مقدِّمةُ المؤلِّف

الإسلامُ هو أحدثُ الأديان العالمية الكبرىٰ. ورغم أن الجزيرة العربية كانت مهدَهُ الأول ومنزلَ وَحْيِهِ، فإنَّهُ يدين لليهودية والمسيحية بقدر كبير من عقائده، كما أن الأسلوب الذي اشترعه للحياة -وهو أسلوبٌ تحكمُهُ شريعةٌ شاملةٌ هي منه بمنزلة قطب الرَّحَىٰ- يشترك في كثير من خصائصه مع نظيره اليهودي. وقد نشأ محمدٌ [ﷺ] -نبيُّ الإسلام- علىٰ اتصال يومي باليهود والنصارىٰ إلىٰ أن بلغ رُشْده(*).

(*) [من المؤسف حقًّا أن روزنتال لم يستطع أن يتحرَّر من أسر الصورة النمطية الزائفة التي كوَّنها الوجدانُ الأوربي المسيحي عن الإسلام ورسوله خلال العصور الوسطىٰ. ومدارها علىٰ نفي الأصالة عن الإسلام، واتهامه بأنه دين بشري وضعه محمد ﷺ، متأثرًا فيه باليهودية والمسيحية، والقطع بأن القرآن لا يعدو أن يكون نصًّا مستنسخًا من الكتاب المقدس، بعهديه القديم والجديد؛ ومن هنا يمكن ردُّ مبادئه إلىٰ أصولها اليهودية والمسيحية.

ومن الحق أن هذا الوجدان الموسوم بطابع عقدي سجالي ظلَّ يمارس تأثيرًا كبيرًا علىٰ الخطاب الاستشراقي، حتىٰ حين تجاوز هذا الخطابُ طور السجال الديني المتحيز إلىٰ طور الدرس العلمي المتجرِّد؛ ولهذا لم يكن روزنتال بدعًا فيما ذهب إليه بشأن تأثر الإسلام باليهودية والمسيحية بأثر من اتصال النبي ﷺ -في زعمهم- باليهود والنصارىٰ، فقد شاركه هذا الرأيَ نفرٌ من كبار المستشرقين، مثل: مونتجمري واط الذي يعد واحدًا من أوسع المستشرقين اهتمامًا بدراسة السيرة النبوية في القرن العشرين، ورغم ذلك لم ينجُ من الوقوع في أسر تلك الصورة النمطية التي رسمها الخيالُ الأوربي القديم لمحمد ورسالته. والواقع أن هذه الصورة -كما يقرر نبيل فازيو- «تصدر عن موقف اعتقادي حانق علىٰ الإسلام ونبيه، ولا علاقة لها بالبحث التاريخي والعلمي الرصين».

ولا يتسع المقامُ هنا للرد علىٰ هذه الترهات؛ ولهذا نحيل القارئ الكريم إلىٰ بعض الدراسات الجادة التي تناولتها تناولًا علميًّا هادئًا، وكرت عليها بالتفنيد والإبطال؛ مثل: نبيل فازيو، الرسول المتخيَّل: قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (مونتجمري واط ومكسيم رودنسون)، بيروت: =

ولكن علىٰ الرغم من أن تعاليم محمد [ﷺ] وشريعة الإسلام وطقوسه يمكن أن نقف فيها علىٰ عناصر يهوديةٍ ومسيحيةٍ، فإن الإسلام ليس مجرد مجموع هذه العناصر الأجنبية؛ ذلك أن محمدًا كان يستصحب شخصيته الذاتية مؤثِّرًا فيما يراه وما يسمعه وما يجادل فيه. ولقد امتزجت هذه العناصرُ الأجنبية عند انتقالها بخصائص الجزيرة العربية فأضحت شيئًا فريدًا تختص به الجزيرةُ، هو ثمرةٌ أخرىٰ من ثمار الصحراء، أو من ثمار العبقرية السامية الدينية.

وكان الإسلامُ منذ بداياته الأولىٰ في صحراء الجزيرة العربية يَرْقُب العالمَ الذي اكتنف العرب. وكانت الحميَّةُ الدينيةُ تزيد أسلحتَهُ قوةً ومضاءً، وتكفل له الغلبةَ علىٰ كثير من البلاد والأمم المتباينة في ثقافاتها وحضاراتها، والمختلفة في عقائدها وطرائق حياتها. وكان كذلك علىٰ استعداد دائم لقبول ما يرد عليه من أفكار ونُظُم تخصُّ أولئك الذين قهرهم تحت سُلطانه، فمسَّ ميراثَهُ -بحكم هذا القبول- طائفُ التغيير. ورغم أن الإسلام لم يتمكَّن في كل وقت من تحويل الخيوط المتنافرة إلىٰ كُلٍّ متناغم، فإنه لم يفقد هُويَّتَهُ قطُّ، حتىٰ لو لم ينشأ عنه إلا تعايشٌ سلميٌّ خِصْبٌ عوضًا عن الانصهار والتوليف. ويصدق ذلك علىٰ كل مظهر من مظاهر الحياة والفكر الإسلامي. وقد استقام للإسلام بفضل النَّواة الصُّلْبة للتعاليم المحمدية وتفسيرها ذلك التماسكُ والاستقرارُ الذي مكَّنه من السيطرة علىٰ قبول ما كان يتعرَّض له من عناصر تنتمي إلىٰ الأنظمة والأمم التي بلغت درجةً عاليةً من الرُّقي، ودمجها في بنيته العربية، علىٰ نحو أفضىٰ إلىٰ إثرائه والسُّمُو به.

وكان علىٰ الإسلام في الجزيرة العربية أن يواجه ابتداءً المسيحيةَ واليهوديةَ فيما يتصل بأمور العقائد والطقوس الدينية، ثم ما لبثت الزرادشتيةُ في إيران أن طرحت أمامه تحديًا جديدًا، فضلًا عن الأفكار والممارسات الساسانية المتصلة

= منتدىٰ المعارف، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١١م. هشام جعيط، أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء وات وبروكلمان وفلهاوزن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م. **(المترجمان)**].

بشئون السياسة، كما أنَّ بيزنطة لم تُتح له رجال الإدارة فحسب. وكان للأدب الهندي والفارسي علىٰ وجه الخصوص، والكتابة التاريخية الفارسية، والفلسفة اليونانية والهلينستية، والقانون الروماني واليهودي، والطب اليوناني والعلوم الطبيعية، فضلًا عن الفنون والعمارة الهندية والبيزنطية - نصيبُها من المشاركة في صياغة النَّسيج المعقَّد للحضارة الإسلامية.

وثمة سمةٌ أخرىٰ امتازت بها العبقريةُ الإسلاميةُ لا تقل عما أسلفنا أهميةً وجاذبيةً، وهي أنها أُوتيت القدرةَ علىٰ أن تستوعب كلَّ أولئك الغرباء، وأن تُشْعرهم بأنهم في وطنهم؛ إذ لم يكلِّف الإسلامُ أولئك الذين اعتنقوه مطالبَ كبيرة؛ بل كانت «**لا إله إلا الله محمد رسول الله**» هي العبارةَ الساحرة التي فتحت أبوابَ دار الإسلام الرَّحْبة أمام أهل الكتاب. ولم يأمر الإسلامُ بقتل مَنْ رَفَض الإيمانَ به، ولكنه أسبغ حمايتَهُ علىٰ أولئك الرافضين لقاء دفعهم للجزية التي أسهمت في إغناء بيت المال. وأما مَنْ عدا أهلَ الكتاب فلم يكن ثمة إلا الإسلام أو السيف. ويقتضي الإسلامُ الإيمانَ بوحدانية الله والإقرارَ بأن محمدًا [ﷺ] رسولُهُ، وهو ثمن معقول حسبُ المرءِ أن يبذله مقابل حصوله علىٰ نصيبٍ من الامتيازات التي تتمتع بها الأمةُ الإسلامية -ولا سيما في العصر الذي كانت تبني فيه إمبراطوريتَهَا- وهي الامتيازات التي تَعِدُهم بالغنائم الوفيرة والمكانة الرفيعة.

مضىٰ هذا التكيفُ المتبادل في طريقه بخطىٰ سريعة، وإنْ بدا من الطبيعي ألا يخلو الأمرُ من بعض المعارضة. وقد أثبتت الحضارةُ والثقافةُ الإسلاميةُ، وهي النتيجةُ المذهلةُ التي أثمرتها هذه العمليةُ، ما كانت تمتاز به العقليةُ العربية من سَعَة أفقٍ، وسماحةٍ، وكرمٍ بدويٍّ سرعان ما انتقل إلىٰ الحياة الحضرية، وشغفٍ فكريٍّ عُرف به البدوُ الذين فُتنوا بما اتسمت به إيران وبيزنطة من أَلَقِ [الحضارة] وزُخرفها. ويعكس عنوانُ الكتاب الشهير الذي وضعه آدم متز (A. Mez) «**نهضة الإسلام**» (*The Renaissance of Islam*) الازدهارَ الرُّوحي الخصب الذي عرفته بغدادُ في أوج الخلافة العباسية.

والحقُّ أن الإسلام منهجٌ دينيٌّ للحياة يشتمل علىٰ عناصرَ متنوعةٍ متواشجةٍ فيما بينها في وحدةٍ معينةٍ تقوم علىٰ الإيمان بالله ربًّا، وبمحمد رسولًا تنزَّل عليه الوحيُ الخاتم، وهو القرآن «**الكتاب العزيز**». وقد امتزجت سنةُ النبي والمأثور عنه من الحديث الصحيح، وعملُهُ من أجل جماعة المؤمنين- بالقرآن، فكانت ثلاثة [أركانٍ] تمثل مصادر الشريعة، وهي قانون الإسلام الموحىٰ به إلىٰ النبيِّ. ولقد وحَّدت هذه الشريعةُ بين المسلمين جميعًا -عربًا وفُرْسًا وأتراكًا- وبين غيرهم ممن آمن بالإسلام مُكْرهًا أو مختارًا. والحق أن هذه الشريعة هي أساس الإسلام المتين، أو بتعبير أكثر دقة أساس الإسلام السُّني (orthodox Islam)؛ خلافًا للشيعة الذين يَقْصُرون ولاءهم علي الإمام عليٍّ دون مَنْ سواه من الخلفاء السُّنة. وينتظم التشيعُ فرقًا كثيرة تتباين في الاعتراف بأبناء عليٍّ وأحفاده، بوصفهم أئمةً لهم، وتختلف فيما تنتحله من مذاهب.

ويقدِّم الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ إبان العصور الوسطىٰ -وهو موضوعُ هذا الكتاب- نموذجًا كلاسيكيًّا للسُّلْطة في الإسلام؛ لتطوير نظام ونظرية يستقلُّ بهما، وربطهما بالأنظمة والنظريات والأفكار التي نُقلت إلىٰ المسلمين من خارج عالم الإسلام. وقد تمركز الفكرُ السياسي أول الأمر حول نظام الخلافة، فكان في الواقع نظريةً عن الخلافة، من حيث نشأتها ومقاصدها. ومن الطبيعي أن نتخذ هذه النظريةَ التي طورها الفقهاءُ منطلقًا لنا، فنستقي منها اتجاهاتنا، علىٰ نحو ما درج عليه المسلمون تمامًا، وسوف نقوم في هذا الصدد بوصف النظريات التي قدمها الكُتَّابُ المسلمون حول التاريخ والسياسة وتقييمها. وليس فنُّ الحكم (art of government)، بوصفه شيئًا مغايرًا للنظرية التي يستند إليها، مما يعنينا ههنا بصورة مباشرة، إلا فيما يتصل بما أسداه كُتَّابُ ما اصطُلح علىٰ تسميته بـ «مرايا الأمراء» من نصائح للحُكَّام انطلاقًا من نظرية سياسية محددة.

ولعل إدراجنا لابن خلدون -المفكر السياسي الوحيد في الإسلام بالمفهوم الدقيق للمصطلح- لا يحتاج إلىٰ تبرير؛ فهو -أولًا- يؤسِّس نظريته بناءً علىٰ رصد أحوال الدول الإسلامية في الماضي وفي عصره، وهو -ثانيًا-، كان مقتنعًا بأفضلية الخلافة القائمة علىٰ الشريعة وتفوُّقها علىٰ دولة المُلك، التي

يتصدىٰ لتحليلها والتعريف بها. وقد أفضت به هذه النظرةُ الفاحصةُ إلىٰ تطوير مبادئ عامة للحكم تتجاوز حدودَ الإسلام، وهو ما يُكْسِبُ نظرياتِهِ أهميةً مضاعفة، ويساعدنا علىٰ تبيُّن خلفيتها الإسلامية علىٰ نحو جَلِيٍّ.

وتبيِّن كتبُ «**المرايا**» مدىٰ قدرةِ الإسلام علىٰ التكيُّف مع إيران ومع جنس نموذجي من الأجناس الأدبية الفارسية، غير أن فلاسفة الإسلام امتازوا بكونهم أفضل الدُّعاة المؤهلين للنهوض بمحاولة التوفيق بين ثقافتين [مختلفتين] ومشربين [متباينين] للحياة.

وثمة أسبابٌ عدة تسوِّغ إفرادنا هذا الحيزَ الكبيرَ نسبيًّا لمناقشة آرائهم:

أولها: أن فلسفتهم السياسية تمثِّل المواجهة بين الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو مع نظرية الخلافة في معقلها، أي: حيث أساسها الراسخ، وذلك في مواجهة الخلفية الصُّلْبة للشريعة، التي يستوي المسلمون جميعًا في الالتزام بها.

وثانيها: أن فلسفتهم السياسية -شأنهم في ذلك شأن أساتذتهم اليونانيين- جزء متمِّمٌ لفلسفتهم العامة، ولكنها في الوقت نفسه مشروطةٌ بإقرارهم بسُلطة الشريعة.

وثالثها: أنهم -تأسيسًا علىٰ ما تقدَّم- بذلوا محاولةً جادةً ابتغاء توفيق حقيقي بين المفاهيم الأفلاطونية ونظائرها الإسلامية؛ انطلاقًا من اشتراكهم في القول بالمكانة المركزية للشريعة في الدولة، علىٰ ما بينهم من فروق جوهرية. والحقُّ أنهم كانوا يبذلون هذه المحاولةَ التوفيقية بوصفهم فلاسفةً، وبوصفهم طلابًا لفلسفة أرسطو النظرية وفلسفة أفلاطون العملية، لا بوصفهم متكلِّمين وفقهاء. وثمة وجوهٌ من الاختلاف بينهم. وسوف نلاحظ أن هناك تباينًا بين الكثير من المفكرين في تلقِّي الفلسفة السياسية لأفلاطون؛ إذ يتراوح هذا التلقِّي بين مجرد الشَّرح لدىٰ ابن باجَّه، والتوفيق الكامل تقريبًا [بينها وبين الشريعة] لدىٰ ابن رشد، الذي قد يُعد في الوقت نفسه أعمق الفلاسفة المسلمين وأشدهم إقناعًا. وأخيرًا، يُنظر إلىٰ هؤلاء الفلاسفة بوصفهم فلاسفةً مسلمين، وهو ما يعني أن موقفهم الفلسفي ليس موقفًا مستقلًّا تمامَ الاستقلال عن شريعة الإسلام، ولكنه

مشروطٌ بها. وقد أثمر ذلك قيدًا فرضته سلطةُ الشريعة المهيمنة علىٰ طبيعة تأملهم العقلي ونوعه ومداه. وإذا نُظر إلىٰ هذه التناقضات بعيون المسلمين، فسوف يتبيَّنُ أنها أبرزُ مما هي عليه في الواقع.

وبناءً علىٰ ما تقدَّم، سوف أتخذ الإسلامَ -لا الفلسفة الأرسطية- منطلقًا لمعالجة الفلسفة السياسية للفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مستثنيًا ابن باجَّه؛ لأنني علىٰ يقين من أنهم كانوا فلاسفةً مسلمين في المحل الأول، وتلامذةً لأساتذتهم أفلاطون وأرسطو في المحل الثاني. والحق أن عقولهم كانت ملتقىٰ عالمين مهيمنين من عوالم الرُّوح، فبذلوا جهدهم في المواءمة بين النقل -الذي يتبدَّىٰ في صورة الشريعة النبوية- والعقل المتمثِّلة صورتُهُ في قانون دولة المدينة اليونانية. وإذا لم يكن بدٌّ من المفاضلة بينهما فإن الغلبة ستكونُ لشريعة الإسلام التي جاء بها الوحيُ. وبهذا المعنىٰ فقط، لا يسعنا إلا أن نجعل للفلاسفة مكانًا في دراسةٍ تتناول الفكرَ السياسيَّ الإسلامي في العصر الوسيط. وعلاوة علىٰ ذلك، لا يمكن المغالاة في أهميتهم من منظور النظرية السياسية، رغم أنهم لم يتركوا أثرًا قط علىٰ مسار الأحداث في الدولة الإسلامية، في حدود معرفتنا الحالية وما يمكن أن تسمح لنا به من إصدار حكم في هذا الصدد. ومع ذلك، لم يكن تأثير أولئك الفلاسفة علىٰ الفكر السياسي لمتأخري الفقهاء أمرًا هيِّنًا. ولكننا لا نقيس الأفكار ولا نقدِّر قيمتها من خلال التأثير الذي مارسته علىٰ المسار العام للإنسانية فحسب. وقد نجح الفلاسفةُ المشتغلون بالفكر السياسي نجاحًا بعيد المدىٰ في الاستجابة الجادة لتحدي العقل المهيمن المتجسِّد في الفلسفة. لقد تجاوزوا كونهم مجرد متكلمين وفقهاء، وتجاوزوا أيضًا كونهم مجرد فلاسفة متأملين يمتازون بالاستقلال بعد أفلاطون وأرسطو وشراحهم الهيلنستيين ومَنْ سلك سبيلهم. علىٰ أن استقلالهم بوصفهم فلاسفةً في حقل الميتافيزيقا ربما كان محلَّ شك.

ولقد كان عليَّ أن أقصر نطاق الدَّرْس علىٰ الدُّعاة الممثِّلين للإسلام السُّني فيما يتصل بالأحكام الدستورية [السُّلْطانية]. وأما المذهب الشيعي فيختلط بعدد من المفاهيم والأفكار غير الإسلامية، كما أنه بلغ درجةً من التعقيد بحيث

لا يمكن تناوله في هذه الخلاصة الأولية للفكر السياسي في الإسلام دون مزيد من البحث أُسوة بدراسة رودولف اشْتروتمان (R. Strothmann).

وأما فيما يتعلق بتفسير العنوان الفرعي لهذا الكتاب [وهو رؤية تمهيدية]، فأودّ أن أقول: إنه يتعذر علينا في هذه المرحلة الراهنة من مراحل معرفتنا بالنصوص ذات الصلة بموضوع دراستنا الاضطلاعُ بعمل أكثر طموحًا؛ ذلك أن كثيرًا من هذه النصوص غيرُ متاحٍ لنا في نشراتٍ محقَّقة، بل إن ما انتهىٰ إلينا منها لم يُدرس بعدُ من الوجهة السياسية درسًا وافيًا. وسوف يصادفنا مزيدٌ من الصعوبات عند تناول الفلاسفة؛ لأن تقييم منجزهم تقييمًا صحيحًا شافيًا يستوجب ضربًا من المعرفة المتعمِّقة والمتنوعة لا يكاد يحيط بها دارسٌ للفكر الإسلامي إلا بشق الأنفس؛ إذ يلزم أن يكون مستعربًا، ضليعًا بمعرفة التراث (classicist)، مؤرِّخًا للفلسفة القديمة والوسيطة، راسخَ القدم في التاريخ الإسلامي والتاريخ العام خلال العصر الوسيط؛ حتىٰ يتمكَّن من فهم سوابق الفلسفة الإسلامية ومجموعات الأفكار التي استقاها الفلاسفةُ المسلمون من الفلسفة اليونانية والهلينستية.

والحق أن المعرفة الدقيقة بالعناصر [الأجنبية] الكثيرة التي عرفت طريقَهَا إلىٰ الفلسفة الهلينستية والإشراقية -وبعضها وافدٌ من إيران، بل من الهند أيضًا- أمرٌ جليل الخطر؛ ذلك أنها أسهمت بنصيب موفور في الفلسفة الإسلامية ذات المنزع الصوفي، وهي فرعٌ فلسفي ارتبطت نظرية المعرفة فيه بنظرية النبوة، كما أنشأها الفارابي، وطورَّها ابنُ سينا، وكان موصول السبب بالنظرية المعرفية التي صاغها ابنُ سينا خاصةً. وليست الفلسفةُ السياسية إلا فرعًا نشأ عن الفلسفة العامة، ولعلها أعظمُ أهميةً بفضل الطابع التكاملي الذي امتاز به الإسلامُ دينيًّا وسياسيًّا.

ولهذه الأسباب جميعًا، لا يعدو شرح النظريات السياسية التي صاغها فلاسفةُ الإسلام وعرضنا لها [في هذا الكتاب] تحت عنوان عام هو «**الميراث الأفلاطوني**»- أن يكون تمهيدًا، وإني لأرجو ما انفسح لي الرجاءُ أن أُتيح للقارئ

-بدراسة الأفكار السياسية الحقة كلّ علىٰ حدتها- مقدمةً إلىٰ دراسة أكثر تفصيلًا لهذا الموضوع في الإسلام وبيان قيمته. ولأجل هذا السبب ضمَّنْتُ الكتابَ مناقشةً لنظرية الخلافة (كما طورها نفرٌ من كبار الفقهاء)، وللآداب السلطانية [السياسة]، ولدولة الملك (power-state).

ولقد كان خليقًا بصاحب العقل المنهجي، ولا سيما مَنْ أَلِفَ مفهوم التطور، أن يجد شيئًا من الرضا لو كان من الممكن إظهارُ أن ثمة تطورًا مطردًا من المقاربة الفقهية الكلامية عبر المقاربة السياسية التاريخية إلىٰ المقاربة العلمية الواقعية للسياسة في الإسلام. بيد أنه لا يمكن تحقيق ذلك بغير أدلة وثائقية واضحة، لم يتيسر لي الوقوفُ عليها إلىٰ الآن. ومن الطبيعي أن دارسي الفقه والمتضلِّعين منه، من بين الكُتَّاب في حقل السياسة فضلًا عن الفقهاء، كانوا علىٰ وعي بوجود تفسير مقبول للقانون الدستوري، علاوة علىٰ أنهم -بوصفهم مسلمين- كانوا يسترشدون بمبادئ الشريعة حين ينظرون في السياسة ويحققون أمرها. ولا ريب أن ابن خلدون كان علىٰ دراية بنظرية الخلافة لا تقل عن درايته ببعض كتابات الفلاسفة، ويصدق ذلك علىٰ ابن سينا علىٰ الأقل، ودونه في ذلك الفارابي في رسائله السياسية، وإن كان لا يمتد بالتأكيد إلىٰ شرحي ابن رشد علىٰ «**الجمهورية**» و«**الأخلاق النيقوماخية**».

لقد خضع الفلاسفةُ، إلا ابن باجَّه، لسطوة الشريعة خضوعًا صارمًا، كما وقعوا تحت تأثير أفلاطون وأرسطو. والحق أن النظر إلىٰ فكرهم علىٰ أنه فكرٌ معارض لخلفية التراث الأفلاطوني وخاضعٌ لوجهته [العامة] يبدو أمرًا مبررًا بالنظر إلىٰ طبيعة كتاباتهم في ميدان السياسة، التي استندت في مجموعها إلىٰ «**جمهورية**» أفلاطون و«**قوانينه**». وليس في ذلك إنكارٌ لأهمية كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو أو غضٌّ من شأنه؛ وهو ما يبدو جليًّا في حالة الفارابي وابن رشد. ولكن بقطع النظر عن كون هذا الكتاب هو الأساس النظري لتلقيهم الأفكارَ الأفلاطونية وتكييفهم لها، فإنه بوصفه جزءًا من الفلسفة الأرسطية في مجموعها يُسْتخدم في المقام الأول بوصفه عامل تقويم لنظرات أفلاطون علىٰ نحو ما أعرب عنها في «**الجمهورية**». وليس من قبيل المبالغة أن نتكلَّم عن نهضةٍ لفلسفة أفلاطون

السياسية في الإسلام. وإنني علىٰ يقين من أن خطر فصل الفلسفة السياسية عن الفلسفة العامة قد تناقص كثيرًا بفضل نمطٍ من الدَّرْس كهذا النمط الذي أعتمده.

وإنني أرجو -علاوة علىٰ ذلك- إبرازَ الأثر الذي تركته الفلسفةُ السياسية لأفلاطون علىٰ الإسلام، عن طريق الاقتصار علىٰ تحقيق الأدلة الوثائقية للأفكار والحجج الأفلاطونية في الكتابات السياسية لكبار الفلاسفة. وقد حظيت هذه الفلسفةُ بالقبول في بعض خصائصها الجوهرية، دون بعض فرضياتها الأساسية. فعلىٰ سبيل المثال، لم ينل وجود الرقّ وإهمال أفلاطون للطبقة الثالثة من مواطني جمهوريته -وهو أمرٌ لاحظه ابنُ رشد مستنكرًا- إلا قليلًا من تأييد الفلاسفة؛ كفكرة أفلاطون عن مجتمع النساء. ولقد كان الفلاسفةُ كذلك علىٰ وعي بالفجوة بين قواهم الفكرية الفائقة وعجز العوام عن الارتقاء إلىٰ ما وراء الاقتناع والتخيل، إذا استثنينا الإدراك العقلي المحض. ولكن الفلاسفة بوصفهم مسلمين قبلوا العوام أندادًا لهم في الإيمان، وإنْ كان إيمانًا ساذجًا، مطلقًا، أو كان إيمانًا أعمىٰ، وكانوا يشاركونهم، في حدود علمنا، المواظبة علىٰ أداء الشعائر الإسلامية، ولم ينكروا أن لهم نصيبًا في السعادة والنعيم الذي وُعد به المسلمون جميعًا جزاءً لهم علىٰ الإذعان لإرادة الله، كما نصَّتْ عليها أحكامُ شريعة السماء. بل إن فلسفة أفلاطون السياسية أعانت الفلاسفة جميعًا علىٰ تبيُّن أهمية شريعتهم وملاحظة الطابع السياسي الذي تمتاز به علىٰ نحو أكثر وضوحًا.

وكثيرًا ما جرىٰ التأكيدُ علىٰ تشبيه الإسلام بقصر فسيح الأرجاء يضم غرفًا كثيرةً، وإن لم تكن كلُّها مترابطةً. وثمة سببٌ وجيهٌ يدعونا إلىٰ افتراض أنَّ علم الكلام والفقه الإسلامي قد تطورا بعد فترة طويلة من زمان محمد ﷺ، وأن خلفاءه المباشرين، وهم الخلفاءُ الأربعةُ الراشدون، كانوا هم المثال الذي رَنَتْ إليه فيما بعد أجيالٌ من المتكلِّمين والفقهاء والمؤرخين المسلمين. ويصدق هذا بوجه خاص علىٰ نظرية الخلافة السُّنية. وغنيٌّ عن البيان أن ثمة هوةً واسعةً تفصل بين النظرية المثالية والواقع السياسي. بيد أنه ينبغي التأكيد علىٰ أن هذا الكتاب سيُعنىٰ فحسب بالنظرية السياسية التي صِيغت في عصر لم تكن فيه الخلافةُ الفعلية تشبه الصورةَ المثاليةَ التي رسمها الكُتَّابُ في الفقه الدستوري إلا قليلًا، وإن كانت

هذه الصورة تحديدًا، كما أمرت بها الشريعةُ (المثالية)، هي مركز الثقل والمرجع الأساسي لكل الكُتَّاب المسلمين الذين شغلتهم النظريةُ السياسيةُ. وبغير إدراك هذه الحقيقة لن يستقيم لنا فهمُ فلاسفة الإسلام ولا فهمُ ابن خلدون فهمًا سديدًا.

ولما كان جزءٌ كبير من هذا الكتاب معقودًا للفكر السياسي لدىٰ الفلاسفة وابن خلدون، فإن النتائج التي تمخض عنها النقدُ التاريخي والفكري لا يمكن أن تندرج في مناقشتنا؛ ذلك أنها لا تؤثر بحال علىٰ موقف هؤلاء المؤلِّفين؛ فهم لا يسلِّمون بالطابع المثالي للشريعة فحسب، وإنما يسلِّمون أيضًا بطابعها المهيمن (authoritative) بوصفها هي الدستور المثالي للدولة المثالية، تسليمًا لا يقلُّ في درجته عن تسليم الفقهاء. ويجب علينا أن ندرك أنه بقطع النظر عما أرساه البحثُ الحديث [من حقائق] تتصل بنشأة الفقه الإسلامي وتطوره وأصوله الثلاثة التي ينهض عليها، وهي القرآن والسُّنة والحديث، فإنه يتبدَّىٰ في وعي المسلم شرعًا إلهيًّا كاملًا ومُلْزِمًا لكافة المنتمين إلىٰ الأمة الإسلامية. وبغير إدراك هذه الحقيقة، فلا سبيل إلىٰ فهم ما كان يدور في عقول الكتاب المسلمين الذين نستعرض فكرهم السياسي. ويجب أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار -فيما نسوقه من تفسير- موقفهم الأساسي.

وتتعلق هذه الملاحظةُ الأخيرة بطبيعة الإسلام من حيث علاقته بالسياسة، كما فهمها الدارسون الغربيون، وما لم نُحِطْ علمًا بهذه الطبيعة، فلن نستطيع أن نقدِّر أهمية الخلافة علىٰ الصورة التي قدمتها «**نظريةُ الخلافة**» التي هي بمنزلة مقدمةً لهذا الكتاب وخلفيةً له.

فالإسلام لا يعرف التمييز بين عالم الرُّوح وعالم المادة، أو بين الأعمال الدينية والأعمال الدنيوية، وإنما يشكِّل العالمان كلاهما بنيةً واحدة تخضع لسُلطة الشريعة الشاملة. ويعبِّر تعريف لويس ماسينيون (L. Massignon) للإسلام بأنه «**دين ثيوقراطي علماني علىٰ حدٍّ سواء**» تعبيرًا صحيحًا عن فكرة القانون السيادي الذي أنزله اللهُ إلىٰ الناس عن طريق رسوله، وهو النبيُّ محمد ﷺ. فالرُّوحي والزمني هما الجانبان المتكاملان للشريعة، والخليفة أو الإمام -بوصفه نائبًا عن النبي- هو

المدافعُ عن الإيمان، والمنوط به العمل بالشريعة في حفظ مصالح المؤمنين في هذا العالم، وضمان خلاصهم في الآخرة، عن طريق تعزيز طاعة الشريعة. والمؤمنون جميعًا -الخليفة والعامة- سَوَاءٌ أمام شريعة الله، ولا يدين المسلمون بالطاعة للخليفة إلا لكونه يضطلع بتطبيقها، كما أن السلطة التي يتمتع بها مشروطةٌ -نظريًّا علىٰ الأقل- بإخلاصه في النهوض بواجبه المتمثِّل في حراستها، وأخذ جماعة المؤمنين -التي أسسها محمدٌ- بتطبيقها.

وقد نُسب إلىٰ النبي حديثٌ يقول: «الدين والدولة (أو الدين والملك أو الدين والسلطان) توأمان»(*)، وهو ما يعني أن الدين والدولة هما ركنا الشريعة، فالدُّنيا (هذا العالم) عادةً ما تكمِّل الدين، والدين هنا بمعنىٰ (religion)، لا بمعنىٰ (church)، لا يتناقض مع الدنيا التي يشملها [بسلطانه]. وأما الآخرة فهي مقابل الدنيا، وهما معًا مشمولان بالدين.

ومن المؤسِف حقًّا أنه يتعيَّن علينا استخدامُ المصطلحات الغربية لترجمة نظائرها العربية؛ فنحرِّف بهذا الصنيع معانيها الأصلية، ونضمِّنها دلالةً مسيحيةً. فحياة المسلم في عموم مناحيها -من الوجهة المثالية علىٰ الأقل- تحكمها الشريعةُ، التي تنص علىٰ قواعد وأوامر مُحْكَمة تنظِّم علاقاته مع الله، بالإضافة إلىٰ علاقاته مع إخوانه من المسلمين والمواطنين [في المجتمع] من غير المسلمين. وقد درجنا علىٰ تسمية النمط الأول من علاقات الفرد المسلم بـ«**العلاقات الدينية**»، وعلىٰ تسمية النمط الأخير بـ«**العلاقات الدنيوية**» (secular). غير أن الشريعة لما كانت تتسم بالشمول التام، فإن هذا التمييز لا جدوىٰ منه ولا طائل من ورائه؛ فالسياسة جزءٌ من الدين، أو بتعبير آخر: السياسة (أو سياسة الدنيا) هي نطاق الدين بوصفه حياةً علىٰ هذه الأرض، ما دامت الشريعةُ هي قانون الدولة. وهذه الدولة هي الخلافة أو الإمامة، وإذا كان الواجب علينا أن نمضي في البحث علىٰ وفق مصطلحاتنا الغربية، فإنه يمكن تعريفها -أي الدولة-

---

(*) [ليست هذه العبارة الذائعة حديثًا مسندًا إلىٰ النبي ﷺ، ولكنها قولٌ معزُوٌّ إلىٰ بعض الحكماء، شاع تداوله في كتب الأحكام والآداب السلطانية من لدن الماوردي إلىٰ ابن تيمية. (**المترجمان**)].

بأنها «**وحدة روحية زمنية**». ومن هنا، فمتىٰ استخدمنا عبارة «**الديني والسياسي**» في هذا الكتاب، فإن هذه الوحدة الخاصة ينبغي أن تؤخذ بوصفها أمرًا ضمنيًّا.

وأودُّ الإشارة -طلبًا لمزيد من تسويغ الطبيعة التمهيدية المؤقتة لهذا الكتاب- إلىٰ ندرة الأدبيات المتعلِّقة بعلم الكلام والشريعة والفلسفة في الإسلام من حيث تأثيرها علىٰ الموضوع قيد النظر؛ فكتابا فون كريمر «**تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام**» (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*) (١٨٦٨م)، و«**التاريخ الثقافي للمشرق**» (*Culturgeschichte des Orients*) (١٨٧٥م) -وهذا الكتاب الأخير محاولة رائدة ممتازة في وقت كانت فيه كثيرٌ من النصوص العربية المهمة والأساسية مجهولةً أو غير مُتاحة في نشرات محققة- هيمنا علىٰ هذا الحقل سنوات متطاولة. وكان التقدم بطيئًا يواكب ظهور النقد النصي والفكري والتاريخي. وقد آثر كثيرٌ من الباحثين النابهين النهوضَ بالمهمة الشاقة التي تنطوي علىٰ نكرانٍ للذات، ألا وهي إمداد دارسي الإسلام بنشرات محققة أمينة للمواد المصدرية الضخمة المبعثرة بين مكتبات قارات ثلاث، لإبراز الجوانب المختلفة للثقافة الإسلامية. وبنشر مزيد من النصوص وتقويمها، تغدو نظرتنا لنشأة الإسلام وتطوره أكثر عمقًا وتفصيلًا. وحسبُنا أن نذكر تلك الدراسات التي أصدرها فلهاوزن (Wellhausen)، ووينكلر (Winckler)، وجولدتسير (Goldziher)، ونولدكه (Noeldeke)، وبارتولد (V. V. Bartold)، وبيكر (C. H. Becker)؛ فكانت إيذانًا بمطلع عهد جديد في التعرف إلىٰ النسيج المعقَّد للحضارة الإسلامية.

والحق أن الفهم النقدي الذي قدمه جولدتسير لتطور الشريعة الإسلامية وعلم الكلام -في سياقنا هذا- أفضىٰ بمَنْ تلاه من الباحثين في هذا الحقل إلىٰ الاعتراف الجاد بالطابع النظري المهيمن للشريعة بوصفها المعيار المثالي للأمة الإسلامية. وقد طوَّر جوزيف شاخت (J. Schacht) أفكار جولدتسير في كتابه المهم «**أصول الفقه المحمدي**» (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*)، وأما كتاب جيوم (A. Guillaume) «سنن الإسلام» (*The Traditions of Islam*) فلا غنىٰ عنه لمن أراد أن يفهم الحديث [النبوي] فهمًا صحيحًا. فإذا أضفنا إلىٰ ما تقدَّم كتاب «الخلافة» للسير توماس أرنولد (T. W. Arnold)، الذي يعوِّل فيه

-كما يقرر هو نفسُهُ- علىٰ بحوث جولدتسير وبيكر، فسيغدو متاحًا لنا موارد معتمدة لدراسة الجوانب الدستورية للخلافة. وسوف يساعدنا في هذه المهمة كذلك: كتاب «**النُّظُم**» (*Istituzioni*) لسانتيلانا (D. Santillana)، ودراسة السير هاملتون جب (Hamilton Gibb) عن الماوردي، ودراسة هنري لاؤوست (M. Henri Laoust s) عن ابن تيمية، وما أعده من ترجمات لأعماله، وكتاب «**الخلافة**» (*Le Caliphat*) لإي تيان (E. Tyan)، وكتاب لويس جارديه (Louis Gardet) المهم «**المدينة الإسلامية**» (*La cite musulmane*) الذي نُشِرَ بعد فراغي من تأليف هذا الكتاب، ولا سيما بعد أن أتممتُ الفصل المتعلِّق بالخلافة (انظر مراجعتي لهذا الكتاب "*La cite musulmane: vie sociale et politique*"، في *The Islamic Quarterly*, II, 3, 1955)، بالإضافة إلىٰ كثير من الدراسات المهمة لباحثين آخرين؛ من أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon)، ونيكلسون (R. A. Nicholson)، وهنري كوربان (H. Corbin)، وآربري (A. J. Arberry).

وخليق بنا إذا تحولنا إلىٰ الفلاسفة أن نتذكر أن فكرهم السياسي لم يسترع اهتمام الباحثين إلا في العَقْدين الأخيرين. والحق أن ما نفتقر إليه من نشرات محققة لطائفة من كتاباتهم أمرٌ شديد الوضوح. وفي سنة ١٨٩٥م نشر ديتريسي (Fr. Dieterici) كتاب «**المدينة الفاضلة**» للفارابي معوِّلًا علىٰ مخطوطات الكتاب المعروفة آنذاك في لندن وأكسفورد، وعلىٰ الرغم من أننا نعرف من الدراسة القيِّمة التي أصدرها (شتايْنشنيدر) (M. Steinschneider) عن الفارابي، المنشورة سنة ١٨٦٩م، مقدارَ ما يحظىٰ به هذا الفيلسوفُ المسلمُ من أهمية في دراسة تاريخ الفلسفة في الإسلام، وفي الوقوف علىٰ تاريخ تلقي الفلاسفة للأفكار الأفلاطونية والأرسطية، فإن تصوير فلسفة الفارابي السياسية وتقييمها لم يبدأ إلا مع كتاب شتراوس (L. Strauss) «**الفلسفة والقانون**» (*Philosophie und Gesetz*)، ودراستي «**مفهوم الدولة والمجتمع عند موسىٰ بن ميمون**» (*Maimonides Conception of State and Society*)، وهما الكتابان اللذان نُشرا سنة ١٩٣٥م. وسوف أشير إلىٰ الدراسات الأولية في المواضع المناسبة من هذا الكتاب. وقد تطرقت الإسهامات المهمة لبول كراوس (Paul Kraus)، وفرانز روزنتال (Fr. Rosenthal,)، ووالزير

(R. Walzer)، وباينز (S. Pines) لموضوع هذا الكتاب، وستُنشر قريبًا دراسةٌ ذات صلة لباينز، وهي «**الطبيعة والمجتمع: مشكلات الفلسفة السياسية عند العرب**» (*Nature et Societe: problemes de philosophie politique des Arabes*).

وقد أضافت النشرةُ المحققة لكتاب الفارابي «**مختصر قوانين أفلاطون**» (*Compendium Legum Platonis*) التي أصدرها جابرييلي (F. Gabrieli) بأخرة نصًّا مهمًّا لدراسة «**أفلاطون العربي**» (*Plato Arabus III* of the *Corpus Platonicum Medii Aevi*, ed. R. Klibansky, Warburg Institute, London, 1952). كما أننا ندين بالفضل لنشرات آسين بلاثيوس (Asin Palacios) لرسائل ابن باجَّه التي أتاحت لنا، في حدود وضوحها، أن نقدر وزنها بالنسبة لدراسة الفلسفة السياسية في الإسلام. والموقف أفضل في شأن ابن رشد بفضل مولر (Mueller)، وغوتييه (Gauthier)، وبويج (Bouyges)، وسان فان دن برج (S. van den Bergh)، وغيرهم.

وأخيرًا، تُشكِّل دراستي «**آراء ابن خلدون في الدولة**» (*Ibn Khalduns Gedanken* über *den Stoat*) (١٩٣٢م) أساس الفصل الموسوم بـ «**نظرية الملك**» (The Theory of the Power-State)، والتي تكملها دراسة جديدة لمقدمة ابن خلدون، يُعد لها الآن البروفسور محمد الطنجي نشرةً محققةً، معتمدًا فيها علىٰ نشرة كاترمير (Quatremere). والحق أن وجود نصٍّ [للمقدمة] يمكن الوثوق به ليس أمرًا مهمًّا من أجل فهم سديد لفكر ابن خلدون فحسب، ولكنه مهمٌ أيضًا من أجل تقدير التأثير الذي تركه علىٰ المفكرين المحدَثين؛ كعلي عبد الرازق ورشيد رضا. وسوف تظهر قريبًا ترجمةٌ إنجليزيةٌ للمقدمة بقلم البروفسور فرانز روزنتال، بالإضافة إلىٰ ببليوجرافيا ابن خلدون التي أعدها البروفسور فيشل (W. J. Fischel).