

STATE THEOCRACY: ITS CONCEPT, GENESIS, AND ITS CONTRADICTION WITH THE AL-MADINAH AL-MUNAWWARAH

ثيوقراطية الدولة: مفهومها ونشأتها، وتناقضها مع دولة المدينة المنورة

Yahya Abed Mahgoob Alhamd¹ & Baidar Mohammed Mohammed Hasan²

¹ (Corresponding author). Master Student, Faculty of Syariah and Law, Islamic Science University of Malaysia (USIM). almhgoobe@yahoo.com.

² Senior Lecturer, Faculty of Syariah and Law, Islamic Science University of Malaysia (USIM). baidar1984@usim.edu.my.

Vol. 16. No. 1
April Issue
2023

Abstract

The study aimed to (1) identify theocracy (2) and the source of attribution of authority in it, (3) and the statement of the source of attribution of authority in the city-state in the early days of Islam. The study relied on three approaches, namely: the historical method, the analytical approach and the comparative approach. And the study reached a set of results and recommendations, the most important of which are the following: (1) The source of the attribution of power in theocratic states was the Gods, whether when the ruler was deified or by the theory of right and divine delegation directly theocracy, and the people had no role in assigning power, nor monitoring and holding it accountable. Similarly, with the theory of indirect theocratic divine providence, if people choose the ruler, they choose him with the care of God and have no right to question, control and depose him. (2) As for the state of Medina in the era of the Prophet and the Rightly Guided Caliphate, the people were the source of the attribution of power within a social contract, constitution, pledge of allegiance and consultation, and the authority is subject to the law, monitored and held accountable. The theocratic idea was completely rejected in the state of Medina.

Keywords: *Theocratic, State, Prophet's Era, Authority, Islam.*

ملخص البحث

هدفت الدراسة إلى (١) التعرف على الثيوقراطية (٢) ومصدر إسناد السُّلطة فيها، (٣) وبيان مصدر إسناد السُّلطة في دولة المدينة في صدر الإسلام، وقد اعتمدت الدراسة على ثلاثة مناهج، هي: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات من أهمها: (١) مصدر إسناد السُّلطة في الدول الثيوقراطية كانت الآلهة، سواءً عند تأليه الحاكم أو بنظرية الحق والتفويض الإلهي الثيوقراطية المباشرة، ولا دور للشعب في إسناد السُّلطة، ولا مراقبتها

ومحاسبتهما. وكذلك بنظرية العناية الالهية الثيوقراطية غير المباشرة، فإنَّ الناس وإن اختاروا الحاكم فإنَّهم اختاروه بعناية الإله وليس لهم مساءلته ومراقبته وخلعه. (٢) أمَّا دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، فقد كان الشعب هو مصدر إسناد السُّلطة ضمن عقد اجتماعي ودستور وبيعة وشورى وتخضع السُّلطة فيها للقانون وتراقب وتحاسب. وقد رفضت الفكرة الثيوقراطية تماما في دولة المدينة. الكلمات المفتاحية: الدولة الثيوقراطية، العهد النبوي، السُّلطة في الإسلام.

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين الذي هدانا للبحث والتعلُّم، والصَّلَاة والسَّلَام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعه بإحسان، وبعد: فقد استخدم كثيرون مصطلح الثيوقراطية لوصف الدول التي تنص بعض تشريعاتها كُلاًّ أو جزءاً على أحكام مقتبسة من دين معين وهذا محض وهم إذ التشريعات القانونية تستفيد من الإرث السابق بكل أشكاله لتصل إلى تشريعات تتلاءم مع الواقع الذي تحكمه وهي قابلة للتغيُّر والتكيف والدمج والحذف على مدار الزمن لمصلحة الإنسان والجماعة البشرية الخاضعة لهذه التشريعات، وإنَّ عدم فهم مفهوم الثيوقراطية وأبعاد نشأته جعل أطرافاً تستخدمه سياسياً لإبعاد أي أمر ديني حتى وإن كان فيه فائدة للجماعة البشرية في تلك المدَّة المحدَّدة من الزمن، وانجر ذلك لأن يطلق إتهام وتشويش على دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة وإلصاق فرية الثيوقراطية عليها وهي منها براء كما ستثبت الورقة البحثية ذلك، إنَّ المحك والفارق الذي يعُدُّ الدولة ثيوقراطية أم لا، هو مصدر إسناد السُّلطة، وسنرى في الورقة البحثية هذا الفرق الكبير بين مصدري إسناد السُّلطة في الدول الثيوقراطية ودولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة.

مشكلة البحث

تعمد هذه الورقة البحثية في النظر إلى مصدر إسناد السُّلطة في الدول إذ هو المعيار في شكل ونوع السُّلطة في الدولة فإن كان بسُلطة إلهية مباشرة أو غير مباشرة فهي دولة ثيوقراطية وإن كان مصدر إسناد السُّلطة بشرياً يعتمد الشعب في إسناد السُّلطة السياسيَّة التنفيذية فهي دولة مدنية لا تمت إلى الثيوقراطية بصلة، من هنا انبثقت أسئلة الورقة البحثية ما مفهوم الثيوقراطية؟ وما مصدر إسناد السُّلطة في الدول الثيوقراطية؟ وما مصدر إسناد السُّلطة في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة؟

أهداف الورقة البحثية

١. التعريف بمفهوم الثيوقراطية في الدولة وجذوره التاريخية.
٢. بيان مصدر إسناد السُّلطة في الدول الثيوقراطية.
٣. بيان مصدر إسناد السُّلطة في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والعهد الراشدي.

أهمية الورقة البحثية

معالجة مشكلة الموضوع من خلال الكشف عن مفهوم مصطلح الثيوقراطية وأبعاد نشأته التاريخية ومصدر إسناد السُّلطة في الدول الثيوقراطية وبيان الفرق في ذلك بينها وبين دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة التي اتهمت زورا بالثيوقراطية بلا دليل ولا تفحص قانوني وعلمي، ما يسهم بتحقيق المعرفة العلمية الصحيحة في المجالين القانوني والشرعي ويخدم الباحثين في نشر الوعي، لذا فإنَّ كشف الفارق الذي بات غائبا للأسف الشديد حتى عند كثير من المسلمين أفرادًا وجماعات يعد أمرًا مهمًا في تصحيح المسار السياسي ويحدّ من الاختلافات التي مزقت الأمة ربحاً من الزمن، ما يتيح فرصاً للقاء والتقارب بين المكونات الوطنية وحدث استقرار في دولنا التي استنزفتها الصراعات المبنية على قصور في الفهم أو غُش في التصورات. كما أن الورقة تحاول أن تسهم في تقريب وجهات نظر المنظرين السياسيين والدينيين والأكاديميين، ما يُحدث انسجاماً وطنياً يحدّ من الصراعات التي أنتجت تطرف كثير من الأفراد والجماعات ولجوتهم إلى الإرهاب والعنف تحت مُسمّى "الدولة الإسلامية" وحقّ السُّلطة الإلهي في الحكم، وبالتالي الحدّ من العنف الناتج عن ذلك، وهذا الاتجاه سيُتيح مشاركة أوسع في العمل السياسي وقناعات متزايدة في تطوير الأفكار لبناء واستقرار الدولة وآليات الحكم فيها، ما ينعكس بالدرجة الأساس على السلطات والحكومات والمجالس النيابية والجهات الشرعية الفقهية والمراكز البحثية، كما يغيّر من النظرة السلبية تجاه الإسلام.

حدود البحث

حدود البحث في نطاقها الزمني تتمثل بجذور نشوء السُّلطة الثيوقراطية في العالم القديم زمن اليونان والآخرين والحضارات المصرية والصينية إضافة إلى الزمن المتمثل بعهد سلطة صدر الإسلام في العهد النبوي الشريف وعهد الخلفاء الراشدين إلى نهاية العقد الرابع الهجري بحدود ٥٢ عاماً من البعثة إلى وفاة آخر الخلفاء الراشدين سنة ٤١ هـ، وثم في المدة التي نمت فيها سلطة الكنيسة من القرن الرابع الميلادي إلى ان تلاشى دور السُّلطة الكنسية الثيوقراطية التي بدأت إرهاباته بعد التطبيق النهائي لمعاهدة وستفاليا^١ ١٦٨٤م وما نتج عنها

^١ معاهدات "وستفاليا" هي معاهدات وقعت يوم ٢٤ أكتوبر ١٦٤٨. ووضعت حدًا لحرب الثلاثين عاماً بين الكاثوليك والبروتستانت، وأرست أسساً قانونية لتنظيم الشؤون الدينية والسياسية في قارة أوروبا، ومنحت فرنسا دورًا مهمًا في أوروبا، وتعود تسمية هذه الاتفاقيات إلى المدن التي

لاحقاً. أما نطاق الدراسة الموضوعي لمفهوم الشيوقرراطية والدولة الشيوقرراطية ودولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، وفقاً للاتجاه التقليدي في القانون والنصوص المؤسسة للإسلام.

منهج البحث

وبغية تغطية احتياج الدراسة ومساحتها ستعتمد الدراسة منهجاً جامعاً لثلاثة مناهج، هي: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، فنتجه باتجاه تحليل المعلومات والبيانات للمقارنة بينها للوصول إلى النتائج المرجوة، من خلال المحاولة لاكتشاف أفكار ومبادئ وأسس النظريات التي بنيت عليها الدول الشيوقرراطية ودولة المدينة المنورة.

الدراسات السابقة

رجع الباحثان إلى دراسات عدّة تطرقت إلى موضوع البحث وأثبتنا هنا منها الدراسات الآتية:
(علوان، ٢٠٢١) نظرية الشيوقرراطية في ضوء الأديان السماوية الثلاثة - دراسة تحليلية: دراسة دينا علوان هذه تحاول تحديد مفهوم الشيوقرراطية، وتتفحص وجودها في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي تثبت ان الشيوقرراطية موجودة في اليهودية والمسيحية لكن في الإسلام ترى إنّ رأي جمهور الأمة مع عدم وجودها بينما رأي الإمامية أنّ السُلطة إلهية بالتالي تميل إلى وجود الشيوقرراطية في الإسلام وتسميها الشيوقرراطية الإسلامية، فهي عند تحليلها لم تستطع أنّ تظهر الفارق بشكل جلي، إذ مصدر إسناد السُلطة في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة هم الناس أنفسهم لا الوحي كما ستوضحه ورقتنا البحثية.

(العاني، ٢٠٢٠) الحقوق السياسية للفرد المسلم في الدولة الإسلامية: دراسة العاني هذه جاءت للتعريف بالحقوق السياسية بشكل عام وللتعريف بالدولة والحقوق السياسية للأفراد، وهي حقّ التشريع، وحقّ الانتخاب، وحقّ المشاورة وحقّ المراقبة والعزل، وحقّ حرية الرأي، وقد أفرد لها تطبيقات عملية من حياة الصحابة رضي الله عنهم، ما أفاد الباحثين في النظر إلى التطبيقات العملية، وإنّ ما قام به العاني من بحث هذه المفردات والتدليل عليها بالإجراءات العملية، أفاد الباحثين في تقوية موقفهما من توفر مقومات مدنية الدولة، وبعض من ضمانات تحقيقها ليشيرا إلى البعد البشري في تشكل دولة المدينة المنورة لكن الورقة البحثية هنا ستحاول التركيز على مصدر إسناد السُلطة في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة ثم مقارنتها بالدول الشيوقرراطية.

(مذكور، ٢٠١٩) الدولة الشيوقرراطية دراسة مقارنة: دراسة الخامسة المذكور هذه جاءت للتعريف

شهدت مفاوضاتها، وبحسب علماء الاجتماع والسياسة والعلاقات الدولية فإنّ هذه المعاهدات كانت أحد أهمّ التمهيدات لنشوء الدولة القانونية الحديثة.

بالدولة الثيوقراطية ومقارنتها بالدولة الدينية التي أسستها دولة الأنبياء والدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين حسب رأيها، وقد دافعت عنهما وعدتهما دولا غير ثيوقراطية، كما بينت إنَّ دولة الخلفاء لم يكن الحاكم معصوما وهذا أيَّد ما تتجه ورقتنا البحثية في اثباته، مع تركيزنا على مصدر إسناد السُّلطة وكونه بشريا في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة بخلاف الدول الثيوقراطية.

(القرشي، ٢٠١٩) عن نظرية السُّلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السُّلطة السياسيّة ومصادرها والقيود المفروضة عليها: جاءت دراسة القرشي في مقارنة بحثية أصلها رسالة ماجستير في مجال النظرية السياسيّة للسُّلطة تحاول استيعاب السياق التاريخي لنشوء أو تبلور مفهوم السُّلطة السياسيّة داخل السياق الإسلامي وانطلاقاً من توصيات المؤلف، سيقوم الباحثان في هذه الورقة البحثية بتفحص مصدر إسناد السُّلطة السياسيّة التنفيذية بين دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة والدول الثيوقراطية مع تحديد للمصطلحات وتوضيح جليّ لفكّ الاشتباك الموهم الذي تعرضت له المصطلحات في انتقالها الدلالي التاريخي كطبيعة ملازمة تأثراً بالبيئة وتحولاتها.

(الجندي، ٢٠٢١) الدولة المدنية بين الإسلام والغرب: على الرغم من أنّ دراسة الجندي كانت مفيدة، إلاّ أنّه لم يستطع فض الاشتباك الحاصل في الخلط بين الحكم (السُّلطة) الذي هو "دنيوي" بحت، وبين الأوامر التي تتعلّق بالدين وظل يدور حول الأمر دون الخروج منه، على الرغم من محاولاته الجيدة في بعض المواطن، كما أنّه لم يبيّن كيفية حلّ الإشكال مع القائلين بمفهوم الحاكميّة، بل على العكس كان يسايرهم ضمناً ويرى الخروج عنها غير جائز دون أنّ يوضّح كيف يمكن للقارئ أن يميز بين الدنيوية والدينية، بينما سينصب جهد البحث في هذه الورقة على ذلك.

(الفتلاوي، ٢٠٠٨) نظريتنا الحقّ الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة: دراسة الفتلاوي هذه جاءت للتعريف بالنظريتين محاولة المقارنة بينهما واصولهما واساليب تطبيقهما ومنطلقاهما الفكرية والسياسيّة من خلال دراسة أهم الآراء الفكرية والسياسيّة التي كانت تعبر بوضوح عن هاتين النظريتين لمفكري وفلاسفة اوربا وخصوصا في انكلترا وفرنسا، إلاّ أنّ دراسة الفتلاوي لم تفصح عن رأيها في دولة المدينة المنورة، بينما ورقتنا تحاول توضيح النظرية الثيوقراطية ومفهومها ونشأتها وتناقضها مع مبادئ دولة المدينة المنورة في إسناد السُّلطة.

التعقيب على الدراسات السابقة

إنّ المصادر والمراجع التي رجع الباحثان إليها، لم تتمكن من فكّ الاشتباك بين مفهوم الدولة (الثيوقراطية) ودولة المدينة على الوجه المطلوب، كما لم يتم بيان مصدر إسناد السُّلطة بنحو متكامل في مضمار واحد، ولم يتم تحليلها وتوضيحها ومقارنتها بشكل معاصر وجليّ، كما ستشرع هذا الورقة البحثية لتحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

هيكل البحث

ستتناول الورقة البحثية: (ثيوقراطية الدولة مفهومها ونشأتها وتناقضها مع دولة المدينة المنورة) مفهوم الدولة ومفهوم الثيوقراطية ونظريات نشأتها، وكيفية إسناد السُّلطة فيها ثم كيفية إسناد السُّلطة في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، وأخيرا تعرض النتائج والتوصيات التي خرجت بها الورقة.

الدولة الثيوقراطية المفهوم والنشأة

إنَّ تعليل إسناد السُّلطة لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، وما سُمِّي بنظرية تأليه الحاكم أو الحقِّ الإلهي والتفويض الإلهي أو العناية الإلهية في إسناد السُّلطة، وإلغاء الدور البشري في اختيار السُّلطة هي جوهر النظام الثيوقراطي، إذ هو النظام الذي يستند إلى فكرة تدخل الإله في إسناد السُّلطة، ومما لا بُدَّ منه في هذه الورقة البحثية أن تُفكَّك جذور هذا النظام وتوضَّح الأشكال التي ظهر بها خلال المُدَّة التي اعتلى السُّلطة فيها، أفرادا وأنظمة، وفق (الحقِّ والتفويض الإلهي للسلطة أو العناية الإلهية). لكن قبلها لا بد من معرفة مفهوم الدولة بشكل عام.

أولا: مصطلح الدولة لغةً

المعنى اللغوي يختلف بين الإنجليزية والعربية، فأصل كلمة الدولة في الإنجليزية وحتى اليونانية لا يقترب من أصل الكلمة في العربية، فبينما تعني كلمة دولة state في الإنجليزية: الحالة والتي تنحدر من أصل لاتيني ومستمدَّة من status بمعنى موقف أو وضع أو حالة، فهي تدل على البقاء على حالة والاستقرار عليها بينما جاء المعنى في اللغة العربية بشكل مختلف، وعلى الرغم من كون الدولة اسم، إلا أنَّها، أيضا، فعل متحرك منتقل (العالم، ٢٠١٦).

ثانيا: مصطلح الدولة في اللغة العربية

الدولة: اسم الشيء "الذي يُتداول، والدولة: الفعل والانتقال من حال إلى حال. الدَّولة والدُّولة: العقبة في المال والحرب سواء، وقيل: الدُّولة، بالضم، في المال، والدَّولة، بالفتح، في الحرب، والجمع دُول ودول. والدُّولة والدُّولة لغتان: ومنه الإدالة الغلبة " (ابن منظور، د.ت). والعرب والمسلمين قديما، لم يتناولوا مصطلح الدولة بالمعنى الحالي وإنما كان وفق معنى اللغة، ولكنهم تناولوا المفهوم ذاته تحت مصطلح المُلْك أو الخلافة للدلالة على السُّلطة، ولم يكن لمصطلح الدولة بمعنى (السُّلطة والشعب والإقليم) استخدام عند العرب والمسلمين إلى وقت متأخر من العصور الإسلامية، كما أنَّ القرآن الكريم استخدم مصطلح المُلْك للدلالة على الحكم التنفيذي والرئاسة إذ نورد أمثلة من النصوص القرآنية قال الله تعالى: ﴿أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (القرآن. البقرة: ٢٥٨). ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾ (القرآن. يوسف: ٤٣). ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ

الْمَلِكِ ﴿ (القرآن. يوسف: ٧٦). كما استخدم القرآن الكريم مصطلحا ثانياً للدلالة على معنى الحكم بمعنى السُّلْطَة إذ جاء مصطلح (الأمر) للدلالة عليها في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (القرآن. الشورى: ٣٨). ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (القرآن. آل عمران: ١٥٩). ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (القرآن. النساء: ٥٩). أما مصطلح الحكم الوارد في القرآن الكريم فلم يرد أبداً بمعنى السُّلْطَة التنفيذية، وإنما ورد بمعنيين هما إما الحكم الإلهي الكوني أو بمعنى القضاء والتحكيم، فمما جاء بالمعنى الأول قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُضُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۗ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۗ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (القرآن. الرعد: ٤١). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ (القرآن. يوسف: ٤). ومما جاء بالمعنى الثاني: القضاء، الذي يختص بالحكم بين القضايا والتحاكم قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (القرآن. النساء: ٥٨). جاءت لتحديد معنى حكمتهم بين الناس وليس بمعنى حكمتهم الناس ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (القرآن. النساء: ١٠٥). ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (القرآن. البقرة: ١١٣). فآيات الحكم هنا جاءت مع لفظ ﴿بين﴾ للتأكيد على المعنى القضائي في التحاكم بين متخاصمين ولم تأت بمعنى السُّلْطَة السياسية التنفيذية التي استخدم القرآن الكريم لها لفظ المالك أو الأمر. إن إزاحة معنى المصطلح القرآني من معنى الحكم (القضاء بين الناس) Judgment إلى معنى الحكومة (السُّلْطَة التنفيذية حكم الناس) Government أدى إلى اضطراب في فهم النصوص القرآنية بل وإنزالها في غير موضعها. فالآيات التي جاءت بها لفظنا (الحكم بين) للحكم في القضايا التي تقع بين الناس ويتحاكمون إلى القضاء فيها وجاءوا للتحكيم، والآيات التي وردت فيها لفظة الحكم مفردة، تشير إلى المعنى القضائي أيضاً ونخص أهل الكتاب كما في آيات سورة المائدة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤). ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (القرآن. المائدة: ٤٥). ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (القرآن. المائدة: ٤٧). وقد جاء قبل هذه الآيات من نفس السورة لفظة يحكمونك ولم ترد لفظة لتحكمهم، فالتحكيم إذاً هو المعنى المراد، فهي مسألة قضائية، حيث أوضحت الآية ذلك ﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (القرآن. المائدة: ٤٣). كما أن الآية في السورة ذاتها تشير إلى الطلب من أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل فيه، فهل يعقل أن المراد من أهل الإنجيل أن ينشئوا سُلْطَة تنفيذية وحكومة ودولة؟! قطعاً ليس هذا هو المعنى المراد، سبحانه اللهم هذا بهتان عظيم، وأن وجه الإشكالية في استعمال المصطلحات القرآنية على غير المعاني التي جاءت بها، أدى لخلط في الأحكام وتفسير أسباب ذلك يدعوا إلى البحث الذي يأمل الباحث أن تتناوله الدراسات اللاحقة.

ثالثاً: الدولة في الاصطلاح

خلاصة مفهوم الدولة في كتب القانون الدستوري وآراء فقهاء القانون تُحوصل بأن الدولة: شكّل من أشكال الاجتماع البشري (شعب) يقطن إقليماً معيناً (الأرض) على سبيل الدوام تحكمهم (سلطة) سياسية مستقلة ذات (سيادة).

وهذا ما أكّده اتفاقية مونتيفيديو لحقوق وواجبات الدول في البند الأوّل منها، وهي معاهدة وقعت في مونتيفيديو، أوروغواي، في ٢٦ ديسمبر ١٩٣٣. التي أثبتت أنّه يجب أن تمتلك الدولة بصفقتها شخصاً خاضعاً للقانون الدولي العناصر الآتية:

سكان دائمون (شعب)، إقليمياً محدداً (أرض)، حكومة (سلطة)، القدرة على الدخول في علاقات مع الدول الأخرى (السيادة) (Rickart, Alexandra, 2015).

و"الدولة أكثر من مجرد حكومة، الحكومات تتغير، ولكن الدول تدوم. الدولة هي وسيلة الحكم على أراضي محددة، فسيادتها معلومة. وهي تتألف من السلطة التنفيذية وفق سياق بيروقراطي وسلطة قضائية والمؤسسات المتعددة، بل إنّ بعضهم وصف الدولة بأنّها مؤسسة المؤسسات" (زكريا: ٢٠١٣).

و يرى الفقيه الإنجليزي هنسلي الدولة بأنّها "مؤسسة سياسية يرتبط بها الأفراد من خلال تنظيمات متطورة" (Hinsley F., 1986).

والدولة وإن وصفها بعضهم بأنّها قوّة السلطنة، يرى آخرون أنّ ظروفها تاريخية دعت القائلين إلى القول بأنّ الدولة هي السلطنة، وقد فات زماؤها، و"يبدو أنّ الدولة قد عُرِفَت كسلطنة بسبب حقائق كانت بلا شك ذات أهمية كافية في أيامها لتبرير التعريف ولكنها ماتت إلى حدّ كبير" (George H. Sabine, 1920).

فالدولة إذن: جماعة بشرية تستوطن بشكل دائم ومستقر إقليمياً جغرافياً معيناً، وتخضع طوعاً أو كرهاً في إدارة شؤونها لسلطة سياسية تستقل في أساسها عن ذوات من يمارسونها، وتحظى باعتراف من المجتمع الدولي، والسلطة السياسية فيها تنقسم إلى ثلاث سلط: السلطنة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وأحياناً الحكومة توازي السلطنة التنفيذية أو أقل في الأنظمة الرئاسية على سبيل المثال. والسلطة قاهرة ومن دونها لا يجتمع الناس، فلا يترك أمر المجموع لرغبات أفراد تقهرهم، والتي تتقلب بين الحين والآخر، فقوّة ومركزية القهر والاجبار للسلطة، هي ميزة وجود الدولة الحديثة، ومركزية القهر هذه تنبثق منها منظومة هرمية للحق، تضمن لها القدرة على احتكار الإكراه الشرعي على مجموع الأفراد (زكريا، ٢٠١٣).

رابعاً: مفهوم الدولة الدينية الثيوقراطية

على الرغم من أنّ مفهوم الثيوقراطية ارتبط بالحكم المرتبط بالكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى الميلادية بشكليه المباشر وغير المباشر إلا أنّ الثيوقراطية ترجع جذورها إلى ربط مصدر إسناد السلطنة إلى الإله وهذا قديم حصل في العالم القديم أيام الحضارات المصرية القديمة والرومانية والصينية واستمر في الظهور والغياب في

مدد وأماكن مختلفة، وحتى في العصر الحديث كان اليابانيون يعتقدون بألوهية الإمبراطور إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وتأتي دولة الفاتيكان كمثال صريح على استمرار الشيوعية إلى الواقع الحالي وربما المستقبل والأمثلة في دول أخرى كثيرة.

وهنا لا بُدَّ من التفصيل في مفهوم نظرية السُّلطة "الشيوعية" في الدولة، ونشأتها ومع ما اعتاد بعض الفقهاء على وصف هذه النظريات بأنَّها نظريات دينية، إلا أنَّ المعنى الدقيق للمصطلح الفرنسي لا يعني النظريات الدينية بل يعني النظريات التي تنسب السُّلطة إلى الإله، وبالتالي تتظاهر هذه السُّلطات بأنَّها اختيرت من الإله. والنظرية الشيوعية للسُّلطة في الدولة يُرجع أنصارها أصل نشأة الدولة وظهور السُّلطة إلى الإله، فهو مصدر إسناد السُّلطة، وعليه فإنَّهم يرون تقدسها لكونها من صنعه وحق من حقوقه يمنحه لمن يشاء، فالحاكم يستمدُّ سلطته وفقاً لهذه النظرية من الإله، وما دام الأمر كذلك فإنَّه يسمو على المحكومين باختياره من الإله نظراً للصفات التي ميّزه بها عن غيره والتي مكنته من الفوز بالسُّلطة، لذلك فإنَّ إرادته يجب أن تكون فوق إرادات المحكومين (بو شعير، ١٩٩٨). ولا مجال لمساءلته.

والمستبَع للتاريخ يلاحظ أنَّ هذه الأفكار عن الدولة لعبت دوراً كبيراً في القديم، فلقد قامت السُّلطة والدولة في المجتمعات القديمة على أسس دينية محضة، واستعملت النظرية الدينية في العصر المسيحي والقرون الوسطى ولم تختفِ آثارها الشكلية إلى حدِّ ما إلا في بداية القرن العشرين، والسبب يعود إلى دور المعتقدات والأساطير في حياة الإنسان، وبمرور الوقت بدأ الاختلاف بين أنصار هذه النظرية حول طريقة اختيار الحاكم، وإن كانوا متفقين على أنَّ السُّلطة للإله لكن يكتفونها حسب واقعهم.

إنَّ أوَّل من سكَّ مصطلح "ثيوقراطية" هو جوزيفوس فلافيوس في القرن الأول الميلادي لوصف الحكومة القائمة عند اليهود. لقد فهم جوزيفوس الشيوعية على أنَّها شكل من أشكال الحكم يكون فيه ما يقوله الله في كتابه المقدس هو فقط مصدر الحكم. ورفض كل أشكال الحكم الأخرى وأوضح ذلك بقوله: لكن مشرعنا لم يكن لديه أي اعتبار لأي من هذه الأشكال: لكنَّه عيَّن حكومتنا لتكون، ما يمكن تسميته، بتعبير متوتر، ثيوقراطية: من خلال إسناد السُّلطة والقوة إلى الله، ومن خلال إقناع جميع الناس باحترامه. (Against Apion by Flavius Josephus, Book II, Chapter 17)

الشيوعية لغة: الأصل اللغوي للثيوقراطية مشتق من الكلمة اليونانية (theokrai) وتعني: حكم الإله، وقد جاءت الكلمة من كلمتين يونانيتين مدجتين الأولى كلمة (those) وتعني الإله، والثانية كلمة (kratos) وتعني الحكم، والسُّلطة، وهي نوع من نظم الحكم يجمع فيه الحاكم بين السُّلطين الدينية والروحية (عبد الرحيم، ٢٠١١).

وتعد الثيوقراطية من الكلمات السياسيّة المهجنة في اللغة العربية، وعليه يعد مصطلح الثيوقراطية من الكلمات الدخيلة على اللغة العربية ليحمل معاني عديدة في نفسه وله ثلاث صور اثبتتها الدراسات هي الطبيعة الإلهية والحق الإلهي والعناية الإلهية.

التيوقراطية اصطلاحاً: هي كلمة يونانية تساوي حكم الآلهة، بمعنى نظام الحكم يستمد شرعيته وسلطاته مباشرة من الإله وفيه تتكون الطبقة الحاكمة من الكهنة ورجال الدين الذين يعدون أنفسهم موجهون من قبل الإله (علوان، ٢٠٢١).

وعرّف فقهاء القانون الدستوري النظريات التيوقراطية بأنها النظريات التي تقول: "إنَّ السُّلطة مصدرها الله، وأنَّ الدولة هي نظام إلهي من صنع الله، فهي تفسر السُّلطة السياسيّة وتبررها عن طريق تدخل سُلطة غيبية (متولي، ١٩٩٩).

خامساً: أصل نظريات نشأة الدولة الدينيّة التيوقراطية: ويرجعونها إلى ثلاث أصول الأصل الأول: نظرية تأليه الحاكم

لقد كان لهذه النظرية مجالاً رحباً في العصور القديمة؛ حيث تأثر الإنسان بالأساطير، فظنَّ أنَّ الحاكم إله يُعبَد.. ففي مصر القديمة في عهد الممالك الفرعونية كان فرعون هو الإله، وقد سجّل القرآن الكريم قول فرعون في قوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ (القرآن. القصص: ٣٨) وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (القرآن. النازعات: ٢٨) وفي بلاد فارس والروم كان الحاكم يصطبغ بصبغة إلهية بزعمهم، فهو الوحيد الذي يملك ارتباطاً بالإله، وفي الهند القديمة، فإنَّ لبراهما يعتبر شبه إله. وكان بعض الإغريق والامبراطوريات القديمة في الصين يرون الحكّام آلهة أو نصف آلهة، كما كان ينظر إلى الحكّام آلهة في حضارة بابل وآشور، وإلى عهد قريب كان اليابانيون يعبدون حاكمهم بوصفه إلهاً لهم (سويلم، ٢٠١٥). وقد يكون الحاكم ابناً للإله كما قيل في جنكيز خان "يوجد في السماء إله واحد وأبدي، وعلى الأرض لا يوجد سوى سيّد واحد، جنكيز خان، ابن الإله" (كمال، ٢٠١٨).

الأصل الثاني: نظرية الحقّ الإلهي المقدّس المباشر أو التفويض الإلهي

تعني هذه النظرية أنَّ الحاكم ليس إلهاً ولا نصف إله، ولكنّه بشرٌ يحكم باختيار الإله، بواسطة رجال الدِّين، فالإله الذي خلق كلَّ شيء وخلق الدّولة، هو الذي يختار الملوك مباشرةً لحكم الشعوب، حسب رأيهم، ومن ثمَّ فما على الناس إلاّ الطاعة المطلقة لأوامر الملوك، ويترتب على ذلك عدم مسؤولية الملوك أمام أحد من الرعية، فللملك أن يفعل ما يشاء دون مسؤولية أمام أحد سوى ضميره ثم الإله الذي اختاره وأقامه!

ولم تكن المسيحيّة من أوّل عهدها إلى القرن الثاني الميلادي تحفل بالسُّلطة السياسيّة إذ كانت تنطلق من مفهوم يفصل بين السُّلطتين الزمنية والسُّلطة الروحية، منطلقة من الحكمة الانجيلية التي تقول: "أعطوا ما نفس للسلطات الفائقة فإنه لا سلطة إلا من الله، والسلطات الكائنة موضوعة في مراكزها النسبيّة من قبل الله، فمن يقاوم السُّلطة يقاوم ترتيب الله" (الكتاب المقدس، ٢٠٠٤) وكذلك وصية القديس بولس القائل: "لتخضع كلّ الله، فمن يقاوم السُّلطة يقاوم ترتيب الله" (الكتاب المقدس، ٢٠٠٤) لكن في المرحلة الثانية من المسيحية، في

القرن الثاني الميلادي، حيث خشيت الإمبراطورية الرومانية من هذا الانفصام بين التزامين لمواطنيها، وأعلنت عن رفضها أن يكون الولاء الظاهري للإمبراطورية الرومانية الوثنية، والولاء القلبي والروحي لدين المسيحية وتعليماته، وشعرت بخطر ذلك على بقاء الإمبراطورية ونفوذها، خصوصاً بعد تنامي المسيحية وانتشارها، ما أنتج اضطهاداً للمسيحيين ذهب ضحيته آلاف، أمّا المرحلة الثالثة فقد تجلّت في الربع الأخير من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر، وما تسمّى بالقرون الوسطى، فانتشار المسيحية الواسع أدى إلى اتساع دور الكنيسة وسيطرتها على السياسة والتعليم والثقافة كما أنّ طبيعة الطقوس التي كانت الكنيسة تقوم بها حولتها إلى إمبراطورية مالية داخل الإمبراطورية، فحيل بيع أملاك الأغنياء للكنيسة بمبالغ زهيدة فضلاً عن مسألة "صكوك الغفران" لدخول الجنة! جعلت الكنيسة تبنى قاعدة مالية كبيرة، وتفرض سيطرتها على باقي المفاصل في الإمبراطورية، فباتت القياصرة مرهونون بالبابا الذي يعينهم بناء على رغبة الله حسب وصفه، فسيف السُّلطة الزمنية حتى وإن بقي بيد الأباطرة والملوك إلا أنّ البابا الذي يملك سيف السُّلطة الروحية أصبح المتحكّم أيضاً في إسناد السُّلطة لمن سيكون بيده سيف السُّلطة الزمنية، حيث يعبر عن هذه الحقيقة البابا جريجوري السابع فيقول: "من حقّ البابا أن يخلع الأباطرة إذ شاء، لأنّ الإمبراطورية من صنع البشر، أمّا الكنيسة فمن صنع الله، فالبابا فوق الأباطرة". (رمضان، ١٩٩٧) وظلّت السُّلطة خاضعة لرجال الدّين تحت غطاء أنّ السُّلطة تعطى من الله وهم المخوّلون بإبداء تعليماته واختياراته للناس بوصف الواسطة بين الناس وإلههم (عبد الستار، ٢٠١٥). ولم يكن نفوذ الكنيسة مقصوراً على الناحية الفكرية، فقد كان لها السيطرة والنفوذ من الناحية السياسيّة والاقتصادية أيضاً، فرجال الكنيسة في أيّ بلد من البلاد الأوربية كانوا يجلسون في المجالس التشريعية إلى جانب النبلاء، ولهم سيطرة في البلاط الملكي" (رمضان، ١٩٩٧).

وقد سادت هذه النظرية أوروبا بعد أن اعتنق الإمبراطور قسطنطين الدّين المسيحي، فخرج رجال الدّين على الناس بهذه النظرية. ودعا رهبان المسيحية إلى نفي الطبيعة الإلهية للحكام واستبدالها بهذه السُّلطة التي مصدرها الإرادة الإلهية أيضاً عن طريق رجال الدّين بصورة مباشرة، وتفرّق هذه النظرية مع التي قبلها في أنّ الحاكم ليس من طبيعة إلهية ولا نصف إله وتتفق في أنّها بالنتيجة تستمدّ سلطتها من الإله (سويلم، ٢٠١٥)، وبالعموم يجد الباحث أنّ الهدف الأساس واحد هو أنّ اختيار الحاكم مرهون بيد أشخاص يحتكرون الرأي الديني بأنفسهم زاعمين أنّ هذا توجيه الإله.

ويرى منذر الشاوي أنّ دولة الحقّ الإلهي "هي في منطقتها ومُنطَلَقها دولة تستند إلى الكنيسة، لتستمدّ شرعيّتها ممّا يفرضه القانون أو الأمر الديني" (الشاوي، ٢٠١٣). لكن هذه النظرية لم تستطع الاستمرار ما أدّى لظهور نظرية الحقّ الإلهي غير المباشر وهي النظرية الثالثة.

الأصل الثالث: نظرية الحقّ الإلهي غير المباشر أو العناية الإلهية

فكرة الحقّ الإلهي المباشر لم تُعدّ مستساغةً من الشعوب، ومع هذا فلم تنعدم الفكرة نهائياً، وإنّما تطوّرت

وتبلورت في صورة نظرية التفويض الإلهي غير المباشر أو العناية الإلهية، ومؤدى هذه النظرية أنّ الله لا يتدخل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السُّلطة، ولا في طريقة ممارستها، وأنّه لا يختار الحُكَّام بنفسه وإنما يوجّه الحوادث والأُمور بشكلٍ معيّن يساعد جمهور الناس ورجال الدِّين خصوصاً على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحُكْم الذي يرتضونه ويدعون له وهكذا، فالسُّلطة تأتي من الله للحاكم بواسطة الشعب والحاكم يمارس السُّلطة باعتبارها حقّه الشخصي، استناداً إلى اختيار الكنيسة الممثلة للشعب المسيحي؛ باعتبارها وسيطاً بينه وبين السُّلطة المقدّسة التي تأتي من لدن الله (الشاوي، ٢٠١٣)، وأنه لا توجد عناية إلهية مباشرة في اختيار الحاكم (الوضاف، ٢٠١٩).

وتتلخّص هذه النظرية الجديدة في أنّ الحُكَّام إمّا يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضا الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحُكَّام اختياراً مباشراً، وإنما يوجّه أحداث التاريخ والمجتمع توجيهاً من مقتضاه أن يختار المسيحيون بأنفسهم حاكمهم. ولما كانت الكنيسة هي التي تمثّل المسيحية؛ فإنّها لا بُدَّ أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه (مجموعة باحثين، ٢٠١١).

وفي صياغة أخرى ترى الكنيسة الكاثوليكية محاولة بسط نفوذها، أنّ الله أودع جميع السُّلطات بيد البابا حصراً، وهو بإرادة منه ترك سيف السُّلطة الدينيّة، وخلع للحاكم سيف السُّلطة الزمنية، إذ الملوك يستمدّون سلطتهم من البابا كما يستمد القمر ضوءه من الشمس.

سادساً: مصدر إسناد سلطة دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة

عند محاولة تتبع مفهوم الدولة لدى النبي صلّى الله عليه وسلم منذ تعرضه وأصحابه للأذى في مكة، يظهر أنّه لم يكن له صلّى الله عليه وسلم بُدٌّ إلاّ تحقيق المنعة، كما كان قد فاتح العديد من القبائل في مواسم الحج، ولم يكن يشترط عليهم الإسلام ولا الإيمان، إمّا يطلب حمايته وجواره، وعندما هاجر عليه الصلّاة والسّلام ومعه المهاجرون، وبعد بيعة الأنصار له أخذ يمارس دور الإمارة مع وجود رؤساء القبائل، الذين لم يتجاوز استشارتهم، في أمور الحرب إطلاقاً، كما جاء في القتال خارج المدينة وإصراره على أخذ رأي الأنصار تحديداً (الزهيري، ٢٠٠١).

وإذا نظرنا إلى السُّلطة فلقد حاز النبي عليه الصلّاة والسّلام الإمامة والسُّلطة بالاختيار وبطريقة تدريجية، مبنية على الحوار والإقناع؛ والافتناع بطاعته صلّى الله عليه وسلم رغبة، لا جبراً، ففي بيعة العقبة الأولى لنفر من الأنصار بحدود ستة رجال من الخزرج تحديداً، وكانت البيعة على الإيمان والتصديق به، وطلبوا منه أن يدعو قومهم لأن دعوته ستكون سبباً لتوحيدهم والقضاء على الصراعات بينهم، ثم جاءت بيعة العقبة الثانية وكانت بحدود اثنا عشر رجلاً لتمنح النبي عليه الصلّاة والسّلام منعة وطاعة في المعروف وهم ممثلون عن الأوس والخزرج من أهل المدينة، وبعدها جاءت بيعة العقبة الثالثة والتي حضرها ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان، وكانت تسمى بيعة الحرب، أي تتضمن الحرب إلى جانب الرسول صلّى الله عليه وسلم وطاعته،

وكان أول متحدث فيها عن طرف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العباس بن عبد المطلب عم النبي وهو يومئذ على دين قريش لم يسلم! وفي هذا إشارة أَنَّ الأمر لا يخص المسلمين وحدهم، وهو سياق بشري محض لا يتدخل ثيوقراطي، وفي هذه البيعة طلب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ يكون لكل قوم نقيبا عنهم فخرج اثنا عشر نقيبا، ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج، واختاروا من بينهم نقيبا للقباء في نظام تمثيل نيابي متقدم جدا قياسا للمرحلة التاريخية التي كانوا فيها من عمر البشرية (حميد الله، ١٩٩٧).

وهذا كله تم بالرضى والإقناع وبجهود بذلها الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومعه بعض الصحابة في مواسم الحج كما أن استمداد الشرعية من الشعب، كان واضحا في فعل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفسه، حين لم يُجْعَل رئيسا سياسيا للدولة الوليدة في المدينة المنورة، إلا بعد أن بايعه الناس واختاروه لأنفسهم حاكما عليهم وفق شروط واضحة المعالم بينة، حتى قبل قيام الدولة حين قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأَنْصار: في بيعة العقبة (العمرى، ١٩٩٤). "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبنائكم، فأخذ البراء بن معرور يده، وقال: "نعم والذي بعثك بالحق لنمنعك مما تمنع منه أزرنا- كناية عن أنفسهم ونساءهم- فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة ورثناها كابرا عن كابر". فرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن هنا يملئ عليهم واجبات دينية، عليهم القيام بها، وإلا صاروا كفارا استحقوا العذاب، ولكنه تعاقد سياسي بموجبه سيصبح زعيما عليهم، لذلك كان لابد أن تكون الشروط واضحة منذ البدء، وأكثر من ذلك فقد أراد الأَنْصار أن يستوثقوا لأنفسهم أيضا، فقال الهيثم بن التيهان: "يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالا وإنا لقاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟" فتبسم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال "الدم والدم والهدم الهدم" يقصد بذلك أن الحيا محياكم والممات مماتكم، وهذا يؤكد أن السياق كان سياقاً دنيويا بشريا لا سياقاً ثيوقراطيا كهنوتيا. إذ لم يقل إن الله أمركم أن تمنعوني أو أن تنصروني أو أن تجعلوني إماما لكم وأميرا عليكم بل فاضهم وهم فاضوه، وتعاقدوا على هذا الاتفاق وتبايعوا عليه وجعل على كل قبيلة نقيبا "كفيلا" ليضمن عدم تراجعهم لأنهم في تلك المدّة كانوا حديثي عهد بالإسلام ولا بد من أخذ الاحتياطات السياسيّة، وهذا واضح في تأكيد الكفالة المطلوبة بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء، ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل على قومي" (بن ادريس، ١٩٨١). بعدها جاءت اتفاقية صحيفة المدينة لإعطاء النبي عليه الصلّاة والسّلام السّلطة السياسيّة على جميع من في المدينة من المسلمين، واليهود وحلفائهم من المشركين ممن هم في المدينة أو حولها فنشأت الدولة.

إنّ مصدر السّلطة هم الناس سكّان المدينة، المتعاهدين على صحيفة المدينة، وعن أهل المدينة بمختلف مكوناتها انبثقت سلطة الدولة، إذ من خلال عقدتهم الاجتماعي هذا، واتفاقهم على بنود الصحيفة، منحوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رئاسة السّلطة وأصبح هو المخول في اتخاذ القرارات، ولم يجيء نص في القرآن يوجب تولية الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أميرا وإماما ورئيسا على شعب المدينة المكون من المسلمين واليهود

والمشركين من حلفائهم، إذ من الناحية الواقعية لولا موافقة غالبيتهم لما تشكلت الدولة ولما منحت له السُّلطة، لكن مصالحهم مجتمعة، السياسيّة والاقتصادية والأمنية، جمعتهم لاتخاذ هذا العقد الاجتماعي وتشكيل الدولة. بل ان السُّلطة السياسيّة قبل الهجرة اخذها النبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام بالبيعة الأولى والثانية والثالثة في العقبة من سني الحج المتوالية قبيل الهجرة.

كما أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم لم يستخلف خليفة بعده وفي هذا دلالة واضحة على أنّ السُّلطة في الإسلام لم تمنح بالحقّ الإلهي (الثيوقراطية) بل كانت من اختيار الناس وهم مصدر إسنادها. ثم إنّ لاستمرار الدولة بعد النبي صلّى الله عليه وسلم وعدم قبول أوّل خليفة له بأن يطلق على نفسه خليفة الله بل طلب أن يطلقوا عليه خليفة رسول الله، دلالة أخرى على أنّ أمر الدولة ليس ثيوقراطيا بل إنساني بشري مدني، وأكد من ذلك أنّ الأمر لم يلبث حتى غيّر عمر رضي الله عنه اسم المنصب وسماه أمير المؤمنين (النيسابوري، ٢٠٠٢). أيّ الأمر متعلق بالإمارة وهو أمر دنيوي؛ كيف لا؟ إذ يؤكد ذلك فهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه لمسألة الملك والسُّلطة، وأنها أمر دنيوي، يوم قال عن استلام أبي بكر رضي الله عنه السُّلطة "فرضينا لدينا من رضي رسول الله لدينا" (الآجري، ١٩٩٧). نعم إذ أعلنها صريحة الأمر يخص الدنيا لا الدين إنّها مسألة اختيار بشري تتعلق بأمر من أمور الدنيا ولا ثيوقراطية في الإسلام. وشهدت الدولة في العهد النبوي والخلافة الراشدة تأكيداً على مبدأ الشورى والنزول عند رأي الأغلبية في مجالات أخرى، كما حدث في قصة الخروج من المدينة في معركة أحد فقد نزل عند رأي الذين طالبوا بالخروج للقتال خارج المدينة، وكان رأي النبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام المكوث في المدينة (ابن كثير: ١٩٧٦).

وخلاصة القول إنّ الرسول صلّى الله عليه وسلم تولى السُّلطة السياسيّة بالبيعة من قبل المهاجرين ثم من الأنصار ثم أُجري العقد الاجتماعي في المدينة المنورة الذي انبثق عنه دستور المدينة (صحيفة المدينة) ومن خلال القبول به أسند شعب المدينة من المسلمين وغير المسلمين من اليهود والمشركين من حلفائهم السُّلطة للنبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام وليس بنص سماوي إلهي. وكذلك الخلفاء الراشدين تولوا السُّلطة بعد إسنادها لهم من الشعب بالبيعة.

سابعاً: العقد الاجتماعي ودستور المدينة

في وقت سابق للبشرية بما يزيد عن ألف وثلاثمائة عام تحظى دولة المدينة المنورة بوجود دستور متمثلاً بصحيفة المدينة، وبالعقد الاجتماعي، وموافقة الأطراف طواعية وقناعة، وهو دستور متكامل الجوانب فيه بنود واضحة ومعالجة لتحديات تواجه الشعب في تلك الحقبة، أمنية وسياسية واجتماعية، وهو أوّل دستور مدني عرفته البشرية. يقول كونستانس جيورجيو: "دُون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء. وضع هذا الدستور في السنة الأولى للهجرة، أي عام ٦٢٣م" (جورجيو، ١٩٨٣).

وصحيفة المدينة تؤكد التحول إلى المواطنة "أمة واحدة من دون الناس" لجمع سكان إقليم المدينة، كما أوجبت التكافل الاجتماعي، والمساواة أمام القانون ولو كان المساءل أي واحد منهم أو ابنه، وأن الولاء على مبدأ المواطنة لأهل الصحيفة ممن يسكنون المدينة، يجبر عليهم أديانهم، كما مُنحت السُلطة القضائية للنبي عليه الصلّاة والسّلام فيما اختلف فيه من شيء، وأبرزت الوحدة الوطنية بجعل يهود بني عوف وحلفائهم من المشركين أمة مع المؤمنين من دون الناس لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، كما أكدت على عدم أخذ ذوي الجرم بجريته، وألحقت سائر بطون يهود في المدينة بالاتفاق مع يهود بني عوف هم ومواليهم، ليكون الجميع أمة من دون الناس مع المسلمين، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وإنّ لم يأتهم أمرؤ بحليفه، وإنّ النصر للمظلوم، وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإنّ بينهم النصر على من دهم يثرب، وإنّ لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنّ من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلاّ من ظلم أو آثم (ابن كثير، ١٩٧٦؛ حميد الله، ١٩٨٧؛ ابن سلام، ٢٠٠٧). وجاءت في الأحاديث الصحيحة روايات تؤكد صحة وأهمية الصحيفة ومضامينها واستمرار العمل بنودها في عهد الخلفاء الراشدين (البخاري، ٢٠٠٢). إذ لم يأذن النبي عليه الصلّاة والسّلام بكتابة شيء من حديثه في حياته إلاّ القرآن، ولكن الصحيفة أمر بكتابتها وتنفيذ بنودها لأهميتها السياسيّة والدستوريّة، فهي دستور مكتوب ذو أهمية بالغة. كما أنّ القواعد الدستورية كانت منبثّة في التشريعات التي صدرت عن دولة المدينة لاستكمال كل ما يُحتاج إليه دستوريا، بل تعدّ أوّل دولة قانونية عرفتها البشرية على المعنى الحديث هي دولة المدينة المنورة (البياتي، ٢٠١٣).

ثامناً: مزيداً من الايضاح

أنّ كثيراً من يتهمون الدولة في العهد النبويّ والخلافة الراشدة بأنّها دينيّة لا يميّزون بين الدولة الدينيّة الثيوقراطية التي تربط اختيار الحاكم بالإله، ولا تخضعه للقانون، وبين دولة المدينة المنوّرة التي اعتمدت أسساً بشريّة في اختيار الحاكم، سواء بالبيعة أو العقد الاجتماعي، مع خضوع للقانون لمن هم في السُلطة، ومن يمارسون السُلطة عليهم، فالرسول مُحَمَّد -صلى الله عليه وسلّم- أخذ السُلطة قبل الدولة ببيعة العقبة الأولى والثانية على المسلمين، ثم أخذ السُلطة في دولة المدينة بالعقد الاجتماعي الذي أسّس له دستور المدينة المنوّرة (صحيفة المدينة)، كما حدث عند اختيار خلفائه من بعده ايضاً، ابتداء من سقيفة بني ساعدة واختيار الخليفة الأوّل إلى المشاهد الأخرى التي تكرّرت عند اختيار كلّ خليفة من الخلفاء الراشدين مع وجود عدّة مرشحين، إذ المعيار هو قبول الجماعة لهذا الاختيار بالبيعة، ولم يستشهد أحد من رؤساء الدولة أو من مؤيديهم، لا في عهد النبيّ -عليه الصلّاة والسّلام- ولا في عهد الخلفاء الراشدين -رضوان الله عنهم- بنصّ ديني يوجب اختياره بعينه وفق هذا النص الإلهي، بل اختيروا رؤساءً للدولة بالبيعة والشورى والاتفاق المدنيّ وكانوا خاضعين جميعاً للقانون بمعناه الأوسع سواءً الدستور وهو صحيفة المدينة أم كل القوانين والتعليمات

الأخرى (ابن كثير، ٢٠١٥).

وليت الأمر بقي عند من يريدون أن يربطوا دولة المدينة بالدولة الدينية الثيوقراطية من المخالفين للإسلام، لكن للأسف ظهر هذا الأمر عند جماعات وحركات إسلامية على مدى تاريخ الأمة فمن الخوارج الذين أرادوا تحويل الإمارة من البشر إلى الله بتفسيرهم الخاطئ لفكرة الحكم لله وإخراجها من المعنى الكوني والقدرة الإلهية المتصرفة في الوجود والكون إلى الإمارة والإمرة، والحاكمية السياسية والتي هي بشرية محضه، وقد ردّ فهمهم المنحرف كبار الصحابة وعلى رأسهم الإمام عليّ - كرم الله وجهه-، إذ كان ظهورهم في عهده (ابن كثير، ٢٠١٥)، ثم أخذت هذه الفكرة تغيب وتظهر حتى عدّها بعض الجماعات جزءاً من التوحيد ومنهم من جعلها أصلاً دينياً كما فعل من تبني ولاية الفقيه وتوحيد الحاكمية!

لكن معرفة أصول نشأة السُلطة الدينية في الدولة يسهل معرفة آثارها التي نعاني منها إلى اليوم، ولأصول نشأة النظرية الثيوقراطية في أوروبا تفصيل قد يتشابه مع رغبات وميول من دعا ويدعو إليها في عالمنا العربي والإسلامي "ففي أوروبا العصور الوسطى كان الوضع السياسي هكذا: ملوك وأباطرة يستبدون بالسُلطة وشؤون الحكم من دون الناس... ولتبرير هذا الاستبداد وتأييده قامت نظرية (السُلطة الدينية)، (الحق الإلهي)، لكي تضفي الطبيعة الدينية على السُلطة الزمنية، وتمزج السلطتين معاً في تيجانهم وعروشهم، ولتنزع من أذهان الناس أيّ تفكير عن حقهم في الرقابة والمحاسبة، فضلاً عن العزل لهؤلاء الحكّام أو الثورة عليهم، لأنهم ليسوا نواباً عن الأمة ولا وكلاء عن العائمة، وإنما هم يحكمون بالحق الإلهي المزعوم، ونيابة عن سُلطة السماء، فسُلطانهم سُلطانها وقانونهم كلمتها المقدّسة، فالنظرية هنا قد نشأت لتبرّر للسُلطة القائمة، ولتقنن الواقع لصالحها، ولتخدم المظالم التي سادت يومئذ في تلك المجتمعات. وكان مما لا بُدّ لبلوغ هذه الغاية من سلب الأمة حقّها في التشريع، واختيار الحاكم، والرقابة عليه، وحقّها كذلك في تغيير النظم الجائرة بما تراه فعالاً من الوسائل والأساليب" (زريق، ٢٠١٩).

وفي الفصل الثامن من كتاب العقد الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو مؤسس نظرية العقد الاجتماعي وتحت عنوان الدّين المدني، انتقد السُلطة الكنسية الثيوقراطية، لكنّه امتدح النظام السياسي وحكومة النّبّي، مُحَمَّد -صلى الله عليه وسلّم- والخلفاء الراشدين وعدّها الأصح حيث قال روسو: "وبما أنّه وُجد أميرٌ وقوانينٌ مدنيّة دائمة، نشأ عن هذا السُلطان المضاعف وتصادم الحاكمية في الدول النصرانية تعذّر كلّ سياسة صالحة، ولم يُوفّق الناس قط لمعرفة أيّ الرجلين يُلزَمون بإطاعته: السيد أم القسيس؟ (في إشارة للسُلطة الزمنية والسُلطة الروحية) ومع ذلك فإنّ كثيراً من الشعوب، حتى في أوربة أو في جوارها، أراد حفظ النظام القديم أو إعادته، ولكن من غير نجاح؛ فقد سادت الروح النصرانية كلّ شيء، وقد ظلّت العبادة المقدّسة دائمة، أو صارت ثانية، مستقلة عن السيد ومن غير ارتباط ضروري في كيان الدولة، وكانت لمُحمّد آراءً صائبةً جدّاً؛ فقد أحسن وصل نظامه السياسي، وذلك أنّ ظلّ شكل حكومته باقياً في عهد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدة تماماً، وصالحة إلى هذا الحدّ، غير أنّ العرب أصبحوا مُوسرين متعلمين مثقفين

مُتْرَفِينَ مَرْتَحِينَ فَأَخْضَعَهُمُ الْبَرَابِرَةَ، وَهَنَالِكَ بَدَأَ الْإِنْقِسَامَ بَيْنَ السُّلْطَنَيْنِ، وَهَذَا الْإِنْقِسَامُ، وَإِنْ كَانَ أَقْلًا ظَهْوَرًا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّا بَيْنَ النَّصَارَى، مَوْجُودٌ عَلَى كَلِّ حَالٍ، وَلَا سِيَّما فِي شِيعَةِ عَلِيٍِّّ، وَيُوجَدُ مِنَ الدُّوَلِ كَفَارِسَ، مَا أَنْفَكَ يُشَعَّرُ بِهِ فِيهَا " (روسو، ٢٠١٣).

استنتاجات مهم: ومن خلال تحليل ما تقدّم ثم النظر إلى دولة المدينة في صدر الإسلام يجد الباحثان أنّ مفهوم الشورى ليس موجوداً في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، كما زعم زاعمون، بل على العكس من ذلك وجدنا أنّ هذا المفهوم كان مرفوضاً بشكل واضح، وإنّ اختيار النبي - عليه الصلوة والسلام - حاكماً على من في المدينة بما فيهم اليهود وحلفاؤهم من المشركين خارجها كان بعقد اجتماعي، بوثيقة المدينة واختيار من الناس، وقبلها بيعة العقبة من الأنصار وكذلك بعد وفاة النبي - عليه الصلوة والسلام - اختيار أبي بكر الصديق الخليفة الأول في سقيفة بني ساعدة واختيار بقية الخلفاء الراشدين، لم يكن بحق إلهي قطّ بل الناس كانوا هم مصدر إسناد السُلْطَة.

ويجد الباحثان أنّ الدولة في العهد النبوي والراشدي لم يدع فيها أيّ حاكم بأنّه إله أو نصف إله ولم يرد نصّ في القرآن أو السنة الصحيحة يجعل أحداً بمنصب الحاكم والملك، بل وجدنا إجماعاً على عدّ الإمامة من الأمور الدنيوية ومن الفروع لا الأصول، ولهذا لم يستشهد النبي - عليه الصلوة والسلام - في وثيقة صحيفة المدينة بأيّ القرآن أو أنّ هناك توجيهاً سماوياً لاعتلائه السُلْطَة وإمّا كان ذلك من تصريف الأمور الدنيوية كما الحرب والتجارة وغيرها، وكذلك لم يستند الخلفاء الراشدون بعده على نصّ ديني في وجوب اختيار أيّ منهم شخصياً، بل كانت الأسباب السياسية والاجتماعية هي التي يحتجّون بها (ابن كثير، ٢٠١٥)

وقد يستشكل أناس هنا بعض الروايات التي تحدّثت عن "لائمة من قريش" وعلى الرغم مما ثبتت الروايات من كلام فان معناها يُصرف إلى مرحلة تاريخية بعينها لكونهم كانت لهم العصبية والمنعة في تلك المدة وليس الالتزام على طول الدهر، ويدل عليه الحوار في سقيفة بني ساعدة إذ لو كان هذا أمراً مقطوعاً من النبي - عليه الصلوة والسلام - لما ناقش الأنصار في ذلك، ولما امتنع عن البيعة مبشر بالجنة وهو سعد بن عبادة رضي الله عنه إلى أنّ مات، بل ولم يتهمه أحد بمخالفة الوحي، كما أنّ حديث السمع والطاعة الصحيح وإنّ كان الأمير عبداً رأسه كالزبيبة دلالة عن إمكانية الإمامة في غير قريش وغير بني هاشم، وبهذا يتسق المعنى بأن الأمر إنّ كان وارداً فهو ابن بيئته ومرحلة زمنية بعينها. فضلاً أنّ في تاريخ الأمة شواهد كثيرة على وجود أئمة من غير العرب ومن غير قريش ومن غير بني هاشم، تلقّتهم الأمة بالقبول والسمع والطاعة، منهم العثمانيون وفي أميرهم مُحَمَّدُ الْفَاتِحُ الَّذِي فَتَحَ الْقُسْطَنْطِينِيَّةَ قَالَ عَنْهُ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "نعم الأمير أميرها" وفكرة الإمامة لقريش غابت منذ مئات السنين عن الواقع السياسي إلا أنّها عادت مع بض من المجموعات المتشددة التي تتبنى العنف سواء من دعوا للحاكمية السياسية أو ولاية الفقيه أو ممن زعموا أنّهم يريدون قيام دولة إسلامية كداعش. ومن الجميل ذكر ما قاله ابن خلدون في مقدمته "إذا ثبت أنّ اشتراط القرشية إنّما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أنّ الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا

عصر ولا أمة؛ علمنا أنّ ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردها العلة المشتعلة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أنّ يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها في عصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية، فغلبوا سائر الأمم، وإتّما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة" (ابن خلدون، ١٩٩٨).
ومما يؤكد هذا المعنى أنّ طبيعة قريش لما لها من خدمة للبيت الحرام وعملها في التجارة قد جعلها في تحضّر يختلف عن بقية القبائل في الجزيرة العربية التي تنظر إلى قريش بتوقير واجلال وقبول بسلطتها في مكة ولهذا لم يكن كسب قبيلة قريش كغيرها من القبائل في شبه الجزيرة العربية، لذلك اعتمدت في كسبها على التجارة، مما جعل الحكم في مكة مختلفاً عن النظام القبلي، لأنّ عوامل الاستقرار والتحضر والتجارة غيرت المجتمع المكي من حياة القبيلة وأعرافها البدوية إلى حياة التحضر وزخرفها.

ونتيجة لزعامه قبيلة قريش مكة، وجوارها للكعبة المشرفة، حصل لهذه القبيلة ثقل ديني لم تحظ به أيّ قبيلة في الحجاز، واستغلت قريش هذه الأمور بتنظيم داخلي وخارجي جعلها بعد عام الفيل موطناً لكل العرب، وبسبب المكانة الدينية والاقتصادية تزعمت شبه الجزيرة العربية منذ عام الفيل وهو عام ولادة النبي صلّى الله عليه وسلم" (العتيبي، ١٤٤٣هـ).

ولم يكن اختيارهم هذا للخلفاء بهذه الطريقة البشرية المحضّة وسيلة لربط الأمر بالدين بطريقة غير مباشرة كما في الثيوقراطية غير المباشرة، بل كانت معاهداتهم تؤكّد على الرقابة على الحاكم ووجوب التزامه الميثاق سواءً صحيفة المدينة أم أيّ عقد اجتماعي تعاهدوا عليه، وإذاً هذا إقرار لآلية الاختيار ألا وهي العقد الاجتماعي في اختيار الحاكم، فيبرز هاهنا هذا البعد الدستوري في اتفاق الصحيفة، نافية كل زعم بالثيوقراطية.

الخاتمة

إنّ من أهم القضايا التي تحتاج مراجعة وإعادة قراءة، طبيعة الدولة التي أسّست في العهد النبوي والخلافة الراشدة، إذ أنّ فهما دقيقاً لهذه المرحلة المباركة سينعكس وعياً وتقبلاً لأنساق الدولة الحديثة، كما أنّ التمييز لا الفصل، بين الدين والدولة قد يعطينا فسحة أكبر في ملمة مشكلاتنا المعاصرة، الشرعية والقانونية والسياسية، واختزال مساحة الخلاف والاختلاف إلى المديات الدنيا، لتتمكّن الأمة من مواصلة سيرها في إعمار الأرض وهي تشارك الإنسان كل الإنسان في سيرها مبتغية رضى الله، وتنفيذاً لأمره في الاستخلاف في الأرض، وفي هذا السياق جاءت هذه الورقة البحثية في توضيحها لمفهوم الدولة في العهد النبوي، وتمييز الدولة الدينية الثيوقراطية عن دولة المدينة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، بل وتناقضها معها، وان مصدر إسناد السُلطة لم يكن الإله كما في الدول الثيوقراطية بل كان مصدر إسناد السُلطة في دولة المدينة الناس أنفسهم من مكونات المدينة المختلفة سواء المسلمين ام من عاهدوهم في صحيفة المدينة (دستور المدينة) من

اليهود أو المشركين من حلفائهم.

النتائج

١. في الدول الثيوقراطية كانت الآلهة هي مصدر إسناد السُّلطة سواء عند تأليه الحاكم أو بنظرية الحق والتفويض الإلهي الثيوقراطية المباشرة، ولا دور للشعب في إسناد السُّلطة، ولا مراقبتها ومحاسبتها. وكذلك بنظرية العناية الإلهية الثيوقراطية غير المباشرة، فإن الناس وإن اختاروا الحاكم فإنهم اختاروه بعناية الإله وليس لهم مساءلته ومراقبته وخلعه.
٢. في دولة المدينة المنورة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، كان الشعب هو مصدر إسناد السُّلطة ضمن عقد اجتماعي ودستور وبيعة وشورى وتخضع السُّلطة للقانون وتراقب وتحاسب.
٣. الفكرة الثيوقراطية كانت مرفوضة تماما لدى سُلطة دولة المدينة التي تحكم بالدستور وتشكّلت سُلطتها برضى الناس وموافقتهم على هذا العقد الاجتماعي، كما أنّ هذه السُّلطة تخضع لهذا الدستور الحاكم ولا تحيد عنه وهي ملتزمة به وهو يحكمها، وبهذا استلم النبي صلى الله عليه وسلم السُّلطة الدنيوية باختيار الشعب وقبوله، لا بسُلطة الوحي، فالنبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام أدار الدولة بوصف الإمامة الدنيوي، يسود فيه الأمة ويرأس دولتها الفتية، والأمة مكوّنة من مسلمين وأهل كتاب ومشركين، ممن يسكنون إقليم المدينة المنورة، وليست دولة متدينين فقط، فضلا عن دوره في أداء الرسالة ودعوة البشرية إلى الإسلام بوصفه نبيا مرسلا، والتميز بين الوصفين نتيجة واضحة في هذه الورقة.
٤. وكذلك الأمر في عهد الخلفاء الراشدين لم تُسند إلى أحد منهم السُّلطة من الإله أو بوحى على العكس تماما كان الشعب هو مصدر إسناد السُّلطة إليهم وتمت مبايعتهم من الناس ولم يدع أحد منهم العصمة بل كانت سُلطتهم مراقبة من الشعب.

التوصيات

مع وجود دراسات محدودة حول فروق دولة المدينة المنورة عن الدول الثيوقراطية، وهي غير واضحة وتشترك فيها المفاهيم لذا من الضروري أن تقوم الجامعات والمؤسسات البحثية العلمية بمزيد من الدراسات لإيضاح هذه الصورة النقية لدولة المدينة المنورة على مؤسسها أفضل الصَّلَاة والسَّلَام، لذا توصي الورقة بدراسة صحيفة المدينة والمواثيق والعهد النبوية، وطريقة التطبيقات المنبثقة عنها، وإدارة الدولة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، دراسة مقارنة بالدولة الحديثة.

ونظرا لأهمية الموضوع توصي الدراسة الجامعات خصوصا كليات الشريعة والقانون والعلوم السياسيّة، وضع موضوع الدراسة ضمن مناهج التعليم فيها، لتأصيل العلم بهذه المرحلة، لما لها من بعد دستوري وقبول لدى الأمة، ما سينعكس على مخرجات هذه الكليات.

توصي الدراسة إلى ضرورة إعادة دراسة المصطلحات، التي تخص الحكومة والسُّلطة الواردة في القرآن والسنة، ومفاهيمها في تلك المدّة والانتباه إلى الانزياحات الدلالية للمعنى نتيجة تطور الدلالة التاريخي، خاصة لفظة حُكم وما تفرع عنها، كما وقفت الورقة على بعض من اشكالاتها الدلالية في التعريف اللغوي للدولة.

المراجع

القرآن الكريم

- الآجري، محمد بن الحسين. ١٩٩٧. كتاب الشرعية. الرياض: دار الوطن للنشر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُحمَّد. ١٩٨٨. ديوان المبدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر، ط ٢.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. ٢٠٠٧. كتاب الأموال. المنصورة: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع.
- ابن كثير، إسماعيل. ١٩٧٦. السيرة النبوية. بيروت: دار المعرفة للنشر والتوزيع.
- ابن كثير، إسماعيل. ٢٠١٥. البداية والنهاية خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر. تحقيق مجموعة محققين. دمشق: دار ابن كثير. ج ٥.
- ابن منظور. د.ت. لسان العرب. القاهرة: دار المعرفة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. ٢٠٠٢. صحيح البخاري. دمشق: دار بن كثير للطباعة والنشر.
- بن إدريس، عبد الله عبد العزيز. ١٩٨١. مجتمع المدينة في عهد الرسول صلّى الله عليه وسلم. الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود.
- بو الشعير، سعيد. ٢٠١٣. القانون الدستوري والنظم السياسيّة المقارنة. ط ١٢. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- البياتي، منير حميد. ٢٠١٣. النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة. عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- الجندي، محمد الشحات. ٢٠١١. الدولة المدنية بين الإسلام والغرب. د.ن.
- جورجيو، ك. ١٩٨٣. نظرة جديدة لسيرة رسول الله. بيروت: الدار العربية للموسوعات.
- حميد الله، محمد. ١٩٨٧. مجموعة الوثائق السياسيّة في العهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس.
- رمضان، عبد العظيم. ١٩٩٧. تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب. ج ١.
- روسو، جون جاك. ٢٠١٣. العقد الاجتماعي. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- زريق، برهان. ٢٠١٦. السُّلطة الدينية. دمشق: الموقع الإلكتروني للدكتور برهان زريق موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة رقم ١١٣٤١٦ في ٢٠/٣/٢٠١٧.

زكريا، براق. ٢٠١٣. الدولة والشريعة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

الزهري، محمد بن سعد بن مانع. ٢٠٠١. كتاب الطبقات الكبير. القاهرة: مكتبة الخانجي.

سويلم. ٢٠١٥. الدولة المدنيّة دراسة مقارنة. القاهرة: المصرية للنشر والتوزيع.

الشاوي، منذر. ٢٠١٣. فلسفة الدولة. بغداد: الذاكرة للنشر والتوزيع.

العالم، عبد الرحيم. ٢٠١٦. العلمانية والدولة المدينة تواريخ الفكرة وسياقها وتطبيقاتها. الرباط: مؤمنون بلا حدود.

العاني، أحمد حسن شوقي. ٢٠٢٠. الحقوق السياسيّة للفرد المسلم في الدولة الإسلامية. مجلة كلية المعارف الجامعة. د. ن.

عبد الرحيم، ف. ٢٠١١. معجم الدخيل على اللغة العربية الحديثة ولهجاتها. دمشق: دار القلم.

عبد الستار، خالد عبد الاله. ٢٠١٥. إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي. مجلة قضايا سياسية. العراق: جامعة النهرين. العدد ٤٢.

العتيبي، عبد الله بن عويض. ١٤٤٣هـ. موقف قريش من الزعامة السياسيّة في يثرب قبل الهجرة. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد (٦٢). محرم.

علوان، دينا. ٢٠٢١. نظرية الثيوقراطية في ضوء الاديان السماوية الثلاثة - دراسة تحليلية. مجلة المستنصرية للعلوم والتربية. مجلد ٢٢. عدد (٣). ايلول.

العمري، أكرم ضياء. ١٩٩٤. السيرة النبوية الصحيحة. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

الفتلاوي، صباح كريم رياح. ٢٠٠٨. نظريتنا الحقّ الالهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة. مجلة مركز دراسات الكوفة. مجلد 1. عدد (١٠). جون.

القرشي، يوسف. ٢٠١٩. عن نظرية السُلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السُلطة السياسيّة ومصادرها والقيود المفروضة عليها. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

الكتاب المقدس. ٢٠٠٤. الرسالة إلى أهل روما ١٣: ١. نيويورك: جمعية برج المراقبة للكتاب المقدس وجمعية المسار.

الكتاب المقدس. ٢٠٠٤. إنجيل مَرْتُس. ١٢: ١٧. نيويورك: جمعية برج المراقبة للكتاب المقدس وجمعية المسار.

كمال، كاميليا صلاح الدين عبد الله. ٢٠١٨. "النظريات الثيوقراطية المؤسسة للسلطة في ضوء الشريعة الإسلامية" مجلة الزهراء كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات جامعة الأزهر. مجلد (٢٨) عدد: (٢٨).

متولي، عبد الحميد. ١٩٩٩. القانون الدستوري والأنظمة السياسيّة (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية). الإسكندرية: منشأة المعارف.

مجموعة باحثين. ٢٠١١. الموسوعة القانونية المتخصصة. السُّلطة. حسن البحري. دمشق: دار الفكر للنشر والتوزيع. المجلد ٤

مذكور، الخامسة. ٢٠١٩. الدولة الثيوقراطية دراسة مقارنة. مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان. مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان التابع لكلية أصول الدين؛ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. الجزائر. مجلد ٨ عدد: (١).

النيسابوري. ٢٠٠٢. المستدرك على الصحيحين. بيروت: دار الكاتب العلمية.
الوظائف، عبد العزيز حسن. ٢٠١٩. العقد الاجتماعي ونشأة الدولة دراسة تحليلية مقارنة بين الاتجاهات المختلفة لرواد هذه النظرية. مجلة الآداب. اليمن: جامعة ذمار كلية الآداب. العدد (١٣): ديسمبر.

REFERENCES

- 'Abd al-Rahim, F. 2011. *Mu'jam al-Dakhil 'ala al-Lughah al-'Arabiyyah al-Hadithah wa Lahjatiha*. Dimashq: Dar al-Qalam.
- 'Abd al-Satar, Khaled 'Abdullah. 2015. *Ishkaliyyah al-'Alaqah Bayn al-Din wa al-Siyasah Fi al-Fikr al-Siyasiyy al-Gharbiyy*. Majallah Qadaya Siyasiyyah. al-'Iraq: Jami'ah al-Nahrayn. Al-'Adad 42.
- Against Apion by Flavius Josephus, Book II, Chapter 17.
- Al-Ajiriyy, Muhammad bin al-Husayn. 1997. *Kitab al-Shar'iyah*. al-Riyad: Dar al-Watan li al-Nashr.
- al-'Alim, 'Abd al-Rahim. 2016. *al-'Ilmaniyyah wa al-Dawlah al-Madinah Tawarikh al-Fikrah wa Siyaqiha wa Tatbiqatiha*. Ribat: Mu'minun bila Hudud.
- al-'Amriyy, Akram Diya'. 1994. *al-Sirah al-Nabawiyyah al-Sahihah*. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm.
- Al-'Aniyy, Ahmad Hasan Shawqiyy. 2020. *al-Huquq al-Siyasiyyah li al-Fard al-Muslim fi al-Dawlah al-Islamiyyah*. Majallah Kulliyah al-Ma'arif al-Jami'ah. N.pb.
- al-Bayyatiyy, Munir Hamid. 2013. *Al-Nizam al-Siyasiyy al-Islamiyy Muqaranah bi al-Dawlah al-Qanuniyyah Dirasah Dusturiyyah Shar'iyah wa Qanuniyyah Muqaranah*. 'Amman: Dar al-Nafa'is li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Bin Idris, 'Abdullah 'Abd al-Azyz. 1981. *Mujtama' al-Madinah fi 'Ahd al-Rasul S.A.W*. Riyad: 'Umadah Shu'un al-Maktabat Jami'ah al-Malik Sa'ud.
- Bou al-Sha'ir, Sayyid. 2013. *al-Qanun al-Dusturiyy wa al-Nizam al-Siyasiyyah al-Muqaranah*. al-Jaza'ir: Diwan al-Matbu'at al-Jami'iyyah. T13.
- al-Bukhariyy, Muhammad bin Isma'il. 2002. *Sahih al-Bukhariyy*. Dimashq: Dar Ibn Kathir.
- al-Fatlawiyy, Sabah Karim Riyah. 2008. *Nazariyyah al-Haqq al-Ilahiyy wa al-'Aqd al-Ijtima'iyy Dirasah Muqaranah*. Majalah Markaz Dirasat al-Kufah. Mujalad 1, 'Adad (10). Jon.
- George H. Sabine. 1920. *The Concept of the State as Power*. The Philosophical Review. Duke University Press. Vol. (29), No. 4.
- Georgio, K. 1983. *Nazrah Jadidah Li Sirah Rasulillah*. Bayrut: Dar al-'Arabiyyah li al-Mawsu'at.
- Hamidullah, Muhammad. 1987. *Majmu'ah al-Watha'iq al-Siyasiyyah fi al-'Ahd al-Nabawiyy wa al-Khilafah al-Rashidah*. Bayrut: Dar al-Nafa'is.
- Hinsley, F. 1986. *Sovereignty*. Second Edition. Cambridge University Press.
- Ibn Kathir, Ismail. 1976. *al-Sirah al-Nabawiyyah*. Bayrut: Dar al-Ma'rifah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Ibn Kathir, Ismail. 2015. *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Khasah bi Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah bi Dawlah Qatar. Tahqiq Majmu'ah Muhaqqiqin. Dimashq: Dar Ibn Kathir, J5.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman bin Muhammad. 1988. *Diwan al-Mabda' wa al-Khabar Fi Tarikh al-'Arab wa al-Barbar wa min 'Asirihim Min Zawiyy al-Sha'n al-Akbar*. Bayrut: Dar al-Fikr, T2.
- Ibn Manzur. n.d. *Lisan al-'Arab*. al-Qahirah: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Salam, Abu 'Ubayd al-Qasim. 2007. *Kitab al-Amwal*. Al-Mansurah: Dar al-Hadiyy al-Nabawiyy li al-Nashr wa al-Tawzi'.

- al-Jundiyy, Muhammad al-Shahat. 2011. *Al-Dawlah al-Madinah Bayna al-Islam wa al-Gharb*. n.pb.
- Kamal, Kamiliyya Salah al-Diyn 'Abdullah. 2018. *al-Nazariyyat Al-Thiyuqratiyyah al-Mu'assasah Li al-Sultah Fi Daw'i al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Majallah al-Zahra' Kuliyyah al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-'Arabiyyah Banat Jami'ah al-Azhar. Mjld. (28) 'Adad: (28).
- al-Kitab al-Muqadas. 2004. *Injil Marqus. 17:12*. New York: Jam'iyyah Burj al-Muraqabah Li al-Kitab al-Muqadas wa Jam'iyyah al-Masar.
- al-Kitab al-Muqadas. 2004. *al-Risalah Ila Ahli Roma 1:13*. New York: Jam'iyyah Burj al-Muraqabah Li al-Kitab al-Muqadas wa Jam'iyyah al-Masar.
- Madhkur, al-Khamisah. 2019. *al-Dawlah Al-Thiyuqratiyyah Dirasah Muqaranah*. Majalah al-Dirasat al-'Aqdiyyah wa Muqaranah al-Adyan. Makhbar al-Baht Fi al-Dirasat al-'Aqdiyyah wa Muqaranah al-Adyan al-Tabi' Li Kuliyyah Usul al-Din. Jami'ah al-Amir 'Abd al-Qadir Li al-Ulum al-Islamiyyah Bi Qasntinah. al-Jaza'ir, Mjld. 8, 'Adad (1).
- Majmu'ah Bahthiyyin. 2011. *al-Mawsu'ah al-Qanuniyyah al-Mutakhasisah. al-Sultah. Hasan al-Bahriyy*. Dimashq: Dar al-Fikr Li al-Nashr wa al-Tawzi'. Mjld. 4.
- Mutawaliyy, 'Abd al-Hamid. 1999. *al-Qanun al-Dusturiyy wa al-Anzimah al-Siyasiyyah (Ma'a al-Muqaranah Bi al-Mabadi'u al-Dusturiyyah Fi al-Shariah al-Islamiyyah)*. Iskandariyyah: Mansha'ah al-Ma'arif.
- al-Naysaburiyy. 2002. *al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Qurashiyy, Yusuf. 2019. *An Nazariyyah al-Sultah Fi al-Islam Dirasah Fi Mafhum al-Sultah al-Siyasiyyah wa Masadiruha wa al-Quyud al-Mafrudah 'Alayha*. Bayrut: Markaz Nima' Li al-Buhuth wa al-Dirasat.
- Ramadan, 'Abd al-Azim 1997. *Tarikh Uruba wa al-'Alam fi al-'Asr al-Hadith*. Qahirah: Hay'ah al-Misriyyah li al-Kitab, J1.
- Rickart, Alexandra. 2015. *Emerging Issues: To Be or Not to Be, That Is the Statehood Question*. University of Baltimore Journal of International Law: Vol. 3(2) , Article 7.
- Rousseau, John Jacques. 2013. *al-'Aqd al-Ijtima'iyy*. Tarjamaj 'Adil Za'itar. Qahirah: Mu'assasah Hindawiyy li al-Ta'lim wa al-Thaqafah.
- al-Shawiyy, Mundhir. 2013. *Falsafah al-Dawlah*. Baghdad: al-Dhakirah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Suwaylim. 2015. *al-Dawlah al-Madaniyyah Dirasah Muqaranah*. Qahirah: al-Misriyyah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- 'Ulwan, Dina. 2021. *Nazariyyah al-Thiyuqratiyyah Fi Daw' al-Adyan al-Samawiyyah al-Thalathah-Dirasah Tahliliyyah*. Majalah al-Mustansiriyyah Li al-'Ulum wa al-Tarbiyyah. Mujallad 22, 'Adad (3). Aylol.
- al-'Utaybiyy, 'Abdullah Bin 'Uwayd. 1443H. *Mawqif Quraysh Min al-Za'amah al-Siyasah Fi Yathrib Qabl al-Hijrah*. Majallah al-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyyah. 'Adad (62). Muharam.
- al-Wazaf, 'Abd al-'Aziz Hasan. 2019. *al-'Aqd al-Ijtima'iyy wa Nash'ah al-Dawlah Dirasah Tahliliyyah Muqaranah Bayna al-Itijahat al-Mukhtalifah Li Ruwad Hadhihi al-Nazariyyah*. Majalah al-Adab. al-Yaman: Jami'ah Dhumar Kuliyyah al-Adab. 'Adad (13): December.
- Zakariyya, Buraq. 2013. *al-Dawlah wa al-Shari'ah fi al-Fikr al-Islamiyy al-Mu'asir*. Bayrut: Markaz al-Hadarah li Tanmiyah al-Fikr al-Islamiyy.
- Zariq, Burhan. 2016. *al-Sultah al-Diniyyah*. Dimashq. Mawqi al-Iliktruniyy li Duktur Burhan Raziq Muwafaqah Wizarah al-'Ilam al-Suriyyah 'ala al-Taba'ah Raqm 113416 fi 20/3/2017.
- al-Zuhriyy, Muhammad bin Sa'ad bin Mani'. 2001. *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*. Qahirah: Maktabah al-Khanjiyy.

إنكار

الآراء الواردة في هذه المقالة هي آراء المؤلف. "فردانا: المجلة العالمية في البحوث الأكاديمية" لن تكون مسؤولة عن أي خسارة أو ضرر أو مسؤولية أخرى بسبب استخدام مضمون هذه المقالة.