

الصحيفة ميثاق الرسول
دستور المدينة المنورة
أول دستور لحقوق الإنسان

الكتاب: الصحيفة ميثاق الرسول

دستور المدينة المنورة - أول دستور لحقوق الإنسان

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الثالثة: 2015

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

طبعة مزيدة ومعدلة

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

د. برهان زريق

الصحيفة ميثاق الرسول

دستور المدينة المنورة

أول دستور لحقوق الإنسان

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهدي زريق



مقدمة الطبعة الأولى

الأمة جماعة اجتماعية تنشأ -عبر صيرورة تاريخية طويلة ومديدة- بصورة صامتة وهادئة وتلقائية ومستمرة، نتيجة تفاعل قوى وعوامل متعددة: طبيعية وواقعية وجغرافية وبشرية، وغير ذلك...

هذا التطور البطيء يفرز بالتدريج في جسد الجماعة اللحم والأسداء، ويبني التماسك وعرى الاتحاد، وتجليات الثقافة، وقيم النضال وأشكال التصدي للتحديات، وشعور الانتماء ووعي الهوية والذات.

وقد يبقى الشعور بالانتماء عرفياً وكامناً لا يتحرك إلا كرد فعل للتحدي والخطر، وقد يأخذ شكل الافتخار بأمجاد الأمة والتغني بقيمها.

بيد أن هذا الإحساس -كامناً أم مفصلاً عنه- لا يرقى بالبداهة إلى مستوى الوعي كحالة ذهنية أكثر استشعاراً وإدراكاً بمفهوم الأمة، وبلورة وتشخيصاً لهذه الهموم والأهداف.

ولعل أبرز ملامح ومظاهر هذا الوعي الاجتماعي التاريخي توق وطمأ وجدان الأمة أخلاقياً واتجاه بصرها صوب تأطير حياتها في كيان سياسي "جماعة سياسية أو دولة".

على هذه القاعدة الرصينة يمكن أن نميز -بالنسبة للأمة العربية- بين حقيقتها الاجتماعية الراسخة المتجذرة المنغمسة في أعماق التاريخ والحياة، وما يتفرع على ذلك من نشوء ظاهرة الشعور بالهوية، نميز ذلك من حقيقة وعي الأمة بذاتها

وقدرتها ومستقبلها وآمالها ورسالتها وسعيها وكفاحها لتجسيد هذا الوعي في
تحقيقات ومؤسسات سياسية.

وبالطبع، فهذه الفرادة للحقيقة الاجتماعية لأمتنا تخرج عن نطاق الجدل،
وإلا كيف نفسر عبقرية لغتنا العربية إلا على أنها ترجمة لمخاض روح الأمة
ومغامراتها من أجل سبر الحقيقة والتفاعل مع الواقع والحياة، لاسيما أن اللغة -
ليس إلا- جهاز مفاهيمي وآلية إجرائية أداتية لحمل الأفكار والإفصاح عنها.

يكفيينا في هذا السياق أن نسجل لإدراك العربي بعظمة الواقع وتلاوينه وتضاعيفه
أنه أطلق على المراحل المختلفة لتشكل حبة العنب خمسين تسمية منذ تبرعمها
وحتى صيرورتها زببية.

ثم كيف نفسر منظومة القيم العربية -من خلال الأمثال والكلم الجامع مثلاً- إلا
بإقرارنا بأن لهذه الأمة نظرة متكاملة عن الحياة بشتى مستوياتها ومظاهرها
وحقائقها.

ومن جهة أخرى، فقد تعددت المواقف المشرفة لهذه الأمة في وجه التحديات، ومن
أبرز هذه المواقف معركة "ذي قار"، حيث تحددت الكرامة العربية صلف إمبراطورية
الفرس المدجج بالسلاح.

ثم من ينسى حادثة الفيل التي رفعها الوجدان العربي إلى مستوى القضية الوطنية،
وقد أصل هذا الوجدان أدباً اجتماعياً كان يدفع كل عربي إلى رمي "أبي رغال"
بالحجارة قياساً على رمي الشيطان في مناسك الحج، وتعبيراً عن استنكاره لموقف
هذا الخائن.

ثم ألم يرمز القرآن الكريم الحادثة ويطلقسها "سورة الفيل"، أي يجعلها من
رأسماله الرمزي رفعا للمسألة الوطنية إلى مصاف الحقائق الدينية.

لقد كان للعربي شعوره المدجج بعزته وكرامته شعورا مالا أقطار نفسه، وامتك
جوانب وجدانه، وقد ظهر ذلك الشعور في مواقف متعددة، من ذلك مفاخرة قس
بن ساعدة في بلاط كسرى، وكما ظهر في مثل بسيط يوضحه حوار عنتر بن
شداد مع ناقته التي تتأبى الشرب من مياه الأعاجم.

قال هذا الفارس الشاعر:

شربت بماء الدخنيه فأصبحت زواء تنفر من مياه الابلم

بل إن رسول البشرية ﷺ لم يتوان عندما سمع انتصار العرب على العجم في "ذي
قار" أن قال: ﴿الْيَوْمَ أَوَّلُ يَوْمٍ انْتَصَفَتْ فِيهِ الْعَرَبُ مِنَ الْعَجَمِ وَبِي نُصِرُوا﴾.

هذا على صعيد الشعور، أما وعي أمتنا كمزاج لشعورها وفكرها، فهو حقيقة
الوجود العربي منذ أن كان هذا الوجود، وكما يظهر في كنده والمناذرة، والمدينة
الدولة في مكة، ومملكة تدمر والمستقرات الحضرية في الجزيرة العربية، وغير ذلك
من التحقيقات السياسية التي يفيض بها تاريخنا.

بيد أن حالات الوعي السابقة على أهميتها لم تكن لترقى إلى مستوى تجربة قصي
بن كلاب الوحدوية، ولم تكن لتستحوذ على الضمير القومي مثل ما استحوذته هذه
التجربة تكريماً لهذا الرجل الذي قرش القبائل (جمعها) وأصبح بذلك رمزاً خالداً
للبطل القومي.

وبالمقابل، وكوزان لهذا التقدير، فقد قوبل موقف خزاعة (خزع تعني انفصل وخرج) بالرفض والاستنكار لخروجها على الجذر الوجودي لقصي.

ومما لاشك فيه أن الإسلام هو التجلي الأعظم والانبثاق الأهم لهذا الوعي باتجاه التأسيس وخلق الجماعة (الدولة)، بل الإسلام في جوهره وماهيته توحيد على مستوى العقيدة، ووحدة على صعيد السياسة.

ولنا أن نتساءل أليست دولة يثرب "المدينة المنورة" هي دولة العرب الأولى الأم، وإن ميثاقها (صحيفتها موضع الدراسة)، هو المؤذن بولادة الأمة العربية على قاعدة الوطنية والإيمان.

لقد كان المعمار الاجتماعي لهذه الدولة عربي المنبت والمحتد، بل إن اليهود العرب -دون اليهود العبريين- هم الذين سارعوا للانضمام إلى هذه الجماعة السياسية.

لقد كان هذا الميثاق اجتهاداً عربياً باتجاه الانصهار والتوحيد، وبرنامجاً سياسياً فتح أبوابه للعرب كي يسارعوا للانضمام إليه.

لقد كان الميثاق تأطيراً للإشكالية العربية في الجاهلية توفراً للتوحيد، وهو في الوقت نفسه تتويجاً لبيعتي العقبة اللتين اشترطتا على الرسول أن يتخذ من يثرب عاصمة للدولة حتى بعد أن يعزه الله، وينصره على قريش.

أضف إلى ذلك، فهذا القلب الكبير لمحمد كان يمتلئ بهموم أمته العربية وهاجسها الأخلاقي والسياسي بأن يكون لها شأن سياسي عظيم، وهو ما يتضح من تلك الهموم التي كانت تكسو وجهه عندما كان يقلب وجهه في السماء رجاءً وأملاً بأن يمن الله على العرب بقبلة ترضاهم أمته ويرضاها هو نفسه، قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى

تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴿البقرة/144﴾

لقد كان تأسيس الجماعة الإسلامية في يثرب مشروعاً سياسياً انطلق من قرار صدر عن الرسول ﷺ، إذ أدركوا منذ البداية أنهم يؤسسون الجماعة الأمة، يقول "هاملتون جيب": ((كانت الكتلة الدينية الجديدة، منذ الفترة المكية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كنسية في إطار دولة علمانية)).

وقد أكدت مصادرنا التاريخية حقيقة هذا المشروع السياسي الذي كان يدور في خلد الرسول ﷺ.

يروى المؤرخون عن شخص اسمه "عفيف الكندي" أنه قال: ((كنت امرؤاً تاجراً، فقدمت مكة أيام الحج، فأتيت العباس عم النبي، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، فقلت يا عباس، ما هذا الدين، فقال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي يزعم أن الله أرسله، وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح له)).

أجل هذه السمة التوحيدية هي ماهية هذا الدين الحنيف وجوهره، ومن ثم إذا كان لنا أن نتكلم عن قسمة التوحيد على مستوى العقيدة، فنحن مدعوون لأن نتكلم عن القسمة الوجدانية لهذا الدين على صعيد الاجتماع والسياسة.

ويمكن القول بأن الروح العربية اشربت بهذه القيمة، وما كان لأمة من الأمم أن تتفاعل مع هذه الفكرة مثل جدل الأمة العربية معها، يكفيها أن ندلل على أن مصطلح (أهل الكتاب) انصرف في القرآن إلى اليهود والنصارى، ولكن الروح العربية -كما سنوضحه في متن الكتاب- أخذت تحرك هذا المصطلح في وجدانها

لتعطيه مدلولاً موسعاً يتفق مع رحابة روح هذه الأمة وسعة جوانب الخير في ضميرها .

والواقع أنه إذا استطعنا الكلام على دين يؤمن بالمنهجية التعددية، وما أطلقنا عليه في الكتاب الثالث غير المرفوع، إذا استطعنا ذلك فإننا سنجد ذلك في الإسلام، وبالمقابل إذا تكلمنا على حضارة إسلامية خالية من الشعبوية، فلن نجد ذلك إلا في الحضارة العربية الإسلامية.

وهكذا يعيد التاريخ نفسه، وهنالك خط ومسار واحد يبتدئ بلمتونه الأم، مروراً بدول الجنوب العربي، فالمناذرة، والغساسنة، فتجربة قصي بن كلاب، صعوداً بالمدينة الدولة في مكة والإيلاف وحلف الفضول، فالمستقرات الحضرية في الجزيرة العربية، فالتجربة النبوية التأسيسية في المدينة المنورة، وصولاً إلى المحطات التوحيدية الأخيرة بدءاً من صلاح الدين الأيوبي، فمحمد علي باشا، فعبد الناصر أب العروبة الحديثة، وغيرهم وغيرهم.

بنية ثابتة في الوجود العربي، وقانون مطرد لخلق جوامع التوحيد وبوتقات الصهر، يقابل ذلك أنياب تخرق هذه البنية، وتمزق جسد الأمة إلى مزق وأشلاء، بدءاً من حادثة الفيل والشعبوية والزندقة، وهجمات المغول والتتار، ثم العدوان الصهيوني البغيض الغشوم.

ولقد تعددت مواقفنا المعاصرة من تلك الإشكالية الكبرى:

أولاً: خطاب سياسي إيديولوجي لم يؤسس السياسي على المجتمعي المعرفي الأنثروبولوجي التاريخي، بل اكتفى برفع الشعارات، وتجييش الجماهير وتعبئتها عاطفياً دون أن يسلمها بالوعي التاريخي العميق، هذا الخطاب لم يرقم بالتظهير

المفهومي لأهم المشكلات العربية الراهنة (نقول مشكلات لأن حل المشكلات يؤدي إلى حل الإشكالية)، مثل مشكلة العروبة والإسلام، الدين والدولة، الفرد والجماعة، الاعتراف بالمجتمع المدني وتحديد حقوقه، المحورية الأخلاقية ودورها في المشروع النهضوي، البعد الآلي في الإنسان، الفاعل الاقتصادي، ضبط جدلية الملكية الخاصة والملكية العامة، الشرعية العربية والشرعية الإسلامية والعلاقة بينهما، جدلية السلطة والحرية، المواطنة، وغير ذلك من أمهات المشاكل التي هي دعائم المشروع الحضاري العربي، لاسيما أن صراعنا مع الصهيونية هو أولاً وأخيراً صراع حضاري...

لقد كان على هذا الخطاب أن يقوم بحفر اركيولوجي معرّف عميق حول هذه الأجهزة المفاهيمية، وأن ينقب ويتبحر في جذرها تبجراً معرفياً وتاريخياً دقيقاً وعميقاً، على ضوء المنهج العلمي الوضعي النقدي التحليلي الدقيق، وبعد ذلك يقيم مشروعه السياسي على هذه القاعدة الصلبة، وبذلك يستطيع أن يقبض على الظاهرة بعد أن يفهم قوانينها وألياتها المحركة والفاعلة.

ثانياً: خطاب المثقفين العضويين المرتبطين بالهم الأخلاقي السياسي الاجتماعي لهذه الأمة، والذين أدركوا أن المشروع النهضوي هو قبل كل شيء مشروع حضاري، لما تكتمل معالمه وقسماته، ولما يرتفع صرحه.

هذا الخطاب يراهن على الناهض العقلي والثقافي والحضاري، والشرعية الدينية والتأهيل الحضاري للإنسان والأنسنة، وما يتفرع عليها من تقرير حقوق الإنسان الأساسية وحياريته وواجباته تجاه وطنه، وتأميم السلطة، وديمقراطيتها، ودسترتها وإقامة عقد عربي يقرر الحقوق السياسية والاجتماعية لكل عربي على مجمل تراب الوطن العربي الكبير.

على هذه الأصول الرصينة والشامخة، وفي إطارها تحددت حوامل هذه الدراسة ومناطقها وبواعثها القريبة والبعيدة.

ذلك أننا بحاجة إلى الحضرة المعرفية الجادة عن تلك النواهيض والميكانيزمات والدوافع في تراث أمتنا ذات السمة الإنسانية والخلقية والقيمية والتي تكفل بث الحيوية في جسد أمتنا، ودفعها إلى ساحات التقدم والازدهار.

لقد تعددت الصفات والحلول المقترحة والاجتهادات على صعيد هذا الخطاب الحضاري، ومن ثم فقد تعددت الرهانات:

- نقد العقل السياسي.
- نقد الفكر العرب.
- نقد النظام المعرفي.
- نقد المنظومة الدينية.
- نقد النظام الاجتماعي.
- نقد عقل الدولة، وغير ذلك من المسائل.

وفي نظرنا إنه إذا أردنا أن نصنف الأولويات في هذه البيبلوغرافيا "الجدول"، الأخيرة، فإننا نضع مفهوم الدولة في النواة النووية من هذه المسألة، لسبب بسيط هو أن الدولة هي إطار الجماعة، والاسمنت الجامع لكل ما هو مشترك، والمكوك الذي ينسج القيم العامة، أجل إذا كان لفاعلية بشرية أن تؤدي دورها على صعيد الصيرورة التاريخية، فالدولة هي الحضارة بأسرها، وقد أفصحت عن نفسها في مؤسسات.

ولكن أي جانب من الدولة يتعلق بمشروعنا النهضوي، هل هو خطاب سياسي، أم مفهومية الدولة ونظريتها العامة القائمة على الفصل بين الحاكم والمشروع الحضاري وعدم ذوبان الجماعة في الفرد، واعتبار الحاكم وكيلاً يمارس السلطة باسم الأمة.

لقد كان هنالك تداع ذهني وكان الخيار هو دراسة مفهومية الدولة في إطار فكرة المعاصرة والأصالة العربية، وقادنا التداعي إلى ذروة شاهقة من ذرى تراثنا العربي، إنها التجربة النبوية في يثرب، أي المعالجة النبوية لفكرة الدولة كأعظم نموذج للعمل العربي التاريخي، وكأعظم محرك للوجود والكينونة العربية في التاريخ، وكأعظم تحقق للجدلية الثلاثية:

- الوحي.
- الحقيقة.
- التاريخ العربي.

بيد أن الكلام على العقل السياسي لهذه التجربة يقودنا إلى مواقف متعددة الشعب والاتجاهات، وهكذا كان لابد من توضيح دائرة الخيار على صعيد تلك التجربة الفذة، وكان القرار الأخير يستهدف دراسة الميثاق السياسي لهذه التجربة، أو ما أسمي الصحيفة أو الكتاب.

هذه قصة اختيارنا لهذا البحث، وذلك سببه، وهذه وجهته ومناطه وبواعثه يحدونا في ذلك أن أمتنا العربية أمة نصية، منذ أن تحلقت هذه الأمة حول جذر أب العرب إبراهيم، أي حول صحفه: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ ﴿18﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴿الأعلى 18-19﴾ ومن جهة أخرى، فإذا كنا قد أجبننا على السؤال الأول، لم هذا الخيار، يجب علينا أن نجيب على سؤال ثان، هو، لماذا هذه التسمية (ميثاق الرسول)؟ وما هي الأسس المعتمدة في ذلك؟.

في الحقيقة لقد انطلقنا في هذه التسمية، وتعاملنا مع أعماق حضارتنا ومع ماهيتها وطبيعتها الذاتية، ذلك أن أبرز ما يميز هذه الحضارة قيام الفرد كقطب ومؤسسة قائمة بذاتها، وهو الأمر الذي يستتبع أن يكون لهذا الفرد مكنة التعبير عن هويته وذاتيته بأواليات وأجهزة وتقنيات متعددة أبرزها العقد، وهو الأمر الذي حدا Venture للكلام في مقابل الجماعة الغربية Occidental Corporation.

فالمفهومية الأولى ترجح دور الفرد، والثانية ترجح دور الوظيفة، في الأولى يلعب اقتناع الفرد الدور الأول، وفي الثانية تلعب مواصفات الوظيفة وواجباتها الدور الأساسي.

وبالطبع فلا مجال في هذه المقدمة لدراسة وظيفة العقل العربي الإسلامي، وكل ما يمكن تقريره والتأكيد عليه هو ما أطلقنا عليه في أبحاث هذا الكتاب، ميثاقية العقل العربي الإسلامي، تلك الميثاقية التي تمتد إلى أغوار روح هذه الأمة.

وأساس هذه الميثاقية، وجذرها العميق، هو ذلك الميثاق الأبدي الأعظم المفتوح على الأزل، والذي يربط بين الله وأبناء آدم.

إن حكاية هذه الميثاق التي تكملها قصة سقوط آدم تعري وتكشف جوانب أساسية من الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا القرآنيتين، ومن القيم الأخلاقية المؤسسة عليها، وهذه الحكاية الموجزة نجدها في الآية القرآنية القائلة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف/172.

إن عقد الإيمان أو الميثاق يرتكز على شهادة شخصية تجعل وعي الإنسان مرهوناً من الناحية الأنطولوجية، هذا في حين أن سقوط آدم يعني أن العقد لا يمكن الوفاء به إلا عبر النضال المسخر ضد إغراءات الشيطان ومحاولاته لحرف الإنسان عن الطريق القويم، وهذا يتطلب من الإنسان المقاومة العنيدة والوعي الأخلاقي الراسخ.

ثم ماذا تعني بالنسبة للمسلم "شهادة أن لا إله إلا الله"، إن استخدام ضمير الشخص الأول في صيغة المفرد تلزمني شخصياً بعقد الإيمان الذي يجسده وعيي باستمرار لكي تكون كل أفكارى، وكل هواجسى، وكل أعمالي متوافقة مع إسلامى (خضوعى وطاعتى)، وهكذا نجد أن الشهادة ترسخ الوعى الفردى بصفته حرية مطبوعة ومشروطة، بمعنى أنى أحمل الشهادة بحرية لأنى استنبطت بداهة ما أنا شاهد عليه، ومؤمن عليه من قبل الكلام المطلق.

وهذه الميثاقية ليست ذات جذر وإطار انطولوجى فحسب، وإنما تحكم اندراج وانخراط المسلم فى المجتمع والتارىخ، الأمر الذى حدا الإمام أحمد بن تيمية فى كتابه السياسية الشرعية لأن يجعل منها نظرية عامة تغطى كافة أعمال الإنسان، مستنداً فى ذلك إلى الأمانة التى عرضها الله على الجبال فأبت حملها، وحملها الإنسان.

وهكذا إذ انخرط بحياتى فى القتال، أو أقرأ حديثاً من أحاديث الرسول ﷺ، وإذ أشهد فى المحكمة أمام القاضى، فإنى فى كل مرة أقوم بتأدية الشهادة، أى التجسيد الكامل للحق أو إحقاقه فى الوجود الدنيوى الأرضى.

وفى الحقيقة إن دورات النبوة، وما يتفرع على ذلك من تنشيط الوعى، هذه الدورات ليست إلا تجديداً لهذا الميثاق الأعظم كما أوضحنا مفصلاً.

وفى نظرنا فالأسلوب الذى اتبعه محمد ﷺ فى اصدار الميثاق السياسى هو الأسلوب نفسه المتبع فى الميثاق الأعظم الإيمانى، فهنا وهناك -مع الاختلاف فى الطبيعة والجوهر لا فى الشكل والمظهر- كانت مبادرة من محمد ﷺ إلى الناس الأولى إيمانية روحية، والأخرى برنامج ومشروع سياسى "الصحيفة".

ومع هذا الاتفاق الشكلى، ومع أن النص الثانى "الصحيفة - الميثاق" بنزولها من النص الأول "القرآن" منزلة النبوة، بصدورها عن روحه، مع كل ذلك، فهذا الميثاق السياسى، لا يعدو أن يكون اجتهاداً سياسياً صدر عن محمد ﷺ بصفته سلطة سياسية لا بصفته نبياً أو رسولاً، أى أن هذا الميثاق يتسم بكل ما يتسم به الفعل

البشري، هذا فضلاً عن أن هذا البرنامج المقدم من محمد تمت مناقشته من قبل ممثلي المؤمنين في منزل أنس بن مالك كما شرحناه مفصلاً.

وعلى هذا الأساس، فقد رفضنا أي دور للفاعل الأول "الله" في الميثاق، أي رفضنا نظرية تسييس المتعالي، واستندنا في ذلك إلى نصوص الصحيفة التي قامت بتنظيم الاختصاصات على ما هو معهود في الدساتير الحالية، حيث اقتضت حاكمية "الله" على التشريع كأداة للدولة ليس إلا، أي دون الاختصاصات الأخرى.

ومن جهة أخرى، فقد رفضنا نظرية التعالي بالسياسة، وطبقنا ذلك على ميثاق الرسول ﷺ، اللهم إلا الامتياح من روح القرآن وفلسفته من خلال الإرادة البشرية الوضعية للرسول ﷺ وحوارييه.

وهناك ملاحظتان دللنا بهما حول هذه الميثاقية التي انفردت بها أمتنا، الأولى هي أن الله تعالى - مقابل التزام المؤمن بعدم الشرك - يسربل ويسبخ ويفدق على المؤمن اللطف والحماية والتأييد، وهو ما أسماه "الدكتور محمد أركون" (دين المعنى)، أي تلك المديونية التي يلتزم بها الله سبحانه وتعالى لصالح المؤمن. هذه هي الجذور الانطولوجية والأخلاقية لهذه الأمة التي اعتمدت الميثاقية أساساً وجوهراً ومنطقاً، وهو ما نجد في التطبيقات القرآنية المتعددة لذلك.

ولكن ما هي أهمية هذه الوثيقة "الميثاق - الصحيفة"؟ في الواقع إننا نسجل لهذه الوثيقة الدور المثلث الشعب: فهي من الناحية (الإنسانية - هيومانيزم) طفرة نوعية لتعزيز حقوق الإنسان، وترسيخ حرياته وكرامته. وهي من الناحية الدينامية التحريضية، أعظم انبثاق تاريخي تتفجر عنه طاقات الروح.

وإذا استعرنا من هيجل جهازه المفهومي (فينومينولوجيا الروح)، أمكننا القول إن تجربة المدينة المنورة هي أعظم تجل للروح في كدحها وارتقائها ومعراجها ومخاضها ومغامرتها من أجل الحق والحقيقة. وهي بهذا الوصف ليست عربية إسلامية فحسب، وإنما تجربة مهداة للعالمين.

وهذه التجربة هي -بالنسبة للأرض العربية- أول تحقق للدولة بالمعنى المفهومي الفني والدقيق الذي يعني الفصل بين شخص الحاكم والمشروع الحضاري، وهذا ما عبرت عنه الصحيفة بقولها: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).

ومن جهة أخرى، فهذه الدولة تأسست على قاعدة سوسيوولوجية (اجتماعية) عربية، فالعرب هم الذين حققوا مادتها، وفي الوقت نفسه فهذه الوثيقة هي اجتهاد عربي، ومحمد ﷺ هو إمام المسلمين، وهو كإبراهيم وعلى جذر إبراهيم، أب العرب، وما أثر عنه، تراث للعرب والمسلمين.

ولقد عكس هذه الحقيقة "الشيخ محمد رشيد رضا" بقوله: ((فإسلامي مقارن في التاريخ لعروبتني، قلت إنني عربي مسلم، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين من العرب المسلمين، وغير المسلمين)).

كما عكسها أمين نخلة العربي النصراني بقوله: ((وكأن الإسلام إسلامان، واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد ﷺ، وتمسكاً بقوميته، وكلفاً بلغته)).

وهي بالنسبة للمسلمين الحدث التأسيسي التدشيني والأصل الأول الذي يجسد وعي الرسول ﷺ وصحبه للتاريخ الأرضي، منغرسين في تلك اللحظات الهامة من الحياة.

وهذه التربة محاطة بالهالة والضمانة الأنطولوجية بسبب قيادة الرسول ﷺ وهيبته الدنية، والكارزما التي تمتع بها، فهو ذلك التلغز الذي يشع بالفضل والفضيلة والإيمان والحب والرحمة بمواطني دولته، وبهذا المعنى، فليس هنالك مقارنة بين تجربة محمد ﷺ والأدب السياسي اليهودي، حيث الأنبياء ملوك، أما رئيس دولة المدينة المنورة، فهو من المؤمنين وإليهم، عزيز عليه عنتمهم، حريص عليهم بالمؤمنين رؤوف رحيم، (بالمعنى التضميني للآية القرآنية).

ومن هنا فالمسلمون يعتبرون التجربة النبوية في المدينة ذروة المشروعية والنموذج الأمثل للعمل التاريخي، أي النموذج الذي انتج أعظم مثال للاحتذاء والامتثال والقيم للأخذ به إسعاداً وإنهاضاً للأمة.

وعلى هذا الأساس فإن جميع المحدثين يعتبرون الصحيفة مادة لعملهم، وقد أدرجوها في مصنفاتهم -كتب الحديث- (مسلم والبخاري وغيرهم).

وإذا كانت المواقف السابقة من الصحيفة لا تخلو من بعد إيديولوجي، فالموقف المعرفي، والأهمية العلمية تحدونا إلى قراءة هذه الوثيقة التي وصفت بأنها فريدة من نوعها، ولا تقدر بثمن.

فما هي هذه الذرى المعرفية في هذا الميثاق؟

في الحقيقة لأمجال هنا لعرض أمهات هذه القضايا التي عرضنا لها في صفحاتها من الكتاب، وإن كنا نسجل النقاط الشامخة الآتية:

أولاً: إن تسجيل هذه التجربة السياسية في نص مكتوب، ثم نشره وشهره بالطرق القانونية العلمية والوضعية، هذا الأمر يعتبر انتصاراً للعقل المكتوب المعقلن الذي يعتمد التدوين تجنباً لمتاهات العقل الشفوي، وعدم دقته وغموضه، مع التنويه بأننا أثبتنا أن هذا العقل المكتوب لم يكن غائباً عن حياة الأمة العربية قبل الإسلام.

ومن جهة أخرى فالقواعد المسنونة -كالصحيفة- تستجيب للمراحل الثورية، أي إلى انبعاث الإرادة وتفجر العقل الإنساني، خلافاً للعرف الذي هو أداة التحولات البطيئة.

ثانياً: الصحيفة هي شهادة ميلاد أول دولة عربية بالمعنى العلمي الفني الدقيق a proprement dit لهذه الكلمة الذي يعني عدم ذوبان المشروع في شخص الحاكم، وفي الوقت نفسه فهذا الميثاق هو شهادة ميلاد الأمة الإسلامية كحقيقة إيمانية، بدليل أن الدولة، انبثقت من المؤمنين والمسلمين، (إنهم أمة واحدة من دون الناس).

ثالثاً: لقد قامت دولة المدينة المنورة على أساس سياسي لاديني بدليل أن الأمة السابقة الذكر، أدخلت في تكوينها المسلمين، وهم الذين ساندوا الدولة بسيوفهم، لا بإيمانهم.

وهذا يعني أن تلك "الدولة" ميزت دون أن تفصل بين العقيدة والدولة، وبمعنى أوضح فالمواطنة، وفقه المواطنة الذي يكاد أن يستغرق نصوص الصحيفة، هذا الأمر يقوم على أساس العلاقة مع الأرض، بدليل أن هذه الدولة استوعبت بعض المشركين.

ولقد لخص أحد المفكرين جوهر هذه الدولة بأنها تنظيم للعلاقة بين اليهود والعرب في الإطار الإقليمي.

رابعاً: اعتنقت الصحيفة فكرة التعددية السياسية، وهي تعددية ترقى إلى مستوى المساواة الكاملة بين المؤمنين واليهود، وهو ما عبرت عنه الصحيفة بقولها: ((من تبعنا من اليهود، فإن لهم النصر والأسوة)).

ولقد قلنا تعليقاً على ذلك إن الصحيفة لم تطبق منظومة أهل الذمة القانونية، بل الثابت أن اليهود شاركوا -أهل الصحيفة- المؤمنين في بعض المواقف الحربية.

خامساً: لقد أدركت الصحيفة الفاعل الجغرافي ودوره في تقرير الحقوق والواجبات، وارتباط ذلك بسلطة الدولة وسيادة قوانينها، وهكذا فقد كانت الصحيفة حريصة على تحديد هذا الإقليم، وضبط نطاقه وعناصره، وتنظيم الدفاع عنه.

لقد أقامت الصحيفة صرحاً شامخاً لحقوق الإنسان الأساسية وحياته العامة، وبذلك فهي تعتبر أول إعلان -على صعيد التاريخ البشري- لحقوق الإنسان، ولكن هذا الإعلان يختلف عن الإعلان الصادر عام 1945م، وغيره، فرئيس اللجنة التي أصدرته "إيلياتور" روزفلت ما فتئت تشن الحملات المسمومة لصالح الصهيونية.

ولم يقتصر الأمر على الحقوق المدنية والطبيعية، بل تعداه إلى تقرير الحقوق الاجتماعية (فداء الأسرى - وكفالة الفقراء).

وعلى هذا الأساس فقد وصفنا هذه الدولة بأنها دولة حارسة
gendarme إضافة إلى كونها دولة حانية (تدخلية providence).

سادساً: لقد اقترح الرسول ﷺ الدستور وقدمه كمشروع سياسي، حيث قام
المؤمنون بإقراره، وهو ما يتأكد من قبول الصحيفة، (لا يحل لمن أقر بالصحيفة،
وآمن بالله...).

وهذا يعني أن أساس الدولة بشري المحتد والمنبت والطبيعة والجوهر، وليس في
هذه الدولة أي بعد إلهي ديني.

وفضلاً عن ذلك فقد أرست ممارسة السلطة السياسية على مبادئ وأصول
الحكم:

- العدل.
- المساواة
- الشورى.
- التضامن.
- الخضوع للسلطة العامة.

سابعاً: لقد كشفنا عن البعد المعلمن للصحيفة، قاصدين من العلمنة مدلولها
الإسلامي الذي يقدس العقل الإنساني ويعزز ويكرمه، ويعطيه حرّيته ضمن
حدود العقل المسدد، والعقل المؤيد، ومع ذلك فقد خلقت الصحيفة نوعاً من
التمفصل بين الذرى الآتية:

- دين.
- دولة.
- دنيا.
- أخلاق.
- سياسة.

لقد ركزنا على إبراز المحورية الأخلاقية القرآنية كركيزة للظاهرة القانونية التي هي ظاهرة قائمة في ذاتها مستقلة في ماهيتها، وإن كانت تعتمد الأخلاق رافداً ومنشطاً.

ثامناً: لم يكن عبثاً أن تصف الصحيفة مرة واحدة محمداً كنبى وأن تردد وصفه كرسول، وقد فسرنا ذلك بأن الاكثار من ذكر محمد كرسول يتفق مع الطبيعة السياسية والقانونية للصحيفة، في حين أن نعته كنبى دلالة على هذا الدور الرمزي لرئاسة الدولة.

فالنسبة قيادة روحية وتاريخية وإيمانية، هي استاذية لتعليم الحقيقة، في حين أن الرسالة تعني التكليف، أي التقوى الاجتماعية والتقوى القانونية، والتقوى الأخلاقية والإيمانية، ومن هنا فالرسالة تتفق مع المواقف القانونية والسياسية في الصحيفة.

تاسعاً: لقد عرضنا بالتفصيل للأهلية الصياغية والفنية في الصحيفة، أهلية تتفق مع الفن القانوني المعاصر، مثل التعبير عن الشخصية المعنوية، وترتيب جزاء مادي للقاعدة القانونية، ومثل التعبير بلغة دقيقة وموجزة وواضحة وبعيدة عن الحشو والإخلال، ومثل قيامها على نظام التقسيم والتبويب وال فقرات، وغير ذلك من أساليب الصياغة.

عاشراً: عل الرغم من اتهام الإسلام للجاهلية بالوحشية والظلامية، وما يتفرع على ذلك من محاولته تسفيها وتهميشها ومحاصرتها، على الرغم من ذلك، فالإسلام محاولة للتجاوز والارتقاء بالتفاعيل الجدلي الديالكتيكي.

ذلك أن الفرق واضح بين اليقينات الدوغمائية القائمة على فكرة السلب المطلق والجمود، وبين نهج التقدم والارتقاء في الإسلام.

فهذا الموقف الأخير أُملي على الإسلام التعامل مع الصالح، مطلق الصالح، حتى ولو كان جاهلياً، وهذا هو موقف الصحيفة التي أقرت في بنود واضحة الإبقاء على نظام المعاقلة وفداء العاني.

هذه صورة مجتزأة ومبسطة عن أمهات القضايا التي عرض لها ميثاق الرسول ﷺ، ولكن تبقى الفائدة مرجوة فيما لو حددنا المنهج المتبع في تمحيص هذه الوثيقة، وتشريح جنتها، وإجراء الحفر الأركيولوجي على جسمها، فما هو هذا المنهج؟

لا بد من التنويه، بادئ ذي بدء بأن كل منهج يصدر عن رؤية، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً مثمراً... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية، ويصححها، وعلى هذا الأساس، فقد وسمنا هذا الكتاب بعنوان "قراءة معاصرة": فهي قراءة، وليست مجرد بحث أو دراسة، على اعتبار أن البحث أو الدراسة يقتصران على التجميع والتحليل، أما القراءة فهي محاولة لتأويل أشمل يعطي المقروء معنى، أي يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري، الاجتماعي، السياسي، كما يعطي هذا المعنى بالنسبة لنا نحن القارئین.

وهي معاصرة تحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه (المعنى المتزامن synchronique) على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، إلى مجال اهتمام القارئ، الأمر الذي يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته، وحتى في إعادة بنائها.

هذه القراءة، وتلك المعاصرة حدثتا إلى أن ننظر إلى الميثاق على أنه ليس مجرد (عقد للألفة بين المهاجرين والأنصار)، بل يفيض بالذرى الخالدة القانونية، والخلقية، والإنسانية.

وعلى هذا الأساس، فقد نقلنا هذه الوثيقة إلى أوسع آفاق الأفكار الدستورية المعاصرة، وحملناها -دون تمحل أو ابتسار- القيم الإنسانية الخالدة.

هذا ولقد اتبعنا في هذه القراءة المعالجات الآتية:

1 - المعالجة البنيوية:

لقد قلنا إن هذا الميثاق هو مشروع سياسي مقدم من الرسول ﷺ من أجل المصادقة عليه من قبل المؤمنين، فهو إذن تتحكم فيه وتسوده ثوابت تفكير الرسول ﷺ، أي أحكام الذكر الحكيم.

وهذا هو المذهب النصي textualite الذي يحاول أن يدرس -كمنظومة واحدة- الكتلة النصية التي تعالج موضوعاً واحداً.

والمادة الاستمعية (المعرفية) للصحيفة واضحة في إحالتها إلى القرآن واعتمادها له، وتضمينها لأفكاره وعباراته، ومفاهيمه.

وعلى هذا -والصحيفة تنزل من القرآن منزلة البنية- فقد اعتمدنا بصورة واضحة المعالجة البنيوية، بالمعنى السالف الذكر.

2 - المعالجة التاريخية:

إن هذه الوثيقة -في الأعم الأغلب- نص قانوني، والنص القانوني -كما نعلم- تتحدد طبيعته ومشروعيته في لحظة صدوره، وعلى هذا كان لابد من المعالجة

التاريخية التي تربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية، أي بالكلية الحضارية (الإنثروبولوجية).

وبالطبع لم يكن المقصود من هذه المعالجة التاريخية دراسة الأبعاد العميقة للإطار التاريخي بقدر ما نقصد دراسة وقائع التاريخ على ضوء أفكار النص المدرس، أي بما يتيح لنا فهم الأفكار، ليس إلا.

وربط الصحيفة بالتاريخ يعني إقرار المشروعية الاجتماعية الواقعية والظرفية لهذه الوثيقة بما يتفرع على ذلك من نتائج أهمها دحض المنهج المثالي "السلفي" الذي يميل إلى التعالي بهذه الصحيفة، ورفعها فوق التاريخ والزمن الأرضي.

3 - المعالجة الألسنية:

وتتميز هذه المرحلة بقسمات أهمها: أن أعمالنا، أفكارنا، تفسيراتنا كلها لانهائية وغير حاسمة.

ولاشك أن هذه المطابقة ذات شأن بعيد الأثر في الحياة الإنسانية، على اعتبار أن الوظيفة الأساسية للغة هي حمل الأفكار، لاسيما أن نصوص هذه الوثيقة تتطوي على عدة منظومات سيمانتية (لغوية)، مثل الأجهزة المفهومية (ذمة الله، معاقله)، ومفاهيم الجماعات: "أمة - كفار - مشركين"، وغير ذلك، وهكذا فقد بدت لنا الحاجة ملحة لتفكيك معاني ألفاظ الصحيفة، وإضاءتها وسبر مضمونها.

4 - المعالجة بالمقارنة:

المقارنة - وهي إحدى المناهج وطرق البحث في العلوم الإنسانية - تثري الظاهرة توضيحاً، وتغنيها تحليلاً، وتساعد على وضع الحدود الخارجية لها.

ونظراً لأهمية المقارنة في تشكيل المفهوم العلمي، فقد وجدت من الضروري
بمكان إجراء مقارنة بين الظواهر القانونية في الصحيفة، وبين مثيلاتها في التاريخ
القانوني الأوروبي، حيث اتضح لنا السبق الزمني الطويل بالنسبة لمفاهيم
الصحيفة.

5 - المعالجة المعرفية لا الإيديولوجية:

قلنا إن المعرفة هي البوابة التي تعبر منها الأمة لتستشرف آفاق الحضارة والتقدم.
ومع ذلك، فنحن لا ننكر دور الإيديولوجيا في دفع عجلة التقدم والسيرورة لا سيما
أن هدف الإيديولوجيا الأخلاقي هو تحديد أهداف الأمة، وتجييش وتعبئة الإرادة
العامّة من أجل تحقيق هذه الأهداف.

وهكذا تتضح أهمية الإيديولوجيا لاسيما إذا اعتمدت العلم والمعرفة أداة ومنطلقاً
في إنتاج الأمة لتاريخها ومستقبلها وأملها المرجو.

وأبعد من ذلك، فالمعرفة نفسها، لا يمكن أن تتجرد من بعدها الإيديولوجي، بل
ووراء كل نظرية دافع فلسفي إيديولوجي سياسي.

ومع ذلك فإننا نعود لنؤكد أن حل الإشكالية الإيديولوجية لا يتم إلا بحل الإشكالية
المعرفية، أي بعد إنجاز تراكم معرفي في حياة الأمة، بل كيف بنا نتصور حل أية
إشكالية والسيطرة عليها إلا بعد معرفة القوانين التي تحكمها وتتحكم بها، أو كما
حدد "كولومبل" أسلوب امتلاك الإرادة السياسية بقوله: ((لكي نمارس العمل
السياسي ينبغي علينا أن نعرف أولاً، وبعدئذٍ أن نريد، وأخيراً أن نستطيع
التنفيذ)).

وتوطيداً لما ذكرناه، فقد حاولنا أن نعالج هذا البحث بفكر نقدي علمي وضعي تحليلي معرفي بعيداً عن الروح المتخشبة والضيقة للإيديولوجيا بثوابتها المحنطة، وبقيّياتها الدوغمائية، وفي الوقت نفسه بعيداً عن أسلوب التهويل والتبجيل والتقدّيس الذي يميز بعض الاتجاهات الإسلامية، (نقول الإسلامية لا الإسلامية تعبيراً عن هذه الروح التبجيلية لا العلمية).

وبالطبع، فقد كانت هنالك أخطاء، وقد يكون مرد ذلك أننا نعالج قارة معرفية جديدة، لما تكشف جوانبها وتسبر أغوارها، هذا فضلاً عن أن هذه القارة مفتوحة للكثير من الاجتهادات، متموجة متحركة حمالة للكثير من المعاني، هذا فضلاً عن أن مقارنة هذه الوثيقة ومعالجتها إنما يتم بالاستبصار القانوني المستعين بالحضر المعرفي التاريخي، ونحن -بكل تواضع- لانقبض -بسبب اختصاصنا القانوني- على المعرفة التاريخية بالشكل المرجو، وفي نظرنا إن معالجة هذه الوثيقة لا يمكن أن تؤتي أكلها إلا من خلال ورشة علمية متعددة الاختصاصات، ومن ثم فإن الملف التاريخي هو الذي يضيء الطريق أمام التحليل القانوني السليم.

هذه هي أسباب، دراستنا لهذه الوثيقة التي تحتل واسطة العقد في أدبنا السياسي، والنموذج المحرك الناهض الرافع لكل تقدم وازدهار، إيماناً منا بأن الوفاء للأسلاف لا يعني الحفاظ على رمادهم، وإنما نقل اللهب الذي أشعلوه، على حد تعبير "جان جوريس".

وهذه هي بواعث هذه الدراسة ومناطقها ووجهتها، يحدونا في كل ذلك -وكان التزام أخلاقي- شرف الانتساب إلى هذه الأمة وتاريخها وتراثها وحاضرها وماضيها، ووعياً منا بأن هذه الأمة تكبر وتعظم بعظمة تراثها وثقافتها، بل ووعياً منا بأن قدر كل فرد ومصيره وعظمته مرتبط بعظمة أمته.

ذلك أن قطرات الماء تتبخر صاعدة من البحر من أجل أن تؤدي رسالتها
المرسومة لها، ولكنها وفاء، ويحثاً منها عن حقيقتها الكبرى، حيال ذلك تعبر
المسافات الطوال لترمي نفسها في أحضان الأم البحر، ففيه منتهى أمرها، وتجلي
عظمتها، أو كما عبر عن هذه الحقيقة "الشاعر عمر الخيام" بقوله:

ففي مداه منتهى أمرها

إن تفصل القطرة عن بحرها

مقدمة الطبعة الثانية

الوعي بالصحيفة

زعم "أرنست رينان" أن الإسلام خيمة وقبيلة، وهذا هو عين رأي "هنري كيسنجر" وزير خارجية أمريكا الأسبق المتضمن أننا مازلنا خارج الثورة النيوتونية (ثورة العلم) وعاجزين عن الدخول إليها .

لن نتهم مبدئياً هذه الآراء بالهوس والهزاء، وأنها تخفي مشروعاً عدائياً لأمتنا يستهدف طمس هويتها وحضارتها، وتسفيه عطائها ودورها الإنساني، وفي الوقت نفسه لا نريد أن ندخل في النفق المظلم لمرطانات الصراع الإيديولوجي، وحسبنا - رداً على ذلك، وخيراً للأمة والحقيقة- أن نحمل الموضع العلمي لنشرح جثة مظهر واحد من مظاهر حضارتنا وتآلقنا، ألا وهو الصحيفة، تاركين للقارئ تقدير خطأ هذه المقولات وخطرها ونظرتها التبسيطية الاختزالية العدائية.

على هذا الأساس ندلل بادئ ذي بدء بأن المشروع الذي حملته الصحيفة أبعد ما يكون عن الخيمة والقبيلة، بل إنه أعظم مغامرة للروح الإنسانية استطاعت أن تؤطر وتحيط سياسياً بأعظم تجربة للشرط البشري.

ونحن لا ننتقل في ذلك من مقولة إن تلك الوثيقة فعلاً نبوياً مغموراً بتألمات الوحي، فذلك مصادرة على المطلوب، وحجة ودليل يقدمه المرء لذاته.

وعلى هذا الأساس فالأصوب معانقة ماهية الطبيعة الذاتية لتلك الوثيقة التي وصفت بأنها أول دستور لحقوق الإنسان، وأنها لا تقدر بثمن.

لقد قارنا الصحيفة بالوثائق الذائعة الصيت: وثيقة "جو" في الصين، "مانوا" في الهند، "حمورابي" في بابل (الألواح الاثني عشرية) في روما، واتضح لنا أن الوثائق المذكورة لا ترقى -كالصحيفة- إلى مستوى العمل الدستوري، لسبب بسيط هو أنها مجرد قوانين عادية تنظم العلاقات بين الأفراد دون أن تضع ضابط لتقليد السلطة وممارستها، ولترسيخ حقوق الفرد وحياته العامة.

وتدليلاً بالسبق الزمني للصحيفة أكدنا أن الحركة الدستورية المعاصرة لم تتضح إلا في القرن التاسع عشر (القرن الدستوري)، وما قبل ذلك لم نكن إلا حيال إرهاصات دستورية بسيطة: العهد الأعظم "الماجنا كارتا" الصادر عام 1215م في انكلترا -تأكيد العهود الصادر في انكلترا عام 1297م الذي حظر على الملك فرض الضرائب- ملتمس الحقوق الصادر في انكلترا عام 1928م الذي أكد بعض الحريات التقليدية.

لقد رجحنا صدور الصحيفة بعد معركة بدر الكبرى، حيث عملت وتجوهرت ثقة المسلمين بأنفسهم، وأدركوا أنهم على منعطف تاريخي كبير سيدقون فيه أبواب التاريخ، ويمتلكون ناصيته، ولهذا فالواجب يدعوهم إلى انجاز الذروة القانونية لتأطير مبادراتهم والإحاطة بالحدث التاريخي الذي ينتظرهم، وبعد أن أبدعوا الذروة الأخلاقية متمثلة في تجربة المؤاخاة.

لقد عرضنا لموثوقية الصحيفة وصحة ثبوتها التاريخي على يد ثقافت كتب التاريخ إضافة إلى صحيح مسلم والبخاري، هذا فضلاً عن ورودها في الموارد التاريخية

الحديثة، وفي مصادر فقه الشيعة، وهذا إن دل، فإنما يدل على أن تراثنا ليس منقسماً عمودياً على ذاته، وأن وعينا المعاصر المطابق يجب أن يتخطى زمانية الفرقة الناجية ليعيش زمانية لاهوت العمل، لاهوت التحرير، لاهوت الحرية، لاهوت الوطن الناجي، لاسيما أن جميع هذه الأمة في سفينة واحدة، وأن أي خرق فيها سيؤدي إلى غرق الجميع، وعلينا بالتالي أن ندافع عن الأمة التي اعترافا التفتيت، وأنهكها الضياع، وتوالت عليها الهزائم وانتابها العجز، وعمها القعود.

لقد أثبتنا أن الصحيفة عمل سياسي انطوى على بعض المعايير الأخلاقية، وبذلك يتهافت الحل العلماني العربي الذي يدعي أن الدين الإسلامي مطلق خير، وأنه ليس هناك ارتباط ماهوي مفهومي عقيدي بين الإسلام والسياسة، بل إن هذا الارتباط تاريخي عرضي فرضه انتقال الرسول ﷺ إلى المدينة "مقولة الدكتور عادل ضاهر".

لقد عرجنا على نقطة هامة هي هدرنا التاريخي للمبادئ الفذة التي انطوت عليها الصحيفة، وهو هدر ظلامي انكفائي غيبي غير عقلاني، تجلى في الأمور الآتية:

1. حلول العقل السياسي الشفوي محل العقل الكتابي الراشد الذي رسخته الصحيفة، وهو حلول مدفوع باعتبارات سياسية مستبدة، لاسيما أن الوضع هو ركن القاعدة الخلقية وأساس القاعدة القانونية التي تعنى بضبط العلاقات البشرية وتحديد مضامينها بدقة منعاً للالتباس وبالتالي للظلم، هذا فضلاً عن النظرية الفقهية في الإسلام نرنو إلى إبراز الوعي الدستوري، ثم إبراز الركن الشكلي والإجرائي في الدستور، كما فعلته الصحيفة في تدوين التجربة ونشرها.

2. جنوح الفقه الإسلامي إلى تحديد أهل الحل والعقد على أساس فقهي لا سياسي والاكتفاء بفقيه واحد لتحقيق الشرط العددي اللازم لتشكيل هيئة

الحل والعقد التي تختار الإمام "الباقلاني"، خلافاً للصحيفة التي أقامت تلك الهيئة التأسيسية على شرط سياسي أولاً وشرط عددي كمي هو تمثيل الفاعلين الاجتماعيين من أجل تحقيق الشوكة.

3. جنوح التاريخ السياسي العربي الإسلامي في القرون الوسطى إلى عدم تأسيس السلطة على الآلية القانونية، خلافاً لأحكام الصحيفة التي أقامت سلطة الرسول ﷺ على هذا الأساس رغم ما يتمتع به من مكانة نبوية ومدنية.

4. التحول الذي انتاب البيعة الكبرى ليجعلها إلى مظهر شكلي كاريكاتوري لاختيار الخليفة، في حين أن الصحيفة طرحت صيغة إقرار الدستور والتصديق عليه من خلال إرادة كاسحة حقيقية وفاعلة أشبه ما تكون بالاستفتاء الشعبي على الدستور referendum.

5. الفهم الموسع للحاكمية التشريعية، على أنها حاكمية إلهية لا تنطوي على أية سيادة تشريعية بشرية: في حين أن الصحيفة -وهي التعبير عن إرادة مدنية سياسية بشرية- أصدرت أحكاماً تشريعية واضحة كالمعاقلة وفداء الأسرى، لابل إنها في ذاتها عمل تشريعي دستوري قام على الإرادة الإنسانية.

6. استعجال بعض مظاهر الإسلام السياسي المعاصر تطبيق الشريعة الإسلامية دون تحقيق الشروط التي افترضتها الصحيفة ألا وهي: شرط الحامل الاجتماعي، المجتمع المدني الإسلامي اللازم لتحقيق الشوكة المعبر عنها بأغلبية الشعب.

7. تفسير مفهوم الذمة على أساس ديني في حين أنه شرط سياسي يقوم على قاعدة الشرع، واستطراداً فالأحكام الفقهية لا يشترط بها الشرط العددي، وبيان ذلك أن السياسة الشرعية للصحيفة هي التي تعاملت مع اليهود، وأدمجتهم مع أمة المؤمنين من خلال آلية المفاوضة والتوازن والمصلحة العليا، وفي الوقت نفسه فقد أدخلت اليهود إطار الشورى مع المسلمين، خلافاً للبلورات المتأخرة لعقد الذمة التي قامت على الإلحاق من خلال نظرة دينية

فقهيّة صرفة لا ترقى إلى مستوى المشاركة السياسيّة، ولا تعبر عن إرادة الفاعلين الاجتماعيّين، ولا تقييم وزناً لتوازن القوى، وبذلك فالعقل السياسيّ الإسلاميّ في القرون الوسطى كان عقلاً انزلاقياً انحدر عن مستوى العقل السياسيّ للصحيفة.

8. تعامل الصحيفة مع القبيلة والأمة كبنى وسيطة تخضع وتوظف لصالح الدولة، خلافاً لبعض مظاهر الإسلام السياسيّ ذي المواقف المعادية لتطلعات الأمة العربيّة، وهي تطلعات شعبيّة وإنسانيّة وبعيدة عن الاستكبار والشوفونيّة.

9. لم تتعامل الصحيفة مع مقولة تسييس المتعال (الحق الإلهي للسلطة) ذلك المبدأ الذي سيطر على أوروبا في القرون الوسطى، وبالعكس فقد أخذت بمدنيّة السلطة، أي أصلها المدني الملزم، وهو ما يتضح من قول الصحيفة: ((بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب))، والأمر نفسه بالنسبة لمبدأ التعالّي في السلطة، فالمتصفح لنصوص الصحيفة يجد أنها تعرضت لسلطات الرسول ﷺ كسلطة مدنيّة صرفة، بل إن هذه السلطة وردت بلفظة محمد (على سبيل التكريه)، دون أن تضي عليها سمة غير مدنيّة، ولا حاجة للتدليل بأن رياح السياسة اتجهت إلى صيغ سياسيّة أقرب ما تكون إلى الخط الإلهي للسلطة، هكذا سمعنا معاوية بن أبي سفيان يتكلم عن نفسه بأنه الزمان، وأنه خازن الله على أمواله، كما سمعنا عن أبي جعفر المنصور بأنه ظل الله على الأرض. لقد انطلق دستور المدينة المنورة في آفاق واسعة مستشرفاً مستشفاً الشرط البشري، وتعليّة الإنسان وتعزيز كرامته، ولعل أهم ما في ذلك تحقيق المواطنة الكاملة على أساس مساواة المؤمنين فيما بينهم، ثم مساواتهم مع اليهود. وفي إطار فكرة المواطنة والتعامل المدني معها تأثيراً وتأثراً، فقد تعاملت مع الأرض كإقليم أي كمحل ووعاء للعديد من الفواعل القانونيّة والسياسيّة، وبالعكس فقد نفرت من فكرة شخصيّة القوانين، ورفضت أن تعامل الذين يدخلون في الإسلام، وهم خارج يثرب، كما تعامل مواطني هذه المدينة.

لقد أدركت الصحيفة جدلية الخاص والعام بالنسبة للمؤمنين ومن تبعهم ولحق بهم، وعلى ضوء ذلك كان لا بد من رسم دائرة للنظام العام الذي هو الحقل المشترك بين اليهود والمسلمين، وفيما هو خارج هذا الحقل أعطت لليهود كامل خصوصيتهم السياسية والدينية. لقد قطعت الصحيفة أشواطاً واسعة في طريق الحقوق الشخصية والحريات العامة، إضافة إلى مبادئ الحكم وأصوله. هكذا نظمت الصحيفة الحقوق الآتية:

- الحقوق الاجتماعية.
- حق الملكية.
- الحريات المعنوية (الدينية).
- حق الأمن.
- حق التنقل.
- الحقوق السياسية.

أما لجهة أصول الحكم، فقد تحدثت عن الأصول الآتية:

- أصل العدل.
- أصل الشورى.
- أصل الحرية.
- أصل التضامن.

ويمكن القول إن أهم ما أنجزته الصحيفة هو تحقيق فكرة التوازن الدقيق بين التقدم والاستقرار.

وفي نظرنا إن تجربة المؤاخاة هي تجربة أخلاقية اعتمدت التقدم أساساً للاستقرار، لذلك فقد وجد الرسول ﷺ وصحبه ضرورة تلطيف حدة هذه

التجربة، وترويضها وإعطائها جرعة من الواقع من خلال تجربة الصحيفة السياسية التي اعتمدت التقدم أساساً للاستقرار، لكنها طعمت ذلك ببعض أواليات الاستقرار ممثلاً ذلك في تلك المشاركة الاجتماعية مع المؤلف قلوبهم، ومع المنافقين "جماعة عبد الله بن أبي"، أو في تلك الصيغة التي بلورتها مع اليهود.

ومع ذلك، فالمؤكد أن التقدم هو الأساس العام، بدليل عملية الدمج الكامل - في بناء مرصوص- للمؤمنين، دمجاً يقوم على المساواة والاتحاد والمواولة، وغير ذلك.

وفي نظرنا إن هذه الديناميات والنواهض والفعاليات الكبرى التي استتبعتها الصحيفة، تجعلنا نثمنها بأنها المشروعية العليا للعقل السياسي العربي الإسلامي، وإن أية شرعية أخرى - بما في ذلك الشرعية الراشدية- لا ترقى إلى مستوى سقف شرعية الصحيفة.

وإذا كان لنا- ومع رجال السياسة والقانون- أن نفرق بين الشرعية *validite* والحيوية *vitalite* أمكننا القول إن هناك انخفاضاً في التوتر الروحي للمرحلة الراشدية، إذا قيس الأمر بالمرحلة التدشينية النبوية، وقد انعكس ذلك على مسألة الإيلاف والشراكة الاجتماعية، ومسألة التقدم والاستقرار.

ويمكن القول إن الاستقرار قد أطل برأسه في سقيفة بني ساعده ممثلاً بالأنصار، ولكن حيوية الجماعة المؤمنة، وذكرى المرحلة التدشينية النبوية حسمت الأمر لصالح التقدم "المهاجرين"، مع التتويه بأنه إذا كان ما يبهر أولوية المهاجرة كرمز للتقدم، فنحن لا نجد سنداً لذلك في اللاحقة، وبالتالي لم يعد شرط القرشية

يمثل التقدم، ويكون شرطاً للخلافة، كما نجده في زمانية الأحكام السلطانية على سبيل المثال.

وفي نظرنا إنه كان من الأفضل ترسيخ أقدام المشاركة الاجتماعية دون الاقتصاد على إسناد السلطة وتقليدها بالنسبة لرئيس الدولة، بل باحترام وإبراز مؤسسات سياسية أخرى تسند للشركاء (الأنصار أو غيرهم) بعض مظاهر السلطة، وبذلك فإن صيغة (منا وزير، ومنكم أمير) التي ظهرت في السقيفة صحيحة من حيث المبدأ، وتعبّر عن توسيع رقعة المشاركة في القرار السياسي، وإن كان العقل السياسي العربي الإسلامي آنذاك لم يكن ليستوعب روح هذه الدينامية، ولم يكن يعنى إلا بمظهر واحد للسلطة هو تقليدها، مما أتاح الفرصة لبذر بذرة التركيز السياسي.

والدليل على ذلك أن المجتمع الإسلامي توسع مسطحاً وعمقاً، حيث دخل الناس في دين الله أفواجاً جماعات وأقطاراً وأفراداً، ومع ذلك لم نشهد عقلية الصحفية تتحرك لتتجز صيغاً من المشاركة تتناسب مع الأوضاع المستجدة، مع العلم أن ظروف الصحفية لم تكن أكثر معاناة من الظروف الجديدة.

نحن لا ننكر أن ظهور صيغ للتعامل مع الغير في التاريخ العربي الإسلامي، كما يتضح من صيغة دمج الصابئة والمجوس والبربر، ومعاملتهم معاملة أهل الكتاب، في حين أن النص القرآن لم يتكلم عن أهل الكتاب إلا بالنسبة لليهود والنصارى.

والأمر نفسه بالنسبة لنظرية أهل الذمة التي تبلورت في العصرين الأموي والعباسي، والتي لا ترقى في نظرنا إلى مستوى صيغة الصحفية بالنسبة للمشاركة، ولكن صيغة الدمج هي التي سيطرت على العقل السياسي الإسلامي

سواء بالنسبة للغير أم بالنسبة للمسلمين، لاسيما بظهور نظام السلطة العضوض، وبذلك نسفت نهائياً تجربة الصحافة، وتناستها النفوس، ولم يبقَ منها إلا الأصداء خافتة في بعض الكتب الصفراء، والمطلوب من الفكر السياسي الإسلامي إحياء قيم هذه التجربة الفذة في مشروعنا النهضوي، وعرسها في وعينا وثقافتنا الوطنية والقومية من أجل بناء وتأسيس مجتمع مدني، مجتمع الخيارات والتنوع والحراك الاجتماعي والمشاركة والمواطنة الحقة، بحيث تتفتح كل زهرة، وليتنافس المتنافسون من أجل هذه الأمة.

المنهج المتبع في حضر الموضوع وتفكيك وحرث مادته

"مسألة ارتباط المنهج بالرؤية"

كم سدد الفقيه الألماني "إبهرنك" الرؤية وبلغ الغاية وأصاب الهدف المطلوب، عندما قال: ((لا تستهينوا بالمنهج، فهو القانون)).

لماذا ندلل بهذا القول، وما هو سندنا في ذلك؟.

بالطبع، نعلن أولاً أن لكل رؤية منهجها الخاص بها، والنابع من ماهيتها وطبيعتها الذاتية sui – generis، والمنهج هو الطريق المعتقد للوصول إلى الغاية (الرؤية)، بل هو الطريق المقتضى الأفضل والأمثل، ومن ثم فإذا كانت الرؤية هي التي تحدد منهجها الخاص، فالمنهج يخصب رؤيته ويزيدها ثراءً وغنى، ومن ثم، ففي هذه الرابطة الجدلية المتبادلة التأثير والتأثير، بين الرؤية والمنهج، لا المنهج يسبق أو يتجاوز الرؤية، والعكس، وكل في فلك يسبحون⁽¹⁾.

وفي الحقيقة، فتلك القفزة وذلك الوثوب العلمي الهائل في أوروبا، وفي العصر الحديث، مرده عطاء المنهج الذي أرساه كل من "ديكارت" و"فرانسيس بيكون"، حيث عول ديكارت على العقل (ماهية للوجود)، بينما أكد "بيكون" على المنهج الواقعي التجريبي (منهج الملاحظة)، بعد أن نعى وهجر وتجاوز المذهب العقلي الخالص الهارب من الواقع الذي عممه أرسطو على الكون والوجود، بما في ذلك

(1) راعينا هنا قاعدة التضمنين البلاغي امثالاً واقتفاءً، بقول الذكر الحكيم: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ

يَسْبَحُونَ﴾ يس/40.

مجال الطبيعة، وبالتالي فهذا التصويب والتأسيس للطريق، إنما كان على يد المنهج، أو بالأحرى على يد الرؤية التي عرفت منهجها الخاص بها وسلكته.

والخلاصة بين أيدينا وثيقة حضارية تاريخية قانونية ثقافية اجتماعية عسكرية⁽¹⁾، ونحن ماضون في تلمس المنهج الخاص بها والقبض على ناصيته والسير في طريقه، كيما نصل -وئيداً وليس أكيداً- إلى أغوار هذه الوثيقة الحية الثرة المترعة في عطاءها، تلك الوثيقة التي سطعت في رحاب المدينة المنورة (مدينة الأنوار النبوية) تحمل للعالمين رايات النبأ العظيم. وتتوعد أعظم انطلاق لروح الإنسانية في سبيلها إلى الحق والحرية والهدى والتقوى وعين اليقين⁽²⁾.

ولقد كان سبيلنا في ذلك -امتثالاً لمنهج الملاحظة- وضع جسم الدستور "الصحيفة"، وهيكلته **Topology**، وموقعته في منظومة النسق الشكلي، وكان هذا الموضوع يحمل القارئ صعوبة كبيرة في الاهتداء إليه والبحث عنه، وقد نصحني لفيف من القراء أن أوضع جسم الصحيفة ونصها في فاتحة الكتاب، وبالفعل اتبعت ذلك في الطبعة الثانية من الكتاب، لكن هذه الموقعية الجديدة حملتني زحزحة بعض الأبحاث عن مواضعها، مما أوقع هيكل الكتاب -في طبعته الثانية- في بعض التخلخل.

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط1، 1994، ص82.

(2) يرى الدكتور فيليب حتي: أن القرآن الكريم هو أكثر الكتب التي غيرت وجه التاريخ، انظر كتابه: تاريخ العرب، ترجمة أدوار جرجي وجبرائيل جبور، ط5، بيروت، دار غندور للطباعة والنشر 1974م، ص81.

هكذا كان عليّ -منهجياً وهيكلياً- الخيار بين الطريقة الاختبارية (منهج النظرية)، وبين المنطق المجرد (وحدة النظام)⁽¹⁾، وبالتالي فقد وضعت جسم الصحيفة في البحث التمهيدي مع الإبقاء على هيكل الكتاب، وفقاً لمنهج الطبعة الأولى إضافة إلى بعض التكييفات والتصويبات الموضوعية.

هذا وسنقسم الكتاب إلى فصل تمهيدي وكتابين حيث سنعالج في الفصل التمهيدي مواضيع تحف بالصحيفة، وترهص لها، وتتصل بمواضيعها، أما الباب الأول، فسنبحث فيه القسم من الصحيفة المتعلق بدستور جماعة المؤمنين، في حين أننا في الباب الثاني سنتناول انضمام اليهود (العرب وليس العبريين)، إلى أمة المؤمنين والآثار القانونية المترتبة على ذلك واستطراداً فدراسة أية ظاهرة من الظواهر إنما تستهدف منطقتها الداخلي وتقرئ قوانينها الخاصة، وهو ما أطلق عليه العلامة ابن خلدون نظام طبائع الأشياء، أو النسب المركوزة (المبادئ الذاتية في الظاهرة) والسبيل إلى ذلك الاستعانة بما يلي:

- وجود منهج علمي سليم وخاص، نقول خاص بالظاهرة، لأن لكل ظاهرة منهجها المستقل المرتبط بها والنابع من طبيعتها الذاتية.
- ضرورة تحديد وضبط مفاهيم الظاهرة، ومصطلحاتها المعبرة عن هذه المفاهيم تحديداً دقيقاً منضبطاً لاسيما أن اللغة مجرد رموز ودلالات لحركة الأشياء والواقع.

(1) ميّز كلود برنار بين الترابط الاختباري «العملي» والترابط المنطقي فقال: ((إذ أخضع الافتراض للطريقة الاختبارية أصبح نظرية، وإذ أخضعه للمنطق وحده أصبح نظاماً)).

فصل تمهيدي

متعلقات وحافات الصحيفة ومكتنفاتها

وكما قلنا سابقاً، فهذا الفصل مدخل لا بد لنا منه لدراسة الصحيفة تمهيداً وإرهاصاً حافاً بالصحيفة *The Circumstances* (حافات الصحيفة)، ويحتوي هذا الفصل على الأبحاث الآتية:

- كيان الصحيفة.
- أضواء على تسمية الكتاب.
- هل تنطوي الصحيفة على التباس أو غموض "مسألة تفسير وتأويل وقراءة الصحيفة".
- العقل السياسي للصحيفة وسياقها السياسي.

كيان الصحيفة

سبب أن قلنا إن فكرتنا للمفتاح هي وضع مادة الصحيفة ونصها في فاتحة الكتاب تغليياً للمنهج (العلمي أو السلامة العلمية) على المنهج المنطقي، مراعاة في ذلك اليسر والسهولة على القارئ، مع الإشارة والتنويه بأن للصحيفة عدة صيغ، وقد اعتمدنا الصيغة الخاصة بالباحث "الدكتور محمد حميد الله"، المستندة إلى سيرة ابن هشام 2/247 المنتهية اسناداً بدورها عند رواية ابن إسحاق⁽¹⁾.

هذا وسنقدم هذا البحث إلى الفرعين الآتيين:

- نص الصحيفة.
- ترقيم الصحيفة.

(1) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد والطباعة والنشر، بيروت 1965م، ط3.

الفرع الأول

نص الصحيفة

الصيغة الحرفية لدستور يثرب (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي "رسول الله" بين المؤمنين والمسلمين من قريش و"أهل" يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

1. أنهم أمة واحدة من دون الناس.
2. المهاجرون من قريش على رِبْعَتَم يتعاقلون^(٢) بينهم، وهم يفتدون عانيهم بالمعروف والقسط بين الناس.
3. وبنو عوف على رِبْعَتَم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفتدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
4. وبنو الحارث "بن الخزرج" على رِبْعَتَم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفتدي عانيها بالمعروف والقسط بين الناس.
5. وبنو ساعدة على رِبْعَتَم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفتدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١) وقد اعتمدنا في ذلك صيغة د. محمد حميد الله باعتبارها أوثق المصادر.

(٢) يتضامنون في دفع الديانات.

6. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
7. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
8. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
9. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
10. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
11. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.
12. وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
13. وأن المؤمنين المتقين "أيديهم" على "كل" من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثماً، أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.
14. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.
15. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أداناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
16. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
17. وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.
18. وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.
19. وأن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

20. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.
21. وأنه لا يجير مشرك مאלً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
22. وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول "بالعقل" وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.
23. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
24. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد.
25. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
26. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
27. وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
28. وأن ليهود بين الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
29. وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
30. وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
31. وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
32. وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
33. وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
34. وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البردون الإثم.
35. وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
36. وأن بطانة يهود كأنفسهم.
37. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

38. وأنه لا ينحجز على تأثر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا.
39. وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
40. وأنه لا يآثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم.
41. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
42. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
43. وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
44. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.
45. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
46. وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها.
47. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.
48. وإذا دعوا إلى صلح يصلحون ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.
49. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
50. وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
51. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وآثم، وأن الله جار بمن بر واتقى، ومحمد رسول الله. هذا وأنا نخالف حميد الله في مسألة تفكير الصحيفة وتبنيدها، أي في مسألة ترتيبها في بنود وفقرات، إذ اعتبر المذكور عبارة "هذا كتاب من محمد" بنداً في

حين أن النص مجرد مقدمة للصحيفة، مقدمة تحدد أطراف المعاهدة، وليس
حكماً بالمعنى القانوني للحكم الذي يولد أثراً قانونياً، في حين أن المقدمة مجرد
استعراض للأطراف.

الفرع الثاني

ترقيم الصحيفة "تفقيها وتبنيدها"

لقد كان حرصنا على الخوض في هذا البحث، هو رغبتنا في التعامل مع الصحيفة ذهباً نضاراً خالصاً من كل شائبة، لاسيما أن الدراسة الكاملة لهذه الوثيقة التاريخية المجيدة يستوجب فقدها داخلياً وخارجياً، شكلاً وموضوعاً.

أجل لقد لاحظنا أن جميع الذين مضوا في الكتابة عن هذا المثلث التاريخي، أعطوا المقدمة الفقرة [1]، ثم تابعوا تفقيروا وتبنيدها المفاصل التالية.

ومن المعلوم - في علم القانون وأدبياته - أن المقدمة هي المظنة التي يحدد ويوصف بها أصحاب الحقوق sujet ليس إلا، ثم يأتي الترقيم والتبنيده والتفقيرو متضمناً الإفصاح والتعبير عن الإرادة.

وفي الصحيفة لم يأت التعبير عن الإرادة إلا في الحكم القانوني، أي في قول الصحيفة: أنهم أمة واحدة دون الناس، أما قبل ذلك فنحن في صدد وصف خبري تقريري ليس له القوة في إنشاء الأثر في النظام القانوني.

واستناداً إلى أسلوبنا ونهجنا في التفقيرو، فقد أصبحت الصحيفة تقوم على إحدى وخمسين مادة، وليس على سبع وأربعين مادة، خلافاً للتفقيرو العام.

وهناك ملاحظة ثمينة، وهي أن البند [25] جاء مطابقاً حرفياً لما جاء في المادة [4]، هذا فضلاً عن أن البندين وردا دون أي ارتباط لهما بما قبلهما أو بعدهما،

وبالتالي فليس هنالك أي موجب لهذا التكرار المتضمن: أن اليهود ينفقون مع المؤمنين.

ونحن بدورنا -مع إبقائنا على البند المكرر- أخذنا نتساءل عن سبب هذا التكرار، هل لأن المادة [25] الواردة في القسم المتعلق بالمؤمنين، هي مجرد دعوة لليهود واقتراح لهم قدمته الصحيفة لانضمامهم، وكان على الصحيفة بعد الانضمام أن تتبنى المادة [25] على سبيل اعتبارها -لا مجرد اقتراح- بل جزءاً نافذاً من أحكام الصحيفة.

أضواء على تسمية الكتاب

"ومسألة التسميات التي أطلقت على الصحيفة"

وسمنا الكتاب بعنوان: الصحيفة - الميثاق، دستور المدينة المنورة أول دستور لحقوق الإنسان.

وفي الحقيقة لقد أطلق القدماء -بإلقتائنا نظرة طائر سريعة- عدة تسميات على هذه الوثيقة لا تتناسب مع أهميتها، ومع ما تحمله من دلالات اجتماعية وسياسية وخلقية ناهضة ودافعة، ومجيشة ومعبئة.

"فالدكتور محمد حميد الله" يطلق عليها كلمة الكتاب، وكلمة الكتاب عنده تعني الفرض والحكم⁽¹⁾، وابن كثير تكلم عن هذه الوثيقة بقوله: إن الرسول ﷺ أول ما أنجز التحالف والتعاهد بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك⁽²⁾، وابن هشام وصاحب الروض الأنف -مثلها مثل ابن كثير- لا يريان في الوثيقة المذكورة إلا عقد إلفه، وهذا ما تؤكد الرواية التي جرت على لسان الإمام أحمد القائلة:

(1) كتابه: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص419.

(2) كتابه البدائية والنهارية، ص154.

حدثنا نصر بن باب عن حجاج بن أركاة أنه قال: ((حدثنا سريج حدثنا عباد من حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي الكريم كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار))⁽¹⁾.

وصحيح البخاري يذكرها في باب الديات، ويكتفي بتعليق بسيط يتناسب مع موضوع الديات.

ونعتقد أن المؤرخين والمحدثين ورجال الفقه بل الأقدمين عموماً، لم يعيروا هذه الوثيقة الأهمية اللازمة دراسة وتمحيصاً وتكثيفاً وتحليلاً وفهماً.

وأبعد من ذلك فقد سقطت -كما سنرى- هذه السابقة الدستورية العظيمة، ولم تنتهج النظم السياسية في حضارتنا على منوالها وتحاكي خطواتها الفذة على الأقل في التدوين والنشر.

ولو رجعنا إلى كتب التراث لاتضح لنا أن هذه الكتب لم تتطرق إلى هذا الدستور إلا من خلال إشارات عابرة ومجتزأة، بل فهذه الإشارات أتت على يد المؤرخين الذين كيفوا الدستور كحدث اجتماعي، وليس كحدث سياسي وقانوني.

وقد لاحظنا قصور هذا المنهج لدى آباء رجال الحديث البخاري ومسلم⁽²⁾، وإن كنا نلاحظ هذه النظرة عميقة الجدية والصوابية لدى المحدثين⁽¹⁾، في الحفر على

(1) أبي محمد عبد الملك بن هشام الحميري ابن هشام: السيرة النبوية، ج2، ص224.

(2) كثير من هؤلاء المحدثين الذين تكلموا عن الصحيفة منهم:

• الفضل شلق: مقال بعنوان: الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 3، سنة 1986م، د. محمد سليم العوا: دستور المدينة والشورى النبوية، بحث

تربة الصحيفة وتحليل مادتها وفهم دورها كأول دستور لحقوق الإنسان، وإذا كان هذا الموضوع له مكانته في دراستنا المقبلة، فنشير إلى أننا أطلقنا على الصحيفة "الميثاق" انسجاماً مع الروح والرؤية القرآنيتين، لكن لماذا؟.

هذه التعاهدية أو الميثاقية هي ما يميز هذا الدين الحنيف، وفي هذا الصدد يدل "الأستاذ الفضل شلق" بقيام الدعوة الإسلامية على أساس عهدين أولهما بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول ﷺ وأهل المدينة، العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ آل عمران/81.

أما العهد الثاني الذي سمي دستور المدينة، فقد تأسست عليه الجماعة الإسلامية الأولى⁽¹⁾.

والذي يلح ويفرض نفسه علينا هو: ما هي الدوافع والأسباب التي حدثت بنا إلى اعتناق واستحسان هذه التسمية؟.

مقدم إلى ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، أبو ظبي من 18-20 صفر 1405هـ، ص131.

• د. محمد معروف الدواليبي: مقال بعنوان: دستور المدينة، منشور في كتاب د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق السياسية.

(1) د. محمد معروف الدواليبي: مقال بعنوان: دستور المدينة، منشور في كتاب د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق السياسية.

(2) الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 3، 1989م، ص15.

لا بد من التدليل أولاً أن كلمة (اسم) مشتقة من الجذر اللغوي (سمو) الذي يفيد العلو والارتفاع، فالاسم -لغة ودلالة- يعلو على المسمى مشيراً ودالاً عليه، وبالتالي لنا أن نسأل عما تسمو هذه التسمية، وعلى أي شيء تشير؟

أول ملاحظة نبديها في هذا المقام هي أن هذه الدراسة لا تقتصر على الجانب القانوني، بل تتناول وتعانق الجوانب الأخرى: سياسية واجتماعية واقتصادية ولغوية... الخ، ولن يألوا بنا الجهد -قدر المستطاع- أن نمحص جميع ظواهر هذه الوثبة التاريخية الهامة ونسبر أغوارها ونحضر جوانبها.

ومن جهة ثانية: فنصُ تلك الوثيقة ينطوي على تسميتين: الكتاب والصحيفة.

وقد ترددت كلمة (كتاب) في موضعين الأولى في افتتاحية الصحيفة في صيغة التثنية خالية من التحديد والعهدية، أما الاستعمال الثاني، فقد جاء في الفقرة [51] من الدستور: ((ولا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم)). هذا فضلاً عن أن تلك الكلمة كثيرة التداول والاستعمال، وتوظيفها في هذا الكتاب قد يوقعنا بكثير من الخلط واللبس والاشتباه.

هذا ما يتعلق باستعمال كلمة "كتاب"، أمّا ما يتعلق باستعمال كلمة الصحيفة، فقد تمّ ذلك ثماني مرّات، لذلك فهي التي كانت معهودة وماثلة في أذهان واضعي الدستور ومناقشيه، وبالتالي فإننا نرشحها للاعتبار والاستعمال على سبيل التغليب اللغوي.

ولنعرج على العنوان الذي وسم به الكتاب ألا وهو: دستور الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، فهل هذه التسمية سديدة وتصدف محلها كما يقول المنطقة ورجال القانون؟.

لقد أطلق الأوربيون اسم حركة التنوير: "بالإنكليزية" Enlightenment. بالفرنسية "lumieres" على الحركة التي انبعثت في القرن الثامن عشر والتي رأت أن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطوّر المجتمع، ولعمري إذا كان هنالك داعٍ أوجب للتسمية المذكورة، فذلك ينطبق "على حركة النبا العظيم" سطوعاً في ربوع يثرب، حيث قرع صوت جبريل الأمين أذن الأرض في شخص أمين الأرض محمد الرسول النبي ﷺ.

حَدَّثَ بِمَبْنَعِكَ يَا زَمَانَهُ فَلَقَّ

حَلَفَ الزَّمَانُ لِأَيِّهِ بِمَثَلِهَا

نعيد القول مرةً ثانيةً فنعلن قائلين:

هل تزوّج التاريخ بمثل ما تزوّعت به الحركة النبوية التديشينية التأسيسية في المدينة المنورة، وعياً وعقيدة وأخلاقاً وتربية وأمرأً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

وهذا ما حدا أحد المفكرين المسيحيين من أهلنا في مصر للقول: ((إن صيغة ثورة 1919م، لا تختلف عن صيغة المدينة المنورة، فمدينة يثرب، في نظر مفكرنا المصري، هي «المدينة المنورة»، لأن هذه التسمية هي التي أرسدت حركة الأنوار والإحياء التراثيين في تاريخنا العربي))⁽¹⁾، ولا تزال تتزوع بالشذى والعطاء والأريج.

ماذا بالنسبة لكلمة "ميثاق" الواردة في التسمية؟

(1) مقاله الموسوم بعنوان: الإنسان المسلم واندراجه في التاريخ، مجلة دراسات عربية، عدد 18، 1990م، ص 7.

فتسمية المدينة المنورة تنسحب على تلك الحركة الثقافية العامة التي غطت كامل جوانب الحياة ومكتنفاتها لا مجرد التبريك الديني.

ويمكن القول إن التعاهدية سمة بارزة في الدين الحنيف، وهذا ما حدا "الأستاذ الفضل شلق" للتدليل بقيام الدعوة الإسلامية على أساس عهدين، أولهما بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول ﷺ وأهل المدينة، العهد الأول هو مصدر الدعوة والعقيدة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ آل عمران/81.

أما العهد الثاني الذي سمي دستور المدينة، فهو الذي تأسس عليه الجماعة الإسلامية الأولى⁽¹⁾.

ولقد تكلم "لويس غارديه" عن ميثاق ثالث، هو ذلك الميثاق الأولي، عهد ما قبل الأزل المعقود بين الله وبين بني آدم⁽²⁾، والذي تضمنته الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف/172.

وفي نظرنا إن هذه الميثاقية سمة أساسية من سمات الأدب القرآني، بدليل تعدد الآيات حول ذلك:

➤ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ﴾ آل عمران/187.

(1) هذا القول للأستاذ وليم سليمان، أنظر الهوية والتراث، ص72.

(2) مقاله الموسوم بعنوان: الإنسان المسلم واندراجه في التاريخ، مجلة دراسات عربية، عدد 18، 1990م، ص7.

➤ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾
البقرة/ 82.

على الرغم -كما دللنا سابقاً- أن تلك الوثيقة لم تأخذ كامل نصيبها ودورها وأهميتها في الوعي الأخلاقي العربي والإسلامي، والسبب في ذلك سياسي، فوعينا الراهن يجب عليه أن يتجه إليها بالقلوب والاهتمام، بل المصلحة، ومع كل ذلك نستطيع القول، إننا لا نرى وثيقة حظيت بهذه الأهمية، مثلما حظيت به الوثيقة المذكورة لاسيما أنها شقت طريقها إلى كتب صحاح الحديث "البخاري ومسلم"، ولم يعدم المستشرقون والمفكرون قاطبة تناول مادتها كما سنعرض ذلك مفصلاً.

ولقد كان للوثيقة المذكورة صداها في المؤتمرات الدولية، مثل المؤتمر الذي عقد عام 1970م على أثر نداء الفاتيكان والذي حاضر فيه "د. معروف الدواليبي" عارضاً وملخصاً وشارحاً مواضيعها ومواقع السبق في تنظيمها وأسسها⁽¹⁾.

والملاحظ من هذه النصوص الكثيرة، أنها متماثلة، اللهم ما عدا بعض الكلمات التي قد يكون ورودها على سبيل التبرك، فمثلاً جاء في الصيغة التي أوردتها حميد الله "المادة الأولى": ((هذا كتاب من محمد النبي رسول الله))، بينما النص الذي اعتمده الدكتور محمد عمارة لم يورد كلمة نبي الله⁽²⁾.

(1) عرض لنداء الفاتيكان وللمقال الدكتور الدواليبي د. محمد ارغون: الإسلام، الأخلاق، السياسة، بيروت 1990م، مركز الإنماء القومي، ص193.

(2) د. محمد عمارة: مقالة الموسوم بعنوان: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية في الكتاب، محمد نظرة معاصرة (مجموعة مؤلفين) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1972م، ص91. وانظر النص الذي أوردته سيد سابق: فقه السنة النبوية، وانظر صحيح

ونعتقد أن هاتين الكلمتين (نبي - رسول) كانتا محددتين في ذهن الرسول ﷺ وتحملان دلالة مفهومية معينة وواضحة.

ولقد أبان الدكتور محمد أركون، أن كل شيء في الإسلام ميثاقي:

• الميثاق الأعظم.

• الشهادة "أشهد أن لا إله إلا الله".

• عقد الزواج.

• عقد الصحيفة.

وفضلاً عن ذلك فقد أطلق على هذا الميثاق تسمية الميثاق الأعظم⁽¹⁾.

ويؤكد المذكور بأن هذه الميثاقية سمة من سمات الأدب القرآني، بدليل تعدد الآيات المتعلقة بذلك.

فنحن إذن مسكونون مرتنون بهذا التراث الخالد، فلماذا لا نطلق على الصحيفة تسمية الميثاق التي هي -أحكاماً ومبادئ- مسكونة بروح القرآن وآياته الخالدات، يقول الدكتور أركون: ((لقد ميز الإسلام أمة المؤمنين «الأمة الروحية» عن الأمة الإسلامية، فالأولى تقوم على الميثاق الأعظم ذي الطبيعة الأبدية المبرم بين الله وبنو آدم...)).

البخاري وصحيح مسلم - سيرة ابن هشام، ج2، أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 66 و17، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر: الدرر في اختصار المغازي والسير، رفاة رافع الطهطاوي: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، مكتبة الأندلس، بيروت، قسم أول، ط1، 1957م، ج2، ص80.

(¹) كتابه: الإسلام - الأخلاق والسياسة، بيروت، باريس، دار الإنماء القومي، 1990م، ص193.

وهذا العقد الإيماني يرتكز على شهادة شخصية تجعل وعي الإنسان مرهوناً من الناحية الأنطولوجية، في حين أن سقوط آدم يعني أن العقد لا يمكن الوفاء به إلا عبر النضال المستمر ضد إغراءات الشيطان.

وهكذا نلاحظ أن الله والملائكة وإبليس وآدم ما هم إلا عبارة عن أبطال متصارعين في التاريخ الروحي الذي يتعالى على كل مناورات وحلقات التاريخ الأرضي المفتوح على الأزلية، وفترة العبور التي يمر بها الإنسان في التاريخ الأرضي ليست إلا عبارة عن شهادة متصلة مستمرة على نعيم الله والخضوع المطلق له، وإطاعة أوامره ونواهيه، أما الميثاق الثاني فيستمد قوته من الميثاق الأول.

وهكذا يصبح وعيي وضميري المسكون بالميثاق بمثابة الموضع الذي يترسخ فيه الحق وينطلق منه ضمن منظور مطلق الله، وليس أبداً ضمن منظور الأشياء الدنيوية العارضة، وإذا أنخرط في ساحة القتال والجهاد، وإذا أشهد في المحكمة فإنني أقوم بتأدية الشهادة نفسها، أي التجسيد الكامل للحق، ولكن بما أن الوحي قد ختم نهائياً، فقد أصبح من واجب أولئك الذين ألقوا السمع وهم شهداء أن يقيموا حقوق الله في الأرض عن طريق شهادتهم المتواصلة جيلاً بعد جيل، فالشهادة المؤداة باسم الله، هي التي -اعتماداً على الشهادة الكبرى- ترسخ علاقة العباد والشكر للمخلوق تجاه الخالق، أي الإنسان الذي أنقذ من هيمنة إبليس بواسطة المبادرة الإلهية التي وهبت الوحي، ولهذا الشهادة قيمة الطقس أو الشعيرة إذ يكفي أن ينطقها الإنسان لكي يدخل في جماعة أولئك الذين يربطهم عقد الإيمان.

والملاحظ أن استخدام ضمير الشخص الأول في صيغة المفرد يلزمني شخصياً في العملية، أي في عقد الإيمان الأولي الذي يجسده وعيي باستمرار، بحيث تكون كل

أفكاري وهواجسي وأعمالي متوافقة مع إسلامي (خضوعي وطاعتي)، وهكذا فالشهادة ترسخ الوعي الفردي بصفته حرية مطبقة ومشروطة، بمعنى أنني أحمل الشهادة بحرية، لأنني مؤتمن عليها من قبل الكلام المطلق.

ونجد هذا المعنى مردداً من قبل "الأستاذ شمس الدين كيلاني"، فقد تحدث عن الميثاق الماورائي بتكريم الإنسان، فقال: ((إن مصطلح طاعة الله يعبر عنه بمصطلح الميثاق Alliance الذي يؤسس لعهد «عقد» متافيزيقي، يقوم على إقرار الإنسان بوحداية الله الذي سيمنح الإنسان مكانة لائقة إذا أنفذ شروط ربه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الأعراف/172، وسيتبارك الإنسان وسيرتقي بهذا الميثاق فكان أن خلقه الله «في أحسن تقويم»، وسيخاطبه بصيغة المفرد ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ الانفطار/6، وزاد في تكريمه أن جعله خليفته في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة/30⁽¹⁾.

وإذا كان لنا مأخذ في صدد هذا التكييف والتوصيف، فعلى التسمية: الميثاق الماورائي الميتافيزيقي، وحجتنا في ذلك أن كل لغة أو ثقافة أو منظومة فكرية ذات معجمية لفظية، أو أجهزة مفاهيمية تعبر عن أفكارها، وبالتالي فهذا يسمح لنا بتقديم نقدنا لصديقنا شمس الدين على الجهاز المفاهيمي (الماورائي) الذي اختاره والذي لا ينسجم مع معطيات ثقافتنا العربية الإسلامية.

(1) شمس الدين الكيلاني: مفاهيم حقوق الإنسان والدولة في الإسلام، دار السوسن للنشر والتوزيع، دمشق 2003م، ص 13.

والخلاصة فهذه الأهمية والوزن لمفهوم (الميثاق) في القرآن الكريم، حدا بنا إلى توظيفه في عنوان الكتاب، لاسيما أن هذا المفهوم حمال لكثير من القيم والمعاني الدينية التي تحفل بها الصحيفة وتعمق جذورها وجذوعها .

ونشير -استطراداً- إلى أن الرسول ﷺ هو الذي أطلق على هذه الوثيقة تسمية (الصحيفة) أو الكتاب⁽¹⁾، ولا عجب فهو الذي صاغ الصحيفة وقدمها للمؤمنين للتبني والاعتماد .

(¹) سيرة ابن هشام: 2/147.

هل هناك التباس أو غموض في بعض ألفاظ الصحيفة

ومعانيها

مسألة تفسير الصحيفة وتأويلها وقراءتها

وسمنا هذا البحث بعنوان هل هنالك غموض... الخ، مدركين في الآن نفسه سلامة وصحة نص الصحيفة في سندها الصاعد حتى سيرة ابن هشام⁽¹⁾، المؤسسة بدورها على ما نقل لنا عن ابن اسحق، وكما تتردد إلينا معاصرة من قبل العديد من الكتاب والباحثين، أمثال الدكتور محمد حميد الله في كتابه الذائع الانتشار والصيت الموسوم بعنوان: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، علماً أن الصحة والسلامة مؤيدة من المراجع الشيعية كما سنرى...

وإذا كان هنالك التباس حول بعض الكلمات فمرده في نظرنا التصحيف لا التحريف، ولعل إشعاع النبوة والرغبة في التبرك وإضفاء المديح والثناء على الرسول ﷺ، هو أحد الأسباب لذلك.

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص82.

وحقيقة الأمر أن بعض الرواة -بالنية الحسنة- وجد أمامه كلمة "محمد"، دون أي نعت، فراح يفرقها بالثناء، والأمر نفسه بالنسبة (للبسمة)، فقد تكون غير واردة في نص الصحيفة، لكنها أضيفت تزييداً أو تقريباً وتبركاً، ونحن مع "الدكتور منير العجلاني" ⁽¹⁾، في قوله: ((قد يكون في ألفاظه التي وصلت إلينا شيء من التحريف، ولكن الأمر الثابت الذي لم يختلف فيه إثنان، هو أن محمداً ﷺ كتب كتاباً بين أهل يثرب)).

هذا وإننا نرجح حدوث تصحيف لا تحريف على بعض ألفاظ الصحيفة باعتبار أن التحريف فعلٌ مقصود، على العكس من التصحيف، زد على ذلك فهذا التصحيف البسيط -على فرض حدوثه- لم يؤثر على المعنى أو ينفذ إليه باعتباره نعتاً أو كلمة إضافية.

وقد يأتي الغموض والالتباس -الوهن- من استعمال كلمة المسلمين بدلاً من كلمة المؤمنين، وتوضيح ذلك أن النبي هو الذي يصدع بأمر السماء في أمور التربية الروحية والتوجيه العقلي والنفسي والخلقي والاجتماعي والهداية الكونية، أما الرسول ﷺ فهو المكلف بتبليغ الرسالة والذي يصدع بالتقوى القانونية والسياسية والخلقية، وفي الأصل أن الكلمة الملائمة للاستعمال من قبل الصحيفة هي كلمة الرسول ﷺ دون أن يمنع ذلك من استخدام كلمة نبي، وكما سنشرحه مفصلاً في بحثٍ مستقل.

(1) د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، مطبعة النضال، دمشق، ص 10.

ومع جميع هذه الاعتبارات، فقد لاحظنا أن الصحيفة - كما وردت في مقال الدكتور عمارة⁽¹⁾، لم تتعرض لذكر كلمة الرسول ﷺ في المقدمة، بل اكتفت بقولها: ((هذا كتاب من محمد النبي))، وهنا يصح التساؤل عن سبب ذلك، مع أنها بالأساس وثيقة قانونية وسياسية، وعلى العكس من ذلك فقد استعملت كلمة المسلمين بدلاً من كلمة المؤمنين، كما جاء في [الفقرة 26] المتضمنة: ((وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم))، وكان الأحرى والأولى في الاستعمال هو كلمة المؤمنين الأكثر التزاماً من المسلمين المتمسكين بظاهر الدين، نقول: إذا كان هنالك من مبرر لإيراد كلمة المسلمين في المقدمة، فلا يوجد أي مبرر لذلك في المظان الأخرى، وبيان ذلك أن الدين الحنيف عندما قويته شوكته وصلب عوده، صار الدخول إليه أفواجاً، وهنا أخذت الزحزحة والنقلة لصالح استعمال المسلمين تنمو شيئاً فشيئاً، وليس بالمستبعد أن تكون الصحيفة تأثرت بذلك، اللهم إلا إذا كان قصد المادة [39] إلزام المسلمين بالإنفاق باعتبار أن المؤمنين لا يترددون في ذلك، أما المرجفون المترددون فهم المسلمون الذين يجب أن يتناولهم نص صريح، والأمر نفسه في المادة [26] التي يمتد نطاقها إلى المسلمين.

ويظهر أننا ما زلنا في طور التفسير وتبعاته، فإذا انتقلنا إلى طور التأويل (وهو تفسير مبسوط) نجده أشد وأقسى، كما سيتضح لنا في أبحاث الكتاب، إنما سنكتفي هنا بمثل واحد لهذا التأويل في المقصود من كلمة (أمة) الواردة في الفقرة الأولى: (وأنهم أمة واحدة)، فهل المقصود من ذلك الجماعة الاجتماعية أم الجماعة السياسية؟.

(1) د. محمد عمارة: مقاله محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، ص102، وكتابه الخلافة ونشأت الأحزاب الإسلامية، ص72.

وفضلاً عن ذلك فنحن في القراءة حيال ظاهرة جديدة، فهناك القراءة بالنسبة للمقروء (وهي التأويل العميق)، وهناك القراءة بالنسبة للقارئ، وهي انعكاساتها في نفسه وروحه وضميره.

أجل لقد فسرنا بعض الألفاظ فوجدنا في ذلك الصعوبة الكافية، كما شمرنا أيدينا عن القراءتين تاركين للقارئ تقدير أمر نجاحنا وفوزنا في ذلك، لافتين الانتباه إلى أن سبب هذه الصعوبات يعود إلى النقص في أدوات الفن والتقنية القانونية التي كانت سائغة إبان صياغة الصحيفة.

وتوضيح ذلك أن قراءة النص يجب أن تكون قريبة أولاً منه، ثم قريبة ثانية منا، قريبة من النص، بحيث تكون مطابقة له محيطة بما هو فيه بعيدة عما غريب عنه، وقريباً منا، بحيث تعبر (دون ابتسار أو تعسف)، عما هو مستكن في قلوبنا متشوف وراَنٍ لمستقبلنا.

القراءة القريبة تتحرى الأسباب والعلل - وهذا هو هدف العلم- أما القراءة البعيدة، فهي دراسة المعاني البعيدة والغايات في المستقبل (الرؤية الفلسفية).

لقد واجهت النهضة الأوروبية -أول ما واجهته- المصطلحات والأجهزة المفاهيمية عند تفكيك التراث الروماني واليوناني (القرّوسطي)، وهكذا فقد ظهرت المدرسة الفيلولوجية لهذه الغاية

وفي نظرنا إنه يتعذر على الباحث الإسلامي القيام بالحفر والتقيب التراثيين قبل تحديد أجهزته المفاهيمية.

العقل السياسي الذي حف بالصحيفة ومهد لها

"السياق السياسي للصحيفة"⁽¹⁾

جاء النبا العظيم للحياة جمعا، يهدم ما فسد منها ويستبقي ما صلح، ملغياً معدلاً مطوراً، فهو بهذا الوصف يضع القيمة في قلب السياسة، ويجعل السياسة حارساً للدين، حسب تحديدات الفقه السياسي الإسلامي "السياسة الشرعية".

إذن فطبائع الأمور في الإسلام أن تتبرعم وتلد السياسة في قلب الاجتماع والحياة الإسلامية والعكس، هكذا سمعنا الرسول الأعظم ﷺ يخاطب عمه أبا طالب -بعد إغرائه بالباهظ والتمين- قائلاً: ﴿والله يا عم، لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر، لن أتركه حتى يُظهره الله، أو أهلك دونه﴾.

فالسياسة -كما قلنا- تتماهى مع العقيدة الإسلامية، وجزء طبيعتها، فهي عبادة، وهكذا كان لا بد من وضعها في مكانها من السياق السياسي للدعوة الإسلامية،

(1) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987م، ص16.

والأمر نفسه بالنسبة للصحيفة، فهي تتموقع في ذروة تطور وسياق سياسي، فما هو هذا السياق، وما هي الخطوات البارزة فيه؟.

أجل لقد ذهب المفكر الإيطالي فوكو إلى أن السياسة -كفاعل اجتماعي- هي المكوك الذي ينسج ما هو مشترك، كما ذهب "الدكتور طعيمه الجرف" إلى أن السياسة هي إطار للجماعة، وبدون هذا الإطار تتفكك الجماعة وتذهب ريحها .

إذاً، فهل من المعقول أو المنطقي أن نخرج هذا الفاعل والدينامو من الحياة الإسلامية ومن تنظيمها؟ ونتعامل معه كحياة روحية خالصة، حسب مقولة "الشيخ علي عبد الرازق"، ومن لف لفه، وذهب مذهبه، مع التنويه بأن السياسة -بعد أن استوت على سوقها- تنطوي على عنصر القيمة authoritative allocation of values بالتأكيد ليست السياسة غاية في الإسلام، وإن كان الإسلام قد سبر جوهر هذه الظاهرة وقدرها حق تقدير ووضعها في مكانها الطبيعي دون زيادة أو نقصان .

طلب الصحابي أبو ذر الغفاري الولاية من الرسول ﷺ فكانت الحجة البالغة: ﴿يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا﴾.

وفي الحقيقة اليقينية تتحدد في الإسلام الظواهر كما يلي: العقيدة -بما هي متطلبة للحقيقة الدينية وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة- قد غدت (حقائق نفسية) توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفل بالتالي، هذا التوجيه شطر غايته الإنسانية، إذاً فمراتب الظواهر ونشوؤها وتسلسلها البنيوي تتحدد كما يلي:

- الحقيقة الدينية (العقيدة).
- الحقيقة السياسية.

• الحقيقة القانونية.

وقد برزت هذه الظواهر ونشأت بالفعل وعلى التوالي وفقاً للتصنيف التاريخي السابق، إذ يروي المؤرخون عن شخص اسمه "عفيف الكندي" قوله: ((كنت تاجراً فقدمت مكة أيام الحج، فأتيت العباس عم النبي، وبينما نحن عنده، إذ خرج رجلٌ فقام تجاه الكعبة يصلي ثم خرجت امرأته تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه.

فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟! فقال هذا محمد ابن عبد الله، ذكر أن الله أرسله وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه))⁽¹⁾، ولعمري، من يقدر الظروف ويسبها ويزنها ويحضر أعماقها مثل الرسول المسدد الخطى من السماء في عقله الراجح وإرادته الواعية وأخلاقه السامية.

يقول "الدكتور الخياط": ((لقد مهد الرسول لقيام الدولة بإنشاء الكتلة الإسلامية بالدعوى لصالحه في مكة، وببيعتي العقبة الأولى والثانية، وإرسال مصعب بن عمير وعبد الله بن مكتوم إلى المدينة المنورة قبل هجرته، وبتقدم الدولة الناشئة وبتواصلها بالشعوب المختلفة والحضارات المتعددة وبتوسع رقعتها، وصهرها بالشعوب المختلفة في أمة واحدة))⁽²⁾.

(1) أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 13 ج، بيروت، دار الفكر، 1978م، ج2، ص37.

(2) د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص12.

ويقول "الدكتور صبحي الصالح": ((إن النبي ﷺ مهّد للدولة الإسلامية، وذلك بإنشاء الجو الصالح لها جاعلاً في تقديره احتياج الحياة الإنسانية إلى التطور والنماء))⁽¹⁾.

لقد بعث الله محمد بالرسالة فسار في سياسة الدعوة في مكة المكرمة داعياً إلى توحيد الله وترك عبادة الأصنام والتخلي بمكارم الأخلاق، وإعطاء التصور الواضح لمعنى الألوهية والنبوة والآخرة، ولما أمكنه الله من تأسيس الدولة في المدينة المنورة بدأ بتطبيق الشريعة وتنظيم شؤون الناس⁽²⁾.

والخلاصة التي نرد أن ننتهي إليها هي أنّ:

1. هنالك المآثرات النبوية المتعددة التي تحذر من التهاافت على السلطة، من ذلك قول الرسول ﷺ السالف الإشارة إليه لأبي ذر.
2. الاتجاه العام في تقاليد أمتنا الراسخة، هو النفور من السلطة وعدم الحرص على التماسها، من ذلك -على سبيل المثال- موقف الإمام الأكبر أبي حنيفة في رفضه منصب قاضي القضاة، وموقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب في عدم توريث أقربائه... الخ.
3. ممارسة السياسة عبادة، والإسلام لا يني ينظف مجاريها من الدرن، ويرفدها بالشريعة الداخلية: ضميرها، وجدانها، أخلاقها، وكما قال المستشرق "جيب": ((في ذهن محمد كانت الكتلة الدينية الجديدة ومنذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كتلة في إطار دولة علمانية))⁽³⁾.

(1) د. صبحي الصالح: النظم السياسية.

(2) د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 14.

(3) الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد بيروت، دار الاجتهاد، عدد 3، سنة 1989م، ص 23.

وفي الختام لقد وجدت لزاماً عليّ أن أحضر عن الخطوات الأولى التي استبقت الصحيفة ومهدت لها (السياق السياسي العام)، وفيما يلي العقل السياسي - المحطات السياسية التي استبقت الصحيفة⁽¹⁾:

1- الرسول ﷺ يدعو إلى أن يملك قومه العرب، وتدين لهم العجم، إذ في السنة الثالثة من الرسالة مشى أشراف قريش إلى أبي طالب عم الرسول ﷺ وصاحبه، فقالوا له: ((قد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، فادعه، فخذ له منا، وخذ لنا منه، فبعث أبو طالب وراء الرسول ﷺ، فجاءه، فقال أبو طالب: هؤلاء أشراف قومك، وقد اجتمعوا لك ليعطوك، وليأخذوا منك، فقال الرسول ﷺ كلمة تعطونها تملكون بها العرب، وتدين لكم به العجم، فقال أبو جهل: نعم وعشر كلمات، قال الرسول ﷺ: تقولون لا إله إلا الله، وتحطمون ما تعبدون من دونه، فرفضوا))⁽²⁾.

2- بيعة العقبة الثانية: بايع فريق من أهل المدينة الرسول ﷺ في مكان قريب من مكة يسمى العقبة، وقد بلغ عددهم ثلاث وسبعين رجلاً وامرأتين، وقد قال الرسول ﷺ لهم: ﴿أَبَايِعُكُمْ عَلَىٰ أَنْ تَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ نِسَاءَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ، قَالَ: فَأَخَذَ الْبِرَاءُ بْنُ مَعْرُورٍ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ: نَعَمْ وَالَّذِي بَعُثَكَ بِالْحَقِّ لَنَمْنَعَنَّكَ مِمَّا نَمْنَعُ مِنْهُ أَرْزَنًا فَبَايَعَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَحَنَّنُ وَاللَّهِ أَبْنَاءَ الْحُرُوبِ، وَأَهْلَ الْحَلَقَةِ "السَّلَاحِ"، وَلِذَلِكَ سُمِّيَتْ هَذِهِ الْبَيْعَةُ بَبَيْعَةِ الْحَرْبِ﴾⁽³⁾.

(1) ظاهر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 26 وما بعدها.

(2) ابن هشام: 417/1، محمد ابن سعد بن منيع البصري: الطبقات الكبرى، 74/1.

(3) ابن هشام: 438/1، و محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، 362/2.

3- الهجرة إلى الحبشة: يقول "ابن هشام": لما رأى الرسول ﷺ ما يعيب أصحابه في البلاد، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه، قال لهم: ﴿لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ، فَإِنَّ بِهَا مَلَكًا لَا يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ، وَهِيَ أَرْضٌ صَدَقَ، حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ﴾⁽¹⁾، وردت عليه قريش بالمثل، فبعث إلى النجاشي عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص فقالا له: ((أيها الملك، إنه قد ضوى «لجأ» إلى بلدك منّا غلمانٌ سفهاء فارقوا دين قومهم و جاؤوا بدين ابتدعوه، وقد بعثنا إليك فيهم أشراف قومهم لتردهم إليهم))⁽²⁾.

لقد كانت الهجرة إلى الحبشة خطة سياسية أراد منها الرسول ﷺ أن يحفظ جماعته من الاضطهاد والهوان، حتى إذا وجد أن سبب الهجرة قد زال، استدعاهم فعادوا، وما فعلته قريش يسمى اليوم في القانون الدولي الاسترداد: extradition.

4- المؤاخاة بين المهاجرين في مكة: ذكر ابن حبيب في المحبر أن الرسول ﷺ آخى بين أصحابه المهاجرين قبل الهجرة، على الحق والمواساة، وذلك في مكة⁽³⁾، وما كانت هذه المؤاخاة إلا عملاً دينياً، سياسياً، اجتماعياً، هدم فيه النزعة القبلية وأزال الفوارق الطبقية.

5- التماس الرسول ﷺ النصر من القبائل: من ذلك رحلته إلى الطائف بعد وفاة أبي طالب يلتمس النصر من ثقيف رجاء أن يقبلوا منه ما جاءهم به من الله عز وجل، فخرج إليهم وحده⁽⁴⁾، وعاد من الطائف دون أن يجزأ الدخول إلى مكة إلا بعد أن أجاره المطعم بن عدي⁽⁵⁾، وطبعاً فهذه الإجارة عمل سياسي.

(1) ابن هشام: 443/1.

(2) المرجع السابق، 335/1.

(3) ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص28.

(4) ابن هشام: 419/1.

(5) ابن هشام: 381/1 والطبري 347/2.

6- الإذن للمسلمين بالهجرة إلى المدينة: إن هجرة المسلمين إلى المدينة -وقبل هجرة الرسول ﷺ إليها- كانت بأمر من الرسول ﷺ بعد أن أذن الله له في الحرب، وقوله لبيبي قومه: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ جَعَلَهُ لَكُمْ إِخْوَانًا وَدَارًا تَأْمُنُونَ بِهَا فَخَرَجُوا أُرْسَالًا﴾⁽¹⁾، وقام الرسول ﷺ بمكة ينتظر الهجرة، بعد أن أذن الله له بها.

ونشير إلى أننا لن نألو جهداً في حرث كافة جوانب هذه الوثيقة التاريخية: أجهزتها المفاهيمية -جوانبها الشكلية والموضوعية- النظام السياسي في الصحيفة. وتوضيح ذلك أن الصحيفة -وعياً- هي رؤية ورنو وتشوف ومصير خطته ورسمته الجماعة الإسلامية، وقد شقت طريقها في صعودها التاريخي، لهذا فقد وجدنا أن المنهج - والمنهج هو وسيلة الرؤية المناسب للإحاطة بهذه الرؤية- هو دراسة هذه الوثيقة متكاملة تستوعب الظواهر التي تدب في عروقها، دون أن ننسى أحياناً المنهج الخطي الذي يراعي تسلسل فقرات الوثيقة وتسلسلها، هكذا يكون وكدنا دراسة هذه الوثيقة من الناحية الخارجية والتاريخية إضافة إلى دراستها داخلياً ومضمونياً، أي دراستها من الناحية الموضوعية، بل والتأويلية، والفرق واضح بين القراءة التاريخية التي تقف عند الشكل الخارجي وبين القراءة التأويلية، التي تنظر إليها كمدخل لفهم المضمون، فالمؤرخ يبحث عن الوثيقة للنقد والمقارنة بينما المؤول يبحث عن المضمون ليس إلا⁽²⁾.

هذا وسنقسم الباب إلى عدة فصول نستهلها بمعالجة الأجهزة المفاهيمية في الصحيفة باعتباره النقود التي تحرك الاقتصاد وقطرات الدم التي تبث الحياة في الجسم.

(1) أرسالاً: جماعة في إثر جماعة.

(2) ادريس هاني: حوار الحضارات بين أنشودة الثقافة وصرخة الهامش، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 2002م، ط1، ص1.

دولة المؤمنين

الفصل الأول

الأجهزة المفاهيمية في الصحيفة

من المفروض بالمفهوم أن يتصدر البحث الذي ينتمي إليه، وبالطبع فهذا ما حدا بنا إلى أن نفتتح هذا البحث بالتعريف على موضوع الأجهزة المفاهيمية. لقد قرع النبا العظيم -كما قلنا- آذان مجتمع النبا العظيم في يثرب، فإذا بهذا المجتمع ينتفض بكليته ليمسح الغبار عن وجه الزمان، ويدشن أعظم نظام للعمل التاريخي، *System d'action historique*، ويقيم أروع نموذج إنساني عرفه التاريخ البشري...

لقد استطاع النبا العظيم أن يسبغ -بعد الضياع- المعنى على حياة الأمة العربية الوليدة فإذا بها تفرع أبواب التاريخ الأرضي في إطار النجاة الأبدية.

وكان لابد لهذه النقلة الحضارية الكبرى من نقلة ثقافية تقود حركة الحياة، وتحقق ثورة الوعي، وتنجز عملية التجييش والتمثل والصهر والدمج، أي إرساء مقومات

الأمة، وتحديد نبأها وأطهرها: أقصد الشعائر والأخلاق والقانون والمؤسسات وأنماط الإنتاج والتبادل... الخ.

وبالطبع فالثقافة العالمية *La culture savante* وأداتها العقل الكتابي وليس الثقافة الشعبية القائمة على الحسنى العملي *Le sen pratique*، هي القدرة على الاضطلاع بهذه المهمة، بما تملكه من مكنة التأطير والتقنية والبلورة، وخلق الأجهزة المفاهيمية، والأدوات التعبيرية.

لهذا كان لابد من ثورة لغوية سنوية تتواكب مع الثورة الإسلامية الشاملة، قاصدين بالثورة اللغوية هنا خلق الدائرة اللغوية *logosphere*، أي الفضاء اللغوي الذي تنظم فيه كل فئة بشرية تجاربها التاريخية ووظائفها وآلياتها⁽¹⁾.

والأداة اللسانية لا تنشأ أو تتحرك في فراغ، وإنما هي فعالية بشرية تتحدد في علاقتها مع التاريخ، إنها جدلية ثلاثة حية، تتحرك بين ثلاثة أقطاب:

- اللغة.
- التاريخ.
- الفكر.

وهذه الأقطاب الثلاثة تتبادل التأثير والتأثر، ويحيل كل منها إلى الآخر، وفي الحقيقة إن تقدم أي علم إنما هو رهين بتقدم المفاهيم والمصطلحات الدالة على هذا العلم، وقولنا عن علم إنه تطور مرده ضبط الألفاظ المتعلقة بهذا العلم، وتحديداتها تحديداً دقيقاً، وهو الأمر الذي حدا بالمفكرين وعلماء الألسنيات لبلورة

(1) د. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 147.

مفهوم سلطة اللغة Logocrstie، باعتباره المفهوم المفتاح notion cley لأية دراسة.

والخلاصة فأية دراسة جادة للصحيفة، تبقى منتقصة ما لم ترفد بالأطر اللغوية والمصطلحات الألسنية والمنظومات الدلالية الخاصة بهذه الوثيقة.

والمقام لا يتسع للقيام بالدراسات اللغوية المعمقة بما يتطلبه من حرث انثروبولوجي -لا خطي أو سببي- يتناول دراسة الكلمة دراسة إتمولوجية وتطورية⁽¹⁾.

وعلى هذا فسنتكفي بالتحريض وطرح الإشكالية اللغوية، ومسها خفيفاً بما يتفق مع البحث.

وكما قلنا سابقاً، ففي كل ظاهرة مبادئ ذاتية تتلمس منطقتها الداخلي، وتتقوى قوانينها الخاصة، وهي ما أطلق عليه ابن خلدون نظام طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها.

وهكذا تتحدد دراستنا في ثلاثة فروع: تحديد المقصود من المفهوم -الألفاظ الحاملة والدالة على مفاهيم- المفاهيم في صيغة تراكيب.

ونذكر -بما سبق قوله- بنشوء المدرسة الفيلولوجية في أوروبا والدور الذي لعبته في نخل التراث وغربلته والحضر به وتنقيته من الغريب.

(1) الإتمولوجية: هي البحث عن أصل الكلمة، انظر في تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام «السينات وسيميائيات + علم تاريخ واجتماع وانثربولوجيا، د. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 87.

المقصود من المفهوم

عرف المفهوم -بصورة عامة- في الفكر الإسلامي بأنه تصور في الكون وظواهره والمجتمع وعلاقاته وقيمه، أو في حكم من الأحكام، وعلى هذا فالمفهوم في المجال السياسي يشكل إطاراً فكرياً من أطر الحقل السياسي⁽¹⁾.

هكذا يلعب المفهوم دور الفكرة المفتاح La notion cley التي تفتتح ظواهر الموضوع وتستشرفه وتطل عليه وتقاربه وفي إطار هذا التحديد يكون لكل حقل فكري مجموعة من المفاهيم تشكل تصورات هذا الموضوع ونظرتة وأحكامه ورؤاه...

هذا ونشير إلى أن بعض أسماء الأعلام قد تشرب مجموعة من الأحكام والأفكار والآراء، فتنتقل بذلك من الدلالة على اسم علم بالذات إلى الأفق الفكري المحض كقولنا مثلاً: العنترية، المسيحية، الماركسية... الخ.

(1) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية الإسلامية في منظور إسلامي منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي - للفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 1998م، ص129.

ولعلنا نلامس هذه الظاهرة في كلمة قريش أو كلمة الصحيفة أو كلمة المسلمين، فكلمة قريش مثلاً لم تأت مقدمة الصحيفة موصوفة بعبارة: "معاقلهم الأولى" تعبيراً عن انسلاخ مؤمني قريش وابتعادهم عما يعتريهم من الكفر والشرك، والأمر نفسه بالنسبة لكلمة "الصحيفة" التي تألق معناها، وأصبح يشير إلى وثيقة بالذات لها خصائص ومعان ودلالات معينة، بهذا المعنى والدلالة، فقد وجدنا من الضروري ركب متن هذه المفاهيم باعتبارها قطرات الدم التي تخترق ظاهرتنا، وتسير في لبابها وعروقها، على هذا، فسنتكلم أولاً على الألفاظ المفاهيم، ثم نردف ذلك بالتراكيب الدالة على مفاهيم.

الألفاظ التي تنطوي على مفاهيم

وأنها ألفاظ مفردة في ذاتها، فقد تحمل مفهوماً فكرياً ينصرف إلى دلالة معينة كقولنا مثلاً المسيحية أو الماركسية، وبالنسبة للصحيفة فهناك الألفاظ التي لها دلالة مفهومية تشحنها بتركيب معنوي كثيف كآتي ذكره:

الفرع الأول

المؤمنون والمسلمون

ماذا تعني كلمة المؤمنين الواردة في الصحيفة، والتي هي الألف ياء في شيفرة المصطلحات التي في الصحيفة، ثم ما هو المعنى الإيتمولوجي لهذا المفهوم، وما هي التلونات والشحنات الروحية والعاطفية والتخلقات التي مرت بها، فالمعنى الذي يعيننا هو المعنى التزامني-وليس الإسقاطي- أي المعنى المحايث للصحيفة، كما هو معهود في قواعد التفسير والتأويل، إضافة إلى المعاني الحافة والمكتتفة .constatation

وفي الحقيقة، فالأدب الديني في الإسلام استمر فترة طويلة مميّزاً بين المصطلحين، فالإيمان لديه يعني الإيمان بالله إصراراً باللسان وتصديقاً بالقلب، أما المسلم، فهو من انقاد للحكومة الإسلامية، أو أطاع أوامر النبي ﷺ⁽¹⁾.

والواقع التاريخي يؤكد أن تلك الجماعة السياسية في يثرب كانت تضم -إلى جانب المؤمنين- أولئك المسلمين، وهم المؤلفّة قلوبهم، ثم الأعراب الذين أسلموا وانخرطوا في حركة الدولة الإسلامية الجديدة، فنصروها بسيوفهم، وخاضوا معاركها،

(1) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية، ص456.

واكتسبوا شرف المواطنة في جماعتها وأمتها السياسية، دون أن تؤمن قلوبهم بالدين الجديد، أي دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة المؤمنين.

وهذا التمييز ينصرف إلى الأعراب، يقول تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/99.

ويقول: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ الحجرات/14.

والملاحظ أن الصحيفة أكثر من ترداد كلمة المؤمنين مفردة دون أن تقترن بكلمة المسلمين، وقد جاءت في صيغة المفرد، وأحياناً أخرى في صيغة الجمع، فهل ورد ذلك من باب التغليب اللغوي على كلمة المسلمين وكلمة الموالي، أم أن التغليب كان في مجال الأحكام، وهنا لا مجال لاستعمال التغليب ولا مجال إلا للوضوح والدقة والظهور، ويكون ذكر كلمة المؤمنين من باب (التكليف)، تكليف هؤلاء المؤمنين (وأن المؤمنين عليه كافة) حيث لا ينتظر من هذا التكليف الباهظ الثقل وأمثاله أن يسهر على تنفيذه إلا من المؤمنين، فالتكليف حال فرض كفاية لا فرض عين، ونحن لسنا بالتالي حيال امتياز للمؤمنين واستبعاد لغيرهم، وإنما تكليف يترتب عليهم ويثقلهم بل ويرهقهم، وبالنسبة لمعنية كلمة المؤمنين. وكلمة المسلمين والشحنات الدلالية التي شحنت هاتان الكلمتان بهما، فالملاحظ أن الناس أخذوا يدخلون في دين الله أفواجاً أفواجاً، حيث كان هذا التحويل لصالح مصطلح المسلمين خاصة بعد فتح مكة خلافاً لكلمة المهاجرين، أو الأنصار⁽¹⁾.

(1) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 63.

وفي الواقع إن مفاهيم الجماعات في القرآن تفجر في المرحلة المدنية الأولى (حتى موقعة بدر) بدرجة ملحوظة، وهكذا فقد ظهرت مصطلحات ومفاهيم جديدة، وجرى التأكيد على الطابع الانقسامى لهذه الجماعات، فهناك المخلفون، وهنالك المنافقون، وهنالك المؤمنون، وهنالك أخيراً المهاجرون والأنصار يقابلهم اليهود، والنصارى والمشركون والكفار تارة، والذين أوتوا الكتاب والمشركون تارة أخرى.

ووسط هذا التفجير الشامل للنسق المصطلحي، يلاحظ أن أساس التجمع أو الانقسام لم يعد قبلياً رغم أن الجذر اللغوي يمت بسبب إلى القبيلة⁽¹⁾.

وإذا اعتبرنا أن الألفاظ تدل على الأشياء، فالأدب القانوني في الإسلام، طالعنا بنسق من المصطلحات، ينسجم مع عالم الأشياء وهذا ما يبدو واضحاً بالنسبة لمصطلح المؤمنين والمسلمين.

وهكذا فمصطلح المؤمنين والمسلمين الوارد في الصحيفة يعبر عن قوتين اجتماعيتين، وهو في الوقت نفسه يوازي المدلول التاريخي لهذين المصطلحين في القرآن، ودرجة نموه وتطوره، فضلاً عن أن ورود كلمة مؤمنين (قبل كلمة مسلمين) في الصحيفة ليس عبثاً، وإنما يفيد الأهمية التي يتمتع بها المؤمنون بالمقارنة مع المسلمين في مجتمع الصحيفة، تشريفاً وعبثاً وتكليفاً.

ولكن هل التحول لصالح كلمة المسلمين يعني تحولاً لصالح فكرة الديمقراطية التي هي جوهر رسالة الإسلام؟

(1) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص32.

لا شك أنه من المفروض بالخطاب أن يكون معبراً عن طبائع الأشياء وحقائقها، إذ تم التحول في بنية المجتمع الإسلامي تحولاً كمياً ظاهراً، ومن ثم فالمفروض باللغة أن تساير هذا التحول.

ولكن يمكن الأخذ عن طريق التفسير الموسع، والقول إن هذا التحول يعني قطع الطريق أمام كل تفسير يجعل المؤمن مستودعاً ومستقراً ومنبعاً للسيادة، وما يتفرع على ذلك من تقرير امتيازات على صعيد نظم الحكم، تقترب من فكرة سيادة الأمة، وادعاء كل شخص أنه مؤمن وأن له الحظ في الحكم.

نحن لا ننكر المبررات التي اعتمدها المهاجرون، وهي مبررات كانت ضرورية في بداية هذه الدولة، لكن المهاجرين لم يقيموا مقولتهم على النص القرآني وإن كان طرماً بشري الجوهر، إنساني الماهية والطبيعة.

وعلى هذا، فإن مقولة "المؤمن" السياسية إذا ما أخذت مدلولاً غير بشري (فكرة تعالي السياسة وتسييس المتعالي)، فإنها تنزلق بنا إلى مبدأ سيادة الأمة الخطير الذي نوهنا به، وعندئذٍ ينتصب كل فرد ليتوج نفسه استناداً إلى المقولة هذه.

لقد ظهرت مقولة سيادة الشعب في الصراع بين عليٍّ ومعاوية، حيث أخذ هذا الأخير يندد بمبدأ سيادة المؤمن، وهذا الظهور أمر جيد على الصعيد الفكري الخالص، إذا لم يوظف للأغراض والسياسات.

الفرع الثاني

مفهوم كلمة يثرب في الصحيفة

أوردت الصحيفة هذه الكلمة ثلاث مرات، في حين وردت كلمة (المدينة)، مرة واحدة، وهذا الظهور الأخير يخالف المقولة المتضمنة أن هذا المصطلح ظهر في السنة الثالثة للهجرة بعد موقعة بدر⁽¹⁾، علماً أن هذه الكلمة ظهرت في القرآن الكريم للمرة الأولى في السنة الخامسة للهجرة، وذلك في سورة التوبة [101] والأحزاب [60] والمنافقين [108]⁽²⁾.

وذكر كتاب السيرة أن الرسول الكريم ﷺ أمر المسلمين بإهمال كلمة يثرب، واستعمال كلمة المدينة⁽³⁾، ولكن متى تم ذلك؟.

في الواقع واجه الرسول الكريم ﷺ عند وصوله إلى يثرب حالة اجتماعية تشبه التي واجهها بمكة أواخر المرحلة المكية الوسطى إذ آمنت به فئة أكثرها من الخزرج، في حين تحالفت بقية الخزرج مع نصف الأوس واليهود ضده⁽⁴⁾.

(1) د. عمارة: الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال، ص 69 وما بعدها، وقد أشار إلى أن علياً تمسك بمفهوم المؤمنين، على العكس من معاوية الذي تمسك بمفهوم المسلمين.

(2) مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 6، السنة 2، ص 99.

(3) ذكر أهل الأخبار أن الرسول ﷺ لما نزل يثرب كره أن يسميها بهذه التسمية فدعاها طيبة وطابة، د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 4، بيروت، دار العلم للملايين، ص 128.

(4) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 33.

وكان لذلك تأثيره على صعيد المصطلح، وبالذات على مصطلح الأنصار حيث لم يظهر هذا المصطلح في الصحيفة، جنباً إلى جنب مصطلح المهاجرين.

وتغيير اسم يثرب إن دل، فإنما يدل على تلك الثورة الكاملة التي امتدت لتشمل كل شيء بما في ذلك الجانب اللغوي، لاسيما أن كلمة (مدينة) مشتقة من مدن أو دان، وهما جذران حضاريان على خلاف مادة يثرب المشتقة من التثريب.

ولكن يبقى السؤال مطروحاً، وهو لماذا تكرر لفظ يثرب ثلاث مرات، في حين ورد لفظ "المدينة" مرة واحدة؟.

الإجابة عن ذلك واضحة بالنسبة للوضع الانقسامى الذي قصده الصحيفة في المقدمة في معرض التعريف بالمؤمنين كأمة انسلخت من أهل يثرب ومن قريش، فهنا لا بد للفرع (المؤمنين) أن يتميز من الأصل (يثرب) وأن يذكر في معرض هذا التمييز والاستثناء (الأصل) الذي هو يثرب.

والأمر نفسه بالنسبة للسياقين الآخرين الذين ظهرت بهما كلمة يثرب، حيث ظهرت في معرض تحريم جوف يثرب، والوقوف في وجه من يدهمها .

فمقتضى الحال أن يتم الدفاع عن وحدة الإقليم حتى ولو شمل الإقليم غير المؤمنين، وأن تظهر كلمة (يثرب) لتزيل كل غموض أو التباس قد يَوْمى بأن الدفاع مقصور على ذلك الذي يقطنه المؤمنون.

الفرع الثالث

الأمة

وردن هذه الكلمة مرتين، الأولى: عند الكلام على الجماعة المؤمنة، والثانية: في معرض الكلام على الجماعة المكونة من أمة المؤمنين واليهود، وهذه الكلمة المستحدثة على يد الدين الجديد، لم تكن معهودة في الجاهلية بهذا المدلول السياسي.

ولقد ترددت هذا الكلمة كثيراً في القرآن، ومع ذلك فهذه الكثرة تدور حول ثلاثة معانٍ: الجماعة - الحين - الدين⁽¹⁾.

والصحيفة استعملت أمة: على أساس الرباط المدني لا الديني، وهذا يتفق مع الاستعمالات القرآنية التي تفيد مطلق جماعة سواء أكانت بشرية، أم مجموعة من الطيور أو الدواب⁽²⁾.

والجماعة المقصودة، هنا هي الجماعة الدولة ذات الشخصية القانونية، وهو الأمر الذي نستشفه من خصائص هذه الجماعة وماهيتها وطبيعتها الذاتية والوظائف السياسية والقانونية التي تمارسها، واستقلالها - بشخصية قانونية - عن سلطة الحكم، ثم قيام هذه الجماعة على فكرة المشروع الحضاري المؤنسن ذي الأهداف والغايات، وتولي جهاز بشري بتنفيذ هذا المشروع، ولنا عودة إلى هذه الكلمة لتشريحها وحرثها ما أمكن.

(1) د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، ص 75.

(2) المرجع السابق، ص 75.

الفرد الرابع

المهاجرون

وردن هذه الكلمة مرة واحدة في البند الثاني من بنود الدستور، بعد الانتهاء من التعريف بأمة المؤمنين، وهنا جاء البند الجديد ليصف هؤلاء المهاجرين الذين يؤلفون العنصر الأول في هذه الأمة، وهكذا فقد وصف هؤلاء المهاجرون بأنهم من قريش، وهذا يعني أنه لم يكن هنالك مهاجرون من قبيلة أخرى.

وابتداء الصحيفة في الكلام على المهاجرين، لا يمكن أن يكون لغواً وعبثاً، وإنما هو ترتيب فرضته السمات الخاصة التي تتميز بهذا هذه الطليعة المؤمنة، فقد كان الأدب القرآني حريصاً على هذا الترتيب، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ التوبة/100، ومع ذلك فهذا الترتيب والأولوية بقي محصوراً في إطار التمييز الأدبي دون أن يتخطى ذلك إلى حيز تقرير حقوق خاصة بذلك.

ويبدو أن مصطلح الأنصار لم يكن قد ظهر عند صدور الصحيفة بدليل أن نصوصها لم تعرض لهذا المصطلح، بل أخذت تتكلم بالتفصيل عن المؤمنين في كل بطن من بطون يثرب دون أن تجمع هؤلاء المؤمنين اليثريين بجامعة واحدة، كما فعلت بالنسبة للمهاجرين، هذا فضلاً عن استعمال وصف "أهل" لليثريين.

وكما قلنا سابقاً فمصطلح "المهاجرين" ذو مدلول انقسامي عن جسم قريش، ومن جهة أخرى فإذا علمنا أن أول تعبير قرآني لكلمة "أنصار" ظهر في سورة آل عمران،

ثم في سورة الصف^(١)، وهما سورتان مدينتان، إذا علمنا ذلك، أدركنا أنه من الأرجح عدم تبلور مفهوم الأنصار عند صياغة الصحيفة.

ونحن لا نقر "الدكتور طلس" على المقولة المتضمنة أن الصحيفة اعتبرت المهاجرين من قبيلة واحدة^(٢)، وأبقتهم على ربعتهم^(٣)، والصحيفة وصفت المهاجرين بأن لهم ربعة حاضرة، وليس ربعة ماضية كما أشرنا، أي اعترفت بهم كجماعة اجتماعية تمارس بعض التقاليد القبلية السليمة التي هي (المعاقل) ووصفت الكتلة التاريخية التي يقوم عليها البنيان الجديد، وصفتها بالإيمان والإسلام تجاوزاً تاريخياً لمقولة القبيلة.

ويمكن القول إن دين الفطرة، لا يمكن أن يتعارض أو يلغي قوانين الاجتماع البشري التي تخلقت، وتوضعت في ضمير أمة من الأمم، وكونت عقلها العام ووجدانها الكلي، اللهم إلا إذا تعارضت هذه القيم مع القانون الإلهي، وفي ذلك يقول "جورج بالانديه": ((إن الدين نفسه يختلط بالماضي الجماعي المبلور على هيئة تراث وعلى هيئة أعراف وتقاليد، ثم على هيئة مستودع احتياطي للصور والرموز ونماذج العمل... إنه -أي الماضي الجماعي- يتيح توظيف التاريخ المنمذج والمجهول مثالياً والمركب والمعاد تركيبه))^(٤).

(١) آل عمران /52/ - الصف /14/.

(٢) د. محمد أحمد طلس: تاريخ الأمة العربية، ص82.

(٣) الربعة هي الشأن والحال، ويقال إن الربعة هي المحلة من المدينة، ويقابلها في الفرنسية quartier. انظر في ذلك، د. طلس، تاريخ الأمة العربية، ص78.

(٤) د. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص268.

الفرع الخامس

طائفة

إذا كان الإسلام قد قسم المجتمع المكي إلى قسمين: المؤمنين والكفار، فإن هذا الانقسام ظهر بصورة أوضح بالنسبة للمجتمع اليثربي الذي قسم تقسيماً عمودياً جديداً على أساس مؤمنين، وغير مؤمنين، حيث آمنت -بادئ ذي بدء- فئة أكثرها من قبيلة الخزرج.

لكن ماهي البطون التي انضمت إلى الصحيفة، وهل تمثل كافة بطون قبيلتي الأوس والخزرج.

لا نود الخوض في هذه المسألة التاريخية التي تخرج عن اختصاصنا القانوني، بل نحيل هذا الأمر للمختصين في الدراسات التاريخية وإن كنا نقدم الملاحظات الآتية:

1- كان للحال القبلي تأثيره في قبول الصحيفة بدليل أن البطون المذكورة في الفقرة الأولى ترددت في معظمها في الفقرة الثانية.

2- يرى الدكتور جواد علي⁽¹⁾ أن أشهر بطون الخزرج هم: بنو النجار، بنو الحارث، بنو جشم، بنو عوف، بنو كعب، وأن الأوس ينقسمون إلى بطون منهم: عوف، النبيت، جشم، مرة، امرؤ القيس، وأن جشم ومرة وامرؤ القيس كونت حلفاً عرف بـ "أوس"، فهل إن كلمة "أوس" التي تفيد هذا الحلف هي نفسها الواردة في آخر التعداد لبطون يثرب.

(1) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص136.

3- إن مصطلح طائفة يقيد جماعة صغيرة بدليل أن كل بطن ينطوي على عدة طوائف، بسبب اقتران كلمة طائفة بلفظ (كل)، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين))، مع العلم أن كلمة طائفة، وردت في القرآن بهذا المعنى، الضيق، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا﴾ الحجرات/9. وتوضيحاً وتسهيلاً على القارئ فإننا نورد شجرة الخزرج والأوس: كهلان بن سبأ، الأزد، مازن غسان، ثعلبة، امرؤ القيس، ثعلبة، حارثة الفطرين، عامر ماء السماء، عمرو مزينها، ثعلبة.

يتضح من الشجرة السالفة الذكر أن كلمة "عوف" تردت ثلاث مرات، والمطلوب البحث عن كلمة "عوف" الواردة في الصحيفة وتحديد موقعها من شجرة النسب.

ونعتقد أن "عوف" هذه هي الأوسية الموازية لثعلبة، وبمعنى أوضح فإن عوفاً الأوسية تتفرع إلى ثعلبة ثم إلى عوف، وإن عوفاً الأخيرة هي المقصودة في الصحيفة، وحجتنا في ذلك هي أن عوف الصحيفة لا يمكن أن تكون خزرجية بدليل أن هذه تفرعت إلى تميم وعمرو.

➤ وقد أوردت الصحيفة عمرو بن عوف، ومن ثم فإن ورود عمرو بن عوف الخزرجية ورود أصلها "عوف".

➤ أوردت الشجرة كلمة "حارثة" كما أوردت الصحيفة هذه الكلمة، فهل إن هذه هي تلك؟.

➤ لا نعتقد ذلك لسبب بسيط هي أن حارثة في الشجرة تتفرع إلى عدة أبناء، منهم ساعدة، وأن ورود ساعدة الفرع في الصحيفة ينفي ورود حارثة.

➤ أوردت الصحيفة كلمة بني ساعدة، ونعتقد أن المقصود من ذلك هو تلك الوحدة الأوسية المتفرعة عن حارثة.

➤ عرضت الصحيفة لكلمة بني جشم، والمتفحص لشجرة النسب يتضح له أن هذه الكلمة وردت متفرعة عن الخزرج وعن الأوس فما المقصود من ذلك؟

إن جشم الأوسية هي وحدة صغيرة، تقع في نهاية التقسيم، أي لا يتفرع عنها أية وحدة، والعكس لجشم الخزرجية، إذن هل يمكن اتهام الصحيفة بعدم الدقة، أم نسحب ذلك الاتهام على شجرة النسب، وما هي القرينة التي تخرجنا من هذا الالتباس، لاشك أن ذلك أمراً أدخل في إطار الحفر العلمي التاريخي، منه في أركيولوجيا المعرفة القانونية، وإن كان من الممكن الاستفادة من القرينة السابقة

التي مؤادها إسراع الخزرج إلى الانخراط في صفوف الإسلام، فضلاً عن أنه بالرجوع إلى سيرة ابن هشام يتضح لنا كثرة الذين شهدوا بدمراً من جشم الخزرجية.

أوردت الصحيفة كلمة "بني النبيت" في حين أن شجرة النسب أوردت كلمة عمرو بن النبيت، ونعتقد أنه لا تناقض بين النصين فهل المقصود من الكلمة الواردة في الصحيفة، ذلك الحلف بين جشم ومرة وامرؤ القيس؟

هذه ملاحظات قد تفتقر إلى السداد وتحتاج إلى مزيد من التحقيق، وإن كنا نسجل ملاحظات هامة لها انعكاساتها على البنية القانونية، ألا وهي تقلص حجم المنضمين إلى الصحيفة بالمقارنة مع جميع أبناء الأوس والخزرج في شجرة النسب.

الفرع السادس

كافر ومشرك

نلاه هنا أمام ثنائية تضادية تحمل جهازاً مفهوماً جديداً، وهذه الثنائية الجدلية في الصحيفة انعكاس لتلك الجدلية التضادية التي تحتل رقعة واسعة من النص القرآني، إذ أن القرآن ما انفك يهشم الكفار والمشركين وينعتهم بالظلماتية، ويحملهم مسؤولية الانقسام.

وباختصار يجب دراسة الظاهرة الألسنية في إطار الكلية التاريخية والكلية النصية، وبمعنى أوضح فالدراسة الإبتمولوجية تعني بولادة الكلمة، ثم تأتي الدراسة التطورية لتقف على الشحنات التي تجرعتها، ثم التخلقات والقسمات التي لحقت بها.

هل التزم الفقه بهذه المنهجية، وهل لهاتين الكلمتين مسار تطوري في المنظومة الفقهية؟

الجواب بالإيجاب، لأن الكلمتين المذكورتين تنبئان في تضاعيف النصوص القرآنية، وهذا ما يؤكد تاريخيتهما، وقد دلل على ذلك "الأستاذ رضوان السيد" بقوله: ((إن مفهوم المشركين ليس مدنياً، بل كان معهوداً منذ الفترة المكية، ومع ذلك فقد جرى في المدينة للمرة الأولى التمييز بين المشركين والكفار، وإن لم يكن ذلك مطرداً، لكن هذا التمييز جرى بصورة مطردة بين أهل الكتاب والمشركين والكفار، وأضاف بأن مفهوم المشركين أفاد في البداية أهل مكة، لكنه جرى منذ موقعة أحد ليشمل غير المسلمين وغير أهل الكتاب من العرب)).

وفي الواقع يمكن تأييد الرأي الأول بدليل أن سورة الكافرين نزلت في مكة، تلك المدينة التي كان سكانها مقتصرين على المشركين، وبالمقابل فإننا نخالف الرأي الثاني لتؤكد أن مفهوم المشركين أول ما ظهر في الصحيفة وليس في موقعة أحد .

ويمكن القول إن القرآن الكريم أمدنا بهذا المبدأ المعرفي وحدا بنا إلى الترتيل أي تنسيق آياته والتعامل معه من خلال الأنساق المفهومية، وهذا هو معنى قوله تعالى⁽¹⁾: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ المدثر/4.

وهذه الدراسة التزامنية تتيح لنا تحديد المعنى الخاص الذي أضفته الصحيفة على هذين المفهومين، ثم إدخال هذا المعنى في النسق العام لهما أي يتيح لنا تحديد ما أضافته الصحيفة إلى المعجمية القرآنية.

وإذا كان النسيج القرآني يقوم على ثلاثة أنواع من الجدال⁽²⁾، فإننا نجد انعكاس ذلك في الصحيفة وكما يلي:

1. ثنائية تلازمية في الشيء الواحد، وهو الأمر الذي نجده في الجدال بين دولة المؤمنين في صيغتها المجردة، وبين التشخيص الفئوي مثلاً في حقوق المعاقلة وفداء العاني... الخ.
2. ثنائية تقابلية بين شيئين يتواجدان معاً في علاقة، وهذا ما يتضح من علاقة المؤمنين باليهود.
3. ثنائية تعاقبية بين ظاهرتين لا تلتقيان، كما هي الحال في العلاقة التي حددتها الصحيفة مع قريش.

(1) سبق أن عرضنا لرأي المهندس شحرور بأن المقصود بالترتيل التنسيق.

(2) د. المهندس محمد شحرور: الكتاب والقرآن- رؤية جديدة، ص 219.

وإذا كان "الدكتور شحرور" أطلق على الثنائية الثانية (تقابلية) وأطلق على الثنائية الثالثة اسم تعاقبية، فإننا نفضل إطلاق تسمية التضادية على النوع الثاني على أن نطلق كلمة تناقضية تمشياً مع تقسيمات ومفاهيم علم المنطق، علماً أن الكفر يمثل المظهر الثالث لقانون الحركة في القرآن.

لكن هل إن كلمتي كافر ومشارك مترادفتان؟.

لا نعتقد ذلك، لاسيما أنهما وردتا في نصين مستقلين، وأن الدراسات الألسنية العربية الحديثة كشفت عن سر الترادف، بأنه لا يعني التكرار واللغو بقدر ما يحمل معنى آخر خاصاً.

سؤال ثانٍ نطرحه وهو: هل إن لهاتين الكلمتين معنى جوهراني ماهياتي فوق تاريخي؟.

لا نعتقد ذلك، بل يمكن التأكيد أن لهذين المفهومين حاملاً تاريخياً اجتماعياً حددته، وتحده صراعات البشر ومصالحهم وأفكارهم وتوازنات القوى السياسية، علماً أن تحديد محتوى أي جهاز مفهومي، إنما يتم على ضوء الجدلية المثلثة الشعب: تاريخ، مجتمع، فكر، ومن ثم فاللغة نظام يخضع لما يخضع له أي كائن حي من مظاهر التخلق والعضوية والتصيير والانكماش، والتمدد، والمنهج العلمي يستلزم الربط بين الدراسة التزامنية للنظام اللغوي "نظرية الجرجاني" وبين الدراسة التطورية، كما قدمها "ابن جني"⁽¹⁾.

(1) د. المهندس محمد شحرور: الكتاب والقرآن- رؤية جديدة، ص22.

لقد اتضح لنا أن الرسول ﷺ لم يستطع تحقيق الوحدة الوطنية في يثرب في اللحظة المتزامنة مع صدور الصحيفة، وهو الأمر الذي يتضح من الفئات التي أقرت الصحيفة.

إذن، فلا يمكن أن ننحي باللائمة على الصحيفة لأنها لم تأخذ بفلسفة القيم بما يتعارض مع استقرار الدولة وحرصها على أمنها، إذ أن ظاهرة القانون والأخلاق تتمدد وتنكمش -كظاهرة إنسانية- تبعاً لظروف الحرب كأعظم دراما في قدر الإنسان والدولة.

وعلى هذا فإن مضمون المادة التي خصصتها الصحيفة للكفار يتحدد كما يلي:

إن الكافر غير المشرك، فالكفر هو لسان مقال وموقف، أما المشرك فلسان حال قناعة واطاعة، والمشركون لم يؤمنوا بمحمد، ولم يقفوا ضده⁽¹⁾، وقد استند صاحب هذا الرأي على الآيات القرآنية الآتية:

- ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ﴾ الأحقاف/3.
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا﴾ العنكبوت/12.
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ﴾ سبأ/31.
- ﴿فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ الصافات/170.
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ التوبة/73.
- ﴿قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ غافر/84.

فكلمة (كافر) تعني المشرك المعاند المكابر في مقاومة الرسول ﷺ، وهذه الكلمة لا تشمل المشركين الذين قبلوا الاندماج بالدولة الإسلامية، وإلا فما معنى عبارة (لحق بهم وجاهد معهم)؟.

(1) د. المهندس محمد شحرور: الكتاب والقرآن - رؤية جديدة، ص 499.

والخلاصة: فكلمة مشرك أخذت في الصحيفة مدلولاً أقل حدة وصرامة وتوتراً، إذ اكتفت بأن توجه خطابها لهؤلاء المشركين بأن يتمتعوا عن إجارة قريش نفساً ومالاً.

ولعل نظم الاتصال والخطاب يلقي ضوءاً كاشفاً على هذه المسألة، وذلك أن هذا النظام خارجي بالنسبة للكفار، بدليل أنه لم يتوجه مباشرة إليهم، بل وجه إلى المؤمنين متضمناً عدم قتل المؤمن في الكافر (ضمير غائب).

وهذا أمر طبيعي، إذ التشريع لا يمكن أن يوجه إلى غير المواطنين، (ضمير مخاطب)، وهذا يعني أنهم مواطنون.

والتمييز بين مصطلحي (كافر ومشرك)، وإدراك الفارق الدقيق بينهما يرتب نتائج بالغة الدور والأهمية "النظام القانوني للكافر والمشرك".

وهذه هي روح سورة "الكافرين" التي تتضح بالتسامح والتحابب والتي لم تتسخ⁽¹⁾، وإننا نؤيد مقولة المصلح رشيد الدين بأن الرسول الكريم ﷺ حتى بعد نزول آية السيف ظل يحاول هداية المشركين عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والإنذار، وكان لا يبدؤهم بالقتال إلا إذا قاتلوا، أو يئس من إمكان اعتناقهم لدين الله، وكانت وظيفة آية السيف الإعذار والإنذار بما يصيب المصرين على الكفر والطغيان، لأنه عز وجل يحذر وينذر قبل أن يعاقب، والدعوة تبدأ بالنصح والموعظة والاعتناع، فإن بقي المدعو الضال متشبهاً بشركه عوقب، ولو لم يكن الأمر

(1) دوروتيا كرافولسكي: الإسلام والإصلاح، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة 2، العدد 8، 1990م، ص 105 وما بعدها.

كذلك لما زود الله أنبياءه بالمعجزات التي غرضها الإقناع ولبدأهم بالسيف مع بداية الرسالة⁽¹⁾.

ولا يمكن القول بأنه ينبغي قتل جميع الكفار، ففي ذلك تجاهل لمقاصد القرآن الكريم واحتقار لحياة الإنسان وإنسانيته، وهو المخلوق الذي نص الله سبحانه وتعالى على كرامته.

أجل لقد رفض الوزير رشيد أن تكون آية السيف قد نسخت سورة الكافرين، فهو يرى أن دور آية السيف الإعداء والإنذار، لأن الله عز وجل يحذر قبل أن يعاقب، كما نعى شيخ الأزهر "محمود شلتوت" على بعض المفسرين الذين قاموا بنسخ حوالى السبعين آية من آيات القرآن تدعو الناس إلى الحسنى والحكمة، لأنها تتعارض من وجهة نظرهم مع الآيات القرآنية الداعية للجهاد، حيث ندد بأسلوب تفسير القرآن حسب ترتيب نزول السور والآيات ورأى ضم الآيات المتصلة بموضوع واحد، ومحاولة فهمها في سياقها الداخلي والعودة إلى قراءة القرآن بعيون حديثة، لكي يتم اكتشاف حكمة القرآن ووجهة الرسالة المحمدية، وذلك في السعي الحثيث من أجل السلام، وتجنب سفك الدماء بأي ثمن⁽²⁾.

(1) دوروتيا كرافولسكي: الإسلام والإصلاح ، ص125 .

(2) مجلة الاجتهاد: دار الاجتهاد . عدد 8 سنة 2، ص145 وما بعدها .

وهذا ما أكده "الشيخ محمود شلتوت"، فقد نبهنا إلى أهمية هذا الموضوع لاسيما أن الكثير من إتباع الديانات يتعرضون لمسألة القتال في كلماتهم من أجل مهاجمة الإسلام واتهامه بالنزعة الحربية^(١).

وعلى المسلمين العودة إلى قراءة القرآن بعيون جديدة، ومناهج جديدة، لكي يكتشفوا حكمته ورحمة الرسالة المحمدية بالبشرية، وذلك في السعي الحثيث من أجل الإسلام، وتجنب سفك الدم بأي ثمن، والبعد عن القتال والاقتيال وبخاصة حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ ماديات هذا العالم الزائلة، وعلى المسلمين أن يتجهوا بأبصارهم وبصائرهم إلى هذه الروح العظمى لرسولهم العظيم، تلك الروح التي مجدت الحياة وكرمت الحياة وتفاءلت بالحياة، وهي الروح التي أملت على الأب الحاني أن يوبخ أحد أصدقائه الكبار لأنه قتل عدواً نطق بالشهادة حينما كان السيف يهوي على رأسه، وكانت نظرة الرسول ﷺ الثاقبة والاستراتيجية، هي أنه قد يخرج من صلب هذا العدو في المستقبل من يدعو إلى الله ويؤمن به، هذا هو روح الإسلام وقلبه النابض، فكيف إذن يصدق (ما ذكره يوسفوس) أن يهودياً مثله أسمه أبراهام عندما ظهرت قضية النبي ﷺ بين اليهود، مضى إلى حبر يهودي عالم بالشريعة والكتابات المقدسة، سألته عن ذلك النبي ﷺ الذي ظهر بين السرازيين، وهل هو مذكور في الكتب المقدسة، فأجابه الحبر قائلاً: ((إنه متبى، وليس نبياً، هل يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية))^(٢).

(١) دوروتيا كرافولسكي: الإسلام والإصلاح، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة 2، العدد 8، 1999م، ص105.

(٢) دوروتيا كرافولسكي: المرجع السابق، ص133.

وإن كان لنا أن نختم الحديث فعلياً أن نرجع إلى مشروعنا السياسي
التدشيني الذي وضع حجر الزاوية في فلسفتنا السياسية، ألا وهي (الصحيفة).
لقد مثل هذا المشروع نموذجاً حياً وناصباً بالتفاعل والتسامح والتعددية حتى
بالنسبة للمشاركين طالما أن هؤلاء رضوا بالعيش بصدق بين ظهرائي المسلمين.
وفضلاً عن ذلك، فتقرير الصحيفة لقاعدة عدم المساواة، هذا التقرير له ما يبرره
بسبب فقدان القاعدة الخلقية الذهبية لدى الغير، ألا وهي المعاملة بالمثل، أما وقد
بسط اليهود أيديهم إلى المسلمين للتعايش، فقد سارع المسلمون بمد أيديهم بصدق
وإخلاص، بل والثابت أن المسلمين هم أصحاب مشروع التعايش بدليل قول
الصحيفة: ((وأنه من اتبعنا من يهود)).

الفرع السابع

مقولة الرسول والنبى على ضوء فكرة الصحيفة

لا حاجة للتدليل بأن دور اللغة هو حمل الأفكار، والإفصاح عنها، ولا يمكن -بالتالي- التحدي بوجود كلمة واحدة في اللغة العربية لا وظيفة دلالية لها، أو أنها وجدت حشواً أو لغواً.

وأبعد من ذلك فالمترادف اللفظي نفسه ليس تكراراً ميكانيكياً وكمياً للأصوات، بل إن كل مترادفة تحمل معناها الخاص بها، والمميز لها من غيرها.

وتظهر أهمية هذا الدور الأداتي للغة إذا ما ارتقت الكلمة إلى مستوى الجهاز المفهومي - المصطلح، حيث نجد اللغة تلعب دوراً تجديدياً ذهنياً مكثفاً ومبلوراً لقيم ومعان معينة.

ما المقصود إذن من مفهوم النبي ثم مفهوم الرسول ﷺ؟

وفي الحقيقة قد تم استخدام الصحيفة لهذين المصطلحين في المظان الآتية:

- " هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب"
- " وأن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله".
- " وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله".

وفضلاً عن ذلك، فقد وجدنا بعض المظان التي ذكرت كلمة "محمد" غير مقترنة بأي وصف آخر:

- "وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد".
- "وان بطانة يهود كأنفسهم، وانه لا يخرج من أحد إلا بإذن محمد".

أما "ابن كثير"، فقد أورد في البند الأول من الصحيفة كلمة "محمد" مقترنة بعبارة النبي الأمي، كما استعمل الدكتور محمد حميد الله هذه العبارة على الشكل الآتي: "من محمد النبي رسول الله".

حيال هذه المواقف غير الموحدة من هاتين الكلمتين، ألا يصح التساؤل عن مرد ذلك، وهل أن سببه التناقض في بنية النص نفسه، أم أن مرد ذلك هو النقل التاريخي غير المنضبط.

لا نتصور الأمر الأول لأن مفهومية هاتين الكلمتين كانت واضحة على الأقل في ذهن الرسول ﷺ.

ويمكن القول إن مناط الرسالة التكليف السلوكي، أي عمران الإرادة الإنسانية: أمور العبادات، الأخلاق، القانون.

والأمر على خلافه بالنسبة لمجال النبوة، فمناطه الهداية والتعليم والإنباء والكشف عن حقائق الوجود وفلسفة الحياة، وماهية الطبيعة، وفي النهاية مناط النبوة عمران العقل والوعي البشريين⁽¹⁾.

(1) د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن- رؤية جديدة، ص103 وما بعدها.

إذن هنالك مجالان واضحا ومتميزان ومحددان للنبوة والرسالة، في ذهن الصحابة، وكلنا يعلم موقف الخليفة عمر بن الخطاب عندما سئل عن تفسير عبارة (فاكهة وأبا) وتحفظه وعدم غوصه في التفسير، في حين أنه كان الفارس المجلي في تفسير آيات الرسالة، أي الأحكام الشرعية، مثل الزواج والطلاق والإرث، وغير ذلك، وبإلقاء نظرة على الصحيفة نرى أنها استعملت كلمة رسول، هذا وبإلقاء نظرة على الصحيفة نرى أنها استعملت كلمة رسول في النصوص المتعلقة باليهود، وذلك أمر ليس غريباً إذا علمنا أن الصحيفة وثيقة سياسية تخاطب الالتزام الإرادي، أي هي من منطويات ومتعلقات الرسالة.

وعلى هذا الأساس نفسر ورود كلمة النبي فقط في البند الأول من الصحيفة، وبالمقابل، فإن هذا الورد الاستثنائي لهذه الكلمة يعبر عن هذا الدور الرمزي لمحمد في هداية البشر وإصلاحهم الروحي لا بصفته قائداً سياسياً ورئيساً للدولة، أي على اعتبار أن هنالك اندماجاً عضوياً في شخص محمد يتحقق فيه الجمع بين صفتي النبوة والرسالة⁽¹⁾.

ولعل ما يؤكد وضوح الرؤية في ناظر الرسول ﷺ بالنسبة لهذين المفهومين، ما يؤكد ذلك أن كافة الكتب التي كان توجه إلى الملوك والأمراء إضافة إلى العقود، هذه الوثائق كانت تحمل سمة الرسول لا النبي.

بقيت أمامنا نقطة هامة جديرة بالتحليل والسؤال، ألا وهي قبول اليهود بالتعامل مع الصحيفة الموسومة بسمة الرسالة في حين أن المشركين رفضوا مثل هذا التعامل كما هو معهود من أخبار صلح الحديبية.

(1) هذا إذا افترضنا صحة اقتران كلمة محمد بكلمة النبي، فقد يكون ذلك تزييداً لاحقاً أضيف إلى النص، كما سبق توضيحه.

وسؤال آخر جدير بالطرح هو ورود كلمة "محمد" في نصوص أمة المؤمنين دون أن تقترن هذه الكلمة بكلمة رسول أو نبي، وهو ما يتضح من قول الصحيفة: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).

ولاشك أن هذا النص يحدد السلطات المرجعية للمؤمنين، والرسول هنا يتمتع بسلطة نابعة من إرادة المؤمنين، ومن ثم فهل أن الصحيفة قصدت من عدم إيراد لفظة الرسول أو النبي الإشارة إلى هذا الأساسي الزمني للسلطة السياسية.

وإذا كان هنالك من كلمة نختم بها هذا البحث هي أن أهم مفتاح لتقدم أمتنا العربية الإسلامية هو ضبط وتحديد المجالات:

- مجالات النبوة.
- مجالات الرسالة.
- مجالات الدين.
- مجالات الدنيا.
- مجالات السياسة، أو ما نسميها مسائل الذرى.

وفي نظرنا بأن التجربة السياسية للرسول ﷺ كما تجسدها الصحيفة قامت على أساس هذا التمييز الدقيق، بدليل أنها انطوت على قواعد التقويم السلوكي القانوني أولاً والسياسي ثانياً والأخلاقي ثالثاً، وهو الأمر الذي أعطى المؤمنين حق التعامل معها من خلال الإرادة (إقرار الصحيفة).

ومن جهة أخرى فالتحليل الداخلي الماهوي لا الشكلي يلقي الضوء على ذلك الطبيعة الذاتية للصحيفة.

فعلى خلاف النص القرآني، فنحن لا نجد أي أثر للفاعل الأول المطلق "الله"، متوجهاً بالخطاب للرسول والناس أو المؤمنين، متكلماً عن تاريخ النجاة البشري سارداً القصص كعبر، وغير ذلك من أمور المطلق التي تدخل في دائرة النبوة، أو التي تؤسس الوعي الديني.

فالله تعالى - في الصحيفة - هو سلطة مرجعية قانونية سياسية يحتكم إليه في حل الخلافات، وليس هو تلك الذات المطلقة الفاعلة في التاريخ، هذا فضلاً عن الإرادة الإنسانية في الصحيفة هي التي قبلت الاحتكام إلى أحكام القرآن، وإذا كان محمد ﷺ هو الفاعل الأول L'action premier، فإن خطابه لم يتأسس بالاستناد إلى الله أو بالتخاطب مع الذات الإلهية.

ونحن لا نلاحظ هذا التسامي في الصحيفة، أي لا نلاحظ خلع المقدس عليها، اللهم إلا وجود بعض الألفاظ الدينية التي سخرت للنص القانوني، أي التزم بها المؤمنون واليهود تعزيزاً للالتزامات القانونية، والتعاهد السياسي (البر - التقوى).

لقد عرضت الصحيفة لأمهاث المسائل التي تتعلق بالخلاص الفردي للإنسان بصفته فاعلاً منخرطاً في التاريخ الأرضي الاجتماعي، كما عرضت لمسألة الأمة بصفتها أمة تاريخية لا أمة روحية، وبالتالي فلفظة أمة الواردة في الصحيفة تعني الدولة بمعنى التجريد الحقوقي الذي أشرنا إليه في مقدمة الكتاب.

ومن جهة أخرى فقد عالجت مسألة الإنسان كمواطن له حريته واستقلاله وحمايته في ماله ونفسه... الخ.

من جراء ما تقدم تتأكد الطبيعة الإنسانية البشرية للصحيفة، بل بات ما يؤكد ذلك هو عملية إصدارها بالذات، فهي عمل اجتهادي يدخل في دائرة الإباحة، دون أن يكون له أساس ديني، أي دون أن يؤسس السياسي والقانوني على الدين.

وعلى هذا يصح التساؤل قائلين: هل تدخل الصحيفة في دائرة النبوة؟ لا نعتقد ذلك، وبالمقابل فإننا نخالف الدكتور شحرور في مقولته المتضمنة وجود "سنة نبوية في العمل الثوري وبناء الدولة"⁽¹⁾، إلا إذا فهمنا السنة هنا بالمعنى التراثي، أي بمعنى تقاليد وسوابق الحكم والإدارة بالمفهوم الدستوري العلمي الوضعي المعاصر.

وعلى هذا فالرسول ﷺ لم يخط الصحيفة بصفته نبياً أو رسولاً، وإنما بصفته السياسية البشرية كقائد للمجتمع والدولة، وبالتالي فإن ورود كلمتي نبي ورسول في الصحيفة لا يعدو الرمز والاشعاع، فهو من باب الاندماج العضوي الوظيفي، أي من باب التقاء الذرى وتمفصلها في شخصه: الذروة السياسية القانونية، أو ما عبر عنها "الدكتور أركون" بقوله: ((التقاء الذرى المتعالية للسيادة الروحية والذروة البشرية للسلطة السياسية))⁽²⁾.

وهذا التراث السياسي الإسلامي يختلف عن التراث السياسي لدى العبرانيين، حيث كانت السلطة الدينية متحدة بالسلطة السياسية وهو ما عبر عنه الرسول الكريم ﷺ بقوله: ﴿كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُرُونَ﴾⁽³⁾.

(1) د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن- رؤية جديدة، بحث السنة.

(2) د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص52.

(3) د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت، 1977م، ص22.

المفاهيم المحمولة على تراكيب

تحتوي الصحيفة على عدة تراكيب تفصح عن مفاهيم، مثل: أن سلم المؤمنين واحدة، من فتك فبنفسه فتك، لا يكتسب كاسب إلا على نفسه.

فالمبدأن الأخيران يقرران المسؤولية الشخصية ومع ذلك، فقد آثرنا الاكتفاء بمبدأ ذمة اللغة واحدة وتمحيص هذا المبدأ وحرثه، كما هو آتٍ.

نظرية ذمة الله في ضوء فكر الصحيفة

إن اختيارنا لهذا المبدأ القانوني لا يعني أن الصحيفة تفتقر إلى الأحكام والمبادئ القانونية الأخرى، بل كل ما تعنيه أن هذا المفهوم القانوني يرقى تجريده إلى مستوى النظرية القانونية.

وكما قلت فنسبة الأمة إلى الله لا تعني إلا تعظيم هذا المفهوم، وإعلاء شأنه والتسامي به "تعالى السياسية والقانون"، دون أن يعني ذلك تسييس المتعالي "الله" بدليل أن ضمير جمع الذكور عاد في الجملة السابقة على الأمة "يجير عليهم".

ونعتقد أن عبارة (أن ذمة الله واحدة)، هي المبدأ، وأن جملة (يجير عليهم) مفصولة عن الجملة الأولى بنجمة، (فاصلة)، أي جاءت لتخصيص العام، وتحديد نطاق أصحاب الحقوق Sujets، بأن ذلك يشمل أدنى فرد في تقرير المبدأ. فالمبدأ العام "ذمة الله" يتفرع إلى أشخاص وأحكام لا حصر لها، وقد فرعت الصحيفة هنا حكماً خاصاً هو الإجارة.

والدليل على ذلك أن هذه النظرية أخذت تتأصل في الأدب الإسلامي (آداب السنة النبوية) وتتولد في الحياة الإسلامية في صيغة مبدأ، وتتوحد في الحياة الإسلامية في صيغة مبدأ وهو الأمر الذي نراه في وصف الرسول ﷺ للمؤمنين بأنهم ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾ وهذه النظرية تجمع بين نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة وتتلافى أخطاءهما.

فنظرية سيادة الأمة، تفترض أن الجماعة السياسية تقوم على أفراد متساوين ومتجانسين ومتحدين تجمعهم الوحدة الوطنية (المواطنة)، وهذه النظرية من إبداع الطبقة البرجوازية في فرنسا إبان الثورة، وهي مجرد أدلجة وصياغة سياسية وقانونية تتيح لهذه الطبقة الادعاء بتمثيل الأمة، وطالما أن الأمة وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، إذن فلا بد من ممثل لهذه الجماعة، وهذا الممثل هو الطبقة البرجوازية⁽¹⁾.

ونعتقد أن نظرية سيادة البروليتاريا وممثلها التاريخي الحزب الشيوعي، هي إحدى مظاهر تطبيق نظرية سيادة الأمة.

(1) عرض لمبدأ سيادة الأمة ومبدأ سيادة الشعب الدكتور ثروت بدوي، النظم السياسية،

وعلى خلاف ذلك، فنظرية سيادة الشعب ترى أن كل فرد يمتلك جزءاً من السيادة بما يترتب على ذلك من نتائج هامة أخصها تطابق الشعب السياسي مع الشعب الحقيقي ومشاركته في كافة الجوانب السياسية، وتقرير الديمقراطية المباشرة، وغير ذلك.

أما نظرية (وحدة ذمة الله) فقد صاغت من الأمة شخصاً قانونياً، وفتحت الباب عريضاً ومشروعاً للتضامن بين الفرد والجماعة.

فالأمة متضامنة في الحق "النصر للمظلوم"، وهي متكافلة في المساواة القانونية وفي المعاش والأموال والسلم، وغير ذلك، وهذا المبدأ يعبر أدق تعبير عن جدل الفرد والجماعة، إذ الفرد هو الجماعة، والجماعة هي الفرد، ولا مجال للإطلاقية (التوتاليتارية)، أي السلطان الكلي للجماعة أو الدولة (تطبيقات سيادة الأمة).

ذلك أن أدنى فرد في الجماعة الإسلامية يسعى بذمتها، ويعيش همومها وآلامها، ويجب أن يعطى عدلاً من السلطة ما يوازن الغرم الملقى على عاتقه، سنداً للقاعدة المشهورة، حيثما تكمن السلطة تكمن المسؤولية والعكس، تلك القاعدة التي عبر عنها الرسول ﷺ بقوله: ﴿لِكُلِّ ذِي حَقٍّ مَقَالٌ﴾، وعبر عنها الخليفة عمر بن الخطاب بقوله: ((كيف يعنيني أمر الأمة إذا لم يهمني ما يهمها)).

ونظرية (ذمة الله واحدة)، شقت طريقها على صعيد الدعوى القضائية: في أدبنا القضائي الإسلامي، حيث طالعنا التراث القضائي بدعوى الحسبة التي تتجاوز دعوى المصلحة في القضاء الفرنسي.

الجوانب الشكلية في الصحيفة

ويجوز هذا الفصل حول المحاور الآتية:

- تدوين الصحيفة.
- مسألة كتابة الدستور (الصحيفة)، دفعة واحدة.
- المظهر الإرادي المنشئ للصحيفة (شكل الصحيفة).
- نشر الصحيفة.
- سلامة وصحة ودور الصحيفة.

وستتناول دراسة هذه المحاور في الأبحاث الآتية:

تدوين الصحيفة

لقد وعى الرسول الكريم ﷺ أن القيام بالانقلاب الحضاري الضخم لا يتم إلا بإنشاء دولة، كما نرى أن إقامة مجتمع عسير التحقيق دون مساهمة لفكرة الحق، ولعل التدوين هو الشكل الأمثل لاستيعاب هذه الفكرة وازدهارها .

هل نذكر القارئ أنه عندما كان الرسول الكريم ﷺ مع صاحب أبي بكر في غار حراء (أثناء الهجرة) التفت إلى صاحب وقال له: ((ما هاتان الراحلتان؟ فأجاب صاحب استأجرتهما بكذا؟ فقال الرسول لك علي نصف الإجرة، فقال صاحب: وهل الوقت مناسب للكلام عن ذلك والأعداء فوق رؤوسنا، فأجاب الرسول ﷺ: الدين حق))، وترك للقارئ إدراك المغزى العميق لهذا الخبر في بناء فكرة الحق.

ولقد أكد فقهاء القانون الدستوري أن حركة تدوين الدستور اقترنت باتساع وصعود حركات المد الشعبي الديمقراطي، حيث تصور دعاة المبادئ الديمقراطية في القرنين السابع والثامن عشر أنه لا سبيل إلى الحد من سلطات الملوك المطلق،

واشتراك الشعب في الحكم إلا بوضع دستور ينظم السلطات ويبين حقوق الأفراد⁽¹⁾.

فإصدار الدستور في وثيقة يضيف عليه القدسية والمهابة والجلالة، ويجعله بمنأى عن كل اعتداء، كما أنه يشعر الفرد بمكانته ويعرفه على التضحيات الهامة التي قدمها للجماعة، وعلى الحقوق التي احتفظ بها باعتبارها لصيقة بشخصه وطبيعته البشرية، وهذا الأسلوب يرفع من قيمة المواطن، ويشعره بمدى أهميته ودوره في الجماعة.

ولقد أكد علماء الأخلاق أن دعامة القاعدة الخلقية في جلائها، ومن هذا المنظور العلمي ارتشف الرسول الكريم ﷺ أبعاد القضية واستشرف آفاقها، واستبصر ضرورة وضع الدستور لهذه الدولة الجديدة، ثم تدوينه في وثيقة مكتوبة⁽²⁾.

لقد عزا أحد فقهاء القانون الانطلاقة الأوروبية المعاصرة إلى أسباب متعددة منها وضوح فكرة الحق وبلورتها وإقامتها على ركيزة من التحديد والثبات.

ومن المعلوم أن الحق كفكرة فنية وصياغية تقوم على عنصر شكلي إجرائي، وآخر موضوعي، هو المادة التي تصاغ منها القاعدة، والشكل -ولاشك- عنصر أساسي في القانون، الأمر الذي حدا الفقيه "الألماني ايهرنج" للقول: ((لا تستهينوا بالشكل فهو القانون)).

(1) د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، سنة 1967م، ص25.

(2) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، دمشق، دار طلاس، ط1، ترجمة د. عادل العوا، 1980م، ص144، وقد ركز على وضوح الفكرة كأساس لأخلاقيتها.

والتدوين -أحد المظاهر الشكلية في القاعدة-، إذن فالحق حامل تاريخي نهضوي في مشروع التطور الحضاري، وهذا ما وعاه الرسول ﷺ، وأكدته، وحققه لمشروعه الحضاري الإنساني، وذلك بإنشاء مجتمع دولة يثرب بكافة مقوماته، وعلى رأس ذلك المرتكز الحقوقي.

ولسنا نركب متن الشطط والمبالغة في قولنا هذا طالما أن الرسول الكريم ﷺ أدرك أهمية الكتابة منذ تدوين الآيات القرآنية الأولى، ثم كيف بنا نستغرب تلك القضية على هذا المشروع الحضاري؟! وهو المشروع الوحيد الذي اعتبر كلمة (اقرأ) أول كلمة في أبجديته.

لقد تكرر مبدأ الكتابة في الفكر الإسلامي، وتوج بنزول الآيات المدنية التي حضت المسلمين على كتابة معاملاتهم حتى في أبسط الأمور، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسَامُواْ أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا﴾ البقرة/282.

زد على ذلك فالقاعدة العرفية هي نتاج التطور البطيء خلافاً للقواعد المكتوبة التي تلبي الحاجات الفورية للتعبير عن الإرادة، كما هو الأمر في الحالات الثورية، حيث يعتبر القانون وسيلة من وسائل الكفاح⁽¹⁾.

فالرسول ﷺ وصحبه عقدوا العزم على إقامة جماعة سياسية تحمل قيم الدين الجديد، ووسيلتهم الحضارية في ذلك تحديد الناهض الحقوقي، لذلك فقد تم تدوين هذه القيم الحقيقية في وثيقة، وطرحها على الشعب للموافقة عليها وإقرارها.

(1) وهذا هو مذهب الكفاح من أجل القانون Lutte الذي وضعه الفقيه الألماني ايهرنج.

وهناك نقطة هامة تتعلق بثبوت تدوين دستور المدينة، فالثابت في الكتب التاريخية الثقات أن الرسول الكريم ﷺ: (عقد الإلفة بين المهاجرين والأنصار بالكتاب الذي أمر به فكتب بينهم)⁽¹⁾.

وهذا ما تؤكده الرواية التي جرت على لسان الإمام أحمد القائلة: ((حدثنا نصر بن باب عن حجاج - وهو ابن أرتاة-، قال: حدثنا سريج حدثنا عباد عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي الكريم ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار))⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس، فنحن لا نقر "الدكتور محمد حميد الله" في تفسيره لعبارة هذا (كتاب من محمد بين المؤمنين والمسلمين)، على أساس أن كلمة كتاب تعني هنا الفرض والحكم⁽³⁾.

فهذا التفسير ينسف فكرة تدوين الصحيفة من أساسها، وهذا ما يتعارض مع الروايات الثقات المتعددة التي أكدت ذلك.

(1) سيرة ابن هشام، ج2، ص224، وانظر كتاب أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، مطبعة الجمالية، بمصر، 1984م، وانظر د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، فقد أكد ثبوت هذه الوثيقة وعرض ثبوتاً كبيراً بأسماء المراجع والمقالات العربية والأجنبية التي تؤكدها، وتعرض للكتب الحديثة التي وثقت ذلك.

(2) سيرة ابن هشام، ج2، ص224.

(3) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص475.

وتدوين دستور المدينة ليس إلا حلقة من حلقات مبدأ كرسه الرسول ﷺ، وحرص على تأصيله، وهو مبدأ اعتماد الكتابة والتعويل عليها، وكما ظهر ذلك في تدوين الآيات القرآنية فور نزولها، فالتدوين يحمل أعظم معاني الحضارة وأظهر أشكالها ومعالمها، ويبشر بولادة العقل الكتابي مقابل العقل الشفوي، وهو بالنسبة للأميين تخط لعقدة الشعور بالنقص التي كانت تقض مضاجعهم وتستنزف حياتهم⁽¹⁾.

هذا إذا سلمنا بأن كلمة (الأميين) تعني - في هذه الآية القرآنية- المشركين الذين ليس لهم كتاب⁽²⁾.

أما كلمة (أمي) الواردة في القرآن بصيغة المفرد فهي باشتقاقها من كلمة أمة، تعني الإمام العالم صاحب الشريعة للناس كافة⁽³⁾.

وتوضيح ذلك أن جملة (الذي يؤمن بالله وكلماته)⁽⁴⁾، هي وصف لكلمة الرسول لا كلمة النبي، وبالمقابل فإن عبارة النبي الأمي هي وصف حصري لكلمة الرسول.

(1) نقصد بالأميين، هنا العرب، وهو الاسم الذي أطلقته الآية القرآنية بقولها: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» الجمعة/2.

(2) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، بيروت، ط2، 1980م، دار الحداثة، ص26.

(3) هذا هو تفسير الشيخ عبد الله العلايلي قاموسه «المرجع» انظر أيضاً ناصيف نصار، المرجع السابق، ص27.

(4) وهي الجملة الواردة في قوله تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» الأعراف/158.

فالنبي هو الذي يتلقى الوحي من الله، ولكن ليس كل نبي رسول، أما الرسول فهو النبي الذي يصطفى بتبليغ شريعة معينة⁽¹⁾.

ومع ذلك فإننا نعترف بوجاهة رأي الدكتور شحرور في كتابه الكتاب والقرآن المتضمن أن كلمة (أمي) تعني في الأدب الاجتماعي اليهودي (من أمة أخرى)، فهي بالمقابل لكلمة (جوييم).

ولقد تكفل أستاذنا "ريحي كمال" بتفسير كلمة (جوييم) بأنها تقابل المعنى المتداول في عاميتنا (جوا)، المقابلة لكلمة (برا).

وهناك ملاحظة جديرة بالتويه هي أن كتب الحديث لم تورد الصحيفة دفعة واحدة بكامل بنودها بل اقتصر على إيراد بعض الفقرات منها، والسبب في ذلك مرده إلى طبيعة الرواية الشفوية التي يتعذر عليها الإحاطة بكامل هيكل الصحيفة الطويل، وهكذا فقد أخذت كتب الحديث بإدماج كل فقرة في الباب الخاص بها⁽²⁾.

هذا ويمكن القول إن للعرف دوراً أعظم في نطاق القانون الدستوري لسبب بسيط، هو أن الحاكم المستبد لم يكن ليقبل وضع قيود دستورية مكتوبة على إرادته، لذلك

(1) ناصيف نصار: ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ص27.

(2) من ذلك على لسان علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال ما عندنا كتاب تقرؤه إلا كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، فقال: ((فيها الجراحات، وأسنان الإبل، والمدينة حرم ما بين غير إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى فيها محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين))، صحيح البخاري، طبعة دمشق، 1993م، دار العلوم الإنسانية، حديث 3001، ص1071.

بقيت الأنظمة الدستورية، تستمد قواعدها من مصادر عرفية، فيما عدا بعض الاستثناءات البسيطة المتأثرة^(١).

ولقد كان لقيام الثورة الأمريكية أثر بالغ في حركة تدوين الدساتير وأول الدساتير المكتوبة هي الدساتير التي وضعتها المستعمرات الإنكليزية في أمريكا الشمالية، حينما أعلنت استقلالها عن الدولة الأم "بريطانيا"، فعلى أثر ذلك ظهرت عام 1776م دساتير ولايات فرجينيا ونيوجرسي وديلاوير وبنسلفانيا وماريلاند، وتبعتها في السنة الثالثة صدور دستور جورجيا ونيويورك، وصدور دستور ماساشوتس عام 1778م، واستكملت بقية الولايات وضع دساتيرها عام 1780م^(٢).

واستأنفت حركة التقنين إذ صدر دستور بلجيكا عام 1830م ودستور سويسرا عام 1848م.

وبانتشار الأفكار الديمقراطية وقيام الحركات السياسية الهادفة إلى الحد من السلطان المطلق قامت حركات شعبية تطالب بوضع الدساتير وأسس رجال الفكر والسياسة هذه الدعوات وعززوها بالأفكار والمرتكزات الآتية^(٣):

(١) من هذه الاستثناءات الوثائق الدستورية التي صدرت في إنكلترا بمقتضى قوانين مختلفة مثل العهد الأعظم Magnacarta الصادر سنة 1215م، والذي يُعد أول مظهر لتقييد سلطات الملك وتلاه العهد الصادر سنة 1225م في عهد هنري الثالث، ثم تأكيد العهد الصادر سنة 1297، الذي حظر على الملك فرض أية ضريبة دون موافقة الأمة، ومن ذلك وثيقة الحقوق، التي حرمت على الملك وقف العمل بالقوانين أو فرض الضرائب دون موافقة البرلمان.

(٢) د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، ص 28.

(٣) جورج بوردو: الوسيط في القانون الدستوري، ط5، باريس 1947م، ص 30.

1. سمو القاعدة المكتوبة على القواعد العرفية لما تمتاز به من الوضوح والتحديد والثبات.
 2. تدوين الدستور هو تجديد للعقد الاجتماعي الذي دلل، ونادى به فقهاء القرن الثامن عشر.
 3. إصدار الدستور في وثيقة يضي عليه القدسية، ويجعله بمنأى من كل اعتداء، كما أنه يشعر الفرد بمكانته، ويعرفه على التضحيات الهامة التي قدمها للجماعة.
- هذا وإن نظرة عجلى على حركة تدوين الدساتير في أوروبا تسمح لنا -وبمقارنة ذلك مع دستور يثرب- تسجيل الملاحظات الآتية:

1. إن السبق الزمني -وبفارق كبير- واضح لصالح الصحيفة، ويتقرر هذا السبق، ويتأكد إذا علمنا أن هذا الدستور وضع في السنة الثانية للهجرة، وأنه تعرض لمسائل دستورية هامة ومتكاملة، ولم يقتصر على بعض المسائل المتناثرة، كما هي الحال بالنسبة للوثائق الدستورية التي صدرت في إنكلترا.
 2. إن حرص الرسول ﷺ الشديد على تدوين القواعد الدستورية لم يكن أمراً عارضاً أو فعلاً طارئاً، وإنما ارتكز على إيمان أكيد، والدليل على ذلك أن الرسول كان حريصاً أشد الحرص على تدوين آيات القرآن الكريم منذ أول نزولها.
- ما هو وضع الصحيفة، وهل تم بالأسلوب الديمقراطي، أم بالأساليب الأخرى، وماهي تلك الأساليب؟.

لا شك أن الصحيفة لم توضع بأسلوب المنحة، ذلك الأسلوب الذي يصدر عن إرادة ملك مسيطر متجبر يتنازل فيقيد إرادته، تحت ضغط القوى المتنامية للجماهير، هذا فضلاً عن أننا ننفي نشوءها بالأسلوب العقدي، الذي يفترض قيام التعارض

في الأهداف بين السلطة الحاكمة والشعب، ثم قيام الطرفين بتحديد نقطة الالتقاء والتوازن خلافاً للوثيقة النبوية، فلسنا هنا أمام تعارض بين السلطة - متمثلة بالرسول- وبين الرعية، فالرسول ﷺ هو ضمير المسلمين المبعوث فيهم، المطاع منهم الذي بعثه الله هدى ورحمة لأنفسهم، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، فكيف إذن نقيس ذلك بمقياس الملك الجبار الحريص على امتيازاته ومصالحه، وهل يقاس الأمر إلا بمقياس النبوة⁵.

وفي نظرنا إن تلك الوثيقة نشأت بالأسلوب الديمقراطي التمثيلي (الإنشاء المادي للدستور)، ثم الإقرار النهائي من الشعب، ودليلنا على ذلك ما يلي:

1. مادامت الدولة تقوم على فكرة المشروع، فهذا المشروع لا يتحدد بعناصر تعاقدية، وإنما رضائية، إذا العقد يتميز أساساً بالتبادل وبتلافي الإيرادات، في حين أننا في تكوين الجهاز الجماعي لسنا حيال تلاقي الإيرادات ذات المضمون المختلف⁽¹⁾. والذي يضع أساس المؤسسة الصفوة السياسية المختارة *politique d'elite*، فهؤلاء الأقلية *pouvoir mimerite* يقومون بدور الإرساء والإنشاء، ثم يأتي الأفراد فيقومون بدور الإقرار والتصديق *ratification*⁽²⁾.

وإذا علمنا أن أقوم وأمثلة نهج للدستور في راهنيتنا المعاصرة هو وضعه عن طريق جمعية تأسيسية تمثل عامة الشعب وتضم رجال قانون، ثم تتولى طرح ما أنجزته على الشعب للموافقة عليه أو رفضه، إذا أدركنا ذلك تبين لنا أن الصحيفة وضعت

(1) اندريه هوريو: القانون الدستوري والنظم السياسية، ص 13.

(2) د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، بحث مقدم إلى كلية الحقوق، جامعة

القاهرة لنيل درجة دكتوراه في الحقوق، 1964م، ص 71.

بما هو قريب من هذا الأسلوب، وذلك بتقديم مشروع الصحيفة من الرسول ﷺ، ثم مناقشته من الصفوة في دار أنس بن مالك، ثم طرحه النهائي على الشعب للإقرار أو الرفض، وهذا ما تم بالنسبة للصحيفة، وكما يتضح من قول الإمام أحمد السالف الذكر، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه كان يستمد السلطة من الأنصار، كما يتضح من بيعة العقبة الثانية.

2. يضع الفقيه "هوريو" الحركة الدستورية في إطار ديالكتيكي: (السلطة والحرية) أو ديالكتيك سلطان - معارضة، كما يضعهما في صميم نمو الوعي الوطني: فهذه الحركة لاتلد إلا عندما تشتد ظاهرة التضامن الفعال قوة المواطنين بعضهم إلى بعض، وتمنحهم عبر الروابط الروحية يقيناً بأنهما أعضاء في جسم واحد، وهكذا تشعر الأمة بأنهم تشكل وحدة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، فالسمة الغالبة للتطورات الدستورية أنها تقوم على أساس حركة ثورية، إذ أن هذا النوع من التطور لا يتم عادة دون أن يثير المفارقة الحادة. وبيان ذلك أنه من النادر أن يرضى من يتولى الحكم ترك السلطة طائعاً، بل وحتى قبول المشاركة، وإن كان ذلك لا يخلو من وجود بعض التطورات الدستورية التي نشأت بدون حركة ثورية، كما هو الحال في السويد⁽²⁾.

ونعتقد أن أفضل تكييف للحركة الإسلامية التي تولى تفجيرها الرسول الكريم ﷺ، هو أنها تفجرت في إطار حركة دينية جوهرها الإيمان، لا بالمعنى الذي وصفه الجابري بأنه إيديولوجيا محاربة قريش، وإنما في إطار جدلية تغيير كامل للحياة جوهره ديالكتيك إيمان/كفر يغتني بكرامة الإنسان وحقوقه وحرية. والنقطة المهمة في تحليل "هوريو" ربط الحركات الدستورية تاريخياً وسوسيولوجياً بالطبقة الوسطى.

(1) اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 160.

(2) المرجع السابق، ص 161.

فالارتقاء السياسي لهذه الطبقة يعني تسلم مقاليد الأمور من قبل رجال لهم خبرة في كل المشاكل، ليس بشكل ضمني، أي اتكاء على الأعراف الموروثة، أو على معنى الشرف عند أقرانهم، بل بشكل علني، بموجب اتفاقات صحيحة، وتعهدات صادقة موقعة حسب الأصول⁽¹⁾.

إن أسطورة العقد الاجتماعي تلائم تماماً المزاج الوضعي لممثلي الطبقة الوسطى شريطة تعريته من مشاعريته، ومن الأحلام الدائرة حول حالة الفطرة، ثم إنهم يعتقدون -وقد جاؤوا على أثر قرون من ملكية الأشراف- أنه من المستحسن لهم أن يرسوا بشكل رسمي أسس وشروط ممارسة سلطتهم.

ويدلل هوريو بأن وجهة نظره مستقاة من معطيات سوسيولوجية مفادها أن هذه الطبقة المتوجهة نحو التجارة تتمنى السلم والمؤسسات المستقرة⁽²⁾.

ويضرب عدة أمثلة لإثبات هذا الرأي، من ذلك قيام "صولون" بإعطاء الدستور لأثينا، فقد وضعت هذه الحركة حداً لصراع طويل قائم بين المواطنين القدامى (الأشراف) والمواطنين الجدد (الطبقة الوسطى)، فقد ضعفت سلطة الأوليغارشييه الأرستقراطية، وأرسى القانون الدستوري الذي وضعه "صولون" أسس اتفاق تركز على الصعيد السياسي الارتقاء الاجتماعي للطبقة الوسطى⁽³⁾.

والأمر نفسه بالنسبة للحركات الدستورية في أواخر القرن الثامن عشر، فقد ارتبطت في الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا بوجود هذه الطبقة⁽⁴⁾.

أما بالنسبة للقوى الفاعلة التي وضعت الصحيفة فيمكن القول إنه إذا كان الدين الجديد قد أورد هذه القوى بوعي جديد إلى جانب وعيهم السابق، فهذا الوعي حداهم إلى المساهمة الفعالة في صياغة الصحيفة، ولكن هذه المساهمة لا

(1) اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، ص163 .

(2) المرجع السابق، ص159 .

(3) المرجع السابق، ص159 .

(4) المرجع السابق، ص158 .

تستهدف وضع الضوابط لتنظيم وضع تجاري، وإنما للعب دور القيادة التاريخية لصياغة مجتمع جديد .

والسؤال المطروح، هو ما إذا كانت الحركة الدستورية التي اقترنت بصدور الوثيقة النبوية، وليدة ارتقاء الطبقة الوسطى^٩.

في الحقيقة، لا ننكر مصداقية أكثر النقاط التي أيدها الفقيه "هوريو" كسمات عامة للحركة الدستورية، وإن كنا نقرر للحركة الدستورية في المدينة المنورة بعض السمات الخاصة باعتبارها تعبيراً عن سياق تاريخي واجتماعي معينين، وهذه الخصائص المميزة هي:

1. لا يمكن تفسير هذه الحركة في إطار ديالكتيك: (سلطة - حرية)، أو ديالكتيك: (سلطان - معارضة)، بل بالعكس، فالرسول ممثل السلطة هو الذي قدم هذا البرنامج الإصلاحي، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب)).

2. إذا كان المهاجرون قد مارسوا التجارة، وتفردوا بخبرات عالية وواعية -خلافاً للأنصار المرتبطين بالحياة الزراعية- فهؤلاء انسلخوا عن وطنهم ومصالحهم وتجارتهم، والتحقوا بوطن جديد، ومن أسفل الهرم الاجتماعي "من الناحية الاقتصادية"، وعلى هذا فالحركة الإسلامية -وتعبيرها القانوني الحركة الدستورية- لا بد لها من جهاز عصبي يستجمع قواها، ويضبط توجهاتها .

وهذا المعطى السوسولوجي والتاريخي يفهم على ضوء الفكر الإسلامي العام الذي جاءت الحركة الدستورية تعبيراً عنه .

وفي الحقيقة لقد مارس المؤمنون بين ظهرائي الرسول بعض مظاهر الديمقراطية المباشرة، ولكن الأعم الأغلب، هو ممارسة الديمقراطية التمثيلية، وهذا ما يتضح مما يلي:

أ. قال الرسول ﷺ في صدد الخروج لقتال المشركين في بدر: ﴿أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ، فَقَامَ سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ زَعِيمُ الْأَوْسِ، وَقَالَ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّكَ تُرِيدُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَجَلٌ، فَقَالَ سَعْدٌ: أَنَا أُجِيبُ عَنِ الْأَنْصَارِ، فَقَدْ آمَنَّا بِكَ وَصَدَقْنَاكَ، وَشَهِدْنَا أَنْ مَا جِئْتَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ، وَأَعْطَيْنَاكَ عَلَى ذَلِكَ عَهْدَنَا وَمَوَاقِفَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَاْمُضْ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَالَمَا أَرَدْتُ، فَتَحَنُّ مَعَكَ، فَوَالَّذِي بَعُتَكَ بِالْحَقِّ لَوْ اسْتَعْرَضْتُ بِنَا الْبَحْرَ لَخُضْنَاكَ مَعَكَ، مَا تَخَلَّفَ مِنَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ﴾⁽¹⁾.

ب. هنالك نصوص قرآنية تؤكد هذه السمة التمثيلية، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ النساء/83.

يقول الأستاذ الشيخ محمد عبده: بأن أولي الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب الخ...⁽²⁾

ج. لقد تأكدت هذه السمة التمثيلية في الدعوة والفكر، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104، فنحن هنا أمام أمة كبرى تختار أمة صغرى⁽³⁾.

د. يرى بعض شراح القانون الدستوري أن الانتخابات كانت تتم في فرنسا في القرن الرابع عشر بطريق التأييد، أو القبول الضمني، إذ المرشحون المقترحون من قبل أشخاص نافذين كانوا يعتبرون منتخبين إذا لم يكن هنالك من احتجاجات⁽⁴⁾.

(1) د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981م، ص59.

(2) المرجع السابق، ص60.

(3) المرجع السابق، ص77.

(4) اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص250.

وكانت هذه الميزة -الانفتاح على الجميع في الإجراءات الأولى لاختيار النائب- تتفق بصورة مدهشة مع الطبيعة العميقة لحق الانتخاب^(١)، والنظام التمثيلي نشأ في أوروبا على استحياء في أعقاب القرون الوسطى على شكل جمعيات عمودية *etates generaux* أو جمعيات أعيان^(٢).

ويؤكد هذا الفقيه أنه عندما تكونت هذه الجمعيات التمثيلية المنتخبة كان الاقتراع العام الشامل لكل السكان هو المعتمد بنوع من الغريزة الطبيعية^(٣).

ويتضح من التاريخ الدستوري المقارن أن التقنية الانتخابية وإجراءاتها لم تتجه نحو الاقتراع الجدي والفعلي، إلا بعد القرن الخامس عشر، ولكن ماهي الصورة في دولتنا (اليثربية)؟

في الحقيقة كانت هنالك فئة خاصة تتعلق حول الرسول ﷺ، وتحظى بالشورى أكثر من غيرها، حيث كان الرسول ﷺ يعرف الجميع ويلتقي بهم ويتحدث إليهم، وكان هناك ما يشبه الإجماع على تسمية أفراد تلك الفئة من القبائل وأمراء الجند، وممن أبلوا بلاء حسناً في الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه^(٤).

هذه الصورة قدمناها لنتمكن من إجراء مقارنة وموازنة بين التقنية الانتخابية التي كانت سائدة في مجتمع دولة يثرب، وبين ما كان يحدث في أوروبا بعد تسمية

(١) اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 251.

(٢) المرجع السابق، ص 250.

(٣) المرجع السابق، ص 250.

(٤) علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983م، ص 34.

قرون، مع أننا نسجل له وليثرب السبق في تقنية الموافقة على الدستور من قبل الكافة، وهذا ما تؤكدُه عبارة (من قرأ).

فالإسلام لم يمه بلمح البصر المجتمع القبلي، وبمعنى آخر فإن طبيعة هذه التركيبية القبلية أفرزت مجموعة من القياديين، حتى لو حدثت عملية انتخابية لم تكن لتغير بعض وجوههم، فهؤلاء لم يتصدروا القوم، إلا بما توفر لهم من امتيازات عقلية واجتماعية تفوق بقية أترابهم إلى جانب ما كان يومها معتبراً من قوام الشخصية كالشجاعة والمروءة⁽¹⁾.

ذ. هل قررت الصحيفة نظام التعددية السياسية، الجواب على ذلك يقيناً بالنسبة لليهود، فقد استقلوا بعقيدتهم وتشريعاتهم لا سيما أن الاستقلال الذي قرر للمهاجرين أو الأنصار، لم يتعد الجانب الاجتماعي أو الإداري دون أن يرقى إلى مرتبة الحقوق الدستورية، وفي نظرنا إن ذلك لا يعيب الحركة الدستورية في المدينة لسبب بسيط هو أن المسلمين كانوا في مرحلة ما يسمى بالأدب السياسي (مرحلة الانطلاق)، حيث كان الرسول ﷺ يقود عملية تغيير كاملة وشاملة للحياة أخصها بناء الأمة، ففي هذه المرحلة بالذات، وكما يقرر فقهاء القانون الدستوري- يسود الحزب الواحد⁽²⁾، بأداة الديمقراطية التوافقية.

والخلاصة، فإن انطلاقة المؤمنين في المدينة لم تكن ثمرة عقد اجتماعي⁽³⁾، كما دلل بذلك آباء العقد الاجتماعي في أوروبا "هوبز، لوك، روسو، مونتسكيو"، فالعقد

(1) علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص34 وما بعدها.

(2) أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص249 وما بعدها.

(3) انظر نقدنا المفصل لعجز نظرية العقد الاجتماعي عن تفسير انطلاقة المدينة المنورة، انظر

كتابنا: الصحيفة ميثاق الرسول، ط1، 1996م، ص81 وما بعدها.

الاجتماعي يفسر ويعالج ويبرر المصلحة، أما حيث يكون إيمان وتضحية وبذل وعطاء، فهناك صفة أخرى ومسألة أخرى، والرسول الكريم ﷺ -ومعه صحبه- لم يدر في خلدِه سوى الإيمان وإرضاء الله ومراضاته، والدولة في المدينة المنورة نشأت لتحقيق الانسجام بين أفراد متجانسين ومتحدين في العقيدة والرأي والمستقبل المرتجى، وليس لحماية أصحاب الملكية الخاصة، ولعل تجربة المؤاخاة أكبر دليل على انصهار المؤمنين كبيرهم وصغيرهم في بوتقة المحبة والمساواة.

كتابة الصحيفة دفعة واحدة

ومسألة الانضمام إلى الصحيفة

هل ورد جسم الصحيفة ونصها الكامل في كتب التراث القديمة؟.

لو رجعنا إلى صحيح البخاري⁽¹⁾، نجد أنه أورد مقتطفات ومواد من الصحيفة في الأبواب التي وردت في المرجع المذكور، فمثلاً أورد ما يلي:

قال علي بن أبي طالب: ((ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، قال: فيها الجراحات، وأسنان الإبل، والمدينة، حرم ما بين عبر إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثاً، أو آوى فيها محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين))⁽²⁾.

(1) صحيح البخاري، طبعة دمشق 1993م، دار العلوم الإنسانية.

(2) صحيح البخاري، حديث 2001م، ص 1071.

وذكر "ابن اسحق" ما يلي: ((كتب رسول الله كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود، وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم وأشرط عليهم))⁽¹⁾.

وعرض "ابن كثير" للصحيفة بما يلي:

((حالف رسول الله بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك، وقد رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود في طرق متعددة عليهم السلام، فهل إن المتأخرين جمعوا مادة الصحيفة المبعثرة ونظموها في هذا الجسد الذي بين أيدينا؟))⁽²⁾.

نعتقد أن ذلك مرده طبيعة الرواية الشفوية التي يتعذر عليها الإحاطة بكامل هيكل الصحيفة والاقتصار على بعض الفقرات، وهكذا فقد أخذت كتب الحديث بإدماج كل فقرة في الباب الخاص بها، مشيرين -استطراداً- إلى أن سيرة ابن هشام أتت على ذكر هذه الصحيفة بنصها الكامل كما عرضت لذكر بعض مقاطعها من قبل ابن اسحق⁽²⁾.

وهناك نقطة ثانية تتعلق بالجزء من الصحيفة النازم لمسألة العلاقة مع اليهود، والسؤال المطروح هو: هل إن هذا الجزء ولد لحظة ولادة الصحيفة؟

لاشك أن الصحيفة قطعة حية تتوج لمرحلة موارده بالحركة والحيوية والاندفاع، فهي ليست قطعة من الصلصال لها طول وعرض وارتفاع، ولنقل إن الحياة لم

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، دار الخلود، بيروت، ج1، وقد وضعها وضبطها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، ج1، ص501.

(2) المرجع السابق.

تجمد لحظة واحدة، ثم بعد ذلك قيل كوني أيتها الصحيفة، فإذا بالزمن المديد يتحول إلى لحظة وإذا بالمكان يصبح صفراً.

فالصحيفة حصيلة اعمال وتفاعل كبيرين ألهمت فيه الجزيرة عمقاً ومسطحاً، وتتوجت هذه التفاعلات بولادة الصحيفة.

ولاشك أنه ابتداءً هذا الالتهاب في رؤوس المسلمين ونفوسهم، ولمن يكن هذا المسار متماثلاً في حياة اليهود حتى العرب منهم.

وإذا أوجزنا الأحداث التي سبقت الصحيفة استطعنا أن نسجل ما يلي:
لقد كان تأسيس الجماعة السياسية الإسلامية مشروعاً واعياً، فقد انطلق من قرار لدى الرسول ﷺ وصحبه، إذ كانوا يدركون أنهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي⁽¹⁾، وحول هذا المعنى يقول "جيب": ((في ذهن محمد، كانت الكتلة الدينية الجديدة، منذ البداية، ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كنيسة في إطار دولة علمانية))⁽²⁾.
كانت بيعة العقبة (العقبة الثانية) تقوم على مفهوم سياسي في حدود حماية الرسول ﷺ والذود عنه، باللسان والسنان وأن يمنعوه ما يمنعون أنفسهم.

(1) الفضل شلق: الجماعة والدولة، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد،

عدد 3، عام 1989م، ص 15.

(2) المرجع السابق، ص 23 وما بعدها.

قال الرسول ﷺ: ﴿بِلِ الدِّمِّ الدِّمُّ، وَالدِّمُّ الدِّمُّ، إِنَّا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي، أُحَارِبُ مَنْ حَارِبْتُمْ، وَأُسَالِمُ مَنْ سَالَمْتُمْ﴾⁽¹⁾.

وكانت تجربة المؤاخاة، ثم معركة بدر، حيث تم الاندماج بين السلطة السياسية "الرسول" والجماعة المدنية، يتأكد ذلك من خطبة "سعد بن معاذ سيد الأوس" في معركة بدر: ﴿فَقَدْ آمَنَّا بِكَ وَصَدَقْنَاكَ، وَشَهِدْنَا أَنَّ مَا جِئْتَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ، وَأَعْطَيْنَاكَ عَلَى ذَلِكَ عُهُودَنَا وَمَوَاقِفَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَأَمَضُ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَالَمَا أَرَدْتُ، فَتَحْنُ مَعَكَ، فَوَالَّذِي بَعُثَكَ بِالْحَقِّ لَوْ اسْتَعْرَضْتُ بِنَا الْبَحْرَ لَخُضْنَاهُ مَعَكَ، مَا تَخَلَّفَ مِنَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ﴾.

فنحن حيال الاغتناء في العلاقات، بل نحن حيال هدم لمجتمع قديم، ثم رنو بالأبصار والبصيرة، نحو مجتمع جديد تسوده قيم المحبة والحقوق والسلام، وهنا تظهر الحاجة إلى السلطة السياسية بكافة دوافعها وفعاليتها وأجهزتها وبنائها⁽²⁾. هذا هو خط حركة الحياة في صفوف المسلمين، فهل كان هذا الأمر في صفوف اليهود؟.

الأمر بالغة التعقيد، وليست بهذه البساطة، ومجتمع الجزيرة العربية ينذر بتخلق عميق تتمخض عنه نتائج بالغة، وكثافة الأحداث تلتهم في صفوف المسلمين أكثر من غيرها والمنطق يقول إن الخط السياسي لمسار حياة المسلمين يختلف عما لدى غيرهم.

(1) د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، دمشق، مطبعة الداوودي، 1989م، ص148.

(2) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، دار عويدات، بيروت، 1990م، ص76.

أجل لقد تم التحالف بين المهاجرين والأنصار دون أن يكون اليهود طرفاً، وهذا ما أكده صحيح مسلم بقوله: ((حدثني أبو جعفر محمد بن الصباح، حدثنا حفص بن عثمان حدثنا عاصم الأحول قال: قيل لأنس بن مالك: بلغك أن رسول الله قال: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ؟ فَقَالَ أَنَسٌ: قَدْ حَالَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ، وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِهِ»))⁽¹⁾.

وإذا ألقينا نظرة على شبكة الخطوط في بناء الصحيفة اتضح لنا أن الشبكة النصية المتعلقة بالمسلمين هي غيرها تلك المتعلقة باليهود، فالمقدمة -وهي التي تضيء الوحدة على البناء- تقول إن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، هم الذين أشادوا الجزء الأول من الصحيفة دون أحزاب اليهود، ولعل المادة [16] تقطع الشك باليقين فتقول: ((وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، فهذه الفقرة تجعل من الصحيفة ميثاقاً مفتوحاً للغير كي يشتركوا في مجتمع الصحيفة وينضموا إليه)).

ولنلاحظ أن [الفقرة 46] تعلق بانضمام يهود الأوس إلى مجتمع الصحيفة في حين أنه جيء على ذكر المنضمين من اليهود من الفقرات من [24-34]، وهذا يدل على تأخر انضمام يهود الأوس بالنسبة لانضمام اليهود العرب، وليس هنالك ذكر لدخول اليهود العبرانيين، لاسيما أن عقل الصحيفة يمتلك الرصانة والدقة العلمية، الأمر الذي يدعو إلى تدوين أسمائهم بدقة وتحديد مسؤوليتهم وحقوقهم على سبيل التخصيص.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي، مجلد ثامن، ط3، دار إحياء التراث الديني، بيروت، ص82.

ونجد مصداق هذا التحليل فيما أكده "الدكتور محمد عمارة"، حيث قال: ((إن الرعية السياسية لهذه الدولة تكونت من العرب -رغم اختلاف الدين- أي وفق معيار قومي عربي، فضمت المهاجرين والأنصار من -المؤمنين بالإسلام- وضمت الأجزاء التي تهودت من قبائل المدينة، وهي على يهوديتها، على حين لم يدخل في هذه الرعية السياسية اليهود العبرانيون من سكان الواحات الزراعية والذين حالفوا الدولة الجديدة حيناً، ثم نقضوا عهدهم معها، فكانت الحرب التي أجلتهم من هذه الواحات))⁽¹⁾.

والخلاصة فالقسم من الصحيفة المتعلق بالمؤمنين يمثل وحدة كاملة، وقد تم تقديمه من الرسول ﷺ ((هذا كتاب من محمد)) وتم إقراره دفعة واحدة، وتلا ذلك مرحلة انضمام اليهود العرب، علماً أن هؤلاء لم ينضموا دفعة واحدة، والمثال على ذلك انضمام بني أوس، ثم عقب ذلك انضمام اليهود العبريون بموجب اتفاقات خاصة خارج الصحيفة.

(1) د. محمد عمارة: الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت، دار الوحدة، 1984م، ص15، ج1، وانظر النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج16، مطبعة الكتب المصرية.

المظهر الإرادي المنشئ للصحيفة "شكل الإرادة"

لا شك أن العلاقة بين المظهر والجوهر، الشكل والمضمون، علاقة تحكم كافة العلوم الإنسانية، وهي ترتسم في أفق القانون في مظاهر متعددة، لعل أهمها العلاقة بين المركز القانوني والإرادة الإنسانية التي تنشئه.

ويمكننا القول إن المركز الذاتي أو الخاص Subjective situation كثيراً ما ينشأ من العمل الإرادي الثنائي وAct bilateral، كما في العقد، وإن كان لا شيء يحول دون نشوئه من الإرادة المنفردة Unilateral، وبالعكس فالمركز العام situation general أكثر ما ينشأ من الإرادة المنفردة، وقد ينشأ من عمل ثنائي، كما في الاتفاقات التشريعية.

ولو تصفحنا المراكز القانونية التي أنشأها دستور المدينة لوجدنا بعضها ينتمي إلى دائرة المراكز العامة التي تتأبى العقد بما ينطوي عليه من المساومة والصراع والتصادم بين الأطراف.

ولقد اعتنقت الصحيفة بعض المبادئ الفلسفية التي هي في النتيجة غير صالحة لتنظيم العقد، ومن هنا فقد أكد أساطين الفقه أن الأداة القانونية التي تصلح لذلك هي المواثيق وإعلانات الحقوق⁽¹⁾.

ويمكن التأكيد أن الصحيفة صيغت في قالب التصريح والإعلان، وهذا ما يتضح من العبارة التي استهلكت بها الصحيفة والقائلة: ((هذا كتاب من محمد)).

ولعل النهج الذي سنته الصحيفة يشبه التجارب الدستورية حيث تصاغ الدساتير، ثم تطرح على الشعب للموافقة عليها، أو إقرارها أو رفضها بعيداً عن لغة المساومة والمماحكة العقدية.

وللسبب نفسه، فإننا نرى الصحيفة تحرص على هذا الإقرار، وتخصص له بنداً قائماً بذاته مفاده: ((أنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة))، مع التنويه بأن هذا (الإقرار) هو وصف لكلمة مؤمن الواردة في صيغة التكرير لتنفيذ العموم والإطلاق والاستغراق، ولكن ماذا تعني عبارة بين (المهاجرين والأنصار) الواردة مباشرة بعد قول الصحيفة: ((هذا كتاب من محمد)).

في الحقيقة لقد طرقت كافة أبواب المصادر التاريخية للعثور على تفسير شاف لهذه العبارة المغرقة في إيجازها، لكني لم أحظ بالنتيجة المرجوة، وبذلك فليس أمامنا إلا الاحتمالان الآتيان:

أولاً: التمسك بالعبارة الواردة في تاريخ ابن كثير⁽²⁾، والمتضمنة: "هذا كتاب من محمد النبي الأمي"، فكلمة أمي تعني هنا النسبة إلى الأمة، ولا يمكن أن تعني

(1) د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، ص2.

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، ص224.

الشخص الذي يجهل الكتابة، ودليلنا على ذلك أن سياق النص هنا سياق قانوني يتطلب الألفاظ ذات المفاهيم القانونية، وليس ألفاظ الحشو اللغوي، كما في كلمة الأمي التي تعني الجهل بالكتابة، وفضلاً عن ذلك، فإن كلمة أمي المشتقة من أمة تؤكد أن الكتاب الصادر عن محمد صادر عنه بصفته ممثلاً لجماعة المؤمنين.

ثانياً: التمسك بالأخبار التاريخية التي تشير إلى قيام إلفة بين المهاجرين والأنصار⁽¹⁾، هذا التعبير الذي جرى على لسان أنس ابن مالك كما يلي: ((حالف رسول الله بين المهاجرين والأنصار...))، وهذا يعني أن كلمة (بين) تؤكد قيام هذا التحالف.

والدليل على ذلك أن الدستور استعمل في سياق خاص كلمة المهاجرين والأنصار، ولكن هذه الكلمة اختفت في كافة نصوص الدستور لتظهر كلمة المؤمنين، المعبرة عن المراكز العامة والنظم الشاملة للمجتمع.

وعلى ذلك، فاعتبار الصحيفة قائمة على عقد بالمعنى الفني *peroprement dit* يعني أن أطراف العقد لا تزال قائمة قانونياً حتى بعد العقد، وهذا ما يتناقض مع الواقع الذي صهر هؤلاء الأطراف في بوتقة واحدة، هي السياسة الوليدة.

والرأي السليم هو تكييف الصحيفة على أنها ميثاق وضع من قبل الرسول - مستعيناً على الأرجح ببعض المؤمنين-، ثم قام المهاجرون والأنصار أولاً، واليهود أخيراً بقبول هذا الميثاق.

والصحيفة لم تحط نفسها بسياج من الدوغمائية والانغلاق، وإنما هي الدين التي لما يكتمل نزولها، أم لجهة الانفتاح على قبول اليهود وبطانتهم، وعلى من عسى أن

(1) البداية والنهاية لابن كثير، ص224.

يدخل الدين الجديد، وهذا الأفق المفتوح لا يمكن أن يحكم بفعالية العقد وآلياته الفنية، تلك الآليات التي تنشئ أثرها بطلقة واحدة، أي بمجرد التعبير عن الإرادة بما يحول دون الانضمامان الجديدة.

ونعتقد أن عبقرية الرسول ﷺ وزنت ومحصت الأمور، ثم سكبت الدستور في صيغة إعلان صدر بلسان الرسول ﷺ، وعبر عن إرادته بصفته القائد السياسي والمعبر عن تطلعات الأمة المؤمنة، كما عبر عن إرادة المهاجرين، فالأنصار، ثم من تبعهم.

ذلك أننا أمام بنى متعددة "اليهود، المهاجرين، الأنصار، بطانة المؤمنين، بطانة اليهود" ولا بد لهذه الجماعات، أن تنصهر في بوتقة، أي لا بد من نسيج ضام يُعضون ذلك وينزل منزلة المكوك الذي ينسج ما هو عام ومشارك، هذا النسيج العام هو القيم الخاصة بالمجتمع الجديد، ومن ثم فالأداة القانونية الملائمة لذلك هي الميثاق المعبر عنه بالإعلان.

ولهذا السبب فقد وجدنا الصحيفة تنطوي على الإقرار وعلى خطاب موجه لليهود للموافقة عليه.

وذلك لا ينقص من القيمة الديمقراطية لهذا الميثاق، لأنه أنزل اليهود من المؤمنين منزلة النفس، إذ منحهم النصر والأسوة، واستناداً إلى كل ما تقدم فإننا لانعدم وجود بعض الآراء التي تؤكد ذلك، وهذا ما أكده "الدكتور محمد أسعد طلس" بقوله: ((وليس المراد -بالكتاب والصحيفة- هنا «الاتفاقية» المعقودة بين طرفين

تعاهدا على أمر وثق بتوقيعهما، وإنما المراد بها أنها إعلان أو نشرة تصدرها السلطة القوية إلى رعيتهما للعمل بما تضمنته⁽¹⁾.

ونحن نؤيد "الدكتور علي إبراهيم حسن"⁽²⁾، فيما يتعلق بمقدمة الصحيفة، وأنها وردت بالشكل الآتي: ((هذا كتاب من محمد إلى المؤمنين))، وسندنا في ذلك أن هنالك ارتباطاً منطقياً ولغوياً بين (من وإلى)، والأمر على خلافه بالنسبة للروايات الأخرى التي تربط بين كلمة (من) وكلمة "بين" ربطاً تأباه قواعد اللغة، ونعتقد أن سبب هذا التناقض هو أن العرب لم يكونوا يدركون من الأدوات القانونية، سوى العقد، وهكذا فقد فهموا الصحيفة على هذا الأساس، وحملوها الألفاظ التي تتفق مع ذلك (كلمة بين).

(1) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، ص 82.

(2) د. علي إبراهيم حسن: التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة العربية، القاهرة 1876، ص 186.

صحة وسلامة الصحيفة

بالرجوع إلى مجموعة الوثائق للعهد النبوي للدكتور محمد حميد الله، نلمس مدى تواتر أخبار صحة هذه الصحيفة، وإن كان هنالك تضعيف بوجود هذه الوثيقة من قبل "الدكتور جواد علي".

ونظراً لأهمية هذا الخبر -الذي لا نقره- فإننا نورده بالحرف الواحد، يقول المذكور: ((وجاء في كتاب إقناع الأسماع أن الرسول ﷺ كتب هذه السنة المعقل والديآت، وكانت معلقة بسيفه^(١)، وأشار "الطبري" إلى هذه الصحيفة بقوله: قيل إن هذه السنة كتب رسول الله المعقل، فكان معلقاً بسيفه))^(٢)، والسنة المشار إليها هي الثانية من الهجرة، والخبر أشبه ما يكون بخبر الصحيفة المنسوبة إلى علي بن أبي طالب، فقد ورد في صحيح البخاري عن أبي جحيفة قال: ((قالت لعلي: هل عندكم كتاب، قال: كتاب الله وما في هذه الصحيفة، قال: قلت: وما في هذه الصحيفة، قال: العقل وفكاك الأسير ولا يُقتل مسلم بكافر، وورد أنها كانت معلقة بقبضة سيفه، إما احتياطاً أو استحضاراً، وورد، فأخرج كتاباً من قراب سيفه))^(٣).

(١) أبو العباس أحمد بن علي المقرئ: إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، 107/1.

(٢) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 486/2.

(٣) شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري 203/1.

ويكاد يكون الخبر واحد، فالصحيفة صحيفة المعامل والديّات وموضعها في الخبرين، السيف معلقة به، أو قرابه، ويظهر في روايات أخرى أن فيها أحاديث عن الرسول ﷺ مثل: ﴿الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى نَوْرٍ، فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا، أَوْ آوَى مُحَدَّثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، نَأْ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا﴾، وورد أنه كان أشياء من الجراحات وأسنان الإبل⁽¹⁾، ولم نجد في الأخبار ما يفيد أن الصحابة كانوا على علم بصحيفة النبي، ولو كانت الصحيفة فيها أحكام المعامل والديّات لكان الرسول ﷺ قد علقها على سيفه دلالة على اهتمامه لإصدار الأحكام، ولأنها يجب أن تكون المرجع المطاع الثاني بعد القرآن، ولذلك فإني أشك في أمر هذه، وفي صحيفة الإمام كذلك المأخوذة من كلام الرسول ﷺ ولو كانت صحيفة الإمام هي صحيفة الرسول نفسها صارت إليه بعد وفاته، لما سكنت الأخبار عن الإشارة إليها، وعن انتقالها إلى "علي" لما لها من أهمية، ولا سيما بالنسبة إلى الشيعة الذين يفتشون عن هذه الأمور باعتبارها منقبة تضاف إلى مناقب الإمام، وحجة في إثبات إمامته باعتماد الرسول ﷺ عليه وحده، ولو كانت الصحيفة صحيفة الإمام دونها بنفسه معتمداً على حديث الرسول ﷺ وكانت عنده معلقة بسيفه حرصاً عليها لتكون معه وتحت متناول يديه يراها ويراجعها متى شاء، فلا يعقل أن تكون مقتصرة على المعامل أو الديّات وأسنان الأبل، وهو فقيه ومرجع من مراجع الإفتاء دون حاجة إلى أن يكتبها في صحيفة يحرص على حملها معه معلقة بسيفه، ومن ثم إذا كانت على هذه الأهمية بالنسبة للإمام لما تركها أصحابه دون أن ينقلوها بالنص والحرف، وهي أخطر وثيقة، مع أنهم رووا عنه أحاديث كثيرة، حتى حسب الناس له خطباً لا يصح

(1) محمود أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، ص 94.

صدورها عنه: ((الصحيفة الكاملة، أو زيور آل محمد وإنجيل أهل البيت))، انتهى كلام "د. جواد علي"⁽¹⁾.

وإن كان لنا تعليق موجز على القول السابق، فإننا نبينه فيما يلي:

1. تواتر الروايات المتعلقة بالصحيفة أقدمها حديث ابن إسحاق الذي أخذ عنه ابن هشام كما سبق أن ذكرنا.
2. حديث أنس بن مالك بأن الاجتماع بين المهاجرين والأنصار حول الصحيفة حدث بيته.
3. النتائج المترتبة على الميثاق (خروج اليهود ونقضهم العهد).
4. عرضت المراجع الشيعية لهذه الصحيفة كما سبق ذكره⁽²⁾.

ومن المحتمل أن تكون الوثيقة المعلقة على سيف الإمام تتضمن بعض المقاطع من الصحيفة، لا سيما أن هنالك روايات أخرى تدعم النظرة القائلة بأن هذه الصحيفة كتبت على مراحل.

وتكاد الموارد التاريخية تجمع على العهد الذي أبرم بين المؤمنين واليهود في المدينة، والدكتور جواد علي نفسه أقر بذلك، كما سيتضح لنا من الباب الثاني.

هذا ونشير إلى أن الصحيفة فيها من الوعي ما لا يمكن أن يدحض من قبل أي كاتب، والأرجح نسبة ما جاء في الصحيفة إلى الرسول ﷺ نفسه، ونحن أذ نعول على معيار الوعي في الصحيفة، ذلك الوعي الذي يخترق زمن الصحيفة ويتجاوزه إلى راهنيتنا الحالية، وذلك بما تستحوذه الصحيفة من قيم إنسانية رفيعة، وبما

(1) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات الشريف الرضي جزء 8، المرجع السابق، ص 222.

(2) الشيخ حسن الشيرازي، كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت 1967م، ص 222.

تمتلكه من إبداعات لا حصر لها تبتدئ من الثورة اللفظية، وترقى في عالم التدرج لتشمل الحياة بأبعادها .

نحن لا ننكر أنه سقط من الصحيفة جانبها الإيديولوجي المتعلق بالانتصار على قريش إضافة إلى خيانة اليهود وانسحابهم من الصحيفة، ومن ثم لم يبق إلا الجانب الحقوقي والإنساني العام، ولكن ألم يرقَ وعي المسلمين إلى مستوى الفكرة في ذاتها، فكرة الاعتماد على دستور مدون، وبالتالي العض على الصحيفة بالنواجز كسابقة دستورية، وتكريسها في الحياة العامة.

صحيح أن سيدنا أبا بكر -ومثله معه من الخلفاء الراشدين- أعلن في خطاب توليه السلطة أنه يتمسك بنظام سياسي يتبع فيه خطى الرسول الأعظم، وصحيح أنه أحسن الإتياع، لكن ألم يكن الأجدر العض على الصحيفة بالنواجز كنظام للحياة.

نحن لا ننكر أن هنالك الكثير من الأسئلة التي تعضد رأي الدكتور جواد علي، لكن رهاننا الكبير على درجة الوعي العام في الصحيفة، بما في ذلك القانوني الذي يتجاوز عصره والذي لا يمكن أن يدور في خلد ابن إسحق أو ابن هشام!.

في نشر الصحيفة

يمكن التعريف بالعمل القانوني بأنه اتجاه الإرادة نحو إنشاء أثر قانوني.

فالعامل القانوني قبل كل شيء إفصاح عن إرادة إنسانية، والإرادة عمل نفسي قد يبقى في كوامن الإنسان، أو قد يظهر، ويجسد في الوسط الاجتماعي، وهو ما يسمى تصدير الإرادة، إذ الأصل عدم ترتيب الآثار القانونية على الإرادة القارة في العالم الداخلي وتصدير الإرادة المنشئة للعمل القانوني، يعني توجيهها إلى الشخص الذي يمسه العمل القانوني، وهذا ما يسمى بتبليغ العمل القانوني.

أما إذا كان العمل القانوني يمس أفراداً لا حصر لهم، وهو حالة القواعد القانونية، فهنا يتعذر تصدير الإرادة إلى جميع هؤلاء الأفراد، لاسيما أن هؤلاء قد لا يتحددون في الحاضر، أو في المستقبل، ومن هنا نشأت نظرية النشر publication التي هي خلق حال من الذبوع والانتشار للقاعدة القانونية.

وقديماً كان النشر يتم بطرق بدائية كقرع الطبول أو الصياح من أماكن مرتفعة أو في الساحات العامة، أو الإلصاق في المحلات العامة، وغير ذلك.

وفي نظرنا إن النشر -كوسيلة فنية وصياغية- يرتكز على قاعدة خلقية وجهتها ومناطقها عدم ترتيب النتائج القانونية في حال الجهل بالقاعدة، إذ من غير المنطقي

أن نسائل الفرد دون خطاب تكليفي يحدد نطاق التكليف ومضمونه وحدوده ونتائجه.

ويمكن التأكيد أن القرآن الكريم أدرك هذه العلاقة بين قواعد الفن والصيغة القانونيين، وبين القاعدة الخلقية، وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية بقولها: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء/15، ومما لا نشك فيه أن الصحيفة تنطوي على مركبات قاعدية "كثيرة من القواعد القانونية"، ولهذا -فمن المنطقي والضروري- نشر هذه الوثيقة القانونية وتوجيه خطابها في فضاء من الذبوع والانتشار والعموم لاسيما أن هذه الوثيقة تنطوي فيما تنطوي عليه على بعض الخطابات الجزائية.

ولقد أتيح لنا أن نضع أيدينا على مظهرين نشرا في الصحيفة:

أولاً: ذكر الدكتور محمد حميد الله نقلاً عن "المقريري" أن هذه الوثيقة كانت معلقة بسيفه ﷺ⁽¹⁾.

وما لا شك فيه أن ذلك المظهر وفر للصحيفة الذبوع والانتشار، لاسيما إذا علمنا أن الله أرسل هذا الرسول ﷺ من أنفس المؤمنين، وكان حريصاً عليهم وعزيزاً عليه عنهم، إذ امتزج بهم وامتزجوا به، فكان يصلي بهم خمس مرات في اليوم، ويعود مرضاهم ويتفقد أحوالهم.

ثانياً: ذكر لنا الدكتور علي إبراهيم حسن أنه على إثر التعاقد مع اليهود أمر الرسول ﷺ في المناداة بين المؤمنين ﴿مَنْ آذَى ذمياً فَلَيْسَ مِنَّا﴾⁽¹⁾.

(1) د. محمد حميد الله: الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ص40.

ولا شك أن هذه المناداة تلخص جوهر العلاقة مع اليهود .

وهناك ملاحظة تتعلق بواقعة هامة أنفرد البخاري في إيرادها، وهي أن الخليفة الراشد عليّ بن أبي طالب كان يعلق الصحيفة في سيفه^(٢).

ولقد ذكرنا سابقاً أن الرسول ﷺ أسس هذه السابقة وهذا يعني أن هنالك تقليداً نبوياً حول ذلك، وبالطبع فهذا الخبر يثير تسجيل الملاحظات الآتية:

1. إن الأحاديث المتعددة التي أوردتها البخاري عن الصحيفة مروية في سلسلة أسناد عن سيدنا عليّ بن أبي طالب.
2. هل علق سيدنا عليّ الصحيفة في سيفه في فترة خلافته، وهذا يعني أنها تتمتع بقوة قانونية وضعية.
3. هل أن الخلفاء الراشدين الثلاث قبل سيدنا عليّ التزموا هذا التقليد النبوي؟ وهذه واقعة تاريخية نأمل من المؤرخين الكشف عنها .

⁽¹⁾ كتابه التاريخ الاسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1972، ص186، وانظر د . إبراهيم بيضون ود . سهيل زكار: تاريخ العرب السياسي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1974م، ص78، وقد أشارا إلى أن الرسول ﷺ أذاع تلك الوثيقة على أهلها فور استقراره.

⁽²⁾ محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار العلوم الإنسانية، دمشق، حديث رمز 1771 و 3008.

الدولة في فكر الصحيفة

وسننكلم على مفهوم الدولة في الصحيفة باعتبار الدولة تعتبر الحاضن الأكبر الذي يستوعب الكثير من المقولات والظواهر والتنظيم والمبادئ، كالأمة والنظام السياسي وأصول الحكم، وحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وغير ذلك من الأمور.

وسنستهل عملنا بالكلام على مفهوم الدولة وفلسفتها، ثم أركان الدولة على أن نقفي ذلك ببقية المواضيع.

مفهوم الدولة في الصحيفة "فلسفتها - أساس السلطة السياسية فيها"

حدد "جان وليام لايبير" ثلاثة أنواع للسلطة السياسية هي:

- السلطة الاجتماعية المباشرة.
- السلطة المجسدة.
- السلطة المؤسسة.

فالسلطة الاجتماعية المباشرة هي التي تفرض نفسها على كافة أعضاء الجماعة دون أن يتولى ممارستها أحد منهم، ويتمتع التقليد بقيمة لا يحظى بها التجديد، فما من أحد يأمر، لكن الجميع يطيعون، لا عقاب في هذه السلطة، ولا ترهيب سوى الشجب الجماعي، فكأن الطاعة هنا هي طاعة بالغريزة.

أما السلطة المؤسسة -وبعكس السلطة المجسدة-، فهي مشروع نجد أساسه في الجماعة التابع منها، والهادف إلى تحقيق غاياتها⁽¹⁾.

(1) كتابه السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، منشورات عويدات، ط3، 1987م، ص23.

والدولة هي هاتيك الجماعة السياسية التي تم الفصل فيها بين الجماعة والحاكم، والحاكم -كما ألمحنا مراراً- ليس إلا وكياً عن الجماعة يعمل في حدود التوكيل ومضمونه وغايته.

ووفقاً لهذا التحديد فالحق يؤسس الدولة، والدولة -بدورها- هي عقلنة السلطة السياسية وتجاوز التفسير السحري لها⁽¹⁾.

وعلى الرغم من هذا الوضوح لمفهوم الدولة وتمييزها من الجماعة السياسية، فإننا نسمع بعض الفقهاء -وعلى رأسهم ليون ديغي- يطلقونها على كل تنظيم للجماعة السياسية أياً كانت صورته، أي في كل مرة تقوم من بين أفراد الجماعة فئة تتولى أمورها وتخضع لإرادتها الأفراد الآخرين⁽²⁾.

والحقيقة، فقد أجمع فقهاء القانون العام على أن الدولة توجد حينما تجد السلطة السياسية سندها لا في إنسان، ولكن في شخص معنوي مجرد له طابع الدوام والاستقرار ومستقل عن شخص الحاكم، فالدولة ليست مجرد سلطة فعلية في يد الحاكم تزول بزوالهم، بل هي شخص دائم ومستقل عنهم ويسمو عليهم، وما الحاكم إلا أشخاص عرضيون يمارسون السلطة باسم المجموع⁽³⁾.

(1) جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985م، ص57.

(2) ليون ديغي: القانون الدستوري، ج1، ط2، ص536.

(3) د. ثروت بدوي النظم السياسية، ص23.

ولكن تأسيس السلطة أي الانتقال من مرحلة السلطة الشخصية التي يتمتع بها الحاكم على أنها ملك له ومرتبطة بشخصه إلى مرحلة السلطة المجردة⁽¹⁾، التي تجد أساسها ومصدرها في الجماعة، هذا الانتقال لم يتم دفعة واحدة، إذ كان الحاكم كل شيء في الجماعة يمارس عليها سلطة مطلقة، يستمدّها من شخصه، أو بسبب ماله من قوة مادية، أو ما يتمتع به من شجاعة أو حكمة هيأت له الاستيلاء على السلطة، وإخضاع الأفراد لنفوذه الذي لا حدود له، ولا شك أن تلك السلطة الشخصية التي ترتبط بإنسان معين، لا تجد لها من سند يرتكز عليه إلا قوة صاحبها، الأمر الذي لا يجعل منها سلطة مشروعة، ومن ثم كانت تلك السلطة محلاً للنزاع، ومحطاً للأطماع، وبالتالي كانت تزول بزوال صاحبها، أو بانتهاء قوته أمام قوة أكبر.

لكن مع تقدم الجماعة، وتيقظ ضميرها استشعر أفرادها ضرورة قيام سلطة لها طابع الدوام والاستقرار، سلطة تكون بمنأى عن الهزات والتقلبات والمشاحنات، وتأخذ بيدها أمور الجماعة وتديرها وفقاً لمقتضيات الصالح العام، وعندئذٍ قام الفصل بين السلطة السياسية، والفرد الذي يمارسها، ولم تعد هذه السلطة مجرد سلطة فعلية تستند إلى القوة بل سلطة قانونية يخضع لها أعضاء الجماعة بدافع الرغبة في إقامة النظام وحماية الحرية⁽²⁾.

هكذا ولدت الدولة قانونياً، كما أنها ولدت فلسفياً، وإن كانت لاتزال تعرج فلسفياً في سماء الاستشراف في الرنو والصبوات، باحثه عن مكان أوجب وأخصب، وأكثر

(1) بوردو: السلطة السياسية والدولة، سنة 1934م، د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، ص24.

(2) بوردو: الدولة، ص11.

رفعة وإنسانية، فالدولة تجعل الطاعة أكثر نبلاً، أي تجعل سبب وجودها يكمن في تحديد علاقة بين الحاكمين والمحكومين لا تقوم على القوة، وهذا ما عبر عنه "بورديو" بتحديد المقصود من الزعيم، قال: ((إذا كنت أرى فيه رجلاً انحني أمامه وأقبل توجيهاته برضا واحترام، فذلك لأنني استشف عبره تصور مشروع يهيمه كما يهمني، ولكنه يتجاوزه كما يتجاوزني))⁽¹⁾.

والدولة -بهذا التأصيل- تظهر السلطة من الشوائب وتلمم غرائز الإنسان، وتكبح هذا الحيوان الضاري⁽²⁾.

والحق -تعبير الدولة ومظهرها- هو كلمة الله، ولكن في أفواه الرجال، وتعبير الصحيفة: ((مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد))، فالحق -في الإسلام- مشيئة الله على لسان رسوله.

ومع أن السيد هو الذي يحدد فكرة الحق، فليس هو الذي ينقل إلى هذه الفكرة قدرتها، والسلطة -نقصد هنا السلطة الحاملة- وهي الطاقة المحركة لفكرة الحق الذي تجسده، إنها تفقد فقط وجهها الجسدي بتمييزها عن الأشخاص الذين يمارسونها، ولكن تبقى مسخرة تحت أدق شكل لها، ألا وهو ضغط الفكرة باتجاه تحقيقها، إنها قدرة الدولة، وإن مركزها في الدولة⁽³⁾.

(1) بورديو: الدولة، ص 63.

(2) المرجع السابق، ص 47.

(3) المرجع السابق، ص 67.

لكن ما هي فلسفة الإسلام في الجماعة وتأسيسها وأهدافها وموقعها من فكرة الحق واستخلافها، ودور الحاكم، إلى غير ذلك من المعاني التي رددناها في هذا البحث وغيره.

لنبتدئ بسورة الحديد، فهذه السورة تقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ الحديد/25⁽¹⁾.

فالأساس هنا، الكتاب والميزان والبيّنات، وما الحديد سوى سند ومؤيد ووسيلة للكتاب يخضع لما سبق ذكره، والمشروع الإلهي مشروع عام ومجرد ومستمر عبر الزمان، قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/144.

والرسول الأعظم ﷺ، ينطق بكلمة الحق التي تتحدد بإرادة الله ومشيئته، تقول الصحيفة: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد، والمهاجرون وأهل يثرب أمة واحدة دون الناس))، وهذا القول تضمنين لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء/92.

ومجموع الأمة هم خلفاء الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾

(1) المادة /1/ في الصحيفة.

النور/55، لذلك فالأمة لا تسقط ولايتها، وهي تفوض الإمام (رئيس السلطة)، لكن هذا التفويض لا يسقط الحق الأصلي، بل تبقى للأمة ولايتها العامة⁽¹⁾.

ونؤكد ما قلناه بأن الشعب الاجتماعي تحدد مضمونه في مقدمة الصحيفة بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، والأمة مشخصة قانونياً في شخص معنوي يمثله أدنى رجل في الأمة: ((أن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم)).

ولنتذكر ما قلناه في السلطة المباشرة بأنها تكمن في كل فرد، حيث نجد تعبيرها في قول الصحيفة [المادة 13 و22]: وأن أيديهم عليه جميعاً، وقولها: ((وأن المؤمنين عليه كافة)).

والمؤمنون هم أصحاب السلطة أولاً ويمارسونها عند الضرورة ثانياً، فقد أقرروا الصحيفة وصادقوا على إنشائها، وهذه السلطة المباشرة لا تبقى في حدود الاستتكار، والشرط الجماعي على كل من بغى منهم [المادة: 13]، بل المؤمنون يد واحدة على كل نظام الجائر.

والخلاصة، نحن حيال مشروع عام ومجرد ومستمر ومؤسس على فكرة الحق، نجد سنده في الجماعة، بكافة تعابيرها، وما الرسول ﷺ سوى القدرة والطاقة المحركة التي تسهر على تنفيذ هذا المشروع وتحقيقه، أما صاحب السلطة، فالمؤمنون، الذين وكلوا بها الرسول الحاكم.

(1) شبكة الانترنت: موضع النظام السياسي في الإسلام، ص15.

ونؤكد ما قلناه سابقاً بأنه لا يوجد في الصحيفة ما يشير صراحة إلى كلمة (دولة)، وإن كانت معاني الصحيفة وفلسفتها وأسس التنظيم فيها يفتح بقيام هذه الدولة ومعانيها وقيمها ووظائفها .

لكن أية نظرية تفسر نشوء دولة المدينة؟

بالطبع نحن نستبعد نظرية التطور العائلي ونظرية التطور التاريخي لسبب بسيط هو أن العوامل الحاسمة في نشوء هذه الدولة برزت منذ بيعات العقبة وحتى إبرام الصحيفة، وهي فترة قصيرة بالقياس إلى الأمم التي نشأت بالتطور التاريخي.

والأمر نفسه بالنسبة لنشوء السلطة السياسية، فهذه السلطة لم تكن وليدة التطور العادي الهادئ ومن صنع القوة، ويتعذر علينا أن نرى في تاريخ البشرية قيادة سياسية تمتعت بالجدبية والتأثير الروحي، مثلما تمتعت به قيادة الرسول الكريم ﷺ .

فالرسول ﷺ لم يكن جباراً ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ الغاشية / 22، بل كان رضا الله وإرضائه، هو البوصلة التي حركت كل ذرة في روحه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/ 128 .

لقد ولدت مدرسة الرسول ﷺ آداباً رفيعة وحكماً سامية فرفعت، وميزت النبوة والملك⁽¹⁾، واللحمة السياسية والسداة التي شددت المسلمين إلى الرسول ﷺ، وكونت الجامعة السياسية والدينية والخلقية التي هي جامعة روحية، نجد بعض نفعاتها في الخطاب الذي وضع حجر الأساس في بناء الدولة، ألا وهو خطاب بيعة العقبة الثانية.

(1) خالد محمد خالد: إسلاميات، دار الفكر العربي، القاهرة 1987م، ص42.

فقد توجه الرسول ﷺ إلى المخاطبين قائلاً: ﴿أَبَايِعُكُمْ عَلَىٰ أَنْ تَمْنَعُونِي مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ نِسَاءَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ، قَالَ: فَأَخَذَ الْبِرَاءُ بِنِّ مَعْرُورٍ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ: نَعَمْ وَالَّذِي بَعُثْتُكَ بِالْحَقِّ لَنَمْنَعَنَّكَ مِمَّا نَمْنَعُ مِنْهُ أَرْزَنَا فَبَايَعَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَحَنُّ وَاللَّهِ أَبْنَاءَ الْحُرُوبِ، وَأَهْلَ الْحَلَقَةِ السَّلَاحُ كُلُّهُ وَرَثَتَاهُ كَابِرًا عَن كَابِرٍ﴾⁽¹⁾.

بقي أن نفحص نشوء هذه الدولة وسلطتها السياسية على محك الاختيار الإنساني (المصدر الاتفاقي)، ثم على محك الفعل الإلهي.

وفي الحقيقة إننا نؤيد المصدر الإنساني في مجال العلوم القانونية والسياسية، ذلك المصدر الذي يتفق مع المسؤولية الأخلاقية والمدنية ومع نظريات العدالة، وفي الوقت نفسه ينبو عن المناهج الغيبية، ويتفق مع التوجهات الإنسانية للقيم القرآنية، ومع ذلك -وعلى الرغم من بروز هذا الدور للإنسان في الحياة السياسية والقانونية- فلا يمكن أن نعدم دور الفعل الإلهي في هذا المجال.

بقي السؤال الأخير، وهو متى نشأت السلطة السياسية، وهذا يستتبع طرح سؤال آخر متفرع عليه ووثيق به، هو متى نشأت الدولة الإسلامية الأولى؟

في نظرنا، إن نشوء هذه الدولة لم يكتمل إلا بالتنظيم السياسي والقانوني الذي طالعنا به الصحيفة، وبذلك فنحن نخالف الدكتور عمارة حول مقولة إن هذا النشوء كان بفعل بيعة العقبة الثانية⁽²⁾.

(1) د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، ص 146.

(2) د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، المؤسسة العامة للدراسات والنشر،

ط1، 1977م، ص 43.

كما أننا نخالف الرأي الذي يدل بظهور أول دولة على الكرة الأرضية منذ ستة آلاف سنة^(١).

فبعد الهجرة، أصبحت جماعة المسلمين أمام تحديات ومهام وأوضاع هامة ومتنوعة، من ذلك علاقة الأنصار مع طليعة قريش المهاجرة، ثم علاقة هؤلاء جميعاً مع اليهود والمشركين، ثم تنظيم حال السلم، وهنا تظهر الحاجة إلى السلطة السياسية بكافة دوافعها وفعاليتها وأجهزتها وبنائها^(٢).

ولقد تجلت عبقرية الرسول السياسية والتنظيمية في مواجهة هذا التحدي الجديد، بإصدار الصحيفة، وتعزز ذلك بالأجهزة الفنية والسياسية^(٣)، وهكذا بفعل الصحيفة تم ولادة الدولة، ثم بفعل هذه الأجهزة ولدت السلطة بالمعنى الفني والدقيق Proprement dit.

بقي هنالك نقطة جديرة بالذكر، هي أن تسليمنا بولادة السلطة والدولة نتيجة ثراء العلاقات وغناها، لا يعني الإقرار بالمقولة الماركسية التي دلت بأن العملية التاريخية لنشوء الدولة والسلطة قد تراكبت مع ظهور الملكية الخاصة^(٤).

ذلك أن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية رهينة بتحقيق الانسجام وعدم التضارب بين المصالح عامة، وليس فحسب بالمظهر المتعلق بالملكية، وفضلاً عن ذلك فالسلطة في المدينة المنورة نشأت لتحقيق الانسجام بين أفراد متجانسين

(١) غيناوي بيلووف: ما هي الدولة، ص2.

(٢) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص23.

(٣) د. محمد عمارة: محمد نظرية عصرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1972م، ص94.

(٤) غيناوي بيلووف: ما هي الدولة، ص7.

متحدين ومتساويين في العقيدة والرأي والمستقبل المرتجى، وليس لحماية أصحاب الملكية الخاصة، بل الأمر على خلاف ذلك، فالأنصار هم أصحاب الجاه والنفوذ والملكية، ومع ذلك، لم تأتِ نصوص الصحيفة لتحمي مصالحهم وتكرس قوتهم ونفوذهم.

ولعل تجربة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار -والصحيفة إنضاج وامتداد لتجربة المؤاخاة- أكبر دليل على انصهار المؤمنين كبيرهم وصغيرهم في بوتقة المحبة والمساواة، وهذه التجربة أرهصت لولادة الدولة، فهي البناء التحتي، لذلك البناء السياسي والقانوني ومن ثم -واستطراداً- فإننا لا نقر "ابن كثير" في ترتيب مادته التاريخية وإيراده خبر الصحيفة، قبل خبر المؤاخاة⁽¹⁾، فالمنطقي أن يسبق البناء التحتي (حركة المجتمع) قيام البناء الفوقي (القانون والسياسة)⁽²⁾.

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، ص 224 وما بعدها.

(2) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد والطباعة والنشر، بيروت، 1965م، ط3 وانظر د. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية.

أركان الدولة في الصحيفة

السلطة السياسية ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، ولا يمكن تصور وجودها خارج الجماعة، كما أنه لا قيام للجماعة دون نظام سياسي⁽¹⁾، فالجماعة السياسية هي إطار الجماعة، والعلاقة بين الجماعة البشرية والسلطة هي علاقة الكائن الحي بجهازه العصبي، وإن انعدام هذا الجهاز يعني تفكك الجماعة واندثارها⁽²⁾.

le peuple dispersera, ya pas de gaurvernment, n. el, Si والسلطة السياسية كما قال "فيكو": ((هي المكوك الذي يصنع الجماعة ويحدد انطلاقها وأهدافها، والدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجوده، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن فكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، واختلاف أحدهما يؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه))⁽³⁾.

(1) بوردو: الوسيط في القانون الدستوري، باريس، ط5، سنة 1949م، ص6، د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، سنة 1964م، دار النهضة العربية، ص15.

(2) د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، القاهرة، مكتبة القاهرة الجديدة، 1973م، ص38.

(3) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، دار العلم، بيروت، ط6، سنة 1986، ص139.

لقد أدرك الرسول ﷺ ضرورة السلطة حتى في أبسط شكل من أشكال الاجتماع الإنساني وهو ضرورة خروجه مثلاً في سفر، فقال ﷺ: ﴿إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ﴾⁽¹⁾، بل لقد وعى الدور الذي تلعبه السلطة في عملية النهوض التاريخي الحضاري وما يتفرع على ذلك من ضرورة فقه الواقع وميكانزماته ودوافعه وشروطه، حيث كان حريصاً على إقامة السلطة السياسية وبناء الدولة في أول هجرته.

وقد تتعدّد أشكال الجماعة السياسية ومظاهرها فتأخذ صورة القبيلة أو العشيرة أو الإمبراطورية، لكنها لا ترقى إلى مستوى الدولة، إلا إذا مثلت مشروعاً يقوم على فكرة الحق وكان هنالك تمييز واستقلال بين هذه الفكرة والحكام الذين ليسوا إلا وسيلة لتحقيقها.

وهذا ما عبر عنه بوردو بتحديد المقصود من الزعيم كما سبق تحديده، ومن جهة أخرى فهل فقّهت بقية أركان الدولة؟

سنكتفي هنا بمعانقة الجانب من الدولة المتعلق بأركانها، فما هي هذه الأركان⁽²⁾.

وبالطبع فأركان الدولة -أية دولة- هي:

(1) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم شيخ الإسلام ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 139.

(2) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط2، سنة 1987م، ص 325، وقد جاء في ذلك قوله: ((كان الدستور بعد أن توافرت عناصر الدولة من الإقليم والأمة والتشريع والسلطة)).

- الإقليم.
- مجموعة من الأفراد .
- السلطة السياسية.

ولا نستطيع أن نقول إن الدولة في الإسلام لا تقوم إلا على الأركان السابقة نفسها، ذلك لأن هذه الدولة الوضعية، وإذا تضمنت دساتيرها بعض العبارات أو الشروط الدينية، فذلك لا يشكل ركناً في الدولة، وإنما صفة أو عنصراً أو شرطاً لا يرقى إلى مستوى الركن، بل يبقى الأمر في حدود وظيفة الدولة.

الفرع الأول

الإقليم "الحوزة أو دار الإسلام"

الإقليم هو المجال أو النطاق الجغرافي الذي يتحدد فيه وعليه سلطان الدولة وسلطاتها وسيادة تشريعاتها⁽¹⁾.

ومن المتعذر تصور السلطة السياسية وقيامها دون هذا الإقليم، فالإقليم هو شرط استقلال السلطة السياسية، ولا يمكن لسلطتين مستقلتين ومتناقضتين ومتمتعين بالسيادة أن تجتمعا على إقليم واحد، وقد أجمع فقهاء القانون الدستوري على اعتبار الإقليم أحد أركان الدولة⁽²⁾، بل إن الوحدات البشرية غير المستقرة على إقليم تستطيع أن تكون جماعة سياسية، لا دولة.

ولقد أدرك الرسول ﷺ أهمية هذا الركن فكان حريصاً على تضمين الدستور عبارة صريحة تحدد النطاق الإقليمي لسريان أحكامه، وفي ذلك تقول الصحيفة: ((وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)).

ولا شك أن كلمة (حرام) جاهلية المحتد والمنبت، وقد اصطبغت حينئذٍ بصفة دينية (الأشهر الحرم)، وإن كانت الصحيفة وظفتها توظيفاً قانونياً، وفي ذلك يقول

(1) جورج بوردو: المطول في العلوم السياسية، ج2، ص72 وانظر د. وحيد رأفت: القانون الدستوري، القاهرة، ط1، 1989م.

(2) إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، دمشق، ط1، 1989م، ص215، وقد أطلق على الإقليم تسمية «الوطن» أو «التراب».

"ظافر القاسمي": ((وأصل التحريم ألا يقطع شجرها، ولا يقتل طيرها))، فإذا كان هذا هو الحكم في الشجر والطيور، فما بالك في الأموال والأنفس⁽¹⁾.

ولقد أوضح الدكتور محمد حميد الله المقصود من هذه الكلمة، كما كشف النقاب عن تحديد نطاق إقليم المدينة، وفي ذلك يقول: ((فهذا الجوف حرام لكونه حراماً، والحرام هو ما لا يحل انتهاكه، فلا يقتل صيده ولا يقطع شجره، والحرام مواضع معروفة خارجها حل وداخلها حرم، وذكر "المطري" في تاريخ المدينة وفيه نسخة خطية في مكتبة عارف حكمت بك في المدينة تضمنت: أن رسول الله أرسل بعض أصحابه أن يضعوا أعلاماً على حدود حرم المدينة من جميع الجهات، وذكر أسماءها بالتفصيل، وحدود المدينة بين لابنيها شرقاً وغرباً، ومن جبل ثور في الشمال وجبل عسير في الجنوب ووادي القطيف داخل الحرم، وقد ذكر لي الشيخ إبراهيم حمدي خربوطلي مدير مكتبة عارف حكمت بك أنه وجد أثناء رحلاته آثار هذه الأعلام في شرق المدينة، فتكون من آثار العهد النبوي لأنه لم يحددها أحد بعد فيما أعلم))⁽²⁾.

وعن "رافع بن خديج": ((فالمدينة حرام، حرّمها رسول الله ﷺ وهو مكتوب عندنا في أديم خولاني، إن شئت أقرأتك، ولم يورد نص الكتاب، وزاد المطري: عن كعب

(1) ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت، دار النفاثس، 1985م، ص38.

(2) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها د. محمد حميد الله، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت، 1969م، ط3، ص441.

بن مالك، قال: بعثني رسول الله ﷺ، أعلم على أشرف مخيص، وعلى الخطيا، وعلى ذوي العشيرة، وعلى يتيم "وهي جبال المدينة)"^(١).

والثابت تاريخياً وجود بعض القبائل العربية غير المسلمة التي قبلت بدستور الصحيفة، وانخرطت في الجماعة السياسية التي حددها هذا الدستور، وبذلك يصح التساؤل عما إذا كان إقليم دولة المؤمنين قد خطط على أساس مراعاة هذه القبائل، وهو الأرجح، والنطاق الذي يشغلونه، وبالمقابل هنالك اعتبارات سياسية وعسكرية أخذت بعين الاعتبار، ويصعب التكهن بها^(٢).

والذي يلاحظ حالياً أن الدول -وخاصة الحديثة- تحرص حرصاً شديداً على تحديد نطاق إقليمها تحديداً دقيقاً بأشكال مختلفة ومظاهر متعددة، سواء بحدود طبيعية كالجبال والأنهار، أم بحدود صناعية، كالأسلاك الشائكة والأسوار، أو بأية علامات يستدل منها على نهاية الإقليم.

ويمكن القول إن تحديد نطاق المدينة المنورة بحدود طبيعية (بين لابتياها) وبحدود صناعية (كعلامات) يدل على فهم دقيق وسليم لأهمية الإقليم، وما يترتب على ذلك التحديد من نتائج قانونية وسياسية وعسكرية.

ويرى "الأستاذ صالح أحمد العلي" أن الصحيفة استعملت كلمة حرام بقصد إعطاء السلم طابعاً دينياً، فيكون أثره أقوى، وقد استلزم ذلك تحديد حرم المدينة، فتقررت حدوده ببعض العوارض البارزة في أطراف المدينة، وهي لا تتجاوز بضعة

(١) د. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ص 707.

(٢) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها د. محمد حميد الله، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت، 1969م، ط3، ص 441.

أميال يسود السلم بين من يقيم داخلها فحسب، ولاريب أن المسلمين كانوا في أوائل سنين الهجرة منحصرين في هذه المنطقة⁽¹⁾.

ونحن لا نقر الأستاذ "العلي" على قصر وتضييق مفهوم الإقليم على المضمون الديني، بل ننطلق مع "الأستاذ عبد الرحمن بك عزام" لنؤكد -إلى جانب الحرمة الدينية- المدلول الحقوقي والقانوني، هذا المدلول الذي جعل جميع سكان يثرب وطنيين مكلفين بالدفاع عن الوطن أمام أي اعتداء⁽²⁾.

وقبل إنهاء هذا الموضوع لابد من إبداء الملاحظات الآتية:

1. المتبع في القانون الدولي هو اعتناق إما فكرة شخصية القوانين أو اقليميتها، والمعلوم أن فكرة إقليمية القانون تسمو على فكرة شخصية القانون لأنها تسمح بإشادة القانون على أسس موضوعية ملموسة، في حين أن فكرة شخصية القانون تشاد على أساس فكرة قلقة غير مشخصة أو محسوسة، ونستطيع القول إن الصحيفة أخذت بفكرة إقليمية القانون، حيث يتجلى ذلك بما يلي:

➤ نصت الصحيفة على أنه لا يجبر مشرك مالأً لقريش ولا نفساً، فنحن هنا أمام نص يستوعب المشركين (غير العائدين) الذين أتاحت لهم الصحيفة العيش في كنفها على أن لا يخالفوا النظام العام للدولة وهو: مناصرة قريش.

(1) مجلة الاجتهاد، عدد 7، سنة 2، 1990م، ص53.

(2) عبد الرحمن بك عزام: بطل الأبطال، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1938، ص76.

➤ جاء في الصحيفة ما يلي: ((لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة أن ينصر محدثاً أو يؤويه))⁽¹⁾.

وجاء في صحيح البخاري على لسان سيدنا عليّ بي أبي طالب تفسيراً، لذلك بقوله: ((والمدينة حرم ما بين عبر إلى كذا، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى فيها محدثاً فعليه لعنة الله))⁽²⁾.

2. هذه النظرة المتسقة في رؤية الرسول ﷺ وسلوك دولته تسمح لنا تفسير تلك التعاليم الحربية التي كانت تعطي لقادة الجيوش في ضرورة دعوة الأعداء إلى الإسلام، ثم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإذا فعلوا قبل منهم، وإن أبوا واختاروا ديارهم، كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين يجري عليهم ما يجري على أعراب المؤمنين، ولا يجري لهم في الفية⁽³⁾.

ولنلاحظ هنا توارى فكرة شخصية القانون لتحل محلها فكرة إقليمية القانون، وبالتالي فإن أحكام الصحيفة تنصرف إلى غير المؤمنين الذين هم في جوف يثرب بينما لا تنصرف إلى المسلمين الذين اختاروا ديارهم.

ونؤكد ما قلناه بأن إقليمية القانون تسمح بإقامة الحضارة على حين أن فكرة شخصية القانون تركض لاهثة وراء فكرة غير محدودة وغير معينة أو واقعية.

(1) مجموعة الوثائق السياسية للدكتور حميد الله ص48، وقد عرضت إلى تلك المراسلات التي جرت قبل معركة بدر بين كفار قريش وبين من كان يعبد الأوثان من الأوس والخزرج، ويرى الأستاذ العلي أن بعض العشائر العربية كحطمة وبنو واقف وبنو السلم، تأخر إسلامهم إلى ما بعد غزوة الخندق، وهذا يعني أنهم ظلوا خارج سلطة الرسول، ونحن لا نقر ذلك، فعدم الإسلام لا يعني مفهوماً وواقعياً الخروج على السلطة الموحدة في المدينة، ويرى أنه لم يبقَ دار من دور الأنصار إلا وأسلم إلا ما كان من حطمة وواقف ووائل وأخيه وأوس.

(2) صحيح البخاري: طبعة دمشق 1993م، دار العلوم الإنسانية، حديث 3001، ص1071.

(3) السيد حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص222.

وهناك ملاحظة هامة هي أن الصحيفة تضمنت نصين متعلقين بحماية الإقليم) الأول: ((وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)).

والثاني: ((وأن بينهم النصر على من دهم يثرب))، فالقاعدة الأولى موجهة في خطابها لأهل يثرب بأن جوفها حرام عليهم، أما القاعدة الثانية فتتظم حيال دهم يثرب، وهذا بالطبع يتم بالغزو من قبل الأعداء وخاصة قريش.

ولنا وقفة أمام القاعدة الأولى فقد حددت التحريم على جوف يثرب، وهذا لا يكون إلا بالنسبة لمواطني يثرب لأن الأجنبي الفرد لا يعتدي على جوف إقليم دولة أجنبية، ثم لنا أن نتساءل لماذا الجوف وما المقصود منه؟.

الجوف -لغة- هو المطمئن من الأرض، والمقصود هنا تحريم الاعتداء على المال العام، ومن ثم فالقواعد التي تحمي المال العام من الاعتداء عليه هي: لا يجوز التصرف به، لا يجوز تملكه بالتقادم، لا يجوز الحجز على المال العام.

هكذا كان اهتمام الصحيفة بالإقليم، حيث أخذت تزود عنه بشتى الوسائل، فإذا بجوفه حرام لأهل يثرب، وإذا بأهل الصحيفة بينهم النصر على من دهم يثرب.

ولم لا فهذا الإقليم هو الحاضن الذي أخذت تتدفق منه الينابيع والجدائل، ينبع العقيدة والإيمان والتضامن والتكافل والنصرة، ومن ثم الوطنية.

إن موضوع الوطن في الإسلام موضوع واسع الشطآن، وقد تناولنا في كتابنا الوطن في الإسلام (دمشق، 1997م، دار الأنصار)، ورأينا أن نعرض فيه لبعض المقتطفات من زاوية رؤية الصحيفة لهذا الموضوع، لكننا وجدنا أنه لا يصح العرض، إلا بتقدمة نبذة عن نشأة المسألة الوطنية في أوروبا، وكما يلي ذكره.

نشوء حب الوطن في أوروبا وعوامله

تحت عنوان **ولادة وطن** "يتابع توتشار" دراسة ذلك على صعيد مدينة ليباج، فيقول: ((جرت ببراءة تامة استخراج كلمة باتريا Patria، إذ عندما ظهرت هذه الكلمة في أواخر القرن العاشر، فكانت تدل على الأبرشية الأسقفية والأسقف فيها السلطة الزمنية، ونشأ وطن جديد مقصور على الإقليم الذي يسيطر عليه الأسقف، وظهرت الحاجة إلى كلمة تعبر عن هذا الوضع، وهكذا كانت كلمة البلد Pay وكلمة الوطن Patria حسب ترجمة الرهبان للكلمة الأولى، وأخذت العلاقات الإنسانية تتوطد، وتتعزيز داخل هذا الوطن بالاتحاد حول الأسقف، وإذا كانت نشأة وتطور الأوطان الأخرى تختلف عن نشأة "ليباج"، فهناك من ينفي أن تكون العناصر الكليركية "المعلمنة" هي من بين العناصر المكونة للأمم، ذات الأهمية الأولى، فعدا عن عوامل التقنية الخالصة، كأساليب الانتخاب والمناقشات في الجمعيات، يتوجب مثلاً أن نتذكر منشأ الضرائب، وهكذا فقد استمر هؤلاء في الجباية بعد زوال الحروب الصليبية، وحل النشاط الضريبي للأسباب الدفاعية أو لضرورات الحكم -وبصورة غير محسوسة- محل النشاط لأسباب الدفاع عن الأرض المقدسة، أو لضرورات حكمها، واختلفت الصيغة بحسب الأمكنة والأزمنة، وأمكن القول عند التعليق على هذا التطور، إن الوطن هبط من السماء إلى الأرض، وإن التحول جرى بحسب المبدأ القائل: ما هو خير لمملكة المسيح الملك "القدس والأرض المقدسة"، هو خير لمملكة ملك صقلية أو فرنسا)).

أفضلية الموت من أجل الوطن

ويمكن القول إن فكرة الموت من أجل الوطن قد بلغت هالتها في فجر الأزمنة الحديثة من المسيحية، واستعادت هذه الفكرة قيمتها الكاملة بفضل الحروب، بعد أن كانت قد فقدت مضمونها المقدس الذي كان لها في العصور الإغريقية اللاتينية القديمة.

فالموت في الحروب الصليبية يتعادل مع الشهادة، وأولئك الذين يموتون في الحرب الصليبية، كما أوضح أوربان الثاني، لا يموتون فقط حياً في الله، وإنما حياً بإخوانهم، فهم بالتالي، يبلغون أعلى درجة من البر التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين.

ومن الطبيعي أن ينظر بسعة إلى الموت من أجل الأخوة، حتى ولو لم يكن العدو كافراً، وكأنه أيضاً وبشكل من الأشكال، موت في سبيل الله، وهذا الاقتناع يرتكز على مفهوم الوطن "كجسم روحاني"، وكثيرون كانوا المنظرين الذين استعملوا تشبيه الجسد من أجل وصف المجتمع الزمني. وتشبيه النفس كمعادل للكنيسة.

لكن انطلاقاً من منتصف القرن الثالث عشر، استعملت كلمة جسم غالباً إطلاقاً، وحتى مقوأة بصفة روحاني للتدليل على مجموعة المواطنين، فإلى جانب الجسم الروحاني Corpus musticum، للكنيسة، ظهر تحت أقلام الفقهاء، الجسم الروحاني للدولة التي لم تكن تقل وجوداً واقعيّاً عن السابقة، وبفضل اعتبار الجسم الأخلاقي والسياسي للمواطنين قد دل عليه بلفظة جسم روحاني، ارتدى الوطن معنى دينياً، وأصبح الموت من أجله يعني الموت من أجل قضية مقدسة.

من حب الوطن إلى فكرة الوطن

كان للحروب الصليبية دور كبير في تطوير الشعور بالانتماء الوطني لدى أولئك الذين اشتركوا فيها، وبصورة خاصة لدى الفرنسيين اللذين اعتبروها مهمة أوكها الله إليهم *Certa dieu perfroncas*، وفيما بعد سوف تعمل حرب المائة سنة على تقوية الشعور الوطني بشكل حاسم، فمن حرب الأمراء في بداياتها أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله.

هذه صورة سريعة وموجزة لرأي "جان توتشار" في التجربة الوطنية في الغرب الأوروبي وخاصة في فرنسا.

ويرى الدكتور جواد علي أن مدنيات اليمن في الجنوب العربي لم تقم على أساس قبلي، وإنما على أساس الارتباط بالأرض برابطة سياسية واجتماعية ومدنية، وهكذا فقد ظهرت كلمة "شعب" للتعبير عن هذه الرابطة.

وفي نظرنا إن الحياة في الجاهلية أخذت تتفتح عن حب الوطن والارتباط به، ويظهر ذلك جلياً في العاطفة التي سكبها الشاعر الجاهلي شوقاً للأرض التي عاش فيها، قال مالك بن الريب:

ألا ليت شعري هل أبيته ليلة بجنب الغضا أزجي القلاص النواجيا

وقال عنتره بن شداد:

شربت بماء الدحرنيه فأصبحت زواء تنقر من حياضه الدليم

وقال ذو الصمة القشيري:

ألا حبنا نجد، ومنه حل بالحمى وقل لنجد عندنا أن يورعا

وهذا السبق لوعينا على الوعي الأوروبي لا يقتصر على هذه المسألة (الوطنية)، بل يمتد إلى كافة مجالات الحياة، بسبق زمني مديد.

مثال بسيط ندلل به أن العصر الحجري الحديث ازدهر في آسيا حوالى عام 10000 ق.م وفي أوروبا حوالى 5000 ق.م⁽¹⁾.

وبالطبع فنحن نقصد من ذلك التنديد بالشفونية الأوروبية القائمة على الاستعلاء والتحكم لا الحكمة.

وإمعاناً في التدليل بالسبق الزمني المديد لوعينا -على صعيد إدراك مقولة الوطن- على الوعي الأوروبي، سنقوم بدراسة مقارنة بسيطة بين تجربة الصحيفة لجهة الوطنية مقارنة ذلك بهذه المسألة بالوعي الأوروبي كما جاء على لسان توتشار.

⁽¹⁾ د. صوفي أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، تاريخ القانون القاهرة، دار النهضة العربية 1976م، ص25.

المسألة الوطنية في فكر الصحيفة

دراسة مقارنة مع الفكر الغربي

وبالطبع فالمجال لا يتسع لدراسة كافة القيم الباذخة في هذه الوثيقة الدستورية الفريدة، وما انطوت عليه من قيم قانونية فذة، وحسبنا التعرض لبعض المسائل المتعلقة بالوحدة الوطنية محيلين القارئ إلى بعض الجوانب في الوثيقة المذكورة، التي سبق الإشارة إليها .

وندلل بادئ ذي بدء بأن هذه الوحدة الوطنية التي أقامتها يراعة الدستور النبوي، لم تقم على أساس ديني بدلالة ما جاء في المادة الأولى من الصحيفة المتضمنة: ((هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس)).

فقد حددت هذه المادة أن الذين آمنوا بالدين الجديد من المهاجرين والأنصار (من قريش ويثرب) يكونون (أمة واحدة من دون الناس)، ومع هؤلاء المؤمنين يأتي (من تبعهم ولحق بهم، وجاهد معهم).

فإذا علمنا أنه كان من بين الذين جاهدوا مع المؤمنين أقوام من (الأعراب والمنافقين) والمؤلفة قلوبهم الذين يحاربون للأجرة لا للعقيدة، علمنا أن هذه (الأمة) كانت القيادة والنواة، وأنها قد استقطبت كل الذين ارتبطوا سياسياً بالمجتمع والنظام الجديد، وفي هذا الأمر ما فيه من وضوح الطابع السياسي والمدني لهذا البناء السياسي الجديد .

ويمضي الدستور ليقرر ويبرز ملامح "القسمة المدنية" في هذه الدولة، عندما يعلن أن هذه الجماعة المؤمنة تكون مع غير المؤمنين من اليهود الذين دخلوا في الدولة

الجديدة دون الدين الجديد، تكون هذه "الجماعة المؤمنة" مع تلك "الجماعة غير المؤمنة" (أمة واحدة) رغم اختلاف الدين، وأن لهذه الجماعة غير المؤمنة عقيدتها الخاصة التي لا تلتزم فيها (بالمواخاة الاقتصادية) القائمة بين المؤمنين، وإنما تلتزم مع المؤمنين بالجوانب الأخرى التي تتعلق بنفقات الحرب الدفاعية عن المدينة والرامية إلى حماية المجتمع الجديد⁽¹⁾.

وهذا ما أكدته المواد الآتية:

- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، وقد تكررت هذه المادة بحرفيتها مع يهود بني النجار، ويهود بني الحارث، ويهود بني ساعدة، ويهود بني جشم، ويهود بني الأوس، ويهود بني ثعلبة ويهود بني جفنة.
- وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل الصحيفة.

هذا الميثاق العظيم لحقوق الإنسان يسمح لنا بالمقارنة مع الوعي الأوروبي للوطنية بتسجيل الملاحظات الآتية:

1. إن تجربة الصحيفة تمخضت عن صعود تاريخي، والأمر على خلافه بالنسبة للتجربة الوطنية الأخرى التي هي وليدة تشظي النظام الأكليريكي وتفككه.
2. إن مسألة السبق التاريخي جلية، وهناك حقبة زمنية طويلة بين التجريبتين (الصحيفة صدرت في السنة الثانية للهجرة).
3. لا يمكن التدليل بالنسبة لتجربة الصحيفة بمقولة: الوطن هبط من السماء، بل إن هذا الوطن اشادته أيدي بشرية، وإن كان هؤلاء البشر استلهموا مبادئ السماء وقيمها.

(1) د. د. عمارة: محمد أول دستور للدولة الإسلامية، ص 100.

4. لقد اتخذ أيضاً القلب والروح إطاراً إقليمياً في تجربة المدينة، فقد أطر المؤمنون إقليم دولتهم، وأخذت مشاعرهم تنصهر في بوتقة هذا الإقليم، فإذا تحن حيال جسم (حي واحد في السراء والضراء)، وهو ما عبرت عنه الصحيفة بقولها: ((إن ذمة المؤمنين واحدة)).

5. لقد نضجت الروح الوطنية الأوربية على أوار الحروب الصليبية، تلك الحروب التي أجمتها النظرة الدوغمائية، وهو الأمر الذي يقف على طرف النقيض مع تجربة الصحيفة التي كرست مبدأ التعددية وحرية المنابر والأنساق الثقافية والدينية، وخلق الفضاء السياسي المناسب لتفتح كافة الزهور في إطار التوحيد .

6. ونعتقد أن كلمة (جسم روحاني) تتطوي على المفهوم المفتاحي الجدير بالتمحيص والحدث والتفلية.

وبالطبع فهذا المفهوم يتجاوزه القطبان الأساسيان الآتيان: قطب ساكن (ستاتيكي) يخضع للتحديد والتعيين والتجسيد، قطب الروح النزاع أبداً نحو المطلق.

وفي نظرنا إن الروح الإسلامية هي التي عناها "الدكتور غسان سلامة" بأنها تعنى بهوية الأرض أكثر ما تعنى بالأرض، وهذه الروح هي التي تحرك الإسلاميين الذين ينسحبون من الزمن الأرضي تمسكاً بالزمن الأخروي زمن النجاة.

وفي نظرنا إن الانتماء إلى الأمة الإسلامية يجب ألا يكون على حساب الدولة الوطنية أو الأمة العربية، وإنما في ذلك مع "علال الفاسي" الذي رأى في الصحيفة مثلاً حياً لتوازن هذين الولاءين، وفي الوقت نفسه فإننا نخالف "الأفغاني" في مقولته أن المسلم ليس له إلا جنسية واحدة هي جنسية الأمة الإسلامية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص244، فهو يقول إن الأمل في الإسلام للدين، قبل الأرض والجنسية لكل من قال: لا إله إلا الله.

تلك النظرية التي بلورها المفكر والفيلسوف الإسلامي الباكستاني الكبير محمد إقبال" بقوله: ((ليس للمسلم وطن غير الإسلام، ليس للإسلام تضاريس أرض بعينها، بوهادها وسهولها وأنهارها، وإنما هو وطن الروح والقيم والثقافة، ولن يكون ذلك على خير وجه وخير تجل له إلا في اللغة العربية، حيث تتحقق إمكانات المواطنة في تجليات إبداعها وإخلاصها وإتقان أدائها لمهامها ومعانيها ورسالتها، وإذا استطاع أبناء العربية على وجه التخصيص إن يستعيدوا لأنفسهم وبأنفسهم، زمام المبادرة لتأخذ لغتهم، وبالتالي ثقافتهم مكانتها وتثبت حضورها، وتمارس فعاليتها في الأوساط التي تتعلق بها، وتتطلع إلى التواصل معها، فإنهم يهيئون بذلك مناخاً جديداً للإبداع في الثقافة العربية الإسلامية))⁽¹⁾.

كما أننا نخالف المقولة التي ترى أن الدين وحده مقياس للتقدم، وبذلك نلغي دور عقل الإنسان، ونقيم شرحاً في كيان الدولة الوطنية، بل نقيم شرحاً في بناء الجماعة الإسلامية نفسها، فنتهم بالجاهلية كل من يخالفها بالرأي.

وفي نظرنا إن الإسلام تعامل مع الوطن والوطنية على هذا الأساس حب الوطن وتفانٍ فيه ودفاع عنه، ولكن لا على حساب الحق والحقيقة، والإيمان.

فحب الوطن من الإيمان، وها هو الرسول الكريم ﷺ ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تتباعد بينه وبينها، فيناجيا بخطاب المحب العاشق، فيقول: ﴿أَمَا وَاللَّهِ لَأَخْرُجُ مِنْكَ، وَإِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ إِلَيَّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنَّ أَهْلَكَ أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾⁽²⁾.

(1) مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 65 سنة 17 عام 1990م، ص8.

(2) د. عمارة: الإسلام وقضايا العصر، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1980، ص111.

لقد كانت أعين الرسول ﷺ وأعين صحابته منذ هجرتهم من مكة دائماً وأبداً صوب الوطن الذي أخرجوا منه، والديار التي اقتلعوا منها، والمنازل التي أكرهوا على هجرانها، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبية قبلتهم التي يتوجهون إليها في صلاتهم خمس مرات كل يوم: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

ورغم ذلك فهذا المستقر الجديد "يثرب" هو وطن للرسول والمهاجرين، وبكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وطن يقوم على معطى الإيمان، ثم معطى الجغرافية ثانياً.

فها هي الصحيفة تنظم الدفاع عن يثرب فتقول: ((وَأَنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ، ثُمَّ تَنْظُمُ أَسْلُوبَ الْإِنْفَاقِ: وَأَنْ الْيَهُودَ يَنْفِقُونَ مَا دَامُوا مُحَايِدِينَ)).

وها هو القرآن يتحدث عن المواطنين ليس جملة واحدة، بل حسب انتمائهم، فهم إما مؤمنون ينتمون إلى القبائل "الأعراب"، وإما مؤمنون ينتمون إلى شعب أهل المدينة: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ التوبة/120.

والأمر نفسه بالنسبة للحديث عن المنافقين: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ التوبة/101.

وها هو الرسول ﷺ يتوجه بوصاياهم إلى المحاربين في الجزيرة قائلًا: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ

وَكُفُّوا عَنْهُمْ - ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ، فَاقْبَلُوا مِنْهُ وَكُفُّوا عَنْهُمْ،
 وَادْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا
 أَنْ يَهَاجِرُوا وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ
 أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ - يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ لَا يَجْرِي لَهُمْ فِي
 الْفَيْءِ وَ لَا فِي الْقِسْمَةِ شَيْئاً، إِلَّا أَنْ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنْ أَبَوْا هَاتَيْنِ
 فَادْعُوهُمْ إِلَى إعْطَاءِ الْجَزِيَّةِ عَنْ يَدٍ، وَ هُمْ صَاغِرُونَ فَإِنْ أَعْطُوا الْجَزِيَّةَ فَاقْبَلْ
 مِنْهُمْ، وَ كَفَّ عَنْهُمْ وَ إِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِمْ، وَ جَاهِدْهُمْ فِي اللَّهِ
 حَقًّا^(١).

وهذا يعني إن الرسول ﷺ لم يطبق على هؤلاء القانون الوطني ليثرب، أي لم يأخذ بما نسميه في لغة القانون (شخصية القانون).

وهذا المعنى يتأكد بالنسبة للمشركين الذين أقروا بالصحيفة، واندمجوا في دولة يثرب، فقد حكمهم المنهج السالف الذكر الارتقاء أساس الاستقرار، وليس العكس.

فقد سمح الرسول ﷺ لهؤلاء أن يندمجوا في المجتمع الجديد، ولكن ليس على حساب الإيمان، أي على أن يقطعوا كل صلة أو ولاء مع مشركي قريش: ((وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن)).

والإسلام بهذا المنهج لم يضرب الذكر صفحاً عن عنصر الاستقرار، ولم يهمل التعامل معه، بل وضعه في إطاره المناسب، من حركة الأخلاق والتاريخ والحضارة والتقدم، ولعل هذا المنهج المكرس من الإسلام، هو المؤيد لدى علماء الجغرافية والسياسة.

(١) الشيخ حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، بيروت، دار صادق، بيروت، 967، 222.

بعد هذه المقدمة الطويلة يمكننا أن نناقش مقولة: ((الإسلاميين أكثر أعداء الفكرة الوطنية))، نناقش هذه الفكرة في حال ثبوتها على أساس مسؤولية الإسلاميين لا الإسلام، بعد أن اتضح لنا الموقف السليم والمبدئي في للإسلام من هذه المسألة.

ومن جهة أخرى، فإننا نناقش مسألة النظر إلى الإسلام كأيدولوجيا صرف (دين أيدولوجيا بغير جغرافية) نناقش ذلك، ونفهم ذلك على أساس أن الإسلام لا يخضع مطلقاً للحتمية الجغرافية خضوعاً أعمى يستغرق تطلعات المسلمين وأهدافهم ورسالتهم في هذا العالم، وفي الوقت نفسه فهو لا يستهين مطلقاً بمعطيات الجغرافية وقوانينها ونواميسها.

وفي نظرنا إن هذه الوسطية الخلقية للإسلام من الجغرافية ينسجم مع أحدث النظريات العلمية، وحسبنا أن ندلل في ذلك بالدراسة التي قدمها العالم الجغرافي الإسباني "اولاجو" وموضوعها الجغرافية السياسية والإطار الجغرافي، وقد نشرت هذه الدراسة مجلة "ديوجين" التي تصدرها "الأونسكو" في عددها السابع والعشرين، فقد أكدت هذه الدراسة أن الأفكار الجديدة التي تعلمها الإنسان من وسطه أو أوساط أخرى مكنته من التحرر من عبوديات بيئته الطبيعية، ويصح هذا في نظره في عصرنا الحاضر، عصر التواصل الفكري أكثر مما يصح في أي عصر آخر لأننا نجد الآن أنفسنا أمام حالة جديدة، فقد أصبح من المسلم به أن الميزان يميل في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة، لا في اتجاه العناصر الجغرافية الطبيعية⁽¹⁾.

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 56.

ومع ذلك، ومع تفوق العامل الفكري على العامل الجغرافي، فإننا لا نقر "الدكتور الدريني" في مقولته المتضمنة أن أحكام القرآن اللاحقة للصحيفة نسخت أحكام هذه التجربة لجهة حق المواطنة بالنسبة للمشركين واليهود .

ذلك أنه إذا كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قد قصر حق المواطنة في الجزيرة العربية على المسلمين، إذا كان الأمر كذلك، فقد كان الدافع إلى ذلك هو خلق النواة الصلبة للإسلام التي لما تكتمل آنذاك، وهذا مناط خاص لا ينطبق على ظروفنا المعاصرة التي تتسم بالحوار بين الديانات السماوية، أو غيرها التي أكتمل وجودها وتبلورت مواقفها .

وفي نظرنا إن مسألة المواطنة، مسألة سياسية الطبيعة والجوهر، والمسلمون يملكون سلطة تقديرية واسعة في التعامل مع هذه الظاهرة، وهم في ذلك ليس أمام صيغة واحدة، وإنما مع سياسات تحكمها المصلحة العليا للإسلام التي هي أقرب إلى تحقيق العدل والخير، وأبعد ما تكون عن الشر.

وهذا التدليل بعدم نسخ نصوص الصحيفة، يتفق مع القول بعدم نسخ النصوص السياسية في القرآن⁽¹⁾.

وهناك ملاحظة جديرة بالتنويه، وهي مسألة دار الإسلام، وقبل تحديد مفهوم هذه الدار لابد من تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً: لقد أعطى الدستور الأول للدولة الإسلامية (الصحيفة) الجنسية لسكان يثرب مؤمنين ومسلمين ويهود ومشركين، وبذلك ربط بين الجنسية والإقامة على

(1) مجلة الاجتهاد، سنة 2، عدد 8، عام 990، ص 315، والقول لشيخ الأزهر الفقيه محمود شلتوت.

الأرض (حق الأرض) وترك باب الجنسية مشرعاً ومفتوحاً لمن يوالي الدولة، وينصرها ويمنعها التأييد (حق العقيدة).

والمسألة التي تطرح نفسها بقوة، هي تحديد العلاقة بين هذين الحقين: حق الأرض، حق العقيدة، ومعرفة ما إذا كان هنالك أرجحية وتفضيل بينهما، أم أن هنالك توافقاً وانسجاماً بين المقولتين المذكورتين⁽¹⁾.

وفي الواقع، هنالك من تكلم عن سمو (حق العقيدة)، كما نرى من توسع في مفهوم دار الإسلام ليشمل كافة المسلمين الذين يقطنون خارج إقليم الدولة الإسلامية. وفي نظرنا إنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة الديناميكية للدولة، لاسيما في حياتنا الدولية المعاصرة، فهذا يحول دون إقامة حياة دولية مستقرة وموطدة.

وبالمقابل، فالإقليم هو النطاق الجغرافي الذي يتحدد عليه وبه سريان قوانين الدولة، وإن مجرد احتكاك شخص مع الإقليم يولد له مراكز قانونية، لا محيص عنها، وهذا المنطق الواقعي السديد، هو الذي حدا دولة الإسلام الأولى إلى معاملة غير المسلمين خارج "يثرب" معاملة أعراب المؤمنين، إذا امتنعوا عن الهجرة، واختاروا ديارهم (حق الأرض).

وهذه القوة الواقعية للإقليم في وسم القواعد القانونية بميسمها، هي التي حدث الإمام الأعظم أبي حنيفة للنظر إلى رابطة الولاء نظرة إقليمية لا شخصية، فقد

(1) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 223.

اعتبر المسلمين المقيمين خارج حدود دار الإسلام من مواطني الدولة التي يقيمون فيها لا من مواطني دار الإسلام⁽¹⁾.

فالجنسية في الإسلام رابطة قانونية سياسية تخضع لمتغيرات لا حصر لها، وبذلك فهي تتأبى على كل تحديد صارم، وتحكمها مواءمات الواقع ومقتضيات المنطق والمصلحة والعدالة، وباختصار فهي من أمور الدنيا، ويسوسها قطباً حق الأرض وحق العقيدة، وتفاعل هذين القطبين مع معطيات الواقع والعصر والمصلحة العليا.

ثانياً: لقد وجد الفقه الإسلامي أمامه سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الإسلامية مما يتصل بهذه المسألة، فكانت المنظومة الفقهية موقفاً من المسلك التاريخي، أي من تلك الصيرورة التاريخية للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، بما يتميز به هذا العصر من انكفاء الجماعات البشرية وانغلاقها وتناحرها، بالمقارنة مع ظروفنا المعاصرة، حيث ذر قرن التعاون والتفاعل بين الشعوب، حيث نجد الدولة الأوربية تتبارى في تقرير حقوق المواطن والإنسان وتعزيز كرامته.

فهل يقصر الإسلام عن اللحاق بركب الحياة المعاصرة، وهو الذي كان يحمل الريادة في العصر الوسيط، ويبسط يده طويلة للتعاون بين الشعوب.

ولقد حرص الإسلام على إقامة المجتمع الواحد مع أهل الكتاب، حيث تسود المساواة، والتعايش المشترك، وإجازة المسلم أن يتزوج كتابية، وألزمه أن يحفظ أعراض الكتابيات، وأن يحاور أهل الكتاب بالحسنى.

(1) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي.

والأمر على خلافه بالنسبة لعدم الحرص على إقامة المجتمعية مع المشركين، يتضح ذلك من تحريم نكاح المشركات، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ البقرة/ 220.

فالإسلام لم يحرم أهل الكتاب من حقوقهم السياسية في المجتمع الواحد، سندنا في ذلك المشروع التدشيني التأسيسي دستور الدولة الإسلامية ألا وهو (الصحيفة).

فقد ساوت هذه الصحيفة بين المسلمين واليهود، وهذا ما يتضح من قولها: ((وأنه من تبعنا من يهود، فإن لهم النصر والأسوة))، صحيح أن الصحيفة أودعت رئاسة السلطة السياسية ليثرب في شخص الرسول ﷺ، ولكن هذه الرئاسة اقترنت بموافقة اليهود، ثم اقتصر على الأمور المتعلقة بالنظام العام، وفيما عدا ذلك فقد ترك لليهود شؤونهم يديرونها من خلال سلطاتهم وعقائدهم وأعرافهم وقيمهم التي تواضعوا عليها.

لقد حددت الصحيفة عناصر الجنسية، فسحبت ذلك، بالنسبة للمسلمين -على المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم ثم حددت ذلك بالنسبة لليهود المقيمين في يثرب، وسحبت ذلك- إمعاناً في تحقيق التوازن والمساواة، مع بطانة اليهود، وفي ذلك تقول الصحيفة: ((وأن بطانة يهود كأَنفسهم)).

وبذلك فمنظومة (أهل الذمة) الفقهية لا تعدو -في نظرنا- أن تكون مجرد صيغة اجتهادية تأويلية لمبادئ وأصول الحكم في الإسلام، وهذه الصيغة تختلف عن تجربة الدولة الإسلامية، حيث قامت العلاقة مع اليهود على أساس الندية

والمساواة في الحقوق السياسية وغيرها، كل ذلك في إطار جغرافي هو مدينة يثرب، وحيث أملى هذا الإطار تلك التجربة السياسية الفذة.

واستناداً إلى ما تقدم، فلا يمكن التحدي بمقولة (أكثر أعداء الفكرة الوطنية، نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها)، كما لا يمكن التحدي بمقولة إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا تهمه هوية الأرض أكثر مما تهمه الأرض.

أجل لا يمكن التحدي بهاتين المقولتين بعد أن اتضح لنا دور حق الأرض في منظومة أبي حنيفة وغيره من الفقهاء، هذا ونشير على تلك الوحدة الوطنية التي نشأت على تراب المدينة المنورة "يثرب"، نشأت دون استبعاد الدين، وهذا ما يتضح من دستور هذه الوحدة الوطنية (الصحيفة) الذي يقول: ((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم)).

والأمر على خلافه بالنسبة لفكرة المواطنة في أوروبا، فقد نشأت مقترنة باستبعاد الدين، حدث ذلك مع الثورة الفرنسية، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع، وهذه هي الصيغة الغربية للعلمانية⁽¹⁾.

وبالطبع فالتجربة المذكورة آتت أكلها يانعة في المدينة المنورة على يد الرسول ﷺ وحوارييه، هذه التجربة لم تكن نزعة طارئة، أو حدثاً عارضاً، بقدر ما كانت موقفاً أملت فلسفة حياة كاملة، هي فكرة التوحيد، وما تمليه هذه الفكرة المركزية من الالتقاء مع الديانات السماوية.

(1) حديث وليم سليمان في ندوة الهوية المنعقدة بالقاهرة عام 1982، دار الحكمة ط1، 1984، ص73.

وطالما أن تلك الفلسفة هي لب الإسلام وجوهره ووجهته، فكان لابد لها أن تحكم -إلى حد كبير- مسيرة هذه الأمة، حيث يمكن القول إن الوحدة الوطنية قسمة أساسية من قسّمات أمتنا العربية الإسلامية.

إن كتب التاريخ الإسلامي، منذ عبد الرحمن بن عبد الحكم جرت على تخصيص فصل كامل للتحدث عن فضائل مصر يضم آيات القرآن والأحاديث، وما قاله الصحابة عن مصر والمصريين، ويوردون عن قبط مصر أحسن الأوصاف: قبط مصر أكرم السكان خارج الجزيرة العربية واسمهم يداً، أعظمهم عنصراً، وهم من ذرية الأنبياء ويتابع المفكر العربي "وليم سليمان" حديثه بقوله: ((إن هذه الوحدة في التعدد هي رسالة مصر، هي الخصوصية المصرية، وهي خصوصية يمكن أن تكون رسالتنا في العالم، مصر مرشحة لعقد تصالح بين الشيعة والسنة، وبين المذاهب المختلفة لأن تجربتها في التوحيد مع التعدد تجربة ناجحة، أنا عندما كنت في دير سانت كاترين شاهدت مخطوطاً فريداً هنالك كتب في القرن الثامن أو التاسع الميلادي، وهو مخطوط للعهد الجديد «الإنجيل»، «اسمه مصحف»، فتقرأ «مصحف متى» و«مصحف مرقس» إلى بقية الأناجيل، وكل سفر في العهد الجديد يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم، لا أعرف ما هو تفكير من قام بهذه العملية المهمة، المهم أنها تفصح عن مناخ معين فيه احترام متبادل بين الدينين، وقد ذكر لنا "د. سيد عويس" مظاهر من الممارسات الدينية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين في مصر، مثل صوم المسلمين لصوم العذراء، وفي التاريخ الحديث أعد الشاعر أحمد شوقي دعاءً موحداً يتلى في المساجد والكنائس أثناء إجراء المفاوضات بين مصر وإنكلترا، أريد أن أقول إن هذه الرسالة، رسالة الوحدة مع التعدد، هي الرسالة المصرية، هي التي يمكن أن تقدمها مصر للإسلام والمسيحية وللعالم، وعندما انحاز الخديوي توفيق وأعوانه إلى الإنكليز الطغاة رفض الشعب

الاستسلام، وخلع عن سلطة الخديوي شرعيتها، وتجسدت إرادة الشعب يومئذٍ في برلمانه الثوري الذي سمي بالمجلس الوطني، والقومية كأروع ما تكون، فمع عدد من الأمراء ورجال الدولة، والإدارة، والتجار والأعيان، كان علماء الإسلام، بمذاهبه المتعددة، وكذلك قضاة الشرع، ونقيب الأشراف، وأيضاً كان بهذا المجلس العريفي: مرخص الأرمن الكاثوليك، ووكيل الأقباط الكاثوليك، ووكيل بطريرك الروم الأرثوذكس: كان جميع هؤلاء أعضاء في برلمان الثورة العربية، يجسدون وحدة الأمة الوطنية والقومية، على اختلاف مذاهبها وأديانها وشرائعها)).

وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان الوطني المصري مصطفى كامل باشا (1874-1908م)، هو أبرز من بعث الوطنية المصرية بعد الهزيمة أمام الإنكليز سنة 1882م، ولقد قال في (الوطنية) ما يشبه الغزل وينافس الأشعار.

إن الأقباط أخوة لنا في الوطن، تجمعنا بهم أشرف رابطة، وقد عشنا معهم القرون الطوال على أتم وفاق وكل اتفاق، إن المسلمين والأقباط شعب واحد مرتبط بالوطن والعادات والأخلاق وأسباب المعاش، ولا يمكن التفريق بينهما مدى الأبد. فإياكم والانقسامات، فإنها منشأ الخراب والدمار، وإياكم وهوس العداوات الدينية، فإنها آفة الآفات.

هذه السياسة وجدت صداها في صفوف الأقباط، كما وجدته في صفوف المسلمين، ووجدنا السياسي المصري "مرقص حنا باشا" يشيد بدور "مصطفى كامل" الذي كون الوحدة الوطنية، ورسم طرق الوفاق والتآلف، ولم يكن صديقاً

لفريق، بل صديقاً لجميع الوطنيين على السواء، فحياته تعني أن الأمة قد نمت
وسمت وتغارست أغصانها حول جذع واحد هو الوطن العزيز^(١).

وفي المرحلة التي تلت ثورة الشعب المصري في سنة 1919م، وعندما طرحت
في ساحة الفكر والممارسة: العلاقة بين (الوطنية المصرية) و(العروبة)، كان تعبير
السياسي المصري، القبطي "مكرم عبيد باشا" عن هذه العلاقة التجسيد الواعي
للرباط بينهما، فلقد كتب يقول: ((المصريون عرب، وتاريخ العرب سلسلة متصلة
الحلقات، لابل هو شبكة محكمة العقد، ورباطة اللغة، والثقافة العربية، والتسامح
الديني، هي الوشائج التي تقصمها الحدود الجغرافية، ولم تتل منه الأطماع
السياسية منالاً، على الرغم من وسائلها التي تتذرع بها إلى قطع العلاقات بين
الأقطار العربية واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية، التي لا ريب في أنها
أعظم الأركان التي يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة في الشرق العربي، وأبناء
العروبة بحاجة إلى أن يؤمنوا بعروبتهم، وبما فيها من عناصر قوية استطاعت أن
تبنى حضارة زاهره، نحن عرب ويجب أن نذكر في هذا العصر، دائماً أننا عرب،
وحدث بيننا الآلام والآمال، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان، صهرتنا المظالم
وخطوب الزمان. نحن عرب من هذه الناحية، ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية
في مصر، وامتداد أصلنا السامي القديم إلى الأصل السامي الذي هاجر إلى بلادنا
من الجزيرة العربية، فالوحدة العربية حقيقة قائمة موجودة، لكنها بحاجة إلى
تنظيم، فتصير كتلة واحدة، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة^(٢).

(١) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1980، ص235.

(٢) المرجع السابق، ص232.

هذا وإننا نستطيع أن نسحب تلك المواقف التاريخية السمحاء إلى كافة الأقطار العربية، وبذلك نخالف مفكرنا العربي "وليم سليمان"، ونعتبر تلك المواقف الوطنية قسمة من قسمات أمتنا العربية، وليست خصيصاً للقطر المصري المعاصر.

فسوريا مثلاً لم تكتمل أسلمتها إلا بعد القرن الخامس الهجري، مع ما كان يتوفر للمسلمين من قوة مادية، وهذا إن دل، فإنما يدل على أن هذه الأسلمة تمت بفعل حركة الحياة، وقوانين الصيرورة والتاريخ.

وكلنا سمع بالموقف الشامخ للإمام الأوزاعي في رفضه الخروج من السجن، لأن ذلك لم يتوفر للأخوة المسيحيين الذين شاركوه في الموقف الفذ.

وتاريخ سورية المعاصر حافل بهذه المواقف الوطنية الصادقة، سواء في مواجهة الأتراك أم الفرنسيين، ذلك أن مشانق "جمال باشا" لم تفرق بين المسيحيين والمسلمين.

وفضلاً عن ذلك، فقد اشتعلت الأرض السورية بكاملها في وجه الفرنسيين، أشعلها بطريارك الموارنة في وجه "غورو"، وأوقدها فارس الخوري بنضاله السياسي الفذ ومواقفه الصارمة الصادقة، وأوقدها "صالح العلي" في ربوع اللاذقية، وأخيراً أوقدها "سلطان باشا الأطرش" في جبل العرب، وأوقدها "عز الدين القسام وعمر البيطار في منطقة الحفة"، كل ذلك يداً بيد مع أهلنا الثوار في غوطة دمشق، وجبل الزاوية وحماه وحمص ودير الزور وكافة المدن السورية.

إن أية انطلاقة حضارية لا بد لها من جذر تعتمده وتؤسس عليه، هكذا اعتمد الإسلام في انطلاقة الكبرى جذر الحنيفية (دين سيدنا إبراهيم)، وهكذا كانت

النهضة الأوربية في اعتمادها الحضارة الإغريقية، ولاشك أننا في انطلاقتنا العربية المعاصرة نؤصل الأصول ونبحث عن الجذور في تراثنا العربي الخالد .

ومما لا شك فيه أيضاً، أن لهذه الجذور العربية سمات متعددة أهمها الوحدة الوطنية الراسخة في ضميرنا أو خيالنا الجمعي العربي، هذه الوحدة التي تشد حلقات كافة مراحل تاريخنا العربي، الأمر الذي حداً أحد المفكرين العرب المسيحيين من أهلنا في مصر أن يقول كلمته المشهورة: إن صيغة ثورة 1919م لا تختلف عن صيغة المدينة المنورة⁽¹⁾.

نعم، إن مدينة "يثرب" هي في نظر مفكرنا العربي "المدينة المنورة" لأن هذه المدينة هي المشروع التأسيسي التدشيني الأول والأهم في تاريخنا العربي، فهي التي أرسدت -فيما أرسته- حركة الأنوار والإحياء التراثيين في تاريخنا العربي.

وإذا كانت أوروبا تتكلم عن حركة الأنوار renaissance، كأساس لنهضتها، أفلا يمكن لنا الحديث عن حركة الأنوار التي أرستها مدينة يثرب -المدينة المنورة- دون أن نقصد من هذه التسمية مجرد التبرك الديني، وإنما نقصد المعنى الواسع الذي ينطوي على حركة إحيائية حضارية قوامها العقل والتمدن، وفي مطلع ذلك الوحدة الوطنية التي كانت الخطوة الأولى في هذه التجربة الخالدة.

(1) مجموعة مؤلفين: الهوية والتراث، ص7.

الفرع الثاني

مجموع من الأفراد "ركن الشعب"

لا بد لقيام الدولة من جماعة من الأفراد يرتبطون فيما بينهم بروابط متعددة مادية وروحية، وهذه الروابط المختلفة تولد عند الأفراد الرغبة في العيش المشترك، (تكوين الدولة).

فالدولة تقوم على عنصرين: مادي هو الاستقرار على بقعة من الأرض، ومعنوي هو الرغبة في الحياة المشتركة.

لقد واجه الرسول ﷺ الحياة في المدينة، وهي تمر بتناقضات متعددة، دينية وقبلية وغير ذلك، وهكذا كان عليه إما أن يأخذ بالاعتبارات الدينية المحض، فيزرع التفكك، segregated، ويقيم جامعة لا تتسع لغير المسلمين، أو يصيخ السمع، إلى الاعتبارات الإنسانية (الواقع والمصلحة).

لقد اعتصم الرسول ﷺ بالحل الثاني، فإذا بالصحيفة تطالعا ولأول مرة بلفظة الأمة⁽¹⁾، وإذا بهذه الكلمة تحمل مفهومي، أحدهما ضيق يشمل المؤمنين، وآخر موسع يتسع للجماعة التي تربط اليهود بالمؤمنين.

(1) د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، ص184، وقد أشار إلى أن هذه الكلمة التي ظهرت على يد الإسلام لبست ثوباً وحدوياً، وبالمقابل فقد كان العرب يستعملون كلمات تفيد التمزق والتشردم، مثل القبيلة، البطن، الجماعة.

لكن هل استطاع الرسول ﷺ أن يقيم مجتمعاً مدنياً بالمعنى الفنى والعلمى لهذا المدلول، ثم ما المقصود بالمجتمع المدني؟.

يرى علماء الاجتماع أن المجتمع المدني هو مجتمع متكامل هدفاً على الرغم من التعارضات الأسلوبية التي قد نجدها أحياناً بين ظهرانيه⁽¹⁾.

وهذا المجتمع - كواقعة اجتماعية، وهو مجتمع كلي- حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب.

وهذه التعددية تتطوي على مركب معقد، ومتنوع من البنى، والمسالك والمواقف الجماعية، وعلى نماذج ثقافية ومعتقدات وقيم خاصة، إنه يتميز بتنظيم وذهنية مشتركة.

فتطور المدينة يخلق مجتمعات كلية تسير أكثر فأكثر نحو الاتساع والتعقيد، عبر مشاركة تتسع قاعدتها باستمرار، فالمدينة هي حصيلة التفاعلات والتدخلات العديدة ووليدة التعدد والتباين، فهي تزيل المسافات، لكنها تزيد من هذه الفروقات، وتوسع مجالات الاتصال، وهكذا تسعى إلى دمج الفئات الاجتماعية المتزايدة، باستمرار في وحدات شاملة تسير أكثر فأكثر نحو الاتساع والتقارب.

وإذا قلنا إن المجتمع المدني ينمي الفردية، وجب القول أيضاً إنه يوجد التعاون، ويوسع رقعته، ويضاعف من إمكانات الدخول في علاقات مع الآخرين.

وعلى ضوء ذلك، يمكن القول إن الإمبراطورية ليست مجتمعاً مدنياً لأن وحدتها تقوم على القوة والسيطرة، وليست على المشاركة والتعاون، والأمر على خلافه

(1) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص51.

بالنسبة للجامعة الاتحادية التي تفترض عدم التفاوت بين الجماعات الداخلة في هذه الجامعة، والخلاصة فالمجتمع المدني مجتمع منظم، مؤسس متدرج، يقوم على الفرد كذرة اجتماعية، فهو ثري بعلائقه الاجتماعية، إنه مجتمع الفئات الاجتماعية التي يحسن النظر إليها كعقد في شبكة العلاقات الاجتماعية لا كمجموعة أفراد⁽¹⁾.

والمؤسسات التي قصدت هنا هي البنى الفوقية (القانونية -الدينية- الإيديولوجية)، والتي تمثل عوامل التحريك الاجتماعي، هذه هي صورة موجزة عن خصائص المجتمع المدني بمؤسساته وقواه الفاعلة، وانتظامه، وثرء علاقاته، وتمويله على الأفراد والفئات الاجتماعية.

فهل وعي الرسول الكريم ﷺ هذه الميكانزمات والدوافع في تصور مجتمع يثرب، وكيف واجه الموضوع؟.

الجواب على ذلك يعقب استعراضنا المعمار الاجتماعي في يثرب، ثم قيامنا بتحليل هذا المعمار على ضوء ضوابط المجتمع المدني التي سبق الإلماح إليها .

تظالغنا السطور الأولى من الدستور -القول للدكتور عمارة- بما يلي: ((هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين، أنهم أمة واحدة من دون الناس))، ثم يمضي الدستور ليعدد، بالتفصيل لبنات هذا الكيان الذي حولته هذه الدولة إلى أمة واحدة من دون الناس، فيذكر المهاجرين من قريش، كحي مستقل، له ذاتية تميز أبناءه عن سواهم من أعضاء هذه الأمة الجديدة، ويذكر: قبائل المدينة وأحياءها، فيجعل بكل حي تلك الذاتية المتميزة، ويقر أفرادها على تلك الروابط

(1) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص73.

الخاصة التي تربطهم، وفي هذا الصدد يذكر أحياء بني عوف وبني الحارث وبني ساعدة وبين جشم، وغيرهم، ويقرر نوعاً من الاتحاد الذي يجمع بين المؤمنين المهاجرين، في صورة حقوق مشتركة وواجبات مشتركة واحدة وميزات متساوية وعلائق متجددة.

ويمضي الدستور فيتحدث عن يهود المدينة، الذين يكونون لبنة من لبنات هذه الجماعة الجديدة، فيذكر أحياءهم، كما ذكر أحياء الأنصار (يهود بني عوف - بني النجار...).

ويتحدث عما لليهود بعضهم مع بعض من روابط خاصة وعلائق مميزة، وعما يجمعهم مع المؤمنين من روابط ومسؤوليات وحقوق وواجبات تكون وحدتهم في هذه الجماعة الجديدة، ويمضي الدستور في الحديث عن الموالي الذين يتبعون القبائل والأحياء.

وهكذا يتضح أن هذه الوحدة التي تكونت، هي مزيج من وحدة القبيلة والوحدة الدينية، التي تجمع بين المسلمين واليهود ضد مشركي قريش وحلفائهم، قبائل المسلمين كل منها وحدة بذاتها، ثم المسلمون جميعاً وحدة واحدة، وقبائل اليهود كل منها تكون وحدة، ثم اليهود معاً يكونون وحدة واحدة، ثم المسلمون واليهود جميعاً يكونون وحدة هذه الجماعة وتعبير الصحيفة: ((أن اليهود أمة مع المؤمنين))⁽¹⁾.

وباللقاء نظرة فاحصة على هذا التكوين الاجتماعي يتضح لنا الملاحظات الآتية:

(1) د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص73.

1. إن مجتمع المدينة ثري في علاقاته وفتاته ووحداته الاجتماعية، مجتمع مؤسس منظم يقوم على فكرة الحقوق، وينطلق من الواقع وطبائع الأشياء والإحاطة بالظروف كأنضج فكرة يقوم عليها التعاون.

2. هذا المجتمع ديناميكي ومفتوح لكل فرد من مدينة يثرب وغيرها، إذ الثابت تاريخياً، انخراط بعض المشاركين في هذه الجماعة السياسية، وهذا ما تؤكد نصوص الصحيفة بقولها: ((وأنه لا يجير مشرك مالأً لقريش ولا نفساً))، وكأننا بهذا الدستور يرسي فكرة القانون الطبيعي الذي يقضي -كما قال "جان جاك روسو" فيلسوف العقد الاجتماعي: ((أن يعيش الناس في أمة، وبالتالي من غير الطبيعي أن يكونوا غير وطنيين))⁽¹⁾.

3. لا يقتصر هذا الدستور على إعطاء حق المواطنة لكل شخص في المدينة، أي تقرير علاقة الانتماء الوضعي الساكنة والجامدة، وإنما يبحث عن الانتماء الالتحامي⁽²⁾، (مشاركة أكثر ديناميكية وفاعلية)، وفي هذا الصدد يقول المفكر "غوستاف لوبون": ((إذا لم يستطع الشعب أن يحقق وحدته الوطنية، فهو ولا شك واقع تحت نير الاستعمار، وعندئذٍ لا يستحق أي حق من الحقوق، حتى الحق بأن يكون له تاريخ))⁽³⁾.

4. لقد أعطى الدكتور عمارة صورة كئيبة عن هذا المجتمع المدني - نصرّ ونلح على وصفه بالمدني- ولم يبرز فيه إلا عنصر التفكك والتمزق والقبلية والذاتية، وكان على الدكتور عمارة أن يضع الأمور في سياقها ونصابها الطبيعي.

أجل لقد استهللت الصحيفة قولها بوصف الجماعة الاجتماعية في الدستور بأنهم المؤمنون والمسلمون من قريش وأهل يثرب، ولقد وصفت مؤمني قريش بأنهم على

(1) مجلة الفكر العربي: معهد الإنماء القومي، بيروت عدد 59، سنة 1999، ص69.

(2) جان وليام لايبير: السلطة السياسية، المرجع السابق، ص128، وقد شرح الفرق بين هاتين الرابطين: رابطة الانتماء الوضعية والالتحامية.

(3) مجلة الفكر العربي: معهد الإنماء القومي، بيروت عدد 59، سنة 1999، ص62.

ربعتهم الحالية، ووصفت اليتريين بأنهم (أهل)، وفضلاً عن ذلك مضت تفصل هذا المعمار الاجتماعي معدة القبائل، قاصرة تضامنهم على مستوى المعاقلة وفداء العاني، في حين تركت مساعدة (المفرح)، على عاتق المؤمنين، ثم انبرت توضح دور المؤمنين ومهامهم والأعباء الملقاة على عاتقهم، وهي مهام وتكاليف وفروض كفاية مجردة كلياً عن الامتيازات، ونحن في النهاية حيال جماعة مؤمنة ترنو إلى الوحدة والالتحام، وليس على التمزق والهوان.

فجوهر الإسلام وماهيته وطبيعته الذاتية هي التوحيد، والدكتور عمارة نفسه يدلل في نقطة أخرى بأن ما يميز الإسلام هو نشدانه التوحيد، وبالتالي فإذا كانت المسيحية دين محبة فالإسلام هو دين التوحيد⁽¹⁾.

والإسلام -حسب رأي سيد قطب الذي أشرنا إليه- ليس توحيد الله فحسب، وإنما التوحيد على صعيد الكون والحياة والنفس البشرية والاجتماع والاقتصاد والسياسة... الخ.

ثم إن الأنثروبولوجي "لويس دومون" يقيم تمييزاً بين حضارات تميل لإعطاء موقع أساسي للفرد (المسيحية الغربية والهندوسية)، وبين حضارات أخرى تضع في الصدارة تماسك الجماعة (الحضارة العربية الإسلامية)⁽²⁾، ولعمري فنظرة فاحصة سريعة إلى نسيج الصحيفة وأحكامها نراها تضع في المقام الأول التعاون والتضامن والتكافل.

والأمر نفسه بالنسبة للقراءة التي قرأ بها الباحث "سمير إبراهيم حسن" (فعند المذكور هنالك تسعة بنود تُعد مصادر تكوين هذه الأمة المؤسسة في الدولة المدنية ودستورها، كما تبين هذه البنود ثمانية دول قبلية هم قبائل يثرب، أما دولة المهاجرين من قريش، فهي الدولة التاسعة من بين الدول المؤسسة للاتحاد)⁽³⁾.

(1) د. عمارة: فجر اليقظة العربية، بيروت، دار الوحدة، ط3، ص117.

(2) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص101.

(3) كتابه: الصحيفة دستور دولة المدينة المنورة، مثل الديمقراطية والفيدرالية الأولى، دار المنارة للدراسات والترجمة والنشر، اللاذقية، 2005، ص46.

وعلى ما أجمع عليه الفقه الدستوري فالدولة هي الجماعة السياسية التي تم فيها الفصل بين الأمة (صاحبة السلطة السياسية) والحاكم الذي لا يعدو أن يكون وكيلاً للأمة، وبالتالي فإذا كان هنا استقلال لقبائل يثرب فهو لا يعدو أن يكون أقرب إلى الإدارة المحلية - في راهنيتنا الحديثة - ويخضع لأحكام القانون الإداري والدستوري.

الفرع الثالث

السلطة السياسية في الصحيفة

السلطة السياسية هي حجر الزاوية في أية جماعة سياسية، ولكن ما يميز السلطة في الدولة أنها تعتمد رضا الأفراد (مبدأ تأسيس السلطة)، وهذا ما حدا بعض الفقهاء لاعتبار إرادة الأمة هي السلطة، وما يطلق عليه تجاوزا مصطلح سلطات الدولة، هو أجهزة السلطة وليست السلطة ذاتها، وهذه العلوية و السمو في السلطة التي تمثل الأمة، حدت الفقهاء الفرنسيون أن يطلقوا على السلطة في الدولة وصف السيادة⁽¹⁾.

وطبيعة السيادة، ومقتضاها أنها عليا لا يسمو عليها شيء، فهي تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع⁽²⁾، وهذه السلطة أصلية وأصيلة *originaire*، وواحدة لا تتجزأ، والهيئات الحاكمة لا تتقاسمها وإنما تتقاسم الاختصاصات⁽³⁾.

لكن من هم هؤلاء الأفراد الذين تُستمد السلطة من رضائهم؟

يتميز رجال القانون والسياسة بين الشعب كحقيقة اجتماعية *sociologique* و *realite* يشكل كامل الأفراد، وبين الشعب السياسي، الذي تستمد منه النظم

(1) كاريه دي مالبيرج: النظرية العامة للدولة، باريس، ج1، ص9.

(2) هنري بارتملي: أساس السلطة السياسية، مجلة القانون العام الفرنسية، 1915، ص181.

(3) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص37.

السياسية وجودها، وترتكز عليه أساساً فعلياً لسلطتها، وهذا التطابق، يختلف من نظام سياسي لآخر، تبعاً لدرجة نضوج الشعب وتقدمه.

فالنظم السياسية المعاصرة وسعت من قاعدتها الشعبية، بحيث يمكننا القول إن الشعب صاحب السلطة السياسية يقترب من الشعب في حقيقته الاجتماعية *Le peuple reele*، بعكس المدن اليونانية القديمة فقد كان عدد المواطنين الأحرار الذين يشتركون في الجمعيات الشعبية محدوداً جداً.

وفي النظم الاشتراكية تختلط فكرة الشعب بفكرة الطبقة الاجتماعية، ولم تقرر النظم السياسية في أوروبا الاقتراع العام إلا حديثاً، ولا نزال نرى نظاماً تفرق بين رعاياها على أساس عنصري كإسرائيل على سبيل المثال.

لكن ماهي طبيعة هذا الشعب السياسي، كما حددته يراعة الصحيفة؟

لقد أكدت نصوص الصحيفة نشوء أمة المسلمين بالإرادة الحرة، وأعطت اليهود حق تقرير مصيرهم وانضمامهم إلى أمة المسلمين، كما أعطي هذا الحق إلى الجماعات التي تحالفت مع المؤمنين، وكونت معهم الأمة السياسية (الموالين للمؤمنين والحلفاء)⁽¹⁾.

وأبعد من ذلك، فقد أعطت الصحيفة هذا الحق لكل فرد، أي اعتبرته يملك جزءاً من السيادة عندما قررت له حق الإقرار على الصحيفة، وبالتالي فالشعب

(1) تكلمت الصحيفة عن القبائل والأحياء التي انضمت إلى الصحيفة، كما تكلمت على الموالين الذين يتبعون تلك القبائل والأحياء، وبالمثل تكلمت على موالين اليهود وبيطانتهم، انظر د. عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص74، وانظر النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج16، ص348.

السياسي في وعي الصحيفة يتطابق مع الشعب الاجتماعي، حيث كل فرد يملك جزءاً من الإرادة العامة.

ومن جماع ما تقدم نسجل الملاحظات الآتية:

1. إننا أمام نقلة حضارية شاهقة، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار ظروف العصر، وذلك فيما يتعلق بالتوسع بمفهوم الشعب السياسي وعدم إسقاط أية كتلة من الجسم الاجتماعي فيما يتعلق بحق تقرير المصير الفردي والجماعي.

2. نخالف الدكتور محمد حميد الله، وذلك بتفسيره عبارة (هذا كتاب من محمد بين المؤمنين والمسلمين)، على أساس أن كلمة (كتاب) تعني الفرض والحكم⁽¹⁾، إذ أن إنشاء الدولة وإقامة سلطاتها، حدث سياسي مرده وأساسه الإرادة الإنسانية الفاعلة الحرة، ونحن حيال إرادة فاعلة منشئة وخالقة (بالمدلول القانوني للخلق لا بالمعنى الوجودي الكوني الديني)، وهذا ما تؤكده المواد التالية للصحيفة، فكيف يتجه تفسيرنا لكلمة (كتاب) بالفرض والطاعة، وأين نحن من ذلك التفسير؟ ولا يمكن التحدي بمقولة إطاعة الرسول، فهذه الطاعة واجبة بصفته نبياً وبصفته القوام على السلطة السياسية، أما قيام السلطة السياسية وأساسها الملزم، بل وقيام الدولة كمشروع سياسي منظم للحقوق والواجبات، فهو أمر مرده الجماعة المؤمنة.

3. يرى علماء الاجتماع السياسي "ماكس فيبر وسواه" أن التوجه نحو الرئيس الملهم المتمتع بالجاذبية والسحر يقود إلى ظاهرة (شخصنة السلطة).

ونعتقد أن نص الصحيفة ينطوي على ذلك عندما انبرى إلى تنظيم سلطة الرسول ﷺ وتقييدها بأحكام القرآن (مرده إلى الله وإلى الرسول)، وبالطبع لم يكن ذلك بسائق الخوف من جنوح الرسول ﷺ نحو تركيز السلطة، بقدر ما كانت الغاية وضع الأمور في نصابها، وقرع الأجراس في آذان المستقبل، وتأسيس الأصول، ومع

(1) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص421.

ذلك، فقد اتجهت الصيرورة التاريخية باتجاه رياح المصالح لا في اتجاه السمات الحية التي انبثقت من الصحيفة ومن أحكام القرآن.

4. صحيح أن الصحيفة أقامت حلفاً سياسياً إيديولوجياً ضد قريش وصحيح أن المشركين في يثرب أصبحوا قلة بعد الهجرة⁽¹⁾، لكن الصحيفة لم تسقطهم من المجتمع الاجتماعي، بدليل أنها عرضت لهم⁽²⁾، في عدة مواد، وصحيح أن هؤلاء الكفار لم يكونوا ليرقوا إلى مستوى المواطنة الكاملة، لكننا لا نستطيع القول بإسقاطهم من كل حق.

والحقيقة أنه لا يجوز قتل المؤمن في الكافر ولا نصر كافر على مؤمن، كما أن المشرك لا يجوز له أن يجير مאלاً لقريش ولا نفساً، ولكن ما دون ذلك لا يحق - تفسيره تأويلاً وليس بالاستناد إلى نص ظاهر- للمسلم أن يعبث بحياة المشرك دون ضابط وحق (مفهوم المخالفة) لاسيما أن هؤلاء المشركين أقرباء مؤمنين.

والمؤمنون يتمتعون بسلطة قانونية حقيقية، فهم الذين أعطوا المادتين [13 و22] عنصر الإلزام والمضمون القانوني (أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه).

أما سلطات الرسول ﷺ في الصحيفة فهي سلطات حاكمة بالمدلول الفني والدقيق: aproprement dit لكلمة حكومة في الأدب القانوني، كما سنوضح مشيرين بأن ذلك لا ينتقص من المركز القانوني للرسول ﷺ لأنه -وهو الحاكم- من صفة: elit السلطة السياسية وجزء منها .

(1) سيرة ابن هشام، ج2، ص80 وقد عدد أسماء المشركين في المدينة.

(2) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، وقد عرض للرسائل المرسلّة من قريش إلى مشركي المدينة وبذلك تنكشف الدوافع التي أملت النص على المادتين 64 و21 من الصحيفة.

تقدير وتقويم

يلاحظ أن الأمة السياسية في الصحيفة نشأت تعبيراً عن إرادة الرسول ﷺ، ثم إرادة المؤمنين من قريش ومواليهم وأحلافهم، لكنها عندما مضت في بسط نصوصها، أخذت تردد كلمة المؤمنين فقط، فهل إنها انزلت في مضيها إلى درجة أنها قررت امتيازات لهؤلاء، وأسقطت المسلمين والأحلاف من هذه الامتيازات؟.

والسؤال المطروح هو: هل إن كلمة المؤمنين الواردة في جسم الصحيفة، وردت على سبيل التغليب اللغوي؟.

لا نستبعد ذلك لا سيما أن بعض المواد لم تستعمل كلمة المؤمنين مثل قول الصحيفة: وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد .

ومن جهة أخرى، فهذه المراكز القانونية التي اقترنت بالمؤمنين لم تقرر امتيازات لهم، بل أعباء وواجبات أُلقيت على كاهل المؤمنين.

وبيان ذلك أن الصحيفة صيرت الشعب الحقيقي *people real* صاحب السلطة، ثم مضت بتجسيد السلطة وتأسيسها وممارستها في شخص الرسول ﷺ: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء)) [المادة 24]، ولكن بقي مقتصراً على حل الخلافات، وفضلاً عن ذلك فالظروف لم تكن لتتيح بتوسيع سلطة التنفيذ للرسول ﷺ، وهنا وجدت الصحيفة نفسها بتوسيد التنفيذ بكافة أصحاب السلطة، أي المؤمنين، دون البقية (المسلمين والموالي) باعتبار هؤلاء الأخيرين لا يملكون القدرة على التنفيذ، بل سيجدون أمامهم المقاومة، ولا أدل على ذلك ما جاء في المادة [23]، إذ وجدت

هذه المادة نفسها مكتوفة الأيدي حيال من ينصر المحدث، وهنا اكتفت بإنزال لعنة الله وغضبه عليه يوم القيامة.

والخلاصة فالمؤمنون لم ينفردوا بامتيازات، بل العكس هو الصحيح إذا أقيمت الواجبات والتكاليف على كاهلهم، وشتان بين شأنهم في ذلك شأن ما قرر البروليتاريا من امتيازات عند وضع دساتير الدول الشيوعية أو من على غرارها، والأمر نفسه ما قلناه سابقاً بالنسبة لما قرر لقبيلة بني عوف وغيرها في المعاقلة وفداء العاني، فقد بقي الأمر مقتصرأً في حدود الواجب والتكليف وفلسفة التضامن الاجتماعي، ليس إلا وإذا كانت -وفقاً لمقولة الدكتور عمارة- ذاتية القبيلة ونعراتها ومصالحها بقيت قائمة، فقد بقيت وعاشت ضمن الوحدة الجديدة التي أقامتها الصحيفة.

إذا كان الأمر كذلك، فهذا لم يحدث بين ظهراي الرسول ﷺ، ما فتئ يسفه ظلامات القبيلة، ويهمش دورها وحياتها.

وهذا التهميش نراه جلياً في فاعليات الصحيفة، فقد كرست كل الديناميات والانطلاقات والدوافع وعوامل التقدم في المؤمنين، ولم يترك للقبيلة من اختصاصات إلا في الحدود الضيقة: المعاقلة وفداء العاني.

وليس هنالك أي تناقض في تكييفنا للسلطة المعطاة للمؤمنين، إذ أن الأصل بهؤلاء أنهم كانوا يملكون السلطة السياسية، وقد تنازلوا عنها شيئاً فشيئاً في بيعات العقبة وغيرها، حتى إذا كانت الصحيفة، قامت بتنظيم السلطة وتحديدها، وأبقت سلطة التنفيذ على الأصل ضمن ينبوعها الدستوري ألا وهو السلطة أو الديمقراطية المباشرة.

وطبعاً فقولنا هذا ينطبق فقط على السلطة السياسية، أما السلطة الدينية فأصلها ومصدرها وأساسها وينبوعها، فهو السماء، ذلك أن الإسلام مشروع عقلي مجرد أساس قيامه ودوامه واستمراره المؤمنون - في الماضي والحاضر والمستقبل - في الأمة، قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/144.

وفضلاً عن ذلك فالمتبع للنصوص يلاحظ أن الصياغة القانونية وآثارها تتوجه إلى الأمة كذات وكيان في حين أنها لم تتوجه، إلى شخص الرسول ﷺ، إلا في مضان محددة تدليلاً على فكرة المشروع.

هذه النصوص تطالعنا بقولها: ((إن ذمة الله واحدة، يجبر عليهم أدناهم))، وهي تؤكد بأن المؤمنين لا يتكون مفرحاً بينهم، كما تؤكد أن المتقين على من بغى منهم، وأن سلم المؤمنين واحدة، فهذه النصوص تفصح بصراحة عن استقلال المؤمنين في كيانهم، بل تفرغ هذا الاستقلال في إطار حقوقي يترتب على الأمة، ووفاة الرسول ﷺ لا تعني انقضاء المشروع الحضاري، بل يبقى هذا المشروع مادام بقاء الأمة وأهدافها ومصالحها.

الفرع الرابع

الحكومة في فكر الصحيفة

"ومسألة اختصاصات الرسول في الصحيفة"

سبيلون وكدنا تحديد مفهوم الحكومة ودورها ووظائفها، كما يتجلى ذلك في الصحيفة.

ولعل الفقيه "بورديو" يكفيننا مؤونة البحث بالقول بأن الحكومة -على الأرض الديمقراطية- هي السلطة "وكيلة الأمة صاحبة السلطة في حدود التفويض التي تتولى تحريك قدرة الدولة ونقلها من السكون إلى الحركة، فهي تشمل مجموع الهيئات الحاكمة أو المسيرة للدولة، أي السلطات العامة في الدولة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية"⁽¹⁾.

أو ما سبق تسميته بأجهزة الدولة العليا، وبالطبع فالسلطة الحاكمة التي نجدها في الصحيفة هي ثمرة وحصاد تطور ابتداء -كما قلنا- في بيعتي العقبة، ثم أخذ ومضى بالتوسع إبان معركة بدر، مثلها في ذلك مثل آية سنة من سنن الارتقاء في الحياة، ولا يمكن أن تكون هذه الحكومة في الصحيفة على درجة من الاتساع والقوة والنشدان، لأنها غاية في السياسة والوكد السياسي الإسلامي، ولأن هذه

(1) وهذا هو المعنى الموسع للحكومة، راجع د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 247،
دوفرجه: القانون الدستوري النظم السياسية، ص 132.

السلطة ومستودعها وترجمانها ومثلها الرسول تلقت تدريجياً جرعاتها الأولى من الأصل الذي هو جمهور أهل يثرب الأنصار.

ولكن هذه السلطة - رغم طبيعتها وتقلصها - كانت تتسربل بالشرعية، تقول المادة [24]: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد))، فهذا النص يوسع من نطاق كلمة شيء ليشمل كل شيء، ولكن يضع عليه قيداً هو نطاق كلمة أمر، وفقهاء السياسة الشرعية يفسرون هذه الكلمة في حدود السلطة التقديرية *discretionaire* التي منحت للحاكم في حدود الشرع.

وقد انبرى الدكتور عمارة - في حديث مطول - لتفسير مضمون هذه الكلمة من الناحية المفهومية، فقال: ((طاعة الله ورسوله شيء وطاعة أولي الأمر شيء آخر، إنما هي في الدين، ولذلك كان المرد هو الكتاب والسنة، وإن طاعة أولي الأمر، إنما هي من أمور الدنيا، ولذلك ترك أمرها وأمر التنازع فيها والفصل فيها لإثتار الناس وتشاورهم، وسياستهم وشؤونهم الدنيوية))⁽¹⁾.

فهذا التمييز بين كلمتي أمر وشيء أخذ يتعمق في الوعي الإسلامي وخبر اتفاق الرسول ﷺ مع غطفان على ثلث ثمار المدينة يملأ الوعي الإسلامي، ولكن زعماء الأنصار "سعد بن عباد، سيد الأوس، وسعد بن معاذ سيد الخزرج" كان لهم رأي آخر، استجاب له الرسول ﷺ⁽²⁾، امتثالاً لسلطاته المحددة في الصحيفة.

ففي يثرب بدأت الدولة الإسلامية في التبلور، وأخذت تشق طريقها وئيداً ورويداً رويداً، ولكن أكيداً - من المدينة إلى المحيط ومناطق الجوار، هذا من الناحية

(1) د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص 37.

(2) ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 68.

الدينية (المسجد) والقانونية (الصحيفة)، أما من الناحية الفنية (الوظائفية التراتبية)، فقد تطورت هيكله الدولة حيث أخذت تتوسع وظائفها، فهذه الدولة - ككل دولة- شهدت ما يمكن أن نسميه الجهاز الفني والسياسي، فقد كان لها مثلاً: الكتاب⁽¹⁾ الذين يقومون بأعمال كتابة الوثائق والمراسلات والعقود والعهود، ومن هؤلاء الكتبة من كانت مهمته تحرير الرسائل التي يبعث بها الرسول إلى القبائل والأمراء، ومنهم من كان يحزر العهود والمعاهدات، ومنهم من كان يحزر الشروط والمدائنات والمعاملات المالية والمنح والإقطاعات التي تعطى للأمراء الأجناد، أو إلى من يرغب في استصلاحها وزراعتها، ومنهم من كان يدون الأموال التي تجمع من الزكاة وغيرها من الصدقات، ومنهم من كان يكتب قوائم المحاربين في الجيش ومقدار العطاء الذي يخص كل محارب، وما يحتاجه في تجهيز نفسه للحرب من خيل وأدوات قتال، والمترجمون، وهم الذين كانوا يقومون بأعمال الكتابات باللغات العربية، وبترجمة الرسائل غير العربية الواردة، إلى الدولة، كما كانوا يقومون بالترجمة بين يدي الرسول ﷺ للخطب والأحاديث المتبادلة في حضرة الشعراء والوفود القادمة والشعراء، وهم الذين أهلتهم إمكانياتهم للقيام بالسعاة لدى الأمراء والملوك والحكام.

والشعراء الذين كانوا يتصدون لدعاة الخصوم وأكاذيبهم، فكانوا بمثابة أجهزة الإعلام والمناظرة والدعاية والإثارة، والتوجيه، بل لقد كان لمراسلات الدولة شعار رسمي، هو الخاتم الذي اصطنعه الرسول لهذا الغرض، وكان لهذا الخاتم

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص83.

من يحمله، ولا ننسى حكام الأقاليم والجهاز المالي للدولة وجهازها القضائي⁽¹⁾ على أساس الثقة والكفاءة والإيمان.

هذه النظرة تؤكد لنا فصل السلطة الإدارية عن السلطة القضائية على أسس علمية وفنية، ولا يؤثر في ذلك حصر السلطتين بشخص الرسول ﷺ، كما تضمنته نصوص الصحيفة لأن تلك الظروف لم تكن لتسمح بتوزيعها وبتتظيمها أكثر من ذلك، فضلاً عن أي ثراء للنظام الإداري يدحض مقولة الشيخ عبد الرازق المدللة علمه بأن دعوة الرسول ﷺ كانت دينية محضة، والضمان لدمج هذه الاختصاصات القضائية والإدارية ما يتمتع به الرسول الكريم ﷺ من كارزما أي ما يتمتع به من شخصية فذة متأققة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/128، ومن ثم فمبدأ الفصل بين السلطات عاش ونما في رحم الصحيفة وأحضانها نمواً طبيعياً يمليه مبدأ طبائع الأشياء والحقائق المركوزة فيها، أي يمليه مبدأ القانون الطبيعي (الفطرة) السامي والمعلى في الفكر الإسلامي، فنقول المؤمنون فهموا مبادئ فصل السلطات ودمجها وتوزيعها منذ ما قبل الإسلام، وإذا كان الدمج قد طبق على عهد الرسول ﷺ، فذلك أمر استثنائي مرده عدم بلورة القوى الاجتماعية التي تنفذ الفصل.

ومنتهى القول ومبتغاه في هذا البحث، هو أننا أدرجنا اختصاصات الرسول وسلطاته في محور الحكومة، وليس في السياق السيادي الذي هو سمو وعلو

(1) د. عمارة: مقاله الموسوم بعنوان: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، ص94 وما بعدها.

سلطات الأمة حسب تعبير القانون الوضعي، وبالطبع فذلك ينصرف إلى السلطات السياسية، أما سلطات الرسول فهي -كما أشرنا إليه- فلها شأن آخر.

ونحن نسوق تأييداً لرأينا ما يلي:

➤ نشوء الدولة الاتحادية، فقد تم ذلك بانضمام أمة اليهود إلى أمة المؤمنين، وليس اندماجاً.

➤ تشخيص المؤمنين في كيان واحد مستقل عن الرسول ﷺ، وأن ذمة الله واحدة.

والخلاصة: فالمشرع الإسلامي يتميز بالديمومة والاستمرار وبالتشخيص القانوني، وهذا ما أكده الخطاب القرآني بقوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/144.

هذا ويمكننا أن نلخص المهام التي يضطلع بها الرسول والاختصاصات التي تقلدها في ثلاثة اختصاصات محددة تحديداً دقيقاً بنصوص واضحة، كما أن هنالك اختصاصاً رابعاً نستخلصه من أعمال مبادئ وقواعد التفسير، وهذه الاختصاصات هي:

➤ اختصاص إعطاء الإذن بالخروج لليهود المتحالفين، وهو اختصاص إداري تنفيذي يشبه حالياً السماح للمواطن في الدولة المعاصرة بمغادرة البلاد، وهذه الولاية محكومة حالياً بقواعد الضبط الإداري، وأساسها المحافظة على الأمن العام، والسهر عليه وحمايته، وتقوم على المبررات التي تقوم عليها سلطات الضبط في راهنيتنا.

➤ اختصاص الإجارة، وهو محكوم عليها بمبررات ودواعي الاختصاص السابق.

➤ السلطة المرجعية لحل الخلافات، وكما يتضح من قول الصحيفة: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).

وهذه الولاية تشمل الفصل في كل خصومة بما في ذلك الخصومة القضائية. هذا، وإننا نسجل على هذا النص الأخير "مهما اختلفتم فيه من شيء" الملاحظات الآتية:

أولاً: إن سيادة الله العليا -التي تصدرت هذا النص- تأكيداً لسموها على سلطة الرسول ﷺ⁽¹⁾، هذه السيادة قانونية (آيات الأحكام القانونية)، وليست لدنية روحية، على اعتبار أن هذه السيادة الأخيرة تدخل في الحوار مع النبوة، ولا تحتاج إلى نص يقررها، بل تفرض نفسها على المؤمنين بالعقيدة والروح، ومن خلال نبضات الضمير وحركته، وليس بالمؤيدات القانونية المادية والجزائية.

ثانياً: إذا كانت سلطات الرسول ﷺ لا تتفصل عن الشرعية الإلهية العليا، فهي متميزة عنها طبيعة وجوهرًا، وهو الأمر الذي نجده في حرف العطف الحاجز بين السلطتين.

لهذا فقد سمى بعضهم الخضوع لسلطة الرسول بالطاعة المنفصلة⁽²⁾، تمييزاً لها من الطاعة المتصلة التي أكدها تعالى بقوله: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ آل عمران/132.

(1) أشرنا سابقاً إلى تفسير كلمة شيء من قبل الدكتور عمارة، ونعتقد أنه يمكن الكلام هنا عن سلطة الرسول ﷺ لحل الخلافات على ضوء أحكام الدين بدليل أن محمداً هنا سلطة قائمة بذاتها.

(2) نعتنا اختصاصات الرسول بأنها سلطة، في حين أسمينا الشرعية الأولى بالسيادة العليا، تأكيداً للاختلاف بين السلطتين في الجوهر والماهية لا في الدرجة والمظهر ليس كمثله شيء.

إن نص الصحيفة، يكاد أن يكون صياغة حرفية للآية القرآنية: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ النساء/59.

ثالثاً: إن مشروعية سلطات الرسول ﷺ في الصحيفة، هي أول سابقة دستورية في التاريخ القانوني البشري، ولا نعتقد أن هنالك سلطة سياسية تسربت بأحكام الشرعية، وقبلت مختارة بتقييد تصرفاتها، كما نجده في هذه السلطة.

رابعاً: إن قواعد التفسير تتيح القول إن هنالك اختصاصاً عاماً للرسول، هو السهر على تحقيق قيم ومقاصد دستور الصحيفة، وهو أمر طبيعي منطقي، إذ حيثما يكون هنالك اختصاص عام لسلطة، فهذه السلطة -انطلاقاً من العلة الغائية- مخولة بكافة الصلاحيات التي يتطلبها تحقيق المقاصد.

خامساً: إن انفراد الرسول ﷺ بالسلطة لا يعني المركزية، ذلك أن بنية دولة المدينة كانت لاتزال في طور البساطة وعدم التعقيد.

وقد جاء النص الدستوري -وهو نص محكوم بالعموم- ليرجم هذه البنية، مؤكداً ما سبق قوله إن الصحيفة لم تمنح حتى حواربي الرسول وصحبه أي اختصاص تعبيراً عن فكرة التجديد التي تتسم بهذا هذه الدولة، ورفضاً لكل اعتبار أو تمييز لصالح أي شخص.

وبالطبع، فقد عمدت الصحيفة إلى استعمال القوة المادية سنداً للعدل، وهذا ما يتضح من قولها: ((وَأَنْ أَيْدِيهِمْ عَلَيْهِ جَمِيعاً، وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدُهُمْ)).

وقولها: ((وَأَنْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَّةً، وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا الْقِيَامُ عَلَيْهِ)).

ولكن كيف نفسر امتلاك جماعة المؤمنين القوة المادية؟

لا شك أن أهم معيار يميز الدولة من غيرها من الجماعات هو أنها -تأكيداً لسلطانها المطلق- تحتكر وحدها القوة العسكرية، والحكام هم وحدهم الذين يستطيعون تنظيم وقيادة القوة العسكرية والدولة تنهار بمجرد أن تقوم في داخلها منظمات وجماعات لها قوة عسكرية⁽¹⁾.

ولنعد إلى سؤالنا السابق، وهو، كيف نفسر إعطاء جماعة المؤمنين حق استعمال القوة المادية للسهر على تنفيذ القانون، وهل مرد ذلك ضعف الدولة في مواجهة الجماعة المدنية المتنامية القوة؟

لا نعتقد ذلك، بل القضية تكمن في طبيعة هذه الدولة التي تداخلت، وتمازجت بها الأبنية التحتية الاجتماعية (القوى الفاعلة)، مع الأبنية الفوقية (بناء السلطة العامة).

أجل إن مجتمع المؤاخاة، هو ذلك المجتمع المثالي الذي تتقلص فيه لدرجة كبيرة التناقضات، ويسوده التضامن والتكافل، ومن ثم تصبح السلطة العامة أداة لتحقيق التضامن لا لتحقيق القمع، وهذه السلطة هي الرسول الذي يشع ويتألق بالعطاء والحرص على مصلحة المؤمنين.

مجتمع المؤاخاة، لا حاجة له لدواعي القوة بالمعنى الذي نفهمه في الدولة التقليدية أو الدولة المعاصرة، بل القوة المادية التي امتلكتها جماعة المؤمنين، إنما هي قوة مادية يملكها كل فرد يمتلك جزء من السيادة وجزءاً من الدولة، إنه مجتمع ذمة الله واحدة، ومجتمع سلم المؤمنين واحدة.

⁽¹⁾ F.Hit: Du droit de le force publique, Revue de droit public 68, 1954.

وهذه السلطة هي ما أطلق عليه "جان لابييار" اسم السلطة الاجتماعية المباشرة يقابلها السلطة المجسدة⁽¹⁾.

إن مجتمع المؤاخاة يفسر لنا هذه المسألة (مسألة امتلاك الجماعة للقوة المادية)، وهو الأمر الذي نسمعه حالياً من الأدبيات الثورية المعاصرة تحت عنوان: تجييش الشعب، وفي الحقيقة فهذا المبدأ، ومثله معه (مبدأ امتلاك الجماعة المدنية للقوة المادية) لا يمكن تفسيرهما وتبريرهما إلا في مجتمع فاضل كمجتمع الصحيفة، ذابت تناقضاته، وغدت القوة المادية فيه سنداً للحق والعدل، لا أنياباً وأظافر لتحقيق المصالح الذاتية العمياء، وهذا ما يفسر لنا الظاهرة التي سبق الإشارة إليها، وهي اندماج شخص الفقيه في شخص المحارب، ومن ثم فإن جيش الفتح لم يكن جيشاً حكومياً بيروقراطياً مأجوراً وإنما كان جيشاً مؤمناً تحده العقيدة والإيمان.

(1) كتابه: السلطة السياسية، ص18.

تقدير وتقويم

الحكومة - في نظر الإسلام- خاضعة للنقد النزيه والتوجيه والتقويم، ورئيسها فرد عادي ليس له من الأمر شيء إلا القيام بمهام التنفيذ وإقامة العدل وحفظ الأمن ورعاية الصالح العام، وهو مسؤول أمام الأمة صاحبة المصلحة الحقيقية، بحكم اعتباره نائباً عنها فضلاً عن مسؤوليته أمام الله تعالى.

فالرئيس الأعلى للدولة منتخب عن طريق الشورى، وهو معرض للخطأ والصواب، وهنا أوجبت الحياة الإسلامية التناصح والتوجيه ولقوله ﷺ: ﴿الدِّينُ النَّصِيحَةُ﴾.

فالحكومة - في الإسلام- حكومة مدنية عادية غير أنها محكومة بشرع الله، وخاصة في تنصيبها وتوليبتها لمقاليده الحكم وفي نصوصها وتدبيرها وأولي الرأي والخبرة والنصر بشؤون الحياة.

على أن الإسلام هو التشريع الوحيد الذي منح الفرد وجوداً وولياً فضلاً عن مشاركته السياسة داخلاً، بوجوده الذاتي، لقوله ﷺ للمؤمنين بأنهم: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِدِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾.

النظام السياسي في الصحيفة

وبالطبعة فتحن لا نجد لهذه التسمية وروداً وذكراً صريحاً في نصوص الصحيفة بل مجرد معنى تستخلصه من التنظيم الذي أقامته الصحيفة، لكن ما المقصود من النظام السياسي؟¹.

النظام -لغة- هو الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ ونحوه، وهو أيضاً الطريق والعادة، يقال ما زاد على نظام واحد، ونظم اللؤلؤ، وينظم اللؤلؤ، ألفه وجمعه، ونظم الشيء إلى الشيء ضمه⁽¹⁾.

والنظام -مفهوماً- هو النسق، ومجموعة العناصر المادية وغير المادية المترابطة ترابطاً يجعلها تؤلف كلاً منظماً، ويقترن بترابط حركي ينسق حركة كل جزء مع حركة الجزء الثاني.

(1) الأب لويس معلوف: المنجد في اللغة والآداب والعلوم، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، مادة «نظم».

وقد عرف النظام السياسي بأنه مجموعة المؤسسات والقوى التي يتألف منها الكل السياسي والتي ترتبط ترابطاً وثيقاً يعطي النظام حركته⁽¹⁾.

وعرّف الفقه الدستوري العربي النظام السياسي بأنه: ((مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها والتي تبين نظام الحكم ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها ومركز الفرد فيها وضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها))⁽²⁾.

كما عرف النظام السياسي في الإسلام بما يلي: ((هو مجموعة المبادئ والأسس الفلسفية والحقوقية التي يبني عليها الفكر السياسي في الإسلام، والتي تشكل نظاماً مستقلاً، مثل طبيعة النظام السياسي الإسلامي وخصائصه وعناصره))، ومثل مفهوم الإسلام لمجموعة من المبادئ السياسية والاجتماعية، كمفهومه عن الإنسان والمجتمع والشعب والجماعة والدولة والحقوق والحريات والمؤسسات والقانون والسلطات والتشريع والعقد الاجتماعي، وباختصار المبادئ الأساسية للقانون الدستوري.

وهذه المسائل هي التي تجعل منه نظاماً متميزاً عن النظام الاشتراكي والنظام الديمقراطي الليبرالي، وإن كانت له مع هذين النظامين عدة مشابهاة وأوجه التلاقي.

(1) د. حسن صعب: علم السياسة، ص 55 و 26.

(2) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج 1، النظرية العامة للنظم السياسية، 1964م، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 10.

والنظام السياسي بهذه المفاهيم المستقلة والمعاني الخاصة. لا يقبل التبعيض ولا التجزئ، وإن كان يقبل التلاحح ويستوعب التطور والخبرة الإنسانية.

وعلى الرغم من بساطة التنظيم لمجتمع المدينة المنورة فقد قارب مادة التعريفين السابقين، واتحفنا بنظام سياسي يحيط بهما، ونحن سنستعين قدر الإمكان بمادة هذين التعريفين، وسنتعقب خطاهما في ترتيب مادة موضوعنا وإجراءاته وموضوعاته وخطاه، دون أن ننسى مقاصد الإسلام في الشريعة والعدالة وإحقاق الحقوق وإنصاف المظلومين والتعاون على الصلح والتناهي عن الشرور وحماية الفئات الأضعف ونفي التمييز على أساس عرقي أو إثني أو غيره، وصيانة الدماء وتحقيق الأمن والسلم⁽¹⁾.

وفيما يلي الموضوعات التي سنبحثها في النظام السياسي التي احتضنته الصحيفة:

(1) شبكة الانترنت، مادة النظام السياسي في الإسلام، ص 10.

مفهوم الأمة في الصحيفة

قد نستغرب أو نتفاجأ أن تكون هذه الكلمة الإيقاع الأول في سيمفونية الصحيفة وترتيبها⁽¹⁾، فالأمة هي الوعاء والحاضنة التي تنبثق منها الدولة، أليس الاجتماع فيزياء السياسة على حد رأي كونت زعيم الوضعية⁽²⁾، وهذا ما نلاحظه حالياً في الدول المعاصرة، إذ نجد تعريف الأمة يتصدر هذه الدساتير، وهذا أمر منطقي فقبل الدخول في التفاصيل يبدأ التعرّيج والتعامل مع العام.

وفي الحقيقة لقد استعملت كلمة أمة في القرآن الكريم استعمالات ثرية وغنية، تتجاوز الخمسين استعمالاً، (فالأمة في الإسلام هي الإسلام ذاته)، وهي الجماعة الثابتة كعقيدة وشريعة التي تتخذ الإسلام ديناً لها⁽³⁾.

وكما دلت الدكتور رضوان السيد بقوله: ((كان الإسلام فكانت الأمة))⁽¹⁾، وكما قلنا سابقاً، فقد استعملت في القرآن استعمالات متنوعة، بمعنى الجماعة، قال تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ النحل/91.

(1) يقصد من الترتيل التسيق حسب رأي بعض مفسري القرآن الكريم.

(2) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص118.

(3) د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص994.

واستعملت بمعنى لكل جيل من كل حي قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس/47.

ومعنى عنده ما كان عند الأمة الكبيرة، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ النحل/120.

وبمعنى دين ومذهب، قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ الزخرف/23.

فالأمة في الإسلام جماعة من الناس تربطها عقيدة واحدة ويسودها نظام واحد، ويلحق بها من يقبل بسيادة النظام فيها، سواء اختلفت أجناسها، أم اتفقت، أم تعددت الشعوب التابعة لها، أم كانت شعباً واحداً، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَإِنَّا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون﴾ المؤمنون/52.

قال "الألوسي": ((الأمة بمعنى الجماعة، أي أن هؤلاء جماعتكم التي لزمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين))⁽¹⁾.

والفرق واضح بين الأمة والشعب، فالشعب مجموعة من الناس تنحدر من أصل واحد، أو من أصول متفرقة إلا أنها تلاحمت في أرض واحدة، أما الأمة فقد تكون من أصل واحد أو من أصول متفرقة سوى أنها مرتبطة بعقيدة واحدة، ومن هنا نجد اتفاق الشريعة الإسلامية، مع القانون على أن الأمة ضرورية لقيام الدولة،

(1) د. رضوان السيد: الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت، دار العلوم العربية، 1986، ص10.

(2) د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص22.

غير أن نظرة الشريعة أبعد وأعمق حين اعتبرت تكوين الأمة لعقديتها ونظامها المنبثق عنها، وهذا هو معنى تعارف الشعب على نظام واحد^(١).

وتعتبر الأمة الإسلامية وحدة إنسانية واحدة بغض النظر عن الطائفة أو العرف أو الجنس، ولا يشترط في أفرادها إذا كانوا غير مسلمين إلا المواطنة.

وينبني "ناصيف نصار" للقول: ((أليس مثيراً للتساؤل أن تكون كلمة قبيلة غير واردة سوى مرة واحدة في القرآن الكريم بصيغة الجمع، وهذا دليل على نقض نظام العلاقات المبنية على وحدة النسب، أي نقض تصور الأمة المشترك مع تصور القبيلة))^(٢).

فالقرآن الكريم يلغي القبلية، ومن جهة أخرى لا يتجاوزها فقط، بل يتجاوز الانتماءات ويعيد صوغها وتوحيدها في جوهر جديد، وإذا كانت الأمة تاريخياً أو جغرافياً أو سياسياً أو سيوسولوجياً دخلت عليها وإليها انتماءات سابقة على الدعوة، فهذا يؤكد استقلالية العقيدة وأن الأمة مازالت في مرحلة الصيرورة إلى جانب الصيرورة^(٣).

ولقد ظلت الأمة هي المقدس، وهي مناط الاستخلاف والتكليف، بل هي المشروعية التأسيسية العليا^(٤).

(١) د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص 22.

(٢) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين علم الدين والتاريخ، بيروت، دار الطليعة 1983، ص 22.

(٣) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص 44.

(٤) المرجع السابق، ص 36.

والخلاصة فالأمة الإسلامية هي غير الدولة الإسلامية، وكانت حجة الأولين أن (أمة المسلمين أمة مفتوحة الآفاق)، وستتسع أرجاؤها، فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم، وحرمان المسلمين الجدد من ثمراته^(١).

فالإسلام ليس مؤسسة دينية، بل جماعة مؤمنة، فقد تتغير المؤسسة وتتبدل أشكالها، أما الجماعة فحاضره، تاريخياً، فالمسجد أساس الاجتماع والعقيدة مصدر التشريع ووحدهما البناء التحتي للدولة، ومن ثم فالعقيدة روح الدولة والمسجد بنيتها التنظيمية التحتية^(٢).

وسنلاحظ من التأمل في الصحيفة أن العقيدة هي الأصل، والمهاجرون وأهل يثرب هم مادة التأسيس، كما أن نصوص الصحيفة كلها مبنية على المؤمنين، في حين أن بقية العناصر "من تبعهم فالحق بهم وجاهد معهم"، هم أتباع للمؤمنين، وإذا كانت كلمة المشركين التي تتردد في الصحيفة تشملهم، فقد وضعت عليهم قيداً أن لا يقدموا أية مساعدة لقريش، وبذلك توارى كل دور أو أهمية للغنيمة.

ونتيجة لذلك نحن نرى ضرباً من المبالغة في إعطاء الدكتور الجابري الأهمية البالغة للغنيمة في كتابه العقل السياسي الذي بني إسلامياً على العقيدة^(٣).

وهذا ما حدا بنا أن نبؤها، هذه الأهمية، وأن نعقد لها هذه المكانة ونبحث فيها قبل أي موضوع آخر.

(١) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص 126 و 132.

(٢) المرجع السابق، ص 126 و 132.

(٣) د. محمد علي الجابري: العقل السياسي العربي، ص 91.

ونشير استطراداً أن الصحيفة استعملت كلمة أمة ولم تستعمل كلمة قوم، فهي أمة واحدة دون الناس⁽¹⁾، ومن جهة أخرى فقد أعطيت هذه الكلمة، على يد الصحيفة معنى مستحدثاً وجديداً كما سبق ذكره.

والأمة الإسلامية التي نشأت في المدينة المنورة نجحت في تفكيك علاقات الكتل والصراع القبلي (الأوس والخزرج)، وأعادت دمج القبيلتين في وحدة تنظيمية مستقلة، ورفعت العلاقات من التكتل إلى التوحيد في إطار الجماعة المؤسسة على الشريعة، إذ أحلت الرابطة الدينية محل العصبية القبلية، وشكلت الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي الجديد، وهنا في يثرب بدأت الدولة الإسلامية في التبلور والتكون، وأخذت رويداً رويداً تشق طريقها من المدينة إلى المحيط ومناطق الجوار، هذا من الناحية المكانية (المسجد) والقانونية (الدستور)، أما من الناحية الوظيفية - التراتبية فقد تطورت هيكلية الدولة تنظيمياً، وأخذت وظائفها بالنمو والتوسع⁽²⁾.

فالدستور والمسجد هما اللذان قادا التطور والثوب، والمطلوب تحديد انعكاس ذلك على كلمة (أمة)، الواردة في الدستور، وما إذا حققت بشحنات منحتها الجودة والحيوية.

(1) سمير إبراهيم حسن: الصحيفة دستور دولة المدينة المنورة، مثل الديمقراطية والفيدرالية الأول، ص36.

(2) وليد نهويض: الإسلام والسياسة، ص63.

لقد أعلنت الصحيفة أن أهلها أفرغوا إ فراغاً، وسكبوا سكباً دون الناس في جماعة اجتماعية، وهذا هو حقيقة التماهي⁽¹⁾ identification.

إذن فكيف بنا نفاجاً أن تكون كلمة (أمة) هي الإيقاع الأول في سيمفونية الصحيفة وترتيبها، فالأمة هي الوعاء والحاضنة الوحيدة التي تتبثق منها الدولة أو أي بناء سياسي.

بعد هذه المقدمة الطويلة والعرض الكامل لمختلف الدلالات والمعاني التي حملت لكلمة (أمة)، نتساءل عن معنى كلمة الأمة الواردة في الفقرة [1] من الصحيفة، وهل هي ذات مدلول سياسي أم اجتماعي صرف، أم تحمل المدلولين.

وفي الحقيقة وردت كلمة أمة في موضعين: الموضع السالف ذكره، ثم في المادة [25] المتضمنة: ((وأن يهود بني عوف أمة مع المسلمين))، فنحن هنا أمام إرادة إنسانية تفصح عن نفسها وتتجه لإنشاء الأثر القانوني، وليست محكومة بالفعل الاجتماعي التطوري البطيء المعهود في المجال الاجتماعي.

وإذا كانت الأمة تفيد المعنى الاجتماعي، فكيف ظهرت المادة [25] لتضم يهود بني عوف إلى أمة المؤمنين، إذ من المعلوم أن السياسة والقانون هما اللذان يقومان بذلك، وليس الحدث الاجتماعي الصرف، وبيان ذلك أن يهود بني عوف موحدون قومياً وقبلياً واجتماعياً مع المؤمنين، وقد جاءت المادة [25] لتقوم بمهمة التوحيد السياسي والقانوني ليس إلا.

(1) د. فيصل عباس: الموسوعة الكبرى لعلم النفس والتربية، مركز الشرق الأوسط الثقافي لعلم النفس، ج1، بيروت، ص144.

وإذا كانت المادة [1] تفيد المعنى الاجتماعي فقد كان من الواجب ظهورها في المقدمة، وليس في المجال القانوني.

ونحن بدورنا لا نرى أية غرابة في هذا التماهي بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية والاجتماعية والقانونية، في كلمة (أمة)، وأن هذه الكلمة تحتضن بالتالي الحقيقتين، ومثلها في ذلك مثل كلمة المؤمنين الواردة في نصوص الصحيفة، تتسربل بغطاء ديني دون أن يؤثر ذلك على المضمون القانوني، وهذا ما نلاحظه في كثرة تكرار كلمة (المؤمنين) و (المؤمنين) المتقين، التي تحمل معنى قانونياً يفيد المواطنة والجنسية.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/59، فأولي الأمر هم الذين يأمرون الناس، وبذلك يشترك فيه أهل اليد العلماء والأمراء، وكل متبوع فهو من أولي الأمر⁽¹⁾.

ويؤكد الماوردي أن الملك أو السلطة تقوم على ثلاثة أئاف هي:

- تأسيس الدين.
- تأسيس القوة.
- تأسيس المال.

وخير من عالج هذه المسألة الدكتور عمارة، فهو يؤمن أن تراث الإسلام يميز -دون أن يفصل- بين أمة الدين (أمة السياسة) فأمة الدين هم (المؤمنون) بدين الإسلام، أما أمة السياسة فهم جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة في الدولة الإسلامية، وإن تفرق بهم عقائد الديانات التي يؤمنون بها.

(1) شبكة الانترنت، مادة «الأمة»، ص14.

وعلى حين -أن القرآن الكريم- كان هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، فقد كان لجماعة (المواطنين)، أي للأمة بالمعنى السياسي، في هذه الدولة دستور سياسي سماه الرسول ﷺ، وسماه الناس يومئذٍ، وكذلك المؤرخون تارة بالصحيفة وأخرى بالكتاب.

فهنا إشارة واضحة إلى أن كلمة (أمة) الواردة في الصحيفة تفيد (الأمة السياسية).

وهذا هو عين ما فعله ابن باديس، فقد استعمل كلمة أمة بمعنى سياسي واجتماعي، ويتضح ذلك من إحدى مقالاته التي نشرتها مجلة الشهاب عام 1938م، رد فيها أصول الولاية في النظام السياسي في الإسلام إلى ثلاثة عشر أصلاً اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق المشهور، لما بويع بالخلافة، فقد حدد مضمون كلمة (أمة) حسبما يلي:

1. لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتوليتها .
2. الذي يتولى أمراً من أمور الأمة هو الأكفأ لا الأخير في سلوكه .
3. تنال الخيرية بالسلوك والأعمال .
4. حق الأمة في رقابة أولي الأمر .
5. حق الوالي على الأمة فيما تبذله من معونة ونصرة إذا رأت استقامة، أي أن تتضامن معه كشريكة في المسؤولية .
6. حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده على الحق .
7. حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم .
8. على من تولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها .
9. لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فائدته .

10. الناس كلهم أمام القانون سواء.
11. لا يضيع حق ضعيف لضعفه ولا يذهب قوي بحق أحد.
12. يؤخذ الحق من القوي دون أن نقسى عليه لقوته ويعطى الضعيف حقه دون أن يدلل بضعفه.
13. شعور الراعي والرعية بالمسؤولية الدائمة وبالتقصير.

تقدير وتقويم

يقول "الدكتور فيليب حتي": ((إن القرآن الكريم هو أكثر الكتب التي غيرت وجه التاريخ))^(١).

والرسول ﷺ أسس دولة تتألف من قبائل (تأبى الاتحاد)^(٢)، وأصبح جميع أفراد الجماعة الإسلامية بقطع النظر عن نزعاتهم القبلية وولائهم القديم، إخواناً في العقيدة وأعضاء في أخوية واحدة، يجمعهم حب الله والخضوع لرسوله)^(٣).

وبعد وفاة الرسول ﷺ بات الخليفة هو قائد الجماعة الإسلامية ووارث القيادة، وينحصر دوره في (جانبا التبليغي المتعلق أساساً بالسلطة الزمنية)، ولا (تعتبر سلطته دينية إلا في مستوى التأكيد على الدين بحكم كونه أساس الذات الجماعية)^(٤).

وكما يقول "الماوردي": ((إن الدين والمُلْك «بضم الميم» توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسبق، والمُلْك "بفتح الميم» حارس، ومن دولة - العقيدة «القرآن والسنة» بدأت تخرج الأمة وتتوضح معالمها وشخصيتها انطلاقاً من النهج والفتح، وسار الفتح إلى جانب النهج في بلورة أمة لا حدود سياسية وجغرافية لها، أمة كانت ولا تزال في طور التطور والتشكل إلى ما لا نهاية وحتى يوم القيامة.

(١) فيليب حتي: تاريخ العرب، ص79، ط5.

(٢) المرجع السابق، ص174.

(٣) د. هشام جعيط: دولة النبوة، ص61.

(٤) أبو الحسن علي بن محمد البصري الشهير بالماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر

في أخلاق الملك وسياسة الملك، ص1-3.

والأمة غير الدولة، وكذلك غير العالم الإسلامي المحدد جغرافياً وسياسياً، وتحددت معاملة بعد الفتوحات الكبرى وما أعقبها من تقدم وتراجع.

اختلف المؤرخون في قراءة موضوع الفتح أو ما عرف بالفتوحات الكبرى في بلاد الشام وما بين النهرين ومصر وفارس والهند وتركيا وبلاد المغرب والأندلس وآسيا وإفريقيا، فالمؤرخ "هشام جعيط" ربط بين التجارة والفتح، فأكد أن: ((توقف تجارة قریش فتح الآفاق أمام الفتوحات))^(١)، على الرغم من أنه هو نفسه يقول: ((أن الرسول ﷺ ثبت موضوع الفتح وكان يستعد لفتح الشام قبل وفاته))، أما المؤرخ الاسباني إغناسيو أولافي، مثلاً، فيقلل من أهمية الفتح العسكري ويؤكد على الفتح السياسي-العقائدي- ويرى أن السلام هو قاعدة انتشار الإسلام والقتال استثناء، ويرى أن: ((أسلوب فتح مكة المكرمة-السلمي- هو النموذج والنبيراس للفتوحات اللاحقة))^(٢).

ينطلق "أولافي" من نظرية أن التاريخ: ((ينتج من تطور الأفكار التي تتدفق وتتصارع مثل القوى الحية))^(٣)، والإسلام برأيه (قوة عقلية وليس قوة مادية)^(٤)، وأن "قوة الفكرة وليست قوة الجيش"، هي التي ساهمت في انتشار الإسلام وكانت الفتوحات "نتيجة الفكرة، القوة، وليست نتيجة للقدرة على الهجوم العسكري

(١) د . هشام جعيط: دولة النبوة، ص55.

(٢) إغناسيو أولافي: الثورة الإسلامية في الغرب، ص110.

(٣) المرجع السابق، ص64.

(٤) المرجع السابق، ص61.

المسلح"^(١)، ويطالب "أولاغي": ((بفهم الفتوحات في المجال الفكري والثقافي،
فالدعوة حملها الفقهاء، وليس الجنرالات))^(٢).

وأولاغي ليس بريئاً إلى هذه الدرجة، فهو يعتمد نظرية الفكرة - القوة
ليخرج برأي لا تاريخي قوامه أن العرب لم يخرجوا من الصحراء عسكرياً لنشر
الدعوة وصولاً إلى الأندلس "إسبانيا"، ويميل إلى تفسير الفتوحات على أساس أنها
اعتمدت العلاقات التجارية من جهة وقوة الأفكار ووضوحها ومباشرتها من جهة
أخرى، الأمر الذي انتهى إلى (تأسيس حضارة جديدة في قرن واحد)^(٣).

وهذا غير دقيق تاريخياً من دون أن يعني الأمر أن الرأي غير صحيح بتاتا، فتاريخ
الفتوحات الإسلامية واضحة وهي مفصلة في كتب التاريخ، ومعظم المؤرخين الذين
شهدوا تلك المراحل وصفوا الفتوحات وكيف تمت، فهناك ما يعرف بالفتح سلماً
وهناك ما يعرف بالفتح عنوة، وباختلاف أسلوب الفتح (سلماً أو عنوة) تختلف
العلاقة والمعاملات (الجزية وضريبة الخراج والملكية).

إلا أن ما يعيننا من كتابات أولاغي هو تركيزه على قوة الفكرة (العقيدة -
الشرعية) ودورها في تغيير التاريخ وصناعة القوى والدول، وهذا جانب صحيح في
قراءة تاريخ نهوض الدولة الإسلامية وتطورها إلى أمة لا حدود لها.

(١) إغناسيو أولاغي: الثورة الإسلامية في الغرب، ص 111 و 66.

(٢) المرجع السابق، ص 66.

(٣) المرجع السابق، ص 90.

ما هي الأمة في القرآن الكريم؟ يقول "إسماعيل الفاروقي": ((الأمة هي الجماعة المسلمة))⁽¹⁾، ويرى "الجابري" أن: ((مفهوم الأمة يتجاوز القبيلة ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام الأمة انتفاء القبيلة))⁽²⁾.

ويشير "جعيط" إلى ظاهرتين برزتا في عهد الرسول ﷺ وبعد وفاته إثر إنشاء الإسلام وامتداد نفوذه، الأولى تعدد الولاءات "ارتباطات الدم مقابل الأسبقية في الوقوف إلى جانب الرسول ﷺ، وسكان المدن مقابل رجال القبائل، والثانية ظاهرة الأنبياء الكذبة (سجاح عند تميم، طليحة عند أسد، الأسود العنسي في اليمن، ذو التاج في عمان، مسيلمة عند حنيفة في اليمامة)⁽³⁾، وتسلسل العصبية السابقة من روابط الدم واجتماع أو عادات قبلية، ومحاولة ادعاء بعض القبائل بوجود نبي خاص بها للتهرب أو لتطويق الدعوة لا يلغي الأساس العقدي والأصل التشريعي لموقف الإسلام الثابت في إلغاء القبلية كروابط وعلاقات ورفضها كمقياس للحكم في الإسلام، فالقبيلة مثلاً لم ترد في القرآن الكريم سوى مرة واحدة، ويتساءل "ناصر" في كتابه مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ قائلاً: ((أليس مثيراً للتساؤل أن تكون كلمة قبيلة غير واردة، سوى مرة واحدة، وبصيغة الجمع، في آيات القرآن الكريم))، ويفسر ناصر هذا الغياب على أنه دليل على (نقض نظام

(1) Ismail Al Faruqi: The cultural Atlas of Islam,P.16

(2) د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص 96.

(3) د. هشام جعيط: دولة النبوة، ص 54 و 63.

العلاقات المبنية على وحدة النسب، أي نقض تصور الأمة المشترك مع تصور القبيلة⁽¹⁾.

فالقبيلة هي وحدة النسب والأمة تعني وحدة الجماعة المؤمنة، وإذا كان الجابري يقصد أن (القبيلة) وما رافقها من مخالفات سياسية وتكتلات عصبية نجحت في التسلل إلى جماهير الدعوة بعد فتح مكة المكرمة وانتشار الإسلام في الجزيرة وخارجها عقب الفتوحات الكبرى، فهذا لا يلغي الجوهر وأصل المفهوم القرآني للكلمة وتمييزها عن الأمة في القرآن الكريم، فالأمة تلغي القبيلة ولا تتجاوزها فقط، والأمة تتجاوز الانتماءات وتعيد صوغها وتوحيدها في جوهر جديد (قوة الفكر أو الفكرة القوة كما ذهب أولاغني)، وإذا كانت الأمة تاريخياً أو جغرافياً أو سياسياً أو سوسولوجياً (اجتماعياً)، دخلت عليها وإليها انتماءات سابقة على الدعوة، فهذا يؤكد على أمرين:

أولاً: استقلالية العقيدة "الشرع" ووحدة جوهرها واستمرارها في تأدية دور المراقبة والتصحيح.

ثانياً: أن الأمة الإسلامية في النطاق التاريخي مازالت في مرحلة الصيرورة إلى جانب السيورة.

والتمييز هنا ضروري لوقف الاختلاط بين قوة الفكر والواقع أو بين النص المنزل وتاريخ الأمة الطويل وما شابه من صعود وهبوط، المسلمون عبر العصور، كما يقول د. رضوان السيد: ((ما اعتبروا أن للمنصب «الخليفة، أمير المؤمنين» قداسة

(1) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، بيروت: دار الطليعة، 1983م، ص22.

خاصة أو سلطات ذات طابع ديني، ظلت الأمة وجماعتها هي المقدس وهي مناط الاستخلاف، وهي المشروعية التأسيسية والعلوية^(١).

ويشرح د. السيد في مقدمته لكتاب "الماوردي": ((المُلك «بضم الميم» هو السلطة أو السلطان، والدولة شكل من أشكاله، فالدولة يمكن أن تتغير أو تتبدل وتنتقل، لكن التغيير هذا سنة طبيعية من سنن السلطان أو المُلك «بضم الميم»^(٢).

نعود إلى سؤال ماهي الأمة في المفهوم القرآني؟ يقول "ناصيف نصار": ((وردت لفظة الأمة في آيات القرآن الكريم، بصيغة المفرد، أكثر من 50 مرة)^(٣).

ويقول "الدكتور رضوان السيد" أن اللفظة: ((وردت أكثر من عشرين مرة)^(٤)، والكلمة بحسب قول "نصار" كانت تفسر بالوقت والحين والزمن والأجل، وقُرئت أحياناً بمعنى النعمة أو النسيان، وارتبطت سياسة بالإمام الذي يعلم الخير ويهدي الطريق، وعرفت بمرات بأنها الطريق المتبعة أو الصراط المستقيم، وتساوت أحياناً مع الملة أو الإيمان كطريق وشريعة، وتحددت في معظم التسميات أنها جماعة من الناس، والملة أو الدين هو الرابط الروحي بين الأمة والجماعة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ البقرة/213.

^(١) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص44.

^(٢) راجع مقدمة كتاب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، ص7.

^(٣) ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ، ص13.

^(٤) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص28.

وقال نصّار: ((أن الأمة هي الجماعة الموحدة على كلمة الله أو الجماعة المتفقة على ملة واحدة، وتحديدًا هي جماعة جزئية من أهل دين معين، فهي تعني تاريخياً الوحدة في الاتجاه أو الوحدة في العقيدة والطريقة، ويصل نصّار إلى الاستنتاج بأن الأمة في القرآن الكريم عكس القبيلة أو الحياة القبلية السائدة في عصر الرسول ﷺ، فالقبيلة هي وحدة النسب والأمة وحدة الجماعة المؤمنة وهي تعني الطريقة والشريعة))⁽¹⁾.

ويضيف "نصار": ((الأمة في الإسلام هي الإسلام نفسه كعقيدة، وشريعة وهي الجماعة الشاملة التي تتخذ الإسلام ديناً لها))⁽²⁾.

وعلى الرغم من أهمية جواب "نصار" كرد على ما ذهب إليه "الجابري" وخلط الأخير بين المفهوم الوحي والتاريخ المتغير والمتبدل، فتفسير نصار ليس كافياً لقراءة مفهوم الدولة في ضوء تاريخ الأمة، فقبل الدعوة كانت علاقات القبائل في الجزيرة العربية علاقات كتل وتكتلات وتحالفات، وكانت العلاقات تتراوح قبل النزول الوحي بين الانقسام (خزاعة) والوحدة (قريش)، فجاء الإسلام ورتب الانقسام وفق صيغ جديدة تقوم على معادلة تفكيك علاقات الكتل (القبائل) وتحويلها نصياً (قرانياً) إلى علاقات القوى (الجماعات المؤمنة)، وأخذ الانقسام أبعاده السياسية مثل المهاجرين والأنصار، أو مسلمين وأهل كتاب.

(1) نصار: مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ، ص15-22.

(2) المرجع السابق، ص29.

وتغير كثيراً شكل الدولة في الإسلام طوال تاريخ الأمة المديد (15 قرناً إلى الآن)، وهو ما يسميه "د. رضوان السيد" (التجاذب على أطراف المجالين الديني «الشرعية» والسياسي «السياسة»)⁽¹⁾.

أما العقيدة (الشرعية) فقد كانت دائماً الثابت الوحيد وكل ما حولها يتغير، وبهذا المعنى التاريخي اكتسبت الشرعية (الدين) صفة التجلي للمراحل والحقبات، استمرت في المجتمع (الجماعة المؤمنة) دائماً وفي الدولة أحياناً، إلا أنها كانت موجودة باستمرار تمارس فعل الرقابة المعنوية أو الدستورية على المؤسسات والحياة الاجتماعية، ويؤكد الماوردي على أن قواعد الملك «بضم الميم» أو السلطة والسلطان تقوم على ثلاثة أقسام رتبها بحسب أهميتها: أولاً، تأسيس الدين، ثم تأسيس القوة، وأخيراً تأسيس مال وثروة⁽²⁾.

وثبات الشرعية التاريخي أعطى العقيدة قوة الاستمرار والقدرة على الفعل والتغيير، وهو أمر ساهم في استقلالها عن إرادة السلطان (السلطة) عندما كان الأخير يتجاوزها أو ينحرف عنها، وإذا كانت (الجماعة المؤمنة) تقوم آنذاك بالدعوة للعودة إلى (السلف الصالح)، وأدى استقلال الشرعية دوره التاريخي في ممارسة الرقابة الشرعية (الفوق) على شؤون الدولة والمجتمع (التحت)، وهو أمر لم يحصل في أوروبا في علاقة الدولة مع الكنيسة، الأمر الذي ساعد لاحقاً في فصل الكنيسة عن الدولة من دون أن يؤدي الأمر إلى فصل المسيحية عن المجتمع، والسبب أن شروط نشوء الدولة في الإسلام ونشوء الأمة في المعنى التاريخي للكلمة تختلف عن شروط نشوء الدولة والدين في أوروبا، فالأمة الإسلامية هي غير

(1) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص35.

(2) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، ص203-206.

الدولة الإسلامية، وكانت حجة الخلفاء الأوائل أن (أمة المسلمين) أمة مفتوحة الآفاق، وستتسع أرجاؤها فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم وحرمان المسلمين الجدد من ثمراته⁽¹⁾.

الأمة في الإسلام هي (أمة الناس) وتملك في الشريعة تصورهما الكوني (العالمي)، وهي ليست مشروطة بحدود سياسية - جغرافية أو بإطار دولة محددة الجوانب، والمؤسسات تنقسم وتتوحد ثم تنقسم وتتوحد، وكذلك تمتد وتتوزع وتراجع وتتقدم، وتكبر مساحتها وتصغر وتنشق وتتربط (خزاعة وقريش)، وتأخذ أشكالاً عدة وحالات وهيكل، أما الأمة فهي جماعة مختلفة عن الدولة في أشكالها المختلفة سواء في عصر الخلفاء الراشدين أم الخلافة الأموية، أم الخلافة العباسية، أم الفاطمية أم الأيوبية أم المملوكية أم في عصر السلطنة العثمانية (آخر شكل من أشكال دولة الخلافة) وصولاً إلى الدولة القطرية - الوطنية المعاصرة.

وإذا كان المسلمون اليوم يتوزعون جغرافياً على نصف آسيا ونصف إفريقيا وبعض أوروبا الشرقية وأقليات صغيرة في أوروبا الغربية والأمريكيتين وأقليات كبيرة في الصين والهند والاتحاد السوفيتي (سابقاً، وقبل انهياره)، وينقسمون سياسياً على أكثر من دولة معترفاً بها في الأمم المتحدة، فهذا لا يعني أن هذه هي فقط (أمة الناس).

هذه أمة الناس في عصرنا الراهن والباب (الدعوة) مفتوح على الكون، فالأمة هي العقيدة وتاريخياً هي فعل مستمر وليست مشروطة بحدود جغرافية أو إقليمية أو لغوية أو سياسية أو ثقافية أو اقتصادية وتكتسب الأمة الإسلامية شرعيتها من

(1) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص36.

نفسها، وهي في الإسلام الشرعية التأسيسية والشرعيات الفرعية المؤقتة (بما فيها الخلافة التاريخية) شرعيات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدمًا^(١).

الأمة (الجماعة المؤمنة) في الإسلام ليست فعلاً منجزاً وأمرأً تم تحقيقه وانتهى، بل هي أمة (جماعة) في طور الإنجاز والتشكل والتحقق، وستبقى كذلك إلى يوم القيامة، وبهذا المعنى التاريخي العقدي يختلف مفهوم الأمة في الإسلام عن مفهوم الأمة وتطورها وتشكلها في أوروبا، في التاريخ الأوروبي الأمة تحققت في إطارها الجغرافي اللغوي على أساس المصالح (الغنيمة) وتم تشكلها وضبطها في (دولة) سياسية محددة دستورياً وقانونياً، بينما نهوض الدولة في الجزيرة ارتبط تاريخياً بالعقيدة الشرعية، ودعوة العقيدة دعوة عالمية لا حدود زمنية لها^(٢).

أما في المعنى القرآني (الجماعة) المؤمنة، فإن الأمة لا حدود جغرافية أو سياسية لها، ولا موات تاريخياً لها يتم تجاوزها لاحقاً، بل هي مشروع قيد الإنجاز وسيبقى كما قلنا، يتشكل ويتطور إلى ما لا نهاية، فالأمة هي تجاوز تاريخي دائم تقوم على الاستمرار الفاعل والمتغير، فهي أمة تاريخية وراهنة ومستقبلية، ماضيها حاضرها وحاضرها مستقبلها ماضيها^(٣).

والخلاصة، فالصحيفة أعلنت عن قيام أمة واحدة دون الناس، ذمتها واحدة، سلمها واحدة، وهذه الأمة ليست كتلة جامدة مغلقة ومادية، بل قوة عقلية متحركة تتدفق وتتصارع (في سبيل الحق) كقوة حية، وإذا كان لهذه الأمة أن تتعامل مع قيم الجاهلية، ففي أضيق الحدود:

(١) د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص 44.

(٢) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص 104.

(٣) المرجع السابق، ص 105.

- لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر.
- المؤمنون بعضهم موالي بعض.
- لا يسالم مؤمن دون مؤمن.
- لا يجير مشرك لقريش ولا نفساً.

مشروعية دولة المدينة المنورة

ذكرنا أن الدولة مشروع فكري قيمى نجد أساسه وسنده في الجماعة (مبدأ التأسيس)، وقلنا إنه لابد من أن يتعزز هذا المبدأ بمبدأ آخر، هو مبدأ الدولة القانونية.

ويمكن التسليم بأن تأسيس الدولة على فكرة الحق، هو مبدأ الشرعية وأن مبدأ الدولة القانونية، وما يتفرع عليه من عناصر (الجسم الدستوري والقانوني)، هو مبدأ المشروعية⁽¹⁾.

ذلك بأن يبدأ الناس بقيامه على فكرة الحق، وغير ذلك من القيم المتصلة بأهداف الدولة يقوم على قيم فلسفية وتصورات كلية وعامة، والأجدر أن ترفده مجموعة من قواعد الفن والصياغة القانونية التي تكفل تطبيق المبدأ على صعيد الزمان والمكان، أما عناصر الدولة القانونية الوضعية فهي:

- وجود دستور للجماعة السياسية.
- مبدأ الفصل بين السلطات العامة.

⁽¹⁾ مجلة الفكر العربي المعاصرة، عدد 72-73 لعام 1990م، مركز الإنماء القومي، بيروت، مقال مطاع الصفدي بعنوان: كلام الحرية في مآزق الشرعية/المشروعية، ص10.

- مبدأ تدرج القواعد القانونية.
- مبدأ الاعتراف بالحقوق الفردية.
- تنظيم رقابة قضائية.

هذا وإن مبدأ تدرج القواعد القانونية، ذو وجود جنيني في الصحيفة، ومظهره رفعة سمو وعلو القواعد التي مردها آيات الذكر الحكيم على ما سواها، لاسيما قواعد المآثور النبوي، أما مبدأ الاعتراف بالحقوق الفردية فلنا وقفة معه في بحث أصول الحكم.

هذا ونشير إلى أن العناصر المذكورة سابقاً هي عناصر الدولة القانونية في الفكر الوضعي، ولاشك أنه يضاف إلى ذلك -بالنسبة للشرعية في الإسلام- الخضوع لأحكام النص الإسلامي: قرآناً كريماً، هذا وباعتبارنا نتكلم على الصحيفة، فستضع في سلم الشرعية موضوع مرده إلى الله، نضعه في قائمة الشرعية وعناصر دولة القانون.

كما يجب أن نتوسع في هذه الشرعية، فنوزن العمل منذ كونه جنيناً في النوايا النفسية، قال ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِن لِّكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى﴾.

ولهذا السبب كيف العمل السياسي بأنه عبادة باعتباره يدخل في الحقيقة الدينية، تلك الحقيقة التي يعني بها الدين مذ كونها حقيقة نفسية.

فالله تعالى أرسل رسله بالبينات وأنزل كتبه وشرع شرائعه ليقوم الناس بالقسط، فهذه الأمور هي جزء من الشرعية الإسلامية والعمل الذي يعمله الإنسان بدوره يتحلل إلى البعد الداخلي، وإلى المظهر الخارجي، ومن ثم يجب الحضر في هذين المجالين، كما يجب تلمس أهداف العمل ومقاصده وغاياته.

إذن فإسباغات الشرعية الإسلامية ومبرراتها ودوافعها وغاياتها متعددة،
ويصدق عليها، ما قاله أرسطو في الشرعية: إننا ندلي الدلو في البئر ثم نخرجه
متلائماً بالشرعية.

وأمام اتساع الشرعية الإسلامية فسنقصر حديثنا في الكلام على عناصر دولة
القانون، ثم على الشرعية الأخلاقية والدينية.

الفرع الأول

الله تعالى هو الملاذ الأخير والأعلى

"الشرعية العليا"

لا شك أن الإسلام ظهر في مجتمع ما قبل الدولة، بالمعنى الذي سبق تحديده للدولة بأنها مشروع حضاري فكري يقوم على الفصل بين صاحب المشروع، أو صاحب السلطة (الأمة)، وبين من يمارسها أو الوكيل عنها .

لقد ظهر الرسول ﷺ في مجتمع لما تتخلق به أطر سياسية وإدارية وقانونية ناضجة بالمعنى والمستوى الذي طالعتنا به ثورة الاسلام، أي فالتراكيب الاجتماعية والنظم الإدارية والسياسية لم تكن قد ركزت أركانها وأسسها، خلافاً لبعض الجماعات السياسية الأكثر نضوجاً والتي نشأت في الجنوب والشمال .

وعلى هذا يمكن القول إن فكرة التأسيس السياسي انطوت على قدر لا يستهان به من الخلق والإبداع والأصالة، وهذا لا يعني أن مجتمع الدولة الذي أنشأه الرسول وصحبه يشكل قطيعة كاملة مع المجتمع السابق، فهذا الرأي غير تاريخي، وغير صيروي، وبالعكس فإننا ندلل بهذه الصيرورة والتتابع والاستمرارية، وحجتنا في

ذلك أن النقيض لا يمكن الا أن يحمل قدراً متيقناً من نقيضه بدليل ما سبق تأكيده من تقرير مبدأ التضامن في إطار شبه فتوي⁽¹⁾.

نقول شبه فتوي لأن مجتمع الصحيفة بني على أساس المواطن أولاً، ولأن الصحيفة لم يغب عن بالها أن تضع على عاتق الجماعة السياسية الجديدة - أمة المؤمنين مسؤولية القسم الأهم في هذا التكافل، وعياً منها بفكرة تجاوز كل ما هو فتوي، وللتأكيد بأن إقرار القيمة الفتوية كان أمراً استثنائياً.

لكن ماهي مظاهر الإبداع في هذا المشروع؟.

إن قطبي هذا المشروع الحضاري هما الله والإنسان، وبالطبع فنحن لا نسقط قطب الطبيعة من الوعي الإسلامي، وكل ما هنالك أننا لا نقحم هذا القطب في تلك الدراسة ذات الطبيعة القانونية بالجواهر لا المظهر.

ونعتقد أن العلاقة المتوازنة والدقيقة بين هذين القطبين أهم، إذ أن تطوير هذه الأمة، واختلالها شكل انحدارات ومنعطفات في تاريخها.

وعلى سبيل المثال والتدليل فظاهرة، ما أسميت (بالحاكمية لله)، هي انكفاء بالدين القهقري من أجل تقرير الحق الإلهي للسلطة، تلك الفكرة التي يابها جوهر الإسلام الحنيف.

ونعتقد باختصار أن الإنسان محور الصحيفة، والله تعالى غايتها، ودليلنا على ذلك أن كافة نصوص الصحيفة هي نتاج الفعالية الإنسانية، صحيح أن المبادئ

(1) إننا نخالف الدكتور محمد أسعد طلس، حيث اعتبر المهاجرين قبيلة، انظر كتابه: تاريخ الأمة العربية، ص82.

والأحكام في الصحيفة مستوحاة في جوهرها من آيات القرآن، ولكن هذه الأحكام اعتبرت آيات القرآن إطاراً مرجعياً ترسم خطاه، وتعمل في حدوده.

فالتكافل الاجتماعي مثلاً هو جرعة من جرعات التكافل التي قررها القرآن، فهو تحقق المبدأ القرآني في الزمان والمكان، بواسطه هي الإنسان، وهذا الأمر ينطبق على نظام الموالاته وتحريم الاعتداء على الأموال والأنفس... الخ.

زد على ذلك إحالة الصحيفة إلى الله، هي إحالة مردها الإرادة الإنسانية، أي هي قاعدة قانونية وضعية.

ولكن ماهي المعاني التي نستخلصها من تلك الإحالة وقول الصحيفة: ((وأنكم مها اختلفتم في شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).

نسجل في هذا المقام الملاحظات الآتية:

أولاً: لقد اتسمت هذه الإحالة بالشمول والسعة والمرونة، وهذا ما يتضح من كلمة (مهما) وكلمة (شيء)، ومن ثم فالإحالة لا تقتصر على الأمور التي تشمل خلافات قضائية، وإنما تستغرق كل خلاف، ولعلنا نستشف ذلك من مقارنة النص بالنص المتعلق باليهود، حيث تتضمن هذا الأخير الإحالة إلى الله وإلى محمد في كل حدث، وبالطبع فكلمة حدث أضيق نطاقاً من كلمة شيء.

والخلاصة فسلطة الرسول ﷺ هنا هي سلطة مرجعية غايتها إقامة التوازن والتنسيق في هذه الدولة، وهذه السلطة لم تحل دون نشوء سلطات وأجهزة أخرى مساعدة، وباختصار فنحن لسنا أمام التركيز المطلق للسلطة في يد الرسول بقدر ما نحن أمام هذه السلطة المرجعية العليا للموازنة والتنسيق.

ثانياً: وهذه الإحالة تفتح أفق المشروع الحضاري السياسي على المشروع الإلهي الذي لم يكتمل إبان صدور الصحيفة، وهذا أمر جد طبيعي ومنطقي في دولة أساسها وغايتها ومبرر وجودها المشروع الإلهي.

ثالثاً: إن الدولة هي الحضارة بكاملها، وقد أفصحت عن نفسها في مؤسسات، وبهذا المعنى، فالدستور رغم أنه يمثل الفلسفة السياسية لهذه الحضارة، فهو لا يستطيع أن يستوعب كافة معانيها وقيمها، وهكذا فالنظم السياسية المعاصرة أخذت تبحث عن وثائق سياسية أخرى تعلقو على الدستور، وتنزل منه منزلة الأبوّة.

لقد ظهر علم الدولة *stat ology* لبحث عن أهداف الدولة وغاياتها، فهناك هدف الاشتراكية الذي كان بالنسبة للجمهورية الاشتراكية، وهناك هدف الحرية، وغير ذلك.

وبهذا المعنى فقد أدخل بعض المفكرين نصوص الدستور في إطار المشروعية، أما فكرة الشرعية كمصدر لفكرة المشروعية، فهي الحق الذي يقف في نفس الواقعية التي تقف فيها فكرة الخير، والجمال ولم تكن الجماعات السياسية المعاصرة بذلك، بل أبدعت وثائق سياسية لتحكم مسارها الطويل، فالدستور قد يخضع للتعديل، وهو ما حدث في بلد متقدم كفرنسا خلال فترات متقاربة (عدل خمس مرات)، ومن هنا نشأت فكرة الجمهورية الخامسة.

إذن لابد لمواجهة مثل هذه الحال في وثيقة كبرى تحمي المجتمع من عقابيل الهزات، وتبعده عن النزعات العابرة والانفعالات الطارئة، وتكون بمثابة قيد على الشارع الدستوري.

وهكذا كان إعلان الحقوق الفرنسي، ومثله معه إعلانات الحقوق والمواثيق الدولية التي تسمو على أي قانون وطني، وهذا ما وجدناه في دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، فقد تضمنت المادة الإحالة إلى تعاليم الماركسية اللينينية وهي نظرية فلسفية أرحب نطاقاً وعمقاً من نصوص الدستور الوضعي.

وبهذا التحديد تكون الصحيفة قد فرقت بين الدستور الدائم (القرآن) وبين الدستور المؤقت (الصحيفة)، وهي بذلك تكون قد أقرت حق الأمة في التعبير عن إرادتها في ظرفها التاريخي على ضوء الدستور الدائم.

وهذا المعنى يشكل سابقة دستورية قارة ثابتة في ضمير الأمة، وكان من المفروض أن تتحول إلى قوة تاريخية دينامية تثير تطبيقات هامة في النظم السياسية العربية الإسلامية اللاحقة.

رابعاً: لقد احتكمت الصحيفة إلى قواعد سلوكية متسمة بالتجريد الذي يبتعد عن أي تحيين أو تجسيد أو تشخيص فرضته سلطة جماعية أو فئة أو شخص، وهذا ما يرقى بهذه القواعد، في مدارج الأهمية إلى مستوى القيم في ذاتها، وهذه القيم تفرض نفسها، وعلى القواعد الصادرة عن الرسول، وبذلك تكون الصحيفة قد أخذت بمبدأ تدرج القواعد القانونية، ومبدأ مشروعية السلطة، وخضوع تصرفاتها للقانون.

خامساً: إن احتكام الصحيفة إلى الله يعني الاحتكام إلى منظومة قانونية واضحة ودقيقة ومتكاملة وشاملة من القواعد القانونية مما يحقق عدالتها وأخلاقيتها.

سادساً: المنطق اليوناني ثنائي القيم لأنه يستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون، أما الآلهة، فهي عندهم من صنع البشر، فالمادة أولاً، ثم الإنسان ثانياً، ثم الآلهة بعد ذلك⁽¹⁾، أما بنية الفكر العربي الإسلامي، فهي بنية تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الإنسان، المجتمع، الكون.

والصحيفة لا يمكنها إلا أن تحيل إلى الله، أي لا بد لها أن تتحرك حول هذا المحور الذي أصبح خصيصة وقسمة من قسامته.

(1) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 85.

الفرع الثاني

مبدأ الفصل بين السلطات العامة

ومسألة تنظيم السلطات في الصحيفة

لقد استطاع الفكر الإنساني عبر تطور مرير أن يميز بين الوظائف الثلاث للدولة (التشريعية، التنفيذية، القضائية)، ولكن هذا التمييز لم يتبلور إلا بارتباط كل وظيفة بجهاز خاص ومستقل وقائم بذاته⁽¹⁾، إذ ما يميز تاريخ الفكر الإنساني هو ظاهرة الاندماج العضوي للوظائف، أي ارتباط الأنشطة الثلاثة للدولة في جهاز أو عضو واحد.

وإذا كان مبدأ تقسيم الوظائف أو الأنشطة والتمييز بينها، قد نشأ بفعل التطور التاريخي، فإن مبدأ توزيع السلطة نشأ في أحضان السياسة وكثمرة من ثمارها، ومع ذلك فالتطور التاريخي أضاف إلى الفاعل السياسي عوامل فنية وعقلية رسخت مبدأ الفصل بين السلطات تأكيداً لقانون بيولوجي وظيفي هو الارتباط العميق بين العضو المنظم Organism والوظيفة Function والعلاقة الجدلية بينهما.

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص271.

لقد نشأ هذا المفهوم لضمان الحريات الفردية ومبدأ المشروعية، والحد من هيمنة السلطات، وكتعبير عن الحقيقة الخالدة التي أعلنها "مونتسيكو" والقائلة: ((إن السلطة توقف السلطة Le pouvoir arrete le pouvoir)).

بيد أن العقل الإنساني استطاع أن ينظم مبدأ توزيع السلطة، ويللمم جوانبه السلبية، ويضع الضوابط والقيود من أجل حسن ممارستها.

وبيان ذلك وتوضيحه هو أن مبدأ السلطة بالمعنى الجامد والمطلق والانعزالي يقود إلى الاستبداد، إذ يجعل كل سلطة مستقلة ومهيمنة بحالها واختصاصها .

لذلك فقد اتجه الفكر القانوني صوب الفصل المرن بين السلطات، فصلاً يقيم التداخل والتعاون والرقابة المتبادلة بينهما⁽¹⁾.

هذا هو الخط العام لتطور الفكر الإنساني، فما هو موقف فكر الصحيفة من ذلك؟ في نظرنا إن فلسفة الحق في الإسلام -والفصل بين السلطات أحد مندرجاتها- يرتبط بمسألة أخرى هي الفلسفة العامة للإسلام وهذه الفلسفة تقوم على مشروع إنساني حضاري أقطابه الله والنبوّة والوحي والإنسان والطبيعة. وفي نظرنا إن تلك الفلسفة تسلس للإنسان الوسيلة في صياغة حياته ومستقبله، وتزويده بمكنة إنشاء القواعد التشريعية الفرعية، أو ما يسمونها القواعد الإبتنائية⁽²⁾، كل ذلك في إطار الوحي (التشريع ابتداء).

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص271.

(2) د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص38، وانظر: د. أحمد كمال أبو المجد: مقال بعنوان الشورى والديمقراطية، مجلة العربي، الكويت، جمادى الأولى 1980م.

هذا ما يتعلق بالسلطة التشريعية، أما السلطانان الأخريان، فهما يستمدان قوتها الملزمة من إرادة الأمة، وهذا ما عبر عنه أحد الفقهاء بقوله: ((الإسلام لا يقر جعل الأمة مصدر السلطة التشريعية لأن التشريع لله والخليفة وأعوانه وكلاء عن الأمة، ولها حق بنصحه وتقويمه، فهو يستمد سلطانه من الأمة بعقد البيعة، وبذلك يكون مصدر السيادة هو الأمة الموكل الأصلي، والأمة في المجتمع المسلم أو الديمقراطية الإسلامية ملزمة بالقانون الإسلامي ومقيدة بمبادئه، فالسيادة في الإسلام مبنية على حق إنساني ناشئ عن جعل شرعي، وبذلك تكون الأمة والشريعة معاً صاحب السيادة، بمعنى أن السيادة الأصلية لله، والسيادة العملية مستمدة من الشعب الذي يعتمد أهل الحل والعقد))⁽¹⁾.

والصحيفة أخذت بهذه المبادئ، أي بحق الإنسان في التشريع، وتوضيح ذلك أن الصحيفة في حد ذاتها عمل تشريعي نشأ تعبيراً عن إرادة الأمة الإسلامية، منضماً إليها إرادة الرسول، ولكن هذا التشريع استلهم الخطاب القرآني وترسم خطاه والعمل في حدوده.

فهذان النصفان اللذان ينظمان العلاقة بين أفراد الأمة الإسلامية (النص الأول) أو فيما بين أمة المسلمين وأمة اليهود (النص الثاني) يحيلان عند عدم وجود نص، وعند الضرورة إلى سلطة مرجعية عليا هي (الله)، وبالطبع فالمقصود من كلمة (الله) هنا نصوص القرآن⁽²⁾.

(1) د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 1984م، دار الفكر، دمشق، ج6، ص725.

(2) د. محمد عمارة: مقاله المنشور عن دولة الرسول في كتاب محمد نظرة عصرية جديدة.

ومن جهة أخرى فإن كلمة (شيء) تحمل معنى موسعاً يتسع لكل نزاع سواء أكان قضائياً أم لا، خلافاً لكلمة (أمر) التي قصر الأدب الإسلامي معناها على حدود الأمور السياسية التقديرية.

ذلك أن كلمة (شيء) تعني في نظر الدكتور عمارة⁽¹⁾، ما هو أمر من الله، ووحى يجب له السمع ويلزم به الطاعة، وبذلك تكون المادة السابقة ((مهما اختلفتم فيه من شيء))، مقتصرة على تقنين السلطة الدينية للرسول ﷺ، أي كونه المرجعية في تفسير الحدود والأحكام (الصريحة والدقيقة لا التقديرية).

أما ما يتعلق بالسلطتين التنفيذية والقضائية، فقد أنيطتا بالرسول، وكما يتضح من قول الصحيفة: ((وأن بطانة اليهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد)).

هذا ما يتعلق بالخروج أما كلمة (جار)، فهي تعني إضفاء حماية الدولة على كل فرد (براً واتفق)، وهذه الحماية من أخص مهام كل دولة (قبول الأجنبي في الأدب السياسي المعاصر).

هذا وإن عبارة ((وإن الله جار)) تعني أحكام الله وشريعته، وهذه الأحكام -ونحن في صدد إجارة وحماية- لا يمكن أن تحمل إلا معنى قانونياً، فضلاً عن أن اندماج السلطتين التنفيذية والقضائية اندمجا عضوياً في شخص الرسول ﷺ لا يعني الاندماج الوظيفي بدليل تعدد هذه النصوص وقيام كل نص بتنظيم نشاط من

(1) د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، ط2، ص118.

الأنشطة، وطبعاً فهذا الاندماج العضوي يعبر عن إشعاع الرسول ﷺ الخاص، كما يتفق مع بداية تأسيس الدولة الإسلامية.

وإذا كانت العوامل الفنية والمنطقية ساعدت تاريخياً في تأصل فكرة توزيع السلطات، فالدولة الإسلامية لم تكن بمعزل عن هذه العوامل بدليل تلك التمخضات والتخلقات في أجهزة الدولة على أسس فنية بما يتفق مع فكرة المشروع ومع مبدأ الفصل بين السلطات⁽¹⁾.

والصحيفة أخذت بنظام الفصل المرن للسلطات وهذا الفصل اعتبر سابقة دستورية نهجت على منواله الجماعات السياسية الإسلامية اللاحقة⁽²⁾، والاندماج العضوي بين السلطتين التنفيذية والقضائية يمثل خصوصية للرسول ﷺ تقوم على استثناء والاستثناء لا يتوسع به، وهو في الوقت نفسه إنتاج ظرفي، ولا يمكن أن يرقى إلى مستوى الأصل والمبدأ من أصول النظم السياسية.

وتجربة الرسول ﷺ في الحكم أخذت تتخلى شيئاً فشيئاً عن فكرة الاندماج هذه، وتسير في طريق تفويض السلطات وعدم مركزتها، وكان على النظم اللاحقة أن تأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار.

وننوه بأننا قمنا بدراسة الصحيفة على أساس التقسيم التقليدي لوظائف الدولة، بيد أن هذا التقسيم كان موضع انتقاد كبير من قبل فقهاء القانون الدستوري، إذ

(1) د. محمد عمارة: مقاله عن دولة الرسول المنشور في محمد نظرة عصرية جديدة، ص11، وقد عدد هذه الأجهزة من ذلك: المترجمون، الكتبة، القراء، الشعراء، موظفو المالية، القضاة، الحكام.

(2) د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته.

دلل هؤلاء عدم استيعاب كافة أنشطة الدولة: الوظيفة الحكومية -وظيفة الرأي -
وظيفة الرقابة- الوظيفة الدبلوماسية وغير ذلك⁽¹⁾.

فمختلف هذه التقسيمات انطلق من فرضية سياسية هي الدولة الليبرالية،
ولكن هذه الدولة ليست هي الأولى والأخيرة في التاريخ البشري، وقد أسقطت من
أهدافها الوظيفة الدينية التي كانت قائمة إبان صدور الصحيفة والرسول ﷺ يمثل
-كنبي- الذروة الروحية الكونية العليا، إضافة إلى تمثيله الإرادة السياسية، وهذا
ما يتضح من قول الصحيفة: ((هذا كتاب من محمد النبي رسول الله)).

والوظيفة اللدنية تمثل -فيما تمثله- نظام الاتصال (توصيل الوحي)، تلك الوظيفة
التي لم تكتمل أثناء إصدار الصحيفة، والوحي جزء لا يتجزأ من النظام القانوني
للصحيفة، حيث أحال هذا النظام في آيات الله (مرده إلى الله)، ومن ثم لا بد من
حضور واضح للرسول بهذه الصفة (صفة النبوة).

وهناك وظيفة نشر الوعي الديني، والخاصة الأخلاقية المحركة والمميزة لهذا
الوعي هي علاقته المباشرة مع الله، وهي علاقة معاشية من خلال التكرار
الشعائري الذي تفرضه الفرائض العبادية، ثم من خلال التأمل بكلام الله والوعي
بروائع صنعه في الكون والمخلوقات.

لكل ما تقدم فمن الخطأ الكبير اختزال وظيفة الدولة النموذجية في المدينة إلى ما
هو معهود في الدولة الليبرالية وقياس وظائفها على وظائف الدولة المذكورة.

(1) موريس ديفرجيه: القانون الدستوري والنظم السياسية، ج1، ص152، وانظر د. ثروت
بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، 1964م، القاهرة، دار
النهضة العربية، ص273 وما بعدها.

فتجاوز الوظيفة الدينية في التجربة النبوية لا يعني إلا التكر إلى تاريخية هذه التجربة وهدر ماهيتها والطبيعة الذاتية لها .

وإذا كان المقام لا يتسع لتحديد نظام العلاقة بين ذرى السلطات التي كان يمارسها الرسول ﷺ فلا محيص من التعرض إلى بعض العبارات في الصحيفة التي تتصل بهذه الهبة الروحية العليا .

فالصحيفة تبتدئ بعبارة (من محمد النبي) ثم تنتهي بعبارة (محمد رسول الله)، وتتخللها بعض العبارات الأخرى التي تقرن بين لفظة (محمد) وعبارات التبريك، فما المقصود من ذلك؟.

في نظرنا إن المشكلة الأساسية في هذا الموضوع، هي ذلك الاندماج العضوي في شخص الرسول ﷺ بين الذروتين الأنفتي الذكر فهذا الاندماج يجعل من الصعب علينا معرفة التصرفات التي كانت تصدر عن الرسول ﷺ، وهل هي سياسية أم دينية اللهم إلا بوجود بعض القرائن المميزة، فقد لا تعني العبارة الواردة في نهاية الصحيفة بقدر ما يعنيه ورودها في المقدمة، أي النص الذي حدد القوى الاجتماعية في الصحيفة .

والسؤال المطروح هو، هل تعاقد الرسول ﷺ، وأقر الصحيفة وقدمها بصفته رسولاً أم نبياً، أم بصفته السياسية المحضة؟.

لا نعتقد أن تلك الأمور قد أشكلت على الرسول بدلالة ما حدث في صلح الحديبية، واحتجاج ممثل قريش على عبارة (محمد رسول الله).

ويمكن القول إن عبارة من (محمد النبي) تنم عن الذروتين الأنفتي الذكر، وبالتالي يكون الرسول ﷺ قد أبرم الصحيفة بصفته السياسية، وتكون كلمة النبي، أدت الدور الرمزي للوظيفة الدينية، لاسيما أن الصحيفة نظمت سلطة الرسول ﷺ الدينية، وهذا ما يتضح من كثرة المواد الدينية والأخلاقية في الصحيفة، أما إذا كانت المادة الأولى في الصحيفة اقتصر على ذكر كلمة (محمد) دون أي وصف، فهنا تكون هذه المادة قد أشارت إلى السلطة السياسية فحسب.

وفي نظرنا إن الصحيفة شملت عدة مبادئ وقواعد دينية وخلقية، وهذه المبادئ جاءت تعبيراً عن الذروة الدينية للرسول ﷺ.

لقد واجهت النهضة الأوروبية أول ما واجهته مسألة المصطلحات والأجهزة المفاهيمية في تفكيك التراث الروماني واليوناني و القروسطي، وهكذا فقد ظهرت المدرسة الفيلولوجية لهذه الغاية، وفي نظرنا يتعذر على الباحث الإسلامي القيام بالحفر والتنقيب التراثيين قبل تحديد أجهزته المفاهيمية، وهذا ما يتضح من المادة الأولى من الصحيفة، فتارة نجد كلمة محمد منفردة، وأخرى مقترنة بوصف النبي ﷺ، وثالثة بعبارة النبي الرسول فما هي الحقيقة؟

وهل وردت كلمة نبي أو رسول على سبيل التبريك؟

الفرع الثالث

خضوع الإدارة للقانون في الصحيفة

وبالطبع فخضوع الإدارة للقانون يعني خضوع الوظيفة الإدارية للوظيفة التشريعية دون أن يعني الخضوع العضوي، أي خضوع الإدارة للسلطة التشريعية، فهي ليست ملزمة قانوناً بما تتلقاه من أوامر صادرة عن المشرع، فما هو نصيب هذا المبدأ من الفكر القانوني الإسلامي، وبالذات من فكر الصحيفة؟.

إن النظام القانوني في الإسلام يقوم على فكرة التأسيس أو المشروع، والله تعالى هو الذي يضع أهداف هذا المشروع وغاياته، وما الحكام سوى وكلاء عن الأمة في تنفيذ قواعده وغاياته.

وهكذا فالنظام الإسلامي يتحرك في نسق من التكامل المتدرج بحيث إن كل قاعدة تخضع لما فوقها، وهي ملزمة لما تحتها في نظام ينتهي في تسلسل علوي، هي أحكام الله، ذروة المشروع العليا ملزمة لما تحتها في نظام العليا، تعقبها في التسلسل أحاديث الرسول ﷺ.

ونعتقد أن الصحيفة اعتقت مبدأ خضوع الإدارة للقانون أو مبدأ الشرعية في المظان الآتية:

- (وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن الله).
- (وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد).

فالإجارة عمل إداري مقيد بإرادة الله وإذنه، أي بالأحكام التشريعية. وهناك ملاحظة جديرة بالتبويه، وهي أن خضوع الإدارة للقانون في المجتمعات الإسلامية، قد يرتكز على حقائق دينية، أو على حقائق وضعية.

وبيان ذلك أن الحقيقة الدينية أي أصل الفكر السياسي في الإسلام يقرر أن سلطة التشريع بيد الله تعالى، اللهم باستثناء التشريع الإبتائي (التفسيري أو التطبيقي أو التفريعي) المعطى للإنسان في إطار التشريع الإلهي.

أما الحقيقة الوضعية، فمناطقها قيام الجماعة السياسية المسلمة بالتزام الحقيقة الدينية وتقنينها، وفي هذه الحال يكون الأساس الملزم للقاعدة هو إرادة الأمة الإسلامية التي قبلت الحقيقة الدينية، فالقانون المدني السوري مثلاً ينطوي على كثير من القواعد القانونية ذات الأصل الإسلامي أو السويسري أو الفرنسي، ولاشك أن الأساس الملزم لهذه القواعد هو إرادة الشارع السوري، أما جسد هذه القواعد، فلا يعدو أن يكون مصدراً مادياً للقانون، والإرادة الشارعة الوضعية هي التي قررت في النهاية الأخذ بالقاعدة الدينية وكان باستطاعتها ألا تقننها.

وفي نظرنا إن إدماج هذا المبدأ -ومثله معه من المبادئ- يعني أن الجماعة السياسية المؤمنة ارتقت إلى مرقى التمييز والفصل بين الحقائق الدينية والحقائق الوضعية، وإلا لما أدرج هذا المبدأ في الصحيفة، بل لاقتصر الأمر على اعتناق الحقائق الدينية.

والخلاصة إن ورود كلمة (الله) وكذلك كلمة (محمد)، ليس مجرد اقتران لفظي إنما هو تحديد للسلطات المرجعية وسموها وتدرجها، أي هو تقرير لعلوية القانون الصادر عن (الله) Transandant على أعلى سلطة بشرية في الدولة.

وينتهي بنا القول بأن نظام الشرعية الإسلامية نظام متدرج متناسق متكامل متعاقد يشد بعضه أزر بعض في نسق متحد متعضون تخضع كل قاعدة لما (فوقها) وتشمل ما تحتها، بحيث تنصدر أحكام الله قمة الشرعية Legalite تعقبها - تدرجاً أحاديث الرسول، بحيث تمثل الدرجة الثانية من المشروعية (لا الشرعية) Ligitimte، وهكذا دواليك حتى الدرجة الأخيرة من المشروعية.

الأصول العامة للحكم في الصحيفة

تنبه القرآن الكريم بعض المبادئ التي تحكم التنظيم السياسي في كل مكان وزمان، مثل مبدأ الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعي.

فهذه مبادئ قررتها آيات صريحة في القرآن، وهي بطبيعتها العامة صالحة لكل زمان ومكان، وتتخذ صوراً مختلفة في التطبيق⁽¹⁾.

يقول أحد المفكرين في وصف دولة المدينة المنورة، بأنها دولة المدينة المصممة، لا حسب مثال ثابت لكل حي أرضي *Terrestre cite*، لكن كنقطة ارتكاز، حيث يجب على كل حي أرضي أن يتجذر⁽²⁾.

وإذا كانت هكذا مدينة الرسول ﷺ، أفلا يقتضي التكلم عن دستور هذه المدينة وبالأخص عن أصول الحكم فيه، وهل نجد في هذا الدستور بذوراً أو جذوراً صالحة لوعينا السياسي، وفلسفتنا في الحكم وإدارة العدالة، وهذه الأصول الكلية

(1) د. ثروات بدوي: أصول الفكر السياسي، النظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة، 1967م، ص115.

(2) لوي غاردييه: نظريات إسلامية في الزمن والتاريخ، مقال منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد 74-75 لعام 1990م، ص63.

في التشريع السياسي الإسلامي لا تستمد قيمتها من مجرد كونها مفاهيم ذهنية مجردة أو فلسفة دعمها المنطق والمعقولية فحسب، بل من حيث قابليتها للتطبيق، وفي حدود الاستطاعة والطاقة البشرية، نفيًا للحرج والإعنات، وغائية القيم الكبرى والأصول الكلية، تفسير مدلولها الموضوعي، ولهذا كانت هي أساس الالتزام السياسي، بل أساس المشروعية.

والغائية -وهي القيم العليا- تفسر المدلول الموضوعي للأصول الكلية من حيث كونها قيمة في ذاتها، ولذلك سميت (قيماً)⁽¹⁾.

وهذه القيم أو الأصول أو المبادئ القائمة في ذاتها تأسست من النصوص الشرعية - فقاعدة العدل مثلاً تأسست على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل/90، وقاعدة المسؤولية مستمدة من قوله ﷺ: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ﴾، وقاعدة المساواة من الحديث الشريف: ﴿كُلُّكُمْ لِرَأْسِ وَادَمٍّ مِنْ تُرَابٍ﴾، والشورى من قوله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الأنفال/1، وقاعدة الوفاء بالعقود من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة/1، وقاعدة أداء الأمانات من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ النساء/58.

وفي نظرنا إنه يمكن استنباط الكثير من المبادئ من الآيات القرآنية، وهذه المبادئ عند التطبيق تصبح قواعد حكم، وفيما يلي بعض هذه المبادئ:

➤ مبدأ العدل.

➤ مبدأ الشورى.

➤ مبدأ الحرية.

➤ مبدأ المساواة.

(1) د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 256 وما بعدها.

الفرع الأول

مبدأ العدل

هذا المبدأ من المبادئ التي لا يصلح بدونه أي نظام سياسي في أي بلد، أيماً كان المذهب الذي ينطلق منه، ويقوم على أساسه، وليس عجباً أن نرى الصحيفة تعتبره أساس الحياة السياسية في دولة المدينة، وأن تفرد له أكثر من نص، وأن ترسي قيمه، وتعلي صرحه وملكوته.

ولم يفت هذه الوثيقة التنديد بالظلم والفساد والفتنة، والإثم، والعدوان، واقتلاع جذورها وأساسها وتقنين الأحكام التي تهدم بناءها، ولم تتوان الصحيفة من تحقيق هذا المطلب، وتكريس كافة طاقات المؤمنين لتحقيقه: ((وأن المؤمنين على من بغى، أو ابتغى، دسيسة أي عطية، ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحد منهم)).

ولقد أكدت الصحيفة هذا المعنى بنفس الروح السابقة: وأن من اعتبط (قتل بلا ذنب) مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود (قصاص) به، إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا القيام عليه.

وقولها: ((لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم)).

وكما قلنا فإن هذا المبدأ تأكد في أكثر من نص قرآني وحديث نبوي، ومع ذلك فقد أفسحت له الصحيفة مكاناً مرموقاً، وقررت دون أي استثناء لشخص معين.

وتعليل ذلك أن النصوص القرآنية تعالج العدل الفلسفي، أي في ذاته، في حين أن الصحيفة -كوثيقة وضعية- عالجت العدل الاجتماعي، أي العدل مندرجاً منخرطاً في واقع محدد، متجسداً في سياق تاريخي معين.

والعدل هو الغاية القصوى التي أنزلت من أجلها الشرائع السماوية وأرسل الرسل جميعاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ الحديد/25، فالقوة يجب أن تركز تحقيقاً للحق والعدل والميزان لا البطش والعدوان والظلم، ولا أجد أروع من قول الخليفة أبي بكر الصديق القائل: ((القوي فيكم ضعيف عندي، حتى أخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له)).

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء/58، وقوله: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ المائدة/8، وقوله: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ النحل/91.

الفرع الثاني

مبدأ الشورى

ما يأت أحداً أكثر مشورة من رسول الله ﷺ، بهذه العبارة المضيئة عبر راوية الإسلام أبو هريرة عن مكانة الشورى في السنة العملية لرسول الله عليه الصلاة والسلام⁽¹⁾.

فقد كانت الشورى منهاج النبي الذي أمره به القرآن الكريم في موقف من أصعب المواقف وأشدّها حرجاً في أعقاب غزوة أحد التي أصاب الكفار فيها من المسلمين ما لم يصيبوه قبلها، ولا بعدها، وكان ذلك نزولاً على رأي المشيرين بذلك على النبي، ومع ذلك فقد جاء القرآن يخاطب النبي ﷺ قائلاً: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَا وَرَهُمْ فَطَأَّ غَلِيظَ الْقَلْبِ لَنُفِضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران/159.

والشورى هي منهاج المؤمنين، ولهذا مدحهم الله سبحانه وتعالى بأنهم: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، وهم يومئذ في مكة لم تقم لهم دولة، ولم يستقل لهم كيان سياسي.

والشورى دليل عمل متكامل للحياة الإسلامية بدءاً من الأسرة، ومروراً بالمجتمع المدني، وصعوداً إلى نظرية الحكم، فهي عقل الجماعة، وعقل الجماعة يسمو على عقل الفرد، مهما كانت مكانته، قال الرسول ﷺ: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ﴾.

(1) د. محمد سليم العوا: دستور المدينة والشورى النبوية، ص142.

وقوله: ﴿مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ﴾، وعلى هذا كان لا بد
للصحيفة أن تكرر هذا المبدأ، وتعطيه دوراً مثالياً.

ولقد تكلمت الصحيفة عن هذا في القسم المتعلق باليهود، قالت: ((وأن بينهم
النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة)).

فهذا التناصر يقتضي التشاور بين المتحالفين وعدم الانفراد بالرأي، لما يمكن أن
يجره ذلك من عواقب وخيمة، والأمر على خلافه بالنسبة لجماعة المؤمنين،
فمصلحتهم واحدة وسلامتهم واحدة وأمتهم واحدة (أن سلم المؤمنين واحدة)،
وهذا الأمر لا يتم بالضرورة إلا بالشورى، ومن ثم فتقرير هذا المبدأ صراحة
تحصيل الحاصل في حياة المؤمنين، فهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً (أن
ذمة المؤمنين واحدة).

ولكن هل الشورى قسمة حياة وأسلوب العيش في مجتمع الصحيفة؟ يرى بعضهم
أن الإصلاح الديمقراطي لا يؤتي أكله إلا بإصلاح المجتمع الأهلي من خلال إصلاح
ثقافة وطني متكامل⁽¹⁾.

لن نذهب في هذه التعاريف السياسية المتنوعة للديمقراطية، وحسبنا القول أنها
وسيلة فنية لاختيار الأصلاح، ولكنها وسيلة لا تتحرك في الفراغ، وإنما تركز على
مزيد من القيم السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

فالديمقراطية مكانة سياسية وتطور أخلاقي وحالة اجتماعية، فهي تعني
الإيمان بالرجل العادي، وهي كما يقول (لندري) إن لكل كائن قيمة في ذاته، لا
مجرد وسيلة لشخص آخر⁽¹⁾.

(1) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد.

وجوهر الديمقراطية التوفيق بين حقيقتين متعارضتين، الذات والصفات فحقوق الذات تعطي لكل إنسان حقاً مستمداً من الطبيعة، فهي تفترض المساواة الحسابية بين الناس، وتفترض قدرة الرجل العادي ومقولة الصفات هي مقولة كسبية تقيم المواطن على ضوء ما كسبت يداه.

فالديمقراطية بهذا المعنى تحاول أن توجد أداة اجتماعية تعمل على اعتبار الشخصية والتعبير عنها، فهي كما يقول "بيرز": ((الافتراض بأن جميع الناس متساوون من أجل اكتشاف الأفضل)).

فالديمقراطية تربط بين المسؤولية والسلطة، بين الحق والواجب أو كما يقول المبدأ القانوني المشهور: حيثما تكمن السلطة، تكمن المسؤولية، وقد عبر الرسول الكريم ﷺ عن هذا المعنى الخاص بقوله: ﴿دَعَا يَا عَمْرُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا﴾^(١)، كما عبر عنه الخليفة العادل عمر بن الخطاب بقوله: ((كيف يعينني أمر هذه الأمة إذا لم يهمني ما يهمها)).

(١) د. محمد عبد العزيز معتز: النظريات والنظم السياسية، ص162.

(٢) قدم أعرابي على رسول الله ﷺ طالباً نصيبه من الفري، وقد أخذ الرسول يعطي الناس، وبعد أن انتهى من ذلك جذبه الأعرابي بغلطة، وهو يقول: ((يَا مُحَمَّدُ زِدْنِي، فَإِنَّ الْمَالَ مَالُ اللَّهِ، وَلَيْسَ مَالُ أَبِيكَ، وَلَقَدْ امْتَعَضَ الصَّحَابَةُ، وَكَانَ أَكْثَرُهُمْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَأَبْتَسَمَ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ، وَقَالَ وَهُوَ يَهْزُ رَأْسَهُ: صَدَقْتَ يَا أَعْرَابِي: الْمَالَ مَالُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: دَعَا يَا عَمْرُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا))، انظر في ذلك خالد محمد خالد: إسلاميات، ص82.

والحقيقة إن الحديث عن حكومة الرسول ﷺ، هو الحديث عن حكومة المدينة التي هي أكثر شبهاً بالمدينة الفاضلة في أثينا أيام بركليس، فقد كانت عيش للسياسة وكان أحرارها جميعاً أعضاء في مجلس شورا⁽¹⁾.

لقد كان الرسول الكريم ﷺ على احتكاك مباشر بالمسلمين جميعاً، يتحلقون حوله ليستمعوا إلى أقواله، وكثيراً ما كانت تؤخذ القرارات من خلال هذه الاجتماعات العفوية.

لقد كان الحكم مباشراً، والمسلمون يشتركون كلهم في مناقشة كل قضية، ولم يكن بينهم وبين الرسول ﷺ حجاب.

وهذه الديمقراطية المباشرة في منظور فقهاء القانون العام -وهي التي يمارس فيها صاحب السيادة الحكم بنفسه دون وساطة ممثلين له أو نواب- هي التي يمارس فيها صاحب السيادة الحكم بنفسه دون وساطة ممثلين له أو نواب، وهي أقدم صور الديمقراطية إذ كان مأخوذاً بها في المدينة اليونانية القديمة، وعلى الخصوص في أثينا على عهد بركليس⁽²⁾.

وكان "روسو" أشد الكتاب تأثراً وإعجاباً بهذا النظام، ويرى أنه النظام الوحيد الذي يتلاءم مع تقرير السيادة للشعب، والتعبير عن الإرادة العامة، تلك الإرادة التي لا يجوز التخلي عنها، ولا تقبل التفويض والإنابة⁽³⁾.

(1) علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص34.

(2) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص163.

(3) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص163.

ويرى علماء الاجتماع السياسي أن هذه الظاهرة الديمقراطية توجد في الجماعات البشرية المغلقة على نفسها، حيث يسود سلطان التقليد وقوة العادات، وحيث الطاعة بالغريزة، كما توجد في الجماعات الأكثر عصرية، مثل الجماعات السياسية السرية⁽¹⁾، ففي هذه الجماعات يكون الأفراد متجانسين ومتساوين ومتحدين في إرادة عامة تفرض نفسها على الجميع، والأمر على خلافه بالنسبة للجماعات المدنية التي تقوم على التنافس والصراع وتقسيم العمل، مما يهيئ الجو المناسب لتعزيز الوجود الفردي واستقلاله⁽²⁾.

ويؤكد علم الاجتماع السياسي أن هذه السلطة الاجتماعية المباشرة هي التعبير عن قوة الانتماء للجماعة⁽³⁾.

والواقع أن الملاحظة الأخيرة هي لب الموضوع بالنسبة لمجتمع المدينة "يثرب"، ذلك المجتمع الذي صهر أفرادَه في بوتقة قوية ومتماسكة، وأعطى كل فرد حق المعارضة والتحدث باسم الجماعة.

ونحن لا ننكر وجود بعض التناقض المادي في هذا المجتمع، لكن المجتمع المذكور كان يرنو بالتسامي والارتقاء، ويستشرف أفق ما يجب أن يكون بالإرادة الواحدة والإيمان الواحد، حيث المؤمنون وحدة يسعى بذمتهم أدناهم، كما يقول الحديث النبوي الشريف.

(1) جان لابييار: السلطة السياسية، ص21.

(2) المرجع السابق، ص23.

(3) المرجع السابق، ص21.

ومع ذلك فالديمقراطية المباشرة تفترض عفوية تنظيم الجماعة وبساطته، لا عشوائية^(١)، وبالطبع فالديمقراطية المباشرة تتنافى مع نمو المجتمع الإنساني، وتعتقد ببناء وهذا ما يحدث في مجتمع المدينة.

فقد صور لنا البخاري ما حدث ساعة اجتماع الرسول ﷺ بالمسلمين وكلامه عن سبي هوزان، إذ تعذر عليه أن يفهم رأي كل فرد بسبب كثرة الحشد، مما حداه أن يقول: ((وانا لا ندري من أذن لكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاً وكم أمركم))^(٢).

والثابت تاريخياً وجود فئة خاصة كانت تتحلق حول الرسول ﷺ، وتحظى بالشورى أكثر من غيرها، حيث الرسول ﷺ يعرف الجميع ويلتقي بهم، ويتحدث إليهم. وهذه الفئة الخاصة كانت تتألف من رؤساء القبائل وأفراد الجند، ممن أبلوا بلاءً حسناً في الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه^(٣).

ويذكر الدكتور عمارة أن تلك الفئة تتكون من مجلس عام قدر عدده بتسعين عضواً، وهنالك هيئة عليا من عشرة أعضاء قوامها رؤساء المهاجرين الذين استأثروا بمنصب الخلافة^(٤).

(١) علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية ص23، وقد استعمل كلمة عشوائية، ونحن لا نقره على ذلك ونفضل استعمال كلمة عفوية.

(٢) رواه البخاري ونقلناه عن علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية ص34.

(٣) علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، المرجع السابق، ص34 وما بعدها.

(٤) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص66، ط2، 1979م.

فقد كان شرف هذه الفئة نابعاً من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة، ولم يكن نابعاً من نظام طبقي أو أصل عرقي أو نعمة قبلية، أو ثروة كبيرة.

والخلاصة فالرسول الكريم ﷺ أخذ بالديمقراطية المباشرة المطعمة ببعض مظاهر الديمقراطية التمثيلية، ومع ذلك فهذه الديمقراطية لا تعدو أن تحقق مبدأ الشورى، وتمثله في صيغته على أرض الواقع، ولا تعدو سير المبدأ، والفرق واضح بين جوهر المبدأ ومظهره، فالجوهر ملزم، والمظهر يخضع للخيار والإستسباب، وهذا يجعلنا نقول: إن تجربة الصحيفة ارتقت بمفهوم الديمقراطية إلى درجة التطابق بين الشعب السياسي والشعب في حقيقته الاجتماعية، وهذا ما توضحه العبارة الصريحة في الصحيفة.

وموقف الصحيفة هذا تمخض عن المبدأ الإسلامي المشهور الذي يحترم حق العقيدة والإيمان: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29.

ذلك أن حرية الإنسان في الإيمان هي الأصل، وهذا ما يستدعي بالتداعي، حرية الانتماء للجماعة الدينية.

وفضلاً عن ذلك فقد جاء في الصحيفة العبارة المشهورة: ((بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم))، فهذه الصحيفة تفتح الباب على مصراعيه لكل شخص في الانضواء تحت لواء الجماعة الوليدة، وقد ارتقت بهذا الحق إلى مستوى الحق الدستوري.

والصحيفة بهذا الموقف تكون قد كسرت هيكل النظام القبلي، وحطمت اطره، وفسحت المجال للإنسان الفرد الحر أن ينخرط بهذا المدنية السياسية، وليس على لحمة النسب والقبيلة.

والثابت تاريخياً، وجود بعض الموالى والعبيد، وبعض الأفراد الذين انسلخوا من الانتماء لقبائلهم الكائنة خارج يثرب "أبو ذر الغفاري" مثلاً، ولا بد أن تحسب الصحيفة الحساب لهؤلاء، وغيرهم، وتفرد لهم نصاً باستيعابهم ودمجهم في هذا المجتمع⁽¹⁾.

هذه الديموقراطية التي أقرتها الصحيفة تركز على جذر حضاري وتتفلسف في مناخ اجتماعي حي وفائض بالقيم، إذ الثابت أن مجتمع يثرب كان يركز على قيم ديمقراطية، وكان يمارس هذه القيم في السقيفة، باعتبارها المقر العام الذي يجتمع فيه كبار القبائل ويتشاورون فيما بينهم في الأمور الهامة، ويقررون ما يقررون وفي هذه المدينة نزلت الآية القرآنية مقرظة قائلة: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، فممارسة الشورى من خلال جملة اسمية مع أن المعطوف عليه جملة فعلية، كل ذلك للتأكيد على أن التشاور كان حالهم المستمر قبل الإسلام وبعده⁽²⁾.

وهذه الديموقراطية التي قررتها الصحيفة تضمنت مبدأ دستورياً أصيلاً وراسخاً ارتسمت ملامحه في بيعات العقبة، وفي غيره من المواقف والمظاهر المتعددة التي أشرنا إلى بعضها.

هذه الديموقراطية تتنفس قيماً أخرى تعيش معها في الصحيفة، مثل القيم الخلقية والتعاون والتكافل والسلم والدفاع عن الوطن، وغير ذلك.

(1) انظر هشام قبلان: الدستور واليمين الدستورية، منشورات عويدات، بيروت ط2، 1985م

ص62، وهو يرى أن مجتمع المدينة عند هجرة الرسول ﷺ كان يضم بعض المسيحيين.

(2) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج25، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص46.

وهذه الديمقراطية لا تتحرك في فراغ، وإنما تعتمد المظهر إلى جانب الجوهر، والشكل إلى جانب المضمون، والصورة إلى جانب المادة، وهكذا تبدو الصورة جلية وواضحة، وعلى الطريق الطويل من تراثنا صخرات صلبة لأقدام ثابتة، خط يربط مشروعنا الديمقراطي العربي بتراثنا التليد انطلاقاً من ملأ قريش وندواتها⁽¹⁾، وصعوداً بسقيفة بني ساعدة وبيعات العقبة، ثم الصحيفة، كما أن لهذه السلطة حلقات أخرى متعددة على الصعيدين الشعبي والرسمي، إنها على سبيل المثال والتدليل:

- موقف الأعرابي الذي خاطب سيدنا عمر بن الخطاب في القصة المشهورة قائلاً: ((والله لو رأينا فيك إعوجاجاً لقومناك بحد سيوفنا)).
- موقف عمر بن الخطاب الذي أوضح أن الناس، كل الناس هم أصحاب السلطة، قال: ((إني سمعت فلاناً يقول لو مات أمير المؤمنين، فلقد بايعت فلاناً، إني لقاتم العشية في الناس محذرهم من هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغضبوا الناس أمرهم))⁽²⁾.
- موقف عبد الله بن عمر المستشار في المجلس الذي اختار الخليفة عثمان، فقد وقف محذراً معاوية من مغبة الانزلاق في متاهة تشق الصفوف وأكد أنه لا بد للأمة من أن تمارس حقها، وأن ليس لأحد منهم من فضل على الآخر وإجماعهم على أمر ما، هو الذي يجعله شرعياً.
- قال ابن عمر: ((أما بعد فإنما قد كان قبلك خلفاء لهم آباء ليس أبيك بخير من آباءهم فلم يروا في آباءهم ما رأينا في أبيك، ولكنهم اختاروا للمسلمين حيث

⁽¹⁾ الثابت ممارسة بعض مظاهر الديمقراطية، في هذه الندوة بين أشرف مكة، علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية.

⁽²⁾ الطبري: تاريخ الطبري، م2، ج3، ص200.

علموا، وإنك تحذرني من شق عصا المسلمين، ولم أكن لأفعل، وإنما أنا رجل من المسلمين، فإذا اجتمعوا على أمر فإنما أنا رجل منهم))⁽¹⁾.

• موقف معاوية الثاني بن يزيد الذي رفض الخلافة التي جاءته بطريق الوراثة، وطالب بإعادتها شورى، وألقى خطبة ندد بالممارسات السابقة لأبيه وجده معاوية، وخلع نفسه منها تاركاً للمسلمين حرية الاختيار، وحاول محاكاة الخلفاء الراشدين، قال: ((وما أنا بالمقلد ولا بالمتحمل تبعاتكم، فشأنكم وأمركم... ألا فليصل بالناس بن مالك وشاوروا في خلافتكم))⁽²⁾.

• موقف الخليفة الزاهد العابد عمر بن عبد العزيز الذي جسد تجربة الشورى بمجلس أنشأه في المدينة يوم كان والياً عليها، وجعل عدد أعضاءه عشرة تيمناً بالهيئة العليا التي كانت زمن الرسول ﷺ.

(1) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين

عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1952م، ص196.

(2) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط2،

ص38.

الفرع الثالث

مبدأ الحرية

وهذه الحرية تبدو واضحة بالنسبة للجماعة السياسية المؤمنة ثم لجماعة اليهود، وهذه الحرية تتسع لتشمل حقوق السيادة وما يتفرع عليها من الحرية السياسية.

فقد خيرت هذه الوثيقة اليهود في أمر الانضمام إلى مجتمع الصحيفة والانضمام تحت مظلة أحكامها، وفي ذلك تقول: ((وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والإسوة)).

والأمر نفسه بالنسبة للمؤمنين، فالانتماء للجماعة المؤمنة ليس إلزامياً، وهذا ما نجده في النص الآتي: ((وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة))، وبالمقابل أعلنت هذه الصحيفة حرية الفرد والخروج من يثرب بحرية ومشية، تقول: من خرج آمن ومن دخل آمن.

والإكراه في الدين مرفوض للأمر الآتية:

1. لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256.
2. الدنيا دار ابتلاء، ولا ابتلاء دون حرية.
3. لسنا في الإكراه مع العقيدة نفسها، أو مع قيام حقيقة نفسية بالإكراه.
4. اعتقاد الإسلام أن معاذير المخالفين قد أبليت لأنه أقام الحجة الكاملة على الألوهية والوحدانية⁽¹⁾.

(1) د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط1، ص125.

الفرع الرابع

مبدأ المساواة

كيف يمكن الكلام على هذه الأمة الواحدة (إن ذمة الله واحدة)، إذا لم يكن المؤمنون متساويين متحدين متجانسين.

ثم كيف بالإمكان تحقيق السلم، بين أفراد يتعاونون في الحقوق والواجبات، أليس هذا المبدأ تقرره مبادئ الحياة الإسلامية ذاتها دون حاجة إلى نص صريح يقررها.

ومع ذلك فنصوص الصحيفة لم تفتقر إلى ذلك، تقول الصحيفة:

- وأن المؤمنين، يبيئ (يساوي) بعضهم عن بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله عز وجل.
- (لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله عز وجل إلا على سواء وعدل بينهم).
- والأمر نفسه بالنسبة لليهود في علاقتهم مع المؤمنين، فهي علاقة يسودها روح العدل والمساواة والنصر: ((وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة)).

مبدأ التكافل الاجتماعي والسياسي: وقد أخذ هذا التكافل المظهرين الآتين:

- مظهر التكامل على صعيد أمة المؤمنين، ومناطق ذلك مساعدة المفرح، المثقل بالدين، والعيال أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، أما المظهر الثاني فقد بقي على عاتق قبيلة الشخص، يتعاقلون معاقلهم الأولى، ثم فداء العاني.

• وهناك مظاهر أخرى للتضامن، مثل الموالاة والتحالف والإجارة.

فلقد تقرر مبدأ الموالاة فيما بين المؤمنين: (أن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس)، إذ يحق لكل مؤمن أن يجير نيابة عن كافة المؤمنين، وعلى هؤلاء أن يقروا ويراعوا ذلك: أن ذمة الله واحدة يجير عليهم أديانهم، والأمر نفسه بالنسبة لسلم المؤمنين: (أن سلم المؤمنين واحدة)⁽¹⁾.

وهذا المبدأ يسمى في القانون الدولي العام مبدأ الأمن الجماعي
. Principe of collective security

ولا شك أن تقرير هذا المبدأ يرتب مسؤولية الجماعة، ولهذا كان لا بد من وضع القيود على ذلك، وأول هذه القيود، تقرير المسؤولية الشخصية الذي تأكد في صيغة مبدأ عام: لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وهذا المبدأ الأخير هو تقنين لمبدأ المسؤولية الشخصية المقرر في القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ الأنعام/164، ولقد قررت الصحيفة قيوداً أخرى على مبدأ التضامن، وهي عدم جواز المسالمة أو التحالف ضد مؤمن.

وهناك ملاحظة هامة تتعلق بطبيعة التشريع، وكيف أنه قد يتخذ طابعاً جماعياً أو فردياً أو مشتركاً، قاصدين من ذلك طبيعة الحقوق التي يوفرها، وهل هي جماعية أم فردية، أم تحقق التوازن بين حقوق الجماعة والأفراد.

ولعلنا نجد في حق الفرد بأن يجير عن الأمة: (يجير بذمتهم أديانهم) أظهر المعالم للتوجه، نحو تقرير حقوق الأفراد.

(1) يستخلص الدكتور الدريني مبدأ قانونياً هو عدم جواز أن ينفرد رئيس الدولة بعقد السلم أو تقرير الحرب، كتابه: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص102.

ولقد تقرر هذا الأمر في قول الرسول ﷺ للمؤمنين: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾، وكأننا إذن أمام مبدأ عام يعطي الحق لكل فرد في الجماعة بأن يساهم بإعلاء بناء أمته، خلافاً لمبدأ سيادة الأمة الذي يعطي هذا الحق لأفراد أو فئات أو أحزاب، ولا حاجة للتدليل بأن نمو حقوق الجماعة وازدهارها لا يعني بالضرورة نمو حقوق الأفراد، ودليلنا على ذلك ما يحدث في الأنظمة الشمولية التي توصلت إلى عصر الصاروخ، في حين أن مواطنيها كانوا يرسخون بقيود الحاجة، بل لازالت الحلقات والقبضات الحديدية تكبل عقولهم.

والملاحظ أن بنوة الصحيفة اللذين قررا التكافل الاقتصادي تضمننا عبارة جديرة بالاهتمام، هي: (يتعاقلون بالمعروف والقسط)، فما المقصود من كلمة المعروف.

من الصعب تحديد مدلول هذه العبارة، إلا من خلال فهم واستيعاب تجربة المؤاخاة.

تقويم مبدأ التضامن الاجتماعي

في الصحيفة على ضوء تجربة المؤاخاة

لقد ابتدأ الرسول ﷺ وصحبه بتجربة المؤاخاة للإرهاص إلى مرقى أهم، هو مجتمع الدولة، خلافاً لرأي بعض المؤرخين⁽¹⁾.

ذلك أن قانون التطور والتكافل يقتضي عدم الدخول في الأفق السياسي قبل إنجاز المرحلة الاجتماعية وإنضاج ظروفها، باعتبار أن الحقيقة الاجتماعية ترهص للحقيقة السياسية، وتؤسس لها، وتوصل فاعليتها، وهذا هو فهم ابن خلدون ووعيه لحركة المجتمع والتاريخ وسنة التطور والارتقاء، وهي الوجهة السديدة التي تطلق تسمية البناء التحتي على الأبنية والحقائق الاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن القول إن المدينة الدولة التي أقامها الرسول ﷺ وصحبه مرت بعدة مراحل ابتدأت من بيعات العقبة، مروراً بتجربة المؤاخاة وتتويجاً بتجربة مجتمع الصحيفة، حيث اكتمل تخلق الدولة، وظهرت مؤسساتها وبنائها.

لقد صهر المؤمنون في أكثر من بوتقة، كان أهمها تجربة المؤاخاة، ثم تجربة الصحيفة، وعلى هذا فمن المتعذر فهم التجربة الثانية إلا على ضوء التجربة الأولى، فما هي هذه التجربة؟

تروي لنا الأدبيات الإسلامية⁽²⁾، أن الرسول ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار، في مظاهر نفسية ومعنوية، هي روح الموالاتة والحق والمساواة، كما تمثلت في مظاهر

(1) انظر في ذلك ابن كثير ص226، مادة المؤاخاة، وقد عرض لها قبل الكلام عن الصحيفة.

(2) المرجع السابق.

مادية مثل التوارث⁽¹⁾، وهذا التوارث يؤكد حقيقة هامة هي سمو رابطة الإيمان على رابطة الدم، حيث بقي حكم التوارث قائماً حتى موقعة بدر الكبرى، وقد أُلغي بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ الأنفال/75.

وفي نظرنا إن نظام الموالة الذي أقرته الصحيفة: ((وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ))، هو تقنين لذيالك النظام الذي أرسته تجربة المؤاخاة.

ويبقى السؤال مطروحاً، وهو ما حقيقة هاتين التجريبتين؟.

من الضروري التقرير أن التجريبتين متكاملتان، وإن كانتا مختلفتين في الطبيعة والماهية والجوهر.

فتجربة المؤاخاة قامت على أساس التآخي والتواد والمحبة⁽²⁾، وهذه قيم إنسانية أخلاقية تنتمي إلى الأخلاق والفضيلة باعتبارها تستمد أساسها ومصدرها الملزم من حركة الضمير وحرية وخياره، والأمر على خلافه بالنسبة لمؤسسة القانون، فهي مؤسسة تقوم على الإلزام المادي المقترن بقوة الدولة وتنفيذها الجبري.

فلنستحضر -مثالاً على خطابنا- تآخي سعد بن الربيع مع عبد الرحمن بن عوف، فقد عرض على الأخير أن يشركه في بيته وأهله وماله، ولكن عبد الرحمن رفض ذلك وطلب منه أن يرشده إلى سوق المدينة للعمل⁽³⁾.

(1) د. البوطي: فقه السيرة النبوية، ص178.

(2) المرجع السابق، ص179 و180.

(3) المرجع السابق، ص180.

أجل قد تلتقي ظاهرة القانون وتتقاطع مع الظاهرة الخلقية، ولكن الظاهرتين تبيان مختلفتين في الطبيعة والجوهر، لأن الظاهرة الثانية مسرحها وموقعها الضمير وخلقاته، وهذه المنطقة تتأبى، وتستعصي على التنظيم القانوني الكامل.

ومع ذلك فلا شيء يمنع القانون من أن يمتاح من الأخلاق تلك القواعد الهامة الثابتة في الضمير الجماعي، هي التي يطلق عليها آداب الأمة وأخلاقيتها، والفرق واضح بين نطاق الأخلاق Morale الذي يتسع للنظام الخلقى بكامله، وبين نطاق الأخلاقية moralite الذي هو تلك القواعد التي انسربت إلى القانون عن طريق مصفاة هي النظام العام.

ونحن لا نستطيع أن نفصل الأخلاق عن السياسة أو القانون، وإذا كان من الضروري التمييز بينهما، وذلك بفهم المتصلات والمواقع المستقلة لكل منهما والبراذخ المفتوحة بينهما دون أن يعني ذلك الخلط في مواقع الظاهرتين ووسائل تحقيقهما، ذلك أنه إذا كان للفضيلة أن تتحقق بالرضاء والقبول، فلا مندوحة من استعمال القسر عند الضرورة، وهذه هي رسالة القانون والسياسية⁽¹⁾.

لقد حكم جدل الأخلاق والسياسة حركة التاريخ، حيث تعاورت الظاهرتان التأثير، وتبادلتا المواقف والمواقع، وإن كنا نلخص هذه المواقف في ثلاثة⁽²⁾:

(1) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1958م، ص189.

(2) انظر في عرض هذه المواقف الثلاث، ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص21 وما بعدها.

- أخلاق دون سياسة، وهذا بالطبع تهويم وتحليق فوق عالم الواقع، والعيش في عالم الأحلام.
- سياسة دون أخلاق، فهي-ولو تمسكت بحق الضرورة ومقتضى الصالح العام- قتل للفرد والجماعة التي لا يمكن لها أن تحيا دون احترام الفرد في أمنه وحريته ومستقبله.
- سياسة أخلاقية، أو أخلاق تعتمد السياسة دون أن تسيطر إحداها على الأخرى، بل بإخضاعهما لنظام مشترك يشملهما ويتجاوزهما، فالأخلاق المعينة تنتج سياسة تتصل بها والسياسة المعينة تنتج أخلاقاً تتصل بالعادات الأخلاقية الناجمة منها⁽¹⁾.

إن على السياسة التي تريد أن تكون سياسة واثقة بنفسها أن تسعى لتحقيق ازدهار نظام سياسي تنمو فيه أخلاقية من نوع معين⁽²⁾، وهذا يحدونا أن نقول ما قاله الشراح في تجربة "روبسيير": ((أراد أن يقيم الفضيلة، فأقام الرعب))، ذلك أن الفضيلة والأخلاق والحكمة والعقل من عمل المجتمع، وليس من عمل الدولة، أما أداة الدولة فهي القانون الذي قد يتقاطع مع الأخلاق دون أن يطمح بالتطابق معها، فهدف الدولة هو خلق المواطن الصالح، وليس الطيب، أما خلق الإنسان الطيب فهو هدف تطمح الدولة وترنو إلى تحقيقه إن كانت دولة صالحة، ولا يمكن التسليم بمقولة "هيجل" بأن الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، فذلك يعني التضحية بالأفراد لصالح الإرادة الكلية للدولة، ولا يمكن لهذه الإرادة أن تكون سليمة إلا من خلال إرادة كل فرد، أي من خلال المواطن الصالح، ثم المواطن الطيب.

(1) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص271.

(2) المرجع السابق، ص271.

والدولة مشروع فكري له أهدافه العامة، وهذا المشروع يقيم الفصل بين صاحب المشروع وبين إرادة الحكام، فهي حضارة بأسرها، تجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في منظومة، أو على الأقل في جملة متكاملة من المؤسسات⁽¹⁾.

فالقانون ميكانزم لدفع عجلة الحياة والتقدم من خلال الضرورة، وضبط الواقع، أما الأخلاق مثلها مثل نجم القطب هدف، على الأمة أن تسير في هديه واتجاهه، وإلا فهي تضل طريق الحضارة والتقدم.

بهذا التحديد والتحليل نفسر مسألة الانتقال من مرحلة المؤاخاة الأخلاقية إلى مرحلة مجتمع الصحيفة، حيث تم الاعتماد على القانون إلى جانب الأخلاق، وعلى المواطن الصالح إلى جانب الإنسان المؤمن الطيب، وهذا ما نجده في عبارة ((بين المؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم)).

التابعون الحلفاء للمؤمنين يمثلون المواطنين الصالحين الذين يخلدون إلى سلطان الدولة، ويقبلون شرعيتها وقوانينها، أما المؤمنون، فهم مواطنون صالحون أولاً وأفراد طيبون ثانياً.

ونحن لا نستطيع أن نفسر كلمة (المعروف) إلا بالمقارنة مع كلمة (المعقول) التي استعملها ريمون بولان، واعتبرها الجرعة الأخلاقية اللازمة للدولة.

ولكن هذا المعقول، هو الذي يحدده الفعل الجمعي -الضمير العام للأمة الإسلامية-، وليس العقل الفردي، وهذا الجهاز المفاهيمي، يتكرر كثيراً في النص

(1) ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص271.

الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ النساء/18، هكذا يعني الإسلام ويمجد ضمير الجماعة، ويرقى به إلى سقف وضع القواعد التنظيمية المكملة للنص، قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ الأعراف/199.

والعقل الجمعي الإسلامي يحتاج من المبدأ (النص) وعياً مطابقاً -باعتبار العرف قدراً واقعياً عملياً- فتتم بذلك المصالحة بين قطبي المبدأ والواقع من خلال مصفاة الإرادة العامة للمسلمين.

وهناك ملاحظة هامة هي ما إذا كان نص الصحيفة -وقد أخذ بالمعروف- قد نشأ قبل نزول النص القرآني المتعلق بذلك، وفي حالة الإيجاب تكون عبقرية الرسول الفذة، قد اكتشفت أهمية هذا المصدر الإنساني.

ولاشك أن هذا الجذر اللغوي (معروف) أصبح أساساً لعدة أجهزة مفاهيمية في الإسلام: تعارف -عرف- معروف، وكل هذه الكلمات تفيد الإبانة والوضوح والظهور، معانٍ تصل بنا إلى الجلاء والوضوح كأساس للأخلاق، قال ﷺ: ﴿تَرَى الشَّمْسُ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدُ أَوْ دَعُ﴾.

هل التعارف يتم بين الحضارات مقولة "هنتنتون"، أم بين الشعوب كما جاء في القرآن: ﴿لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

الحقيقة هي أن التعارف مقدمة لإزالة التغالب والتصارع، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِينَ﴾ الأحزاب/59، فالمعروف والمعرفة تنزع أسباب الأذى والعنف⁽¹⁾.

(1) ادريس هاني: حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش، ص99.

آفاق ونتائج

ذكرنا أن آيات الذكر الحكيم كفيلة بتقديم المعين من الأصول ومبادئ الحكم، وسنحاول في السطور الآتية تقديم موجز شديد (ولكن غير مخل) عن المزيد من المبادئ والأصول التي نستمدّها ونستقيها من الصحيفة، ومن التشريع السياسي العام، وكما هو آتٍ⁽¹⁾:

1. الوحدة السياسية بين مواطني الدولة الإسلامية الناشئة على الرغم من اختلاف شعوبهم وقبائلهم، ومعتقدهم الديني، أما المواطنون المسلمون فأساس وحدتهم هو الإيمان بالدين الجديد، وحق المواطنة -على ما ألمحنا إليه- كان رهناً بمجرد الولاء لهذه الدولة الجديدة، ولو كان في المدينة نصارى لمنحوا هذا الحق.

2. تأصيل مبدأ حرية العقيدة.

3. إرساء مبدأ التسامح مع أهل الأديان السماوية.

4. سيادة الدولة قائمة على تشريع الله ورسوله.

5. الخضوع التام لتشريع الدولة.

6. المساواة بين السلطة الحاكمة والمحكومين.

7. توجب سيادة الدولة لهذا التشريع على مواطنيها -حفاظاً على كيانها الخارجي- مجابهة العدو، ونصب الحرب ضده.

8. التآمر مع إعداء الدولة على تقويض بنيانها خيانة عظمى تمس سيادتها وتخل بواجب الولاء الذي أوجبه حق المواطنة، وهذا ما أكدته الصحيفة: ((أن يهود بني عوف أمة مع المواطنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته)).

(1) د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 358 وما بعدها.

9. ومظهر السيادة في الداخل هو نسخ أحكام الجاهلية، فمن ذلك جعل عقوبة القصاص بديلاً عن الثأر الجاهلي، قالت الصحيفة: ((وأنه من اعتبط مؤمناً قتلًا... وأن المؤمنين عليه كافة))، فهذا ضرب من التكافل التشريعي.

وقولها: ((لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة أن ينصر محدثاً))، وإذا كان هذا في نطاق الدولة، فالأولى به على الصعيد الدولي والعالمي.

وقد تأكدت هذه السيادة بهيمنة التشريع على ما سواه، وأما في الخارج، فتتجلى سيادة الدولة في أمر الحرب والسلام، وقد رتبت الصحيفة -وسواها من التشريع- النتائج الآتية:

أ. لا يجوز أن ينفرد بعقد السلم جماعة دون آخرين (لأن سلم المؤمنين واحدة) تقول الصحيفة: ((إن هذه أمتكم واحدة دون الناس))، وقولها: ((أن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن إلا على سواء وعدل بينهم)).

ب. وبالطبع، فعقد السلم أو الصلح الذي يحل حراماً هو محرم قطعاً في الإسلام.

ج. سلم الهوان محرم في الإسلام لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرِكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ محمد/35.

10. حماية الحوزة -دار الإسلام- كحماية الدين وشرائعه، سواء بسواء، فنصت على أن ((يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)).

11. حرمة المعاهدات وقدسيتها في السلم والحرب، وإيثارها على النص في الدين على من كان بيده عهد وميثاق.

الحقوق والحريات العامة في الصحافة

قلنا سابقاً إن الحقوق الفردية من أهم مكونات الدولة القانونية، لكن ماهي هذه الحقوق الفردية، وما مدى مساهمة الصحافة في صيانة هذه الحقوق؟.

لقد أطلق على تلك الحقوق أوصاف متعددة، من ذلك القول بأنها (الحقوق والحرمانات الفردية) باعتبارها امتيازات خاصة للأفراد، وحاجزاً يمنع السلطان من التعرض لها .

كما وأطلق عليها الحقوق المدنية تمييزاً لها من الحقوق المستمدة من قواعد الحقوق الطبيعية، ولأنها تقرر للفرد باعتباره عضواً في جماعة منظمة.

على أن عبارة (الحقوق والحريات العامة) هي الأكثر شيوعاً لما تتضمنه من امتيازات للفرد قبل السلطة، وفي مواجهة الناس جميعاً، يعني أنها مقررة لجميع الأفراد مواطنين كانوا أم أجانب⁽¹⁾، خلافاً للحقوق السياسية التي تتضمن وضع السلطة في يد الشعب.

¹ - د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ص366 .

وهكذا تختلف الحقوق الفردية عن الحقوق السياسية بأن هذه الأخيرة مقصورة على المواطنين دون الأجانب، بل تقتصر على فئة معينة من المواطنين الذين يشاركون في أعمال السيادة.

وهناك تقسيمات متعددة للحقوق والحريات أهمها تلك التي قدمها "إسمين"، حيث قسم الحقوق إلى قسمين رئيسيين المساواة المدنية *egalite civil*. ثم الحرية الفردية⁽¹⁾ *La liberte individuelle*.

وسنتكلم في هذه الدراسة عن المساواة المدنية، كما عكستها الصحيفة علماً أننا سنراعي في دراستنا للحقوق التي قررتها الصحيفة التقسيم الذي قدمه "تسالز إسمان" على أن نعرض -بادئ ذي بدء- للحقوق السياسية.

تكلت الصحيفة في مختلف أنواع الحقوق: اجتماعية - سياسية ودولية، وهي بهذا التقسيم استعملت الأدوات اللغوية التي تفيد الشمول والاستغراق والعموم والتجرد، فمثلاً عندما تكلت على الشعب الاجتماعي ذكرت -بعموم واستغراق- المؤمنين من قريش وأهل يثرب، وعندما دعت اليهود إلى الانضمام إلى أمة المسلمين استعملت كلمة (من) التي تفيد الاستغراق: ((من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة)).

¹ - Adhémar Esmein: Elements de Droit Constitutionnel, Ae ed, Paris, 1927, P582.

المساواة المدنية في الصحيفة

الصحيفة تقنين للمبادئ والقيم التي نزل بها الدين الحنيف، فهي صناعة أو صياغة قانونية تصهر المنازع، وتجوهر الاتجاهات في بوتقة الإيمان.

ولقد انعكست هذه الفلسفة التوحيدية بصورة جلية على صيغة الروابط القانونية في الصحيفة وبنائها، حيث اتخذت من المؤمنين: مادة لنحتها وصياغتها، وأعطت هذه الكلمة مدلولها المطلق والعام.

لقد شخصت الأمة قانوناً -فخلقت كياناً موحداً متحداً أو متجانساً في أفراد- وهذا ما يتضح من قولها: ((ذمة الله واحد يجير عليهم أديانهم)) فكلمة (ذمة) وصف قانوني يفيد ترتيب الحقوق والواجبات، بدليل كلمة يجير التي فسرت ذلك.

ويمكننا أن نتصور تلك المساواة المتكاملة من إعطاء كل فرد الحق بأن يمثل الأمة، وأن يجير لصالحها وباسمها .

ولم يقتصر الأمر على ذلك فالمؤمنون أمة واحدة دون الناس وهم موالى بعضهم بعض أي هم جماعة متلاحمة متعاضة متساندة، (وهذا يذكرني بفكرة روح الشعب Volk)، أو ما يسمونها: الشعب العضوي التي انتشرت في الفكر الألماني، وهذه الفكرة ليست عارضة طارئة في الفكر الإسلامي، وإنما فكرة عميقة الجذور، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ آل عمران/103 .

وقال النبي ﷺ: ﴿مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضُوٌّ دَعَا إِلَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى﴾ .

هذه الفلسفة التوحيدية القائمة على المساواة أخذت تتعمق لترقى إلى مستوى المبدأ، وهذا ما يتضح من قول الرسول ﷺ في مقام آخر للمؤمنين: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾، وهذا المبدأ هو أساس دعوى الحسبة التي قررها الفقه الإسلامي والتي تسمح لكل مسلم عاقل أن يقيم الدعاوى دفاعاً عن حقوق الله، تلك الدعوى التي تتجاوز دعوى المصالحة والتي يفتخر بها مجلس الدولة الفرنسي.

والخلاصة فالمساواة القانونية محور أساسي تدور عليه كافة نصوص الصحيفة، وإننا نسجل أهم مظاهر هذه المساواة.

المساواة أمام القضاء

لقد قررت الصحيفة قتل القاتل بالقتيل، وعدم جواز قتل المؤمن بالكافر، ووقوف المؤمنين كافة في مواجهة الظالم، وأخيراً تنظيم القصاص (القود) وغير ذلك، وهذا ما يتضح من النصوص الآتية:

- ((وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَبِيءُ «يساوى» بعضهم عن بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله (أبء القاتل بالقتيل إذا قتله به)).
- ((وَأَنَّ مَنْ اعْتَبَطَ «قتل بلا ذنب» مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود (قصاص)).
- ((لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن)).
- ((وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ، أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةً «عطية» ظلم أو إثم)).
- ((وَأَنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ)).

المساواة أمام القانون

وحجر الزاوية في هذه المساواة لفظة (مؤمن) التي تتكرر في غالب نصوص الصحيفة، ومع ذلك فالدولة شخص عام يعلو على كل الأشخاص الخاصة- انضردت في فداء المثقل بالدين، وفرضت ذلك على كافة المؤمنين تحقيقاً لمبدأ الواجب العام، بل يمكن أن نجد في هذا الواجب العام مبدأ المساواة أمام الضرائب بأجلى صوره ومظاهره.

الحقوق الأخرى:

ونجتزئ في الكلام على هذه الحقوق فنشير إلى ما يلي:

أولاً- حق الأمن وحرية التنقل:

تكلمت الصحيفة على حق الأمن مقترناً بحرية التنقل، وهذا ما يتضح من قولها: ((وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم)).

فقد وسعت دائرة المخاطبين بهذا الحق الطبيعي، وأظهرت أهميته وبأنه قيمة إنسانية يعطى للإنسان بمجرد كونه إنساناً، وبذلك فهذه الصيغة العامة تشمل مواطني يثرب، كما تشمل الأجانب الذين قد يفدون إليها.

وهذا النص -بإطلاقه وعمومه- يوسع من مظلة الأمن لتشمل كل آمن، في بدنه وروحه وأفكاره... الخ.

وربط الصحيفة فكرة الأمن بحرية الانتقال بجعلها تقترب من التصنيف الذي قدمه "إسمان" لنسق الحقوق والحريات.

وحرمة المساكن من أظهر معالم الأمن، كما أن حرية التجارة والعمل والصناعة تترتب على حرية التنقل، وتندمج بها وتدخّل في مفهومها .

ثانياً - حق الملكية أو حرية التملك:

ليس هنالك من حاجة لتقرير حق الملكية الذي كان راسخ الأقدام، وإن كان من الضروري صيانتها من كل اعتداء، تقول الصحيفة: ((وأن المؤمنين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة «عطية» ظلم، فهذا الظلم مدعاة لاستنفار كافة المؤمنين على الآثم)).

ثالثاً - الحريات المعنوية:

لقد صانت الصحيفة هذه الحقوق بالنسبة للمسلمين ولليهود، وقد اتسع ذلك ليشمل موالي المسلمين واليهود، وفي ذلك تقول: ((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم)).

رابعاً - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية:

اتضح لنا أن الصحيفة أقامت نظاماً للتضامن يفرض التزامات إيجابية على عاتق الجماعات الاجتماعية (المهاجرين والأنصار)، وهذه الالتزامات هي فداء الأسرى والمتقلين بالديون، والالتزامات المذكورة لا تختلف في طبيعتها وجوهرها عن تلك الحقوق الاجتماعية المقررة في نظمنا المعاصرة (الالتزامات الملقاة على عاتق الجماعة لصالح الأفراد).

خامساً- الحقوق الأخرى:

كان المجتمع الجاهلي يزرع تحت أعباء التمزق والتناحر، وقد حاول هذا النظام - تحقيقاً لقدر من الاستقرار الذي تفرضه الضرورة- أن يقيم بعض الكوابح التي تحد من هذا التمزق، وهكذا كان نظام التحالف والموالة وإجارة الضيف، وغير ذلك.

وبالطبع فما كان للمجتمع الإسلامي أن يدير ظهره لهذه القيم التي أفرزها المجتمع الجاهلي، لا سيما إذا ما وظفت ضمن إطار النظام العام، وأدمجت في نسق القيم الإسلامية، وهكذا فقد أقرت الصحيفة ما يلي:

أ. نظام الموالة والتحالف: أقرت الصحيفة الموالة بين المؤمنين في مواجهة الغير: ((وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس))، وفي الوقت نفسه وضعت قاعدة سلبية ناهية حظرت الموالة الموجهة ضد المؤمنين: ((وأنه لا يحالف مؤمن مولى مؤمن))، استناداً إلى مبدأ أخلاقي تعمق في وجدان الأمة وضميرها، وهذا ما يتضح من قول الرسول ﷺ: ﴿لَا يُخَطَّبُ أَحَدُكُمْ عَلَى خَطْبَةِ أَخِيهِ﴾.

والتحالف لا يورث أي ضرر إذا بقي في حدود الاتفاق، لذلك قالت الصحيفة: ((وأنه لم يأنم أحد بحليفه)).

ب. الإجارة والمناصرة: ولاشك أن هاتين الظاهرتين أشد خطورة من ظاهرتي التحالف والموالة لأنهما ينطويان على حقائق عامة وفعلية، لذلك فقد أعارتهما الصحيفة المزيد من الاهتمام والتنظيم، وأدخلتهما في صميم وظائف الدولة وأنشطتها، تقول الصحيفة: ((وأن الله جار لمن برّ واتقى ومحمد رسول الله)).

هذا ونشير إلى أن نظام التحالف معهود في الجاهلية، وقد كثرت عندهم الأحلاف، ومن ذلك حلف الفضول الذي تحالف فيه بنو هاشم، وزهرة وتيم، ومعهم عبد الله بن جدعان على دفع الظلم، وسمي هذا الحلف بهذه التسمية تيمناً بحلف حدث قديماً في جرهم باسم رجال كلهم سمي (الفضل)، ولقد شهد الرسول ﷺ هذا الحلف وأثنى عليه قائلاً: ﴿شَهِدْتُ فِي دَارِ ابْنِ جَدْعَانَ حَلْفًا، لَوْ دُعِيَ إِلَيْهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُهُ﴾⁽¹⁾.

ومن الأحلاف المشهورة في الجاهلية (العصم) وأصل معناها الحبال، وأرادوا منها العهود والمعاهدات، وأول من عقد المعاهدات أربعة من أولاد عبد مناف هم: هاشم وعبد شمس، والمطلب ونوفل، وكانوا يسمونهم المهجرين وإن كان الإيلاف معاهدة بين قريش وبعض القبائل: فالعصم معاهدات مع دول أجنبية⁽²⁾.

والملاحظ أن كلمة (جار) جاءت في النص على سبيل العموم، كل ذلك في حدود النظام العام (البر والتقوى)، والأمر نفسه بالنسبة لنصرة المظلوم، (وأن النصر للمظلوم) وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم ولا آثم.

وقد أعطي حق الإجارة لكف فرد (وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أديانهم)، ومتى تحققت شروط الإجارة أسبغت كامل الحماية القانونية، وتمتع الجار فيها بكافة الحقوق المقررة للمجير: (وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم).

(1) ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص21.

(2) المرجع السابق، ص114.

ت. الحقوق العامة: وقد أخذت هذه الحقوق المظاهر الآتية: فقد اعتبرت السلم للجميع (وأن سلم المؤمنين واحدة)، أجل لقد سئل رسول الإنسانية ﷺ عن أفضل عمل بعمله الإنسان، فأجاب: بذل السلام للعالم.

تكلت عن المؤيدات الجزائرية للاعتداء على الوحدة مع اليهود، (وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة).

وبلورت الكيان الحقوقي لإقليم يثرب (جوفها)، (وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)، والإقليم هو الحوزة أو دار الإسلام، وهو رمز وحدة المسلمين واستقلالهم.

حددت الحدث أو الاشتجار الذي يؤدي إلى الفساد والهرج واضطراب النظام العام، واختصاص الدولة في الفصل بالنزاع المتعلق بذلك: ((وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).

وإذا علمنا أن إعلانات الحقوق الأميركية والفرنسية، هي أولى الوثائق المعاصرة التي اعتنقت هذه الحقوق، اتضح لنا مدى السبق الحضاري للصحيفة في هذا المضمار⁽¹⁾.

(1) صدر إعلان الحقوق الأميركية عقب الثورة الأميركية عام 1776م، وصدر إعلان الحقوق الفرنسية عقب الثورة الفرنسية عام 1789م، حيث تضمنت المادة /2/ منه ما يلي:

"Le but du tout association publique est la conservation des droits naturels et imprescription de, L'homme".

وما ترجمته المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية والثابتة.

وفضلاً عن ذلك فقد سارت الصحيفة خطى واسعة في ترسيخ المساواة المدنية أمام القانون سواء للمؤمنين أم لليهود، أم لموالي هؤلاء وأولئك، واضعة بذلك حجر الأساس في فكرة المواطن المعاصر كفكرة سياسية ومدنية وقانونية.

وأدلت الصحيفة دلوها في الحقوق المعنوية فقررت حرية العقيدة والحرية الدينية وحق الاجتماع ضمن تشكيلات اجتماعية تتجاوز إطار القبيلة أو ضمن القبيلة ذاتها بعد أن زعزعت بناءها وأفرغته من حيويته ومحتواه.

ويمكن القول إن عبارة الصحيفة: ((من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة)) مرادفة لعبارة مدرسة الطبيعيين الفيزوقراط (دعه يمر) وبذلك تكون الصحيفة قد عادت الطريق أمام الحرية التجارية التي هي عصب الحياة في الجاهلية.

أما ميثاق الحقوق الاجتماعية، فقد وجدنا الصحيفة تقيم مظلة لحماية المواطن الأسير أو المثقل بالدين، ومع العلم أن هذه الحقوق الاجتماعية لم تظهر في الدساتير المعاصرة إلا بعد الحرب العالمية الأولى⁽¹⁾.

والملاحظ أن الحقوق والوظائف التي اضطلمت بها الصحيفة وتبنتها وعانقتها، هذا المسلك نجده في المادة [13]، إذ عمدت هذا المادة لاقتلاع جذور الفساد وعروقه، وهنا راحت تعدد -على سبيل المثال لا الحصر- مظاهر الفساد فقالت:

(1) دستور المكسيك الصادر سنة 1917م، ودستور ألمانيا سنة 1919م، ودستور إسبانيا 1931م، ودستور الصين 1931م، وفرنزويلا 1936م، وباراجواي 1940م، وبناما 1941م، وقد عرضت هذه الدساتير لحق العمل وحماية الأسرة ونضيف بأن الدكتور أيمن إبراهيم أكد أن جد الرسول «هاشم» قد نادى بهذه الفكرة وسعى لتحقيقها، كتابه الإسلام والسلطان والحكم، دار الحضارة 1998م، ص 30.

وأن المؤمنين على كل من بغى منهم أو ابتغى وسيعة ظلم أو أثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين.

وكما قلمنا فمظاهر الفساد التي أتت الصحيفة على ذكرها، إنما كان على سبيل المثال والتعداد لا الحصر.

وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام هي أن القرآن الكريم في معالجته لإشكالية ما، يسلك مسلكين⁽¹⁾.

يقتلع الأشواك والجذور الضارة في الظاهر (النوبات)، وهو ما أطلق عليه الدكتور دراز، جهد الممانعة *effort eliminatoire*، ثم يزرع -بعمل إبداعي- الغراس الجيدة والزهور الفواحة، وهو ما أطلق عليه الجهد المبدع *effort creatrice*.

ونستطيع القول إن الصحيفة نهجت هذا النهج، فقد قامت بجهد الإبداع فيما يتعلق مثلاً بالمعاقلة، وفداء العاني، والمقرح، ثم انعطفت صوب الفساد تضريه الضربات الموجعة وتقتلعه من الجذور.

(1) د. عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 654.

تقديرنا لنظرية الحريات والحقوق في الصحافة

عزيمنا في بحثنا هذا لأمر لا تتعلق -وفقاً للتصويب المنهجي والأكاديمي-
الصرف- لنظرية الحقوق الفردية، مثل العلاقة مع العدو (قريش)، وغير ذلك.
ونظرة عجلى نلقيها على الصحافة، يتضح لنا أنها ركزت على الحقوق الأساسية
التي هي الأبجدية الأولى لكل أدب حقوقي وسياسي، ألا وهي الحقوق الطبيعية
الثابتة للإنسان.

وقد لاحظنا أن الصحافة اعتتقت بعض الحقوق التي كانت سائدة في المجتمع
الجاهلي، مثل الموالاة ونصرة الضعيف، وهي أمور تدخل بصورة غير مباشرة في
إطار تحقيق الأمن الجزئي والخاص، وطبعاً فذلك لا يتعارض مع نشاط الدولة
وأهدافها، على اعتبار أن الدولة لم تتخلَ نهائياً عن اختصاصاتها، بل بقيت
محتفظة بحقها في تنظيم نشاط الأفراد الذي يتيح تحقيق الأمن الإقليمي في إطار
الأمن الدولي.

ويمكننا القول إن دستور هذه الدولة استهدف حماية البلاد من الاعتداء الخارجي،
وحفظ الأمن في الداخل، ثم تنظيم القضاء، وهو ما يتفق مع وظيفة الدولة
الحارسة، ومع ذلك فقد قطعت أشواطاً هامة، كما اتضح بالنسبة للأسير والمثقل
بالدين، وبذلك فنحن لسنا مع الدكتور محمد عابد الجابري بأن الصحافة لا تعدو

أن تكون حلفاً دفاعياً، وأن ما كشفنا عنه من نتائج وآفاق في الصحيفة يخالف الرأي السابق⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر إن تقويم أي عمل حضاري إبداعي ينطلق من أواليات هذا الإبداع وميكانيزماته وقوانينه والحلول التي قدمها لعصره ومجتمعه.

فقد وقف العقل البشري في بداية مرحلته الطويلة مشدوهاً أمام هذه التغييرات في الوجود ومشدوداً لمعرفة ذلك الثابت الجوهرى الذى يكمن وراءها ثم بدأ هذا العقل يتساءل عن الإنسان في أخلاقه وسياسته ومصيره وشره وخيره، وفنائه وخلوده.

وفي العصر الوسيط كان هاجس الإنسان معرفة ما إذا كانت الحقائق الدينية تتفق أو تتعارض مع الحقائق العقلية، أما في العصر الحديث، فقد كان أمام المجتمع الأوروبي السؤال الرئيسى، وهو كيف يعرف ما يعرفه عن الطبيعة الخارجية، أو عن نفسه الباطنية أو عن الله⁽²⁾؟.

بهذا المقياس يمكننا أن نقيس تجربة الصحيفة، أي بمقياس ما صنعتها لعصرها وما أجابته عن هواجس مجتمعنا العربى وتطلعاته وصبواته.

لقد كان التشردم والفرقة يمزقان المجتمع العربى، وكان عدم الاستقرار ثقيلاً على صدره، وهكذا كان الجواب على السؤال المطروح بقوة، وكان ما صنعتها الصحيفة إبداعاً حقيقياً بمقياس العصر، وبمقياس الإبداع.

¹ - د. الجابري: العقل السياسى العربى، ص 90 وما بعدها .

⁽²⁾ د. زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، عدد 27 لعام 1990م، ص 175.

ولا نستطيع إلا أن نقول إن الصحيفة لم تتكلم عن الحقوق مطلقاً، أي عن الحقوق التي هي ثمرة حضارتنا، ومن ثم فلا يمكن للصحيفة -وهي عمل وضعي- إلا أن تقوم بقراءة تزامنية لظروف عصرها ومشاكلها، وبهذا المقياس النسبي، فلا يمكن التحدي أن ما أبدعته الصحيفة فعل ديني، بل هو عمل إنساني صرف.

لقد فتحت الصحيفة أعينها على ما حولها، فوجدت أن النفع العام يتحقق في إغاثة الأسير أو المثقل بالدين (نظرية الأحوال)، كما سنشرحه في المستقبل، وهو أمر عظيم بمقياس العصر لا بمقياس مجتمعاتنا التي أعطت للنفع العام مدى يتجاوز نطاقه عصر الصحيفة، وإن كان لا يتجاوز معناه وقيمه وأسسها.

والصحيفة أقامت أول دولة في حياة العرب الإنسانية، وكان عليها أن تجيب على سؤال عميق، هل لهذه الدولة أن تطوي حياة الفرد وتذيبه في المجتمع أم تحافظ على شخصيته وحقوقه، وهو سؤال لا يزال مطروحاً في نظمنا السياسية المعاصرة.

لقد عرف أحدهم العقل بأنه حركة تتفتح على وسائل الحياة ومعطياتها فتحولها إلى أهداف، وبهذا المقياس تكون الصحيفة قد وضعت مداما شامخاً في نظرية الحقوق والحريات لا لدولة المدينة المنورة، بل للإنسانية جمعاء.

نحن لا ننكر أن الصحيفة أقامت نظاماً قانونياً منتقاصاً بالنسبة للكافرين (لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر)، لكن الذي يغفر لها، هو أن المسلمين كانوا في حال حرب مصيرية مع كفار قريش، والفرق كبير جداً بين تقرير الحقوق في حال الحرب وتقريرها في حال السلم.

فالظاهرة القرآنية عانقت اللحظة الفلسفية المطلقة لجهة الخطر المطلق في

قتل الإنسان، قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا

قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32.

فهذه الظاهرة القرآنية تتأبى القتل مطلقاً في ذاته، وتتفتح بحيوية وثناء على أخصب تجليات حماية الإنسان، وتفتح للنظم الإسلامية الوضعية الأبواب لأن ترقى إلى مستوى هذه اللحظة الفلسفية، لكن هذا لا يمنع من قيام نظم وضعية تتمو ضمن إطار هذا المطلق في تطبيقات تتفاوت حسب الزمان والمكان، والقول بغير ذلك يعني إلغاء التاريخية وانعدامها من ساحة الإيديولوجية الإسلامية.

والصحيفة لم تقفل على منظومة الحقوق، ولم تعتبرها مادة جامدة، بل منظومة حية، وهذا ما يتضح من قاعدة الاستناد التي أقامتها، وذلك بالإحالة في كل شؤونها إلى القرآن (مردّه إلى الله ورسوله).

فهناك إذن استمرارية، وحبل سري يربط الصحيفة بالقرآن، والصحيفة ليست سوى تجسيد سياسي وقانوني للتجربة العقائدية والفلسفية والإيمانية، والقرآن ينزل من الصحيفة منزلة الأبوة الأكثر رفداً أو عطاءً، ومدا بمعين لا ينضب للحقوق.

وتجربة الصحيفة تشبه التجارب المعاصرة التي أقامت عروة وثقى بين الوثيقة الدستورية ووثائق أخرى فلسفية (إعلانات الحقوق)، ولكن هل إن منظومة الحقوق الإنسانية تفسح المجال للحق الطبيعي Le droit naturel.

ما تعزز به الحضارة الأوروبية ذلك المصدر الثري المهيمن والملهم للنص وجوهره، وقد استطاع العقل الأوربي أن يحل التناقض بين تطلع الإنسان وشوقه الأبدي إلى فكرة الحق، وبين محاولة الانتقاص من هذه الحقوق من قبل النظم الوضعية.

ولنعد إلى سؤالنا الأول هو هل هنالك مجال للحقوق الطبيعية في الإسلام؟.

قبل الإجابة عن ذلك، لابد من الإشارة إلى مسألة جوهرية، هي أن النص كمصدر للحقوق في الإسلام ينطوي على فكرة الحق الطبيعي.

ماذا تعني كلمة (الفطرة) التي يرددها الأدب القرآني، والتي هي فكرة مميزة فيه؟

يجيب على ذلك المفكر الفرنسي المشهور "أرنالديز" بقوله: ((نحن نفهم أن الفاطر هو الله لأنه يفر الأشياء، أي يخلقها، والفطرة هي علامة الخلق التي يودعها الله على سطح الأشياء، هي علامة على خلقها، وتوجد معان عديدة للفطرة، ولكن هنالك معنى واسع وقانوني إذ جاز التعبير هو: أن الله يفر الناس ويخلقهم أحراراً ومتساوين منذ البداية، وأنه يمكننا أن نعتبرها كقاعدة متينة وصلبة، نؤسس عليها نظرية جديدة لحقوق الإنسان في بلدان العرب والإسلام))⁽¹⁾.

ولقد استطاع سيدنا عمر أن يبلور هذا المدلول القانوني للفطرة بقوله المشهور: ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)).

ولم تتعرض الصحيفة فحسب إلى الحقوق والحريات العامة، بل أقرت للفرد كيانه الإداري، حيث أعطت لأدنى مؤمن حق الإجارة، وألزمت الدولة بالعقد الذي يجريه لذلك باسمها.

(1) نشر هذا الرأي في كتاب الفكر الإسلامي للدكتور محمد أركون، ص328.

وهناك مظاهر أخرى لهذه الحقوق الدولية الخاصة، مثل الحظر على المؤمن أن يسالم دون مؤمن، فقد تمتد هذه المسألة إلى خارج نطاق الدولة الإقليمي، والأمر نفسه بالنسبة للتحالف⁽¹⁾.

وفرضت الصحيفة واجبات ومحظورات ذات آثار دولية، كالحظر على المشرك أن يجير مالاً أو نفساً لقريش.

ويعتقد بعضهم أن فكرة المواطنة من إفرزات العبقرية الحديثة للحضارة الأوروبية، ويرد المفكر العربي "الدكتور عصام العريان"⁽²⁾، على ذلك مدلاً بأن هذه الفكرة أرساها الإسلام في أول عهده تحت اسم الولاية، واستشهد على ذلك بالآيات الأخيرة من سورة الأنفال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا﴾ الأنفال/72.

هذا ونشير إلى أن الصحيفة تكلمت على مختلف أنواع الحقوق: اجتماعية ومدنية وسياسية ودولية، وهي بهذا التقسيم استعملت الأدوات اللغوية التي تقيد العموم والتجريد والشمول والاستغراق، مثل (آل) التعريف، و(من) وغير ذلك، فمثلاً عندما تكلمت على الشعب الاجتماعي ذكرت -عموماً واستغراقاً- كافة المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، كما عبرت عن هذا الاستغراق (بمن تبعهم)، كذلك عندما دعت اليهود للانضمام إلى أمة المسلمين استعانت بالأداة الفنية اللغوية اللازمة لذلك: من تبعنا من يهود.

(1) د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والحكم، حيث أشار إلى أن الصحيفة نصت على ضرورة التنسيق في عقد التحالفات.

(2) الحوار القومي الديني، ص 150.

وعلى هذا المنوال كان التطابق بين الشعب الاجتماعي، وبين الشعب السياسي، وفتح الباب على مصراعيه لكل الناس بأن يعتقدوا الدين، وأن يخرطوا في الجماعة السياسية المؤمنة، وبذلك فالتنظيم السياسي الذي أقامته الصحيفة اعتمد أداة قانونية تشبه المعاهدات الشارعة⁽¹⁾ Traite lois، واستطراداً فنحن لن نلهث هنا وراء كافة الحقوق، كحق الملكية مثلاً، فهذا حق راسخ الأقدام في حياة العربي في الجاهلية، كما لن نتكلم على حق الحياة للسبب نفسه، وإنما للجديد التي شقته الصحيفة في الوعي العربي الأبدى.

وقبل أن نقفل هذا البحث، لا بد من تسجيل النقاط الآتية:

أولاً: لقد تم تسجيل هذه التجربة السياسية في نص مكتوب، ثم نشره وشهره: Publication بالطرق القانونية، وهذا انتصار للعقل المكتوب وتجاوز لمتاهات العقل الشفوي، وعدم دقته وغموضه.

ثانياً: الصحيفة شهادة الميلاد الأولى للدولة العربية الإسلامية، بالمعنى الفني والدقيق لهذه الكلمة، أي بمعنى عدم ذوبان المشروع السياسي في شخص الحاكم، وفي الوقت نفسه شهادة ميلاد الأمة الإسلامية كحقيقة إيمانية روحية، بدليل أن الدولة انبثقت -على الأعم الأغلب- عن المؤمنين والمسلمين (ومن تبعهم).

(1) د. محمد سامي عبد الحميد: أصول القانون الدولي العام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط2، 1974م، د. محمد سليم العوا: وقد كيف الصحيفة بأنها معاهدة مفتوحة - كتابه: دستور المدينة والشورى النبوية، ص138.

ثالثاً: لقد قامت دولة المدينة المنورة على أساس غير ديني⁽¹⁾ بدليل أنها أدخلت الموالي -وهم من الحق بالمؤمنين- ثم اليهود، وهذا يعني أن تلك الأمة (الدولة) ميزت دون أن تفصل بين العقيدة والسياسة، وبمعنى أوضح، فالمواطنة، وفقه المواطنة -الذي يكاد أن يستغرق نصوص الصحيفة- يقوم على أساس العلاقة مع الأرض، بدليل أن هذه الدولة استوعبت بعض المشركين.

ولقد لخص أحد المفكرين جوهر هذه الدولة بأنها تنظيم للعلاقة مع اليهود في الإطار الإقليمي.

رابعاً: نجد تأسيس الدولة على فكرة الحق، أو حسب لغة الفقه القانوني، فالدولة شخص معنوي عام، قال تعالى موضعاً ذلك: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران/144.

وهي -بهذا المعنى- أفكار متحركة تتدفق، وليست كتلة جامدة من صلصال، إنها قوة تقوم على المعاني والقيم والمبادئ والمثل وتكاد آداب القرآن الكريم تمتلئ بذلك، منددة بالكتلة، معلية من شأن الفكرة، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ التوبة/24.

(1) د. أيمن إبراهيم: الإسلام السلطان والملك، ص12، وقد أشار إلى رأي فلها وزن بأن الرسول أقام دولة ثيوقراطية تقوم على حلف بين القبائل لا الأفراد، وهذا ما أكدت عليه نصوص الصحيفة.

وقال ﷺ: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ الرَّبَّ وَاحِدٌ وَالْأَبُ أَبٌ وَاحِدٌ، وَلِي الْعَرَبِيَّةُ بِأَحَدِكُمْ مِنْ أَبٍ وَلَا أُمَّ وَإِنَّمَا هِيَ اللِّسَانُ، فَمَنْ تَكَلَّمَ الْعَرَبِيَّةَ فَهُوَ عَرَبِيٌّ﴾، فالمعول عليه هنا الصفات لا الذات، والقاعدة القانونية -بالعموم والتجريد- تخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم.

هل هكذا قام بناء الصحيفة وتأسيسها؟ بل هل هنالك أي أثر للخروج والاستثناء على حساب العموم والتجريد؟

بالطبع إن ما ورد في المواد من [3-10] هو مسحة خير وبركة ومعونة للفقير والعاني، وليس امتيازاً لصالح متجبر وقوي متعسف، وقد قرر ذلك التعاون في إطار القبيلة، بما يشبه أحكام الإدارة المحلية في عصرنا.

وهذا ما ذهبت إليه المادة [11] بشأن المفرح، إذ تركت تنفيذ ذلك على عاتق المؤمنين كافة ومضت الصحيفة في طريقها مضيقه الخناق على الكتلة لصالح الفكرة.

فالمادة [16] تركت الباب مفتوحاً لانضمام اليهود تمكيناً ودعماً للتجريد والعموم وانتصاراً للفكرة على حساب الكتلة.

وكما قلنا فالولاية والتلاحم والقانون والتكامل بين المؤمنين والتضييق، على أية ولاية أخرى هو الأساس، وهكذا انبرت الصحيفة لتعلن: ((أنه لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه)).

لكن النقطة الأساسية والهامة ما تعلقت بحقوق المشركين والكافرين فالصحيفة اعتبرت المشركين مواطنين في حال الولاء، ولم تضع عليهم أي قيد إلا عدم إجارة

أي مال لقريش ولا نفساً⁽¹⁾، وهذا أمر طبيعي وعادي تفرضه طبائع الأشياء، وليس فيه أي انتقاص من حقوق المواطنة، أما بشأن الكافر المعاند لصالح العدو قريش، فقوانين الحرب تبرر وضع القيود الواردة في المادة [14] عليهم.

صحيح أنه كان ينضوي تحت حكم دولة الصحيفة، اليهود والمشركون من العرب بادئ الأمر، ثم نسخ حق المواطنة بالنسبة لمشركي العرب فيما بعد، ولم يعد لهم خيرة في استمرارهم على اعتناق العرب الوثنية صوناً للكرامة الإنسانية من التردّي إلى هذا الدرك والحضيض.

ونخلص من كل ذلك للقول إن الصحيفة بنت حق المواطنة على صخرة صلبة هي العموم والتجريد .

(1) د . أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص54. وقد أكد أن الصحيفة معاهدة بين جميع بطون وعشائر وطوائف يثرب من المؤمنين والمشركين من اليهود وغيرهم من بطون الأوس ومواليهم وكذلك من بطون الخزرج ومواليهم، وهذا ينسجم مع الدور الذي كان يرجى من الرسول أن يلعبه في المدينة.

المسألة الخلقية

"الهوية الخلقية والدينية في الصحيفة"

قلنا إن القانون يمتاح من الأخلاق تلك القواعد التي تعد من أساسياته ومرتكزاته، ويظهر ذلك على صعيد الواقع الحسي الحي (الآداب العامة)، وتختلف جرعة الاستتباط والامتياح من مجتمع لآخر، تبعاً لدرجة تطوره وفلسفته الحضارية وموقفه من الزمن والحياة.

هل أفسحت الصحيفة المجال للوازع الخلفي؟ وهل رسمت لنا هوية خلقية ودينية أم اكتفت ببعض الإشارات العارضة والمواقف الطارئة؟

نسجل في هذا المقام الملاحظات الآتية:

أولاً: لقد عالجت الصحيفة المسائل القانونية وصاغتها بأوالياتها وأجهزتها القانونية وماهيتها وجوهرها، وبالمقابل فإذا كان للنصوص القانونية أن تستعين بالقواعد الخلقية والدينية، فهذه الاستعانة لم يكن على حساب التخلي عن واقعية المسألة القانونية وطبيعتها الذاتية، وهذا ما يفسر وجود مسائل محض قانونية مستقلة عن أي تأثير خلقي.

ثانياً: هنالك مسائل قانونية استعانت بمؤيدات خلقية ودينية بسبب خلوها من المؤيد القانوني، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((وأنه لا يحل لمؤمن بهذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة)).

فالحدث هنا يعني الأمر الحادث المنكر، ويراد منه القتل⁽¹⁾ وهذا البند ينظم مسألة قانونية، خلت من مؤيدها الجزائي، لذلك استعانت بالمؤيد الديني الخلفي لسد هذا النقص في المؤيد Sanction.

بل كان هذا المؤيد في صورة مغلفة ومشددة لملء هذا الفراغ الكبير في جسم القاعدة القانونية.

هذا ونوه بأن الصحيفة لم تقف مكتوفة الأيدي حيال القاتل بدليل تخصيص بند مستقل لذلك، ولكنها وجدت نفسها في مواقف ضعيفة حيال تقرير هذا المؤيد في مواجهة من ينصر القاتل، وهكذا فقد اكتفت بهذا المؤيد الخلفي الديني شديداً وغليظاً.

ثالثاً: إن معظم بنود الصحيفة أوردت كلمة المؤمنين مجردة من أي وصف قانوني، وهذا تأكيد لما سبق قوله بأن القانون يهتم بالرجل العادي، وفي نظرنا إن كلمة مؤمن هنا لها المدلول نفسه لكلمة (مواطن) التي هي مادة القوانين المعاصرة، على اعتبار أن الكلمة تضم بالمعنى الموسع كل من التزام بأحكام الصحيفة (مؤمنين ومسلمين)، وإنما أتت هنا -واحتمالاً- على سبيل التغليب اللغوي.

(1) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص44.

بيد أن هذه الكلمة وردت مقترنة بوصف (المتقين) في الحالات الآتية:

أ. في مسائل قانونية صرف كقول الصحيفة: ((وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم))، وإبراز هذا الوصف، كان لحث المؤمنين وحضهم على القيام بواجبهم، وهو وقوفهم يداً واحدة في وجه الباغي.

ب. ورد هذا الوصف في بنود خلقية دينية صرفة، كقول الصحيفة: ((وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه)).

وهذا أمر طبيعي لأن السياق الخلقى والديني⁽¹⁾ يسمح بإيراد ذلك الوصف دون أن نكون أمام توظيفات واستعانات لصالح القانون، ودليلنا على ذلك هو أن كافة كلمات هذا البند ذات طبيعة دينية خلقية، وهذا البند وضع في سياق مستقل عما قبله أو بعده من النصوص، فضلاً عن أنه حكم تقريري لا تقويمي تكليفي، ولا أدل على ذلك أن هذا البند سبك في صيغة عامة ومجردة ومستقلة عن أي توظيف أو استخدام لصالح أية مسألة قانونية، هذا فضلاً عن أن هذا البند ورد في القسم المتعلق بالمؤمنين، وبالتالي فالصحيفة تملك الإمكانيات التي تسمح لها بمخاطبة المؤمنين، وتحميلهم المسؤولية الخلقية، ودفعهم في طريق الرجل الفاضل، على خلاف الحال بالنسبة لليهود.

رابعاً: لقد تغير الخطاب الموجه إلى اليهود، فهذا الخطاب لا يمكن أن يحمل العبء التكليفي كما هو الحال بالنسبة للمؤمنين، ولذلك ظهر فيه لغة جديدة هي كلمة (بر) التي تعني الوفاء والصدق وعدم نقض العهد⁽²⁾.

والملاحظ أن العهد مع اليهود استعمل كثيراً كلمة (بر) وذلك تأييداً وتقوية للمؤيد الجزائي، تقول الصحيفة:

(1) د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص 19.

(2) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 430.

- (وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره).
- (وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم)⁽¹⁾.
- (وأن الله على أبر هذا).

ويمكن تلخيص هذا البحث، وتحديد جوهر هذه الكلمات الدينية والأخلاقية في الصحيفة بالقول: إنها تأكيد لعدم الاكتفاء بالالتزام السياسي والقانوني، وهي لوضع الضوابط النفسية والخلقية (الشرعية الداخلية للتصرف).

ذلك أن هنالك فرقاً شاسعاً بين المادية الظاهرية للفعل وبين جوهريته التي هي صدى للملكات الباطنة، والله إذ ينهي عن الفعل، أو يأمر به، فهو يقصد بذلك تصريف أفعال الإنسان وسلوكه وتوجيهها على نحو يحقق أغراض الشارع جهد المستطاع.

ومن هنا نرى العقيدة لا تحفل إلا بروح الفعل وباطنه، وليس بصورته المادية الظاهرة، وهذا ما أكده الرسول ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى﴾.

فالإسلام لا يكتفي بالالتزام القانوني، وإنما يعززه بتطبيقات مصادر هذا الالتزام ومسالكه وبواعثه، وتنقيتها من الشوائب، وذلك عن طريق الرافد الخلقى والدينى.

هذا ونشير إلى أن ربط الصحيفة القيم القانونية بالقيم الأخلاقية والدينية -الذي سيصبح سمة من سمات الفكر العربى الإسلامى- هو في الحقيقة من سمات

(1) ترددت هذه الجملة (مبدأ أخلاقي) في أكثر من موضع، وقد قال السهيلي في معناها: إن البر والوفاء ينبغى أن يكون حاجزاً دون الإثم، انظر ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامى، ص38.

النص القرآني، ففي سورة الشعراء مثلاً⁽¹⁾، نجد أن هذه السورة تعرض للأنبياء: نوح، هود، صالح، لوط، شعيب، ونجد هؤلاء الأنبياء يركزون بإلحاح على التعبير التالي: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ الزخرف/63.

بهذا الفهم تعني الحقيقة الدينية كإطار عريض يحدد مرتكزات العمل وخلقيتها، وخلال هذا الإطار العريض تتنوع أنشطة الإنسان، بحيث يبقى لكل نشاط ألياته وأجهزته المفهومية، وماهيته وطبيعته الذاتية، هذا ومع التحفظ بأنه قد تكون القواعد الدينية والأخلاقية دخلت الضمير القانوني واستوت فيه كجزء من النظام العام والآداب العامة، فنكون آنثذ حيال ظواهر قانونية صرفة، وهكذا فنحن نقف مكتوفي الأيدي أمام ذلك، وهذا ما دفعنا في مقدمة هذا الكتاب لفتح بحث تكلمنا فيه على الفارق بين التفسير والتأويل إذ التأويل له أغواره، ونحن هنا في خصم هذه الأغوار.

(1) الآيات من 104-120.

تقويمنا للبعد الديني والخلقي في الصحيفة

"ومسألة حكومة الله ومسألة التمييز دون الفصل بين ما هو دين وما هو دنيا"

وبالطبع فهذه الدولة انبثقت في نواتها المركزية عن الجماعة المؤمنة التي شكلت روحها المحركة^(١)، وهو الأمر الذي تؤكدُه مقدمة الصحيفة.

إذن كان لابد لهذه الدولة أن تحمل بصمات تلك اللبانات الأولى من حياتها ووجودها، وعلى هذا فقد سمعنا من يطلق تسمية (حكومة الله) أو الحكومة الثيوقراطية على رئاسة النبي للدولة، ويطلق على أمة هذه الدولة (أمة الله) أو (جماعة الله) وعلى جيشها (جيش الله)^(٢).

ووجدنا قولاً يقترب من قول الشيخ علي عبد الرازق الذائع الصيت حول الرسالة الدينية لا السياسة للإسلام.

وفي هذا الصدد يقول صاحب كتاب الإسلام السياسي: ((لقد أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة))^(٣).

وقريب من هذا الرأي الأخير ما يقوله "فلهاوزن" حول ذلك التغير الثوري الذي طرأ على موقف الرسول ﷺ في المرحلة المدنية، يقول المذكور: ((كان في مكة ثائراً على

(١) فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص 6، 7، 8، القاهرة، في التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968.

(٢) فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص 6، 7، 8.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، انظر المراجعة المتعلقة بهذا الكتاب للدكتور محمد صديق، منشورة في مجلة الوحدة الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، عدد 26 لعام 1990، ص221.

قومه مخالفاً لما هم عليه، أما في المدينة فقد بلغ ما كان يرمي إليه، وقد أحدث هذا تغييراً أكيداً لا مجرد فرق ظاهري، ذلك أن المعارضة دائماً تتغير عندما تصل إلى الرئاسة، وأن السياسة عند تطبيقها تبتعد كثيراً عن الفكرة التي عليها، لأن تقديرها للأشياء يكون في أول الأمر بحسب الإمكان لا بحسب الواقع، ولا تستطيع جماعة لها تاريخها أن تتكرر للأسس الموحدة التي تقوم عليها تنكراً تاماً، والقوة - إذا أرادت أن تحافظ على كيانها وأن تزداد - لا بد لها من أن تجري على سننها الخاصة بها، وهذا هو الذي يفسر لنا أن النبي صار رئيساً سياسياً، تعبيراً عما كان عليه، كما كان لا يزال طامحاً في الرئاسة، وأن الحكومة الثيوقراطية من حيث السياسة العقلية، تغيرت عنها لما كانت فكرة، وعلى هذا صار الطابع السياسي يزداد بروزاً والطابع الديني يزداد تراجعاً، ولكن على الإنسان مع هذا أن لا ينسى أبداً أن الدين والسياسة امتزجا وسارا يداً بيد، وإن كان قد حصل تمييز بين السياسة الدينية والسياسة الدنيوية وبقي للثقوى إلى جانب ذلك مكانها في القلوب⁽¹⁾.

واستناداً إلى جماع ما تقدم فإننا نسجل الملاحظات الآتية:

1. نخالف "فلهاوزن" في قوله: هنالك تغيير في المواقف الثورية للرسول ﷺ، ونعتقد أن القضية تتعلق بالتقدير تبعاً لتغيير الظروف الموضوعية، ليس إلا، ذلك أن هنالك فوارق حاسمة في الطبيعة والجوهر بين المرحلتين المكية والمدنية، فالأولى تقوم على فلسفة الرجل الفاضل، أما الثانية فتقوم على روابط سياسية قانونية وأدائها المواطن الصالح، وقضية خلاف سيدنا أبي بكر

(1) بولبوس فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية، القاهرة 1968م، لجنة التأليف والترجمة والنشر في وزارة التربية نقله عن الألمانية د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ص6.

مع بنحاس اليهودي، وانتصاف هذا أمام الرسول ﷺ، أكبر مثال على هذه الفكرة، منوهين بأن قيمتي العدل والمساواة هما الحروف الأولى في أبجدية الأخلاق.

إذن فهل يجوز لنا أن نبحث الأمور من زاوية تغيير المواقف الثورية، أم نحن في مواجهة عقلانية فرضتها طبائع الأشياء ومنطق الحقائق.

2. لا نوافق الأستاذ العشماوي على مقولة إن الله أراد للإسلام أن يكون ديناً وأراده الناس أن يكون سياسة، ويستطرد قوله ليدل ويقل: ((وبعد تجربة عمر بن الخطاب تغلب الإسلام كسياسة على الإسلام كدين، وهذا التحول من شأنه أن يقلب معايير تقييم الممارسة السياسية، إذ ينتقل عمل الحاكم من دائرة الحلال والحرام -وهي دائرة خاصة بحكومة الله لاتصافها بالإطلاق- إلى دائرة الخطأ والصواب، وهي دائرة خاصة بحكومة البشر لاتسامها بالنسبية)).

وفي نظرنا إن الشيء الوحيد الذي يوصف بالإطلاق هو النص القرآني، أما ما عدا ذلك فهو نسبي لاسيما إذا كان عملاً سياسياً، وسواء أكان هذا العمل السياسي من معطيات (حكومة الله)⁽¹⁾، أم بعد عهد الخليفة عمر، ومن ثم يجب وزن الظاهرة السياسية حسب طبيعتها الذاتية الشديدة التبدل والتغير، وعلى ضوء أصول الحكم التي بلورها الإسلام، بحيث إن صدق العمل السياسي وفعاليتيه يتحدد من خلال اقترابه من أصول الحكم لا من فكرة الحلال والحرام.

3. من الخطأ نسبة الأمة أو الجماعة، أو الجيش إلى الله، اللهم إلا في حدود الفهم الرمزي والإيماني والتقديسي، لسبب بسيط هو عدم إمكان التلازم بين ما هو مطلق وما هو نسبي، فذلك يتعارض مع فكرة التنزيه الجوهري في العقيدة الإسلامية، فضلا عن أن تلك التسمية قد تكون أساساً لتسميات

(1) هذا التعبير لغيرنا، ونحن لا نؤيد استعماله إلا من أجل لفت الانتباه إلى أهمية التجربة النبوية، وليس على أساس إضفاء السمة التقديسية على هذه التجربة على اعتبار أنها فعالية بشرية تتسم بالنسبية.

أخرى تتحكم بها المصالح السياسية، ولنا أن نتساءل: ألم تكن الحاجة ماسة إلى تلك التسمية في عصر الصحيفة، والمسلمون في بداية عهدهم بأمس الحاجة إلى القوة والتمكن، إذن لماذا لم تظهر هذه التسمية في الصحيفة، ثم لماذا عرفت أمة المؤمنين بأنها (أمة من دون الناس) تقوم على معيار مفهومي يندرج في الحياة والواقع.

وحكومة الله نفسها لا يمكن أن توصف بالإطلاق، كما جاء في قول الأستاذ العثماوي⁽¹⁾، وكل ما هنالك يجب إجراء الفرز والتحليل لأنشطة هذه الحكومة ومجالاتها .

لقد تحمل الفقه الإسلامي تبعة ذلك، وقام بتحليل السنة النبوية، وتبيان أقسامها، حيث قسمت إلى الأقسام الآتية: التصرف بالرسالة، التصرف بالفتيا، التصرف بالحكم، التصرف بالإمامة (السياسة).

ووفقاً لهذا التقسيم، فالسياسة حتى على عهد حكومة الله تقع في دائرة المصلحة والرأي والمشورة والتحليل والتعليل، أي في دائرة النسبي لا المطلق.

مع العلم أن تقوى القلوب في حكومة الله أو الحكومة الثيوقراطية "فلهاوزن"⁽²⁾، هذه التقوى، تمنح السياسة مصداقيتها وفعاليتها، ولكنها لا تغير جوهرها ولا تنقلها من النسبي إلى المطلق.

(1) أراد الله الإسلام أن يكون ديناً وأراد به الناس سياسة، والتركيب بين هذين الاستعمالين يمنحنا ما يمكن تسميته بحكومة الله، غير أن هذا النوع من الحكومة لا يوجد إلا حيثما يوجد نبي، ولا نبي بعد محمد ﷺ، ص221.

(2) وفي ذلك يقول فلهاوزن: فكرة النبي (الملك) ترجع إلى اليهود في عصرهم، وهي تتجلى على نحو تمييز في الفرق بين صموئيل وشاؤول، المرجع السابق، ص8.

ومن خلال هذا المنظور نفهم وناقش مقولة "فلهاوزن" بأن ظاهرة (النبي الملك) في الإسلام منقولة عن تلك الظاهرة في تاريخ بني إسرائيل، أجل لقد أدرك الرسول ﷺ هذه الظاهرة ووعى جوهرها، ونعى خطرهما وحذر من الوقوع بها، وذلك بالفاظ لا تقبل الجدل، قال ﷺ ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ، فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ﴾.

ونعتقد أن نبوة الرسول ﷺ لم تكن يوماً ما مسألة خلافية في أدبنا السياسي، أما رئاسته السياسية، فهي ظاهرة بشرية، وإلا كيف نفسر أن بيعات العقبة اقتضرت على الدفاع عن الرسول ﷺ، وأن ذلك خضع للتعديل قبل معركة بدر، ثم كيف نفسر مقولة الحباب بن بندر: ((يا رسول الله، أهدنا منزل أنزلك الله أم الرأي والمشورة)).

4. هذا الفهم لرئاسة الرسول ﷺ للدولة ظهر جلياً في مناقشات الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، حيث أدركوا أنه امتداد طبيعي لما كان على عهد الرسول ﷺ، اللهم إلا في مسألة النبوة.

5. من جماع ما تقدم، فإننا نفسر الكلمات الدينية التي وردت في الصحيفة في أضيق الحدود لسبب بسيط هو أن جسم الصحيفة الغالب هو جسم قانوني وسياسي محض، والعبارات الدينية كرسست لخدمة النصوص القانونية، وهي تابعة دائرة في فلكها، والتابع تابع، كما يقول الأصل الفقهي، ولا يجوز أن تتقلب الأمور، ويصح التابع أصلاً والجزء كلاً والأساس ثانوياً، وإذا أردنا أن نتقري القيم الأخلاقية والدينية، فإنما يتم ذلك في مظانها من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وليس في وثيقة محكومة بمبادئ السياسة والقانون (الصحيفة)، اللهم في أضيق الحدود ولاسيما أن الصحيفة أدركت هذه النقطة، وأحالت إلى القرآن من أجل هذا، وغيره واستناداً إلى ذلك فإن عبارة

(والله جار) لا تعني إلا الرمز الديني لاسيما أنها اقترنت بعبارة أخرى هي (محمد)، أي أن الرسول ﷺ يقوم بالإجارة باسم الله.
وهناك كلمات وعبارات دينية أخرى وردت في الصحيفة مثل (بسم الله الرحمن الرحيم)، وكلمة نبي ورسول، فما هو الشأن بالنسبة لهذه الكلمات والعبارات؟

- عبارة بسم الله الرحمن الرحيم: لقد افتتحت الصحيفة بهذه العبارة، والسؤال المطروح هو، هل هذه العبارة كانت قد ظهرت إلى حيز الوجود في الأدب الإسلامي عند ظهور الصحيفة⁽¹⁾ أم لا؟، وفي هذه الحال الأخيرة تكون تلك العبارة قد أضيفت مؤخراً على الصحيفة، وفي هذا الصدد يؤكد "الدكتور محمد حميد الله" رواية "زونجيه" حول هذا الافتراض الأخير.
 - عبارة رسول ونبي: لقد استهلقت مقدمة الصحيفة بالعبارة الآتية: ((هذا كتاب من محمد النبي رسول الله))، في حين أننا نواجه ثلاثة نصوص أخرى على الشكل الآتي:
 - ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).
 - ((وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخالف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله)).
 - هذه رواية الدكتور محمد حميد الله، أما رواية زونجيه، فهي ((وإلى محمد النبي)).
 - ((وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد)).
 - ((وأن الله جاء لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله)).
- لماذا هذا الاختلاف في تلك النصوص؟

(1) د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص49. وهو يرى أن الرسول ﷺ صاغ الصحيفة بنفسه سنة 623م.

في نظرنا إن تحقيق هذه المسألة من الناحية التاريخية يجب أن يستهدي بالملاحظات الآتية:

أ. ليس بمستغرب أن ترد كلمة محمد: منفردة دون أن تقترن بأي وصف طالما أنها وصفت في المقدمة بذلك، إذ أن المقدمة هي -عادة- العنوان العام الذي يحدد صفة أصحاب الحقوق.

ب. الصحيفة نص وضعي، وليس من الضروري أن يصطبغ بالسمة الدينية، فهي ركن انعقاد العمل القانوني الذي منشؤه الإرادة للإنسان، ولنا مثال على ذلك في بيعة العقبة الثانية، فقد خاطب المبايعون محمداً كرسول، ومع ذلك، فهذه الكلمة (رسول) لم تظهر في الشروط التي انطوت عليها البيعة.

ج. لقد وردت كلمة محمد مقترنة بكلمة رسول في القسم المتعلق باليهود، وهذا يعني إقرارهم بنبوة (محمد) خلافاً لعقائدهم التي تنكر أية نبوة ليست من سبط إسرائيل، فكيف نفسر ذلك؟.

د. بالرجوع إلى الكتب التي أرسلها الرسول ﷺ إلى الملوك وغيرهم، نلاحظ أنه ﷺ كان حريصاً على أن يقترن اسمه بكلمة رسول⁽¹⁾، وهذا ما يتضح من الخلاف الذي تفجر في صلح الحديبية.

هـ. لاحظنا أن الدكتور محمد حميد الله يتحفظ على كلمة رسول الله الواردة في مقدمة الصحيفة، هذه خطوط عريضة يمكن الاستهداء بها عند التحقيق بهذا الموضوع، ومع ذلك فهذه المسألة تلقي -من الناحية القانونية لا التاريخية- أهمية خاصة هي تحديد الآثار والنتائج المترتبة على ذكر كلمة نبي أو رسول في الصحيفة.

بيد أنه ورود تلك الكلمتين لا يؤثر على جوهر الصحيفة وصيغتها الذاتية وانعقادها، بل وتبقى في نشأتها ومصدرها ومنبعها ذات أساس بشري -على

(1) لاحظنا ذلك في الرسائل التي أوردها السيد حسن الشيرازي في كتابه كلمة الرسول الأعظم.

الأغلب- والرسول ﷺ لم يطرحها بصفته نبياً، أو رسولاً وإنما بصفته رجل سلطة، لهذه الأسباب كل ما تعنيه كلمة نبي أو رسول في الصحيفة، هو تلك الصبغة الدينية التي تسم الدولة الإسلامية، وذلك البعد الروحي الرمزي والإيحائي لهذه الدولة دون أن يخل ذلك بالقواعد القانونية والبشرية لنشأة هذه الدولة.

و. يتضح لنا من فكر الصحيفة وجود التلازم بين الظاهرة السياسية والظاهرة الدينية، بيد أن هذا التلازم وعدم استقلالية الفكر القانوني والسياسي للصحيفة لم يكن على حساب مواقعيته وماهيته، بل هنالك تمييز واضح بين الظاهرتين، وكل ما فعلته الظاهرة قيماً أضيفت إلى أبعادها الحقيقية.

وهذا التمييز دون الفصل يكاد يكون قسمة أساسية في الفكر والثقافة العربيين الإسلاميين، فلو أخذنا ابن خلدون -ذلك العلم الشاهق- لوجدناه يتناول أبحاثه بروح مجردة ورسينية وموضوعية، لكنه ينهي هذه الأبحاث بمغزى ديني خلقي.

وهذه القسمة إذ حفرت مجراها في تيار الفكر الإسلامي، فمن باب المبالغة رد أمرها إلى فكر الصحيفة، وإن كنا نقرر أن فكر الصحيفة يعتبر حلقة أساسية من حلقات هذا الفكر.

ز. أكدنا الأساس المدني للدولة في الصحيفة، وكان من الممكن اعتبار المسألة محسومة وخارجة عن نطاق الجدل، لولا بعض الآراء التي حاولت إضفاء السمة الدينية على ذلك، وهذا ما نجده جلياً في رأي الإمام محمد أبي زهرة القائل: ((كتب النبي عليه الصلاة والسلام كتاباً هو بالنسبة للمؤمنين أمر من الله تعالى بتنظيم مجتمعاتهم وتعاونهم الاجتماعي والاقتصادي وتنظيم لشؤون السياسة بينهم، وتأليف بين بطونهم وقبائلهم، وتعاون على إقامة الخير ودفع

الشر، وتبيان حكم الإسلام في العمل على منع الظلم والتظالم بينهم آحاداً وجماعات^(١).

ولكن ما هو هذا الأمر؟ وهل هو خطاب سماوي خاص يوجه إلى الرسول ﷺ لإقامة الدولة، أم هنالك إرادة أصلية وأصيلة ومبتدأة للرسول ﷺ تحركت في إطار القواعد الموضوعية التي رسمتها السماء من خلال الآيات القرآنية الكريمة، بالمقابل إذا كنا حيال أمر من الله، فهل يعني ذلك انعدام إرادة المؤمنين في هذا المضمار؟ فالتحدي بالنشأة الدينية للدولة يمكن أن يعتمد القول أن أحكام الصحيفة جاءت ترجمة أمينة للآيات القرآنية، هذا فضلاً عن أن نشوء الدولة ليس حدثاً قانونياً، وإنما نحن حيال أحداث اجتماعية وتاريخية خضعت للفعل الإلهي، ولا أحد ينكر دور الفعل الإلهي في خلق أي حدث وتوجيهه، سواء بمباشرة الفعل التاريخي (كما حدث في تجربة الهجرة خاصة اللحظات التي كان الرسول ﷺ يجابه فيها موقفاً يتعدى حدود قدراته، وإرادته وتخطيطه)، أم عن طريق ما يمكن تسميته بالسببية التاريخية^(٢).

فالفعل الإلهي يجيء من خلال سنن الحياة ونواميسها، ومن خلال الحرية الإنسانية التي هي من إرادة الله.

(١) الإمام محمد أبو زهرة: خاتم النبيين ﷺ، المجلد الثاني، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 562.

(٢) د. عماد الدين خليل: الرسالة المحمدية، جامعة الموصل، دار النفائس، مؤسسة الرسالة 1974م، ص 140، ويرجى إمعان النظر في قول الإمام محمد عبده: من رفع العقل فقد رفع السبب، ومن رفع السبب، فقد رفع الدين وهذا يخالف قول فلها وزن بأن الرسول أقام دولة تيوقراطية كما أشرنا إليه سابقاً.

لقد منح الله الحرية للإنسان ابتداء لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيره اعتماداً على ما ركب في وجوده من قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة⁽¹⁾.

ولا ننكر أن الإرادة الإلهية لعبت دورها في هجرة الرسول ﷺ، فقد أذن الله له بالهجرة، وحماه عند خروجه من بيته، وعندما كان في الغار، وأخيراً في حادثة (سراقة) المشهورة⁽²⁾، وبصورة أوضح، فالإرادة الإلهية قد توجه الكلية التاريخية لكنها ليست وراء الصحيفة بنداً بنداً.

هذه الاعتبارات -ومثلها معها- التي نؤيدها ونؤكد لها، فإننا ننعى على الرأي القائل أن الوثيقة ذات أساس إلهي، اللهم إلا إذا أخذنا بالمعنى الموسع لذلك، واعتبرنا أن الإرادة الإلهية توجه كافة وقائع الحياة حتى ما كان منها مردوداً ابتداء إلى الإرادة الإنسانية.

ذلك أن الشيء قد يكون له مصدر مباشر وآخر غير مباشر، وبالطبع فالشيء تعزى نشأته إلى المصدر المباشر حتى وإن كان هذا المصدر الأخير محكوماً بالمصدر البعيد، والقول بغير ذلك يعني هدر المصدر المباشر واعتباره غير قائم، والمثال نضربه في الالتزام الناشئ عن العقد، فهذا ينسب إلى العقد مع أن العقد يرتد في نشأته إلى القانون، وهذا ما نجد في الفعل الإنساني، فهذا الفعل يعتبر صادراً عن إرادة الإنسان على الرغم من أن الإنسان يعتمد مقدرات إلهية، لا يستغني عنها

(1) د. عماد الدين خليل: الرسالة المحمدية، ص 141.

(2) المرجع السابق، 136.

عندما يستخدم هويته، ومن ثم إذا رددنا كل شيء إلى الإرادة الإلهية، فإننا نلغي إرادة الإنسان، وننظر إلى كافة جوانب الحياة نظرة متماثلة ومتجانسة.

وحقيقة الأمر أن منشأ الصعوبة التي تواجه الباحث- بل منشأ خطئه أحياناً- أنه يحلل الظواهر الإسلامية بأقلام وأدوات أخرى غير إسلامية، والإسلام هو الإسلام، ولا يمكن أن يحك جسمنا غير أظافرنا.

والمصدر الأكبر للحقيقة- أو مسألة التأسيس الكبرى- في الإسلام أن العقيدة أو الحقيقة الدينية هي الفكرة المفتاح: الإسلام التي يصدر عنها كافة الحقائق الأخرى، متأثرة متميزة عن الحقيقة الدينية دون أن تطابق معها أو تتفصل عنها.

واستناداً إلى هذا التكييف فالظاهرة القانونية في الإسلام لا تتفصل عن الظواهر الدينية أو الأخلاقية، ولكنها تتميز عنها، وهذه النتيجة في الإسلام متسعة جداً⁽¹⁾، وبالتالي فنحن نفسر وجود كلمتي التقوى والبر في الصحيفة كجزء من النظام الديني والأخلاقي، وقد انتشرت في إطار القانون من مصدره الديني والخلقي، مع العلم أن هاتين الكلمتين قد تكونان من النظام العام الديني والأخلاقي، ولهذا طرحها الرسول الكريم ﷺ في العلاقة مع اليهود باعتبارها من لغة (السواء) القرآنية.

وأخيراً فإننا ننقل هذه الفكرة إلى موقع آخر هو: التمييز بين أمة السياسة وأمة الدين في الإسلام.

(1) راجع في تأصيل هذه الظاهرة د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، 1970م، ص 214.

قراءة الصحيفة وعياً

ونقصد من ذلك قراءة الصحيفة قريبة منا، أي قريبة من روحنا وآلامنا
وآمالنا ومصالحنا، وراهنيتنا، وليست قراءة نصية لفظية صرفية، وهذه القراءة
تملي علينا دراسة الظواهر الآتية:

أمة السياسة وأمة الدين

أول ما يجب إزالته من الأذهان شبهة مآلها أن الفصل بين الدين والسياسة، ليس عطاء التراث السياسي الإسلامي، وإنما هو عطاء أوربي، المحتد والنشأة، ولاسيما بعد بناء الدولة الحديثة، والأخذ بالقوانين الموضوعية، وسيادة فكرة الوطنية (علاقة المواطنة).

والواقع التاريخي الثابت يكذب هذه المقولة، ونظرة على نصوص الصحيفة تؤكد فصلها وتمييزها بين جماعة المؤمنين، وبين الجماعة السياسية، حيث تسود علاقة المواطنة لا علاقة الإيمان.

لقد أكدت الصحيفة أن اختلاف الدين لا يلغي وحدة الأمة بالمعنى السياسي، وهذا ما يتضح من تقريرها وجود الأمة بين المؤمنين بدين الإسلام، وبين أمة اليهود رغم اختلاف العقيدة، فمنذ اللحظة الأولى لبناء الدولة العربية الإسلامية الأولى في المدينة، وضع طابعها القومي للعيان، إذ تألفت (رعيتها السياسية) من العرب المؤمنين بالدين الجديد، ومن أهل يثرب الذين كانوا يهوداً، أي أن الرعية السياسية قد تكونت من العرب رغم اختلاف الدين وفق معيار قومي عربي⁽¹⁾.

(1) د. عمارة: الإسلام والعروبة والعلمانية، ص14.

ونشوء هذه الجماعة السياسية يدحض المقولة المدللة بأن البناء الذي أقامه الرسول الكريم ﷺ في المدينة، إنما هو بناء ديني لا علاقة له بالدولة أو السياسة⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن مفهوم هذه الأمة لم يتغير حتى بعد نقض اليهود عهدهم وخيانة أمانتهم وخروجهم من إطار الجماعة السياسية، مع الاستطراد بأن اليهود الذين خرجوا على الأمانة هم اليهود العبرانيون لا اليهود العرب.

ويمكننا أن نسحب هذا المفهوم على عهد الخلافة الراشدة، وعلى العهود التي تلتها، حيث ما فتئ تراثنا السياسي يعطي لهذه الأمة السياسية المفهوم الموسع، ولا زال أهل الذمة يعتبرون جزءاً من رعايا هذه الجماعة السياسية، إلى أن الثابت تاريخياً أن روح التسامح العربي الإسلامي أعطى للأمة مدلولاً موسعاً، فأدخل -عن طريق التفسير العربي الإسلامي للنصوص القرآنية- المجوس في هذا المفهوم.

وبصورة عامة، فالصحيفة تعتبر حجر الزاوية في التراث السياسي الإسلامي، وهي السابقة الدستورية، ومن ثم يجب أن نزن كافة النظم السياسية اللاحقة بميزان

(1) جان توتشار: تاريخ الفكر السياسي، ص112، ترجمة د. علي مقلد، ط2، الدار العالمية بيروت، 1983م، وفي ذلك يقول: ((ويمكن اعتبار القرآن وكأنه القانون المنزل لدولة فوق الأوطان، وفي هذه الدولة يعتبر الدين أساس المواطنة، والإيمان له قيمة سياسية، بل وحتى القيمة الوحيدة-الصحيفة-، فهو الذي يعطي الحاضرة مبرر وجودها)). وانظر السيرة النبوية لابن هشام، ج2، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1936م، ص80، وقد عدد من هؤلاء المشركين أبي قيس بن لاسلت، وكان شاعراً، وبقي مشركاً حتى غزوة الخندق، وانظر الوثائق السياسية للدكتور محمد حيد الله، المرجع السابق، وقد عرض للرسائل الموجهة من مشركي قريش إلى مشركي المدينة.

هذه التجربة، وتمحيصها على هديها، والحكم على شرعية هذه النظم من خلال التجربة المذكورة (المبادئ العامة لهذه التجربة).

فعلى عهد هذه الصحيفة وبين ظهрани الرسول ﷺ نجد من رعايا هذه الأمة السياسية، من أطلق عليهم (المؤلفة قلوبهم)، وهم، أولئك المواطنين الذين نصرروا الدولة الإسلامية نصراً مؤزراً، وحاربوا معاركها كجند يتقاضى مقابلاً مادياً، وليس بدافع الإيمان⁽¹⁾.

والدليل على ذلك أن سيدنا عمر ألغى سهم المؤلفة قلوبهم، وهذا الإلغاء لم يكن عملاً دينياً، وإنما عمل سياسي الطبيعة والجوهر.

هذا ومن الممكن أن ندخل في عداد هذه الجماعة السياسية الأعراب الذين أسلموا بـمعنى الانخراط في حركة الدولة الإسلامية الجديدة، فنصروها بسيوفهم، واكتسبوا شرف المواطنة في جماعتها وأمتها السياسية دون أن تؤمن قلوبهم بالدين الجديد⁽²⁾.

من هؤلاء الأعراب من هو مسلم مؤمن، قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ﴾ التوبة/99، وبالعكس نجد منهم من أسلم دون أن يؤمن بإيمان الجماعة بالدين الجديد: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات/14.

(1) د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص110.

(2) المرجع السابق، ص111.

وأبعد من ذلك، فالجماعة السياسية قد لا تتسع لهؤلاء المؤمنين بالإسلام الذين لم يهاجروا إلى الدار الإسلامية في يثرب، وهذا ما يتضح من التعاليم والوصايا التي كان يصدرها الرسول ﷺ إلى أمراء جنده، فقد كانت الأوامر تتضمن الدعوة إلى الإسلام ثم إلى الهجرة، فإن لم يهاجروا واختاروا ديارهم كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين ولا يجري عليهم الفية⁽¹⁾.

فتراثنا السياسي لا يأخذ بنظرية (شخصية القوانين)، ذلك النظام الذي يسري خارج حدود إقليم الدولة بما يتفرع على هذا الامتداد من اعتداء على الغير، وبالمقابل فقد أخذ تراثنا بنظام جغرافية أو اقليمية القوانين حيث طبقت الصحيفة نصوصاً واحدة على جماعات تختلف من حيث العقيدة الدينية.

فالسطة السياسية التي تميز تراثنا السياسي، هي التمييز دون الفصل بين ما هو دين، وبين ما هو سياسة، ونجد في إطار نظام جغرافية القوانين نظاماً آخر هو نظام شخصية القوانين (في صورته النسبية وغير المتطرفة)، حيث ميزت الصحيفة بين أمة المؤمنين بدين الإسلام وبين أمة اليهود.

وهذا التنظيم الذي طالعتنا به الصحيفة أصبح قسمة من قسمة تراثنا وبقي يحكم هذا التراث حتى إلغاء نظام الملة العثماني System of the Millet.

ويمكن القول إنه إذا كان في التوحيد قوة، ففي التنوع قوة أخرى تضاف إلى القوة الأولى، وإذا كانت الصحيفة انطلقت من طبائع الأشياء، فأرست حجر الأساس في نظام التعددية، وولقت توازناً دقيقاً في صنوف جماعات المدينة، فتاريخنا يشهد -

(1) حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، ص22.

ولا شك- انتكاسات سببها عدم فهم روح الصحيفة والخروج على قانون التوازن الذي شيده، ولعل في مطلع هذه الانتكاسات خروج اليهود على أحكام الصحيفة.

ولكن كيف حل المجتمع المدني هذه المسألة، هل يضع النظام أساساً للتقدم، أم العكس؟ لقد اختلف المفكرون، فمنهم من عول على النظام، ومنهم من أنحاز إلى التقدم⁽¹⁾، فالفيلسوف "كونت"⁽²⁾ حدد التقدم بأنه التطور الذي يطرأ على النظام، وانطلق في هذا الرأي من أبحاثه الفلكية التي أكدت له أن التغيير في النظام، لا يخرج عن القوانين الثابتة، وأكد هذا المفكر على ضرورة تزود العمل السياسي بالمعرفة السوسولوجية التي تكشف القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي، وبالتالي فإن نسبة علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية، فالمعرفة من أجل الاستشراف والاستشراف من أجل القدرة⁽³⁾، والعلم الاجتماعي فيزياء تتحول بواسطتها الحركات نظرياً إلى نظام ثابت، ووظيفة السلطة تنظيم هذه التحولات، لكي يكون هنالك تقدم حقيقي، أي وظيفتها إرساء النظام على أساس العلم والعمل، و"برغون" يرى أن النظام الاجتماعي ليس معطي طبيعياً، بل هو وليد إرادة الإنسان لا ينساق مع الطبيعة كما تنساق النجوم مع القوانين الفلكية، والنحل مع القوانين البيولوجية، وإذا كان يتوجب على الإنسان أن يفهم لكي يعمل، فليس عليه أن يساير القوانين الطبيعية، بل عليه أن يجعل من نفسه سيد الطبيعة ومالكها، صحيح أن الإنسان لا يتغلب على الطبيعة إلا إذا أطاعها ولكن تقدم المدنية لا يقوم على التطور، وإنما على بناء النظام وتحويله.

(1) مجلة الفكر العربي، عدد 59، ص76.

(2) جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص76.

(3) المرجع السابق، ص81.

لقد نظمت الصحيفة العلاقة بين أمة المؤمنين بدين الإسلام واليهود على أساس النظام، إذا أقرت حقوق اليهود وتقاليدهم وعقائدهم وبالمقابل فتتظيم الصحيفة، لأمة المؤمنين ركز على التقدم، إذا اعتبر المؤمنين النواة النووية بالنسبة (لمن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم).

وتكرار كلمة (مؤمن) في نصوص الصحيفة يؤكد أن النظام السياسي يقوم على المؤمنين، وبالعكس فكلمة المسلمين لم ترد إلا مرة واحدة، وهنالك عبارة تسترعي الانتباه هي قول الصحيفة: ((بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب)).

فهل هذا التقدم لقريش على يثرب جاء عفو الخاطر، أم يحمل مدلولاً معيناً، وما هو هذا المدلول؟.

إن نظرة فاحصة على الصحيفة ترينا أنها أقرت -في حدود ضيقة- نظام القبيلة، هذا النظام سمة مميزة لأهل يثرب، حيث قامت بتعداد قبائلهم وبطونهم، والأمر على خلافه بالنسبة للمهاجرين، فهؤلاء يمثلون جماعة اجتماعية متذررة⁽¹⁾، تقوم على الفرد، فضلاً عن أن هؤلاء يمثلون صورة حية عن الطليعة التي انسلخت عن أوطانها وديارها، وأعطت كل شيء لهذا الدين الحنيف.

(1) لا نقر الدكتور محمد أسعد طلس في اعتباره المهاجرين قبيلة، انظر كتابه، تاريخ الأمة العربية، ص 82.

وإذا كان هذا التقدم يحمل من معنى فلم يعط للمهاجرين لأشخاصهم وذواتهم، بل صفاتهم، أي للمعاني العظيمة التي تنطوي عليها الهجرة، وبذلك نفسر الأحاديث النبوية⁽¹⁾ التي تكلمت عن فضل قريش، نفسرها على هذا الأساس.

وبهذا الوعي والفهم تم تجاوز السقيفة بعملية ارتقاء وتجاوز، وقد استمر التقدم أساساً للنظام متجاوزاً له على عهد الخلافة الراشدة وإن حاول -على استحياء- أن يظل برأسه على عهد الخليفة الراشد عثمان، وفضلاً عن ذلك فنظام القبيلة والقابح في الصفوف الخلفية من التراتبية الاجتماعية -أخذ- واعتباراً من خلافة معاوية ينتقل ويتحرك شيئاً، فشيئاً من الصفوف الخلفية ليتصدر الجسم الاجتماعي وليستولي على هذا الجسم ويتعمم فيه، وإذا بنظام الصحيفة ينهار ويتحول إلى نظام قوة، فيصبح النظام أساساً للتقدم، ويخاطب الحكام بذواتهم لا بقيمهم وصفاتهم.

وأخيراً فالصحيفة أخذت بالنظرة الفرنسية في تكوين الأمة القائمة على إرادة العيش الجماعي⁽²⁾، والقرباة الروحية، إذ الروح الوطنية هي ثمرة الذكريات المشتركة، ثم وحدة المصالح، ومن ثم فما تنظيم الصحيفة للهدف المشترك بين المسلمين واليهود في مواجهة قريش إلا إرهاب لصهر الفريقين في بوتقة الآلام الواحدة والمصير المشترك.

(1) من هذه الأحاديث، قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَقَوْلُهُ: "لَا يُزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ"﴾، انظر مقدمة ابن خلدون، ص 194.

(2) اندريه هوريو: القانون الدستوري والنظم السياسية، ص 99.

هل ساهمت الصحيفة في تكوين البناء التحتي للمجتمع الإسلامي

بري "لابيار" أن البنية التحتية للمجتمع ليست اقتصادية فقط مقتصرة على علاقات الإنتاج بالمعنى الحصري الذي أعطته الماركسية، لهذا التعبير، وإنما هي ثقافية أيضاً، فالالاقتصاد والثقافة يرتبطان في المسار الحضاري بعلاقة تقوم على تبادل الفعل والتأثير⁽¹⁾.

أجل كنا كيفنا الصحيفة بأنها الإحاطة الكاملة بقضايا العصر، وهي في نفس الوقت رؤياً (وليس رؤية) ونور واستبصار دائم بالمسألة الإنسانية وديمومتها واستمرارها وخلودها .

ففي يثرب بدأت الدولة في المسجد وتحول المسجد إلى مركز المدينة ومركز الاجتماع الأول، وقبل تنظيم العيش والتعايش، بدأ الرسول ﷺ بتنظيم العلاقات، فالقانون في الإسلام هو السابق، وهو المكون، والإطار لنظام الجماعة الأولى، ومن المسجد تأسست الدولة وتفرعت وظائفها، وبدأ ترتيب العلاقات وفق مفاهيم الجماعات وتراتب العلاقات على حساب تفكيك علاقات الكتل واصطفافها، وصحيفة المدينة هي عقد بين قوتين، وليس بين كتلتين، وهي في هذا المعنى

(1) جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ص73.

الاجتماعي تتجاوز عقود الحلف القبلية، ففي الصحيفة ليس التعاقد بين قبيلتين أو تكتلين بل بين جماعتين، وكل جماعة محدد لها دورها ومواصفاتها، فهو عقد حرّ وتعددي وجدي يقوم على مبدأ رفع العلاقات بين الكتل المستقلة (القبائل) إلى مستوى القوى الفاعلة والمندمجة في بعضها⁽¹⁾.

وينطلق "أولاغي" في نظريته من أن التاريخ ينتج من تطور الأفكار التي تتدفق وتتصارع مثل القوى الحية، فالإسلام برأيه قوة عقلية، وليس قوة مادية، إن قوة الفكرة، وليست قوة الجيوش هي التي ساهمت في انتشار الإسلام، وكانت الفتوحات نتيجة الفكرة - القوة- وليست نتيجة المقدرة على الهجوم العسكري، والدعوة حملها الفقهاء، وليس الجنرالات.

وكما قلنا سابقاً فالأمة تلغي القبيلة ولا تتجاوزها، والأمة تتجاوز الانتماءات وتعيد صوغها وتوحيدها في جوهر جديد (قوة الفكر أو الفكرة القوة كما ذهب أولاًغي).

فالدولة -والصحيفة ميثاقها- هي البناء التحتي للجماعة الأولى، وتتمثل في نظام العقيدة، ودولة العقيدة هي دولة التوحيد القائمة على العصبية الروحية، وفي الوقت نفسه هي تعبير عن وحدة العلاقات ونظام القيم الثابتة وحركة السلوك اليومي، فالعقيدة في دولة المدينة هي الأصل وسواها هو الفرع، والتحت إذاً هو الدولة السياسية، والفوق هو مجموع العلاقات الاقتصادية والوظائف المهنية التي

(1) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص91، وانظر د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، فهو يرى أن غاية نظام الصحيفة هو ترتيب العيش في المدينة لجميع سكانها وليس تدبير شؤون المؤمنين فحسب.

تفرعت عنها، فالعقيدة هي المحرك وفي الوقت نفسه هي القوة (الصانع)، أو ما يسميه "أولاغي" الفكرة التي تقود الحدث التاريخي⁽¹⁾.

ومع انتشار الدعوة لم تعد القبيلة أو المدينة، بل المسجد الذي تحول إلى مركز المدينة ومكان اجتماع الدولة، فالفوق (الوحي) ساهم في تكسير علاقات التحت وأخذ بتفكيكها وإعادة دمجها وفق أسس جديدة مختلفة، وشيئاً فشيئاً تحولت العقيدة إلى أساس الاجتماع وأساس الدولة التي مركزها المسجد في المدينة، فالعقيدة (الشريعة) في الدولة الإسلامية هي الأصل، بينما الغنيمة (المصلحة) في الدولة الأوروبية هي الأصل.

وإذا كانت العقيدة، هي النبع والأصل، فهي تنزل -بالنسبة للصحيفة- منزلة الأم الكبرى التي أرضعتها المبادئ والقيم والقواعد والأفكار.

(1) اغناسير أولاغي: الثورة الإسلامية في الغرب، العرب لم يغزوا الأندلس، ترجمة إسماعيل الأمين، رياض الريس للكتب والنشر، 1991م، لندن، ص 110.

موقفنا الخلقى من الصحيفة

بالقاء نظرة سريعة على جماع مواد هذا الكتاب، يجعلنا نقول إننا قمنا بمهمتين:

1. مهمة تفصيلية تحليلية شرحنا فيها المواد المعالجة.
 2. مهمة تركيبية جامعة عالجت فيها الهياكل والكليات، تعمل المساح يطوف بجوانب الحقل، ولكنه يركز على المفاصل والرؤوس.
- وبالطبع، فما من دراسة إلا ولها شاطئ وصول تستهدفه وتبتيغيه، فما هو مرفؤنا في هذه الدراسة، وما هي نقطة الوصول المبتغاة، وما هو حكمنا التقويمي على محصلة هذه الدراسة؟

لقد كيفنا الصحيفة بأنها عمل إيديولوجي، أو اجتهاد سياسي أطر مسار أمتنا في أهم مراحلها، ثراء وغنى وحسماً.

وعلى هذا الأساس، فإذا أخرجنا الصحيفة من دائرة الدين، فلا يمكننا إلا أن نضعها في قلب دائرة التراث العربي الإسلامي، إذ ما من مسلم إلا ويستقبل في خله الرسول ﷺ بأقطار نفسه وسويداء قلبه وحببات وجدانه، وما من عربي إلا ويعتبر هذه الوثيقة الخالدة معقد عزته وفخره وكبريائه الحضاري، ودولة المدينة

هي أعظم مغامرة للروح والأخلاقية الإنسانية⁽¹⁾ استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في هذه الدولة، بل يمكن القول إنه لأول مرة في التاريخ البشري تلتقي وتتعانق ذروة القانون وذروة الأخلاق.

يكفي أن نسجل لهذه التجربة، أنها وضعت أول دستور في التاريخ، وأنها أقامت الجماعة السياسية على فكرة المواطنة، وأرست أول منظومة لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

فالصحيفة إذن تراث عربي إسلامي، وهي تنزل من هذا التراث منزلة النواة النووية، ومن ثم فموقفنا منها -كالموقف من التراث- يتحدد في الآتي:

إحياء وبعث يتساق مع بداية التغيير والخروج من حال الركود، إنه نوع من تعبئة قوى الوعي، والتعبئة لا تكون إلا تجميعاً وحشداً لما هو موجود، فالنهضة تتمثل في محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم تمهيداً للتمكن والسيطرة على مسارهما أما وإن الذات القومية هي محل اكتشاف وبعث ونقد فلا بد لهذه الذات من أن تذود عن نفسها بكشف كل مكنوناتها والانعطاف على كافة مقوماتها لنستخلص منه روح الإيمان لا تلك المآثرات والأعمال التي أدت دورها في ظل أوضاع تختلف من أوضاعنا الحالية، والأمر على خلافه بالنسبة للروح التي حفزت السلف، والقادرة على إمضاء عزميتنا ومدنا بمنابع الطاقة القدرة والانعطاف، ومن ثم فإحياء

(1) عكس هذا التحول الفذ الذي جرى على يد الرسول الكريم ﷺ، د. عبد العزيز الدوري (نقل العرب من التمزق إلى الوحدة - محاربة العصبية والروح القبيلة - الحض على الأخوة في الدين - المفاضلة بين الناس على أساس العمل والتقوى لا النسب - الثأر... الخ)، راجع د. أيمن إبراهيم، ص21، وص27 ورأي الباحث "لابيدس" الذي قال: ((إن الإسلام أحدث ثورة في التاريخ العربي)).

التراث -وهو قدر مشترك لكافة الأمم- إنما هو صورة استلهام وإحياء، وليس ردة انكفاء واحتذاء، أما التنوير، فلعله يلحق النهضة، التي تمثل مرحلة اختمار، فيكون تصعيداً للوعي، ورفعاً له إلى مستوى المتغيرات، بحيث يكرس قوى التقدم والانطلاق الوليدة الصاعدة.

وإذا كانت النهضة استرداداً واستيعاباً وتمثيلاً وهضماً واكتشافاً، فالتنوير تجاوز وانطلاق وإبداع، فكأن التنوير استكمال إنجاز مهام مرحلة النهضة، وبالتالي فهذا الوجه لا يجعل من الوعي مجرد تأمل ناقد فحسب، بل يجعله التزاماً، وانخراطاً في مواقف محددة، رفضاً وقبولاً.

بهذا المعنى نود التعامل مع الصحيفة للكشف عن مكامن القوة فيها، وعن تلك المبادئ العامة الحية والانطلاقات الإبداعية التي لاتزال بواعثها ودواعيها قائمة ومنتجة في حياتنا، وموقفنا هذا ليس موقفاً إيديولوجياً سياسياً تمليه نظرة عابرة، أو موقف طارئ أو رغبة جامحة، وإنما هو ذلك الموقف من الأمة كحقيقة تاريخية مستمرة تساهم في الحياة الإنسانية عطاءً وتقدماً وحضارة، وهو موقف أخلاقي بما يمليه الالتزام بقدر ومصير هذه الأمة كوزان لشرف الانتماء، تعزيزاً للقاعدة الخلقية الذهبية التي صاغها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بقوله: ((كيف لا يعنيني شأن هذه الأمة إذا كان لا يهمني ما يهونها)).

نظرة إسقاطية لفكر الصحيفة على التراث الثقافي العربي

الإسلامي

"مسألة العمق التأسيسي للصحيفة في حياة أمتنا"

قلنا إن التجربة النبوية تعتبر حجر الزاوية في وعينا التدشيني التأسيسي، ولقد كيفنا هذه الوثيقة بأنها دستور بكل ماتعني هذه الكلمة من معنى قانوني، وعلى هذا لا نشاطر الدكتور الجابري الرأي بأن الصحيفة مجرد حلف عربي⁽¹⁾، فهذا الرأي يختزل الظاهرة إلى بعدها المتعلق بتنظيم العلاقة ضد العدو ضارباً الذكر صفحاً عن الأبعاد الأخرى.

لقد سجل عام 1947م حوار بين فقهاء القانون الدستوري في ألمانيا حول الوثيقة التي تؤسس ألمانيا الاتحادية، وهل يطلق عليها تسمية دستور، أم قانون أساسي، فكان الرأي الغالب التسمية الأخيرة، على اعتبار أن الأمة مستمرة، والتأسيس هو التعبير عن هذا الاستمرار، فهل دولتنا القومية لم تقم بعد استناداً إلى النظرة العلمانية المتمثلة بالأشكال القانونية، أم أن هذه الدولة قد نشأت بصك الصحيفة،

(1) د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص 35.

لا سيما أن هذه الجماعة السياسية لم تقم محضاً على الدين، ثم لماذا لا نعتبر الأمة مستمرة، ونسمي الصحيفة القانون الأساسي لهذه الأمة.

لقد نشأت الأمة الروحية المؤمنة - كما قلنا - بالميثاق الأعظم من الله وأمة محمد النبي، ثم قام محمد الرسول⁽¹⁾ استناداً إلى هذا التأسيس، فأنشأ تأسيساً آخر، هو أمة السياسة - الدولة العربية الإسلامية الأولى - في المدينة.

وهكذا يتضح الفرق بين الفلسفة العربية الإسلامية في الحكم والدولة والمجتمع، وبين الفلسفة اليهودية الصهيونية، فالأمة في القرآن، وهي ظاهرة اجتماعية، أما الأمة السياسية، فلا تنشأ إلا بتعاقد سياسي بين أفراد الجماعة الواحدة.

وجاء أبو بكر الصديق، وأدرك بحسه السياسي الصائب أنه أمام مرحلة تأسيسية جديدة، وكانت الجمهورية العربية الإسلامية الأولى⁽²⁾.

لقد أدرك هذا الخليفة الراشد أن التجربة النبوية نسيج وحدها باعتبارها تقوم على شرعية النبوة، ضماناً السماء (ولاية النبوة الدينية)، أما ولايته فهي زمنية مصدرها ومهداها الإرادة البشرية.

وهذه هي فكرة التأسيس المميزة لهذه المرحلة، فقد استمر هذا الخليفة على هدى الخط السياسي للرسول ولأحكام القرآن، وهذا ما يتضح من خطبته التي ألقاها

(1) في نظرنا إن النبي محمد أنشأ الأمة الإيمانية الروحية، أما محمد الرسول ﷺ فهو الذي أنشأ الجماعة السياسية.

(2) استعمال مجازي أطلقناه للتفريق بين هذه المرحلة وبين مرحلة النبوة من حيث الجوهر والمظهر.

بعد البيعة، قال: ((إني قد وليت عليكم، ولست بخير لكم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، إن الله اصطفى محمداً وعصمه)).

ولقد استقر المجتمع الإسلامي على طبيعة نظام الحكم وأساسه البشري وأخذ العقل السياسي العربي الإسلامي يبحث - في إطار الفكر السابقة - عن شكل إسناد السلطة وتقليدها واختيار الخليفة.

لقد تميزت ولايات الخلفاء الراشدين، بالشرعية القرآنية واتسمت فكرة التأسيس بالاستمرار في إشادة الدولة، وتعميق مؤسساتها، وبلورة بناها القانونية والإدارية، وهذا ما يتضح من رسالة الخليفة عمر بن الخطاب الموجهة إلى واليه أبي موسى الأشعري، ثم رسالة الخليفة علي بن أبي طالب إلى الأشتر النخعي واليه في مصر، هاتان الرسالتان المترعتان بالأسس والقواعد الفنية والتنظيمية.

لقد كان من المفروض بهذا الخط التواصلي أن يستمر، وأن تتصاعد عملية الترسيب والتراكم الحضاريتين، خطوة بعد خطوة، حلقة تمسك برقاب الأخرى.

فهذا التواصل الحضاري لا يعني التكرار، بل يعني التأسيس، أي سبر أغوار المرحلة، ثم الاستجابة الواعية لها، وإعادة إنتاج المجتمع والحياة، معرفياً بإضافة عناصر جديدة إبداعية، بما يتفق مع المقاصد الرحبة للشريعة وأطرها المعرفية، أي في إطار إحاطة الظاهرة القانونية الذي عرضناه سابقاً.

ولكن رياح التغيير هبت باتجاه معاكس، فإذا بالشرعية تنقض عروة عبر عروة، وإذا بهذا النهر العظيم - على حد تعبير الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - يشق منه نهر إثر نهر، حتى لم يبقَ من مائة النمر إلا ما هو آسن، وإذا بروج الصحيفة والتجربة النبوية تتصدع وتتصوح.

ونعتقد أن المرحلة التدشينية للانحدار ابتدأت على عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، وهو أمر أجمع الوعي العام الإسلامي عليه، حيث وصفه بأنه ملك عضوض على حد تعبير العلامة ابن خلدون.

ويكفينا أن ندلل بهذه المرحلة التأسيسية الجديدة من اجتزاء بعض فقرات الخطبة⁽¹⁾ التي ألقاها هذا الخليفة في المدينة في أول السنة الأولى من ولايته، قال: ((فإنني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة لولايتي، ولكنني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة، ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر، فنفرت من ذلك نفاراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان فأبت علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مؤاكلة حسنة ومشاركه جميلة، فإن لم تجدوني خيركم فإنني خير لكم ولاية⁽²⁾)).

والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي، ثم تتابعت الحلقات واستمر المجتمع في الانحدار، فإذا بأبي جعفر المنصور يعتبر نفسه ظل الله على الأرض، ووقفه على أموال المسلمين يفتحه كيفما يشاء، وحيثما يريد)).

والأنكى من ذلك، فلم يقتصر هذا الانحدار على عقل الدولة والسلطان بل تحول إلى تيار جرف أمامه مؤسسات الأمة وقيمها وقواها الفاعلة، ولم ينح الفقه - في

(1) نقصد بهذا الانحدار على مستوى عقل الدولة لا المجتمع المدني.

(2) د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص 236.

رفض جوانبه- من هذا السقوط، وكان من المفروض به أن يكون فقهاً عضواً ملتجماً بآمال الشعب وآلامه⁽¹⁾.

والسؤال المطروح هو كيف تكون هذه السياسة، وماهي عناصرها وأجهزتها المفهومية والإجرائية وضوابطها، ثم ماهي القواعد التي تكفل حقوق الأفراد وحررياتهم؟.

مثال آخر نسوقه -على سبيل المثال والتدليل- هو اقتراح القرطبي على السلطان أن يقتص من نفسه إذا اعتدى على أحد من الرعية.

لكن ما هو ضمان قيام السلطان بذلك، وأين نحن من قيام الرسول بإعطاء هذا الحق إلى المعتدى عليه؟ قائلاً له: ﴿استقد﴾.

وأين نحن من قوله عليه السلام: ﴿كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ﴾.

أين نحن من تجربة الصحافة، مجتمعا المدني، وحسها التضامني، وعروبته؟ أي منظومة أهل الذمة في الصحافة التي قامت على أساس المشاركة الكاملة؟.

أين هي مظلة الضمان والتضامن التي رفعتها ضد الفقر والأسر؟.

(1) نذكر بقول الفقهاء: ((إمام غشوم خير من فتنة تدوم))، وقولهم: ((طاعة الأمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله))، وقولهم: ((إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر، وعليك الشكر، وإذا كان الإمام جائراً فله الوزر، وعليك الصبر))، انظر أبو عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج1.

لقد أعطت الصحيفة الحق لأدنى رجل أن يجير، والتزمت الدولة بتحمل آثار ذلك، وعلى هدي هذا المبدأ كتب قائد الجيش أبو عبيدة بن الجراح إلى الخليفة عمر بن الخطاب قائلاً: ((إن عبداً من أهل بلدة في العراق اقتطع عهداً لجماعة وسأله رأيه، فكتب إليه الخليفة: إن الله عظيم الوفاء، فلا تكونوا أوفياء حتى تفوا، فوفوا لهم، وانصرفوا عليهم))⁽¹⁾.

ولكن هل نجد بعض النجوم في ظلام تاريخنا الدامس، أم إن هذه النجوم من (الشوائب)؟

في الحقيقة إن الانحدار الذي تكلمنا عليه، هو ذلك الانحدار المتعلق بعقل الدولة، وما ارتبط ولاذ به، أما المجتمع المدني (الأمة الإسلامية)، فقد كان لها استقلالها النسبي عن جسم الدولة، استقلالاً لا يعني الانفصال الكامل، بل الاستقلال المتميز بين حقيقتين وظاهرتين، ويمكن التأكيد بأن في تاريخ أمتنا كثيراً من الذرى الشاهقة إلى جانب الوهاد العميقة، وأن خط الفقه واكب هذه التضاريس صعوداً وهبوطاً، وقد طالعنا هذا التاريخ بفقهاء أفذاذ عضويين، قرنوا النضال السياسي العملي الكفاحي بالنضال الفكري، مثل أبي حنيفة الذي رفض منصب قاضي القضاة كتعبير عن رفضه الارتباط بالسلطة، ومن هؤلاء الحسن البصري الذي رفض نظرية الجبر الأموية، ثم الثائر غيلان الدمشقي، والمجاهد الأكبر العز بن عبد السلام ذو الفقه الحي المستير وغيرهم وغيرهم.

(1) د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 205.

رأي ليف من المفكرين في الصحيفة

هذا ما ذهب إليه عبد الحلیم قنديل، فقد أكد أن الصحيفة أكثر من عقد، بل هي دستور (ولعلها أول دستور وضعي عرفته البشرية)⁽¹⁾.

وهذا ما رآه الأستاذ وليد نويهض فالصحيفة عنده ((أكثر بكثير وأوسع من كونها مجرد عقد حربي - كما ذهب إليه الدكتور الجابري- بل يمكن القول إن الصحيفة عقد مدني، يقوم على أساس اجتماعي، اقتصادي، ثقافي، سياسي، عسكري، يحترم التعدد وينظم اختلاف الوظائف والجماعات))⁽²⁾.

ويجد "الحرابي" في الصحيفة الأفكار والمفاهيم الآتية:

1. اللغة وأساسها الدين.
2. سيادة الأمة.
3. حقوق الأمة ووجدانها (التعاون والتكافل ونصرة المظلوم).

(1) عبد الحلیم قنديل: الناصرية والإسلام، القاهرة، مركز علوم الوطن العربي 1991م، ص15.

(2) وليد نويهض: الإسلام والسياسة، ص82.

4. سيادة القانون (الإجراءات التنفيذية والتنظيمية)، وإلغاء الأخذ بالثأر، وتحول وتطور صلاحيات القانون من القبيلة إلى القضاء.
5. التعددية (حرية الممارسات الدينية في المدينة)، فالجميع يتمتعون بحماية الدولة، والقانون يطبق بالتساوي على المسلم وغيره.
6. سيادة الدولة (حرمة المواطن ومسؤولية الدفاع، وإعلان الحرب وإحلال السلم).
7. رئيس الدولة (حقوقه وواجباته)، فالقرآن هو المرجع وينفذ دستوره بإشراف الرسول.
8. تعيين حدود المدينة.
9. اكتساب الجنسية (الحق في الحصول على جنسية المدينة لكل من هاجر إليها)⁽¹⁾.

أما "الدكتور الدريني" فلم يكتفِ باعتبار الصحيفة أول دستور للدولة الجديدة في المدينة (بل اعتبرها بحق ميثاقاً دولياً من حيث مفاهيمها العامة، بما يصلح لإقامة علاقات دولية في عصرنا هذا، ولما تمتاز من خصائص إنسانية عامة، وبما تقوم عليه من العدل المطلق والمساواة بين البشر في الاعتبار الإنساني، وتقرير المساواة بين الشعوب، تأسيساً على وحدة الأصل، وتحريم الاستعلاء بالعنصر، وما استلزم هذا الاستعلاء من التوسع العداوني)⁽²⁾.

(1) منصور أحمد الحرابي: الدولة العربية الإسلامية، نشأتها ونظامها السياسي، دار اقرأ للطباعة والنشر، 1986م، ص 37.

(2) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 325.

وهذا ما أكده الدكتور الدريني من أن الصحيفة -ميثاق المدينة- اشتملت لأول مرة في التاريخ على مبادئ وقواعد وأحكام إنسانية لم يعرفها العلم القديم من قبل بصفتها أول دستور في تاريخ البشرية، وكان من أبرزها:

1. إنكار النظام المكتوب للدولة تبعاً لماهيتها الزمنية، وإعلانه على الناس والتزام الجميع به، وكان ذلك حدثاً تاريخياً عظيماً في تاريخ الحياة الدستورية.
2. الإعلان عن حرية العقيدة في الدين، وأن اليهود أمة مع المؤمنين وأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن لليهود النصر والمساواة غير مظلومين ولامتناصر عليهم.
3. الإعلان عن مفهوم الأمة السياسي في الإسلام، وأنه قد يشمل على جماعات مختلفة في العقائد والأديان، وأنهم (أمة واحدة من دون الناس).
4. الإعلان عن حدود هذه الأمة بحدود أراضي جماعاتها التي سميت بأسمائها ممن يقيمون في هذه الأرض.
5. الإعلان عن التكافل بين الموسرين والمعسرين.
6. الالتزام بوحدة المسؤولية في الأمن الداخلي والخارجي.
7. توزيع الأعباء المالية في الحرب والدفاع قبل تكوين الخزينة المشتركة للدولة.
8. تحريم الجريمة فيما بين أهل الصحيفة والمعاقبة عليها دون استثناء.
9. نصت الصحيفة على الشريعة التي تحسم النزاع بين أهل الصحيفة في كل حدث يحدثونه ضد أحكام هذه الصحيفة، أو في كل اشتجار يخاف فساده وأن مرد البت فيه إلى حكم الله وحكم رسوله⁽¹⁾.

(1) د. معروف الدواليبي: الدولة والسلطة في الإسلام، مقال تضمنه كتاب: الإسلام الأخلاق والسياسة للدكتور محمد أركون، ص 193 وما بعدها.

القراءة المعاصرة للصحيفة

هل تصلح الصحيفة لعقد اجتماعي عربي جديد

نستطبع القول إن لكل نص قراءتين: قراءة بالنسبة للنص مباشرة، نصية ظاهرية مسحوبة إلى زمن صدور النص، وصياغته والتفكير به، وأخرى بالنسبة للقارئ مرتبطة بعصر القارئ وظروفه، وما إذا كان النص المقروء يعبر عن آمال القانون وتطلعاته وأشواقه وهمومه.

ومما لاشك فيه أن كل ما تكلمنا عليه سابقاً يتعلق بقراءة النص، فهل يمكن قراءة الصحيفة بالنسبة لنا، أي تبعاً لظروفنا وأمانينا .

هذا ونشير إلى أن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت نشر كتاباً موسوماً بعنوان: نحو عقد اجتماعي عربي جديد بقلم الدكتور غسان سلامة، وقد خصص البحث الخامس منه لمضمون هذا العقد، حيث أقامه على الأسس الآتية:

- الفكرة القومية.
- الفكرة العربية.
- الفكرة الديمقراطية.
- مضمون اجتماعي لعقد اجتماعي.

• حقوق الأفراد والجماعات.

وقد سبق لنا أن أشرنا إشارة عابرة بأن الصحيفة تحمل من الأفكار الإنسانية الخالدة ما يجعلها تصلح للاهتمام بها في هذا العصر على الصعيد الإنساني، ولقد استشهدنا في ذلك بآراء لعدد من المفكرين أمثال: "الدكتور عصمت سيف الدولة، الدكتور الدواليبي، الدكتور الدريني، الدكتور أركون، الأستاذ نويهض وحرابي وقنديل" وغيرهم، والآن فسنقوم بقراءة الصحيفة مغموسة في عصرنا من خلال عقد "الدكتور سلامة" وعناصره، وفقاً للآتي:

قراءة الصحيفة على ضوء منظومة الوطنية

وعي الصحيفة بالمسألة الوطنية

لا شك أن السياسة البيئية هي الوجه الباسم للمستقبل المنشود والمعنى الزاهي الذي يلون وجه الحياة. والشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران وغرف نوم الإنسان في كل مكان من أرض وطننا الأم⁽¹⁾.

وفقه الإنسان للواقع وسبره لأغوار الطبيعة والحياة، هو سر ارتقائه إلى عصر الإنسان الكوني.

وفي هذا الصدد ينتقد "الدكتور زكي نجيب محمود" الثقافة العربية، فيقول: ((على الإنسان العربي أن يحدد علاقته بالأشياء، يجعلها علاقة الزاهد فيها التارك لها، أم يجعلها علاقة الغالب المنتصر المسيطر، إنه لا يدع نفسه تسري في الأشياء ولا يدع الأشياء تسري في نفسه، إنه بالنسبة إليها في عزلة ووحدة، ولكنه يستعيز

(1) مطاع الصفدي: كلام الحرية في الشرعية، المشروعية، مقال منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 72، بيروت مركز الإنماء العربي القومي، 1990م، ص13.

عن الأشياء بألفاظ، ومن ثم جاءت حياة العربي في لغته أكثر مما جاءت في أشياء بيئته، والشئ المهم هو سحب الموضوع إلى مسألة من أهم المسائل في حياة الإنسان، ألا وهي المسألة الوطنية، ثم موقف الفكر العربي الإسلامي منها، وفي ذلك يقول صاحب مشروع العقد العربي المقترح، فأكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها))⁽¹⁾.

وقد عزز قوله برأي الدكتور رضوان السيد القائل، الإسلام دين إيديولوجيا بغير جغرافيا تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض⁽²⁾.

وفي النهاية، فالدكتور غسان سلامة يرى أن يتضمن عقد المقترح مكاناً بارزاً للوطنية باعتبارها الخطوة الأولى لبناء أعظم شأناً في المستقبل العربي⁽³⁾.

(1) د. زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، عدد 27، مجلة العربي، الكويت، 1990، ص199.

(2) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص90.

(3) المرجع السابق، ص90.

الفرع الأول

وعي الصحيفة بالمسألة الوطنية

٧ حاجة للتأكيد بأن الإسلام جعل في قرآنه الكريم الموقف من الوطنية معياراً يحدد للمسلمين من تجوز لهم معونته ومصادقته.

أجل لقد نهانا الإسلام أن نصادق أولئك الذين يعتدون على ديارنا ويخرجوننا منها، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾⁽¹⁾

المتحنة/ 1.

فالذين يخرجون المسلمين من أرضهم، وينتزعونهم من ديارهم، ويعتقلونهم من أوطانهم هم أعداء الله، وهم أعداء المسلمين أصحاب القضية الوطنية⁽¹⁾، والإخراج من الوطن لا يعني التهجير الاضطراري فحسب، بل يشمل عزل المسلمين عن أن تكون لهم السيادة الفعلية والفعالة في أوطانهم⁽²⁾.

والتشريع السياسي الإسلامي لا يميز من حيث الاعتبار بين الدين والوطن والمال والعرض، بدليل وحدة الجزاء، وهو (الشهادة) لقوله ﷺ: ﴿مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ

(1) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص90.

(2) د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية، دار الوحدة، ط1، 1982م، ص77.

شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٨﴾.

وهكذا يكون الإسلام قد رفع القضية الوطنية إلى مرتبة العداة لله، كما جعل القتال في سبيلها قتالاً في سبيل الله، والله سبحانه وتعالى قد نهانا أن نصادق أعداءنا في الوطنية، أو نلقي لهم بالمودة والاحترام وللمسلمين بالمقابل أن يقيموا البر والمودة مع من يخالفهم في الدين إذا لم يفتتوهم أو يخرجوهم من ديارهم إخراجاً جسدياً أو معنوياً، ولهم أن يقسطوا إلى هؤلاء المحالفين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ الممتحنة/8-9 (١).

ولقد فسر بعض الأئمة معنى (القسط) بما هو أكثر من العدل، لأن العدل واجب على المسلمين دائماً وأبداً مع الموافقين والمخالفين، الأصدقاء منهم والأعداء. وقالوا إن معنى (وتقسطوا إليهم) أن تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، ذلك أن الإسلام لم يشرع التسامح عدلاً فحسب، بل شرع البر والإقساط إليهم، وهو فوق العدل، شريطة ألا يكونوا أعداء ولا محاورين ولا مظاهرين (٢).

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، جزء 18، ص 59.

(٢) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 216.

وفي نظرنا إن الإسلام تعامل مع الوطن والوطنية على هذا الأساس: حب الوطن وتقان به ودفاع عنه، ولكن ليس على حساب الحق والحقيقة والإيمان.

فحب الوطن من الإيمان، وها هو الرسول الكريم ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تباعد بينه وبينها، فيناجئها بخطاب المحب العاشق، فيقول: ﴿اللَّهُمَّ، أَنْتَ أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَيَّ وَاللَّهُ وَأَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَيَّ، وَلَوْلَا الْمُشْرِكُونَ مِنْ أَهْلِكَ أَخْرَجُونِي لَمَّا خَرَجْتَ﴾.

لقد كانت عين الرسول وأعين صحابته منذ هجرتهم من مكة دائماً وأبداً صوب الوطن الذي أخرجوا منه والديار التي اقتلعوا منها، والمنازل التي أكرهوا على هجرانها، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبية قبلتهم التي يتوجهون إليها في صلاتهم خمس مرات كل يوم: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

ومع ذلك فهذا المستقر الجديد (يثرب) هو وطن للرسول والمهاجرين، وبكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وطن يقوم على معطى الإيمان ثم معطى الجغرافيا ثانياً.

فها هي الصحيفة تنظم الدفاع عن يثرب فتقول: وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.

ثم تنظم أسلوب الإنفاق: وأن اليهود ينفقون ما داموا محاربين، وها هو القرآن يتحدث عن المواطنين ليس جملة واحدة، بل حسب انتمائهم، فهم إما مؤمنون ينتمون إلى القبائل (الأعراب) وإما مؤمنون ينتمون إلى شعب أهل المدينة: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ التوبة/120.

والأمر نفسه بالنسبة للحديث عن المنافقين: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ التوبة / 101.

وها هو الرسول يتوجه بوصاياه إلى المحاربين في الجزيرة قاتلاً: ﴿ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِن دَخَلُوا فِيهِ، فَأَقْبَلُوا مِنْهُ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَادْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَإِن فَعَلُوا فَأَقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَ إِن أَبَوْا أَنْ يَهَاجِرُوا وَ اخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَ أَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ -يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ لَا يَجْرِي لَهُمْ فِي الْفِيءِ وَ لَا فِي الْقِسْمَةِ شَيْئاً﴾⁽¹⁾.

وهذا يعني أن الرسول ﷺ لم يطبق على هؤلاء القانون الوطني ليثرب، أي لم يأخذ بما نسميه في لغة القانون (شخصية القانون).

وهذا المعنى يتأكد بالنسبة للمشركين الذين أقرروا الصحيفة، واندمجوا في دولة يثرب، فقد حكمهم المنهج السالف الذكر: الارتقاء أساسه الاستقرار، وليس العكس.

هذه النظرة المعبأة بالوعي المشحونة بالعقيدة والفكر والإرادة سلّحت المسلمين بروح سمحاء توسعت ونمت في تفسير النص، فأهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصراني واليهود فقط⁽²⁾، بل (كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب

(1) الشيخ حسن الشيرازي: كلمة الرسول الأعظم، دار صادر، بيروت 1967م، ص222.

(2) محمد بن علي الحصيني المعروف بعلاء الدين الحصكفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، 3/370، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 2/110، محمد بن أحمد الفتوح تقي الدين ابن النجار:

منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داوود)، هذا على الرغم من أن هنالك آية في القرآن الكريم تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط⁽¹⁾.

هذه هي روح الإسلام السمحاء وروح نبيها الكريم، وهذا ما حداهم إلى أن يخصصوا فقرة في الصحيفة، وقبل انضمام اليهود تحت اليهود وتناشدهم، وتبادر إلى دعوتهم للانضمام إلى الصحيفة، تقول الصحيفة: ((وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة)).

فقد سمح الرسول لهؤلاء أن يندمجوا في المجتمع الجديد، ولكن ليس على حساب الإيمان، أي على أن يقطعوا كل صلة أو ولاء مع مشركي قريش: ((وأنه لا يجبر مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن))، والإسلام بهذا المنهج لم يضرب الذكر صفحاً عن عنصر الاستقرار، ولم يغفل التعامل معه، بل وضعه في إطاره المناسب، من حركة الأخلاق والتاريخ والحضارة والتقدم، ولعل هذا المنهج المكرس في الإسلام، هو المؤيد لدى علماء الجغرافية السياسية.

بعد هذه المقدمة الطويلة يمكننا أن نناقش مقولة (الإسلاميين أكثر أعداء الفكرة الوطنية)، نناقش هذه الفكرة في حال ثبوتها على أساس مسؤولية الإسلاميين لا الإسلام.

منتهى الإيرادات في جمع المقتنع، 329/1، ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى ومن يدين بالتوراة كالمسامرة أو الإنجيل كالفرنج والصابئين أو من له شبهة كتاب كالمجوس.

(1) ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ سورة الأنعام/156.

ومن جهة أخرى، فإننا نناقش مسألة النظر إلى الإسلام كأيدولوجيا صرف (دين إيدولوجيا بغير جغرافيا)، نناقش ذلك، ونفهم ذلك على أساس أن الإسلام لا يخضع مطلقاً للحتمية الجغرافية خضوعاً أعمى يستغرق تطلعات المسلمين وأهدافهم ورسالتهم في هذا العالم، وفي الوقت نفسه فهو لا يستهين مطلقاً بمعطيات الجغرافيا وقوانينها ونواميسها .

وفي نظرنا إن هذه الوسطية الخلقية للإسلام من الجغرافيا ينسجم مع أحدث النظريات العلمية، وحسبنا أن ندلل في ذلك بالدراسة التي قدمه العالم الجغرافي الإسباني "أولاجو" وموضوعها الجغرافيا السياسية والإطار الجغرافي، وقد نشرت هذه الدراسة مجلة "ديوجين" التي تصدرها (اليونسكو) في عددها السابع والعشرين، فقد أكدت هذه الدراسة أن الأفكار الجديدة التي تعلمها الإنسان من وسطه أو أوساط أخرى مكنته من التحرر من عبوديات بيئته الطبيعية، ويصح هذا في نظره في عصرنا الحاضر، عصر التواصل الفكري، أكثر مما يصح في أي عصر آخر لأننا نجد الآن أنفسنا أمام حالة جديدة، فقد أصبح من المسلم به أن الميزان يميل في بحث العلاقات الجغرافية السياسية في اتجاه الفكرة لاي اتجاه العناصر الجغرافية الطبيعية⁽¹⁾، وهذا ما أكده الدكتور الدريني بأن أحكام القرآن اللاحقة للصحيفة نسخت أحكام هذه التجربة لجهة حق المواطنة بالنسبة للمشاركين واليهود، ولم يعد للمشاركين الخيرة في استمرارهم على اعتناق الوثيقة صوتاً للكرامة الإنسانية من التردّي إلى هذا الحضيض، لاسيما أن الجزيرة العربية هي قاعدة الإسلام ومنطلق رسالته الأولى⁽²⁾.

(1) د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص91.

(2) د . الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص351.

ولكن إذا كانت فكرة اتخاذ الجزيرة العربية قاعدة ونواة للإسلام، فإننا نعتقد أن هذه الفكرة إيديولوجية، أما جوهر الإسلام، فنقرؤه بين يدي الإمام الأعظم أبي حنيفة، الذي بسطه في كتابه العالم والمتعلم، موضحاً وظيفة الإسلام في العالم، حيث انطلق من العلاقة مع أهل الكتاب.

قال أبو حنيفة: ((إن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض))⁽¹⁾.

هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي أعطت لكل أمر معناه المنطقي، وهذه المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، وكان طبيعياً بعد هذا أن يزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى⁽²⁾، يقول أبو حنيفة: إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله، لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله، لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَكَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، (في الشريعة)، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين (التوحيد)، وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً⁽³⁾.

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، فالدين لم

(1) الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة، 1368هـ، ص9.

(2) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص121.

(3) الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص12.

يحول ولم يغير والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رب شيء كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين⁽¹⁾.

لكن هل عولج وفسر عقد الذمة المعهود على الروح السابقة، أم لعبت العوامل التاريخية دورها في أكسائه ببعض الرواسب؟

يستند هذا العقد تاريخياً إلى الآية القرآنية الآتية التي قد نزلت في العام التاسع للهجرة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة/29.

ومن الواضح أن الجزء الأول من الآية لا ينطبق على أهل الكتاب إذ هم يؤمنون بالله وباليوم الآخر، كما أن عقد الذمة ليس مذكوراً في الآية إنما المذكور هو فقط الجزية، ويبدو أن الوضع التاريخي القائم على عهود وعقود الأمان مع المدن المفتوحة هو الذي أوصل إلى التشكيل التاريخي لمنظومة أهل الذمة لا هذه الآية بحد ذاتها⁽²⁾.

ولعل فشل التعاون بين المسلمين واليهود في الأعوام الأولى للهجرة هو الذي مهد إلى ذلك (أحكام الصحيفة) إذ لما نقضت اليهود العهد قاتلهم النبي، وبدأ التفكير في صيغة بديلة تؤمن مزيداً من الضغط الذي لا يصل إلى حد الإكراه الذي حرمه

(1) الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص 19.

(2) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 121، والسؤال هو «القول للمؤلف» لم يكن التشكيل التاريخي مؤثراً على آراء أبي حنيفة السابقة.

القرآن في الأساس فكانت مسألة الجزية، ثم كانت المنظومة كلها منظومة أهل الذمة^(١).

هذا ما يقوله الفقهاء في بحث حكمة مشروعية عقد الذمة، يقولون حكيمته أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطة للمسلمين وإطلاعه على شرائع الإسلام^(٢).

حقوق الأفراد والجماعات

تضمن مشروع العقد الاجتماعي العربي المقترح ضرورة المحافظة على حقوق الأفراد والجماعات، ولقد اعتمد الباحث في معالجة هذه الفكرة على الرأيين التاليين:

الرأي الأول: رأي الانثروبولوجي الفرنسي "لويس دومون" الذي أقام التمييز بين حضارات تميل لإعطاء موقع أساسي للفرد (المسيحية الغربية والهندوسية) وبين حضارات أخرى تضع في الصدارة مقولة تماسك الجماعة (الحضارة العربية الإسلامية)^(٣).

(١) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 123.

(٢) محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي: المبسوط، 77/30، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع، 111/7.

(٣) أورد هذا الرأي د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 101.

وفي نظر هذا الباحث إن السمة الأخيرة هي سر بقاء الجماعات الطائفية والمذهبية والأثنية والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة⁽¹⁾.

لقد ذكر القسم المتعلق بالمؤمنين نصين يتعلقان بالمشركين والكفار، وسنتابع الكلام على هذين النصين:

1. لقد حظر النص الأول قتل المؤمن في الكافر، أو نصر الكافر على المؤمن، والسؤال المطروح هو: هل إن هذا الخطاب بقي في حدود النهي والحظر دون أن يقترب بأي جزء قانوني؟.

2. ما هو الجزاء المترتب على قتل الكافر، وهل أن المؤمن يتحلل من أية تبعة، أم يخضع لحكم الدية؟ نعتقد أنه تترتب عليه الدية في أضيق الحدود؟.

3. لو رجعنا إلى نصوص الصحيفة التي قننت نظام (المعاقل)، فما المقصود من عبارة (بني عوف) أو بني ساعدة... الخ؟.

هل يقصد من ذلك المؤمنون فقط، أم القبيلة بكاملها، وفي هذه الحال، فإن المشركين يخضعون لقاعدة التضامن.

ويمكن الرد على ذلك بأن الصحيفة أسست على قاعدة الإيمان، وبالتالي فإن المشركين مستثنون من نظام التضامن، أي أن هنالك عملية إقصاء واستبعاد وتهميش وطمس اجتماعي لهم.

ولكن إذا حتمنا تهميش المشركين وطمسهم، واعتبارهم أمراً بالياً، فلماذا قبلت الصحيفة دمج المنافقين والأعراب، وقد أكثر القرآن من النعي على هاتين الفئتين.

(1) د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 101.

ومن جهة أخرى، فقد لا تكون هنالك إشكالية، إذا علمنا أن مجتمع يثرب في معظمه اعتنق الإسلام، اللهم إلا النزر اليسير، هذا فضلاً عن وجود نفر قليل من المسيحيين⁽¹⁾.

إذا كان الافتراض الأخير قائماً، فهل تحتم السياسة الشرعية بتطبيق آية السيف على هؤلاء.

الجواب على ذلك يترتب علينا -بادئ ذي بدء- أن تحدد بدقة تاريخ نزول آية السيف، وأن يقترن ذلك بالتأكد من وجود مشركين في المدينة عند نزول هذه الآية.

(1) د. محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص 42.

الفرع الثاني

المسألة الاجتماعية في الصحيفة

لقد أعطت الصحيفة كلاً من المهاجرين ومؤمني يثرب الحق في أن يفدوا عانيهم (أسيرهم)، وأن يتعاقلوا بينهم (يتضامنوا في دفع الدية) زد على ذلك، فقد أقرت الصحيفة ضمانات اجتماعية أخرى، هي كفالة المفرحين (المفلوجين)، وهو ما عبرت عنه بقولها: ((وأن المؤمنين لا يتركون مفلوجاً⁽¹⁾ بينهم)) أي ((مثقلاً بالدين والعيال، أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل)).

ولقد أورد ابن كثير وابن هشام النص السابق بحرفيته، وإنما استعملا كلمة (مفرح).

وفضلاً عن ذلك، فقد استشهد ابن هشام بقول الشاعر:

إذا أنت لم تبرد تؤدي أمانته وتحمل أخرى أفرحتك الودائع⁽²⁾

وبالطبع فهذا يزيل كل الشك، ويؤكد بأن دستور المدينة أقام مظلة اجتماعية، هي مظلة التعاقل الاجتماعي في حدود مساعدة المفرح (المفلوج) إضافة إلى فداء العاني (الأسير) وإلى التعاقل في دفع الدية.

(1) أورد هذا النص د. محمد عمارة: مقاله الموسوم بعنوان: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، منشور في محمد نظرة عصرية جديدة، ص 104.

(2) السيرة النبوية لابن هشام، ص 501.

لعل التقدم (العمل الصالح) أمر أساسي في القاموس الخلقي الإسلامي، والمعيار في ذلك موضوعي مناطه التقدم في ذاته وطبيعته وماهيته دون مصدره (كونه وليد الجاهلية).

إذن، أليس هذا الاستقاء من معطيات العصر الجاهلي، يبرر لنا في نهضتنا المعاصرة -وفيما لا يتعارض مع أحكام الدين- الامتياح من منجزات الحضارة الحديثة، وثمرات التقدم الإنساني المعاصر، وفتح الأبواب مشرعة على تلك الثمرات.

هذا أمر خارج عن نطاق الجدل، بل فهو يعطينا التأصيل الديني لمشروعنا النهضوي، ومن ثم -وعلى حد التعبير الحر في للمفكر الإسلامي محمد سليم العوا- فإن تبني الإسلام لما كان موجوداً قبله من نظم صالحة صحيح من حيث الواقع، ويظل صحيحاً من حيث المبدأ.

فالإسلام لا يرفض -بل يقرر ويرحب- أي نظام أو حل صالح لمشكلات الحياة المتجددة، وهذا هو أحد المضامين الصحيحة للقاعدة الاستقرائية، في أصول الفقه الإسلامي: النصوص متناهية والوقائع غير متناهية⁽¹⁾.

بعد هذه المقارنة السريعة بين أحكام الصحيفة وأحكام المشروع المقترح لعقد اجتماعي عربي، بعد ذلك يمكننا الربط بين ماضيها ومستقبلنا، كما يمكننا التأكيد أن ماضيها ليس مسدود الأفق، لا يضيق لمستقبل زاهر، بل إن في هذا التراث من الكنوز ما يمكننا من صياغة الحياة الجديدة، ومواكبة التقدم على أرضنا العربية.

(¹) الحوار القومي الديني، ص 208.

هذه الملاحظات كشفت عن العلاقة التاريخية العضوية الوطيدة بين العروبة والإسلام، أي عن مثوية الانتماء الطبيعي للأمة وعقيدتها، مثوية وجودها وشرف وسيلتها في التقدم (الإسلام).

وفي نظرنا إن تحقيق التوازن بين قطبي هذه المثوية، وضبطه وتحديد نظام علائقه، هذا الأمر هو أهم الإشكالات التي واجهت وتواجه أمتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

الفرع الثالث

القسم العربية للصحيفة

"العروبة في نص الصحيفة وعقلها وروحها"

يقول "الأستاذ فيصل عوامي": ((لقد وضع الرسول الإستراتيجية العليا للمستقبل في خلاص الصحيفة))⁽¹⁾.

فهل تماهت هذه الاستراتيجية مع اعتبار العروبة كثورة للانطلاق وأداة أساسية لا بد منها للنجاح؟

إن النحلة تحلق في السماء متمسكة الطرق والوسائل لامتصاص الرحيق، لكنها تعود إلى نقطة أساسية انطلقت منها، هذه النقطة هي الخلية، فهل العروبة هي خلية هذا الدين؟

في الحقيقة إن الإسلام الدين لا يتناقض مع حق الجماعات القومية في الوجود والحياة والتقدم، ومعجزة هذا الدين، القرآن الكريم، أنها نزلت بلسان عربي مبين، على نحو من البلاغة والإعجاز، يجعل محاكاتها مستعصية حتى على بلغاء العرب وأئمة لسانها، كما يجعل فهمها ووعيتها وفقهها مستعصياً بأية لغة أخرى غير العربية، وهذا الدين العالمي يطلب من معتقيه إن هم أرادوا فقه معجزته (أن يتعربوا)، وتلك هي الخصوصية العربية للإسلام، وهذا ما حدا الأصوليين للقول: ((اللغة العربية جزء ماهية القرآن)).

(1) الشيخ فيصل العوامي: ثقافة النهضة دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية، دراسة في القيم والروح والنهضة الاجتماعية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004م، ص 225.

لقد كان الإسلام على صعيد حياة الأمة العربية ثورة كاملة تناولت البناء الروحي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والإنساني، وقد واجهت الدولة العربية الإسلامية الوليدة التحديات والأخطار التي كانت محدقة بها، وذلك ببناء مجتمع موحد الفكر والإرادة يتخذ من العروبة -بالمعنى اللا عنصري واللا عرقي- سمة تطبع ملامحه وقسماته الجديدة، وتتخذ من التوحيد الديني رمزاً للتوحيد السياسي والقومي.

وعلى هذا فإذا جاز لنا أن نعتبر السلام والمحبة جوهرًا للمسيحية، فإننا نعتبر (مبدأ التوحيد) نسغاً ودماً يسري في عروق الأهداف والقيم والتعاليم الإسلامية⁽¹⁾.

لقد استطاع المجتمع العربي في انطلاخته الثورية الأولى أن يحقق من مهام التوحيد السياسي ما كان أشبه لا بالمعجزات بل بالمستحيلات، وهذا ما أكده الخطاب القرآني بقوله: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ الأنفال/63.

وهذا التوحيد لم يخل من طابع قومي، ومن ملامح عربية واضحة، ومن ثم فهذا المجتمع الذي كان ثمرة من ثمرات الدين الجديد، كان يحس بشخصية متميزة كمجتمع عربي يواجه تحديات الأعداء الذي زحفوا عليه لاحتوائه حضارياً وسياسياً، وما فتئوا يتربصون به الدوائر حتى بعد أن دانت له شبه الجزيرة العربية، وانصهرت جموعها، في بوتقة المجتمع الإسلامي الجديد، وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية بقولها: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ

(1) د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، ط3، ص49.

أَنْ يَخْطَفَكُمْ النَّاسُ فَأَوَاكُمْ وَيَأْتِيَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقِكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٢٦﴾
الأنفال/26.

وتحقيقاً لهذا التوحيد، فقد وجدت الدولة الجديدة نفسها ملزمة للتخلص من تلك الجيوب غير المأمونة التي مارست ضدها الغدر والخيانة في قلب القاعدة الجديدة لهذا الدين الجديد^(١).

وبالمقابل فلم تعد هذه الدولة الوليدة تقبل من سكان الجزيرة العربية إلا الخيار بين الإسلام والسيوف، بينما كان في وسع الذين سكنوا باقي أجزاء الدولة العربية أن يدفعوا الجزية.

لقد شاركت القبائل العربية غير المسلمة في القتال ضد الروم والفرس، فأعطت هذه المشاركة لذلك الكيان السياسي الذي تمثل في الإمبراطورية العربية طابعاً عربياً وقومياً، وللسبب ذاته كانت أرض شبه الجزيرة كلها عشرية، في حين أن أرض العراق و الشام ومصر كانت (خراجية) يدفع أصحابها الخراج والجزية.

والإسلام اعتمد (إشعاع الحرم)^(٢)، حيث عبر القرآن عن شوق المسلمين إلى هذا التوجه (تحويل القبلة من القدس إلى مكة)، قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/144.

(١) د. محمد عمارة: فجر اليقظة العربية، ص 53.

(٢) مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 72-73 - مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1989م، ص 20.

ولقد صور "الدكتور جعيط" (تطلع الرسول إلى شمال الجزيرة وتطلعه بشأن القرآن الكريم كنماذج لمدن عربية مصابة باللعنة الإلهية، فالقرآن (يدمج بقوة تقليد الشمال العربي المنسي، ويضعه في أساس ذاكرته وتفكيره المحض عربيين)^(١).

ويرى بعضهم أن الدافع الذي حداً أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجديد، هو الهدف القومي إلى جانب الواقع الديني^(٢)، وتوضيح ذلك أن اليهود أحكموا سيطرتهم على يثرب، واتخذوا من أهلها موالى لهم، وكان هؤلاء يقولون: ((إن نبياً قد ظل زمانه، تتبعه فنقتلكم معه قتل إرم، فلما كلم الرسول أولئك النفر - رهط الخزرج عند العقبة-، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله أنه النبي الذي توعدكم به اليهود، فلا يسبقنكم إليه فأجابوه فيما دعاهم إليه))^(٣).

وموقف الخليفة أبي بكر الصديق من حرب الردة معروف ومشهود له، وقد سأله عمر بن الخطاب كيف تحاربهم، وهم مؤمنون والرسول قال: ﴿أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَدَمَهُ﴾، وكان جواب أبي بكر تأكيداً على ارتباط التوحيد السياسي والقومي بالتوحيد الديني، والنظر إليهما، كوجهي عملة واحدة، إذ اعتبر وجود الدولة - الممثلة في إعطاء الزكاة لحكومة يثرب - حقاً مترتباً على شهادتهم أن لا إله إلا الله^(٤).

(١) مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 20.

(٢) د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، دار الوحدة، بيروت ط1، 1981م، ص 131.

(٣) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 16، ص 310، طبعة القاهرة.

(٤) د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص 132.

وهكذا تؤكد مع الردة الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون للجزيرة العربية غير دين واحد هو الإسلام الذي أضحي ديناً قومياً مرتبطاً بأرض على نحو حضاري مع شعب واحد.

ولهذا السبب سوف يعلن الخليفة عمر بن الخطاب عند تسلمه الخلافة أنه لا يليق بالعرب أن يستعبد بعضهم بعضاً⁽¹⁾.

ويزيد هذا الأمر تأكيداً ما شهدته ذلك المجتمع من تنظيم اجتماعي وسياسي استهدف ترسيخ الوحدة القومية لتلك الجماعة البشرية التي أقامت ذلك الكيان.

أ. فالعناصر التي انحدرت من أصول عرقية غير عربية - وهم من الأرقاء والأسرى - قد جرى إلحاقهم بالقبائل العربية، وادمجوا في تلك القبائل بعلاقة الولاء، وصار لهم ولأبنائهم من حقوق وواجبات، تقول الصحيفة: ((من تبعهم فلحق بهم)).

وهذا الدمج والإلحاق، يقوم على قاعدة المساواة، يقول الرسول الكريم: ﴿مَوَلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾⁽²⁾، وقوله: ﴿الْوَلَاءُ لِحِمَّةٍ كُلِّحِمَّةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾⁽³⁾، والمتصفح لأحكام الصحيفة يتضح له أن أشخاص الحقوق فيها هم (المؤمنون)، تلك القيمة التي تتردد كثيراً في تضاعيف نصوص الصحيفة، وهذه الكلمة تشمل المهاجرين والأنصار، أي (ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم).

ب. والمعيار الذي يحكم عملية الدمج والبلورة، هو الأفق القومي ذي المضامين الإنسانية الشديدة الإشراق، فعندما يتجادل نفر من أبناء العرب الأصلاء مع

(1) د. هشام جعيط: دولة النبوة، مجلة العربي المعاصر، ص 25.

(2) أخرجه البخاري عن أنس.

(3) أخرجه الطبراني عن عبد الله بن أبي أوفى والحاكم والبيهقي عن ابن عمر.

نفر من الذين اندمجوا في الكيان الجديد، ويعيب العرب (الأصلاء) من ظنوا أن أصولهم غير العربية تنقص من شرف عروبتهم الجديدة، عندما يحدث ذلك يغضب الرسول ويدرك أن هنالك حاجة ماسة للتأكيد على المعيار غير العرقي للعروبة، فيصعد المنبر، ويخطب الناس قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الرَّبَّ وَاحِدٌ، وَالْأَبُّ وَاحِدٌ، وَ لَيْسَتْ الْعَرَبِيَّةُ بِأَحَدِكُمْ مِنْ أَبٍ وَ لَأَ أُمٌّ، وَ إِنَّمَا هِيَ اللِّسَانُ، فَمَنْ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ﴾.

وإذا كانت الصحيفة لم تتضمن نصاً صريحاً أو ضمناً يعطي العرب دوراً ممتازاً في هذه الدولة، فإن تركيب مجتمع هذه الدولة، أبرز السمة العربية، وهذا ما يتضح من المستويات السياسية التي حددتها الصحيفة:

➤ أمة المؤمنين، وهي أمة دينية، وهذه الأمة تشمل المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم.

➤ أمة السياسة، وهي ثمرة تحالف أمة المؤمنين مع يهود بني عوف، ولقد أضيف إلى هذه الأمة الأخيرة يهود.

والسؤال المطروح هو أين المكان الذي أفسحته نصوص الصحيفة لليهود العبرانيين: بني قريظة، بني النضير، بني قينقاع؟.

وهذا إن دل فإنما يدل على أن اليهود العرب كانوا سباقين إلى التوقيع على الصحيفة، مثلهم في ذلك مثل بقية القبائل العربية في المدينة.

وخلاصة القول فنحن لا نرى بين ثنايا الصحيفة وتضاعيف مادتها أي نص أو إشارة لخصوصية عربية في الإسلام، كل ذلك وفاء وإيماناً بالقيم الإنسانية للناس جميعاً، والتي تتعالى فوق القوميات، وإن كانت هذه الصحيفة قد صبغت بلسان

عربي مبين، وإن اختيار الدين الحنيف لهذه اللغة كجهاز لمفاهيمه، ومادة لخطابه، جعلها تتسامى، وفي الوقت نفسه تثبت بعدها الإنساني⁽¹⁾.

وفي نظرنا إن تحقيق التوازن بين قطبي هذه المثوية، وضبطه وتحديد نظام علائقه، هو أهم الإشكالات التي واجهت، وتواجه أمتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ولكن هذه الإشكالية المعاصرة ليست إلا نتيجة لإشكالية أخرى ملأت حياة أمتنا وضميرها وتاريخها الطويل، ألا وهي إشكالية سعي أمتنا الدؤوب نحو بناء الذات والهوية.

لقد عدت هذه الإشكالية هاجساً وهماً كبيراً قض مضاجع أمتنا وأرق حياتها، ويكفي أن ندلل لذلك بالهم الممزوج بالرجاء والأمل والخشية الذي جلل وجه الرسول الكريم، وهو يتقلب باتجاه السماء تضرعاً إلى الله أن يمن على أمتة العربية بقبلة يرضاها وترضاها، وترقى بهذه الأمة إلى مستوى بقية الأمم.

ماذا تعني غزوة (الفيل)، وهل تحمل قسمة قومية؟

تحدثنا كتب التاريخ عن ذلك الحوار الذي دار بين عبد المطلب جد النبي وبين الغازي (أبرهة الأشرم)، ذلك الحديث الذائع الصيت في أدبنا العربي، والمتضمن أن للبيت رباً يحميه، ومقاومة العرب لأبرهة على امتداد حملته، وذلك بقيادة ذي نضر ونفيل بن حبيب الختمي، بل كانت القبائل العربية توالي الإغارات على الجيش الحبشي، وهو في الطريق إلى الشمال⁽²⁾، وكانت تلك الغزوة عبئاً ثقيلاً على

(1) مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد السابق الذكر، مقال محمد أركون الموسوم بعنوان مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي، ص32.

(2) د. عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، ط1، 1980م، ص167.

الوجدان العربي يؤكد ذلك تلك النظرة إلى ذلك الرجل الذي خان قومه، وقام بمهمة المرشد للجيش الحبشي، فقد أصبح (أبو رغال) رمزاً للخيانة الوطنية، وأصبح قبره مرمى للحجارة، وغداً ذلك الرجم من الطقوس العربية الدينية التي تشبه رجم إبليس في موسم الحج⁽¹⁾.

أليس حديث القرآن عن هذه الغزوة (سورة الفيل)، والتتديد بها دغدغة لعواطف العرب ومغازلة لأحلامهم، ثم كم هو ذو مغزى أن يلد الرسول في عام الفيل نفسه، وهذا الرسول العربي هو الذي قاد المد العربي تحت أعلام الإسلام.

وسواء أكان هذا الرأي الأخير سليماً أم لا، فمما لاشك فيه أن الحركة السياسية التوحيدية التي حملت قريش أعلامها قامت على أسس تجارية اقتصادية، ولذلك فلم تستطع أن تدك البنية القبلية الصلبة في الحياة الجاهلية، ومن ثم كان لا بد من جذر جديد للاجتماع يختلف في الطبيعة والجوهر لا في الدرجة عن الحركة التوحيدية في الجاهلية.

ومع ذلك يمكن القول إن المشروع السياسي الإسلامي كمشروع بشري أرضي دنيوي، هو استمرار بشكل آخر أكثر سموً للمشروع السياسي العربي في الجاهلية.

(1) د. عمارة: التراث في ضوء العقل، ص 167.

وبيان ذلك أن المشروع السياسي الإسلامي اتخذ الحنفية جذراً له، وهو نفس الجذر المؤسس للمشروع العربي في الجاهلية، وهذا ما يعزز مقولة إن الإسلام ليس غريباً عن الحياة العربية⁽¹⁾.

وفي نظرنا إن تحليل البنية النصية للصحيفة - وهذا هو المنهج البنيوي - يمكننا من تأكيد مقولات هذا البحث، كما أنه يؤكد وجود محورين، أساسيين تدور عليه هذه الصحيفة، وهما: المحور العربي، والمحور الإسلامي، فالمحور الديني واضع ويهيمن على تلك الوثيقة في ألفاظها وتراكيبها⁽²⁾، وقيمها الجديدة، من هذه القيم على سبيل التدليل، ذلك الحلف العسكري الذي أقامته الصحيفة في مواجهة قريش، وعدم جواز قتل المؤمن بالكافر، وغير ذلك.

أما المحور العربي، فقد استطاع أن يشق طريقه في الصحيفة من خلال القيم العربية الجاهلية الصالحة التي اعتنقتها الصحيفة (المعاقة، فداء العاني، الإجارة، الموالاتة... الخ).

نعم ألم يكن التراب العربي مسرح هذه الدولة ومنطلقها ومبعث رسالتها والفضاء التاريخي والاجتماعي لتفسير نصوصها وتعابيرها وإنشاء مادتها، ثم أليس نبي هذه الأمة من أهم عروقتها وأصفاها منبئاً وشرفاً ومحدثاً، والرسول نفسه كان

(1) يقصد بالإسلام المدلول الموسع الذي تتسع آفاقه إلى مسيرة الأنبياء أجمعين، وهي مقولة أكدها القرآن في أكثر من آية.

(2) مثل كلمة البر والتقوى وكلمة إثم، ومثل قول الصحيفة: مرده إلى الله، فهذا التركيب يتطابق مع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ النساء/59.

يفتخر بهذا النسب، وأخيراً أليست الصحيفة ذاتها اجتهاداً اجتماعياً تاريخياً سياسياً حقوقياً أفرزه العقل العربي؟.

إن الصحيفة كما يقول المفكر المصري "الدكتور محمد سليم العوا" تدخل من الوجهة الأصولية في إطار الإباحة، وقد قام الرسول وحواريوه بإصدار هذا العهد في إطار تلك القاعدة الأصولية، فهي إذن تنسب إلى هؤلاء الذين استعملوا رخصتهم الدينية في مثل ذلك الاجتهاد أي في صيغة قانون تنظيمي⁽¹⁾.

والمهم في الأمر هو قدرة الصحيفة على التنسيق بين منظومة القيم العربية والمنظومة الإسلامية، ولقد سلكت هذه الوثيقة في ذلك الطريقين الآتين:

الأولى: أنشأت أمة العقيدة، وقوامها البيثريون والقرشيون كما سبق إيضاحه، ولا تقصد من ذلك أنها قصرت هذه الأمة على هؤلاء، كما يفعل اليهود حالياً بالتطابق بين الدين والقومية، وكل ما نقصده أن العرب كانوا مادة هذه الدولة والنواة النووية فيها، بدليل تخصيص الصحيفة نصاً خاصاً يشترع الأبواب لكل من يعتنق هذا الدين، أو يتحالف معه أو يتعايش مع أفكاره ومثله⁽²⁾، فهي أمة سياسية قامت على العهد بين أمة العقيدة والقبائل اليهودية التي من يثرب.

الثانية: فالصحيفة أطلقت أيضاً على هذا الاتحاد مع القبائل اليهودية اسم الأمة، وهي التي أطلقتها على أمة المؤمنين، ولقد بحثت الصحيفة في السداة واللحمة

(1) هذا هو رأي الأستاذ رضوان السيد، انظر الحوار القومي الديني، ص 183، ونعتقد أن هذا التعبير غير موفق، إذ يوحي بأن الصحيفة أعلنت فقط الحقوق وفسرتها ووضعها موضع التنفيذ، في حين أن الصحيفة تتصف بعنصر ابتداعي إنشائي مستحدث.

(2) لنتصور آثار الصحيفة فيما لو هزم المسلمون في القادسية أو اليرموك، ألم يكن الحامل التاريخي الإسلامي لهاتين المعركتين، والمادة التاريخية عربياً.

المشتركة، فوجدت ذلك في صيغ متعددة: المشاركة في الدفاع عن المدينة، ثم الاشتراك في الإنفاق.

ومما تجدر ملاحظته أن اليهود لم يكونوا ليدفعوا الجزية، بل عوملوا على قدم المساواة مع المسلمين، بكل ماتعني هذه الكلمة من معنى: لهم ما لنا وعليهم ما علينا، تلك الأدبية التي غدت راسخة في ضميرنا الجمعي الإسلامي، أو ما عبرت عنه الصحيفة بقولها: لهم النصر والأسوة وأبعد من ذلك، فقد تشارك اليهود في حرب مع المسلمين واقتسموا معهم الغنائم⁽¹⁾.

لقد أدرك الرسول ﷺ أن العرب هم مادة الإسلام وحملة أعلامه الطبيعيين، كما أدرك أن الصاعق الذي يفجر طاقة هذه المادة هو الالفة والتضامن، وبالطبع فهذه المرجعية يحتكم إليها فقط في حال (قيام حدث أو اشتجار يخاف فساد)، وهذا النص محاولة لإيجاد جامع ثقافي حضاري لهذه الأمة السياسية الوليدة، وبذلك يكون النص المذكور المقدمة الأولى والمدماك الأساسي الذي أرهص لتاريخنا العربي الإسلامي ذي القسمة الثقافية والإنسانية والحضارية، وهو ما عبر عنه الرسول الكريم في أكثر من مرة: ألا إن العربية هي اللسان - ليس العربي من ولد من أب وأم عربية، وإنما من تكلم العربية - لحمة الولاء كلحمة النسب.

فالمسلمون - كجماعة سياسية - لم يفرضوا وجودهم السياسي على اليهود، وإنما احتفظوا لهم بكل مقومات وجودهم، وكل سلطاتهم التي كانت لهم، وإنما بحثوا عن مظلة مشتركة وجدوها في الآيات القرآنية التي تتكلم عن القيم المشتركة للديانات السماوية، فاتخذوها نظاماً عاماً لهذه الأمة السياسية.

(1) كلمة د. محمد عمارة في الحوار القومي الديني، ص 151.

لقد خان اليهود العهد، وفوتوا عليهم موقعهم من هذه الحضارة، والأمر على خلافه بالنسبة للنصارى العرب الذين ساهموا مساهمة فعالة في ازدهار حضارتنا وبلورة مقوماتها الثقافية الإنسانية.

لقد أراد الله لهذه الأمة (أن تكون أمة وسطاً)، أو ما عبر عنه الرسول الكريم بقوله: ﴿خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا﴾، وهكذا فقد بلورت الرسالة المحمدية الوسطية والتوازن في كافة مظاهر الحياة، فكانت في جوهرها توازناً بين الدنيا والآخرة، بين الروح والمادة، بين العمل والعاطفة، بين حب الحياة والاستعداد للموت دفاعاً عنها، بين نزعة الزهد واستجابة النفس للمتعة دون شعور بالذنب.

ولقد انعكست هذه النظرة المتكاملة في الصحيفة على العلاقة مع اليهود وعلى البحث عن نظام دقيق لهذه العلاقة.

ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إلى المشركين الذين قبلوا بالصحيفة ورضوا بالسلم الاجتماعي مع المسلمين.

لقد أصل أحد المفكرين سلطة إصدار الصحيفة على قاعدة (الإباحة)⁽¹⁾.

ولقد قام العرب المؤمنون تحت قيادة الرسول الكريم بهذا الإصدار والتزموا به وتحملوا آثاره، وحملوا مشاكله كقاعدة تنظيمية لأمر دنياهم، منوهين بأن بعض مواد من أحكام القرآن، ومع ذلك فهذا الدستور عربي إسلامي من حيث السلطة والقوى التي أنشأته والبيئة التي نشأ وطبق فيها، والتحالف العسكري الذي أقامه

(¹) هذا هو رأي المفكر العربي د. محمد سليم العوا، انظر الحوار القومي الديني، ص 173.

وبعض القيم الجاهلية التي اعتنقها، وباختصار باعتباره من صنع التاريخ والمجتمع العربيين⁽¹⁾.

ولكن كيف يمكننا أن نجد على صعيد واحد هذين النسقين من القيم؟

النسق العربي والنسق الإسلامي، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو مرد وجود هذا النظام الدقيق من العلاقة بين النسقين، هل مرد ذلك إلى صيرورة تاريخية طبيعية، أم أن هنالك عملاً إيديولوجياً إرادياً وراء ذلك؟

يجب أن نستعيد -بادئ ذي بدء- وجود إشكالية معرفية تفسح المجال لانقطاع الفكر عن الواقع، وما يستتبع ذلك من بروز ظاهرة تداخل البنى والعناصر المعرفية.

وفي نظرنا إن مرد ذلك يعود إلى الإيديولوجية التي تفسح المجال للإرادة الإنسانية بالخيار بين قيم مختلطة، في إطار الهدف الاجتماعي.

وفي الواقع إن المجتمع العربي كان مواراً بالمخاض ومترعاً بالحمل الاجتماعي مما جعله مهياً للقاح التغيير، وقد أشرنا إلى بعض مظاهر هذه التمهضات التي أفرزها الواقع العربي من قلب أحشائه، إن هذا المجتمع تمخض عن محاولات لدك بنية القبيلة لصالح العدل الاجتماعي، ولنا مثلاً حياً في تجربة حلف الفضول⁽²⁾.

(1) هذا هو رأي د. رضوان السيد في الحوار القومي الديني، ص 252.

(2) هو تحالف بين قبيلة هاشم وأسد وزهرة وتيم والحارث بن فهر، مناطة ألا يظلم غريب ولا غيره، وأن يؤخذ للمظلوم من الظالم، وقد حضر الرسول ﷺ هذا الحلف الذي انعقد في دار عبد الله بن جدعان وأثر عنه قوله فيه بعد البعثة: حضرت في دار عبد الله بن جدعان

ومع ذلك فلا يمكن التحدي بالعنصر الموضوعي الصرف، والقول بأن ما حدث على يد الدعوة المحمدية كان مجرد ضرورة تاريخية اقتضتها طبائع الأشياء ونواميس التطور، ومن ثم فلا بد من التحدث بالفعل الإلهي ودوره كمحرك للتاريخ، وفي هذه المسألة بالذات على أن نضع الأمور في نصابها المحدد، وهذا ما يجعلنا نسلم تسليماً قاطعاً بحقيقة الوحي وبرسالة محمد و قدسية القرآن.

ومع ذلك يجب التمييز دون الفصل بين قدسية الوحي والقرآن، وبين ما هو نسبي وزمني وظرفي، قاصدين من ذلك التجربة السياسية المتمثلة في الصحيفة، التي هي نتاج تفاعل المطلق بالنسبي، الذات (الوصي) بالظروف الموضوعية العربية.

لقد قلنا إن إصدار الصحيفة يدخل في دائرة الإباحة، وقد مارس العرب المؤمنون هذه الرخصة مستلهمين ذلك من الدين الجديد مقتبسين صيغة محددة لتحقيق التقدم والعدل بما يتفق مع ظروفهم، وهذا هو المقصود من تفاعل الذات بالموضوع، أي من تلك الشرارة الدينية التي فجرت البارود العربي المهيأ للاشتعال.

ومن هذا المنظور - والمسألة إيديولوجية صرف- نفسر وجود نسق القيم العربية إلى جانب النسق الإسلامي في منظومة واحدة أطرها التقدم والبحث عن الأفضل، وهذه الروح التي عالجت مثل هذا الموقف هي روح نقدية عقلية، وفي الوقت نفسه واقعية.

حلفاً ما يسرني به حمر النعم، ولو دعيت إليه اليوم لأجبتة، أبو العباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، دار بيروت، بيروت، مجلد 2، 1980م.

ومع ذلك، فهذا النسبي والواقعي والظرفي الذي نشأ في جنبات مدينة يثرب العربية، ليس مجرد واقع مادي، وإنما تجربة إنسانية تاريخية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى وتجربة تقوم على مبادئ وأصول للاجتماع والحياة والسياسة.

وهناك ملاحظة نزجها في هذا المقام هي أن الفقيه "هوريو" عندما درس القانون الدستوري فقد حدد عناصر دراسته بالسلطة والحرية في إطار الدولة الأمة كما لو أن هناك قطعاً من شطرنج تتحرك، وقد كتب عليها السلطة، الحرية، الدولة⁽¹⁾. والواقع فدراسة أي ظاهرة فنية إنما يكون في حدود الأمة التي هي الإطار العريض الأكبر لكل مقولة.

فالعرب هم القوة الأعظم الذين قاموا بالسيناريو الضخم في لعبة الشطرنج التي تمت في مسرح المدينة المنورة في حياة الرسول العظيم ﷺ.

(1) هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ج1،

الفرع الرابع

حقوق الجماعات

نذكر في دراستنا هذه بالرأيين التاليين:

الرأي الأول: رأي الأنثروبولوجي الفرنسي "لويس دومون" الذي أقام التمييز بين حضارات تميل لإعطاء موقع أساسي للفرد (المسيحية الغربية والهندوسية)، وبين حضارات أخرى تضع في الصدارة مقولة تماسك الجماعة (الحضارة العربية الإسلامية)⁽¹⁾.

والحقيقة الأخيرة هي سر بقاء الجماعات الطائفية والمذهبية والأثنية والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة⁽²⁾.

الرأي الثاني: رأي عالم السياسة الهولندي "ارندت ليههارت" صاحب مدرسة (الديمقراطية التوافقية)، فهو يرى أن إعطاء الفرد حقوقه في مجتمعاتنا الأهلية، هو الحل الوحيد لتلك الانقسامات العمودية في مجتمعاتنا الأهلية وفي الحقيقة لا يمكن الرد على هذين الرأيين إلا بعد التسليم بالفارق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

فالظاهرة الثانية، فعالية بشرية تخضع للخطأ والصواب والنسبية والضعف، وآليتها قيام واسطة بشرية تقف بين المطلق والواقع، أي تجسد خطأً من خطوط المطلق المتعددة على إحداثيات الزمان والمكان.

(1) أورد هذا الرأي د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 101.

(2) المرجع السابق، ص 102.

وعلى هذا، فإننا نؤكد على أن العقل السياسي العربي لم يرق إلى مستوى الوعي القرآني، أو على مستوى التجربة النبوية التأسيسية في المدينة، وهناك انتكاسات وظلمات دامية في تاريخنا العربي عن خط التجربة النبوية ارتكبتها الخليفة الحاكم في حق الإنسان (خليفة الله).

وهكذا فإذا كنا لا نخطئ بصورة كاملة العالم "لويس دومون" في مقولته السابقة بالنسبة للحضارة العربية، فإننا نؤكد عدم انسحاب رأيه هذا على التجربة النبوية، وعلى بعدها السياسي في الصحيفة ومع ذلك فإن التوجه العام بهذه الحضارة، هو تقسيم المجتمع على أساس ديني، حسب الرأي موضوع المناقشة.

أجل لقد عرضنا لمفاهيم الجماعات في الإسلام، حيث اتضح لنا أن الظاهرة القرآنية استطاعت تقديم قراءة علمية للجماعات التي كانت قائمة آنئذ في الساحة الاجتماعية، ولقد قلنا أن حجر الزاوية في التقسيم العمودي هو الموقف من التوحيد، وإن رسالة الإسلام في العالم هي إقامة المنظومة القانونية والقيمية على أساس الأهداف والغايات، ومن ثم فالاختلاف في الوسائل (الشرائع) لا يقوى على التقسيم العمودي للجماعات.

وعلى أساس هذا المعيار، قامت التجربة النبوية بتقسيم المجتمع باستناد إلى هذه الأداة الأكسيومية (القيمية)، وإن نظرة فاحصة على نصوص الصحيفة ترينا أن هذا المجتمع أسس انقسامياً على قاعدة التوحيد.

ومن جهة أخرى، فقد كان أمراً بديهياً، ألا تتعدد صور الجماعات في الصحيفة لسبب بسيط هو أن الرسول ﷺ أقام في المدينة مجتمعاً متراسماً متماسكاً، وهو ما

يتضح من تجربة المؤاخاة الفذة، وعلى هذا الأساس، فالبناء الأساسي للصحيفة يقوم على فكرة المواطنة (المؤمنين) التي أخذت تتردد كأنها لازمة.

وفضلاً عن ذلك، فإن ورود كلمة (المؤمنين) في صيغة العموم والتجريد⁽¹⁾، يؤكد جدلاً محورياً بين قطبين أساسيين هما الفرد والدولة، ليس إلا.

وبالطبع، فقد عاملت الصحيفة اليهود على قدر المساواة مع المؤمنين (لهم النصر والأسوة). وبذلك لا يمكن التحدث عن حقوق خاصة لهذه الجماعات بالمعنى الذي يفيد الاستثناء سلباً كان أم إيجاباً.

أضف إلى ذلك، لقد أشارت مقدمة الصحيفة إلى فئة الملحقين بالمؤمنين (الموالي)، ومع ذلك فلم تخصص نصاً محدداً بمراكزهم القانونية، بل خضعوا لما يخضع له المؤمنون، استناداً إلى قاعدة: التابع تابع بالحكم.

لقد كان قدر الدعوة الإسلامية، وامتحانها الكبير أن تنتشر في قضاء اجتماعي يعج بالثقافات والديانات والأفكار، ولم يكن عيباً أن يكون التسامح أساس هذه الدعوة وناموسها الأعظم، فالإسلام لم يعرف في كافة منظوماته الفلسفية والسياسية والاجتماعية والقانونية، لم يعرف المثوية الحادة: لا وسط بين السلب والإيجاب، الأبيض والأسود⁽²⁾، بل قرأ ألوان الاجتماع حسب الإمكان الخاص لكل لون انطلاقاً من طبائع الأشياء.

(1) لقد صيغت نصوص الصحيفة في أحكام عامة impersonnel ومجردة abstrait كما هي الحال في أرقى الدساتير المعاصرة.

(2) ميز المعتزلة بين الوجود والعدم، ولكنهم أضافوا قيمة تالفة فقالوا بشيئية المعدوم، كما أضافوا إلى الجبر والاختيار «اللفظ الواجب» وإلى الإيمان والكفر «المنزلة بين المنزلتين»، وإلى

منظومة حقوق المشركين في الصحيفة

إذن فحقوق الفرد هي النواة النووية في نظام الصحيفة، لاسيما أن هذا النظام يسري على اليهود وبطانتهم سواء بسواء.

والسؤال المطروح هنا هو، ما الشأن بالنسبة لجماعة المشركين التي كانت في مدينة يثرب؟

وهل خضعوا لتنظيم الصحيفة، وماهي حدود هذا الخضوع، وأخيراً فهل خضعوا لآية السيف⁽¹⁾، والتي ألغت نظام، تحالفهم مع المسلمين⁽²⁾؟

والثابت تاريخياً وجود نفر من اليثريين استكبروا، وأصروا على ظلمات الجاهلية، وبالمقابل، فإذا كانت الصحيفة قد عصمت دماء المشركين، فهل تأتي آية السيف لتنقض عهداً كان قد وصله، وقطعه رسول الله، ثم ماذا يعني قبولهم بالمجتمع النبوي، وهل إن القبول كان كاملاً، أم منقوصاً؟

في الحقيقة لو رجعنا إلى أحكام الصحيفة لرأينا أنها اقتصرت -فيما يتعلق بالمشركين والكفار- على النصين الآتيين:

الذات والصفات «الذات - الصفة» « وتحدث النظام» عن الحركة والسكون فأضاف قيمة
ثالثة، هي حركة الاعتماد، أي السكون المتحرك.

(1) هذه الآية هي: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ» التوبة/5.

(2) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص25، فقد أكد سلخ
حق المواطنة عن العربي المشرك، وأصبح لا يقبل منه إلا الإسلام.

➤ ((لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافرأ على مؤمن))^(١).
➤ ((وأنه لا يجير مشرك مالأ لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن))،
وفيما عدا ذلك فأحكام الصحيفة نظمت أحوال المؤمنين بصورة مستقلة،
وليس في صيغة أحكام إضافة كما يقول المناطقة^(٢).

وبمعنى أوضح، فالصحيفة لم تتضمن نسقين متناقضين^(٣) للقيم، أحدهما يتعلق
بالمؤمنين والآخر بالمشركين، ثم قررت امتيازات للمؤمنين من خلال هذا التناقض.

وفي نظرنا إن صياغة الصحيفة في قوالب (الأحكام المستقلة لا المتضايقة) يجعلنا
نعمل قواعد التفسير لصالح المشركين، بل ويجعلنا نؤكد أن الصحيفة رغبت عن
تقرير أي نظام امتياز ضد المشركين لصالح المؤمنين، اللهم إلا ما تعلق بالنص
الأول.

ومن جهة أخرى، فالتكاليف الملقاة على المؤمنين يقع من باب أولى على المشركين
لاتصالها بالنظام العام، من ذلك - على سبيل المثال - درء الفساد، وردع كل إزهاق
للنفس.

وعودة أخرى إلى هذا النص الاستثنائي، تجعلنا نسجل الملاحظات الآتية:

(١) مفهوم «الكافر» مكى، وهو ما تؤكد سورة الكافرين: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ 1 ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾.

(٢) أحكام الإضافة هي أحكام لا تفهم إلا من خلال ارتباطها بأحكام أخرى.

(٣) حسب قواعد المنطق فالحدود أو الأحكام المتناقضة هي التي لا تصدق معاً ولا تكذب معاً،
أي التي لا وسط بينها، مثل قولنا أبيض ولا أبيض، أما الأحكام المتضادة، فهي التي يوجد
خط وسط طويل بينهما، مثل أبيض وأسود، فقد يكون بينهما بني أو أحمر، والصحيفة
تضمنت أحكاماً متناقضة بالنسب لقريش ومتضادة بالنسبة لمشركي يثرب.

أولاً: لقد حظر هذا النص قتل المؤمن في الكافر، أو نصر الكافر على المؤمن، والسؤال المطروح هو: هل إن هذا الخطاب بقي في حدود النهي والحظر دون أن يرقى إلى مستوى القاعدة القانونية، لاسيما أنه لم يقترن بأي جزاء قانوني، الأرجح أنها قاعدة قانونية وليست خلقية، وأنها تنهض وتحث المؤمنين على هذا الموقف من المشركين والكافرين.

ثانياً: لقد بقي النص في حدود النهي دون أن يتعداه إلى دائرة الحث والحض.

ثالثاً: إذا افترضنا أن المؤمنين امتثلوا لأحكام هذا النص دون أي ثأر، فما هو الجزاء المترتب على قتل الكافر، وهل إن المؤمن يتحلل من أية تبعة، أم يخضع لحكم الدية.

رابعاً: لو رجعنا إلى نصوص الصحيفة التي قننت نظام (المعاقل)، فما المقصود من عبارة (بني عوف) أو بني ساعدة... الخ.

هل يقصد من ذلك المؤمنون فقط، أم القبيلة بكاملها، وفي هذه الحال، فإن المشركين يخضعون لقاعدة التضامن.

ويمكن الرد على ذلك بأن الصحيفة أسست على قاعدة الإيمان، وبالتالي فإن المشركين مستثنون من نظام التضامن، أي أن هنالك عملية إقصاء واستبعاد اجتماعي لهم.

ولكن إذا حتمنا تهميش المشركين وطمسهم، واعتبارهم أمراً بالياً، فلماذا قبلت الصحيفة دمج المنافقين والأعراب، وقد أكثر القرآن من النعي على هاتين الفئتين. الجواب: أن هؤلاء سلموا بالدولة الإسلامية وقبلوا بها وبمساعدها.

ومن جهة أخرى، فقد لا تكون هنالك إشكالية، إذا علمنا أن مجتمع يثرب في معظمه اعتنق الإسلام، اللهم إلا النزر اليسير، هذا فضلاً عن وجود نذر قليل من المسيحيين⁽¹⁾.

إذا كان الافتراض الأخير قائماً، فهل تحتم السياسة الشرعية بتطبيق أية السيف على هؤلاء؟

الجواب على ذلك يترتب علينا -بادئ ذي بدء- أن نحدد بدقة تاريخ نزول آية السيف، وأن يقترن ذلك بالتأكيد من وجود مشركين في المدينة عند نزول هذه الآية، حتى يمكن القول بأن آية السيف الغت المعاهدة مع هؤلاء المشركين⁽²⁾.

وفي نظرنا إنه لا يمكن التحدث بتلك السهولة عن إلغاء آية السيف لبعض أحكام الصحيفة، بل إن المسألة تحتاج إلى مزيد من الحفر المعرفي والحرث العلمي، وأول خطوة نخطوها في هذا السبيل، هي القبض على مجموعة النصوص أو الشبكة

النصية L'intertextualite.

وهذا المصطلح الألسني النقدي يفيد أن النص ليس مفرداً أو معزولاً، إنما هو ينتمي إلى عائلة معينة من النصوص الأخرى التي تجاوره أو تحيط به، أو تتقاطع معه، فكل نص هو عبارة عن امتصاص لجملة نصوص أخرى عديدة، ثم صهرها وتحويلها⁽³⁾.

والنصوص التي نقصدها هنا لا تقتصر على النصوص التي ترتب أحكاما، وإنما كل ما يتعلق بالشرط الإنساني، أو الأنسنة الإسلامية، ومن ثم فمن كبير الأخطاء أن تختزل هذه الأنسنة وتقلص إلى موقع شكلي، وإنما يجب استشراف الآفاق الواسعة والفسيحة والشاهقة المتعلقة بالإنسان وتكريمه، وهذا ما عبر عنه أحد مفكرينا الأفاضل أبو حيان التوحيدي، بقوله: الإنسان أشكل عليه الإنسان، وأبعد

(1) د. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 42.

(2) من الذين تكلموا عن هذا الإلغاء، د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 207.

من ذلك يمكن إجراء التعديل على هذه الصرخة الحادة لأبي حيان وصياغتها بالشكل الآتي: المسلمون أشكل عليهم الإسلام، والإسلام لا يزال مواراً مترعاً بالحركة والحياة والعطاء، والظاهرة القرآنية هي التي تنقلنا إلى تلك اللحظات، والمواقف مع الله، وهذه هي الوظيفة الأولى والأساسية للوحي في (كشف الحجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو العيب أو الصفة القائمة والرائعة لما هو مكتوب، إنها تعني: الإبانة بلا إبانة، وباختصار إنها تعني إقامة علاقة بين الإنسان والله، لا تكون من نمط العلاقة: سؤال، جواب، وإنما هي من الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة، ومعنى الأشياء، وحقيقة الكائن والكينونة⁽¹⁾.

وإذا كانت وظيفة الوحي تنقلنا إلى لحظة المطلق، وتدفعنا للتعامل معه، فلماذا لا يتم ذلك لصالح الإنسان وحقوقه، أليس الميثاق الأعظم بين الله والإنسان، هو التجلي الأكبر، والآية العظمى لهذا التكريم للإنسان؟. هذا العقد -لاشك- يفتح الأبواب مشرعة لعلاقة جدلية لا حدود لها، علاقة ترقى ببيان المطلق، وتسبغ عليه بلا حدود حب الله، ورحمته وتأييده، وهذا هو معنى الإسلام⁽²⁾.

أليست ملحمة الفداء التي سطرها سيدنا إبراهيم أبو الأنبياء، تعني الاستهتار بالحياة وتسليم الروح امتثالاً لهذا العقد الأعظم، وهذا هو معنى الإسلام ووجهته وروحه، التسليم المطلق، يقابله دَيْن المعنى، أي سربلة الإنسان بعطاء الله. من هذا المنظور ننطلق لفهم الأنسنة الإسلامية، متجاوزين بذلك الجانب الشكلي المتمثل في النظرية الفقهية، والقول بغير ذلك يجعلنا نتساءل، لماذا قرر الإسلام الحقوق للحيوانات، بل للنبات؟ وهو الأمر الذي كان يحدو الرسول لأن يتعهد هذا النبات بالسقاية والرعاية.

(1) د. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 95.

(2) المرجع السابق، ص 53 وما بعدها.

كيف يمكن أن نفسر المثلين الرائعين الذي ضربهما الرسول في المؤمنة التي دخلت النار في حبس الهرة، بالمقارنة مع بغي دخلت الجنة بسبب سقايتها لكلب ظامئاً، ما معنى تلك الآيات القرآنية المتعددة التي يخاطب الإنسان بصفته إنساناً في ماهيته وجوهره، يا أيها الناس -يا أيها الإنسان- ما معنى أن يفضل القرآن الإنسان على الملائكة، ثم ما معنى نظرية الاستخفاف، استخلاف الإنسان لعمارة الأرض، وأخيراً ما معنى أن يفضل الرسول الإنسان على الكعبة؟.

لقد سئل الرسول أن يدعو على أهل الطائف، ولكنه أبى مستشرفاً للحظة المطلقة، آملاً أن يخرج من صلب هؤلاء من يعبد الله⁽¹⁾.

أليست هذه هي صورة مشرقة عن الأنسنة الإسلامية، أنسنة يقصر هذا المقام على الإحاطة بتلافيها وتعرجاتها، ويضيق صدر أية السيف عن الإلمام بجوانبها. وفي نظرنا إن آية السيف أسست -ليس إلا- نظرية الأمن في مرحلة حرجة معينة من مراحل التاريخ، وعبرت عن الصراع الدامي بين المسلمين وأعدائهم، وبذلك فلا يمكن أن نسحب هذه الخطة على التاريخ الأرضي بكامله.

ويمكن القول إن الإسلام أخذ بنظرية الأحوال، أي درس كافة أغراض المسألة وأشكالها سلماً كان الأمر أم حرباً.

فالفرق كبير بين مشرك لا يناصب المسلمين العدا، ويرغب بالمقابل أن يعيش بكل صدق بين ظهرانيهم، وبين قوة اجتماعية سياسية -كقريش- تسعى جاهدة لاقتلاع المسلمين من جذورهم.

لقد أقر الإسلام القتال (الصراع المسلح في لغتنا المعاصرة)، ابتغاء اتقاء النفس ليس إلا: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ البقرة/190، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ البقرة/193، وإن آيات القتال (في سورة براءة/التوبة)، تلك التي يرجف المغرضون، أنها تشرع لنشر الإسلام بالسيف، وأنها لذلك قد خلت من البسمة حتى لا تفتتح بذكر (الرحمن الرحيم)، فهي تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بالمواثيق، دون الذين استقاموا على عهدهم رغم أنهم مشركون، فهي تشرع

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، ط1، 1966م، ص 137.

للفتح حتى يعود المهاجرون إلى ديارهم، وحتى ينال الناكثون للعهود ما يستحقون من تأديب، وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين من عنف مشروع لا علاقة له بالعدوان، ولا بنشر الدين⁽¹⁾.

فالسيف لا يمكن أن يكون وسيلة الإيمان ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ الغاشية/22، القهر لا يحدث إيماناً، والإكراه لا أثر له في الدين، فالقتال ليس ديناً، أي ليس ركناً من أركان الدين، ولا ذا طبيعة فلسفية دينية، وليس هو من جوهر الدين ومقاصده، إنما هو أمر سياسي علاقته بالدين لا تتعدى علاقة السياج اللازم لحرية الدعوة وحرية الاعتقاد.

والإسلام ليس نظاماً انقلابياً يدعو إلى هدم العالم، وإنما وسيلة يلجأ إليها المسلمون عند الضرورة لضمان أمنهم وحماية دعوتهم، وتأمين الحرية للدعاة والحرب والقتال للذين يقاتلون في الدين، أو يخرجون المسلمين من ديارهم، أو يظاهرون على هذا الإخراج، وبالمقابل فالمودة والقسط لمن لا يقتربون في حق المسلمين جرماً من تلك الجرائم، قال تعالى: لَأَيُّهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُم فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ المتحنة/8-9.

والمسألة، كما قلنا سياسية صرف محمولة على مبدأ مراعاة الصالح العام تطبيقاً للسياسة الشرعية، ذلك الأصل الراسخ في الشريعة الإسلامية. والسياسة الشرعية كما قال "ابن عقيل" هي: ((ما يكون معه الناس أقرب، إلى الإصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يصنعه الرسول، ولا نزل به وحي))⁽²⁾.

(1) د. محمد عمارة الإسلام والحرب الدينية، بيروت، دار الوحدة، 1982م، ص17، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج5، ص396.

(2) د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص189.

ويؤكد الإمام ابن القيم هذا المعنى، من أن التشريع السياسي الإسلامي يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية، لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا تخالف روح التشريع العامة، ومقاصده الأساسية ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات، نص خاص بكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عيناً، يقول "ابن القيم": ((إذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه))^(١)، ولقد أورد "ابن كثير" في تعليقه على آية السيف كلاماً لـ"لضحاك بن مزاحم" يقول فيه: ((إن هذه الآية تلغي كل معاهدة تمت بين النبي وبين كل كافر، كما وتلغي كل عقد وكل اتفاق، كما أورد العوفي نقلاً عن ابن عباس القول: لم يعد يعترف بأي عقد، ولا أي ميثاق حماية للكافر منذ أن كانت قد أوصت هذه الآية وقررت حل الالتزامات المثبتة في المعاهدة))^(٢).

أما المفسر "أحمد بن الجوزي الكلبي" فيقول: ((إن نسخ الأمر بحالة السلام مع الكافر والمغفرة لهم وعدم مقاومتهم وتحمل شتائمهم قد سبق هنا الأمر بقتالهم، وهذا يعني من تكرار نسخ الأمر بالعيش في سلام مع الكفار في كل آية من آيات القرآن، فالأمر بالعيش معهم في سلام وارد في مئة وأربع عشرة آية من آيات القرآن على أربع وخمسين سورة، ولكن كل هذه الآيات منسوخة من قبل الآية الخامسة من سورة المائدة والآية مئتين وست عشرة من سورة البقرة التي تقول: كتب عليكم القتال))^(٣).

(١) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ص 16.

(٢) د. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 184.

(٣) المرجع السابق، ص 184.

لكن ما هي عدد الأحاديث النبوية المنسوخة أيضاً، ثم ما عدد المواقف التي اتخذها الرسول الكريم ﷺ حول أنسنة الإنسان والتي أصبحت أثراً بعد عين، إذا أخذنا بهذا المنطق الشكلي للنسخ.

يرى الشيخ "عبد الله العلابي" أن الإسلام (دين علماني)، فما المقصود من هذا الوصف؟.

لا نستطيع أن نحدد بدقة المقصود من ذلك، بل لا نسمح لأنفسنا سبر الظلال والمعاني الحافة بها لسبب بسيط، هو أننا قرأنا هذا النص قراءة عبر مباشرة على لسان الغير⁽¹⁾، ولم نتعامل معه من خلال مادته النصية.

وعلى هذا الأساس، فإننا سنطرح هذا السؤال قائلين: هل إن الإسلام دين علماني، وبه بذور وجذور العلمانية، وماهي هذه البذور والجذور، وهل هذا الوصف مطلق، أم مقيد، وإذا كان مقيداً، فما هو الحدود التي ترسمها، ويخضع لها؟

وفي الواقع هنالك تحديات ومقاربات متعددة للعلمانية، ولكن الذي استرعى اهتمامنا التعريف الذي قدمه "الدكتور أركون" لهذه الظاهرة الاجتماعية والتي لخصها بأنها: رؤيا الروح، وموقفها من مشكلة المعرفة⁽²⁾.

ولعل "الدكتور أركون" قد تأثر بمغامرة العقل الهيجلية، ومخاضها الكبير، وسعيها التاريخي باتجاه المطلق.

وهكذا فقد استعمل الدكتور أركون عبارة رؤيا (بالألف الممدودة)، وليس رؤية، تعبيراً عن عطش الروح الأبدي سعياً وقبضاً للحقيقة.

ومما لاشك فيه أن هذا التعريف سليم ومنطقي، بالنسبة لحضارة أوروبية قطباها الإنسان والطبيعة، ولهذا لا بد من خلود الإنسان كفاعل أول على مسرح الحياة، والأمر على خلافه بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية التي يقوم جذرها

(1) نقل هذه العبارة عن الشيخ العلابي، الأستاذ عصام نعمان، الحوار القومي الديني، ص161.

(2) عبد المجيد الشريفي: الإسلام والحداثة، ص 255.

الاجتماعي على فكرة التوحيد، بحيث يظهر الله هو الفاعل الأساسي، ويحتل الواقعية الكبرى في مجالات السياسة والاجتماع والتاريخ والحياة.

وبالطبع فنحن لا ندلي أو ندل بهذه الحقيقة من واقعية كهنوتية، بل من واقعية اجتماعية، لأن الإسلام هو حقيقة الوجود العربي، وهو عنصر تكويني يدخل في صميم بنية هذا الوجود، وإن نكران هذه الحقيقة هو الوجود بحق هذه الأمة، بل هو الموقف غير العلمي المناهض في جوهره وحقيقته لحقيقة العلمانية التي هي استقصاء الواقع والاستيثاق منه وبه.

وفي إطار ذلك نقوم باستحسان قول الدكتور عمارة بأن الإسلام هو الدين الطبيعي للأمة العربية، كما أننا على نفس الصعيد نقوم مقولة الزعيم الخالد جمال عبد الناصر بأن الإسلام هو أداة الجماهير العربية، أجل أداة الجماهير العربية لأن هنالك دعاوى ودعوات حامت حول الروح العربية مخاطبة إياها من الخارج، ولكنها بقيت بعيدة غريبة عنها، ولم تدخل في صميم هذه الروح.

ومن الناحية التاريخية، فقد كانت العلمانية تعبيراً عن تفجر العبقورية الأوروبية، حيث أينعت ما أينعت من الخصب والعطاء، والأمر على خلافه بالنسبة لأمتنا العربية الإسلامية، فقد كانت أول جولة لنا مع هذه العلمانية على يد "جنكيز خان" في قانون السياسة حيث حاول -قسراً لروح هذه الأمة- أن يفرض -ولأول محاولة جرت في تاريخنا- هذا التشريع على الوجود العربي⁽¹⁾.

والأمر نفسه بالنسبة للمحاولات الأخرى العلمانية⁽²⁾ التي حاولت اختراق أمتنا، والمساس باستقلالها الوطني ومعاقده عزتها وكرامتها.

ومع ذلك، فالدفاع عن الشريعة على الصعيد الخارجي، أي على جبهة مواجهة أمتنا للعدو، لا يعطينا من تحديد واقعية (الشريعة) على الجبهة الوطنية الداخلية، وتحديد دورها في إنهاض هذه الأمة.

(1) الحوار القومي الديني، ص 200.

(2) انظر هذه الاختراقات للمجتمع العربي في عهد الخديوي إسماعيل والخديوي توفيق، انظر

الحوار القومي الديني، ص 200.

ولا موارد، أننا لانفهم الشريعة، ككهانة وإمامة تعطي ثلة من البشر الزعم بأنهم القادرون على امتلاك الحقيقة، فهذا الزعم حشو وضلال وإسفاف بالدين، وابتعاد به عن جوهره ورسالته.

وبالمقابل فنحن لانفهم الدين إلا مساواة بين الناس جميعاً، إذ كل الناس من آدم وآدم من تراب، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

ومن جهة ثالثة، فلا نفهم الدين إلا عدلاً اجتماعياً قائماً على مرتكزات الأخلاق والتراحم والتكافل الاجتماعي، على هدي ما تقدم، فالدولة أو الجماعة السياسية في نظرنا نتاج تاريخي بشري إنساني، وثمره كفاح البشر، وتعبير عن مصالحهم وعواطفهم وآمالهم مصداقاً لمقولة الرسول الكريم الذائعة الصيت: لكل ذي مصلحة مقال.

واسترشاداً بروح الصحيفة التي أعطت كل فرد حق إقرار دستور الجماعة، وبهذا المعنى، فالحاكمية لله لا يمكن أن تفهم، إلا في حدود الفلسفة السياسية والقانونية للإسلام، فما هي هذه الفلسفة؟

أجل إن رسالة الإسلام الأرضية والكونية هي خلاص البشرية حتى قيام الساعة (النجاة الأرضية والآخروية)، ولهذا فقد تحاشت هذه الرسالة -خلافاً لليهودية- التحديد والتفصيل، واعتمدت الكليات والمبادئ العامة، والموجهات المثالية، كصور ومعاليم ومناهج عريضة لتحقيق سعادة البشرية والخلاص الإنساني. وعلى هذا الأساس فقد أكد الفقهاء أن عدد آيات الأحكام لا تتجاوز الخمسمائة، وأن قسماً منها مجرد توجيهات.

يكفي أن نقول على صعيد القانون الجزائي أن كافة عقوبات التعزير تركت للعقل ساحة واسعة جداً للابتكار والإغناء البشريين.

ويكفي أن نقول على صعيد قواعد الإثبات إن هنالك آية واحدة تتعلق بذلك، وهنا يقف العقل البشري شامخاً لإثبات وجوده وقدرته على الخلق والإنشاء.

بل، ويكفي أن نؤكد على صعيد السياسة، أن هذا الباب واسع جداً، وقد نظمت الشريعة هذا الحقل الإنساني على خمس أصول أساسية، وتركت المجال للإنسان،

كي ينتج القواعد الابتدائية انطلاقاً من القواعد الابتدائية التي وضعتها السماء، وعلى هذا الأساس، فإننا نفهم الشريعة كما فهمها المفكر القومي "الدكتور عبد الله عبد الدايم" بأنها بذور لبناء مجتمع يطور بالحركة والتقدم والنهوض. أجل ألم يفهم الفقهاء المبدعون في تاريخنا الشريعة بأنها مقاصد وغايات وأهداف، وأنها العدل في ذاته والرحمة في ذاتها والمصلحة في ذاتها والصلاح في ذاته.

يكفي أن ندلل برأي "الشاطبي" في مقاصده وبرأي "ابن القيم" في قوله الذائعة الصيت: ((بأنه حيثما ظهرت معالم العدل وأشرق وجهه فثمة حكمة الله)). وخلاصة ما يمكن قوله في هذا الباب أن العلمانية العربية الإسلامية التي تحدد معالمها هي علمانية لها طبيعتها الذاتية، وماهيتها الخاصة بها، إنها علمانية تقدر العقل وتعتبره خليفة الله على الأرض، وقد أوكل إليه مهمة الانهاض والنهوض في هذه الحياة، ولكن ضمن أوعية العقل المسدد والعقل المؤيد المحكومين بالعقل المجرد الذي هو عقل الله المطلق، ذلك العقل الذي هو ضمير الشريعة ونفسها وروحها ودقات قلبها، وليس العقل المكبوت والأسير لنصوص استنفدت دورها وعللها وأسبابها.

إذن فالمشروع النهضوي الذي يقرع أسماعنا ويلح على ضميرنا هو ذلك التعبير عن العلاقة الوثقى بين الدين والدنيا على قاعدة المزج بينهما مزجاً يؤمن بالمتغيرات ويتحرر من القوالب: القيم الروحية النابعة من الأديان على حد قول ميثاق عبد الناصر.

وسمة أخرى بهذا المشروع النهضوي هو الثقة الكبيرة بالعقل البشري في اجترار المعجزات، وابتكار الحلول، والتعامل مع الواقع المتجدد.

ومع ذلك، فلا بد من إبراز ملامح هذه النقلة العربية الإسلامية كما حددها الأستاذ عصام نعمان⁽¹⁾ وهذه الملامح هي:

(¹) الحوار القومي الديني، ص 161.

➤ حرية الاعتقاد عملاً بالآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة/256، قدرة العقل على اجتراح حلول لمشكلات الإنسان سواء بأخذها من النص الإلهي أم من تجارة الحياة- المساواة بين البشر والتكافؤ في الفرص بصرف النظر عن الجنس والأصل والدين واللون.

➤ الديمقراطية، هي السبيل الأمثل لحكم المجتمع وتطويره: حياد الدولة حول المؤسسات المذهبية- اعتماده الشريعة الإسلامية، وفق مقتضيات المصلحة العامة، ولابأس من الاستئناس بمفاهيم سائر العقائد والتجارب والنظم - التسامح من حيث هو طريق التراحم- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة والتفاعل والتصويب والتطوير.

إن خصائص العلمانية كما حددها الأستاذ نعمان تختلف اختلافاً واضحاً عن خصائص العلمانية الأوروبية ذات السياق التاريخي الخاص، مما يضعها في صلب روح الإسلام العظيم وقيمه ومثالاته، وممارسة الأختيار من علمائه وحلفائه وحكمائه.

وعلى هذا الأساس فإننا نقر الأستاذ نعمان على خصوصية علمانيتنا وعلى إطلاق مصطلح جديد لها تحمل معاني هذه الخصوصية التاريخية لمضمونها العربي المتكامل مع روح الإسلام وسائر الأديان وغير المتعارض مع الإيمان الديني.

هذا المصطلح هو العدلانية أو العدلية المشتقة من العدل، وهي كلمة تحمل في المعجم، كما في الحياة جملة معان تؤدي المضمون المطلوب في السوية، ضد الظلم والجور، النظرير والمثل، القيمة، وهذه المعاني تحمل مؤدى حرية الاعتقاد، والمساواة المتوخاة للإنسان من حيث هو روح وعقل⁽¹⁾.

(¹) الحوار القومي الديني، ص 161.

وباعتمادنا أدوات التحليل السابقة والمعطيات السالفة الذكر، يمكننا أن نؤكد بيقين أن تجربة الصحيفة رائدة في هذا المضمار، وقد أحكمت وضع الحجر الأساسية التشينية في تكريم العقل وتأسيس التسامح والتكافل مع الغير.

وهذه الصحيفة تعتبر مثلاً واضحاً لتجربة العقل المسدد بكل ماتعني هذه الكلمة من معنى، أي ذلك العقل الذي يحدد تعامله مع الواقع والحياة انطلاقاً من قانون الفطرة قانون طبائع الأشياء والعناصر المركوزة في الشيء.

وهكذا فقد تعددت معالم ومظاهر ومعاني عقل الصحيفة، وهذه المعاني حكمت كلها بالعقلية المتفتحة في تعاملها مع الظرف والواقع والحياة، كما حكمت بالعدالة المنبثقة من ماهية الإنسان وجوهه: روحه وعقله وضميره.

ففي إطار العلاقة مع اليهود، وجدت الصحيفة نفسها محكومة بمنظومة أهل الكتاب الروحية الإيمانية، ليس إلا، وهكذا فقد بحثت الصحيفة عن هذه العلاقة في إطار روح التوحيد وأتحفتنا بمجموعة من النصوص التي تنظم هذه العلاقة بصورة مرنة.

الفرع الخامس

نظرة عامة على فكر الصحيفة

﴿﴾ أننا تكلمنا على أفكار الصحيفة، ولكننا تناولناها اشتاتاً، وسنحاول هنا ضم هذا الشتات في خيط أو ناظم، كما هو محدد أدناه.

في أهداف دولة المدينة:

اتضح لنا أن دولة المدينة لم تكن نظاماً فردياً يندرج ويذوب في شخص الرسول ﷺ، ويتوقف وجوداً وعدمياً على سماته الفردية، بل كانت مشروعاً حضارياً ارتضته أمة المؤمنين، وقبلت به والتفت حوله، دون أن يعني ذلك التقليل من دور الكارزما النبوية ذات الطبيعة الخاصة *suis – generis* والتي تتميز عن أية قيادة أخرى (الهيبة النبوية).

وهذا السطوع والتألق مستمد من طبيعة المشروع الإلهي، والدولة نفسها لا يمكن أن توزن إلا بميزان المشروع ذي الأهداف، فما هي هذه الأهداف؟، بل ماهي أهداف *but*، وغايات الدولة أية دولة؟.

بالطبع إن الأهداف التي نجتهد لتحديدها تختلف عن وظائف الدولة⁽¹⁾ *functions*، منوهين بأن تحديد مهام الدولة وغاياتها أمر يتجاوز القانون، وهو

(1) نقصد بوظائف الدولة: وظيفة التشريع، القضاء، التنفيذ.

وثيق الصلة بعلم السياسة، خلافاً لوظائف الدولة التي هي من متعلقات علم القانون⁽¹⁾.

ويؤكد بوردو أن ثمة فكرتين أساسيتين في الخير المشترك (أهداف الدولة)، هما فكرة النظام والعدالة، وهذه الفكرة القدر المتيقن المتوفر في أية دولة، وباستقراء نصوص الصحيفة يتضح لنا أنها اتخذت الأهداف الآتية:

• العدالة.

• الحقوق الاجتماعية.

• الهدف الديني.

• النظام (الأمن).

ولقد تكلمنا سابقاً على مطلب العدل بما في ذلك القسومات الاجتماعية فيها، التي ارتسمت على وجه هذا المشروع، أما الآن فنحن مدعوون لدراسة الهدفين الآخرين:

• الأمن.

• الهدف الديني والسياسي.

النظام والاستقرار (مطلب الأمن):

ما هو أقصى ما يمكن أن يقدمه نظام أو فرد أو جماعة للإنسانية، نجد الجواب على ذلك في عبارة تهز المشاعر والنفوس: بذل السلام للعالم، هذه المشكاة النبوية تستمد نورها من ضياء أكثر سطوعاً وإشراقاً، هو الأدب القرآني، الذي يجعل رسالة الإسلام الأولى في هذا العالم هي الأمن والطمأنينة والسلام، لأن الله هو السلام ومنه السلام⁽²⁾.

(1) د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، 1978م، ص 6.

(2) نذكر بأن السلام من أسماء الله الحسنى.

وعلى هذا الأساس، يرتفع الدعاء القرآني على لسان أب الأنبياء سيدنا إبراهيم قائلاً: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ﴾ ابقرة/126، فمطلب الأمن إذن يفوق مطلب الثمرات، ويتقدم في الأولوية عليه.

لقد أقيم المشروع الحضاري الإنساني، وارتفع بناؤه على أنقاض رابطة الدم وعصبية القبيلة، وأحكمت السيادة للأمة، وانتشرت مظلة هذه السيادة على كافة ربوع الإقليم، تقول الصحيفة: ((وأن يثرب حرام جوفها على أهل هذه الصحيفة)).

وهكذا لم يعد أحد يستطيع أن يفكر في صفة السلام والاستقرار والأمن على هذا الإقليم، بل أصبحت الأمة واحدة، تقول الصحيفة: ((وأن سلم المؤمنين واحدة)). بل وجب التخلي عن حق الثأر، وعرض الأمر على القضاء: ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله، وإلى محمد))، والأمر نفسه بالنسبة للعلاقة مع اليهود: ((وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله، وإلى محمد رسول الله))، ولم يعد الأخذ بالثأر يجر وراءه ثأراً يجر ثأراً، بل أصبح عقاباً بالمثل، وكان هذا العقاب موجوداً قبل الإسلام، ولكن الأخذ به كان نادراً، وذلك أن جملة القبيلة كانت معادلة لأجزائها، وملتبسة بهذه الأجزاء، بحيث لم يكن لها قوة القهر⁽¹⁾.

أما في المدينة فقد نفذ مبدأ العقاب بالمثل تنفيذاً صارماً لأن الله تعالى فوق رابطة الدم، ولم يكن العقاب بالمثل قد صار عقاباً بالمعنى الحقيقي لأن تنفيذه كان متروكاً للمجني عليه فكان له أن يشاء لنفسه، أو أن يتنازل عن الثأر، ويأخذ الدية، ولكن

(1) يوليوس فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص 13.

العقاب بالمثل مع هذا صار نقطة الانتقال من الأخذ بالثأر إلى الأخذ بمبدأ العقاب، ذلك أنه بانتقال حق التأديب من الفرد إلى الجماعة حدثت خطوة هامة في سبيل الأخذ بالثأر واعتبرته شأنًا من شؤون الدولة، وجعلته عقاباً عن هذا الطريق، وكانت كافية لتفادي الثارات الداخلية، وذلك كي يسود السلام في داخل منطقة المدينة، ويكون شاملاً لا استثناء فيه⁽¹⁾.

ولا حاجة للتدليل بأهمية هذا المطلب لمجتمع المدينة الذي كان ممزقاً إلى معسكرين، الأوس والخزرج، بحيث يتعذر على الفرد الخروج دون أن يعرض نفسه للموت⁽²⁾.

الهدف الديني والسياسي:

عرضنا للتعريف بالسياسة بأنها التحديد السلطوي للقيم authoritative allocation of value وللتعريف بها على أساس ثنائية: العدو/الصديق.

وفي نظرنا إن التعريف القيمي للسياسة أكثر ما يجب أن يسود -على الأقل- في العلاقة الداخلية بين أبناء الدولة، وعلاقتهم مع السلطة، أما التعريف الثنائي فنظامه الحياة الخارجية للدولة.

والصحيفة أخذت بالتعريف القيمي للسياسة سواء بالنسبة لعلاقة المؤمنين فيما بينهم أو لعلاقتهم مع اليهود، وهو ما يتضح من تقرير مبدأ المساواة والعدل وحماية الإنسان في شخصه وماله، وغير ذلك.

(1) يوليوس فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص 13.

(2) المرجع السابق، ص 13.

وبالمقابل فقد كان على الصحيفة أن تأخذ بمثنوية: صديق/عدو، على الصعيد الخارجي، لاسيما بالنسبة لموقفها من قريش، حاملة لواء الثورة المضادة - الكفر.

ذلك أن الجماعة السياسية المؤمنة في يثرب كانت تخوض مع قريش معركة الموت والحياة، ولا يمكن لهذه الجماعة أن تصم أذنها عن ذلك، وألا تضعه في أولويات أهدافها.

قد يقول قائل، إن هذا الازدواج يتعارض مع الأسس الفنية والصيغية للدساتير، والتي ترى في الدستور نظاماً لتنظيم السلطات العامة والحقوق الأساسية للأفراد، لا للكلام على الأمور العسكرية والسياسية.

والرد بسيط وهو أن المسألة الدستورية ليست حتى تاريخه موضع اتفاق، والدساتير الحديثة كثيراً ما تنظم مسائل ليست ذات طبيعة دستورية، وعلى ضوء ذلك نفهم، ونقوم النصين المتضمنين حظر إجارة قريش أو نصرتها، ولعل أهم الأسباب التي حدت الصحيفة إلى تقريرهما في مثل هذه الوثيقة الدستورية السبب الإيماني الذي هو المبرر الوحيد والأهم لنشوء هذه الدولة، ومن ثم فالوقوف في وجه قريش يحتل الصدارة بالمقارنة مع أي مطلب آخر، لكن أين هي الأهداف الدينية لهذه الدولة؟.

يمكن القول إن مقارعة قريش تختلط فيها السياسة بالدين، والأمر نفسه بالنسبة للغزو الذي نظمته الصحيفة بقولها: ((وأن كل غازية غزت يعقب بعضها بعضاً)).

فهذا الغزو لا يمكن أن يحكم بنزوة ملك أو نزعة سلطان، وما كان للرسول ﷺ أن يهاجر من أجل ذلك، وهو الذي راهن على الإيمان حتى لو وضعت الشمس في يمينه والقمر في يساره.

كذلك الشأن بالنسبة لهذه السلم الواحدة للمؤمنين، فهي محكومة بمسألة الإيمان والقتال في سبيل الله: ((لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله)).

وهذه المسألة واضحة بالنسبة للعلاقة مع اليهود لاسيما فيما يتعلق بحق هؤلاء في إجراء الصلح مع الغير، وفي ذلك تقول الصحيفة: ((وإذا دعوا إلى الصلح يصلحونه ويكسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين)).

والمستقصي لوظائف الرئيس الأعلى للدولة ومهامه على الوجه الذي فصله أئمة الفقه السياسي الإسلامي، يرى أن معظم اختصاصاته سياسية، في حين أن الدينية منها محدودة⁽¹⁾، ولا غرابة إذن أن يجد تقلص هذه الأهداف في الصحيفة بالموازنة مع الأهداف الدنيوية.

هل يرقى نظام الصحيفة إلى مستوى الدستور:

نعتقد أن ما قدمناه من مادة علمية، وعرضنا له من أبحاث يكفي للتأكيد بأن ما انطوت عليه الصحيفة من تنظيم وأحكام يرقى إلى مستوى الحقيقة الدستورية،

(1) الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 10. وكتابه أدب والدين والدنيا، ص 123.

وكان بودنا الاكتفاء بذلك لولا بعض الأصوات التي تحفظت على اعتبار الصحيفة عملاً دستورياً⁽¹⁾.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من التساؤل عن الحقيقة الدستورية ومفهوميتها، وهل هي ذات نطاق محدد متفق عليه، أم هي موضع اختلاف كبير، لاسيما بين الاتجاهين الكبيرين في علم القانون، الاتجاه الموضوعي والاتجاه الشكلي، إذن كيف بنا أمام هذا الاختلاف أن نفرض معياراً حاسماً على تنظيم الصحيفة. ونقيسها بمقياس الثبات والتحديد، ونحن حيال مسألة مرنة وموضع اختلاف شديد؟.

ألا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار منطق العصر وظروفه تبعاً لقانون مجتمعية المعرفة، أو منطق سوسيولوجيا المعرفة؟ ثم ألا يكفي إضفاء السمة الدستورية على الصحيفة انطلاقاً من ذلك التغيير الجذري لفلسفة العقاب، أو تأصيل حقوق الأفراد وحررياتهم.

لقد نظمت الصحيفة السلطات الثلاث، وحددت أطرها ونظمت الفصل بينها، وأرست أصول الحكم ومبادئه وحددت مراكز الفرد ووظائف الدولة وأهدافها⁽²⁾، وهذه هي أمهات المسائل الدستورية المتفق عليها لدى فقهاء القانون العام.

(1) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1972م، ص16، وقد جاء في ذلك قوله: واستتبع مجموعة من العقود والمصطلحات أسماها بعضهم من غير تحفظ بدستور المدينة.

(2) يقصد بالوظيفة هنا وظائف السلطات الدستورية: التشريعية التنفيذية والقضائية، أما الهدف، فهو النظام العام والعدل وأحياناً التقدم.

واستناداً إلى هذه الأسباب، ومثلها معها، فإننا نؤيد ما قاله الدكتور عصمت سيف الدولة بأن هذه الوثيقة نظام للحياة، فهي دستور بكل المعنى الحديث لكلمة الدستور وهي أول دستور عرفته البشرية.

وبيان ذلك أن التاريخ يطالعنا ببعض القوانين المكتوبة التي سبقت وضع الصحيفة، مثل الألواح الإثني عشرية في روما عام 450 ق.م، وقانون دراكون الصادر سنة 61 ق.م، وقانون صولون (أثينا) سنة 94 ق.م، وقانون حمورابي، وقانون مانوا في الهند، وأخيراً قانون (جو) في الصين، ولكن هذه القوانين ليس لها مقومات الدستور لسبب بسيط، هو أنها تنظم العلاقات بين الأفراد، دون أن نتناول تنظيم السلطات العامة، ويكفي أن الصحيفة نظمت الانتماء إلى الجماعة وهو الأمر الذي يوازي مسألة الجنسية⁽¹⁾.

ويستند "الدكتور سيف الدولة" لاعتبار الصحيفة دستوراً إلى الأسباب الآتية:

1. إنها وثيقة لنظام مجتمع من المسلمين، ومن غير المسلمين على أساس الحياة المشتركة.
2. إن مصدر قوتها الملزمة واستمرارها، هو قبولها واستمرار قبولها في تنظيم حياتها.
3. إن تنظيم تلك الحياة المشتركة في منطقة جغرافية واحدة هي المدينة.
4. تنظيم المعاملات بين المؤمنين، ثم بين اليهود، وأخيراً بين المؤمنين واليهود مع العلم أن مسألة الجنسية من المسائل الخلافية بين فقهاء القانون الدستوري.

(1) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص13، وانظر د. محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة، ص193، وقد أكد أن الصحيفة أول دستور في تاريخ البشرية، وانظر عبد الحليم قنديل عن الناصرية والإسلام القاهرة، مركز إعلام الوطن العربي 1991م، ص15، وقد أكد أن الصحيفة أول دستور وضعي عرفته البشرية.

وفي الحقيقة إننا هنا حيال طور جديد من المجتمعات لم تعرفه القبائل العربية، فقد تكون لأول مرة نسبياً تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين، ولكن الناس رغم ذلك توحدوا فيه في علاقة انتماء جديدة تقوم على رباطة الأرض المشتركة (وطن مشترك)، وهكذا فقد ارتقت العلاقة الجديدة بالناس إلى ما فوق الطور القبلي، وسيكون جزاء نقض العلاقة الجديدة بالوطن والعودة إلى العلاقات القبلية من أرض الوطن، النفي من أرض الوطن حيث استحق هذا الجزاء بنو قينقاع وبنو النضير، واستحق بنو قريظة بسبب تقصيرهم في الدفاع المشترك.

ويرى venture أن المفاهيم والعلاقات الاجتماعية الإسلامية لا تفرضها قيود خارجية تضعها دولة على الفرد، بل تتبع من معتقده وإيمانه، تتبع من ذاته فتعتبر وكأنها مساوية لذاته، ويرتبط تحقيقها الدائم بوجوده، وهكذا يستعمل venture مفهوم التعاقدية العربية: islamic contra ctualisme تمييزاً عن الجماعية الغربية.

تقويم عام لفكر الصحيفة

عرضنا في مقدمة هذا الكتاب إلى مفهوم الدولة، وقلنا إن جوهر ذلك يتحدد في فكره التأسيس والتجريد، فالدولة هي حضارة أمة تحركت بقضها وقضيضها لتفصح عن نفسها في مؤسسة ومشروع.

ولقد أوضحنا أن عناصر هذه المؤسسة هي:

- وجود دستور.
- الفصل بين السلطات.
- خضوع الإدارة للقانون.
- تدرج القواعد القانونية.
- الاعتراف بالحقوق الفردية... الخ.

هذا ما يتعلق بعناصر هذه الدولة، أما آلية نشوء هذا الدستور، والقوى الفاعلة في نشوئه، فيمكن القول إن تلك الفعالية كانت ثمرة جدلية أقطابها ما يلي:

- النبوة (الظاهرية القرآنية).
- التاريخ.
- المؤمنون.
- الواقع.

ولقد أفصحت الحركة العامة لهذه الجدلية عن نفسها، وتأطرت في صيغة مؤسسة هي الصحيفة، أما لغة هذه الجدلية ومضمونها، فهي معالجة بنوبة تاريخية لترجمة القيمة التوحيدية إلى حقيقة سياسية، وبمعنى أدق الانتقال بالأمة الروحية إلى مرقى الجماعة السياسية، وتحويل لحمة المؤاخاة إلى لحمة قانونية.

وبالطبع، فهذا لا يعني إلغاء المضمون الرحب لتجربة المؤاخاة، بقدر ما نقصد أننا حيال جدلية، والجدلية -كما هو معلوم- صيرورة وتجاوز وتركيب جديد ينبثق من التجربة السابقة بعد إضافة عناصر جديدة لها.

وبهذا المعنى فالمشروع السياسي الذي جسدهته الصحيفة، قد تأسس على الأخلاقي والديني لا على أساس أنه معلول له بقدر ما يعني أنه يتخذ من الدين والأخلاق ودعائمه ومرتكزات له إضافة إلى المرتكزات السياسية والقانونية، وهذا المعنى العميق لفلسفة الإسلام التي عكسها وأوضحها المفكر الإسلامي "محمد إقبال" بقول: ((إن المثال والواقع في الإسلام لم يكونا قوتين متعارضتين، فوجود المثالي وجوداً خفياً إحيائياً يحرك، ويدعم الواقع))⁽¹⁾.

ولقد حفرت هذه الفلسفة مجراها عميقاً في الوجدان العربي الإسلامي، وتحدت في علاقاتها مع الغير، وتحت تأثير فكرة التوحيد، ورفض الجدلية الثنائية التضادية: صديق - عدو، لصالح قيمة ثالثة تشق طريقها بين هذه الثنائية.

ويمكن تحديد الملامح العامة لهذا المشروع الذي أرسته الصحيفة بأنه مشروع حضاري جوهره التوحيد (المؤمنون) ومثالاته الإسلام والحرية والمعرفة والأخلاق، وطريقه الشورى والعدالة، ومقاصده عصمة الإنسان في ماله ونفسه وكرامته.

هذا هو الإطار الفلسفي للصحيفة، أما مضمونها القانوني فيتلخص في المظاهر الآتية: لقد اعتمد هذا الدستور مجموعة من قواعد السلوك الموضوعة سلفاً والمصاغة كتابة انتصاراً للعقل المكتوب كأبرز ملمح من ملامح الحضارة.

(1) مجلة الاجتهاد: عدد 11 و 12 سنة 3، 1991م.

ولقد وعى هذا الدستور الفصل الوظيفي بين أنشطة الدولة: التشريعية القضائية، التنفيذية، دون أن ننسى أن الأساس هو الفصل الوظيفي (لا العضوي)، وأن الفصل العضوي مجرد أداة ووسيلة لخدمة الفصل الأول.

لقد قرر هذا الدستور عصمة الفرد في حقوقه الأساسية، مؤكداً معاقده عزته وكرامته: حرمة المال وحماية النفس والجسد).

وأكد حقيقة قانونية هامة في حياة الدولة وتنظيمها هي تدرج القواعد والأنشطة الدستورية جاعلاً من التشريع القرآني ذروة المشروعية وحجر الزاوية في بناء الدولة ومخضعاً تصرفات رئيس الدولة (محمد) لهذه الذروة.

لقد تم على يد الصحيفة، ولأول مرة في التاريخ تحديد مفهوم المواطنة مؤكداً بالدليل اليقين، أن هذا الحق ليس -كما يدعون- من إفراز العبقورية الأوروبية، وفي الوقت نفسه فتح الطريق واسعاً أمام الأنسنة (اليهو مانزم) بأجلى معالمها ومظاهرها.

لقد أدرك هذا الدستور العلاقة المحكمة والوطيدة بين الأفكار والجغرافيا (نظرية ماكندر)⁽¹⁾، مؤسساً الأمة على قانون الأرض، *loce jus*، وليس على الإيديولوجيا فحسب.

أجل لم تكن تجربة محمد -كتجربة إبراهيم- قطعاً لروابط الحب والأسرة، والأرض وقطعاً لتلك العلاقة التي تصنع حياة البشر كالوطن، والأرض والمشغل والرباط بالطبيعة⁽¹⁾.

(1) الحوار القومي الديني، ص 158.

والحقيقة لئن كان إبراهيم قطع الصلة مع ماضيه، فلأنه كان يحمل الوعي بحقيقة متعالية وبالعالم العلاقات الإنسانية المقبل، وهكذا أراد القرآن أن يعتبر إبراهيم لا كجد لجنس معين، ولا مؤسساً لدين وضعي معين، بل كباحث حر عن الحقيقة لا يجمال، والنموذج والجد الروحي، والفكر لجنس أحياء الحقيقة والباحثين عن الله^(٢).

إن مصير الرسول ﷺ في القطيعة مع القاعدة القومية، قاعدة مكة وقاعدة التقليد العربي إجمالاً وتقليد الجاهلية بصورة أوسع، ثم في مرحلة ثانية في اللجوء إلى الوطن، وبأن إبراهيم جد للعرب^(٣)، وجعل الحج في مكة من الشعائر، وأخيراً بعودة جسدية - كما هي عاطفية - إلى مكة التي أقصي منها.

إنه لم يعد قطعاً إلى أقصى حد لأن عشيرته رضيت به آخر الأمر، واعترفت به بلاده العرب قاطبة.

إن هذه الحركة المزدوجة، وهذا الكفاح من أجل الحقيقة المتعالية التي ختمت بالتلاقي برسم روح الإسلام بالذات انتصر محمد ونجح حيث عجز إبراهيم وأخفق يسوع فطابق بين التفكير الذي لا يساوم والحياة، بين رجاء المتعالي والتاريخ^(٤).

(١) مجلة الاجتهاد العددان 10 و 11 سنة 3، ص 257.

(٢) المرجع السابق، ص 262.

(٣) المرجع السابق، ص 262.

(٤) مجلة الاجتهاد العددان 10 و 11 سنة 3، ص 263، وبالطبع فإننا نخالف مجلة الاجتهاد في فرض القبلة، أو اعتبار إبراهيم جداً للعرب، ونخالفها في رد ذلك إلى خيار محمد، بل هي إرادة السماء ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ البقرة/144.

لقد ظهر الوعي الديني واضحاً في الصحيفة سواء لجهة المؤيدات السماوية (غضب الله)، أم لاعتبار آيات الله، سقفاً للشرعية، وأفقها المفتوح أمام الآيات التي ستنزل بعد إبرام الصحيفة.

لقد أدركت الصحيفة أهمية الدينامو الأخلاقية المحور الأخلاقي القرآني، كميكانيزم محرض ودافع، رافعة تقود إلى التقدم، وهذا ما يتضح من النفحات الأخلاقية التي نجدتها في كلمة البر وكلمة التقوى، وغيرهما.

فالبر كلمة جامعة لكل خصال الخير، والتقوى أيضاً كلمة جامعة تتفرع إلى تقوى الفرد (العبادة)، والتقوى الاجتماعية (الأخلاق)، وأخيراً التقوى التشريعية التي هي احترام القانون وصيانيته والنزول، عند أحكامه، باعتبار القانون أحد روافع التقدم⁽¹⁾ والحضارة (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن).

والصحيفة بتأسيسها السياسي على الدين والأخلاق لم تلمس الطبيعة الذاتية لهذه الظاهرة كحقل معرفي له أو آلياته ونظمه وأقسامه المميزة، وإن كانت قد اعتبرت الدين والأحلاف إحدى مرتكزات السياسة.

لقد عكست الصحيفة هم العربي، وهاجسه وأحلامه وأشواقه لإنشاء دولة تعبر عن معاهد عزته، وإطار لحركته الحضارية، فهي تحركت في إطار الإشكالية العربية، إشكالية العربي الطموح للتأكيد على كرامته القومية، وتحقيق الاستقرار في حياته إنها جدلية: توحيد، أمن، تقدم.

⁽¹⁾ هذه هي النزعة المغالية المحافظة في القانون، وإن كان للقانون نظرة كفاحية، وهذه هي نظرية الكفاح من أجل القانون التي يتزعمها الفقيه الألماني إخرنج.

وهكذا فقد التقى ماضي الأمة (التأكيد على بعض أعراف الجاهلية)،
بمستقبلها (القيم التقدمية في الصحيفة).

لقد أدركت الصحيفة أهمية المجتمع المدني ودوره في التقدم من خلال حريته
وميكانيزماته المستقلة عن جسم الدولة، وهكذا فقد فرضت على الجماعة
الاجتماعية (المؤمنين)، لا الجماعة السياسية (الدولة) مجموعة من الواجبات
والفرائض، ما يفوق اختصاص الدولة نفسها، وبذلك يكون هذا الدستور قد فتح
الباب واسعاً لهذا الأدب السياسي الإسلامي المتمثل في فروض الكفاية (سقوط
الواجب عن فئة إذا قامت به أخرى).

والفرق واضح جداً بين الليبرالية والإسلام في النظر إلى مهام المجتمع المدني
(الجماعة الاجتماعية)، إذ الليبرالية تفترض افتراضاً أن هذا المجتمع يحقق التقدم
من خلال حركة السوق وحرية، أما الإسلام فيفترض أن التقدم يتم من خلال
الحرية أولاً، ومن خلال فرض واجبات على المجتمع المدني (الأمة الإسلامية
الاجتماعية)، وهذه الواجبات هي فروض الكفاية، بالطبع فالسلطة هي وزان
المسؤولية، وتحميل المجتمع المدني الواجبات، معناه تحويله إلى سلطة اجتماعية.

والخلاصة لقد أدركت الصحيفة الفعالية التي تتمتع بها الأخلاق إلى جانب فعالية
القانون، وتوضيح ذلك أن الإسلام ليس مجرد مساواة حسابية مجردة شكلية ولا
قاعدة قانونية لمجازاة العين بالعين والسن بالسن، فجوهر الحكمة والدعوة الإلهية
هو الارتفاع فوق مبدأ التسوية، إنه مبدأ الإحسان الذي يقضي بأن تكون الحسنة
بعشرة أمثالها، واليد العليا خير من اليد السفلى.

ذلك أن مبدأ الإحسان -وقاعدته كافية لإقامة دولة أو حكماً سياسياً- هو الذي يصنع المدنية والحضارة، يصنع الإنسان بما هو أبعد من السياسة كتفاعل وتبادل وتضامن وإنسانية، أي كضمير حي.

إن العدل القانوني يقيم الدولة، لكن الجماعة الحية المبدعة ذاتها لا تقوم إلا بالعضو والتضحية والفداء ونكران الذات.

وهذا هو الدرس الأول الذي جاء به الإسلام والذي بني به الجماعة واللحمة القوية والعصبية الشديدة التي وظفتها النخبة القائدة، والتي سمحت لهذه النخبة أن تبني دولتها الكبرى بما في ذلك الفقه، والشرع والقانون الذين يشكلون مظاهر التطور الحضاري.

وبهذا المعنى ينبغي فهم أن الإسلام دين ودنيا، أي قانون المساواة وقانون الإحسان السماوي، ومنطق العدالة ومنطق الأخوة، معاً وقانون الإحسان فوق قانون المساواة في الجزاء، ومنطق الأخوة قبل منطق العدالة.

لقد التقت على صعيد الصحيفة الذرى الثلاث: النبوة، الرسالة، رئاسة الدولة، فالنبوة قيادة فكرية وروحية وفلسفية وملهمة بحقائق الحياة والوجود والمنطق، والرسالة تقويم للسلوك على صعيد العبادة والأخلاق والقانون ورئاسة الدولة قيادة سياسية.

وبالطبع هذه القسمة خصيصة للدولة العربية الإسلامية الأولى، ولا يمكن التحدي ضدها بأي تأثير بحضارات أو مدنيات أخرى، لأنها في واقع الأمر جدلية النبوة وعقل الدولة، وهي إشكالية عربية إسلامية (دولة الأمة العربية تربطها العقيدة)، وبمعنى أوضح فهذا النموذج التاريخي الأمثل (التجربة النبوية في

المدينة) الذي أصبح رمزاً فوق تاريخي، ليس وليد المعالجة النبوية فحسب، وإنما هو نتاج معالجة تاريخية قطباها الرسول والمؤمنون.

وعلى الرغم من هذه النشأة البشرية للصحيفة، فهي تمثل طفرة في قانون الصيرورة العربية غذتها روح النبوة المتصلة بالسماء، وصنعها عقلها البشري الأكثر استبصاراً في الواقع واستقصاء له.

ولكن كيف نفسر سبق هذا الوعي للتجربة وحثه عليها مع التتويه بأن الوعي القانوني كثيراً ما يلحق بالتجربة، ويعبر عن مخاضها على خلاف الحال بالنسبة للوعي الفلسفي أو الإيديولوجي اللذين قد يسبقان التجربة، ويرهضان لها.

ويبدو أن للقانون متمثلاً في الصحيفة وظيفة كفاحية، وهنا يتبادر سؤال ثان هو: هل نفصل هذا الوعي عن الوعي القرآني، أم نحن حيال ظاهرة التمييز دون الفصل بين الظاهرتين؟

لا شك أن الصحيفة كمادة معرفية مستمدة في معظمها من الظاهرة القرآنية، لكن شتان بين الوعي المعرفي أو العقل المعرفي، وبين العقل السياسي، فالأول خادم ووسيلة للثاني، كما سبق تحديده.

بالطبع فالإسلام الحق لا يقبل إله مارلوبونتي⁽¹⁾، هذا الإله الداخلي الذي هو حقيقة نفسية في أعماق الإنسان، وعلى حد قول المذكور: ((إن الله موجود في نفسي كأعمق طبقه في كياني)).

(¹) مجلة الاجتهاد: العددان 10 و11 ص 546.

إن إله محمد حقيقة ليس كمثلها شيء، فهي خارجة عن تركيب النفس الإنسانية بالمعنى المادي، اللهم إلا من حيث الإشعاع والإلهام والتتوير، إنها كما قال القديس أوغسطينوس، ذلك الضوء إطلافاً، وذلك النور الذي في أفضل لحظاتي، وعلى هذا الأساس فهناك نوعان من وعي سيدنا محمد للوحي:

➤ الوعي الكوني الإلهي الذي هو انعكاس أمين ودقيق للوحي ينعكس على صفحة قلب (محمد)، كما ينعكس الضوء على المرآة، دون أية زيادة أو نقصان وبأمانة مطلقة.

➤ الوعي الفردي، هو ذلك القلب الكبير (لمحمد) الذي ملأ قرارة نفسه ووجدانه، وامتزج بكل خلية من كيانه، حيث قام هذا القلب الكبير - بالمعانة والتفاعل - بإعادة تركيب الموحى والاستلهام منه على ضوء الزمن والواقع، والصحيفة بهذا المعنى تقترب من بعض أنواع الحديث ونمتهك قدراً كبيراً من التقدير على ضوء الوحي.

➤ وعلى هذا الأساس نقول إن الصحيفة أيديولوجيا ومشروع سياسي وموقف من الزمن والحياة، خلافاً للقرآن الذي هو - فيما يتعلق بالجانب السياسي منه - فلسفة، إنه الحق والحقيقة وتجلي المطلق.

وعلى هذا الأساس فإننا لا نشاطر "الدكتور الجابري" الرأي القائل بأن الصحيفة هي حلف حربي⁽¹⁾.

أجل لقد حددنا العمل الذي أبدع هذه الوثيقة بأنه اجتهاد وإيديولوجيا قاصدين من الإيديولوجيا الفهم والوعي السياسي والاجتماعي لمرحلة تاريخية معينة، ثم إعادة إنتاج المجتمع معرفياً وصياغته بما يتفق مع مقاصد معينة.

(1) كتابه: العقل السياسي العربي، ص 95.

نقول الوعي والفهم، لأن الرسول الكريم ﷺ كان يتمتع بضمانة انطولوجية إلهية، ومع ذلك فقد آثر إفراغ هذا الوعي في وثيقة مكتوبة لشد المؤمنين إليها، وليشعرهم بوضوحها ودقتها.

ولكن كيف تحركت رياح السياسة بعد ذلك وما هو مصير التجربة السياسية والقيم التي حملتها؟.

لا جدال بأن تغيير الأداة الحاكمة لا يعني -وفقاً لنظرية التأسيس- بالضرورة مرور الجماعة السياسية بمرحلة تأسيس جديدة، إذ التأسيس يعني تأطير التغيرات العميقة في حياة الجماعة ووعيها.

ومرحلة التأسيس -باعتبارها تعبيراً عن حركة المجتمع- قد تستمر خلال مرحلة لاحقة، وقد تترسب في ضمير الأمة ووجدانها، وتستقر في أعماقها، فتتحول إلى قيمة عليا، وقد تطرد القيم التي تعتنقها الجماعة في أكثر من دستور، فتتحول إلى مبدأ دستوري يفرض نفسه على الجماعة السياسية في فترة خلافة حتى في حال عدم النص عليه في الدستور الجديد.

ولنعد إلى سؤالنا الأول، وهو، هل استقرت قيم الصحيفة في وجدان أمتنا وهل اطردت في منظومتنا الثقافية؟.

هذه الوثيقة لم تسقط بعدم الاستعمال *desuetudo* على ما هو مقرر في المبادئ الدستورية المعاصرة⁽¹⁾، إذ ما من جماعة سياسية عربية إسلامية لاحقة ألغت صراحة الصحيفة بنص مكتوب، وبذلك فقد بقيت هذه الوثيقة الدستورية

(1) أنور الخطيب: الدولة والنظم السياسية، ج2، السلطات العامة، ط6، 1970م.

قائمة ونافذة من الوجهة الوضعية، وإن كانت ساقطة عملاً وواقعاً، ومع التنويه بأن النص لا يلغي بعدم العمل به مهما طال به الزمن، بل لا بد له من نص موازٍ له في القيمة والقوة القانونية *parallel acte* استناداً إلى قاعدة توازي أو تقابل الأشكال، مع التدليل بأن السقوط يعني سيات النص في نوم عميق، وتستطيع الجماعة السياسية أن توقظه من نومه.

هذه الرؤية والمعاني والقيم والمبادئ والأصول والقواعد التي حملت الصحيفة جعلتنا نردد ما قاله الدكتور الدريني: ((على أن هذا الدستور بوجه عام -على الرغم من نسخ بعض أحكامه بالتشريع السياسي اللاحق- يعتبر بحق ميثاقاً دولياً من حيث مفاهيمه العامة، بما تصلح لإقامة علاقات دولية في عصرنا هذا، ومما يمتاز به خصائص إنسانية عامة، وبما يقوم عليه، من العدل المطلق، والمساواة بين البشر في الاعتبار الإنساني، وتقرير المساواة بين الشعوب، تأسيساً على وحدة الأصل وتحريم الاستعلاء بالعنصر، وما استلزم هذا الاستعلاء من التوسع العدواني)).

وأضاف "الدكتور الدريني" القول: ((وقد نسخ بعض قواعد الصحيفة كالإرث بالمؤاخاة فأصبح القرابة الروحية، ومن مثل وجوب القتال على مواطني الدولة من اليهود، لما ثبت من مكرهم وعدم إخلاصهم للدولة، وكذا سلخ حق المواطنة عن العربي المشرك، فأصبح لا يقبل منه -لاكتساب هذا الحق- إلا الإسلام، وذلك أن الجزيرة العربية أصبحت قاعدة الإسلام من جهة، وأنه يجب تحصين الإنسان بمعاني الوحي، إنقاذاً له من ضلال الوثنية والشرك))⁽¹⁾.

(1) الدريني: خصائص التشريع الاسلامي، ص 325.

أمة الصحيفة "أهل الصحيفة"

لقد وسمنا هذا الباب بعنوان (أمة الصحيفة) قاصدين من كلمة أمة (الجماعة)، وفقاً للمدلول الذي استحدثه القرآن الكريم لهذه الكلمة، وقد انطلقنا في عملنا هذا من الصحيفة ذاتها في تعبيرها (أهل الصحيفة) و(أمة الصحيفة).

هذا وسنتكلم في هذا الباب عن الفصول الآتية:

- الأسباب الدافعة للتعاقد مع اليهود .
 - التوقيع على المعاهدة ومسألة أطرافها .
 - مضمون التعاهد مع اليهود .
 - المؤيد القانوني لمواجهة اليهود .
 - الطبيعة القانونية لعلاقة المؤمنين باليهود .
- بيد أننا سنقدم بتوطئة عامة تكون بمثابة إرهاب ومفتتح الموضوع.

توطئة عامة

أردت بهذه التوطئة أن أقدم موجزاً يسيراً، بالحقائق *circonestances* التي أحاطت بحياة اليهود في الجزيرة العربية أثناء انضمامهم إلى الصحيفة، أجل تتبنا الموارد التاريخية أن اليهود سكنوا في الجزيرة العربية في مواضع معروفة بين فلسطين ويثرب، كما سكنوا في اليمن واليمامة وفي العروض.

وذهب بعض المؤرخين المحدثين إلى أن اليهود كانوا في جملة من كان في جيش "نبونيد" يوم جاء إلى تيماء، فأقاموا بها وبمواضع أخرى من الحجاز بلغت يثرب^(١).

ويذكر المؤرخ "سوزومين"، أنهم كانوا ينظرون إلى العرب الساكنين شرق الحد العربي *limites arabicus* على أنهم نسل إسماعيل، فهم من ذوي رحمهم ويرجون بها دخولهم دينهم^(٢).

ويذكر "اليقوبي" أن (تبعاً) حمل حبراً من أحبار اليهود إلى اليمن، فأبطل الأوثان، وتهود أخماس من اليمن، كما تهود قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن، وتهود قوم من بني الحارث بن كعب وقوم من غسان وقوم من خدام^(٣).

وكانت المرأة المقلاة في الجاهلية تنذر إن عاش لها ولد أن تهوده، وأنهم لما أمر الرسول اليهود بالجلاء، منهم بعض العرب اليهود شق على آبائهم ذلك فقالوا يا

(١) د. جواد علي: الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات الشريف الرضي.

(٢) المرجع السابق، ص 514.

(٣) المرجع السابق، ص 544.

رسول الله أبناؤنا وإخواننا معهم، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾ البقرة/256، فقال الرسول: ﴿خيرُوا أصحابكم، فإن اختاروكم فهُم منكم، وإن اختاروهم فأجلوهم معهم﴾⁽¹⁾.

ويرى بعض المؤرخين أن يهود جزيرة العرب في معزل عن أبناء دينهم، وأن اليهود الآخرين لم يكونوا يرون أن يهود العربية معهم في العقيدة، أو أنهم لم يكونوا يهوداً لأنهم لم يحافظوا على الشرائع الموسوية⁽²⁾.

وقد انتشر اليهود جماعات استقرت في مواضع المياه من وادي القرى وتيماء وخيبر إلى يثرب، فبنوا فيها الآكام لحماية أنفسهم من الأعراب، وأمنوا على أنفسهم بالاتفاق مع رؤساء القبائل على دفع الإتاوة وتقديم الهدايا⁽³⁾.

ويرى بعض الإخباريين، أن نزول اليهود في وادي القرى وخيبر وتيماء ويثرب كان من أيام بخت نصر جلبت قسم منهم من فلسطين إلى هذه المواضع واستقروا حتى مجيء الإسلام⁽⁴⁾.

وظل اليهود أصحاب يثرب وصادتها، حتى جاء الأوس والخزرج بعدها جاءت سيل العرم، فنزلوها واستغلوا الخلافات بين اليهود، وسيطروا على المدينة⁽¹⁾.

(1) الطبري: تفسير الطبري، 10/3.

(2) إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدراً الإسلام، القاهرة 1927م، ص13.

(3) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص596.

(4) أبو علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، 94/19، ابن خلدون: المقدمة، 594/2.

وقد تكون بعض القبائل يهودية حقاً، أي الجماعات اليهودية التي هاجرت من فلسطين أيام القيصر فينوس أو هدریان، ولكن بعضاً آخر لم يكن من أصل يهودي، وإنما كانت قبائل عربية تهودت لا سيما تلك القبائل المسماة، بأسماء عربية أصيلة^(٢)، واليهود الذين نزلوا في الحجاز يختلفون عن غيرهم، إذ كانوا يشتغلون بالزراعة ويمتهنون بعض المهن التي يأنفها العربي الأصيل، كما أنهم كانوا لا يرغبون في القتال، ولم يشتركوا إلا اضطراراً^(٣).

ويلاحظ أن يهود الجاهلية لم يحافظوا على يهود دينهم إذ أن أكثر أسماء القبائل والبطون والأشخاص هي أسماء عربية، والشعر المنسوب إلى شعرائهم، يحمل الطابع العربي والفكر العربي، وفي حياتهم الاجتماعية والسياسية لم يكونوا يختلفون اختلافاً كبيراً عن العرب، ولعل هذا بسبب تأثير العرب المتهودة عليهم، وكثرتهم بالنسبة إلى من كان من أصل يهودي، مما سبب تأثيرهم وهم ذوو أكثرية في اليهود الأصليين^(٤).

ولقد عاش اليهود في جزيرة العرب معيشة أهلها، فلبسوا لباسهم وتصاهروا معهم والفرق الوحيد عند ظهور الإسلام هو الاختلاف في الدين، وقد تمتع اليهود بتجربة واسعة لم يحصلوا عليها في أي بلد آخر التي كانوا بها في ذلك العهد^(٥).

(١) عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف بابن الأثير: الكامل في التاريخ 401/1.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 525.

(٣) المرجع السابق، ص 531.

(٤) المرجع السابق، ص 532.

(٥) المرجع السابق، ص 532.

وكانت يثرب عند هجرة الرسول إليها، في أيدي الأوس والخزرج الذين لهم السيطرة والسلطات، ولليهود آكامهم وقلاعهم يتاجرون ويزرعون ويقرضون للأعراب الأموال بالربا الفاحش، ويحترفون بعض الحرف كالصياغة ويعقدون الأسواق ليقصدها الأعراب للاختيار^(١).

ولكن هؤلاء اليهود لم يتمكنوا من بسط نفوذهم وسلطانهم على الأرضين التي أنشأوا مستوطناتهم فيها، بل كانوا في حماية سادات القبائل يؤدون لهم إتاوة مقابل الحماية، وقد لجأوا إلى عقد المحالفات معهم، فكان لكل زعيم يهودي حليف من الأعراب ومن رؤساء العرب المتحضرين^(٢).

واضطر بنو قينقاع وبضغط من بني النضير وبني قريظة إلى الالتجاء إلى أحياء يثرب وإلى محالفة الخزرج، وفي مقابل ذلك تحالفت بنو النضير وبنو قريظة مع الأوس^(٣).

وقتل رجل من النضير رجلاً من قريظة فقالوا ادفعوه إلينا لنقتله، فقالوا بيننا وبينكم النبي ﷺ فنزلت الآية^(٤): ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ سورة المائدة / 42.

(١) د . جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 533.

(٢) المرجع السابق، ص 533.

(٣) المرجع السابق، ص 533.

(٤) القرطبي: تفسير القرطبي- الجامع لأحكام القرآن، 6/187.

وجل اعتماد اليهود عند ظهور الإسلام على التجارة ومعاطاة الربا والزرع وبعض أنواع الصناعة، وكانوا يجلبون الخمر من بلاد الشام، وكانوا يبيعون بالرهن، وورد في الأخبار أن الرسول رهن درعاً له عند يهودي من أهل يثرب، مقابل شعير⁽¹⁾.

وفي النزاع بين القبائل، لم يكن من مصلحتهم تأييد طرف على آخر، لأنهم أصحاب تجارة، وكانت الظروف تكرههم على الاشتراك عندما كانت مصلحتهم ترتجى⁽²⁾.

واستفتاح اليهود على المشركين هو لتخويف الأوس والخزرج لاعتقادهم حقاً بظهور مسيح منهم، ولهذا أنكروا نبوة الرسول، فكيف يصدقونه بنبي عربي من الأميين⁽³⁾ نبي أموت هاعولام Nebi'e ummot ha olam، وقد بدأ اليهود يعارضون الرسول حين طلب إليهم الدخول في الإسلام، وعندما علموا أن الرسول ليس كبقية رجال قريش، ولاسيما بعد تحريم الربا⁽⁴⁾، ولقد تودد الرسول ﷺ إليهم وأمنهم على أموالهم وأنفسهم وقراهم، ثم تعاهد معهم في صحائف كتبت لهم، فيها العهد بالوفاء كما واشترط لهم، ما داموا موفين بالوعد وبالعهد، وقد طلب إلى جميع المسلمين الوفاء بما جاء فيها، ومنعوا من التجاوز والتناول على من في يثرب من يهود⁽⁵⁾، وجعل لليهود نصيباً في المغنم إذا قاتلوا مع المسلمين⁽⁶⁾.

(1) البخاري: صحيح البخاري، 5/2، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَدْرِي: فتوح البلدان، 60.

(2) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 536.

(3) المرجع السابق، ص 537.

(4) المرجع السابق، ص 543.

(5) المرجع السابق، ص 544.

(6) المرجع السابق، ص 536.

ورأت جمهرة اليهود أن الإسلام اعترف بالأنبياء، وأنه دين توحيد، وأنه قريب في بعض الأحكام من ديانتهم، ثم إن قبلته إلى القدس وأباح للمسلمين طعام أهل الكتاب.

واعترف بأبوة إبراهيم للعرب، وجعل سنته سنة لهم، وقد تسامح معهم وحفظ ذممهم، فلم ترَ من انتشاره بين أهل يثرب ما يضيرهم شيئاً، ولذلك أظهرت استعدادها لعقد حلف سياسي معه ووقوفها موقف ود منه أو موقف حياد على الأقل^(١).

ولقد رفض اليهود الدخول في الإسلام ورفضوا التسليم بما جاء في رسالة الرسول، وأن أحكام القرآن الكريم مؤيدة لما جاء في التوراة ناسخة لبعضها، وقد جادلوا الرسول ﷺ في ذلك^(٢).

واشتد الخلاف عنفاً، عندما أدركوا أن الإسلام حرم أموراً ستؤثر في مستقبلهم، وقد ألف بين قلوب أهل يثرب وأوجد منهم كتلة واحدة، كما ايقنوا أنه سيحد من سلطانهم، لذلك اتصلوا بمن وجدوا منه حقداً وبغضاً للرسول، وتراسلوا مع أعدائه خارج يثرب.

ونجد في القرآن الكريم أمثلة من أسئلة وجهها اليهود إلى الرسول لإحراجه، وقد نزل الوحي بالرد عليهم وبتأنيبهم على أقوالهم.

لقد دخل أبو بكر الصديق (ببيت المدراس) فوجد من يهود ناساً كثيراً قد اجتمعوا إلى رجل منهم يقال له "بنحاس" كان من علمائهم وأخبارهم، وقد قال لأبي بكر يا

(١) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 544.

(٢) المرجع السابق، ص 545.

أبا بكر: ((ما بنا إلى الله لفقير، وما تتضرع إليه كما يتضرع إلينا وأنا عنه لأغنياء، ولو كان غنياً ما استقرض منا، ينهاكم عن الربا ويعطيناه))، فغضب أبو بكر، فضرب وجه "بنحاس" ضربه شديدة، وقال: ((والذي نفسي بيده لولا العهد الذي بيننا وبينك لضربت عنقك))^(١).

واستفادوا مما كان بينهم وبين رجال المسلمين من الحلف والجوار في الجاهلية للاحتماء بهم، مما قد يلحق بهم من أذى من إثارة الفتنة^(٢).

قال ابن عباس: ((دخل رسول الله ﷺ بيت المدراس على جماعة من اليهود فدعاهم إلى الله، فقال له نعيم بن عمرو: على أي دين أنت يا محمد؟

فقال على ملة إبراهيم، فقال: إن إبراهيم كان يهودياً، فقال الرسول ﷺ: هلموا إلى التوراة، فأبوا عليه))^(٣).

وكان منهم الريانيون، منهم العلماء بالحلال والحرام والربان هو العالم الراسخ في العلم والعالي الدرجة به.

وغالبية يهود جزيرة العرب في الجاهلية هم في مستوى دون مستوى يهود العالم بسبب تبدهم وانقطاعهم عن غيرهم من اليهود^(٤)، وكان سواد اليهود لا يتكلمون العبرية.

(١) تفسير الطبري، 4/129.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 548.

(٣) تفسير الطبري، 7/145.

(٤) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 557.

والخاصة منهم والمزاولون لحرفة الكتابة والسحر كانوا يعرفون العبرية، وكانوا يفسرون التوراة والتلمود للناس من العبرانية لا سيما أنه كان بينهم عرب متهودة.

ويهود الجزيرة عموماً لم يكونوا في مستوى بقية اليهود، كما أن حالتهم المادية كانت ضعيفة، وأما رجالهم المحاربون فلم يكونوا يتجاوزن في الحجاز بضعة آلاف^(١)، وعرف يهود يثرب بمعرفتهم السحر والاتقاء منه وتعليمهم بالتعاون، فكان المشركون يلجؤون إليهم^(٢).

وورد في الأخبار أن أبا بكر دخل على عائشة وهي تشتكي ويهودية ترقبها، قال أبو بكر: ارقها بكتاب الله، يعني بالتوراة أو الإنجيل^(٣) وقد أشير في القرآن إلى يوم السبت وإلى أخذ موسى العهد بمراعاته، وإلى أنهم اعتدوا عليه ولم يراعوه أو يحترموه^(٤).

وذكر العلماء أن حكم الإسلام في الاقتصاد بين إفراط اليهود الآخذين في ذلك بإخراجهم من البيوت وتقريط النصارى، فإنهم كانوا يجامعون ولا يبالون بالحيز^(٥) ومثل صوم عاشوراء وأعيادهم، ومثل الصلاة، وأوقاتهم عندهم^(٦).

^(١) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 559.

^(٢) المرجع السابق، ص 560.

^(٣) أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابي بدر الدين العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 262/21.

^(٤) الطبري: مجمع البيان 1/129.

^(٥) القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، 1/345، كتاب الحيز.

^(٦) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 561.

وكان اليهود مثلاً يسدلون شعورهم، أما المشركون فكانوا يفرقون رؤوسهم، وكان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب، ولا يستبعد اختلافهم عنهم في لبس بعض الملابس^(١).

وقد ظهر بين اليهود شعراء نظموا الشعر بالعربية وعلى طريقة العرب منهم السمؤال وكعب بن الأشرف وسماك اليهودي^(٢).

لم يسلم أيام الرسول ﷺ غير عدد قليل، منهم "مخيريقي" وكان غنياً صاحب نخيل، وهو أحد بني ثعلبة بن الفطيون، وقد حث قومه على مساعدة الرسول في غزوة أحد، وكان الرسول ﷺ قد طلب مساعدتهم لوجود صحيفة بينه وبينهم، فلما اعتذروا له، بالسيف خالفهم "مخيريقي" قائلاً لهم: ((لا سبت لكم، وقاتل مع الرسول ﷺ حتى قتل، فقال الرسول ﷺ: مخيريقي خير اليهود، وجعل ماله للرسول وهو سبعة حوائط فجعلها الرسول صدقة))^(٣).

ويُعد زيد بن سعيه في طبقة الصحابة، وإن كان أحد أبحار اليهود الذين أسلموا وكان أكثرهم علماً ومالاً وشهد مع النبي ﷺ مشاهد كثيرة^(٤).

(١) القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري 71/17.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 561.

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ص 24.

(٤) أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة: 28/3.

الأسباب الدافعة إلى التعاقد مع اليهود

لعل أبرز ما يميز العقل الإنساني في تطوره وارتقائه قدرته على استشعار وجود الغير وحضوره، واحترام حقوقه.

والدستور الذي ندأب ونسعى إلى الإحاطة بوعيه صورة حية تجسد هذه الحقيقة الإنسانية، فهو يملك قصب السبق والصدارة في هذا المضمار، وعلى مستوى المسكونة.

وواقع الأمر أن هذا الدستور، لم يكن وليد نزعة عابرة، أو نظرة طارئة أو نزوة آنية، وإنما وليد رؤية عميقة وعقيدة راسخة دفعت المسلمين لصياغة الحياة الاجتماعية مع أهل الكتاب.

وهكذا تتحدد العوامل الدافعة لولادة الصحيفة:

1. الضرورة: لقد أكد "ديموقريطس" أن كل ما في هذا العالم إنما هو ثمرة الضرورة، وهذا ما عبر عنه "تشيرستوت" بقوله: ((لو تصورنا أن الناس جميعاً

كانوا أبطالاً مثل هانيبال و نابليون، فمن المتعذر أن يحكموا جميعاً في وقت واحد⁽¹⁾.

لقد أدرك الرسول ﷺ وصحبه هذه الضرورة وسلطانها في إيجاد رباط سياسي يستجيب لنداء الحياة وروابطها الطبيعية، وحافاتها الوطنية.

ونحن إذا دللنا بالضرورة لم تقصد من ذلك الضرورة الميكانيكية التي تعطي الكلمة الأولى والأخيرة لسلطان الصيرورة الطبيعية، وإنما نقصد من ذلك الجهد الإنساني الواعي الهادف الذي لا يهدر الواقع، وإنما يطوعه لغايات الإنسان وأمانه.

2. لقد كان تأسيس الجماعة السياسية الإسلامية مشروعاً واعياً، وكان الرسول

ﷺ وصحبه يدركون أنهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي، ولقد سبق أن استشهدنا برأي "جيب" حول ذلك⁽²⁾، وأبرز ما يميز هذه الجماعة السياسية المسلمة: (وعبها السياسي ووضوح أفكارها وغاياتها ومنطلقاتها).

ولا عجب، فالسماة هي التي وضعت المسلمين على المحجة البيضاء، وأضاءت أمامهم المشاعل والمصابيح مزودة إياهم برؤية سليمة وواضحة وموقف محدد من أهل الكتاب.

وأمامنا باقية من تلك التي بلورت هذه الرؤية، وحددت العلاقة الاجتماعية المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران/64.

ثم لماذا لا يكون هذا الرباط المشترك؟ وهنالك من أهل الكتاب من يؤمنون بالله، ويتلون آياته، قال تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 11.

(2) الفضل شلق: الجماعة والدولة، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 3، عام 1989م، ص 15، وما بعدها، والكلام للمستشرق جيب.

آثَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿113﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ
آل عمران/ 113 - 114 .

من أجل ذلك أقام القرآن تلك الروابط التي تنشئ هذه الأمة الخاصة، بينهم يتزاورون ويأكلون طعاماً واحداً، ويعيشون حياة مشتركة، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ المائدة/5 .

والإسلام يبيح الزواج من كتابية تكون ستراً له، وأمانة على نفسه وماله وتربية أولاده، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ المائدة/5 .

ولقد أمر القرآن الكريم أن يحفظ أعراض الكتابيات، إذ قرن الزنا بهن بالكفر، حتى ولو كان الأمر عن رضا وقبول، قال تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ المائدة/5، ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله، ولا يستبعد القرآن تجادل المسلمين مع أهل الكتاب وإنما بالحسنى، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ العنكبوت/46، ومع ذلك فإذا أوفى المسلم بهذا المبدأ، وبالمقابل أحال أهل الكتاب الحوار إلى خصومه، فالقرآن يوصي المسلمين، ألا يحيلوا ذلك إلى تمزق، بل يحضهم على عدم قطع حبال المودة المشتركة، قال تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المتحنة/7، وأبعد من ذلك، فالله لم يأذن للمسلمين بقتال غير المسلمين ممن ينتمون معهم إلى مجتمع واحد إلا في حالتين:

- محاولة غير المسلمين إكراه المسلمين على الردة عن دينهم.
- قيام غير المسلمين بإخراج المسلمين من ديارهم.

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (8) ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المتحنة/8-9.

والقرآن يوجب على المسلمين أن يبروا أبناء أمتهم من غير المسلمين، وهذا البر هو: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ البقرة/177.

والأمر نفسه بالنسبة للقسط، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس/47. وقد أشرنا سابقاً إلى أن القسط حاله إنسانية تسمو على العدل.

والخلاصة يلعب العامل الإرادي دوراً كبيراً في الضرورة التاريخية بالنسبة للجماعة السياسية الإسلامية، وهي إرادة مسلحة بالوعي وبمنظرة متكاملة للحياة، وأبرز ما في هذه النظرة تحديد موقف ثابت من أهل الكتاب، يقوم على روابط متعددة ومتينة، وهكذا فالجماعة السياسية في المدينة المنورة خضعت لحكم لا محيص لها عنه، وهو ضرورة إقامة الأمة المشتركة مع اليهود⁽¹⁾.

(1) نخالف الدكتور أركون بأن التحالف مع اليهود كان تكتيكياً، انظر كتابه الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص31.

تاريخ إبرام المعاهدة مع اليهود

وسمنا هذا الفصل بعنوان: إبرام المعاهدة مع اليهود، ولكن الإبرام لا يكون إلا للعقد الصريح، ونحن لا ندري هل كان هناك مشروع اتفاق (وليس عقداً) ثم انضم إليه اليهود وقبلوه ضمناً، أم أننا حيال عقد صريح وافقت عليه (السلطة المجسدة) الممثلة لليهود، أي القضية اقتصرنا على موافقة ضمنية متأتية من سلطة مباشرة، ونحن بدورنا نرجح الافتراض الأول، لأننا حيال حال جديدة يحتاج إلى نقاش ورأي ورفض وتعديل والغاء، مما تثيره لصالح جماعة.

وفي الحقيقة لقد أكد الإمام أبو داوود في سننه أن هذه الصحيفة كتبت بعد وقعة بدر الكبرى، وقد تأكد ذلك من بعض المؤرخين⁽¹⁾.

وقد أكد "فلهاوزن": ((أن الأيام حفظت لنا في العصر الأول بعد الهجرة، قبل موقعة بدر كتاباً لمحمد يبين بعض النقط الكبرى في القانون الذي ينظم الحياة العامة

(1) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، بيروت، ط1، 1957م، ج2، ص30، د. عمر فروخ: تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، دار العلم للملايين، ط4، 1979م.

والسياسة، وكان معمولاً في المدينة⁽¹⁾، وذهب "الواقدي" في كتابه المغازي أن النبي ﷺ لما قدم المدينة وادعته اليهود، فكتبت بينه وبينهم كتاباً ألحق فيه كل قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أماناً وشرط عليهم ولهم، فلما انتصر في موقعة بدر جسده اليهود وأظهروا الغش، ولا بينهم ما زلزل نفس النبي ﷺ في وفائهم له.

ومن المستشرقين الذين اعتبروا أن الصحيفة نشأت بعد معركة بدر المستشرق "هيوبرت غريم"، وقد بنى اعتقاده على ما يلي:

أولاً: ما جاء في البندين 23 و26 من الصحيفة بأن محمداً هو الحكم في الخلافات التي تقوم بين الأطراف المختلفة في المدينة، وبأنه هو الذي يأذن بالخروج للحرب لجماعته⁽²⁾، دليل قاطع على المكانة الرفيعة التي غدت له في المدينة، ولم يصل محمد إلى هذا المركز إلا بعد معركة بدر⁽³⁾.

ومع ذلك فإن هذه المجتمعية التي نادى الإسلام بها، ودل عليها لا تعني الانصهار والاندماج دون حدود، ودون تمييز بين المسلمين واليهود، تمييزاً تفرضه حقائق الحياة، والطبيعة الذاتية المميزة للمسلمين.

(1) فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص11، صالح أحمد العلي: مقالة بعنوان: تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام، مجلة الاجتهاد، عدد7، 1990م، ص50.

(2) لقد أكدنا أن هذا الخروج يتعلق باليهود، ولقد انطلقنا في ذلك من هيكلية الصحيفة وانقسامها إلى قسمين أساسين وخاتمة

(3) د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 447.

نحن لا نتفق مع "فلهاوزن" حول قولته المتضمنه أن الرسول ﷺ تعمد هذا التمايز، إذ لسنا أمام موقف ذاتي، وإنما أمام قانون موضوعي تحكمه معطيات الحياة والطبيعة الذاتية المميزة لرسالة الإسلام.

كما أننا لا نقر "كارل بروكلمان" على قوله إن الرسول ﷺ حاول اكتساب اليهود عن طريق تكييف شعائر الإسلام بحيث تتفق وشعائر اليهود (صوم العاشوراء على غرار يوم الكفار)⁽¹⁾.

فالحاكمية التشريعية بيد الله الذي يقدر وجهة الحكم الشرعي ومبرره وأساسه ومناطه، لاسيما ما تعلق بأمور العبادات، وآيات القرآن تحض على انتشار المجتمعية مع أهل الكتاب، أما ما تعلق بالصيغة السياسية -والصحيفة إحدى مظاهرها والأمر نفسه بالنسبة لدار الإسلام- فهو أمر اجتهادي فقهي⁽²⁾.

ثانياً: ما جاء في هذه الوثيقة [17 و 19 و 45] من إشارات إلى القتال في سبيل الله، يتضمن إشارة غير مباشرة إلى أن القتال بدأ قبل كتابة هذه الوثيقة، ولا يمكن للرسول ﷺ أن يطلب من أهل المدينة أن يقفوا موقفاً عدائياً من قريش، إلا إذا كانت قريش قد هاجمتهم، أو اشتبكت معهم في قتال، ولم يحدث هذا إلا بعد بدر⁽³⁾.

(1) فلهاوزن يوليوس: تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية، القاهرة، 1968م، لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 2، نقله عن الألمانية د. محمد عبد الله أبو ريده، ص 2.

(2) هذا الرأي لمحمد سليم العوا: انظر الحوار القومي الديني، ص 173.

(3) د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 446.

ولا نوافق "كايتاني" على هذه الحجج، الذي يقرر مع "فلهاوزن" أن الوثيقة سابقة لبدر لا تالية لها⁽¹⁾.

أما المستشرق "مونتوغمري وات" فقد قرر أن الوثيقة لا ترجع إلى تاريخ واحد، وإنها لم تكن وحدة لها جميع هذه البنود التي يذكرها ابن إسحاق على أساس أنها كامل متكامل⁽²⁾.

وبنى رأيه هذا على أساس دراسة لغوية لمقاطعها وأجزائها، وما بين هذه المقاطع من تفاوت في اللغة والأسلوب (مؤمنون مسلمون... الخ)، كما بنى رأيه على أساس ما ورد عن اليهود، واعتبارهم في بنودها الأولى جزءاً من الأمة، وهذا ما ينطبق على وضعهم في الفترة الأولى من هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، وفصلهم عن هذه (الأمة) أو الجماعة، بعد بدء القتال بينه وبين قريش وتخصيص حقوق وواجبات للجماعات اليهودية المختلفة منفصلة عما يترتب على المسلمين، وذلك واضح في البنود الأخيرة.

ولقد انتهى إلى القول بأن الوثيقة هي تجميع لشروط ومواثيق أخذها الرسول ﷺ على الفئات المختلفة خلال مراحل عديدة تبدأ من بيعة العقبة وتمتد إلى ما بعد بدر.

وطبعاً فالتحقيق بالوقائع والأحداث التاريخية، هو من عمل المؤرخين⁽¹⁾.

(1) د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 446.

(2) يذكر ابن إسحاق نفسه أن هنالك أكثر من كتاب، وهذا ما يتضح من قوله: «كتب رسول الله كتباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم»، انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 50.

بيد أنه -استعانة بالمنطق الداخلي القانوني للصحيفة وبعض الوقائع التاريخية- يمكننا التأكيد بأن هذه الوثيقة وضعت بعد معركة بدر، وإنما ننطلق في ذلك -إضافة إلى الروايات التاريخية المؤيدة- من أحكام الصحيفة باعتبارها انعكاساً صادقاً لموازن القوى وتحمل فعالية إسلامية بارزة وواضحة، ذلك أنه لا يمكن فهم القانون إلا على أنه وسيلة فنية فوقية، تظهر وكأنها امتداد بشكل آخر للبنى التحتية (الفاعل الاجتماعي).

صحيح أن اليهود رحبوا بهجرة الرسول ﷺ ترحيباً مشوباً بالحذر، يحدوهم الطمع بتزعم مركز تجاري يثري منافس للمركز المكي، ولكن ذلك لا يصل إلى التسليم بقيادة الرسول ﷺ ونبوته، والخضوع لأحكام الإسلام، لاسيما أنهم كانوا يعتقدون أن النبوة فيهم^(٢).

لقد وضعت معركة بدر المسلمين في ضرام الصراع مع قريش، وهكذا كان عمل الرسول ﷺ التفتيش عن الحلفاء لتعزيز جبهته الداخلية، وسد كل ثغرة في جدار العلاقة مع اليهود، ومن ثم يحول دونهم ودون نشاطهم ضده^(٣).

بيد أن ما هو جدير بالتحليل هو رأي المستشرق "مونتوغمري" المتعلق بوضع الصحيفة في تواريخ متعددة وافتقارها إلى الوحدة العضوية الجامعة^(١).

(١) د. عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، ص 152، وهو يرى أن الصحيفة صدرت في السنة الأولى للهجرة.

(٢) د. البوطي: فقه السيرة النبوية، ص 190.

(٣) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، مكتبة الأندلس، بيروت ج2، ط1، 1957م،

وفي نظرنا إن رأي هذا المستشرق يفتقر إلى الصواب للأسباب الآتية:

أولاً: لا يمكن التحدي بتفاوت الأسلوب في الصحيفة، وهذا ما يتضح جلياً في الدراسة الصياغية التي قمنا بها، فضلاً عن أنه لا يمكن النعي بتفاوت الأسلوب من خلال كلمتي مؤمنين ومسلمين لأن هاتين الكلمتين يحملان مفهوميين مختلفين، والمسلمون -بمفهوم الصحيفة- يمثلون في يثرب فئة اجتماعية معينة هي التي أيدت المؤمنين بسيوفهم لا بإيمانهم.

ثانياً: من الممكن التسليم بأن الوثيقة ترجع إلى أكثر من تاريخ، ولكن ليس على أساس الرأي الذي أبداه "مونتغمري"، وإنما على أساس التفسير الذي سبق عرضنا له، وخلاصته أن هذه الوثيقة نشأت دفعة واحدة في قسمها المتعلق بدستور المؤمنين، ثم توجهت بخطاب إلى اليهود للانضمام إلى هذا التنظيم المفتوح، كما يتضح من قول الصحيفة: ((وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة)).

ولا أدل على هذا النشوء على دفعة واحدة ذلك الانسجام في نصوصها والمنطق الداخلي في تنظيمها، ولا يمنع أن يكون هنالك بعض الأفكار أو التنظيم والترتيب والاتفاقات قبل الصحيفة، ثم قامت هذه الصحيفة بصهرها وسكبها في قالب واحد، ونحن لا نستغرب أن يكون ذلك بعد مناقشات ومساومات، وقد صيغت النصوص المتعلقة باليهود على ضوء تلك المساومات، وهكذا -رأي مونتغمري- أن تكون الصحيفة نتاج تجميع الشروط وموathيق سابقة تبدأ من بيعة العقبة، وتمتد إلى ما بعد بدر.

(¹) عرض أفكار هذا المؤرخ د. عاقل: تاريخ العرب القديم، ص 447، وهذا هو رأي الدكتور أيمن إبراهيم في كتابه الإسلام والسلطان والملك، ص 54، وزاد بأن الصحيفة صدرت عام 623هـ.

وفي الحقيقة، نحن أمام طاقات وقيم وأفكار ومبادئ إنسانية مجيدة وهائلة
وليس بالمستغرب أن تتطوي الصحيفة على تجربة ثرة وغنية حنكتها التجربة
وطوعتها السيورة إلى جانب السيورة.

الفئات اليهودية التي وقعت على الصحيفة

"مسألة اليهود أطراف المعاهدة"

عزيمنا سابقاً للتقنية الصياغية السليمة التي اتسمت بها نصوص الصحيفة وأحكامها، وبالطبع فقد كان لذلك انعكاس على موضوع ضبط وتحديد اليهود أطراف المعاهدة.

وفي نظرنا إن هذا النضج الفني للصحيفة مرده الأمور الآتية:

أولاً: لقد ميزت الحضارة العربية في الجاهلية مسألة التوثيق من مسألة المبايعة⁽¹⁾.

فالتوثيق أو التثبيت هو أن يعمد المتعاهدان إلى تثبيت تعاقدتهما وتحالفهما بالكتابة والتوقيع، أما المبايعة، فهي أن يتعاهد الرجلان على أمر يتفقان على الإخلاص والتفاني فيه.

(1) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، مكتبة الأندلس، بيروت، ط1، 1957م، ج2، ص99.

قال ابن "الأثير" في شرح قوله ﷺ: ﴿أَلَا تَبَايَعُونِي عَلَى الْإِسْلَامِ، هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمُعَاهَدَةِ وَالْمُعَاهَدَةِ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَاعَ مَا عِنْدَهُ مِنْ صَاحِبِهِ وَأَعْطَاهُ خَالِصَةً نَفْسَهُ وَطَاعَتَهُ وَدَخِيلَةَ أَمْرِهِ﴾⁽¹⁾.

وقد كان الرسول ﷺ يبايع الرجال والنساء، فيضع يده في أيدي الرجال يعاهدهم ويعاهدونه على الإسلام ونصرته والتفاني في تأييده، والجهاد والهجرة والنصر والثبات في رعاية الدين وأهلية وحفظ عهد الله وميثاقه.

والمبايعة والتعاقد والتحالف أمور كانت تعرفها العرب في الجاهلية، وكان لهم أصول يتبعونها في تحالفهم⁽²⁾.

ثانياً: لقد فجر القرآن - كما سبق ذكره- ثورة مفهومية على كافة الصعد، القانونية والفلسفية والدينية والاجتماعية. ومن ثم كان لهذه المصطلحات أن تشق طريقها في لغة الصحافة وثباتها اللغوي، أي كان لا بد لها من أن تستحدث تقنية لفظية واضحة ودقيقة.

أجل ذكرنا سابقاً أن ركن أي عمل قانوني هو تحديد وضبط أطرافه، أي الأشخاص والأطراف الذين يسري عليهم هذا العمل، أو يمسمهم بشكل من الأشكال Les sujets.

(1) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، ص 99.

(2) النهاية في غريب الحديث، 1-105.

وقد حددنا الأطراف المؤمنين الذين توجهت إليهم الصحيفة: (النطاق الشخصي للقاعدة)، وقلنا أن الصحيفة كانت حريصة على التحديد الدقيق لهذا النطاق الشخصي.

والسؤال المطروح هو: هل كان الأمر كذلك بالنسبة لليهود؟.

نعتقد أنه إذا كان الفن القانوني يفرض التحديد والوضوح في النطاق الداخلي، فهو يفرضه من باب أولى بالنسبة للغير، لاسيما أن الوضوح هو ركن القاعدة الأخلاقية، وأن الرسول ﷺ يدرك أن الوقوع في الشبهات كالوقوع في الحرام، فالتغلب على هذه الأمور المشتبهة هو لب التشريع والتقنين، وعلى ضوء ذلك لنا أن نتساءل عن سبب تعرض الصحيفة لبعض الجماعات اليهودية دون الأخرى.

للإجابة عن ذلك تدفعنا إلى تسجيل الملاحظات الآتية:
أولاً: إن الجماعات اليهودية ذات الأصول العربية فئات دينية اعتنقت اليهودية، لكنها بقيت محتفظة بالرباط القبلي، وهكذا فقد وصفت بأنها يهود بني عوف... الخ، ومن جهة أخرى فعندما دخلت القبيلة الأم الإسلام، فالفئة اليهودية المتفرعة عنها انضمت إلى هذا التحالف، وبالتالي فالصحيفة تطالعتنا بنسقين من أشخاص القانون، النسق الأول جاء في التقسيم المتعلق بتنظيم أمة المسلمين، وهذا النسق تعداد للقبائل اليبثبية المنضمة إلى الصحيفة، أما النسق الثاني فهو تعداد للفئات اليهودية المتفرعة عن النسق الأول.

وبمعنى أوضح فإن بعض القبائل العربية اليبثبية والفئات اليهودية المتفرعة على هذه القبائل والمنتمية إليها قبلياً، هذان النوعان هم الأشخاص القانونية التي عدتها الصحيفة.

ثانياً: لا نقر "الدكتور جواد علي" بأن بني ثعلبة هم يهود عبرانيون، بل فهذه القبيلة هي إحدى فروع الخزرج إضافة إلى كونها إحدى فروع الأوس، كما يتضح من شجرة النسب التي سبق تحديدها .

ثالثاً: نقر "الدكتور عوا"، بأن اليهود دخلوا فيما دخل فيه أحلامهم من الأوس والخزرج⁽¹⁾، فاليهود المحالفون للأوس ومواليهم واليهود المحالفون لبني عوف، هم داخلون معهم، وبني جشم وبني الأوس، وكذلك بنو الشطيبة، وكذلك اليهود خارج المدينة (البطانة) كما ورد في نص الصحيفة.

رابعاً: لو استعرضنا القبائل المعتقة للإسلام والتي جاء ذكرها في الصحيفة [الفقرة من 3-9] وقارنا تلك بمجمل قبائل يثرب، كما توضحه لنا شجرة نسب الأوس والخزرج، لتأكد لنا أن الصحيفة لم تستوعب مجتمع يثرب بكافة قبائله وبطونه، سواء بالنسبة للعرب أم لليهود، ودليلنا على ذلك ما يلي:

أ. لقد صيغت الصحيفة في قالب معاهدة مفتوحة لمواجهة الحالات المستجدة بالنسبة لمجتمع المدينة⁽²⁾.

ب. لقد عدت الصحيفة على سبيل الحصر القبائل العربية التي أقرتها وانضمت إليها وقبلت بها، ولقد سلكت نفس الأسلوب بالنسبة لليهود، بل أبعد من ذلك عرضت لبطانة اليهود [الفقرة 3]، حيث أعطتهم حكم الموقعين على الصحيفة.

(1) د. محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، ص 100.

(2) د. محمد سليم العوا: بحث بعنوان دستور المدينة والشورى النبوية، ندوة النظم الإسلامية،

مكتب التربية العربي لدول الخليج أبو ظبي من 18-20 صفر 140 هـ.

ج. لاحظنا ورود كلمة يهود غير مقترنة بأي وصف آخر، وذلك في [الفقرة 3]، أي عقب الانتهاء من تعداد فئات اليهود .

وفي رأينا أن هذه الكلمة جاءت معطوفة على القبائل اليهودية التي جاء ذكرها في [الفقرات 25-34]، ولا يمكن أن تسحب إلا إلى هذه القبائل، أي لا تسحب إلى القبائل اليهودية اليتريية المشهورة.

وتعليل ذلك أن الصحيفة اختارت الأسلوب الصريح في تحديد أطرافها منطلقة في ذلك من دراية علمية دقيقة بالفن القانوني، وقواعد الصياغة، ومن ثم فلا يمكن التعويل على التلميح والتفسير الضمني في معرض الأمور الهامة.

وعلى هذا فإننا ننضم إلى الرأي المتضمن وجود اتفاقات لاحقة شملت يهود بني قريظة ونبي النضير وبين قينقاع⁽¹⁾.

وهذا الرأي يفسر لنا التضارب في تحديد بدء نشوء الصحيفة من قائل إن ذلك نشأ قبل معركة بدر، وقائل آخر إنها نشأت بعد ذلك.

وفي نظرنا إن سبب هذا التضارب قد يكون ناشئاً من أن الصحيفة ظهرت بادئ ذي بدء قبل معركة بدر "فلهاوزن وعمارة" ولم يقر هذه الوثيقة إلا الجماعات اليهودية التي ورد ذكرها بشكل صريح، ثم الانضمام في مرحلة لاحقة، أي بعد معركة بدر⁽²⁾.

(1) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص 16، د . علي إبراهيم حسن: التاريخ الإسلامي ص 186، وهذا هو خبر بن إسحاق السابق الذكر.

(2) من هذا الرأي المستشرق مونتوغمري، انظر د . نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 47.

ويؤكد ذلك أن الصحيفة عرضت للفئات اليهودية المنضمة إلى الصحيفة وذلك في [الفقرات المتسلسلة من 25 إلى 35]، ثم عادت في [الفقرة 49] لتأتي على ذكر يهود الأوس.

والسؤال المطروح هو لماذا هذا الانقطاع؟ وهل يمكن تفسيره إلا بانضمام هذه الفئة بصورة لاحقة لانضمام الفئات موضوع [الفقرات 25-35]، ومن ثم هل يمكن نعت الصحيفة بعدم التنسيق، لا نعتقد ذلك.

آفاق ونتائج

يفهم من صفحات الصحيفة أن اليهود العرب سارعوا للانضمام إلى الصحيفة تلبية لنداء بني جلدتهم واندفاعاً وراء النظرة القومية التي نجد صداها وآثارها في النفوس.

وحيال ذلك فنحن لا نستطيع إلا أن نأخذ بقانون السببية بكافة عناصره، فقد يكون هذا القانون مركباً من عناصر متعددة، فما لنا إلا الأخذ بها دون أن نغض الطرف عن شطر منها، وهنالك الكثير من المناهج التي تأخذ بثنائية الدافع والسبب والمحرك، وبالتالي فهذه حجة بالغة على بعض الإسلامويين (نقول إسلامويين لا إسلاميين) الذين يسقطون العروبة من الاعتبار عند الكلام عن عوامل النهضة الإسلامية أو عند نشوء وتكوين الأمة العربية.

والسؤال الذي نطرحه هو: ما مصير الإسلام لو ضلت سيوف العرب في القادسية أو اليرموك؟

تحكي الموارد التاريخية أن سيدنا عمر استنفر في معركة القادسية الأمة العربية قاطبة لمواجهة هذا التحدي الهائل.

مضمون التعاهد مع اليهود

هذه الصيغة في التحالف مع اليهود تخرج عن نطاق الجدل، فهي كما أوضحه مؤرخونا الثقات (موادعة ومعاهدة، واشترط لهم وعليهم)⁽¹⁾.

ولا شك فيه أن كل عمل قانوني تعاهدي يفترض -قبل التعاهد- وجود التعارض، حيث يسعى كل طرف لتحقيق مصلحته الخاصة، ثم يتم التطابق والتوازن بين الطرفين المتساويين في نقطة التقاء المصالح *Parie – Partie* المشتركة التي تعلق على الإرادتين، ويبقى الطرفان المتعاهدان يحتفظان بكامل استقلالهما خارج العقد، وبالطبع فقواعد تفسير العقد تتحو إلى تفسير المشاركات تفسيراً ضيقاً واستثنائياً، وهذا الاتجاه يظهر بصورة جلية وواضحة في فقه القانون الدولي، على

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ابن كثير: البداية والنهاية، ص 224، و د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 41، وأكد ذلك ابن إسحاق، ومن المحدثين: الإمام أحمد وأبو داود والبخاري ومسلم، وانظر د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 446، وأضاف: «إن صحة هذه الوثيقة أمر لا يناله الشك».

اعتبار أن العقد قيد على السيادة، وهذه لا تمس بأي شكل من الأشكال إلا في أضيق الحدود .

يمكن اعتبار الصحيفة معاهدة دولية باعتبارها نشأت بين جماعتين سياسيتين مستقلتين، تحتفظان بكامل الاستقلال ولا تقييد إلا بالعقد الذي يفسر في الحدود الضيقة .

والمواضيع التي نظمها الصحيفة فيما يتعلق بتنظيم شؤون اليهود هي: على صعيد الوظيفة التنفيذية: ونوه بأن الصحيفة اعتمدت أحدث الأساليب الفنية في صياغة الدستور، ويظهر ذلك أنها رسمت أطر السلطات الثلاث بصورة عامة ومجردة وبعيدة عن أي تحديد لشخص فيما عدا شخص رئيس الدولة (الرسول)⁽¹⁾، وهذا لم يكن ليحول دون قيام سلطات أخرى إلى جانب الرسول تولى قيادة المجتمع ووظائفه القضائية والتنفيذية⁽²⁾، كما سبق تحديده .

ومن الاختصاصات التي أعطيت للسلطة المركزية (الرسول) تنظيم الخروج إلى الحرب سواء بالنسبة للمسلمين أم لليهود، وهذا ما أكدته الصحيفة بقولها: ((وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً))، وقولها: ((وأن بطانة اليهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد))، فالخروج هنا للحرب لأن كلمة الخروج غير موصوفة بأي وصف بعكس الخروج خارج المدينة الذي تضمن تنظيمه المادة

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ابن كثير: البداية والنهاية ص224، د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص41، وأكد ذلك ابن إسحاق، ومن المحدثين: الإمام أحمد وأبو داود والبخاري ومسلم، وانظر د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص446، وأضاف: «إن صحة هذه الوثيقة أمر لا يناله الشك» .

(2) د. محمد سليم العوا: مقاله الموسوم بعنوان دستور الدولة والشورى النبوية، ص 137 .

[51] القائلة: ((من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة))، هذا وإن كلمة (قعد) تساعد على تفسير كلمة خرج هنا بأنها عكس القعود، وليس الخروج للحرب.

وبمعنى أوضح فإذا كان الأمر يتعلق بانتقال الأشخاص في الحالات العادية، فقد وضعت الصحيفة القيد على السلطة المركزية نفسها، تقول الصحيفة: ((وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم)).

أحوال الحرب والسلام: لقد خصصت الصحيفة لهذه المسألة عدة نصوص بالنسبة للمسلمين، مثل قولها: ((أن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم))، فلا يجوز أن يقتصر الاشتراك في القتال على بعض المسلمين، وعلى المسلمين أن يتعاونوا جميعاً، ويشتركوا في دماء من يقتل منهم في سبيل الله.

ولم يقتصر هذا التنظيم على المسلمين، بل تعداه إلى اليهود، إذ ألزمهم مناصرة المسلمين ضد الهجمات الموجهة إلى المدينة: ((وأن عليهم النصر على من دهم يثرب))، وهذه الوثيقة ترتب على اليهود أن يقفوا بجانب المسلمين ضد كل من حارب المسلمين، وأن عليهم مساندتهم، وتأبيدهم وعدم خيانتهم، تقول الصحيفة: ((وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم)).

وواضح من هذا النص أن على اليهود الوقوف بجانب المسلمين ضد من يحارب المسلمين، وإن عليهم مساندتهم وتأييدهم وعدم خيانتهم، ويؤكد الدكتور عمارة أن اليهود حاربوا في جيش النبي ×، وكانوا في توزيع الغنائم متساوين⁽¹⁾.

والصحيفة تجيز لليهود عدم الاشتراك في الحروب الدينية الإسلامية، تقول الصحيفة: ((وإذا دعوا إلى صلح يصلحون، ويلبسونه، فإنهم يصلحون ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين)).

أجل لقد وضعت هذه المادة بصورة تالية للمواد المتعلقة بالدفاع عن المدينة، لذلك يمكن اعتبارها مكتملة لها، وإن الصلح الذي تشير إليه يتعلق بالأخطاء التي تهدد المدينة⁽²⁾.

ولقد نظمت الصحيفة الالتزامات المالية الناجمة عن الحروب التي يشترك فيها الفريقان، قالت: ((وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين)).

وقولها: ((على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، أي أنه إذا ما حدثت الحرب وتشارك فيها اليهود، فهم ملزمون بدفع ما يحتاجونه من نفقات)).

السلطة المرجعية لكل الخلافات: أعطت الصحيفة لليهود حرية العقيدة بقولها: ((لليهود دينهم ومواليهم وأنفسهم))، كما قررت المساواة مع المؤمنين، تقول الصحيفة: ((فإن لهم النصر والأسوة)).

(1) الحوار القومي الديني، ص 151.

(2) د. صالح أحمد العلي: مقاله الموسوم بعنوان تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام، ص 52.

وقررت لهم حق الإجارة، وعقد الصلح والقصاص في حالات الجروح: ((لا ينحجز على ثار جرح)).

وبشأن حل الخلافات التي تنشأ مع المؤمنين، فقد قررت الصحيفة للنصين الآتين:

- ((وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد)).
- ((وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مردوه إلى الله، وإلى محمد رسول الله)).

ولا شك أن النص الأول ينصرف فقط إلى المسلمين، ودليلنا على ذلك ما يلي:

أولاً: إن النصين السابقين متطابقان، فيما عدا عبارة (أهل الصحيفة) التي وردت في النص الثاني، يقابلها كلمة (أنكم).

وإذا علمنا أن عبارة (أهل الصحيفة) ظهرت مرة واحدة في القسم المتعلق بتنظيم العلاقة بين المؤمنين واليهود، وأن كلمة (أنكم) خطاب ذو توجه داخلي، إذا علمنا ذلك أمكننا القول إن عبارة (أهل الصحيفة) تعني الأطراف الذين اعتنقوا هذه المعاهدة، وهم (المؤمنون واليهود).

ثانياً: إن النص الأول اعتبر السلطة المركزية (الرسول) مرجعاً ذا صلاحية عامة، في حين أن النص الثاني يقصر الرجوع إلى الرسول في مسائل محددة هي أن تكون من الخطورة بحيث يخشى منها الفساد، وتعرض كيان الدولة أو استقرارها

للخطر وترايط الجماعات المكونة لها⁽¹⁾، ولقد فسر الدكتور العوا عبارة (أهل الصحيفة) بأنها القبائل والعشائر التي انضمت إلى الصحيفة، وهذا يعني أنها تشمل بطانة المسلمين: (من تبعهم ولحق لهم وجاهد معهم).

وفي نظرنا إن هؤلاء جزء من أمة المؤمنين بدلالة قول الصحيفة: ((أنهم أمة واحدة من دون الناس، ومن ثم فلا مجال لاستثنائهم بحكم خاص، وهذا ما يحدونا لتفسير عبارة (أهل الصحيفة) بأنها تشمل فقط (المؤمنين واليهود)، وهذا الحدث مرده إلى الله ورسوله، أي إلى كتاب الله، وتفسير الرسول⁽²⁾).

وتطالعنا الروايات التاريخية بمسألة طرحت على الرسول ﷺ تتعلق بالخلاف الذي نشب بين الصحابي الجليل أبي بكر الصديق، وبين اليهودي "بنحاس"⁽³⁾. وفيما عدا ذلك من زواج وطلاق وميراث ومعاملات تجارية، فليس من اللازم إحالتها إلى الرسول ﷺ⁽⁴⁾.

(1) د. محمد سليم العوا: مقاله الموسوم بعنوان: دستور المدينة والشورى النبوية، ص 13، وانظر د. صالح أحمد العلي: مقاله الموسوم بعنوان: تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد السابع، ص 31 وما بعدها.

(2) د. محمد عمارة: مقاله الموسوم بعنوان: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية ص 101.

(3) سيرة ابن هشام: ج2، ص221، وما بعدها.

(4) صالح أحمد العلي: مقاله بعنوان: تنظيمات مكة والمدينة، ص 50.

المؤيد القانوني لموادعة اليهود

نقصد بالمؤيد القانوني Sanction -على ما يقول الفقه القانوني- هو الجزاء الذي يكفل تنفيذ العقد والتقييد بموجباته وأحكامه والجزاء هنا مادي بعكس الحال بالنسبة للمؤيد الأخلاقي مؤيده وخزات الضمير وتأنيبه، والمؤيد الديني الذي مؤيده عقاب الآجله .

أجل لقد أكدنا أن العرب في الجاهلية كانوا يعون بدقة فكرة العقد ومفهوميته، بل إن هذه الفكرة تمتد في جذورها عمقاً في العقل العربي، وقد كشفت لنا الأبحاث التاريخية عن وجود عدة معالم ومظاهر لهذه الفكرة ترجع في نشأتها إلى القرن الخامس قبل الميلاد، مثل عقد البيع، وعقد التمليك، ومثل مسألة الجدار الفاصل، وغير ذلك⁽¹⁾.

لقد كشفنا النقاب عن وجود فكرة المؤيد بالنسبة للنصوص التي تسوس أمة المؤمنين، ولكن يبقى السؤال مطروحاً بالنسبة للتعاهد مع اليهود، فما هو هذا المؤيد ونظامه ومظاهره، ومن هي السلطة التي تكفل تطبيقه.

لا حاجة للتدليل بوجود هذا المؤيد بالنسبة للمخالفات الخاصة التي يرتكبها الأفراد العاديون فقد تعددت هذه المؤيدات.

(1) مقال د . عمارة الموسوم بعنوان محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، ص 301.

(وأن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف إلا من ظلم، وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته).

➤ (وإنه من فتك فبنفسه فتك).

➤ (وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم).

ولكن أين هذا المؤيد بالنسبة للجرائم الجماعية، وبصورة أدق ما هو سند إخراج اليهود من المدينة؟

لا بد من التدليل أن الحرب التي شنها المسلمون على اليهود كانت حرباً سياسية بسبب نقض اليهود لهذا الدستور الذي نص على وقوفهم معاً ضد قريش في الحرب والسلم، فإذا بهم يتحالفون مع المشركين، وينقضون العهد الذي دخلوا فيه.

فالصحيفة قيدت اليهود في المسائل المتعلقة بالنظام العام، وفيما عدا ذلك فهم مستقلون بأمورهم ومصالحهم، وهذا ما يسمى بفقها المعاصر، القواعد المفسرة Interpretative أو المكملة لإرادة الأطراف Suppletive التي تخضع لسلطان إرادة المتعاقدين ومحض اختيارهم لها.

وخيار اليهود بالرجوع إلى الرسول ﷺ، مصدره الآية القرآنية: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ المائدة/42، وطبعاً فالرسول ﷺ يحكم مستنداً إلى الأعراف المنسجمة مع قواعد العدالة ومبادئ الإسلام⁽¹⁾، خطوط عريضة لعلاقة السلطة المركزية (الرسول) باليهود، ولكن الصحيفة -في قسمها المتعلق باليهود- تتطوي على كثير من الترتيب والتنظيم الذي لا نجده في القسم الأول (المتعلق بالمؤمنين)، ففي القسم الثاني وراثته نجده يتحدث عن حرية الدين، بينما لا نجد

(1) صالح أحمد العلي: مقاله بعنوان: تنظيمات مكة والمدينة، ص 51.

ذلك في القسم الأول كما لا نجد تلك الإحاطة تصل لذكر هذه الحرية الدينية بين المؤمنين المسلمين.

والقسم الثاني مثلاً فيعرض للنصح والنصيحة، وهذا الأمر يتم مع الغير، ولكن لا يتم بين المؤمنين، لأنهم جسد واحد وذمة واحدة.

ومعالجة شأن المشركين والكفار تختلف هنا عما هنالك، وإذا استطعنا أن نقدم الأمثلة فس نجد الكثير، لكننا نكتفي بهذا القدر وبالقول -مع الدكتور الجابري- أن الاتفاق مع اليهود وأقرب ما يكون للحلف العسكري، ولهذا فإنه -على ما نعتقد- أخذ طابعاً سلبياً (قلع الأشواك)، وهنالك ملاحظة هامة هي أن القسم الثاني كثير النتوءات والالتواءات والتنظيمات، فهنالك نص يتعلق ببني ثعلبة وآخر يتعلق ببني الشطبية، وهذا يدل على تمزق اليهود وعدم وحدتهم وانضمامهم دفعة واحدة.

ونعتقد أن سند المسلمين في ذلك هو الفقرة المتضمنة ما يلي: ((وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم))، ثم قول الصحيفة: ((وأن الله على أبر هذا))، وقولها: ((وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة))، وقولها: ((إلا من ظلم وآثم فلا يوتغ إلا نفسه)).

إذن فالمؤيد لم يكن مصدره الأحكام الدينية بقدر ما كان مصدره الالتزام العقدي، وهذا ما أكده الدكتور عصمت سيف الدولة: ((بأن إجلاء اليهود من المدينة لم يكن حكماً بأن تكون المدينة للمسلمين، مقصورة عليهم، ولكن جزاء إخلالهم بدستور المدينة الذي ارتضوه، وآية هذا أنه لم يكن الحكم بإجلالهم جملة ودفعة واحدة، بل حكم بإخلاء من خانوا منهم: بني قينقاع وبني النضير.

ثم إنه لم يأمر بإجلائهم عن الجزيرة العربية، ومن حيث يوجدون، بل استجاب إلى طلبهم أن يكون جلاؤهم عن المدينة إلى خيبر، أما الذين لم يخونوا، مثل بني قريظة، فلم يحكم بإجلائهم، وبقوا في المدينة إلى أن خانوا في غزوة الخندق⁽¹⁾.

والصحيفة لم تقتصر على تقرير الجزاء بالمعنى السلبي (العقاب)، بل قررت الوجه الإيجابي (الثواب)، وآية ذلك أنها كررت أكثر من مرة كلمة (البر)، وبالطبع فهذه الكلمة ليست لغوياً لفظياً، أو كلاماً مرسلأ خالياً من كل مدلول قانوني، بل هي لبنة في بناء قانوني، هو جماع نصوص الصحيفة ثم جماع أحكام القرآن باعتبارها السلطة المرجعية لتكملة وتفسير أحكام الصحيفة، والصحيفة بهذه المثابة تنزل من أحكام القرآن منزلة العمل الشرطي⁽²⁾، إذ تنسب إلى هذه الأحكام وتحيل إليها، كيف لا، ألا يلتزم المسلمون بتفسير كلمة (بر) الواردة في الصحيفة، تفسير ذلك على ضوء أحكام القرآن التي يعتنقونها ويؤمنون بها، لاسيما أن هذه الأحكام تعتبر المسلمين وأهل الكتاب أمة واحدة، وترتب لأهل هذه الأمة كثيراً من الحقوق، من ذلك البر الذي هو: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ البقرة/177.

(1) د. عصمت سيف الجدولة: عن العروبة والإسلام، ص 54.

(2) د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 497.

ويتضح من سيرة ابن هشام أنه كان هنالك حرب بين المسلمين وبنو قينقاع، ولكن الرسول جمع هؤلاء في بيوتهم، ودعاهم إلى الإسلام، ثم حذرهم من معاداتهم، ولكنهم ردوا عليه رداً خشناً، وقالوا: ((لا يغرنك أنك لقيت قوماً لا علم لهم بالحرب))، تعريضاً بانتصاره في بدر.

إذن لقد خرج هؤلاء على الدولة، وأعلنوا الحرب على المسلمين، ومن ثم لنا أن نتساءل كيف يمكن التعايش بين متحاربين تحت سقف واحد، أليس إخراجهم يتفق من طبائع الأشياء ومع موجبات العقد؟

أما إخراج بني قريظة، فكان بسبب نقضهم للعهد، وتحالفهم مع المشركين في غزوة الخندق، ومع ذلك فالحكم بإخراجهم كان لسعد بن معاذ حليفهم الذي قبلوا به أن يحكم فيهم⁽¹⁾.

وجاء في الصحيفة أن النبي ﷺ لما وضع السلاح واغتسل أتاه جبريل عليه السلام، وأمره أن يخرج إليهم⁽²⁾.

ولكن السؤال المطروح هو، هل إن السماء تتدخل في القضايا السياسية المحددة؟ يؤكد لنا التاريخ الإسلامي أن الرسول لم يكن يخرج لمعركة سياسية إلا بعد أن يجمع المسلمين، ويقلب معهم الأمر من جميع جوانبه، ثم يصدر القرار الديمقراطي بالحرب، والأمر نفسه بالنسبة لتصفية آثار الحرب⁽³⁾.

(1) وهذا هو مصطلح «الجعل» في الفقه الإسلامي.

(2) د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص 497.

(3) كما هو الحال بالنسبة لأسرى بدر، صحيح مسلم، ج5، ص 157-158.

ويؤكد لنا التاريخ بأن الأمر ينطبق على معركة بدر، كما يسري على معركة أحد، وصلح الحديبية، وغير ذلك من الحروب والمواقف السياسية.

ويؤكد لنا الأدب السياسي الإسلامي، ذلك الحوار الذي جرى بين الرسول ﷺ والحياب بن المنذر حول المنزل الذي سينزلونه من حياض بدر، وقول الحياب يا رسول الله: ((أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلك الله، أم هو الرأي والحرب والمشورة والمكيدة، قال: بل هي الحرب والرأي والمكيدة))، ثم ألم يقم فقهاء الشريعة الإسلامية بتقسيم تصرفات الرسول ﷺ إلى أربعة أقسام، منها تصرفه بالإمامة أي السياسة.

الطبيعة القانونية لعلاقة المؤمنين باليهود

ذَكَرَ "ابن كثير"، أن الرسول ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم، وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم^(١).

أما "د. حميد الله" فقد أورد نص الصحيفة مكيفا لها ومؤسسها على التصدير الآتي: ((كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود، وهو دستور الدولة البلدية بالمدينة))^(٢).

ويمكن القول إن أغلب الباحثين والمؤرخين وصف هذا التعاقد بأنه أقرب ما يكون إلى الوصف اللغوي منه إلى المعايير القانونية المنضبطة.

وحقيقة الأمر أن أي تحديد لهذه الطبيعة لا يمكن أن يتم إلا بعد تقديم عرض عام للعلاقات القانونية التي بلورها الفقه الإسلامي إضافة تلك التي كانت سائدة في الجاهلية، وذلك حسب التحديد الآتي:

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، ص224، وانظر أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، مطبعة الجمالية بمصر سنة 1914م، ص 16.

(٢) د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص 49.

1. المساندة، وهي تنصب على مساعدة كل قبيلة طرف في حلف للقبيلة الطرف الآخر منه، فهي أقرب ما يكون للأحلاف العسكرية⁽¹⁾.

2. المودعة: وهي وفاق صلح وسلام يتعهد كل طرف بالكف عن أية أعمال ذات طابع عدائي تجاه الأطراف الأخرى⁽²⁾، فهي تشبه اتفاقيات الهدنة المعاصرة إذا كانت مؤقتة، وتشبه معاهدات الصلح إذا كانت دائمة⁽³⁾، علماً بأن العرب نادراً ما كانوا يقبلون عقد (موادعات) تزيد مدتها عن عشر سنوات.

أما المسلمون فقد عرفوا (معاهدات حقيقية) بالمعنى الفني والعلمي والدقيق المعاصر، فيما يتعلق بتنظيم العلاقات بين دار الإسلام ودور العهد، إضافة إلى ذلك، فقد تم عقد معاهدات من نوع (الموادعات) بين دار الإسلام ودور الحرب، كما تم عقد معاهدات على شكل (عهد ذمة) بين المسلمين والذميين، هذا ويمكن رد المعاهدات في الإسلام إلى ما يلي:

1. عهد التعاون: هو عقد مؤقت لا تزيد مدته عن سنة واحدة، يعقده المسلمون مع الحربيين الذين يطلبون الأمان، وإذا حصلوا عليه يسمون عندئذ المستأمنين، وعهد الأمان كان في المفهوم الإسلامي الكلاسيكي بمثابة المعاهدة، حتى إذا كان المستفيد منه فرداً واحداً، وهذا يتنافى مع مبادئ قانون المعاهدات الراهن.

2. عهد الذمة: وهو نوع من المعاهدات كان يتم بين المسلمين وسكان البلد المفتوحة حرباً الذين اختاروا البقاء على ديانتهم الأصلية، مع دفع الجزية وهذا العهد دائم، وينتقل آلياً من الأب الأمي إلى ابنه فحفيده، وبموجبه يصبح

(1) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 47.

(2) د. محمد طلعت الغنيمي: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، ص 13.

(3) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 48.

الأميون مواطنون في دار الإسلام، ولكنهم لا يصبحون مواطنين في دار الإسلام، وتطبق عليهم قواعد القانون الداخلي، لا الدولي⁽¹⁾.

3. عهد الصلح: وقد يكون مؤقتاً أو دائماً، وإن كان المسلمون الأوائل يميلون إلى عدم الارتباط بعهود صلح تزيد مدتها عن عشر سنوات⁽²⁾.

ويستخدم أغلب فقهاء العلاقات الدولية في الإسلام تعبير موادعة ومهادنة للتعبير عن ذلك.

وعلى ضوء ما سبق من الملاحظات، يمكننا التساؤل عن تلك العلاقة، وهل تدخل في إطار القانون الدولي، أم في إطار القانون الداخلي؟

نسجل في ذلك الملاحظات الآتية:

1. وإن اليهود مع المؤمنين أمة واحدة، وهذا ما أكدته الصحيفة بقولها: ((وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين))⁽³⁾.

2. لا يدخل هذا الاتفاق بين المؤمنين واليهود، في مفهوم عهد الذمة، بل كان اليهود على قدم المساواة مع المسلمين فيما يتعلق بالإنفاق: ((وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين)).

3. لا يمكن اعتبار هذه العلاقة عقد مهادنة على اعتبار أن المهادنة معاهدة تعقدها دار الإسلام مع دار الحرب.

4. لقد أقامت الصحيفة داراً واحدة هي دار (أهل الصحيفة)، وذلك كنتيجة لوحدة الأمة، ووحدة الإقليم لهذه الأمة، ولهذا فلا يمكن اعتبار هذا التنظيم ناشئاً عن عقد موادعة (عقد الموادعة ينشأ مع دار عهد).

(1) وأن اليهود مع المؤمنين أمة واحدة، وهذا ما أكدته الصحيفة بقولها: «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين».

(2) د. إحسان الهندي: الإسلام والقانون الدولي، ص 48.

(3) المرجع السابق، ص 50.

5. لم تحدد الصحيفة لسريانها إطاراً زمنياً محدداً، وهذا يتفق مع التنظيم الدائم الذي أقامته.

وهكذا فإننا نقرر الحقائق الآتية:

أولاً: نشأ في مدينة يثرب مجتمع سياسي تتوفر به كل مقومات الدولة، فهو أقرب إلى مجتمع المدينة الدولة الذي عرفته الشعوب اليونانية، وهذا ما حدا الدكتور محمد حميد الله إلى أن يطلق على هذا المجتمع اسم (الدولة البلدية بالمدينة) وأطلق اسم الدستور على تلك الوثيقة.

ثانياً: لقد وضعت اللبنة الأولى من هذا الدستور على يد الرسول والمؤمنين، وانضم اليهود فيما بعد ذلك مختارين، وعلى ضوء حريتهم، ومصالحتهم، أي انضموا إلى المعاهدة المفتوحة المشرعة⁽¹⁾ Contract – legislative مستفيدين من أحكامها بما لا يتعارض مع قوانينهم ومع النظام العام اليهودي باعتبارهم جماعة موحدة ولهم كتاب ونظام عام بدليل قول الصحيفة: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.

ثالثاً: هذا المجتمع السياسي الذي اعتبرناه محكوماً بقواعد القانون الداخلي حقق نقطة التوازن الدقيقة بين مبدأ الوحدة، ومبدأ التنوع (إذا كان في الوحدة قوة، ففي التنوع قوة أخرى تضاف إلى الأولى).

(1) نقول معاهدات لا اتفاقات لأن المعاهدة تتسم بطول مدتها يؤيدنا في ذلك د. محمد سليم العوا. مقاله الموسوم بعنوان: دستور المدينة والشورى النبوية، ص 138.

وبيان ذلك أن هذا المجتمع السياسي صهر في بوتقة واحدة، أمة المؤمنين مع أمة اليهود ليخلق كياناً سياسياً موحداً لا يلغي الخصائص الذاتية للأمتين، وهذا ما حدا بعضهم لوصف هذه التجربة بالفيدرالية⁽¹⁾.

والسؤال المطروح هو، هل يمكن الاستفادة من مبدأ التنوع في إطار الوحدة، ذلك المبدأ الذي قرره الصحيفة في مشروعنا النهضوي المعاصر، بحيث يحقق هذا المشروع الوحدة العربية على أرض الديمقراطية والحرية، واحترام الحقوق الأتية والدينية لإخواننا الذين يعيشون معنا على أرض الوطن العربي الكبير.

وبالطبع فإننا نتخذ من تجربة الصحيفة منطلقاً عاماً ومبدأً عريضاً، وليس صيغة نمطية ضيقة، وبالتالي فإن هذه التجربة إذا ما فرضت نفسها على القوميين العرب باعتبارها تراثاً عربياً، فهي -من باب أولى- تفرض نفسها على الإسلاميين باعتبارها نبوية، على ما هو مجمع عليه لدى علماء الحديث.

(1) د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة ص 29، وانظر كتابه: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 149، وقد أطلق على هذه المعاهدة اسم: اتحاد تحالفي، وعقب على وصفها بأنها لا تقدر بثمن.

تقديرنا للنظام السياسي الذي أقامته

الصحيفة بين المسلمين واليهود

"مسألة الوحدة الوطنية"

عرف أحد المفكرين الدين بما يلي: ((الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، ومنطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، واعتزازهم الروحي وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم، ومنهجهم الأخلاقي))⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا التعريف يمكننا أن نتساءل عما إذا كان الدين إيديولوجيا بما يترتب ذلك من نتائج أهمها اعتبار الدخول إلى دائرته موازياً للخروج من دائرة العلم، من دائرة المطلق، ومن دائرة الوفاق والاتفاق⁽²⁾.

(1) نقل هذا التعريف عن ماركس د. رفعت السعيد، مقال بعنوان الإسلام السياسي، منشور في مجلة قضايا فكرية، القاهرة، أكتوبر 1989م، ص 15.

(2) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان 1980م، ص 125.

ونجزم بأنه لا يمكن وصف الإسلام بالإيديولوجيا، بل هو فلسفة متكاملة للحياة، وهو بالنسبة لتجربة الصحيفة أشرف أبوابه (للغير) وبالذات لليهود.

وفي الحقيقة لقد تكاملت تجربة الرسول ﷺ مع (الغير) كفلسفة، والتعامل مع فلسفة الحياة لا يقوم على أساس المسخ والابتسار، وإنما على أساس الندية والاحترام المتبادل، وآية ذلك أن الصحيفة كشفت بوضوح وجلاء عن نقط مركزية هي أن استقلال اليهود هو الأساس، وأن الاندماج والصهر هو الاستثناء، وهناك مظاهر تؤيد ذلك، مثل إعطاء اليهود حريتهم الدينية الكاملة، واستقلالهم القضائي إلا في مسائل النظام العام، ثم استقلالهم التشريعي والتنفيذي.

وقد أعطت الصحيفة اليهود حرية عقد الصلح مع الغير، اللهم إلا مع من يحارب في الدين، ويتأكد هذا المظهر الاستثنائي للقيود الاتفاقية من خلال التزامهم بالإنفاق المالي، فهذا الإنفاق غير وارد بالأساس، اللهم في حال الحرب، وهذا يعني أننا في دائرة الندية.

وأبعد من ذلك فقد وردت العبارة الآتية: ((على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم)).

هذه العبارة وردت بعد قول الصحيفة: ((إلا من حارب في الدين))، وهذا يعني أنه حتى في حال الالتزام بالحرب، فإنهم لا يخضعون إلى قيادة المسلمين، وإنما يدافعون عن حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

ويمكن وصف التجربة الاندماجية هذه، بأنها برنامج الحد الأدنى للاندماج وتحقيق للمسألة الوطنية، وتعليل ذلك:

1. إنجاز المهمة الحضارية، وذلك بتكوين شعب موحد على صعيد أرض يثرب يتجاوز فكرة الانتماء القبلي والديني.

2. إنجاز الفضاء القانوني والسياسي والاجتماعي لهذه المهمة الحضارية (الجزر الحضاري المشترك)، وهذا ما تعكسه لنا نصوص الصحيفة، كما تعكسه الآيات القرآنية التي تحض على إقامة أمة تضم اليهود والمسلمين (حل طعام اليهود، حفظ أعراض نسائهم، تحريم ارتكاب الزنا بحقهم، مجادلتهم بالحسن، وغير ذلك).

هذا هو المناخ الذي هيأه الإسلام كدين، والرسول ك ممارسة للانصهار مع اليهود، مع التنويه بأن الالتزامات الملقاة على المسلمين ليس مصدرها الالتزام العقدي (الصحيفة) فحسب، وإنما لها مصدر هام هو القواعد القرآنية الآمرة.

والصحيفة صاغت نظاماً عاماً يحكم الجانب الاندماجي في هذه التجربة، وهو ما يتضح من عبارة (مرده إلى الله) 5.

فكلمة الله لا يمكن أن تحمل إلا معنى قانونياً، ولهذا قلنا إن المقصود بالله هنا، أحكام القرآن، وبالطبع فهذه الكلمة ليست ذات مدلول متسع يشمل كافة أحكام القرآن، بل تلك الأحكام التي نزلت باليهود باعتبارهم يشكلون مع المسلمين أمة واحدة، كما يشمل المبادئ الخلقية العامة، مثل حسن النية في التعامل، وغير ذلك.

وأبعد من ذلك فقد تعني هذه الكلمة الأصول العامة المستمدة من الديانتين الإسلامية واليهودية، وهذا يعني أن الصحيفة فسحت المجال لبلورة -ومن خلال التفاعل والضرورة- مبادئ عامة لنظام عام مشترك.

ويتضح من جماع ما تقدم أن هذه التجربة تقوم على أسس موضوعية، لهذا لا يمكننا القول إنها تجربة (اتحاد شخصي union, Personnelle)، وإنما أقرب ما يكون إلى (الاتحاد التعاهدي (Etats. Confederation d))^(١).

لكن كيف كان مسار الأحداث؟ إننا نسجل في ذلك الملاحظات الآتية:

1. لا نقر "بروكلمان" على أن السياسة هي الناظم الوحيد الذي حكم العلاقة بين اليهود والمسلمين، وأن الرسول ﷺ حاول كسب اليهود عن طريق تكييف نظام الإسلام ليتفق مع شعائر اليهود^(٢)، وردنا على ذلك أن الشعائر مسألة عبادية لا سياسية، تخضع لأحكام السماء.
 2. ليس هنالك رواية تاريخية تقرر "فلهاوزن" على مقولته المتضمنة أن الرسول ﷺ حاول أن يظهر هؤلاء بمظهر المعتدين^(٣).
- ولامجال هنا للرد على ذلك، وحسبنا التركيز على آيات القرآن التي تصور كيد اليهود، وغشهم وتكذيبهم للأنبياء، ونقضهم للعهود. إذن لقد فشلت هذه التجربة الوطنية، وكان بإمكانها أن تؤتي أكلها ناضجة، لو أعطاهها اليهود حقها.
- لقد وصف أحد المفكرين بأنها شهادة ميلاد الأمة العربية^(٤)، وأضاف هذا المفكر قائلاً: ((والحق أنه حيث نبحت عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعبية لا تجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحت عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدتها إلا في الحضارة الإسلامية))^(٥).

(١) د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 403.

(٢) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 46.

(٣) فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ص 15.

(٤) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 29.

(٥) المرجع السابق، ص 37.

لقد حدد القرآن الكريم أهل الكتاب بأنهم اليهود والنصارى، ومع ذلك فإن تسامح العرب وسع -بالتفسير- هذا المدلول، فأصبح يشمل كل من أعتقد ديناً سماوياً، وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشعيب وزيور داوود^(١). ويؤكد هذا الباحث أن أسلمة سوريا لم تكتمل إلا بعد القرن الخامس الهجري^(٢)، وهذا يعني أن تلك الأسلمة كانت وليدة صيرورة تاريخية، وليست وليدة القوة والإكراه، وفي رأينا أن المسلمين التزموا بقانون الوحدة الوطنية الذي خطته براعة الصحافة، ودليلنا على ذلك آيات الذكر الحكيم، فهذه الآيات تكلمت عن المؤمنين حسب انتمائهم، ليس جملة واحدة، وبذلك فالمؤمنون إما ينتمون إلى قبائل الأعراب، وإما ينتمون إلى شعب أهل المدينة، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾ التوبة/120.

والأمر نفسه بالنسبة للمنافقين، فالحديث عنهم وتقسيمهم، كالتقسيم السابق، قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَيَّ النَّفَاقِ﴾ التوبة /101.

وهكذا يتأكد لنا أن اليهود أضعوا لأنفسهم وللمسلمين فرصة ذهبية لانزال نتجرع نتائجها في وطننا المسلوب، وكان بالإمكان تجنب ذلك لو التزموا بالوحدة الوطنية التي هيأتها الصحافة، مثلهم في ذلك مثل غيرهم من الديانات التي كانت موضع احترام، والتي شكلت لبنات هامة في بناء الشعب العربي (المسيحية مثلاً). إن العروبة التي دشنت الصحيفة ميلادها تقوم على لحمة اللغة، كما أكده الرسول ﷺ (ليس العربي من ولد من أب أو أم عربية، وإنما من تكلم العربية).

ويهود المدينة كانوا قد استعربوا، ونطقوا بالعربية، وتلوت وجوههم من شمس الجزيرة العربية، حيث أسبغ عليهم مجتمعنا العربي تفاعلاً واندماجاً في

(١) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، المرجع السابق، ص 122.

(٢) المرجع السابق، ص 137.

الخصائص والمكونات، والآن يعيد التاريخ نفسه، فاليهود يتمسكون بالشعبوية لا بالشعبية، (الشعار المطروح من منظمة التحرير الفلسطينية لحل الإشكالية العربية اليهودية)، وواقعهم في ذلك قول حكماؤهم: ((أضربوهم وهم يضحكون، أسرقوهم وهم لاهون، قيدوا أرجلهم وأنتم راکعون، أدخلوا بيوتهم واهدموها، تسللوا إلى قلوبهم وفرقوها))⁽¹⁾.

وبالطبع والمقام لا يتسع للجوانب المختلفة لمسألة القراءتين بقدر ما يهمنا جانبها السياسي، منذ كان الرسول ﷺ حسب التعبير الحرفي "للدكتور حسن حنفي" يجعل هم الوحدة الوطنية للقبائل العربية، وتكوين دولة في الجزيرة العربية، ويحرص على عدم تمزيق وتقسيم العائلة والعشيرة والقبيلة إلى قسمين⁽²⁾، ولكن السماء رفضت تلك الوحدة الوطنية المقترحة التي تقوم على قاعدة الشرك، بينما اعتبرت اليهود أطرافاً في الصحيفة، خلافاً للمشركين.

ولا أدل على أن الصحيفة أحالت إلى النظام العام المشترك قول [المادة 38]: ((وأن الله على أبر))، هذا فالطرفان يؤمنان بالله، والإيمان بالله يفتق أحكاماً مشتركة، وفضلاً عن ذلك، فإذا حصل حدث أو اشتجار، فإن مرده إلى الله، وإلى محمد فالله هنا، أحكام الله المشتركة بين الديانتين، وهذا الذي قصدناه بالنظام العام المشترك، هذا إضافة إلى كلمات البر والتقوى التي، تكررت في القسم من الصحيفة الخاص باليهود.

فنصوص الصحيفة أفرغت وسكبت في صيغة مشتركة بين المؤمنين واليهود على قدم المساواة، وهذه الصخرة المشتركة هي أحكام الله في الديانتين، وهذا هو الذي أسماه أبو حنيفة بالدين الواحد، والمقصود من ذلك الجذر الحضاري، أي المنظومة الاجتماعية والسياسية الواحدة على الأرض الواحدة⁽³⁾ التي وضع أساسها الرسول ﷺ في الصحيفة.

(1) د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 21.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص 234.

(3) د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 129.

ونحن نقول الجذر الحضاري الواحد، لأن الصحيفة وضعت النصوص أساساً لذلك، وبالطبع فهذا يتجاوز أحكام عقد الذمة الذي يفيد (الحلف على النصر)⁽¹⁾.
هذا هو مضمون ما رسمته الصحيفة في حق اليهود، ولكن كيف تطورت الأمور؟.

(1) د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 127 .

نتائج وآفاق التعاهد مع اليهود

كَيْفَ الدكتور الجابري الصحيفة ووصفها بأنها نظام داخلي (بالنسبة للمؤمنين والمسلمين، وهي معاهدة حربية) بين الرسول ﷺ واليهود، ولا شك أن تكييف الصحيفة بأنها (بأنها نظام داخلي) ليس تكييفاً قانونياً، إذ ما المقصود بالنظام الداخلي؟ إنها عبارة فارغة خالية من أي مضمون حقوقي⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى فتوصيف الصحيفة -بالنسبة للعلاقة مع اليهود- بأنها معاهدة حربية، بمسح المعنى والمضمون دون أي دليل على هذا التضييق والقسر للمعنى.

نحن لا ننكر أن قواعد وأحكام العلاقات الدولية تفسر تفسيراً مضيقاً *Stricto - Senu* والسبب في ذلك قيام قرينة بأن الدولة لا تحمل نفسها الأعباء والأبهاظ إلا في أضيق الحدود.

ولكن لماذا نفترض سلفاً ومسبقاً بأن نصوص الصحيفة تحمل اليهود الأعباء؟ هذه الوثيقة -في علاقتها مع اليهود- مغمورة ومترعة بالألفاظ الدالة على البر والتقوى، والتتديد بالظلم والإثم: (لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته)، لا ينحجز على ثأر جرح، اليهود ينفقون ما داموا محاربين، الحرية والصلح مع الغير إلا من حارب في الدين.

فجميع هذه النصوص تفسر المعاهدة تفسيراً موسعاً *Lato - Senu*، لاسيما كلمات البر والتقوى والتي تفيد الإحسان والتسامح، وهكذا نرى الدكتور الجابري -يرحمه الله- يسرف في التفسير بما يتلاءم مع تعليله للظواهر، هكذا يفسر أن الله

(1) د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص 95.

على أبر ذلك على أساس الرضا به⁽¹⁾، على الرغم من أنه ليس هنالك أي دليل أو قرينة على ذلك.

وأستطيع القول إن ذلك منهج عام متبع لدى الراحل الدكتور الجابري، وأذكر أنني حضرت له محاضرة ألقاها على أعضاء المؤتمر القومي في الدار البيضاء بمناسبة صدور كتابه **العقل الأخلاقي العربي**، وعند الانتهاء من المحاضرة طلب ثلاثة من أعضاء المؤتمر -وأنا أحدهم- المناقشة، علماً أن الثلاثة ركزوا على إغفال المحاضر الظواهر الأخلاقية وصياغة التسامح قبل الإسلام، وكان جوابه: (السبب اقتضاه التعميم وصياغة الظواهر)، وهنا -على ما أعتقد- فدعمت المعاهدة الحربية على نصوص الصحيفة، وإلا كيف نفسر أن أول عبارة في المعاهدة مع اليهود تكلمت عن انضمام يهود إلى أمة المؤمنين، قالت الصحيفة: ((وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين))، والسؤال المطروح هو: إن الصحيفة نفسها أفصحت بأنها ضمت اليهود إلى المؤمنين، بينما يقول الدكتور الجابري إننا حيال معاهدة حربية، أليس هذا التفسير يعني أننا حيال تفسير ضيق.

إن الأخ الدكتور الجابري استند إلى تفسير "ابن اسحق" بقوله: ((وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم⁽²⁾، ولكن أليس هذا القول لـ "ابن اسحق" مجرد واقعة تاريخية ذكرت الحدث دون أن تقوم بالتوصيف والتكييف القانوني.

(1) د. الجابري: العقل السياسي العربي ص 92.

(2) المرجع السابق، ص 93.

هنا رأينا نتصب لتكييف الصحيفة في شطرها المتعلق بيهود، وقد خصصنا بحثاً مسبقاً لتكييف الصحيفة بالنسبة للمؤمنين والقول بأنها دولة حارسية: Gendarme، وليست دولة حانية providence، أو دولة خدمات كما عند المؤمنين، بل وفي أبسط أنواع الدولة الحارسية.

أجل نقول دولة وليس جماعة سياسية لأن الجماعة السياسية تفترض أن فرداً استولى على السلطة وإذابها في شخصه وسخرها لمصلحته، ونحن في الصحيفة - في الشطر المتعلق باليهود- أمام تجريد عام، ولا نرى أي ذكر لشخص معين سوى الرسول محمد ﷺ كرئيس لدولة اليهود والمؤمنين، وفي جميع الأحوال-وكما قلنا سابقاً- فلا يجوز الاعتماد على ظروفنا وواقعنا الراهن وتشبيه دولة يهود اليتريية بمعطيات الدولة في راهنيتنا، إذ أن ظروف عصر الصحيفة لم تكن ناضجة بالقدر الكافي المتعلق بظروف الدولة في هذا العصر.

وأخيراً فالأخ الدكتور الجابري يذكر حرفياً ما يلي: إذن هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود، في حين أن نصوص الصحيفة لا تفصح عن شيء من ذلك، وكل ما هنالك أن الدكتور الجابري شرّح الصحيفة بمبضع الفيلسوف لا رجل القانون تشريحاً أطل -كعادة الفيلسوف- عليها من علٍ دون مراعاة الطبيعة الذاتية للظاهرة القانونية.

وأخيراً لا ننسى أن هذا الانضمام إلى دولة المؤمنين هو انضمام موضوعي: يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، وليس مع الرسول، لذلك فلا نستطيع القول إن هذا الاتحاد هو اتحاد شخصي، هذا فضلاً أن كلمة دولة في عصر الصحيفة لم تكن مستعملة قط ودالة على الجماعة السياسية، لذلك استعملت كلمة (أمة) للتعبير عن ذلك.

خاتمة

يقول أحد المفكرين: ((يجب على السياسي أن يفتح عينيه على ما حوله، ثم يحول ما رآه إلى أهداف)).

هذه النظرة تستغرق قطاعاً كبيراً من علاقة الفكر بالواقع، لكن السؤال الملحاح ينتصب قائلاً: ((هل يستطيع الفكر أن يتجاوز الواقع، ويرنو ببصيرته وأبصاره إلى صبوات وتحققات ورؤى بعيدة وعميقة)).

هذه الحقيقة حسمت عقلياً وعلمياً وفلسفياً، وقد لا نجد الحاجة ماسة لتأصيلها علمياً، فذلك يخرج عن مقتضى البحث، وإن كان المهم في الأمر طرح السؤال الآتي: هل الصحيفة انفصلت كلياً عن الواقع، أم أنها استشراف في بعض أحكامها، فاستشفت المستقبل البعيد وتعاملت مع توقعاته وتبأشيره.

وفي الحقيقة فالتجربة النبوية التدشينية النموذجية حققت التكامل بين شرط الطوبى -العلة الغائية- وشروط الصيرورة التاريخية، متمثلاً ذلك في النموذج النبوي الواقعي الساعي إلى تأسيس دولة الخلق للحق⁽¹⁾.

فالتعاليم الإسلامية تشتمل على أطروحتين: الأولى، استعجالية تقتضي التكييف الأمثل مع الأحوال، والثانية أصلية تدفع بالاجتماع إلى المنتهى النموذجي لمجتمع الطوبى.

الأطروحة الأولى تتصل بما نعتناه بالمجتمع الوسيط أو مجتمع الأحوال، وفي هذا النموذج الوسيط، لا نقف عند تصميم نمطي موحد، بل على ملامح مشتركة،

(1) ادريس هاني: حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش، ص 75.

والإسلام يتكيف مع كافة الأنماط تكيفاً إيجابياً ينحو إلى الأمثل، وهنا يفسر لنا المسلك الذي سلكته الصحيفة، فهي تحتوي على نوعين من الأحكام.

أحكام الأحوال التي راعت ظروف البيئة، ثم الأحكام (والأصح قولنا مبادئ) الإنسانية العامة أو الشأن الإنساني العام الذي يعلو على الزمان والمكان.

ولا حاجة للقول مثلاً بأن أحكام المعاقله والعاني والإجارة والدية التي هي أحكام أحوال، أما تحقيق العدل والشورى وبذل السلام والأمن، فهي مبادئ عليا، فالإسلام -بأحكام الأحوال- ينخرط في داخل الواقع ليتمثل ضميره، ويتجسد روحه، ويمتاز عالمه الداخلي، دافعاً إياه صوب المثل، وهذا ما يفسر لنا حركية الإسلام، وقدرته الفائقة العجيبة على الإسلاس والمرونة والتطور، الأمر الذي حدا فيلسوف الحركة هيجل لنعث القرآن بأنه كتاب الحركة، حيث كل ما فيه متغير ما عدا الله⁽¹⁾.

ونستطيع القول بأن الإسلام هو الحدث الأهم الذي ساهم في نقل المجتمع العربي من طور الثقافة البسيطة والقارة، إلى مرحلة الثقافة المركبة والوعي الزماني والعصر المكتوب، وقد خطا المجتمع العربي الإسلامي خطوة رائدة في مسار تطوري متواصل يستند إلى رؤية شمولية، ويتأطر بمنظور مستقبلي، وفي ضوء ذلك كان على الأنطولوجيا هذه المرة أن تعلن عن استقالته مادام الإسلام يخرج عن اختصاصها، ومادام يحرص على المبدأ على التأويل حتى إلى أعمق بنيانه، وهنا نسجل هذا الدور المجيد الذي لعبته الصحيفة عندما اعتنقت العمل المكتوب

(1) د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، سنة 1963م، ص85.

في جانب هام هو التجربة السياسية، التي أكدت لنا أن العقل المكتوب ليس هو العقل الديني (القرآن الكريم) فحسب، بل عقل الحياة السياسية نفسها .

وهذا يفسر لنا تلك الحيرة الشديدة والقلق المحير الذي أهاب "ستراوس" زعيم البنيوية في فهم الإسلام وتفسير السر الكامن وراء تاريخية التغير، والثقافة العربية الإسلامية هي ثمرة هذا الدين الذي بقي في فترة وجيزة من الزمان أرقى حضارة في العالم، ومظهر ذلك الاتصال بكافة الشعوب ومختلف الأنماط الثقافية بروح الاكتشاف والتعارف والمقايسة، وقد لمسنا هذا التعلق للصحيفة في ذلك حال كونها فتحت أبوابها مشرعة لكل الناس (من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم) في صيغة معاهدة شارعة مفتوحة للجميع تناشد اليهود وتفتح لهم صدورهم وتقول: ((وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر الأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم)).

ويلاحظ من هذا النص أن اليهود لم يكونوا قد وقعوا على الصحيفة، بل إن المبادرة انطلقت من المؤمنين.

والسؤال المهم هو: هل كانت المبادرة عملاً سياسياً صرفاً أم انطلقت من روح الإسلام؟.

الجواب لصالح السؤال الثاني لأن التوحيد هو جوهر الإسلام ونظامه العام، وهو يحكم جماع النسق القيمي الإسلامي، وإن أهل الكتاب إذا ما بادروا إلى مد أيديهم للتعايش مع المسلمين، فليس لهؤلاء الخيار لرفض ذلك، فالائتلاف في الشريعة لا يعتبر اختلافاً في الدين، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

فالتناقض الأساس بين الإسلام والشرك والكفر والظلم باعتباره تعدد الكفر، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان/13.

إن الأمة التي أقيمت مع اليهود كان مرسوماً متاحاً لها -حسب روح الإسلام- أن تتجز كل جليل عظيم، فقد أثر عن الموارد التاريخية أن اليهودي "فنجاس" انتصف لنفسه أمام الرسول الكريم ﷺ من صاحبه الصديق الجليل أبي بكر، كما أن بعض الموارد التاريخية أكدت لنا أن اليهود اشتركوا في إحدى الغزوات مع الرسول ﷺ.

هكذا كانت أحوال أمة المسلمين مع اليهود وكان من المنتظر أن تتجز وتبدع الشيء الكثير، ولكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فإذا باليهود يلقون التوراة جانباً ليعضدوا ويساعدوا ويناصروا وثنيي العرب في معاركهم ضد التوحيد، ويمتدحون معتقدات المشركين، بعد أن كانوا يحركون التبشير بذلك قبل مجيء الإسلام⁽¹⁾.

لقد قلنا وأكدنا مراراً أن هنالك مرقأتين في الإسلام - (ينتمي) الإسلام حسب مذاهب علم الأخلاق إلى المنهج المعراجي الارتقائي- أو معراجتين وديناميتين:

1. مرقاة تدفع بالإصلاح إلى الأعماق au bout ويتجلى ذلك في المبادئ.
 2. آلية أو ميكانيزم تدخل إلى صميم الواقع، وتنفذ إلى روحه وضميره ونبضه وشروطه التاريخية الداخلية، ثم تدفع إلى الأمام باتجاه العلة الغائية.
- والمجتمع النبوي التاريخي - وإن بدا للبعض النموذج القدوة- حوار مرحلي وانتقالي، بينما المجتمع النبوي النموذجي هو طوبى مؤجل للمستقبل، وعلّة تجدد

(1) ادريس هاني: حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش ، ص 32.

ملاح الإقلاع للمجتمع الواقعي، وتكمن القوة فيه أنه وسيط عملي يقود، وليس في كونه طوبى جاهزة متحققة في الواقع⁽¹⁾.

لكن ماهي هذه العلة الغائية في الإسلام؟

يجيب عن ذلك الدكتور عمارة فيقول: ((عندما أقرأ في علوم الحضارة أجد أن هناك قسمة تميز هذه العلوم، وهذه هي الهوية)).

أجد ابن حزم يؤلف طوق الحمامة في الحب، فكأنه يؤلف في الإلهيات بيتدئ به وينهيه وفي ثنياه: الله، الرسول، الروح، السماء، بسم الله... الخ.

كما أجد "ابن سينا" - هو في نظر "رينان" وبمقاييس الحضارة الأوروبية أحد الملحدن العظام - عندما يستغلق عليه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لـ "أرسطو"، فيقع في يده كتاب للفارابي يعينه على الفهم، فيدع فوراً أوراقه وقلمه وينزل ليتصدق على الفقراء، فذلك هو الحس الإيماني الموجود في مختلف علوم الحضارة الإسلامية، سواء أكانت علوم الشرع أم علوم التجربة وعمران الأرض، أسمى هذا التدين، هذا الحس الإيماني (هوية)⁽²⁾.

وإذا كان الدكتور عمارة لا ينسى أن يعتبر العروبة القسمة الثانية في هذه الهوية، فالهوية عنده هي (الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على

(1) د. محمد عمارة: مداخلته في الهوية والتراث، انظر كتاب الهوية والتراث، دار الكلمة، ط1، سنة 1984م، ص 43.

وهذا هو رأي الأفغاني، فالدين عنده نوع من الجملة، الطبيعة في هذه الشخصية، المرجع السابق.

(2) د. محمد عمارة: مداخلته في الهوية والتراث، ص 44.

الشجرة في الغيب المطلق - كما يقول القدماء- ومجمع اللغة العربية في مصر يعرف الهوية بأنها حقيقة الشيء المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية⁽¹⁾.

هذه الاسطرادة المطولة لعلها توصلنا إلى السؤال الجوهرى، وهو: هل نجد في طبقات الصحيفة الظاهرة أم العميقة هويتنا وقسماتنا الثابتة؟

العروبة قسمة وعقل وضمير في الصحيفة لأن المؤمنين (وكلهم عرب)، هم مؤسسو هذه الدولة ومشيدو دستورها (صحيفتها)، واللّه هو مرد كل شيء حسب تعريف الصحيفة.

فالصحيفة إذاً أشادت هويتنا ووضعت اللبنة الأساس في حضارتنا، وبذلك حق لنا وعلينا أن نقول: هل من مدكر، هل من معتبر.

(1) د. محمد عمارة: مداخلته في الهوية والتراث، ص 42.

