Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 5, issue 2 (2020), 49-63**

من مفهوم الأمّة إلى مفهوم الدّولة

محمد نكرومي[1]

الملخّص:

مرّ تأسيس الأمّة في الحقبة المبكرة للدعوة المحمدية بمرحلتين أساسيتين: مكية ومدنية. فأما المكية؛ فهي مرحلة تكوين الجماعة الروحية التي يرتبط أفرادها ببعضهم البعض بآصرة الإيمان بالله وبرسوله وبالوحي المنزل. وأما المرحلة المدنية؛ فهي الفترة الزمنية التي تم فيها تأسيس دولة المؤمنين من أنصار ومهاجرين حيث تبلورت فيها مفاهيم الحقوق والواجبات الدنيوية. فإذا كانت المعاني المختلفة لعبارة الأمّة ضمن فضاء السور المكية تنبثق من طابعها الكلي الذي ينعكس في الدعوة إلى إرساء المبادئ والمثل الأخلاقية العليا النابعة من المخيال الإيماني المرتبط بمبدأ عقيدة التوحيد ومفهوم النفس الجماعية، فإنّ مصطلح الأمّة في المرحلة المدنية سيتخذ طابعًا تنظيميًّا ذا فحوى سياسية، وإن لم يكن ذلك بالمعنى المعاصر للسياسة. يحاول هذا المقال انطلاقًا من منظور تاريخي-إبستمولوجي- إعادة بناء مفهوم الأمّة من خلال تجلياته وتطور مكوناته وعناصره المعرفية، خصوصًا تلك التي تمت بلورتها في الفكر الخلدوني وشكلت بعد ذلك حجر الأساس للخطابين الفلسفي والسياسي المعاصرين.

مفاتيح البحث: جماعة، أمّة، دولة، عصبية، عمران، التحقق بالماهية، الأخلاق، السلطة الرعوية، الواجب

[1] Prof. Dr. Mohammed Nekroumi. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (DIRS), Erlangen, Germany.

From the Concept of 'Nation' to the Concept of 'State

Mohammad Nekroumi

Abstract

The establishment of the nation in the early era of the Mohammedan Call (da'wa) passed through two basic stages - the Meccan and the Medinan. The Meccan stage is the stage of establishment of the Spiritual Group (al-Jamaʿah al-Ruḥiyya), whose members are connected with each other by the bond of belief in God, His Messenger and Revelation. The Medinan stage is the period in which the establishment of the State of the Believers was completed by the Emigrants and the Supporters (al-Muhajireen wa al-Ansār), where the concepts of worldly rights and obligations were crystallized. While the different meanings of the term 'nation' (ʾumma) within the space of the Meccan suras emerge from their holistic nature that is reflected in the Call to settle the principles and moral ideals that stem from the *fideistic* (faith) imagination that is connected with monotheism and the collective soul, the concept of nation (ʾumma) in the Medinan stage takes an organizational nature of a political substance, though it did not have the same meaning of contemporary politics.

This article tries from a historical-epistemological perspective to rebuild the concept of nation (ʾummah) through its revelations and the development of its epistemological components and elements, especially those that were crystallized in Ibn Khaldun's thought and constituted after that the cornerstone of contemporary philosophical and political discourses.

Key words: *jamaʿah (group), ʾmmah (nation), state, ʿasabiyyah (tribalism), ʿImran, al-Tahaqquq bi al-Mahiya (verification of essence/identity), morals, pastoral authority, obligation.*

1- من جماعة الإيمان إلى أمّة الدعوة

يربط محمد عابد الجابري مسار بلورة مفهوم الدولة في التاريخ الإسلامي بالكيفية التي مارست بها العقيدة دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي، فمن خلال طبيعة خطاب الوحي وتاريخ نزوله يمكن أن نستشف مراحل تشكيل نواة الأمّة التي قامت فيها وعليها الدولة. وبما أن القرآن نزل منجمًا أي مقسمًّا إلى آيات وسور نزل بعضها بمكة وبعضها الآخر بالمدينة، فإنّ تأسيس الأمّة في تلك الحقبة المبكرة مر بمرحلتين أساسيتين: مكية ومدنية. فأما المكية؛ فهي مرحلة تكوين الجماعة الروحية التي يرتبط أفرادها ببعضهم البعض بآصرة الإيمان بالله وبرسوله وبالوحي المنزل. وأما المرحلة المدنية؛ فهي الفترة الزمنية التي تم فيها تأسيس دولة المؤمنين من أنصار ومهاجرين، حيث تبلورت فيها مفاهيم الحقوق والواجبات الدنيوية. فنبرة خطاب الوحي في المدينة أرست بنزوعها إلى التشريع مفاهيم الحقوق المدنية، في حين ظل مصطلح الأمّة في النص القرآني يتّسم بتعدد المعنى واشتراكه، حيث ورد في السور المكية 47 مرّة، في حين ظهر في السور المدنية فيما يفوق العشرين سياقا (22). إلا أنّ التحققات الدلالية لمصطلح الأمّة وإن كانت لا تتكشف على نحو مطابق فإنها تظل متسقة مع التوجه الأسلوبي والعقائدي لكل من المكي والمدني، بحيث يمكن حصر مجمل دلالات المصطلح ضمن حقلين معنويين متباينين يكمل بعضهما الآخر. فالمعاني المختلفة لعبارة الأمّة ضمن فضاء السور المكية تنبثق من طابعها الكلي الذي ينعكس في الدعوة إلى إرساء المبادئ والمثل الأخلاقية العليا النابعة من المخيال الإيماني المرتبط بمبدأ عقيدة التوحيد ومفهوم النفس الجماعية. وهذا ما تحيل إليه صيغة الخطاب التي تتسم بالشمول وبالبعد الإنساني العام "يا أيها الناس" والمقصود بها عمليًّا على مستوى التواصل اللغوي (متكلم/سامع) أهل مكة كمتلقّين مباشرين للوحي. أما نظريًّا، فالخطاب خطاب تكليف موجه من مخاطِب إلى مخاطَب بعينه، ألا وهو البشرية جمعاء كما هو واضح من سياق الآيات:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴿الحجرات ١٣﴾

كَانَ النَّاسُ أمّة وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿البقرة ٢١٣﴾

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أمّة مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿البقرة ١٢٨﴾

ففحوى التكليف وهوية المكلَّف تنعكس في السور المكية من خلال تحليل العلاقة بين المتكلم والسامع من جهة، وبين المخاطِب والمخاطَب من جهة أخرى. ذلك أنّ الأمّة قد ينحصر دورها في السمع والطاعة إذا تعلق الأمر بالمخلوقات غير العاقلة، كما هو وارد في الآية:

مَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿الأنعام ٣٨﴾

حيث لا يتأتّى محتوى فعل التكيف إلا استنباطًا، إذ يتم تذكير الإنسان في الآية السالفة بوجود أمم غيره على الأرض سيسأل عن كيفية تسخيرها.

الأصل في مفهوم الأمّة ضمن السياق المكي هو أنه يحيل إلى تحديد المخاطَب الأصلي للوحي، حيث يغلب فيه طابع التذكير بحقوق الإنسان على الله وفضله عليه أكثر من حق الفرد على الفرد ضمن مجتمع تاريخي النشأة ذي بنية مدنية أو قبلية معينة. لم يقم تكوين وعي الجماعة الإسلامية الأولى التي يمكن وصفها بجماعة الدعوة والعقيدة على أساس نظم السلطة المتوارثة عند العرب آنذاك كنظام القبيلة أو نظام الغنيمة، فقد ركّز القرآن الكريم في مرحلة تكوين جماعة الدعوة والعقيدة على ثلاث قضايا طبعت السور المكية بشكل لافت، ألا وهي: الوحي والتوحيد والآخرة، وذلك بأسلوب بياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار ونوعًا من السجع الذي يضفي على الصور الفنية والمشاهد الحية جمالية متميزة تزيد من سحر البيان،

فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شد القرآن إليه في هذه المرحلة وعي المسلمين الأوائل ومخيالهم واستشرافاتهم. ومما زكّى الشعور بالانتماء إلى جماعة الدعوة والعقيدة الإيمان بالانضمام إلى الفئة الناجية. هذا المفهوم الذي تعددت معانيه في الإسلام بتعدد معاني مصطلح الأمّة، لعب في المقابل دورًا جوهريًّا في الفكر المسيحي إلى غاية تعديله خلال منتصف القرن العشرين، حيث قرر مجلس بابا الفاتيكان نسخه عن طريق وضع معتنقي الديانة اليهودية فيما يشبه المنزلة بين المنزلتين. وهنا تأتي خصوصية السور المدنية في القرآن والتي يتميز فيها المخاطَب بالتعدد على مستوى الواقع التاريخي.[2]

استنادًا إلى خطاب الوحي في السور المدنية كانت فترة ما بعد الهجرة مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بالدعوة، وقد توجه القرآن في هذه الحقبة بالدرجة الأولى إلى فئة الذين آمنوا التي تشكلت من المهاجرين والأنصار من جهة، وإلى عامة المتلقين من أهل الكتاب وأهل يثرب من جهة أخرى، حيث كان خطاب الوحي بالنسبة للفئة الأولى خطاب تكليف وبالنسبة للفئة الثانية خطاب تبليغ. وتم على هذا الأساس تأصيل تاريخي ثنائي الأبعاد لمفهوم الأمّة: أي أمّة الدعوة وأمّة الإستجابة اللتين تتميز العلاقة بينهما بديناميكية تواصلية تعكس الطبيعة الحوارية للذات البشرية في علاقتها مع الإله وعلى حد سواء مع الذوات الأخرى. هذا التصور الخطابي المؤسس لمفهوم الأمّة تشير إليه آيات قرآنية شتى، منها الآية ذات الطبيعة الكلية:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨ المائدة﴾

[2] محمد عابد الجلبري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 1991، ص 63.

تتحقق الطبيعة الخطابية على مستوى الممارسة بفعل التدافع بين الذات الفاعلة والذات المفعول بها والتي ينبثق عنها أساس الحكم الأخلاقي بكل ما يتعلق به من صفات كالظالم والمظلوم والمحب والمحبوب والجاني والضحية إلى غير ذلك.

2- من المفهوم الإنساني للأمّة إلى المعنى السياسي للدولة

إذا تميّزت الحقبة المدنية بتطابق شكلي للمفهوم الإنساني للأمّة مع الفكرة السياسية لدولة الدعوة فإنّ التأسيس الحقيقي للدولة لم يتم إلّا بعد فتح مكة، "ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشا، بمن في ذلك زعماؤها وكبراؤها و (حكوم)تها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محتفظين بوضعيتهم الاجتماعية وبمراتبهم داخل تلك الوضعية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تلتحق بأهلها وبنيها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في "دولة قريش" بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية و بني مخزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية، (أي ما يرادف هنا مدلول الأمّة) قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة غير معلنة لبني أمية".[3] هذا ما تؤكده حقائق تاريخية مثل المكانة المرموقة التي كان يتمتع بها أبو سفيان زعيم الأمويين وزعيم قريش أيضا داخل دولة الدعوة، حيث حرص الرسول صلى الله عليه وسلم بعيد فتح مكة على الحفاظ على ما كان لأبي سفيان من سلطة وهيبة مناديًا في أهلها "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن".[4] ولقد روي في الأثر عن ابن عباس قوله: "ما سأل أبو سفيان الرسول (ص) شيئا إلا قال: نعم"، كما جاء في رواية المقرزي أن الرسول (ص) عيّن أبا سفيان عاملًا على نجران، وترك

[3] العقل السياسي العربي، ص 150

[4] رواه مسلم في صحيحه وذكره أحمد أمين، في ضحى الإسلام، 3 ج، القاهرة: مكتبة النهضة، 1961، ج 2، ص 122 عن العقل السياسي العربي، ص 150

عتاب ابن أسيد الأموي على مكة بعد فتحها، وجعل عماله على اليمن والبحرين من الأمويين.[5] وهؤلاء القوّاد هم الذين وجهوا عمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم فارس ومصر وإفريقيا.

واستتبت سلطة بني أمية إبان ما يسمى بحروب الردة، حيث أنّ أغلب القوّاد العسكريين الذين قاموا بمواجهة حركات الردة وادعاء النبوة انحدروا من بني أمية ومن بني مخزوم، فأصبحت بنية دولة الدعوة بعد وفاة الرسول الكريم قرشية الطابع واتحادية التوجه.

2- مفهوم الدولة بين السلطة الرعوية والإدارة السياسية

قامت نواة دولة الدعوة على أساس صحيفة النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في المدينة يومئذٍ، والتي كانت أشبه ما تكون بدستور اتحادي. "وقد تكرس هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل تدخل في الإسلام الواحدة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من زعمائها أم تلبية من جانبهم لدعوة مكتوبة جاءتهم من النبي (ص)، أو رضوخًا لنفوذ وسلطان الدولة الجديدة. وفي جميع الأحوال، كان الدخول في الإسلام يعني إعلان الولاء السياسي لدولة الدعوة. وبما أن الشيء الوحيد المادي الملموس الذي كان يمكن أن يكون معبرًا عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة، ذلك أنّ القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها نفس ساداتها وحكامها. مهمة مسؤولي دولة الدعوة لم تكن تتجاوز في الغالب جمع الزكاة وبيان تعاليم الإسلام، وهذا ما تثبته الوثيقة التي بعث بها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ونصها: باسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله وصدق، فإني أدعوك أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك".[6]

[5] تقي الدين ابن علي المقرزي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، طبعة لايدن، 1888، ص 2-41

[6] محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت دار النفائس، 1985، ص 126 عن العقل السياسي العربي 151

ففي حين كانت فكرة "دولة الدعوة" أو بالأحرى "أمّة الدعوة" تصبو إلى تدبير الاختلاف عن طريق تأطير العلاقة بين شتى شرائح المجتمع من أفراد وجماعات على أساس مفهوم عقيدة التوحيد ومتركزة حول محور الإيمان وما يرتبط به من عمل صالح كالزكاة والصدقة والتكافؤ الاجتماعي منطلقة من المعنى المتعدي للنفس الإنسانية كما ورد في القرآن، تحولت البنية الاتحادية لمنظومة القبائل والأمصار المنضوية تحت راية الإسلام بعد حروب الردة إلى تنظيم قبلي تعنى بإدارته مجموعة قبائل على رأسها قريش وحلفاؤها من ثقيف وبني مخزوم ومن صاهرهم من أبناء قيس ومضر.[7]

ومن هنا سيكتسي الصراع على السلطة طابع القبلية العصبية من جديد، والذي يعتبره ابن خلدون أساس العمران البدوي الذي يشكل قاعدة الدولة، بمعنى أنه سابق عليها زمنيًّا، وكذلك بمعنى أنه حاضر دائمًا أثناء كل مراحل التطور الحضاري، لذا كلما انحصرت الحضارة عاد إلى الظهور من جديد. يبدو أنّ المجتمعات البدوية، وعلى رأسها بالطبع العربية المضرية، عادت إلى مستوى البداوة بعد أن اكتسبت بعض خصائص مجتمعات مدنية بائدة. لذلك يؤكد ابن خلدون على أنّ البداوة في هذا السياق لا تعني بالضرورة الطابع البدائي.[8]

والجدير بالذكر أنّ العمران البدوي قام على أساس حضارات شرقية بائدة وارثًا عنها مفهوم علاقة الرعاية بين البنية الفوقية والبنية التحتية للدولة أو الجماعة. وتحيل الاستعارة في عبارة السلطة الرعوية إلى نمط العيش لدى شعوب ذات حضارات عريقة مثل البابليين والمصريين القدامى الذين كانوا يلقّبون ملوكهم برعاة الناس. ولم يكن لقب "الراعي" خاصًّا بالملوك وحدهم، بل كان البابليون يعتبرون إلههم راعيًا يقود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وقد وُسّع مفهوم الراعي عند العبرانيين حيث أصبح يهوه هو وحده الراعي لشعبه.

[7] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 286 وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2 ص 249.

[8] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1997، ص 195-194.

فابن خلدون يحيل في ثنائيته لمفهوم الدولة إلى الإرث الحضاري الشرقي من جهة، وإلى الإرث اليوناني الذي يقوم على أساس مفهوم القيادة السياسية الراشدة التي تأخذ الجماعة إلى بر النجاة معتمدين استعارة ربّان السفينة الذي يستعين بالآلهة ليجنب ارتطامها بالصخور. فالراعي يتصرف في رعيته بدافع الإخلاص، في حين أنّ تعاليم القائد أو الربّان تصدر عن فكرة الواجب، فواجبه كرئيس هو ما يفرض عليه العمل من أجل المصلحة العامة.[9]

ومن هنا يفضي ابن خلدون في باب "في الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية" إلى أن تأسيس الدولة لا يكون إلا بالعصبية وهي قوة طبيعية ووسيلة ضرورية. إلا أن هذه الوسيلة الضرورية لا تسعف إلا في توفير الشرط الطبيعي لبناء تجمع مدني لا يرقى إلى مستوى مفهوم الدولة العامة التي يؤكد ابن خلدون بشأنها: "إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق".[10] رغم أن الدعوة الدينية في نظره لا تتم دون عصبية، فإن هذه الأخيرة لا توفر سوى النواة التي تقوم عليها بنية الدولة.[11]

وبربطه بين الدين والنبوة ودعوة الحق ينئي بنفسه عن مفهوم الدولة الدينية بالمفهوم الضيق ويضع الأساس إلى مفهوم يضاهي فكرة الدولة القومية التي جاء بها فكر النهضة، ألا وهي فكرة دولة الحق بكل أبعادها الأخلاقية. فحين يصرح "أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة العصبية" فهو يشير إلى عواقب استغلال قوة الدعوة الدينية في تسعير شرارة العصبية.

[9] Michel Foucault: Omnus et singulatum. Vers une critique de la raison politique., 32, Le Debat (Paris), No. 44, November 1986.

[10] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2010، الجزء الأول، ص 197.

[11] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2010، الجزء الأول، ص 199.

دور الدين إذن، وبالتالي طريق العلم المرتبط به، أي طريق الكشف، يبقى دائمًا داخل المجتمع المدني كما كان قائمًا في المجتمع البدوي متعلقًا بمفهوم الحق.

3- المفهوم الحضاري للأمّة وانفتاح المواطنة

يقول ابن خلدون: "على قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك".[12] فالدعوة إلى الحق مهما تكن تبعث الحركة التي تقفز بالإنسان من المستوى الحيواني إلى مستوى العمران البدوي ومنه إلى مستوى الدولة العظيمة الاستيلاء. وكل هذه الأهداف مرحلية، استدراجية، تصبو إلى الهدف الأبعد والأخفى الذي يمثل ثمرة الحركة كلها وهو العمران.

والعمران هو تصرف [أخلاقي[13]] في الماديات، بناء وتشييدًا. وبما أنه ذو أساس أخلاقي فإن الوجود الجماعي داخل الأمّة بمعنى "دولة العمران" أو "الدولة العامة للاستيلاء"[14] لا يكون مجرد تكتل من أجل تحصيل مزيد من الحقوق، إنما يكون تجمعًا من أجل القيام بمزيد من الواجبات، لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلق وليس الحقوق، كما يؤكد على ذلك الباحث المغربي طه عبد الرحمن الذي يرى أن التجرد العقلاني لمفهوم الحق، والذي ينعكس حسب تحليله في التجرد الليبيرالي، يجعل المواطن يعاني انفصالًا بين حقوق ذاته وحقوق غيره يفضي به إلى الانشغال بحقوقه الذاتية، "مفترضًا أن غيره لا يقل عنه انشغالًا بحقوق

[12] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2010، الجزء الأول، ص 218.

[13] عبارة "أخلاقي" من إضافة كاتب هذه السطور، وهو تأويل شخصي يقوم على أساس أن فهم دولة الحضارة عند ابن خلدون فهم أخلاقي بحث لا يتأتى قيامه إلا بدين أو دعوة حق، أي ما يمكن تسميته اليوم بدولة الحق.

[14] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2010، الجزء الأول، ص 198

نفسه، حتى أضحى تكاثر هذه الحقوق الفردية يهدد الحياة الاجتماعية."[15] في حين أن التصور الأخلاقي الناتج عن مبادئ العقل التاريخي أو العرفاني الذي يومئ إليه ابن خلدون، يفترض أن ينظر الفرد، أو ما نسميه اليوم المواطن، إلى حقوقه على أنها حظوظ أو هبات يختبر بها وعيه بالمسؤولية تجاه ما قد يعوق انخراطه السليم في التفاعل الاجتماعي، أو ما قد يضعف خدمة هذا التفاعل للصالح العام. أما قول ابن خلدون " إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق"، فإنها تشير في شطرها الأول أيضًا إلى أن الحق قد ينظر إليه كتخويل من سلطة إلهية عليا، تضفي عليه طابعًا غير متناهٍ من حيث ارتباطه بحقوق آجلة حتمية الوقوع من وجهة النظر الإيمانية. وهذا ما يصوغ للفرد في الدولة ذات الأصل الديني تقديم اعتبار واجباته تجاه الآخر على اعتبار حقوقه حيال المجتمع، مما يفضي به إلى أن يقدم مصلحة الغير على مصلحة الذات. إن الفرد في هذه الحالة يرى، حسب عبد الرحمن، "حقوق نفسه حظوظًا وحقوق غيره واجبات".[16]

إلا أن السؤال الذي لم تتم الإجابة عنه عند ابن خلدون هو أنه؛ كيف يمكن لهذه المواطنة القائمة على المفهوم الديني للحق أن تنفتح على الآخر؟

سؤال يحاول الإجابة عليه طه عبد الرحمن، حيث يؤكد أن الأمّة التي ترادف بالنسبة إليه مفهوم الدولة هي جماعة أخلاقية بحق تتميز بخاصيتين: أولًا؛ أنها تمكن من التحقق بالماهية الأخلاقية أو الماهية الآدمية التي ترقى عن الماهية كما تراها العقلانية المجردة، التي تفترض إمكانية هلاك الإنسان بعقله، مثل إمكانية هلاك الإنسان بجهله. وما دامت الأمّة تختص بكونها الفضاء الذي يرتاض فيه المواطن على القيام بشرط الآدمية، إذ يتمرس فيه على

[15] انظر ليو شراوس في نقد العقل الحداثي وهيجل في مفهومه اللاهوتي للدولة:

Leo Strauss: *Gesammelte Schriften Band 1 - Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Hrsg.: Heinrich Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 3. Auflage, 2008, p 7, p 18 & p 40-46.

[16] طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص 226

أسمى القيم الأخلاقية التي تستدعي نهاية جهده، فهي لا تعدو إلا أن تكون منفتحة على جميع أنواع المواطنة.

أما الخاصية الأخرى للأمّة، فهي تنعكس في طبيعة هذه الأخيرة بتزويد الفرد والجماعة بالقدرة على إبداع القيم؛[17] "ذلك أن الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان، مرتقية بدورها إلى رتبة المقاصد المعرفية التي تنير العقل".[18]

بحكم قيامها على ركني التحقق بالماهية الأخلاقية وتحصيل القدرة على إبداع القيم، ترسي الأمّة، كجماعة أخلاقية، أسس الانفتاح تجاه الآخر الذي يستمد مشروعية وجوده من السمة القيمية للخطاب المؤسس لهذه الجماعة الأخلاقية، كما أشرنا سالفًا.

وهذا مالا يتسنى لدولة العمران البدوي القائمة على العصبية، ولا للدولة القائمة على العقل المجرد، المبنية حصريًّا على تحقيق المنافع الخاصة. إذ يظلّ المواطن في النموذجين متعلقًا برموز وطقوس تم تلفيقها إما لخدمة النزعة العصبية أو لجلب المنافع الخاصة. في حين يتميز التعلق بالأمّة، كجماعة أخلاقية، بتحديد الروابط الاجتماعية على أساس الوعي بالمسؤولية، واعتبار الضمير في أداء الواجبات المتعلقة بممارسة المواطنة، حيث لا يكون القصد من هذه الممارسة الالتفات إلى خصوص مصالح هؤلاء وأولئك، وإنما إلى عموم مصالح الإنسانية فيهم.

وهذا ما ينطبق على المفهوم الكوني للأمّة باعتبارها بنية ديناميكية منفتحة على مختلف الجماعات، "إلا أن يكون ما تأتي به من أفعال هادمًا للإنسانية أو مخلًّا باحترامها في نفوسهم، مع التلطف في إفهام أفرادها أنهم يضرون بأنفسهم قبل أن يضروا بغيرهم".[19]

[17] طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص 227

[18] طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص 228

[19] طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص 228

يقوم المفهوم الكوني للأمّة، كما ورد في القرآن، وكما فصله ابن خلدون في كتاب العبر تحت مصطلح "الدولة العامة الاستيلاء" على القدرة في تدبير الاختلاف كسنة من سنن الخلق، حيث يكاد مفهوم المواطن فيها أن يتطابق مع مفهوم الإنسان. فلو كانت المواثيق والعقود المنبثقة عن عصر التنوير تصدق أقوالها أفعالُها، لكانت المواطنة على شرط الأمّة هي أنسب مواطنة، حسب رأي طه عبد الرحمن.

إذ أن كل ما نظّرت له فلسفة ما بعد النهضة، والذي يبدو متطابقًا مع مبادئ المفهوم الكوني للأمّة، تم تحويل وجهته نحو تفكير ميكيافيلي يتمحور حول تصور نفعي للوجود الفردي، ويستمد نمطه المعرفي من إرهاصات عقل حسابي تقنوي بالأساس.

وخير تعبير على هذه المفارقة بين الجانبين التنظيري والعملي لمفهوم الدولة، يتمثل في اختلاف مواقف كل من الفيلسوف الكلاسيكي الألماني هيغل والفيلسوف الحداثي ليو شترواس حول فكرة الحرية ومفهوم الحق.

ففي أوج العصر الكلاسيكي نجد هيغل، مخلصًا لروح الأنوار، يعلن في كتابه " مبادئ فلسفة الحق" أن الدولة هي الفكرة أو الروح، وقد انبسطت أو تحققت في التاريخ. غاية الدولة، من وجهة نظره، هي تحقيق الحرية الملموسة، أي المتعينة في الواقع هيغل.[20] ويؤكد أن الدولة هي ما تتحقق به حرية الفرد، وهي أيضًا تجسيد الكوني في الفردي والفردي في الكوني، إذ على الفرد تجاه الدولة واجبات، وله عليها حقوق، وفي كل الأحوال الدولة هي **المبدأ الكوني للحق والواجب**.

[20] مبادئ فلسفة الحق، ص 264، فرين 1975.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1. Auflage 2020.

نلاحظ مع بداية ما يسمى "مرحلة الحداثة" تحفظ ليو شتراوس على تعريف الدولة كمبدأ كوني للحق والواجب، فيعلن منذ بداية كتابه عن العقل السياسي الانخراط ضمن منتقدي المفهوم الحداثي للدولة بعد الانتكاسة التي أصيبت بها الديموقراطية بعيد انهيار جمهورية فايمار، حيث استطاعت الحركات الشمولية الإمساك بزمام أمور الدولة بفضل وتحت غطاء الحرية، مما جعله يطلق قولته المشهورة: "علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا بالتضاد معها"، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي الذي يتمثل، حسب رأيه، في علاقة التوتر المجازية التي تربط بين أثينا كتعبير عن المفهوم العقلاني الفلسفي للدولة، والقدس كرمز ديني لاهوتي لها. ما يميز الحداثة، في رأيه، أنها ألغت التضاد بين الفلسفة والسياسية، مما أدى حتمًا إلى تحويل مكيافيلي لوجهة الفلسفة السياسية من التأمل النظري نحو التفكير العملي. هذا ما تجلى في انحراف الديموقراطية الليبيرالية عن نهجها الأخلاقي القائم على التسامح والعدالة والاعتراف بالإنسان كذات والاعتراف بالآخر والدعوة إلى الحرية والمساواة، وعلى رأس هذه القيم مبدأ حياد الدولة الذي عجزت عن تحقيقه جمهورية فايمار.[21]

نقد العقل السياسي لعصر النهضة سيأخذ مع الفيلسوف الأجلوساكسوني ماكنتاير بعدًا معرفيًّا جديدًا، إذ أنه يفضي بعد تقسيمه لمراتب العقل إلى تاريخي، تجريدي وخطابي إلى إعلان إفلاس مفهوم العقل التجريدي الذي قام عليه مفهوم الدولة بعد عصر الأنوار، والذي كان حسب رأيه وراء انتشار الصبغة الأداتية التي شكلت المبرر الرئيسي للتوسع الاستعماري، حيث اختزل مفهوم الخير فيما يجلب المنفعة الشخصية.

وقد ساهم عابد الجابري في تأصيل ثلاثية العقل عند ابن رشد مميزًا بين العقل البرهاني والعقل البياني والعقل العرفاني، ومشيرًا إلى ما أحرزته فلسفة الحق الإسلامية من معرفة في إبراز حدود العقل البرهاني.

[21] Leo Strauss, The Rebirth of classical political rationalism, P. 24 and On Tyranny, P. 212.

4- خلاصة: ما معنى التحقق بالماهية الأخلاقية

إذا تم الانطلاق من فرضية طه عبد الرحمن بأن المفهوم الضيق للعقل الذي قامت على غراره بلورة بينة الدولة الحديثة تغلب عليه الصبغة الأداتية إلى درجة اختزاله في الخاصية الحسابية، وانقطاع صلته بخاصيته الخطابية الأصيلة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو كيف يمكن دمج منظومة الأخلاق في بناء التجمعات البشرية، وهل هذا أصبح اليوم ضروريًّا بالنظر إلى المأزق الذي باتت تواجهه ما يسمى بالدولة الوطنية أو القومية، والتي تحاكي في سماتها العامة ما أطلق عليه ابن خلدون دولة العصبية التي سرعان ما تتحول إلى مؤسسة تقوم بتوزيع الامتيازات والهبات لفئة دون أخرى، وحصر السلطة في يد مجموعة، لا لشيء إلا لانتمائها لنفس العصبية، مما يؤدي لا محالة إلى الظلم المؤسساتي المنهج الذي قال عنه ابن خلدون أنه يؤذن بدمار العمران لا محالة.

مما لا شك فيه أن "الخطاب أولى بتحديد الإنسان من الحساب" كما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن. ومن المؤكد أن تحويل العلاقات بين الأفراد إلى علاقات تجارية، وتحويل مؤسساتهم العامة إلى أسواق محتملة في دولة تقوم على العقل النفعي الأداتي، قد تفضي إلى تغييب كل المبادئ الأخلاقية التي يؤسس لها الخطاب. لكن ما تستعصي الإجابة عليه في هذا السياق هو كل ما يتعلق بتحديد طبيعة الخطاب أو الخطابات التي يمكن أن يقوم عليها التجمع البشري بكل أصنافه، والتي من شأنها أن تمكن الأفراد من إيجاد القدرة على أن تبدع القيم وتجددها. هنا يتوجب علينا إعادة النظر في مفهومين أساسيين: مفهوم الإخلاص الذي تقوم عليه العلاقة الرعوية بين الراعي والرعية، ومفهوم الواجب الذي يحكم التفاعل بين ربان السفينة وركابها. هذا ما سينكب عليه الجزء الثاني من هذا البحث الذي هو في طور الإنجاز.

وبالله التوفيق