

دور الدولة في الإسلام

النظريَّة والتطبيق في العصور الوسْطى (*)

إروين روزنثال

لا تختلف الدولة في الإسلام عن الدول الأخرى؛ فهي نظام سياسي عادي. بل إنها تبدو أحياناً عادياً أكثر من العتاد! وهذا العنصر: «العادي وزيادة» هو الذي يهمنا في هذه الورقة. فالدولة في المجال الحضاري الإسلامي تقدم الإطار الذي من خلاله يُوجَّه الإسلام مطالبـه وأحكامـه إلى «جماعة المؤمنين»، كما أنها البيئة التي يعيش على أرضها المسلمون جماعاتٍ وأفراداً. ولذا فإنَّ وظيفة الدولة محددة في الفقه الإسلامي، أو أنَّ ذلك هو المقول نظرياً. فالمعروفُ أنَّ الأحناف يعرِّفون الفقه بأنه العلمُ الذي يرشد الناس إلى الأحكام والفرائض والنواهي المُعينة على السلوك السليم في الدنيا، والموصولة إلى السعادة في الدار الآخرة. ومن الطريف أن تكون تلك تماماً وظيفة الدولة في الإسلام. وفي كل دولةٍ هناك تحديٌ للفاهيم السيادة والقوة والسلطة والأمن والدفاع والنظام؛ ولا تُشكّلُ الدولة الإسلامية استثناءً في هذه المجالات. أما ما يميز الدولة في الإسلام عن الدول الأخرى؛ مثل دولة المدينة الإغريقية مثلاً (والتي كان لها تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة السياسية في الإسلام) فهو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع. إذ إنَّ الدولة الإسلامية تأسس على الشريعة المُوحَّدة التي

Erwin I.J. Rosenthal: The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice; in: Der Islam, Vol. 50, pp. 1-28. (*)

تهبها وتهب مجتمعها طابعها الخاصّ. فيكون علينا عند دراسة الحكومة والإدارة في الإسلام وجدليات العلاقة بينها ملاحظة أنّ الشريعة بمصدرها الرئيسيين (الكتاب والسنّة) هي المثال، والنقطة الرئيسية للمرجعية. أمّا الهدف القريب للدولة الإسلامية فهو المصلحة المرتبطة طبعاً بالشريعة؛ المعتبرة مصدر التوازن في حياتين العامة والخاصة.

وما دامت الشريعة (والفقه المستنبط منها) بهذه الأهمية للدولة والمجتمع؛ فإنّ الفقهاء القائمين على الشريعة يحتلّون مكانة فائقة الأهمية أيضاً لا تتقدها غير مكانة السلطة السياسية المستندة إلى الجيش. فليس من المصادفة في شيء أن يقترن السيف والقلم في حديثٍ منسوبٍ إلى النبي؛ باعتبارهما عمودي الإسلام. أمّا الغزالي فيوضح العلاقة بين الدين والدولة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد بالاستناد إلى الحديث القائل: «الدين وملْك تؤمان». ثم يتابع: «ولذلك قيل إنَّ الدين أَسْ وسلطان حارس»(*). وهناك ثائثياتٌ أخرى لها المعنى نفسه مثل: دين وملْك، ودين ودنيا = سياسة شرعية، وسياسة دنيا؛ وتضادُ الآخرةُ الدنيا هنا. ويدرك ابن خلدون ثلاثة أنواعٍ من السياسات: سياسة دينية، وسياسة عقلية، وسياسة مدنية (مدينة الفلسفه الإغريقية). وابن خلدون هو المفكّر السياسي الوحيد في المجال الإسلامي الذي يوردُ الأثر المنسوب إلى النبي والقائل: «لم يبعث الله نبياً إلّا في منعةٍ من قومه». وقد عنون لفصلٍ من فصول المقدمة بالقول إنَّ الدعوة الدينية لا تتمُّ إلّا بالعصبية. مشيراً بذلك إلى أنَّ الدين لكي ينجح ويستتبّ لا بدّ أن يتمتع بدعم مجموعةٍ من الرجال المتحمسين، وأن تكون له قوة لإثبات وجوده. ويمكن هنا إثباتاً لهذا الطابع الخاص الذي تمتزج فيه الدنيا بالدين في الدولة الإسلامية أن نشير إلى تعريف الغزالي للسياسة في مقدمته لكتابه: مقاصد الفلسفه. فهو يرى هناك أنَّ هدف الدولة إسعاد رعاياها في الدارين؛ ولن يتحقق ذلك إلّا إذا تأسست السلطة على العلوم الشرعية، واكتملت بالعلوم السياسية.

(*) العبارة ليست أثراً نبوياً بل ترد ضمن العهد المنسوب لأردشير بن بابك (المترجم).

ويرجع الفقهاء (والمتكلمون) ضرورة (= وجوب) الخلافة أو الإمامة إلى الشرع وليس إلى العقل - كما يفعل الفلاسفة. ويتفق ابن خلدون مع الفقهاء في الرأي. لكنه يذهب إلى أن الدولة (= السلطة) المؤسسة على القوة هي سلطة طبيعية أو ملك طبيعي. وهو يرى ضرورة ذلك كمرحلة من مراحل تطور المجتمع؛ منكراً على الفلسفه قوله بضرورة تأسيس سلطة الشريعة على النبوة.

هكذا تكون نظرية الخلافة أو الإمامة جزءاً من بحوث الفقهاء. والمعروف أنّ الفقه الإسلامي لم يتحول إلى اتجاهاتٍ ومدارسٍ إلا في القرن الثاني الهجري. ولذلك يصبح من المفيد هنا النظر بسرعة في المصادر الأولى للخلافة أو الإمامة. لقد حاول النبي محمدٌ بعد هجرته إلى المدينة أن يستبدل بروابط الدم والعشيرة؛ روابط الدين والعقيدة. لكنه ما لبث أن أدرك أن الدعوة الدينية ليست كافية لما هو بسيطه ولا بد من تنظيم سياسي. فكان «كتاب المدينة» أو «عهد المدينة» نتيجةً لهذا الإدراك؛ الذي ربط أتباعه بعضهم ببعض، وأمن حمايتهم ضمن أمّة الإسلام؛ وأضاف لذلك حلفاء من يهود في مؤاخاةٍ بين المؤمنين. لكن تاريخ الخلافة الأولى يشير إلى قوة الدم والعشيرة، ووقفهما في وجه وحدة الإسلام المتعالية عليهما - وهذا بالإضافة إلى الإنقسام في شيعٍ وفرق. وكتاب المدينة من ناحيةٍ ثانيةٍ وثيقةٍ دينيةٍ واجتماعيةٍ وسياسيةٍ؛ وبهذا المعنى فهو نموذج للتطورات الدستورية اللاحقة. فهو يضمن الحماية المتبادلة (الذمة) بين متساوين؛ كلُّهم تستوعبهم الأمة. ومن ضمن العهد التعاون في الجهاد (الحرب) ضدَّ العدو المشترك. فنحن نملك هنا عنصرين أساسين من العناصر التي شكلت الإسلام. وقد تعرض العنصران هذان - شأنهما شأن الكتاب الذين يدفعون الجزية مقابل التمتع بحماية المسلمين. وكانت هناك إلى جانب الجزية ضريبةٌ أخرى أكبر هي الخراج عن الأرض. ثم كانت هناك أيضاً الضريبة الدينية البحتة التي يدفعها المسلمون فقط وهي الزكاة. وهناك أيضاً الغائم الناجمة عن الحرب (الفيء) لكنْ ليس للكتابي أو الذمي نصيبٌ فيها لأنَّه لا يشارك في القتال. فالجهاد يشارك فيه المسلمين فقط، وهو دفاعيٌّ وهجوميٌّ

حسبما تقتضيه الظروف، وهدفه نشر السيطرة الإسلامية. وغايتها النهاية إزالة دار الحرب. وهناك أحياناً دار متوسطة بين داري الإسلام وال الحرب هي دار الصلح (أو العهد)؛ وهي التي بين سكانها وبين المسلمين عقد وعهد.

وتتفق المصادر العربية الإسلامية على اعتبار عهود الخلافة الرشيدة الأربع عهود قرآن وسنة، عهود إسلام وإيمان. ويعتبر المسلمون الخلفاء الرشيدين غواصاً اقتداء للأمة على الصورة التي دونها المؤرخون، واستند إليها الفقهاء، ورجع إليها الجميع بن في ذلك الفلاسفة المسلمين. لكن يكون علينا أن نتذكر أن ثلاثة من الخلفاء الرشيدين الأربع انتهت حياتهم بالقتل. فلم يكن زمن الرشيدين القصير (حوالي الثلاثين عاماً) زمناً مثالياً من هذه الناحية. إذ كان مليئاً - في نصفه الثاني على الأقل - بوجوه الاختلاف والاضطراب في السياسة والعقيدة، ونجمت عنه شيعٌ ومذاهبٌ وفرقٌ، وانتهى نهايةً عنيفةً ومدويةً. ومع ذلك فإن زمان الرشيدين هذا ترك بإيجابياته وسلبياته آثاراً عميقاً في نظامي الأمورين والعباسيين الذين أتوا بعده. وقد تفرد معاوية الذي تلا الرشيدين مباشرةً بابتداع مبدأ الوراثة الأسرية حين عين خلافته ابنه يزيد بن معاوية خارجاً بذلك على «الشوري». لقد كان هناك «إجماع» على إدانة معاوية لعدة أسباب. ووحده ابن خلدون لم يشارك في الحملة عليه حسبما أعرف. إذ رأى أن التحول من الخلافة المؤسسة على الشريعة إلى الملك (دولة القوة التي يمارس الخليفة فيها سلطنة ملكية) سُنة طبيعية من سُنن تطور السلطان؛ ولذا فهو ضروري. (وما يجدر ذكره هنا أن علي عبد الرزاق ذهب في كتابه الإسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٩٢٥، إلى أن الإسلام لم يكن موحداً دينياً أو سياسياً. وإلى أن النبي كان داعيةً دينياً فقط وأن أبي بكر خليفة الأول كان ملكاً بالمعنى المتعارف عليه لهذا المفرد وهذا على الرغم من أنه كان يقلد النبي).

يكون علينا لكي نفهم طبيعة الخلافة من الناحية النظرية؛ بل ومن الناحية العملية أيضاً أن نعود قليلاً إلى الرأي الإسلامي التقليدي الذي يماهى بين الخلافة الرشيدة والإسلام الحقيقي. بل إنّ الأمر يمضي إلى أبعد من ذلك إذ يعتبر الأسلوبين اللذين اختير بهما كل من أبي بكر وعمر الطريقتين الشرعيتين

لاختيار سائر الخلفاء. وربما كان صحيحاً بعض ما وجّهه Leui de-Caetain lla Vida من نقدٍ إلى تبنّك الطريقتين. لكنَّ ذلك لا يُعبّر عن حقيقة رضا الأكثريّة الساحقة من المسلمين عنها. ونجد تلك الموافقة على طريقي اختياراتها في كُلِّ كتب الفقه (ومنها الأحكام السلطانية) كما في كتب علم الكلام. ومن هنا نعلم أنَّ الفقهاء أقاموا نظريتهم في الخلافة على التاريخ الذي عرضه المؤرخون، وأكَّدَ بعض جوانبه المحدثون.

ومن الواضح هنا أنَّ الواقع لا يُاشي النظرية في كثير من الأحوال. بل إنه هو الذي يترك التأثير الأعمق على النظرية ذاتها. وتتأيَّد بعد ذلك محاولات التوازن والتناسق والتنازلات التصالحية لإنقاذ مؤسسة الخلافة والحفاظ على وحدة الأمة. وهذا ما سنعرض له بتفصيلٍ أكبر فيما يأتي. فالموضوع الجدير بالاهتمام في التجربة السياسيّة الإسلاميّة هو تلك الجدلية بين النظرية السياسيّة والواقع الفعلي في ظلِّ القول بوحدة الشريعة والسياسة في الإسلام الكلاسيكي. فأسئلة الإيمان والإسلام، والسنّة والبدعة، والعلاقة بين القوة السياسيّة والسلطة الدينية. كلُّ ذلك ما كان ترفاً ثقافياً، أو مجالاً من مجالات الجدل والمحاكمات الفقهية؛ بل كانت تلك أسئلةً وقضايا عمليّة تؤثّر في حياة المسلمين؛ لدى السنّة كما لدى الشيعة. لقد كانت بنية السلطة ذاتاً ذات أهميّة فائقة. أمّا السيادة بالمعنى المطلق فلم تكن تشير كغير اختلف إذ إنها كانت لله سبحانه، خالق السموات والأرض، ومرسل الرسول بالهدى ودين الحق ليُظہرَه على الدين كله. وتتقدم لدى المسلمين شخصية محمد الشارع، على شخصيته كنبيٍّ؛ وهذا مع الوعي بأنه خاتم النبيين. ويخلُفُ الخليفة، أمير المؤمنين، النبيُّ ليس في نبوته؛ بل في زعامته وإدارته للعدالة التي تأسسُ على الشريعة. وقد حدثت تطورات جعلت من الفقهاء الحراس على الشريعة والمفسّرين لها؛ والمفهوم أنَّ الفقه مُستنبطٌ منها بالطراقي المعروفة في أصول الفقه. ومن الناحية النظرية فإنَّ من شروط الإمام أن يكون الإمام عالماً بالشريعة إلى حدٍ يُكَّنه من الاستنباط والاجتهاد بنفسه. لكنَّ الفقهاء المتأخّرين لم يصرّوا على هذا الشرط وبخاصة بعد تردّي أوضاع الخلافة وال الخليفة؛ وراحوا من جهةٍ ثانيةٍ يؤكّدون على ضرورة

استشارة الخليفة للفقهاء. وقد كان الفقهاء من الناحية النظرية أيضاً - وليس من الناحية العملية دائمًا - القوة الثانية بعد الأمير أو السلطان المستند إلى الجيش - كما ذكرنا سابقاً. وكانوا يمارسون سلطتهم الثقافية - ذات الوجوه السياسية - عن طريق التدريس والأوقاف، والفتاوی، والقضاء، وتأليف الكتب الفقهية. فالأثر الذي يروونه في أن «العلماء ورثة الأنبياء» يؤكد هذا المعنى لمكانتهم وسلطتهم؛ ويشبه ما يتربّد لدى أحبّار اليهود من قولٍ مؤذٍ أنّ النبوة أخذت الأنبياء وأعطيت للحكماء! فالعلماء في الإسلام هم أهل الحل والعقد؛ الذين يوثقون البيعة للإمام بحيث تتلو ذلك «البيعة العامة» التي تعني إجماع الأمة عليه. فالصيغة تعاقديّة بين الأمة والإمام يتعهد فيها المولى لإمارة المؤمنين بأداء الواجبات حسبما تقتضيه الشريعة من الدفاع عن الإسلام وحراسة بيعة المسلمين مثلما مضى عليه إجماع الأمة وسيرة السلف الصالح من قمع الفتنة، وجهاد أعداء الله.

أول كتابٍ سياسية فقهية نعرفها كتاب أبي الحسن الماوردي (-٤٥٠ هـ) الفقيه الشافعي المسمى: *الأحكام السلطانية*. وكان الماوردي قاضياً في عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله الذي أرسله في مهمّات دبلوماسية عندما كانت سلطته مهدّدة من جانب الأمراء البوهينيين المسيطرین ببغداد. ويُذكر في هذا المجال أنّ مصير الخليفة الراضي بالله إلى تلقيب ابن دائىق بأمير الأمراء عام ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م يشكّل مرحلة جديدةً من مراحل انهيار القوة العباسية. فجاء كتاب الماوردي محاولةً للاحتفاظ للخلافة بالمرجعية العليا وإن تكون القوة العملية بيد المتغلبين من البوهينيين الشيعة (٩٤٦ - ١٠٥٥ م). وتسرّ كتاباتُ فقهاء المذاهب الأربع بعد الماوردي إلى أنّ همّهم الرئيسي كان الحفاظ على وحدة السلطة (الخلافة) وعن طريق ذلك على وحدة الأمة.

وقد كانوا محقّين في تأكيدهم على وحدة الأمة فقد خرج الإسلام سالماً من الاجتياح المغولي رغم سقوط الخلافة البغدادية عام ١٢٥٨ م. فيكون علينا أن نضع هذا في الحسبان عندما ننظر إلى الفقهاء ودورهم نظرةً نقديةً لتقديمهم تنازلات كبيرة لسلطات المتغلبين. فقد كانوا مستعدّين - من أجل وحدة الأمة - للاعتراف بالسلطان المتغلب ما دام يذكر الخليفة في خطبة الجمعة، ويوضع اسمه

على النقود المسكوكة في مواطن سيطرته. وهناك سبب آخر لخوف الفقهاء من التغيير: إنه الخشية من الفتنة والغوضى. ولذا كانوا يرون أن أي اتفاق معقولٍ مع السلطة القائمة خيراً من الفتنة والفساد حسبياً ورد في الآخر: «جَوْرُ السُّلْطَانِ سَتِينَ عَامًا خَيْرٌ مِنْ لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ» (ذكره ابن تيمية في السياسة الشرعية، القاهرة ١٩٥١، ص ١٧٣). ويذهب الغزالى المذهب نفسه عندما يذكر أن أربعين عاماً من جَوْرُ السُّلْطَانِ، خيراً من رعية بدون سلطان ليلةً واحدةً (الفصل الرابع، ص ٦٢)^(*). بل إنَّ ابن جماعة يَهُبُ السلطة والطاعة لها طابعاً دينياً عندما يُوجَبُ طاعة السلطان وإن وصل للسلطة بالقوة عن طريق خَلْعِ الحاكم الموجود، أو أحدِ السلطة قهراً مع فراغٍ فيها. فأيًّا كان ذلك فإن سلطته شرعية، وتحب طاعته لكي تبقى وحدة المسلمين، ولكي يتحدثوا بصوت واحد (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٣٥٧)^(**).

والظاهر ما عرضناه حتى الآن أن السوابق التاريخية لعبت دوراً كبيراً في تكوين النظرية الإسلامية في السلطة. ولذا يكون من المفيد هنا عرض بعض الأمثلة المُوحية من عصور الخلافة القوية. وقد كان وجود الفرق والشیع مشكلة دائمةً للخلافة؛ إذ إنَّ مهمة الخليفة الرئيسية كانت الدفاع عن الإسلام من جهة وحده، ومن جهة ظهوره من البدع والشوائب. والمعروف أن الإنقسامات الدينية والسياسية التي حدثت في العصر الأموي هددت استقرار الدولة، وأدت في النهاية لسقوط الأمويين. ولذا فقد توجهت دعاية العباسين بأكملها ضد الأمويين باعتبارهم أعداء الدين وأآل البيت؛ وبخاصة آل علي. وقد عاصرت الدولة العباسية إبان ازدهارها ظهور المذاهب السننية الأربعية. كان أول تلك المذاهب المذهب الحنفي الذي بدأ يُؤَيَّدُ الدولة بالقضاء بعد وقتٍ قصير من وفاة مؤسسه أبو حنيفة. ثم كان مالك بن أنس بالمدينة ومذهبة الذي لقي انتشاراً واسعاً بشمال إفريقيا والأندلس. وجاء بعده مباشرةً الإمام الشافعي ومذهبة؛ وقد عُرف بالعداء لعلم الكلام. ومن بين المؤلفين السياسيين الذين ذكرناهم

(*) هناك الآن طبعة أفضل من البتر المسوب للغزالى بتحقيق محمد دفع (المترجم).

(**) هناك الآن طبعة أفضل بتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (المترجم).

فإن ثلاثة منهم كانوا من الشافعية (الماوردي والغزالى وابن جماعة) وكان الرابع حنبلياً (ابن تيمية). وقد استعان الأمويون بالفقهاء وكسروا فعلاً تأييداً من جانب البعض. وما كان ذلك مهماً بالنسبة للعباسيين في البداية. يبدو ذلك من مصير الخليفة المأمون إلى نصرة الاعتزال، وامتحان عقائد المحدثين والفقهاء في مسائل مثل خلق القرآن، وجواز رؤية الله بالأبصار. وقد تمت ملاحقة الفقهاء بالوسائل السلطوية العادمة عن طريق صاحب الشرطة ببغداد وحاكم المدينة. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ذلك التلازم بين «الدين» و«السياسة»، وعلى مقدرة السلطة في العصور الإسلامية الأولى إبان قوتها وفعاليتها على المضي بعيداً في المسائل الدينية أيضاً. والمعروف أنَّ أَحْمَدَ بْنَ حِنْبَلَ قَاتَمَ بِـ«بَدْعَةَ» الْمَأْمُونِ؛ لَكِنَّ أَكْثَرَ زَمَلَائِهِ وَافَقُوا. وكانت المحنَة موجَّهَةً بِشَكْلٍ خاصٍ ضدَّ المحدثين (أهل الحديث) الذين خطوا بدعم المالكية (قارن بـ *Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam* Paris, 1965, pp. 107-111).

بعد وصوله إلى بغداد من خراسان؛ قد أحاط نفسه بعشرة من الفقهاء أحدهم معترئ على الأقل؛ لاستشارتهم فيما يعرض من أمور. وقد أوضح د. سوردل «La politique religieuse du calife Al-^o Abbaside D. Sourdel في: Ma'moun» in REI, XXX/1, 1963 esp. pp. 36-46) أنَّ المأمون قصد من وراء إعلانه لعقيدة خلق القرآن، ولتفضيل عليٍّ على سائر الصحابة؛ كسب جماعاتٍ جديدةٍ للخلافة العباسية، وتقوية الخلافة والخليفة. والملاحظ أنَّ المأمون اختار أولاً علوياً كوليًّا للعهد، كما اختار لباس العلوين الأخضر كشعار للخلافة ثم ما لبث أن عاد للبس السواد بعد وفاة العلوى. (وعلى الرغم من صراع جماعات المحدثين مع المأمون) فإننا نرى أنَّ صورة أهل السنة عن الخلافة لا تختلف عن تصوّره في ذلك. فقد اعتبروا أنَّ مهمَّة الخليفة الدفاع عن الدين وحراسته، وجهاد أعداء الإسلام والمسلمين. ومع ذلك فمن الممكن أن يكون المأمون قد اتخذ من النموذج الشيعي للإمامية مبدأً له للسلطات الواسعة المعطاة لديهم للإمام باعتباره خليفة النبيِّ بمعنى الكامل للخلافة؛ بينما يشدد السنّيون على إجماع الأمة الذي يعبرُ عنه أهل الحل والعقد، وهم الفقهاء الذين يمثلون الجماعة (جماعة المؤمنين).

ويبدأ رد الفعل السني في عهد المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) الذي سمح للمحاذين بالعودة للتحديث، ونفى عن الكلام والجدل العقائدي متهدداً من يقوم بذلك بالسجن، وعاد الخليفة لاعتبار القرآن والسنة مصدري المعرفة الشرعية الوحدين. وعندما نقارن السياسة الدينية للمتوكل بالسياسة التي اتبعتها المؤمنون (وخليفتها المعتصم والواثق) ندرك الفرق الشاسع الذي حدث في البيئة الثقافية بعد ثلاثة عاماً فقط؛ وبخاصة إذا لاحظنا قيام المؤمنون بإنشاء بيت الحكمة للعناية بالترجمات عن اليونانية. أما أيام المتوكل فقد عادت الفلسفة مشبوهة. وما كان الكلام أحسن حالاً من ذلك بكثير.

ولا شك أن المجتمع الإسلامي الوسيط كان يحفل بالتمايزات ووجوه التعدد. لكن تلك التمايزات لم تكن طبقية؛ بقدر ما كانت عائدات لانتهاءات القبلية، والعشائرية، والمدارس الفقهية والكلامية المختلفة. لكن رغم تعدد الانتهاءات؛ فإن التواصل كان مستمراً. فقد كان موظفون شيعيون كباراً يعملون لدى السلطات السنوية مثلاً. وكمودج على ذلك يمكن ذكر الأمراء البوهيميين الشيعة الذين كانوا يتحكمون بمصائر الخلافة العباسية السنوية. أما الخليفة العباسي فقد كان يتلقى دعماً من السلطان محمود الغزنوい السني. وهكذا فقد تعددت العناصر التي تكون منها المجتمع، كما تعددت الأراء والمذاهب والاهتمامات الثقافية. فقد كان هناك الترك والفرس والعرب. وكان هناك المسيحيون واليهود الذين مارسوا ثقافتهم وشعائرهم بحريةٍ نسبية. على أن ذلك كلّه لا ينبغي أن يدفعنا لتجاهل قوة واستمرارية الجوهر الأصلي للمجتمع والذي تمثل في الإسلام على اختلاف مظاهره وأشكاله. فقد استواعبت الثقافة الإسلامية كل تلك العناصر - وإن بدرجاتٍ متفاوتة - فشكلت المنظومة الثقافية العامة المشتركة للمجتمع بكل عناصره في الفكر والثقافة، كما في الحكم والإدارة.

وإذا وجّهنا اهتمامنا قليلاً إلى المسألة السياسية هنا؛ نلاحظ أنَّ وجوه السلطة والتأثير كانت بأيدي الأمراء والوزراء والتكلمين والفقهاء والوُعاظ. وكان الحكام يهتمون بالفقهاء على وجه الخصوص بسبب تأثيرهم الشعبي، وكونهم

حراساً للشريعة. وقد حظي الحكام - أمراء كانوا أو خلفاء - بدعم الفقهاء في كثير من الأحيان. كما أن السلطات كثيراً ما كانت تتدخل لصالح هذا الاتجاه الفقهي أو ذاك حسبما تقتضيه مصالحها وميول رجالاتها. فقد وقف الوزير عبيد الله بن وهب مع الخنابلة، ومنع بيع كتب الفلسفة والكلام (لأووست Laoust). وفي عام ١٠١٩ م أصدر الخليفة القادر منشوره الشهير الذي يعتبر الصيغة الحنبلية للإسلام الصيغة الوحيدة المقبولة، وينعى كل المدارس والاتجاهات الفكرية الأخرى. وربما خشي الخليفة اتجاه رجالات المذاهب والفرق للدعوة لآرائهم التي يمكن أن تضر بالخلافة. فقد كانت الخلافة ضعيفة، وكثرت الأفكار والمدارس الباحثة عن بدائل عن طريق كسب أمير أو وزير أو قبيلة أو قائداً عسكرياً يؤسس لسلطة جديدة، ودولة جديدة. وهي شبيهة بهذا هو ما أوصل الفاطميين الشيعة^(*) للسلطة بشمال إفريقيا، وقادهم بذلك إلى مصر. وما كان ذلك مقصراً على الشيعة فقد حدث ضمن أهل السنة أيضاً الشيء نفسه كما سيتضح عندما نتعرض للمراقبتين والموحدتين بالغرب. وما دمنا قد ذكرنا المغرب الإسلامي فلنذكر ابن حزم الأندلسي الذي توصل كفقيه للقول إنّ ما لم يكن حراماً بالنص فهو مباح! وهذا مفيد جداً للسياسيين.

أما في المشرق فهناك مثل على رجل الدولة، العامل أيضاً في مجال الفكر السياسي. إنه نظام الملك وزير السلاطين السلاجقة المعروف. والمعروف أنّ الدولة السلجوقية حلّت محلّ البوهيمين في الاعتراف بالخلافة العباسية، والسيطرة على مقدراتها في الوقت نفسه. درس نظام الملك في فتوته الفقه الشافعي، وظلّ متعلقاً بالعلم والعلماء طوال حياته. وعندما تولّ الوزارة سارع إلى بناء مدارس سميت بالنظاميات - نسبة إليه - لتعليم الفقه ومن بين تلك المدارس نظامية بغداد التي درس فيها الغزالي محققاً نجاحاً كبيراً. وفي الصراع بين الخنابلة والشافعية وقف الخليفة إلى جانب الخنابلة بينما دعم نظام الملك الشافعية. وبذا لبعض الوقت أنّ الخنابلة يسودون مجالس العلم ببغداد؛

(*) يذكر الكاتب هنا أن الفاطميين كانوا من الشيعة الإمامية أو الإثنى عشرية؛ وهذا خطأ - فالحق أنهم كانوا من الشيعة السبعية أو الإسماعيلية (المترجم).

والإجراءات التي فرضها الخليفة المقتدي بالمدينة ضد الفساد ربما حدثت تحت تأثير العلماء الحنابلة . والمعروف عن الحنابلة التشدُّد في القضايا التي تتصل بالأخلاق العامة ، فقد كافح ابن تيمية طوال حياته من أجل نقاء الإسلام . وهناك نموذج آخر لعلماء الحنابلة العاملين في المجال السياسي هو الوزير ابن هبيرة ، الذي كافح بشدة من أجل تقوية الخلافة والخليفة المقتضي (١١٣٦ - ١١٦٠ م) من خلال إقامة تحالفٍ مع نور الدين محمود أمير حلب . وكان الاثنان (ابن هبيرة ونور الدين) يعملان على وحدة دار الإسلام وخلافته ، ويتميzan إلى مدرستين فقهيتين مختلفتين ؛ فقد كان نور الدين سنّياً حنفيًّا يعمل على إزالة بقايا السلاجقة والفااطميين . وكسب نور الدين بعد ذلك بقليلٍ مصر من جديد للخلافة السنّية - فقد خطب صلاح الدين مبعوثه إلى مصر للعباسيين من جديدٍ عام ١١٧١ م .

وكما في المشرق ؛ هناك أمثلةٌ للمالكيَّة السياسيَّة بالمغرب . فقد عبر الأمير المالكي يوسف بن تاشفين من المغرب إلى الأندلس فرداً الهجمات المسيحية . وقضى على الإمارات الإسلاميَّة هناك ، ووحد البلاد تحت سلطنته . وسواءً أعاد نصر بن تاشفين إلى الفتاوى المالكية لصالحه ضد أمراء وملوك الطوائف ، أو إلى تفسير ابن خلدون القائم على توحُّد العصبية مع الدعوة الدينية ؛ فإنَّ الأثر الديني واضح .

وقد اتخذ يوسف بن تاشفين لنفسه لقب أمير المسلمين ؛ تاركاً لقب أمير المؤمنين للخليفة العباسي . وحرص المرابطون على تطبيق المذهب المالكي بدقة . لكنَّ شخصيَّةٍ كارزماتية هي شخصية ابن تومرت ، الذي أدعى المهديَّة ، مهدَّت الطريق لقيام دولة الموحدين على يد عبد المؤمن بن علي الذي سمى نفسه أمير المؤمنين . وقد تخلى ابنه الثاني عن المذهب المالكي ، وأحرق كتبه ، واضطهد علماءه ، وكفرَ المربطين لأنهم كانوا من المحسنة كما زعم ! ودعا إلى الاجتهاد وحرَّم التقليد ، واعتقد آراء ابن حزم أولاً ثم مال إلى الشافعية . ثم ما لبثت دولة الموحدين أن تفككت ، وعادت المالكيَّة للسيطرة مختضرَةً تدريجيًّا طرقاً صوفيةً قويةً .

وبالعودة إلى مصر في العصر المملوكي، نلاحظ حرص الحكام على ارتداء رداء الشرعية فقد عمَّد الأمير سنقر في عهد السلطان المملوكي قلاوون إلى إعلان نفسه سلطاناً بدمشق بفتوى من قاضي القضاة ابن خلّakan. صحيحُ أنَّ تلك العناوين، وتلك التنازلات والخَيل لصالح السياسيين من جانب الفقهاء لم تكن تتوافقُ في كثير من الأحيان مع روح الشريعة؛ لكنْ ينبغي أن لا يغيب عن البال أنَّ الفقهاء مَا كانوا في الحقيقة أدواتٍ في يدِ السياسيين. بل كانت لهم أهدافهم المتمثلة في الدفاع عن وحدة الأمة والدولة، والبقاء في نطاق الشرعية الإسلامية العامة وإن اقتضى ذلك المضي بعيداً في التأويل والتنازل للأمر الواقع. ويمكن تتبع ذلك لدى الجميع من الماوردي وإلى ابن جماعة. أما ابن تيمية الذي ولد بعد سقوط الخلافة العباسية فقد كان همه الاحتفاظ ببقاء الإسلام ووحدته على أساسٍ من الشريعة كما يشير لذلك عنوان رسالته المسماة: *السياسة الشرعية*.

ونصل هنا إلى معالجةٍ تفصيليةٍ لجدليات العلاقة بين النظرية والواقع السياسي في عالم الإسلام الوسيط؛ تلك العلاقة التي ذكرنا أمثلةً عليها في الصفحات السابقة. لكننا قبل المعالجة التفصيلية نريد أن نذكر شيئاً عن علاقة الفلسفة بالشريعة في ذلك العالم. وأرى أنَّ أوضح تعبير عن تعقيدات تلك العلاقة موجودٌ لدى ابن رشد الذي عاش وعمل في ظلِّ المُوحَّدين. وكان ابن رشد قد استعار لتلك العلاقة النموذج الذي عرضه أفلاطون للملك الفيلسوف، والذي رَكَّزَهُ الفارابي في الإمام وقبله ابن سينا؛ واكتفى ابن رشد باستعارته معدلاً. إذ لم يكتف ابن رشد باعتباره السنة أو الشريعة المهمة الوحيدة للنبيٍّ؛ بل استثنى من بين الأنبياء النبيَّ محمدًا الذي فهمه كما فهمه الفارابي. فالنبوة عند الفارابي هي ظاهرةٌ طبيعيةٌ مفتوحةٌ وممكنةٌ لكلِّ إنسان. ورأى ابن سينا الرأي نفسه مع استثناء النبيَّ محمدٍ الذي فهمه باعتباره كاملاً في العقل والمخيَّلة الآتین من العقل الفعال. وهكذا فإنَّ ابن رشد رأى في الشريعة التي بعث بها رسول الله القانون الكامل للدولة الكاملة أو الفاضلة: الإسلام. و«جمهوريَّة» أفلاطون بالنسبة له تمثُّل الدولة الكاملة أو الفاضلة المؤسَّسة على

القانون الإنساني، والممكنة التحقيق من أجل ذلك. لكن دولة أفلاطون لا تُناظر دولة الإسلام المؤسسة على الشريعة على المواجهة وإن اشتركت معها في كثيرٍ من المعالم مثل اعتبار العدالة الفضيلة الرئيسية، وامتلاك الإيمان الصحيح، وجود الملك الحكيم أو الفيلسوف مُناهض لوجود الإمام. وتلعبُ الشريعة بالنسبة لابن رشد دوراً أساسياً في الدولة الإسلامية. فهو مسلمٌ شديد التعلق بدينه، وهو فقيهٌ معروفٌ كان قاضياً بقرطبة أيام الموحدين، كما كان جده قاضياً أيام المرابطين. صحيحٌ أنه دافع عن الفلسفة في مواجهة الغزالي. كما دافع عن الفارابي وأبن سينا اللذين اعتبرهما الغزالي مُلحِّدين. وليس بالواسع هنا الانصراف لتبني نقده للدولتين المرابطين والموحدتين بمصطلحات أفلاطون للدولة أو المدينة الكاملة، والمدن الناقصة (فقارن عن ذلك دراستي عن شرح ابن رشد لجمهوريَّة أفلاطون، كمبرج ١٩٦٩). وانظر مقالتي بعنوان: مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد في BSOAS, 1953, XV, 2 والتي نشرت فيما بعد في مجموعة: دراسات ساميَّة ٢ / كمبرج، ١٩٧١). لكن الملاحظ أنَّ ابن رشد دافع عن الفلسفة باعتبارها الأداة الوحيدة القادرة على التقاط المصامين الداخلية للشريعة في مواجهة تفسيرات الفقهاء والمتكلمين. وقد كتب ذلك وهو الفقيه العامل في خدمة خليفتين من خلفاء الموحدين المهمين بنقاء الإسلام السُّني وشريعته. وقضى حياته مكافحاً للمتكلمين الذين رأى أنهم يميلون لاستخدام الجدل الذي يُضلُّ الناس، ويزعُّج استقرار الدولة. ووصل به الأمر إلى تحریض الدولة على المتكلمين الذي يمكن أن يسيئوا لعلاقة الناس بالشريعة. وهو باعتباره فيلسوفاً يتقبل تفرقة أفلاطون وأرسطو بين النخبة وال العامة؛ لكن كفقيهٌ مسلمٌ فإنه أقرَّ بإمكان الجميع المشاركة في السعادة الأخروية كُلُّ بحسب قدراته العقلية. وبهذا المعنى فإنه في الوقت الذي يُقرُّ فيه بأهمية البرهان الفلسفية للنخبة، والخطابة والشعر لل العامة؛ يرى أن الشريعة تجمع وبالنسبة للجميع سعادة الدارين؛ وهي بهذا المعنى أفضل من الناموس Nomos الإغريقي.

يُعرف الماوردي في الأحكام السلطانية الإمامة بأنها: «موضوعة لخلافة البوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وهو يخالف المعتزلة وال فلاسفة بالقول إنَّ

أصل وجوب الإمامة الشرع وليس العقل؛ مؤسساً ذلك على الآية القرآنية: «وأطعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (٤/٦٢). ومع أنَّ أولى الأمر هم في الأصل قادة الجيوش لكنَّ المفسِّرين من الفقهاء قالوا إنهم الولاة الواجبو الطاعة. ويقدم الماوردي، مثل ابن خلدون النظم القائم على الشريعة (= الخلافة) على النظم القائمة على العقل. لأنَّه إذا كان النظم الأخير يمنع الظلم والغوض؛ فإنَّ النظم الأول يسود العدل، ويحقق السعادة في الدارين. ويفضي الماوردي بعد ذلك لتحديد شروط الإمامة وصفات الإمام؛ مؤكداً على اختيار الإمام من خلال أهل الحل والعقد؛ الذين يبدو أنَّهم هم أهل الشورى في الغالب. لكنه لا يحدد موقفاً من طريقة الأمويين والعباسيين في الوصول للسلطة وبخاصةٍ أنها ليست اختيارية. على أنَّ المعروف أنَّ الفقهاء يرون أنَّه من حقِّ الإمام أنْ يعينَ مَنْ يَخْلُفُه إِذْ يَكُنْ - كما يقول الأشعري - لرجلٍ واحدٍ من أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أو أهل الشورى أن يرشح الإمام أو ينفرد باختياره. وهذا ولا شك استعارة صريحة من الواقع السائد. وتبدو الواقعية نفسها في الحديث عن مرشحين اثنين؛ ففي أوقات الأمان والسلم يرى الماوردي اختيار الأعلم منها. أمَّا في أوقات الفتنة أو الأخطار الخارجية فالأفضل اختيار الأشجع والأحرز. ويرى الماوردي جواز خلع الإمام في حالة واحدة هي عجزه عن مباشرة الأمور نتيجة سجنه أو احتجازه وترعشه للضغوط من جانب أمير أو سلطان. وقد ذكرنا من قبل أنَّ الفقيهين الشافعيين الآخرين الغزالي وابن جماعة يقولان بشرعية الوा�صل للسلطة بطريق التغلب، وبوجوب طاعته. والمعروف أنَّ موقع الخليفة تعرض للضعف منذ أيام البوهين وحتى أيام السلاجقة وإلى أيام الماليك. وقد ذهب بعض الفقهاء - انطلاقاً من الواقعية نفسها - إلى جواز قيام خليفتين في الوقت نفسه بشرط تباعد الأقاليم، وشسوع المجال. أمَّا أدوار الوزراء والأمراء فقد تحددت أيضاً بالنظر للواقع السائد كما يتبيَّن بعد قليل.

والواقع السائد هو الذي دفع الفقهاء للحديث عن طريقة ثالثة للاختيار وهي اختيار الخليفة القائم من يحل محله بعد وفاته. ومع تضاؤل نفوذ الخليفة إلى حد الاختفاء النهائي أيام الماليك ازداد التأكيد على الطابع الديني للخلافة. فقد ظلَّ الخلفاء العباسيون المتأخرُون يسمون أنفسهم: خليفة الله! (ولنتذكر كيف رفض

أبو بكر هذا اللقب!)، وظلّوا هم المراجع الدينية الروحية للأمة والجماعة. وكانت محبته للفقهاء من جديد ما استجد أيضاً من إقدام بعض الخلفاء على تعين أكثر من واحد لخلافتهم! فقد رأى الماوردي أن مصالح العامة تقضي تعين موقع كلّ منهم زمانياً حتى لا تحدث فتنة أو فوضى. وزعم الماوردي أن هارون الرشيد استشار العلماء بشأن تعين أولاده الثلاثة، واقتدى بفعل النبي في تعين أكثر من واحد لقيادة معركة معينة! وقد سبق لي أن أوضح الموضع بالتفصيل في كتابي *الفكر السياسي في الإسلام الوسيط Political Thought in the Islamic Middle Ages*. فقد ذكر الماوردي مهام الخليفة على أنها عشرة بعضها سياسي وبعضها ديني وبعضها إداري. وهو يفرض بعضها أو كلّها لأنّ الآخرين يقومون بها إذ لا يمكنه القيام بكل شيء بنفسه كما في كل الدول. وهذا أمرٌ شكليٌ لكن الواقع أنه بعد الربع الأول من القرن الرابع فقد كان الخليفة يفرض كل مهامه فعلًا للأمير أو السلطان والوزير. ويبقى هو رسميًا المرجع الأعلى والنهائي لكل شيء. والمعنى الرمزي لذلك بقاء الخطبة والسكة باسمه كما سبق أن ذكرنا.

ونقف قليلاً مع الغزالى لكن لنوضح فقط تأثير الواقع السياسي على رؤيته السياسية كما بدت في أعماله. وقد عرض لأصول النظرية السياسية السنوية في الاقتصاد في الاعتقاد؛ ولا نعرض لذلك هنا باستثناء ملاحظة قوله إنّ بحث تلك النظرية هو عملٌ فكريٌ من شأن الفقهاء لأنّها تتأسّس على الشريعة. أمّا أستاذه الجرجيسي^(*) فكان قد قال إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد وتبعه الغزالى في ذلك. ألف الغزالى كتاب المستظرفى في الرد على الباطنية منسوباً إلى المستظرف الخليفة العباسى الذى أراد من ورائه الدفاع عن الخلافة السنوية في مواجهة باطنية الإسماعيلية الذين كانوا يوالون الخلافة الفاطمية بالقاهرة. ويعطى الفاطميون للخلافة معنى دينياً بحتاً ولذا فإن الغزالى - شأنه في ذلك شأن المفكّرين السنّيين - لا يعتبر تقنيات السلطة مسألة دينية بل سياسية تهتمّ

(*) نقل روزنتال ذلك عن الإرشاد للجويني وهو مختصه في علم الكلام؛ عقد في آخر فصلٍ في الإمامة. لكنه يملك الآن نصاً مفرداً في السياسة ونظرية الخلافة للجويني باسم: *غياب الأمم في التباين الظلم* (المترجم).

في أصولها بالشريعة عن طريق الاجتهاد والاستنباط وليس بالنص المباشر. وهو يقول بإمكان تفويض الخليفة لصلاحياته السياسية والإدارية لأخر أو لآخرين؛ وهم السلاطين السلاجقة أيام الغزالي؛ الذين ينبغي أن تتوافر لهم وفيهم الشجاعة والنجدة والكافية. ويبقى لل الخليفة المرجعية العليا، والطابع الديني الذي تتوقف عليه النجاة في الدارين (الماعاش والمزاد). ولذا يطلب من الخليفة أن يتحلى بالورع والعلم والإصلاح للعلماء إذ به نظام الدين، وانتظام الدنيا. وهو بهذا المعنى خليفة الله. ويبدو ذلك في إحياء علوم الدين حيث يفرق الغزالي بوضوح بين سلطة ومرجعية الخليفة من جهة، وقوة السلطان السياسية والعسكرية من جهة ثانية. ويمكن تصوّر الأمر أن الخليفة هو الرئيس أو الملك الدستوري ، والسلطان هو رئيس سلطته التنفيذية . والحكومة التنفيذية تحتاج إلى الجيش ، وكُفافة السياسيين . وما دامت أمور إسلامية كثيرة لا تنفذ إلا عن طريق السلطة السياسية ؛ فإن السلطة ضرورية ليس لاستمرار المجتمع فقط ؛ بل ولتنفيذ كثير من أغراض الدين أيضًا . ومن هنا ضرورة طاعة السلطان ما أمكن ذلك من الناحية الدينية للمنافع التي للدولة من جهة ، وللمضار التي يمكن أن تحدثها الفتنة من جهة ثانية . وهكذا حفظت الوحدة الدينية والثقافية ؛ بل والسياسية من الناحية النظرية ؛ رغم الانقسامات الدينية والعرقية والسياسية في الشرق والغرب .

ويظهر ذلك بوضوح في عملين متاخرين نسبياً هما تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة ، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعاية لابن تيمية . وابن جماعة فقيه شافعي ، وقاضٍ لقضاء الشافعية في الدولة المملوكية ؛ بينما ابن تيمية فقيه حنفيٌّ كانت له مشاكل مع الدولة المملوكية ، ومع فقهاء عصره ، ومات في السجن . أمّا ابن جماعة فما زال يحافظ على الشكل ويتحدث عن الإمامة . وأمّا ابن تيمية فيتجاوز الشكل ليتحدث عن الدولة والسلطة في ظلّ الشريعة . لكنهما جيئاً عملاً بدرجاتٍ متفاوتةٍ مع الدولة . الأول متابعةً لوظيفة الفقهاء القديمة في التنسيق بين الدولة والشريعة . والثاني من أجل مواجهة الخطر المغولي أيام لاجين ومحمد بن قلاوون . وهدف الفقهاء الحقيقي

كان دائمًا الانتصار للشريعة وتطبيقاتها. علماً بأن صورتنا التاريخية عن الخلافة وتطوراتها ليست دقيقة؛ فليس صحيفاً أن الأمويين والعباسيين الأوائل كانوا حكامًا مطلقين يقلدون «ملك الملوك» الفارسي. بل كانت هناك تأثيرات كثيرة وعلى مستويات متعددة في القرار السياسي والعسكري للدولة. ويبدأ ابن جماعة بتأسيس الإمامة على القرآن والسنة والخلفاء الراشدين وأقوال السلف وسلوكهم. ويضي للحديث عن مهام السلطة من خلال القرآن مثل الصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن دار الإسلام، وحفظ الاستقرار الداخلي، والدفاع عن الضعيف في مواجهة القوي. وللحظ هنا تشابهًا كبيرًا في المبادئ العامة وفي التفاصيل بين ابن جماعة والماوردي. وأشار هنا إلى ما ذكرته عن كتاب ابن جماعة في كتاب: Political Thought. فالمعلوم أن ابن جماعة يريد الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة السلطة بأي ثمن ولذلك يقول بشرعية قهر صاحب الشوكة. وتبعد فكرة الخلافة في مطلع الكتاب فقط ثم تختفي تدريجياً ليجري الحديث عن السلطان أو السلطة الفعلية في ظل الخلافة المرجعية. ومن هنا نفهم معنى تجاهل ابن جماعة لمسألة العهد الذي يعقده الإمام الجديد مع الجماعة. وبعبارة أخرى فإن ابن جماعة يكتفي ببيعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الجماعة. ويبقى التغلب تغلباً. ويبقى الاعتصاب اغتصاباً لكن ابن جماعة يريد السكوت عليه من أجل مصلحة الأمة ووحدتها على أن يُعطي ذلك شكلاً بتفويض الخليفة، كما هو المعروف «في زماننا» كما يقول، وهنا تظهر فروق بين الماوردي وابن جماعة ناجمة عن تغير الظروف، وتردي الخلافة بشكل أكبر (وإن تكون أهدافها العامة أكثر تحققاً أيام المهايلك منها أيام البوهيمين). أما الوزارة فإن ابن جماعة - شأنه شأن الماوردي - يقسمها إلى وزارة تنفيذ، ووزارة تفويض، وكذا في الإمارة فهناك الإمارة العامة، وهناك الإمارة على بلد معين. صفات الأمراء هي نفسها صفات وشروط الوزراء. لكن ابن جماعة كثيراً ما يشير إلى العُرف والعادة في ذلك كله. ولا يشير ابن جماعة كثيراً - مثل الماوردي - إلى ضرورة موافقة الخليفة على هذا التصرف أو ذلك من جانب الوزير والأمير أو السلطان. لكن ذلك لا يعكس فقط تغير الظروف؛ بل إصرار ابن تيمية وابن جماعة معاً على أن الأصل في

الأمور كلّها الشريعة فهي المقياس والمرجع أصل كلّ خير - والشريعة طبعاً بيد الفقهاء؛ فهم الذين يتولون القضاء والإفتاء، ورئاسة الشرطة، والمحاسب، ونظارة الأوقاف. ومن واجبات رئيس الشرطة ندرك ذلك التمازج بين الدين والدولة أو الشريعة والسياسة في الإسلام. ورغم دقة ابن جماعة الفقهية فإنه يذكر كثيراً من أقوال الفلسفه والحكماء الغابرين بالإضافة إلى أقوال السلف الصالح؛ على طريقة كتب نصائح الملوك أو مرايا الأمراء.

مع ابن تيمية نعود مباشرةً إلى الأصول: إلى الشريعة. فقد كافح ابن تيمية طوال حياته من أجل إعادة تأسيس الحياة الإسلامية كلّها على القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح. وقد عانى الكثير من أجل إثبات قناعاته. ومضي إلى هدفه باستقامة؛ فقد كان يريد حكومةً قويةً تتأسس على الشريعة، وتحقق الأهداف الكبرى للإسلام في الوحدة والسوداد دوغاً اهتمام بالشكل وهل هو خلافةً أو سلطنةً؛ وهذا معنى العنوان الذي وضعه لعمله: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. والعمل موجّه للسلطان الناصر محمد بن قلاوون ولبقية أمراء الماليك والعلماء المعاصرين. لكنَّ كتابات ابن تيمية تركت آثاراً فيمن بعده وحتى الوهابية بالجزيرة العربية وخارجها. وما تزال مؤثرة في كلِّ أولئك الذين يريدون تأسيس الدولة الإسلامية من جديد (انظر أعمال هنري لاوسن عن ابن تيمية). وما قدمناه يتضح أنَّ مقارنة ابن تيمية للمسائل السياسية كانت مقارنةً دينيةً أو تيولوجيةً. ومن هنا تعود العدالة الإلهية لتصبح محور السلوك في الدولة الإسلامية. فهي المطلب الإسلامي الأول لاستمرار الاجتماع البشري لذلك لا بدَّ من السلطة لإنقاذ هذه العدالة. لكنها سلطة لإصلاح الدين والدنيا؛ فشرعيتها ناجحةٌ عن إيقابها على تحقيق أغراض الشريعة. فإن لم تفعل فقدت تلك المشروعية. لكنه يتعدد كثيراً في تأييد الثورة والتمرد خوفاً من الفتنة وسفك الدم. والواقع أنَّ مطلب الطاعة للسلطان حفاظاً على الوحدة الاجتماعية هو مطلب إسلاميٌّ عامٌ؛ ولا أعرفُ مفكراً مسلماً ينصح بالثورة على الإمام الظالم غير ابن سينا الذي يريد معاقبة الظلمة والقساة، ويلومُ الذين يستطيعون إزالة الظلم ولا يفعلون! (قارن بكتابي Political Thought.. p.153) أما ابن تيمية

فيستعيض عن ذلك بدعة الأمراء للتفوي والورع وخشية الله، ويخوفهم عذاب النار على معاصيهم في الحكم والإدارة. ويعطي ابن تيمية العلماء دوراً كبيراً في إجراء العدالة داخل الدولة. ويشدد على التلازم والتعاون بين العلماء والأمراء. ويزعجه الفساد الاجتماعي، والفساد الديني؛ ويرى أنه بالتعاون بين الطرفين نحصل على مجتمعٍ ودولةٍ نظيفين؛ وهذا هو معنى السياسة الشرعية. فهو يريد تحقيق الأمة الوسط التي ذُكرت في القرآن. وقد يكون المعنى ما قصده أرسطو. لكن الأرجح أنَّ الوسط هنا هو الاستقامة. وهو يرى أنَّ الأمة الوسط هم أهل السنة والجماعة.

كانت النظارات السابقة بحثاً في الفكر السياسي الذي يضع الشريعة في صدر اهتماماته. فلتُقبل على ذكر شيءٍ عن الأفكار الأخرى ذات المنطلقات المختلفة. فهناك مثلاً مجموعةً من الكتابات السياسية المعروفة باسم «مرايا النساء»، والتي تتجه إلى الحاكم وليس إلى الدولة، وتُريد أن تعطيه نصيحة طيبة. وقد بدأ هذا النوع من التأليف بابن المفعع الذي عاش في القرن الثامن. الميلادي؛ ورغم تأثيره بالإسلام فإنه كان يفكّر أثناء كتابته بملك الملوك الفارسي. ويعتبر ابن المفعع الدين رئيس الحكومة. ويفرق بين الدين والرأي ويرى ضرورة عدم الخلط بينهما. ويبدو أنه يريد القول إنَّ الحكومة في التاريخ الإسلامي قائمةً منذ البداية على الآراء والاجتهادات العقلية، وليس على الدين الموحى. ويفرق ابن المفعع بين ثلاثة أنواعٍ من الملك (= السلطة): الملك المؤسس على الدين وهو أفضليها. والملك المؤسس على الرأي والحزم وهو يؤمن الاستقرار والعدالة النسبية، ويتعلّق بشخص الملك وصرامته وانضباطه. والنوع الثالث: الملك المؤسس على الهوى وهو «لِعْبٌ سَاعَةٌ وَدَمَارٌ دَهْرٌ»! وفي رسالته في الصحابة يؤكّد على ضرورة انضباط الجيش، وضرورة تطبيق قانون واحدٍ في الدولة كلّها؛ مؤسس على «أمانٍ» يُصدره الخليفة ليتصرّف بمقتضاه الجميع. وكان ابن المفعع يريد جيشاً: مأجوراً يتوافر فيه الضبط والربط، وترفع مرتباته بانتظام لحفظه على وحدة الدولة وأمنها. فالأمر أمر الدين والعقل. والأمران يحتاجان إلى صحابةٍ ومستشارين مناسبين من بين العرب الأشراف ذوي العلاقة الحسنة

بالبلاط. ويفصل ابن المقفع في فئات وأنواع الأصحاب والمستشارين والوزراء؛ ومن بينهم الفقهاء من أهل الدين والعقل.

أما الجاحظ فهو مفكّرٌ معتزليٌ، وكاتبٌ شهيرٌ من البصرة. وكان في حاشية المؤمن في شبابه وكهولته. وهو يؤكّد في كتاباته السياسية على الواجبات المتبادلة من جانب الحكام والرعية، والضرورية للاستقرار والاستمرار. وليس في هذه الفكرة جديد. لكنّ هناك ما ينبغي ذكره له في كتابيه: *النَّاجِ*^(*) واستحقاق الإمامة. ففي *النَّاجِ* ينصّ الملك بأن تكون له شبكةً من الجواسيس (العيون) بحيث يعرف ما يدور تماماً في أسرته وبلاطه وإدارته ودولته. وفي الاستحقاق، الذي يتحدث عن نظرية الإمامة ومطالبتها؛ يذكر ثلاثة أنواعٍ من الرؤساء: الرسول، والنبي، والإمام. مؤكداً على ضرورة الرئيس للمجتمع البشري. والنبيُّ محمدُ فقط جمع في شخصه الأنواع الثلاثة. فهو الذي جلب الشريعة، وأسسَ الملة، وأقامَ الدولة. لكنَّ ضرورة الإمامة (أو السلطة) لا ترجع للشريعة بل لضروراتٍ عقلية.

وهناك كتب «مراياً أمراء» أخرى تبقى غير مذكورة هنا. لكنَّ أقربه إلى «سياسة نامه» للوزير نظام الملك؛ وهو عملٌ يصفُ الأمور في السلطنة السلجوقية في القرن الخامس الهجري. ولا ننسى هنا أيضاً كتاب الغنووي لابن الطقطقي، الذي ألفه عام ١٣٠٢ م لأحد حكام الموصل. فهو يهتمُّ - مثل ابن خلدون من بعد - بالملك (السلطة أو السلطان)، أي بالدولة. ويرى أنَّ واجبات الملك مثل واجبات الخليفة باستثناء وجوب الجهاد على الخليفة وعدم وجوبه على الملك. وبذلك يقول بطريقةٍ مواربةٍ إنَّ للخلافة طبيعةٌ دينيةٌ ظاهرة. ثم ينصرف لذكر أوصاف الملك وشرائطه؛ ومهنته سياسية ومضامينها تدبر المال، والخلق العام، ومكافحة الأشرار، وقمع الفتنة. وعليه في السياسة أنْ يتعامل مع فئات الرعية كُلُّ بحسبها. ويقودنا ذكر ابن الطقطقي للطبقات الاجتماعية إلى فحص المسألة في المجتمع الإسلامي الوسيط. فالدواني

(*) يغلب على الظن أنَّ كتاب *النَّاجِ* ليس للجاحظ. وأنَّه من مؤلفات الشباب الماخوذة عن كتب *النَّاجِ* الفارسي (المترجم).

(ت ١٥٠١ م / ٩٠٧ هـ أو ٩٠٨ هـ) يذكر الطبقات أيضاً وإن بمعنىً مختلف عن معنى ابن الطقطقي. ويُشَّتِّتْ كلود كاهن Claude Cahen في مقالته المهمة: «الحركات الشعبية...» (في أرابيكا، ٥، ١٩٥٨/٦ - ١٩٥٩/٥)^(*) وجود مثل هذه الطبقات أو ينطليقُ من ذلك. والسؤال هنا هل أحاداث دمشق أو العيارون والفتيان بالقاهرة هم فئات عسكرية وشبه عسكرية أم أنهم أيضاً شرائح اجتماعية مكتملة. ولا يمكن حل القضية بتتبع مفردات الطبقات والفئات في المجتمع والمؤلفات بل لا بد من النظر إلى المجتمع ككل. فالمجتمع الإسلامي لم يكن مجتمعًا إقطاعياً بالمعنى المعروف للإقليم الأوروبى. علينا أن نحدد مركز المجتمع أو مركز الصراع الاجتماعي؛ هل هو العصبية الخلدونية أو أفراد متتفّدون وفئات تشتّرک في اقسام السلطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما كلود كاهن فكان قد رفع من شأن السلطة المركزية الشاملة، وتطبيق شريعة واحدةٍ فيسائر ديار الإسلام. فالطابع الإسلامي هو الأساس. وأما ابن خلدون فقد أقام المجتمع على العصبية العربية التي ورثها بعد تحللها وضعفها سلاطين متفردون يهتدون بالنموذج السياسي. ولم يعد الإسلام وازعاً (كتابي: Political Thought.. pp.98f).

وفي الختام لا بدّ من كلمةٍ عن ابن خلدون ورؤيته لتطورات السلطة في ديار الإسلام. فهو فقيه مسلم، وهو مفكّر سياسيٌّ تحريريٌّ. فبالنسبة له كان تطور الخلافة إلى ملكٍ ظاهرٍ طبيعية لا مهرّب منها. فالخلافة عنده شكلٌ مثالٍ من أشكال السلطة؛ ومع تراجع الحماسة الدينية تقدم حُبُّ السيادة، وعشق القوة والسلطان ليؤكدا نفسيهما. لكن ليس معنى ذلك أنّ الدين انتهى فقد استمر تأثير الإسلام أساسياً في دولة الملك أيضاً. فقد بقي الإطار العام للشريعة سائداً لكنَّ الوازع الديني حلَّ محلَّه تدريجياً العصبية. وبقيت بقايا من الخلافة، أي من معناها وطابعها حتى اختفت تماماً بعد أيام هارون الرشيد، وصار الأمر مُلكاً بحثاً رغم بقاء اسم الخلافة. ويعود بقاءُ الاسم والطابع

(*) سبق لمجلة الاجتهد أن نشرت الدراسة مترجمةً إلى العربية في م ١٩٩٠ / ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

الظاهر للعصبية العربية التي أسست النظام في الأساس. فلما تضاءلت العصبية العربية في الدولة، وحلّت محلّها العصبيات الأخرى انتهت الخلافة تماماً. فهناك خلافة أو سياسة دينية، وهناك الملك أو السلطان أو السياسة العقلية. أما السياسة المدنية التي يتحدث عنها الفلاسفة فهو يرفضها باعتبارها ليست أمراً موجوداً (قارن: Political Thought, pp. 93 ff).

أما دور العلماء في الملك الإسلامي فإن ابن خلدون يقيّمه تقبيحاً واقعياً. إنه يقول إنهم يعملون كمستشارين قانونيين.. قضاة أو مفتين أو موظفين.. الخ لكنهم لا يملكون سلطات حقيقة بخلاف موقعهم في دولة الخلافة الأولى. ويعطي ابن خلدون أهميةً كبرى للاقتصاد في العملية السياسية، شأنه في ذلك شأن ابن تيمية، والدمشقي، والدواني. فهو ضد مشاركة السلطان السياسي في العمليات الاقتصادية لما في ذلك من شبهة احتكار الدولة، وإعاقة المبادرات الفردية. وانظر عن ذلك فصلاً عن «الدولة والاقتصاد» في كتاب Ilm Khal-dun's Gedanken über den Staat. München, 1932.

ويذهب الدواني إلى أن السلطة تقوم على الناموس، والحاكم، والدينار؛ والعلاقات الصحيحة بين هذه العناصر الثلاثة. وهو متاثر في ذلك بالنموذج الإغريقي للطبقات وفئات الناس. وكذا الدمشقي يُظهر تأثراً بالغيثاغوريين الجدد (أفلاطون وأرسطو)؛ في كتابه: الإشارة إلى ححسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديتها وغضوش المدلسين فيها. ويشير إلى طريقتين في اكتساب المال: التجارة، واكتساب المغالبة السلطانية (مثل المكوس والرسوم والخارج والأعشار والصدقات والفيء والجزية). لقد سبق الدمشقي ابن خلدون إلى رؤية الترابط بين الدولة والاقتصاد، بين الحاكم والجيش من جهة، والضرائب والرسوم من جهة ثانية. (انظر عن أعمال بلسнер Plessner وريتر Ritter وكلود كاهن Cahen عن الدمشقي: كتاب Political Thought... f. 152).