رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام

رضوان السيد

I ـ **السلطة: الرؤية والمشروعية:** تَرِدُ في القرآن الكريم عدةُ مفرداتٍ فهمها المسلمون الأوائل ـ فيما يبدو ـ باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظلّ الرسالة النبوية الجديدة. والمفرداتُ المعنيةُ هنا هي: **الإظهار، والتمكين، والاستخلاف، والتوريث، والوعد.**

١ ـ أمّا مفرد **الإظهار** فيرد في القرآن الكريم بمعنى النُصْرة والغلبة على ما عداه. وهو يتكرر ثلاث مراتٍ بالصيغة نفسها (في سُوَر: التوبة/ ٣٣، والفتح/ ٢٨، والصفّ/ ٩): ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلِّه...﴾. وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنهم سيسيطرون على الأرض التي بأيدي أتباع الديانات السابقة، كما أنّ دينهم سيعلو ويظهر مقارنةً بالديانات الأخرى. ففي كلمةٍ ـ يقال ـ إنّ **عمر ابن** الخطَّاب استحثَّ بها العربَ على اللُّحاق بالمثنّى بن حارثة الشيباني لقتال الفرس بالسواد؛ يقول عمر[1]: «سيروا في الأرضِ التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب؛ فإنه قال: ليُظهره على الدين كلِّه..». وعندما أراد قُتيبةُ بنُ مسلم الباهلي والي خراسان عام ٩٦ هـ أن يُقنع المقاتلين الغازين معه بمشروعية مقاتلة

(١) تاريخ الطبري ١/ ٢١٦٠.

الـترك قـال لهم[٢]: «إنّ الله أحلَّكم هـذا المحـلّ ليُعـزَّ دينَـهُ، ويـذُبَّ بكم عن الحُرُمات. . . ووعد نبيَّهُ صـلَّى الله عليه وسلّم النصر بحـديثٍ صادقٍ، وكتـاب ناطقٍ؛ فقال: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ **ليُظهره** على الـدين كله ولو كره المشركون».

٢ ـ ويرد مفردُ **الوعد** بصيغٍ مختلفةٍ مراتٍ كثيرةً في القرآن[٣]. وما يعنينا هنا الآيةُ التي تقول[٤]: ﴿**وعد** الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهم في الأرض كـما استخلف الـذين من قبلهم. وليمكّننَّ لهم دينهم الـذي آرتضى لهم. وليبـدّلنّهم من بعد خـوفهم أَمْناً؛ يعبـدونني لا يشركـون بي شيئـاً. . .﴾. ويفسّر الـطبـريُّ (ـ ٣١٠ هـ) ذلـك في روايـاتٍ عن الصحـابـة والتـابعـين بـأنّ معنـاه[٥]: «ليـورثنَّهُم أرض المشركـين من العـرب والعجم فيجعلهم ملوكهـا وساستها كما فعل بمن قَبْلَهم ذلك».

٣ ـ ويردُ مفردُ **التمكين** مراتٍ فيـما يتصل بـالأمم السالفـة، وبأهـل مكَّة. ويهمُّنا هنا ما ورد في الآية السالفة الذكر[٦]: ﴿وليمكّننّ لهم دينهم الـذي آرتضى لهم. . .﴾.

٤ ـ ويردُ مفردُ **التوريث** مراتٍ كثيرةً في القرآن أيضاً[٧]. وهو يرتبط في عددٍ من الآيات بالاستخلاف. كما يرتبط في آياتٍ وأحـاديث بالـوعد والإظهـار؛ من مثل الكلمة المنسوبة لعمر بن الخطّاب، والتي سَلَف ذكرها؛ فقـد جاء فيهـا[٨]: «سـيروا في الأرض التي **وعدكم** الله في الكتـاب أن **يُورّثكُمـوها**. . والله مُـظْهِرٌ دينه، ومُعِزٌّ ناصره، ومُوَلٍّ أهله **مواريثَ** الأُمَم. . .». **وفي روايةٍ عن عامر ابن**

---

(٢) تاريخ الطبري ٢/١١٧٩.
(٣) قارن بمحمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٧٥٣ ـ ٧٥٥.
(٤) سورة النور/ ٥٥.
(٥) تفسير الطبري ١٨/١٥٨ ـ ١٥٩.
(٦) سورة النور/ ٥٥.
(٧) المعجم المفهرس، ص ٧٤٨ ـ ٧٤٩.
(٨) تاريخ الطبري ١/٢١٦٠.

شراحيل الشعبي (ـ ١٠٤ هـ) التابعي المشهور أنّ العربَ خاطبوا الفرسَ قبل وقعة القادسيّة قائلين[٩]: «إنّ الله قد أورثنا أرضكم وأبناءكم وأموالكم. . .».

٥ ـ ويردُ مفردُ **الاستخلاف** في القرآن زُهاء أربع عشرة مرةً بصيغٍ مختلفةٍ[١٠]. ويتصل منها بموضوعنا بشكلٍ مُباشرٍ الآيتان[١١]: ﴿قال عسى ربُّكم أن يُهلك عدوَّكم **ويستخلِفَكُم** في الأرض فينظرَ كيف تعملون﴾؛ و﴿**وعد** الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات **ليستخلفنَّهم** في الأرض كما **استخلف** الذين من قبلهم. . .﴾[١٢]. وقد فهم المسلمون الأول من ذلك أنه كان من رسالة النبي (ﷺ) استخلافُ العرب، وتوريثهم الأرض. فقد قال سعد بن أبي وقّاص أو رُسُلُهُ قبل القادسية لرستم قائد جيش فارس[١٣]: «إنّ محمداً جاء **باستخلاف** العرب، **وتوريثهم** الأرض. . فإنّ الله ابتعثَنا، والله جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاءَ من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام».

يقوم تصوُّر المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها على أنهم أمةُ **النبيّ المستخلَف على النبوة بعد أن نُزعت من بني إسرائيل، والمستخلَف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يُصيبُ الظالمين**، المرتدين عن دين الله وشرْعته ومواريث نبوته[١٤]. فالله مالكُ المُلْك، يؤتي المُلْكَ مَنْ يشاءُ، وينزعُ المُلْك ممن يشاء، ويُعزُّ مَنْ يشاء، ويُذِلُّ مَنْ يشاء[١٥]. وهذا ـ فيما يبدو ـ معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأُولى بعد وفاة

(٩) تاريخ الطبري ١/ ٢٢٧١ ـ ٢٢٧٢.
(١٠) المعجم المفهرس، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(١١) سورة الأعراف/ ١٢٩.
(١٢) سورة النور/ ٥٥.
(١٣) تاريخ الطبري ١/ ٢٢٢٦، ٢٢٤٥.
(١٤) قارن برضوان السيد: الخلافةُ والمُلك ـ دراسةٌ في الرؤية الأُموية للسلطة؛ بحث في المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام؛ نُشر بمحاضر الندوة الثالثة، القسم العربي، م / ٩٦ ـ ١٤٢.
(١٥) سورة آل عمران/ ٢٦.

النبي (ﷺ) خلافة. فهم، أي المسلمون، خُلفاءُ الله في الأرض، ورئيسُهُمُ الذي يكلون إليه القيادة في مجال تحقيق المشروع الإلهيّ الذي نذرهم الله له هو الخليفة[١٦].

* * *

كان هناك من قال إنّ التسمية الأولى أو اللقب الأول لزعيم المسلمين كانت: خليفة رسول الله. وقد أطبق المتأخّرون من الفقهاء والمؤرّخين أنّ معناها: الذي خَلَفَه أو تولّى الأمر (السياسي) بعده. لكنّ هناك نصوصاً مبكّرةً على قِطَعٍ نقديةٍ، وفي المصادر التاريخية يردُ فيها لقب: خليفة الله. فيبدو أنّ التصور الكامن في الحالتين ليس المعنى المتبادر، أي المجيء عقِبه؛ بل أنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسولُهُ إلى المسلمين في الأرض. أمّا النصوص السالفة التي أوردْناها عن هذا التصور فتستند إلى كتب المؤرّخ والمفسِّر المشهور محمد بن جرير الطبري (ـ ٣١٠ هـ)؛ من كتبه الثلاثة: تاريخ الأمم والملوك، والتفسير الكبير، واختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد). والطبري متأخرٌ نسبياً. لكننا نعلمُ الآن أنه استند فيها إلى ابن اسحاق (ـ ١٥٠ هـ) في كتبه: المبتدأ، والمبعث، والمغازي؛ وقد اختصرها ابن هشام (ـ ٢١٨ هـ) في السيرة النبوية المعروفة. وابن إسحاق من تلامذة التابعين. بل هناك من يقول إنه أخذ عن الصحابة أيضاً وبخاصةٍ أنه قضى معظم حياته بالمدينة. فابن اسحاق لم يصطنع ذلك التصور متأثّراً بدولة الإسلام الضخمة في عصره؛ بل أخذه عن شيوخه أواخر القرن الأول الهجري[١٧].

***

(١٦) فيما يتعلق بالنظرة إلى موقع المسلمين من الأمم السالفة التي استُبدِلوا بها؛ كانت هناك نظرتان؛ الأولى ترى أنّ هذه «السُنّة» تسري على المسلمين أيضاً فإنْ بَدَّلوا وغيَّروا استُبدل بهم. وكان هناك من قال إنّ المسلمين هم آخِر «الأمم» قبل يوم القيامة. ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قومٌ من أمتي ظاهرين على الحق. وفي مثل قولة الحسن البصري (ـ ١١٠ هـ): «أمتكم آخِر الأمم.. فلا أمةَ بعد أمتكم ولانبيَّ بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم»؛ قارن بابن قتيبة: عيون الأخبار ٢/٣٤٤.

(١٧) وُجدت بالمغرب قطعةٌ من سيرة ابن اسحاق نشرها محمد حميد الله ثم سهيل زكّار. وقد رأى الفقهاء المسلمون فيما بعد أنّ «الدولة» قامت بمعناها الكامل السياسي والإداري بالتوازي مع هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة. افترض ذلك الماوردي وأبو يعلى والجويني وابن جماعة وغيرهم. وأفرد أبو الحسن محمد بن أحمد بن مسعود التلمْساني (ـ ٧٨١ هـ) لمسألة «دولة الرسول» كتاباً ضخماً مستقلاً سمّاه: «الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله (ﷺ) من الحِرَف والصنائع والعمالات الشرعية» (نشره أستاذنا الدكتور احسان عباس بدار الغرب الإسلامي ببيروت، ١٩٨٥). وقد ذكر فيه على سبيل المثال نواب رسول الله عند غيابه عن =

II ـ الفتنة والدولة:

هـذه هي أُسُس المشروعية العليـا للخلافـة. وهذا معنى سَبْق لقب خليفـة الله، أو خليفـة رسول الله عـلى اللقب الآخـر: **أمـير المؤمنـين**. فـالاستخـلاف استخـلافٌ في الأرض، وتجاه الـديانـات والأُمم الأُخرى. ويتضمَّن ذلـك مَثَلاً حقَّ الفتـح: «لإخـراج العبـاد من عبـادة العبـاد إلى عبـادة ربِّ العبـاد»، وحقّ السيـطرة (الـظهـور والغَلَبـة) من أجـل تـطبيق شريعـة الله في الأرض. لكنّ الاستخلاف والفتح والسيطرة؛ كلّها تبقى تجاه الخارج، ولا تتناولُ مسألة تنظيم الأمة، أو تحولها إلى جماعـةٍ سياسيـةٍ. **والدولـة ـ كما هـو معلومٌ تقوم في جمـاعةٍ** سياسيةٍ أو مجتمعٍ سياسيٍّ. والجدل الدائر منذ الـربع الأول من القـرن العشرين حول علاقة النبوة بالدولة، أو الدين بالدولة؛ يتركّز حول هذه المسألة بالـذات؛ أي هل أنشأ النبي (ﷺ) دولةً أو هل قام أيامه مجتمعٌ سياسيٌّ؟ فلا خلاف في أنّ النبي (ﷺ) قام بأعمالٍ «دنيويةٍ» كثيرة. لكنْ ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص؟ إنّ الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحـة أو إبقاءهـا بأيدي فـلاّحيها لصـالح المسلمـين؛ كُلُّ ذلـك أعمالٌ دنيـويةٌ جـانبها السيـاسي العملي ظاهر؛ لكنْ هل كـان ذلك كُلُّه من مقتضيـات الدين والـدعوة، أم أنـه كان بدايةً لتنظيماتٍ مؤسَّسيَّةٍ في مجتمعٍ سياسيٍّ في طريقه للتكـون؟ إنّ المعروف أنّ الفقهاء المتأخّرين من أهل السنة والجماعة اعتبروا **الإمـامة** من فـروع الدين، وآعتبروا الصيرورةَ إليها اجتهاداً وليس أمراً تعبدياً. بينما اعتبرت الشيعةُ الإماميةُ والإسماعيليةُ **الإمامة** أصلاً من أصول الدين. لكنّ ذلك كلَّه لم يكن خلافاً عـلى مشروع «**السلطـة**» بحـدّ ذاته. فـالطبـريُّ سُنِّيٌّ، والرؤيـةُ التي عرضهـا لمسـألتي

= المدينة، ووزراءه، وكتّاب سرّه، وحجّابه، وخدمه، وحرّاسه، وصاحب عَنَزَته (رمز السلطة الذي كان يُحمَلُ بين يديه)، وأُمراءه على الحجّ، وكُتّاب الوحي والرسائل الأُخرى، ورسله وسفراءه، وعهوده وأحداث مصالحاته، وعرفاءه على القبائل وفي المدينة، والتراجمة بينه وبين الملوك، وأُمراءَه على النواحي والغزوات، وقضاته، وقُسَّام غنائمه، ومحتسبيه، وصاحب عَسَسِهِ.. الخ. وقد اختصره من بعض النواحي وزاد فيه من نواحٍ أُخرى في العصر الحديث المحدِّث المغربي الكبير محمد عبد الحي الكتّاني، وطُبع في مجلدين باسم: «نظام الحكومة النبوية المسمَّى التراتيب الادارية».

التوريث والاستخلاف لا خلافَ حولها بين السنة والشيعة وسائر المسلمين. إن ما اختلف فيه فقهاء السنة والشيعة هو موقعُ الزعامة السياسية من مشروع الأمة (المِلَّة، النِحْلَة) العامّ. فقد رأت الشيعة أواخر القرن الأول الهجريّ أنّ **الإمامة** من مقتضيات الدين أو ضروراته بمعنى أنه لا قيام للدين بدونها، أي أنّ الدين يقتضي السلطة القائدة؛ لأنّ الإمام عندهم قائمٌ على الشرع، ولا تقوم الشريعة في العالم بدونه. بينما ظلَّ الإمام عند أهل السنة ـ في أحسن الحالات ـ حارساً للشرع، وليس من مقتضياته. وكلا التصورين لا يقتضيان الدولة، أي المجتمع السياسي في الأساس. لأنّ الإمام الشيعيّ منصوبٌ من الله ورسوله كجزءٍ من الدين. وضرورتُهُ اللاحقة عند أهل السنة طبيعيةٌ مصلحيةٌ لحراسة الشرع من جهة (مع أنهم نظَّروا طويلاً في القرنين الثاني والثالث لأنفسهم باعتبارهم حُرَّاس الشريعة ودُعاتها!)، وسياسة الدنيا، أي «منع الناس من التغالب» من جهةٍ ثانية. فالخلافُ بين الطرفين خلافٌ على مقتضيات الشرعية التأسيسية للأمة، أي على مقتضيات الدين، وليس على الجماعة السياسية، أو ضرورة الدولة للدين، أو عدم ضرورتها؛ مع الاعتراف بأنَّ المسألة تحولت في بعض السياقات اللاحقة إلى حديث عن المهمات الدينية للدولة. ومن المعروف أنّ جماعات المحكمة الأُولى (الخوارج) جادلوا في العام ٣٩ هـ أو ٤٠ هـ في ضرورة **الإمام** السياسي للمشروع الإسلامي؛ من خلال شعارهم؛ لا حُكْمَ إلّا لله! أي أنهم كانوا ما يزالون يرون أنّ الإسلام كدينٍ لا يقتضي أو لا يحتاج إلى زعيمٍ سياسيٍّ؛ ذلك أنه مشروعٌ إلهيٌّ يمكن للأُمة بمجموعها أن تقوم عليه في ظلّ أحكام الله. وكان هذا تصوراً مثالياً غير عمليٍّ بدليل أنهم اضطروا هم أنفسهم لاختيار زعيمٍ لهم في صراعهم مع الإمام عليٍّ هو عبد الله بن وهْب الراسبي؛ لكنهم سمَّوه فيما بعد في نظريتهم للسلطة: إمام القتال! بمعنى أنّ سلطته التنظيمية تنتهي بنهاية المعارك أو الجهاد. ومع ذلك فإنّ المصادر تذكر أنّ الإمام علياً عندما ردَّ عليهم ردَّ بما يفيد أنه يرى ضرورة **الدولة**، لا للدين أو إنفاذ حُكْم الله في الأرض؛ بل لرعاية الشؤون الحياتية للناس؛ فقد قال: الحكم لله وفي الأرض حُكَّام. لابُدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يضمّ الشعث، ويجمع

الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدوّ، ويأخذ للقويّ من الضعيف، حتّى يريح بَرٌّ ويُستراح من فاجر[١٨].

إنّ كلمة الإمام عليٍّ السالفة الذكر، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. والمعروفُ أنّها قيلت في خِضمِّ الحرب الأهلية (٣٥ ـ ٤١ هـ) التي بدأت بالنزاع حول سياسات عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث. لكنّ إعلانَ الإمامِ عليٍّ لا يعني أنّ الدولة بدأت يومها؛ بل إنّها تعني أنّ **الدولة** اكتمل معناها باكتمال ظهور المجتمع السياسي. وقبل المُضيِّ لتفصيل ذلك يحسُنُ الرجوعُ قليلاً إلى ما قبل خلافة عثمان. إننا نعلمُ أنّ الرسول (ﷺ) قام بعملٍ سياسيٍّ بارزٍ غير ذي طبيعةٍ دينيةٍ أو أنّ الدين أو النبوة أو الاستخلاف؛ كُلٌّ ذلك لا يقتضيه. لقد كتب «كتاب» المدينة أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (٦٢٤ م) بين المهاجرين والأنصار ويهود المدينة[١٩]. وهو كما جاء في رواية ـ الذين يُثْبتون وقوعه[٢٠] ـ يبدأُ بمقدمةٍ تقول إنه كتابٌ «بين **المؤمنين والمسلمين** من قريش وأهل يثرب، وَمَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»[٢١]. وهو يعتبر هؤلاء ـ بمن فيهم اليهود؟ ـ «أمة واحدة من دون الناس. فالمهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم.. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم... **وأنّ المؤمنين لا**

---

(١٨) قارن بروايات مختلفةٍ للقول المنسوب للإمام عليٍّ في المصنَّف لعبد الرزّاق ١/١٥٠، والكامل للمبرد ٣/٢٠٦، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٩/١٧.

(١٩) نصّ الكتاب في سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ ـ ٥٠٤، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم ابن سلّام، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧، وطبقات ابن سعد ١/١٩٨. وعن هؤلاء ومصادر أُخرى في البداية والنهاية لابن كثير ٣/٢٢٤ ـ ٢٢٦، وعيون الأثر لابن سيّد الناس ١/١٩٨ ـ ١٩٩. وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها محمد حميد الله في: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (١٩٥٨)، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٢٠) هناك شكوكٌ في تاريخية «الكتاب» لدى بعض المحدّثين المسلمين لأنه لم يُرو بطريقة الأسانيد المعروفة. ويرى بعض المستشرقين أنه يتكون من قِطَعٍ متناثرة جُمعت فيما بعد؛ قارن على سبيل المثال:

M.Watt, Muhammad at Medina, 198 - 208; ders. Islamic Political Thought, 130 - 134; Sargeant, The Constitution of Medina; in Islamic Quarterly VIII/ 1-2, pp. 3-16

(٢١) سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ ـ ٥٠٤، وكتاب الأموال، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧.

يتركون مُفْرَحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عَقْلٍ . . وأنّ المؤمنين . . أيديهم على مَنْ بغى منهم إثماً أو عدواناً . . » و«أنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة . . وأنّ سلم المؤمنين واحدة . . وأنّ يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين؛ ليهود دينهم وللمسلمين دينهم . . ». هذا «النص» الخطير يعلن عن قيام جماعةٍ سياسيةٍ وليس جماعةٍ دينيةٍ وإلّا فما معنى وجود «يهود» بينهم. ولا شكَّ أنّ النبيَّ كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية ليس لأنه نبيٌّ؛ فاليهود لا يعترفون بنبوته؛ بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب. والنصُّ يتضمَّن فضلاً عن ذلك جانباً قانونياً تشريعياً داخلياً، كما يتضمن حديثاً عن العلاقات الخارجية لهذه «الأمة» المستقلة القائمة «من دون الناس» يتمثل في أنَّ سلمهم واحد. ويقتضي ذلك أنّ حربهم واحدةٌ أيضاً. وهكذا يكون الكتاب **تعاقُداً دستورياً** يشبهُ ما نعرفُهُ في المجتمعات السياسية الحديثة، لا في الملكيات الوراثية أو الامبراطوريات القديمة. وصحيحٌ أنّ النصَّ هذا لا يعني أنّ **الدولة** من مقتضيات الدين؛ لكنَّ هذا النصَّ ـ وأقول مرةً ثانيةً إن صحَّ ـ يُرْجِعُ قيام الدولة والنظام السياسي بل والمجتمع السياسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول (ﷺ)[٢٢].

وقد جرى جدلٌ في ماهية تصرف أبي بكرٍ تجاه المرتدّين أو مَنْ سُمُّوا بذلك بعد وفاة الرسول (ﷺ) مباشرةً. فقد قيل تارةً إنه عملٌ دينيٌّ اقتضاه عدمُ التفرقة بين «الصلاة والزكاة»؛ لأنّ المرتدّين امتنعوا عن تأدية أموال الزكاة للخليفة الجديد. وقد أقسم أبو بكر أن يقاتل مَنْ فَرَّقَ بين الصلاة والزكاة. كما أعلن أنهم «لو منعوا عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلهم عليه». وقيل طوراً إنه عملٌ سياسيٌّ من أعمال **الدولة**، التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين. لكنّ ما لم يسألْهُ أحدٌ: لماذا **أطاع** الصحابةُ أبا بكرٍ في قتال المرتدّين رغم خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟! إنّ الواضحَ أنهم كانوا يعتبرونه زعيمهم

(٢٢) قارن برؤية الفقهاء المسلمين في ذلك في الحاشية رقم ١٧ من هذا المقال. ويريد بعض المستشرقين تأخير ظهور «الدولة» في عالم الإسلام، بمعناها الحديث إلى نحو قرنٍ بعد وفاة الرسول (ﷺ)؛ قارن بمقال **فرد دونر** في هذا العدد من مجلة **الاجتهاد**.

السياسيّ، أي رئيس دولتهم. ولذا رأَوا واجباً عليهم أن ينفّذوا أوامره بمقتضى بيعتهم له، وإن لم يكن ذلك (أي قتال المرتدين) عملاً دينياً من أعمال الدعوة[٢٣]. وتبقى هنا الصعوبة الناجمة عن مقاييس التفرقة بين ما هو ديني وما هو سياسيٌّ دون أن يعني ذلك طبعاً أنّ الدين والدولة واحد. فلا شكَّ أنّ الزكاةَ عملٌ دينيٌّ أو فريضةٌ أو شعيرةٌ دينيةٌ؛ وقد كانت كذلك في أفهام الناس آنذاك بمقتضى القرآن. لكنْ لم تكن هناك ضرورةٌ دينيةٌ لأدائها لأبي بكرٍ الذي اختاره أهل المدينة لزعامتهم. فالطاعةُ هنا عملٌ سياسيٌّ بحتٌ بمقتضى التعاقُد بين المدنيين (من المهاجرين والأنصار) وأبي بكر. وقد عَبّر عن ذلك الشاعر البدويُّ المعروف الحُطيئة (جرول بن أَوس وقد كان بين المرتدين) عندما قال:

أطعنا رسولَ الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكرِ
أيورثُها بكراً إذا مات بعده وتلك لَعَمْرُ الله قاصمةُ الظهرِ

وقام عمر بن الخطَّاب أيام خلافته الطويلة نسبياً (عشر سنوات) بأعمالٍ سياسيةٍ كثيرةٍ (غير الفتوحات التي يمكن تفسيرها دينياً!)[٢٤]. لكنْ أكتفي هنا بثلاثة أُمورٍ لها دلالتها السياسية الواضحة. **أولها** تلقيبُهُ نفسَهُ بأمير المؤمنين؛ إذ يقال إنه أولُ من اتّخذ هذا اللقبَ. والإمارةُ عملٌ سياسيٌّ بالدرجة الأُولى. **وثانيها** فَصْلُهُ بنفسه أو عن طريق قُضاته في الخصومات بين الناس، وتسليم الناس له بذلك. ولا معنى لذلك إلاّ أنّ الرعية كانت تعتبره القائم على أُمور العدالة، أي أنه يملك حقَّ القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حقٌّ تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبوا أم كرِهوا. مع أننا نعلم بيقينٍ أنّ عمر لم يكن يملك الأجهزة والأدوات الضرورية اليوم

---

(٢٣) قارن على سبيل المثال بتاريخ الطبري ١/١٨٧٣ ـ ١٨٧٦، والمغازي للواقدي ٣/٦٠٠ وما بعدها، والتاريخ الكبير لابن عساكر ١/٤٢٣ وما بعدها.

(٢٤) ظهرت في الحجاز في القرن الثاني الهجري مجموعةٌ من الفقهاء الكبار لا تعتبر الحرب الهجومية جهاداً، ولا تراها من ضرورات الدين؛ قارن بالاستعراض الذي قامت به دوروتيا كرافولسكي في مقالتها: الجهاد ـ نظرةٌ في الحركية التاريخية لايديولوجيا الجهاد في الإسلام؛ بمجلة **الاجتهاد**، عـ ١٢، صيف العام ١٩٩١ م، ص ص ١١٨ ـ ١٢٣.

للإخضاع وإنفاذ الأحكام لذا فالطاعةُ له كانت قائمةً على الإحساس القوي بمشروعية السلطة التي يمارسها. **وثالثها**: إنشاؤه **لديوان العطاء**. ومعنى ذلك إقامة جهازٍ إداريٍّ لاستصفاء الضرائب (الخراج والجزية والعشور) وتوزيعها. وفضلاً عن أنّ ذلك ليس عملاً دينياً؛ فإنه الدليل الأوقع على اتجاه «الدولة» بمعناها المتعارَف عليه للاكتمال. وما يقال عن أنّ الفكرة مأخوذةٌ عن الدول التي كانت قائمةً في ذلك العصر لا ينفي أنّ ذلك الجهاز الإداريّ من أهمّ الشواهد على وجود الدولة أيّامه، ولو عن طريق استعارة الأجهزة والنماذج الموجودة في البيئة التاريخية والسياسية آنذاك[٢٥].

* * *

حدَّد الإمامُ عليٌّ في النصّ السالف الذكر إذن «ضرورات» السلطة (بل في الحقيقة الدولة) عن طريق تحديد مهمات **أميرها** أو رئيسها؛ فقال إنها تتمثّلُ في الحيلولة دون تردّي المجتمع في نزاعاتٍ عامة (يضمّ الشعث، ويجمع الأمر)، والإشراف على العدالة في توزيع الثروة (يقسم الفيء)، ورعاية السلطة القضائية (يأخذ للقويّ من الضعيف)، والدفاع عن أرضها وكيانها (يجاهد العدو)[٢٦]. وحدث ذلك في وقتٍ تجلّى فيه للمرة الأولى «المجتمع السياسي» بوضوح. فقد أعلنت القوى الاجتماعية عن نفسها في الصراع على خلافة عثمان، ثم في الصراع بين عليٍّ من جهة وعائشة وأنصارها من جهةٍ ثانية، وأخيراً **الصراع بين عليٍّ ومُعاوية**. **ولأول مرةٍ سُمّيت القوى الاجتماعية / السياسية** بأسماء سياسية بحتة ليست قَبَليةً أو مناطقيةً أو تاريخيةً؛ فقيل: الشيعة أو شيعة علي، والعثمانية، والمحكمة، والمعتزلة. وما كان الاختلافُ على «مشروع الأمة» أو على هويتها الدينية. بل إنّ الظلال الدينية التي كانت تحيطُ ببعض الأحداث سُرعان ما تتجلّى عن معنىً سياسي أو اجتماعي ذي بُعْدٍ سياسي. فحتّى مصطلح «الفتنة» ذي الظلال الدينية، الناجمة عن بعض نصوص القرآن؛ سُرعان ما

(٢٥) قارن عن ذلك مقال فرد دونّر بهذا العدد من مجلة **الاجتهاد**.

(٢٦) قارن بالقول ومصادره في الحاشية رقم ١٨ من هذه المقالة.

يُفهم في سياقاته باعتباره «الحرب الأهلية» بالمعنى المعروف لها حتى اليوم[٢٧]. فالفتنةُ تلك أعلنت عن ظهور المجتمع السياسي في الإسلام الأول بشكله الكامل، وقواه المتصارعة أو المُتنافسة. **فالشيعةُ** هم أولئك الذين تحزَّبوا لعليٍّ. والمحكِّمة (الذين سُمُّوا فيما بعد بالخوارج) هم أولئك الذين أقلقهم ظهور الدولة أو جانبها القهري القمعي؛ فرأوا أنّ الدين لا يقتضيها، ولجأوا لعهد النبي (ﷺ) وخليفتيه الشيخين باعتباره العهد الذي لم يكن فيه حُكْمٌ سياسيّ من وجهة نظرهم، وكانت الأمورُ على ما يُرام على الرغم من ذلك أو بسبب ذلك. والعثمانية هم أولئك الذين رأوا أنّ عثمان قُتِلَ مظلوماً، وأنه لا بُدّ من الثأر له ثم استغلّهم معاويةُ لصالحه. والمعتزلة هم أولئك الذين رأوا أنّ الأمر أمر حربٍ أهليةٍ ولم يستطع عليٌّ أن يقنعهم (رغم قولهم بشرعيته) بالمشاركة في «سفك الدم» فاعتزلوا كلَّ الأطراف المتنازعة. وكان الخلافُ في الأساس على «**حدود**» السلطات السياسية لأمير المؤمنين (الصراع حول عثمان، وقبول عليٍّ للتحكيم). ثم استجدَّتْ مسألةُ شرعية أمير المؤمنين (أي كيفية وصول أمير المؤمنين للسلطة). وظهرت أخيراً قضيةُ الجماعة القُرَشية (أو غير القرشية) التي يحقُّ لها الترشُّح لإمارة المؤمنين. ولم تظهر كُلُّ هذه القضايا دفعةً واحدةً. كما أنه من الصعب تحديد الزمن الحقيقي لتفاقُم مسألة الشرعية السياسية وإن قيل إنها بدأت مع تنصيب معاوية ابنَهُ ولياً للعهد وإنْ لم يسمِّه بذلك. لكنْ يمكن القول إنّ هذه المسائل الثلاث كانت هي الشغل الشاغل للمجتمع السياسي والديني طوال القرون الهجرية الأربعة الأولى حتّى قيام «الدولة السلطانية». وقبل الانتقال لمناقشة مسائل الاجتماع السياسي هذه؛ أودُّ أن أُشير إلى أنّ **الخلافة** (أي المشروعية العليا أو التأسيسية) لم تكن محلَّ نزاعٍ آنذاك ولا فيما بعد. كما أنّ المسائل الثلاث التي ذكرتُها لم تكن على نفس الدرجة من الأهمية أو أنّ النقاش حول بعضها اتخذ مساراتٍ دينيةً عقائدية لن أَعرضَ لها هنا. ففيما عدا الخوارج ـ الذين ما لبثوا أن ضعُفوا ـ ما عاد أحدٌ للتشكيك في حقّ **قريش** بأن

(٢٧) هناك دراساتٌ كثيرةٌ عن الفتنة الكبرى؛ آخرها كتاب هشام جعيط بالفرنسية قبل سنتين. وقد ترجمنا فصلاً منه في هذا العدد من مجلة الاجتهاد. كما نشرنا مراجعةً له.

يكون أمير المؤمنين منها. كما أنّ حقّ آل البيت في الأمر عبر سلسلة الأئمة خرج من النقاش السياسي إلى الجدل الديني فيما بعد. وبذلك بقيت مسألتان اثنتان في ساحة الصراع السياسي: مسألة مصادر شرعية أمير المؤمنين وحدود سلطاته.

III ـ قضايا الاجتماع السياسي في الإسلام:

سبق أن نَبّهْتُ إلى الظلال والأغطية الدينية التي يتخذها الصراع السياسي في عالم الإسلام الثقافي، ومجاله السياسي. لكنّ تلك الأردية من الشفافية بحيث يسهُل تمييز خطوطها السياسية الاجتماعية من تلك التي تتخذ لحمةً دينيةً أو عقديةً بحتة. **هكذا تلبس قضيةُ «شرعية السلطة» أو كيفية الوصول إليها إذن لَبوساً** دينياً إذ تدور في إطار مصطلحاتٍ ثلاثةٍ اثنان منها قرآنيان، والثالث يمكن إرجاعه بالمعنى أيضاً إلى القرآن؛ وهذه المصطلحات المترادفات هي: **الشورى، وأولو الأمر، والجماعة**. أمّا المصطلح **الأول** فهو قرآنيٌّ وقد اشتهر في عصر الصحابة حين أُطلق على الستة الذين يقال إنّ عمر رشّحهم وهو على فراش الموت بعد طعنه من جانب أبي لؤلؤة المجوسي، ليختاروا من بينهم واحداً منهم لإمارة المؤمنين، يبايعه الناس من بعده؛ فسُمُّوا «أهل الشورى» أو «أصحاب الشورى». وظهر مرةً أُخرى على المسرح السياسي حين طلب معاوية في خمسينات القرن الأول الهجري من الناس أن يبايعوا لابنه من بعده؛ من غير «شورى». ثم استُخدم أخيراً في الجدل السياسي بعد موت يزيد بن معاوية والخلاف حول مَنْ يخلُفُهُ فأعلنها عبد الله بن الزبير (ـ ٧٢ هـ) عدوّ الأُمويين **شورى** ثم طلب إلى المكيّين بعد ذلك أن يبايعوا له هو «من غير شورى». ولم يُستخدم المصطلح بعد ذلك إلاّ عَرَضاً في كتب «الأحكام السلطانية» والتاريخ؛ إذ يُطلقُ الفقهاءُ أحياناً على الهيئة الغامضة التي اقترحوها لترشيح الخليفة للناس اسم «أهل الشورى» إلى جانب «أهل الاختيار»، أو «أهل الحلّ والعقد». وبالنسبة لمصطلح «أولو الأمر» فإنّ **الأمر** يعني فيه السلطة، أي صاحبها أو مستحقّها بطريقةٍ شرعية. وقد استُخدم في نقاشات القرن الثاني الهجري في بدايات الصراع بين الفقهاء والحكّام مُرادفاً لمصطلح الشورى. ثم صار يُطْلَقُ

في العصور المتأخّرة على سلاطين الأمر الواقع من جانب متملِّقيهم. وسُرعان ما حلَّ مصطلح الجماعة محلَّ المصطلحين الأولين فظلّ في ساحة الصراع السياسي طوال العصور، دون أن يعني ذلك أنه لم يُستخدَمْ في عصر «الفتنة»، وطوال القرن الأول.

١ ـ كنتُ قد ذهبتُ في كتابي: «الأمة والجماعة والسلطة»[٢٨] إلى أنّ مرويات «الشورى» الكثيرة عن عمر بن الخطّاب ـ إن صحَّت ـ فإنه كان يعني بها: مجموع المسلمين. بمعنى أنه ما دامت الأمةُ المستخلَفَةُ هي صاحبةُ السلطة بمجموعها؛ فإنّ المقصود أنه لا بُدَّ أن يقرّر هؤلاء جميعاً عن طريق الانتخاب أو ما يشبهُهُ مَنْ يريدونه لتولّي السلطة، فيصل إليها من قريش من تؤيِّده الأكثرية. **وأنا أرى الآن غير ذلك. فلنستعرضْ الأقوال المنسوبة إلى عمر أولاً، والتي** أوهمتني ذلك. فتعليقاً على خلافة أبي بكرٍ قال[٢٩]: لا يغرَّنّ امرءاً أن يقول إنّ بيعة أبي بكرٍ كانت فلْتةً. وقد كانت كذلك إلّا أنّ الله وقى شرَّها... فمن بايع رجلاً عن غير مشورةٍ من المسلمين فإنه لا يُتَابَعُ (أو لا يُبَايَعُ) هو ولا الذي بايعه تَغرَّةَ أن يُقْتَلا..». وفي معرضٍ آخر يقول[٣٠]: «مَنْ دعا إلى امارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلُّ لكم إلّا أن تقتلوه». وفي قولٍ ثالث يُذكَرُ عنه[٣١]: «... الإمارةُ شُورى..». وفي الرواية عنه في الستة الذين اختارهم «للشورى» أنه خاطب الثلاثة الحاضرين منهم قائلاً[٣٢]: «فمن تأمَّر منكم من غير مشورةٍ من المسلمين فاقتلوه». فمنطوق هذه الأقوال (من غير مشورةٍ من المسلمين مَثَلاً) أنّ المقصود كلّ المسلمين. لكنه اختار ستةً كلّهم من قريش، وحصر في هؤلاء حقَّ الاتّفاق على واحدٍ من بينهم يعرضونه على الناس لمبايعته بالإمارة. فالراجحُ أنه كان يرى أنّ «حقّ الاختيار» وليس «حقّ الولاية»

---

(٢٨) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت، ١٩٨٤، ١٩٨٧)، ص ٧٨ ـ ٨٣.

(٢٩) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٨.

(٣٠) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٤٤٥. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩.

(٣١) طبقات ابن سعد ٣/٣٥٣. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩.

(٣٢) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩

فقط محصورٌ بفئةٍ معيَّنةٍ من الناس أستظهرُ أنه راعى فيهم أمرين اثنين: سابقتهم في الإسلام، ووجاهتهم في قريش. والمرويُّ عن عليٍّ في هذا الصدد لا يختلف عمّا استظهرتُهُ من تصرُّف عمر فهو يقول بالسابقة (أي القِدَم في الإسلام)، والوجاهة أو الشرف ـ ثم يُضيفُ لذلك القرابة من النبي (ﷺ)[٣٣]. والدليلُ على ذلك مصير معاوية إلى مُهاجمة **الشورى** باعتبارها ما عادت **حقّاً** لأهل السابقة أو القرابة (وهو ليس قديماً في الإسلام، ولا قريباً من النبيّ؛ **بالإضافة** إلى أنه لم يكن الأكثر وجاهةً في قريش) بحجة أنّ أهل السابقة **والوجاهة والقرابة** أولئك تركوا عثمان (وهو أحدهم) يُقْتَلُ بين ظهرانيهم مع أنهم هم الذين بايعوه من قبل[٣٤]:

ولا لمن سَـالَـكَ الشـورى مشـاورة إلّا بـطعنٍ وضـربٍ صـائبٍ خَـذِمِ
أنّى تكـونُ لهم شـورى وقـد قـتلوا عثمان ضحّوا بـه في أَشْهُـرِ الحُـرُمِ

وعندما احتجّ كهولُ المدينة على معاوية لتجاهُله الشورى بمبايعة ابنه من بعده كانوا يعنون أنهم الأحقُّ بالولاية، لا لتأييد الناس لهم؛ بل لأنهم أبناء صحابةٍ أقدم في الإسلام (عبد الرحمن بن أبي بكر، عبد الله بن عمر، عبد الله ابن الزبير، الحسين بن علي) وأقرب للنبي (الحسين بن علي). على أنّ ذلك لم يكن الفهم الوحيد للشورى على أيِّ حال. فالذين التفُّوا حول ابن الزبير (٦٤ ـ ٦٥ هـ) بمكّة في مواجهة يزيد بن معاوية كانوا في أكثرهم من الخوارج والموالي وعامَّة العرب من غير قريش. وقد تركه هؤلاء احتجاجاً على تجاهله **للشورى** التي أعلنها في مواجهة يزيد إذ سرعان ما دعا أهل مكة من القرشيين لبيعته بعد

---

(٣٣) شرح نهج البلاغة ١٢/ ١٤٦ ـ ١٤٧، ٤/ ٧٨ ـ ٨٠.

(٣٤) الشعر لعبد الله بن همّام السلولي في نسب قريش للمصعب الزبيري، ص ١٢٣، وطبقات فحول الشعراء لابن سلاّم ٢/ ٦٣٠ ـ ٦٣١. ويبدو أنّ القول بأن «انتقال» الخلافة من المدينة إلى الشام كان «عقاباً من الله» لمنتهكي حرمة **عثمان كان مألوفاً**. ففي الاستيعاب لابن عبد البر (بهامش الاصابة لابن حجر ٣/٨٣) شعرٌ لحُميد بن ثور يقول فيه:

إنّ الخلافة لمّا أُظعنت ظَعَنت عن أهل يثرب إذ غير الهوى سلكوا
صارت إلى أهلها منهم ووارثها لمّا رأى الله في عثمان ما انتهكوا

والطريف أنّ ممثّل معاوية طالب ممثّلي عليٍّ أثناء التحكيم عام ٣٨ هـ بأمرين: تسليمه قَتَلة عثمان (باعتباره وليَّ دمه)، وجَعْل **الأمر شورى** (الطبري ١/ ٣٣٥٥ ـ ٣٥٥٦).

موت يزيد متجاهلاً برنامجه السابق، وعَرْض نفسه للاقتراع أو الاختيار العام[٣٥]. وهكذا فقد كان هؤلاء يرون أنّ «حقَّ الاختيار» لجميع المسلمين، كما لهم وعليهم البيعة.

٢ ـ ويبدو أن هذا الارتباط التاريخي (وليس المضموني) لمفرد الشورى بقريش؛ هو الذي أدَّى تدريجياً إلى التخلّي عنه من جانب أطراف الصراع السياسي لصالح مفردي أو مصطلحي **أولي الأمر** والجماعة. وتكمن قوةُ مصطلح **أولي الأمر** بالدعوة القرآنية لطاعتهم: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾. لكنّ **المقصود** بالمصطلح المذكور يتجاوزُ في السياق الذي طُرح فيه مسألة **إمارة المؤمنين** ليعني السلطة بشكلٍ عامٍّ على المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية. فيظهر أنّ التجربة الأُموية في السلطة؛ ألْجأَتْ القوى الاجتماعية والسياسية إلى محاولاتِ خَلْق سلطاتٍ مُوازيةٍ ومُوازِنة على سُلَّم الهرم السياسي والاجتماعي، تؤدّي بعض الوظائف التي أهملتها السلطة السياسية العليا أو أنكرتْها:

ـ جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية السالفة الذكر أنّ **أولي الأمر** الواجبي الطاعة بنصّ القرآن؛ هم عند مجاهد بن جبر (ـ ١٠٤ هـ)، وعطاء بن السائب (ـ ١٣٦ هـ) ليس الأُمراء بل[٣٦]: أهل الفقه والدين. والأمر من معانيه في القرآن: السلطة والقوة والقدرة والتمكن[٣٧].

ـ وجاء في كتاب **الفقيه والمتفقّه** للخطيب البغدادي (ـ ٤٦٣ هـ) أنّ **السَلَف** فسَّروا قوله تعالى ﴿ولو ردُّوه إلى أُولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ بأنهم **العلماء**.

---

(٣٥) قارن بهذه الأحداث في طبقات ابن سعد ١١٩/٥، وتاريخ خليفة بن خياط ٢٥٢/١ وما بعدها، وأنساب الأشراف للبلاذُري ١٨٨/٥، وتاريخ الطبري ٤٢٢/٢.

(٣٦) تفسير الطبري ١٤٩/٥.

(٣٧) قارن بمقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر في القرآن، تحقيق عبد الله شحاته، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٩٢.

فقد جعلهم الله «**خلفاءَهُ** في أرضه، وحُجَّته على عباده، واكتفى بهم (**وليس بالسلطان!**) عن بعثة نبيٍّ وإرسال نذير. . .»[٣٨].

ولم يقل كُلُّ العلماء في القرن الثاني وما بعد طبعاً أنّ المقصود بأُولي الأمر هم حصراً العلماء. فقد كان هناك مَن استمرَّ على القول إنهم الأُمراء[٣٩]. وبعد تراجع التوتر بين السلطة والعلماء أواسط القرن الثالث الهجري، ساد التفسير التصالحي القائلُ إنّ **أولي الأمر** فئتان[٤٠]: العلماء والأُمراء! لكنّ الطريفَ في ملاحظة مقدار وعْي تلك القوة الاجتماعية (العلماء) بدورها وسطوتها اعتبارها نفسها أيام الخطيب البغدادي (أي في حقبة ضعف الخلافة) خليفةَ الله في أرضه، أي أنها القائمة على الجوانب الدينية من مهمات إمارة المؤمنين. وسنعود **لذلك فيما بعد.**

٣ ـ **الجماعة**: كان هذا المفرد من الناحية التاريخية الأقدم استعمالاً وإن يكن من الناحية السيمانطيقية الأقلّ وضوحاً. فهناك إشاراتٌ إلى استعماله من جانب قريش في مواجهة النبي (ﷺ) بالقول إنه فَرَّق **جماعتهم**. فالجماعة عنت آنذاك فيما يبدو ما نعنيه اليوم بمجلس الشورى أو مجلس النواب (أو كما كانت تسمّيه قريش: المَلَأ؛ أي مركز القرار أو بيئة اتخاذه. ومع أنّ المفرد لا يردُ في القرآن؛ لكنْ يمكن استخلاصُهُ من مثل قوله تعالى ﴿وآعتصِموا **بحبل الله جميعاً** ولا تَفَرَّقوا﴾[٤١]. فقد ذكر بعض مفسِّري القرن الثاني الهجري أنّ **حبل الله** تعني الجماعة. وهذا ما ذكره عبد الله بن المبارك (ـ ١٨١ هـ) ـ أحد أسلاف أهل السنة ـ في نونيته المشهورة:

إنّ الجماعةَ حبل الله فآعتصِموا بها هي العروةُ الوُثْقى لمن دان

---

(٣٨) **الفقيه والمتفقّه**، ص ٥.

(٣٩) قارن بالآراء في ذلك بتفسير الطبري ١٤٨/٥. **وانظر الرسالة للشافعي، ص ٧٩ وما بعدها.**

(٤٠) قارن على سبيل المثال بأبي بكر الآجُرّي: أخلاق العلماء، تحقيق فاروق حماده، ١٩٧٢، ص ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، وأبو بكر الخلّال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق عبد القادر عطا، ١٩٧٥، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٤١) سورة الأعراف/ ١٠٣.

ولا نعلمُ متى سُمّي عام وصول معاوية للسلطة «عـام الجماعـة» (٤١ هـ). لكنْ يبدو أنّ ذلك كان خلال القـرن الأول نفسه إذ يفتخـر الحجّاج (ـ ٩٥ هـ) والي الأمويين المشهور، أنه وُلد عام **الجماعة**[٤٢]. وهكذا فقد **استعمله** الأمـويون في مقـابلة مفرد «**الفتنـة**» التي طبعت خـلافـة عـليٍّ، والسنـة الأخـيرة من حُكْم عثمان. لكنّ الأمويين طبعاً ما عَنوا بعهد الفتنة غير عهد عـليٍّ في مقابـل السلام والاستقرار والاجتماع السياسي والاجتماعي الذي طبع «عهد معاوية». فالواضح أنّ **الجماعة** كما استخدمهـا الأمويـون وأنصارُهُم عنت «الاجتـماع على الإمـام». بمعنى أنّ مـركز القـرار هـو الخليفـة القـائم أو السلطة القـائمـة. وبسبب الآلام الفظيعة، والدماء الغزيرة المسفوكة في الصراعات أيام عثـمان وعليٍّ (في الفتنـة)؛ فإنّ الأمويين رموا إلى التنفير من الخروج على السلطة أو معارضتهـا بالـدعوة إلى **الجـماعة**، والتخـويف من الفتنة. فعلوا ذلـك في مواجهـة تمـرد الإمـام الحسـين (٦١ هـ)، كما فعلوه تجاه أحـداث المعارضـة الأخرى طـوال أيام سلطتهم مثـل حـركـة ابـن الأشعـث والـقـراء (٨٢ ـ ٨٤ هـ)، وخروج يـزيد بن المهلَّب ١٠١ هـ)، وزيـد بن علي بن الحسـين (١٢١ ـ ١٢٢ هـ)، والحارث بن شُريج (١١٦ ـ ١٢٨ هـ). ونجد مصداق ذلك في رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب التي كتبها باسم مروان بن محمد منذ كان أميراً على الجـزيرة وأذربيجـان وأرمينية وحتّى صيرورته خليفةً ومقتله على يد العباسيين (١٣٢ هـ). فالجماعة عنـده دائماً الاجتماع على طاعة الخليفة؛ وتقابلها الفتنة والمعصية والفساد والفـرقة. وهكـذا فإنّ هناك ميلاً سلطوياً واضحاً للتوحيد بين الأمة والإمام، والجـماعة والإمـام أو دمْجُهما لصالح الإمام بحيث تعني الجماعة (التي هي خيرٌ ورحمةٌ وسلامةٌ وسلام): الإمام القائم[٤٣].

---

(٤٢) وجاء في تاريخ أبي زرعة الدمشقي ١/١٨٨ عن سعيد بن عبد العزيز **الدمشقي قوله**: «لمّـا قُتل عثمان اختلف الناس فلم تكن غازيةٌ ولا صائفةٌ حتى **اجتمعت** الأمة على معاوية وسمَّوها سنـة **الجماعة**».

(٤٣) إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائـل سالم أبي العـلاء، دار الشروق بـعـمـان، ١٩٨٨، ص ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٠٩ ـ ٢١٠. وقـارن بدراستي بعنوان: الكاتب والسلطان ـ دراسةٌ في ظهور كاتب الـديوان في الـدولة الإسـلامية؛ **بمجلة الاجتهاد**، عـ ٤، صيف ١٩٨٩، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

ونملك الآن ـ ضمن ترجمة عثمان بن عفّان في تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر[٤٤] ـ رسالةً منسوبةً للعالِم الشامي المعروف ميمون بن مهران الجَزَري (ـ ١١٧ هـ) تُظهِرُنا على أنّ استخدامات الأمويين لمصطلح **الجماعة** بالطريقة السالفة الذكر لم تحظ بموافقة الجميع حتّى بين أنصار الأمويين. فقد كان ميمون بن مهران موظفاً في إدارتهم بالجزيرة الفراتية، ويحظى بتقدير أُمرائهم؛ لكنه عندما سُئل عن **الفتنة**، لم يرض اعتبار أنصار معاوية: **الجماعة** منذ البداية. يرى ميمون بن مهران أنّ الناس انقسموا بعد مقتل عثمان إلى خمس فِرَق: شيعة عثمان، وشيعة علي، والمرجئة، والحرورية، **وَمَنْ لزم الجماعة**[٤٥]. وفي أثناء الرسالة نعلم أنه يقصد بمن لزم الجماعة الصحابة الذين **اعتزلوا** الصراع بين عليٍّ ومعاوية؛ وقالوا[٤٦]: «نتولّى علياً وعثمان ولا نتبرأ منهما، ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان..». هؤلاء قالوا كما يذكر ميمون بن مهران: «نلزم ما فارقْنا عليه رسول الله حتّى نلقاه، ولا ندخل في شيءٍ من الفِتَن..»[٤٧].

والمعروف أنّ الذين اعتزلوا القتال ما سُمُّوا أهل الجماعة؛ بل المعتزلة[٤٨]. فالتسمية من عند **ميمون** بن مهران. والمعروف أيضاً أنّ هؤلاء اعتزلوا حتى اجتمع الناسُ على معاوية فبايعوه. أمّا خلال النزاع فلم يحظوا برضا عليٍّ ولا معاوية؛ وإن تكن الشيعة فيما بعد قد اعتبرتهم أنصاراً لمعاوية في الواقع.

بيد أنّ وجوه الصراع على مفهوم الجماعة تبدو**بوضوح في الأثر** المعروف باسم «حديث افتراق الأمة»[٤٩]. ويبدو أنّ هذا الأَثَر انتشر في أعقاب الفتنة الأُولى أو

---

(٤٤) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ترجمة عثمان بن عفان رضي الله عنه)، تحقيق سكينة الشهابي، نشر دار الفكر بدمشق لحساب مجمع اللغة العربية، ١٩٨٧، ص ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥.

(٤٥) تاريخ مدينة دمشق، ص ٥٠٤.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٥٠٥.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٥٠٥.

(٤٨) درسْتُ مسألة «المعتزلة الأولى» هؤلاء بالتفصيل في أُطروحتي للدكتوراه بعنوان: ثورة ابن الأشعث والقراء (بالألمانية/ فرايبورغ ١٩٧٧)، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٤٩) سمّاه بذلك الفقيه الشافعي اليمني أحمد بن علي بن مُطير الحكمي (ت. حوالي ١٠٦٨ هـ). =

الكبرى للتشرذم والانقسام الذي ساد المجتمع السياسيَّ آنذاك. وكان المسلمون يرون ضمن جماعات أهل الكتاب من حولهم ما يسود تلك الجماعات من تشرذم على المستويين الديني والاجتماعي. فجاء الأثر أو الحديث المتشائم ليتنبَّأ بأنَّ وضع المسلمين سيصبح أو سيكون مثل أوضاع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. يقول الأَثَر: آفترقت اليهود على سبعين فرقة، وآفترقت النصارى على إحدى وسبعين، وستفترق أمتي على اثنتين وسبعين أو بضعٍ وسبعين[٥٠]. وكثرت روايات الحديث وتعددت وتشعبت تبعاً للفِرَق والأحزاب التي استخدمته خلال القرن الثاني الهجري لدعم وجهة نظرها في الصراع الديني والسياسي. فكانت الاضافةُ الأولى إليه: كلُّها في النار إلّا واحدة. وهنا على هذه الواحدة جرى الصراع في خواتيم الحديث المُضافة والمتناقضة. فالواحدة الناجية هي طبعاً الجماعة؛ لكنْ: مَنْ هي «الجماعة»؟ يتضحُ من أسانيد الحديث بإضافاته أنّ أولئك الذين كانوا يرون «الاعتزال» وعدم الوقوف مع السلطة أو خصومها من أهل الحجاز والبصرة آثروا تفسير الواحدة أو الجماعة في خاتمة الحديث بأنها: ما كان عليه الرسول وأصحابُهُ[٥١]. بينما فسَّرها معاوية بالإسناد الشامي الذي يتصل به بأنها الجماعةُ عليه؛ وأُضيف إلى هذه الرواية الشامية أحياناً: وهم أهل الشام[٥٢]. أمّا مُعارضو الأُمويين من رجالات المرجئة الأُولى بالكوفة (مثل سفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه) فقد قالوا إنّ الجماعة هي «السوادُ الأعظم» من المسلمين[٥٣]. وبذلك رجعوا إلى المعنى العامّ الذي أعطاه تاركو ابن الزبير للشورى.

= في رسالةٍ له بعنوان: «إدحاض حديث افتراق الأمة». وقد أرسل الأستاذ عبد الله السُريحي للمجلة مقالاً طويلاً عن هذا الحديث ورواياته والجدل في اليمن حوله في العصور المتأخرة ننشره في العدد السادس عشر من المجلة إن شاء الله.

(٥٠) أهم مصادر الحديث على اختلاف رواياته: سنن الترمذي ٥/٢٥، وسنن أبي داود ٢/٥٠٣، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٢١، ومسند أحمد ٢/٣٣٢، والسنن الكبرى للبيهقي ١٠/٢٠٨، والمستدرك للحاكم النيسابوري ١/٦، ١٢٨.

(٥١) في سنن الترمذي ٥/٢٦، ومستدرك الحاكم ١/١٢٩.

(٥٢) مسند أحمد ٤/١٠٢، وأبو داود ٢/٥٠٣ ـ ٥٠٤، ومستدرك الحاكم ١/١٢٨.

(٥٣) السنن الكبرى للبيهقي ٨/١٨٨، ومجمع الزوائد للهيثمي ٧/٢٥٨ ـ ٢٥٩. وقد قدّم =

ويُظهِرُنا ذهابُ جماعاتٍ مدينيةٍ للقول إنّ الجماعة أو **مركز القرار** في «السواد الأعظم» من المسلمين على تبلورٍ مدنيٍّ مدينيٍّ للمجتمع السياسي. وقد يكون هؤلاء استندوا في ذلك إلى المفهوم التأسيسي **للأُمَّة المستخلَفَة المتبلورة في مجموع المؤمنين** أو المسلمين؛ ذلك المفهوم الذي حاول الأُمويون والعباسيون احتكاره لصالحهم كسلطةٍ ودولةٍ تحت عباءة «خلافة الله» و«خلفاء الله»[٥٤]. ومما يرجِّحُ هذا التخمين أنّ أحناف الجيل الثالث دأبوا على تسمية كتبهم العَقَدية **بالسواد الأعظم**، أي عقيدة السواد الأعظم أو عقيدة الأُمَّة. لكنّ تلك الفئات المدينية البازغة لم تكن قد تصلّبت وتمأسست بما فيه الكفاية عندما قامت الثورة والدولةُ العباسيتان، اللتان زادتا من الطابع الديني لإمارة المؤمنين؛ باعتبارهم أهل البيت، والأحقّ بولاية الأمر السياسي والديني؛ أو أنّ قرابتهم من النبي (ﷺ) تؤسِّس وتؤصِّل لحقّهم في سواد المسلمين والترؤس عليهم. وبمعنىً آخر فإنّ انتصار العباسيين انتصارٌ مؤقَّتٌ لمحاولة بلورة فكرة «الأمة المستخلَفة» في العالم في مؤسَّسةٍ تحكم بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وليس بمقتضى الاختيار من الأمة، أو ادّعاء الوكالة عنها، والتفويض منها.

وكانت المعارضة الأشدّ للعباسيين في عهدهم الأول هي المعارضة الطالبية أو أسباط رسول الله (ﷺ). وهكذا دار الصراع بين أحفاد رسول الله (ﷺ) من أعقاب الحسن والحسين، وأبناء عمومته (من أعقاب عمّه العبّاس بن عبد المطلب). فلم يَعُد ذلك الصراع صراعاً على حقّ الأُمّة أو الجماعة في اختيار الخليفة أمير المؤمنين؛ بل صار صراعاً على مَنْ هو الأحقُّ بولاية أُمور المسلمين، ومتابعة رسالة الإسلام: أسباط رسول الله (ﷺ) أو أبناء عمّه؟! وصار صراعاً على ما هو «الواجب» على الأُمّة: مُبايعة أسباط الرسول (ﷺ) أو أبناءُ عمِّه؟!

وما كانت الفئاتُ الداعمةُ للفريقين في الصراع على «حقّ القداسة» هذا

= الشاطبي المالكي (المتوفَّى بعد العام ٧٩٠ هـ) في كتابه الاعتصام دراسةً طويلةً لروايات الحديث. ثم درس طويلاً الاتجاهات المختلفة لفهم الجماعة: الاعتصام ١/ ١٩٠ وما بعدها.

(٥٤) قارن بدراستي السالفة الذكر بعنوان: الخلافة والمُلْك ـ دراسةٌ في الرؤية الأموية للسلطة؛ الحاشية رقم ١٤ من هذه المقالة.

هي كُلُّ قوى المجتمع أو معظمها. ثم إنّ بعض تلك الفئات التي شاركت في الصراع كانت ما تزال متحشِّدةً ضمن حركة التغيير التي أسقطت الأمويين دونما اهتمام بالضرورة أو اقتناع **بالايديولوجيا** التي حكمت ذلك الصراع. فالمُلاحَظُ مَثَلاً أنَّ المُرجئة والمُعْتزلة ـ وهما حركتان فكريتان معارضتان تمثّلان قوى اجتماعية مدينية شاركت منذ أواخر القرن الأول في المعارضة السياسية والاجتماعية للأمويين ـ انحازوا في الصراع الجديد الناشب إلى الطالبيين دون أن يربطوا ذلك بقداسة آل البيت، أوحقّهم الإلهي في السلطة. **لقد تميَّز الجوُّ العامُّ التغييريُّ في النصف الأول من القرن الثاني الهجريّ بتحشيد كلِّ الفئات الاجتماعية ضمن** تلك الحركية الزاخرة. وساده في الغالب روحٌ خَلاَصيٌّ غَلاَّبٌ تطلَّعت في خضمِّهِ كُلُّ تلك القوى والفئات للانقاذ والمُنْقِذ باتّجاهاتٍ مختلفةٍ بل متعارضةٍ أحياناً. ووسط هذا الجوّ ظهرت بين تلك الفئات فئةُ «أهل الحديث» أو «أصحاب الحديث» التي لجأت إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهديَّة مثل العباسيين والطالبيين لكنْ باتّجاهٍ آخر. فهم (أي أصحاب الحديث) **الجماعة المُنْقَذَةُ** أو الناجية لأنهم يستلهمون «ما كان عليه الرسولُ وأصحابُه»؛ كما عبَّرت عنه إحدى خواتيم «حديث افتراق الأُمَّة»[٥٥]. ففي مقابل «حقّ القرابة»، و«حقّ الميراث» الذي تبنّاهُ العباسيون والطالبيون (الحسنيون والحُسينيون) اندفع «أصحابُ الحديث» أو اعتزلوا (ولا علاقة لهم طبعاً بمعتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد المعاصرين لهم؛ بل هم خصومهم الأَلِدَّاء!) تحت لواء «السُّنَّة» و«سيرة السَلَف الصالح».

أما «السُّنَّة» عندهم فتُمثِّل «صورتهم» التاريخية لماضي الأُمّة أو تجربتها التاريخية. وهي تعني المسار الذي تصوَّروه من خلال الآثار والمَرْويَّات، لعقائد وسلوك الرسول(ﷺ) وأصحابه الأولين (السَلَف الصالح) بعكس العباسيين والطالبين الذين كانوا يأخذون بصُوَرٍ انتقائيةٍ لذلك الماضي. **يقول ميمون ابن مهران** (ـ ١١٧ هـ) في رسالته السالفة الذكر على لسان الصحابيّ سعد بن أبي

(٥٥) قارن بما سبق الحواشي ٤٩ ـ ٥٣.

وقّاص[٥٦]: «. . نلزمُ ما فارقْنا عليه رسولَ الله حتّى نلْقاهُ، ولا ندخُلُ في شيءٍ من الفِتَن حتّى نلْقاه». ثم يعلّق: «فصارت **الجماعةُ** والفئةُ التي تُدْعى فئة الإسلام ما كان عليه سعد بن أبي وقّاص وأصحابه الذين اعتزلوا الفِتَنَ حتّى أذهب الله الفُرْقةَ، وجَمَعَ الأُلْفةَ؛ فدخلوا الجماعة. . .».

وموقفُهُمُ السَلَفيّ هذا هو الذي يحدِّد رؤيتهم لعصرهم في القرن الثاني الهجري. فهم تغييريون لأنهم غير راضين عن «الفِتَن» التي تشتعل من حولهم، وتُشْعِلُ المجتمع. وهم لا يرون المشاركة في الصراع السياسي لأنّ نموذَجَهم «سعد بن أبي وقاص وأصحابه» لم يشاركوا في أحداث الفتنة الكبرى. وهكذا **اتجهوا مثلهم «للعبادة والجهاد». لكنهم ظلوا يرون من جهةٍ ثانيةٍ «الطاعة» للسلطة القائمة لأنهم لا يقولون «بالسيف في الأُمَّة». أي بالتغيير السياسي عن طريق الثورة وقد سيطر عليهم وسط الجوّ الخلاصي الغلّاب الإحساس بالتفرد وبأنهم «الفرقةُ الناجية» على الرغم من** صورتهم الواسعة الآفاق للأُمّة وماضيها. ولم يرض العباسيون ـ الذين خرجوا من الصراع مع الطالبيين والثوار الآخرين منتصرين ـ عن «أهل السنة» هؤلاء رغم مُسالمتهم وطاعتهم. ذلك أنهم أحسُّوا منهم الادّعاء بالتفرد **بالمشروعية** الدينية؛ في الوقت الذي كانوا هم فيه يرون أنّ المشروعيَّة الإسلامية كلَّها ممثَّلةٌ فيهم؛ بل اعتبروا أنفُسَهم هم «الدين»في صراعاتهم من أجل الانفراد بالسلطة. لقد كانت السلفية الدينية القوية لدى «أهل السنة» سلفيةً كارزماتيةً **للجماعة** لا يلعبُ فيها «أهلُ البيت» أو «أهل القرابة» أيَّ دور. واضطرت فتنةُ الأمين والمأمون» وما تلاها (١٩٥ ـ ٢٠٣ هـ) «أهلَ السنة» للخروج من عُزْلتهم؛ إذ قاد بعضُ رجالاتهم «عامَّة بغداد» ومُدُناً أُخرى في العراق والشام ومصر في عمليات تأمين الأحياء المدينية، وفرض الاستقرار الداخلي وسط الجوّ العاصف، وأُمراء الجند المتصارعين في غياب السلطة المركزية[٥٧]. ويبدو أنَّ ذلك قوَّى من

(٥٦) تاريخ دمشق الكبير، مصدر سابق، ص ٥٠٥.

(٥٧) قارن عن تلك الأحداث، وبروز أهل السنة كزعماء للعامة؛ الدراسة المترجمة لأيرا لابيدوس بمجلة **الاجتهاد**، عـ ٢، شتاء العام ١٩٨٩، ص ١١٥ ـ ١٥١ بعنوان: «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط». واسم المقالة في الأصل: «الانفصال بين =

ثقتهم بأنفُسِهم وبفئات «العـامّة»، ووصلهم بصـورتهم التاريخيـة عن الاستمرار الاجتماعي للإسلام وللأُمَّةِ المستخلَفَة بغضِّ النظر عن الدول التي تقوم وتسقط. وقـد أحسَّ المأمـون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) عنـدمـا وصـل إلى بغـداد من خـراسـان (عام٢٠٣ هـ) بهذه الاستقلالية الاجتماعية البازغة، والتي تتهدَّدُ استقرار السلطة ومشروعيتها فمضى لمواجهة القائمين عليها من قادة «العامّة» من «أهل السُنّـة». والطريفُ أنه وجد حلفاء له في تلك المواجهـة التي عُرفت فيـما بعد بمحنـة **خَلْق القرآن**؛ بين نُخِب الشيعة والمرجئة والمعتزلـة؛ التي ما كـان يجمعُها مـع المأمـون شيءٌ من الناحية الأيديولـوجية غـير ما يقـال عن تشيعه. وقـد يعلِّلُ مصير تلك النُخَب للوقوف إلى جانب السلطة شعورها بخـطورة «العلماء الجُدُد» هؤلاء عـلى مـواقعهم الاجتماعيـة، وصورتهم عن العلم وحَمَلَتِـهِ، وعن الأُمّة ومصـائـرهـا. ففضلاً عن الرسـائل الكثـيرة التي كتبها «أصحـابُ الحديث» و«أهـل السنة» في النصف الثـاني من القـرن الثـاني الهجـري في «العلم» و«الجهـاد» و«الـزهـد» و«السنـة»؛ انتشرت في أَوسـاطهم «رسـالـةُ» محمـد بن إدريس الشـافـعي (ـ ٢٠٤ هـ) التي يُنظِّرُ فيها **للسنة** (إلى جانب القرآن) **باعتبارهما مصدر «العلم»**، ولأهـل الفقه والسنـة باعتبـارهم التعبير **الأصفـر** عن «الإجماع» و«الأمـة التي لا تجتمع على ضلالة»[٥٨]. أمّا في نظر خصومهم فقد كان «أهل السنة والجماعة» (لا نعرفُ متى أضافوا **الجماعة** إلى تسميتهم. وأولُ ذكرٍ لذلك يردُ في رسالـة المأمـون ضـدَّهم إبّان وفـاته عـام ٢١٨ هـ) عوامَّ وطغـاماً و«نـابتة» كـما سمَّاهم الجـاحظ المعتزلي الزيدي الميول في **رسـالته** ضـدَّهم[٥٩]. اختار المـأمون مسـألةً للمـواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه؛ لا تبدو لنـا الآن مفهومـةً أو مهمةً هي مسألةُ «خَلْق القرآن»[٦٠]. وقاومه «أهل السنة» بوعْيٍ متصاعدٍ بمهماتهم الدينيـة،

= الدولة والدين في التطورات المبكرة للاجتماع الإسلامي».

(٥٨) الرسالة للشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ١٩٤٠، ص ٤٠١ وما بعدها.

(٥٩) نُشرت رسالة الجاحظ في النابتة ضمن مجموع رسائله بتحقيق عبد السلام هارون. كما نشرها شارل بللا وكتب دراسةً عنها بالفرنسية.

(٦٠) كُتبت عن «محنة خلق القرآن» نصوصٌ ودراساتٌ عدةٌ؛ أهمها من قبل دراسة باتون بعنوان: أحمد بن حنبل والمحنة (ترجمة وتعليق عبد العزيز عبد الحق). ثم صدرت عام ١٩٨٩ دراسةٌ واسعةٌ للأستاذ فهمي جدعان بعنوان: المحنة ـ بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام.

واعتبارهم أنفسهم أهل الدين وحرَّاسه، وحَمَلة القرآن «كلام الله القديم»، وتمثيلهم للإسلام، والأُمَّة المستخلَفَة في العالَم وعلَيه. وتابعت السلطة العباسية المواجهات والملاحقات بعد المأمون في عهدي المعتصم والواثق (٢١٨ ـ ٢٣٢ هـ). ثم خفَّ التوتُّر تدريجياً في عهد المتوكِّل وأعقابه (٢٣٢ ـ ٢٧٩ هـ) للتأييد الشعبيّ العريض الذي لقيه «أهل السنة والجماعة» هؤلاء طوال عقود المواجهة؛ ثم لأنّ المتوكِّل وَمَنْ بعده لم يدركوا خطورة معنى تلك الحركة على الأُسُس الدينية لمشروعيتهم.

لقد كان معنى التسليم بوجود الجماعة المعصومة خَلْق مجالٍ اجتماعيٍّ مستقلٍّ عن السلطة، وحياةٍ دينيةٍ اجتماعيةٍ يسودُها «أهل السنة» وليس الدولة. وقدَّم «أهل السنة» ما اعتُبر تنازُلاً آنذاك بتفسير «الجماعة» و«أولو الأمر» بأنهم الأُمراء والعلماء، وليس العلماء وحسب[٦١]! وكان معنى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين **الشريعة والسياسة**؛ في ظلّ استمرار الشرعية الدينية العليا (الدين، الأمة المستخلَفَة، خلافة الله) المستوعبة للجميع. وكما غيَّرت الأزمة من موقف الدولة وموقعها من الشريعة **وممثِّليها**؛ غيَّرت أيضاً من موقف **العلماء** من الأمة أو مفهومها. فالتأييد الاجتماعي الكبير الذي عاشه «أهل السنة» الذين كانوا يعتبرون أنفسهم ـ وهم قلةٌ قليلةٌ آنذاك ـ **الفرقة الناجية**؛ جعلهم يتبنَّون تدريجياً مفهوم المُرجئة الواسع ـ والذي يتوافقُ مع صورتهم التاريخية ـ لأمة

---

(٦١) قارن بما سبق، الحاشية رقم ٤٠، والاعتصام ٢/٢٦٤ وما بعدها. والشاطبي يوردُ هذا الرأي، والرأي القائل إنّ الجماعة «جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير» من ضمن نصٍّ طويلٍ للطبري ليس في تفسيره. وقد يكون في كتابه: **تهذيب الآثار** (الذي بقيت منه أجزاء قليلةٌ فقط). ويبدو من شعر عبد الله بن المبارك (ـ ١٨١ هـ) الذي أوردْنا منه بيتاً من قبل أنه يعتبر السلطان هو الجماعة؛ فهو يقول:

إنّ الجماعة حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروةُ الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً ... عن ديننا رحمةً منه ورضوانا

ويبدو من الروايات التي يوردها الشاطبي (٢/٢٦٠ ـ ٢٦١) أنّ القائلين بالسواد الأعظم في تفسير الجماعة هم الكوفيون من تلامذة أبي مسعود الأنصاري وابن مسعود. ويريد الشاطبي (٢/٢٦١) أن يفسّر بعض الأقوال في **الجماعة** باعتبارها تدل على أنهم هم «العلماء المجتهدون» والمعروف أنّ هذا هو ما ذهب إليه **الشافعي في الرسالة**.

المؤمنين والمسلمين. فقد صار يكفي لديهم النطق بالشهادتين للإدخال في الإسلام، والانتماء لجماعة المسلمين ـ بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأُخرى جماعات اصطفاءٍ وإلهامٍ وخصوصية[٦٢].

ولم تَزُلْ كُلُّ الإشكالات العملية بين العلماء والأُمراء بتضاؤل التوتُّر بين الدولة **وأهل السنة**؛ بل استمر التجاذُبُ على أطراف المجالين الديني (الشريعة)، والسياسي (السياسة). فقد حوَّلت الدولةُ الحِسْبة مَثَلاً من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان. كما فعلت الشيءَ نفسَهُ بقضاء المظالم، والجرائم السياسية. ولا شكَّ أنّ ذلك كان منها لحفظ **هويتها ودعواها** باعتبارها «حارسة الدين وسائسة الدنيا»[٦٣]. واتّجه الفقهاء من جانبهم للاشتراع للبُغاة (أي المعارضين السياسيين). إذ حرصوا على القول بحفظ أنفُسهم وحرياتهم وممتلكاتهم. ولم يروا نُصرة السلطان عليهم إلّا إذا حملوا سلاحاً (سفكوا الدم) أو حاولوا الانفصال عن الدولة[٦٤].

ومع ذلك فإنّ الازدهار الذي شهده «المجتمع المدني» منذ أواخر القرن الأول، وحتى القرن الخامس؛ فتر في المجال السياسي. وقامت عَبْرَ القرون مؤسَّساتٌ مدينيةٌ كثيرةٌ وازنت المجتمع وصانته، وطوَّرتْهُ في مسارب أُخرى غير سياسية ـ أمّا حقُّ الأمة والجماعة التأسيسي في اختيار السلطة والسلطان فلم تقم من أجله حركاتٌ أو أحزابٌ ذات توجُّهٍ واضح. فبقي كلاماً نظرياً في كتب الفقة وأُصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية.

---

(٦٢) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: أهل السنة والجماعة ـ دراسةٌ في التكون العقدي؛ بمجلة **دراسات** بالجامعة الأردنية، م ١٣، عـ ٤، ١٩٨٦، ص ص ٩ ـ ٣٧.

(٦٣) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: قضاء المظالم ـ نظرة في وجهٍ من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي؛ بمجلة **دراسات** بالجامعة الأردنية، م ٤، عـ ١٠ (١٩٨٧)، ص ص ١٥٨ ـ ١٨١. وانظر عن الحِسبة ـ دراسة **الأستاذ الفضل شلق بمجلة الاجتهاد، م٢، شت ١٩٨٩، ص ص ١٥ ـ ٨٩.**

(٦٤) تصدر لي عن ذلك دراسةٌ بعنوان: «البغي والخروج ـ دراسةٌ في رؤية المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي». وانظر عن أحكام البغاة؛ الماوردي: الأحكام السلطانية (١٩٦٣)، ص ١٣٨ ـ ١٤٤، M. Hamidullah, Muslim Conduct of State, 180 ff.

IV ـ حدود السلطة في المجتمع: لا تعرفُ المصادر كلمةً أقدم من تلك المنسوبة للإمام عليٍّ في المهمات الاجتماعية للسلطة السياسية ـ فلنُعِدْها هنا ثانيةً مع مُلاحظة أنّ الإمامَ قالها إثباتاً لضرورة السلطة وليس لمهماتها: لا بُدَّ للناس من أميرٍ بَرٍّ أو فاجر: يضمّ الشعث ويجمع الأمر (يمنع الفتنة الداخلية)، ويقسم الفيء (يشرفُ على توزيع الناتج الاجتماعي)، ويجاهد العدو (الدفاع عن الأرض والناس في وجه الأعداء الخارجين)، ويأخذ للقوي من الضعيف (العدالة القضائية)[٦٥]. إنّ المُلاحَظَ في هذه الكلمة الخطيرة أنّ الإمام علياً لا يُعطي للسلطة مهماتٍ دينيةً في الداخل الاجتماعي؛ بل ولا في الخارج إلّا إذا اعتبرنا أنّ **الجهادَ** قضيةٌ دينيةٌ. فالمعروف أنه فُهم كذلك طوال عصور الإسلام الوسيطة والحديثة. ومع ذلك فلأنه قضيةٌ دينيةٌ تتصل بالمفهوم التأسيسي للإسلام، وخلافة أمته في الأرض؛ ظلَّ البعض يجادلُ في «احتكار» السلطة للقيادة في الجهاد، وتحديد أمده، وقسمة الغنائم[٦٦]. على أنه رغم غياب المهمات الدينية من الكلمة؛ تبقى للسلطة حريةٌ واسعةٌ في الحركة كما هو واضح. ففي مجال قسمة الفيء جادل الصحابة عمر وعثمان وعلياً في مصير الدولة إلى إيقاف الأرض المفتوحة على «جماعة المسلمين» وعدم قسمتها على الفاتحين. وكانت حُجَّة الخلفاء الثلاثة أنّ «أمة المسلمين» أمةٌ مفتوحة الآفاق، وستتسع أرجاؤها فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم وحرمان المسلمين الجدد ـ الذين لم يشاركوا في الفتوحات ـ من ثمراته. وهذا فضلاً عمّا توقّعه عليٌّ من نزاعٍ بين الفاتحين على الأرض فيما لو قُسّمت عليهم[٦٧]. وفي العصر الأمويّ ظلّت الشكوى من عدم العدالة في التوزيع، وبالتالي حقّ أهل الناحية في اقتسام النواتج فيما بينهم بمعزلٍ عن السلطة المركزية. ولم يُجادلْ أحدٌ في الحاجة

---

(٦٥) قارن بمصادر القول في الحاشية رقم ١٨ من هذه المقالة.

(٦٦) قارن عن ذلك مقالتي بمجلة **الاجتهاد**، م ٢، شتاء ١٩٨٩، بعنوان: التدوين والفقه والدولة، ص ٩٩ ـ ١٠٧.

(٦٧) قارن عن ذلك بكتاب الأموال لأبي عُبيد، ص ٥٩، ١١٥، والخراج ليحيى بن آدم، ص ٤٨، والخراج لأبي يوسف، ص ٢٨.

إلى مَنْ «يضمّ الشعث ويجمع الأمر». لكنْ كان هناك مَنْ قال إنّ السلطة تلجأُ كثيراً إلى مفهوم «الفتنة» منعاً لكلّ معارضةٍ مشروعة. وانتهى ذلك لدى الفقهاء بوضع تشريعاتٍ للبُغاة (الخوارج على السلطان أو المعارضين له) لتبقى المعارضةُ السياسية والاجتماعية ممكنة. لكنّ ذلك لم يعْنِ أنّ السلطة انضبطت ضمن تشريعات أولئك الفقهاء التي استندوا فيها إلى تصرفات الإمام عليٍّ تجاه المعارضين له بالقوة المسلَّحة. إذ هو لم يُصادر أموالهم ولا أسلحتهم بعد الوقْعة. كما أنه لم يُحاسبْهم قضائياً، ولم يتعرض لحرياتهم وانتمائهم الكامل للمجتمع. وسلَّم المجتمع للسلطة بحقّ تعيين القُضاة. لكنّ احتجاجاتٍ ظهرت عندما حاول الوليد بن عبد الملك (ـ ٩٦ هـ) ثم عمر بن عبد العزيز (ـ ١٠١ هـ) «جَعْل قضاء الأجناد قضاءً واحداً»[٦٨]؛ لا لأنّ القضاء يعتمد الشريعة ورأْي القاضي الخاصّ فقط؛ بل لأنّ الأعراف والمعاملات مختلفةٌ في الأمصار، ولا يجوزُ فرضُ أعراف أهل الشام مَثَلاً على أهل الحجاز. ولم تنجح المحاولتان آنذاك على أيّ حال.

وعاد الجَدَلُ حول المهمات الداخلية للسلطة السياسية في القرن الثاني الهجري بعد سقوط الأمويين، وإبّان ازدهار المجتمع المدني. فكان هناك مَنْ قال إنّ الممارسات الداخلية للسلطة المركزية أيام الأمويين، كانت أوسع مما يجب. ولذا ظهر أثَرٌ يقول إنّ حقوق الأئمة تنحصرُ في «الحدود والفيء والصدقات والجهاد»[٦٩]. أمّا المقصود بالحدود هنا فهو إنفاذُها أي تنفيذ الأحكام التي يُصْدِرُها القُضاة؛ وليس تحديد تلك الحدود لأنها محدَّدةٌ بالقرآن والسنة. فالمطلوبُ هنا أن لا يأخذ المدَّعون «حقوقهم» بأنفُسهم؛ بل أن تقوم الدولةُ بذلك ـ وهذا عملٌ من أعمالها في كلّ الدول. وقصْر علاقة الدولة بالقضاء على

(٦٨) تاريخ أبي زرعة الدمشقي ١/٦٠١، وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٦٩) في روايةٍ أُخرى للأثر عند سراج الدين الغزنوي في الغرة المنيفة (١٩٣٧)، ص ١٦٨: عن النبي ﷺ: أربعٌ إلى الإمام: الفيء، والجمعة، والحدود، والصدقات. وفي روايةٍ ثالثة: الحدود للولاة.

تنفيذ الأحكام يحرِّرُ القُضاةَ من تدخُّلات السلطة الكثيرة. وقد انضبطت السلطة السياسيةُ في هذا المجال إلى حدٍّ ما في عصور الإسلام الأُولى: لكْن كان بوسعها دائماً أن تعزل القاضي الذي لا يُعجبُها قضاؤه، وما أمكن مواجهةُ ذلك بأيّ ضابط. وبقي الفيء جمعاً وتقسيماً في هذا الأثر من حقوق الدولة كما في قولة الإمام عليّ. ثم طرأ أمرٌ جديدٌ ما تعرض له الإمام عليٌّ؛ لكنّ الدولة الأُموية كانت مُصِرَّةً عليه؛ أعني الصدقات أو الزكاة. فللزكاة مصارف معروفةٌ محدَّدةٌ بالقرآن. لكنْ: لمن حقّ القبض أو الأداء والتوزيع؟ فالزكاة فريضةٌ دينيةٌ فرديةٌ؛ بمعنى أنّ الأفراد يستطيعون أداء زكواتهم إلى المستحقين من أهل ناحيتهم. لكنّ لدينا مَثَل أبي بكرٍ الصّدّيق الذي أصرَّ على أن تدفع العربُ الزكاة لبيت المال بالمدينة، وأن يقوم هو بالتالي بتوزيعه. والمعروفُ أنه قاتلهم على ذلك. لكنّ عثمان ترك للناس الحرية في أداء الزكاة لبيت المال أو توزيعها بأنفسهم. وقيل بعدها أيام الأُمويين إنه سمح بعدم أداء الأموال الباطنة (النقد والثياب مَثَلاً) وآستمرّ في جمع زكاة الأموال الظاهرة (الزراعة والماشية) وهو ما فعله الأُمويون أيضاً. وفي الشعر الأُموي شكاوى كثيرة من جانب الأعراب من قسوة «عُمَّال الصدقات» عليهم، وجشعهم في الأخذ لأنفُسهم. على أنّ هذا الأثَر يُعطي الدولة من جديدٍ حقَّ جمع الزكاة دون تفرقةٍ. وقد تفاوتت تصرفات الدولة عبر العصور تجاه الصدقات فتارةً تُصرُّ على جمعها، وطوراً لا تهتمّ لذلك إلّا على سبيل تأكيد حقّ السلطان في ذلك (من الناحية الدينية). وما كانت الزكواتُ تمثّل الكثير بالنسبة لبيت المال مقارنةً بالخراج والجزية والعشور والمكوس[٧٠]. وخفَّ الجدالُ حول حقّ الدولة في تنظيم الجهاد وقيادته بعد أن ثبتت الحدود مع البيزنطيين، وصار الأمر أمر جيوشٍ منظَّمةٍ تحتاجُ للكثير بعد قيام جبهاتٍ ثابتةٍ في الثغور والعواصم.

وهناك في الفترة نفسها «رسالة في الصحابة» المنسوبة إلى ابن المقفَّع (المقتول حوالي العام ١٣٩ هـ). إذ ترد فيها فقراتٌ في حقوق السلطان وواجباته. أمّا

(٧٠) عالج الأستاذ الفضل شلق هذه المسألة وتطوراتها في كتابه: اشكاليات التوحد والانقسام ـ بحوثٌ في الوعي التاريخي العربي، بيروت ١٩٨٥، ص ص ٢٠٩ ـ ٢٤٠.

حقوق السلطان أو الامام عنده فهي[٧١]: «الغزو والقفول، والجمع والقسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأْي فيما لم يكن فيه أثرٌ، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومُحاربة العدو ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم». والجديدُ في هذا التحديد إدخاله النظام الإداري ضمن صلاحيات السلطة (الاستعمال والعزل). لكنّ الأبرز إرجاعه القضايا التي ليس فيها نصٌّ إلى الإمام، وليس تركها للقاضي أو لعُرْف أهل الناحية. وكان ابن المقفّع قد أوضح سبب ذلك في اختلاف أحكام القُضاة في القضية الواحدة في المدينة نفسها بناءً على اجتهاد القاضي. وهو يقترح من أجل ذلك توحيد النصوص التي يعتمد عليها **القُضاة**، والعودة إلى الدولة في مسائل الرأْي في القضايا الكبرى[٧٢]. ويشبه هذا ما اقترحه عمر بن عبد العزيز من قبل ولم ينجح فيه. ولا شكَّ أنّ الصلاحيات التي يعطيها ابن المقفّع هنا للسلطة أَوسع مما في الأثر الموجَز السابق. لكنه مثل السابق يُخْضِعُ السلطان للشريعة، ولا يعطيه حقاً فيها أو عليها؛ يقول ابن المقفّع: «إنّا قد سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق... وسمعنا آخرين يقولون: بل نُطيع الأئمة في كلِّ أُمورنا...». وما يراه الكاتب: اجتماع الإمام والرعية على طاعة الله ورسوله (القرآن والسنة)، وحقّ الإمام في التصرُّف فيما ليس فيه نصٌّ من كتاب أو سُنَّة. ولا شكّ أنّ ما لم يجيء فيه نصٌّ قرآني، ولم تمضِ به سُنّةٌ ليس أمراً دينياً؛ وبذلك فليس لأمير المؤمنين صلاحياتٌ دينيةٌ داخليةٌ. أمّا حقُّه في الطاعة فناجمٌ عن البيعة له. والبيعة تعاقُدٌ سياسيٌّ في الأساس.

٧ـ وصلت إلينا من القرن الخامس الهجريّ عدةُ مؤلَّفاتٍ للفقهاء عُنيت بتبيان وجهة نظرهم في المستجدَّات على المستوى السياسي، وأهمُّ تلك المستجدات: ظهور «الدولة السلطانية». أمّا الفقهاء الذين راقبوا الظاهرة، وكتبوا عنها فهم:

---

(٧١) ابن المقفع: **رسالةٌ في الصحابة**؛ في: رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٩٤٤، ص ١٢٠، ١٢١.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١٢٦، ١٢٧.

الماوردي الشافعي (ـ ٤٥٠ هـ) وأبو يعلى الحنبلي (ـ ٤٥٨ هـ) والجُويني الشافعي (ـ ٤٧٨ هـ)[٧٣]. وأمّا «الدولة السلطانية»[٧٤] فقصتها طويلةٌ ملخَّصُها أنه منذ القرن الثالث الهجريّ بدأ الضعف يتسرَّبُ إلى السلطة المركزية ببغداد نتيجة الصراع على المراكز الإدارية العليا، وتغيرات بنية جيش الخلافة. فقد استغْنت الدولة تدريجياً ومنذ أيام المأمون ـ (ـ ٢١٨ هـ) عن جندها الخُراساني، وبدأت تجنّد مستجلبين من الترك والديلم، وتُحوِّلُهم إلى جيشٍ مُحترِفٍ لا علاقةَ له بالعصبية الدينية الأصلية التي قامت عليها الثورة العباسية. وانتهى الأمر بقادة ذلك الجيش إلى التدخُّل ـ إلى جانب رجالات الإدارة الكبار ـ في تولية وُلاة العهد، ثم التحكم فيمن يلي العهد، ومن يتولّى الخلافة؛ بل وفي خَلْع الخلفاء وقتلهم وتولية من يشاؤون. وعمد وُلاةُ الأطراف تدريجياً إلى تكوين عصبيات محلية ـ وبخاصةٍ في تلك النواحي التي كان بعضُهم ينتسبُ إليها ـ ثم الاستقلال عن السلطة المركزية بمساندةٍ من بعض رجالات الإدارة أو الجيش المركزي؛ مقابلَ مبالغ مالية يدفعونها، وولاءٍ شكليٍّ للخلافة يُقايَضُ بمرسومٍ من الخليفة، وخلعةٍ تُضفي عليه الشرعية التي يُعتبرُ بدونها خارجاً على سلطان الخلافة. ولم يقتصر الأمر على ذلك! بل قامت دُويلاتٌ مستقلةٌ تماماً تُناصِبُ الخلافة العباسية العداء، وتُحاولُ الحلولَ محلَّها مثل الزيدية بطبرستان

(٧٣) الأحكام السلطانية للماوردي (نشرة الحلبي، ١٩٦٣)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي (دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٨٣)، وغياث الأمم في التياث الظُلَم لإمام الحرمين الجويني، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية، بدون تاريخ). وهناك نشرةٌ أفضل للكتاب من تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (قطر، ١٤٠٠ هـ) لكنها ليست بين يديّ الآن. وللأستاذ الفضل شلق مقالةٌ عن هذه المؤلَّفات؛ بمجلة الاجتهاد، م ٣، صيف ١٩٨٩، بعنوان: الفقيه والدولة الإسلامية ـ دراسة في كتب الأحكام السلطانية، ص ٩١ ـ ١٤٠.

(٧٤) قارن بدراسة الأستاذ الفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م ١، خريف ١٩٨٧، ص ص ١١٥ ـ ١٩٢ والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية، تقع على الصفحات ١٥٢ وما بعد. **وآنظر** كلود كاهن؛ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم، ١٩٧٧، ص ٢٣٥ وما بعدها. وقد ترجمت في مجلة الاجتهاد، عـ ١، ١٩٨٧، ص ص ١٩٣ ـ ٢٤٢ مقالة كاهن التأسيسية عن الإقطاع الإسلامي.

واليمن، والفاطميين بالمغرب ثم بمصر. ولم تُعتبر هذه الظواهر لأول وهلةٍ أمراً غير عادي. فالمستَولون على النواحي والأطراف يعترفون بالسلطان الأعلى للخليفة؛ أمّا الذين لا يعترفون فهم خوارج وعُصاةٌ وبُغاةٌ تجب مكافحتُهُم. لكنّ البويهيين الديلم فعلوا في ثلاثينيات القرن الرابع ما لم يكن بالحِسْبان. إذ بعد أن سيطروا على خراسان وفارس زحفوا إلى بغداد وآستولوا عليها مُبْقين على الخليفة، ومُحِلّين لعصبيتهم الديلمية محلَّ التُرْك الذين استأثروا بالنفوذ في قلب العاصمة طوال قرنٍ من الزمان. وبعد قرنٍ من السطوة والسلطة؛ حوصر خلاله الخليفة داخل قصره وبين حريمه مُعطياً تفويضاً **لأمير الاستيلاء** هذا (كما سمّاه الماوردي وأبو يعلى) بالإدارة والسيطرة؛ اندفعت موجاتٌ جديدةٌ من المسلمين الجدد من شعوب أواسط آسيا التركية فاكتسحت الدويلات كلّها وصولاً إلى **بغداد**، مُزيلةً البُويهيين والآخرين، ومؤسِّسةً «السلطنة السلجوقية». وكان أَثَرُ السلاجقة أبقى على قوانين تداول السلطة، وعلى المجتمع، وعلى فئات العلماء أيضاً. فقد استمروا هم والسلطنات التي تفرعت عنهم (الزنكيون، والأيوبيون) مدةً أطول. وكانوا إيذاناً بوضع مصائر دولة الإسلام في أيدي الشعوب التركية الآسيوية (المماليك والعثمانيون). وأسّسوا لنظام الإقطاع الإسلامي (محلَّ الخراج)؛ إذ سيطرت الدولةُ على الأرض بالكامل، ووزّعتْها في صورة إقطاعياتٍ غير وراثية على ضباط جيوشها. وآكتسبت تلك السلطنات شرعيةً باقيةً بأمرين اثنين: سُنّيتها، التي مكّنتْها من التواصل العميق مع المجتمع والعلماء، وقوة شكيمتها في مواجهة الزحوف على دار الإسلام من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول وصولاً إلى قوى الاستعمار الغربي أواخر العصور الوسطى.

وكان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيّرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ للدين، وللمشروعية العليا للأمة المستخلَفَة التي اعتبرت نفسها رمزها، وبالتالي رمزاً لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها. وقد أدرك أُمراءُ الاستيلاء وسلاطينُهُ (على الرغم من أنّ البويهيين كانوا من الشيعة) ضخامة أثر تلك المؤسَّسة التاريخية في المجتمع وعليه؛ فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها.

أمّا الفقَهاءُ الثلاثة في القرن الخامس (الماورديُّ وأبو يعلى والجويني) فقد اختلفت أنظارهم لتلك المستجدات. فقد كان هناك من جهةٍ السلامُ الذي ساد العلائقَ مع الخلافة (كسلطة سياسية) منذ النصف الثاني من القرن الثالث. وهو السلامُ الذي جعلهم ممثّلي الدين، وحَمَلة الإسلام في الداخل وإلى العالم. ومع الاعتراف للخلافة بالطاعة والنُصْرة؛ فإنّ هؤلاء ما كانوا يرون لها دوراً في الدين، ولا قُدْسيةً معيَّنةٍ تفرض بقاءها أو سلطتها. فهي قامت على «الإجماع» المُتوارَث. والمقدَّسُ الباقي شائعٌ وغير معينٍّ في الأمة المستخلَفَة وجماعتها. وهذا ما رآهُ أبو يعلى (ـ ٤٥٨ هـ) الحنبلي. والحنابلةُ آنذاك كانوا ما يزالون يحملون ميراث «محنة خَلْق القرآن»، وما خلَّفَتْهُ لهم من زعامةٍ في «العامة»، واستقلالٍ 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 بالتالي، أو عودتها للتدخُّل في مجالهم هم. صحيحٌ أنّ أمراء التغلُّب والاستيلاء موجودون. وصحيحٌ أنّ بقاء الخلافة السُنيّة ضروريٌّ للإسلام ولذلك ينبغي دعمها في وجههم؛ لكنّ الإسلامَ ومجتمعه باقيان وهم زائلون، وستعود الأُمورُ إلى مجراها الطبيعي؛ فينبغي أن تبقى «الشريعة» **فوق** «السياسة»، ولا ينبغي أن تعود الأُمور إلى ما قبل القرن الثالث حين كان الخليفة مستظهراً بقوته السياسية يحاول التدخل في الشريعة. أمّا الماورديُّ (ـ ٤٥٠ هـ) فقد كان أعمق إحساساً بالمتغيرات، وأكثر اقتناعاً بأنه لا عودة إلى الوراء. ولذا فقد رأى أنّ احتضان الخلافة ضروريٌّ للإبقاء على «دولة الإسلام» وإن لم يكن الإسلام/ الدين، والإسلام/ المجتمع مهدَّدَين. وهكذا أراد إعطاء الخليفة دوراً من جديد في الجماعات، وصلوات الجُمُعة «على سبيل التأدُّب» و«لحفظ الهيبة». ولم يَرَ ضرراً في التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة كرمزٍ للاستقرار والاستمرار والوحدة السياسية لدار الإسلام. أمّا «أُمراء الاستيلاء» و«التغلُّب» فهم مسلمون ومسيطرون، ولا ضرورةَ مِن وجهة نظره ـ لإدانتهم، والصراخ كلَّ الوقت بعدم شرعيتهم؛ **فلا بُدَّ من الاعتراف بهم** كظاهرةٍ جديدةٍ وباقيةٍ في الاجتماع الإسلامي، واستيعابهم ضمن إدارة الدولة في ظلّ الخليفة

الذي يعطيهم تفويضاً ويولّيهم كما كان الخلفاء الأقوياء يفعلون مع الوُلاة، رغم اختلاف الوضع، حفظاً للوحدة، ومؤازرةً لاستمرار الدولة. ثم إنّ لهذا «الاستيلاء» جانبه الآخَر؛ جانب الشوكة، و«**القوة**». فالماورديُّ يتحدث في كتابه الآخر: «تسهيل النظر» عن «دولة القوة»[٧٥] والتي يعني بها وصول عصبيةٍ معيَّنةٍ للسلطة بسبب قوة شوكتها، وكثرة عددها، أي اتّساع انتشارها الاجتماعي، وليس عن طريق «الانقلاب الإداري» كما كان يحدُثُ كثيراً في العاصمة. إنّ «قوة» تلك الدولة بهذا المعنى يعني تمثيلها لفئاتٍ عريضةٍ ضمن دار الإسلام لا يمكن تجاهُلُها بل يَحْسُنُ السعْيُ لاستيعابها، وتسخير سطوتها للخلافة وأرض الإسلام.

ويوافق الجُويني (ـ ٤٧٨ هـ) الماورديَّ فيما يتعلَّقُ بدولة القوة، وامارة الاستيلاء، لكنه يختلف معه ويهاجمه بشكلٍ مباشرٍ في مسألتين: **الأولى** أنه لم يمضِ بالأمر إلى نهاياته في نُصرة «الدولة السلطانية» هذه. **والثانية** في حرصه المُبالَغ فيه على الخلافة. صحيحٌ أنّ الخلافة ذات لَبوسٍ دينيٍّ لعراقتها وتاريخيتها وتمثيلها القديم للإجماع المُتوارَث. لكنّ «الخلافة» اكتسبت ذلك اللَبوس لأمرين اثنين عمليين: حفاظها على وحدة الدار والمجتمع (منع الفتنة الداخلية)، والجهاد (دفاعها عن دار الإسلام). وسلاطينُ القوة الجدد (**السلاجقة** أيامه) يقومون الآن بالمهمتين. فقد قضوا على الفِتَن الداخلية بضرب الدويلات المتصارعة، ونشر الأمن في المجتمع (على رغم اعترافه بتجاوزات عسكر السلاجقة على المدن والفلّاحين أحياناً!) كما أنهم حموا دار الإسلام ودولته بردِّهم عادية البيزنطيين (في موقعة ملازكرد)، واندفاعهم (باتجاه آسيا الصغرى) لكسْب أرضٍ جديدةٍ للإسلام والمسلمين[٧٦]. لذا يلمّحُ الجوينيُّ على استحياء بأنه لا مانع لديه في أن تزول الخلافةُ لصالح السلاجقة (الذين يمكن أن يتولوا الخلافة

---

(٧٥) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك، تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥: تأسيس القوة.

(٧٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظُلَم، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٥. وانظر في تسويغ شرعية الدولة السلطانية أيام المماليك؛ دوروتيا كرافولسكي؛ في مقدمة: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار للعمري (دولة المماليك الأولى)، بيروت ١٩٨٦، ص ص ٢١ ـ ٢٩.

مع عدم قرشيتهم؟)؛ فهي بالنسبة للإسلام ـ من وجهة نظره ـ لا تختلف عن أية دولةٍ أُخرى المُهمُّ فيها توافُرُ **الكفاية** (في الداخل) والشوكة (على الخارج).

ولم يَعُدْ أحدٌ بعد الجويني لطرح احتمال زوال **الخلافة** القرشية أو الإسلامية. وبقيت رمزاً في سائر العصور فَصَدَق حَدْسُ الماوردي. لكنّ الفقهاء استمروا في القول بشرعية «الدولة السلطانية» استناداً لمسوِّغات الجويني ذاتها. وعاد العثمانيون فجمعوا في شخص السلطان بين الخلافة والسلطنة منذ القرن الثامن عشر.

لَمح المستشرق الألماني Tilman Nagel في كتابٍ له عن الجويني وكتابه «غياث الأَمَم» اتجاهاً من جانب الجويني **لعلمنة** الدولة والسلطة[٧٧]. فقد فهم أنّ «الخلافة» كانت «سلطةً دينية». لكنّ الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتّى في عصورها الأُولى. صحيحٌ أنّ الخلفاء حرصوا على تلقيب أنفسهم بلقب «خليفة الله» منذ أيام عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) وربما قبل ذلك[٧٨]. لكنّ المسلمين عَبْرَ العصور ما آعتبروا أنّ للمنصب قداسةً خاصةً أو سلطاتٍ ذات طابعٍ ديني. ويبدو تحديدُ الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها «حارسةُ الدين وسائسة الدنيا» مُوهِماً في هذا المجال. فلم تكن الخلافة هي التي حرست الدين في كلّ العصور الإسلامية الوسيطة والحديثة؛ بل هو الذي حرسها ودافع عنها بقدر ما رأى أنّ مصالحه مهدَّدةٌ بتهدُّدها ولو من الناحية الرمزية[٧٩]. لقد كانت مشكلة الدولة في الإسلام الوسيط (والخلافةُ هي الدولةُ الأُمّ) أنها ضعيفة الجذور في **أصل المشروعية، وأنها لم تستطع التغذّي باستمرار من ذلك النبع الشرّ** للشرعية من جهةٍ، وما استطاعت التحول إلى «دولةٍ بحدّ ذاتها» من جهةٍ

---

(٧٧) قرأتُ الكتاب، كما قرأتُ له مقالةً بالمعنى نفسه في الكتاب التذكاري لبارتولد شبولر؛ لكنهما ليسا بين يديَّ الآن لتوثيقها.

(٧٨) قارن بدراستي السالفة الذكر عن الرؤية الأُموية للسلطة؛ في الحاشية رقم ١٤ من هذه المقالة.

(٧٩) قارن بدراستي: الدين والدولة ـ اشكالية الوعي التاريخي؛ بمجلة منبر الحوار، عـ ٦، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٦ ـ ٥٥. وآنظر مقالةً للأستاذ الفضل شلق بعنوان: الجماعة والدولة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م ٣، ربيع ١٩٨٩، ص ص ١٥ ـ ١٠٠.

ثانية. وهكذا ظلَّت **الأمة وجماعتها** هي المقدَّس، وهي مناطُ الاستخلاف، وهي المشروعية التأسيسية والعليا. تهب كلّ ما عداها مشروعيةً فرعيةً بقدر ما ينضوي تحت لوائها. وقد زالت الخلافة منذ أمد وبقيت **الأمة** وكارزماها (إجماعها، وعدم اجتماعها على الضلالة!). فالأمةُ في الإسلام هي الشرعية التأسيسية. والشرعيات الفرعيةُ المؤقتة (بما فيها الخلافة التاريخية) **شرعيات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدماً.**