المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد السابع، العدد الرابع، 285:268
كانون الأول (2022)

بحث رقم 4

الأمة العابرة والدولة الممتدة وسؤال العالمية
(دراسة في دلالة النصوص القرآنية)

The Trans- Ummah, the Extended State, and the Question of Universality
(A study in the Meanings of the Quranic Texts)

محمد أمزيان
Mohammed Amezzian

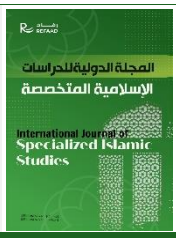
Received	Revised	Accepted
استلام البحث	مراجعة البحث	قبول البحث
2022 /12/4	2022 /12/21	2022/12/25

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2022.7.4.4

This file is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



الأمة العابرة والدولة الممتدة وسؤال العالمية (دراسة في دلالة النصوص القرآنية)

The Trans- Ummah, the Extended State, and the Question of Universality (A study in the Meanings of the Quranic Texts)

محمد أمزيان

Mohammed Amezzian

أستاذ بقسم العقيدة والدعوة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر- قطر

Professor at the Department of Creed and Dawa, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
mamezzian@qu.edu.qa

الملخص:

الفكرة الأساسية التي تدور حولها هذه الورقة أن الأمة والدولة من منظور الاجتماع السياسي الإسلامي بينهما علاقة تلازمية إذ تَفترض أن ماهية الدولة منبثقة من ماهية الأمة. فالأمة الجامعة من حيث هي امتداد ديموغرافي عابر للزمان والمكان والقوميات تعتبر مجالًا لتشكل الدولة وحاضنتها الاجتماعية. وكذلك الدولة من حيث هي كيان مادي يتمتع بوجود قانوني يعتبر مجالًا لتجسيد الأمة، وهو ما يجعل منها أيضًا دولة ممتدة تنتهي حدودها حيث ينتهي الامتداد الديموغرافي للأمة. ولدعم هذه الفرضية، نسعى في هذه الورقة إلى استكشاف دلالات النصوص القرآنية التي ترد في هذا السياق من خلال محورين متكاملين: الأول، دلالتها على وجود أمة تتوحد حول هوية عقدية تنصهر فيها الروابط القومية والقرابية واللغوية عبر الزمان والمكان، والثاني دلالتها على ميلاد أمة حاملة لمشروع سياسي عابر لحدودها الجغرافية، وتَعِدُها بالتمكين والظهور في الأرض.

الكلمات المفتاحية: *القرآن؛ الأمة؛ الدولة؛ العالمية؛ السياسة.*

Abstract:

The central idea around which this paper rotates is that there is- in the Islamic perspective of political sociology- a mutual relationship between the Ummah and the state. The assumption here is that the essential characteristics of the state stem from the characteristics of the Ummah. As a demographic, extra-territory, timeless and multi-ethnical, all is such an embracing Ummah that stands as the constituent domain of the state as well as its social incubator. Likewise, the state as a material entity- with a legal status- stands as an embodiment of the Ummah. This would also make it a kind of an extended state the boundaries of which end only where its demographic extension ends.

To prove this hypothesis, we attempt in this paper to discern the meanings of the Qur'anic texts that are relevant to this setting. The analysis will proceed through two integrated themes: the first one looks into the textual meanings that portrays the existence of an Ummah- united around a doctrinal identity that serves as a melting pot for nationalistic, linguistic, and relativistic ties. The second theme looks into textual meanings that indicate the emergence of an Ummah- upholding a political program, which transcends geographical borders, and promises victory and firm establishment on the land.

Keywords: *Qur'an; Nation; State; Universality; Politic.*

المقدمة:

يعالج هذا البحث مسألة الأمة والدولة وطبيعة العلاقة القائمة بينهما، وبنية كل منهما، وحدودهما الديموغرافية والجغرافية. ولأن البحث في هذه القضايا يتعلق بمجال الاجتماع السياسي الإسلامي، من البدهي أن تنطلق عملية البحث من دراسة دلالات النصوص الشرعية التي هي بمثابة القاعدة التأسيسية التي تمد الباحث بالمادة الأولية، وتسعفه في استخلاص الأحكام والمفاهيم التي تؤطر هذا المجال. ولأن حجم هذه الدراسة لا يتسع للقيام بعمل استقرائي يستوعب مجموع النصوص الشرعية، سيقتصر مجال اهتمامها على دلالات النصوص القرآنية، بينما تشكل النصوص الحديثية شواهد مكملة يتم استدعاؤها عند الضرورة.

مشكلة الدراسة:

تركز هذه الورقة على استكشاف دلالات النصوص على هذا التلازم ودلالته على العالمية من خلال عنصرين اثنين: الأول، دلالتها على وجود أمة تتوحد حول هوية عقدية تنصهر فيها الروابط القومية والقرابية واللغوية عبر الزمان والمكان، والثاني دلالتها على ميلاد أمة حاملة لمشروع سياسي عابر لحدودها الجغرافية، وتَعِدُها بالتمكين والظهور في الأرض.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في استكشاف دلالات النصوص القرآنية وتوظيفها في صياغة مفهوم عالمية الأمة والدولة. وهذه الدلالات قد لا ينتبه لها القارئ العادي لنصوص القرآن الكريم بسبب أنها في غالبها -كما سيأتي شرحه- ليست دلالات مباشرة، فهي لا ترد بالضرورة في الحديث عن عالمية الأمة ووحدتها، بل تضعنا أمام سردية تاريخية لمسيرة البشرية وعلاقتها بموكب الأنبياء عبر مساحات تاريخية واسعة. والآيات القرآنية التي سنستشهد بها، وهي تصاحبنا في هذه الرحلة التاريخية، تتكشف عن أمة مفتوحة ممتدة في الزمن ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، فضلًا عن امتدادها المكاني العابر للحدود والقوميات، وهو ما يضعنا في صلب موضوع العالمية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الارتقاء بالوعي الديني والسياسي للقارئ العربي الذي يعيش تحت ضغط تأثيرات الثقافة السياسية التي بات يفرضها نموذج "الدولة الأمة" بحدوده القومية الضيقة، وما يصاحبه من تداعيات سلبية على مستوى الشعور بالهوية الجامعة. ولعل هذه الورقة تسهم في ردم الفجوة الفاصلة بين دوائر الانتماء العقدية والقومية، وتجاوز صراع الهويات الفرعية، والانعتاق من حالة الاغتراب السياسي الذي أصبح يهيمن على مجتمعات ما بعد الاستعمار.

الدراسات السابقة:

موضوع عالمية الأمة والدولة من الموضوعات المستهلكة بكثرة سواء على مستوى الأبحاث العلمية أو الأعمال الفكرية والثقافية العامة، ولذلك يتعذر الإشارة إلى نماذج بعينها في هذا السياق. لكن ما يميز هذه الدراسة ويمنحها جدتها أمران جديران بالاهتمام. الأول، استكشاف دلالات النصوص القرآنية على تلازم الأمة والدولة باعتبارهما مفهومان لا يقبلان الانفكاك. فالأمة كما صاغها القرآن الكريم ليست مجرد كيان معنوي يقوم على الرابطة الإيمانية، بل إنها أيضًا كيان سياسي يقوم على الرابطة القانونية الناظمة للاجتماع السياسي الإسلامي. أما الأمر الثاني فيتعلق باستقراء مجموعة من الآيات القرآنية ذات الدلالة على الأمة المفتوحة والدولة الممتدة، وهو ما يضعنا خارج نطاق الشواهد التقليدية المعتادة في الأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع.

وفي هذا السياق سنعمل على استكشاف مجموعة من المضامين المعرفية المتعلقة بوحدة الخطاب مع تعدد المخاطب، ووحدة الخطاب مع تعدد اللغات، والتوحد حول مجموعة من القيم المرجعية المشتركة، وتداولها بين الأجيال المتعاقبة. وفيما يتعلق بالأمة العابرة للمكان والقوميات، تستوقفنا مجموعة من النصوص التي كثيرا ما يجري تداولها لكن خارج هذا السياق، مع أنها تحيل على مفاهيم لا تنفك عن العالمية بمعناها المكاني والديموغرافي من قبيل النصوص التي تتحدث عن ختم النبوة الذي أنهى عصر النبوات القومية، والشهادة على الناس التي تُحمِّل الأمة مسئوليتها الأخلاقية عن العالمين، والتعارف بين الشعوب، وأمة الاستجابة مقابل أمة الدعوة، والاستخلاف في عموم الأرض، إضافة إلى النصوص التي جاءت في سياق تجاوز الروابط الاجتماعية والعرقية، لتعيد تشكيل العلاقات الإنسانية على روابط قيمية عابرة ومتجاوزة لكل أشكال الانتماءات المحلية سواء منها الطبقية أم القومية، أم العشائرية. وفيما يتعلق بالدولة الممتدة، سنعمل على استكشاف الدلالات القرآنية الواردة في هذا السياق من خلال مجموعة من المفاهيم السياسية القرآنية التي تضمنت وعودًا للجماعة الناشئة بالنصر والتمكين والظهور والغلبة والتوريث والفتح والاستخلاف في الأرض، وكلها مفاهيم تنتمي إلى مجال السلطة والدولة والحكم.

خطة الدراسة:

المبحث الأول: العقيدة الجامعة وبناء الأمة المفتوحة

المطلب الأول: أمة عابرة للزمن

المطلب الثاني: أمة عابرة للمكان

المطلب الثالث: أمة عابرة للقوميات

المبحث الثاني: العقيدة الجامعة وبناء الدولة الممتدة

المطلب الأول: إرهاصات ما قبل الدولة واستشراف المستقبل

المطلب الثاني: التجربة التاريخية: "دار الإسلام" نموذجا لعالمية الدولة الممتدة

المبحث الأول: العقيدة الجامعة وبناء الأمة المفتوحة

ارتبط ظهور الأمة الإسلامية بنزول الوحي الذي شكل قاعدتها التأسيسية. لكن مفهوم الأمة الإسلامية بهذا التحديد الزمني لا ينفك عن المفهوم العام للأمة الإسلامية التاريخية التي صاحبت امتداد الرسالات السماوية عبر الزمن، حيث مثلت عقيدة التوحيد القدر المشترك بين كافة المجتمعات الدينية التوحيدية. والذي يعنينا بيانه بالأساس هو استنطاق الشواهد النصية التي تنهض دليلًا على كون الأمة الإسلامية أمة عابرة للزمان كما المكان، ووجه دلالة هذا العبور على عالمية الأمة.

المطلب الأول: أمة عابرة للزمن:

من الناحية التاريخية يتحدث القرآن عن أمة متماسكة عقديًا، تتمحور حول مفاهيم دينية وأخلاقية ثابتة، يرتبط ظهورها دومًا بتجدد النبوات والرسالات السماوية المتعاقبة في الزمن. ومن وحي هذه النبوات تستمد الأمة هويتها الدينية المشتركة بالرغم من قومياتها المتعددة. وما يعنينا إبرازه هنا ليس توثيق القرآن لحركة الأمة وامتداداتها التاريخية، بل إبراز العامل الذي جعل منها أمة يتوحد أفرادها شعوريا حول قيم وأهداف بقيت تصاحبها بانتظام عبر حركتها التاريخية، بالرغم مما عرفته من انقطاعات واستئنافات، وضمن فضاءات جغرافية وقومية متباينة. وكما تشير الآيات القرآنية بوضوح، فإن هذا الانتظام الذي ضمن لها ثبات هويتها، لا يعود إلى عوامل ذاتية كامنة في الجماعة ذاتها، بل يرتبط بظاهرة النبوة التي أخذت عبر التاريخ شكل حركة تصحيحية تجدد وعي الجماعة بهويتها الأصلية، وتعيد لها تماسكها الداخلي. والسؤال هنا: ما هي الأساليب التي وظفتها هذه الحركة التصحيحية في ضمان هذه الاستمرارية كما يعكسها الخطاب القرآني؟

- **وحدة الخطاب مع تعدد المخاطب:**

يشير القرآن إلى تعدد الرسل بتعدد الأمم ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [يُونُس الآية 47]. ومع هذا التعدد، يشير القرآن إلى أن الله خاطبهم جميعا بخطاب واحد: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَـٰلِحًاۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ [المُؤْمِنُون الآية 51]. وقد استشكل بعض المفسرين وحدة الخطاب هذه، وتساءلوا كيف لهؤلاء الرسل أن يُخَاطَبُوا جميعًا بخطاب واحد على تباعدهم في الزمان والمكان. ووفقًا لما يقوله الرازي فإن الخطاب بـ"يا أيها الرسل" غير ممكن كونهم أرسلوا في أزمنة متفرقة مختلفة. ولذلك، أول الآية على معنى أن كل رسول نودي في زمانه بنفس مضمون الآية، ووُصِّيَ به ليعتقد السامع أن أمرًا نودي له جميع الرسل ووصوا به حقيق بأن يؤخذ به ويعمل عليه[1]. ووفقًا لهذا التأويل، فإن الغرض من وحدة الخطاب هو التنبيه إلى أهمية المضمون الذي خوطب به هؤلاء الرسل، وليس من شك أن تلك الأمم المتباعدة التي تلقت مضمونًا موحدًا هو بالضبط ما جعل منها أمة ذات هوية مشتركة، وهي أمة التوحيد الممتدة في الزمان والمكان.

- **وحدة الخطاب مع تعدد اللغات:**

من الحقائق التاريخية التي وثقها القرآن أن كل المرسلين تلقوا مضمونًا واحدًا، وكل رسول بلغ هذا المضمون بلغة قومه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْۖ﴾ [إِبْرَاهِيم الآية 4]. لكن المثير في هذا التوثيق القرآني ليس تعدد الألسن في حد ذاته، بل توحد المضامين التي حملها أولئك المرسلون إلى أقوامهم وتطابق دلالاتها، وحتى صياغتها اللفظية في إشارة قوية إلى وحدة الخطاب الإلهي:

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٠٦﴾ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٠٧﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 106 الى الآية 108].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٦١﴾ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٦٢﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٦٣﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 161 الى الآية 163].

[1] محمد بن عمر الرازي، (1420ه)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ج23، ص 280.

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٢٤﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٢٥﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٢٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 124 الى الآية 126].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٤٢﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٤٣﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٤٤﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 142 الى الآية 144].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٧٨﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٧٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء من الآية 177 الى الآية 179].

﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٢٤﴾ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الصَّافَّات من الآية 123 الى الآية 125].

وليس من شك أن هذا الاتساق في إيراد الآيات القرآنية بنفس المقاطع، وبنفس الألفاظ إنما أريد به توكيد دلالة وحدة الخطاب على وحدة الأمم التي استجابت لرسلها، وهو ما يضعنا مرة أخرى أمام أمة واحدة ممتدة في الزمان والمكان.

- **التوحد حول قيم مرجعية جامعة:**

تشير النصوص القرآنية حول تاريخ المجتمعات التوحيدية إلى قانون عام يحكمها وهو التوحد والتماثل الممتد دون انقطاع: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأَنبِيَاء الآية 25] ووفقًا لهذا القانون، كل البشر الذين استجابوا للرسالات المنزلة يتشاركون نفس الخصائص ويقومون بنفس الوظائف، ويتوحدون حول نفس القيم الناظمة لحياتهم وأسلوب عيشهم. وهذه الخصائص المشتركة هو ما يجعل مجتمعاتهم تتمايز عن التجمعات الدينية المغايرة التي يقفون منها على مسافة فاصلة: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفَتْح الآية 29]. والمعنى ذاته يرد في سياق التذكير المستمر بهذه القيم المرجعية الهادية والجامعة: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأَعْرَاف الآية 157]. والآيتان معًا فيهما تأكيد لاستمرارية أتباع الرسالة الخاتمة على نهج من سبقهم من أتباع الرسل، ومشاركتهم نفس المواقف والرؤى والوظائف، وهو بالضبط ما جعلهم أمة ممتدة وعابرة للزمان والمكان والأقوام واللغات.

- **تداول القيم المرجعية بين الأجيال المتعاقبة في الزمن:**

وفقًا للتوصيف القرآني دائمًا، تنتقل القيم المرجعية التي تتوحد عليها الجماعة المؤمنة عبر أشخاص الأنبياء، حيث يترك الرسل لأجيال البشرية وصيتهم الخالدة بالسير في ركب الجماعة الممتدة، مع أن المخاطبين تفصل بينهم قرون متطاولة: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴿٣١﴾ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [المُؤْمِنُون من الآية 31 الى الآية 32]. فتعاقب الأجيال عبر الزمن يقتضي تعاقب المرسلين لتذكيرهم بالغاية من وجودهم: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ۖ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ ۖ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٤٤﴾ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾﴾ [المُؤْمِنُون من الآية 44 الى الآية 45]. كما يوثق القرآن لحظات تواصي الأنبياء بهذه القيم المرجعية جيلًا بعد جيلا: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى ۖ قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البَقَرَة من الآية 132 الى الآية 133].

والتعبير بلفظ "الوصية" يحمل دلالة مكثفة على معنى التوارث والتداول. فهي من حيث اللغة تدل على ما يتركه الإنسان ليُعمَلَ به بعد موته، وهي في الاصطلاح الفقهي "تمليك للغير مضاف لما بعد الموت". وبهذا المعنى تواصى الأنبياء، ومنهم من دعا الله أن يرزقه عقبًا يحمل من بعده إرث النبوة كقول زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٦﴾﴾ [مَرْيَم من الآية 5 الى الآية 6]. ومن جنسه ميراث داود: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ﴾ [النَّمْل الآية 16]. وثمة آيات أخرى تشير إلى أن الأنبياء كانوا يشكلون حلقة وصل بين السابقين واللاحقين ممن يشاركونهم موكب النبوة: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ﴾ [الصَّف الآية ٦].

وبعد قرابة ستة قرون تحققت بشارة عيسى مع بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه اللحظة التاريخية التي وثقتها كثير من الآيات، جاءت الإشارة في بعضها إلى أنها ستتجاوز زمن المخاطبين بها لتمتد مستقبلًا عبر الأجيال اللاحقة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣﴾ [الجُمُعَة من الآية 2 الى الآية 3]. وهؤلاء الذيم لما يلحقوا بهم ستمتد مسيرتهم مع أجيال الموحدين من كل الأجناس والأقوام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي سياق هذا التكوين العقدي الأخلاقي التاريخي للأمة، يشير بعض المستشرقين إلى أن القرآن يضعنا أمام أمة إلهية كاملة التكوين، وهي مجتمع أخلاقي لا يطيع القانون فحسب، بل يدعمه ويفرضه، مجتمع من المخلصين والصالحين المفلحين. والآية التي تقول ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ﴾ [آل عِمْرَان الآية 110] ، هذه الآية تشير صراحة إلى أن المسلمين هم ذروة هذه الأمة، وهي تصف مجتمع الرسول بالطريقة التي تميز الإسلام باعتباره حركة تاريخية عالمية، وأفضل مجتمع يقتدي بالنموذج الإبراهيمي خلق على وجه الأرض.[2]

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا العرض القرآني، أننا بإيزاء أمة متجانسة، ظلت عبر الزمن تحافظ على هويتها المشتركة، تتشارك نفس القيم والخصائص النفسية، ويشعر أفرادها بوحدة الانتماء بحكم الثوابت الدينية التي تجمعهم، على الرغم من تباعد أجيالها، وامتدادها عبر الزمن، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا.

المطلب الثاني: أمة عابرة للمكان:

منذ لحظة التأسيس التي صاحبت نزول الوحي، ثمة مبادئ مستجدة كانت تهيئ الجماعة الناشئة لتتجاوز محيطها العربي، وتنخرط في أفق إنساني مفتوح وعابر للعرقيات والقوميات. وهذه المبادئ كانت تتمثل في وعي الجماعة باعتبارها جزء لا يتجزأ من التعليمات الدينية الملهمة والملزمة في نفس الوقت. وهي على تعدد دلالاتها الدينية والأخلاقية والسياسية، تؤسس جميعها لوعي عالمي يضع الجماعة أمام أفق إنساني مفتوح، ومنفتح على كل الأعراق والأديان. وليس القصد هنا تقديم قائمة حصرية لهذه المبادئ، وحسبنا أن نذكر منها تلك التي مثلت القوة الدافعة لانطلاق الجماعة خارج حدودها الجغرافية والقومية.

- **مبدأ عموم الرسالة وعالميتها:**

هذا المبدأ كان بمثابة الحجر الأساس في بناء وعي المسلمين الجدد، وفي وقت مبكر جدًا من تاريخ الدعوة. والملاحظ أن الآيات القرآنية التي جاءت في هذا المعنى تشترك جميعها في استخدام ألفاظ تدل على العموم من قبيل "كافة للناس"، "رحمة للعالمين"، "إليكم جميعًا"، "للعالمين نذيرًا". ويفهم من أقوال المفسرين أن بعض هذه الآيات نزلت في سياق تصحيح بعض الفهوم الخاطئة التي كانت تعتقد بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بعث إلى قومه خاصة كما بُعِثَ الأنبياءُ السابقون إلى أقوامهم خاصة، وهو ما يدل عليه المقطع الأخير من هذه الآية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٢٨﴾ [سَبَإ الآية 28]. فأكثر الناس كانوا لا يعلمون أن محمد صلى الله عليه وسلم قد أرسل إلى الناس كافة، ومن هنا جاء هذا الأمر للنبي: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأَعْرَاف الآية 158].

- **مبدأ "ختم النبوة":**

تشير النصوص القرآنية الواردة في هذا السياق إلى وجود ترابط منطقي بين عالمية الأمة وختم النبوة. لقد وصف القرآن الرسالة المحمدية بوصفين: عالمية الرسالة وختم النبوة كما في آية: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ۝٤٠﴾ [الأَحْزَاب الآية 40]. لقد سجل مبدأ ختم النبوة نهاية عصر النبوات القومية ليبدأ زمن الرسالة المفتوحة على مستقبل البشرية مجسَّدة في أمة الاستجابة التي آل إليها إرث النبوة وفقًا للآية: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ﴾ [فَاطِر الآية 32]. ومعلوم أن المقصود بالكتاب القرآن، وإذا كان المخاطب بالقرآن هم أمة الدعوة، أي كافة الناس دون استثناء، فإن أمة الاستجابة التي ورثت القرآن وكُلِّفَت بتبليغه للناس كافة لا يتصور قيامها بوظيفة هذا البلاغ ما لم تكن أمة مفتوحة، وعابرة للحدود والقوميات معًا.

- **مبدأ الخيرية والشهادة على الناس:**

يصَفَ القرآن الكريم الأمة الإسلامية النموذجية بصفتين أخلاقيتين متلازمتين هما "الخيرية": ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عِمْرَان الآية ١١٠] ، و"الشهادة": ﴿كَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ

[2] Frederick Mathewson Denny, (1975), the Meaning of "Ummah" in the Qur'ān, History of Religions, Vol. 15, No. 1, P. 69.

وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ﴾ [البَقَرَة الآية 143] فهي أمة خَيِّرَةٌ في ذاتها، وبموجب خيريتها استحقت ترشيحها لوظيفة الشهادة على بقية الأمم، وتَحمِيلها المسؤولية الأخلاقية عن أي انحراف تتعرض له البشرية في الأرض مستقبلًا وحتى قيام الساعة. ومعنى "شهداء" أنهم عُدُولٌ وخِيَارٌ.

- **مبدأ "التعارف":**

هذا المبدأ من أكثر المبادئ تداولًا في الأدبيات الإسلامية المعاصرة استنادا إلى الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحُجُرَات الآية 13]. هذه الآية جاءت في سياق أخلاقي يحرم التفاخر، وهو ما ينسجم مع السياق العام لما سبقها من آيات، وهي تؤسس لقواعد جديدة في إدارة العلاقات الإنسانية قوامها السلم والتعارف بالحسنى، إذ لا يحق لشعوب الأرض أن تتفاضل إلا بقدر ما معها من خلال الخير والصلاح دونما أي اعتبار للجنس أو العرق. وهذه المعاني هي الأكثر تداولًا لظهور دلالة الآية عليها، لكن هذه المبادئ التي تتحدث عنها الآية لم تأت في سياق إقرار قواعد نظرية مجردة، بل إنها جاءت في سياق التدافعات البشرية على الأرض، وتنظيم آليات تفاعل شعوبها وقبائلها على امتدادها المكاني والزمني، وضبط العلاقة بينها على أسس قيمية عابرة للقوميات، ومن ثم يأتي هذا التذكير بأن الله خلقهم للتناصر لا التفاخر، والتعارف لا التدابر. وهذا التوحد القيمي بين شعوب الأرض هو بالضبط ما يجعل منها أمة واحدة ممتدة أبدًا.

- **مبدأ الدعوة بالحكمة والجدال بالحسنى:**

مدار هذا المبدأ على الآية الكريمة: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥﴾ [النَّحل الآية 125]. ثمة تلازم بين الدعوة والرسالة من حيث هي عابرة للمكان، تستهدف العالمين كافة، إذ أن تبليغ الرسالة يقتضي دعوة كل العالمين المخاطبين بها. وبالقدر نفسه، هناك تلازم بين الرسول وحملة الرسالة من أتباعه بنص الآية: ﴿قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٨﴾ [يُوسُف الآية 108]. فالآية تتحدث عن أجيال من أتباع الرسول الخاتم تتعاقب في الزمن بعده، وترثه في وظيفة البلاغ، وهو ما يضعنا مرة أخرى أمام جماعات بشرية تتوحد حول نفس المبادئ والقيم المرجعية. وهذا التشابك بين الدعوة والرسالة من جهة، والرسول وأتباعه من جهة ثانية، يضعنا أمام أمة مفتوحة، وممتدة في الزمان والمكان لأكثر من اعتبار:

الأول: بحكم أن الرسالة الخاتمة موجهة للناس كافة، فكل العالَمين هم أمة محمد بالنص الصريح كما في حديث مسلم: "والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار".[3] والحديث صريح بأن اليهود والنصارى جزء من أمة محمد، إذ هم من جملة الناس الذين بعث إليهم كافة. وبحكم أن هؤلاء مدعون إلى الإسلام، جرى تسميتهم بأمة الدعوة، مقابل أمة الاستجابة، حسب وصف القرآن لهم: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣٨﴾ [الشُّورَى الآية 38].

الثاني: أن الأمر القرآني للنبي بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالحسنى، موجه إلى أمة الدعوة، إذ لا معنى للجدل مع من آمن به وصدق رسالته. والأمر ذاته ينطبق على أمة الاستجابة. فكونها مؤتمنة على الرسالة إلى يوم القيامة، لا يبقى معنى للجدال بينها. وهذا الائتمان يضعها على خطوط تماس دائمة مع العالمين الذين تقوم بدعوتهم على الشرط الذي حدده القرآن، الدعوة بالحكمة، والجدال بالحسنى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العَنكَبُوت الآية 46].

- **مبدأ الاستخلاف:**

ورد في القرآن آيات تدل على هذا المبدأ بصيغ متعددة ليس هذا مجال تتبعها، نقتصر على ذكر اثنتين منها كونهما أكثر دلالة على معنى العالمية. الأولى جاءت في صيغة خبر والمسلمون مستضعفون في مكة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الأَنْعَام الآية 165] ، والثانية بصيغة الوعد لجماعة المؤمنين بعد الهجرة إلى المدينة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾ [النُّور الآية 55]. والآية الأولى كانت آخر ما نزل من سورة الأنعام، وهي مكية. قال الرازي في تفسيرها: "اعلم أن في قوله: جعلكم خلائف الأرض وجوها: أحدها: جعلكم خلائف الأرض لأن محمدا عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين فخلفت أمته سائر الأمم. وثانيها: جعلهم يخلف بعضهم بعضًا. وثالثها: أنهم خلفاء الله في أرضه يملكونها ويتصرفون فيها"[4]. وهذه الوجوه

[3] مسلم بن الحجاج النيسابوري، (1955)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ج1، ص 134، رقم الحديث: 153.

[4] مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج14، ص 192.

الثلاثة كلها صحيحة من جهتي النص والتاريخ، وكلها دالة على أن الجماعة الناشئة والمحاصرة في مكة ستنتشر في الأرض خارج حدودها الجغرافية.

أما الآية الثانية، فوفقا لما ورد في سبب نزولها، فإن الوعد الوارد فيها بالاستخلاف في الأرض جاء عقب شكوى بعض الصحابة إلى النبي صلى الله عليه وسلم من شدة ما كانوا يجدون من الخوف طوال فترة مكة وبعد الهجرة إلى المدينة[5]، فكان هذا الوعد الإلهي يتجاوز أفق الجماعة المستضعفة إلى ما هو أبعد من مجرد الأمن في المدينة، مقر إقامتهم، وهو استخلافهم في كل الأرض.

المطلب الثالث: أمة عابرة للقوميات:

وبموازاة هذه النماذج من الموجهات والمبادئ التي أعادت تشكيل وعي الجماعة بذاتها وهويتها وأسس انتمائها وفقا لمتطلبات الأمة الجامعة، كانت هناك موجهات أخرى تهدف بالمقابل إلى تحرير هذا الوعي من رواسب الانتماءات المحلية الضيقة. فعلى مدار زمن الرسالة، كانت الآيات تتنزل تترى جنبًا إلى جنب مع التفاعلات الاجتماعية على أرض الواقع، وضمن سياقات متتالية تتجه جميعها نحو ترسيخ وعي الجماعة بتحريم أي شكل من أشكال الانتماءات المحلية التي يمكن أن تتناقض مع انتمائها للأمة المفتوحة. كانت آيات التنزيل إلى جانب التعليمات النبوية على أرض الواقع تعملان معًا على فك الارتباط بالأطر الاجتماعية التقليدية التي كانت تحدد هوية الأفراد على أساس العصبية القبلية بنزعتها المحلية الضيقة، وبالمقابل تضع أطرا بديلة تحدد هوية الأفراد على أسس عابرة للروابط العرقية، فهم "مؤمنون" و"مسلمون"، و"عباد الله"، وكلها عناوين مجردة من أي شكل من أشكال الانتماء الطبقي أو القومي، أو العشائري، يتساوون في عبوديتهم، ويتفاضلون بإيمانهم. ومن هذه الزاوية تحديدًا، رأت بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة في القيم الجديدة التي أرساها الإسلام بعدًا عالميًا، فالناس أصبحوا يرتبطون معًا بالإيمان والعدالة وليس مجرد القرابة.[6]

وبموازاة مع هذه المعالجة المحلية التي كانت تستهدف تحرير وعي الجماعة من تقاليدها القبلية، كانت تعاليم الوحي تتنزل لتؤسس قواعد جديدة للانتماء والولاء تخاطب الجماعة المسلمة بإعادة ترتيب علاقاتها بناء على الرابطة الإيمانية والأخوة الدينية وليس القرابة أو النسب. في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[المَائِدَة الآية 55]. تم حصر الموالاة ضمن نطاق العقيدة المشتركة دونما أي اعتبار للنسب. وهذه الصيغة الحصرية - كما ورد في تفسير السعدي- تدل على وجوب قصر الولاية على المذكورين، والتبري من ولاية غيرهم[7]. وهذا الحصر يضعنا - كما يقول المفكر الياباني المسلم إيزوتسو- إيزاء مجموعة متراصة مترابطة عضويًا، وهذا بالضبط ما يعنيه مفهوم "الأمة المسلمة" الذي يحيل إلى مجموعة من الناس الذين أسلموا أنفسهم لله طوعًا.[8]

والشاهد هنا أن الولاء مداره على العقيدة وليس النسب والقرابة والدم، وما عدا ذلك، لا يجد الإسلام حرجًا في تشكل تجمعات بشرية تتوحد على أساس القرابة والنسب، وتتناصر فيما بينها، وهي ظاهرة اجتماعية عرفتها كل المجتمعات البشرية، وأشار إليها القرآن عرضًا في قوله تعالى: ﴿وَفَصِيلَتِهِ ٱلَّتِي تُـٔوِيهِ ﴿١٣﴾﴾ [المَعَارِج الآية 13]. وتعدد التجمعات البشرية على أساس النسب أو العرق أو اللغة من لوازم الاجتماع البشري، وهي تقتضي أن تكون الأمة بالضرورة تعددية، إذ ليس من سبيل إلى الحفاظ على هذه التعددية خارج العقيدة الجامعة التي تجعل من الهويات الفرعية مكونًا اجتماعيًا فاعلًا على قاعدة الولاء الديني للأمة الجامعة التي تمنحها هويتها المشتركة. إن هذه الهوية الجامعة هو بالذات ما يجعل صفة "العالمية" خاصية من الخواص الملازمة للأمة الإسلامية، لما تُتيحه من إمكانية الاندماج المتكافئ بين كافة مكوناتها العرقية بعيدًا عن أي شكل من أشكال الهيمنة أو الإقصاء.

وعلى المستوى الإنساني العام، تخاطب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن أسس التفاضل عموم البشر وكافتهم. إن صيغة النداء بـ "يا أيها الناس" في المعهود من الخطاب القرآني موجه إلى الناس كافة، دونما اعتبار لانتماءاتهم القومية والعرقية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجُرَات الآية 13]. والدلالة اللفظية في هذه الآية تفيد العموم والإطلاق، وقد نقل ابن عبد ربه عن بعض اللغويين أن الشعوب العجم، والقبائل العرب[9].

[5] انظر بهذا الخصوص: إسماعيل بن عمر بن كثير، (1419)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط1، 1419 هـ، ج6، ص 72.

[6] Antony Black, (2011), The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present, Edinburgh University Pres, Second edition, p. 11.

[7] عبد الرحمن السعدي، (2000)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، ص236.

[8] Toshihiko Izutsu, - (2008), God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Second reprint, published by Islamic Book Trust, Petaling Jaya, Malaysia, p. 79.

[9] أحمد بن محمد بن عبد ربه، (1404)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، ج 3، ص 289.

ولفظة "الناس" تكررت في الأحاديث الواردة في هذا السياق. ففي رواية للبخاري، سئل النبي ﷺ أي الناس أكرم؟ قال: أتقاهم[10]. وفي رواية شبيهة عن أبي هريرة، قال: "سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الناس؟ قال: أنا ومن معي. قيل: ثم من؟ قال: الذين على الأثر. قيل: ثم من؟ قال: ثم الذين على الأثر» قال: فرفضهم في الرابعة"[11]. وفي خطبة له ﷺ بمنى وسط أيام التشريق قال صلى الله عليه وسلم: "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، ألا إن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ألا لا فضل لأسود على أحمر إلا بالتقوى، ألا قد بلغت؟ قالوا: نعم، قال: ليبلغ الشاهد الغائب[12].

وكما هو واضح، فإن تكرار الخطاب بلفظ "الناس" في النصوص السابقة ليس مجرد صدفة لفظية، بل كان عن قصد لإفادة العموم. كما أن ما ورد من ذكر العرب والعجم في النصوص السابقة لم يرد على سبيل الحصر، بل باعتبار ما اشتهر من الأجناس في ذلك الزمن. والقرائن التي تشير إلى أن المخاطبين هم سائر البشر متعددة، منها الوصف بالأسود والأحمر، وهو وصف عابر لكل الأجناس والأعراق، وتذكير البشر بأن ربهم واحد وأباهم واحد. ومنها تكليف الشاهد بإبلاغ الغائب، علمًا بأن لفظ الغائب عابر للزمان والمكان. ويضاف إلى ذلك أن هذا البعد الإنساني مطرد في إجابات النبي التي أشرنا إليها. فعندما سئل أي الناس أكرم؟ قال أتقاهم، فنسب التقوى لمطلق الناس. وعندما سئل أي الناس خير؟ قال أنا ومن معي، ويدخل فيه كل من اقتدى بنهجه متى كان وحيثما كان.

وعلى أرض الواقع، كانت هذه الموجهات تجد لها أثرا لدى الجيل الأول من المسلمين الذين أدركوا معنى المساواة على قاعدة الانتساب إلى الإسلام. في رواية تتحدث عن سوء فهم وقع بين بين سعد بن أبي وقاص، العربي الأصيل، وسلمان الفارسي الوافد، أراد سعد أن يظهر علو منزلته كعربي، فطلب ممن كانوا في المجلس أن يذكروا أنسابهم إلى أن جاء الدور على سلمان فقال: ما أعرف لي أبًا في الإسلام ولكن سلمان ابن الإسلام، فقال عمر بن الخطاب، وهو يومئذ أمير المؤمنين، قد علمت قريش أن الخطاب كان أعزهم في الجاهلية وأنا عمر ابن الإسلام أخو سلمان ابن الإسلام[13]. هذه الواقعة من حيث هي شاهد حي من واقع الناس، دليل على التحول النوعي الذي شهده الهرم الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية المتقدمة.

المبحث الثاني: العقيدة الجامعة وبناء الدولة الممتدة

إن دراسة حيثيات تشكل الأمة وظهورها إلى حيز الوجود يعتبر أحد المداخل الأساسية لفهم عالمية الدولة في منظورها الإسلامي بالنظر إلى العلاقة التلازمية القائمة بين الأمة والدولة. إن "الأمة" بمفهومها الإسلامي، من حيث هي كيان اجتماعي وسياسي هي الإطار المرجعي للدولة وقاعدتها الديموغرافية. ومن هذا المنظور، فإن ماهية الدولة يجب أن تكون بالضرورة منبثقة من ماهية الأمة ومجسدة لها على أرض الواقع. وإذا كانت الدولة بنية مؤسسية تجسد الأمة المفتوحة والممتدة، فهي بالضرورة تحمل بصماتها وتكتسب نفس خصائصها حيث تقتضي عالميةُ الأمة عالميةَ الدولة. وجريًا على الطريقة التي سلكناها في استكشاف دلالات النصوص الشرعية على عالمية الأمة، نحاول هنا رصد النصوص التي وردت في سياق التبشير بالمشروع السياسي للجماعة الناشئة، والتي صاحبت تطوراتها على مدى عصر التنزيل.

المطلب الأول: إرهاصات ما قبل الدولة واستشراف المستقبل:

وردت إشارات قوية في القرآن والسنة تبشر بمشروع سياسي مستقبلي يتجاوز الحدود التقليدية المألوفة لدى العرب، مع أن الجماعة الموعودة كانت لا تزال في مراحل تكونها الأولى في مكة حيث لم يكن يظهر في أفق الجزيرة العربية ما ينبئ بوقوع تحول من هذا النوع وبهذا الحجم. هذا السياق التاريخي يدل على أن المشروع السياسي الموعود لم يكن ناتجًا عن تقدير بشري محض، بل تكليفا إلهيًا للجماعة الناشئة وهي لا تزال في أشد لحظات عجزها وضعفها، وتعيش حالة الاضطهاد.

وقد نزلت تلك الآيات في أجواء كان يسودها الخوف بالنظر إلى واقع اختلال موازين القوى في المجتمع المكي، حيث كانت الجماعة تعيش قلقًا وجوديًا وهي ترزح تحت وطأة الحصار والاضطهاد والقتل على الهوية. يروى عن البراء أنه قال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [النُّور الآية 55]، قال: فينا نزلت ونحن في خوف شديد"[14]. وهذا الخوف رافقهم وهم في المدينة أيضًا، وكانوا يصبحون في السلاح ويمسون فيه حتى كان أحدهم يقول ما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع السلاح[15]. وفي ظل هذا الواقع الأمني القلق، كانت تلك الآيات تتنزل تباعًا وهي تتخطى زمن الاستضعاف لتضع الجماعة أمام عتبة

[10] محمد بن إسماعيل البخاري، (1993)، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، ط5، ج 4، ص1729، الحديث رقم: 4412.

[11] أبو نعيم أحمد الأصبهاني، (1974)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، السعادة، القاهرة، ج2، ص 78.

[12] علي بن حسام الدين البرهانفوري، (1981)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، ج3، ص 699.

[13] كنز العمال، مرجع سابق، ج 13، ص 421.

[14] عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، (1914)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، ج 8، ص 2628.

[15] عبد الله بن أحمد النسفي، (1998)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، ج2، ص516.

المستقبل، وتوفر لها الدعم المعنوي المحفز لبناء مشروعها السياسي. وفي تفاعلها مع هذه الوعود، بدت حركة الجماعة على أرض الواقع وكأنها تجسيد للتكليف الإلهي الذي أوكل إليها إنجاز وظيفتها الاستخلافية تحت القيادة النبوية التي ظلت تسترشد بالتنزيل، بدء من لحظة ولادتها الفتية في دار الأرقم، إلى لحظة اكتمال مشروعها السياسي في المدينة.

أولًا: إرهاصات المشروع السياسي في القرآن:

نجد في القرآن مجموعة من المفاهيم السياسية تضمنت وعودا للجماعة الناشئة بالنصر والتمكين والظهور والغلبة والتوريث والفتح والاستخلاف في الأرض، وكلها مفاهيم تنتمي إلى مجال السلطة والدولة والحكم[16]. وإلى جانب هذه الآيات، ثمة آيات أخرى تضمنت مفاهيم ذات دلالة إجرائية تتحدث عن التدافع والجهاد والضرب في الأرض، وكلها مفاهيم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بآليات العمل السياسي وإدارة الصراع مع القوى المعادية. وما يعنينا من هذه المفاهيم هو استكشاف دلالاتها السياسية أولًا، ومدى اعتبارها مؤشرات على وجود مشروع سياسي مبكر عابر لحدود الجزيرة العربية.

- **النصر والفتح:**

ورد استخدام لفظ "النصر" في سياق سياسي في مواضع منها ﴿وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصۡرًا عَزِيزًا ۝٣﴾[الفَتْح الآية 3]. هذه الآية نزلت في عام الحديبية، وكان القصد منها تشجيع المؤمنين على قتال محاربيهم، والثبات أمامهم[17]. فوفقًا لما ورد في سبب نزولها، كان المشركون والمنافقون يقودون حملة دعائية تهدف إلى إضعاف قوة المسلمين وتحطيم معنوياتهم وتخذيل الناس عنهم.[18] وفي هذه الأجواء المتوترة نزلت الآية تعد المسلمين بالنصر العزيز. وقد فسروا النصر بوجهين: الأسر والغنيمة، والظفر وفتح مكة، وهو ما تؤكده الآية التي نزلت في فتح مكة: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾[النَّصْر الآية 1] ، وهي توثق للانتصار الذي حققه المسلمون بدخولهم مكة فاتحين. وفي سياق هذه التدافعات السياسية أيضا نزلت الآية: ﴿وَأُخۡرَىٰ تُحِبُّونَهَاۖ نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝١٣﴾[الصَّف الآية 13] ، وهي بالإضافة إلى دلالتها على فتح مكة، تشير حسب المفسرين إلى فتح فارس والروم.[19]

وبإيزاء هذه الآيات التي كانت موجهة بالأساس إلى معالجة الشأن الداخلي لأوضاع المسلمين، ثمة آيات أخرى تعكس اهتمامهم بما كان يحدث في جوارهم السياسي. وكان الصراع بين الفرس والروم موضع اهتمام شديد بين المشركين الذين كانوا يرون في غلبة الفرس انتصارًا للوثنية على الإيمان، والمسلمين الذين كانوا يرون في غلبة الروم انتصارًا للإيمان على الوثنية، وتراهن الطرفان على ذلك، حتى نزلت الآية: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥﴾[الرُّوم من الآية 1 الى الآية 5]. وهذا الاهتمام بالتناقضات التي كانت تحكم الجوار الخارجي مؤشر على أن أنظار المسلمين وتطلعاتهم كانت تتجاوز حدود الجزيرة العربية، كما سبق توضيحه.

وإلى جانب هذه المؤشرات ثمة آيات أخرى كانت تغذي وعي المسلمين بالسنة الإلهية التي حكمت تاريخ الأنبياء بأقوامهم، وهي تعد بنصر المؤمنين: ﴿وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝١٧١ إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ ۝١٧٢ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ۝١٧٣﴾[الصَّافَّات من الآية 171 الى الآية 173]. والآيات التي ترد في هذا السياق، كما هو واضح، ليست مقيدة بحيثيات الزمان والمكان، بل إنها جاءت تقرر قانونًا عامًا، وهي -كما يقول المفسرون- تعد بالنصر والغلبة إما بقوة الحجة، أو بالدولة والاستيلاء.[20]

- **التمكين والاستخلاف:**

ورد التمكين بالمعنى السياسي في مواضع من القرآن الكريم كما في قصة يوسف عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [يُوسُف الآية 21]. وتمكينه في الأرض تعبير عن علو مكانته، وكمال قدرته ونفوذ أمره ونهيه حتى صار المَلِكُ يصدر عن رأيه، وصار الناس يعملون على أمره[21]. وهو المعنى ذاته الذي أكده قول الملك ليوسف ﴿ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ ۝٥٤﴾[يُوسُف الآية 54]. والتعبير بالتمكين في الأرض يرد في سياق حديث القرآن عن قوة الأقوام السابقين وما حصل لهم من النفوذ، والمكانة، والسعة في الأموال،

---

[16] يعود الفضل إلى رضوان السيد في التنبيه إلى الدلالة السياسية لهذه المفاهيم. راجع بهذا الخصوص كتابه: الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية 2007، ص23.

[17] محمد جمال الدين القاسمي، (1418)، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج9، ص 224.

[17] أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، (ب. ت.)، النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 309.

[18] كان أهل مكة يقولون: يا محمد كيف ندخل في دينك وأنت لا تدري ما يُفعل بك ولا بمن اتبعك فهلا أخبرك بما يفعل بك وبمن اتبعك كما أخبر عيسى ابن مريم؟ وكذلك كان المنافقون يفعلون في المدينة.

[19] علي بن أحمد الواحدي، (1994)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، ج ،4، ص 293.

[20] مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج26، ص 363.

[21] محمد بن علي الشوكاني، (1414)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، ج3، ص 43.

والاستظهار بأسباب الدنيا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكَهْف الآية 84] ، ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ﴾ [القَصَص الآية 57]، ﴿مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأَنْعَام الآية 6].

وبهذا المعنى نفسه خوطب المسلمون عشية الهجرة حيث سُمِحَ لهم لأول مرة بالقتال: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الحَج الآية 41]. وهذه الآية ذات دلالات سياسية على درجة عالية من الأهمية، فهي تسجل لحظة تاريخية فارقة حيث انتقل المسلمون بموجب هذا الإذن من جماعة دعوية سلمية إلى جماعة سياسية منظمة بايعت النبي على القتال. وهذا التحول أسفر عن أهم إنجاز حققته الهجرة مع إعلان وثيقة المدينة، وتأسيس أول دولة للمسلمين. والمراد بالتمكين في الأرض في الآية، كما يقول الرازي، السلطنة ونفاذ القول على الخلق، وليس مجرد القدرة[22]، بل وذهب إلى أن من دلالات هذا التمكين ما تحقق على أرض الواقع مع دولة الخلفاء الراشدين الأربعة[23]. ولفظ "الذين" يستغرق كافة الممكنين، وهم -حسب القرطبي-"هذه الأمة إذا فتح الله عليهم"[24]. وكذلك لفظة "الأرض" جاءت معرفة، وهي الأرض مطلقًا. ووفقًا لهذا التوجيه، فإن هذه الآية التي نزلت قبيل الهجرة، كانت تضع أمام الجماعة الإسلامية خارطة طريق واضحة بشأن مستقبلها السياسي. لقد وعدها الله بالتمكين، وفرض عليها بموجب هذا التمكين مسئوليات دينية وسياسية من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه المهام -كما قال الضحاك- "شرط شرطه الله عز وجل على من آتاه الملك"[25].

وهذه الدلالة العابرة للمكان تتسق تماما مع الوعد الإلهي الوارد في آية الاستخلاف: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾[النُّور الآية 55]. قال المفسرون: «ليورثنهم الله أرض المشركين من العرب والعجم، فيجعلهم ملوكها وساستها»[26]، «ويجعلهم فيها خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في ممالكهم»[27]

- **الظهوروالغلبة:**

يفيد الظهور في القرآن الكريم معنى العون والعلو، وبالمعنى السياسي الغلبة، وله شواهد كثيرة منها قول مؤمن فرعون: ﴿يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [غَافِر الآية 29]، أي لكم الملك والسلطان على بني إسرائيل في أرض مصر. ومنه أيضًا: ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الصَّف الآية 14]. وعلى هذا المعنى يمكن أن يحمل الظهور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التَّوْبَة الآية 33]. والآية كما أشار الرازي تتضمن جملة من الدلالات السياسية منها الوعد بظهور الإسلام، أي علوه وغلبته، وهذا الظهور قد يكون بالحجة، وقد يكون بالكثرة والوفور، وقد يكون بالغلبة والاستيلاء. ومنها أن الآية تبشر بأمر سيقع في المستقبل ولما يحصل بعد[28]. وهذا البعد المستقبلي للآية يؤيده سبب النزول، فقد ذكر الماوردي أن قريشًا كان لهم رحلتان رحلة الصيف إلى الشام ورحلة الشتاء إلى اليمن والعراق، فلما أسلموا انقطعت عنهم الرحلتان بسبب المباينة في الدين، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى عليه: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[التَّوْبَة الآية 33] يعني في تلك البلدان التي انقطعوا عنها[29].

أما عن الدلالة السياسية لمفهوم الغلبة، فقد ورد استخدامه في القرآن الكريم في سياق التدافع بين معسكري المسلمين والمشركين، وذلك في عدة مواضع منها آيات تقوي عزيمة المؤمنين وتعدهم بالنصر والغلبة، وأخرى بالمقابل تتوعد المعادين بالخسران. في الشق الأول، ورد قوله تعالى: ﴿وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾﴾[النِّسَاء الآية 74]. ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ﴾ [آل عِمْرَان الآية 160]. ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصَّافَّات الآية 173]. ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ۚ﴾ [المُجَادلَة الآية 21] وقد فسروها على معنى أن حزبنا وأهل ولايتنا هم الغالبون[30].

[22] مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 23، ص 230.

[23] نفسه، ج 23، ص230.

[24] محمد بن أحمد القرطبي، (1964) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، ج 12، ص 73.

[25] الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج12، ص 73.

[26] محمد بن جرير الطبري، (1422)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، ج 19، ص 208.

[27] محاسن التأويل، مرجع سابق، ج 7، ص 403.

[28] مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 15، ص 532.

[29] النكت والعيون، مرجع سابق، ج 2، ص 356.

[30] جامع البيان، مرجع سابق، ج21، ص 131.

وفي سبب نزول الآية الأخيرة، وردت رواية تاريخية تؤكد أن الصحابة كانوا على يقين تام بأن مجال نشاطهم يتجاوز حدود الجزيرة العربية استنادًا إلى الوعود القرآنية والفتوحات التي تحققت لهم على أرض الواقع. وهذه الرواية تشير إلى أن ثمة نقاشات كانت تجري بين المؤمنين والمنافقين بهذا الخصوص. "قال مقاتل: قال المؤمنون: لئن فتح الله لنا مكة والطائف وخيبر وما حولهن رجونا أن يظهرنا الله على فارس والروم، فقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أتظنون الروم وفارس مثل القرى التي غلبتم عليها؟ والله إنهم لأكثر عددًا، وأشد بطشًا من أن تظنوا فيهم ذلك ، فنزلت : لأغلبن أنا ورسلي".[31]

- **وراثة الأرض:**

من الآيات التي ورد فيها "وراثة الأرض" في سياق سياسي صريح، قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[القَصَص الآية 5]. والآية تُذَكِّرُ بواقع سياسي كانت تتنازع فيه السيادة على الأرض قوتان غير متكافئتان، بنو إسرائيل تحت قيادة نبيهم موسى، وفرعون ومعه الملأ من القوم. ولأن موسى وقومه كانوا مستضعفين، جاءت الآية في سياق المن والوعد بأن الله سيمكنهم ويورثهم أرض عدوهم.

وهذه الآية وردت في سورة القصص، وهي سورة مكية نزلت في ظرف كان فيه المسلمون مستضعفون أشد الاستضعاف، تمامًا كما كان عليه حال موسى وقومه. والمغزى من نزول هذه الآية في هذه الظرفية الحرجة، تذكيرهم بسنة الله في نصرة أوليائه، وهي السنة التي خاطب بها موسى قومه عندما كانوا في حال مثل حالهم: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝١٢٨﴾ [الأَعْرَاف الآية 128]. إن توظيف القرآن لهذا القصص التاريخي كان في الواقع بمثابة الدليل على صدق ما وعد به الله جماعة المؤمنين من النصرة والتمكين في الأرض، والظهور على عدوهم، بالرغم مما هم عليه من شدة الضعف والهوان. ثمة مشاهد ووقائع كثيرة وثقت حالة القلق الذي كان قد استبد بالجماعة المستضعفة، والتي استدعت هذا التذكير بالنصر والتمكين. كان الناس يتوافدون على النبي صلى الله عليه وسلم يشكون له الفاقة وعدم الأمن على أنفسهم، وكان منهم عدي بن حاتم، وكان نصرانيًا لم يسلم بعد. قال له النبي: "أما إني أعلم ما الذي يمنعك عن الإسلام، تقول: إنما اتبعه ضعفة الناس، ومن لا قوة له، وقد رمتهم العرب"[32]. ثم قال له: "يا عدي هل رأيت الحيرة؟ قلت: لم أرها وقد أنبئت عنها"، قال: "فإن طالت بك حياة فلترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدًا إلا الله"، قلت فيما بيني وبين نفسي: فأين دعار طيء الذين قد سعروا البلاد؟، "ولئن طالت بك حياة لتُفتحن كنوز كسرى" قلت: كسرى بن هرمز ؟ قال: "كسرى بن هرمز»[33]. قال عدي: فهذه الظعينة تخرج من الحيرة، فتطوف بالبيت من غير جوار أحد، ولقد كنت فيمن فتح كنوز كسرى بن هرمز"[34].

إن هذا السياق الحرج الذي كانت تعالجه هذه النماذج من الشواهد فيه دلالة بينة على أن المشروع السياسي الذي وُعِدَت به الجماعة لم يكن ناتجًا عن تقدير بشري محض، بل تقديرًا إلهيًا لما سيؤول إليه أمر الجماعة الناشئة وهي لا تزال في أشد لحظات عجزها وخوفها، فضلًا عن أن الوضع السياسي والحضاري للجزيرة العربية عامة ما كان يسمح بمجرد التفكير في مشروع من هذا القبيل، في وقت لم تكن تظهر فيه أية بوادر لتجاوز صراعاتها القبلية والخروج من تبعيتها لجوارها السياسي من الفرس والروم.

لكن هذا الوضع السياسي سيشهد تطورًا كبيرًا نتيجة تغير موازين القوى بين المسلمين وقريش بعد أن أصبح لهم شوكة وقوة تدافع عن حرماتهم وتهاجم عدوهم. بعد غزوة الخندق مباشرة، نكث بنو قريظة عهدهم للنبي، وراسلوا أبا سفيان وظاهروا الأحزاب من قريش وغطفان، فحاصرهم النبي، وحكم فيهم سعد بن معاذ أن تقتل مقاتلتهم، وأن تسبى ذراريهم، وأن عقارهم للمهاجرين دون الأنصار[35]. وفي هذه الواقعة نزلت هذه الآية: ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ۝٢٦ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ۝٢٧﴾[الأَحْزَاب من الآية 26 الى الآية 27].

جاء الشطر الأخير من الآية: ﴿وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا ۚ﴾ معطوفًا على ما سبق، أي أنه من جملة ما أورثهم الله من الأرض، والحال أن هذه الأرض لم تطأها أقدامهم بعد، فكان ذلك من باب الإخبار الذي سيقع مستقبلًا لا محالة. وقد ذهب بعض المفسرين إلى القول بأن المقصود بها أرض خيبر أو مكة أو اليمن أو أرض فارس والروم، وهو خطأ، إذ كل ذلك من الأرض التي كانوا قد وطأوها وعرفوها. وعندما تتحدث الآية عن أرض بصيغة النكرة، ودون تخصيص، فهي تضع الجماعة أمام ما لا يعد من المواقع التي لم يجر استكشافهم لها بعد،

[31] الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج، 17، ص306.

[32] محاسن التأويل، مرجع سابق، ج، 5، ص 398:

[33] الحسين بن مسعود البغوي، (1997)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، ج6، ص 58.

[34] محاسن التأويل، مرجع سابق، ج 5، ص 398.

[35] جامع البيان، مرجع سابق، ج 20، ص 244.

والتي يتوقع أن يرثها المسلمون مستقبلًا من أرض الله الواسعة. وجدير بالتنبيه إلى أن التعبير بالإرث يدل على التملك على وجه الاستقرار، وهو ما يؤشر على أن قسمًا واسعًا من الأرض سيخضع لنفوذ المسلمين، ويستقر فيه الحكم لدولتهم.

- **النفير والتدافع والجهاد والقتال:**

من حيث الدلالة، وردت هذه الكلمات جميعها في القرآن الكريم بمعنى الجهاد، وجاءت في سياقات متعددة يهمنا منها أمران: الأول كونها من الوظائف الكفائية التي ترتبط بالدولة، والثاني دلالتها على تجاوز الحدود المألوفة للعرب. في قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾ [التَّوْبَة الآية 122]، تقرر الآية أن الجهاد من الفروض الكفائية، والفروض الكفائية من وظائف الأمة متى كان لها سلطان ودولة. والآية تتحدث عن غزوة تبوك، وفيها نزل أيضا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [التَّوْبَة الآية 38]، وتبوك تقع في الشام، وكانت تحت حكم الروم.

والدلالتان معًا متضمنتان أيضًا في آية التدافع: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحَج من الآية 39 الى الآية 41]. والآية وإن كانت قد نزلت في المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم، إلا أنها تفيد العموم، إذ تقرر حكمًا عامًا مرتبطًا بالجماعة، وهو دفاع الله أهل الشرك بالمؤمنين. كما أن الآية ربطت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتمكين في الأرض، وليس ذلك إلا لمن كان معه دولة وسلطان. وفي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التَّوْبَة الآية 123] ، تفيد لفظة "يلونكم" –كما قال المفسرون- أن الله أمر المؤمنين بأن يبتدئوا بقتال الأقرب فالأقرب، ثم الأبعد فالأبعد، وهو ما حدث فعلًا إذ حارب النبي قومه، ثم انتقل منهم إلى غزو سائر العرب، ثم انتقل منهم إلى غزو الشام.[36] ومن بعده اتسعت الدائرة لتمتد إلى آفاق الأرض.

ثانيًا: إرهاصات المشروع السياسي في السنة النبوية:

بموازاة مع هذه المفاهيم القرآنية، ثمة وقائع مهمة تسجل التفاعلات التي كانت تجري على الأرض بين النبي وقومه على المستوى المحلي، وبينه وبين الدول المجاورة خارج حدود الجزيرة العربية.

- **الوقائع التاريخية ودلالاتها السياسية:**

في وقت مبكر جدًا من مرحلة الدعوة نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشُّعَرَاء الآية 214]، وحينها ضجت قريش بجهر النبي بالدعوة وقصدت عمه أبا طالب تخاصم إليه ابن أخيه، فكان رد النبي يتجاوز توقعات قومه بمسافات بعيدة: "كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم"[37]. وهذا المعنى ذاته يتكرر مع الواقعة المشهورة لسراقة ابن مالك الذي كانت قريش قد استأجرته لتعقب هجرة النبي إلى المدينة، ويومها قال له النبي: "كيف بك إذا لبست سواري كسرى". فلما أُتي عمر بن الخطاب بسواري كسرى ومنطقته وتاجه، دعا سراقة بن مالك، فألبسه إياهما، فقال سراقة: الله أكبر، الحمد لله الذي سلبها كسرى بن هرمز الذي كان يقول: أنا رب الناس، وألبسهما سراقة بن مالك بن جعشم، أعرابي من بني مدلج.[38] والذي يجمع بين الواقعتين كونهما حدثتا في زمن الاستضعاف على الرغم من تباعد زمن وقوعهما. كان الجهر بالدعوة في السنة الثالثة من البعثة، وهي مرحلة جد مبكرة، بينما كانت الهجرة في العام الثالث عشر من تاريخ الدعوة. لكن وجه المفارقة هنا أن وعد النبي بتملك العرب والعجم، لا يتناسب بالمقاييس البشرية مع حالة الضعف والإعراض الذي كان يجده من قومه، وهو ما يعني بداهة أن هذا الوعد كان وحيًا من الله وليس تقديرًا من النبي صلى الله عليه وسلم. والملاحظة ذاتها تنطبق على قصة سراقة، حيث يرمز امتلاك سراقة لسواري كسرى إلى انتزاع ملكه وامتلاك المسلمين لأرضه، والحال أن النبي كان فارا من قومه، وأصحابه مشردون في الحبشة، وقسم منهم تحت حصار قريش في مكة.

لذلك، لا يمكن أن تفهم هذه الوعود إلا في سياق الوحي، وقد وظفها النبي في تمكين أصحابه من تحمل متاعب المرحلة والتطلع إلى النصر الموعود، ليس فقط على معسكر قريش، بل خارج أرض العرب. وهذه الإخبارات تكررت بدلالات مختلفة في كتب الحديث، وكلها تبشر الجماعة المستضعفة بالتوسع خارج حدودها المألوفة. بعض هذه الأحاديث تعد بامتلاك مشارق الأرض ومغاربها كما في الحديث

[36] مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 16، ص 172.

[37] عبد الملك بن هشام، (1955)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، ج1، ص417.

[38] المبارك بن محمد ابن الأثير، (ب. ت.)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، دار البيان، ط1، ج12، ص435.

الصحيح: "إن الله زوى لي الأرض مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها".[39] ومعنى "زوي لي" أن الله جمع له الأرض حتى أبصر ما ستملكه أمته من أقصى المشارق والمغارب منها.[40] وهذا الخبر اعتبره شراح الحديث من أعلام النبوة لتحقق نبوءته في اتساع دولة المسلمين في شرق الأرض وغربها، ولم يتسع ذلك الاتساع من جهة الجنوب والشمال الذى لم يكن مما أريه النبي.[41] والحديث ذاته يتكرر مع زيادة تَعِدُ بالثروة والغنى: "إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض".[42] والمقصود بالأحمرين الذهب والفضة، ولعله أراد بذلك كنوز كسرى وقيصر، وقصورهما وبلادهما.[43] وهذا المعنى يؤكده حديث البخاري: "هلك كسرى، ثم لا يكون كسرى بعده، وقيصر ليهلكن ثم لا يكون قيصر بعده، ولتقسمن كنوزهما في سبيل الله".[44] والنماذج السابقة تتحدث عن التمدد في المكان، وتقابلها أحاديث أخرى تتحدث عن التمدد في الزمان والمكان معًا، مع امتلاك ناصية القوة والعزة: "ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، عزًا يعز الله به الإسلام، وذلا يذل الله به الكفر".[45]

- **السفارات والمعاهدات النبوية ودلالاتها السياسية:**

لعل أكثر الإرهاصات وضوحًا على احتضان الجماعة الناشئة لهذا المشروع السياسي المستقبلي الممتد داخل حدود الجزيرة العربية وخارجها تتمثل في الوثائق السياسية التي تعود للعهد النبوي، والمعاهدات التي أبرمها النبي صلى الله عليه وسلم مع جواره السياسي في الداخل والخارج، فضلًا عن المراسلات والسفارات التي استهدف بها قادة الدول المجاورة.[46] ويتبين من مراجعة مضامين هذه الوثائق والعهود والمراسلات والسفارات أنها كانت تجسيدًا فعليًا لعالمية الدعوة، باعتبار كل العالمين أمة الدعوة، وهو ما يضعنا منذ هذا الوقت المبكر أمام أمة مفتوحة، تتجسد في دولة ممتدة، ودائمة التطلع إلى استكشاف واستيعاب محيطها الخارجي.

ووفقًا لما انتهت إليه بعض الدراسات، فإن كل المراسلات النبوية إلى زعماء العالم كانت بعد توقيع صلح الحديبية تحديدًا، وهو ما يعني بداهة أن صلح الحديبية شكل مرحلة فاصلة في تاريخ علاقة الدولة الناشئة بجوارها السياسي الخارجي. لقد تمخضت المعاهدة التي أبرمها النبي صلى الله عليه وسلم مع معسكر قريش عن مكاسب سياسية منحت الجماعة المسلمة ودولتها الفتية قوة معنوية وسياسية غير مسبوقة، منها انتزاع الاعتراف الرسمي من قريش بدولة الإسلام، وتوسع الحدود الجغرافية للمسلمين مع تسارع دخول القبائل العربية إلى الإسلام، وعقد معاهدات سلم مع القوى القبلية المناوئة، والتحاق كبار قادة قريش بمعسكر المسلمين، وعلى رأسهم خالد ابن الوليد، وعمرو ابن العاص، وعثمان بن أبي طلحة.[47] وهذه المتغيرات النوعية بكل أبعادها الديموغرافية والسياسية والعسكرية، شكلت منعطفًا رئيسًا في تاريخ الفتح الإسلامي الذي كان يتطلع إلى تحقيق الوعد الإلهي بالتمكين له في الأرض.

واللافت للنظر أن الكثير من هذه التفاعلات التي كانت تستشرف فرص تمدد الجماعة خارج حدودها المألوفة كانت قد حدثت قبل أن يؤمر النبي بالقتال، وقبل أن يستتب الأمر للمسلمين في المدينة، ويكون لهم دولة وجيش. ومن ثم، فإن هذا المشروع المستقبلي وإن بدا يومئذ أكبر من حجم قوة الجماعة عدة وعددا، إلا أن وعيها الديني والسياسي المبني على الإيمان الديني، كان يضعها على خارطة طريق واضحة المعالم: أمة مستخلفة في الأرض، وممتدة في الزمان والمكان.

المطلب الثاني: التجربة التاريخية: "دار الإسلام" نموذجًا لعالمية الدولة الممتدة:

تؤكد الشواهد النصية التي حاولنا استكشاف دلالاتها على ترسيخ وعي الأمة بمشروعها السياسي العالمي أن حلقات هذا الوعي كانت قد اكتملت مع الهجرة إلى المدينة. وهذه الخلاصة التي ترتكز على مقاربة إيمانية بالأساس، يمكن دعمها من الوجهة التاريخية استنادًا إلى تطور الوقائع التاريخية على الأرض، وهي المقاربة التي اعتمدتها بعض الكتابات الغربية التي تناولت هذا الموضوع من خلفية

---

[39] محمد بن حبان، (1988)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ج 16، ص220، الحديث رقم: 7238.

[40] أحمد بن عمر القرطبي، (1996)، المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، ط1، ج7، ص 216.

[41] القاضي عياض بن موسى، (1998)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، ج8، ص 425.

[42] صحيح مسلم، مرجع سابق، ج4، ص 2215.

[43] إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج8، ص 425.

[44] صحيح البخاري، مرجع سابق، ج، 3، ص 1102.

[45] أحمد بن حنبل، مسند أحمد، (2001)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، ج28، ص 155.

[46] هذه الوثائق مهمة في هذا السياق، وهي بحاجة إلى دراسة تحليلية للوقوف على مضامينها الدالة على عالمية المشروع السياسي الذي وضع لبناته الأولى النبي صلى الله عليه وسلم. لمزيد من التفاصيل حول هذه المضامين، راجع: محمد حميد الله، (1987)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط6، ص 100-151.

[47] راجع وسام محمود الطيطي، (2019)، المعاهدات الدولية وصلح الحديبية، دراسة تحليلية، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، م3، ع2، (92-115)، ص109. DOI: https://doi.org/DOI:10.31559/sis2019.3.2.2

تاريخية لا تتقيد بأية قراءة نصية أو منظور ديني، وانتهت مع ذلك إلى نتيجة مماثلة أكدت محورية الهجرة في تشكل الأمة الإسلامية العالمية.

ولعل أبرز الكتابات المميزة في هذا المجال تعود إلى المستشرق السكوتلاندي مونتغومري واط الذي ينظر إليه عادة على أنه أكبر شارح أوروبي للإسلام في الغرب. في كتابه "محمد النبي ورجل الدولة"، شرح بإسهاب دور النبي صلى الله عليه وسلم في توحيد القبائل العربية تحت لوائه ليستنتج في نهاية تحليله أن المقياس النهائي لنجاح النبي في المجال السياسي لم يكن كونه حكم كل شبه الجزيرة العربية، بل كونه أنشأ كيانًا سياسيًا كان قادرًا على قمع جميع معارضيه، والذي أصبح بعد ذلك أساسًا لما وصفه بإمبراطورية شاسعة.[48]

وفي كتابه عن "تاريخ المجتمعات الإسلامية"، اعتبر المؤرخ الأمريكي لابيدوس أن الهجرة شكلت الحدث الأهم في تاريخ المسلمين، وهي اللحظة التي نشأ فيها المجتمع الإسلامي. فالهجرة بالنسبة للمسلمين، لا تعني فقط تغيير المكان، بل تبني الإسلام والدخول في مجتمع المسلمين، والانتقال من الوثنية إلى عالم الإسلام، ومن القرابة إلى مجتمع يقوم على الإيمان المشترك.[49] ويشير فردريك فولبي إلى أن الهجرة إلى المدينة، وما رافقها من تحولات في موازين القوى التي مالت لصالح المسلمين كانت قد شكلت نقطة تحول كبرى في اتجاه بناء الأمة الإسلامية العالمية. فقد وفرت المدينة كل الشروط اللازمة لإعادة بناء الجماعة واستقرارها سياسيًا بسبب تفكك الجماعات المتعايشة في المدينة، وعدم خضوعها لحكم قبيلة واحدة قوية ومهيمنة كما كان عليه الحال مع قريش في مكة. وبعد أن نجح النبي في توحيد جبهة المدينة، وبناء مجتمع المؤمنين المتمحور حول عقيدة التوحيد، كبديل على التشكيلة القبلية التي كانت سائدة، ظهرت الأمة أو المجتمع العالمي للمسلمين.[50] وتشير دراسات أخرى في هذا السياق إلى أن تجربة المدينة لم تؤسس فحسب لأول نموذج للنظام السياسي الإسلامي، بل إنها أسست أيضًا لنموذج العالمية الإسلامية[51].

كانت المدينة إذن نقطة البداية لظهور جماعة سياسية منظمة واعية بمشروعها السياسي العابر لحدودها التقليدية. وانطلاقًا من هذه العقيدة السياسية، صاغ الفقهاء تصورهم للدولة التي جاءت متماهية مع الأمة التي تحكمها، بحيث تكون الدولة الممتدة إطارًا لتجسيد عالمية الأمة، وكلاهما كيانان عابران للمكان والقوميات. ومن الناحية الاصطلاحية لم يستخدم الفقهاء لفظة "الدولة" للدلالة على هذا الكيان السياسي الحاكم للأمة، واستخدموا بدلًا من ذلك ما اصطلحوا على تسميته بـ "دار الإسلام"، للدلالة على مفهوم "الدولة" بمعناه الاصطلاحي المتداول حاليًا.

وفي هذا الاصطلاح المركب "دار الإسلام"، يتم الدمج بين الدار كجغرافيا والإسلام كهوية. وهذه التسمية، بالرغم من طابعها التاريخي، تعكس بالفعل بنية الدولة التعددية المفتوحة قوميًا وجغرافيًا، وأساسَ هويتها المتعالية حيث تتساوى جميع مكوناتها القومية في "الإسلام" كإطار للانتماء الديني والسياسي معا. وبناء على هذا التوصيف، تصبح كلمة "مسلم" كعنوان للجنسية والانتماء إلى أمة مفتوحة بمثابة الطرف المقابل لكلمة "مواطن" بكل ما تحمله من دلالات الانغلاق داخل حدودها القومية والجغرافية.

أما عن علاقة دار الإسلام بما اصطلح عليه الفقهاء بدار الكفر، وهي الدولة التي يحكمها غير المسلمين، فهي مسألة مرتبطة بحالات السلم والحرب، وطبيعة المعاهدات القائمة بينهما. فهي إما دار معاهدة باعتبارها دولة صديقة حيث تكون العلاقة معها علاقة سلم، أو دار حرب باعتبارها دولة معادية حيث تكون العلاقة معها علاقة حرب.

والملاحظ أن كلمة "دار" في كل استخداماتها الأربعة (دار إسلام، ودار كفر، ودار معاهدة، ودار حرب) ترد كما أسلفنا بمعنى الدولة. أما الاصطلاحات التراثية التي جرى تداولها بين الفقهاء كالخلافة والسلطنة والمملكة والإمارة، وما شكلها من الاصطلاحات المتعددة، فهي لا تعني في عرفها الفقهي واستخدامها التاريخي مفهوم الدولة قطعًا، بل تشير إلى نوع النظام السياسي الحاكم، وهو يقابل ما يعرف حاليًا بالنظام الملكي أو الجمهوري، أو الفيدرالي إلخ. وبناء على ذلك، يمكن القول بأن نمط "الخلافة" هو النظام السياسي الوحيد الذي يعترف الفقهاء بشرعيته، باعتباره نظامًا مركزيًا تتوحد تحته كافة الكيانات السياسية الفرعية، بغض النظر عن الأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه الوحدة[52].

أما مصطلح "الدولة" الذي يرد استخدامه كثيرا في كتب التراث، وخاصة كتب التاريخ، فالصحيح أنه كان يرد بمعنى السلطة الحاكمة، وارتبط تاريخيًا بالأسر الحاكمة التي كانت لها السلطة فعلا، وهذه السلطة قد تكون قوية ومركزية فيقال الدولة الأموية والعباسية، وقد تكون إقليمية فيقال الدولة الطولونية، والبويهية، وكلها تشير إلى الأسر التي تعاقبت الحكم، وكان لها السلطان والنفوذ،

[48] Muhammad Prophet and Statesman, op. cit., p. 226.

[49] Ira M. Lapidus, (2002), A History of Islamic Societies, Cambridge University Press, Second edition, p.28.

[50] Frederic Volpi, (2011), Political Islam A Critical Reader, published by Routledge, UK, p. 332-333.

[51] James Piscator, Amin Saikal, Islam beyond Borders, (2019), The Umma in World Politics, Cambridge University Press, UK, p. 17.

[52] انظر بهذا الخصوص: محمد أمزيان، (2020)، بنية الدولة ومجالها في الاجتماع السياسي الإسلامي، الأمة الواحدة والدولة الجامعة، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع 10، (19-39)، ص 35.

وهي متغيرة بتغير الأسر المتعاقبة على الحكم، بخلاف "الدار" التي تتميز بالثبات والاستمرارية[53]. فتعاقب هذه الأسر أو لنقل "الدول" بالاصطلاح الفقهي، لم يكن يعني هدما لمؤسسات "دار الإسلام" التي استمرت في أداء وظائفها بغض النظر عمن يحكم فيها، والوسيلة التي وصل بها إلى الحكم، وهذا بالضبط ما يحدث في عالم اليوم، حيث تتغير الحكومات دون أن تمس بمؤسسات الدولة الثابتة.

إن هذا التوضيح حول الاصطلاحات السياسية التراثية تكمن أهميته في تجاوز كثير من الأفكار الخاطئة الشائعة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال، تزعم المستشرقة الدانيماركية باتريشيا كرون، وهي من كبار المتخصصين في التاريخ السياسي الإسلامي، أنه لم يكن لدى مسلمي العصور الوسطى كلمة تشير إلى مفهوم الدولة بأي معنى، وأنهم كانوا محكومين من قبل أشخاص وليس مؤسسات، كما كانوا يتحدثون عن حاكم مثل الخليفة والملك، وليس الدولة كمؤسس ونظام حكم.[54]والواقع أن المفاهيم التي شرحنا، خاصة ما يتعلق بمصطلح "الدولة" و "دار الإسلام" تتفق تماما من حيث الشكل مع ما تقرره العلوم السياسية المعاصرة في تمييزها بين مفهوم الدولة ومفهوم السلطة، فالدولة تتكون من مجموع المؤسسات القائمة، وهي ثابتة بخلاف السلطة التي تتعاقب عليها الحكومات وتكون مجالًا للتداول والتناوب. كما أن لفظ "الخليفة" لا يحيل إلى شخص الحاكم بقدر ما يحيل إلى منصب سياسي تحكمه مؤسسات رسمية تشريعية وقضائية وتنفيذية وإدارية.

وإجمالًا، نخلص من هذا العرض إلى أن المحددات التي استخدمها الفقهاء لتحديد ماهية الدولة أو ما اصطلحوا عليه بدار الإسلام، يتماهى مع الأمة التي تحكمها. فالأمة الإسلامية تحكمها خاصيتان متلازمتان هما التوحد على أساس العقيدة الجامعة، والعالمية العابرة للقوميات[55]. وهاتان الخاصيتان تتجسدان معا في مفهوم الدولة أو "دار الإسلام" كما حددها الفقهاء من حيث هي كيان سياسي موحد أساسه الشريعة، وممتد جغرافيا وعابر للقارات.

الخاتمة:

بعد هذه القراءة التي حاولنا من خلالها استكشاف معاني النصوص الدالة على عالمية الأمة والدولة، يمكن أن نوجز بعض دلائل هذه العالمية في النقاط التالية:

- **أمة عابرة للزمن:** تضعنا النصوص الشرعية أمام أمة عابرة للزمن بما تحمله من مفاهيم مشتركة بين أجيال تعاقبت عبر التاريخ مع توالي الرسالات السماوية. فعبر كل الرسالات السابقة، كانت الأمة تتمحور حول خطاب إلهي مشترك بالرغم من تعدد الأقوام واللغات، وهو ما مكن الأجيال المتعاقبة من التوحد حول قيم مرجعية موحدة. وهذه القيم المرجعية تكتسب خاصية خلودها من الشريعة الخالدة التي تنبثق عنها، وهو ما يجعل منها إرثًا إنسانيًا سيبقى ممتدًا في الزمن.
- **أمة عابرة للمكان:** بالقدر نفسه من الوضوح، تضعنا هذه النصوص أمام أمة عابرة للمكان بحكم التماهي القائم بين الرسالة العالمية العابرة للمكان باعتبارها موجهة للناس كافة، وبين الأمة المؤتمنة على حملها باعتبارها أمة الشهادة على الناس كافة. ولأن استحقاق الشهادة مرهون بخيريتها، تتحمل الأمة شرعا مسؤولية تخليق جوارها الإنساني على قاعدة التعارف، والدعوة بالحكمة، والجدال بالحسنى، وكلها مبادئ تجعل منها أمة مفتوحة بقدر تمدد قاعدتها البشرية.
- **أمة عابرة للقوميات:** تشير دلالات النصوص الشرعية إلى أن الأمة الإسلامية المتمحورة حول العقيدة الجامعة أمة عابرة للقوميات أيًا كانت أنسابهم وأعراقهم ولغاتهم، فكل صنف من هؤلاء يعتبر مكونًا من مكونات الأمة الجامعة. ووفقًا لهذا التصور، فإن

---

[53] نفسه.

[54] PatriCia Crone (2004), Gods Rule - Government and Islam Six Centuries, Columbia University Press, UAS, p.3.

[55] هذا التوصيف لمفهوم الأمة الإسلامية يتوافق مع موسوعة برينستن للفكر السياسي الإسلامي التي حددت خصائص الأمة في مفهومها الإسلامي بسمتين رئيستين هما: "العالمية" و"الوظيفة الأيديولوجية للأمة" والسمتان معا جعلتا من الأمة الإسلامية مجتمعا إسلاميا عالميا وهذا صحيح إذا اعتبرنا أن وظيفة الأمة لا تنفك عن عقيدتها الدينية التي جعلت منها أمة مفتوحة وممتدة. راجع: The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, p. 107

ومع أن هذا التوصيف يضعنا أمام أمة عالمية تتوحد على قاعدة دينية، تجادل جوسلين سيزاري بأن الأمة المتجذرة في الدين لا تنفصل بالضرورة عن الثقافة الوطنية، أي أن وجودها يبقى محصورا ضمن الحدود الوطنية. وهذه الظاهرة –كما تقول- يمكن العثور عليها في المجتمعات القبلية ما قبل الحداثة، والعلمانية الحديثة على السواء. ص13-14. وحتى في المناطق الإسلامية التي يفترض فيها أنها تعبر عن أمة متجانسة لم يكن الانتماء الإسلامي بهذا الوضوح الذي يجعله متوافقًا تمامًا مع المفهوم السائد حاليا لمصطلح الأمة باعتباره مجتمع جميع المؤمنين المسلمين، حيث كانت هذه المناطق تضم مجموعات من المسلمين وغير المسلمين من المسيحيين واليهود والهندوس وغيرهم. كما تستند الكاتبة أيضا إلى التحولات السياسية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ خضوعها لحكم الدولة القومية بعد تفكك الدولة العثمانية، وهو ما أدى إلى تفكيك وإعادة هيكلة نظامها الاجتماعي. ينظر بهذا الخصوص: Jocelyne Cesari, What is Political Islam, by Lynne Rienner Publishers, Inc., USA. 2018. p.13-14.

والواقع أن التعددية الدينية التي تحكم المجتمعات الإسلامية لا تلغي وجود الأمة الإسلامية، سواء أنظرنا إليها ككيان معنوي جامع للمؤمنين، أو ككيان سياسي يجسدها على أرض الواقع. أما التحولات السياسية التي صاحبت المد الاستعماري، فهي بالرغم من كونها نجحت في تفكيك الأمة الإسلامية سياسيا، بقيت الأمة الإسلامية كانتماء ديني جامع قائما في وجدان عامة شعوبها ونخبها على السواء، باستثناء النخب العلمانية.

الخصائص العرقية واللغوية تبقى مجرد تعبير عن واقع التعددية الذي يحكم البشرية، وهذا يقتضي أن تكون الأمة بالضرورة تعددية وجامعة في نفس الوقت، وهو ما يجعل صفة "العالمية" خاصية من خواصها الملازمة لها حتمًا.

- **عالمية المشروع السياسي للأمة:** تشير النصوص الشرعية إلى أن المهام والتكاليف الشرعية التي خوطبت بها تتجاوز الفروض العينية الخاصة بالأفراد إلى الفروض الكفائية الموجهة إلى الجماعة، وتنفيذ هذه المهام يحتاج إلى قوة وسلطة. كما أن المفردات التي وظفها القرآن في بناء المشروع السياسي المستقبلي للجماعة الناشئة وهي لا تزال في مرحلة الاستضعاف كانت محملة بدلالات سياسية وليست مجرد مفاهيم دينية. إن المفاهيم الواردة في هذا السياق من قبيل النصر والتمكين والظهور والغلبة والاستخلاف في الأرض، مطلق الأرض، هي في جوهرها مفاهيم جماعية مرتبطة بوجود جماعة سياسية منظمة، وهو ما حدد بوضوح وعي الجماعة بعالمية مشروعها السياسي المستقبلي.
- **تماهي الأمة المفتوحة مع الدولة الممتدة:** باعتبار الأمة كيانا عابرا للزمان والمكان والقوميات، يوجد نوع من التماهي بين الأمة والدولة، حيث تمثل الأمة المفتوحة مجالًا لتشكل الدولة الممتدة، بينما تمثل الدولة الإطار القانوني الجامع للهويات الفرعية المختلفة دينيًا وعرقيًا. وعلى المستوى التاريخي، مثل نموذج "دار الإسلام" الإطار السياسي الذي جسد عالمية الأمة من حيث هي كيان مادي وقانوني تنتهي حدوده السياسية حيث ينتهي التمدد الجغرافي للأمة.

المراجع:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1914). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز.

ابن الأثير، المبارك بن محمد. (د. ت.). *جامع الأصول في أحاديث الرسول*. تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، ط1، دار البيان.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد. (1974). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. دار السعادة، السعادة.

أمزيان، محمد. (2020). بنية الدولة ومجالها في الاجتماع السياسي الإسلامي، الأمة الواحدة والدولة الجامعة. *دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية*: ع 10، (19-39).

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1993). *صحيح البخاري*. تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة.

البرهانفوري، علي بن حسام الدين. (1981). *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*. تحقيق بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة.

البغوي، الحسين بن مسعود. (1997). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرون، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع.

بن حبان، محمد. (1988). *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة.

بن حنبل، أحمد. (2001). *مسند أحمد*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة.

بن عبد ربه، أحمد بن محمد. (1404). *العقد الفريد*. دار الكتب العلمية، ط1.

بن كثير، إسماعيل بن عمر. (1419). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

بن موسى، القاضي عياض. (1998). *إكمال المعلم بفوائد مسلم*. تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

بن هشام، عبد الملك. (1955). *السيرة النبوية*. تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ط2، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

حميد الله، محمد. (1987). *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة*. دار النفائس.

الرازي، محمد بن عمر. (1420هـ). *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*. دار إحياء التراث العربي، ط3.

السعدي، عبد الرحمن. (2000). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة.

السيد، رضوان. (2007). *الجماعة والمجتمع والدولة*. سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، ط2، دار الكتاب العربي.

الشوكاني، محمد بن علي. (1414هـ). *فتح القدير*. دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1.

الطبري، محمد بن جرير. (1422هـ). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، ط1، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

الطيطي، وسام محمود. (2019). المعاهدات الدولية وصلح الحديبية، دراسة تحليلية. *المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة*: 3(2): 92-115.

القاسمي، محمد جمال الدين. (1418هـ). *محاسن التأويل*. تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية.

القرطبي، أحمد بن عمر. (1996). *المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. تحقيق محيي الدين ديب وآخرون، ط1، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب.

القرطبي، محمد بن أحمد. (1964). *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (د. ت.). *النكت والعيون*. تحقيق السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية.

النسفي، عبد الله بن أحمد. (1998). *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. حققه وخرج أحاديثه يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (1955). *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الواحدي، علي بن أحمد. (1994). *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*. تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية.

Al-Asbahani, Abu Naim Ahmed. (1974*). Hilyat Al'awlia' Watabaqat Al'asfia'i* 'The ornament of the saints and the layers of the pure'. House of Alsaeadati, Alsaeadatu. [in Arabic]

Al-Baghawi, Al-Hussein bin Masoud. (1997). *Maealim Altanzil Fi Tafsir Alqurani* 'Download features in the interpretation of the Koran'. It was verified and its hadiths were published by Muhammad Abdullah Al-Nimr and others, 4th edition, Dar Tiibat for publication and distribution. [in Arabic]

Al-Burhanfouri, Ali bin Hossam Al-Din. (1981). *Kanz Aleumaal Fi Sunan Al'aqwal Wal'afeali* 'Treasure workers in the Sunnah of words and deeds'. Investigation by Bakri Hayani - Safwat Al-Sakka, Alrisalati Foundation. [in Arabic]

Al-Nasafi, Abdullah bin Ahmed. (1998). *Madarik Altanzil Wahaqayiq Altaawili* 'Download perceptions and interpretation facts'. It was verified and his hadiths were published by Yusuf Ali Budaiwi, Dar Alkalm Altayib. [in Arabic]

Al-Nisaburi, Muslim bin Al-Hajjaj. (1955). *Sahih Muslma* 'Sahih Muslim'. Investigated by Muhammad Fouad Abdel-Baqi, Eisaa Albabi Alhalabii Press and Partners. [in Arabic]

Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. (1418 AH). *Mahasin Altaawili* 'The virtues of interpretation'. Investigated by Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, Dar Alkutub Aleilmiati. [in Arabic]

Al-Qurtubi, Ahmed bin Omar. (1996). *Almufhm Lima 'Ushkil Min Talkhis Kitab Muslmin* 'The understanding of what was formed from summarizing the book of Muslim'. Edited by Muhyiddin Deeb and others, 1st edition, Dar Abn Kathirin, and Dar Alkalm Altayib. [in Arabic]

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed. (1964). *Aljamie Li'ahkam Alqurani* 'The whole of the provisions of the Qur'an'. Edited by Ahmad Al-Bardouni and Ibrahim Atfayyesh, 2nd edition, Dar Alkutub Almisriati. [in Arabic]

Al-Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). *Mafatih Alghayb 'Aw Altafsir Alkabira* 'Keys to the unseen or the great interpretation'. 'Iihya' Alturath Alearabii House, 3rd edition. [in Arabic]

Al-Saadi, Abdul Rahman. (2000). *Taysir Alkarim Alrahman Fi Tafsir Kalam Almanani* 'Tayseer Al-Karim Al-Rahman in the interpretation of the words of Al-Manan'. Investigated by Abd al-Rahman bin Mualla al-Luwayhiq, Alrisalati Foundation. [in Arabic]

Alsayid. Radwan. (2007). *Aljamaeat Walmujtamae Waldawlatu* 'Community, society and the state'. The authority of ideology in the Arab-Islamic political field, 2nd edition, Dar Alkitaab Alearabi. [in Arabic]

Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. (1414 AH). *Fath Alqudir* 'Opening the Almighty'. Dar Ibn Katheer, Dar Alkalm Altayib, 1st edition. [in Arabic]

Al-Titi, Wissam Mahmoud. (2019). Almueahadat Aldawliat Wasalh Alhudaybiati, Dirasat Tahliliata 'International treaties and peace of Hudaybiyah, an analytical study'. *International Journal of Specialized Islamic Studies*: 3(2): 92-115. [in Arabic]

Al-Wahidi, Ali bin Ahmed. (1994). *Alwasit Fi Tafsir Alquran Almajid* 'Mediator in the interpretation of the Glorious Quran'. Investigation and commentary: Sheikh Adel Ahmed Abdel-Mawgoud, and others, Dar Alkutub Aleilmiati. [in Arabic]

Amzian, Muhammad. (2020). Binyat Aldawlat Wamajaluha Fi Alaijtimae Alsiyasii Al'iislamii, Al'umat Alwahidat Waldawlat Aljamieati 'The structure of the state and its scope in the Islamic political society, the one nation and the unifying state'. *Namaa Journal of Revelation Sciences and Human Studies*: p. 10, (19-39). [in Arabic]

Ben Kathir, Ismail bin Omar. (1419H). *Tafsir Alquran Aleazimi. Tahqiq Husayn Shams Aldiyni* 'Interpretation of the Great Qur'an'. Investigated by Hussein Shams Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Alami, Muhammad Ali Baydoun Publications. [in Arabic]

Ben Musa, Judge Ayyad. (1998). *'Iikmal Almuealim Bifawayid Muslmin* 'Complete the teacher with the benefits of a Muslim'. Investigated by Dr. Yahya Ismail, Dar Alwafa' for printing, publishing and distribution. [in Arabic]

Bin Abd Rabbo, Ahmed Bin Muhammad. (1404). *Aleaqd Alfiridi* 'Unique Contract'. Alkutub Aleilmiati House, 1st edition. [in Arabic]

Bin Habban, Muhammad. (1988). *Al'iihsan Fi Taqrib Sahih Aibn Hiban* 'Charity in the approximation of Sahih Ibn Hibban'. It was verified and his hadiths were published and commented on by: Shuaib Al-Arnaout, 1st edition, Alrisalati Foundation. [in Arabic]

Bin Hanbal, Ahmed. (2001). *Musnad 'Ahmad* 'Musnad Ahmed'. Investigated by Shoaib Al-Arnaout and others, 1st edition, Alrisalati Foundation. [in Arabic]

Bin Hisham, Abdul Malik. (1955). *Alsiyrat Alnabawiatu* 'Biography of the Prophet'. Investigated by Mustafa Al-Sakka and others, 2nd edition, Mustafaa Albabi Alhalbi Library. [in Arabic]

Black, Antony. (2011). *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*. Edinburgh University Pres, UK.

Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1993). *Sahih Albukhari* 'Sahih Bukhari'. Investigated by Mustafa Deeb Al-Bagha, Dar Ibn Katheer and Dar Alyamamati. [in Arabic]

Cesari, Jocelyne. (2018). *What is Political Islam*. by Lynne Rienner Publishers, Inc., USA.

Crone, PatriCia. (2004). *Gods Rule - Government and Islam Six Centuries*. Columbia University Press, UAS.

Denny, Frederick. (1975). The Meaning of "Ummah" in the Qur'ān. *History of Religions*, 15(1), 34-70. https://doi.org/10.1086/462733

Hamidullah, Muhammad. (1987). *Majmueat Alwathayiq Alsiyasiat Lileahd Alnabawii Walkhilafat Alraashidati* 'A collection of political documents of the Prophet's era and the Rightly Guided Caliphate'. House of Alnafayis. [in Arabic]

Ibn Abi Hatem, Abdul Rahman bin Muhammad. (1914). *Tafsir Alquran Aleazimi* 'Interpretation of the Great Qur'an'. Investigated by Asaad Muhammad al-Tayyib, Nizar Mustafaa Albaz Library. [in Arabic]

Ibn Al-Atheer, Al-Mubarak bin Muhammad. (D.T.). *Jamie Al'usul Fi 'Ahadith Alrasul* 'Collector of assets in the hadiths of the Prophet'. Edited by Abdul Qadir Al-Arnaout, Alhulwani Library, 1st Edition, Dar Albayan. [in Arabic]

Izutsu, Toshihiko. (2008). *God and Man in the Qur'an*. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Second reprint, published by Islamic Book Trust, Petaling Jaya, Malaysia.

Lapidus, Ira M. (2002). *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, UK.

Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad. (D.T.). Alnukt Waleuyuna 'Jokes and eyes'. Investigated by Mr. Ibn Abd al-Maqsud, Dar Alkutub Aleilmiati. [in Arabic]

Piscator, James and Saikal, Amin. (2019). *Islam beyond Borders: The Umma in World Politics*. Cambridge University Press, UK.

Tabari, Muhammad bin Jarir. (1422 AH). *Jamie Albayan Ean Tawil Ay Alquran* 'Collector statement on the interpretation of any Quran'. Investigation: Dr. Abdullah Al-Turki, 1st edition, Dar Hajr for printing, publishing, distribution and advertising. [in Arabic]

Volpi, Frederic. (2011). *Political Islam A Critical Reader*. published by Routledge, UK.