ISSN: 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ
مجلد: 14 عدد: 01 مارس 2019
ص. ص. 129 . 167
«لغة الخلافة» في ميزان الاستشراق الجديد

«لغة الخلافة» في ميزان الاستشراق الجديد

قراءة في كتاب «لغة السياسة في الإسلام» لبرنارد لويس

جبار سليمان،
جامعة الجزائر 01،
slimananas@hotmail.fr
تاريخ الإرسال:11/ 10/ 2018؛ تاريخ القبول: 10/ 11/ 2018.

"The language of caliphate" in the balance of the new Orientalism: study in the book: "The Language of Politics in Islam" by "Bernard Louis"

DJABAR Slimane

Abstract: The subject of "Caliphate" in Islam is old and renewable at the same time, it took a lot of attention from the followers of the prophet. It took also an important part in the thoughts of some groups and modern Islamic organizations.

The classical Orientalism has examined this at an early age, being the specialty that studies and searches about what concerns the Islamic world. One of its earliest writing is the book of "The caliphate" by Thomas Arnold in 1924.

The new Orientalism has followed the lead of its predecessors; its latest writings were "The language of politics in Islam" by the new American orientalist and political adviser Bernard Louis.

The book is a collection of some concepts used in political communication in caliphate governing offices since its rise until its fell down. The author used several methods such as: " impact

and influence" , and "philology " in order to prove that these concepts are intruding words and not original.

Our study is based on Analyzing what the author has achieved and criticizing him in comparison with some of those who wrote in the same theme.

Key words: Caliphate, Orientalist, Political thought, Louis, Suspicion.

الملخص: موضوع الخلافة في الإسلام قديم متجدد؛ نال كبير الاهتمام من طرف الصحابة رضي الله عنهم فقها وممارسة، وأخذ حظا وافرا من فكر بعض الأحزاب والجماعات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة.

عاين الاستشراق الكلاسيكي ذلك مبكرا، وهو الدارس الباحث عمّا يهم المسلمين، ومن بواكير منتجاته كتاب «الخلافة» لتوماس أرنولد سنة 1924م.

وقد سار الاستشراق الجديد سير سلفه في ذلك، فسالت أقلامه في قوالب مختلفة، من أواخر مخرجاتها، كتاب: « لغة السياسة في الإسلام» لرائد الاستشراق الجديد والمستشار السياسي الأمريكي: «برنارد لويس».

الكتاب هو عبارة عن مجمع لبعض المفردات المستعملة كلغة تواصل سياسي في دواوين حكم الخلافة منذ قيامها حتى سقوطها، استعان الكاتب فيه بمناهج عدّة في مقدمها الأثر والتأثر، والفيلولوجيا، ليثبت أن هذه المفردات دخيلة وليست أصيلة.

ودراستنا هذه تقوم على تحليل ما توصل إليه الكاتب ومحاولة نقده مقارنة ببعض من كتبوا في هذا الشأن من بني الاستشراق وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: الخلافة؛ المستشرقون؛ الفكر السياسي؛ لويس؛ الشبهة.

مقدمة:

يعتبر الفكر السياسي الإسلامي مادة ابستمولوجية مهمّة في المدارس الاستشراقية الكلاسيكية، ويتضح ذلك الاهتمام من خلال الكتابات حول الخلافة الإسلامية منذ نشأتها حتى سقوطها، ونأخذ على سبيل المثال: كتاب «الخلافة الصعود التدهور والسقوط» للإنجليزي ويليام موير الصادر سنة 1883م، وكتاب «حضارة العرب» للمستشرق الفرنسي غوستاف لوبون الصادر سنة 1884م، وكتاب الخلافة للسير توماس أرنولد الذي صدر سنة 1924م، وكتاب تاريخ الشعوب الإسلامية للألماني كارل بروكلمان والذي صدر سنة 1939م... وغيرها من الكتب التي اهتمت بالجانب التاريخي السياسي، أو الجانب الفكري السياسي للمسلمين خلال أطوار الخلافة: الراشدة، والأموية، والعباسية، والعثمانية.

والملاحظ أيضا أن المدرسة الاستشراقية الجديدة لا يزال لديها ذات الاهتمام، وبخاصة أن الواقع الإسلامي أفرز لنا منذ عقود وحتى الآن،

دعوات لبعض المفكرين والتيارات السياسية والجماعات الإسلامية والتنظيمات بضرورة إعادة نظام الخلافة الإسلامية إلى سدة الحكم.

والكتاب ـ قيد الدراسة ـ « لغة السياسة في الإسلام» نراه الأهم من بين تلك الكتابات لدى المدرستين؛ لأنه يقدم للقارئ في الغرب تصورا عن لغة النظام السياسي المعتمد قرونا من الزمن في ديار الإسلام والذي استطاع أن يفرض سيطرته على العالم، وفهم الخطاب السياسي الموروث الموجود في وعي المسلمين خاصة الذين ينتسبون إلى الحركات والأحزاب السياسية.

فصاحب الكتاب ـ رائد الاستشراق الجديد ـ برنارد لويس يقدم لنا دراسة فيلولوجية لكثير من المفردات اللغوية السياسية المتداولة في نظام الخلافة الإسلامية، والتي لا يزال بعضها مستعملا في دواوين الحكم إلى اليوم.

الإشكالية: نرى الإشكالية التي يعالجها الكتاب تتمحور حول:ما مدى أصالة اللغة السياسية المستعملة في نظام الخلافة الإسلامية؟

الفرضيات: إما أن يقول الكاتب بأصالة اللغة السياسية لنظام الخلافة من بيئة الإسلام، وإما أن يؤصل لها من بيئة أخرى، أو يعتبرها خليطا بين الأصيل والدخيل.

الدراسات السابقة: لم نجد على حسب اطلاعنا دراسة عنيت بهذا الكتاب، قراءة أو تحليلا أو نقدا.

منهج الدراسة: نحاول من خلال تحليل كل فصل على حدة، استخراج المسألة المراد تشخيصها من طرف الكاتب، والمشكلة التي يريد إبرازها، ونمثل على ذلك ببعض المفردات السياسية وليس كلها، ونعتمد على المقارنة بين ما وصل إليه الكاتب من نتائج، وما قاله مفكرو الإسلام، أو كتبه مستشرقون آخرون في هذا الشأن.

مفهوم الخلافة والاستشراق الجديد:

أ/ الخلافة:

لغة من: «خَلْف وخلْف: ضد قدام، والخَلْفُ: القرن بعد القرن، والخلف أيضا ساكن اللام ومفتوحها: ما جاء من بعد، يقال: هو خَلْف سوء من أبيه، وخَلَف صدق من أبيه، بالتحريك إذا قام مقامه.» (الرازي، 2005: 98)

وفي الاصطلاح عند الماوردي هي: «الإمامة» فقد بدأ كتابه الأحكام السلطانية بـ: «عقد الإمامة» ويقصد بها الخلافة، فقال: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(الماوردي، 1989: 03). فالكلمتين عنده تحملان معنى واحدا، ويسوق لنا «ابن خلدون» سبب قولهم (خلافة، وإمامة) فرقا بينهما فيقول: «فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في إتباعه والاقتداء به لهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة: فلأنه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله» (خلدون، 2001: 239).

وهناك من يعرفها بـ: «الرياسة» يقول التفتزاني: «هي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحكامه في الفروع» (التفتزاني، 1998: 233)

ب/ الاستشراق الجديد:

الاستشراق لغة: من «شَرْقَ»، وفي لسان العرب: «شَرَقت الشمس تَشْرُق شُرُوقًا وشَرْقاً: طَلعت، واسم الموضع:المَشْرِق،وشرَّقُوا ذهبوا إلى الشرق».(منظور، 1997: 2244)

وأما المعنى الاصطلاحي للاستشراق (orientalisme) فيتبين لنا بالعودة إلى معناه اللغوي العائد لكلمة: « شَرْق» كما قلنا، وكلمة شَرْق هي جهة الشَّرقِ بالنسبة للبحر الأبيض المتوسط، وهذا ما يذهب إليه المستشرق الألماني رودي بارت بقوله: «والمصطلح يرجع إلى العصر الوسيط، والتحديد الجغرافي يسهل لنا فهم التعريف الذي نقله الكثيرون ممن عرفوا الاستشراق في كتبهم والذي مفاده أن: الاستشراق: هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي» (رودي، 2011: 17)، وهذا التعريف يدخل كل الشرق ـ قديما وحديثا ـ ويجعله في جهة واحدة، ويلغي الغرب «الأندلس» وقد تعلم الغرب منها.

هذا ما جعل ـ ربما ـ الأستاذ «حمدي زقزوق» يذهب إلى تخصيص الاستشراق بقوله: «هو الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في

لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام» (زقزوق: 18).

والمفهوم العام **للاستشراق الجديد** هو: «مجمل الإنتاج العلمي الغربي، الذي يعتمد مناهج وطرائق العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين»(الوهيبي، 2013: 88)

وأما **المستشرق** فهو: «كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله، أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وحضاراته وآدابه وأديانه»(زقزوق: 18).

بيانات أساسية عن الكتاب.

عنوان الكتاب: لغة السياسة في الإسلام، ولغة الكتاب في طبعته الأولى الأصلية الإنجليزية (The Political Language Of Islam).

اسم المؤلف: برنارد لويس(Lewis. Bernard).

ترجمة: د. إبراهيم شتا.

الناشر: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث. الطبعة الأولى: 1993.

حجم الكتاب: مائة وثلاثة وسبعين (173) صفحة، في خمسة فصول.(برنارد، 1993: 3، 5)

التعريف بالمؤلف.

برنارد لويس: ولد عام 1916م، تخرج من جامعتي لندن وباريس، وعين معيدا للتاريخ الإسلامي في جامعة لندن سنة 1938م، والتحق بوزارة الخارجية (1941ـ 1954م) ، وأستاذا معيدا لتاريخ الشرقين الأدنى والأوسط، في نفس الجامعة سنة 1949م، وأستاذا للتاريخ في جامعة كاليفورنيا (1955م، 1956م).

آثاره: أصول الإسماعيليين والإسماعيلية، تركيا اليوم، السياسة الدبلوماسية العربية، أرض السحرة، الشيوعية والإسلام. وغيرها من المؤلفات.(نجيب، 1964: 561ـ562)

دواعي تأليف الكتاب.

الكتاب في أصله محاضرات ألقيت في جامعة «شيكاغو» الأمريكية، من تنظيم مؤسسة أكسكسون وجمعية الفكر الاجتماعية، في الفترة ما بين 29 أكتوبر و4 نوفمبر 1986م، وحاول صاحبها أن يحافظ على البنية الأساسية لهذه المحاضرات كما ألقيت، وأن يجعلها مقبولة عند القراء بوجه عام، ودارسي التاريخ والعلوم السياسية بوجه خاص.(برنارد، 1993: 5).

وهو عبارة عن دراسة للحكم السياسي الأول زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الخلافة الراشدة وصولا إلى الخلافة العثمانية. والغرض من ذلك فهم الخطاب السياسي الموروث الموجود في وعي المسلمين

خاصة الذين ينتسبون إلى الحركات والأحزاب السياسية. يقول الكاتب مبرزا هدفه: «...من أجل أن نقترب من بعض الفهم لسياسات الإسلام أو الحركات والتغيرات التي انطلقت من أطر إسلامية أو تم التعبير عنها بشكل إسلامي ينبغي علينا في البداية أن نفهم لغة الخطاب السياسي عند المسلمين وطريقة استعمال الكلمات وفهمها» (برنارد، 1993: 15).

موضوعات الكتاب ومنهج الكاتب في تناولها.

يعرض الكتاب المصطلحات السياسية القديمة في الإسلام ـ والتي لا يزال بعضها مستخدما في المحافل والأبنية السياسية إلى اليوم ـ ويدرسها دراسة فيلولوجية مقارنة عبر إحالات زمنية ولغوية منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكنه يركز أكثر على الخلافة الإسلامية عبر أطوارها المختلفة حتى طورها الأخير (العثمانية).والمجالات التداولية الآتية هي التي جعلها الكاتب عناوين لفصولوكتابه، ولم يجعل فيها مباحث، وهي كالآتي:

الفصل الأول: الاستعارات والإشارات.

الفصل الثاني: الهيكل السياسي.

الفصل الثالث: الحكام والمحكومون.

الفصل الرابع: الحرب والسلام.

الفصل الخامس: حدود الطاعة.

وتناول الكاتب هذه الموضوعات بالاعتماد على مناهج عدة على غرار، المنهج الفيلولوجي في اشتقاق المفردات السياسية، ومنهج المقارنة بين الدين الإسلامي وغيره من الديانات، والنظام السياسي لإسلامي وغيره من الأنظمة، وبين اللغة العربية وغيرها من اللغات، وبين أطوار الخلافة، وبين الواقع الراهن، والماضي. وبين البيئة العربية بعد الإسلام، وقبله، ومنهج التعميم، كما يستخدم من حين إلى حين منهج الأثر والتأثر، ومنهج النقد، ومنهج الانتقاء، وتتضح الصورة أكثر عن هذه الموضوعات وهذه المناهج فيما يأتي من تحليل ونقاش لما جاء في الكتاب.

تحليل ومناقشة ما جاء في الكتاب.

الفصل الأول: الاستعارات والإشارات.

في هذا الفصل يجري الكاتب مقارنة بين: وحدة المسجد والدولة في الإسلام، والفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب، وبتعبير أدق وحدة الإمام والرئيس، وفصل قيصر عن الله، وهو المفهوم السائد عند الغرب.

ويعبر الكاتب خلال هذه المقابلة بما يفيد أن فقر الإسلام من مفردة تعبر عن هذا الفصل، أو زوج لفظ يعبر عن الدين والدولة، وهي ميزة تشترك فيها اللغة العربية الكلاسيكية مع غيرها من اللغات، يقول: «وفي اللغة العربية الكلاسيكية كما في اللغات الأخرى التي أخذت منها

معجمها الثقافي والسياسي، لم يكن هناك زوج من الألفاظ يعبر عن الروحي والزمني» (برنارد، 1993: 11).

إن كلام الكاتب عن الوحدة بين المسجد والدولة في الإسلام يعني شيئا واحدا هو: التيوقراطية الإسلامية وهي شبهة لدى الاستشراق التقليدي، يعيد إبرازها في هذا الفصل، ويذكر في كتابه «إسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية» حين كلامه عن مبدأ المشروعية أن الخليفة له دور الرقابة على القوانين الإلهية فقط، وليس له سلطة التشريع. (برنارد، 1982: 63ـ64).

وقراءة ذلك تصيب البعض بخيبة أمل اتجاه الإسلام في جانبه السياسي، ذلك أن السياسة العادلة بالمفهوم الغربي تقتضي أن يستمد الحاكم سلطته من الشعب. وهذا ما لا يوجد في الإسلام فسياسته بهذا تتجرد من العدل.

إن الكاتب يحسم بداية في هذا الفصل أمر أصالة اللغة السياسية في الإسلام قبل التطرق إلى التفاصيل المصطلحية المختلفة، وليست السياسة في الإسلام عنده فقط هي التي تستمد أصولها من خارج البيئة الإسلامية فقط، بل « كل جوانب الإسلام: القرآن والحديث النبوي وممارسات المسلمين الأوائل فهي تستمد أصولها بشكل تصاعدي من المعتقدات الدينية المختلفة كالمسيحية واليهودية وبعض المعتقدات الوثنية التي كانت موجودة هناك عند ظهور الإسلام...وحتى الزردشتية وبعض الأقليات اليهودية، والخبرة العملية للإمبراطوريتين الفارسية والرومانية...

والرسائل اليونانية في الفلسفة السياسية» (برنارد، 1993: 16)، والمسلمون الأوائل الذين يقصدهم الكاتب هم الصحابة رضي الله عنهم، لذلك تجده يرجع سبب هذا التأثر للدين الفتي والحضارة الجديدة «بالتوسع الجغرافي تحت حكم الخلفاء الراشدين». (برنارد، 1993: 16).

وهو تأثر لا يزال باق في الخلافة العثمانية؛وما لبثت حتى ظهر تأثرها بالغرب أيضا من بداية اجتياح الأوروبيين للعالم الإسلامي «ونتيجة لذلك كان التحول في الحكومة، كممارسة ومفهوم على السواء، وكان هناك إعادة في صياغة الأفكار والألفاظ أكثر شمولية من منجزات النهضة الفارسية والبيزنطية في مستهل العصور الوسطى أو السيطرة المغولية فيما بعد» (برنارد، 1993: 21) وهذا يوحي أن الاستمداد سار مع الحكومة الإسلامية منذ نشأتها إلى اليوم.

إن الفكرة لتي يريد الكاتب إيصالها: هي أن اللسان السياسي للمسلمين لم يسلم في حاضره أو غابره، من الألفاظ الأجنبية تحت وطأة الاستعارة من ببيئاتها المختلفة.

ولا يقصد الكاتب من «الاستعارات» الاصطلاحات الشفهية فقط؛بل الرموز المادية أيضا، فاستخدام النبي صلى الله عليه وسلم للعصا، أو الرمح وغيره، اعتبر رمزا للسلطة عند العرب القدماء، والتاج والعرش والسرير كلها دخيلة من الفارسية. ويستدل أن هذه اللغة كانت مستخدمة من جانب الخلفاء الراشدين ومثاله: حمل عمر بن الخطاب

رضي الله عنه «للدرة» كرمز للسلطة كأغلب الخلفاء الأوائل « شأنهم في هذا شأن الولاة في الأقاليم اعتادوا حمل رمح أو صولجان أو عصا في المناسبات الاحتفالية... وفي معظم الأسر الإسلامية الحاكمة كان التاج وهو لفظ دخيل من الفارسية» (برنارد، 1993: 39ـ40)

يكرر الكاتب كلمتين هما: تطوير واستخدام للدلالة على الاستعارة، واتخذ لويس من حكم بني أمية وبني العباس سندا لتعضيد فكرة الاستمداد، فالإسلام لم يستطع حسبه انتزاع قاعدة المشيخة القبلية التي تعتمد على الثروة والنفوذ والنسب الأصيل، وهو ما بقي كامنا في النظريات السياسية التي تلت نظام الخلافة وقعدت لأصولها عند المسلمين، ويعبر عن ذلك «بالتقليد السياسي الإسلامي في أشكاله المتنوعة»(برنارد، 1982: 63)، وكما يقول: « نشأ في بلد صغير بين شعب خرج حديثا من نطاق البداوة، وكان مازال يحكمه رؤساء القبائل، وفي الحقيقة طبقة من الأشراف يتميزون بالنفوذ، وشرف الولادة والثروة، وإن أقدم ذكرياته السياسية تتمثل في رئيس منتخب يحكم بالتراضي حسب العرف القبلي، وتتداخل هذه الذكريات في الصيغ التقليدية التي صاغها أوائل الفقهاء الدستوريين في الإسلام، وإنها برغم أنه قلما عمل بها ظلت منذ ذلك الحين كامنة في النظريات السياسية الإسلامية» (برنارد، 1982: 63)

إن قراءة خاطفة في هذا الفصل تجعل القارئ يدهش لهذا التأثر البالغ ـ للإسلام ـ بهذا الكم الهائل من المفردات السياسية في حين لا يقرأ تأثيرا

واحدا للغة السياسة الإسلامية في تلك الشعوب وتلك البلاد، وهو خلال تلك الحقب الزمنية الطويلة حاكمها وسائسها !! وهو ما يخالف المنطق والنظرية القائلة: «بتبعية المغلوب للغالب والاقتداء به في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله»(خلدون، 2001: 142)، ثم إن نظرة خاصة لكل مفردة لغوية سياسية، ترسم للقارئ صورة لساسة المسلمين وهم يتخبطون في تواصلهم ولا يكادون يبينون لبعضهم البعض ولا لرعيتهم، إلا ما أفادوه من غيرهم.

وصورة التخبط تلك يشترك في رسمها ـ مع لويس ـ مستشرقون آخرون أمثال: ويلز الذي يهوّن من بدايات العقل العربي السياسية فيقول: «ففي فارس اتصل هذا العقل العربي الجديد المتنبه لا بالمبادئ المانوية والزرادشتية والمسيحية وحدها بل التقى أيضا بمؤلفات الإغريق العلمية، التي لم تكن مكتوبة فقط باللغة اليونانية بل في ترجمات سريانية كذلك، ثم إنه وجد العلوم اليونانية بمصر أيضا، كما أنه استكشف في كل مكان وخاصة ببلاد الأندلس تقليدا يهوديا ناشطا في نواحي التأمل الفكري والجدل. والتقى في وسط آسيا بالبوذية وبما بلغته الحضارة الصينية... ثم اتّصل ذلك العقل بالرياضة والفلسفة عند الهنود» (جورج، 1994: 206)

وهو ما يوحي بوجود تلاقح بين عقول عريقة في الإنتاج السياسي، وعقل عربي مسلم لا يزال يدرج على أعتاب السياسة، وهي نتيجة متشابهة عند لويس وويلز و شاخت وبروكلمان وفلها وزن، من خلال

تطبيقاتهم الفيلولوجية على التراث الإسلامي، كما أكد ذلك رينان حين قال: «يجب أن تكون خاصية العمل الفكري في عصرنا: فيلولوجية وتعلم»(Renan, 1891 : 125)

لا يمكن الزعم وفق هذا المنهج أو غيره أن السياسة في الإسلام أو النظام السياسي الإسلامي الذي وجد بعد رسول الله صلى الله عليه هي خليط ـ في تشكيلتها ـ من ثقافات سياسية مختلفة، وأن تنظيماتها الإدارية هي تجمع لروافد الفرس أو الروم أو اليهود أو الهنود أو اليونان... وغيرهم، إن العمل بهذا المنهج أو منهج «الأثر والتأثر» والخروج منه بهذه النتيجة سلب للغة السياسة الإسلامية وخصوصيتها، وسنعود لمناقشة ذلك في الفصل التالي والفصل الأخير.

الفصل الثاني: الهيكل السياسي.

المسألة الجوهرية التي يتناولها هذا الفصل هي: أن المسلمين كرسوا كما هائلا من الفكر والاهتمام بملامح الهيكل السياسي ووظائفه وأمراضه، وطبيعة السلطة والحكومة وكيفية ممارستها، فاهتم الفلاسفة المسلمون بتوفيق النظريات الفلسفية التي ورثوها عن العصور القديمة مع تعاليم الإسلام، فصاغوا معجما سياسيا ونحتوا مفردات عربية للمصطلحات السياسية اليونانية. (برنارد، 1993: 43، 48)

يبدأ الكاتب هذا الفصل بالحديث عن المشكلة المالية التي أصابت الإمبراطورية العثمانية سنة 1653م، زمن السلطان العثماني محمد الرابع، وهي عجز دخل الدولة عن تغطية النفقات.

إن الكاتب يدخل من خلال هذه المعلومة التاريخية إلى الهيكل السياسي للدولة وهي استعارة شفع بها العالم العثماني « كاتب جلبي» رسالته التي يفسر فيها المشكلة المالية الراهنة للإمبراطورية، والطريقة المثلى للتعامل معها، هذه الاستعارة هي تشبيه الهيكل السياسي للدولة بالكيان العضوي كالإنسان تماما، يولد ثم ينشأ ثم يقوى ثم يضعف، ثم يضمحل، من هنا قرر هذا العالم أن الإمبراطورية العثمانية في شيخوختها، لذلك ينبغي الإسراع في مداواتها لتأخير موتها.

يرى الكاتب أن مثل هؤلاء الفقهاء «قد طوروا بلا جدال دائرة واسعة من المصطلحات العلمية للدلالة على السياسة ومناقشتها(برنارد، 1993: 55)، والتطوير إن يعني شيئا فهو يعني أخذ هذه المصطلحات من الغير ثم العمل على تحسينها.

ويستشهد بمصطلح الأمة (برنارد، 1993: 55) الذي قول عنه «شاخت» « ولعلها مأخوذة من الكلمة العبرية «عماه» وتستعمل هذه الكلمة باللغة العربية الفصحى للدلالة على الكيانين العرقي والديني.» (جوزيف، 1972: 199)

ثم يستشهد بلفظة: مدينة الذي أطلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم على يثرب، أنه كان مستخدما بعد ذلك أيام الخلافة الراشدة للدلالة على المراكز الإدارية ومثله فعل الخلفاء العباسيون بشكل رسمي وأطلقوا اسم: مدينة السلام، على بغداد، «وللكلمة نفسها تاريخ مهم وممتع في الاستخدام العربي، ففي الأصل من الواضح أنها كلمة دخيلة من الآرامية أو العبرية» (برنارد، 1993: 57)، وكذا كلمات مثل الوالي، الولاية، السلطان، الدولة، الحكم» هي في نظر الكاتب مستخدمة من طرف الخلفاء المسلمون وليست أصلية عندهم(برنارد، 1993: 58، 60)

ولم يستثن الكاتب الكلمات الدالة على هيبة الحكم مثل: الشوكة، الحضرة وهما على حد تعبيره مأخوذان «من الطرف الآخر من ألوان الطيف في الإدراك السياسي» (برنارد، 1993: 63)،

وحتى الكلمات القرآنية مثل «ملة» والتي استعملت في الخلافة العثمانية للدلالة على الجماعات المنظمة للطوائف الدينية والسياسية، يقول عنها الكاتب: «هي من أصل آرامي» (برنارد، 1993: 64)، فهذه الكلمات إذن إما آرامية أو عبرية.

وفي كلا الفصلين الأول والثاني نخلص على رأي الكاتب أن البيئة الإسلامية لم تنتج شيئا من تلك المفردات، ولكنها بكل بساطة «وافدة» إليها من غيرها.

وهنا ينبغي أن نتوقف فنقول: إن انعدام نظام الحكم (الخلافة) لا يعني عدم وجود فكر سياسي أو أرضية لغوية سياسية، فالسياسة سابقة عند العرب قبل وجود دولة الإسلام، ونقصد هنا فترة الجاهلية.» فلم يكن لهم نقص في معرفة مفاهيم وتقاليد الملك والسياسة» (برهان، 2007: 62).

وقد قرّر ستيفن دي تأنسي ذلك في كتابه «علم السياسة» حينما كتب في الفصل الثاني عنوانا سماه « السياسة من دون دولة» ويقصد المجتمعات القبلية. بقوله: «غالبا ما يتجنب علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية استخدام مصطلح قبلي في هذا السياق لأنه يدل على اعتبار الشعوب المعنية هنا شعوبا بدائية... فالكثير من الجماعات المعنية لها ثقافات متطورة ومستويات عالية من الإنجاز الفني وطرائق عيش مثيرة للإعجاب... الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها تمييز هذه المجتمعات عن نموذج حكومة الدولة هي من حيث المنطقة الجغرافية» (ستيفن، 2012: 69). وما سماه دي تانسي «المنطقة الجغرافية» هو ما كان ينقص العرب في الجاهلية، لقد كانت عندهم اللغة المشتركة، ولكن كانوا متناثرين في منا طق عدة من الجزيرة العربية يتتبعون الكلأ والماء، فوحدهم الدين وسماهم القرآن أمة:(إِنَّ هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) (سورة الأنبياء: 92.) ولم يبق إلا الأرض لتأسيس الدولة، فكانت يثرب، والتي سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك «المدينة»، ولما تكونت العوامل الثلاثة: الدين الواحد وهو الإسلام، واللغة

الواحدة وهي العربية، والأرض الواحدة وهي المدينة، انطلقت دولة الإسلام يملأ صيتها آفاق الدنيا في أقل من أربعين سنة. مؤثرة في غيرها ومتأثرة به.

إن الكاتب في كلا الفصلين أهمل أمرين مهمين:

الأمر الأول: المصدرين الأولين للثقافة السياسية وهما القرآن الكريم والسنة النبوية.

نعم لم يرد لفظ السياسة ولا شيء من مادته في القرآن الكريم، ولكن يفهم ورودها من خلال ألفاظ مثل: الحكم والملك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدل والقسط والشورى... وغيرها. وهل بالضرورة أن تعرف السياسة بتعلم لغة الغير؟ أم أن الجيل الأول من الصحابة الذين بنو أركان الحكومة الإسلامية، قد علموا السياسة وألفاظها من كتاب الله؟

أصّلَ شيخ الإسلام لكتابه «السياسة الشرعية» في مستهله بآيتين من كتاب الله العزيز. قال في ذلك: « وهذه الرسالة مبنية على آيتين في كتاب الله، وهما قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن

كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذلك خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (سورة النساء: الآية: 59،58)»(ابن تيمية، 1419: 06).

فالآية الأولى نزلت في شأن الحاكم، والثانية نزلت في شأن المحكوم، يعلق ابن تيمية قائلا: «نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك، في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم...وإذا كانت الآية قد أو جبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة» (تيمية، 1419: 06)

قال صاحب «المنار»: « هاتان الآيتان هما أساس الحكومة الإسلامية، ولو لم ينزل في القرآن الكريم غيرهما، لكفتا المسلمين في ذلك، إذا هم بَنَوا جميع الأحكام عليهما» (رضا، 1947: 168)

وبعد القرآن تأتي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي غطت جوانب كثيرة من اللغة السياسية ، فقد بوب الإمامان البخاري ومسلم في صحيحهما أبوابا تحت كتاب الأحكام والفتن، والإمارة لا يسعنا في هذا المقام ذكر كل أحاديثها، منها: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، أجر من قضى بالحكمة، الأمراء من قريش، من سأل الإمارة وكل إليها، ما يكره في الحرص على الإمارة، وجوب الأمر ببيعة الخلفاء،

الأول فالأول، والأمر بالصبر عند ظلم الولاة، وطاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، والأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، وحكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، وإذا بويع لخليفتين، وباب خيار الأئمة وشرارهم... وغيره (البخاري، 2002: 1764).أيضا (مسلم، 2006).

إن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد عملا على ترسيخ الكثير من المصطلحات السياسية في مجتمع الصحابة رضي الله عنهم كلمات مثل الشورى والبيعة وهي مع ذلك ممارسة سياسية. لذلك اتخذوها سبيلا في حل أول مشكلة سياسية تحت سقيفة بني ساعدة. ولقد كانت البيعة طريقة أخرى (فعلية) متفق عليها.

وهذا يجعلنا نقول: إن الصحابة الأوائل رضي الله عنهم في حلهم لمشكلة الخلافة اختاروا طريقة الشورى والبيعة وهي طريقة كانت متوافرة لديهم بما علموه قرآنا وسنة، فقد كان يستشيرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في المشكلات السياسية وقد أمره الله تعالى بذلك صراحة في القرآن بقوله: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (سورة آل عمران: 159). والنص ورد في شأن غزوة أحد، وقد مارس الصحابة البيعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في تأسيس الدولة بيعة العقبة الأولى والثانية، ثم بيعة الشجرة (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أوفى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (سورة الفتح: 10).

الأمر الثاني: الفكر السياسي للصحابة رضي الله عنهم.

إن التوجيه اللغوي القرآني وممارسة الرسول صلى الله عليه وسلم السياسية قد شكّلا قاعدة لغوية سياسية أصيلة للصحابة وصفتها المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري «بالقوة السياسية العارمة» (فاغليري، 1981: 23) يضاف إليها الإنتاج الفكري لعقول الصحابة رضي الله عنهم والذي وسماه لوبون بالعبقرية. حين قوله: «كانت أمام دين محمد عوائق كثيرة اقتحمت بفضل عبقرية أصحابه الذين اختاروا خلفاء لم يفكروا في غير تنفيذ شريعة القرآن واحترامها» (غوستاف، : 147). «فكان الاجتهاد هو الطريق الذي سلكوه، وسلكه المؤهلون من المسلمين لتحديد التفاصيل في عهد كل خليفة» (العوا، 2006: 101)

هذه القوة السياسية العارمة مع العبقرية المستندة إلى الاجتهاد أسست لروح تسري في جسد الأرض، وهي التي لا يريد بعض المستشرقين الاعتراف بأصالتها «فالإسلام ليس دينا فقط، إنه منشئ لروح حضارة عالمية كبرى ذات تاريخ طويل يمتد طوال أربعة عشر قرنا»(Nasr, : 15)

ونمثل في هذا المقام بالخليفة الثاني عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الذي استطاع بعبقرية حلّ الأزمة السياسية الأولى تحت السقيفة، ثم ترك للمسلمين طريقة سياسية جديدة في اختيار الحاكم، تأخذ فيها الديمقراطية حيزا أوسع من ذي قبل، طريقة لا يوجد فيها ضغط من سلطة الخليفة، لأنه غير موجود ولا يقوم بالتعيين، طريقة للتعبير والتصويت بكل حرية، هذه المرة لجنة ترشيحات لخليفة من بينهم بحضور الرقيب ـ عبد الله بن عمر ـ الذي ليس له من أمر الخلافة شيء سوى مراقبة

التصويت، كما هو معمول به اليوم من تنصيب لجان مراقبة الانتخابات(البخاري، 2002: 911ـ912).

وقد قررت دائرة المعارف عكس ما ذهب إليه لويس حين قال: أن التنظيمات الإدارية في بداية الحكم الإسلامي وفدت من الفرس. فقد جاء في دائرة المعارف: «لقد كان من أمارات عبقريّة عمر السياسية، لقد وضع أساس كل التنظيمات التي سارت عليها الدولة الإسلامية بعد ذلك: التنظيمات الخاصة بأهل الذمة، والدواوين، وبيت المال، وسجلات المقاتلين، ومبادئ التقاضي، ونظام القضاء، كما وضع التاريخ الهجري» (مستشرقين، 1998: 7500)

الفصل الثالث: علاقة الحكام بالمحكومين.

كأني بالكاتب من خلال المفردات التي ساقها في هذا الفصل يود طرح السؤال التالي: ما هي صفة الخليفة في الإسلام؟

فمصطلحات الخليفة والاستخلاف والبيعة كألفاظ ترتبط بمراسيم تنصيب الخليفة، وهي إجراءات تعود إلى فترة الخلافة الراشدة. يقول في ذلك: «...تلك الاحتفالات التي بمقتضاها يحتفى بتنصيب الخليفة الجديد...وإدخاله الإطار الشرعي، ومن الإجراءات البسيطة والمباشرة عند الخلفاء المبكرين تلك الطقوس الخاصة «بالاستخلاف والتي تطورت فيما بعد في لغة معقدة ومشحونة بالرموز...وهذا الإجراء يسمى في العربية «البيعة» والذي يترجم عادة كيمين العهد والميثاق» (برنارد،

1993: 91ـ92)، وهو مصطلح ليس فيه دلالة على يمين العهد التي تفهم على أنها اتفاق بين طرفين، وهو حسب رأي الكاتب: « مصطلح عند العرب القدماء للرمز على الاتفاق أو عقد الصفقة» (برنارد، 1993: 92)

ويبرز في هذا الفصل منهج الانتقاء، فالكاتب اختار ألفاظا موحية بالطبقية في المجتمع المسلم الأول، وتصف الخليفة بالتعالي على شعبه، وترفع الحكام عن المحكومين ومن ذلك لفظة رعية أو راعي يقول عنها: «إن مقدمة كتاب الخراج الذي قدمه قاضي القضاة أبو يوسف إلى الخليفة العباسي هارون الرشيد فيه تركيز أخلاقي على واجبات الخليفة كراعي بالنسبة لقطيعه» (برنارد، 1993: 97)، وهو نفس ما ذهب إليه بروكلمان المستشرق الألماني بقوله: «الرعية، أي القطيع، وجمعها رعايا، كما يدعونهم تشبيه سامي قديم كان مألوفا حتى عند الأشوريين» (كارل، 1968: 108)

فالمستشرقان يتفقان على أن الراعي في الإسلام (الحاكم أو الخليفة) وجد ليرعى قطيعه وهو (الشعب)، ولكن لم يأخذا من اللغة العربية سوى هذا المعنى، ولو أخذا أيضا معنى الراعي في اللغة العربية: لوجدوه الحافظ، «يقال للوالي: الراعي، واسترعاه: استحفظه، والرعية العامة، ورعا الأمير رعيته رعاية، كمثل رعا الطفل رعية: أي حفظه» (ابن منظور، 1997: 1677) وهو أوصل لمعنى قيام الخليفة أو السائس أو الولي بحفظ شؤون الشعب، وهم رعيته أي مستحفظين عنده.

ولكنهما ساقا معنى القطيع من جهة نظرهم للرعية لا للراعي، وهذا يجنح بفهم القارئ إلى تصور طبقية في المجتمع المسلم تميز الخليفة عن عامة الناس بالترفع والاستعلاء.

وعلى النقيض مما ذهب إليه لويس وبروكلمان يقول أحد المستشرقين عن الخلفاء الراشدين: «وقد اقتدى هؤلاء الخلفاء بمحمد في زهده وبسيط عاداته... ولم ينتقل العرب من النظام الديمقراطي إلى النظام الملكي إلا بالتدريج، وكانت المساواة تامة في عهد الخلفاء الأولون، وكانت الشريعة للجميع على السواء» (غوستاف: 147).

الفصل الرابع: الحرب والسلم.

لو حاولنا استنطاق المفردات السياسية الواردة في هذا الفصل، وقراءة ما بين السطور لتبينت لنا الإشكالية التالية: هل الفتح الإسلامي بناء واعمار، أم هدم وإفساد؟

ذكر المؤلف مفردات: الجهاد واستعمالاتها، وما يتعلق بها كالمحارب، والمجاهد والكافر، والذمي، والمؤمن، والمرتد، والفتوحات، والغزوات، والمعنى الذي يترتب عن كل كلمة ودلالتها الدينية والسياسية، والأحكام الشرعية الخاصة بها. وبين الفينة والأخرى يؤصل لذلك من فترة الخلافة عموما والراشدة خصوصا. ومن ضمن المعاني المرتبطة بلفظة «جهاد» الحرب والتعصب والقوة، يقول الكاتب: «وقد اعتبر الإسلام دينا محاربا أو في الحقيقة دينا عسكريا من بدايته كما اعتبر أتباعه محاربين متعصبين

منهمكين في نشر دينهم وشريعتهم بالقوة المسلحة» (برنارد، 1993: 113)

إن الكاتب ينتقي مرة أخرى الألفاظ الموحية بجور الخلفاء وظلمهم وهو منهج معهود في كتاباته فقد قام بتصوير الخلفاء الأولين والمجاهدين الفاتحين بأنهم أمة ناهبة لثروات غيرهم، ومن ضمن ما قاله فيهم: «بناء على المشاكل الاقتصادية والداخلية التي عاشتها الجزيرة العربية كانت أول الرحلات الشمالية مهاجمة للأطراف بهدف النهب لا الغزو» (Lewis, 1950 : 15)

ومثله ذلك ذهب إليه المستشرق رو دنسون بقوله: «من الواضح أنه يجب أن نتخلى عن مفهوم واسع النطاق «حضارة أو ثقافة عربية» يفترض أنها انتشرت في أعقاب غزوات...فمنذ أوائل العصور الوسطى جسدت هذه الحضارة إرث الثقافات القديمة للشرق الأدنى»-(Rodinson, 1981 : 10-11)

إننا نرى تصويب ذلك بالرجوع إلى لوبون الذي كتب كتابا سماه حضارة العرب وفيه ذكر الفتوح الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين فقال: «وللفتوح العربية طابع خاص لا تجد مثله لدى الفاتحين الذين جاءوا بعد العرب، وبيان ذلك أن البرابرة الذين استولوا على العالم الروماني والترك وغيرهم، وإن استطاعوا أن يقيموا دولا عظيمة، لم يؤسسوا حضارة...وعكس ذلك أمر العرب الذين أنشئوا بسرعة حضارة جديدة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها والذين تمكنوا

من اجتذاب أمم كثيرة إلى دينهم ولغتهم فضلا عن حضارتهم الجديدة، واتصلت بالعرب أمم قديمة، كشعوب مصر والهنود، واعتنقت معتقدات العرب وعاداتهم وطبائعهم وفن عمارتهم» (غوستاف: 145) وحسب هذا المستشرق فإن الخلافة الراشدة بنت وعمرت وأثرت في الأمم الأخرى.

الفصل الخامس: حدود الطاعة.

يعالج الكاتب في هذا الفصل مسألة: هل يوجد في القاموس اللغوي السياسي للإسلام ما يعبر به عن معارضة لنظام غير شرعي أو حاكم مستبد؟

إن المفردات التي ذكرها الكاتب في هذا الفصل تحيلنا إلى مبدأ «الشرعية»؛ أي شرعية الحكام والأنظمة السياسية في الإسلام.

فهو يرى أن الشرعية وحدها تعطي للحاكم حق طاعة الرعية له، ما دام في حكمه موافقا لأحكام الشريعة ومطبقا لها، لأنها القانون الأسمى، فالحاكم والمحكوم كلاهما محاط بتكاليف مفروضة عليه من الشريعة، يقول:» ويدين الفرد المسلم للحاكم الشرعي بالطاعة الكاملة والمباشرة، وإذا نقصت شرعية الحاكم أو افتقدها فإن واجب الطاعة يسقط» (برنارد، 1993: 145).

وهذا يعيدنا إلى شبهة «التيوقراطية الإسلامية» التي ضمنها الكاتب الفصل الأول من الكتاب، وتلك فكرة نجدها أيضا في كتاب آخر له حين

يقول: «فمصدر القانون هو الله وحده الحاكم الأعلى (يقصد الخليفة) لا يضع القانون، بل إنه نفسه مقيد بالقانون الذي وجد قبل منصبه، وبما أن الحاكم رقيب على القانون السماوي فإن إطاعته واجب ديني» (برنارد، 1982: 63ـ64).

ومن ثم فعلاقة الرعية بالخليفة ترسمها طاعتهم له، وهذه الطاعة من فروض الدين، ومن يعصي الخليفة يأثم، كما قال توماس أرنولد: «فإن صح أن الله هو رأس المجتمع الإسلامي وسائسه الأعلى، فالقانون لا شيء أمام إرادته، والقاعدة القانونية هي القاعدة التي يطبقها المشرع الأعظم (الله) على شعبه المختار، والخضوع لهذا القانون إنما هو واجب اجتماعي وفرض ديني في الوقت نفسه، ومن ينتهك حرمته أو يشق عصا الطاعة لا يأثم اتجاه النظام الاجتماعي، بل يقترف خطيئة دينية» (توماس، 1998: 411.).

نقول: أليست فكرة التيوقراطية هي التي حكمت بها الكنيسة قرونا المجتمعات الأوروبية وأذلتها؟

إن السياسة في الإسلام ليست قضية إيمانية صرفه مرجعها إلى الله سبحانه، رئاسة، وجيشا، وقانونا، وأنه لا دخل للعقل الذي يعتبر منشأ الفكر السياسي، فذلك يعني: أن عقول المسلمين معطلة أو مقيدة بالوحي لا تستطيع أن تجتهد ولا تقدم أحكاما في نظم الحياة، ولا تعطي حلولا لمعضلات الواقع، وهذا خطأ وجب تصحيحه. فالله سبحانه وتعالى حدد الأحكام العامة: كطاعة أولى الأمر، والشورى، والعدل. والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كما رأينا ـ كمبادئ لا يتجاوزها المتصدر للحكم، ثم ترك الاجتهاد كمصدر ثاني مسايرا لمتغيرات الحياة.

إن السياسة في الإسلام جزء من الدين وليست هي الغالب، بل هي جانب من الجوانب، وهي بعد وسيلة إلى غاية، فرعاية شؤون الناس طاعة لله تعالى وممارسة الفعل السياسي من طرف الخليفة هو عبادة، لأن الغاية أولا وأخيرا هي العبادة. وثمة فرق بين من يحكم باسم الله «ظلاّ له في الأرض» ادعاء وزورا وظلما للرعية، وبين من يحكم باسمه «ذلاّ له وخشية وطاعة». وهو الفرق بين اسم القيصر في الغرب، واسم الله عند العرب، فالأول يدعو الناس إلى العمل رهبة، والثاني يدعو إلى العبادة طواعية. ويمكن اعتبار قول «شاخت» التالي دالا على بعض هذا الفرق:» لم تكن للخليفة وظائف بابوية أو حتى كهنوتية... كان واجبه هو دعم الدين وحمايته وإيجاد الظروف التي من شأنها أن تمكن الناس من العيش حياة إسلامية صالحة في هذه الدنيا، وبذلك يعدون أنفسهم للحياة الآخرة، ولتحقيق ذلك يتوجب عليه أن يحافظ على القانون والنظام ضمن حدود الإسلام... وكان من واجبه ما أمكنه ذلك توسيع تلك الحدود، حتى يصل العالم كله، عندما يحين الوقت لاعتناق الإسلام» (جوزيف، 1972: 190)

ويبرز في هذا الفصل أيضا ـ خلال كلام الكاتب عن المسيرة التاريخية للاتجاه الراديكالي المعارض للأنظمة ـ بعض المفردات التي جاء بها القرآن والتي تستنكر الانتفاضات والعصيان والتخريب، مثل فتنة والذي

يبقى على حسب تعبيره مصطلحا سلبيا، يعبر عن شق الصف والتمرد والثورة، والحركات الانقلابية الفاشلة، وقتل الخلفاء.(برنارد، 1993: 147)

إن الكاتب يخلص في هذا الفصل إلى أنه لم يوجد في القاموس السياسي الإسلامي مصطلح إيجابي يعبر عن إحلال نظام مكان نظام آخر إذا ثبت عدم شرعيته، وذلك حتى العصور الحديثة عندما نفذ تأثير الثورة الفرنسية والثورات الأوروبية التي تلتها إلى الفكر السياسي ولغة السياسة في الإسلام.

يقول في ذلك: «وعندما بدأ الكتاب المسلمون خلال القرن التاسع عشر يتحدثون بشكل أكثر تعاطفا عن الثورات، نحتوا كلمات جديدة أو أعادوا تكييف كلمات قديمة للدلالة عليها، وفي التركية العثمانية ثم تبعتها الفارسية تم استخدام كلمة انقلاب...وفي اللغة العربية يؤدي هذا المصطلح معنى سلبيا إلى حد كبير...لكن المصطلح الإيجابي في هذا المجال هو الثورة» (برنارد، 1993: 147)، ويقصد هنا تأثير الثورة الفرنسية سنة 1789م على هؤلاء الكتاب.

ويبقى لفظ دولة هو المصطلح السياسي في الاستخدام العربي الأقرب إلى وصف الإيجابي معبرا عن تغيير الحكم بالعنف، واستخدام ألقاب للحكام غير الشرعيين من مثل كافر: وملك وطاغية وطاغوت. (برنارد، 1993: 148ـ151)

ويرى الكاتب أنه خلال القرون الوسيطة، «تمت تغيرات ملحوظة في حدود الشرعية والعدالة وبالتالي أيضا في حدود الغصب والطغيان وتغيّر المطلب الأول الشرعية من اشتراط الأهلية وطريقة الاستخلاف وضعفت بشكل تصاعدي بحيث لم يبق إلا شرطان: القوة والإسلام... وبدأ الفقهاء بالاهتمام بالطريقة التي يمارس بها الحكم، بعد أن كانوا مهتمين بالطريقة التي وصل بها الحكم... وبينما ضعفت حدود السلطة الأوتوقراطية، زاد الواجب على الرعية في الطاعة» (برنارد، 1993: 152ـ153)

لقد استعملت كلمات جديدة تعبر عن امتعاض الشعوب من الحكومات غير الشرعية من غير استخدام مصطلحا تقليدية ككفار وظالم، سواء كانت مسلمة أو كافرة، ومن تلك المصطلحات الإمبريالية، الحرية، الاستقلال وكلها أجنبية استخدمت واستوعبت خلال القرن التاسع عشر، ومنها ما أصبح عرفا سائدا في العربية واللغات الإسلامية الأخرى بما فيها التركية (برنارد، 1993: 163، 167)

ولا ندري في هذا الفصل على أي أساس صنف الكاتب المصطلحات السياسية، كلفظ فتنة السلبي، ولفظ ثورة الإيجابي؟ هل لأن الأول ورد في القرآن، والثاني من إنتاج العقل السياسي الأوروبي خلال الثورة الفرنسية؟

ولو سلمنا للكاتب بمصطلحي امبريالية واستقلال أنهما من الدخيل، فلا يمكن أن نصف مصطلح حرية بذلك، فلفظ الحرية بالمفهوم الذي يحمله،

لم يكن أجنبيا عن المسلمين بل هو مما اعتادوا قراءته في القرآن الكريم، وقد استعمله القرآن الكريم طباقا للعبودية، في قول الله تعالى في سورة البقرة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) الآية: 178.

ثم إن الكاتب وهو يتكلم عن المسيرة التاريخية لدخول هذه المصطلحات السياسية إلى البيئة الإسلامية تغاضى عن فعل الاستعمار الذي عمل جاهدا على تغيير اللغة العربية، وغرس لغته، وبقاء تلك المصطلحات السياسية وغيرها نتيجة طبيعية بعد خروجه من تلك الأرضي وقد احتلها قرونا تمتد من حملة نابليون سنة 1798م على مصر حتى خروج بريطانيا من الإمارات العربية سنة 1971م، فلا عجب أن تجد اللسان العربي لأجيال تلت وقد تطبع على استخدام كلمات سياسية تركها هذا المحتل.

تقييم عام للكتاب.

رغم أن «برنارد لويس»حاز السبق بين المستشرقين بجمعه عددا كبيرا من المفردات السياسة في الإسلام والتأصيل لها في كتاب واحد، إلا أنه انطلق في بدايته بالحكم على الإسلام وحضارته بأنهما في أول أمرهما « فتيين طيعين ...مفتقرين للحنكة» (برنارد، 1993: 16ـ17) وأمام قلة حنكته وجد على حد تعبيره: «إمبراطوريات ذات دوام وانتظام في بنياتها الإدارية لا سابقة له في الإسلام الكلاسيكي» (برنارد، 1993: 20)، ثم أخذ فيما بعده يؤسس لهذا الحكم.

ومثل هذه الكتابات تقدم للقارئ الغربي ـ عن الإسلام ـ باعتراف المستشرق كاهن كلود: «صورة غير مكتملة ومؤقتة جدا» (كاهن، 2010: 23)، وهو ما ألزمه البحث عن حجج ومخارج. يقول رودي بارت: «إن تطور الاستشراق لم يتبع طريقا مباشرة مستقيمة، ولم يتشكل بوصفه علما إلا عندما تأكد استعداد الناس للانصراف عن الآراء السّبقية، وعن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي، وللاعتراف لعالم الشرق بكيانه الخاص الذي تحكمه نظمه الخاصة، وعندما اجتهدوا في نقل صورة موضوعية له ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.» (رودي، 2011: 23)

يتبين لنا لأول وهلة أن هدف كتاب «لغة السياسة في الإسلام» علمي ومعرفي، يؤصل للمفردات اللغوية السياسية للمسلمين ويقوم بالتنقيب عنها وفق المنهج الفيلولوجي، أو أن الهدف منه إنساني يعيد المجتمعات إلى نسقها واشتراكها اللغوي الأول، أو هو دعوة إلى تواصل الأمم والحضارات والشعوب عن طريق تذكيرهم باللسان الواحد.

بيْدَ أن التدقيق فيه وتتبع تأصيل الكاتب للمفردات السياسية، يشعرنا بمحاولته الانتقاص من شأن القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات الصحابة وفكر الفقهاء في مجال السياسة.

يظهر الكاتب مستعملا مناهج عدة، كالمقارنة والانتقائية، ومنهج التعميم فقد ترددت مرارا في المؤلف كلمات مثل كغيره كغيرها كثير غالبية معظم كل. ومنها قوله «وتستند الشريعة أساسا في الأمور السياسية مثل سائر

الأمور الأخرى على الوحي، ومن هنا فهي ليست موضوعا قابلا للتغيير» (برنارد، 1993: 52)

ولكن الغالب هو المنهج الفيلولوجي الذي يعتبر في عمومه «دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها في أمّة ما، أو طائفة من الأمم» (وافي، 2004: 14)، يستعمله الكاتب من جهة في تتبع أصول المفردات السياسية ليبين جذورها اللغوية أو اشتقاقاتها أو ترجمتها من لغة إلى لغة مثل ديوان، صراط، شرطة (برنارد، 1993: 17ـ18)، وسياسة، وحكم(برنارد، 1993: 25)

ومن ناحية أخرى لإفراغ الإسلام من كل إبداع، وإظهاره على أنه ترقي وتطور للأديان السابقة، ببساطة ووضوح نفي صناعة الإسلام لأية حضارة.

وهو ما يزرع التشكيك في قلب المسلم وعقله من ناحية أصالته، ويربطه بأصول يهودية أو مسيحية أو زرادشتية أو بوذية أو... فحالات التشابه بين الديانات تحولت كما يقال إلى: «أدلة سطو فكري، يعمل المستشرق جاهدا لتوضيحها وتسليط الضوء عليها، لإقناع اليهود والنصارى بالثبات على عقيدتهم من جانب، ومن جانب آخر لإقناع المسلم بالعودة للأصل الذي أخذ منه الإسلام أفكاره لأن منهج الأثر والتأثر لا يخلوا من أهداف تنصيرية وتهويديه» (النعيم، 1997: 39)

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث نخلص إلى النتائج التالية:

ـ يظهر التركيز من طرف الكاتب على اللغة السياسية في الإسلام وعلى لغة الخلافة الإسلامية بصورة أدقّ، ابتداء من الراشدين حتى العثمانيين.

ـ يرى الكاتب أن هذه اللغة السياسية في الإسلام في مجملها قد تم أخذها ـ مع مكونات النظام السياسي الأخرى ـ من بيئات شتى هندية وآرامية وفارسية ورومية ويونانية وديانات زردشتية ويهودية ومسيحية، وهو يعتبر المشتغلين بالسياسة فكرا وممارسة إما: مستخدمين أو مطورين لهذه المصطلحات.

ـ اعتمد الكاتب في تقرير نتائجه على مناهج عدة: على غرار، المنهج الفيلولوجي في التأصيل والاشتقاق للمفردات السياسية، ومنهج المقارنة خاصة بين الدين الإسلامي وغيره من الديانات، والنظام السياسي الإسلامي وغيره من الأنظمة، واللغة العربية وغيرها من اللغات، وبين أطوار الخلافة. ومنهج التعميم كما يستخدم من حين إلى حين منهج «الأثر والتأثر»، ومنهج النقد، ومنهج الانتقاء.

ـ يظهر عدم إنصاف الكاتب للقرآن والسنة كمصدرين زودا المسلمين بكثير من المصطلحات التي أثرت الساحة السياسية، واللذين رسخا في لسان الصحابة مفردات سياسية تلقوها إيمانا ومعرفة وممارسة.

ـ قدم الكتاب صورة لعقل وفكر سياسي ـ للمسلمين ـ عاجز عن إنتاج لغة تداول وتواصل سياسي قديما وحديثا.

ـ من المحال الادعاء: أن النظام السياسي الإسلامي في بداية عهده لم يتأثر بثقافة الآخر لغاته أو إشاراته أو رموزه أو فكره أو نظمه...وهو مذهب صاحب الكتاب؛ ومن اللا منطقي أيضا القول بخلوص التراث الإسلامي من ألوان التراث الإغريقي أو الفارسي أو اليوناني أو المسيحي أو اليهودي أو الآشوري أو البابلي، أو المذاهب الفلسفية الغنوصية والهرمسية، فهذه موجودة فعلا وبنسب متفاوتة وهي من قبيل التراكم، فلا يوجد تراث لأي حضارة يقوم من عدم، ومن الإنصاف القول بذلك، ولكن من الإجحاف القول بأن الحضارة الإسلامية تلونت بتراث غيرها وتأثرت به تأثرا بالغا في جميع مجالاتها؛ بل نحسب أن الإسلام بحضارته كان مؤثرا في غيره على الأقل إذا أخذنا بقانون: تأثير الغالب في المغلوب وتبعية الأضعف للأقوى.

ـ إن قول برنارد لويس بالتأثر هو إقرار منه بسماحة الإسلام والمسلمين وعدم تعصبهم، فقد أبقوا لهذه الحضارات في العراق واليمن والشام وآسيا الصغرى ومصر بعضا من تراثها حيّا ولم يطمسوه.

وأما أهم توصيتين من هذه الدراسة:

ـ ضرورة القراءة الفيلولوجية للبيئة العربية والإسلامية قبل الإسلام وبعده من طرف المختصين المخلصين لأصالتهم، وذلك لوجود رصيد لغوي لا يستهان به، فهذه الفترة وصفت بندرة التدوين التي حالت دون بلوغه للتالين وحصولهم عليه.

ـ الاهتمام بالدراسات التاريخية الجادة لمعرفة التراث الإسلامي معرفة علمية ذاتية من مصادره الأصيلة، وليست معرفة لتراثنا بأقلام استشراقيه.

المراجع:

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1419هـ)، **السياسة الشرعية**، (د، ط)، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (2001م)، **المقدمة**، تحقيق: سهيل زكار، (د، ط)، بيروت، دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (1997م)، **لسان العرب**، ط1، بيروت، دار صادر.

أرنولد، توماس، (1998م)، **تراث الإسلام**، ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، (د، ط)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

بارت، رودي، (2011م)، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة: مصطفى ماهر، (د، ط)، القاهرة، المركز القومي للترجمة.

البخاري، محمد بن إسماعيل، (2002م)،**صحيح البخاري**، ط1، دمشق، دار بن كثير.

بروكلمان، كارل، (1968م)، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس، ط5، بيروت، دار العلم للملايين.

التفتزاني: مسعود بن عمر، (1998م)، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، عالم الكتب.

جمهرة من المستشرقين، (1972م)، **تراث الإسلام**، ترجمة: جرجيس فتح الله، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

دي تانسي، ستيفن، (2012م)، **علم السياسة**، ترجمة، رشا جمال، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، (2005م)، **مختار الصحاح**، تدقيق، عصام فارس الحرستاني، ط9، الأردن، دار عمار.

رضا، محمد رشيد، (1947م)، **تفسير المنار**، ط2، مصر، مطبعة المنار.

زقزوق، محمود حمدي، (د، ت)، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، القاهرة، دار المعارف.

شاخت، جوزيف، وكليفورد بوزورث، (1978م)،**تراث الإسلام**، ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، (د، ط)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

العقيقي، نجيب، (1964م)، **المستشرقون**، ط3، القاهرة، دار المعارف.

العوا، محمد سليم، (2006م)، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ط3، القاهرة، سفير الدولية للنشر.

غليون، برهان، (2007م)، **نقد السياسة الدولة والدين**، ط4، المغرب، المركز الثقافي العربي.

فاغليري، لورا فيشيا، (1981م)، **دفاع عن الإسلام**، ترجمة: منير البعلبكي، ط5، بيروت، دار العلم للملايين.

كاهن، كلود، (2010م)، **الإسلام**، ترجمه: حسين جواد قبيسي، ط1، بيوت، المنظمة العربية للترجمة.

لوبون، غوستاف، (د، ت)، **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، (د، ط)، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مدينة نصر.

لويس، برنارد، (1982م)، **إسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية**، ترجمة: سيد رضوان علي، ط2، المملكة العربية السعودية، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

لويس، برنارد، (1993م)، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: إبراهيم شتا، ط1مصر، دار قرطبة.

مجموعة مستشرقين، (1998م)، **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، ط1، الإمارات العربية المتحدة، مركز الشارقة للإبداع الفكري.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، (2006م)، **صحيح مسلم**، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، ط1، الرياض، دار طيبة.

النعيم، عبد الله محمد الأمين، (1997م)، **الاستشراق في السيرة النبوية**، ط1، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الوهيبي، عبد الله بن عبد الرحمن، (1435هـ)، **حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية**، ط1، الرياض، مجلة البيان.

ويلز، هربرت جورج، (1994م) **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، (د، ط)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

Bernard Lewis, (1950), **The Arabs In History**, Oxford, Oxford University press,

Ernest Renan, (1891), **the future Of Science Ideas Of 1848**, Translated By: Alfred Van dam & C.B. Pitman, London: Chapman And Hall, Limited.

MaximRodin son, (1981),**The Arabs,United States**, The University of Chicago Press, And croom Helm,LTD .

Seyyed Hossain Nasr, (2007), **Islam Religion. History. And Civilization**, San Francisco, Harper Collins e-books. Publishers Inc.

للإحالة على هذا المقال:

ـ جبار سليمان، (2019)، « «لغة الخلافة» في ميزان الاستشراق الجديد: قراءة في كتاب «لغة السياسة في الإسلام» لبرنارد لويس». **المواقف**، المجلد: 14، العدد: 01، مارس، 2019، ص. ص. 129 . 167