

## الأمة والدولة في الفكر الإسلامي مقارنة مفهومية

محمد الحداد \*

### 1- ما الأمة؟

ترد كلمة أمة مرات كثيرة في القرآن (64 مرة في المفرد والجمع) وتتضمن المعاني التالية:

- الأمة بمعنى الطائفة من الناس التي تنتدب للقيام بأمر معين، كما في الآية: (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله...) (آل عمران، 113)، أو الآية: (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون...) (القصص، 23). ففي الآية الأولى تختص طائفة من الناس بالعبادة (شأن ديني) وفي الآية الثانية تختص بالاستقاء (شأن دنيوي).
- الأمة بمعنى المجموعة التي تحتوي أفرادا قد يكونون من البشر أو من الحيوان، مثل الآية: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم) (الأنعام، 38) أو الآية: (كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم) (الرعد، 30).
- الأمة بمعنى المجموعة المتفرعة عن مجموعة أكبر، مثل الآية التي تتعلق بالعبيرانيين: (وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا أمما) (الأعراف، 160)، فالإشارة هنا إلى أبناء يعقوب الذين أسسوا القبائل العبرانية.
- الأمة بمعنى المجموعة التي تنتمي إلى دين معين، وهذا كثير في الاستعمالات القرآنية وشواهد متعددة مثل الآية (ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم) (يونس، 47) والآية (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) (الأنبياء، 92).
- ويمكن أن يطلق على شخص واحد كلمة أمة إذا تمسك وحده بالدين الصحيح ودعا إليه: (إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين) (النحل، 120).
- وقد تعني كلمة أمة ما تعود عليه الناس من معتقدات وسلوك بسبب انتمائهم إلى نفس المجموعة، كما يرد في الآية (إذنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهتدون) (المؤمنون، 22).

ويتبين من هذا الجرد أنّ كلمة "أمة" قد تعني الانتماء "الطبيعي" والاجتماعي للإنسان، بل الحيوان أيضا، كما قد تعني الانتماء الطوعي لإنسان إلى مجموعة تشترك في خصائص أو أعمال أو معتقدات دينية (تلاوة الآيات، الامتناع عن الشرك، الإيمان

بالرسل) أو الانتماء الطوعي للإنسان إلى مجموعة تقوم بأعمال دينوية (الاستقاء). والغالب أن ترد كلمة أمة في معنى الانتماء الطوعي والمسؤول إلى مجموعة تتميز بموقف ديني، إما بالانتماء إلى الدين أو الإعراض عنه. لكن نرى أن كلمة أمة ليس لها دلالة دينية حصرية، فقد تطلق على جماعة الدواب، وقد ترادف كلمة قبيلة أو شعب، لأن كلمة أمة تعني عموماً مجموع شيء ما مثل الآية: (ولئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسهم) (هود، 8).

أما الكلمة المستعملة في القرآن للدلالة الحصرية على الانتماء الديني فهي "ملة"، فلا ترد إلا في هذا المعنى: (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً) (الأنعام، 161). ومثلها كلمة "شرعة" التي وردت مرة واحدة في الآية 48 من سورة المائدة: (كل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا). بالمقابل، نجد كلمة "شعب" تستعمل مرة واحدة للدلالة على الانتماء الطبيعي والاجتماعي دون الانتماء الديني: (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) (الحجرات، 13). ومع أن الجزيرة العربية كانت خاضعة للنظام القبلي فإن كلمة قبيلة لم ترد أيضاً إلا مرة واحدة في هذه الآية المشار إليها.

فنرى أن كلمة "أمة" لا تعني بالضرورة المجموعة الدينية وإن كانت قابلة أن تستعمل أيضاً بهذا المعنى. وقد سار الكتاب المسلمون في القرون الأولى في هذا الاتجاه الاصطلاحي، فاستعملوا كلمة ملة أو ملل عند الحديث عن المجموعات من جهة دينها، واشتهرت عدة عناوين تحمل كلمة "الملل" مثل كتاب الشهرستاني "الملل والنحل" وابن حزم "الفصل في الملل والأهواء والنحل". بالمقابل استعملوا أمة بمعنى أكثر عمومية، فقد تعني المجموعة القائمة على ضابط اجتماعي أو سياسي أو ديني، لذلك أطلق الطبري (ت 310 هـ) مثلاً على تاريخه المشهور عنوان "تاريخ الأمم والملوك"، وكتب مسكويه (ت 421) "تجارب الأمم"، وكتب أبو الفرج بن الجوزي (ت 597) "المنتظم في تاريخ الأمم"،... الخ.

## 2- ما الدولة؟

لم ترد كلمة دولة في القرآن، بل وردت كلمة "دولة" في الآية السابعة من سورة الحشر: "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، بمعنى أن لا يقتصر تداول المال على الأغنياء فيحتكرونه. أما اللفظ القرآني المستعمل للدلالة على الشأن السياسي فهو الملك، وقد وردت في صيغ كثيرة. ملك، ملك، ملوك، مملوك. وينسب أصل الملك لله، أما إذا نسب للبشر فهو بمعنى الحكم والسلطة: (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) (النساء، 54) - (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) (البقرة، 102) - (قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي) (الزخرف، 51) - (وقال الملك انتوني به استخلصه لنفسه) (يوسف، 54) - (وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) (الكهف، 79) - (وقال لهم نبيهم أن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً) (البقرة، 147) - (قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها) (النحل، 34). ومن الواضح من خلال هذه الآيات أن الملك يطلق

على الحكم الصالح والفاقد، ويطلق لقب الملك على فرعون وسليمان.

وعلى هذا الأساس فقد استعمل الكتاب المسلمون كلمة ملك وملوك بهذا المعنى، كما نرى في كتب التاريخ عامة. لكنهم أقحموا كلمتين أخريين في هذا المجال نفسه. الأولى كلمة "خلافة" أو "خليفة"، وقد استعملت خاصة للإشارة إلى الخلفاء الأربعة الذين نزههم الضمين الإسلامي عن الملك وجعلهم أرفع مقاما، وكلمة "خليفة" ترد مرتين في القرآن، مرة بمعنى الخلافة العامة أي خلافة الإنسان في الأرض: (وإذ قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة، 30)، ومرة بمعنى الخلافة "السياسية": (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) (ص، 26). وليس هناك ما يشير في القرآن إلى أن الخلافة أرفع مقاما من الملك، إذ نسب الملك إلى سلميان والخلافة إلى داود، مع أن عهد سليمان كان أفضل من عهد داود وأشد عظمة.

والواقع أن القضايا السياسية التي مزقت المجتمع الإسلامي الأول هي التي دفعت باتجاه تغيير المصطلحات، فوقع الاتفاق على تسمية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي بالخلفاء تعظيما لهم وتأكيدا لمكانتهم الخاصة لدى أهل السنة، ومال الكثيرون إلى إطلاق لقب خليفة على حكام بني أمية والعباسيين ثم العثمانيين لاحقا، مع جعلهم في مرتبة أقل، وقال ابن خلدون أن التاريخ الإسلامي بدأ بالخلافة ثم صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا" (1). وقد ظل الكتاب المسلمون قديما مترددين بين استعمال كلمة "خليفة" أو استعمال كلمة "ملك"، وظهرت بعد ذلك كلمة ثالثة هي "سلطان". ويبدو أن خشيتهم من استعمال كلمة ملك سببها الضغط السياسي لأصحاب السلطة فهو الذي دفعهم إلى استعمال كلمة "دولة"، إلا أن هذه الكلمة لم تكن تعني لديهم ما نفهمه اليوم، أي جهازا مجردا للسلطة لا يرتبط بشخص بعينه، وإنما كانت كلمة دولة المرادف لكلمة ملك أو عهد، فيقال دولة بني أمية بمعنى ملكهم أو عهدهم، أو دولة المأمون بمعنى فترة ملكه أو عهده. واستعملت كلمة دولة لأنها تشير إلى تداول الحكم بين الأسر والملوك، فالفارق كبير بين هذا الاستعمال وما يفهم اليوم من الدولة بمعنى "Etat/ State".

بيد أن كتاب الأحكام السلطانية اهتموا برصد ما يدعم بقاء "الدولة" واستقرارها واقتبسوا الكثير من العناصر عن التراث الفارسي والإغريقي، واهتم ابن خلدون في مقدمته بالدولة ظاهرة تاريخية تخضع للمجموعة في القوانين مثل الهرم في جيلها الرابع، ولئن كانت هذه المحاولات قد دفعت مصطلح "الدولة" إلى مزيد من التجريد الذهني فإنها لم تقطعها تماما عن معناها الأصلي بمعنى العهد *dynastie/règne*، لذلك تحدث ابن خلدون عن هرم الدولة في الجيل الرابع بمعنى ضعف عهد معين (العهد الأموي أو عهد الموحيدين مثلا) وليس بمعنى حتمية انهيار الدولة جهازا للحكم في الجيل الرابع، لأن الدولة بهذا المعنى المجرد الذي استقر مع الفلسفة السياسية الحديثة لم يكن مطروحا لدية من الأصل، ولا كان مطروحا لدى المؤرخين المسلمين عامة.

وينظر الكثير من الناس إلى المعاجم العربية على أنها تتضمن معاني الكلمات بصفة مطلقة، وهذا خطأ جسيم فالحقيقة أنها تتضمن المعاني كما استقرت في فترات تاريخية محدّدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن نراجع "لسان العرب" مثلاً، لصاحبه ابن منظور (ت711هـ) لتبيّن كيف استقرت كلمتا "أمة" و"دولة" في مرحلة متأخرة من التراث العربي.

يعرّف ابن منظور الأمة (أو الإمّة) بأنها الشرعة والدين، وشاهده على ذلك الآية (إنا وجدنا آباءنا على أمة)، وقد بينا أن هذا المعنى ليس الوحيد المذكور في القرآن، فمن الغريب أن يقتصر ابن منظور عليه، ومن الأكد أن هذا الاقتصار إنما يؤكد أن معنى معيناً قد تغلب على بقية المعاني وأن اقتصار المعاجم عليه جعله يستقرّ في أذهان الناس معنى أوحد. مع أن ابن منظور يشير أيضاً إلى أن الأمة هي "القرن من الناس"، كما يرد في عبارة "قد مضت أمم" أي قرون، لكنه يربط ذلك بالدين أيضاً إذ لكل قرن بنيه ولكل أمة نبيها(2).

ويذكر ابن منظور في معنى الدولة أنها ترادف الدولة بمعنى العقبة في المال والحرب، أو أن تكون الدولة (بالضم) متعلقة بالمال والدولة (بالفتح) متعلقة بالحرب. ويبين هذا التعريف إلى أي مدى ارتبطت السياسة في الوعي العربي بالعنف، فالدولة تكون بمقتضى هذا التعريف تداول للسلطة تحدده الحرب، لذلك يقال "كانت لنا عليهم الدولة" أي انتصرنا عليهم في الحرب. ومع ما تقدّم ابن منظور من كتاب في الفلسفة السياسية والسياسات المدنية والشرعية فإنه لا يورد شيئاً من استعمالاتهم اللغوية، إذ اعتبر أصحاب المعاجم أن اللغة الصحيحة لا تأخذ من هذا الصنف من المؤلفات(3).

نرى أن الاتجاه الإصطلاحي قد اتخذ مسار التضييق بالمقارنة بالإمكانات القرآنية الأكثر رحابة، فكلمة "أمة" أصبحت مرتبطة بالدين ارتباطاً وثيقاً، وقد استقر هذا الوضع قورناً طويلاً، إلى أن بدأ يصطدم بمنظومة مصطلحية ومفهومية جديدة جاءت بها الفلسفة السياسية الحديثة.

### 3- الأمة والدولة في السياق الحديث:

استقرّ في العصر الحديث مفهوم للدولة وللأمة وللعلاقة بينهما، وبمقتضى هذا المفهوم تمثل الدولة البنية السياسية للأمة، فالدولة تضم مجموعة أو مجموعات من البشر مستقرة في مساحة جغرافية معينة، وتمثل الدولة شخصيتها المعنوية والقانونية وتنظم حياة أفرادها وتتمتع بصفة السيادة واحتكار استعمال القوة. وتتجسّد سيادة الدولة أيضاً بعلوّ قوانينها على كل الأعراف المألوفة لدى المجموعة أو المجموعات التي تخضع لها. والدولة لا تتجسّد في شخص الحاكم لكن تمثلها حكومة يتولى وظائفها أشخاص محددون لفترة معينة، فهم يشغلون وظائف في الدولة وليسوا الدولة ذاتها. وتنظم الدولة حياة الأفراد الذين يؤلفون الأمة وتوحد بينهم مجموعة من المشتركات أهمّها الاستقرار في مساحة جغرافية واحدة، ثم تختلف هذه المشتركات بين أمة وأخرى، فقد تكون اللغة أو الدين أو وحدة

المصير أو الانتماءات القبلية... الخ.

فالفارق بين الدولة والأمة أن الأولى جهاز أو مؤسسة لها شخصية معنوية وقانونية أما الثانية فهي مجموعات تربط بينها روابط معنية. وعلى هذا الأساس فإن الفكر التشريعي الحديث قام على أساس التماهي بين الدولة والأمة. وباعتبار أن كل دولة تمثل أمة، فقد دعت مثلا المنظمة الدولية التي تأسست سنة 1945م "منظمة الأمم المتحدة"، وهي أنما تجمع الدول التي تمثل الأمم ولا تمثل الأمم مباشرة. وتشير أغلب دساتير البلدان المنضوية في هذه المؤسسة الدولية إلى أنها دساتير دول وأمم في نفس الوقت، لكن العديد من المشرعين في البلدان العربية والإسلامية (وغيرها أيضا) قد اقتصر على مفهوم الدولة وتفادي موازاته بالأمة، تاركا هذا المفهوم إلى ارتباط أوسع مثل الأمة العربية أو الأمة الإسلامية، وقد يترتب على ذلك توتر في العلاقة بين الدولة وقوانينها وتشريعاتها وما يفترض أنه مصالح "الأمة"، فهل من المشروع مثلا أن يقع التدخل في شؤون دولة أو الاستيلاء عليها بحجة تنفيذ مصالح قومية أو دينية أعلى من المصالح المرتبطة بالدولة نفسها؟ إن إجابة القانون الدولي حاسمة في هذا المجال لأن كل الفكر السياسي الحديث قد قام على مبدأ السيادة وعلو القانون المدني على كل الاعتبارات الأخرى، ولا يمنح حق التدخل إلا إذا اعتبرت حكومة الدولة حكومة غير شرعية لا تمثل الأمة المعنية ولا تجسد إرادتها.

وقد تعرّضت أغلب أجزاء العالم الإسلامي إلى الاستعمار ولم تنهض منه إلا بعد مراحل من النضال طالت أو قصرت بحسب الحالات، وقد نجحت جميعها تقريبا في تحقيق الاستقلال مستغلة التطورات الدولية التي حصلت إثر الحرب العالمية الأولى والثانية، إذ ضعفت بسبب تلك الحربين الطاحنتين القوى الأوروبية الاستعمارية وانتقل ثقل النظام الدولي من أوروبا إلى أمريكا. وأصبحت المجتمعات الإسلامية أعضاء في "منظمة الأمم المتحدة" لكنها تصر على أنها أمة واحدة وإن كانت ممثلة في المنظمة وغيرها من المنظمات الدولية بدول متعددة ومتباينة المصالح والمواقف أحيانا.

إن التطورات الدولية التي هيأت الظروف المناسبة لانتصار الحركات الاستقلالية هي التي فرضت أيضا أن تبادر كل الدول المستقلة، الإسلامية عامة والعربية خاصة، إلى أن تجدد تنظيماتها السياسية والاقتصادية، فلم تشأ العودة إلى ما كان عليه حالها قبل الاستعمار، معتبرة تلك الحال سببا من أسباب ضعفها وهوانها، وإنما اقتبست نظام الدولة بالشكل الحديث الذي ظهر في أوروبا أولا ثم ساد كل مناطق العالم في القرن العشرين.

والحقيقة أن هذا الاختيار القاضي بالتوفيق بين التحرر والتجديد كان قد طبع أول تجربة حدثت في العالم الإسلامي ثم شمل كل أجزاء هذا العالم. ففي سنة 1803م انسحبت الجيوش المصرية من مصر بعد الحملة التي أطلقها بونايرت وقادها بنفسه. لكن أهلها رفضوا إعادة حكم المماليك السابق و نصبوا عليهم محمد علي باشا الذي سعى مدة حكمه (1805-1848) إلى جعل مصر دولة ضعيفة الخضوع للسلطة العثمانية، بل متحررة

منها ومنازعة لها في بعض الفترات. وذكر الجبرتي في "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" أن وفود المصريين هم الذين دعموا محمد علي، يقول: "فلم يزالوا سائرين إلى أن وصلوا إلى الأزبكية فنزلوا بيت محمد علي باشا وحضر المشايخ والأعيان وقرأوا المرسوم الذي معه ومضمونه الخطاب لمحمد علي باشا والي جدّة سابقا ووالي مصر حالا من ابتداء عشرين ربيع أول حيث رضي بذلك العلماء والرعية وأن أحمد باشا معزول عن مصر وأن يتوجه إلى الإسكندرية بالإعزاز والإكرام حتى يأتيه الأمر بالتوجه إلى بعض الولايات..." (4).

ويصح القول إنّ أزمة العلاقة بين "الأمة" و"الدولة" في الفكر العربي والإسلامي الحديث قد بدأت مع هذا التطور المهم الذي لاحت بوادره منذ بداية القرن التاسع عشر. ولا بدّ أن نلاحظ أنّ هذه البداية تتزامن وتوازي ما كان يحدث في أوروبا نفسها، فكما دفع بونابرت مصر عن غير قصد إلى مرحلة من التغيير الجذري فكذلك دفع أوروبا إلى حروب وفتن انتهت بهزيمته وتكتل القوى الأوروبية ضدّه، وقد اجتمعت هذه القوى في مؤتمر فيينا الشهير سنة 1815م لكنها لم تقرّ العودة إلى النظام الأوروبي القديم بل أقرت مبدأ الدول القوميّة والملكيّات الدستورية المقيدة، وهكذا قبر نهائيًا حلم بونابرت بالإمبراطوريّة الضخمة الممتدة شرقا وغربا كما بدأ يتهاوى نظام الأمة- الإمبراطورية الإسلاميّة الذي تجسد طيلة قرون بالحكم العثماني.

تعود أزمة الدولة بعلاقتها بالأمة إلى أن الأولى، أي الدولة، تحوّلت شيئا فشيئا إلى كيان سياسي وجغرافي محدّد، وتؤكد ذلك بصفة نهائيّة في القرن العشرين عندما استقل ما كان مستعمرا من البلدان العربية والإسلاميّة، وجاء إنشاء منظمة الأمم المتّحدة بمثابة التكريس بسلطة القانون والشرعية الدولية لواقع الدولة. أمّا مفهوم الأمة فإنّه لم يخضع لأي تحديد قانوني فظل متنازعا عليه، فهل يتماهى فضاء الأمة بفضاء الدولة؟ أم يتسع فضاء الأمة بمقتضى محدّد لغوي أو عرقي ("الأمة العربيّة")؟ أم يتسع أكثر من ذلك ليشمل فضاءً دينيا حضاريا جامعا ("الأمة الإسلاميّة")؟ وما طبيعة العلاقة حينئذ بين الأمة والدولة؟ وكيف يمكن التوفيق بين مفهوم قانوني (الدولة) ومفهوم آخر لا يخضع بطبعه إلى التحديد القانوني ويمكن أن يقبل وجهات نظر متعدّدة؟

الواقع أنّ أوروبا لم تعش أزمة من نفس النوع، فقد سقط مشروع قيام "أمة" أوروبيّة مسيحية تستعيد أمجاد الإمبراطورية الرومانية الغربية منذ فشل الإمبراطور شارلكان في توحيد أوروبا في القرن السادس عشر، ولئن طلّت إمبراطورية الهابسبورغ مستمرة إلى سنة 1918م (كان يطلق عليها لقب "الإمبراطورية المقدسة")، واضطلعت بدور في مواجهة التقدّم العثماني نحو أوروبا الغربيّة، فإنّها لم تشهد بعد شارلكان إمبراطورا عظيما يجسّد طموح أمة أوروبيّة مسيحيّة متعالية على الممالك والإمارات القوميّة.

وكان انقسام المسيحية الغربيّة إلى قسمين كبيرين: الكاثوليكية والبروتستانتية، عاملا قويا في سقوط فكرة الأمة المتعالية على القوميّات، إذ رسخت الحروب دينيّة في القرن

السابع عشر مبدأ الانقسام الأوروبي إلى مجموعة من الدول، وعلى سبيل المثال نجد البلجيكين والهولنديين، وهما مجموعتان صغيرتان يجمعهما تاريخ واحد، يتخذ كل منهما صفة الأمة المستقلة عن الأخرى بسبب الانتماء الكاثوليكي لدى البلجيكين والبروتستانتية لدى الهولنديين. وبصفة عامة يمكن القول إن التجربة الأوروبية قد دفعت إلى حل مفارقة الأمة/الدولة بمعادلة بسيطة وواضحة يمكن أن تختصر كما يلي: الأمة = الدولة.

فإذا انتقلنا إلى العالم الإسلامي عامة والعربي خاصة رأينا أن هذه المعادلة لم تستقر أبدا بشكل واضح، بل ظلت في الغالب معادلة مرفوضة، وظلت الدولة في تنازع مع الأمة مفهوميًا وعمليًا. وإذا عدنا إلى أقدم تجربة اشرنا إليها سابقا وهي التجربة المصرية في عهد محمد علي باشا وجدنا هذا الحاكم من أصل ألباني يتجه شيئا فشيئا إلى إحلال فكرة الأمة العربية محل الأمة الإسلامية، ولا يعني ذلك أنه كان من رواد القومية العربية، وإنما كان ذلك التوجه تعبيراً عن سعيه إلى الانفصال غير المعلن عن الإمبراطورية العثمانية التي ظلت إلى منتصف القرن التاسع عشر التجسيد السياسي لمفهوم الأمة الإسلامية، بما يعنيه ذلك من تماهي بين الدولة (العثمانية) و"الأمة" (الإسلامية). وأمر محمد علي في ثلاثينات القرن التاسع عشر، أي فترة بداية مصادماته بالدولة العثمانية التي بلغت حدّ المواجهة الحربية طيلة سنوات، بتعريب المراسيم والصحافة الرسمية وإحلال اللغة العربية (التي لم يكن يتقنها هو نفسه!) محل اللغة التركية – العثمانية. وفهم المثقفون المصريون هذا التوجه الجديد فالتزموا به، ونجد الطهطاوي في الوقائع الشهيرة لرحلته "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (1931) يبشر بالنهضة المصرية لا- على قياس إسلامي عام يمنح الخليفة العثماني الدور المركزي ولكن على قياس "عربي" غائم يحول مصر إلى مركز الثقل. فيكتب الطهطاوي مثلا العبارة التالية: "إننا كنا في زمن الخلفاء أكمل سائر البلاد، وسبب ذلك أن الخلفاء كانوا يعينون العلماء وأرباب الفنون وغيرهم، على أن منهم من كان يشتغل بها بنفسه، فانظر إلى المأمون بن هارون الرشيد... (5)". تعني هذه العبارة أن زمن الخلفاء قد انتهى بانتهاء الخلفاء العرب والدولة العباسية أما العثمانيون فكانوا سلاطين لا خلفاء، أي أنهم يمثلون الدولة دون الأمة، ومرحلتهم مرحلة انحطاط، والأمة تحتاج قيادة جديدة يمثلها محمد علي الذي يشبهه الطهطاوي بكبار الخلفاء العباسيين قديما، فيقول: "ولا يتأتى لإنسان أن ينكر أن الفنون والصنائع بمصر قد برعت الآن بل وقد وجدت بعد أن لم تكن، فما أنفقه صاحب السعادة على ذلك كان في محله اتفاقا... (6)". لم يشكك الطهطاوي ولا- محمد علي نفسه في شرعية السلطان العثماني، لكنهما جعلاه ممثل دولة لا ممثل أمة.

وقد استعيد هذا التنازع بين الدولة والأمة في عصر القومية العربية، إذ اعتبرت أكثر من دولة أنها وصية على أمة أوسع هي الأمة العربية، وأن قاداتها هم حكام "قطريون" في انتظار تحقق الوحدة العربية. ثم استعمل مفهوم الأمة في صياغة دينية لتصبح الأمة الإسلامية البديل السياسي للقومية العربية، مع وجود العديد من المحاولات في الوسط التي سعت إلى التوفيق بين هذا وذاك.

وكانت أغلب الدساتير العربية والإسلامية قد تجنبت "حسم" العلاقة بين الأمة والدولة في النص الدستوري نفسه. ويمكن أن نذكر لذلك نموذجا بارزا هو النموذج التونسي، فالزعيم الحبيب بورقيبة (1900-2000) الذي أثر بآرائه تأثيرا كبيرا في تأسيس تونس الحديثة كان يؤمن أيما جازما بوجود "أمة" تونسية كما كان يؤمن بأن النظام الجمهوري هو النظام الحديث للدولة، وقد نجح في فرض قناعاته الثانية فألغى النظام الملكي بعد أخذ وردّ داخل الهيئة التأسيسية الأولى التي كلفت بوضع الدستور، أما القناعة الأولى فلم تبرز بصفة جليلة وصريحة في الصيغ المتعاقبة لمشروع الدستور. وقد تعاقبت الصياغات المقترحة للدستور التونسي الحديث كما يلي:

### المسودة المؤرخة في 9-01-1957:

"تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها... الشعب التونسي هو صاحب السيادة... الدولة التونسية دولة ملكية دستورية...".

### المشروع المؤرخ في 30-01-1958:

"تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها... الدولة التونسية دولة جمهورية... الشعب التونسي هو صاحب السيادة...".

النص النهائي المؤرخ في 01-06-1959: "تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها. الجمهورية التونسية جزء من المغرب الكبير تعمل لوحده في نطاق المصلحة المشتركة. الشعب التونسي هو صاحب السيادة..."(7).

من الواضح أن كلمة "أمة" التي كانت تتردد كثيرا لدى زعماء الحركة الوطنية وخاصة الحبيب بورقيبة قد اختفت من نص الدستور الذي انتهى بالتنصيص على انتماء تونس إلى مجال أوسع هو "المغرب الكبير"، أما العروبة والإسلام فقد اعتبرت محددتين أساسيين للدولة بدل من أن تعتبر الدولة جزءا من أمة عربية و/أو إسلامية.

أما الدول التي قامت على أساس قومي فقد اعتبرت على العكس أنها "قيادات قطرية" ضمن الأمة العربية تمارس السلطة باتجاه توحيد هذه الأمة في دولة واحدة. ثمّ أن كل المنظرين القوميين مثل ساطع الحصري وأنطون سعادة وميشيل عفلق قد أخذوا محادثات "الأمة" من التعريفات التي كانت سائدة في أوروبا، إلا أنّ الفارق أن أوروبا كانت قائمة على مجموعة من الدول التي تمثل كل منها أمة، بينما اتجه الفكر القومي إلى جعل الأمة هي المعطى الواقع والدولة (القومية) هي المنشودة. كتب أنطون سعادة مثلا، وكان من أبرز دعاة القومية السورية: "إذا كانت الدولة مظهرا سياسيا من مظاهر الاجتماع البشري فالأمة واقع اجتماعي بحت... وإذا كانت الأمة واقعا اجتماعيا، وإنها كذلك، فما تحديد هذا الواقع الاجتماعي وما أسبابه وخصائصه ومميزاته وما هي روحيته وعصبته التي تسميها القومية؟"(8). ولئن كان أنطون سعادة يحصر الأمة بالقومية السورية فإن الذين



يوسعونها لتشمل كل الأقطار العربية إنما يسلكون نفس منهجه في إخضاع الدولة للأمة واعتبار حدود الكيانات السياسية القائمة دولا ضعيفة الشرعية أو دولا مؤقتة ما لم توحد مجموعة الأمة.

#### 4- من أجل طرح جديد:

لقد عرّف لالاند في معجمه الفلسفي الدولة بأنها "مجتمع منظم يتمتع بحكومة مستقلة وتضطلع الدولة بدور الشخصية الأدبية المتميزة عن المجتمعات الأخرى المشابهة التي تجمعها بها علاقات" (9). وعرّف الأمة بأنها "مجموع الأفراد الذين يكونون دولة باعتبارهم جسما اجتماعيا متميز عن الحكومة". واعتمد العبارة التي وردت في إعلان حقوق الإنسان التي صاغه الثوار الفرنسيون (1789): "مبدأ كل سيادة يكمن أساسا في الأمة، ولا يمكن لأي هيئة أو فرد أن يمارس سيادة لا تستمد صراحة من الأمة".

إنّ هذا التعبير الصارم عن التماهي بين الشعب والأمة والسيادة والدولة الذي فرض نفسه على مدى قرنين محددا أساسيا في الفكر السياسي والقوانين الدولية. وعلى عكس هذه العبارة المفرطة في الصرامة التي صاغها الثوار الفرنسيون فإن رواد حركات التحرر في البلدان العربية والإسلامية قد اختاروا عبارات رخوة تترك المجال لأكثر من تأويل للعلاقة بين الدولة والأمة، ما جعل سادة الدول تظل محل تنازع وتتهدها الحركات القومية المنادية بتحقيق دولة الوحدة أو الحركات الدينية المنادية باستعادة نظام الخلافة.

سعى بعض الكتاب إلى الخروج من مأزق التعارض الذي وقع فيه الفكر الإسلامي بالدفاع عن أطروحة مفادها أنّ القرآن أسّس الأمة الإسلامية لا الدولة الإسلامية. ويترتب على هذه الأطروحة منح الشرعية للدولة القطرية ولواقع تعدد الدول الإسلامية في العصر الحديث، مع الاحتفاظ بالمثل الأعلى للوحدة الإسلامية، لكنه يغدو مثلا أعلى متعلقا بالأمة لا بالدولة. ويعتبر كتاب الدكتور رضوان السيد "الأمة والجماعة والسلطة" الصادر سنة 1984م من الكتب الرائدة في هذا الاتجاه. فلم يقتصر على الدفاع عن هذه الأطروحة في الحاضر لكنّه عمل على إثبات أنّها القانون المفسّر للتاريخ الإسلامي منذ بدايته. يقول: "لقد دار صراع عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن تراث النبي في تأويل النصّ (...) وقد حاول أمراء وحكام من بعد أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسّمى بعضهم نفسه خليفة الله أو قدر الله أو ظلّ الله على الأرض، ولكنّ التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مع النص بعد وفاة الرسول أزاحت ذلك كله باعتباره عبثا (...) وهكذا بقي النصّ المتوحد قرآنا وسنة مستعصيا على الاستيعاب وعلى التأسس، فيما عدا مؤسسة الأمة التي وضح استخلافها لتحيا وتستمرّ وتنمو وتمتدّ في رحاب النص وفي توحد معه وبه" (10). وعلى هذا الأساس يرى الكاتب أنّ القرآن يتميز بتأكيد الانقسام البشري الذي لم يعد منه مناص وأنّ الإصلاح الاجتماعي العام لا يحصل بمقاومة هذا الوضع لكنه يحصل بجمع الشعوب والقبائل في أمة تعترف داخليا بهذا الاختلاف بل تعترف بالتنازع على السلطة نتيجة من نتائجه.

بالمقابل نجد التيارات الأصولية مصرّة على أن تجعل وحدة الدولة نتيجة حتمية لوحدة الأمة، وهي تنقسم إلى صنفين. صنف تقليدي يدافع عن هذا الطرح من خلال الدعوة إلى استعادة نظام الخلافة باعتباره الشكل "التاريخي" المجسّد لتلك الوحدة، إضافة إلى اعتبارها الخلافة واجبا شرعيّا لا تستقيم وحدة الجماعة دونه. وصنف أقلّ تقليدية في الشكل دون المضمون، يقرّ بتعدّد الجماعات الإسلاميّة بتعدّد الدول التي تعمل فيها، على أن تكون الجماعة واحدة موحدة في كل دولة وتقرّ كل واحدة منها بأن التعدّد شأن مرحلي ومؤقت وأنّ الهدف النهائي توحيد العالم الإسلامي سياسيا عندما تنتشر الدعوة فيه وتنتصر. (يمكن القول أن الطرح الأوّل تمثله مجموعات محدودة مثل حزب التحرير الإسلامي الذي أسّسه تقي الدين النبهاني، والطرح الثاني هو الطرح التقليدي لجماعة الإخوان المسلمين). من هنا كانت مفاهيم "الجماعة" و"الطاعة" و"نبذ الاختلاف" و"البيعة" و"الإمام" مفاهيم أساسية في الفكر الأصولي. ولهذا استطاع هذا الفكر أن ينتشر انتشارا واسعا، فالسبب في ذلك أن الذهنية العامة كانت مستعدّة لقبول هذه المفاهيم لأنّها تظلّ تعتبر الاختلاف خلافا والتعددية عامل ضعف لا عامل قوة، وتتنظر إلى هوان العالم الإسلامي على أنّه نتيجة انهيار الخلافة العثمانية. وتتخذ هذه الدعوى أحيانا أشكالا لا تاريخيّة، فيقع التفاضل على الخلافات السياسية الطويلة بين المسلمين منذ سقيفة بني ساعدة وبين الصحابة أنفسهم، وينسى في التاريخ الحديث أن الفرنسيين استولوا على الجزائر وتونس والآنجليز على مصر دون أن يكون الخليفة قادرا على الدفاع عن أقاليم كانت واقعة رمزيا تحت سلطته، بل أن جزءا مهما من الأراضي التركية كان سيقسم على جيرانها لولا المقاومة التي قادها كمال أتاتورك العلماني.

فالواقع أن الدولة القطرية ظلت تتلقى ضربات الإسلاميين والقوميين ولم تجد الحلّ الملائم لعرض شرعيّتها الفلسفية والدينية مع أنها فرضت نفسها أمرا واقعا لا-سبيل للتراجع فيه، لأنها ظلت متردّدة في مماهة الدولة والأمة، أي تقسيم الأمة حسب التقسيم السياسي للدول. والسؤال المطروح هنا: هل يوحد مسلك آخر لتثبيت مبدأ الدولة "الوطنية" دون الاصطدام بالمخزون التراثي لمفهوم الأمة الذي يأبى التقسيم والتجزئة؟.

الواقع أنّ هذا السؤال أصبح مطروحا بأكثر صراحة وبأقل حساسيّة منذ قيام ما يدعى بالنظام العالمي الجديد، أي منذ نهاية الحرب الباردة وسقوط القطب الشيوعي. وهذا أمر نلاحظه في مستويين: عالمي ومحلي.

نبدأ بالمستوى المحلي لنشير إلى أن حادثتين مهمتين قد دفعا إلى التراجع عن الطابع المطلق لمفهوم الوحدة وفسحتا مجالا-أوسع لمفهوم الدولة بالمعنى الوطني أو القطري. الأولى قيام الثورة الإيرانيّة سنة 1979م على أساس شيعي وعودة المجادلات السننية الشيعية بل المنازعات والخصومات بين المذهبين، ما يمنح قضية الوحدة الإسلامية بعدا واقعا بدل الطابع المجرد والتهويمي الذي كانت تطرح به سابقا. فلم يعد ممكنا اليوم التغافل عن كون "الأمة" الإسلاميّة قد شهدت التنازع منذ القديم وأن الانقسام بين السنة والشيعة كان أحد أبرز وجوه ذلك التنازع وأن هذا التنازع القديم المتجدّد له بعد سياسي

قديم متجدد أيضا انعكس وما يزال ينعكس إما بالتنازع على السلطة أو بقيام دول ذات اتجاه سني وأخرى ذات اتجاه شيعي. وعليه، فإن الوحدة الإسلامية لا يمكن أن تتجاهل هذا الانقسام بل عليها الإقرار به ثم التقريب بين المذاهب دون الأمل في توحيدها.

أما الحدث الثاني فهو غزو العراق للكويت سنة 1990م، إذ أصبحت العديد من الدول ترى أن الخطر المحدق بها يأتي من داخل دائرة الوحدة وليس من خارجها، فضعف بذلك المثل الأعلى للوحدة العربية وتراجعت مفاهيم كانت شديدة الرواج، مثل الأمن العربي والأخوة العربية والمصير المشترك... الخ.

أما في المستوى العالمي فإننا نرى أن أيديولوجيا الدولة القومية لم تعد الأيديولوجيا السياسية المعتمدة، بل أصبحت أكثر التصاقا بالحركات اليمينية المتطرفة. فالمعادلة "أمة = دولة" لم تعد المرجع السياسي للمواطنين، وأصبح هؤلاء يتطلعون إلى فضاءات أكثر رحابة وأن لم تلغ الوجود القانوني للدولة، فمن ذلك مثلا نموذج الوحدة الأوروبية الذي أبدع مفهوم "المواطنة الأوروبية" وجعل من حق كل أوروبي أن يجتاز الحدود الأوروبية دون جواز سفر ولا تأشيرة ويقوم في البلد الذي يختار ويمكن له العمل فيه إذا وجد فرصة عمل تناسب مؤهلاته. وقد أصبح للاتحاد الأوروبي رئيس ووزير خارجية، بعد أن منح سابقا مفوضية وبرلمان وهيئات عديدة مستقلة بنفسها عن المؤسسات الوطنية، فقد استحوذ الاتحاد الأوروبي على جزء من صلاحيات الدول الوطنية برغبة منها ومن مواطنيها، ولا يتضايق أغلب مواطني الدول الأوروبية عندما يجدون أنفسهم خاضعين لتشريعات اتخذت في العاصمة الأوروبية بروكسيل بدل عواصمهم القومية (إلا إذا عارضت هذه التشريعات طبعاً مصالحهم!) ويرى العديد من المنظرين الاستراتيجيين أن واقع العولمة سيعمق اتجاه المجموعات البشرية إلى التكتل الإقليمي لتحقيق المصالح الاقتصادية، وأن هذا المنزوع سيتغلب على الاختلافات "الثقافية" التي حددت في السابق مفهوم الأمة، أي الدين أو اللغة أو التاريخ. ويمكن القول إن المعنى القرآني للأمة الذي يجعلها متعالية على الانتماء الديني والعرقي والقبلي يمكن أن يجد في الواقع الحالي توظيفا إيجابيا إذا ما نزل في التأويل الذي دفع إليه رضوان السيد وآخرون، أي التأويل الذي يميز بين وحدة الأمة ووحدة الدولة.

ويبقى تحدّي آخر يعسر تحديده الآن، إذ من المرجح أن يتحوّل التناقض من الزوج أمة/دولة كما عرضنا في هذه الدراسة إلى زوج آخر هو أمة/مصلحة. فما العمل على سبيل المثال إذا رأت مجموعة أن مصالحها الاقتصادية وانتماءاتها الثقافية متعارضة؟ وكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟ يمكن أن نضرب مثلا تركيا: ماذا لو قبل الأوروبيون دخولها الاتحاد الأوروبي؟ إن تركيا ستكون مجبرة حينئذ على غلق حدودها أمام العالم الإسلامي الذي عادت إليه بقوة في السنوات الأخيرة وفتحها أمام الأوروبيين. بيد أن الراجح أن الاتحاد الأوروبي لن يقبل تركيا، وذلك مؤشر أن العنصر الثقافي والديني مازال يمثل عاملا من العوامل الأساسية في التقارب بين المجموعات البشرية أو التباعد بينها.

## الحواشي:

(\* باحث و أكاديمي من تونس.

- 1) يراجع فصل: "في انقلاب الخلافة إلى الملك" من المقدمة لعبد الرحمن بن خلدون.
  - 2) راجع مادة "أمم" في معجم "لسان العرب" (طبقات متعددة). أما مفهوم "المعنى بالغلبة" فقد اقترحنه في كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحى العربى، بيروت، دار الطليعة، 2003م.
  - 3) استدرك المستشرق الهولندي دوزي على المعاجم العربية مجموعة مهمة من الكلمات أوردها في كتاب أطلق عليه عنوان "التكملة للمعاجم العربية".
  - 4) الجبرتي (عبد الرحمن)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بيروت، دار الجيل، ج 3، ص 74.
  - 5) تخلص الإبريز في تخلص باريز أو الإيوان النفيس بإيوان باريس، طبعة الدار العربية للكتاب، ص 20.
  - 6) المرجع نفسه، ص 21.
  - 7) نصوص ووثائق سياسية تونسية، مركز الدراسات والبحوث والنشر، تونس، 1987م.
  - 8) نشوء الأمم، دار الفكر للأبحاث والنشر (الطبعة الأولى: 1937).
  - 9) لالند، معجم المصطلحات الفلسفية (بالفرنسية)، ص 304.
- Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. PUF, 17 éd. 1991
- 10) السيد رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسى العربى الإسلامى، بيروت، دار اقرأ، ط 2، 1986م، ص 12-13.