دراسات خارج الملف

الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط[١]

أ. د. أحمد محمود إبراهيم[٢]

(١) هذا نص مزيج من القراءة والاستعراض والنقد كمقدمة لترجمتي لكتاب الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط لإرفن روزنتال، التي قمت بها بالاشتراك مع الدكتور أسامة شفيع السيد ونُشِرَت مع مركز نماء للبحوث والدراسات، وأرجو أن تكون مدخلاً نقديًا لهذا الكتاب المهم.

(٢) دكتور التاريخ بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة - مصر.

(١)

مركزيةُ الفِعْلِ السياسيِّ في الإسلامِ

ليس الإسلامُ -في صحيح تعريفه- مجرد مذهبٍ نظريٍّ في العقائد أو نظامٍ في العبادات والشعائر الدينية أو نَسَق في الآداب والأخلاق المنبتة الصلة بالمجال العام، ولكنه بالإضافة إلى ذلك دينٌ ذو نزعةٍ سياسيةٍ واضحةٍ لا يُخْطئها الدارسُ المدقِّقُ لهذا الدين، وهي نزعةٌ تدلنا عليها نصوصُهُ المؤسِّسةُ وتجربتُهُ التاريخيةُ الثريةُ سواءً بسواء؛ انطلاقًا من نظرته الشاملة إلى الحياة وفلسفته العامة التي تجمع بين الناحيتين المادية والروحية في بنيةٍ واحدةٍ، ولا تعترف بالفصل الحاسم بين ما يتخذ صفةً دينيةً خالصةً أو ما يندرج تحت باب السياسة المحضة.

وأظنني لستُ بحاجةٍ إلى الاستدلال على صحة هذه الحقيقة الواضحة، التي يوشك أن ينعقد عليها إجماعُ الباحثين في الشرق والغرب جميعًا؛ ومن هنا فلا اعتبار بمن شذَّ عن هذا الإجماع؛ فزعم -لاعتباراتٍ ليس هذا مقام الخوض فيها- أن الإسلام ليس إلا دعوةً دينيةً أو اعتقادًا رُوحيًّا لا تعلُّق له بمسائل الحُكْم وتدبير الشأن العام[٣].

(٣) **لمزيد من التفاصيل حول صلة الإسلام بالسياسة راجع: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التراث، الطبعة السابعة، بدون تاريخ، (ص/٢٧، وما بعدها).**

وليست حضارةُ الإسلام في جمعها بين الديني والسياسي بِدْعًا بين حضارات العصر الوسيط على العموم؛ إذ يوشك الفصلُ بينهما في هذه الحضارات أن يكون مستحيلاً. وتحفل مصادرُ التاريخ الوسيط بحشدٍ هائلٍ من الأمثلة الدالة على ما تركته المعتقداتُ الدينيةُ من أثرٍ جَلِيٍّ على أشكال الممارسة السياسية في العالمين الإسلامي والمسيحي **(بشقيه الأوربي والبيزنطي)**، فضلاً عن هيمنة المعاييرِ الدينيةِ على الحياة الاجتماعية[٤].

لقد بدا الإسلامُ منذ نشأته الأولى حَفِيًّا بالواجب السياسي على نحو لا يقل عن حفايته بالواجب الديني، بل لعله كان يَعُدُّ الوفاءَ بهذا الواجب الأخير على الوجه الأمثل رهينًا بتحقيق الواجب الأول. ولا ريب أن هذه النزعةَ السياسيةَ الواضحةَ التي امتاز بها الإسلامُ كانت تُوجِبُ عليه التدخلَ في المجال العام، ومحاولةَ ضبطه وتوجيه مساره، حتى يبدو موافقًا للقانون الإلهي الذي نزل به الوحيُ، والذي اصطلح المسلمون على تسميته **بـ«الشريعة»**. ولهذا يمكن القولُ:

> إن علاقة السياسة بالدين في التصور الإسلامي هي علاقة الواقع بمنهاج ممارسته وأسلوب إدارته،

بمعنى أن السياسة لا ينبغي أن تتخذ مسارًا مناقضًا أو مضادًا لشريعة الإسلام، بل الواجب أن توافقها قدر الإمكان، وأن تُسايرها في قيمها الكلية ومبادئها الجامعة وأحكامها القطعية.

على أن ثمة ملاحظتين مهمتين ينبغي إثباتُهما في هذا السياق: **أولاهما:** أن أمور الحُكْم والسياسة، ومن بينها **«مبحث الإمامة أو الخلافة»** التي هي الرئاسة العظمى= ليست كما يقرر الإمامُ الجوينيُّ **(ت ٤٧٨هـ) «من قواعد العقائد، بل هي ولايةٌ تامةٌ، ومعظمُ القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونةٌ في محل التأحِّي والتحرِّي»**[٥]. ويعزو الجوينيُّ ما وقف عليه من خبطٍ وتخليطٍ وإفراطٍ وتفريطٍ في مؤلَّفات مَنْ سبقوه إلى التصنيف في باب **«الإمامة»** إلى أنهم **«يبغون مسلك القطع في مجال الظن»**[٦]. ويلزمُ من هذا التقرير الذي صاغه واحدٌ من أكابر الفقهاء السُّنة أن تدبير الشأن السياسي في العموم ومسألة الإمامة على وجه الخصوص مما يندرج في فروع الفقه، دون أصول الاعتقاد، خلافًا لما ذهبت إليه الفرقُ الشيعيةُ على اختلافها من أن الإمامة إنما هي ركنُ الدين وقاعدةُ الإسلام؛ ولهذا اضطر متكلِّمو أهل السنة إلى اعتدادها مبحثًا مستقلاً من مباحث علم الكلام؛ للرد على الشيعة وتفنيد مقولاتهم، وهي ضرورةٌ ملجئةٌ لم تصرف هذا المبحثَ عن طبيعته.

(٤) **أنتوني بلاك، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر ٢٠١٢م، (ص/٥٥، ٥٧).**

(٥) **الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (المعروف بالغياثي)**، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، الطبعة الثالثة، ٢٠١١م، **(ص/٢٤٤)**.

(٦) **السابق، (ص/٢٤٣)**.

وأما **الملاحظةُ الثانيةُ** فهي أن الإقرار بالنزعة السياسية للإسلام على المعنى المشار إليه آنفًا لا يعني أن الإسلام شَرَعَ للمؤمنين به أحكامَ تأسيس الدولة وحدَّد لهم قواعدَ تنظيمها على وجه التفصيل والتمام، بل الصحيح -بدلالة النص ودلالة العقل ودلالة التاريخ- أنه اكتفى بذكر القيم العامة والمبادئ الكلية التي لا قيام لنظامٍ سياسيٍّ رشيدٍ بغير استلهامها والصدور عنها، تاركًا للفعل الإنساني تعيين الوسائل الإجرائية التي تكفل إخراج هذه القيم وتلك المبادئ العامة إلى حيز الوجود، شريطة عدم الخروج على حُكْمٍ ثابتٍ من أحكام الإسلام، أو خرق أمر من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. فلو قلنا إذن: إن دولة الإسلام هي الدولة التي يجتهد أصحابُها والقائمون عليها في إقامة بنيانها وتحديد قواعدها المُنَظِّمة على وفاق القيم الإسلامية وعلى هيئةٍ لا تتعارض مع أحكام الشريعة القطعية = لما جاوزنا الصواب، فيما أرى.

ومهما يكن من شيءٍ، فإن أمر العلاقة بين الديني والسياسي عبر تاريخ الإسلام لم يَجْرِ دائمًا على صورةِ التناغم والاتساق؛ حيث جدَّت بعضُ الأوضاع والتحولات التي أفضت بنظام الحُكْم إلى الفصل الجزئي بينهما؛ فلم يَعُد الإسلامُ **على مستوى النظام الدستوري** -بتحول دولته من الخلافة إلى المُلْك، وانفتاحه على موروثات الأمم الأخرى وأعرافها المحلية- مهيمنًا على مفردات الإدارة السياسية وتفاصيلها، كما تراخت قبضتُهُ التشريعيةُ على دوائر الحُكْم العليا بمرور الوقت شيئًا فشيئًا، وفقد نَسَقُهُ الأخلاقيُّ صفتَهُ الإلزاميةَ للحُكَّام فيما يَأْتُونَ أو يَدَعُونَ من تصرفاتٍ، بل أمسى للدولة منطقُها الخاصُّ **(reason of state)** الذي لم يكن متسقًا بالضرورة مع الآمر الأخلاقي أو التشريعي أو الديني إجمالاً، وإن ظل الإسلامُ **على مستوى الأمة والمجتمع** هو المرجعيةَ العُلْيا في مسائل القضاء والتشريع وشئون الاجتماع والثقافة التي خضعت لسيطرة العلماء والفقهاء.

ولعل من المناسب أن نستعرض في إيجاز ما طرأ على تجربة الحُكْم ونظام السُّلطة في تاريخ الإسلام الوسيط من تحولاتٍ جذريةٍ في الممارسة العملية؛ حتى نتبيَّن أولاً ملامح ما وصفناه بأنه انفصالٌ بين الديني والسياسي في الإسلام على مستوى إدارة الحُكْم، وكي نوضِّح ثانيًا السياق الذي وضعه كُتَّابُ الفكر السياسي الإسلامي نصب أعينهم وهم يصوغون مقارباتِهم ويؤسِّسون نظرياتهم عن بنية الدولة في الإسلام.

(٢)
تجربةُ الحُكْم في الإسلام الوسيط (تاريخٌ من التحولات)

مرت تجربةُ الحُكْم في الإسلام الوسيط -من جهة كونها ممارسةً عمليةً لا من جهة كونها نظريةً فكريةً- بتحولاتٍ عميقةٍ وطرأت عليها تغيراتٌ جذريةٌ، أعتقد أن الإلمام بها

أمرٌ ضروريٌ لا يستقيم لنا بغير معرفته فهمُ **«الفكر السياسي الإسلامي»**، وتقديرُ صلتِهِ بالتربة التي نشأ فيها تقديرًا صحيحًا؛ فالدولة **«منتجٌ تاريخيٌّ، وتاريخها هو السيرورةُ التي تتكشَّفُ من خلالها بوصفها مفهومًا ومجموعةً من الممارسات»**(٧).

والقولُ بأن الدولة منتجٌ تاريخيٌّ مسوقٌ بسيرورة التاريخ يُوجِبُ علينا النظرَ في تجربة الحُكْم عند المسلمين وفحص عناصرها التأسيسية وبين أعيننا شرطان أساسيان: **أولهما:** ألا نعتمد على مؤلَّفات **«الفكر السياسي»** عمومًا في دراسة هذه التجربة؛ ذلك أنها كانت -في جُلّ مقارباتها- مُستَغرقةً في الحديث عن مثالٍ ينبغي أن يكون، أو مشغولةً بإضفاء الشرعية على واقع كائنٍ، ليس من العسير اتهامُهُ بمخاصمة حقائق التنزيل ومقتضيات الحُكْم الرشيد. في حين أن المقاربة الصحيحة تقتضي أن ندرس هذه التجربة في إطار السيرورة التاريخية، بوصفها معطى بشريًّا متجدِّدًا استلهم الوحي **(الثابت)** على نحو أو آخر حينًا، وتمرَّد على مقاصده وأحكامه الآمرة في أحايين كثيرة؛ مما يعني في التحليل الأخير أنها تجربةٌ غيرُ قابلةٍ لأن تُحصر في نمطٍ واحدٍ أو صورةٍ نصيةٍ جامدةٍ لا تعدوها.

والشرطُ الثاني: ضرورةُ التمييز في خطاب **«الفقه السياسي»** خصوصًا بين ما صاغه الفقهاءُ من أحكامٍ صدرت مصدرَ الاستجابة لواقع تاريخي متعيِّن في الزمان والمكان، وما جاء بيانًا لأحكام الوحي/الشريعة التي يصدر عنها المسلمون في مطلق الزمان والمكان، وهو ما يتعلَّق -غالبًا- بالمقاصد الكُلية والقيم العامة والأحكام القطعية التي أقرَّها الإسلامُ.

> ومقتضى هذين الشرطين: أن دراسة نظام الحكم **(الموصوف بأنه إسلامي)** يجب أن تنصبَّ على تحققاته أو تمثُّلاته التاريخية؛ حتى يتبيَّن لنا مقدارُ ما فيها من قواعد إلزامية مصدرها الوحي المعصوم، مقارنةً بما تنطوي عليه من تجارب البشر غير المعصومين، وهي تجارب غير مُقَدَّسة ولا إلزام فيها.

إن الاكتفاء بالنصوص وحدها **(سواء في ذلك النصوصُ الأوائل المتمثِّلة في القرآن والحديث، أو النصوص الثواني المتمثِّلة في الخطاب الفقهي والكلامي)**، دون النظر في الممارسات التاريخية ذاتها، أو الخلط بينهما **(أي: بين النصوص والممارسات)**= من شأنه أن يقدِّم صورةً زائفةً عن أنظمة الحكم التي عرفها المسلمون، وارتضوا أن تكون وعاءً ضامنًا لاستقرار اجتماعهم السياسي، وإلى هذا الزيف يمكن أن نعزو ما عَلِق بالعقل الجمعي المسلم من أوهام؛ كالظنِّ مثلاً أن ممارسة السُّلطة في التاريخ الإسلامي كانت متسقةً دائمًا مع الشرع، متماهيةً مع مقولاته الآمرة؛

(٧) **وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والحداثة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، (ص/٦٠).**

ومن ثم فإن مجرد قيام **دولة إسلامية حديثة** تعلن انحيازها للشريعة على غرار دول الإسلام التاريخية يكفي لحل كافة المشكلات العصرية التي يعانيها المسلمون، ويتعيَّن عليهم تقديمُ إجاباتٍ مناسبةٍ لها!!

ويلاحظ وجيه كوثراني -ونؤيده في ذلك- أن تلك الطريقةَ المتعالية على التاريخ تُسْهِم في إنتاج خطاب إسلامي معاصر ذي وظيفتين: **أولاهما:** إلغاء الصراعات في التاريخ، أو النظر إليها بوصفها انحرافًا أو شذوذًا عارضًا. **والأخرى:** خوض الصراع السياسي المعاصر بالاستناد إلى وجهة نظر يظن صاحبُها أنها معبِّرة عن صحيح الإسلام الكُلِّي والشمولي، وذلك في مواجهة التيارات العلمانية التي خرجت من رحم الحضارة الأوربية[٨].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد مرت تجربةُ الحُكْم الإسلامي في عالم ما قبل الحداثة بجملةٍ من المراحل اختلف خلالها مفهومُ الخلافة، وتبدَّلت قيمُ الحُكْم وأهدافُه العليا، وتباين مقدارُ السلطة التي كان يتمتع بها الخلفاءُ والسلاطين، واختلفت جنسياتُ الحاكمين وخلفياتُهم الدينيةُ والثقافيةُ، وتباينت العلاقةُ بينهم وبين الجماعات الدينية الوسيطة التي نهضت بدور سياسي لا سبيل إلى إنكار أثره أو جحد أهميته، وتغيّر مستوى النمو الحضاري والمعرفي للمسلمين تَبَعًا لتغير تلك المراحل وتبدلها؛ مما يعني في النهاية أننا بإزاء تجربة ديناميكية اتسمت بغير قليل من التعقُّد والتركيب. وفيما يلي نستعرض في إيجاز هذه المراحل الكبرى من حيث ملامحها العامة وقسماتها الأساسية، دون خوض في الدقائق والتفاصيل التي لا يتسع المقامُ لبيانها ومناقشتها.

(أ) من القبيلة إلى الدولة: دولة النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة:

من المعلوم أن القبيلةَ كانت هي قاعدة بناء المجتمع وأساس التنظيم السياسي لعرب الجاهلية في شبه الجزيرة عمومًا. وكانت كلُّ قبيلة تختار من بين أعيانها وذوي المكانة فيها شيخًا قائدًا يلزم أن تتوافر فيه جملةٌ من الصفات: كتقدُّم السنِّ والكرم والحِلْم ونفاذ الرؤية المبنية على الحنكة وكثرة التجارب. وكان شيخ القبيلة يتمتع بقدر غير قليل من السلطة النافذة التي تسمح له بإدارة شئون قبيلته ورعاية مصالح أبنائها، وإن قُيِّدت هذه السلطةُ برقابة مجلس شورى القبيلة الذي كان يتألَّف من النابهين والأعيان، ولا سيما عند اتخاذ القرارات الحاسمة أو المصيرية؛ كإعلان الحروب وعقد المعاهدات والأحلاف السياسية[٩].

(٨) **وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م). (ص/١٨).**

(٩) **لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري ٦)**، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، **(ص/١٥-١٧)**.

ولم يكن التنظيمُ السياسيُّ في **مكة قبل الإسلام** يختلف عما أسلفنا من حيث الملامح العامة والخطوط العريضة، وإن أسبغ عليه وضعُ مكة الديني والتجاري شيئًا من التميز والخصوصية. فكانت السلطة السياسية بيد طائفةٍ من رؤساء العائلات وأصحاب الثروة المالية ممن اصْطُلح على تسميتهم بـ**«الملأ»**. وكانت لهم دارٌ خاصةٌ يعقدون فيها اجتماعاتِهم للتشاور وتبادل الرأي حول الشئون العامة، عرفت بـ**«دار الندوة»** على بعد أمتار قليلة من الجهة الشمالية للكعبة.

وكانت **بعثة النبي** صلى الله عليه وسلم إيذانًا بتغيير هذه البنية السياسية التي أَلِفَها المجتمعُ العربي عامةً والمجتمعُ المكيُّ خاصةً عقودًا متطاولةً. وإذا كانت النظرةُ السائدةُ هي أن النزعةَ السياسيةَ للإسلام لم تَبْرُز جليةً سافرةً إلا بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وتأسيس دولته الأولى، فإن النظر المدقِّق في سيرة الإسلام في طوره المكي يفضي بنا إلى ملاحظةٍ مهمةٍ، وهي أن **«الرؤية الأخلاقية للإسلام كان لها -ولا بُدَّ- مضامينُها السياسيةُ؛ حيث كان الإسلام دينًا يُنظر فيه إلى الحياة العامة على أنها مسئوليةٌ جماعيةٌ منوطةٌ بالأمة أو المجتمع»**[١٠]. زد على ذلك أن الطورَ المكيَّ شهد ميلاد **«نواة المجتمع الإسلامي»**، وتقررت قواعدُ الإسلامِ الأساسيةُ في العموم، فلا جرم كان هذا الطور في حقيقة أمره تمهيدًا للطور المدني[١١].

ولئن لم يكن بمقدور النبي خلال هذا الطور **(الذي شغل من عمر دعوته ثلاثة عشر عامًا)** أن يؤسِّس نظامًا سياسيًّا، بحُكْم الظرف التاريخي الذي كانت الدعوةُ تمر به آنذاك، فقد نجح بهجرته إلى المدينة في الانتقال بالدعوة من طورها الديني ذي النزعة السياسية الكامنة إلى **طور الدعوة/الدولة**، أو الدعوة التي نجحت في تحويل نزعتها السياسية الكامنة إلى شكل من أشكال التنظيم السياسي غير المألوف في المجتمع العربي آنذاك.

> ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن الإسلام كان أسبق من الدولة؛ إذ إنه-كما يذكر هشام جعيط- **«لم يَنْدَسّ في دولةٍ قائمةٍ لتعزيزها، بل هو الذي كوَّن الدولةَ التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدة أربعة عشر قرنًا»**[١٢].

ولقد بذل النبيُّ صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة جهدًا كبيرًا في سبيل بناء **«أمة الإسلام»**، وجمع في شخصه العظيم بين صفتي النبوة الأمينة على وحي السماء، والقيادة السياسية المُعَوَّل فيها على التدبير

(١٠) **روي متحدة، الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول، ترجمة: أشرف كيلاني، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، (ص/١١).**

(١١) **محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (ص/٢٥).**

(١٢) **هشام جَعَيْط، في السيرة النبوية، الجزء الأول، الوحي والقرآن والنبوة، (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨). (ص/١١).**

البشري الذي يحوطه توجيهُ الوحي. وفي سبيل الوفاء بهذه الغاية بنى المسجدَ الجامعَ ليكون -فضلاً عن وظيفته الدينية المعروفة- مركزًا للحكومة ومنتدى للتشاور وتبادل الآراء، وآخى بين المهاجرين والأنصار لتوثيق أواصر التعاون بين عناصر المجتمع الجديد من ناحية، وعلاج مشكلة إعالة المهاجرين من ناحية أخرى، وأصدر أول وثيقةٍ سياسيةٍ لتنظيم أوضاع المجتمع الجديد فيما عُرِفَ بصحيفة المدينة أو دستور المدينة[١٣]. وهذه كلُّها إجراءاتٌ مُنَاهِضَةٌ للنزعة القبلية، مؤسِّسةٌ **لرابطة دينية/سياسية** جديدة تحتل فيها الأمةُ بمجموعها مكان الصدارة وموضع الاهتمام.

وفي هذه الأثناء كان الوحيُ يتنزل بما تحتاجُ إليه هذه الأمةُ الوليدةُ من تشريعاتٍ ضابطةٍ لأوضاع حياتها في شتى مناحيها، وإنْ هي إلا سنوات قليلة حتى تبلورت الملامح الأولى لدولة الإسلام، وغدت وحدةً متسقةً متناغمةً، وصارت الجماعةُ الإسلاميةُ مالكةً زمام أمرها، مستقلةً في تصريف شئونها، وتحققت لها السيادةُ بمعناها الاصطلاحي المعروف[١٤].

(ب) من دولة النبوة إلى دولة الخلافة:

كانت وفاةُ الرسول صلى الله عليه وسلم **(١١هـ/٦٣٢م)** إيذانًا بانتقال الأمة الإسلامية إلى مرحلة تاريخية جديدة، يمكن تسميتُها **بـ«مرحلة ما بعد انقطاع الوحي»**، بمعنى اكتمال الوحي وغياب شخص صاحبه، لا بمعنى تعطيله أو التمرد على أحكامه. ولم يكن من المستغرب أن تكون مشكلةُ السُّلطة هي أبرزَ مشكلةٍ واجهت الأمة الإسلامية، وأن يكون سؤالُ الحُكْم أخطرَ ما شغل ضميرَها آنذاك، بل شاع الاعتقادُ بأن بقاء الإسلام نفسه-بوصفه دينًا- والاستمرار التاريخي لجماعة المسلمين -بحسبانهم أمةً- رهينٌ بتنصيب رئيسٍ لدولة المدينة يرعى شئونَها ويحافظ على وحدتها وتماسكها.

ومما زاد سؤالَ الحُكْم أو سؤالَ السُّلطة آنذاك خطورةً وتعقيدًا أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم توفي دون أن يعهد لأحدٍ برئاسة الدولة من بعده. وكذلك فقد خَلَتْ البنيةُ النَّصِّيَّةُ للإسلام **(متمثِّلةً في القرآن والسُّنة)** مما عسى أن يرسم للمسلمين طريقًا إجرائيًّا مُحَدَّدًا لاختيار الحاكم، أو يتضمَّن خطواتٍ واضحةً لبناء مؤسسةٍ للحُكْم وفقًا لقواعد آمرة أو مُلْزِمة؛ إذ كان من خُطَّة الإسلام في التشريع أنه **«لم يشرِّع للدولة كما شرَّع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين... باعتبارها مسألةً مصلحيةً اجتهاديةً»**[١٥].

وإذا كان سكوتُ الشارع عن إحاطة مسألة السُّلطة بشبكةٍ محكمةٍ من المفاهيم والأساليب الإجرائية قد هيَّأ للجماعة المسلمة

(١٣) راجع: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، (ص/٢١-٢٣).

(١٤) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (ص/٢٥).

(١٥) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدِّداته وتجلياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١). (ص/٣٥٨).

قدرًا كبيرًا من الحرية في تنظيم الاجتماع السياسي وفقًا لأوضاع هذه الجماعة وظروف عصرها، فإنه فتح البابَ واسعًا أمام اختلاف الإجابات المطروحة حول سؤال السُّلْطة، وهو سؤالٌ مركَّبٌ بحكم تَفَرُّعه إلى جملة من التساؤلات الجزئية؛ مثل: مَنْ يخلف النبيَّ صلى الله عليه وسلم في رئاسة الدولة؟ وكيف يُخْتَار؟ وما الصفاتُ التي يتعيَّن أن تتوافر فيه؟ وما حدود السُّلطة التي سوف يتمتع بها؟ وماذا لو تنكَّب جادة الإسلام؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي لم يكن المسلمون آنذاك يملكون لها إجاباتٍ محددةً، وهي داخلةٌ بلا شكٍّ في صميم ما يُسمَّى في الاصطلاح الحديث **بـ«النظام الدستوري»**.

ومن المعلوم أن الاجتماع التاريخي الشهير الذي عُقِدَ في سقيفة بني ساعدة **(١١هـ/٦٣٢م)** قد أسفر عن اختيار أبي بكرٍ الصديق خليفةً للمسلمين، فافتتح بخلافته ذلك العصرَ الذي اصْطلح المسلمون على تسميته بعصر الخلافة الراشدة، وعلى الصحابة الأربعة الذين تولوا الحُكْم خلاله بالخلفاء الراشدين، وهو العصرُ الذي دأب المسلمون على النظر إليه بوصفه العصرَ المتمِّمَ لعصر النبوة؛ إذ لم تكن دولةُ الراشدين **«من طِرْزِ دول الدنيا، بل كانت بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه»**، على حد تعبير ابن الطقطقى[١٦]، وكانت كدولة النبي موضوعًا للتأسي والاقتداء.

ولقد تشكَّلت خلال هذا العصر جملةٌ من المفاهيم السياسية/الدستورية التي اكتسبت بفضل إجماع الصحابة حُجِيَّةً قويةً تُكافئ في نظر البعض حجيةَ الأدلة النصية المستقاة من القرآن والسُّنة. ومدارُ هذه المفاهيم على أربعةِ أمور؛ هي:

١- ضرورة السُّلطة أو الخلافة أو الإمامة: وقد تغلغل هذا المفهومُ في الضمير السُّني العام الذي لم يكن يتصوَّرُ وجودَ الدينِ بغير دولةٍ تحافظ عليه وتشرف على تطبيق مبادئه وأحكامه[١٧].

٢- البيعةُ والاختيارُ: فالطريقة الصحيحة للوصول إلى الخلافة هي اختيار المسلمين؛ إذ الخليفة **«لا يستمد سلطته الشرعيةَ إلا ببيعتهم»**[١٨]، خلافًا **للشيعة** الذين قالوا بالنص أو الوصية. وإذا كان أبو بكر الصديق قد عهد بالخلافة بعده إلى عمر بن الخطاب، فإن هذا العهد لا يعدو أن يكون ترشيحًا لا تنعقد الخلافةُ به؛ لأن انعقادها مرهونٌ برضا الأمة واختيارها؛ فإن ردته لم يُرتِّب أثرًا سياسيًّا، أما إن قبلته فقد صار نافذًا، وهو ما حدث فعلاً؛ حيث بُويع عمر في المدينة البيعة العامة، كما أُخذت

(١٦) **ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، (ص/٧٣).**

(١٧) **عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦) (٥٦٥/٢)**، محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، **(ص/١٧١، ١٧٣، ١٧٤)**. وراجع مناقشة مستفيضة عن استناد القول بوجوب الخلافة إلى دليل الإجماع لدى: حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، **(بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٣)، (ص/١٢٢-١٢٦)**.

(١٨) **حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤)، (ص/٢١)**.

له البيعة في سائر الأمصار[١٩]. ومن هنا فقد اعترف أهلُ السُّنة بشرعية هاتين الطريقتين في اختيار الخلفاء **(أي: الاختيار، والعهد الذي تباركه الأمة وتوافق عليه)**[٢٠].

٣- ضرورة انتماء الخليفة إلى قريش: وهو أحد المفاهيم التأسيسية التي تمخض عنها اجتماعُ السقيفة. وقد عززته بعضُ الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ كقوله: **«الأئمة من قريش»**.

ورغم تعارض هذا الشرط مع مبدأ المساواة الذي أقره الإسلامُ، فقد استقر في الضمير السُّني، وعدَّه كثيرٌ من الفقهاء شرطًا لازمًا من شروط الخليفة.

ولم تكن الطاعةُ السياسيةُ التي ألزم الإسلامُ المحكومين بضرورة تقديمها للخليفة أو ولي الأمر إلا أثرًا مباشرًا لتحقُّق هذا الخليفة بصفة الشرعية، فهذه الطاعةُ تاليةٌ في وجودها إذن لإسناد السلطة إليه أولاً ولكيفية ممارسته لها ثانيًا، أو بعبارة أخرى: طاعةٌ مشروطةٌ باحترامه لأوامر الدين ونواهيه، وليست طاعةً مطلقةً متحرِّرةً من كل شرط، على غرار ما آل إليه الأمرُ بعد ذلك في ظلال دولة الملك والدولة السلطانية.

(١٩) **انظر: أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦)، (ص/٥٦)**. وراجع أيضًا: حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، **(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩)، (ص/٤٢٦)**.

(٢٠) **إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام النظرية والتطبيق في العصور الوسطى، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٢، (صيف ١٩٩١)، (ص/٤٦، ٤٧)**.

وبعدُ، فهذه هي المفاهيم السياسية المركزية التي أنتجها عصرُ الراشدين، والتي ستتردد أصداؤها في مؤلفات الفقه السياسي السُّني بوصفها مقاييس الخلافة الصحيحة أو المثالية، ولا سيما أن المعتقد السُّني **«يماهي بين الخلافة الراشدة والإسلام الحقيقي»**[٢١].

(ج) من دولة الخلافة إلى دولة المُلْك: الأمويون في موقع السلطة:

انتهت خلافةُ الراشدين بفتنةٍ سياسيةٍ داميةٍ، بدأت في النصف الثاني من خلافة عثمان ابن عفان، فقُتِل على إثرها شهيدًا سنة ٣٥هـ/٦٥٦م، ثم ظلَّت مشتعلةً طوال خلافة علي ابن أبي طالب، حتى انتهت باغتياله سنة ٤٠هـ/٦٦١م شهيدًا لمبادئه التي أبى أن يتنازل عنها قيد أنملة، بعد صدامٍ عسكري عنيف مع والي الشام القوي معاوية بن أبي سفيان. ثم كان أن اضطر الحسنُ بن علي إلى التنازل لمعاوية عن الخلافة؛ مُؤْثِرًا حقنَ دماء المسلمين التي سُفِكَت على مذبح الصراع السياسي؛ فكان تنازلُهُ إيذانًا بقيام الدولة الأموية، في ذلك العام المعروف بعام الجماعة ٤١هـ/٦٦٢م.

والواقع أن معاوية لم يصل إلى السُّلطة عن طريق التعاقد أو البيعة الحرة، ولكنه انتزعها انتزاعًا بقوة جيشه من جهةٍ، وقوة عصبيته المساندةِ له من جهةٍ أخرى. ولم يَسَعْ جمهورَ المسلمين إزاء ضغوط اللحظة

(٢١) **السابق، (ص/٤٦)**.

التاريخية إلا الموافقة على توليه الخلافة، دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرًا بالسؤال عن مدى شرعية حكمه: **«لأنه كان مدعومًا بقوات منضبطة، ولأنه بدا قادرًا على حفظ النظام في إطار النخبة العربية الإسلامية، وتحقيق السيطرة العربية على الإمبراطورية»**[٢٢].

> وبعبارة أخرى، لم تكن مبايعةُ الناس معاويةَ بالخلافة لإيمانهم بشرعية القوة التي وصل بها إلى الحُكْم، ولكن إذعانًا لضغوط الواقع التاريخي؛ ورغبةً في المحافظة على وحدة الأمة التي مزقتها الفتنةُ على مدار عشر سنوات.

والحق أن اتخاذ القوة سبيلاً للوصول إلى السُّلطة لم يكن هو الانتهاك الوحيد للمفاهيم الدستورية التأسيسية التي أقرها اتفاقُ المسلمين في عصر الراشدين؛ ذلك أن معاوية أحال الخلافةَ إلى مُلْكٍ وراثي يحتكره بنو أمية دون غيرهم، وذلك حين أخذ البيعة لابنه يزيد بالقوة سنة ٥٦هـ/٦٧٥م؛ فأصبح المسلمون منذ ذلك التاريخ مجبرين على الاعتراف بالخليفة/ المَلِك، وأُهدرت شرعيةُ البيعة الحرة تمامًا بعد أن كانت هي الإطار المرجعي لعملية الحُكْم.

ومهما يكن من أمر المبررات التي دفعت معاوية إلى توجيه نظام الخلافةِ تلك الوجهةَ الجديدةَ التي تنكرها مبادئُ الحُكْم الراشدي كما تأباها تقاليدُ العرب السياسية، فقد غمر المسلمين شعورٌ عامٌّ بأن ثمة انحرافًا قد وقع، وبأن ثمة قطيعةً واضحةً قد أُحدثت مع المفاهيم السياسية زمن الراشدين؛ مما يعني أن شكوكًا قويةً قد اكتنفت شرعية الحكم الأموي.

وقد دافع ابنُ خلدون عن معاوية ملتمسًا له المعاذير، مقرِّرًا أن ما حدث كان متسقًا مع ما طرأ على نظام الخلافة من تحولات[٢٣]. وفي هذا السياق أيضًا، يرى أمحمد جبرون أن سنوات الفتنة التي انتهت بقبض معاوية على زمام السُّلطة **«شكّلت مخاضًا عسيرًا لميلاد شرعية جديدة أنقذت الدولة الإسلامية من الانهيار التام، أو على الأقل أنقذتها من الانقسام المبكر إلى دول متعددة، معوِّضةً شرعية المدينة التي هيمنت طوال مدة الخلافة الراشدة»**[٢٤]، ولم تكن هذه الشرعية الجديدة في رأي جبرون إلا **«شرعية العصبة القوية (شرعية المتغلّب)... التي كانت حلًّا تاريخيًّا لأزمة عويصة...»**[٢٥].

وعلى الرغم مما قد يبدو بادي الرأي من وجاهة هذا التأويل لمسلك معاوية وتناغمه مع ضغوط الواقع، فإنه من زاوية أخرى لا يعدو أن يكون تبريرًا لانتهاك حقِّ الأمة في

(٢٢) **أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ترجمة فاضل جتكر، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١م)، (١٢٣/١).**

(٢٣) **ابن خلدون، المقدمة (٥٨٥/٣).**

(٢٤) **أمحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، (ص١٩٥، ١٩٦).**

(٢٥) **السابق، (ص١٩٧/، ٢٠٧).**

اختيار حاكمها، بدعوى ضرورة التأسيس لشرعية جديدة تلائم تطور الأوضاع التاريخية للمسلمين. وليت شعري هل يمكن الاستمرار في إسباغ الشرعية على نظامٍ للحكم يتجاهل الأمة ويستبعدها من معادلة السُّلطة التي هي طرفٌ أصيلٌ فيها؟ وهل تستوي دعوةُ الأمةِ إلى اختيار حاكمها مع إجبارها على الاعتراف به في موازين الشرعية الصحيحة؟ وأي شيءٍ يبقى من هذه الشرعية إذا كان القتلُ وسفك الدماء المعصومة أو السجن والاضطهاد والتشريد هو عاقبةَ الاعتراض على تحول الخلافة إلى مُلْك عضوض وحُكْم جبري؟ ولا تعني هذه التساؤلات إدانةَ معاوية -الخليفة- بقدر ما تعني التأكيد على أنه عدل بنظام الحُكْم إلى طريق جديد يخالف -فيما أنتج من مفاهيم سياسية- ما جرى عليه العملُ أيام الخلافة الراشدة، مهما بدا في صنيعه هذا مُسَايِرًا لحُكْم الضرورة، قاصدًا بهذه المسايرة أن يحفظ للجماعة وحدتَها وتماسُكَها.

وتجدر الإشارة إلى أن الأمويين أحاطوا سلطتَهم بسياجٍ من **الجبرية الدينية** التي لا تَدَعُ للناس مجالاً للتساؤل عن مدى شرعية هذه السُّلطة؛ فأشاعوا أن قتالهم عليًّا واستئثارهم بالخلافة عملان من أعمال القَدَر الذي لا رادَّ له[٢٦]. كما أسندوا السُّلطة إلى الله لا إلى الناس؛ فرُوي أن معاوية قال: **«إن عمر ولاني ما ولاني من الشام، ثم عثمان بعده، فما غششْتُ ولا استأثرْتُ، ثم ولاني اللهُ الأمرَ، فأحسنتُ وأسأتُ»**[٢٧]. زد على هذا ما يتناثر في مصادر التاريخ من أقوال منسوبة إلى بني أمية أو إلى بعض عُمَّالهم يُستنبط منها شيءٌ من الجنوح إلى تقديس السُّلطة، وهو -كما ترى حياة عمامو- أمرٌ طبيعيٌّ في ظل تغير مفهوم السلطة **«من حُكْم تكون الأمةُ طرفًا فيه إلى حُكْمٍ لا يكون للأمة فيه أيُّ حقٍّ سوى الطاعة والحفاظ على الجماعة»**[٢٨].

ومع هذا كله، يقتضي الإنصافُ أن نشير إلى ما قرره ابنُ خلدون من أن المُلْك الذي أسسه بنو أمية ثم العباسيون الأوائل كان مُلْكًا ذا طبيعة خاصة؛ إذ مازجته كثيرٌ من معاني الخلافة الصحيحة، **«من تحري الدِّين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيرُ إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبيةً وسيفًا...»**[٢٩].

(د) من دولة المُلْك إلى المُلْك المُقْدَّس: الخلافة العباسية:

تولَّى العباسيون الخلافةَ سنة ١٣٢هـ/٧٥٠م بعد ثورةٍ أطاحت بالأمويين. وعلى الرغم من أن الشعار الذي رفعه بنو العباس في إبان ثورتهم هو **«الرضا من آل محمد»**، في إشارةٍ واضحةٍ إلى أن الحُكْم سيكون شركةً بينهم وبين أبناء عمومتهم من العلويين **(أبناء علي بن أبي**

(٢٦) **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (ص/٣٣٨).**

(٢٧) **إبراهيم بيضون، المماليك ومأزق الشرعية، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، (شتاء ١٩٩٤). (ص/٤١).**

(٢٨) **حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، (ص/٣٨).**

(٢٩) **ابن خلدون، المقدمة (٥٨٨/٢).**

طالب)، فإنهم سرعان ما تنكَّروا لشعارهم، وأكدوا أن أبناء العباس هم فقط أصحاب الحق الشرعي في وراثة النبي صلى الله عليه وسلم، فنكَّلوا بالعلويين، ولم يترددوا في قمع أي ثورة أو دعوة ترفع لواء المطالبة بحق آل البيت في الحكم والخلافة.

والحق أن العباسيين لم يدافعوا عن شرعية الإجراء الذي اتبعوه في الوصول إلى السُّلطة **(القوة)**، أو شرعية الطريقة التي التزموها في تداولها **(المُلْك الوراثي)**؛ إذ أضحى هذان الإجراءان بحكم الواقع من الأمور المقررة التي لا تحتاج إلى تبرير، ولكنهم دافعوا عن شرعيتهم كأسرةٍ حاكمةٍ في مواجهة شركائهم في الانتساب إلى بيت النبوة، وهم العلويون. وقد جاء خطابُهم السياسيُّ في هذا الصدد مرآةً لفكرة التماس الشرعية من الإرادة الإلهية، وهو ما يستنتج منه الجابريُّ أن العباسيين احتفظوا بصورة الإمام كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة، ولكن مع نزع الطابع الشيعيِّ عنها، وإحلال الطابع السُّني محله[٣٠].

على أن المُلْكَ العباسيَّ كان مشوبًا بنزعة تقديس واضحة تمثَّلت في **«الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة»**[٣١]، ومن صور هذه المماثلة استخدامُ لقب **«خليفة الله»**، وشيوع القول بأن **«السلطان ظِلُّ الله في الأرض»**[٣٢]. ورُوِيَ في هذا السياق أن أبا جعفر المنصور قال في إحدى خطبه: **«أيها الناسُ، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني اللهُ عليه قفلاً»**[٣٣]. ومن المحقق أن نسبة السُّلطة إلى الله تنطوي على الرغبة في التنصل من تحمُّل مسئولياتها أمام البشر؛ إذ تغدو ممارستها -بإحالتها إلى فضاء مقدس- أمرًا متعاليًا على النقد والتقويم والمراجعة، وتصبح السلطةُ في هذه الحالة مرجعيةَ ذاتها وتصبح شرعيتها أمرًا كامنًا فيها.

ومن المعلوم أن الخلفاء العباسيين الأوائل **(١٣٢-٢٣٢هـ/٧٥٠-٨٤٧م)** كانوا يتمتعون بسلطة مطلقة، الأمر الذي أتاح لهم الحفاظَ على الطابع المركزي لدولة لخلافة؛ استمرارًا لما كان عليه الأمر زمن الراشدين والأمويين، ففرضوا هيمنتهم على الأقاليم الإسلامية كافة باستثناء الأندلس التي انفصلت عن دولتهم بإعلان عبد الرحمن الداخل قيام الإمارة الأموية سنة ١٣٨هـ/٧٥٦م.

(هـ) من دولة المُلْك إلى دولة التَّغَلُّب: نشأة الدولة السلطانية:

(٣٠) **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (ص/٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧).**

(٣١) **محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (ص/٣٥١).** وراجع أيضًا: إبراهيم القادري بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، **(بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤).** (ص/٤٧-٥٠).

(٣٢) **حياة عمامو، السلطة وهاجس الشرعية، (ص/٣٨، ٣٩).**

(٣٣) **الطبري، تاريخ الطبري (٨٩/٨).** والنص مستشهد به في: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، **(ص/٣٣٨).**

ارتبطت **«الدولةُ السُّلطانية»** -نشأةً وتطورًا- بتآكل سُلطة الخلفاء العباسيين منذ العصر العباسي الثاني **(٢٣٢-٣٣٤هـ/٨٤٧-٩٤٥م)**، وهو العصر المعروف بعصر نفوذ الأتراك؛ إذ هيمن الأتراكُ على السلطة الفعلية، بحيث لم يعد للخلفاء العباسيين سوى نفوذٍ شكلي محدود وسلطة رُوحية لا أثر لها في إدارة الشأن السياسي، باستثناء فترات من الصحوة المؤقتة والانتعاش الطارئ استرد خلالها الخلفاءُ شيئًا من نفوذهم المُغْتَصب وهيبتهم المفقودة. وقد عبَّر ابنُ الطقطقى عن هذا الوضع المتردي للخلافة قائلاً: **«وكان الخليفةُ في يدهم -أي الأتراك- كالأسير؛ إن شاءوا أبقوه، وإن شاءوا خلعوه، وإن شاءوا قتلوه»**[٣٤].

ولم يكن من المستغرب أن يفضي هذا الوضعُ إلى ضمور السُّلطة المركزية لدولة الخلافة؛ إذ عجز الخلفاء العباسيون عن إحكام قبضتهم على كثيرٍ من الأقاليم التابعة لهم، وهو الأمر الذي سمح بنمو النزعات الانفصالية، وخاصة في مناطق الأطراف والأقاليم القاصية عن مركز الدولة؛ ففي المشرق والمغرب جميعًا ظهرت دويلاتٌ مستقلة لا تَدِينُ للخلافة بغير ولاء شكلي تافه، ولا تربطها بها إلا رابطةٌ روحية/دينية، ولم يكن الخليفةُ العباسي يملك إزاء هذا الواقع الجديد إلا الاعتراف بتلك الكيانات السياسية **(إمارات الاستيلاء)**، ومنحها شرعيةَ الوجود فيما غصبته من أراضي الخلافة. ومنذ ذلك التاريخ **«لم يعد من الممكن سَرْدُ تاريخ الشرق الأوسط من وجهة نظر مركزية تمثّلها الخلافة»**[٣٥]. وإذا كان أصحابُ تلك الدويلاتِ المستقلة قد أقاموا كياناتهم الجديدة في مناطق الأطراف بعيدًا عن عاصمة الخلافة **(بغداد)**، مع الاعتراف بالولاء للخليفة العباسي، فإن البويهيين **(وهم شيعة زيدية)** اقتحموا بغداد نفسها وسيطروا على إقليم العراق منذ سنة ٣٣٤هـ/٩٤٦م، حيث حلوا محل الأمراء الأتراك، وأصبحوا هم أصحاب النفوذ الحقيقي، وأضحت الخلافة العباسية مجرد خلافة شكلية منزوعة السلطة الزمنية، حَسْبُ الجالس على كرسيها أن يُقَال له: أمير المؤمنين[٣٦]. كما هيمنت النزعةُ العسكرية على مؤسسات الدولة، بفضل قوة الجيش البويهي ذي الميول الشيعية[٣٧].

وعلى الرغم من اضمحلال الحكم البويهي بعد مرور نحو قرنٍ من الزمان، فقد ظلَّ نموذج الدولة السُّلطانية مهيمنًا على النظام السياسي الإسلامي؛ حيث اجتاح السلاجقة **(وهم من الأتراك السُّنة)** بغداد، فقضوا على البويهيين سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥م، وسيطروا على الخلافة العباسية، التي استقبلت حقبةً جديدةً من تاريخها درج الباحثون على تسميتها بـ**«عصر النفوذ السلجوقي»**. وقد أعاد السلاجقةُ

(٣٤) ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (ص/٢٤٣).

(٣٥) أيرا مارفين لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية (٢٢٢/١).

(٣٦) **ابن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (ص/٢٨٨).**

(٣٧) **عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، (ص/١٨٢).**

توحيدَ أقاليم المشرق **(آسيا الوسطى، إيران، العراق، الجزيرة، الشام، الأناضول)** في تنظيم إمبراطوري متماسك، يحتفظون فيه بالسُّلطة الزمنية، ويعترفون في الوقت نفسه بالولاء الديني والروحي للخلافة العباسية؛ ولذا يمكن النظر إلى دولة السلاجقة بوصفها أول نموذج مكتمل **للدولة السلطانية في الفضاء السُّني**، وبقيامها بدأت مرحلةٌ طويلةٌ في تجربة الحُكْم الإسلامي هيمن عليها الأتراكُ، وامتدت إلى مطالع العصر الحديث.

(٣) موقع الشريعة في النموذج التاريخي للحُكْم الإسلامي

على الرغم من التحولات الجذرية التي طرأت على نموذج الحُكْم الإسلامي، الذي كان في أول أمره خلافةً على منهاج النبوة، ثم أمسى مُلكًا عضوضًا أو جبريًّا، ثم آل أمرُهُ في نهاية المطاف إلى أن غدا نظامًا سلطانيًّا شعارهُ القوةُ والتغلبُ= أقول: على الرغم من هذه التحولات فقد ظلت الشريعةُ هي قطب الرحى في هذا النموذج، أو بعبارة وائل حلاق كانت هي **«نطاقه المركزي»**[٣٨].

والشريعةُ في حقيقة أمرها **«قانونٌ أخلاقيٌّ أنشأ مجتمعًا جيد التنظيم، وساعد على استمراره»**[٣٩]. ومن المعلوم أن موضوعها هو أفعالُ الإنسان الظاهرة التي تنقسم إلى: أعمالٍ متصلةٍ بميدان العبادات والشعائر الدينية؛ كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك، وأعمالٍ تندرج تحت ما سُمِّي بالمعاملات، وهو بابٌ متسعٌ يوشك أن يستغرق في شموله كافةَ مجالات الحياة وشئون الاجتماع الإنساني؛ كأحكام الأحوال الشخصية **(الزواج والطلاق والميراث والوصية)**، والأحكام الجنائية **(الجرائم والعقوبات)**، والأنشطة الاقتصادية **(الزراعة والتجارة وغيرهما)**، وقواعد تنظيم الدولة وإدارة الشأن العام **(الخلافة والقضاء والإفتاء والحسبة... إلخ)**، ومسائل العادات والحياة اليومية **(المأكل والمشرب، واللباس والزينة، والأعياد والاحتفالات، والميلاد والموت... إلخ)**. ومعنى ذلك أن جميع مناحي الحياة العامة والخاصّة تقع تحت مظلة الشريعة وتنظِّمها القوانينُ المستمدةُ من الدين.

ولسنا نعرف من أمم الأرض عبر التاريخ مَنْ عُنِيَ بالجانب التشريعي المستند إلى وحي السماء عنايةَ المسلمين به، وهو ما بدا واضحًا في تنوع المدارس التشريعية التي اصطُلح على تسميتها بمذاهب الفقه من جهةٍ، وتضخم المدونة الفقهية الإسلامية وثراء مادتها، من ناحية أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث كانت تصبُّ بصورة أو أخرى في خدمة الغاية التشريعية للإسلام؛ إذ كانت هذه العلومُ تمثِّل للفقيه أدواتٍ مساعدةً تُعِينُه على استخلاص الأحكام

(٣٨) **وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، (ص/٤٣).**
(٣٩) **وائل حلاق، الدولة المستحيلة، (ص/١٩).**

القانونية المنظِّمة لحياة الفرد والجماعة سواءً بسواء. وإذا كان مصطلح الفقه قد أمسى مرادفًا لمصطلح الشريعة، فإن هذا المصطلح الأخير أضحى مرادفًا للإسلام نفسه، وإن كان في حقيقة الأمر ممثِّلاً للشقِّ الثاني من الإسلام بعد شِقِّه الأول وهو أصول الاعتقاد.

> وفي ضوء هذه الأهمية المركزية للمسألة الفقهية/أو التشريعية، بدا من الطبيعي أن يُولِيَها العلماءُ المسلمون جُلَّ عنايتهم، وأن يُوجِّهوا طاقاتهم الفكرية إلى تشييد أنساقٍ فقهية مُحْكَمة، تتبناها الدولةُ رسميًّا فيما يتعلق بالتشريع والإفتاء والقضاء، ويلتزم بها أفرادُ المجتمع في ممارسة شعائر الدين وفي تسيير شئون حياتهم اليومية، وما يربط بينهم من ألوان العلاقات والمعاملات.

وليس من مدابرة الصواب -فيما أحسب- أن نزعم أن هذه الصفة التشريعية كانت هي العامل الحاسم الذي أورث الإسلامَ نزعتَهُ السياسيةَ التي لازمته في كل أدواره التاريخية، وأوجب على المؤمنين به الانشغالَ المستمرَّ بالمجال العام؛ ابتغاء ربطه بالشريعة، على الرغم من اتساع الفجوة بين الدين والدولة على مستوى الممارسة، وطغيان السياسي على الديني في تجربة الحُكْم العملية، كما أسلفنا، منذ العصر الأموي فما تلاه. ولعل هذه الصلة الوثيقة بين شريعة الإسلام ونزعته السياسية ترجع -فوق ما تقدَّم من شمول الشريعة وإلزاميتها- إلى ثلاثة اعتباراتٍ أساسيةٍ:

أولها: أن المسلمين أنفسهم كانوا يعتقدون أن تطبيق الشريعة -التي ذهبوا إلى اعتدادها مرادفةً للدين أو مكوِّنةً لشطره الثاني- لا يستقيم بغير سلطةٍ سياسيةٍ، أو بغير شوكةٍ على حد تعبير الفقهاء. ولعل تعريف الماوردي **للخلافة** بأنها **«موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»** يمثِّل هذه النظرة خير تمثيل(٤٠).

والاعتبار الثاني: أن الأمةَ في مجموعها مخاطَبةٌ بالشريعة، مأمورةٌ بإتيان ما أوجبته وترك ما نَهَتْ عنه؛ ومن هنا فإن جريان الحاكم على خلاف أحكامها لا يعني أن المسلمين قد أصبحوا في حلٍّ من رعايتها أو الالتزام بها، بل الواجبُ عليهم إقامتُها في خاصة أمرهم، وفيما قدروا عليه من المجال العام، وتأييدُ مَنْ يُعلن سيادتها ويسعى إلى تطبيقها من الحُكَّام والسلاطين.

وأما الاعتبار الثالث: فقد نشأ عن مجموع الاعتبارين السابقين، وهو أن تنفيذ أوامر الشريعة صار أحد مقومات الشرعية التي يتمتع بها الحاكمُ في الإسلام سواء أكان خليفةً أم ملكًا أم سلطانًا: **«حتى تظل السياةُ**

(٤٠) **الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م، (ص/٣).**

لله دائمًا متمثّلةً في شرعه»[٤١]؛ فمتى صدرت الدولةُ في طرائق الحكم على خلافها، فقدت شرعيتها وزال مبرر بقائها[٤٢].

وتجدر الإشارة إلى أن ثمة فرقًا أساسيًّا بين نموذج الحُكْم الإسلامي وتجربة الدولة الحديثة في هذه الناحية المتعلّقة بالتشريع أو القانون بوصفه دليلاً على السيادة؛ ذلك أنه إذا كانت الإرادةُ السياديةُ للدولة الحديثة تتجلّى في إرادتها القانونية أو في قانونها الخاص، فإن الحاكم المسلم **«لم يكن يملك دستوريًّا إرادةً سياديةً تتمثّل جوهريًّا في قانون خاصٍّ به، وإنما كان ملزمًا بتطبيق شريعةٍ ليست من صنعه»**[٤٣]. ولما كان العالمُ الإسلاميُّ قد شهد قيامَ طائفةٍ متعددةٍ من الأنظمة الحاكمة التي اتخذت صورة الأُسَر أو السلالات، على نحو متزامنٍ أو متعاقب، فقد كانت هذه الأنظمةُ جميعُها ملزمةً -حتى تكتسب صفة الشرعية- بتطبيق قانون واحد هو الشريعة التي أمست، والحالُ هذه، هي القانون العام المتعالي على الأقاليم الجغرافية التي تشكِّل في مجموعها دار الإسلام[٤٤].

> وإذا كانت مفهومُ التداول وتعاقب الأسر الحاكمة مفهومًا أساسيًّا في تجربة الحُكْم الإسلامي الوسيط، فقد كان ثمة في المقابل مفهومٌ آخرُ يمتاز بالثبات والديمومة هو مفهومُ الأمة المخاطبة بالشريعة، وهو المفهوم الذي شهد استقرارًا نسبيًّا نادر الحدوث في التاريخ البشري على مدار اثني عشر قرنًا، أي قبل أن يُدمِّر الاستعمارُ البُنى السياسية والتعليمية والاجتماعية الإسلامية[٤٥].

وليس يقلِّل من أهمية الشريعة في إضفاء هذا الاستقرار النسبي على المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث ما عُرف عن بعض السلاطين والحُكَّام من صور الاحتيال في تطبيق أحكامها، ولا سيما حين تتعارض مع مصالحهم أو مفهومهم للسلطة والأمن[٤٦]. ولهذا فلا ينبغي أن نستنبط من هذا الاحتيال -كما استنبط رضوان السيد- أن **«السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، وأن الإسلام كان في غنى عنها»**،

(٤١) **وائل حلاق، الدولة المستحيلة، (ص/١٣٦)**.

(٤٢) **يذكر أن الفقهاء رخصوا لولاة الأمور اتخاذ بعض القرارات أو إقرار بعض النظم ابتغاء تحقيق مصلحة معينة للأمة، وهو ما يدخل في باب «السياسة الشرعية»**، وصار من مبادئ الشريعة **«التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية»**. انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، **(ص/١٢٩)**. ولابن القيم في الإعراب عن هذه الرخصة عبارةٌ شهيرة نصها: **«فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه... وقد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط، فهي من الدين ليست مخالفة له»**. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، طبعة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، بدون تاريخ **(٣١/١)**.

(٤٣) **وائل حلاق، الدولة المستحيلة، (ص/١٣٦)**.

(٤٤) السابق نفسه.

(٤٥) **السابق، (ص/١٣٢)**.

(٤٦) **رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، (ص/٣٧٩، وما بعدها)**.

«وأن الشريعة لم تكن بحاجة إلى الدولة من أجل تطبيقها»[٤٧]. ففضلًا عما يتسم به هذا الحُكْمُ من تعميم يجافي الروحَ العلميةَ، فإنه يغض الطرف عن النقطة الجوهرية التي أسلفنا الإشارة إليها، ألا وهي أن السلطة الإسلامية لم تكن هي التي تصنع التشريع، أو تصوغ أحكامه الملزمة، وإنما كانت تشرف على تطبيقه بما لها من سلطة نافذة لا قيام لأي نظام قانوني بغير وجودها، ولئن أمكنها أن تلجأ أحيانًا إلى التحايل على تطبيق هذا التشريع، فما كان يسعها قطُّ التدخل في صناعته أو العبث بما تقرر من أحكامه بالإلغاء أو الحذف أو الإضافة.

ويمكن القول: إن منظومة الحُكْم الإسلامي كانت تتكوَّن في ظلال الدولة السلطانية -بوصفها هي النموذج الذي كانت له الهيمنة إلى مطالع العصر الحديث- من ثلاثة أضلاعٍ متآزرة: **الخليفة:** الذي يرمز إلى الوحدة الدينية للمسلمين السُّنة، ويعكس وجودُهُ استمرارَ الشريعة وهيمنتَها. **والسلطان المتغلّب:** الذي يملك القوة العسكرية الضامنة لحماية الدولة من المخاطر الخارجية، والمحافظة على الأمن الداخلي لفرض هيمنة الشريعة. **والعلماء:** المنوط بهم تفسيرُ الشريعة ومراقبة تنفيذها داخل المجتمع[٤٨]. وغنيٌّ عن البيان أن الشريعة لا تعمل في التاريخ إلا من خلال طائفة العلماء، وإن كانوا لا يمثِّلون طبقة كهنوتية، بخلاف رجال الدين في الأديان الأخرى[٤٩].

لقد وضع العلماءُ من أجل تفسير الإسلام **(اعتقادًا وتشريعًا وأخلاقًا)** جملةً من المناهج الفنية الدقيقة التي تتطلب استعدادًا خاصًّا وتدريبًا طويلاً. ومن المؤكد أن تدهور وضع الخلافة وافتقاد كثير من القائمين بها لشروطها الأساسية -وفي مقدمتها شرطُ الاجتهاد- أدى إلى بروز دور العلماء وتصاعد مكانتهم؛ بوصفهم **«ورثة الأنبياء»**، وانطلاقًا من أن الشريعة التي يحملونها هي جوهر العمل السياسي[٥٠].

ومن المؤكد أيضًا أن تعليق شرعية الدولة السلطانية على احترام السلطان للشريعة كان ينطوي ضمنيًّا على احترام العلماء والاعتراف بدورهم في المجتمع[٥١]. وتجدر الإشارة إلى أن هناك تماثلاً وظيفيًّا بين الشريعة التي يحمل العلماءُ لواءها والدولة التي يمثِّلها الخليفة/ والسلطان، فكلاهما يهدف إلى تنظيم الدنيا وفقًا لمرادات الإسلام، وتحصيل سعادة الإنسان في الدارين[٥٢]. وكما يحتاج السلاطين المتغلِّبون إلى العلماء لإضفاء الشرعية على

(٤٧) السابق.

(٤٨) **دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص٥٢٤. وراجع أيضًا: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥)، (ص/٤٧).**

(٤٩) **دوروتيا كرافولسكي، العقيدة السُّنية من خلال المصادر، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٩ (ربيع ١٩٩٣)، (ص/٥٧).**

(٥٠) **دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، (ص/٣٩٧، ٣٩٨).**

(٥١) **نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، (ص/٧٣).**

(٥٢) **إرفن روزنتال، دور الدولة في الإسلام، (ص/٤٣).**

سلطتهم، فإن العلماء يحتاجون إلى القوة القاهرة التي تتمتع بها الدولةُ السلطانية لحفظ النظام داخل المجتمع، **«وهو شرط لازم لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم»**[٥٣].

ويلاحظ محمد نبيل مُلِين أن سيطرة العلماء على أدوات المعرفة الدينية وخاصة في ميدان السُّنة سمحت لهم بفرض مكانتهم داخل مجال الاجتماع الإسلامي، فكانوا فقهاء ومحدِّثين ومتكلِّمين، وكانوا قضاة وخطباء ووعاظًا وأئمة مساجد؛ الأمر الذي أكسبهم سلطةً أيديولجيةً تعمل في شبه استقلال عن سلطة الخلافة، بل إن مؤسسة العلماء استأثرت منذ منتصف القرن الثالث الهجري **(التاسع الميلادي)** بجزء كبير من السلطة الدينية للخلافة[٥٤]. ويؤكد مُلين أن فشل الخليفة المأمون في استعادة المجال التشريعي الديني باعتماده مقولات المعتزلة، أدى إلى مزيد من **«تكريس الشريعة بصفة نهائية باعتبارها جوهر الإسلام والمصدر الأساسي وشبه الوحيد لكل حركة دينية أو سياسية أو ثقافية. ومنذ ذلك التاريخ سيصبح الإسلام دينًا وحضارة متمركزًا حول الشريعة، ولن يعود بمقدور الخلفاء وورثتهم التدخل في تحديد شئون العقيدة والشريعة»**[٥٥].

(٥٣) محمد نبيل مُلين، علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة: محمد الحاج سالم، عادل بن عبد الله، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، ٢٠١١). (ص/١٧).

(٥٤) السابق، (ص/١٩، ٤١، ٤٣).

(٥٥) السابق، (ص/٤٦، ٤٧).

وكذلك فإن نوح فيلدمان يقرر أنه بظهور الدولة السلطانية أصبح العلماء **«مصدرًا للسلطة في البنية الدستورية الإسلامية»**[٥٦]، وكان لهم دورٌ أساسيٌّ في إضفاء الشرعية على هذه الدولة؛ **«لأن الطبيعة غير المؤكدة للخلافة كانت تتطلب تأكيدًا للشرعية... وفي مقابل منحهم الشرعية، كان العلماء يطلبون شيئًا واحدًا من الحاكم، ألا وهو الالتزام بسيادة الشرع»**[٥٧]. وعلى هذا النحو، عقد الفقهاءُ مصالحةً مع نظام الدولة السُّلطانية، وأضحى الدينُ أو الشرعُ أحد لوازم السياسة ومقوماتها الرئيسة في بنية هذا النظام[٥٨].

(٤) التراثُ السياسيُّ الإسلاميُّ

يرى حامد ربيع رحمه الله أن مفهوم التراث عمومًا يتسع في صحيح تعريفه ليشمل كلَّ ما تركه السلفُ للخلف: أفكارًا ونُظُمًا وممارساتٍ، وأن التراث السياسي لا بُدَّ أن يتسع نطاقُهُ بالتبعية ليشمل الأفكار والنظم والممارسات التي تعتزي إلى حضارةٍ بعينها، أو إلى دورٍ محددٍ من أدوارها التاريخية؛ ومن هنا فإن التراث السياسي عنده يتخذ دلالةً شديدة الرحابة تنتظم كلَّ ما ينطوي على مغزى سياسيٍّ من أول الكتب والمؤلفات والرسائل،

(٥٦) نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، (ص/٧٢).

(٥٧) السابق نفسه.

(٥٨) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، ٢٠١٤). (ص/١٤٣، ١٤٧).

مرورًا بالخطب والوصايا والوثائق الفردية، وانتهاءً بالأساطير والمفاهيم السائدة، ناهيك عن تاريخ النظم والمؤسسات[٥٩].

وإذا كنا نوافق الدكتور ربيع فيما ذهب إليه، فإننا سنقصر مصطلح **«التراث السياسي الإسلامي»** في هذا المقام على الأطروحات الفكرية المكتوبة التي تناولت ما يتعلَّق بالدولة من حيث كونها مؤسسةً والسلطة من حيث كونها مفهومًا في حضارة الإسلام، وهي الأطروحات التي صاغها الفقهاءُ والأدباءُ ورجالُ الدولة والفلاسفةُ، كلٌّ بحسب رؤيته والمنظور الذي انطلق منه. ولقد ارتبطت صياغةُ هذه الأطروحات التي تتغيَّا التنظير لمسائل السلطة والدولة بعصر التدوين **(الذي يؤرخ لبدايته عادةً بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري)**، فهو العصر الذي أمسى فيه الفكرُ السياسيُّ جنسًا مستقلاً من أجناس الكتابة.

والحق أن الحضارة الإسلامية لم تكن حضارةً مغلقةً حبيسةَ نصوصها المؤسِّسة، وإنما كانت حضارةً منفتحةً على حضارات الشرق والغرب جميعًا: الفارسية والهندية واليونانية والبيزنطية، تأخذ منها أخذ الغالب المنتصر لا أخذ المغلوب المولَع بتقليد غالبه، وتقتبس من مواريثها ما يغدو بمرور الوقت جزءًا من نسيجها المعقد. وهذا شأن الحضارات العظيمة قاطبةً: **«فلا تنشأ حضارةٌ من العدم»**[٦٠]. ولهذا لم يكن من المستغرب ألا تقتصر الروافد التي تغذَّى عليها الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ على الرافد التراثي الأصيل المتمثِّل في الأصول الإسلامية المستنبطة من الوحي، وإنما امتزج به رافدٌ آخرُ تجسد في مواريث الفكر السياسي للأمم والحضارات السابقة، ولا سيما الميراث الفارسي واليوناني[٦١].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد شهد عصرُ التدوين نشاطًا كبيرًا في حقل الكتابة السياسية، التي أضحت كما أسلفنا جنسًا مستقلاً من أجناس الكتابة، وتنوعت أنماطها تنوعًا ملحوظًا، مسوقةً فيما طرقته من أبواب وما أثارته من مسائل بالسياق التاريخي الذي أحاط بها[٦٢]. وينقسم التراثُ السياسيُّ الإسلاميُّ المدوَّن إلى أربعة أنماطٍ أساسية؛ يمكن إجمال القول فيها على النحو الآتي[٦٣]:

أولاً: الكلام السياسي (التفكير السياسي من داخل العقيدة):

ويُقصد به ما درج عليه المتكلِّمون من تناول قضية **«الإمامة»** في مصنَّفاتهم الكلامية تناولاً غلب عليه طابعُ الجدل المذهبي. وقد

(٥٩) من مقدمة تحقيقه لكتاب: شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠م، (ص/١٩).

(٦٠) السابق، (ص/١٣).

(٦١) أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، (ص/١٥، ٢٥).

(٦٢) أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، (ص/١٢١).

(٦٣) اعتمدنا في هذا التقسيم على الدراسة القيمة للدكتور: أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (ص/١٢١، وما بعدها).

ركز هؤلاء على مسألة **«شرعية السلطة»**؛ إذ كان الموقف من السُّلطة القائمة -إذعانًا لها وإقرارًا بشرعيتها أو طعنًا فيها وتمردًا عليها- هو المعيار الأول الذي تفرَّق المسلمون على أساسه إلى فرق متصارعة ومذاهب متنازعة.

وقد حمل لواء التصنيف في هذا الباب فقهاءُ الفرق الإسلامية الكبرى؛ فكان الشيعةُ هم أول من اشترع الحديث في مبحث الإمامة **(الزيدية، والإمامية الاثنا عشرية، والإمامية الإسماعيلية)**، ثم شاركهم أهل السنة **(سواءٌ أكانوا من أهل الحديث أم الأشاعرة)**، بالإضافة إلى المعتزلة، والخوارج. ولا ريب أن الأطروحات التي أنتجتها هذه الفرقُ تركت تأثيرًا ملحوظًا على الفقه السياسي في العصور اللاحقة.

ثانيًا: الفقه السياسي (التفكير السياسي من داخل التاريخ):

يُعَدُّ الفقهُ السياسيُّ -بغير مدافعةٍ- أهمَّ أنماط التراث السياسي في الإسلام، وأوسعها تأثيرًا، حتى لقد غدا مرادفًا **«للنظرية السياسية الإسلامية»** في العموم. وقد عُنِيَ الفقهاءُ الذين تصدَّوا للتأليف في هذا الحقل بمؤسسات الدولة؛ كالخلافة والوزارة والولاية العامة والخاصة والقضاء والحسبة وما إلى ذلك، فتراهم يعرِّفون بها، ويبينون حُكْمها، ويبسطون القول فيما يُشترط توافرُهُ في القائمين بها من صفات، مُبْرِزين ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، إلى غير ذلك من النواحي الشكلية والإجرائية. وبعبارة أخرى فقد كانوا يرومون إحاطة هذه المؤسسات بشبكةٍ من الأحكام والضوابط الشرعية التي تعكس -في رأي البعض- نوعًا من الدستورية المبكرة[٦٤].

ومن الملاحظ أن مؤلفات الفقه السياسي مرَّت بأدوارٍ متعاقبة؛ بدأت بفقه الأموال والخراج، ثم تلتها أو تزامنت معها مصنَّفاتُ القضاء، ثم ظهرت كتب الأحكام السلطانية التي جمعت أبواب فقه السياسة على اختلافها[٦٥]؛ كـ**«الأحكام السلطانية»** للماوردي **(ت ٤٥٠هـ)**، والفراء **(ت ٤٥٨هـ)**، و**«الغياثي»** للجويني **(ت ٤٧٨هـ)**، و**«تحرير الأحكام»** لابن جماعة **(ت ٧٣٣هـ)**.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن جلَّ فقهاء السياسة الإسلامية كانوا من المقرَّبين للدولة أو ممن شغلوا بعض وظائفها الدينية الرسمية؛ كالقضاء والحسبة وما إليهما. ومن المحقق أنهم لم يستطيعوا التحرر من تأثير مناصبهم وخلفياتهم المهنية والاجتماعية، وهم يصنِّفون مؤلفاتهم في النظرية الدستورية. وآيةُ ذلك أنهم كانوا يسلِّمون ابتداءً بشرعية الخلافة العباسية التي عاشوا في كنفها واستظلوا برعايتها[٦٦]، ويهدفون فيما صاغوه من مقاربات إلى تقديم حلٍّ مناسب لـ**«مأزق الخلافة»**؛ إذ كيف يمكن الاستمرارُ في إسباغ الشرعية على خلافةٍ انتُزِعَتْ منها السلطةُ الزمنية لصالح **«السلطان المتغلِّب»**؟!

(٦٤) **أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (ص/١٥٤)**.

(٦٥) **السابق، (ص/١٤٦)**.

(٦٦) **السابق، (ص/١٤٦)**.

ومما يسترعي الانتباهَ أن الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين **(الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين)** شهدت تدوين كثير من المصادر التي عالجت قضايا الفقه السياسي أو جانبًا منها، وهو الأمر الذي يُوحي بكثافة المتغيِّرات التي طرأت على تاريخ المسلمين، واستشعارهم ضرورة النظر في الواقع السياسي؛ ابتغاء صياغة مقاربات جديدة لإحاطته بسياجٍ من الشرعية.

لقد قصد فقهاءُ السُّنة ممن تصدوا لعلاج هذه المشكلة إلى تحقيق هدفين: **أحدهما:** إضفاء الشرعية على المسار التاريخي الذي قُدِّر للجماعة المسلمة أن تمضي فيه منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة الشيعة الذين أدانوا هذا المسارَ وحكموا ببطلانه. ولما كانت مؤسسة الخلافة الضامنة لحفظ الدين هي العمود الفقري لهذا المسار، فقد ربط الفقهاء بين الخلافة والشريعة ربطًا وثيقًا، بمعنى أن بقاء الخلافة يعني ببساطة استمرار هيمنة الشريعة التي هي لبُّ النظام السياسي وأساسه[٦٧]. **والآخر:** حل مشكلة الخلافة العباسية المأزومة نتيجة تسلط البويهيين ثم السلاجقة عليها؛ مما يعني أن عنايتهم بالماضي لم تشغلهم عن مخاطر اللحظة الراهنة **«الآن وهنا»**[٦٨].

وعلينا أن نلاحظ أن ذلك الحاضرَ الذي تعيَّن على الفقهاء تقنينُهُ كان يحفل بكثيرٍ من المخاطر التي تهددت الإسلامَ السُّني **(الشيعة والصليبيين ثم المغول)**، وهي المخاطر التي تزامنت مع وصول سلالات عسكرية حاكمة إلى سُدَّة الحُكْم في الأراضي المركزية العربية؛ ومن هنا فقد كانت مصلحةُ الإسلام توجب ضرورة استيعاب مؤسسة الخلافة لهذه القوى الجديدة؛ بغية الاستناد إليها في مواجهة المخاطر والتحديات.

وهكذا، كان فقهاء **«الأحكام السلطانية»** ينطلقون في مقارباتهم للسلطة من الإقرار بشرعية الواقع ابتداءً، دون التفكير في محاولة تغييره، بله الدعوة إلى ذلك؛ إذ كان التغيير عندهم بابًا من أبواب الفتنة التي يستحيل في ظلها تطبيق الشريعة التي تحتاج إلى الأمن والاستقرار[٦٩].

ثالثًا: الآداب السلطانية (التفكير السياسي من داخل الدولة):

يُقصد بالآداب السلطانية: تلك الكتب والرسائل التي وُجِّهت إلى الخلفاء والملوك

(٦٧) **هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١)، (ص/١٧٠).**

(٦٨) **طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة: حسني زينه، (بيروت-بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١٥)، (ص/٣٢٩).**

(٦٩) **أنتوني، بلاك، الغرب والإسلام، (ص/٢٦).**

والأمراء والسلاطين؛ بغية تهذيب سلوكهم السياسي، وإرشادهم إلى خير السبل التي ينبغي عليهم اتباعُها في تدبير شئون الدولة وإدارة مصالحها؛ طلبًا لاستقرارها وانتظام أمورها، فضلاً عن غرس خلق الطاعة في نفوس الرعية باستجلاب رضاها. وقد صيغت هذه الإرشاداتُ في صورة نصائح؛ ولهذا عُرفت أيضًا بـ**«كتب النصيحة السياسية»**[٧٠]. وأما في المصطلح المسيحي الغربي، فقد عُرفت بـ**«مرايا الأمراء»**.

والحق أن كُتَّاب الآداب السلطانية لم يقصدوا إلى تقديم نظرية سياسية للدولة أو السلطة تشرح طبيعتها وتحلل آلياتها، وإنما قصدوا إلى تقديم برنامج عملٍ يوضح طائفةً من القواعد السلوكية التي ينبغي على الملك أو الأمير أن يضعها نصب عينيه، وأن يزاول الحكم على هديٍ منها[٧١]. ويمكن النظر إلى النزعة الدينية الأخلاقية التي هيمنت على هؤلاء الكُتَّاب بوصفها **«الرادع الأخلاقي والكابح الوحيد لسلطة تتطابق فيها الدولةُ وشخص الحاكم»**[٧٢]. ولهذا كانت كتب الآداب السلطانية محكومةً بمنطق الدولة عاكسةً للسلطة المطلقة التي يتمتع بها الحاكمُ، وإن اتخذت صورة دينية أخلاقية هدفها الحدُّ من غلواء هذه السلطة المطلقة وتهذيبها، دون إنكارها أو الدعوة إلى القضاء عليها.

وآيةُ ذلك أن أكثر هذه الكتب صدرت إما عن رجال الدولة أنفسهم وإما عن بعض الأدباء والمفكرين المقربين من الدولة أو الموالين لها؛ كابن المقفع **(ت ١٤٥هـ)** صاحب **«الأدب الكبير»**، و**«الأدب الصغير»** و**«رسالة في الصحابة»**، والذي يُنظر إليه بوصفه مؤسس هذا النوع من الكتابات السياسية، والجاحظ **(ت ٢٥٥هـ)** صاحب كتاب **«التاج»**، والماوردي **(ت ٤٥٠هـ)** صاحب كتاب **«نصيحة الملوك»**، وأبي بكر الطرطوشي **(ت ٥٢٠هـ)** صاحب كتاب **«سراج الملوك»**، والوزير السلجوقي الشهير نظام الملك **(ت ٤٨٥هـ)** صاحب كتاب **«سياست نامه»**[٧٣].

رابعًا: الفلسفة السياسية (التفكير السياسي من خارج حركة التاريخ):

تمثِّل الفلسفةُ السياسيةُ نمطًا مستقلاً ومتمايزًا من أنماط الفكر السياسي الإسلامي، يختلف في مادته ومنهجه والغاية التي يرمي إليها عن الأنماط الثلاثة التي أسلفنا الحديث عنها اختلافًا جذريًّا؛ فـ**«إذا كان المتكلّمون والفقهاء والأدباء قد انشغلوا بقضايا الشرعية والأحكام والآداب، فإن الفلاسفة انشغلوا بعقلنة فكرة الدولة، وسلوك الحاكم، وعملوا على ربطهما بالمُثُل**

(٧٠) أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (ص/١٥٦، ١٥٧).

(٧١) عز الدين العلام، النصيحة السياسية: دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية، الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى ٢٠١٧م، (ص/٦).

(٧٢) السابق، (ص/١٣).

(٧٣) أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (ص/١٥٨).

الفلسفية (كما تجسدت في نظريتي أفلاطون وأرسطو)، التي لا تتعارض في جانبٍ كبيرٍ منها مع المثل والأخلاقيات الدينية»[٧٤].

وقد برزت في هذا السياق أسماءُ طائفةٍ من أعلام الفلاسفة المسلمين؛ كأبي نصر الفارابي **(ت ٣٣٩هـ)**، والشيخ الرئيس ابن سينا **(ت ٤٢٨هـ)**، وابن باجّه **(ت ٥٢٢هـ)**، وابن رشد **(ت ٥٩٥هـ)**، وغيرهم ممن كانت **«فلسفتهم السياسية جزءًا مُتَمِّمًا لفلسفتهم العامة، وإن بدت في الوقت نفسه مشروطةً بسُلْطَةِ الشريعة»**. ومن المعلوم أن الفلسفة العامة أثارت في الأوساط المحافظة موجةً عارمةً من العداوة والمعارضة؛ ولعل ذلك هو السبب في أن الفلاسفة لم يكن لهم كبيرُ تأثير على الفكر السياسي في هذه الأوساط كما يذكر روزنتال.

تعقيب:

وفي ختام استعراضنا لأنماط التراث السياسي الإسلامي، ثمة ملاحظاتٌ ثلاثٌ يحسن بنا إثباتُها في هذا المقام:

أولها: أنه يجب علينا أن نضع نصب أعيننا ونحن نفحص تراث الفكر السياسي الإسلامي التمييزَ بين ما اشتمل عليه هذا التراثُ من قيمٍ ومبادئ انبثقت عن الوحي وسارت على هديٍ منه، وما انتظمه من أحكامٍ وتقريرات مرجعُها إلى الاجتهاد العقلي أو التجربة التاريخية المحكومة بسياقات زمانية وأطر مكانية محددة؛ ومن ثم تنتفي عنها صفةُ القداسة والإلزام.

> فليس هذا التراثُ إذن نصًّا مقدسًا متعاليًا على التاريخ، على نحو ما توهّم بعضُ المسلمين المعاصرين، ولا سيما أصحاب الأيديولوجيات الذين دأبوا على وضع نصوص التراث السياسي في رتبة واحدة مع نصوص الوحي المقدس، غير واجدين غضاضة في استدعائها وإنزالها على بعض قضايا السياسة المعاصرة، رغم الاختلاف الجذري بين بنية الدولة التي تنظِّر لها هذه النصوصُ وبنية الدولة الحديثة[٧٥].

وثانيها: أن هذا التراث -تأسيسًا على الملاحظة السابقة- ليس محصنًا ضد النقد والمراجعة، ولعل أكبر نقدٍ يمكن أن يُوجَّه إليه أنه لم يحفل بإشراك الرعية في عملية الحُكْم، ولم يُعْنَ بتعزيز دورها في رقابة السلطة وتقويم سلوكها السياسي، ولم يضع آليات ملزمةً تحملها على التزام جادة الشريعة والصدور عن قيمها. ومردُّ ذلك -فيما نرى- أن عناية كُتَّاب السياسة الإسلامية بحل مشكلات الراعي وعلاج أزماته كانت أعظم من عنايتهم بالتفكير في مشكلات الرعية والاجتهاد في تحسين أحوالها.

(٧٤) أمحمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (ص/١٦٦).

(٧٥) السابق، (ص/١١٠، ١٨٥).

وثالثها: أن الفقه السياسي الإسلاميَّ على الجملة كان يستبطن منطقًا إجرائيًّا: يحتفي بتقنين الأحكام وبيان الضوابط أكثر من حفايته بالقيم السياسية الكبرى كالشورى والمساواة والعدالة وما إلى ذلك من قيم لا ينشأ الحكمُ الرشيدُ إلا بتعظيمها والبناء عليها. فلقد انصرفت عنايةُ الفقهاء مثلاً إلى البحث عن الوسائل التي تضفي على سلطة الحاكم المتغلِّب صفة الشرعية، دون التفات يُذكر إلى ما تمثِّله هذه السلطة من عدوانٍ على قيم الحكم الرشيد، ودون عناية بالبحث عن السبل التي من شأنها زجرُ هذا الحاكم المتغلِّب ذي السلطة المطلقة عن الظلم والقهر والاستبداد. وبعبارة أخرى: بدا منطق الفقه السياسي إجرائيًّا شكليًّا، وكان خليقًا به أن يكون مزيجًا من القيم والإجراءات.

(٥) إرفن روزنتال وجهوده في دراسة الفكر السياسي الإسلامي

هو **إرفن إيزاك جاكوب روزنتال (١٩٠٤-١٩٩١م) (Erwin I. J. Rosenthal)**، مستشرقٌ ألمانيُّ الأصل، وُلد في الثامن عشر من سبتمبر سنة ١٩٠٤م بمدينة هيلبرون الألمانية لأسرةٍ يهوديةٍ، وتلقَّى تعليمَهُ في جامعة هايدلبرج، ثم في جامعة برلين، حيث توفَّر على دراسة اللغات الشرقية؛ كالعربية والآرامية. وعقب حصولِهِ على درجة الدكتوراه، آثر الهجرةَ إلى لندن سنة ١٩٣٣م، حيث عمل محاضرًا للكتابات والنقوش العبرية والسامية الشمالية بكلية لندن الجامعية **(University College London)**، ثم بجامعة مانشيستر **(Manchester)**، وجعل يترقى في الدرجات الجامعية حتى شغل درجة الأستاذية بجامعة كامبريدج **(Cambridge)**.

> ومن المؤسف حقًّا أننا لا نعرف من سيرة هذا المستشرق اللامع الذي برز اسمُهُ في مضمار التأريخ للفكر السياسي الإسلامي إلا النَّزْرَ اليسيرَ، ولعل هذا هو السبب في أن بعض الباحثين ومؤرِّخي الاستشراق يخلطون بينه وبين مستشرق آخر من أفذاذ المستشرقين في القرن العشرين، ألا وهو فرانز روزنتال الذي يعرفه قرَّاءُ العربيةِ من خلال كتابيه الشهيرين **«علم التأريخ عند المسلمين»** و**«مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»**[٧٦].

ومن شواهد الخلط بين الرجلين ما درج عليه بعضُهم من نسبة الترجمة الإنجليزية لـ**«مقدمة ابن خلدون»** إلى إرفن روزنتال،

(٧٦) **وقد نقل الكتابَ الأول إلى العربية الدكتور صالح أحمد العلي، في حين ترجم الكتاب الثاني الدكتور أنيس فريحة. وتجدر الإشارة إلى أن يحيى القعقاع وإخلاص القناونة ترجما مؤخرًا أحد أعمال فرانز روزنتال القيِّمة، وهو كتاب (Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in medieval Islam)**. وقد صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات **(٢٠١٩م)** بعنوان **«العلم في تجلٍّ: مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى»**.

والصحيحُ أنها لفرانز روزنتال. ولم يكن الأستاذ نجيب العقيقي في موسوعته الضخمة التي ترجم فيها للمستشرقين وعرَّف بأعمالهم بمنجاةٍ من هذا الخلط؛ فنراه يعزو إلى فرانز روزنتال من الكتب والأبحاث ما لو سلك سبيل التمهل والأناة لنسبها إلى مؤلِّفها الحقيقي، وهو إرفن روزنتال[٧٧].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد انتظمت الجهودُ العلميةُ لإرفن روزنتال ثلاثةَ محاورَ أساسيةٍ: **أولها:** دراسةُ اليهودية مع المقارنة بينها وبين المسيحية والإسلام. ومن أبرز مؤلفاتِهِ في هذا المجال: **«اليهودية: الفلسفة والثقافة: دراسات مختارة» (Judaism Philosophy and Culture: selected studies)**، و**«اليهودية والإسلام» (Judaism and Islam)**، و**«اليهودية والمسيحية: الجزء الثالث: القانون والدين» (Judaism and Christianity, Volume III, Law and Religion)**.

وأما **المحور الثاني**: فيضم ما تركه روزنتال من بحوثٍ ودراساتٍ تناول فيها أطرافًا من الفلسفة الإسلامية؛ مثل: **«بعض الملاحظات على النظرية الفلسفية للنبوة في الإسلام» (Some observations on the philosophical theory of prophecy in Islam)**، **«وبعض الملاحظات على كتاب الملة للفارابي» (Some Observations on al-Farabi's 'Kitab al-milla)**، و**«أثر ابن سينا على الفكر اليهودي» (Avicenna's Influence on Jewish Thought)**، و**«موقف ابن خلدون من الفلاسفة» (Ibn Jaldūn's attitude to the falāsifa) (١٩٥٥م)**.

وأما المحور الثالث: فيتألف من مجموع دراساتِهِ التي سلَّط من خلالها ضوءًا باهرًا على التراث السياسي الإسلامي بمختلف أشكاله **(الفقهية، والفلسفية، والكلامية، والأخلاقية... إلخ)**، وإن بدا أوفر عنايةً بما تركه الفلاسفةُ المسلمون في هذا الميدان، وتحقيق مدى تأثرهم بالفلسفة السياسية اليونانية. ومن أشهر أعماله في هذا الصدد: **«دور الدولة في الإسلام: النظرية والتطبيق في العصور الوسطى» (١٩٧٣م) (The role of the State in Islam: theory and the Medieval practice) (وقد تُرجم هذا البحثُ إلى العربية، ونُشِرَ بالعنوان المذكور، في مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ١٢، صيف ١٩٩١م. ومبلغ علمنا أنه لم يُترجم إلى العربية من أعمال روزنتال سوى هذا البحث)**، و**«الفكر السياسي لابن باجَّه» (Politische Gedanken bei Ibn Bāğğa)**، و**«مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد» (The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd)**، و**«مكانة السياسة في فلسفة ابن باجه» (The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja)**، و**«مكانة السياسة في فلسفة الفارابي» (The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi)**، و**«الإسلام في الدولة القومية الحديثة» (Islam in the Modern National State)**[٧٨].

(٧٧) **انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ (٣/١٦١-١٦٣)**.

(٧٨) ستصدر ترجمة هذا الكتاب إلى العربية قريبًا بإذن الله، عن مركز نماء للبحوث والدراسات.

والحق أن كتاب **«الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى: رؤية تمهيدية»** يمثِّل في تقديرنا واسطةَ العِقْد في هذه الجهود العلمية الوافرة التي بذلها روزنتال، فلا جرم ظلَّ هذا الكتابُ مدةً طويلةً هو المرجع الأول لمن أراد الإلمام بالملامح الأساسية للفكر السياسي الإسلامي، والوقوف على عناصره المكوِّنة، ومعرفة ما طرأ على فنونه المختلفة من ألوان التطور. وعلى الرغم من تشكيك الدكتور حامد ربيع رحمه الله في صدق بواعث روزنتال واتهامه له بالتحيز إلى ديانته اليهودية، فلم يكن بوسعه إلا أن يُقِرَّ بالمكانة المرجعية الممتازة التي احتلها هذا الكتابُ؛ حيث قال قبل أربعة عقود: **«إننا إذا أردنا أن نبحث عن عرض علمي للفكر السياسي الإسلامي في واقعه العربي، لما وجدنا سوى موقفٍ ندين به لعالم يهودي، أي «روزنتال»**. فقط في ذلك المؤلَّف نستطيع أن نجد عرضًا كاملاً بطريقة علمية تأبى إلا التحليل الوضعي المحايد ولو شكليًّا لمختلف عناصر الفكر السياسي الإسلامي»[٧٩].

ولستُ أدري لماذا تأخرت ترجمةُ هذا الكتاب إلى العربية رغم هذه الأهمية الكبيرة التي حظي بها ولا يزال، ورغم ذلك الشمول الذي وسم خُطَّتَهُ المنهجيةَ. ولعلنا بترجمته بعد نيف وستين عامًا من صدوره بالإنجليزية نكون قد استدركنا هذا النقص، ونبهنا المشتغلين بالفكر السياسي الإسلامي إلى ضرورة النظر في غيره من الأعمال المرجعية التي تركها المستشرقون في هذا الحقل وغيره من حقول الفكر الإسلامي على العموم.

(٦) كتاب «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى»

عرض ونقد

لا يعدو هذا الكتابُ -في رأي صاحبه- أن يكون مدخلاً لدراسة **«الفكر السياسي الإسلامي»**؛ ولهذا فقد شفع عنوانَهُ الرئيسَ بعنوانٍ فرعيٍّ هو **«رؤيةٌ تمهيديةٌ»**، مفسِّرًا ذلك بأن المرحلة التي اضطلع خلالها بتأليفه حالت دون تقديم **«عملٍ أكثر طموحًا»**؛ إذ كانت معظم النصوص ذات الصلة لا تزال حبيسةَ دُورِ المخطوطات أو منشورةً في طبعاتٍ غير محققة، فضلاً عن أنها لم تكن قد دُرِست بعدُ درسًا وافيًا من الوجهة السياسية. وكذلك قَصَرَ روزنتال كتابَهُ على الإسلام السُّني دون الإسلام الشيعي الذي يختلط **«بعددٍ من المفاهيم والأفكار غير الإسلامية، كما أنه بَلَغَ درجةً من التعقيد تحول دون تناوله في هذه الخُلاصة الأولية للفكر السياسي في الإسلام»**.

ومهما يكن من شيءٍ، فإن هذا الكتاب يتألَّف من مقدمةٍ مختصرةٍ وقسمين أساسيين

(٧٩) **انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق الدكتور حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠م، (ص/٦٠).**

حاول روزنتال فيهما أن يستوعب الاتجاهاتِ الرئيسةَ للتراث السياسي الإسلامي، مجتزئًا في ذلك بدراسة جملةٍ من المصنَّفات المرجعية المنتقاة لتكون بمنزلة الشواهد الممثِّلة. وهذه الاتجاهات هي: **«الفقه السياسي»** أو ما يُعرف في المصطلح الإسلامي بـ**«الأحكام السلطانية»** أو **«السياسة الشرعية»**، و**«النصيحة السياسية»** أو ما يُعرف في الثقافة المسيحية بـ**«مرايا الأمراء»**، و**«الفلسفة السياسية»**، بالإضافة إلى **«النظرية الخلدونية»** التي أفرد لها روزنتال فصلاً مستقلاً يُكَافِئُ ما كانت تحظى به في تراث الفكر السياسي من تفردٍ وخصوصيةٍ، على نحو ما سيرد لاحقًا.

أما **المقدمة**، فقد استهلَّها روزنتال بالإشارة إلى ما بين الإسلام والمسيحية واليهودية من مشابهَ وعلائق مشتركةٍ، وإلى تأثر الإسلام بالموروثات الثقافية للأمم التي تغلَّب عليها ودَمَجَها في إمبراطوريته الكبرى، وهو تأثرٌ لم يُفْضِ إلى طمس هويته أو محو ما ينفرد به من خصائص وسماتٍ؛ إذ كان تأثرَ الغالبِ المنتصرِ وليس تأثرَ المغلوبِ المولع بتقليدِ غالبِهِ. فلا جرم بَدَتِ الحضارةُ الإسلاميةُ -والحالُ هذه- نسيجًا معقدًا، تتداخل فيه عناصرُ شتى: فارسيةٌ ويونانيةٌ ورومانيةٌ وبيزنطيةٌ وهنديةٌ... إلخ.

ويومئ روزنتال أيضًا إلى إحدى خصائص الإسلام الكبرى، التي ألمحنا إليها في صدر هذه المقدمة، ألا وهي صلتُهُ الوثيقةُ بالسياسة، فيقرِّر أن **«الإسلام لا يعرف التمييز بين عالم الرُّوح وعالم المادة، أو بين الأعمال الدينية والأعمال الدنيوية، وإنما يشكِّل العالمان كلاهما بنيةً واحدةً تخضع لسلطة الشريعة الشاملة»**. وهذه الشريعةُ هي التي تضمن مصالح المؤمنين في الحياة الدنيا، وتَكْفُل أيضًا خلاصَهم في الآخرة، والمسلمون جميعًا سواءٌ أمامها، بل إن

> **«السُّلْطَةَ التي يتمتع بها الخليفةُ مشروطةٌ -نظريًّا على الأقل- بإخلاصه في النهوض بواجبه المتمثِّل في حراستها، وأخذ جماعة المؤمنين بتطبيقها»**. وينص روزنتال في عبارةٍ صريحةٍ لا تحتمل لبسًا أو تأويلاً على أن **«السياسة [في الإسلام] جزءٌ من الدِّينِ، أو هي نطاقُ الدين بوصفه حياةً على هذه الأرض، ما دامت الشريعةُ هي قانون الدولة»**.

وجاء **القسم الأول** من الكتاب بعنوان **«القانون الدستوري والتاريخ الإسلامي»**، وينتظم أربعةَ فصولٍ، يُعَدُّ الفصلُ الأولُ منها، والموسوم بـ**«البحث عن السعادة»**، بمنزلة تمهيدٍ للكتاب، بحيث يشكِّل مع مقدمتِهِ مدخلاً عامًّا للموضوع. وفيه يحاول روزنتال **«إبراز الوحدة الأساسية للغاية الإنسانية في العصور الوسطى»** من خلال مطلبين اثنين: أولهما: **«حالة العصور الوسطى»**، حيث كان

المفكِّرون على اختلاف أديانهم التوحيدية يرون أن **«السعادة كامنةٌ في الصلة بالله، وأن محبتَهُ هي ذروةُ سنامها»**؛ ومن هنا فقد انصرفت عنايتُهم إلى **«المجتمع الديني في الدولة التي تحكمها شريعةُ السماءِ»**.

> وعلى الرغم من اختلاف الأديان التوحيدية في تصورها لطبيعة العلاقة بين السلطتين السياسية والروحية، فقد أكَّد روزنتال **«أن الشريعة الإلهية... كانت تحتل موقع السيادة العليا في الأديان الثلاثة جميعًا»**، فما أنزل اللهُ الشريعةَ إلا لكي **«تكفل مصلحة الإنسان في الدنيا، وتضمن سعادته في الآخرة»**؛ ولهذا **«لا يستطيع المرءُ أن يبلغ جنة الفردوس حيث حياة النعيم الأبدي إلا إذا اهتدى بنور السماء»**.

وأما **المطلب الثاني** الذي اشتمل عليه هذا الفصلُ، فقد جاء بعنوان **«الناموس، الله الإنسان»**. وفيه يتناول روزنتال المشكلة المركزية التي استرعت اهتمامَ الفلسفة الدينية خلال العصور الوسطى، وهي مشكلة **«الإيمان والعقل»**، أو مشكلة **«النقل والعقل»** على حسب المصطلح الإسلامي، وهي المشكلةُ التي **«اتخذت شكلاً ملموسًا تبدَّى في التمييز بين الشريعة الإلهية التي نزل بها الوحيُ، والقانون البشري الذي وضعه الإنسانُ»**. ويُخطئ مَنْ يظن أن هذه المشكلة اقتصرت على الفكر الإسلامي، وأنه لم يَضطل بنارها إلا المفكِّرون المسلمون، فالواقع أنها مشكلةٌ قديمةٌ ترجع إلى القرن الأول الميلادي.

والحق أن إنسان العصر الوسيط لم يكن ينظر إلى الوحي والعقل بوصفهما أمرين متعارضين، وإنما كان يعتقد أنهما **«يسعيان إلى تحقيق هدفٍ واحدٍ، هو سعادةُ الإنسان، وإن سلكا إلى بلوغ هذا الهدف طرقًا متباينةً»**. وقد أصرَّ الفلاسفةُ الدينيون **«على تقديم الوحي على العقل، بوصفه مشتملاً على الحقيقة المطلقة... ومن هنا يحتاج الإنسانُ إلى هداية الله، ولا سيما في الأمور التي تقع وراء إدراكه العقلي، ولا يعرفها إلا من طريق الشريعة التي جاء بها الوحيُ النبويُّ»**.

وجاء **الفصلُ الثاني** بعنوان **«الخلافة: النظرية والوظيفة»**، وهو أطولُ فصول الكتاب قاطبةً؛ ربما لأن مدارَهُ على دراسة نظرية الخلافة في الفقه السُّني الذي يشغل من التراث السياسي الإسلامي نقطة الوسط وعمود الارتكاز. ويستهل روزنتال هذا الفصلَ بالحديث عن أثر رسالة الإسلام في الانتقال بالعرب من طور القبيلة إلى طور الدولة التي ما لبثت أن تحوَّلت بأثرٍ من حركة الفتح الإسلامي إلى إمبراطوريةٍ كبرى، تشغل فيها الشريعةُ التي استنبطها العلماءُ من مصادرها المعتمَدة موقعًا مركزيًّا. وينبِّهُ روزنتال على أن الشريعةَ

بِنْيَةٌ كليةٌ يتساوى فيها **«إقام الصلاة وصوم رمضان وأداء الزكاة وجباية الجزية من غير المسلمين... وإقامة العدالة وتدبير الموارد المالية وإدارة التنظيم العسكري»**.

والحقُّ أن الفقهاء حين تصدَّوا للكتابة في باب النظرية الدستورية أو الأحكام السلطانية -إذا أردنا استخدام المصطلح الإسلامي- لم يكونوا فلاسفةً سياسيين، ولا كانت عنايتُهم بهذه النظرية من جهة كونها فرعًا معرفيًّا مستقلاً، وإنما كان اشتغالُهم بها من منظور الشريعة التي تُعَدُّ السياسةُ جزءًا منها. ويمكن القولُ بعبارة أخرى: إن الفقهاء لم يشغلهم إلا تطبيقُ الشريعة، ووجوبُ تنظيم الحياة على صورةٍ يستطيع المسلمون من خلالها أن يتزوَّدوا للدار الآخرة، بإخضاع إرادتهم لإرادة الله كما نصت عليها الشريعةُ.

لقد كانت مهمةُ الفقهاء الأساسية إذن هي **«استيعاب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عاصروها في شريعة الإسلام»**، بالإضافة إلى **«التوفيق بين النظرية الدستورية والواقع السياسي، وهو ما ألزمهم عمليًّا بوجوب تحقيق ضربٍ من المواءمة بين الخليفة بوصفه ممثِّلاً للسُّلْطة العليا في النظرية، والسلطان أو الأمير بوصفه هو المتغلّب الحقيقي على هذه السلطة، عن طريق استيعابهما معًا تحت مظلة الشريعة، التي ألحت على وحدة السُّلْطة الروحية والزمنية»**؛ فلا جرم كانت **«الأحكام السلطانية هي ثمرةَ المواجهة بين الشَّرْع -وهو القانونُ المثاليُّ الموحَى به- والواقع التاريخي والسياسي للإمبراطورية الإسلامية»**.

ويمكن دراسةُ الأحكام السلطانية التي تُعَدُّ بمنزلة **«القانون الدستوري»** في الإسلام من خلال كتب الفقه التي دوَّنها علماءُ المذاهب الأربعة في الإسلام السُّني، بالإضافة إلى المصنَّفات التي مخَّضها الفقهاءُ للحديث عن **«الخلافة نظرًا وتطبيقًا، على وفق المذاهب الأربعة»**. وهذا النوعُ الأخيرُ من المصنَّفات هو الذي ركَّز عليه روزنتال؛ حيث تناول نظرية الخلافة في خطاب **«الأحكام السلطانية»** من خلال مؤلَّفات أربعةٍ من أفذاذ الفقهاء المسلمين، وهم: الماوردي **(ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)**، والغزالي **(٥٠٥هـ/١١١١م)**، وابن جماعة **(ت ٧٣٣هـ/١٣٣٣م)**، وابن تيمية **(ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)**.

أما الماورديُّ **(الفقيه الشافعي والمتكلِّم الأشعري)** فقد قدَّم أولَ أطروحةٍ متكاملةٍ تنظِّر للدولة من وجهة النظر السُّنية في كتابه **«الأحكام السلطانية والولايات الدينية»** الذي أمسى مصدرَ إلهامٍ لكل مَنْ تصدَّى للكتابة في هذا الموضوع من الفقهاء السُّنة، بحيث إن جهودهم في هذا المضمار لم تكن إلا تطويرًا لما تضمَّنه من أفكار. وكان هذا الفقيهُ الشافعيُّ الكبيرُ تحدوه غايةٌ أساسيةٌ هي **«الدفاع عن سلطة الخلفاء العباسيين في مواجهة الأمراء البويهيين الذين استبدوا بالسُّلطة الفعلية آنذاك»**، وتعيين **«الحدود المائزة بين نطاق سلطة الخليفة، بوصفه**

مسئولاً عن الشئون الدينية، ونطاق سلطة الأمير، بوصفه المهيمن فعليًّا على الإدارة المدنية؛ بناءً على اتفاق تفاوضي».

ويُعَدُّ الجهدُ الفقهيُّ الذي بذله **الغزاليُّ** في باب النظرية الدستورية استكمالاً لما بدأه الماورديُّ متأثِّرًا فيه بضغوط الواقع وإكراهات الوضع المأزوم للخلافة العباسية. وفي هذا الإطار أراد الغزاليُّ جمعَ الأمة على فكرة التحالف بين الخلافة العباسية ودولة السلاجقة[٨٠]، وهو ما حاول روزنتال إبرازَهُ عن طريق استخلاص آراء الغزالي في هذا الصدد استنادًا إلى كتابين من كتبه؛ هما: **«الاقتصاد في الاعتقاد»**، و**«المستظهري»**.

وأما **ابنُ جماعة** فقد ضمَّن كتابَهُ **«تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»** رؤيتَهُ لنظرية الحُكْم مستلهمًا بعضَ الأفكار الكلاسيكية التي أقرَّها الماورديُّ وغيرُهُ، ومُضِيفًا إليها ما انتهى بهذه الأفكار إلى غايتها المنطقية. وقد اقتصر روزنتال في دراسته لهذا الكتاب على الأبواب الخمسة الأولى، وهي التي تناول فيها ابنُ جماعة وجوبَ الإمامة وشروطَ الإمام وواجباتِهِ، وما يضبط منصبَهُ من أحكام، وكذا ما يتعلَّق بوزرائه وولاته. ولا ريب أنه تأثَّر فيما قرره من أحكام بـ**«خبرته الشخصية بوصفه قاضيًا، وهي خبرة ترفدها رؤيةٌ واضحةٌ لآليات الحياة السياسية في عصره»**.

ويختتم روزنتال هذا الفصلَ بتسليط الضوء على أُطروحة ابن تيمية في كتابه **«السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية»**، وهي الأطروحةُ التي رام فيها ذلكم الفقيهُ الحنبليُّ المجتهدُ **«التحررَ من تلك الحلقة المفرغة التي وقع فيها ابنُ جماعة ومَنْ سبقه من الفقهاء، من خلال التركيز على الشريعة وتطبيقها في حياة الأمة»**: فتجاهل الصراعَ السياسيَّ بين الخلافة الصورية وسُلطة التغلُّب، ونقل مركز الثقل في النظرية الدستورية من الخلافة والخليفة إلى الأمة التي يجب أن تحكم الشريعةُ الإلهيةُ حياتَها؛ ومن هنا فقد تقبَّل الدولةَ كما هي، صارفًا عنايتَهُ كلَّها إلى الحكومة العادلة سواء أكان الإمامُ شرعيًّا أم لا.

ويستعرض روزنتال في **الفصل الثالث**، المعنون بـ **«تدبير الحُكْم»**، نمطًا آخر من أنماط التراث السياسي الإسلامي، يروم أصحابُهُ التنظيرَ للدولة كما هي في الواقع، وليس على الصورة التي أمرت بها الشريعةُ، أو بعبارة أخرى: ينطلقون في مقارباتهم للنظرية السياسية من داخل الدولة نفسها، استنادًا إلى **«منطق الدولة» (the reason of state)** بوصفه قاعدةً تسترشد بها السياسةُ. ويُعْرَف هذا النمطُ من الكتابات السياسية في المصطلح الإسلامي بـ**«كتب الآداب السلطانية»** أو **«كتب النصيحة السياسية»**، في حين يُعرف في المصطلح المسيحي بـ**«كتب مرايا الأمراء»**.

(٨٠) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، (بيروت: المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠). (ص/٦٤٦).

وقد انتقى روزنتال من ميراث الآداب السلطانية عددًا من المؤلَّفات المهمة؛ فدرس مقدمة ابن الطقطقى لكتابه **«الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية»** بوصفها ضربًا من مرايا الأمراء؛ إذ أفردها ابنُ الطقطقى **«للسياسة المَلَكية»**. ثم استعرض روزنتال طائفةً من رُؤَى الأمراء والوزراء والكُتَّاب، بعد أن مهَّد لذلك بمدخل مختصر تكلَّم فيه عن مرايا الأمراء في الإسلام بوصفها فنًّا من فنون الكتابة، مُسَلِّطًا الضوءَ على نشأتها ومنهجها وما قصدت إلى تحصيله من غايات.

وفي هذا الإطار توفَّر روزنتال على دراسة بعض رسائل ابن المقفع، وهي **«الأدب الصغير»**، و**«الأدب الكبير»**، و**«رسالة في الصحابة»**، ومقدمة أبي يوسف **(ت ١٨٢م)** لكتابه **«الخراج»**، والرسالة التي أرسلها صاحبُ كتاب بغداد أحمد بن أبي طاهر طيفور إلى ابنه، الذي عُيِّن واليًا على ديار ربيعة في الجزيرة الفراتية، في إبان عهد الخليفة المأمون [ح ١٩٨- ٢١٨هـ]، وكتاب **«التاج»** للجاحظ. كما تناول روزنتال أيضًا كتابين من كتب مرايا الأمراء يرجع كلاهما إلى القرن الحادي عشر الميلادي، حين استبد السلطانُ بالأمر كله غير منازع، وحين غدت سلطةُ الخليفة لا وجود لها إلا نظريًّا، وهما كتاب **«قابوس نامه»** للأمير كيكاوس، وكتاب **«سياست نامه»** لنظام المُلْك، وكلاهما مكتوبٌ بالفارسية ومترجمٌ إلى العربية.

ويختتم روزنتال القسمَ الأولَ من الكتاب **بالفصل الرابع** الذي عقده للحديث عن **«نظرية دولة المُلْك»** عند ابن خلدون. ولا يُخفي روزنتال إكبارَهُ لابن خلدون وإعجابَهُ باستقلاله الفكري، حتى لقد عدَّه **«صاحبَ مذهب قائمٍ برأسه»**. وإنما تسنَّم ابنُ خلدون هذه المكانة لامتلائه من علوم الإسلام أولاً، وعكوفه الطويل على دراسة المشهد السياسي بتجرُّدٍ ثانيًا، الأمر الذي أتاح له **«استنباط القوانين الحاكمة للحياة السياسية في جوانبها المختلفة»**، واستخلاص **«أسباب نشأة الدول وعوامل رقيها وانهيارها»**. ولعل مزيةَ ابن خلدون الكبرى ترجع إلى ما لاحظه روزنتال من أن

> **«انشغاله بالدولة الواقعية، في تأمله أحوالها، لم يُفْضِ إلى أن تغيب عن باله الدولةُ الإسلاميةُ الفاضلةُ الأصيلةُ التي نمت هذه الدولةُ الواقعيةُ في تربتها، على الرغم من قصورها المطرد في تحقيق مطالبها»**.

لقد درس ابنُ خلدون الأطوارَ التي تمر بها الدولةُ من النشأة إلى السقوط؛ انطلاقًا من أن **«الدول لها أعمارٌ طبيعيةٌ كالأشخاص»**، وبدا أقربَ ما يكون إلى عالم السياسة الذي **«يُشَخِّصُ أسبابَ اعتلال الدولة»**. وعلى الرغم من أنه اقتصر على دراسة الدول الإسلامية، فقد استنبط القانون العام للدولة من حيث هي دولة، وللحضارة الإنسانية في

عمومها، على نحو مستقلٍّ تمام الاستقلال عن الخلافة المثالية، وإن خصَّ هذه الخلافةَ بقدر غير قليل من العناية، راصدًا ما طرأ عليها من تحولات حادت بها إلى المُلْك.

وهكذا **«راد ابنُ خلدون طريقًا جديدًا سابقًا عصره، ولا سيما في نظرته إلى آليات سياسة المُلْك، وفي اكتشافه أهمية المجموع البشري الذي تحركه العصبيةُ، وفي اعترافه جليل الخطر بأن الاقتصاد السليم شرطٌ ضروريٌّ لانتظام أمر الدولة، وازدهار المجتمع، ونمو العمران. وتُشكّل بعض هذه النقاط إسهامًا رائعًا في الفكر السياسي على الجملة، تجاوز به ابنُ خلدون إسلامَ العصر الوسيط كلَّ التجاوز»**.

وأما **القسم الثاني** من الكتاب، وهو الموسوم بـ**«الميراث الأفلاطوني»**، فقد مخَّضَهُ روزنتال -كما أسلفنا- للفلسفة السياسية، ناصًّا على أن الفكر السياسي لفلاسفة الإسلام **«يمثّل المواجهة بين الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو مع نظرية الخلافة في معقلها»**، و**«أن فلسفتهم السياسية جزءٌ مُتَمِّمٌ لفلسفتهم العامة، وإن كانت في الوقت نفسه مشروطةً بسُلْطَةِ الشريعة»**، وأن المحاولة الجادة التي بذلوها ابتغاء التوفيق بين المفاهيم الأفلاطونية ونظائرها الإسلامية تنطلق من اتفاقهم على **«القول بالمكانة المركزية للشريعة في الدولة... وهو ما يعني أن موقفهم الفلسفي لم يكن مستقلاً تمام الاستقلال عن شريعة الإسلام، ولكنه مشروطٌ بها»**.

ويشير عنوانُ هذا القسم إلى **«أن توفر الفلاسفة المسلمين على دراسة فلسفة أفلاطون السياسية هو الذي خَلَع على فلسفتهم طابعَها وشكلَها؛ فهي شرحٌ لأطروحاته في السياسة، كما أنها -في بعض الجوانب- تغييرٌ أو تكييفٌ لأفكاره؛ استرشادًا بأرسطو وبعض شُرَّاحِهِ إلى حدٍّ ما»**.

ويتألَّف هذا القسمُ من ستة فصول، سوى الملحق، استهلها روزنتال بفصلٍ أشبه ما يكون بمدخل عام لهذا القسم، وهو **الفصل الخامس** المعنون بـ**«الفلسفة السياسية في الإسلام»**؛ حيث أوضح فيه أن الفلسفة السياسية لهؤلاء الفلاسفة المسلمين **«ليست إلا جزءًا من فلسفةٍ كُليةٍ؛ فلا يمكن تقييمُهَا تقييمًا كاملاً بمعزل عن الميتافيزيقا والأخلاق ومباحث النفس»**، وهي الأفرع الفلسفية التي كان تأثير أرسطو فيها أعظم من تأثير أفلاطون. كما يؤكِّد روزنتال أن الفلاسفة المسلمين -وإن تأثروا بالفلسفة اليونانية ونسجوا على منوالها- **«ظلوا هم أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحقيقة المطلقة للوحي»**، وكانوا يعتقدون

في سعيهم إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة **«أنه إذا كانت الحقيقةُ واحدةً لا تتجزّأ، فلا بُدَّ أن يكون مقصودُ الشَّرْعِ هو عينَ ما تتغيَّاه الفلسفةُ»**.

ومما يلفت النظرَ أن عكوف الفلاسفة المسلمين على دراسة أعمال أفلاطون وأرسطو أدَّى بهم إلى **«فهم أتم للجانب السياسي في الشريعة الإسلامية... فليس الدينُ إذن في نظر هؤلاء الفلاسفة مجرد صلةٍ مباشرةٍ بين الله والإنسان، ولا هو روايةً للمعتقدات فحسب... ولكنه من قبل ذلك شرعٌ صالحٌ مُلْزِمٌ للإنسان، الذي لا بُدَّ له أن يعيش في جماعةٍ، وأن ينتظم مدنيًّا في دولةٍ»**.

وفي **الفصل السادس** المعنون بـ**«الفارابي: التأسيس»**، يتناول روزنتال الفكر السياسي للمعلِّم الثاني، بحُسبانه **«أول مفكِّر مسلمٍ يُخلّف مصنَّفاتٍ سياسيةً، سواء أكانت شروحًا وضعها أم كتبًا ألّفها، واعتمد فيها على أفلاطون»**، ناهيك عن تأثيره العميق **«في جميع مَنْ تلاه من الفلاسفة، وبخاصةٍ ابنُ باجَّهْ وابنُ رشد في إسبانيا، وابن سينا في المشرق»**.

ويقرر روزنتال أن أصول الفلسفة السياسية عند الفارابي كانت مزيجًا من الأفكار الأفلاطونية والعقائد الإسلامية، وأنه كان **«مُستغرَقًا في الجانب الميتافيزيقي النظري، ولم يكن معنيًّا بفن الحُكْم، ولا كان ناقدًا للسياسة المعاصرة، بل إنه حتى لم يكن مُصْلِحًا، وإنما كان مهتمًّا بغاية الإنسان القصوى [وهي السعادة]، وبكيفية بلوغها»**، **«ومن هذا الباب دلف -كما فعل أفلاطون- إلى النظر في المباحث المتعلّقة بأفضل المدن وبالقوانين المختلفة. وكان مقتنعًا بأنه لا كافل للسعادة الكاملة للإنسان إلا بأن يلي الحُكْمَ مَلِكٌ فيلسوفٌ»**.

وقد أجمل روزنتال الأفكار السياسية التي عرض لها الفارابي، مستندًا إلى ثلاثٍ من رسائله؛ وهي: **«آراء أهل المدينة الفاضلة»**، و**«السياسة المدنية»**، و**«تحصيل السعادة»**، وتُعَدُّ هذه الرسالةُ الأخيرةُ **«أهمَّ هذه الرسائل جميعًا وأنضجها وأكثرها استقلالاً»**، بالإضافة إلى كتابه **«الفصول المدنية»**، وشرحه الذي اتخذ صورة مختصرة لكتاب **«القوانين»** لأفلاطون. ولعل أبرز هذه الأفكار: ما يتعلَّق بضرورة وجود الدولة، والمدينة بوصفها أصغر وحدة سياسية، والمدينة الفاضلة **«التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التي تُنال بها السعادةُ في الحقيقة»**.

وكذلك تطرق روزنتال في سياق التفرقة بين الحاكم الفاضل عند أفلاطون **(الملك الفيلسوف)** والحاكم الفاضل في الإسلام **(النبي/الإمام)** إلى نظرية الفارابي في **«النبوة»**، وشرح خصال الرئيس الفاضل كما عرضها الفارابي في **«تحصيل السعادة»**، وتكلَّم عن مركزية القانون أو الشريعة عنده، كما

أشار إلى دراسة الفارابي -تساوقًا مع شاغله الرئيس- للمدن المضادة للمدينة الفاضلة؛ وهي: المدينة الضرورية، ومدينة النذالة، ومدينة الخسة والسقوط، ومدينة الكرامة، ومدينة التغلب. وهي المدن الأفلاطونية التي زاد عليها الفارابي المدينة الفاسقة، والمدينة المبدِّلة أو المتبدلة، والمدينة الضالة.

وأما **الفصل السابع** المعنون **بـ«ابن سينا: التوليف»**، فقد أفرده روزنتال للشيخ الرئيس الذي بدا معنيًّا -كسلفه الفارابي- **«بسعادة الإنسان وكماله»**، ناظرًا إليه **«بوصفه كائنًا مدنيًّا، أي: مواطنًا»**. وكان لهذه النظرة أكبرُ الأثر في توجيه فلسفته **«وجهةً سياسيةً واضحةً»**: فكانت له آراؤه في العلم المدني [علم السياسة] التي نثرها في كتبه الفلسفية الرئيسة، ومنها تلك التي تُنسب إلى ما يُعرف بالحكمة المشرقية، ذات الطابع الصوفي.

وقد حذا ابنُ سينا حذو الفارابي فأنشأ في القسم الأخير من **«الإلهيات»** **«صلةً بين المدينة الفاضلة في الإسلام والمدينة الفاضلة الأفلاطونية التي يرأسها الملكُ الفيلسوفُ»**. كما حدَّد في **«رسالة في إثبات النبوات»** وظيفتين تُناطان بالنبي؛ هما: **«صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالحكمة»**، مقررًا أن مبنى الاجتماع الإنساني يجب أن يكون **«هو الشريعة التي أوحى اللّهُ بها إلى رسوله، النبي واضع النواميس»**، مؤيِّدًا الفارابي في القول بأن **«مهمة النبي الأساسية إنما هي تبليغ الناس الشريعة الإلهية لهدايتهم، وحفظ مصالحهم ونجاتهم»**، وإن لم يسلك مسلكه **«في التسوية بين النبي وبين الملك الفيلسوف والإمام والرئيس الأول»**.

وهكذا يغدو من المفهوم لماذا أدرج ابنُ سينا الحكمةَ العملية **(الأخلاق، والتدبير، والعلم المدني)** في **«الإلهيات»**: **«ذلك أن النبوة وحدها هي التي تتيح ناموسًا يكفل اجتماعًا فاضلاً في المدينة الفاضلة»**، وإن كانت أهمية النبوة والشريعة لا ترجع إلى تدبيرهما للحياة الإنسانية فحسب، ولكنَّ الناموسَ الإلهي الموحَى به يتضمن الحقيقةَ أيضًا فيما يتعلَّق بالله، وبالعالم، وبالملائكة، والمعاد، والثواب والعقاب، والعناية الإلهية. وهذه الحقيقة هي غاية بحث العارف.

وبعد أن فرغ روزنتال من الحديث عن الأفكار السياسية لأهم فيلسوفين من فلاسفة المشرق في باب الفكر السياسي، وهما الفارابي وابنُ سينا، انتقل إلى الحديث عن فيلسوفين من فلاسفة الغرب الإسلامي كان لهما أبعدُ الأثر في **«الفلسفة السياسية»** عند المسلمين. **أولهما:** ابنُ باجَّه، الذي عقد له روزنتال الفصل الثامن، المعنون **بـ«ابن باجَّه: التحول الفردي»**.

وكان أبو بكر بن الصائغ، المعروف بـ**«ابن باجَّه» «أول فيلسوف مسلمٍ في الغرب»**، وكانت له **«مقاربةٌ مختلفةٌ لأفلاطون**

وفلسفته السياسية» اتخذ فيها وجهةً مغايرةً لوجهة مَنْ سبقه كالفارابي وابن سينا ومَنْ جاء بعده كابن رشد؛ إذ **«قصر اهتمامه على الكمال والسعادة الفرديين للمفكر، ورأى أن ذلك إنما يكون باتصال الإنسان بالعقل الفعَّال، وهذه أعلى مرتبة قبل بلوغ التفكر الصوفي في الله»**.

> **«ولم يكن الرأي الذي ذهب إليه ابن باجه ثمرة جهل بأفلاطون وأرسطو، ففي كل سطر من كتبه الصعبة، الغامضة في الغالب... ما يقوم شاهدًا على معرفة دقيقة بفلسفتهما، وعلى فهم جيد لها، وكذلك على حُكمٍ مستقل صدر عن عقل أصيل»**. غايةُ الأمر أنه **«لم يجد حرجًا في مخالفة المقولات السياسية لأفلاطون وأرسطو، ولا اتخذ التراث اليوناني قطبًا يُدير حوله رحى فلسفته»**.

وقد اعتمد روزنتال في دراسة الفكر السياسي لابن باجه على ثلاثٍ من رسائله؛ هي: **«رسالة الوداع»**، و**«تدبير المتوحِّد»**، و**«اتصال العقل بالإنسان»**؛ ففي الرسالة الأولى **«يذهب ابن باجه مذهبًا أقرب إلى القول بالمدينة الفاضلة في مقابل المدن غير الكاملة»**، وفي الرسالة الثانية يُعنى بـ**«الفيلسوف المعتزل»**. وأما الرسالة الثالثة فتمثِّل **«ذروة فكر ابن باجه»**؛ حيث تحرَّر فيها من سطوة الفارابي وإن اعتمد عليه.

وأما الفيلسوف الثاني من فلاسفة الغرب فهو ابن رشد، الذي عقد له روزنتال **الفصل التاسع** المعنون بـ**«ابن رشد: الاكتمال»**، وهو أطول فصول القسم الثاني وأهمها، ويشتمل على دراسة الفكر السياسي لهذا الفقيه والقاضي والفيلسوف، وشارح أرسطو في العصور الوسطى، وأكبر ممثِّلٍ **«للتراث الأفلاطوني في الفلسفة السياسية»**؛ إذ **«نظر نظرًا عميقًا في فلسفة أفلاطون السياسية، وارتضى نتائجها الأساسية، ثم أدخل عليها بعض التعديلات الجزئية مهتديًا في ذلك بفكر أرسطو»**.

وقد عوَّل روزنتال في فهم الفكر السياسي لابن رشد على شرحيه لكتابي **«الجمهورية»**، و**«الأخلاق النيقوماخية»**، بالإضافة إلى دفاعه الحماسي عن الفلسفة ضد الغزالي في كتابه **«تهافت التهافت»**، ورسائله الجدلية الأخرى في الحكمة والشريعة؛ وهي: **«فصل المقال»**، و**«ضميمة العلم الإلهي»**، و**«مناهج الأدلة»**.

ولقد امتاز ابن رشد عن الفارابي وابن سينا بأنه **«كان أكثر إدراكًا منهما لسيادة الشريعة، بوصفها الناموس الإلهي الفاضل، وكذلك لوظيفتها المدنية من حيث كونُها نموذج السياسة الفاضلة للمدينة الفاضلة»**، كما تجاوز أسلافه في إدراكه لطابع الشريعة وأهميتها في المجال السياسي، وهو

لا يفتأ يقارن في شرحه على **«الجمهورية بين الشرائع الإلهية والبشرية... مدركًا للقدر المشترك بين الشريعة الدينية التي يحتكم هو إليها، والقانون الإنساني العام الذي لا تستطيع أمة أن تنفك عنه...»**.

والحق أن **«الاهتمام بالقانون (الشريعة)** والعدل كان ملتقى الفيلسوف المسلم بأساتذته اليونان، وأن هذا الاهتمام هو الذي مكَّنه من تطبيق الفلسفة اليونانية العملية على الإسلام، وعلى البلدان الإسلامية في عصره، ومن إبراز الطابع السياسي للشريعة بما لديها من فرصة لا نظير لها في أن تكفل للمسلم ما كان ينبغي على الفلسفة أن تحصِّله لليوناني: ألا وهو الخير الأعلى».

ويقدِّم روزنتال في **الفصل العاشر** الموسوم بـ **«الدوَّاني: التطبيق والدمج»** دراسةً مركزةً للأفكار السياسية التي اشتمل عليها كتاب **«اخلاق جلالي»** الذي قصد فيه الفيلسوفُ الفارسيُّ جلال الدين الدوَّاني **(ت ٩٠٨/٩٠٧هـ/١٥٠١م)** إلى **«تكييف كتاب نصير الدين الطوسي (اخلاق ناصري)** في الحكمة العملية، على وفق الروح الإسلامية الصرفة».

وإذا كان الفلاسفة المسلمون -كما يقرر روزنتال- قد رفعوا بنيان فلسفتهم السياسية على قواعد الشريعة النبوية، كابن سينا وابن رشد خاصة، فإنهم بسطوا بذلك من أسباب الوفاق ما يُعِينُ المفكرين من ذوي الاتجاه المحافظ كابن تيمية والدوَّاني على دمج طائفة من أفكارهم السياسية في فكرهم الخاص، على نحو يؤكد ما ذهب إليه روزنتال من أن مركزية الناموس في مجال الفلسفة السياسية كانت هي الجامع بين أفلاطون وأرسطو من جهةٍ، وبين ابن تيمية والدوَّاني من جهةٍ أخرى.

والحق أن كتاب **«اخلاق جلالي»** **«ليس عملاً إبداعيًّا، ولكنه منتقىً مُبسَّطٌ حسن العبارة للحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي»**، وإن أظهر الدوَّاني براعةً كبيرةً في **«تكييف أطروحة الطوسي الفلسفية الصارمة على وفق العقيدة الإسلامية»**؛ أو بعبارة أخرى **«اختصر الدواني أطروحة الطوسي ووفق بينها وبين الإسلام المحافظ»**؛ حيث أصرَّ **«على المرجعية العليا للشريعة الإلهية بوصفها الضامن للحُكْم العادل وللإنصاف، ولسعادة الإنسان وكماله»**.

وأخيرًا، يستعرض روزنتال في ملحقٍ بعنوان **«بعض الآراء التركية في العلم المدني»** بعضَ الأمثلة للفكر السياسي الإسلامي السُّني في القرن السابع عشر الميلادي، من خلال ثلاثة كتب توفَّر على دراستها؛ وهي: **«مذكرةٌ عن تدهور الدولة العثمانية»** لقوجا بيك **(١٦٣٠م)**، و**«نصيحت نامه»** لمؤلِّفٍ مجهول **(١٦٤٠م)**، و**«دستور العمل»** للمؤرخ الشهير حاجي خليفة. وكانت هذه الكتب ثمرة الأزمة الحادة التي مرت بها الدولةُ العثمانية؛ ولذلك غلب عليها جميعًا القصدُ إلى تحقيق غايةٍ إصلاحيةٍ عمليةٍ موصولة الأسباب بروح الفقه الإسلامي ونصوصه.

وبعدُ، فلنا على روزنتال مأخذان أساسيان -سوى ما أوردناه عليه من انتقاداتٍ جزئيةٍ منثورةٍ في حواشي الترجمة- لعل من تمام عرض الكتاب أن نشير إليهما في عُجَالةٍ. **فأما أولهما**: فإهمالُهُ لجملة معتبرةٍ من النصوص المصدرية في الفكر السياسي الإسلامي، وخاصة في باب **«الفقه السياسي»**، وباب **«الآداب السلطانية»**. صحيح أنه رجع إلى أمهات المصادر التي لا يسع كاتبًا في هذا الحقل أن يتغافل عنها، ولكنه لم يبيِّن لنا المعيار الذي انتقى على أساسه ما اختار من نصوصٍ أخضعها للدراسة، تاركًا للقارئ أن يستنبط هو هذا المعيار. ومن جهةٍ أخرى، لم يبال روزنتال بالرجوع إلى مصنفات لا تقل في أهميتها عن تلك التي اعتمد عليها؛ فقد أهمل على سبيل المثال مصنفات **«الكلام»** إهمالاً يوشك أن يكون تامًّا، وكان حريًّا به أن يقرأ ما كتبه المتكلِّمون عن مبحث الإمامة في هذه المصنفات، ومن المعلوم أنهم أولُ من اشترع الحديث في هذا الباب، كما أسلفنا.

ولعل أبرز فقهاء السياسة الإسلامية الذين أهملهم روزنتال الإمامُ الجوينيُّ **(٤٧٨هـ)**، الفقيه الشافعي والمتكلِّم الأشعري الكبير؛ الذي نثر أفكاره السياسية في ثلاثةٍ من مؤلفاته الأساسية، وهي: **«الإرشاد»**، و**«اللمع»**، **«والغياثي»**. ويشتمل هذا الكتابُ الأخيرُ خاصةً على رسالة فريدة غير مسبوقة في تاريخ الإسلام السُّني[٨١]. وقد لاحظ وائل حلاق تجاهل الباحثين المحدثين عمومًا للجويني فيما قاموا به من دراسات عن الفكر السياسي إبان العصر الوسيط، ومنهم روزنتال الذي أبعد الآراء السياسية للجويني إلى جملة من الحواشي، مُغْفِلاً ذكرَهُ إلا حين تتقاطع تعاليمُهُ مع تعاليم الماوردي **(ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)**، أو الغزالي **(ت ٥٠٥هـ/١١١١م)**.

وتجدرُ الإشارةُ في هذا المقام إلى أن المستشرقة البريطانية آن لامبتون **(A. K. S. Lambton)** لم تُفْرِد للجويني في كتابها **«الدولة والحكومة في الإسلام الوسيط» (١٩٨١م)** سوى صفحتين **(معوِّلةً فيهما على كتابه «الإرشاد»)**، في حين أنها خصصت عشرين صفحة للماوردي، واثنتين وعشرين للغزالي. وكذلك فإن المستشرق الفرنسي هنري لاووست **(Henri Laoust)** يزعم أن الجويني استلهم كتابه من **«الأحكام السلطانية»** للماوردي، ولعل السبب في هذا الفهم الخاطئ يرجع إلى عبارة كاتب جلبي الذي ذهب إلى أن **«الجويني في غياث الأمم اتبع سبيل الأحكام السلطانية»**. وأما تلمان ناجل **(Tilman Nagel)** فكان أول مَنْ استخدم كتاب **«غياث الأمم»**، ولكنه-ويالأسف- تعجَّل في مناقشته إلى حدٍّ ما، ولم يفطن إلى مقصوده الذي انفرد به[٨٢].

ولقد يسعنا أن نلتمس المعاذير لروزنتال في إهماله الرجوع إلى كتاب **«الغياثي»**، إذ لم

(٨١) وائل حلاق، الخلفاء والفقهاء والسلاجقة في الفكر السياسي للجويني، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم، دراسة منشورة بموقع نماء للبحوث والدراسات.

(٨٢) راجع في إهمال هؤلاء الباحثين للجويني: المرجع السابق.

يكن الكتابُ قد نُشر بعد، ولكننا لا نستطيع أن نفهم تجاهلَهُ التام لكتاب **«الأحكام السلطانية»** للفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء **(ت ٤٥٨هـ)**، ولعله كان مسوقًا في هذا الإهمال بما شاع من التشابه بين هذا الكتاب وكتاب **«الأحكام السلطانية»** للماوردي إلى حد التطابق. وقد لاحظ نصر عارف أننا لا نملك حتى الآن أي دراسة موثَّقة تفسِّر هذا التشابه أو التطابق بين الكتابين، فهل كان ثمة نقل أم أن وحدة المصدر المعرفي والمنهج الأصولي والواقع السياسي انتهت بهما إلى النتيجة نفسها؟[٨٣].

وإذا كان روزنتال قد رجع إلى كتاب **«الأحكام السلطانية»** للماوردي، فقد أهمل مؤلفاته الأخرى؛ مثل: **«تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلْك»**، و**«قوانين الوزارة وسياسة الملك»**، **«ونصيحة الملوك»** و**«الرتبة في طلب الحسبة»**. وإذا كان قد اعتمد من كتب الغزالي على **«الاقتصاد في الاعتقاد»**، و**«المستظهري»**، و**«إحياء علوم الدين»**، فقد أهمل مثلاً كتابه **«سر العالمين وكشف ما في الدارين»** وهو الكتاب الذي يعد في رأي بعضهم **«أهمَّ الكتب السياسية للغزالي، والذي يمثِّل الإنتاج العلمي المنظَّم له في هذا الحقل»**[٨٤].

(٨٣) نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، (ص/١٤٠).
(٨٤) السابق، (ص/٦٨).

وأما الجاحظ فقد ركز روزنتال من مؤلفاته على كتاب **«التاج في أخلاق الملوك»**، بالإضافة إلى رسالته **«استحقاق الإمامة»**، مهملاً كتبه ورسائله الأخرى التي يمكن إدراجها في باب الفكر السياسي، والتي عرض فيها لمسائل وقضايا كان جديرًا بروزنتال أن يتوقف أمامها مليًّا، وأن يُطيل النفس في مناقشتها.

هذه مجرد أمثلة لما ترك روزنتال الرجوع إليه من مؤلفات مهمة في تراث الفكر السياسي الإسلامي، تدلنا على خطورة الانتقاء في دراسة هذا التراث، وإحاطته بسياج من الأحكام العامة دون استقراء نصوصه، وإلى ذلك يشير نصر عارف قائلاً: **«إن جميع من كتب عن الفكر السياسي الإسلامي، أو التراث السياسي الإسلامي، أو إحدى ظواهره لم يطلع على أكثر من ٦% من المصادر المباشرة لهذا التراث، متجاوزًا بذلك أبسط قواعد المنهج العلمي، وأولها قاعدةُ الاستقراء قبل التعميم التي أجمع عليها مفكرو الشرق والغرب قديمًا وحديثًا... فقد أُطلقت تعميمات سلبية أو إيجابية على التراث السياسي الإسلامي من خلال الاطلاع على ما لا يزيد بأي حالٍ عن ٦% عن مجمل مصادره المباشرة، بل إن هناك**

من لم يرجع إلى مصدر مباشر وملأ الأرض ضجيجًا حول الإسلام والسياسة»[٨٥].

وأما المأخذ الآخر: فهو أن روزنتال لم يُعْنَ بدراسة السياق التاريخي الذي اكتنف الفكر السياسي الإسلامي عنايةً كافيةً، ولم يحفل بالتماس الروابط بين تطور هذا الفكر من حيث كونه درسًا نظريًّا وبين التحولات التي طرأت على تجربة الحكم الإسلامي من حيث كونها ممارسةً عمليةً. ومن نافلة القول أن نذكر أنه لا سبيل إلى فهم الأطروحات القانونية/السياسية حقَّ الفهم إلا بوضعها في سياقها التاريخي الذي أسهم في إنتاجها. ولعل هذا ما دعانا إلى أن نضمِّن هذه المقدمة شيئًا من الحديث عن التجربة العملية للحكم الإسلامي. وفي المقابل عُنِي روزنتال عنايةً بلغت حدَّ المبالغة والإسراف أحيانًا بتتبع التفاصيل وإحصاء الجزئيات الدقيقة، وخاصة في القسم الثاني من الكتاب، وهو ما يتعارض مع كونه مجرد **«رؤية تمهيدية»**.

وبعدُ، فاللهَ نسألُ أن يرزقنا الإخلاصَ في القول والعمل، وأن يجعل هذه الترجمةَ من العِلْم الذي ينفع الناس فيمكث في الأرض، والحمدُ لله أولاً وآخرًا.

(٨٥) **نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، (ص/٣٩، ٤٠).**