم وتنويع سبل العيش تحت ظلّ إدارة حاكمة مطاعة بين المحكومين. ولئن كان تطوير أنماط الكسب لا يتأتّى إلا من خلال حالة من تحدّي الطبيعة بتطوير وابتكار أدوات بعينها من أجل التحكم فيها، ولا يتأتّى ذلك للجماعة إلا من طريق العلوم والفنون إلا أنّه يصعب ادّعاء أنّ فكرة التحدي الحضاري كانت متوفرة فيْ ذهن

ابن خلدون وهو ينظّر لفكرة التحوّل الحضاري التي انجرف بها بعيداً كثيراً عن أصولها الحضارية الخلاقة ناحية مسألة العصبية الغلابة المسيطرة بغية الوصول لعنصر الترف بعيداً عن إطاره الحضاري القائم على تطوير وابتكار نظم عيش وكسب غير اعتيادية تؤدّي إلى الترف الاقتصادي "وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قَبْلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته ويذهبون إلى أتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق ... وعلى قدر مُلكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة إلى أن تبلغها بحسب قوتها"[١٦] والكلام في جملته ظاهر في ارتباط التمدين في الذهنية الخلدونية بالترف الاقتصادي وتوابعه المادية من رفاه مأكل وملبس وعمارة، دون الارتباط كثيراً بفكرة القانون والنظام العام وتدعيم الآداب والتربية السلوكية المتحضرة للدرجة التي يرسخ فيها في كثير من الأحيان لأفكار البادية المتعلقة بالانتفاض والهروب من كل ما يقيد النفس من نظم وإن كان لك بغية التعليم أو التربية أو سيادة القانون وابن خلدون يتحدّث عن خضوع المدنيين للقانون باعتباره لون من قبول الإذلال والقهر"حتى صار لهم الإذلال جبلة لا يعرفون سواها"[١٧] وكذلك يرى في الخضوع للتربية أنّه مبعد عن قيم البأس! "وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عند الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلاً ببأسه! ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه وهذا شأنْ طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأيمة

الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال و ذهابها بالمنعة و البأس؟!"[١٨] ويتحدّث عن رفض أنظمة التربية المهذبة للبداوة وجلافة الطبع باعتبارها أظفار خادشة للبأس ويفتخر للصحابة بأنّهم لم يتعرضوا لنظام تربوي يذهب عنهم طباع البأس والشدّة باعتبار أنّ عدم ذهاب ذلك هو أمر متميز؟! "ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلي عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم قال عمر رضي الله عنه (من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله) ... ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليم مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وحصد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم من هذه الأحكام التأديبية. قال: وأهل البدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب[١٩] ؟!

إنّ أبرز ما يمكن رصدُه في التنظير الخلدوني للتحوّل الحضاري هو أنّ ابن خلدون اضطر تحت وطأة المنافسة الحضارية التي واجهها أبناء الجزيرة العربية أمام أبناء الأمم والشعوب الأخرى المشارِكة في الإمبراطورية الإسلامية ممن لهم سبق حضاري وعراقة ومعرفة بنظم الدولة ومؤسساتها إلى التنظير الادعائي وهو التنظير الذي لا يستند لمعيار أو يستند لمعيار مخالف تمام المخالفة فمع أنّ ابن خلدون نظّر في اتجاه أنّ الحياة الطبيعية تتجه من البدائية صوب الحضارة وأنّ هدف البدوي أبداً أن يحصل له هذا التحوّل الحضاري فإنّه بدلاً من أن يعتمد المعيار الذي يقيس إليه من حالة الحضريين اعتبر المعايير البدوية لأجل إحداث تحوّل حضاري مع أنّ البداهة أنّ المعايير البدوية ليست صالحة إلا لإحداث التحوّل البدوي؟!

لقد نظّر ابن خلدون -على قاعدة المعاندة الحضارية العربية ضد شعوب الحضارات القديمة التي انضمت للإمبراطورية الإسلامية وسيطرت عليها من العرب- لنمط تطوّر حضاري بدوي يكون بالتغلب الداخلي وسط البدو أنفسهم عن طريق العصبيّة القبليّة حيث يحصل تغلّب لضائفة معيّنة من البدو على سائرهم، ومن ثمّ تنشأ ملَكيّة بدويّة تجمع أطراف البدو إليها ثمّ يحصل لهذا التجمّع البدوي "استيلاء" و"تغلّب" آخر خارجي على "الملَكيات الحضارية" المجاورة في أطوار هرمها السياسي والحضاري.

وعلى هذا يكون حاصل نظرية التطوّر الحضاري الخلدوني في مجال إنشاء الدولة أنّها لا تنشأ بطريق الاجتماع التعاقدي الحرّ الهادف إلى إنشاء اجتماع منظّم بالقانون وإلى ابتكار أنماط كسب جديدة تدفع للاستقرار ومن ثمّ للوفرة الاقتصادية المؤدية بدورها للتطوّر الحضاري وإنّما بطريق تغلب البدو على المناطق المتحضرة ذات الوفرة الاقتصادية والممالك المستقرة والسيطرة عليها؟! معتبراً أنّ ذلك يمكن أن يكون سبيلاً لإنشاء اجتماع متحضّر أو لتحقيق تحوّل حضاري للبدو؟! وعلى ذلك فإنّ ابن خلدون لم يكتف بالتنظير الحضاري ناحية ترسيخ القيم البدوية وحسب بل اتجه ناحية هدف التحوّل الحضاري نفسه بحيث جعل المستهدف الحضاري ليس تحقيق الحضارة وإنّما الاستيلاء عليها، وكأنّ الحضارة قيمة مادية يحصل عليها من تقع تحت يده لا موضوعاً تركيبياً معقداً جدّا من قيم احترام القانون والآداب وتعلم العلوم والفنون والسير وفق قواعد التربية وهي سائر القيم التي نظّر الفكر العربي لاحتقارها وابتكار تنظيرات لمواجهتها.

وقد أكسب ابن خلدون وجملة العقل العربي هذه الفكرة الصبغةَ الدينيةَ فكأنّ الدين الإسلامي أو الاجتماع الإسلامي لا يعرف لإنشاء الدولة إلا صيغة واحدة هي التغلب العسكري القبلي مصحوباً بالدعوة الدينية؟ وهو كلام جدّ خطير وجدّ خاطئ إذا ما نظر إليه بمنظور التعاقد الاجتماعي الرضائيْ للشعوب المتحضرة. ولا شكّ أنّ هذه

الفرضيّة الخلدونية عن التحوّل الحضاري البدوي أسستّ لإشكالات مركزيّة في الذهن الحضاري العربي الذي لم يعد متمسّكاً بتحقيق التحوّل الحضاري وإنشاء الدولة إلا من طريق التغلّب بالسلطة أو بالدعوة الدينية، دون النظر للابتكار الحيوي التنويعي لأنماط الكسب المؤدية للوفرة والرفاه، وهي مسألة في غاية الظهور لمن يرصد أفكار الحركات الدينية وطروحاتها السياسية اليوم.

والذي يطلع على أفكار التيارات الدينية السياسية في "مصر" يدرك أنّها لا تتصور الدولة من ناحية فكرة التعاون والتعاقد المشترك بين أفراد الشعب وبعضه بطريق الرضاء العام القائم على إدراك المصلحة من وراء هذا التعاون. بل تتصورها من خلال التغلب العسكري أو الديني (أي باستخدام الدعاية الدينية)! ولا يعيي الباحث في أصول المسألة الاجتماعية الإسلامية أن يرصد أنّ هذا التصوّر "التغلبي" "غير الرضائي" عن الدولة وعن الاجتماع السياسي يتغلّب على الرؤية العامّة وعلى الضمير العام لدى سائر المواطنين في مجتمعاتنا العربية الإسلاميّة التي يغلب عليها الإيمان بقوّة "العصبية العسكرية" أو "الحركة الدينية" أكثر من إيمانها بقوّة التعاقد العام للمجتمع الإنساني؟ وعليه فلا شكّ أنّنا بحاجة لاكتشاف الأصول الفكرية لهذا التصوّر البدائي عن الدولة المستصحب في الذهنية العربية الإسلامية إلى اليوم.

هذه الإشكالية الفكرية لا يدّعي الباحث أنّ ابن خلدون قد أكسبها للعقل العربي بقدر ما كانت تصويراً حقيقياً لطريقة تفكير هذا العقل الذي صبغته أزمة التنافس الحضاري حيث غلبه شعوره بعظمة ما لديه من "دين" فاضطر للادعاء بأنّه الأفضل من كل الوجوه، استكباراً على فكرة الاتباع والتلمذة لمن سبقه من الشعوب في ميادين العلم والمعرفة، وسبقهم هو من حيث التجربة الدينية فظلّ يراوح ما بين الأستاذية والتلمذة من دون أن يجد سبيلاً للتفرقة بين ما هو متوفر عنده وما هو محتاج فيه لغيره؟!

°

°

المبحث الثاني

اتساق الدولة النبوية مع مستوى التطورالاجتماعي لعرب الجزيرة

(١)

الاتساق الاجتماعي: استثمار وتطوير الخصال الطبيعية للعرب:

أ) استثمار طبيعة الولاء القبلي:

فقد استثمرت الدولة النبوية في الإسلام فكرة الولاء للقبيلة والعشير لتصنع فكرة جديدة من الولاء يكون باسم "الجماعة" أو "الأمّة" المؤمنة، وهي فكرة تتطلب من أصحابها نفس متطلبات الولاء "للقبيلة" فكما أنّ الإسلام إنّما نقل حالة الانتماء العربي الطبيعية وتطويرها من ولاء الدم إلى ولاء "الدين"، وعلى هذا تأسس نظام التآخي بين مسلمي الديانة الأول، وقد كانت هذه الرابطة في بدئها من القوّة والمتانة بحيث كانت مؤدية إلى التوارث[٢٠] فكأنّها رابطة دم حقيقية، وهو ما جعل المجتمع الإسلامي الأوّل يتضامن مع بعضه تضامناً ملفتاً، وقد جاء في الحديث عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: "لمَّا قدمنا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبين سعد بن الربيع ، فقال سعد بن الربيع : إني أكثر الأنصار مالاً فأقْسِم لك نصف مالي ، وانظر أي زوجتي هويتَ نزلتُ لك عنها ، فإذا حلَّت تزوجتَها، قال : فقال له عبد الرحمن: لا حاجة لي في ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟ قال: سوق قينقاع..."[٢١].

ب) تقوية أواصر التآلف الاجتماعي العام:

وقد اتخذ (صلّى الله عليه وسلّم) في سبيل ذلك خطوات كان أوّلها "إنشاء المسجد".

والمعنى السياسي والاجتماعي للمسجد في الدولة الوليدة كان إيجاد وسيلة للرابطة الاجتماعية بين الناس وبعضهم ومن ضمن ذلك الترقي الاجتماعي بكل من المحتاجين والمانحين، فتتصل أماكن إقامة المحتاجين بمكان العبادة المقدس، وتتصل صدقات

المانحين بفكرة ردّ الدين لصاحب المال الأساسي وهو الله سبحانه وتعالى، وقد ورد في الحديث: عن البراء بن عازب في تفسير قوله تعالى: "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ"(٢٢). قال: نزلت فينا معشر الأنصار، كنا أصحاب نخل، فكان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلّته وكان الرجل يأتي بالقِنو والقنوين فيعلقه في المسجد وكان أهل الصفة – وفي رواية ابن ماجه " فقراء المهاجرين "– ممن ليس لهم طعام، فكان أحدهم إذا جاع أتى القنو فضربه بعصاه فيسقط منه البسر والتمر فيأكل ... قال: فكنا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح ما عنده(٢٣). والحديث دال على الحالة الاجتماعية التي كان عليها أهل المدينة في وقت قدوم المهاجرين بلا مال ولا سكن للإقامة، ولا شكّ أنّ هناك فئات اجتماعية فقيرة كانت موجودة في المدينة نفسها أفادت من إنشاء ذلك المركز الاجتماعي الذي جمع ما بين القداسة الدينية ورعاية الطبقة الدنيا أو الفقيرة، وبين كونه قِبلةً لأهل الوجاهات الاجتماعية لكونه مقرّ القائد الأعلى للاجتماع الجديد (النبي، صلّى الله عليه وسلّم).

وقد اكتمل هذا المشروع الاجتماعي من طريق تشريع الزكاة في السنة الثانية للهجرة ، فصار التكافل الاجتماعي نظاماً مؤسساً له قواعده وأصبح استحقاقاً للفقراء يأتيهم بيد الله لا بيد الأغنياء، وبالعكس فقد صار ذلك الاستحقاق على الأغنياء استحقاقاً إلهياً في مقابل النعم الإلهية التي يستمتع بها الأغنياء وليس استحقاقاً للفقراء ولا حتّى للدولة وحدها، فتمّ ترسيخ فكرة التكافل من جهة القانون ومن جهة الدين أيضاً.

ت) الترسيخ للاجتماع الحضري:

حيث تمسكت نصوص الإسلام بالتشديد على ضرورة الالتزام بالعيش أو الانتقال للعيش مع الجماعة الجديدة في حياة المدينة الجديدة والتحذير من الارتداد ناحية العيش القبلي ومن التعرب في البادية؛ فقد روت كتب الحديث اعتبار أنّ ترك العيش

ضمن جماعة المدينة المنوّرة إلى العيش في البادية بعد الهجرة للمدينة هو نوع من الردة عن الدين ومن الموبقات الكبرى[٢٤] وفي الموطأ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ؛ أَنَّ أَعْرَابِيّاً بَايَعَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى الْإِسْلَامِ. فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ. فَأَتَى رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي.فَأَبَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم. ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ. أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى. ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى. فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا. وَيَنْصَعُ طِيبُهَا»[٢٥]. قال الإمام الطاهر بن عاشور: فنرى أنّ النبيّ لم يعرض عليه ما هو أولى من إقالة بيعته بأن يأذنه بالخروج من المدينة إلى البادية حول المدينة أو إلى وطنه، ويظهر أنّ ذلك كان في الزمن الذي لم يسلم فيه الأعراب الذين كانوا حول المدينة، وإلا لأذن له في الخروج إليهم كما أذن بعد ذلك لغيره[٢٦]. والمعنى أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) كان يستشعر تمام الخطر في انفلات النّاس عن الطبيعة التي دعاهم إليها وهي طبيعة العيش المدني أو طبيعة عيش الدولة إلى الحالة البدوية الأولى قبل الإسلام وذلك منذ أوّل لحظة لقدومه إلى المدينة والبدء بتأسيس الدولة الوليدة.

كذلك ورد في الإسلام التحذير الشديد من مفارقة الجماعة أو العمل على تفتيتها[٢٧]، ولعلّ هذا التشديد كان الدافع القوي في ذهن الصديق (رضي الله عنه) في إصراره على إخضاع مانعي الزكاة لسلطان الدولة الجامعة بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلّم)[٢٨].

(٢)

الاتساق القانوني: وضع قواعد للعيش المشترك تتناسب مع الطبائع الاجتماعية القائمة:

ما إن حضر النبي (صلى الله عليه وسلّم) إلى المدينة المنوّرة، حتّى أقام بينه وبين القبائل المقيمة بها تعاقداً اجتماعياً واضحاً، حاول فيه أن يوجد صيغة تعايش قانوني وسياسي جديدة تمهّد لإنشاء دولة جديدة على قواعد عيش تختلف عن تلك القواعد القبليّة التي عرفتها قبائل المدينة، لكنّها لا تصارعها.

وقد مثّلت وثيقة المدينة المنوّرة[٢٩] نقطة تطوّر كبير في حياة القبائل العربية حيث استوعبت الأطياف والقوى الدينية والقبلية والسياسية الموجودة في المدينة، مُشكِّلة من الجميع مجتمعاً سياسياً جديداً قائماً على قواعد قانونية ودستورية متطوّرة في ظرفها وبيئتها، ومع هذا التطوّر المتميز الذي أحدثته "وثيقة المدينة المنوّرة" فإنّ دمجها للقبائل المختلفة التزم الطابع الأصليّ للاجتماع في جزيرة العرب أي الطابع الطائفي القَبَلَي[٣٠]، وقد نصّت في موادها على أنّ كلّ جماعة من مكونات الاجتماع الجديد في المدينة: هي "أمّة من دون النّاس"[٣١].

وواضح أنّ الوثيقة لم تكن تطمح في وقتها لأكثر من حصول مثل هذا اللون من الاجتماع المتمايز والمحافظ على الوضعيّة القبليّة لصالح كل فصيل مشترك في هذا الاجتماع الجديد، كما أنّها لم تخطط -في ذلك الوقت- لخلق أمّة واحدة من دون النّاس من هذه الجماعات المتعددة جميعها، إذ بقي العامل القبلي عامل تفرقة أصيلة بين المكونات الرئيسة للاجتماع الجديد، وإن ارتدى في غلافه الخارجي رداء الدين فيما خصّ القبائل اليهودية، وحتّى المسلمين احتفظوا في الحقيقة بأصولهم القبليّة وبالخصائص المميزة فيما بينهم فالمهاجرون يمثلون قريش، والأنصار احتفظوا بتقسيمهم الطبيعي إلى أوس وخزرج برئاساتهم الطبيعية، وكذلك احتفظ اليهود بتقسيماتهم القبليّة الطبيعية كما هي.

والدليل على أنّ الاجتماع الجديد احتفظ لنفسه بالتقسيمات الاجتماعيّة الطبيعيّة للاجتماع البدوي القبائلي، أنّه كان يأخذ بنظام المعاقبة الجماعيّة والتكليف القانوني الجماعي لهذه الجماعات، وهو ما سمح بطرد بعض مكونات المجتمع الجديد يوم أن أخلّت بالتزاماتها التعاقديّة، وكانت عقوبتها عقوبة جماعية كما كان التزامها بالتعاقد التزاماً جماعياً لا على قاعدة المواطنة الفردية، وهو أيضاً ما سمح بطرد بعض قبائل اليهود دون بعضهم اتساقاً مع قاعدة الاستقلال القبائلي لا الوحدة الدينية. كل ما ثبّته هذا الدستور المتطوّر إذن هو التوافق بين طوائف تحوز كل منها على استقلاليتها الذاتيّة لتشكيل ديمقراطية توافقية بين جماعات وليس بين أفراد – وهو أمر طبيعي يتماشى مع درجات التطور الطبيعي لعرب الجزيرة في ذلك الوقت.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أنّ بعض آليات هذا التطوّر في الفكر الاجتماعي والسياسي لم تكن على غير مثال سابق، بل كان التراث العربي الجاهلي، هو أساسها النظري والتطبيقي، فالحقّ أنّ مسألة "الشورى" التي كانت إحدى أهمّ دعائم السلوك الاجتماعي لأهل المدينة المنوّرة ولاجتماعهم الجديد، كانت أيضاً فيما سبق إحدى أهمّ سمات الاجتماع القبلي في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولا شكّ أنّ هذا الأمر يدلّل على سعي هذه الجماعات القبليّة قبل الإسلام نحو فكرة "الدولة" والتطوّر الاجتماعي الطبيعي، حيث كانت الشورى أمرا معهودا ومرحّبا به في الأدبيات العربية عموماً على اختلاف درجات تطوّرها الحضاري، وقد حكى القرآن قصّة ملكة مملكة سبأ اليمنية[٣٢] موضحا التزامها بهذا المعنى الحضاري. كما أنّ تراث مكّة ودار ندوتها كان معبّرا بوضوح عن هذه الحالة المتقدّمة من نمط العيش الاجتماعي.وتأثير هذا التطوّر الاجتماعي وأثره في فكرة الشورى الإسلاميّة مما لا يحتمل الشكّ.

(٣)

الاتساق السياسي: ممارسة السلطة العامّة بما يتناسب والطبيعة التوافقية للقبائل:

وثيقة المدينة المنوّرة بنصوصها وبما التحق بها من بيان الحوداث التاريخية للنبيّ محمّد (صلى الله عليه وسلّم) في إدارته لشئون المدينة باعتبار كونه القائد العامّ أو الرئيس الأعلى لهذا التجمّع القبليّ تقطع بأنّ هذا الدستور وهذه الرئاسة كانت بين رؤساء وزعماء طوائف أقوياء، ولم تكن رئاسة على مواطنين ليس لهم انتماء إلا إلى الدولة؛ فلم يكن ممكناً لأعضاء هذه الطوائف القبليّة أن يتجاوزا قرارات زعمائهم، ولا أمكن هؤلاء الزعماء – مهما سمت علاقتهم الدينية بالنبي (صلى الله عليه وسلّم) أن لا يراعوا ظروف القبيلة التي وراءهم. كما لم يكن متاحاً للرئيس الأعلى –وهو في مقام النبوّة– أن يمضي سلطانه على المجموع دون توافق هذا المجموع، ودون إمضاء لقواعد الطائفيّة التي كانت أساس هذا الاجتماع السياسي.

في موقعة بدر: كان النبي (صلى الله عليه وسلّم) يدرك أنّ الالتزامات التعاقديّة بينه وبين الأنصار في المدينة لا ترقى لإلزامهم بالدخول إلى جانبه في معركة خارج المدينة المنوّرة، لذلك ظلّ يطلب مشاورة القوم حتّى فهم الأنصار أنّه يريدهم أن يفصحوا عن نيتهم بالمشاركة في المعركة من عدم ذلك، قال ابن هشام: "وذلك أنهم كانوا حين بايعوه بالعقبة قالوا: يا رسول الله إنّا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإن وصلت إلينا فأنت في ذممنا... فكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) – والكلام لابن هشام– يتخوّف ألا تكون الأنصار ترى أنّ عليها نصرته إلا بالمدينة. فلما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كلّمه "سعد بن معاذ" وقيل: "سعد بن عبادة" ويمكن أنّهما تكلما جميعا في ذلك اليوم[٣٣].

والشاهد هنا هو أنّ ابن هشام نفسه يفهم أنّ ما كان قائما في المدينة من صور الدولة أو الاجتماع أو السلطة ليس هو تلك الصورة التي تسمح للقائد الأعلى أن يصدر على العامّة قرارا يلزم به الجميع، ويفهم أيضاً أنّ الالتزامات داخل هذا

الاجتماع تبقى أسيرة الطائفة، والقانون الطائفي الحاكم. والشاهد الأهمّ والأبرز أنّ النبيّ (صلى الله عليه وسلم) لم يستعمل سلطته الدينيّة باعتباره نبيّاً -على صعوبة الموقف- وإنّما أمضى التعاقدات الطبيعيّة إلى نهايتها والتزم بها.

ومثل ذلك بالضبط ما حصل في غزوة أحد فقد كان رأي عبد الله بن أُبيّ بن سلول وكان يومئذ زعيم الخزرج موافقاً لرأي الرسول (صلى الله عليه وسلم): ألا يخرج الناس إلى لقاء أهل مكة، فلمّا ألحّت غالبيّةُ الشبابالخروج وقرر الرسول (صلى الله عليه وسلم)النزول على رأي الشباب، خرج معه عبد الله بن أبيّ كارها، حتى إذا كانوا بالشوط بين أُحد والمدينة رجع بثلث الناس[٣٤]؟! وهو موقف قطعي في ولاية وسلطة الطائفة فلا يمكن اتهام ثلث الجيش الإسلامي ساعتها بأنّهم من المنافقين، ولكن هذه هي السلطة الأدبية لزعيم الطائفة حتّى وإن تيقن أتباعه أنّه على غير دينهم، وعليه لم يستطيع الخزرج إلا أن ينصاعوا لقرار زعيمهم عبد الله بن أبيّ بن سلول.

هذا الموقف لا تقبله الدولة النظاميّة أو دولة القانون أو دولة المواطنين، وهو قاطع في الدلالة على أنّ الدولة التي حدث بها وقبلته من غير تعليق لم تكن قد بلغت هذه الرتبة النظامية بعد، وإنّما ما تزال في مرحلة الطائفة. ولم يُعلم أنّه(صلى الله عليه وسلم) سعى لمعاقبة أحد ممن رجعوا مع عبد الله بن أبيّ بن سلول، ولا كان ذلك في وسعه كقائد عام للمدينة؛ لأنّ القواعد التأسيسية للدولة لم تكن لتسمح بذلك ولو حاول لحصلت بالدولة الجديدة حرب أهليّة[٣٥].

موقف آخر يوضّح هذه الحالة الطائفية القبليّة لنظام الدولة الأولى في الإسلام، ونكرر أنّ ذلك ينبغي أن يعتبر من إبداعات هذه الدولة التي نجحت حيث كان ينبغي أن تنجح وبالمواءمة الكاملة لظروف المخاطبين بهذه الدولة. هذا الموقف حدث بعد خيانة بني قريظة للنبي(صلى الله عليه وسلم) وبقيّة مكونات الدولة من المهاجرين والأنصار حيث عقدوا اتفاقاً مع مهاجمي المدينة مقتضاه أن يفتحوا لهم الطريق

لدخول المدينة من الخلف ويجهزوا على المدافعين عنها، فلما حصل ذلك وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله من المهاجمين قرّر أن يتخذ الإجراء الصائب في عقاب من خانوا العهد مع أشقاء الدولة فرجع محاصراً لهم، وحين أصبح أمرهم بين يدي النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ولم يعد أمامهم إلا التسليم والنزول على حكمه، تواثبت الأوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، إنّهم موالينا دون الخزرج، وقد فعلتَ في موالي الخزرج بالأمس ما قد علمت -وقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم)حاصر بني قينقاع وكانوا حلفاء الخزرج فنزلوا على حكمه فسأله عبد الله بن أبي بن سلول وهو زعيم الخزرج يومئذ أن يهبهم إليه فوهبهم له، باعتبارهم حلفاء الخزرج. فلما كلّمه الأوسُ في أحقيتهم في أمر بني قريظة فهم صلوات الله وسلامه عليه أن لا سبيل لاتخاذ قرار فيهم من دون الأوس، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ألا ترضون أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا بلى قال فذاك إلى "سعد بن معاذ". والمعنى في غاية الوضوح أنّ الحكم هنا ليس للقائد العام وإنّما لما يقتضيه عرف القبائل.

فلما انتهى سعد إلى حيث يجتمع الناس قال: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه أنّ الحكم فيهم ما حكمتُ. قالوا: نعم. قال: وعلى من ها هنا -يقصد الناحية التي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو مُعرض بوجهه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إجلالاً له- فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم. قال سعد: فأنا أحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وأن تسبى ذراريهم وأن تقسّم أموالهم فقام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مهللاً وقال: لقد حكمت فيهم بحكم الله وحكم رسوله[٣٦]. ولا شكّ أنّه قال ذلك من شدّة فرحه بحكم "سعد" إذ لو كان لله حكم في المسألة لما كان نزل عن حكم الله إلى حكم سعد أو غيره، لكنّ هذه أحكام التعاقد المدني التي تستوجب عليه الالتزام بحدود سلطاته العامّة، واحترام سلطات الطوائف المكونة للدولة.

بعد عرض هذه المشاهد العمليّة فإنّنا نؤكد أنّ التطوّر المنسوب لوثيقة المدينة إنّما جاء في طوره الطبيعي فنقل المجتمع من مجتمع القبيلة الواحدة إلى مجتمع ائتلاف القبائل، والالتزام بقانون عام للعيش المشترك بينها، لكن من دون انفصام عرى القبيلة إذ بقيت القبيلة في هذا الإطار القانوني والدستوري حاضرة لا يمكن إغفال حضورها.

ولا يبعد في هذا الموقف الاستشهاد بقول خالد ابن الوليد في موقعة الحديقة مستلهما ومستحضرا لتلك القوة التي ما تزال هي العامل الحاسم في الحراك العاطفي للعرب؛ لذلك استلهب خالد ابن الوليد مشاعر من معه من هذه الجهة قائلا لهم بعد أن انكسروا أكثر من مرة أمام قوات مسيلمة: "تمايزوا أيّها النّاس حتّى نعلم اليوم من أيّ جهة نؤتى[٣٧]" فأصبح على كل قبيلة مشاركة مع خالد بن الوليد في القتال أن تتميز بجهة معينة وعليه فقد أصبح القتال هنا دفاعا عن معنى ثمين وغير قابل للتفريط فيه، وفقاً لأحكام هذه المرحلة من التطور الإنساني العربي في مشروع الاجتماع العربي الجديد، وهنا قاتل النّاس بمنتهى القوة وحصل لخالد ما أراد.

لكنّ المجتمعات المعاصرة لها قيمها الاجتماعيّة المختلفة والتي تجب مراعاتها في صيغ العقود الاجتماعيّة المعاصرة فلا يمكن في مجتمع معاصر التحدث في المادّة الأولى من الدستور عن تقسيم اجتماعي ديني بين مسلمين وغير مسلمين في إطار مجتمع واحد وإلا نكون من ناحية فارقنا أحكام العصر إلى أحكام عصر مختلف وهذا غير عصريّ، ونكون فارقنا النهج النبويّ بالالتزام بأحكام العصر أو على الأقلّ مراعاتها وهذا غير شرعيّ.

الخاتمة:

نستطيع أن نقرّر في خاتمة هذه الدراسة أنّ "الدولة" علْم من علوم التقدّم المادي والحضاري وأنّ تقدمنا في المسألة الدينية وعلومها الشرعية لا يغني عن التلمذة على غيرنا في مسائل ابتناء الدولة الحديثة، وقد اعتمد الشيخ رفاعة الطهطاوي[٣٨] تفرقة رائدة بين نوعين من التمدين وكأنّه يتوجه بالطريق المباشر نحلّ إشكاليّة مركزية في الفكر الحضاري المسلم، من حيث إجابته عن إشكالية ماذا لدينا وماذا لدى غيرنا، بأيّ شيء نفتخر، وفي أيّ شيء ينبغي أن نتتلمذ على الآخرين ونفيد منهم؟ ويقسّم الطهطاوي التقدّم الحضاري إلى نوعين: مادّي ومعنوي.

فأمّا التقدم المعنوي فهو تمدّن الأخلاق والعوائد والآداب، وجامعه -بحسب الطهطاوي- التقدّم في الآداب الدينية والفضائل الإنسانية. وبهذا المعنى يصير "الدين" عند الطهطاوي ضميراً كاملاً وليس علوماً وشروحات معقّدة. كما يصير عنده أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وبالتالي فهو أقوى دعائم البناء الاجتماعي المتمدين في جزئه المادي[٣٩]. الذي هو التقدّم في "المنافع العمومية". التي تعود على الجماعة بالثروة وتحسين وتيسير الأحوالها المعيشية وتبعدها عن الحالة البدويّة إلى ناحية الرفاه[٤٠]. ومجالات هذا التقدّم هي مجالات الكسب الأصلية: الصناعة والزراعة التجارة، وكلّ ما يخدمها من علوم أكاديمية. إضافة لمجال الإدارة الذي هو بحدّ تعبير "الطهطاوي": "قطب رحى المنافع العمومية"[٤١]. فطالما أنّه إدارة للكسب فكأنّه "إنتاج للإنتاج"[٤٢]. والطهطاوي حين يلتفت هنا للإدارة باعتبارها أساساً لإنتاج التمدين الحضاري هو يضع القاعدة الأكثر وضوحاً في أنّه ليس من سبيل لإحداث حالة من التحوّل الحضاري من دون إنشاء الدولة على أكثر النظم الموجودة حداثة وتحضّراً.

عند هذه النقطة يتمكن الطهطاوي من تحديد ما لنا وما علينا حين يرى: إنّ "التقدم المعنوي" هو تقدّم في أشياء مخصوصة، وعليه فلا يُعدّ إلا تمدّناً إقليمياً محليّاً لا يعطي لأصحابه الحق في أن يكون لهم مكان بين الدول المتمدينة[٤٣]. فامتياز الدول المسلمة في مجالات المسائل الدينية والعلوم الشرعية لا يعفيها من الحصول على مكان رائد في مجالات الفنون الاقتصادية والإدارة العامّة (وأوّلها علم الدولة).

وعليه فما لدينا في مجال العلوم الدينية ينبغي أن نضيف إليه ممّا لدى غيرنا في العلوم الطبيعية والفنون الصناعية والإدارية، وأوّل الإدارة مسألة الدولة التي أبلت فيها الشعوب والأمم الأخرى أعظم البلاء قبل ابتعاث الرسل وإنزال الرسالات وهو قول ابن خلدون في المقدمة: "إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون (الرسالات)؛ فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد"[٤٤]. وعليه فمن الضروري أن يفيد المسلمون في موضوع "الدولة"، وغيره من الموضوعات الحضارية، ممّا أنتجته عقول وأيادي غيرهم ممّن لهم السبق الحضاري و"الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ بها"[٤٥].

أبـرز النـتائـج:

١- يختلف موضوع الدولة عن موضوع الاجتماع، وإذا كان الاجتماع فطرياً فالدولة ليست كذلك، وعلى النّاس أن يبذلوا فكرهم وجهدهم للتحول من حالة الاجتماع البدائي إلى حالة اجتماع الدولة.

٢- الدولة لون من ألوان العلوم الإدارية التي هي درجة من درجات العلوم المادية المتمدينة التي لا يمكن تعلمها دون أخذها من أصحابها.

٣- اجتماع الدولة موضوع متطوّر دائماً وهو يعبر عن مستوى التقدّم الحضاري الذي يحرزه الإنسان، وعليه فهو ليس موضوعاً من المواضيع الدينية الثابتة وإنّما هو من تلك الموضوعات التي تستفيد من الهدايات الدينية على أن تحرز تقدمها عبر التجربة الإنسانية الحضارية.

٤- أنّ ما توفّر للعرب بفعل الإسلام هو لون من الاجتماع المتقدّم عمّا اعتادوا عليه من اجتماع القبيلة الواحدة، فحصل لهم اجتماع القبائل المتعددة تحت راية الإسلام، وبتأثير الدعوة الدينية، لكنّه كان عليهم أن يواصلوا العمل من أجل اكتساب المقومات الحضارية والتطوّرية والتعلّم من خبرات وتجار الدول السابقة تاريخياً وحضارياً، وكان ينبغي على الجماعة الإسلامية وما يزال أن تفرّق بين التعلم من التجربة الدنيوية والحضارية، وبين المسائل الاعتقادية.

التوصيات:

توصي الدراسة بأنّه طالما راعى النبي (صلى الله عليه وسلم) حالة المجتمع والعصر الذي يعيش فيه في إقامته للدولة فينبغي أن تعتمد هذه الطريقة باعتبار أنّها السنّة الماضية للنبي (صلّى الله عليه وسلم) في المسألة السياسية يفيد منها المسلمون في كل محاولة لإقامة مشروع للدولة في مجتمعاتهم الحديثة، وعلى هذا ينبغي على الباحثين المسلمين أن يبينوا مقاصد النبوّة العامّة في إنشاء الدولة وليس تصرفاتها الجزئيّة المتعلقة بالظرف الاجتماعي والسياسي الذي كان قائماً، وطالما أنّ العنوان الأساس لإنشاء الدولة في العصر النبوي كان مراعاة أحوال العصر فينبغي على الدراسات الإسلاميّة أن تنحو في بيانها ومقترحاتها لمشروع الدولة في عصرنا الحاضر، وإذا كان الفقه العاديّ يرى أنّ المسألة ليست قطعاً في تقصير الجلباب بقدر ما هي في الامتناع عن التكبّر، فإنّ الفقيه السياسي يلزمه اتساع في الرؤية أكبر وأكثر نضجاً.

وأنّه طالما أنّ الحكمة ضالّة المؤمن وأنّه متى وجدها فهو أحقّ النّاس بها، فإنّ مشروع الدولة الذي ندعو لإنشائه في مصر ينبغي أن يستفيد من أفضل ما وصلت إليه مشروعات الدولة في أرقى مناطق العالم، إحياء للسنّة واتساقاً مع قوانين الحياة.

المراجع:

١. ابن حجر، الحافظ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، المحقق: نظر بن محمد الفاريابي، تعليق، الشيخ عبد العزيز بن باز، وعبد الرحمن بن ناصر البراك، دار النشر: طيبة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٦ – ٢٠٠٥م).

٢. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدّادي، الطبعة الخاصّة في خمسة مجلدات، خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط١(٢٠٠٥م).

٣. ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٤. ابن كثير، الحافظ أبو الفداء البداية و النهاية، دار الفكر، بيروت ــ ١٤٠٢ هـ.

٥. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، د.ت.

٦. ابن هشام، السيرة النبويّة، حققها، وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقّا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت

٧. أبو القاسم، عبد الرحمن السُّهَيْلي، الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م).

٨. أبو حامد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١(١٤٠٣هـ=١٩٨٣م).

٩. أحمد بن حنبل، الإمام، كتاب المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

١٠. أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٤م.

١١. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.

١٢. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته،المكتب الإسلامي،د.ت.

١٣. البخاري، أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر، ١٣١٤هـ.

١٤. الترمذي، محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢ (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م).

١٥. حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني، والثقافي والاجتماعي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م.

١٦. حسين مؤنس، دستور أمّة الإسلام، دراسة في أصول الحكم وطبيعته، وغايته عند المسلمين، مكتبة الأسرة ١٩٩٨م.

١٧. رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للنشر والترجمة، د.ت.

١٨. رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، طبعة المطبعة الأميرية بولاق مصر سنة ١٢٨٦م.

١٩. السُّهَيْلي، أبو القاسم، الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م)

٢٠. السيوطي تاريخ الخلفاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت، د.ت.
الشريف الرضي، نهج البلاغة للإمام عليّ بن أبي طالب، شرح فضيلة الأستاذ الإمام محمد عبده، دار البلاغة، بيروت، ط١(١٤٠٥هـ=١٩٨٥م).
٢١. صفيّ الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة، د.ت.
٢٢. الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، د.ت.
٢٣. علي عبد الحفيظ مرسي، "أنماط العيش الاجتماعية وتحولاتها الحضارية في الفكر الإسلامي (قراءة في مقدمة ابن خلدون)، مجلة كلية التربية بالوادي الجديد، العدد العاشر، يوليو ٢٠١٣م.
٢٤. علي عبد الحفيظ مرسي، أزمة النهوض العربي وشروط الاستفاقة، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، عمان، العدد١٨، سنة ٢٠٠٧م.
٢٥. علي عبد الحفيظ مرسي، التحوّل الحضاري في فكر الشيخ رفاعة الطهطاوي، بحث مقبول للنشر، صحيفة دار العلوم، القاهرة.
٢٦. مالك بن أنس، الإمام، كتاب الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م
٢٧. الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٢٨. مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، بحث بعنوان: موقف الإسلام من العصبيّة القبليّة، العدد٧.
٢٩. محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، المؤسسة الجامعيّة للدراسات، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت (١٤١٢هـ = ١٩٩٢م).

٣٠. محمود أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمّدية، مطبعة صور الحديثة،١٣٨٣هـ.

٣١. النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار القلم، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٢. وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير للزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

33. .."http://www.el-awael.com/news/article/4808.html

34. http://islamport.com/w/amm/Web/164/167.htm

35. http://islamport.com/w/amm/Web/164/167.htm

36. http://sh.rewayat2.com/public/Web/5960/003.htm

37. http://sh.rewayat2.com/public/Web/5960/003.htm

بحث بعنوان: موقف الإسلام من العصبيّة القبليّة، نشر مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، العدد٧.

38. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=94534

39. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=94534

40. http://www.elaph.com/Web/opinion/2012/5/738574.html?entry=opinion

يومية إيلاف الإلكترونية الصادرة من لندن، العدد ٤٣٩٩الجمعة ٧ يونيو ٢٠١٣

الحواشـى

(١) يراجع ابن خلدون،المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، نشر خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م ، ١/٧٥.

(٢) يلفت الإمام محمد عبده " في سجاله الشهير مع " هانوتو" إلى أنّ المسلمين لم يعودوا - بمؤسستهم الدينية التقليدية- مثلين للإسلام الصحيح، الإسلام الذي هو دين العلم والعقل، ويكرر محمد عبده "لهانوتو" ما سبق وصدم به الأفغاني المؤسسة التقليدية بقوله: "إن عقلاء الإفرنج يتدبرون آداب القرآن وتعاليمه العالية، ويحكمون بأنه خير قانون لإصلاح البشر، ويهمّون أن يسلموا، ثم ينظرون من خلال القرآن إلى الأمم الإسلامية المنتشرة في آسيا وإفريقيا، فيرونها من أحط الأمم شأنا، وأشدها ابتعاداً عن روح الدين والمدنية، وممارسة الفضيلة، فينفرون من الإسلام، وينظرون إلى القرآن كالمرتابين فيه.. وهكذا يدعوهم القرآن للإسلام، وينهاهم المسلمون عنه؟ فالواجب علينا إذاً قبل كل شيء، أن نثبت للأوربيين أننا غير مسلمين، وبهذه الصورة، يمكننا أن نجذبهم إلى الإسلام، ونحسّن اعتقادهم فيه. (علي عبد الحفيظ مرسي، فقه النهضة وشروطها، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، عمان، العدد١٨، ص٩٤ ربيع سنة (١٤٢٨ـ=٢٠٠٧م).

(٣) ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج١/٦٧.

(٤) ينظر: ابن خلدون، السابق ج١/٦٨.

(٥) ينظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص٧٤-٧٥.

(٦) ينظر: العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ١/٦٧-٦٨.

(٧) يُنظر: ابن خلدون المقدمة، ١/٦٨.

(٨) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٦٨.

(٩) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٦٩.

(١٠) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/١٩٤.

(١١) ينظر: رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريس، كلمات عربية للترجمة والنشر، د.ت، ص١٤.

(١٢) ينظر: رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٤.

(١٣) ينظر: رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٥.

(١٤) ينظر: رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص١٥.

(١٥) ينظر: أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٤م ص٨-٩.

(١٦) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٢٨١.

(١٧) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٢٠٢.

(١٨) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٢٠٣.

(١٩) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ١/٢٠٣-٢٠٤.

(٢٠) نُسخ التوارث بين المهاجرين والأنصار بآية المواريث. وقد روى البخاري في الصحيح البخاري (٣/ ٩٥) عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: {وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ} [النساء: ٣٣]، قَالَ: «وَرَثَةً»: (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ) قَالَ: " كَانَ المُهَاجِرُونَ لَمَّا قَدِمُوا المَدِينَةَ، يَرِثُ المُهَاجِرُ الأَنْصَارِيَّ دُونَ ذَوِي رَحِمِهِ، لِلْأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمْ، فَلَمَّا نَزَلَتْ: {وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ} [النساء: ٣٣] نَسَخَتْ "، ثُمَّ قَالَ: (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ) «إِلَّا النَّصْرَ، وَالرِّفَادَةَ، وَالنَّصِيحَةَ، وَقَدْ ذَهَبَ المِيرَاثُ، وَيُوصِي لَهُ» [البخاري، كتاب الكفالة، باب قول الله تعالى: (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) صحيح البخاري (٣/ ٩٥)].

(٢١) البخاري، كتاب البيوع، باب ما جاء في قول الله تعالى: {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله. البخاري(٣/ ٥٢)

(٢٢) سورة البقرة، آية: (٢٦٧).

(٢٣) الحديث رقم: (٢٩٨٧) قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صَحِيحٌ، [الترمذي، سنن الترمذي ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ٢١٨/٥].

(٢٤) روى البخاري في الصحيح عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ فَقَالَ يَا ابْنَ الأَكْوَعِ ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِبَيْكَ تَعَرَّبْتَ قَالَ لاَ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَذِنَ لِي فِي الْبَدْوِ كما روى عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ الْفِتَنِ". قال الحافظ في الفتح: قوله: "باب التعرب في الفتنة": أي السكنى مع الأعراب بفتح الألف، وهو أن ينتقل المهاجر من البلد التي هاجر منها فيسكن البدو فيرجع بعد هجرته أعرابيا. [البخاري، كتاب الفتن، باب التعرّب في الفتنة] وينظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ٤١/١٣.

وفي صحيح الجامع، الحديث: اجتنبوا الكبائر السبع : ومنها: "التعرب بعد الهجرة". قال الألباني: رواه الطبراني في الكبير عن سهل بن أبي حثمة. وقال الشيخ الألباني : حديث حسن. [ينظر: صحيح الجامع، المكتب الإسلامي، ط٣، ص٩٢]. وفي السلسلة الصحيحة: قال ابن الأثير في النهاية: كان من رجع بعد هجرته إلى موضعه من غير عذر يعدونه كالمرتد. [الألباني، السلسلة الصحيحة، ٥ / ٢٩٣].

(٢٥) الموطأ، كتاب الجامع، بَابُ مَا جَاءَ فِي سُكْنَى الْمَدِينَةِ وَالْخُرُوجِ مِنْهَا، حديث رقم (٦٦٠) [مالك بن أنس، الإمام، كتاب الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م. ٨٨٢/٢].

(٢٦) يراجع: الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١١٧.

(٢٧) من ذلك قوله تعالى: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ [آل عمران:١٠٥]، وقوله عزوجل: وَالْمُؤْمِنُونَ

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] ﴿ التوبة: ٧١.ومن مثل الأحاديث: ((أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ، أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ)) ثَلَاثَ مِرَارٍ، قَالَهَا إِسْحَاقُ رواه الإمام أحمد[أحمد بن حنبل، الإمام، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م. ٣٨/٢٢٠-٢٢١].

(٢٨) يراجع: تاريخ الخلفاء للسيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص٥٦-٥٧. حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، دار إحياء التراث العربي ، ١/٣٤٤-٣٥٠.

(٢٩) هذه الوثيقة كما سائر الأمور العامّة غير التفصيليّة من شئون الدولة النبويّة تواجه من حيث التحقيق الحديثي مشكلة في إثبات قوّة إسنادها الحديثي.. لكن يبقى أنّ لها وضعيتها التاريخية التي تعضدها تلك الآثار المتناثرة في كتب الأحاديث. وتلك مشكلة عامّة في التراث الإسلامي. براجع:

http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=94534

وينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، حققها، وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقّا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مج١ ص٥٠١-٥٠٤. وينظر: أبو القاسم، عبد الرحمن السُّهَيْلي، الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م) ٤/١٧١. صفيّ الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة، ط٣، ١/١٤٥. ويراجع: التفسير المنير للزحيلي، وفيه يقول: وقد ثبت أن النبي صلّى الله عليه وسلّم عامل طوائف اليهود الثلاث... أحسن معاملة... ففي البداية بعد الهجرة إلى المدينة عقد معهم صلحا معروفا هو وثيقة المدينة، ووادعهم وعاهدهم على المسالمة وألا يحاربوه ولا يمالئوا

عليه عدوا له، وأنهم آمنون..." [وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير للزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، ٦/ ١٢٧.

(٣٠)لاحظ الباحث أنّ أغلب المصادر التي أشارت لهذه الوثيقة كانت تشير إليها باعتبارها كتاب موادعة من النبيّ محمّد (ص) لليهود، بما لا يبعد تضمّنه -بحسب هذه الانطباعات القديمة- لمعنى التكتيك المؤقت أكثر تماما من معنى التخطيط الاستراتيجي المستدام الذي يعبّر عن معتقد سياسي ووطني ثابت. قال ابن هشام: قال ابن اسحق: "وكتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود، وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم....الخ" فالواضح أنّ ابن إسحق يفهم أنّ هذا الكتاب (الوثيقة) لم يكن دستوراً دائماً بقدر ما كان موادعة فرضها ظرف الهجرة وعدم ثبات أقدام المسلمين في المدينة، وأنّه تصرّف في سبيل اكتساب الوقت لتثبيت القدم ومن ثمّ يكون لكلّ حادث حديث -كما يقولون-. ينظر: ابن هشام، السابق، مج١ ص٥٠١-٥٠٤.

(٣١)جاء في هذه الوثيقة : «هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس». وجاء فيه: «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولامتناصرين عليهم» وفيه وضوح التفرقة بين الطائفتين. كما جاء فيه أنّه «لايقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولاينصرُ كافرا على مؤمن». ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، السابق،مج١ ص٥٠١-٥٠٤.

(٣٢)القرآن الكريم، سورة النمل، آية ٢٠ وما بعدها.

(٣٣) يراجع: ابن هشام، السيرة النبويّة، السابق،مج١ص٦١٥.

(٣٤) يراجع: ابن هشام، السيرة النبويّة، السابق،مج٢ص٤٨.

(٣٥) حين يكون معلوماً في ذهن القارئ لأحداث التاريخ المعلومات الحقيقية يستطيع تفهّم القرارات السياسية التي يتخذها القادة، وقد وجدت عن الإمام الكبير الطاهر ابن عاشور إحصائيّة بعدد المهاجرين والأنصار الذين بدء بهم النبي (صلّى الله عليه

وسلم) اجتماعه السياسي بالمدينة المنوّرة فكان العدد كالتالي: خمسون رجلاً من القادمين من مكة، وثمانون من القادمين من الحبشة، وبذلك يكون عدد المهاجرين جميعاً مائة وثلاثون رجلاً؟! في حين يثبت الطاهر ابن عاشور عدد الأنصار بنحو أربعة آلاف رجل مقسمين بين الأوس والخزرج، ولا شكّ أنّ قائداً في وضعيّة النبي (صلّى الله عليه وسلم) تمتّع بقدر من الموضوعية والواقعيّة والحنكة السياسية غير المعهودة كي يثبت حكومة في مثل هذا التوازن غير المتكافئ، وفي ظروف دولة تعيش منذ لحظتها الأولى حالتي حرب ودسائس (نفاق). [يراجع: الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، د.ت ، ص١٠٣] .

(٣٦) يراجع: ابن هشام، السيرة النبويّة، السابق،مج٢ص٢٣٩-٢٤٠.

(٣٧)انسحب خالد بجيشه جانباً ثم قال: " تمايزوا تمايزوا أيها الناس حتى ندرى من أين نؤتى "،فجعل المهاجرين في جهة والأنصار في جهة والأعراب في جهة ثالثة وعدهم، ثم جعل في المهاجرين كل أبناء أب تحت راية".يراجع: دعوةعلى منهاج النبوة، جمع وترتيب وتأليف فريق عمل دار نشر نور الإسلام، ٢/٤٠ المصدر:

http://islamport.com/w/amm/Web/164/167.htm

ويراجع: بحث بعنوان: موقف الإسلام من العصبيّة القبليّة، نشر مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، العدد٧ ص٤٦. المصدر:

http://sh.rewayat2.com/public/Web/5960/003.htm

(٣٨) علي عبد الحفيظ مرسي، التحوّل الحضاري في فكر الشيخ رفاعة الطهطاوي، بحث مقبول للنشر، مجلة دار العلوم.

(٣٩) ينظر: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، طبعة المطبعة الأميرية بولاق مصر سنة ١٢٨٦، ص٥.

(٤٠) ينظر: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب ص٦.

(٤١) ينظر: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ص١٤.

(٤٢) ينظر: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٧١.

(٤٣) ينظر: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٦. قال: "لذلك نرى كثيراً من الممالك والأمصار امتاز أهلها بمزايا خصوصية برعوا فيها بحيث لم تصل لمثلها الممالك المتمدينة نفسها (مثل امتياز ديار الإسلام بالعلوم الدينية الإسلامية)، قال: ومع ذلك فلا تُعدّ هذه الأمصار في باب التمدن مثل غيرها"

(٤٤) ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدّادي، الطبعة الخاصّة في خمسة مجلدات، خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط١(٢٠٠٥م) ٧٠/١.

(٤٥) ينظر: الترمذي، كتاب أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة. [الترمذي، أبوعيسى الإمام، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة،مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر،ط٢(١٣٩٥هـ=١٩٧٥م) ٥١/٥].