الأمة الإسلامية والتمثل السياسي
قراءة استشراقية

خالد رشيد نعيثل أ.م.د.أحمد حسن صاحب
كلية الإمام الكاظم(عليه السلام) للعلوم الإسلامية الجامعة

المستخلص:
يستعرض هذا البحث القراءة الاستشراقية لدور الأمة الإسلامية في الفكر السياسي مع التركيز على دورها في اختيار الإمام والخليفة ومدى تأثير العوامل الاجتماعية على هذا الدور السياسي كما يوضح كيف تناول المستشرقون الأمة الإسلامية من خلال عدسات ثقافية وسياسية غالبًا ما كانت مشوهة حيث كانت تفتقر إلى الموضوعية يركز البحث على تأثير السياسات الغربية في تشكيل التصورات الغربية عن الأمة الإسلامية حيث كانت تُصوّر على أنها جماعة مفككة وغير قادرة على إقامة نظام سياسي حديث، في المقابل يبرز البحث كيف أن الفكر السياسي الإسلامي يظهر قوة الوحدة الاجتماعية والسياسية للأمة بما في ذلك دور الشريعة في توجيه شؤونها كما يناقش التأثيرات الاجتماعية والثقافية التي ساهمت في تشكيل تصورات المستشرقين عن الأمة ويطرح حلولًا لتصحيح هذه التصورات التي تُقلل من قدرة الأمة الإسلامية على التكيف مع التحديات المعاصرة دون التقليل من إرثها السياسي والفكري العريق.

الكلمات المفتاحية: الامة، التمثل السياسي، البعد الاجتماعي للامة

Abstract:
This research reviews the Orientalist reading of the role of the Islamic nation in political thought, with a focus on its role in choosing the imam and the caliph and the extent of the influence of social factors on this political role. It also shows how the Orientalists approached the Islamic nation through cultural and political lenses that were often distorted as they lacked objectivity. The research focuses On the influence of Western policies in shaping Western perceptions of the Islamic nation, as it was depicted as a disintegrated group unable to establish a modern political system. On the other hand, the research highlights how Islamic political thought shows the strength of the social and political unity of the nation, including The role of Sharia in directing its affairs. It also discusses the social and cultural influences that contributed to shaping Orientalists' perceptions of the nation and proposes solutions to correct these perceptions that reduce the ability of the Islamic nation to adapt to contemporary challenges without diminishing its .ancient political and intellectual heritage

Keywords: Social dimension of the nation – Political representation – The nation

المقدمة:
يعد الفكر الاستشراقي من المواضيع المثيرة للجدل في الدراسات الأكاديمية حيث تزاوج بين المعرفة الأكاديمية والاعتبارات السياسية والثقافية من خلال الدراسات الاستشراقية حاول الغرب فهم الشرق بما في ذلك الأمة الإسلامية غالبًا من خلال عدسات سلبية وتفسيرية كانت تسهم في تأطير هذا الآخر في

إطار التفوق الغربي.

تناولت القراءات الاستشراقية الأمة الإسلامية كمجتمع ديني لا يتسم بوحدة سياسية مُعززة بذلك الصور النمطية التي تصوّر الأمة الإسلامية كمجموعة من المجتمعات المتفرقة والمتنازعة غير قادرة على تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي، لكن عند النظر إلى الفكر السياسي الإسلامي بشكل أعمق نجد أن هناك محاولات مستمرة لتأكيد وحدة الأمة السياسية والاجتماعية ومدى تطور تلك الأمة عبر العصور.

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل دور الأمة الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي كما ورد في الدراسات الاستشراقية وتقديم قراءة نقدية لهذه الدراسات بهدف إزالة الغموض وفتح آفاق أوسع لفهم العلاقة بين الإسلام والسياسة من خلال هذا البحث نهدف إلى تسليط الضوء على التصورات المغلوطة التي قدمتها الدراسات الاستشراقية عن الأمة الإسلامية وكذلك توضيح دور الأمة في بناء هويتها السياسية والاجتماعية بعيدًا عن الإطار الاستعماري سنستعرض في هذا البحث أهم التصورات التي قدمها المستشرقون للأمة الإسلامية مع التركيز على التأثيرات السياسية والبعد الاجتماعية التي أثرت في فهمهم لهذه الأمة ومدى تأثير ذلك على السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي.

كما يتناول هذا البحث موضوعًا مهمًا وهو دور الأمة الإسلامية في اختيار الخليفة والإمام، وذلك من خلال الدراسات الاستشراقية نناقش كيف نظر المستشرقون إلى هذا المفهوم، وكيف فسروا عملية اختيار الخليفة والإمام في الفكر السياسي الإسلامي في العديد من القراءات الاستشراقية، كان يتم تصوير هذه العملية على أنها متناقضة أو غير منسجمة في حين أن الفكر الإسلامي يعكس رؤية واضحة للتشاور والشورى كأداة لاختيار القادة، فهل كان هناك دور حقيقي ام فقط على مستوى التنضير، نأمل في مناقشة هذا الموضوع بشكل نقدي يظهر الأبعاد السياسية والاجتماعية العميقة لهذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي.

تهدف هذه الدراسة أيضًا إلى تقديم تحليل نقدي لتلك التصورات الاستشراقية وتحديد أوجه القصور فيها وكذلك النظر في كيفية مساهمة الأمة الإسلامية في صياغة الفكر السياسي المعاصر من خلال هذا البحث نأمل في تقديم بديل علمي يعيد الاعتبار لفهم الأمة الإسلامية ودورها في السياسة بشكل يعكس الواقع التاريخي والثقافي لهذه الأمة بعيدًا عن التأثيرات الاستعمارية والتصورات النمطية.

المحور الأول: نظرية الامة في الإسلام

على الرغم من الأهمية الكبرى التي تعطى لدور الأمة في النظرية السياسية الإسلامية باعتبارها ركيزة أساسية في توجيه مسار العمل السياسي إلا أننا نجد أن هذا الدور قد تلقى اهتمامًا ضئيلاً من قبل المستشرقين و لقد سعينا جاهدين لتجميع ما ذُكر عن دور الأمة هنا وهناك من كتابات المستشرقين بغية الوصول إلى خلاصة تسهم في تحقيق أهداف هذا البحث فالمستشرقون التقليديون غالباً ما يصورون النظام السياسي الإسلامي على أنه نظام استبدادي يتركز حول شخصية الخليفة أو السلطان مع تقليل أهمية دور الأمة باختيار الحاكم و في هذا السياق يعتبر الكثير منهم أن البيعة ليست سوى إجراءً شكليًا ولا تعكس مشاركة حقيقية من الأمة في اختيار القادة لكن بعض المستشرقين مثل وات مونتجمري قدّموا رؤية أكثر تفهمًا وتعاطفًا مع الفكر السياسي الإسلامي حيث أشاروا إلى مفاهيم مثل الشورى والبيعة كأدوات حقيقية لتعزيز مشاركة الأمة في الحكم فيرى وات أن هذه المفاهيم لم تكن مجرد شكليات بل كانت وسائل سياسية واجتماعية تهدف إلى إشراك الأمة بصنع القرار واختيار القادة من جهة أخرى يقدّم مستشرقون آخرون مثل برنارد لويس تحليلًا نقديًا للنظام السياسي الإسلامي حيث يركز على التناقض بين النظرية والتطبيق و يوضح لويس أن مبادئ النظرية التي تؤكد على دور الأمة في اختيار الحاكم كانت غالبًا تصطدم بالواقع

السياسي حيث كانت القوة والتحالفات السياسية هي العوامل الفعلية التي تحسم اختيار الحكام متجاهلة في كثير من الأحيان تلك المبادئ النظرية التي تدعو لمشاركة الأمة من هنا نجد أن المستشرقين قد اختلفت رؤاهم حول دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي في حين ركز بعضهم على الجوانب الاستبدادية حاول آخرون إبراز الجانب التشاركي للأمة مما يُظهر تعقيد النظام السياسي الإسلامي وتنوع الممارسات عبر التاريخ لذا فإن هذه التباينات في رؤى المستشرقين حول دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي تعكس مدى التعقيد الذي يحيط بهذا النظام، فبينما ركز البعض على الاستبداد المفترض في حكم الخلفاء والسلطنة نجد أن مفهوم الأمة في الإسلام كان يحمل في طياته مبدأ المشاركة في الحكم والمسائل السياسية و الشورى كمبدأ أساسي في الإسلام فلم تكن مجرد نصاً نظرياً بل كان لها تطبيق فعلي في مختلف المدد وخاصة خلال فترة الخلافة الراشدة حيث تم اختيار الخليفة عبر مشاورات الأمة والبيعة وخلافة أمير المؤمنين علي(ع) هي اصدق مثال على ذلك ومن هذه الممارسات التاريخية التي تشير إلى أن الأمة لم تكن دائمًا مغيبة عن مراكز صنع القرار وإن كانت الظروف السياسية قد فرضت أحيانًا قيودًا على هذه المشاركة من جهة أخرى يُظهر بعض المستشرقين أن البيعة وإن كانت تُعتبر شكلاً من أشكال المشاركة الشعبية إلا أنها تحولت مع مرور الزمن إلى طقس رمزي في مدد معينة من التراث الإسلامي خاصة في العصور التي هيمنت فيها السلطنة الوراثية أو الديكتاتوريات العسكرية، ان هذه التحولات ساهمت في تقييد الدور الفعلي للأمة وتحويل العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى علاقة قائمة على القوة والتحالفات السياسية بدلاً من الشرعية الجماهيرية وفي هذا السياق يشير بعض المستشرقين إلى أن الفجوة بين النظرية والممارسة في الحكم الإسلامي لم تكن دائمًا سلبية؛ فهناك أمثلة على محاولات جادة لإشراك الأمة في العملية السياسية إلا أن هذه المحاولات كثيرًا ما كانت تعيقها الطموحات الشخصية والتنافس السياسي مما أدى إلى تقليص دور الأمة في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي في النهاية يظهر من تحليل المستشرقين أن النظام السياسي الإسلامي رغم ما قد يبدو عليه من مظاهر استبدادية في بعض المدد فانه كان يتضمن آليات فاعلة لإشراك الأمة في الحكم إلا أن هذه الآليات لم تكن دائمًا فعالة أو مؤثرة بنفس القدر مما يدفع الباحثين إلى تحليل كل مرحلة تاريخية على حدةٍ لفهم مدى تأثير الأمة في صياغة القرارات السياسية وتوجيه مسار الحكم.

اقتضى النسق الاجتماعي القبلي في المجتمعات التقليدية أن تتخذ كل قبيلة من قبائل العشيرة استقلالية تدير بها شؤونها عن طريق زعيمها الذي يُنتخب وفق الأعراف القبلية الخاصة، كأن تكون عن طريق شرف النسب أو الحنكة في اتخاذ القرارات، وهذا ما افصح عنه المستشرق الأمريكي هودجسون(**Mar–shall Hodgson1922–1968**)(١) في مستعرض كلامه عن النسق القبلي بأن «كل عشيرة أو مجموعة من العوائل ذات سيادة خاصة يرأسها زعيم يختار بحسب أصول عائلته وبحسب تحليه بالحكمة (هودجسون،مارشال، ٢٠٢١م، صفحة ٢٨٦) علماً أن هذا النسق يُملي على النظام القبلي عدم الالتزام بقوانين السلطة السياسية التي تسيطر على المكان الذي تقطن فيه تلك القبائل حيث تستند الى الروابط الأسرية المتينة بينها، فالزعيم كان يتولى القيادة في المعارك وحل النزاعات وحماية الرموز الدينية وكان أحيانًا يتبادل المهام مع أفراد آخرين في الوقت الذي كان أحد الأنظمة المعتمدة في مجابهة الأخطار الطارئة هو مبدأ الثأر للدفاع عن حياة الأفراد المنتمين لتلك القبيلة، وقد أشار المستشرق هودجسون إلى أمر جدير بالأهمية وهو ما يصطلح عليه اليوم من مبادئ الديمقراطية كان متحققا نوعا ما في تلك الأنظمة فلا يكون قرارا مصيريا بين أبناء القبيلة حتى يكون التشاور فيه وتبادل الآراء للخروج برأي مرضي لجميع الأطراف ثم يبت فيه زعيم القبيلة (هودجسون،مارشال، ٢٠٢١م، الصفحات ٢٨٦–٢٨٧).

ومن المناسب القول هنا: أن ميدان الاستشراق لم يترك كثيرا من التفاصيل الخاصة بهذا النظام الا

وأخذه محلا للرصد وموضعاً للعرض فقد أشار المستشرق الإنكليزي مونتغمري وات (١٩٠٩ –٢٠٠٦ William Montgomery Watt)(٢) الى مسألة توارث الصفات النبيلة بين افراد القبائل وكيف تكون عنواناً في اختيار المرشحين وان هذه الخصلة تعكس الوجه الحسن للقبائل القديمة وأنها بعيدة عن التصورات الخاطئة التي يصورها البعض عنهم متخذاً تلك الصفات سبباً في الزعامات القبلية فـ «حينما يموت زعيم يخلفه أفضل الأشخاص في المواصفات من أسرة معينة ويتخذ القرارات في اجتماع للرجال والراشدين من الأسرة و القبيلة وكانت فكرة توارث الصفات النبيلة وحفظها في أصل واحد وانتقالها بصورة حيوية وراقية فكرة شائعة لدى العرب» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٥٤).

وهنا يتوجب علينا أن نناقش هذا المستشرق فيما أدلاه عن ذلك النظام القبلي الذي تحلت به العرب وكان عنوانا لسجاياها وصفاتها في الحكم فانه وعلى الرغم من كون الرأي – رأيه في انتخاب زعيم القبيلة – قد أخذ نصيباً موفوراً من الموضوعية وانه أنصف القبائل العربية في هذا الجانب غير أنه لم يكن موضوعياً في مسألة رحيل النبي الاكرم ولم يترك أحداً خلفه وانه ترك الامر سدى بين المسلمين، في الوقت الذي يحق لنا التساؤل فيه: كيف يمكن لرجل قبيلة بدوية أن لا يمكن له ترك أمور قبيلته من دون راع لها، وان النبي الاكرم قد ترك أمراً دينياً ورسالة سماوية بلا راع ولا وزير يخلفه في ذلك؟ أما قريش فقد اعتمدت النظام القائم على الأساس القبلي فلا مؤسسات ولا مُلك، والأولوية لمجالس القبيلة لوضع السلام ويعود للخوف من الثأر الذي يترتب على أي اعتداء من بعضهم على بعض، وكان لها دوراً بارزاً بين قبائل العرب على المستويين الديني والسياسي حيث قام نظامهم على أساس القبيلة الواحدة والدين المستقل والأسس القبلية ويقف نظامهم على مسافة واحدة مع مختلف الولاءات الدينية التي كانت سائدة آنذاك حيث كان النظام المحيط لقريش يقوم على هرمية مضطربة من التجمعات القبلية والتي عادةً ما يرأسها الزعيم فيأخذ دور الملك عليهم لكنه ليس ملِكاً فالطابع قبلي في مكة.

فعندما دعاهم محمد(صلى الله عليه وآله وسلم). الى عبادة إله الإمبراطوريات العظيمة التي من حولهم فصارعوه على شاكلة العداوة والمناوشات الشخصية فلا حكومة مركزية عندهم كي يحاكموه أو يقاضوه فصار عدائهم له ضمن العائلة والعشيرة وصار وضع مؤيدوه غريباً كأفراد منشقين عن المجموعة دون أن يوجد لهم كياناً سياسياً عادلاً يجمعهم (هودجسون،مارشال، ٢٠٢١م، الصفحات ٢٩٥–٣٢١).

وبين وات ان مفاهيم ما قبل الإسلام لم تُترك وبقيت نافذة و»ضلت المفاهيم السائدة قبل الإسلام سارية المفعول رغم التعقيد المتنامي للهيئة السياسية التي أدارها محمد خلال سنوات حياته، ويمكن القول إن عملية التنامي هذه جرت باتساق مع المبادئ السابقة للإسلام» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٢٢) أي ان رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). رغم كل ما جاء به من تعاليم لم يغفل أهمية ما كان سائداً عند العرب من مفاهيم وأنظمة وحرص على الالتزام بما ينسجم منها مع مبادئ الإسلام او ما لا يخرج عنها لتنظيم حياة قومه، حيث أوضح وات امكانية النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في توحيد امة العرب مشيراً الى أنه « لم يجعل محمد من نفسه حاكماً على شبه الجزيرة العربية فهو على الاقل استطاع إلى حد بعيد توحيد العرب لقد طور من خلال (قرآنه العربي) والنظام الديني والسياسي الذي ابتدعه العرب الذين كانوا حتى ذلك الوقت من حياته يمتلكون فقط وعياً ضمنياً بأنفسهم» (مونتغمري، محمد النبي ورجل الدولة، ٢٠١٤م، صفحة ٢٩١).

وذهب المستشرق الانكليزي أنتوني بلاك(Antony Black–1936)(٣) إلى أن مفهوم الأمة في العصر الإسلامي صار واسعاً واعرب عن ذلك قائلاً «دمجت الأمة ألفة التواصل الجماعي المباشر مع حجم المجتمع العالمي وأصبحت قبيلة مجتمعا دوليا في آن واحد واستبدلت الشريعة العرف العشائري وتجاوزته كما

عززت وجود الجماعة في الفرد بواسطة النظام للأخلاق وشعائر– والزكاة، والحج، وتنظيم الأمور الشخصية الحميمية– والذي مضى بعيداً نحو أحداث روابط شخصية على مقياس عالمي» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٢٣) ان تحول المجتمع الإسلامي إلى كيان عالمي موحد تأخذ فيه الشريعة الإسلامية دورًا محوريًا في تنظيم العلاقات الفردية والجماعية في هذا السياق وأكمل إن ما ميز الإسلام وحكومته عن الحكومات البيزنطية أنه لا ينتمي لنظام الطبقية « كما نظم الإسلام الباكر قدرة الأفراد والجماهير من دون نظام طبقي صارم أو بيروقراطية مبالغ فيه وقد منحه هذا ميزة على الحكومات الملكية البيزنطية وإيران وقد تم تنظيم ذلك من دون مركزية» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٢٣) ويفصح جلياً أن الفارق الكبير بين نظام الحكم في الإسلام والإمبراطوريات السابقة يكمن في أنه منح الأفراد حرية دون إكراه أو اضطهاد الأمر الذي ألغى فيه نظام الطبقية الذي كان يسود الحكومات الإمبراطورية السابقة أو حتى القبائل العربية المتنفذة، وقد تناول دور الأمة والجماعة في اختيار الحاكم موضحاً انه « إذا أمعن النظر في دستور المدينة فسيتبين أن محمداً أبعد ما يكون عن رئيس الأمة والجماعة الإسلامية وقد ذكر القليل فقط عن منزلته فهو في البداية رسول الله وتذكر مادتين (٤٢،٢٣)(٤). إن المنازعات التي تنشب بين الجماعة تحال إلى الله ومحمد ولا شيء عدا ذلك» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٣٤) ويتبين مما سبق أن لا دور للأمة فيقتصر الموضوع حتى في فض المنازعات على الله سبحانه ومحمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، أن تعزيز روح التعاون الجماعي ينبع من جوهر الدين الإسلامي فإن للدين تأثيرات سياسية تظهر بشكل عرضي أو في ظروف معينة على سبيل المثال يمثل الحج إلى مكة فرصة لاكتساب فهم أعمق لروح الجماعة والتحديات التي تواجهها إلى جانب أهدافه الدينية الأساسية (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٤٦).

المحور الثاني: البعد الاجتماعي للأمة وتأثيره السياسي.

ويعد من الركائز الأساسية التي تؤثر بشكل مباشر او غير مباشر على تطور الحياة السياسية للدولة حيث ينعكس هذا البعد في القيم الاجتماعية والانماط الثقافية إذ يقترب من هذا المعنى المستشرق الإيطالي أرماندو سلفاتوري بـ»أن الأمة أبعد من أن تكون غير حديثة من الناحية الجوهرية وذلك بالنظر إلى قيامه على نماذج تواصلية أكثر سيولة من الاجتماعية والتماسك وفيما يمكن أن يكون تصحيحا للانحياز الذي يصف الأمة بأنها مجتمع تقليدي خصوصي غير حديث» (ارماندو، ٢٠١٧م، صفحة ٢٨) إذ تبين خلال ذلك أن الأمة ليست مجرد كيان تقليدي قديم بل هي تمتلك جوانب حديثة من خلال نماذج تواصلية أكثر مرونة وسيولة في العلاقات الاجتماعية وهذا المفهوم يتحدى الفكرة السائدة التي تصف الأمة بأنها مجرد مجتمع تقليدي غير قابل للتحديث وتصحيح هذا الفهم من خلال التأكيد على أن الأمة تجمع بين الأبعاد التقليدية والحديثة فهي ليست ثابتة أو محصورة في إطار معين بل تتكيف مع الظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة وذهب إلى مصطلح المعمورة(٥)على انه يحوي الأبعاد المدنية والدينية معاً «يمثل مصطلح المعمورة كما نقصده هنا كلاً من الأبعاد الدينية والمدنية التي يتقاطع بعضها مع بعضٍ لوشائج ترابطية تحمل إمكانية عالمية ومن هنا تحوي المعمورة قدرة امتصاص وتخفيف التشبع وإضفاء الدينامية على المعنى السوسيولوجي لكل من الحضارة (المفهومة الآن على أنها عملية تحضر مستمر) والمجتمع» (ارماندو، ٢٠١٧م، صفحة ٢٨) فهو بتعبيره عن المعمورة له عدة دلالات منها انه اطار جامع يعكس تداخل المجالات المختلفة للحياة الإنسانية بأبعادها الدينية التي تشمل القيم الروحية و المدنية التي تشمل النظام الاجتماعي فالرؤية الشاملة في تعميق فهم دور الدين والمدنية في تشكيل مجتمعات غنية ومتنوعة ويمكن أن تكون هذه الأفكار ذات قيمة كبيرة في مجالات أبحاث السوسيولوجيا والدراسات الثقافية حيث تساعد في

تعزيز مفهوم التنوع والاندماج ومن المحتمل أن هذا التوجه السوسيولوجي هو الذي دفع المستشرقين إلى تبني المنهج السوسيولوجي عند التعامل مع الفكر السياسي الإسلامي نظراً لأهمية البعد المعرفي في السياقين الديني والسياسي ويعد سلفاتوري مثالاً لاستعمال هذا المنهج.

وبين وات ان مفهوم الأمة كان عاملاً أساسياً في كيفية تنظيم الإسلام للشؤون السياسية حيث ان الاعتماد على الروابط الجماعية والإجماع المجتمعي هو الأساس «في الحقيقة فإن تعاضد الأمة أو الجماعة هو الإسهام الرئيسي للدين الإسلامي في المجال السياسي وثبت أن المفاهيم الأخرى للسياسية المستمد من القبيلة البدوية غير ملائمة لإمبراطورية كبيرة أو حتى لدولة كبيرة مدينية في معظمها وهكذا فبصرف النظر عن الحقيقة أن الإسلام تمتع بصيت الدين السياسي فقد تعثر نسبيا في الحقل السياسي» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٤٥).

ومن هنا فان وات يرى أن الإسلام واجه بعض الصعوبات في تطبيق النظام السياسي بفعالية في بعض الأحيان لكن السبب في استمرار دوره السياسي كان على الأرجح بسبب مفهوم الأمة وليس بسبب النظام السياسي القبلي وان استخدام مصطلحات بديلة عن كلمة (الأمة)لا يعني تراجع أهمية مفهوم القبيلة وتضامنها في الفكر السياسي العربي ففي عام ٦٢٥م تغيّر استخدام كلمة الأمة في الآيات القرآنية لكن ماحل مكانها من كلمات أخرى اشارت الى نفس معناها كـ كلمة القوم مثلاً وكانت صفة المؤمن تُستخدم بشكل أكثر شيوعًا لوصف غالبية الجماعة وكانت أكثر انتشارًا في القرآن من صفة المسلمين (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٢٢) .

وفي ما يقابل ذلك الرأي نجد ان المستشرق البريطاني برنارد لويس (Bernard Lewis 1916–2018)(٦). يذهب الى ان الأمة ومفهومها في الحكومة الإسلامية التي كانت عبارة عن حكومة دينية ويشر بذلك بأن «الإسلامية التي ولدت من جماعة محمد في المدينة والتي غذتها ملكيات الشرق القديمة المقدسة كانت من الناحية النظرية وفي تصور الناس لها حكومة دينية كان المصدر الأوحد للسلطان والقانون فيها هو الله كما أن حاكمها كان نائب الله على الأرض وكانت العقيدة هي الدستور الأساسي للنظام القائم كما كانت العبادات هي الرمز الخارجي المنظور» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٣٩) لعل برنارد كان يركز على أن الحكومة الإسلامية في عهد النبي محمد كانت نظامًا دينيًا خالصًا حيث الله هو المصدر الوحيد للسلطة والحاكم يُعتبر نائب الله على الأرض، ولكنه يتجاهل دور الأمة في هذه الحكومة لانه يخلط بين دورها الذي وضعه الله لها و بين الوقائع التاريخية التي عملت على تهميش دور الأمة، مع ان الحقيقة التي أرادها الله لها ودورها الحيوي من خلال مبدأ الشورى والبيعة مما يعني أن السلطة لم تكن مقتصرة على الحاكم فقط، وانه يُبسط العلاقة بين الدين والدولة بشكل مفرط ويهمل الجوانب التشاركية التي كانت أساسية في الحكم الإسلامي.

وبين المستشرق وات ان الأديان لا تختلف في معناها الجوهري هي دين اكثر من كونها سياسة «إن الأديان بمعناه الجوهري لا تتصل بمفاهيم سياسية وجل ما في الأمر أن ديناً ما يتصالح مع بعض المفاهيم السياسية السائدة في منطقة ولادة الأصلية وهذا هو الواضح تماما في الإسلام»(مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي،١٩٨١م، صفحة ٤٥). أي ان الإسلام اسلاماً دينياً وجاء للهداية الدينية اكثر من كونه سياسياً لكنه نظم شؤن الأمة سياسياً ايضاً كجانب من جوانبه المكملة لا الأساسية، واعتبر برنارد لويس أن سلطة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). كانت امتيازا دينيا وليس للأمة أي دور فيها و» لقد أصبح الشيخ الأمة أي محمد يرأس المؤمنين لا بتخويله سلطة معلقة بشروط ومتوقفة على موافقة القبيلة وممنوحة عن غير طيب خاطر ويمكن تجريده منها في أي لحظة بل أصبح يرأسهم استناداً إلى امتياز ديني

مطلق ذلك إن مصدر السلطة تحول من الرأي العام إلى الله الذي خولها محمداً رسوله المصطفى» (لويس، ١٩٥٤م، الصفحات ٥٧–٥٦) بمعنى تحول السلطة من كونها مشروطة تُمنح لرئيس القبيلة بناءً على الشروط والموافقة الجماعية حيث يمكن سحبها منه في أي لحظة إذا فَقَدَ رضا القبيلة ومع ظهور النبي محمد تغير هذا النموذج لم تعد السلطة تُمنح أو تُسحب بناءً على موافقة الناس أو القبيلة، بل أصبحت مستندة إلى تفويض ديني مباشر من الله وهذا التفويض الإلهي جعل سلطة النبي مطلقة وغير قابلة للتحدي أو النقض من قبل البشر إذ أن مصدرها لم يعد الرأي العام أو الإجماع القبلي، بل الله ذاته الذي اختار النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). ليكون قائدًا للمؤمنين.

وذهب إلى مثل قوله المستشرق الأميركي دانكن بلاك ماكدونالد(١٨٦٣_١٩٤٣ **Duncan Black MacDonald**)(٧). بأن «حكم محمداً مطلقاً لا ينازعه فيه أحد لأنه كان رسول الله ولم يكن له ولد ذكر يستخلفه من بعده» (ماكدونالد، ٢٠١٨م، صفحة ٨٢) لكنه أكمل بأن النبي محمدﷺ كان أهلاً للرئاسة في الأمة لانه «كان يجلس في صحن المسجد ويحكم في مسائل الناس ولم يكن بحاجة إلى كتاب في القانون لأنه أهلاً لرياسة الأمة واتبع قانون العرف المتبع بالمدينة... عندما وجد فيه ما يناسبه، وكان خير من يقضي في الناس عندما تعرض له مسائلهم ونزل جبرائيل الأمين بالوحي عندما لم يجد الرسول في عرف المدينة ما يناسبه» (ماكدونالد، ٢٠١٨م، الصفحات ٨٣–٨٢) وفي اشارة إن كل من السلطتين الدينية والسياسية كانت بيد محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقد «كان الخليفة خليفة الله محمد الذي يُدعى أيضاً الإمام (القائد) وهو السلطة الشاملة السياسية والعسكرية والدينية الوحيدة التي فرضها الله وقد قدم نبي الإسلام نموذجاً سياسياً لإدارة المسلمين بشكل أكثر وضوحاً مما فعل المسيح للمسيحيين فقد كان دمج محمد للقيادة العسكرية والروحية وبالضبط ما يمكن أن يشار إليه الإعجاب» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٣١) وهو ما يرُى مؤشراً على القوة في النموذج السياسي الإسلامي.

وقد بين برنارد ان الأمة في عهد النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). صار لها مفهوما جديداً فقد « أصبح للأمة طابع مزدوج فبينما كان جهازاً سياسياً من ناحية أي نوعاً من قبيلة جديدة محمد شيخها ويتألف أفرادها من مسلمين وغير مسلمين كان لها في الوقت ذاته معنى ديني أساسي فقد كانت جماعة دينية أي ثيوقراطية إلا أن الأهداف السياسية والدينية لم تتضح مطلقا في ذهن محمد واذهان معاصريه وضوحاً يجعل من الممكن تمييزها» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ٥٧) ونتيجة لعدم وجود شكل واضح عند العرب للتعبير عن الدين كانوا يعبرون عنه سياسيا حيث اعتبرت في ذلك العصر ضمن أسس أي حكومة عند العرب بالوقت الذي كانت السلطة السياسية غريبة عنهم (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ٥٧) ويبدو أن المسلمين كانوا راغبين بأن يكون لهم قائداً يضعون فيه ثقتهم ذلك إن السلطة الحقيقية موقعها عند من يتميز بالفضيلة والذكاء والتقوى وكان أحسن نموذج وأفضلهم هو رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٣٢)، فمنذ الهجرة خضعت الأمة الإسلامية للدين والجماعة ما يمثل الخضوع لسلطان المدينة والنبي (صلى الله عليه وآله وسلم). ثم تلى ذلك خضوع الأمة لسلطان الدولة والخليفة فسرعان ما خرجت دلالة المسلم من الجنسية العربية إلى أن صار دلالة المواطن صاحب المقام المرتفع في الدولة وقانونهم هو الشريعة المستنبطة من القرآن وأحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٩٠) لقد واجهت الأمة الإسلامية أزمة دستورية(٨). بعد وفاة الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). حيث لم يترك نصاً على الخلافة وكيفيتها حسب وجهة نظر بعض المسلمين والبعض الآخر قال بأنه نصب علياً(عليه السلام) وأنه لم يعمل على إنشاء مجلس قبلي كما كان الحال قبل الإسلام وباعتبار أن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). كان المبلغ الوحيد الذي يمثل مشيئة

الله وكلمته و كل هذه العوامل صنعت أزمة بين الأمة الإسلامية وكان مفهوم الخلافة الشرعية غريباً لم يألفه العرب آنذاك (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ٦٧).

المحور الثالث: الامة ودورها في اختيار الخليفة

ذهبت المستشرقة باتريشيا كرون:(Patricia Crone ٢٠١٥-١٩٤٥)(٩) الى ان» الإسلام تأصل بين شعوب معتادة على انعدام القومية والشعور بالمواطنة يبدو من الغريب للوهلة الأولى أن يرتضي اتباع الإسلام ظهور منصب بهذه القوة أن تشير النظرة التقليدية للخلافة إلى أنها ظهرت كمجرد وراثة للسلطة السياسية التي كان النبي يمتلكها وهي تبدو بذلك أكثر ملائمة من الناحية التاريخية» (كرون، ٢٠١٧م) ويتضح مما سبق ان الخلافة في الإسلام ظهرت كحل مناسب لاستمرار القيادة بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). في مجتمع تسوده الأعراف الجاهلية والقبلية لذا يُفهم ظهور منصب الخلافة كامتداد طبيعي لسلطة النبي السياسية والدينية ومن هذا المنطلق فالنظرة التقليدية للخلافة تُعتبر أنها ورثت السلطة السياسية للنبي ولفظ الخليفة استعمل لمعاني متعددة منها الديني والسياسي وجمع المعنيين يحتاج الى دليل ففي نظرة الى ما ذهب اليه وات ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). لم يترك خليفة «وليس من دليل يثبت انه فكر جدياً بالترتيبات التي يجب أتخاذها لقيادة الدولة بعد وفاته» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٤٩) وهذه الفكرة محل نقاش بين المؤرخين والعلماء بعضهم يرى أن النبي لم يعيّن خليفة بشكل رسمي ومباشر و آخرون يرون أن هناك إشارات ودلائل في سيرته تشير إلى أنه أوصى بالخلافة الا ان وات له راي في ان النبي «لابد انه استنتج ان من الأفضل له عدم فرض حل ما إذ أن التقليد العربي المعتاد ينص على اجتماع مجلس القبيلة بعد وفاة الشيخ، ولا تقبل أية محاولة مسبقة لحصر اختيار المجلس» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٤٩).

ولكن كلمة خليفة كبيرة جداً فقد تعبر عن سلطة الله وذلك ما ذهب إليه المستشرق بلاك حيث بإمكان الخليفة حسب قوله أن يدعي لنفسه القداسة فيصرح « إنا ببساطة سلطة الله على هذه الأرض كان الحاكم بالنسبة إلى رعيته مثل الله لخلقه؛ فأن تطيع الملك معناها أن تطيع الله» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٣٣) فرئيس الجماعة حسب ما ذهب اليه برنارد بحسب الشريعة: «هو الخليفة، وهو نائب من الله منتخب له اليد العليا في كل الأمور العسكرية والمدنية والدينية، ويقوم بواجب الإبقاء على تراث الرسول الروحي والمادي سليما» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٩٠) وأوضحت كرون دور الخليفة السياسي والديني إذا ما كان هو الهادي والمرشد فلابد أن يشمل إرشاده النواحي السياسية «من البديهي أن قدرا من هذه الهداية كانت سياسية الطابع إذ كان الخليفة مسؤول عن المحافظة على كيان المجتمع وأخماد الثورات وخوض المعارك والفتوحات... إن دور الخليفة كهادٍ ديني يقوم على تحديد أوامر الله وتفسيرها أو بعبارة أخرى تحديد قواعد الشريعة الإسلامية وتفسيرها» (كرون، ٢٠١٧م، الصفحات ٨٨-٧٨).

وعلى هذا الأساس يظهر أن الخليفة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). يتولى دورًا محوريًا في قيادة الأمة دينيًا وسياسيًا، بل ويأخذ على عاتقه تفسير وتطبيق قواعد الشريعة الإسلامية إذا كان الخليفة مسؤولاً عن هذه المهام الشاملة الامر الذي يفرض السؤال الاتي: أين يكمن دور الأمة في هذه العملية؟ فإن دور الأمة لا يقتصر على الطاعة والتنفيذ فقط لان الأمة تظل شريكًا في الحكم من خلال مبدأ الشورى الذي يضمن لها حق المساهمة في اتخاذ القرار والبيعة التي تعطيها حق منح الشرعية للخليفة والرقابة التي تخولها مراقبة أداء الخليفة والتدخل إذا لزم الأمر وهذا هو خلاف الواقع لكون دور الامة شكلياً أكثر ما هو فعلي، وأضاف وات الى ما تقدم ان الخليفة «قد لا يكون فقط خليفة فعليا أو خلفاً لموقع ما في السلطة انه أيضا شخصاً عُين نائباً بالتحديد وأعطي السلطة أو بعضها التي كانت ممنوحة لمن عينه» (مونتغمري،

الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٥١).

وأوضحت كورن أن الخلفاء لم يهملوا الجانب القضائي أيضا فهو من أهم مواضيع تحقيق الأهداف والغايات بالنسبة لهم و «من أوضح المسالك التي اتخذها بعض الخلفاء لتحقيق مآربهم عملهم بالقضاء فالخلافة مقترنة بالقضاء في القرآن صراحة» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٨٨) فيما شخص ماكدونالد واجبات الخلافة فمن «واجباتها أن لا يستطيع الخليفة بحال أن يحكم وفق نصوص دستورية بمفهومنا فهو يحكم بموجب أحكام فقهية–شرع الله– و بأماكن الناس عزله إذا خالف الشريعة، ولكنه لا يستطيع أن ينصب إلى جواره مجلساً دستورياً ويمنحه صلاحيات مناوئة لسلطانه؛ ذلك أنه خليفة رسول الله ولا بد أن يحكم حكماً مطلقاً وفق حدود بعينها» (ماكدونالد، ٢٠١٨م، صفحة ٧٠) وهناك مواضع يكون فيها دور الامة فاعلاً وله تأثير في عملية الحكم من حيث عزل الحاكم أو الخليفة إذا خالف احكام الشريعة ومن خلال ما يمثلوه من سواد كبير في طبقات المجتمع ، غير متناسين في الوقت ذاته ان هذا التدخل قلما يحصل بفعل شدة سطوة الحكومات ، ومن الجدير بالذكر ام المستشرق مونتجمري وات قد شخص هذه الحالة في حادثة قتل عثمان بن عفان بأنه «كان مبرر مقتل عثمان انه طرد من الجماعة لخروجه على النص القرآني فأحل دمه لكل مسلم أي لم يعد قتله اثماً هذا بالإضافة إلى ان قتله أصبح واجباً بسبب الاغتصاب غير الشرعي لمنصب قائد جماعة المسلمين» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٨١). مبيناً بأن الخروج عن النص القراني في حكمه كان سبباً رئيساً بالخروج عليه وبأشارة واضحة من المستشرق بلاك بأن» اختيار الخليفة ضرورة انتخابية من قبيلة محمد بواسطة أفراد كبار في مجتمع المؤمنين (الذين يحلون ويربطون) وكان هذا مفهوماً عادةً بأنه يعني قادة المجتمعات وبخاصة العلماء لكنه عملياً كان يعني غالبا القادة العسكريين والوزراء» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٤٥)عمد بلاك إلى منهج المقارنة بين الإسلام والمسيحية فيما يخص رفضهم للحكم المطلق فقد» كانت آراء كل من المسيحية والإسلام الباكرين حول مجتمعاتهما الدينية متناقضة مع الحكم الملكي المقدس والحكم المطلق، فقد شكل رجال الدين المسيحيين (أو الكهنة) والعلماء المسلمين قواعد سلطة منفصلة بحيث كانت توجد في كل مجتمع مؤسستان تدعيان تمثيل الله وفي كل من العالمين الإسلامي والمسيحي كانت السلطة في المجتمع الديني مرتبطة بالتصحيح معرفة الحقيقة المنزلة» (بلاك، ٢٠١٢م، صفحة ١٤١).

ولكنه أوضح الاختلاف بين القانون الكنسي والشريعة الإسلامية بقوله» أغلب القانون الكنسي موضوع من سلطات كنيسة بشرية بإمكانها أيضاً مراجعته وإلغاءه لذلك كان لأغلب القانون الكنسي مكانة مختلفة عن الشريعة» (بلاك، ٢٠١٢م) لكن ما ذهبت إليه كرون إلى أن الحكم المطلق عند الخلفاء لا يتعدى السياسة ان لم يجد له منفذاً للدخول لمعتقدات الامة لان « الحكام لا يمكنهم تشكيل معتقدات رعاياهم وخصوصيات حياتهم ما لم يتيقن رعاياهم أن للحاكم الحق في هذا لذا ضلت سلطة الخلافة مطلقة، لكنها أثرت في الحياة السياسية فحسب» (كرون، ٢٠١٧م، الصفحات ٢٠٨–٢٠٩) العلاقة بين السلطة السياسية والدينية في عهد الخلفاء رغم كون سلطة الخلفاء كانت مطلقة من الناحية السياسية إلا أنها لم تتدخل بشكل مباشر في معتقدات الناس أو خصوصيات حياتهم إلا إذا اقتنع الناس بأن للحاكم الحق في هذا والخلفاء لم يستطيعوا فرض تغييرات دينية أو السيطرة على الحياة الشخصية للأفراد إلا إذا كان لديهم دعم من العلماء والفقهاء الذين يمكنهم مساعدتهم في التأثير على الدين وعقلية الناس وفي حالة تمكن الخليفة من الحصول على دعم الفقهاء فإنه قد يستغل هذا الدعم لتعزيز سلطته وضمان استمراريتها. وبينت كرون أن الخليفة قد مُنح في وقت من الأوقات أفضلية حتى على الرسول نفسه ذلك بقولها: «ثبت دون ريب أن الخليفة والرسول قد عُدا يوماً نواباً لله كل يتمتع باستقلالية؛ لذا يقارن بينهما وقد

منح الخليفة الأفضلية هنا على الرسول لأن الرسول يقوم بتبليغ رسالة ربه فحسب ولكن الخليفة مخول له التصرف نيابة عن موكله» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ١٣) ومن جانب آخر أوضحت أن المذهب السني عمل على تقييد سلطة الخليفة بحرمانه من تحديد قواعد الشريعة فـ «الحل السني قد حرم الخليفة من أي سلطة على تحديد قواعد الشريعة مع الإصرار على وجوب تمسكه بقواعدها ويمكننا القول بأن العلماء قد نجحوا في تحويل ملك يحكم البلاد حكماً مطلقاً إلى ملك يحكم البلاد حكماً شرعياً» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٢٠٩).

ولكن في غياب الآلية التي كان بوسعها حماية الشريعة نجح العلماء في مسعاهم ولكن على نحو النظرية فحسب وأوضحت ان التناقض بين النظرية (الانتخاب) والممارسة الفعلية (الوراثة) في تعيين الخلفاء في التاريخ الإسلامي وكيف أن الاستبداد كان هو السائد رغم نظرية الشورى مع التأكيد على الدور السياسي المؤثر للعلماء في هذا السياق «ففي النظرية الشرعية كان منصب الخليفة بالانتخاب أيضاً بيد انه كان بالوراثة في الواقع ومع بقاء الخلافة الاستبدادية كان لانتصار العلماء آثار سياسية بينة الأثر» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٢٠٩) يتضح مما سبق أن لا دور للأمة في تنصيب واختيار الخليفة ومن جانب اخر كانت القيود التي تحجم من استبداد الخلفاء مجرد نظريات لا ترقى لمستوى التطبيق وبعد وفاة الرسولﷺ اختلف الحال ولم يبق شيء على وضعه، ويركز المستشرقون على أن الدور الأساسي للأمة في اختيار الخليفة كوسيلة للتعبير عن الشريعة والسيادة كان يحمل معاني مهمة على مستوى المبدأ ومع ذلك فإن التطبيق العملي لهذا الدور واجه تحديات فالأمة كانت تمثل الشرعية، ولكن بشكل نظري بينما كانت السلطة الفعلية تتوزع بين القادة العسكريين والنخب السياسية مما أدى إلى حالة من الفصل غير المباشر بين السلطات السياسية والدينية، وتجسد ذلك في التغييرات التي طرأت على نظام الحكم.

المحور الرابع: الأمة و أثرها في اختيار الامام

يظهر وفق القراءة الاستشراقية التي أعربت عنها المستشرقة كرون بان أصل النزاع السياسي الإسلامي كان يسوده السياق الديني فمن ينوب عن الله فالتنازع بين «فصيلين سياسيين متنازعين في عصور الإسلام الأولى كان في حقيقته مسألة دينية وقوامها «أتعطى البيعة لخليفة قد لا يكون النائب الحق عن الله؟» ومن ثم سيؤثر هذا الاختيار في الأمة بأسرها» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٨٤) أن مسألة اختيار الخليفة أو الإمام كانت تتجاوز مجرد الشؤون السياسية لتصبح جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الدينية وكرون هنا تُبرز كيف أن الخلافات حول شرعية الخليفة أو الإمام لم تؤثر فقط على السياسة، بل شكلت أساس ظهور الفرق الإسلامية الامر الذي اضحى فيه الاعتقاد بشرعية الخليفة جزءاً من الهوية الدينية للأفراد والجماعات.

وهذا ما افصحت عنه كرون بأن «اختيار الإمام الحق أو بالتعبير الأدق إثبات أن الإمام الذي اختير هو الإمام الحق كان مسألة غاية في الأهمية للنجاة وقد عجلت الخلافات حول هوية الخليفة إلى ظهور الفرق وإعلان الاعتقاد بشرعية أحدهما جزء لا يتجزأ من العقيدة» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٨٤) مما صدا بها ان تصنع القارئ بدقة المشهد السياسي الإسلامي عن طريق الصراع الذي حدث بين معاوية وعلي(ع) لم يكن واضحاً للكثير من الناس في وقته على أنه نزاع ديني في المقام الأول بل اعتبروه خلافاً سياسياً حول السلطة وفي الحقيقة كان هذا الصراع يتعلق أكثر بشرعية القيادة الدينية ومن هو الأحق بالخلافة وليس مجرد تنافس على الحكم (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٨٤) وبين المستشرق ماكدونالد أن اختلفت الأمة الإسلامية على الشخص الذي سيختارونه إلا أنهم لا يختلفون على ضرورة وجود إمام «فربما اختلفت الأمة الإسلام على شخص الذي يختارونه لإمامتهم، ولكنهم لم يشكوا قط من مهمة صيانة الدين استلزمت وجود إمام مما أوجب عليهم اختياره والأساس في ذلك هو الإجماع وليس الكتاب والسنة أو القياس

عليهم» (ماكدونالد، ٢٠١٨م، صفحة ٦٩).

اذ ان الاختيار للأمة هنا قد يكون نابعاً من الضرورة وليس من حقيقة أهلية الحاكم اذ لابد في زمن معين ان يقبل الحاكم لمجرد تجنب الفوضى او لحماية النفس والدين، وليس لان الحاكم هو صاحب الحق والأهلية لذلك وتبين إن لا دور للأمة حيث أوضحت كرون ان «موقف الرعية السائد تجاه السلطة هو الخضوع التام، فكان لا بد من إبداء الطاعة للحاكم أكانوا على حق أم على باطل، اتبعوا الشريعة أم خالفوها. ومن هذا المنطق لم يستطع أي حاكم التعبير عن شكواه تلك الشرائع المعينة» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٢١٠) وهذه الطاعة العمياء تُظهر غياب ثقافة المعارضة أو النقد للحاكم مما قد يؤدي إلى ترسيخ الظلم والاستبداد وأشارت الى ان «الرعية يطيعون الحاكم باعتبارهم دخلاء على المجتمع وليس باعتبارهم ممثلين عنه فيما عدا ما يتعلق بأداء الشعائر المفروض مثل امامة الصلاة وتيسير أمور الجهاد الذي يهدف بالتحديد إلى استعادة العلة المعنوية بين الخليفة ورعاياه لذا كانت الدولة بمنزلة الشيء القابع فوق قمة المجتمع لا بمنزلة الشيء المتأصل فيه (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٢١٠) وفي موقف لبعض الجماعات الاولى ومنهم الاباضية يقتضي بأن يكون اختيار الخليفة على الفقهاء أي متفقين في الدين لكن فيما بعد تطور الموقف إذا وجب على الأمة الاعتراف حتى بالحاكم المغتصب إلا أن يتفق عليه حيث إن وجود الحاكم الظالم أفضل من أن لا يكون له حاكم (ماكدونالد، ٢٠١٨م، صفحة ٦٧).

دور الأمة يلوح في الأفق بقبول الحاكم براً كان أو فاجراً حيث يمكن للسلطة الحاكمة أن تستغل هذا الخضوع واعتبر برنارد أن المجتمع العربي ابان حكم الخليفة الثالث عثمان، كان يعتبر نفسه حراً في منح الخليفة عثمان السلطة او سلبها منه لانه «لم تكن الثورة عليه دينية أو شخصية، بل كانت ثورة الرحل ضد كل سيطرة مركزية ثورة لا ضد حكومة عثمان، بل ضد أي حكومة، ذلك أن تصور الرحل للسلطة تصور بدوي أي ملموس وشخصي ويعتبر إطاعة النظام منحة اختيارية يقدمها الفرد فلما فشل عثمان في فرض هذه الطاعة شعروا أنهم أحرار في تقديمها أو إمساكها» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ٨٢) يتضح من ما ذكر أن الثورة لم تكن بسبب شخص الخليفة أو لأسباب دينية، بل كانت تمردًا من البدو (الرُحَّل) ضد أي سلطة مركزية البدو بطبيعتهم يميلون إلى الاستقلال ويرون الطاعة للنظام مسألة اختيارية وليست إلزامية عندما فشل الخليفة عثمان في فرض طاعته عليهم، شعروا بأنهم غير ملزمين بطاعته، مما أدى إلى تمردهم ضد أي حكم مركزي، وليس فقط حكمه. وعمل ماكدونالد في ابراز حركة اخرى ظهر فيها مصداق المركزية في الحكم الا و هي حركة الخوارج و عدها «مظهر آخر أكثر خطراً من السابق للرغبة في رفض مركزية الحكم والرجوع إلى النظام السائد قبل الإسلام مع الإبقاء على المظاهر الإسلامية وهو حركة الخوارج» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٠٢) وفي المجال السياسي كان الخوارج ينتقدون اتباع الخليفة بناءً على فكرة أن انحراف الزعيم سيؤدي بالضرورة إلى انحراف أتباعه ولكنهم لم يتبنوا بشكل كامل فكرة (صوت الشعب هو صوت الله) هناك حديث يُنسب للنبي محمد قد يكون مختلقًا يقول: (لن تجتمع أمتي على ضلالة)(١٠).

وأصبح هذا الحديث فيما بعد من الأسس التي بُني عليها مفهوم إجماع الأمة على الحق ومع ذلك قد تكون رؤية الخوارج متأثرة بتطوير مفاهيم سابقة للإسلام حول النبل وفقدانه حيث كانوا يرون الجماعة الإسلامية كجماعة نبيلة وقد شدد الخوارج على أهمية الفكرة القائلة بأن الجماعة الإسلامية جماعة مباركة وقد صُممت بأمر إلهي لتوفير حياة متميزة لأعضائها (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٨٤) على حد القراءة التي بنى عليها المستشرق مونتجمري وات رأيه في الوقت الذي ذهبت فيه كرون إلى أن السبيل للتخلص من مثل تلك الأزمات ومنها أزمة رفض الحكم المطلق هو الأخذ بالشورى إذ ان « النتيجة النهائية لهذه الأزمات هو رفض الحكم المطلق لصالح الأخذ بالشورى أو بتعبير

آخر لصالح إقامة جهات للتدقيق في ممارسة سلطة الخلافة» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٢٠٥).
وافصحت عن ذلك بأن معاوية قد أولى هذا الموضوع اهتماما كبيرا « قد أولى معاوية اهتماماً بالغاً للشورى بين شيوخ القبائل وتحتم على كل خليفة ان يتشاور لنيل بيعته... فقد كان لشيوخ القبائل نفوذ سياسي مستقل عن كيان الدولة وكانوا يستمدون نفوذهم من أتباعهم من أبناء القبيلة» (كرون، ٢٠١٧م، الصفحات ٢٠٥–٢٠٦) لكن استعانته بنفوذ بعض القبائل للوصول الى السلطة لا تمثل انتخاب الامة او ان هنالك دوراً فعلياً للامة بتنصيبه حيث بين المستشرق برنارد لويس أن لا دور للأمة في العصر الأموي فقد كان الحكم وراثياً لان «المجتمع الأموي يقوم على سيادة العنصر العربي الذي كان عنصرا اجتماعياً وراثياً أكثر منه أمة وكان لا يدخله شخص إلا بطريقة الولادة ولم يكن أفراده يدفعون الضرائب عن أراضيهم بل كانوا يدفعون ضريبة دينية شخصية» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ٩٤) ولكن ما سوغ لمعاوية في وصوله للخلاف عنصران هما ان» استشارة المجلس واتخاذ شكل التحكيم وولاء الناس في القدس أولاً ثم في امكنه أخرى ولا بد من الافتراض أن اقرار الحكمين كان منسجماً مع الأفكار العربية التي تعترف لمن يتصدى للأخذ بثأر الدم لكونه وريث القرابة» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٥٨) ففي العصر الأموي بحسب ما أوردت كرون» كان الخليفة ملاذ من الضلالة من تثبت بعصمته نجا ومن تخلي عنه لُعن؛ لأنه لا يلوذنَّ أمرؤ بالله ليهتدي إلى سبيل الرشاد دون اعتصام بخليفة الله» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٨١).

هكذا سوغ معاوية وبنو امية لأنفسهم شرعية الخلافة بان اتباعهم ينجي والتارك لهم يهلك ويلعن فربطوا الولاء لهم ولخلافتهم بالولاء لله حيث بين مونتجمري وات ان معاوية حكم الناس بقوة السيف حتى من قبل ان يتولى الخلافة بشكلها الصريح فـ «كان حاكماً متنفذاً بقوة السلاح لجزء من أراضي المسلمين قبل مناداته لنفسه خليفة « (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م، صفحة ٥٧) واعتمد العباسيون حسب ما ذهب إليه برنارد لويس الحق الإلهي ايضاً في توليهم زمام الأمور بما معنى ليس للأمة دور في توليهم فلقد «أصبحت الخلافة العباسية حكما مطلقاً يستند إلى القوة العسكرية ويدعي لنفسه حقاً إلهياً مقدساً... كانت الخلافة العباسية أقوى من الأموية من حيث إن العباسيين لم يعتمدوا على مناصرة العرب لهم الأمر الذي جعلهم يفرضون حكمهم دون اللجوء في الغالب إلى الحجة والإقناع» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١١٨) .

وأوضحت كرون بأن العلماء قد غضوا الطرف عن ما استند إليه العباسيون إلى أفضلية نسبهم لتولي السلطة «وقد تعمد العلماء في الوقت نفسه أن يتجاهلوا إيحاء العباسيين بأن قرابتهم للنبي تمنحهم الأفضلية إذا تعلق الأمر بتطبيق السنة فالحكم النهائي من منظور العلماء هو الإجماع سواء اكان إجماع العلماء أنفسهم ام اجماع الأمة ككل» (كرون، ٢٠١٧م، صفحة ١٧٩) فالإجماع هنا متجسد في عدد معين من اعلام القوم وليس الامة بكامل افرادها او من ينوب عن كامل افرادها اذ ان مثل هذا الاجماع قد لا يتحقق لاحد لكن قياس التفاضل قد يكون بمن ينال الأكثرية او من يكون هو الأقرب للأطراف المتنفذة في السلطة لكن العباسيين بوصولهم إلى السلطة على رأس حركتهم الدينية لم يهملوا جانب مناصرة الأمة لهم ظاهراً كي يحافظوا على مظاهر سلطتهم الدينية ولم يهملوا تقريب زعماء الدين والفقهاء إلى جانبهم (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٢٠).

أما الشيعة فلا معالم لدور الأمة في تنصيب الإمام السياسي عندهم هذا ما يستشف من كلمات كرون في ما ذهبت اليه بحيث ان « الشيعة ليسوا مخطئين تماماً في ادعائهم بأن رأس الدولة الشرعي (أيا كان ذلك الشخص في نظر الأطراف الكثيرة في الساحة) وقتئذ قد ورث كل ما للنبي من سلطة سياسية ودينية»

(كرون، ٢٠١٧م، صفحة ٤٤) إذا يكون خليفة لله وحاكماً منصباً من الله فلا دور للامة في ذلك وذهب الى ذلك مونتجمري وات بأنه « لو صحة خلافة علي لمحمد، لأصبح واجباً القول إن الطريقة المثلى لتعيين الإمام (كما يفضل الشيعة تسميه قائد الدولة بدلاً من لقب الخليفة) وهي ان يسميه سلفه ولا أصبح هذا الأساس الجوهري لحكه ولا يبقى موضع لبيعة الناس» (مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي، ١٩٨١م) هذا الرأي قد يركز على أهمية استمرارية السلطة والحفاظ على وحدة الدولة الإسلامية من خلال تعيين قائد يمتلك شرعية سابقة وتفويض ديني، لكن من منظور سياسي معاصر هذا النهج قد يُعتبر تهديدًا لشرعية الأنظمة القائمة على المشاركة الشعبية أو الديموقراطية بالتالي يتجلى هنا صراع بين منطق تعيين القائد كآلية لضمان استمرارية الحكم وبين البيعة كتعبير عن إرادة الشعب وتأكيد شرعية الحاكم وذكر برنارد لويس في حديثه عن حكم الدولة الفاطمية يتضح من كلامه أيضا أن لا دور للأمة في مسألة تنصيب الحاكم حيث إنه مختار من الله و»كان على رأس الدولة الفاطمية إمام المعصوم وهو حاكم مطلق يستند في سلطانه إلى حق وراثي مقدس اكتسبه بالنسبة إلى أسرة اختارها الله للإمامة وكانت حكومته مركزية ذات وظائف الطبقية وكانت تنقسم إلى ثلاثة فروع أحدهما دينية والآخر عسكري والأخير المدني وكان الأخيرين خاضعين لإشراف الوزير وهو موظف مدني خاضع للخليفة» (لويس، ١٩٥٤م، صفحة ١٥٨) ان الإمام هنا لا يُعتبر مجرد حاكماً سياسياً بل يمتلك نوعًا من القداسة الدينية مما يجعل من الصعب تحدي سلطته أو التشكيك فيها و النظام الفاطمي هذا قد يكون مثاليًا من حيث التنظيم الإداري ولو كان حقاً ممثلاً عن الله وليس ادعاء لكسب السلطة ولكنه من ناحية إنسانية يمكن أن يواجه مشكلات من حيث عدم مشاركة العامة في الحكم أو اتخاذ القرارات مركزية في السلطة تؤدي إلى تهميش أدوار الأفراد في المجتمع إذا كانت السلطة كلها مركزة في يد الحاكم أو عائلته.

الخاتمة:

إنّ دراسة الفكر الاستشراقي حول الأمة الإسلامية تُعد من المواضيع التي تحتاج إلى تفحص دقيق وعميق، خصوصًا في ظل التأثيرات السياسية والاجتماعية التي فرضتها نظرة المستشرقين على العالم الإسلامي فكما أظهر هذا البحث كانت القراءات الاستشراقية للأمة الإسلامية تتراوح بين التقدير العميق والتشويه المدفوع بأغراض استعمارية وأيديولوجية مما جعلها محط جدل في الأوساط الأكاديمية والمجتمعية.

من خلال تحليل الدراسات الاستشراقية تبين أن المستشرقين تعاملوا مع الأمة الإسلامية ككيان مفكك يفتقر إلى الوحدة السياسية والاجتماعية مستندين إلى صورة الإسلام كدين يعيق تقدم هذه الأمة نحو الحداثة لكن في المقابل أبرزت هذه الدراسات عناصر أساسية مثل الشريعة الإسلامية مفهوم الأمة والإرث التاريخي الذي يوحد المسلمين رغم التحديات هذه العناصر لم تأخذ حقها الكامل من التحليل الموضوعي من قبل العديد من المستشرقين، بل كانت غالبًا ما تُختزل في مجمل التصورات السطحية عن الشرق المتخلف.

ومن جانب آخر، لاحظنا أن المستشرقين لم يميزوا بين دور الأمة في التنظير الديني وبين التطبيق الفعلي لهذا الدور في التاريخ فقد ورد في النصوص الدينية الإسلامية أن الأمة تتحمل مسؤولية اختيار الخليفة عبر آلية الشورى إلا أن التطبيق التاريخي لهذا الدور في بعض العصور كان شكليًا في كثير من الأحيان ولم يعكس الواقع بشكل كامل فقد كانت القرارات السياسية في بعض الفترات تُتخذ بعيدًا عن الإرادة الشعبية والتشاور الجماعي مما أضعف من ممارسة الأمة لدورها كما هو منصوص عليه في النصوص الدينية.

إنّ هذا البحث قد قدم تصوّرًا نقديًا لدور الأمة الإسلامية في الفكر الاستشراقي وأظهر التحديات التي

تواجه الأمة في محاولاتها للتجدد ومواكبة العصر علاوة على ذلك أبرزت الخاتمة تأثير الاستشراق في تشكيل المفاهيم الغربية عن الإسلام السياسي والأمة وكيف أن هذه المفاهيم قد تبلورت في سياق الهيمنة السياسية الاستعمارية وفي الوقت نفسه كشفت الخاتمة عن محاولات مستشرقين معاصرين إعادة النظر في هذه التصورات مع الاعتراف بتنوع الأمة الإسلامية وقدرتها على إحداث التحولات في سياق الفكر السياسي المعاصر.

ختامًا إن دراسة الفكر الاستشراقي حول الأمة الإسلامية تتطلب تجاوز المفاهيم النمطية والبحث في عمق العلاقة بين الدين والسياسة في العالم الإسلامي فالفكر السياسي الإسلامي قادر على تقديم حلول للمشكلات الحديثة التي تواجه الأمة إذا ما تم تمحيصه بعيدًا عن العدسات الاستشراقية التي تقتصر على الانتقادات السطحية ولا ترى التعدد والقدرة على التكيف لذلك يجب النظر إلى الأمة الإسلامية بوصفها قادرة على إعادة صياغة مفاهيمها السياسية بما يتناسب مع الواقع المعاصر دون التقليل من دورها التاريخي والإبداعي.

الهوامش:

باحثًا في الدراسات الإسلامية ومؤرخًا عالميًا في جامعة شيكاغو، شغل منصب رئيس اللجنة متعددة التخصصات للفكر الاجتماعي في شيكاغو. مؤلفاته تصور تاريخ العالم، الإسلام في التاريخ العالمي، كيف تطور التشيع الى مذهب، تاريخ الحضارة الإسلامية ثلاثة أجزاء، ١٩٧٤م. ينظر: HODGSON, MARSHALL GOODWIN SIMMS.

(٢) وليم مونتغمري وات، مستشرق أسكتلندي درس في جامعة أدنبرة، كانت دراسته في الكلاسيكيات ودرس الفلسفة والتاريخ وبعدها قام بتدريس الفلسفة الاخلاقية في نفس الجامعة سنة ١٩٣٩_١٩٣٨ ثم عمل استاذا للعربية والدراسات الاسلامية بنفس الجامعة ايضا سنة١٩٦٩ الى سنة ١٩٧٩،اهتم بالحديث وسيرة النبي ، كان قسا في مطلع حياته وقد أطلق عليه في أحد المقابلات لقب «اخر المستشرقين» ينظر: وات مونتغمري، ما هو الاسلام، ترجمة ابو بكر الفيتوري، مراجعة وتعليق:الصديق بشير نصر، ط١(دمشق، توزيع دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠١٢م) ص٥.نجيب العقيقي،المستشرقون، ص٥٥٤.

( ) ولد في ليدز، إنجلترا، أستاذ فخري لتاريخ الفكر السياسي في جامعة دندي، عمل مقارنة للفكر السياسي في الغرب والعالم الإسلامي منذ بداياته حتى الوقت الحاضر، يعمل على إعداد تاريخ عالمي للفكر السياسي حتى الوقت الحاضر. مراسلة عبر البريد الإلكتروني مع المستشرق المذكور عبر الرابط: a.j.black@dundee.ac.uk

( ) ما ذكر في الصحيفة هو (٢٣– وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل)، (٤٢– وأن يشرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)؛ ينظر: مجموعة من الباحثين الإيرانيين، الدين ونظام الحكم تحديات و مقاربات نظرية، ترجمة: صادق العبادي، محمد پورصباغ، إشراف: حسين واله، ط١(بيروت، مركز نهوض للدراسات والبحوث،٢٠٢٣م) ص١٨٥.

( ) المعمورة: الارض المسكونة بالبشر، العالم، كوكب الأرض يتزايد سُكّان المعمورة بشكل ملحوظ في أقاصي المعمورة: في آخر الدنيا. عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١(القاهرة، عالم الكتب للنشر،٢٠٠٨م) ص١٥٥٣.

( ) ولد في لندن من أسرة يهودية من الطبقة الوسطى في لندن هو أستاذ فخري بريطاني–أمريكي لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون وتخصص في تاريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب وتشتهر خصوصاً أعماله حول تاريخ الدولة العثمانية، هو أحد أهم علماء الشرق الأوسط الغربيين. المستشرقون، ج٢، ص١٤٣–١٤٤.

( ) مستشرق أمريكي الإقامة، بريطاني المولد والتنشئة وكان شديد التقوى المسيحية، وصرف نشاطاً كبيراً في التبشير المسيحي، وفي إعداد المبشرين في مدرسة كندي Kennedy للإرساليات وإنتاجه العلمي يتسم بالوضوح في العرض، لكنه خال من التعمق والتحصيل الباحث وإلى جانب الدراسات في الحياة الدينية في الإسلام. وأهم مؤلفاته كتابه: تطور علم

الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام» نيويورك، ١٩٠٣. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٣٨.

(٨) الدستورية :(constitutionalism)الدستوريةُ بالمعنى الأكثر عمومية هي التنظيم القانوني للسلطة السياسية والذي يتضمن تحديدَ الاكتساب الشرعي للسلطة السياسية الشرعية واستخدامها وتوزيعها وتنظيم العلاقات بين أصحاب السلطة والقوة السياسية ورعاياهم وهكذا ففي حين قد يشير الحديث عن الدستورية الإسلامية أو غير الإسلامية في اللغة المعاصرة إلى التزامات جوهرية بالسلطة السياسية المحدودة والتداول المنتظم للسلطة وحقوق المواطنين يشير المصطلح في هذا المدخل بشكل عام إلى كل الأفكار التي تدور حول القانون العام، بورنغ، جير هارد، موسوعة بريستون للفكر السياسي الإسلامي، ص٤٢٩.

(٩) باتريشيا كرون في الدنمارك وتلقت تعليمها المبكر في كوبنهاجن أكملت دراستها الجامعية والدراسات العليا في جامعة لندن، وحصلت على درجة الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن عام ١٩٧٤، وهي مؤلفة ومستشرقة ومؤرخة للتاريخ الإسلامي، ولها العديد من الكتب، بما في ذلك التجارة المكية وصعود الإسلام (١٩٨٧)، وحكم الله: الحكومة والإسلام، ستمائة عام من الفكر السياسي الإسلامي (٢٠٠٤). معهد الدراسات المتقدمة (٢٠٠٤-١٢-٨ Institute for Advanced Study: Faculty and Emeriti: Crone.

(١٠) حديث ضعيف: القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة (٢٠٩ – ٢٧٣ هـ (، تح: شعيب الأرنؤوط، سنن ابن ماجه، ط١(دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩). ج٥، ص٩٦؛ الكَشي، أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر (ت ٢٤٩ هـ_٨٦٣م)، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، ط١(القاهرة، عالم الكتاب للنشر،١٩٨٨م) ص٣٦٧.

المراجع:

هودجسون،مارشال. (٢٠٢١م). مغامرة الاسلام الضمير والتاريخ في حضارة عالمية. بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر.

وات مونتغمري. (٢٠١٤م). محمد النبي ورجل الدولة. بيروت: دار تمكين.

انتوني بلاك. (٢٠١٢م). الغرب والاسلام الدين و الفكر السياسي في التاريخ العالمي. الكويت: عالم المعرفة.

وات مونتغمري. (١٩٨١م). الفكر السياسي الاسلامي (المجلد ١). بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر.

سلفاتوري، ارماندو. (٢٠١٧م). سيسيولوجيا الاسلام المعرفة والسلطة المدنية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

نجيب العقيقي. (٢٠٠٦م). المستشرقون. القاهرة: دار المعارف.

وات مونتغمري. (٢٠١٢م). ماهو الاسلام. دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

برنارد لويس. (١٩٥٤م). العرب في التاريخ. بيروت: دار العلم للملايين .

عبد الرحمن بدوي. (١٩٩٣م). موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين.

بلاك ماكدونالد. (٢٠١٨م). تطور الدولة و الفقه والكلام في الاسلام. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

مارتن هيندز ، باتريشيا كرون. (٢٠١٧م). خليفة الله السلطة الدينية في العصور الإسلامية الأولى. بيروت: جسور للترجمة و النشر.

انس ابن مالك. (بلا تاريخ). كتاب المنتخب من مسند عبد بن حميد ت صبحي السامرائي . المكتبة الشاملة .

كتاب معجم اللغة العربية المعاصرة . (بلا تاريخ). المكتبة الشاملة .

معهد الدراسات المتقدمة . (٢٠٠٤م). institute for advanced study;Faculty and Emeriti; crone .

جير هارد بورنغ. (٢٠٢٤م). موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي. تأليف ترجمة: عمر بسيوني، موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي (المجلد ط١). بيروت: دار الروافد الثقافية.