تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة من إمارة الاستيلاء عند الماورديّ إلى مفهوم العصبية والشوكة عند ابن خلدون

عليان عبد الفتاح الجالودي*

المقدمة:

مرت التجربة السياسية الإسلاميّة في الخلافة بجملة من التطورات العملية. وابتداءً من العصر العباسي الثاني، أخذت سلطات الخليفة بالتراجع، وبدأت مقاليد السلطة الفعلية تنتقل إلى أيدي قادة الجيش، ثم لاحقاً الملوك والسلاطين، بدءاً بالعصر البويهيّ، ومروراً بالعصر السلجوقي، الذين استحوذوا على سلطات الخليفة السياسية والإدارية والعسكرية.

وبرز تقسيم جديد للسلطة بين الخليفة والسلطان؛ إذ اختص الخليفة بالجانب الديني، وتحولت سلطاته الدنيوية إلى السلطان، ليمارسها نيابة عنه. وتحولت مؤسسة الخلافة من مؤسسة سياسية إلى مؤسسة دينية، وأصبح السلطان يمارس هذه السلطات بوصفه مفوضاً من قبل الخليفة، وبموجب تفويض يتنازل الخليفة فيه عن سلطاته للسلطان، ليمارسها نيابة عنه، واستمر هذا التقسيم للسلطة حتى نهاية سلطنة المماليك.

وينطلق هذا البحث من فرضية أساسية، مؤداها أن اجتهادات الفقهاء السنيين، وتنظيرهم حول الخلافة يعكس في كثير من جوانبه الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة في علاقتها مع الأمراء المتسلطين عليها. والفقهاء في إطار حرصهم على تأكيد شرعية الخلافة تاريخياً، وحفظ وحدة الأمة، وحفظ الشريعة، والتركيز على مفهوم العدالة، أكدوا على اعتبار الخلافة مصدراً للشرعية، ورمزاً لوحدة الأمة، وأهمية التفويض الذي ينبغي على السلاطين والأمراء المستقلين الحصول عليه من الخليفة، بوصفه مصدر الشرعية، ورمز وحدة الأمة.

* أستاذ التاريخ الإسلاميّ، جامعة آل البيت، الأردن، Amaldganim@hotmail.com

وفي إطار حرص الفقهاء على الشرعية، وخوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفقاً لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات من جهة أخرى، اتجهوا إلى إيجاد سبل التسوية بين الخلافة النموذج (الخلافة الراشدة)، والواقع السياسي المناقض لهذا النموذج. واتجهت آراء الفقهاء إلى مسايرة الواقع الجديد؛ فصاغ الفقيه الماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الأساس للسلطنة من خلال تنظيره لإمارة الاستيلاء، وسار على منواله الفقهاء الذين جاءوا بعده: كالجويني (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، والغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، وابن جماعة (ت٧٣٣هـ/١٣٣٣م)، وابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م).

وسيعالج الباحث هذا الموضوع ضمن مسارين، أولهما: التطور العملي الذي مرت به الخلافة خلال مسيرتها التاريخيّة، وثانيهما: الإطار النظري الذي يتناول آراء الفقهاء، التي تعكس التطورات العملية، التي مرت بها الخلافة، مع إعطاء عناية خاصة لآراء ابن خلدون المتصلة بمفاهيم الخلافة والملك، وبيان إلى أي مدى تتسق آراؤه في الخلافة مع النظرية السنية كما عرضها الفقهاء من قبل، ولا سيما الماوردي، والتركيز على اجتهاداته في تفسير الخلافة من منطلق نظريته في العصبية، وتمييزه بين أنواع الدول ومدى اتساقها مع الشريعة، واستعراض تفسيراته في انقلاب الخلافة إلى ملك، ومدى اتساقها مع التطور التاريخيّ الذي آلت إليه التجربة السياسية الإسلاميّة المتمثلة بالخلافة، ثم علاقتها لاحقاً بالسلطنة التي فرضت نفسها واقعاً تاريخياً لا مفر للفقيه من التعامل معها.

أولاً: مفهوم السلطنة في إطار الممارسة العملية:

ابتداء من العصر السلجوقي، برزت السلطنة بوصفها مؤسسة سياسية تهيمن على الأمور الدنيوية إلى جانب الخلافة بوصفها مؤسسة دينية. ومن المعروف أن لقب (سلطان) تطور في مدلوله الاصطلاحيّ من لقب يطلق على السلطة بمعناها المجرد (القوة) إلى لقب يطلق على الخليفة.[1] وابتداءً من عصر السلاجقة أصبح اللقب يطلق

(١) Bartold, N. Caliph and Sultan, Translated by N.S Doniash, *Islamic Quarterly*, No.1, 1963, pp. 128-130.

على الحاكم الذي يقبض على زمام السلطة الدنيوية إلى جانب الخليفة الذي يمثل السلطة الدينية.[٢]

وتتوافق التعاريف الاصطلاحية للمفهوم مع المدلول السياسي لِلَّقب، بعد أن استقرت السلطنة بوصفها مؤسسة في العصر المملوكي،[٣] فقد عرّفها بدر الدين بن جماعة، قاضي قضاة الشافعية في مصر في العصر المملوكي (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، بأنها "تفويض عام لإقليم أو عمل من إمام المسلمين (الخليفة) للسلطان، يجيز له تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في وجوهها المختلفة، وقتال المشركين، ويعتبر في السلطان المتولي ما يعتبر من جهة الخليفة ما خلال النسب (القرشي)؛ لأنه قائم مقامه."[٤] والسلطنة عند القلقشندي (ت٨٢١هـ/١٤١٨م): "اسم خاص في العرف، يعرف به ملك الملوك،"[٥] ولا يجيز الظاهري (ت ٨٧٣هـ/ ١٤٦٨م) إطلاق اللقب على أحد من ملوك الشرق والغرب، إلا إذا كان بالمبايعة من الخليفة القائم، ومن سمّى نفسه سلطاناً قهراً بالسيف من غير مبايعة الخليفة يكون خارجاً، ولا يجوز له تولية أحد من النواب والقضاة."[٦]

---

(٢) Makdisi, Q., Les Rapports Entere Calife et Saltan, AL'Epoque Salugide, *International Journal of Middle East Studies*, vol.6, 1975, pp. 228-236.

– لويس، برنار، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: إبراهيم شتا، ط١، الدار البيضاء: دار قرطبة، ١٩٩٣، ص٨٣. وانظر:

– الجالودي، عليان. **تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م، ص٦٢ وما بعدها.

(٣) لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤) ابن جماعة، بدر الدين (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م). **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: المحاكم الشرعية، ط٢، قطر، ١٩٨٧م، ص٧٣.

(٥) القلقشندي، أحمد بن عبد الله (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، القاهرة: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٣م، ج٥، ص٤٢٠. وانظر:

– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م). **حسن المحاضرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، ط١، مصر: المطبعة الشرقية، ١٩٠٩م، ج٢، ص ١٢٥-١٢٦.

(٦) الظاهري، ابن شاهين. **زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، وضع هوامشه: خليل عمران منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٨٩-٩٠.

ويورد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٨م) تحديداً عملياً يدل على استيعابه للواقع التاريخيّ، الذي مرّ به تطور مدلول المصطلح؛ إذ يتحدد معنى السلطنة لديه "بالاستيلاء على الخلافة أو بتفويض منها،"[٧] بعد أن "انقرضت عصبية العرب أجمع، وذهب رسم الخلافة، وتغلّب الموالي من العجم على بني العباس، وافترق أمر الإسلام، وذهب رسم الإسلام، فاختلفت مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب، بعد أن تسمّوا جميعاً باسم السلطان، وقنعوا بهذه الألقاب، وتجافوا عن ألقاب الخلافة أدباً معها، وعدلوا عن سماتها المختصة بها، شأن المستبدين المتغلبين."[٨]

والسلطنة من الناحية الفقهيّة تتمتع بعموم الولاية، فهي مستمدة من تفويض صادر عن الخليفة. وهي من الناحية الواقعية: زعامة قامت في ناحية من النواحي، وصارت ولاية استبداد وتغلب. والسلطان هو ظل الله على الأرض، فالله تعالى يختار من عباده السلطان، ومن واجب البشر طاعته، وكما أنه لا يوجد إلا خليفة واحد، فلا يمكن أن يكون هناك إلا سلطان واحد، ومن واجب البشر الانصياع لأوامره ونواهيه، والله يختار في كل زمان واحداً من خلقه، يضفي عليه فضائل المُلك ويزينه بها، ويكل إليه مصالح البلاد، وتوفير الأمن للرعية، ويوصد به أبواب الفساد والفتنة، ويبث هيبته في نفوس الرعية؛ ليحفظ الهدف الأسمى، وهو: إقامة العدل، وتوفير أسباب الرفاهية للرعية.[٩]

وبشكل عام بقي لقب السلطان بمدلوله السياسي خاصاً بسلاطين السلاجقة، أما الخليفة فتسمى-أيضاً- بأمير المؤمنين، وهذا يشمل كل المؤمنين من رعيته، ومنهم

(٧) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٤م). **المقدمة**، بيروت: منشورات دار القلم، ص ١٨٨-١٩٠، ٢٣٦، ٢٣٩.

(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٩) الطوسي، نظام الملك (ت ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م). **سياست نامه أو (سير الملوك)**، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكار، ط١، بيروت: دار القدس، (د.ت)، ص ٣٩. وانظر:
- الراوندي، محمد بن علي (ت ٥٧٣هـ/ ١١٧٧م). **راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية**، ترجمة: إبراهيم الشورابي وآخرون، ط١، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م، ص١٦٥.
-كاهين، كلود. **تاريخ العرب والشعوب الإسلاميّة**، ترجمة: بدر الدين القاسم، دمشق: دار عمار، (د.ت)، ص٣٥١.

السلاطين الذين بقيت شرعيتهم مرتبطة بشرعية الخليفة،[١٠] وحتى بعد ضعف السلطنة السلجوقية، وبروز عدد من الأتابكيات على أنقاضها.[١١] وبالرغم من تمتع هؤلاء عملياً بالاستقلال الفعلي عن سلاطين السلاجقة، لم يجرؤ أيٌّ منهم على أن يُلقِّب نفسه بلقب (سلطان)، على الرغم من ضعف السلاطين.[١٢] واتخذ صلاح الدين الأيوبي، مؤسس البيت الأيوبي، لقب (سلطان) بعد توحيد مصر وبلاد الشام، وسار على خطى السلاجقة في مسائل السلطة والحكم، من حيث توزيع الولايات على أساس إقطاعي بين أمراء البيت الأيوبي، واتخذ كل منهم لقب (ملك)، بينما اختص هو بلقب سلطان، بوصفه كبير العائلة الذي يحكم مصر والشام، وصاحب الحق الوحيد، نظرياً، بأن يتلَّقب بهذا اللقب.[١٣]

وكمحصلة لحالة الضعف التي اعترت السلطنة السلجوقية خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ بسبب تنافس أمراء البيت السلجوقي على عرش السلطنة، نجح الخلفاء العباسيون، ابتداءً من الخليفة المقتدي لأمر الله (٥٣٠-٥٥٥هـ/ ١١٣٥-١١٦٠م)، من إنهاء الوجود السلجوقي في العراق،[١٤] وأن ينفرد الخليفة بالخطبة، والسّكة، ورموز السيادة الدنيوية الأخرى، دون سلطان يكون معه، وهو في هذا يُعَدُّ من قبل المؤرخين بأنه "أول من استبد من الخلفاء بالعراق منفرداً عن سلطان

(١٠) Barthold, op.cit, p. 130. Makdisi, op.cit., pp. 230-232

(١١) لويس، برنار. **لغة السياسة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨٤. والأتابك: لفظ تركي مركّب من مقطعين: أتا بمعنى أب وبك بمعنى أمير، ومعناها اصطلاحاً: الأمير الوالد، أو مربو أبناء السلاطين. انظر:
- القلقشندي، **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٥.
- الباشا، حسن. **الألقاب الإسلاميّة في التاريخ والآثار**، ط١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧م، ص١٢٢.

(١٢) ابن الأثير، محمد بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٢٢م). **الكامل في التاريخ**، ط١، ١١ج، بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م، ج١٠، ص ٩٩-١٠٠.

(١٣) القلقشندي. **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٤٣-٤٤٤. وانظر:
- عاشور، سعيد. **مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٧٢م، ص١٤٧ وما بعدها.

(١٤) راجع تفاصيل ذلك في: الجالودي، **تطور مفهوم السلطنة**، مرجع سابق، ص ٨٦ وما بعدها، ص١١٤ وما بعدها.

يكون معه من أول أيام الديلم (البويهيّين) إلى الآن، وأول خليفة حكم على عسكره وأصحابه من حين تحكم المماليك على الخلفاء من عهد المنتصر بالله (٢٤٧-٢٤٨هـ/ ٨٦١-٨٦٢م) إلى الآن."(١٥)

وحكم الخلفاء العراق منذ استقلال الخلافة عن السلطنة سنة ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م، وحتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، بشكل مستقل عن السلاطين المتغلبين، وفشلت كل محاولات سلاطين الخوارزميين في الحلول محل السلاجقة في الخطبة لهم ببغداد.

واكتفت الخلافة من سلاطين وملوك الأطراف بالولاء الأدبي والطاعة الاسمية، ودعم سلطانها الروحي. وبقيت الخلافة ضعيفة أمام الخارجين عليها، واستندت إلى قدسيتها بوصفها عاملاً رئيساً في ضمان استمراريتها، ويحلو لمؤرخ مدقق مثل ابن خلدون أن يرى في فتوة الناصر لدين الله تقلباً بين الجد والهزل.(١٦)

واكتفى الخلفاء الذين تولوا الخلافة بعد الناصر لدين الله على استغلال الشعور الديني، وتوجيهه، والتركيز على قدسية الخلافة وأزليتها، واعتبار طاعتها فرضاً على

(١٥) ابن الأثير، **الكامل**، مرجع سابق، ج١١، ص٢٥٦. وانظر:
- السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٩٥٢م، ص٤٤١.
- ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ٧ج، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط)، ١٩٩٢م، ج٣، ص٥٢٧.
- ابن العبري، غريغورس أبي الفرج الملطي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م). **تاريخ مختصر الدول**، تصحيح أنطوان صالحاني، بيروت: دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣م، ص٣٦٣.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م)، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ج، بيروت: مكتبة المعارف، (د.ت)، ج١٢، ص٢٤١.

(١٦) ابن خلدون. **العبر**، مرجع سابق، ص١١٠٢.

عامة المسلمين، وأن هذا البيت (العباسي) هو الذي يؤيده الله-تعالى- بملائكة سمائه، وله سرٌّ في إدامته وإبقائه، فمن عانده خسر الدنيا والآخرة.(١٧)

وعلى الرغم من الشرعية التي اكتسبتها سلطنة المماليك في مصر والشام (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)، بوصفها دولة مجاهدة حافظت على وحدة دار الإسلام، وتصدت للخطرين: المغولي والصليبي،(١٨) إلا إن ذلك لم يمنحها الشرعية التي تتوخاها في نظر عامة المسلمين، وظلت النظرة إليهم على أنهم عبيد انتزعوا لأنفسهم ملك سادتهم الأيوبيين، لذا وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إحياء الخلافة العباسية مجدداً في القاهرة بعد سقوطها في بغداد.(١٩)

وبانتقال السلطة إلى المماليك ترسخت شرعية السلطنة في التجربة السياسية الإسلاميّة. ومع أن مفهومها في كثير من جوانبه استمرار لما كان عليه في العصرين السلجوقي، والأيوبي، إلا أنها تميزت عن سابقتها بفشل سلاطين المماليك في إرساء قاعدة الوراثة في الوصول إلى عرش السلطنة، بل استندت شرعية السلطان على قوته، ومواهبه، وكثرة مماليكه، وقدرته على كسب ثقة كبار أمراء المماليك، وتصفية المخالفين أساساً لتوليه السلطنة.(٢٠) وتؤول السلطنة إلى أقوى الأمراء نفوذاً ومهارة وثروة بين أقرانه، وأكثرهم أتباعاً؛ انسجاماً مع نظام الفروسية الذي تربى عليه المماليك

(١٧) النسوي، محمد بن أحمد. **سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي**، تحقيق: حافظ أحمد حمدي، ط١، مصر: مطبعة الاعتماد، ١٩٥٣م، ص٤٩-٥٠، ٦٤. وانظر:
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م). **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تصحيح: محمد مصطفى زيادة، ط٢، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م، ج١، ق١، ص٢٠٤.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م). **دول الإسلام**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم، ط١، القاهرة: الهيئة العربية للكتاب، ١٩٧٤م، ج٢، ص٩٤.

(١٨) عاشور، **مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، مرجع سابق، ص٢٩٩.

(١٩) السيوطي. **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص٤٧٧. وانظر:
- السيوطي. **حسن المحاضرة**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٦-٧٧.
- المقريزي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**، مرجع سابق، ج١، ق٢، ص٤٤٨.

(٢٠) ريمون، اندريه. **القاهرة المملوكية**، ترجمة: لطيف فرج، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، ص١٠٧.

منذ جلبهم صغاراً إلى مصر، القائم على الجدارة والقوة والشجاعة والأقدمية. وكان على السلطان الذي يصل إلى عرش السلطنة أن يتخلَّص من منافسيه، ويتقرب من الأمراء الآخرين بتوزيع الإقطاعات، والوظائف الكبرى، والترقيات للبعض الآخر؛ ليتمكن من الاحتفاظ بسلطنته.(٢١)

واستقرت الخلافة العباسية خلال هذا العصر، بوصفها مؤسسةً دينية مفرغة من أيِّ سيادة دنيوية، واقتصر دور الخلفاء على منح السلاطين التفويض الذي يتضمن شرعية ممارستهم لسلطاتهم نيابة عن الخلفاء، وذكر أسمائهم في الخطبة وعلى السكة. وحرم سلاطين المماليك الخلفاء من التدخل في شؤون الحكم؛ لأنها حق للسلطان وحده دون سواه، وأمعن السلاطين في حرمان الخلفاء من هذا الحق، وحظروا عليهم الاتصال بالعامة، أو ممارسة أيِّ شأن من شؤون السلطة الدنيوية.(٢٢)

وعلى الرغم من أن الخلفاء، وقضاة المذاهب السنية الأربعة، هم الذين يباركون السلطان عند اعتلائه العرش، إلا أن ذلك لا يتم إلا بعد أن يُعلن أمراء المماليك موافقتهم على اختياره، ورضاهم عن توليته، وبعد أن يأخذ عليهم السلطان الجديد العهود والمواثيق بالإخلاص له. أما مبايعة الخليفة للسلطان، وحضور القضاة الأربعة عند تلاوة البيعة والتفويض من الخليفة، فلا يعدو أن يكون إجراءً صورياً لا يقدم ولا يؤخر في توطيد سلطة السلطان.(٢٣)

ثانيا: السلطنة وعلاقتها بالخلافة في إطار الفكر:

شكَّل منصب الخلافة الدعامة الرئيسة في الفكر السياسي الإسلاميّ عامة، والسُّنِّي خاصة، وقطب الرحى في الانقسامات السياسية، التي سرعان ما تحولت إلى انقسامات مذهبية، وهذا ما عبر عنه عدد من الفقهاء والمتكلمين، فهذا الشهرستاني

(٢١) الحجي، حياة ناصر. **السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك**، ط١، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٧م، ص١٠١-١٠٢.

(٢٢) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص٤٨٦. وانظر:
- القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار فراج، ط١، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية، ١٩٦٤م، ج٢، ص ١٣٣.

(٢٣) القلقشندي، **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٥.

(ت٥٤٨هـ/١١٩٣م) يقول في هذا الصدد: إنَّ "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثلما سُلّ على الإمامة في كل زمان ومكان."(٢٤)

وسارت النظرية السياسية عند أهل السُّنة، في إطار المحافظة على وحدة الأمة، المتمثلة في وحدة السلطة (الخلافة)، والدفاع عن شرعيتها، والخوف من الفتنة، والتأكيد على الجماعة، ونبذ الفرقة، إلى التأكيد على طاعة الخليفة القائم، ورفض الخروج عليه؛ لأن الخروج في نظر الفقهاء فتنة، أياً كانت بواعثها وأسبابها،(٢٥) الأمر الذي استلزم الاعتراف بشرعية المتغلِّب والإقرار بها، بل وحتى تحريم الخروج عليه، ووجوب القتال معه ضد مناوئيه.(٢٦)

---

(٢٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). **الملل والنحل**، تحقيق: عبد الأمير مهنا وعلي الفاعوري، ط٣، بيروت: دار المعرفة، ج١، ص٣١. وانظر:
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م). **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، بيروت، (د.ت)، ص٢.
- النيسابوري، رشيد الدين. **المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق: رضوان السيد ومعن زيادة، ط١، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩م، ص١٥-٤٥.
- الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). **الاقتصاد في الاعتقاد**، تصحيح: مصطفى القباني، ط١، مصر (د.ت)، ص١٠٥.
- النسفي، ميمون بن محمد (ت ٥٠٨هـ/ ١١١٤). **بحر الكلام، تحقيق: يوسف أحمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥** ص٧٩-٨٧.

(٢٥) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م). **كتاب الخراج**، تحقيق: إحسان عباس، ط١، بيروت: دار المشرق، ص٨١-٨٣، وانظر:
- الملطي، محمد بن أحمد (ت ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م). **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٧م، ص٨٣.
- البغدادي، عبد القاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م). **الفَرْق بين الفِرَق**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، ط١، صيدا: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٣٥٠.
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٦٥هـ/ ٩٧٠م). **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، بيروت: المعهد الألماني للبحوث الشرقية، (د.ت)، ص٤٥٢.

(٢٦) الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي،(د.ط)، الكويت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٦٤م، ص١٦٩-١٧٠.وانظر:
- الأشعري. **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٥٠-٤٥١.
- الأشعري. **الإبانة في أصول الديانة**، (د.ط)، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، ١٩٨٢م، ص١٩-٢٠.

وذهب أهل السنة إلى وجوب الإمامة، ووجوب نصب الإمام شرعاً وعقلاً؛ لأنه لا بد من إمام للمسلمين ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويغزو بجيوشهم، ويُزوِّج الأيامى.(٢٧) وأكدوا على حق الأمة في اختيار الإمام، ورفض ادعاء النص والتعيين الإلهي،(٢٨) وأكدوا على إجماع أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة. وفي هذا الإطار قدموا سلسلة من التنازلات؛ انسجاماً مع الواقع الذي آلت إليه الخلافة، حتى قبلوا بمبدأ التعيين وحصر الاختيار برجل واحد من أهل الحل والعقد،(٢٩) كما أجازوا تعدد الأئمة، وقبلوا فكرة وجود إمامين في وقت واحد، ويأخذ هذا الأمر منحى واقعياً في ظل وجود خلافتين إلى جانب الخلافة العباسية: (الأموية في الأندلس، والفاطمية في مصر) التي لا يعترف بها فقهاء أهل السُّنة.(٣٠)

ولجأ فقهاء أهل السنة إلى سلسلة من التنازلات في شروط الإمامة، في سبيل مجاراتهم للواقع. ففي الوقت الذي يشترط الماوردي: العدالة، والعلم، والفضل في

(٢٧) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

(٢٨) الباقلاني، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م). **التمهيد في الرد على المعطلة والملحدة والمشبهة**، تحقيق: محمود الخضري ومحمد أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص٤٢٢.

(٢٩) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص٤٢٢. وانظر:
- الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٥٢.
- ابن أبي يعلى الفراء، محمد بن محمد (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م). **طبقات الحنابلة**، تحقيق: أسامة حسن وحازم علي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٥٩-٣٧٩.

(٣٠) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص ٣٤٩. وانظر أيضا:
- الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب (ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تخريج وتعليق: خالد عبد اللطيف العلمي، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م، ص٣٧.
- الماوردي، أبو الحسن. **أدب الدين والدنيا**، نشره مصطفى السقا، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م، ص١٢٩-١٣٠.
- أبو يعلى الفراء. **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: وديع زيدان حداد، ط١، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٩م، ص١٢٩.
- الجويني، إمام الحرمين محمد بن عبد الملك (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م). **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، وبغداد: مكتبة المثنى، ومصر: مطبعة السعادة، ١٩٥٠، ص٤٢٥.
- الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٨١.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٥٠.

الإمام،[٣١] فإن معاصره أبا يعلى الفراء يورد الشروط عينها، ويُعقِّب عليها "وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل ألفاظ تقضي بإسقاط العدالة، والعلم، والفضل، فقال: "فمن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسُمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، وهو أمير المؤمنين."[٣٢]

ويتراجع مفهوم أهل الشورى ممثلاً في مفهوم أهل الحل والعقد، فتراه لدى أبي الحسن الأشعري (ت٣٣٠هـ/ ٩٤٢م) ممثلاً في علماء الأمة،[٣٣] ويحددهم الباقلاني (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) بأفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن،[٣٤] ويحصرهم البغدادي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م) بأهل الاجتهاد والعدالة،[٣٥] وهم عند الماوردي الفقهاء، وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو بآخر ويتعذر تجاوزهم،[٣٦] وأما الغزالي فيحددهم بمعتبري كل زمان ومكان، ويتحدد الاختيار لديه بواحد، وهو السلطان المطاع صاحب الشوكة،[٣٧] وعلى هذا سار الشهرستاني بقوله: "فلو عقد واحد، و لم يُسمع من الباقين نكير، كفى ذلك."[٣٨]

وتتسع دائرة الاختيار لدى الفقهاء المتأخرين لتضم عناصر يتعذر تحديدها، فهي لدى النووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) وابن جماعة: "العلماء، والرؤساء، ووجوه الناس الذي يتيسر حضورهم."[٣٩] وتضم لدى القلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤٢٣م)، إلى

(٣١) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.
(٣٢) أبو يعلى الفراء. **الأحكام السلطانية**، تصحيح: محمد حامد الفقي، (د.ط)، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٢٠.
(٣٣) الأشعري. **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٦٠.
(٣٤) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص ١٧٨.
(٣٥) البغدادي، **أصول الدين**، مرجع سابق، ص٢٧٦. وانظر:
- البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص٣٥٠.
(٣٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٣٧) الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٧٧.
(٣٨) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (د.ط)، تحرير: الفرد جيوم، (د.ت)، ص ٤١٦.
(٣٩) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (ت ٦٧٦هـ)، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في االفقه**، ط١، مصر: دار الكتب العربية، ١٩٩١م، ج٤، ص ١٣٠. وانظر أيضاً:
- ابن جماعة، بدر الدين (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م). **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط٢، قطر: رئاسة المحاكم الدينية، ١٩٨٧م، ص٥٣.

جانب العلماء والرؤساء ووجوه الناس، كلاً من: "القضاة، والأمراء، والوزراء، والعلماء،"[٤٠] تعبيراً عن الانفصال الحاصل في زمنه، بين المؤسسة العسكرية والسياسية، وعلى رأسها: السلطان، والمؤسسة الدينية التي تضم الفقهاء."[٤١] أما ابن خلدون فيقرر أن الحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية يُعتَدّ بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. أما من لا عصبية له فلا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره."[٤٢]

وأبرز صفات أهل الحل والعقد لدى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) القدرة؛ "لأن مقصود الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان (الشوكة)، فإذا بويع بيعة حصلت فيها القدرة والسلطان صار إماماً، فهو من أولي الأمر الذي أمر الله بطاعتهم، فالإمامة مُلك وسلطان، والمُلك لا يصير ملكاً بموافقة واحد، ولا اثنين، ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم."[٤٣] وهذا ما يرد لدى التفتازاني (ت ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م): "بحيث يكون أهل الحل والعقد ممن يتبعهم سائر الناس، فإذا لم يكن هؤلاء بحيث تتبعهم الأمة فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم."[٤٤]

و لم يعد النسب القرشي شرطاً للإمام عند بعض العلماء، فقد نفى الباقلاني شرط القرشية؛ معللاً ذلك بأن عصبية قريش قد اضمحلت.[٤٥] وتبعه في ذلك إمام الحرمين الجويني؛ إذ قال في معرض مناقشته لحديث (الأئمة من قريش): "وهذا مسلك لا أوثره، فإن نَقَلَة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ التواتر."[٤٦] ثم يأتي الفقيه

(٤٠) القلقشندي. **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٧٧-٣٣٤.

(٤١) المقريزي. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج٢، ص ٢١٥-٢١٩.

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٤٣) ابن تيمية، تقي الدين أحمد (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م). **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مراجعة: محمد عويضة، ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٩م، ص٣٦٥-٣٦٦.

(٤٤) التفتازاني، **شرح المقاصد**، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٧٢.

(٤٥) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص٤٩٦.

(٤٦) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ١٩٧٩م، ص ٤٩٦.

الأندلسي أبو بكر ابن العربي فيسقطه تماماً،[٤٧] ثم يأتي ابن خلدون ليفسره وفقاً لنظريته في العصبية، ويقرر "أن الحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخليفة راجع إلى اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، أما الشوكة والقوة في صدر الإسلام فكانت لقريش، فكان اشتراط الشارع النسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة، أي: الكفاية، أما بعد أن ضعفت قريش، و لم تعد لها تلك العصبية والشوكة، فإن من الواجب اعتبار العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."[٤٨]

ويقرر بدر الدين بن جماعة، قاضي قضاة الشافعية في القاهرة في عصر المماليك، بصرامة وقوة "إنْ خلا الوقت من إمام، فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً، أو فاسقاً في الأصح، فإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم."[٤٩]

وناقش الفقهاء الشروط الأخرى الواجب توافرها في شخص الخليفة، ويلاحظ أن حرص فقهاء أهل السنة على تطبيق الشريعة، والحفاظ على وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اضطرهم إلى أن يتنازلوا عن مطلبهم بضرورة اجتماع الشروط المثالية في شخص متقلد السلطة، وأصبح المطلب الرئيس هو التزام صاحب الشوكة برعاية ما تتم به المصالح، فهذا الغزالي يقول: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً وحسب إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت

(٤٧) ابن الأزرق، أبو عبد الله (ت ٨٩٦هـ/١٤٩٠م). **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق: علي سامي النشار، بغداد: منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٧م، ج١، ص ٧٥.

(٤٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٦. وانظر:
- ابن الأزرق. **بدائع السلك**، مرجع سابق، ج١، ص٧٥-٧٦.

(٤٩) ابن جماعة. **تحرير الأحكام**، مرجع سابق، ص٥٥-٥٦.

رأس المال في طلب الربح."[٥٠] والتشدد مع استجماع شرائط الإمام ليس من شأنه حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنه واستقراره فحسب، بل هو موقف ينعكس سلباً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ فيمنع المكاسب ويفسد العقود، ويبطل الأحكام الشرعية بالجملة."[٥١] ولا يتم إيقاف هذا التدهور وتجنب الفتنة الشاملة بغير الإجماع على سلطة سياسية مهما كان شكلها، فهي ترمز إلى وحدة الأمة وانتظام أحوالها.

ويرتب الجويني صفات الإمام المراد بيعته وشروطه، تصنيفاً تنازلياً في ضوء تصنيفه للمقاصد الشرعية إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية؛ فالكفاية ضرورية، والورع حاجي، بينما الاجتهاد قصد تحسيني يمكن تداركه إذا افتقد في الإمام برجوع الإمام إلى العلماء والمجتهدين،[٥٢] وسوّغ الغزالي التسامح في بعض شروط الإمامة: كالعلم، والاجتهاد، بأن العلم مزية وتتمة للمصالح فحسب، وهذا على حد قوله: "ليس مسامحة في الاختيار، ولكنَّ الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه."[٥٣]

ونلمس اتجاهات أخرى في الفكر السياسي الإسلاميّ لدى فريق من الفقهاء، تتمثل في قبول التراجع في سلطات الخلافة الشاملة؛ انسجاماً مع الواقع التاريخيّ الذي آلت إليه الخلافة، ونلمسه في التمييز بين أنواع الحكم والسياسات، فالفقهاء، حتى القرن الخامس الهجري، لا يعترفون بوجود سياسة خارج إطار مفهوم الشريعة، فالشريعة سياسة الدنيا أو السلوك فيها، وهي مقياس للمفاضلة في أمور الدين والدنيا. غير أن هذا التصنيف على أساس وجود سياستين: سياسة شرعية، وسياسة مدنية، بدأ يفرض نفسه من خلال كتابات بعض الفقهاء، وكتاب الأدبيات السياسية التي اصطلح

(٥٠) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، دمشق: منشورات عالم الكتب، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، (د.ت)، ج٢، ص١٢٤. وانظر:
– **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

(٥١) الغزلي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٦٩-١٧٠.

(٥٢) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٦٠-٦٩. وانظر:
– الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٨٢-١٩٤.

(٥٣) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٠٧.

على تسميتها بـ: "المواعظ أو نصائح الملوك"، انسجاماً مع الواقع الذي آلت إليه علاقة الخلافة مع السلاطين المتسلطين عليها؛ بسبب جهل الحكام الجدد بأمور الشريعة، وبهدف إرشادهم لأمور السياسة، وتقديم النصح والموعظة لهم، مستندين إلى إرث ضخم، حفلت به أدبيات السياسة الفارسية والحكمة اليونانية والهيلينية، إلى جانب الأخلاق الإسلاميّة، التي شكلت مشرباً ضخماً، غرف منه كُتّاب النصائح ومواعظ الملوك.(٥٤)

ويذكر أن طائفة كبيرة من الفقهاء -والأشاعرة على وجه الخصوص- رفضوا رفضاً تاماً تجاوز الحدود التي رسمتها الشريعة باسم السياسة؛ لعدم وجود سياسة غير سياسة الشرع.(٥٥) وفي العصر المملوكي رفض الفقهاء السياسة القائمة على عقيدة (الياسا)، التي وضعها جنكيز خان. فهذا ابن القيم الجوزية يؤكد أن: "السياسة العادلة غير مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها.. وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي الشرع، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة، عَلِمها من عَلِمها وجهلها من جهلها."(٥٦)

---

(٥٤) انظر حولها: مقدمة رضوان السيد، لكتاب المرادي، أبو بكر محمد بن الحضرمي (ت ٤٨٩هـ/ ١٠٩٥م)، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص١٧-٣١. وانظر كذلك:
- العلوي، هادي. **في السياسة الإسلاميّة**، ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤م، ص١٥٥.
- عباس، إحسان. **ملامح يونانية في الأدب العربي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م، ص١٢٥.
- بدوي، عبد الرحمن. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٤م، ج١، ص٥ وما بعدها.
- العلام، عز الدين. **في الآداب السلطانية**، مرجع سابق، ص٤٣-٦٩.

(٥٥) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص١٦٥. وانظر:
- الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٥.
- الغزالي. **فاتحة العلوم**، مرجع سابق، ص٥-٦.
- الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص ١٢.
- ابن تيمية. **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٧.

(٥٦) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٤، ص ٣١٣. وانظر:
- **ابن قيم الجوزية. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م، ص١٨-١٩.

ولا يتصور ابن تيمية سياسة أخرى غير السياسة الشرعية، "فولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، وإنِ انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الدنيا."(٥٧)

ورأى اتجاه من الفقهاء مخرجاً من الحالة التي انتهت إليها الخلافة في علاقتها مع السلطنة، وتراجع سلطاتها، وانتقال مقاليد الحكم إلى أيدي السلاطين، من خلال التأكيد على وجود الخلافة، غير أنها خلافة ناقصة، تستند في شرعيتها على قاعدة الضرورة؛ لأن الضرورة تجعل المحظور جائزاً، ومن ثمّ جواز الخلافة التي لا تتوافر فيها جميع شروط الخلافة الصحيحة الشرعية طالما أنها تمثل أخف الضررين؛ لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الخلافة الناقصة أقل ضرراً أو خطورة من غياب الخلافة كلياً.(٥٨) والمجالات التي توجب الإمامة الناقصة وتمنحها الشرعية هي: وجود قوة تتغلب على الإمام، وقيام مانع غير القوة لا يمكن إزالته يحول دون قيام الخلافة الصحيحة، أو الافتقار إلى خليفة تتوافر فيه شروط العلم والعدالة، أو تغلب جاهل فاسق تبيَّن أن في إبعاده عن الخلافة صعوبات لا يمكن معها التغلب عليها، فلا مفر من التسليم بإمامته.(٥٩) ويتساءل التفتازاني: "لم لا يجوز أن يولّى الرئاسة العامة (الخلافة) ذو شوكة لا تتوافر فيه شروط الإمامة، ما دام يحصل برئاسته انتظام لمصالح المسلمين، ولا سيما أن الأمر بدا مشكلاً بانتهاء الخلافة العباسية؛ أي أنه لم يعد بعد الخلفاء العباسيين قرشي، وإنما تغلب من كل ناحية، حتى خيف أن تعصي الأمة وهي مأمورة بالطاعة لهم."(٦٠)

---

(٥٧) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٥-٧، ١٣٨، ١٤٢، ١٦٩.

(٥٨) السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية السنهوري، ط١، القاهرة: الهيئة العربية للكتاب، ١٩٨٩م، ص ٢٥٩.

(٥٩) الإيجي، عضد الدين. **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٥٣. وانظر:
- النسفي، نجم الدين (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م). **شرح العقائد النسفية**، **(د.ت)**، كردستان، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م، ص٤٦.

(٦٠) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م). **شرح التفتازاني على العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام**، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٤م، ص١٤٢.

وطوّر فقهاء مصر والشام نظرية الإمامة الناقصة؛ تمشياً مع الواقع الجديد الذي ترتب على انهيار الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة سلاطين المماليك شبح خليفة عباسي في مصر،(٦١) فأجاز الفقهاء التفريق بين الخلافة والإمامة، ومن بينهم: ابن تيمية،(٦٢) والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) شيخ الشافعية في عصره،(٦٣) وشيخ الحنفية الكمال ابن الهُمام (٨٦١هـ/ ١٤٥٦م) الذي يقول: "إن ولاية المتغلب للقضاء والإمارة بالحكم والاستفتاء ونحوها تصح للضرورة، ولا يشترط في صحة الصلاة خلف الإمام عدالته، والحال عند التغلب كما لو لم يوجد قرشي عدل، أو وجد قرشي عدل ولم يقدر، أي لم توجد قدرة لتوليه؛ لتغلب الجورة على الأمر؛ إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات، ونكاح من لا ولي لها، وجهاد الكفار، ويبرر ذلك بأن زمانه —أي عصر المماليك— هو دور الإمامة لا دور الخلافة الكاملة، التي ذهبت بذهاب الخلفاء الراشدين."(٦٤)

وحرصاً على الشرعية، وحفظ وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اتجه فقهاء أهل السُّنة عامة، والأشاعرة منهم خاصة، إلى مسايرة الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة في إطار انتقال السلطة الفعلية إلى أيدي الأمراء والسلاطين، بإقرار سلطة المتغلب، لتغدو شرعية ومنسجمة مع أحكام الشريعة، فوضعوا التسويات وفقاً لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات."(٦٥) وبدأت سلسلة التسويات بالفقيه أبي الحسن الماوردي

(٦١) كرافولسكي، دورتيا. السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي، **مجلة الاجتهاد**، بيروت، عدد ٣، ربيع ١٩٨٩، ص١٠٨-١١٩.

(٦٢) ابن تيمية. **الخلافة والملك**، تحقيق: حماد سلامة، ط١، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٨م، ص٣٠-٣١.

(٦٣) ابن عبد السلام، العز (ت٦٦٠هـ/١٢٧١م)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ٢ج، القاهرة: مطبعة الاستقامة، (د.ت)، ج١، ص ٦٨، ٩١. وانظر:
- المقريزي، **السلوك لدول الملوك**، مرجع سابق، ج١، ق١، ص١٣-١٥.

(٦٤) ابن الهمام، الكمال (ت ٨٦١هـ/ ١٤٥٦م). **المُسامرة في شرح المسايرة**، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، (د.ت)، ص ٢٢٣، ٢٢٩، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٧-٣٢٨.

(٦٥) الدوري، عبد العزيز، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، **مجلة المستقبل العربي**، ع٩، ١٩٧٩م، ص٧٦. وانظر:
- شلق، الفضل، الحسبة، دراسة في شرعية المجتمع والدولة، **مجلة الاجتهاد**، بيروت، ع٢، ١٩٨٨م، ص٥٣.

(ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، من خلال تنظيره لإمارة الاستيلاء في أواخر العصر البويهيّ.[٦٦] ولعل الهدف من القول بالضرورة عند الفقهاء هو الحفاظ على الشريعة. وأما ما تعداها من ضرورات: حفظ النفس، والعقل، والمال، فهذه كلها قد تكون في ظل السلطان أو الخليفة على حدٍّ سواء، ويعرّف إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) مبدأ الضرورة بأنه: "سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة."[٦٧] والهدف من الضرورة عند الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ماثل في جلب منفعة، أو دفع مضرة، أو بمعنى آخر، حفظ مقاصد الشرع التي تتمثل في المحافظة على: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة."[٦٨]

ويشكل كتاب (الأحكام السلطانية والولايات) للماوردي مصدراً رئيساً للنظرية الإسلاميّة حول الدولة، فهو صادر عن رجل مارس السياسة ممارسة فعالة، وكتب كتابه بناءً على توجيه من السلطة السياسية القائمة؛ للدفاع عنها في وجه أعدائها البويهيّين والفاطميين الشيعة، ولإعادة السلطة إليها بكل الوسائل.[٦٩] وكان لنظريته أهمية بالغة، من حيث إن كثيراً من الفقهاء الذين عاصروه أو الذين جاءوا بعده، قد أخذوا عنه وتأثروا به، ومن هؤلاء: معاصره الفقيه أبو يعلى الفراء في كتابه (الأحكام

(٦٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص٧٧-٧٨. وحول مفهوم الإمامة عند الماوردي، انظر:
- هاملتون، جب، **نظرية الماوردي في الخلافة**، ضمن دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، وآخرون، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤م، ص١٩٩ وما بعدها.
- الدوري، عبد العزيز، **النظم الإسلاميّة**، ط١، بغداد: وزارة المعارف العراقية، ١٩٥٠م، ص٨٢ وما بعدها.
- البغدادي، أحمد مبارك. **الفكر السياسي عند الماوردي**، ط١، الكويت: مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص١١٠ وما بعدها.

(٦٧) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٦٨) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ج١، ص٢٨٦-٢٨٧. وانظر:
- التركي، عبد المجيد. **نظرية الاستصلاح عند الغزالي**، ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، الرباط: كلية الآداب، ١٩٨٨، ص٢٧٥-٢٩٠.

(٦٩) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٥.

السلطانية والولايات الدينية)، والإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) الذي عاش في عصر المماليك، والإمام بدر الدين بن جماعة (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م).[٧٠]

ويقسم الماوردي الإمارة إلى إمارتين: إمارة استكفاء، وهي التي تعقد عن اختيار،[٧١] وإمارة استيلاء، وهي التي تعقد عن اضطرار، وهي: أن يستولي الأمير بالقوة على بلد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفرداً بأحكام الدين؛ ليخرج حكمه من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة.[٧٢] وهذا التقليد للأمير المستولي بالقوة والقهر، في رأي الماوردي، يهدف "لاستدعاء طاعته، ودفعاً لمشاقته."[٧٣] وبالإذن له يكون "نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الملة."[٧٤] وهو أمر شاذ عن المألوف في رأي الماوردي؛ لأن "الضرورة تسقط ما أعوز من شروطه المكنة.[٧٥] وبوصفه فقيهاً، فهو مضطر لوضع تسويات في ضوء الأوضاع المستجدة.[٧٦]

وأجاز الغزالي السلطنة ما دام السلطان يستمد سلطنته بتفويض من الخليفة، وأوجب طاعته؛ لأن طاعته من طاعة الخليفة،[٧٧] ولا تصبح سلطة السلطان شرعية إلا بموجب تفويض من الخليفة، بوصفه صاحب السلطة، "ومن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام."[٧٨] وانطلاقاً من الأخذ بمفهوم انعقاد الإمامة بالشوكة، يحدد الغزالي الاختيار بمعتبري كل زمان، ويكفي أن

(٧٠) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.
(٧١) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص٧٢.
(٧٢) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧٧.
(٧٣) المرجع السابق، ص٧٧.
(٧٤) المرجع السابق، ص٧٧.
(٧٥) المرجع السابق، ص٧٨.
(٧٦) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص١٠٦. وانظر:
- جب. **نظرية الماوردي في الخلافة**، مرجع سابق، ص٢١٥.
(٧٧) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص٦٥-٦٦.
(٧٨) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤٤.

يبايع صاحب الشوكة (السلطان)، ومبايعته تلغي اختيار أهل الحل والعقد؛ لأن اختياره بمثابة اختيار عن أهل الحل والعقد، فالشخص الواحد المتبوع المطاع إذا بايع كفى؛ إذ في موافقته موافقة الآخرين.(٧٩)

وطاعة السلطان واجبة مثلما هي طاعة الخليفة إذا حكم وفقاً للشرع، غير أنه لا يجيز الخروج على السلطان الظالم؛ لأن ذلك أفضل من الفتنة،(٨٠) "والسلطان الظالم الجاهل إذا ساعدته شوكته، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه ووجبت طاعته."(٨١)

وقد وضع كل من الجويني والغزالي الخطوط الأولى لنظرية السلطنة، وجاء ابن جماعة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وقيام سلطنة المماليك، وإقامتهم شبح خليفة في مصر لا يُلتفت إليه.(٨٢) فصاغ نظريته للسلطنة، وفيها جرد الخلافة عملياً من كل محتوى حين تحدث عن الإمامة القهرية، التي تعني: قهر صاحب الشوكة (السلطان)، فهو يقول: "فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه فاسقاً في الأصح."(٨٣) "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدمناه من مصلحة المسلمين."(٨٤)

ويُبقي ابن جماعة للخلافة مظهرها الشكلي على اعتبار أن التفويض أساس الشرعية؛ لأنه يرى أن السلطنة ولاية تفويض، فهو يقول: "فإذا فوض الخليفة إلى رجل ولاية إقليم أو بلد أو عمل، فإن كان مفوضاً بعمل خاص لم يكن له ولاية في غيره،

(٧٩) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٧٧. وانظر:
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٠٦.
(٨٠) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص ١٩٣. وانظر:
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٧.
(٨١) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٤.
(٨٢) الدوري. **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، مرجع سابق، ص٧٠. وانظر:
- شلق، الفضل. **الجماعة والدولة**، مرجع سابق، ص١١١.
(٨٣) ابن جماعة. **تحرير الأحكام**، مرجع سابق، ص٥٥.
(٨٤) المرجع السابق، ص٦٠.

وإذا كان التفويض عاماً -كعرف السلاطين في زماننا- جاز له تقليد القضاة والولاة، وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال في جميع جهاتها."[٨٥]

ويضفي ابن جماعة مزايا عالية على السلطان، ويعتبر فيه ما يعتبر في الخليفة ما خلا النسب القرشي؛ "لأنه يقوم مقام الخليفة في كل ما كان له من مهام دنيوية."[٨٦] ويقدم ابن جماعة في آرائه تسويغاً للوضع القائم في زمانه؛ إذ يجعل التغلب والقهر أساساً مشروعاً للسلطنة كما هو للإمامة، وعلى عامة المسلمين طاعة السلطان الذي يستولي بالقهر والشوكة ما دام قد حصل على تفويض شكلي بالسلطة من الخليفة، "فإذا استولى ملك بالقوة والقهر على بلاد، فينبغي للخليفة أن يفوض أمرها إليه استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمشاقته؛ خوفاً من اختلاف الكلمة، وشقّ عصا الطاعة، فيصير بذلك التفويض صحيح الولاية نافذ الأحكام."[٨٧]

ثالثاً: الإمامة عند ابن خلدون:

يكرر ابن خلدون النظرية السُّنية في الإمامة كما عرضها الماوردي في الأساس،[٨٨] إلا أنه يجتهد في تفسيرها من منطلق نظريته في العصبية، التي تكون بها الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر تجتمع عليه.[٨٩] ويميز بين أنواع الدول، ويصنفها حسب الشريعة، فما كان منه (أي الملك) — بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فهو عدوان ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله، لأن الشارع أعلم بمصالح العامة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط.[٩٠] وتقف الخلافة بين النوعين المذكورين من المُلك، وهي النوع الوحيد

(٨٥) المرجع السابق، ص٦٠.
(٨٦) المرجع السابق، ص ٦٠.
(٨٧) المرجع السابق، ص٦١.
(٨٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٤.
(٨٩) المرجع السابق، ص١٣٩.
(٩٠) المرجع السابق، ص١٩٠-١٩١.

الكامل؛ لأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الناس ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخـــرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا."(٩١)

وكما يلاحظ، فإن-الملك- كما يراه ابن خلدون ينحصر في ثلاثة أنواع: الملك الطبيعي، وهو: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والملك السياسي، وهـــو: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والملك الديني (الخلافة)، وهي: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، فهي-في الحقيقة- خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

والنوع الأول، كما يراه ابن خلدون، مشترك عند جميع الأمم والشعوب، التي لا يستند الحكم فيها إلى سياسة عقلية، ولا إلى سياسة شرعية. أما النوع الثاني فعـــرف أكثر لدى الفرس، الذين كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة مـــن العقـــلاء وأكابر الدولة وبصرائها. أما الدولة الإسلاميّة فاختصت بنظام معين أعطاها سماتهـــا المميزة لها، وهو: الخلافة، غير أن نظام الخلافة انقلب إلى مُلك. ويستعرض ابن خلدون التطور التاريخيّ في انقلاب الخلافة إلى ملك؛ ليوضح أنه حصل مع تـــشكل الدولـــة الأموية والعباسية، ويجعل للعصبية الدور الأكبر في بلورة الممارسة السياسية فيها، وهذا يبعد الخلافتين الأموية والعباسية عن الخلافة الراشدة (النموذج)؛ "إذ ذهبـــت معـــاني الخلافة و لم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب على غايتها... واسم الخلافة باقياً فيما بينهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسمُ الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلـــهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً...، واستحوذ ملوك العجم على مقـــدرات الأمور في الخلافة العباسية بعد أن ضعفت عصبية العرب، وصار أهل الحل والعقد من

(٩١) المرجع السابق، ص١٩١.

العجم الذين يدينون للخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناصبه لهم، وليس للخليفة منه شيء، فأصبح الأمر ملكاً بحتاً، وافترقت عصبية الملك عن عصبية الخلافة.(٩٢)

ومن الواضح أن ابن خلدون يميز بين ثلاث مراحل في تطور مفهوم الخلافة، استناداً إلى مفهوم العصبية، وهي: طور الخلافة النموذج، وهي الخلافة الراشدة، وهو التطور الذي تجسدت فيه الخلافة اسماً ومضموناً. وطور الخلافة المشوبة بالملك خلال العصرين: الأموي، والعباسي، وهي المرحلة التي تحولت فيها الخلافة إلى ملك، غير أن السلطة انحصرت في هذين الطورين بيد العرب؛ بسبب قوة عصبيتهم. وطور المُلك، ويرتبط هذا بتراجع دور العرب وانتقال مقاليد السلطة إلى الأعاجم، الذين أصبحوا العصبية الأقوى على حساب عصبية العرب الذين اضمحلت قوتهم. ويلاحظ ابن خلدون أن هؤلاء الأعاجم، بالرغم من استحواذهم على السلطة الدنيوية (الملك)، أبقوا على الخلافة غطاء شرعياً لتوليهم السلطة.

وأسوة بالفقهاء السُّنيين الذين سبقوه، عرض ابن خلدون بعض القضايا المتعلقة بالخلافة، مثل: سبب تسمية الخلافة بالإمامة،(٩٣) ووجوب تنصيب الإمام بإجماع الفقهاء، وناقش وجوبها بالشرع والعقل، وأبطل بحجج عقلية ونقلية حجة القائلين بعدم وجوب نصب الإمام: كبعض الخوارج، والمعتزلة، وخلص إلى أن عقد الإمامة واجب شرعاً وعقلاً.(٩٤)

وتحاشى ابن خلدون الحديث عن دور أهل الحل والعقد في عقد الإمامة، واكتفى بذكر شروط منصب الإمام، وهو هنا متأثر بالجويني؛ إذ حددها بأربعة شروط هي: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مع ما يؤثر في الرأي والعلم،(٩٥) وهذا على نقيض الماوردي وأبي يعلى، اللذين جعلاها سبعة بما فيها النسب

(٩٢) المرجع السابق، ص٢٠٨.
(٩٣) المرجع السابق، ص ١٩١.
(٩٤) المرجع السابق، ص١٩١-١٩٢.
(٩٥) المرجع السابق، ص١٩٣.

القرشي.[٩٦] أما ابن خلدون فله رأي آخر مختلف عن الذين سبقوه فيما يتعلق بمسألة النسب القرشي، الذي فسره بالعصبية،[٩٧] "فالمقصود من القرشية وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين، أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم."[٩٨]

وأما واجبات الإمام فلم يُفصِّل فيها ابن خلدون كثيراً، فقد ذكرها، بشكل مقتضب، استناداً إلى ما آل إليه حال الخلافة في عصره، وتنحصر "بالمدافعة عن الرعية، وكفّ عدوان بعضهم على بعض، بإمضاء الأحكام الوازعة بينهم، وكفَّ العدوان عليهم في أموالهم، بإصلاح سابلتهم في حوائجهم، وحملهم على مصالحهم، ومعاملاتهم من تفقد المعايش والمكاييل والموازين؛ حذراً من التطفيف، والنظر في السّكة (النقود) التي يتعاملون بها من الغش، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له، والرضى بمقاصدهم منهم، وانفراده بالمجد دونهم، والاستعانة بذوي القربى من أهل النسب والتربية أو الاصطناع القديم للدولة."[٩٩]

وفي إطار النظرية الخلدونية في العمران، فالخلافة وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلاميّ، وقد تطورت إلى المُلك بفعل تطور هذا المجتمع نفسه، ويبين ابن خلدون كيف كان الإسلام قطب الرحى في توحيد القبائل العربية في عصبية واحدة، ومن ثمّ دولة واحدة، وهي دولة الخلافة.[١٠٠]

ويناقش ابن خلدون مسألة انحصار الخلافة في قريش، ليس لكونهم رهط الرسول، وإنما لقوة عصبيتهم. ورد شرط القرشية إلى العصبية، فالحكمة من اشتراط النسب القرشي لا يقتصر على التبرك بصلة النبي ﷺ، وإنما يرتبط ذلك بالعصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، تسكن إليه الملة

(٩٦) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢. وانظر:
- أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٠.
(٩٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٦.
(٩٨) المرجع السابق، ص١٩٦.
(٩٩) المرجع السابق، ص٢١٨ وما بعدها.
(١٠٠) المرجع السابق، ص١٥٤، ١٥٦-١٥٧.

وأهلها.[١٠١] فشرط القرشية عند ابن خلدون ليس أساسياً، كما هو عند سلفه من الفقهاء، وإنما هو مرتبط بالعصبية، فالعلة من وجود القرشية هي وجود العصبية، "فاشترطنا بالقائم بأمور المسلمين، أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم."[١٠٢] وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ إن الدعوة الإسلاميّة كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها، فغلبوا سائر الأمم.

ويرى ابن خلدون أن العصبية القوية، هي بداية تكوين المُلك. ويرى أن الإسلام هو العصبية الوحيدة الشاملة لدى العرب، وهذا ما قصده بقوله: إنهم "أي العرب" بعيدون بطباعهم عن سياسة المُلك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية، فالإسلام هو أساس وحدة العرب وقوتهم.[١٠٣] ويذهب إلى تعميم مؤدّاه، أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم في الدين،[١٠٤] ويفسر ذلك بقوله: "وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها في إقامته."[١٠٥]

إن فحوى مفهوم العصبية عند ابن خلدون مرتبط بالعرب، وبالتلازم بين العروبة والإسلام، ويرى أن ضعف عصبية العرب أدى إلى زوال المُلك عنهم، فعندما تحضروا وركنوا إلى حياة الدعة والترف "نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفارهم (بواديهم)، وجهلوا شأن عصبيتهم على أهل الدعوة ببعدهم عن الانقياد، فتوحشوا كما كانوا."[١٠٦] وعندما انحلت عصبية العرب انتقلت مقاليد الأمور إلى أقوام ذوي عصبية أخرى، مثل: الترك، وغيرهم، فتعددت الممالك والملوك.[١٠٧]

(١٠١) المرجع السابق، ص١٩٥.
(١٠٢) المرجع السابق، ص١٩٦.
(١٠٣) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٠٤) المرجع السابق، ص١٥١.
(١٠٥) المرجع السابق، ص١٥١.
(١٠٦) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٠٧) المرجع السابق، ص١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٨.

ولاحظ ابن خلدون أن الخلافة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى، وأساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع، لكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح قادت إلى الفتنة، مما أضعف الوازع الديني وظهور العصبية، وأخذت تتحول السلطة تدريجياً من الموافقة إلى الإكراه.(١٠٨)

وفكرة العقد، في رأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة، كما في الفترات الأموية والعباسية الأولى؛ لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبيته، ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف، والاستبداد، وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق المستند على المرتزقة، مما أدى إلى ضعف عصبية العباسيين (العرب)، باعتمادهم على المرتزقة الأتراك، وشجع على قيام عصبيات جديدة، وهذه العصبية الجديدة (الترك) أدت إلى زوال الخلافة كمنظور تاريخي حتمي؛ لذلك يشترط ابن خلدون في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها.(١٠٩)

غير أن هذه العصبية (الترك)، لا تعم سلطتها على جميع الأقطار في عصره، كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلاميّة كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية لها، وإنما في هذا العهد، فكل قُطر بمن يكون له فيه العصبية الغالبة.(١١٠) وإن أية دعوة دينية في نظر ابن خلدون، لن يكتب لها النجاح من غير شوكة وعصبية تدافع عنها حتى يتم أمر الله فيها.(١١١) وهناك تلازم وثيق بين الدين والعصبية، فالدعوة الدينية "تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها،"(١١٢) وليس ثمة عصبية تتمكن من الغلبة طويلاً إلا بشرط تعاظم قوتها بدعوة دينية.(١١٣)

(١٠٨) الدوري. **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، مرجع سابق، ص٧٤.
(١٠٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٨٨، ٢٠٢-٢٠٨.
(١١٠) المرجع السابق، ص١٩٦.
(١١١) المرجع السابق، ص ١٥٩.
(١١٢) المرجع السابق، ص١٥٨.
(١١٣) المرجع السابق، ص١٥٨.

إن دراسة ابن خلدون للتاريخ العربي الإسلاميّ أثبتت وجود تلازم بين الدعوة والعصبية، وأن العصبية ضرورية للدعوة حتى تصل لغاياتها، وهي: الفوز بالمُلك.(١١٤) واتّحدت في شخص الخليفة في الإسلام السلطتان: الروحية والزمنية، وتآلفت الأمة، غير أن ذلك لم يدم لأكثر من جيل واحد، وترتب على الفتوحات، وثراء الصحابة، وسرعة تحول أنماط العيش من البداوة إلى التحضر، واقتباس العرب لأنماط الملك الكسروي، الاستبداد الذي حوَّل الخلافة إلى ملك.(١١٥)

ومن هذا المنطلق يرى ابن خلدون أن الدولة تشبه الكائن الحي؛ إذ تمر بأطوار خمسة هي: طور الظفر والاستيلاء على الملك، وطور الاستبداد والاستظهار على عصبيته باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع بهدف قهر أهل عصبيته وعشيرته، وطور الدعة والترف وتحصيل ثمار المُلك، والاهتمام بالعمران وجباية الأموال، وطور الخنوع والمسالمة والاقتداء بالأجداد وتقليدهم، وطور الإسراف والتبذير والاهتمام بالشهوات، والسخاء على بطانته، وهو طور الانهيار والانقراض.(١١٦)

إن ابن خلدون في هذا يقرأ التاريخ الإسلاميّ، وما حلَّ بالخلافة العربية عندما تخلت عن عصبية العرب، ابتداءً من العصر العباسي، ولجأت إلى اتخاذ الموالي والغلمان من الأعاجم. وتدريجياً حجر غلمان الدولة على الخلفاء، واستبدوا بهم، واستأثروا بالسلطة الدنيوية، وتركوا لهم لقب الخلافة، وانفردوا بالملك،(١١٧) وقنع الخليفة من الملك بالجلوس على السرير، وإعطاء الصفقة (البيعة)، وخطاب التهويل (الهالة الدينية التي أحاط الخلفاء بها أنفسهم)، والقعود مع النساء خلف الحجاب. بينما انتقل الحل والربط، والأمر والنهي، ومباشرة أمور الحكم وتفقدها، من النظر في الجيش والمال والثغور للوزير، "ويسلم له في ذلك إلى أن تستحكم له صبغة الرئاسة بتحول المُلك إليه، ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده(أي المتغلب). والنماذج التطبيقية في هذه الحالة

(١١٤) المرجع السابق، ص٢١٣.
(١١٥) المرجع السابق، ص١٦٨-١٧٠.
(١١٦) المرجع السابق، ص١٧٥-١٧٦.
(١١٧) المرجع السابق، ص١٧٥-١٧٦.

كثيرة، في مقدمتهم: البويهيّون والسلاجقة في المشرق، والحاجب المنصور بن أبي عامر في الأندلس.(١١٨)

إن ابن خلدون يقيم تنظيره هذا انسجاماً مع قراءته العميقة للتاريخ الإسلاميّ والواقع التاريخيّ، الذي انتهت إليه الخلافة في ظل انحسار سلطة العرب، وانتقالها إلى أيدي المتسلطين عليها من الأتراك وغيرهم، ومع أن ابن خلدون لم يُخفِ جهله بأحوال المشرق ودوله، قياساً بمعرفته العميقة بالمغرب،(١١٩) إلا أن الإشارات التي بين أيدينا تنبئ عن فهم عميق للواقع الذي انتهت إليه الخلافة مع المتغلبين عليها "فقد درست دولة العرب وأيامهم، وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم، مثل: ملوك الترك بالمشرق، والبربر بالمغرب، والفرنجة في الشمال."(١٢٠)

إن ضعف عصبية العرب، بابتعادهم عن عصبيتهم، واعتمادهم على العصبيات الأخرى، وانغماسهم في حياة الترف والملذات، وضعف الوازع الديني الذي عدّه ابن خلدون أساس وحدتهم،(١٢١) هو أسّ هذا التحول التاريخيّ في نظر ابن خلدون، ويعبّر عن هذا المعنى بقوله: "بعدت طبائع العرب عن سياسة المُلك، وإنما يصيرون إليه بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية، واعتبرْ ذلك بدولتهم في الملّة لما شيد لهم الدين بأمر السياسة بالشريعة، وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفورهم، وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة، ببعدهم عن الانقياد، وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم المُلك، إلا أنهم من جنس الخلفاء وجيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة،

(١١٨) المرجع السابق، ص١٨٤-١٨٦.
(١١٩) المرجع السابق، ص٣٣.
(١٢٠) المرجع السابق، ص٢٩.
(١٢١) المرجع السابق، ص١٥٦، ١٥٧، ١٩٤، ١٩٥.

وأمحي رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم، لا يعرفون الملك ولا سياسته."[١٢٢]

إن استظهار الخلفاء بالموالي والمصطنعين، من الغلمان الأتراك والديلم منذ أيام المعتصم، ومن بعده ولده الواثق، قلَّص رقعة الدولة حتى اقتصر سلطانها الفعلي على العراق، وهو، على قول ابن خلدون، ما فقدته فعلياً مع تسلط البويهيّين الديلم، ومن بعدهم الأتراك السلاجقة، وهذا حالهم حتى انقرضت الخلافة العباسية في العراق على يد التتار.[١٢٣] وحتى عندما أقدم ملوك الترك(المماليك) في مصر والشام على إحياء الخلافة العباسية مجدداً، لا يعدو حكمهم أكثر من كونه سلطاناً ورعية، ودولتهم قائمة بملوك الترك، وعصائبهم يغلبون على الأمر واحداً بعد واحد، والخلافة مسماة بالعباس في أعقاب الخلفاء ببغداد.[١٢٤]

ويصل ابن خلدون إلى استنتاج يختم فيه ثمانية قرون من تطور التجربة السياسية الإسلاميّة، المتمثلة في الخلافة والسلطنة التي انتهت إلى تمايز قطعي بين الخلافة والمُلك؛ إذ المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة،[١٢٥] والسلطان المملوكي في زمنه هو المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان له رعيته، والرعية لها سلطانها.[١٢٦] و فقدت الخلافة معالمها "فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه، وكذا نقابة الأنساب، التي يتوصل بها إلى الخلافة قد بطلت ببطلان الخلافة ورسومها. وبالجملة قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم المُلك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد."[١٢٧]

(١٢٢) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٢٣) المرجع السابق، ص١٧٢، ٢٠٨.
(١٢٤) المرجع السابق، ص١٦٥.
(١٢٥) المرجع السابق، ص١٨٨.
(١٢٦) المرجع السابق، ص١٨٨.
(١٢٧) المرجع السابق، ص٢٢٦.

والشورى والحل والعقد، في رأي ابن خلدون، لا تكون إلا لصاحب عصبية يعتدُّ بها، على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، إنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها.(١٢٨)

وبقي أن نختم حديثنا حول تنظير ابن خلدون حول مفهوم العصبية بالقول: إن ابن خلدون يرى أن العصبية هي السبب الرئيس في تحول الخلافة إلى ملك، غير أنه في تحليلاته للتحولات التي ترافق انقلاب الخلافة إلى ملك بعد قيام الدولة، وتتبَّع الصلة بين السلطان والعصبية والتحول الحضاري؛ ليفسر تدرج الدولة نحو الانهيار. لكن هذا لا يعني زوال الأمة بزوال الملك عنها، وإن كان يرى على ما يبدو أن كيان الأمة وحريتها يكونان بوجود الدولة، لكنه لا يقرن الأمة بالدولة، بل يرى أن قيام الملك مقترن بوجود عصبية جامعة، فزوال العصبية معناه زوال الملك، لكنه لا يعني زوال الأمة.(١٢٩)

الخاتمة:

إن بروز السلطنة بوصفها مؤسسة سياسية في العصر السلجوقي، إلى جانب الخلافة بوصفها مؤسسة دينية، يمثل مرحلة مفصلية في تراجع السلطات الشاملة للخلافة، وتقلص سلطاتها من الناحيتين: العملية والنظرية، و يمثل-كذلك- عصر بروز السلطة الدنيوية ممثلة في السلطنة، التي غدت الأكثر حضوراً في الفكر والممارسة طوال الفترات اللاحقة. ومع انتقال السلطة إلى الأيوبيين والمماليك من بعدهم أصبحت السلطنة واقعاً لا مفر منه، وفرضت نفسها على الفقهاء، مع استمرار تعلقهم بالصورة التقليدية للخلافة، ومحاولة الدفاع عنها بكل السبل والوسائل في وجه السلطة الدنيوية (السلطنة). وبرز من الفقهاء: الماوردي، والجويني، والغزالي، وابن تيمية، وابن جماعة،

(١٢٨) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(١٢٩) الدوري. ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربية، **مجلة المستقبل العربي**، السنة ٦، عدد ٦١، (آذار/ مارس، ١٩٨٤م)، ص٨ وما بعدها.

وابن خلدون، إلا أنهم في إطار حرصهم على الشرعية، وحفظ وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اضطروا إلى مسايرة الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة بانتقال السلطة الفعلية إلى أيدي السلاطين، بإقرار سلطة المتغلب؛ لتغدو شرعية ومنسجمة مع أحكام الشريعة. فوضعوا التسويات وفقاً لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، بدءاً بالفقيه الماوردي في تنظيره لإمارة الاستيلاء في أواخر العصر البويهيّ، مروراً بالجويني وتلميذه الغزالي في عصر السلطنة السلجوقية، بحيث تدرجت النظرية إلى قبول السلطنة، وشرعية اختيار الخليفة، من قبل السلطان السلجوقي صاحب الشوكة، واستمراراً بابن جماعة الذي عاش في عصر المماليك وهو العصر الذي أصبحت فيه السلطنة واقعاً لا مفر؛ إذ سوّغ الأوضاع القائمة في زمنه، فجعل التغلب والقهر أساساً مشروعاً للسلطان، وأكد على الطاعة المطلقة للسلطان، وأضفى على السلاطين مزايا عالية، وأقرّ فيهم من الشروط، ما أقرّ في الخليفة خلا النسب القرشي.

وضمن هذا السياق يمكن فهم آراء ابن خلدون، وتنظيره للعصبية، ودورها في تطور مؤسسة الخلافة حتى تدهور السلطة العباسية، ويدرك ما انتهى إليه سلطان العرب من تراجع في عصره، وانتقال مقاليد السلطة إلى الأعاجم (الأتراك). وحاول ابن خلدون، من خلال آرائه في مسألة الإمامة والسلطنة، تكوين نظرية جديدة تقوم على واقع العصبية، لكن ذلك لم يمنعه من أن يستتبع خطى الفقهاء الذين سبقوه، لذا نلاحظ أن مفهومه في الإمامة ساير إلى حدٍّ كبير الفقهاء الذين سبقوه، ولا سيما الماوردي الذي تأثر به ابن خلدون كثيراً فيما أورده حول الإمامة.

كما أنه في تنظيره لمفهوم العصبية تأثر كثيراً بمعالجات الماوردي لإمارة الاستيلاء، والجويني والغزالي وابن جماعة في تنظيرهم للسلطان صاحب الشوكة، لذا نلاحظ أن ابن خلدون سار على خطى أسلافه من الفقهاء، وتأثر بهم، غير أنه انفرد عنهم بصوغه مفهومه ضمن رؤية شاملة تقوم على مفهوم العصبية، انسجاماً مع فهمه العميق، واستيعابه للمسيرة التاريخيّة للعرب، والتطور التاريخيّ، الذي رافق انتقال السلطة من العرب إلى غيرهم.