

أملية مقرر الفكر السياسي العربي الإسلامي

لطلاب السنة الثانية

مدرس المقرر

د. أشواق عباس

القسم الأول: المنهج العام

الفصل الأول

المنهجية العلمية في تعامل مع التراث السياسي العربي الإسلامي

إنّ تناول مصادر التراث السياسي العربي الإسلامي بالتنقيب والبحث والدراسة يستلزم بداية تحديد موقع هذه المصادر من الكتابات المعاصرة التي تدرس الفكر السياسي العربي الإسلامي، أو أحد ظواهره، والتي تتعرض بدرجة أو بأخرى لموقع الظاهرة السياسية في تاريخ الفكر عند المسالمين.

إنّ شرعية القيام بمثل هذه الدراسة إنما تتوقف على مدى إلمام الدراسات المعاصرة بهذا التراث قبل أن تصل إلى تعميمات حوله، إذ لو كانت هذه الدراسات تتبع منهجية رصينة تستقرئ قبل أن تعمم، وتبحث قبل أن تقيم، وتلم بثقات الموضوع قبل أن تحدد موقعه في البنية المعرفية لعلم السياسة، لو كان ذلك كذلك لما كان لهذه الدراسة موضع، ولما كان للجهد الذي بذل فيها ما يبرره.

إذا كانت الدراسات المعاصرة عند تعاملها مع هذه الظواهر التاريخية - البعيدة عن تحيزات الرؤية واختلاط الأحداث وتشابكها - تقوم على اعتماد الموجود المتاح الاطلاع عليه بصورة سهلة مبسطة، وتعتبر أن ذلك هو كل التراث السياسي العربي الإسلامي، وأن الإسلام لم يعرف في تاريخه بحثاً متصلاً في الظاهرة السياسية، وأن هذه الظاهرة لا موقع لها في بنية العلوم الإسلامية... الخ، إذا كان هذا الوضع الأكاديمي، فلا بد من التحقق وعدم الركون إلى المسلمات التي لم تشهد اختباراً حقيقياً في أرض الواقع العلمي التي أثبتت أن ما تم التعرف عليه ودراسته من مصادر التراث السياسي العربي الإسلامي لا يتعدى عند جميع المؤلفين فيه أكثر من 18%، ولم يتعدّ عند أي منهم أكثر من 6% من مجمل الكتابات المتوفرة في علم السياسة.

أولاً: موقع المصادر التراثية في الدراسات المعاصرة حول الفكر السياسي العربي الإسلامي

هذا المبحث يتناول بالحصص كم المصادر التراثية التي اعتمدها الباحثون المعاصرون في بناء نتائجهم وتعميماتهم، وتحديد نسبتها إلى مجمل ما استطعنا الوصول إليه من هذه المصادر. والتي قد يكون هناك منها ما لم نستطع الوصول إليه. فقد تبين لنا وجود ثلاثمائة وسبعة مصادر تراثية مباشرة في علم السياسة- كما عرفه المسلمون - منها مائة وخمسة كتب مطبوعة ومائة وسبع وعشرون كتاباً مخطوطاً محدد المكان وخمس وسبعون كتاباً لم يُعرف مكان وجودها.

على الرغم من وجود هذا العدد الضخم من المؤلفات العربية - الإسلامية في العلم السياسي، إلا أن ما يلفت الانتباه أن أغلب الدراسات المعاصرة التي تناولت التراث السياسي العربي الإسلامي قد استندت إلى عدد محدود جداً من هذه المؤلفات. قام أحد الباحثين (محمد نصر مهنا) بالاطلاع على أربع وسبعون كتاباً معاصراً تناولت قضايا الفكر السياسي العربي الإسلامي، وأعدّ دراسة كمية تبين أن الغالبية العظمى من هذه الكتب قد استندت إلى عدد محدود جداً مما هو متوفر أصلاً من كتب التراث السياسي العربي الإسلامي.

ومن خلال مطالعة البيانات التي تضمنتها دراسة (مهنا) تبين لنا مايلي:

1. إن أكثر الكتب التي لعبت دوراً محورياً في حياتنا الثقافية المعاصرة وأثّرت على تصوّرات الكثيرين ومواقفهم من الفكر السياسي الإسلامي، وأثّرت أسئلة عديدة لم يكن لها من موضع في العقل المسلم مثل هل هناك سياسة في الإسلام أم أنه تماماً مثل المسيحية الأوروبية؟ وهل عرف الفكر الإسلامي إنتاجاً فكرياً سياسياً؟ وغير ذلك...، أكثر هذه الكتب لم يستقرىء شيئاً من مصادر التراث السياسي الإسلامي.

نذكر هنا أهم المؤلفات والكتب التي وضعت في إطار الفكر السياسي الإسلامي/

■ كتاب الشيخ علي عبد الرزاق " الإسلام وأصول الحكم " الذي اعتبر علامة بارزة يستند إليها الكثيرون في تعاملهم مع الإسلام وعلاقته بالفكر السياسي وبالسياسة لم يرجع إلا لمصدرين فقط هما " مقدمة ابن خلدون " و " العقد الفريد " لابن عبد ربه.

■ مؤلفات محمد أحمد خلف الله الذي ملأ الدنيا ضجيجاً حول الإسلام والسياسة بصورة تنفي تماماً أن يكون هناك سياسة في الإسلام لم يرجع إلى أي مصدر تراثي في علم السياسة، أو أنه لا يريد ذلك رغم علمه به.

■ محمد حسين هيكل الذي لم يرجع إلى أي مصدر تراثي، على الرغم من أهمية كتابه وخطورة دوره في تشكيل العقل العربي المعاصر.

هذه الدلالات تعطي قناعة بمدى خلو الساحة العربية من أسس الممارسة البحثية الأكاديمية الحقة وتقاليدها التي تتبع منهجاً علمياً وتلتزم بأسس موضوعية تجعل النتيجة أقرب ما يكون إلى الواقع وليست انعكاساً لرغبات الذات وطمساً للواقع أو تجاهلاً له مع الادعاء في الوقت نفسه أن ذلك هو الواقع الإسلامي التاريخي والمعاصر وليس غير.

2. على الرغم من أن أكثر من 80% ممن كتّب في علم السياسة العربي الإسلامي لم يرجع لأكثر من عشرة مصادر أو 3.5% مما توصلت إليه هذه الدراسة، إلا أنهم يكررون المصادر نفسها، ولا يوجد بينهم نسبة اختلاف في التعامل مع المصادر، إذ أن جميعهم يتعاملون مع مصادر واحدة. إن مراجعة نسبة تكرار نسبة المصادر التراثية توضّح ذلك بدرجة كبيرة. يمكن هنا أن نذكر بعض الأمثلة:

■ حقق كتاب **الماوردي**¹ "الأحكام السلطانية" أعلى نسبة للتكرار، حيث تكرر وروده في 55 كتاباً من أصل 74 كتاباً بنسبة 74%، على الرغم من أن هذا الكتاب ليس أهم كتب **الماوردي**.

■ مقدمة **ابن خلدون** "74:45 بنسبة 60%.

■ كتاب "السياسة الشرعية" **لابن تيمية** "74:44 بنسبة 60%.

■ كتاب "الخراج" **لأبي يوسف** "74:32 بنسبة 37%.

■ كتاب **ابن القيم** "الطرق الحكمية" "74:26 بنسبة 35%.

■ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة " **للفارابي** "74:13 بنسبة 18%.

■ السياسات المدنية " **للفارابي** "74:7 بنسبة 9%.

3- الانتقائية في التعامل مع المصادر الخاصة بالمفكرين الأكثر ذيوياً وانتشاراً مثل **الماوردي** و**ابن سينا** و**ابن قتيبة** و**الغزالي** و**الجاحظ**. على الرغم من أن التعامل مع التراث السياسي الإسلامي خضع للانتقائية والصدفة حيث تم إبراز عدد محدود جداً من المفكرين، إلا أنه في

¹ ملاحظة هامة: كل الأرقام والأسماء وعناوين الكتب الواردة في هذا الفصل والفصل الذي يليه هي فقط للاطلاع، فاقضى التنويه.

الوقت نفسه لم يكن التعامل مع هذا العدد المحدود دقيقاً ومنهجياً بصورة علمية، إذ خضع بدوره للصدفة والانتقائية، بل العشوائية، حيث لم يتم حصر إنتاج أولئك البارزين بصورة كاملة إلا في حالات نادرة، بل إنه كثيراً ما يتم التركيز على أضعف كتابات المفكر لا لشيء إلا لأن الكتاب سبق الاهتمام بطبعه. أو لأن العنوان يحمل جاذبية تجعله سياسياً أكثر من غيره من كتب هذا المفكر أو ذاك.

كذلك، يمكن أن ننكر بعض الأمثلة:

- **الماوردي:** على الرغم من أن إنتاجه الفكري وصل إلى خمسة كتب إلا أنه لم يُركز إلا على " الأحكام السلطانية" دون بقية كتبه التي تعد أكثر أهمية من منظور الفكر السياسي وليس الفقه السياسي أو القانون الدستوري.
- **أبو حامد الغزالي:** تم التركيز على كتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" والأجزاء الخاصة بالسياسة في "إحياء علوم الدين"، ولم يتم الرجوع إلى أهم كتبه السياسية والذي يمثل الإنتاج العلمي المنظم له في هذا الحقل وهو كتاب "سر العالمين وكشف ما في الدارين".

الجاحظ: على الرغم من أن أغلب أعماله منشورة إلا أنه صُنف على أنه أديب وليس مفكراً سياسياً، ومن ثم لم يتم التركيز عليه إلا نادراً وعلى كتاب واحد هو "التاج في أخلاق المملوك" في الوقت الذي يوجد له عشرة كتب في علم السياسة ما بين مخطوط ومطبوع، جميعها معلومة المكان، مما يجعل منه مفكراً في حاجة إلى دراسة ، خاصة أنه تعاطى العمل السياسي وكان له دور فكري بارز في حركة الاعتزال وإليه تنسب فرقة من فرق المسلمين في صدر الإسلام.

إنّ ما سبق يعطي قناعة بأن التعامل المعاصر مع التراث السياسي الإسلامي تم بصورة غير منهجية تقوم على الصدفة والعشوائية ومن ثم فإن جميع ما صدر عنه من تعميمات يحتاج إلى مراجعة كاملة على ضوء ما تم التوصل إليه من مصادر فكرية غطت جميع مساحات التاريخ الإسلامي زمانياً ومكانياً.

ثانياً: منهجية الدراسات المعاصرة في التعامل مع التراث السياسي العربي الإسلامي

تنطلق الدراسات المعاصرة للفكر السياسي العربي الإسلامي من مجموعة من المسلمات والأسس المنهجية تحكم تعاملها مع التراث السياسي العربي الإسلامي في مجمله وتحدد ماهيته وحدوده، وتمثل مصدراً للتبرير ولإضفاء الشرعية على المنهج ونتائج البحث.

لم تقم الدراسات المعاصرة بحصر مصادر هذا التراث التزاماً بأهم قواعد المنهج العلمي القاضية بوجوب الاستقراء قبل التعميم، ومن ثم حصر الظاهرة وجمع شتات مفرداتها. في الوقت نفسه، لم تنطلق هذه الدراسات من قاعدة منهجية أخرى تبرر أسلوب العينة العشوائية، أو دراسة الحالة، أو أي من الوسائل المتعارف عليها في المنهج العلمي، إذ جميعها تستلزم معرفة الظاهرة موضوع البحث من حيث حجمها وحدودها ثم سلوك أي من السبل السابقة بعد ذلك. فهذه الدراسات انطلقت من قناعة بأن ما رجعت إليه من مصادر التراث السياسي العربي الإسلامي هي كل ما وجد في هذا التراث، أو أنه لا يخرج عن هذه المصادر، وذلك تأثيراً وقناعة ببعض أو بكل المسلمات والأسس المنهجية التالية:

أولاً: دراسة الفكر السياسي في مجمله انطلاقاً من فرضية واحدة وتصاعدية التطور الحضاري والثقافي:

حيث تكون جميع الثقافات والحضارات جزءاً من سياق عام يمثل حضارة عالمية واحدة وتراثاً إنسانياً واحداً، ذلك تحت دعوى الإنسانية الواحدة والحضارة العالمية الواحدة. لذا كان من البديهي أن تبدأ كتب الفكر السياسي باليونان ثم الرومان ثم العصور الوسطى (مسيحية وإسلام)، ثم عصر النهضة، والأنوار ثم الفكر الأوروبي الحديث، وذلك بتجاهل كامل للإنتاج المعرفي لحضارات فارس والهند والصين وما بين النهرين والفراعنة في العصور القديمة، ولحضارة الإسلام التي امتدت لأربعة عشر قرناً من الزمان. حيث قطعت هذه الحضارات وحُشرت في التصنيف الأوروبي للتاريخ الذي ينقسم إلى قديم ووسيط وحديث بصورة تجعل تاريخ أوروبا هو مرآة تاريخ العالم، فظلامه ظلام على جميع البشر وأنواره أنوار لجميع العالم.

ثانياً: إن التراث السياسي الإسلامي محصور في الفترة نفسها التي وجد فيها الفكر السياسي المسيحي في أوروبا، وكأن تاريخ أوروبا المسيحية قد أسقط على تاريخ الإسلام، ومن ثم تم التعامل مع بعض أولئك المفكرين الذين تصادف وجودهم التاريخي في فترة (العصور الوسطى) في أوروبا. أما ما قبل ذلك وما بعده فلا يوجد هناك تراث سياسي إسلامي لأنه لم يوجد في أوروبا تراث سياسي مسيحي في تلك الفترات. وقد مثل هذا جزءاً من نسق معرفي للعقلية العربية الأكاديمية منذ منتصف القرن الماضي لا يرى الذات إلا من خلال الآخر،

وينظر لتراثه وواقعه من المنظار نفسه الذي نظر وينظر به العقل الأوروبي إليه، وتلك هي (العلمية) و (الموضوعية).

ثالثاً: الانطلاق من مرجعية يونانية في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي تنتج أثرين متلازمين:

(أ) البحث عن الأفكار والمعالجات والمداخل والمقولات التي تتسق والنسق المعرفي اليوناني في العلوم السياسية، واعتبار كل ما لا تتوافر فيه خصائص هذا النسق خارجاً عن إطار علم السياسة وفكره، وداخلاً في إطار الأدب أو الفقه أو مرايا الأمراء.... إلخ، وذلك دون إدراك لحدود وآثار الاختلاف بين النسقين الإسلامي التوحيدي واليوناني الوثني الذي من المؤكد أن له منظومة معرفية تحدد نظرتة للإله والإنسان والكون والوجود تختلف عن المنظور الإسلامي. ودون محاولة لاستقراء كل منهما على حدة وفهمه في ضوء بنائه الداخلي ومسلّماته المعرفية، ولذلك ركز الاهتمام في كثير من الدراسات على الفلاسفة المسلمين الذين مثّلوا انعكاساً للفلسفة اليونانية بمصطلح إسلامي وبلغة عربية، وأصبحوا جزءاً من هذه الفلسفة يحاول المواءمة بينها وبين عقيدته الإسلامية، ودون الخوض في مضمون هذه القضية إذ المهم فيها بُعدها (البرّاني) وليس مضمونها، لأنها صبغت الفكر الإسلامي بنفس ما صُبغ به الفكر اليوناني من طوباوية وبُعد عن الواقع ومثالية، على الرغم من أن هذا لا يتجاوز حدود طبقة الفلاسفة.

(ب) اتهام الفكر الإسلامي بالنقل عن اليونان، بل إن هناك من اعتبر الفكر السياسي الإسلامي في مجمله منقولاً عن أصول يونانية، ولا يوجد شيء يعرف بالفكر السياسي الإسلامي مستقلاً عن هذا.

رابعاً: اعتماد المدخل الشخصي في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي، وذلك من خلال سلوك أحد المقتربات التالية:

(أ) النظر إلى التراث السياسي على أنه مجموعة من العمالة ينطبق عليهم مفهوم (الشخص الظاهرة) قياساً على مفهوم البطل في التاريخ. ولم يتم النظر إليه على أنه تراث ممتد فيه نوع من التراكم والتواصل، يبني كلّ لاحقٍ على فكر سابقه، يستقي منه ويضيف إليه، كما أن جميعهم مصدرهم المعرفي واحد يتمثّل في الوحي (قرآن وسنة) والوجود (تاريخ وواقع). ومن خلال هذا الاقتراب تمّ عرض فكر الشوامخ العظام أمثال الماوردي وابن خلدون وابن سينا والفارابي وابن تيمية والغزالي على أساس أنهم ظواهر شخصية يرجع إبداعها إلى نبوغ

يتعلّق بالعوامل الذاتية في الشخص دون نسبتهم إلى تطور فكري معين، فيه نوع من التراكم والتطور، وفيه قدر من النبوغ والتميّزات الشخصية والعقلية.

وقد تعمّقت هذه النظرة حتى أصبح تاريخ الفكر السياسي الإسلامي هو تاريخ عدد محدود من النوابغ والمبدعين، في نفس الوقت الذي يظهر فيه أن مفكراً مثل عبد الرحمن بن خلدون ترجع جذور أفكاره الأساسية إلى ابن المقفع وابن أبي الربيع والجويني والغزالي وابن الطقطقي والمرادي وابن رضوان المالقي وابن حزم وغيرهم.

ب) البحث عن الأشخاص وليس الأفكار، بصورة تؤدي إلى تعامل غير ممنهج مع فكر أولئك المفكرين الذين اعتبروا ظواهر شخصية، حيث تمّ التركيز على أحد مؤلفاتهم كما رأينا مع الماوردي والغزالي وابن قتيبة. كذلك إسقاط نظرة الإعجاب لأشخاصهم على أفكارهم وإخراجها من إطارها الزماني والمكاني، دون تحليل متعمّق للظروف التاريخية والاجتماعية التي ظهرت فيها، وإضفاء صفة العمومية عليها انطلاقاً من وحدة اللفظ المستخدم بغضّ النظر عن تغيير الدلالات والظروف. فقد تمّ مثلاً التعامل مع مفاهيم الحضارة والدولة والعصبية عند ابن خلدون على أنها تعني الدلالات المعاصرة نفسها، على الرغم من تغيير السياق التاريخي والوحدات الاجتماعية التي تطلق عليها الألفاظ نفسها، مما أدّى إلى تغيير دلالة اللفظ ذاته. والأمر نفسه ينطبق على مفاهيم وأفكار ابن تيمية التي خلعت من سياقها التاريخي وأعطيت صفة العموم التي قد تلحقها بالمقدس، مع أن الإسلام لا يعطي صفة الإطلاق إلاّ للقرآن الكريم والصحيح من سنّة رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) لأنها من عند الله المتجاوز لحدود الزمان والمكان وغير المتحيز بهما أو فيهما. أما أي فكر بشري فلا بدّ أن يلقي عليه الزمان والمكان بعضاً من ظلاله.

ج) أفرز المدخل الشخصي في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي اقتراباً ثالثاً، حيث اعتبر كبار علماء الإسلام، وفقهاؤه مصدراً لكلّ شيء، فأصبحوا يُستنتقون بما لم يفكروا فيه أو يهتموا به، فيطلب من أولئك أن يقدّموا لنا ما نهتم به وما نحتاجه منهم وليس ما هو عندهم فعلاً، فيُرجع إلى بعضهم للحصول على أفكار سياسية رغم أن هذه الظاهرة لم تستحوذ على اهتمامه ولم يؤلف فيها ويفردها بالبحث المستقل. فكثير من مصادر الكتابات المعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي وقضاياها تُرجع إلى علماء وفقهاء لا علاقة لهم بهذا الفكر ومحاولة تأوّل أفكارهم لتغطية حاجة الباحث إلى توكّاة تراثية يستند إليها.

خامساً: الوقوف عند الشكل والعنوان والأسلوب دون تعمّق وتحليل لمضمون الأفكار وإنما الاكتفاء بلغة الخطاب لإطلاق تعميمات من مثل أن السياسة في الإسلام ليست سوى (

أدب نصيحة) أو (مرايا الأمراء) أو أنها انعكاس لمفاهيم الفرس واليونان إلخ، وذلك دون بذل جهد في تحليل المضمون الفكري لهذا المحتوى اللغوي الذي قد يكون ظاهره مصاغ بلغة عاطفية أو أدبية وقد يكون شعراً أو نثراً وقد يستخدم مفاهيم سبق استخدامها في سياقات أخرى، في الوقت الذي تم فيه التعامل مع تراث اليونان بمنهج آخر فقد اعتبرت المحاورات والمطارات والمسرحيات والأشعار اليونانية مصدراً للعلم والفكر والمعرفة، ولم يقف أي من باحثي الفكر السياسي عند ظاهرها وينفيها خارج إطار علم السياسة إلى الأدب أو النثر كما حدث مع التراث السياسي الإسلامي الذي لا يعدّ الخطاب الأدبي طابعاً عاماً فيه، بل إن أغلبيته الساحقة صنفت أفكارها بصورة منهجية تقوم على مقدمات وتحليل وتفسير ونتائج وتوصيات. كذلك تم الوقوف عند عناوين الفصول وملاحظة تكرارها في أكثر من كتاب، وإطلاق مقولة إن الفكر السياسي الإسلامي يكرر نفسه، دون إدراك أن هذه العناوين تعبّر عن وحدات تحليل الظاهرة السياسية عند المسلمين تماماً، مثلما لا يخلو كتاب في النظم السياسية المعاصرة من فصول عن الدولة وسلطاتها والعلاقة بينها والأحزاب وجماعات المصالح وصنع القرار، دون أن يكون هناك تكرار في المضمون أو المحتوى. أما كتابات التراث السياسي الإسلامي، فلأن التعامل وقف فقط عند حدود العنوان، فقد أطلقت هذه المقولة واعتبرت مسلمة تقف في طريق البحث العلمي، مع ملاحظة أن مجرد التكرار -إن وجد- يعدّ ظاهرة تستحق الدراسة، للبحث عن أسبابه، وهل يعود للتقليد؟ وكيف الحال بين مختلف المذاهب الفقهية والفلسفية؟ أم لتشابه الظروف والأحوال؟ أم لطبيعة الزمان وسيرورته البطيئة؟

سادساً: ربط التراث السياسي الإسلامي بالمنظور الفقهي واعتباره جزءاً من الفقه، رغم أن هناك farkاً بين الفقه والفكر اصطلاحاً وظاهرة معرفية. وقد برز هذا الاتجاه نتيجة لأن معظم من درس الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث قادم من خلفية قانونية دستورية أو شرعية فقهية، وذلك لأن علم السياسة العربي شهد حالة كاملة من التغرّب منذ بواكير ظهوره في هذا القرن، ومن ثم لم يتم بحث الظاهرة السياسية في التراث الإسلامي إلا من خلال المنظور الفقهي القانوني، ولذلك ليس غريباً أن يكون كتاب **الماوردي** " الأحكام السلطانية " أكثر ذبوعاً من كتبه الأخرى التي قد تحتوي على تحليلات وأفكار سياسية أكثر أهمية من منظور علم السياسة وليس القانون الدستوري. وقد أدّى هذا المدخل أيضاً إلى اتخاذ ما قيل عن قفل باب الاجتهاد تفسيراً لعدم وجود فكر سياسي إسلامي ومن ثم أعطى تبريراً مشروعاً لانقطاع تطور الفكر السياسي الإسلامي وعدم وجوده إلا عند عدد قليل من المفكرين.

سابعاً: البحث عن ظاهرة القوة أو السلطة التي هي جوهر مفهوم السياسة الغربي المعاصر وتعريفه، واعتبار أن عدم وجود هذه الظاهرة ومفاهيمها ومعالجاتها وأبعادها ووحداتها دلالة على عدم وجود علم سياسة لدى المسلمين مع تجاهل تام لتعريف علم السياسة في الإسلام وماهيته ووحداته التحليلية ومفاهيمه التي تختلف كثيراً عن المفهوم المعاصر للسياسة، حيث يرتبط علم السياسة الإسلامي بمفهوم المصلحة، فهو أخذُ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد وهو جَلْبُ المصلحة ودرء المفسدة.... إلخ من تعريفات تتداول عند جميع من كَتَبَ في السياسة طوال تاريخ المسلمين.

تلك هي أهم المسلّمات التي مثّلت أسساً منهجية لتعامل الكتابات المعاصرة مع التراث السياسي الإسلامي وحددت بناءً على ذلك النتائج التي تم التوصل إليها ومثّلت مصدراً لشرعية الانتقاء والعشوائية والصدفة التي سادت منهجية التناول المعاصر لهذا التراث.

الفصل الثاني: حول الضوابط المنهجية المقترحة

لدراسة التراث السياسي العربي الإسلامي

إن واقع التعامل العلمي المعاصر مع التراث السياسي العربي الإسلامي يفرض ضرورة البحث في محددات منهجية تضع ضوابط لكيفية التعامل المنهجي الأمين مع تلك المصادر بصورة تؤدي إلى فهم لها ومعرفة مضمونها وحقيقة أفكارها وأطروحاتها كما هي دون إسقاط لخبرة تاريخية على واقعنا المعاصر، ودون محاولة أي أعناق أفكار ومفاهيم ذلك الواقع التاريخي واستنطاقها لتلبي أو تتسق مع أفكارنا، أو إسقاط معاكس لمفاهيم عصرنا عليها، مما قد يشوّه مضمونها ولا يقدم أية فائدة علمية من دراستها، إذ إن أهم ما في هذه القضية هو وضعها في سياقها وفهمها كما هي دون تحريف أو فرض لمقولات وإسقاطات معينة عليها. فليس المقصود من التعامل مع هذه المصادر هو فهم واقعنا المعاصر أو تحليله أو نقل نموذج من بطون التاريخ للتطبيق فيه أو إعادة اجترار أفكار ظهرت في سياقات اجتماعية وتاريخية سابقة، تماماً مثلما لا يُقبل نماذج وأفكار من حضارات وثقافات وسياقات تاريخية وجغرافية أخرى، وإنما المقصود هو فهم منهجية تعامل المسلمين مع واقعهم السياسي عبر التاريخ فهماً يؤدي إلى إدراك طبيعة علم السياسة العربي الإسلامي ومضمونه في تطوره التاريخي، وهل فعلاً وجد هناك حقل دراسي له مفاهيمه وتعريفاته ووحدات تحليله ومناهجه وأفكاره وقضاياها؟ وهل هذا الحقل يختلف عن علم السياسة الغربي المعاصر؟ أم أن القضية ليست سوى رغبة في التميز وتأكيد الخصوصية؟ وهل هذا الحقل إذ ما تمّ التواصل الأكاديمي معه والبناء على أسسه ومنطلقاته وتطويرها يسهم في بناء علم السياسة المعاصرة بتطعيمه بخبرة حضارية لها خصائص تختلف عن الحضارة الغربية المعاصرة؟ كذلك محاولة الوعي على القيم والأفكار النابعة من ثقافتنا والمتفاعلة مع إنسان وتراب الحضارة الإسلامية والتي قد تُعدّ في أحد أبعادها إحدى وسائل الوعي على ضرورة صياغة أنساقنا المعرفية والثقافية والعلمية على أسس إسلامية تحقق الاتساق بين إنسان الحضارة الإسلامية (مسلماً أو مسيحياً) وتاريخه وثقافته وتراثه، وتعيد تأسيس مجتمع متسق مع ذاته وسياقه التاريخي وثقافته الفاعلة دون سعي نحو انغماس في الماضي وانكفاء عليه، وإنما تفاعل صحي مع الواقع والتاريخ، مع تراث (الذات) وهويتها وفكر (الآخر) تفاعلاً ينتج منهجية متزنة للتعامل مع الظواهر السياسية التي يعيشها إنسان الحضارة الإسلامية ومجتمعه في ظل ظروف دولية فقدّ فيها الفعالية وأصبح مهدداً بتذويب الهوية وفقدان الذات والاندماج بشكل كامل في حضارة قد لا

تكون مناسبة له أو متسقة مع تكوينه العقلي والنفسي والروحي، ناهيك عن أزمتها التي قد تتفاعل مع أزمتها فتنج آثاراً لم تنتجها في ظل بيئتها التاريخية والجغرافية.

ولتحقيق ذلك التفاعل المنهجي مع التراث السياسي الإسلامي نقترح النظر في مجموعة الضوابط المنهجية التالية:

أولاً: ضرورة فهم حدود العلاقة بين الفكر والواقع الذي برز فيه فهماً يؤدي إلى تعامل منهجي مستقيم مع هذا الفكر، بحيث لا يؤدي إلى طمره في واقعه التاريخي، ومن ثم يلغي إمكانية الاستفادة منه وإبراز ما يتجاوز الزمان والمكان من أفكاره؛ وفي الوقت نفسه لا يضيف عليه صفة العموم والإطلاق والصلاحية الكاملة، وإنما يستطيع أن يفصل بين ما يتعلق بمعطيات الزمان والمكان وخصوصية الإنسان، وبين ما يتعلق بالنسق المعرفي الإسلامي المتجاوز لحدود الزمان والمكان والإنسان لارتباطه بالوحي، ومن ثم يفهم كلا الجانبين فهماً منهجياً يمكن من الاستفادة منهما في التعاطي مع الواقع المعاصر. فطبيعة الفكر أنه توجد به دائماً نسب متفاوتة من الخصوصية والعمومية، حيث لظروف الزمان والمكان والقيم والثقافة وطاقة العقل البشري ومسلّماته والوحي والعقيدة أثرٌ في كل ما ينتجه العقل البشري، ومن ثم تتحدد عناصر الخصوصية والعمومية فيه. فالفكر غير المستند على وحي إلهي ترتفع فيه نسب الخصوصية، ولكن لا تلغي أن هناك عمومية. وذلك المستند إلى وحي إلهي ترتفع فيه نسبة العمومية، ولكن لا تقضي على الخصوصية، حيث تظل في كل الأحوال حدود لصلاحية الفكر الإنساني داخل سياقه الحضاري نفسه مع اختلاف الأزمنة، وبين الأنساق الحضارية المختلفة في الزمان نفسه، وإن كانت حدود الخصوصية تزداد إذا كان هناك اختلاف في معظم عناصر النسق المعرفي المتمثلة في العقيدة والثقافة واللغة والبيئة الجغرافية والاجتماعية والتاريخية، فيكون الاختلاف في الزمان مع اتفاق جميع العناصر أقل درجة في الخصوصية من الاتفاق في الزمان مع اختلاف جميع العناصر الأخرى.

وبالنظر إلى التراث السياسي الإسلامي يلاحظ أنه ارتبط أشدّ ما يكون الارتباط بالواقع الذي جاء فيه، حيث لم يغرق في المثاليات، على خلاف الفكر اليوناني الذي أوغل في المثاليات لافتقاده بُعد الوحي. فطبيعة علم السياسة أو التفكير السياسي في الإسلام اختلفت كثيراً عن باقي العلوم الإسلامية إذ أن التأليف فيه لم يأت في معظمه بغية حفظ العلم ونقله للأجيال القادمة مثلما حدث في معظم العلوم الإسلامية، وإنما كان التأليف فيه دائماً يسعى لإصلاح واقع حال وأخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد من خلال إصلاح الواقع السياسي وتغييره، لذلك كان هناك تقليد شبه دائم أن يقدم الكتاب إلى حاكم أو يؤلف بناءً على

رغبته في إيجاد خطة علمية عملية لتنظيم مملكته أو دولته. ومن ثم فقد ارتبط هذا الفكر أشد الارتباط بالواقع بصورة تجعل من العسير فهمه وتحليله دون فهم واقعه وظروفه التاريخية وطبيعة الحاكم، حيث نجد مثلاً في فترة (قنصوه الغوري) آخر سلاطين المماليك كثرة التأليف السياسي نتيجة لانتشار الفساد في عهده وحدث الخلل في نظم السلطنة وضعفها ثم انهيارها على أيدي العثمانيين بعد هزيمتها أمام البرتغاليين.

كذلك كان هناك تقليد آخر هو استنساخ الكتب لبعض الحكام الذين لم يؤلف لهم، وذلك بتقديم كتاب في علم السياسة قديم التأليف إلى هذا الحكم أو ذاك بقصد دفعه للسير طبقاً لمقولاته من أجل إصلاح أحوال دولته. وهذا يثير العديد من الإشكالات البحثية التي تحتاج إلى دراسة معرفية متعمقة.

ثانياً: ضرورة التفرقة بين الفقه السياسي والفكر السياسي:

من خلال استقراء الدراسات المعاصرة في الفكر السياسي العربي الإسلامي وقضاياه تبرز قضية التفرقة بين ما يعدّ فكراً سياسياً وما يعتبر فقهاً سياسياً، فعلى الرغم من أن مكانة الفقه بالنسبة لعلوم الإنسان والاجتماع في الحضارة العربية الإسلامية هي ذاتها المكانة التي احتلتها الفلسفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية الغربية، ففي إطار الفقه وجدت معظم هذه العلوم بذورها وبواكير وجودها، ثم تطورت وأصبحت فروعاً مستقلة تفرد بالتأليف والبحث على الرغم من ذلك. إلا أن الفقه ظلّ يتناول القضايا المتعلقة بهذه العلوم من زاويته الخاصة وبمنهجيته، ولذلك يجب الفصل بين هذين المنهجين في تناول.

والتفرقة بين الفقه والفكر لا تنصرف إلى المفهوم الدلالي لهما إذ إنهما يحملان المعنى ذاته والدلالة ذاتها، فكلاهما إعمال للعقل والذهن في القضايا التي يواجهها الإنسان بصورة تؤدي إلى فهم بعد بذل جهد واستقراغ طاقة ولكن التفرقة تنصرف إلى أبعاد ثلاثة في كل منهما:

أ) المرجعية العلمية والمعرفية:

تتحدد مرجعية الفقيه في مصدرين هما الوحي والواقع، فهو ينطلق من الوحي لتنزيل أحكامه على الواقع المتجدد أو من الواقع صوب الوحي للبحث عن أحكام تعالج الأمور الحادثة، أما الفكر فإن مرجعيته تتعدد حيث يتخذ الوحي بؤرة ينطلق منها ويدور حولها ونبراساً يهتدي به في سيره، والواقع موضوعاً يسعى لتوصيفه وتحليله وتفسيره وفهمه وتحديد أسباب نجاحه أو فشله وكيفية التعامل معه. في سبيل ذلك يستقريء الوحي وسنن التاريخ وإنتاج العقول السابقة سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة وهو ما لا يدخل في مرجعية الفقيه الذي

يشرع لعقيدة لا يمكن أن يدخل فيها ما ليس منها. أما المفكر فالعقيدة تحدد له مقاصده ومسلّماته وضوابط منهجيته. لذلك يدخل المفكر المسيحي الذي أنتج وتفاعل مع النسق المعرفي العربي الإسلامي أمثال ابن مماتي ويعقوب ثابت وابن البطريق وغيرهم ضمن مصادر الفكر السياسي الإسلامي وهو ما لا يمكن أن يتم في الفقه السياسي الإسلامي.

ب) المنهجية

تتعامل منهجية الفقيه مع النص بصورة تفوق تعامله مع الواقع فهي منهجية لتحليل النص وتفسيره في ظل إدراك الواقع وتحقيق مناطه وتحريره وتخريجه حتى يمكن إنزال الحكم المناسب عليه والعكس بالنسبة للمفكر، إذ تزيد نسبة الواقع لديه، فمنهجيته تنصرف إلى فهم الواقع وتشريحه، وفي الوقت نفسه فهم النص واستكناه مضامينه وسبر مقاصده ومدلولاته. فعلى الرغم من أن الاثنين يتعاملان مع النص والواقع، إلا أن أسلوب التعامل ومقاصده تختلف من الفقيه إلى المفكر، فإذا كان مقصد الفقيه من تحليل النص وفهم الواقع هو الوصول إلى حكم شرعي لا بد أن يكون صادقاً وصحيحاً ومتسقاً مع الشرع، فالمفكر لا يسعى لذلك وإنما مبتغاه الوصول إلى توصيف دقيق للواقع، وتقديم أفكار لعلاج لا يدّعي أنها صادقة وصحيحة وصالحة، وإنما يحاول أن تكون كذلك لأنه لا يترتب عليها فعل تكليفي.

ج) وحدة التحليل الأساسية

الفقيه يبحث عادة ظاهرة فردية بالأساس ومن ثم يغلب أن يكون الفرد وحدة التحليل لديه، أما المفكر فيبحث ظاهرة جماعية بالأساس ومن ثم يغلب أن يكون المجتمع أو الجماعة وحدة التحليل لديه. وقد فرّق البعض بين الشخصية الطبيعية والشخصية المعنوية في الفقه الإسلامي، وخلص إلى أن معظم الفقه الموروث يخاطب الأشخاص الطبيعيين أي الأفراد وليس الشخصيات المعنوية أي المؤسسات والهيئات والجماعات.

ومن خلال النظر في الكتابات المعاصرة المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي يلاحظ أنها انصبّت على مصادر الفقه السياسي أكثر ممن دراستها للفكر السياسي. فقد رجعت إلى أبواب الإمارة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها في موسوعات الفقه الصغيرة والكبيرة، وبذلك خرجت بانطباع التكرار وعدم التجدد، وعمت هذه الملاحظة على مجمل الفكر السياسي الإسلامي دون إدراك لطبيعة الفارق بين المصدرين وطبيعة وخصوصية المصادر الفقهية التي تتعامل بصورة أساسية مع الوحي الذي يقدم الأطر العامة والمحددات الكلية للظاهرة السياسية، ومن ثم يكون هناك قدر من التكرار لأن المصدر المعرفي واحد. أمّا في حالة الفكر فإن الواقع الذي ترتفع نسبته في المرجعية المعرفية يفرض التغيّر والتجدد لأنه

متجدد متحوّل دائماً. ومن ثم فإنّ الفقه السياسي يعدّ مصدراً لمن أراد التنظير أو صياغة قضايا تتعلّق بحقل النظرية السياسية بصورة تفوق الفكر الذي يعدّ مصدراً لرصد تطور تعامل المسلمين مع الظاهرة السياسية سواء أدرس هذا التعامل في حقل الفكر السياسي أو الفلسفة السياسية أو نظم الحكم أو الحكومات المقارنة.

ثالثاً: منهجية التعامل مع المفاهيم التراثية

يُظهر التعامل المعاصر مع التراث السياسي العربي الإسلامي قدراً ملحوظاً من عدم الضبط المنهجي في معالجة المفاهيم حيث يتم إسقاط الدلالات المعاصرة للمفاهيم السياسية التي هي انعكاس تام للمفاهيم الأوروبية المترجمة على المفاهيم التراثية، ويتم فهم الثانية بدلالات الأولى نفسها، ومن ثم تُلبس مفاهيم التراث نفس مضامين مفاهيم علم السياسة المعاصر وتفرض عليها الدلالات نفسها ويتم تقويمها طبقاً لهذا الفهم الذي لا يُبقي من المفهوم التراثي سواء لفظه دون مضمونه ومعناه. ومن أمثلة تلك المفاهيم:

أ) مفهوم الرعية

الذي يشق من الرعاية والحفظ والعناية والتدبير والمسؤولية كما جاء في الحديث الشريف "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته....إلى آخر الحديث". ومن ثم استخدم للتعبير عن طبيعة الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم، إذ هب رابطة تقوم على دلالات مفهوم الرعاية والمسؤولية تجاه المحكومين. وقد أدركت هذا الفهم المرأة البدوية التي حمل إليها الخليفة الراشدي عمر بن الخطّاب الطحين عندما أبدت غضبها على أمير المؤمنين دون أن تعرف أنه هو واعتبرته أحق بالخلافة من عمر، فقال لها: "وما أعلم عمر بحالكم" فكان ردّها يحدّد بدقة طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في النسق المعرفي العربي الإسلامي حين قالت: "أيلي أمرنا وينسانا؟".

وقد تم نسخ جميع هذه الدلالات وأسقط على هذا المفهوم ذات مضامين مفهوم "Subject" الإنكليزي أو مرادفاته في اللغات الأوروبية الأخرى والذي ترجم إلى اللفظ العربي "رعية"، على الرغم من أنه اصطلاح يعبر عن درجة معينة من العلاقة بين الحاكم وجزء من المحكومين أدنى من بقية فئات المجتمع وأقل من درجة المواطنة في الحقوق، حيث الرعايا هم سكان المستعمرات الرومانية التي هي موضوع للحكم وممارسة السلطة وليست طرقاً في علاقة تقوم على الحقوق والواجبات.

وقد تمّ إحلال المضامين الأوروبية لهذا المفهوم محل المضامين الإسلامية، بل تم فرض هذه الدلالات على المفهوم التراثي وتفسيره طبقاً للفهم الأوروبي وأصبح يعبر عن علاقة فرعونية بين الحاكم والمحكوم.

ب) مفهوم الاستبداد:

والذي يعني في مصادر التراث السياسي العربي الإسلامي القدرة على فرض سيادة الدولة على جميع أطرافها، ومنع أي خروج عليها والمحافظة على عدم تسلط أي أحد على السكان، أو فرض ضريبة أو أحكام عليهم بصورة تشبه تماماً ما يُعرف في علم السياسة المعاصر بمفهوم التغلغل " Penetration " أصبح هذا المفهوم يُفهم الآن بنفس دلالات مفهوم " Despotism " الذي تُرجم إلى لفظ الاستبداد والذي يعني الديكتاتورية والطغيان والانفراد بالسلطة، ومن ثم فسّرت مقولة الإمام "الغزالي" و" محمد عبده " " المستبد العادل " طبقاً لهذا الفهم وليس طبقاً لما قصده من دلالات لهذا المفهوم تتضمن أن يكون الحاكم قوياً قادراً على فرض النظام العادل، وليس عادلاً ضعيفاً يفقد السيطرة على كثير من أجزاء الدولة لغيره من الخارجين الذين قد يظلمون الرعية.

ج) مفهوم السياسة:

لم يتم التعامل معه بالتعريف الذي وضعه المسلمون له وإنما بالدلالات المعاصرة للمفهوم والتي تعني القوة والسلطة والدولة وغيرها، في حين أن استخدام المسلمين لهذا المفهوم يرتبط بالمصلحة والإصلاح والتدبير والرعاية والتربية والتوجيه...إلخ.

د) مفهوم الدولة:

والذي يعني التداول والتغيّر، ويطلق في كتابات التراث على النظم السياسية أو العهود السياسية، وليس على شعب يسكن إقليمياً تنظم شؤونه حكومة بما يتضمنه من صفات الثبات والديمومة. وقد تم قراءة تراث الإسلام طبقاً للفهم الذي يتضمن دلالات الدولة القومية بتوابعها من انتماء وولاء وحدود...إلخ، على الرغم من أنه لا يوجد مفكر مُسلم استخدم هذا اللفظ للتعبير عن هذه الدلالات، ومن ثم تم إساءة فهم ابن خلدون عندما تحدّث عن عمر الدولة وأطوارها وعلاقتها بال عمران والحضارة لأنه لم يُقرأ بنفس لغته ومفاهيمه، وإنما تمّت قراءته بلغة ومفاهيم أخرى ليس لها دلالة لديه.

هـ) مفهوم " ظلّ الله في الأرض "

استخدم بعض المفكرين المسلمين هذا المفهوم في توصيف الحاكم. وقد جاء استخدامهم له في سياق حديثهم عن واجبات الحاكم تجاه الرعية على عادة المسلمين في النظر

إلى أسماء الله الحسنى كقيم يجب التخلّق بها، ومحاولة الاقتراب منها على قدر الاستطاعة. وهنا جاء استخدام هذا المفهوم لتذكير الحاكم بأنه مسؤول عن الرعية، يجب عليه أن يتخلّق بأخلاق الله سبحانه في تعامله معهم حيث إنه قد يكون سبباً لنفعهم أو ضرهم، فعليه أن يكون عادلاً رحيماً عطوفاً صدوقاً... إلخ معهم. وعندما قرأ المعاصرون التراث السياسي أسقطوا على هذا المفهوم الدلالة الكنسية الأوروبية والتي كانت تعطي الحاكم الحقّ المقدّس في الحكم لأنه يملك العالم الدنيوي، أمّا الإله فيملك العالم الأخروي ومن ثم ورد المفهوم في سياق حقوق الحاكم وصفاته على عكس المسلمين الذين يوردونه دائماً في سياق الواجبات وبدلالات أخرى ومقاصد معاكسة لهذا الفهم، مع التأكيد على أن هذا المفهوم لم يجد قبولاً أو انتشاراً في التراث العربي - الإسلامي.

هذه مجموعة من المفاهيم ليست سوى أمثلة لظاهرة، وهناك غيرها الكثير ولذلك يقترح التعامل مع المفاهيم السياسية التراثية طبقاً لمرجعيتها المعرفية من خلال **الخطوات التالية:**

- (أ) تحديد دلالة المفهوم في اللغة من خلال القواميس والمعاجم وكتب التعريفات.
- (ب) تحديد دلالة المفهوم اصطلاحاً عند أهل الفن ذاته في دائرة المفكرين السياسيين.
- (ج) تحديد الدلالة المعرفية العامة للمفهوم في الواقع الاجتماعي التاريخي للمؤلف.
- (د) تحليل علاقة المفهوم بالبناء المفاهيمي للمؤلف من خلال تحليل خطابه المعرفي وتحديد تعريفاته ومفهوماته للألفاظ التي يستخدمها.

رابعاً: إشكالية الترجمة وطبيعة النسق المعرفي الإسلامي

برزت إشكالية الترجمة في التاريخ الإسلامي بشكل حادّ منذ بداية التعامل المعاصر مع الفكر الأوروبي، حيث تمّ تناولها من منطلقات أيديولوجية أكثر منها منهجية منظمة تبتغي التحليل والفهم. فقد استخدمت قضية الترجمة ولم تُفهم، ووُظفت ولم تُفسر التفسير المعرفي المناسب الذي يضعها في سياقها التاريخي، ويحدد موقعها من البنية المعرفية الإسلامية في ذلك التاريخ دون إسقاط للواقع المعاصر على التاريخ أو محاولة استخدامها للتبرير وإيجاد شرعية تاريخية لتوجهات فكرية معاصرة، حيث تمّ توظيف إشكالية الترجمة في اتجاهين متكاملين يؤديان إلى نتيجة واحدة:

(أ) اتخاذ واقعة الترجمة في تاريخ المسلمين لإثبات عدم وجود فكر سياسي إسلامي، والتأكيد على أن ما أنتجه المسلمون ليس سوى ترجمات عن اليونان والفرس. وقد مثّلت هذه الأطروحة جوهر فكرة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه "الأصول اليونانية للنظريات

السياسية الإسلامية " الذي أكد فيه أن المسلمين ذوي النظم السياسية الساذجة لم يكن لديهم فكر سياسي قبل أن يتصلوا باليونان والفرس، ويخلص إلى التأكيد على أن ما نُسب من نصوص مترجمة لأرسطو وأفلاطون من قبل ابن بطريق وابن الداية ليس إلّا تأليفاً عربياً انتحل لهُذين الفيلسوفين اليونانيين وليس ترجمة لأيّ من مؤلفاتهما، وقد تم نسبة هذه النصوص إليهما نتيجة لتأثر المسلمين بالفكر اليوناني.

ب) توظيف قضية الترجمة في تاريخ المسلمين لتأكيد مرجعية الفكر الغربي في الماضي، ومن ثم تبرير التبعية له في الحاضر وإضفاء الشرعية على من يعيشون على إنتاجه، على اعتبار أن فكرنا دائماً يقتصر على الترجمة والنقل.

وقبل تحليل قضية الترجمة كما عرفها التاريخ الإسلامي لا بدّ من معرفة طبيعة النسق المعرفي الإسلامي الذي يقوم على تحرير الإنسان من التقليد أو الانغلاق ويفتح له مداخل المعرفة على جميع الآفاق طالما توفر النموذج القياسي الذي يحدد له منهجية النقل والاختيار والاستيعاب والتفاعل. فلم ينظر المسلمون إلى القرآن والسنة على أنهما مصادر المعرفة الوحيدة، بل اعتبروهما النموذج المعرفي الذي يمثّل المنهج الحاكم لتفكير العقل وتفاعله والذي يحض الإنسان دائماً على النظر في الواقع والكون والاعتبار بالسُنن في التاريخ والآفاق والأنفس، والسعي نحو تحصيل الحكمة التي هي ضالة المؤمن، ومن ثم انطلق المسلمون في الآفاق لفهم كل المعارف واستيعابها في الشرق والغرب ليحفظوا للبشرية تراثاً إنسانياً قد لا يتفق مع عقيدتهم، ولكنه يجب أن يتاح للإنسان الذي وهبه الله العقل وحرية الاختيار، فلا فرض ولا وصاية على عقل الإنسان أينما كان موقعه، ولذلك كان منهجهم في التعامل مع المصادر المعرفية متميزاً خصوصاً ما يتعلّق منها بالفكر الإنساني غير المسلم، حيث لم يَقم على النقل الحَرْفي لفكر الآخرين كما هو بَعْضُ النظر عن الخلاف في طبيعة الثقافة ولغة الخطاب والنسق المعرفي وموضوع البحث. فإذا كان النقل الحرفي قد حدث في الهندسة والعلوم الطبيعية والطب، فإنه فيما يتعلّق بعلوم الاجتماع والإنسان، قد تمّ سلوك منهج آخر، ويمكن أن نَميّز بين اقترابات ثلاثة تم سلوكها عبر حضارة الإسلام الممتد، هذه الاقترابات تختلف فيما بينها حسب توفر عنصرين في عملية النقل:

1- عنصر المضمون أو المحتوى الفكري.

2- عنصر لغة الخطاب.

وهذه الاقترابات مثلت مراحل تاريخية ثلاث هي:

أ) **المرحلة الأولى:** تم التعامل فيها مع فكر الآخر بالفهم والاستيعاب وإعادة الإنتاج طبقاً لطبيعة المنظومة الفكرية الإسلامية ومفاهيمها ووحدات تحليلها وقيمتها وألفاظها وعباراتها. ويمثل ابن البطريق ومولانا نصوح مثلاً لهذا الاقتراب، حيث قام **يوحنا بن البطريق** (توفي 200 هـ / 815 م) بترجمة كتاب **أرسطو** (السياسة) وأسماء " سر الأسرار: كتاب السياسة في تدبير الرياسة " بعد أن استوعب أفكاره وأعاد إنتاجها وكأنها جزء من النسق المعرفي الإسلامي، مما جعل البعض يرفض أنه مترجم وينسبه ل**ابن البطريق**. فقد بدأ الكتاب بالحديث عن أصناف الملك ثم تناول تدبير الملك وما يجب على الملوك وصفات الوزير والعدل والرعية والرسل والأجناد. وهناك ترجمة أخرى لهذا الكتاب تقسم الكتاب إلى عشر مقالات، أولها في حال الملك وهيئته ثم العدل والوزارة والكتاب والناظرين على الرعية والخراج وسياسة القواد والأجناد وسياسة الحروب وأحكام الغالب والمغلوب.

كذلك قام " **مولانا نصوح** " توفي 1003 هـ بترجمة الكتاب نفسه إلى اللغة التركية وأسماءه " فرخ نامه " وقدمه إلى **السلطان العثماني محمد خان بن مرادخان**، وقسمه إلى ستة عشر باباً تتناول ظهور **الاسكندر** الذي ألف له أرسطو هذا الكتاب ثم الإيمان والأمانة والحياء والرضاء والصبر وعلو الهمة والشكر والسخاء والعدل والمكافأة والعفو والحلم وآداب الوزير ووجوب المشاورة.

وهناك العديد من الترجمات لهذا الكتاب وجميعها ليس نقلاً لنص أرسطو، وإنما إعادة إنتاج لأفكار أرسطو وروح معانيه مع الحفاظ على نسبة النص الجديد إلى المؤلف اليوناني واعتباره رغم ذلك مترجماً لنسبة الأفكار إلى أصحابها مع تحييد القيم الكامنة فيها وتحويله من فكر وثني إغريقي إلى فكر يقوم على عقيدة وأهداف دينية، ومن عبارات فلسفية إغريقية إلى مفاهيم عربية.

ومن أهم الدلالات في هذا أن **يوحنا بن البطريق** والذي اشتهر بنقل كتب الطب عن اليونان، كان مدركاً لطبيعة النسق الحضاري الإسلامي وبنائه المعرفي، لذلك عندما نقل كتب الطب ترجمها حرفياً. وعندما نقل كتاب " السياسة " ل**أرسطو** استوعبه وأعاد إنتاجه بما يتناسب مع النسق الثقافي المعرفي المنقول إليه إدراكاً منه أن ما يتعلّق بعقل الإنسان يجب أن يتم التعامل معه بمنهج مختلف عما يتم التعامل به مع جسده الذي قد لا يختلف من إنسان لآخر، ومن ثقافة لأخرى، أما عقله فإنه نتاج لثقافة وحضارة ولغة وعقيدة تختلف من نسق حضاري لآخر، ومن ثم لا بد من مراعاة الخصوصيات وحفظها.

المرحلة الثانية: بدأت منذ عهد محمد علي باشا حيث تتميز بالمحافظة على البناء الخارجي للغة الخطاب واستخدام الألفاظ الإسلامية نفسها مع تطعيمها بمفاهيم مستحدثة، أي استمرار البعد " البراني " للخطاب الإسلامي وتغيّر محتواه ومضمونه وأفكاره ومقاصده، بصورة تجعل من ظاهر الخطاب الفكري متسقاً مع السياق الحضاري الثقافي للأمة على الرغم من أن باطنه أو البعد " الجواني " فيه غير ذلك. وقد تزامنت هذه المرحلة مع بداية مرحلة بناء الدولة الحديثة في مصر على أيدي محمد علي الذي ترجم له كتاب " إتحاف الملوك الألبا، تاريخ التمدن في أوروبا " وهو مقدمة تاريخ شارلمان، وذلك لكي يكون نبزاً وهادياً لهذا الحاكم في بنائه لدولته وتخطيطها وتشكيل مؤسساتها التي قامت على أنقاض المؤسسات الإسلامية سواء التي ألغيت مثل مؤسسة الحسبة، أو هُشمت أدوارها مثل مؤسسة أهل الحل والعقد والعلماء والمماليك. ثم ترجم لإسماعيل باشا كتاب " التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية " وهو لمؤلف فرنسي وصفه المترجم " الخواجا حنين نعمة الله خوري " بأنه الوزير الخطير والعالم كيزو الشهير. وقد كان المترجم مدركاً لطبيعة النقلة النوعية التي حدثت في العالم الإسلامي عامة وفي مصر خاصة من تراجع للمرجعية الإسلامية وحلول المرجعية الأوروبية محلها، فكتب تاريخ ترجمة الكتاب على عكس ما ألقه أبناء الحضارة الإسلامية من ذكر التاريخ الهجري ثم الميلادي، حيث وضع تاريخ نشره 1887 م الموافق 1294 هجرية، ثم نشر أكثر من إعلان في جريدة " روضة الأخبار " الصادرة في العام نفسه يدعو المسلمين إلى قراءة الكتاب، ثم ظهر في السياق نفسه كتاب " الدستور المعلم في أحوال سياسة بني آدم " لإبراهيم يعقوب ثابت وهو بيروتي ضمن كتابه عبارة " أنا رجل شرقي ذو أفكار غربية "، وقد كان صادقاً في وصفه معبراً عن طبيعة عصره.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الترجمة والنقل في المحتوى والشكل حيث يُترجم الكتاب كاملاً بنفس ألفاظه وتقسيماته ومفاهيمه وأفكاره وهو النموذج الذي مثل انقطاعاً في سياق تطور الفكر السياسي العربي - الإسلامي. ويمثل هذه المرحلة سليم عبد الأحد في ترجمته لكتاب (ليكوك) " مبادئ علم السياسة " الذي نشر في مطبعة الهلال 1915 م. ومنذ ذلك الوقت أصبحت لغة الخطاب المعرفي في علم السياسة ومنهج التحليل ووحداته مختلفة عن النمط العربي - الإسلامي المتوارث، ولذلك سيقف هذا البحث في تتبّعه لتطور الفكر السياسي الإسلامي عند هذه المرحلة على اعتبار أن ما بعدها مرحلة معاصرة ما نزال نعيشها بمفرداتها نفسها. وما يزال كتاب ليكوك الذي ترجمه سليم عبد الأحد هو النسق القياسي للكتب التي تتناول هذا الحقل حتى اليوم، ومن ثم فإن أعمال الشيخ رشيد رضا والشيخ علي عبد الرزاق

والدكتور السنهوري لن تتدخل في إطار هذا البحث لأنها جاءت بعد حدوث الانقطاع ولم تأتِ مرحلة أخرى بعدها، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تراثاً.



القسم الثاني

النماذج الفكرية في التراث الفكري السياسي الإسلامي

تمهيد

درج الباحثون في قضايا التراث الإسلامي على النظر إليه على أنه مجموعة من المؤلفات ذات الأهمية الخاصة، التي حولها تبلورت فصول الفلسفة الإسلامية والتاريخ الحضاري للوجود الإسلامي، وهذه النظرة الضيقة كانت النتيجة الطبيعية لعدم فهم معنى التراث من منطلق التحليل السياسي الذي يقوم على أساس ربط الماضي بالحاضر والمستقبل. لم يعد من الممكن تصور حصر اهتماماتنا في تلك الوثائق الرسمية أو الكتابات الكبرى المشهورة التي لا تعبر إلا عن قسط محدود من التراث، فالوثائق الرسمية رغم ندرتها في التاريخ الإسلامي إنما تصف الوضع القانوني، أي تحدد ما يجب أن يكون، وهناك فرق شاسع بين ما يجب أن يكون وما هو كائن فعلاً، والكتابات الكبرى المشهورة إنما تعكس النبوغ الفكري المتداول، وهذا بدوره ليس إلا جزئية من التراث المرتبط بالخبرة موضع المناقشة إن دراسة التراث الإسلامي إنما تعني اكتشاف الخبرة ودلالاتها، بل وتفترض تقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل، وهذا يعني نتائج متعددة: يعني أولاً أن النصوص طالما لم يقدر لها التطبيق الواقعي والتجاوب النفسي الجماعي فهي محدودة القيمة. إنها قد تعبر عن سياسة تشريعية، ولكنها لا تصف ولا تقنن الممارسة السياسية، كذلك من جانب آخر فإن ما يسمى بـ "الآثار الكبرى" إنما يمثل نوعاً من النبوغ الفردي الذي قدر له النجاح في مجتمع معين وفي إطار تاريخي معين. هناك نبوغ آخر لم تقدر له الشهرة؛ ولكنه يمثل جزءاً من تلك الخبرة، و "ابن خلدون" لم يعرف في الفقه الغربي - خلافاً لـ "ابن سينا" و "ابن رشد" - إلا فقط في القرن الثامن عشر، فهل هذا ينقص من أهميته؟. نموذج آخر أكثر وضوحاً وعمقاً في دلالته: "سقراط"، فلم يقدر له أن يكون موضع الاهتمام إلا فقط في القرن التاسع عشر وفي الفكر الألماني؛ وبرغم أنه أحد النماذج الفكرية المهمة في الفكر اليوناني.

على أن الناحية الأخرى الخطيرة والتي يجب أن تؤكد عليها هي أنه كيف جعل التراث السياسي الإسلامي يتمركز حول تلك الأسماء الخلاقة التي ارتبطت بتاريخ الفلسفة الإسلامية؟ وهو تعبير بدوره عن عدم فهم لحقيقة معنى تحليل التراث السياسي. سوف نرى فيما بعد أن التراث

له أبعاد متعددة، وأن الفكر بصفة عامة ليس سوى أحد عناصر التراث السياسي. برغم ذلك فحتى لو اقتصرنا على الفكر فإن مفهوم التراث عندما يتبلور حول التأمل يجب أن يتسع ليشمل كل ما له صلة بالتصور والمدرجات، إن التأمل حول السلطة ومتاهاتها لم يكن صنعة الفلاسفة فقط، كذلك فإن السياسة وهي مشكلات عملية يجب أن تجد لها حلاً، ومن ثم فإن كل من واجهته تلك المشكلات، وكل من قدّم لتلك المشكلات حلولاً محددة فإنه ولا بد كان يملك تصوراً معيناً علينا أن نكتشفه ونحدد متغيراته، والإدراك السياسي بعبارة أخرى ليس فقط عنصراً من عناصر الفكر والتراث، بل إنه يجب أن يرتفع إلى القمة ليصير العنصر الأساسي، وهو قد يصير العنصر الوحيد، والنموذج الواضح بهذا المعنى عندما يحدث الانفصام بين الفكر والحركة في الحضارة الرومانية.

إنّ التراث الفكري هو مرادف لمجموعة المدرجات التي سادت المجتمع الإسلامي منذ بدايته حتى نهاية العصر العباسي، وهذا يعني أن المصادر التاريخية للفكر السياسي أكثر اتساعاً من الفلسفة السياسية الإسلامية؛ بل إن فلسفة الحكم ليست مرادفاً للتراث الفلسفي بصفة عامة، ذلك أن من تعرض لمناقشة السلطة من منطلق التأصيل العلمي والمنهجية الوضعية لم ينحصر فقط في أولئك الذين تعود المؤرخون أن يطلقوا عليهم وصف "الفلاسفة". هناك آخرون - دون أن ينتموا إلى هذه الطائفة - تناولوا الظاهرة، كل بأسلوبه وكل من منطلق اهتماماته؛ ولكنهم لا يقولون أهمية عن الفلاسفة؛ لأنهم يقدمون لنا لا تلك التصورات المثالية؛ ولكن الفكر السائد في عصرهم حيث تتحكم اعتبارات أخرى بعيدة عن التجرد والتأمل المطلق. بل نستطيع بهذا الخصوص أن نؤكد دون خوف من المبالغة أن هؤلاء هم فلاسفة الحكم الذين برغم أنهم لا يرتفعون إلى مستوى أئمة الفلسفة فإنهم أكثر أهمية في تحليل التراث من ذلك المنظور الذي حددناه؛ نهم أكثر تعبيراً عن الوعي الجماعي والتصورات والمدرجات السائدة؛ لأنهم أقل ذاتية ونبوغاً وتميزاً وقدرة على الأصالة والاستقلال من أولئك الذين ارتفعوا إلى مستوى أئمة الفلسفة الذين - على العكس - تقوقعوا في ذاتيتهم، وتجردوا ولو بقسط معين من الواقع الاجتماعي والاقتصادي لعصرهم.

فهناك أولاً الفقهاء، ونقصد بذلك أولئك الذين كانت وظيفتهم تخريج الأحكام. إن عملية تخريج الأحكام، أي وضع القواعد السلوكية لتنظيم العلاقات الفردية ابتداء من المبادئ التي صاغها القرآن، والنماذج التي قدّمتها السنّة مع متابعة المنطق الفردي من خلال القياس لخلق الترابط، هي وظيفة الفقيه، وهي أيضاً تفترض تصوراً سياسياً دينياً، ترفض بعبارة أخرى تصوراً لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لا بد أن تنعكس هي نفسها في أسلوب تخريج الأحكام وقواعد

التشريع. "أليس تخريج الأحكام نوعاً من السياسة يوصف في كثير من الأحيان بكلمة السياسة الشرعية؟" وإذ نتحدث عن الفقهاء لابد أن تسطع في ذهن الرؤوس الأربعة الكبرى: أبو حنيفة ، مالك، الشافعي، ثم أحمد بن حنبل.

كذلك نستطيع أن نضيف إلى هذه المجموعة طائفة أخرى تعرضت للسياسة والسلطة بالدراسة والتحليل دون أن تتصف لا بصفة الفلسفة ولا بصفة الفقه، هؤلاء الذين نستطيع أن نصفهم بالمفكرين، هم قوم غلبت عليهم صنعة الكتابة أو القرب من الحاكم، ففكروا وتأملوا في السلطة وصناعة الحكم وسجلوا تفكيرهم في مؤلفات أو انطباعات، وهم يتكرونا بما نراه اليوم في عالمنا المعاصر حيث نجد الفكر السياسي لا يتطابق مع الفلسفة السياسية ولا مع الفلسفة بصفة عامة. وإذ لم يعرف العالم القديم هذه المجموعة إلا على سبيل الاستثناء، فإنها على العكس من ذلك في التراث الإسلامي منتشرة ونماذجها عديدة، وللأسف فالنصوص التي تركها هؤلاء لم تكن موضوع عناية، ولم تلاق حتى اليوم أي اهتمام حقيقي، وذلك برغم أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لن يكون حقيقياً إن لم يتعرض على وجه الخصوص لهذه النصوص بالنقد والتبويب. وإذا كانت طبيعة هذا المقرر لا تسمح لنا أن نتعرض بالتفصيل لكل التطبيقات الأساسية المعبرة عن هذه المفاهيم الثلاثة، التي سبقت الإشارة إليها، فإننا سوف نقتصر على عرض وتحليل بعض هذه النماذج، بما يسمح لنا ببلورة إطار عام عن إحدى حلقات تطور الفكر السياسي العالمي المهمة.

ونشير هنا إلى أن دراسة الفكر السياسي العربي الإسلامي تطرح علينا مجموعة من الأسئلة والإشكاليات المختلفة التي لم نعرفها أثناء دراستنا للفكر السياسي الإغريقي، ومن وجهة نظرنا فإن أهم سؤالين إشكاليين يطرحهما هذا المقرر هما:

- هل نستطيع القول بأن هناك نظرية سياسية عند المسلمين؟

- وهذا يعني أن هناك خصائص مشتركة للمفكرين العرب المسلمين بخصوص تحليل الظاهرة السياسية (بغض النظر عن انتماءاتهم وتنوعاتهم المختلفة)، فما هي تلك الخصائص؟

إن الإجابة عن هذين السؤالين سوف تكون محوراً أساسياً من المحاور التي سيدور النقاش حولها مع طلبة العلوم السياسية أثناء عرض النماذج المختلفة التي تم اختيارها في هذا المقرر.

ولكن قبل أن نبدأ بعرض وتحليل هذه النماذج التي تمثل الاتجاهات والمداخل المختلفة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، نرى ضرورة التفريق بين بعض المصطلحات

والمفاهيم، التي يمكن أن تلتبس في الذهن، وأن نقوم بعد ذلك بتوضيح بعض الملاحظات المتعلقة ببعض الكتابات المعاصرة المتوفرة بين أيدينا حول الفكر السياسي العربي الإسلامي، وفي هذا السياق فإنه كثيراً ما نلتقي بتغيرات مثل " نظام الحكم في الإسلام " أو " نظام الحكم الإسلامي"... إلخ وهي كلها تعبيرات مضللة لا بد من توضيحها حتى نتجنب الخلط والاضطراب.

ويعتمد التوضيح، أساساً، على التفرقة بين " العقيدة الإسلامية " أي مجموعة المعتقدات الأساسية التي جاءت بها الديانة الإسلامية أي " فكر الإسلام " -وهو الفكر الذي يدور حول العقيدة الإسلامية وشريعتها وهو فكر جاء به وحي منزل- وبين فكر المسلمين أو أفكار المسلمين التي تعبر عن رأي المسلمين في شتى نواحي المعرفة والعلم؛ كعالم الرياضة، وعالم الكيمياء، وعالم الفلك، والفيلسوف، والمؤرخ، والمتكلم... إلخ - ونستطيع أن نضيف أنواعاً أخرى من ضروب العلم وصنوف من المعرفة قام بها هؤلاء المفكرون المسلمون حتى لقد أصبحت جزءاً هاماً مما نسميه اليوم بالتراث العربي الإسلامي، إلا أنه لا يندرج فيما نسميه مجموعة المعتقدات الأساسية التي جاءت بها الديانة الإسلامية أو بفكر الإسلام (أو الدين) أو قل أنه لا ينبغي أن يندرج حتى لا نتعرض بذلك للخلط بين مجال ومجال، وهو خلط يحدث فعلاً، ويسوقنا إلى الحذر الشديد من خطأ هذا الخلط وإلى النتائج المعرفية المشوهة التي تنتج عن ذلك.

وهذه التفرقة الأساسية تلفت نظرنا إلى حقيقتين هامتين:

الأولى: أن ما يقال في ميدان الفكر السياسي عند المسلمين ليس فكراً إسلامياً ينتمي إلى العقيدة أو الدين ولا هو الفكر الذي جاء به الإسلام في مجال السياسة. وإنما هو آراء المفكرين المسلمين الذين تصوروا بناء الدولة على نحو معين، حتى ولو كانوا قد استمدوا بعض الأفكار من القرآن الكريم مثل " فكرة الشورى " أو " فكرة العدل "... إلخ، فإنهم فسروا تفسيراً خاصاً بهم.

الثانية: أنه لا حرج ولا مشكلة في نقد هذه الآراء والأفكار السياسية لأنها ليست " فكر الإسلام " (أو ليست هي الدين أو العقيدة) بل هي أفكار " الفارابي " و " ابن أبي الربيع " و " الماوردي " و " ابن الأزرقي "، و " الغزالي " أو " ابن خلدون " وغيرهم. بل قل أنه لا بد من نقد هذه الآراء، ولا بد أن توضع أفكار المسلمين على محك النقد بين الحين والحين، وتلك مسألة أساسية لكي يتطور الفكر ويتقدم. وكل ألوان النقد التي توجه إليهم بالغاً ما بلغت حدتها أو زادت قسوتها، لا تكون " خروجاً " على الإسلام " أي لا تكون خروجاً عن الدين أو العقيدة "

وإنما هي تتم من داخل حظيرة الإسلام، وتعمل على تطوير أفكار المسلمين وتقدمهم، ومن هنا كانت بالغة الأهمية.

فمن خطل الرأي، مثلاً، أن يقول الكاتب: " قال الماوردي في بحثه عن شروط الإمام: الشرط الخامس هو العدالة، أي أن يكون هذا صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم متوقياً الملام... إلخ"، ثم يردف ذلك قائلاً ولم يكتف الإسلام بإخضاع الحاكم للقانون الأساسي في الدولة الإسلامية. ثم يتحدث عن الماوردي مرة أخرى فكأن رأي الماوردي هو رأي الإسلام، وفكره هو فكر الإسلام دون فارق بينهما!.

ثم يعود في الصفحة التالية إلى الحديث عما قاله الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين عن " السلطان الظالم " وعن ابن حزم وما ذكره في الفصل عن " الإمام الواجب طاعته " ثم يعقب أن الإسلام لم يكتف بذلك، إنما أباح بل -أوجب على المسلمين الخروج على الحاكم.

علينا أن ننتبه جيداً إلى هذا اللون من الخلط بين " الإسلام "، وما يقوله المفكرون المسلمون مهما يكن من علو كاعبهم، أو سمو مكانتهم، أو قدراتهم العقلية أو تبحرهم في أمور الدين. إذ يظل هؤلاء أفراداً من البشر يصيبون مرة ويخطؤون مرة، ومن حقنا النظر إلى ما يكتبون على أنه لا يعلو على النقد، وليس شيئاً مقدساً باختصار ليس " هو الدين الإسلامي "، وإنما هو أفكار كتبها مفكرون مسلمون -يجوز بل يجب أن يوضعوا تحت مجهر النقد لكي يتقدم هذا الفكر.

الفصل الأول: الماوردي والأحكام السلطانية

إن القيمة الكبرى للماوردي، تتبع من كونه استطاع أن يجاوز التشريع للخلافة إلى ما هو أعم من ذلك إلى التشريع لدولة إسلامية تكون الخلافة هي المحور الذي تدور حوله، من خلال مشروع سياسي محدد الأهداف واضح المعالم، وتقويم خاص للواقع السياسي الذي عاصره وتمثل شخصي للتاريخ الإسلامي بهدف التشريع للحاضر وحلول ضمنية من أجل تغييره فلم يكن جامداً شأن كثير من معاصريه وإنما كان مرناً سهلاً مجتهداً، حكم عقله لاستنباط أحكام تعالج الواقع.

إن كتاب الأحكام السلطانية الذي كلف الماوردي بوضعه، أشبه ما يكون بدستور عام يتناول الأسس التي تقوم عليها الدولة ودليل عمل ومنهجياً لما ينبغي أن تكون عليه الخلافة.

وإن أية دراسة لواقع الخلافة في القرن الخامس الهجري وطبيعة القوى المحيطة بها، يعطي مؤشراً على أن الخلافة كانت محط أنظار القوى المتصارعة، ليس فقط بمحاولتها الوصول إلى حاضرة الخلافة لنيل تفويضها بحكم العالم الإسلامي، وإنما كانت تتطلع إلى امتيازات الخلافة وحقوقها. وفي الوقت الذي كان الجدل الفكري والمذهبي قد احتدم بين مختلف التيارات حول منصب الخلافة لم يكن للعباسيين على الرغم من طول العهد عليهم نظرية سياسية محددة تضع حداً لتطلعات القوى الكبرى. لذلك كان لا بد من نظرية تحدد الأسس العامة لنظام الحكم الإسلامي وفي مقدمتها الخلافة، القضية التي أثارت الخلاف بين الفرق الإسلامية وجدلاً لم ينته مما يؤشر أنها كانت قضية العصر.

من هذا المنطلق تنبه الخليفة العباسي إلى هذا الخطر وما يعنيه افتقاد الخلافة لأسس نظرية تواجه بها تطلعات وأطماع القوى السياسية، في وقت بدا وجودها مهدداً بإعلان الفاطميين صراحة أحقيتهم بالخلافة وإن العباسيين مغتصبين لها، مستندين بذلك إلى نظرية عقائدية غاية في التنظيم والتعزيد، ومستخدمين كل الوسائل لتحقيقها.

وربما لا نجانب الحقيقة، إذا قلنا إن النظرية السياسية جزءاً مكملاً للنظرية العقائدية التي أصدرها الخليفة القادر بالله (إبان صراعه الفكري والعقائدي مع الفرق والقوى الأخرى)، فالعقيدة

القادرية جاءت استجابة لحاجة الخلافة لمفهوم عقائدي يواجه الحكم الهائل من الأفكار والطروحات لمختلف الفرق على خارطة العالم الإسلامي. لا بد أن الحاجة استدعت صياغة نظرية سياسية لمواجهة الجانب الآخر للصراع، وهو الجانب السياسي، وذلك لارتباط الدين بالسياسة - وبها تمتلك الخلافة الأسلحة المواجهة والصمود بما يحصنها من الاتجاهات المختلفة معها في الرأي.

لذلك حفز الخليفة العباسي الفقيه الماوردي إلى تصنيف كتابه الأحكام السلطانية ليؤدي به غايات سياسية في مقدمتها صراعه مع الأمراء البويهيين واستعادة الخلافة لمكانتها السابقة وأول خطوة في سبيل ذلك تتجلى في عرض معتمد لكل حقوقها التي أهملت.

استناداً إلى هذا وقف الماوردي موقف المدافع عن الخلافة العباسية في وجه الدعوات الدينية والسياسية.

من هنا ندرك بأن الماوردي لم يكن في الحقيقة فيلسوفاً نظرياً، وإن آراءه مبنية على التفكير النظري المجرد. إذ لم تكن نظريته مجرد تمرين فكري بقدر ما هي دفاع أو تبرير للظروف السائدة، إذ تركت ظروف الخلافة، في هذا العصر بصماتها على نظريته التي حاول أن يكون فيها أصيلاً وواقعياً، حيث بنى نظريته على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها، ولم يستغل قدرته على الاجتهاد إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه، من خلال ربط قضية الإمامة بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومن ثم محاولة فهم أبعاد القضية عن طريق استعراض ودراسة الواقع وإخضاعه لمصلحة مشكلة الإمامة مع تجنب الدخول في تحد سافر للأحكام القطعية في الشرع.

من هنا تبرز النظرية السياسية الإسلامية، بسعيها لإيجاد مجموعة من قواعد العمل لحل المشكلة السياسية، وهذا ما نفرد به الماوردي، الذي احتذى بمنهجه كل من كتب بعده في الإمامة والأحكام السلطانية إلى درجة التماثل والتطابق كما هو الحال في كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي.

وللتعرف على واقعية النظرية السياسية الإسلامية، وانعكاس الواقع السياسي على طروحاتها ومنطلقاتها، لا بد من أن نتطرق إلى الجوانب التي تناولتها والتي كانت مثار جدال وخلاف بين الفرق والتيارات السياسية والمذهبية.

1- الخلافة ووجوبها:

يعرف الفقهاء الخلافة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا فكما أن النبي مكلف بتبليغ الرسالة الموحدة وبسيادة الأمة فكذلك الخليفة يقوم بمهام النبي الدينية والدنيوية باعتباره خلفاً له فهو قبل كل شيء الضمان لاستمرارية الشريعة وتأمين احترامها والاعتراف بها وتنفيذها وواجب اتباع المنصوب له وقد اتفقت معظم الفرق على ذلك.

ويشير البغدادي على "وجوب نصب الإمام في كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر ووجوب طاعته".

واختلف في وجوب الخلافة، هل وجبت بالعقل أم بالشرع، ويرجح أهل السنة وجوبها بالشرع لأن الإمام يقوم بأمور شرعية حيث جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، بقوله عز وجل "يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" إضافة إلى هذا استند الفقهاء في دعوى وجوب الإمامة للرد على القائلين بجوازها، على الإجماع دليلاً شرعياً بوصفه أحد المصادر التي يستقي منها الشرع وعلى أدلة عقلية منها، دفع أضرار الفوضى وتنفيذ الواجبات الدينية وتحقيق العدل الكامل.

ومن الواضح أن موالاة الفقهاء للشرع في وجوب الإمامة، كانت موجهة ضد المعتزلة الذين أوجبوها بالعقل، فالدولة التي تقوم على العقل، هي دولة تتولى مهمة دنيوية تقتصر على اجتناب ومنع الظلم والفوضى، أما الدولة التي تقوم على الشرع فهي دولة تتولى مهمة دينية أخرى، بالإضافة إلى مهمتها الدنيوية.

فالخليفة حاكماً مطلقاً، لأنه صاحب الولاية العليا في الإسلام، وولايته شاملة لأمر الدين

والدنيا، فهو الوالي الذي لا والي فوقه.

إن تعريف الماوردي للخلافة، يحدد شرعيتها بوصفها فكرة دينية اجتماعية لذا لم يفكر في فصل الواجبات الدينية عن الواجبات الدنيوية للخلافة، لأن أحدهما مكمل للآخر فالدين والمُلك إخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أس المُلك ثم صار المُلك حارساً للدين، فلا بد للمُلك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، فإن مالا حارس له ضائع ومالا أس له مهدوم.

أما إصرار الفقهاء على وجوب الخلافة، فقد قصد منه التأكيد على أمراء البويهيين والحكام المستقلين وللرأي العام الإسلامي، بأن الخلافة ليست ظاهرة سياسية عابرة انقضى عصرها، بل هي مؤسسة موجودة وتشكل جزءاً لا يتجزأ من التركيب الديني للإسلام، ومن خلالها تترجم الشريعة من مجالها قوة كامنة إلى مجال الواقع، فهي بذلك رمزاً لتفوقها، لذلك فالخلافة يجب أن تستمر بغض النظر عن الظروف التي تسودها، ويرى الماوردي إن أمور الدنيا لا تنتظم ولا تستديم إلا إذا توافرت ست قواعد تعتبر الأساس لصلاح المجتمع والدنيا بشكل واسع وفي مقدمة ذلك الدين المتبع والسلطان القاهر (الخلافة) وبهما يسود العدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح، ولا يخفى أن تأكيد الماوردي على هذه القواعد ينبع من معاصرتة التي افتقدت لها إبان التسلط البويهي وتدهور الدولة الإسلامية.

من خلال ذلك تتوضح الطبيعة الفريدة لدولة الخلافة باعتبارها وحدة سياسية دينية تحت سلطة الشريعة الملزمة للحاكم والمحكوم، فإذا أراد الحاكم أن يستقر حكمه ويستمر دون تحديات أو فتن، لم يسعه أن يتجاهل المبدأ الأساسي الذي يقرر بأن السلطة التي يمنحها إجماع الأمة للخليفة الشرعي، هي السلطة القانونية الوحيدة التي يمكن الخضوع لها، ومن هنا هرع أمراء القوى بما فيهم البويهيون للاعتراف بالخليفة العباسي، في مقابل الحصول منه على تفويض بالسلطة يكسبهم الشرعية ويبعدهم عن تهمة التمرد والاعتصاب، وبهذا يمكن الحفاظ على وحدة المسلمين تحت ولاية الخليفة.

2- طرق التولية:

يتفق الفقهاء على الطريقة التي تتم بها تولية الإمام، وهي الاختيار عن طريق الأمة فيشير الباقلاني إلى ذلك بقوله " إنما يصير الإمام إماماً بعقدٍ من يُعقد له من أفاضل المسلمين، الذين هم أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن"، ويؤكد البغدادي ذلك بقوله " إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها " ويدعم الماوردي هذا الرأي بقوله " والإمامة تنعقد من وجهين، إحداهما باختيار أهل الحل والعقد والثاني بعهد الإمام من قبله".

وبذلك يحدد الفقهاء، الاختيار وسيلة مثلى لتنصيب الإمام.

3- أهل الاختيار:

بعد أن يقرر الفقهاء سبيلاً لتنصيب الإمام فإنهم يوجبون هذه المهمة على الخاصة من الأمة وليس للعامة شأن في اختيار الخليفة وإلى ذلك يشير الماوردي بقوله " فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان، أحدهما، أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مآثم".

ويشترط الفقهاء في أهل الاختيار، وهم أهل الحل والعقد عدة شروط فهم عند الباقلاني من أفاضل المسلمين والمؤمنين على هذا الشأن أما الماوردي فيحدد لهم عدة شروط هي:

أ- العدالة الجامعة لشروطها.

ب- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها.

ج- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

وهي شروط سياسية، اشترطت في فئة أنيطت بها مهمة سياسية، ولم يذكر الباقلاني العدالة، شرطاً لأهل الاختيار الذي يوجبها الماوردي، ويمكن فهم صمته على ذلك، إذا أخذنا بنظر الاعتبار ظروف الخلافة تحت حكم النظام البويهى، فالخليفة اختير من قبل

الأمراء البويهيين الذين هم في كل الأحوال لم يكونوا خير ممثلين للعدالة في نظر الباقلائي.

لم يحدد الفقهاء عدد أهل الحل والعقد، فقد ركزوا على النوعية ولم يركزوا على الكم البشري فيذكرون الحد الأدنى مستنديين إلى اعتبارات تاريخية وقانونية، فقالوا ستة أو خمسة أو ثلاثة، حيث لم يقدّم دليل على عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه ولا النقصان. ويؤكد الفقهاء على أن الانتخاب يظل صحيحاً حتى لو اشترك فيه رجل واحد من أهل الحل والعقد، وعقدها لمن يصلح لها، في حين يرفض أبو يعلى الحنبلي أن تنعقد الإمامة برجل واحد من أهل الحل والعقد، مرجحاً رأي الحنابلة، من أنها تنعقد بجماعة أهل الحل والعقد. ولكن بعض الفقهاء نظروا إلى هذا الواحد، لا من حيث أنه يمثل نفسه ويعبر عن رأيه وحده، وإنما يمثل رأي الأمة أو رأي أهل الاختيار، فالحالة ليست إلا حالة تمثيل أو تفويض من قبل الأمة. ويبدو أن الفقهاء استهدفوا من وراء ذلك تسوية ما جرى عليه التقليد البويهي لبعض الخلفاء العباسيين أو سعيًا لمنح الخليفة الشرعية في أن يعهد لمن يشاء من بعده حفاظاً على استمرارية الخلافة في بني العباس.

مهما يكن الأمر فإن الفقهاء أرادوا بذلك الرد على بعض فئات من المعتزلة الذين قالوا بأن "الإمامة لا تنعقد إلا بالإجماع على المعقود له، ولا يثبت بالشورى واختيار بعض الأمة" ويوجب الباقلائي في حالة انفراد واحد بالعقد للإمام أن يحضر قوم من المسلمين لا يقلّون عن أربعة بعد العاقد والمعقود له "لئلا يدعي ذلك كل أحد وأنه قد كان عقد له سرّاً فيؤدي ذلك إلى الهرج والفساد". ويظهر ذلك حرص الباقلائي، بالإضافة إلى قيام البويهيين بالتعيين السري لخليفة جديد، ربما من غير العباسيين، وهو خطر كان يتخوف منه أنصار الخلافة العباسية في هذا العصر.

وقد حصر الفقهاء مهمة اختيار الخليفة، بأهل العاصمة، أي بأهل الحل والعقد الموجودين في عاصمة الخلافة، وقد أوردوا لذلك عدة أسباب هي:

أ- لاتفاق ذلك مع مقتضيات العرف التاريخي.

ب- لسبوق علمهم بموت الخليفة.

ج- وجود من يصلح للخلافة في العاصمة.

د- صعوبة اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر الأمصار في مكان واحد، للاشتراك في البيعة للخليفة.

وعلى الرغم من منطقية هذه الأسباب، إلا أن الفقهاء لم يكونوا يقصدونها حقيقة، فواقع الأمر الذي جعلهم يسبغون على عاصمة الخلافة مكانة لا تتمتع بها بقية المدن والأقاليم، فحصرها فيها عنصري الخلافة، المرشحون لها، والقائمون بعقدها.

إن هذا الواقع الذي عاصره الفقهاء يقوم على أن بغداد لم تعد تمثل مركز القوة الفعلية في الدولة، بعد أن أصبحت مدناً مصدراً للقرار السياسي لاستقرار أمراء البويهيين فيها، بحيث أصبحت بغداد إقليماً تابعاً وأخذت تتخلى عن مكانتها لهذه المراكز، مما استوجب إعادة الاعتبار للعاصمة بغداد كما كانت من قبل مصدراً للقرار في الدولة ومحط أنظار العالم الإسلامي.

4- شروط الخليفة:

اختلف الفقهاء في الصفات التي يجب أن تتوفر في المرشح لمنصب الخلافة فيذكرها الباقلائي:

أ- أن يكون قرشياً من الصميم.

ب- أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً.

ج- أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية الحدود وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها.

د- أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هودة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار.

ويحدد البغدادي شروط الخليفة " بالعلم والعدالة، والاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، والنسب القرشي" أما الماوردي فإنه يتفصل بالشروط التي حددت من قبل ويجعلها في قائمة طويلة، وهي:

أ- العدالة على شروطها الجامعة.

ب- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

ج- سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصبح معها مباشرة ما يدرك فيها.

د- سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

هـ - الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

و- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية الحدود وجهاد العدو.

ز - النسب، وهو أن يكون من قریش، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه.

أما أبو يعلى فيحددها بأربع شروط وهي، أن يكون قرشياً من الصميم وعلى صفة من يصلح أن يكون قاضياً وقيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود لا تلحقه رأفة في ذلك، وأن يكون أفضلهم في العلم والدين.

وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء في الشروط الواجب توفرها في المرشح لمنصب الخلافة إلا أنهم اتفقوا على النسب وهو أن يكون قرشي في الصميم أي دون الموالي فيقول البغدادي: إن الشرع قد ورد بتخصيص قریش بالإمامة، ودلت الشريعة على أن قریشاً لا تخلو ممن يصلح للإمامة، فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم. ولا بد أن هذا التأكيد جاء رداً على اتجاهين. الأول: الذي أجاز الخلافة في غير قریش.

من جهة أخرى فإن الحكمة التي استدعت أن يكون الخليفة من قریش واعتبار ذلك قاعدة قانونية تعني بأن الخليفة يجب أن يكون قبل كل شيء عربياً لحماً ودماءً، وأنه مما يخالف الشريعة أن يكون من عنصر غير عربي، وهذا بلا شك أوصد المجال أمام تطلع القوى

الأجنبية التي امتلكت أسباب القوة والسلطان في هذا العصر، من التفكير بالاستحواذ على منصب الخلافة.

وبذلك يصبح من تسمى بالإمامة والخلافة من غير قريش، ليس بخليفة ولا إمام، ولا من أولي الأمر، وهو فاسق عاصٍ لله، وكل من ساعده أو رضي أمره. لتعديهم حدود الله.

بالإضافة إلى ذلك، أكد الفقهاء، على الشجاعة والنجدة والقوة التي يجب أن تتوفر في من يتولى الخلافة لحفظ الأمة والانتقام من ظالمها، ولا تلحقه رافة في ذلك ويسمى الماوردي ذلك (بالسلطان القاهر)، وهذا بلا شك انعكاس مباشر لظروف العصر على التوجهات الفكرية والسياسية التي أقرها الفقهاء، بعد أن عايشوا عصر الخلافة التي افتقدت لعنصر القوة التي تمكنها من فرض هيبتها وتحد من تسلط المتسلطين عليها، الذين أفقدوها حقوقها وصلاحياتها، مما آل بالنتيجة إلى تدهور أوضاعها على الصعيد الداخلي، وانفصال معظم أقاليمها على الصعيد الخارجي، وبذلك يرفض الفقهاء أن يكون الخليفة رمزاً أو شجعاناً لا دولة ولا نفوذ، ويعملون لخلافة قوية قادرة مهيمنة على كل الأطراف ومتحكمة في كل الأوضاع. وهذا ما كانت تفتقد إليه الخلافة في هذا العصر.

5- عملية التولية:

بعد أن تتوفر الشروط في أهل الحل والعقد، والمرشحين للخلافة، يقوم أهل الحل والعقد باختيار أكثر المرشحين فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا قبلها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة. ولزم كافة الأمة طاعته. ومن امتنع عنها لم يجبر عليها ويعدل إلى سواه من مستحقيها.

ولو تكافأ في شروط الإمامة اثنان روعي (حكم الوقت) أي إذا كانت ظروف المجتمع في حاجة إلى من تتوفر فيه الشجاعة للدفاع عن الدولة ضد أعدائها، فيختار لذلك الشجاع، أو أن تكون الحاجة إلى فضل العلم لمواجهة الدهماء وأهل البدع فيكون الأعلم أحق بها. وإن تنازع عليها اثنان كان على أهل الحل والعقد اختيار أحدهما، خلافاً لمن قال بإجراء القرعة بينهما ويقدم من قرع منهما.

لا تتعقد الإمامة وتثبت إلا بالرضا والاختيار من أهل الحل والعقد، وإن لم يكن يصلح لها إلا واحد، لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد وهذا بلا شك انتصار لمبدأ الاختيار من قبل الأمة.

وعلى الرغم من أن الفقهاء يقدمون الأفضل للخلافة، إلا أنهم يجوزون بيعه المفضل مراعاة للظروف المحيطة بالدولة والمجتمع، فالباقلاني يؤكد على أن الإمامة للأفضل لكنه يجيز العقد للمفضل خشية من الفتنة والتهاجر وترك الطاعة وتعطيل الأحكام. وذهب البغدادي إلى جواز عقدها للمفضل إذا توفرت فيه شروط الإمامة خوف الفتنة إذا عقدت للأفضل كما يجوز الماوردي بيعه المفضل في حالة وجود عذر يمنع بيعه الأفضل، كالغياب والمرض، أو لكون المفضل أطوع في الناس وأقرب إلى القلوب، ولو ببيع للمفضل بدون وجود عذر، مع وجود الأفضل، لم تتخلع بيعه المفضل وتصح إمامته، لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار.

6 - ولاية العهد:

يتفق الفقهاء على صيغة أخرى لعقد الإمامة، إلى جانب اختيار أهل الحل والعقد، وهي أن يقوم الخليفة بالعهد من قبله إلى من يتولى الخلافة بعده فقد أجاز الفقهاء للخليفة بتعيين من يخلفه عن طريق توليته بالعهد، وهذا يخضع عند الفقهاء لازدواجية العرف من ناحية والقدرة على الإنقاذ من ناحية ثانية، فقد كان هذا تاريخياً مسلك الخليفة الراشدي الأول ومسلك أكثر الخلفاء الأمويين والعباسيين وللخليفة مطلق الحرية في التعيين، فله أن يعينه من عائلته أو من سواها، بشرط أن تتوفر فيه الشروط المعتبرة في الخليفة، وله أن يختار لولاية عهده أكثر من واحد ليلي الأمر من بعده على التوالي، وإلى ذلك يشير الباقلاني بقوله "إن للإمام أن يعهد إلى إمام بعده" وهو ما اجمع عليه أهل الاختيار.

أما البغدادي فيجيز للخليفة أن يوصي بالإمامة إلى واحد بعينه ويكون صالحاً لها، ولكنها غير واجبة عليه، أما إذا أوصى بها وجب على الأمة إنفاذ وصيته، أما الماوردي فيشير

إلى جواز انعقاد الإمامة من قبل الخليفة وهو ما انعقد الإجماع على صحته. كما يجوز للخليفة أن ينفرد بالعقد دون الحاجة لاستشارة أهل الاختيار، لأن الإمام أحق بها حتى وإن عقدها لولد أو لوالد " لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقاً إلى أمانته ولا سبيلاً إلى معارضته" ويعتبر العهد بالولاية عقد إمامة لازماً لا يجوز الرجوع فيه سواء من الخليفة العاهد أو المعهود له.

وللخليفة أن يعهد إلى اثنين أو أكثر ويرتب الخلافة فيهم، فتكون الخلافة منتقلة إليهم على ما رتبها ولمن أفضت إليه الخلافة من أولياء العهد، الحق في أن يعهد بها إلى من يشاء، ويصرفها عن من كان مرتباً معه، لأنه أصبح بعد انتقال الخلافة إليه عام الولاية نافذ الأمر، وليس لأهل الاختيار هذا الحق.

ويختلف أبو يعلى عن سبقه من الفقهاء في هذه المسألة، إذ لا يعتبر العهد بالولاية، عقد إمامة، وإنما هو مجرد ترشيح أو توصية، لأهل الحل والعقد الحرية في إقرارها أو رفضها، لذلك للخليفة الحق في عزله قبل موته.

من خلال ما تقدم نلاحظ بأن الفقهاء بإقرارهم لحق الخليفة بتعيين ولي عهد له، مسترشدين بالسوابق التاريخية، إنما استهدفوا تبرير وعقنة الوضع التاريخي السائد، والواقع السياسي القائم حينذاك، فاعتبروا الخليفة صاحب السلطة المطلقة التي لا تخضع لتوصيات واستشارات القوى الأخرى، فلا وجود لسلطة دنيوية فوق سلطته لأنه الرئيس الأعلى للأمة الإسلامية، علاوة على ذلك أخذ الفقهاء بنظر الاعتبار قوة الضرورات السياسية والمصالح العائلية الوراثية للأسرة الحاكمة. من جهة أخرى، استهدف الفقهاء من إقرارهم لهذه الصيغة التمهيد والتأكيد على حقوق الخليفة التي من جملتها أن يكون له نفوذ في تعيين ولي عهده. ونذكر أهمية ذلك إذا علمنا أن الخلفاء الثلاثة الأوائل في هذا العصر قد جردوا من هذا الحق، فأتاح ذلك الفرصة للأمرء البويهيين في عزل وتسمية من شاءوا للخلافة دون اعتبار لرغبات الخلفاء، خدمة لمصالحهم وامتيازاتهم. ولعل الهاجس الذي كان مسيطراً على فقهاء هذا العصر والمتمثل بخشيتهم من خروج الخلافة من بني العباس، نظراً لما كان يتهدهدهم من أخطار على الصعيد الداخلي والخارجي، الأثر الأكبر في هذه التنظيرات التي سعت

إلى حصر الخلافة واستمرارها في الأسرة العباسية، فخلو منصب الخلافة من مرشح مسبق، قد يؤدي إلى المجئ بخليفة غير عباسي وهو أمر محتمل الحدوث في هذه الفترة.

وربما كان أبو يعلى أكثر حذراً من سابقه، حين أخذ في الحسبان احتمال أن يقوم البويهيون أو غيرهم بفرض ولي للعهد على الخليفة، فيوافق خشية واضطراراً، فجعل الموافقة على إقراره للأمة، أي لأهل الاختيار ضماناً لمثل هذا الاحتمال. وما على الخليفة في هذه الحالة سوى التوصية والترشيح، ثم يتولى أهل الاختيار بيعته إذا ما توفرت فيه الشروط، ويحددون ذلك بعد توليه الخلافة فعلاً.

7 - وحدة الخلافة وتعددتها:

تمسك الفقهاء بمبدأ وحدة الأمة، على الرغم من عدم تحققه على صعيد الواقع السياسي، لذلك انصرفوا إلى مكافحة التشققات التي ظهرت في هذه الوحدة نتيجة لظهور خلفاء في مشرق الدولة ومغربها، وقد أصرَّ الفقهاء على رفض جواز مبدأ تعدد الأئمة، فقد اعتبر الباقلاني ذلك من المحرّمات في الدين لما يؤديه من فتنة بين المسلمين فيقول " وما حكى عن الأنصار من إرادتهم نصب إمامين في وقت واحد بقولهم (منا أمير ومنكم أمير) وإخراجهم الأمر من قريش إلى غيرهم، وهذان الأمران حرام فعلهما في الدين وجالبان الفتنة، وإنما عظم غلط الأنصار فيهما" وهو بذلك يدافع عن خلافة العباسيين، وينظر بثقة تامة شرعية ادعاء الخلافة من قبل قوى أخرى.

وعلى الرغم من أن الباقلاني يجاوز الواقع السياسي إلا أن البغدادي أخذ بنظر الاعتبار قضية الشرعية فجوز قيام خلافتين في ناحيتين متباعدتين، لأن الإمام مندوب لإقامة المصالح لذلك قال " لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة، وإنما ينعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقيون تحت رايته، و إن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله، فهم بغاة، إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته". هذا التجويز وإن كان مشروطاً ليس سوى طريقة للتوفيق بين المبدأ والواقع، وذلك

بإضفاء صبغة الشرعية على واقع قاهر، أي الاعتراف بحكم الواقع التاريخي، القائل بأن الوحدة السياسية للأمة أمر مضي، وإن وحدة الإمامة لا تعني وحدة الأمة.

إلا أن القول بجواز تعدد الأئمة يفتح الباب واسعاً أمام الحركات الانفصالية، فلو جاز في العالم إمامان، لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أربعة أو أكثر، مما يؤدي إلى إضعاف وحدة المسلمين، وهنا جاء الماوردي ليدافع عن هذه الوحدة عقائدياً وسياسياً، بتأكيد على وجوب إمامة واحدة في دار الإسلام للحفاظ على وحدة الأمة واجتماع كلمتها وتوحيد طاقتها أمام أعدائها. فقد رأى الماوردي بعد تحليل أولي للمتغيرات، أن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، أي على المستوى السياسي وحدة الدار والأمة والخليفة فيقول "وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تتعقد إمامتها لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم عن ذلك.

إن هذا التشديد من قبل الماوردي على عدم جواز تعدد الخلافة بأي شكل ومهما كانت الظروف ليس غرضه، تقويض شرعية الخلافة الفاطمية في مصر، والأُموية في الأندلس فقط، وإنما أراد أن يوصد المجال أمام المغامرين الذين امتلكوا أسباب القوة وانفردوا بالحكم في جهاتهم وشعروا بأنهم أقوى بكثير مما عليه الخليفة العباسي، فلا يمنع أن يتسموا بالخلافة دون مراعاة لشروطها.

هذا من حيث المبدأ النظري، أما من حيث الواقع فقد كان هناك أكثر من خليفة في العالم الإسلامي، وكل منهم يدعي أنه أحق بالخلافة من غيره لذا كان على الفقهاء تطويع النظرية لتعالج هذا الواقع.

كان الاتجاه العام لدى (معظم الفقهاء) يزكي إمامة الذي بويع له أولاً والذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، ومن بويع له بعد ذلك فإمامته باطلة، وعليه أن يسلم الأمر إليه والدخول في طاعته، وهذا دفاع واضح عن أحقية العباسيين بالخلافة، وانفراد بغداد عن بقية الحواضر باختصاص اختيار الخلفاء وعلى الجميع التسليم لها بهذا الامتياز.

ويورد الباقلاني حالة أخرى لتعدد الأئمة، والناجمة عن تفرق الأمة إلى مذاهب مختلفة وآراء متضادة، فأدعى كل واحد منهم أنهم ولاية هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه، ولكن الحق منها في واحد. فيقرر حلاً لهذه الحالة، بأن الاختلاف إذا كان في المسائل الشرعية، فأيهما سبق بالعقد تمت بيعته ولزمت طاعته وصار المخالف عليه باغياً يجب قتاله. أما إذا كان الاختلاف مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل فعقد الإمامة (لأهل الحق) دون غيرهم ممن كفر أو فسق، فإذا تمكن أهل الحق، وهم عند الباقلاني، حملوا على الانقياد للإمام، أما إذا غلبوا، وعقد أهل الفسق إماماً لهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة، وكان أهل الحق في دار قهر وغلبة، لذلك لهم أن يستعينوا بأية قوة، تساعدكم على عقد الإمامة لواحد منهم، يكون هو الإمام الشرعي دون غيره.

نتبين مما تقدم أن هذا الافتراض النظري الفقهي للباقلاني، إنما كان مدفوعاً بتوقعه لاحتمال هجوم فاطمي على بغداد للإطاحة بالخليفة العباسي وإنهاء الخلافة العباسية، لذلك فهو يحجب الشرعية مقدماً عن أية محاولة قد تحدث من هذا النوع، كما أنه يحذر الأمراء البويهيين من مغبة الانصياع للإغراءات الفاطمية التي كانت تهدف إلى تحديد حرية الخليفة العباسي والحجر عليه وعزله إن أمكن، وإن إقدامهم على أي عمل من هذه الأعمال ينفي صفة الشرعية عنهم، وللأمة الحق في أن تستنصر عليهم بقوة أخرى لتزيل تسلطهم وتنصب لها إماماً شرعياً.

8- واجبات الخليفة:

يحدد الفقهاء واجبات الخليفة بعدة أمور، فالباقلاني يحددها بـ " تدبير الجيوش وسد الثغور ، وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفي بين المسلمين والدفع في حجبهم وغزوهم" ويجملها البغدادي بقوله " لا بد للمسلمين من إمام ينفذ أحكام و يقيم حدودهم ويغزي جيوشهم ويزوج الأيامي ويقسم الفي بينهم".

أما الماوردي فيحدد واجباته بعشرة مهمات، قال أنها فرض عين والتي هدفها تحويل الدولة إلى شرعية عليا إسلامية، تركز السلطة والدعوة والجهاد من جديد في يدها مستندة بذلك إلى جماهير المسلمين وهذه المهمات هي:

- أ- حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة.
- ب- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة.
- ج- حماية الثغور و صون الأمن ليتصرف الناس في المعاش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

د- إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف أو استهلاك.

هـ - تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماء.

و- جباية الفئى والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

ز - تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقنير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

ح- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليه من الأعمال يكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

ط- أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح.

وبهذا يكون الإمام عند الماوردي على قمة السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، يوجه تلك السلطات للحفاظ على أصول ومبادئ الحكم على وفق النصوص من الكتاب والسنة والاجتهاد في المسائل الظنية فيما لا نص فيه لتدبير مصالح المسلمين.

فأولاً: يمنح الماوردي الأولوية والأفضلية في الرتبة والأهمية للواجبات الدينية والشؤون الروحية التي يتولاها الإمام باعتباره الرئيس الديني الأعلى للدولة الإسلامية، فالواجبات الدينية مستمدة من الطبيعة الدينية المقدسة لمؤسسة الخلافة، لأن الخليفة يمارس سلطة تعتمد على الحق المقدس وتستمد من مصدر إلهي، ولعل ذلك يعود إلى التدهور الذي أصاب الخلافة، مؤسسة والضعف الذي نال من الخليفة في مركزه السياسي ونفوذه الديني.

ثم يؤكد الماوردي على الواجبات الدنيوية، ليؤكد أن الإسلام إنما قام على التوحيد بين الدين والسياسة ثم ليؤكد بوضوح لكل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية فحسب، تلك المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين، الذين أرادوا الخلافة مؤسسة دينية، تتحدد واجبات الخليفة من خلالها بالواجبات الدينية وتطبيق الشرع، بينما يتخلى لهم عن المهام السياسية التي عدوها خارج نطاق صلاحية الخلافة وقدرتها.

لذلك استهدف الماوردي تعزيز مركز الخليفة تجاه الأمراء البويهيين الذين اغتصبوا سلطته، مؤكداً لهم ولسواهم من القوى، بأن الخلافة هي الجهة الوحيدة لإدارة البلاد، على الرغم من وجود تيارات مناوئة لها، لذلك فعليهم أن يكسبوا سلطتهم الصفة الشرعية من خلال اعتبارهم حكاماً مفوضين ولا يظهروا كغاصبين، لأن كل الأمور ترجع إلى سلطة الخليفة وكل الولايات عبارة عن استنابات ضرورية عنه ولسلطانه المرجع في الجزئيات والكليات.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أكد الماوردي على ضرورة مباشرة الخليفة للأمور بنفسه ولا يعتمد على التفويض تأكيداً للمبدأ الذي تقوم عليه الخلافة في الإسلام وكان يأمل بل ويعمل لتعود الخلافة فعلاً إلى سابق قوتها ووحدتها في حقبة انحطاط البويهيين وصعود نجم الخلفاء.

9- واجبات الأمة نحو الخليفة:

طور الفقهاء نظرة متكاملة إلى سلطان الخلافة وأهميتها بالنسبة للأمة وكان ذلك نابعاً من همهم المتركز في دعم أساس الخلافة النظري، وحققها على المسلمين، فيعتبر الماوردي محل الملك من رعيته كمحل " الرأس من البدن، وكل الأعضاء مسخرة له ومهيأة لحملة ولأنه لا بقاء

للجسد إلا به ولا قوام إلا معه" ولهذا سمي إمام لأنه " ممن يجب أن يؤتم به ويقتدى به في فعله، ويؤتمر له بأمره.

وينتظر الفقهاء من وراء تقوية سلطان الخليفة أمناً ورخاءً وراحة للناس ولذلك يحدد الفقهاء واجبات الأمة تجاه الخليفة إذا ما قام بواجباته تجاههم بثلاث مفاهيم جامعة (المعرفة، والطاعة، والنصرة) بينما يميل آخرون إلى نظرة نقدية تجاه الخلافة وسلطانها، فيجعلون للرعية حق التقويم والنصيحة على الإمام أو الثورة على الإمام الظالم إذا تيقن الثوار أنهم سينجحون.

أما ما يتعلق بالمعرفة، فالفقهاء يجيزون للأمة أن تعرف الخليفة بصفاته، ولا يلزم معرفته بعينه واسمه إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة أي على العامة معرفة الخليفة معرفة ليست تفصيلية في أثناء البيعة العامة وقبلها " ولو لزم كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه للزمت الهجرة إليه، ولما جاز تخلف الأبعاد، ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان.

أما واجب الطاعة والنصرة، فهما مرتبطتان بتحقيق الإمام لواجباته وإن عجزه عن ذلك هو الذي يرفع عن الأمة عبء حقه في الطاعة والنصرة" وكان بها مؤاخذاً وعليها معاقباً، ثم هو من الرعية على استبطان معصية ومقت، يتربصون الفرص لإظهارها ويتوقعون الدوائر لإعلانها" ولأنه أصبح بذلك ظلوماً غشوماً".

وتقترن طاعة الأمة للإمام ونصرته، بطاعته لله وخشيته التي تبعث على طاعته في خلقه وطاعته في خلقه تبعث على محبته ويفسر الماوردي قوله تعالى: " ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم".

بأن أولي الأمر هم ذوو الولايات السلطانية الذين تلزم طاعتهم في جميع الأمور وعلى جميع المسلمين ويحدد مجال الطاعة فيعلن بقوله لإطاعة لولي الأمر في معصية الله ". وبهذا يسقط عن الأمة واجب إطاعة الخليفة ويجوز لها أن تعتزله في حالة عصيانه وأوامر الله تعالى.

إن تبني الماوردي لفكرة معاقبة الخليفة إذا فشل بالقيام بواجباته على الوجه الأكمل، أمر غير مألوف في الفكر السياسي الإسلامي حيث استقر الرأي على الطاعة وعدم الخروج على الحاكم

حرصاً على اجتماع الكلمة وتجنب الفتن والدماء ولكن كيف وبأي وسيلة يمكن للمسلمين الخروج على الحاكم وتنحيته من منصبه، لقد ترك الفقهاء هذه القضية دون تلميح، متأثرين بالمكانة المرموقة التي تمتعوا بها لدى الخلفاء العباسيين، مما جعلتهم يبتعدون عن مناقشة هذه المواضيع أو ربما ترك الأمر مفتوحاً بحيث تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجهم من الخلافة بعد أن أضحي بقاءه فيها غير شرعي.

ولكن قبل هذا يوجب الفقهاء على الأمة طاعة الخليفة ونصرتة والالتفاف حوله لتطبيق مقاصد الشرع من جهة، والسعي إلى تحقيق أهداف الخلافة القوية حوله لتطبيق مقاصد الشرع من جهة، والسعي إلى تحقيق أهداف الخلافة القوية القادرة، إزاء كل ما يتعرض لوجودها وحقوقها وامتيازاتها ودورها من أخطار من قبل القوى المعادية لها، من جهة أخرى.

10- عزل الخليفة:

أجاز الفقه الإسلامي مبدأ عزل الخليفة، فيقول الباقلاني أن الإمام " في جميع ما يتولاه وكيل للأمة، ونائب وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وتنبيهه وأخذ الحق منه، إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه". وقد فصل الفقهاء في الظروف التي تستدعي من الأمة القيام بعزل الإمام، وذلك لأن هذا العزل من الأمور الصعبة والخطيرة فالخليفة هو الصيغة الوحيدة لتطبيق الشريعة والمبدأ الوحيد إسباغ الصفة الشرعية لذلك أحاط الفقهاء الإمامة بضمانات الاستقرار والاستمرار، وكفالة الطمأنينة، فالخلع إجراء استثنائي قد يهز كيان المجتمع، وبهذا وضعوا له قيوداً كثيرة. ومن الواضح أن الإسهاب والتفصيل للحالات التي تمنع الإمامة واستمرارها يعكس وضعاً تاريخياً معيناً. ويصور تصويراً دقيقاً واقعاً سياسياً حقيقياً لم يجد الفقهاء مفرّاً من التصدي له. فقد أمعن المتسلطون من ترك وبويهيين في إذلال الخلفاء وإيذائهم عزلاً وقتلاً. لذلك لا يعتبر نقض البيعة جائزاً إلا إذا طرأ تغيير على حال الإمام وهذا ضمانات للإمامة بوضع حد لقيام المتسلطين بعزل الخلفاء حسب أهوائهم واستناداً إلى مصالحهم، ويعتبر موت الخليفة الشكل الأكثر طبيعية لانتهاء خلافته بالإضافة إلى تنازله للخليفة أن يستعفى الأمة من الإمامة فهي حق له لا واجباً عليه تجاه الأمة. وما عدا ذلك يحدد الباقلاني الحالات التي توجب خلع الإمام وهي (كفر بعد إيمان، ومنها تركه الصلاة

والدعاء إلى ذلك، ومنها فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبخار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود). ومن جانب آخر يؤكد أن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث، يذهبون إلى أنه لا ينخلع بهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شئ مما يدعو إليه من معاصي الله.

أما الماوردي فيوجب عزله في حالتين، أولهما: الجرح في عدالته، والثاني: النقص في بدنه، فالجرح في عدالته، أي فقد العدالة بشروطها الجامعة، وهو الفسق، فينقسم إلى قسمين، أحدهما، ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة فالأول متعلق بأفعال الجوارح كارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، وهذا يمنع من انعقاد الإمامة، ويوجب خلع الإمام إذا طرأ على إمامته ذلك، فلو رجع إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد.

والثاني " متعلق بالاعتقاد المتأول بشبهه فيتأول لها خلاف الحق " ويميل الماوردي إلى رأي علماء البصرة في أن ذلك " لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها " فربما كان متأولاً لا مستبيحاً لحرام، فهو يميل إلى قبول المتأول تأولاً معقولاً معتدلاً.

أما أبو يعلى فيؤكد على أن الفسق لا يمنع من استدامة الإمامة سواء كان متعلقاً بأفعال الجوارح أو كان متعلقاً بالاعتقاد، بل يجب وعظه وتخويفه، فيكون هذا بديلاً عن عزل الخليفة والخروج عليه.

وكما يبدو الفقهاء وجدوا تحرجاً في القول بعزل الإمام لفسقه محتجين بأنه يترتب على ذلك مفسدة أعظم من المفسدة الناجمة عن بناء الإمام الفاسق كالفتنة وسفك الدماء.

أما السبب الجسدي فينقسم إلى ثلاثة أقسام نقص الحواس، ونقص الأعضاء، ونقص التصرف، أما ما يمنع الإمامة واستمرارها فيما يتعلق بنقص الحواس فهي زوال العقل كالجنون والخبيل المطبق الذي لا يتخلله إفاقة بالإضافة إلى فقدان البصر، والصمم والخرس " لأن كمال الأوصاف بوجودهما مفقود " مما يمنع من استدامة الخلافة. أما نقص الأعضاء، فيشمل فقد اليدين والرجلين إذ " لا تصح معه الإمامة في عقد والاستدامة عما يلزمه من حقوق الأمة "

وما يعيننا من ظروف وحالات عزل الإمام، ما يتفق والوضع السياسي لهذا العصر، هو الشكل الثالث من حالات العزل وهو (نقص التصرف) وهو على نوعين، الحجر، والقهر.

أما الحجر: فهو أن يستولى عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصيه ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته".

ومما لا شك فيه أن الفقهاء بإقرارهم لصحة خلافة المحجوز عليه، استهدفوا تبرير خلافة بني العباس في ظل التسلط البويهي، وصبغها بالصبغة الشرعية ذلك لأن القول بجواز نقض البيعة بسبب الحجر، يبعث على الحرج، لأن الخلفاء العباسيين في هذا العصر، كانوا بمثابة المحجوز عليهم من قبل الأمراء البويهيين، وهذا التنظير يصف بدقة وضع الخلافة طوال أكثر من قرن تقريباً، لذلك كان الفقهاء يدركون بأن القول في عدم انعقاد إمامة المحجوز واستدامتها يعني إنكارهم لخلافة المستكفي بالله الذي عاصر بداية التسلط البويهي وخلفائه جميعاً.

إلا أن الفقهاء يقرنون استدامة الخلافة في حالة الحجر، بتصرف الأمير المستولي، فيشيرون إلى ذلك بالقول " ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لإحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه".

وهذا واضح من أن الفقهاء أخذوا بعين الاعتبار وضع الخلافة في حالة التسلط عليها من قبل البويهيين الذين انفردوا بمسؤوليات الخلافة الدنيوية، فهم من جهة يقرون إمامة الخليفة واستمرارها، ومن جهة أخرى يمنحون البويهيين الشرعية، طالما أنهم ملتزمين بإحكام الدين وإقامة العدل، وعلى الخليفة القبول بوصايتهم خوفاً من تعطل الأحكام الدينية مما يعود على الأمة بالفساد، وفي نفس الوقت يوجهون تهديداً مبطناً للأمراء البويهيين. في حالة خروجهم على حرمة الخلافة، وظلت أعمالهم تثير الاعتراض لتجاوزهم على حقوق الخليفة وصلاحياته، فإن للخليفة الحق في أن يستعين عليهم بأية قوة تعمل على إزالة تسلطهم وربما كان المقصود الغزنويين أو السلاجقة.

أما القهر، " فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر، لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين" وفي هذه الحالة ينظر لوضع الخليفة، فإذا لم يكن قد تولى الخلافة رسمياً، فإن للأمة أن تختار غيره من ذوي القدرة، أما إذا كان قد أسر بعد بيعته بالخلافة، فعلى كافة الأمة استنقاذه، لما له عليها من حقوق النصر، إذ كان مرجو الخلاص مأمول الفكك - بأية طريقة بالقتال أو بالفداء - فإذا حدث اليأس من إمكانية فك أسره، حينها ينظر هل هو مأسور في أيدي مشركين كفار، أم مسلمين بغاة؟ فإذا كان في أيدي الكفار لا يرجى خلاصه حينها يخرج من الإمامة لليأس من إنقاذه وعلى أهل الاختيار البيعة لغيره فإذا كان قد عين والياً قبل اليأس من خلاصه، صح عهده واستقرت إمامة ولي العهد، وإن استنقذ قبل اليأس من أسره، كان على إمامته، ويكون العهد في ولي العهد ثابتاً.

أما إذا كان الخليفة مأسوراً في أيدي بغاة المسلمين، فإنه على إمامته إذا كان مرجو الخلاص، أما إذا لم يرجى خلاصه، نظر في أحوال البغاة، فإذا لم ينصبوا لأنفسهم إماماً فالإمام المأسور في أيديهم على إمامته ويصبح وضعه كحال الخليفة الواقع تحت حجر أهل الاستبداد - أي لا يمنع من إمامته واستدامتها - وعلى أهل الاختيار أن يختاروا نائباً له في مركز الدولة يقوم بالأمر إلى تحرر الإمام فإذا خلع المأسور أو مات لا يصبح المستناب إماماً لأنها نيابة عن موجود زالت بفقده أما إذا كان أهل البغي قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته وانقادوا لطاعته ففي هذه الحالة يخرج الخليفة المأسور من الخلافة لليأس من خلاصه وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها فإذا عاد الخليفة المأسور لم يعد للإمامة لخروجه منها.

يتضح من وراء كل هذا الإسهاب والتحوط لكل الاحتمالات التي قد تتعرض لها الخلافة إن هاجس الخوف من قيام قوى أخرى بالسيطرة على الخلافة العباسية كان يراود الفقهاء وهم يضعون هذه القواعد بكل هذا الحذر. فالخلافة العباسية كانت تواجه في هذه المرحلة تحديات خطيرة وخاصة من قبل الفاطميين الذين استهدفوا تقويضها بكل الطرق والاستيلاء على بغداد. لذلك فقد وضع الفقهاء تحسباً لهذا الاحتمال المتوقع كل الضمانات لبقاء الخلافة العباسية واستمرارها، فيما لو أتاحت الظروف للفاطميين وأنصارهم من القوى الأخرى تحقيق هدفهم، وهذا

ما حصل فعلاً إبان حركة أبو الحارث البساسيري الذي سيطر على بغداد سنة (450 هـ / 1058 م) وأعلن الخلافة الفاطمية وأسر الخليفة العباسي القائم بأمر الله الذي بقي في الأسر لمدة سنة كاملة حتى تمكن السلاجقة من إنقاذه وإعادته إلى مركز خلافته.

11- إمارة الاستيلاء :

وجد الفقهاء أنفسهم إزاء ما آلت إليه الخلافة من ضعف، وما انتاب الدولة من انقسامات، أمام أمرين: إما أن يحكموا بفساد الواقع، ونفي صفة الشرعية السياسية عنه، فيحكموا بذلك على نشاط الجماعة الإسلامية بالبطلان. أو أن يكسبوا النظام القائم، صفة قانونية وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية حتى يمكنوا من إنقاذ ما يمكن إنقاذه من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها متى كانت موافقة للشرع، ويتجنبوا خطورة الحكم بانعدام الجماعة بوصفها وحدة سياسية واجتماعية.

وقد اختار الفقهاء الأمر الثاني، لأنه أقل ضرراً على الأمة بعد أن أصبح حكم الأمراء المستقلين جزءاً مقبولاً في نمط الحكم الإسلامي نتيجة لفقد الدولة لقواها العسكرية والاقتصادية وفي نفس الوقت كان الخليفة العباسي على الرغم مما انتاب مركزه من ضعف حريصاً على اعتبار نفسه خليفة للمسلمين جميعاً وكان أمراء الأطراف العصاة وأمراء البويهيين على الرغم من صراعاتهم مع الخلافة حريصين على الحصول على الشرعية الدينية من خلال موافقة الخليفة في بغداد.

كان هذا هو الواقع الذي اصطدم به الفقهاء وهم يشرعون للنظام السياسي للدولة. وكان قد سيطر عليهم همان رئيسيان، الأول: وحدة الأمة سياسياً بوصفها جزءاً لا ينفصل عن الدين نفسه. والثاني: الحفاظ على استقرار نسبي على الرغم من تناقض مصالح العصبية وكان خيار الفقهاء التمسك بالوحدة والدعوة إلى طاعة السلطة ونصرتها لتكون حكماً بين الأطراف وميزاناً لتوازنها.

ولما كان الفقهاء قد اقتنعوا بأن الانقسام السياسي للمجتمع الإسلامي، من الأمور التي لا يمكن علاجها لذلك تشبثوا في الأقل بأملهم في نوع من التضامن والتعاون السياسي.

إزاء هذا الوضع كان على الفقهاء صياغة نظرية الإمامة - بحيث يبدو الواقع التاريخي القائم - وهو واقع التجزئة على صعيد الأمة الإسلامية - غير مناف لمبدأ وحدة الإمامة الذي هو التطبيق السياسي للوحدة في العقيدة الإسلامية، فكان لا بد من إيجاد مفاهيم سياسية جديدة تتوسط بين مفهوم سلطة الإمام الشاملة المطلقة وبين تعدد الحكام الفعليين في دار الإسلام.

وكان أول من تنبه لهذه المسألة من الفقهاء أبو الحسن الماوردي الذي تصدى لعلاقات الخليفة بأمراء الأطراف من خلال حديثه عن تقليد الإمارة على البلاد وكان الماوردي قد اعترف ابتداء في مقدمة كتابة الأحكام السلطانية، بوجود قوى أخرى تشارك الخليفة حكم العالم الإسلامي، فجاء قوله " فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت به الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب نكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني وهنا يعترف الماوردي بوجود حكم سلطاني، ولا يذهب بإلغاء هذا الحكم ولا يندد به، وإنما يقول بلزوم تقديم حكم الإمامة على الحكم السلطاني أي بضرورة وضع كل حكم تحت منصب الإمامة حتى لا يكون شئ من السياسة في حياة الأمة خارجاً عن الشرعية.

وفصل الماوردي ذلك بشكل أكثر وضوحاً في حديثه عن تقليد الإمارة على البلاد فالأمير في نظرية الماوردي هو من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهو ما يسمى بإمارة الاستكفاء فتشتمل على عمل محدود ونظر معهود والتقليد فيها أن يفوض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله ونظر في المعهود من سائر أعماله فيصير عام النظر فيما كان محدوداً من عمل ومعهوداً من نظر.

فالماوردي يؤكد على أن الأمير هو نائب الخليفة في المنطقة التي يتولاها لهذا فهو ينوب عنه بتفويض منه في كل الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبهذا لا تشكل إمارة الاستكفاء مشكلة خاصة، لأنها تندرج طبيعياً في إطار الإمامة.

ويقرر الماوردي، ضرباً ثانياً للإمارة تعرف بـ (إمارة الاستيلاء) التي كانت تنطبق في الحقيقة على معظم أمراء الأقاليم في العصر البويهي. وهذه الإمارة هي التي تطرح مشكلة العلاقة بين الإمام رمز وحدة الأمة والأمير الذي يمكنه أن ينفصل عن سلطة الإمامة.

ويعترف الماوردي إن إمارة الاستيلاء هي خروج عن عرف التقليد المطلق، وتُعد على اضطرار وهي تلك التي نشأت عن حكم الضرورة أو الواقع " فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها" وقد وجد الماوردي أن من الواجب أن لا يحكم ببطلان هذه الإمارة كلية فيكون بذلك متجاهلاً للواقع، وفي الوقت نفسه لم يجد حلاً ملموساً لمعالجتها لذلك رأى أن أفضل حل لمعالجة هذه المسألة هو حل التسوية وقوامه أن يأذن الإمام للمستولي بحكم البلاد التي استولى عليها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها مع اعتراف الأمير المستولي بشرعية الخليفة باعتباره الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية، فيقول: " وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية ولا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز.

وبهذا كان الماوردي يؤكد على مبدأ الدولة الواحدة التي تتحقق فيها الشرعية من خلال اعتراف هؤلاء الأمراء بسيادة الخليفة عليهم مقابل منحهم حرية الحكم في مناطقهم وبذلك يغفل الماوردي النظام المركزي في الدولة فالتماس الأمير المستولي ذو السلطة الواقعية التولية من الخليفة إنما يعترف بالخلافة باعتبارها نيابة عن النبوة في حفظ الدين وسياسة الدنيا أي يعترف بوحدة السلطة الدينية العليا، وبذلك يقوم الخليفة بدوره بمنح الشرعية والسلطة السياسية للأمير، وهكذا يشترك الطرفان في حفظ أهداف الشرع في حراسة الدين والحفاظ على وحدة الأمة.

ولكن على الرغم من هذه التنازلات التي تقدمها الخلافة لأمر الاستيلاء إلا أن ذلك لا ينفي أن تتوفر في هذه الإمارة عدة شروط توجب قيامها، فهي وإن كانت أمراً واقعاً لا يفترض أن تشترط لها الاشتراطات المسبقة إلا أن الماوردي يؤكد على أن تتوفر في أمير الاستيلاء عدة صفات مقابل اعتراف الخلافة به وهي:

- أ- حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة.
- ب- ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، وينفي بها إثم المباينة له.
- ج- اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم.
- د- أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام الأقضية فيها نافذة.
- هـ - أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق، تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه أخذها.
- و- أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق فإن جنب المؤمن حمى الأمن حقوق الله وحدوده.
- ز- أن يكون الأمير في حفظ الدين ورع عن محارم الله يأمر بحقه أن أطيع ويدعو إلى طاعته إن عصى.

فإذا توفرت هذه الشروط في أمير الاستيلاء يصبح تقليده واجباً من قبل الخليفة وأمرأً حتمياً، ويصبح بذلك نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة، ويجوز له أن يتخذ كالخليفة وزيراً تفويض وتنفيذ، أما إذا لم تكتمل فيه هذه الشروط ، فيجوز للخليفة أن يظهر تقليده، والسبب في ذلك ضرورة الحصول على طاعة الأمير وتجنباً لتمرده. وفي هذه الحالة التي يتحلل فيها الأمير من الشروط يقوم الخليفة بتعيين نائب له ليقوم بتحقيق الأهداف الشرعية فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستتاب ، ويقر الماوردي بهذا وإن شذ عن الأصول ، من منطلق الضرورة والحفاظ على المصالح العامة من الضرر .

من خلال ما تقدم نتبين بأن الماوردي منح الشرعية لإمارة الاستيلاء ويضمنها إمارة البويهيين، بابتداعه لصيغة جديدة لتوحيد الأمة الإسلامية سياسياً، بعد ما تعذر الحفاظ على الوحدة

القديمة، فالماوردي الذي يشعر بالمرارة لزوال الأوضاع القديمة، يعرف أن هذه الأوضاع ذهبت إلى غير رجعة، لذلك يطور مفهوماً للسلطة، يحتفظ الخليفة بمقتضاه بالسلطة العليا، ولالأقاليم فيه استقلاليتها بشؤونها الخاصة.

خلاصة القول، أن التنازلات التي قدمها الفقهاء فيما يتعلق بنفوذ الخليفة وصلاحيته على صعيد علاقته بأمراء الأقاليم، كانت مدفوعة بمبررات لم يكن من السهولة تجاوزها، وهي:

أ- إن الفقهاء كانوا مدركين تماماً: لما آلت إليه الخلافة من في مختلف جوانبها السياسية والعسكرية والاقتصادية، لذلك فهي لا تقوى على المواجهة المباشرة مع أية حالة انفصال عنها لغرض فرض الوحدة على أقاليم الدولة وإخضاعها للسلطة المركزية للعاصمة. لهذا فليس هناك من حل لمعالجة هذا الوضع سوى إعطاء بعض التنازلات، حفاظاً على وحدة الأمة في ظل السيادة العليا للخليفة، مع التذكير الدائم بأن هذه الحالة طارئة وظرف مؤقت.

ب- إن المبرر الأقوى لهذه التنازلات، الذي أغفله الباحثون، هو وجود قوى أخرى كانت تتنازع الخلافة العباسية السيادة والسيطرة على العالم الإسلامي بكل السبل المعلنة والخفية، ومنها محاولة كسب واحتواء القوى الإسلامية.

لذلك فإن أي موقف معارض أو منأى يصدر عن الخلافة العباسية إزاء هذه القوى، سيتترك الفرصة سانحة لأعدائها لضمهم إلى جانبها، خاصة إذا علمنا إن هذه القوة كانت تبحث عن غطاء لشرعية وجودها لا يمكن أن تبقى بدونها، وتسعى للحصول عليه من هذه الخلافة أو تلك، لذلك ومن منطلق دفاع الفقهاء وحرصهم على زعامة الخلافة العباسية للعالم الإسلامي، لم يكن هناك بديل سوى الاستجابة للدافع المستجد فالفقهاء هنا يمثلون أحد أطراف الصراع الذي خاضته الخلافة العباسية ضد الدعاوى المختلفة، لتجريد الخلافة العباسية من عناصر قوتها ، لذلك جاءت دعوهم لكسب ولاء القوى الإسلامية بهذه الصيغة ، جزءاً من محاولاتهم لتضييق الفرص أمام النشاط الفاطمي، وتوحيد القوى تحت الزعامة العباسية، ضد أهدافه للسيطرة على العالم الإسلامي.

الفصل الثاني: الفارابي وفلسفته السياسية

أولاً: مكانة الفارابي ومؤلفاته السياسية:

يعدُّ الفارابي أبو فلاسفة السياسة المسلمين وأكثرهم تأثراً بأفلاطون وأرسطو، فمنزلة الفارابي تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغي أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكي تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر.

فقد اتفق الفارابي مع أفلاطون كثيراً. ويبدو ذلك بوضوح إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هي تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون في محاوره "القوانين" كل المذاهب التي تنكر وجود الله وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة. وكذلك يبدأ كتابه الفارابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" بالبحث في الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له وفي نفي النقص عنه وفي أنه العلة في صدور جميع الموجودات عنه.

وقد صاغ الفارابي عدداً وفيراً من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عده من فلاسفة المسلمين ولعل أهم هذه المؤلفات كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ورسالتا "تحصيل السعادة" و"السياسات المدنية"، وقد اعتُبر الفارابي بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين، ويلاحظ أن كل ما أطلقه الفارابي من تسميات كعلم السياسة والعلم المدني والفلسفة المدنية إنما ينصب في النهاية على معنى واحد وهو الفلسفة السياسية. لقد قسم الفارابي العلوم قسمين: قسم يقوم بتحصيل معرفة الأشياء الموجودة التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى بالفلسفة النظرية، والثاني يقوم بتحصيل معرفة الأشياء التي من شأنها القدرة على الإتيان بكل ما هو جميل وخير وهذه تسمى بالفلسفة العملية أو الفلسفة المدنية، وقد قسم الفارابي الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين: "الفلسفة الخلقية" و"الفلسفة السياسية" ويعرف هذه الفلسفة الأخيرة بأنها معرفة بالأمور التي بها تحصل بها الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وأبرز ما يلاحظ على هذا

التعريف هو المحتوى الأخلاقي الذي يغلب عليه والذي يؤدي بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علماً قائماً بذاته.

والواضح لدارس فلسفة الفارابي أنها ذات طابع سياسي واضح ينفرد به دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة إن لم تدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة، فالسياسة هي أهم ما في فلسفة الفارابي وهي النتيجة التي تنتهي إليها أجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي إليها بطريقة طبيعية منطقية. ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته سياسية كما كان أستاذه أفلاطون أيضاً، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضاً، ففي كلا الحالتين يغادر الفارابي عالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الأفكار والمجردات التي لا تمت إلى عالماً إلا بصلات واهنة، وفي بعض الأحيان لا تمت إليه بصلة، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة العقل والتأمل.

غير أن تلك النظريات التأملية للفارابي وبُعده عن الواقع لا يقلل مما قدمه من تحليلات مستفيضة وشيقة فاقت ما قدمه أفلاطون وأرسطو لضرورة الاجتماع البشري وأنواع المجتمعات البشرية تحليلاً استقاه الفارابي من الواقع السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه كما سيتضح لنا.

ثانياً: نظريته في ضرورة الاجتماع البشري:

يقول الفارابي: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال".

يقرر الفارابي في عبارته السابقة أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة، ليس في وسعه أن يستقل بأدائها، وينفرد في القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد في مجتمعه ولعله يشير إلى الناحية المعنوية بقوله "أفضل كمالاته" وهي السعادة.

وهذا التعبير الأخير تعبير فلسفي مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو، إذ أن الكمال المطلق عندهما هو السعادة. التي تعدُّ أفضل الكمالات، لأنها تتصل بأفضل القوى الإنسانية وهي القوة العاقلة. والفارابي بدوره يريد أن يقرّر أن السعادة نفسها لا ينالها الإنسان إلا بالتعاون، وخاصة التعاون الفكري، والناس قاطبة في حاجتهم إلى التعاون سواء كما يرى.

فالاتّتماع البشري عند الفارابي إذن ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما قال السوفسطائيون من قبل، والتعاون الإرادي - لا الغريزي - هو أساس هذا الاجتماع فالفارابي عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرّق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر، فيقول: "غير أن الأعضاء، أعضاء البدن الطبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأعضاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية".

فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل فطرية طبيعية وإنما يصدر عن هيئات وملكات إرادية.

أما عن تقسيم هذه المجتمعات عند الفارابي فيقول: "فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث : عظمى، ووسطى، وصغرى، فالمجتمع الأعظم هو الأكثر كمالاً لأنه يعني انتظام العالم كله في مجتمع واحد تحت سلطة واحدة ورئيس واحد. والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة بحكومة مستقلة. والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة واستقلالهم عنها بحكومة خاصة بهم، وغير الكاملة ومثالها اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع أهل المنزل الواحد.

وهذا التقسيم الذي قدمه الفارابي للمجتمعات إلى كاملة وغير كاملة يتضح منه دقة الفارابي ومراعاته للواقع الذي أخذ عنه هذا التقسيم، فهو يرى أن المجتمعات الكاملة هي ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل، ويقصد بالمجتمعات غير الكاملة تلك التي لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها أو التي لا يتحقق التعاون بين أجزائها بصورة كاملة.

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم ونظرياتهم كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يرجع إلى تأثره بعالمية دينه الإسلام وسعيه إلى إخضاع العالم كله لنظام الخلافة الواحدة. أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه ووقعت عليه مشاهداتهم كان دولة المدينة.

ومن الملاحظ أن الفارابي يتطرق فقط إلى المجتمعات الكاملة ويركّز بشكل خاص على مجتمع المدينة. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ما يأتي:

- 1- أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التي نكرها هو اجتماع مثالي ولكنه متعذر التحقق.
 - 2- أن المدينة هي الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعورها الفساد، وبالتالي ينبغي أن ينصب الاهتمام على الأمور التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون فاضلة. فإذا تحققت الفضيلة فيها فإن الفضيلة تعم سائر المجتمعات الكاملة.
- ثالثاً: نظريته في المدينة الفاضلة:**

لما كانت الغاية القصوى للإنسان هي التعاون على نيل السعادة، فخير المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي بها السعادة في الحقيقة، وهي المدينة الفاضلة، كما أن الاجتماع الذي يتم التعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة ، وإذ كانت المدينة الفاضلة عند الفارابي هدفها إسعاد الإنسان، فما هو نظام هذه المدينة فيما يرى الفارابي؟

(أ) نظام المدينة الفاضلة:

يعتقد الفارابي في ضرورة أن يطابق نظام المدينة النظام العضوي والنظام الكوني حتى تكون مدينة فاضلة كاملة.

(1) مطابقة النظام العضوي:

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على أداء وظائفها وحفظ الحياة، وكما أن البدن أعضاءه مختلفة ومتفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع (بالفطرة) قوة يفعل بها ابتغاء تحقيق غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها، على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة.. ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً، فذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مرتبة من الرئيس، وفي كل واحدة منها هيئة ومَلَكَة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. ودون هؤلاء... ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخرين يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب.

والفارابي يبدو هنا متابعاً لأفلاطون في بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد في الدولة، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا من نظام الجسم العضوي، في حين يستمد أفلاطون من قوى النفس.

(2) مخالفة النظام العضوي:

غير أن أعضاء البدن الطبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورة بالطبع يَفْطُر متفاضلة يصلح بها الإنسان لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفِطْر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها،

وهي الصناعات وما شاكلها. فالقوى التي هي لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية.

ويتضح لنا من النص السابق للفارابي أنه بعد أن شبه أجزاء المدينة بأعضاء الجسم ، والرئيس بالقلب، استدرك فبين أن أعضاء البدن أمور طبيعية والقوى التي تهيئها لأداء أعمالها أمور فطرية طبيعية كذلك. على حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين، لأنهم من خلق الله، فإن القوى التي تهيئهم لأداء وظائفهم وملكات حذقهم لأعمالهم كل هذه الأمور إرادية وليست فطرية طبيعية، حقاً إنهم مزودون باستعدادات فطرية متفاوتة تجعلهم متفاضلين فيما يصلحون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال. غير أن الواحد منهم لا يكون عضواً في المدينة بتلك الأمور الفطرية وحدها، بل على الأخص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعات والحرف فالقوى الطبيعية الفطرية المودعة في أجزاء البدن يقابلها في أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات مكتسبة إرادية.

(3) التدرج في المراتب:

وكما أن العضو الرئيس في البدن (القلب) هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه، ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون الأول... كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه.... ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين... وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخصها، كذلك الأجزاء التي تقرب من رئيس المدينة، تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخصها.

ويحاول الفارابي هنا أن يبين التدرج الوظيفي في المدينة كما أن هناك تدرجاً في مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يزيد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب في البدن يفوق بقية الأعضاء كاملاً وتماماً، فهو أكملها في نفسه أي من جهة خلقه وتركيب أجزائه. وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف والأعمال التي لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به، فإنه يقوم بذلك كله، ويستأثر به دون بقية الأعضاء. فالقلب إذ يشارك غيره في بعض وظائفه وصفاته، فإنه لا يشاركه إلا في أفضل هذه الوظائف والصفات، ويقع تحت رئاسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كاملاً وشرفاً. ولكنها أيضاً درجات ومراتب، فأشرفها مرتبة يكون مرؤساً للقلب مباشرة ورئيساً لغيره. غير أن رئاستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رئاسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هي في الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب، وتؤديها تحت سيطرة القلب، ولكنها أكمل وأشرف مما يُسند إلى الأعضاء الأخرى التي تخضع لرئاستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة في ذاته، وأكملهم فيما يستأثر به من صفات، وهو إذ يشارك غيره في بعض صفاته وأعماله لا يشاركه إلا في أفضل هذه الصفات والأعمال. وكما أن في البدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بدون واسطة، ويرأسون آخرين في المرتبة الثانية... وهكذا دواليك، ورئاسة كل مرتبة لما دونها أنقص من رئاسة المرتبة السابقة لها، وصفات الطبقة وأعماله أقل كاملاً ورقياً من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها.

(4) مطابقة النظام الكوني:

كذلك هو حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون الأجسام السماوية، الأجسام الهولانية. وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول، وتؤمّه وتقفيه... إلا أنها إنما يقتفي الغرض بمراتب: وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً، وذلك تقتفي غرض ما هو فوقه، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي عرض السبب الأول... وكذلك

تبتغي أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب، وهذا يعني أن الفارابي يريد أن ينقاد أعضاء المدينة الفاضلة كل إلى من هو فوقه، إلى أن يتم الانقياد إلى السبب الأول.

يتضح لنا من خلال ما قدمنا عن نظام المدينة الفاضلة من خلال نصوص الفارابي الأهمية الخاصة التي يوليها لأهم أعضاء المدينة قاطبة وهو الرئيس، فقد أفراد فقرات مطولة ليبين لنا فيها مكانة هذا الرئيس بين أفراد المدينة. ويدلل على هذه المكانة الخاصة من خلال النظر في الجسم الإنساني وتشبيهه للرئيس في المدينة بالقلب من أعضاء البدن. وكذلك تشبيهه للرئيس في المدينة بالسبب الأول في النظام الكوني ووضعه للتدرج في المراتب وبيانه لعلو مرتبة الرئيس عن عده من أفراد المدينة، وهذا كله يجعلنا نتساءل عن مؤهلات هذا الرئيس وصفات ذلك الحاكم الذي يعطيه الفارابي كل هذه الأهمية؟ وهذا التساؤل ينقلنا إلى نظرية أخرى من نظريات الفارابي السياسية وهي نظريته عن رئيس المدينة الفاضلة وصفاته. وهل يوجد بديل إذا لم يوجد مثل هذا الحاكم ليحكم المدينة الفاضلة؟

(ب) نظريته في الحاكم الفيلسوف أو النبي:

تعد نظرية "الحاكم النبي" من أهم نظريات الفارابي السياسية رغم أن الكثيرين قد ادعوا أنها لا تختلف عما قدمه أفلاطون في نظريته عن الحاكم الفيلسوف إلا أننا نستطيع القول من خلال ما سيتضح لنا من نصوص الفارابي أنه إذا كانت نظرية الفارابي عن الحاكم لها مصدرين هما أفلاطون وحاكمه الفيلسوف، والإسلام بما قدمه من مفهوم للحاكم النبي أو الخليفة، إلا أن الفارابي قد جدّد هذه النظرية مثبتاً نوعاً من المرونة السياسية والقدرة على فهم الواقع الذي أمامه وصياغة نظرية تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذي كان في نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحاً في خيال لم يفيق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفاً عنها وكل هذا يتضح من خلال النظر في ما قدمه الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة"، فماذا اشترط الفارابي من مؤهلات في رئيس المدينة الفاضلة؟

(1) المؤهلات العقلية:

إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها والثاني بالهيئة والملكة والإرادة وبالإضافة إلى ذلك لا يصلح لرئاسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجاً يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التي سبق أن أدركتها النفس في عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تتكرراً فيفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح في مرتبة الأنبياء المصطفين.

(2) المؤهلات الروحية:

وإذا حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه منها شيء وصار عقلاً بالفعل، كان هذا الإنسان هو الذي يُوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً، ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون..... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعال.

ومن هذه المؤهلات العقلية والروحية التي يريد الفارابي أن تتوافر في الحاكم، يتضح لنا أنه يعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، المطلق السلطة في التصرف في أمور الدولة بحسب علمه، ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة.

وعندما يستعمل هذا الحاكم قوته المتخيلة في الاتصال بالعقل الفعال يصبح نبياً يتنبأ عارفاً بما سيقع في المستقبل وما قد حدث.

أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقله النظري فإنه يسمى حكيماً أو فيلسوفاً، فالحاكم الفيلسوف والنبي كلهم في مستوى واحد، والنظام الذي يتوفر فيه وجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها.

ومن تكون له هذه المؤهلات في نظر الفارابي يكون هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ويضيف الفارابي أنه لا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها، وهذه الصفات الفطرية تنقسم خمسة أقسام، قسم منها يتعلق بالجسم، وقسم يتعلق بالعقل، وقسم يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير، وقسم يتعلق بحل التعلم وقسم يتعلق بالأخلاق.

* أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة:

- أن يكون تام الأعضاء بحيث تكون قادرة على القيام بالأعمال المرتبطة بها.

* أما فيما يتعلق منها بالعقل فهي ثلاث صفات:

1- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

2- أن يكون جيد الحفظ لما يراه و لما يسمعه ولما يدركه.

3- أن يكون جيد الفطنة ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

4- أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

* أما ما يتعلق منها بحب العلم والرغبة في الاستزادة منه فهي صفة واحدة:

- أن يكون محباً للعلم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.

* أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهي ست صفات ذكرها الفارابي في قوله:

- 1- أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والملذات الأخرى ، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات التي تتصف بهذه الصفات.
 - 2- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله.
 - 3- أن يكون كبير النفس محباً للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.
 - 4- أن يكون زاهداً بالمال وبسائر أعراض الدنيا.
 - 5- أن يكون بطبعه محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها.
 - 6- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، غير خائف ولا ضعيف النفس.
- ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر، ولذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا النادر والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل إذا حصلت فيه الشروط الست المذكورة بعد وإن لم يوجد مثله في وقت من الأوقات فإن الرئاسة تُعهد إلى الشخص الثاني الذي يليه في المرتبة وهو من اجتمعت فيه صفات هي:

- 1- أن يكون حكيماً.
 - 2- أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، ومحتذياً بأفعاله حذو تلك بتمامها.
 - 3- أن يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع، فيستنبط حذو الأئمة الأولين.
 - 4- أن يكون له جودة وروية وقوة استنباط لما سيبله أن يعرف من الأمور والحوادث الطارئة، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.
 - 5- أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والتي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.
 - 6- أن يكون له جودة ثبات ببذنه في مباشرة أعمال الحرب.
- أما إذا تعذر وجود الشخص الثاني الذي يلي الرئيس الأول بالمرتبة والصفات فإن الفارابي يقدم لنا اقتراحاً مبتكراً وهو " المجلس الرئاسي".

(3) - المجلس الرئاسي:

وتتضح لنا دعوة الفارابي إلى هذه المجلس من خلال قوله فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم والثاني فيه الشروط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الخصال في جماعة وكانت الحكمة في واحد والشرط الثاني في واحد، والثالث في واحد، والرابع في واحد، والخامس في واحد، والسادس واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل، فإذا اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشروط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.

فالحكمة إذن شرط أساسي لكمال الرئاسة، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه. وقد يقول قائل إن جعل الفارابي للحكمة هي الصفة الأساسية التي يجب أن تتوفر في رئيس المدينة الفاضلة، يؤكد أنه ذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته، غير أننا إذا نظرنا إلى المقصود عند كلٍّ من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما، فالفارابي يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة، على حين أن أفلاطون يرى أنها تتمثل في تلك القدرة التي تتيح إدراك المعقولات المحضة والمعاني الكلية والمثل. وكلا التفسيرين يختلف عن الآخر اختلافاً غير يسير، فصفة الحكمة عند الفارابي هي أهم ما يستقيم به أمر المدينة وأهم ما يجب توافره في رئيسها، فإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الأفضل، واستحالت المدينة الفاضلة إلى مضاداتها.

(ج): التقسيم الطبقي لأهل المدينة الفاضلة:

ويقسم الفارابي طبقات المدينة بحسب درجتهم في المعرفة وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات:

1- حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراہین وببصائر أنفسهم أي بالحدس والأدلة البرهانية.

2- يليه من يعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التي يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيروا على تصديقهم.

3- والباقي يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها أي التشبيهات.

فالتمايز بين الطبقات هنا يرجع إلى هذا التفاوت في درجات المعرفة، أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك في صفة ما، غير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد، فكل إنسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلغان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر. وعلى كل حال فإن ذلك الاجتماع عن طريق القهر والاستعباد لا يكون إلا في مضادات المدينة الفاضلة.

رابعاً: مضادات المدينة الفاضلة:

رأى الفارابي - كما مر معنا - إن الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك، ويتجلى ذلك في قيام مدنٍ فاسقة فاسدةٍ شريفةٍ في الرأي والقول والعمل وهو ما يسميه يسميها الفارابي "مضادات المدينة الفاضلة"، وهذه المضادات خمس هي: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة والنوابت.

1- المدينة الجاهلة:

وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا تخطر على بالهم حتى ولو جاء من يرشدهم إليها. وأنواع المدينة الجاهلة وإنما عرفوا بصور مظنونة في الظاهر أنها خيرات، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب الخ. ومقاصد أهلها متعددة فمنها **المدينة الضرورية**، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والملذات الأخرى.

ومنها **المدينة البدالة**، ويرى أهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون أن ينتفعوا بها من شيء، فاليسار هو غايتهم في الحياة، ومنها مدينة الخسة والشقوة، ورائد أهلها التمتع بالملذات من المأكول والمشروب وغيره، وإيثار الهزل واللعب.

ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون إلى الذِّكرِ والمجد والشهرة والفخامة والبهاء، قولاً وعملاً،
ومنها مدينة التغلب، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ويكون أكثر همهم اللذة التي
تنالهم من الغلبة فقط.

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه
وميوله وأما أهلها فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة إلى المادة ضرورة، إذا لم يرسم
فيها شيء من المعقولات الأولى أصلاً، فإذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها.

(2) المدينة الفاسقة:

وهي التي تكون آراؤها من آراء أهل المدينة الفاضلة، فهي التي تعلم السعادة والله عز وجل،
والعقل الفعال، وتعلم كل شيء يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه، ولكن أفعالها تكون أفعال
أهل المدن الجاهلة، فأهلها منهم مرآيين ومنافقين يعلمون الحق ويعتقدونه، ولكنهم يتهاونون
في تحقيقه بالعمل.

(3) المدينة المبدلة:

كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء
فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة ولذلك فإن أهلها يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة
الجاهلة، أما ذلك الذي بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل المدينة
الفاسقة، شقى هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكراب العظيم.

(4) المدينة الضالة:

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا، ولكنها كفرت بذلك وأدخلت على اعتقادها في الله وفي العقل الفعال آراء فاسدة، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم نفسه والآخرين أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويستعمل في ذلك التمويه الخداع والغرور.

(5) النوابت:

ويسميهـم (النوابت) في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عنهم، أما في كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت في المدينة الفاضلة) فإن النوابت في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزروع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس، وهم على أشكال متنوعة وصور متباينة، فمنهم البهيميون من الناس، وهم بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية أمثال السباع، ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نعاملهم معاملة البهائم.

قمن كان منهم إنسياً ويُنتفع به من شئ من أعمال البدن تُرك واستُبعد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة، ومن كان منهم لا يُنتفع به أو كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة، وكذلك ينبغي أن يُعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً.

خامساً: تقييم لفلسفة الفارابي السياسية:

قلنا في بداية الحديث عن هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير إن السمة الغالبة على فلسفته هي السياسة فالآراء السياسية كانت شغل الفارابي الشاغل، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة من مختلف نواحيها. وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقلبوا في المناصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهباً ذا قيمة عملية. لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثل الفارابي نسيجاً خاصاً به فقد تغذى بأفلاطون وأرسطو فتمثل منهما ما تمثل ولفظ ما

لفظ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء، فالفارابي ليس هو أفلاطون ولا أرسطو، فقد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل ثقافة العصر والأداة لتحقيق أي علم مرموق، ونحن لا ننكر أخذ الفارابي الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلاً فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة.

ولعلنا نلاحظ أن هنالك فروقاً كثيرة أخرى بين " جمهورية أفلاطون " و " مدينة الفارابي الفاضلة"، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعال، ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشرعية، ومن أوجه الخلاف بني أفلاطون والفارابي في هذه المسألة أيضاً أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد في محاورة الجمهورية أما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي تماماً لأنه يتعارض مع تعاليم الديانات السماوية. ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون، وأما الفارابي فيقول بمجلس رئاسي عند تعذر وجود الرئيس الواحد مما يوضح مرونة الفارابي.

الفصل الثالث: فلسفة ابن خلدون السياسية

يُعد ابن خلدون بحق قمة من القمم في الفكر السياسي العربي الإسلامي، فهو صاحب أسلوب وطريقة في البحث فريدة، ويمكننا أن نطلق عليه من هذه الزاوية "أرسطو العرب"، ولعل أبرز ما يتميز به ابن خلدون هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية ، وحاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة في إطارها العمراني أو الحضاري، ويذكر رفاعة الطهطاوي في كتابه "تلخيص الإبريز" أن العلماء أثناء وجوده ببائيس وكان ذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر يلقبون ابن خلدون "بمونتسكيو الشرق" ويلقبون مونتسكيو ابن خلدون الفرنجي" ، ولا أدل على أهمية ابن خلدون في الفكر العالمي، من وضعه لكثير من العلوم باعتراف الغربيين أنفسهم فقد أسس ما يسمى "بفلسفة التاريخ" التي لم يتحدث عنها أحد إلا فيكون بعده بأكثر من ثلاثمائة عام فله شرف التسمية بأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ . وهو أيضاً مؤسس علم الاجتماع والواضح الحقيقي لعلم الاقتصاد السياسي، وعلم النفس

السياسي، وتأسيسه لهذه العلوم سيتضح لنا من خلال الدراسة لفلسفته السياسية، ولنتحدث عن المصدر الوحيد لفلسفته السياسة كتاب "المقدمة" بعد الحديث عن حياته.

أولاً : حياة ابن خلدون السياسية:

ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس عام 732هـ/1332م، سلباً لأسرة من أعرق الأسر العربية اليمنية في حزموت، وقد بدأ تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء، ولما بلغ عامه الثامن عشر حدثت حادثتان خطيرتان عاقبته عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير في مجرى حياته. أما أحدهما فحدث الطاعون الجارف الذي انتشر سنة 749هـ في معظم أنحاء بلاد العالم شرقية وغربية وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها "طوت البساط بما فيه" وكان من كوارثه أن "ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواه رحمهما الله على حد عبارته". وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750 هـ.

توقف عن الدراسة وأخذ يتطلع إلى تولي الوظائف العامة، وكان أول وظيفة تولّاها لدى حاكم تونس في تلك الفترة هي وضع عبارة "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ فيما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم، ثم قبل ابن خلدون منصباً آخر على كره منه لدى ملك المغرب الأقصى إذ نظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه، وقد كره هذه الوظيفة لأنها لا تليق به إذ كان يطمع في الوزارة فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به إلى السجن مراراً ، وتوالت عليه بعد ذلك الوظائف فقد كان كل الحكام يخطبون وده، ففضى فترة في التنقل بين المغرب والأندلس، يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية ويتعقب سيرها وما تنطوي عليه من ظواهر وقوانين تخضع للبحث الاجتماعي.

ومازال حظه السياسي من المناصب بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة، فهجر المناصب ومال إلى العزلة فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل. وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وأذن أن يؤتى أكله، فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم فكتب المقدمة أولاً واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط. ثم أخذ في إتمام تاريخه. ثم رحل إلى تونس ، ثم رحل إلى المشرق العربي فقصد الإسكندرية ومنها إلى القاهرة وإنهال عليه طلاب العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر ، ثم ولاه السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية، فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، فكثرت الشغب حوله من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة. وكان قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس فغرقت بهم السفينة، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجع

الزهد، وعزم على الخروج من المنصب والسلطان فرتع فيما كان راتعاً فيه من قبل عاكفاً على تدريس علم أو قراءة كتاب أو اعمال قلم من تدوين أو تأليف ، ثم تلت بعد العزل ثلاث سنين ، ثم قضى فريضة الحج وعاد للقاهرة فقبل بنفس الحفاوة، وولي القضاء بمصر بعد ذلك مراراً كما عزل مراراً، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة، فقد كان يعيش في جو محموم من الدسائس والوشايات. ولما غزا تيمورلنك بلاد الشام، سافر هو مع السلطان وهناك تقرب من تيمورلنك وطمع في أن ينال حظوة عنده فأكرم تيمورلنك وفادته، ثم أجازة وصرفه. فعاد إلى مصر مرة أخرى وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة في 808 هـ / 1406م بعد بلوغه الثامنة والسبعين من عمره.

ولقد رأى البعض من حياة ابن خلدون أنه كان متشائماً وقارنوا بينه وبين أبي العلاء المعري في التشاؤم، ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيلي ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هي منشأ تشاؤمه، والحقيقة هي أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعتري حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يُأمل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته، قبل وفاته بخمسة أعوام يحاول نيل الحظوة لدى تيمور لنك؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هادئاً ساخراً منه ومن التتار جميعاً، وإننا نعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب عليه الأثرة وذلك واضح في ترجمته وضوحه في جميع مؤلفاته. ومن الممكن أنه لم يكتب ترجمته إلا حبا في التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور. فهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً.

وإذا كان ابن خلدون قد فشل في أن يلعب دوراً سياسياً خطيراً رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته في البلاد العربية إلا أنه على ما يبدو قد أثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلماً ومرشداً لحكام هذه الدول التي تنقل بينها.

ثانياً: مصادر فلسفته السياسية:

ينسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل إلينا منها سوى أهمها كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر "بمقدمته وملحقه في "التعريف بابن خلدون" ويتألف كتاب "العبر" من ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصناعات والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب هذا الجزء هو المعروف باسم "مقدمة ابن خلدون".

الجزء الثاني: في أخبار العرب أجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد.

الجزء الثالث: يتناول أخبار البربر ومواليهم وأجيالهم، وما كان بديار المغرب خاصة من الملوك والدول.

والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مر العصور فهي حدث هام في عالم التأليف، جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي . إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع – كما سبق وقلنا – ، ولذلك فقلما ظفر كتاب بعناية الباحثين في العالم بمثل ما ظفرت به "المقدمة" فترجمت إلى عشرات اللغات وكتب عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح.

ثالثاً: أسلوب ابن خلدون في "المقدمة":

ينقسم الكلام عن أسلوب ابن خلدون لقسمين اثنين: أسلوبه في الديباجة، وأسلوبه في سائر كتاباته، فهو لم يلتزم أسلوباً واحداً في كتاباته كلها، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذي كان سائداً في عصره ويظهر ذلك في ديباجة "المقدمة" وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته.

وإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لابد لنا أن نفهم مبدئياً اصطلاحنا لفهم آرائه ونظرياته... من ذلك أن يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنساني و(علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها.

فعلم العمران إذن عند ابن خلدون هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم. وإن كانت التسمية الأولى أصح وأصدق على الموضوعات التي يدرسها الآن علم الاجتماع لأن الاجتماع ممكن أن يحدثه الحيوان أيضاً في مجتمعاته، وإنما العمران لا يطلق إلا على المجتمع البشري لأن الإنسان هو وحده الذي يستطيع العمران.

وكذلك قد يتوسع ابن خلدون في كلمة (بدو) حتى تتناول أهل الريف من الفلاحين، كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة، دون أن يقصد ما يتصرف إليه الذهن في العادة من (الوحشية في الطبع). و (العصبية) أيضاً لها في

مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المؤلف إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة، لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيداً إنما هي كلمة (عرب) ، فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد. فهو يستعملها غالباً للدلالة على البدو والقبائل الرحل، ومن هنا اقترنت هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعبث والانتهاك والأمية، وقد يستعملها أيضاً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم، وقد يستعملها أخيراً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والأمصار، وكثيراً ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده. وبسبب هذا اللبس في لكمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب، حتى لقد ظنت به الظنون.

وإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً، ظل أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية الرصينة التي تفيض ذوقاً لغوياً رفيعاً ، ففي هذا الأسلوب - على هناته - من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق ما يغري بمتابعة المطالعة حتى آخر كلمة فيها، فقد كان "العبر" بالفعل من أعظم الكتب العربية تبويباً وتقسيماً وتسلسلاً بالإضافة إلى قيمته العلمية، فلم يكن أرنولد توينبي A.Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم مبالغاً حين قال في كتابه (دراسة التاريخ): "إن ابن خلدون قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان في كل زمان ومكان".

ولننتقل الآن إلى دراسة نظريات ابن خلدون السياسية تاركين مبحثاً هاماً قدمه ابن خلدون عن فلسفة التاريخ ومنهجه النقدي لأن لهذا مجال آخر يخص دارس فلسفة التاريخ أكثر مما يخص الدارسون لفكره السياسي.

رابعاً: مكانة علم السياسة عند ابن خلدون:

كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام يمكن تسمية أولها بالخلقي "وموضوعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية، والثاني عملي ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءاً من التشريع، والثالث نظري ويختص بنظام الخلافة، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين في وراثة السلطة في أسر الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، ويكون كل ذلك جزءاً من علم الكلام. وابن خلدون ليس فقط أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية بل هو

أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية عملية من وجهة ما.

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظري لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلاً واحداً للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً عن النظم اليونانية، والذي لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التي أنتجت أنظمة المدن اليونانية، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تتقلب الأرستقراطية إلى طغيان كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون، فهو يرمي إلى غاية أوسع بكثير فيريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معاني الكلمة وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية تفوقاً كبيراً على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخي العصر القديم. بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنيهما، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل وذلك لأنه مضطر إلى أن يحصر خبرته في دائرة معينة هي العالم الإسلامي، وهذا ليس عيباً لابن خلدون لأنه إنما يستقرئ واقعه ملتزماً بالمنهج العلمي.

خامساً: نظريته في نشأة العمران البشري:

إن الاجتماع الإنساني ضروري "فالإنسان مدني بالطبع" فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنساني، وهو ما خصه الباري سبحانه وتعالى بالمحافظة وكتب له البقاء. لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزرع بعضهم عن بعض. وهذا الوازع يجب أن يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا معنى الملك. وهو خاصة الناس طبعية لا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والأطاعة لرئيس واحد من أشخاصها متميز عن سائرهما في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة.

إن البشر لابد لهم من الحكم الوازع. ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحداً من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف، وهذه الحقيقة في نظر ابن خلدون غير برهانية، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوي، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وذلك يوضح أن ابن خلدون يمتاز عن معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأنه لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون إرشاد من الله فالله يبدي إرادته بواسطة نبي يرسله إلى الناس وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع، والتاريخ يؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون فكثير من الشعوب عاشت دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل.

سادساً: نظريته في أثر الإقليم على الدولة والسكان:

يعزو ابن خلدون إلى الإقليم تأثيراً خاصاً، فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية. فالإقليم يرفع في نظره اختلاف الناس في كثير من صفاتهم البدنية والخلقية، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في ألوانها ونشاطها وشجاعة وكثرة عددها أو قلتها وما فطرت عليه الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة. ومن منزل خصب إلى واد غير ذي زرع.

والمعمور من الأرض إنما هو وسطها، لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال. ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلماذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد - في الأكثر - فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية. وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس".

ويؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران؛ فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية إنما نشأت في الأقاليم المعتدلة وما جاورها وهي التي يسميها ابن خلدون بالإقليم الثالث والرابع والخامس، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجساماً و ألواناً وأخلاقاً وعقولاً وأدياناً، حتى أن النبوات إنما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون. أما ما يذكره ابن خلدون من أن استفحال العمران في الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه في الأقاليم المائلة إلى الحرارة فهو أيضاً صحيح، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل. ونظرة بسيطة إلى أوروبا ببردوتها وحضارتها الآن وإلى جنوب أفريقيا بحرارته الشديدة وتخلفه يعطينا صدق حديث ابن خلدون.

أما عن الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر يخصصونها عليهم أو من الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم.

أما عن أحوالهم في الديانة، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية إلا من كان قريباً منهم من جانب الاعتدال وهو في الأقل النادر، والحر يورث أيضاً الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب. ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بالسودان القطر الشقيق فيقول: إنهم مولعين بالرقص على كل توقيع" والسبب في ذلك أن للهواء تأثيراً في أخلاق البشر ، فالحرارة مغشية للهواء والبخار، مخللة له زائدة في كميته ، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه ، ومن هنا طيشه وخفته. وهذا شبيه بالمتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعثت الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور، أما سكان التلول الباردة فإنهم متحفزون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبعد النظر والتدبر في العواقب.

ويبين ابن خلدون أيضاً أثر الخصب على البدن وأحواله، حتى في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب وللاقليم أثره أيضاً في بياض البشرة أو سوادها.. وهذه هي مجمل آراء ابن خلدون في تأثير الإقليم في حياة البشر وكان فيها رائداً لعلماء الغرب. فهو المصدر الأول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر

المناخ دراسة علمية وآثارها في حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية، ثم أعقبه في أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشر كثير من العلماء أولهم مونتسكيو في كتابه "روح القوانين" Esprit des lois فقد اهتم بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها بالإقليم والمناخ. وبالغ في آثار البيئة الجغرافية في أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الأمم في الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والاقتصاد والحرب والأخلاق، وجاء بعد مونتسكيو كثيرون ساروا على نهجه وأمعنوا في التعسف واغتصاب النتائج من هذه النظريات أمثال فريدريك راتزل F.Ratzel وجان برون J.Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية. وإذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق في ذلك إنما يعود لابن خلدون ، فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والإقليم يفسر به كل شيء بل أدخل في حساباته عوامل أخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم.

سابعاً: نظريته في العصبية:

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية التي تعد صلب نظريات ابن خلدون السياسية وأساس وجهة نظره في الحكم المطلق والدولة القوية، لا بد أن نشير إلى ما يراه من فوارق بين أهل البدو والحضر، فأهل البدو عندهم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان، وهم يعيشون في القرى والأرياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك. وهم في معاشهم إنما يقتصرون على الضرورات من الأقوات والمعاش والمساكن وسائر الأحوال بالمقدار الذي يحفظ الحياة. والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده. فهم قد تعودوا على الفقر والشظف وأصبح لهم منه خشونة وجبلة خاصة، ولذلك لا ينزع إليهم أحد من الأمم ليساهم في حالهم ولا يأنس بهم الناس. بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها.

وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك في المقدار الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات ودواعيها. وكذلك أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ومن تولى حراستهم فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة

النساء والولدان. أما أهل البدو فإنهم لتفردهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم. وهكذا صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية، يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استتفرهم صارخ.

أ - تعريف العصبية:

وكلما كان الجيل أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقارب في العدد وتكافأ في القوة والذي يحدد هذه القوة إنما هي العصبية والدفاع لا يصدق إلا إذا كان القائمون به أهل عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أهم، وما جعل الله في قلوبهم من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم قوى في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم، فالعدوان لا يتوهم على أحد مع وجود العصبية له.

هذا وكل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، لا بد فيه من العصبية. إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، والقتال لا بد فيه من العصبية. وهناك نوعان من العصبية، خاصة وعامة، فكل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم. والنعرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة.

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الأقوى فالأقوى. ولما كانت السياسة لا تتم إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب أن تنحصر الرياسة في العصبية الأقوى وتتم لأهلها، ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا أقوياء، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع.

ب - تطور العصبية وأدوارها:

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة، بل هي تتبع الحسب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه، إنها كائنة فاسدة ككل شئ في العالم العنصري، فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها، وكذلك الحسب أيضاً وبالتالي العصبية فإن نهايتها في أربعة آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على خلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع

بالشيء عن المعاني له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتناء والتقليد خاصة. فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد.

ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأوضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها، ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبية ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم، وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته.

واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب لكن الغالب أربعة أجيال، بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم.

ج - العصبية أساس الملك:

والعصبية خاصة جوهرية - كما رأينا - للقبيلة البدوية وهي في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها، بيد أنها لا تكفي وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعي، إذ لا بد من صفة أخرى هي شرط ثانوي ولكنه ضروري لتصل بالقبيلة إلى الملك. وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون " كشخص مقطوع الأعضاء"، تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك. وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده بل ضرورية لبقاء القبيلة، وتقدمها، ولكنه لا يفرق مثلاً مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة، فالفضيلة السياسية عنده ليست إلا الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق، فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً يجل العلماء ورجال الدين، ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ - نتيجة لتمسكه بنظام العصبية - أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة، ونظام الملكية المطلقة ولم يصل مثل مونتسكيو أن يجيز الخلال المختلفة التي تلزم الحكومات المختلفة، ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول إن الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل عن الحيوان وأن ما

يُميز الرجل هو روحه التي تدفعه نحو الخير، فالواجب أن يكون الملك مرآة مخرصة تعكس صفاء الروح الفاضل للإنسان، كذلك يقول إن الملك هو خليفة الله في أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسعد الناس ويسير بهم بعده إلى حياة يستحقون بها سعادة الآخرة.

وقد يحملنا هذا الرأي الأخير، إذا فسرناه حرفياً، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن " بالحق الإلهي" ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهي على نحو ما فهم " بوسويه" مثلاً، فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه، وليس ثمة شخص أو أسرة يصطفها الله. ويجب على المسلمين أن يتبعوا الأوامر المنزلة، وهذه الأوامر تقضي عليهم باختيار ملكهم، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير. فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه. تلك هذه النظرية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها فالإنسان إذن ليس خليفة الله إلا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالإنسانية إلى السعادة التي وعد الله بها.

د - العصبية أساس الحكم في مفهومه الحديث:

كثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون في العصبية أنها نظرية ضيقة جداً. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يوناني أو روماني أو حديث بل ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية - ومصدر إساءة فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظر د. مرحبا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى، بل يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية، فهي عنده مجرد ربط وجذب.

إنها نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية، إنها كل ما يؤدي إلى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في " الممانعة والمدافعة" على حد تعبير ابن خلدون، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغير طريقه، فالعبرة هنا إنما هي في هذه " الممانعة والمدافعة" التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة. فهي " إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه". وهكذا فعبارة ابن خلدون " أو ما في معناه" تخرج العصبية عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى أوسع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يساعد على التماسك والتناصر، وبالتالي كل ما تكون به " الممانعة والمدافعة" كالولاء والحلف مثلاً، ويؤيد ذلك قول ابن خلدون " ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعمة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اختصام جاراها أو قريبها أو

نسيبها" فالولاء والحلف ليسا من النسب في شئ ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية، والنسب ليس مقصوداً في ذاته هنا وإنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة، وقد تتحقق الوصلة والالتحام بالرق والاصطناع أيضاً على حد تعبير ابن خلدون.

وهكذا فالوصلة والالتحام أولاً وبالأصالة، والنسب يأتي ثانياً وبالتبع، فالنسب مجرد مثل من أمثلة الترابط وليس علماً عليها كلها. فهناك إذن رابطة النسب وهناك رابطة الحلف بالولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع، وتلك كانت الروابط المعروفة على عهده والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده، ولئن كانت هناك روابط أخرى لم يذكرها كرابطة الطوغم (المنتشرة لدى الشعوب البدائية المغلقة) ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر أنواع الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلية في مفهوم العصبية عنده بالقوة، مادام المقصود بالعصبية عند ابن خلدون إنما هو الوصلة والالتحام كما تقدم، وإذا كان هو لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعنده، وحسبه أنه ذكر أمثلة على الترابط الذي يكون بالعصبية دون أن يستغرقها جميعاً.

وعلى ذلك فإذا قال ابن خلدون إن الوصول للحكم إنما يكون بالعصبية فمعنى ذلك أنه يحتاج إلى نوع من التأييد والمناصرة، أما أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله وقبيلته فهو واهم. والعصبية بهذا المعنى الواسع لا تزال عنصراً أساسياً في مفهوم الحكم بمذلوله الحديث سواء كان حكماً فردياً استبدادياً أم برلمانياً ديمقراطياً، فلا بد لمن يتصدى للحكم اليوم أن يرشحه حزب معين أو كتلة خاصة" حتى تقع المناصرة والنصرة". فالجماعة التي تدين بمبدأ واحد وتتادي بشعار واحد يكون التناصر بين أعضائها أقوى وأشد من أي جماعة أخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة. هذا فيما يرى د. مرحبا كل ما يقصده ابن خلدون بالعصبية.

وإذا تساءل دارس للعصبية عند ابن خلدون مثل الدكتور طه حسين، هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل الدول؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين دولة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي قامت عليه الدول العربية والبربرية بها، وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان وفي كل مكان وأنها ستبقى كذلك؟ لكان ردنا عليه بالإضافة إلى ما قلناه، إنه إن لم يعرف اليونان والرومان قديماً العصبية، ولم تعرفها المجتمعات اليوم، بمعنى رابطة الدم فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة، ولرد عليه أيضاً كرامر - الذي ذكره هو وحاول نقده فيما ذهب إليه وكأنما أضاره أن

يحاول الغربيون فهم ابن خلدون فهماً حديثاً ومعاصراً - حينما حاول تطبيق نظرية ابن خلدون على المجتمعات الأوروبية المختلفة، خاصة على تاريخ ألمانيا وفرنسا، يقول كرامر إن فرنسا التي استعبدتها الرومان فقدت جرأتها وعصبيتها، أما ألمانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها، وأن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وأنها إنما يتمتع بها الألمان. وليس علينا كما قال الدكتور طه حسين نفسه أن نبين ذلك الرأي، إنما علينا فيما أرى أن نفخر بابن خلدون فقط، لا أن ننقد كتاب الغرب على لسان الدكتور طه الذي قال أيضاً إنه (أي ابن خلدون) قد بهرهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيلسوفاً حديثاً.

ثامناً: نظريته في الدولة:

إن الغاية التي تجري إليها العصبية كما قلنا إنما هي الملك، وبناء الدولة ويفسر ابن خلدون كيفية أن بالعصبية تبنى الدولة الكبيرة بالتغلب على عصبيات أخرى حتى يعظم السؤدد وتكون الدولة قادرة على حماية نفسها ضد الدول الأخرى ذات العصبيات الكبيرة مثلها، ولما كانت العصبية تتوفر بقوة مع البداوة فطور الدولة الأول إنما هو في البداوة، فإذا اتسعت أحوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعي وحصل لهم الغنى والرفاهية، وتخطيط المدن والأمصار انتقلوا بالدولة من دور البداوة إلى دور الحضارة. ومن هنا تأتي نظرية ابن خلدون في عمرو " أطوار الدولة".

أ - نظريته في عمر الدولة:

الدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وهي في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الأربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته، وإنما قال ابن خلدون إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال فسلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطان لأنه ما زال على خلق البداوة والقوة، والثاني يتحول بالدولة من حال البداوة إلى حال الترف والحضارة فتتكسر قليلاً ثورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع، أما الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويحاول صاحب الدولة الاستعانة بالموالي لحماية الدولة لأن من فيها لن يسعفه إذا ما غزاهم غاز، وتظل هكذا حتى يأذن الله بانقراض الدولة، فتذهب بما حملت، وهذه كما نرى ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها، ولهذا فإن انقراض العصبية في الجيل الرابع لأن أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وهذه الأجيال

الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة. ويؤكد ابن خلدون نظريته في أعمار الدولة بنظرية أخرى مشابهة لها وإن اختلفت عنها قليلاً هي نظرية أطوار الدولة.

ب - نظريته في أطوار الدولة:

إن حالات الدولة وأطوارها لا تتعدى في الغالب خمسة أطوار وهي تجري على النحو

الآتي:

الطور الأول: طور السعي إلى الملك والمظفر به:

وهذا طور التأسيس طور المظفر بالبغيّة وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب ولم تنزل بعد بحالتها.

الطور الثاني: طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين، غير أنه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل في طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، فيبعدهم عن مهام الملك ويبدأ بتكوين جيش مأجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ويأتي حين يشبع الحاكم المستبد شهوته في الحكم ليبدأ في إشباع باقي شهواته ويجنى ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هي تنظيم مالية الدولة وزيادة دخله ويزداد الصرف على مظاهر المدنية والترّف والرخاء. فيزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم وبلغ الرخاء المادي الذروة، فيبث الحاكم المعروف على أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في أحوالهم بالمال والجاه وإدراج أرزاقهم، وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون بعزمهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع بالملك والمسالمة ويكون الحاكم فيه قانعاً بما بنى أولوه، مسالماً لأنظاره من الملوك والحكام مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا في مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون الحاكم في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات واصطناع إخوان السوء، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهدم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض.

تاسعاً: نظريته في وجوه الكسب:

إن تحصيل الرزق وكسبه عند ابن خلدون، يتم بوسائل عدة منها الطبيعي ومنها الزراعي ومنها التجاري والصناعي فإما أن يكون مأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، ويسمى حينئذ مغرماً وجبائية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر ويسمى اصطليداً.

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس في منافعهم، كاللبن من الأنعام والحريز من دودة القز، والعسل من النحل، أو أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرة ويسمى هذا كله فلاحه، فالفلاح إذن عند ابن خلدون تشمل الزراعة وتربية الحيوان.

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما في مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة وتجارة وخياطة.....الخ) أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات، وإما أن يكون في البضائع وإعدادها للأعواض، إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها، ويسمى هذا تجارة، فهذه وجوه المعاش وأسبابه. وأما الفلاحه فهي طبيعية وهي أقدم وجوه المعاش فطرية لا تحتاج لنظر ولا لعلم.

أما الصنائع فهي متأخرة عن الفلاحه لأنها تتصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر. والصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط يختص بالضروريات، والمركب للكماليات، وأما التجارة فإنها وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تخيلات، في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة.

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الإنساني ودرس دراسة علمية مختلف الظواهر الاقتصادية، وقد رأينا طرفاً من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منهما، والحق أن الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم

تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية، وإنما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من إغريق أو رومان أو عرب كان من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية، وعلى رأس هؤلاء السابقين أرسطو. ومما يدعو للأسف أيضاً أن البعض يقول بأن أرسطو عالج هذا الموضوع بإيجاز شديد وتدبر وترتيب على حين شرحه ابن خلدون بإسهاب وإغراق عظيمين في التفاصيل التي لا حاجة إليها. ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنيين، فأرسطو منطقي قبل كل شيء، والثاني يلاحظ في وقت واحد عدداً لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها.

ولقد نسي الباحث هنا أن هذا الإسهاب الذي عاب في نظره ابن خلدون جاء من أنه يضرب من الأمثلة الكثيرة هذه هي سمة العالم الذي لا يعمم القانون إلا بعد حصر الكثير من الأمثلة. ونسي أن المنطق الأرسطي وأرسطو بقياسه واستقرائه الذي ثبت عقمه هو الآخر لأنه مجرد قياس واستقراء لأنواع فقط- ليس من الذين يلتزمون بالمنهج العلمي الدقيق في دراسة الظواهر الإنسانية.

عاشراً: نظريته في الاقتصاد السياسي:

ينحو ابن خلدون منحى في الاقتصاد يتضمن بذور مذهب (المادية التاريخية) لكارل ماركس، فهو يرى " أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو اختلاف نحلته في المعاش " أي أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب في اختلاف أحوالهم، فالأساس الاقتصادي إذن هو الذي يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع.

ويقرر ابن خلدون أيضاً أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعي العبد وقدرته على العمل يسمى كسباً، فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهي الكسب. ويقرر أن للعمل الإنساني القيمة الأساسية في كل ما يقتنيه..... يقول " فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من التحولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله. إذ ليس إلا العمل وقد يكون من الصناعات في بعضها غيرها مثل التجارة والحياسة والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصناعات فلا بد من قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها؛ فقد تبين أن المفادات والمكتسبات أكثرها قيمة الأعمال الإنسانية، كذلك يقرر ابن خلدون أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبذول فيها من عمل وجهد. وهو سابق في هذا لعلماء

الاقتصاد السياسي أمثال ريكارد وآدم سميث وماركس بمئات السنين، ويربط أيضاً بين جودة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: "إن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبيها".

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لرأس المال حين يؤكد أن العمل هو العنصر الأساسي وراء الإنتاج وليست الطبيعة كافية أو مغنية عنه بما يتفق والاشتراكية ويقول: "ألا ترى أن القليلة السكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلّة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أصلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية ونقول لعامة البلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهب رزقها حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفز كما أن نور العيون إنما يكون بالإنباط والإفراء الذي هو بالعمل الإنساني كالحال في ضروع الأنعام. فما لم يكن إنباط ولا إفراء نضبت وغازت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه.

وللعمل الاقتصادي أيضاً في نظره دخل في الأجسام و الأخلاق والعقول والعبادة فاختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى في أبدان البشر و أخلاقهم وعقولهم ودينهم. ويربط ابن خلدون كما سبق أن أوضحنا بين الترف والدعة وانغماس الدولة فيهما وبلوغها الهرم، فالعامل الاقتصادي إذن قد يكون نذيراً بهدم الدولة، وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تؤدي إلى مضاعفات كثيرة في المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرص العمل والكسب فيقول: "متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية".

وفي هذا النص الصغير جمع ابن خلدون مجموعة من النظريات يكفي لبيان أهميتها أنها كانت موضوعاً لدراسة مبتكرة قام بها اميل دوركايم في كتابه "في تقسيم العمل الاجتماعي" للحصول على الدكتوراه. ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم أبو جليه Bougle الذي صاغها في قانون خلاصته "أن التغير الكمي يؤدي إلى تغير كيمي".

ومن كل هذه الآراء العميقة التي تربط في مجموعها بين الاقتصاد والسياسة ربطاً شديداً إذ تعد الاقتصاد عاملاً هاماً وأساسياً مؤثراً في الدولة وتطورها، وانهارها ومؤثراً في أخلاق الناس وعاداتهم ودياناتهم.... الخ. نستطيع القول إن ابن خلدون إمام من أئمة علم الاقتصاد السياسي فإن كان أرسطو من قبل قد تحدث في شئ من هذا القبيل فإن ابن خلدون

قد تجاوز هذه الآراء بما قدمه من جديد، وربط بين هذه الآراء الاقتصادية والسياسية على أساس علمي بما يجعله أباً حقيقياً لهذا العلم - علم الاقتصاد السياسي، كما كان أباً لكثير من العلوم الأخرى.

الحادي عشر: تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية:

في الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكومات، وهي الحكومة الدينية التي يرأسها الخليفة. والخلافة في نظره وكالة فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أي امتياز عن باقي المسلمين، واختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها. ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين في وقت واحد، لكل منهما ملك مستقل، فالضرورة في نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك فالدولة إذا ما كانت شاسعة يقصر الملك عن حمايتها والضرورة تقضي على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها وأن تنظم شئونها، ولم يرد الإسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها.

وله أيضاً نظرية خاصة وهامة في تحصيل العلوم، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية الذي ينصح ابن خلدون باستخدامها لكي يحصل العلم تحصيلاً جيداً وسليماً، إثارة التدرج، مراعاة استعداد الطالب، المقاربة بين الدروس، تعليم الفنون واحد واحد، ترك التوسع في العلوم الآلية، ويحدثنا عن السياسة التعليمية، فيعدد مساوئ الشدة، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترغيب والترهيب.

وفي النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التي يمكن أن تغتفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتصره في استقراءه ومقارنته على العرب والبربر في شمال أفريقيا وإن كان هذا صحيحاً فإنه لا يضير ابن خلدون في شيء بل هذه هي الطريقة المثلى في دراسة المجتمعات، وهي الطريقة التي تقتطع بيئة محددة أو مجتمعاً معيناً بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج نتائج دقيقة.

وإذا استخدمت هذه النتائج في تطبيقات جديدة فهذا شأن من يطبقها كما حدث لنظريات ابن خلدون التي ما زالت تطبق في الغرب حتى القرن التاسع عشر، ويقول فون

فيسندنك: أنه يطبق ما كان يشعر به أو يدعو إليه ابن خلدون على أوروبا في القرن التاسع عشر أصح تطبيق و أتمه.

ومما يؤكد أهمية ما وصل إليه هذا المفكر من آراء أخذ الكثيرون عنه وتأسيسه لكثير من العلوم كما أشرنا، فهناك أوجه شبه بين ابن خلدون وفيكو، وبينه وبين روسو وبينه وبين ميكافيللي ونيتشه وإرادة القوة الذي ذهب ميكافيللي إلى أنها أصل الدولة تشبه فكرة العصبية التي استند إليها بان خلدون مع الفارق لأن الأخير لم يذهب في فلسفته السياسية إلى حد إباحة العنف والخيانة والقتل والغدر إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى هذه الأعمال شراً يعود على مرتكبها، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب. فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة . وقد قال استقانو كلوزيو : " إن كان الفلورنسي العظيم (ميكافيللي) يعلمنا وسائل حكم الناس فإنه يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر ولكن العلامة التونسي (ابن خلدون) استطاع أن ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كإقتصادي وفيلسوف راسخ، مما يحمل بحق على أن نرى في أثره من سمو النظر والنزعة النقدية ما لم يعرفه عصره. ويكفي ابن خلدون هذه الشهادة التي إن دلت على شئ فإنما تدل على أنه ما زال لابن خلدون أثره على المفكرين الغربيين وما علينا نحن إلا أن نعيد النظر مرة أخرى في تراث هذا المفكر العظيم.

واعتقد أننا بعد هذه الرحلة داخل فلسفة الإسلام السياسية وما رأيناه من آراء لدى فلاسفته السياسيين، نستطيع الآن القول إن لدينا فكراً سياسياً يستحق الدراسة وأكثر من ذلك فهو جدير بالتطبيق إن كنا نؤمن فعلاً بالأصالة والمعاصرة.

الفصل الرابع: المقريزي ومساهمته في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي

يجمع الباحثون على أن أبرز تلامذة ابن خلدون وأتباعه كان تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (1364-1442). وكان المقريزي قد تتلمذ، ولعدة سنوات، لابن خلدون لما قدم هذا إلى القاهرة عام 1382. ثم راح، هو نفسه، يدرّس في القاهرة ودمشق. كما وشغل منصب القاضي والمحاسب.

وقد خط يراع المقريزي زهاء مئة مؤلف، فقد معظمها. وفي طليعة أعماله المعروفة يأتي " كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك " في تاريخ الأيوبيين والمماليك، و " المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار " في تاريخ وجغرافية مصر وآثارها، و " البيان والإعراب في من دخل مصر من الأعراب " في أعلام المصريين من ذوي الأصل العربي، و " كتاب الأوزان والأكيال الشرعية " و " شذوذ العقود في ذكر النقود ". وكّرّس المقريزي كتابه " إغاثة الأمة بكشف الغمة " لتحليل أسباب انحطاط البلاد الاقتصادي والاجتماعي، الذي ترافق بالجوع والوباء.

إن أول الأسباب (ولكن - كما سنرى أدناه - ليس أهمها)، التي يشير إليها المقريزي في تحليله لتلك " الغمة "، هو الظروف الطبيعية، وخاصة توقف الزراعة المصرية على نهر النيل، جفافه أو فيضانه. فهو يصف تعاقب غلاء أسعار الحبوب ورخصها تبعاً لهذا العامل الطبيعي، وذلك على امتداد حقبة تاريخية كبيرة، منذ غابر الأزمان وحتى عصره. ويخلص من ذلك إلى القول أن الغلاء، ومعه الجوع، في مختلف البلدان " إنما يحدث من آفات سماوية في غالب الأمر: كقصور جري النيل بمصر، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره، أو آفة تصيب الغلال من سمائم تحرقها أو رياح تهيقها، أو جراد يأكلها".

ولكن المقريزي، وبغض النظر عن كون هذا التفسير يبدو بديهياً وصحيحاً نسبياً، يستدرك قائلاً: " وأما هذا الأمر، الذي حلّ بمصر، فإنه بخلاف ما قدّمناه".

فالأسباب الرئيسية للويلات الحالية هي، عنده، من طبيعة سياسية واجتماعية واقتصادية: " سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد ". وهنا يقتفي المقريزي أثر أستاذه ابن خلدون، الذي كان يرى أن الدولة المملوكية القائمة، التي هي عبارة عن جهاز لمصادرة المنتج الفائض وإعادة توزيعه، تخرب الحضارة المحلية من جراء تدخلها في الحياة الاقتصادية. وعلى هذا الصعيد تتجاوب الكثير من أفكار المقريزي مع آراء ابن

خلدون. ومن ذلك قول المقرئزي أن أحد أسباب ويلات المجتمع المعاصر له يتمثل في "احتكار الدولة الأقوات ومنع الناس من الوصول إليها إلا بما أحببت من الأثمان". فيكاد يكون هذا تكراراً حرفياً لأقوال ابن خلدون.

ولكن من السهل أيضاً رصد الفارق بين المفكرين. فقد كان ابن خلدون، في إطار نظريته السوسيولوجية الشاملة، يرى في مختلف الكيانات الحكومية الملموسة تجليات للقانونية العامة لظهور الدول وازدهارها وانحطاطها، وهو الانحطاط، الذي يترافق بانهايار الحضارة المحلية. ويمكن القول أن ابن خلدون كان ينظر إلى الدولة نظرة العالم الطبيعي، بعيداً عن التأثيرات العاطفية. أما بالنسبة للمقرئزي فكل دولة ملامحها الخاصة بها، فدولة عصره هي دولة الممالك البغضاء. ويصف المقرئزي هؤلاء بأنهم أسفل أسافل الناس، وأجهل جهالهم، وأخطر من الجرذان والذئاب.

وبسبب هؤلاء، كما يقول المقرئزي، كان الخراب الذي أصاب مصر والشام. وكل ما يرد بعد ذلك من حديث المقرئزي عن دور الدولة التخريبي إنما يدور في معظمه، كما سنرى أدناه، عن الدولة المملوكية، هذا بالرغم من أن تحليل المقرئزي، الذي يؤكد صحة الموضوعات العامة لمذهب ابن خلدون، يكتسب سمات عامة، بحيث ينسحب ليشمل كافة الدول الشرقية.

فليس للمرء أن يتوقع خيراً من دولة، يحكمها أمثال أولئك الناس. ولكن المقرئزي، كعالم وكتلميذ لابن خلدون، لا يبقى أسير العواطف، فلا يُعنى فقط بالعوامل الذاتية للتغيرات الاجتماعية، وإنما ينبري لاستجلاء أسبابها الموضوعية. ولهذا الغرض راح يدرس، وبكل أناة، العواقب السلبية لما تمارسه الدولة المملوكية المستبدة من تأثير عميق على الحياة الاقتصادية.

دولة الغش

بين المحاور الهامة في محاكمات المقرئزي يبرز بحثه لمشكلة التداول النقدي عامة، ولقضية تداول النقود النحاسية خاصة. بيد أن تفهم آراء المقرئزي حول هذه المسألة، والحلول التي يقترحها لها، يتطلب الأخذ بعين الاعتبار اعتقاده " بأن النقود، التي تكون أثماناً للمبيعات وقيماً للأعمال، إنما هي الذهب والفضة فقط". فتداول الذهب والفضة " أمر طبيعي وشرعي ".

ويتتبع المقرئزي، الذي كان على معرفة جيدة بأمور التداول النقدي في عصره، تاريخ سك النقود (الدراهم الذهبية والدنانير الفضية) منذ عصر ما قبل الإسلام وحتى أيام

العباسيين، حتى لحظة قتل الجند الأتراك للخليفة المتوكل (عام 861). فبعدئذ " تفننت الدولة في الترف، وتقلص نور الهداية، وتبدلت أوضاع الشريعة ورسوم الدين. وأحدثوا وابتدعوا ما لم يأذن الله به". وبين هذه المستحدثات كان " غش الدراهم ".

ثم يتناول المقرئ تاريخ سك العملة وتداولها في مصر. فخلال ربح طويل من الزمن لم تكن تستعمل إلا النقود المصنوعة من الذهب، فلم تكن تصنع من الفضة إلا الحلي والآنية. وبين الحين والآخر كان يضرب منها نقود، ولكن فقط للمعاملات التي يحتاج إليها في اليوم لنفقات البيوت. ولكن في عهد الأيوبيين (1171-1250) غدت النقود الفضية هي الأكثر رواجاً وانتشاراً. " فصارت المبيعات الجليّة تباع وتقوم بها، وإليها تنسب عامة أثمان المبيعات وقيم الأعمال".

وفيما بعد بدأ النحاس يلعب الدور الحاسم في التداول النقدي. وليس المهم هنا أنه منذ أيام الأيوبيين صار النحاس يضاف إلى الدراهم الفضية (بحيث يصل حتى ثلث وزنها). فالأهم من ذلك هو ظهور العملة النحاسية-الفلوس. وفي أول الأمر كانت الفلوس لا تسك إلا نادراً، وبكميات قليلة. ولكن منذ أيام السلطان الأيوبي الكامل (1218-1238) صارت الفلوس النحاسية تسك بانتظام. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المقرئ ينظر إلى النقود النحاسية على أنها " غير طبيعية ". فالنقود النحاسية، عنده، هي كـرغفان الخبز، التي يتعامل بها الناس في بغداد، والعفص والبلح- في الهند، والدجاج- في الريف المصري، والأوراق النقدية في الصين.

ثم اقتفى أثر الكامل غيره من السلاطين. وكان الدرهم " الكامل " يعادل آنذاك 48 فلساً، وكان الفلس يقسم أحياناً إلى أربع قطع، يعتبر كل منها مساوياً للفلس، وراح بعض "أرباب الدولة " يضربون العملة النحاسية على هواهم، بحيث يزن الفلس مثقالاً واحداً، وصار الدرهم يعادل 24 فلساً. وبنتيجة ذلك ارتفعت أثمان البضائع إلى الضعف: فما كان ثمنه نصف دينار صار يباع بدينار.

وفي عهد سلطنة العادل كتبغا (1238-1240) " كثرت المظالم، " مثل " أخذ الأموال والبراطيل والحمايات " و... ضرب الفلوس. وكانت هذه الفلوس من الخفة بحيث كانت المعاملة بها وزناً، لا عدّاً.

وفي أيام الظاهر برقوق (1382-1389) اشترت " بلاد فرنجة " كمية كبيرة من النحاس الأحمر، فانتشر ضرب الفلوس في القاهرة والإسكندرية، وصارت أكثر النقود رواجاً. أما الدراهم والدنانير فأخذت بالتلاشي من الأسواق، وذلك لسببين، أولاً، من جراء كون الأثرياء راحوا يعيدون صهرها إلى حلى وأدوات الزينة، وثانياً، من جراء الكف عن ضربها. وبعد موت برقوق كانت الفلوس النحاسية هي الغالبة في التداول تليها النقود الذهبية، فالفضية (وفي ذلك الحين ارتفع ثمن الفضة ارتفاعاً حاداً) وازدادت كمية النقود النحاسية ازدياداً حاداً. وصارت الأسعار كلها تقدر بالفلوس. وترافق ذلك بـ " اختلاف (قيم) النقود " فصار الدرهم الفضي يعادل خمسة دراهم من الفلوس، التي كل درهم منها يعد أربعة وعشرين فلساً. وفضلاً عن ذلك، صار سعر الذهب يختلف من منطقة إلى أخرى: ففي الإسكندرية كان مثقال الذهب يباع بثلاثمائة درهم من الفلوس، وفي القاهرة بمئة وخمسين فقط. " فدهى الناس بسبب ذلك داهية أذهبت المال، وأوجبت أقلّة الأقوات، وتعذر وجود المطلوبات " فماذا حدث؟ لقد جرى في عهد المماليك، إذا أخذنا القاهرة، ارتفاع لأثمان السلع بمعدل عشرة أضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان العادل، وخمسة أضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان برقوق.

ويصف المقرئ بعض العلام، التي تشبه أعراض التضخم النقدي. وكان هذا التضخم يعود، على ما يبدو، إلى حلول النقود النحاسية محل الذهب. ويدل على ذلك، أولاً، أن قيمتها كانت نسبية (فكان الدرهم، أول الأمر، يساوي 48 فلساً، ثم صار يعادل 24 فلساً، وكان ربع الفلس يلعب دور فلس كامل، وتغير وزن الفلوس)، وثانياً، أنها طردت العملة الذهبية والفضية من التداول عملياً. وقد قلنا عن تلك العلام بأنها " تشبه " أعراض التضخم، لأن النقود النحاسية، كونها تحل محل النقود الذهبية، تتميز، مع ذلك، عن بدائل الذهب الورقية، التي في حال استخدامها، وفي ظروف معينة، يظهر التضخم، ذلك أن للنحاس قيمته الذاتية (العمل الضروري اجتماعياً لإنتاجه). وكان بالإمكان تبديل النقود النحاسية بالذهب، وإن كان هذا التبديل لا يطال إلاّ قسماً منها، ولا يتم إلا بصعوبة. وينبغي ألا ننسى، بهذا الصدد، بقايا التبادل الطبيعي، التي ظلت موجودة. ثم إن عملية " التضخم " هذه راحت تتعقد، وبعبارة أدق - تتعزز، وذلك بنتيجة إضافة النحاس إلى الدراهم، والفضة إلى الدنانير.

دولة النهب:

إن المحور الرئيسي لمحاكمات المقرزي هو ما درجت عليه دولة المماليك من تقلد مختلف المناصب والرتب لقاء رشوة معينة. " فأصل هذا الفساد (الذي أصاب مصر) ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شئ منها إلا بالمال الجزيل. فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان ووعدته بمال للسلطان على ما يريد من الأعمال".

ولكن الشخص، الذي يحصل بهذه الطريقة على منصب في جهاز الدولة، قد لا يكون بوسعه دفع كامل المبلغ المعني فوراً. هذا ناهيك عما يترتب عليه من نفقات - على الخيل والخدم والملابس وغيرها. كما يضطر لتقديم " الضيافات السنية " (من الخيول والرقيق وما إلى ذلك) للأمرء وللمقربين من السلطان " إذا نزل به أحد منهم إن كان المتولى متقلداً عملاً من أعمال الريف"

وللتعويض عن هذه النفقات كلها كان الموظف في الدولة المملوكية يأخذ الأموال من الناس، ولا يبالي " بما يتلفه في مقابلة من الأنفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر " حتى ولا يرحم هذا " حواشيه وأعوانه"، فيقرر عليهم الضرائب، " فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا، ويشربون لأخذها، بحيث لا يعفون ولا يكفون".

وينجم عن سياسة النهب المتسلسل هذه، التي يمارسها جهاز الدولة، أنه " دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم، فاختلت أحوالهم، وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم. فقلت مجابي البلاد ومتحصلها، لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم، وعلى من بقي منهم.

وبين أشكال النهب المنظم يأتي الرفع الحاد لأجور الأرض، " غلاء الأطنان". " وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمرء، يتولفون إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم فأحبوا مزيد القربة منهم، ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات

الأمراء، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر. فثقلت لذلك متحصلات مواليتهم من الأمراء... فجعلوا الزيادة ديدينهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثال قبل هذه الحوادث.

وقد أدت الكوارث الطبيعية والويلات الاجتماعية التي يتحدث عنها المقرئ إلى غلاء أسعار القمح. وبسبب هذا كله " تزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره، وعظمت نكايه الولاية والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها. فخرّب معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة. فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد" وأشرفت المنطقة على " البوار والدمار".

وهكذا نرى أن مجتمع عصر المقرئ كان يعاني كله من أزمة مزمنة، يقوم أهم عواملها في الدولة الإقطاعية، الممثلة بالنظام العسكري الأوليغاركي لدولة المماليك. فكانت هذه الدولة، وعبر أربابها من مختلف المراتب - السلطان، والأمراء، ونواب الأقاليم، وولاة الحسبة، يذهبون الرعية أفزع نهب. وكان هؤلاء يمارسون النهب بأشكال مختلفة: المصادرة المباشرة للأموال، زيادة الضرائب المفروضة على الأراضي، شراء السلع وبيعها بالائتمان التي يفرضونها،... الخ.

وكان هذا يؤدي إلى الاستيلاء ليس فقط على المنتج الفائض، بل وعلى جزء ملحوظ من المنتج الضروري، مما كان يقود، في ظروف مصر وتوقف زراعتها على منسوب المياه في النيل، إلى انتشار المجاعات وازدياد الوفيات. وكان المنتج الفائض، المستولى عليه، يذهب لتغطية المتطلبات غير الإنتاجية، ولا سيما مواد الترف، التي كان يتمتع بها " أرباب الدولة". لقد جاء المقرئ فأثبت، في ضوء المواد الملموسة، صحة موضوعات النظرية السوسيولوجية، التي طرحها ابن خلدون. وقد بين المفكران كلاهما - الأستاذ والتلميذ - كيف أن العلاقات، التي تشكلت في العصر الوسيط، كانت تقف عائلاً على طريق التقدم الاجتماعي، وكانت تحول بين شعوب العالم الإسلامي وبين كسر الحلقة المفرغة - حلقة التخلف والانحطاط.

ولعلّ عدم قدرة المجتمع العربي - الإسلامي على الخروج من تلك الحلقة هي من أسباب خبو
شعلة الفكر العربي - الإسلامي في العصر الوسيط. فقد كان إبداع ابن خلدون " ومدرسته"
الصغيرة آخر المحطات الهامة في مسيرة هذا الفكر.



الفصل الخامس: ملامح "المدرسة الواقعية" في الفكر السياسي العربي - الإسلامي (ابن

المقفع نموذجاً)

تقديم عام

إن للشخصية الفكرية الكبرى صيرورة تاريخية وثقافية معقدة. من هنا تنوع طبقاتها وأثرها التاريخي. الأمر الذي يجعل منها عالماً متعدد الجوانب والاحتمالات. بمعنى إمكانية اكتشاف وإعادة اكتشاف الأبعاد الدفينة والعميقة في إبداعها النظري وأثرها الفعلي بالنسبة للثقافة وتاريخ الفكر. ولعل عبد الله بن المقفع من بين أكثرها بروزاً بهذا الصدد. فقد كان ولا يزال من بين الكوكبة الفكرية التي حاصرها الذوق النقدي بمعاييره الخاصة بحيث رفعها إلى مصاف الأنموذج الكلاسيكي المتميز في تاريخ الأدب العربي والإسلامي. وهي "محاصرة" لم تكن معزولة عن تقاليد التخصص والاحتراف الخاصة آنذاك بفكرة الفنون والعلوم العربية والإسلامية. بمعنى إدراكها لأهميته التاريخية والفكرية بالنسبة لتأسيس الذوق الأدبي الجديد في الحضارة العربية الإسلامية. الأمر الذي أبقى على أهمية وحقيقة الأبعاد الأخرى في إبداعه النظري خارج حدود التداول النقدي العلمي، وبالأخص ما يتعلق منه بدوره الهائل بالنسبة لتأسيس الفكرة السياسية والفلسفة السياسية.

من هنا فإن الغاية من هذا الفصل تتجه إلى الكشف عن حدود المساهمة الفكرية لعبد الله بن المقفع في تاريخ الفكر السياسي، وبشكل خاص مساهمته الأصلية في وضع قواعد السياسة العملية، أو ما سيعرف في العصور الحديثة باسم "المدرسة الواقعية". إضافة إلى ذلك، فإن سياق البحث يفترض بعض الإشارات المنهجية المتعلقة بالتراث السياسي العربي - الإسلامي. فعلى الرغم من وجود عشرات الدراسات المتخصصة في هذا المجال، إلا أنه مازال حقلاً بكاراً للبحث العلمي. خاصة إذا عرفنا أن كمّ المصادر التراثية التي اعتمدها الباحثون المعاصرون في دراساتهم لا تتعدى في أحسن الأحوال 6% من مجموع ما تم الكشف عنه حتى الآن من مصادر التراث السياسي العربي الإسلامي - كما مر معنا في فصل سابق - وهذا يعني أن أغلب الدراسات المعاصرة في هذا المجال، تعاني من خلل منهجي في كيفية تصديدها لإشكاليات الفكر السياسي العربي الإسلامي، وبالأخص عند تلك الشخصيات التي جرى

تصنيفها "النهائي" ووضعها ضمن ميادين استقرت في الوعي التقليدي وارتقت إلى مصاف البديهة. وقد يكون من بين أكثر هذه الكليشات "المنهجية" هو الانطلاق من "النموذج الإغريقي" وقياس الإبداع النظري والعملي للآخرين عليه. حيث يتم غالباً البحث فيه عن الأفكار والمعالجات والمقولات التي تتماشى مع النسق الإغريقي في العلوم السياسية واعتبار كل ما لا تتوافر فيه خصائص هذا النسق خارج إطار علم السياسة. وذلك دون إدراك لحدود وآثار الاختلاف بين النسقين وضرورة فهم كل منهما في ضوء بنائه الداخلي ومسلماته المعرفية. وهذا ما يفسر برأينا أحد الأسباب العميقة لعدم الاعتراف بمكانة "العلم السياسي" عند ابن المقفع والاكتماء بتصنيفه في إطار الأدب والبلاغة، أو في أحسن الأحوال إطلاق تعميمات سريعة مثل القول، بأن كتاباته لا تتعدى (أدب النصيحة) أو (مرايا الأمراء)، ومن ثم التخلي عن أية محاولة ذهنية نقدية لرؤية موضوعات العلم السياسي في كتاباته.

فإذا كان الفكر السياسي بمعناه العام يرتبط بظاهرة "القوة"، وما يرافقها من تأمل لظاهرة الدولة و السلطة، فإن ما وضعه ابن المقفع بهذا الصدد، يعطي لنا إمكانية القول أنه يمثل حلقة مهمة جداً في تاريخ الفكر السياسي العربي - الإسلامي والعالمي. وأن مجمل كتاباته تنطوي على رؤية أصيلة ترقى إلى مستوى المنظومة الفكرية المتكاملة. وهو ما سنسعى للبرهنة عليه في هذا الفصل.

أولاً - المفاهيم المؤسسة للفكر السياسي عند ابن المقفع

1 - مقدمة عن الطبيعة البشرية

يبدو موضوع العلاقة بين "الفعل السياسي" و "الطبيعة البشرية" شديد الوضوح في كتابات ابن المقفع. ففي جميع كتاباته نعثر على ربط واضح وجلي بين سلوك البشر وطريقة تعاملهم مع الأشياء والقضايا والظواهر. فإذا كان البعد السياسي يشكل الهاجس الرئيس عند ابن المقفع، فإن من الطبيعي أن تحتل قضية "الطبيعة البشرية" مكانة متميزة في منظومته الفكرية، باعتبار أن البشر في نهاية المطاف هم "مادة" الفعل السياسي وغايته أيضاً. غير أننا لا نعثر عنده على تعريف واضح ومحدد لمفهوم الطبيعة البشرية. وهو ما ينسجم مع صفته كمفكر سياسي واقعي تشكل المعطيات المنجزة والقائمة في العالم الموضوعي نقطة انطلاقه، بحيث لا يتجه

إلى البحث عن تفسيرات لاهوتية أو مجردة عن الخير والشر، بل يكتفي بتقرير وتحديد مظاهرها المختلفة من خلال وصف وتصنيف السلوك الإنساني وبيان انعكاساته وتأثيراته على الشأن السياسي أو متعلقاته الاجتماعية.

وليس مصادفة أن نراه ينظر إلى الإنسان باعتباره "أشرف الخلق" وأنه ليس فيما "خلقه الله شيء أفضل من الإنسان"، لكنه حالما ينتقل إلى عالم المصالح والملكية والسلطة، فإنه يؤكد تباينهم في هذا الشرف. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "قد يكون في بعض البهائم والطيور والسباع ما هو أوفى ذمة من الإنسان، وأشد محاماة على حرمة، وأشكر للمعروف وأقوم منه"¹. ذلك يعني أنه تناول إشكاليات الخير والشر وغيرها من وجهة نظر تأثيره الاجتماعي والسياسي. ففضية الشر على سبيل المثال، بالنسبة لابن المقفع ليست قضية جزئية أو شخصية، بقدر ما هي قضية اجتماعية سياسية كبرى. بمعنى ربطه إياها بأثرها المحتمل على تهديد الدولة بالفوضى والاضطراب إذا ما توفرت الظروف المناسبة لانبثاقه. ومن هنا فكرته عن ضرورة أن يتخذ "صاحب السلطان" كل الاحتياطات اللازمة التي تحول دون ذلك. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه ما من "أحد له أدنى عقل يفهم هذا ثم لا يحتاط لنفسه منه ولا يعمل لنجاتها ويلتمس الخلاص لها، إلا وهو ضعيف الرأي قليل المعرفة بما عليه وله".

مما سبق يتضح، بأن موضوع "الطبيعة البشرية" شديد الأهمية لفهم العلاقة بين السلطة والرعية. فإذا كان "البشر لا يتقلبون إلا في الشر ولا يوصفون إلا به"، وإذا كانت "أهواؤهم متباينة وكل على كل عاد وله عدو ومغتاب وفيه واقع"²، فإن مهمة الحاكم تقوم في القدرة والمعرفة بالأدوات اللازمة التي تمكنه من سياسة الرعية وضبط حركتها بما يؤمن استمرار السلطة وأدائها لمهامها لما فيه مصلحة الجميع. ومع ذلك تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن المقفع عندما يضع قواعد السياسة العملية التي يتوجب على صاحب السلطان التقيد بها في إدارة شؤون الدولة، فإنه لا يقوم بابتداع هذه القواعد بقدر ما يقوم باستخلاصها من ميدان الممارسة كما يطبقها الحكام أنفسهم. بمعنى استخلاصها من تأمل الحصيلة الفعلية لتاريخ السلطة السياسي. بعبارة أخرى، أننا نقف أمام ما يمكن دعوته باستخلاص تجارب الواقعية السياسية في تاريخ الدول. وذلك لأن سلسلة الانتصارات الفعلية في التاريخ السياسي للدولة يرتبط

ويقترن ويتلازم باعتماد الواقعية في الممارسة، أي كل ما يمكن العثور عليه في تجارب السلطة الناجحة والفاشلة على السواء.

2: مقولة المصلحة أو معادلة النفع والضرر

تتخلل فكرة "المصلحة" المنظومة الفكرية السياسية لابن المقفع بكاملها. إذ لا نعثر عنده على أية مقارنة لقضايا الوجود الاجتماعي السياسي، إلا ونجد فكرة المصلحة حاضرة في رؤيته لها. وهذا أمرٌ طبيعي، بل وملزم للواقعية السياسية أيضاً.

تستند فكرة المصلحة عند ابن المقفع على مقدمة مفادها أن الإنسان كائن ذو حاجات، وأنه في سعيه لتلبية احتياجاته يأخذ بما ينفعه ويتجنب ما يضره. وأن عقله يرشده إلى ما هو نافع وما هو ضار. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "كل مخلوق حاجة، ولكل حاجة غاية، ولكل غاية سبيلاً. والله وقّت للأمور أقدارها وهياً إلى الغايات سبلها وسبب الحاجات ببلاغها. فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد والسبيل إلى ذكها العقل السليم، وأمانة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر، وتنفيذ الأمور بالعزم". ومما هو واضح من كتابات ابن المقفع، أن مقاربته لفكرة المصلحة، إنما تتم من خلال ثلاثة أشياء وهي السلطة والقوة والمال، أي بكل ما له علاقة بالمنافع المادية المباشرة. دون أن يعني ذلك تغافله عن المنافع ذات الطابع الروحي. لكنه يجعل من "المنافع الروحية" تابعة للأولى. وهي فكرة مبنية على معايير سياسية بحتة تقول، بأن المنافع الروحية ليست غاية بذاتها إلا بمقدار ما تؤازر وتعزز صاحب السلطان للتمكن من أمره. ذلك يعني، أن موضوع المصلحة والنفع والضرر لا يستند في رؤية ابن المقفع على قاعدة دينية أو قاعدة أخلاقية إلا بمقدار ما يساهم ذلك في الوصول إلى غايته وتحقيق مصلحته. فعلى الرغم من أننا نعثر عنده على دعوات متكررة لتمثل نظام قيم معين في سلوك الإنسان (والسلطان أيضاً) تجاه الآخرين، مثل أن "لا يقوم على ما يضر الناس أو ما يسوؤهم إلا أهل الخيانة والسفه" وما شابه ذلك، إلا أنه لا ينبغي فهم ذلك بمعايير الدعوة الإنسانية المجردة أو حتى الدعوة للامتناع عن الإضرار بالآخرين، بقدر ما هو تحذير شديد من ارتداد فعل "الضرر بالناس" على صاحب الفعل نفسه. وهي الفكرة التي وضعها بعبارة تقول، بأن مصلحة العاقل أن يمتنع عن ضرر الآخرين، لأن في ذلك نفع له، والعاقل

من يدرك أن في نفع الآخرين مصلحة له. من هنا ضرورة مبادرته إلى فعل الخير. فالصيّاد الذي "ينثر الحب للطير، لا يرجو منفعة الطير بل نفع نفسه" كما يقول ابن المقفع. وإذا كان مظهر هذه العبارة يبدو كما لو أنه يخاطب الإنسان الفرد في علاقته مع الآخرين، إلا أن المخاطب الحقيقي فيها هو السلطان. وعلى هذا الأخير أن يفعل كل ما بوسعه لجلب النفع له وإبعاد الضرر عنه. فمن مصلحته أن تنقاد الأمور له وأن تدين الرعية بالولاء له. وهذا يتطلب منه أن يؤدي لها كل خير ممكن، لأن في ذلك نفع له، وأن يتجنب كل أذية لها، لأن في ذلك ضرر له. يقول ابن المقفع في مجرى تأسيسه نظريته السياسية هذه، بأن "العاقل ينظر فيما يؤذيه وفيما يسره". وهنا يبرز السؤال المتعلق فيما إذا كانت هناك قاعدة ثابتة على السلطان إتباعها في تقرير ما هو في مصلحته وما هو غير ذلك. وما الذي يحدّد أن هذا الفعل، أو ذاك ضار أم نافع؟ وقد كانت إجابة ابن المقفع تتصف هنا بالواقعية أيضاً. بمعنى تجنبه إطلاق الأحكام المطلقة. فقد كان يعي تغير قواعد السياسة العملية، وتغير مفاهيمها تبعاً لتغير الأوضاع والأحوال. فوقائع وتاريخ السلطة تؤكد هذه النظرة. وعالم المصالح متغير متبدل، وأن ما ينفع السلطان اليوم قد ينقلب عليه ضرراً في يوم آخر. بينما السبيل إلى درك التغير الحاصل في العالم السياسي، ومعرفة السلوك الصحيح الواجب إتباعه في كل حالة، وتمييز النافع من الضار، ومتى يصبح النافع ضاراً والضار نافعاً، والاحتياط لذلك كله، إنما هي عملية بالغة الدقة والتعقيد، ولا يمكن الإحاطة بكل جوانبها دفعة واحدة. وبالتالي فإنها ينبغي أن تكون مادة للتأمل الدائم والعقل الفاحص والتجربة، مشفوعة بالحذر وحساب دقيق للعواقب والنتائج. آنذاك يصبح "أحق الناس بالتقدير الملك الحليم، العالم بالأمور وفرص الأعمال ومواقع الشدة واللين والغضب والرضا والمعالجة والأناة، الناظر في أمر يومه وغده وعواقب أعماله"³. ولا يغير من هذه الحقيقة تنوع وتعدد التعبيرات المختلفة مثل الزهد، الورع، التقى، التي يمكنها أن تثير الالتباس بهذا الصدد.

فعندما نتتبع ملامح هذه التعبيرات عنده، فإن مضمونها الفعلي والحقيقي غالباً ما يرتبط بأعقاب إخفاق سياسي يتمثل في عدم القدرة على الوصول إلى السلطة، أو الفشل في المحافظة عليها. آنذاك يصبح اعتزال المجتمع والعزوف عن متع الدنيا والتلذذ بمتعة الروح تعويضاً

"وهمياً" عما أخفق فيه المرء في عالم المصالح المادية والسياسية. وقد أشار ابن المقفع إلى هذه الحالة بدقة صريحة بقوله: "إذا رأيت نفسك تصاغرت إليها الدنيا، أو دعتك إلى الزهادة فيها على حال تعذر من الدنيا عليك فلا يغرنك ذلك من نفسك على تلك الحال، فإنها ليست بزهادة، ولكنها ضجر واستخذاء وتغير نفس عندما أعجزك من الدنيا وغضب منك عليها مما التوى عليك منها".

3- الغاية والوسيلة

يعرض ابن المقفع قائمة طويلة من القيم الأخلاقية المجردة التي يرى أن على "العاقل" التخلق بها في سلوكه تجاه نفسه والآخرين، كالصدق والوفاء والحلم والصبر والكرم والتضحية للصديق ببذل الدم والمال وغير ذلك مما يراه مدعاة للفوز في الدنيا والآخرة. لكنه حالما ينتقل من عالم "الأخلاق الفردية" إلى عالم السياسة والسلطة والمصالح المادية، فإنه سرعان ما يكتشف بأن "مثال" الأخلاق الفردية يبدو غريباً عن هذا العالم، لا بل قد تتحول القيم الأخلاقية النبيلة إلى مصدر خطر حقيقي يتهدد أصحابها أنفسهم. من هنا مخاطبته العاقل بقوله: "لا تأمن أنفة الملوك إن أعلمتهم ولا تأمن عقوبتهم إن كتمتهم ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم"⁴. وإذا كانت القيم الأخلاقية العليا كالصدق والوفاء بالعهد، ضرورية للشخص العاقل في تعامله مع الآخرين فإنها قد تقود الدولة والسلطة إلى الهلاك والدمار. وليست هذه النتيجة اختراعاً لابن المقفع، بقدر ما هي تدقيق وتحقيق للرؤية الواقعية في مجرى تأملها تجارب الدول والسلطات وعالم المصالح. وأن ما فعله ابن المقفع، بهذا الصدد، لا يتعدى كونه سجل لنا ما رآه قائماً بالفعل من "قواعد السياسة العملية"، التي يمارسها الناس من أجل الوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها.

ومن هنا، فليس دقيقاً ما ذهب إليه البعض في وصفهم لنظام القيم عند ابن المقفع بالانتهازية والازدواجية. فابن المقفع، الذي جسّد في سلوكه العملي القيم الأخلاقية العليا التي دعا إلى الأخذ بها يتطلع أيضاً إلى تطابق النظر والعمل، والأخلاق والسياسة في شخصية رجل السياسة والسلطان. وأنه من الأفضل لو استطاع أن يحمل كل القيم الإنسانية النبيلة وأن يتبع الوسائل الأخلاقية الشريفة في سلطانه. فهذا غاية ما تصبو إليه الرعية وتسمو نحوه

الإنسانية. غير أن ذلك صعب التحقيق، بل يكاد يكون مستحيلًا ما دام عالم السلطة هو عالم الحذر والريبة والدسيسة والفتنة، ومادام السلطان محاطاً بكل صنوف الطامعين والحاquدين والمتآمرين. وهنا ينبغي للسلطان أن يختار الوسائل التي تعود عليه بالنفع وتحفظ سلطته ويتجنب منها ما يضرّ بقاء السلطة وقوتها، دون النظر إلى طبيعة ما تحمل هذه الوسائل بذاتها من طبيعة خيِّرة أو شريرة بل بما تؤديه من فعالية في خدمة الغاية النبيلة التي هي السلطة. ووضع ابن المقفع هذه الفكرة من خلال العبارة التي قالت بها والدّة الملك بعد أن قتل أحد أصدقائه ومستشاريه: "إن كنت ترى أن لك في قتله فَرْجاً لا ينبغي لك أن تحزن". فمنطق السلطة يقتضي من السلطان أن يعرف أن الأعمال الخيرة لا تقاس هنا بمقدار توافقها مع المثل الأخلاقية العليا، بل بمقدار ما تقود إلى النجاح في الوصول إلى الغاية المرجوة. انطلاقاً من أن "خير الأعمال أحدها عاقبة". وهو ما يرتب على العاقل أن ينظر فيما يؤذيه وفيما يسره، وأن يدرك أن نبل الغاية يضيف الفضيلة على السلوك المتبع لبلوغها أيّاً كان، "فإنه من احتمال مشقة يرجو نفعها ونحى عن نفسه الأنفة والحمية ووطنها على الصبر حمد غبّ رأيه"، ولو أن رجلاً حمل عدوه على عنقه وهو يرجو هلاكه وراحته منه لكان ذلك عنده خفيفاً هيناً، فالوسيلة المنافية لما هو متعارف عليه من مفاهيم وقيم أخلاقية، تتحول إلى وسيلة مشروعة إذا كان في استخدامها منفعة، كأن يُضخّى بإحدى الشخصيات الكبرى في المجتمع في حالات معينة بغية تقادي خطر تهدد النظام. من هنا قوله "إذا عرف الملك أن احد رعيته قد ساواه في المنزلة والحال فليصرعه. فإن لم يفعل به ذلك كان هو المصروع"⁵. بل قد تتطور الأمور إلى التنكيل بالمرجعيات الاجتماعية والدينية والفكرية إذا ما عملت على التدخل في شؤون السلطة و تأليب الرأي العام. وبهذا الصدد يخاطب دبشليم الملك بيدبا الفيلسوف بعد أن تكلم هذا الأخير بكلام لا يجرؤ عليه أحد حول مفاصد السلطة: "ما أجد في تأديب غيرك أبلغ من التنكيل بك، فذلك عبرة وموعظة لمن عساه أن يبلغ ويروم ما رمت أنت من الملوك إذا أوسعوا لهم في مجالسهم. ثم أمر به أن يقتل ويصلب".

مما سبق يتضح، بأنه لا وجود للشر الخالص، أو للخير الخالص في الفكرة السياسية لابن المقفع. انطلاقاً من فكرته عن أن كل عمل يحتوي بذاته على عناصر خيِّرة وأخرى شريرة،

والعبرة في النتائج، ومن الممكن تدقيق وتحقيق هذه الفكرة من خلال تحليلنا لمواقف ابن المقفع من قضايا العهود والمواثيق، بصفتها إحدى القضايا التطبيقية لعلاقة الوسيلة بال غاية وكيفية تعامل الملوك معها. إذ يرى ابن المقفع أن الوفاء بالعهود والمواثيق إنما يحدده بشكل أساس مقدار النفع أو الضرر الذي يترتب على الالتزام أو النكوث بها. ويسرد لنا على ألسنة بعض الحيوانات حكاية⁶ تبدو رموزها شديدة الوضوح والدلالة. فرغم أن الأسد (= الملك) يدرك أنه "لم يتصدق متصدق بصدقة هي أعظم أجراً ممن آمن نفساً خائفة وحقن دماً مهدوراً"، إلا أن حقائق الواقع التي تخضع لمعادلة النفع والضرر، ستدفع به إلى التضحية بعهوده ومواثيقه، مادام يجد في ذلك مخرجاً له من أزمة تتعرض لها السلطة.

ويتضح من سياق هذه الحكاية، أن الملك قد نزلت به حاجة اقتضت منه نقض العهد. غير أنه لم يكن قادراً على التظاهر بإعلان ذلك، فلجأ إلى إخفاء الأمر وإعلان عكسه تماماً. وأيضاً لا يجوز له مباشرته بنفسه ولا أن يأمر أحداً بتنفيذه صراحةً. لأن في ذلك اتهام للملك، وهذا أمر غير جائز، إذاً عليه البحث عن مبررات نقض العهد، وهو ما قام به أحد أعوانه عندما قال "نحتال له بحيلة لنا وله فيها صلاح وظفر". فنقض العهد وإهلاك صديق وسيلة غير شريفة. وبمعايير الأخلاق المجردة فإن الخيانة "شر ما عمله الإنسان"⁷. ولكن الغاية نبيلة إذ فيها "صلاح وظفر" وخروج من "المصيبة" التي وقع فيها السلطان والرعية. حينذاك يصبح غير الشريف من الناحية الأخلاقية، شريفاً ومشروعاً من الناحية السياسية. وهنا تمثل واضح لمقولة "أفضل الأعمال أحدها عاقبة" حتى ولو تجاوز الأمر حدودها الضيقة، وامتدت التضحية لتشمل الجماعة ذاتها من أجل مصلحة الملك.

تبقى مسألة نرى ضرورة الإشارة إليها، ولو بشكل سريع. فماذا لو أن السلطان اعتمد في إدارة شؤون الدولة وسياسة الرعية على الوسائل المشروعة أخلاقياً ورفض ما دونها؟ سؤال مهم يجيب عليه تاريخ الفكر السياسي والفلسفة السياسية بصيغتين مختلفتين. الأولى يمثلها خط سقراط وأفلاطون وفحواها التطابق بين الأخلاق والسياسة. أما الثانية فهي التي يمثلها ابن المقفع في عصره، وميكافيلي في العصور الحديثة. وخلاصة الصيغة الأخيرة أنه رغم جاذبية الوسائل الأخلاقية في سياسة الرعية، إلا أن ما هو ثابت في تاريخ السلطة الفعلية، هو أن من

اعتمد هذه الصيغة سوف يكتشف، ولكن بعد فوات الأوان، وانهيار كل شيء أن "الدنيا مملوءة بالآفات والشرور"، وأنه ليس شيء أقل من شكر الإنسان⁸، وأن أخلاق الحاكم ومناقبه المثالية لن تنفعه بشيء عند أول أزمة يتعرض لها. إذ سرعان ما تنفض الرعية عنه وتنقلب ضده لتلتحق بخصومه وأعدائه! وهي نتيجة وضعها ابن المقفع في فكرة تقول، بأن "الناس إلا قليلاً ممن عصم الله مدخولون في أمورهم... فالأمين منهم غير متحفظ من إتيان الخيانة.. وذوي الدين غير متورع عن تفريط الفجرة والحازم منهم غير تارك لتوقع الدوائر. يتناقضون البناء ويتراقبون الدول... ومولعون في الرخاء بالتحاسد وفي الشدة بالتخاذل".

مما سبق يبدو واضحاً فكرة ابن المقفع عن أن الرعية لا تقيم وزناً للمثل العليا إلا بمقدار توافقتها مع مصلحتها المباشرة. وأنه بمجرد زوال المصلحة تغدو الأخلاق بلا معنى. عندئذ تنقلب الرعية إلى من تجد عنده القوة والمنفعة وتميل إلى من يمتلكها وتدافع عنه، بل وقد تقتل حكامها وأنبياءها إذا تطلب الأمر ذلك!

4- الحظ أو (القضاء والقدر)

يدل العلم السياسي على أن ظهور متغير جديد على معادلة القوة في العالم السياسي يؤدي إلى تغير في مجريات الأحداث ونتائجها. وقد عبّر ابن المقفع عن هذه الفكرة من خلال ما أسماه في غير مكان من كتاباته بعبارة القضاء والقدر. وإذا كان ابن المقفع قد رأى أن على "الإنسان العاقل" أن يصدق بالقضاء والقدر ويعلم أن ما كتب سوف يكون، فإن حقيقة رؤيته بهذا الصدد لا علاقة لها بالرؤية اللاهوتية والإيمان الديني. كما أنه لم ينظر إلى هذه القضية بمعيار واحد. ومن ثم لم يحصر فهمه إياها ببعد واحد. وقد رصدنا من خلال تتبعنا لهذا الوضع في كتاباته صنفان من القدر. الأول وتتعلق نتائجه بالإرادة الإنسانية. فإذا كان البشر لا يستطيعون أن يحولوا دون وقوع القدر، إلا أن بمقدورهم أن يخففوا من آثاره السلبية، لا بل وأن يحولوا نتائجه لمصلحتهم. والمسألة مرهونة بالإنسان ذاته. وكتب ابن المقفع بهذا الصدد يقول، بأن العاقل هو الذي "يجمع مع التصديق بالقدر الأخذ بالحزم والقوة لعل ما يستسلم له لا يكون مقدوراً عليه"⁹. وأضاف أيضاً قوله بأنه "لا ينبغي للعاقل أن يركن إلى القدر فيتكلم عليه ما يجب عليه من السعي والعمل لصالح معاشه". وإذا ما فعل القدر فعله فليس هو الذي فعل

بل "نحن فعلنا ذلك بأنفسنا". وقد كنا "له علة وسبب". ويقدم لنا ابن المقفع توصيفاً لحالة حظ سيئ قاد القدر صاحبها إليها وما يجب عليه أن يفعله للتخلص من الهلاك الذي ينتظره، فيذكر على لسانه: "هذا بلاء قد اكتتفني وشرور تظاهرت عليّ ومحن قد أحاطت بي. وبعد ذلك فمعي عقلي فلا يفزعني أمري ولا يهولني شأني ولا يلحقني الدهش ولا يذهب قلبي شعاعاً فالعقل لا يفرق [لا يخاف] عند سداد رأيه ولا يعزب عنه ذهنه على حال".

أما الصنف الثاني الذي يتحدث عنه ابن المقفع في كتاباته، فهو القضاء والقدر الذي لا مجال فيه للإرادة الإنسانية، حتى ولو فعلت كل ما هو مطلوب منها. فهو أقرب إلى القوة العاتية التي لا يمكن لأحد أن يحول بينها وبين مبتغاها فلا ينفع معها عقل أو حذر أو حيلة. وفي هذه الحالة فإن الإنسان "إن اجتهد في التوقي من الأمور التي يخاف منها على نفسه من الهلاك، لم يغن ذلك عنه شيئاً". غير أن فكرته هذه تخلو من ملامح النزعة الجبرية الساذجة، كما يمكن أن يوحي بذلك السياق العام لهذه العبارة أو غيرها مما يتردد في كتاباته. وذلك لارتباط هذه القضية في فكر ابن المقفع بفهمه لحتمية فساد الأشياء والبشر والمجتمعات والدول جميعاً، وأن سيرها نحو نهاياتها أمرٌ ملازم لطبيعتها. وإذ يبدأ سريان قانون الفساد على الأشياء فلا يمكن لقوة أو عقل إيقافه حتى يصل إلى نهايته. عندئذ يموت القديم ليحلّ مكانه الجديد. وهكذا دواليك. وقد عبر ابن المقفع عن هذه الفكرة بشكل واضح في كتابه (الأدب الصغير) عندما قال، بأنه "لا يزال الرجل مستمراً ما لم يعثر، فإن عثر مرة واحدة في أرض الخبر لَج به العثار، وإن مشى في حديدٍ لأن هذا الإنسان موكل به البلاء، فلا يزال في تصرف وفي تقلب لا يدوم له شيء ولا يثبت معه، كما لا يدوم لطالع النجوم طلوعه ولا لأقلها أفوله. ولكنها في تقلب وتعاقب. فلا يزال الطالع يكون آفلاً وآفل طالعاً".

5- معادلة الدين والسياسة

ليس من مهام هذا البحث التصدي للنوازع الإيمانية الباطنية المتعلقة بما يسمى بحقيقة أو عدم حقيقة إيمان ابن المقفع. وذلك لما فيها من نزوع لا علاقة له بالعلم ومتطلباته وشروطه. وإذا كانت هذه المقدمة تختلف عما هو سائد في أغلب الكتابات التي تناولت إيمان ابن المقفع (من حيث التجريم أو التبرئة!!)، فإن ما لاشك فيه، أن موضوع الدين وما يتصل به

من قضايا الورع والتقوى والإيمان بالله وباليوم الآخر وما شابه ذلك قد احتلّ موقعاً لا يمكن إغفاله في مختلف كتبه ورسائله. وإذا كان من السهولة العثور على "اضطراب" أو "حيرة" في تناول هذه الموضوعات، فإن من الخطأ إخضاع ذلك لمسلمات "العقل الإيماني". فابن المقفع ليس فقيهاً أو عالم دين أو صاحب طريقة أو مذهب. كما أنه ليس واعظاً أو داعية ديني. ولكنه مفكر عقلاني يعبر عن جموح العقل في مجرى إجابته على الأسئلة المتعلقة "بالحقائق الأبدية" التي يقدمها الدين. بعبارة أخرى إن الرجوع إلى القضايا الدينية أو تناولها كانت مجرد جزء من تأمله الفكري لإشكاليات الوجود السياسي والتاريخي، كما في قوله كلما "تحرّزت من تصديق ما لا يكون ولم آمن إن صدقته أن يوقعني في تهلكة، عدت إلى البحث عن الأديان والتماس العدل منها، فلم أجد عند أحد كلمته جواباً فيما سألته عنه فيها. ولم أر فيما كلّموني به شيئاً يحقّ لي في عقلي أن أصدق به ولا أن أتبعه". من هنا طول تقلبه - كما يروي ذلك على لسان برزويه. بحيث نسمعه يقول، بأنه كلما همّت نفسه بالركون إلى "يقين" سرعان ما يجد أن ليس ما يجد "لها على الثبوت طاقة". ففكر أن عمره قد يفنيه في التردد، وهو ما سيحول بينه وبين القيام بأعمال أكثر نفعاً. من هنا استنتاجه القائل: "كنت أعمل أموراً محمودة أرجو أن تكون أصلح الأعمال. ولعل ترددي شغلني عن خير كنت أعمله فيكون أجلي دون ما تطمح إليه نفسي ويطلبه أُملي". وحالما يصل ابن المقفع إلى هذا المنعطف الحاسم نراه يستبدل قلق اليقين بيقين الواقع. وهي الصيغة التي تكشف أولاً وقبل كل شيء عما يمكن دعوته بلامح النزعة الواقعية في الموقف من الدين. وهو ما عبر عنه بصيغة يمكنه الاطمئنان إليها بعد ما رآه من قواسم مشتركة بين معطى العقل ومعطى الدين. وكتب بهذا الصدد يقول: "فلما خفت من التردد رأيت أن لا أتعرض له ولا لما أتخوف منه المكروه. واقتصرت على كل شيء تشهد به العقول وتتفق عليه أهل الأديان ويرى أنه صواب وحق". فالدين أحد مكونات الوعي الإنساني ولا يمكن القفز من فوق هذه الحقيقة. وإن الشك بأسسه المعرفية من وجهة نظر الواقعية السياسية لا يقدم فائدة عملية، إذ هو "أفضل المواهب التي وصلت من الله إلى خلقه وأعظمها منفعة"¹⁰. وإن تاريخ السلطة يبرهن على حيوية وأهمية المنظومة الدينية في الممارسة السياسية، وفي الوسائل التي تتبعها السلطة لتثبيت أركانها أو للوصول إلى غايات محددة. وضمن هذا السياق ينبغي فهم واقع حضور الدين في منظومة ابن المقفع. بعبارة أخرى، إن

الدين بالنسبة لمنظومته الفكرية السياسية ليس غاية بذاتها، بقدر ما هو تعبير عن إدراكه الدقيق لفعاليتها العملية في منظومة السلطة. فإذا كانت "أفضل الأفكار أكثرها نفعاً" حسب المنهجية الواقعية لابن المقفع، فإن لجوء السلطة إليه في خطابها وممارستها للوصول إلى غاياتها وأهدافها يصبح أمراً معقولاً ومقبولاً لحد ما. وقد أورد ابن المقفع في كتاباته العديد من الإشارات العميقة حول هذا الموضوع نذكر منها على سبيل المثال:

- اعتبار كتمان المعلومات التي تضر بالسلطة ذنباً يعاقب عليه الشخص يوم القيامة. عندئذٍ يتحول الدين إلى وسيلة فعالة التأثير على ضمائر الناس لنقل خبايا الأمور إلى السلطان. وإلا فإن "من اطلع على ذنوب المذنبين فكتمها عن السلطان فلم يعاقبوا على ذنوبهم عوقب يوم القيامة"¹¹.
- استخدام الدين كوسيلة من وسائل الضغط المعنوي على مرتكبي الأفعال التي تؤثر على استقرار السلطة وأدائها لمهامها وذلك بإقناعهم أن "من اقترف خطيئة أو إثماً ثم أسلم نفسه إلى القتل من غير ضرورة تدعوه إلى ذلك عفا الله عنه وأنجاه في الآخرة من عذاب النار"¹². مع الإشارة إلى أن "نجاة" الآخرة لا تعني عفو السلطة عنه - كما هو واضح من سياق العبارة المذكورة أعلاه.
- قد يكون من المفيد أن تعتمد السلطة على اتهام من تجرأ عليها بالكفر، مما يضفي على عقابها شرعية دينية أيضاً، انطلاقاً من أن "الملك حقيق أن لا يتساهل مع من سعى به... وإنه لا ينبغي أن يراجع في أمر الجريء على الغدر الذي لا يوقن بالآخرة وينبغي أن يجزى بعمله"¹³.
- إن دفاع السلطة عن بقائها هو فعل يستحق التوضيح. ومن الحكمة أن يُرفع هذا الفعل إلى مرتبة العبادة وأكثر. يقول ابن المقفع على لسان إحدى شخصيات (كليلة ودمنة) "ما أرى إلا الاجتهاد والمجاهدة بالقتال، فإنه ليس للمصلي في صلاته ولا للمحتسب في صدقته ولا للورع في ورعه من الأجر ما للمجاهد عن نفسه إذا كانت مجاهدته على الحق".
- إن استخدام السلطة لفكرة القضاء والقدر يضفي على وجودها شرعية تستمد عناصر قوتها من مصدر إلهي. يقول ابن المقفع على لسان ملك في حفل تتويجه: "إنما أحب أن تعلموا ذلك وتستيقنوه، فإن الذي منحني الله وهياً لي إنما كان بقدرٍ ولم يكن بجمال ولا عقل ولا اجتهد. وما كنت أرجو أن أصيب هذه المنزلة، وما كنت أؤمل أن أكون بها. فساقتني القضاء إلى أن اعتزرت بقدر من الله".

غير أن رؤية ابن المقفع لفاعلية الدين وإمكانية استخدامه في العمل السياسي قد قرنهما بالخطر من مسألتين. الأولى وهي استخدام الدين للوصول إلى غايات دنيئة، أما المسألة الثانية فخطورة الاستعانة بطبقة رجال الدين الذين تضررت مصالحهم من جرّاء السياسات المتبعة. فهؤلاء إذا ما تمكنوا من معرفة أسرار السلطة، فإنهم سوف يعملون على استغلالها للإطاحة بها .

مما سبق نستطيع التوصل إلى أن ابن المقفع قد قارب الدين من مستويين مختلفين. الأول ويتعلق بالأساس المعرفي للدين. وفيه نلاحظ أنه رغم إلحاحه الشديد على إخضاع "الحقائق الدينية" لمبضع العقل من أجل الوصول إلى اليقين بها، إلا أن مسعاه في هذا الاتجاه يتوقف - كما رأينا - عند حدود التسليم بما اعتبره قاسماً مشتركاً بين العقل والدين. أما المستوى الثاني فيتعلق بالبعد الواقعي السياسي للدين. وفيه نلمس مسعى ابن المقفع لبيان الصيغ المختلفة التي يتم فيها استخدام الدين كوسيلة "نافعة" للوصول إلى غايات سياسية محدّدة.

وإذ بدت هذه المسألة شديدة الحساسية والأهمية في ظل دولة الخلافة الإسلامية، فإن ابن المقفع قد بلور رؤيته تجاهها في وقت مبكر. إذ رأى ضرورة التفريق بين الديني والدنيوي أو بين الدين والسياسة على اعتبار أن لكل منهما مجاله وحدوده وأدواته أيضاً. "فمن أراد أن يُبصر شيئاً من علم الآخرة، فبالعلم الذي يعرف به ذلك، ومن أراد أن يبصر شيئاً من أمر الدنيا فبالأشياء التي هي تدلّ عليه"¹⁴.

ومما له أهمية هنا التداخل بين الدين من جهة وتفسيره من جهة أخرى وبالتالي ضرورة الفصل بينهما. وكتب ابن المقفع يقول، بانه "قد يشتبه الدين والرأي في أماكن" و"لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل". بل نراه يقول "أن الدين يسلم بالإيمان وأن الرأي يسلم بالخصومة". من هنا تحذيره الشديد كما في قوله "من جعل الدين خصومة فقد جعل الدين رأياً، ومن جعل الدين رأياً فقد صار شارعاً، ومن كان هو يشرّع لنفسه الدين فلا دين له".

من كل ما سبق، يبدو لنا أن جوهر نقاش ابن المقفع، إنما ينحو باتجاه تخليص الدنيوي من الديني، أي السياسة من الدين عبر تحديد مجال كل منهما. وإذا كان تأسيسه لها يولد في

بعض جوانبه صيغة الإقرار بضرورة التوازن بين الديني والدنيوي، الدين والسياسة، بحيث لا يستحوذ أحدهما على الآخر، فإن حقيقة التوازن في منظومته الفكرية السياسية تقوم بوضع الأسس التي تسمح للسلطة ليس فقط باحتكار الشأن السياسي، بل والقدرة الدائمة على حصول الشرعية الدينية لسياساتها ووجودها أيضاً. وفي هذا الجانب تكمن أحد الأبعاد العميقة لمكانة وأهمية ابن المقفع في تاريخ الفكر السياسي!

ثانياً: فلسفة السلطة وإصلاح الدولة

على الرغم من المكانة التي يحظى بها موضوع السلطة في منظومة ابن المقفع، إلا أنها تغيب بصورة مباشرة عن تأمله الفلسفي. بمعنى غياب تأصيلها وتأسيسها النظري. إلا أن هذا "الخلل" يزول حالما يجري النظر إلى هذه القضية من زاوية المنهجية الواقعية لفلسفته السياسية. وذلك لأن تناول القضايا السياسية بالنسبة لابن المقفع عادة ما تتوافق مع الأهداف والغايات العملية التي يسعى إليها، أي وضع أسس السياسة العملية الواجب إتباعها للوصول إلى غايات محددة. وقضية السلطة من بين أهمها أو أكثرها أهمية بهذا الصدد. سيما وأن "الملك عزيز ومن ظفر به فليحسن حفظه وتحصينه" كما يقول ابن المقفع¹⁵. ويتطلب ذلك من الحاكم إدراك القواعد التي تساعد على إدارة مختلف شؤون الدولة بالشكل الذي يؤدي إلى استقرار سلطته وازدهارها.

وليس هناك شك أن ابن المقفع متحيز تماماً للدولة فيما ذهب إليه من آراء وما طرحه من تصورات للمحافظة عليها وبيان أسباب قوتها وضعفها. وهو في ذلك كله، لم يسع إطلاقاً لصنع قواعد السياسة من سماء الفكر المجرد، وإنما من وقائع الدولة وتاريخها السياسي. فالدولة واقع قائم. بل هي لا تتمظهر إلا في ميدان الوقائع الملازمة للقوة. فانتصار الأقوى هو "حقيقة" التاريخ الإنساني. وابن المقفع يدرك هذه الحقيقة ويسعى إلى الإمساك بها من خلال استجلاء أشكالها العديدة والمتنوعة. بل يذهب إلى إمكانية رؤية معادلة القوة قائمة حتى في أتفه الأشياء وأحقرها. الأمر الذي يبرز أهمية العقل في تحويل معادلات الضعف إلى معادلات قوة.

بصيغة أخرى، لم يكن ابن المقفع فوضوياً كما ذهب إلى ذلك البعض

، بقدر ما كان مفكراً سياسياً واقعياً يضع جانباً أوهام الفضيلة المجردة التي أسس بعض الفلاسفة نظرتهم إلى الدولة المثالية. من هنا توجيه جل اهتمامه صوب الواقع كما هو من أجل استعمال القواعد العملية والضرورية التي تقود إلى النجاح.

1- ابن المقفع وإصلاح نظام الدولة (الخلافة).

يحتل المثقف مكانة مرموقة جداً في كتابات ابن المقفع جميعها. ويبدو واضحاً أن رهانه الحقيقي على إصلاح النظام السياسي، مشروط بالدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف في التأثير على وعي الطبقة الحاكمة بأهمية الإصلاح وضرورته. وليست القضية هنا مجرد دعوة أخلاقية نبيلة لاتباع سياسات عقلانية محدّدة. فهذا الجانب - على أهميته - لا قيمة له عند ابن المقفع إلا بمقدار ما يؤدي إليه من نتائج عملية نافعة للنظام السياسي ذاته. فالقضية لا تخرج عن إطار "معادلة النفع والضرر" باعتبارها إحدى المحددات المركزية لرؤيته السياسية الواقعية. وبهذا المعنى، فإن الإصلاح الذي يدعو إليه المثقف ويحثُّ عليه السلطة، يغدو مطلوباً لا لذاته، بل لمنفعته بالنسبة لبقاء النظام السياسي واستقراره واستمراره أيضاً.

غير أن هذه المقدمة، وإن كانت شديدة الوضوح بالنسبة للمثقف، فإنها في الإطار العام، ليست كذلك بالنسبة للسلطة. فالسلطة غالباً ما تنظر إلى الأفكار الإصلاحية من منظورها الضيق، بل ويمكن أن ترى فيها خطراً حقيقياً يهددها. ومن هنا ضرورة لجوء المثقف إلى "ما يحصّن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور" وأن تنصرف همهته إلى "دفع المخوف لاستجلاب المحبوب"¹⁶. والقضية هنا لا تقوم في دعوة المثقف إلى تلمس الخلاص الفردي بالعزوف عن الشأن العام، انطلاقاً من المرجعية الفكرية لابن المقفع عن أنه لا قيمة للعلم بمعزل عن العمل الإنساني، لهذا نراه يدعو إلى تلمس المداخل الصحيحة واعتماد الحجة والعقل لإقناع السلطة بضرورة وأهمية الإصلاح، وأن قيامها به إنما يصب في مصلحتها، لا بل ويضمن بقاءها واستمرارها أيضاً. وهذا بالضبط ما يسعى ابن المقفع إلى القيام به في ظروف دولة الخلافة العربية الإسلامية.

لقد نظر ابن المقفع إلى سلطة الخلافة القائمة، على أنها سلطة فاسدة، ظالمة، وغير قادرة على إدارة شؤونها وأداء مهامها الخليفة بها. وفي الوقت ذاته تطلع إلى إعادة بنائها وفق

قواعد جديدة، تعيد الاعتبار للدولة بصفتها مؤسسة إنسانية صرفة، وللعلم السياسي بصفته علماً عملياً يهدف إلى تنظيم وإدارة الشأن العام وفق مقتضيات المصلحة والعقل. وإذا كانت هذه الفكرة تشكل الهاجس الخفي في مشروع ابن المقفع الإصلاح، فإن اصطدامه مع البنية الاجتماعية السياسية والدينية لدولة الخلافة العربية - الإسلامية سوف يكون أمراً محتملاً.

لقد وعى ابن المقفع هذه الحقيقة وأدرك أن سلطة الخلافة سوف تنظر إلى أفكاره الإصلاحية بصفتها أفكاراً خطيرة تهدد وجودها. غير أن ذلك لم يمنعه من الإقتناع بإمكانية التأثير فيها. فاعتمد صيغتين لخطابها، الأولى وهي الصيغة غير المباشرة كما نراها على لسان بيدبا الفيلسوف في خطابه للسلطة الفاسدة ممثلة بدبشليم الملك، وفيها يطرح ملامح رؤيته للدولة والسياسة وفق قواعد العقل ومقتضيات المصلحة. وقد عبر عنها باستخدام الرموز حيناً والإيحاء بها حيناً آخر. أما الصيغة الأخرى، فهي الصيغة المباشرة، لأنها جاءت محدودة بهامش الحرية التي تسمح بها علاقته مع سلطة الخلافة العباسية.

2- دور النخبة الفكرية في إصلاح السلطة

يقول ابن المقفع "إذا كان للملوك فضل في مملكتها، فإن للحكام فضلاً في حكمتها أعظم"¹⁷. وليست القضية هنا مفاضلة بين الحاكم والمتقف أو بين القوة والعقل لترجيح أحدهما على الآخر. فهذا النوع من التفضيل بين الأشياء لا معنى له في العالم الواقعي إلا بمقدار ما يكشف عن ضرورة أحدهما للآخر. ففي (يتيمة السلطان) يبلور ابن المقفع هذه القضية بصيغة سؤال يجيب عنه بحكاية مجازية يعرض فيها لافتراق وتناقض كل من الدولة والعقل في الصفات والخصائص والغايات¹⁸. فإذا كانت الدولة هي "القوة والصولة والغلبة"، فإن العقل هو العلم والبصر والوقار [وبه] قوام العالم وتمام أمور الدنيا". ولكن ابن المقفع لم ير أيّاً منهما في انفصاله عن الآخر، بل في تكاملهما وتفاعلهما. إذ "لا تمام لأَيٍّ منهما إلا أن يجتمعا ويصيرا شيئاً واحداً"¹⁹. بعبارة أخرى، إذا كانت الدولة هي القوة، فإن القوة يمكن أن تُصاب بالسكر والجنون والتوحش. عندئذٍ تصبح الدولة مجرد آلة لا تنتج غير الشرور والانحطاط والرديلة. ولن يكون هناك خروج من هذه الحالة المَتممة، إلا بلجم العقل للقوة، وإعادة تنظيمها، وأنسنتها في إطار جديد، يسمح بإقامة التوازن بين المجتمع والدولة، بما يضمن أداءهما لوظائفهما بشكل

سليم. وهنا تبدو لنا نقطة الذروة في مشروع ابن المقفع الإصلاحى: إقامة الدولة على أساس جديد يستمد شرعيته من العقل وحده دون أي مصدر آخر.

لقد رأى ابن المقفع أن تحول الدولة إلى نظام يضبط إيقاعه العقل، هو السبيل الوحيد لتجاوز حالة الفوضى التي تنذر بها القوة. وهو ما رآه حدّاً يفصل بين الدولة الصالحة والدولة الفاسدة. عندئذٍ تتحول القوة إلى فضيلة مطلوبة وضرورية للدولة، بحيث لا تقل أهمية عن فضيلة العقل.

لقد راهن ابن المقفع على قدرة المثقف في عقلنة القوة. وقدّم في (كليلة ودمنة) نموذجاً افتراضياً لحوارات متخيلة، تشمل الكتاب كله بين العقل (ويمثله بيدبا الفيلسوف) وبين القوة (ويمثلها دبشليم الطاغية)، عرض فيها حصيلة تفاعلها على مستوى الدولة والمجتمع. وقدّم في سياق ذلك نماذج غاية في التنوع لأشكال السلوك السياسي، الذي تمارسه السلطة الصالحة والسلطة الفاسدة تجاه قضايا محددة تمس الشأن العام مبيناً في الوقت ذاته الآثار والنتائج التي تترتب على كل سلوك. وهي دعوة صريحة حيناً ومبطنه حيناً آخر للمحافظة على السلطة بتجنب السياسات الضارة وإتيان السياسات النافعة التي يقتضيها العقل.

فإذا كان الحفاظ على السلطة وحمايتها هو الهاجس الأساس لمن يتولونها، فإن خطاب بيدبا الحكيم يصب في الاتجاه ذاته. بل ويشكل أحد هواجسه الكبرى. وهو ما يمكن اعتباره نقطة الارتكاز الكبرى التي استند عليها من أجل "إغواء" دبشليم - الطاغية بقدره "العقل" على الوصول إلى أفضل النتائج على هذا الصعيد. والرسالة واضحة، ويجب فهمها بشكل جيد: "قالملك عزيز" ومن ظفر به فليحسن حفظه وتحصينه، بكل الوسائل الممكنة. ولكن ينبغي الحذر الشديد، انطلاقاً من أن بعض هذه الوسائل مدمّرة، وبعض الحيلة مهلكة". وهنا تبدو قدرة العقل حاسمة في اختيار أفضل السياسات التي تؤدي إلى بقاء السلطة واستمرارها. غير أنه إذا كان "أحق ما يحفظ به الملك ملكه [هو] الحلم وبه تثبت السلطنة"، فإن ما ينبغي فهمه أن العقل هنا، ليس عقلاً أخلاقياً يقوم على التمييز بين الخير والشر وفق منظور مثالي مجرد، بل هو عقل عملي نفعي خالص تتحدد أساليبه وتقوم أحكامه وفق قاعدة النفع والضرر. وهو الأمر الذي يجدر بالسلطان فهمه جيداً والعمل بمقتضاه.

ومن هذا المنظور يستمر بيدبا في "إغواء" دبشليم الطاغية بقدرة العقل وأهميته في إعادة النظر بسياسته لما فيه من خير مشترك له ولرعيته. وحالما يستيقظ دبشليم من سكرة السلطان "تفكر وارعى وقال في نفسه: الواجب أن أسمع كلامه وأنقاد لما يشير إليه". حينذاك يبدأ بيدبا بعرض خلاصة رؤيته وحكمته العملية حول مختلف قضايا الدولة والسلطة وكل ما يتصل بهما من وسائل وغايات وسياسات. وقد حدّد بيدبا مهمته منذ البداية بمنتهى الوضوح عندما اعتبر السلطة فاسدة ودبشليم "إذ طغى وعبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء السيرة فيهم"، ففكر في وجه الحيلة في صرفه عما هو عليه ورده إلى العدل والإنصاف. فجمع لذلك تلامذته وقال أتعلمون ما أريد أن أشاوركم فيه؟ اعلّموا أنني أطلت الفكرة في دبشليم وما هو عليه من الخروج من العدل ولزوم الشر ورداءة السيرة وسوء العشرة مع الرعية. ونحن ما نروض أنفسنا لمثل هذه الأمور إذا ظهرت من الملوك إلا لنردهم إلى فعل الخير ولزوم العدل. ومتى أغفلنا ذلك وأهملناه لزمنا وقوع المكروه بنا وبلوغ المحذورات إلينا أن كنا في أنفس الجهال أجهل منهم وفي العيون أقل منهم".

حقيقة إن ابن المقفع، لم يكتف، على لسان بيدبا، بإبراز محاسن الإصلاح بالنسبة للسلطة فحسب، بل ولجأ إلى تقديم عشرات الصيغ التي حاول من خلالها البرهنة على أنه إذا كان يبدو للبعض نجاعة سياسات الظلم والتهور والبطش والاعتداء وغير ذلك من السياسات الفاسدة في حفظ السلطة وحمايتها، فإن ذلك لا يعدو كونه عابر ومؤقت أو "لعب ساعة ودمار دهر". ووجد ذلك تعبيره في مختلف الأحكام التي يطلقها ابن المقفع على سياسة السلطة السائرة في هذا المنحى مثل قوله "شر الملوك المخادع الذي يخافه البريء ولا يواظب على حفظ أهل مملكته" و"الجاهل المغتر من استعمل في أموره البطر". وكذلك في قوله "من عرف فضل قوته على الضعفاء فاغتر في ذلك بالأقوياء قياساً على الضعفاء كانت قوته وبالأعلى عليه"، و"من أعظم الخطايا قتل البريء الذي لا ذنب له" و"لا يقدم على طلب ما يضر الناس وما يسوؤهم إلا أهل الجهالة والسفه"، و"قبحاً للملوك الذين لا عهد لهم ولا وفاء".

وبغض النظر عن القيمة الأخلاقية الواضحة في الحكم على أنواع السلوك الفاسد، فإن القضية في أبعادها العميقة ليست مجرد دعوة أخلاقية للتخلي عنها، بقدر ما هي تحذير قوي

من نتائجها. وقد عرض ابن المقفع على لسان بيدبا الكثير من نماذج هذه السياسات اللاعقلانية وآثارها المدمرة ليس على بقاء السلطة واستمرارها فحسب، بل ولما فيها من اثر على دمار الدولة نفسها وهذه الفكرة بالذات هي التي راهن بيدبا على تأثيرها في إيقاظ مليكه من سكرته لكي يحسن النظر بالرعية ويسن لهم سنن الخير الذي يبقى بعده ذكره ويعقبه الجميل فخره ويكون ذلك أبقي على السلامة وأدوم على الاستقامة". وليس خافياً أن الدور الذي لعبه بيدبا مع مليكه دبشليم، هو عين الدور الذي اعتقد ابن المقفع بإمكانية لعبه في ظروف الخلافة العباسية. غير أنه كان يعي تماماً أن مشروعه الإصلاحى مرهون باستجابة الخليفة له. وهذا بدوره مرهون بصحته من "سكر السلطان"، وهو ما دفع ابن المقفع حياته ثمناً له.

4 إصلاح الخلافة ومهمة بناء مؤسسة الدولة

وصل العباسيون إلى السلطة بانقلاب عسكري ، وأوغلوا في العنف والمراوغة دون أن يستند ذلك كله إلى أساس ركين من التغيير الاجتماعى الفاعل. وبالتالي لم تكن حوارية بيدبا الحكيم مع دبشليم الطاغية سوى الصيغة التي ابتكرها ابن المقفع لإقناع الخليفة العباسي بفكرة الإصلاح وأهميته. "فالملك عزيز ومن ظفر به فليحسن الحفاظ عليه". إلا أن الاعتماد على القوة وحدها غير كاف لنجاح هذه المهمة النبيلة لأنها تحول الدولة إلى " شر لا خصب فيها ولا أمن". فإذا كانت الدولة قوة فهي أيضاً في القلب، ومن غير المسموح به المساس بها. ولكن ذلك يقتضى أداءها لوظائفها وتحولها إلى أداة للسلم والحياة الاجتماعية ومصدراً للخير والطمأنينة والرضى. إذ "لا خير في الأمن إلا مع السرور"²⁰. والملك الذي ليس "في ملكه قرّة عيون رعيته فمثله مثل زنمة العنز يمصها الجدي وهو يحسبها حلمة الضرع فلا يصادف فيها خيراً"²¹.

إن الفكرة التي أرد ابن المقفع التأسيس لها تقوم في دفع السلطة العباسية للتجاوب مع متطلبات الدولة لكي يكون للحكم الجديد شرعيته. وإلا فإنه لا شيء يمكنه أن يميز الحكم الجديد عن أسلافه الأمويين. فالخلافة في حالة فوضى، بينما مصلحة الكل تقضى بأن تتحول إلى أداة للضبط الاجتماعى ونظام الإدارة وتوزيع الخير العام.

وبناء على هذه المقدمة، يصبح من الضروري فهم مضمون (رسالة الصحابة) وأفكارها الإصلاحية ضمن إطار رؤية ابن المقفع للدولة بصفقتها مؤسسة تتكامل فيها السلطة والمجتمع في تفاعل تبادلي خلاق يقود إلى توازن اجتماعي واستقرار سياسي بما يسمح لكل منهما بأداء دوره الخاص به. حقيقة إن التغيرات التي يقترح ابن المقفع ضرورة إجراءها على مستوى المفصل الرئيسة في دولة الخلافة الإسلامية كالجيش والقضاء والخراج وغير ذلك، ليست مجرد تدابير عابرة مرتبطة بتحولات المرحلة الانتقالية لدولة الخلافة، بل وتمتد في مراميها البعيدة لتشكّل إطاراً منظومياً يتجاوز بنية الدولة القائمة على القبيلة والعرق والشخصانية إلى الدولة بصفقتها مؤسسة ونظاماً. وفي هذه النقطة تبدو إحدى مآثر ابن المقفع في الفكر السياسي العربي الإسلامي.

• **إصلاح المؤسسة العسكرية:** على الرغم من أن دولة الخلافة العربية الإسلامية كانت عسكرية بالأساس إلا أن مستوى تنظيمها العسكري لم يبلغ نظيره لدى الإمبراطوريات الأخرى التي احتكت معها. وقد كانت قوة جيشها تتأني بشكل أساس من التجارب الحربية للعرب الأوائل وشجاعتهم، ومن إيمانهم بالعقيدة التي يدافعون عنها. ومنذ عهد الأمويين خضع الجيش لتأثيرات عرقية كبرى عندما ربطوها بأهل الشام. ومع وصول العباسيين إلى السلطة بالاعتماد على قوة المعارضين الخراسانيين، بدت المكونات العرقية للجيش مصدراً من مصادر الصراع التي تهدد وحدة الدولة واستقرارها. وإذا أخذنا بالاعتبار أن جيش دولة الخلافة قد ارتكز على بعد عقيدتي يوجب على كل مسلم الدفاع عن دينه وأرضه، وأن إجراءات تعبئته وحشده ارتبطت إلى حد بعيد بعفوية ظرفية مشحونة بدافع إيماني، فإن متطلبات الدولة تقتضي الانتقال بالجيش من صيغته القبلية والعرق إلى جيش الدولة، ومن صيغته العفوية إلى صيغة الاحتراف.

لهذا نرى ابن المقفع يضع إصلاح الجيش في مقدمة خطته الإصلاحية التي تقدم بها إلى الخليفة المنصور وطالبه فيها بإصدار قانون أو نظام خاص بالجند يحيط بكل ما يتعلق بواجباتهم وحقوقهم ويكون ملزماً لكل قادته للعمل بمضمونه، وبما أن قوة الجيش تحدد قوة الدولة وفساده فساد لها، فإن ابن المقفع يتقدم بمجموعة من المقترحات العملية التي تعزز خصوصيته ومكانته ومنها:

1. الفصل بين الجندي ومصادر الثروة، بحيث "لا يولى أحداً منهم شيئاً من الخراج فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة".

2. تحسين الظروف المعاشية للجنود وتأمين متطلباتهم المادية وفق نظام محدد، يتولاه ديوان خاص بهم يحمل أسماءهم ويضمن حصولهم على مرتباتهم بشكل دوري ومنظم . ومما يجب الانتباه إليه قضايا "التضخم" وغلاء المعيشة وانعكاسات ذلك على حياة الجند. إذ "يحتاج الجند اليوم إلى ما يحتاجون إليه من كثرة الرزق لغلاء السعر". وضرورة أخذ ذلك بالاعتبار لجعل مرتباتهم تتناسب مع ارتفاع الأسعار. ويرى ابن المقفع أنه "من حسن التقدير" أن تلجأ الدولة إلى إقامة مراكز خاصة تمد الجنود بما يحتاجونه بأثمان معتدلة "فيشتروا بالقليل مثل كانوا يشترون بالكثير". وتقادياً لغلاء الأسعار وتقلبها، وأثر ذلك على معيشة الجند، يقترح ابن المقفع أن يتم صرف المرتبات على قسمين: قسم عيني وآخر نقدي. فيتجنبون بذلك أيضاً التباطؤات.

3. إنصاف الجنود باحترام كفاءتهم وخبراتهم واعتماد ذلك أساساً للتعيين في المواقع القيادية. إذ "أن منهم من المجهولين من هو أفضل من بعض قادتهم. فلو التمسوا وصنعوا كانوا عدة وقوة".

4. التربية للجنود و"تعهد أدبهم في تعلم الكتاب والتفقه في السنّة والأمانة والمتبينة لأهل الهوى. وأن يظهر فيهم من القصد والتواضع واجتناب زي المترفين وشكلهم".

• **إصلاح السياسة الضريبية (الأرض والخراج):** يبين العلم الاقتصادي حقيقة الارتباط الوثيق بين استقرار الدولة ونموها، وبين نظامها الضريبي أو سياستها المالية. وإذا كان البعض قد ذهب إلى اعتبار تطور تاريخ الضريبة في الإسلام أحد المؤشرات الكبرى على تطور فكرة الدولة في المجال العربي الإسلامي، فإن ما ذهب إليه ابن المقفع على صعيد ضبط السياسة الضريبية وفق قواعد محددة وضبطها بالقانون، يعد شرطاً رئيساً لتكامل رؤيته لمؤسسة الدولة. فالضريبة (الخراج) ليست غنيمة أو سلباً تمارسها السلطة وفق تقلبات الهوى وأمزجة وجشع السلطان، بل هي ضرورة قصوى لتمكين الدولة من إدارة مواردها وإعادة استثمارها بشكل سليم. من هنا تبرز الحاجة الملحة لوضع القوانين واللوائح الخاصة بها بما يؤدي إلى تحسّن نتائجها بالنسبة لاستقرار وتوازن المجتمع وحثّ طبقة الفلاحين والطبقات الأخرى على النشاط الاقتصادي.

يبدأ ابن المقفع حديثه عن موضوع الخراج بتعداد مساوئ النظام المالي المتبع. وقد ذكرنا سابقاً ما رآه من علاقة بين نمو نزعات الخيانة والسفالة وكثرة المظالم وبين تكليف الجند

بأعمال الجباية. إلا أن القضية لا تقتصر على هذا الجانب ، بل تشمل كل الجوانب الأخرى أيضاً ومن ذلك:

1. الفوضى الشاملة التي يتصف بها "أمر الأرض والخراج". فلا سجلات تحصي المال ولا قاعدة تحدد مقدارها ولا قانون للمحاسبة²².

2. عدم أهلية وكفاءة العمال القائمين على الخراج.

3. ومن مساوئ النظام القائم أنه يفرض الضريبة على "من زرع، ويترك من لم يزرع، فيعمر من عمر، ويسلم من أخرج، لهذا يقترح ابن المقفع على الخليفة البدء بمسح الأرض وفرض الخراج المناسب عليها وأن يُعمل "رأيه في التيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة وتدوين الدواوين بذلك، وإثبات الأصول حتى لا يؤخذ رجل بوظيفة قد عرفها وضمنها، ولا يجتهد في عمارة إلا كان له فضلها ونفعها. وعلى الرغم من أن هذا "رأي مؤونته شديدة ورجاله قليل ونفعه متأخر" ، إلا أن ابن المقفع يرى في ذلك "صلاح للرعية، وعمارة للأرض وحسم لأبواب الخيانة وغشم العمال".

• **مؤسسة القضاء أو وحدة التشريع:** تعد المسألة القانونية واحدة من أعقد الإشكاليات الكبرى في التاريخ العربي الإسلامي. بل ويمكن الذهاب إلى حدّ افتراض أن اختلاف الأحكام القانونية وتعارضها باختلاف الأمصار والولايات شكل بطريقة أو بأخرى أحد الأسباب العميقة لتشرذم وتفكك دولة الخلافة لاحقاً. وقد شكلت وحدة القانون وانتظام المجتمع وفق نظام موحد للعدل أحد الهواجس الكبرى في رؤية ابن المقفع لإصلاح نظام الخلافة. وبغض النظر عما ذهب إليه بعض المعاصرين من افتقار ابن المقفع للأصالة في دعوته لوحدة القضاء والتشريع، فإن من الأهمية التاريخية والمنهجية أن ننظر لدعواه هذه بصفته مفكراً سياسياً أصيلاً يمتلك رؤية منظومية حول الدولة بصفاتها مؤسسة متكاملة وتشكل وحدة قوانينها أحد الشروط الرئيسية لوحدها هي.

لقد حذر ابن المقفع من الاستمرار بالنظام القضائي المعمول به في دولة الخلافة. إذ لم يرَ فيه نظاماً بل فوضى عارمة تكتنف أحكامه التي يصدرها القضاة. بحيث "بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال". ووصل التناقض في القضية الواحدة والمدينة الواحدة حدّاً مروعاً بحيث "يستحلّ الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيستحلّ في ناحية منها ويحرم من ناحية أخرى"²³. وذلك تبعاً لمرجعية القاضي وحكمه. بصيغة أخرى، تبدو مسألة الأحكام القضائية ومرجعياتها التشريعية المتباينة، كما يرى

ابن المقفع، وكأنها تعمل بشكل مستقل خارج تدخل الدولة ، بينما بناء الدولة يقتضي أن تتكامل سلطاتها ووظائفها ، بحيث تشمل القضاء والتشريع أيضاً. ولهذا يرى أنه يجب البدء بجمع سائر الأحكام القضائية والبت في تناقضاتها أولاً، ثم وضع قانون عام لها باعتماد حكم واحد في كل قضية يلتزم به كل القضاة بمختلف أمصار الدولة ثانياً .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن المقفع، إذ طرح في (رسالة الصحابة) المبدأ العام المنظم لمؤسسة القضاء والتشريع فإنه حجب في الوقت ذاته موقفه العقلي من الأساس المعرفي والديني لفلسفة ومرجعية التشريع الإسلامي. ولم يكن ذلك برأينا سوى عقلانية عملية حذرة، تأخذ بالاعتبار البنية الأيديولوجية والدينية لدولة الخلافة وتنطلق منها، دون أن يعني ذلك بأي حال غياب فكرة إخضاع القضاء والتشريع لمرجعية العقل وحده دون غيره في كتاباته الأخرى.

أخيرا

يتضح لنا مما سبق أننا لسنا أمام نص مباشر في " علم السياسة" بل أمام نص مركب متعدد المداخل وتختلط فيه الحكاية والبلاغة والأدب والحكمة والفلسفة بالسياسة. الأمر الذي يفرض علينا تفكيك النص المقفعي وإعادة صياغته وبناءه للوقوف على مكونه السياسي. ومن جهة أخرى ، فإن إشكالية النص السياسي عند ابن المقفع هي جزء من إشكالية أكبر مرتبطة باعتماد مؤرخي الفكر السياسي للنسق المعرفي والمنهجي _ الإغريقي وتطوره اللاحق داخل البنية الأوروبية، كنسق علمي وحيد في علم السياسة. وسوف نترتب على هذا الأمر نتائج خطيرة جداً، من قبيل أن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف في تاريخها الطويل بحثاً متصلاً بالظاهرة السياسية. وأن هذه الظاهرة لا موقع لها إطلاقاً في بنيتها، أو في أحسن الأحوال الذهاب إلى اعتبار ما يمكن رؤيته من فكر سياسي عربي إسلامي، لا يعد وكونه مترجماً أو منقولاً عن أصول يونانية!!

ومن هنا الأهمية العلمية والعملية لتخليص التراث السياسي العربي الإسلامي من "شرك" الرؤية المركزية الأوروبية، كشرط أساس لإعادة النظر بهذا التراث بصفته نسقاً معرفياً ومنهجياً آخر له خصوصيته التاريخية والثقافية ومرجعياته القيمية وأدواته المفاهيمية وغاياته النهائية التي يختلف بها عن نظيره الإغريقي.

والخلاصة ،إن إخضاع ابن المقفع لمعايير الرؤية المركزية الأوروبية و"نموذجها الإرشادي" في علم السياسة، سوف يحوّل الرجل إلى مجرد " كاتب سلطاني" لا تتعدى مهمته تقديم النصائح والوعظ للحكام. وعلى خلاف ذلك، فإننا نذهب إلى توفر كتابات ابن المقفع على رؤية فكرية متقدمة حول مختلف قضايا السياسة العملية التي يتطلبها منطق السلطة ذاته. ومن قبيل ذلك: الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها والعلاقة بين مكوناتها المختلفة، ومعايير اختيار الأعوان والوزراء ، والالتزام بالموثيق والعهود والنكث بها، وأهمية المال وعلاقات الصداقة والعداوة، والثواب والعقاب والحرب والسلام ووسائل استمالة الرعية.

غير أن رؤية ابن المقفع لهذه الجوانب العملية في سياسة السلطة، لم تكن مجرد انعكاس لرؤيته الذاتية ، أو تعبير عن موقفه الشخصي والأخلاقي، بل تعبيراً موضوعياً عن حقيقة ممارسات السلطة (أية سلطة!) كما اختبرها وعرفها في واقعها التاريخي الملموس. وهو ما سمح له باكتشاف القواعد التي تقوم عليها هذه الممارسات، كقاعدة النفع والضرر، الغاية والوسيلة، العقل والقوة ..أي المحددات الكبرى لملاحم ما أسميناه في بداية هذا الفصل "بالمدرسة الواقعية" في الفكر السياسي العربي الإسلامي.

وبغض النظر عن حادثة هذه التسمية، وما نلاحظه من ميل عام لدى مؤرخي الفكر السياسي العالمي لربط نشوء هذه المدرسة وإرجاع قضاياها ومفاهيمها وأسسها المعرفية إلى نيقولا ميكافيلي (1469-1527). إلا أن قراءتنا لابن المقفع كشفت وبجلاء أنه قدم على هذا الصعيد إسهاماً مبكراً وريادياً ينبغي عدم إهماله في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي والعالمي أيضاً.

الهوامش والمراجع

- ¹ ابن المقفع : كلیلة ودمنة، دار الجیل ، بیروت 2006، الطبعة الثالثة، ص 305، 306.
- ² المصدر السابق نفسه، ص87.
- ³ ابن المقفع : الأدب الصغير والأدب الكبير، مصدر سبق ذكره، ص 54.
- ⁴ المصدر السابق نفسه، ص96.
- ⁵ المصدر السابق نفسه، ص131.
- ⁶ انظر النص كاملاً في: ابن المقفع، كلیلة ودمنة، مصدر سبق ذكره، ص144-145.
- ⁷ المصدر السابق نفسه، ص78.
- ⁸ المصدر السابق نفسه، ص306.
- ⁹ المصدر السابق نفسه، ص261.
- ¹⁰ ابن المقفع : الأدب الصغير والأدب الكبير، مصدر سبق ذكره ، ص33.
- ¹¹ ابن المقفع : كلیلة ودمنة ، مصدر سبق ذكره ، ص165.
- ¹² المصدر السابق نفسه، ص169.
- ¹³ المصدر السابق نفسه، ص274.
- ¹⁴ ابن المقفع : الأدب الصغير والأدب الكبير، مصدر سبق ذكره، ص 38.
- ¹⁵ ابن المقفع: كلیلة ودمنة ، مصدر سبق ذكره ، ص 234.
- ¹⁶ ابن المقفع : كلیلة ودمنة ، مصدر سبق ذكره ، ص 26.
- ¹⁷ المصدر السابق نفسه، ص30.
- ¹⁸ (انظر: النص كاملاً في (عادل العوا، الفضائل العربية، دار الفاضل، دمشق، 2004، ص140-143).
- ¹⁹ المرجع السابق نفسه، ص 140-141.
- ²⁰ المصدر السابق نفسه، ص 255.
- ²¹ المصدر السابق نفسه، ص 233.
- ²² ابن المقفع : رسالة الصحابة، في آثار ابن المقفع ، مصدر سبق ذكره ، ص359.
- ²³ ابن المقفع : رسالة الصحابة ، في آثار ابن المقفع ، مصدر سبق ذكره ، ص 353.