



مفهومُ الشَّرْعِيَّةِ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ مِنْ دَوْلَةِ الْخِلاَفَةِ إِلَى الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ — رُؤْيَا أُوْلِيَّةِ —

د. أحمد محمود إبراهيم

مدرس التاريخ الإسلامي والحضارة
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة



مركز نهوض

لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الفهرس: ◀

٣ الملخص
٥ ١. مقدمات أولية
٨ ٢. حول مفهوم الشرعية
١٠ ٣. سؤال الحُكم وتأسيس الشرعية في تاريخ الراشدين
١٤ ٤. الدولة الأموية - من شرعية التعاقد إلى شرعية القوة/المُلك
١٧ ٥. الدولة العباسية - من المُلك إلى تقديسه
١٨ ٦. الدولة السُلطانية - من شرعية المُلك الوراثي إلى شرعية التغلُّب
٢٠ ٧. الفقه السياسي السُّني - وتأسيس شرعية الدولة السُلطانية
٢٤ التشريع للدولة السُلطانية لدى أبي يعلى الفراء والغزالي
٣٠ المصادر والمراجع

المُلخَص: ◀

■ تتغيّر هذه الدراسةُ الإسهامَ في الإجابة عن جزءٍ من ذلك السؤال المهم الذي تقدمت الإشارة إليه، ألا وهو: كيف حَكَم المسلمون أنفسهم؟ من خلال التعرض لمفهومٍ سياسي مركزي كان له حضورٌ مهيمٌ في تجربة الحكم الإسلامي منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة، ولا أحسبني مبالغًا إذا زعمتُ أن انقسام المسلمين إلى فرق متنافسة وأحزابٍ لا يربط بينها إلا الشقاق والصراع- إنما كان بأثرٍ من اختلافهم حول الإجابة عن سؤال الشرعية.

■ وإذا كان هذا السؤال قد واجه المسلمين مبكرًا مع نشأة نظام الخلافة نفسه، فقد غدا أكثر إلحاحًا مع صور التغير الكبرى التي طرأت على هذا النظام، وهو تغيّرٌ بلغ ذروته بظهور "الدولة السلطانية" التي أضحت — على اختلاف أشكالها وتنوع صورها — منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) هي القاعدة المطردة لنمط الحكم الإسلامي، عوضًا عن أن تكون الاستثناء العارض الذي تفرضه الضرورة، الأمر الذي دفع الفقهاء دفعًا إلى التساؤل عن حقيقة "شرعيتها"، ومن ثم تحديد طبيعة الموقف الذي يجدر بالخاضعين لها اتخاذُه تجاهها دعمًا وتأييدًا، أو رفضًا وإنكارًا.

■ ولعلنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا: إن سؤال الشرعية كان هو السؤال المركزي الذي طرحه الفقهاء المسلمون على "الدولة السلطانية"، بحكم اختلافها الجوهرية عن "دولة الخلافة" التي تحققت صورتها المثالية — وفقًا للتقليد السني العام — في دولة الراشدين، وعن "دولة الملوك" التي دشّنها الأمويون، وتابعهم فيها العباسيون حتى بلغت أوج نضجها في عصرهم.

"لا يكونُ الأقوى قوياً مطلقاً، حتى يكون
سيِّداً دائماً، ما لم يحوّل قوتهُ إلى حقٍّ
وطاعتهُ إلى واجبٍ"،

جان جاك روسو، العَقْد الاجتماعي





(1)

◀ مقدمات أولية:

ثمة فرضيةٌ طرحها وائل حلاق — في كتابه "الدولة المستحيلة" الذي أثار حين صدوره موجةً عاصفةً من الجدل والخلاف — مدارهاً على أن "مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة مستحيل التحقق ومتناقض داخلياً". وتنطوي هذه الفرضية — في رأي حلاق — على سؤالين مُضمرين لا مناص من الإجابة عنهما؛ يتعلّق أولهما بالكيفية التي حَكَمَ بها المسلمون أنفسهم عبر التاريخ في ضوء الحضارة العظيمة التي صنعوها والإمبراطوريات الكبرى التي بنّوها، في حين يدور السؤال الثاني حول نمط الحُكْم السياسي الذي يلتزمه المسلمون في حاضرهم، ويُحتمل أن يتبعوه في المستقبل^(١).

وبقطع النظر عن صحة هذه الفرضية وما عسى أن تثيره من اعتراضات ومشكلات، فإن الإجابة عن السؤالين اللذين انبثقا عنها تطلّ مطلباً ضرورياً، لا من حيث الاعتبارات المعرفية المحضّة، ولكن من زاوية الحاجة العملية إلى تقديم حلّ مناسب لـ "المُشكّل السياسي" الذي ما فتئ يواجه العقل المسلم، المُثقل بمفاهيم التاريخ الغابر وإكراهات الواقع الراهن، ولا سيما فيما يتعلّق بمسألة تحرير العلاقة بين الوحي المتعالي على التاريخ المفارق لزمنية أحداثه، وطبيعة النظام السياسي الذي يخضع حَتْمًا لتطورات الزمن وتحولات التاريخ.

وثمة شرطان منهجيان يجبُ النظر إليهما بعين الاعتبار عند دراسة تجربة/تجارب المسلمين في الحكم، سواء أكانت هذه الدراسة منسبّةً على نشأة هذه التجربة/التجارب وفحص عناصرها التأسيسية، أم كانت معنيةً بالبحث في مقاييس شرعيتها:

أولهما: عدم الاجتزاء بمؤلّفات "الفقه السياسي" وحدها؛ ذلك أنها كانت في — جُلّ مقارباتها — مُستغرقةً في الحديث عن مثالٍ ينبغي أن يكون، أو مشغولةً بإضفاء الشرعية على واقع كائن، ليس من العسير اتهامه بمخاصمة حقائق الوحي ومقتضيات الحكم الرشيد؛ دعمًا لاستمراره — أي: استمرار هذا الواقع — أو رغبةً في إعادة إنتاجه في صورة أنساق نظرية وأبنية مفهومية يعزّزها نمطٌ من الفهم لنصوص من القرآن والسُنّة أو لشواهد من التاريخ غير ملزمة.

(١) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى ٢٠١٤)، ١٩، ٣٠.

في حين أن المقاربة الصحيحة تقتضي أن ندرس تجربة/أو تجارب الحُكم الإسلامي في إطار الصيرورة التاريخية، بوصفها معطى بشرياً متجدداً يستلهم الوحي (الثابت) على نحو أو آخر حيناً، ويتمرد على مقاصده وأحكامه الآمرة في أكثر الأحيان؛ مما يعني في التحليل الأخير أنها تجربة غير قابلةٍ لأن تُحصر في نمطٍ واحدٍ أو صورةٍ نصية جامدة لا تعدوها.

وثانيهما: ضرورة التمييز في خطاب "الفقه السياسي" بين ما صاغه الفقهاء من أحكام صدرت مصدر الاستجابة لواقع تاريخي متعَيَّن في الزمان والمكان، وما جاء بياناً لأحكام الوحي/ الشريعة التي يصدر عنها المسلمون في مطلق الزمان والمكان، وهو ما يتعلَّق — غالباً — بالمقاصد الكلية والقيم العامة التي أقرها الإسلام.

ومعنى هذين الشرطين: أن دراسة نظام الحكم (الموصوف بأنه إسلامي) يجب أن تنصبَّ على تحقيقاته أو تمثلاته التاريخية؛ حتى يتبيَّن لنا مقدار ما فيها من قواعد إلزامية مصدرها الوحي المعصوم، مقارنةً بما تنطوي عليه من تجارب البشر غير المعصومين، وهي تجارب غير مُقدَّسة ولا إلزام فيها.

إن الاكتفاء بالنصوص وحدها (سواء في ذلك النصوص الأوائل المتمثلة في القرآن والحديث، أو النصوص الثواني المتمثلة في الخطاب الفقهي والكلامي)، دون النظر في الممارسات التاريخية ذاتها، أو الخلط بينهما (أي: بين النصوص والممارسات) - من شأنه أن يقدم صورةً زائفةً عن أنظمة الحكم التي عرفها المسلمون، وارتضوا أن تكون وعاءً ضامناً لاستقرار اجتماعهم السياسي، وإلى هذا الزيف يمكن أن نعزو ما علق بالعقل الجمعي المسلم من أوهام؛ كالظنّ مثلاً أن ممارسة السُّلطة في التاريخ الإسلامي كانت متسقةً دائماً مع الشرع، متماهيةً مع مقولاته الآمرة؛ ومن ثم فإن مجرد قيام دولة إسلامية حديثة تعلن انحيازها للشريعة على غرار دول الإسلام التاريخية يكفي بمجردده لحل كافة المشكلات العصرية التي يعانيتها المسلمون، ويتعين عليهم تقديم إجابات مناسبة لها!!

ويلاحظ وجيه كوثراني — ونؤيده في ذلك — أن تلك الطريقة المتعالية على التاريخ تُسهم في إنتاج خطاب إسلامي معاصر ذي وظيفتين: الأولى: إلغاء الصراعات في التاريخ، أو النظر إليها بوصفها انحرافاً أو شذوذاً عارضاً. والثانية: خوض الصراع السياسي المعاصر بالاستناد إلى وجهة نظر يظن صاحبها أنها معبرة عن صحيح الإسلام الكلي والشمولي، وذلك في مواجهة التيارات العلمانية التي خرجت من رحم الحضارة الأوروبية^(٢).

(٢) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م)، ص ١٨.



ومن تلك الأوهام أيضًا اعتقادُ كثير من المسلمين المعاصرين أن "نظام الحكم" عبر تاريخ الإسلام كان يجري على وتيرة ثابتة أو وفق قانون منتظم، حتى جاءت الدولة الحديثة فطمست معالمَ هذا النظام وقلبته رأسًا على عقب.

والصحيحُ أن تجربةَ الحكم الإسلامي في عالم ما قبل الحداثة مرت بجملةٍ من المراحل اختلف خلالها مفهومُ الخلافة، وتبدّلت قيمُ الحكم وأهدافُه العليا، وتباين مقدارُ السلطة التي كان يتمتع بها الخلفاء والسلاطين، واختلفت جنسياتُ الحاكمين وخلفياتُهم الدينية والثقافية، وتباينت العلاقةُ بينهم وبين الجماعات الدينية الوسيطة التي نهضت بدور سياسي لا سبيل إلى إنكار أثره أو جحد أهميته، وتغيّر مستوى النمو الحضاري والمعرفي للمسلمين تبعًا لتغير تلك المراحل وتبدلها؛ مما يعني في النهاية أننا بإزاء تجربة ديناميكية اتسمت بغير قليل من التعقّد والتركيب.

وفي هذا الإطار تتغيّر هذه الدراسةُ الإسهامَ في الإجابة عن جزءٍ من ذلك السؤال المهم الذي تقدمت الإشارة إليه، ألا وهو: **كيف حَكَم المسلمون أنفسهم؟** من خلال التعرّض لمفهومٍ سياسي مركزي كان له حضورٌ مهيمٌ في تجربة الحكم الإسلامي منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة، ولا أحسبني مبالغًا إذا زعمتُ أن انقسام المسلمين إلى فرق متنافسة وأحزابٍ لا يربط بينها إلا الشقاق والصراع- إنما كان باثرٍ من اختلافهم حول الإجابة عن سؤال الشرعية.

وإذا كان هذا السؤال قد واجه المسلمين مبكرًا مع نشأة نظام الخلافة نفسه، فقد غدا أكثر إلحاحًا مع صور التغير الكبرى التي طرأت على هذا النظام، وهو تغيّرٌ بلغ ذروته بظهور "الدولة السلطانية" التي أضحت — على اختلاف أشكالها وتنوع صورها — منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) هي القاعدة المطردة لنمط الحكم الإسلامي، عوضًا عن أن تكون الاستثناء العارض الذي تفرضه الضرورة، الأمر الذي دفع الفقهاء دفعًا إلى التساؤل عن حقيقة "شرعيتها"، ومن ثم تحديد طبيعة الموقف الذي يجدر بالخاضعين لها اتخاذُه تجاهها دعمًا وتأييدًا، أو رفضًا وإنكارًا.

ولعلنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا: إن سؤال الشرعية كان هو السؤال المركزي الذي طرحه الفقهاء المسلمون على "الدولة السلطانية"، بحكم اختلافها الجوهرية عن "دولة الخلافة" التي تحققت صورتها المثالية — وفقًا للتقليد السنّي العام — في دولة الراشدين، وعن "دولة الملوك" التي دشّنها الأمويون، وتابعهم فيها العباسيون حتى بلغت أوجَ نضجها في عصرهم.

(2)

◀ حول مفهوم الشرعية:

الواقع أنه ليس ثمة اتفاق عام حول دلالة مصطلح الشرعية (Legitimacy)؛ إذ تعددت تعريفات الباحثين لها واختلفت تصوراتهم عنها؛ بحكم اختلاف انتماءاتهم الفكرية وتحيزاتهم الأيديولوجية. ويمكن تقسيم هذه التعريفات إلى ثلاثة اتجاهات أساسية: اتجاه قانوني: يقرن بين الشرعية وسيادة القانون، واتجاه ديني: يؤمن بأن جوهر الشرعية هو الإذعان للشرعية الإلهية والالتزام بتطبيق أحكام الدين، واتجاه سياسي اجتماعي: يرى أن الشرعية مفهوم سياسي يعني الطاعة السياسية، ويقول به جمهور علماء الاجتماع والسياسة^(٣). وأراني متفقاً مع الدكتور سيف الدين عبد الفتاح فيما ذهب إليه من أن هذا الاتجاه الأخير (أي: الاتجاه السياسي) أكثر تعبيراً عن حقيقة مفهوم الشرعية؛ إذ الاتجاهان الأول والثاني لا يطرحان تعريفاً للشرعية بقدر ما يمثّلان مصدرين لإسباغها على النظام الحاكم، وهما: القانون والدين.

وبناءً على ذلك يمكن تعريف الشرعية بأنها: قبول أفراد المجتمع أو تياره الأغلب للنظام السياسي قبولاً إرادياً يبرأ من شبهة القهر المادي والاستطالة بالقوة؛ اعتقاداً منهم أن هذا النظام يعبر عن قيمهم، ويسعى إلى تحقيق مصالحهم وإشباع حاجاتهم، ويتفق مع تصوراتهم أو توقعاتهم عن السلطة وكيفية احتيازها وأسلوب ممارستها^(٤). أما القانون والدين فيسهمان في نشر الإحساس بعدالة السلطة ويعمّقان الشعور بضرورة طاعتها، فإن انتفى الإحساس بالقبول العام للسلطة، فإن القانون والدين لا يغنيان عنها شيئاً^(٥).

ومعنى ذلك أن "العدالة"، أو بتعبير أدق إحساس الناس بعدالة السلطة الحاكمة، يمثّل جوهر الشرعية وأساسها، بحيث تنهار شرعية الدولة إذا انتهجت في ممارسة السلطة ما يتناقض مع

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية، بحث بكتاب: بناء المفاهيم: دراسة معرفية ومآذج تطبيقية، (القاهرة: دار السلام للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨) ٢ / ٣٨٦-٣٩٤.

(٤) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية ٣٩٤/٢، ٣٩٥. وراجع في ذات المعنى أيضاً: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ) ٤٥١/٣.

(٥) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية ٣٩٤/٢، ٣٩٥.



العدالة، فتدفع الناس حينئذ إلى نبذ طاعتها والتفكير في الخروج عليها^(٦). ومن هنا فإن مفهوم الشرعية يخضع لعملية تقييم مستمرة من جانب المحكومين، وهو تقييم يعزّزه — في الحالة الإسلامية — خلوُ الإسلام (إسلام الوحي لا إسلام التاريخ) من فكرة الحق المقدس للملوك، فضلاً عن توفير الشريعة آليةً فاعلة لرقابة الحاكم/الدولة، وهي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

والحقُّ أن مفهوم الشرعية يتضمَّن معنيين متلازمين لا ينبغي الفصلُ بينهما: أحدهما: ضرورة إسناد السُّلطة وفق ضوابط إجرائية تُقرُّها الجماعةُ وتتفق على وجوب الالتزام بها، والآخر: كيفية ممارسة هذه السُّلطة.

ولسنا نوافق عالم الاجتماع الأمريكي كارل دويتش فيما ذهب إليه من المفاضلة بين هذين المعنيين؛ حيث قرر "أن كيفية وصول الحاكم إلى السُّلطة تعالج المعنى الضيق للشرعية، في حين أن الفعل السياسي وتوافقه مع حسِّ الناس بالعدالة هو الأمر الجوهرية في الشرعية"^(٧)؛ فهذه النظرة المستخفَّة بالطريقة الإجرائية لاحتياز السُّلطة بذريعة أن المعوَّل عليه هو كيفية ممارستها- هي أول طريق الاستبداد السياسي؛ إذ العبثُ بما اتفقت عليه الجماعةُ من ضوابط شكلية وأساليب إجرائية مُفضِّ لا محالةً إلى العبث بمضمون السُّلطة ذاتها، فيما أرى.

وانطلاقاً من فكرة الشرعية، يميّز علماء النظرية السياسية بين القوة العارية والسُّلطة الشرعية المنظَّمة؛ إذ يُراد بالأولى: القدرة على التأثير في سلوك الآخرين، في حين يُقصد بالثانية: الحقُّ في ممارسة هذا التأثير. ومعنى ذلك أن الشرعية هي الصفة المركزية التي تحوّل القوة الباطشة إلى سُلطة شرعية، يؤمن الناس بضرورة طاعتها على أساس من الواجب، لا بباعثٍ من الخوف^(٨)، أو بعبارة ماكس فيبر "السُّلطة قوة شرعية، أو قوة متخفية في الشرعية"^(٩).

نخلص مما تقدّم إلى أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين السُّلطة والشرعية، وكأنهما وجهان لعملة واحدة؛ فموضوع السُّلطة يستدعي بالضرورة التفكير في طريقة احتيازها إجرائياً، وفي كيفية ممارستها من حيث المضمون. والشرعية مفهوم نسبي متغيّر؛ إذ يختلف باختلاف المجتمعات

(٦) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ٤٥١/٣.

(٧) السابق ٤٥٢/٣.

(٨) أندرو هيبود، النظرية السياسية مقدمة، ترجمة: لبنى الريدي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦)، ٢٢٦، ٢٤٤.

(٩) السابق، ٢٢٦.

وتباين المراحل التاريخية؛ بناءً على اختلاف القيم وتباين المصالح التي يكتسب الحاكم شرعيته بقدر استجابته لها ووفائه بمقتضياتها. ويمكن القول: إن تجربة الحكم الإسلامي عبر التاريخ كانت أشبه بعملية مستمرة لخلع الشرعية على هذا النظام أو ذاك، أو بعبارة أدق لإعادة بنائها وفقاً لتغير الأحوال، وتبدل الظروف السياسية والدينية والاجتماعية.

(3)

◀ سؤال الحكم وتأسيس الشرعية في تاريخ الراشدين:

كانت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم (١١هـ/٦٣٢م) إيذاناً بانتقال الأمة الإسلامية إلى مرحلة تاريخية جديدة، يمكن تسميتها بـ "مرحلة ما بعد الوحي"، بمعنى اكتمال الوحي وغياب شخص صاحبه، لا بمعنى تعطيله أو التمرد على أحكامه. ولم يكن من المستغرب أن تكون مشكلة السلطة أبرز مشكلة واجهت الأمة الإسلامية، وأن يكون سؤال الحكم أخطر ما شغل ضميرها آنذاك؛ إذ شاع الاعتقاد بأن الاستمرار التاريخي لجماعة المسلمين — على الصعيدين الديني والسياسي — رهينٌ بتنصيب رئيسٍ لدولة المدينة يرعى شؤونها ويحافظ على وحدتها وتماسكها.

ومما زاد سؤال الحكم أو سؤال السلطة آنذاك خطورةً وتعقيداً أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي دون أن يعهد لأحدٍ برئاسة الدولة من بعده. وكذلك فقد خلت البنية النصية للإسلام (متمثلةً في القرآن والسنة) مما عسى أن يرسم للمسلمين طريقاً إجرائياً محدداً لاختيار الحاكم، أو يتضمن خطوات واضحة لبناء مؤسسة للحكم وفقاً لقواعد أمره أو ملزمة؛ إذ كان من حُطّة الإسلام في التشريع أنه "لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين ... باعتبارها مسألة مصلحة اجتهادية"^(١٠). ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أيضاً أن الإسلام كان أسبق من الدولة؛ إذ إنه — كما يذكر هشام جعيط — "لم يندس في دولة قائمة لتعزيزها، بل هو الذي كوّن الدولة التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدة أربعة عشر قرناً"^(١١).

(١٠) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١)، ٣٥٨.

(١١) هشام جعيط، في السيرة النبوية، الجزء الأول، الوحي والقرآن والنبوة، (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨)، ١١.



وإذا كان سكوتُ الشارع عن إحاطة مسألة السُّلطة بشبكة محكمة من المفاهيم والأساليب الإجرائية، قد هيئاً للجماعة المسلمة قدرًا كبيراً من الحرية في تنظيم الاجتماع السياسي وفقاً لأوضاع هذه الجماعة وظروف عصرها، فإنه فتح الباب واسعاً أمام اختلاف الإجابات المطروحة حول سؤال السُّلطة، وهو سؤال مرَّكَّب بحكم تفرُّعه إلى جملة من التساؤلات الجزئية؛ مثل: مَنْ يَخلف النبيَّ صلى الله عليه وسلم في رئاسة الدولة؟ وكيف يُختار؟ وما الصفاتُ التي يتعيَّن أن تتوافر فيه؟ وما حدود السُّلطة التي سوف يتمتع بها؟ وماذا لو تنكَّب جادة الإسلام؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي لم يكن المسلمون آنذاك يملكون لها إجاباتٍ جاهزة.

ومن الواضح أن هذه التساؤلات تتمحور حول أمرين رئيسين: يتعلَّق أولهما بكيفية الوصول إلى السُّلطة، أو بعبارة أخرى بكيفية إسنادها، في حين يتعلَّق الأمر الثاني بطريقة ممارسة هذه السُّلطة على نحو يستجلب رضا مَنْ تُمارس عليهم باتفاقها مع ما يعتنقونه من قيم، وما يتطلعون إليه من أهداف. ومن مجموع هذين الأمرين يدور الحديثُ عن الشرعية في تاريخ الإسلام المبكر.

ومن المعلوم أن الاجتماع التاريخي الشهير الذي عُقدَ في سقيفة بني ساعدة (١١هـ/٦٣٢م) قد تمخض عن اختيار أبي بكر الصديق خليفةً للمسلمين، بعد سلسلة من المداولات احتدم فيها النقاشُ بين المهاجرين والأنصار، فافتتح بخلافته ذلك العصر الذي اصطُح المسلمون على تسميته بعصر الخلافة الراشدة، وعلى الصحابة الأربعة الذين تولوا الحكم خلاله بالخلفاء الراشدين.

وليس من غرضي أن أستعرض تاريخ هذا العصر الذي جرى النظرُ إليه باعتباره العصر المتمم لعصر النبوة، بل ما يشغلني هو إبراز ما اتفق عليه الرأي العام للجماعة المسلمة من مقاييس شرعية السُّلطة، وهو الاتفاق الذي عُرف في المصطلح الإسلامي بـ"الإجماع"، واكتسب حُجِّيَّةً قانونيةً مساوية لحجية الدليل النصِّي، بل إنه في هذه الحالة اكتسب مزيداً من الحُجِّيَّة، في ظل غياب النص (المُلزَم)؛ حيث أصبح "الاحتكام إلى التاريخ" ضرورةً لا مناص من اللجوء إليها، وتحتّم أن يكون الإجماعُ أحدَ أسس الشرعية^(١٢)؛ ومن هنا فقد لاحظ عددٌ من الباحثين المعاصرين أن الفقهاء المسلمين أقاموا نظريتهم في الخلافة على التاريخ/الإجماع الذي عرضه

(١٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ٣٥٨.

المؤرخون، وأكَّد بعض جوانبه المحدثون بعد ذلك^(١٣). وبناءً على مقاييس الشرعية التي أفرزها هذا العصر التأسيسي يمكن أن نتبين كيف تغيَّرت هذه المقاييس مع الأمويين والعباسيين، ثم كيف أُعيدت صياغتها في ظل الدولة السُّلْطَانِيَّةِ، وفقاً لطبيعة أوضاعها التاريخية.

وهكذا تشكَّلت خلال عصر الراشدين جملةً من المفاهيم السياسية مثَّلت في مجموعها مرتكزات أو مقاييس لمبدأ الشرعية، وأكسبها إجماعُ الصحابة حُجِيَّةً قويَّةً تُكافئ في نظر البعض حجية الأدلة النصية المستقاة من القرآن والسُّنَّة. ويمكن إجمال هذه المفاهيم في النقاط الآتية:

- **ضرورة السُّلْطَةِ/الخلافة/الإمامة:** اتفق جمهور المسلمين على أن إقامة الخلافة (الإمامة) أمرٌ واجبٌ وجوباً شرعياً، بمعنى أنها أحدُ فرائض الدين. وإلى ذلك ذهب أهلُ السُّنَّة والمرجئة وأكثر المعتزلة والخوارج. وتستند هذه الضرورة لدى أهل السُّنَّة إلى إجماع الصحابة على وجوب إقامة مَنْ يَخلف النبيَّ صلى الله عليه وسلم عند وفاته؛ ابتغاء تحقيق الاستمرار التاريخي للنظام الديني والسياسي الذي أرسى النبيُّ أصوله وقواعده في المدينة^(١٤). وسوف نرى أن هذه الفكرة القائلة بضرورة السُّلْطَةِ قد تغلغلت في الضمير السُّني الذي لم يكن يتصور الدينَ بغير دولةٍ تحافظ عليه وتنفِّذ شعائره وتقاليده.

- **البيعة والاختيار:** فعموم أهل السُّنَّة متفقون على أن الطريقة الشرعية للوصول إلى الخلافة هي اختيار المسلمين؛ إذ الخليفة "لا يستمد سلطته الشرعية إلا ببيعتهم"^(١٥)، خلافاً للشيعة الذين قالوا بالنص أو الوصية. وإذا كان أبو بكر الصديق قد عهد بالخلافة بعده إلى عمر بن الخطاب، فإن هذا العهد لا يعدو أن يكون ترشيحاً لا تنعقد الخلافة به؛ لأن انعقادها مرهونٌ برضا الأمة واختيارها؛ فإن ردتها لم يُرتَّب أثراً سياسياً، أما إن قبلته فقد صار نافذاً، وهو ما حدث فعلاً؛ حيث بُويع عمر في المدينة البيعة العامة، كما أخذت له البيعة من سائر

(١٣) إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام النظرية والتطبيق في العصور الوسطى، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٢، (صيف ١٩٩١)، ٤٧. وراجع أيضاً: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التراث، الطبعة السابعة، بدون تاريخ)، ١٠١، ١٠٢، حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٣)، ١١٩ وما بعدها.

(١٤) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦) ٥٦٥/٢، محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤. وراجع مناقشة مستفيضة عن استناد القول بوجود الخلافة إلى دليل الإجماع لدى: حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع، ١٢٢-١٢٦.

(١٥) حياة عمّامو، السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤)، ٢١.



الأمصار^(١٦). ومن هنا فقد اعترف أهل السُّنة بشرعية هاتين الطريقتين في اختيار الخلفاء (أي: الاختيار، والعهد الذي تباركه الأمة وتوافق عليه)^(١٧).

- **ضرورة انتماء الخليفة إلى قريش:** وهو أحد المفاهيم التأسيسية التي تمخض عنها اجتماع السقيفة. وقد عززته بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ كقوله: "الأئمة من قريش". ورغم تعارض هذا الشرط مع مبدأ المساواة الذي أقره الإسلام، فقد استقر في الضمير السُّني، وعدّه كثيرٌ من الفقهاء شرطاً لازماً من شروط الخليفة.

- **وجوب طاعة الخليفة/الإمام:** الحق أن الطاعة السياسية من جانب المحكومين ليست إلا أثراً مترتباً على تمتع الخليفة أو الإمام بالشرعية، سواء في شقها الإجرائي المتصل بطريقة وصوله إلى السلطة، أو في شقها المضموني المتصل بكيفية ممارسته لها؛ فهي طاعة مشروطة باحترام الخليفة لأوامر الدين ونواهيهِ. ولذلك فقد جاء على لسان أبي بكر الصديق في خطابه الأول: "أطيعوني ما أطيعتُ اللهَ فيكم، فإذا عصيتُ اللهَ ورسوله فلا طاعةَ لي عليكم"^(١٨). ويؤكد الحديثُ النبوي هذا النمطَ من الفهم لمبدأ الطاعة في تلك المرحلة المبكرة، قبل أن تصبح طاعةً مطلقةً غير مشروطة في ظلال دولة الملك والدولة السلطانية؛ إذ رُوِيَ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يُؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"^(١٩).

تلك هي المفاهيم السياسية المركزية التي أنتجها عصرُ الراشدين، والتي تمثّل في مجموعها ما يمكن تسميته بـ "ثوابت الشرعية التأسيسية لنظام الحكم في الإسلام"، والتي سوف تتردد أصدائها في مؤلفات الفقه السياسي السُّني باعتبارها مقاييس الخلافة الصحيحة أو المثالية، ولا سيما أن المعتقد السُّني "يماهي بين الخلافة الراشدة والإسلام الحقيقي"^(٢٠).

(١٦) انظر: أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦)، ٥٦. وراجع أيضاً: حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩)، ٤٢٦.

(١٧) إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام، ٤٦، ٤٧.

(١٨) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٩٩)، ٢١٠/٣.

(١٩) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية.

(٢٠) إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام، ٤٦.

ولئن كان أهل السنة قد اعترفوا بشرعية المسار التاريخي الذي دشّنه اجتماعُ السقيفة، وما ربّبه من نتائج وآثار ومفاهيم، فإن الشيعة — بمختلف مذاهبهم — يرفضون ما أسفر عنه هذا الاجتماع؛ ومن هنا فقد طعنوا في شرعية خلافة الصديق، وفي شرعية مَنْ تلاه من الراشدين (باستثناء الزيدية الذين يعترفون بخلافة أبي بكر وعمر)، كما أنكروا — خلافاً لأهل السنة — شرعية خلفاء بني أمية وبني العباس الذين تحوّل نظام الخلافة على أيديهم إلى مُلك وراثي. ويعزّز الشيعة رفضهم لذلك المسار بتقديم سردية تاريخية مغلقة أضحت بمرور الوقت جزءاً عضويّاً من الأيديولوجية الشيعية.

ومهما يكن من أمر، فإن السؤال المطروح الآن: هل ظل المسلمون السنة أوفياء لثوابت هذه الشرعية التأسيسية بذات المضامين التي انطوت عليها إبان حكم الراشدين؟ ذلك ما ستجيب عنه الصفحات التالية.

(4)

◀ الدولة الأموية

من شرعية التعاقد إلى شرعية القوة/المُلك:

انتهت خلافة الراشدين بفتنةٍ سياسيةٍ داميةٍ، بدأت في النصف الثاني من خلافة عثمان ابن عفان، فقُتل على إثرها شهيداً سنة ٣٥هـ/٦٥٦م، ثم ظلت مشتعلّة طوال خلافة علي ابن أبي طالب، حتى انتهت باغتياله سنة ٤٠هـ/٦٦١م شهيداً لمبادئه التي أبي أن يتنازل عنها قيد أمّلة، بعد صدامٍ عسكري عنيف مع والي الشام القوي معاوية بن أبي سفيان. ثم كان أن اضطر الحسن بن علي إلى التنازل لمعاوية عن الخلافة؛ مؤثراً حقنَ دماء المسلمين التي سُفكت على مذبح الصراع السياسي؛ فكان تنازله إيذاناً بقيام الدولة الأموية، في ذلك العام المعروف بعام الجماعة ٤١هـ/٦٦٢م.

والواقع أن معاوية لم يصل إلى السُلطة عن طريق التعاقد أو البيعة الحرة، ولكنه انتزعها انتزاعاً بقوة جيشه من جهة، وقوة عصبية المساندة له من جهة أخرى. ولم يَسع جمهور المسلمين إزاء ضغوط اللحظة التاريخية إلا الموافقة على توليه الخلافة، دون أن يشغلوا أنفسهم كثيراً بالسؤال عن مدى شرعية حكمه؛ "لأنه كان مدعوماً بقوات منضبطة، ولأنه بدا قادراً على حفظ النظام في إطار النخبة العربية الإسلامية، وتحقيق السيطرة العربية على الإمبراطورية"^(٢١).

(٢١) أيرام. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ترجمة فاضل جتكر، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١م)، ١٢٣/١.



وبعبارة أخرى، كانت مبايعة الناس معاوية بالخلافة لا عن إيمانٍ بشرعية القوة التي وصل بها إلى الحُكم، ولكن إذعاناً لضغوط الواقع التاريخي؛ ورغبة في المحافظة على وحدة الأمة التي مزقتها الفتنة على مدار عشر سنوات.

والحق أن اتخاذ القوة سبيلاً للوصول إلى السُلطة لم يكن هو الانتهاك الوحيد لمقاييس الشرعية التأسيسية التي أقرها اتفاق المسلمين في عصر الراشدين؛ ذلك أن معاوية أحال الخلافة إلى مُلكٍ وراثي يحتكره بنو أمية دون غيرهم، وذلك حين أخذ البيعة لابنه يزيد بالقوة سنة ٥٦هـ/٦٧٥م؛ فأصبح المسلمون منذ ذلك التاريخ مجبرين على الاعتراف بالخليفة/المَلِك، وأُهدرت شرعية البيعة الحرة تمامًا بعد أن كانت إطاراً مرجعياً لعملية الحكم.

ومهما يكن من أمر المبررات التي دفعت معاوية إلى توجيه نظام الخلافة تلك الوجهة الجديدة التي تنكرها مبادئ الحُكم الراشدي كما تأباها تقاليد العرب السياسية، فقد غمر المسلمين شعورٌ عامٌ بأن ثمة انحرافاً قد وقع، وبأن ثمة قطيعةً واضحةً قد أُحدثت مع مقاييس الشرعية التأسيسية زمن الراشدين؛ مما يعني أن شكوكاً قوية قد اكتنفت شرعية الحكم الأموي. وقد دافع ابنُ خلدون عن معاوية ملتمسًا له المعاذير، مقررًا أن ما حدث كان متسقًا مع ما طرأ على نظام الخلافة من تحولات^(٢٢). وفي هذا السياق أيضًا، يرى أمحمد جبرون أن سنوات الفتنة التي انتهت بقبض معاوية على زمام السُلطة "شكَّلت مخاضاً عسيراً لميلاد شرعية جديدة أنقذت الدولة الإسلامية من الانهيار التام، أو على الأقل أنقذتها من الانقسام المبكر إلى دول متعددة، معوضةً شرعية المدينة التي هيمنت طوال مدة الخلافة الراشدة"^(٢٣)، ولم تكن هذه الشرعية الجديدة في رأي جبرون إلا "شرعية العصبية القوية (شرعية المتغلب) ... التي كانت حلاً تاريخياً لأزمة عويصة ..."^(٢٤).

وعلى الرغم من وجهة هذا التأويل لمسلك معاوية وتناغمه مع ضغوط الواقع، فإنه من زاوية أخرى لا يعدو أن يكون تبريراً لانتهاك حق الأمة في اختيار حاكمها، بدعوى ضرورة التأسيس لشرعية جديدة تلائم تطور الأوضاع التاريخية للمسلمين. وليت شعري هل يمكن الاستمرار في إسباغ الشرعية على نظامٍ للحكم يتجاهل الأمة ويستبعداها من معادلة السُلطة التي هي طرفٌ

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة ٥٨٥/٣.

(٢٣) أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، ص ١٩٥، ١٩٦.

(٢٤) السابق، ص ١٩٧، ٢٠٧.

أصيل فيها؟ وهل تستوي دعوة الأمة إلى اختيار حاكمها مع إجبارها على الاعتراف به في موازين الشرعية الصحيحة؟ وأي شيء يبقى من هذه الشرعية إذا كان القتل وسفك الدماء المعصومة أو السجن والاضطهاد والتشريد هو عاقبة الاعتراض على تحول الخلافة إلى ملك عضوض وحكم جبري؟ ولا تعني هذه التساؤلات إدانة معاوية — الخليفة — بقدر ما تعني التأكيد على أنه عدل بنظام الحكم إلى طريق جديد يخالف — فيما أنتج من مفاهيم سياسية — ما جرى عليه العمل أيام الخلافة الراشدة، مهما بدا في صنيعه هذا مسأيراً لحكم الضرورة، قاصداً بهذه المسيرة أن يحفظ للجماعة وحدتها وتماسكها.

وتجدر الإشارة إلى أن الأمويين أحاطوا سلطتهم بسياج من الجبرية الدينية التي لا تدع للناس مجالاً للتساؤل عن مدى شرعية هذه السلطة؛ فأشاعوا أن قتالهم علياً واستئثارهم بالخلافة عملان من أعمال القدر الذي لا راد له^(٢٥). كما أسندوا السلطة إلى الله لا إلى الناس؛ فروي أن معاوية قال: "إن عمر ولاني ما ولاني من الشام، ثم عثمان بعده، فما غششت ولا استأثرت، ثم ولاني الله الأمر، فأحسننت وأسأت"^(٢٦).

زد على هذا ما يتناثر في مصادر التاريخ من أقوال منسوبة إلى بني أمية أو إلى بعض عمالهم يُستنبط منها شيء من الجنوح إلى تقديس السلطة، وهو — كما ترى حياة عمامو — أمر طبيعي في ظل تغير مفهوم السلطة "من حكم تكون الأمة طرفاً فيه إلى حكم لا يكون للأمة فيه أي حق سوى الطاعة والحفاظ على الجماعة"^(٢٧).

ومع هذا كله، يقتضي الإنصاف أن نشير إلى ما قرره ابن خلدون من أن الملك الذي أسسه بنو أمية ثم العباسيون الأوائل كان ملكاً ذا طبيعة خاصة؛ إذ مزجته كثير من معاني الخلافة الصحيحة، "من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً.... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحثاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملذذ"^(٢٨).

(٢٥) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٣٣٨.

(٢٦) إبراهيم بيضون، المماليك ومآزق الشرعية، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، (شتاء ١٩٩٤)، ص ٤١.

(٢٧) حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، ٣٨.

(٢٨) ابن خلدون، المقدمة ٥٨٨/٢.



(5)

◀ الدولة العباسية:

من المُلْك إلى تقديسه:

تولَّى العباسيون الخلافة سنة ١٣٢هـ/٧٥٠م بعد ثورة أطاحت بالأمويين. وعلى الرغم من أن الشاعر الذي رفعه بنو العباس في إبان ثورتهم هو "الرضا من آل محمد"، في إشارة واضحة إلى أن الحكم سيكون شركةً بينهم وبين أبناء عمومتهم من العلويين (أبناء علي بن أبي طالب)، فإنهم سرعان ما تنكروا لشعارهم، وأكدوا أن أبناء العباس هم فقط أصحاب الحق الشرعي في وراثة النبي صلى الله عليه وسلم، فنكّلوا بالعلويين، ولم يترددوا في قمع أي ثورة أو دعوة ترفع لواء المطالبة بحق آل البيت في الحكم والخلافة.

ويمكن القول: إن العباسيين كانوا يدافعون لا عن شرعية الإجراء الذي اتبعوه في الوصول إلى السُّلطة (القوة)، أو في شرعية الإجراء الذي اتبعوه في تداولها (المُلْك الوراثي)؛ إذ أضحى هذان الإجراءان بحكم الواقع أمرًا مقررًا لا يحتاج إلى تبرير، ولكنهم دافعوا عن شرعيتهم كأسرة حاكمة في مواجهة شركائهم في الانتساب إلى بيت النبوة، وهم العلويون. وقد جاء خطابهم السياسي في هذا الصدد عاكسًا لفكرة التماس الشرعية من الإرادة الإلهية، وهو ما يستنتج منه الجابريُّ أن العباسيين احتفظوا بصورة الإمام كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة، ولكن مع نزع الطابع الشيعي عنها، وإحلال الطابع السُّني محله^(٢٩). وقد أوماً ابنُ الطقطقي إلى الامتزاج بين الدين والملك في بنية الخلافة العباسية قائلاً: "واعلم — علمت الخير — أن هذه دولة من كبار الدول، ساست العالم سياسةً ممزوجة بالدين والملْك، فكان أختيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينًا، والباقون يطيعونها رهبةً أو رغبةً"^(٣٠).

على أن المُلْك العباسي كان مشوبًا بنزعة تقديس واضحة تمثّلت في "الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة"^(٣١)، ومن صور هذه المماثلة استخدام لقب "خليفة الله"، وشيوع القول بأن

(٢٩) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧.

(٣٠) محمد بن علي ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ١٤٠.

(٣١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٣٥١. وراجع أيضًا: إبراهيم القادري بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤)، ٤٧-٥٠.

"السلطان ظلُّ الله في الأرض"^(٣٢). ورُوي في هذا السياق أن أبا جعفر المنصور قال في إحدى خطبه: "أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خزانه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً"^(٣٣). ومن المحقق أن نسبة السُّلْطَة إلى الله تنطوي على الرغبة في التنصل من تحمُّل مسؤولياتها أمام البشر؛ إذ تغدو ممارستها — بإحالتها إلى فضاء مقدس — أمراً متعالياً على النقد والتقويم والمراجعة، وتصبح السُّلْطَة في هذه الحالة مرجعيةً ذاتها وتصبح شرعيتها أمراً كاملاً فيها.

ومن المعلوم أن الخلفاء العباسيين الأوائل (١٣٢-٢٣٢هـ/٧٥٠-٨٤٧م) كانوا يتمتعون بسُلْطَة مطلقة، الأمر الذي أتاح لهم الحفاظ على الطابع المركزي لدولة لخلافة؛ استمراراً لما كان عليه الأمر زمن الراشدين والأمويين، ففرضوا هيمنتهم على الأقاليم الإسلامية كافة باستثناء الأندلس التي انفصلت عن دولتهم بإعلان عبد الرحمن الداخل قيام الإمارة الأموية سنة ١٣٨هـ/٧٥٦م.

(6)

◀ الدولة السُّلْطَانِيَّة

من شرعية المَلِكِ الوراثي إلى شرعية التَّغْلِبِ:

ارتبطت "الدولة السُّلْطَانِيَّة" — نشأةً وتطوراً — بتآكل سُلْطَة الخلفاء العباسيين منذ العصر العباسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤هـ/٨٤٧-٩٤٥م)، وهو العصر المعروف بعصر نفوذ الأتراك؛ إذ هيمن فيه الأتراك على السُلْطَة الفعلية، بحيث لم يعد للخلفاء العباسيين سوى نفوذٍ شكلي محدود وسلطة رُوحية لا أثر لها في إدارة الشأن السياسي، باستثناء فترات من الصحوة المؤقتة والانتعاش الطارئ استرد خلالها الخلفاء شيئاً من نفوذهم المُعْتَصَب وهيبته المفقودة. وقد عبّر ابنُ الطقطقي عن هذا الوضع المتردّي للخلافة قائلاً: "وكان الخليفة في يدهم — أي الأتراك — كالأسير؛ إن شاءوا أبقوه، وإن شاءوا خلعوه، وإن شاءوا قتلوه"^(٣٤).

(٣٢) حياة عمامو، السُلْطَة وهاجس الشرعية، ٣٨، ٣٩.

(٣٣) الطبري، تاريخ الطبري ٨/٨٩. والنص مستشهد به في: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ٣٣٨.

(٣٤) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السُلْطَانِيَّة والدول الإسلامية، ٢٤٣.



ولم يكن من المستغرب أن يفرض هذا الوضعُ إلى ضمور السُّلطة المركزية لدولة الخلافة؛ إذ عجز الخلفاء العباسيون عن إحكام قبضتهم على كثيرٍ من الأقاليم التابعة لهم، وهو الأمر الذي سمح بنمو النزعات الانفصالية، وخاصة في مناطق الأطراف والأقاليم القاصية عن مركز الدولة؛ ففي المشرق والمغرب جميعًا ظهرت دويلاتٌ مستقلة لا تدينُ للخلافة بغير ولاء شكلي تافه، ولا تربطها بها إلا رابطةٌ روحية/دينية، ولم يكن الخليفةُ العباسي يملك إزاء هذا الواقع الجديد إلا الاعتراف بتلك الكيانات السياسية (إمارات الاستيلاء)، ومنحها شرعيةً الوجود فيما غصبته من أراضي الخلافة^(٣٥). ومنذ ذلك التاريخ "لم يعد من الممكن سردُ تاريخ الشرق الأوسط من وجهة نظر مركزية تمثّلها الخلافة"^(٣٦). وإذا كان أصحابُ تلك الدويلات المستقلة قد أقاموا كياناتهم الجديدة في مناطق الأطراف بعيدًا عن عاصمة الخلافة (بغداد)، مع الاعتراف بالولاء للخليفة العباسي، فإن البويهيين (وهم شيعة زيدية) اقتحموا بغداد نفسها وسيطروا على إقليم العراق منذ سنة ٣٣٤هـ/٩٤٦م، حيث حلوا محل الأمراء الأتراك، وأصبحوا هم أصحاب النفوذ الحقيقي، وأضحت الخلافة العباسية مجرد خلافة شكلية منزوعة السلطة الزمنية، حَسَبُ الجالس على كرسيها أن يُقال له: أمير المؤمنين^(٣٧). كما هيمنت النزعةُ العسكرية على مؤسسات الدولة، بفضل قوة الجيش البويهي ذي الميول الشيعية^(٣٨).

وعلى الرغم من اضمحلال الحكم البويهي بعد مرور نحو قرنٍ من الزمان، فقد ظلَّ نموذج الدولة السُّلطانية مهيمًا على النظام السياسي الإسلامي؛ حيث اجتاحت السلاجقة (وهم من الأتراك السُّنة) بغداد، فقصوا على البويهيين سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥م، وسيطروا على الخلافة العباسية، التي استقبلت حقبة جديدة من تاريخها درج الباحثون على تسميتها بـ "عصر النفوذ السلجوقي".

وقد أعاد السلاجقة توحيدَ أقاليم المشرق (آسيا الوسطى، إيران، العراق، الجزيرة، الشام، الأناضول) في تنظيم إمبراطوري متماسك، يحتفظون فيه بالسُّلطة الزمنية، ويعترفون في الوقت

(٣٥) ومن تلك الدول على سبيل المثال: الدولة الطاهرية في خراسان (٢٠٥-٢٥٩هـ/٨٢٠-٨٧٣م)، والدولة الصَّقَّارية (٢٥٤-٢٩٨هـ/٨٦٨-٩١١م) في سجستان وفارس وخراسان، والدولة العلوية في طبرستان (٢٥٠-٣١٦هـ/٨٦٤-٩٢٨م)، والدولة السامانية (٢٦١-٣٨٩هـ/٨٧٤-٩٩٩م) في بخارى، والدولة الغزنوية (٣٥١-٥٧٩هـ/٩٦٢-١١٨٣م) في أفغانستان والهند، والدولة الحمدانية في الموصل وحلب (٣١٧-٣٩٤هـ/٩٢٩-١٠٠٣م)، والدولة الطولونية (٢٥٤-٢٩٢هـ/٨٦٨-٩٠٥م)، والدولة الإخشيدية (٣٢٣-٣٥٨هـ/٩٣٥-٩٦٩م) في مصر.

(٣٦) أيرا مارفين لايبس، تاريخ المجتمعات الإسلامية ١/٢٢٢.

(٣٧) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ٢٨٨.

(٣٨) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ١٨٢.

نفسه بالولاء الديني والروحي للخلافة العباسية؛ ولذا يمكن النظر إلى دولة السلاجقة بوصفها أول نموذج مكتمل للدولة السلطانية في الفضاء السُّني، وبقيامها بدأت مرحلة طويلة في تجربة الحكم الإسلامي هيمن عليها الأتراك، وامتدت إلى مطلع العصر الحديث.

(7)

◀ الفقه السياسي السُّني

وتأسيس شرعية الدولة السلطانية:

لا شك أن الدولتين البويهية والسلجوقية فرضتا واقعًا جديدًا كانت له آثاره العميقة في الفقه السياسي الإسلامي، الذي بدأ مُطالبًا بتقديم مفهوم جديد "للشرعية السياسية"، يتسق مع طبيعة المتغيّرات التي طرأت على مؤسسة الخلافة، ويحفظ للأمة وجودها واستمرارها التاريخي، ولا يتعارض في الوقت نفسه مع رأس المال الرمزي والديني الذي ظل العباسيون يتمتعون به، رغم انهيار سلطتهم الزمنية لصالح أنظمة عسكرية متغلّبة. وبعبارة أخرى، تعيّن على الفقهاء تقديم حلّ مناسب لـ "مأزق الخلافة"؛ إذ كيف يمكن الاستمرار في إسباغ الشرعية على خلافة انتزعت منها السلطة الزمنية لصالح "السلطان المتغلّب"؟!

ومما يسترعي الانتباه أن الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين (الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين) شهدت تدوين كثير من المصادر التي عالجت قضايا الفقه السياسي أو جانبًا منها، وهو الأمر الذي يُوحى بكثافة المتغيّرات التي طرأت على تاريخ المسلمين، واستشعارهم ضرورة النظر في الواقع السياسي؛ ابتغاء صياغة مقاربات جديدة لإحاطته بسياج من الشرعية.

لقد قصد فقهاء السُّنة ممن تصدوا لعلاج تلك المشكلة إلى تحقيق هدفين: أحدهما: إضفاء الشرعية على المسار التاريخي الذي قُدّر للجماعة المسلمة أن تمضي فيه منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة الشيعة الذين أدانوا هذا المسارَ وحكموا ببطلانه. ولما كانت مؤسسة الخلافة الضامنة لحفظ الدين هي العمود الفقري لهذا المسار، فقد ربط الفقهاء بين الخلافة والشرعية ربطًا وثيقًا، بمعنى أن بقاء الخلافة يعني ببساطة استمرار هيمنة الشريعة التي هي



لُبِّ النظام السياسي وأساسه^(٣٩). **والآخر:** حل مشكلة الخلافة العباسية المأزومة نتيجة تسلط البويهيين ثم السلاجقة عليها؛ مما يعني أن عنايتهم بالماضي لم تشغلهم عن مخاطر اللحظة الراهنة "الآن وهنا"^(٤٠).

وعلىنا أن نلاحظ في هذا الصدد أن ذلك الحاضر الذي تعيّن على الفقهاء تقنينه كان يحفل بكثيرٍ من المخاطر التي تهددت الإسلام السُّني (الشيعة والصليبيين ثم المغول)، وهي المخاطر التي تزامنت مع وصول سلالات عسكرية حاكمة إلى سُدّة الحُكْم في الأراضي المركزية العربية؛ ومن هنا فقد كانت مصلحة الإسلام توجب ضرورة استيعاب مؤسسة الخلافة لهذه القوى الجديدة؛ بغية الاستناد إليها في مواجهة المخاطر والتحديات.

في هذا السياق المأزوم قدّم الإمام الماورديّ (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) (الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري) أول أطروحة متكاملة تنظّر للدولة من وجهة النظر السُّنية، وذلك في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، الذي أضحى مصدرَ إلهامٍ لكل مَنْ تصدّى للكتابة في هذا الموضوع من الفقهاء السُّنة، بحيث إن جهودهم في هذا المضمار لم تكن إلا تطويراً لما تضمنه كتابُ الماوردي من أفكار، وبلوغاً بها إلى غايتها المنطقية. والراجحُ أن الماوردي قد صنّف كتابه هذا بناءً على طلب من الخليفة العباسي القائم (٤٢٢-٤٦٧م)؛ لتقوية مركز الخلافة والدفاع عن شرعيتها في مواجهة البويهيين^(٤١). ويبدو أنه أفاد فيه ممن سبقوه من الفقهاء والمتكلمين، حيث اطلع على آرائهم فنظّمها وأعاد تنسيقها، ثم استفرغ وسعه للتوفيق بينها وبين واقع عصره، أو قل: لإنزالها على هذا الواقع، بغير إغراق في التأمل المثالي^(٤٢).

ويؤكد رضوان السيد "أن كتاب الأحكام السلطانية يمثّل الخلفية النظرية المسوّغة لسياسة الإحياء السُّني التي بدأت مع الخليفة القادر واستمرت مع ابنه القائم فيما بين سنتي ٣٨١-

(٣٩) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١)، ١٧٠.

(٤٠) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة: حسني زينه، (بيروت - بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١٥)، ٣٢٩.

(٤١) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (القاهرة: مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣)، ٣. وراجع أيضاً: الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق وتقديم: رضوان السيد، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩)، ١١، من تقديم المحقق.

(٤٢) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ١٨٣، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ٣٦٠، الماوردي، قوانين الوزارة، ٧، من تقديم المحقق.

٤٥٠هـ بعد معاناة المذهب السني ومعاناة الخلافة في القرنين الثالث والرابع أمام هجمات الشيعة النظرية وظهور الدويلات التقسيمية. ولم يستطع السنيون التصدي لذلك كله؛ لضعف خلافتهم من ناحية وانقسامهم عقائدياً من ناحية ثانية؛ لذلك كانت العملية متلازمة: تقوية الخلافة عن طريق وحدة أيديولوجية أكبر بين المذاهب السنية^(٤٣).

افتتح الماوردي كتابه بالحديث عن الإمامة/الخلافة، باعتبارها "إطاراً مرجعياً أعلى للسلطة في الإسلام"، رغم واقعها المأزوم، مازجاً فيما قرره من مبادئ وأحكام بين المثال والواقع؛ فعرف الخلافة تعريفاً نبه فيه على مقاصدها العليا، فذكر أنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". وبين أن عقدها واجب بالإجماع عقلاً وشرعاً، وأنها فرض على الكفاية، وأن شروط الإمام/الخليفة سبعة، هي: العدالة، والعلم الذي يبلغ بصاحبه رتبة الاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير مصالحها، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية الدولة وجهاد العدو، والنسب، وهو أن يكون من قريش^(٤٤).

وأما انعقاد الخلافة فيتم بأحد طريقتين: الأول: اختيار أهل العقد والحل، والثاني: بعهد من الإمام السابق. وقد أجاز الماوردي في ذلك أن يعهد الخليفة إلى اثنين فأكثر على الترتيب^(٤٥)، وأكّد ضرورة وحدة الإمامة/الخلافة فقرر أنه "لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد"^(٤٦)، كما حدّد واجبات الخليفة ومسئوليته في عشرة أمور، هي مزيج من الوظائف الدينية والسياسية والمالية والحربية^(٤٧).

وبعد أن فرغ الماوردي من بيان الملامح العامة لنظرية الخلافة، اتجه إلى الواقع الذي هيمن عليه نموذج الدولة السلطانية، سواء في قلب الخلافة (كما في الحاليتين البويهية والسلجوقية)، أو في مناطق الأطراف (كما في ظاهرة الدويلات المستقلة)؛ بغية دمج تلك الدولة في بنية الخلافة. ففي سياق الحديث عما يتغيّر به حال الإمام/الخليفة فيخرج به عن الإمامة، أشار الماوردي إلى ما قد يطرأ عليه من نقص التصرف، وهو نوعان: حَجْر، وقَهْر. أما الحجر فهو "أن يستولي عليه (أي: الخليفة) من أعوانه مَنْ يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة". ولا تؤدي هذه الحالة إلى عزل الخليفة أو القدح في شرعية ولايته.

(٤٣) من تقديم رضوان السيد لكتاب قوانين الوزارة، ص ٦٤.

(٤٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ٥، ٦.

(٤٥) السابق، ٦، ١٣، ٧.

(٤٦) السابق، ٩.

(٤٧) السابق، ١٥، ١٦.



وأما المستولي أو المتغلب على سلطة الخلافة بالقوة، فإن صدر في سياسته عن أحكام الدين/ الشريعة، وراعى مقتضيات العدل، جاز إقراره على ما استولى عليه؛ "لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفسادٍ على الأمة". وأما إن كانت سياسته بخلاف ذلك، خروجًا على الدين وانتهاءً لمطالب الشريعة، فلا يجوز إقراره، بل يتعيّن على الخليفة أن يطلب النصرة ممن يمكنه إزالة ذلك التغلب^(٤٨). وينطبقُ كلام الماوردي هاهنا على الدولة السلطانية (في صورتها البويهية والسلجوقية) التي تغلبت على مركز الخلافة ذاتها وابتزت سلطتها. ومن الواضح أنه يعلّق القول بشرعيتها على شرطين: الأول: الاعتراف بالخلافة العباسية وعدم الخروج عليها. الثاني: أن تجري تصرفات السلطان المتغلب وفقًا للشريعة. أو بتعبير آخر: أن تحتل الشريعة النطاق المركزي في سياسته.

وأما حديث الماوردي في الباب الثالث عن إمارة الاستيلاء التي يعقدها الخليفة عن اضطرار، وذلك "حين يستولي الأمير بالقوة على بلادٍ يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليها تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منقذًا لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة"^(٤٩). فينسحب على الدول السلطانية في الأطراف لا في مركز الدولة (وهي الظاهرة التي ألمحنا إليها تحت عنوان الدويلات المستقلة).

وإنما أجاز الماوردي هذه الصورة الأخيرة؛ "لحفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية"؛ ولأن هناك فرقًا ظاهرًا "بين شروط المكنة والعجز"^(٥٠). وقد اشترط الماوردي للحكم بشرعية هذا النوع من الدول السلطانية "حفظ منصب الإمامة"، وإعلان الولاء لها، والإذعان لأحكام الشريعة^(٥١). ويعترف الماوردي في النهاية بأن إسباغ الشرعية على الدولة السلطانية (إمارة الاستيلاء) شذوذ عن الأصل، وإنما حمله على ذلك أمران: "أحدهما: أن الضرورة تُسقط ما أعوز من شروط المكنة، والثاني: أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تُخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة"^(٥٢).

وهكذا بدا الماوردي شديداً الواقعية في التعامل مع مآزق الخلافة العباسية في مواجهة الدولة السلطانية؛ حيث أدرك أن استعادة الخلافة في صورتها المركزية القديمة بات ضربًا من المحال،

(٤٨) السابق، ١٩، ٢٠.

(٤٩) السابق، ٣٣.

(٥٠) السابق، ٣٣.

(٥١) السابق، ٣٤.

(٥٢) السابق، ٣٤.

فاجتهد في تقنين العلاقة بينها وبين الحكام المتغلبين الذين أصبح وجودهم واقعًا مفروضًا لا سبيل إلى تغييره^(٥٣). بل إن محاولة تغييره قد تفضي إلى حالة من الفتنة والفوضى يتعطل فيها تنفيذ الشريعة وتختل مصالح الناس التي يهدف الشارع إلى المحافظة عليها.

لقد كان الماوردي — كما يقرر نوح فيلدمان — يبحث عن طريقة مناسبة لإلزام الحاكم المتغلب بالشريعة، فانتهى إلى ضرورة قيام الخليفة بتثبته في منصبه شريطة امتثاله للشريعة، وهو الإجراء الذي يمنح الحاكم بعض الشرعية التي تتمتع بها الخلافة ذاتها^(٥٤). ومع ذلك فإن دومينيك أورفوا يرى — وهو محق في ذلك — أن "الاحترازاات التي قدّمها الماوردي شكلية، وسرعان ما تبدو الامتيازات إجبارية باسم المبدأ القائل بأن الضرورة تعفي من الشروط التي يستحيل الوفاء بها، وباسم التخوف من ضرر أكبر"^(٥٥)؛ ذلك أنه لم تكن هناك آلية محددة لرقابة تصرفات السلطان المتغلب، والتحقق من مدى التزامه بتطبيق الشريعة.

ومن المفارقات العجيبة ما يلاحظه الفضل شلق من أن "الخلافة حين فقدت سلطتها الفعلية وتحوّلت إلى رمز لوحدة الجماعة وصارت تعبيرًا عن سلطة المؤسسة الدينية، بادر الفقهاء إلى الدفاع عنها في وجه التجزئة السياسية، ومنحوها شرعية كانوا يحجبونها عنها في المراحل السابقة. وليس ذلك تلاعبًا بالقضية بقدر ما هو محاولة للدفاع عن وحدة الجماعة في وجه الأخطار التي تتهددها من الداخل والخارج"^(٥٦).

◀ التشريع للدولة السلطانية لدى أبي يعلى الفراء والغزالي:

مثل كتاب "الأحكام السلطانية" أساسًا مرجعيًا لكل الأطروحات التالية التي حاول أصحابها التقنين لنظرية الحكم عمومًا والدولة السلطانية خاصة؛ بحيث إنه يمكن القول: إن هذه الأطروحات لا تعدو أن تكون حواشي على متن الماوردي، مع مزيدٍ من الاستجابة لضغوط الواقع التاريخي، والإذعان لحكم الضرورة، ومزيدٍ من التنازل عن ثوابت الشرعية التأسيسية؛ بدعوى المحافظة على وحدة الأمة، وحماية المجتمع من الوقوع في الفوضى.

(٥٣) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ١٩٤.

(٥٤) نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ترجمة: الطاهر بوساحية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١٤)، ٧٦.

(٥٥) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندا بعث، (بيروت: المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠)، ٤٠٣.

(٥٦) الفضل شلق، الفقيه والدولة الإسلامية، دراسة في كتب الأحكام السلطانية، ص ٩٣.



وفي هذا السياق، أهدر أبو يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) شرطي العدالة والعلم؛ فأجاز أن تكون القوة إجراءً شرعياً للوصول إلى الإمامة/الخلافة، وأوجب على المحكومين طاعة السلطة في هذه الحالة؛ حيث قال بعد أن أورد الشروط النظرية اللازم توافرها في شخص الإمام/ال خليفة: "وقد روي عن الإمام أحمد ألفاظٌ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل؛ قال: ومَنْ غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّي أمير المؤمنين، لا يَحِلُّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين"^(٥٧).

وعلى ذلك فقد اعتبر أبو يعلى القهر والغلبة طريقةً ثالثةً تنعقد بها الخلافة — بالإضافة إلى الطريقتين اللتين أقرهما الماوردي: اختيار أهل الحل والعقد، وعهد الإمام السابق — حيث قال: "وروي عنه (أي: أحمد بن حنبل) ما دلّ على أنها تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى العَقْد"^(٥٨).

وهكذا لم يكن من المستغرب أن يجيز أبو يعلى إمامة الفاسق، وألا يعتبر الفسق سبباً يفسخ به عقد الإمامة، حيث قال: "والفسق لا يمنع من استدامة العدالة، سواء أكان متعلّقاً بأفعال الجوارح، وهو ارتكاب المحظورات، أم كان متعلّقاً بالاعتقاد". وقد شدّد أبو يعلى على وجوب طاعة الإمام/الخليفة برّاً كان أم فاجراً محتجّاً بأن الإمام أحمد بن حنبل رفض الخروج على الخليفة الواثق — رغم حمله الناس على القول بخلق القرآن — قائلاً: "لا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين"^(٥٩).

وأما ما يتصل بالدولة السلطانية فإن موقف أبي يعلى من شرعيتها مماثلٌ لموقف الماوردي؛ حيث أجاز صورتَيْها كليهما عند حديثه عن: مسألة نقصان تصرف الإمام بالحجر عليه، ومسألة إمارة الاستيلاء؛ مشترطاً أن يلتزم الحاكم المتغلب بالشرعية باعتبارها جوهر الفعل السياسي، بالإضافة إلى ولائه للخلافة باعتبارها السلطة العليا في منظومة الحكم^(٦٠).

وكذلك يعد الجهد الفقهي الذي بذله الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) في مجال نظرية الحكم استكمالاً لما بدأه الماوردي من حيث الإذعان لضغوط الواقع وإكراهات الوضع

(٥٧) أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٢٠.

(٥٨) السابق، ٢٣.

(٥٩) السابق، ص ٢٠.

(٦٠) السابق، ٢٢، ٣٧، ٣٨.

المأزوم للخلافة العباسية. وفي هذا الإطار حاول الغزالي جمع الأمة على فكرة التحالف بين الخلافة العباسية ودولة السلاجقة^(٦١). فأكد أولاً ضرورة السُّلطة؛ حيث ذكر إجماع الأمة على وجوب نصب الإمام/ال خليفة^(٦٢)، مُستنتجاً أن "الدين والسلطان توءمان؛ ولهذا قيل: الدين أُسُّ، والسلطان حارس، وما لا أُس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"^(٦٣). مع ملاحظة أن مصطلح السلطان يشمل الخليفة والسلطان المتغلب بغير تمييز بينهما.

وقد أقرَّ الغزالي الشوكة أو القوة سبيلاً مُعتبراً (شريعياً) للوصول إلى الخلافة، شريطة أن تتوافر في صاحب الشوكة الشروط المجمع عليها، وأن يتمكن من جمع كافة الخلق على طاعته^(٦٤). وأما من استطاع انتزاع الإمامة بالقوة والغلبة وتوافرت فيه شروطها كلها سوى شروط القضاء (وأهمها العلم المفضي إلى الاجتهاد)، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم، فالواجب أن يُستبدل به مَنْ توافرت فيه شروط الإمامة كلها، فإن كان خلعه واستبداله لا يكون إلا بإثارة فتنة وتهيج قتال، وجبت طاعته وحُكم بإمامته للضرورة؛ إذ لا ندري عواقب الفتنة المترتبة على تغييره من هلاك النفوس وضياع الأموال^(٦٥).

وانسياقاً وراء منطق الضرورة، يرد الغزالي على مَنْ ذهب إلى القول ببطلان الإمامة/الخلافة في عصره لافتقار القائمين بها إلى شروطها المعتبرة رداً واقعيّاً متسائلاً: "أي الأحوال أحسن: أن يقول: القضاء معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مُقدّمون على الحرام، أو أن يقول: الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟!"^(٦٦).

(٦١) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ٦٤٦.

(٦٢) انطلق الغزالي في استدلاله على ضرورة السُّلطة من قياس منطقي مفاده: أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يستقيم إلا بإمام مُطاع. والمقصود بالدنيا لدى الغزالي: الحد الأدنى من الحاجات الضرورية التي لا تنتظم حياة الإنسان إلا بإشباعها، من "الكسوة والمسكن والأقوات والأمن"؛ ولذا فإن مَنْ استغرقه العمل على حماية أمنه وتحصيل قوته، لا يكاد يجد من الفراغ ما يسمح له بالعمل على تحصيل العلم والعمل به، وهما وسيلتاها إلى سعادة الدنيا والآخرة. كما استدل على هذه الضرورة أيضاً بما قد يترتب على حالة الفراغ السياسي التي تنشأ عقب موت الأمة والسلاطين من انتشار الفوضى وكثرة الفتنة. انظر: أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ)، ١١٣.

(٦٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٣.

(٦٤) السابق، ١١٥.

(٦٥) السابق، ١١٦.

(٦٦) السابق، ١١٦.



ولقد بلغت واقعيةُ الغزالي ذروتها حين أفضى الشرعية على تلك الطريقة التي شاعت في عصره لتولي الخلافة، وهي "التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقيادهُ وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة..."^(٦٧). وليس صاحب الشوكة المقصود في هذا السياق إلا سلطان الوقت المتغلب الذي يعلن التزامه بالشرعية، وهو السلطان السلجوقي الذي كان يبايع الخليفة أولاً، فيفوض له الأخير السلطة الزمنية المتعلقة بتدبير الشأن السياسي. وهو ما يعني ضمناً الإقرار بشرعية الدولة السلطانية.

ويقتضي هذا التشريع الدائري الذي ابتكره الغزالي لحل أزمة شرعية السُلطة في عصره أن يكون العلماء عنصراً رئيساً في منظومة الحكم؛ ومن هنا فقد أصبح للدولة السُلطانية ثلاثة أضلاع متآزرة على النحو الآتي:

الخليفة: الذي يرمز إلى الوحدة الدينية للمسلمين السُّنة، ويعكس وجوده استمرارَ الشريعة وهيمنتها. **والسلطان المتغلب:** الذي يملك القوة العسكرية الضامنة لحماية الدولة من المخاطر الخارجية، والمحافظة على الأمن الداخلي لفرض هيمنة الشريعة. **والعلماء:** المنوط بهم تفسير الشريعة ومراقبة تنفيذها داخل المجتمع^(٦٨). وغني عن البيان أن الشريعة لا تعمل في التاريخ إلا من خلال طائفة العلماء، وإن كانوا لا يمثّلون طبقة كهنوتية، بخلاف رجال الدين في الأديان الأخرى^(٦٩).

لقد وضع العلماء من أجل تفسير الإسلام (اعتقاداً وتشريعاً وأخلاقاً) جملةً من المناهج الفنية الدقيقة التي تتطلب استعداداً خاصاً وتدريباً طويلاً. ومن المؤكد أن تدهور وضع الخلافة وافتقاد كثير من القائمين بها لشروطها الأساسية — وفي مقدمتها شرط الاجتهاد — أدى إلى بروز دور العلماء وتصاعد مكانتهم؛ بوصفهم "ورثة الأنبياء"، وانطلاقاً من أن الشريعة التي يحملونها هي جوهر العمل السياسي^(٧٠).

(٦٧) السابق، ١١٦.

(٦٨) دومينيك أوفوا، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ٥٢٤. وراجع أيضاً: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥)، ٤٧.

(٦٩) دوروتيا كرافولسكي، العقيدة السُّنية من خلال المصادر، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٩ (ربيع ١٩٩٣)، ٥٧.

(٧٠) دومينيك أوفوا، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ٣٩٧، ٣٩٨.

ومن المؤكد أيضاً أن تعليق شرعية الدولة السلطانية على احترام السلطان للشريعة كان ينطوي ضمناً على احترام العلماء والاعتراف بدورهم في المجتمع^(٧١). وتجدر الإشارة إلى أن هناك تماثلاً وظيفياً بين الشريعة التي يحمل العلماء لواءها والدولة التي يمثلها الخليفة/والسلطان، فكلاهما يهدف إلى تنظيم الدنيا وفقاً لمبادئ الإسلام، وتحصيل سعادة الإنسان في الدارين^(٧٢). وكما يحتاج السلاطين المتغلبون إلى العلماء لإضفاء الشرعية على سلطتهم، فإن العلماء يحتاجون إلى القوة القاهرة التي تتمتع بها الدولة السلطانية لحفظ النظام داخل المجتمع، وهو شرط لازم لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم^(٧٣).

ويلاحظ محمد نبيل مِلين أن سيطرة العلماء على أدوات المعرفة الدينية وخاصة في ميدان السُّنة سمحت لهم بفرض مكانتهم داخل مجال الاجتماع الإسلامي، فكانوا فقهاء ومحدثين ومتكلمين، وكانوا قضاة وخطباء ووعاظاً وأئمة مساجد؛ الأمر الذي أكسبهم سلطةً أيديولوجيةً تعمل في شبه استقلال عن سلطة الخلافة، بل إن مؤسسة العلماء استأثرت منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بجزء كبير من السلطة الدينية للخلافة^(٧٤). ويؤكد مِلين أن فشل الخليفة المأمون في استعادة المجال التشريعي الديني باعتماده مقولات المعتزلة، أدى إلى مزيد من "تكريس الشريعة بصفة نهائية باعتبارها جوهر الإسلام والمصدر الأساسي وشبه الوحيد لكل حركة دينية أو سياسية أو ثقافية. ومنذ ذلك التاريخ سيصبح الإسلام ديناً وحضارة متمركزاً حول الشريعة، ولن يعود بمقدور الخلفاء وورثتهم التدخل في تحديد شؤون العقيدة والشريعة"^(٧٥).

وكذلك فإن نوح فيلدمان يقرر أنه بظهور الدولة السلطانية أصبح العلماء "مصدرًا للسلطة في البنية الدستورية الإسلامية"^(٧٦)، وكان لهم دورٌ أساسيٌّ في إضفاء الشرعية على هذه الدولة؛ "لأن الطبيعة غير المؤكدة للخلافة كانت تتطلب تأكيداً للشرعية ... وفي مقابل منحهم الشرعية، كان العلماء يطلبون شيئاً واحداً من الحاكم، ألا وهو الالتزام بسيادة الشرع"^(٧٧). وعلى هذا

(٧١) نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ٧٣.

(٧٢) إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام، ٤٣.

(٧٣) محمد نبيل مِلين، علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة: محمد الحاج سالم، عادل بن عبد الله، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١١)، ١٧.

(٧٤) السابق، ١٩، ٤١، ٤٣.

(٧٥) السابق، ٤٦، ٤٧.

(٧٦) نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ٧٢.

(٧٧) السابق نفسه.



النحو، عقد الفقهاء مصالحةً مع نظام الدولة السلطانية، وأضحى الدينُ أو الشرعُ أحدَ لوازم السياسة ومقوماتها الرئيسة في بنية هذا النظام^(٧٨).

وبعدُ، فقد ظل نموذج الدولة السلطانية — ومن قبله نموذج دولة الملك — مباينًا كلَّ المباينة لنموذج دولة الخلافة؛ ذلك أن الدين في الأنظمة السلطانية لا يعدو أن يكون وسيلةً تصطنعها الدولةُ لتحصيل غرض سياسي/عملي هو تدعيم أركان المُلك، أي أن "الدولة هي الأصل والغاية، والدين فرعٌ ووسيلةٌ"^(٧٩). وقد لفت عبد الله العروي النظرَ إلى هذه الحقيقة قائلاً: "إن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع، بل الهدف المتوخى من هذا التطبيق؛ فقد يجدد مَلِكٌ ما معالمَ الشرع لأسباب سياسية عقلية؛ ليزيد من عمر دولته. في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقصده المتمحور حول مكارم الأخلاق ... فبوجود ذلك المقصد تقوم الخلافة، وبانعدامه تنحل إلى مُلك، مع ورغم إقامة حدود الشرع"^(٨٠).

(٧٨) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، ٢٠١٤)، ١٤٣، ١٤٧.

(٧٩) عبد الجواد ياسين، السُّلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩)، ٨٧.

(٨٠) الطاء عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ١٣٧-١٣٩، بتصرف. هر

المصادر والمراجع:

- إبراهيم بيضون، المماليك ومأزق الشرعية، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، (شتاء ١٩٩٤).
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠).
- إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام النظرية والتطبيق في العصور الوسطى، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٢، (صيف ١٩٩١).
- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦).
- أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م).
- أندرو هيوود، النظرية السياسية مقدمة، ترجمة: لبنى الريدي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦).
- أيرام. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ترجمة فاضل جتكر، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١م).
- حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).
- حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٣).
- حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤).
- دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رنده بعث، (بيروت: المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠).
- سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية ٣٩٤/٢، ٣٩٥. وراجع في ذات المعنى أيضًا: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون تاريخ).



سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الشرعية، بحث بكتاب: بناء المفاهيم: دراسة معرفية وفماذج تطبيقية، (القاهرة: دار السلام للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨).

صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية.

طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة: حسني زينه، (بيروت - بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١٥).

عبد الجواد ياسين، السُّلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).

عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦).

عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، ٢٠١٤).

علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (القاهرة: مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣).

القادري بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤).

الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق وتقديم: رضوان السيد، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩).

محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٩٩).

محمد بن علي ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التراث، الطبعة السابعة، بدون تاريخ)

محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدّاته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١).

محمد نبيل مّلين، علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة: محمد الحاج سالم، عادل بن عبد الله، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١١).

نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، ترجمة: الطاهر بوساحية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١٤).

هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١).

هشام جَعَيْط، في السيرة النبوية، الجزء الأول، الوحي والقرآن والنبوة، (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨).

وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى ٢٠١٤).

وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥).

وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م).



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS