

جدلية العلاقة بين الدين والسياسة دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي

حامد العبدالله

كلية العلوم الإدارية - قسم العلوم السياسية - جامعة الكويت

تمخضت التطورات السياسية التي مر بها العالم الإسلامي منذ بدء الدعوة الإسلامية على يد رسول الله محمد بن عبدالله - ﷺ - ومروراً بعهد الخلفاء الراشدين والدولتين الأموية والعباسية، وبعصر ما بعد سقوط الدولة العباسية عن مجموعة من الأفكار السياسية المتعلقة بنظام الحكم والدولة. ولم تكن هذه الأفكار بمنأى ومعزل عن مجمل التطورات السياسية، بل إنها تأثرت سلباً وإيجاباً بها. فعلى سبيل المثال، انعكست فترة الخلفاء الراشدين على الفكر السياسي الإسلامي بظهور مبادئ الشورى وحق الخليفة السابق في تعيين الخليفة اللاحق. كما ساهم قيام الحكم الأموي بظهور أفكار تتعلق بتوارث الحكم وتفضيل العرب على الموالي وحق الطاعة المطلقة للخليفة. ونفس الشيء يصدق على دولة الخلافة العباسية وما حدث أثناءها وما بعد سقوطها من أحداث سياسية.

وقد كان لكل مدرسة فكرية أو ما يطلق عليه اصطلاحاً اسم «مذهب ديني» أفكار سياسية تختلف أو تتشابه مع أفكار المذهب الآخر. فأفكار الشيعة حول نظام الحكم تختلف عما هو موجود لدى أهل السنة، كما أن هناك تعدداً في الآراء حتى ضمن نطاق المدرسة الواحدة. فأراء الاسماعيلية حول مسائل الحكم تختلف عن آراء الشيعة الاثني عشرية، وبعض جوانب الفكر السياسي عند الحنابلة تختلف عما هو موجود لدى الشافعية. ودراسة متمعنة لأفكار رواد هذه المدارس الفكرية تؤيد ما قلناه.

ومن بين الاتجاهات التي تأثرت كثيراً بالتطورات السياسية التي شهدها تاريخ الإسلام ما يسمى بـ «الاتجاه التكييفي أو التوفيقى». وتنبع أهمية دراسة هذا الموضوع من جانبين، منها ما يتعلق بالماضي ومنها ما يتعلق بالحاضر والمستقبل.

فالاتجاه التوفيقى، كما سنعرض بالتفصيل فيما بعد، كانت له نتائجه على تطور الفكر السياسي وعلى جدلية العلاقة بين الدين والسياسة أو بين الفقيه والسلطان. بمعنى آخر، أكانت السياسة تابعة لتعاليم الشريعة أم أنها كانت القائمة والراسمة لاتجاهات الفكر السياسي وأحكام الشريعة؟ خاصة فيما يتعلق منها بمبادئ الحكم.

مثل هذه النتائج التي ظهرت في الماضي كان لها أعمق الأثر في تثبيت أوضاع خاطئة كانت قائمة، وأعطت شرعية لحكومات لم تكن تمت إلى الشريعة بصلة.

أما لو تركنا الماضي جانباً وعشنا الحاضر، فإن الاتجاه التوفيقى ما زال فاعلاً ومؤثراً وما زال مدرسة لها روادها وتلاميذها ومؤيدوها، وإن كانت الأسماء والأشكال ومواقع التطبيق قد تغيرت. على سبيل المثال، إن من يعطي لنظام صدام حسين الشرعية على الرغم من جرائمه هو من المتأثرين بالاتجاه التوفيقى. وإن من يسبغ على صدام حسين ألقاب «صلاح الدين الأيوبي الجديد» و«خليفة المسلمين» و«أمير المؤمنين» هو أيضاً من أولئك السائرين على هذا النهج، خصوصاً إذا لاحظنا أن من أطلق هذه التسميات هم بعض قادة الحركات الإسلامية ومنظريها ومفكريها.

فيمكننا ملاحظة جوانب من تبعية الدين السياسية في وقتنا الحاضر حين نجد «تعلية» و «تفصيلاً» لبعض الفتاوى كي تُعطى الشرعية لأعمال وتصرفات سياسية معاصرة.

فمسيرة الصراع العربي الإسرائيلي خلال الأربعين سنة الماضية تخبرنا بمدى التغير والتبدل الذي حصل في الفتاوى الدينية المتعلقة بشرعية الصراع أو شرعية السلام. وبدل أن يكون السياسي تابعاً للفقيه، أصبح العكس هو الصحيح، إذ سار

الفقهاء في ركب الحكام وأضحت فتاواهم مطية لأهواء الزعماء ونفس الأمر حدث حينما أيدت العديد من الحركات الإسلامية الغزو العراقي لدولة الكويت وأعطت شرعية له ولمن قام به .

ومجرى التطورات السياسية في العالمين العربي والإسلامي ينبئنا بأن مثل هذه العلاقة ستستمر، وسيكون الاتجاه التوفيقي حاضراً وبقوة على مسرح الأحداث وسيتخذ أشكالاً وصيغاً تتناسب مع ظروف العصر الذي نعيشه .

ولأهمية الاتجاه التوفيقي، فقد كان موضع دراسة من مجموعة من الكتاب من الشرق والغرب . فقد تناول د . محمد محمود ربيع في دراسته حول النظرية السياسية لابن خلدون هذا الموضوع وحلله من جميع جوانبه وإن كان التركيز قد انصب حول أفكار ابن خلدون فقط (ربيع، 1981)⁽¹⁾ .

وفي كتابه «الفقيه والسلطان» كان الاتجاه التوفيقي خلال العصرين العثماني والأموي موضوع دراسة الدكتور وجيه كوثراني، حيث بحث صيغ العلاقة بين الفقهاء والسلطين خلال الفترة المشار إليها . وأهمية هذه الدراسة تنبع من تناولها بالبحث نمطين من التفكير السياسي . أحدهما الفكر السياسي السني المتمثل في الدولة العثمانية والثاني الفكر السياسي الشيعي الاثني عشري المتبني من قبل الدولة الصفوية (كوثراني، 1989)⁽²⁾ .

أما د . أحمد البغدادي فقد تناول في جزء من كتابه عن الفكر السياسي عند الماوردي هذا الاتجاه ودرسه من خلال أفكار أبو الحسن الماوردي . وتعود أهمية الماوردي إلى اعتباره مؤسس نظرية الضرورة في الواقع السياسي أو ما أسميناه في بحثنا هذا بالاتجاه التكيفي أو التوفيقي (البغدادي، 1981)⁽³⁾ .

أما حينما نراجع الدراسات الغربية حول هذا الموضوع، فإن E.I.J.Rosenthal قد تناوله في كتابه

(4) "Political thought in Medieval Islam"

والسير هاملتون جب H.A.R. Gibb في دراستين
أحدهما بعنوان :

(5) "Al-Mawardi's theory of the Khalifa" .

والثانية :

(6) "Some Considerations on the Sunni theory of the Caliphate"

وكتب برنارد لويس Bernard Lewis بحثاً حول هذا الموضوع بعنوان:
 "On the Quietist and Activist Traditions In Islamic Political Writing"⁽⁷⁾
 هذا بخصوص الاتجاه التوفيقي ضمن المدرسة السنية، أما حول هذا
 الموضوع في جانبه الشيعي فإن د. نورمان كالدر Norman Calder قد بحثه في
 دراستين، إحداهما بعنوان:
 "Accommodation And Revolution In Imami Shi i Jurisprudence"⁽⁸⁾.

والأخرى تحت عنوان:
 "Legitimacy And Accomodation In Safavid Iran: The Juristic Theory of
 Muhammad Baqir Al-Sabzavari"⁽⁹⁾.

إن الغاية من ورقة البحث هذه دراسة الاتجاه التوفيقي في المدرسة السنية
 على وجه الخصوص، من حيث النشأة والأسباب والنتائج مع التركيز على الفترة
 التاريخية الممتدة من بداية الدعوة الإسلامية وانتهاء بالدولة العباسية. والسبب في
 ذلك أن هذه الفترة قد شهدت ظهور وتبلور الفكر السياسي الإسلامي على يد رواد
 مثل الباقلاني والماوردي وأبي يعلى الفراء والغزالي وغيرهم، كما أن الاتجاه
 التوفيقي قد أصبح واضح المعالم في هذه الفترة. الافتراض الأساسي الذي تقوم
 الدراسة باختباره هو أن الشريعة في المرحلة التاريخية المراد دراستها قد أصبحت
 تابعة للسياسة ومطية لها يستخدمها كل من يريد فرض شرعية على واقع غير
 شرعي. ومن أجل إثبات هذه الفرضية، فإن المنهجين التاريخي والتحليلي
 سيكونان أكثر فاعلية وفائدة من غيرهما. وأخيراً وليس آخراً، فإن الدراسة تبدأ
 بتعريف الاتجاه التوفيقي ثم تتناول أسباب ظهوره والأعذار الشرعية المستخدمة
 لتبريره، ومحاولة تحليل آثار ونتائج هذا الاتجاه.

الاتجاه التوفيقي

هو عبارة عن ذلك التوجه الذي ساد بين الفقهاء، خصوصاً من تحدث منهم
 عن قضايا الحكم والخلافة - من أجل تكييف مبادئ الشريعة الإسلامية - خاصة
 ما يتعلق منها بممارسة الحكم، كي تنسجم مع الواقع السياسي المعيش وظروف
 الواقع.

بمعنى آخر، هي عملية توفيق وتفصيل الفقه السياسي لكي يتلاءم مع التطورات، أو قل الانحرافات، التي شهدتها تاريخ الإسلام خلال تطبيق نظام الخلافة.

إذاً يمكن القول بأن الاتجاه التوفiqي عبارة عن تحديد لطبيعة العلاقة بين الفقه والسياسة، بين مبادئ الشريعة ومتطلبات الحكم بحيث أضحي الفقه في النهاية تابعاً للدولة وأداة بيدها تستخدمها متى شاءت.

بعد تحديد ماهية الاتجاه التوفiqي، لا بد من استعراض موجز لتطور تاريخ الإسلام السياسي بدءاً من ظهور الدعوة الإسلامية وانتهاءً بسقوط الخلافة العباسية. إن مرحلة الدولة الإسلامية التي أنشأها رسول الله - ﷺ - في المدينة المنورة وما تبعها من إقامة نظام الخلافة الراشدة والذي استمر حتى عام 40هـ قد شهدت تكوّن بعض المفاهيم والمبادئ السياسية التي استندت على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بالإضافة إلى الممارسة السياسية من جانب الخلفاء أنفسهم. فالشورى - على سبيل المثال - قد جرى استنباطها واستخدامها كأسلوب لإختيار الخليفة بناء على ما ورد في الآيتين الشريفتين:

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/ ٤٢/ ٣٨

﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران/ ٣/ ١٥٩

مثال آخر، فإن مبدأ طاعة الحاكم قد استنبط من الآية الكريمة:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/ ٤/ ٥٩

كما أصبح تصرف الخليفة الأول «أبو بكر» بتعيين عمر بن الخطاب كخليفة من بعده، مبدأ يحدد أحد الطرق الأخرى لتعيين الخليفة وهي «عهد الخليفة السابق للخليفة اللاحق».

وشكل قيام الدولة الأموية في دمشق (41هـ/ 661م) انحرافاً عن ذلك النظام الذي كان سائداً أيام الخلفاء الراشدين، وبدأت تتشكل مبادئ أخرى تتعلق بأمر الحكم والخلافة⁽¹⁰⁾.

حيث بدأ يظهر نظام توارث الحكم بأجلى صورة، كما ظهر مبدأ تفضيل العربي على غير العربي ونظام تعدد أولياء العهد كما حدث أيام الخليفة سليمان بن عبد الملك⁽¹¹⁾.

وما هي إلا تسعون سنة تقريباً حتى شهد العالم الإسلامي سقوط الدولة الأموية وقيام الخلافة العباسية على أنقاضها في عام 132هـ/750م وتحول مركز الخلافة من دمشق إلى بغداد. وقد قام العباسيون - كما فعل أسلافهم الأمويون - بتركيز مؤسسات السلطة في أيديهم، إلا أنهم اختلفوا عنهم في استغلال المؤسسات الدينية لتحقيق مصالحهم الخاصة. فقد حاول العباسيون تنظيم المؤسسات الدينية بالطريقة التي تخدمهم وحدث تقريب بعض الفقهاء على حساب البعض الآخر، كما حاولوا أيضاً السيطرة على أعمال المؤسسة الدينية وجعلها إحدى مؤسسات الدولة الرسمية⁽¹²⁾ وقد ظهر هذا الأمر واضحاً أثناء فترة حكم المأمون العباسي الذي قرّب المعتزلة وتبنى آراءهم وحاول أن يجعل من أفكارهم مذهباً رسمياً للدولة⁽¹³⁾.

وتميزت فترة القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين بظهور عوامل الضعف والانحلال على جسم الخلافة العباسية. هذا الضعف فتح الطريق أمام تدخل سلطة الخلافة المركزية وقيام الأمراء المحليين والقادة العسكريين بتشكيل إمارات في المناطق التي كانوا يحكمونها نيابة عن الخليفة⁽¹⁴⁾ ففي عام 334هـ/954م استطاع معز الدولة أحمد بن بويه أن ينشئ الدولة البويهية في جزء كبير من أراضي الدولة العباسية وأن يغتصب اعتراف الخليفة العباسي نفسه، وما كان للخليفة العباسي أن يفعل ذلك لو كان يتمتع بالقوة العسكرية الرادعة⁽¹⁵⁾.

وقد شكل قيام الحكم البويهي في بغداد تهديداً فعلياً للسلطة الدينية للخلافة العباسية مع ترويج البويهيين لمبادئ المذهب الشيعي واعتباره المذهب الرسمي للدولة. ففي هذه الفترة جرى نشر عقائد ومعارف الشيعة خاصة ما يتعلق منها بنظرية الحكم والخلافة⁽¹⁶⁾.

وفي عام 358هـ/969م استطاع الفاطميون أن يؤسسوا دولة لهم تحكم مصر وشمال أفريقيا وتروج أيضاً لمبادئ وأفكار المذهب الإسماعيلي⁽¹⁷⁾ وهذا شكل تهديداً إضافياً لسلطة الخلافة العباسية ومركزها الديني.

وفي عام 447هـ/1055م استطاع السلاجقة أن يسقطوا الدولة البويهية وأن يؤسسوا دولتهم التي حكمت بغداد لمدة قرن من الزمان. وعلى الرغم من التأيد الديني الذي تمتع به الخليفة العباسي من لدن الخلفاء السلاجقة، إلا أن الحقيقة أوضحت أن الخليفة العباسي لم يعد إلا مجرد رمز ولم تعد لديه أية قوة حقيقية. وقد أتى التهديد الكبير والأخير للدولة العباسية على يد التتار بقيادة هولوكو، الذين استطاعت جيوشهم في النهاية احتلال وتدمير بغداد في عام 656هـ/1285م وبالتالي إنهاء آخر أثر للخلافة العباسية⁽¹⁸⁾ وترتب على سقوط الخلافة العباسية قيام مجموعة من الدويلات في مناطق متفرقة وكانت الصفة السائدة أن القوة العسكرية أصبحت هي العامل الأساسي في امتلاك السلطة والقدرة على البقاء.

إن هذا الاستعراض التاريخي الموجز يعطينا صورة واضحة عن مجمل التطور السياسي الذي مر به العالم الإسلامي كما يفسر لنا أسباب ظهور الاتجاه التوفيقي. فقد ساهم ضعف الدولة العباسية وظهور إمارات الاستيلاء في ظهور الاتجاه التوفيقي. كما كان لقيام الدولة البويهية دور كبير في نمو هذا الاتجاه على يد كبار الفقهاء مثل الماوردي وابن بطة العكبري والباقلاني والذين هم رواد هذا الاتجاه. وكان للغزالي حظ وفير في تحديد وجهة هذا الاتجاه أثناء فترة الحكم السلجوقي في بغداد، كما كان لابن جماعة الدمشقي النصيب الأوفر في تقوية دعائم الاتجاه التوفيقي بعد انهيار الخلافة العباسية.

أسباب ظهور الاتجاه التوفيقي

بناء على ما سبق استعراضه من أحداث تاريخية، فإنه يمكن تحديد الأسباب التي دفعت - أو اضطرت - الفقهاء إلى تبني الاتجاه التوفيقي بما يلي:

1 - التحدي العقائدي الديني

فكما أوضحنا سابقاً، فقد واجهت الخلافة العباسية بدءاً من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تحديين اثنين: أحدهما التهديد السياسي والفكري الذي مثله البويهيون، والآخر التهديد الذي شكله قيام الدولة الفاطمية في مصر.

فقد سعت الدولة البويهية إلى نشر مبادئ التشيع وجعلته المذهب الرسمي للدولة، وسمحت لفقهاء ومتكلمي الشيعة بالكتابة والحديث وإقامة حلقات الدرس والنقاش. وقد كان جانب كبير من هذه الكتب والحلقات منصّباً لبيان مبادئ الحكم عند الشيعة والرد على الآراء السنية فيما يتعلق بهذا الموضوع.

وفي هذه الفترة ظهر كبار علماء الشيعة الاثني عشرية، كالشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشريف الرضي والشيخ محمد بن الحسن الطوسي⁽¹⁹⁾. وفي نفس الوقت، قام الفاطميون بالترويج لمذهبهم واعتبروا التشيع المذهب الرسمي للدولة، كما ظهر أيضاً بعض الفقهاء والمتكلمين الذين أخذوا على عاتقهم نشر مبادئ المذهب الإسماعيلي وعلى رأس هؤلاء القاضي النعمان⁽²⁰⁾. نظراً لخطورة هذا الوضع من الجانب السني، فقد اضطر الفقهاء إلى الدفاع عن الخليفة العباسي المدافع والمحامي عن مبادئ المذهب السني. فقد اعتبر الماوردي مثلاً الخليفة العباسي صاحب السلطة المطلقة داخل الدولة⁽²¹⁾.

2 - الحرص على وحدة دولة الخلافة:

كان الفقهاء على استعداد لتبرير الممارسات الخاطئة من قبل بعض الخلفاء العباسيين والتغاضي عنها من أجل هدف أسمى وهو حفظ وحدة الخلافة والحرص على مصلحة المسلمين العامة.

فالغزالي، من فرط حرصه على استقرار دولة الخلافة وعدم تعرضها للفتنة والمشاكل، أبدى استعداده للتنازل عن بعض الشروط التي يجب توافرها في الخليفة العباسي ومنها شروط القضاء.

يقول الغزالي:

«فلو انتهض لهذا الأمر مَنْ فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه، أوجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه مَنْ هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته»⁽²²⁾.

كما اعترف الغزالي أيضاً بإمامة الشخص المتغلب القاهر إذا كانت منازعته تستوجب إثارة الفتنة والفوضى والاضطرابات.

يقول الغزالي:

«لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوخته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوخته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الأئمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته، فإنه تعين بحكم شوخته وكفايته، وفي منازعته إثارة الفتنة»⁽²³⁾.

الأعذار الشرعية

وأمام الإشكال الذي قد طرحه البعض أمام رواد الاتجاه التوفيقي حول مدى شرعيته. فقد وجد هؤلاء في بعض الأعذار الشرعية المقررة في الشريعة الإسلامية مخرجاً لرفع هذه الإشكالات، فقد جرت الاستفادة من العذرين الشرعيين: الضرورات تبيح المحظورات، وأهون الشرين خير، بالإضافة إلى المصلحة العامة. وجرى تطبيقها في الموارد التي تتطلب تكييفاً من قبل هؤلاء الفقهاء. ففيما يتعلق بالضرورات تبيح المحظورات، والذي رسمت خطوطه العامة الآية الكريمة:

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ «البقرة ١٧٣/٢»

فإنه يتعلق بحالة إباحة بعض المأكولات والمشروبات المحرمة في حالات الضرورة القصوى، كوصول الإنسان إلى حافة الموت نتيجة الجوع أو العطش، على أن تكون هذه الاستفادة في حدودها الدنيا⁽²⁴⁾. وحين جرى تطبيق هذا المبدأ على جوانب الحكم والسياسة، فإن الباب قد أصبح مفتوحاً أمام تبرير كل تصرف مخالف لتعاليم الشريعة الإسلامية مع عدم وضع خطوط حمراء أمام هذا الاستخدام. فقد استغل هذا المبدأ بشكل واسع. فقد تنازل الغزالي، مثلاً، عن أهم شرطين يجب أن يتمتع بهما الخليفة، وهم العلم والعدالة بحجة أن الضرورات تبيح المحظورات⁽²⁵⁾ وتحت نفس العذر الشرعي قبل الغزالي إمامة الشخص الذي لا يتصف بأي شرط من شروط الخليفة⁽²⁶⁾ وكان هذا العذر أيضاً المبرر الأساسي لقبول الماوردي إمارة الاستيلاء⁽²⁷⁾.

العذر الثاني هو أهون الشرين خير، وهو مبدأ فقهي يقضي باختيار الأملح الأهلون ضرراً والأقل شراً فيما إذا واجه الإنسان إختيارين سيئين⁽²⁸⁾.

الغزالي، من ناحيته، طبق هذا العذر الشرعي حين دراسته حول خلافة الظالم. فقد فرق بين حالتين، إحداهما وجود خليفة ظالم قاهر على رأس الحكم، والأخرى عدم وجود خلافة أصلاً، وتوصل إلى استنتاج بأن خلافة الظالم جائزة لأنها أهون الشرين⁽²⁹⁾.

أخيراً، فإن عذر المصلحة العامة Public Interest قد غدا أوسع باب لتبرير أية تصرفات من قبل الخليفة لا تمت إلى الشريعة الإسلامية بصله. فكل تصرف وسلوك لا يمكن تبريره بالعذرين الشرعيين السابقين، بات مقبولاً وشرعياً بحجة أن المصلحة العامة تقتضي ذلك. واستخدام هذا العذر أصبح شائعاً في أدبيات السياسة المعاصرة، بل ومستخدماً من أكثر صانعي قرارات السياسة الداخلية والخارجية للدول.

إنه من المعقول أن يضع الفقهاء مثل هذا العذر الشرعي لتبرير بعض الأمور في مقابل الحفاظ على أشياء أهم وأكبر، ولكن أن يترك الحبل على الغارب بدون وضع ضوابط وخطوط حمراء فإن هذا هو الخطأ الكبير الذي وقع فيه هؤلاء وهو ما تسبب لاحقاً في نتائج أضعفت مصداقية نظرية الحكم في الإسلام. فالباقلاني يعتبر إمامه المفضول جائزة مع وجود الأفضل إذا كانت المصلحة العامة تتطلب ذلك (الباقلاني، 1947)⁽³⁰⁾.

والماوردي يقبل تعيين هارون الرشيد لثلاثة من أبنائه كأولياء عهد من بعده على أساس أن هارون الرشيد قد أراد بذلك تحقيق المصلحة العامة وحفظ قوة الدولة (الماوردي، د.ت)⁽³¹⁾.

آثار ونتائج الاتجاه التوفيقي

عكس الاتجاه التوفيقي نفسه على آراء الفقهاء والعلماء فيما يتعلق بنظرية الخلافة، فالعديد من القضايا والحوادث التي طرأت خلال تطور نظام الخلافة قد ألبست طابع الشرعية. وسنتاول هنا مجموعة من النتائج التي أفرزها تبني الاتجاه التوفيقي.

1 - إمارة الاستيلاء:

وهي عبارة عن وضع سياسي نشأ نتيجة لضعف الخلافة العباسية وعدم قدرة الخليفة على السيطرة على مقاليد الأمور داخل الدولة. وتعني على وجه التحديد قيام الأمير المعين من قبل الخليفة نفسه في أحد الأقاليم بسط حكمه بالقوة بحيث يكون مستبدًا بالسياسة وإدارة الأمور⁽³²⁾.

ويمكن اعتبار الماوردي أول من درس هذه الظاهرة وعالجها معالجة علمية وحاول أن يعطيها وضعها الشرعي ضمن نظرية الخلافة.

ولم يكن الماوردي ليتعامل مع حالة نظرية لا وجود لها، بل إن هذه الظاهرة كانت سابقة على عصر الماوردي ونمت في عصره. فأول ما ظهرت على عهد هارون الرشيد حينما أنشأ الأغلبية دولة لهم في أفريقيا. وعلى الرغم من تأييد الماوردي لسلطة الخلافة المركزية. إلا أنه لم يكن بمقدوره أن يغمض عينيه عما هو جارٍ في الواقع وبما يمكن أن يترتب عليه من نتائج خطيرة. لذا أسبغ الماوردي على إمارة الاستيلاء صفة الشرعية منطلقاً من المبدئين السابقين: الضرورات تبيح المحظورات، والمصلحة العامة. فإمارة الاستيلاء حالة اضطرار لا بد من قبولها، كما أن مراعاة المصلحة العامة والتخوف من حدوث نتائج لا تحمد عقباها أمر لا بد من أخذه بعين الاعتبار⁽³³⁾.

ولكي لا يترك الماوردي المجال مفتوحاً أمام كل من تُحدث له نفسه الخروج على الخليفة وإقامة إمارة الاستيلاء، فإن الماوردي قد وضع بعض الشروط على الأمير لكي يحصل على اعتراف الخليفة، ومنها اجتماع الكلمة على التناصر وتطبيق حدود الله وتعاليمه وظهور الطاعة الدينية بالإضافة إلى مراعاة الورع والتقوى⁽³⁴⁾.

وبالرغم من ذلك، فإن الماوردي أوصى الخليفة بالاعتراف بسلطة الأمير فوق أرضه حتى ولو لم يكن يطبق أيّاً من هذه الشروط، وما ذلك إلا مراعاة للواقعية وبعداً عن المثالية.

أما الغزالي فقد ذهب شوطاً أكبر في تنازلاته ومساوماته، إذ قبل إمارة الاستيلاء حتى ولو كان الأمير لا يحكم طبقاً لتعاليم الشريعة. واعتبر طاعة الأمير للخليفة والبيعة له كافية لإنفاذ حكمه⁽³⁵⁾.

2 - شروط الخليفة

وهذا الجانب من نظرية الخلافة قد تأثر كثيرا بالاتجاه التوفيقي، فعلى الرغم من أن الفقهاء قد حددوا في كتبهم الشروط الواجب توافرها في الخليفة كالعلم والورع والشجاعة والكفاءة والنسب القرشي (الفراء، 1983: 20-21)⁽³⁶⁾، إلا أنهم تحت ضغط الواقعية السياسية قد اضطروا للتنازل عن بعض هذه الشروط من أجل حفظ منصب الخلافة.

إن الواضح هنا هو آراء الغزالي. فقد اعتبر الغزالي جميع الشروط المطلوبة في الخليفة هي شروط تفضيل وترجيح لا أكثر، أما الشرط الوحيد للانعقاد فهو شرط النسب القرشي. أما دليله على ذلك أنه لم يرد النص إلا في النسب القرشي، أما باقي الشروط فلا دليل شرعياً يؤيدها (الغزالي، 1916: 76)⁽³⁷⁾. فحينما تناول بالدراسة شرط الشجاعة، رأى أنه ليس من الضروري توافره في الخليفة ما دام متمتعاً بتأييد السلاطين السلاجقة أصحاب القوة الفعلية في بغداد آنذاك⁽³⁸⁾ وكما جاز للخليفة أن يستعين بالسلاجقة في الأمور العسكرية، فإنه وحسب رأي الغزالي، يمكن للخليفة أن يعوض جانب النقص في شرط العلم عن طريق الاستعانة بمجموعة من العلماء والفقهاء ممن يساعدونه في استنباط الأحكام الضرورية لتسيير أمور الدولة⁽³⁹⁾.

وكما حدث التنازل عن شرط العلم، فإن شرط العدالة والتقوى يمكن غض البصر عنه لأن الضرورات تبيح المحظورات.

يقول الغزالي:

«فإن قيل: فإن تسامحه بخصلة العلم يلزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات»⁽⁴⁰⁾.

3 - عدد الخلفاء في وقت واحد:

على الرغم من وجود بعض الآراء لدى الأشاعرة التي تجيز وجود خليفتين في وقت واحد إذا كان يفصل بينهما مساحة بعيدة كبحر أو غيره⁽⁴¹⁾، إلا أن دافع الظروف السياسية في عصر الماوردي لم يكن يسمح له بإبداء مثل هذا الرأي.

فوجود الخلافة الفاطمية في مصر والأموية في الأندلس فرضا على الماوردي طريقة أخرى في استخدام الاتجاه التوفيقي ينفي فيه الشرعية عن هاتين الخلافتين، في نفس الوقت الذي يقوى فيه مركز الخلافة العباسية.

فشكل الاتجاه التوفيقي الذي تبناه الماوردي هنا هو نقض رأي الأشاعرة السابق وذلك لعدم انسجامه مع متطلبات المرحلة. فلو أجاز الماوردي وجود إمامين في وقت واحد فإن هذا معناه تثبيت وضع الخلافتين الفاطمية والأموية، ولكنه رأى أن المرحلة تتطلب رأياً آخر متماشياً مع اتجاه تقوية الخلافة العباسية، وهكذا لم يكن للماوردي مخالفة الاتجاه التوفيقي الذي تبناه. فلم يُجز الماوردي وجود إمامين في وقت واحد، وإذا ما حدث ذلك فإن أسبقهما بيعة يكون هو الخليفة الشرعي⁽⁴²⁾. ولم يورد الماوردي أي نص قرآني أو حديث نبوي يدعم فيه رأيه هذا. وإلى نفس الرأي ذهب القاضي أبو الطيب الباقلاني وزاد عليه أن من يرفض البيعة للخليفة الأسبق يعتبر باغياً ويجب قتاله⁽⁴³⁾ وما دامت الخلافة العباسية سابقة في وجودها التاريخي على الخلافتين الأموية في الأندلس والفاطمية في مصر فإن الغاية من رأي الباقلاني أوضحت واضحة.

4 - الإمامة بالغلبة والقهر :

وما دامت عملية التوفيق بين الواقع السياسي ومبادئ الشريعة أصبحت مفتوحة على مصراعيها، فإن أسلوباً آخر لا اختيار الخليفة قد تعيّن بالإضافة إلى الطريقتين السابقتين: اختيار أهل الحل والعقد، والعهد من الخليفة السابق. والأسلوب الجديد يعني أنه حين يتولى شخص الإمامة عن طريق القوة والتغلب ثم يظهر بعد ذلك شخص آخر يتغلب على الأول بفضل قوته وجيوشه، فإن الأول يعزل ويصبح الثاني هو الإمام حفاظاً على وحدة المسلمين ومصالحهم⁽⁴⁴⁾. وخير من عبّر عن هذا الرأي ودافع عنه، الفقيه الشافعي بدر الدين عبد الله بن محمد بن جماعة الدمشقي (639-733هـ/1241-1331م).

فنظراً لواقع الحال الذي ساد العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العباسية من تفكك وضعف وغلبة للقوة العسكرية وتبدل للزعامات عن هذا الطريق، فإن

ابن جماعة حاول أن يعطي هذا الواقع الشرعية المطلوبة. وكان ذلك عن طريق اعترافه بالإمامة الناشئة عن طريق القوة العسكرية المَحْضَة، وليس مهماً أن يكون عنده الخليفة جاهلاً أو فاسقاً ما دام شَمَل المسلمين ينتظم بهذه الطريقة⁽⁴⁵⁾.

وإن كان هناك من عذر للماوردي أو الباقلاني أو الغزالي في الحفاظ على وحدة الخلافة العباسية وتماسكها حينما تبنا الاتجاه التوفيقي، فإنه لم يكن هناك أي عذر لابن جماعة لترديد الأعداء القديمة من أجل إنقاذ مؤسسة غير موجودة على أرض الواقع⁽⁴⁶⁾.

5 - عدد أولياء العهد في وقت واحد:

بعد أن حدث قبول ولاية العهد كأسلوب شرعي لتولي الخلافة، فإن الحاجة أو الواقع قد استدعى إبداء الرأي في طريقة أخرى اخترعها بعض الخلفاء وهي تعيين عدد من الأبناء أو الأقرباء كأولياء عهد من بعدهم بالتسلسل.

هذه الظاهرة استجذبت في العصر الأموي حينما بايع عبدالملك بن مروان لابنيه الوليد ومن بعده لسليمان⁽⁴⁷⁾. والأخرى حينما عهد سليمان بن عبدالملك لعمر بن عبدالعزيز ومن بعده ليزيد بن عبدالملك⁽⁴⁸⁾. وسار على هذا النهج هارون الرشيد حينما رتب ولاية العهد من بعده في أولاده الأمين والمأمون والمؤتمن⁽⁴⁹⁾.

مثل هذا التطور في أسلوب تعيين أولياء العهد فرض على الماوردي أن يبدي رأيه فيه. وقد أجاز الماوردي هذا الأسلوب وكان دليلاً على ذلك:

أ - فعل الرسول في غزوة مؤتة حينما رتب أمراء الجيش بالتسلسل، زيد بن حارثة فجعفر بن أبي طالب فعبدالله بن رواحة. وما دام الرسول - ﷺ - فعل ذلك في إمارة الجيش جاز مثله في الخلافة.

ب - أن المصلحة العامة تقتضي أحياناً من الخليفة ذلك.

ج - الاستناد على إجماع العلماء وكبار التابعين الذين أيدوا ما قام به سليمان بن عبدالملك في عهده⁽⁵⁰⁾.

ولكن ما غاب عن ذهن الماوردي في غمرة حماسه لتأييد هذا العمل، هو أن فعل الرسول - ﷺ - في غزوة مؤتة كان خاصاً بهذه الغزوة فقط ويتعلق بولاية خاصة هي ولاية الجيش لا ولاية عامة كالخلافة. بالإضافة إلى ذلك، فإنه قد أغفل

رفض الكثير من العلماء والتابعين أثناء العصر الأموي لمثل هذا الأسلوب، خصوصاً رفض سعيد بن المسيب أحد كبار التابعين، لتصرف عبد الملك بن مروان وامتناعه عن البيعة، مما تسبب في جلده وحبسه⁽⁵¹⁾.

أما القاضي أبي يعلى الفراء فقد أجاز هذا الأسلوب في تعيين أولياء العهد. وقد كان رأيه هذا مبنياً على ثلاثة حوادث تاريخية. أولها، غزوة مؤتة المشار إليها آنفاً. ثانيها، معركة نهاوند حينما عين الخليفة عمر بن الخطاب النعمان بن مقرن لقيادة الجيش على أن يخلفه حذيفة بن اليمان إذا قتل. وإذا قتل حذيفة فيخلفه نعيم بن مقرن وثالثها، معركة الجسر عندما عين أبو عبيد الثقفي ثلاثة قادة للجيش يلي أحدهم الآخر، منهم جبر والمرقال⁽⁵²⁾.

6 - القبول بالخلافة المستبدة وإقرار مبدأ الصبر عليها:

فبعد التأكيد الشديد الذي أبداه الفقهاء على ضرورة توفر شرط العدالة والورع والتقوى لدى شخص الخليفة فإنهم لاحقاً، وتماشياً مع الواقع المنحرف الذي كان يعيشه بعض خلفاء بني العباس، قد أجازوا إمارة الفاسق الظالم.

فابن بطة العكبري، عبدالله بن محمد أبو عبدالله (304-387هـ/ 917-977م) قد أوضح رأيه بعدم جواز الخروج بالسيف على الأئمة وإن ظلموا. كما أنه قد رَوَى عن عمر بن الخطاب أنه قال: إن ظلمك (الخليفة) فاصبر وإن حرمك فاصبر. وَرَوَى أن النبي - ﷺ - قال لأبي ذر بما معناه: عليك بالسمع والطاعة للأمير وإن كان عبداً حبشياً كأن على رأسه زبيبة.

واستخدم أيضاً قاعدة الإجماع لتبرير الطاعة المطلقة للخليفة حتى وإن كان ظالماً فقال:

«وقد أجمعت العلماء من أهل الفقه والعلم والفسق والعباد والزهاد من أول هذه الأمة إلى وقتنا هذا أن صلاة الجمعة والعيدين ومنى وعرفات والغزو والحج والهدي مع كل أمير برّ وفاجر، واعطاءهم الخراج والصدقات والأعشار جائز والصلاة في المساجد العظام التي بنوها والمشى على القناطر والجسور التي عقدوها والبيع والشراء وسائر التجارة والزراعة والصناعة كلها في كل عصر ومع كل أمير جائز على حكم الكتاب والسنة لا يضر المحتاط

لدينه والتمسك بسنة نبيه - ﷺ - ظلم ظالم ولا جور جائر إذا كان ما يأتيه هو على حكم الكتاب والسنة» (العكبري، 1958: 6867)⁽⁵³⁾.

أما أبو يوسف في كتابه الخراج فيروي عن حسن البصري أن رسول الله - ﷺ - قال؛ «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليهم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع»⁽⁵⁴⁾.

والقاضي أبو يعلى الفراء قد أجاز إمامة الفاسق مطلقاً ورتب البيعة والطاعة عليها. وباعتباره حنبلي المذهب. فإنه قد استند في رأيه هذا إلى أقوال للإمام أحمد بن حنبل تؤيد صحة ما ذهب إليه. فمنها ما رواه عبدوس بن مالك القطان عن الإمام أحمد أنه قال: «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برا كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين»⁽⁵⁵⁾.

وروي عنه أيضاً في رواية المروزي: «فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه إنما ذلك له في نفسه»⁽⁵⁶⁾.

واستند الماوردي إلى حديث للرسول - ﷺ - يقول فيه: «سيليكم من بعدي ولاة فيليكم البر بربه، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم»⁽⁵⁷⁾.

إن مثل هذه الآراء تمارس أسلوب الانتقاء، فتختار ما يدعم توجهها من آيات وأحاديث، وتغفل الكثير منها مما يتعلق بضرورة رفع الظلم وعدم الاستكانة والخنوع للظالم.

يقول الله تعالى:

﴿ولا تعد عينك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾ الكهف/ ٢٨
وقال أيضاً:

﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾ الشعراء/ ٢٦ - ١٥١ - ١٥٢.

إن هذه الآثار الستة التي ذكرناها هي عبارة عن مجرد أمثلة فقط على ما ترتب عن الاتجاه التوفيقي من نتائج، وبالإمكان طرح أمثلة أخرى إلا أن ما ذكرناه فيه الكفاية. ولئن كانت هذه الآثار متعلقة بماضي الأمة، فإن نتائجها لا زالت حية وفاعلة. فالطغاة يجدون من يفرش لهم بساط الشرعية باسم الدين، والظلم أصبح مشروعاً ومطلوباً، ولنا في مواقف بعض المتلبسين بزي رجال الدين من أزمة الغزو العراقي لدولة الكويت من عدم اتخاذ موقف واضح لإدانة العدوان أو الدعوة لحشد القوى للحرب مع العراق ضد الكفار وإغفال سبب الأزمة الحقيقي خير دليل على خطورة الاتجاه التوفيقي على حاضر ومستقبل الأمة، لا فقط ماضيها (البغدادي، 1992)⁽⁵⁸⁾.

الهوامش

- (1) النظرية السياسية لابن خلدون. محمد محمود ربيع، 1981.
- (2) الفقيه والسلطان. وجيه كوثراني، دار الراشد، بيروت، 1989.
- (3) الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي. أحمد البغدادي، الكويت 1984.
- (4) Rosenthal, Erwin. Political Thought In Medieval Islam, Cambridge, 1985.
- (5) Gibb, H.R.R. "Al-Mawardi's Theory Of the Khalifa, In: Islamic Culture, 1937. P. 291-302.
- (6) Gibb. "Some Consideration On The Sunni Theory of the Caliphate" in: Studies on the civilization of Islam. (ed.) J. Standford and P. Walk, London. 1969.
- (7) Bernard Lewis "On The Quietist and activist Traditions in Islamic Political Writing" in: Bulletin of the school of Oriental and African Studies, Vol. 49 (1986) P. 141-48.
- (8) أنظر: Middle Eastern Studies, Vol. 18, Jan 1982, P. 3-20.
- (9) Iran. Vol. 25, 1987. P. 91-105
- (10) Faksh, M. "The Islamic State System: a Paradigm for Diversity". Islamic Quarterly, Vol. 28. no. 1. 1984, P. 5-24.
- (11) الأحكام السلطانية. الماوردي، ص 6.
- (12) Watt, W.M. What is Islam, London, 1968, P. 123.
- (13) Gibb. "An Interpretation of Islamic History" in: Studies On The Civilization of Islam, P. 10.
- (14) Watt, op. cit, P. 130.

-
- Watt. Ibid (15)
- Ibid (16)
- Ibid (17)
- Gibb. "Sunni Thoery Of The Caliphate" in studies, P. 143. (18)
- مقدمة لكتاب الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك بقلم رضوان السيد، بيروت 1979، ص 42. (19)
- المصدر السابق مباشرة ص 45. (20)
- المصدر السابق، ص 27. (21)
- الاقتصاد في الاعتقاد. أبو حامد الغزالي، ص 201. (22)
- المصدر السابق ص 200. (23)
- انظر تفسير الآية في: التفسير الكبير للفخر الرازي ج 1 ص 616-617. وتفسير النسفي ج 1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص 89. (24)
- الاقتصاد في الاعتقاد، ص 202. (25)
- المصدر السابق، ص 202. (26)
- الأحكام السلطانية، ص 27. (27)
- د. ربيع. مصدر سبق ذكره، ص 121. (28)
- المصدر السابق مباشرة. (29)
- التمهيد. القاضي محمد بن الطيب الباقلائي، ص 184. (30)
- الماوردي. الأحكام السلطانية، ص 10. (31)
- المصدر السابق مباشرة، ص 27. (32)
- الماوردي. المصدر السابق، ص 28. (33)
- نفس المصدر السابق، ص 28. (34)
- إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي، الجزء الثاني، ص 97. (35)
- أنظر الأحكام السلطانية للماوردي، 6-7، والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الفراء، ص 20-21. (36)
- فضائح الباطنية. أبو حامد الغزالي، ليدن، 1916، ص 76. (37)
- المصدر السابق مباشرة، ص 68. (38)
- الغزالي. الاقتصاد، ص 201. (39)
- المصدر السابق مباشرة ص 201. (40)
- أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، اسطنبول، 1928، ص 274. (41)
- الماوردي. الأحكام السلطانية، ص 6. (42)
- الباقلائي. التمهيد، ص 180. (43)
- ربيع. مصدر سبق ذكره. ص 123. (44)
- المصدر السابق مباشرة. (45)
-

- (46) المصدر السابق، ص 154.
- (47) تاريخ الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء السادس. دار المعارف، القاهرة 1971 ص 416.
- (48) المصدر السابق مباشرة، ص 551.
- (49) الماوردي. الأحكام السلطانية، ص 13.
- (50) المصدر السابق مباشرة، ص 130.
- (51) الطبري. مصدر سبق ذكره، ص 416.
- (52) أبي يعلى الفراء. مصدر سبق ذكره، ص 26-27.
- (53) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة. ابن بطة العكبري، دمشق 1958، ص 68-67.
- (54) كتاب الخراج. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، ص 6.
- (55) أبي يعلى الفراء. مصدر سابق، ص 4.
- (56) الماوردي. الأحكام السلطانية، ص 6.
- (58) على سبيل المثال: موقف زعيم جماعة علماء باكستان، شاه أحمد نوراني، في تشبيه صدام حسين بصلاح الدين هذا العصر. وموقف الحركة الإسلامية في الأردن ممثلة بالإخوان المسلمين والجهاد الإسلامي (بيت المقدس) وحزب التحرير من أزمة الغزو العراقي لدولة الكويت يراجع:
- جيمس بيسكاتوري (محرر). الحركات الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج، تعريب د. أحمد البغدادي. مؤسسة الشراع العربي، بيروت 1992.

المصادر العربية

أحمد مبارك، البغدادي.

1984 الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي. مؤسسة الشراع. الكويت.

أبو حامد محمد، الغزالي.

1916 فضائح الباطنية، تحقيق جولدزيهر، ليدن.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الماوردي.

د.ت. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.

- عبدالله بن محمد، ابن بطة العكبري .
 1958 كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تحقيق هنري لاوست، دمشق.
 محمد بن الحسين، أبي يعلى الفراء .
 1983 الأحكام السلطانية، بيروت. دار الكتب العلمية.
 محمد بن الطيب، الباقلاني .
 1947 التمهيد في الرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمد الخضري، القاهرة.
 محمد محمود، ربيع .
 1981 النظرية السياسية لابن خلدون. دار الهنا للطباعة.

المصادر الأجنبية

Faksh, Mahmud. A.

- 1984 "The Islamic State System: a Paradigm for Diversity" Islamic Quarterly, Vol. 28. no. 1.P.5-24.

Gibb. H.A.R.

- 1962 "Some Considerations On The Sunni Theory of The Caliphate" in: Studies on the Civilization of Islam, ed. by J. Stanford and P. Walk, London.

Idem

- 1973 "AL-Mawardi's Theory Of The Khilafa"

Watt, W.M.

- 1968 What is Islam, London.

استلام البحث: نوفمبر 1995

اجازة البحث: مايو 1996

Religion and Politics: a Study of Islamic Political thought

Hamed Al-abdullah

Kuwait University

The paper discusses the relationship between Islam and politics from a historical perspective. Such attempt is undertaken to explain the political stands taken by the leaders of the Islamic movements during Iraq's invasion and occupation of Kuwait in 1990 in favour of the aggressor. The author's main argument is that this pro-Iraqi position cannot be understood unless examined within the context of the early Islamic political thought and writings.

The paper begins by examining the legal arguments put forward by the early fugaha' to justify the accommodation of the principles of the shari'a with political reality, and discusses the consequences of such approach upon Islamic societies by looking at the acceptance of the Imanate by seizure and by force, and of the rule of the userper.
