البحوث والدراسات

قوةُ الدِّينِ ودِينُ القوةِ

الشرعيةُ السياسيةُ في دولةِ المماليكِ (٦٤٨- ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠- ١٥١٧م)

د. أحمد محمود إبراهيم

مدرس التاريخ الإسلامي والحضارة
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة ٢٠١٩

All rights reserved © 2019

"تحـت ظـلِّ المُلْـك تخـدم الشـريعةُ أهـدافَ الدولـة،

وتحـت ظـلِّ الخلافة تخـدم الدولـةُ أهدافَ الشـريعة"

(عبد الله العروي)

الفهرس:

الملخص ٤

مدخل ٥

(1) الظاهرةُ المملوكيةُ في مِصْرَ ٦

(2) سَلْطَنةُ شَجَرِ الدُّرِّ والمَأْزِقُ الأوَّلُ للشَّرْعِيَّة ١٠

(3) السُّلْطَةُ المَمْلُوكِيَّةُ وتحدِّياتُ الشَّرْعِيَّةِ ١١

(4) الأيوبيونَ والمَماليكُ ١٢

(5) الغَزْوُ المُغُولِيُّ ١٤

(6) النَّظَرِيَّةُ السِّيَاسِيَّةُ لدَوْلةِ المَماليكِ وشَرْعِيَّةُ الحُكْم المملوكيِّ ١٦

مرتكزاتُ الشَّرْعِيَّةِ الدينيةِ للحُكْم المملوكيّ ١٦

(أ) إحياء الخلافة العباسية ١٨

(ب) الجهاد ٢٢

(ج) تحالف السلطة المملوكية مع العلماء/الصوفية ٢٤

المماليك والصوفية ٢٧

(د) احتواء الإسلام السُّني: تحويل القضاء إلى المذاهب الأربعة ٢٩

(هـ) التوسُّع في بناء المؤسسات الدينية ٣١

(7) وَاقِعِيَّةُ الفِقْهِ السِّيَاسِيِّ زَمَنَ المَمَالِيكِ ٣٣

(أ) ابن جماعة: الشرعيةُ لِمَنْ غَلَبَ ٣٣

(ب) ابن تيمية: دولة الشريعة ٣٦

المصادر والمراجع ٣٩

الملخص:

- يشغلُ مفهومُ الشرعيةِ موقعًا مركزيًّا في تجربة الحُكْم الإسلامي، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة. وليس أدلَّ على هذه المركزية من أن انقسام المسلمين إلى فرقٍ متصارعةٍ ومذاهبَ متنافرةٍ لم يكن إلا أثرًا من آثار الخصومة حول هذا المفهوم، وما نشأ عنه من مبادئ ومقاييس. والحقُّ أن الشرعيةَ مفهومٌ نسبيٌّ متغيِّرٌ؛ يختلف باختلاف المجتمعات ويتبدَّل بتبدُّل المراحل التاريخية؛ تأسيسًا على تباين القيم والمصالح التي يكتسب الحاكمُ شرعيتَهُ بقدر استجابته لها ووفائه بمقتضياتها. ومن هنا كانت تجربةُ الحُكْم الإسلامي - في جانبٍ من جوانبها - أشبهَ بعمليةٍ مستمرةٍ لخلع الشرعية على هذا النظام أو ذاك، أو بعبارةٍ أدقَّ لإعادة بناء الشرعية وفقًا لتغيُّر الأحوال، وتبدُّل الظروف السياسية والدينية والاجتماعية.

- ومن الحقِّ أن جملةً من المتغيِّرات الطارئة أوجبت إعادة النظر في مفهوم **"الشرعية السياسية"** للدولة السُّلطانية/المملوكية؛ تطويرًا لهذا المفهوم، ودعمًا لمرتكزاته الأيديولوجية. ومدارُ هذه المتغيِّرات على ثلاثة أمور: **أولها:** طبيعةُ الوضع القانوني للمماليك بوصفهم - في الأصل - رقيقًا مجلوبين دفعت بهم الظروفُ إلى سُدَّةِ الحُكْم. **وثانيها:** سقوطُ الخلافة العباسية على أيدي المُغُول سنة 656هـ/1258م، ومن المعلوم أن هذه الخلافة كانت تسبغ الشرعية على الدول السلطانية من خلال منحها تفويضًا بالحُكْم، أو بعبارةٍ أدقَّ تفويضًا بممارسة السلطة الفعلية. وأما **ثالث هذه المتغيِّرات** فيتمثَّل في تعاظم الأخطار الخارجية التي جعلت تتهدَّد دارَ الإسلامِ في أقاليمه المركزية (إيران، العراق، الشام، مصر)، ونعني بها أخطارَ الصليبيين والمغول. **فكيف اكتسبت دولةُ المماليك شرعيتَها في ضوء هذه المتغيِّرات؟** هذا ما ستجيب عنه الصفحاتُ الآتيةُ.

مدخل

يشغلُ مفهومُ الشرعيةِ - على نحو ما أشرنا في دراسةٍ سابقةٍ[1] - موقعًا مركزيًّا في تجربة الحُكْم الإسلامي، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة. وليس أدلَّ على هذه المركزية من أن انقسام المسلمين إلى فرقٍ متصارعةٍ ومذاهبَ متنافرةٍ لم يكن إلا أثرًا من آثار الخصومة حول هذا المفهوم، وما نشأ عنه من مبادئ ومقاييس. والحقُّ أن الشرعيةَ مفهومٌ نسبيٌّ متغيِّرٌ؛ يختلف باختلاف المجتمعات ويتبدَّل بتبدُّل المراحل التاريخية؛ تأسيسًا على تباين القيم والمصالح التي يكتسب الحاكمُ شرعيتَهُ بقدر استجابته لها ووفائه بمقتضياتها. ومن هنا كانت تجربةُ الحُكْم الإسلامي - في جانبٍ من جوانبها - أشبهَ بعمليةٍ مستمرةٍ لخلع الشرعية على هذا النظام أو ذاك، أو بعبارةٍ أدقَّ لإعادة بناء الشرعية وفقًا لتغيُّر الأحوال، وتبدُّل الظروف السياسية والدينية والاجتماعية.

وإذا كان عصرُ الراشدين قد أنتج جملةً من المفاهيم السياسية التي يمكن الاصطلاحُ على تسميتها **بـ"ثوابت الشرعية التأسيسية"**، وهي الثوابتُ التي أكسبها إجماعُ الصحابة حُجِيَّةً قويةً تُكافئ في نظر البعض حجيةَ الأدلة النصيَّة المستقاة من القرآن والسُّنة، فقد طرأ على هذه الشرعية التأسيسية من ألوان التغيُّر ما أحالها خَلْقًا آخر، ربما أنكره المسلمون، ولكنهم كانوا مضطرين إلى الإذعان له ومسايرة ما أثمره من نتائج، فتراهم وقد اطمأنوا إلى **"شرعية القوة أو المُلْك"** أيام الأمويين والعباسيين الأوائل في طور قوتهم، ثم تراهم وقد ركنوا إلى **"شرعية التغلُّب"** في ظلال الدولة السلطانية التي أمست - على اختلاف أشكالها - منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) هي القاعدةَ المطردةَ للحُكْم الإسلامي، عوضًا عن أن تكون الاستثناءَ العارض الذي تفرضه الضرورةُ.

ويمكن اعتدادُ دولة السلاجقة أول نموذج مكتمل **للدولة السلطانية في الفضاء السُّني**، حيث أعاد السلاجقةُ توحيدَ أقاليم المشرق (آسيا الوسطى، إيران، العراق، الجزيرة، الشام، الأناضول) في تنظيمٍ إمبراطوريٍّ متماسكٍ، يحتفظون فيه بالسُّلطة الزمنية، ويعترفون في الوقت نفسه بالولاء الديني والروحي للخلافة العباسية.

(١) لمزيدٍ من التفاصيل راجع دراستنا المنشورة على موقع "نهوض"، والمعنونة بـ**"مفهوم الشرعية في التاريخ الإسلامي: من دولة الخلافة إلى الدولة السلطانية، رؤية أولية"**.

وعلى الرغم من انهيار إمبراطورية السلاجقة وانقسامها إلى عددٍ من الدويلات الإقليمية، فقد ظلَّ نموذجُ **"الدولة السلطانية"** مهيمنًا على العالم الإسلامي الذي شهد قيامَ عددٍ من الدول ورثت عن السلاجقة كثيرًا من قيم السُّلطة ومفاهيم الحُكْم، ثم أضافت إليها ما استوجبته طبيعةُ التطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية. ولعل أبرز هذه الدول: **دولة المماليك في مصر (٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م)** التي كانت - بحقٍّ - أوفى نموذج للدولة التي تتداخل فيها الحدودُ بين الصفتين السياسية والعسكرية؛ إذ لم يكن المماليكُ مجرَّد جُنْدٍ محترفين يمثِّلون عصبَ الجيشِ وقاعدتَهُ الصلبةَ، بل كانوا كذلك هم أصحابَ الحُكْم والمحتكرين للوظائف السياسية العليا في البلاد؛ ومن هنا فقد جرى النظرُ إليهم والتعاملُ معهم بوصفهم طبقةً عسكريةً مغلقةً لا يستطيع السُّكَّانُ المحليون الالتحاقَ بها أو مشاطرةَ أربابها ما كانوا ينعمون به من مظاهر السُّلْطة والنفوذ.

ومن الحقِّ أن جملةً من المتغيِّرات الطارئة أوجبت إعادة النظر في مفهوم **"الشرعية السياسية"** للدولة السُّلطانية/المملوكية؛ تطويرًا لهذا المفهوم، ودعمًا لمرتكزاته الأيديولوجية. ومدارُ هذه المتغيِّرات على ثلاثة أمور: **أولها:** طبيعةُ الوضع القانوني للمماليك بوصفهم - في الأصل - رقيقًا مجلوبين دفعت بهم الظروفُ إلى سُدَّةِ الحُكْم. **وثانيها:** سقوطُ الخلافة العباسية على أيدي المُغُول سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، ومن المعلوم أن هذه الخلافة كانت تسبغ الشرعية على الدول السلطانية من خلال منحها تفويضًا بالحُكْم، أو بعبارةٍ أدقَّ تفويضًا بممارسة السلطة الفعلية. وأما **ثالث هذه المتغيِّرات** فيتمثَّل في تعاظم الأخطار الخارجية التي جعلت تتهدَّد دارَ الإسلامِ في أقاليمه المركزية (إيران، العراق، الشام، مصر)، ونعني بها أخطارَ الصليبيين والمغول. **فكيف اكتسبت دولةُ المماليك شرعيتَها في ضوء هذه المتغيِّرات؟** هذا ما ستجيب عنه الصفحاتُ الآتيةُ.

(1)
الظاهرةُ المملوكيةُ في مِصْرَ
من الرِّقِّ إلى السَّلْطَنةِ

أضحى استخدامُ المماليك الأتراك ظاهرةً شائعةً في كثيرٍ من أقطار العالم الإسلامي، بعد أن تسرَّب الضعفُ إلى الخلافة العباسية، فانحسر نفوذُهَا المركزيُّ، وجنح كثيرٌ من حُكَّام الأقاليم التابعة لها إلى بناء كياناتٍ سياسيةٍ موازيةٍ تتمتَّع بغير قليلٍ من مظاهر

الاستقلال وأمارات السيادة. وكان هؤلاء الحُكَّامُ يبتغون من وراء التوسُّع في شراء المماليك تقويةَ جيوشهم في مواجهة الخلافة نفسها، أو في مواجهة الكيانات الأخرى التي زاحمتهم على النفوذ والسيادة[٢].

ولم تكن مصرُ بمنأى عن تلك الظاهرة التي وصفها كارل بتري (Carl F. Petry) - أحد ألمع المستشرقين في حقل الدراسات المملوكية في الثلث الأخير من القرن الماضي - بأنها **"سمةٌ أساسيةٌ لنظام السُّلطة في الإسلام خلال العصور الوسطى"**[٣]. وفي هذا الإطار دأب حُكَّامُ الدويلات المستقلة في مصر على الاستعانة بالمماليك الأتراك الذين كانوا عنصرًا مُؤسِّسًا في جيوش الطولونيين (٢٥٤-٢٩٢هـ)، والإخشيديين (٣٢٤- ٣٥٨هـ)، والفاطميين (٣٥٨- ٥٦٧م)، وإن لم يكونوا أصحابَ النفوذ الغالب أو الأداةَ الحربيةَ الوحيدةَ، على نحو ما آل إليه الأمرُ فيما بعد[٤].

ولم يكن الرقُّ حاجزًا يحول بين هؤلاء المماليك وما كانوا يطمحون إليه من مكانةٍ مرموقةٍ في الحياة السياسية والعسكرية؛ إذ جرت العادة على "أن المماليك الذين يُجْلَبون صغارًا يحظون بعطف ساداتهم وأساتذتهم، ثم يتحررون في مرحلة معينة، ويزداد نفوذهم، حتى تتم لهم السيطرةُ على مقاليد الأمور في البلاد التي استوطنوها"[٥]. ويمثِّل العصُر الأيوبي (٥٦٧- ٦٤٨هـ) منعطفًا حاسماً في تاريخ **"الظاهرة المملوكية"** في مصر؛ حيث تزايد الاعتمادُ على المماليك الذين أمسوا عمادَ الجيش وقاعدتَهُ الرئيسةَ، على نحوٍ هيَّأ لهم القيامَ بدور فاعلٍ في الحياة السياسية طوال هذ العصر[٦].

على أن النظام المملوكي في مصر لم يستوفِ مقوماتِهِ المعروفةَ إلا في عهد خلفاء صلاح الدين الذي أدت وفاتُهُ سنة ٥٨٩هـ/١١٩٣م وما أعقبها من تقسيم دولته الكبيرة إلى أنصبةٍ متفاوتةٍ

---

(2) David Ayalon, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", in; The Mamluk Military Society, (London, 1979), pp.205, 206; R.Brunschvig, "Abd", The Encyclopedia of Islam, (E.J. Brill, 1991), vol. 1, p.33.

(3) Carl F.Petry, The Civilian Elite of Cairo in The Later Middle Ages, (Princeton University Press, 1981), p.15.

(4) Linda S. Northrup, "The Bahri Mamluk Sultanate", in; The Cambridge History of Egypt, vol.1. Islamic Egypt (640-1517), (Cambridge University Press, 2008), p.246.

(٥) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤)، ص ٨.

(٦) لمزيدٍ من التفاصيل راجع:

David Ayalon, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", pp. 1-32.

وراجع أيضًا: أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام**، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨)، ٨٣ وما بعدها.

S. Lane Poole, A History of Egypt in The Middle Ages, (New York, 1901), p.242.

في مساحتها وقيمتها الاستراتيجية= إلى بثِّ عوامل الفرقة والنزاع بين أبناء البيت الأيوبي[٧]. ثم كان أن تمكَّن الملكُ العادل الأيوبي من توجيه الصراع بين أبناء أخيه لمصلحة أهدافه الشخصية، فاستولى على معظم ما تحت أيديهم، مُنَصِّبًا نفسَهُ سلطانًا على دولةٍ موحدةٍ[٨]، قائلاً غداة خلعه الملكَ المنصور بن العزيز بن صلاح الدين سنة ٥٩٦هـ/١١٩٩م: **"...والمُلْك ليس هو بالإرث، وإنما هو لمن غلب"**[٩].

وقد ترتَّب على حالة الصراع التي عاشتها الدولةُ الأيوبيةُ أنْ حرص ملوكُها وأمراؤها على تقوية جيوشهم، وإمدادها بعناصر جديدة من المماليك الترك الذين ما لبثوا أن حلُّوا تدريجيًّا محلَّ العناصر الكردية، فقويت شوكتُهُم واتسع نفوذهم في الدولة اتساعًا أتاح لهم التدخل في شئون السلطنة[١٠]، ولا سيما عقب وفاة الملك الكامل الأيوبي (٦٣٥هـ/١٢٣٧م) الذي عهد بحكم مصر إلى ابنه العادل الثاني (٦٣٥- ٦٣٧هـ/ ١٢٣٧- ١٢٣٩م)، في حين أبعد ابنَهُ الأكبرَ الصالح نجم الدين إلى بلاد الجزيرة. وكان المماليك الكاملية يميلون إلى الملك الصالح ويرونه أجدرَ بحكم مصر من أخيه[١١]؛ فانحازوا إليه وأخلصوا له حتى تمكَّن من الوصول إلى حكم مصر سنة ٦٣٧هـ/ ١٢٣٧م، بعد القبض على العادل وسجنه[١٢]. وقد عرف الملك الصالح للمماليك فضلَهم ورعى لهم التفافَهم حوله، وأدرك أهميتَهم في توطيد نفوذه واستمرار حُكْمه، فجعلهم موضعَ ثقته واعتمد عليهم في إدارة دولته، وتوسع في شرائهم حتى أصبحوا قوامَ جيشه وأداته الأولى في تنفيذ خططه السياسية ومشروعاته التوسعية على حساب الأيوبيين والصليبيين في بلاد الشام[١٣].

---

(7) Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate (1250-1382), (Southern Illinois University Press, 1986), p.18.

(٨) راجع: أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، سعيد عبد الفتاح عاشور، (القاهرة: دار الكتب المصرية، دون تاريخ)، ١/١/ ١١٦، وما بعدها؛ جمال الدين يوسف ابن تغري بردي ، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧م)، ٦/ ١٢٠، وما بعدها.

(٩) المقريزي، **السلوك** ١٥٢/١/١، وراجع أيضًا: جمال الدين الشيال، **تاريخ مصر الإسلامية**، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠)، ٧٧/٢؛ أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى**، ٨٩ وما بعدها.

(١٠) أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى**، ٩٢.

(١١) ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، ٥/ ١٧٤، ١٧٥.

(١٢) راجع في تفاصيل الصراع بين الملك الصالح وأخيه العادل: مفرج الكروب ٥/ ٢٦٢ وما بعدها، **السلوك** ١/٢/ ٢٦٧- ٢٩٧، **المواعظ والاعتبار** في ذكر الخطط والآثار ٧٦٣/٣، ٧٦٤.

S. Lane- Poole, op. cit., pp. 229, 230

(١٣) **المواعظ والاعتبار** ٣/ ٧٦٣، ٧٦٤. وانظر أيضًا:S. Lane-Poole, op. cit., p. 243.

وإلى الملك الصالح نجم الدين أيوب يرجع الفضلُ في تأسيس أول فرقة نظامية من المماليك يتسم أعضاؤها **بالتجانس العِرْقِي**؛ إذ كانوا في معظمهم من أتراك القبجاق، وقد تراوحت أعدادهم بين ٨٠٠، و ١٠٠٠ مملوك، أسكنهم معه قلعة الروضة وسمَّاهم البحرية[١٤]، فجعل نفوذهم يتزايد شيئًا فشيئًا، وخاصةً بعد نجاحهم في التصدي لواحدةٍ من أخطر الحملات الصليبية التي تعرض لها الشرقُ الإسلاميُّ، وهي الحملة التي قادها لويس التاسع ملك فرنسا (٦٤٧- ٦٤٨هـ/١٢٤٩- ١٢٥٠م)[١٥].

وفي سنة (٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م) توفي الملكُ الصالحُ نجم الدين أيوب في أثناء تصديه لتلك الحملة، ولم يكن ابنُهُ المعظم تورانشاه جديرًا بخلافته؛ حيث اتفقت المصادرُ على وصفه بالطيش والاندفاع وشراسة الخلق، والجهل بشئون السياسة[١٦]. فلم يتردَّد المماليكُ في اغتياله، وخاصةً حين نما إلى علمهم أنه يسعى إلى التخلُّص منهم، وذلك صباح يوم الإثنين الموافق السابع والعشرين من شهر المحرم سنة ٦٤٨هـ/١٢٥٠م[١٧].

لقد أحدث مقتلُ تورانشاه فراغًا سياسيًّا أتاح للمماليك الاستئثارَ بالسلطنة، مطمئنين إلى ضعفِ البيت الأيوبي، وافتقارِهِ إلى مَنْ يستطيع ملء هذا الفراغ وقيادة العالم الإسلامي في تلك المرحلة الدقيقة التي اجتمعت عليه فيها أخطارُ الصليبيين والمغول. وقد أدرك المماليكُ أن الأيوبيين بالشام ليست لديهم المقدرةُ العسكريةُ على انتزاع مصر من أيديهم، بعد أن انحدرت شمسُ دولتهم إلى المغيب، فاتفقوا على اختيار شجر الدر أرملة أستاذهم الملك الصالح نجم الدين سلطانةً للبلاد، وكانت من ناحية الجنس والنشأة أقربَ إلى المماليك[١٨]. وربما كان إيثارُها بمنصب السلطنة "مبالغةً منهم في احترام الأسرة المالكة الذاهبة، وحرصًا على عدم الظهور بمظهر الخارج عليها"[١٩]. وبعد عدَّة مداولاتٍ بين أمراء المماليك استقرَّ الرأيُ على تعيين الأمير أيبك التركماني أتابكًا للجيش (قائدًا عامًّا)[٢٠].

---

(١٤) أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، (لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٢)، ٧٦٤/٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ٦/ ٢٣١.

(١٥) راجع عن تلك الحملة ودور المماليك في التصدي لها: المقريزي، **السلوك** ٢/١/ ٣٣٣- ٣٦٥؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٥)، ٢/ ٨٣٢- ٨٥٣.

(١٦) راجع مثلًا: ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ٦/ ٣٧٠، ٣٧٢.

(١٧) المقريزي، **السلوك** ٢/١/ ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ٦/ ٣٧١.

(١٨) المقريزي، **السلوك** ٢/١/ ٣٦١، سعيد عاشور، **الظاهر بيبرس**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٠٧، ٢٠٠١)، ٢٨.

(١٩) أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام**، ص ١١٨.

(٢٠) المقريزي، **السلوك** ٢/١/ ٣٦٢، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ٦/ ٢٧٣.

(2)
سَلْطَنةُ شَجَرِ الدُّرِّ والمَأْزِقُ الأوَّلُ للشَّرْعِيَّة

بدت شجرُ الدُّر حريصةً على التعلُّق باسم ولدها خليل الذي وافته المنيةُ في حياة أبيه، كما انتسبت إلى زوجها الملك الصالح، والخليفة العباسي المستعصم[٢١]؛ استرضاءً له، وخاصةً أن الملك الصالح كان قد أوصى بتسليم مملكته إلى المستعصم ليرى فيها رأيَهُ[٢٢]. وعلى الرغم من تعلُّق شجر الدر بأهداب الخلافة العباسية، وحرصها على التقرب إلى العامَّة والخاصَّة[٢٣]، فلم يُقَدَّر لها أن تبقى في منصب السلطنة أكثر من ٨٠ يومًا؛ نظرًا لأن الميراث السياسي والاجتماعي للأمَّة الإسلامية كان يناقض الولاية العامَّة للمرأة ولا يستسيغ مباشرتها للحكم[٢٤].

وقد عبَّر العزُّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ/١٢٦٢م) عن موقف الرأي العام آنذاك في كتابه **"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"**؛ فقرَّر أنه "لا يليق بالرجال الكاملةِ أديانُهم وعقولُهم أن تحكم عليهم النساءُ؛ لنقصان عقولهنَّ وأديانهنَّ، وفي ذلك كسر نخوة الرجال، مع غلبة المفاسد فيما يحكم به النساء على الرجال، وقد قال عليه السلام: "لن يُفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة""[٢٥]. وقرن العزُّ أيضًا بين ولاية المرأة وولاية الصبي من حيث نقصان درجة التصرف[٢٦].

والواقع أن موقف العز بن عبد السلام من سلطنة شجر الدر لا ينطوي على معنى الرفض لانتقال السُّلْطة من الأيوبيين إلى المماليك، **بدعوى الافتئات على شرعية الأيوبيين مثلًا**، فالعزُّ لم

---

(٢١) كانت المناشير الصادرة عن شجر الدر تحمل توقيع "والدة خليل"، كما نُقِشَتْ على سكَّتها عبارة "المستعصمية الصالحة ملكة المسلمين والدة المنصور خليل أمير المؤمنين"، كما جعلت الدعاء لها على المنابر: "واحفظ اللهم صاحبة الملك الصالح". انظر: المقريزي، **السلوك** ٣٦٢/٢/١.

(٢٢) المقريزي، **السلوك** ٣٦٢ /٢/١، حاشية رقم (٤) للعلامة المحقق محمد مصطفى زيادة.

(٢٣) محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق: محمد مصطفى، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، دون تاريخ)، ٢٨٦/١/١.

(٢٤) قاسم عبده قاسم، **عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م)، ٢٣.

(٢٥) عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٨٠) ٢٤٧/١.

(٢٦) السابق ٨٥/١.

يُنْكِرْ سلطنة شجر الدر من حيث انتسابها إلى الترك المماليك، ولكن من حيث كونها امرأةً لا تجوز ولايتُها، والدليل على ذلك أنه لم يُبْدِ اعتراضًا على تنازلها عن الحُكْم لصالح زوجها المعز أيبك أحد أمراء المماليك[٢٧]، وإن لم يفضِ هذا الإجراءُ الأخيرُ إلى حَلِّ الإشكالات المتعلِّقة بأصل السلطة وشرعيتها[٢٨].

(3)
السُّلْطَةُ المَمْلُوكِيَّةُ وتحدِّياتُ الشَّرْعِيَّةِ

اكتنفت السلطةَ المملوكيةَ بعضُ التحدياتِ المتعلِّقة بأساس الشرعية التي كان المماليكُ يحكمون استنادًا إليها، وذلك خلال السنوات العشر الأولى من تاريخ دولتهم. ففي الداخل **اعترض العامةُ** على إسناد السُّلْطة إلى المماليك؛ نظرًا لأنهم رقيقُ الأصل؛ فكان المعز أيبك إذا سار في موكبه بشوارع القاهرة، يهتف به الناسُ قائلين: **"ما نريد إلا سلطانًا رئيسًا وُلِد على فطرة الإسلام"**[٢٩]. فكان يقابل هذه المعارضةَ اللفظيةَ الخشنةَ بمزيدٍ من بذل الأموال؛ تقرُّبًا إلى العامَّة التي لم يتحوَّل اعتراضُها أبدًا إلى درجة الثورة العنيفة، بل كان اعتراضًا مؤقتًا، ما لبث أن تحوَّل إلى نوعٍ من الإقرار أو التسليم بالأمر الواقع، وخاصةً بعد نجاح المماليك في القضاء على الخطرين المغولي والصليبي وقيامهم بإحياء الخلافة العباسية في القاهرة؛ حيث أصبح السلطانُ المملوكيُّ يحكم بمقتضى تفويضٍ شرعيٍّ من خليفة المسلمين، وهو ما سنعرض له لاحقًا بشيءٍ من التفصيل.

وتجدر الإشارةُ إلى أن القبائل العربية في الصعيد والبحيرة كانت تنكر على المماليك استئثارَهم بالحُكْم، دون أهل البلاد الأصليين، فأعلنوا الثورة سنة ٦٥١هـ/١٢٥٣م، وقطعوا الطريق، فتعطَّلت

(٢٧) من الأمور ذات المغزى في هذا المقام أن خطاب الخليفة العباسي إلى المماليك وإنكاره عليهم تنصيب شجر الدر سلطانةً للبلاد، لم يتطرق إلى جنسها التركي، وما قد ينطوي عليه استئثارها بالحكم من افتئاتٍ على حق الأيوبيين أو شرعيتهم، ولكنه ندَّد فقط بولاية النساء؛ لِما فيها من مخالفة للشرع.

(٢٨) دوروتيا كرافولسكي، **الدولة المملوكية: البنية والمشروعية**، بحث ضمن كتابها: **العرب وإيران**، (بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣)، ١٠٥.

(٢٩) ابن إياس، **بدائع الزهور** ٢٨٩/١/١.

التجارةُ. وقد تزعم هذه الثورةَ الشريفُ حصنُ الدين ثعلب، شارحًا مبررات ثورته قائلًا: "نحن أصحاب البلاد، وأحقُّ بالملك من المماليك، وقد كفى أنَّا خدمنا بني أيوب، وهم خوارج خرجوا على البلاد". وكان العربان ينظرون إلى المماليك بوصفهم عبيدًا للأيوبيين لا تلزم طاعتُهم، بل إنهم كتبوا إلى الملك الناصر الأيوبي صاحب دمشق يحرِّضونه على غزو مصر. بيد أن السلطان أيبك نجح في إخماد هذه الثورة بالقوة العسكرية الباطشة؛ "فتبدَّد شملُ عرب مصر وخَمَدَتْ جمرتُهم من حينئذٍ" بعبارة المقريزي[٣٠].

والواقع أن المصادر المملوكية **لم توضِّح موقفَ عموم المصريين من شرعية الحكم المملوكي**، باستثناء ما أوردناه من إشاراتٍ يسيرة تلقي بعض الضوء على موقف العامَّة وبعض القبائل العربية، ولكنها لا تصلح أن تكون أساسًا لإصدار حُكْمٍ عامٍّ في هذه المسألة. ويرى بعضُ الباحثين أن معارضة المصريين لحكم المماليك اقتصرت على سنوات التحول الأولى، فلمَّا استقامت الأمورُ واستقرت الدولةُ وتقرَّب السلاطينُ إلى الناس باتباع سياسة معتدلة والسهر على مصالحهم، غدا موقف المصريين من المماليك كموقف أي شعبٍ من حكَّامه، يرضى عنهم إذا أحسنوا وساروا على جادة العدل، ويسخط عليهم إذا أساءوا أو انحرفوا أو لجأوا إلى سياسة العنف والقسوة والمصادرة؛ ولهذا اختلف موقف الشعب المصري من سلطانٍ مملوكيٍّ إلى آخر بحسب سياسته تجاههم[٣١].

(4)
الأيوبيونَ والمَمَاليكُ
تَنَازُعُ الشَّرْعِيَّةِ

أثار مقتلُ تورانشاه واستيلاءُ المماليك على حُكْم مصر غضبَ أمراء البيت الأيوبي في بلاد الشام؛ إذ كانوا يعتبرون أنفسهم أصحابَ الحقِّ الشرعيِّ في حُكْم مصر؛ ولذا قرروا إعلان الحرب

(٣٠) المقريزي، **السلوك** ٣٨٦/٢/١، ٣٨٧.

(٣١) محمد محمد محمود عامر، **المماليك المصريون الذين لمعوا في ميدان الفكر**، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم التاريخ الإسلامي، ١٩٧٩م)، ٦٠.

على المماليك وتدمير دولتهم الناشئة. وكان المماليك قد اتخذوا بعض الإجراءات لإضفاء نوعٍ من الشرعية على حكمهم؛ فأقاموا طفلًا صغيرًا من أبناء البيت الأيوبي يُدعى الملك الأشرف مظفر الدين موسى في منصب السلطنة، وكان له من العمر ست سنوات، فجعلوه شريكًا للملك المعز أيبك، على أن يقوم الأخيرُ بتدبير شئون الدولة (في جمادى الأولى سنة ٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، فكانت المراسيم والمناشير تخرج بتوقيع الملكين المعز والأشرف[٣٢].

كما أعلن المماليكُ في الوقت نفسه "أن البلاد تابعةٌ للخليفة العباسي المستعصم بالله، وأن المعزَّ أيبك نائبُهُ بها"[٣٣]. بيد أن الملك الناصر يوسف الأيوبي صاحب حلب ودمشق (٦٣٤-٦٥٨هـ/ ١٢٣٦- ١٢٥٩م) لم ينخدع بتلك الإجراءات الشكلية التي اتخذها المماليكُ؛ لتثبيت شرعيتهم، فسعى إلى غزو مصر وتدمير الدولة المملوكية، ولكن محاولته باءت بالفشل؛ حيث أنزل به المماليكُ الهزيمة مرتين: الأولى: عند غزة، والثانية: عند العباسة قرب الصالحية سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م[٣٤].

والحقُّ أن اقتراب الخطر المغولي من الشرق الأدنى خفَّف من حدَّة الصراع بين الأيوبيين والمماليك؛ إذ أدرك الخليفةُ العباسيُّ المستعصم مدى ما يمثِّله هذا الصراعُ من خطورةٍ هائلةٍ على مصير المسلمين؛ ومن هنا فقد حاول رأب الصدع بين الطرفين، وآلت وساطتُهُ بينهما إلى إقرار الصلح ووقف الحرب، على أن تمتدَّ حدودُ المماليك إلى الأردن بما في ذلك غزة والقدس ونَابُلُس والساحل كله، وأن يكون للملك الناصر يوسف الأيوبي ما وراء ذلك من بلاد الشام[٣٥].

ورغم ما تنطوي عليه هذه المعاهدةُ من اعترافٍ ضمنيٍّ بدولة المماليك في مصر واعتبارها سلطةً شرعيةً حاكمةً، فقد ظلَّ الأيوبيون يتربصون بالمماليك الدوائر، وينتظرون الفرصة السانحة للانقضاض عليهم؛ وهو الأمر الذي دعا الخليفة العباسي إلى التدخل مرةً أخرى لتجديد الصلح بين الملك الناصر يوسف والمعز أيبك سنة ٦٥٤هـ/١٢٥٦م[٣٦].

(٣٢) المقريزي، **السلوك** ٣٦٩/٢/١.
(٣٣) السابق ٣٧٠/٢/١.
(٣٤) السابق ١/٢/ ٣٧٠، ٣٧٣- ٣٧٨.
(٣٥) السابق ١/٢/ ٣٨٣-٣٨٦.
(٣٦) السابق ١/٢/ ٣٩٧، ٣٩٨.

(5)
الغَزْوُ المُغُولِيُّ
سقوطُ شرعيةِ الأيوبيين وتأسيسُ شرعيةِ المماليكِ

شَغَلَ الأيوبيون أنفسَهم بمسألة الصراع مع المماليك، وجَدُّوا في العمل على إسقاط دولتهم بزعم أنهم مغتصبون للسُّلْطة من أصحابها الشرعيين. وفي غمرة هذا الصراع اجتاح المغولُ العراقَ، وأسقطوا الخلافة العباسية، ودمَّروا حاضرتَها **"بغداد"**، وقتلوا الخليفةَ المستعصمَ سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م. والعجيب أن هذا الحادثَ الجَلَل لم يردع الأيوبيين عن تلك السياسة التي بلغت حدَّ الخيانة والتواطؤ مع المغول ومحاولة الاستقواء بهم في مواجهة المماليك[٣٧]. ولم يلبث المغولُ أن اجتاحوا بلاد الشام؛ فاستولوا على حلب ودمشق وسائر المدن الشامية إلى غزة[٣٨]، وواصلوا زحفهم صوب مصر، بعد أن أسقطوا في طريقهم إليها الدويلاتِ الأيوبيةَ المتنازعة، **كما أسقطوا كلَّ سَنَدٍ شرعيٍّ يمكن أن يحتجَّ به الأيوبيون في أحقيتهم بحكم الشام أو المطالبة بحكم مصر.**

وفي مقابل عجز الأيوبيين عن مناجزة المغول، ودفع خطرهم المدمِّر عن بلاد الشام، أبدى المماليكُ تماسكًا وثباتًا وإخلاصًا في الدفاع عن الأمة الإسلامية في ذلك الصراع المصيري؛ فأنزلوا هزيمةً كبرى بالمغول في عين جالوت سنة ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠[٣٩]، وهي المعركة التي يُنظر إليها بوصفها واحدةً من أخطر المعارك الفاصلة التي حدَّدت مصيرَ المسلمين في الشرق الأدنى مدةً طويلةً[٤٠].

---

(٣٧) لمزيدٍ من التفاصيل حول تلك النقطة راجع: أبو الفدا عماد الدين إسماعيل، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق: محمد زينهم عزب، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨)، ٣/٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٣، المقريزي، **السلوك** ١/٢/٤١٠، ٤١١، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٣٤. وراجع أيضًا:
Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281, (Cambridge University Press, 2004), p.34.

(٣٨) أبو الفدا، **المختصر في أخبار البشر** ٣/ ٢٤٢.

(٣٩) لمزيدٍ من التفاصيل عن موقعة عين جالوت راجع: المقريزي، **السلوك** ١/٢/٤٢٧- ٤٣٢. وراجع أيضًا:
Reuven Amitai, Mongols and Mamluks, pp.26-49. John Masson Smith, "Ayn Jalut Mamluk Success or Mongol Failure", Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 44, no 2, (1984), pp.307-345.

(40) J.J.Saunders, A History of Medieval Islam, (London, 1965), p.183.

لقد أنقذت عين جالوت مصر والشام من أن يئول مصيرُهما إلى ما آل إليه أمرُ إيران والعراق والجزيرة وبلاد الروم وغيرها من أقاليم المشرق التي خضعت لسلطة المغول الوثنية؛ إذ توقَّف الزحف المغولي الكاسح، وبدا نهرُ الفرات حاجزًا غربيًّا لدولة المغول في العراق وإيران لم تتجاوزه إلى ما وراءه[٤١]. ولو قد انتصر المغول في هذه المعركة الحاسمة، لسقط آخرُ معقلٍ للحضارة العربية، ولواصل المغول زحفهم إلى المغرب الإسلامي والأندلس، ولتغيَّر مجرى تاريخ الأمة الإسلامية بأسرها[٤٢]. وبفضل عين جالوت "احتفظت مصر بما لها من حضارة ومدنية، فلم تتعرض لما تعرضت له بغداد من الخراب والدمار ... وأضحت القاهرةُ المركزَ الجديدَ للإسلام ... وتهيَّأ لمصر مركزُ الزعامةِ والقيادةِ في العالم الإسلامي"[٤٣].

وإذا كان الأيوبيون قد فقدوا شرعية الاستمرار في حكم الشام وشرعية المطالبة بحكم مصر، فقد أكسبت عين جالوت الدولةَ المملوكيةَ الناشئةَ ما كانت بحاجةٍ إليه من سند شرعيٍّ لحكم البلاد ووراثة الدولة الأيوبية الغابرة، وهي الشرعية التي تأكَّدت بمواصلة المماليك سياسةَ الجهاد لتصفية بقايا الوجود الصليبي في بلاد الشام[٤٤].

لقد بدا أن المعيار العملي الوحيد للشرعية السياسية آنذاك هو مدى قدرة الحاكم على الدفاع عن الأمة ضد الأخطار المحدقة بها، وهو المعيارُ الذي اتكأ عليه الأيوبيون أولًا في الارتقاء إلى سُدَّةِ الحُكْم، حتى إذا تخلوا عن دورهم التاريخي في جهاد الصليبيين، استوجب الأمرُ قيام دولة عسكرية على طراز دولتهم تتولى قيادة المسلمين. ومن هنا رضخ الناسُ على اختلاف طبقاتهم لسيادة المماليك، ونسوا أن دماءَ الرِّقِّ كانت تسري في عروقهم يومًا ما، وما عادوا يذكرون إلا أنهم أنقذوهم من همجية التتار، وطهَّروا الشام من بقايا الصليبيين. وكان الشعور العام أن بقاء المماليك في الحُكْم ضرورة لازمة؛ للمحافظة على كيان المسلمين في الشرق الأدنى[٤٥].

---

(41) John Masson Smith, "Ayn Jalut Mamluk Success or Mongol Failure", p.307.

(٤٢) فؤاد عبد المعطي الصياد، **المغول في التاريخ**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠) ١/ ٣١٤، ٣١٥.

(٤٣) السيد الباز العريني، **المغول**، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ٢٦٧، بتصرف، وراجع كذلك:

J.J.Saunders, A History of Medieval Islam, p.183

(44) Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, (Cambridge University Press, 2nd Edition, 1984), p. 11.

(٤٥) راجع: سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، ٤٢.

(6)
النَّظَرِيَّةُ السِّيَاسِيَّةُ لدَوْلةِ المَمَاليكِ وَشَرْعِيَّةُ الحُكْم المملوكيِّ

يرى قاسم عبده قاسم أن المفاهيم السياسية التي هيمنت على دولة المماليك طوال تاريخها كانت نتاجًا لظروف قيام الدولة وملابسات انتقال الحُكْم إليها بعد اضمحلال الدولة الأيوبية، كما أن هذه المفاهيم قد تأثرت بالوضع القانوني لطائفة المماليك؛ إذ إنهم لا ينتمون إلى سلالة حاكمة، كما أن أحدًا من الرعيَّة لم ينتخبهم أو يفوِّض إليهم حُكْمَ البلاد، بالإضافة إلى أن الرقَّ قد سرى في أعراقهم، فانتفت عنهم صفةُ الحريةِ التي هي شرطٌ أساسيٌّ يلزمُ تحققُهُ في الحاكم المسلم. ومن رحم هذه الظروف خرجت نظريةُ الحُكْم التي سيطرت على دولة المماليك، وحدَّدت توجهاتِها. ولهذه النظرية دعامتان أساسيتان:

- الدعامة الأولى: **عسكرية:** وتتمثَّل في قوة الجيش المملوكي، وقدرته على الدفاع عن الدولة خارجيًّا، وحفظ الأمن والنظام داخليًّا.

- الدعامة الثانية: **دينية:** وتتكوَّن من عدَّة عناصر أبرزها: الخلافة العباسية، وطبقة العلماء والصوفية، والمؤسسات الدينية. وقد شكَّلت هذه العناصرُ في مجموعها الواجهةَ الشرعيةَ للحُكْم المملوكي[٤٦]، **وهي مدار حديثنا في الصفحات الآتية:**

مرتكزاتُ الشَّرْعِيَّةِ الدينيةِ للحُكْم المملوكيِّ:

على الرغم من أن النظام المملوكي اكتسب ما يمكن تسميتُهُ بـ"الشرعية الواقعية أو العملية" من خلال وفائه بواجبات الدولة السُّلطانية وفي مقدمتها: صيانة استقلال البلاد والدفاع عنها ضد أخطار الغزو الخارجي (المتمثِّلة في الصليبيين والمغول)، وفرض الأمن وحماية المجتمع من الوقوع في الفوضى= فقد بدا المماليكُ حِرَاصًا على تعزيز هذه الشرعية (ولا أقول: إنشاءَها) بأن أضفوا عليها أبعادًا جديدةً ذات مضمون دينيٍّ محض، عبَّر عنها السيوطيُّ - في معرض المقارنة بين مصر وغيرها من الأقاليم - قائلًا: **"وليس الدِّينُ قائمًا ببلادهم - أي بلاد العجم والعراق والروم**

(٤٦) قاسم عبده قاسم، **عصر سلاطين المماليك**، ٢٧ وما بعدها، ١٦٢ وما بعدها.

والمغرب والهند - كقيامه في مصر، ولا شعائرُ الإسلام في أقطارهم ظاهرة كظهورها في مصر، ولا نُشِرَتْ السُّنةُ والحديثُ والعِلْمُ فيها كما في مصر"[٤٧].

وتجدر الإشارة إلى أن المماليك تأثروا في هذا الصدد بالسياسة التي انتهجها أسلافُهم من أصحاب **"السلطنات السُّنية"** السابقة تأثرًا ملموسًا، وربما لا نجاوز الحقيقةَ إذا قلنا: إنهم حاولوا استنساخَ هذه السياسةِ بكل مفرداتها وتفاصيلها. فقد سعت دولةُ السلاجقة - مثلًا - إلى تعزيز البنية المؤسسية والأيديولوجية للإسلام السُّني/النصي في مواجهة التحدي الشيعي الإسماعيلي والإمامي، وكذلك انتهجت الدولةُ الأيوبيةُ - التي كانت دولةُ المماليكِ امتدادًا لها - سياسةً دينيةً واضحةَ المعالم تمثلت في تشييد المدارس وحبس الأوقاف عليها، وتعزيز نفوذ الفقهاء السُّنة، بالإضافة إلى نشر التصوف السُّني.

ويرى جوناثان بركي (Jonathan Berkey) أن السياسة الدينية ذات الطابع الأيديولوجي التي سلكها المماليكُ كانت تحتلُّ من اهتمامهم - في واقع الأمر - مرتبةً ثانويةً؛ إذ كان اهتمامُهم منصبًّا في المقام الأول على كيفية الوصول إلى السُّلْطةِ، والتوسل في سبيل المحافظة عليها بكل أداةٍ ممكنةٍ [٤٨]. وبعبارة أخرى: **فقد استقوت السلطةُ المملوكيةُ بالدين.**

وإلى الظاهر بيبرس (٦٥٨- ٦٧٦هـ) - الذي يُنْظَر إليه بوصفه المؤسسَ الحقيقيَّ لدولة المماليك - يرجع الفضلُ في رسم ملامح تلك السياسة الدينية وتحديد عناصرها الأساسية، متأثِّرًا في ذلك بسياسة أسلافه من الأيوبيين تأثرًا ملحوظًا، ومدفوعًا بالتحديات الدينية الخارجية التي تمثَّلت في الصليبيين (المسيحيين) والمغول (الوثنيين)[٤٩]. والحقُّ أن هذه السياسة لم يمسسها تعديلٌ جوهريٌّ طوال عصر المماليك، باستثناء بعض مراحل الاضطراب التي اختلَّت بسببها أوضاعُ الدولةِ سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وألقت بظلالٍ من التأثير السلبي على مجمل السياسات المملوكية.

ويمكن أن نجمل عناصر السياسة الدينية التي اتبعها المماليكُ، **لتعزيز شرعية السلطة المطلقة** التي كانوا يتمتعون بها في النقاط الآتية:

---

(٤٧) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧)، ١٠٢/٢.

(48) Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", Mamluk Studies Review, vol. 13, no 2, (2009), p.8.

(49) Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", p. 8.

(أ) إحياء الخلافة العباسية:

كان المسلمون ينظرون إلى الخلافة العباسية - رغم ضعفها وتهافت نفوذها - بوصفها رمزًا لوحدتهم، وعنوانًا على استمرار فكرة "**الأمة الإسلامية**" الجامعة، ودليلًا على "**سيادة الشريعة**" التي هي جوهرُ نظام الحُكْم في الإسلام. ولعلهم كانوا واجدين في بقاء الخلافة تعويضًا نفسيًّا عن الانقسام السياسي الحاد الذي مزَّق عالمَهم. وفي الوقت نفسه حرص حُكَّامُ الدويلات الإسلامية (المتغلِّبون) على نيل اعتراف الخليفة العباسي بهم؛ لإضفاء الشرعية على سلطتهم في نظر رعاياهم، أو في مواجهة خصومهم المنافسين؛ إذ مهما كانت قوة السلطان العسكرية، يظل بحاجة ماسة إلى تثبيته في منصبه وتقليده السلطةَ تقليدًا شرعيًّا، حتى لو كان هذا التقليدُ أمرًا شكليًّا فارغًا من المضمون، بل ربما أداه الخليفةُ مُرْغَمًا. ومن هنا كان سقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م صدمةً فاجعةً، "وبَلِيَّةً لم يُصَب الإسلامُ بمثلها"، على حدِّ تعبير بعض المؤرخين[٥٠]، وخاصةً أنها كانت آخر حكومة عربية يدين لها المسلمون السُّنة في أقطار الأرض بالولاء الرُّوحي[٥١]. وقد لبث انقطاعُ الخلافة من العالم الإسلامي ما يزيد على ثلاث سنوات، إلى أن قرَّر الظاهرُ بيبرس إحياءها سنة ٦٥٩هـ/١٢٦٠م، **في سياق الإجراءات التي اتخذها لإضفاء الشرعية على حكمه**، وهو الإجراء الذي كان في نظر بعض الباحثين أهمَّ هذه الإجراءات؛ لاتساقه مع الاحترام الشعبي العام للخلافة[٥٢].

وفي مجلسٍ عامٍّ بالقلعة بايع الظاهرُ بيبرس بالخلافة أحدَ أبناء البيت العباسي الذين نجوا من المذبحة المروِّعة التي نصبها المغولُ لسكان بغداد، ويُدْعَى أبو القاسم أحمد، ابن الخليفة الظاهر وعمّ الخليفة المستعصم؛ حيث بايعه - بعد تحرِّي نسبه - على العمل بكتاب الله تعالى وسنَّة رسوله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وأخذ أموال الله بحقِّها وصرفها في مستحقها، ونعته **بـ"أمير المؤمنين المستنصر بالله أبي القاسم"**. وفي المقابل قلَّد الخليفةُ المستنصرُ الظاهرَ بيبرس البلادَ الإسلاميةَ وما ينضاف إليها، وما سيفتحه اللهُ على يديه،

---

(٥٠) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧)، ٥٣٨.

(٥١) مصطفى طه بدر، **محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة العباسية من بغداد على أيدي المغول**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م)، ٢٢١.

(52) Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", p.11. Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans", Mamluk Studies Review, vol. 13, no 1, (2009), p.11.

ثم كتب بيبرس إلى الملوك والنواب بأخذ البيعة للخليفة العباسي، وأن يُدْعَى له على المنابر، ثم يُدْعَى للسلطان بعده، وأن تُنقش السكَّة باسميهما[٥٣].

ولا شكَّ أن إحياء الخلافة العباسية على هذا النحو يتسق غاية الاتساق مع **التنظير السُّني التقليدي لبنية الدولة السُّلطانية** التي تحدَّد شكلُها منذ أيام البويهيين والسلاجقة، وهي بنية هرمية تمثِّل فيها الخلافةُ (بوصفها مؤسسةً دينيةً مجردةً من السلطة الزمنية) أساسًا للشرعية لا يمكن إهدارُهُ رغم شكليته؛ لأنها هي التي تمنح السلطة أو تفوِّضها للسلطان المتغلِّب. ولما كانت هذه البنيةُ قد فقدت أحد مقوماتها الأساسية حين اجتاح المغولُ العراق وحطموا الخلافة العباسية، فقد استنسخها الظاهر بيبرس مرةً أخرى بإحيائه للخلافة في القاهرة، مُسْتَثْمِرًا الحُكْمَ الفقهيَّ الذي يُجيز أن يكون لصاحب الشوكة (القوة الغالبة) اختيارُ الخليفةِ وتنصيبه، فأضحى له بذلك سندٌ قويٌّ من الشرعية؛ انطلاقًا من أن الخليفة (الشرعي) هو الذي يفوِّض السلطةَ له.

ومن هنا تقرِّر دوروتيا كرافولسكي أن إحياء الخلافة العباسية كان أحدَ حَدَثَيْنِ أساسيين أتاحا للمماليك تجاوزَ مسألة الشرعية أو حلَّها، وأما الحدث الأول فهو انتصارُهم على المغول في عين جالوت[٥٤]. ويؤكِّد هولت (P. M Holt) أن الحقبة التي اتسمت بغياب الشرعية عقب سقوط الخلافة العباسية انتهت بإحياء الخلافة في القاهرة، وسقطت النظرةُ إلى المماليك بوصفهم مغتصبين للحُكْم من الأيوبيين، بل إن الخليفة العباسي لم يمنح الظاهر بيبرس شرعية حكم مصر والشام فحسب، وإنما منحه شرعية التوسُّع على حساب الحُكَّام الآخرين، سواء أكانوا من المسلمين كالأيوبيين في بلاد الشام أم من أصحاب الديانات الأخرى كالمغول والصليبيين[٥٥].

---

(٥٣) راجع في ذلك: ابن أيبك الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، الجزء الثامن: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق: أولرخ هارمان، (القاهرة، المعهد الألماني للآثار، ١٩٧١م)، ٧٢/٨، ٧٣؛ صارم الدين إبراهيم ابن دقماق، **نزهة الأنام في تاريخ الإسلام**، تحقيق: سمير طبَّارة، (بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩)، ٢٧٦، ٢٧٧؛ المقريزي، **السلوك** ٤٤٩/٢/١، ٤٥٠، **كتاب المقفى الكبير**، تحقيق: محمد اليعلاوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩١)، ٦٩٥/١، ٦٩٦؛ السيوطي، **حسن المحاضرة** ٧٠/٢.

(٥٤) دوروتيا كرافولسكي، **الدولة المملوكية البنية والمشروعية**، ١٠٧.

(٥٥) بيتر ثوراو، **أسد مصر السلطان الظاهر بيبرس والشرق الأدنى**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠١٥)، ١٥٢.

وتجدر الإشارةُ إلى أن بعضَ المؤرخين قد ساورتهم الشكوكُ حول صحةِ نسب الخليفة المستنصر وحقيقة انتمائه إلى البيت العباسي[٥٦]. ويبدو أن الظاهر بيبرس لم يكن يحفل كثيرًا بهذه الشكوك؛ لعلمه أن الخلافة التي بعثها من جديدٍ ليست أكثر من واجهة دينية، وأن الخليفة الذي أقامه في القاهرة لا يعدو أن يكون موظفًا دينيًّا في البلاط المملوكي. ولعل بيبرس كان سعيدًا بقدح بعض المعاصرين في نسب الخليفة؛ لأنه لم يكن في صالحه ولا في صالح دولته إقامةُ خلافة قوية بالقاهرة قد يتعلَّق بها المسلمون في مواجهة الدولة المملوكية. وربما كان هذا هو السبب الذي دعاه إلى تشجيع الخليفة المستنصر على العودة إلى بغداد واستعادتها من المغول والاستقرار بها، وبعد أن أعدَّ جيشًا لهذا الغرض أسرَّ إليه أحدُ الأمراء قائلًا: "إن الخليفة متى استقرَّ في بغداد نازعك وأخرجك من مصر"؛ ولذا اكتفى بأن زوَّده بـ ٣٠٠ فارس فقط وكأنه يريد أن يُلْقِي به إلى حتفه[٥٧].

وقد قُتل المستنصر فعلًا في معركة غير متكافئة خاضها ضد المغول، فبايع بيبرس في العام التالي أميرًا آخر من أمراء البيت العباسي، هو أبو العباس أحمد، ولقَّبه بالحاكم بأمر الله، وخطب له على منابر مصر والشام. فلمَّا تمت البيعةُ أقبل الخليفةُ الجديدُ على الظاهر بيبرس، **"وقلَّده أمورَ البلادِ والعبادِ، وجعل إليه تدبيرَ الخَلْق"**[٥٨]، وبقيت الخلافة في القاهرة إلى أن استولى العثمانيون على مصر.

والواقع أنه لا يمكن وصف هذه الخلافة إلا بأنها خلافةٌ شكليةٌ أو وهميةٌ؛ إذ اقتصر دورُهَا على إضفاء الشرعية على الحكم المملوكي، ولم يكن لصاحبها سوى اسم الخلافة ولقبها دون مضمونها وجوهرها[٥٩]؛ إذ عاش محجورًا عليه في أحد القصور بمناظر الكبش[٦٠] في صورة أشبه

---

(٥٦) ابن العبري، **تاريخ الزمان**، نقله إلى العربية: الأب إسحاق أرملة، وقدم له الأب جان موريس فييه، (بيروت: دار المشرق، ١٩٩١م)، ٣٢٢؛ أبو الفدا، **المختصر في أخبار البشر** ٢٥٣/٣؛ أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى**، ١٨٥.

(٥٧) محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م) ٩٢٧/١٤؛ المقريزي، **السلوك** ٤٦٢/٢/١؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، **الظاهر بيبرس**، ٥٧؛ توماس أرنولد، **الخلافة**، (بيروت: دار الوراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٦)، ٨٠، ٨١.

(٥٨) فضل الله الصقاعي، **تالي كتاب وفيات الأعيان**، (تحقيق: جاكلين سوبلة، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٧٤م)، ٢، ٣؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام** ٩٢٧/١٤، ٩٢٨، المقريزي، **السلوك** ٤٦٢/٢/١، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٧٧؛ جمال الدين يوسف ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، (تحقيق: محمد محمد أمين، ونبيل محمد عبد العزيز وآخرين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار الكتب والوثائق القومية، ١٩٨٤-٢٠٠٨م)، ٧٦/٢- ٧٨.

(٥٩) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٥م)، ٣٩٠؛ توماس أرنولد، **الخلافة**، ٨٣، ٨٤.

Saunders, A History of Medieval Islam, p.183. Muir, The Caliphate, (Edinburgh, 1915) pp. 593,595.

(٦٠) كانت مناظر الكبش تقع على جبل يشكر بجوار جامع أحمد بن طولون، مشرفة على البركة المعروفة ببركة قارون، أنشأها الملك الصالح نجم الدين أيوب. المقريزي، **المواعظ والاعتبار** ٤٤٤/٣، ٧٨٤.

بالاعتقال أو تحديد الإقامة في العصر الحديث[٦١]، ترقبه وترصد تحركاتِهِ عيونُ السلطان، وحُظر عليه تمامًا الاشتغالُ بالسياسة أو التدخلُ في شئون الحكم، فكان بتعبير بعض الباحثين: يملك ولا يحكم[٦٢]، شأن النُّظم الملكيَّة المعروفة، ولم يكن يتمتَّع من مظاهر السيادة سوى بذكر اسمه في خطبة الجمعة مقرونًا باسم السلطان، وحتى نقش اسمه على السكَّة - وهو مظهر السيادة الذي كان يتمتَّع به الخليفة السابق (المستنصر) - حُرِم منه الخليفةُ الجديد (الحاكم)[٦٣]. ولقد عبَّر المقريزي عن هذا الوضع البائس للخليفة العباسي في ظلال المماليك تعبيرًا بليغًا على وجازته؛ حيث ذكر أن **"خلافته ليس فيها أمرٌ ولا نهيٌ، إنما حظُّه أن يقال له: أمير المؤمنين"**[٦٤]، بالإضافة إلى تفويض السلطة لأمراء المماليك على الوجه الشرعي[٦٥].

ليس من المستغرب إذن ألَّا نجد للخلفاء العباسيين طوال العصر المملوكي سوى صورةٍ باهتةٍ، وألَّا يصادفنا من أخبارهم إلا النَّزْرُ اليسيرُ، وهي أخبارٌ تافهةٌ تكاد تقتصر على مبايعة سلطان جديد بالعرش، أو إمامة الناس في بعض الصلوات، أو الخروج في صحبة السلطان لشهود إحدى غزواته وإضفاء هالةٍ من القداسة الدينية عليها[٦٦]. وعلى هذا النحو يمكن القول: إن الخلافة العباسية لم تستفد شيئًا من وراء إحيائها في القاهرة، ولكن الذي أفاد منها هم سلاطين المماليك الذين استمدوا من وجودها سندًا شرعيًّا يواجهون به من يشكِّك في حكمهم، أو يتهمهم باغتصاب السلطة من ساداتهم الأيوبيين، وأصبح من حقهم ادعاء زعامة العالم الإسلامي، باعتبارهم حماة الخلافة والمتمتعين ببيعتها[٦٧]، كما أصبحت القاهرة المركزَ الأول للعالم الإسلامي سياسيًّا وحضاريًّا، بوصفها القاعدة الجديدة للخلافة، وعدَّ المؤرخون من فضائل المماليك **"اختصاصَهم**

---

(61) Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages, p.43. Jonathan P.Berkey, Mamluk Religious Policy, p.11.

(62) The Cambridge History of Egypt, p.256.

(٦٣) جمال الدين الشيال، **تاريخ مصر الإسلامية** ١٣٣/٢.

(٦٤) المقريزي، **المواعظ والاعتبار** ٧٨٤/٣.

(٦٥) خليل بن شاهين، **زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، نشره: بولس راويس، (باريس، ١٨٩٢م)، ٨٩.

(٦٦) عن اختصاصات الخليفة العباسي ودوره في ظل سلاطين المماليك راجع:

Muir, The Caliphate, pp.594-595.

(٦٧) وليم موير، **تاريخ دولة المماليك في مصر**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م)، ٤٨؛ ل. أ سيمينوفا، **صلاح الدين والمماليك في مصر**، ترجمة: حسن بيومي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد (٧٤)، ١٩٨٨م)، ١٠٠؛ جمال الدين الشيال، **تاريخ مصر الإسلامية** ١٣٣/٢، ١٣٤؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون تاريخ) ٦، ٧. وراجع أيضًا:

Lane – poole, A history of Egypt, p.265.

بإقامة الخلفاء من بني العباس عندهم"[٦٨]؛ ومن هنا فقد كان حكَّام العالم الإسلامي يوفدون سفراءَهم إلى القاهرة للحصول على تقليدٍ بالحكم من الخليفة[٦٩].

يقول المؤرخ خليل بن شاهين الظاهري مبرزًا قيمة إحياء الخلافة العباسية: "وهو - أي: الخليفة العباسي - خليفةُ الله في أرضه، وابنُ عمِّ رسوله، ووارثُ الخلافة عنه، وقد جعله اللهُ تعالى حاكمًا على جميع أرض الإسلام، ولا يجوز أن يُطلق في حقِّ أحدٍ لفظُ سلطان إلا إذا كان بالمبايعة منه .... **ولا يُطلق لفظ سلطان إلا لصاحب مصر نصره الله، فإنه الآن أعلى الملوك وأشرفهم لرتبة سيد الأوَّلين، وتشرفه من أمير المؤمنين بتفويض السلطنة على الوجه الشرعي"**[٧٠].

(ب) الجهاد:

ثمة شرطٌ أساسيٌّ يفسِّر لنا اعترافَ الناس بشرعية الدولة السُّلطانية عمومًا وعدم التفكير في عصيانها أو الخروج عليها، ألا وهو أن تتعرض أرضُ الإسلام لخطر خارجيٍّ يهدِّد استمرارَهَا التاريخيَّ؛ **انطلاقًا من أن الوظيفة المركزية للدولة السُّلطانية هي الدفاع عن الأمة.** ولقد تحقَّق هذا الشرطُ في دولة المماليك؛ لأن استمرار الخطر المغولي رغم الانتصار في عين جالوت، واستمرار الوجود الصليبي على الساحل الشامي= دفعا الناس إلى الاعتراف بشرعية حُكْم المماليك، بوصفهم أصحابَ القوة العسكرية الوحيدة القادرة على الدفاع عنهم.

وفي هذا السياق كانت السياسة الحربية للمماليك تقوم على اتخاذ مصر والشام قاعدةَ جهادٍ كبرى ومرتكزًا للدفاع عن الإسلام ضد هذين الخطرين: المغولي الوثني، والأوروبي المسيحي. **وكان نجاحُ المماليك في الوفاء بهذا الواجب الديني/السياسي يوفِّر لدولتهم غطاءً شرعيًّا ويقدم مبررًا كافيًا للاستمرار في حكم البلاد**، في ظل تطور مفهوم الجهاد الذي لم يعد كما كان أيام الفتوحات الأولى مغازي ضد أعدائه خارج حدوده، بل أضحى دفاعًا عن الإسلام المهدَّد في عقر داره[٧١]. ومن المعلوم أن الجهاد كان يشغل موقعًا مركزيًّا في جُلِّ الأنظمة السُّنية في العالم الإسلامي خلال

---

(٦٨) ابن ظهيرة، **الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة**، تحقيق: مصطفى السقا، كامل المهندس، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٩م)، ١٩٤. (وقد نُسب الكتاب خطأ لابن ظهيرة، والصحيح أنه لأبي حامد محمد بن خليل القدسي الشافعي (ت ٨٨٨هـ/١٤٨٣م).

(٦٩) توماس أرنولد، **الخلافة**، ٨٤.

(٧٠) ابن شاهين، **زبدة كشف الممالك**، ٨٩.

(٧١) عبد المنعم ماجد، **التاريخ السياسي لدولة سلاطين المماليك في مصر**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م)، ١٤٨.

العصور الوسطى، غير أن الاقتران الطارئ بين التهديدين الصليبي والمغولي أفضى إلى تعميق الأهمية الأيديولجية لمفهوم الجهاد، ثم أضاف إليه تدميرُ بغداد بُعْدًا جديدًا، تمثَّل في النظر إليه بوصفه واحدًا من أهمِّ مرتكزات شرعية الحُكْم المملوكي[٧٢].

ومن هنا حرص الظاهرُ بيبرس ومَنْ تلاه من سلاطين المماليك على الترويج لصورة **"الحاكم المجاهد"** أو **"السلطان المحارب"**، وهو ما نلمسه بوضوحٍ في مصادر التاريخ المملوكي وما انتهى إلينا من الوثائق الرسمية الخاصَّة بهذا العصر[٧٣]. فمن ذلك مثلًا أن تقليد الخليفة العباسي المستنصر بالله للسلطان بيبرس تضمَّن التأكيد على "أمر الجهاد الذي أضحى على الأمة فرضًا ...وقد تقدَّمت لك في الجهاد يدٌ بيضاءُ .... وبك صان اللهُ حِمَى الإسلام من أن يتبدَّل، وبعزمك حفظ على المسلمين نظامَ هذه الدول ... وبك يُرجى أن يرجع مقرُّ الخلافة إلى ما كان عليه..."[٧٤].

وكذلك شغلت فكرةُ الجهاد حيِّزًا كبيرًا من خطبة الجمعة الأولى سنة ٦٦١هـ/١٢٦٢م للخليفة العباسي الحاكم بأمر الله، وقُرِنت بالإمامة، فكان مما جاء فيها: "أيها الناس اعلموا أن الإمامة فرضٌ من فروض الإسلام، **والجهادَ محتومٌ على جميع الأنام** .... وهذا السلطان الملك الظاهر [بيبرس] السيد الأجل العالم العادل المجاهد المرابط ركن الدنيا والدين، قد قام بنصر الإمامة عند قلَّة الأنصار، وشرَّد جيوش الكفر...."إلخ[٧٥].

وقد استمرت هذه الصورة الذهنية للمماليك بوصفهم حماة الإسلام والمدافعين عنه إلى حقبةٍ متأخرةٍ من تاريخهم؛ وفي هذا الإطار يقرر أبو حامد القدسي (ت ٨٨٨هـ/ ١٤٨٣م) في عبارة حاسمة أن المماليك هم "**القائمون الآن عن عامة أهل الإسلام بفرض الجهاد في سبيل الله، والقتال لأعداء الله ورسوله من التتار والفرنج وغيرهم من الخوارج والعصاة... وهذا هو أعظم نفعهم للإسلام والمسلمين**"[٧٦].

---

(72) Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans", p.12.

(73) Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", pp.9, 10.

(٧٤) المقريزي، **السلوك** ٤٥٦/٢/١.

(٧٥) السابق ٤٧٨/٢/١.

(٧٦) أبو حامد محمد بن خليل القدسي، **دول الإسلام الشريفة البهية وذكر ما ظهر لي من حِكَم الله الخفية في جلب طائفة الأتراك إلى الديار المصرية**، تحقيق: صبحي لبيب، أُولرِيش هارمان، (بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٩٧م)، ١١٩.

وعلى الرغم من طرد الصليبيين نهائيًّا من بلاد الشام وتحول المغول الإيلخانيين إلى الإسلام على نحوٍ يُوحي بزوال خطرهم، فقد ظلت فكرةُ الجهاد مهيمنةً على الدولة المملوكية، حيث توجهت في مرحلةٍ متأخرةٍ من تاريخها إلى أعمال القرصنة الصليبية في البحر المتوسط، وهي الأعمال التي بلغت ذروتها في غزوة القبارصة لمدينة الإسكندرية سنة ٧٦٧هـ/ ١٣٦٧م[٧٧]، كما توجهت إلى بعض التهديدات ذات الطابع الإسلامي، التي تنوعت مصادرها هذه المرة لتشمل الدولة التيمورية والدولة العثمانية ودولة الآق قيونلو على الحدود الشرقية لدولة المماليك.

(ج) تحالف السلطة المملوكية مع العلماء/الصوفية:

كان البناء الطبقي للمجتمع المملوكي ذا طابع هرميٍّ متدرِّج؛ إذ تكوَّن من: **الطبقة العسكرية الحاكمة:** وهي السلطان والأمراء والفرسان المماليك. **والنخبة المدنية:** وتتألَّف من كبار التجار، والعلماء: وهو مصطلح جامع لفئاتٍ شتَّى؛ إذ يشمل الفقهاء باختلاف مذاهبهم والمحدِّثين والأدباء والكتَّاب والقضاة وأئمة المساجد والمدرسين ومشايخ الصوفية[٧٨]. **وفئات العامة**[٧٩].

أما العلماء فقد امتازوا بتعليمهم الديني الراقي, وكانوا مسئولين عن تحديد المسار العقلي والثقافي للمجتمع، وما ساده من قيمٍ سياسية واجتماعية أسهمت في رسم حدود العلاقة بين

---

(٧٧) انظر: المقريزي، **السلوك** ٣/١/ ١٠٤، وما بعدها.

(٧٨) لعل إدراج مشايخ الصوفية ضمن النخبة المدنية يثير شيئًا من الاعتراض أو الإنكار؛ ذلك أن الشائع بين الباحثين إلحاقُهم بطبقة العامَّة، بل بأدنى شرائحها الاجتماعية. وفي هذا المسلك تعميمٌ يجافي حقيقة أن بعض الصوفية كانوا جزءًا أصيلًا من النخبة المدنية بناءً على تكوينهم الديني والعلمي أو ما تقلدوه من وظائف وأعمال، أو ما كان يربط بينهم وبين الدولة من علائق وصلات، وهي الحقيقة التي تفطَّن إليها مستشرق رصين مثل هنري لاووست حين ألحق الصوفية بطبقة المعممين التي كانت تشمل في رأيه "العلماء والفقهاء والصوفية". (انظر: هنري لاووست، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، الإسكندرية، ١٩٧٩م ١/١٦٦، ١٦٧). وعلى نهجه سار Richard McGregor؛ حيث قرر أن الصوفية فئة متميزة من العلماء، وأنهم توفروا على نوعٍ مخصوصٍ من العلوم الشرعية، وقاموا بتنظيم حقلهم المعرفي على نحوٍ مماثلٍ لما فعله الفقهاء (The Problem of Sufism, Mamluk Studies Review, vol. 13, no 2, (2009), p.76). أما لابيدس (Ira M.Lapidus) فيرى أن الصوفية كانوا "مندمجين في العالم الديني والاجتماعي لطائفة العلماء، كما شاركوا في تقلد وظائف الدولة الدينية **مدافعين عن شرعية الحكم المملوكي**" (Muslim Cities in the Later Middle Ages, pp.106,107).

(79) Carl Petry, The Civilian Elite of Cairo, pp. 3, 4.

السُّلطة الحاكمة وعموم الرعية. وكانوا - شأن الطبقات الأخرى - متفاوتين في المنزلة الاجتماعية والمادية، وفقًا لطبيعة المناصب التي كانوا يشغلونها، وكان لهم دورٌ حيويٌّ على الصعيدين السياسي والاجتماعي في عصرٍ خلا مما تتمتَّع به المدينةُ الحديثةُ من مؤسساتٍ خاصَّة يُناط بها إدارةُ الشئون المدنية والتنسيق بين السلطة وعموم الناس[٨٠].

وقد تحدَّد شكلُ العلاقة بين العلماء والمماليك الأوائل في عصر هيمن عليه الصراعُ الإسلامي/المغولي، حين كان الإسلامُ في أمسِّ الحاجة إلى مَنْ يدافع عن وجوده واستمراره في التاريخ. وكان للعلماء - وخاصةً بعد الانتصار المملوكي في عين جالوت - دورٌ حاسمٌ في إضفاء الشرعية على حكم المماليك، وعلى السلطة المطلقة التي كانوا يتمتعون بها.

لقد كان العلماء خلال هذا العصر يؤدون دورَهم التقليديَّ الذي ألفوا الاضطلاع به عبر التاريخ، وخاصةً بعد نشأة الدولة السلطانية، وهو أن يكونوا حلقة الاتصال بين الأرستقراطية العسكرية الحاكمة وبين العامَّة التي كانت تنظر إليهم نظرةً ملؤها التقدير والإكبار؛ نظرًا لسعة معرفتهم بعلوم الشريعة، ونهوضهم بالوظائف الدينية والقضائية والعلمية والإدارية.

ولا شكَّ أن المماليك كانوا يشاركون العامَّة تقديرَهم الصادقَ للعلماء والفقهاء[٨١]؛ باعتبارهم حملةَ لواء الدين وحُرَّاسَ الشريعة والمسئولين عن صياغة ملامح العقيدة الصحيحة والدفاع عنها، وإنزال العقوبة بمن يخالفها[٨٢]. وقد سعى المماليكُ - من جهة أخرى - إلى احتواء العلماء؛ من أجل السيطرة على الرأي العام، كما حاولوا كسب تأييدهم المعنوي في صراعاتهم السياسية وفي أثناء الأزمات الاقتصادية، في ظل شعورهم بالغربة عن البلاد التي يحكمونها[٨٣]. وقد أفاضت المصادرُ المملوكيةُ في ذكر مظاهر التكريم والاحترام التي تمتَّع بها العلماءُ[٨٤]، والتي لا ينال منها ما تعرضوا له من مضايقاتٍ عارضة على أيدي بعض الأمراء الذين كرهوا أن يشاطرهم امتيازاتهم الماديةَ والأدبيةَ طائفةٌ من السكَّان المحليين، وخاصةً في السنوات الأخيرة من تاريخ الدولة.

---

(80) Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, p.107.

(٨١) أبو حامد القدسي، **دول الإسلام الشريفة البهية**، ١١٠.

(82) Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans", p.10.

(٨٣) سعيد عبد الفتاح عاشور، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، ٢٩.

(٨٤) راجع في ذلك: السابق، ٢٩- ٣٢.

وثمة اعتباران فرضا على العلماء التحالفَ مع السلطة المملوكية: **أولهما:** اعتمادُهم في تمويل نشاطهم الديني والثقافي على الأوقاف التي حبسها المماليكُ بسخاء على المعاهد الدينية والعلمية الكبرى. **وثانيهما:** تعويلهم على قوة المماليك العسكرية في حفظ النظام العام وتهيئة الاستقرار اللازم لاستمرار النشاط المدني في المجتمع، وتحقيق الانضباط في المدن، ومقاومة العنف الذي قد يثيره المجرمون والمتمردون، وقمع الخارجين على النظام العام للدولة، وحماية العقيدة من أن تُقوَّض أركانُها على يد الزنادقة والمبتدعة، فضلًا عن حماية الدولة من الأخطار الخارجية[٨٥].

وفي مقابل هذه الحماية التي بسطها المماليكُ على المجتمع بفضل قوتهم العسكرية، أضفى العلماءُ على نظامهم الحاكم صفةَ الشرعيةِ، ودعوا الناس في خطبهم العامة إلى طاعتهم؛ انطلاقًا من أن الاستبداد خيرٌ من الفوضى، وأن الدفاع عن الدولة القائمة مهما كانت مثالبها وعيوبها خيرٌ من الوقوع في حربٍ أهلية قد تؤدي إلى انهيار المجتمع وتقويض أسسه[٨٦].

وقد استوجب هذا التعاونُ الوثيق أن يندمج العلماءُ في البنية المؤسسية والإدارية للدولة، التي احتكرت تعيينَهم في الوظائف الحيوية الكبرى كالقضاء والحسبة ونظر الجيش ونظر الخزانة ومشيخة المعاهد الدينية الكبرى والتدريس والخطابة، وما أشبه. **وهكذا أمست "هيئةُ العلماءِ" طبقةً بيروقراطيةً منوطًا بها تسييرُ شئون الدولة الإدارية والدينية والعلمية،** بل إن بعض العلماء تقلَّدوا وظائف إدارية ذات طابع سياسيٍّ واضح؛ كالوزارة أو كتابة السر. وتجدر الإشارةُ إلى أن آخرين من العلماء والصوفية كانوا يرفضون تولي مثل هذه الوظائف، رغم ارتباطهم بالنخبة الحاكمة ارتباطًا وثيقًا؛ لأسبابٍ تتعلَّق بالورع الديني، ولا صلة لها ألبتةَ بمسألة شرعية الحكم.

وإذا كان لهذا التنظيم البيروقراطي للعلماء الفضلُ في تهيئة استقرار المجتمع وتماسكه، فإنه في الوقت نفسه أسهم في تعزيز سلطة العلماء وتقوية نفوذهم[٨٧]. ولا شكَّ أن تعاون

(85) Ira M.Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, pp.130,131. Jonathan Berkey, "The Mamluk Religious Policy", p.20.

(86) Ira M.Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, p.134. Jonathan Berkey, "The Mamluk Religious Policy", p.22.

(87) Ira M.Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, pp.137,138.

"**العلماء**" مع النظام المملوكي وإسهامهم المباشر في إدارة أجهزة الدولة وشغل وظائفها الوافرة وتسيير شئونها المعقَّدة قد أتاح للمماليك النفوذ إلى قلب "**المجتمع المدني**" واختراق بنيته والإلمام بأسراره، أي إن العلماء كانوا هم الأداة التي توسَّل بها المماليكُ إلى السيطرة على المجتمع[٨٨].

وقد التفت جوناثان بركي (Jonathan Berkey) التفاتًا ذكيًّا إلى أن صياغة "**الفقه الإسلامي**" بوصفه عملًا فكريًّا وتطبيقه في الواقع بوصفه عملًا تنفيذيًّا كان أمرًا يستوجب التعاون والتنسيق بين العلماء والسلطة الحاكمة[٨٩].

وعلى الرغم من أن العلماء هم الذين حملوا لواءَ المعارضة ضد تجاوزات السلطة المملوكية، فإننا ينبغي ألَّا نبالغ في تقدير أثر هذه المعارضة، أو أن نتصور مثلًا أنها سعت إلى إسقاط الحُكْم المملوكي؛ ففضلًا عمَّا اتسمت به مواقفُ العلماء في هذا الصدد من نزعةٍ فرديةٍ لا تُوحي بأن ثمة اتجاهًا عامًّا يقف وراءها ويوجِّه حركتَهَا، فقد عجز هؤلاء العلماءُ في أحيانٍ كثيرة عن إزالة المفاسد المتعمدة التي تسبب فيها المماليكُ.

ومن هنا فإن لحظات الصراع الطارئة بين "هيئة العلماء" و"السلطة الحاكمة" لم تُضعف روابطَ التعاونِ بينهما[٩٠]. وبعبارة أخرى يمكن القول:

إن جمهور العلماء كانوا يمارسون حركة المعارضة والانتقاد من داخل النظام نفسه وفي إطارٍ من الاعتراف العام بشرعيته والرغبة في استمراره، بل إن منهم من كان جزءًا عضويًّا فيه بقبوله أن يتولَّى منصبًا من مناصبه الرسمية.

المماليك والصوفية

درج سلاطينُ المماليك وأمراؤهم على احترام الصوفية وتقديرهم تقديرًا ارتقى في كثيرٍ من الأحيان إلى درجة التقديس، وكانت هذه النظرةُ إلى الصوفية ملمحًا ثابتًا من ملامح السياسة الدينية لدولة المماليك، لم تتخلَّ عنه في أي مرحلة من مراحل

(88) Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, pp.141,142.

(89) Jonathan Berkey, "The Mamluk Religious Policy", p.20.

(90) Ibid, p.22.

تطورها التاريخي[٩١]. وكذلك دأب السلاطينُ والأمراءُ على تشييد مؤسساتٍ للتصوف عُرفت بـ"الخانقاوات، والربط، والزوايا"، رصدوا لها من الأوقاف الغنيَّة ما يمكِّن الصوفية من مزاولة طقوسهم وشعائرهم الدينية. وذلك فضلًا عن الهِبَات والمساعدات النقدية والعينية التي قدَّمها حكامُ المماليك للصوفية بصورة غير منتظمة[٩٢].

ويمكن القولُ: إن المماليك ترسموا خُطَى الأيوبيين في دعم التصوف وتشجيع الحركات الصوفية للتضييق على الفكر الشيعي؛ إذ كان يسود شعورٌ بالخوف من عودة نظام حكمٍ شيعيٍّ، ولا سيما بعد أن وقعت في بداية عهد الظاهر بيبرس محاولةُ عصيانٍ قام بها الشيعة وأُخْمِدت على الفور. بالإضافة إلى تميُّز مكانة الصوفية لدى العامَّة، شأنهم في ذلك شأن العلماء والفقهاء،

---

(٩١) كان الظاهر بيبرس شديد الاعتقاد في الشيخ خضر، حريصًا على زيارته في زاويته بالحسينية كل أسبوع (المقريزي، **المواعظ والاعتبار** ٨٠٦/٢/٤، ٨٠٧)، كما حرص على زيارة أقطاب التصوف بالإسكندرية حين زارها سنة ٦٦١هـ/١٢٦٢م (ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض: الطبعة الأولى، ١٩٧٦م، ١٧٤- ١٧٦). وكان المنصور لاجين حسن الاعتقاد في طائفة الصوفية معروفًا بتقريب عددٍ منهم (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣، ٥٦/٢). وكان الناصر محمد بن قلاوون يحترم الصوفية ويحرص على زيارة الأولياء والصالحين، فزار الشيخ محمد المرشدي بزاويته، ونُقِل عنه إجلاله للشيخ علي بن إسماعيل القونوي شيخ خانقاه سعيد السعداء (ت ٧٢٩هـ) (ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة** ١٥/٣). وكان الظاهر برقوق من أشد سلاطين المماليك اعتقادًا في الصوفية وتقديرًا لهم، فكان كما يذكر السخاوي يحب الفقراء ويتواضع لهم، ويقوم لمن يدخل عليه منهم (محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ١٢/٣). وتحفل المصادر المملوكية بأسماء الصوفية الذين اعتقدهم الظاهر برقوق (تاريخ ابن الفرات ١٧٥/١/٩، أحمد بن علي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق: محمود الجليلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م ٢٥٦/٣؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي** ٤١٥/٧؛ ابن حجر العسقلاني، **إنباء الغمر بأنباء العمر**، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٨م، ٥٧/٢). وكذلك كان السلطان المؤيد شيخ يميل إلى الصوفية والعلماء ويحسن إليهم (بدر الدين محمود العيني، **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد** (شيخ المحمودي)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد (٩٢)، ٢٠٠٣م ، ص ٣٢٨). وعلى السُّنة نفسها سار الأشرف برسباي (علي بن داود الصيرفي، **نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان**، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠م ٤٢٨/٣، السخاوي، **الضوء اللامع** ٩/٣)، والأشرف إينال (ابن إياس، **بدائع الزهور** ٣٢٥/٢، ٤١٣)، والأشرف قايتباي (السخاوي، **الضوء اللامع** ٣٠١/٤)، والغوري (عبد الوهاب عزام، **مجالس السلطان الغوري، صفحات من تاريخ مصر في القرن العاشر الهجري**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤١م ، ص ٣٤).

(٩٢) راجع على سبيل المثال: ابن حجر العسقلاني، **إنباء الغمر** ٥٠٧/١، ٥٠٨؛ العيني، **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد** ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي** ٣٣٧/٣، ٣٣٨؛ علي بن داود الصيرفي، **إنباء الهصر بأنباء العصر**، تحقيق: حسن حبشي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م)، ١٩٧، ٣٢٥، ٣٢٦، ٤٠٧؛ السيوطي، **حسن المحاضرة** ١٠٤/٢؛ ابن إياس، **بدائع الزهور** ٥٣١/٢/١، ٢٥/٢، ٢٨.

وهو الأمر الذي يجعل احترام السلطة المملوكية للصوفية ضرورة سياسية؛ كسبًا للرأي العام في البلاد، وتزلفًا إلى القاعدة العريضة من الأمة [٩٣].

(د) احتواء الإسلام السُّني: تحويل القضاء إلى المذاهب الأربعة:

كان المذهبُ السُّني عقيدةً وفقهًا وقضاءً هو المذهبَ الرسميَّ لدولة المماليك، امتدادًا لما كان عليه الأمرُ زمن الأيوبيين[٩٤]. وكان القضاء بمصر مقصورًا على **المذهب الشافعي** إلى أن قام الظاهر بيبرس بإعادة تشكيل السلطة القضائية وفقًا للمذاهب الأربعة المعروفة. وقد مَهَّد لذلك بأن أمر، في ذي الحجة سنة ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م، قاضي الشافعية تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز - وكان بيده قضاءُ مصر كلها - أن يستنيب عنه نوابًا من الحنفية والمالكية والحنابلة من فقهاء المدرسة الصالحية بالقاهرة[٩٥].

وفي ذي الحجة سنة ٦٦٣هـ/١٢٦٥م مضى بيبرس خطوةً أبعدَ في سبيل تحرير القضاء من هيمنة الشافعية، حيث قام بتولية ثلاثة قضاة: حنفي ومالكي وحنبلي، بوصفهم قضاةً مستقلين وليسوا مجرَّد نوابٍ عن قاضي الشافعية، وسمح لهم باتخاذ نواب في سائر الأعمال المصرية، واحتفظ ابن بنت الأعز بمنصبه قاضيًا لقضاة الشافعية، وظلَّ له على وجه الحصر النظرُ في أموال الأيتام والإشراف على بيت المال والفصل في الخصومات المتعلِّقة به[٩٦]. كما جرى تعديل القضاء بنيابات الشام على هذا النحو[٩٧]. ولَّما كانت هذه المذاهبُ متباينةً في درجة انتشارها بمصر والشام[٩٨]؛ فقد تفاوت هؤلاء القضاةُ رتبةً ومكانةً، فأجلُّهم قاضي قضاة الشافعية، يليه القاضي

---

(٩٣) راجع: أحمد محمود محمد إبراهيم، **الدور السياسي والحضاري للصوفية في مصر زمن سلاطين المماليك**، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم التاريخ الإسلامي، ٢٠٠٦م)، ١٦٩- ١٧٥.

(٩٤) المقريزي، **المواعظ والاعتبار** ٣٩٦/١/٤، ٣٩٧.

(٩٥) ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ١٨٢؛ المقريزي، **السلوك** ٤٧٢/٢/١.

(٩٦) المقريزي، **السلوك** ٥٣٩/٢/١، ٥٤٠، **المواعظ والاعتبار** ٢٠١/١/٤؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م)، ٢٦٢.

(٩٧) أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث) ١٢٢/٣٠؛ أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى**، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٢٠٠٤م، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية) ١٩٢/٤، ٢٢١.

(٩٨) رضوان السيد، **الفقه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي**، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٣، (ربيع ١٩٨٩م)، ١٣٥.

الحنفي، ثم المالكي فالحنبلي[٩٩]. وبين المصادر المملوكية شبهُ إجماعٍ على أن السبب الذي حدا بالظاهر بيبرس إلى اتخاذ هذا الإجراء الحاسم هو تشدُّد ابن بنت الأعز فيما كان يُصْدِرُهُ من أحكام، وكثرةُ توقفِهِ في القضايا التي تخالف مذهبَهُ[١٠٠]. ويحاول إسكوفتش (Escovitz) أن يتعقَّب أصول هذا التعديل بتسليط الضوء على طبيعة العلاقة بين أتباع المذاهب الفقهية في نهاية العصر الأيوبي؛ حيث يرى أن تأسيس الملك الصالح نجم الدين أيوب سنة ٦٤١هـ/ ١٢٤٣م مدرستَهُ الشهيرة ذات المذاهب الأربعة كان إيذانًا ببداية مرحلةٍ جديدةٍ في تاريخ العلاقة بين أتباع هذه المذاهب، اتسمت بشيءٍ غير قليلٍ من التوازن والتكافؤ، وهو الأمر الذي مهَّد فيما بعد لتعيين قاضٍ من كل مذهب[١٠١].

أما شيرمان ا. جاكسون (Sherman A. Jackson) فقد ذهب إلى تفسير هذا الإجراء **في ضوء السياسة الدينية التي انتهجها الظاهر بيبرس لإضفاء الشرعية على الحكم المملوكي.** وبيان ذلك أن الظاهر بيبرس استهلَّ حكمه بتثبيت ابن بنت الأعز في منصبه قاضيًا للقضاة، غير أن الأخير انتهج سياسةً أثارت نفورَ فقهاء المذاهب الأخرى بسبب تشدُّده وإحجامه عن إصدار أحكامٍ لا توافق مذهبَهُ، فضيَّق على الناس تضييقًا ينذر بإثارة بعض المشكلات السياسية، فاتخذ الظاهر بيبرس قراره بتوزيع السلطة القضائية على المذاهب الأربعة، فكان هذا حلًّا توفيقيًّا لا يخلو من ذكاء؛ لأنه من ناحية يُرضي رغبة بيبرس في الإبقاء على قاضي الشافعية في منصبه، ويستجيب في الوقت ذاته للشكاوى التي رُفِعت إليه من جراء سياسة هذا القاضي استجابةً صحيحةً، ويحقِّق في النهاية حالةً من الرضا الشعبي العام تدعم شرعيتَهُ على أساس دينيٍّ جديد، ويحتوى ما عساه أن ينشأ من مشكلاتٍ بين فقهاء المذاهب المختلفة[١٠٢].

ويرى رضوان السيد "ضرورة البحث عن أصول هذا التنظيم في سياقٍ أوسع يتصل بطبيعة السلطة المملوكية، وفهمها لذاتها ودورها في دار الإسلام، فبعد أن كسب المماليكُ تأييد النُّخب السياسية لمواجهة التحديات العسكرية، واحتضان الخلافة العباسية، كان من المنطقي أن يتجهوا

---

(٩٩) ابن شاهين، **زبدة كشف الممالك**، ص ٩٢؛ القلقشندي، صبح الأعشى ٣٦/٤، ١٩٢؛ عبد المنعم ماجد، **نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م) ٩٤/١، ٩٥.

(١٠٠) النويري، **نهاية الأرب** ١١٧/٣٠؛ المقريزي، **السلوك** ٥٣٨/٢/١؛ ابن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، ٢٦٢.

(101) Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics; Ibn Bint Al-aaz and Establishment of Four Chief Judgships in Mamluk Egypt", Journal of the American Oriental Society (JAOS), vol. 115, no 1, (1995), pp. 55, 56.

(102) Ibid., pp.52, 54, 57.

لكسب النخبة الدينية والفئات الشعبية باحتضان المذاهب الأربعة، فيعني ذلك احتضانًا للإسلام السُّني كله وعلى المستويات كافة"[١٠٣].

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدَّم من تأويلاتٍ نراها جديرةً بالقبول والاعتبار أن تعديل القضاء على النحو المذكور إجراءٌ يتعيَّن فهمه في ضوء الوضع السكاني للقاهرة آنذاك؛ إذ غدت - بوصفها حاضرة الدولة ومستقرَّ الحكومة - ملاذًا لكثيرٍ من اللاجئين والنازحين بسبب الغزو المغولي، وكان اختلافُهم فيما يدينون به من مذاهب الفقه مُوجِبًا لإعادة النظر في بنية السلطة القضائية التي يتحاكمون إليها، وتحريرها من ضيق المذهب الواحد إلى سعة التعدُّد المذهبي، فكان قرار الظاهر استجابةً لهذا المتغيِّر الطارئ. ومما يدعم هذا التأويل قولُ ابن عبد الظاهر: "وفي هذه السنة (٦٦٠هـ/١٢٦٢م) نظر السلطانُ في كثرة الناس، وأن القاهرة هي دارُ المُلْك، وقد جمعت أهلَ المذاهب من العلماء، فأمر بنصب أربعة قضاة نوابًا لقاضي القضاة تاج الدين ... فوجد الناس بذلك راحة"[١٠٤].

ومهما يكن من أمر، فقد أدى هذا الإجراءُ إلى استيعاب الدولة المملوكية لفقهاء المذاهب المختلفة، الأمر الذي عزَّز شرعيتَها باعتبارها حاميةَ الإسلام السُّني كله دون تمييز بين مذاهبه، في عصر كان الولاءُ فيه للمذهب والاستمساك بأحكامه ركنًا أصيلًا في البنية الدينية والفكرية للمجتمع الإسلامي.

(هـ) التوسُّع في بناء المؤسسات الدينية:

كان التوسع في بناء المؤسسات الدينية (الجوامع، المساجد، المدارس، الربط، الخانقاوات، الزوايا) والعناية بما شُيِّد منها في العصور السابقة، أحدَ المرتكزات المهمَّة للسياسة الدينية التي انتهجها المماليكُ لإضفاء الشرعية على حكمهم والظهور في صورة المدافعين عن الإسلام السُّني الداعمين له أيديولوجيًّا ومؤسسيًّا، أُسوةً بأسلافهم الأيوبيين والزنكيين الذين اتخذوا من هذه المؤسسات سلاحًا في مواجهة العناصر الشيعية[١٠٥]. ولعله من الصعوبة بمكان أن نقدِّم بيانًا إحصائيًّا بهذه المؤسسات أو أن نذكر حتى عددَها الإجماليَّ، سواء تلك التي شُيِّدت في عصر المماليك أو التي شُيِّدت في العصر

(١٠٣) رضوان السيد، **الفقه والفقهاء والدولة**، ص ١٣٦، ١٣٧، بتصرف.

(١٠٤) انظر: **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، ص ١٨٢. وراجع كذلك: المقريزي، **السلوك** ٥٠١/٢/١.

(105) Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans", p.8.

الأيوبي وظلَّت تؤدي دورها خلال الحقبة المملوكية [١٠٦]. ويرجع الفضلُ الأكبرُ في بناء هذه المؤسسات إلى النخبة المملوكية الحاكمة من السلاطين والأمراء، وكانت جهودهم الطيبة في هذه السبيل عاملًا حاسمًا في تنظيم المجتمع المدني وتقوية الفئات والشرائح الاجتماعية التي تنتمي إليه[١٠٧].

ولم يكن ارتباط المماليك بهذه المؤسسات مقصورًا على مجرَّد تشييدها ورفع قواعدها، ولكنهم كانوا هم المسئولين عن تمويلها وتوفير الأموال اللازمة لاستمرارها في أداء مهامها الدينية والعلمية والاجتماعية سواء عن طريق الأوقاف الضخمة التي حبسوها عليها أو عن طريق ما أغدقوه عليها من العطايا والصدقات التي لم تتخذ شكلًا ثابتًا أو منتظمًا[١٠٨]. وكان المماليك وحدهم هم القادرين على النهوض بهذه المهمَّة؛ نظرًا لاحتكارهم مصادر الثروة وهيمنتهم على موارد الدولة الأساسية[١٠٩].

وكانت الأوقاف ركنًا أساسيًّا في الاقتصاد المملوكي، وصورةً مهمَّة من صور الدعم الاجتماعي، حيث كانت تقدِّم للناس ألوانًا متنوِّعة من الخدمات؛ كالإسكان وتقديم الطعام والتعليم والرعاية الصحية .....إلخ[١١٠]، ومن المعلوم أنها تُعَدُّ أكثر أشكال الإحسان دوامًا وانتظامًا؛ نظرًا لاستمرار آثارها على جهة التأبيد بعد التصرف الأول وهو تخصيص الوقف[١١١].

وتجدر الإشارة إلى أنه مما حدا بأمراء المماليك إلى تخصيص تلك الأوقاف الضخمة لصالح المؤسسات الدينية - فضلًا عن نوازع البر واعتبارات الإحسان **ومسوِّغات الشرعية** - الرغبةُ في حماية ثرواتهم من المصادرة والاحتفاظ لذرياتهم بجزءٍ منها[١١٢]؛ ذلك أن الأوقاف يحوطها سياجٌ

---

(106) Jonathan Berkey, "Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo", in; Modes de Transmission de la Culture Religieuse, (Le Caire, Institute Francais d'archeologie Orientale, Princeton University Press, 1993), p.94.

(107) Ibid, p.93.

(108) Ibid, pp.93,95.

(١٠٩) لمزيدٍ من التفاصيل عن ثروة المماليك راجع:

Ira M. Lapidus, op. cit., pp.50, 51, 59.

(١١٠) ناقش الدكتور آدم صبرة ألوان الخدمات الاجتماعية التي قدمتها الأوقاف للمصريين، وذلك في الفصل الرابع من دراسته القيمة: **الفقر والإحسان في مصر عصر سلاطين المماليك**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد ٥٠٩، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م)، ص ١٢٣- ١٧٠ .

(١١١) آدم صبرة، الفقر والإحسان في مصر **عصر سلاطين المماليك**، ص ١٢٣.

(112) Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, p.74.

من الأحكام الشرعية الملزمة تحول دون الاعتداء عليها بأي صورةٍ من الصور، بالحل أو البيع أو الرهن أو الاستبدال أو المصادرة ....إلخ، ولعل ذلك هو سبب زيادة الأراضي الموقوفة بدولة المماليك حتى إنها أصبحت تحتل المرتبة الثانية بعد أراضي الإقطاع[113].

(7)
وَاقِعِيَّةُ الفِقْهِ السِّيَاسِيِّ زَمَنَ المَمَالِيكِ

مضى الفقهُ السياسيُّ في ظلال المماليك خطوةً أبعدَ في سبيل إضفاء الشرعية على **"نموذج الدولة السلطانية"**، سالكًا إلى هذه الغاية طرقًا مختلفة، مُسْتَثْمِرًا الأطروحات التي قدَّمها الفقهاءُ في المراحل التاريخية السابقة، ومُضِيفًا إليها ما استوجبته طبيعةُ التحولات الطارئة على العصر المملوكي، وذلك بعد أن أصبحت **"الدولةُ السلطانيةُ حقيقةً نهائيةً، ولم يعد مشروع إعادة الخلافة كسلطةٍ فعليةٍ أمرًا واردًا"**[114].

وسوف نكتفي في هذا الصدد بعرض مقاربتين لفقيهين متعاصرين: أحدهما فقيهٌ شافعيٌّ ومتكلِّمٌ أشعريٌّ، هو **بدر الدين ابن جماعة (ت ٧٣٣هـ/١٣٤١م)**، والآخر فقيهٌ مجتهدٌ حنبلي المذهب، هو **ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)**، وكلتا المقاربتين - رغم اختلافهما في طريقة النظر والمعالجة - كانت انعكاسًا لواقع الدولة المملوكية، وما سادها من قيمٍ ومفاهيم.

(أ) ابن جماعة: الشرعيةُ لمَنْ غَلَبَ:

قدَّم **ابنُ جماعة** في كتابه **"تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام"** رؤيتَهُ لنظرية الحُكْم مستلهمًا بعضَ الأفكار الكلاسيكية التي أقرَّها الماورديُّ وغيرُهُ، ومضيفًا إليها ما انتهى بهذه الأفكار إلى غايتها المنطقية؛ فقرَّر أولًا وجوب نصب إمام/خليفة، غير حافلٍ ببيان مستند الإجماع، بل اكتفي بتوضيح الوظائف الدينية والمجتمعية للإمامة، وهي: "حراسة الدين، وكَفُّ أيدي

(١١٣) ل.ا.سيمينوفا، **صلاح الدين والمماليك**، ١١٣.

(١١٤) الفضل شلق، **الفقيه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية**، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٤، (صيف ١٩٨٩م)، ١١١.

المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، وأخذ الحقوق من مواقعها، ووضعها جمعًا وصرفًا في مواضعها"[١١٥]. وأكَّد أن استقرار أحوال المجتمعات لا يتمُّ بغير سلطانٍ، **ولو كان جائرًا**؛ "فجَوْرُ السلطان أربعين سنةً خيرٌ من رعية مهملة ساعةً واحدة"، ولولا السلطان "لتواثب الناسُ بعضهم على بعض"[١١٦]. **ولنلاحظ هنا أنه يستخدم مصطلح السلطان قاصدًا به الإمام أو الخليفة.**

وقد حشد ابنُ جماعة في معرض حديثه عن وجوب الخلافة طائفةً من النصوص والأخبار المفضية إلى تقديس السُّلطة؛ كإيراده حديثًا ضعيفًا جاء فيه: "السلطانُ ظلُّ الله في الأرض، يأوي إليه كلُّ مظلومٍ من عباده، فإذا عدل كان له الأَجْرُ وعلى الرعية الشكرُ، وإن جار كان عليه الإصرُ وعلى الرعية الصبرُ". ومن ذلك أيضًا: "ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبةٌ إلا لنبيٍّ مُرْسَلٍ أو ملكٍ مُقرَّبٍ". وقول أحمد بن حنبل: "لو كانت لي دعوةٌ مستجابةٌ لدعوتُ بها للسلطان؛ لأن في صلاحه صلاحَ البلاد والعباد، وفي فساده فسادَهما"[١١٧].

والإمامة/الخلافة لدى ابن جماعة نوعان: اختيارية وقهرية. فالأولى تنعقد لمن استوفى شروطَها بأحد طريقين: اختيار أهل الحل والعقد، أو استخلاف الإمام الذي قبله[١١٨]. وأما **الإمامة القهرية فتنعقد بقهر صاحب الشوكة، وتلزم طاعتُهُ ولو كان فاسقًا أو جاهلًا**؛ "لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم". ويؤكد ابنُ جماعة شرعيةَ منطق التغلُّب في عبارةٍ صريحةٍ لا تحتمل لبسًا؛ إذ يقول: "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إمامًا؛ لما قدمناه، من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر في أيام الحَرَّة: **نحن مع مَنْ غَلَب**"[١١٩].

وانسياقًا وراء منطق الواقع يقرِّر ابن جماعة أنه "إذا طرأ على الإمام والسلطان ما يوجب فسقه، فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك؛ لِما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق فالأصح أنه ينعزل"[١٢٠].

---

(١١٥) محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: عبد الله صالح العبيد، (الرياض: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ)، ٢٤٦.

(١١٦) السابق، ٢٤٦، ٢٤٧.

(١١٧) السابق، ٢٤٧-٢٤٩.

(١١٨) السابق، ٢٥٦، ٢٥٧.

(١١٩) السابق، ٢٥٩.

(١٢٠) السابق، ٢٨٣.

وفي الباب الثاني يعرض ابنُ جماعة لمبدأ **تفويض الخليفة سلطتَهُ الزمنية للسلطان المتغلِّب**، وهو ما كان يحدث طوال عصر المماليك؛ فأجاز له "أن يفوِّض ولاية كل إقليم أو بلدٍ أو ناحيةٍ أو عمل إلى مَنْ هو كفؤ للنظر العام فيه ... **وإذا كان هذا التفويض عامًّا كعُرْف السلاطين والملوك في زماننا** جاز له تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها، وقتال المشركين والمحاربين"[١٢١]. فإذا تغلَّب أحدُ الملوك بقوة شوكته على إقليمٍ ما، وجب على الخليفة أن يفوِّض أموره إليه، وإن لم تتوافر فيه الصفات المعتبرة للحاكم؛ "استدعاءً لطاعته، ودفعًا لمشاققته، وخوفًا من اختلاف الكلمة، وشق عصا الأمة. فيصير بذلك التفويض صحيحَ الولايةِ نافذَ الأحكامِ"[١٢٢].

ولم يغفل ابن جماعة الحديث عن العنصر الثالث في بنية الدولة السلطانية، وهو **مؤسسة العلماء**؛ فأوجب على **السلطان** (دون الإمام) "مشاورة العلماء العاملين الناصحين لله ولرسوله وللمسلمين، فيعتمد عليهم في أحكامه ونقضه وإبرامه"[١٢٣].

هذه خلاصةٌ أرجو أن تكون وافيةً لمجمل آراء ابن جماعة، بدا فيها شديد التأثر بطبيعة المفاهيم السياسية التي سادت عصرَهُ؛ فإذا كانت فكرة **"السُّلْطة لمن غلب"** هي الفكرة المركزية في نظام الحكم المملوكي، فإن فكرة **"الشرعية لمن غلب"** هي الفكرة المركزية في نظرية ابن جماعة. ولعله بذلك يكون - كما يرى هاملتون جب بحقٍّ - قد خطا الخطوة الأخيرة في الطريق الذي بدأه الماورديُّ وأبو يعلى الفراء والغزالي؛ فأعلن **"أن الحقوق المنتزعة بالقوة هي في ذاتها حقوقٌ مشروعةٌ، وأن السلطة العسكرية تمثِّل إمامةً صحيحة"**[١٢٤].

لقد تغيَّا ابنُ جماعة الحفاظَ على وحدة الأمة من مدخل السُّلطة، بقطع النظر عن ماهية هذه السلطة وطبيعة المنطق الناظم لعلاقاتها؛ إذ مهما كانت مساوئها فإنها على كل حالٍ خيرٌ من الفوضى. وفي سبيل هذه الغاية أهدر ابنُ جماعة كلَّ القيم السياسية النظرية التي تعارف عليها كُتَّابُ الفقه السياسي قبله، والتي كانت تمثِّل شكلًا من أشكال الشرعية الافتراضية، ربما تجد سبيلها إلى أرض الواقع في يومٍ من الأيام[١٢٥].

---

(١٢١) السابق، ٢٦٥، ٢٦٨.

(١٢٢) السابق، ٢٦٩.

(١٢٣) السابق، ٢٨٢.

(١٢٤) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ١٧١.

(١٢٥) روزنتال، **دور الدولة في الإسلام**، ٥٩؛ دومينيك أورفوا، **تاريخ الفكر العربي**، ٦٦٢.

ومن المحقق أن ابن جماعة كان مذعنًا لإكراهات الواقع الذي عايشه، وعاين ما كان يحيط بالأمة آنذاك من مخاطر إن لم تتغلَّب عليها سِيقت إلى طريق الفناء. إنه - كما يؤكِّد الفضل شلق - "لم يكتب دفاعًا عن **الخلافة**، بل كان الموضوعُ صيانةَ المجتمع في وجه التحديات والأخطار الخارجية. وكانت الدولة المملوكية تقوم بهذه المهمَّة رغم أنها من حيث نشأتها وظروف تكونها لم تكن منسجمةً مع النظرية السياسية الإسلامية الموروثة. ولذلك كان على ابن جماعة أن يعدِّل هذه النظرية"[١٢٦].

(ب) ابن تيمية: دولة الشريعة:

كانت الفكرة المركزية التي هيمنت على مقاربة ابن تيمية لموضوع السُّلطة في زمانه هي **حاكمية الشريعة**، فكلُّ نظام سياسيٍّ ينحاز إلى الشريعة ويصدر عن مقولاتها الآمرة فهو نظام شرعيٌّ تجبُ طاعته؛ بمعنى أن **الشريعة هي التي تمنح الشرعية**. واعتقادي أن ابن تيمية كان أكثر اتساقًا مع منهجه وأوفر صراحةً في التعامل مع واقع زمانه بغير تحايلٍ أو مواربة؛ ومن هنا فقد برئت مقاربتُهُ من ذلك التناقض الذي وسم جُلَّ المقاربات المأثورة في هذا الصدد، فلم يحاول كما حاول غيرُهُ الجمعَ بين الخلافة العباسية الصورية والدولة السُّلطانية (المتغلِّبة) في نسقٍ واحدٍ، يُشترط فيه على الأخيرة الالتزامُ بالشريعةِ، لضمان توفير الشرعية للنظام القائم.

لقد تجاوز ابنُ تيمية هذا المنطقَ (المراوِغَ) تمامًا، فلم يتحدَّث عن الإمامة وشروطها وطرق انعقادها ونحو ذلك من القضايا التي عالجها معاصرُهُ ابنُ جماعة، ولكنه ردَّ القضية إلى جذرها الأول، فكان حديثُهُ عن **دولة الشريعة، لا عن الدولة السُّلطانية**. وبذلك يمكن القول: إن ابن تيمية "أحدث قطيعةً مع النظرية الكلاسيكية: فلم تعد الخلافة بالنسبة إليه إلزاميةً، ولم يعد عددُ الأئمة محددًا، ولم يعد واردًا الانتخاب الذي يعتقد ابن تيمية أنه لم يتوافق يومًا مع الواقع"[١٢٧].

لقد كان مقصود ابن تيمية "إعادة تأسيس الحياة الإسلامية كلها على القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح. كان يريد حكومةً قويةً تتأسَّس على الشريعة وتحقِّق الأهداف الكبرى للإسلام في الوحدة والسيادة، دونما اهتمام بالشكل وهل هو خلافة أو سلطنة"[١٢٨].

---

(١٢٦) الفضل شلق، **الفقيه والدولة الإسلامية**، ١١١، ١١٢.

(١٢٧) دومينيك أورفوا، **تاريخ الفكر العربي**، ٦٦٣، ٦٦٤. وأيضًا: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ١٣٥.

(١٢٨) إروين روزنتال، **دور الدولة في الإسلام**، ٦٠.

ولم يشترط ابنُ تيمية - في ضوء قلَّة اكتراثه بالمسائل الشكلية - وحدةَ الإمامة أو وحدةَ النظام الحاكم، فالوحدة الحقيقية للجماعة الإسلامية بوصفها أحد مقاصد الدين لا يمكن أن تتجسَّد من خلال وحدة سياسية متوهمة، يكذِّبها الواقعُ، ولكن السبيل الحق إلى إيجادها هو التفاف الكيانات السياسية المستقلة حول الإسلام اعتقادًا وتشريعًا[١٢٩].

لقد أودع ابنُ تيمية رسالتَهُ **"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"** ملامحَ هذه الرؤيةِ، وهي رسالةٌ تخاطب الراعي والرعية جميعًا متضمِّنةً جوامعَ من السياسة الإلهية، كما ورد في مفتتحها[١٣٠]. وقد أسس ابنُ تيمية رؤيته على تلك الآية الكريمة التي يسميها آيةَ الأمراء؛ قال تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نِعِمَّا يعظكم به إن الله كان سميعًا بصيرًا، يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلًا} [النساء: ٥٨، ٥٩].

فالآية الأولى نزلت في ولاة الأمور تأمرهم بأداء الأمانات وتحري العدالة. وأما الآية الثانية فخُوطبت بها الرعيةُ، تُلزِمهم بطاعة ولاة الأمور في غير معصية الله، فالأمر بالمعصية مُسْقِطٌ حقَّ الطاعة. ثم تنتهي الآية ببيان الأساس المرجعي لعملية الحكم، موجِّهةً خطابها هذه المرة إلى ولاة الأمور والرعية جميعًا، وهو كتاب الله وسنة رسوله. ثم يخلص ابن تيمية من ذلك إلى أن: **جماع السياسة العادلة والولايات الصالحة هو أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل**[١٣١].

وأداء الأمانات نوعان: الولايات والأموال[١٣٢]. أما الولايات فمقصودها الأعظم **"إصلاحُ دين الخلق، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين"**[١٣٣]، "ومتى اهتمت الولاة بإصلاح دين الناس، صلح للطائفتين دينهم ودنياهم، وإلا اضطربت الأمور عليهم"[١٣٤]، **"وأي شيء من الولايات عُمِل**

(١٢٩) أ. ك. س. لامبتون، **الفكر السياسي عند المسلمين**، ضمن كتاب: **تراث الإسلام**، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨) ٢/ ١١٢.

(١٣٠) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: علي العمران، (مكة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩م)، ٤.

(١٣١) السابق، ٥.

(١٣٢) السابق، ٧، ٤٠.

(١٣٣) السابق، ٣٠.

(١٣٤) السابق، ١٦٦.

فيه بطاعة الله ورسوله كانت ولاية شرعية، وأي شيء عُمِل فيه بخلاف ذلك، أو تُرِك فيها ما يجب لم تكن شرعية"[١٣٥].

وفي المنظور التَّيْمي تتحمَّل الأمة والحاكم جميعًا مسئوليةَ ما أصابها من تدهور، ولا سبيل إلى إصلاحه إلا بأن يجتهد الحاكم في إصلاح دين الرعية ودنياهم، فإن فعل ذلك كان من أفضل المجاهدين في زمانه؛ لِما رُوي: "يومٌ من إمام عادل أفضلُ من عبادة ستين سنة"[١٣٦]. ويبرز ابنُ تيمية أهميةَ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفها قاعدةً أساسيةً تضمن "صلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله"[١٣٧].

وقد أسبغ ابنُ تيمية على العلماء ودورهم أهميةً خاصةً في استقامة الاجتماع الإسلامي؛ جاعلًا إياهم في منزلة واحدة مع الأمراء؛ إذ يقول: "وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء. وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس؛ فأكثر ما يُخاف على الناس ضررهما، وكان السلف يحذرون فتنتهما: فتنة المبتدع في دينه، والفاجر في دنياه"[١٣٨].

وعلى هذا النحو، حاول ابن تيمية تحرير النظرية السياسية الإسلامية من أَسْرِ الإجراءات الشكلية، جاعلًا الشريعة نطاقًا مركزيًّا في نظام الحكم، محاولًا استدعاء نموذج الدولة العادلة أيًّا كان شكلها، متجاوزًا فكرة الخلافة بمفهومها الكلاسيكي؛ إذ لم يعد لهذه الفكرة مكانٌ في زمانه.

****

(١٣٥) السابق، ١٩٣.
(١٣٦) السابق، ٣١.
(١٣٧) السابق، ٩٤.
(١٣٨) السابق، ٢٢٨.

المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

- ابن أيبك الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، الجزء الثامن: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق: أولرخ هارمان، (القاهرة، المعهد الألماني للآثار، ١٩٧١م).
- ابن تغري بردي، **المنهل الصافي** ٤١٥/٧؛ ابن حجر العسقلاني، **إنباء الغمر بأنباء العمر**، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٨م، ٥٧/٢).
- ابن ظهيرة، **الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة**، تحقيق: مصطفى السقا، كامل المهندس، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٩م).
- ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض: الطبعة الأولى، ١٩٧٦م، ١٧٤- ١٧٦).
- أبو الفدا عماد الدين إسماعيل، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق: محمد زينهم عزب، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨).
- أبو حامد محمد بن خليل القدسي، **دول الإسلام الشريفة البهية وذكر ما ظهر لي من حِكَم الله الخفية في جلب طائفة الأتراك إلى الديار المصرية**، تحقيق: صبحي لبيب، أُولرِيش هارمان، (بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٩٧م).
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: علي العمران، (مكة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩م).
- أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث) ١٢٢/٣٠؛
- أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى**، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٢٠٠٤م، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية) ١٩٢/٤، ٢٢١.
- أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، سعيد عبد الفتاح عاشور، (القاهرة: دار الكتب المصرية، دون تاريخ)

- أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، (لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٢)
- أحمد بن علي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق: محمود الجليلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م ٢٥٦/٣؛
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣، ٥٦/٢).
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م)، ٢٦٢.
- أحمد محمود محمد إبراهيم، **الدور السياسي والحضاري للصوفية في مصر زمن سلاطين المماليك**، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم التاريخ الإسلامي، ٢٠٠٦م)
- أحمد مختار العبادي، **قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام**، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨).
- آدم صبرة ألوان، **الفقر والإحسان في مصر عصر سلاطين المماليك**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد ٥٠٩، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م).
- بدر الدين محمود العيني، **السيف المهند في سيرة الملك المؤيد** (شيخ المحمودي)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد (٩٢)، ٢٠٠٣م).
- بيتر ثوراو، **أسد مصر السلطان الظاهر بيبرس والشرق الأدنى**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠١٥).
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧).
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧).
- جمال الدين الشيال، **تاريخ مصر الإسلامية**، (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠).

- جمال الدين يوسف ابن تغري بردي ، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧م).
- دوروتيا كرافولسكي، **الدولة المملوكية: البنية والمشروعية**، بحث ضمن كتابها: **العرب وإيران**، (بيروات: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣).
- رضوان السيد، **الفقه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي**، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٣، (ربيع ١٩٨٩م)، ١٣٥.
- سعيد عاشور، **الظاهر بيبرس**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٠٧، ٢٠٠١).
- سعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٥).
- سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤)
- سعيد عبد الفتاح عاشور، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون تاريخ)
- صارم الدين إبراهيم ابن دقماق، **نزهة الأنام في تاريخ الإسلام**، تحقيق: سمير طبَّارة، (بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩)،
- عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٨٠).
- عبد المنعم ماجد، **التاريخ السياسي لدولة سلاطين المماليك في مصر**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م).
- عبد الوهاب عزام، **مجالس السلطان الغوري، صفحات من تاريخ مصر في القرن العاشر الهجري**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤١م.
- علي بن داود الصيرفي، **إنباء الهصر بأنباء العصر**، تحقيق: حسن حبشي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م)،

- علي بن داود الصيرفي، **نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان**، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠م.
- فضل الله الصقاعي، **تالي كتاب وفيات الأعيان**، (تحقيق: جاكلين سوبلة، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٧٤م)
- الفضل شلق، **الفقيه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية**، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٤، (صيف ١٩٨٩م).
- قاسم عبده قاسم، **عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م).
- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٥م)
- **كتاب المقفى الكبير**، تحقيق: محمد اليعلاوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩١)
- ل. أ سيمينوفا، **صلاح الدين والمماليك في مصر**، ترجمة: حسن بيومي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد (٧٤)، ١٩٨٨م)،
- محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: عبد الله صالح العبيد، (الرياض: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ)، ٢٤٦.
- محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م)
- محمد بن أحمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق: محمد مصطفى، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، دون تاريخ)، ٢٨٦/١/١.
- محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ١٢/٣).
- محمد محمد محمود عامر، **المماليك المصريون الذين لمعوا في ميدان الفكر**، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم التاريخ الإسلامي، ١٩٧٩م).

- مصطفى طه بدر، **محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة العباسية من بغداد على أيدي المغول**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م).
- هنري لاووست، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، الإسكندرية، ١٩٧٩م
- وليم موير، **تاريخ دولة المماليك في مصر**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م)

ثانياً: الأجنبية:

- Carl F.Petry, The Civilian Elite of Cairo in The Later Middle Ages, (Princeton University Press, 1981).
- David Ayalon, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", in; The Mamluk Military Society, (London, 1979), pp.205, 206; R.Brunschvig, "Abd", The Encyclopedia of Islam, (E.J. Brill, 1991), vol. 1.
- Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, (Cambridge University Press, 2nd Edition, 1984), p. 11.
- Ira M.Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, p.134. Jonathan Berkey, "The Mamluk Religious Policy".
- Ira M.Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, pp.130,131. Jonathan Berkey, "The Mamluk Religious Policy",.
- J.J.Saunders, A History of Medieval Islam, (London, 1965).
- Jonathan Berkey, "Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo", in; Modes de Transmission de la Culture Religieuse, (Le Caire, Institute Francais d'archeologie Orientale, Princeton University Press, 1993).
- Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", Mamluk Studies Review, vol. 13, no2, (2009).

- Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", p.11. Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans", Mamluk Studies Review, vol. 13, no 1, (2009).
- Linda S. Northrup, "The Bahri Mamluk Sultanate", in; The Cambridge History of Egypt, vol.1. Islamic Egypt (640-1517), (Cambridge University Press, 2008).
- Reuven Amitai, Mongols and Mamluks, pp.26-49. John Masson Smith, "Ayn Jalut Mamluk Success or Mongol Failure", Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 44, no 2, (1984.
- Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281, (Cambridge University Press, 2004), p.34. Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages, p.43. Jonathan P.Berkey, Mamluk Religious Policy, p.11.
- Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate (1250-1382), (Southern Illinois University Press, 1986).
- S. Lane Poole, A History of Egypt in The Middle Ages, (New York, 1901.
- Saunders, A History of Medieval Islam, p.183. Muir, The Caliphate, (Edinburgh, 1915).
- Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics; Ibn Bint Al-aaz and Establishment of Four Chief Judgships in Mamluk Egypt", Journal of the American Oriental Society (JAOS), vol. 115, no 1, (1995).
- Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans".
- Yaacov Lev, "Symbiotic Relations; Ulama and The Mamluk Sultans".

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩