برنارد لويس

أزمة الإسلام السياسي

ترجمة: عبد الكريم محفوض / تقديم: د. طيب تيزيني

لغة الإسلام السياسي

دار جفرا للدراسات والنشر

دمشق - هاتف ٦٣١٨٣٩٩

ص.ب ٣٤٣١٥

حمص - هاتف ٤١٧٥٩٣

فاكس ٤٢٨٠٦٩

لوحة الغلاف والخطوط: أكسم طلاّع

الطبعة الأولى: ٢٠٠١

برنارد لويس

أصول اللغة الإسلامية السياسية

ترجمة: عبد الكريم محفوض تقديم: د. طيب تيزيني

العنوان الأصلي للكتاب..

The Political Language of Islam

The University of Chicago Press

1988 Edition

برنارد لويس
من لغة النص إلى لغة الواقع

يقدم برنارد لويس في بحثه « لغة الإسلام السياسي» تجربة متقدمـــة في حقل الدراسات الإسلامية. وهي تجربة قلما سلك مسلكها باحثون عرب ومستشرقون آخرون. إنها تجربة البحث عن بنية النص الإســلامي وآلياتــه واحتمــالاته ومساراته في «لغته». ويلاحظ أن الباحث أنجز دراسة تطبيقية، دون الخوض - إلالماماً - فــي المنهجية التي ينهجها في ذلك والتي يُبقيها في خلفية الموقف.

وجدير بالذكر أن دراسات كثيرة متلاحقــة صــدرت في العقــود الثلاثة الأخيرة وتناولت منهجياً ما تناوله برنارد لويــس تطبيقيــاً. ولعلــي أشير، في هذا السياق، إلى واحدة بارزة وربما رائدة من تلــك الدراســات، وكانت قد صدرت في برلين عام ١٩٧١ من تــأليف جــورج كــلاوس وبعنوان: لغة السياسة.

ولكن الملفت لدى لويس يقوم علــى أمريــن، واحــد ذي طــابع عمومي، وآخر ذي طابع خاص بالفكر الإسلامي، ومــن ضمنــه الفكــر الإسلامي العربي. أما الأمر الأول فيقوم على مــا يُطلَــق عليــه «تــاريخ الأفكار»؛ وهو نمط من التأريخ للأفكار يرى في هذه الأخيرة لقيطاً ليــس له مرجعية انتماء، بحيث يكفي نفسه بنفسه في التفسير والتعليل والبحث عن المصدرية. وقد أبدى برنارد لويس براعة في ممارسة ذلك. فهو علــى مــدار صفحات الكتاب، يتناول مصطلحات الفكر الإسلامي السياسي ملاحقــةً وتحليلاً وتدقيقاً . وهو إذ يمارس ذلك، فإنه يقوم به بعيداً عن الأسئلة الــتي تتجه نحو ما يكمن وراء تلك المصطلحات من وضعيات اجتماعية واقتصادية وسوسيو ثقافية. ونغدو، في نهاية المطاف، أمام بنيات لغويــة اصطلاحيــة عاجزة عن التوغل في البنية الفكرية النظرية المؤسِّسة لها.

ويتضح من ذلك أن - «تاريخ الأفكـــار»، الـــذي يـــأخذ لويـــس بمنطلقاته المنهجية، ليس بعيداً عن المنهجية البنيوية، التي تـــرى في «البنيـــة» - اجتماعية كانت أو سياسية أو ثقافية - جزيرة تتجاور مع غيرها مـــــن البنيات - الجزر. ويترتب على ذلك النظر إلى هذه البنيـــات علـــى أنهـــا منتزعة من سياقها الاجتماعي والتاريخي، بحيث يغدو فهمها أمراً متعـــذراً. وقـــد ظهر هذا النـــزوع «البنيوي» لدى برنـــارد لويـــس بمزيـــد مـــن الوضوح من خـــلال الطريقة الانتقائية، التي لجـــأ إليها عبر تناولـــه هـــذا المصطلح الإسلامي السياسي أو ذاك، دونما خطوط تصنيفية ضابطة؛ ولذلك، جاء كتابه بصيغة خواطر فكرية سياسية.

ومع ذلك، نقول إن فيما قدمه لويس الكثير من النقاط والعناصر الهامة بل الخطيرة في أهميتها، خصوصاً في تناوله لمثل المصطلحات التاليـــة: ملّـــة، مرتدّ، فتنة، كافر الخ ...؛ وكذلك في تعرضه لبعض المقـــولات الإســـلامية المعقدة والمشكلة من مثل «خلافة» و«مواطن» و«قانون - شرع».

أما الأمر الثاني الملفت لدى برنارد لويس في كتابه الذي بين أيدينـــا «لغة الإسلام السياسي» فيفصح عن نفسه عبر عدد من الصيغ التنظيرية، التي تتصل بالبنية الابيستيمولوجية لآلية الفعل السياسي - الإسلامي (العربي). ها هنا، قد نضع يدنا على ملمح من ملامح «المركزية الأوربية»، وهو الحكـــم بأن حركة الفعل والفكر من موقع المنظومة الإسلامية (العربية) تتجـــه نحـــو «الداخل» أكثر من توجهها نحو «الأمام والأعلى». وهو في سبيل إيضـــاح ذلك، يلجأ إلى حركة الخوارج، فيعلن ما يلي: «فالمسلمون الطامحون للسلطة يتحركون داخلياً أكثر مما يتحركون تصاعدياً. والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما ينهضون ضده. إن أقدم حركة ثوريـــة - لا بـــل والحركة النموذجية في واقع الحال- ضد النظام القـــائم كـــانت حركـــة الخوارجthose who go out » .

إن وجهة النظر تلك تمتح من إيديولوجيا المركزية الأوربية. وتلاميذها في الفكر العربي المعاصر يقدمون أطروحات مقاربة، بحيث يشترك هـــؤلاء جميعاً في مواجهة «الأفقي بالعمودي، والخارجـــي بـــالداخلي»، وبرنـــادر لويس هـــو الذي يعلن ان هذه الحركـــة ومثيلاتهـــا في التـــاريخ العربـــي الإسلامي «كانت أفقية لا عمودية، والأهم أنها كانت خارجية لا داخلية».

وبمقتضى ذلك، لم تكن تلك الحركة أكثر من فعل تاريخي ظل «على السطح» ولم يتجاوز في تأثيره «البنية الخارجيـــة دون الداخليـــة» الخاصـــة بالوضعية الاجتماعية التاريخية، في حينه. ومن شأن ذلك، الوصـــول إلى أن الفكر الإسلامي العربي عاجز، من حيث هو، عن إحداث تحولات تاريخية في العمق وتتصـــل بـــ «جوهر »الأشياء و«ماهياتها»؛ بينما هو قمين بإنجـــاز فعل لا يتجاوز «ظاهر» الأشياء:على هذا الطريق، نكون أمـــام التصنيـــف العرقي التعسفي بين «شـــعوب تاريخيـــة» و«شـــعوب لا تاريخيـــة، قبـــل تاريخية»، أو بين «بنية عقلية منطقية» و«بنية سابقة على العقلية المنطقية».

لا نريد من ذلك الوصول إلى القول بأن الكتاب الذي بين أيدينا يقدم صيغة جديدة من أطروحة استشراقية قديمة تتحرك في حقـــل إيديولوجيـــا المركزية الأوربية. فالكتاب أصعب من أن يخضع لهذا التأطـــير. ولكننـــا إذا وضعنا ما يظهر فيه (في الكتاب) من ميول أوميـــل باتجـــاه الايديولوجيـــا المذكورة في سيـــاق الملاحظة الأولى المتصلة بالمنهجية الـــتي ينطلـــق منهـــا «تاريخ الأفكار»، فإننا قد نرى أن برنارد لويس - في عمله هذا - تنـــاول «لغة الإسلام السياسي» دون أن يعالج على نحو ضروري: "سياسية" هـــذا الإسلام أولاً وما يكمن وراء هـــذه السياسية من أنماط العلاقات الاجتماعية، التي أقامها سكان العالم العربي الإسلامي في حينه.

ومع ذلك كله، ينبغي الإقرار بأن ما قدمه لويس هـــا هنـــا يتمتـــع

برهافة تقنيـــة منهجية دقيقة. فهذا النوع من المعالجة قلّما نواجهـــه لـــدى كتاب آخرين بالـــرهافة المذكورة، إضافة إلى اتساع في الرؤيـــة التدقيقيـــة للمصطلحات السياسيـــة الإســـلامية ووفـــرة في المعلومـــات والنصـــوص والشواهد* . وبهذا المعنى وفي ضـــوء ذلك، لعلنـــا نصـــل إلى أن النـــص الذي يقدمه لويس يمكن أن يكون ذا فائدة قصـــوى، إذا ما نظر إليه مفكّكاً ومنتزعاً من حشوته الإيديولوجية البنيوية، وإذا ما وضع في سياق العمليـــة التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي) .

إن ذلك يجعل من مهمة قراءة النص المذكور أمراً شـــائكاً ومركّبـــاً، بحيث يتعيّن على قارئه أن يمتلك قدرة التبصّر فيـــه و" التدخـــل" في بنائـــه بنحوٍ يجعل منه نصاً مثمراً .وبمزيد من التدقيق، ربما قلنا إن تلـــك المهمـــة تستدعي القيام بعملية مركبة تنطلق من تقويض البناء الاصطلاحي للنـــص (بمعنى تفكيكه)، ومن ثم من إعادة تَبنيْنه في ضوء مقتضيات مـــا دعونـــاه سياقاً للعملية التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي).

ولا ريب أنه يتوجب على الفكر العربي المعاصر ألا يقف في وجه مثل هذه المحاولات الكتابية، التي تدخل محاولة برنارد لويس في حقلها، ولكـــن حيث يكون هـــذا الفكر ذا موقف نقدي تاريخي منها، ذلـــك لأنـــه - أي الفكر المذكور- بحاجة ماسة وعميقة للتعرف إلى كل أنماط الإنتاج الثقـــافي الفكري بمثل الموقف النقدي التاريخي المذكور. فَأنْ نفتقد جدلية لغة النـــص ولغة الواقع، عموماً وإجمالاً، في نص لويس، لا ينبغي الحيلولة دون التوجـــه إليه، بقدر ما ينبغي امتلاكه نقدياً تاريخياً.

ومن هنا، فإن الترحيب بكتاب برنارد لويس يمثل أحد مداخل التعامل الفكري معه في الفكر العربي المعاصر.

د.طيب تيزيني

---

* لا تتضمن هذه الترجمة الهوامش الملحقة بالنص الأصلي. (الناشر)

تمهيـــــــد

إن القسط الكبير من متن هذا الكتاب قائم على تلـــك المحـــاضرات التي ألقيتها في جامعة شيكاغو بين ٢٩ تشرين الأول و٤ تشرين الثاني مـــن عام ١٩٨٦م، بدعوة من مؤسسة إكزون وجمعيـــة الفكـــر الاجتمـــاعي في الجامعة المذكورة. ولـــدى تنقيحي وتوسيعي لتلـــك المحـــاضرات، بقصـــد النشر والطباعة على شكل كتاب، حافظت علـــى بنيتهـــا كمـــا ألقيتهـــا وحاولت استبقاءها على الشكل اليسير المنال لأولئك القراء الذيـــن يولـــون اهتمامهم بالتاريخ والسياسة على العموم، لا لأولئك القراء الذيـــن يولـــون اهتمامهم بالإسلام والشرق الأوســـط ليس إلا. فلهذا الصنف الأخير مـــن القراء ألحقت بهذا الكتاب الكثير من الحواشـــي المســـهبة الـــتي تتضمـــن تفصيلات لبعض القضايا ولأسماء المراجع التي استقيت معلومـــاتي منهـــا في العربية والفارسية والتركية.

فهذا الكتاب من إنجاز إنسان جعلت منه التجربة والمهنـــة مؤرخـــاً ومتبحراً في الشؤون الإســـلامية. وفي الوقت الذي أدرك فيه تمـــام الإدراك ذلك العمل الحديث الـــذي أنجزه علماء السياسة والمحللـــون النفســـانيون والخبراء بتحليل الرمـــوز الكتابية، ولا ســـيما في مضمـــار الاســـتعارات والتشابيه والرموز، فإنني لم أقدم على القيام بأية محاولة بقصـــد التدخـــل في مساجلاتهم، ولكنني أترك لهم كلهم تأويل وتقويم قنيصي هذا، كل في ضوء فرع معرفته.

ولابد لي بادئ ذي بدء من أن أعبر عن شـــكري لأولئـــك النـــاس الذين استضافوني والذين استمعوا لمحاضراتي في شيكاغو، ممـــن أتـــاحت لي دعوتهم الفرصة لتحضير تلك المحاضرات وإلقائها، وممن كـــانت أســـئلتهم

وتعليقاتهم ذات عون كبير لتطوير المحاضرات واتخاذها شكل هذا الكتـــاب. وبالمناسبة أشعر بعمق الواجـــب للتعبير عن الشكر، مرة ثانيـــة، لصديقـــي وزميلي الأستاذين ميشيل كورتيس وتشالز عيســـاوي، نظـــراً لقراءتهمـــا مسودات النصوص وتقديمهما الاقتراحـــات لتحسينها. وختاماً أحـــب أن أعبر عن امتناني لكورين بليك، مساعدتي في ميـــدان البحـــوث، علـــى مساعدتها القيمة، وإلى لي فادن على المهارة والانكبـــاب والصـــبر والأنـــاة إلى ذلك الحد الذي ساعد في حمل هذا الكتاب خـــلال رحلتـــه الطويلـــة الشاقة بدءاً من المسودة الأولى وانتهاء بهذه النسخة النهائية المطبوعة.

برنارد لويس

الفصـــــل الأول

المجـــــاز والتـــلميـــح

في عام ١٩٧٩م حدثت في إيران سلسلة من الأحـــــداث الـــتي أدت إلى تغييرات عميقة الجذور لا في شكل الحكم وحده بل وفي المجتمع بأســـــره في تلك البلاد، والتي أفضت إلى بعض النتائج الـــتي تـــرددت أصداؤهـــا في بلدان بعيدة جداً عن الحدود الإيـــرانية. وأما الناس الذيـــن أنجـــزوا تلـــك الأحداث فقد نعتوها «بالثورية»، وتقبل معظم الغرباء ذلك النعـــت علـــى الرغم من تحفظاتهم عليه.

إن كل ثورة تعبّر عن نفسها بشكل مختلف عن الأخرى، كمـــــا إن لكل ثورة طريقتها الخاصـــة في صياغة نقدها للماضي وفي التعبـــــير عـــن مطامحها للمستقبل. فالثورة الفرنسية، التي كان لها جذورها الإيديولوجيـــة في حركة التنوير إبان القرن الثامن عشر، صاغت أهدافها بشعارات الحريـــة والمساواة والأخوة. في حين أن الثورة الروسية، التي كان لهـــا جذورهـــا في اشتراكية القرن التاسع عشر، طرحت مخططاتها للمستقبل بلغة إقامة دولـــة لا طبقية تتحقق من خلال ديكتاتورية البروليتاريا. وأما الثـــورة الإيرانيـــة فإنها تقدم نفسها بلغة الإسلام، أي أنها حركة دينية بقيادة دينية وبتوجيـــه النقد للنظام القديم على أساس ديني وطـــرح المخططـــات الدينيـــة لبنـــاء المستقبل. وفي الوقت الذي كان فيه اليعاقبة يتصورون أنفسهم على أنهـــــم جمهوريون رومانيون، وفي الوقت الذي كان فيه البلاشفة يولون اهتمـــامهم لتكرار أو تفادي مختلف أحداث الثورة الفرنسة، فإن الثوريين الإســـــلاميين كانوا ينظرون إلى ولادة الإسلام بأنها قدوة لهم، كمـــا كانوا يرون أنفسهم بأنهم منخرطون في ثمرة نضال ضد الوثنية والإمبراطورية لكي يقيمـــوا، أو يعيدوا تأسيس، نظام إسلامي حقيقي.

إن أصداء الثورات الكبيرة تجلجل في بلدان بعيدة عن البلـــدان الـــتي تنشب فيها. فالثورتان الفرنسية والروسية أثارتا فيضاً هائلاً من ردود الأفعال كما كان لهما ذلك الأثر الكبير في مجمل العالم الأوروبي والمسيحي الـــذي كانت تشكل فيه كل من فرنســـا وروســـيا قبـــل المرحلـــة الثوريـــة لأي منهما، جزءاً لا يتجزأ منه، والذي كانت تتشاطر كل منهما معـــه الكثـــير من الوشائج المشـــتركة. إن رد الفعـــل الحمـــاسي لشـــاب إنكلـــيزي على الأحداث التي زلزلت الأرض حينها في باريز الثورية جاء على لســـان الشاعر وليام وردز ورث في البيتين الشهيرين التاليين:

لو كنت حياً في ذلك الفجر لشعرت بالسعادة القصوى
ولكنك لو كنت شاباً لشعرت بأنك في الفردوس بأم عينه.

ثمة مشاعر مماثلة عبر عنها المراقبون المسلمون تهليلاً للثورة الإيرانيـــة، ولو بكلمات مختلفة بعض الشيء في بلدان بعيدة بُعد جنوب شـــرقي آســـيا وغربي أفريقيا، لا بل وحتى في أوساط الأقلية الإسلامية التي كانت تعيش في يوغوسلافيا تحت مظلة النظام الشيوعي. ومن الجديـــر بـــالذكر أن الثـــورة الإيرانية كان لها أيضاً ذلك الأثر الكبـــير في كـــل أرجـــاء العـــالم الـــذي يشاطرها السياسة العامة، ألا وهي تلك الحضارة التي يحددها الإسلام.

وحين نتطرق نحن، أبناء العالم الغربي ممـــن ترعرعـــوا في المـــوروث الغربي، إلى كلمتي إسلام وإسلامي، فإننا نميل إلى ارتكاب خطـــأ بديهـــي يكمن في افتراضنا أن الدين يعني بالنسبة للمسلمين ما يعنيه للناس في العـــالم الغربي، أي أنه جانب أو شطر من الحياة موقوف على بعض الشؤون المعينة، وأنه معزول، أو يمكن عزله على الأقل عن جوانب أخرى من الحياة كتلـــك التي تعنى بالشؤون الأخرى. ولكن الواقع ليس على هذا النحـــو في العـــالم الإسلامي. وبما أن الإسلام لم يكن كذلك البتة في ماضي الزمان، فإن النظرة إلى المحاولة الرامية لجعله يظهر بذلك المظهر في الأزمنة الحديثة، ليســـت، في

السياق الطويل لمجرى التاريخ، إلا نظرة إلى ضلال مبين وضعت إيران له حداً وقد تضع له حداً ثمة بلدان إسلامية أخرى عما قريب.

ففي الإسلام التقليدي ليس هنالك أي فصل بين الكنيسة والدولة، في حين أن الفصل بين هاتين السلطتين في المسيحية يعود إلى تعاليم مؤسسها الذي أمر أتباعه أن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فخلال تاريخ المسيحية كان هنالك سلطتان هما الله والقيصر - سلطتان تتجسدان في هذه الحياة الدنيا بمصطلحي sacerdotium وregnum ألا وهما الكنيسة والدولة كما نقول في المصطلحات الحديثة. إن هاتين السلطتين قد تكونان مقرونتين بعضهما ببعض، وقد تكونان مفصولتين، قد تكونان على توافق، وقد تكونان على تنافر، فهذه السلطة قد تحكم، وتلك قد تحكم أيضاً، وإحداهما قد تتدخل، والأخرى قد تحتج، كما يعلموننا من جديد في هذه الأيام. ولكن كان هنالك على الدوام سلطتان: سلطة روحية وسلطة زمنية، ولكل منهما قوانينها وتشريعاتها الخاصة بها، كما أن لكل منهما بنيتها وتسلسلها الهرمي. وأما في الإسلام التقليدي، أي في الإسلام الذي لم يتمظهر بالمظهر الغربي، فلم تكن هنالك سلطتان بل سلطة واحدة، ولذلك فإن مسألة العزل لم تكن مطروحة بتاتاً.

فالفصل بين الكنيسة والدولة، وهو الأمر العميق الجذور في الديانة المسيحية، لم يكن له أي وجود في الإسلام، مع الإشارة إلى أن اللغة العربية التقليدية، واللغات الأخرى التي تشتق مفرداتها الفكرية والسياسية من العربية، كانت تفتقر إلى كلمات مثنوية مطابقة للروحي والزمني، وللكهنوتي والعلماني والديني والدنيوي. والجدير بالذكر أن الكلمات الجديدة التي تعبر عن الفكرة الدنيوية ما وجدت سبيلها إلى الوجود، في التركية أولاً ومن ثم في العربية، إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين وتأثرا بالأفكار والمؤسسات الغربية أيضاً. وحتى في المصطلحات الحديثة ليس هنالك مرادف

إسلامي لكلمة الكنيسة بمـــا تعنيه من «هيئة كهنوتيـــــة». ومـــا مختلـــف الكلمات التي تعبر عن المسجد الجامع إلا ما يدل على ذلك البناء الذي يكون مكاناً للعبادة وحسب، دون أي تجـــريد أو أية ســـلطة أو أيـــة مؤسســـة. ولربما قد يكون بوسع المرء أن يدرك أن نشوء طبقة من رجـــالات الديـــن المحترفين في عهد لاحق للعهد التقليدي، وممن حظوا بنعت العلماء والمـــلاّت صار نعتهم هذا يقترب من معنى الاكليروس بعض الشيء. وأما مصطلـــح «سواد الناس» فليس له مرادف في الإسلام كما أنه كتعبير لا ينطوي علـــى أي معنى في سياق الإسلام.

وفي هذه الآونة فإن مجرد تصور تشريع وسلطة دنيويين - أي تصور حيز من الحياة بعيد عـــن القداسة وخارج نطاق الشريعة الدينيـــة وتحـــت هيمنة أناس من خارج إطار الدين - لهو المروق بعينـــه، لا بـــل والخيانـــة العظمى للإسلام. فتقويم هذا الانحراف هو الهـــدف الأساســـي للثوريـــين الإسلاميين، والهدف الأساسي على العمـــوم لأولئـــك النـــاس المنعوتـــين بالأصوليين الإسلاميين.

إن تحديد الهوية السياسية والولاء السياسي من خلال المعتقد الديـــني، أو بتعبير أدق، من خلال المشايعة الدينية، ليس مقصوراً علـــى الثوريـــين. ولقد مضى الآن عدد كبير من السنين على قيام ذلك التجمع العالمي الـــذي يتألف، في الأمم المتحدة وفي أي مكان آخر، من أكثر من أربعـــين دولـــة إسلامية تشكل ما يدعى بالكتلة الإسلامية. وتشتمل هـــذه الكتلـــة علـــى ملكيات وجمهوريات ومحافظين وراديكاليين، كما تشتمل علـــى خصـــوم للرأسمالية وخصوم للاشتراكية، وعلى مشايعين للكتلة الغربيـــة ومشـــايعين للكتلة الشرقية علاوة على طيف كامل من ظلال الحياد. ولقـــد أقـــامت هذه الدول جهازاً كالبنيان المرصوص للتشاور في الشؤون الدوليـــة، لا بـــل وللتعاون في العديد من المسائل، فضلاً عن أنها تعقد مؤتمرات منتظمة رفيعة

التمثيل مما جعلها تتوصل إلى مقـــدار واف من الاتفاق والتحرك المشـــترك على الرغم من اختلافها في البنية والإيديولوجيا والسياسة. وبناء على ذلـــك فإن الشعوب الإسلامية على تناقض صارخ مع تلك الشعوب الـــتي تعتنـــق أديانـاً أخرى.

إن الإسلام على علاقة سياسية وثيقة بالدولة باطنياً وظـاهريـــاً في آن واحد معا، والإسلام، في كل الدول ذات السيادة تقريبـــا وذوات الأغلبيـــة الإسلامية الواضحة، ديـــن الدولة، إذ تتضمن معظم دساتير تلـــك الـــدول بنوداً تؤكد فيها أن الشريعة المقدسة للإسلام هي أساس القـــانون أو أنهـــا مصدر رئيسي من مصادر التشريع. ولكـــن الاســـتثناء الهـــام يتجســـد في الجمهورية التركية التي اعتمدت سلسلة من القوانين، استجابة لتوجيهات أول رئيس جمهورية فيها، وهو كمال أتاتورك، في العشرينات (١٩٢٠م) ممـــا أدى إلى زعزعة أركان الإسلام كمؤسســـة وإلغـــاء الشـــريعة الإســـلامية وإرساء أسس الفصل القانوني بين الدين والدولـــة. ولقـــد بقيـــت تلـــك القوانين سارية المفعول إلى زمن طـــويل، بيد أن مفعولها تقلـــص بعـــض الشيء من جراء إعادة التعليم الديني الإلزامي في مدارس الدولـــة، وجـــراء المشاركة التي شاركتها تركيا في أنشطة الكتلة الإسلامية، وتزايد الاتجاه لدى الأحزاب السياسية، بالنظر لكون تركيا ديمقراطية برلمانية، لإثارة المســـائل الدينية استجلاباً لأصوات الفلاحين.

ترى، ما هي القوة أو الجاذبية التي ينطوي عليها الإسلام كاستحقاق ولاء وإغراء ثوري في آن معـــاً؟ وبما أن هذا السؤال سؤال واســـع شـــائك فإنني أحب، عند هذه النقطة، أن ألفت الانتباه إلى بعض الموضوعات الهامة. فالموضوع الأول الذي يمت بالصلة إلى السؤال السابق هو أن الإسلام لا يزال المعيار الأسمى للهوية والمشايعة الجماعيتين في معظـــم البلـــدان الإســـلامية. فالإسلام هو ما يفصل بين الأنا والآخر، بين الإنسان الداخلـــي والإنســـان

الدخيل، بين من هو أخ ومـــن هو غريب. ولكننا نحن في العـــالم الغربـــي تعودنا على معايير أخرى لتصنيف الناس منها الأمـــــة أو الوطـــن ومنهـــا التفرعات المختلفة التي تفرعت عن هذين المصطلحين. ومن الجدير بالذكر أن الأمة والوطن كانا بالطبع من الحقائق القديمة في العـــالم الإســـلامي، بيـــد أنهما كتعريفين للهوية والمشايعة السياسية ليسا الا تصورين حديثين ودخيلين أيضاً. وفي بعض البلدان تمت عملية تأقلم هذين التصورين إلى هـــذا الحـــد أو ذاك. ولكن في أوقات الأزمات، وفي أوقات الطـــوارئ، يظهـــر علـــى المسلمين ميل متزايد، إبان هيمنة الولاءات الأعمق، للعثور علـــى هويتهـــم الأساسية في قلب الجماعة الدينية، أي في قلب تلك الكينونة التي يؤطرهـــا الإسلام أكثر مما يؤطرها الأصل العرقي أو اللغة أو بلد الاستيطان.

وبالطريقة التي تحدد الإنسان الداخلي بالنظر لتقبله الإسلام، فإنها هي نفسها ما يحدد الإنسان الدخيـــل نظراً لرفضه الإسلام إذ يكـــون في تلـــك الحالة هو الكافر، أي ذلك الإنسان الذي لا يؤمن بارتداد محمد عن عبـــادة الأوثان وبمصداقية الوحي الذي جاء به. إن مفردات الإسلام، شأنها شـــأن مفردات الحضارات في غابر الأزمنـــة، وشأن مفردات العـــالم المســـيحي، وشأن مفردات حضارات آسيا، تتضمن كلمات للدلالـــة علـــى الغريـــب والأجنبي والبربري. ولكن منذ زمن الرسول وحتى هذا اليوم، كان نعـــت الكافر هو الإطار النهائي لتحديد معنى الإنسان الآخر، الدخيل الغريـــب، والعدو في أغلب الظن.

والنقطة الثانية التي تمت بالصلة إلى السؤال المطروح أعـــلاه هـــي أن الإسلام لا يزال، بالنسبة للعدد العديد من المسلمين، لا بل وبالنسبة لمعظمهم على الأرجح، أكثر أسس السلطـــة رضى وقبولاً، لا بل وهـــو الأســـاس الوحيد المقبول في حقيقة الأمر إبان الأزمات. فالهيمنة السياسية يمكن المحافظة عليها لفترة من الزمن بالقوة الغاشمة دون سواها، ولكن لا إلى الأبد ولا فوق

مناطق شاسعة ولا إلى فترات زمنيـــة طويلة. وهذه الهيمنة يجب أن يتوفـــر فيها شيء من الشرعية في نظام الحكـــم، ولا يمكن أن يتحقق هذا الهـــدف على أنجع ما يكون، بالنسبة للمسلمين، إلا حين تستمد الســـلطة الحاكمـــة شرعيتها من الإسلام، أكثر مما تستمدها من مجرد دعاوى قومية أو وطنية أو حتى سلالية – وأقل بكثير مـــن أن تستمدها من أفكار غريبة مـــن مثـــل السيادة الوطنية أو الجماهيرية. فالإسلام لا يزال يقدم، في الحياة السياســـية، أوسع صياغة للأفكار وأكثرها إدراكاً – للمعايير والتقاليد الاجتماعية مـــن زاوية أولى، ولكل ما هو جديد من مطامح عليا من زاوية ثانية.

وعلاوة على ذلك فإن الإسلام لا يزال يوفر، كما دلت الأحـــداث مراراً وتكراراً منذ عهد قريب، منظومة رموز من أكثر المنظومـــات فاعليـــة للتعبئة السياسية، سواء أكانت الغاية استنهاض همم النـــاس للدفـــاع عـــن نظام يحوز، كما يشاع، على الشـــرعية الضرورية أو للوقـــوف في وجـــه نظام يفتقر، كما يشاع، لتلك الشرعية، أي في وجه ذلك النظـــام الـــذي ليس إسلامياً، أو الذي لم يعد إسلامياً نظراً لمصادرته تلك الشرعية.

وابتغاء الاقتراب من فهم سياسة الإسلام بعض الشيء، وفهم تلـــك الحركات والتبدلات التي يفهمهـــا الناس ويعـــبرون عنهـــا بمصطلحـــات إسلامية، علينا أولاً أن نحاول فهم لغة الخطاب السياسي فيما بين المســـلمين بعضهم بعضاً، أي تلك الطريقـــة التي يجري بهـــا اســـتخدام الكلمـــات واستيعابها، أي إطار المجاز والتلميـــح الذي يشكل جزءاً لا يتجـــزأ مـــن التواصل بكل أشكاله وأنواعه. وبغيـــة الوصول لمثل هذا الفهم علينا أن ننظر إلى ما هو أبعد من اللغة السياسية الإسلامية في العالم الإسلامي، تلك اللغـــة التي تضررت على أعمق ما يكون، لا بل ويمكن أن نقول تشوهت، طيلـــة القرن الماضي أو يزيد من جراء التـــأثيرات الخارجية. وعلاوة علـــى ذلـــك فلفهم التبدلات التي أدت إليها التأثيرات الخارجية، وردود أفعال الناس الذين

تضرروا بها، علينا أن نعود إلى ذلك الزمان الذي سبق ورود الوطأة الهائلة للنفوذ والفكر الغربيين، أي إلى ذلك الزمان الذي كان فيه العالم الإسلامي يتطور وفق موروثات حضارية أخرى، موروثات كان بعضها والحق يقال سباقاً على الموروثات الإسلامية، أو كان لا إسلامياً البتة، بيد أنها كلها كانت مختلفة تماماً عن موروثات الغرب الحديث.

لقد كان التعبير عن هذه الحضارة يدور في لغات ثلاث هي العربية والفارسية والتركية، وهي تلك اللغات التي طغت على كل جنوب شرقي آسيا وعلى شمال أفريقيا. فلغوياً هذه اللغات الثلاث تنتمي لزمر لغوية مختلفة ولا تمت وحداتها بصلة إلى الأخرى - أي أن وحداتها بعيدة عن الأخرى بعد الإنكليزية عن العبرية وعن اللغة الهنغارية. وأما ثقافياً فإن هذه اللغات قريبة جداً بعضها من بعض وذلك لأنها تتقاسم حروفاً عامة وفيضاً من المفردات الدخيلة التي تغطي سلسلة كاملة من الفكر والتطبيق السياسيين في آن واحد معاً. وفضلاً عن ذلك فهنالك أعداد غفيرة من المسلمين ممن يعيشون خارج القلب الإسلامي في الشرق الأوسط - لا بل والحق يقال فإن المسلمين الذين يعيشون في هذه الآونة في جنوب روسيا وفي جنوب شرق آسيا يفوقون عدداً أولئك المسلمين الذين يتحدثون العربية والفارسية والتركية ويعيشون في الشرق الأوسط. ولكن تلك الشعوب طورت لنفسها ثقافة سياسية مستقلة، علاوة على ثقافات أخرى، وتأثرت أعمق التأثر بثقافات الأقاليم التي يعيشون فيها، الأمر الذي يجعل علاقة تلك الثقافات بثقافة الشرق الأوسط في أدنى الحدود، ويجعل من ثم إغفالها هنا واجباً علينا.

إن جذور اللغة السياسية الإسلامية، كجذور غيرها من المظاهر الإسلامية، يجب التفتيش عنها في القرآن وفي أحاديث الرسول وفي الممارسة التي مارسها أوائل المسلمين. وهذه بدورها لها جذورها في الجزيرة

العربية أيام الجاهلية، وفي مختلف العقائـــد الدينية من مســـــيحية ويهوديـــة ووثنية، التي كانت موجودة وقت نشوء الإسلام. ولكن ذلـــــك الانتشـــار العظيم الذي إنتشرته الدولة الإسلامية - والجمـــاعة الإسلامية في آن واحد معاً - تحت راية الخلفاء الأوائل حتى استحـــوذت على منـــــاطق شاســـعة تمتد من أوروبا والأطلسي من جانب واحد وحتى تخوم الهند والصين مـــــن جانب آخر، الأمر الذي أخضع الدين الجديد والحضارة الوليدة، في الوقـــت الذي كانا لا يزالان فيه فتيّين ومطواعين، لتشكيلة مختلفة مـــن التأثـــيرات. فالزرداشتيون في الأقاليم الشرقية والمسيحيون في الأقاليم الوسطى والغربيـــة، فضلاً عن الأقليات اليهودية التي ظلت علـــــى قيـــد الحيـــاة بـــين تلـــك الجماعتين والتي كان تأثيرها أقل من تأثيرهما كان لكل منهـــــم قســـطه في تلك التأثيرات.

وتجدر الإشارة إلى أن التطبيقات التي كانت تطبقها الإمبراطوريتـــان الفارسية والرومانية، اللتان غنمت منهما الإمبراطورية الإســـلامية الوليـــدة معظم أقاليمها ومعظم أجهزتها الإدارية الإمبراطـــورية، ساهمت أيضـــاً في تحديد شكل ممارسة الحكم ومبادئه في الإسلام نفسه. فالترجمة إلى العربيـــة، منذ القرن الثامن، للممارسات الفارسية لفن إدارة الدولة وأصول التشريفات في البلاط، وترجمة المقالات اليونانية عن الفلسفة السياسية وفرت للإســـلام تحبيكاً جديداً في تعامله مع هذه الأمور. فمرونة اللغـــــة العربيـــة وغناهـــا في مضمار السياسة زادا غنى بالكلمات الدخيلة، وزادا غنـــى علـــى غنـــى باستعارة الترجمات للعبارات الفارسية واليونانية لا بـــل وحتى اللاتينية. وإن بعض هذه الترجمات يعود بها القدم إلى الأزمنة الغابرة، إذ حتى في القـــرآن نفسه يشار إلى مكة بأنها أم القرى، وما هذا التعبـــــير إلا ترجمـــة حرفيـــة للكلمة اليونانية "metropolis" التي تعني الحاضرة. وكذلك الأمر بالنســـبة للصراط المستقيم الذي يؤمر المسلمون بالسير على هـــــديه، والـــذي هـــو

الطريق الروماني المستقيم، كما أن كلمة صراط ليست إلا الكلمة اللاتينيـــة "strata" التي نشتق منها نحن معشر الإنكليز كلمة "street".

إن التعرّف عن كثب على الممارسات الرومانية والبيزنطية في الأقاليم المغلوبة جلب معه العديد من أمثال هذه المصطلحات من هذا النوع، وإن من الممكن التعرف ببساطة على بعض تلك المصطلحات من مثل الشرطة الـــتي هي عبارة عن جماعة من الناس منوطة بها واجبات البوليس. ولكـــن ثمـــة مصطلحات أخرى تتستر بستار إسلامي عـــربي ككلمة «المحتسب» الـــتي تعني ذلك المفتش المسؤول عن مراقبة الآداب العامـــة والأســـواق، وذلـــك الإنسان الذي ورث مهمات المراقب البيزنطي للساحة العامـــة في المدينـــة "agoranomos". وعلاوة على ذلك كان هنالك استعارات مماثلـــة مـــن الأقاليم الشرقية. فالمكاتب الإدارية التي كان فيها الموظفـــون الحكوميـــون يديرون أعمالهم، والمدعوة بالعربية بالديوان، فإنها تشـــتق اسمهـــا بمنتهـــى الوضوح من كلمة فارسية سباقة عليها. وأما رئيـــس كل الدواوين، الوزير، فهو لقب له جذوره اللغوية في العربية بيد أنه مدين بالكثـــير مـــن التطـــور الذي دخل عليه إلى كلمة إيرانية إمبراطورية سباقة عليه.

وما أن حل القرن الحادي عشر حتى كانت العربيـــة قـــد امتصـــت واستوعبت هذه الاستعارات الثقافية من الإمبراطوريات القديمة، ومزجتهـــا وأخرجتها بقالـــب سياسي جـــديد وقوي كانت الصفـــة الغالبـــة عليـــه والمميزة له إسلامية. وفي ذلك الزمن كانت العربية مضطرة للخضوع لتحول ثان ناجم عن انتقال شعوب السهوب إلى قلب ديار الإسلام. فمن الشـــمال ومن الشرق جاء الأتراك أولاً ومن ثم المغول في سلسلة من الهجرات علـــى شكل موجات امتدت من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر.

فعلى نقيض الفرس واليونان والشعوب القديمة في الشرق الأوســـط، لم يكن الأتراك والمغول من الأقوام التي غزاها الإسلام، لا بل على العكس إذ

إنهم دخلوا العالم الإسلامي كغزاة، وفي حين أن بعضهم كان قد اعتنق الإسلام بحرية في بلاده فإن بعضهم الآخر، وهم المغول قد وصلوا كغرباء وثنيين وفرضوا هيمنتهم الوثنية على المسلمين.

وعلى مدى هذه القرون الأربعة، ولزمن طويل بعدها، بقي العالم الإسلامي للشرق الأوسط تحت هيمنة سلالات ذات أصول تركية ومغولية، لا بل وتحت هيمنة دول وجيوش تركية ومغولية أيضاً. وهذه السلالات أقامت، علاوة على فرض هيمنة جديدة، نمطاً جديداً من الحكم والاتحاد بلغ ذروته في تلك الإمبراطوريات العظيمة التي ترسخت في كل من تركيا وإيران وآسيا الوسطى والهند في العهد الذي تلا العهد المغولي. لقد نعمت هذه الإمبراطوريات بنوع من الاستقرار والرسوخ، والانتظام في بناها الإدارية، لم يسبق له مثيل في الإسلام القديم، وجلبت معها مفردات جديدة من لغات السهوب فضلاً عن إسباغها معاني جديدة على الكلمات المستعملة من قبل. ففي حضارة الإمبراطورية العثمانية توالفت بمنتهى الانسجام العربية والفارسية والتركية لتشكيل الأدوات الثلاث لثقافة عامة، ولثقافة سياسية عامة على نحو أخص، ولتحدد مصائر الكثير من الأمور في الشرق الأوسط طيلة خمسة قرون من الزمان، مع العلم أنها لم تندثر بعد بأي حال من الأحوال حتى في أيامنا هذه.

وخلال القرنين الماضيين، أو زهاء ذلك، تعرض مناخ الإسلام الفكري للتحول مرة ثانية جراء صدمة خارجية جاءته هذه المرة من أوروبا، وكان ذلك التحول بنسب متفاوتة في هذه المناطق وتلك. والجدير بالذكر أن هذه الصدمة كانت، من وجوه عديدة، من أعسر الصدمات على الهضم والاستيعاب، فالأوروبيون الذين جاؤوا في القرنين التاسع عشر والعشرين ما كانوا أناساً مهزومين كالفارسيين واليونانيين، وعلى أهبة الاستعداد واللهفة لخدمة أسيادهم الجدد. وما كانوا، في الوقت

نفسه، لقنين حسني اللقانة للعقيدة الإسلامية وثقافتها، مثلما كان الأتـــراك والمغول الذين دخلوا الديار الإسلامية كغزاة ولكنهم سرعان ما تحولـــوا إلى مدافعين صناديد عن الإسلام ضد أعدائه. لقد جاء الأوروبيون كغرباء وظلوا غرباء ولم يتقبلوا لا عقيدة ولا ثقافة الشعوب الإسلامية التي هيمنوا عليهـــا وحكموها . ففي هذه المرة كـــان المسلمون هم إما المغلوبون وإما الخائفون من مخاطر الغزو والغلبة، وكانوا هم أيضاً المضطرون لتعلّم طرائـــق ســـادة الدنيا الجدد كي يبقوا على قيد الحياة ليس إلا. فبعض المسلمين ممن اندمجـــوا في تلك الإمبراطوريات العظيمة الأربع لكل من روسيا وهولندا وبريطانيـــا وفرنسا كان عليهم، بحكم الضرورة الإذعان للحكم السياسي الأوروبـــي أو لنفوذه. وأما بعضهم الآخر فقد حاول إتقان أســـرار النجـــاح السياســـي الأوروبي لمقاومة الهيمنة أو لتقويضها في حالة فشل المقاومة.

فالنتيجة لهذا كله كانت تحول شكل الحكم، عملياً ونظريـــاً أيضـــاً، وإعادة سبك الأفكار والكلمات على نحـــو أشمل مـــن أي شـــيء حققـــه الانبعاث الفارسي - اليوناني في مطلع العصور الوسطى، أو الهيمنة المغولية - التركية على ذلك الانبعاث في عهد لاحق.

ولو قارنا بين اللغتين السياسيتين الغربية والإسلامية لوجدنا أن هنالك الكثير من الأشياء المشتركة فيما بينهما. فبعض هذا التماثل يعود لورطتنـــا المشتركة كأفراد من الجنس البشري، إذ نحن جميعاً نعيش في البيئـــة الماديـــة نفسها ونعاني الأمرّين من الحاجة الأساسية نفسها ونجابه، على الأغلـــب، المشكلات نفسها أيضاً. إن المشكلات المتماثلة تفضي بداهـــة إلى حلـــول متماثلة، علماً أن قسطاً من ذلك التماثل تاريخي، الأمر الذي يؤكد صحتـــه المفردات المشتركة كتلك الكلمـــات الدخيلـــة مـــن اليونانيـــة واللاتينيـــة والترجمات الدخيلة على اللغة العربية علاوة على دخول كلمات من أصـــل عربي في اللغات الأوروبية، وإن إلى حد أقـــل. فالحضارتـــان الإســـلامية

والمسيحية ما كانتا قط متباعدتين وغريبتين واحدتهما عن الأخـــرى بعـد وغربة الحضارتين الهندية والصينية في غابر الأزمان على سبيل المثـال. لقـد ترعرعت الحضارة الإسلامية أول ما ترعرعت وازدهرت في بلدان حـــوض المتوسط أو فيما حولها، وتتقاسم مع المسيحية تراثاً مشتركاً في العديد مـــن الجوانب الهامة. فالفلسفة والعلم اليونانيان والوحي والشرع المســـيحيان – اليهوديان لهم مكانة هامة في الثقافة والتراث الإسلاميين، وقـــد يسـروا قيام مستوى ما من التواصل فيما بين المسيحيين والمسلمين حتـى في أعتـى المجتمعات تعصباً زمن العصور الوسطى، الأمر الذي كان مـــن المســتحيل على أي من هذين الفريقين تحقيقه مع الهندوس أو البوذيين مثلاً.

ولكن على الرغم من هذه التشابهات لا يزال هناك اختلافات كبيرة تظهر بجلاء ولا سيما في اللغة السياســية في ميــادين التوكيــد والتشــهير والإقناع. فالمسلمون يجلّون كتباً مقدسة مختلفة – منها القرآن علـــى وجــه التخصيص وخارجها العهدان القديم والجديد. لقد ترعرع المسلمون علـــى مختلف الأدبيات القديمة واستمدوا الإلهام والهدى من تاريخ مغــاير. وليــس هنالك في ماضي الزمان حضارة من الحضارات علقت أهمية على التـــاريخ كالأهمية التي علقها عليه الإسلام في ثقـــافته وفي إدراكــه لنفســه وفي الكلمات الدارجة في الأحاديث اليومية. ففـــي تلـــك الحـــرب الضـــروس المستعرة بين العراق وإيران في هذه الأيام يعمل كلا الفريقـــين علـــى بـــث الدعاية الحربية باللجوء إلى مختلف أنواع التلميحـــات لأحـــداث القرنـــين السابع والثامن. وليس هنالك أدنى شـــك في أن الأغلبية الســـاحقة مـــن الشعب في كل من البلدين، لا بل وفي كـــل مكـــان آخـــر مـــن العـــالم الإسلامي، كانت تدرك مغزى هذه التلميحات وتفهـــم فاعليتهـــا علـــى أكمل وجه.

وحتى عهد قريب جداً كان التاريخ – أي التاريخ الهـــام والقـــابل

للاستعمال – يعني بالنسبة للمؤرخين المسلمين تاريخ الإسلام. ومن أهم الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام، ولذلك فهي أكثر الأحداث قابلية للاستعمال، تلك الأحداث التي جرت في القرون الأولى، أي حياة النبي وحياة خلفائه المباشرين إذ إنها بمثابة التاريخ المقدس للإسلام وصميم الإدراك الذاتي التاريخي للمسلمين في أي مكان، حتى أن بمقدور المرء أن يقول: إن ذلك التاريخ يشكل تاريخ الإنقاذ. وأما في الديانة المسيحية فإن التاريخ مطبوع في أذهان المؤمنين من خلال أمور شتى – من خلال التعليم والنصوص، ومن خلال التماثيل المنحوتة، ومن خلال الصور، ومن خلال النوافذ الزجاجية المصبوغة، ومن خلال الموسيقا، أي من خلال تلك الأمور المفقودة نهائياً في الإسلام، والموجودة لدى بعض المجموعات الإسلامية المنحرفة عن الإسلام. إن تحريم الصور في الإسلام قد عوّق أي تطور لفن التمثيل الديني، كما أن الشكوك الإسلامية في الموسيقا منعت تطور الطقوس الدينية. فالإسلام يخلو من أية تراتيل، ومن أية ترنيمات ومن أية إيقونات أيضاً. وأما ذلك التزيين الداخلي للمسجد الجامع فإنه يتألف من نصوص مكتوبة، ومعظمها آيات قرآنية. ولكن فن الخط اليدوي في البلدان الإسلامية، ولا سيما كتابة النصوص المقدسة، بلغ ذلك المبلغ الفني الرفيع الذي يذكرك بالوجد الصوفي من خلال عمقه الكبير وفخامته العظيمة. فالآيات القرآنية وغيرها من النصوص التي تزين جدران وأعمدة المساجد الإسلامية ما هي؛ بمعنى عميق، إلا تراتيل الإسلام وترنيماته وإيقوناته.

والجدير بالذكر أن تلك النصوص تتألف بالطبع من كلمات، وأن قسطاً من تأثيرها على الأقل يأتيك من خلال الكلمات المدونة. وإن الكثير الذي تعبر عنه الأديان الأخرى من خلال الفن والموسيقا يعبر عنه الإسلام من خلال الكلمات ملقياً بذلك على التواصل الكلامي أهمية فائقة.

ولقد أدرك هذه الأهمية بعض الكتاب العرب القدماء الذين يتحدثون عن الشعر والخطابة بأنهما الفنّان اللذان كان العرب يكنـــون لهمـــا فـــائق الإعجاب واللذان كان العرب يبزّون بهما غيرهم من الأقوام الأخرى.

إن كلا هذين الفنّين وسيلتان فنيّتان للإقناع الكلامـــي، وكلاهمـــا استخدما لأغراض سياسية. ولذلك فـــإن الكثير من الشعر العربي القديـــم كُتب ليلقى في المحافـــل العامة، كما أن الكثير منه يتـــألف مـــن المديـــح والهجاء، والكثير مـــن الشـــعراء كـــانوا يعيشـــون في كنـــف الحكـــام والشخصيات السياسية. وأما مهمة أولئك الشعراء فقـــد كـــانت تلميـــع صورة ولي نعمتهم وتشويه صور خصومه، الأول منهمـــا بالمدح والثـــاني بالقدح. ففي الأيام الخوالي، ولربما إلى حد ما حتى في هذه الأيـــام، كـــان هنالك نوع من السحر في كيل التبريكات بمنتهى الإفـــراط على الحـــاكم، وفي صبّ اللعنات على عدوه. ومن الجدير بالتنويه بالتأكيد هو أن الكلمـــة العربية «هجاء» تنتسب، من زاوية ايتمولوجية، إلى أختها الكلمة العبريـــة "hagah" التي تعني فيما تعنيه من معان عديدة «صب اللعنات على إنســـان ما». ففي تلك الأيام التي سبقت وجود وسائل الإعـــلام العصريـــة كـــان للشاعر دور هام في مضمار الدعاية وفي ميدان ما ندعوه اليـــوم بالعلاقـــات العامة، كما أن الشعر كان في غالب الأحيان سلاحاً هامـــاً مـــن أســـلحة الصراع السياسي. وأما بالنسبة للمؤرخ الحديث فإن الشـــعر مصـــدر لا يقدر بثمن من مصادر المعلومات عن مفردات الخطاب السيـــاسي، وعـــن التلميحات التي كان الشاعر يعرف ردود أفعال مستمعيه عليهـــا. وعـــلاوة على الشعر فإن بحوزتنا فيض هائل من الأدلة الأدبية والوثائقية التي تشـــتمل أولاهما على سلسلة واسعة من الكتابات التاريخية والسياسيـــة، في حـــين أن ثانيتهما تعكس لنا مختلف مظاهر مسالك الحكام وخوض غمار المعـــارك السياسية فيما بين المسلمين منذ العصور الوسطى وحتى هذه الأيام.

إن اللغة السياسية في الإسلام، شأنها شأن كل اللغـــات الأخـــرى، طـافحة بالاستعارات التي مات بعضها وانطمر وأصبح في مجاهل النســـيان، في حين أن بعضها الآخر ظل قيد التداول ونابضاً بالحياة ولو بنسب متفاوتة. وحين نستعمل نحن معشـــر الإنكليز كلمة "government = الحكم" فـــإن القليل منا تخطر على باله جذورهـــا اليونانية القديمة من مثل الاسم الـــذي يعني «ربان السفينة» والفعل الذي يعني «يدير دفة السفينة» ولكـــن حـــين يتحدث بعضنا – أي أولئك الناس الذين هم أقل موهبة من غيرهم بيننـــا أو المتحذلقين فينا – عن ذلك الإنسان الذي يتربع على عرش السلطة ويدير دفة سفينة الدولة، فلن يكون هنالك إلا إدراك واه لتلك الاستعارة الملاحية الـــتي تنطوي عليها هذه الكلمات. وكذلك الأمـــر بالنســـبة للمســـلمين حـــين يستخدمون كلمة «سياسة»، وهي الكلمة العربية التي تدل، بشيء طفيـــف من التحريفات، على ممارسة العمل السياسي في كل لغات العالم الإســـلامي عملياً، فإن القليلين منهم يربطون بينها وبين تلك الكلمة الشرق أوســـطية القديمة التي تعني «الحصان» أو بينها وبين الفعل العربي القديم الذي يعـــني «يسوس الحصان أو يروضـــه». ولكن حين اســـتخدم العثمـــانيون ذيـــل الحصان شعاراً للسلطة ونعتوا كبار القادة عند السلطان بعبـــارة «أغـــوات الركاب الإمبراطوي»، فإنهـــم كانوا ينفخون الحياة بمنتهـــى الوضـــوح في صورة إنسان على صهوة جواده كرمز للسلطة الفعالة.

ولربما كانت أكثر الاستعارات شيوعاً، في اللغات الإسلامية والغربية أيضاً، هي تلك الاستعارات المكانية الدالة على الموضع والاتجاه في المكـــان. فهذه الاستعارات هي الاستعارات التي تعنى بالعلاقات السياسية وبما يطـــرأ على هذه العلاقات من تغييرات، والتي تدل علـــى ذلـــك كلـــه بعبـــارات من أمثال: فوق أو تحت، أمام أو خلف، في الداخل أو في الخارج، قريـــب أو بعيد. ففي اللغات الإسلاميـــة والغربية تدل كلمتـــا «فـــوق وقـــدام»

عموماً على مزيد من السلطة أو المنزلة أو الثروة، في حـــين أن الحركـــة إلى الأعلى أو إلى الأمام تدل على تحسن الأحوال، غير أن الحركة إلى تحـــت أو إلى الخلف تدل على تضعضع أو فقدان السلطة أو المنزلة وما شابه ذلـــك. ولكن في الوقت الذي كانت فيه اللغـــة الغربية تستخدم، منذ أقدم العصور، استخداماً مكثفاً صور الصعـــود والهبوط والتقدم والتراجع للدلالـــة علـــى الهيمنة والخضوع، فإن اللغة السياسية العربية لا تستخدم هـــذه الصـــور إلا في أقل الحدود. وحيثما ترد هذه الصور فإنها ترد على شـــكل تلميحـــات خاصة أكثر مما ترد كاستعارات. وهكذا فإن الاستخدام الشائع لأفعال مـــن مصدري «قدم وأمّ»، وكلاهما يعنيان بالأصل «قدام أو أمـــام» للدلالـــة على الأسبقية أو السلطة، يدل دلالة واضحة على استقائها مـــن القيـــادة في المعركة أو الصلاة. ففي قديم الزمان، على نقيض حديثه، كـــانت ممارســـة هذين النوعين من القيادة تتم بالضرورة من قدام لا من الخلـــف، ولذلـــك فإن استخدام هذين المصطلحين كان يمثل وقائع على الأرض لا اســـتعارات في الذهن. وعلى نحو مماثل فإن استخدام مصطلـــح « العـــالي » كصفـــة لوصف الأبواب أو البوابات أو المباني في مراكز السلطة، كالبـــاب العـــالي العثماني الشهير على سبيل المثال، يشير جزئياً على الأقل إلى العلو الفعلـــي للمباني، ذلك العلو الذي كان من المفروض به في قديم الزمان أن يقـــزم ارتفاع ما عداه من الأبنية باستثناء أمـــاكن العبـــادة. وإن مصطلـــحي: «العالي» و«الوطيء»، على نحو أخص، استخدامهما شائع جـــداً للتعبـــير عن المنزلة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، ولكن بمعنـــى اجتمـــاعي بـــل وحتى أخلاقي لا بمعنى سياسي. وهكذا فإن ما توحي به الكلمة العربيـــة «سافل» لشيء يماثل «وضيع، حقير، ساقط المحتد».

وأما بالنسبة للعلاقات مع السلطة فإن وسيلة التعبير الإسلامية عنهـــا هي، على الأغلب، استخدام صور القرب والبعـــد والداخـــل والخـــارج،

أو المركز والهامش - إن استعرنا هذا التعبير من علم الاجتماع - وصور التحرك في أي اتجاه من هذين الاتجاهين بالطبع. وهكذا فإن الخليفة عمر علّل رفضه، حسبما جاء في نص قديم، استخدام المسيحيين في مراكز السلطة بالقول التالي: «إنني لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله».

ولكن لو تسنى لمتحدث أو كاتب غربي أن يعبر عن هذه الفكرة لقال بأنه لن يرفع من مقامهم في الوقت الذي خفضه الله لهم.

إن الاستعمال الفارسي والعثماني لكلمة «عالٍ» لا (الوطيء) تبدو أكثر ترداداً ولا سيما في سياق الألقاب ولغة التشريفات لأنها اتخذت مظهر الصيغة الرسمية، في حين أن بحث حقيقة العلاقات والتبدلات لا يزال يثابر على استخدام المزيد من صور القرب والبعد والداخل والخارج والمركز والهامش. ومن الواضح أن مركزية الحاكم، ومن ثم أهمية القرب منه ويسارة الوصول إليه، شيء معكوس في هذه اللغة.

وثمة جذر من الجذور المستعملة على نطاق واسع للإيحاء بالعظمة والسلطان هو الكلمة الثلاثية الأحرف «ولي» والتي منها اشتقت مصطلحات معروفة من أمثال «والي وولاية» في تركيا و«ملا» في إيران، و«مولوي ومولانا» في الهند، والتي تعني بالأصل «أن يكون المرء قريباً».

بين القريب والبعيد يكون الوسط. ولذلك فإن الكلمة العربية «وسط» أدت إلى ولادة سلسلة واسعة من المصطلحات التي توحي بالتوسط والوسطاء والشفعاء والتدخلات من مختلف الأنواع. ففي بلاط الخلفاء الفاطميين في مصر كان «الوسيط» مسؤولاً رفيعاً في البلاط يماثل إلى حد ما الوزير في الخلافة العباسية ببغداد. إن السلطة السامية تحتل مركز الوسط، وكلما زاد اقتراب المرء من هذا المركز زادت سلطته، وكلما ابتعد عنه قلّت سلطته أيضاً. ففي القصر الإمبراطوري العثماني كان مجمّع

المباني بأسره مقسوماً إلى ثلاث مناطق هي الداخل والوسط والخارج. ولذلك فإن الموظفين الرسميين العاملين في الوسط، وقد كان نعتهم بالتركية «المابينجي – mabeynci»، كانت لهم هيمنة كبيرة على وصول الآخرين إلى مقاعد السلطة ولذا فقد كانوا هم أنفسهم ذوي سلطة ونفوذ عظيمين.

وهناك استعارة مكانية أو توجيهية أخرى معروفة لنا من خلال الأعراف الغربية، حديثها وقديمها، ألا وهي الاستعارة المتعلقة بالثورة أو، كما يجري تطبيقها عملياً، بالتحرك على شكل حلقات، ولكن هذه الاستعارة نادرة في اللغة السياسية القديمة، وإذا وجدت فإنما توجد عادة في سياق التعليلات الدائرية أو التنجيمية عن وصول السلالات إلى قمة السلطة وعن الإطاحة بتلك السلالات.

وأما التبدلات التي تطرأ على العلاقات مع السلطة فإن الإشارة إليها تكون بتلك الاستعارات نفسها أيضا. فالطامحون إلى السلطة، في اللغة العربية، قد يرتفعون وقد يهوون. فإذا ارتفعوا فإنهم يرتفعون كالمتسلقين أو كالثوار المنهمكين بالإعداد لثورة ما. ولكن في الإسلام فإن الأفعال التي تعني «يرتفع» تستعمل أكثر للإبلاغ عن خبرة دينية، ولا سيما باطنية، وقلما يكون استعمالها للإبلاغ عن ارتقاء سياسي. فالمسلمون الطامحون للسلطة يتحركون داخلياً أكثر مما يتحركون تصاعدياً، والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما ينهضون ضده. إن أقدم حركة ثورية – لا بل والحركة النموذجية في واقع الحال – ضد النظام القائم كانت حركة الخوارج "those who go out". والشيء المهم في هذه الحركة أنها كانت أفقية لا عمودية، والأهم أنها كانت خارجية لا داخلية. فهذا المفهوم نفسه يتم التعبير عنه في ذلك الاستعمال السياسي والاجتماعي الكثيف للفعلين «جمع وفرق». فعملية التجميع شيء

طيب – ومن هنا جاءت كلمة «الجماعـــة» المحكومـــة «بالإجمـــاع»، في حين أن عملية التفريق شيء خبيث وتفضـــي إلى «الفرقـــة» وإلى أشـــكال عديدة أخرى من التفكك. ومن الجديـــر بـــالذكر أن هـــاتين الفكرتـــين مجموعتان ومتقابلتان في الأمر النبوي للإنسان المسلم بـــألا يفصـــل نفســـه عن الجماعة.

إن لغة اليمين واليسار، المستعملة على نطاق عالمي في هـــذه الأيـــام، ليست بالأصل استعارة مكـــانية أو توجيهية، وإنما هي تلميح تاريخي جـــاء من ترتيب المقاعد لأعضاء الجمعية الوطنية الفرنسية بعد الثورة الفرنســـية، أولئك الأعضاء الذين هم أنفسهم كانوا قـــد تـــأثروا بجلـــوس الحكومـــة والمعارضة ذات اليمين وذات الشمـــال في البرلمـــان الإنكلـــيزي. وإن مـــا يكمن خلف هذه الاستعارة هو بالطبع تلـــك الاســـتعارة القديمـــة جـــداً والمستقاة من الجسد والتي مفادها، وفقاً لاعتقاد عالمي تقريباً، أن اليمين شيء طيب واليسار شيء مشؤوم ومشبوه إلى حد ما. وإذا نظرنا إلى المكونـــات اللاتينية والفرنسية والأنكلوسكسونية التي تكوّن لنا مفردات لغتنا الإنكليزية، لوجدنا أن التداعيات المقرونة باليمين هي الحذاقـــة والبراعـــة والاســـتقامة والعدالة وصولاً حتى إلى الصلاح، في حين أن المقرون باليسار هو الأخـــرق الذي يمكن أن يكون في غاية الشؤم. وهذان المصطلحان لهمـــا مترادفـــات في العديد من اللغات الأخرى.فالكلمة العربية القديمة «مشؤوم» والكلمـــة العربية الحديثة «متشائم» كلتاهما شكلان من أشكال اسم الفـــاعل لفعـــل مشتق من أصل يعني «اليسار»، في الوقـــت الذي فيه أن كلمـــة «يُمْـــن» وكلمة «يمين – بمعنى القسم» كلتاهما تنحـــدران مـــن الكلمـــة العربيـــة الشائعة «يمين». وثمة مثل ينطوي على تشـــويق خـــاص هـــو الاســـتعمال الروسي لعبارة «على اليسار» كناية عن صفقة حرام أو صفقة في الســـوق السوداء. وأما تعبيرنا الشائع القائل «أن فلاناً هو الساعد الأيمـــن لفـــلان:

فقد حظي بمنزلة رسمية رفيعة في ألقاب من مثل «وزير الميمنة» كناية عن أكبر وأهم وزير عند السلطة».

إن هذه الصورة القديمة لليمين واليسار صورة فيزيولوجية أكثر مما هي مكانية، كما أنها تشكل جزءاً من مجموعة كبيرة من الاستعارات المستمدة من الجسد البشري. ففي اللغات الإسلامية والغربية يلعب الرأس دوراً هاماً وهو في مكانه الطبيعي، أي فوق كل الأعضاء الأخرى علاوة على مسؤوليته عنها كلها، مع العلم أن إشاراتنا إلى هذا العضو، بالشكلين المنظور والمستور معاً، كما حين نقول «رأس، رئيس، رأسمال» لها مرادفاتها الإسلامية مثلما حين يقال بالعربية «رأس ورئيس» وبالفارسية «سار – Sar» وبالتركية «بأش». وأما استخدام مصطلح «العضو» للدلالة على فرد يشكل وحدة في جماعة أو تجمع أكبر منه، فهو حديث جداً ويعود تاريخه إلى مرحلة التأثير الغربي. والجدير بالذكر أن أسماء أعضاء الجسد البشري، كل عضو بأم عينه، تحتل لها مكاناً بارزاً في الاستعارة السياسية الإسلامية من مثل الاستعارة الفيزيولوجية ذات الشيوع الكبير ألا وهي الكلمة العربية «الصدر» التي كانت تدل قديماً على المركزية (كما في المبنى على سبيل المثال) وعلى البروز أو الريادة أو القيادة، والتي صارت لاحقاً اللقب الرسمي للوزير الأعظم في الاستعمال العثماني.

وأما مصطلحا «الساعد والعضد» فيظهران بين الحين والحين للدلالة على مساعدي الحاكم أو على وزرائه، في حين أن كلمة «يد» العربية ومرادفها الفارسي "dast" فهما قيد الاستعمال على نطاق واسع للإيحاء ضمناً بالسلطة أو القوة أو الحماية. ففي لغة القانون تعني كلمة «يد» الحيازة أو السيطرة الفعليتين، بيد أنها في استعمالات أخرى توحي ضمناً بالجدارة أو المقدرة أو المساعدة الفعالة. هذا في حين أن الكلمة الفارسية

"dast" حازت على ما يبدو على معنى «القوة والسلطة» في زمن يعود إلى ما قبل العصور الإسلامية. ولكن كلمة «daster أوdastvar» كانت تعني بالأصل «إنساناً يمارس السلطة» سواء أكانت دينية أو سياسية، غير أنها تخصصت لاحقاً بالدلالة على أعضاء الكهنوت الزرادشتي. وأما المشتقات العربيات من هذه الكلمة فتتضمن معاني «القانون والنظام» وجاءت لتتضمن معنى «الدستور» في مرحلة لاحقة.

وفي الوقت الذي يظهر فيه اللسان والقدم والدم في مصطلحات مختلفة، فإن العين تلبي الحاجة في غرضين هامين أولهما كناية عن الجواسيس وثانيهما للدلالة على الأعيان أو الشخصيات المرموقة.

إن صور الولادة والتقمص، النهضة والانبعاث، وهي الصور التي تنطوي على أهمية قصوى في الاستعمال الغربي، لا وجود لها في الأزمنة الإسلامية القديمة، والسبب يعود على الأرجح لتداعياتها المسيحية على وجه الحصر. وإن ذلك التحرك العربي العظيم بهدف الانبعاث الثقافي أولاً والسياسي ثانياً في القرنين التاسع عشر والعشرين، ذلك التحرك الذي دعاه الغربيون بالنهضة العربية، فتدل عليه الكلمة العربية «نهضة» المشتقة من جذر قديم يعني «أن ينهض المرء ويقف على قدميه»، أي أن يقوم من وضعية قعود أو اتكاء. وأما الاستعمال السياسي للمصطلح العربي «البعث» والمصطلح الفارسي «rastakhiz»، وكلاهما يعني البعث لاهوتياً بالأصل، فاستعمال لا يعود به الزمن إلا إلى منتصف القرن الحالي.

ولكن في الوقت الذي تتجاهل فيه اللغة السياسية الإسلامية موضوعات الولادة والموت والبعث فإنها تستفيد من استعارات المرض، ومن استعارات الضعف على وجه التخصيص. فالكلمة العربية «ضعيف»، بما يفيد في الأصل «الضعيف جسدياً» كان العرب يستعملونها من قديم الزمان للدلالة على أولئك الناس الضعفاء اجتماعياً، أي ذوي المراتب

الاجتماعية الدنيا. وأما اسم المفعـــول «مستضعف»، أي ذلـــك الإنســـان المحروم أو المسحوق، فقد حازت على هذين المعنيين ودرج استعمالها بهـــذا السياق منذ العصور الوسطى حتى هذا اليوم في البيانات الثورية المنمقة.

وثمة صورة أخرى لها شيوعها في اللغة السياسية هي صورة اليفـــاع والكهولة. فالمسلمون كانوا في المـــاضي يتقاسمون على مـــا يبـــدو ذلـــك الاعتقاد المشترك الذي مفاده أن الكهولة والخبرة تجلبان الحكمـــة وتســـبغان السلطة. فهذا الاعتقاد كان ذات مـــرة له حضوره العالمي، وأما الآن فقـــد نبذه الناس خارج العالم الشيوعي، لا بل وصـــار هـــذا هدفـــاً للهجـــوم حتى هناك. ومن الجدير بالذكر أن الأمثلة عن الموقف القديم ليست صعبـــة المنال. ففي الإنكليزية نشتق مـــن كلمة لاتينية «Senator» وتعني الشيخ، أو أحد أعضاء مجلس الشيوخ، و«Senior» التي تعني الإنســـان الأكـــبر ســـناً من غيره، كما ونشتق «Senile» التي تعني الإنسان الخـــرف، كمـــا أننـــا من التعبير الأنكلوســـاكوني نشتـــق كلمـــتي «elder» بمعنـــى أكـــبر و«alderman» بمعنى نائب الملك. وأما الكلمة العربية «الشيخ» التي تعـــني حرفياً الرجل العجوز فقد صارت على مر الزمن بمثابة الكلمة الجـــذر الـــتي توحي ضمناً بالوقار والسلطة في كل بلدان الإسلام والكلمة المعروفة علـــى أوسع نطاق في بقية أرجاء العالم.

وأما اليفاع فشأن آخر. ففي العصور القديمة كان الإيحاء الاجتماعي والسياسي الذي توحيه كلمة اليافع يظهر أساساً في شكلين اثنـــين أولهمـــا الإيحاء بالمرؤوسية والخدمة، وثانيهما الإيحاء بالحيوية والبسالة. ومن أشـــهر الأمثلة المعروفة عن الشكل الأول هو تعبير «الغلام» الذي يعني أولاً الفتـــى ومن ثم الخادم، والذي صار في خاتمة المطاف تعبيراً عاماً عن «الخـــدم مـــن الشباب»، ولاسيمـــا أولئك الشباب الذين يدخلـــون في خدمـــة الحكـــام والولاة. وبمرور الزمن جاء هذا التعبير ليطلق على أفراد الحـــرس الأمـــيري

وعلى غيرهم من الجنود المرتزقة العاملين في خدمة الحكام، وبذلك حاز أيضاً على إيحاء عسكري له. وهناك تعبيران آخران للدلالة على اليافع هما «الحدث والفتى» اللذان صار لهما إيحاء عسكري مختلف تماماً صار ينطبق لاحقاً على تلك النوعيات من الشباب والأجراء وما شابه ذلك ممن كانوا بمثابة المليشيا في المدن الإسلامية زمن العصور الوسطى. «فالفتوة»، وهي اسم المعنى الذي يوحي بسجايا ومزايا الفتى، تتعارض في الغالب مع «المروءة» التي هي من سمات الإنسان الراشد والكهل، بيد أن كلا هذين التعبيرين يوحيان ضمناً بالبسالة والفروسية، ولا يوحي أي منهما بأية سلطة ولا بأي حق بالمطالبة بها.

إن الحركات الأوروبية من أمثال ألمانيا الفتاة وإنكلترا الفتاة ما كان لها أية أصداء في مثيلاتها الشرق أوسطية إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. فالفكرة التي مفادها أن من حق الشباب المطالبة باستلام السلطة كانت غريبة جداً لا بل ومنفرّة في حقيقة الأمر إلى الحد الذي جعل قيادات تلك الحركات يجدون شيئاً من الصعوبة حتى في تقبل هذه الفكرة. وأول حركة مماثلة كانت تتجسد بزمرة من الراديكاليين والمصلحين الأتراك الذين تسرعوا حوالي عام ١٨٦٠م. لقد صاروا يعرفون في أوروبا باسم «العثمانيين الشباب» ولكنهم في تركيا نعتوا أنفسهم «بالعصمانيين الجدد Yeni-Osmanlilar »، ولكن نفس المحذور الوارد أعلاه طغى على الغالبية العظمى من أهم شخصيات «الأتراك الشباب» الذين حققوا ثورة عام ١٩٠٨م. فلقد كانوا يعرفون في كل أنحاء أوروبا «بالأتراك الشباب» في حين أنهم نعتوا أنفسهم بنعت «Jon Turk» مستخدمين صفة للإسم من اللغة الفرنسية لا من التركية. وحتى ذلك النعت فما كانوا يستخدمونه إلا في وقوفهم موقف المعارضة، كما كانوا يطرحونه جانباً حالما يمسكون بزمام السلطة. وأما القيادات السياسية في

البلدان العربية وفي غيرها من البلدان الإسلامية فما بدأت تطلق على نفسها نعت الشباب إلا بعد مرور عدة عقود من الزمن، أملاً منها في أن تتمكن من اكتساب احترام الشعب لا فقدانه.

إن الاستعارات المستمدة من الأسرة والمنزل والموطن لها ذلك الحضور البارز في اللغة السياسية الإسلامية. ولكن تصور الحاكم بمثابة الأب لوطنه أو شعبه، وهو التصور الشائع في الغرب والتصور الذي تعبر عنه مصطلحات من مثل الكلمة اللاتينية «Paternal» - أبوي «والكلمة اللاتينية» Patriarchal - بطريركي»، فإنه غائب تماماً عن الإسلام، والسبب مرة أخرى على الأرجح لإيحائه المسيحي. فالتصور المسيحي لأبوة الله، ذلك التصور الذي تشاطر فيه اليهودية المسيحية بمعنى محدود، ينظر إليه المسلمون على أنه هراء بهراء وتجديف على الله مما جعل رفضهم هذا يمتد على ما يبدو إلى رفض تصوير الحاكم بصورة الأب. ولا يوجد هنالك إلا في التركية مصطلح بمعنى الأب، وهو عطا يحظى بمضمون سياسي، وحتى في هذا المضمار فهو يعني العم والمؤدب لا الأب بالمعنى الدقيق. وبين الأتراك وحدهم، لا بين العرب المسلمين، يجري استخدام مصطلح «بابا»، للتعبير عن الاحترام للكهول، كما يجري استخدامه في أوساط الدراويش كشكل من أشكال الألقاب لأكابر الدراويش وقادتهم، ولكن بدون أي مضمون سياسي. وأما تصوير الحاكم كأم فيبدو أنه كان مقيتاً جداً أيضاً، وإن من المحتمل أن تكون الكلمة القرآنية «الأمة»، بمعنى الشعب أو الجماعة، التي يربطها البعض بالكلمة العبرية «الأم» ما هي في حقيقة الأمر إلا كلمة هجينة جاءت إلى العربية من العبرية أو الآرامية.

وإذا كانت الدولة تفتقر إلى الأبوين فهي لا تفتقر إلى الأبناء بكل تأكيد، ولذلك فإن المصطلحات التي تدل على الأبناء والأخوة لمصطلحات على رواج كبير في الاستعمال السياسي. ولكن هذه المصطلحات قد

تكون حرفية كما حين تـــدل مثلاً على عضوية في قبيلة أو ســـلالة، وقـــد تكون مجازية كما حين تدل على علاقـــــة بالدولـــة. فمصطلـــح «الأخ»، ومرادفاته المختلفة، له استعمـــاله الرائج للتعبير عـــن أعضـــاء في مجموعـــة واحدة، من خلال القرابة أو الـــولاء سواء بسواء، علمـــاً أن الاســـتعمال التركي لكلمة «آغا»، بمعنى الأخ الأكبر، يعبر عن الاحترام لأصحاب الشأن في السلطة. وأما أكثر الأمثلة شهرة فهو مصطلح «الأبناء» الـــذي كـــانت تستخدمه السلالة العباسية للإشارة إلى فريق من العبيد والعبيـــد المعتوقـــين، عسكريين ومدنيين في آن واحد معاً، ممن كانوا يخدمون الدولة وبذلك فقـــد حرروها من الاعتماد على مســانـــدة القبائل العربية. ومما تجـــــدر الإشـــارة إليه هو أن هذا التمديد لمعنى كلمة «الابن» كان تطوراً طبيعياً جداً.

إن العائلة الإسلامية زمن العصور الوسطى كـــانت، كغيرهـــا مـــن العائلات في معظم المجتمعات القديمة، تشتمل على العبيد وعلـــى الأقـــارب سواء بسواء، وكانت النظرة إلى هـــؤلاء جميعاً، من وجوه عديدة، النظـــرة إلى أفراد العائلة الواحدة. ففي العربية وفي غيرها مـــن اللغـــات الإســـلامية الأخرى، هنالك كلمات عديدة مختلفة للتعبير عن العبيد وذلك بنـــاء علـــى مهماتهم وعلى أصولهم العرقية. إن كلمة العبد يروج استعمالها على أوســـع نطاق كناية عن علاقة الإنسان بخالقه، ونادراً ما تورد للدلالة على علاقـــة أحد الرعايا بالسلطة إذ إن هنالك كلمات عديدة أخرى غرضها الإشارة إلى وكلاء الحاكم ومستخدميه، بيد أن تلك الكلمات تدل على علاقة قانونية لا على علاقة رمزية. فالتعابير العربية القانونية والاجتماعية التي تـــدل علـــى «السيد»، أي على رب الأسرة ومالك العبيد، لم تتعرض قـــط للتبـــدلات السيمانتية السياسية التي تعرض لها التعبير اليونـــاني «despotes» والتعبـــير اللاتيني «dominus». والأمر الذي ينطوي على أهميـــة قصـــوى هـــو أن أشهر تعبير عربي لكلمة «السيد» هو كلمة «صـــاحب»، الـــتي لا صلـــة

لمعناها الأصلي بالسيادة بل بالصحبة. وإنها الكلمة التي تطلق على أصحاب الرسول، وتمثل أقرب مرادف إسلامي لحواريي المسيح، ولكن استعمالها لاحقاً صار يدل في بعض الأحيان على زملاء الحكام وبطانتهم، ولكن التحول الذي تحولته للدلالة على شيء من السلطة، ولو أنه كان في العادة على شكل مندوب أو مرؤوس، يدل دلالة صارخة على جدوى التقرب من السلطة.

وأما تصوير الحاكم بصورة الراعي، وهو الأمر المألوف في «العهد القديم» والمحبوب من لدن الكتاب المسيحيين عن السياسة زمن العصور الوسطى، فيظهر أيضاً في الكتابات الإسلامية القديمة منها والحديثة سواء بسواء. وأول كتاب هام عن السياسة، وهو مقدمة كتاب «الخراج» الذي كتب للخليفة هارون الرشيد بقلم قاضي قضاته أبي يوسف، فيحبك موضوع الحاكم كراع على نحو طويل جداً.

فأحد واجبات الراعي يتمثل بإطعام قطيعه، وصورة الطعام - أي الطبخ والأكل معاً - كانت تستخدم أحياناً للدلالة على تسنم الوظائف العالية، إذ إن خدم الحاكم كان يقال عنهم بأنهم يأكلون خبز السلطان أو يهشموه.

فثمة مصطلح عثماني شائع للدلالة على من يتقاضى راتباً حكومياً هو «Vazifehor»، ويعني حرفياً الإنسان الذي يأكل من وظيفته. وفي قطعات الجيش الإنكشاري كان النعت الملازم لكبار الضباط وصغارهم هو صناع الحساء والطباخون ولذلك فقد كان القازان «Kazan» - القدر أو الإبريق - رمزاً لهوية تلك القطعات وولائها، ولذلك فحين كان الإنكشاريون يقلبون قدورهم لرفضهم طعام السلطان، كان هذا الإجراء هو الإجراء المعروف للتعبير عن العصيان.

وهنالك أيضاً مجموعة كبيرة من الاستعارات المستقاة من الارتحال.

فتلك الاستعارة الدينية العالمية تقريباً عـــن سبيل الله الذي يجـــب أن يســـير على هديه بنو البشر كافة، استعارة مألوفة لدى المســـلمين منـــذ البدايـــة، وتظهر في القرآن بأشكال شتى كما أنها تتكـــرر في الصلـــوات اليوميـــة. فالشريعة المقدسة للإسلام يشار إليها بتعبير شعري هو «الشريعة» الـــذي معناه الأصلي «الطريق إلى مورد ماء». فلئن كان السير على هدي ســـبيل الله أمراً طيباً، فإن الانحراف عنه أمر مشين، علاوة علـــى وجـــود عـــدد مختلف من العبارات التي تتعرض لوصف ذوي المعتقدات الخاطئة ومروجـــي الآثام والمتمردين ونعتهم جميعاً بأنهم «ضلوا سواء السبيل».

وفي الوقت الذي تبدو فيه بحرية صور الترحال في معظـــم اللغـــات الغربية، فإن هذه الصور في البلـــدان الإسلامية مستمدة من الســـفر بـــراً، وعلى صهوات الخيول على وجـــه التخصيـــص. فالخيّـــال والحصـــان والتجهيزات والركائب والأعنة، وحتى أذيـــال الخيـــول كلهـــا يســـتفاد منها كاستعارات للدلالة على السلطة وفي بعض الأحيان كرموز لها. وأمـــا الأعراف الغربية ففيها استعارتان بائدتـــان عن الإنسان وحصانه - للتعبـــير عن الفروسية والترويض أولاهما جاءتنـــا من اللغـــة الفرنســـية «Cheval» وتعني الحصان، وجاءتنا الثانية عـــن طريق اللغة الفرنســـية مـــن الكلمـــة الإيطالية «maneggio» وتعني التعامل مع الحصان أو ترويضه، ومن هـــاتين الكلمتين نحتنا كلمة فروسية وعبارة «مدرســـة التدريـــب علـــى ركـــوب الخيل». وإن كلا هذين المسارين من التطور موجودان في اللغـــة السياســـية الإسلامية في كلمات من أمثال «فروسية، خيالة، بسالة، وسياسة الخيـــل، والحنكة السياسية، فضلاً عن السياسة بمعناها الشائع اليوم».

فالسفر لا يكون عشوائياً، ونادراً ما يكون شيئاً مستقلاً بحد ذاته. إذ نقطة الانطلاق والطريق والمكان المقصود كلها تتيح عدداً من الاســـتعارات. وعلى هذه الشاكلة أيضاً - لا بل وعلى نحو أخص والحق يقال - يكون فعل

الأدلاء والقواد والركبان الذين يواكبونهم ويسيرون في إثرهم. وفي بعض الأحيان تكون القيادة عسكرية كالفعل الذي يضطلع بعبئه «القائد حين يدير ويقود المعركة»، وأما في بعض الأحيان الأخرى فتكون القيادة دينية كمهمة الهداية التي يقوم بها «المرشد» الذي يهدي الناس الآخرين سواء السبيل. وثمة نوعية خاصة من الهداية كتلك المنوطة «بالمهدي» الذي يجسد شخصية مسيحية، والذي سيبعثه الله مستقبلا لوضع حد لزمن الخطايا وارتكاب الآثام ولملء الدنيا عدلاً ومساواة.

إن تلك الرحلة قد تكون مشحونة بعدد كبير مختلف من المقاصد – إذ قد يكون مقصدها اقتصادياً للرعي أو المتاجرة، وقد يكون دينياً لأداء فريضة الحج، أو قد يكون عسكرياً لشن غزوة أو حرب. ولذلك فإن كل هذه الصور المختلفة تكشف عن نفسها بجلاء في لغة السلطة.

ومنذ أقدم العصور كان هنالك بروز واضح في الاستعارات السياسية لكل من المسكن وأجنحته المختلفة. ففي الأدب العربي القديم كانت الخيمة ومكوناتها الأساسية – كالوتد والعمود والظلة....الخ – تقوم مقام الاستعارات للحاكم وحكومته وأشياعه. ولكن ما أن قامت الخلافة حتى استعاضت عن الخيمة بأبنية أكثر تعقيداً وأطلقت نفس الكلمات على مكوناتها حيث أصبح عمود الخيمة عموداً للبناء وأصبحت الظلة قبة البناء كما صارت أوتاد الخيمة تتكئ بأسس المباني.

إن أعم هذه الاستعارات، من قديم الزمان حتى الأزمنة الحديثة، يتمثل باستعمال الكلمات الدالة على البناء أو على جناح منه، للدلالة على الحكومة بحد ذاتها. ففي التاريخ الأدبي الحديث يقال عن الباب العالي العثماني بأنه يماثل داونينغ ستريت وقصر الأليزيه وبول بلاتز وويلهيليم ستراسي، وبأنه يماثل، في زمن أحدث، الكريملين والبيت الأبيض. لقد كان الباب العالي في حقيقة الأمر مدخلاً إلى قاعات الوزير الأعظم الذي كان

يدير شؤون الدولة نيابة عن السلطان. وآخر مثال عن تلك الشبكة المعقـــدة من الاستعـــارات التي يعود بهـــا الزمـــن إلى العهـــود الغـــابرة للشـــرق الأوسط، والتي لم يكـــن فيها الباب وحده أو البوابة وحدها رمزاً للســـلطة بل حتى عتبة الباب العلوية وعتبته السفلية والمداخل وحجـــرات الانتظـــار والستائر، وكل ما عدا ذلك من مداخل إلى عرش الســـلطة بمثابـــة رمـــوز للسلطة أيضا.

وفي استعمالات الديوان العثماني كانت هذه الاســـتعارة بصيغهـــا المختلفة هي الصيغة المثلى. وهكذا حين كتـــب الســـلطان مـــراد الثـــالث لأليزابيث ملكة إنكلترا في عام ١٥٨٣م كي يعترف لها باســـتلام رســـالتها جاء في رسالته: إن رسالتك الفياضة بالصداقة... .. قـــد وصلـــت عتبتنـــا العظيمة، تلك العتبة التي هي محط غبطتنا القصوى والعتبة السامية لعدالتنـــا، والتي هي ملاذ السلاطين الأقوياء وملجأ الخاقانات الأشداء والمبجلين.

وإذا نظر المرء إلى هذه الأمور من تحت فحتى العتبة تثير فيه مشـــاعر الخيلاء. فثمة استرحام من ترجمان سجين وجهه إلى آغا الإنكشارية حـــوالي عام ١٧٦٩م يبدأ بالأقوال التالية: «بعد أن أحنيت رأسي تذلـــلاً وعفّـــرت جبيني الحقير في ضعة ومسكنة مطلقتين وفي خسة وصغار تامين أمام الغبـــار الكريم تحت قدمي ذلك الهمام الجليل العطوف الرحمـــن الرحيـــم الـــذي أحسن إلي» وبعدئذ يوجه استرحاماً آخـــر إلى «عنفـــوان غبـــار البيـــت الكريم». وأما العبارة المنقوشة على قفا الاســـترحام فتقـــول: «باســـم الله العزيز الجبار. استرحام إلى الغبار الجليل تحت قدمي ذلك الجبـــار العظيـــم المعطاء الرحيم الذي أحسن إلي، أكرم الأسياد الذي هو الآن آغا الانكشارية في البلاط السامي للباب العالي».

فهذا التصوير ما هو، بمعنى من المعاني، إلا تحبيـــك للموضوعـــات الأساسية لكون المرء في الداخل أو في الخارج ولكونه قريباً أو بعيـــداً. وفي

معظم البلاطات الإسلامية كان هنالك حجّاب يحرسون نقـــاط العبـــور إلى الحاكم ولكن من الخارج – أي خلف الأبواب، ويحملون ألقاباً مـــن مثـــل الكلمة العربية «حاجب» التي هي بمثابة اسم الفاعل لفعل بصيغة المعلوم يعني «يحجب أو يستر أو يغطي»، أو من مثل الاسم الفارسي «Pardadar» الذي يعني «حامل الستارة».

وفي بعض الأحيان لا تكون الاستعارات الدالة على الســـلطة مجـــرد أقوال لفظية بل أشياء مادية وتبدو كرموز للسلطة – كشارات لهـــا. ففـــي البلدان الإسلامية كما في أي بلد من بلدان الدنيا كـــانت الأســـلحة أعـــم الأشياء المادية المستخدمة على أوسع نطاق. إن الرسول نفسه، كما يقال لنا، حين احتفل لأول مرة باحتفالين إسلاميين كبيرين، كان أحد المسلمين مـــن أتباعه يتقدمه وهو يحمل حربة. وفي كلتا المناسبتين جرى غرس الحربـــة في الأرض لتشير إلى الاتجاه الذي يجب أن يتوجه إليه المصلون أثناء الصلاة. وأما الخليفة عمـــر فيقال بأنه كان يحمل سوطاً في يده علاوة علـــى أن معظـــم أوائل الخلفـــاء، وحكام ولاياتهم، كانوا يحملـــون حربـــة أو عكـــازاً في المناسبات الاحتفالية، الأمر الذي جعلوا منه تقليداً لهم. ولقـــد صـــار مـــن العادة، حتى بالنسبة للواعظ، لـــدى ارتقائه المنبر وقـــت صـــلاة الجمعـــة، أن يمسك أو أن يتكئ على سيف أو قوس. فكل من العصا والمنـــبر نفســـه كانا شارتين من شارات السلطة بين العرب القدماء، إذ كـــان يســـتعملهما الخطباء والحكام وقت فض المنازعات ولقد درجت العادة في قديم الزمـــان أن يحمل الواعظ عصا في المدن التي تستسلم سلماً لحكم الإسلام، وأمـــا في المدن التي تفتح عنوة فكان يحمل سيفاً في يده.

إن هذا التقليد المزدوج حافظ على وجوده بشكل معدّل في الأزمنـــة اللاحقة. فالعصا أو السيف تهلهل، من ناحيـــة أولى، حتـــى اســـتحال إلى مجرد صولجان رمزي بيد صاحب الأمر شخصياً، ومـــن ناحية ثانية حل محله

سلاح رمزي من مثل رميح أو قضيب يحمله مـــأمور يتقـــدم الحـــاكم في الاحتفالات الجماهيرية العامة.

ففي فرنسا كان الملك يشعر بالخيلاء حين كان يدعى بالملك الشمس « LeRoi– soleil » وأما في الشرق الأوسط فإن الشمس لم تكـــن ذلـــك الصديق الكريم بل كانت العدو اللدود، كما أن الدور المجازي للحـــاكم لم يكن دور الشمس بل دور الظل – الفيء الذي يستفيء الناس بظله وتحـــت سلطانـــه وقاية لهم من قيظ الشمس الحارقة. وثمة قـــول مأثور قديم جـــاء فيه أن «السلطان ظل الله على الأرض وإليه تفيء كل المخلوقـــات طلبـــاً للمأوى». ومادياً تجسد هذا القول بمظلة شمسية يحملها مأمـــــور مختـــص بحملها كان يرافق الحاكم في كل احتفالاته العامة. فطبقاً للمقولات الفارسية والتركية لاحقاً كان الظل الإمبراطوري « Saye - i humayun» كناية عـــن الإمبراطور وعن سلطته الإمبراطورية.

ليست كل استعارات ورموز السلطة رقيقة رقة المراعي والظل، إذ في بعض الأحيان كانت أسماء مختلف كواسر الحيوانـــات وجـــوارح الطيـــور موضع الاستعمال في الألقاب الملكية، لا بل وإن بعضها كان موضع حتـــى الرسم والنقش. ففي هذا السياق مثلاً كانت الصور الرائجة في أوائل القصور الأموية هي التي كانت تصور الفهود والصقور في تواثبها على فرائسها حيث كانت الرسالة الضمنية مفهومة تماماً ولا شك لدى زوار تلك القصور.

وأما التاج والعرش، وهما اكثر الرموز والاستعارات رواجاً في العالم المسيحي للدلالة على السلطة الملكية، فدورهما محدود في الخطاب السياسي الإسلامي وفي الرمز إلى السلطة، وحتى ذلك النزر اليســـير منـــــه يمكـــن عزوه إلى ذلك التأثير الفارسي الدخيل. فعلى الرغم من أن المؤرخين المسلمين كانوا على دراية أن أمثال هذه الشارات كان لها رواجها عنـــد الملـــوك في غابر الأزمان، وكانوا على معرفة أن الفنانين المسلمين كانوا يرسمونها علـــى

شكل منمنمات، فإن الزعامات الإسلامية كانت تستهل عهـــود حكمهـــا بدون أية مراسم احتفالية لا بالتتويج ولا بارتقاء العروش، رفضـــاً متعمـــداً منها لكل الزخرف الملكي الوثني. وأما أقرب الأمثلة احتفاء بارتقاء العـــرش فقد كان الاحتفال بتقليد سيـــف عثمان لكل سلطان عثماني جديد، مـــع العلم أن رمز السيف كان شيئاً معمولاً به منذ أوائل أيام الإسلام.

وعند معظم السلالات الإسلامية كان التاج، وهي كلمـــة دخيلـــة على العربية من الفارسية، لا يعدو عمامة مرصّعـــة بـــالجواهر، وكـــانت الأزمنة القديمة ترى أن المكافئ الوظيفي للعرش، لا مكافئه الرمزي بتاتـــاً، يتمثل بالسرير الذي لم يكن كرسياً عالياً بل أريكة وطيئة يستعملها صاحب الشأن للجلوس عليها، وفي معظم الأحيان للاتكـــاء في مناســـبات البـــلاط الرسمية. فالتاج والعرش كانا كلاهما من بين مستخدمات حكام الولايـــات وغيرهم من ذوي الشأن فضلاً عن أصحاب المقامات الرفيعة ولكن لم يقـــم أي منهما، بمنتهى البداهة، مقام الاستعارة للرمز إلى السلطة السامية. وثمـــة مصطلح عربي آخر يتجسد بكلمة «العرش»، التي مـــن الممكـــن ترجمتهـــا ترجمة دقيقة إلى الإنكليزية بكلمة «throne»، فإن استعماله وقف علـــى الله وحده مثلما ترد صورته مراراً وتكراراً في القرآن، في حين أن السرير ليـــس أكثر من مكان مبجل للجلوس أو الاتكاء عليه.

إن هذا التباين بين العرفين الإسلامي والغربي يبيّن بمنتهـــى الجـــلاء نفاذ بصيرة المسلمين حيـــال العلاقـــات بالســـلطة كعلاقـــات أفقيـــة لا علاقات عمودية كما هي عليه الحال في العالم المســـيحي. فهـــذا المجتمـــع مجتمع يرفض من حيث المبدأ دائماً، ومن حيث التطبيق غالباً، وإلى حد مـــا على الأقل، الهرمية والامتيـــازات، ومجتمع تعتمد فيـــه الســـلطة والمنزلـــة بالأساس على القرب من الحاكم والتنعم بعطفه، لا على كرم المحتد أو علـــى المرتبة الاجتماعية.

فالتحرك باتجاه الداخل قد يكون محفوفاً بالمخاطر ومعوقاً بالحجّاب وغيرهم من الحواجز، ولكنه أسهل بما لا يقاس من التحرك باتجاه الأعلى عبر تلك الطبقات المحروسة جيداً في مجتمع متراصف بعضه فوق بعض. ففي هذا الميدان، وفي غيره من الميادين، ولو على نحو أقل بكثير، تعكس اللغة السياسية الإسلامية المثل الإسلامي الأعلى لاستقرار المجتمع. ويروي لنا المؤرخون العرب أن الخليفة المنصور، وهو مهندس الإمبراطورية العباسية، حين بنى عاصمته بغداد في عام ٧٥٨ميلادية «أمعن النظر في مخطط المدينة وجعلها دائرية». وحجته في ذلك كانت، وفق رواية المؤرخين، أن «المدينة الدائرية تمتاز عن المدينة المربعة في أن الملك لو أراد أن يكون في قلب المدينة المربعة فإن بعض أحيائها ستكون أقرب إليه من أحيائها الأخرى، في حين أن أحياء المدينة الدائرية ستكون، بغض النظر عن تقسيماتها، على بعد مسافات متساوية عنه حين يكون في قلبها». فالقرب هو الأمر المهم، والعدالة تستدعي مسافات متساوية البعد، كنقطة انطلاق على الأقل.

وأما الجغرافيون العرب فيأتون بحجج أخرى لاختيار موقع بغداد. فالعراق مركز الدنيا، وبغداد مركز العراق، ومنزل الخليفة مركز بغداد. وللتوكيد على أهمية هذه المركزية يستعمل قدماء الكتاب استعارة رائعة ألا وهي «قطب رحى الدنيا». وقطب الرحى هذا يفترض ضمناً وجود هيئة من حوله والأمة بهذا السياق تلعب دور أعم الاستعارات وأكثرها بقاء على مر العصور.

الفصل الثاني

الجماعـــة السيـــاسيـــة

يقول المؤرخون أن السلطان العثماني محمد الرابع عقـــد اجتماعـــاً، في عام ١٦٥٣م، لكبار المسؤولين في الدولة لبحث تلـــك المشـــكلة الـــتي كانت تقض عليه مضجعه، والتي مفادهـــا أن عـــائدات الدولـــة في ظـــل حكم أبيه وأسلافه كانت، كافية لتغطية النفقات، لا بل وكان يبقى منهـــا فائض ما، «ونفقاتي ليست كبيرة كبر نفقات والـــدي في الوقـــت الـــذي فيه أن العائدات نفسها تماماً. فلماذا إذاً لم يعـــد دخـــل الدولـــة يكفـــي لتغطية النفقات؟ ولماذا لم يعد بمقدورنا تأمين النقود لسد حاجة الأســـطول وغيره من الزوايا الهامة الأخرى؟» وجواباً على هذين الســـؤالين طفـــق الحضور، بدءاً بالوزير الأعظم، يدلون بإجابـــات مختلفـــة شـــتى كمـــا أن كبار المسؤولين عمدوا في الوقت المناسب لإجراء بعض التحقيقـــات الـــتي لم تخلـــص إلى أية نتائج حاسمة، عـــلاوة علـــى إقدامهـــم علـــى تطبيـــق بعض الإجراءات الهزيلة.

وبين من حضروا بعض تلك المباحثات كان هناك كـــاتب عثمـــاني شهير، وعلاّمة زمانه كما كان يقال، وممـــن كانوا يعملون في الدائرة المالية. فلقد كتب هذا الموظف، واسمه كاتب شلبي، كتيباً تضمن تعليلـــه لتلـــك المشكلات المادية المستعصية التي كانت تعصف بالإمبراطورية وتطرق فيـــه لأنجع الوسائل الكفيلة بمعالجة تلك المشكلات. وأما إطار التحليـــل الـــذي اعتمده كاتب شلبي فمطروح في تشبيه حي مفاده أن الأمم البشرية (وهـــو يقصد هنا السلالات البشرية بكل وضـــوح) كائنات عضويـــة تمـــر بعـــد الولادة، ككل الأفراد من بني البشر، بثلاثة أطوار هي الشباب والكهولـــة والانحطاط لتموت من ثم في خاتمة المطـــاف ولا بد. وأما الأطوال النســـبية

لهذه الأطوار فقد تتفاوت، في الأمم والأفراد، وفق معطيات صحـــة الفـــرد وقوته. فالدولة العثمانية تمتعت، بفضل قوامها القـــوي وأطرافهـــا المتينـــة، بحياة صحية مديدة، بيد أن مشكلاتها الراهنة لا تعـــــدو أن تكـــون هـــي الأعراض الدالة على اقتراب طور الانحطاط. ولذلك فإن تبيين هذه الأعراض واستنباط العلاج المناسب وتطبيقه إنْ هما إلا مهمـــة من مهمات الأطبـــاء بالنسبة للأفراد ومهمة من مهمات رجـــالات السياسة بالنســـبة للـــدول. وبهذه الطريقة يصبح بالإمكان تخفيـــف منغصات الشيخوخة وتأخير الوفاة، أي من خلال الطبابة الناجعة في الجسد البشري، ومن خلال الحنكة الإدارية المجدية في جسد الأمة.

وعلى مر العصور كرس المسلمون مقداراً وافياً من التفكير والاهتمام لخصائص الأمة ومهماتها، ولأوجاعها أيضاً - أي لماهية الســـيادة وكيفيـــة بلوغها وكيفية وجوب ممارستهـــا، بالإضافة إلى مواصفات نظام الحكـــــم، الجيد منه والرديء، وعموماً، لكل العلاقات بين الحكام والمحكومين. فمـــــن قديم الزمان كان هنالك أدب غني متشعب ومخصص لهذه الموضوعـــــات في العربية أساساً ومن ثم في الفارسيـــة والتركية، وفي الكثـــير مـــن اللغـــات الأخرى التي صارت بمثابة الأدوات للحضارة الإسلامية.

وهنالك فارق تاريخي هام بين الكتابـــــات الإســـلامية والكتابـــات الكاثوليكية عن التاريخ والسياسة زمن العصور الوسطى. فالحضارة المسيحية الغربية ولدت في خضم فوضى الغـــزوات البربرية، أي في منـــاخ سياســـي تهيمن عليه حقيقتان متباينتان مع أن واحدتهما على صلة بالأخرى همـــــا: سقوط الدولة الرومانية وبروز الكنيسة المسيحية. إن القديس أوغسطين، وهو أول منظر سياسي مسيحي، كان يرى أن الأمة شيء من صنع الإنســـان، لا بل وشيء خبيث، وأن الحكومة عقاب على الخطيئة الأصلية بل وعلاج لهـــا في أحسن الأحوال.

فقابيل هو الذي أسس أول مدينة في خاتمة المطاف. وفي هذا الإدراك، المستمد من تعاليم قدامى أنبياء اليهـــود والمصقول شكله بفعـــل أحـــداث الزمن، كانت الهزيمة والتدمير هما الأداتان القدسيتان اللتان كـــان الهـــدف من تصميمهما استجلاب أبناء الجنس البشري إلى رحاب الكنيســـة الـــتي كان بمقدورهم بلوغ الخلاص فيها، وفيها وحسب. وبقي الأمر على هـــذا النحو حتى القرن الثالث عشر حين خلع توما الأكويني، بعد إقراره ببروز أمة مسيحية، شيئاً من الشرعية على الدولة وشيئاً من القيمـــة الإيجابيـــة علـــى المؤسسات السياسية.

ولكن الرصد التاريخي الإسلامي وتحليله السياسي تحركا في الاتجـــاه المعاكس، وما بدأا بالهزيمة بـــل بـــالنصر، ولا بســـقوط إمبراطوريـــة مـــا بل بنشوئها. فالسلطة السياسية ما كانت، بالنســـبة لـــلراصد الإســـلامي لتلك الأيام الخوالي، شراً بشرياً وما كانت حتى شـــراً لا بـــد منـــه ولـــو بأدنى الحدود: لا بل كانت خيراً مقدســـاً. فالأمـــة والزعامـــة السياســـية التي تنبثق من صميمها أمران مقـــدران مـــن الله نفســـه لنشـــر عقيدتـــه وشريعته والحفاظ عليهما. إن المسلم، ينظـــر إلى الله، كمـــا ينظـــر إليـــه المسيحي، على أنه مشغول بالشؤون البشرية وبأنه يعـــرض عبيـــده لعـــدد من الاختبارات المتنوعة. ولكن الشغل الشاغل لله، بالنسبة للمســـلم، هـــو أن يعـــين عبيـــده أكـــثر مـــن أن يعرضهـــم للاختبـــارات فقـــط، وأن يعينهم بالتخصيص على إحراز النصر والســـمو في هـــذه الحيـــاة الدنيـــا. ولذلك فإن أصحاب الســـلطة ومســـاعيهم ليســـوا، في نظـــر المؤرخـــين المسلمين، ثانويين أو هـــامشيين فيما يتعلق بـــالهدف الحقيقـــي للتـــاريخ، لا بل هم جوهره بالذات. وحتـــى في تلـــك العهـــود اللاحقـــة، عهـــود الانحطاط، حين كان الكتاب المسلمون الأتقيـــاء يرون أن الأمـــة صـــارت عليلة وأن خدمة الدولة تودي بالمرء إلى التلوث، كـــانوا يتشـــبثون بـــالمبدأ

القائل أن سلطة الحاكم المسلم، مهما كانت الطريقة التي توصل بها إليهـــا ومهما كان الشكل الذي يمارسها بـــه، كـــانت ضـــرورة مقـــدرة علـــى نحو مقـــدس، وأن الجماعة السنية، المنظمـــة في صميـــم الأمـــة، كـــانت بمثابة الأداة التي لا تتبدل للهداية الإلهيـــة. فهـــذه المعتقـــدات معكوســـة بطرق شتى في الكتابات السياسية والتاريخيـــة الـــتي تعـــود إلى العصـــور الإسلامية القـــديمة، ولاسيما في الإدراك النفاذ لوقـــائع الســـلطة وتقبلهـــا بهدوء مطلق.

إن الكتابات الإسلامية القديمة عن السياسة تدخل تحت تصنيفـــات جيدة التبويب. ولربما أن أشهرها في العالم الغربـــي هـــو الأدب الفلســـفي الذي معظمه وجـــد سبيله إلى الترجمة في اللغات الغربية. وإن بعض هـــذه الترجمات يعود بها القدم إلى العصور الوسطى وكان لها أثر بالغ على تطـــور الفكر السياســـي في أوروبا. فمدرسة الفلسفة السياسية الإســـلامية هـــذه كانت لها جذورها في الترجمات والتعديـــلات العربيـــة الأولى للنصـــوص اليونانية القديمة، ولاسيما في الكتابات السياسية لأفلاطون وأرسطو. ولقـــد كان اهتمام الفلاسفة المسلمين يدور حول الربـــط بـــين هـــذه المذاهـــب الفلسفية التي ورثوها عن الأقدمين في غابر الأزمان وبين تعـــاليم الإســـلام الدينية. ولذلك ففي مواجهتهم لهذه المعضلات أنتجوا أدباً فلسفياً جديـــداً وأصيلاً تضمن فيما تضمن على الغالب تبصرات جديدة في بعض المســـائل السياسية الهامة. ففي مهمتهم تلك نحتوا لغة سياســـية جديـــدة وابتكـــروا مرادفات عربية للمصطلحات السياسية اليونانية وخلطوها بمفردات أخـــرى كانت قد تطورت للتعبير عن الموروثات الإسلامية في الميـــدان السياســـي/ الديني.

ولكن هذا الأدب، على الرغم مما حظي به في الغرب من اهتمام كبير وتشويق دون أدنى ريب، والسبب بذلك يعود على الأرجح إلى أن الغـــرب

كان يألف مثل هـــذا النمط من التفكير ولا يستغربه، لا ينطوي إلا علـــى أهمية ضئيلة في تاريخ الإسلام الفكري والسياسي. فالفلاسفة الإســـلاميون ذوو النزعة الهيلينية كـــانوا قياساً إلى غيرهم مـــن الفلاســـفة لا يشـــكلون إلا زمرة قليلة نسبياً، الأمر الذي جعل نوعية فلسفتهم تزدهر لأجل قصير من الزمن في الأكاديميات الإسلامية إبان العصور الوسطى، لتندثر من ثـــم ولا يبقى لها إلا أثر محدود على الأجيال التالية.

ومع ذلك فإن هذا الأدب ساهم مساهمة جلى في مفردات نمـــاذج أخرى من الكتابات السياسية مما يجعله منطوياً على أهمية قصوى لدراســـة الأفكار الإسلامية علاوة على المواقف والممارسات الإسلامية في آن واحـــد معاً بالشكل الذي تنعكس فيه بميدان التاريخ. فإسلام العصور الوسطى مـــا كان يشتمل على نخبة مثقفة واحدة بل كان يشتمل، على نقيض مســـيحية العصور الوسطى، على نخبتين لكل منهما أدبهـــا الخـــاص المتمـــيز عـــن الأخرى، لا بل وحتى لغتها الخاصة بها. وأما في البلدان المســـيحية الغربيـــة فقد ظل القساوسة هم وحدهم عملياً، وطيلة قرون من الزمـــن، الطبقـــة المثقفة الوحيدة. ولكن في البلدان الإسلامية كان هنالك، وفي تلك المرحلـــة نفسها، طبقة مثقفة ثانية تتألف في الأساس ممن بمقدور المرء نعتهم بطبقـــة النسّاخ - أي أولئـــك الكتبـــة الـــذي كـــانوا يخدمـــون المؤسســـات البيروقراطية، بطرق شتى، في المراكز والولايـــات سواء بسواء. فلقد أنتـــج أولئك النساخ فيضاً من الأدب، بما في ذلـــك التـــاريخ أي أدب التـــاريخ، وأنتجوا في الوقت نفسه - وهذا ما يهمنا هنا - بحوثـــاً مســـتفيضة عـــن السياسة، بيد أن مدار اهتمامهم كان الجـــانب العملـــي لا النظـــري، أي الحنكة في إدارة الدولة لا الفلسفة السياسية. وأما كتابـــاتهم تلـــك فقـــد وردت في كتب بأكملها أو في بعض الفصول في كتب أشمل، مكرسة كلها لفنون نظام الحكم وموجهة بشكل أو بآخر إلى حكام الدولة أو إلى وزرائهم

وأمناء سرهم. ولقد كانت هذه الكتابات تعكس بمنتهى الجلاء الكفـــاءات المحترفة التي كانت تتولى إدارة الشؤون الإسلامية البيروقراطية زمن العصـــور الوسطى، علاوة على تطلعاتها ووجهات نظرها.

فالمصطلح الذي درج استعماله في العربية القديمة عموماً للتعبير عـــن هذه الكتابات كان كلمة «الأدب» وهي الكلمة التي يقترب معناها، كمـــا وردت في النصوص التي تعود للعصور الوسطى، من معنى ذلك المصطلـــح الحديث المعروف «بالثقافة السياسية». ففي أقدم الأمثلـــة العربيـــة، كمـــا وصلتنا من شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي، كلمة الأدب تعني «العادة أو السابقة»، وتعني على نحـــو أخص تلك الأمثلة التي ضربهـــا الأجـــداد والسابقون الجليلون. ولذلك فـــإنها تقترب بمعناها هذا من معنى «السـنة» التي تطلق على ذلك المثل الطاهر الذي كانه الرســـول وصحابتـــه. ولكـــن استعمالها لاحقاً حاز له على مضمـــونين اثنين هما الأخلاقـــي والتطبيقـــي في آن واحد معاً. وإنها في المعنى الأول تعـــني ضمنـــاً حســـن التـــأديب والكياسة والتهذيب وأما في الثاني فتعني الدماثة ولطف المعشـــر والســـلوك القويم في السياقين الاجتماعي والسياسي سواء بسواء. ولذلك فعلى الأديب، وهو صاحب الأدب، تحقيقاً منه لهذه المستلـــزمات، أن يكون على مقـــدار معين من الأناقة في سلوكه وأن يكون على مستوى معـــين مـــن التبحـــر الفكري. وجاء المعنى الثاني، بمرور الزمـــن، ليســـتوجب معرفـــة الشـــعر والتاريخ العربيين وأخبار الأقدمين في غابر الأزمان، عـــلاوة علـــى معرفـــة الأدب اللاديني المتشعب باضطراد والمتـــاح لقـــراء العربيـــة في العصـــور الوسطى. ولكن بحلول القرن التاسع اختص معنى الأدب بصنعـــة الأدب «Literature» – وبقي هذا المعنى مقصوراً على ذلك حتى يومنا هذا، بيـــد أننا نراه، في الوقت نفسه، يظهر بمعنى المعرفـــة أو المهـــارة الاختصاصيـــة المطلوبة لتصريف أمور دائرة من الدوائر، ولاسيما تلك الدوائر العامة كدائرة

الوزير أو القاضي أو الموظف المدني.

وهكذا فإن الأدب كان من ابتكار تلك الطبقة المثقفة من النساخ كما كان زاداً فكرياً لها إذ أنها تثقفت به وفيه انعكست تلك الروح الجماعية للنساخ بأسرهم. وغالباً ما كانت كلمة الأدب تتعارض مع كلمة «العلم» الذي كان المقصود به المعرفة، ولاسيما المعرفة المتوفرة لأولئك الناس الذي يحترفون التبحر في الدين، والذين كانوا ينعتون «بالعلماء»، أي أصحاب العلم. فأمثال هؤلاء الناس أنتجوا، مثلهم مثل النساخ، أدباً اختصاصياً بهم وقد كان يعنى أساساً بالشؤون الدينية التي تتضمن في الإسلام الشرع وفلسفة التشريع. فهذه الفلسفة تدعى بالفقه والمتبحر فيه يدعى بالفقيه الذي هو، تقليدياً، «العالم اللاهوتي المتفقه بالشريعة المقدسة». والجدير بالذكر أن أهم تحديد دخل على النظام السياسي الإسلامي كان ذلك التجديد الذي استنبطه آية الله الخميني حين طرح مبدأه القائل «بسلطة الفقيه»، أي ذلك المبدأ الذي يتيح قيام مؤسسة لفقهي وحيد يجسد السلطة الشرعية العليا في الدولة - أي نوعاً من أنواع المحاكم الدستورية العليا التي تتمتع بصلاحية إبطال مفعول أي إجراء أو قانون تتخذه الحكومة وترى فيه تلك السلطة مخالفة للإسلام. فمثل هذه الدائرة لا سابق عهد للإسلام القديم بها لا نظرياً ولا عملياً.

إن البحوث النموذجية عن الفقيه تتضمن، كلها دون استثناء تقريباً، فصولاً عن الحكومة علاوة على أن بعض الكتاب يكرسون أعمالاً بأكملها لهذا الموضوع. فهذه الكتابات، من وجهة نظر الفقيه، لا تعنى بالتأمل الفلسفي ولا بالنظرية الفلسفية، ولا حتى بالناحية العملية لإدارة شؤون الدولة، بل تعنى بالشريعة الدستورية فالشريعة، أي القانون المقدس للإسلام، تضم بجمل سلسلة الأنشطة البشرية، ولذلك فإنها تعنى بداهة بمسلك الحكومة في جميع جوانبه. وبما أن الشرع مقدس، في المفهوم

الإسلامي، وغير قابل للتغيير، فإن ذلك الجزء منه الذي يعنـــى بالحكومـــة يشاطره هاتين الصفتين أيضاً. فمهمة المشرّع، في هذه الزاوية من الشـــريعة كما في غيرها من الزوايا الأخرى، ليست التأمل ولا الابتكار، وإنما مهمتـــه الاستنباط، وفي حال الضرورة تـــأويل القوانين الواضحة والتوسع في مضمار المبادئ العامة المشمولة في القرآن والأحاديث النبوية، وفي غير ذلـــك مـــن المصادر الموثوقة للتشريع الإسلامي. فالفقيه غير معني بالدولـــة لا كفكـــرة تجريدية فلسفية ولا كظاهرة تاريخية، مع العلم أنه على دراية تامـــة بهذيـــن المظهرين بمنتهى الجلاء، ويرى في الدولة أساساً أداة مقدســـة - أي جـــزءاً ضرورياً وجزءاً لا يتجزأ من الوحي الإلهي لأفراد الجنس البشري.

إن المهمة الأساسية للحكومة هي أن تمكن الفرد المسلم من أن يعيش حياة إسلامية صالحة. وهذا الهدف هو، في خاتمة المطاف، الغاية من وجـــود الدولة، والغاية التي من أجلها وحدها أقامها الله، والغاية الـــتي لتحقيقهـــا أنيطت بالسياسيين سلطة على الآخرين. فقيمة الدولة وأفعـــال السياســـيين الخيرة منها والشريرة كلها تقاس بالمدى الذي تتحقق فيه تلك الغايـــة. وإن القانون الأساسي للحياة الإسلامية الاجتماعية والسياسية، ذلـــك القـــانون المتجسد عموماً بمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، يمثل مســـؤولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم، أو بـــين الدولـــة والفـــرد كمـــا يقـــال في المصطلحات الحديثة.

فالشريعة المقدسة، في السياسة وفي غيرها من الشؤون الأخرى، تستند مبدئياً على الوحي ولذلك فإنها ليست عرضة للتبديل. ولكن ثمة خلافـــات ظهرت، والحق يقال، بمرور الزمن فيمـــا يتعلق بالتـــأويل بـــين الفقهـــاء وعكست تأثير الأفكار الجديدة التي كانت تبرز للوجود من قلب الجماعـــة الإسلامية في بعض الأحيان، ومن خـــارجها في بعض الأحيان الأخـــرى، كما عكست أيضاً - وهذا أخص مـــن سابقه - التغيرات العمليـــة الـــتي

كانت على قدم وساق.

وفي غضون الأربعة عشر قرناً التي مرت على هجرة الرسول، كثيرة كانت الدول التي أسسها المسلمون وتكنت بالكناية «الإسلامية». وكان من البديهي أن تعكس تلك التغييرات، بداهة مسيرة الشؤون البشرية، تشكيلة واسعة من الظروف المختلفة والتحديات المختلفة وردود الأفعال المختلفة أيضا. وفي الوقت الذي بقي فيه الفقهاء أوفياء للتعاليم الأساسية في الشريعة المقدسة، ولو من حيث المبدأ على الأقل، فقد تساهلوا بقيام الاختلافات والتطورات المتعلقة بتأويل تلك التعاليم وتطبيقها. فلقد كان الفقهاء المسلمون يتقبلون، في الإسلام السني على الأقل، ذلك المبدأ القائل إن رجالات العلم والتقى قد يختلفون حيال الدين الحنيف، ضمن حدود معينة، ويبقون مع ذلك على الصراط المستقيم. ولذلك فإنهم بهذه الطريقة يبررون أحياناً تعايش مدارس التأويل الشرعي المختلفة والتسامح المشترك فيما بين بعضها بعضاً. فاحتواء أمثال هذه التغييرات والتطورات وجد العون والتيسير له في مبدأ «الإجماع» الذي نترجمه إلى الإنكليزية بمصطلح «Consensus – توافق الآراء» مع العلم أن عبارة «مناخ الرأي» قد تكون أكثر قرباً من معناه الحقيقي.

هنالك فهمان مغلوطان وشائعان جداً حيال الفكر السياسي الإسلامي والحكومة الإسلامية، فالأول منهما يتصور أنهما ثيوقراطيان* في حين أن الثاني يتصورهما استبداديين لا بل وديكتاتوريين. ولكن هذين الحكمين يستندان على سوء الفهم ليس إلا. فالسؤال عما إذا كانت الأمة الإسلامية ثيوقراطية أم لا هو سؤال سيمانتي** أكثر مما هو سؤال حقيقي، كما أن الجواب يعتمد إلى حد كبير على التعريف الذي نتبناه

---

* حكومة تحت هيمنة رجالات الدين – المترجم.

** علم دلالات الألفاظ وتطورها – المترجم.

للثيوقراطية. فإذا كنا نقصد بالثيوقراطية الدولة التي تحكمهـــا الكنيســة، أي الكهنوت، فإن من الواضح أن الإسلام ليس ثيوقراطياً وما كان بوسعه أن يكون إلا منذ عهد قريب. فالإسلام يخلو من الكنيســـة ومـــن طبقـــة الكهنوت من زاوية اللاهوت وذلك لانعدام وجود إدارة كهنوتيـــة أو أيـــة وساطة بين الله والفرد المؤمن، كما يخلو منهما من زاوية المؤسسة لانعـــدام وجود المطارنة وغياب أية هيئة كهنوتية هرمية البنية.

لم يكن ثمة شيء من هذا القبيل في الإسلام في عصوره القديمة علـــى الأقل. ولكن حدثت بعض التبدلات في الأزمنة التالية للعصور الوسطى، وفي الأزمنة الحديثة على نحو أخص. فالعثمانيون اعتمـــدوا مؤسســـة الإفتـــاء الإقليمي حيث كان يشكل فيها مفـــتي القريـــة (مفـــتي في العربيـــة، وفي التركية muftu) جزءاً من بنية هرمية يترأسها المفتي الرئيسي في اســـتانبول. إن مثل هذه المنظومة لم يكن لها وجود في أزمنة العصور الوســـطى حـــين كان المفتي يعمل عمل المستشـــار الفقهي دون أي تعيين رسمـــي ودون أي نطاق تشريعي محدد. ولكن في إيران، جراء اعتمادها رسمياً المذهب الشـــيعي الإسلامي في القرن السادس عشر، اتخذ احتراف الدين شكلاً مختلفاً بعـــض الشيء. ولكن حتى هناك طفق «المجتهدون»، كما تطلـــق الشـــيعة علـــى فقهائها، يمارسون أدوار القساوسة، بالمعنى السوسيولوجي علـــى الأقـــل. ولقد تعمق هذا الاتجاه في أواخر القرن التاسع عشر ببروز مؤسسة «آيـــات الله» لأول مرة - وهي المؤسسة الإسلامية الأولى التي تماثل هيئة الأساقفة.

وعلى الرغم من هذه التطورات فليس هناك هيئة أســـقفية بـــالمعنى اللاهوتي الصرف، ولذلك فليس هناك ثيوقراطية حقيقية بالشكل المعروفـــة به. بيد أن هنالك تفسيراً آخر لكلمة ثيوقراطية وهو ذلك التفســـير الـــذي يعتمد على معناها الأصلي والحرفي، أي «حكم الله». فالله وحده، في التصور الفقهي للدولة الإسلامية، هو السلطة الأسمى، والمصدر الشرعي المطلـــق، لا

بل والوحيد، للسلطة. ووفق هذا التصور فإن الله هو الذي يسن القـــانون، والله وحده هو الذي ينيط السلطة، أو يخلع عليها سمة الشرعية على الأقـــل. وبذلك يصبـــح الله هو التعبير الرسمي عن السلطة الأسمى، وتطلـــق عليـــه النعوت بنفـــس الطريقة وبنفس القرائن التي تطلق على المدينـــة أو التـــاج أو على الشعـــب لدى أمم غربية شتى. ولكن هذا لا يعني طبعـــاً حكـــم القساوسة الذي لم يكن له أي وجود بالمعنى الكهنوتي. ففي معظم البلـــدان الإسلامية لم يكن من المألوف البتة لرجال الدين المحترفين أن يستلموا مناصب سياسية، إذ لا بابوية في الإسلام، ولا وجود في التـــاريخ الإســـلامي كلـــه لنظراء كرادلة مـــن أمثال وولزي أو ريشـــيليو أومـــازارين أو آلبـــيروني. ولذلك فانطلاقاً من هذه الزاوية أيضاً يكون نظام الملات في إيران المعـــاصرة نظاماً منفصلاً الانفصال كله عن السوابق الإسلامية.

والجدير بالذكر أن هنالك أساساً أوهى لتصوير الحكومة الإســـلامية كنظام يكون الحاكم فيه طاغية مطلق الصلاحيات ورعيته مجـــرد عبيـــد لا حول لهم ولا طول وتحت رحمته بكل ما تعني هذه الكلمة. فهذه الصـــورة زائفة نظرياً وعملياً في آن واحد معاً لأن الشريعة الإســـلامية مـــا خلعـــت قط على الحاكم سلطة مطلقة وما كان بمقدور الحكام المسلمين البتة، مـــع بعض الاستثناءات، أن يمـــارسوا مثل هـــذه الســـلطة طيلـــة أيـــة فـــترة زمنية محددة. إن من صحيح القول ما مفاده أن الـــرأي الســـائد للفقهـــاء، رأي فاشي، أي أن الحاكم ما أن يتسنم السلطة حتى يتمتـــع بصلاحيـــات كبيرة جداً، وأن على كل أفراد الرعية واجـــب الطاعـــة كفـــرض ديـــني وكضرورة سياسية سواء بسواء، ومع ذلك فـــإن ســـلطة الحـــاكم، علـــى الرغم من أنها العليا، تخضع لتقييد هام جداً.

إن المبدأ الذي يكمن خلف هذا التقييد يأتي من التصور الإســـلامي للشرع. فالنظرة الإسلامية التقليدية مفادها أن الدولة ليست هي التي تخلـــق

الشرع، وإنما الشرع هو الذي يخلق الدولة ويصونها، وهو يأتي من عند الله ولكن تأويله وإدارته منوطان بأولئك الناس المتمرسين في أمثال هذه المهمات. ولذلك فإن واجب الحاكم يتجسد بالدفاع عن الشرع وإعلاء شأنه والحفاظ عليه وفرضه، مع العلم أنه الوسيلة نفسها التي تقيد الحاكم بشكل لا يقل عن تقييدها أصغر رعاياه شأناً. ولتحقيق هذه المقاصد فإن الحاكم قد يصدر الأوامر القضائية والأنظمة بغية توضيح الشرع وتطبيقه، بيد أنه لا يستطيع أن يبطل مفعوله ولا أن يعدله، لا ولا أن يضيف إليه.

وبما أن الحاكم لا يستطيع تبديل الشرع المقدس فإنه لا يستطيع شرعياً زيادة درجة السلطة التي يخوله إياها الشرع. ولئن تصرف بطريقة تخالف الشرع، أو أمر الآخرين بالتصرف على ذلك النحو، فإنه يصبح مذنباً بجريمة ضد الشرع، وبذلك يعرض نفسه للعقوبة.

وفي الوقت الذي كان فيه قدامى الكتاب السياسيين المسلمين لا يفرقون في العادة بين الدولة والحكومة مثلما عليه واقع الأمر في العصور الحديثة، فإنهم أنشؤوا على الرغم من ذلك سلسلة واسعة من المصطلحات الفنية لتحديد وبحث الجماعة السياسية والسلطة العليا التي تحكم هذه الجماعة، علاوة على طبيعة الإدارة التي تمارسها تلك السلطة والأسلوب الذي يجب ممارستها به أو الذي تجري ممارستها به عملياً.

إن كل واحدة من تلك المدارس أو الزمر المختلفة من الكتاب السياسيين أنشأت مصطلحاتها الفنية الخاصة بها. ففي كتابات الفقهاء واللاهوتيين، وقد كانوا بمثابة المحامين الدستوريين المدافعين عن الإسلام القديم، كان المصطلح الوارد استعماله ولابد للدلالة على السلطة العليا السامية هو «الإمامة»، أي المهمة التي يضطلع بعبئها «الإمام». فالإمام، وهي كلمة مشتقة من أصل يعني «أمام الآخرين»، يؤم الناس ويقودهم في الصلاة ولذلك فإنه يصبح، بشيء من تمديد المعنى، الزعيم السياسي/

الديني للجماعة الإسلامية برمتها، والزعيم الذي أناط به الله مهمـــة قيـــادة الجماعة لتحقيق أوامر الله. ومما يلفت الانتباه أن الفقهاء قد اختـــاروا هـــذه الكلمة، بدلاً من كلمة «الخلافة» الأكثر وضوحاً من سابقتها، في صياغاتهم مؤهلات السلطة السامية ومهماتها وواجباتها.

فالمجموعة أو الجماعة السياسية التي يحكمها هذا الحاكم هي «الأمة»، أي المجموعة الإسلامية الوحيدة والعمومية التي تنتشر في كل البلـــدان الـــتي توطد فيها الحكم الإسلامي والتي سادت فيهـــا الشـــريعة الإســـلامية. إن مصطلح الأمة مصطلـــح جاهلي إذ يرد في اللغة العربية القديمة وفي غيرهـــا من اللغات السامية الأخـــرى، ويمكن استعماله للدلالة علـــى مجموعـــات تتحدد بطرق شتى. فهو يرد في القرآن مرات عديـــدة وبأشـــكال مختلفـــة ممتعة منها أنه قد يكون للدلالـــة على العرق بما أن القرآن يتحدث عن أمـــة العرب، وقد يكون للدلالة على الدين لأن القرآن يتحدث عن أمة المسيحيين أيضاً. والجدير بالذكر أن هذا المصطلح قد يكـــون أخلاقيـــاً باعتبـــار أن القرآن يتحدث عن أمة من خيـــار الناس كشيء مناقض لأمـــة مـــن أرذل الناس، فضلاً عن أنه قد يكـــون مصطلحاً إيديولوجياً باعتبـــار أن القـــرآن يتحدث عن أمة أولئك النـــاس الذين يفعلون الخـــير ويســـلكون ســـلوكاً مؤدباً في أوساط المسيحيين. فقـــديماً في جنوب الجزيرة العربية كان مصطلح «لوميا»، وهو مصطلح يمت بالصلة لمصطلح الأمة بمنتهى الوضوح، يعـــني «حلفاً قبلياً»، وإن مـــن المحتمل أن يكون استعمال مصطلح الأمة خـــلال حياة الرسول للدلالة على أول جمـــاعة إسلامية متلاحمة في المدينة المنـــورة كان بمعنى يقترب من معنى الحلف إلى حد ما.

إن الأدب الإسلامي يستخدم كلمة الأمة مراراً وتكراراً بالمعنى الديني والمعنى العرقي على حد سواء، وأحياناً دون أي تمييز واضح بـــين المعنيـــين. ولذلك فإن الحديث الذي يتحدثـــه الكتاب العرب زمن العصور الوســـطى

عن الأمتين الفارسية والتركية قد يكون حديثاً يستهدف الإشارة، في قرائن مختلفة، إلى ماضيهما فيما قبل الإسلام، أو قد يكون الغرض منه التفريق بينهما، كمسلمين، وبين العرب. وتدريجياً طفق الكتاب المسلمون يتحدثون عن أمة وحيدة من المسلمين، دون أية إشارة إلى التشعبات العرقية أو الإقليمية، ولكنهم حين يتحدثون عن أمم أخرى فإنما يقصدون بذلك جماعات دينية كالمسيحيين أو الزرداشتيين على سبيل المثال. ومن المحتمل أن تكون تلك الجماعات أقواماً عرقية كالفرنجة أو السلافيين، على الرغم من أن استعمال كلمة الأمة صار يرد في النادر للدلالة على جماعات عرقية في الإسلام منذ أواخر العصور الوسطى.

وأما الأدب الفلسفي العربي، الذي بدأ بالترجمات للنصوص اليونانية وتكييفاتها وتطور من ثم ليصبح فرعاً هاماً من فروع الأدب الإسلامي، فإنه يستخدم مفردات مختلفة بعض الشيء للدلالة على الجماعة السياسية. فالكلمة التي شاع استعمالها للدلالة على الجماعة السياسية أو المجتمع السياسي هي كلمة «مدينة» التي تمثل بوضوح محاولة لنقل معنيي الكلمتين اليونانيتين (politeia وPolis). إن مختلف نماذج المدن المنعوتة في التصنيفات اليونانية – المدينة الأوليغارشية والمدينة الأرستقراطية والمدينة الديموقراطية.. الخ – كلها منقولة بنعت المدينة ولكل منها صفة منحوتة مناسبة.

فهذه الكلمة نفسها لها تاريخ ممتع في الاستعمالات العربية إذ أنها بالأصل كلمة دخيلة وبكل وضوح من الآرامية أو العبرية، ومشتقة من الجذر نفسه الذي تأتي منه كلمة «دين» التي معناها معروف في العربية ونترجمه إلى الإنكليزية بكلمة "religion"، في حين أن لها معنى قريباً من هذا المعنى في العبرية والآرامية ألا وهو «الشرع». فالمدينة هي النطاق الذي يمارس فيه القاضي مهمته التشريعية وبذلك يدعى «بالديان». إن كلمة «المدينة»

تتكرر كثيراً في القرآن، كما أن معظم ذلك التكرار يرد في قصص تـــروى عن الأنبياء في غابر الأزمان، بيد أنها في أمكنة أربع ترد للإشارة إلى واحـــة بلدة يثرب التي هاجر إليها الرسول وأشياعه من مكة، والتي أقـــاموا فيهـــا أول جماعة سياسية إسلامية. وخلال حياة الرســـول درج استعمال تعبـــير «المدينة المنورة» من باب التبجيل ليثرب، ولذلك فقد اندثر الاسم القديـــم قبل مضي زمن طويل. وفي القرون القليلة الأولى لقيام الخلافة درج استعمال كلمة «المدينة»، وجمعها مدن على الأغلب، للدلالة تحديداً علـــى المراكـــز الإدارية للولايات. وبما أن الآرامية كـــانت تحكى في ذلك الزمـــن علـــى نطاق واسع فليس من المستبعد أن تكون هذه الكلمة قد حافظت على معناها الأصلي أي التشريع. وأما كلمة «المدائن»، وهي جمع آخر لكلمة المدينـــة، فقد كانت الاسم الذي أطلقه الفـــاتحون العرب علـــى المدينـــة الفارســـية القديمة، مدينة «طيسفون»، وقـــد كانت بمثابة العاصمـــة الإمبراطوريـــة الوحيدة التي سقطت في أيديهم. والجدير بالذكر أن عبارة «مدينة الســـلام» كانت العبارة التي استخدمها الخلفاء العباسيون كلقـــب رسمـــي لبغـــداد. وعلى نحو تبجيلي مماثل يجري استعمال كلمة المدينـــة للإشـــارة إلى مـــدن إسلامية أخرى كالقاهرة واصفهان وسمـــرقند وبخارى، في حين أن استعمالها في شمالي أفريقيا ظل دارجاً حتى الأزمنة الحديثة للدلالة على مدينة داخلية أو مدينة مسورة، أو على حصن، كشيء مناقض للضواحي الخارجية.

ما كان الفقهاء والفلاسفة وحدهم هم الذين بحثوا طبيعة الحكومـــة. فالمسائل الأساسية المتعلقة بالسياسة كانت مدار بحث سلسلة واســـعة مـــن الكتابات الأخرى – كالأدبية والبيروقراطية والتاريخية وما شـــابه ذلـــك – وكرست هذه الكتابات مساحات واسعة منها لشـــؤون الحكومـــة نظريـــاً وتطبيقياً في آن واحد معاً، ولفن الحكم والإدارة سواء بسواء. وفي الوقـــت الـــذي يستفيد فيه هؤلاء الكتاب، ممن يمكننا نعتهم بأصحـــاب المـــدارس

الأدبية والتطبيقية، من لغة الفقهاء والفلاسفة، فـــإنهم يميلـــون لاســـتخدام مفردات من عندياتهم مختلفة بعض الشيء عن اللغة السابقة في أنهـــا أمـــيز أدبياً، وتطبيقياً أيضاً، في بحوثهم لمسلك الحكومة والإدارات التي تدار مـــن خلالها.

ثمة جذران عربيان يتحملان أعباء مساهمات عديدة جلـــى أولهمـــا كلمة «أمر»، التي يستخدمها القرآن وغيره من النصوص القديمـــة بمعنـــى «السلطة والهيمنة»، والتي تتكرر مراراً وتكـــراراً هنـــا وهنـــاك. فـــالفرد الذي يسيطر على شأن ما أو على إدارة أو على موقع من مواقـــع الســـلطة يشار إليه بعبارة «صاحب الأمر»، في حين أن صـــاحب الأمـــر الســـامي هو «الأمير» بالطبع. وفي أواخر العصور الوسطى جاءت الصفة «أمـــيري» لتعني على الأغلب «حكومي أو إداري»، ولكن في الإمبراطورية العثمانيـــة جاءت تلك الصفة بشكل مقصور قليلاً وبصيغـــة «مـــيري»، وترجمتهـــا التركية «بيليك - beylik»، لتصبـــح الكلمة الشائعة لما معناه «حكومـــي أو عمومي أو رسمـــي»، هـــذا مـــع الإشـــارة إلى أن كلمـــة «مـــيري» في الاستخدام العثماني تعني أيضاً «خزينـــة الدولـــة ومخـــازن الحكومـــة والممتلكات الحكومية عموماً».

وأما الجذر الآخر الثاني الذي شاع استعماله على نطـــاق واســـع في النصوص القديمة فهو كلمة «ولي» التي كان معناها الأصلي «أن يقترب المرء أو يدنو من إنسان ما أو من شيء ما»، والتي صار معناها لاحقاً ما مفـــاده «أن يكون المرء مسؤولاً عن شيء ما، وأن يصرف أمـــور دائـــرة مـــا أو أن يديرها، وأن يهيمـــن أو أن يحكم، وأن يمارس النفـــوذ أو الســـلطة». فهذا الفعل ورد، علاوة على الاسمين المشتقين منه وهما والي وولاية، مـــراراً وتكراراً في القرآن والأحاديث النبوية وفي الأدب القديم كي يـــدل، كـــل منها على التوالي، على الحاكم وعلى ممارسة الحكم. فابن المقفع، الذي مارس

الكتابة في منتصف القرن الثـــامن، يستخدم هاتين الكلمتين استخداماً واسعاً في بحوثه الأمور السياسية وخير مثال شيق عن ذلك يتجلى في قوله المـــأثور «ولاية الناس بلاء عظيم» – (governing people is a great tribulation). ومما تجدر الإشارة إليه أن شكسبير يعبر عن هذا التصور نفسه في قوله «يـــا للقلق الذي ينتاب الـــرأس الذي يتّوج بالتاج». كما أن الغزالي، وقد مارس الكتابة في القرن الثاني عشـــر، لا يفتـــأ يســـتخدم مصطلـــح «الولايـــة» كلما كان يريد البحث في واجـــب الحكومـــة ومهمتهـــا، أو في ممارســـة السلطة الحكومية. فالولاية، كما يقـــول، يضطلـــع بهـــا شـــرعاً أولئـــك السلاطين الذين يجاهرون بولائهم للخليفة، وهكذا فإن مقولته هذه ترمـــي لتوفير المبرر القانوني والنظري لممارسة السلاطين لهذا النوع مـــن الســـلطة القائمة بالفعل (de facto). والولاية، كما يقول، ما هي في هذه الأيـــام إلا نتيجة للسطوة العسكرية المحض. وكائناً من يكون ذلك الإنســـان الـــذي يجاهر بالولاء له صاحب السطوة العسكرية فهو الخليفة.

لقد حظيت كلمة الولاية في الأزمنة العثمانية بمعنى جغرافي أيضـــاً. ففي أوائل الاستعمالات العثمانية كانت كلمة ولاية – وهـــي في التركيـــة فيلاية vilayet – تعني الحاكمية ومن ثم صار ذلك المعنى يتضمـــن الإقليـــم الذي يمارس فيه الحاكم سلطته.

وثمة كلمة أخرى شاع استعمالها بالمعنى المجرد العام للدلالـــة علـــى السلطة هي كلمة «سلطان» التي ترد مراراً في القرآن أحياناً بمعنى الســـلطة وأحياناً أخرى بمعنى «الحجة»، وعلى نحو أخص بمعنى «السـلطة النـــافذة المفعول»، وغالباً ما تلازمها صفة «المبين» كما في العبارة القائلة «ســـلطان مبين». وترد أيضاً في القرآن بمعنى السلطة التي يمارسها إنسان على إنســـان آخر، ويبدو أنها تحافظ على هـــذا المعنـــى في اســـتعمالها إبـــان العصـــور الإسلامية الأولى، كما يتضح من ذلك الخطاب الشهير الـــذي يعـــزى إلى

زياد حين أرسله الخليفة معاوية ليحكم العراق، إذ خاطب فيه العراقيين قائلاً: «إننا نحكمكم بسلطان الله الذي وهبه لنا الله».

فهذا الاستعمال موثق، في العصور الإسلامية الأولى، لوروده في عدد من المصادر الأخرى. فعبد الحميد الكاتب، وقد مارس الكتابة في مطلع القرن الثامن، يستعمل كلمة سلطان للدلالة عموماً على الحاكم أو الحكومة. ولكن أكثر ما يلفت الانتباه في هذا المضمار هو استخدام هذا المصطلح في أوراق البابيروس الواردة من مصر في ذلك العصر حيث يعني «السلطات العامة». ولذلك فخراج الأرض المجبى للحكومة يدعى «بضريبة السلطان» كما أن الخزينة العامة أو خزينة الدولة تدعى «بخزينة السلطان». وإن من الواضح أن هذه العبارات ما هي إلا العبارات الإدارية المماثلة عملياً لعبارات ضرائب الله أو خزينة الله أو أحياناً خزينة المسلمين. وحتى في الأزمنة اللاحقة، حين درج استخدام كلمة سلطان للدلالة بشكل تدريجي متزايد على فرد ما، فإنها احتفظت لنفسها بذلك المعنى العام الذي مفاده السلطة في بعض القرائن الخاصة، مثلما تدل على ذلك المنقوشات التي كان يأمر بنقشها الحكام وذوو الشأن على المباني مثل «أدام الله سلطانه» أي حكمه.

ولكن أعم المصطلحات من غيره بكثير للدلالة على الدولة والجماعة السياسية، بدءاً من القرن الثامن فصاعداً، هو مصطلح «الدولة» الذي هو الآن، بالتحويرات اللفظية العديدة التي دخلت عليه في لغات إسلامية أخرى، بمثابة الكلمة الأكثر شيوعاً تقريباً للدلالة على مثل هذا الكيان. فهذا المصطلح يأتي من أصل عربي هو «دال» بمعناه الأساسي «دار، تحول، انقلب، تغير، أو تعاقب شيء إثر شيء آخر». فمن الدارج استعماله، مثلاً، حين التحدث عن تعاقب الفصول في السنة، ويرد في القرآن (الجزء الثالث، الآية الثالثة) متحدثاً عن تعاقب أيام السعد وأيام

النحس. وفي مرحلة باكرة جداً في العربية، يحوز هذا المصطلح على معنـــى قريب مما تدل عليه الكلمـــة الإنكليزيـــة «Turn - يـــدور»، وهنـــالك مقاطع عديدة في الشعر العربي القديم تـــدل فيها كلمة «دولة» علـــى دور امرئ ما في الظفر والسلطة، ولربما قد تدل على مجرد الحظوة والأثرة حـــين يقال مثلاً عن « دور » زوجة ما في أسرة متعددة الزوجات. وحين ترد على شكل «دولتان»، كما وردت في القرآن (في الآية السابعة من الجزء التاســع والخمسين)، فإنها تعني حيازة شيء على نحو مشترك، أي انتقـــال ملكيتـــه من زمـــرة من الأفراد إلى زمرة أخـــرى بشـــكل دوري. فهـــذه التعابـــير وأمثالها قائمة على تلك الصورة المعروفة لدولاب الحظ، أي دولاب القـــدر الذي يدور دوراناً بطيئاً والذي يرتفع بشأن إنسان مـــا أو زمـــرة مـــا إلى الأوج وينخفض بشأن إنسان آخر أو زمرة أخرى إلى الحضيض.

لقد شاع استعمال كلمة «الدولة» بمعناها السياسي منذ ذلك الزمن الذي وصل فيه إلى السلطة الخلفاء العباسيون في منتصف القـــرن الثـــامن. فالأمويون كان لهم دورهم في السلطة، وفي تلك الآونة حان دور آل العباس. وإن هنالك العديد من النصوص التي ترجع إلى ذلك العصر والتي تعبر عـــن هذه الفكرة وتستخدم هذا المصطلح. فحين يعلق ابن المقفع قائلاً: «الدنيـــا دول» فمن الواضح بأنه لا يقصد أن الدنيا تتألف من سلالات أو دول، كما تعني هذه العبارة في العربية الحديثة، بل يقصد أن الدنيا مليئـــة بالرفعـــات والخفضات، أي بتعاقب الحظوظ "Vicissitudes" علماً أن هـــذه الكلمـــة، بالمناسبة، جاءتنا إلى الإنكليزية من الكلمة اللاتينية "Vicissim" التي تعـــني «على التعاقب».

وبما أن دور العباسيين في السلطة دام زمناً طويلاً فإن كلمة الدولـــة تعرضت لشيء من التحوير التدريجي حتى صارت تعني الأســـرة العباســـية الحاكمة ومن ثم، بشكل أعم، صارت تعني السلالة العباسية إلى أن وصـــل

معناها في خاتمة المطاف إلى كيان الدولة العباسية، فهذا التحول الذي تحولته هذه الكلمة من المعنى الأساسي «يدور حول شيء ما» إلى معنى جديد يتضمن ما هو حكومي وملكي، لا بل وإمبراطوري بمعنى من المعاني، ليس بالأمر الفريد من نوعه كما تدل على ذلك لمحة خاطفة على بعض الاستعمالات الحديثة والرائجة في هذه الآونة لمصطلحي «الثورة والثوري».

وأما في أيامنا هذه فإن الكلمة الشائعة في العربية والتركية، وفي بعض اللغات الأخرى، للدلالة على نظام الحكم فهي «حكومة». ولكن على الرغم من شيوعها الآن في كل البلدان الإسلامية تقريباً، فإن استخدامها بهذا المعنى حديث جداً ولا يعود به الزمن إلا إلى القرن التاسع عشر. غير أن الجدير بالذكر أن كلمة «الحكومة» بحد ذاتها كلمة قديمة جداً، إذ أن الجذر «حكم» في العربية وغيرها من لغات سامية أخرى يدل على فكرتين أساسيتين متلازمتين معاً هما إصدار الحكم والحكمة. وفي بعض اللغات السامية، ولا سيما في العبرية، فإن الحكومة بمعنى الحكمة طغت على فكرة إصدار الحكم، ولكن في العربية، على الرغم من حضور معنى الحكمة بل ومعنى المعرفة أيضاً، كما هي عليه الحال في كلمة «حكيم» ومن ثم في كلمة «الطبيب»، فإن معنى إصدار الحكم أو الحكم القضائي هو الغالب. ولذلك فالحكومة كانت تعني إصدار حكم قضائي، أي تطبيق العدالة وإحقاق الحق بواسطة قاض ما أو مأمور قضائي غيره.

وخلال العصور الوسطى توسعت، جراء تطور بديهي، سلسلة معنى الجذر ومشتقاته حتى صارت تتضمن السلطة السياسية والسلطة القضائية معاً، وصارت كلمة «الحكومة» تدل غالباً على مهمة أو واجب الحاكمية، لا بل حتى على تسنم الحاكم لمنصبه أو على مدة ولايته. ولكن ما إن حلت نهاية القرن الثامن عشر حتى صارت هذه الكلمة تكتسي معنى

السلطة على نحو أعم من السابق. وهكذا فإن الجنرال الفرنسي جاك مينـــو، الذي صار لاحقاً «عبد الله مينو»، يصف نفسه في رسالة بعـــث بهـــا إلى الديوان الأعلى في القاهرة بتاريخ كانون الثاني عام ١٨٠١م بأنه قائد جيوش الجمهورية الفرنسية وممثل سلطتها (مظاهر حكوماتية) في مصر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر طفقت الكتابـــات التركيـــة عمومـــاً تستخدم هذه الكلمة، بشكلها التركي (hukumet – هكومـــت)، بمعـــاني الحكم والسلطة السياسية والسيطرة، لا بـــل وبمعنـــى النظـــام في بعـــض الأحيان. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الكلمة لها نفـــس سلســـلة تلـــك المعاني في الكتابات العربية المعاصرة، كما وردت على سبيل المثال في الترجمة العربية للجزء الأول من كتاب وليام روبرتسون المعنون «تاريخ حكم تشارلز الخامس» والمنشور في عام ١٨٤٤م. ويبدو أن هذا الاستعمال كان جديـــداً على العربية وما كان قد اكتسى بعد المعنى الدقيق لمصطلـــح «الحكومـــة» الأوروبي. فثمة ترجمة عربية لكتاب «الأمير» لميكيـــافيلي نجـــزت في عـــام ١٨٢٥م، وترجمة لبنود الدستور الفرنســـي منشـــورة في عـــام ١٨٣٤م، تستعملان مصطلحات وعبارات مغايرة للتعبـــير عـــن الكلمـــة الإيطاليـــة «governo» والكلمة الفرنسية « gouvernement».

إن ورود المعنى الجديد لأول مرة وبشكل لا لبـــس فيـــه كـــان في مذكرات تركية للكاتب صادق رفعت الذي كتبها في عام ١٨٣٧م تقريبـــاً ويتحدث فيها عن «حكومـــات دول أوروبا». ففي هـــذه العبـــارة يميـــز الكاتب بجلاء بين «الدولـــة» كشيء مجرد وبين «الحكومة» بمعنـــى تلـــك الزمرة من الرجال الذين يمارسون سلطة الدولة وهكذا فبعد ذلك التـــاريخ يصبح هذا التمييز شائعاً وينسجم المعنى فيه وبشكل قريب من الدقـــة مـــع الإجراء الدارج تداوله في اللغات الغربية.

ومن بين تلك المصطلحات العديدة التي درج استعمالها للدلالة علـــى

القوة أو السلطة هنالك مصطلحان ينطويان على أهمية خاصة على الرغم من ورودهما من تينك النهايتين المتقابلتين للمدركـــات الحســية السياســية. «فالشوكة»، من الشوك، وتعني القوة كما أنها تدل بشكل أخص على القوة العسكرية المادية بصرف النظر عن أي تساؤل يتناول الشرعية أو القانونيــة أو الوازع الديني. فالغزالي، على سبيل المثال، يستعمل هذه الكلمة في بحثــه الفرق بين القوة الغاشمة والشــرعية الدينية، بيد أنها في العصور العثمانيــة تخضع لتبدل جليل وتحوز لها على مضمون إيجابي أكثر بكثير. فبعد الربــط بينها وبين كلمات من مثل «إجلال وإقبال» تستحيل للدلالة على الأبهــة الملكية وعلى عظمة السلطان، علاوة على أن هنالك عدداً مــن الكلمــات المركبة التي تجمع بين الشوكة (وهي في التركية شفكة) وبعــض العنــاصر الأخرى، والتي تبرز بمنتهى الجلاء في ألقاب السلطان لتعني أشياء من أمثــال «الملكي أو الجليل أو المهيب».

ولئن كان مصطلح الشوكة يرمز إلى القوة الغاشمة للملكية، فهنــالك مصطلح آخر هو «الحضرة» الذي يرمز إلى الجانب المقدس من الملكيــة، أي الجانب الخرافي منها بمعنى من المعاني. فمصطلح الحضــرة بمعنــاه الحــرفي «الحضور» وهو الاسم المشتق من الفعل «حضر»، شاع استعماله كثــيراً في أواخر العصور الوسطى ليشير مبدئياً على ما يبدو إلى الحضــور أو القــرب المادي من السيد المطاع الذي صار في تلك الآونة معزولاً عن جماهير الشعب بجيش من الحجاب والندمــاء والحرس. وبمرور الزمن حظيت هذه الكلمــة بهالة من التقديس، كما أنها استمدت زخماً إضافياً من استعمالها المعــاصر في لغة الصوفيين الذين يتحدثون بعبارات مماثلة عن حضور الله أو التقــرب زلفى منه، علاوة على أنها صارت تطلق على الأمكنة المقدسة، ولا ســيما على ضريح الرسول في المدينة، ذلك الضــريح الذي صار أيضــاً معــزولاً ومصاناً من ابتذال المنال الجماهيري من جراء حراس ذلك الحرم.

وفي الوقت الذي أضافت فيه الاستعمالات اللاحقة العديد من الكلمات الجديدة على المصطلحات الإسلامية الأولى للإشارة إلى الحاكم والحكومة، فإنها لم تضف إلا النزز اليسير على المصطلحات المستعملة للدلالة على المجتمع أو على الجماعة السياسية ككل فكلمة «الأمة» تبقى الكلمة الأكثر شيوعاً من غيرها بكثير للدلالة على الجماعة الإسلامية وعلى غيرها من الجماعات الأخرى التي نتعامل معها داخل الوطن وخارجه سواء بسواء. ولكن لا مناص من القول أن بضع عشرة كلمة جديدة وجدت سبيلها إلى الاستعمال العام واحتازت لها على معاني جديدة ومعاني نصوصية.

فكلمة «الملة»، التي شاع استعمالها أكثر ما شاع بصيغتها التركية «ميلّيت»، ما هي إلا كلمة عربية قرآنية من أصل آرامي وتعني بالأصل «كلمة» ومن ثم صارت تعني مجموعة من الناس الذين يتقبلون رسالة خاصة أو كتاباً مقدساً من وحي الله، ولكنها في اللغة الآرامية المسيحية تظهر على أنها ترجمة لكلمة «Logos أي العقل». وأما في القرآن وفيما تلاه من كتابات فإنها تنطوي على معنى ديني أكثر من المعنى الذي تنطوي عليه كلمة الأمة، إذ أنها ترد للدلالة على الجماعة الدينية الإسلامية، وعلى جماعات دينية أخرى غير الجماعة الإسلامية، فضلاً عن دلالتها على بعض المجموعات المنشقة في قلب العالم الإسلامي. ولكنها في الإمبراطورية العثمانية تصبح مصطلحاً تقنياً كي تدل على تلك الجماعات السياسية الدينية المنظمة التي تحظى بالاعتراف الرسمي وتتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي في ظل المعتقدات الخاصة بها.

إن الأساس الأصلي للتمييز بين الشعوب لدى العثمانيين كان دينياً أكثر مما كان عرقياً. ولكن أي أساس من هذين الأساسيين كان من الممكن تطبيقه على الأرمن واليهود باعتبار أن من الوارد تحديد كلتا هاتين

الجماعتين من منطلق ديني وعرقي في آن واحد معاً. وأما قوام أضخم وأهم ملة من الملل غير الإسلامية، ألا وهي الملة اليونانية، فيكشف بمنتهى الجلاء أن تصنيفها الأساسي كان بناء على أساس ديني. فالملة اليونانية في الإمبراطورية العثمانية كانت تعني الكنيسة الأرثوذوكسية اليونانية وكل أشياعها بمن فيهم الصرب والرومانيون والبلغاريون والألبان والعرب، علاوة على اليونانيين. وأما ظهور الملل على أساس عرقي، وقد كان نتيجة لتأثير الأفكار القومية الأوروبية، فما برز إلى الوجود إلا في وقت متأخر جداً.

فاستناداً على ذلك الأساس نفسه كانت الإمبراطورية العثمانية لا تشتمل إلا على ملة إسلامية وحيدة بصرف النظر عن أصولها العرقية التركية منها والألبانية والعربية والكردية وغير ذلك من الجماعات العرقية الأخرى التي تنضوي تحت لواء الجماعة الإسلامية الأوسع نطاقاً من أية جماعة بأم عينها، لا بل وكان العثمانيون ينظرون حتى إلى العالم الخارجي من حولهم بذلك المنظور نفسه أيضاً. فحين صار السلاطين يبعثون الرسائل لأول مرة إلى اليزابيت الأولى ملكة إنكلترا كانوا يخاطبونها بالصيغة التالية: «إلى مفخرة السيدات الفاضلات في الجماعة المسيحية، وعقيلة العقيلات المصونات في طائفة يسوع، ورسولة شعوب الديانة النصرانية التي تجر أذيال العظمة والوقار، وسيدة رموز الجلال والبهاء، مليكة ولاية إنكلترا، سائلين الله أن تكون نهايتها سعيدة». فبالنسبة لكتبة الديوان العثماني كان الشيء الهام فيما يتعلق باليزابيت هو أنها أميرة مسيحية وهذا ما يظهر في الألقاب الثلاثة الأولى من سلسلة ألقابها، مع الإشارة إلى أنهم لا يأتون على ذكر مملكتها إنكلترا إلا في العبارة الرابعة، وبشيء من الاستخفاف حين ينعتونها بالولاية.

وعلى الرغم من أن البروتوكول الإسلامي كان يحتقر عادة الحدود

الجغرافية، لأنها كانت في اعتبار المسلمين شيئاً ينطبق على الآخرين أكثر مما ينطبق عليهم وعلى حكامهم، فقد كانوا على أتم إدراك لوجود الممالك بحدودها الجغرافية. فأعم العبارات الدالة على ذلك في العربية وفي غيرها من اللغات هي كلمة «مملكة» - وفي التركية مملكيت - وجمعها ممالك. لقد جاءت هذه الكلمة من فعل عربي يعني «ملك أو يحكم» ولدى اقترانها بالملك والمالك فإن بمقدورنا أن نترجمها إلى الإنكليزية بالكلمات التالية: «realm أو dominion أو حتى بكلمة Kingdom». وأعم العبارات للدلالة على ذلك، حين كان المرء يتحدث عن بلدانه، كانت صيغة قريبة من الشكل التالي «الممالك الإسلامية أو الممالك المحروسة حراسة إلهية». فالحدود الجغرافية أو السلالية كانت عادة لا تقال إلا عن الآخرين، على الرغم من أن مصطلح «المملكة العثمانية»، وربما نتيجة التأثير الأوروبي، صار يلقى القبول في أواخر المرحلة العثمانية.

وفي الأزمنة الحديثة ثمة كلمة جديدة وجدت سبيلها إلى مفردات اللغة السياسية وهي الآن شائعة على أوسع نطاق تقريباً، ألا وهي الكلمة العربية «وطن» بتحويراتها اللفظية ومثيلاتها في اللغات الإسلامية الأخرى. ففي الاستعمالات القديمة كانت هذه الكلمة تعني «مكان ولادة المرء أو منزله»، كما شاع استعمالها بمعنى «موطن المرء أو مكان ولادته» وتظهر مراراً وتكراراً مشحونة بالعواطف والحنين إلى الوطن. فحنين المرء إلى وطنه مقرون على الأغلب بالتحسر على أيام شبابه الراحلة. والجدير بالذكر أنها لم تكن لتنطوي على أي مضمون سياسي، وليس هنالك ما يوحي بأن كلمة الوطن كان من الممكن أن تكون، بأي معنى من المعاني، محور الولاء أو الهوية، أو الأساس لأية بنية سياسية.

فالمعنى الجديد لهذه الكلمة يعود به الزمن إلى أواخر سنوات القرن الثامن عشر، كما أن من الممكن إرجاع بداياته للتأثير الأجنبي. وإن أقدم

الأمثلة عن استخدامه بذلك المعنى السياسي الواضح الذي تكشـــف عنـــه للوهلة الأولى يرد في تقرير السفير التركي إلى باريز بعد الثـــورة الفرنســـية. ففي ذلك التقرير يورد السفير كلمة الوطن في عدد من العبارات في سيـــاق الكلام لتدل بمنتهى الجلاء على الكلمة الفرنســـية « Patrie»، وليشـــحنها بتلك الشحنات السياسية المعروفة التي كانت تعنيها هذه الكلمـــة في ذلـــك الزمن وفي مكانها الصحيح.

وخلال القرن التاسع عشر شاع استعمال كلمة الوطن، كما شـــاع استعمال اشتقاقات منها لتدل على الوطـــني والوطنيـــة، كقســـط مـــن المصطلحات الوطنية الجديدة علاوة على أن عدداً من العبـــارات القديمـــة، وقد كانت تشكل قسطاً من اللغات السياسية في الإسلام، بدأت تحوز لهـــا على معان جديدة. وهكذا فإن التأثيرات الايديولوجية الوافدة من أوروبا بعد الثورة الفرنسية طفقت توحي بمفاهيم جديـــدة عـــن الســـلطة والانتمـــاء السياسيين استناداً على الولاء للبلد أو الأمة، لا استناداً على الولاء للطائفة أو السلالة الحاكمة كما كانت عليه الحالة في قديم الزمان.

وبالطبع كان هنالك وجود للبلدان والأمم منذ عهد سحيق، وكانـــا يثيران في النفوس التعلق العاطفي والكبرياء العرقي كما يشهد علـــى ذلـــك ويؤكده حضورهما الكبير في أدب الشعوب الإسلامية. ولكن النظـــرة إلى البلدان والأمم لم تكن حتى في عهد قريب ترى أن أياً منهمـــا يمكـــن أن يشكل الأساس لهوية مشتركة أو لمصدر شرعي لأية سلطة سياسية. فمثـــل هذا الأمر كان فكرة جديدة، ولذلك فإن تقبله على نطاق واسع في القـــرن العشرين أدى إلى تحول المشهد السياسي، لا بـــل وإلى تحـــول الخريطـــة السياسية في العالم الإسلامي. وبما أن المملكة الإسلامية المترامية الأطراف التي أقامها السلاطين الأتراك كان مصيرها الزوال كما كان التحول مصير مثيلتها الفارسية التي أقامها شاهات فارس، فإن تلك الأراضي العريقـــة في الشـــرق

الأوسط ترقعت برقاع عديدة من الدويـــلات القوميـــة الزائفـــة. وهكـــذا فإن حدود تلك الدويلات وحتى هوياتهـــا القوميـــة في بعـــض الأحيـــان كانت، باستثناء حفنة منها، جديدة ومختلقة ومصـــورة بخطـــوط مســـتقيمة على الخريطة، مثلما عليه واقع الحيـــاة في أمريكـــا، ولكـــن لا في أوروبـــا البتة. والأنكى من ذلك أن مجرد أسماء بعضها جرى نبشها من بطون الأيـــام الخوالي أو تم اقتباسها من الغرب الأجنبي.

فهذه الكيانات السياسية الجديدة والمستوردة كانت بـــأمس الحاجـــة لمفردات جديدة، ولذلك فإن كلمة «بلد» - أي أرض أو مكان ملمـــــوس ومنظور - كانت شيئاً ميسوراً جداً، إذ جاءت النجـــدة، وعلـــى جنـــاح السرعة، من خلال استيراد واكتساب كلمة «الوطـــن» وشحنها منذئـــذ بكل الشحنات العاطفية والإيديولوجية، الصاخبة والخافتة، الـــتي تنطـــوي عليها مثيلاتها الأوروبيات ألا وهي "Rodina، Vater land، Patrie ..والخ. ".

وأما فيما يتعلق بكلمـــة «الأمـــة» فقـــد كـــان الأمـــر أصعـــب بكثـــير إذ، في خاتمة المطاف، ما هي الأمة، وما هي المعايير الـــتي تحددهـــا، ومـــا هي الخصائص والقيم التي تجعل أفرادها يتلاحمون بعضهم ببعض؟ فالإجابات على هذه الأسئلة تنطوي على صعوبة بالغة في أوروبا، بيد أنها تصبح علـــى مزيد من الصعوبة حين تكون مطروحة في خضم ذلك العـــالم الإســـلامي الطافح بالعروق المختلفة والولاءات الطائفية العميقة الجذور.

إن العربية والفارسية والتركية كلها تشتمل على كلمـــات عديـــدة للدلالة على المجموعات العرقية. ولكن الملفت للنظر بكل تأكيد يتجســـد في أن هذه الكلمات لم تكن وافية بالغرض للإتيان بتلك المصطلحات الدالة على النزعة القومية الطافية على السطح حديثاً. فالعرب والفرس والأتراك كـــانوا سواسية كلهم يفضلون اعتماد المصطلحات القديمـــة، بمعانيهـــا الدينيـــة، وتجديدها لتلبية الحاجة الطارئة. فالكلمتان اللتان تعنيـــان «القـــوم (بمعنـــى

الأمة)» و«القومي»، في الفارسية والتركية كلتاهما، هما (millet وmilli) المشتقتان من إحدى الكلمتين القديمتين (millet أوmilla = ملّة) اللتين تعنيان «طائفة سياسية دينية». وحتى في هذه الأيام، في الجمهورية التركية العلمانية، فإن كلمة millet تعني الأمة كما أن كلمة milliyet تعني القومي، وكلمة milliyetic تعني القومية. وأما في العربية المعاصرة فقد بطل عملياً استخدام كلمتي «ملّة وملّي» ولكن العرب تبنوا كلمة ذات مضمون ديني كالكلمتين السابقتين ألا وهي كلمة الأمة للدلالة على الأمة العربية.

ومن الواضح أن أمثال هذه الكلمات حين تكتسب لها قيمة جديدة فإنها لا تتخلى نهائياً عن المعنى القديم، ولذلك فإن تناسب المعنيين القديم والجديد، بالمضمون الديني والقومي الذي تستخدمان به، قد يتفاوت تفاوتاً كبيراً وفقاً للزمان والمكان والظرف والمستخدم. وفي بعض الأحيان قد يجد المرء معنيين مختلفين، لا بل ومتناقضين عملياً، في وثيقة واحدة كما ورد على سبيل المثال في مرسوم الإصلاح العثماني لعام ١٨٣٩م، ذلك المرسوم الذي ينادي بالملة العثمانية، التي تضم العثمانيين كلهم بغض النظر عن الدين، ويتابع من ثم لبحث الحاجة لقيام العلاقات الطيبة بين «أمة الإسلام وغيرها من الملل الأخرى» ضمن الإمبراطورية العثمانية.

إن هذه المصاعب ومثيلاتها بقيت قائمة على قدم وساق حتى في هذه الأيام في لغة الخطاب السياسي في البلدان الإسلامية. وفي غضون السنوات القليلة الماضية ازدادت عملياً هذه المصاعب بدلاً من أن تتناقص وذلك بالنظر إلى انتشار الانخراط في العمل السياسي والمساهمة فيه إلى حدود تتخطى حدود النخب الصغيرة التي كانت في معظمها متفرنجة على الطريقة الغربية، والتي هيمنت ردحاً طويلاً من الزمن على الحياة السياسية في بلدانها. تلك المساهمة التي بدأت دوائرها تتوسع الآن لتصل إلى قطاعات

جماهيرية كبيرة، حيث تلقى الأفكار السياسية الغربية تقبلاً أقل وحيـــث لا تزال على هيمنتها تلك المعتقدات والمطامح التقليديـــة. وفي قلـب تلـك التوترات والإرهاصات في زماننا هذا صار من الواضح أن الولاءات الأقـدم والأعمق بدأت تتململ وتطل برؤوسها من تحـــت الســطوح المتصدعـة للدويلات القومية الحديثة.

الفصـــل الثـــالث

الحكـــام والمحكـــومـــــون

في الكتب الإسلامية التي تتناول الأحاديث النبوية حديث منسوب إلى النبي محمد، نـــجد فيه تسلسلاً هابطاً بمنتهى البســـاطة لبعـــض الألقـــاب الأساسية لمراتب الزعامة، وفق الأهميـــة والأثرة، بالشكل الذي يســـتعملها فيه المسلمون. فبناء على ما جاء في هذا الحديث قال محمد: «سوف يكـــون من بعـــدي خلفاء، وبعد الخلفاء أمراء، وبعد الأمراء ملوك، وبعد الملـــوك طغاة..».

إن هذا الحديث منحول بالتأكيد، وهو حديث عادي يأتي بحكم مـــا أو دليل ما عن أحداث القرون الأولى للإسلام كما تصورها الكلمات الـــتي جاءت على لسان الرسول. فهـــو حديـــث مـــن بـــين عـــدة أحـــاديث موسومة بالسمة المسيحية، ويعود به الزمن على الأرجح إلى القـــرن الثـــاني من العهد الإسلامي، ويشير إلى تراتب الخلفاء الأمويين من بدايـــة عهدهـــم إلى نهايته.

ولكن ما قيل أعلاه لا يؤثر بشكل من الأشكال على قيمة الحديـــث فيما يتعلق بأغراض دراستنا هذه، وذلك لأن هذا التسلسل يشكل بـــالفعل، مع كل ما ينطوي عليـــه من تقديرات موضوعية، نقطة انطـــلاق مريحـــة لدراسة ألقاب الزعامة الإسلامية - لأصولها وتطوراتها وتحولاتها، عـــلاوة على التداعيات التي كانت تثيرها في أذهان المسلمين في زمانها هي.

فأول السلسلة، وأعلاها مقاماً بمنتهى الجلاء، هو الخليفة، علماً أنـــه كان أفضل الألقاب المعروفة عن الزعامة الإسلامية في البلدان الأجنبية إبـــان العصور الوسطى. ولقد صار من المألوف بالفعل في التأريخ الرسمي المعـــاصر أن يشير المؤرخ إلى الجماعة السياسية الإسلامية برمتها زمن العصور الوسطى

بنعت الخلافة. فالكلمة الإنكليزية تأتي من الكلمة العربية «خلف»، التي هي بمثابة الجذر الموجود في عدد من اللغات السامية، والتي تعني أحياناً «يناول أو يعبر» في حين أنها تعني بالعربية عادة «يأتي بعد امرئ ما أو يحل محله». وهكذا فإن هذه الكلمة تجمع معاني «الوكيل والتكميل والوريث» بعضها مع بعض – الأمر الذي ينطوي على غموض ما بعده غموض فيما يتعلق بالتطورات اللاحقة التي طرأت على هذا اللقب.

إن أول دليل على وجود هذا المصطلح في شبه الجزيرة العربية زمن الجاهلية يأتي من مخطوطة عربية يعود بها الزمن إلى القرن السادس بعد الميلاد ويظهر فيها لقب الخليفة وكأنه نائب للملك أو من يقوم مقام العاهل في مكان آخر. وفي القرآن ترد كلمة الخليفة مرتين، مرة للإشارة إلى آدم (الجزء الثاني، الآية ٢٨)، ومرة للإشارة إلى داود (في الجزء ٣٨، الآية ٢٧٥) حيث ترد هنا في قرينة شديدة الإيحاء بالزعامة، إذ يقول الله لداود ﴿لقد جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾. وجدير بنا أن نتذكر أن داود كان بالنسبة للمسلمين نبياً وملكاً في آن واحد. يجمع بين يديه سلطة دينية وسلطة سياسية. وعلاوة على ذلك فإن هذه الكلمة ترد عدة مرات في القرآن بصيغة جمعين اثنين هما خلفاء وخلائف. فهاتان الكلمتان تظهران في قرائن حيث من الممكن ترجمتهما بالتابعين، وأحياناً بالورثة أو الملاكين، أو على الأرجح بنواب الملك.

وأما الخلافة التاريخية، وهي أول مؤسسة ريادية في التاريخ الإسلامي وأكثر المؤسسات أهمية وعظمة، فإنها تبدأ بوفاة الرسول وتعيين أبي بكر كخليفة له في رئاسة الجماعة الإسلامية إذ كان الأول في سلسلة طويلة من الخلفاء. وهنالك محادثة طريفة وردت بأشكال شتى على ألسنة الكتاب العرب اللاحقين ومفادها شيء من مثل هذا القبيل. حين خلف أبو بكر الرسول صار يدعى بخليفة رسول الله، ثم تلاه (أو حل محله على

الأرجح) عمر (أو استخلفه كما يقال في العربية)، جاء رجل إلى عمر وخاطبه قائلاً «يا خليفة الله»، فما كان من عمر إلا أن وبخه قائلاً «ذلك النعت لداود»، وبعدئذ خاطبه ذلك الرجل بنعت «خليفة رسول الله» فرد عليه قائلاً «ذلك النعت لأبي بكر» الذي صار الآن في عداد الأموات، ومن ثم خاطبه الرجل بنعت «خليفة خليفة رسول الله»، وقال له عمر «ذلك صحيح ولكنه سيطول كثيراً» فقال له الرجل «إذاً كيف نناديك؟» فأجابه عمر: «أنتم المؤمنون وأنا أميركم، ولذلك فنادوني بأمير المؤمنين»، وهنا جدير بنا أن نشير إلى أننا سنعود إلى هذا اللقب بعد حين.

إن هذه الرواية غير جديرة بالثقة في أغلب الظن، شأنها بذلك شأن الحديث النبوي الآنف الذكر. فهذه المحادثة تعكس، على غرار الحديث النبوي، الهواجس المستقبلية وتستنجد بباكورة السلطة للإدلاء بوجهة نظر محددة وذلك لأن تلك المسألة الملحّة كانت تنطوي على أهمية قصوى. ومع التسليم جدلاً بأن السلطة العليا للجماعة والأمة الإسلامية تقوم بدور نائب الوصي، فهو نائب وصي لمن في واقع الأمر؟ أللرسول أم لله؟ إن رأي الفقهاء، الذي يرد في روايات كهذه الرواية ويتخذ شكل المناظرة المباشرة، هو أن الخليفة، خليفة الرسول وليس خليفة الله بأي وجه من الوجوه. فمنذ زمن قديم جداً نجد الكثير من الأقوال المأثورة التي تدحض بالتحديد أي تصور لنيابة الله على الأرض. وإن من الواضح أن الفقهاء وغيرهم كانوا يشعرون بالحاجة الماسة لتكرار وتعزيز هذه الناحية. ولقد عززوها بغية شجب استعمالها وإساءة استعمالها أيضاً، لا بغية تفنيد أية حجة أخرى مناقضة لها، إذ ليس هنالك أية مقولة نظرية رسمية عن نيابة الله في الأدب السني، الفقهي منه أو الفلسفي أو السياسي، حتى إن الخلفاء أنفسهم كانوا، عموماً على ما يبدو، في غاية الحذر كي لا يتخذوا

موقفاً رسمياً من هذه المسألة. فالعملات المعدنية والمخطوطات التي يرد فيها هذا اللقب تصف الحاكم بمنتهى البساطة بأنه الخليفة وحسب، دون أن تحدده خليفة لمن أو لأي شيء، لا بل وإنها لا تحدد، والحق يقال، حتى على من يمارس سلطة خلافته.

وأما لقب «خليفة الله»، بكل ما ينطوي عليه من سلطان مطلق هائل، فكان استعماله اعتباطاً، لا بل حتى إن بوسع المرء أن يقول أن استعماله كان بطريقة لا رسمية، باستثناء ثلاث حالات. إنه يظهر، على سبيل المثال، في قصائد المديح الملقاة على مسامع الخلفاء الأمويين ومن ثم على مسامع الخلفاء العباسيين من بعدهم، بألسنة شعراء بلاطاتهم، أو بألسنة وزراء إعلامهم كما يمكننا أن ننعتهم في هذه الأيام. ويظهر كذلك بين الحين والحين في خطابات ورسائل تستشهد بها الكتب أو الروايات التاريخية أو كتابات أخرى. وأما استعماله في تلك القرائن التي بإمكان المرء أن يقول عنها بأنها قرائن رسمية، فنادر جداً، علاوة على أنه حين يرد بالفعل فإنه يكون منطوياً على مغزى عميق. وأول من يبدو بأنه استخدم هذا اللقب بشكل منقوش: كان الخليفة الأموي عبد الملك (الذي حكم من عام ٦٨٥ حتى عام ٧٠٥). ولقد كان أيضاً أول خليفة يتعمد هدفاً ملكياً صريحاً عن سابق تصميم لأنه كان المنافس المسلم للإمبراطور الروماني المسيحي في القسطنطينية. ولذلك فإن مطامحه الإمبراطورية تجلت في إنشائه إدارة مركزية جديدة تمارس أعمالها باللغة العربية، كما تتجلى، وبشكل مذهل، بإصداره عملة ذهبية جديدة تحمل نقوشاً عربية إسلامية. فحتى ذلك التاريخ كان الأباطرة الرومان، في روما والقسطنطينية، هم وحدهم من يسكّون العملة الذهبية، ولذلك فإن انتهاك عبد الملك لهذا الامتياز الذي كان وقفاً على الرومان حتى حينه أثار حفيظة الإمبراطور ودفعه لشن الحرب.

وهنالك أيضاً دراهم للخليفة العباسي المأمون (الذي حكم من عـــام ٨١٣ حتى عام ٨٣٣) حيث نعت نفسه فيها بخليفة الله. فالمأمون كان، كما يجدر بنا أن نتذكر، واحداً من تلك الفئة القليلة جداً مـــن الخلفـــاء الذيـــن حاولوا إعلاء سلطـــة الدولة فوق تعاليم الديـــــن، كمـــا كـــان كـــاتب تلك العبارة التي استحقـــت تماماً ذلك الوصف الجيد الذي قيل عنها من أنها كانت المحاولة الأولى والوحيـــدة – والمحاولة الفاشلة – التي حاولها حـــاكم سنّي في إسلام أرسطوسي* .

وأما الشخص الثالث الذي استخدم هذا اللقب في كـــلام منقـــوش فقد كان خليفة من أواخر الخلفاء العباسيين وهو الناصر (الذي حكم مـــن عام ١١٨٠ حتى عام ١٢٢٥). فهـــذا الخليفة لم يكتـــف بنعـــت نفســـه بخليفة الله بل زاد عليه بأنه يمارس هذه المهمة «علـــى كافـــة المســـلمين». والجدير بالذكر أن هذا الخليفة كان منهمكاً بمحـــاولة فريدة مـــن نوعهـــا في تاريخ سياسة الدين الإسلامي، ألا وهي إرساء أسس لدولة الخلافة علـــى شاكلة الدولة البابوية. ومن المعروف أن السلطة السياسية الحقيقية للخلافـــة كانت، في تلك الآونة، قد تلاشت منذ أمد بعيد، على الرغم من أن قيـــام سلطات عسكرية انفصالية ومناوئة، شرقاً وغرباً في العديـــد مـــن أقـــاليم الخلافة، ترك للخليفة الذي كان لا يزال يحكم في بغداد حيزاً ضيقـــاً مـــن شبه الاستقلال الذاتي الذي حاول الناصر تحويله إلى كيان سياســـي محلـــي ذي سلطة دينية شاملة.

وهكذا فإن نعت خليفة الله يكشف بمنتهى الجلاء عن حق المطالبـــة بشيء يماثل الحق المقدس في الحكم، أي بتلك السلطة المستمدة مباشرة مـــن الله. ولكن التفسير الأكثر شيـــوعاً بكثير، ألا وهو تفسير علمـــاء السّـــنة

---

* أي أن للدولة اليد الطولى في الشؤون الدينية – المترجم.

قاطبة، كان أن الخليفة هو خليفة الرسول أو من يقوم مقامه - أي المؤتمن على تراث الرسول مادياً ومعنوياً، في مهمته المزدوجة كمؤسس للعقيدة ومبدع للجماعة والأمة السياسية الإسلامية، ولكن لا على مهمته الروحية كرسول في إتيانه بالرسالة الإلهية وتأويله لها.

فمن حيث المبدأ ما كان بالإمكان وجود إلا خليفة واحد بسلطة سامية واحدة. لقد كان الناس يتصورون هذا اللقب بأنه جامع مانع، ولقب إسلامي ملكي نظير، إن نظر المرء إليه من زاوية مختلفة، لتلك الصورة الهيلينية والمسيحية الهيلينية عن «مليك الملوك» المتربع على عرش إمبراطورية وحيدة مترامية الأطراف. وطيلة العصور الوسطى تماماً كان لقب الخليفة لا يسري إلا على أولئك الناس الذين يمسكون بزمام الأمور في منصب الحاكم الإسلامي الأسمى، أو على الذين يدعون الحق بذلك المنصب على الأقل، ولا يسري البتة على أناس ذوي مطالب أقل مرتبة من الخلافة مهما علا شأنهم. ففي السماء إله واحد وهو الذي وهب الجنس البشري شريعة واحدة، وهو الذي وطد أركان حاكم واحد كي ينشر تلك الشريعة ويصونها ضمن جماعته الواحدة.

وهكذا فمن حيث المبدأ ما كان بالإمكان وجود إلا خليفة واحد، وهو المبدأ الذي سرى مفعوله في كل العصور الوسطى الإسلامية باستثناء حالة وحيدة. فتلك الحالة الاستثنائية تتجسد بالتحدي الذي كانه الخلفاء الفاطميون الذين ظهروا في شمال أفريقيا لدى بداية القرن العاشر، وحكموا مصر وسورية وغربي الجزيرة العربية، وحاولوا عبثاً غزو الشرق. ومثلما واجه بابوات روما تحدي قيام حركة مناوئة لبابويتهم لفترة من الزمن، واجه خلفاء بغداد التحدي نفسه بقيام حركة مناوئة لخلافتهم ولفترة من الزمن أيضاً. فالخلفاء الفاطميون ما كانوا عبارة عن سلالة محلية من ذلك النوع الذي صار وقتها شائعاً في العالم الإسلامي، وسلالة تحاول اقتطاع

كيان خاص مستقل ذاتياً أو مستقل تماماً عن ولايات الخلافة، وإنما كانوا القادة لحركة دينية وسياسية ضخمة تستلهم الشيعة الإسماعيلية وترفض الإقرار بشرعية الخلفاء العباسيين، وتسعى للحلول محلهم في زعامة الإسلام كله. لقد تواصل التحدي الفاطمي طيلة قرون من الزمن واقترب من الانتصار في بعض الأحيان، ولكنه تداعى في خاتمة المطاف وعادت السيادة الاسمية للخلافة العباسية السنية في بغداد. ولكن المثل الأول، والوحيد لردح طويل من الزمن، لقيام خلافة محلية محض كان الخلافة التي أسسها الأمير الأموي لقرطبة التي كانت عاصمة إسبانيا الإسلامية في عام ٩٢٩م. فحتى ذلك الحين كان حكام إسبانيا الإسلامية يكتفون بلقب الأمير على الرغم من استقلالهم الناجز عن السلطات الإسلامية في الشرق، ويقرّون بالتبعية الاسمية للخليفة العباسي في بغداد. وأما الإعلان عن قيام الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا فقد كان حدثاً قريباً جداً وتحدياً خطيراً جداً في الوقت الذي كان فيه أمراء إسبانيا لا يستطيعون الاعتماد الفعلي على بغداد لحمايتهم منه. والجدير بالذكر أن الخلافة في إسبانيا لم تمارس سلطتها قط خارج نطاق كيانها المباشر الخاص، ولم تدع الحق بذلك، مع العلم أنها تلاشت في عام ١٠٣١م، أي بعد قرن من الزمن بقليل.

وبانحطاط السلطة الفعلية للخلفاء تعرضت هيبة نعت الخلافة للانتقاص أيضاً، ورويداً رويداً أخذ هذا النعت يفقد قدرته على الإيحاء بالسيادة أو، والحق يقال، بأي نوع من أنواع السلطة الفعلية، الأمر الذي يتجلى تلقائياً في القرون الأخيرة للخلافة العباسية في بغداد، ناهيك عن أن انتقاص الهيبة بلغ ذروته لدى تقويض الخلافة في بغداد على أيدي المغول في عام ١٢٥٨م وإقامة خلافة مسخرة في القاهرة عند المماليك. ولكن حتى قبل هذه الأحداث فإن انتقال السلطة الفعلية من الخلفاء إلى حكام آخرين كان موضع الإقرار، لا بل والترسيم بمعنى من المعاني، إذ

عندما حاول الخليفة العباسي الناصر استعادة شيء من السلطة السياسية للخلفاء من الحكام العسكريين قيل عند محاولته هذه بأنها اغتصاب. ففي عام ١١٩٤، طبقاً لرواية الراوندي المؤرخ الفارسي، عمد القادة العسكريون، تذمراً من محاولة الخليفة، إلى مخاطبة الجماهير على النحو التالي: «إذا كان الخليفة هو الإمام فإن مهمته الدائمة يجب أن تكون الصلاة، لأن الصلاة أساس العقيدة فضلاً عن أنها فعل من أفضل الأفعال. وإن رفعته في هذا المضمار وحقيقة كونه مثلاً أعلى للناس، أمران يكفيانه. فهنا مكمن السيادة الحقيقية، وما تدخل الخليفة بشؤون الحكم إلا تطفل ذميم، وذلك لأن تلك الشؤون يجب أن تكون في عهدة السلاطين».

وتعكس هذه الفقرة، وغيرها من الفقرات الأخرى اليسيرة المنال، الوهن الذي حل بسلطة الخليفة وهيبته، والذي أدى إليه إلى حد ما، وتلازم معه، صعود متماثل في نفوذ وهيبة سلطة أخرى ذاع صيتها بلقب السلطان، وهو اللقب الذي يحمل في طياته إيحاء بالسلطة العسكرية والسياسية.

وهكذا فما أن فقدت الخلافة السلطة الحقيقية حتى صارت مبتذلة وملهوجة عدة ألقاب كانت في الماضي حكراً على الخلافة بما فيها لقب الخلافة نفسه في خاتمة المطاف، وحتى قام في النهاية وضع صار فيه بمقدور أي حاكم مسلم تقريباً أن يطلق على نفسه لقب الخليفة في مملكته الخاصة.

وفي عام ١٢٥٨م، حين احتل الغزاة المغول الوثنيون مدينة بغداد وقتلوا آخر الخلفاء العباسيين ليحكموا في تلك المدينة، فإن المؤسسة التاريخية للخلافة آلت إلى الزوال في آخر الأمر وانتقلت السلطة الفعلية، نظرياً وعملياً، إلى السلاطين، بيد أن الخلافة ظلت على قيد الحياة على نحو موهوم حين استقبل بيبرس، السلطان المملوكي لمصر، في عام ١٢٦١م

أحد الأمراء العباسيين الهاربين مـــن بغداد، وأسند إليه في بلاطه بالقـــاهرة لقب الخلافة وزخرفها، ولكـــن بلا أية سلطة فعلية تذكر. وحتـــى بعـــد انحطاط الخلافة وانهيارها ظل الحكام المسلمون السنيون يشعرون بالحاجـــة لسلطة مشروعة من نوع ما تكون بمثابة الواجهة الرسمية تعبيراً عـــن سمـــو الإسلام ووحدة العالم الإسلامي. وطيلة عقدين ونصف من الزمن ظلـــت سلسلة من العباسيين تحتل منصب الخلافة الاسمي في ظل حكم الســـلاطين المماليك في القاهرة. ومن الجدير بالذكر أن المماليك كان بوسعهم كســـب شيء من الاعتراف الرسمي لخلفائهم من بعض البلـــدان الســـنية الأخـــرى، ولا سيما في الإمبراطورية العثمانية وبين بعض الدول الإسلامية في الهنـــد. ولكن لدى اندحار السلطنة المملوكية على أيدي العثمانيين في عام ١٥١٧م، وخلع آخر الخلفاء العباسيين المساخر في القاهرة، وصل هذا اللقب الموهـــوم إلى خاتمته المحتومة.

وطبقاً لما استحال إلى خرافة رسمية، فإن آخـــر الخلفـــاء العباســـيين المساخر في القاهرة تنازل عن الخلافة إلى سليم الأول الذي كـــان الفـــاتح العثماني للسلطنة المملوكية، والذي أصبح من ثم أول خليفة في سلسلة مـــن الخلفاء العثمانيين الشرعيين. ولكن ليس هنالك أدنى شك في زيـــف هـــذه القصـــة، إذ لا المؤرخـــون المصريـــون ولا المؤرخـــون العثمـــانيون في القرن السادس عشر يلمحون أي تلميح لها، وليس مـــن المعقـــول أن يمـــر حدث بهذه الأهمية مرور الكرام ودون أن ينتبـــه إليه أحد. وعلى الرغم من أن العثمانيين كانوا يستعملون ألقـــاب الخلافة بين الحين والحين، فإن غيرهم من الملوك المسلمين العديدين، ولو أنهم كانوا نسبياً أقل شأناً، استعملوا تلك الألقاب نفسها أيضاً. ولكن الشيء الذي كان يضفي وزناً إضافيـــاً علـــى استعمال العثمانيين لتلك الألقاب كان، بالطبع، يتجسد بالقوة العســـكرية الهائلة التي كانت للإمبراطورية العثمانية براً وبحراً في آن واحد معاً، عـــلاوة

على المركز المرموق الذي كانت تحتله كحامية لحمى الإسلام ضد أوروبا المسيحية من ناحية أولى، وضد إيران الشيعية من ناحية ثانية. وإن هذا الواقع عاد على العثمانيين كما يبدو بمقدار معين من الإقرار، من لدن دول إسلامية أخرى، بأنهم قادة العالم الإسلامي السني، لا حكامه، بيد أنه لم يكن ليجسّد أي حق للسلاطين العثمانيين بتوسيع إطار سلطانهم، كشيء مستقل عن شكل مبهم من أشكال السيادة، على المسلمين الآخرين من غير العثمانيين. ومما يجدر التذكير به أن عهد الخلافة الشاملة كان قد وصل إلى نهايته المحتومة، ولم تتنطح أية زعامة إسلامية للمطالبة بخلافة شاملة حتى ذلك الزمن الذي عادت فيه تلك الفكرة إلى الحياة من جديد على ألسنة العثمانيين في أواخر القرن الثامن عشر.

لقد برزت مثل تلك المطالبة لأول مرة في معاهدة كوجوك كينارجي في عام ١٧٧٤م. وبناء على شروط تلك المعاهدة اضطر العثمانيون، كما يجب أن نتذكر، تحت وطأة ضغط روسيا للإقرار باستقلال التتار في شبه جزيرة القرم، كخطوة أولى لإلحاق شبه الجزيرة تلك بروسيا بعد مرور بضع سنين. وكإجراء لإنقاذ ماء الوجه وافق الروس مع السلطان العثماني على أن تتضمن المعاهدة مطلبه في أن يكون، بعد تنازله وقتها عن سيادته السياسية على سكان القرم، «الزعيم الديني للتتار باعتباره إمام المؤمنين في خلافة الموحدين»، ولذلك فله عليهم حق الطاعة الدينية لا السياسية. ولكن هذا الإجراء أدى إلى إجراء مقابل لإنقاذ ماء الوجه أيضاً بالنسبة لقياصرة روسيا إذ أنهم، بتوسيع تعسفي لبند من بنود تلك المعاهدة نفسها، فرضوا نوعاً من الحماية على المسيحيين الأرثوذوكس من رعايا الإمبراطورية العثمانية. ولكن في الوقت الذي أفضت فيه حماية القيصر للمسيحيين العثمانيين إلى تدخلات عديدة وشاملة، فإن المطلب المماثل للسلاطين بالسلطة الدينية على السكان المسلمين في الأقاليم التي

احتلها القياصرة، بقي على الدوام مطلباً واهياً وفي منأى عن أي إقرار أو تطبيق فعلي، ولكنه أدى على أية حال، في زمن لاحق، إلى قيام دعوة لتجديد الخلافة صارت معروفة في الغرب باسم «الجامعة الإسلامية الشاملة».

إن حكاية انتقال الخلافة من آخر خليفة عباسي في القاهرة إلى السلطان العثماني سليم ظهرت لأول مرة في عام ١٧٨٨م في كتاب شهير لكاتب شهير كتبه بالفرنسية أرمني تركي كان موظفاً في السلك الدبلوماسي السويدي، وكان اسمه إغناطيوس مرادغي، بارون دي اوهسون كما ورد في كتاب نبلاء السويد. وإن ظهور هذه الحكاية في ذلك الزمن كان على ارتباط ولا شك بالفكرة العثمانية الجديدة لإقامة بابوية دينية. فالقول بأن تلك الفكرة كانت مدار بحث - واستقصاء - في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، قول يتأكد بمنتهى الجلاء من خلال مقطع طريف في رواية معاصرة لنشوء تلك الفكرة ألا وهي الرواية الإنكليزية التي تدور أحداثها في الشرق الأوسط، إذ تعلق فيها إحدى الشخصيات على استشراء الغش بين كبار المسؤولين فتقول أن السلطان نفسه «قد خدع حتى الله حين انتحل لنفسه نعت خليفة المؤمنين». ولكن حتى لو كانت تلك الفكرة مجرد أكذوبة فإنها لاقت قبولاً متزايداً وتسارعت في انتشارها في أواخر القرن التاسع عشر. فالبابوية العثمانية كان لها، لدى اقترانها بإقامة جامعة إسلامية شاملة، أطيب الأصداء في نفوس الزعامات الإسلامية ولا سيما في ذلك الوقت الذي كانت فيه القوى الإمبريالية الأوروبية، الغربية والشرقية، توطد سلطان زعمائها على أنهم الحكام الفعليون لمعظم البلدان الإسلامية. وهكذا فإن الإمبراطورية العثمانية صارت، باعتبارها آخر دولة إسلامية مستقلة وكائناً ما كان اتساعها وقوتها، مركز استقطاب كما أن المطالبة بأن يكون السلطان

العثماني زعيماً للإسلام كله صادفت روقاناً جاهزاً سلفاً. وهـــذه المطالبـــة توطدت رسمياً في أول دستور عثماني صـــدر في عـــام ١٨٧٦م، وظلـــت مبدءاً عثمانياً رسمياً حتى ذلك الزمن الذي قامت فيه الجمهوريـــة التركيـــة وألغت الخلافة في عام ١٩٢٤م.

وبعد الخلفاء، كما جاء في الحديث النبوي الآنف الذكر، جاء الأمراء الذين كان مجيؤهم بمثابة الخطوة الأولى في هاويـــة الانحطـــاط، أي الخطـــوة الأولى على طريق الطغيان، الأمر الذي كان يتقصده بمنتهى الجلاء مغـــزى الحديث النبوي. إن كلمة «أمير» تأتي، ككلمة الخليفة، من جـــذر ســـامي وبمعنى التحدث أو الأمر في هذه المـــرة. ففي العربية تعـــني هـــذه الكلمـــة التأمر. والأمير هو الإنسان الذي يصـــدر الأمر، سواء أكان قائداً عســـكرياً أو حاكم ولاية، أو أميراً حين يكـــون مركز السلطة وراثياً بأي معيار مـــن المعايير.

وأما لقب أمير المؤمنين فيقال بأن من استهله كـــان عمـــر، ولكنـــه سرعان ما استحال إلى لقب نموذجي للخلفاء وإلى لقب من أكثر الألقـــاب شيوعاً وأطولها ديمومة كامتياز مقصور عليهم وحدهم حتى بعـــد اعتمـــاد وانقراض ألقاب أخرى كانت موضع الاستعمال من قبل كل أنواع الحكـــام الأصغر شأناً من الخلفـــاء. وإن ما يشير إليه الحديث النبوي ليـــس عبـــارة «أمير المؤمنين»، وإنما يشير بكل بساطة إلى «الأمير» الذي درجت العـــادة على ترجمته «بالآمر». ولقد عمد لاستعمال هذا اللقب عدد مختلـــف مـــن الحكام الأصغر شأناً من غيرهم، وممن ظهروا كحكام ولايات، لا بل حتـــى كحجاب قصور في العـــاصمة وانتحلوا لأنفسهم سلطة فعليـــة في الوقـــت الذي كانوا فيه يؤدون واجـــب الطاعة الرمزية المحض لزعامة الخليفة باعتباره السلطة الشرعية في الإسلام.

لقد كان عصر الأمراء زمن التشرذم في السلطات والولايات ســـواء

بسواء. فأولاً فقد الخلفاء سلطتهم على الولايات الـــتي آل الحكـــم فيهـــا لسلالات مستقلة، ومن ثم صـــارت سلالات وراثية. وقبل مضـــي زمـــن طويل فقد الخلفاء سلطتهم حتى في عاصمتهم وفي ولايتهـــم الإقليميـــة، إذ في عام ٩٣٥ لجأ الأمير في بغداد، بغية توكيد علو شأنه على أمراء الولايات، لاستخدام لقب أمير الأمراء أو الأمير الرئيسي. وبعد ذلك الزمن بوقت قصير اعتمدت هذا اللقب السلالة البـــويهية الفارسية وجعلت منه لقبا حقيقيـــا رمزاً للسيادة، ولقباً مستقلاً عن لقب الخلافة، لا بل كان، والحـــق يقـــال، أسمى مـــن لقب الخلافة في زوايا عديدة، وذلك لأن الخليفة كان قد استحال في تلك الآونة إلى شخصية أكثـــر بقليل من الدمية بـــين أيـــدي حجـــاب قصره. فهذا الواقع كان بمثابة الطـــور الأول من أطوار التحول باتجاه مـــا صار في خاتمة المطاف مصطلحاً مميزاً للسيادة في الإســـلام - أي مصطلـــح السلطان.

إن كلمة سلطان في العربية هي اسم معنـــى وتعـــني «السـلطة أو الحكم»، وشاع استعمالها بالأصل كشيء مجرد فقط، ودون إطلاقها البتـــة على أي شخص. وحتى بعد مضي ردح من الزمن، حيث شاع إطلاقهـــا على الأشخاص، نجدها أحياناً بمعناها المجرد. فإطلاقهـــا علـــى الأشـــخاص كان للوهلة الأولى على ما يبدو يستهدف التوقير البعيد عن الرسميات للوزراء وحكام الولايات وغير ذلك من الشخصيات المرموقـــة. وهـــذا التوقـــير، بالمناسبة، ما هو إلا مثل بسيط عن النـــزوع العام الذي تنـــزع إليه اللغـــة السياسية لتحيل، من خلاله، الكلمات الدالة على المجـــردات إلى ألقـــاب شخصية لذوي الشأن. فالخليفة هارون الرشيد كان، كما يقال، أول مـــن أطلق هذا اللقب على وزيره، بيد أنه قول مشكوك فيـــه على الرغم مـــن عدم استبعاده. والجدير بالذكر أننا نصادف استعمال هذا اللقـــب كنعـــت للخلفاء العباسيين والفاطميين على حد سواء، ولكن اســـتعماله يـــروج في

القرن العاشر ليصبح اللقب الدارج، وبعيداً عن الرسميات أيضاً، للحكام المستقلين وسواهم من أصحاب النفوذ للتمييز بينهم وبين أولئك الحكام المنبطحين تحت وطأة السلطة المركزية وسطوتها الحقيقية. وفضلاً عن ذلك فهنالك العدد الغفير من الإشارات الأدبية، في القصائد والمراسلات والروايات التاريخية، لمثل هذا الاستعمال، ولكن ليس هنالك أية نقود أو منقوشات تحمل كلمة السلطان كلقب شخصي، الأمر الذي يدل بمنتهى الجلاء على أنه لما يكن وقتها بعد قد حاز على أي إقرار رسمي، علماً بأنه لم يحظ بمثل ذلك الإقرار إلا في القرن الحادي عشر وقتما اعتمدته تلك السلالة التركية المعروفة بنعت السلاجقة العظام واتخذته لقباً رسمياً لها.

وتمشياً مع العرف السلجوقي فإن لقب السلطان احتاز له على معنى جديد وصار يجسّد مطلباً جديداً لا يقل عن الحق المشروع بإقامة إمبراطورية شاملة. فالسلاجقة كانوا يرتؤون أن الواقع يستوجب وجود سلطان واحد فقط، كما كانت عليه الحالة سابقاً إبان وجود خليفة واحد أيضاً، وكان يجب أن يقوم هذا السلطان مقام الرئيس الأسمى للإسلام للاضطلاع بعبء الدورين السياسي منهما والعسكري. وهنا أجد لزاماً علي أن أقول بأنني أحبذ استخدام كلمتي السياسي والعسكري عوضاً عن الدنيوي والزماني، وذلك لأن هذا بمثابة التفريق الفعلي بين الروحاني والزماني أو بين الدنيوي والديني كما درجت عليه العادة في استعمال هذه المصطلحات في الغرب. فبالنسبة للمسلمين كانت السلطنة دينية أيضاً، ولو نظرياً على الأقل، لأن السلطان السلجوقي كان يدعي وجود أساس ديني لسلطته باعتباره زعيماً للإسلام، بيد أن ادعاءه ذاك كان يقتصر على ممارسة مهمتيه العسكرية والسياسية في الوقت الذي كان يترك فيه الزعامة الدينية – أي الوعظ والصلاة، كما عبر عن ذلك

أحد الكتاب – للخلفاء. وهكذا فإننا نلاحظ منذ ذلك الحين قيام تفريـــق، نظرياً وعملياً، في آن واحد معاً، بين الخلافة والسلطنة كمؤسستين سياسيتين ساميتين.

فالسلطنة السلجوقية المنعوتة بالعظيمة ظلت موضع التوقير لردح من الزمن كونها كانت سلطة شاملة ووحيدة. ولكن مؤسسة السلطنة كـــانت أقل ديمومة بكثير من نظيرتها مؤسسة الخلافة. وما خلا إلا زمـــن قصـير حتى شاع استعمال لقب السلطان، وإن بصورة غير رسمية، نـــزولاً عنـد رغبة بعض الحكام الإقليميين من أمثال الزنكيين المشـــهورين في الموصـــل والأيوبيين (سلالة صلاح الدين) الأكثر شهرة من أسلافهم، كما طفق يظهر حتى في بعض منقوشاتهم ولكن دون أن يظهـــر علـــى نقودهـــم. ومـــن المعروف أن الحكام المسلمين يحترسون في التعامل مع النقـــود أكـــثر مـــن احتراسهم مع المنقوشات لأن تـــداول النقـــود أوســـع، ولأن المغـــالاة في مزاعمها قـــد تفضي إلى إشعال فتيل الحروب (Casus belli)، فضلاً عن أن نطاق قراءتها أضيق بكثير من نطاق المنقوشات، مع الإشارة إلى أن كل تلك التعاملات تجري بشكل مأمون في ظل حراسة التشريعات الخاصـــة لكـــل حاكم على حدة.

ولكن بانحطاط السلطنة السلجوقية العظمى تعرض لقب الســـلطان، بداهة، للانحطاط وضمور الهيبة. فبعد السلاجقة تبناه شـــاهات خـــوارزم، لفترة وجيزة، حين ادعوا الحق بوراثة السلطنة السلجوقية الشاملة، ومن ثـــم شاع استعماله لدى سلالات عديدة أخرى، بيد أنه بعد وقـــت قصـــير لم يعد حتى لقباً مقصوراً على الحكام بل انتقل على أوسع نطاق إلى الأمـــراء وحتى إلى الأميرات. ففي الزمن العثماني صار يطلق هـــذا اللقـــب، بعـــد وضعه خلف الاسم الشخصي بدلاً من قدامـــه، علـــى بنـــات الأســـرة الحاكمة أو على أي أمير نسيب لتلك الأسرة، كما أن الحفيدة من خـــلال

أمها لذكر عثماني كانت تتلقب بلقب أدنى مرتبة هو «خـــانم ســـلطانة»، في حين أن أم السيد المطـــاع كـــانت تحظـــى بلقـــب «الأم الســـلطانة» (Valide sultan) وكانت تمارس سلطتها وسطوتها معاً باعتبارها الرئيســـة السامية للحريم الإمبراطوري.

وفي المرحلة التالية للمرحلة السلجوقية اســـتحالت كلمـــة ســـلطان إلى لقب إسلامي مألوف للدلالة على السيادة، أي صار اللقب النموذجـــي لأي ملك يـــدعي أنه رئيس دولة ما ولا يعترف بأيـــة ســـلطة أو زعامـــة عليه. وهكذا شاع استعماله في العصـــور الوســـطى كلقـــب للســـلاطين المماليك في مصر وللســـلاطين العثمانيين في تركيا وللكثير غـــيرهم مـــن السلاطين الآخرين. وأمـــا في العصور الحديثة فقد وصـــل إلينـــا بنفـــس المعنى، بيد أنه طفق يخور رويداً رويداً أمام ذلك اللقب الجديد الذي كـــان قديماً من ناحية أولى، والذي كان بمنتهى الوضوح نتيجة التأثير الغربي مـــن ناحية ثانية، ألا وهو لقب الملك. إن أهمية نشوء هذا المصطلح تتجلى بشكل مشوّق بتلك التبدلات التي تبدلها لقب السلالة التي حكمت مصـــر بـــدءاً بمحمد علي (١٨٠٥ - ٤٩) وانتهاء بفـــاروق (١٩٣٦ - ٥٢). فحكـــام مصر، كونهم كانوا حكام ولايات عثمانية أخرى، كانوا يتلقبـــون بلقـــب الباشوات، ولكنهم حين أحرزوا الحكم الذاتي وتوارث الســـلطة في القـــرن التاسع عشر اعتمدوا لقباً إيرانياً شرقيـــاً هو الخديوية، وذلك للدلالة علـــى تزايد علو مقامهم. وعلى الرغم من أن الخديوية كـــانوا وقتهـــا لا يزالـــون تحت السيادة العثمانية فإنهم كانوا أكـــثر مـــن مجـــرد باشـــوات نظـــراً لاستقلالهم الذاتي وتوارثهم السلطة. ولكن القرن العشرين جـــاء بتبديلـــين آخـــرين إذ أن خديوي مصر استحال إلى سلطان بغية توكيـــد اســـتقلاله عن السلطان العثماني. ولتوكيد استقلاله عن ملك إنكلترا تحـــوّل ســـلطان مصر إلى ملك. وثمة تبديلات مماثلة وقعت في أكثر مـــن مكـــان - كمـــا،

مثلاً، في مراكش حيث ترافق استقلالها عن فرنسا باستبدال لقب السلطان إلى لقب الملك، واتسم الاستقلال بذلك التبديل إلى حد ما - لتوكيد المنزلة السامية التي بلغها مصطلح الملك جراء استعماله من قبل الحكام الأقوياء للقوى الأوروبية الإمبريالية، ومن ثم بدأ الحكام المسلمون يميلون لاستخدام لقب «صاحب الجلالة»، فضلاً عن لقب الملك، وهو اللقب الذي كان في الماضي وقفاً على الله وحده. إن أول إشارة عن العودة إلى المدركات الإسلامية التقليدية لما يتعلق بالملكية والجلالة يمكن ملاحظتها في قرار الأسرة الحاكمة السعودية في تشرين الأول أكتوبر عام ١٩٨٦م، ذلك القرار الذي قضى بنبذ لقب «صاحب الجلالة» واعتماد اللقب التقليدي القائل «بخامي الحرمين الشريفين».

إن الكلمة العربية «ملك» لم تكن لتنطوي دائماً على مضمون إيجابي جداً، وإنها تسم، في الحديث النبوي السالف الذكر، الخطوة الثالثة التي تخطوها الشرعية باتجاه الانهيار، والخطوة الأخيرة باتجاه الطغيان الصريح. وليس من المستغرب بحال من الأحوال أن يكون مصطلح «الملك» قد جاء إلى أوائل المسلمين وهو يحمل في طياته معنى سلبياً جداً. فالعرب القدماء، كالإسرائيليين القدماء إبان طورهم القبلي، كانوا لا يثقون بالملوك ولا بالمؤسسة الملكية. إن الإسرائيليين جاؤوا إلى النبي صاموئيل، حين بلغ السخط عندهم كل مبلغ على إدارة أبنائه لشؤونهم، وطلبوا منه قائلين: «اجعل من بيننا ملكا كي يحكمنا بالعدل أسوة بكل الأمم الأخرى»، وهنا استشاط صاموئيل غضباً، وكان الله على ما يبدو يشاطره سورة غضبه، «وكرر كل الكلمات التي قالها الرب على مسامع قومه الذين طالبوه بملك»، وحذرهم مما قد يتوقعونه من ملك -- من حلزون متصاعد للتجنيد الإجباري ولفرض الضرائب ومصادرة الممتلكات والعمل

القسري والسخرة – «ويومها سوف تعولون جراء ذلك الملك الذي اخترتموه بأنفسكم، ولن يعيركم الرب يومها أذناً صاغية». ومع ذلك فإن الإسرائيليين ظلوا على إصرارهم في الرغبة بملك، وكان عليهم أن يئنوا تحت وطأة النتائج التي دأب الأنبياء اللاحقون على تبيانها لهم من حين إلى آخر (صاموئيل، الجزء الأول، الفصلان الثامن والتاسع).

لقد كان العرب القدماء على معرفة، بالطبع، بالمؤسسة الملكية في البلدان المحيطة بهم، حتى إن بعضهم انساق لاقتباسها، إذ كان هنالك ملوك في الدول التي قامت في جنوبي الجزيرة العربية وفي الإمارات الواقعة على التخوم الشمالية، بيد أن كل تلك الممالك كانت، بنسب متفاوتة، على تخوم الجزيرة العربية. فالممالك الجنوبية القديمة والوطيدة الأركان كانت تستخدم لغة مختلفة وكانت تشكل جزءاً من ثقافة مختلفة أيضاً. وأما الإمارات التي كانت على تخوم الشمال فقد كانت، مع أنها عربية خالصة النسب، تحت وطأة تأثير التدابير الإمبراطورية الفارسية منها والبيزنطية، كما كانت تمثل عنصراً غريباً إلى حد ما، أو عنصراً عربياً متفرنجاً على الأقل، ضمن العالم العربي. ولكن اللقب الملكي، حتى بين القبائل، كان مجهولاً تماماً. فأقدم المنقوشات الحية حتى الآن في اللغة العربية هي تلك المنقوشة الجنائزية التي يعود بها الزمن إلى عام ٣٢٨ ميلادية، والتي تحيي ذكرى «ملك كل العرب».

إن القسط المعروف من تاريخ الجزيرة العربية زمن بداوة الجاهلية لقسط طفيف ومشوب بكل أنواع الأساطير والخرافات. ولكن الذاكرة الجماعية تحتفظ بذكرى إقامة ملكية ما، وهي مملكة كندة ذات الأجل القصير، التي ازدهرت في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس. ولكن مملكة كندة تفككت بعد حين من الزمن وكان الموقف العام للعرب، من حضر وبدو على حد سواء، معادياً للملكية. فالعرب، حتى

في واحة بلدة كمكة، كانوا يفضلون أن ينقادوا لإجماع شيوخ العشائر لا أن يتأمر عليهم الملوك.

فهذا الموقف السلبي من الملكية معكوس على العموم في القرآن وفي الأحاديث النبوية. إن كلمة ملك ترد مراراً وتكراراً كنعت من النعوت المقدسة، ولكونها كذلك فإنها تناط بمنتهى القداسة، ولكنها حين تنعت الكائنات البشرية فإنها تنطوي عادة على مضمون غير مستحب. وهكذا فحين ترد في القرآن (الجزء الثاني عشر)، في قصة يوسف، فإنها ترد على شكل نعت لفرعون الذي لا يجسد الحاكم الفاضل والعادل. وفي العصور الإسلامية القديمة صار من المألوف إظهار التباين بين الملكية والخلافة. ففي الوقت الذي كانت فيه الخلافة تمثل نظام الحكم الإسلامي وفق شريعة الله، كانت النظرة إلى الملكية بأنها ذلك النظام الفردي التعسفي الذي لا يستند إلى أساس ديني وشرعي، ولا إلى أية روادع. إن المؤرخ الطبري يروي عن محادثة جرت بين الخليفة عمر وبين أول مسلم فارسي هو سلمان جاء فيها: «قال سلمان أن عمراً سأله: أأنا ملك أم خليفة؟ فأجابه سلمان: لو أنك فرضت على أراضي المسلمين ضريبة درهم واحد، أو أكثر أو أقل، وأنفقته على أغراض لا مشروعة، لكنت وقتها ملكاً لا خليفة» وهنا بكى عمر.

هنالك تباين مماثل جاء به المؤرخون العرب الذين كتبوا في العصر العباسي بغية التفريق بين نظام الأسرة الأموية المخلوعة ونظام الخلفاء السابقين واللاحقين لهم سواء بسواء. فأولئك المؤرخون يتحدثون، في رواياتهم لا بل وحتى في فهارس كتبهم، عن الخلافة التي تولاها الخلفاء الراشدون الأربعة والتي تلتها «مملكة الأمويين»، ومن ثم عودة الخلافة على أيدي الأسرة العباسية. وما من واحد من الأمويين خلع عليه التأريخ اللاحق لقب الخليفة، ونظراً لتقواه فقط، إلا عمر بن

عبد العزيز الذي حكم من عـــام ٧١٧ حتـــى عـــام ٧٢٠، في حـــين أن البقية كلهم يوسمون، لا بل والأدق أن نقـــول يوصمون، بالملوك، كما يقال عن فترات حكمهم بأنها ملكية أو مُلْك.

فهذه النقطة تتوضح على أحسن ما يكون في مطلع القرن التاسع بقلم الجاحظ في كتابه المعنون «بالرسائل» حيث يقارن فيه بين الحالة العباســـية والحالة الأمويـــة إذ يشير إلى أنه في ظل الأمويين صارت الإمامـــة مملكـــة فارسية وصارت الخلافة اغتصاباً بيزنطياً، أو كما يقـــول حرفيـــاً «ملكـــاً كسروياً وغصباً قيصرياً». ومع التسليم جدلاً بهذا المضمون للقـــب الملـــك يكون من البداهة بمكان أن يطلقه المسلمون على حكام المشركين – علـــى الإمبراطور البيزنطي وعلى ملك النوبة، وعلى مختلـــف ملـــوك أوروبـــا المسيحية المنعوتين، على الإجمال، بملوك الكفار لا بملوك الكفر.

لقد راج إطلاق مصطلح الملـــك، في العصـــور الإســـلامية الأولى، للتقليل من شأن الآخرين أكثر منه بكثـــير لإعـــلاء المـــرء مـــن شـــأن نفسه. ولكن هنالك بعض الإشارات عـــن اســـتمرار موقـــف آخـــر، أو بالأحرى عن تكراره بين حين وآخر. فشـــعراء البـــلاط وســـواهم ممـــن كانوا يمتهنون ويكيلون المدائح كانوا يعمـــدون أحيانـــاً لاســـتخدام هـــذا اللقب وغيره من الألقاب الجديدة لتمجيـــد أوليـــاء نعمتهـــم أو أربـــاب عملهم. ولكن اعتماد لقب الملك بقي أمراً نادراً وبعيداً عن الرسميات البعـــد كله، وما درج استعماله كلقب رسمي إلا في منتصف القرن العاشر حيـــث نجد ورود كلمة الملك في المنقوشات والنقود المعدنية، وعند بعض الحكـــام لوصف أنفسهم.

وإن مغزى هذه العودة إلى الصيغة الملكية الرسمية أمـــر واضـــح، إذ ما حل ذلك الزمن حتى كانت سلطة الخلافـــة المركزيـــة للإمبراطوريـــة الإسلامية قد فقدت كل سلطتها الحقيقية على الولايـــات الـــتي وقعـــت

تحت هيمنة ما بدا كحكام بالوراثة وخلص بمـــرور الزمـــن إلى ســـلالات حاكمية محلية. فاستخدام لقب الملك لا يحمل أي مؤشـــر علـــى مطلـــب المساواة بالخلفاء، أو بالسلاطين في مرحلة لاحقة، ولكنه يفي بغرض التوكيد على وجود حاكم محلي في ظل زعامة مهلهلة لحاكم إمبراطوري ســـام في مكان آخر. وبهذا المعنى فإنه يماثل تقريباً الاستعمال المعاصر للقـــب الملـــك مـــن قبل عدة ملوك في أوروبا في ظـــل الســـيادة الاسمية للإمـــبراطور الروماني المقدس.

وأما السبب الكامن خلف اختيار هذا اللقب، من بين العديـــد مـــن الاحتمالات التي تطرحها المصادر المعجمية الغنية للغة العربية، فليـــس مـــن العسير تخمينه. فأولئك الحكام الذين اعتمدوا هذا اللقب، أي الســـامانيون وخلفاؤهم، كانوا يحكمون في مناطق ذات ثقافة إيرانية حيث كانت فيهـــا التقاليد الملكية لإيران القديمة لا تزال نابضة بالحيـــاة. إن تـــرف البـــلاط الإيراني ومراسم التشريفات فيه، لا بل وحتى ألقابه الرسمية كلها كان لهـــا التأثير العميق على بلاط الخلفاء العباسيين، بيد أن تأثيرها كان على أعمق ما يكون في عواصم الدول الجديدة التي كانت تنشأ هنـــا وهنـــاك في قلـــب الأراضي الإيرانية. فاللقب الإيراني القديم، لقب الشاه، كان أجنبيـــاً جـــداً ووثنياً أيضاً مما جعل الحكام المسلمين يغضون الطرف عن استعماله، ولكـــن مرادفه العربي، لقب الملك، كان يفي بالحاجة للحلول محله. ومن اســـتعمال لقب الملك إلى بعث الألقاب الملكية الإيرانية، والألقـــاب الملكيـــة التركيـــة لاحقاً، لم يكن هنالك إلا خطوة واحدة، ولذلك فما عودة ظهور الألقـــاب الإيرانية القديمة من أمثال «الشاه والشاهنشاه» إلا قسط بكل تـــأكيد مـــن عملية بعث مقصود للثقافة الإيرانية. وهنالك دليل موضع شيء من الشـــك عـــن استعمال السامانيين لهذين اللقبين، ولكن الدليـــل علـــى اســـتعمال البويهيين لهما دليل قاطع لا بل إن استعمالهم لهذين اللقبين كـــان، والحـــق

يقال، سمة مميزة لهم حتى إن بعض المؤرخين وسموهم بنعت «الشاهنشاهيين». بيد أننا، في مرحلة لاحقة، نكتشف رواج هذين اللقبين، وإن بعيداً عن الرسميات، في المدائح والأشعار، كما نكتشف رواجهما كلقبين رسميين لدى عدد مختلف من الحكام في أقاليم إيرانية وتركية من العالم الإسلامي.

ومن أشهر أولئك الحكام كان بالطبع الصفويون الذين أسسوا، في مطلع القرن السادس عشر، سلسلة جديدة من الشاهات الذين حكموا دولة إيرانية متحدة، والذين تواصلوا من خلال عدة سلالات مختلفة حتى تأسيس الجمهورية الإسلامية في عام ١٩٧٩م. ولقد ترافق ظهور لقب الشاه (الملك) بظهور لقب الشاهنشاه (ملك الملوك) ولقب البادي شاه (الشاه الأسمى أو الشاه الزعيم)، مع الإشارة إلى رواج هذا اللقب على أوسع نطاق من قبل العثمانيين والحكام المغول في الهند الإسلامية، ومن قبل سلالات أخرى تشبثت بزمام السلطة في أقاليم ذات ثقافة إيرانية وتركية.

وأما لقبا «الخان والخاقان» فلقبان تركيان ومغوليان حيث يصادفهما المرء أحياناً في العصر الإسلامي القديم على تخوم آسيا الوسطى من العالم الإسلامي، ولكنهما احتازا لهما على أهمية جديدة بعد الفتوحات المغولية. فلقب الخان كان وقتئذ حقاً مقصوراً على سلالة جنكيز خان بالحصر، إذ كان من المحظور أن يضع أي إنسان هذا اللقب خلف اسمه إلا أولئك الناس المنحدرين من صلب ذلك الفاتح العظيم. فحتى تيمور لنك، مع أنه كان واحداً من الفاتحين العظام، ما كان يتجاسر أن ينعت نفسه بالخان، وأكثر ما نعت نفسه به كان لقب «الكورغان»، وهي تلك الكلمة المغولية التي تعني «الصهر»، . وأعلى لقب من ألقاب الشرف كان ذلك النعت المكتوب على شاهدة ضريحه في سمرقند، وجاء فيه أنه صاهر

العائلة الإمبراطورية لجنكيز. ولكن لقب الخان تعـــرض بـــدوره، بمـــرور الزمن، إلى انحسار قيمتـــه إذ استخدمه السلاطين العثمانيون وغيرهم مـــن الحكام الصغار، بعد حين من الزمن، كمـــا درج اســـتعماله في العصـــور الحديثة في إيران وفي شبه القارة الهندية حيث صار يعني شيئاً أكـــثر بقليـــل من معنى السيد أو لربما المحترم.

لقد كان الحكام المسلمون، كما لاحظنا، لا يقيمون أي وزن لمراسم التتويج وحفلات الارتقاء إلى العرش. ولكن كانت هنالك بعض الاحتفالات الدينية التي تقام احتفاء بخليفة واحد، أو لاحقاً بســـلطان جديـــد. ومـــن التصرفـــات البسيطة والمباشرة التي كان يؤديها الخلفـــاء القدمـــاء، والـــتي صـــارت بمثابة طقوس للاحتفاء بالوصول إلى الخلافـــة، تطـــورت تلـــك الطقوس على مرور الزمن وتحولت إلى لغة معقدة ومشحونة بشتى أنـــواع الرموز والتعقيدات. فلغة الطقوس والاحتفـــالات هـــذه صـــارت بـــالطبع أداة رئيسية للتواصل، لا بل وبمقدور المـــرء أن يقـــول أنهـــا صـــارت أداة للاتصال الحميم بين الحاكم ووزرائه ورعيته. وهدفها كان التعبير، رمزيـــاً وشعائرياً، عن بعض المعتقدات الإسلامية الأساسية وعن بعض المبادئ المتعلقة بطبيعة السيادة والسلطة وبهدف الحكومة. ولكنهـــا في أوقـــات الصـــراع كانت تلبي حاجة إضافية ألا وهي التعبير عن سمّو حقـــوق حـــاكم مـــا أو سلالة ما أو طائفة ما، وعن تفنيد ادعاءات فريق منافس له.

وفي الوقت الذي كانت فيه احتفالات وطقوس التنصيب تتبدل مـــن زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، فإن قسطاً منها كان شاملاً كما كـــان، برأي الفقهاء ورجالات الدين من ناحية أولى وبرأي القيـــادات السياســـية والعسكرية من ناحية ثانية، بمثابة الفعـــل الجوهـــري لإضفـــاء الشـــرعية على الحاكم، أي الفعل الذي يقبل فيه الحاكم واجبـــات رئيـــس الدولـــة المسلم ويحظى فيه بالسلطة لتنفيذ تلك الواجبات، وعلى المحكومـــين الذيـــن

يقبلون تنفيذ واجب الطاعة له. فهذا الفعل يدعى بالبيعة في اللغة العربية. وغالباً ما تكون ترجمته إلى الإنكليزية بالعبارة التالية: (of allegiance oath). وبمرور الزمن صار قسم الولاء هذا يشكل جزءاً لا يتجزأ من الإجراءات الرسمية، ولكن البيعة لا تعني قسم الولاء لأن قسم الولاء، من حيث المبدأ، ليس عنصراً أساسياً من العناصر التي تؤلف البيعة التي كانت النظرة إليها، من حيث المبدأ أيضاً، أنها تشكل تعاقداً بين طرفين. فهذا المصطلح الذي شاع استعماله للدلالة على إضفاء الشرعية على السلطة يدل بمنتهى الوضوح على المفهوم الذي يكمن خلفه. وبما أنه مشتق من جذر يعني «يقايض»، أي يشتري ويبيع، ويعني أيضاً ذلك المعنى الوثيق الصلة، والمعنى الأصلي على الأرجح، أي معنى لطم الكف بالكف أو تشابك اليدين، وهو الإجراء الذي كان سائداً وعادياً في الجزيرة العربية في غابر الأزمان، والذي كان يرمز إلى اتفاق طرفين على عقد صفقة ما. ففي الأعراف التجارية والقانون التجاري نصادف شكلاً مختلفاً قليلاً عن تلك الكلمة نفسها ألا وهو كلمة «بيع» التي تدل على تعاقد أو اتفاق بين طرفين أولهما يبيع وثانيهما يشتري. ولكن في لغة السلطة يدل مصطلح البيعة على اتفاق تعاقدي بين الحاكم والمحكوم يتعهد فيه كلا الفريقين بتحمل التزامات معينة تجاه بعضهما بعضاً - أو كما بمقدورنا أن نقول قيام ميثاق بينهما. فالبيعة نفسها ليست انتخاباً ولا ولاء قسم أيضاً، بيد أنها تبدأ بالفعل الأول وتنتهي بالثاني. فالفريق الأول يمثله بالطبع الحاكم نفسه، وهذا الفريق لا يتبدل، وأما الفريق الثاني الذي تصفه كتب الفقه بمنتهى البساطة «بالمسلمين» الذين يتألفون عملياً من مجموعات صغيرة من الناس ومن رؤساء البلاط والجيش والموظفين في المكاتب، علاوة على القيادات الدينية، بشكل استثنائي، من المتمركزين في قلب السلطة.

ففي ظل الخلفاء بقيت البيعة، على الرغم من الكثير من التحبيك والتعقيد اللذين صارت عليهما مراسم الاحتفالات، الرمز الأساسي لتنصيب الحاكم. وأما في ظل السلاطين فإن البيعة بقيت تشكل قسطاً جوهرياً من الإجراءات الرسمية، بيد أنها احتجبت كثيراً خلف تلك الرموز الأخرى التي كانت تنطوي على مزيد من المضمون العسكري. ومن أشهر تلك الرموز كان الاحتفال المهيب «بتقليد سيف الفروسية» لأي سلطان عثماني جديد يتربع على العرش.

إن الطغاة والغاصبين والكفرة والمرتدين الذين يحتلون نهاية سلسلة الحديث النبوي سوف يتناولهم البحث في مكان آخر، لأن تمحيص ألقاب السيادة يستوجب تناول بعض الألقاب التي أضيفت في العصور الحديثة، على الرغم من أن جذورها تعود بها إلى ماض سحيق. فهنالك لقبان هامان على وجه التخصيص - لا بل ولهما في حقيقة الأمر أهمية عامة في العالم الإسلامي القائم في هذه الأيام. وأولهما لقب «الرئيس» وهو ترجمة عادية لمصطلح رئيس الجمهورية، وثانيهما لقب «الزعيم» بالشكل الذي تطور فيه هذا المصطلح في البر الأوروبي في الربع الثاني من القرن العشرين.

فلقب الرئيس الذي يعود به القدم إلى العصر الجاهلي، والذي يعني حرفياً بالإنكليزية «chief أو head»، درج استعماله كواحد من المصطلحات لنعت زعيم قبيلة من القبائل، مع العلم أنه كان أقل شيوعاً من مصطلحات أخرى كالسيد والشيخ. ولقد كان استعماله قليلاً على ما يبدو في باكورة العصر الإسلامي، ولكنه يظهر في زمن الخلافة على أنه اللقب الذي ينعت مدراء مختلف الإدارات والأقسام في الإدارة المركزية ممن كانوا ينتمون دينياً إلى جماعات غير الجماعة الإسلامية، واللقب الذي يبدو، في بعض الأحيان، كلقب شخصي يخلعه الحاكم على هذا الوجيه أو ذاك. وفي

القرن العاشر يطلق الفيلسوف الفارابي هذا المصطلح، أثناء بحثه لتنظيم المدينة – «Polis»، على حاكم المدينة أو زعيمها.

ولكن في الأزمنة السلجوقية وما تلاها يحوز لقب الرئيس على مضمون مختلف تماماً، إذ في ظل ذلك النظام العسكري الصارم صار هذا اللقب يشير إلى مدير إدارة مدنية في مدينة تحت الاحتلال العسكري أو تحت الإدارة العسكرية. ولربما أن هذا المدير كان وجيها محليا، أو كان موظفا عينه الحاكم العسكري لخدمته. وفي الإمبراطورية العثمانية صار لقب الرئيس، «وفي التركية ريّس reis»، نعتاً لأمير البحر «الأميرال» إذ صار يحتل مكاناً له خلف الاسم الشخصي. بيد أنه في العصور الحديثة، أي بدءاً من القرن التاسع عشر، صار يعني رئيس الجمهورية. ففي البداية جاء هذا اللقب نعتاً لرؤساء الجمهوريات الأوروبية والأمريكية بالنظر إلى عدم وجود جمهوريات أخرى في العالم، ومن ثم صار نعتاً لرؤساء جمهوريات إسلامية بعد بروزها على وجه الأرض. وأما في هذه الآونة فقد شاع على أوسع نطاق كلقب من ألقاب السيادة في العالم الإسلامي بعد أن حلّ تقريباً محل كل الألقاب الأخرى التي عددناها وبحثناها، مع العلم أنه يبقى اللقب الوحيد الذي قد يعبر عن مضامين ومعاني شتى.

وأما لقب الزعيم فهو المصطلح العربي الحديث الذائع الصيت للدلالة على القائد السياسي الملهم، وهو مرادف للنعوت الأجنبية من أمثال – «duce, fuhrer, vazhd, caudillo» وغيرها من النعوت الأخرى، كما أنه ينطوي على كل سلسلة تلك المضامين التي تنطوي عليها هذه اللائحة من الألقاب. ومن عجائب الأمور أن يكون أقدم استعمال لمصطلح الزعيم في العربية القديمة قد وصلنا وهو لا يعني الإطراء، وإنما تلك الكلمة التي توحي بالغرور الأجوف، وتركيزاً على القناع الذي يتقنع به الغّرار، والتي يروج استعمالها أكثر ما يروج للدلالة على القادة الذين لا يروقون

للمتحدث. وهكذا مثلاً كان زعيم الحشاشين، وهو شيخ الجبـــل الشـــهير، غالباً ما يشار إليـــه في كتب المؤرخين السنة الذين عاصروه على أنه زعيـــم الإسماعيلية. وأما إمام زيدية اليمن، الذي تجرأ على أن يدعو نفسه «بأمـــير المؤمنين»، فقد خوطب في نظام تشريفات البلاط المملوكي في مصـــر بأنـــه «زعيم المؤمنين» - ومعنى هذه العبارة، بكلمات أخرى، هو «أنه يحســـب نفسه كذلك، ولكن معرفتنا به أفضل من معرفته بنفسه»، كما أن حـــاكم الموحدين في المغرب كان يدعى بزعيم الموحدين، وبنفس المعنـــى الســـابق بمنتهى الوضوح. وثمة تحفظ مماثل يظهر في صيغة مخاطبة وزيـــر الخليفـــة في تصديقه على تعيين الحاخام، أي رئيس الجماعة اليهودية في بغداد، في عـــام ١٢٤٧، إذ يقول: «إنني أعينك زعيماً على أهل ملّتك، على أهـــل دينـــك المنسوخ الذي نسخته الشريعة المحمدية المقدسة». وحتى في العربية الحديثـــة يظل المعنى السلبي ماثلاً للعيان في اسم المفعول السلبي «مزعوم» الذي ترجمته إلى الإنكليزية «so - called » وإلى الفرنســـية «soi-distant»، وأمـــا في العربية الإسبانية فقد نشر بيدرو دي ألكالا في غرناطة في عـــام ١٥٠٥ أن كلمة الزعيم معناها بالاســـبانية.. Habladorde soberbias vanaglorioso أي المتبجح والمختال.

ولكن استخدام هذه الكلمة لم يكن مقصوراً على الإتيـــان بالمعـــاني السلبية وحسب، إذ في السلطنة المملوكية، مثلاً، كانت كلمة الزعيم لقبـــاً عسكرياً وتتبعها عادة كلمة الجيوش أو الجنـــود، لا بل وكـــانت هنـــالك عبارة زعيم الدولة وكان من الواضح أن المقصود بهذا اللقب هو الإطـــراء لضابط عسكري عالي الرتبة لا التهجم عليه. وأما معناها الحديث، معنـــى القائد، فقد حازت عليه على ما يبدو في مـــرحلة ما من مراحـــل القـــرن التاسع عشر، وأقدم مثل معروف لدي عن استعمال محلي بهذا المعنـــى هـــو نعت الزعيم الوطني المصري مصطفى كامل بنعـــت «الزعيـــم الأمـــين»،

ومن ثم أعيد إحياء اللقب لاحقاً لوصف رئيس جمهورية العراق، عبد الكريم قاسم الذي نعت نفسه «بالزعيم الأوحد». ولقد كان المقصود بهذه الصفات ولا شك تصحيح المضامين السلبية التي ربما كانت لا تزال لاصقة بمصطلح الزعيم في ذلك الحين. وأما في سورية الحديثة فكلمة الزعيم رتبة عسكرية في حين أنها في لبنان تعني وجيهاً محلياً.

هكذا كان الحكام والملوك والقادة، ولكنهم على من كانوا يحكمون، ومن كانوا يقودون، وعلى من كانوا يتأمرون؟.

ففي البحوث التي تناولت بجمل السكان الذين كان يهيمن عليهم الحكام وأولو الأمر طغت ثلاثة مصطلحات هي «الرعية والتبعية والمواطن». فمنذ أقدم العصور حتى ذلك الزمن الذي انتشرت فيه بين المسلمين الأفكار الأوروبية من سياسية وقضائية، كانت كلمة الرعية بمثابة المصطلح الشائع عموماً للدلالة على «رعايا الحكم» دون أي تمييز معين. ولقد وجدت هذه الكلمة سبيلها إلى القاموس الإنكليزي، بمعناها الإداري والعامي، واتخذت لها صيغتين هما «rayah» من خلال السائحين الغربيين في الإمبراطورية العثمانية، و«ryot»، من خلال الإدارة البريطانية للهند. وأما جذور المفردات في قاموس أوكسفورد الإنكليزي فتشير إلى تغير طريف، إذ إن هذا المصدر يشير إلى أن أول استخدام لكلمة «ryot» في الإنكليزية كان في عام ١٦٢٥، ويقول أنها دخلت الإنكليزية من مصدر أوردي جاء بالأصل من العربية ويعني «فلاحاً هندياً أو مزارعاً أو فلاحاً مستأجراً». وأما كلمة «rayah»، بناء على مقولة المصدر نفسه، فقد دخلت الإنكليزية في زمن بعد ذلك الزمن بكثير، وأول ظهور موثق لها كان في عام ١٨١٣. ويعرفها القاموس المذكور بأنها «واحد من رعايا السلطان التركي غير المحمديين، ممن عليهم دفع الجزية».

لا تعريف من هذين التعريفين مغلـــوط تماماً، ولكـــن لا يعكـــس أي منهما الاستعمال الإسلامي لهذا المصطلح بشكل دقيق. ففي الاســـتعمال الإسلامي القديم كلمة رعية كانت تعني «المواطنين بأسرهم» كمجموعـــة قبالة الحاكم، وكـــانت تعبر عن تلك الاستعارة الرعويـــة المشـــتركة بـــين الإسلام واليهودية والمسيحية، ألا وهي تلك الاستعارة التي كـــانت تـــرى الحاكم كراع والشعب كقطيع تحت عناية الراعي وحمايته. ومـــا أن حـــل منتصف القرن الثامن حتى شاع استعمال هذا المصطلح على أوسع نطـــاق، وأحياناً بصورة أكبر من الصورة التي يعبر عنها. ولعلّ مثال شهير عن ذلـــك يبرز في مقدمـــة «كتاب الخراج» الذي كتبه أبو يوسف قـــاضي القضـــاة لخليفته هـــارون الرشيد (الذي حكم من عام ٧٨٦ حتـــى عـــام ٨٠٩)، والذي أسدى فيه نصيحة نصوحاً للخليفة بـــأن يـــؤدي واجباتـــه كـــراع لقطيعه. وهكذا فإنّ مصطلح الرعية يرد في الكتابات الأدبية وفي كتابـــات الكتبة في الدواوين، فضلاً عن وروده في الكتابـــات الدينيـــة والشـــرعية، وهو يحمل المعنى نفسه أيضـــاً. فالمضـــادة هـــي في العـــادة دائمـــاً بـــين الرعية والحاكم حيث ترد صورتها كعلاقة بين القطيع وراعيه المسؤول عـــن رعايته أمام الله.

وأما في الاستعمال العثماني، وهو أول ما أفضنا بتوثيقه على شـــكل مفصل، فهنالك ثمة تغيير هـــام في معنـــى مصطلـــح الرعيـــة. (وهـــو في التركية raiyyet وجمعه reaya)، ويظهر في الكتيبـــات وفي مختلـــف أنـــواع المواعظ الأخلاقية، بالإضافة إلى ظهوره أيضاً في عدد لا يحصى من الوثـــائق المالية والإدارية، وهو يتخذ بمنتهى الوضوح شـــكل المصطلـــح الفـــني ذي المعنى المحدود. بيد أنه يتعارض هنا، لا مع شخص الحـــاكم، كمـــا كـــان عليه الأمر في قديم الزمان، بل مع جهاز الحكومة - أي مع المؤسسة الحاكمة أو مع موظفيها. فالنعت العثماني الذي كان شائعاً للمؤسســـة الحاكمـــة

كان كلمة ميري «miri» وكان من الممكن أن تعني الدولـــة أو الحكومـــة أو الإدارة، في حين أن الموظفين كان واحدهم يتلقب بلقـــب عســـكري، «أو أسكري في اللغة التركية»، وهو ذلك المصطلح الذي يتخطـــى معنـــاه الأصلي، أي معنى الجندي، كي يدل على أي عضو من أعضـــاء الطبقـــة العسكرية الحاكمة.

لقد كانت الأعراف العثمانية تستثني زمرة أخرى من الناس وتصنفها، حسب المصطلحات العثمانية التقليدية، خارج إطار مصطلـــح الرعيـــة، ألا وهي تلك الزمرة التي كانت تتألف مـــن «فئـــة القلميـــة» أي الكتبـــة في الدواوين، ومن «فئة العلمية» أي علماء الدين. ولقد كـــانت المؤسســـات العسكرية والدينية والمكتبية، علاوة علـــى المنعوتـــين بلقـــب العســـاكر، هي المؤسسات التي تحافـــظ على الإمبراطورية العثمانية. وفي الوقت الـــذي كان لا يزال أحياناً دارجاً فيه استعمال مصطلح الرعية في الأدب العثمـــاني بمعناه العام للدلالة على كل رعايا السلطان، إلا أن أعـــم وأدق اســـتعمال له كان للدلالة على كـــل تلك العناصر السكانية الـــتي كـــانت لا تمـــت بأدنى صلة للزمر ذوات الامتيـــازات. ولذلك فإن هـــذا المصطلـــح كـــان يشتمل، بهذا المعنى، على الحضريين والريفيين في آن واحد معاً مسلمين وغير مسلمين سواء بسواء، ولكنه لم يكن ليشتمل على العبيد الذين كانوا أقنانـــاً مملوكين بالمطلق، وما كانوا حتى عنصراً من العناصر الـــتي يتكـــون منهـــا المجتمع.

إن أقدم الزوار الغربيين للإمبراطورية العثمانية كـــانوا لا يـــزورون بالأساس إلا الولايات الأوروبية، وما كانوا يقيمون الصلات إلا بالأساس مع الحضريين والريفيين المسيحيين الذين كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة مـــن سكان تلك الولايات. فهذه الحقيقة أدت إلى نشوء اعتقاد على أوسع نطاق، ولو أنه مغلوط، مفاده أن مصطلح الرعية كان بمثابة مصطلح عثماني يـــدل

على رعايا الدولة من غير المسلمين، ولذلك فإنه صار الأساس الذي اعتمدته عملياً كل الكتابات الأوروبية عن الإمبراطورية العثمانية، لا بل وبدأ يؤثر أيضاً، بحلول القرن التاسع عشر، حتى على نفس الكتاب العثمانيين الذين تأثروا بالكتابات الأوروبية.

ولكن ثمة مصطلح آخر طفق يروج، في تلك الآونة، في الدولة العثمانية وفي غيرها من الدول الإسلامية للدلالة على رعايا الحاكم وهو المصطلح العثماني «Tebaa» الوارد من العربية من كلمة «تابع» ومن مرادفاتها في لغات أخرى. فكلمة تابع ما هي إلا اسم الفاعل المشتق من الفعل «تبع»، ولكنها في اللغة الإدارية العثمانية القديمة صارت المصطلح العادي الذي يدل على التبعية أو الاتكال، والذي كان من الممكن إطلاقه على الأفراد والأمكنة والمكاتب على قدم المساواة. وهكذا كانت القرية، مثلاً، تابعة للبلدة الرئيسية في المحافظة، وكانت البلدة الرئيسية تابعة للمحافظة، والمحافظة تابعة لعاصمة الولاية. والجدير بالذكر أن هذه الكلمة نفسها كانت تقال للدلالة على العلاقة بين حكام أو مدراء مختلف هذه الوحدات الإدارية وبين رؤسائهم. وفي غضون القرن التاسع عشر، أي حين بدأت الإمبراطورية العثمانية «تلتحق بركب أوروبا» وتزيد من انخراطها في التقاليد الدبلوماسية وغيرها من التقاليد الأخرى التي كانت تحكم العلاقات فيما بين القوى الأوروبية بعضها ببعض، احتاز مصطلح التابع على استعمال جديد وبذلك أضحى المرادف العثماني للكلمة الإنكليزية «subject – أحد رعايا الدولة»، وصار يدل بكلمات أخرى على ما ندعوه في هذه الأيام بالمواطنة أو الجنسية. وهكذا صار التبع العثمانيون هم أولئك الناس الذين كانوا يدينون بالولاء للسلطان العثماني كسيد لهم، وللإمبراطورية العثمانية كموطن لهم – فها هو ذا مصطلح أجنبي آخر يصبح قيد الاستعمال لأول مرة بمضمون سياسي. وحين

بدأ المواطنون العثمانيون يسافرون إلى البلدان الأجنبية، كما درجت عليه عادتهم خلال القرن التاسع عشر مراراً وتكراراً، فقد صار بمقدورهم حمل جوازات السفر الدالة على جنسيتهم كرعايا عثمانيين. لقد كانت الإمبراطورية العثمانية ملكية وكان المواطن العثماني، كالمواطن البريطاني أو الهولندي، واحداً من رعاياها، في حين أنه لم يكن مواطناً على نقيض الإنسان الفرنسي والأمريكي.

فمصطلح المواطن، بمضمونه عن حق المرء في المشاركة بتشكيل الحكومة وتسيير دفتها وبجذوره التي تعود به من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى دويلات المدن في اليونان القديمة، كان في حقيقة الأمر بعيداً بعداً مطلقاً عن الخبرة السياسية الإسلامية، ولذلك فإنه لم يكن معروفاً في اللغة السياسية الإسلامية. فحين قامت في أواخر العصور الوسطى ترجمة الكتابات السياسية اليونانية القديمة إلى اللغة العربية، وصارت بمثابة الأساس لأدب سياسي جديد وأصيل في العربية، كان هنالك مرادف لكلمة المدينة، ولكن لم يكن هنالك مرادف لكلمة المواطن. فالكلمة اليونانية «Polis» وجدت سبيلها إلى الترجمة بكلمة مدينة، في حين أن الكلمة اليونانية «Polites»، ومعناها المواطن، ما كان لها مرادف عربي حقيقي ولذلك كانت ترجمتها بكلمة «مدني» التي تعني في أكثر ما تعنيه «قاطن المدينة» أو شيئاً من مثل هذا القبيل. وما استدعت الحاجة وجود مصطلح للدلالة على المواطنية والجنسية، ونحته من ثم، إلا بعد اقتباس الأفكار الغربية من قبل العالم الإسلامي، وبذلك شاع استعماله الآن على نطاق واسع في اللغة الإدارية في كل الدول الإسلامية عملياً.

إن الشيء الذي وقع الاختيار عليه من بين المصادر الغنية لمفردات اللغة العربية كان شيئاً ينطوي على أهمية بالغة. فالمصطلح العربي للتعبير عن ذلك هو كلمة «المواطن»، في حين أن مرادفتها الفارسية

هي «هامفطن»، ومرادفتها التـــركية هي «فطنداش». ولقد جاءت هـــذه الكلمات الثلاث من أصـــل عربي هو كلمة «الوطن» التي كـــانت تعـــني في قديم الزمان «مكان ولادة المـــرء أو مكان ســـكنه»، وتحولـــت إبـــان القرن التاسع عشر لتصبح مرادفـــاً للكلمـــة الفرنســـية «Patrie »بكـــل ما تنطوي عليه من مضامين وطنية. فـــالمعنى الحـــرفي لكلمـــة المواطـــن، ومرادفتيها، يكون عندئذ «ابن بلد المرء أو زميله المواطن» كما أن مضمونها هو الوطنية والقومية ولكن لا الإيمان بمذهب التحرر.

كثيراً ما يوصف الإسلام بأنه دين المساواة، ولعمـــري فـــإن هـــذا الوصف، بأعمق المعاني، وصف صحيح. فالعالم الذي نشأ فيه الإســـلام في القرن السابع كان عالماً بعيـــداً جداً عن المساواة، إذ إلى الشـــرق كـــانت هنالك إيران المجوسية بنظامها الطبقي الصارم والمحبوك حبكة دقيقة، وخلفها كانت الهند الهندوسية بنظامها الطبقي الأعتى، نظـــام الطبقـــات المنغلقـــة، وأما إلى الغرب فقد كانت هنالك الأنظمة الوراثية للطبقات الأروستوقراطية ذوات الامتيازات، تلك الأنظمة التي ورثها العالم المســـيحي مـــن العـــالم الإغريقي الروماني ومن القبائل الجرمانية، والتي كـــانت وقتهـــا لا تـــزال سارية المفعول على الرغم من التشذيب الطفيف الذي جاءها مـــن القيـــم والتعاليم المسيحية، لا بل وبمقدورنا أن نقول أنها اتسعت وزادت عتـــواً في جوانب عديدة.

فالإسلام من حيث المبدأ لم يكن ليقر البتة بوجود الطبقة المنغلقة ولا بالأروستوقراطية. وتنكره للطبقة المنغلقة تنكر عملي ونظري في آن واحـــد معـــاً. وأما تنكره للأروستوقراطية فشأن أصعب مـــن ســـابقه بكثـــير. لقد كـــان الرجال الناجحون في العالم الإسلامي، مثلهم مثـــل غـــيرهم في أي مجتمع بشري، لا يعدمون السبل لتوريث سلطتهم وثروتهم وامتيـــازاتهم لأبنـــائهم، وكان لديهم نزوع ولابدّ لتأسيس جماعـــات وراثيـــة متمـــيزة

وممتازة. ولقد حدث هذا الشيء في ظل الإسلام على الرغم من سيادة إيديولوجيته التي لم يكن ليشكل قسطاً منها، ولم يكن ليحظى بالإقرار من الشرع إلا بأضيق الحدود. ولكن تفاقم ظروف الإحساس بالمخاطر أدى إلى المزيد من زعزعة وإضعاف مركز الجماعات الممتازة. فالأروستوقراطيات الإسلامية كانت على الدوام في وضع محفوف بالمخاطر ولو لفترات زمنية قصيرة، وكثيرات منها سقطت عن عروشها وحلت محلها طبقات حاكمة جديدة من جراء الفتوحات لتشكل كل منها طبقة حاكمة جديدة لأجل قصير. ولئن كانت الأعراف الإسلامية قد شهدت شيئاً طفيفاً مما يماثل ما كان في روما القديمة من نبلاء وعامة، وما كان في أوروبا الإقطاعية من أشراف وسفلة، أو ما ترعرع من دوقات وبارونات في كل البلدان المسيحية تقريباً، فإن الشرع الإسلامي يخلو من ذلك كله تماماً. فمنذ بداية الإسلام حتى الأيام الراهنة ليس هنالك أية ألقاب وراثية، باستثناء الألقاب الملكية، في البلدان الإسلامية إلا في أضيق الحدود المحلية، ومرد ذلك حتى هناك يكمن في المجاملة لا في الشرع.

وفي الوقت الذي يرفض فيه العرف الإسلامي الامتياز فإنه يجيز - لا بل ويفرض في بعض الحالات - اللامساواة. فهنالك ثلاثة أنواع من اللامساواة كانت على وجه التخصيص موضع توطيد الشرع لها وتنظيمه ومن ثم تطورت عبر القرون التي مرت على العرف الإسلامي، ألا وهي تفاوت المنزلة بين السيد والعبد وبين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم. إن هذا التصنيفات ما هي طبعاً إلا ثلاثة أنواع مختلفة من التصنيفات التي قد تتداخل أو تتقاطع بعضها مع بعض، كما إن النتائج العملية التي كانت تترتب على الانتماء إلى فئة من هذه الفئات الثلاث كانت تتباين تبايناً كبيراً من زمن إلى آخر أيضاً. فمن حيث المبدأ

كان التساوي في المنزلة، وما يلازمه من حق المشاركة في أي مستوى من مستويات ممارسة السلطة، لا يعود بالنفع إلا على أولئك الناس الذين كانوا أحراراً وذكوراً ومسلمين، في حين أن أولئك الناس الذين كانوا يفتقرون لأي شرط من تلك الشروط الثلاثة كانوا محرومين من مثل ذلك الانتفاع.

إن الحد المفروض على هذا التحريم كان يتفاوت في الحقيقة تفاوتاً هائلاً. إذ إن أقل تلك الفروض فاعلية كان حظر ممارسة السلطة على العبيد. فمنذ القرن التاسع فصاعداً صار يظهر العبيد بأعداد متزايدة في جهاز الحكومة وذلك لأن الحكام وقتها صاروا يزيدون من اعتمادهم على الجنود العبيد لتنفيذ أوامرهم أكثر من اعتمادهم على الجنود الأحرار. وبمرور الزمن تحول الجهاز العسكري والحكومي إلى جهاز بإمرة قواد وأمراء من العبيد ممن كانوا يقودون جيوشاً برمتها من العبيد، مما أفضى إلى قيام سلالات حاكمة من العبيد، في حالتين اثنتين على الأقل كما في مصر والهند، وإلى بلوغ ذروة السلطة عن طريق الشراء والإعتاق لا عن طريق الوراثة وكرم النسب. ولقد جاءت اللغات الإسلامية بفيض غني من المفردات كمصطلحات للدلالة على العبد، لا بل وعلى كل تلك السلسلة من جمهرة العبيد الكبيرة، بدءاً من الكادحين الأذلاء في الحقول والمناجم والمطابخ ووصولاً إلى عبيد السلطان الذين كانوا يقودون الجيوش ويحكمون الولايات ويتأمرون على الإدارات المركزية. ومن بين الكلمات الدالة على الصنف الثاني من العبيد كانت الكلمة العربية مملوك والكلمة التركية **Kul** - كول، وهما الكلمتان اللتان لا تنطويان على مضمون الاستعباد أو الاسترقاق بل على مضمون السلطة والهيمنة، على الرغم من أن كلاً منهما كانت بالأصل مصطلحاً فنياً للدلالة على العبد.

إن المصطلحات الإسلامية التي تدل على الإنسان الحر كان لها بالأساس مغزى قانوني، وأحياناً مغزى اجتماعي، حتى القرن الثامن عشر، وكانت تشير إلى ذلك الإنسان الذي يصنفه القانون بأنه حر لا عبد. فلا مصطلح من المصطلحين حر أو عبد كان له أي استعمال في سياق سياسي، كما أن الاستعمال الغربي الشائع لمصطلحي الحرية والعبودية كاستعارتين للدلالة على حقوق المواطن وعلى النظام الاستبدادي، استعمال مجهول بالنسبة للغة الخطاب السياسي الإسلامي القديم الذي كان يستفيض في الحديث عن مواصفات نظام الحكم الصالح ونظام الحكم الطالح، بيد أن شغله الشاغل كان العدالة لا الحرية.

وأما النساء والناس غير المسلمين فقد كانوا في وضع مختلف بعض الشيء عن وضع العبيد. فقانونياً واجتماعياً، لا بل واقتصادياً في معظم الحالات، كانت المرأة الحرة أو الإنسان غير المسلم في حال أفضل من حال العبد المسلم، باستثناء الوضع السياسي. فمن حيث المبدأ كان الإنسان غير المسلم خارج إطار الجماعة السياسية، على الرغم من أنه كان بمقدوره أن يجد لنفسه موطئ قدم في المجتمع الإسلامي إما كإنسان ذمي، أي كمقيم دائم ذي منزلة معينة، أو كمستأمن، أي كمقيم مؤقت وافد من بلد غير إسلامي. فكلا هذين النوعين من الناس كان لهما حقوق قانونية راسخة الجذور، وموضع الإقرار على العموم، ولكن ما كان لأي منهما أية حقوق سياسية. إن الأدب الإسلامي مفعم، من قديم الزمان حتى حديثه، بالأوامر التي تحظر توظيف الكافرين في مناصب سياسية أو في، وهذا أعم من سابقه، «تسيير شؤون المسلمين». فتكرير أمثال هذه الأوامر مراراً وتكراراً يدل على أنها لم تكن تجد لها دائماً آذاناً صاغية، مع التذكير بأن أعداداً متزايدة من غير المسلمين كانت تجد سبيلها إلى العمل في

الدوائر الحكومية المختلفة ومنذ أقدم الأزمنة. ولكن هذا الإجراء كان يفرض نفسه ولابدّ في المكاتب الإدارية وعادة في الشؤون الثانوية. فتعيين غير المسلمين في بعض مراكز السلطة الفعلية كان أمراً نادراً جداً، كما كان يفضي في حال حدوثه إلى معارضة عنيفة، لا بل وإلى عداء سافر فعال.

لقد كان الدرك الأسفل من تلك الكومة الاجتماعية من نصيب الأمة غير المسلمة، ولكن حتى الحرة المسلمة كانت تحت وطأة حيف كبير وكانت مستثناة من المشاركة في العملية السياسية، عدا ما كان يقال عنه ويدان بأنه دسيسة من دسائس القصر. والجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي يخلو من الملكات، ولكن حين يصادف المرء كلمة الملكة فالمقصود بها حصراً حاكمة أجنبية في بيزنطة أو في أوروبا، غير أن هنالك بعض الأمثلة القليلة عن تربع النساء على العروش لفترة قصيرة لدى بعض السلالات الإسلامية الحاكمة، مع الإشارة إلى أن النظرة إلى هذا الأمر كانت أنه زيغ كما كان يوصم بالإثم.

وفي كل من هذه التقسيمات الأساسية كانت هنالك منازل وسطى، إذ بين الحر والعبد كان هنالك المولى (وجمعها الموالي). فالمولى كان ذلك العبد العتيق الذي يرتبط بسيده السابق بعلاقة قانونية خاصة تفرض التزاماتها على الفريقين معاً، وفي صدر الإسلام كانت هذه العلاقة من الأهمية بمكان، كما أن الرجال الذين كانوا يحتلون هذه المنزلة الوسطى كانوا يشكلون فئة اجتماعية متميزة ذات دور سياسي هام. ولكن الوهن حل بهذه العلاقة، وبالموالي كفئة اجتماعية، في الأزمنة اللاحقة.

فبين المسلم والكافر؟، الذي كانت النظرة إليه بأنه عدو ودخيل كان هنالك، كما أشرنا آنفاً، بعض المنازل الوسطى التي كان يحتلها الذمي والمستأمن على سبيل المثال. وحتى بين الرجال والنساء كان هنالك فئة

وسيطة هي المخصيون الذين كان بمقدورهم وحدهم أن يتحركوا بمنتهى الحرية بين عالمي الذكور والإناث، والذين كان لهم، في بعض المراحل، شيء من النفوذ السياسي.

وفي الوقت الذي كان فيه التطبيق الصارم للشرع لا يقيم أي وزن للتمييز بين الذكور المسلمين الأحرار، فإن وقائع الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية أيضاً بالنتيجة، كانت متباينة بعض الشيء، كما أن الأدب يشتمل على عدد من المصطلحات التي تدل على مختلف الفئات الاجتماعية ضمن السكان المسلمين ككل. فأعم مصطلحين من بين المصطلحات الثنائية للتمييز بين الطبقتين العليا والدنيا في المجتمع كانا الخاصة والعامة. وأول هذين المصطلحين يماثل ما كان يعرف في الغرب في أزمنة مختلفة، وفي أي مكان آخر، بنعت الصفوة «elite»، أو المؤسسة، أو أصحاب الشأن - «nomenclatura»، في حين أن ثانيهما يغطي بقية السكان برمتهم. ولقد كان هذا المعنى هو ما أشار إليه شكسبير حيث تحدث عن النخبة التي كان يروق لها المسرح حين قال: «فالمسرحية، على ما أذكر، لم تكن لتروق للملايين، بل لزبدة العامة» (هاملیت - الفصل الثاني، المشهد الثاني).

ليس لدينا أي تعريف محدد لكلمة الخاصة، بيد أن عامة الناس كانت تفهم هذا المصطلح بأنه يدل على المتعلمين، وعلى الطبقات الحضرية المقرونة بالحكومة، وعلى العناصر السياسية والإدارية والعسكرية، ومن ثم على أصحاب الإدارات الدينية. فلقد كان يشتمل على نحو خاص على الفئتين المتعلمتين الدينية منها والقلمية، حيث كان العلماء يمثلون الفئة الأولى في حين كان الكتبة الإداريون يمثلون الفئة الثانية، علماً بأنه كان المحتمل له أن يشتمل على التجار وملاك الأراضي المتعلمين، على الرغم من أن هذا الأمر ليس دائماً واضحاً تمام الوضوح. وهو يعني بمنتهى الإيجاز

تلك الشريحة المثقفة، والغنية بعض الشيء، في مجتمعات المـــدن، أي تلـك العائلات التي ترتبط فيما بينها بأواصر القربى والتصاهر، والتي تتحـــرك في الدوائر الاجتماعية نفسها، والتي لها، علـــى العمـــوم، نفـــس العلاقـــات بالسلطة. فهذا كله كان يفصل فصلاً قاطعاً بين تلـــك الشـــريحة وبـــين مجمل الكتلة الجماهيرية الأمية أو شبه المتعلمة. وفي العصـــور العثمانيـــة، وهي أولى العصور التي لها بحوزتنا مدونات موثقة، نعثر على دليل عن تقسيم أكثر تحديداً من سابقه، بين الصفوة الحاكمة من ناحيـــة أولى، إذ كـــانت تتألف من الأجهزة السياسية والعسكرية والإدارية والدينيـــة، وبـــين بقيـــة السكان من ناحية ثانية.

وثمة تقسيم آخر كان يحدث دائماً في العصور الإسلامية الأولى هـــو الفصل بين الشريف والضعيف، حيث كان الشريف يعني النبيل كما كـــان الضعيف يعني من لا حول له ولا طول. إن مصطلح الشريف يماثل تقريبـــاً بالأصل معنى النبيل الإنكليزي بمعنييه الاثنين اللذين يشير أولهمـــا إلى كـــرم النسب وثانيهما إلى السمو الأخلاقي الذي تسمـــوه شخصية المرء. وغالبـــاً ما يوضع هذا المصطلح موضع التضاد مع مصطلح الضعيف الذي يعـــني في بعض الحالات تواضع النسب، أي نقيض كرم النسب، والـــذي يعـــني في حالات أخرى: «إنساناً أعزل من السلاح». ففي الإسلام زمـــن العصـــور الوسطى كما في معظم المجتمعات الأخرى كان هنالك فـــارق مـــن أهـــم الفوارق الاجتماعية بين الناس ألا وهو الفارق الذي كان يجيز لبعض النـــاس حمل السلاح وكأنه حق من حقوقهم، والذي كان يحظر على غيرهم حملـــه جراء القانون أو العرف أو العادة. ففي مجتمع على غرار ذلك المجتمع كـــان العزّل من السلاح هم الضعفاء بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى.

في الأزمنة الإسلامية الأولى كان لقب الشريف مقصوراً على ســـلالة وحيدة كريمة المحتد هي ذرية الرسول، ومـــن ثـــم صـــار هـــذا الإجـــراء

بمثابة الإجراء الوحيد الـــذي يقـــره الإســـلام رسميـــاً كنســـب كريـــم. وأما السجلات التركية العثمانية فتدون، مثلاً، أحفـــاد الرســـول في كـــل ولاية ومدينة وتورد أسماءهم على أنهـــم معفيـــون مـــن معظـــم أشـــكال الضرائب. وثمة إعفاءات مماثلة كانت سارية المفعـــول في بعـــض الـــدول الإسلامية، لا فيها كلها بحال من الأحوال. ولقـــد كـــان هـــذا الإعفـــاء، في جوهره نفسه، وراثيا بالطبع، بيد أنه لم يكن ليحمل معه أية حصانـــات أو امتيازات على غرار ما كان منها للأروستوقراطيات الأوروبية، وكـــان مرتكزاً بمنتهى البساطة على الانتساب من خلال الذكور إلى مؤسس العقيدة لا على الفتوحات أو مراكز السلطة . ولكن الأشـــراف صـــاروا، لاحقـــاً في الأزمنة العثمانية، ينتظمون في نوع من الجمعيـــات ولهـــم مـــن بينهـــم مندوب أو رئيس كما كـــان بمقدورهم أحياناً القيام بـــدور هـــام في إدارة شؤون المدينة، لا شؤون السياسة الإمبراطورية.

إن الأدب السياسي الإسلامي يكرس مقداراً هائلاً مـــن الاهتمـــام للمشكلات المتعلقة بواجبات والتزامات الحكام والمحكومين سواء بســـواء. ولذلك فإن بحثنا هذا يسلط تركيزه علـــى ثـــلاث مســـائل أساســـية: أولاً: اختيار الحاكم وتعيينه وتنصيبه، وثانياً: الالتزامات التي يجب أن يلـــتزم بها الحاكم تجاه المحكوم والمحكوم تجاه الحاكم، وأما ثالثاً: فهو ما ينجم عـــن الالتزامين السابقين، ألا وهو نطاق وحدود السلطة والطاعة.

وهنالك قسط وافر من التفاهم والاتفاق بين الكتاب، ولا سيما بـــين الفقهاء منهم، حيال هذه الموضوعات الثلاثة كلها. ففيما يتعلـــق بالنقطـــة الأولى هنالك اتفاق عام على أن الحاكم، حتى يتسنى له تســـنّم الســـلطة شرعياً، يجب أن يكون مؤهلاً لذلك، أي يجب أن تتوفـــر فيـــه مؤهـــلات ضرورية معينة ينص عليها الشرع. ولكن لابدّ لنـــا هنـــا مـــن الإشـــارة إلى الخلافات القائمة بين المذاهب والفرق الدينية حول طبيعة هذه المؤهلات،

على الرغم من وجود اتفاق عام على أن هذه المجموعة من الشروط اللازمة هي ما نصّ عليها شرع الله، وهي ما يجب أن تتوفر في الحاكم. وعلاوة على ذلك هنالك اتفاق أيضاً على أن وصول الحاكم إلى رأس السلطة يجب أن يكون وفق بعض الإجراءات الخاصة التي نص عليها الشرع وأجازها في الوقت نفسه. ولكن هنا أيضاً تقوم خلافات بين المذاهب والفرق الدينية حيال القواعد التي يجدر الالتزام بها، على الرغم من اتفاق الجميع على أن تسنم السلطة يجب أن يكون متفقاً والإجراءات المتفق عليها، وعلى أن وصول حاكم جديد يتعزز شرعياً بنوع من العقد الذي يوافق عليه الحاكم وعدد من الأشخاص الأكفاء الذين يصادقون على زعامته لهم إما فردياً أو جماعياً ونيابة عن الجماعة الإسلامية برمتها. فبناء على هذا العقد يتعهد الحاكم بالاضطلاع بعبء بعض الالتزامات المعينة حيال الجماعة الإسلامية وحيال الأفراد المسلمين الذين يؤلفون تلك الجماعة. وفي الوقت نفسه يتعهد الرعايا من جانبهم بتأدية واجب الطاعة للحاكم.

وهكذا فإن كل فريق يصبح مديناً بواجب معين حيال الفريق الآخر، وكل فريق يتوقع شيئاً ما من الفريق الآخر، وهذا التوقع هو ما يصبح أقرب شيء للفكرة الغربية عن الحقوق. فكل الفقهاء، لا بل وسواهم أيضاً ممن يكتبون عن الشؤون السياسية، متفقون على أن الواحد من الرعية مدين بواجب الطاعة حيال الحاكم. وإن ما يسوغ هذا الواجب، ويسمو عليه في آن واحد معاً، هو ذلك الواجب الأساسي المنوط بأي فرد من الرعية باعتباره فرداً مسلماً ومفاده أن على ذلك الفرد أن يفعل المعروف ويأمر به، وأن يتحاشى المنكر وينهى عنه. وبما أن الغرض من وجود الدولة، وهي الأساس الشرعي للسلطة، ومن مبرر طاعة الفرد للحاكم، أمران منبثقان عن الضرورة لتحقيق الأركان

الأساسية الثلاثة للإسلام، وأمران يفرضان على الحـــاكم خلـــق الظـــروف المواتية لتحقيق تلك الأركان، إن ما ينجم عن ذلك يكمن في أن تضـــارب الواجب الديني للفرد كإنسان مسلم، مع واجبه السياسي كفرد من الرعية، يجب أن يكون الغلبة فيه، في حال حدوثه، لواجبه كإنسان مسلم.

وهنالك اتفاق عام على بعض المبادئ الأساســـية، مـــع العلـــم أن التـــزامات الحاكم دينية وتطبيقية في آن واحد معا، وأن واجبه الأسمى يكمن بالطبع في احترام الشريعة المقدسة ووضعها موضع التطبيق. ولذلك فعليـــه، لتحقيـــق ذلك الهدف، حماية المصالح الدنيوية للدولة والجمـــاعة الإسلاميتين – أي الدفاع عن الحدود أو توسيعها، وشن الحرب علـــى الكفـــار، وإدارة الممتلكات العامة وجباية خراج الدولة والإنفاق منه على شؤونها، وتوزيـــع العدالة وحفظ الأمن الداخلي.

إن توقعات الحاكم والرعية كانت هدفاً للتحديد بأيدي العديد مـــن الفقهاء، وأحياناً بإسهاب كبير. وهنالك اتفاق عام علـــى بعـــض المبـــادئ الأساسية المعينة. فالحاكم مدين بواجب جماعي حيال الجماعـــة الإســـلامية ككل من مثل الدفاع عن مصالحها وحمايتها من الأعـــداء، عـــلاوة علـــى ترويج ونشر قضيتها، ومدين في الوقت نفسه بواجب فردي حيـــال الفـــرد المؤمن من مثل تمكينه من أن يحيا حياة إسلامية صالحة في هذه الحياة الدنيـــا تحضيراً له للحياة الآخرة. ولذلك فإن الحاكم مخوّل، لقاء هـــذه الخدمـــات، بانتزاع طاعة رعيته في كل شيء إلا الإثم، كما أن واجب كل فـــرد مـــن الرعية يتجسد بتقديم الطاعة بالشكل الذي تحددت فيه وبالشـــكل الـــذي تعرّفت فيه. والتوقع الذي يتوقعه الفرد هو أن الحاكم سوف ينفذ التزاماتـــه ويسوس نفسه للتصرف وفق متطلبات العدالة. إن فكـــرة العدالة هي مـــا تدور حولها البحوث الإسلامية عن واجبات الحاكم أمـــام الله أولاً وأمـــام رعاياه ثانياً. وفي الوقت الذي تتبدل فيه تعريفات العـــدالة مـــن فـــترة إلى

أخرى ومن ولاية إلى ولاية ومن مذهب إلى آخر، لا بل ومن فقيه إلى فقيه، فإن المبدأ الأساسي يبقى على ما كان عليه وما مفاده أن العدالة هي معيار الحاكم الصالح. فالعدالة مثيلة الطاعة ونقيضة الظلم، أو الطغيان.

وهذا المنطق يثير من جديد مسألة الحدود والروادع. فلما كان الرأي الشائع أن الحدود من تحديد الله، فإن الله وحده هو من يقرر الإثم ومن يفرض العقاب. والجدير بالذكر أن الواجب يقضي بضرورة طاعة الحاكم، وهذا الواجب، كما يقال، هو القاعدة الأولى من قواعد العمل السياسي، والقاعدة التي تجد لها ما يعززها في الحجة القائلة إن وجود نظام حكم، حتى لو كان تعسفياً، لأمر أفضل من حالة الفوضى. وبناء على قول مأثور يظهر مراراً وتكراراً في الأعمال الأدبية أكثر منه في الأعمال الدينية، ويفيد بأن على الفرد من الرعية أن يتذرع بالصبر والمعاناة وإن كان الحاكم ظالماً، لأن الحاكم سوف يلقى جزاءه على ما اقترف من آثام، كما أن المحكوم سوف ينال مكافأته على صبره، في الوقت المناسب في الدنيا الآخرة وسواء بسواء. وأما الكتاب الدينيون فيتخذون لهم رأياً أقل تساهلاً، أو رأياً أقل ذرائعية كما بمقدورنا أن نقول، حيال نظام الحكم التعسفي. فهم أكثر إصراراً على تذكير الحاكم بالحدود الدنيوية لسلطته، وأكثر جلاء في التوكيد على أن الصبر له حدوده أيضاً. وثمة حديثان نبويان يكثر الاستشهاد بهما في هذا المضمار أولهما قول الرسول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وثانيهما قوله: «لا طاعة في معصية الله»، أي في اقتراف الإثم. إن معنى هذين الحديثين واضح جداً ألا وهو أن الحاكم حين يأمر بشيء مناف لشريعة الله يصبح المحكوم في حل من واجب طاعته. وأما بعض الكتاب فيبالغون إلى حد التوكيد على ما يرقى إلى الحق بالعصيان، لا بل وإلى وجوبه. فتعريف هذا الحق أو الواجب، وتحديد النقطة التي يجب أن يوضع فيها موضع التنفيذ،

أمران يشكلان معضلة من أهم المعضلات التي يعيشـــها الفكـــر السياســـي الإسلامي والحياة السياسية الإسلامية سواء بسواء.

الفصـــــل الرابــع

الحـــــــرب والسلـــــم

إن فكرة الحرب المقدسة تجسّد أكثر الأفكـــار شـــيوعاً وارتباطـــاً، في أذهان الغربيين، بالفكر السياسي الإســـلامي قـــولاً وفعـــلاً. فـــالغرب يرى في الإسلام، منذ انطلاقتـــه الأولى، ديناً مقـــاتلاً، لا بـــل وعســـكرياً في حقيقة الأمر، ويرى في أشياعه أنهم أولئك الناس المحـــاربون المتعصبـــون والمنهمكون بنشر عقيدتهـــم وشريعتهـــم بـــالقوة المســـلحة. ولذلـــك فإن مـــن المســـتغرب إلى حـــد مـــا أن تخلـــو المصطلحـــات العربيـــة القديمة من أي مصطلح يتسق ومصطلـــح الحـــرب المقدســـة. بيـــد أن العربية لا تخلو طبعاً من كلمة الحرب ومن العديد من الكلمات التي تشـــير إلى مختلف مراحل ونماذج الأعمال الحربية. وعلاوة علـــى ذلـــك فهنـــالك أيضاً كلمة مقدس، ولكنهـــا لا تـــرد إلا نـــادراً نســـبياً في المصطلحـــات القديمة وتظهر مراراً في قرائن ذات مضمون يهـــودي أو مســـيحي أكـــثر مما هو مضمون إسلامي بـــالحصر. فـــالقرآن يســـتعملها للحديـــث عـــن التراب المقدس الذي يقف عليه موسى أمام الدغل المشتعل (الجزء ٢٠ الآيـــة ١٢، الجزء ٧٩ الآيـــة ١٦)، وعـــن الأرض المقدســـة الـــتي وعدهـــا الله لأبناء إسرائيل (الجـــزء الخامس الآية ٢٣)، ويستعملها مـــراراً وتكـــراراً، ولو بصيغة مختلفة ومن الجذر نفسه، للحديث عن الروح القدس في الروايـــة الإسلامية لقصة بشارة مريم (الجزء الثاني الآية ٨٧ والآية ٢٥٣، والجـــزء الخامس الآية ١١٣، والجزء الرابع عشر في الآية ١٠٢). إن فكرة تقديـــس المكان أو الفراغ فكرة شائعة لا بل ومركزية في الإســـلام، إذ أن هنـــالك العديد من الأمكنة المقدسة التي من أكثرها قداسة الكعبـــة في مكـــة وقـــبر الرسول في المدينة، ولكن المصطلحات الواردة هنا ليست مشتقة من كلمـــة

«القدس» بالأصل، وإنما من أصل آخر هو «الحرم» الذي معناه الأساسي هو «التحريم» وبمضمون، يعود به القدم إلى الجزيرة العربية زمـــن الجاهليـــة، للدلالة على الرهبوت والحرام.

فبعض هذه الأمكنة المقدسة ما هي إلا قبور شخصيات محلية مهيبـــة ممن ينعتهم الغربيون، لا المسلمون، «بالرجال المقدسين أو النسّاك». وأمـــا المصطلح الإسلامي للدلالة على أحد أولئك الناس فهو نعت «الولي» المشتق من أصل معناه «التقرب»، مع العلم أن هذا الأصـــل نفســـه يتفـــرع إلى سلسلة كاملة من المصطلحات التي تدل على النفوذ والسلطة، أي القـــرب من مركز السلطة، ولكنها تدل، بالنسبة للناســـك طبعـــاً، علـــى تقربـــه زلفى من الله.

وعلى العموم في الوقت الذي يبدو فيه تقديس الأمكنة أمراً شـــائعاً وعلى أوسع نطاق في العالم الإسلامي، فإن تقديس الأفراد والأحياء والأفعال البشرية أمر بعيد كل البعـــد عن ممارسات المسلمين. والملفت للنظر علـــى وجه التخصيص هو أن الجمع بين الصفة «مقدس» وبين الاسم «حـــرب» لا يرد البتة في النصوص الإسلامية القديمة، وما استعماله في العربية الحديثـــة إلا من أصل حديث ودخيل.

وفي حين أن ترجمة «الحرب المقدسة»، كترجمة «الشريعة المقدسة»، تصحيف إلى حد ما، فإنها ليست بحال من الأحوال مجرد اختـــلاق ليـــس إلا، شأنها بذلك شأن غيرها من النعوت المنسوبة إلى أشياء من مثـــل هـــذا القبيل. وإن كلا هذين التعبيرين، الحرب المقدسة والشريعة المقدسة، يستندان إلى أســـاس واقعي بعض الشيء. فالاستعمال الغربي الذي يقـــدّم الصفـــة «مقدسة» على الموصوف «الشريعة» شيء ضروري وذلك بالنظر لوجـــود شرائع أخرى من أصول أخرى. وأما في الاســـتعمال الإســـلامي فالصفـــة مجرد حشو لأن الشريعة هي القانون بمنتهى البساطة ولا وجود لقانون غيرها

البتة، فهي مقدسة لأنها مستمدة من الله وهي التعبير الظاهري الـــذي لـــن يتبدل لوصايا الله لأبناء الجنس البشري.

ففكرة الحرب المقدسة، أي بمعنى إنها حـــرب مفروضـــة مـــن الله، فكرة تستند إلى إحدى هذه الوصايا، وترجمة هـــذا المصطلـــح في العربيـــة كلمة «الجهاد» وهي تلك الكلمة العربية التي تعني حرفياً «بذل الجهـــد أو الكفاح أو النضال». وترد كلمة الجهاد في القرآن، وفي الأحاديث النبويـــة أكثر من القرآن بكثير، مصحوبة على العموم، ولو بصيغ متباينـــة، بكلمات «في سبيل الله» حيث فهمها المسلمون بأنها «خوض غمـــار الحـــروب». وإن تلك المجموعات الكبيرة للأحاديث النبوية تتضمن كلها قسطاً مكرســـاً للجهاد حيث يطغى فيها المعنى العسكري على ما عداه من معانٍ . وهـــذا القول نفسه يصحّ فيما يتعلق بالكراسات القديمة التي تناولت بحث الشـــريعة كقانون. ولكن الجدير بالذكر هو أن بعض الكتاب ساقوا الحجـــج علـــى وجوب فهم الجهاد بمعناه الأخلاقي والروحي لا بمعناه العسكري. فلقد كان يسوق أمثال تلك الحجج أحياناً اللاهوتيون الشيعة في العصـــور القديمـــة، كما ساقها وروّج لها أكثر منهم المحدثون والمصلحون في القرنـــين التاســـع عشر والعشرين، على الرغم من أن الأغلبية الساحقة من قدامى اللاهوتيـــين والفقهـــاء والولاة ورواة الأحـــاديث النبويـــة فهمـــوا فريضـــة الجهـــاد بمعناها العسكري مما جعلهم يستفيضون في بحثهـــا وشـــرحها اســـتناداً إلى ذلك الفهم.

إن كتب الفقه تؤكد على عدد مـــن القوانـــين المحبوكـــة الناظمـــة لاستهلال العمليات الحربية وإدارتها وإنهائها، كمـــا أنهـــا تعـــالج بعـــض المسائل الخاصة مـــن أمثال معاملة أسرى الحرب والأقوام المهزومة وعقوبـــة الجواسيس والتصرف بممتلكات العـــدو وحيـــازة الغنـــائم وتوزيعهـــا. وفي الوقت الذي تنكشف فيه الأنظمة عن اهتمام واضح بـــالقيم والمعايـــير

الأخلاقية فإن من العسير على أي تأويل أخلاقي وروحي للجهاد بحد ذاته أن يستوعب تلك القيم والمعايير.

فالجهاد، بناء على التعاليم الإسلامية، يجسد وصية من الوصايا السياسية التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية، وهو فريضة فرضها الله على المسلمين كافة من خلال وحي الرسالة، إذ أن الجهاد، في حرب هجومية، فريضة على الجماعة برمتها أي أنه «فرض كفاية»، ولكنه في حرب دفاعية يصبح فريضة شخصية على كل يافع مسلم، أي «فرض عين». وهكذا فإن الأساس الذي تستند إليه فريضة الجهاد هو شمولية الرسالة الإسلامية، إذ أن كلمة الله ورسالة الله مطروحتان لصالح أبناء الجنس البشري كله، ولذلك فإن من واجب أولئك الناس الذين آمنوا بهما أن يجاهدوا دون أي توقف لاستجلاب أولئك الناس الذين لما يؤمنوا بهما بعد إلى حظيرة الإيمان بالرسالة الإسلامية، أو للسيطرة عليهم على الأقل. فهذه الفريضة لا حدود لها، لا زمانية ولا مكانية، ويجب أن تبقى على قدم وساق إلى أن يقبل العالم بأسره العقيدة الإسلامية أو أن يذعن لسلطة الدولة الإسلامية.

وإلى أن تتحقق تلك الغاية يبقى العالم مقسوماً إلى دارين: دار الإسلام حيث يحكم المسلمون وحيث تسود شريعة الإسلام، ودار الحرب التي تتألف من بقية العالم. وبين هاتين الدارين حالة من حالات الحرب، الضرورية أخلاقياً والإلزامية شرعياً ودينياً، إلى أن ينتصر الإسلام على الكفر انتصاره الحاسم والمحتوم. وبناء على مقالات كتب الفقه فإن حالة الحرب هذه يمكن أن تتخللها فترات هدوء، وفق مقتضيات المصلحة، بعقد الهدنة أو التفاهم لفترة زمنية محدودة، ولكن يتعذر إنهاؤها بعقد الصلح وما من سبيل إلى ذلك إلا بالانتصار الحاسم وحسب.

إن قائد المسلمين في الجهاد هو رئيس الدولة الإسلامية أو حاكمها،

وكان هذا يعني في العصور القديمة الخليفة نفسه، بيد أنـــه صـــار يعـــني في العصور اللاحقة أي سلطان أو أمير يقتعد المسؤولية. وفي بعـــض الأحيـــان عندما كانت تستدعي الظروف تخفيف صرامة معايير المشـــروعية ومعايـــير العدالة ابتغاء الالتفاف على الوقائع المؤلمة للسطوة العسكرية، كان الفقهاء في غاية الإصرار على أن فريضة الجهاد تسمو على أي تبديل في الحكومـــة أو النظام، وكانت ديناً في عنق أي حاكم يمسك فعلياً بزمام الأمـــور وبـــالقوة الضرورية. وهنالك حديث نبوي، منحـــول في أغلـــب الظـــن، قـــال فيه الرسول: «الجهاد فريضة عليكم بإمرة أي أمير، صالحاً كان أم طالحـــاً، حتى لو كان ممن يقترفون أكبر الكبائر». ففي فريضـــة الجهـــاد يســـتحيل واجب الطاعة عند الفرد من الرعية من واجب عادي إلى واجـــب الدعـــم المسلح الفعال.

هنالك عدد من المصطلحات، ومعظمها عربي، شائعة الاستعمال في اللغات الإسلامية لتحديد مختلف أشكال الأعمال الحربية ولنعـــت أولئـــك الناس المنخرطين فيها . فالمجاهد أو الجهادي يعنيـــان انخـــارب في عمليـــة الجهاد، ولكن المصطلح الثاني منهما، الـــذي يكـــون اســـتخدامه بصيغـــة الصفة، يظهر غالباً في المكان الذي يستخدم فيه الاستعمال الحديث كلمـــة «عسكري». ولما كان الجهاد يجري عادة بالطبع على الحدود فإن هنـــالك عدة مصطلحات متخصصة لنعت المقـــاتلين علـــى الحـــدود، أي أولئـــك المقاتلين الذين كانوا يدافعون عن الثغور النائية لديـــار الإســـلام ويشـــنون الحروب داخل أراضي الأعداء إما على شكل حملات أو غزوات.

وأما كلمة «razzia = غزوة»، التي دخلت الإنكليزية عبر الفرنســـية من الجزائر بعد الغزو الفرنسي في عام ١٨٣٠م، فتعني وفق ما جاء في قاموس أوكسفورد الإنكليزي: «غارة أو حملة أو غزوة عدوانية بقصـــد الفتـــوح أو السلب أو اصطيـــاد العبيد..الخ. على غرار ما كانت تقوم بـــه الأقـــوام

المحمدية في أفريقيا». وهذه الكلمة، بصيغتيها «الغزو والغزوة»، يعود بها القدم إلى العربية أيام الجاهلية يوم كانت تستخدم بالمعنى نفسه. ولكن اسم الفاعل منها «غازي»، وفي اللغة التركيةgazi ، الذي يعني «ذلك الإنسان الذي يشارك في غزوة»، فقد صار المصطلح الفني للدلالة على حماة الثغور المسلمين واستحال بعدئذ، بشيء من التمديد، إلى لقب من ألقاب الشرف المنوطة بالحكام المسلمين الذين كانوا يبلون البلاء الحسن في الحروب ضد الكفرة. ولقد كان هذا اللقب موضع الحظوة على وجه التخصيص في تركيا، المخفر الأمامي للإسلام وحصنه المنيع في أوروبا، كما كان موضع استعمال السلاطين العثمانيين الأوائل وأول رئيس للجمهورية التركية أيضاً. وعلاوة على ذلك فقد عاد إلى الظهور من جديد في الصحافة التركية في عام ١٩٧٤م لنعت القوات التركية التي حطت رحالها في قبرص في ذلك العام نفسه.

وثمة مقاتل من نوع آخر، ضد عدو من نوع آخر، يحدده مصطلح «الفدائي» الذي درج استعماله لأول مرة في أواخر العصور الوسطى وها هو في هذه الآونة يحظى بشعبية جديدة. ويعني هذا المصطلح حرفياً «ذلك الإنسان الذي يضحي بنفسه طواعية في سبيل إنسان آخر»، وكان تبني هذا المصطلح بالأصل في إيران وسورية من قبل المبعوثين السريين الذين كان يرسلهم الزعيم الإسماعيلي المعروف بشيخ الجبل، والذين كانت مهمتهم تنحصر بخدمة سيدهم وترويع أعدائه بقتل بعض الشخصيات المرموقة شر مقتلة، مع التنويه إلى أن عودتهم أحياء من هذه المهمات ما كانت لتخطر لهم على بال بتاتاً. فهؤلاء الناس أغنوا لغات الغرب بكلمة «حشاش» التي عاد بها الصليبيون من المشرق، كما أغنوا لغات الإسلام بمصطلح للدلالة على ذلك الإنسان الذي يلتزم بمبادئه التزاماً مطلقاً، والذي على أهبة الاستعداد للتضحية بحياته وحياة الآخرين في سبيل قضيته.

ولكن بعد قمع الحشاشين على أيـــدي المغـــول في إيـــران وعلـــى أيدي المماليك في سورية في القـــرن الثـــالث عشـــر انقـــرض اســـتعمال هذا المصطلح، غير أنه عاد إلى الحياة من جديـــــد في تركيـــا في منتصـــف القرن التاسع عشر على ألسنة زمرة من المتآمـــرين على السلطان، وشـــاع استعماله منذئذ من قبل عدة مجموعات في إيران والبلدان العربية وفي كـــل مكان آخر.

ففي الأيام الأولى لنشوء الإسلام ما كان هنالك ثمة سبب يســـتدعي الشك بأن الإسلام سينتشر في كل أرجاء العالم في مستقبل قريـــب وليـــس ببعيد، إذ بســـرعة خاطفة انطلقت الجيوش العربية الإســـلامية مـــن شـــبه الجزيرة العربية غـــرباً إلى الأطلسي والبيرينيه وشرقاً إلى الهنـــد والصـــين، وقوضت أعظم إمبراطوريتين في ذلك الزمان، في فارس وبيزنطة. فواحـــدة منهما تقوضت وانهارت تماماً في حين أن الأخرى لاقت شـــر هزيمـــة لهـــا وتمّ تجريدها من بعض أغنى أقاليمها. وإن بعض الأقوال الـــتي راجـــت في ذلك الزمان تعكس بمنتهى الوضوح ذلك الاعتقاد الذي مفـــاده أن المهمـــة التي أناطها الله بالعـــرب المسلمين لنشر الإسلام في كـــل أرجـــاء الدنيـــا سوف تتحقق بعد أجل قصير من الزمن. وهكذا يقـــال أن الرســـول قـــال في أحد أحاديثه: «لتفتحنّ القسطنطينية، ولنعم الأمير أميرها ولنعم الجيـــش ذلك الجيش». وفي حديث آخر، قديم ولكنه منحول بالتأكيد، يبـــالغ فيـــه الرسول أكثر من الحديـــث السابق ويتنبأ أن ذلـــك الســـقوط الوشـــيك للقسطنطينية سيتلوه سقوط روما.

ولكن بحلول مطلع القرن التاسع بدأ المسلمون يتـــأكدون أن تحقيـــق ذلك الإنجـــاز ليس بأمر وشيك وكان مآله التـــأجيل، وفـــق الأســـاطير والخرافات الدينية الشعبية، إلى مستقبل بعيد، لا بل وإلى المســـتقبل الـــذي سيظهر فيه المهدي المنتظر، في حقيقة الأمر. ولقد رافق هذا اليقين ثمة تبدلات

هامة في إدراك المسلمين لمعنى الحدود ولطبيعة ومسيرة العلاقات مع القـــوى الموجودة على الطرف الآخر.

ولما كانت الحرب، في بعض الظروف، فريضة شرعية فإن تنظيمهـــا كان شرعياً أيضاً. فمنذ أقدم الأزمنة كان المسلمون لا يألون جهداً لطـــرح الصيغ الخاصة بهم لرأيهم في قوانين الحرب. فثمة نص قديم جداً منســـوب لأبي بكر يوجه فيه جيوشه لمراعاة بعض الأمور، في عام ٦٣٢ ميلاديـــة إذ يقـــول: «يا أيها النـــاس قفوا: أوصيكم بعشر فاحفظوها عني. لا تخونـــوا ولا تغلوا ولا تغـــدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا صغيراً ولا شـــيخاً كبـــيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شـــجرة مثمـــرة ولا تذبحـــوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفســـهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم لـــه، وســـوف تقدمـــون علـــى قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منهـــا شـــيئاً بعـــد شـــيء فاذكروا اسم الله عليها».

إن الفقهاء يبحثون بشيء معقول من الإسهاب هذه القضايا المتعلقـــة بإدارة الجهاد، وغيرها من القضايا الوثيقة الصلة بها. فحقوق وحصانـــات المبعوثين، بمن فيهـــم أولئك الموفدين من حكام معادين، كـــانت موضـــع الإقرار بادئ ذي بدء، وكانت موضع الحفظ والصون في الشريعة الإسلامية. وهذه سيرة النبي تضـــرب عدداً من الأمثلة عن البعثات الموفـــدة والوافـــدة خلال العلاقات الدبلوماسية المعقدة التي أقامها الرسول مع القبائل العربيـــة المحيطة بالمدينة المنورة. ولقد درجت العادة علـــى اســـتخدام العديـــد مـــن الكلمات للدلالة على المبعوثين، بيد أنه لم يكـــن هنـــالك أي مصطلـــح فني مقبول على ما يبدو إلا بعد مضي قرون من الزمـــان حيـــث اســـتعمل العرب أولاً كلمة السفير، وانتقلت من ثم إلى الفارسية والتركية لتعـــني في الإنكليزية"ambassador" ، ولا زالت قيد الاستعمال حتى يومنا هذا.

فالحكام المسلمون التقليديون ما كانوا يعتمدون أسلوب السفارات المقيمة على نحو دائم في البلدان الأجنبية، كما لم يكن لديهم دبلوماسيون محترفون، وإنما كانوا يرسلون رسولاً وقت الضرورة، وعلى شكل مسؤول مناسب رفيع المستوى حيث كان يعود إلى الوطن بعد إبلاغ رسالته. وأما السفارات الأجنبية المقيمة فقد كانت تحظى بالقبول في العاصمة العثمانية منذ القرن السادس عشر، بيد أن السلاطين ظلوا على امتناعهم عن إقامة سفارات مقيمة لهم في البلدان الأجنبية، وعن تعيين الدبلوماسيين حتى أواخر سنوات القرن الثامن عشر.

إن وجود القناصل الأوروبيين، أولاً من دويلات المدن التجارية الإيطالية، وبعدئذ من البلدان الأوروبية الكبيرة، كان أمراً مألوفاً منذ زمن بعيد في الموانئ البحرية لبلدان المشرق، وفي المناطق الساحلية لبلدان شمال إفريقيا، كما كان الواحد منهم معروفاً بنعت الكلمة الدخيلة «قنصل»، الأمر الذي تؤكده العصور المملوكية. فلقد كان المسلمون يرون فيهم زعماء لجالياتهم ورهائن في الوقت نفسه، لا بل وضمانات للسلوك القويم لتلك الجاليات. ومثلما عبر عن ذلك كاتب عربي في القرن الخامس عشر حين قال: «إن القناصل هم زعماء الفرنجة والرهائن عن كل جالية من الجاليات. ولئن أقدمت أية جالية على تصرف يحط من قدر الإسلام يكون القنصل عرضة للاستجواب». ولكن المقاضاة الرسمية للقناصل الأجانب بناء على المبدأ الآنف الذكر كانت، والحق يقال، نادرة جداً. وعلى العموم كانت الجاليات التجارية الأجنبية تحتاط، مثلها مثل الذميين من المواطنين، تفادياً لكل ما يمكن تأويله انتقاصاً للإسلام، كما كان مسموحاً للقناصل ممارسة مهماتهم بكل حرية. ولدى الانتشار الراسخ للإجراء الأوروبي الدولي وتقبله على نطاق واسع نال السفراء والقناصل الأوروبيون في الإمبراطورية العثمانية شرف المنزلة والمعاملة اللتين كانتا لهما في بلدان

أخرى، باستثناء حالة واحدة ألا وهـــي اصطدامهـــم بـــالإجراء العثمـــاني القديم الذي كان يقضي بضرورة احتجازهم، وقت نشـــوب حـــرب مـــع دولة أوروبية، في قلعة الأبراج السبعة، حتى استئنـــاف العلاقات الســـلمية من جديد.

والشيء الذي يمت بصلة مباشرة إلى لغة الإسلام السياسي هو ذلـــك التصنيف الشرعي للأعداء الذين تجدر محاربتهم شرعاً، والذين ينضوون تحت أربعة أصناف هي: الكافر وقاطع الطريق والثائر والمرتد.

إن الكافر من بين هذه الأصناف الأربعة هو الأهم بكثير، ولكنه على هذا القدر من الأهمية لا من زاوية عملية بل من زاوية مبدئية على الـــدوام. فهو وحده الذي يجب شن الجهاد الأمثل عليه، وهو وحده محور الاهتمـــام الرئيسي لدى الفقهاء والمؤرخين معـــاً في بحثهـــم موضـــوع العلاقـــات مع الأجنبي والدخيل والعدو، علاوة على أنـــه يشـــكل قســـطاً مـــن دار الحرب، ويوصف بالحربي وهي الصفة المشـــتقة مـــن كلمـــة الحـــرب. والجدير بالذكر هو التمييز القاطع بينه وبين الإنسان الذمي الذي هو ذلـــك الكافر الذي يخضع لحكم المسلمين ويقبل حماية المســـلمين ويدفـــع الجزيـــة للدولة الإسلامية. فمصطلح الذمي مشتق من كلمة الذمـــة والـــتي تمثـــل نوعاً من التعاقد بين الدولة الإسلامية وبين رئيس جالية لا إسلامية حيـــث يحظى أفراد تلك الجالية، بموجب ذلك التعاقد، بمنـــزلة معينة تمنحهم بعـــض الامتيازات وتفرض عليهم بعض الواجبات في ظل السلطة الإسلامية.

وأما المنـــزلة الوسطى بين الحربي والذمي فيحتلها المستأمن الذي هو ذلك الكافر الذي يعيش لبرهة وجيزة في بلد إسلامي كزائر مؤقـــت. فهـــو يعطى الأمان ويسمح له بممارسة شعائره الدينية، ويعفى من دفـــع الجزيـــة وغيرها من الرسوم المفروضة على الذميين، لا بل قد يتمتع بشيء طفيـــف من الاستقلال الذاتي المسموح للذميين، وبحق الاجتمـــاع بالآخرين من أبناء

قومه لتشكيل جالية مستقلة ذاتياً حيث يسري عليه مفعول قوانينها وتحت إشراف قنصل من تعيين حاكمهم هم. إن المستأمن يدعى بهذا النعت لكونه صاحب أمان "Safe Conduct"صادر عن السلطات الإسلامية لإنسان حربي للدخول إلى البلد الإسلامي والإقامة المؤقتة فيه. فمثل هذا الأمان قد يكون شخصياً، أي ممنوحاً لفرد بأم عينه، وقد يكون جماعياً ممنوحاً لدولة أجنبية بمقدورها توسيع هذا الامتياز ليشمل مواطنيها المسافرين إلى الخارج . وهكذا فإن هذا الإجراء أتاح في أواخر العصور الوسطى تعاظم الجاليات المقيمة للتجار الأوروبيين من البندقية وجنوة ومن دول مسيحية أخرى.

فالعلاقة الطبيعية والدائمة بين عالم الإسلام وعالم الكفار كانت، استناداً إلى رأي الفقهاء، إما علاقة حرب مكشوفة أو حرب كامنة ولذلك فما كان من الممكن قيام سلم ولا تفاوض، وإنما كان من الممكن قيام الهدنات والاتفاقات التي وجد لها الفقهاء سوابق حتى في القرآن. إن كلمة الهدنة هي المصطلح الفقهي المشتق من أصل لغوي يعني السكون أو الهدوء، كما إن هنالك مصطلحاً آخر للتعبير عن الهدنة هو الصلح الذي يرد في القرآن بمعنى الاتفاق أو التسوية حول نزاع يتعلق بالملكية، وحافظ على هذا المعنى في التشريعات الإسلامية الصادرة في أزمنة لاحقة. فالتشريعات والأعراف الإسلامية كانت تتعامل مع البلدان المفتوحة وشعوبها، من بعض الزوايا الهامة، بناء على وضعية دخولهم دار الإسلام عنوة، أي بالقوة أو بالانقضاض عليهم، أو صلحاً، أي بالاتفاق الذي كان يعني عملياً «الاستسلام وفق شروط معينة». إن مصطلح الصلح هذا يتجلى على أوضح ما يكون في الأعراف العشائرية البدوية كي يدل على تسوية عداوة قبلية، ولكنه شاع على أوسع نطاق في النصوص العثمانية كي يدل على نوعية السلم المعقود بين الحكومات.

إن أكثر الكلمات العربية شيوعاً للدلالة على السلم هي كلمة «السلام»، مع التذكير بأنها الكلمة المشهورة على أوسع نطاق في العديد من اللغات الأخرى. وترد هذه الكلمة مراراً في القرآن، كما أنها تتجلى على أوضح ما يكون في المحادثات اليومية في كل اللغات الإسلامية عملياً، ولكن من أكبر غرائب الأمور ألا تكون تداعياتها سياسية. ففي الأعراف الإسلامية تدل هذه الكلمة على كل من السلم في هذه الحياة الدنيا، أي الطمأنينة والسكينة، وفي الحياة الآخرة، أي التطهّر من الآثام والأدران. وتبرز هذه الكلمة، دون سائر التحيات الإسلامية الأخرى، في عبارة «السلام عليكم» التي ينجلي معناها الضمني لدى اقترانها بعبارة «ورحمة الله وبركاته». وهناك نصوص مفادها أنها تلك الرسائل التي وجهها الرسول إلى يهود مقنا وإلى مسيحيي أيلة، والتي اختتمها كلها بتلك التحية. ومنذ عهد قديم كان هنالك اتفاق عام على المبدأ القاضي باستخدام تحية الإسلام فيما بين المسلمين بعضهم بعضاً وحسب، وباستخدام صيغ تحيات أخرى وقت الضرورة، في الحديث وفي الكتابة، لمخاطبة الناس غير المسلمين. ففي العلاقات الدبلوماسية الإسلامية درجت العادة دائماً على استخدام كلمة السلام في مخاطبة حاكم مسلم فقط حتى في حالات الحرب، وعلى عدم استخدامها في مخاطبة حاكم غير مسلم حتى في حالات التحالف. فلمخاطبة حاكم صديق من غير المسلمين شاعت صيغة مستمدة من القرآن وردت على لسان موسى لدى ظهوره أمام فرعون إذ حياه بالكلمات التالية: «السلام على من اتبع الهدى» (القرآن الجزء ٢٠، الآية ٤٩). وهذه الصيغة موجودة في رسائل قديمة معزوة للرسول وموجهة إلى أناس من غير المسلمين، كما أنها تظهر في أوراق البردي العربية العائدة لمطلع القرن الثامن في مراسلات موجهة إلى جباة الضرائب المسيحيين في مصر، بيد أنها استحالت لاحقاً إلى صيغة نموذجية

معتمدة في دواوين الدول الإسلامية. فبالنسبة للمرسلين حافظت هذه الصيغة على مبدأ استعمال كلمة السلام لمخاطبة المسلمين وغيرهم ممـــن اعتنقـوا الدين الإسلامي وحسب، وأما بالنسبة للمتلقين فقد كانت تمثـل مظهـراً من مظاهر المخاطبة المهذبة - مظهراً كان يجد لـه مـا يعـززه في تلـك الترجمات الخلاقة التي كان يتوجب على المتلقين الاعتماد عليها.

وعلى الرغم من أن دلالة كلمة السلام دلالة دينية بالأصل - إذ حتى كلمة الإسلام نفسها مشتقة فعلاً من الأصل نفسه - فإن دلالتها الدنيويـة واردة أحياناً بمعنى السلامة أو الأمـن، أي انعـدام المـآزق أو المخـاطر. ولكنها في القرائن السياسية والقانونية القديمة لم تكن لتدل في العادة علـى إنهاء حرب من الحروب. فللتعبير عن هذه الحالة كانت الأعـراف العربيـة تفضل، وفي بعض القرائن لا تزال تفضـل حتى هـذا اليـوم، اسـتخدام مصطلح الصلح على الرغم من أنه كان سابقاً يعني الهدنة المؤقتة. ولذلـك ففي كتب التاريخ العربية الحديثة ترد معاهدات السلم الأوروبيـة المحـض، التي لم تكن أبداً على أية علاقة بأمر أو طرف إسلامي، تحـت مصطلـح الصلح - كصلح أوترخت وصلح فرساي على سبيل المثـال. وفي القـرن الماضي أو حواليه تعرض استخدام مصطلحي الصلح والسلم في العـربية لتبدل كبير. فقديماً كان مصطلح الصلح وحده هـو الشائع للتعبـير عـن السلم كشيء مناقض للحرب، ولكن في أوائل عهد العربية الحديثة اقتصـر الصلح باضطراد على معنى «الانتقال من الحرب إلى السـلم»، أي علـى عملية صنع السلم أو إقراره، في حين أن مصطلح السـلام، الـذي كـان لا سياسياً سابقاً، حاز على معنى أشمل وأعم ألا وهـو «حالـة السـلم» كشيء مناقض «لحالة الحرب». ومنذ عهد قريب بدأ التعامل العربي يزيـد من اقترابه من الإجراء العالمي العام إذ طفق يسـتخدم مصطلـح السـلام كمصطلح مقبول للدلالة على قيام حالة من السلم بين الأمم.

لقد بقي هذان المصطلحان قيد الاستعمال على الرغم من بعض التبدلات التي حلت بمعنى كل منهما. فتوقف الأعمال العدوانية قد يعني ضمناً نوعاً من أنواع الوفاق، ونوعاً ورد اسمه في النصوص القديمة بمصطلح «العهد» الذي يقترب معناه من معنى الكلمة الإنكليزية «Covenant – ميثاق، عهد، عقد، .. الخ ». إن كلمة العهد مستخدمة على نطاق واسع في الخطاب السياسي الإسلامي، بيد أنها تتكرر أكثر ما تتكرر للدلالة على الاتفاق بين حاكم وخليفته الذي يعيّنه الحاكم وهو على قيد الحياة، ويدعى بولي العهد، كما أن من الشائع استخدامها في التعامل مع أهل الذمة للتعبير عن اتفاقات، من هذا النوع أو ذاك، مع دول غير إسلامية.

وإن بعض الفقهاء، لا كلهم طبعاً، يقرون بوجود منزلة وسطى بين دار الحرب ودار السلام، وينعتونها بدار العهد أو دار الصلح التي يثابر فيها الحكام غير المسلمين على حكم شعوبهم من خلال وكلائهم، ويتمتعون بمقدار معين من الحكم الذاتي في ظل شكل من أشكال السيادة الإسلامية عليهم. ولكن مدى الحكم الذاتي ووطأة السيادة أمران يتفاوتان تفاوتاً كبيراً في تلك الأمثلة التي يعرفها التاريخ.

إن المؤرخين لا زالوا يحتفظون بنص تلك الاتفاقية التي يقال بأن الحاكم العربي لمصر قد وقعها مع مملكة نوبيا المسيحية في عام ٦٥٢ ميلادية. فهذه الاتفاقية، التي كانت في اعتبار الفقهاء شاهداً كلاسيكياً"locus classicus "، وضعت النوبيين تحت نوع من الحماية التي تكفّل بموجبها المسلمون بأمنهم وتقبلوا هم بالمقابل الوفاء ببعض الالتزامات، كما أنها نصت على ألا يتحكم بهم أي حاكم مسلم، وعلى ألا تجبى منهم الجزية، مع العلم أن التزامهم الأساسي كان دفع أتاوة سنوية على شكل عدد من العبيد. وبما أن الشريعة الإسلامية تحرم تحريماً

قاطعاً استعباد الرعايا الأحرار في الدولة الإسلامية، سواء أكانوا مسلمين أو ذميين، فقد كانت مثل هذه الاتفاقية تنطوي على منافع واضحة. إن المعاهدة النوبية معروفة في الحوليات الإسلامية بنعت البقت، وهي تلك الكلمة المشتقة من الكلمة اللاتينية "Pactum" التي تعني الميثاق "Pact" . وإن هذا المصطلح، إلى حد ما هو معروف، لم يصبح جزءاً من المفردات الإسلامية بل اقتصر استعماله على هذه الاتفاقية حصرا .

وبعيداً إلى الشمال كان بمقدور الأمراء الأرمن توقيع اتفاقية مع الخليفة الأموي معاوية تمكنوا بموجبها من الاحتفاظ بأراضيهم واستقلالهم الذاتي. وبعد مرور قرون من الزمن، أي إبان التوسع العثماني في جنوب شرق أوروبا، صارت وضعية دار العهد مجرد مرحلة على الغالب لدمج هذه البلدان في قلب الإمبراطورية العثمانية، ولكنها صارت أيضاً في بعض الأحيان، على نحو مماثل إبان التراجع العثماني، محطة مؤقتة على الطريق نحو الاستقلال.

وبناء على كتب الفقه فهنالك فئتان من أعداء المسلمين ممن يحق للدولة الإسلامية شن الحرب عليهما شرعاً، وهما قطاع الطرق والثوار. فقطاع الطرق يتألفون من اللصوص والمتشردين والقراصنة وما شابه ذلك، ويجب محاربتهم بالطريقة نفسها التي يجب بها محاربة الثوار، بيد أن هنالك فروقاً هامة بين هذين الفريقين، فروقاً أدرجها الفقيه الماوردي (المتوفى في عام ١٠٥٨) تحت خمسة بنود: أولاً: من المشروع محاربتهم وقتلهم في إقبالهم أو إدبارهم، في حين أن من غير المشروع مطاردة الثوار أثناء هروبهم. ثانياً: من المشروع شن حروب إبادة ضد قطاع الطرق الذين ارتكبوا جرائم قتل، في حين أن من غير المشروع شن حرب إبادة على الثوار. ثالثاً: إنهم عرضة للحساب عن سفك الدماء وعن الممتلكات التي يغنمونها في الحرب أو بأي أسلوب آخر غير الحرب،

الأمر الذي يقف على طرفي نقيض مع وضع الثوار. رابعاً: في حالة إلقـــاء القبض عليهم من الممكن حبسهم انتظاراً لاستجوابهم، في حين أن الثـــوار المقبوض عليهم قد لا يودعون في السجن. خامساً: إن جبايتهم الضرائـــب ليست أمراً مشروعاً وتعامل معاملة السطو، كما إن دافعيها يبقون مدينـــين بها للخزانة، وعليهم المطالبة بإعادة تسديدها من خصومهم.

وهاكم توضيحا لمغزى هذه الفروق. إن الغرض من هـــذه الفـــروق هو التمييز بين المجرمين الخلّص وبين القوات المســـلحة لسـلطة منافســة، ممن مشاركتها في القتال توفر لها بعض الحقـــوق. فاســتخدام مصطلـــح الثائر لنعت أصحاب هذه الفئة يضرب لنا مثلاً شيقاً عـــن الكيفيـــة الـــتي واجه بها أكابر الفقهاء تلك المواقف التي كانت فيهـــا الوقـــائع الواضحـــة للحياة من حولهم على تناقض صارخ مع شروط الشريعة، وعـــن الكيفيـــة التي اجتهدوا بها للإتيان بتنظيمـــات شـــرعية وروادع قضائيـــة لمعالجـــة تلك المواقف التي، وفق التأويل الدقيق للشريعة، لم تكـــن قائمـــة قبـــلاً و لم يكن لها أن تقوم. فوفق الشروط الدستورية والسياسية للشريعة، هنالك جماعة إسلامية واحدة وحسب، تدير شؤونها دولـــة إســـلامية واحـــدة أيضـــاً، ويحكمها حاكم مسلم واحد ليس إلا. إن البحث الشرعي للحرب والهدنـــة والسلم، وللعلاقات الخارجية عموماً، يكاد أن ينطلق برمته تقريباً من منطلق التعاملات بين الدولة الإسلامية وبين دولة مـــن الـــدول الـــلا إســـلامية الأخرى. فمن أمثال الصنف الثاني من الدول قد يكون هنـــالك العديـــد من الدول، وأما من الصنف الأول فليس هنالك، مـــن حيـــث المبـــدأ، إلا دولة واحدة.

إن وحدة المجتمع الإسلامي والجماعة الإسلامية تلاشت عملياً، علـــى الرغم من شدة التلاحم نظرياً، منذ منتصـــف القرن الثامن فلاحقاً. فعـــدة دول إسلامية برزت إلى الوجود، وغالباً ما كانت واحدتها في صراع مـــع

الأخرى، لا بل وأحياناً في حالة حرب. ولذلك فإن الإتيـــان بتشـــريعات لتسوية وضع الثوار كان يجسّد حاجة ماسة لاحتواء هذا الواقع ضمن إطـــار المنظومة الشرعية. فالثائر، أو الباغي كما نعتته كتب الشرع، هو إنسان أكثر من مجرد متمرد أو عاص. ويتضح من النصوص الشرعية على أنه قد يكـــون في الواقع ممثلاً لحاكم دولة إسلامية غير الخليفة. وإن الثوار المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المحاربين الفعليين وهكذا فلا يجوز قتلهم، طبقاً لبعض كتـــب الشرع، إلا في ساحة المعركة دون سائر غيرها من الأمكنة الأخرى، كما أن من الممكن الإبقاء على حياتهم على نقيض التعامل مع المرتدين، وعلى نقيض التعامل مع الكفار إذ لا يجوز اســـترقاقهم أو احتجـــازهم إلى حـــين دفـــع الفدية في حال إلقاء القبض عليهم. وبعد تقويض الأنظمـــــة الثوريـــة لـــن يتوجب عليها دفع الجزية كما تدفعها الدولة المهزومـــــة غـــير الإســـلامية، كما أن من الجائز أخذ الغنائم من ممتلكـــاتها والإفـــــادة منهـــا في حـــال كونها عائدة للدولة وحسب، وذلك لأن الواجـــب يقضي باحترام الملكيـــة الخاصة، وإعادتها وقت الاقتضاء. ولئن كان هنالك قاض من تعيين رئيـــس مسلم ثائر فتعيينه يبقى ساري المفعول، فضلاً عن سريان مفعول الأحكـــام الصادرة عنه وشرعيتها أيضاً. وأمـــا الضرائب الـــتي تجبيهـــا الســـلطات الثورية فتتصف بالجباية الشرعية وتمتنع جبايتها مرة ثانيـــة ممـــن دفعوهـــا بأنفسهم أصلاً.

إن المقصد من هذا كله واضح تماماً. فلئن قامت مجموعة متماســـكة ورسخـــت أقدامها في مركز السلطة فإنها بذلك تشكل، حتى لو تمـــردت على سلطة الخليفة، حكومة شرعية وحكومة إسلامية حقّة، وتتمتع بصلاحية التصرف وبتفويض الآخرين حرية التصرف، في كل الشؤون التي تســـتدعي وجود سلطة إسلامية. فطيلة ما كانت الخلافة السنية على قيد الحياة كـــان الحكام المسلمون يقرون، كلهم عملياً، بسلطتها الاسمية، ولكن بعد ضمـــور

هيبة الخلافة لم تعد هنالك في العالم الإسلامي سلطة وحيدة موضع إقرار الآخرين، وكل حاكم مسلم، أو كل حاكم مسلم كبير على الأقل، أضحى هو نفسه سيد الإسلام المطاع وطفق يصم جيرانه ومنافسيه بالثوار المتمردين، الأمر الذي يبدو للعيان من ألقاب الشرف التي كان يستعملها الملوك المسلمون والتي كان معناها يدل دلالة قاطعة على زعامة الإسلام بأسره. ولقد كان من الممكن للألقاب العرقية والإقليمية أن تلتحق كتفاصيل بالألقاب السابقة تعزيزاً وتوكيداً لها ليس إلا، وكانت تحتل أحياناً مكان الصدارة، لا بل وقد تبرز وحدها بقصد تقليل هيبة الخصم ومنزلته. فسلطان تركيا وشاه فارس كانا اللقبين اللذين يستعملهما حاكما هذين البلدين كل ضد خصمه وليس لنعت نفسه البتة.

وهكذا فقد كان من المشروع شن الحرب على الثوار المسلمين، كما كان من المنطق أن تخضع تلك الحرب للقوانين الإسلامية، بيد أنها لم تكن من الجهاد في شيء. وعلى نحو مماثل كان عقد الاتفاقات مع الثوار المسلمين أمراً مشروعاً، كما كان الواجب يقضي باحترام هذه الاتفاقات، بيد أنها لم تكن لتحمل طابع الهدنة المعقودة مع حكام دار الحرب. إن هذا التمييز المزدوج يظهر بمنتهى الوضوح في التعامل المختلف الذي كان يتعامله العثمانيون مع الحروب التي كانوا يخوضونها ضد القوى المسيحية في أوروبا من ناحية أولى، ومع الحروب الأخرى التي كانوا يخوضونها ضد خصومهم الألداء، أي شاهات الشيعة في إيران، كما يظهر أيضاً في الاتفاقات التي أنهت الأعمال الحربية مع هذين النوعين من الخصوم.

فمجموعات المعاهدات العثمانية (معاهدة في العربية، ومواهدة في التركية، وكلتا الكلمتين مشتقتين من الكلمة العربية العهد)، في اللوائح المحفوظة واللوائح المنشورة معاً، حافظت على أدق تفصيلات نصوص

المعاهدات والاتفاقات المعقودة بين الحكومة العثمانية وبين مختلف القوى الأوروبية، ولكنها لم تتضمن، إلا منذ مطلع العصور الحديثة بعد أن اقتبس العثمانيون الإجراءات الأوروبية، الاتفاقات السلمية التي كانت أحياناً أهم بكثير من الاتفاقات الأوروبية، والتي عقدوها مع شاه إيران. إن معاهدة السلم المدعوة بآماسيا، والمعقودة في عام ١٥٥٥ بين السلطان التركي سليمان الكبير وبين شاه إيران تاهماسب، وهي حدث ينطوي على أهمية قصوى بين البلدين، لا تبرز كمعاهدة بين طرفين في حوليات أي منهما، بالإضافة إلى غياب أي وثيقة يمكن أن يقال عنها بأنها معاهدة بحق. فما بحوزتنا لا يعدو تبادل رسالتين - أو إن توخينا المزيد من الدقة لقلنا عرضين كل منهما من هذا الطرف إلى ذاك - حيث يوضح كل منهما الشروط التي اتفقا عليها وكل منهما وفق منظوره الخاص. إن النظرة إلى أمثال هذه الاتفاقات، مع الحكام المسلمين، لا يمكن أن تكون إلا أحادية الجانب لأن كل حاكم مسلم كان يرى في نفسه بأنه الحاكم الشرعي للإسلام ولذلك من ثم فهو الحاكم الأوحد. وأما مع الدول غير الإسلامية التي كان وجودها موضع التسليم، والتي كانت التعاملات معها موضع تنظيم الشريعة المقدسة، فإن العلاقات الثنائية، وحتى الاتفاقات التعاقدية، كانت ممكنة جداً. فالحاكم المسلم كان يرى في خصومه وجيرانه المسلمين، في أسوأ الأحوال، مجرد ثوار أقوياء الشوكة.

إن المسلمين على العموم لم يعتمدوا لهم نسخة إسلامية عن التعددية السياسية، أو تعدد الأقطاب، إلا في ذلك الزمن الذي طغى فيه التأثير الأوروبي، بيد أنها لم تكن بمنأى عن التبديل في أي زمن من الأزمان. ففي عام ١٩١٧م صرّح سيد حليم باشا، الصدر الأعظم في الإمبراطورية العثمانية، قائلاً أن «وطن المسلم هو المكان الذي تسود فيه الشريعة

الإســـلامية». كما أن آية الله الخميني صرح، في زمن أحدث عهداً، قـــائلاً أنْ «لا حدود في الإسلام» - على الرغم من أن هذا التصريح لم يحـــل دون تضمين الدستور الإسلامي شرطاً يستوجب أن يكون رئيـــس الجمهوريـــة إيراني المولد وإيران الأصل.

وجدير بنا هنا أن نأتي على ذكر ذلك النوع الخاص من المعـــاهدات المعقودة مع دول إسلامية، ألا وهو المدعو بالامتيازات العثمانية والقـــاضي بخلع امتيازات خارج إطـــار التشريعات الوطنية على الجاليـــات الأجنبيـــة المقيمة في الأراضي العثمانية وفي غيرها من البلدان الإسلامية الأخـــرى. وإن المعنى الحديث لهذا المصطلح يتجسد باتفاقية إذعان لا تخـــرج عـــن معنـــى الاستسلام في شيء، كما إن النظرة إلى الامتيازات لا تعدو أن تكون مثـــالاً عن تلك المعاهدات غير المتكافئة التي فرضتها الأمم القوية على الأمم الضعيفة إبان التوسع الأوروبي الإمبريالي.

إن أصل الامتيازات الأجنبية في الشرق الأوسط أصل مختلـــف تمـــام الاختلاف، لأنه لم يكن يمت بأية صلة لفكرة الإذعان، وجـــاء مـــن تلـــك الكلمة اللاتينية "**capitula**" التي تشير إلى العناوين الفرعية في الفصل الـــذي اشتمل تفريع هذه الاتفاقات، مع الإشارة إلى أن القدم يعود بهـــا إلى زمـــن الهيمنة الإسلامية، لا زمن الهيمنة الأوروبية، ويوم كانت الدول الإسلامية في أوج سلطانها، وكان التجار الأوروبيون وممثلوهم الدبلوماسيون يزورونهـــا وهم ما هم عليه من الذل والمسكنة. وإن أقدم الأمثلة المعروفة عـــن أمثـــال هذه الاتفاقات تطل علينا منذ القرن الثاني عشر حـــين وجـــد المســـلمون، بعد أن دحروا الصليبيين وطردوهم، أن من المفيد لهـــم الســـماح للتجـــار الأوروبيين بالبقاء في الموانئ المتوسطية الإسلامية التي كـــانوا قـــد وطـــدوا أقدامهم بها، ومنحهم التسهيلات الـــتي طلبوهـــا والـــتي كـــانوا بحاجـــة إليها لمواصلة مساعيهم المفيدة للطرفين سواء بسواء. فأمثال هذه الامتيازات،

التي رأتها الدول التجارية الأوروبية بمثابة معـــاهدات في حـــين أن الحكـــام المسلمين نظروا إليها نظرتهم إلى مراسيـــم عالية، كانت هبات من الحكـــام المسلمين في شمال أفريقيا ومصر وتركيا وإيران وفي أي مكان آخـــر. فلقـــد كانت هذه الامتيازات في العهدنامة العثماني «كتـــاب العهـــد»، هبـــات من السلاطين كفعل من أفعال الخير والإكـــرام. وهكـــذا فـــإن الحقـــوق والامتيازات الممنوحة للجاليـــات التجاريـــة الأجنبيـــة في الإمبراطوريـــة كانت بمثابة تمديد منطقي للاستقلال الذاتي الـــذي كـــانت تتمتـــع بـــه الطوائف الذمية، ولذلك الإجراء الإسلامي في العصـــور الوســـطى المدعـــو بالأمان الذي كان يخلع على تلك الطوائف صفة المســـتأمن. ولكـــن بعـــد مضي زمن طويل، أي حين ترجحت كفة ميزان القـــوة الفعليـــة لصـــالح الدول الأوروبية في علاقاتها مـــع الإمبراطوريـــات الإســـلامية، وحينهـــا فقط جرى تمديد الامتيازات الممنوحـــة بالاتفاقـــات تمديـــداً تعســـفياً، واستحالت الحقوق الخارجة عن إطار التشـــريعات الوطنيـــة إلى عـــبء ثقيل مقيت.

وأما الفئة الرابعة من الأعداء الذين من المشروع شن الحرب عليهـــم فهي فئة المرتدين – فالحرب ضد المرتد، الذي لا يشبه قاطع الطريق والثـــائر ويشبه الكافر، يمكن أن ترقى إلى مصاف الجهاد. فالكافر هو ذلك الإنسان الذي ما اعتنـــق الإسلام البتة، وأما المرتد فهو أي إنســـان كـــان مســـلماً أو صبأ إلى الإسلام وتراجع عنه بعد حين من الزمن وصبأ إلى ديـــن آخـــر أو ارتد، وبشكل أعم، إلى عقيدته السابقة أو عقيدة أجداده. ولذلك فإنـــه بسلوكه هذا يكون قد تخلى عن ولائه للدولـــة الإســـلامية واســـتحال إلى عدو يجدر، لا بل ويجب شرعاً، شن الحرب عليه، ففي هذا المعنى الأخـــير، الذي كان على العموم نعتاً للجماعات أكثر مما كان للأفراد، يجـــوز هـــذا المصطلح له على مغزى سياسي.

إن مسألة الحرب على الردة برزت لدى وفاة الرسول حين رفض عدد من القبائل العربية مبايعة الخليفة المعين من جديد وأداء الأتاوة المدفوعة سابقاً عن طيب خاطر للرسول. فمن وجهة نظر الوثنيين كان أن تلك القبائل قد عقدت اتفاقية مع محمد بطل مفعولها أوتوماتيكياً بوفاته، ولكن من وجهة نظر المسلمين فإن القبائل المذكورة كانت أن انضمت إلى أمة الإسلام، وبرفضها مبايعة القائد الجديد لتلك الأمة فإنها استحالت إلى مرتدين وأعداء. إن الحروب التي نجمت عن ذلك الموقف، والتي أعادت تلك القبائل عنوة إلى حظيرة الإسلام، مشهورة في الحوليات الإسلامية باسم حروب الردة "apostasy" . فتلك الحروب وما أفضت إليه من أفعال وأحكام من لدن السلطات الإسلامية، صارت بمثابة الشواهد القياسية لمعظم ما تلاها من بحوث عن التعامل الشرعي مع الردة، كما أنها صارت أنموذجاً أو قدوة لمعاملة الحكام والكينونات الأخرى ممن كانت النظرة إليهم بأنهم مرتدون.

فالمسلم الذي يتخلى عن عقيدته ليس مجرد جاحد وحسب، بل إنه خائن ولذلك فإن الشرع يلح على معاقبته لكونه كذلك. ويتفق الفقهاء على ضرورة إعدام المرتد إن كان فرداً، وعلى ضرورة شن الحرب إن كان المرتدون في دولة.

إن قوانين الصراع ضد المرتد أشد صرامة من القوانين الناظمة للصراع ضد الكافر. فهو قد لا يعطى الأمان، ومحال عقد أية هدنة أو اتفاقية معه، وحين اعتقاله لن يكون أسير حرب. وعلاوة على ذلك ليس بمقدوره أن يتحول إلى إنسان ذمي، وليست له بارقة أمل حتى، كالمأسورين في الجهاد، في أن يواصل حياته كرق بين الرقيق. فالخياران الوحيدان المطروحان أمامه هما إما التبرؤ من معتقده الجديد وإما الموت. ويجوز له أن يختار العودة إلى حظيرة الإسلام، وهي الحالة التي يحظى فيها بالعفو عن الآثام

التي كان قد اقترفها إبان ردته، وباستعادة ممتلكاته المصادرة - أو ما تبقى منها. ولكنه إن رفض العودة فيجب قتله بحد السيف، علاوة على أن الحق الوحيد الذي يشاطر فيه غيره من الأعداء المقاتلين هو إرسال السفراء الذين يحفظ لهم الشرع مكانتهم وحصانتهم.

إن الردة شيء نادر في التاريخ الإسلامي، فضلاً عن أن ردة الأنظمة أو الولايات شيء أندر حتى، بيد أن الاتهامات بالردة كانت كثيرة الشيوع. فحتى في زمن يعود به القدم إلى مطلع القرن التاسع يعلق الجاحظ بمنتهى الخبث قائلاً إن: «ورع الفقهاء لا يتعدى التشهير بمن يخالفونهم الرأي ووصمهم بأنهم كفرة». كما أن الغزالي (المتوفى عام ١١١١) يتحدث باستهزاء، في مقالة له عن معايير التمييز بين الإسلام والهرطقة، عن أولئك الناس الذين «يقيدون رحمة الله الواسعة على عبيده ويجعلون الجنة وقفاً على زمرة صغيرة من الفقهاء». وإن من الأمور الشائعة لدى الفقهاء، كما يشير، أن يستخدموا التكفير - أي وصم إنسان ما بأنه كافر - ضد منافسيهم وخصومهم، الأمر الذي يستهجنه بشدة. ويردف معلقاً إن المسلم الذي يتحول إلى إنسان كافر ما هو إلا مرتد، وإن الردة إثم جنائي له عقوبته في الشرع، ويترتب على ذلك عدة نتائج شرعية. ولذلك فأمثال هذه الاتهامات يجب ألا تلقى جزافاً وبتلك البساطة. والجدير بالذكر أن أولئك الفقهاء الذين كانوا منهمكين في اللاهوت الجدلي كانوا، والحق يقال، يطلقون هذه الاتهامات في بعض الأحيان، ولكن السلطات لم تكن تحملها على محمل الجد لأن اضطهاد الفقهاء المنشقين بتهمة الردة ليس من الأمور المعروفة عملياً.

وأما التهمة التي تنطوي على أهمية أكثر من سابقتها بكثير فهي وصم بعض الأنظمة والحكومات بتهمة الردة. فهنالك مرحلتان في التاريخ

الإسلامي صارت فيهما أمثال هذه التهمة معضـــلات سياسية عويصة. ولقد مرت هاتان المرحلتان في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية التي كانت بمثابـــة الصميم الإسلامي، لدى وقوع تلك البلدان ضحية الغزو الأجنـــبي وتأثـــيره العميق، أي ضحية غزاة أجانب لا إسلاميين، ولدى بروز طبقـــة حاكمـــة جاهرت زيفاً باعتناق الإسلام ولكنها انتهجت منهج العديد من الأســـاليب والعادات التي ينهجها أجدادها السابقون الكفرة.

فالمغول الذين غزوا الشرق الأوسط في القرن الثالث عشـــر جلبـــوا معهم الياسا "yasa"، أي قوانين جنكـــيز خـــان، كمـــا جلبـــوا معهـــم الأعراف الاجتماعيـــة والسيـــاسية الـــتي كـــانت ســـائدة في أوســـاط شعوب السهوب، الأمر الذي كان له أعمق الآثـــار علـــى كـــل عنـــاصر الشرق الأوسط. وبحلول نهاية ذلك القرن صبأ حكام إيـــران المغـــول إلى الديانة الإسلامية، بيد أن الطبقات المغولية الحاكمـــة والعســـكرية ثـــابرت على تنظيم شؤونها الخاصة، حتـــى بعـــد اعتناقهـــا الإســـلام، وفـــق شرائعها المغولية لا وفق الشريعة الإسلامية، كمـــا ثـــابرت علـــى اعتمـــاد طراز حياتها المغولي لا الإسلامي. وهذا الأسلوب نفسه حـــدث أيضـــاً في مصر التي لم يتمكن من غزوها المغـــول، ولكـــن حكامهـــا المماليك جلبوا ظاهرياً إلى حظيرة الإسلام أولئك النـــاس الوافديـــن الجـــدد مـــن الســـهوب الأوروبيـــة الآســـيوية، وأدخلـــوا بعـــض عنـــاصر الشـــرائع والعادات المغولية في الأجهزة الحكوميـــة والعســـكرية، كمـــا واقتبســـوا بعض الممارسات المغولية حتى في شؤون صغيرة من مثل الملبـــس وتســـريح الشعر. ولما كان المغول ســـادة الدنيا فإن الأمـــراء والسلاطين المســـلمين صاروا يقلدونهم في أمور عديدة حتى إنهم طفقوا يلبســـون التجهـــيزات العسكرية المغولية ويطلقون ذوائب شعورهم على الطريقة المغولية أيضـــاً – شأنهم بذلك شأن نظرائهم المحدثين، بمـــن فيهم ألد أعداء الغرب، الذيـــن

يعتمدون الزي الأوروبي في الملابس من بزات وبنطلونات وقبعات عسكرية، من منطلق المراعاة المتواصلة واللاشعورية لقوة الغرب وسطوته.

وهنالك فرق واضح بين هاتين الزمرتين. فالمغول والمماليك كانوا من الوثنيين الذين اعتنقوا الإسلام، في حين أن نظراءهم الحديثين مسلمون مارقون إلى حظيرة الوثنية. ولكن النتيجة واحدة - فالزمرة الثانية تجسد نخبة حاكمة من الرجال الذين يتسمّون بأسماء إسلامية ويتظاهرون بالإسلام ولكنهم يفرضون قوانين غير إسلامية لتدبير أمور الناس ولذلك فإنهم، في أعين المؤمنين، يدسون السم في الدسم ويقوضون نسيج المجتمع الإسلامي، ذلك المجتمع الذي يشكل الحفاظ عليه الواجب الرئيسي للمسلمين. وفي غضون الأربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي ثمة فئة ضئيلة من الحكومات الإسلامية تشبثت بالشرع ذلك التشبث الصارم المطلوب. ولكن حيثما فشلت تلك الفئة في الالتزام بالشرع، فقد كان ذلك الفشل من زاوية الخطأ أو الإهمال لا من زاوية التحدي المباشر للشرع، بيد أن قوانين الشرع ظلت نافذة المفعول على العموم، في البلاد الإسلامية، في بعض الشؤون الهامة كالزواج والطلاق والميراث والقضايا العائلية. ففي الدولة المغولية والدول التي تأثرت بها أواخر العصور الوسطى، لا بل والأنكى من ذلك في الدول الإسلامية المتفرنجة في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يكن مصير قوانين الشرع مجرد الإهمال أو التجاهل المقصود وحسب، وإنما كان، في بعض الأمور الهامة، الإلغاء واستبدالها بمنظومات قانونية أخرى من مصادر لا إسلامية، ولذلك كانت، في عرف المسلمين، من مصادر لا مقدسة.

ولقد كان هذا الإجراء، من وجهة نظر أصولية، ذروة الخيانة وكارثة من أفدح الكوارث، لا بل وكان أشنع حتى من غزو الكفار وحكمهم لأنه كان يتقصد، تحت ستار ادعاء الإسلام، تدمير ولاء

المسلمين وتقويض العقيدة والشرع اللذين لا حياة بدونهما للمسلمين. فأولئك الناس الذين يفرضون قوانين الكفر هم أنفسهم كافرون، وإن كانوا من المسلمين أو ممن يدعون ذلك، فهم وقتئذ مرتدون يقضي الواجب بالتعامل معهم على هذا الأساس.

لقد اتخذت هذه المسألة شكل المعضلة العويصة في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر حينما كان السلاطين المسلمون للإمبراطورية المصرية السورية في حرب ضروس مع خانات المغول الوثنيين الحاكمين في إيران. فمثل تلك الحرب كانت بمنتهى الجلاء جهاداً من وجهة النظر الإسلامية، غير أن اعتناق خانات المغول للدين الإسلامي أثار مشكلة جديدة. إن أية حرب بين دولتين إسلاميتين، على الرغم من احتمال شرعيتها من زاوية الشرع لا يمكن اعتبارها جهاداً، كما أن الحاكم المسلم الذي يخوض غمار مثل هذه الحرب ضد غيره من المسلمين لا يمكنه المطالبة بتقديم التضحيات وسفك الدماء وبذل النفس والنفيس لأن هذه الأشياء كلها لا يستوجبها إلا الجهاد، والجهاد وحده. وأما الجواب على هذه المشكلة فقد كان الرأي بأن المغول ليسوا أكثر من أدعياء الإسلام وليسوا مسلمين مخلصين، وذلك لأنهم كانوا لا ينفكون عن فرض قوانين جنكيز خان ووضعها موضع التطبيق. وبناء على الرأي الذي أرتآه أحد فقهاء القرن الرابع عشر فإن «أولئك الناس الذين يعتمدون أمثال هذه القوانين ما هم إلا كفرة ويجب قتالهم إلى أن يمتثلوا لتشريعات الله». ولذلك فإن مثل ذلك القتال كان بمثابة الجهاد بكل ما ترتب عليه من نتائج.

فالتنديد بالإجراءات الوثنية التي كان يطبقها أحد الحكام الأعداء كان أمراً هيناً جداً بالنسبة للفقهاء، ولكن التنديد بمثيلاتها لدى حكامهم وسادتهم كان أمراً أكثر صعوبة وخطورة، لا بل وكان أمراً مستحيلاً بكل تلك البساطة في معظم الأزمنة وفي معظم الأمكنة أيضاً. ولكن

أواخر العصور الوسطى لا تخلو من النصوص التي كان يعبر فيهـــا الفقهـــاء والعلماء عن امتعاضهم بجلاء عن استبقاء القوانين والإجـــراءات الوثنيـــة في البلدان الإسلامية، بما فيها بلدانهم هم، وعن رغبتهم بالعودة إلى ما كـــانوا يرونه الإسلام الحق. ولقد كان النجاح حليفهم في نهايـــة المطـــاف إذ إن الشريعة الإسلامية لم تعد لتحتل مكان الصدارة في الإمبراطورية العثمانيـــة وحسب، بل إن تطبيقها عاد، ولو بشيء طفيف من إعادة التأويل، بزخـــم وانتشار كبيرين أكثر منهما في أية دولة إسلامية أخرى تتمتع بتلك الرقعـــة الجغرافية الهائلة والحضارة الرفيعة.

والجدير بالذكر أن هذه المسألة برزت مجدداً في الأزمنة الحديثة حـــين ظهرت، أولاً في الإمبراطورية العثمـــانية ومن ثم في عـــدة دول إســـلامية أخرى، مجموعة من المصلحين والمحدثين الذين حـــاولوا اســـتقدام الأفكـــار والإجراءات الغربية واستخدامها كوسيلة، مقصودة أو غير مقصودة، لتحويل نظام الحكم والمجتمع الإسلاميين. إن الكثير من التغييرات التي اقترحوها كانت منافية لتعاليم الشريعة بالشكل الذي كان فيه المســـلمون يفهمـــون تلـــك التعاليم ويطبقونها، ولذلك لاقت معارضة عنيفة من قبـــل قطاعـــات مـــن العلماء على الرغم من أنها كانت تجد المساندة لها في بعض الأحيـــان مـــن قبل مجموعات أخرى منهم. ولكـــن المصلحـــين حـــاولوا التعـــامل مـــع هذه المشكلة بطرق شتى، منها أولاً ســـعيهم لإعـــادة تـــأويل الشـــريعة، وفي حال فشل هذا الإجراء في تأمين القبـــول المطلـــوب كـــانوا يحـــاولون الالتفاف عليها واستبدالها نهائياً بأنظمة قانونية بعد اقتباس النماذج الأوروبية أو تكييفها.

ولقد كان لدى بعض العلماء، تمسكاً منهم بتقليـــد قديـــم راســـخ مفاده التساهل والتماثل، رغبة بتقبل وتبرير تصرف حكامهم ووزرائهـــم في هذا الميدان وفي غيره من الميادين الأخرى، بيد أن بعضهم الآخـــر، تمســـكاً

منهم بتقليد قديم أيضاً مفاده الصرامة والمعارضة، كانوا يرفضون ويصمون هذه الإصلاحات بأنها خيانة للإسلام ومحاولة لجر الجماعة الإسلامية من الصلاح إلى الطلاح. فكل من هذين الرأيين وجد مساندة محترمة في صفوف الجماهير، الأول صادف تلك المساندة بشكل أخص بين الطبقات الوسطى والعليا المتفرنجة، والثاني بين صفوف الجماهير. ومن الواضح أن النتيجة المنطقية لمثل ذلك الرفض هي استبعاد صفة المسلم عن أولئك الناس الذين يسعون لفرض تلك التبديلات والإتيان بالنتائج الشرعية والسياسية لتهمة الردة ضد الحكام.

ونكتفي بهذا الخصوص بضرب مثلين اثنين ليس إلا، واحد منهما من القرن التاسع عشر والثاني من القرن العشرين. فالمثل الأول يأتينا من مدينة مكة المقدسة التي كانت وقتها جزءاً من الإمبراطورية العثمانية في نيسان عام ١٨٥٥م، إذ بدأت ترد في ذلك العام إلى المدينتين المقدستين تقارير، دقيقة جزئياً فقط، عن بعض الإصلاحات التي قيل بأن الحكومة العثمانية على وشك استهلالها بشكل يجسد ابتعاداً كبيراً عن التطبيق السائد من مثل إلغاء الرقيق الأسود ومنح المسيحيين حقوقاً متكافئة مع المسلمين وتحرير النساء. وهنا رئيس علماء مكة، وقد كان شيخاً يسمى بجمال، أصدر فتوى، أو حكماً، للتنديد بتلك البدع المطروحة التي كانت تلوكها الألسنة حيث قال: «إن الحظر على العبيد شيء يتعارض مع الشريعة. والأنكى من ذلك... السماح للنساء بالسير وهن سافرات، وإحالة حق الطلاق* للنساء وما شابه ذلك بما يتنافى مع الشريعة المقدسة النقية... فالعمل بموجب هذه المقترحات يحيل الأتراك إلى كفرة ولذلك فدمهم مهدور واسترقاق أبنائهم مشروع». وتلا الفتوى إعلان الجهاد ضد العثمانيين وقامت الثورة على سلطتهم.

---

* العصمة – المترجم.

وبحلول حزيران من العام التالي تم سحق الثـــورة، ولكـــن حكومـــة السلطان أخذت ذلك التحذير بعين الاعتبار واتخذت إجراءاتها الاحتياطيـــة لإحباط انفصال الجنـــوب العثمـــاني. وحينهـــا كـــان لا يـــزال محظـــوراً على المسيحيين دخول المدينتين المقدســـــتين، كمـــا أن الحظـــر العثمـــاني على استرقاق الزنوج استثني منه الحجاز لدى إذاعته في عام ١٨٥٧م. وأمـــا تحرير النساء فما كان ليعدو الإشاعة المحض، وما كان لمثـــل هـــذا التغيـــير أن يخطر على بال أحد مـــن المصلحـــين الأتـــراك أو مـــن مستشـــاريهم الأوروبيين. وهكذا فثمة رســـالة أرسلها المفتي العام لمدينـــة اســـتنبول إلى «قاضي مكة ومفتيها وعلمائها وأشـــرافها وأئمتها ووعاظها» في محاولة منه لدحض هذه الافتراءات الذميمة والكاذبة، جاء فيها «لقد تناهى إلى مسامعنا وتأكد لنا أن زمرة من الأفراد الحمقى الذين تنهشهم الشهـــــوة لطيبـــات هذه الدنيا قد لفقوا بعض الأكاذيب الغريبة واختلقوا الأباطيل المقـــززة بمـــا مفاده أن الدولة العثمانية العلية تعمل على نشر - والعياذ بالله - أشياء مـــن مثل حظر بيع العبيد ذكوراً وإناثاً، وحظر الأذان من المآذن ومنع حجـــاب النساء وستر عوراتهن، وتحيل حق الطلاق للنساء، والسعي لنيل المســـاعدة من أناس ليسوا من أبناء ديننا واتخاذ الأعداء أصحاب وأصدقاء لنا، وهـــي تلك الأمور التي لا تتعدى الأكاذيب بقصـــد التشهير». إن خلط الأخـــرق والمثير خلطاً دقيقاً مع الأشياء المرفوضة بداهة أعطى بمـــا لا يقبـــل الشـــك النتيجة المرجوة.

المثل الثاني يتجلى بمقتل أنور السادات رئيس جمهورية مصـــر علـــى أيدي أربعة مسلمين من أفراد عصابة سرية أصولية. فقضيتهم ضد السادات تتوضح بمنتهى الـــجلاء في البيانات التي أدلوا بها أثنـــاء اســـتجوابهم وفي الأدبيات التي صـــدرت عنهم وعن جماعات مماثلة أخـــرى. إن الســـادات كان، بالنسبة إليهم، مسلماً بالاسم ليس إلا. فبوضعه على الرف الشـــريعة

وتفسيراتها الصحيحة، وباعتماده في المجتمع والثقافة منظومة قانونية وقضائية غربية، ولذلك فإنها منظومة كفر، فقد برهن عن نفسه على أنه مرتد. ولما كان المرتد أشنع من الغاصب وأشنع من الطاغية، لا بل وأسوأ حتى من الحاكم الكافر، فلا مجال إذاً لقيام ظروف تسمح بتقبل نظام حكمه وبطاعة أوامره. وبما إن عقوبة الردة هي الموت، وبما أن الواجب الأساسي للمسلم هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فإن الواجب يقضي بتنفيذ تلك العقوبة. وثمة حجج مماثلة تم استخدامها لتبرير الإطاحة بشاه إيران، ولا تزال موضع الاستخدام ضد حكومات أخرى في البلدان الإسلامية التي ترفض قبول التأويل الراديكالي للإسلام.

إن البحوث الإسلامية القديمة التي تتناول مبررات الحرب والقوانين الناظمة لمسيرتها تتعلق كلها تقريباً بحروب ضد الأعداء الخارجيين. ولكن مبدأ شن الحرب على المرتد فتح احتمالات شن الحرب المشروعة، لا بل والإلزامية في حقيقة الأمر، ضد عدو داخلي، وهي تلك الحرب التي تطورت في الأزمنة الحديثة إلى مبدأ من مبادئ العصيان والحرب الثورية كفريضة دينية وكشكل من أشكال الجهاد، الأمر الذي له أعمق الجذور في الماضي الإسلامي أيضاً.

الفصل الخامس

حـــدود الطـــاعـــة

إن الآية القرآنية القائلة ﴿أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكـــم﴾ (الجزء الرابع، الآية ٤٩) هي تلك الآية التي ما فتئت تشكل المنطلق الأساسي لمعظم التعاليم الإسلامية في مضمار العمل السياسي، ولا سيما بعـــد ذلـــك الإسهاب الفضفاض الـــذي تناول مدلولاتها على مر العصـــور. فالعظـــة من هذا التوجيه عظة مزدوجة (...) ولما كان الحاكم والمحكـــوم كلاهمـــا مقيدين بالفرائض التي تفرضهـــا عليهمـــا الشـــريعة المقدســـة، فكلاهمـــا مسؤولان مسؤولية مشتركة أمام الله وأمام بعضهما بعضـــاً في آن واحـــد معاً، مع الإشارة إلى أن الواجب الأساسي والجوهري لأي فرد من الرعيـــة تجاه الحاكم هو واجب الطاعة. فتوافق الآراء الإسلامية على هـــذه النقطـــة واضح وضوح الشمس في رابعة النهار في كل الكتابات الدينيـــة والفقهيـــة والسياسية على حد سواء. وبما أن واجب الطاعة للسلطة الشرعية لا يتـــأتى من المنفعة السياسية فحسب، بل إنه فريضـــة دينية تحددهـــا وتســـتوجبها الشريعة المقدسة، فإن شق عصا الطاعة إثم وإجرام سواء بسواء.

ولكن ولا مبدأ من هذين المبدأين، أي ســـلطان الحـــاكم وطاعـــة المحكوم، مبدأ مطلق أو سائب بلا قيود. فكلاهما تحت حكم الشريعة الـــتي فرضتهما وعرفتهما ونظمتهما أيضاً. إن الحاكم قد يكون، كمـــا كـــان في العادة، حاكماً أوتوقراطياً ولكنه ليس مستبداً. فمنصبه وولايته توطدهمـــا وتنظمهما الشريعة التي تقيده هو نفسه بشكل لا يقل عن تقييدها أكثر عبيده ضعة. إن الحاكم لا يحق له تبديل الشريعة ولا يحق له، من حيـــث المبـــدأ، تأويلها، وكـــل واجبه لا يعدو الحفاظ عليها وفرضها وتوسيع الرقعة الـــتي يجب أن تسود فيها كلما سنحت له الفرصة. بيد أنه إن أخفـــق في تحقيـــق

هذه المهمات، أو إن انتهك حرمة الشريعة، يكون عندها قد استخف بواجبه وأساء إلى الجماعة الإسلامية بانتهاكه العقد الذي نصبه حاكماً عليها، الأمر الذي تترتب عليه بعض النتائج التي، هي وغيرها من أمور أخرى، قد تعود بالضرر على واجب الطاعة عند الفرد من الرعية. وحتى يكون الحاكم جديراً بهذه الطاعة يجب عليه، بناء على آراء قدماء أئمة الشرع، أن يتبوأ مركزه بشكل شرعي وأن يحكم بالعدل بين الناس. ولكن إن كان حكمه لا شرعياً أو جائراً فإنه يفقد حقه في الطاعة، وهكذا فإن الكثير من الأشياء يعتمد على تعريف الشرعية والعدالة.

إن الأحداث المنقولة عن التاريخ الإسلامي، وكلها تجد لها ما يعززها في الشرع والموروث الإسلاميين، تعكس منذ أقدم الأزمنة مبدأين متميزين بعضهما عن بعض لا بل، والحق يقال، مبدأين متناقضين، الأول منهما يتجسد بما دعوناه بالفاشية والاستكانة، في حين أن من الممكن دعوة الثاني بالراديكالية والفعالية. ولأسباب جلية كان مبدأ الاستكانة هو المبدأ السائد عادة كما كان، جراء وضوحه وغير ذلك من أسباب أخرى، موضع توثيق أفضل ودراسة أعمق. ولكن الموروث الراديكالي والفعال قديم بحد ذاته أيضاً وعميق الجذور، فضلاً عن أنه صار ينطوي على أهمية جديدة في هذه الأيام بالنظر لبروز فكرة الثورة الإسلامية، وظهور قيادات وحركات تسعى جاهدة لإنجاز تلك الثورة وتكرس نفسها لهذا المهمة.

وبمعنى من المعاني كان نشوء الإسلام بحد ذاته ثورة. لقد بدأ بتحدي الرسول للزعامة القديمة والنظام القديم في مكة الوثنية، وبلغ ذروته بتقويضهما والحلول محلهما معاً - إذ حل الرسول وصحبه محل الأول، كما حل الإسلام محل الآخر.

ففي الوقت الذي كان فيه الرأي السائد للفقهاء، يعزز الموروث الفاشي على العموم، كان هنالك دائماً اتجاه آخر في الفكر والتطبيق

الإسلاميين، ألا وهو ذلك الاتجاه الذي كان راديكالياً وفعالاً، لا بل وكان حتى ثورياً في بعض الأحيان. وإن هذا الموروث قديم وعميق الجذور، شأنه بذلك شأن الموروث الأول. كما أن من الممكن ملاحظة تحركاته عبر القرون في كل من الفكر السياسي الإسلامي وفي الأفعال السياسية للمسلمين. ولقد كان من البداهة بمكان لشرّاح كلا هذين الموروثين أن ينظروا لسيرة الرسول وتعاليمه للاسترشاد بها واستلهامها، إذ انصب اهتمام كلا الفريقين على الأفعال السياسية التي وجد الرسول نفسه مضطراً للإقدام عليها بغية إنجاز مهمته الدينية. ففي الوقت الذي نظر فيه الفاشيون إلى الرسول الحاكم، كرئيس للدولة يمارس سلطة الحكم على جماعته في المدينة المنورة، نظر الراديكاليون إلى بداية الرسول، وقتما كان منهمكاً بقيادة حركة معارضة للأوليغارشية الوثنية في مكة.

وعلى الرغم من أن هذه المعارضة كانت دينية بالأصل وأخلاقية بالجوهر فإنها ليست ولابد لبوس الفعل السياسي. وبهذا الإدراك الحسي بدأ الرسول كقائد معارضة ضد النظام القائم في مكة، ووجد نفسه من ثم مضطراً لمغادرة موطنه إلى مكان آخر، أي إلى المدينة، حيث شكل فيها في الوقت المناسب ما يمكن أن يدعى «بحكومة في المنفى» وفق اللغة السياسية الحديثة، وتمكن بعدئذ من العودة من هناك إلى مكة وتحقيق أهدافه الحقيقية – أي تقويض الوثنية والنظام الوثني واستبدالهما بالإسلام وبنظام إسلامي جديد. ففي هذا الميدان، كما في غيره من الميادين الأخرى، كانت النظرة إلى الرسول على أنه القدوة – أو الأسوة الحسنة وفق المصطلح القرآني، أو «النموذج الريادي» وفق مقولات اللغة السوسيولوجية الحديثة. فسيرته ضربت ذلك المثل الذي حاول تقليده العديد من الطامحين للسلطة السياسية في أزمنة لاحقة، إذ حالف النجاح بعضهم في حين مني بالفشل بعضهم الآخر. فالعباسيون الذين ذهبوا شرقاً إلى إيران ليعودوا من ثم إلى العراق،

والفاطميون الذين وصلوا مصر مـــن خلال اليمن وشمال أفريقيـــا، كـــانوا كلهم يحاولون تكرار السيرة النبوية في سلسلة معارضتها ونضالها وهجرتهـــا وعودتها من المحيط إلى المركز. وعلاوة على ذلك كان هنالك العديد مـــن القياديين اللاحقين، بمن فيهم بعض القياديين الحديثين جداً، ممـــن حـــاولوا الإطاحة بحكامهم والحلول محلهم احتذاء بمسيرة مماثلة.

لقد عثر الراديكاليون، مثلهم مثل الفاشيين، علـــى آيـــات قرآنيـــة وأحاديث نبوية لتوكيد الدروس التي استقوها من سيرة النبي. فهنالك عـــدة آيات في القرآن، ولا سيما تلك الآيـــات التي تتحدث عن فرعون مصـــر، يأمر فيها الله شعبه بعدم طاعة الحكام الوثنيين والشـــريرين. ﴿فـــاتقوا الله وأطيعـــون، ولا تطيعـــوا أمـــر المســـرفين، الذيـــن يفســـدون في الأرض ولا يصلحون﴾ (الآيات: ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ســـورة الشـــعراء، الجـــزء التاسع عشر).

إن مضمون هذه الآيات ومثيلاتها، أي انعـــدام واجـــب الطاعـــة للحكام الآثمين والحض على نقيضه أي على واجب عصيـــانهم، لمضمـــون يجد له ما يعززه بالاستشهاد بعدة أحاديث نبوية مراراً وتكراراً.

إن الموروث الراديكالي الذي يتمثل بسيرة النـــبي وتعاليمـــه واصـــل حضوره بما كان المؤرخون اللاحقون يدعونه في العادة بـــالغزوات، أو بمـــا كان الموروث الإسلامي يسميه بالفتوح "Openings" .فـــالنظرة إلى هـــذه الفتوحات لم تكن هي النظرة نفســـها إلى غـــزوات بمعنـــاها الســـوقي، أي حيازة أقاليم جديدة، بل كانت علـــى أنهـــا تقويـــض أنظمـــة كفـــر وسلالات لا شرعية و«تفتيح بصائر» شعوبها على وحي ودين جديديـــن. ففكرة نظام قديم بائد يجد المرء تعبيراً شيقاً عنها في ذلك الدعـــاء الديـــني الذي حمله إنذار وجهه كما قيل أحد القادة العـــرب المســـلمين إلى أمـــراء فارس إذ جاء فيه: «الحمد لله الذي قوض نظامكم وبدّد خططكم الأثيمـــة

وقطّع أوصال وحدتكم». وهكذا فإن استعمال المصـــدر «فتْـح» يماثل استعمال القرن العشرين للفعل «أعتق»، لا بـل ويحل محله أحياناً الفعل «حرّر» في الكتابات العربية الحديثة عن التاريخ الإسـلامي الغـابر. وأما الفعل العربي «غلب»، بمعنى التقويض بواسطة قوة عاتية، فـيرد أحياناً في الروايات القديمة عن الفتوحات الإسلامية بمضمـون العمليات العسـكرية الفعلية حصرا ودون سائر غيرها من العمليات الأخـرى. فللتعبـير عـن الفتوحات ككل وإقامة نظام جديد جرت العادة على اسـتخدام مصطلـح «الفتح أو الفتوح»، وأما المصطلح «غلب» فيجـري اسـتخدامه عـادة للتعبير عن غزو البلدان الإسلامية أو إعادة غزوها على أيـدي جيـوش لا إسلامية.

ومن الواضح أن ما يكمن خلف هذا الاستخدام هو مفهوم العدالـة أو الشرعية الجوهريتين اللتين ينطوي عليهما الزحـف الإسـلامي وعـدم شرعية التـراجع الإسلامي أمام زحف الكفار وغزوهم. وهذا المفهوم يتسق مع المبدأ الإسلامي المشهور الذي مفاده أن لدى كل طفل نزعـة كامنـة كي يكون مسلماً، بيد أن ذويه قد يجعلون منه إنساناً يهوديـاً أو مسـيحياً أو زارادشتياً. وهكذا فإن زحف قوة إسلامية لزحف فتوح أو تحرير ابتغـاء إفساح المجال على أوسع نطاق أمام هذه النزعة القدسية الدفينة.

إن روح الفعالية هذه تجد الكثير مما يفصح عنها في الأدب الإسلامي، ولا سيما في الوصايا القرآنية التي تحض على عدم طاعة الحكـام الفاسـقين والمسرفين الذين يعيثون فساداً في هذه الحياة الدنيا، وفي الأحاديث النبويـة بالشكل الذي يفيد انعدام وجوب الطاعة في المعصية - أي حـين تتنـاقض أوامر الحاكم مع الوصايا الإلهية.

فإذا كانت الآيات تشير إلى حكام من غير المسلمين فإن الأحـاديث النبوية تتوجه مباشرة كما يبدو إلى الآثمين من أصحاب السلطة المسلمين.

فالفرد من رعية المسلمين مدين بالطاعة الكاملة والمباشـــرة حيـــال الحاكم الشرعي، ولكن إن كان ذلـــك الحـــاكم يفتقـــر إلى الشـــرعية أو إن افتقدها نهائياً يتلاشى حق الطاعة، لا بل وحتـــى يحـــل محلـــه واجـــب العصيان. ولكن لا الفعالين ولا المستكينين أيضاً، سواء بسواء، خطر علـــى بال أي منهم أن يجيب، أو حتى أن يتساءل عن ذلـــك الســـؤال العويـــص الذي يطرحه على نفسه أي محام قانوني عصري، ألا وهـــو: مـــن الـــذي يقرر، وبأية إجراءات، ما إن كان الحاكم غير شرعي أو مـــا إن كـــان قد صار أثيماً، حتى يفقد حقه في الحكم وفي مطلب الطاعة؟.

إن المعضلة العملية كانت تتقرر بالطبع، والحق يقال، بـــالتحكيم في النزاع السياسي، أو بأشكال أخرى حسب مقتضيات الظروف. وهنـــالك فيض كبير من الأدلة، النظرية والتاريخية في آن واحد معاً، عن الكيفية الـــتي عالج بها المسلمون هذه المسألة وعن ماهية الحجج التي انطرحـــت للدفـــاع عن نظام من الأنظمة أو للمطالبة بالإطاحـــة به. وإن ما ينطوي على أهمية خاصة يتجسد بتلك الحلول التي طرحها الكتـــاب المســـلمون للمشـــكلة العامة المتمثلة بانتصار الثوريين: أي كيفية تبرير عصيانهم وإضفاء مســـحة الشرعية على اقتناصهم السلطة، وتفادي فتـــح الطريق، في الوقت نفســـه، أمام الآخرين الذين قد يعن على بالهم الإقدام على عمل مماثل ضدهم.

بالنسبة للرسول وأوائل المسلمين لم تكن هذه المشـــكلة مطروحـــة البتة لأن معيار الشرعية كان التفويض الإلهي الممنوح من خـــلال الوحـــي. فبأمر من عند الله هاجم الرسول حكام مكة وأطاح بهم، وبأمر من عنـــد الله تشبث بزمام السلطة لمكافحة كل من تسول له نفسه مقاومة ســـلطته أو تقويضها. وحتى بعد وفاة الرسول لم تكن هذه المشكلة مطروحـــة، لحـــين من الزمن، أمام المسلمين المؤمنين إذ إن معيار الشرعية كان الإيمـــان بديـــن الله والحفاظ على شـــرع الله. فـــالهدف الموضوعـــي للفعـــل السياســـي

والعسكري كان تقويض الكفر الذي لم يكن بحد ذاته شـــرعياً واســتبداله بالإسلام الذي من خلاله وحده خلع الله الشرعية على الحكام. ولكن هـــذه المشكلة اتخذت طابعاً حقيقياً حين استحال الصـــراع لا إلى صـــراع ضـــد الوثنيين والكفار، بل ضد المسلمين بعضهم بعضاً، أي حين صارت القـــوة تطيح بهذا الحاكم أو النظام الإسلامي وتحل محله ذاك. فخلال الحـــروب الدينية والسياسية التي شهدتها أوائل عصور التاريخ الإســـلامي صـــارت الشرعية مسألة ملحة جداً، علاوة على أن مفهومي الاغتصـــاب والطغيـــان وجـــدا لهما تعابير شتى في الأحاديث السياسية الإسلامية.

ومن الجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي يتكشف عن العديـــد مـــن الثورات، الناجحة والخائبة معاً، ولكن لم يكن هنالك أي مصطلح إيجـــابي للتعبير عن استخدام القوة لاستبدال نظام بنظام آخر إلى أن جاءت الأزمنـــة الحديثة وبدأ يتسرب إلى داخل الفكر السياسي الإسلامي ومفرداته اللغويـــة تأثير الثورة الفرنسية وغيرها من الثورات الأوروبية التي لحقتها.

إن المفردات اللغوية التي درج استعمالها قديماً تتضمـــن مصطلحـــات للتعبير عن السخط على الثـــورة والعصيان والتمرد والتخريـــب، وعلـــى القلاقل من أنواع شتى. ومن أعم المصطلحات مصطلح «الفتنـــة» بمعناهـــا الأصلي للتعبير عن «الاختبار أو الإغواء» وغالباً في مضمار الجنس. فهـــذه الكلمة ترد مراراً في القرآن في تلك القرائن التي تدل على النظر إلى الإغـــواء من منطلق السياسة العامة لا مـــن منطلق الاعتقاد أو الامتثال الخصوصيين – أي إغواء لإبداء السخط لا للانشـــقاق. ﴿واقتلوهـــم حيـــث ثقفتموهـــم وأخرجوهم من حيث أخرجـــوكم والفتنة أشد من القتـــل.... وقـــاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله...﴾ (القرآن، الجزء الثـــاني، الســـور ١٩١، ١٩٢، ١٩٣). وأما مصطلح «الفتنة الكبرى» فقد بـــرز بخصـــوص مقتل الخليفة الثالث عثمان في عام ٦٥٦ وما تلاه من حرب أهليـــة مريـــرة

وطويلة بين فريقين من المسلمين. فالفريق الأول كان يرى في ذلك الخليفة طاغية، وفي مقتله عقاب له على ذلك، في حين أن الفريق الثاني كان يرى فيه حاكماً شرعياً وفي مقتله جريمة قتل. وهكذا فقد صارت كلمة الفتنة مصطلحاً من أعم المصطلحات للدلالة على أي تحد خطير، فكري أو عسكري، للنظام القائم، مع العلم أن استعماله كان سلبياً على الدوام، أي أنها ما كانت لتنعت إلا الحركات التي يقودها المعارضون، وآلت من ثم إلى الفشل بحكم الظروف، وذلك لأن الحركة الناجحة تنأى بنفسها، نظراً لنجاحها، عن نعت الفتنة وتصير عهداً، أو فتحاً، جديداً. فالفتنة كانت ذلك المصطلح الذي استخدمه الكتاب المسلمون الأوائل الذين بحثوا الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩م، والذين عبروا عن مقتهم لها. وحين طفق الكتاب المسلمون يتحدثون، إبان القرن التاسع عشر، عن الثورات بمزيد من المحاباة اضطروا لنحت كلمات جديدة أو لتحوير كلمات قديمة للدلالة عليها. لقد استعمل الأتراك العثمانيون، ومن بعدهم الفرس كلمة «الانقلاب» التي هي بمثابة المصدر الذي يعني حرفياً «التعاقب». ففي العربية حازت كلمة انقلاب على معنى سلبي إلى حد ما وبمضمون الانقلاب العسكري أو محاولة الانقلاب العسكري، في حين إن المصطلح الإيجابي للانقلاب الناجح كان كلمة ثورة التي كانت تعني في الاستعمالات القديمة مختلف أنواع التمرد أو الاضطراب أو العصيان أو قدوم عهد جديد، بيد أنها صارت في هذه الآونة بمثابة المصطلح العربي الشائع للدلالة على الثورات الناجحة أو الأثيرة على النفوس.

إن أقرب الموارد لمصطلح إيجابي للتعبير عن استبدال نظام بالقوة كان، كما درج استعماله قديماً في العربية، نعت «الدولة» الذي معناه الحرفي، كما أسلفنا، هو «التعاقب»، والذي تطبق على الإطاحة بالأمويين وحلول العباسيين محلهم في الخلافة، ولكن هذا النعت سرعان ما احتاز له

على معنى الحكومة، واحتفظ بهذا المعنى عندئذ، وفقد نهائياً مضمونه الثوري السابق.

فاللغة السياسية الإسلامية قدمت سلسلة واسعة من الألقاب التي اعتمدها في أزمنة مختلفة أولئك الحكام الذين كانوا يدعون الشرعية، وعلاوة على ذلك فهنالك مفردات كثيرة للدلالة على أولئك الحكام الذين كانت النظرة إليهم، بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة، بأنهم غير شرعيين. إن أول نموذج للحاكم غير الشرعي هو بالطبع الحاكم الكافر الذي يقمع، خاصة لا حصراً، أنبياء الله ومريديهم من المؤمنين. فعلى هذه الشاكلة كان فرعون وهامان وغيرهما من الشخصيات الأخرى التي جاء على تصويرها القرآن، وعلى هذه الشاكلة أيضاً كان الزعماء والحكام الجاهليون الذين أطاح بهم النبي محمد أو أدخلهم في الدين الإسلامي في شبه الجزيرة العربية. فالألقاب التي كان يستعملها الزعماء العشائريون والحكام المحليون في شبه الجزيرة العربية زمن الجاهلية، لم يكن لها أي مضمون ذميم في الاستعمال الإسلامي، ولذلك فإنها خضعت، إن جاز القول، لعملية تطهير ودمج في اللغة السياسية التي درجت في شبه الجزيرة العربية حتى بعد ظهور الإسلام. لقد بقي اسم فرعون حتى هذا اليوم رمزاً ونموذجاً للحاكم الجائر والآثم والمعادي للإسلام. وأما الملوك المسيحيون، الذين واجههم أوائل المسلمون خارج شبه الجزيرة العربية فقد حظوا، لكونهم أهل كتاب ووحي، بمنزلة أسمى إلى حد ما، ونالوا شرف الإشارة إليهم بمصطلحات تنم عن الحياد لا بل وحتى عن الاحترام، من أمثال لقب الصاحب أو العظيم أو بألقابهم الخاصة من مثل النجاشي في الحبشة والقيصر في استنبول.

إن من أكثر المصطلحات شيوعاً واستعمالاً لنعت الحكام غير المسلمين، سواء قبل محمد أو خارج إطار العالم الإسلامي، كان مصطلح

الملك الذي كان مضمونه في الأزمنة الإسلامية القديمة ينطوي، كما رأينا على ما يكفي من الذم لإطلاقه على الحكام غير المسلمين. ولكن بعد مرور حين من الزمن، وبعد أن اكتسى هذا النعت مقداراً معيناً من الشرعية ضمن العالم الإسلامي، درجت عادة إطلاق نعوت أخرى أقل مداهنة على ملوك الكفار، فضلاً عن إطلاق بعض هذه النعوت أيضاً على الملوك المسلمين الذين كانت النظرة إلى شرعيتهم بأنها منقوصة. وثمة مصطلح درج استعماله في بعض الأحيان هو الطاغية أو الطاغوت الذي اشتق من جذر ورد مراراً في القرآن، والذي ينطوي مضمونه على الوقاحة والعجرفة، أي على الاستخفاف بشرع الله ومعاداة رسل الله – فهذا المصطلح باختصار ما هو إلا نوع من المقاربة الإسلامية لفكرة الغطرسة اليونانية. وإنه يرد في القرآن نعتاً لفرعون وغيره من الوثنيين الذين تحدوا كلمة الله ونالوا العقاب المناسب. ولقد أطلق هذا النعت، في العصور الإسلامية، على أولئك الحكام الذين كانت شرعيتهم مرفوضة لهذا السبب أو ذاك. ففي عام ٧٦٢، مثلاً ورد هذا النعت في خطبة بمكة على لسان المطالب العلوي بالخلافة محمد ذي النفس الزكية حين ندّد بمنافسه الظافر المنصور، الخليفة العباسي، ووصفه قائلاً: «هذا الطاغية عدو الله». ومنذ ذلك الحين درج استعماله على ألسنة الشيعة في أحاديثهم عن الحكم السني، وشاع في كتب العديد من الكتاب المسلمين في أحاديثهم عن الأباطرة البيزنطيين. وبعد حين من الزمن ذاع استعماله في شمال أفريقيا لوصف الملوك المسيحيين في أوروبا، بيد أن الكتاب العرب الشرقيين ثابروا على استخدام مصطلح الملك لهذا الغرض فقط.

وأما حكام الدول المسيحية التي أسسها الصليبيون في الأقاليم الإسلامية فما كانوا جديرين حتى بهذا اللقب. إذ أنهم مجرد «متملكين» أي أشباه ملوك ولا ملوك ولكن الملوك الذين جاؤوا من

أوروبا حظوا بهذا النعت كريتشارد قلب الأسد على سبيل المثال، في حين أن ملك قبرص، كما يشرح لنا القلقشندي، دعي بالمتملك «لأن المسلمين كانوا قد فتحوا قبرص من قبل ومن ثم تغلب عليهم المسيحيون في تلك الجزيرة وحكموها. وهذا هو السبب لدعوة المنتصر بالمتملك لا بالملك».

إن العرف العثماني احتفظ بالمصطلحات الإسلامية القديمة، مع شيء من التحوير. وهكذا فالملوك المسيحيون ما كان واحدهم يدعى بالملك بل بنعت "Kiral" الذي هو عبارة عن كلمة من أصل أوروبي أوسط. ولقد كان العثمانيون في غاية الإحجام عن استعمال أي لقب إسلامي، حتى الألقاب ذوات الأصل الإيراني أو التركي، لإطلاقه على غير المسلمين، وما كانوا يخلعون مثل ذلك اللقب إلا تحت الضغط. ولقد كانوا يفضلون استعمال مصطلح "Kiral" ومؤنثه(Kiralice) ويلحقونه أحياناً، وفق إجراء عثماني شائع، بجلجلة بذيئة هي "Kiral bedfial" أي (الملك الآثم).

وبهذا المضمار هنالك تناقض شيق بين العرفين العثماني والفارسي. فحكام فارس، الذين كانوا ينعتون أنفسهم بلقب الشاهنشاه، كانوا يعمدون في العادة إلى إطلاق لقب كانوا يرون فيه لقباً أدنى من لقبهم على الملوك الأوروبيين ألا وهو لقب «بادي شاه». ولكن العثمانيين الذين كانوا يطلقون هذا اللقب على أنفسهم كانوا على شيء من المنطق بعد استخدامه لمخاطبة الملوك الأوروبيين. ولكن هذا الامتناع تحول إلى مشكلة عويصة في العلاقات الأوروبية العثمانية. وبناء على قول فرنسي مأثور فإن أول من خلع لقب بادي شاه كان السلطان سليمان الكبير حين خلعه على الملك الفرنسي فرانسوا الأول، وكانت النظرة إلى هذه الواقعة على أنها انتصار للدبلوماسية الفرنسية. ولكن الدليل على هذا الأمر دليل واه لأن هنالك بعض الوثائق التي يدعى فيها الملك الفرنسي، كغيره من الملوك

الأوروبيين، بلقبKiral ، أو أحياناً حتى بلقب أدنى من ذلك ألا وهو لقب «البيك Bey». ولكن هذا اللقب أطلق، رسمياً على إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الذي كان فيما مضى يدعى بملك فيينا، في التوقيع على معاهدة، زيتفا توروك في عام ١٦٠٦ وذلك لأنها كانت المعاهدة الأولى بين العثمانيين وقوة أوروبية لم يتمكن فيها السلطان المنتصر من فرضها على عدو مهزوم، بل كانت موضع مفاوضات بين ندّين. وعلاوة على ذلك فقد فرضت هذا اللقب كاثرين إمبراطورة روسيا في معاهدة كوجوك كيناركا في عام ١٧٧٤ والتي وضعت حداً لحرب روسية تركية كانت فيها الهزيمة النكراء من نصيب الأتراك. فمنذ ذلك الزمن فلاحقاً صار تطبيق الألقاب الأوروبية على الحكام المسلمين، لا الألقاب الإسلامية على الحكام الأوروبيين، هو الضالة المنشودة والممنوحة بكل طيبة خاطر، كرمز من رموز الاستقلال والمساواة.

إن النموذج الأول للحاكم الإسلامي الشرعي هو بالطبع الإمام أو الخليفة، أي الرئيس الشرعي للأمة التي كانت عبارة عن الجماعة السياسية الدينية الإسلامية. وبما أن الحاكم كان له ملء الحق بتعيين أناس ليتصرفوا باسمه، فإن واجب الطاعة اتسع ليشمل كل أولئك الولاة والموظفين الرسميين الذين كانوا يمارسون السلطة على خير ما يرام نيابة عنه. ولقد كان الفقهاء يصرون في قديم الزمان إصراراً شديداً على ضرورة توفر الشرعية والعدالة. فالمقصود بالشرعية كان مفاده أن الحاكم جدير ومؤهل لتبوء المنصب الذي يشغله، وأنه تبوأه بأسلوب شرعي، وأما المقصود بالعدالة فقد كان مفاده إن الحاكم يحكم وفق الشرع الإسلامي المقدس. فلئن كان يفتقر إلى الشرط الأول فهو عندئذ غاصب، ولئن كان يفتقر إلى الشرط الثاني فهو طاغية.

وفي غضون قرون العصور الوسطى طرأت تبـــدلات هامـــة علـــى تعريفي الشرعية والعدالة، ومن ثم على تعريفـــي الاغتصـــاب والطغيـــان. فالشرط الأول، أي الشرعية في ضـــوء المؤهلات وأسلوب بلوغ الســـلطة، طفق يتقلص رويداً رويداً إلى ذلك الحد الذي أبقاه مقصـــوراً، بالنتيجـــة، على أمرين اثنين هما السلطة والإسلام وحســـب. فما دام الحاكم يمتلـــك القوة العسكرية الضرورية للإمساك بالسلطة والتشبث بها، وما دام يديـــن بدين الإسلام، مهما كان تدينه ضئيلاً ومهما كان اسمياً، فقد كان ذلـــك كافياً لاستمرار سلطته. ومن الجدير بالذكر أن بعض الفقهاء كـــانوا علـــى أتم الاستعداد للإقدام على خطوة إضافية والإقرار بشـــرعية حـــاكم مـــن غير المسلمين، شريطة أن يكون قد سمـــح للمسلمين بممارســـة شـــعائرهم الإسلامية فقط، بيد إن مثل هذا الإقرار كان اســـتثنائياً، وكـــان مرفوضـــاً في العصور القديمة.

وما أن تلاشت الأهمية عن مسألة المؤهلات والوصـــول المشـــروع للسلطة حتى تحول اهتمام الفقهاء من الأسلوب الـــذي حمـــل الحـــاكم إلى السلطة إلى الأسلوب الذي كان يمارسها به. فالدروس المريرة المستفادة مـــن أزمنة الفتن والاضطرابات، وقد وجدت لها ما يعززها في ازدهـــار التقـــاليد الفاشية للمجتمعات القديمة في قلب الديار الإسلامية في الشرق الأوســـط، أفضت إلى ما صار بالنتيجة مبدأً جديداً لدى المسلمين - ألا وهـــو أن أيـــة سلطة، مهما كان أسلوب حيازتها، كانت سلطة سارية المفعول شرعياً مـــا دامت تحافظ على الحد الأدنى الأساســـي للشـــرعية، أي علـــى احـــترام الشعائر الإسلامية المشروعة. وبهذه الطريقـــة فـــإن الشـــرط الثـــاني، أي الحكم بالعدل بين الناس، ذوى بدوره أيضـــاً دون أن يـــؤول إلى الـــزوال نهائياً، لا بل إنه تقلص، والحـــق يقـــال، إلى ذلـــك المطلـــب الأساســـي الوحيد - أي القبول بممارسة الشعائر الإسلامية الأساسية علناً، والمحافظـــة عليها وعلى المبادئ الأخلاقية.

وفي الوقت الذي تراخت فيه القيود على حكم الفرد المطلق، تعزز فيه بالمقابل واجب الطاعة على الفرد من الرعية. فهذا ابن بطة، وهو فقيه من فقهاء القرن العاشر ومن المذهب الحنبلي، يعلق قائلاً: «عليكم بالإقلاع والامتناع عن إشعال فتيل الفتنة، وعليكم ألا تشهروا السلاح بوجه الأئمة حتى لو كانوا ظالمين. فالخليفة عمر، رحمه الله، قال: «إن كتم الحاكم أنفاسكم تحلوا بالصبر، وإن جردكم من ممتلكاتكم تحلوا بالصبر». كما أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال لأبي ذر: «عليك بالصبر، حتى لو كان الحاكم عبداً حبشياً».

إن هذين الحديثين المنسوبين أولهما لأحد الخلفاء وثانيهما للرسول نفسه حديثان منحولان بدون أدنى ريب. ولكنهما يردان على سبيل الاستشهاد مراراً وتكراراً ولأسباب واضحة - ألا وهي توفير السلطان الفقهي لبعض المبادئ التي كثر ترددها في هذه الآونة: أي ضرورة تقديم الطاعة العمياء الراسخة للحاكم مهما كان جائراً، وتقديم الطاعة لوكلاء ذلك الحاكم مهما كانت أقنعتهم مزيفة.

وفي حين أن الكتاب يتكشفون عن دراية تامة باحتمال تعسف حكم الحكام وسوء إدارة الولاة، فإنهم يصرون على الرغم من ذلك على وجوب تأدية الطاعة، حتى لحاكم طاغية، تفادياً لقيام آثام أعتى كالفتنة والفوضى. ولذلك فهم يقترحون مختلف أنواع المسكنات التي من الممكن إغراء الحكام بها كي يحكموا بالعدل، كإسداء النصح والوعظ، والتي تفيض بالتحذيرات الدينية حول ضرورة توفر الأمانة والولاء والتقى لدى المسؤولين في الدولة.

ولما كان الكتاب السياسيون ذوو المنطلقات الأدبية أو الإدارية لا يشعرون بعناء كبير في التعامل مع مبدأ الخضوع المطلق للسلطة، فإن الفقهاء ورجالات الدين يعكسون هماً مختلفاً جداً، إذ إن من الواضح

أن الرغبة لديهم بإرخاء حدود السلطـــة أو توسيع حدود الطاعة أقل مما هي عليه لدى أولئك الناس المتعـــاملين مع وقائع الحياة. ولكن حتـــى في الأدب الديني تتجلى أيضاً وطأة ضرورات الحياة السياسية بالنتيجة. فلم يكن مـــن اليسير على الفقهاء أن يتقبلوا مبدأ الخضـــوع الأعمـــى للطغيـــان، كمـــا أن العبارات التي يعبرون بها عن قبولهم لذلك المبـــدأ تتكشـــف في غـــالب الأحيان عن كروب عظيمة. لقد كـــان المتبحرون في الشـــريعة المقدســـة أناساً يندفعون بوحي قناعة دينية عميقة وهدف أخلاقي عميق. فمقولاتهـــم عن ضرورة الإذعان للاضطهاد كان لها أساسها المنطقـــي الخـــاص، كمـــا أنها كانت على تناقض صارخ مع مداهنـــات سمّـــار البـــلاط، وذرائعيـــة البيروقراطيين وانتهازية رجالات الدين الرسميين. فحتى النظام الظالم يجـــب طاعته، على حد قول علماء الدين، لأن البدائل أدهى وأخطر، ومـــا مـــن طريقة أخرى غير هذه الطريقة للحفاظ على فرائـــض الإســـلام الدينيـــة والشرعية.

إن طبيعة هذه المعضلة والأسباب الموجبـــة للموقـــف منهـــا وردت بمنتهى الصراحة على ألسنة سلسلة من الفقهاء ورجالات الديـــن. فحتـــى في زمن يعود به القدم إلى القرن العاشر تنطح ابن بطـــة، الكـــاتب الآنـــف الذكر، لتوضيح هذه النقطة على أشد ما يكون التوضيح إذ كتـــب يقـــول: «لقد اتفق كل العلماء بالإجماع على أن صلاة الجمعة والعيدين وطقـــوس منى وعرفات، وشن الحرب على الكفار، والحـــج وتقديـــم الأضحيـــات كلها أمانة في عنق أي أمير فاضلاً كان أم فاسقاً، ولذلـــك فـــإن الشـــرع يقضي بدفع الخراج للأمراء والزكاة والعشر، ويحلل الصـــلاة في المســـاجد التي يبنونها والسير على الجسور التي يقيمونها. وعلى نحو مماثل فـــإن البيـــع والشراء وكل الأنواع الأخرى من المتاجرة، والزراعـــة وكل الحرف، في كل زمان وفي ظل أي أمير مهما كان، كلها شرعيـــة وحلال وفق كتـــاب الله

وسنة رسول الله. فإن ظلم الظالم وطغيان الطاغي لا يؤذيان الإنسان الذي يحافظ على دينه ويراعي سنة رسوله، شريطة أن يتصرف هو نفسه وفق أحكام الكتاب والسنة، وهذه الحالة تماثل حالة إنسان يعيش في ظل إمام عادل ويعقد صفقة بيع منافية للكتاب والسنة، فإن عدالة إمامه لن تجديه فتيلاً. وعلى هذه الشاكلة فإن من المشروع اللجوء إلى الأحكام القضائية لقضاتهم، وضمانة فرض العقوبات والقصاص، والسعي لنوال التعويض عن المظالم من أميرهم أو سلطات شرطتهم، وتأدية الطاعة لأي مسؤول يعينونه.. إلا في معصية الله العظيم، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية خالقه».

وهذه الحجة الأساسية نفسها واردة، وحتى بمزيد من الزخم والحماسة، في كتابات الإمام والفيلسوف الغزالي الذي كتب حوالي نهاية القرن الحادي عشر قائلاً: «إن التنازلات التي تتنازل عنها ليست من الأشياء الطوعية في شيء، بل إن الضرورة قد تجعل من الحرام حلالاً. فنحن نعلن أن أكل الجيفة من المحرمات ولكن الأسوأ منها أن يموت الإنسان من الجوع. وإذا لم يوافق أي إنسان على هذا القول، ويعتنق الرأي القائل إن الإمامة قد ماتت في زماننا هذا، لعدم وجود أي واحد بيننا فيه المؤهلات الضرورية لها، ويتشبث برأيه هذا ويعجز عن الحلول محل الإمام، يحق لنا عندئذ أن نسأله: أيهما أفضل لنا الإعلان عن إلغاء عمل القضاة وعن أن كل التوثيقات غير نافذة المفعول، وأن كل الزيجات لا يمكن عقدها شرعياً، وأن كل أعمال الحكومة في كل الميادين باطلة ولاغية، وأن تترك كل الأمة تعيش حالة فسوق - أو الإقرار بأن الإمامة موجودة بالفعل ومن ثم فإن كل التعاملات والتصرفات الإدارية نافذة المفعول، مع التسليم جدلاً بواقع الظروف القائمة حالياً وبالضرورات التي تفرضها الأزمنة الراهنة ؟» فهذه الحجة كلها موجزة في قول مأثور

يرد على سبيل الاستشهاد به في أشكال شتى، ويفيد أن الطغيان أفضل من الفوضى.

إن الفقهاء ورجالات الدين لم يتظاهروا البتة، في مواعظهم لصالح مبدأ الخنوع هذا، لا بمحبة النظام المدروس ولا باحترامه، علاوة على أنهم لم يقوموا بأدنى المحاولات للتستر على جوره. ففي إحدى الفقرات التي كثيراً ما يستشهد بها الدارسون الحديثون، والتي وردت بقلم ابن جماعة، وهو ذلك الفقيه السوري الذي عاش في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، يتجلى الموقف من ذلك المبدأ على أوضح ما يكون حيث جاء فيها: «في ذلك الوقت الذي يفتقر إلى وجود أي إمام وينشد فيه الإمامة إنسان غير كفء لها، ويجبر الناس على قبوله بالقوة وبسطوة عساكره، مع غياب البيعة عنه أو وراثة السلطة، يجب عندها مبايعته بالقوة ويصبح واجب طاعته إجبارياً، وذلك بغية الحفاظ على وحدة المسلمين وصيانة الوفاق فيما بينهم. ويبقى هذا القول صحيحاً حتى لو كان ذلك الإنسان بربرياً أو فاسقاً وذلك استناداً إلى أفضل الاجتهادات. فحين يجري التعاقد على الإمامة بالقوة كما قلنا لهذا الإنسان، وبعدئذ يقوم إنسان آخر وينتصر على الأول بقوته وعساكره، عندها تتم عملية خلع الأول وتنصيب الثاني إماماً لصالح رفاهية المسلمين والمحافظة على وحدتهم، كما بيّنا». إن هذه السطور تتكشف بمنتهى الجلاء عن عمق ذلك القنوط الذي يشعر به أي مراقب نزيه وورع للمشهد السياسي الذي كان يعيشه في زمانه.

فمن حيث المبدأ أي حاكم مسلم تنقصه المؤهلات الضرورية أو لا يكون اختياره أو تعيينه متسقاً مع الشرع يكون غاصباً. لقد بقي هذا الموقف يشكل عند الشيعة مسألة عويصة وذلك لأن الحكام السنة، كونهم ليسوا من سلالة علي و لم يكن تعيينهم من قبل أحد أحفاد علي، حكام غاصبون.

ولكن عند المسلمين السنة صارت السلطة الفعلية، كما أشير آنفـــاً، بمثابـــة المؤهل الكافي. ففي عبارة وردت على ألسنة فقهـــاء المذهـــب المـــالكي في شمال أفريقيا جاء فيها: «الطاعة شيء واجب لكل من تســـود ســـلطته». وهكذا فإن من الواضح أن الحاجة لم تعد تقضي بأن يكون الحـــاكم مـــن قريش، قبيلة النبي، مثلما تفرض معظم الصيغ الفقهية، ولم تعد تقضي أيضـــاً بأن يكون متمتعاً بالمؤهلات المطلوبة شرعياً كرجاحة العقل وسداد الـــرأي والقوة البدنية والحكمة والشجاعة، بل صار يكفيه أن يكون قـــادراً علـــى التشبث بالسلطة وحفظ النظام.

إن بعض الطوائف، وأقلية من بين فقهاء الســـنة، تعتمـــد شـــرطاً إضافياً يستوجب ألا يكون الحاكم من أهل البدع ولا من أهـــل الفســـق. فبناء على رأي البقيلاني، وهو فقيه من فقهاء القرن العاشر، يفقد الحـــاكم حقه في الحكم إن كان من إحـــدى هـــاتين الفئتـــين إذ يفتقـــد بذلـــك أهليته الشرعية. وهذا الواقع نفسه ينطبق على الحاكم إن صار خرفاً أو حلّت فيه عاهة جسدية أخرى. فلقد كـــانت وجهـــة نظـــر معظـــم الســـنة أن طاعة الحاكم أمر واجب حتى لو كان فاسقاً، مع أن بعض الهيئات كـــانت تتجاوز هذا الشرط وتجيز عدم انطباقه على ولاة الحاكم إن كانوا فاسقين.

ولكن أمثال هذه القيود كان مآلها، على العموم، إما الإسقاط صراحة أو التجاهل ضمناً، باستثناء شرط واحد ظل ساري المفعول دون سواه – ألا وهو أن يحكم الحاكم بين الناس بالعدل. وهكذا فإن فكرة الغاصب فقـــدت معناها في حين أن فكرة الطاغي بقيت ماثلة للعيان. فقصارى القول، حـــين كانت تبرز بعض التحديات على أسس دينيـــة في وجـــه الحـــاكم، فـــإن تلك التحديات لم تكن لتستند على الأسلوب الذي تســـنم بـــه الســـلطة وإنما على الأسلوب الذي كان يمارس بـــه تلـــك الســـلطة – أي لا علـــى الاغتصاب بل على الظلم.

إن حكم الكافر حكم لا شرعي بـــالتحديد وذلـــك لأن الإســـلام وحده هو الذي يخلع الشرعيـــة على نظام الحكم. ولكن غياب الشـــــرعية، عن الحاكم المسلم أو الحاكم الكافر سواء بسواء، لا يعني بالضرورة غيـــاب العدل. فهل من الممكن إذاً لحاكم غير مسلم، كالحاكم المسلم الغاصب، أن يعوض عن لا شرعيته في تسنم السلطة بالعدل الذي يمارسها فيه؟ وهل مـــن الممكن لمثل هذا الحاكم، في زمن صار العدل فيه هو المعيار الوحيد البـــاقي للرضى عن نظام من الأنظمة، حتى لو لم يكن مسلماً أن يطـــالب رعايـــاه المسلمين بالطاعة وفق ما جاء في الشرع الإسلامي؟ لقد اختلفت الأجوبـــة الإسلامية على هذين السؤالين، نظرياً وعملياً، في جميع العصور الإســـلامية وفي ذلك العالم الإسلامي المترامي الأطراف.

إن خضوع المسلمين لحكم لا إسلامي لم تكن مشـــكلة مطروحـــة على أوائل المسلمين ولا على مـــن أسسوا المذاهـــب الفقهيـــة واللاهوتيـــة العظمى، ولم تنل من اهتمامهم إلا النزر اليسير. ففـــي غضـــون القرنـــين الأولين لم يكن هنالك أي سبب وجيـــه يجعـــل المســـلمين يشـــكون في أن التقدم الظافر للجيوش الإسلامية سوف يدوم حتى يستكملوا، في مستقبل ليس ببعيد، تحقيق الرسالة السماوية المنوطة بهم. فعلى الجبهات الرئيســـية الثلاث، في أوروبا وروسيا وأفريقيا، كـــانت القوات الإســـلامية تواصـــل زحفها وتقدمها. وذلك التقدم كان يتوقف بـــين فـــترة وأخـــرى جـــراء المعاهدات، بيد أنه كان على الدوام موضع الاستئناف. وأمـــا التراجعـــات فقد كانت نادرة، ولكنها في الأمكنة الـــتي وقعـــت فيهـــا كـــانت في معظمهما محلية وتكتيكية، وما كانت لتعني أكثر من فقدان مؤقت لأقـــاليم وأناس من المشركين ممن احتلهم المسلمون منذ عهـــد قريـــب. فبالنســـبة للفقهاء والإداريين في الخلافة معاً، برزت مشكلة العلاقات بـــين المســـلمين وغير المسلمين في صيغتين اثنتين - الأولى في التعـــامل مـــع الأجنـــبي، أي

ساكن دار الحرب، والثانية مع المواطن غير المسلم، أي الإنسان الذمي. ولذلك فإن الحالة التي كان من المحتمل للشعوب الإسلامية أن تجد نفسها فيها تحت رحمة حاكم غير مسلم لم تبرز البتة، ولم تكن موضع التصور، لا ولم تكن قيد البحث على الإطلاق.

لقد برزت تلك المشكلة للمرة الأولى مع الزحف المسيحي في أوروبا في القرن الحادي عشر لاستعادة البلدان المحتلة. فحين احتل النورمانديون مسينا في عام ١٠٦١ كان القسم الأعظم من صقلية يرزح تحت الحكم الإسلامي منذ قرنين من الزمن، ولذلك فإن الغزو النورماندي للجزيرة وضع جمهوراً مسلماً متمدناً ومصقولاً تحت الحكم المسيحي. كما أن الزحف المسيحي المماثل في إسبانيا والبرتغال أخضع للهيمنة المسيحية قطاعات جماهيرية إسلامية أكبر من سابقتها لا بل وأكثر تجذراً منها أيضاً. وعلاوة على ذلك فإن وصول الصليبيين إلى المشرق في نهاية ذلك القرن دخل بالمشكلة إلى قلب الديار الإسلامية نفسها ولكن هذه المشكلة لم تكن مقصورة على الغرب وحده وذلك لأن تزايد الضعف الإسلامي في ذلك الزمن أتاح للشعوب المسيحية في القوقاز استعادة استقلالها بل والزحف إلى قلب البلدان الإسلامية.

ونتيجة لهذه الأحداث شعوب إسلامية كبيرة وجدت نفسها فجأة، بعد استقرار ورسوخ منذ أمد بعيد، تحت رحمة حكام وإداريين من غير المسلمين. فهذا الواقع الجديد كانت تجربة مريرة، وتجربة عادت بالضرر على أعداد من المسلمين أكبر من الأعداد السابقة طيلة القرون التالية.

فمشكلتا التعايش اللتان طرحهما تحرير البلدان المسيحية والصليبيون ما كان لهما وقتها من حل إلا الإقدام على تصرف عنيف – الأولى بجلاء بقايا المسلمين عن إسبانيا والبرتغال وإيطاليا، والثانية بتقويض دويلات الصليبيين ورحيل الصليبيين عن المشرق. ولكن في غضون ذلك

كانت هنالك تطورات أخرى تطرح مشكلة الحكم اللا إسلامي لرعايا من المسلمين على نطاق أوسع من سابقه وبشكل أكثر حدة أيضاً.

إن الغزوات المغولية العظيمة التي حدثت في القرن الثالث عشر وضعت كل البلدان الإسلامية في آسيا الوسطى وفي جنوب آسيا تحت هيمنة غزاة وثنيين غرباء، وحتى حين حلت السلالات المغولية المحلية، بمرور الزمن، محل الخانات العظام في الشرق الأوسط واعتنقت الدين الإسلامي فإنها حافظت على العمل بأنظمة عديدة من قوانينها المغولية وضيقت إطار العمل بالشريعة الإسلامية. وفي الوقت الذي بدأت فيه البلدان الإسلامية تفيق من كبوتها جراء الغزوات المغولية وتستوعب البقية من حكام المغول وعساكرهم لدى اعتناقهم الإسلام، بدأت تواجه خطراً أفدح، وخطراً قادماً هذه المرة من أوروبا.

فالتوسع الإمبراطوري الذي توسعته أوروبا من طرفيها، من روسيا شرقاً عبر السهول والسهوب، ومن الغرب غرباً عبر المحيطات، وضع كل بدوره القسط الأعظم من العالم الإسلامي تحت حكم قوى إمبراطورية أوروبية عظمى هي روسيا وبريطانيا وفرنسا وهولندا. وما من بلد إسلامي تمكن من الحفاظ على استقلاله ولو أنه كان استقلالاً محفوفاً دائماً بالمخاطر إلا تركيا وإيران فقط. وأما بقية الأمكنة الأخرى فإن الشعوب الإسلامية الضخمة في آسيا وأفريقيا وقعت تحت قبضة هذه القوة أو تلك من القوى الأربع الآنفة الذكر مما جعلها تضطر للخضوع لحكم سلطة مسيحية.

إن أولى البحوث الفقهية للمشكلات التي طرحتها هذه الأحداث تأتي، كما يمكن أن يتوقع المرء، من أقصى البلدان الإسلامية الغربية، لتعالج مسألة خسارة الإسلام لصقلية ولشبه جزيرة ايبيريا. وفي الوقت الذي لم يكن فيه الحكام المسيحيون في البلدان المحررة قد توصلوا بعد إلى قرار حول طرد

رعاياهم المسلمين، كان هؤلاء الرعايا يواجهون خياراً صعباً وجوهرياً في آن واحد معاً – فهل عليهم الهجرة إلى بلدان إسلامية، أو البقاء تحت رحمة الحكام الجدد، ولئن كان الخيار هو الثاني، فبناء على أي أساس؟.

وأما الإجابات التي أعطاها الفقهاء على هذين السؤالين فقد كانت متناقضة تناقضاً صارخاً فيما بينها. فبناء على رأي إحدى المدارس الفكرية كان الواجب يفرض على المسلمين كافة، رجالاً ونساءً وأطفالاً على قدم مساواة، مغادرة أمثال تلك البلدان، وذلك لأن البقاء تحت رحمة حكم لا إسلامي أمر يتعارض مع شرع الله. فمثل هذا الحكم يجعل من المستحيل على المسلمين القيام بواجباتهم كمسلمين في ظل الشريعة المقدسة، علاوة على أنه يعرضهم وأطفالهم لخطر الردة. وحتى لو كان الحاكم الكافر عادلاً ومتسامحاً، فإن ذلك الخطر يكون أدهى وتكون ضرورة الهجرة أكثر إلحاحاً.

وكالعادة كانت سيرة الرسول مضرب الأمثال لتبيان الطريق الواجب اتخاذها. فالرسول لم يمكث تحت رحمة الحكم الوثني في مكة بل هاجر مع أصحابه المسلمين إلى مكان آخر، حيث تمكنوا من تشكيل جماعة سياسية إسلامية والحياة هناك حياة إسلامية. إن تلك الهجرة كانت نقطة انعطاف في رسالة الرسول، وصارت لاحقاً نقطة البدء في تأريخ الحقبة الإسلامية. فالقدوة التي كانتها تلك الهجرة كانت ذات أهمية فائقة. إذ حين كانت تسقط أرض إسلامية تحت حكم لا إسلامي كان الواجب يفرض على أهلها المسلمين، بناء على رأي أصحاب هذه المدرسة، أن يقلدوا المثل الذي ضربه الرسول وأن يهاجروا إلى مكان آخر أفضل حيث يستطيعون منه، بمشيئة الله، هم أو أحفادهم العودة واستعادة الأراضي التي كانوا قد فقدوها. وأولئك الناس الذين كانوا يقومون بمثل هذه الهجرة ما كان يقال عنهم بأنهم لاجئون (أو ملتجئون بالتركية)، وهو المصطلح الذي ليس في

عداد مفردات اللغة الإسلامية التقليدية، والمصطلح الذي أطلقه العثمـــانيون على اللاجئين المسيحيين الذين جاؤوا من أوروبا إلى تركيا، وبشكل أكـــثر تخصيصاً على المهاجرين الهنغاريين الذي جاءت أعـــداد منهم بعد قمع الثورة في عام ١٨٤٨. فاللاجئون المسلمون من البلدان التي كان يخسرها الإســـلام كانوا ينعتون بالمهاجرين، مع العلم أن هذا النعت مشتق من نفـــس الفعـــل الذي اشتقت منه كلمـــــة الهجـــرة. وبعـــد قـــرون عديـــدة، أي حـــين بدأت الإمبراطورية العثمانية تخسر ولاياتها واحدة بعد الأخـــــرى، جـــراء انحطاطها، لتغنمها روسيا والنمسا والـــدول البلقانيـــة، اختـــارت بعـــض الأقوام الإسلامية البقاء في ظل الحكام الجدد الذين سمحـــوا لها بذلـــك، في حين أن بعضها الآخر اختار العودة إلى تركيا وحمل نعت المهاجر منذ ذلـــك التاريخ حتى هذه الأيام. وهذا النعت نفسه هو النعت الذي يحمله المهاجرون المسلمون من الهند العلمانية إلى باكستان الإسلامية في هذه الآونة.

ولكن ثمة مدرسة فقهية أخرى اقترحت حلاً مناقضاً تمامـــاً. فهـــذه المدرسة تأسست على ما يبدو على يد فقيه تونسي من أصـــل صقلـــي في القرن الثاني عشر إذ أجاز، جواباً منه على سؤال يتعلق بالموضوع الآنـــف الذكر، بقاء المسلمين تحت حكم مثل ذلك الحاكـــم إن كـــانوا مضطريـــن لطاعة أوامره شريطة أن تكـــون الظـــروف مواتيـــة لفـــرض الشـــريعة الإسلامية ومراعاتها بين المسلمين. لا بل وإن هـــذا الفقيه، واسمه المـــزاري، يشتط إلى حد تخويل مثل ذلك الحاكم غير المسلم ســـلطة تعيـــين القضـــاة المسلمين الذين لا يجوز نقض أحكامهم ومعاملاتهم الشرعية، والذين يجـــب أن يتمتعوا بنفس السلطة التي يخلعها عليهم أي حاكم مسلم. وأما التـــبرير الذي يسوقه هذا الفقيه لرأيه فهو مبدأ الضرورة الذي يلجأ إليـــه الفقهـــاء المسلمون من وقت إلى آخر لتبرير تقبل بعض المواقـــف غـــير المقبـــولة بحد ذاتها أصلاً. فلقد كان بمقدور الفقهاء تجويز ذلك الوضع والإقـــرار بـــه

عملاً بمبدأ الضرورة، علماً بأنه حل وسط لتلك المعضلة، دون أن يتخلوا عن ذلك المبدأ الأكثر أهمية من مبدأ الضرورة ألا وهو ما يفيد أن الأقاليم التي انسلخت عن الحكم الإسلامي وصارت جزءاً من دار الحرب تبقى عرضة، حين تسنح الظروف، للجهاد والفتح من جديد. إن تقبل حكم الكافر يستند - في خاتمة المطاف، على نفس تلك الحجة التي استند عليها قدامى الفقهاء وتقبلوا جراءها حكم الحكام المسلمين الغاصبين منهم والطغاة - أي ضرورة الحفاظ على البنية الاجتماعية لحياة المسلمين ودرء الفوضى.

لقد كتب أحد المؤرخين العراقيين، بعد زهاء نصف قرن من احتلال المغول لبغداد، وصور في كتابته هولاكو، زعيم المغول، بأنه كان يعرف هذا الاتجاه في التفكير السياسي ويستغله لمصلحته الخاصة حين كتب قائلاً: «في عام ٦٥٦ هجرية، يوم احتل هولاكو بغداد، أصدر أوامره طالباً من علماء الدين استصدار فتوى يبينون فيها رأيهم بأيهما الأفضل أسلطان كافر عادل أو سلطان مسلم ظالم؟ وجمع العلماء في كلية المستنصرية لهذا الغرض، وحين أدرك العلماء مغزى الفتوى أحجموا عن إعطاء الجواب. وكان بين الحضور رضي الدين بن علي بن الطاووس، وقد كان ذلك الفقيه الشهير والمحترم. ولما لاحظ إحجام العلماء عن الإجابة تناول ورقة الفتوى وكتب جوابه عليها مفضلاً فيه الكافر العادل على المسلم الظالم، ومن ثم وافق كل العلماء على هذا الجواب ووقعوا على الفتوى.»

ولكن هذه الواقعة لم تحظ بالتوكيد لها على أيدي المؤرخين العرب ولا الفرس في تلك الآونة، ولربما أنها تمثل ميزة شائعة من المزايا التي كانت تسم عملية التأريخ في العصور الوسطى، أي تقزيم تطور طويل الأمد وحشره في حادثة وحيدة. بيد أن من الواضح أن الفقهاء وعلماء الدين المسلمين كانوا لا يعدمون السبل - وأهمها مبدأ الضرورة - لإضفاء صفة الشرعية على وجوب الطاعة للسلطة المغولية الوثنية، وأن المغول كان

بمقدورهم، بمساعدة المستشارين المسلمين، الإفادة على أحسن مـــا يكـــون من أمثال هذه الحجج.

إن مشكلة الهيمنة المغولية الوثنية كانت، على كل حال، قصيرة، كما أنها انتهت باعتناق الإسلام من قبل الحكـــام المغـــول في آســـيا الوســـطى وجنوب غرب آسيا، غير أن الهيمنة الأوروبية دامت زمنـــاً أطـــول بعـــض الشيء.

فتوسع الإمبراطوريات الأوروبية أفضى إلى وضـــع أقـــاليم مترامية الأطراف وشعوب هائلة العدد تحت رحمة حكم الكفار، الأمر الذي كان من المتعذر فيه أن تكون الهجرة أو الانكفاء احتمالاً عملياً. وهكذا فإن الحجـــة الأساسية للمازاري - أي اللجوء إلى مبـــدأ الضرورة بغية الحفـــاظ علـــى النظام الديني والاجتماعي للمسلمين - وجدت لها العديد من المؤيدين بـــين فقهاء البلدان المستعمرة. وفي الوقت نفســـه ظل الإيمان راسخاً بأن مثـــل ذلك النظام نظام لا شرعي ضمناً، وبأن من واجـــب المســـلمين الســـعي للإطاحة به حين تلوح بارقة أمل باحتمال نجاح هـــذه المهمـــة - ولكـــن حينئذ وحينئذ ليس إلا.

إن أقدم حركات المقاومة ضد التغلغل والتوسع الإمبريالي الأوروبي، في القوقاز الروسية وشمال أفريقيا الفرنسية والهند البريطانية وجـــزر الهنـــد الشرقية الهولندية، كانت كلها دينية في اســـتلهامها وفي أيديولوجيتهـــا وفي أشكال تعابيرها. ومر جيل على الأقل على الحكم الإمبريالي حتـــى بـــدأت تتفتح بصائر المسلمين من رعايا تلك الإمبراطوريات علـــى طبيعـــة ذلـــك الصراع - أي حتى أدركوا أن ذلك الحكم الأجنبي حكـــم إمبريـــالي وأن مقاومته نضال للتحرر الوطني والاستقلال. ولمـــا كـــانت هـــذه الأفكـــار جديدة تماماً فقد برزت الحاجة لمفردات جديدة للتعبير عنها. ولكن بعـــض المسلمين في البلدان الإسلامية كانوا يرون أن قبول هذه الأفكار واســـتخدام

تلك المفردات ما هما إلا مؤشران من مؤشرات المـــــــزيد مـــن العبوديـــة للهيمنة الأجنبية وحكم الكفار.

وخلال عصر التوسع الإمبريالي، لا بل ولحين من الزمن حتـــى بعـــد انحسار الإمبراطوريات الغربية، كان لأمثال تلك الأفكار تأثير هائل علـــــى الطبقة السياسية في البلدان الإسلامية، كما أنها أدت إلى تحول في المفـــــاهيم ومن ثم في لغة السياسة أيضا. فالأنظمة التي كان يتوجه النضال ضدهـــــا لم تعد تتحدد بالعبارات التقليدية من مثل الكفـــر أو الطغيان، بل بالعبـــارات الأجنبية والاستعمارية. لقد كان هذا التحول واسع النطاق كما أن آثـــــاره كانت عميقة جداً إلى الحد الذي جعل المؤرخين يعيـــــدون كتابـــة حتـــى الماضي الإسلامي بما يتفق وهذا المنظور الجديد. فالسلطـــان العثماني الـــذي كان يحظى سابقاً باعتراف الأغلبية الساحقة من رعايـــــاه العـــرب، ومـــن رعاياه المسلمين الآخرين، بأنه الحاكم الإسلامي الشرعي لدولـــــة إســـلامية شاملة، صار يقال عنه مجدداً في هذه الآونة بأنه إمبريالي غريب، كما صـــــار يقال عن حكم العثمانيين، لا بل وعن غيرهم من السلالات التركيـــــة مـــن قبلهم، بأنه هيمنة تركية على العرب ولذلك فإنه نظراً، لذلك، حكم ذميـــم جدير بالرفض والإدانة. وعلاوة على ذلك فإن هذه الهيمنة صـــارت هـــــي المسؤولة، في الوقت نفسه وانسجاماً مع أسطورة جديدة، عن كل الشـــــرور والمفاسد التي حلت بالعالم العربي على مدى الألف الأخيرة من السنين.

لقد احتدم الصراع ضد الإمبريالية تحت شعار القومية، وكان هدفـــه إنهاء الهيمنة الإمبريالية واستبدالها بالحرية والاستقـــلال. في البلـــــدان الـــتي كانت ترزح تحت الحكم الإمبريالي حظيـــــت هاتـــان الكلمتـــان بمعاملـــة الكلمتين المترادفتين بعض الشيء، كما أن تحديدهمـــــا حظـــي بالعبـــارات القومية. واستمرت هذه العادة لحين من الزمن حتى بعد نوال الاســـــتقلال. وأما في تلك البلدان التي نجت من الهيمنة الإمبرياليـــة، علـــى الرغـــم مـــن

تعرضها على الدوام لتهديد القوى الإمبريالية، فإن الاستقلال بحد ذاته لم يكن ليشكل ذلك الهم الكبير، كما أن البحث في الحرية ظل مقصوراً بالأساس لا على حقوق هذه الشريحة الاجتماعية ضد غيرها من الشرائح أو على حقوق هذه الدولة ضد غيرها من الدول الأخرى، وإنما على حقوق الفرد ضد هذه الشريحة أو تلك الدولة. ولقد كان شرّاحه الأول من الوطنيين الليبراليين أكثر مما كانوا من القوميين، وممن كانوا يستلهمون نماذج أوروبا الغربية لا نماذج أوروبا الوسطى، كما أن هدفهم الأساسي كان تقييد أوتوقراطية حكامهم لإقامة حكومة دستورية وتمثيلية.

إن تلك الأيديولوجيات الجديدة استدعت وجود مفردات جديدة لتحديد الأغراض والمقاصد معاً. ولقد كان من الواضح تماماً أن كلمتي إمبراطورية وإمبريالية كلمتان أجنبيتان، كما كان من الميسور الدلالة عليهما بكلمات دخيلة. فالإمبريالية في العربية والإمبريالیزم في التركية كانت لهما لكنة أجنبية مناسبة في بحث ذلك التغلغل الأجنبي. وهكذا فقد قام تصنيف جديد لمعنى الإمبراطورية - حتى للإمبراطورية العثمانية - في كلتا اللغتين واتخذ شكل الإمبريالية في العربية وشكل الإمبراطورلوك في التركية.

وأما الحرية والاستقلال فقد كان لهما شأن آخر، وكان من العسير طرحهما بنعوت أجنبية. لقد ظهر مصطلحا الحر والمستقل لأول وهلة بمعناهما الرسمي والسياسي في المعاهدة الروسية العثمانية المدعوة بمعاهدة كوجوك كيناركا لعام ١٧٧٤ التي نصت على أن التتار سكان شبه جزيرة القرم «أحرار ومستقلون استقلالاً تاماً عن أية سلطة أجنبية». إن حرية واستقلال تتار شبه جزيرة القرم كانا شيئاً صورياً وخدعة أيضاً، إذ كانا مجرد مرحلة وسطى بين إنهاء السيادة العثمانية وضم شبه جزيرة القرم إلى الإمبراطورية الروسية في عام ١٧٨٣. ولكن في الوقت الذي لم تكن فيه

تلك الفقرة أكثر من إجراء لحفظ ماء الوجه بالنسبة للسلطان العثماني، فإنها تنطوي على شيء من الأهمية باعتبارها تسم مرحلة من مراحل تطور اللغة السياسية الإسلامية. فبناء على شروط تلك المعاهدة، اتفق القيصر والسلطان معاً على الاعتراف بحرية واستقلال تتار القرم، وأما أولئك التتار فقد كان عليهم الاعتراف بالسلطان على أنه «الخليفة العظيم للمحمديين»، ولكن هذا الاعتراف كان لا يعدو السلطة الدينية المحض، أي على ألا «تمس بحريتهم السياسية والمدنية كما وطدتها المعاهدة ».

إن الخيارات التي اختارها الترجمان العثماني الذي أعد النصوص التركية للمعاهدة، في عثوره على مرادفين تركيين لتعبيرين من مثل الحرية السياسية والاستقلال، خيارات شيقة وهامة، إذ من الجدير بالذكر أنه لم يستخدم تعبيري الحر والحرية، اللذين يمثلان التعبيرين الفنيين وفق الشريعة الإسلامية للتعبير عن الإنسان الحر كإنسان مناقض للعبد، وإنما اختار بدلاً من ذلك كلمة «سيربيست» التي أضحت، ومشتقاتها، المصطلح التركي الشائع لكلمة الحرية إبان الأحداث الخطيرة لحروب الثورة الفرنسية وخلال الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر. إن كلمة سيربيست كلمة فارسية وتعني أشياء كثيرة منها «المستثنى من واجب ما، أو السائب وغير المقيد أو الطليق». ففي الفارسية كان استعمالها يدل على فرد يتصرف بشكل مستقل، ولكنها لم تكن لتنطوي على أي مضمون سياسي حيث كانت الفارسية تفضل كلمة آزاد ومشتقاتها للدلالة عليه. ولكنها في النصوص والوثائق العثمانية القديمة لم تكن لتعني عادة أي معنى قانوني أو سياسي، وإنما كان لها معنى إداري ومالي. علاوة على أن أكثر استعمالاتها شيوعاً كان للدلالة على انعدام أو إزالة الحدود والقيود العادية، وتبرز أكثر ما تبرز فيما يتعلق بهبات الدخول المخصصة للفرسان الإقطاعيين. وفي الوقت الذي كانت فيه معظم الدخول مخصصة في العادة

للناس الذين ينالون أمثال هـــذه الهبات، فإن دخولاً أخرى من مثل الجزيـــة على غير المسلمين كان وقفاً على الخزينة الإمبراطورية. وهكذا فـــإن الهبـــة الموصوفة بكلمة سيربيست كانت تلك الهبة التي لا يحدها حد ولا يقيدهـــا قيد، وتعود دخولها لأصحابها المختصين.

فاستعمال هذا المصطلح بمضمون سياسي يعود على ما يبدو إلى مطلع القرن الثـــامن عشر، وكان سبب ذلك يعود، إن حكم المرء من أقدم الأمثلة التي انكشفت بجلاء منذ ذلك الزمن حتى اليـــوم، إلى تأثـــيرات خارجيـــة. فهنالك سفير تركي ذهب إلى فرنسا في عام ١٧٢٠أشـــار في يومياتـــه إلى زيارتين قام بهما إلى مدينتي تولوز وبوردو إذ وصفهما بالمدينتين الحرتـــين. وعلاوة على أنه لم يكتف باستعمال هذا المصطلح فقد جاء بالشرح الـــذي كان يشعر بحاجة قرائه له. فكل مدينة من هاتين المدينتين كـــانت مركـــزاً لبرلمان ورئيس، وأورد هاتين الكلمتين بلفظهما الفرنسي بيـــد أنـــه حـــوّر كتابتهمـــا بالحرف العربي التركي وشرحهما أيضا. وقد أشار هذا الســـفير إلى المدينتين بأنهما تتميزان بميزة قيمة ألا وهي أن جنودهما مـــن أبنائهمـــا المحليين وليس فيهمـــا قوات حكومية متمركزة فيهمـــا. وهنـــالك نـــص تركي آخر يعود إلى مطلـــع القرن الثامن عشر يصف مدينة دانزينغ الحـــرة بعبارات مماثلة. وأول استعمال داخلي، وأيضاً في القرن الثامن عشر، نصادفه فيما يتعلق بالاستقلال الذاتي لولايتين على نهر الدانـــوب تحـــت الحكـــم العثماني.

وفي أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر شاع على ما يبدو استعمال الاسم المشتق من ذلـــك المصطلـــح، أي سيربيســـت يـــت «الحرية». وهكذا فإن السفير العثماني، عزمي أفندي، الذي عـــبر هنغاريـــا في عام ١٧٩٠ وهو في طريقه إلى برلين، وعلـــق قـــائلاً أن الإمـــبراطور السابق، جوزيف، كان قد جرد الهنغاريين مـــن «حريـــاتهم القديمـــة» –

(قديمي سيربيست يتلار)، ولكن الإمبراطور الحالي، ليوبـــولد، أعاد لهم تلك الحريات. وأما السفير العثماني في باريز في ظل حكومة المديرين، مـــورالي السيد علي أفندي، فيتحدث عن الحرية الفرنسية (french Serbestiyet) في تقريره، في حين أن كبير الأمناء العامين في استنبول، عاطف أفندي، يـــورد هذه الكلمة في مذكراته الهامة المكتوبة في عـــام ١٧٩٨ تقصيـــاً للواقـــع السياسي الذي خلقته الثـــورة في فرنســـا ولمســـاعي الحكومـــة الثوريـــة، ويستعملها مرات عديدة - أولاً لوصف الأفكار الرسمية الرئيســـية لـــــدى الثوريين الفرنسيين والتزامهم بالمساواة والحرية(musavat ve serbestiyct) ومن ثم، في سياق الوساوس العثمانية وقتها، لوصف الدعاية الفرنسية بـــين اليونانيين ومحاولة الفرنسيين ترسيخ «نوع من الحرية» في الجـــزر اليونانيـــة ومدن البر اليوناني التي كانوا قد احتلوها.

وبحلول مطلع القرن التاسع عشر كان استعمال تلك الكلمة قد شاع في تركيا في بحث الشؤون المحلية. فها هو المؤرخ شانيزاد، المتوفـــى في عـــام ١٨٢٦، يورد وصفا لمبادئ المشاورات والأسلوب الذي يجدر بها أن تـــدور به. وثمة ناحية يوليها اهتماماً واضحاً هي أن التشاور في أمثال هذه المؤتمرات يجب أن يكون حراً (bervech- i serbestiyet) . وفي مرحلة لاحقـــة مـــن ذلك القرن شاعت أيـــديولوجيا الحرية السياسية ومفرداتها اللغوية، وعلـــى الأخص في البحوث التي كانت تتناول الشؤون الأوروبيـــة وفي ترجمـــات الكتابات الأوروبية.

والحدث الأول الذي دونته الكتب عن استخدام مصطلـــح الحريـــة، بمعنى الحرية السياسية يعود به القدم إلى عام ١٧٩٨، حـــين أصـــدر بيانـــاً الجنرال بونابرت لدى وصوله إلى مصر، يخاطب فيه المصريين باللغة العربيـــة باسم الجمهورية الفرنسية «التي قامت على أسس من الحرية والمســـاواة ». وعلى الأرجح كان اختيار مصطلح الحرية من قبل المترجمين العرب الذيـــن

استخدمهم وقتها الفرنسيون. فالاستعمال القديم لمصطلح الحـــر، ومرادفـه الفارسي آزاد(Azad) ، كان بالأصل مصطلحاً فقهياً، ولكن كان له أيضـــاً مضمون اجتماعي في بعض الأزمنة وفي بعض الأمكنة، حين كـــان يجـــري تطبيقه للتحدث عـــن بعـــض الشـــرائح الاجتماعيـــة ذوات الامتيـــازات والاستثناءات. وهكذا فإن جدول الكلمات العربية - الإسبانية المنشـــور في غرناطة عام ١٥٠٥ يترجم كلمـــة حـــر بـــ (franco، Privilegiado). فالمضمون السياسي لمصطلح الحرية، مع أنه كان جديداً ومجهـــولاً ســـابقاً، سرعان ما تم اقتباسه واستيعابه خلال القرن التاسع عشـــر، وصـــار شـــائع الاستعمال في العربية وفي غيرها من اللغات الإسلامية الأخرى، بمـــا فيهـــا التركية.

إن أكثر المصطلحات شيوعاً للتعبير عن التفرد هو كلمة اســـتقلال، (وفي التركية استكلال) التي على الرغم من جذرهـــا العربـــي تـــأتي مـــن الاستعمالات الإدارية العثمانية، والتي معنى فعلها الأصلي «أن يتصرف المرء بمفرده، أي مستقلاً عـــن الآخرين». ففي الأحاديث الإداريـــة العثمانيـــة كانت تطلق في قديم الزمان على مسؤول رفيع من أمثال والي ولاية مـــا أو قائد جيش من الجيوش، أو على مأمور كبير، ممن كانوا مخولـــين ســـلطات استثنائية بل وسلطات غير محدودة، علماً أن أمثال هذه السلطات ما كـــان لينالها ذلك المسؤول إلا في ظروف الطوارئ الخطيرة وحســـب. وفي زمـــن يعود به القدم إلى عام ١٨٣٤، في ترجمة تركية لتاريخ إيطالي عن المرحلـــة النابليونية، ترد هذه الكلمة في سياق التحدث عن الحكم غـــير المحـــدود أو المطلق. وهكذا فإن الحديث عن الحكم الأوتوقراطي والأروســـتوقراطي، في إحدى الفقرات، يبين أن هـــذا النوع من الحكم على تناقض مـــع حكـــم الحرية (bervech - i serbesti). وبحلول منتصف ذلك القرن نصادف بعض المؤشـــرات التي تدل على أن المعنـــى الجديـــد لمصطلـــح الاســـتقلال، أي

الاستقلال الوطني، صار معروفاً، إذ أنه وارد، بشكل خاص، في رسالة من القنصلية البريطانية في عام ١٨٥٨ من القدس. ولكن ما إن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى شاع تماماً، في كل من العربية والتركية، استعمال مصطلح الاستقلال بمعنى السيادة السياسية أو الاستقلال السياسي، وصار يعبر، مع مصطلح الحرية، عن الهدف الأسمى للنضال السياسي ضد القمع في مرحلة الهيمنة الإمبريالية الأوروبية، وفي مرحلة التأثير الفكري الأوروبي التي كانت أطول من سابقتها بقليل. وفي أزمنة الصحوة الإسلامية خضعت كلتا هاتين الفكرتين لبعض التغييرات.

ففكرة تقييد النظام كانت جوهرية بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي منذ أقدم العصور. ولقد كان الحاكم المسلم مقيداً، والحق يقال، أكثر من الملوك المسيحيين، وذلك لأنه لم يكن مثلهم مخولاً سلطة التشريع، أي سن القانون أو تبديله. ولكن التقييد على سلطة الحاكم في المجتمع التقليدي كان بحد ذاته ذا مفعول محدود، وقلما زاد عن فرض الاحترام للمبادئ الأساسية الدينية والاجتماعية المقبولة في المجتمعات الإسلامية. وحيثما كانت تلك المبادئ راسخة الجذور فقد كانت هنالك شرائح، من أمثال الانكشارية والأعيان وعلماء الدين في أواخر عهود الإمبراطورية العثمانية، كان بمقدورها أن تمارس تقييداً هاماً على السلطة الأوتوقراطية للدولة. ولكن بما أن وجود أمثال هذه السلطات الوسيطة كان نادراً، وأن تسارع التحديث أفضى إلى تحسين سريع في وسائل الرقابة والقمع تحت تصرف الأنظمة، فإن السلطة الأوتوقراطية للحاكم زادت زيادة هائلة .

إن فاعلية الشرع المقدس كقيد على سلطة الحاكم كانت معيوبة من ناحيتين هامتين. أولاهما كانت أن الشرع نفسه كان يخول الحاكم سلطات أوتوقراطية واسعة، وثانيتهما كانت أن الشرع، في الوقت الذي فيه فرض القيود على كل من سلطة الحاكم وواجب طاعة

المحكوم، لم يرس الأسس لأية وسيلة أو لأي إجراء لفرض هذه القيـــود، ولم يطرح أية أداة للحيلولة دون انتهاك الشرع أو تحديه من قبـــل الحـــاكم، إلا القوة.

فالتفاؤل الذي وسم القرن التاسع عشر وما بدا وقتهـــا بأنـــه المثـــل الناجح الذي كانته القوى الأوروبيـــة أوحيا بكيفية إمكانيـــة حـــل هـــذه المعضلة. لقد كان الحل، كما بدا في تلك الآونة، يكمـــن في قيـــام نظـــام دستوري، ذلك النظام الذي رأى فيـــه الكثيرون مـــن مســـلمي الشـــرق الأوسط، وغيرهم من المسلمين، سرّ قوة الغرب وحريته وازدهـــاره. فـــأول إعلان عن قيام دستور في بلد إسلامي كان في تونس في كانون الثاني مـــن عام ١٨٦١، وبعدئذ حذا حذو تونس العديد من البلـــدان الأخـــرى، ولا سيما تـــركيا وفارس حين عمد السلطان والشاه، استجابة لضغـــوط قويـــة من تحت، لمنح دستورين لشعبيهما. وأما الدول الجديدة التي قـــامت بعـــد الحرب العالمية الأولى، وقد تزايدت أعدادها بعد الحرب العالمية الثانية، فقـــد كانت كلها تقريباً مسلحة بدساتير مكتوبة تجيز قيام المؤسســـات التمثيليـــة وتقيد سلطة الحاكم على غرار النموذج الأوروبي الغربـــي. وبعدئـــذ ثمـــة أحداث لاحقة فرضت إعادة تقييم الأوضـــاع الجديـــدة وإدخـــال بعـــض التحسينات، في جزء من العالم الإسلامي على الأقل.

وبادئ ذي بدء حاول الدستوريون الإسلاميون، على شاكلة غيرهم من المصلحين، العثور على أساس في الشرع والتراث الإســـلاميين لتعزيـــز تطلعاتهم الجديدة، وفي مسعاهم هذا وقعوا علـــى الكثـــير مـــن الشـــواهد المناسبة من أمثال المبدأ القديم القاضي بسلطة محدودة وطاعة محدودة تحـــت مظلة الشرع، والسمة التعاقدية للإمامة، فضلاً عن سمتها الانتخابية بالنســـبة للمذهب السني، علاوة على إصرار التراث القديم على العدالـــة كهـــدف أساسي لنظام الحكم وعلى الشورى كوسيلة لضمان العدالة - فهذه الشواهد

كلها طرحوها على سبيل الاستشهاد لتعزيـــز دعوتهـــم الدســـتورية. إن تلاحم الأفكار الإسلامية والدستورية بلغ ذروته في عام ١٩٠٩ حـــين قـــرأ السلطان خطاب العرش في البرلمان، وكان الخطاب من كتابة زمرة تركيـــا الفتاة، واستهله بالإشارة إلى أن نظام الحكـــم الدســـتوري والاستشـــاري «فريضة من فرائض الشرع الإسلامي». وبالطبع كـــان أصحـــاب تركيـــا الفتاة من المتفرنجين الدنيويين، ولكن حتى الأصوليين الراديكاليين أصحـــاب الثورة الإيرانية وجدوا أن الضرورة تقضـــي، بعـــد أن رســـخوا أقدامهـــم في السلطة، بسن دستور جديد لجمهوريتهم الإسلامية، حيث أوضحوا فيـــه ما كان يرونه مبدأ إسلامياً لممارسة الحكم.

إن إصرار كل من المنظرين والسياسيين على ربط الحكم الدســـتوري بجذور الشريعة يجعل من الملفت للأنظار أن مفردات الحكم الدســـتوري، في العربية والفارسية والتركية سواء بسواء، لا تمت بأية صلـــة للغـــة الفنيـــة المطروحة في الشريعة وإنما، على النقيض من ذلك، تنبثق من مصادر مختلفـــة تماماً. فالكلمة العربية الدالة على القانون هي دستور، وذلك منـــذ إصـــدار أول دستور في تونـــس في عـــام ١٨٦١. فهـــذه الكلمـــة، ذات الأصـــل الفارسي، اقتبستهـــا العربية والتركية معاً. وإن هذه الكلمة ترد في اللغـــات الثلاث كلها بمعنى «المستشار»، لا بل وتبدو كلقب من ألقـــاب الشـــرف للصدر الأعظم في الإمبراطورية العثمانية. وأما في العربية فلها عدد مختلـــف من المعاني منها: النموذج وكتاب الصيغ وجدول الضـــرائب واللائحـــة، وفي العامية تعني الإذن أو الترخيص. ولكن أعم معانيها كـــان القـــانون أو التنظيم، ولا سيما جملة القوانين الناظمة لإدارة نقابات الحرفيـــين. وحـــين ترد هذه الكلمة في سياق اللغة الإدارية العثمانية، وعلى الأخـــص بصيغـــة (destur ul – amel – دستور العمل)، فإنها كانت تعني كتيب قواعد العمل في دائرة من الدوائر الإدارية. وبدون أدنى شك كان اقتباسها بهذا المعنـــى

حين قضت الضرورة بوجود مرادف للمصطلح الأوروبي «Constitution – دستور أو قانون أو عرف». ولسوف يتجلى الشيء نفسه فيما يتعلق بغـــير هذا المصطلح من المصطلحـــات السياسية الحديثة التي برزت نتيجة تحوير لغة الإدارة العثمانية، والتي لا تمت بصلة للغة الشرع في العربية.

ففي المصطلحات العثمانية، والمصطلحات الفارسية لاحقاً، كـــانت العبارة الدالة على القانون أو الدستور هي " Kanun -i esasi" وهي ترجمـــة حرفية «للقانون الأساسي». إن اختيار ذلك المصطلح لترجمة كلمة دســـتور اختيار ينطوي على مغزى هام مجدداً أيضـــاً لأن اللغـــة الفنيـــة للشـــريعة الإسلامية تتضمن عدة كلمات للدلالة على الدستور أو القـــانون، وعلـــى مختلف أنواع القوانين وممارسة الحكم، بيد أن الشريعة تخلو من أيـــة كلمـــة تعني «سن القوانين» وذلك لأن هذه المهمة ليست، وفقاً للشريعة الإسلامية، بشرية وإنما إنجازها منوط بالله وحده من خلال الوحي.

فالكلمة التركية «كانون»، وهي في العربية قانون، لها تاريخ طويـــل ومشوق. وبما أنها مشتقة أساساً من جـــذر ساميّ عتيق يعني «القصبـــة»، وربما يمت بالصلة للكلمة الإنكليزيـــة "Cane" «القصبـــة، الخيزرانـــة»، وصلت إلى التركية عبر اليونانية والعربية. وحسب اســـتعمالها في العصـــور الوسطى فإن كلمة «كانون» تظهر أحياناً وكأنها مرادفة لكلمـــة دســـتور بمعنى «جدول الضرائب أو سجل العائدات». وفي الأزمنة العثمانية شـــاع استعمالها للتعبير عن الأنظمة والقوانين الناظمـــة لعمـــل مختلـــف أنـــواع المنظمات من أمثال نقابات الحرفيين ودوائـــر الضرائب وغير ذلـــك مـــن الدوائر الإدارية الأخرى. فلقد كان هنالك كوانين لإدارة ما، وكوانين لولاية ما، لا بل وحتى كوانين للإمبراطورية بأســـرها. وعـــلاوة علـــى ذلـــك درج استعمال كانون أيضاً بمعنى «معايير السلوك أو التصرف» إذ كـــانت توضح المبادئ العامة لذلك. وفي أوائل الأزمنة العثمانية كان من الممكـــن

لكانون ما أن يتألف من عده عناصر مختلفة تتضمن العادات المحليـــة وإرادة الحاكم ومبادئ الشريعة الإسلامية. ولكن في أواخر تلـــك الأزمنـــة درج استعمال مصطلح الكانون باعتباره شيئاً من صنـــع الدولـــة، أي قانونـــاً لا دينياً، وشيئاً متعارضاً مع الشريعة. وخلال القرن التاسع عشر، حين طفـــق المصلحون يسنون القوانين الجديدة ويقيمون الأجهـــزة القضائيـــة للعمـــل بموجبها، كان مصطلح الكانون هو ما أطلق على هذه التشريعات كلهـــا. وبلا شك كان بمعنى شيء من صنع الدولة، أي القـــانون العلمـــاني، هـــو الذي شاع استعماله لدلالة على تلك القوانين. إن اختيار مصطلـــح إداري عثماني، ومصطلح يدل بالحصر علـــى التنـــاقض مـــع قـــانون الشـــريعة الإسلامية، لأمر هام جداً بكل تأكيد.

إن النصف الثاني من القرن العشرين استجلب معه خيبة أمل هائلـــة وتحليلاً ذاتياً عميقاً. فالتعاويذ الجلبية من الغرب الطلسم لم تأت بأي حـــل سحري، كما أن العقاقير الممنوحة من قبـــل مختلـــف أنـــواع السماســـرة الأجانب لم تفض إلى أي علاج لعلل البلـــــدان الإســـلامية وشـــعوبها، فضلاً عن أن الحكومات الدستورية لم تجعـــل تلـــك الشـــعوب، خلافـــاً لتوقعاتها، أناساً أصحاء وأغنياء وأقوياء. وأمـــا الاستقلال فقد حل بضـــع مشكلات، بيد أنه زاد الطين بلة بإتيانه بمشكلات عديدة أخرى، في حين أن الحرية - وقد صارت وقتها تعني حرية الفرد إزاء الآخرين من أبناء جلدتـــه وإخوانه في الدين - صارت أبعد منالاً من أي وقت مضى. إن الكثير مـــن المعالجات وضعت قيد التجريب - من أوروبا الشـــرقية ومـــن أوروبـــا الغربية أيضاً، ومن أمريكا الجنوبية ومن أمريكا الشمالية أيضـــاً - ولكـــن ولا معالجة منها أجدت فتيلاً، ومن ثم بدأت أعداد متزايدة مـــن المســـلمين تنظر إلى ماضيها الخاص، أو إلى ما تصورته بأنه ماضيها الخاص، في محاولـــة منها للعثور على تشخيص لعللها الراهنة وعلى وصفة تجلب لها الرفاهيـــة في

المستقبل. فالثورة في إيران دلت على طريق واحدة، وهنالك اليوم كثير من الرجال والنساء في كل البلدان الإسلامية ممن ينشدون إما ولوج الطريق الإيرانية، أو العثور على بديل أفضل للعودة بهم إلى ذلك الإسلام الصحيح والأصيل والحقيقي الذي كانه في زمن الرسول وأصحابه. وهكذا فإن لغة الإسلام السياسي تحوز لها اليوم على أهمية جديدة وتدخل مجدداً في صلب الموضوع.

بيد أنها تحوز أيضاً على مضمون جديد. فالماضي مهما خضع لعمليات التنقيح أو إعادة البناء لن يكون البتة ذلك الماضي الذي كانه في قديم الزمان، كما أن ثورة آية الله الخميني مدينة للعالم الخارجي بأكثر من مجرد البنادق والاتصالات الهاتفية المباشرة وأشرطة التسجيل، على الرغم من أهمية هذه الأشياء في تسنمه السلطة. وفي الأوساط الأصولية في إيران ومصر، وفي أي مكان آخر، ثمة لغة سياسية إسلامية جديدة تشق طريقها في هذه الأيام على قدم وساق، ولكنها مدينة بدين لا تقرّه للمتفرنجين والعلمانيين ذوي القرن الماضي ولمصادرهم الأجنبية، وبدين آخر للإسلام القديم والحنيف. ولكن الكثير من الأمور سوف يتوقف على قدرة الناس على التوفيق فيما بين هذين التراثين المختلفين.

الفهرس

المقدمة ٥

تمهيد ٩

الفصل الأول : المجاز والتلميح ١١

الفصل الثاني : الجماعة السياسية ٤٥

الفصل الثالث : الحكام والمحكومون ٧٥

الفصل الرابع : الحرب والسلم ١١٩

الفصل الخامس : حدود الطاعة ١٤٩

ع - ١٩٩٨/١٢/٢٠٤٣

هذا الكتاب

«يقدم برنارد لويس في بحثه «لغة الإسلام السياسي» تجربة متقدمة في حقل الدراسات الإسلامية. وهي تجربة قلما سلك مسلكها باحثون عرب ومستشرقون آخرون. إنها تجربة البحث عن بنية النص الإسلامي وآلياته واحتمالاته ومساراته في «لغته». ويلاحظ أن الباحث أنجز دراسة تطبيقية، دون الخوض - إلماماً - في المنهجية التي ينهجها في ذلك والتي يبقيها في خلفية الموقف.

... ينبغي الإقرار بأن ما قدمه لويس ها هنا يتمتع برهافة تقنية منهجية دقيقة. فهذا النوع من المعالجة قلّما نواجهه لدى كتاب آخرين بالرهافة المذكورة، إضافة إلى اتساع في الرؤية التدقيقية للمصطلحات السياسية الإسلامية ووفرة في المعلومات والنصوص والشواهد. وبهذا المعنى وفي ضوء ذلك، لعلنا نصل إلى أن النص الذي يقدمه لويس يمكن أن يكون ذا فائدة قصوى، إذا ما نظر إليه مفككاً ومنتزعاً من حشوته الإيديولوجية البنيوية، وإذا ما وضع في سياق العملية التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي)».

72
11
Bibliotheca Alexandrina
0708265

دار جفرا للدراسات والنشر