مراصد

كراسات علمية ٢٨

رؤية الخلافة
وبنية الدولة في الإسلام

تأليف
رضوان السيد

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٢٨

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

محمد العربي

التدقيق اللغوي

رانيا محمد

الإخراج الفني

أمينة حسين

الآراء الواردة في «مراصد» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

رؤية الخلافة
وبنية الدولة في الإسلام

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء - النشر (فان)

السيد، رضوان، ١٩٤٩-

رؤية الخلافة و بنية الدولة في الإسلام / رضوان السيد.- الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2016.

ص. سم. (مراصد ؛ 28)

تدمك 978-977-452-344-7

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. الإسلام و السياسة. 2. الخلافة. 3. الإسلام -- نظام الحكم في. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي -297.272 2016789585

ISBN: 978-977-452-344-7

رقم الإيداع: 2015/28008

© 2016 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

«إن الأمر ما اؤتمر فيه، أما الملك فهو ما غلب عليه بالسيف»

أبو موسى الأشعري

أ/ **السلطة – الرؤية والمشروعية**: ترد في القرآن الكريم عدة مفردات فهمها المسلمون الأوائل – فيما يبدو – باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظل الرسالة النبوية الجديدة. والمفردات المعنية هنا هي: الإظهار والتمكين، والاستخلاف، والتوريث، والوعد.

١/ **أما الإظهار فيرد** في القرآن الكريم بمعنى النصرة والغلبة على ما عداه. ويتكرر ثلاث مرات بالصيغة نفسها (في سور: التوبة/ ٣٣، والفتح/ ٢٨، والصف/ ٩): ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ...﴾. وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنهم سيسيطرون على الأرض التي بأيدي أتباع الديانات السابقة، كما أن دينهم سيعلو ويظهر على الديانات الأخرى. ففي كلمة يقال إن عمر بن الخطاب استحث بها العرب على اللحاق بالمثنى بن حارثة الشيباني لقتال الفرس بالسواد، يقول عمر[١]: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب؛ فإنه قال: ﴿ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ...﴾ وعندما أراد قتيبة بن مسلم الباهلي والي خراسان (عام ٩٦هـ/ ٧١٤م) أن يقنع المقاتلين الغازين معه بمشروعية مقاتلة الترك قال لهم[٢]: «إن الله أحلكم هذا المحل ليعز دينه، ويذب بكم عن الحرمات ... ووعد نبيه النصر بحديث صادق وكتاب ناطق؛ فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾.

٢/ ويرد مفرد الوعي بصيغ مختلفة مرات كثيرة في القرآن[٣]. وما يعنينا هنا الآية التي تقول:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ

(١) محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، مج. ١ (د.م.، د.ت.): ٢١٦٠.

(٢) المرجع السابق، مج. ٢: ١١٧٩.

(٣) للمقارنة، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (د.م.، [-١٩٩]): ٧٥٣-٧٥٥.

بِي شَيْـًٔا ﴾[1]، ويفسر الطبري (٣١٠/ ٩٢٢م) ذلك في روايات عن الصحابة والتابعين بأن معناه[2]: «ليورثنهم أرض المشركين من العرب والعجم فيجعلهم ملوكها وساستها كما فعل بمن قبلهم ذلك».

٣/ ويرد مفرد التمكين مرات فيما يتصل بالأمم السالفة: وبأهل مكة. ويهمنا هنا ما ورد في الآية سالفة الذكر: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ..﴾.

٤/ ويرد مفرد التوريث مرات كثيرة في القرآن أيضًا[3]. وهو يرتبط في عدد من الآيات بالاستخلاف. كما يرتبط في آيات وأحاديث بالوعد والإظهار؛ من مثل الكلمة المنسوبة لعمر ابن الخطاب، والتي سلف ذكرها؛ فقد جاء فيها[4]: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها.. والله مظهر دينه، ومعز ناصره، ومولٍ أهله مواريث الأمم..». وفي رواية عن عامر بن شراحيل الشعبي (١٠٤ هـ/ ٧٢٢م) التابعي المشهور أن العرب خاطبوا الفرس قبل واقعة القادسية قائلين[5]: «إن الله قد أورثنا أرضكم وأبناءكم وأموالكم...».

٥/ ويرد مفرد **الاستخلاف** في القرآن زهاء أربع عشرة مرة بصيغ مختلفة.[6] ويتصل منها بموضوعنا بشكل مباشر الآيتان: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾؛[7] و﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ...﴾.[8] وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنه كان من رسالة النبي استخلاف العرب، وتوريثهم الأرض. فقد قال سعد بن أبي وقاص أو رسله قبل القادسية لرستم قائد جيش فارس:[9] «إن محمدًا جاء باستخلاف العرب، وتوريثهم الأرض. فإن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»

(١) «سورة النور»، في القرآن الكريم: الآية ٥٥.

(٢) محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج. ١٨ (د.م.، د.ت.): ١٥٨-١٥٩.

(٣) عبد الباقي، المعجم المفهرس: ٧٤٨-٧٤٩.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، مج. ١: ٢١٦٠.

(٥) المرجع السابق، مج. ١: ٢٢٧١-٢٢٧٢.

(٦) عبد الباقي، المعجم المفهرس: ٢٣٩-٢٤٠.

(٧) «سورة الأعراف»، في القرآن الكريم: الآية ١٢٩.

(٨) «سورة النور»، في القرآن الكريم: الآية ٥٥.

(٩) الطبري، تاريخ الطبري، مج. ١: ٢٢٢٦، ٢٢٤٥.

يقوم تصور المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم، وفتوحاتهم، ومشروعيتها على أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نزعت من بني إسرائيل، والمستخلف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرعته ومواريث نبوته[١]. فالله مالك الملك، يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء[٢]. وهذا – فيما يبدو – معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد وفاة النبي خلافة. فهم، أي المسلمون، خلفاء الله في الأرض ورئيسهم الذي يكلون إليه القيادة في مجال تحقيق المشروع الإلهي الذي نذرهم الله له هو الخليفة[٣].

كان هناك من قال: إن التسمية الأولى أو اللقب الأول لزعيم المسلمين كانت: خليفة رسول الله. وقد أجمع المتأخرون من الفقهاء والمؤرخين أن معناها: الذي خلفه أو تولى الأمر (السياسي) بعده. لكن هناك نصوص مبكرة على قطع نقدية، وفي المصادر التاريخية يرد فيها لقب: خليفة الله. فيبدو أن التصور الكامن في الحالتين ليس المعنى المتبادر، أي المجيء عقبه؛ بل إنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسوله إلى المسلمين في الأرض. أما النصوص السالفة التي أوردناها عن هذا التصور فتستند إلى كتب المؤرخ والمفسر المشهور محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ/ ٩٢٢م) من كتبه الثلاثة: تاريخ الأمم والملوك، والتفسير الكبير، واختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد). والطبري متأخر نسبيًّا لكننا نعلم الآن أنه استند فيها إلى ابن إسحاق (١٥٠هـ/ ٩٢٢م) في كتبه: المبتدأ، والمبعث، والمغازي؛ وقد اختصرها ابن هشام (٢١٨هـ/ ٨٣٣م) في السيرة النبوية المعروفة. وابن إسحاق من تلامذة التابعين. بل هناك من يقول: إنه أخذ عن الصحابة أيضًا وبخاصة أنه قضى معظم حياته بالمدينة. فابن إسحاق لم يصطنع ذلك التصور متأثرًا بدولة الإسلام الضخمة في عصره؛ بل أخذه عن شيوخه أواخر القرن الأول الهجري[٤].

---

(١) قارن بدراستي: الخلافة والملك – دراسة في الرؤية الأموية للسلطة، في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢) «سورة آل عمران»، في القرآن الكريم: الآية ٢٦.

(٣) فيما يتعلق برؤية موقع المسلمين مع الأمم السالفة التي استبدلوا بها؛ كانت هناك نظرتان؛ الأولى ترى أن هذه "السنة" – تسري على المسلمين أيضًا فإن بدلوا وغيروا استبدل بهم. وكان هناك من قال: إن المسلمين هم آخر "الأمم" قبل يوم القيامة. ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قوم من أمتي ظاهرين على الحق. وفي مثل قول الحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٢٨ م): "أمتكم آخر الأمم.. فلا أمة بعد أمتكم ولا نبي بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم"؛ للمقارنة، انظر: عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، عيون الأخبار، مج. ٢، كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة؛ كتاب العلم والبيان؛ كتاب الزهد، تراثنا ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة، [١٩٦٣]): ٣٤٤.

(٤) وجدت بالمغرب قطعة من سيرة ابن إسحاق نشرها محمد حميد الله ثم سهيل زكار. وقد رأى الفقهاء المسلمون فيما بعد أن "الدولة" قامت بمعناها الكامل السياسي والإداري بالتوازي مع هجرة الرسول إلى المدينة. افترض ذلك الماوردي، وأبو يعلى، والجويني، وابن جماعة، وغيرهم. وأفرد أبو الحسن محمد بن أحمد بن مسعود التلمساني (٧٨١هـ/ ١٣٧٩م) لمسألة "دولة الرسول" كتابًا ضخمًا مستقلاً سماه: "الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية". نشره أستاذنا الدكتور إحسان عباس بدار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٩٨٥). وقد ذكر فيه على سبيل المثال نواب رسول الله عند غيابه عن المدينة، ووزراءه، وكتاب سره، وحجابه، وخدمه، وحراسه، وصاحب عنزته (رمز السلطة الذي كان يحمل بين يديه)، وأمراءه على الحج، وكتاب الوحي والرسائل الأخرى، ورسله، وسفراءه، وعهوده، وأحداث مصلحاته، وعرفاءه، على القبائل وفي المدينة، والتراجمة بينه وبين الملوك، وأمراءه على النواحي والغزوات، وقضاته، وقسام غنائمه، ومحتسبيه، وصاحب عسسه... إلخ. وقد اختصره من بعض النواحي وزاد فيه من نواحٍ أخرى في العصر الحديث المحدث المغربي الكبير محمد عبد الحي الكتاني، وطبع في مجلدين باسم: "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية".

ب/ **الفتنة والدولة**: هذه هي أسس المشروعية العليا للخلافة. وهذا معنى سبق لقب خليفة الله، أو خليفـة رسول الله على اللقب الآخر: أميـر المؤمنين. فالاستخلاف استخلاف في الأرض، وتجاه الديانات والأمم الأخرى. ويتضمن ذلك مثلاً حق الفتح: لإخراج العباد من عبادة العباد إلـى عبادة رب العباد. وحق السيطرة: (الظهور والغلبة) من أجل تطبيق شريعة الله في الأرض. لكن الاستخلاف والفتـح والسيطرة؛ كلها تبقى تجاه الخارج، ولا تتناول مسألة تنظيم الأمة، أو تحولهـا إلـى جماعة سياسية. والدولـة؛ كما هو معلوم تقوم في جماعـة سياسية أو مجتمع سياسي. والجدل الدائر منذ الربع الأول من القرن العشرين حول علاقة النبوة بالدولة، أو الدين بالدولـة؛ يتركـز حول هذه المسألة بالـذات؛ أي هل أنشأ النبي دولة أو هـل قام أيامه مجتمع سياسـي؟ فلا خلاف في أن النبي قام بأعمال «دنيوية» كثيرة. لكن ما السياسي فيها وما الديني الخالص؟ إن الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحة أو إبقاءها بأيدي فلاحيها لصالـح المسلمين؛ كل ذلك أعمال دنيوية جانبهـا السياسي العملي ظاهر؛ لكن هل كان ذلك كلـه من مقتضيات الدين والدعـوة، أو أنه كان بداية لتنظيمات مؤسسية في مجتمع سياسي في طريقـه للتكـون؟ إن المعروف أن الفقهاء المتأخرين من أهل السنـة والجماعة اعتبروا السلطة السياسية من التدبيرات والمصلحيات، واعتبروا الصيرورة إليها اجتهادًا وليس أمرًا تعبديًّا.

بينمـا اعتبرت الشيعة الإمامية والإسماعيلية الإمامـة أصلاً من أصول الدين. لكن ذلك كله لم يكن خلافًا على مشروع «الدولة» بحد ذاته. فالطبري سني، والرؤية التي عرضها لمسألتي التوريـث والاستخـلاف لا خلاف حولها بين السنة والشيعة وسائـر المسلمين. إن ما اختلف فيـه فقهاء السنة والشيعة وسائر المسلمين هو موقع الزعامة السياسية من مشروع الأمة (الملة، النحلـة) العام. فقد رأت الشيعة أواخر القرن الأول الهجري أن الإمامة من مقتضيات الدين أو ضروراتـه بمعنى أنه لا قيام للدين بدونها، أي أن الديـن يقتضي السلطة القائدة؛ لأن الإمام في هـذه النظـرة قائم على الشرع، ولا تستمر الشريعة في العالم بدونـه. بينما ظل الإمام عند أهل السنة – في أحسن الحالات – حارسًا للشرع، وليس من مقتضياته. كلا التصورين لا يقتضيان الدولـة، أي المجتمع السياسي في الأساس؛ لأن الإمام الشيعي منصوب من الله ورسوله كجزء من الدين. وضرورته اللاحقة عند متكلمي وفقهاء أهل السنة طبيعية مصلحية شأنها لدى سائر الأمـم. وهذا بالإضافة إلى حراستها للشرع (ومع أنهم نظروا طويلاً في القرنين الثاني والثالث لأنفسهم باعتبارهم حراس الشريعة ودعاتها). أما مهمتها الأساسية فهي سياسة الدنيا، أي «منع الناس من التغالب» لكي ينتظم المعاش وتتحقق المصالح. فالخلاف بين الطرفين خلاف على مقتضيـات الشرعية التأسيسية للأمة، أي على مقتضيات الدين، وليس على الجماعة السياسية، أو ضـرورة الدولـة للديـن، أو عدم ضروريتها؛ مـع الاعتراف بأن المسألـة تحولت في بعض السياقات اللاحقة إلى حديث عن المهمات الدينية للدولة.

ومن المعروف أن جماعات المحكمة الأولى (الخوارج) جادلوا في العام (٣٩هـ أو ٤٠هـ/ ٦٦٠م أو ٦٥٩م) في ضرورة الزعيم السياسي للمشروع الإسلامي؛ من خلال شعارهم: لا حكم إلا لله! أي أنهم كانوا ما يزالون يرون أن الإسلام كدين لا يقتضي أو لا يحتاج إلى زعيم سياسي؛ ذلك أنه مشروع إلهي يمكن للأمة بمجموعها أن تقوم عليه في ظل أحكام الله. وكان هذا تصورًا مثاليًّا غير عملي بدليل أنهم اضطروا هم أنفسهم لاختيار زعيم لهم في صراعهم مع الإمام علي، وهو عبد الله بن وهب الراسبي؛ لكنهم أسموه فيما بعد في نظريتهم عن السلطة إمام القتال! بمعنى أن سلطته التنظيمية تنتهي بنهاية المعارك أو الجهاد. ومع ذلك فإن المصادر تذكر أن الإمام عليًّا عندما رد عليهم بما يفيد أنه يرى ضرورة للدولة، لا للدين أو إنفاذ حكم الله في الأرض؛ بل لرعاية الشئون الحياتية للناس؛ فقد قال: «الحكم لله وفي الأرض حكام. لابد للناس من أمير بر أو فاجر، يضم الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف، حتى يريح برًّا ويستراح من فاجر»[١].

إن كلمة الإمام علي سالفة الذكر، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. والمعروف أنها قيلت في خضم الحرب الأهلية (٣٥–٤١هـ/ ٦٥٦–٦٦١م) التي بدأت بالنزاع حول سياسات عثمان بن عفان، الخليفة الثالث. لكن مقالة الإمام علي لا تعني أن الدولة بدأت يومها؛ بل إنها تعني أن الدولة اكتمل معناها باكتمال ظهور المجتمع السياسي. وقبل المضي لتفصيل ذلك يحسن الرجوع قليلاً إلى ما قبل خلافة عثمان. إننا نعلم أن الرسول ﷺ قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية أو أن الدين أو النبوة أو الاستخلاف؛ كل ذلك لا يقتضيه. لقد كتب «كتاب» المدينة أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (٦٢٤م) بين المهاجرين والأنصار ويهود المدينة[٢]. وهو كما جاء في رواية – الذين يثبتون وقوعه[٣] – يبدأ بمقدمة تقول: إنه كتاب «بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»[٤]. وهو يعتبر هؤلاء – بمن فيهم اليهود –«أمة واحدة من دون الناس.

(١) قارن بروايات مختلقة للقول المنسوب للإمام علي، انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مج. ١ (د.م.: المجلس العلمي، ١٩٧٠): ١٥٠؛ محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٦ هـ)، الكامل في اللغة والأدب، مج. ٣ (القاهرة: المطبعة الأزهرية، [١٩٢٠]): ٢٠٦؛ عبد الحميد بن هبة الله بن أبي حديد (ت ٦٥٥ هـ)، شرح نهج البلاغة، مج. ٢ (د.م.، د.ت.): ٣٠٧.

(٢) نص الكتاب، انظر: عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣ هـ)، السيرة النبوية، مج. ٢ (د.م.، د.ت.): ٥٠١–٥٠٤؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩): ٢٩٠–٢٩٧؛ محمد بن سعد بن منيع البصري (ت ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مج. ١ (القاهرة: مكتبة الخانكي، ٢٠٠٢): ١٩٨. وعن هؤلاء ومصادر أخرى، انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٣٤ هـ)، البداية والنهاية، مج. ٣ (د.م.، د.ت.): ٢٢٤–٢٢٦؛ محمد بن محمد بن سيد الناس اليعمري (ت ٧٣٤ هـ)، عيون الأثر، مج. ١ (د.م.، د.ت.): ١٩٨–١٩٩. وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها، انظر: محمد حميد الله، معد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط. ٥، مصححة ومنقحة ومزيدة (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥): ٣٩–٤١.

(٣) هناك شكوك في تاريخية «الكتاب» لدى بعض المحدثين المسلمين؛ لأنه لم يُرْوَ بطريقة الإسناد المعروفة لدى المحدثين. ويرى بعض المستشرقين أنه يتكون من قطع متناثرة جمعت فيما بعد؛ قارن على سبيل المثال:
William Montgomery Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford: Clarendon Press, 1965): 198-208; Watt, *Islamic Political Thought*, The New Edinburgh Islamic Surveys (n.p.: Edinburgh University Press, 1987): 130-134; R. B. Serjeant, "The Constitution of Madina", *Islamic Quarterly* 8, no. 1, 2 (1964): 3-160;
أكرم ضياء العمري، مجتمع المدينة في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى: «محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد الروايات التاريخية» (المدينة المنورة، ١٩٨٣): ١٠٧ وما بعدها.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، مج. ١: ٥٠١–٥٠٤؛ ابن سلام، كتاب الأموال: ٢٠٧–٢٩٠.

فالمهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وأن المؤمنين أيديهم على من بغى منهم إثمًا أو عدوانًا...» و«أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، وأن سلم المؤمنين واحدة. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين؛ ليهود دينهم وللمسلمين دينهم...».

هذا النص الخطير يعلن قيام جماعة سياسية وليس جماعة دينية. وإلا فما معنى وجود يهود بينهم؟ ولا شك أن النبي كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبي؛ فاليهود لا يعترفون بنبوته؛ بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب. والنص يتضمن فضلاً عن ذلك جانبًا قانونيًّا تشريعيًّا داخليًّا، كما يتضمن حديثًا عن العلاقات الخارجية لهذه «الأمة» المستقلة القائمة «من دون الناس» يتمثل في أن سلمهم واحد، ويقتضي ذلك أن حربهم واحدة أيضًا. وهكذا يكون الكتاب تعاقدًا دستوريًّا يشبه ما نعرفه في المجتمعات السياسية الحديثة، لا في الملكيات الوراثية أو الإمبراطوريات القديمة. وصحيح أن النص هذا لا يعني أن الدولة من مقتضيات الدين؛ لكن هذا النص – وأقول مرة ثانية إن صح – يرجع قيام الدولة والنظام السياسي بل والمجتمع السياسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول.

وقد جرى جدل في ماهية تصرف أبي بكر تجاه المرتدين أو من سموا بذلك بعد وفاة الرسول مباشرة. فقد قيل تارة: إنه عمل ديني اقتضاه عدم التفرقة بين «الصلاة والزكاة»؛ لأن المرتدين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة للخليفة الجديد. وقد أقسم أبو بكر أن يقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة. كما أعلن أنهم «لو منعوا عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه». وقيل طورًا: إنه عمل سياسي من أعمال الدولة، التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين. لكن ما لم يسأله أحد: لماذا أطاع الصحابة أبا بكر في قتال المرتدين رغم خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟ إن الواضح أنهم كانوا يعتبرونه زعيمهم السياسي، أي رئيس دولتهم. ولذا رأوا واجبًا عليهم أن ينفذوا أوامره بمقتضى بيعتهم له، وإن لم يكن ذلك (أي قتال المرتدين) عملاً دينيًّا من أعمال الدعوة[1]. وتبقى هنا الصعوبة الناجمة عن مقاييس التفرقة بين ما هو ديني وما هو سياسي دون أن يعني ذلك طبعًا أن الدين والدولة واحد. فلا شك أن الزكاة عمل ديني، أو فريضة، أو شعيرة دينية؛ وقد كانت كذلك في أذهان الناس آنذاك بمقتضى القرآن. لكن لم

(١) قارن على سبيل المثال: الطبري، تاريخ الطبري، مج. ١: ١٨٧٣-١٨٧٦؛ محمد بن عمر الواقدي (ت٢٠٧ هـ)، كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط. ٣، مج. ٣ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٤): ٦٠٠ وما بعدها؛ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، التاريخ الكبير، مج. ١ (د.م.، د.ت.): ٤٢٣ وما بعدها؛ إلياس شوفاني، حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥): ٩٩-١٤٢، ١٩٧-٢١٥. وهي ترجمة عن الإنجليزية لأطروحة صدرت عام ١٩٩٥. ويريد بعض المستشرقين تأخير ظهور "الدولة" في عالم الإسلام، بمعناها الحديث إلى نحو قرن بعد وفاة الرسول؛ قارن بمقالة Fred Donner، انظر: فرد دونر، "تكوُّن الدولة الإسلامية"، مجلة الاجتهاد ٤، العدد ض٣ (خريف ١٩٩١): ٦٧-٩٣.

تكن هناك ضرورة دينية لأدائها لأبي بكر الذي اختاره أهل المدينة لزعامتهم. فالطاعة هنا عمل سياسي بحت بمقتضى التعاقد بين المدنيين (من المهاجرين والأنصار)، وأبي بكر. وقد عبر عن ذلك الشاعر البدوي المعروف الحطيئة (جرول بن أوس) الذي كان بين المرتدين عندما قال:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكر

أيورثها بكرًا اذا مات بعده ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

وقام عمر بن الخطاب أيام خلافته الطويلة نسبيًّا (عشر سنوات) بأعمال سياسية كثيرة (غير الفتوحات التي يمكن تفسيرها دينيًّا!) لكن أكتفي هنا بثلاثة أمور لها دلالتها الواضحة.

أولها: تلقيبه نفسه بأمير المؤمنين؛ إذ يقال إنه أول من اتخذ هذا اللقب. والإمارة عمل سياسي بالدرجة الأولى. **وثانيها**: فصله بنفسه أو عن طريق قضاته في الخصومات بين الناس، وتسليم الناس له بذلك. ولا معنى لذلك إلا أن الرعية كانت تعتبره القائم على أمور العدالة، أي أنه يملك حق القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حق تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبوا أم كرهوا. مع أننا نعلم بيقين أن عمر لم يكن يملك الأجهزة والأدوات الضرورية لإخضاع، وإنفاذ الأحكام؛ لذا فالطاعة له كانت قائمة على الإحساس القوي بمشروعية السلطة التي يمارسها. **وثالثها**: إنشاؤه ديوان العطاء. ومعنى ذلك إقامة جهاز إداري لاستصفاء الضرائب (الخراج، والجزية، والعشور)، وتوزيعها. وفضلاً عن أن ذلك ليس عملاً دينيًّا؛ فإنه الدليل الأوقع على اتجاه «الدولة» بمعناها المتعارف عليه للاكتمال. وما يقال عن أن الفكرة مأخوذة عن الدول التي كانت قائمة في ذلك العصر لا ينفي أن ذلك الجهاز الإداري من أهم الشواهد على وجود الدولة أيامه، ولو عن طريق استعارة الأجهزة، والنماذج الموجودة في بيئة التاريخية والسياسية آنذاك[1].

حدد الإمام علي في النص سالف الذكر «ضروريات» السلطة (بل في الحقيقة الدولة) عن طريق تحديد مهمات أميرها أو رئيسها[2]. فقال: إنها تتمثل في الحيلولة دون تردي المجتمع في نزاعات عامة (يضم الشعث، ويجمع الأمر)، والإشراف على العدالة في توزيع الثروة (يقسم الفيء)، ورعاية السلطة القضائية (يأخذ للقويّ من الضعيف)، والدفاع عن أرضها، وكيانها (يجاهد العدو). وحدث ذلك في وقت تجلى فيه للمرة الأولى «المجتمع السياسي» بوضوح. فقد أعلنت القوى الاجتماعية/ السياسية بأسماء سياسية بحتة ليست قبلية أو مناطقية

(١) ظهرت في الحجاز في القرن الثاني الهجري مجموعة من الفقهاء الكبار لا تعتبر الحرب الهجومية جهادًا، ولا تراها من ضرورات الدين؛ قارن بالاستعراض الذي قامت به دوروتيا كرافولسكي في مقالتها، انظر: دوروتيا كرافولسكي، «نظرة في الحركة التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الاسلام»، مجلة الاجتهاد ٣، العدد ١٢ (صيف ١٩٩١): ١١٨-١٢٣.

(٢) قارن عن ذلك مقال F. Donner السالف الذكر والمترجم، انظر: دونر، :تكون الدولة الإسلامية:: ٦٧-٩٣.

أو تاريخيـة؛ فقيل: الشيعة أو شيعة علـي، والعثمانية، والمحكمة، والمعتزلة الأوائل. وما كان الاختلاف على «مشروع الأمة» أو على هويتها الدينية. بل إن الظلال الدينية التي كانت تحيط ببعض الأحـداث سرعان ما تتجلى عـن معنى سياسـي أو اجتماعي ذي بعـد سياسي. فحتى مصطلـح «الفتنة» ذي الظلال الدينية، الناجمة عن بعض نصوص القرآن؛ سرعان ما يفهم في سياقاتـه باعتباره «الحرب الأهلية» بالمعنى المعروف لها حتـى اليوم. فالفتنة تلك أعلنت عن ظهـور المجتمع السياسي في الإسـلام الأول بشكله الكامل، وقواه المتصارعة، أو المتنافسة. فالشيعـة هـم أولئك الذين تحزبـوا لعلي. والمحكمـة (الذين سموا فيما بعـد بالخوارج) هم أولئـك الذين أقلقهم ظهـور الدولة، أو جانبها القهـري القمعي؛ فرأوا أن الديـن لا يقتضيها؛ ولجأوا لعهد النبي، والشيخين باعتباره العهد الذي لم يكن فيه سلطان قاهر من وجهة نظرهم. وكانـت الأمور على ما يرام على الرغم من ذلـك، أو بسبب ذلك. والعثمانية هم أولئك الذين رأوا أن عثمـان قتل مظلومًا، وأنه لابد من الثأر له؛ ثـم استغلهم معاوية لصالحه. والمعتزلة هم أولئـك الذيـن رأوا أن الأمر أمر حرب أهليـة، ولم يستطع علي أن يقنعهـم (رغم قول أكثرهم بشرعيته) بالمشاركة فـي «سفك الدماء» فاعتزلوا كل الأطراف المتنازعة. وكان الخلاف في الأساس على حدود السلطـات السياسية لأمير المؤمنين (الصراع حول خلافة عثمان، وقبول علـي للتحكيم). ثم استجدت مسألة شرعيـة أمير المؤمنين (أي كيفية وصـول أمير المؤمنين للسلطة). وظهرت أخيرًا قضية الجماعة القرشية (أو غير القرشية) التي يحق لها الترشح لإمارة المؤمنين. ولم تظهر كل هذه القضايا دفعة واحدة. كما أنه من الصعب تحديد الزمن الحقيقي لتفاقـم مسألة الشرعية السياسية. وإن قيل إنها بـدأت مع تنصيب معاوية ابنه وليًّا للعهد وإن لم يسمه بذلك. لكـن يمكن القول: إن هذه المسائل الثلاث كانت هي الشغل الشاغل للمجتمع السياسـي، والديني في القـرون الهجرية الثلاثة الأولـى حتى قيام «الدولـة السلطانية». وقبل الانتقال لمناقشة مسائل الاجتماع السياسي هذه؛ أود أن أشير إلى أن الخلافة (أي المشروعية العليـا، أو التأسيسيـة) لم تكن محل نـزاع آنذاك، ولا فيما بعد. كمـا أن المسائل الثلاث التي ذكرتهـا لـم تكن على الدرجة نفسها مـن الأهمية، أو أن النقاش حـول بعضها اتخذ مسارات دينيـة عقائدية سوف أعرض لها هنـا. ففيما عدا الخوارج – الذين ما لبثوا أن ضعفوا – ما عاد أحد للتشكيك في حق قريش بأن يكون أمير المؤمنين منها. كما أن حق آل البيت في الأمر عبر سلسلـة الأئمة خرج من النقاش السياسي إلى الجدل الدينـي فيما بعد. وبذلك بقيت مسألتان اثنتان في ساحة الصراع السياسي: مسألة مصادر شرعية أمير المؤمنين، وحدود سلطاته.

ج/ **قضـايا الاجتماع السياسـي في الإسـلام**: سبق أن نبهت إلى الظـلال، والأغطية الدينية التي يتخذها الصـراع السياسي في عالم الإسلام الثقافي، ومجالـه السياسي. لكن تلك الأردية من الشفافية؛ بحيث يسهل تمييز خطوطها السياسية، والاجتماعية عن تلك التي تتخذ لحمة دينية، أو عقدية بحتة. هكذا تلبس قضية «شرعية السلطة» أو كيفية الوصول إليها إذن لبوسًا دينيًّا؛ إذ

تـدور في إطار مصطلحات ثلاثة؛ اثنان منها قرآنيان، والثالث يمكن إرجاعه بالمعنى أيضًا إلى القرآن. وهذه المصطلحات المترادفة هي: الشورى، وأولو الأمر، والجماعة.

أما المصطلـح الأول فهو قرآني. وقد اشتهر في عصر الصحابة حين أطلق على الستة الذين يقـال إن عمر رشحهم وهـو على فراش الموت بعدما طعنه أبو لؤلـؤة المجوسي خلال صلاة الفجـر، ليختاروا من بينهم واحدًا منهم لإمارة المؤمنيـن، يبايعه الناس من بعده؛ فسموا «أهل الشـورى»، أو «أصحـاب الشورى». وظهر مـرة أخرى على المسـرح السياسي حين طلب معاويـة فـي خمسينيات القـرن الأول الهجري من الناس أن يبايعوا لابنه مـن بعده؛ ومن غير شـورى؛ ثم استخدم أخيرًا في الجـدل السياسي بعد موت يزيد بن معاوية والخلاف حول من يخلفـه، فأعلنهـا عبد الله بن الزبير (٧٢هـ/ ٦٩١م) عـدو الأمويين شورى عام ٥٦٥، ثم طلب إلى المكيين بعد ذلك أن يبايعوا له من غير شورى. ولم يستخدم المصطلح بعد ذلك إلا عرضًا فـي كتب «الأحـكام السلطانية»، والتاريخ؛ إذ يطلـق الفقهاء أحيانًا على الهيئـة الغامضة التي اقترحوهـا لترشيح الخليفـة للناس اسم «أهل الشورى» إلى جانب «أهـل الاختيار»، أو «أهل الحل والعقد».

وبالنسبـة لمصطلح «أولو الأمر»؛ فإنـه الأمر المعني به السلطة، أي صاحبها، أو مستحقها بطريقة شرعية. وقد استخدم في نقاشات القرن الثاني الهجري في بدايات الصراع بين الفقهاء، والحـكام مرادفًا لمصطلح الشورى. ثم صار يطلق في العصـور المتأخرة على سلاطين الأمر الواقـع مـن جانب متملقيهم. وسرعان ما حـل مصطلح الجماعة محـل المصطلحين الأولين فظـل في ساحة الصراع السياسي طوال العصـور، دون أن يعني ذلك أنه لم يستخدم في عصر «الفتنة»، وطوال القرن الأول.

١/ كنـت قد ذهبت في كتابي: «الأمة والجماعـة والسلطة»[١] إلى أن مرويات «الشورى» الكثيـرة عن عمر بن الخطاب – إن صحـت – فإنه كان يعني بها: مجموع المسلمين. بمعنى أنـه ما دامت الأمة المستخلفة هـي صاحبة السلطة بمجموعها؛ فإن المقصود أنه لابد أن يقرر هؤلاء جميعًا عن طريق الانتخاب، أو ما يشبه من يريدونه لتولي السلطة؛ فيصل إليها من قريش مـن تؤيـده الأكثرية. وأنـا أرى الآن غير ذلك. فلنستعرض الأقوال المنسوبـة إلى عمر أولاً، والتـي أوهمتني ذلك. فتعليقًا على خلافة أبي بكر قال[٢]: «لا يغرن امرؤ أن يقول: إن بيعة أبي بكـر كانـت فلتة. وقد كانت كذلك إلا أن الله وقى شرها؛ فمـن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلميـن فإنه لا يتابع هو ولا الذي بايعه تغـرة أن يقتلا...». وفي معرض آخر يقول[٣]: «من

(١) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤): ٨٦-٨٨.

(٢) المرجع السابق: ٨٦.

(٣) عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، مج. ٥: ٤٤٥؛ السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**: ٨٧.

دعا إلى إمارة نفسه، أو غيره من غير مشورة من المسلمين؛ فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه». وفي قول ثالث يذكر عنه[١]: «...الإمارة شورى...». وفي الرواية عنه في الستة الذين اختارهم «للشورى» أنه خاطب الثلاثة الحاضرين منهم قائلاً[٢]: «فمن تأمر عليكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه». فمنطوق هذه الأقوال (من غير مشورة من المسلمين مثلاً) أن المقصود كل المسلمين. لكنه اختار ستة كلهم من قريش، وحصر في هؤلاء حق الاتفاق على واحد من بينهم يعرضونه على الناس لمبايعته بالإمارة. فالراجح أنه كان يرى أن «حق الاختيار»، وليس «حق الولاية» فقط محصور بفئة معينة من الناس استظهر أنه راعى فيهم أمرين اثنين: سابقتهم في الإسلام، ووجاهتهم في قريش. والمروي عن علي في هذا الصدد لا يختلف عما استظهرته من تصرف عمر فهو يقول بالسابقة (أي القدم في الإسلام)، والوجاهة، أو الشرف، ثم يضيف لذلك القرابة من النبي ﷺ[٣]. والدليل على ذلك مصير معاوية إلى مهاجمة الشورى باعتبارها ما عادت حقًّا لأهل السابقة أو القرابة (وهو ليس قديمًا في الإسلام، ولا قريبًا من النبي ﷺ؛ بالإضافة إلى أنه لم يكن الأكثر وجاهة في قريش) بحجة أن أهل السابقة، والوجاهة، والقرابة أولئك تركوا عثمان رضي الله عنه (وهو أحدهم) يُقتل بين ظهرانيهم مع أنهم هم الذين بايعوه من قبل[٤]:

ولا لمن سألك الشورى مشاورة ... إلا بطعن وضرب صائب خذم

أنى تكون لهم شورى وقد قتلوا ... عثمان ضحوا به في الأشهر الحرم

وعندما احتج كهول المدينة على معاوية لتجاهله الشورى بمبايعة ابنه من بعده كانوا يعنون أنهم الأحق بالولاية، لا لتأييد الناس لهم؛ بل لأنهم أبناء صحابة أقدم في الإسلام (عبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي)، وأقرب للنبي (الحسين بن علي). على أن ذلك لم يكن الفهم الوحيد للشورى على أي حال. فالذين التفوا حول ابن الزبير (٦٤–٦٥هـ/ ٦٨٣–٦٨٤م) بمكة في مواجهة يزيد بن معاوية كانوا في أكثرهم من الخوارج، والموالي، وعامة العرب من غير قريش. وقد تركه هؤلاء احتجاجًا على تجاهله للشورى التي أعلنها في مواجهة يزيد؛ إذ سرعان ما دعا أهل مكة من القرشيين لبيعته بعد موت

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبير**، مج. ٣: ٣٥٣؛ السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**: ٨٨.

(٢) المرجع السابق: ٨٨.

(٣) ابن أبو حديد، **شرح نهج البلاغة**، مج. ١٢: ١٤٦–١٤٧؛ مج. ٤: ٧٨–٨٠.

(٤) الشعر لعبد الله بن همام السلولي، في نسب قريش للمصعب الزبيري؛ محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، مج. ٢ (جدة: دار المدني، [١٩٧٤]): ٦٣٠–٦٣١. ويبدو أن القول بأن (انتقال الخلافة من المدينة إلى الشام كان "عقابًا من الله لمنتهكي حرمة عثمان) كان مألوفًا. ففي الاستيعاب لابن عبد البر، انظر هامش: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مج. ٣ (د.م.، د.ت.): ٨٣. شعر لحميد ابن ثور يقول فيه:

إن الخلافة لما أظعنت ظعنت ... عن أهل يثرب إذ غير الهدى سلكوا

صارت إلى أهلها منهم ووارثها ... لما رأى الله في عثمان ما انتهكوا

والطريف أن ممثل معاوية طالب ممثلي علي أثناء التحكيم عام ٦٥٨م/٣٨هـ بأمرين: تسليمه قتلة عثمان (باعتباره ولي دمه)، وجعل الأمر شورى، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري**، مج. ١: ٣٣٥٥–٣٣٥٦.

يزيد متجاهلاً برنامجه السابق، وعرض نفسه للاقتراع، أو الاختيار العام[١]. وهكذا فقد كان هؤلاء يرون أن حق الاختيار لجميع المسلمين، كما لهم وعليهم البيعة.

١- ويبدو أن هذا الارتباط التاريخي (وليس المضموني) لمفرد الشورى بقريش؛ هو الذي أدى تدريجيًّا إلى التخلي عنه من جانب أطراف الصراع السياسي لصالح مفردي أو مصطلحي أولي الأمر والجماعة. وتكمن قوة مصطلح أولي الأمر بالدعوة القرآنية لطاعتهم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾[٢]. لكن المقصود بالمصطلح المذكور يتجاوز في السياق الذي طرح فيه مسألة إمارة المؤمنين ليعني السلطة بشكل عام على المستويات الدينية، والاجتماعية، والسياسية. فيظهر أن التجربة الأموية في السلطة؛ ألجأت القوى الاجتماعية، والسياسية إلى محاولات خلق سلطات موازية، وموازنة على سلم الهرم السياسي، والاجتماعي، تؤدي بعض الوظائف التي أهملتها السلطة السياسية العليا، أو أنكرتها.

- جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية سالفة الذكر أن أولي الأمر الواجبي الطاعة بنص القرآن؛ هم عند مجاهد بن جبر (١٠٤هـ/٧٢٢م)، وعطاء بن السائب (١٣٦هـ/ ٧٥٣م) ليسوا الأمراء بل[٣]: أهل الفقه، والدين. والأمر من معانيه في القرآن: السلطة، والقوة، والقدرة، والتمكن[٤].

- وجاء في كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٤٦٣هـ/ ١٧٠٠م) أن السلف فسروا قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾[٥]، وقوله تعالي: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ بأنهم العلماء. فقد جعلهم الله خلفاءه في أرضه، وحجته على عباده، واكتفى بهم (وليس بالسلطان!) عن بعثة نبي، وإرسال نذير[٦].

---

(١) قارن بهذه الأحداث، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبير**، مج. ٥: ١١٩؛ أبو عمرو خليفة بن خياط بن أبو هبيرة الليثي العصفري (ت ٢٤٠ هـ)، **تاريخ خليفة بن خياط**، مج. ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥): ٢٥٢ وما بعدها؛ أحمد بن يحي بن جابر اللاذري (ت ٢٧٩ ه)، **أنساب الأشراف**، مج. ٥ (Jerusalem: The University Press; 1938): ١٨٨؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، مج. ٢: ٤٢٢.

(٢) «سورة النساء»، في **القرآن الكريم**: الآية ٥٩.

(٣) الطبري، **تفسير الطبري**، مج. ٥: ١٤٩.

(٤) قارن بـ: مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ)، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق عبد الله شحاتة (د.م.، ١٩٧٥): ١٩٢.

(٥) «سورة النساء»، في **القرآن الكريم**: الآية ٨٣.

(٦) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، **الفقيه والمتفقه** (د.م.، د.ت.): ٥.

ولم يقل كل العلماء في القرن الثاني وما بعده طبعًا أن المقصود بأولي الأمر حصرًا العلماء. فقد كان هناك من استمر على القول إنهم الأمراء[١]. وبعد تراجع التوتر بين السلطة، والعلماء أواسط القرن الثالث الهجري، ساد التفسير التصالحي القائل إن أولي الأمر فئتان[٢]: العلماء، والأمراء؛ لكن الطريف في ملاحظة مقدار وعي تلك القوة الاجتماعية (العلماء) بدورها، وسطوتها اعتبارها نفسها أيام الخطيب البغدادي (أي في حقبة ضعف الخلافة) خليفة الله في أرضه، أي إنها القائمة على الجوانب الدينية من مهمات إمارة المؤمنين.

٢- **الجماعة**: كان هذا المفرد من الناحية التاريخية الأقدم استعمالاً. وإن يكن من الناحية السيمانطيقية الأقل وضوحًا. فهناك إشارات إلى استعماله من جانب قريش في مواجهة النبي ﷺ بالقول: إنه فرق جماعتهم. فالجماعة عنت آنذاك فيما يبدو ما نعنيه اليوم بمجلس الشورى أو مجلس النواب (أو كما كانت تسمية قريش: الملأ؛ أي مركز القرار، أو بيئة اتخاذه). وبالرغم من أن المفرد لا يرد في القرآن؛ فإنه يمكن استخلاصه من مثل قوله تعالى: ﴿ **وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ** ﴾[٣]. فقد ذكر بعض مفسري القرن الثاني الهجري أن حبل الله يعني الجماعة. وهذا ما ذكره عبد الله بن المبارك (١٨١هـ/ ٧٩٧م) أحد أسلاف أهل السنة في نونيته المشهورة.

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا بها هي العروة الوثقى لمن دانا

ولا نعلم متى سمي عام وصول معاوية للسلطة عام الجماعة (٤١هـ/ ٦٦١م). لكن يبدو أن ذلك خلال القرن الأول نفسه؛ إذ يفتخر الحجاج (٩٥هـ/ ٧١٣م) والي الأمويين المشهور، أنه وُلد عام الجماعة[٤]. وهكذا فقد استعمله الأمويون في مقابلة مفرد «الفتنة» التي طبعت خلافة علي رضي الله عنه، والسنة الأخيرة من حكم عثمان رضي الله عنه. لكن الأمويين طبعًا ما عنوا بعهد الفتنة غير عهد علي في مقابل السلام، والاستقرار، والاجتماع السياسي، والاجتماعي الذي طبع عهد معاوية. فالواضح أن الجماعة كما استخدمها الأمويون، وأنصارهم عنت الاجتماع على الإمام، بمعنى أن مركز القرار هو الخليفة القائم أو السلطة القائمة. وبسبب الآلام الفظيعة، والدماء الغزيرة المسفوكة في الصراعات أيام عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه (في الفتنة)؛ فإن الأمويين رموا إلى التنفير من الخروج على السلطة أو معارضتها بالدعوة إلى الجماعة، والتخويف

(١) قارن بالآراء في ذلك، انظر: الطبري، **تفسير الطبري**، مج. ٥: ١٤٨؛ محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق الشيخ أحمد شاكر (د.م.، ١٩٤٠): ٧٩ وما بعدها.

(٢) قارن على سبيل المثال، انظر: أبو بكر محمد بن الحسين الآجري (ت ٣٦٠ هـ)، **أخلاق العلماء**، تحقيق فاروق حمادة (د.م.، ١٩٧٢): ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤؛ أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال (ت ٣١١ هـ)، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (د.م.، ١٩٧٥): ٨٣-٨٥.

(٣) «سورة آل عمران»، في **القرآن الكريم**: الآية ١٠٣.

(٤) وجاء في تاريخ أبي زرعة، انظر: عبدالرحمن بن عمرو أبو زرعة (ت ٢٨٠ هـ)، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦): ١٨٨. عن سعيد بن عبد العزيز الدمشقي قوله: "لما قتل عثمان اختلف الناس فلم تمن غازية ولا صائفة حتى اجتمعت الأمة على معاوية وسموها سنة الجماعة".

مـن الفتنة. فعلـوا ذلك في مواجهة تمـرد الحسين بن علي (٦١هـ/ ٦٨٠م) كما فعلوه تجاه أحـداث المعارضة الأخرى طوال أيام سلطتهم؛ مثل حركة ابن الأشعث والقراء (٨٢-٨٤هـ/ ٧٠٤-٧٠٦م)، وخـروج يزيـد بن المهلب (١٠١هـ/ ٦٨٠م)، وزيد بن علـي بن الحسين (١٢١-١٢٢هـ/ ٧٣٨-٧٣٩م)، والحارث بن سريـج (١١٦-١٢٨هـ/ ٧٣٤-٧٤٥م). ونجد مصداق ذلك في رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب التي كتبها باسم مروان بن محمد منـذ كان أميرًا على الجزيـرة، وأذربيجان، وأرمينية، وحتى صيرورتـه خليفة، ومقتله على يد العباسييـن (١٣٢هـ/ ٧٤٩م). فالجماعة عنده دائمًا الاجتماع على طاعـة الخليفة؛ وتقابلها الفتنة، والمعصية، والفساد، والفرقة. وهكذا فإن هناك ميلاً سلطويًّا واضحًا للتوحيد بين الأمة والإمـام، والجماعة والإمـام، أو دمجهما لصالح الإمام؛ بحيث تعني الجماعة (التي هي خير، ورحمة، وسلامة، وسلام): الإمام القائم[١].

ونملك الآن – ضمن ترجمة عثمان بن عفان في تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر – رسالة منسوبة للعالم الشامي المعروف ميمون بن مهران الجزري (١١٧هـ/ ٧٣٥م) تظهرنا على أن استخدامـات الأمويين لمصطلح الجماعة بالطريقة سالفة الذكر لم تحظَ بموافقة الجميع حتى بيـن أنصار الأمويين. فقد كان ميمون بن مهران موظفًا في إدارتهم بالجزيرة الفراتية، ويحظى بتقدير أمرائهم؛ لكنه عندما سئل عن الفتنة، لم يرض اعتبار أنصار معاوية: الجماعة منذ البداية. يرى ميمون بن مهران أن الناس انقسموا بعد مقتل عثمان إلى خمس فرق: شيعة عثمان، وشيعة علـي، والمرجئة والحروريـة، ومن لزم الجماعة[٢]. وفي ثنايا الرسالـة نعلم أنه يقصد بمن لزم الجماعة الصحابة الذين اعتزلوا الصراع بين علي ومعاوية[٣]؛ وقالوا: «نتولى عليًّا وعثمان ولا نتبرأ منهما، ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان». هؤلاء قالوا كما يذكر ميمون بن مهران: «نلزم ما فارقنا عليه رسول الله حتى نلقاه، ولا ندخل في شيء من الفتن»[٤].

والمعـروف أن الذين اعتزلوا القتال مـا سموا أهل الجماعة؛ بل المعتزلة. فالتسمية من عند ميمـون بن مهران. والمعروف أيضًا أن هـؤلاء اعتزلوا حتى اجتمع الناس على معاوية فبايعوه. أمـا خلال النزاع فلـم يحظوا برضا علي ولا معاويـة؛ وإن تكن الشيعة فيمـا بعد قد اعتبرتهم أنصـارًا لمعاويـة في الواقع[٥]. بيد إن وجـوه الصراع على مفهوم الجماعـة تبدو بوضوح في الأثـر المعروف باسـم «حديث افتراق الأمـة». ويبدو أن هـذا الأثر انتشر فـي أعقاب الفتنة

(١) إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨): ١٢٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٠؛ وقارن بدراستي بعنوان: الكاتي والسلطان – دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية؛ في هذا الكتاب.

(٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق سكينة الشهابي، ترجمة عثمان بن عفان ﷺ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧): ٥٠٣-٥٠٥.

(٣) المرجع السابق: ٥٠٤.

(٤) المرجع السابق: ٥٠٥.

(٥) درست مسألة "المعتزلة الأولى" هؤلاء بالتفصيل في أطروحتي للدكتوراه بعنوان: رضوان السيد، **ثورة ابن الأشعث والقراء: دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الأموي المبكر** (رسالة دكتوراه، فرايبورغ، ١٩٧٨): ٣٣٥ وما بعدها.

الأولى أو الكبرى للتشرذم والانقسام الذي ساد المجتمع السياسي آنذاك[١]. وكان المسلمون يرون – ضمن جماعات أهل الكتاب من حولهم – ما يسود تلك الجماعات من تشرذم على المستويين الديني والاجتماعي. فجاء الأثر أو الحديث المتشائم ليتنبأ بأن وضع المسلمين سيصبح أو سيكون مثل أوضاع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. يقول الأثر: افترقت اليهود على سبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى وسبعين، وستفرق أمتي على اثنتين وسبعين أو بضع وسبعين[٢]. وكثرت روايات الحديث وتعددت وتشعبت تبعًا للفرق والأحزاب التي استخدمته خلال القرن الثاني الهجري لدعم وجهة نظرها في الصراع الديني والسياسي. فكانت الإضافة الأولى إليه: كلها في النار إلا واحدة. وهنا على هذه الواحدة جرى الصراع في خواتيم الحديث المضافة والمتناقضة. فالواحدة الناجية هي طبعًا الجماعة؛ لكن: من هي «الجماعة»؟ يتضح من أسانيد الحديث بإضافته أن أولئك الذين كانوا يرون «الاعتزال» – أي عدم الوقوف مع السلطة أو خصومها من أهل الحجاز والبصرة – آثروا تفسير الواحدة أو الجماعة في خاتمة الحديث بأنها: ما كان عليه الرسول وأصحابه[٣]. بينما فسرها معاوية بالإسناد الشامي الذي يتصل به بأنها الجماعة عليه؛ وأضيف إلى هذه الرواية الشامية أحيانًا: وهم أهل الشام[٤]. أما معارضو الأمويين من رجالات المرجئة الأولى بالكوفة (مثل سفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه) فقد قالوا: إن الجماعة هي السواد الأعظم من المسلمين[٥]. وبذلك رجعوا إلى المعنى العام الذي أعطاه تاركو ابن الزبير للشورى.

ويظهرنا ذهاب جماعات مدينية للقول: إن الجماعة أو مركز القرار في «السواد الأعظم» من المسلمين على تبلور مدني مديني للمجتمع السياسي. وقد يكون هؤلاء استندوا في ذلك إلى المفهوم التأسيسي للأمة المستخلفة المتبلورة في مجموع المؤمنين أو المسلمين؛ ذلك المفهوم الذي حاول الأمويون والعباسيون احتكاره لصالحهم كسلطة ودولة تحت عباءة «خلافة الله» و«خلفاء الله». ومما يرجح هذا التخمين أن أحناف الجيل الثالث دأبوا على

(١) سماه «حديث افتراق الأمة» الفقيه الشافعي اليمني أحمد بن علي بن مطير الحكمي (ت حوالي ١٠٦٨هـ/ ١٦٥٧م) في رسالة له بعنوان: "ادحاض حديث افتراق الأمة"؛ قارن عن ذلك: عبد الله السريحي، "حديث افتراق الأمة: دراسة في السياق والأصول والنتائج"، **مجلة الاجتهاد** ٥، العدد ١٩ (ربيع ١٩٩٣): ٨٩–١٣٨.

(٢) أهم مصادر الحديث على اختلاف رواياته، انظر: محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، **سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح**، ط. ٣، مج. ٥ ([بيروت]: دار الفكر، ١٩٧٨): ٢٥؛ سليمان أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، مج. ٢ (د.م.، د.ت.): ٥٠٣؛ محمد بن يزيد بن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)، **سنن ابن ماجه**، مج. ٢ (القاهرة: المطبعة العلمية، [١٨٩٣]): ١٣٢١؛ أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مج. ٢ (د.م.، د.ت.): ٣٣٢؛ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، **السنن الكبرى**، مج. ١٠ (حيدر أباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، [١٩٣٧]): ٢٠٨؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، مج. ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠): ٦، ١٢٨.

(٣) الترمذي، **سنن الترمذي**، مج. ٥: ٢٦؛ النيسابوري، **المستدرك**، مج. ١: ١٢٩.

(٤) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، مج. ٤: ١٠٢؛ أبو داود، **سنن أبي داود**، مج. ٢: ٥٠٣–٥٠٤؛ النيسابوري، **المستدرك**، مج. ١: ١٢٨.

(٥) البيهقي، **السنن الكبرى**، مج. ٨: ١٨٨؛ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مج. ٧ (د.م.، د.ت.): ٢٥٨–٢٥٩. وقد قدم الشاطبي المالكي (المتوفَّى بعد العام ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) في كتابه الاعتصام دراسة طويلة لروايات الحديث. ثم درس طويلاً الاتجاهات المختلفة لفهم الجماعة، انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، **الاعتصام**، مج. ٢ (د.م.، د.ت.): ٢٦٠–٢٦٨.

تسمية كتبهم العقدية بالسواد الأعظم، أي عقيدة السواد الأعظم أو عقيدة الأمة. لكن تلك الفئات المدينية البازغة لم تكن قد تصلبت وتمأسست بما فيه الكفاية عندما قامت الثورة والدولتان العباسيتان، اللتان زادتا من الطابع الديني لإمارة المؤمنين؛ باعتبارهم أهل البيت، والأحق بولاية الأمرين السياسي والديني؛ أو أن قرابتهم من النبي ﷺ تؤسس وتؤصل لحقهم في سواد المسلمين والترؤس عليهم. وبمعنى آخر فإن انتصار العباسيين انتصار مؤقت لمحاولة بلورة فكرة «الأمة المستخلفة» في العالم في مؤسسة تحكم بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وليس بمقتضى الاختيار من الأمة، أو ادعاء الوكالة عنها، والتفويض منها.

وكانت المعارضة الأشد للعباسيين في عهدهم الأول هي المعارضة الطالبية أو أسباط رسول الله. وهكذا دار الصراع بين أحفاد رسول الله من أعقاب الحسن والحسين، وأبناء عمومته (من أعقاب عمه العباس بن عبد المطلب). فلم يعد ذلك الصراع صراعًا على حق الأمة أو الجماعة في اختيار الخليفة أمير المؤمنين؛ بل صار صراعًا على من هو الأحق بولاية أمور المسلمين، ومتابعة رسالة الإسلام: أسباط رسول الله أم أبناء عمه؟!

وما كانت الفئات الداعمة للفريقين في الصراع على «حق القداسة» هذا، هي كل قوى المجتمع أو معظمها. ثم إن بعض تلك الفئات التي شاركت في الصراع كانت ما تزال متحشدة ضمن حركة التغيير التي أسقطت الأمويين دونما اهتمام بالضرورة أو اقتناع بالأيديولوجيا التي حكمت ذلك الصراع. فالملاحظ مثلاً أن المرجئة والمعتزلة – وهما حركتان فكريتان معارضتان تمثلان قوى اجتماعية مدنية شاركت منذ أواخر القرن الأول في المعارضة السياسية والاجتماعية للأمويين – انحازوا في الصراع الجديد الناشب إلى الطالبيين دون أن يربطوا ذلك بقداسة آل البيت، أو حقهم الإلهي في السلطة. لقد تميز الجو العام التغييري في النصف الأول من القرن الثاني الهجري بتحشيد كل الفئات الاجتماعية ضمن تلك الحركية الزاخرة. وساده في الغالب روح خلاصي غلاب تطلعت في خضمه كل تلك القوى والفئات للإنقاذ والمنقذ باتجاهات مختلفة بل متعارضة أحيانًا. ووسط هذا الجو ظهرت بين تلك الفئات فئة «أهل الحديث» أو «أصحاب الحديث» التي لجأت إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهدية؛ مثل العباسيين والطالبيين لكن باتجاه آخر. فهم (أي أصحاب الحديث) اعتبروا أنفسهم الجماعة المنقذة أو الفرقة الناجية؛ لأنهم يستلهمون ما كان عليه الرسول وأصحابه؛ كما عبرت عنه إحدى خواتيم «حديث افتراق الأمة» سالف الذكر. ففي مقابل «حق القرابة»، و«حق الميراث» الذي تبناه العباسيون والطالبيون (الحسنيون والحسينيون) اندفع «أصحاب الحديث» أو اعتزلوا (كالمعتزلة الأوائل في الصراع بين علي ومعاوية) تحت لواء السنة وسيرة السلف الصالح.

أما السنة فتمثل صورتهم التاريخية لماضي الأمة أو تجربتها التاريخية؛ وهي تعني المسار الذي تصوروه من خلال الآثار والمرويات لعقائد وسلوك الرسول وأصحابه الأولين (السلف الصالح)، بعكس العباسيين والطالبيين الذين كانوا يأخذون بصور انتقائية لذلك الماضي. يقول ميمون بن مهران (١١٧هـ/ ٧٣٥م) في رسالته سالفة الذكر على لسان الصحابي سعد بن أبي وقاص[١]: «... نلزم ما فارقنا عليه رسول الله حتى نلقاه، ولا ندخل في شيء من الفتن حتى نلقاه». ثم يعلق: «فصارت الجماعة والفئة التي تدعي فئة الإسلام ما كان عليه سعد بن أبي وقاص وأصحابه الذين اعتزلوا الفتن حتى أذهب الله الفرقة، وجمع الألفة؛ فدخلوا الجماعة».

وموقفهم السلفي هذا هو الذي يحدد رؤيتهم لعصرهم في القرن الثاني الهجري. فهم تغييريون؛ لأنهم غير راضين عن الفتن التي تشتعل من حولهم، وتشعل المجتمع. وهم لا يرون المشاركة في الصراع السياسي؛ لأن نموذجهم سعد بن أبي وقاص وأصحابه لم يشاركوا في أحداث الفتنة الكبرى. وهكذا اتجهوا مثلهم للعبادة والجهاد. لكنهم ظلوا يرون من جهة ثانية الطاعة للسلطة القائمة؛ لأنهم لا يقولون بالسيف في الأمة، أي بالتغيير السياسي عن طريق الثورة. وقد سيطر عليهم وسط الجو الخلاصي الغلاب الإحساس بالتفرد وبأنهم الفرقة الناجية على الرغم من صورتهم الواسعة اللآفاق للأمة وماضيها. ولم يرض العباسيون – الذين خرجوا من الصراع مع الطالبيين والثوار الآخرين منتصرين – عن أهل السنة هؤلاء رغم مسالمتهم وطاعتهم. ذلك أنهم أحسوا منهم الادعاء بالتفرد بالمشروعية الدينية؛ في الوقت الذي كانوا هم فيه يرون أن المشروعية الإسلامية كلها ممثلة فيهم؛ بل اعتبروا أنفسهم هم «الدين» في صراعاتهم من أجل الانفراد بالسلطة. لقد كانت السلفية الدينية القوية لدى أهل السنة سلفية كارزماتية للجماعة لا يلعب فيها أهل البيت أو أهل القرابة أي دور.

واضطرت فتنة الأمين والمأمون وما تلاها (١٩٥–٢٠٣هـ/ ٨١٠–٨١٨م) أهل السنة للخروج من عزلتهم؛ إذ قاد بعض رجالاتهم عامة بغداد ومدنًا أخرى في العراق والشام ومصر في عمليات تأمين الأحياء المدينية، وفرض الاستقرار الداخلي وسط الجو العاصف، وأمراء الجند المتصارعين في غياب السلطة المركزية[٢]. ويبدو أن ذلك قوى من ثقتهم بأنفسهم وبفئات العامة، ووصلهم بصورتهم التاريخية عن الاستمرار الاجتماعي للإسلام وللأمة المستخلفة بغض النظر عن الدول التي تقوم وتسقط. وقد أحس المأمون (١٩٨–٢١٨هـ/ ٨١٣–٨٣٣م) عندما وصل إلى بغداد من خراسان (عام ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) بهذه الاستقلالية

(١) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**: ٥٠٣-٥٠٥.

(٢) قارن عن تلك الأحداث، وبروز أهل السنة كزعماء للعامة؛ الدراسة المترجمة لأيرا لابيدوس؛ انظر: أيرا لابيدوس، «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط»، **مجلة الاجتهاد** ٢ (شتاء ١٩٨٩): ١١٥-١٥١. واسم المقالة في الأصل: "الانفصال بين الدولة والدين في التطورات المبكرة للاجتماع الإسلامي".

الاجتماعيــة البازغة، والتي تهدد استقرار السلطة ومشروعيتها فمضى لمواجهة القائمين عليها مــن قــادة العامة من أهل السنــة. والطريف أنه وجــد حلفاء له في تلــك المواجهة التي عرفت فيمــا بعد بمحنة خلق القرآن؛ بين نخب الشيعة والمرجئــة والمعتزلة؛ التي ما كان يجمعها مع المأمــون شيء مــن الناحية الأيديولوجية غير ما يقال عن تشيعــه. وقد يعلل مصير تلك النخب للوقوف إلى جانب السلطة شعورها بخطورة العلماء الجدد هؤلاء على مواقعهم الاجتماعية، وصورتهــم عن العلــم وحملته، وعن الأمة ومصائرها. ففضلاً عــن الرسائل الكثيرة التي كتبها أصحــاب الحديث وأهل السنة في النصف الثاني مــن القرن الثاني الهجري في العلم والجهاد والزهــد والسنة؛ انتشرت في أوساطهم فيما بعد رسالة محمــد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م) التي ينظر فيها للسنة (إلى جانب القرآن) باعتبارهما مصدر العلم، ولأهل الفقه والسنة باعتبارهــم التعبيــر الآصفي عن الإجمــاع والأمة التــي لا تجتمع على ضلالــة[١]. أما في نظر خصومهــم فقد كان أهل السنة والجماعة (لا نعرف متى أضافوا الجماعة إلى تسميتهم. وأول ذكــر لذلك يرد في رسالــة المأمون ضدهم إبان وفاته عام ٢١٨هــ/ ٨٣٣م) باعتبارهم عوامًا وطغامًــا و«نابتة» كما سماهم الجاحظ المعتزلي الزيدي الميــول في رسالته ضدهم[٢]. اختار المأمــون مسألة للمواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه؛ لا تبدو لنا الآن مفهومة أو مهمة هي مسألة «خلق القرآن». وقاومه أهل السنة بوعي متصاعد بمهماتهم الدينية، واعتبارهم أنفسهــم أهــل الدين وحراسه، وحملة القــرآن «كلام الله القديم»، وتمثيلهــم للإسلام، والأمة المستخلفــة في العالم وعليــه. وتابعت السلطة العباسية المواجهــة والملاحقات بعد المأمون فــي عهدي المعتصم والواثق (٢١٨–٢٣٢هـ/ ٨٣٣–٨٤٦م)[٣]. ثم خف التوتر تدريجيًّا في عهد المتوكل وأعقابه (٢٣٢–٢٧٩هـ/ ٨٤٦–٨٩٢م) للتأييد الشعبي العريض الذي لقيه أهل السنة والجماعة؛ هؤلاء طوال عقود المواجهة؛ ثم إن المتوكل ومن بعده أدركوا خطورة معنى تلــك الحركة علــى الأسس الدينية لمشروعيتهم، فتخلوا بالتدريج عــن التصارع مع أهل الفقه والدين على الشأن الديني.

لقــد كان معنــى التسليــم بوجود الجماعــة المعصومة خلــق مجال اجتماعــي مستقل عن السلطة، وحياة دينية اجتماعية يسودها أهل السنة وليس الدولة. وقدم أهل السنة ما اعتبر تنازلاً

(١) الشافعي، **الرسالة**: ٤٠١ وما بعدها.

(٢) نشرت رسالة الجاحظ في النابتة ضمن مجموع رسائله بتحقيق عبد السلام هارون. كما نشرها شارل بللا وكتب دراسة عنها بالفرنسية.

(٣) كتبت عن «محنة خلق القرآن» نصوص ودراسات عدة؛ أهمها من قبل دراسة باتون بعنوان: أحمد بن حنبل والمحنة (ترجمة وتعليق عبد العزيز عبدالحق). وقد كتب الأستاذ جوزف فان أس فصولاً ممتازة في المحنة أسباب ورجالات في كتابه الكبير: اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة (بالألمانية). ثم صدرت عام ١٩٨٩ دراسة واسعة للأستاذ فهمي جدعان بعنوان: المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام وهي تعرض صورة جديدة للمحنة وبواعثها والأطراف المشاركة فيها.

آنـذاك بتفسير الجماعـة وأولي الأمر بأنهم الأمراء والعلماء، وليـس العلماء وحسب![1] وكان معنـى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين الشريعة والسياسة؛ في ظل استمرار الشرعية الدينية العليا (الديـن، الأمة المستخلفة، خلافة الله) المستوعبة للجميع. وكما غيرت الأزمة من موقف الدولة وموقعها من الشرعية وممثليها غيرت أيضًا من موقف العلماء من الأمة أو مفهومهـا. فالتأييد الاجتماعي الكبيـر الذي عاشه أهل السنة الذين كانـوا يعتبرون أنفسهم وهم قلة قليلة آنذاك – الفرقة الناجية؛ جعلهم يتبنون تدريجيًّا مفهوم المرجئة الواسع – والذي يتوافـق مـع صورتهم التاريخيـة – لأمة المؤمنيـن والمسلمين. فقد صار يكفـي لديهم النطق بالشهادتيـن للدخول في الإسـلام، والانتماء لجماعة المسلمين بينمـا بقيت سائر الجماعات الدينية الأخرى جماعات اصطفاء وإلهام وخصوصية[2].

ولم تزل كل الإشكالات العملية بين العلماء والأمراء بتضاؤل التوتر بين الدولة وأهل السنة؛ بل استمـر التجاذب على أطراف المجاليـن الديني (الشريعة)، والسلطـوي (السياسي). فقد حولـت الدولة الحسبة مثلاً مـن اختصاصات القضاء إلى اختصاصـات السلطان. كما فعلت الشيء نفسه بقضـاء المظالم، والجرائم السياسية[3]. ولا شك أن ذلك كان منها لحفظ هويتها ودعواهـا باعتبارها «حارسة الدين وسائسة الدنيا». واتجه الفقهاء من جانبهم للاشتراع للبغاة (أي المعارضيـن السياسيين)؛ إذ حرصوا على القـول بحفظ أنفسهم وحرياتهم وممتلكاتهم. ولـم يروا نصـرة السلطان عليهم إلا إذا حملوا سلاحًا (سفكوا الـدم) أو حاولوا الانفصال عن الدولة[4].

ومـع ذلك فـإن الازدهار الذي شهـده «المجتمع المدني» منذ أواخـر القرن الأول، حتى القـرن الخامس؛ فتر في المجال السياسي. وقامت عبر القرون مؤسسات مدينية كبيرة وازنت

(١) قارن بـ: الشاطبي، **الاعتصام**، مج. ٢: ٢٦٤ وما بعدها. والشاطبي يورد هذا الرأي، والرأي القائل: إن الجماعة "جماعة المسلمين اذا اجتمعوا على أمير" من ضمن نص طويل للطبري ليس في تفسيره. وقد يكون في كتابه: تهذيب الآثار (الذي بقيت منه أجزاء قليلة فقط). ويبدو من شعر عبد الله بن المبارك (١٨١هـ/ ٧٩٧م) الذي أوردنا منه بيتًا من قبل أنه يعتبر السلطان هو الجماعة؛ فهو يقول:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا — بها هي العروة الوثقي لمن دانا
الله يـدفـع بالسلـطان معضـلة — عن ديننا رحمة منه ورضوانًا

ويبدو من الروايات التي يوردها الشاطبي – انظر: الشاطبي، **الاعتصام**، مج. ٢: ٢٦٠–٢٦١ – أن القائلين بالسواد الأعظم في تفسير الجماعة هم الكوفيون من تلامذة أبي مسعود الأنصاري وابن مسعود. ويريد الشاطبي – انظر: المرجع السابق: ٢٦١ – أن يفسر بعض الأقوال في الجماعة باعتبارها تدل على أنهم هم "العلماء المجتهدون". والمعروف أن هذا هو ما ذهب إليه الشافعي في الرسالة.

(٢) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: رضوان السيد، "أهل السنة والجماعة: دراسة في التكون العقدي والسياسي"، الفصل ٦ في **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: جداول، ٢٠١٥): ٢١٧–٢٥٢.

(٣) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: رضوان السيد، "قضاء المظالم: نظرة في وجه من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي"، **مجلة دراسات** ٤، العدد ١٠ (١٩٨٧): ١٥٨–١٨١. وانظر عن الحسبة: الفضل شلق، "الحسبة، دراسة في شرعية المجتمع والدولة"، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٢ (شتاء ١٩٨٩): ١٥–٨٩.

(٤) تصدر لي عن ذلك دراسة بعنوان: "البغي والخروج – دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي". وانظر عن أحكام البغاة: علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (د.م.: الحلبي، ١٩٦٣): ٣٨–١٤٤؛ نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (ت ٨٥٧ هـ)، **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢): ١١٧–١٣١؛
Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (n.p.: Islamic Book Trust, 2012): 180ff.

المجتمع وصانته، وطورته في مسارات أخرى غير سياسية. أما حق الأمة والجماعة التأسيسي في اختيار السلطة والمشاركة، فلم تقم من أجله حركات أو أحزاب ذات توجه واضح. فبقي كلامًا نظريًّا في كتب الفقه وأصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية.

٣- **حدود السلطة في المجتمع**: لا تعرف المصادر كلمة أقدم من تلك المنسوبة للإمام علي ﷺ في المهمات الاجتماعية للسلطة السياسية، فلنعد إليها هنا ثانية مع ملاحظة أن الإمام قالها إثباتًا لضرورة السلطة وليس لمهماتها: لابد للناس من أمير بر أو فاجر: يضم الشعث ويجمع الأمر (يمنع الفتنة الداخلية)، ويقسم الفيء (يشرف على توزيع الناتج الاجتماعي)، ويجاهد العدو (الدفاع عن الأرض والناس في وجه الأعداء الخارجيين)، ويأخذ للقوي من الضعيف (العدالة القضائية). إن الملاحظ في هذه الكلمة الخطيرة أن الإمام عليًّا ﷺ لا يعطي للسلطة مهمات دينية في الداخل الاجتماعي؛ بل ولا في الخارج إلا اذا اعتبرنا أن الجهاد قضية دينية. فالمعروف أنه فهم كذلك طوال عصور الإسلام الوسيطة والحديثة. ومع ذلك فلأنه قضية دينية تتصل بالمفهوم التأسيسي للإسلام، وخلافة أمته في الأرض؛ ظل البعض يجادل في احتكار السلطة للقيادة في الجهاد، وتحديد أمده، وقسمة الغنائم[١]. على أنه رغم غياب المهمات الدينية من الكلمة؛ فتبقى للسلطة حرية واسعة في الحركة كما هو واضح. ففي مجال قسمة الفيء جادل الصحابة عمر وعثمان وعليًّا في مصير الدولة إلى إيقاف الأرض المفتوحة على جماعة المسلمين وعدم قسمتها على الفاتحين. وكانت حجة الخلفاء الثلاثة أن أمة المسلمين أمة مفتوحة الآفاق، وستتسع أرجاؤها، فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم، وحرمان المسلمين الجدد – الذين لم يشاركوا في الفتوحات – من ثمراته. وهذا فضلاً عما توقعه علي ﷺ من نزاع بين الفاتحين على الأرض فيما لو قسمت عليهم[٢]. وفي العصر الأموي ظلت الشكوى من عدم العدالة في التوزيع، وبالتالي حق أهل الناحية في اقتسام النواتج فيما بينهم بمعزل عن السلطة المركزية. ولم يجادل أحد في الحاجة إلى من يضم الشعث ويجمع الأمر. لكن هناك من قال: إن السلطة تلجأ كثيرًا إلى مفهوم «الفتنة» منعًا لكل معارضة مشروعة. وانتهى ذلك لدى الفقهاء بوضع تشريعات للبغاة (الخوارج على السلطان أو المعارضين له) لتبقى المعارضة السياسية والاجتماعية ممكنة. لكن ذلك لم يعنِ أن السلطة انضبطت ضمن تشريعات أولئك الفقهاء التي استندوا فيها إلى تصرفات الإمام علي تجاه المعارضين له بالقوة المسلحة؛ إذ هو لم يصادر أموالهم ولا أسلحتهم بعد الوقعة، كما أنه لم يحاسبهم قضائيًّا، ولم يتعرض لحرياتهم وانتمائهم الكامل للمجتمع.

(١) قارن عن ذلك مقالتي بمجلة الاجتهاد، انظر: رضوان السيد، "التدوين والفقه والدولة"، **مجلة الاجتهاد** ٢ (شتاء ١٩٨٩): ٩٩-١٠٧.

(٢) قارن عن ذلك، انظر: ابن سلام، **كتاب الأموال**: ٥٩-١١٥؛ يحيى بن آدم (ت ٢٠٣ هـ)، **الخراج**، (د.م.، د.ت.): ٤٨؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج** (د.م.، د.ت.): ٢٨.

وسلم المجتمع للسلطة بحق تعيين القضاة. لكن احتجاجات[1] ظهرت عندما حاول الوليد بن عبد الملك (٩٦هـ/ ٧١٤م) ثم عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧١٩م) «جعل قضاء الأجناد قضاءً واحدا»[2] لا لأن القضاء يعتمد الشريعة ورأي القاضي الخاص فقط؛ بل لأن الأعراف والمعاملات مختلفة في الأمصار، ولا يجوز فرض أعراف أهل الشام مثلاً على أهل الحجاز. ولم تنجح المحاولتان آنذاك على أي حال.

وعاد الجدل حول المهمات الداخلية للسلطة السياسية في القرن الثاني الهجري بعد سقوط الأمويين، وإبان ازدهار المجتمع المدني. فكان هناك من قال: إن الممارسات الداخلية للسلطة المركزية أيام الأمويين، كانت أوسع مما يجب. ولذا ظهر أثر يقول: إن حقوق الأئمة تنحصر في «الحدود والفيء والصدقات والجهاد»[3]. أما المقصود بالحدود هنا فهو إنقاذها أي تنفيذ الأحكام التي يصدرها القضاة؛ وليس تحديد تلك الحدود لأنها محددة بالقرآن والسنة. فالمطلوب هنا ألا يأخذ المدعون «حقوقهم» بأنفسهم؛ بل أن تقوم الدولة بذلك؛ وهذا عمل من أعمالها في كل الدول. وقصر علاقة الدولة بالقضاء على تنفيذ الأحكام يحرر القضاة من تدخلات السلطة الكثيرة. وقد انضبطت السلطة السياسية في هذا المجال إلى حدٍّ ما في عصور الإسلام الأولى، لكن كان بوسعها دائمًا أن تعزل القاضي الذي لا يعجبها قضاؤه، وما أمكن مواجهة ذلك بأي ضابط. وبقي الفيء جمعًا وتقسيمًا في هذا الأثر من حقوق الدولة كما في قول الإمام علي ﷺ. ثم طرأ أمر جديد ما تعرض له الإمام علي ﷺ؛ لكن الدولة الأموية كانت مصرة عليه؛ أعني الصدقات أو الزكاة. فللزكاة مصارف معروفة محددة بالقرآن. لكن: لمن حق القبض أو الاستيداء والتوزيع؟ فالزكاة فريضة دينية فردية؛ بمعنى أن الأفراد يستطيعون أداء زكاتهم إلى المستحقين من أهل ناحيتهم. لكن لدينا مثل أبي بكر الصديق ﷺ الذي أصر على أن تدفع العرب الزكاة لبيت المال بالمدينة، وأن يقوم هو بالتالي بتوزيعه. والمعروف أنه قاتلهم على ذلك. لكن عثمان ﷺ ترك للناس الحرية في أداء الزكاة لبيت المال أو توزيعها بأنفسهم. وقيل بعدها أيام الأمويين أنه سمح بعدم تسليم زكاة الأموال الباطنة (النقد والثياب مثلاً) واستمر في جمع زكاة الأموال الظاهرة (الزراعة والماشية) وهو ما فعله الأمويون أيضًا. وفي الشعر الأموي شكاوى كثيرة من جانب الأعراب من قسوة «عمال الصدقات» عليهم، وجشعهم في الأخذ لأنفسهم. على أن هذا الأثر يعطي الدولة من جديد حق جمع الزكاة دون تفرقة. وقد تفاوتت تصرفات الدولة عبر العصور تجاه الصدقات فتارة تصر على جمعها،

(١) السيد، "التدوين والفقه والدولة".

(٢) أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، مج. ١: ٦٠١؛ أبو محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (ت٢١٤ هـ)، **سيرة عمر بن عبد العزيز** (د.م.، د.ت.): ٧٤-٧٥.

(٣) في رواية أخرى للأثر عند سراج الدين الغزنوي في الغرة المنيفة عن النبي: أربع إلى الإمام: الفيء، والجمعة، والحدود، والصدقات. وفي رواية ثالثة: الحدود للولاة، انظر: سراج الدين؛ أبو حفص؛ عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي الحنفي (ت ٧٧٣ هـ)، **الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة** (د.م.: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٣٧): ١٦٨.

وطورًا لا تهتم لذلك إلا على سبيل تأكيد حق السلطان في ذلك (من الناحية الدينية). وما كانت الزكاة تمثل الكثير بالنسبة لبيت المال مقارنة بالخراج والعشور والمكوس[١]. وخف الجدال حول حق الدولة في تنظيم الجهاد وقيادته بعد أن ثبتت الحدود مع البيزنطيين، وصار الأمر أمر جيوش منظمة، وجبهات دائمة في الثغور والعواصم، تحتاج للكثير في التنظيم والتجهيز بعد قيام جبهات ثابتة في الثغور والعواصم[٢].

وهناك في الفترة نفسها «رسالة الصحابة» المنسوبة إلى ابن المقفع (المقتول حوالي العام ١٣٩هـ/ ٧٥٦م)؛ إذ ترد فيها فقرات في حقوق السلطان وواجباته. أما حقوق السلطان أو الإمام عنده فهي[٣]: «الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومحاربة العدو ومهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم». والجديد في هذا التحديد إدخاله في النظام الإداري ضمن صلاحيات السلطة (الاستعمال والعزل). لكن الأبرز إرجاعه القضايا التي ليس فيها نص إلى الإمام، وليس تركها للقاضي أو لعرف أهل الناحية. وكان ابن المقفع قد أوضح سبب ذلك في اختلاف أحكام القضاة في القضية الواحدة في المدينة نفسها بناءً على اجتهاد القاضي. وهو يقترح من أجل ذلك توحيد النصوص التي يعتمد عليها القضاة، والعودة إلى الدولة في مسائل الرأي في القضايا الكبرى. ويشبه هذا ما اقترحه عمر بن عبد العزيز من قبل ولم ينجح فيه. ولا شك أن الصلاحيات التي يعطيها ابن المقفع هنا للسلطة أوسع مما في الأثر الموجز السابق. لكنه مثل السابق يخضع السلطان للشريعة، ولا يعطيه حقًّا فيها أو عليها؛ يقول ابن المقفع: «إنا قد سمعنا فريقًا من الناس يقولون: لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق... وسمعنا آخرين يقولون: بل نطيع الأئمة في كل أمورنا...». وما يراه الكاتب: اجتماع الإمام والرعية على طاعة الله ورسوله (القرآن والسنة)، وحق الإمام في التصرف فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة. ولا شك أن ما لم يأتِ فيه نص قرآني، ولم تضبطه سنة ليس أمرًا دينيًّا؛ وبذلك فليس لأمر المؤمنين صلاحيات دينية داخلية. أما حقه في الطاعة فناجم عن البيعة له. والبيعة تعاقد سياسي في الأساس.

٤- وصلت إلينا من القرن الخامس الهجري عدة مؤلفات للفقهاء عنيت بتبيان وجهة نظرهم في المستجدات على المستوى السياسي، وأهم تلك المستندات: ظهور «الدولة السلطانية». أما الفقهاء الذين راقبوا الظاهرة، وكتبوا عنها فهم[٤]: الماوردي

(١) عالج الأستاذ الفضل شلق هذه المسألة وتطوراتها في كتابه، انظر: الفضل شلق، **إشكاليات التوحد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي** (بيروت، ١٩٨٥): ٢٠٩-٢٤٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) محمد كرد علي، "رسالة ابن المقفع في الصحابة"، في **رسائل البلغاء** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤): ١٢٠، ١٢١.

(٤) قارن عن آرائهم مقالة الفضل شلق، انظر: الفضل شلق، "الفقيه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية"، **مجلة الاجتهاد** ١، العدد ٤ (صيف ١٩٨٩): ٩١-١٤٠.

الشافعي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) وأبو يعلي الحنبلي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) والجويني الشافعي (٤٧٨هـ/١٠٨٥م)[١]. أما «الدولة السلطانية» فقصتها طويلة ملخصها أنه منذ القرن الثالث الهجري بدأ الضعف يتسرب إلى السلطة المركزية ببغداد نتيجة الصراع على المراكز الإدارية العليا، وتغيرات بنية جيش الخلافة. فقد استغنت الدولة تدريجيًّا ومنذ أيام المأمون (٢١٨هـ/ ٨٣٣م) عن جندها الخراساني، وبدأت تجنيد مستجلبين من الترك والديلم، وتحولهم إلى جيش محترف لا علاقة له بالعصبية الدينية الأصلية التي قامت عليها الثورة العباسية. وانتهى الأمر بقادة ذلك الجيش إلى التدخل – إلى جانب رجالات الإدارة الكبار – في تولية ولاة العهد، ثم التحكم فيمن يلي العهد، ومن يتولى الخلافة؛ بل وفي خلع الخلفاء وقتلهم وتولية من يشاءون. وعمد ولاة الأطراف تدريجيًّا إلى تكوين عصبيات محلية – وبخاصة في تلك النواحي التي كان بعضهم ينتسب إليها – ثم الاستقلال عن السلطة المركزية بمساندة من بعض رجالات الإدارة أو الجيش المركزي؛ مقابل مبالغ مالية يدفعونها، وولاء شكلي للخلافة يقايض بمرسوم من الخليفة، وخلعة تضفي عليه الشرعية التي يعتبر بدونها خارجًا على سلطان الخلافة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل قامت دويلات مستقلة تمامًا تناصب الخلافة العباسية العداء، وتحاول الحلول محلها؛ مثل الزيدية بطبرستان واليمن، والفاطميين بالمغرب ثم بمصر. ولم تعتبر هذه الظواهر لأول وهلة أمرًا غير عادي. فالمستولون على النواحي والأطراف يعترفون بالسلطان الأعلى للخليفة؛ أما الذين لا يعترفون فهم خوارج وعصاة وبغاة يجب مكافحتهم. لكن البويهيين الديلم فعلوا في ثلاثينيات القرن الرابع ما لم يكن بالحسبان. إذ بعد أن سيطروا على الديلم وخراسان وفارس زحفوا إلى بغداد واستولوا عليها مبقين على الخليفة، ومحلين عصبيتهم الديلمية محل الترك الذين استأثروا بالنفوذ في قلب العاصمة طوال قرن من الزمان. وبعد قرن من السطوة والسلطة؛ حوصر خلاله الخليفة داخل قصره وبين حريمه معطيًا تفويضًا لأمير الاستيلاء هذا (كما سماه الماوردي وأبو يعلي) بالإدارة والسيطرة؛ اندفعت موجات جديدة من المسلمين الجدد من شعوب أواسط آسيا التركية فاكتسحت الدويلات كلها وصولاً إلى بغداد – مزيلة البويهيين والآخرين، ومؤسسة السلطنة السلجوقية. وكان أثر السلاجقة أبقى على قوانين تداول السلطة، وعلى المجتمع، وعلى فئات العلماء أيضًا. فقد استمروا هم والسلطنات التي تفرعت عنهم (الزنكيون والأيوبيون) مدة أطول. وكانوا إيذانًا بوضع مصائر دولة الإسلام في أيدي الشعوب التركية الآسيوية (المماليك والعثمانيين)، وتأسيس نظام الإقطاع الإسلامي (بدلاً من الخراج)؛ إذ سيطرت الدولة على الأرض

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**؛ أبو يعلي محمد بن الحسين (ت ٤٥٨ هـ)، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية، د.ت.). وهناك نشرة أفضل للكتاب من تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (قطر، ١٤٠٠هـ) لكنها لم تكن بين يدي عند كتابة هذا الفصل.

بالكامل، ووزعتها في صورة إقطاعيات غير وراثية على ضباط جيوشها. واكتسبت تلك السلطات شرعية باقية بأمرين اثنين: سنيتها، التي مكنتها من التواصل العميق مع المجتمع والعلمـاء، وقوة شكيمتهـا في مواجهة الزحوف على دار الإسـلام من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول وصولاً إلى قوى الاستعمار الغربي على مشارف الأزمنة الحديثة.

وكان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ للدين، وللمشروعيـة العليا للأمة المستخلفة التي اعتبـرت نفسها رمزها، وبالتالي رمزًا لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها. وقد أدرك أمراء الاستيلاء وسلاطينه (على الرغم من أن البويهيين كانوا مـن الشيعة) ضخامة أثر تلك المؤسسـة التاريخية في المجتمع وعليه؛ فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها.

أمـا الفقهـاء الثلاثة في القـرن الخامس (الماوردي وأبـو يعلي والجوينـي) فقد اختلفت أنظارهـم لتلـك المستجدات. فقـد كان هناك من جهة السلام الذي سـاد العلائق مع الخلافة (كسلطة سياسية) منذ النصف الثاني من القرن الثالث. وهو السلام الذي جعلهم ممثلي الدين، وحملـة الإسلام في الداخل وإلى العالـم. ومع الاعتراف للخلافة بالطاعة والنصرة؛ فإن هؤلاء مـا كانوا يرون لها دورًا في الدين، ولا قدسيـة معينة تفرض بقاءها أو سلطتها. فهي قامت على «الإجمـاع» المتوارث. والمقدس الباقي شائع وغير معين في الأمـة المستخلفة وجماعتها. وهـذا ما رآه أبو يعلي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) الحنبلي. والحنابلة آنذاك كانوا ما يزالون يحملون ميـراث «محنة خلق القرآن»، وما خلفته لهم من زعامة في العامة، واستقلال في الحياة الدينية والاجتماعية. وقد وقفوا مع الخلافة في محنتها مع البويهيين.

لكنهم ما كانوا ينظرون بعين الرضا إلى هذا الاستظلال الجديد للخلافة بالشريعة، وتدخلها بالتالـي، أو عودتهـا للتدخل في مجالهم هم. صحيح أن أمـراء التغلب والاستيلاء موجودون. وصحيـح أن بقاء الخلافـة السنية ضروري للإسـلام ولذلك ينبغي دعمها فـي وجههم؛ لكن الإسـلام ومجتمعـه باقيان وهم زائلون، وستعود الأمور إلى مجراهـا الطبيعي؛ فينبغي أن تبقى الشريعـة فـوق السياسية، ولا ينبغي أن تعود الأمور إلى ما قبـل القرن الثالث حين كان الخليفة مستظهـرًا بقوته السياسية يحاول التدخل في الشريعة. أمـا الماوردي فقد كان أعمق إحساسًا بالمتغيرات، وأكثر اقتناعًا بأنه لا عودة إلى الوراء. ولذا فقد رأى أن احتضان الخلافة ضروري للإبقـاء على دولة الإسلام وإن لم يكن الإسـلام/ الدين، والإسلام/ المجتمع مهددين. وهكذا أراد إعطاء الخليفة دورًا من جديد في الجماعات، وصلوات الجمعة على سبيل التأدب ولحفظ الهيبة. ولم ير ضررًا فـي التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة كرمز للاستقرار والاستمرار والوحـدة السياسية لدار الإسلام. أما أمراء الاستيـلاء والتغلب فهم مسلمون ومسيطرون، ولا ضرورة – من وجهة نظره – لإدانتهم، والصراخ كل الوقت بعدم شرعيتهم؛ لابد من الاعتراف

بهم كظاهرة جديدة وباقية في الاجتماع الإسلامي واستيعابهم ضمن إدارة الدولة في ظل الخليفة الذي يعطيهم تفويضًا ويوليهم كما كان الخلفاء الأقوياء يفعلون مع الولاة، رغم اختلاف الوضع، حفظًا للوحدة، ومؤازرة لاستمرار وحدة الدولة. ثم إن لهذا «الاستيلاء» جانبه الآخر؛ جانب الشوكة، والقوة. فالماوردي يتحدث في كتابه الآخر: «تسهيل النظر» عن «دولة القوة»[1] والتي يعني بها وصول عصبية معينة للسلطة بسبب قوة شوكتها، وكثرة عددها، أي اتساع انتشارها الاجتماعي، وليس عن طريق «الانقلاب الإداري» كما كان يحدث كثيرًا في العاصمة[2]. إن قوة تلك الدولة بهذا المعنى يعني تمثيلها لفئات عريضة ضمن دار الإسلام لا يمكن تجاهلها بل يحسن السعي لاستيعابها، وتسخير سطوتها للخلافة ودار الإسلام.

ويوافق الجويني (٤٧٨هـ/ ١٩٨٥م) الماوردي فيما يتعلق بدولة القوة، وإمارة الاستيلاء، لكنه يختلف معه ويهاجمه بشكل مباشر في مسألتين: الأولى أنه لم يمضِ بالأمر إلى نهايته في نصرة «الدولة السلطانية» هذه. والثانية في حرصه المبالغ فيه على الخلافَة. صحيح أن الخلافة ذات لبوس ديني لعراقتها وتاريخيتها وتمثيلها القديم للإجماع المتوارث. لكن «الخلافة» اكتسبت ذلك اللبوس لأمرين اثنين مهمين: حفاظها على وحدة الدار والمجتمع (منع الفتنة الداخلية)، والجهاد (دفاعها عن دار الإسلام). وسلاطين القوة الجدد (السلاجقة أيامه) يقومون الآن بالمهتمين. فقد قضوا على الفتن الداخلية بضرب الدويلات المتصارعة، ونشر الأمن في المجتمع (رغم اعترافه بتجاوزات عسكر السلاجقة على المدن والفلاحين أحيانًا)! كما أنهم حموا دار الإسلام ودولته بردهم عادية البيزنطيين (في موقعة ملازكرد)، واندفاعهم (باتجاه آسيا الصغرى) لكسب أرض جديدة للإسلام والمسلمين. لذا يلمح الجويني على استحياء بأنه لا مانع لديه في أن تزول الخلافة لصالح السلاجقة (الذين يمكن أن يتولوا الخلافة مع عدم قرشيتهم)؛ فهي بالنسبة للإسلام – من وجهة نظره – لا تختلف عن أية دولة أخرى المهم فيها توافر الكفاية (في الداخل) والشوكة (تجاه الخارج)[3].

ولم يعد أحد بعد الجويني لطرح احتمال زوال الخلافة القرشية أو الإسلامية. وبقيت رمزًا في سائر العصور فصدق حدس الماوردي. لكن الفقهاء استمروا في القول بشرعية «الدولة السلطانية» استنادًا لمسوغات الجويني ذاتها. وعاد العثمانيون فجمعوا في شخص السلطان بين الخلافة والسلطنة منذ القرن الثامن عشر.

(١) علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد (بيروت، ١٩٨٧): ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) قارن بدراسة الأستاذ الفضل شلق، انظر: الفضل شلق، «الخراج والإقطاع والدولة: دراسة في الإقطاع السياسي للدولة الإسلامية»، **مجلة الاجتهاد**، العدد ١ (خريف ١٩٨٨): ١١٥-١٩٢. والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية، تقع على الصفحات ١٥٢ وما بعد؛ كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: منذ الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة بدر الدين قاسم (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٧): ٢٣٥ وما بعدها. وقد ترجمت مقالة كاهن التأسيسية عن الإقطاع الإسلامي في مجلة الاجتهاد، انظر: كلود كاهن، "تطور الإقطاع الإسلامي ما بين القرنين التاسع والثالث عشر: إسهام في التاريخ المقارن للمجتمعات في العصور الوسطي"، **مجلة الاجتهاد**، العدد ١ (خريف ١٩٨٨): ١٩٣-٢٤٢.

(٣) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**: ٢٤٧-٢٥٥. وفي تسويغ شرعية الدولة السلطانية أيام المماليك، انظر: دوروتيا كرافولسكي، "المقدمة"، في **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ممالك مصر والشام والحجاز واليمن**، أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (بيروت، ١٩٨٦): ٢١-٢٩.

لمح المستشرق الألماني Tilman Nagel في كتاب له عن الجويني وكتابه «غيث الأمم» اتجاهًا من جانب الجويني لعلمنة الدولة والسلطنة[1]. فقد فهم أن الخلافة كانت دولة دينية. لكن الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتى في عصورها الأولى. صحيح أن الخلفاء حرصوا على تلقيب أنفسهم بلقب «خليفة الله» منذ أيام عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ/ ٦٨٤-٧٠٥م) وربما قبل ذلك. لكن المسلمين عبر العصور ما اعتبروا أن للمنصب قداسة خاصة أو سلطات ذات طابع ديني. ويبدو تحديد الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها «حارسة الدين وسائسة الدنيا» موهمًا في هذا المجال. فلم تكن الخلافة هي التي حرست الدين في كل العصور الإسلامية الوسيطة والحديثة؛ بل هو الذي حرسها ودافع عنها بقدر ما رأى أن مصالحه مهددة بتهددها ولو من الناحية الرمزية[2]. لقد كانت مشكلة الدولة في الإسلام الوسيط (والخلافة هي الدولة الأم) أنها ضعيفة الجذور في أصل المشروعية، وأنها لم تستطع التغذي باستمرار من ذلك النبع الثري للشرعية من جهة، وما استطاعت التحول إلى دولة بحد ذاتها من جهة ثانية. وهكذا ظلت الأمة وجماعتها هي المقدس، وهي مناط الاستخلاف، وهي المشروعية التأسيسية والعليا. تهب كل ما عداها مشروعية فرعية بقدر ما ينضوي تحت لوائها. وقد زالت الخلافة منذ أمد وبقيت الأمة وكارزماها (إجماعها، وعدم اجتماعها على الضلالة!). فالأمة في الإسلام هي الشرعية التأسيسية. والشرعيات الفرعية المؤقتة (بما فيها الخلافة التاريخية) شرعيات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجودًا وعدمًا.

(١) Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens* (n.p., n.d.).

(٢) قارن بدراستي: الدين والدولة - إشكالية الوعي التاريخي. وانظر: الفضل شلق، «الجماعة والدولة: جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي»، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٩): ١٥-١٠٠.