

التحوّلات المحوريّة في منتصف الفترة الوسيطة ومحدّداتها اللاهوتيّة والفكريّة



عبد الرحيم العلام
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التحوّلات المحوريّة في منتصف الفترة الوسيطة ومحدّداتها اللاهوتيّة والفكريّة⁽¹⁾

1- عنوان الفصل الثاني من القسم الأوّل من كتاب: عبد الرحيم العلام، العلمانيّة والدولة المدنيّة (تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها)، المبحث الأوّل: في أسباب التحوّلات وتدايعاتها المستقبلية، ص-ص 63-83، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2016.

الملخص:

يهتمّ هذا الفصل تتبعاً للتمشي التاريخي المعتمد في الكتاب- بمواصلة ما بدأه الباحث في الفصل الأوّل من تتبّع لمراحل تشكّل العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ في التاريخين الغربيّ المسيحيّ، والشرقيّ الإسلاميّ، عبر الوقوف عند محطاتها الحاسمة، أو المحوريّة حسب تعبير المؤلّف. وإذا كان الفصل الأوّل من الكتاب قد تعلّق بحقبة الإسلام المبكّر في المجال الإسلاميّ، والحقبة الجمهوريّة الرّومانيّة في المجال المسيحيّ الغربيّ، فإنّ هذا الفصل الثاني يتوقّف عند حقبة العصور الوسطى في المجالين. ويجري البحث فيها من خلال مبحثين: أولهما يختصّ بالنظر في أسباب تحوّلات العلاقة بين الدين والسياسة، وهو مدار هذا الملخص. أمّا المبحث الثاني، فهو مخصّص للتعريف بأهمّ النصوص النظرية اللاهوتيّة والفلسفيّة التي نظّرت لهذه التحوّلات أو عبّرت عنها أو لاحقتها.

ينقسم هذا المبحث الأوّل حسب البنية الثنائيّة المعتمدة منهجاً للتحليل بين المجال الغربيّ والمجال الإسلاميّ إلى مطلبين، لكلّ مجال مطلب، ينقسم بدوره إلى فقرتين.

فأمّا المطلب الأوّل، فهو يحلّل على نحو تصاعدي في التاريخ تشكّل العلاقة بين الدين والسياسة في المجال الغربيّ الوسيط بين القرن التاسع للميلاد والقرن الرابع عشر، تاريخ البوادر الأولى للتحوّل الدوليّ الحديث. إنّ أهمّ ما سيكشفه تحليل الباحث في هذه الفترة هو هذا التدرّج الذي طبع العلاقة الصراعية بين الأباطرة والبابوات على السلطة، في شكل وضعيّة هيمنة متغيّرة المواقع بين هذا الطرف أو ذاك. وتاماً كما عبّرت عن حركة المدّ والجزر، لهذه القوّة أو تلك، أسماء ممثّلة لهيمنة الدين على السياسة، أبرزها من انتموا إلى السلالة الغريغوريّة (من البابا غريغوار الأوّل إلى البابا بونيفاس ق14م)، فإنّه من الجانب الإمبراطوريّ ظهرت أسماء أبرزها هنري الرابع، وفريدريك الثاني، كما ظهر منظّرون ساندوا التحوّل التدريجيّ نحو علمنة السلطة، خصوصاً في الفترة الجمهوريّة من تاريخ الإمبراطوريّة في إيطاليا، من أبرزهم دانتي أليغيري ومارسليوس دي بادوي.

أمّا في المجال الإسلاميّ الوسيط، فيصف الباحث هذا التطوّر في العلاقة بين الدين والسياسة في محطات تمثلها فترة أولى هي الفترة الأمويّة فالبعاسيّة باعتبارها فترة تحوّل إلى نموذج ملك سياسيّ أوتوقراطيّ وثيوقراطيّ، تحوّل فيها الدين إلى سند للشرعيّة السياسيّة المهيمنة على كلّ قطاعات الحياة بما في ذلك الدين. وهو تحوّل تواصل في اتجاه مزيد من التفريق بين السياسيّ والدينيّ، في فترة ثانية من التاريخ الإسلاميّ الوسيط، هي فترة سلطانيّة بدأت منذ القرن الحادي عشر للميلاد، مع المغول والأتراك والبويهيين، وتميّزت بالفصل النهائي بين المؤسسة الدينيّة والمؤسسة السياسيّة، وصولاً إلى مرحلة الملك العقليّ الصرف.

إنّ الحديث عن التحوّلات المحوريّة التي عرفتھا التجريبتان: الغربيّة المسيحيّة، والشرقيّة الإسلاميّة، بعد تجاوز مرحلة البدايات، هو من قبيل الحديث عن التفاعلات المترتّبة على اللحظة التي يمكن وصفها بـ: «التأسيسيّة»؛ إذ إنّ التاريخ يُسَطَّر، في أكثر من تجربة، أنّ مرحلة البدايات غالباً يتمّ تجاوزها لصالح تجارب جديدة بذهنيّات وقيم غير تلك التي عرفتھا اللحظة التأسيسيّة، وإن كانت هذه الأخيرة تظلّ ماثلة بما هي طوبى، أو بما هي مُثُل عليا، يُرجى العودة إلى أنماط حياتها. كما أنّ التحوّل قد لا يقتصر على تجاوز بسيط في الفهم أو الرؤية، وإنّما قد يتّخذ شكلاً انقلابيّاً يهدم تصوّرات السابقة كافة، ويّيني على أنقاضها فهماً وممارسةً جديدين. وإذ نوّظف تعبير «التحوّلات المحوريّة»، فإنّ ذلك نراه تعبيراً ملطفاً وبدلياً لتعبير «التحوّلات الكبرى»، أو «الانقلابات الحاسمة»، التي درج بعض الفكر على توظيفها. والسبب في توظيف تعبير التحوّلات المحوريّة راجع إلى الملاحظة التي تكوّنت من خلال البحث الذي أبانت عن أنّه، على الرغم ممّا يظهر من تغيّر في مسار الرؤية الدينيّة السياسيّة، يبقى ضمن مسلسل من التفاعل، قد يبرز أحد جوانبه وكأنّه انقلاب على الطروحات السابقة، لكنّ، في المقابل، هناك وجودٌ لممارسات مستمرة في وفائها للقديم، أو محاولات حثيثة لاستعادة «صفاء البدايات».

وهذا ما سيحاول البحث استجلاء بعض معانيه في الفقرات التالية، وذلك من خلال تناول أسباب هذه التحوّلات والتداعيات التي ترتّبت عليها، واستقصاء الفكر اللاهوتي والسياسي المواقب لكلّ تجربة. فالتحوّل في التجربة المسيحيّة سيّخذ شكلاً من العلاقة المستجدة بين الإمبراطوريّة الرومانيّة من جهة، وبين البابويّة الكاثوليكيّة من جهة أخرى، حيث سيُلاحَظ أنّه بعد مرحلة التوافق بين هاتين المؤسّستين ستظهر بعض المؤشّرات التي تُدّل على أنّ تغيّراً سيطرأ على العلاقة القائمة بينهما، وهو ما سيُكشّف عنه مع مرور الزمن، لكي تتحوّل المؤشّرات الدالة إلى واقع ماثّل. تجلّى هذا الواقع في إعادة مَوْضعة السلطة الدينيّة بالنسبة إلى السلطة السياسيّة، فبعد مرحلة الهيمنة والتضييق اللّذين مارستهما الإمبراطوريّة على الكنيسة المسيحيّة، ستأتي مرحلة التوافق بين الكنيسة والأباطرة، مع وجود لحظات مستقطعة من الخلاف الذي لم يرقّ إلى درجة الصراع الظاهر. وفي مرحلة ثالثة سيتمّ الانقلاب على هذه الوضعيّة، ويصبح للدين الذي تمثّله الكنيسة مرتبة سامية على الإمبراطوريّة، وإن كان هذا المنحنى التصاعدي للأدوار البابويّة هو نفسه الذي سيجعل بذور تقهقر سلطة البابوات، ولا سيّما بعد ظهور ملكيّات نازعت البابا سلطته، وفكر لاهوتي وسياسي شكّل الخلفيّة الإيديولوجيّة لهذا التحوّل.

أمّا التجربة الإسلاميّة، فهي لم تخالف التوقّعات التي أبانت عنها مؤشّرات جدل سقيفة بني ساعدة؛ إذ اتّضح أنّه بعد ثلاثة عقود عمّرتها تجربة ما أصبح يُعرف بالخلفاء الأربعة، سيكون الواقع الإسلامي مخالفاً

لما شهدته التجربة النبويّة، حيث سيظهر النزوع نحو السلطة (وهو النزوع الذي ظلّ خافئاً في العقود الثلاثة التي تلت وفاة مؤسس التجربة) إلى الممارسة العيانيّة التي لا يُخفي أصحابها رغبتهم في السلطة بمبررات سياسية، مع تغليفها بين الفئنة والأخرى بحجج دينيّة، وإن كانت هذه الحجج ستتخذ مضامين لم تعرفها تجربتنا النبوة والخلفاء الأربعة. وبصرف النظر عن كون هذه الفترة ستعرف تغييراً في طريقة تولّي السلطة (توارث الحكم)، إلّا أنّه استمرّ، مع ذلك، الاستناد إلى مبرر الخلافة التي تحوّلت من شعار ديني سياسي إلى شعار سياسي ديني؛ أي: أنّه بعدما كان المطلب الديني حاضراً بقوة في حقبة الخلفاء الأربعة، بينما بقي النزوع السياسي ثاوياً، فإنّ الدورين الأموي والعباسي سيتضخّم فيهما الجانب السياسي على حساب الجانب الديني، وما صاحب ذلك من أعمال عنف واقتتال على السلطة.

هذه الأعمال العنفيّة هي نفسها التي ستشكّل المرحلة الرابعة من مراحل التجربة السياسيّة الإسلاميّة، حيث ضعفت «مؤسسة الخلافة»، وأمست مجرد رمز ديني يتصارع أمراء التغلب على ضمّه إلى جانبهم. ومن ثمّ، وبعد أن كان الحكم السياسي والدعوة الدينيّة يُدبران برأس واحدة، ظاهريّاً على الأقل، فإنّ هذا التدبير سيفصل في اللحظة التي سيتولّى فيها من يُسمّون «الماليك» الحكم السياسي، مع الاحتفاظ بالجانب الديني لـ: «الخلافة». ولم يتوان الفكر السياسي والديني عن هذه التحوّلات؛ إذ رفدها بمختلف المقولات والمسوّغات التي تبرّر الحكم المستند على القوّة والتغلب، ولم تشذّ عن تسويغ كهذا إلّا بعض الكتابات الفلسفيّة، وإن ظلّ العنصر التبريري ماثلاً لديها، وهو ما سنعرض له في المباحث، والمطالب، والفقرات القادمة، مع ضرورة التنويه إلى أنّ الأمر يتعلّق بأمثلة تُساعد على تسليط الضوء على جانب من التأثير الذي أحدثته الكتابات الفكرية، والطروحات الدينيّة، ولا يمكن الحسم إطلاقاً في أنّ ما نسوقه في هذا الكتاب قد يغطّي كلّ الإنتاجات التي لها صلة وثيقة بالموضوع.

المبحث الأول في أسباب التحوّلات وتداعياتها المستقبلية

لا يدخل في صلب اهتمام هذا المبحث حصر جميع العوامل التي تحكّمت في حصول التطوّرات التي عرفتها العلاقة بين الزمني والديني، في السيّاقين المسيحي والإسلامي، وإنّما نحاول عرض بعض الإشارات الإجمالية في الموضوع، من قبيل تأثير الحروب التي خاضتها الإمبراطورية الرومانية وإخفاقاتها في تنامي السلطة الكنسية؛ حيث سينتج عن تراخي القبضة الإمبراطورية تعاضّم مطرّد للمهمّات البابوية. أمّا السبب الثاني الذي مهّد للتفوّق الكنسي، فهو بروز بابوات غير منضبطين للتصوّرات اللاهوتية، التي أطرت العصور الأولى للعلاقة بين الزمني والروحي. غير أنّ هذا السمو الكنسي سيفضي في نهاية المطاف إلى خلق نقيضه، المتمثّل في ظهور المدن الجمهوريّة التي أسهمت في الحدّ من الهيمنة البابوية على السلطة الزمنية.

وفي المقابل، إنّ غياب تقاليد سياسية مُتعارف عليها في التاريخ الإسلامي، سيكون له أثره على مستوى الكيانات السياسية التي ستتناوب على تدبير أمور المسلمين من الناحية الدينية والسياسية. وهذا التأثير ستكون له تجلّياته وملامحه المتعدّدة التي سنتكشّف مع توالي الأزمات وتعاقب المحطّات الانتقالية. فضلاً عن أنّ عنصر القبيلة، والسلالات الطامحة للحكم، سيكون له قصب السبق في تشكيل المجال السياسي الإسلامي طيلة أدوار الحكم الأموي والعبّاسي؛ إذ ظلّت القبيلة والعائلة، المستندتان إلى الدعوة الدينية، من أهمّ مرتكزات التجربة السياسية الإسلامية. وكان دور العائلات الحاكمة يستمرّ في مسلسل الصعود والتراجع إلى أن تُنهي عائلة دورَ سابقتها، حتى جاء دور العائلات غير العربية التي تفتقد الدعوة الدينية، ما جعلها في رهان دائم على الرمزية المتمثّلة في (الخليفة) المنزوع الصلاحيّات تارةً، وفقهاء الدين الذين يسوّغون الحكم القائم على السيف والعنف تارةً أخرى.

المطلب الأول: من التوافق إلى التوتر بين الدين والسياسة في المجال التداولي الغربي

الفقرة الأولى: مرحلة التوافق بين الإمبراطورية والبابوية ومؤشرات التناظر

انتهينا في المحور السابق إلى المرحلة التي بدأت فيها البابوية في روما امتلاك زمام المبادرة، بالنسبة إلى الشؤون السياسية؛ إذ بعد قرون من السيطرة الإمبراطورية على الكرسي البابوي ترجّحت الكفة لصالح البابا، وذلك بسبب الكثير من العوامل التي عرضنا لبعضها سلفاً. أمّا في هذا المحور، فإنّنا سنستكمل البحث في هذا المسار من خلال تتبّع العلاقة بين الديني والسياسي في أوربّا خلال العصور الوسطى.

كانت الرغبة في استقلال الكنيسة، في الواقع، الرّدّ على الفساد الذي تغلغل وازداد سوءاً كلّ يوم، فقبل حلول القرن التاسع بوقت طويل كان رجال الكنيسة من كبار المُلّاك، وكان شارل مارتل (Charles)

(Martel) قد حوّل كثيراً من الأراضي المملوكة للكنيسة إلى نظام إقطاعي لتمويل حروبه ضدّ العرب والمسلمين، فلمّا تطوّر النظام الإقطاعي واتّسع، كان رجال الكنيسة قد انضوا تحت لواء النظام الذي صار لزاماً أن تسيّر بمقتضاه شؤون الحكم¹.

وفق هذا السياق التاريخي والاجتماعي، شرع رجال الدين في الاهتمام بالدنيا ومصالحها، وبشغل المناصب الحياتيّة، وامتلاك الأراضي، ومنافسة رجال السياسة في جميع الأنشطة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ إذ لم يكتفوا بالوعظ والإرشاد ونصح الناس، وإنّما تجاوزوا ذلك نحو الاهتمام «بالتعليم، وبناء الجامعات وتسييرها، وتأطير المجتمعات، وتنظيم شؤونها، ومعالجة الأفراد ورعايتهم، كما تدخلوا في إنتاج الثروة وتوزيعها»². وفي هذه الأثناء تحوّلت الكنيسة إلى ثقافة مجتمعية، وامتلكت أدوات دوليّة، وشرعت في تعمير الفراغ الذي أحدثه تراجع الإمبراطورية الرومانية نتيجة الحروب التي خاضتها، وهكذا صارت تُشكّل الوعي الجمعي للمسيحيين، وتخلق ثقافة قومية جديدة تستغلّها، فيما بعد، في حروبها المتعدّدة، ولا سيّما في حربها ضدّ العرب والمسلمين.

ومن الجلي أنّ عوامل كثيرة أسهمت في نمو السلطة البابوية، من قبيل التنظيم القوي والفعال للإكليروس والمحيطين به، وكذلك تراجع النموذج الإمبراطوري في ذهنية الكثير من المسيحيين، ولا سيّما بعد «إخفاق محاولات شارل مارتل مؤسس الإمبراطورية الكورلنجية (وسلالته من بعده) في إعادة بناء الإمبراطورية الغربية المقدّسة التي كان الجميع يحلم بها»³. والحال أنّ الكنيسة قد وحدت أورباً للمرّة الثانية، فبعد أن توجت شارلمان، في سنة (800م)، وأسندت إليه مهمة توحيد الولايات والمقاطعات، قامت بتوحيد أورباً مرّة ثانية، بأن أنهت الصراعات الداخليّة بين الأمراء، ووجّهت حربها نحو الخارج (الخارج المسلم تحديداً)، وكان ذلك سنة (1590م) بإعلان البابا أربان الثاني ما سيُعرف بـ: الحروب الصليبية.

وهكذا، كان الانتعاش الذي ظهر في القرن التاسع وميض برق واختفى، على حدّ تعبير جورج سباين (George Spine)، وصاحب هذا التذبذب في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تغيير جوهري داخل الكنيسة نفسها، تجلّى في إصرارها على «إقامة دولة دينية مسيحية أعظم فعالية»، ولا سيّما مع الانتعاش القوي التي عرفت أورباً مع بداية القرن الحادي عشر، وقد أثّرت هذه التغيّرات في «تركيز السلطة البابوية، والنظام الديني داخل الكنيسة من ناحية، كما أثّرت في تدنّي رجال الكنيسة وجهادهم في اتباع المثل العليا المسيحية من ناحية أخرى، وكان التغيّير الأوّل ذا علاقة بتلفيق الرسائل المزوّرة المسماة باسم (Pseudo

1- سباين، جورج، تطوّر الفكر السياسي (2)، ترجمة حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية للكتاب، (د.ت)، ص138.

2- غليون، برهان، الدين والسياسة، (م.س)، التسامح، ع 26، ص56.

3- غليون، برهان، الدين والسياسة، م.س، التسامح، ع 26، ص57.

Isidorian Decretals (-) في القرن التاسع. وأمّا التغيير الثاني، فكان متّصلاً بالإصلاحات التي عُرفت باسم (Cluniac Reforms) في القرن العاشر»⁴.

وقد كان لهذه الرسائل بالغ التأثير في الحياة السياسيّة، سواء لحظة نشرها بُغية حماية الأساقفة من العزل وحماية أملاكهم من المصادرة وتقوية مركزهم داخل كنائسهم، وذلك بأن قامت هذه الرسائل بتركيز الكنيسة داخل حدود مملكة الفرنجة حول الكرسي البابوي مباشرة وإلى جعل الأسقف عضواً في حكومة الكنيسة وتأكيد مسؤوليته المباشرة أمام البابا؛ أم بعد اكتشاف أنّ هذه الرسائل صحيحة، إذ ستستغل المجامع الكنسيّة ذلك من أجل المطالبة بالمزيد من الصلاحيّات، وكفّ أيدي الساسة عن الشؤون الروحيّة، الأمر الذي عني أنّ «النزاع بين البابا والإمبراطور نشأ معظمه من كون الأول، في الواقع، رئيس الكنيسة بطريقة عمليّة، وأنّه لم يشعر بالحاجة إلى مساعدة الإمبراطور له في إدارتها»⁵.

الواضح، إذًا، أنّ أوربّا في العصور الوسطى عاشت تداخلاً بارزاً بين السياسي والديني، وهو التداخل الذي استفاد من لاهوت مسيحي مؤثّر، ومن تعاضم مُتزايد لرجال الدين. فخلال القرن الحادي عشر سيظهر العديد من المقولات الثيولوجيّة أهمّها نظريّة جلاسيوس (Gelasian) المعروفة بنظريّة السيفين، التي لا تختلف كثيراً عن ميثولوجيّات القديس أوغسطين (سنتحدّث عنه بتفصيل في فقرة خاصّة)، ولاسيّما في سياق غياب التمييز بين الكنيسة والدولة (نقصد كنيسة دولة بالمعنى الحديث) فلم «تكن هناك جماعة من الناس تتكوّن منهم الدولة، ولا جماعة أخرى تتألّف منهم الكنيسة؛ لأنّ الناس جميعاً كانوا ينضمّون إلى كلّ منهما»⁶. فقد كان هناك مجتمع مسيحي واحد، وهو ذلك الذي نوّه إليه «القديس» أوغسطين (St. Augustine) في كتابه (مدينة الله) (City of God)، وكان يشتمل على العالم أجمع، كما كان يعتقد الناس في القرن الحادي عشر على الأقلّ. وقد قضى الله أن يكون لهذا المجتمع رئيسان: البابا والإمبراطور، ومصدران للسلطات؛ حكم روحي يقوم به القساوسة، وحكم زمني يقوم به الملوك، وطائفتان من الموظفين أيضاً.

وعلى الرغم من النزاعات التي كانت تقوم في بعض الأوقات بين الكنيسة والحكام الزمنيين، إلّا أنّها كانت في عرف الجاري به العمل، والذي لا يؤثّر في المبادئ العامّة، حيث لم يؤثّر ذلك في العلاقة بينهما، ولا سيّما إذا ما تمّ استحضار القوّة التي أصبحت للكنائس في الشأن السياسي، وتسليط حرمان البابوات على

4- سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ج 2، ص136.

5- المرجع نفسه، ص137.

6- كان الانتماء إلى الكنيسة بنسبة (100%) عمليّاً. وبغض النظر عن بعض الحالات الاستثنائيّة، كذلك المتعلّقة باليهود، وبعض المسلمين، الذين أُجيز لهم العيش في معاقلم الخاصّة ضمن المملكة المسيحيّة، كان الانتماء إلى الكنيسة إلزاميّاً، ولا يطلّعون، بحدّ ذاته، كثيراً، على التديّن الفردي، حيث كان كلّ فردٍ مسيحياً، وعُدّ الانشقاق والهرطقة اللذان واجها المعاملة الوحشيّة نفسها التي تعرضا لها في ظلّ الأنظمة الدكتاتوريّة الحديثة، وعلى نحو منظم، إصلاحاً للمسيحيّة، أو ردة طائفية إلى نقاء الأصل، لا رفضاً له. (كازانوف، الأديان العامّة، ص30).

الأباطرة «العصاة»؛ لأنّ الأهمّ، بالنسبة إلى رجال الدين في هذه الفترة، هو أنّه على السلطتين الروحيّة والزمنيّة الخضوع لـ: «القانون السماوي، والقانون الطبيعي».

ولم يكن الهدف، خلال هذه الفترة (ولا سيّما القرن الحادي عشر) إصلاح الإكليروس فحسب؛ بل أصبح الاستقلال عن السلطة الزمنيّة من أهمّ المطالب الكنسيّة، وأنّه لكي تتحصّل الكنيسة على هذا المطلب، عليها أن «تحرّر من السلطة العلمانيّة، وأنّه لكي تكتسب الكنيسة استقلالها وتصونه، عليها أن تتمركز تحت قيادة البابا. إنّ كنيسة مُصلّحة ومركزة بصورة قويّة ستكون ضامنة لتوسيع نفوذها، حيث يشتمل على الشؤون الدنيويّة، وحسب بعض المصلحين، كان على الكنيسة أن تحتفظ بالسلطة العليا على جميع المسائل الخاصّة بالعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة، فإذا كان يُراد أن تكون أوروبّا مسيحيّة حقّاً، كان يلزم أن تكون تحت سلطة حكّام مسيحيين»⁷.

ومن هنا، سيبرز أكثر الوجه المسيحي لأوروبّا، وسيصير الفصل بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة إلى الاندغام بينهما، وبذل مطلب استقلال الكنيسة عن الأباطرة، سيبرز تصوّر آخر من شأنه إخضاع ما هو زمنيّ لما هو روحي. وقد «قاوم الأمراء العلمانيّون مطامع الكنيسة، والنزاع الذي نتج عن ذلك (نزع التنصّيات) قد استمرّ قرابة نصف قرن، وهذا النزاع أضعف، إلى حدّ كبير، الاتحاد الوثيق الذي كان موجوداً بين السلطات الدنيويّة والدينيّة، وفقد الملوك في هذا النزاع طابعهم شبه الديني، وقسماً من تأثيرهم على التعيينات الكنسيّة، وتوصّلت الكنيسة إلى قيادة المجتمع الأوربيّ، إن لم يكن إلى السيطرة المطلقة على هذا المجتمع، وقد انفصلت الكنيسة، بوضوح، عن السلطات السياسيّة الدنيويّة. وبكونها مستقلّة في القمّة، استطاعت أيضاً أن تؤكّد استقلالاً ذاتيّاً واسعاً في المستويات الدنيا، وبذلك أحرز المصلحون الكريكورّيون (نسبة إلى لقب البابا كريكوري) انتصاراً، حتى ولو لم يكن سوى انتصار جزئي»⁸.

وبما أنّ لكلّ عصرٍ رجاله، ولكلّ نظريّة لاهوتيّة، فإنّ التحوّل من فكرة السلطتين المتميزتين (الروحيّة والزمنيّة)، إلى السلطتين المتميزتين، الخاضعة إحداهما (الزمنيّة) إلى ثانيتهما (الروحيّة)، ستكون له (التحوّل) مقولاته، ومنظّروه الدينيّون. وفي هذا السياق سيبرز اسم هونوريوس (Honorius of Augsburg) في كتابه (المجد الأعلى) (Summa Gloria)، الذي كتبه نحو سنة (1133م). وقد «أخذ حُجّته الرئيسيّة، في هذا الموضوع، من تفسير للتاريخ اليهودي يذكر أنّه لم يكن لهم ملك إلى أن توجّ شاؤول؛ إذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى، وعلى مثال ذلك يقول هونوريوس: إنّ المسيح أقام السلطة الكهنوتيّة في الكنيسة، وظلّ المسيحيّون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين، واعتنق النصرانيّة (...) ويقول

7- شتراير، جوزيف، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة الرسميّة، ترجمة محمّد عيتاني، دار التنوير، لبنان - بيروت، ط1، 1982، ص24.

8- المرجع نفسه، ص24.

هونوريوس: إنّ الأباطرة من بعد قسطنطين تولّوا سلطتهم بإذن من البابا. وتمشياً مع هذا المنطق، استمسك هونوريوس بوجوب اختبار الأباطرة بوساطة البابا، وبموافقة الأمراء»⁹.

لقد تحدثنا، فيما سلف، عن الضعف الذي لحق بالإمبراطوريّة الرومانيّة، وظهور «نمط الإنتاج الإقطاعي»، الذي هو شكل متخلف (طرفي) من النمط الخارجي الناتج عن اصطدام الحضارة الرومانيّة القديمة بالمجتمعات البربريّة، التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزيّة. فأصبحت السلطة السياسيّة، في عصر الإقطاع، مشتتّة بين أعضاء طبقة الإقطاعيين، دون انخراطهم في دولة مركزيّة ذات شأن»¹⁰. وهو الوضع الذي دفع الكنيسة الكاثوليكيّة إلى أن تؤدّي دوراً مركزيّاً في توحيد وتقوية «الرعايا»، وحفظ السيادة. ولكنّ هذا الدور الإيجابي الذي قامت به الكنيسة سيتحوّل، فيما بعد، إلى نكسة بالنسبة إليها حينما أصبحت بدورها مالكة للأراضي وصاحبة أملاك وعمّال. الأمر الذي خلف اضطرابات وثورات كان أهمّها ثورة الفلاحين في فرنسا سنة (1351م)، التي جاءت نتيجة للضغط الاقتصادي، وتعرّض الضرائب، وتشريعات العمال¹¹. وثورة الفلاحين التي قادها القسيس جون بولفي سنة (1381م)، وهو أحد «القادة المشهورين، الذين وضعوا تفسيرات للإنجيل أكثر تطرّفاً من التفسيرات التي وضعها قادة الكنيسة الرسميون أنفسهم. وقد أثّرت الإمكانات الراديكاليّة لرسالة الإنجيل بأنّ الفقراء سيرثون الأرض، وبأنّ البروتستانتية تشدّد على سيادة ضمير الفرد في يسار التقليد السياسي البريطاني»¹². لقد تأثّرت هذه الثورات بالفكر الإصلاحية الذي بدأه ويكليف وهس (Wyclef Oohhs)، والذي أسفر عن نقل «مشكلة السلطة البابويّة، وما تفرّع عنها، إلى ميدان المناقشة العامّة بين الجماهير؛ لذلك يجدر التنويه، في هذا الصدد، بانبثاق نظريّة شعبيّة في المساواة بين الناس تمّت بصلّة إلى المشكلة الدينيّة، وإن لم ترتفع إلى مستوى الفلسفة السياسيّة في معناها الرفيع، وتتخطّاها إلى مهاجمة التمييز الاجتماعي والاقتصادي بين الطبقات»¹³.

إنّ السلطة المتعاضمة للبابويّة الرومانيّة من جهة، والسلسلة المصاحبة لها من التجديدات اللاهوتيّة في القرن الثاني عشر من جهة ثانية، أخذتا في تعزيز وحدة الكنيسة القروسطيّة، وتسهيل دورها في تشكيل مجتمع مدني مسيحي موحد. وهو ما سيتولّد عنه واقع مناهض للسلطة البابويّة، بدأ بثورة الفلاحين، وتعزّز بالانشقاقات المملكيّة في بعض المناطق التابعة للبابويّة؛ إذ إنّ «عملية تعزيز الكنيسة قد جرت بموازاة تطوّرات مماثلة في الميدان السياسي، حيث لم يمض وقت كثير حتى شرع الملوك بتحدّي دعوى الكنيسة

9- سباين، تطوّر الفكر السياسي (2)، ص145.

10- أمين (سمير)، وغلبيون (برهان)، حوار الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م، ص25.

11- سباين، تطوّر الفكر السياسي (2)، ص246.

12- ديتانسي، ستيفن، علم السياسة الأسس، (م.س)، ص148.

13- سباين، تطوّر الفكر السياسي (2)، ص246.

بالتفوّق المطلق¹⁴. يقول فيليب برو: وقد أظهر لنا مارك بلوخ (Marc Bloch) كيف أنّ الفكرة الملكيّة في العصور الوسطى استطاعت، مع ذلك، مقاومة التجزئة الإقطاعيّة، ثمّ التفتح بفضل «تمثّلات فكريّة وشعوريّة» كانت تجعل من الملك شخصاً اصطفاه الله مراسم تكريسه ودفنه (شبه الكهنوتي)¹⁵. حدث ذلك على الرغم من معارضة البابويّة، وعلى الرغم من الحنين الرومانسي للدّق الإمبراطوري المستطلّ بالكنسية المتحكّمة في الدنيا والدين.

وقد نتج عن التمرّكز السلطوي عواقب جمّة، تجلّت في تفتّت السلطة السياسيّة وتوزّعها خلال العصور الوسطى المتأخّرة، لكنّ مجيء الحكم الملكي المطلق أسهم في تجاوز بعض هذه السلبيّات. عن هذه الفترة يقول أهرنبرغ (Aherenberg): «أمّا الآن، فإنّ وحدة خيوطها تجمّعت بين يدي الملك، لقد تلاشت الهيمنة الكنسيّة بالتدريج، وصارت السيادة البابويّة ميزة لكنيسة تحوّلت مهمّتها من تنظيم العالم المسيحي برمّته إلى مجرد شريك صغير للدولة، وذلك عندما بدأ الدين تقهقره البطيء إلى عالم الورع الشخصي، فغدت الأنظمة الملكيّة المطلقة الشكل المميز للتنظيم السياسي في أرجاء أوربّا الغربيّة برمّتها، وغدت فكرة مركز واحد لسيادة السلطة الدنيويّة شيئاً محوريّاً في الفكر السياسي»¹⁶.

يعرض جورج سباين، بدوره، لمجموعة من الأحداث التي تؤكّد هذا التفوّق الإمبراطوري على منصب البابويّة، حيث يقول: «ولا يشكّ من اطّلع على أوامر شارلمان، وتعليماته إلى عماله الذين كان يرسلهم إلى أنحاء إمبراطوريته للتحقيق والنظر في الشكاوى، في أنّه اعتبر كلّاً من رجال الكنيسة وعامة الشعب من رعاياه، كما اعتبر نفسه مسؤولاً مسؤوليّة كاملة عن إدارة الكنيسة أيضاً»¹⁷. يستحضر سباين أيضاً قضية ليو الثالث الذي «وسّع الإمبراطور سلطته التفتيشيّة حتى شملت الجرائم المزعومة، التي نُسبت إلى البابا نفسه»¹⁸. واستمرّت الهيمنة الإمبراطوريّة خلال القرن العاشر حينما «ساعت حالة البابويّة إلى درجة غير عاديّة، تدخّل الأباطرة من أوتو الأوّل (Otton Ier) إلى هنري الثالث (HENRI III)، واتخذوا إجراءات إصلاحيّة واسعة، بلغت حدّ خلع البابا جريجوري السادس (GREGOIRE VI)، وبندكت التاسع (Benedict IX)، الذي اشتهر بسوء السمعة، وذلك باتّباع إجراءات اتسمت بالطابع الديني. وفي الحقيقة، كان للأباطرة القدم الأعلى في القضاء على الفضائح والفساد الذي استشرى في مرحلة صارت فيها الانتخابات البابويّة العُوبة في يد فئة من الساسة التافهين في روما، وكانت هناك، بالطبع، أسباب واضحة لحسن التدبير

14- أهرنبرغ، المجتمع المدني، (م.س)، ص96.

15- برو، علم الاجتماع السياسي، (م.س)، ص127.

16- أهرنبرغ، المجتمع المدني، ص123.

17- سباين، تطور الفكر السياسي 2، (م.س)، ص134.

18- المرجع نفسه.

الذي دفع الأباطرة إلى بذل أعظم نفوذ في اختيار الباباوات، وعلى الرغم من أنّ رجال الكنيسة فضّلوا هذا النفوذ على الدسائس المحليّة، فإنّه كان تهديداً لاستقلال الكنيسة بالمسائل الروحيّة»¹⁹.

وقيل أيضاً إنّهُ بعد ألف ومئة من السنين التي عمّرتها الإمبراطوريّة الرومانيّة في ثوبها البيزنطي، لم «ترفع الكنيسة رأسها معارضةً للإمبراطور، وإذا كانت آنست في نفسها قوّة حيناً، أو بعض حين، فقد كان لها الإمبراطور بالمرصاد؛ وذلك لأنّ أباطرة القسطنطينيّة لم يفرّقوا مطلقاً بين ما هو الله وما هو لقيصر؛ فالإمبراطور كان يعتبر نفسه نائب المسيح على الأرض»²⁰. إذا كانت الأحداث التي أوردها سباين قد أظهرت جانباً من علو سلطة الإمبراطور على منصب البابويّة، فإنّ أحداثاً أخرى كانت تمهّد لقلب هذه المعادلة، لا سيّما مع الحروب التي شهدتها الإمبراطوريّة، وعرفت خلالها العديد من الهزائم، الأمر الذي رجّح كفة البابويّة الكاثوليكيّة في روما على أن تتبوأ مكانتها الكبرى في الغرب الأوربيّ؛ إذ حدث في القرن الخامس الميلادي أن «لقيت جيوش الإمبراطوريّة الرومانيّة هزيمة كبرى (عام 476م) على يد قبائل القوط الشرقيين، ما أسفر عن سقوط الجزء الغربي للإمبراطوريّة في قبضة تلك القبائل الجرمانيّة، وهو الأمر الذي دعم مكانة كنيسة روما، بوصفها السلطة الوحيدة في الغرب الأوربيّ، حيث لم يعد ينافس البابا أيّ شخصيّة علمانيّة كبرى، وأصبح الحاكم المطلق في الغرب، باعتباره مصدر التشريع المسيحي»²¹.

فبعد هذه الغزوات البربريّة لأمم القوط وغيرهم، وضياح العديد من المناطق التي كانت تحت سيطرة الإمبراطور، غدت الكنيسة الكاثوليكيّة في روما السلطة الوحيدة المتماسكة؛ وصارت، فيما بعد، راعية الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة التي تأسّست عندما قام البابا ليو الثالث، نوعاً من العرفان بالجميل، بتتويج شارل (شارلمان) خالِعاً عليه لقب: إمبراطور الرومان، وذلك في يوم عيد الميلاد سنة (800 م)، وهو «اللقب الذي كان يحمله الإمبراطور البيزنطي القائم في القسطنطينيّة وريثة روما القديمة. وفي هذا العام ذاته يمكن القول: إنّ ناقوس الخطر بدأ يدقّ في سماء أوربّا، لينذر الإمبراطوريّة البيزنطيّة التي رفضت الاعتراف بشارلمان إمبراطوراً رومانيّاً، بخطورة ما أقدم عليه البابا الذي كان يعتمد إلى سحب البساط من تحت قدمي الإمبراطور البيزنطي حامل اللقب، وصاحب الحقّ التاريخي فيه»²².

19- المرجع نفسه، ص135.

20- عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوربيّ في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص18.

21- كان من الطبيعي أن تصبغ الكنيسة المجتمع، التي أصبحت تُمثّل المرجعيّة الأولى له، بالصبغة المسيحيّة الكاملة، ولمّا كان الاقتصاد يمثل ركناً مهماً من أركان المجتمع الروماني المسيحي، فقد تدكّلت الكنيسة في الاقتصاد، من أجل فرض قواعد ومفاهيم مسيحيّة جديدة عليه. ففي ظل القانون المدني الروماني، في مرحلة ما قبل المسيحيّة، كان المبدأ الاقتصادي السائد أن يهتم كل شخص بنفسه، وكان الشعار المعمول به (دع المشتري يكون على حذر)؛ أي: أنّ عليه أن يقوم بفحص ما يشتريه بنفسه قبل تقدير قيمته، وأن يتحمّل نتيجة ذلك. أمّا بعد ظهور المسيحيّة، فقد كان من الضروري أن تجبر الكنيسة القوانين الرومانيّة على التحوّل، لتتماشى مع الكتاب المقدّس، وهكذا لجأت إلى تأكيد آيات من نوع [فكما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضاً] (إنجيل متى، الإصحاح 7: 12) (الطحاوي، الدين والمجتمع، ص71).

22- عبد الحميد، الفكر السياسي، ص8.

ولم يكن هذا النزوع نحو الهيمنة من قبل الكنيسة ليحدث لولا الدور البالغ الذي أدّاه الفكر السياسي المزوج بلغة دينيّة؛ ولأنّنا سنعرض لبعض النماذج بالتفصيل، في المحاور القادمة، يكفي بسط هذه الإشارة من ريمون بودون (Raymond Boudon)، الذي يروي قصّة تصدّي القديس بولس (St. Paul) لبطرس، حيث وصف بودون الأمر كالآتي: «نصب القديس بولس سداً منيعاً في وجه هجمات التعقّلية اليونانيّة، وجعل من كتاب اليهود المقدّس كتاب المسيحيين المقدّس، وما فعله بولس حين أوصى بالمشاركة، متصدّياً لبطرس الذي لم يكن متأكّداً من شرعيّة مجالسة الوثنيين المهتدين إلى المسيحيّة من غير أهل الختان؛ هو أنّه «دقّ ساعة ولادة المواطنيّة في بلاد الغرب»²³. ويعضد بودون حديثه بما قاله ماكس فيبر عن هذه الرسالة، يقول بودون: «لقد استشهد فيبر مراراً بآيات من رسالة بولس إلى أهل غلاطية، تروي الحادثة التي انطلق منها هذا المبدأ: إنّ جلوس بطرس إلى مائدة الوثنيين غير المختونين، في مدينة أنطاكية، ومشاركته إيّاهم الطعام، هو أوّل التحوّلات وأعظمها في تاريخ المسيحيّة، لقد أولى القديس بولس هذه المشاركة أهميّة كبرى في تصدّيه لبطرس، فكان لا بدّ من أن يطبع المبدأ تاريخ الغرب -يقول فيبر- من حيث تأكيده على قيمة الإنسان»²⁴.

الفقرة الثانية: بين السموّ الكنسي وبدايات الانشقاقات الملكيّة:

أ- الغريغوريّة... من المهادنة إلى السموّ البابوي:

بما أنّ المرحلة المدروسة، في هذا المستوى من البحث، نتاج لفصول من الصراع بين الإمبراطوريّة الرومانيّة، وأحد أكثر الأسماء تأثيراً في المرحلتين الوسطى والعليا من العصور الوسطى الأوربيّة، فإنّنا نفصّل أن نبحت الموضوع من خلال تتبّع المسار الذي قطعه البابويّة الغريغوريّة، بدءاً من لحظة المهادنة للإمبراطوريّة، خلال العصور الوسطى السفلى، وانتهاءً بالبابا غريغوري التاسع (Pope Gregory IX)، مروراً بأهمّ منعطفات الغريغوريّة. والمقصود، هنا، البابا غريغوري السابع الذي يُعدّ أوّل لاهوتي في تاريخ البابويّة يعطي تصوّراً مناقضاً للعلاقة التي سادت على مرّ العصور المسيحيّة. فكيف بدأ التحوّل؟ وما مقولاته التأسيسية؟ وإلى أيّ حدّ أسهمت الغريغوريّة في خلق واقع مُؤسّس لمرحلة جديدة؟

لقد لاحظنا، عند الحديث عن الدين والسياسة في العصور الوسطى، أنّ العلاقة بين الإمبراطوريّة والكنيسة لم تكن على درجة كبيرة من الاختلاف، وإن تخلّلتها بعض مراحل التوتر. فعلى امتداد ألف ومئة من السنين التي عمّرتها الإمبراطوريّة الرومانيّة في ثيابها البيزنطيّة، لم تقوَ الكنيسة على التصدّي بحسم للإمبراطوريّة، وإنّما فعلت ذلك بمرونة وطول نفّس، وهو ما جسّده أوّل البابوات الحاملين لقب (غريغوري)،

23- بودون، أبحاث في العقلائيّة، (م.س)، ص198.

24- المرجع السابق.

والمقصود هنا هو البابا غريغوري الأوّل العظيم (590-604م)، الذي جاء في إحدى مقولاته: «أجب سيدك أيّها الإمبراطور، فالمسيح على لساني يسألك... لقد أخذت بيدك، وأنت بعدُ جندي، وجعلت منك قائداً للحرس الإمبراطوري، ثم ارتقيت بك، فصنعتك قيصرًا، ثم رفعتك مكاناً عليّاً، فغدوت إمبراطوراً... تأتي الآن لتمنع جندك أن يعملوا في خدمتي؟ بالله عليك كيف ستجيب سيّدك إذا جاء في مجده ليُدين الأحياء والأموات؟»²⁵.

إنّ أقصى ما يطلب هذا البابا هو أن يجعل الإمبراطور جنده في خدمة البابويّة، وألا يتعالى على الكنيسة، أو ينظر إليها نظرة ازدراء، فهو لم يسعَ إلى الحصول على الصلاحيّات الزمنيّة للإمبراطور. وعلى الدرب ذاته سار البابا غريغوري الثاني (715-731م)، الذي كتب للإمبراطور ليو الثالث الإيزوري سنة (729م) قائلاً: «نحن نستمّد سلطتنا وسلطاننا من أمير الرسل بطرس، ذلك أنّنا أباطرة، ونحن قادرون -إذا شئنا- أن نصدر حكماً ضدّك (...) أصغ إلينا أيّها الإمبراطور، فلتكفّ عن القيام بأعمال الكهانة (...) إنّ القوانين الكنسيّة شيء، وإدارة الإمبراطوريّة شيء آخر، وكما أنّه ليس من حقّ البابا أن يتدخل في أمور القصر الإمبراطوري، أو يعتدي على الامتيازات الملكيّة، فليس من حقّ الإمبراطور، بالتالي، أن يتدخل في شؤون الكنيسة (...) مكتوب (الدعوة التي دعي فيها كلّ واحد فليلبث فيها)»²⁶. يعطينا مكتوب غريغوري الثاني للإمبراطور ملحقاً آخر عن العلاقة المبتغاة من قبل الكنيسة، فهي تسعى إلى كفّ يد الساسة الزمنيين عن التداخل في شؤون الكنيسة. غير أنّ الرسائل، التي كانت تُوجّه إلى الأباطرة البيزنطيين في القسطنطينيّة لم يكن لها التأثير القوي على السياسة المتّبعة؛ بل غالباً كانت تأتي بنتائج عكسيّة بالنسبة إلى البابويّة، ومثاله ما قام به ليو الثالث، بعد رسالة غريغوري الثاني، لمّا فصل مناطق جنوب إيطاليا وصقلية عن السيادة البابويّة، وجعلها تحت الرعاية الأسقفية لبطريك القسطنطينيّة.

أمّا الجانب الآخر الذي تبرزه العلاقة بين الكنيسة والسلطة الزمنيّة، فهو أنّ ضعفاً ذاتيّاً بدأت تعرفه البابويّة، ولا سيّما بحلول القرن التاسع، وما تلاه، وهو الضعف الذي أسهم فيه فساد رجال الدين، وشيوع بيع الوظائف الكنسيّة، وزواج رجال الدين؛ بل أصبح منصب البابا نفسه ألعبه في أيدي بعض العائلات المترفة²⁷. الأمر الذي أصبح معه مطلب الإصلاح أمراً يعني الكنيسة نفسها أكثر ممّا يعني أيّ جهة أخرى، وفي هذه الأثناء (منتصف القرن الحادي عشر)، سبّرت أهمّ شخصيّة دينيّة في تاريخ البابويّة، وهي الشخصية التي ستغيّر من العلاقة السائدة بين السلطة الزمنيّة والسلطة الدينيّة، حيث ستترجّع الكفّة، هذه المرّة، لصالح البابويّة، وسيصير الإمبراطور شخصاً تابعاً للكنيسة، تنصّب وتُقبله بناءً على رغباتها، أو «ضميرها».

25- عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي، ص24.

26- المرجع نفسه.

27- Barry: The Papal Monarchy; pp. 360-361. نقلاً عن: عبد الحميد، الفكر السياسي، ص29.

والمقصود، في هذا الوصف، هو البابا غريغوري السابع الذي دخل، منذ تولّيه منصب البابويّة (1073م)، في نزاعات متتالية مع الأباطرة.

وقد تحدّثت كتب تاريخ العصور الوسطى كلّها عن أهمّ نزاع نشأ بين غريغوري السابع والإمبراطور هنري الرابع، حتى إنّهُ سُمّي «النزاع العظيم». فما إن تولّى البابا منصبه، حتى أعطى حقّ تنصيب الحكّام الزمنيين للأساقفة (1075م)²⁸، وهو القرار الذي لم يرقّ للإمبراطور هنري الرابع (Henri IV)، ما دفعه إلى محاولة «خلع غريغوري، الذي ردّ بحرمان هنري من رحمة الكنيسة، وإعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له. وفي سنة (1080م) حاول هنري أن يحلّ رجلاً آخر محلّ غريغوري»²⁹، فردّ عليه الأخير بأن أيدّ رودولف أمير سوابيا في مطالبته بعرش هنري³⁰. وعلى الرغم من عدم مبالاة الإمبراطور، في البداية، بقرار الحرمان، إلّا أنّه تراجع عن موقفه المعاند، وسار إلى حيث يوجد البابا، طالباً منه الصفح والمسامحة، الشيء الذي عرّضه إلى إذلال كبير³¹، وتمّ نتويجه بقبول غريغوري الاعتذار بعد ثلاث ليالٍ قضاهها هنري الرابع راکعاً أمام مسكن البابا. وهي الواقعة التي سيكون لها ما بعدها؛ إذ تمّ عدّها لحظة تأسيسيّة لِمَا اصطُلح عليه بـ: «السموّ البابوي».

ولم يكتفِ البابا غريغوري بنزع الصلاحيّات من الأباطرة، وجعلهم تابعين مطيعين؛ بل شرّع «العقيدة الثيوقراطية» التي ترسم مناطق نفوذ البابا والكنيسة. نقرأ في الفصل التاسع من العقيدة، أو الدستور المقدّس، أنّ «البابا هو الإنسان الوحيد الذي يكون للأمرأ تقبيل قدميه»، و«يُسمح للبابا أن يُطيح بالأباطرة من عروشهم»، ولا يمكن للكلمة التي «تصدر عن البابا أن يقوّمها إنسان حر، في حين يكون للبابا أن يبدي النظر في الأحكام الصادرة عن بقية البشر»، و«البابا لا يمكن أن يكون موضع محاسبة من أيّ كان»³².

28- وقد كان الموقف الذي اتخذ غريغوري ضدّ هنري الرابع تطوّراً طبيعيّاً، وإن كان متطرّفًا، لسلطة الكنيسة الشرعيّة في مسائل الدين والأخلاق. وفيما يختصّ بجريمة بيع الوظائف الدينيّة، مثلاً، اقترح غريغوري أن يُحاكم السياسي نفسه مع رجل الدين المُتهم، وذلك باعتبار الحاكم السياسي شريكاً في الجريمة، ومذنّباً مثل رجل الدين، وعندما حرّم على رجال السياسة التّدخل في تعيين رجال الدين، ووجد أنّ الإمبراطور عنيد، لجأ إلى استعمال سلطته في الحرمان من رحمة الكنيسة، لكي ينفذ قراره. (سباين، تطور 2، ص 140).

29- جاء في قرار الخلع ما يأتي: «... خبرني مَنْ مِنَ الناس لم تُعقد لسانه الدهشة، ويتميّز من الغيظ، وهو يراك تدّعي الانفراد بالسلطة؟... إنّ من يعرف الكتب المقدّسة يدرك يقيناً مدى جنون هذا الادّعاء، وحيث إنّ كنيسة الله، بسبب أفعالك، قد باتت يتهدّدها الخطر من جرّاء عجرفتك... فقد قرّرنا أن نخرج عن صمتنا الذي التزمناه، وأن نكشف للجميع عن الأسباب التي تجعلك غير أهل للبابويّة». عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص 40.

30- سباين، تطور الفكر السياسي (2)، ص 139-140.

31- وصفت كتب التاريخ هذه الدراما على النحو الآتي: «تقطّعت أنفاس هنري، وتصنّب عرقه، كأنما يصعد في السماء، على الرغم من الشتاء القارس، وهو يحاول وزوجته المخلصة الوصول إلى القلعة، وهناك على أبوابها وقف ثلاث ليالٍ سوياً، بطرق باب رحمة البابا، الذي كان قلبه كحجارة جبال تسكانيا، أو أشدّ قسوة، حتى إذا سمح له بالدخول، خرّ الملك على قدمي البابا سجّداً وبكيّاً، يغسلها بدموع التوبة والندامة، وتعطف خليفة بطرس، وزعيم المسيحيّة الكاثوليكيّة، وأعلن أنّه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه، دونما تأخّر». عبد الحميد، الفكر السياسي، ص 41.

32- Gérard Mairet: La genèse de l'Etat laïc de Marcil de Padoue à Luis XIV; in (Histoire des idéologies); tome II; idit: Marabout; 1981; Paris/ p. 286.

بتوسط من: العلوي، سعيد بنسعيد، التأسيس الاجتماعي والتكوين، (م.س)، مجلة التسامح، ع 23.

إنّ هذه «النظريّة»، التي سيكون لها مفعولها، بعد موت البابا غريغوري السابع، ستجد من الباباوات اللاحقين من سيّسير على خطّها، ويُطوّرّها. وكان أنوسنت الثالث (Innocent III) خير من عبّر عن هذه المرحلة الجديدة من مراحل السمو، فقد كتب يقول: «نحن خلفاء أمير الرسل إلينا، ولسنا نواباً عنه؛ بل ولسنا نواباً لأحد من بني البشر... حتى الرسل... ولكننا نواب يسوع المسيح نفسه»³³. وبهذا التحوّل، ستكتمل المعالم الثيوقراطية المؤسّسة للحكم الديني الخالي من أيّ شائبة لهيمنة ما هو سياسي. فالبابا أمسى نائباً للمسيح نفسه، بعد أن كان في الثيولوجيا السابقة نائباً عن «الرسول بطرس». وهو ما سيجلب الكثير من المصاعب والحروب الأهليّة للقارة الأوربيّة. وخلال هذه المرحلة أضحت البابويّة بؤرة السياسة الدوليّة في أوربّا وخارجها، لقد «عُهِد الآن بإدارة حكومة المجتمع المسيحي لواحد من أكفأ خلفاء القديس بطرس، وأكثرهم اقتداراً، والذي استخدم سلطانه الموروث باعتباره نائباً للمسيح على الأرض»³⁴.

وما إن حصل البابا على مُراد، ودان له الحكم الزمني، حتى شرع، على غرار غريغوري السابع، في تنويع سلطته بمقولات ثيولوجيّة رام من خلالها تأييد تصوّره الثيوقراطي. وفي هذا السياق أصدر سنة (1201م) وثيقة تبين المسعى الكنسي الطامح إلى مزيد من السموّ والهيمنة، جاء في ديباجتها أنّ عمل البابا الرئيس يتمثّل في «العناية بما يهّم الإمبراطوريّة الرومانيّة، حيث إنّ الإمبراطوريّة تعود بأصولها إلى البابويّة، ومنها تستمدّ سلطانها. أمّا أصولها، فلأنّها نُقلت أصلاً من اليونان (البيزنطيين)، بوساطة البابويّة، ولمصلحتها (يعني تنويع شارلمان). وقد أقدم البابوات على هذا العمل لضمان أقوى للكنيسة. وأمّا سلطانها، فلأنّ الإمبراطور اعتلى العرش بيد البابا الذي باركه وتوجّه وعُهِد إليه بالإمبراطوريّة»³⁵.

ولم يزل النفوذ البابوي في التغلغل والتعمّق في الحياة السياسيّة، والمجتمعيّة، والاقتصاديّة، حتى جاء البابا غريغوري التاسع (1227-1241م) الذي أكمل ما بدأه أسلافه، وأصدر بعد تولّيه قرار الحرمان ضدّ فريديريك الثاني في التاسع والعشرين من أيلول/ سبتمبر (1227م)، بحجّة مماطلته في الخروج بحملة صليبيّة كان قد تعهّد بها من قبل عند تنويعه إمبراطوراً، وأحلّ رعيته من يمين الولاء له³⁶. لكنّ قصّة الصعود الغريغوري سيوقفها الطموح المتزايد للامتلاك والسيطرة، والسعي لأن يكون البابا حاكماً أو ثوقراطيّاً؛ تجلّى ذلك في دعوة غريغوري التاسع «للعقد مجمع كنسي في روما عام (1241م) لعزل فريديريك، غير أنّ بيزا،

33- عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص52.

34- Kantorowicz: Frederick the Second; pp. 39-49.

عن: عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص51.

35- Innocent III; Decision of Innocent III in regard to the disputed election; 1201.

عن: عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص57.

36- Treaty of San Germano 1230.

عن: عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص61.

حليفة الإمبراطور، دفعت بأسطولها يتصيّد الأساقفة الوافدين إلى روما، ما أدّى إلى غرق بعضهم وأسّر البعض، وحال دون انعقاد المجمع، بينما نجح الإمبراطور في فرض سلطانه على إيطاليا، فزهقت روح غريغوري التاسع كمدّاً في عام (1421م)»³⁷.

بهذا العرض الوجيز يمكن استخلاص أنّ النظرية العامّة للكنيسة الغريغورية كانت تتمحور حول النظر إلى الإمبراطورية، وجميع الحكّام الزمنيين الآخرين، على أنّهم «يتلقّون مناصبهم من الله بالوساطة، ولكنهم يتلقونها من البابا من دون توسّط. والبابا هو ظلّ الله في الأرض، ذلك أنّ يسوع قلّده كلا السيفين من خلال بطرس، يحتفظ البابا بالسيف الزمني، ولكنّه يقلّده للملوك والأمراء شريطة استخدامه في خدمة الكنيسة، وتحت وصايتها. إنّ الشرعيّة التي تمنحها الكنيسة تتطلّب خضوع الدولة للنظام الكنسي في كلّ الأمور، وفي الأوقات كلّها»³⁸. غير أنّ هذا المسعى النّازع نحو تكريس الهيمنة البابوية، منذ المنعطف الغريغوري، هو ما أسهم في خلق أجواء مؤاتية لبروز فاعلين جدد على الساحة السياسيّة في أوربّا الوسيطيّة، المقصود هو تلك الرغبة المواكبة للصراع بين البابوية والإمبراطورية، والتي تمثّلت في محاولات حثيثة للاستقلال عن النفوذ البابوي، وهذا ما أشرّ على مرحلة جديدة سمّيت، فيما بعد، المرحلة الانتقاليّة إلى اللحظة المحوريّة (القرن السادس عشر).

ب- دور المدن الجمهوريّة في الحدّ من النزوع البابوي:

نكتفي، في هذه الفقرة، بسرّد قصّة ظهور المدن الطامحة إلى الاستقلال، على أن يكون لنا وقفة مطوّلة في الموضوع، أثناء دراسة النماذج الفكرية التي كان لها دور بارز في خلق إيديولوجيّة رافدة لنزعات الاستقلال، ولا سيّما ما قدّمه كلّ من مارسيلوس في القرن الرابع عشر، ومكيافلي في مرحلة لاحقة، من دعم لهذه الجمهوريات المدنيّة التي ستحوّل إلى دول/ ممالك مستقلّة خلال القرن السادس عشر، ثمّ إلى جمهوريات أواخر القرن الثامن عشر. ومن شأن هذه التحوّلات الهيكلية، كما سنرى، أن تسهم في تحوّلات فكرية وفلسفيّة داخل مجتمعاتها.

رأى المؤرّخ الألماني أوتو فيزينغ أنّه في منتصف القرن الثاني عشر نشأ تنظيم سياسي واجتماعي جديد ولافت في شمال إيطاليا تميّز برغبة المجتمع في أن يكون إقطاعيّاً من حيث طابعه. فقسّمت أرض البلاد بين المدن، كما غاب وجود أيّ نبيل أو رجل عظيم، في الأرض المحيطة، لا يعترف بسلطة مدينته. أمّا التطوّر الآخر الذي لاحظته هذا المؤرّخ، والذي فاجأه وكان أكثر تدميراً بالنسبة إليه، فهو ما تمثّل في

37- Ch. Broke, the Structure of Medieval Society; p. 6.

عن: عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي، ص 62.

38- أهرنبرغ، المجتمع المدني، ص 102.

تطوير المدن لشكل من الحياة السياسيّة متناقض مع الافتراض الشائع، الذي يقول: إنّ الملكيات الوراثيّة هي التي تولّف شكل الحكم الصحيح، فقد صارت المدن «توّاقة إلى الحرية»، فحوّلت نفسها إلى جمهوريات مستقلّة، حيث حُكمت كلّ جمهويّة «بإرادة قناصل لا حكام»، تقوم بتغييرهم كلّ عام تقريباً، بهدف الحرص على تجنب شهوة السلطة لديهم، وصيانة حريّة الشعب³⁹. غير أنّ الاستقلال الواقعي لهذه المدن لم يحلّ دون اعتبارها، من الناحية القانونيّة، تابع للإمبراطوريّة الرومانيّة التي دخلت، في المراحل الأخيرة من عمرها، في صراعات مستمرّة مع البابويّة، وهو الصراع الذي سيسهم في تحقيق المطالب الاستقلاليّة للمدن.

لقد شكّلت هذه المدن خطراً مُحدّقاً بسلطة الإمبراطور، وكان أبرز ملامح هذا الخطر هو رفض سكان هذه المدن أيّاً من الأمراء الذين كان يتمّ تعيينهم لكونهم من خارج هذه المدن، ما حدا بالإمبراطور فريديريك الثاني إلى تهديد المدن الإيطاليّة بالحرب ما لم يعودوا إلى حضن إمبراطوريته، وهو ما تحقّق له بالفعل؛ إذ استطاع إخضاع كلّ المدن، وكان ذلك سنة 1237م⁴⁰. لكنّ فصول الصراع المحتدم لم تنتهِ مع هذه الجولة، وإنّما كان بمقدور هذه المدن انتزاع مدّهم من الهيمنة الإمبراطوريّة، وانتهت المحاولة الأخيرة للويس البافاري سنة (1327م) لاستعادة حقوقه الإمبراطوريّة بالفشل⁴¹. بموجب هذا الانتصار أصبحت للمدن الإيطاليّة سابقة في التفوّق على التسلّط الإمبراطوري، وهو ما انعكس، بشكل إيجابي على مستوى المثل والقيم؛ إذ انتعش مطلب الحرية، وصارت الأخيرة شعاراً للكثير من المدن التي نمت فيها فكرة الاستقلال.

والمفارقة التي يظهرها هذا العرض هي أنّه طيلة مدّة الصراع بين المدن الإيطاليّة والإمبراطور كان الحليف الرئيس لهذه المدن متمثلاً في البابويّة، وكان «الحلف قد صيغ، أوّل ما صيغ، من قبل البابا ألكسندر الثالث، بعد أن رفض الإمبراطور تأييد صعوده إلى عرش البابويّة في عام (1159م). وعندما أسست مدن لومبارديا حلفها في عام (1167م)، قام البابا بدعمها، بتمويلها وتشجيعها على بناء مدينة منيعة سُمّيت «ألساندريا»، لكي تسدّ الطريق على تقدّم الإمبراطور»⁴². وبهذا الدعم البابوي للمدن الإيطاليّة⁴³ تكون الكنيسة قد تموضعت إلى جانب الشعب ضدّ سلطة الإمبراطور. غير أنّ ثمة إشكالاً ينبغي بحثه في هذا السياق، وهو ما يتّصل بالتحالف بين المدن الإيطاليّة المسنودة بفكر سياسي وفلسفي رافض للسلطة الكنسيّة،

39- سكر، كوينتن (Quentin Skinner)، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ج1، ترجمة حيدر إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2012م، 39/1 (بتصرّف).

40- المرجع نفسه، 43/1.

41- المرجع نفسه، 45/1.

42- المرجع نفسه، 55/1.

43- «إلى درجة أنّ البابا غريغوري التاسع قد عقد معاهدة مضادّة للإمبراطوريّة مع مدينتي جنوى والبندقية سنة (1238م)، وتابع خلفه إنوسنت الرابع السياسات ذاتها، بعد انتخابه في عام (1243م)، فاستعمل القوّة العسكريّة لمهاجمة الإمبراطوريّة». المرجع نفسه، 56/1.

وبين البابويّة الطّامحة إلى استعادة أمجاد هيمنتها؛ أهو تحالف ظرفي تحكّم فيه العداء المشترك للإمبراطور، أم هو حلف مؤسّس على مبادئ صلبة؟

على الرغم من مساعدة البابويّة للمدن الإيطاليّة في حروبها الاستقلاليّة، إلّا أنّ حقيقة هذه المساندة تكشّفت مع حصول المدن على استقلالها التام عن الإمبراطوريّة منتصف القرن الثالث عشر؛ إذ طمّح البابوات إلى حكم مملكة إيطاليا بأنفسهم، ما دفع ملوك إيطاليا المتعاقبين إلى الدخول مع البابويّة في سلسلة صراعات انتهت بانتصار البابويّة وتسيّدها على إيطاليا. وفي هذا الوقت بدأ البابوات بمتابعة طموحاتهم الزمنيّة بشكل مباشر أكثر من الماضي، وذلك عبر السعي لاستغلال السياسات الداخليّة للمدن الإيطاليّة الشماليّة، وبعد أن سيطرت البابويّة على كامل التراب الإيطالي، دخلت في حروب مع الإمبراطوريّة، حيث انتزّع من الأخيرة العديد من المناطق (بولونيا، ورومانيا...)، وألحقت بالحكم البابوي المباشر⁴⁴.

وفي هذه الظروف بدأ التنظير القانوني واللاهوتي لفكرة السيادة الموحّدة للبابويّة على الشأين الزمني والديني، بأن تمّ اعتبار المجتمع المسيحي كياناً موحّداً، والبابا على رأسه سلطته العليا، وهو ما كرّره البابا بونيفيس الثامن (Boniface VIII)، في مطلع القرن الرابع عشر، في بيانه المشهور الذي جاء فيه: «هناك في المجتمع المسيحي سيفان: سيف روحي، وآخر زمني. وإنّه من الضروري أن يكون أحد السيفين دون الآخر، وبالتالي، يجب أن تكون السلطة الزمنيّة تابعة للسلطة الروحيّة»، وانتهى البيان بنبرة أشدّ، بالإعلان الواضح عن أنّ السلطة الروحيّة «تملك سلطة إنشاء السلطة الدنيويّة، وأن تتحمّل المسؤولية إذا فشلت في العمل بطريقة صحيحة»⁴⁵.

لكنّ المدن الإيطاليّة رفضت هذه الادّعاءات البابويّة، وسارعت إلى تبنيّ معارضة قويّة لمضامينها، وشرعت في بناء أفكار وإيديولوجيّات لهدم المسوّغات البابويّة الهادفة إلى تملّك السلطة الزمنيّة، ومن أهمّ تلك الأفكار كانت مطالبة الإمبراطور بإصلاح ميزان البابا؛ لأنّ الكنيسة اغتصبت الحقّ الإمبراطوري. وكان الكاتب دانتي أليغيري (Dante alighieri) أهمّ المتصدّين للحكم البابوي في رسالته عن الملكيّة؛ إذ كان يأمل «الهدوء والسلام»، نافياً أن تكون السلطة الإمبراطوريّة تحتاج إلى سلطة كنسيّة، واصفاً ذلك بالاعتقاد الزائف. واستناداً إلى هذه المسألة، عدّ دانتي البابوات من بين القادة الذين يقاومون الحقيقة؛ لأنّهم يرفضون القبول بأنّ ليس للبابوات سلطة زمنيّة حقيقيّة؛ لذا أخفقوا في إدراك «أنّ سلطة الإمبراطور لا تعتمد على الكنيسة بأيّ شكل من الأشكال»⁴⁶.

44- للمزيد من التفاصيل حول الموضوع، يُرجع إلى: سكر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، 58/1 وما بعدها.

45- المرجع نفسه، 59/1.

46- المرجع نفسه، 62/1.

كان دانتى يرى في الإمبراطور سلطة قادرة على توحيد الشعوب ونبذ الاختلاف وجلب الحرية؛ لأنّ المدن الجمهوريّة، في نظره، تحتاج إلى حكم يفصل بينها، فحكم الإمبراطور سيزيد الحرية، التي هي أعلى عطية إلهية للطبيعة الإنسانية؛ وذلك لأنّه في الحكم الملكي، وفيه وحده، يكون البشر مستقلّين، ولا يعتدي أحدهم على الآخر. وكان دانتى يرفض الافتراض الأرثوذكسي بوجود «هدف نهائي» وحيد للبشرية يتمثل في السعادة الأبدية، ومن ثمّ، لا بدّ من أن يكون هناك سلطة وحيدة في المجتمع المسيحي هي سلطة الكنيسة. عوضاً عن ذلك، أكّد دانتى وجوب وجود هدفين نهائيين للإنسان؛ أحدهما الخلاص في الحياة الآتية، وهو الذي يُتّصل عليه من خلال العضوية في الكنيسة. أمّا الآخر، فهو السعادة في الحياة المعاصرة، وهذا يتحقّق بقيادة الإمبراطورية التي تُعدّ سلطة مساوية للكنيسة، ومستقلّة عنها⁴⁷. الواقع أنّ دانتى كان يكتب أفكاره تحت تأثير الظروف التي جعلته منفيّاً من فلورنسا، حيث أمل أن يكون لدخول هنري السابع مخرجاً لأزمة جميع المنفيين، واستعادة السلطة المغتصبة من البابوية.

ومن الكتاب الذين واصلوا إسناد الفكرة الاستقلالية للمدن الجمهوريّة، برز اسم مارسيلوس دي بادوي، الذي أسهم بشكل كبير في تقديم خلفية إيديولوجية لمجابهة المزاعم البابوية الهادفة إلى بسط رداها الديني على مناحي الحياة الإنسانية كافّة. سنتطرّق إلى أفكار هذا المصلح في المبحث الثاني من هذا الفصل. كما سواصل بحث تأثير المدن الجمهوريّة التي ستتحول، فيما بعد، إلى ملكيات ودول حديثة، في القسم المخصّص لتطوّر العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر الحديث، ولا سيّما أثناء بحث دور الفلسفة السياسيّة في التأسيس لمنظور مغاير لهذه العلاقة، حيث ستبرز الدعوات المساندة للملكية المطلقة ضدّ البابوية، عند مكيافيلي وهوبز وغيرهما. وكذلك عندما سنتطرّق إلى دور الحكم المطلق في التأسيس للفكرة العلمانيّة.

المطلب الثاني: من الخلافة الدينيّة-السياسيّة إلى (الخلافة) السياسيّة-الدينيّة:

الفقرة الأولى: (الدولة) بين التغلّب ورافد (الدعوة) الدينيّة:

دلّ التأسيس الأوّلي للسلطة السياسيّة في الإسلام، في جدال السقيفة، على أنّ المشروع السياسي الذي ينتظر المسلمين محفوف بالمخاطر، ومُحاط بالقصور النظري والعملي، وأنّ أيّ محكّ حقيقي لهذا المشروع سيُعرّضه لهزّات كبيرة قد تُنتهي قبل أن يشنّد عوده. وهو الأمر الذي لم يتأخّر كثيراً، فبعد أقلّ من ثلاثة عقود استفاق المسلمون على صراع عنيف حول السلطة، أو يمكن القول: إنّه تفاجؤوا بأنّ الخلاف السياسي الذي اعتقدوا أنّه قد خمدَ عشية تولّي أبي بكر «الإمارة»، وأنّ ما وقع كان «هفوة وقي الله شرها»، على حدّ تعبير عمر بن الخطاب، لم يكن كذلك؛ فمقتل الخليفة الثالث، وما صاحبه من أعمال عنف وثار، أعاد الاهتمام

47- المرجع نفسه، 65/1.

السياسي إلى صدارة الجدل، قد يكون خفت بعد معارك الجمل، وصيفين، والنهروان؛ أي: خلال مدّة خمس سنوات قضاها عليّ في الحكم، وهو حكم ظلّ ناقصاً في غياب سيطرة عليّ على جميع أطرافه؛ لأنّ معركة صفين كرّست سيطرة معاوية بن أبي سفيان على الشام ومصر⁴⁸.

مهّداً بذلك للدخول إلى المرحلة التي تلت مقتل علي بن أبي طالب، وهي المرحلة التي أشارت إلى بداية جديدة للسياسة في التجربة الإسلامية، أو ما يطلق عليه الجابري «دولة السياسة». فبعد فترة حكم وجيزة (6 أشهر) خلف فيها الحسن بن علي والده، استطاع معاوية، عام (الجماعة)، أن يستولي على السلطة، ويجعل مركزها دمشق، ويصفيّ دموياً أنصار علي بن أبي طالب، هؤلاء الأنصار الذين سيصبحون فيما بعد الشيعة. فقد «قام معاوية بانقلاب دموي حقيقي من أجل الاستيلاء على السلطة وتحقيق أهدافه، ولكنّ (الخلفاء) الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعيّة الدينيّة على ما فعله غداة انتصاره، وقد تمّ ذلك بمساعدة رجال الدين الذين ابتدؤوا في تشكيل علم لاهوت رسمي، وكانت تلك بداية علم الكلام (أي: الثيولوجيا)، مع كلّ المناقشات الحامية التي رافقت تشكّله»⁴⁹.

يظهر التوجّه الأوتوقراطي لحكم معاوية، ليس بما وصفه به أنصاره من الكُتبة فحسب؛ بل من خلال ما خلّفه كتب التاريخ من مقولاته، نقرأ له في هذا السياق: «أمّا بعد، فإنّي ما وليتها بمحبّة علمتها منكم، ولا مسرّة بولايتي، ولكنّي جالذتكم بسيفي هذا مجالدة»، ثمّ ذكر بأنّه حاول «حمل نفسه على سيرة أبي بكر، أو عمر، أو عثمان، ولكنّها أبّت ذلك، ولم تستطعه»، خالصاً إلى القول: «فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة؛ مواكلة حسنة، ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم، فإنّي خير لكم ولايّة...». وعلى هذا النهج سار (الخلفاء) الأمويّون من بعده، فاعتمدوا القول بالجبر كإيديولوجيا، والعطاء كممارسة سياسيّة، فكان هذا وذلك هو أساس الشرعيّة التي بنوا عليها حكمهم⁵⁰.

واستمرّ معاوية في خلط المقولات الزمنيّة بالدينيّة دون أدنى عناء أو تحرّج، فهو تارةً يُقرّ بأنّ حكمه لا يتأسّس على الدين، وإنّما على «القوة والمجالدة»، وتارةً أخرى تجده يتكئ على الخطاب الديني من أجل تسويق خططه الدنيويّة. في هذا السياق، نقتبس له من خطبته، أمام معارضي تولية ابنه يزيد ولياً للعهد، قوله: «وإنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من الله، وليس للعباد خيرة في أمرهم»⁵¹. وكان هذا المسار الذي تشكّل فيه الكيان السياسي الأموي قد شجّع بعض الكتّاب المعاصرين على وصفه بالدولة الكاملة، فمع «مرحلة

48- حاولنا تلخيص هذه الأحداث تفادياً للخروج عن موضوع البحث، ويمكن مراجعة كتب التاريخ الإسلامي لمزيد من التفاصيل في الموضوع، من قبيل: ابن كثير، البداية والنهاية، ط1، 1997م، 14/8 وما بعدها.

49- أركون، العلمانيّة والسياسة، (م.س)، ص90.

50- الجابري، الدين والدولة، ص84. وكذلك: العقل السياسي العربي، محدّداته وتجليّاته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000م.

51- المرجع نفسه، ص83.

الملك، التي ابتدأها الأمويّون، صرنا حيال دولة كاملة بالمعنى الفّني، نضج فيها جهاز السلطة، وعادت دولة الاجتماع السياسي الطبيعي لتفرض آليات حركتها الذاتيّة، فتحوّل موقع الدين بالنسبة إلى السلطة من غاية سامية إجماليّة تحدّد وظيفة السلطة، وتُهيمن عليها، إلى واقع تركبه السلطة الملكيّة، وتوظّفه لحسابها. هنا، امتزج الدين بالشقّ التسلّطي من الدولة، فظهرت دينيّة الدولة بشكل أوضح، على الرغم من التحوّل السلبي في مضمون التدين. كانت الدولة، بغريزة السلطة، تُمارس جنوحها المعتاد لفرض قانونها الخاص على الأهداف المقرّرة لها من خارجها⁵². فإذا سائرنا هذه القراءة أمكن القول: إنّنا بصدد تحوّل جذري لمفهوم السياسة لدى المسلمين، بعد أقلّ من أربعة عقود على وفاة الرسول، وهي مدّة ليست بالبعيدة كي يحدث هذا التطوّر، الأمر الذي يُسائل، بالفعل، المضمون السياسي للدين الإسلامي، أو، على الأقلّ، مساهلة الادّعاء المستمرّ أنّ الدين الإسلامي يتضمّن مشروعاً سياسياً قادراً على الاستمرار والثبات، بصرف النظر عن طبيعة الأشخاص وصيرورة التاريخ.

فإذا كان الدين، في تجربة الحكم لدى المسلمين، قد انتقل من هدف أسمى، في المقولات على الأقلّ، أثناء فترة حكم الخلفاء الأربعة الأوائل، إلى هدف ثانوي بالنسبة إلى الحكم الأموي، أو هدف أساسي من أجل خدمة هدف أسمى، وهو الوصول إلى الحكم والبقاء فيه؛ فإنّ هذه الأدلجة الدينيّة لم تقوَ على تأييد حكم الأمويين، ولا سيّما أنّ الدولة، مفهوماً، لم تتعيّن ملامحها خلال هذه التجربة، وإنّما كان الأمر يتعلّق بـ: «دوال الحكم» لصالح الأمويين، خلال فترة حكمهم. وهكذا «دال» الأمر مرّة أخرى لأسرة انتظرت طويلاً لكي تحقّق مبتغاها، ويتعلّق الأمر بالعباسيين الذين شكّلوا معارضة دائمة للحكم الأموي، بدعوى أحقيّتهم في الحكم، لانحدارهم من الدّم النبوي.

ومثل الأمويين، لم يتمكّن العباسيّون من تأسيس خلافة تتمتّع بمشروعيّة الخلافة «الراشدة» التي تقوم على اختيار أهل العقد، فقد وصلوا إلى الحكم بالقوّة، وأمعنوا في توريث الخلافة، وتغييب أيّ دور للأمة في المشاركة السياسيّة، فثبّتوا بذلك نظام الملّك الوراثي الذي بدأه الأمويّون، وسلّكوا سلوكهم في ولاية العهد لأبنائهم من بعدهم، بل كانوا يولّون العهد لأكثر من واحد، حيث يُعيّن اثنان، أو أكثر، بترتيب يلي فيه الواحد الآخر، فكان ذلك أحد الأسباب الرئيسيّة في ضعف الخلافة، واقتتال الخلفاء وولادة العهد من أجل السلطة، كما حدث بين ابني الرشيد الأمين والمأمون، اللذين اقتتلا بعد أن أراد الأمين عزل المأمون من ولاية العهد لتقديم ابنه، فانهى الخلاف بمقتل الأمين⁵³.

52- ياسين، السلطة، (م.س)، ص99.

53- بلاك، الغرب والإسلام، (م.س)، ص24.

لقد استند الحكم العباسي، منذ البداية، على مبرّر الحقّ الإلهي، المؤسّس على توارث الحكم، وهو ما عبّر عنه أوّل «الخلفاء» العباسيين، أبو العباس السّفاح، بالقول: «إنّ الخلافة عادت لمن هي حقّ له». وأنّهم «سيحكمون بما أنزل الله». كما سعوا إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول في إثبات حقّهم في الخلافة دون آل البيت الآخرين⁵⁴. وقام السّفاح بتجديد المناهج والسياسات مخاطباً الناس: «يا أهل الكوفة، أنتم محلّ محبّتنا، ومنزل مودّتنا، أنتم الذين لم يتغيّروا... حتى أدركتم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا... فاستعدّوا، فأنا السّفاح المبيح، والثائر المبير»⁵⁵. نلاحظ كيف أنّ الدولة، هنا، لا تعدو كونها دورة من دورات التاريخ، وهي دولة مرتبطة بأسرة آل العباس «منّ الله بها على عباده»، كما أنّها دولة تقتصر على من يحمل اللقب العباسي، ويجري في دمه النسب إلى الرسول. فكانت نتيجة مثل هذه (الدولة)، أو الانقلاب، الإفراط في سفك الدماء، والمبالغة في «إفزاز سائر الخصوم، وإشهار الخوف، واستئصال شأفة الأمويين، في عمليّات إبادة شاملة، لم ينتج منها غير من هرب إلى الأندلس»⁵⁶.

وفي ظلّ هذه الأجواء الأوتوقراطية، سيأتي أحد دهاقنة السياسة العباسيين، وهو أبو جعفر المنصور، الذي وُصف بالمؤسّس الحقيقي لـ: «دولة» آل العباس، حيث استهلّ حكمه بمجموعة من الخطب ذات الشحنة الدينيّة، وهي الخطب التي سترشد بها، فيما بعد، ما اصطلح عليه بكتابات الآداب السلطانيّة (كما سنبين في المحور التالي)، وذلك من أجل شرعنة الحكم المطلق، وتبرير سلوكه إزاء «الرعيّة». ومن هنا ظهرت النصوص التي تصف الحاكم بـ: «ظلّ الله في الأرض»، أو التي توجب له «الطاعة في المكره والمنشط»، علاوة على بروز «الحاكم الإله، الذي لا يرى الناس إلّا ما يراه». جاء في إحدى خطب هذا الحاكم المتوجّج ما يأتي: «أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورُشد»⁵⁷. وقوله: «أيّها الناس، إنّما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه، وتسديده، وتأبيده، وحارسه على ما له فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه»⁵⁸. واضح أنّنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين القبيلة والعقيدة، بين القرابة من النبي وبين الإرادة الإلهيّة، التي أذهبت الرّجس عن أهل البيت، وطهرتهم تطهيراً.

وهو ما يدفعنا إلى إثارة السؤال الذي يفرض نفسه في مثل هذه المجالات، ونعني به: نحن بصدد «دولة» دينيّة، أم «دولة سياسيّة»، أم هما معاً؟ في الواقع، لم تكن «الصفة الإسلاميّة للخلافة متعلّقة حكماً

54- السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص13 وما بعدها. أورده: الأنصاري، الحاكميّة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، مجلة الفكر السياسي، ع 4 و5، 1999م، ص15.

55- الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، (م.س)، ص34.

56- وإذا كان «الحلم مفسدة، كان العفو معجزة»، كما صرّح به السلطان العباسي الأوّل، وبذلك، اختتمت الصفحة الأمويّة بمجزرة مريّة قتل فيها آخر أفراد البيت الأموي بوليمة دُعوا إليها، ثمّ فرشت النطع فوق الأجساد المهشّمة، التي ظلّ بعضها ينازع ليمدّ عليها الطعام، وقد انفرجت أسارير «الخليفة». (الأنصاري، المصدر السابق، الصفحة نفسها).

57- الأندلسي، أبو عمر، العقد الفريد، دار الكتاب العربي، 1982م، 41/1.

58- الجابري، الدين والدولة، (د.ت)، ص84.

بصيغة عقائدية معيّنة، ولو أنّه كانت هنالك محاولات عدّة لإلزام الدولة بعقائد كلاميّة معيّنة، أشهرها محاولة المأمون والمعتصم إقامة الاعتزال مذهباً كلامياً للدولة»⁵⁹؛ إذ يُروى عن المأمون أنّه كان واحداً من الخلفاء القلائل الذين حاولوا إقامة سلطة الدولة على أساس ديني، وكان مبتدع ما وُصف بأنّها المحاولة الوحيدة، وغير الناجحة، على يد حكم سنّي لإقامة إسلام أرسطوسي؛ «أي: للدولة السلطة العليا على الأمور الدينية»⁶⁰. ولعلّ أكثرها أهميّة، بالنسبة إلى التاريخ اللاحق، إلزام «الخليفة» القادر بالله الناس بعقيدته في عام (1017م) التي تضمّنت موقفاً حنبلياً ذا آثار أشعرية، واستتبع اضطهاداً للمعتزلة والشيعة⁶¹.

وهكذا، أصبح «الخليفة»، الذي كان زمن «الخلفاء الأربعة» خليفةً للنبيّ (أبو بكر)، أو خليفةً لخليفته (عمر)، أو خليفة لخليفة خليفته (عثمان)؛ أقول أصبح «الخليفة» العباسي «خليفة الله»⁶²، و«سلطانه في أرضه»، حيث أمسى ذلك هو أساس الشرعيّة عنده. وقد تكرّس هذا الأساس بما نقله ابن المقفع، وغيره من الكتاب (كتاب السلاطين)، من مقولات الإيديولوجيا السلطانيّة الفارسيّة وغيرها، التي تقوم على المماثلة بين الحاكم الطاغية المستبد وبين الإله... وفي بعض الأحيان المطابقة بينهما، باتخاذ الحاكم إلهاً⁶³. لكن هل أسهم طول مدّة الحكم العباسي في تكريس تصوّر مغاير لعلاقة الدين بالسياسة (الدولة)؟ وكيف تعاملت «الدولة» مع الحرّيّات؟

يميّز الجابري بين «دولة المركز» و«دولة الأطراف»، ويعده تمييزاً ضرورياً وإجرائياً؛ لأنّه مع قيام الدولة العباسيّة برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، حسب الجابري، هذا النموذج يختلف من عدّة وجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأمويّة، ودولة الخلفاء الراشدين. يتأسس كيان الدولة في النموذج الأموي على ممارسة نوع من السياسة في القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، بكيفيّة مباشرة... التعالي بالسياسة، أو التوظيف الإيديولوجي المباشر للدين على مستوى العقيدة. أمّا النموذج العباسي، فهو، في نظر الجابري، يميّز بكون الهيئة الاجتماعيّة وهرمها تضمّنها بنيتان؛ بنية سطحيّة، وبنية عميقة. أمّا العميقة، فتبقى دائماً محكومة بالمحدّدات الثلاثة: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، التي تتناوب على «التحديد النهائي» حسب الظروف. وأمّا السطحيّة، فيتطلّب وصفها من الجابري إدخال مفهومين جديدين هما: مفهوم

59- العظمة، عزيز، العلمانيّة من منظور مختلف، (م.س)، ص13.

60- لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ص47.

61- العظمة، عزيز، العلمانيّة من منظور مختلف، (م.س)، ص13.

62- يُعدّ عبد الملك بن مروان أوّل من ظهر مستخدماً لقب «خليفة الله في أرضه»، عن وعي، وعن هدف إمبراطوري صريح الدلالة، وكان منافساً مسلماً للإمبراطور الروماني المسيحي في القسطنطينيّة، وقد تجلّت أهدافه الإمبراطوريّة في إعادة تشكيل إدارة مركزيّة تستخدم اللغة العربيّة، وبشكل أكثر فعاليّة، في إصداره عملة ذهبيّة جديدة ذات نقوش عربيّة إسلاميّة، وحتى ذلك الوقت، كان الإمبراطور الروماني في روما هو، فحسب، الذي سلك عملة ذهبيّة، وكان خرق عبد الملك لما كان، حتى ذلك الوقت، امتيازاً للعالم، الذي لم يقم أحد بتحديثه، باعتا عند الإمبراطور لشّن الحرب. لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ص47.

63- الجابري، الدين والدولة، ص85.

الخاصّة، ومفهوم العامّة، وهما مفهومان إجرائيّان سيكون لهما دور مهمّ في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي؛ تدوينه وتنبيت مخايله ومرجعيّاته⁶⁴.

الفقرة الثانية: التّصوّر السلطاني-المملوكي للدين والسياسة:

لاحظنا، من خلال الفصول السابقة، أنّه بعد مرحلة قصيرة لم تتجاوز الثلاثين سنة تَبَدَّدَ حكم نظام الخلافة، ولاحق بداية جديدة عمادها الدهاء السياسي، وعودة العصبيّات القبليّة، وطغيان المصلحة، حيث سيتولّى الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الحكم بالقوّة أوّل مرّة في التاريخ الإسلامي عام (661م). ويحكم ورثته من بعده، حتى يطيح بهم العباسيّون عام (750م). ويحكم العباسيّون حتى يقضي عليهم المغول في عام (1258م). ويكرّر الأمويّون في الأندلس هذا النموذج في الحكم، كما سيفعل ذلك الفاطميّون والأيوبيّون والمماليك في مصر، والسلاجقة في بلاد فارس وأصقاع من بلاد الشام، والمغول في الهند. ويؤول الأمر إلى آخر الحكّام المسلمين الذين يحملون لقب خليفة الإسلام، وهم الأتراك العثمانيّون في إسطنبول⁶⁵.

كما أوضحنا، إنّ هذا المسار التاريخي رافقته عدّة صيرورات فيما يخصّ المسألة الدينيّة السياسيّة، فمن الدمج التامّ بين الديني والسياسي في عهد الرسول، إلى الصراع السياسي حول السلطة إبّان الحدث «السقيفي»، مروراً بانقلاب الخلافة إلى الملك بلغة الفقهاء، أو «دولة» السياسة بلغة الفكر السياسي، وصولاً إلى اللحظة السلطانيّة التي نحن بصدد الحديث عنها في هذه الفقرات. وهي اللحظة التي تلت مباشرة انتهاء «الخلافة» العباسيّة، ودخول سلالات جديدة إلى ساحة السلطة السياسيّة الإسلاميّة انتسبت تارةً إلى الأتراك (السنة) وتارةً أخرى إلى الفرس (الشيعة). وهي المرحلة التي تزامنت مع العصور الوسطى المسيحيّة، وما صاحب ذلك من صراعات سياسيّة بين الكنيسة والدولة (على الرغم من أنّه، في تلك الفترة، كانت الدولة الغربيّة لم تتشكّل بعد، وإنّما لاحت بواورها). فكان من الطبيعي أن يعيش المسلمون تاريخهم الوسيط أيضاً، تاريخاً سيهيمن عليه التجاذب بين مؤسّسة «الخلافة»، والمركز الجديد المتمثّل في «السلطنة».

وبطبيعة الحال، لا يمكننا إغفال كون المؤشّرات الأولى لتحوّل «الخلافة» نحو «السلطنة» قد ظهرت منذ «الدولة» الأمويّة، وما تلاها من دورات حكم، وهذا ما لمسناه في ممارسة وخطب معاوية. ففي أحد تهديداته لمعارضيه نجده يقول: «أوتظنّون أنّي أقاتلكم لأنكم لا تصومون ولا تصلّون، كلا، وإنّما أقاتلكم لأنّكم لا تأمّرون عليكم»⁶⁶. وبعده قال أبو جعفر المنصور: «إنّ الخلفاء أربعة؛ أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ،

64- الجابري، العقل السياسي العربي، ص331.

65- بلاك، الغرب والإسلام، ص10.

66- حرب، علي، نقد الحقيقة 2، ص62.

والملوك أربعة؛ معاوية، وعبد الملك، وهشاماً، وأنا»⁶⁷. وهي اعترافات صريحة ودالّة على أنّ الأمر لم يعد يتعلّق بـ: «الدولة» الخادمة للدين؛ بل أصبح مبدأ المطاف ومنتهاه يتعلّق بالحكم، والسلطة، والسياسة. في هذا السياق، ينبّه الجابري إلى أنّ «الجميع يتفق على أنّ معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمّونه خلافة»، متسائلاً عمّا هو، إذاً، الشرط الذي يرتقي به الحكم إلى مرتبة الخلافة، ومن دونه يبقى إمارة، حتى ولو كان عادلاً ورافعاً لراية الشرع؟ لماذا أجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبد العزيز وحده خليفة دون سائر بني أميّة؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أميّة في الأندلس، والموحدّين في المغرب، والفاطميّين في مصر؟ يُجيب الجابري عن هذه الأسئلة بتقريره أنّ الحكم لا يكون خلافة إلّا إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى، لا تكون الدولة خلافة إلّا إذا جاوزت أهدافها الذاتيّة، عندئذٍ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التجاوز، وقد لا يكون⁶⁸.

وبصرف النظر عن النقاش الحاصل بين من يُضفي صفة الخلافة على الحكّام الأمويّين والعباسيّين، وبين من يصفهم بالسلّاطين، فإنّنا نحاول، في هذا المحور، الحديث عن السلطنة في مقابل الخلافة، ليست الخلافة نظريّة، وإنّما الخلافة مؤسّسة قائمة، إلى جانب المؤسّسة السلطانيّة، وهي الوضعيّة التي بدأت تتشكّل أواخر الحكم العبّاسي، وذلك عندما «حدث انفصال المؤسّسة السياسيّة عن المؤسّسة الدينيّة، وانفصال الأمّة عن (الدولة)، في التركيبة الاجتماعيّة؛ في سياق رهانات تجاذبيّة وتشابكيّة معقّدة طبعت محطّات التاريخ السياسي الإسلامي»⁶⁹.

تخبرنا القواميس اللّغويّة أنّ كلمة (السلطان)، في اللّغة العربيّة، «اسم فاعل مجرّداً يعني السلطة والحكم، وكان يُستخدَم، في الأصل، معنى مجرّداً، ولم يكن، قط، دلالة على شخص ما، حتى فيما بعد، عندما شاع استخدامه للدلالة على أشخاص، ظلّ يرد، أحياناً، بالمعنى التجريدي، ويبدو، في البداية، أنّه استُخدِم حتى بشكل غير رسمي للوزراء والحكّام، بل والشخصيّات المهمّة، ويشكّل هذا الأمر بالمصادفة مثلاً لنزعة عامّة في اللّغة السياسيّة الإسلاميّة، بمقتضاها تصبح الكلمات التي تدلّ على مجرّدات ألقاب سلطة»⁷⁰. ويُقال: إنّ لقب سلطان «مُنِحَ للمرّة الأولى من الخليفة هارون الرشيد لوزيره، وهذا مشكوك فيه، لكنّه لا يُستبعد، فقد استخدمه أحياناً الخلفاء العبّاسيّون والفاطميّون، وفي القرن العاشر كان قد أصبح لقباً عامّاً مميّزاً، على

67- السيوطي، تاريخ الخلفاء، (م.س)، ص263.

68- العروي، مفهوم الدولة، ص102.

69- ولد أباه، المسألة الدينيّة، (م.س)، ص118.

70- لويس، لغة السياسة، ص83.

الرغم من أنّه ظلّ يُستخدَم، بشكل غير رسمي، للحكّام والعواهل المستقلّين، واستخدم من أجل تمييزهم عن أولئك الذين ظلّوا تابعين، فعلياً، لسلطة القوّة المركزيّة»⁷¹.

لقد بقي هذا المصطلح لمدّة طويلة شبه مهجور في الممارسة السياسيّة للمسلمين، ولم يتّصف به أيّ من الحكام المتوجّجين، وكان «الخلافة» العباسي المتأخّر الناصر أوّل من استخدم هذا اللقب، فهو لم يكتفِ بوصف نفسه بـ: «خليفة الله»؛ بل أشار إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو أنّه يُمارس السلطة على المؤمنين كافّة⁷². لكنّ منصب الخلافة سيُعرف تدهوراً غير مسبوق بفعل الضربات المتتالية التي لحقت به من قبل المغول، والسلاجقة، والبويهيين. هذا التدهور في القوّة المؤثرة لأمر الخلافة أسهم في تدهور لقب «الخلافة» بدوره، وفي «وقت ما، توقّف عن الدلالة على السلطة، أو بمعنى أصح، على السلطة المؤثرة، واتّضح هذا الأمر بجلاء في القرون الأخيرة للخلافة العباسيّة، وانتهت العمليّة، تماماً، بعد تحطيم الخلافة في بغداد على أيدي المغول سنة (656هـ/1258م)، وتأسيس نوع من الخلافة الدُمية في القاهرة المملوكيّة»⁷³.

ولم يحتجّ السلاطين الذين تعاقبوا على ممارسة السلطة، سواء بشكل متفرّد، أم بالاشتراك مع الخليفة؛ أن يضفوا على أنفسهم صفات دينيّة، فغالباً كانوا يحرصون على بقاء منصب (الخلافة) من أجل ضمان ولاء العرقيّات والأقوام المختلفة تحت راية الخلافة الإسلاميّة، حتى وإن كانت مجرد خلافة صوريّة لا تملك من التأثير إلّا بما يفوضه لها السلطان الحائز عناصر القوّة⁷⁴. وهو ما جعل الكيانات التي تأسست في هذه الظروف «تنسب إلى أصحابها ومؤسسيها؛ أي: إلى العنصر والعرق، أو إلى القبيلة والأسرة، أو إلى الفرد والشخص، فقيل، مثلاً، الدولة السلجوقيّة، والسّلطنة العثمانيّة، وعهد الرشيد، وعهد المتوكّل... إلخ»⁷⁵.

أمّا المنعطف الحاسم للقب السُلطان، فسيكون في بداية القرن الحادي عشر (الخامس الهجري)، عندما استخدمته الأسرة الحاكمة التركيّة المعروفة باسم «السلاجقة العظام»، الذين اتخذوه لقباً رسمياً لهم⁷⁶. وهو الاستخدام الذي منَح مصطلح السُلطان معنى جديداً، يُجسّد زعيماً جديداً، ومطالب جديدة، لا تقلّ عمّا للقب يُستخدم في إمبراطوريّة عالميّة. فبالنسبة إلى السلاجقة، كان هناك سلطان واحد، مثلما كان هناك خليفة واحد، وكان السلطان هو الرئيس السياسي والعسكري الأعلى للإسلام. فقد ادّعى السلطان السلجوقي أيضاً

71- المرجع نفسه، ص83.

72- المرجع نفسه، ص74.

73- المرجع نفسه.

74- حتّى إنّ السلطان المملوكي «أبا سعيد برقوق» كان قد لُقّب بـ: «كافل أمير المؤمنين»، بموجب أسس السلطنة، وكونها استبداداً على الخلافة العظمى، عزيز، العلمانيّة من منظور مختلف، (م.س)، ص12.

75- حرب، نقد الحقيقة، ص62.

76- لويس، لغة السياسة، ص83.

قاعدة دينيّة لسلطته، رئيساً للإسلام، لكنّه حدّد زعمه هذا بالمهمّات السياسيّة والعسكريّة، وترك الرئاسة الدينيّة، كما حدّدها أحد كتّابه في (الدعوة والصّلاة)، للخلفاء. ومنذ ذلك الوقت، نرى تقدّماً في النظريّة، كما في الممارسة، في وضع حدٍّ بين الخلافة والسلطنة سلطتين علويتين⁷⁷.

لقد فرضت الظروف المستجدة على أغلب الكتّاب السياسيين، في تلك الفترة، أن يتفاعلوا مع هذا الواقع الذي اختلطت فيه الأقوام، وتبدّلت فيه الأحوال، وأن يعيدوا النظر في الكثير من المقولات الفقهيّة، وأن يبحثوا عن المسوّغات اللازمة من أجل إضفاء الشرعيّة على هذا النوع من الحكم. وهكذا ظهرت الكتابات «التي اختزلت المجتمع، والدولة، والحكومة، في شخص واحد مفرد هو الحاكم، الذي لم يعد اسمه الخليفة؛ بل صار يُشار إليه باسم السلطان، أو الملك، أو الأمير»⁷⁸. وإن كان بعض الفكر قد شكّك في تعميم هذا التصرّو على مختلف الكتابات التي ظهرت في تلك الظروف. نجد مثلاً أنّ عبد الله العروي، وعلى الرغم من تفضيله عبارة: دولة سلطانيّة؛ لأنّها، في نظره، الأقرب إلى الواقع، والأقلّ التباساً، إلّا أنّه لا يشاطر المؤلّفين الغربيين، وماكس فيبر خاصّة، عندما يستعملون عبارة: الدولة السلطانيّة بكيفيّة خاطئة، فهم «يطلقونها على الملك المطلق المتميز بالجور والعدوان، ويظنّون أنّ الإسلام، عقيدة، ومجتمعاً، لا يعرف؛ بل لا يتصرّو، سواه، وهم خاطئون من وجهتين؛ أولاً: لا يزكّي الفقهاء إلّا السلطنة العادلة الشرعيّة. أمّا الجائرة، فإنّهم يحبّذون العمل على زوالها؛ ثانياً: يتعايشون مع السلطنة العادلة، لكنّهم يحنّون إلى النظام الأمثل، إلى الخلافة»⁷⁹.

لكنّ حنين هؤلاء الفقهاء إلى الأنموذج المثل لم يمنعهم من الترويج والدفاع عن الحكم السلطاني، مسترشدين بمقولات أردشيريّة (نسبة إلى عهد أردشير) قوامها تأكيد الوازع السلطاني، فكما «لا يتمّ التّنام أحاد الناس إلّا بالوازع، لا تتكامل الهيئة الاجتماعيّة القائمة بموجب الشريعة إلّا بالسلطة الشاملة، التي تجعل هذا القيام في حيّز الممكن». ومن ثمّ -والقول لتعزيز العظمة- فإنّ النظامين السلطويين الزماني والديني المجتمعين في الخلافة، أو المجتمعين بتفويض منها، متماثلان بنيويّاً؛ ويمكن نقل الاعتبار الزمني إلى الفكر الديني، والاعتبار الديني إلى الفكر الزمني، دون أدنى شك؛ لذلك من غير الضروري التفريق بين الخلافة والسلطنة إن اعتبرناهما من منظور شكل السلطة وعلاقتها بجسمها، فإنّ كليهما سلطة طبيعيّة، وإن أسندت الأولى إلى تسلسل كاريزماتي يربطها بالنبوّة، تماماً كما تستند الإمامة الشيعيّة إلى كاريزماتيّة غائبة تربطها بأوائل الإسلام، وبآل البيت، دون أن تختلف عنها اختلافاً جوهريّاً في محتواها السلطوي؛ بل هي قد تُمعن في هذا بالتشديد على الغياب، وعلى الإطلاق الناجم عنه. بعد هذا التذكير، يخلص العظمة إلى رفض التمييز

77- يقول المؤرّخ الفارسي ابن الراوندي: «خاطب الحكام العسكريّون الجماهير شاكين من الخليفة قائلين: إذا كان الخليفة إماماً، فإنّ عمله المحدّد هو الصلاة، والصلاة عماد الدين، وخير الأعمال، وعزّته في هذا المجال، وكونه قدوة للناس يكفيه، وهذه هي السلطة الحقيقيّة، لكنّ تدخل الخليفة في أمور الحكومة شيء لا معنى له، فهي أمور ينبغي أن توكل إلى السلاطين». نقلاً عن: لويس، لغة السياسة، ص84.

78- ياسين، السلطة، ص60.

79- المرجع نفسه.

بين الخلافة والسلطنة، فالأخيرة، في نظره، كالإمامة، سلطة استبدادية مطلقة، تربطها بجسمها علاقة تقرير وإلزام مطلقين، وليس هذا بالأمر الغريب، فهي سَليلة تراث طويل من السلطان في الشرق الأدنى، الذي ورثت مباشرة شكله البيزنطي والساساني⁸⁰.

لم نشأ الدخول في هذا النقاش الآن، بما أنه تمّ إفراغ المحور القادم للكتابات السلطانية، وإن كنّا سنعرض لبعض الإشارات التي تساعد على ربط الواقع السياسي بالمنتج النظري، في محاولة للتنبيه إلى تأثير التغيّرات التاريخية على محتوى الاعتقاد الديني في جوانبه السياسية؛ إذ «أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على المستوى الشرعي، وآراء نظام الملك في تحديد مهمّات الحكم وأساليبه وطرائقه، على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد بشأن الدولة القائمة، وقبول الجماعة لها»⁸¹. الأمر الذي كان قد دفع أصحاب كتابات (النصح والإرشاد) للبحث عن شرعية سلطنة الأمر الواقع في ظلّ الخلافة، والبحث عن إحداث توازن بين دور سلطة الفقهاء، وبين سلطة «الأمراء».

وبعد شيوع وسريان لقب السلطان، وتقبّله في المجتمعات الإسلامية، سيظهر لقب مواز له يحمل الحمولة السياسية نفسها التي يتضمّنها، وإن «كان قديماً جداً في معنى من معانيه، لكن من الواضح أنه خضع لتأثير غربي في معنى آخر، وهو لقب الملك، وتّضح الأهمية المطّردة لهذا اللقب في تغيير الألقاب عند الأسرة التي حكمت في مصر، منذ محمّد علي (1805-1849م) حتى فاروق (1936-1952م). كان حكام مصر يُلقَّبون بالباشا، مثل بقية الحكّام العثمانيين، وعندما مارسوا حكماً ذاتياً وراثياً، في القرن التاسع عشر، استخدموا لقباً شرفياً إيرانياً هو لقب الخديوي، وهذا من أجل أن يبيّنوا أهمّيتهم المتزايدة، لكن أولئك الذين حملوا لقب الخديوي ظلّوا تابعين للسلطة العثمانية، لكنهم، بصفتهم حكاماً بالتوارث، يتمتّعون بقدر من الحكم الذاتي، كانوا أكبر من أن يكونوا باشوات حقيقيين، وجاء القرن العشرون بتغيّرين أبعد، فقد انتقل خديوي مصر إلى سلطان، من أجل تأكيد استقلاله عن السلطان العثماني، ثم، لكي يؤكّد استقلاله في مواجهة ملك إنجلترا، أصبح سلطان مصر ملكاً. وهناك تغييرات مشابهة هنا وهناك، كما حدث، على سبيل المثال، في مراكش، عندما اقترن الاستقلال عن فرنسا ببعض المعايير، التي عبّر عنها بتغيير لقب سلطان إلى ملك أيضاً، لتأكيد المركز الأسمى لمصطلح ملك، والذي يتحقّق في استخدام الحكّام العظام للقوى»⁸².

يمنحنا العرض السالف فكرة مهمّة عن التحوّل الذي عرفه التاريخ السياسي الإسلامي، ممارسةً ونظراً، هذا التحوّل ضرب، بعمق، في العقل الإسلامي وأصابه بهزّات متتالية، ما زالت رنّاتها تُسمَع إلى يومنا

80- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، سلسلة كتاب في جريدة، (م.س)، ص12.

81- كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية-القاجارية والدولة العثمانية، دار الطليعة، ط2، 2001م، ص63.

82- المرجع نفسه، ص85.

هذا. لقد تمّ الانتقال إلى نظام حكم لم يتحوّل إلى حكم ملكي فحسب، وإنّما أدار ظهره إلى مختلف المقولات السابقة، من قبيل قُصر الحكم على قرّيش بدايةً، وعلى العرب تالياً، ووحدة السلطة، وخدمة الدولة للدين... وهكذا أصبح الإنسان المسلم أمام واقع يتحكّم في جزئياته سلاطين من غير العرب، وتتنافس على حكمه عرقيّات متعدّدة، ليس من ضمنها العرقيّة العربيّة؛ واقع لأوّل مرّة تخرج فيه السلطة (القوّة العسكريّة) من يد العرب، ثمّ لا تلبث أن تُغادر «مؤسّسة الخلافة» المنطقة العربيّة نحو بلاد لم يتوقّع العقل الإسلامي أن تحتضنها. الأمر الذي يتناقض ومقولة «الإمارة من قرّيش»، وهو ما جعل الفكر السياسي الإسلامي، آنذاك، يُركّز على القبول بأيّ تصوّر للحكم يحفظ ماء الوجه، ويدّعي الحرص على تطبيق الشريعة، ولو زعماً، ومن ثمّ تبدّلت الرؤى، وتغيّرت المعاني.

خلال هذه الأحداث لم نلمس حديثاً عن الدولة ولا عن مضمونها الفكري والسياسي؛ بل كان الحرص الأكبر، من قبل المتصارعين على الحكم، يتمثّل في كفيّة القضاء على المنافسين، واستدامة احتياز السلطة، دون أن يخلو الأمر من توظيف الدين وتسخير أهداف السياسة، فما كان يمكن للبويهيين، أو السلاجقة، أن يُحافظوا على المنصب الصوري للخليفة لو لم يكن يحقّق لهم أهدافاً سياسيّة، كما لم تغب اللغة الدينيّة عن ساحة التنافس بين هؤلاء. فالأتراك ادّعوا المنافسة عن المذهب السنّي في مواجهة حماية البويهيين للشيعيّة في بغداد، والأمر نفسه قام به بنو بويه وغيرهم. فعلى الرغم من خُفوت صوت اللغة الدينيّة في هذا المضمار، إلّا أنّها بقيت مؤثّرة بالنسبة إلى الذين يسعون إلى المزيد من التوسّعات السياسيّة، أو الحفاظ على السلطة أكبر مدّة ممكنة.

فمن الواضح أنّ الاعتبار الديني للخلافة اعتبر مهمّ ومعقّد، بلحظ جعل أغلب الأسر السياسيّة التي تداولت على حكم المسلمين تصرّ على الإفادة من كاريزميّة. الأمر الذي يفيد أنّ هذه «الكاريزماتية قد انتقلت إلى السلطنة المرتبطة بالدين عن طريق الشريعة، لا عن طريق السحر. والواقع، أنّ الشريعة هي ما ربط الخلافة والسلطنة المستبدّة عليها، أو المستقلّة عنها كلياً، كالسلطنة العثمانيّة؛ فليست الخلافة خلافة تامّة إلّا في الخلافة الشرعيّة، وهي قليلة اللبث، كما قال ابن خلدون»⁸³؛ إذ مثّلت الخلافة عقدة النظام وحيز إنتاج الاستمراريّة التاريخيّة والحضاريّة التي كان الخلفاء والسلاطين والدول مجرد لحظات عابرة في زمانيتها المستديمة؛ فكانت الخلافة هي المُستمر، والسلطنة هي الطارئ، ولئن زالت الخلافة، أو حُجّر على صاحبها، أو استبدّ عليها، فإنّ استمراريّة النظام العام، والمرجعيّة الحضاريّة التي مثّلتها، أمر ضمنه استمرار الشريعة على النظام العام⁸⁴. وهذا وحده ضامن لإسكات «الخاصّة» المتمثلة في الفقهاء والقضاة الذين كانوا يبرّرون

83- العظمة، عزيز، العلمانيّة، (م.س)، ص12.

84- المرجع نفسه، ص13.

تصرّفات السلاطين مقابل جهر هؤلاء بتطبيق الشريعة، وتنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة المتحدّرين أصلاً من دائرة العلماء.

فلئن تميّزت الخلافة عن السلطنة بالكاريزماتية المتأثّية عن مصدر السلطة الخلافيّة، فإنّها ليست، في الواقع، إلّا الامتداد الزمني للسلطة التي يمارسها العنصر التاريخ، الذي هو السلطان، كما نظر إليها الفقهاء على أنّها من توابع الملك وأدواته، فلا قيام لها دون تشخّصها في الملك، «ولم يسمّ الله السلطان ملكاً إلّا كما سمّى نفسه ملكاً»⁸⁵؛ لأنّ علاقة السلطة ليست إلّا العلاقة بين قيام ملك ومقام مملوك تصل بينهما الطاعة⁸⁶. هكذا نكون أمام حكم سلطاني لا تنفلت من بين يديه أيّة قناة من قنوات إضفاء المشروعيّة، فهو، إلى جانب احتيازه قوّة السيف التي عن طريقها سيطر على مقاليد الحكم، يحاول أن يجد له مكاناً بين الحركات المهدويّة التبشيريّة، مكرّساً نفسه حكماً باترمونيالياً يُمعن في توريث السلطة، ويوظّف الجميع لصالحه، ويحتقر كلّ من لم يتودّد إليه أو يخدمه⁸⁷.

إذا كان هذا حال السلطة السياسيّة في المجال السياسي السنيّ، فإنّ مجالات سياسات أخرى قد عرفت تجارب مختلفة، من قبيل التجربتين الإباضيّة والشيعيّة. وإذا ما أردنا قصر النظر على التجربة الثانية، فإنّه يمكن القول: إنّ أربعة تيّارات رئيسة تنافست على زعامة الشيعة، كلّ منها التفّ حول فرع من ذريّة علي وأبنائه؛ إذ آلت زعامة أنصار علي، بعد وفاة ابنه الحسن والحسين، إلى ابنه محمّد بن الحنفية، وانتقلت عبر هذا الفرع إلى ذريّة عبد الله بن عباس الذين تولّوا قيادة الثورة الناجحة ضدّ الأمويين، وأنشؤوا الدولة العباسيّة. وقد برزت، بالإضافة إلى هذا الفرع، ثلاثة فروع أخرى هي: الزيدية الدولة العباسيّة التي تنتسب إلى زيد بن علي، والإسماعيليّة التي تنتسب إلى الدولة الفاطميّة، والاثنى عشريّة، أقوى هذه الفروع اليوم. لكنّ نجاح المجموعات الشيعيّة في إنشاء عدد من «الدول» لم يُترجم هذه الخلافات إلى الابتعاد عن نموذج «الدولة» المتسلّطة التي أرسى أسسها معاوية. وفي القرن الرابع الهجري كان العالم الإسلامي بأكمله، تقريباً، تحت حكم «الدويلات» الشيعيّة، حيث قامت «الدولة» الفاطميّة في المغرب، واليوهيّة في فارس والعراق، والحمدانيّة في الشام، واستولى القرامطة على أكثر الجزيرة العربيّة⁸⁸.

85- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص48-49.

86- اقتبسها العظمة عن: الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم، سلسلة كتب التراث، رقم 19، وزارة الأوقاف، بغداد، 1976م، 143/1. العظمة، العلمانيّة، ص11.

87- الباترمونيالية: مفهوم أبعد من فكرة «الوراثة التقليديّة» التي قد يشير إليها اللفظ، استخدمه فير كناية عن فكرة الحاكم الذي يستند في سلطته على تكريس هيمنة الإدارة والجيش التي تتحوّل، بدورها، إلى أدوات شخصيّة، وإلى تراث تقليدي للحاكم، فيما تتمّ معاملة الشعب على أنّه «رعايا» وزبائن لدى المؤسسة؛ ولذلك فإنّ واحدة من تجليات الميراثيّة الواضحة سيكون الاستبداد. العظمة، العلمانيّة، (م. س).

88- الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، ص59.

وفي ظلّ هذه الظروف ابتكر فقهاء الشيعة مفهوم «الغيبية»، وما يستتبعه من ملحقات، كالإرجاء، والسلبية، والتقّيّة، وبصرف النظر عمّا ينطوي عليه هذا المفهوم من إحياءات ميثولوجيّة عنيفة وغامضة، وما يثيره من إشكاليّات عقلية وتاريخيّة، فضلاً عن تناقضه مع مبادئ الإماميّة ذاتها التي تؤسّس لوجوب الإمامة على ديمومة الحاجة إلى حضور إمام معصوم ليرفع الخلاف، ويُقيم الأمر للناس، فقد كان استحداث القول بالغيبية يعني الإعلان «رسمياً» عن تعليق النظرية برمّتها، أو تأجيل فاعليتها المفترضة، إلى أن يظهر المهدي؛ أي: إلى أجل غير مسمّى عند نهاية التاريخ؛ إذ وفقاً للأصول الإماميّة، كما يُعبّر عنها الصدوق، والطوسي، والحلي، لا يجوز تعاطي السياسة، وإقامة الدولة، حتى تنتهي الغيبة، ويرجع الإمام؛ بل يتعيّن الانتظار والتقّيّة⁸⁹.

عموماً، وسواء في إطار التوجّه الأوتوقراطي السنيّ، أو الثيوقراطي الشيعي، فإنّه حصل أن تمّ إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة، وتوظيفه فيهما، وعودة النخبة الأرسطراطية العربيّة إلى الواجهة؛ أي: عودة السلطة إلى نصابها، وتوليد السياسة من جديد للدولة، ولكن هذه المرّة لدولة من نمط مختلف، تبدو فيه بمرتبة عمامة لجماعة أكثر منها مؤسّسة لأمة، وبانية لها⁹⁰. ومن هنا، يتّضح أنّ الدولة الأمويّة، أو العباسيّة، أو غيرها من الممالك الكبرى التي مرّت على المسلمين، لم تخلق أيّ هويّة جديدة، أو وطنيّة جديدة، على الإطلاق، ذلك لأنّها كانت دولة؛ أي: تداولاً لسلطة قسريّة، لا بناءً لأخلاقيّة جديدة ومتميّزة، ومن ثمّ لم تكن مركز تمام جماعيّاً، ولا مرجعاً إنسانياً فكريّاً، أو قانونيّاً، على حدّ تعبير برهان غليون.

89- ياسين، السلطة في الإسلام (2)، ص197.

90- غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص81.

بيبلوغرافيا مختارة:

- الأفتدي، عبد الوهاب، الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن (د.ت).
- أمين (سمير)، وغلّيون (برهان)، حوار الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م.
- إهرنمبرغ، جون، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.
- برو، فيليب، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للنشر، ط1، 1998م.
- بلاك، أنتوني، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، العدد 394، الكويت، 2012م.
- بودون، ريمون، أبحاث في النظريّة العامّة في العقلانيّة، العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2010م.
- الجابري، محمّد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1996م.
- الجابري، محمّد عابد، العقل السياسي العربي، محدّداته وتجليّاته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000م.
- حرب، علي، نقد الحقيقة (النصّ والحقيقة 2)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- سباين، جورج، تطوّر الفكر السياسي (2)، ترجمة حسن جلال العروسي، الهيئة المصريّة للكتاب، (د.ت).
- سكر، كوينتن، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر النهضة، ترجمة حيدر إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 2004م.
- شتراير، جوزيف، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة الرسميّة، ترجمة محمّد عيتاني، دار التنوير، لبنان - بيروت، ط1، 1982.
- عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، 2001م.
- عبد الجواد، ياسين، السلطة في الإسلام (1)، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط8، 2008م.
- العلّمانيّة من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1992م.
- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيّة، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- غلّيون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007م.
- كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان: جدليّة الدين والسياسة في إيران الصفويّة-القاجاريّة والدولة العثمانيّة، دار الطليعة، ط2، 2001م.
- لويس، برنارد، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993م -

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com