سلسلة مقدمات العلوم

الإصدار (2)

مقدمة في فلسفة السياسة

تأليف

أ.د. التجاني عبدالقادر حامد

سلسلة علمية
تصدر عن

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة قطر
Ibn Khaldon Center for Humanities & Social Sciences / Qatar University

سلسلة مقدمات العلوم

الإصدار (2)

مقدمة في فلسفة السياسة

تأليف

أ.د. التجاني عبدالقادر حامد

سلسلة علمية
تصدر عن

مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة قطر
Ibn Khaldon Center for Humanities & Social Sciences / Qatar University

حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب: مقدمة في فلسفة السياسة
اسم المؤلف: أد. التجاني عبد القادر حامد
الناشر: مركز ابن خلدون – جامعة قطر
بلد النشر: دولة قطر
سنة النشر: ٢٠١٩
الطبعة: الأولى

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر المركز.

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مقدمة ٧

تعريفات ١٠

تعريف الفلسفة: ١٠

فلسفة السياسة ١١

الفصل الأول: الفكر السياسي في التراث الإغريقي: ١٥

فكرة القانون ١٦

نظرية الدولة عند أفلاطون ١٩

نظرية الدولة عند أرسطو ٢٤

تأثير التراث الإغريقي في الفكر الأوربي: ٣٠

أزمة فلسفة السياسة في الغرب ٣٨

الثورة المضادة والعودة لفلسفة السياسة ٤١

نماذج لمساقات فلسفة السياسة في الجامعات الغربية ٤٦

الفصل الثاني: الفلسفة الإسلامية ٤٨

مقدمة ٤٩

الفارابي ونظرية الإمامة ٥٣

الرؤية السياسية لابن سينا ٥٨

فلسفة السياسة عند الماوردي ٦٢
الفكر السياسي للغزالي..... ٦٨
ابن تيمية والسياسة الشرعية ٧٦
نظرية الدولة عند ابن خلدون..... ٨٢
فلسفة السياسة في الإسلام مرحلة ما بعد ابن خلدون..... ٨٨
أسئلة للمراجعة والتفكير..... ٩٠
بعض المصادر الأساسية عن فلسفة السياسة في الإسلام ٩١
الفصل الثالث: الرؤية القرآنية لقضايا فلسفة السياسة..... ٩٢
الرؤية القرآنية لقضايا فلسفة السياسة: ٩٣
الربط بين الأخلاق والسياسة:..... ١٠٢
سيادة القانون أم سيادة الدولة؟ ١٠٥
الدولة والمجتمع: ١٠٧
الدولة والاقتصاد : ١١٤
خاتمة:..... ١١٩

مقدمة

نقدم في هذه الدراسة عرضا موجزا لفلسفة السياسة -في الفكر الغربي والإسلامي- من أفلاطون إلى جون رولز، ومن الفارابي إلى ابن خلدون، مع وقفة أخيرة عند الرؤية القرآنية للقضايا الرئيسية التي يطرحها ويتجادل حولها فلاسفة السياسة. ونسبة لاتساع هذا الحقل وتشعب موضوعاته فلا نطمع في استقصاء المسائل ولا ندعي الإحاطة بالمفكرين والمدارس الفكرية، وإنما نكتفي بعرض ما نراه من «القضايا الكبرى» التي يتم تداولها في حقل فلسفة السياسة، خاصة نشأة الدول وانهيارها، مشروعية القيادة، قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق، السياسة والدين، السياسة والقانون؛ وذلك من خلال الأعمال الرئيسية لعدد محدود من المفكرين الرواد في الحضارتين الغربية والإسلامية، مع ربط تلك الأعمال بالسياقات التاريخية التي تولدت فيها، والبيئات الثقافية والسياسية التي تحكمت في مسارها.

لقد لاحظ بعض الباحثين أن كثيرا من النظريات السياسية تتقاطع وتتزامن مع لحظات التأزم الاجتماعي والسياسي.[1] ولا يعني ذلك أن أي نظرية سياسية هي بالضرورة نتاج لأزمة، ولكنه يعني أنها نتيجة لتفاعل وتجاوب مع الأزمة من قبل بعض العقول ذات القدرة على النفاذ الفكري؛ لأنها تعي قبل غيرها حالات التأزم وتستجيب لها. وهذا بدوره يعني أن أي نظرية سياسية تتضمن إشارة ما لواقع سياسي محدد، فيتعين من ثم على الباحث أن يلم بذلك الواقع ليتمكن مما كان يفكر فيه الفيلسوف. على أن النظرية السياسية الحقة لا تكتفي بتحليل الواقع السياسي الراهن وحسب، وإنما تشير كذلك للكيفية التي يمكن أن تعالج بها وقائع سياسية أخرى في أزمنة وأمكنة أخرى.[2]

---

(1) George H. Sabine,What is Political Theory? The Journal of Politics, vol.1, No.1 (Feb.,1939), p.3

(٢) المصدر نفسه، ص ٣

لقد حاولنا في هذا البحث أن نحصر الدراسة في مجال «**فلسفة السياسة**»، والتي صار يشار إليها حينا «بالنظرية السياسية» وحينا آخر «بالفكر السياسي»، مما جعلنا نتخلى عن الخوض في كثير من القضايا التي تتداخل مع حقول مجاورة لفلسفة السياسة، بل ولصيقة بها، كعلم السياسة نفسه، وعلم الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي، ونحوها من العلوم المجاورة. كما حاولنا من ناحية أخرى أن نقتصر على عدد محدود من الفلاسفة والمفكرين ممن نعتقد أن أعمالهم قد ساهمت في تشكيل هذا الحقل، أو عملت على إعادة تشكيله بدفعه في اتجاهات جديدة.

والمنهج الذي نتبعه هنا يجمع بين مناهج تحليل النصوص وتاريخ الأفكار والمقارنة؛ إذ ننظر في الأعمال الرئيسية للفيلسوف، ونتعرف على أبرز الأفكار التي تشكل الملامح العامة لفلسفته، وعلى القضايا الأساسية التي يتعرض لها، والحلول التي يطرحها لمواجهة المشكل الاجتماعي-السياسي. وسنعمد في هذه العمليات إلى تتبع «الخيوط الناظمة» التي تقارب بين هذه الأفكار و«نقاط المفارقة» التي تباعد بينها، وذلك حتى نتفادى السرد التاريخي غير المثمر، ثم نحاول، خاصة في الفصل الأخير من البحث، أن نصف الرؤية القرآنية للوجود بصفة عامة وللعلاقات السياسية بصفة أخص، ثم نعقد مداخلة بين الرؤية القرآنية والقضايا التي أثارها فلاسفة السياسة لننظر أيضا كيف يستجيب الإسلام لتلك القضايا والمشكلات، وما الحلول التي يقدمها. وبهذه الطريقة يمكننا أن نلتقط وجوها من الحقائق المتناثرة في الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، ونضمها إلى المنظور القرآني، على أساس أن الحق الذي يتوصل إليه العقل الإنساني عبر التأمل والتجريب لا يناقض الحق الذي يُبعث به الرسل، وتتنزل به الكتب.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة فصول وخاتمة:

- يختص الفصل الأول بعرض لفلسفة السياسة في الفكر الغربي، مع تركيز على أصوله «التأسيسية» الإغريقية؛ لإبراز القضايا الأساسية فيه، والمداخل المتبعة لدراسة الظاهرة الاجتماعية والسياسية، والحلول التي تم التوصل إليها، والمسائل التي ما زالت موضع نظر وتأمل.

- أما الفصل الثاني، فيبحث في الفكر السياسي الإسلامي المقابل للفكر الغربي، ليقدم عرضا لأعمال صنفين من المفكرين: الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين (الفارابي وابن سينا)، والفقهاء-المتكلمون (الماوردي، الجويني، الغزالي، ابن تيمية، ابن خلدون) الذين اتخذوا موقفا نقديا متوازنا منه.

- أما في الفصل الثالث، فنحاول أن نقدم قراءة للرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية السياسية ذاتها، وكيف تتناول قضايا الفكر السياسي التي طرحت في الفكر الغربي، وكيف تستجيب لما طرح فيه من اعتراضات على الربط بين الدين والسياسة.

تعريفات

تعريف الفلسفة:

يبدأ كثير من الباحثين حديثهم عن الفلسفة بحديث متشعب عن تعريفات الفلاسفة للفلسفة، واختلافاتهم حول لفظها اليوناني ونشأتها الأولى في بلاد الإغريق، ولكنهم ينتهون، على أية حال، إلى ما يشبه الإجماع بأن الفلسفة تعني «**حب الحكمة**»، خاصة عند قدماء الإغريق، وذلك لأن مفردة فلسفة قد وردت مرارا على لسان سقراط في محاورات أفلاطون،[٣] ثم توسع فيها أفلاطون ومن بعده أرسطو فصارت تشمل كل المعارف العقلية، سواء في ذلك المعارف التي تتعلق بالعالم الطبيعي والمبادئ التي يقوم عليها، أو عالم ما وراء الطبيعة، أو عالم النفس والعقل واللغة.[٤]

غير أن هذا التوسع في مجالات البحث الفلسفي قد أخذ في التقلص والتراجع لأسباب عديدة، وحلت مكانه علوم جديدة انشغل كل منها بمجال بحثي مستقل وبمنهج مستقل عن منهج الفلسفة. إذ استقلت الفيزياء بدراسة العالم، واستقلت الرياضيات بدارسة الكمّيات والأعداد، وسارت في الاتجاه ذاته علوم الحياة والنفس والتاريخ. أما علم الاجتماع فلم يستقل عن الفلسفة إلا حديثا في القرن التاسع عشر. غير أن انفصال هذه العلوم عن الفلسفة لم يجعل الفلسفة تفقد موضوعاتها الخاصة أو تتخلى عن منهجها، بل ظلت تهتم بكل المجالات التي لا تتناولها العلوم الأخرى، وذلك مثل مجال القيم والرؤية الكلية للعالم والحياة والإنسان، ومجال الوجود الإنساني، ووجود المطلق (الإلهيات)، ونظرية

---

(٣) انظر:
Plato, The Dialogues of Plato, translated by Benjamin Jowett, source available at http://www,gutenberg.net/etex98/chmds.txt,p 1291. 1319

(٤) عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ٨

المعرفة، والمنطق، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق وفلسفات العلوم الجزئية، والتي توجد من بينها «فلسفة السياسة» التي نخصص لها هذا البحث.

فلسفة السياسة:

يمكن تعريف فلسفة السياسة بطريقة بسيطة فيقال: إنها فرع من فلسفة العلوم ولكنها تختص بالبحث الفلسفي في الأمور السياسية. أو أنها، كما يقول جورج سباين، تشمل كل فكر يقدمه الفلاسفة عن المجتمع المدني ويطلقون عليه ذلك المسمى.[٥] غير أن هذا التعريف قد لا يستبين تماما إلا حينما نعود به للظرف التاريخي المبكر الذي ظهر فيه، أي إلى مدينة «أثينا» في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، إذ إن مصطلح «سياسة» نفسه مستمد من كلمة *politike* اليونانية ويعني «علم شؤون الدولة».[٦] وقد تميزت هذه الفترة بظهور كتابيْ الجمهورية والقوانين لأفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو، وكلها تهتم بقضايا الدول وغاياتها، وطرق تنظيم المجتمع وأنظمة الحكم فيه، وكلها كانت تستند على التساؤلات العميقة التي أطلقها سقراط عما هو حسن وما هو قبيح في الأمور السياسية.

وتأسيسا على ذلك، فقد صارت فلسفة السياسة تُعرف بأنها ذلك الجانب من الفلسفة الذي يتجه للبحث في القواعد النظرية والقضايا الأصولية والغايات الكبرى التي «يجب» على الفاعل السياسي أن يتجه نحوها، وذلك في مقابل «علم السياسة» الذي يختص بوصف «ما هو كائن» من الأفعال السياسية والحقائق الموضوعية المتصلة بها.

---

(5) George Sabine, op.cit., p.2

(٦) ريمون غوش، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨، ص ٦

وهكذا تلاحظ أن هناك «جوارا» وليس تطابقا بين موضوعات السياسة وموضوعات فلسفة السياسة. أما من حيث المنهج فالاختلاف كبير؛ إذ تختص فلسفة السياسة (دون غيرها) بالنظر في مسائل المبادئ والغايات، خاصة مبادئ الاجتماع الإنساني السياسي وغاياته.

فهي تهتم مثلا بتفسير ظاهرة الاجتماع السياسي، والكيفية التي «يجب» أن ترتب على أساسها العلاقات في داخل ذلك المجتمع (أي شؤون الدولة) لتحقيق تلك الغايات. وتهتم فلسفة السياسة أيضا بتحديد وتعريف القيم الأساسية التي ينبغي على الدولة أن تعمل على تحقيقها، وعلى الإنسان أن يتمثلها ليكون مواطنا صالحا في تلك الدولة. وطبيعي أن مثل هذا الاهتمام بالقيم يسوق فلاسفة السياسة للنظر في العلاقة بين السياسة والأخلاق من جهة، وبينها وبين الدين من جهة أخرى. وكل هذا يشير إلى أن الأسئلة التي يطرحها فلاسفة السياسة هي أسئلة ذات توجهات قيمية *value-oriented*، مثل سؤالهم: ما الصورة التي «يجب» أن يكون عليها النظام السياسي «الصالح» لكي يستطيع الإنسان أن يحيا حياة «طيبة»؟ وما السلوك الذي يجب أن يتحلى به الإنسان الفرد لكي نحصل على نظام سياسي صالح؟ ما «النموذج» الدستوري الذي تؤسس عليه العلاقات السياسية، وما المصدر الذي تستمد منه الدساتير؟ أهو العقل، أم النبوات، أم التجربة والتقاليد؟ وما هو مصدر «مشروعية» النظام السياسي؟ أهو الرضا الشعبي، أم القوة العسكرية، أم الثروة؟

ولدراسة هذه القضايا بطريقة منهجية مناسبة؛ درج الأساتذة العاملون في هذا الحقل على تقسيمه إلى أربع حقب تاريخية متميزة، يمكن وصفها على النحو التالي:

١. النشأة الأولى لفلسفة السياسة *ancient political philosophy*، حيث تجيء الإشارة إلى «الرواد الأوائل» وأهم أفكارهم. وينقسم هذا إلى ثلاثة أفرع: فلسفة السياسة لدى الإغريق/ فلسفة السياسة لدى الصينيين (بالتركيز على كونفوشيوس ٣٧٢-١٨٩ قبل الميلاد)، فلسفة السياسة لدى الهنود (بالتركيز على شاناكايا *B.C 183-350 Chanakya*).

٢. فلسفة السياسة في العصر الوسيط (حيث تدرس أفكار سيسرو، القديس أوغستين، توما الأكويني)

٣. فلسفة السياسة في العصر الحديث (حيث تدرس أعمال كل من ميكافيلي، وهوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو)

٤. فلسفة السياسة المعاصرة (ويتم التركيز فيها على عدد من المذاهب الفلسفية مثل: المذهب المحافظ، المذهب الليبرالي بشقيه الكلاسيكي (بنثام، جيمس ميل) والحديث، والمذهب الماركسي).

ويلاحظ في هذا التحقيب الغياب التام للفلسفات غير الغربية، مثل الفلسفة الهندية والصينية والإسلامية. غير أنه قد يشار إلى الفلسفة الهندية والصينية عندما يأتي الحديث عن نشأة الفلسفة، أما الفلسفة الإسلامية فقد تجيء الإشارة إليها في معرض الحديث عما قدمه الفلاسفة المسلمون من شروحات لأعمال أرسطو (خاصة شروحات الفارابي)، أو في معرض الحديث عن تأثر كل من القديس أوغستين وتوما الأكويني بالفكر الفلسفي الإسلامي (خاصة أفكار ابن رشد)، وقد اعتقد بعض المستشرقين أن الفلسفة العربية-الإسلامية ليست لها قيمة في ذاتها وإنما تكمن قيمتها في توسطها بين الفلسفة الإغريقية والفكر اللاتيني في القرون الوسطى.[٧]

ولأننا لا نرغب في مسايرة هذا النهج، لما فيه من انحياز كامل لتجربة الحضارة الغربية، وتجاهل كبير لتجارب الأمم الأخرى، رأينا أن نفرد فصلا مستقلا لفلسفة السياسة في الحضارة الإسلامية، وفصلا ثالثا للرؤية القرآنية للمسائل التي يطرحها فلاسفة السياسة، سواء في ذلك فلاسفة الغرب وفلاسفة الإسلام. أما الحضارات الأخرى (خاصة الصينية والهندية) فلم نتمكن من التعرض لها في هذا البحث المختصر.

---

(٧) انظر:
Dimitri Gutas,The Study of Arabic Philosophy in the 20th.Century:An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, British Journal of Middle Eastern Studies,vol.29,No.1 (May,2002),p.10

الفصل الأول:
الفكر السياسي
في التراث الإغريقي

الفصل الأول: الفكر السياسي في التراث الإغريقي:

1:1 فكرة القانون

لقد كانت النظرة التقليدية لدى الإغريق -ولدى غيرهم من المجتمعات ذات الحضارات القديمة- أن القوانين التي تنظم المجتمع يجب أن تتبع وتطاع لإحساسهم بأنها جزء من النظام الكوني الكلي الثابت الذي يصدر عن الآلهة (أو الإله)، فلا يجوز تغييرها أو الخروج عليها. ولكن هذه النظرة المتدينة المحافظة ما لبثت أن صارت محل تساؤل وشك تحول إلى رفض كامل مع ظهور المدرسة الأيونية *(Ionian)* والحركة السفسطائية *(Sophists)* في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح. لقد تقيد الأيونيون (ويمثلهم طاليس وأنكسمندر)[٨] بنظرية في الفيزياء مفادها أنه يوجد جوهر مادي فرد دائم *(primordial substance)*، يمكن أن ترد إليه وتفسر به الظواهر الفيزيائية المتعددة والمتغيرة؛ وذلك يعني أننا لكي نفسّر الوجود المادي لا نحتاج إلى ما هو (خارج) هذه المادة، فالمادة يمكن أن تفسر بالمادة. وإذا صحّ هذا في المجال الفيزيائي، فلماذا لا يكون صحيحا في المجال الاجتماعي؟ أي لماذا لا نسعى لنردّ كل الظواهر الاجتماعية المتغيرة إلى المبدأ المادي الواحد؟

إن هذا المنحى من التفكير هو الذي عارضه السفسطائيون أول الأمر، حيث إن المعلومات التي وفرها الرحالة الجغرافيون عن أعراف الشعوب الأخرى، غير اليونانيين، وتقاليدها جعلتهم يتشككون في وجود قانون كوني واحد يمكن أن يطبّق على جميع المجتمعات الإنسانية، إذ لاحظوا أن القوانين تتعدد بتعدد المجتمعات والثقافات، وهذه التعددية القانونية تدل على أن القانون ليس نتاجا من نواتج الطبيعة *(Natural Law)*، وإنما هو نتاج للعقل الإنساني والذي يتحول إلى عرف

---

(٨) انظر أ. هـ. آرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، ص٢٢-٢٣

(Convention) من الأعراف التي يتواطأ عليها أفراد المجتمع[٩].

ولكن هنا يبرز سؤال أساسي: هل هناك خلف هذه القوانين الإنسانية المتغيرة قانون كلي مطلق تستند إليه أم لا؟ وإن وجد فما مصدره؟ وما طبيعة هذا المصدر؟ هل هو مصدر يثوي داخل الظاهرة الاجتماعية أم خارجها؟ لعل أهم الإجابات على هذه الأسئلة هي التي طرحها بروتاغوراس *Protagoras* (٤٣٠-٥٠٠ ق. م)، أحد أكابر السفسطائيين، مدعيا: «إن الإنسان مقياس كل شيء»[١٠]. وهذا المبدأ يعني -في مجال نظرية المعرفة- أن رؤية الإنسان للأشياء هي التي تكسبها ماهيتها، وتجعلها تبدو في الصورة التي تبدو عليها، أي إن الإنسان هو الذي يصنع عالمه المعرفي بنفسه. وهذا مبدأ يؤدي، على ما فيه من شك في وجود الأشياء، إلى شك في إمكانية المعرفة. وإذا صح هذا في المجال المعرفي فإنه يمكن أن يتعدى إلى مجال الأخلاق والسياسة، فيقال مثلاً: إن الإنسان هو مقياس الفضيلة والصواب، أو يقال إن القانون من صنع الإنسان، ولا دخل للآلهة في ذلك.

هذا المنحى من النظر قد لا يكون هو ما أراده بروتاغوراس بكل تفاصيله[١١]، ولكنه على أي حال قد كان مصدرا له، ولم يمكنه أن يمنع متطرفة السفسطائيين من أن ينتهوا به إلى نوع من الفردية المتطرفة *(extreme individualism)* التي احتوت على بذرة التوجه اللاديني الذي أراد أن يفصل الظاهرة الاجتماعية السياسية عن إطار القيم الدينية

---

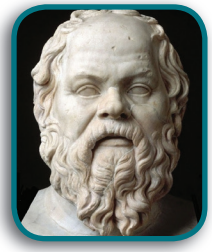
(9) Sir Ernest Barker, Greek Political Theory: Plato and his predecessors (London and New York, Methuen, 1st ed. 1918), p. G4

ولتفاصيل أوفى عن بروتاغورس والمدرسة السوفسطائية، انظر: برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج١، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ١٣٩ وما بعدها

(10) Sir Ernest Barker, The Political Thoughts of Plato and Aristotle (New York, Dover Publications, 1ne. 1st ed. 1959) p. 32.

(11) Sir Ernest Barker, Greek Political Theory, op. cit. p. 70.

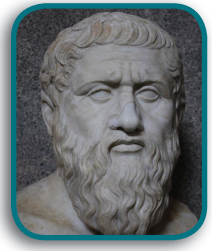
أو الأخلاقية. غير أن هذه البذرة العلمانية ذاتها هي التي أثارت حفيظة سقراط ومن بعده تلميذه أفلاطون *Plato* -أحد أهم فلاسفة السياسة- وجعلت كلا منهما يشن بطريقته هجوما كاسحا على الحركة السفسطائية، وعلى المدرسة الأيونية معا، ويتقدم ببناء فكري متكامل على أنقاضهما. وبما أن هذا البحث المختصر لا يتسع لعرض تفصيلي لفلسفة سقراط، فسنكتفي بإشارة لملامحها العامة لنتحدث بتفصيل أكبر عن صورتها النهائية كما بدت في أعمال أفلاطون.



إن التحول الأساس الذي أدخله سقراط على الفلسفة، هو أنه انتقل بالبحث الفلسفي من مجال إلى آخر؛ إذ بدلا عن البحث «فيما هو موجود *what is being?*» في محاولة لتعريف الوجود لذاته، كما كان يفعل من سبقه من الفلاسفة، صار البحث الفلسفي عند سقراط يتجه لما هو حسن *what is good?*، لقد كان سقراط يريد من وراء هذا الانتقال أن يؤكد أن ما ينبغي أن يهمنا في المقام الأول ليس مجرد وجود العالم وإنما يهمنا هو الوجود الإنساني في العالم، لأننا باستكشاف أنماط الحياة الإنسانية والاجتماعية (من خلال عمليات التأمل الذاتي *self-reflection*) سنتمكن من استكشاف أسرار العالم الخارجي، إذ أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم العالم الخارجي بصورة جيدة إلا من خلال عمليات التجويد والتحسين والتزكية، وهي عمليات داخلية لا بد منها ليصير الإنسان كائنا أخلاقيا قادرا على الحياة الحسنة. لاحظ قرب هذه الفكرة من مدلول الآية القرآنية: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾{فصلت-٥٣} غير أن الحياة الإنسانية الحسنة لا تتحقق إلا في وجود نظام سياسي حسن، وهذا هو، على وجه التحديد، ما تهدف إليه فلسفة السياسة عند سقراط تحديدا وعند من تبعه في هذا الاتجاه من الفلاسفة

على مـر العصور[١٢]

1:2 نظرية الدولة عند أفلاطون



لقد أخذ أفلاطون، مستندا على أفكار أستاذه أرسطو، يبلور موقفه الفلسفي ولكن بعد أن حدد نقاط الخلاف بينه وبين السفسطائيين والماديين، والتي يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

١. إنهم يسعون لتفسير الحياة من خلال رؤية مادية للعالم لا مكان فيها للإله أو العقل.

٢. إن هذه الرؤية تقود إلى مفهوم مادي للسياسة والمجتمع.

٣. إن الإنسان هو معيار الأشياء.

٤. إنه لا يوجد مصدر (خارج) الكون المادي، أو خارج الجسم الاجتماعي يؤثر فيهما.

٥. إن قانون الطبيعة الأساسي (سواء في مجال الاجتماع أو الفيزياء) يدعو أي كائن -مادي أو بشري- أن يحقق ذاته بما له من قوة، فالقوة هي الحق *(might is right)*.

٦. إن الانصياع لقانون الطبيعة يعني أن يسعى أي كائن للسيطرة على الآخرين، لا أن يخضع بواسطة القانون للآخرين[١٣].

إن هذه النقاط تقف، بحسب أفلاطون، شاهدا على الميتافيزيقيا السيئة، واقتضت منه إيضاح الميتافيزيقيا الحقة، والتي خصص لها كامل الجزء الأخير من محاوراته.

---

(12) Yanqing Chen & others, Revival and Significance of Political Philosophy at Present Time, Frontiers of Philosophy in China,vo.1, No.3 (Sep., 2006) p.513

(13) Ernest Barker, Greek Theory: Plato and His Predecessors, London & New York, Methuen, 1918, p.26

إن أفلاطون هنا يتحدث بلغة المؤمن الواثق حتى كأنه أحد أنبياء بني إسرائيل[١٤]، ويقرّر في قوة:

١. إن «الإله» هو الذي ينبغي أن يكون معيار كل الأشياء، وليس الإنسان، كما ادعى بروتاغوراس. ونحن البشر يجب أن نضع ثقتنا في هذا الإله، وليس في حججنا العقلية.

٢. إن العقل، من جانب آخر، مقدم على المادة، وهو الذي يسيطر عليها ويحركها، ولا يمكن أن يكون واحداً من منتوجاتها.

٣. إن هذه النزعة المادية المفسدة لمفاهيم القانون والسياسة لا يكفي أن تصحح بالحجج الفلسفية فقط، وإنما ينبغي أن تصوب بقوة الدولة. فعلى الدولة أن توضح المعالم الأساسية للاعتقادات الحقة، ثم تعاقب الذين يرفضونها.

٤. إن الأركان الأساسية لهذه العقيدة هي: وجود الإله كقوة عالمة تصدر عنها حركة الكون، وهذه القوة هي التي تسيطر على الكون، ومن أركانها ثانيا؛ عناية الإله الذي لا يغفل ولا ينام، فالعالم كله يسير تحت بصره وفقا للخطة المرسومة، وكل يلقى جزاءه وفقا لعمله. أما الركن الثالث؛ فهو عدل الإله الذي لا يحابي ولا يظلم[١٥].

إن أفلاطون بالطبع لا يكتفي بدحض مفهوم مادية العالَم واستقلاليته، أو بإثبات الإله وعنايته وعدله، وإنما يخطو خطوة أخرى ليواصل ما قطعه الماديون من صلة بين عالم الروح الأعلى وعالَم السياسة، فيعلن (من خلال نظرياته المشهورة في المعرفة والتربية) نظريته في الحاكم الفيلسوف *the philosopher king* ذات النزعة

(14) Ibid, p. 225, and see also K. R. Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, Hegel and Marx, (Routledge and Kegan Panl, 1st ed. 1945), p. 26.

(15) Sir Ernest Barker, Greek Political Theory, op. cit. pp. 425426.

الأرستقراطية الملكية.

إن الفيلسوف وحده -في هذه النظرية- هو الذي يستطيع أن يترفع -عبر عملية تعليمية وتربوية متدرجة وشاقة- من عالم المادة إلى عالم المثل، حيث يتمكن من معرفة جواهر الأشياء، أي المبادئ الأساسية للوجود وعلى رأسها مبدأ الخير *the Good*، وهو المبدأ الأول والأخير، وهو سبب الوجود، ومنتهى المعرفة. وعندما يحصل الفيلسوف على هذه المعرفة؛ فإن عليه أن يتنزل مرة أخرى إلى «عالم الكهف» أي إلى المجتمع ليقوم بإنقاذه، إذ يصير هذا الفيلسوف عندئذ هو المنقذ[١٦]، وهو السلطة الحية *living authority* التي عليها أن تستنقذ الدولة والمجتمع من قبضة الأوهام والقوانين المرتكزة عليها.

ولكن نظريته في الدولة لا تقتصر على وصف «القيادة» (الممثلة في الملك-الفيلسوف) وحسب، وإنما تمتد لتشمل وصفا «للقاعدة» الاجتماعية التي تقوم عليها الدولة. وتبدأ النظرية بسؤال عن الضرورة الداعية إلى قيام الدولة. وتأتي الإجابة مستندة على الحقيقة المحسوسة وهي استحالة أن يكتفي الإنسان الفرد في تحقيق جميع حاجاته بمفرده، وذلك لافتقاره المستمر إلى غيره. فيترتب على ذلك ضرورة الاجتماع الإنساني، وما يلحق به من تقسيم للعمل، وما يلزم ذلك من الحاجة إلى سلطة عليا، ثم الانتقال من طلب الضروريات إلى طلب حياة اليسر والترف، الأمر الذي قد يجر إلى الدخول في منازعات حربية مع الدول المجاورة، فتبرز من ثَم الحاجة إلى جيش تحارب به الدولة، إما طلبا للثروة وإما دفعا للطامعين. ومن هنا يبدأ تشييد المدينة بإعداد حفَظَتها -أي حراسها- القائمين عليها من الجنود والرؤساء. والمبدأ الأساسي في نظام هذه المدينة هو أن يقتصر كل فرد فيها على الحرفة التي تؤهله لها مواهبه وطبقته، ولا يشتغل في أكثر من مجال خارج مجال تخصصه،

---

(16) Plato, The Republic of Plato (Translated by Francis Macdonald Conford, Oxford: Oxford University Press, 1941, p.196)

وذلك جزء من العدل في نظر أفلاطون.[١٧]

وعلم السياسة في هذا الإطار ليس علما وصفيا، أو نظريا نقديا يكتفي بتقرير الأحكام ووضع التقديرات والأوصاف، وإنما هو علم آمر *imperative* يقرّر ويحكم، ثم يصدر الأوامر لتنفيذ هذه الأحكام. وهذا العلم الآمر يمكن أن تميز فيه فئة واحدة فقط، فئة «أولي العلم والأمر» التي تصدر الأحكام وتكون لها السيادة -وهو هنا الحاكم الفيلسوف- يصدر هذه الأحكام من ذاته، ولا توجد سلطة فوقه تراجعه، ولا قوة تحته تنازعه.

لقد صاغ أفلاطون نظريته هذه عن الدولة -كما جاءت في كتاب الجمهورية- وكان ذلك في فترة شبابه، ويبدو فيها مثاليا مفرطا، حيث لم يضع اعتبارا للقوانين، ولم يكترث لمسألة الرضا الشعبي *popular consent*[١٨]، ولم ينظر إليهما بوصفهما مبادئ أساسية لعلم السياسة، بل كان يعتقد أن السياسة ذاتها ليست علماً، وإنما هي فن. وإذا كان جوهر الفن هو أن يترك الفنان حرا ولا يلتزم بأي قواعد تحدد له كيفية ممارسة فنه، فكذلك «الحاكم الفيلسوف»، لا يحتاج إلى «القانون» طالما أنه يمتلك «معرفة» حقائق الوجود. إن هذه المقدمات تؤكد أن أفلاطون في تلك المرحلة الباكرة من شبابه قد أسقط تماما مفهوم دولة القانون وسيادة الدستور، مخالفا في ذلك التجربة والتقاليد السياسية الإغريقية الراسخة، كما أسقط، لثقته المفرطة في العقل، التجربة الإنسانية كلها.

ولكن ينبغي ألا يفوت علينا أن نذكر في هذا المقام أن أفلاطون قد توصل في أواخر حياته إلى أنه لا أمل في العثور على «الملك-الفيلسوف» الحق، الذي يعلو فوق كل القوانين، خاصة ونحن نعيش في عالم تشوبه

---

(١٧) تلخيص باختصار من مقدمة محمد عابد الجابري لكتاب **الضروري في السياسة**، **مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة أحمد شحلان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص٥١-٥٢ ، وانظر كذلك أ. هـ. آرمسترونغ، مصدر سابق، ص ٨٧-٨٨

(18) Ibid, P. 196.

نقائص كثيرة.[١٩] ولذلك فقد تخلى عن الدولة المثالية في آخر حياته، وعاد ليؤكد في كتاب «القوانين» أن الدولة حينما تنحط عن المثال يفضل أن تؤسس على حكم القانون.

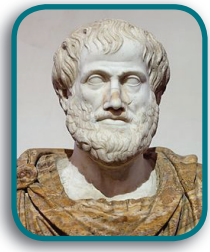
ويعود هذا التحول من «حكم الفيلسوف» إلى حكم القوانين لتجارب شخصية قاسية مر بها أفلاطون جعلته يقول: «لا تدعوا صقلية أو أي مدينة، حيثما كانت، تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين، ذلك هو مذهبي، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والموسودين جميعا، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم»[٢٠]

ورغم تخلي أفلاطون عن تلك الرؤية المثالية إلا أنها أحدثت تأثيرا بالغا في الفكر السياسي وفي الفكر اللاهوتي على السواء، كما أثارت ردود فعل واسعة عبر القرون الوسطى والحديثة، كما سنوضح لاحقا. الذي يهمنا هنا هو أنّ تراجع أفلاطون عن تلك الرؤية المثالية للدولة، وإعادة تأكيده على دولة القانون؛ مثّل فكرة مركزية تناولها أرسطو من بعد وطوّر على أساسها نظرته للدولة وتصنيفه للدساتير الصالحة وغير الصالحة.

(١٩) أ.ه.آرمسترونغ، **مصدر سابق**، ٢٠٠٩، ص ٨٨

(٢٠) ريمون غوش، **الفلسفة السياسية**، ص ١٠٨، نقلا عن جورج سباين، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨

1:3 نظرية الدولة عند أرسطو



كان أرسطو واحدا من أكابر تلاميذ أفلاطون، وقد ظل ملازمًا له حتى مماته، غير أن ذلك لم يمنعه من إبداء العديد من الاعتراضات على فلسفة أستاذه. ولكن ما يهمنا هنا أنه لم يختلف مع أفلاطون في المسألة الجوهرية المتعلقة بالربط بين الأخلاق والسياسة، وهي النقطة الأساسية التي تجعلهما يقفان ضد دعاة المادية والفردية المتطرفة، وإنما اختلف معه في مفهوم السياسة: أهي علم أم فن؟ كما اختلف معه في محل السيادة: أهو الشخص الحكيم أم القانون المجرد؟ وبذلك لم يفارق أرسطو، من حيث المنهج، ما كان سائدا قبله في التراث الإغريقي، حيث كانت السياسة ينظر إليها بوصفها علمًا يبدأ حينما يكتشف عالم السياسة مبدأ عاماً -كمبدأ السعادة أو الخير...إلخ-، ثم يحاول أن يدبر الوسائل التي تستطيع بها الدولة أن تطوع الحياة الإنسانية لتتواءم مع ذلك المبدأ[٢١].

ولقد بدأ أرسطو بتصنيف العلوم تصنيفا رأسيا بحيث يكون أعلاها وأشرفها مرتبة هو العلم الذي يسعى لتحقيق الغاية الأكثر علوا وشرفا؛ ولذلك فإن علم السياسة صار عنده هو أشرف العلوم العملية؛ لأن غايته العظمى هي الغاية العظمى التي تكمن وراء كل الغايات، أي السعادة التي هي غاية الحياة الإنسانية. وفي هذا السياق، فإن أي فعل إنساني غائي *teleological* هو بالضرورة فعل رشيد *rational*، والفعل الرشيد هو بالضرورة فعل أخلاقي *moral*. ولذلك فعلم السياسة عند أرسطو علم شريف وأساسي، بل هو سيد العلوم *master science*.[٢٢]

---

(21) Sir Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle, op. cit. p. 238.

(22) Ibid, p. 239, for Aristotle's views on happiness see J.A.K. Thomson, (tran), The Ethics of Aristotle, Penguin Books, 1955, p.50.

وعلى هذا الأساس، فإن علم السياسة يكون مطابقا لعلم الأخلاق *politics is ethics*، ولا يمكن الفصل بينهما، كأن يقال مثلا: إن الأخلاق هي العلم الذي ينظم أفعال الفرد ليحقق سعادته الخاصة، والسياسة هي العلم الذي ينظم أفعال المجتمع ليحقق السعادة الكلية؛ لأن السعادة التي هي غاية الفرد هي ذاتها غاية المجتمع، ولذلك فإن العلم الذي يدبر الوسائل لتلك الغاية علم واحد يسمى علم السياسة، وهو ذاته علم الأخلاق العليا.

فأرسطو يبدو هنا فيلسوفاً موحداً، بمعنى أنه يوحّد غاية الفرد مع غاية المجتمع، فيضم علم السياسة إلى فلسفة الأخلاق، ثم يضمهما معاً إلى فقه التشريع والقانون، وبذلك فهو يجعل علم السياسة علماً مثلث الأضلاع يقوم على نظرية في الدولة، ونظرية في الأخلاق، ونظرية في القانون[٢٣]. وبناء على ذلك، وعلى العكس من أصحاب النظرة المادية والعلمانية، يؤكد أرسطو أن دستور الدولة ليس مجرد ترتيب أو بناء قانوني لوظائف الدولة ومؤسساتها، وإنما هو تجسيد لروح مجتمعية خُلقية تكوّن جوهره ومغزاه الأساسي[٢٤]. والحديث عن علم السياسة هنا بالضرورة حديث عن الواجب الكلي للإنسان في مجتمع أخلاقي يسعى لتحقيق الخير الأتم عن طريق السعي المشترك. وبالطبع فإن هذا المفهوم -أي مفهوم الدولة بوصفها تجمعا أخلاقيا لتحقيق الفضيلة-[٢٥] يقود إلى تصور لعلاقة الدولة بالفرد مغاير تماما للتصور الأوربي اللاحق.

---

(23) Ibid, p. 7.

(24) Ibid, p. 56-.

(25) An ethical association for the attainment of virtue, Ibid, p. 7.

ينظر أرسطو للدولة باعتبارها الإطار الضروري لتطور الإنسان، ويعرفها بأنها جماعة مكتفية بذاتها، وتحتوي على كل ما هو ضروري لحاجة مواطنيها لكي يعيشوا حياة خيّرة، فتلك هي الغاية من وجودها. وواضح أنه كان متأثرا في هذا بدويلات المدن الإغريقية التي كان يألفها. ويعتقد أرسطو أن مجرد المساكنة في مكان واحد، أو الاشتراك في التجارة، أو الاختلاط بالتزاوج، لا يجعل من الناس مواطنين، بل الذي يجعلهم مواطنين هو انخراطهم في تحقيق الخير الأسمى للإنسان.[٢٦] ولذلك فالمواطنة عنده لا تشمل جميع السكان وإنما تقتصر على عدد قليل من المواطنين الأحرار الذين ينخرطون في خدمة الدولة، جنودا أو مشرّعين أو قضاة، ويستثنى من مفهوم المواطنة العبيد، كما يستثنى العمال والمزارعين والحرفيين، لأن طبيعة أعمالهم لا تتيح لهم وقتا كافيا لإنجاز واجبات المواطنة.[٢٧] ويهتم أرسطو بالتعليم، إذ يعتقد أن الدولة لا تستطيع أن تجعل مواطنيها خيّرين إلا عن طريق التعليم.

واللافت أن أرسطو يولي اهتماما خاصا، متبعا خطوات أستاذه أفلاطون، بتصرفات الحاكم -أو المجموعة الحاكمة- في السلطة التي توضع بين يديه؛ وما إذا كان يستخدمها بصورة كاملة لتحقيق الخير العام للدولة، أم يستخدمها لتحقيق مصالحه الخاصة؛ وما إذا كان يميل إلى أولي القربى الأسرية، أو إلى أصحاب الثروة. ويقوده هذا إلى تصنيف الدول بحسب وضعية النخب الحاكمة فيها (ملكية، أرستقراطية، ديموقراطية)، ثم ينتهي للقول بأن أفضل الدساتير لحكم المدينة هو الدستور المختلط الذي يجمع بين الأوليغاركية والديموقراطية، وتَكْمن فضيلته في أنه يُبقي السلطة في أيدي العنصر الثابت والمستقر في الجماعة، وهي الطبقة الوسطى التي تضم مالكي الأراضي وذوي الملكيات الصغيرة الذين يحسنون الاعتدال.[٢٨]

(٢٦) أ. هـ. آرمسترنغ، **مدخل إلى الفلسفة**، مصدر سابق، ص ١٤٩

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥١

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢

والدستور في نظر أرسطو هو ترتيب للمناصب والجهات التي تقرر مَن الذين يحق لهم المشاركة في حكم الدولة.[٢٩] وطبيعي أن التحكم فيمن يحق لهم المشاركة في الحكم، توسعة أو تضيقا، سيحدد شكل الدولة. ولذلك فإن أرسطو يعتقد أن أبسط تصنيف للدول يعتمد على اعتبارين لا ثالث لهما: عدد الحكام، ومحتوى الحكم. وبناء على هذا فهو يحدد ستة أصناف من الدساتير، ثلاثة منها صالحة، وثلاثة سيئة ومنحرفة.

أما الثلاثة الصالحة؛ فهي الدستور الملكي (حكم الرجل الواحد)، والدستور الأرستقراطي (حكم القلة)، ودستور المدينة (حكم الأكثرية). أما الأنماط الثلاثة من الدساتير السيئة المنحرفة؛ فهي النظام الطغياني *tyranny* والأوليغاركي، والديموقراطي. ثم ينتهي للقول بأن أحسن النظم من حيث المثال هو النظام الملكي، وأسوأ النظم على الإطلاق هو النظام الطغياني،[٣٠] ولكنه يميل من حيث الواقع إلى الدستور المختلط الذي يجمع بين الأوليغاركية والديموقراطية.

هذا، وينبغي أن نلاحظ هنا أن رؤية أرسطو للدولة تتفق مرة أخرى مع نظرية أستاذه أفلاطون الأخيرة التي وضعها في مرحلة الشيخوخة وضمنها في كتاب «القوانين». فما قام به أرسطو من تصنيف ثلاثي للدساتير الصالحة، وآخر للدساتير السيئة يتطابق مع نظرية أفلاطون عن حالة الدولة «المثالية» حينما يصيبها التدهور والانحطاط.[٣١] على أنه تجب الإشارة في هذا المقام إلى أن المعيار الذي يستخدمه أرسطو للتفرقة بين الدساتير الثلاثة الصالحة والأخرى السيئة هو معيار «العدل»؛ إذ تتميز الدساتير الصالحة بأنه يقوم على رأسها حكام يقيمون العدل، وتكون غايتهم المصلحة العامة، سواء كان

(29) Brian R. Nelson, Western Political Thought, 2nd. ed., New Jersey: Prentice Hall Inc.,1996 p.59

(30) Brian R. Nelson, op. cit., p. 59

(31) Ibid. ,p. 59

هؤلاء الحكام قلة أو أكثرية. أما النظم السياسية السيئة فتتميز بأنه يقوم على رأسها حكام ظلمة يحيدون عن العدل، وتكون غاياتهم تحقيق مصالحهم الخاصة.[٣٢] وهذه أيضا نقطة يتفق فيها أرسطو تماما مع أفلاطون، إذ أن اهتمام أفلاطون الأساسي في كتاب الجمهورية كان منصبًا على مسألة «العدل»، أي ترجيح المصلحة العامة على المصالح الخاصة فيما يتعلق بتصريف شؤون المدينة.[٣٣]

هذا عرض موجز للمعالم الأساسية لفلسفة السياسة كما خطها أفلاطون وأرسطو قبل أربعة قرون من الميلاد، وقد قصدنا من ورائه أن نؤكد أن هناك نحوا من سبعة أسئلة أساسية طرحهما هذان الفيلسوفان شكلت الإطار العام لفلسفة السياسة وظلت تدور حولها المناقشات على مر العصور. وظل الفلاسفة والمفكرون يتفقون معهما ويختلفون فيما تقدما به من أجوبة على هذه الأسئلة، ولكن لا يوجد فيلسوف أو مفكر، لا سيما في الحضارة الغربية، يستطيع أن يتجاهلهما، كما سنوضح في الفقرة الآتية.

---

(32) Ibid., p.60

(33) Ibid., p. 60

أما الأسئلة فيمكن أن تصاغ كالآتي:

١. ما النظرة الكلية للوجود؟ هل هو مادة محضة تفسر ذاتها، أم أن هناك قوة روحية عاقلة عالمة تسيطر عليه وتسيّره؟

٢. في حالة وجود هذه القوة، هل هناك علاقة «إلزام» بينها وبين المجتمع، أفرادا وجماعات، أم أن للمجتمع الإنساني وجوده المستقل وقوانينه المستقلة؟

٣. كيف تنشأ الدولة في مثل هذه الحالة؟ وفيمن تتجسد القيادة؟

٤. ما الغاية التي تسعى نحوها الدولة؟ أهي غاية أخلاقية، أم نفعية، أم كلاهما؟

٥. من الذي يضع قوانين الدولة؟ وبأي حق يفعل ذلك؟

٦. ما العلاقة بين الدولة ومواطنيها؟

٧. ما علاقة الدولة بالاقتصاد؟

إن هذه في تقديرنا هي الأسئلة الرئيسية التي شُغل بها وبلورها فلاسفة الإغريق الثلاثة: سقراط أفلاطون وأرسطو، ثم شُغل بها من بعدُ فلاسفة السياسة قديما وحديثا. ولذلك سنحاول فيما يلي أن نقدم عرضا موجزا للآثار العميقة التي أحدثها هؤلاء الفلاسفة في الفكر السياسي الأوربي، وبخاصة فيما يتعلق بنظرية الدولة وما يتصل بها من قضايا.

1:4 تأثير التراث الإغريقي في الفكر الأوربي:

إن أوروبا الحديثة لم تكتشف آثار أفلاطون الكاملة (ككتاب **الجمهورية** مثلاً) إلا في القرن الخامس عشر، أما القدر الذي أدركه فلاسفة القرون الوسطى من أفكار هذا الفيلسوف فقد كان نُتفا متناثرة في كتابات أرسطو وسيسرو[٣٤]. ولقد اطلع القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) على أجزاء من كتاب الجمهورية، ونظر فيها ووضع على منوالها كتابه الشهير **مدينة الرب** *The City of God* الذي دخلتْ عبره الفلسفة الأفلاطونية في التراث اللاهوتي وفي الجامعات الأوربية.

إن دخول فلسفة أفلاطون في التراث اللاهوتي لم يكن مجرد دخول عابر، وإنما كان دخولا انتهى إلى ما يشبه الاندماج الكامل بين تنظيم «الجمهورية» وتنظيم «الكنيسة». فكما أن أفلاطون قد رتب الدولة بحيث يكون على رأسها الحكام الفلاسفة الذين يديرون أجهزتها، ويتحكمون في الرعايا، قامت الكنيسة بتنظيم المواطنين إلى ثلاث طبقات يكون على رأسها رجال الدين، وعلى رأسهم يتربع البابا (الفيلسوف) الذي يسيطر عليهم جميعاً. وصار تنظيم الكنيسة يشبه التنظيم الأفلاطوني تماما، فهو تنظيم يدير كل صغيرة وكبيرة من شأن أفراد المجتمع في علاقاتهم الخاصة والعامة [٣٥].

إن هذا الدمج التنظيمي قد عمقه على المستوى الفكري كل من القديس أوغسطين وتوما الأكويني ظنا منهما أنهما بذلك يقويان حجة الدين ويقومان أفكار الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، حتى صار من العسير التفريق بين المسيحية بوصفها دينا منزلا والتعاليم والترتيبات التي أخذت من التراث الفلسفي والإغريقي.

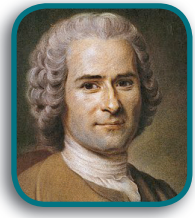
---

(34) Sir Ernest Barker, Greek Political Thought, op. cit. p. 445.

(35) Ibid, p. 447.

هذا الخلط هو الذي أقلق أولئك النفر المخلصين من رجال الدين المسيحي ودفعهم إلى محاولة تخليصه مما لحق به من آثار غريبة، فاتحين بذلك -من حيث لا يقصدون- أبوابا واسعة انطلقت منها أهم حركتين غيّرتا التاريخ وأخرجتا أوربا من قرونها الوسطى وأدخلتاها في العصر الحديث، أعني بذلك حركة النهضة *Renaissance* وحركة الإصلاح الديني *Reformation*. فبينما كانت الأخيرة تتم في داخل الكنيسة وتعمل بنية حسنة؛ لإصلاح معتقداتها وممارساتها وتهدف إلى تطهير الدين مما لحق به من بدع ووثنيات، كانت الأولى تمثل رجعة لإحياء التراث الوثني، ذلك التراث الذي كان بعضهم يظن أن المسيحية قد غمرته وتجاوزته.

إن سعي حركة النهضة لإحياء التراث الإغريقي السابق للمسيحية لم يكن بالطبع لمجرد الرغبة العلمية، وإنما كان دعوة للتحرر الكامل من تعاليم الكنيسة وسلطة البابا، واستشعارا لروح جديدة هي روح القومية اللادينية *Secular Nationalism* التي سرت في الشعوب الأوربية، وصارت تشكل المناخ الثقافي والمزاج الفكري اللذين يكتب في إطارهما علماء الطبيعة، مثل نيوتن وداروين، وعلماء الاجتماع، مثل أوجست كونت، وعلماء السياسة مثل ميكافيلي وهوبز واسبينوزا وجون لوك، وأصحاب المدرسة الحسية البريطانية، ودعاة النظرية الماركسية. وقد كان ذلك كله يتم في ظل معارضة شديدة للمثاليين ممن تأثروا بأفلاطون بصورة أو بأخرى، كروسو وهيغل اللذين أثارت أفكارهما ردود فعل عنيفة في الفكر الغربي اللاديني الذي كان يجنح إلى الفردية، وينفر من المفاهيم الأخلاقية والدينية.



لقد استعار روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) جل أفكاره الرئيسية من أفلاطون. فإذا كان أساس الدولة الأفلاطونية يقوم على عاتق الحاكم الفيلسوف الذي لا يأبه للقانون أو الرأي الشعبي، فإن دولة روسو تعتمد كذلك على «المشرع المتبصر» الذي يضع القانون الصالح لتعتمده المشيئة الشعبية العليا[٣٦].

أما أثر الأفلاطونية على هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م) فقد كان كبيراً أيضاً، خاصة فيما يتعلق برفضه لمفهوم قانونية الدولة، وتحويلها إلى كلّ ومطلق مقدس يعبر عن الروح المطلقة للوجود؛ إذ أن هيغل لم يكن متحمسًا للنظام التمثيلي في الحكم، بل كان -مثله في ذلك مثل أفلاطون- يرفض المشاركة الشعبية المباشرة في السلطة المركزية، ويدعو إلى إخضاع المجتمع المدني للسيطرة التامة للدولة [٣٧] باعتبارها خطو الإله على الأرض

The state is the march of God through the world

هذا، وكما تسرب أفلاطون في الفكر اللاهوتي عبر كتابات القديس أوغسطين، وامتد وتعمق في أعمال روسو وهيغل، فقد تسرب أرسطو كذلك في الفكر اللاهوتي عبر أعمال ألبرت الكبير، وتوما الأكويني التي اعتُمد فيها على المصادر العربية، وشروح ابن سينا والفارابي، ثم تمددت النظرة الأرسطية، وتعمقت حتى تأثر بجزء منها، على الأقل، الكثير من أولئك الذين اختلفوا مع أرسطو فيما بعد، كميكافيللي وأجست كونت وهيغل وماركس (مفهوم الديالكتيك).

---

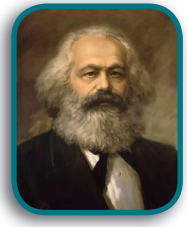
(٣٦) أندريه كريستون، **تيارات الفكر الفلسفي**، ترجمة: نهاد رضا، وانظر كذلك:
Ibid, p. 457.

(37) Sir Ernest Barker, Greek Political Thought, op. cit. p. 454.

على أن قبول الأفكار الأفلاطونية والأرسطية أو التأثر بها لا يعني أنها لم تجد من اعترض عليها ورفضها، فقد قوبل الكثير من أفكار أفلاطون بالتعديل أو الرفض من بعض رجال اللاهوت أو الفلسفة أو العلم الطبيعي.

ولكن ما يهمنا في هذا البحث هو ذلك الاعتراض الكبير على النظرية الأفلاطونية الذي ظهر في القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٨٩-١٨٥٧م) مؤسس المدرسة الوضعية *Positivism*. فهو بالرغم من تشابه بعض أفكاره مع أفكار أفلاطون إلا أن جوهر فلسفته الوضعية المادية يتعارض تماما مع مثالية أفلاطون وروحانياته.

لقد ذهب كونت إلى القول بأن المعرفة ينبغي أن تتحرر تماما من الادعاءات الميتافيزيقية والدينية، وأن تكون معرفة وضعية خالصة تقوم على الاستقراء، وبأن علم الاجتماع هو بمنزلة الفيزياء الاجتماعية *social physics* ذات القوانين الوضعية المشابهة لقوانين الفيزياء[٣٨]. إن هذه النظرة الوضعية وما تفرع عنها من مدارس في المعرفة والسياسة هي من أقوى وأوضح النظريات المعارضة للأفلاطونية.



ولكن، لا يفوتنا أن نذكر هنا كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) الذي كان معاصراً لأوجست كونت وداعما لفيزيائه الاجتماعية. فماركس يرفض الادعاءات الميتافيزيقية لأفلاطون جملة وتفصيلا مثله في مثل الأيونيين المعاصرين لأفلاطون، ويرفض نظريته في المعرفة وفي الدولة واضعا كل ثقته في التصور المادي للتاريخ وعلاقات الإنتاج والصراع الطبقي.

---

(38) Ibid, p. 455.

وكما ثارت اعتراضات عديدة على أفلاطون، فقد ثارت اعتراضات أكثر، ومن جهات عديدة ضد أرسطو. إن بداية هذه الاعتراضات كانت في مطلع عصر النهضة، وبدت في كتابات الفيلسوف الإيطالي ميكافيلّي (١٤٦٩-١٥٢٧م) الذي يعتبر أول من قطع العلاقة مع التقاليد السياسية القديمة، وأول من ابتدأ دورة الفكر السياسي الحديث. لقد كان أهم أعماله هو كتاب «الأمير» (كتب عام ١٥١٣م) وقد قطع فيه بصورة حاسمة مع كل من نماذج أفلاطون وأرسطو، ليؤكد أن موضوع فلسفة السياسة ينبغي أن يتجه للإجابة عن سؤال: كيف نحيا الآن؟ وليس لسؤال: كيف يجب أن نحيا؟.[٣٩] وبالشروع في هذا الاتجاه المنهجي الجديد الذي يقوم على الواقعية؛ أراد ميكافيلي أن يعمل بصورة واضحة على فك الارتباط القديم بين السياسة والأخلاق *demoralization of politics* [٤٠] رافضا منهج أرسطو الاستنباطي *deductive method*، وداعيا إلى استخدام المنهج الاستقرائي في السياسة، وذلك بالطريقة نفسها التي اعترض بها روجر بيكون على المنهج الأرسطي في العلوم الطبيعية.

ولكن ينبغي أن نشير هنا أن ميكافيلي لم يرفض مثالية أفلاطون وأرسطو لمجرد الرفض، وإنما رفضهما لأنه كان ينطلق من واقع سياسي مغاير لم تكن تتوفر فيه شروط النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي، إذ كان الوضع السياسي في إيطاليا يشكو في عهده من التمزق والاضطراب والخوف، مما جعل الأولوية في نظره تكون لتحقيق الأمن والاستقرار والوحدة الوطنية، وذلك يقتضي في تقديره وجود «حاكم قوي» يعمل من أجل حفظ الأمن والاستقرار، ويمتلك المهارة السياسية اللازمة لذلك.[٤١] وما كتاب «الأمير» إلا توصيات ونصائح في هذا الاتجاه.

---

(39) Brian R. Nelson, op. cit., p.137

(40) See for instance, N. Machiavelli, The Prince and The Discourses (Translated by Luigi Ricci) New York: Random House,1950. Pp. 6366-.

(41) Brian R.Nelson,op.cit.,p.141

ثم يَتتابع السيرُ خلف ميكافيلي، ويتواصل الهجوم على أرسطو ومنهجه في أعمال اسبينوزا الذي رفض المنحى الغائي *teleological* الذي أراد أرسطو أن يسوق نحوه كل أعمال الدولة والمجتمع، وانتهى -أي اسبينوزا- إلى أن الدولة ليست عاملا أخلاقيا *moral agent* يسعى نحو غاية أخلاقية، كما ادعى أرسطو، وإنما هي قوة *Power* تسعى إلى تحقيق الأمن المتمثل في تحقيق الفضيلة التي يدعو إليها العقل[٤٢].

وقبل أن ينتهي هجوم اسبينوزا على أرسطو برز في حلبة الصراع الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) معززاً مقالة اسبينوزا في القول بأن الإنسان في سعيه السياسي لا يهدف نحو غاية أخلاقية في الحياة وإنما يهدف، في رأي هوبز، إلى مجرد الحياة *mere life*.

ثم يذهب هوبز في اتجاه الهجوم على أرسطو قائلاً: إن الأسباب الأساسية لحركة الإصلاح الديني في أوروبا ترجع إلى عملية ربط الدين المسيحي بالمذهب الأرسطي، تلك العملية النكراء التي قام بها علماء اللاهوت في القرون الوسطى[٤٣]. وإن ذلك هو أسوأ ما فعلوه، وإن فلسفة أرسطو السياسية التي قامت على الاحتقار للنظام الملكي -وقد كان هوبز من أنصار الملكية في إنجلترا- هي التي أدخلت في أذهان الناس الفكرة الخاطئة التي تقول: إن الحكم ليس للشخص، وإنما للقانون[٤٤]. ثم ختم هوبز هجومه على دولة أرسطو القانونية بإيضاح واف (للفياذانة) أي الدولة المركزية المطلقة التي تقف فوق الناس وفوق القانون.

---

(42) Ernest Barker, op. cit. p. 517.

(43) Ibid, p. 517.

(44) Ibid, p. 518.

ويعتقد بعض الباحثين أن توماس هوبز هو من ابتدع «النظرية السياسية الحديثة» من حيث مناهجها ولغتها ومفاهيمها.[٤٥] ويشيرون إلى أن نظريته السياسية كانت تعتمد على الخلاصات (الإبستمولوجية) التي انتهت إليها الثورة العلمية، كالقول بأن أي معرفة للعالم يجب أن تكون عن طريق الحس والتجربة لا غير، وأنه يجب التخلي عن المصادر القديمة للمعرفة لصالح الملاحظة والتجربة (والمصادر القديمة *classics* المشار إليها هي المناهج والمعارف التي وضعها أرسطو، والتي صارت لها الهيمنة في مناهج الجامعات الأوربية منذ القرن الثالث عشر).[٤٦]

لقد كان هوبز نفسه طالبا في جامعة أكسفورد، وقد تأثر بالنموذج العلمي الذي أسسه غاليليو، والذي يذهب للقول بأن الكون حقيقة مادية صرفة، ويمكن من ثم معرفته بالأدوات والوسائل المادية ذاتها دون رجوع إلى الفكر الديني أو التفسير الغائي *teleological* الذي سار عليه أرسطو. وقد أعجب هوبز بمفهوم اللاغائية وعمل على تطبيقه على الفعل السياسي، فرفض بناء على ذلك مفهوم «الحق الإلهي» *the divine right* في الحكم، كما رفض مبدأ التفويض الجماهيري، ذاهبا للقول إن الحاكم يحكم عن طريق «الاستخدام الفعال للقوة» *effective use of power* لا غير.[٤٧]

---

(45) Brian R. Nelson, op. cit., p.162

(46) Ibid., p. 162

(47) Ibid., p. 163

لقد انصرفت الأنظار عن أرسطو من بعد هذا الهجوم، واتجهت إلى المدرستين الحديثتين: المدرسة الشمولية *totalitarian* بقيادة بودين *Bodin*، وهيغل وماركس، والمدرسة التعاقدية *contractarian* بقيادة جون لوك. وبالرغم من الاختلافات الجذرية بين هاتين المدرستين فإنهما متفقتان تماما على ضرورة فصل السياسة فصلا نهائيا عن الأخلاق، وعلى ألا ينظر إليها بوصفها علما يهتم بروح الإنسان، وإنما ينظر إليها بوصفها علما للقانون *legal science*. وبهذا فقد صارت الدولة -سواء عند الشموليين أو التعاقديين أو الوضعيين- عبارة عن قوة خارجة منفصلة عن روح الفرد، وتسعى لحماية ثروته وحسب، وذلك بدلا عن المفهوم الأفلاطون-الأرسطي الذي يجعل الدولة صادرة عن داخل الإنسان، من عقله مثلا، وتتجه لتحقيق خيره الروحي.[٤٨] وفي هذا الإطار يمكن أن تفهم مجهودات الحركات الدستورية العلمانية التي تسعى للفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية، كما تدعو للفصل بين السياسة والأخلاق، وتحويل السياسة إلى «علم» يكتفي بوصف الواقع. ونتيجة لهذا الحصار فقد دخلت «فلسفة السياسة» في أزمة، كما سنوضح في الصفحات التالية.

(48) Ibid, p. 519.

1:5 أزمة فلسفة السياسة في الغرب

لقد اتضح من خلال العرض السابق بروز اتجاهات حديثة في الفكر الأوربي ترمي في مجملها لفصل السياسة عن القيم الأخلاقية وتحويلها إلى «علم».

وسنرى في هذا الجزء من البحث بعضَ العوامل التي عززت تلك الاتجاهات، ويأتي على رأسها صعود العلوم الطبيعية ومناهجها، منذ بدايات القرن التاسع عشر، إلى مركز الاهتمام، وحدوث تحول شبه كامل نحو المنهج البحثي لتلك العلوم، بل واعتبر البعض أن ذلك هو «المنهج» العلمي الوحيد المعتمد لتحصيل المعرفة. وتأسيسا على ذلك فقد صارت المعرفة الحقة هي معرفة لا تتجاوز نطاق الوقائع والحقائق الموضوعية التي يمكن التحقق من صدقها عن طريق التجربة. ولكي تصبح السياسة «علما» فعليها، وفقا لهذه الرؤية، أن تُخضع قضاياها وظواهرها إلى المنهج العلمي ذاته الذي تخضع له الظواهر الطبيعية الأخرى، وهو منهج لا يوجد فيه متسع لدراسة الأحكام القيمية أو لتحليل القضايا الميتافيزيقية. وترتب على ذلك أن تراجعت فلسفة السياسة، واختفى اسمها من كثير من المقررات الدراسية في جامعات الغرب ودخلت فيما يعرف «بأزمة العلم» (وحل مكانها الفكر السياسي والنظرية السياسية).

وقد توالى الهجوم على فلسفة السياسة من جهات عديدة، ابتداء بالهجوم من قبل المنطقية الوضعية والفلسفة التحليلية، وانتهاء بالهجوم من قبل المدرسة السلوكية (تحت قيادة ديفيد ايستون، لاسلت، دال وغيرهم)[٤٩]. غير أن المدرسة السلوكية لم تكتف بانتقاد فلسفة السياسة وحسب، وإنما تحولت هي ذاتها إلى «نموذج» بديل يهيمن بصورة كاملة على الحقل القديم، فيحدد مفاهيمه ويوجه مساره.

---

(٤٩) كمثال لهذه الانتقادات انظر:
(David Easton,The Decline of Modern Political Theory, The Journal of Politics, vol.13, No.1 Feb.,1951) ,pp.3658-)

وقد بدأت هيمنة المدرسة السلوكية على علم السياسة منذ عشرينيات القرن العشرين، وكان أشهر دعاتها شارلس ماريام، هارلود لازويل، ديفيد ايدسون. وقد كانت المدرسة السلوكية تسعى لتأسيس علم للسياسة يتبع منهج العلوم الفيزيائية بحيث ينبغي للباحث في السياسة أن ينظر إلى «العمليات والسلوك» ليتمكن من معرفة الحقيقة السياسية، والتي لا يمكن الحصول عليها إلا بعد الفصل بين الحقائق والقيم، إذ أن الربط بين الحقائق والقيم هو الذي أدى لذبول فلسفة السياسة وانحطاطها، في تقديرهم.(٥٠)

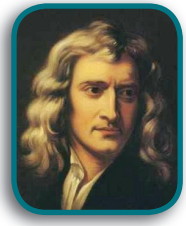
ولكن هذه الرؤية «العلموية *scientism*» المتفائلة والمتعجلة لم تدم طويلا، إذ سرعان ما تواردت الانتقادات عليها هي الأخرى من جهات عديدة. من تلك الانتقادات الأساسية التي وجهت للمدرسة السلوكية ومهدت من ثم لعودة فلسفة السياسة هو أن الدراسة «العلمية» للسياسة قد تستطيع الإحاطة بالحقائق الموضوعية ووصفها وتحديد العلاقات بينها، ولكنها من بعد ذلك لا تستطيع أن توفر كل المعرفة المطلوبة والمناسبة للسياسة، وبخاصة ما تعلق منها بالأهداف والغايات من الفعل السياسي. إذ لا يستطيع العلم، من بعد تحديد الكيفيات والكميات والعلاقات، أن يحدد ما إذا كان ينبغي للعمليات السياسية أن تتجه نحو تحرير كل الناس مثلا من العوز وتحقيق سعادتهم، أم نحو تحقيق السعادة لبعضهم دون بعض، وما إذا كانت السعادة هي سعادة مادية أم تتضمن سعادة الروح والنفس، إلى غير ذلك من الأسئلة الكبرى التي لا تدخل في نطاق البحث «العلمي» ولا توجد لديه إجابة قطعية عنها.

ويضاعف من تلك المصاعب أن بعض النتائج التي تم التوصل إليها من خلال منهج العلم الطبيعي -الذي يراد للعلوم الاجتماعية، ومن بينها فلسفة السياسة، أن تقتدى به- لا تمثل حقائق نهائية ومطلقة،

---

(50) Leela Ram Gurjar, Trends of Contemporary Political Theory, The Indian Journal of Political Science, vol.68, No.4 (Oct.,-Dec.,2007), p. 828

وخير مثال على ذلك هو صورة العالم الفيزيائي التي توصل إليها نيوتن. لقد كان معظم العلماء في القرن التاسع عشر يؤكدون أن علم الطبيعة كما انتهى إليه إسحاق نيوتن (ت ١٧٢٧) يمثل تصويرا صادقا مطلق الصدق للعالم، وأنه يعكس صورة واضحة للواقع، حيث ينتهي تحليل كل شيء إلى اندفاعات الذرات المادية والمواقف التي تنشأ عن ذلك (وهى الرؤية المادية الميكانيكية للعالم)[٥١] غير أن ذلك التصور سرعان ما انتقض حينما ظهرت نظرية النسبية ونظرية الكوانتم، مما جعل بعض المفكرين يتشككون في قيمة وصدق التصور النيوتوني للعالم، وفي مذهب الحتمية، وبات من الواضح أن تفسير الوجود بالمادة أمر مشكوك فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه.[٥٢]. فبدأ كثير من علماء السياسة يتذكرون أفلاطون وسقراط ويعيدون قراءة أعمالهما، فيما يشبه الثورة المضادة.



(٥١) إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني، الكويت: سلسلة عالم المعرفة ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٩٢، ص ٣٩

(٥٢) بوشنسكي، المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١

1:6 الثورة المضادة والعودة لفلسفة السياسة

لقد تضافرت منذ أواسط القرن العشرين عوامل كثيرة لقطع الاتصال مع مادية وعلموية القرن التاسع عشر والعودة لأسئلة السياسة الكبرى عن الإنسان والحياة. يعود بعض تلك العوامل لفظاعة الحرب العالمية الثانية وما خلفت من خسائر وآلام أجبرت بعض المفكرين للانتباه لمعالجة مشكلات الإنسان الفرد، وأيقظت في بعضهم نوعا من الوعي الديني والأخلاقي. وكانت حصيلة ذلك الوعي أن بدأ أفلاطون وأرسطو والقديس توما الأكويني يعودون للحياة، وصار لهم تأثير في تلك الفترة أكبر من تأثير كانت وهيغل.(٥٣)

ولا نستطيع في هذا البحث المختصر أن نحيط بكامل التيارات الفكرية التي سارت في اتجاه العودة للقضايا الفلسفية الكبرى، ولكن نكتفي بالحديث عن ثلاثة من المفكرين الرواد الذين كافحوا بقوة ضد التيارات الفكرية السائدة والمهيمنة، وأعادوا من ثم فلسفة السياسة إلى طاولة البحث بعد أن أقصيت لعدة سنين. هؤلاء الثلاثة هم: مارتن هايدغر، لو استراوس، وجون رولز.

اهتم هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) بدراسة الدور الذي تلعبه التكنولوجيا في تدهور الحضارة الغربية، حيث يعتقد أن التكنولوجيا قد غيرت النظرة للطبيعة والإنسان، فصار ينظر إليهما كما ينظر إلى المادة الخام التي تنتظر المعالجة التكنولوجية لتتحول إلى شيء نافع للاستعمال.(٥٤)

---

(٥٣) بوشنسكي، **مصدر سابق**، ٦٧

(54) Mark Blitz, Understanding Heidegger on Technology, The New Atlantis, No.41 (Winter 2014) p.63

وقد حاول هايدغر في كتاباته إلقاء الضوء على هذه الظاهرة والبحث عن طريق لإنقاذ الإنسان من هيمنة التكنولوجيا التي صارت قيدا على الغرب الديموقراطي والشرق الشيوعي سواء بسواء،[٥٥] والحل في تقديره لا يكون برفض التكنولوجيا ولكن بإدراك خطورتها؛ وهي خطورة تمثل في أنها «تحجب» عنا حقيقة العالم لأنها قد صارت هي العالم. ومن هنا يأتي مفهوم الظاهراتية *phenomonology* الذي يدعو له ليكون سبيلا لإنقاذ الإنسان. والظاهراتية (أو فلسفة الماهيات) تعني عنده أن ندع الأشياء تفصح (أو تكشف) عن ذواتها بالطرق التي تريد، وألا نحاول أن نحدد لها صورا من عندنا وبطريقة مسبقة من خلال عدسة نظرية أو تكنولوجية.[٥٦]

أما لو استراوس *Leo Strauss* (١٨٩٩-١٩٧٣) فقد كان من أكبر المعترضين على المدرسة السلوكية، ومن أوائل العائدين لكتابات الرواد: أفلاطون وأرسطو. لقد تنوعت المصادر الفكرية التي استقى منها استراوس بين دراسة للاهوت اليهودي إلى تاريخ الفكر السياسي الغربي والإسلامي (خاصة الفارابي)، غير أن المصدر الأساسي الذي كرس له جل حياته في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية كان هو الفلسفة الإغريقية، حيث عكف على إعادة قراءة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فتمكن من خلال تلك القراءة الجديدة أن يستعيد فلسفة السياسة وأن يوجد لها مكانا في العصر الحديث. وقد خاض من أجل ذلك معارك فكرية كبيرة أهمها المعركة التي قادها ضد المدرسة السلوكية في أوائل الخمسينيات حينما بدأ ينتقد أساسها الفكري، ويعترض على هيمنتها على مناهج العلوم الاجتماعية. وقد انصب نقده للمدرسة السلوكية على سعيها لتحويل السياسة إلى «علم» يستند إلى الحقائق الموضوعية بعيدا عن الأحكام

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٣

(٥٦) المصدر نفسه، ٦٧

القيمية، في حين لا توجد، بحسب اعتقاده، حقائق محايدة ومتحررة تماما عن القيم *value-free facts*، إذ أن الحقائق تتبدى لنا دائما كجزء من أفعالنا واختياراتنا وتحركاتنا، وهذه لا يمكن بالطبع أن تنفك عن أحكامنا القيمية، والتي بدونها لا يستطيع أي عالم أن يميز، ابتداء، بين ما هو ملائم للدراسة ويجب الاهتمام به، وما هو غير مهم فيستبعد.[٥٧]

على أن مَن كان أعظم هؤلاء أثرا فهو جون رولز *John Rawls* (١٩٢١-٢٠٠٢). يعتبر جون رولز عند البعض واحدا من أكثر فلاسفة السياسة تأثيرا في القرن العشرين.[٥٨] وزعم بعضهم أن فلسفة السياسة لم تعد إلا بعد عام ١٩٧١ حينما نشر رولز في ذلك العام كتابه الأساسي بعنوان: نظرية العدل *A Theory of Justice*، والذي عبر فيه عن رؤية جديدة لعقد اجتماعي لا يرتكز على مبدأ المنفعة[٥٩] -الذي اعتمدته وسارت عليه المدرسة الليبرالية الكلاسيكية-، وإنما على مبدئ العدل والإنصاف *justice and fairness*، فوضع بذلك صورة لمجتمع ديموقراطي جديد تسوده المساواة والحرية. ولن يكون ذلك في تقدير رولز إلا أن يتمكن أناس عاقلون من أن يختاروا مؤسسات أساسية للمجتمع تحت ظرف خاص يضمن الحيادية والنزاهة. وهذا الظرف الخاص هو ما يسميه «حجاب الجهل *veil of ignorance*»،[٦٠] أي إن على أولئك الناس أن يختاروا المؤسسات والقوانين

(57) Gregory Bruce Smith, Political Philosophy: Who Was Leo Strauss? The American Scholar, Vol.66, No.1 (Winter 1977) p. 100

وللمزيد من التفاصيل عن أفكار لو استراوس وانتقاداته للمذاهب الوضعية انظر:
Stanley Rothman, The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique, The American Political Science Review, vol. 56. No. 2 (Jun.1952), pp.32352-

(58) Satoshi Fukuma, Rawls in Japan, Philosophy East and West, vo., 64., No.4 (Oct.,2014), p.888

(٥٩) جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، ٢٠١١، ص ١٢

(٦٠) المصدر نفسه، ص٤٠

دون معرفة مسبقة ما إذا كانت تلك المؤسسات والقوانين ستحقق لهم مصالحهم الخاصة أو لا تحققها.

وستلاحظ هنا أن رولز كان يحاول أن يوجد حلا للمعضلة ذاتها التي كانت تواجه أفلاطون قديما، وهي البحث عن مصدر خاص للتشريع يكون «محايدا» ومتعاليا عن المصالح الشخصية للمشرعين.

لقد كان رولز يرى -متأثرا في ذلك بالفيلسوف عمانويل كانت- أن «النفعية» لا تمثل قاعدة أخلاقية مقبولة للنظام الليبرالي العادل. فالنفعية تهدف لتحقيق الحد الأقصى من السعادة للحد الأقصى من الناس، بينما يرى رولز في ذلك انتقاصا من مبدأ العدل، إذ ينبغي على النظام الاجتماعي أن يسعى لتحقيق الحد الأقصى من السعادة «لكل» الناس، وذلك لأن كل فرد في المجتمع هو كائن عاقل مساو للآخرين، فيجب أن ترتب النظم الاجتماعية والاقتصادية بحيث تستطيع الشرائح الاجتماعية الضعيفة والمحرومة أن تحصل على المنفعة الأكبر.[٦١]

كما كان رولز متأثرا بظروف الحرب العالمية الثانية وما ارتكب فيها من فظائع ضد الإنسانية،[٦٢] وقد كان السؤال الذي يؤرقه هو ما إذا كان من الممكن أن يوجد نظام ديموقراطي عادل *a just liberal democracy*، ولذلك فقد حاول في كتاباته ألا يكتفي بالقول بأن وجود ذلك النظام ممكن، وإنما قام بتوضيح الإجراءات الضرورية لوجوده.

لقد أثار كتاب «نظرية العدل» جدلا هائلا في الأوساط العلمية، وصوبت نحوه الانتقادات من جهات فكرية عديدة، غير أن ذلك لم يزد الكتاب إلا انتشارا، إذ بيعت منه في طبعته الإنجليزية ٢٥٠ ألف نسخة في وقت كان لا يباع من أمثاله من الكتب الفلسفية أكثر من ألف نسخة.

---

(61) Leela Ram Gurjar, op., cit., p.830

(62) Paul Weithman, John Rawls and the Task of Political Philosophy, The Review of Politics,vol.71, No.1 (Winter 2009), p.113

وقد تزايد، نتيجة لذلك، عدد الطلاب الراغبين في دراسة الفلسفة في الجامعات الأمريكية، وقد تعزز ذلك الإقبال بفعل الموقع الأكاديمي المتميز الذي كان يحتله رولز، إذ كان يشغل وظيفة أستاذ بقسم الفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعده عام ١٩٩٢.

ويضاف إلى ذلك، أن كتبه الفلسفية الثلاثة (نظرية العدل، الليبرالية السياسية، قانون الشعوب) قد دفعت عددا كبيرا من الباحثين لمعاودة النظر في القضايا الأساسية والأسئلة الكبرى التي ظل يطرحها الرواد الأوائل في فلسفة السياسة: سقراط، أفلاطون، أرسطو، ويتضح ذلك جليا في كثير من المساقات الدراسية التي بدأت تطرح في الجامعات، والتي سنقدم نماذج منها فيما يلي.

1:7 نماذج لمساقات فلسفة السياسة في الجامعات الغربية المعاصرة

تختلف المساقات التي تقدم في فلسفة السياسة من قُطر لآخر، بل ومن جامعة لأخرى، وذلك بحسب التوجهات العامة التي تلتزم بها كل مؤسسة، وبحسب المهارات التي ترجو تحقيقها. ولكن هذا لا يمنع القول بأن هناك نمطا مشتركا بين معظم هذه المساقات يتمثل في طرح ما يعتبره الأستاذ «أهم أسئلة السياسة». ويلاحظ أن هناك ما يشبه الإجماع في الأوساط العلمية الغربية المعاصرة؛ أن السؤال المركزي في فلسفة السياسة المعاصرة هو: ماذا يجب على الدولة أن تفعل؟ وهو السؤال ذاته الذي يطرح منذ عهد سقراط. فإذا أراد أحد الأساتذة أن يصمم مساقا دراسيا فإنه عادة ما يطرح مثل هذا السؤال، ثم يختار نحوا من ثلاثة موضوعات يحاول من خلالها الإجابة على التساؤل، وذلك مثل موضوع الديموقراطية، والعدالة، والحرية، فيأتي مخطط المساق على النحو الآتي:

- مقدمة توضح أهداف المساق، كأن يقال: إن هذا المقرر يقدم معرفة تفصيلية عن بعض المفاهيم والمواقف والحجج السائدة في الأدبيات، وأن يمكّن الدارس من التعرف على كيفية الربط بين المواقف المختلفة في كل من هذه الموضوعات، مع التفاعل الجاد والناقد، لبعض هذه الأفكار والمواقف، وأن يتمكن الدارس من تكوين رأيه الخاص، وتطوير القدرة على التفكير المستقل.
- الجزء الأول: الديموقراطية. ويدور حول السؤال التالي: هل تعتبر الدولة ذات مشروعية لمجرد كونها ديموقراطية؟ ما هي شروط النظام الديموقراطي؟
- الجزء الثاني: العدالة، ماذا يعني القول بأن الناس متساوون، وماذا يجب على الدولة أن تفعل لتحقيق هذا المبدأ؟
- الجزء الثالث: الحرية، ما معنى الحرية، وما قيمتها مقارنة بالعدالة؟

وللإجابة على هذه الأسئلة، يطلب من الطالب أن يدرس بتعمق كتابات مختارة من الفلاسفة المتقدمين والمعاصرين، مع ملاحظة أن القائمة المقترحة ستحتوي بصورة من الصور على كتابات أفلاطون وأرسطو وميكافيلي وهوبز وجون لكوك وروسو.

ففي مساق بعنوان «مقدمة لفلسفة السياسة» بجامعة هارفارد[٦٣] يتم طرح الأسئلة التالية باعتبارها الأسئلة الأكثر أهمية:

١. ما الذي يحدد مشروعية السلطة؟

٢. ما الحريات التي يعتبرها الشعب لازمة له؟

٣. ما هي مطلوبات العدل؟

٤. هل يمكن أن تكون المصلحة العامة مسوغا للكذب؟

وللإجابة على هذه الأسئلة يقدم المساق قراءات مطولة من: أفلاطون، أرسطو، ميكافيلي، هوبز، لوك، روسو. واللافت أن هذه القراءات تطرح وجهات نظر متعددة حول أمور تتعلق بحرية الكلام، حرمة الحقوق الشخصية، العدل، الحقيقة، المساواة، مما يعني أن على الدارس أن يجتهد في فحصها والمقارنة بينها ونقدها ثم الانتهاء بتكوين رأيه المستقل في كل قضية من القضايا المطروحة.

(63) http://www.harvard.edu/introduction-political-philosophy

الفصل الثاني:
الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني: الفلسفة الإسلامية

2:1 مقدمة

يشير بعض الباحثين في تاريخ الفكر الإسلامي إلى أن لقب «فيلسوف» كان يطلق في المجتمعات الإسلامية على المشتغلين بعلوم الحكمة الإغريقية، وكان جلهم من غير العرب وغير المسلمين.[٦٤] وقد أطلق لقب «فلاسفة» أول ما أطلق على المترجمين السريان، كما سُمي الكندي «فيلسوف العرب» لأنه قد برع في معرفة العلوم القديمة.[٦٥]

على أن من الباحثين، كالدكتور إبراهيم مدكور، من يؤكد على وجود فلسفة إسلامية متميزة لها طابعها ومميزاتها، وقد عولتْ أساسا على الكتاب والسنة، وخضعت للواقع والتجربة، وتأثرت بما عرف في العالم الإسلامي من نظم وتقاليد أجنبية شرقية وغربية وفارسية وهندية ويونانية ورومانية، وأسهم في تكوينها الأدباء والمؤرخون، وتعمق في دراستها الفلاسفة والفقهاء والمتكلمون.[٦٦]

ويقسم الدكتور جميل صليبا فلاسفة المسلمين إلى فئتين: «الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين»، كالكندي والفارابي وابن سينا، والفلاسفة المستقلين «المعتزلة»، مثل واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف والنظّام والجاحظ، فهؤلاء في تقديره فلاسفة عظام إلا أن تأثير الأغراض الدينية فيهم أكبر من تأثير الفلسفة اليونانية.[٦٧]

---

(٦٤) أنطون سيف، **الكندي**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥، ص ٢٥

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٢

(٦٦) د. إبراهيم مدكور، **في الفكر الإسلامي**، القاهرة: سميركو، ١٩٨٤، ص ٧٥

(٦٧) جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، بيروت: دار الأندلس، ١٩٥١، ص ٤١

وعلى هذا المنوال من التقسيم، يمكننا أن نضيف فريقا ثالثا من المفكرين المسلمين الذين تناولوا موضوعات فلسفية سياسية، مثل الماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية وابن خلدون، ولكنهم تميزوا عن أولئك بمدخل فقهي -أصولي- واقعي من ناحية، كما تميزوا من ناحية أخرى بموقف نقدي معتدل إزاء طريق اليونانيين، وبموقف مماثل إزاء فلاسفة المعتزلة. ويرى بعض الباحثين أن الفارابي وابن سينا والماوردي وابن رشد وابن خلدون؛ هم أبرز خمسة أعلام في الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية، بينما يرى آخرون أن الفارابي وابن خلدون هما أبرز المفكرين السياسيين في العالم الإسلامي.[٦٨]

يلاحظ أن مصطلح فلسفة السياسة الإسلامية *Islamic political philosophy* مصطلح مغمور نسبيا، إذ أن معظم المصادر تتحدث بصورة عامة عن الفلسفة الإسلامية أو عن فلاسفة المسلمين، ولا يأتي الحديث عن فلسفة السياسة بصورة مستقلة وإنما يأتي متضمنا في ثنايا القضايا التي يثيرها الفلاسفة. ويستخدم معظم أولئك الفلاسفة المسلمين «الوسيطيين» مصطلح «التدبير المدني» أو «الحكمة المدنية» في مقابل معنى الشأن السياسي الذي يستخدم في العصر الحديث. وموضوعات التدبير المدني تشمل عندهم: أنواع المدن، علاقة الفيلسوف بالمدينة، الحاكم الفاضل، اختلاف أنظمة الحكم، التغيرات التي تطرأ على المدن. ويلاحظ أن مقاربة هؤلاء الفلاسفة لموضوعات فلسفة السياسة يتبع المقاربة الكلاسيكية التي تقوم على الربط بين السياسة والأخلاق ربطا عضويا، كما أنهم لا يترددون في تأكيد أن غاية السياسة تكمن في تأسيس المدينة الفاضلة، وفى التدبير المدني الأنسب الذي تتحقق به سعادة المدينة. أما الأفكار المركزية والمفاهيم الرئيسة التي تدور حولها تلك الموضوعات فتتمثل في فكرة النبوة، والفيض، الفضيلة، العدالة، السعادة، الملك-الفيلسوف، الإمام.

---

(68) Richard Walzer, Aspects of Islamic Political Thought, Oriens, vol.16 (Dec.31,1963), p. 43

غير أن هناك تناولا آخر لقضايا السياسة وفلسفتها كان يقوم به الفقهاء والأصوليون منطلقين من نقطة ابتدائية مفادها؛ أن «أحكام الشريعة» هي المصدر الرئيسي الذي يحدد قواعد الاجتماع وغاياته وسبل تحقيق سعادته. وأن قيام دولة على رأسها إمام هو أمر ضروري لحماية الدين والمجتمع معا. غير أن أحكام الشرع وإن وضعت المعالم الكبرى للمجتمع السياسي إلا أنها تركت مجالا لاجتهاد المسلمين فيما يتعلق بالإجراءات التي تتعلق بتنزيل تلك الأحكام على الواقع المتغير، ومن تلك الإجراءات ما هو متعلق باختيار الحاكم الذي ينوب عن الأمة في التخطيط والتنفيذ. وهذه المسألة رغم بساطتها ووضوحها قد صارت مصدرا لواحد من أكبر الخلافات في تاريخ المسلمين، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان، بحسب رأى الشهرستاني.[٦٩]

ولعل تلك الخلافات الدموية ذاتها هي التي مهدت لظهور فلسفة السياسة في الإسلام، تماما كالخلافات الفكرية والسياسية التي مهدت لظهور فلسفة السياسة في الحضارة الإغريقية القديمة. لقد بدأت تلك الخلافات الفكرية في التاريخ الإسلامي حينما بدأ الخوارج يطرحون بعض الأسئلة المركزية عن أساس الحكم في الإسلام، وعن حدود السلطة السياسية، وعن المرجع الأعلى الذي يجب الانصياع له لفض النزاع بين الجماعات السياسية؛ أهو كتاب الله ولا شيء غيره، كما يقول الخوارج أنفسهم، أم هو الإمام المعصوم كما يقول الشيعة، أم هو إجماع المسلمين كما يقول أهل السنة؟ وما هي طبيعة «الإمامة الكبرى»؟ أهي مؤسسة سياسية محضة يترك اختيارها وتسييرها للأمة، أم هي مؤسسة دينية-سياسية يقوم عليها إمام مختار من الله ومعصوم من الخطايا -كما هو مذهب الشيعة-.

(٦٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ص ١٣

ومع أن الخوارج هم من بادر بطرح هذه الأسئلة الكبرى، إلا أنهم لم يبلوروا إجابات واضحة عليها، أو أن بعضهم قد فعل ذلك ولكن أعماله لم تحفظ ولم تصل إلينا في صورة فلسفة متكاملة. أما في الجهة المقابلة فقد بلور كل من فرقتيّ الشيعة والسنة إطارا فلسفيا متكاملا للسياسة، أجاب كل فريق على الأسئلة الكبرى، متخذا شتى الأدوات المنهجية المتاحة، مستعينا بالنصوص الدينية حينا، وبالسلطة السياسية أحيانا. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن فلسفة السياسة في الحضارة الإسلامية لم تتبلور إلا من خلال الجدل الفكري والنزاع السياسي بين هاتين المدرستين، وأن معظم الأعمال التي تركها فقهاء السياسة وفلاسفتها إما أنها أعمال تنطلق من موقف ابتدائي منتصر لأحد المذهبين، أو أنها محاولة «للرد» على حجج المذهب الآخر وإبطال دعواه، كما سيتضح فيما يأتي.

2:2 الفارابي ونظرية الإمامة

إن أهم ما كتب الفارابي (٣٣٩/٩٥٠) في السياسة رسالتان: السياسة المدنية،[٧٠] (وقد أفرد في هذه الرسالة فصلا بعنوان: الاجتماعات المدنية، تحدث فيه عن نظريته الاجتماعية السياسية)، وآراء أهل المدينة الفاضلة.[٧١] ورسالته الأخيرة هذه هي أشهر كتبه، وكأنما كتبها لتكون مقابلا إسلاميا لآراء أفلاطون في الجمهورية؛ إذ يذهب الفارابي في هذا الكتاب إلى أن المدينة الفاضلة

كلٌ مترابط الأجزاء، وأنها أجزاء متضامنة، وأن سعادة المدينة لا تتم إلا بتقسيم العمل بين أفرادها تقسيما مناسبا، وأن رئيس المدينة الفاضلة هو بمثابة القلب فيها، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام.[٧٢] ومن شروطه أن يسمو إلى درجة «العقل الفعّال» الذي يستمد منه الوحي والإلهام.[٧٣] ويلاحظ هنا أنه بينما كان أفلاطون يرغم فيلسوفه على «النزول» إلى عالم السياسة، فإن الفارابي يطلب من رئيس المدينة أن «يرتفع» إلى العالم الروحي.

انتهى الفارابي إلى تقرير نظرية خاصة في النبوة مفادها؛ أن النبي والحكيم هما من يصلحا لرئاسة المدينة الفاضلة، وكلاهما يحظى بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع[٧٤]، وكل ما بينهما من فارق أن النبي يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والحكيم عن طريق البحث والنظر.[٧٥]

---

(٧٠) حققه وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار، بيروت لبنان: دار المشرق، ١٩٩٣

(٧١) دراسة وتحقيق حسن مجيد العبيدي، الرباط: المغرب، منشورات ضفاف، ٢٠١٤)

(٧٢) مدكور، مصدر سابق، ص٧١

(٧٣) مدكور، مصدر سابق، ص٧٢

(٧٤) مدكور، مصدر سابق، ص ٧٦

(٧٥) مدكور، مصدر سابق، ص ٧٦

والمدينة الفاضلة عند الفارابي تشمل جميع البشر الذين يعيشون على هذه الأرض، وليست هي نظام سياسي يطبق في أوضاع «راهنة». ولذلك فقد يكون من الأفضل، بحسب بعض الباحثين، أن يطلق على فلسفته تسمية فلسفة «النبوة» بدلا عن اسم فلسفة السياسية.[٧٦] ولكن مما هو جدير بالإشارة أن فلسفة النبوة هذه صارت أكثر قربا إلى فلسفة السياسة لما تضمنته من بعض الملامح الأساسية المتضمنة في فلسفة النبوة عند الشيعة.[٧٧] فالإمام-النبي الذي هو رئيس المدينة الفاضلة عليه أن يصل إلى درجة فائقة في السعادة البشرية تقوم على الاتصال بالعقل الفعّال، وينشأ عن هذا الاتصال كل وحي نبوي وإلهام. وعلى النقيض من حكيم أفلاطون الذي يتوجب عليه أن يهبط من تأملاته للمعقولات المجردة لينصرف إلى الأمور العامة، فان حكيم الفارابي عليه أن يتصل بالكائنات الروحية، بل إن مهمته المثلى هي أن يقود أهل المدينة الفاضلة نحو هذا الهدف بالذات، إذ أن السعادة المطلقة هي في الاتصال عينه.[٧٨]

على أن فكرة النبوة عند الفارابي، والتي صارت أساسًا للمدينة الفاضلة، لها اتصال وثيق بنظرية الفيض التي تعود نشأتها إلى أفلوطين (الشيخ اليوناني) الذي كان له تأثير على الفكر الإسلامي لا يقل عن تأثير أرسطو[٧٩]، وقد تأثر به الفارابي أكثر من غيره.

---

(٧٦) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦، ٢٤٩.

(٧٧) كوربان، ص ٢٤٩

(٧٨) كوريان، ص ٢٥٠

(٧٩) عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، القاهرة: دار النهضة العربية ص ٢. ولتفاصيل أوفى عن نظرية الفيض *emanation* عند أفلوطين، انظر: **أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٣٩-٤٩

وهذه الفلسفة الفيضية الميتافيزيقية لها جوانب تطبيقية تتمثل في مجتمع بشري يقوم على أسس من الفضيلة والعدالة.[٨٠] وخلاصة نظرية الفيض؛ هي أن العالم قد صدر عن كائن أول واحد عن طريق الفيض، مع وجود سلسلة من الوسطاء بين هذا الكائن والإنسان. وقد وصلت هذه الفلسفة إلى المسلمين من خلال المؤلفات اليونانية التي نقلت إلى العربية، خاصة مؤلف مشهور بعنوان «اثلوجيا أرسطو» وهو من تأليف أفلوطين ولكنه نسب عن طرق الخطأ إلى أرسطو.[٨١]

لقد اكتسبت آراء الفارابي أهمية؛ لما اتسمت به من تقريب ومواءمة بين الفكر الإغريقي والإسلامي، وحينما اتجهت بعض الفرق الشيعية لتأسيس فلسفي للمذهب مالت إلى الفلسفة الإغريقية في الصورة التي بلورها الفارابي، وبخاصة نظرية أفلاطون عن الملك-الفيلسوف، لقربها الشديد مما انتهت إليه الشيعة الإسماعيلية من نظرية الإمام المعصوم. ويعتقد بعض الباحثين أن المؤسس الأول لفلسفة السياسة في الإسلام؛ أبو نصر الفارابي، كان مناصرا للمذهب الشيعي، وأن الأفكار التي أبرزها في ترجماته وتعليقاته كانت تهدف «لعقلنة» الحركة السياسية الشيعية،[٨٢] ويستندون في ذلك إلى التزام الفارابي الشخصي بالمذهب الشيعي، وإلى جذوره غير العربية، وإلى خروجه من بغداد وارتباطه بسيف الدولة، الأمير الشيعي الذي كان يستقل عن العباسيين بولاية حلب ودمشق،[٨٣] وإلى أنه لا يتحدث في سائر كتاباته عن خليفة المسلمين وشروط اختياره

---

(٨٠) البير نصري نادر في: أبو نصر الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٢، ص ١٧

(٨١) البير نصري نادر، مصدر سابق، ص١٧، ولتفاصيل أوفى عن هذا الكتاب وتحقيق نسبته إلى أفلوطين أنظر عبد الرحمن بدوى، **أفلوطين عند العرب**، القاهرة: دار النهضة العربية، ص ١٩

(82) Fauzi M.Najjar, Farabi's Political Philosophy and Shi'ism, Studia Islamica, No.14(1961), p.62

(83) Fauzi, ibid, p.62

كما يفعل أهل السنة، وإنما يتحدث عن «الرئيس الأول» في مجاراة تامة لمفهوم الملك-الفيلسوف عند أفلاطون، وفى مطابقة تامة لمفهوم الإمام المعصوم عند الشيعة. غير أن الدكتور إبراهيم مدكور يرى أن الفارابي لم يكن إلا صوفيا في قرارة نفسه يعيش عيشة الزهد والتقشف،[٨٤] ولم ينسبه إلى التشيع ولكنه يؤكد أن نظرية النبوة عند الفارابي صادفت قبولا شديدًا لدى الشيعة الإسماعيلية فجعلوها أساسا متينا لكثير من تعاليمهم.[٨٥] وقد ذهب في هذا الاتجاه محمد عابد الجابري فضعف صلة الفارابي بالشيعة الإسماعيلية، مؤكدا أنه حتى إذا ثبتت تاريخيا فإنها لا تغير شيئا من فلسفة الفارابي، إذ أن الفارابي في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادئ الأساسية في الفكر الشيعي، ولا يوجد أثر لفكرة العصمة والتقية ونحوها.[٨٦] أما مونتغمري وات فيقر بأن هناك تساؤلات أثيرت حول تشيعه رغم توارد بعض المؤشرات التي تثبت أن نظريته لم تكن شيعية تماما، مع أن معظم فكره يتناسب مع المفاهيم الشيعية.[٨٧]

(٨٤) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، ج ١، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣، ص٣٨

(٨٥) المرجع السابق، ج١، ص ٧٠

(٨٦) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ص ١٢٩

(٨٧) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الاسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمة صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١، ص ١٤٢

وسواء صحت نسبة التشيع إلى الفارابي أو لم تصح فإن ذلك لم يمنع ابن سبعين أن يقول عنه: «وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير»[٨٨] كما أن ذلك لا يمنع من القول بأنه كان يقوم في كتاباته بنوعين من المواءمة؛ مواءمة ظاهرية عامة بين الدين والفلسفة، ومواءمة أكثر خصوصية بين نظرية أفلاطون عن الملك-الفيلسوف ونظرية النبي-الإمام (والتي وجدت رواجا عند الشيعة). فصار النبي -الإمام هو الملك- الفيلسوف كما وضح أفلاطون في كتاب الجمهورية، وصارت الشريعة هي «القانون» كما أوضح أفلاطون في كتاب القانون. ونظرية «النبوة» هي أهم محاولة، بحسب مدكور، قام بها الفلاسفة المسلمون للتوفيق بين الفلسفة والدين.

(٨٨) جميل صليبا، **مصدر سابق**، ص ٤٦

2:3 الرؤية السياسية لابن سينا

يذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى أن ابن سينا (٣٧٠/٩٨٠-٤٢٨/١٠٣٧) هو أنبغ فلاسفة المسلمين في المشرق وأعظمهم أثرا، وأنه قد «اتفقت على ذلك كلمة القدماء في الشرق والغرب على حد سواء».[٨٩] وهذا القول قد يصدق في مجالات الطب والمنطق وعلم النفس، أما في مجال فلسفة السياسة فإن أعماله لا تتمّ عن النبوغ المشار إليه.

لم يؤلف ابن سينا كتابًا خاصًا في السياسة كما فعل الفارابي، ولكنه عقد فصولا في آخر الإلهيات من كتاب «الشفا» عبر فيها عن آرائه السياسية، شارحا أحوال المدينة الفاضلة. وتدبير أحوال هذه المدينة هو ما يعرف بمفهوم الحكمة المدنية، وتنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. وتختص الحكمة المدنية بتعليم جموع الناس كيفية المشاركة والتعاون في حفظ المصالح العامة للمدينة، بينما تختص الحكمة الثانية بتنظيم أحوال الأسرة، أما الحكمة الثالثة فتختص بتعليم الفضائل التي تزكو بها النفس الواحدة وتتطهر.[٩٠]

ونلاحظ هنا أن ابن سينا يسير على المنوال ذاته الذي سار عليه الفارابي في اعتبار السياسة هي تدبير شؤون المدينة، وفى الربط العضوي بينها وبين الأخلاق، ولكن يختلف معه في مسألة العلاقة بين الإنسان الفرد والمدينة؛ إذ يرى الفارابي، متبعا نظرية أفلاطون، أن المدينة الفاضلة هي التي تضمن صلاح الفرد، فيتوجب بناء على ذلك

---

(٨٩) أحمد فؤاد الأهواني، **ابن سينا**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت، ص ١٧

(٩٠) ابن سينا، **عيون الحكمة**، نقلا عن فريد العليبي، **رؤية ابن رشد السياسية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١، ص ٤١

أن تنال الأولوية في التأسيس والاهتمام، بينما يرى ابن سينا أن أول ما ينبغي الاهتمام به هو الإنسان الفرد، فسياسة الإنسان لنفسه أولى بالعناية. فكأن ابن سينا يهدف لرد علم السياسة والأخلاق إلى مجال علم النفس الذي اهتم به اهتماما كبيرا، بخلاف الفارابي الذي كان جل اهتمامه يتجه نحو ترتيب المجتمع ترتيبا يتناسب مع الترتيب الكوني (الأنطولوجي) كما تصوره أفلاطون وأرسطو.

ويمكن تلخيص الرؤية السياسية لابن سينا في النقاط الآتية:

- يبدأ بالفكرة السائدة التي بسطها أفلاطون من قبل، من أن الإنسان منفردا لا يستطيع أن يدبر معاشه، ولابد أن يكون مكتفيا بآخر من نوعه.
- ونتيجة لهذه المشاركة والتعاون الضروريين تنشأ الجماعات وتأسس المدن.
- وإذا كان بقاء الإنسان لا يتم إلا بمشاركة، وإذا كانت المشاركة لا تتم إلا بمعاملة، فلابد لهذه المعاملة من سنة وعدل.
- ولكن لابد للسنة والعدل من إنسان سان ومعدّل، بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، إذ لا يجوز أن يترك الناس لآرائهم الشخصية فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلا، وما عليه ظلما. فالحاجة إلى هذا الإنسان في بقاء النوع الإنساني وتحصيل وجوده أشد من الحاجة إلى غيره.
- فواجب إذن؛ أن يكون هذا الإنسان نبيّا، وواجب أن يكون إنسانا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس أمورا فيه لا توجد لهم، فيتميز منهم.

■ وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله ﷻ وأمره ووحيه وإنزال الروح القدس إليه.[٩١]

ويلاحظ من هذه النقاط أن ابن سينا متأثر بآراء الفارابي -ومن ثم أفلاطون- ولكنه لا يتبعه؛ بل يختلف معه خلافًا ظاهرًا في الكيفية التي يتلقى به النبي معارفه، فيؤكد أن النبي يتلقى المعرفة عن طريق الوحي والروح القدس، بينما يرى الفارابي أن المعرفة تكون عن طريق «الفيض» من العقل الفعال. ويختلف معه ثانيا في «وظيفة» النبي-الإمام، فيؤكد أن وظيفته هي مخاطبة الناس وحملهم على السنة، بينما يرى الفارابي أن وظيفته هي أن يرتفع بأهل المدينة الفاضلة ويقودهم إلى السعادة الروحية. هذا إلى جانب الاختلافات الأخرى، مما جعل مونتغمري وات يقطع بأن آراء ابن سينا حول النظرية السياسية أقرب إلى الاتجاه السني من أعمال الفارابي.[٩٢]

(٩١) تلخيص باختصار وتصرف من ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفا**، (الفصل الثاني من المقالة العاشرة في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله ﷻ) تحقيق آية الله حسن الأملي، قم-جمهورية إيران، مكتبة الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٦، ص٤٨٧-٤٩٠

(٩٢) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي**، مصدر سابق، ص ١٤٣

هذا، وكما اهتم الفارابي وابن سينا بتدبير المدينة، متبعين في ذلك كتاب الجمهورية لأفلاطون، في محاولة لتوطين الكثير من أفكاره في البيئة الفكرية الإسلامية، فقد اهتم بهذه المسألة فيلسوف آخر أطول منهما باعا في الفكر الإغريقي والفقه الإسلامي هو ابن رشد الذي قام بتلخيص الكتاب ذاته.[٩٣]

ويلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يولون اهتماما خاصا بكتاب «الجمهورية»، غير أن ابن رشد يتدخل في نص أفلاطون لكي يسلط من خلاله نقدا لبعض الخلاصات التي انتهى إليها الفارابي[٩٤]، وللوضع الذي يعاصره. فهو لم يكن مجرد ملخص للنص، وإنما يتجاوز ذلك لكي يدلي بأفكاره الخاصة بشأن القضايا المثارة.[٩٥] كما يلاحظ من ناحية ثانية أنه ورغم أن ابن رشد يعتمد على آراء أفلاطون وأرسطو، مثله في ذلك مثل الفارابي وابن سينا، إلا أن مدخل ابن رشد لتحليل الظاهرة السياسية يختلف عن مدخلهما، ويعود ذلك إلى أنه يولي الفقه الإسلامي اهتماما أكبر من اهتمام الآخرين، مما جعل آراءه السياسية تأخذ طابعا فقهيا-فلسفيا متميزا.[٩٦]

---

(٩٣) ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية أحمد شحلان، مقدمة محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٨.

(٩٤) المصدر السابق، ص ١٦٥

(٩٥) فريد العليبي، **رؤية ابن رشد السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، سلسلة أطروحات الدكتوراه ٦٤، ص ١٢.

(٩٦) المرج السابق، ص ٤٥

2:4 فلسفة السياسة عند الماوردي

لا يجيء حديث عن السياسة في الإسلام إلا ويذكر الماوردي (٣٧٤-٤٥٠/٩٧٤-١٠٥٨)، ليس فقط للتقدم التاريخي، فقد سبقه آخرون ممن كتب في الشؤون السياسية، ولكن لأنه يكاد يكون أول من قام بفصل السياسة عن غيرها وجعلها بحثا مستقلا، وأفرد لها أربعة من كتبه، وهي: **الأحكام السلطانية، أدب الوزير، نصيحة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر.** يضاف إلى هذا أن الماوردي لم يكن «منظرًا» في الفكر السياسي وحسب، وإنما كان ذا تجربة طويلة في معترك الحياة السياسية، إذ عمل قاضيا ومستشارا ودبلوماسيا لعدد من الخلفاء -من عباسيين وبويهيين وسلاجقة-، فاتسمت تآليفه بقدر كبير من «الواقعية».[٩٧] ويضاف إلى ذلك، ثالثًا، أن المنطلقات الفكرية للماوردي لم تكن تصدر عن الفلسفة الإغريقية -كحالة الفارابي مثلًا- وإنما كانت تصدر في أغلبها عن أصول الفقه الشافعي، وعن رصيد كبير من المادة الحديثية والفقهية التي تراكمت عبر القرنين الثاني والثالث من الهجرة. ويمكن أن يضاف إلى هذا، رابعا، أن الفترة التي كان الماوردي يكتب فيها وعنها هي فترة الضعف والانهيار الذي كانت تمر به الخلافة العباسية -في عهد الخليفة القادر بالله وابنه (٣٨١-٤٦٧هـ)-، وما صحب ذلك من مصاعب سياسية واضطرابات أمنية بصعود البويهيين للسلطة، وغلبة الإمارات المستقلة على أطراف الدولة. وقد وجدت كل هذا العوامل صدى في الفكر السياسي للماوردي، والذي يمكن أن نجمله في النقاط الآتية:

(٩٧) محى هلال سرحان، **في: الماوردي، تسهيل النظر**، بيروت: دار النهضة، ١٩٨١، ص ٢١.

- ينطلق من نقطة أساسية تربط الإمامة السياسية بالنبوة، ومفادها أن الزعامة السياسية في النظام الإسلامي هي خلافة للنبوة، لأن الله ﷻ قد «ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة؛ ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأى متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت مصالح الأمة»[٩٨]

- لا يتردد لحظة في أن يربط السياسة بالأخلاق، مؤكدا أن «الأفعال الشريفة لا تكون إلا بالأخلاق الشريفة». على أن ربط السياسة بالأخلاق يقوده تلقائيا إلى مسألة الإنسان «الفاضل» الذي اكتملت فيه الفضائل ليكون نموذجا وقدوة للآخرين. والإنسان النموذجي في نظر الماوردي هو النبي؛ «لأن النبوة لما كانت أشرف منازل الخلق، لاشتمالها على مصالح الدين والدنيا، ندب الله ﷻ لها من قد أكمل فضائل الأخلاق وحاز أشرف الأعراق».[٩٩]

- ثم يلي مقام النبوة مقام «الإمارة والإمامة»، فيجب أن ينتدب لها من قد أنهضته الفضائل حتى تهذب... وتدرب ليسوس الرعايا بآلته، ويباشر التدبير بصناعته»[١٠٠] وهذه مرتبة تساوي عند الماوردي مرتبة الخلفاء الراشدين.

- ويعتقد الماوردي أن الحاكم هو بمثابة «القلب» في جسم المجتمع، وأن إصلاح المجتمع يتوقف على صلاحه،[١٠١] وأن أرشد الحكام (والولاة) من حرس بولايته الدين، لأن الدين يصلح سرائر القلوب ويمنع من ارتكاب الذنوب ويبعث على التآلف والتناصف ويدعو

---

(٩٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث: القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٣

(٩٩) الماوردي، **تسهيل النظر**، ص٤٤

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤٥

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٦

إلى الألفة والتعاطف، وهذه في نظره تمثل «قواعد» لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها، وإنما السلطنة زمام لحفظها وباعث على العمل بها.[١٠٢]

- ولربما أهمل بعض الملوك الدين، وعوّل في أموره على قوته وكثرة أجناده، وليس يعلم أن أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل ضد مباين.[١٠٣]
- وإن أول ما يبدأ به الملك سياسة نفسه وتهيبها ليحوز من الأخلاق أفضلها ويأتي من الأعمال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته.[١٠٤] وأن الناس على شاكلة ملوكهم يجرون وبأخلاقهم يستنون، لأنهم أعلام متبوعة ومناهج مشروعة.[١٠٥]
- ولا ينسى الماوردي قيمة «الشورى»، فيؤكد أن على الملك ألا يمضي الأمور المستبهمة بهاجس رأيه، بل يشاور ذوي الأحلام والنهى، ويستطلع برأي ذوي الأمانة والتقى ممن حنكتهم التجارب.[١٠٦]
- ثم يستطرد في تبيان قواعد نظريته السياسية، أي «القواعد التأسيسية للملك»، وتنقسم بتقديره إلى ثلاثة: تأسيس يقوم على الدين، وآخر يقوم على القوة، وثالث يقوم على المال والثروة. ثم يؤكد أن الملك الذي يؤسس على الدين يكون أثبت قاعدة وأدوم مدة وأخلص في الطاعة (ثم يناقش العوامل التي تؤدى لزوال كل من هذه الأصناف). ونلاحظ هنا أنه لا يتحدث عن نمط الملك الذي قد يؤسس على «العصبية العرقية» كما كان متوقعا، ولم يشر إلى حديث الولاة من قريش كما يفعل الفقهاء عادة.

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٦

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٩

■ ويستكمل جوانب النظرية بالحديث عن العوامل التي تضمن استمرارية الدولة بعد تأسيسها، فيقرر أن استمرار الملك يعتمد على أربعة قواعد: عمارة البلدان، حراسة الرعية، تدبير الجند، وتقدير الأموال. ثم يفصل لوازم كل قاعدة تفصيلا دقيقا تظهر فيه أصالته التنظيرية وخبرته العملية كأحسن ما يكون.

ثم يستكمل الماوردي رؤيته السياسية في كتاب «أدب الدنيا والدين»[١٠٧]، حيث يبدأ بهذه المقدمة الحسية والعقلية، والتي لا تعدو أن تكون تكرارا لما ذكره أفلاطون وسار عليه الفارابي وابن سينا، وهي إن هناك «نقصا طبيعيا» فطر عليه الإنسان، وتترتب عليه بالضرورة «حاجة» إلى غيره و«افتقار» إلى جنسه. ثم يعود لاستقلاله الفكري مؤكدًا على هذه النقاط:

١. وإن الحكمة من وراء «الحاجة والافتقار» هي وضع حاجز ومانع من طغيان «الغنى» وبغي «القدرة»، لأن الطغيان مركوز في طبع الإنسان إذا استغنى، ويستشهد هنا بآية العلق: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧﴾ {سورة العلق ٦-٧}

٢. وإن الله قد هدى الإنسان وأرشده، عن طريق العقل، إلى الطرق والأسباب التي ينال بها حاجته، فلزم من ذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظا من عنايته، لأنه لا غنى به عن التزود لآخرته.

٣. وطالما أن التزود من «الدنيا» ضروري للفلاح في «الآخرة» فيلزم من ذلك النظر في أمور الدنيا وسبر أحوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها، لتعلم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها.[١٠٨] (ويتضح هنا اختلافه عن مثالية

(١٠٧) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق الدكتور محمد صباح، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٧

(١٠٨) الماوردي، **المصدر نفسه** ، ص ١٣٢

أفلاطون واقترابه من واقعية أرسطو، كما تتضح إشارته إلى العوامل الاقتصادية وسبل العمران، سابقا في ذلك ابن خلدون بعدة قرون)

٤. ثم يلاحظ أنه لا توجد «مساواة» بين الناس في أمور المعاش، وإنما يوجد «تفاوت»، وهو بتقديره تفاوت حميد؛ لأنه سيضطرهم للتعاون والائتلاف، فيحصل صلاح للجميع، لأن صلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها.

٥. ثم يشرع في تعداد «ما يصلح الدنيا» تمهيدا لتحديد ما يصلح به حال الإنسان فيها (وكأنه في هذا يتبع خطى الفارابي ومن قبله أفلاطون في شأن المدينة الفاضلة، وأن صلاح الإنسان رهين بصلاحها).

٦. ويؤكد أخيرا أن ما تصلح به الدنيا -حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة- ستة أشياء هي قواعدها، وهي:

- دين متبع
- سلطان قاهر
- عدل شامل
- أمن عام
- خصب دائم
- أمل فسيح.[١٠٩]

(١٠٩) النقاط المذكورة هي تلخيص بتصرف مما ورد في كتاب **ادب الدنيا**، ص ١٢٩-١٣٣

ثم يشرع في توضيح وتفصيل هذه القواعد والعلاقات بينها، توضيحا يتم من خلاله استكمال البناء النظري لفلسفة سياسية متكاملة، تلتقي فيها الأخلاق الدينية مع علوم النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة.

ويمكن أن نلاحظ هنا أن الماوردي يقدم صورة لمدينة فاضلة ولكن دون إشارة لمن سبقوه في ذلك (الفارابي أو أفلاطون)، كما يلاحظ أنه لا يشير إلى العصبية أو الشوكة، ويلاحظ أنه يتنبه لدور الوظيفة الاجتماعية للدين، مثل الضبط الاجتماعي، والتآلف الاجتماعي، سابقا في هذا المدرسة البنائية الوظيفية بعدة قرون، كما يلاحظ أنه يهتم بالعدل اهتماما خاصا حتى يكاد يجعله النقطة المركزية في النظام السياسي، ويورد في «نصيحة الملوك» القول المنسوب إلى أنو شروان: «لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل».[١١٠]

(١١٠) الماوردي، **تسهيل النظر**، مصدر سابق، ص ١٨٨، هامش رقم [١]

2:5 الفكر السياسي للغزالي

لقد عاش الغزالي (ت ١١١١) وانتشرت أعماله الفكرية في الخمسين سنة التي أعقبت وفاة الماوردي، وهي فترة اضمحلال الدولة العباسية وتفككها السياسي، وقد شهدها الماوردي وتفاعل معها، سواء من خلال الخدمة المباشرة للخلفاء وإسداء النصائح لهم، أو من خلال الكتابة العلمية التي تصف الواقع السياسي وتضع البدائل المثلى. ولكن أمور الدولة العباسية قد ازدادت سوءا في عهد الغزالي، ليس بسبب الضعف الداخلي واستقلال الولايات الطرفية وحسب، وإنما بسبب ما يمكن أن يسمى بالتهديد «الأيديولوجي» الذي صارت تمثله الدولة الفاطمية بعد أن استقلت بمصر وشمال أفريقيا وقويت شوكتها، وصارت تبث دعاة الإسماعيلية للدعوة للخليفة الفاطمي «المستنصر بالله» ضد الخليفة العباسي «المستظهر بالله». تحت ذلك الظرف ما كان من الخليفة العباسي إلا أن يطلب من الغزالي، وهو العالم الذي ذاع صيته في عاصمة الخلافة، أن يتصدى لتلك الدعاوى، وما كان من الغزالي إلا أن يستجيب. وكانت النتيجة هي كتابه المعنون: **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**،[١١١] والذي صار من أول وأهم أعمالة السياسية.

يصنف هذا النص للغزالي مع جنس كتب «الرد» على الخصوم، إذ كتبه كما ذكرنا بطلب من الخليفة العباسي في ظروف سياسية خاصة استفحل فيها أمر «الباطنية». أراد الغزالي في هذا الكتاب أن يظهر فضائح الباطنية ويبين فضائل المستظهرية، أي خلافة المستظهر بالله العباسي، ومن هنا جاءت تسمية الكتاب بـ «المستظهري».

---

(١١١) الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الكويت-حولى: مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤.

والمستظهر بالله هو أبو العباس أحمد بن المقتدي بالله عبد الله الأمير محمد بن القاسم العباسي (٤٧٠-٥١٢ هـ).[١١٢] وقد اهتم الغزالي في هذا الكتاب بمناقشة الباطنية والرد عليهم في أربع قضايا أساسية: الإلهيات، والنبوات، والإمامة، والمعاد. وقد قدم عرضا مطولا عن الخلفيات الباعثة لظهور الباطنية، وحيلهم في الدعوة، وتأويلاتهم لظاهر القرآن، وأدلتهم العقلية لنصرة المذهب، غير أن الذي يهمنا في هذا البحث؛ هو الرؤية السياسية للباطنية التي تتعلق بالنبوة والإمامة على وجه الخصوص (وقد تناوله في الفصول، السادس والسابع والتاسع من فصول الكتاب)، كما تهمنا الردود التي أوردها الغزالي، والتي تتضح من خلالها أفكاره السياسية.

يلخص الغزالي رؤية الباطنية تلك في عدد من المقدمات يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- إن العارف بحقائق الأشياء؛ هو المتصدي للإمامة بمصر، وأنه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منه لينالوا سعادة الدنيا والآخرة (وتشتم من هذه المقدمة رائحة الملك-الفيلسوف لأفلاطون، وكذلك الرئيس الأول للفارابي، وفى هذا تأكيد لما ذكرنا آنفا من تأثر الشيعة الإسماعيليين ببعض أفكار الفارابي).
- وإن إدراك الحق لا يخلو إما أن يعرفه الإنسان بنفسه، من عقله وبنظره، دون تعلم، أو يعرفه من غيره بتعلم.
- وإذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وتحكيم العقول فيه؛ وجب التعلم من الآخر ضرورة.
- والمعلم إما أن يشترط كونه معصوما من الخطأ، مخصوصا بهذه الخاصية، وإما أن يجوز التعلم من كل أحد، وبهذا يثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس.

(١١٢) انظر مقدمة عبد الرحمن بدوي، الصفحة (ح) لكتاب **فضائح الباطنية**، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤.

- وإنه لا يجوز أن يخلو العالم من ذلك المعصوم، لأن إخلاء العالم عنه تغطية للحق، وفيه فساد أمور الخلق في الدين والدنيا، وهو عين الظلم المناقض للحكمة، ولا يجوز ذلك من الله ﷻ، وهو الحكيم المقدس عن الظلم والقبائح.

ويخلُص الغزالي بعد هذا التلخيص لمقدماتهم وخلاصاتهم؛ أن الحجة المركزية التي يعتمدون عليها هي «إبطال نظر العقول»، ولذلك فالمنهج الأوفى في الرد عليهم هو إبطال هذه الحجة بأن يقال لهم: كل ما عرفتموه من مذهبكم بماذا عرفتموه؟ ودعوى الضرورة غير ممكنة، فيبقى النظر والسماع، وصدق السمع أيضا لا يعرف ضرورة، فلا يبقى إلا النظر، وهذا لا مخرج عنه.[١١٣]

ثم يشرع في الرد على حججهم بصورة أكثر تفصيلا. غير أنه لم يكتف بهذا وإنما تتبع الخلاف بينهم وبين أهل السنة فيما يتعلق بكيفية انعقاد الإمامة، هل تنعقد بالنص كما يقول الباطنية، أم تنعقد بالاختيار كما يقول أهل السنة. وقبل التقدم برأي في المسألة يسارع كعادته لتلخيص موقف الباطنية على الصورة الآتية:

(١١٣) الغزالي، **فضائح الباطنية**، مصدر سابق ، ص ٨٦.

- إن اتفاق جميع أهل الإسلام على شخص واحد ليكون إماما؛ أمر مستحيل.
- يجب في هذه الحالة الترجيح بالكثرة.
- ولكن إذا بطل اشتراط إجماع كافة الخلق، وكافة أهل الحل والعقد، فالتخصيص بعد ذلك تحكم، إذ ليس من يشترط اتفاق أهل بلدة بأولى ممن يكتفي بأهل محلة أو قرية أو من يشترط اتفاق أهل ناحية وإقليم، ومن لا يشترط إجماع أربعين أو خمسة أو أربعة أو اثنين بأولى من غيره من الأعداد.
- فلا يبقى إلا الاكتفاء ببيعة شخص واحد.
- وفي الأشخاص كثرة وأحوالهم متعارضة، ولا يترجح شخص على شخص إلا بالعصمة، وذلك هو معتقدهم.[١١٤]

وبعد أن يرفض الغزالي مبدأ انعقاد الإمامة بالنص رفضًا قاطعًا، يعود لمواجهة الاعتراض الذي ساقوه ضد مبدأ الاختيار، فيؤكد بوضوح شديد أن الذي يختاره هو أنه يمكن الاكتفاء بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعًا ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى، إذ في موافقته موافقة الجماهير.[١١٥] فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم، وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستول مطاع.[١١٦] ثم يستطرد عائدا لتاريخ الخلافة الراشدة فيقول:

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧

لما بايع عمر أبا بكر ﷺ، (ما) انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته؛ ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته، ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب من مغلوب لما انعقدت الإمامة، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب المشايعة، ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة.[١١٧]

ومع أن كتاب «**فضائح الباطنية**» يعطى صورة واضحة عن الأفكار السياسية للغزالي، إلا أنه عاد إليها مرة أخرى في كتاب «**الاقتصاد في الاعتقاد**»[١١٨] حيث عقد في نهايته فصلًا قصيرًا عن الإمامة لم يتجاوز أربع صفحات (ص١٦٩-١٧٣)، مؤكدا فيه وجوب نصب الإمام، وأن ذلك الوجوب مأخوذ من الشرع ومن إجماع الأمة. وقد ساق حجته على طريقة القياس المنطقي، الذي يتكون من مقدمة كبرى تعقبها مقدمة صغرى، ثم تستنبط منهما نتيجة منطقية لازمة؛ وذلك على النحو الآتي:[١١٩]

نوع القضية	القضية	رمز القضية
القضية الكبرى	إن نظام أمر الدين مقصود لصالح الشرع	م ك
القضية الصغرى	لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع	م ص
النتيجة	صاحب الشرع هو الإمام المطاع	ن

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧

(١١٨) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق إنصاف رمضان، بيروت: دار قتيبة، ٢٠٠٣

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩

وللبرهان على أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، يقول:

نوع القضية	القضية	رمز القضية
القضية الكبرى	إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا	م ك
القضية الصغرى	نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع	م ص
النتيجة	نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع	ن

وإذا أردنا أن ننفذ لقصده فيمكن إيجاز ذلك في العبارة الآتية: إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا، ولكن نظام الدنيا (والدين) لا يصلح إلا بإمام مطاع، والإمام المطاع هو الواحد المتبع الذي في موافقته موافقة الجماهير.

وهذا رأي قريب مما انتهى إليه الماوردي، بل إن مفهوم «نظام الدنيا» هذا يكاد يكون متطابقا مع ما أورده الماوردي في كتاب «**أدب الدنيا والدين**» الذي تحدثنا عنه سابقا. ولكن إضافة الغزالي تتمثل في إظهار مفهوم «الجماهير» كقاعدة اجتماعية لازمة لإعطاء «المشروعية» للإمام. ثم يفصل الخصائص التي تميزه عن غيره، فيشير إلى الأهلية، بمعنى الكفاءة لتدبير الخلق، كما يشير إلى العلم والورع، ويضيف إلى ذلك بقية الخصائص المميزة للقضاة (الذكورة والبلوغ والعقل والحرية والقرشية).[١٢٠] ثم يستدرك، متذكرا الظروف الاستثنائية الواقعية، وقيل لو لم تتوفر صفة العدالة وغيرها من الصفات هل تقبل إمامته؟ الجواب: نعم، لأن الضرورات تبيح المحظورات، فتقبل إمامته استمرارًا لحياة العباد وعدم تعطيل معاشهم.[١٢١]

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٧١

ومما ينبغي ملاحظته في سياق تقييم الفكر السياسي للغزالي الملحوظات الأربع الآتية:

● **الملاحظة الأولى**: إن الغزالي يستخدم في «المستظهري» بعض الحجج المعتادة التي قال بها السابقون من فقهاء السنة، مثل أستاذه الجويني والماوردي، ولكن ما يميزه هو استحضاره لأفكار الخصم وعرضها بدقة وأمانة قبل الرد عليها. كما يمكن أن يضاف إلى ذلك أن الغزالي قد كتب «المستظهري» بناء على رغبة الخليفة العباسي المستظهر (ت ١١١٨)، مؤكدا أن الطاعة تجب له دون غيره، إلا أنه لم ينسب له «عصمة»، بل ألزمه بمشاورة أهل العلم وبمراعاة العدل. والغزالي يدرك بالطبع أن الخليفة العباسي الذي يدافع عنه ليست له فاعلية في الواقع السياسي، وليست له مشروعية كاملة، إذ إن الفاعلية والقدرة كانت بيد الأتراك السلاجقة الذين كانت بيدهم شؤون الدولة (خاصة ملك شاه ونظام الملك الذين كانت تربطهما بالغزالي علاقات وطيدة)، ولذلك تراه يلوذ بفقه «الضرورة» حتى تستمر الحياة ولا تتعطل مصالح العباد، وهو فقه الواقع والضرورة الذي سيستمر من بعده قرونا طويلة، وقد وصف الغزالي "بالواقعية السياسية" بسبب هذه الفكرة.[١٢٢]

● **الملاحظة الثانية**: إن هذا الرأي الذي انتهى إليه الغزالي يكاد يكون مأخوذا بصفة عامة من أستاذه الجويني، حيث تعرض هو أيضا للرد على الباطنية في كتابه «**غياث الأمم**»، وحيث يقرر في ردوده عليهم أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة... وأن بيعة أبي بكر لما بايعه عمر ﷺ لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا بتلك البيعة لما كنتُ أجد متعلقا في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد... ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي واصطفقت الأكف واتسقت الطاعة وانقادت الجماعة، فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من

(١٢٢) انظر مثلا:
Carole Hillenbrand, Islamic Orthodoxy or Real Politik? Al-Ghazali's Views on Government, Iran, vol. 26 (1988), p.85

الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام. فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد... فإذاك تثبت الإمامة وتستقر».[١٢٣]

● **الملاحظة الثالثة**: إن هذه الحجة نفسها قد اعتمد عليها ابن تيمية أيضا اعتمادا كبيرا في ردوده على الإسماعيلية، ولكن دون إشارة إلى الغزالي أو الجويني.

● **الملاحظة الرابعة**: إن اشتراط «الشوكة والأتباع» في انعقاد الإمامة، وما فيه من تقليص لشرط «القرشية» دون الإلغاء التام، هو الذي سار عليه ابن خلدون فيما بعد وطور على أساسه نظريته السياسية في قيام الدول وسقوطها، ولكنه أيضا لم يشر لمن سبقه، كالجويني والغزالي وابن تيمية.

(١٢٣) الإمام الجويني (ت ٤٧٨)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٠٠هـ)، ص ٥٥-٥٦

2:6 ابن تيمية والسياسة الشرعية

إن بعض الأفكار السياسية لابن تيمية (٦٦١ هـ - ٧٢٨هـ/١٢٦٣م - ١٣٢٨م) تكاد تكون مطابقة للفكر السياسي للغزالي، رغم ما يبدو من تباعد زمني ومذهبي بينهما. ورغم أننا لا نستطيع في هذا البحث المختصر أن نعقد مقارنة بينهما، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن سبب التقارب بينهما يعود لتعرضهما لمشكلة فكرية واحدة؛ هي كيفية التصدي للتمدد الفكري والسياسي للشيعة الباطنية، وكشف المضامين الفلسفية والاعتقادية لمذهبهم، وإبراز النموذج السني في السياسة.

وكما وضع الغزالي كتاب فضائح الباطنية للرد على الشيعة الإسماعيلية، فقد وضع ابن تيمية كتاب «**منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية**».[١٢٤] والكتاب كما يبين عنوانه رد على كتاب «**منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة**» لابن مطهر الحلي، (وهو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي ابن المطهر الحلي المشهور عند الشيعة بالعلامة، ولد سنة ٦٤٨هـ، وهو منسوب إلى الحلة السيفية التي بناها الأمير سيف الدولة من أمراء دولة الديالمة، وهي واقعة بين النجف والخار على طرف شط الفرات)[١٢٥]

وقد كتب ابن تيمية «**منهاج السنة**» ليرد به على مزاعم ابن مطهر، ولكنه استطاع من خلال هذا الرد أن يعرض قراءة لما يعتقد أنه يمثل مذهب أهل السنة في الإمامة. وكان الحلي تلميذا لنصير الدين الطوسي الذي كان وثيق الصلة بالشيعة الإسماعيلية.[١٢٦]

---

(١٢٤) ابن تيمية، **منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢

يذهب في هذه الرسالة لتأكيد أن الإمامة أحد أركان الدين؛ أن الله قد عصم الرسل بحيث لا يجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعاصي؛ ثم أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة، فنصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غلطهم وسهوهم وخطئهم؛ وأن محمدا قام بنقل الرسالة إلى علي ﷺ، وأنه لم تتحقق عصمة بعد النبي ﷺ لأحد إلا لعلي بن أبي طالب؛ وأن عليا قد نص على الحسن؛ وأن الحسن قد نص على الحسين، إلى أن انتهت إلى «المنتظر» محمد بن الحسن، صاحب السرداب الغائب.[١٢٧]

وقد رد ابن تيمية بأن الإمامة ليست أصلا من أصول الدين، إذ أن الله ﷻ قد وصف المؤمنين وأن النبي ﷺ قد فسر الإيمان، ولم يذكر الله ولا رسوله الإمامة في أركان الدين.[١٢٨] أما فيما يتعلق باعتراض ابن مطهّر على أهل السنة في قولهم إن الإمامة بعد النبي ﷺ انتقلت إلى أبي بكر بمبايعة عمر ﷺ ورضا أربعة أشخاص، فإنه يعترض على ذلك، مؤكدا أن هذا ليس هو قول «أهل السنة» وإنما هو قول «أهل الكلام» الذين يرون أن الإمامة تنعقد بأربعة أو اثنين أو ببيعة واحد، أما أهل السنة، بحسب ابن تيمية، فيرون أن الإمامة تثبت «بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان؛ صار إماما».[١٢٩]

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٠

(١٢٩) المصدر نفسه، ٣٦٥

ولم يكتف ابن تيمية بهذا الرد وإنما تعرض كذلك لنظرية الصدور (أو الفيض) لعلمه أن الشيعة الإسماعيلية قد اعتمدوا عليها كأساس أيديولوجي، ولاعتقاده أن القول «بالصدور» يستلزم تعطيل الصانع بالكلية، خاصة إذا فهم «الصدور» عن الباري ﷻ بأنه يشبه صدور الحرارة عن النار، إذ أن الله فاعل بالمشيئة والاختيار،[١٣٠] ولابد أن يكون واجب الوجود، قيوم، غني ومباين للعالم.[١٣١]

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية وهو بصدد الرد على ما أثاره ابن مطهر عن «مشروعية» البيعة التي انعقدت لأبي بكر يتوقف طويلا ليوضح أن القول بأن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة أو اثنين؛ هو قول «بعض أهل الكلام»، أما «أئمة السنة» فيقولون إن من صارت له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية؛ فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله، فالإمامة، بحسب ابن تيمية، ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد أو اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير مَلكا بذلك. وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه، ولهذا لما بويع علي ﷺ وصار معه شوكة؛ صار إماما.[١٣٢]

ونلاحظ أيضا أن ابن تيمية يشدد على مفهوم «أهل القدرة والشوكة»، وأن مبايعتهم هي التي تضفي «المشروعية» على الإمام، ولو أن أهل القدرة والشوكة هؤلاء لم ينفذوا عهد أبي بكر لعمر لم يصر عمر إماما، سواء كان ذلك جائز أو غير جائز.[١٣٣]

---

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٦

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٥

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٧

والقدرة على سياسة الناس تكون، بحسب رأيه، إما بطاعتهم للإمام، وإما بقهره لهم، فمتى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره، فهو ذو سلطان مطاع، إذا أمر بطاعة الله.[١٣٤] فابن تيمية هنا يتخذ موقفا أقرب ما يكون لموقف المدرسة «الواقعية» في الفكر الأوربي المعاصر التي تجعل الأولوية في الفعل السياسي لقوة الفاعلين، فهو لا يشير إلى الشروط النظرية «المثالية» التي اعتمدها أهل السنة، كشرط القرشية والذكورة والعلم والحرية. ويلاحظ أيضا أنه بينما يذهب الإسماعيلية إلى «ما فوق المجتمع» بحثا عن مشروعية الفعل السياسي، فيجدونه في شخص الإمام المعصوم، نافين بذلك عملية الشورى التي أمر بها الإسلام، فإن ابن تيمية يبقى «في داخل المجتمع»، ليجد المشروعية في موازين القوى الاجتماعية الفاعلة، غير مكترث هو الآخر بعملية الشورى أو العدالة.

وسيرد هنا سؤال تلقائي عن المسوغ الأخلاقي والديني لنظام الإمامة الذي يقوم على الشوكة والقهر، إن المسوغ الوحيد الذي يشير إليه ابن تيمية في هذا السياق هو «الأمر بطاعة الله». ومع أن عملية «الشورى» هي بعض من طاعة الله إلا أن ابن تيمية لا يشير إليها في هذا الموضع بل يشير فقط إلى قول أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ في رسالة عبدوس بن مالك العطار (من أئمة الحنابلة): أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ... إلى أن قال «ومن ولي الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلّب عليهم السيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين؛ فدفع الصدقات إليه جائز، برا كان أو فاجرا».[١٣٥]

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٦

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٦

غير أن موقف ابن تيمية هذا يتغير بصورة كبيرة فيما بعد، كما يتضح ذلك في رسالته السياسية المتميزة الأخرى بعنوان: «**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**»، حيث يتحول في هذه الرسالة من موقف «الرد» على الخصوم من منطلق مذهب أهل السنة إلى موقف «المجتهد المستقل» الذي ينطلق من نصوص القرآن والسنة. يتضح ذلك بصورة مباشرة من مقدمة الرسالة حيث يؤكد للقارئ أن «هذه الرسالة مبنية على آيتين من كتاب الله، وهما الآيتان {٥٨ ، ٥٩} من سورة النساء، حيث نزلت الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية.[١٣٦] ثم يؤكد بناء على نص الآية أن أداء الأمانات لأهلها، والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة.[١٣٧]

والأمانات بحسب تقديره نوعان: الولايات والأموال، ولكن الذي يهمنا في هذا المقام ويتصل بموضوع بحثنا هو النوع الأول من الأمانات المتعلق بالولايات، ويقصد بها توزيع السلطة على مستحقيها من نواب على الأمصار وأمراء على الجند، وقضاة ووزراء وكتاب وسعاة على الخراج والصدقات. فإن الواجب هو توزيع هذه الأمانات بالعدل، «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو مرافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس -كالعربية والفارسية والتركية والرومية-؛ فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٧﴾ (الأنفال:٢٧).[١٣٨]

---

(١٣٦) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٨، ص ٦

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٦

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨

ثم يقول شارحا: وهذا ظاهر الاعتبار، فان الخلق عباد الله ﷻ، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم؛ بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة.

● **أركان الولاية:**

والولاية عنده لها ركنان: القوة والأمانة.[١٣٩] والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله وترك خشية الناس.

● **مقصود الولاية:**

ثم إن مقصود الولايات عنده هو: إصلاح دين الخلق، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم (وهذه نظرية الغزالي)، وهو أيضا نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبة المعتدين.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢

2:7 نظرية الدولة عند ابن خلدون

يميل كثير من الباحثين المعاصرين للإشادة بمقدمة ابن خلدون، وقد كتبت عنها رسائل جامعية وكتب ومقالات في شتى اللغات، ولا نود أن نتعرض لكل ما تضمنته «المقدمة» من أفكار وإنما نريد أن نقدم عرضا سريعا لملامح الرؤية السياسية لابن خلدون، مع تركيز على رؤيته لقيام الدول وتطورها وسقوطها، مع تبيين الموقع الذي تحتله تلك الرؤية في إطار ما سبق ابن خلدون من سياق عام للفكر السياسي الإسلامي.

وأول ما نلاحظ في هذا الصدد أن ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) نفسه يرفض هذا النوع من التأطير ويصر على تأكيد تفرده، ويشير منذ بداية «المقدمة» إلى أنه بصدد تأسيس علم مستقل بنفسه موضوعه «العمران البشرى» والاجتماع الإنساني، ثم يسارع لتأكيد أن العلم الذي هو بصدد إنشائه يختلف عن علم «السياسة المدنية»، والتي هي بتقديره لا تتجاوز تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه.[١٤٠] ويشير إلى أنه لا يتبع آراء أرسطو أو غيره من الحكماء.[١٤١]

وبمعنى آخر، إن علم العمران الذي يعنيه ابن خلدون يغطى نطاقا أوسع بكثير من علم السياسة المدنية، ولا يهتم بتنظيم أحوال المدينة وحسب، وإنما يهتم بطبيعة الاجتماع الإنساني وبما يعرض عليه من أحوال (مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها».[١٤٢]

(١٤٠) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج١، تحقيق وتقديم عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، ٢٠٠٤، ص ١٢٨

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٠

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥

وسنحاول تلخيص الملامح الأساسية لنظرية الدولة عنده في النقاط الآتية:

- ينطلق من هذه المقدمة الأساسية: «إن الاجتماع الإنساني ضروري»، مشيرا إلى أن ذلك يوافق قول «الحكماء» (الإنسان مدني بالطبع). ثم يفصل هذه الفكرة تفصيلا لا يخرج في مجمله عن الفكرة التي جرى تداولها بين كثير من المفكرين؛ وهي أن الإنسان الواحد من البشر خُلق بقدرات قاصرة عن تحصيل حاجته من المعاش، فهو «مفتقر» إلى غيره في غذائه ودفاعه عن نفسه، مما يستلزم التعاون الضروري الذي ينتج عنه العمران. (ونلاحظ أن هذه الفكرة وما يعقبها من شرح تفصيلي وأمثلة توضيحية لا تكاد تخرج عما أورده الغزالي في كتاب الإحياء وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، وما قال به الماوردي في كتاب أدب الدنيا، وما سبقهما إليه الفارابي وأستاذه أفلاطون من قبل، مما يؤكد أن ابن خلدون ينطلق من المقدمة ذاتها التي انطلق منها من سبقه من الفلاسفة والحكماء).

- ثم يقرر أنه إذا حصل التعاون المفضي للعمران فلابد من وجود «وازع» يدفع بعض الناس عن بعض، «لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»،[١٤٣] إذ أن السلاح وحده غير كاف لأنه قد يكون متاحا للجميع، فلا بد من أن يكون ذلك «الوازع» واحدا منهم (لاحظ أنه لا يستخدم مفردة الإمام أو الأمير أو الوالي) يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وهذا هو معنى الملك عنده.[١٤٤] (وتلاحظ أن مفهوم «اليد القاهرة» هو عين المفهوم الذي صاغه الماوردي وتابعه عليه الجويني والغزالي) وهذا هو معنى الملك عنده.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨

- ويعترض في هذا المقام على قول الفلاسفة (الفارابي وابن سينا دون ذكر لأسمائهم) الذين يرون أن «الحكم الوازع» لا يكون إلا بشرع مفروض من عند اللّه يأتي به واحد من البشر (نبي) يكون متميزا عنهم بما يودع اللّه فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه؛[١٤٥] إذ يرى أن هذه القضية غير برهانية، لأن حياة البشر قد تتم من دون ذلك، ويشير إلى أن المتبعين للأنبياء قليلون بالنسبة لمن ليس لهم كتاب، ومع ذلك فقد كانت لهؤلاء «الذين ليس لهم كتاب» دول وآثار.[١٤٦]

- ثم يعرض رؤيته للنبوة في المقدمة السادسة،[١٤٧] وهي لا تختلف من حيث المحتوى عن نظرية أفلاطون إلا أن ابن خلدون قد ألبسها ثوبا إسلاميا، وحاول توطينها في نطاق الفكر الإسلامي كما حاول الفارابي وابن سينا من قبل.

خلاصة رؤيته في النبوة تتخلص في الآتي: إن النفوس البشرية على ثلاثة أصناف؛ صنف العلماء، وصنف العلماء/الأولياء، وصنف الأنبياء. وهذا الصنف الأخير مفطور على «الانسلاخ» من البشرية جملة، جسمانيها وروحانييها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم، وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة.[١٤٨] ولكن مما يلفت النظر هنا أن ابن خلدون بعد أن شرح نظريته في النبوة (والتي لا تختلف كثيرا عن نظرية الفيض عند الفارابي أو عن نظرية الفيلسوف عند أفلاطون) لم يرتب عليها نتيجة سياسية محسوسة، ولم يجعل منها «مرجعية» نظرية تفسر من خلالها الظواهر

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩

الاجتماعية والسياسية كما فعل الفارابي مثلا، وإنما ذهب يبحث، في الفصل الثاني من «المقدمة»، عن أسس أخرى للسياسة والاجتماع تتمثل في العمران البدوي وما يعرض له من أحوال، مؤكدا أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش (وليس باتباع أو عدم اتباع الأنبياء)؛ وأن البادية أصل العمران، وأن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر لاعتمادهم على العصبية.[١٤٩]

ثم يخلص من كل هذا إلى أن النبوة وحدها لا تكفي أساسا للحكم وإنما تحتاج إلى «العصبية»؛ إذ أن كل أمر «يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة لابد من قدرة على القتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولابد في القتال من «العصبية».[١٥٠] وهذا ما يقوده ليؤكد بلا تردد أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، ولا يكون غلب إلا بالعصبية، فالعصبية هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وإن من فقدها عجز عن جميع ذلك.[١٥١] ولا تتم رئاسة لمجموعة من البشر دون عصبية تكون أقوى من سائر العصبات، وستظل الرئاسة فيها ما دامت العصبية قوية متماسكة. ثم يستطرد بعد ذلك في سرد العوامل التي تؤدى لانحلال العصبية وتلاشى الملك أو انتقاله إلى من مجموعة أخرى.

(١٤٩) المصدر نفسه، ٢٤٨

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٥

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦

- يقسم الملك إلى ثلاثة أنواع: ملك طبيعي (وهو حمل لكافة على مقتضى الغرض والشهوة)؛ وملك سياسي (وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار)؛ وخلافة دينية (وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية).[١٥٢] وهو يميل لهذا النوع الأخير ولكنه يشترط فيمن يقود هذه الخلافة شروطا أساسية: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والنسب القرشي.[١٥٣] غير أن هذه الشروط ليست متكافئة وإنما يأتي على رأسها شرط النسب القرشي أو ما يقوم مقامه من العصبية؛ لأن العصبية بتقديره هي المصدر الأساسي للشوكة، فإذا فقدت العصبية فقدت الشوكة، وإذا فقدت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضا إلى العلم والدين.[١٥٤]

- وهكذا تلاحظ أن نظريته تقوم أساسا على توصيف العلاقة بين العصبية والقدرة السياسية (الشوكة)، والعصبية هي مزيج من النسب والدين، وتزداد قوة (بالثروة) التي تتأتى عن طريق الغلب، وتوزع على الجند والموالين لكسب تأييدهم، كما تزداد (بالعدل) في التوزيع، لأن «الظلم» في تقديره مؤذن بخراب الأمم؛ (تماما كما هو الاتجاه عند الماوردي)

- يعقد فصلا كاملا (الفصل السابع والعشرون) للحديث عن مذاهب الشيعة في حكم الإمامة، ويفصل القول في النصوص التي يعتمدون عليها، والفرق التي ينقسمون إليها، ولكن اللافت أنه لا يشير من قريب أو بعيد لأعمال الغزالي وابن تيمية وما تقدما به من ردود على نظرية الشيعة الإسماعيلية.

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٥

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨

(١٥٤) المصدر نفسه، ص٣٧٠

وبناء على هذا العرض للملامح الأساسية لنظرية الدولة عند ابن خلدون لا يستطيع الباحث إلا أن يشيد بقدرته الفائقة على الإحاطة بالظاهرة السياسية، وبمنهجه العقلاني المعتدل، وبتحديده الدقيق لمفاهيمه التحليلية. غير أن ذلك لا يمنع من القول أن هناك مبالغة كبيرة في الادعاء (منه ومن غيره) بأنه قد تفرد بهذه الأفكار، وأنه لم يسبقه إليها أحد. إن قراءة سريعة لأعمال الماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية تؤكد بما لا يدع مجالا للشك؛ أن مفاهيم الشوكة والقوة القاهرة والإمام المتبوع والأتباع والعمران تعد من المفاهيم السائدة بين هؤلاء المفكرين، ولا بد من أن يكون ابن خلدون قد اطلع عليها ووظف أكثرها في نموذج الدولة الذي توصل إليه في المقدمة.

لقد حاول بعض الباحثين وهم بصدد تقييم النظرية السياسية لابن خلدون أن يعقدوا مقارنة بينه وبين الفارابي، باعتبار أن فلسفة السياسة في التاريخ الإسلامي قد بدأت على يد الفارابي وختمت على يد ابن خلدون.[١٥٥] ولكن إذا لاحظنا أن الفارق الزمني بين الفارابي وابن خلدون يبلغ ستة قرون، وإذا لاحظنا «البيئة» السياسية التي كانت تكتنف كلا منهما، فمن الطبيعي أن نجد فروقات ظاهرة بينهما.

فالفارابي كان مستغرقا في النموذج الإغريقي (في جزئيه الأفلاطوني والأرسطي)، وهو نموذج كان يهتم أساسا بدراسة أحوال «المدن» وما يصلحها من نظم وما يطرأ عليها من فساد والنظر في كيفية إصلاحها. أما ابن خلدون فقد كان نظره متجها بالأساس إلى «أهل البادية» الذين ينتظمون في مجموعات قبلية، ويشكلون نطاقا ضاغطا على «أهل الحضر»، وإلى ما يترتب على العلاقة بينهما من صراع. وهذا واقع مختلف تمام الاختلاف عن الواقع الإغريقي، مما جعل ابن خلدون يعرض عن نموذج «المدينة الفاضلة» بحثا عن نموذج تفسيري آخر.

---

(155) Richard Walzer, Aspects of Islamic political Thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun, Oriens,vol.16 (Dec.1963), pp.4060-

أما من ناحية أخرى؛ فإن ابن خلدون لا يعد مفكرا «مصلحا»، ولا يتحدث عن «الإصلاح» كما كان يفعل الغزالي وابن تيمية وغيرهم من المفكرين والفقهاء الذين كانوا يعيشون تحت شكل من أشكال الخلافة العباسية المنهارة ويحاولون توفير سبل لبقائها. لقد جاء ابن خلدون في مرحلة «ما بعد الخلافة» ولذلك فلم يكن مشغولا بمسائل الإصلاح وإنما بمسائل التأسيس والعودة إلى البدايات.

2:8 فلسفة السياسة في الإسلام مرحلة ما بعد ابن خلدون

يشير بعض الباحثين إلى أن الاهتمام بالنظرية السياسية قد تضاءل بعد عصر ابن خلدون (القرن الخامس عشر) ولم يتجدد الاهتمام بها إلا في القرن التاسع عشر حيث «بدأت التأثيرات الغربية تقوى في العالم الإسلامي».[١٥٦] ويضاف إلى ذلك أن كتابات ابن خلدون ذاتها ظلت مجهولة أو مهملة في العالم الإسلامي لقرون طويلة، ولم يبدأ الاهتمام العلمي والسياسي بها إلا في القرن التاسع عشر على أيدي المستشرقين. ثم ازداد اهتمام العرب والمسلمين بها في القرن العشرين، حيث كتب طه حسين رسالته في الدكتوراه عن ابن خلدون، كما كتب عنه ساطع الحصري (١٩٥٣)، والأمير شكيب أرسلان، وعلي عبد الواحد، ومحمد عبد الله عنان.

وقد تكون العوامل التي أدت لذلك كثيرة، يأتي على رأسها التأثيرات الغربية كما لاحظ مونتغمري وات، كما يمكن أن يشار في هذا الصدد إلى الدور الذي لعبه المستشرقون الغربيون، تحقيقا وترجمة ونشرا لكثير من المخطوطات التراثية، وعلى رأسها مقدمة ابن خلدون.

---

(١٥٦) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي: «المفاهيم الأساسية»**، ترجمة صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ١٤٥

يضاف إلى ذلك النزوع القومي الاستقلالي الذي هيمن على النخب العربية والإسلامية ودفعها للبحث عن مرتكزات أيديولوجية يمكن الاعتماد عليها في معارك التحرر السياسي والاقتصادي، وفى معارك البناء الوطني لمرحلة ما بعد الاستعمار.

ولكن وكيفما كان الأمر، فإن اهتمام الباحثين، من مسلمين وغيرهم، بالتراث السياسي الإسلامي قد تزايد بصورة ملحوظة. ولم يقتصر ذلك الاهتمام على مقدمة ابن خلدون، بل امتد ليشمل كل ما تم العثور عليه من أعمال في مجال الفكر السياسي. يضاف إلى ذلك أن كثيرا من الجامعات التي نشأت حديثا في البلاد العربية والإسلامية قد صار بعضها يهتم بالعلوم السياسية وبالفكر السياسي في الإسلام، مما أدى لإنجاز ونشر العديد من الرسائل الجامعية التي تناولت مختلف القضايا التي تتعلق بالفكر السياسي في الإسلام.

أسئلة للمراجعة والتفكير

١. ما الأفكار والمفاهيم المركزية (الأسئلة الكبرى) التي تدور حولها موضوعات فلسفة السياسية عند فلاسفة المسلمين، ويدور حولها الجدل؟

٢. إذا كان الفيلسوف الرائد هو من يقوم ببناء نسق نظري متكامل على أسس معرفية واضحة لرؤية العالم، فأي من هؤلاء المفكرين يعد مفكرا رائدا؟

٣. ما طبيعة ونوع المساهمة لهؤلاء «الفلاسفة الرواد» في مجال فلسفة السياسة؟

٤. هل ما قدموا من أفكار يرقى لمستوى «فلسفة السياسة»، بما يعنيه ذلك من كشف عن مبادئ تأسيسية يقوم عليها الفعل السياسي، وغايات تحرك الظاهرة السياسية، أم أن ما قدموه لا يعدو أن يكون رؤى سياسية؟

٥. ما العلاقة بين النظرية والوقائع التاريخية لهؤلاء المفكرين؟

٦. هل بلغ الفكر السياسي ذروته في كتابات الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا، وابن رشد)، أم في كتابات الفقهاء المتكلمين (الماوردي، الغزالي، وابن تيمية)، أم في علماء السياسة والاجتماع كابن خلدون مثلا؟

٧. كيف تعامل هؤلاء الفلاسفة مع مسألة "المشاركة الجماهيرية" في القرار السياسي؟

بعض المصادر الأساسية عن فلسفة السياسة في الإسلام

١. أبو يوسف، (ت ٧٩٨)، كتاب الخراج

٢. الإمام الباقلاني (١٠١٣)، باب الإمامة في كتاب «التمهيد»

٣. البغدادي (١٠٢٧)، باب الإمامة في كتاب «أصول الدين»

٤. الماوردي (ت ١٠٥٨)، الأحكام السلطانية، أدب الدنيا والدين، تسهيل النظر وتعجيل الظفر

٥. الجويني (ت١٠٨٥)، غياث الأمم

٦. الغزالي (ت١١١١)، فضائح الباطنية، الاقتصاد في الاعتقاد، إحياء علوم الدين

٧. ابن تيمية (ت ١٣٢٨)، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية

٨. ابن خلدون (ت ١٤٠٦)، مقدمة ابن خلدون.

الفصل الثالث:
الرؤية القرآنية لقضايا فلسفة السياسة

الفصل الثالث: الرؤية القرآنية لقضايا فلسفة السياسة

3:1 الرؤية القرآنية لقضايا فلسفة السياسة:

لئن ذهب البعض للقول إن الفلسفة وليدة العقل الغربي أو أنها «معجزة يونانية»[١٥٧]، وأن ما عداها لا يعدو أن يكون شرحا لها أو انشقاقا عنها أو تطويرا لمقولاتها، فإن هذا قول قد ينطبق على واحد أو اثنين من فلاسفة الإسلام الذين عكفوا على نصوص أفلاطون وأرسطو (كالفارابي وابن سبينا والكندي)، ولكنه لا ينطبق على المنظور القرآني للوجود الإنساني، أو على ما يترتب عليه من رؤية للاجتماع السياسي. إذ أن هذا المنظور القرآني (والذي سنفصل القول فيه حالا) يمثل إبداعًا نظريًا مستقلًا لا يمكن إلحاقه بما سبق من أنساق فكرية، كما لا يمكن اعتباره تفريعا عليها أو شرحًا لها أو تطويرًا لمقولاتها.

إن الرؤية القرآنية للوجود الكوني تتلخص في أنه كان بعد أن لم يكن، وأنه لم يوجد نفسَه، وإنما أوجده إله واحد، لا شريك له، هو الله ﷻ، وأن هذا الإله حي لا يموت، وعالِم علما لا حدود له، وقادر قدرة غير محدودة وعادل عدلاً مطلقا، وأن هذا الوجود المخلوق له نهاية زمنية معلومة، وله غاية مرسومة.

أما الإنسان فهو جزء من هذا الوجود الزائل، ولكن الله ﷻ قد خصه بميزات عديدة، إذ ميّزه بالعقل، وسخر له كل الخلق المادي، ثم أرسل له الرسل، وأنزل معهم الكتب لهدايته إلى الصراط المستقيم الذي إنْ سلكه نجا في الحياة الآخرة، وهي الحياة التي تعقب فناء الوجود الراهن، ويكون فيها الحساب والجزاء على ما فعل الإنسان في حياته الأولى.

---

(١٥٧) إيان كرب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت: عالم المعرفة رقم ٢٤٤، ١٩٩٩، مقدمة المترجم، ص ٧

هذه هي باختصار الملامح الأساسية للرؤية القرآنية للوجود، وهي تمثل بالطبع متن العقيدة الإسلامية. وأول ما نلاحظه في هذا المقام، بناء على عرضنا السابق للفكر الإغريقي، أن هذه الرؤية القرآنية تختلف اختلافا مبدئيا مع كل أصحاب الرؤى المادية للوجود، ابتداء من الأيونيين الذين عارضهم أفلاطون، وانتهاء بالوضعيين والماركسيين الذين خالفوه. ولكن هل هذا الاختلاف مع الرؤية المادية لا يعني قبولا كاملا لنظرية المثل الأفلاطونية، ولما يلحق بها من رؤية للمجتمع والدولة؛ وذلك رغم ما توصل إليه أفلاطون من وجود الله، وما أثبت له من صفات العلم والعدل والقيومية. ولا شك أن هذه مبادئ تجعل أفلاطون يقترب من العقيدة الدينية التي أتى بها الرسل والأنبياء عليهم السلام حتى كأنه يتحدث بلسان واحد من أنبياء بني إسرائيل، كما أشار إلى ذلك بعض الدارسين.[١٥٨] ولو أدخل شيئا من التعديل والإضافة على رؤيته الدينية هذه لأمكن إيجاد صلة تقربها من الرؤية القرآنية المذكورة آنفاً.

كما يمكن أيضاً أن نتقدم خطوة أخرى مع أفلاطون في هذا الاتجاه فنقول كما قال: «إن الوجود المادي لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه، وأن الإنسان ليس هو معيار الأشياء، وإنما معيارها هو الله ﷻ، وأن السياسة ليست مجرد علم وصفي لا علاقة له بالأخلاق». كل ذلك من الممكن أن يجد قبولا في الرؤية القرآنية، غير أن المسائل الأخرى الأساسية التي سينشأ حولها خلاف جوهري بين الرؤيتين هي مسألة أن «الحاكم الفيلسوف» هو أساس مشروعية الدولة، وأن هذا الحاكم غير مقيد بقانون، وغير مكترث للرأي الشعبي، كما أوضح ذلك في كتاب «الجمهورية».

---

(١٥٨) انظر في هذا الصدد لما نسبه الباحث الفرنسي هنري شارل بويش، المختص في تاريخ الأديان، إلى فيلسوف مدرسة الإسكندرية، نومانيوس، من أن أفلاطون لم يكن سوى موسى ناطق باليونانية، وذلك في: جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤، ص٣٤. وانظر ما أثاره جورج طرابيشي من جدل حول هذا الموضوع، ومن استدراك على بويش والجابري، ص ٤٣ وما بعدها.

ولعل أول ما يلفت النظر في هذا الصدد أن القضية المحورية التي يسلط عليها القرآن الأضواء هي قضية علاقة الفرد بالله ﷻ، إذ يبرز هذه العلاقة على أنها قضية أخلاقية في المقام الأول، فيفترض في هذا الشأن أن الإنسان يمتلك قوة باطنة أو نورا فطريا يمكنه من الإدراك والإنصاف، فيدرك حينما يتفضل عليه متفضل أن هذا الفعل خير، ويقر بذلك الفضل.

إن هذا الموقف الأخلاقي الباطني الذي يلزم صاحبه بالإنصاف والعدل هو القاعدة الجوهرية التي يبرزها القرآن الكريم كأساس تقوم عليه قضية الإيمان بالله ﷻ، بمعنى أن أي فرد سوي عاقل يدرك أنه لم يخلق نفسه، ولم يزودها بما لها من قدرات، ولا بد له من ثم، إن كان منصفاً، أن يقر لهذه القوة الخالقة بفضلها عليه، وهذا الإقرار منه هو (الشهادة) الفطرية التي تقود للإيمان بالله ﷻ، وهو العدل، وهو أساس الأخلاق. يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾ {النحل: ٩٠}. يذكر الطبري في تفسيره لهذه الآية: «إن الله يأمر في هذا الكتاب الذي أنزله إليك يا محمد بالعدل، وهو الإنصاف، ومن الإنصاف: الإقرار بمن أنعم علينا بنعمته، والشكر له على إفضاله، وتولي الحمد أهله. وإذا كان ذلك هو العدل، ولم يكن للأوثان والأصنام عندنا يد تستحق الحمد عليها، كان جهلا بنا حمدها وعبادتها، وهي لا تنعم فتشكر، ولا تنفع فتعبد، فلزمنا أن نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ولذلك قال من قال: العدل في هذا الموضع شهادة أن لا إله إلا الله»[١٥٩].

فالإقرار بفضل الله والشهادة لله والتسليم له كلها أمور ترتكز على النور الأخلاقي الباطني (أي أن الكفر بالله هو في الأساس موقف لا أخلاقي). فإذا تأكد هذا؛ فإنه تترتب عليه أمور مهمة في مجال فلسفة التشريع.

---

(١٥٩) الطبري (ابن جرير)، تفسير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، ج١٧، ص ٢٧٩

أولها: أنه ينبغي على هذا الإنسان بعد أن آمن بالله ﷻ، بحرّ إرادته وكامل وعيه، ألا يتخذ وكيلا غير الله مصدرا أعلى للقانون، وإنما يقتضي منه ذلك الموقف الأخلاقي الأول؛ أن يتخذ الله وحده وكيلا ويفوض إليه أمره، وما يسنه الوكيل من قانون يكون مرضيا عنه من قبل الموكل ونابعا من إرادته العادلة، ومن موقفه الأخلاقي الباطني، وذلك هو المعنى الذي تشير إليه آيات عديدة من القرآن، نذكر منها: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٥١﴾ {التوبة:٥١}؛ ﴿وَءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلۡنَٰهُ هُدٗى لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلٗا ٢﴾ {الإسراء:٢}؛ أي لا توكلوا بعد إقراركم المبدئي أحدا غيري تكون له السيادة العليا، فإن ذلك على ما فيه من جهل وخطأ، يتضمن تخليًا عن الإلزام الأخلاقي الذي ينبعث من دواخلكم. فهذه الرؤية، كما ترى، توضح أن هناك عقدًا أخلاقيًا بين ضمير الفرد المؤمن والله ﷻ، يبايع فيه الفردُ المؤمنُ اللّهَ، ويتخذه وكيلا عنه في سن القانون الأعلى، ثم يبايعه على أن يفرغ كل جهده في إنفاذ هذا القانون على أن يدخله الله مقابل ذلك الجنة. وإلى مثل ذلك العقد الأخلاقي/الإيماني تشير بوضوح آية التوبة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١١١﴾ {التوبة:١١١}.

إن هذه البيعة عمل أخلاقي باطني يتم في ضمير الفرد المؤمن، ولكن وجودها الباطني هذا لا يعني أنه ليس لها مضمون في الواقع المادي، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، إذ إن المحتوى الأساسي لهذه البيعة الباطنة يتضمن التزامًا أخلاقيًا صريحًا وصارمًا بإفراغ غاية الوسع وبذل أقصى الاستطاعة في تنفيذ التكاليف التي تصدر عن هذه السلطة العليا (الله) وحراستها والمحافظة عليها، حتى لو اقتضى ذلك أن يبذل المؤمن روحه، بل إن بذل الروح بالذات في هذا السبيل سيكون هو قمة الوفاء بشرط البيعة مع الله ﷻ، وهو قمة الالتزام الأخلاقي النبيل.

ولكن ما هذه التكاليف التي تصدر عن هذه السلطة العليا؟ وكيف يمكن إدراكها؟ إن القرآن يقرر هنا بوضوح؛ أن هذه التكاليف ليست شيئًا يشبه القانون الطبيعي الذي تتصيده العقول تصيدًا، أو شيئًا غامضًا يدرك بالإلهام والحدس، وإنما هي تكاليف موضوعية متضمنة في «كتاب مبين» يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. ولقد وردتْ آيات كثيرة في هذا المعنى نذكر منها:

- ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٦٤﴾ {النحل:٦٤}.
- ﴿حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢﴾ {الزخرف:١-٢}.

ولئن ورد في هذه الآيات أن مهمة الكتاب هي أن (يبين)، فإن ذلك لا يعني أن هذه هي المهمة الوحيدة، فقد ذكر في مواضع أخرى أن مهمة الكتاب هي أيضاً أن (يحكم) كما جاء في هذه الآية: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ {البقرة: ٢١٣}. قال الطبري في تفسيرها: «فأضاف ﷻ «الحكم» إلى «الكتاب»، وأنه الذي يحكم بين الناس دون النبيين والمرسلين، إذْ كان مَنْ حَكم من النبيين والمرسلين بحُكم، إنما يحكم بما دلَّهم عليه الكتاب الذي أنزل الله ﷻ».[١٦٠] فالآية تشير -كما ذكر الطبري- إلى مسألة مهمة في فلسفة التشريع الإسلامي، وهي تتصل بالعلاقة بين الكتاب والرسول، فالكتاب هو المصدر الأول للبيان والحكم على الناس جميعا، بما فيهم الرسول ﷺ، أن يسلموا لهذا المصدر ويخضعوا له، بل إن الرسول بالذات ينبغي أن يكون هو أول المسلمين الخاضعين للكتاب، وهذا يعني بوضوح أنه لا محل البتة لنظرية (الحاكم الفيلسوف) في الرؤية القرآنية، كما لا يوجد فيها حل لنظرية الحق المقدَّس للملوك *the divine right of kings*؛

(١٦٠) الطبري، **تفسير الطبري**، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٨٠

فالرؤية القرآنية تؤكد أن المصدر الأعلى للتشريع ليس مَلكا فيلسوفا ولا قانونا «طبيعيا» مستترا خلف ظواهر الطبيعة، وإنما هو «كتاب منزل» يوضح قواعد الاجتماع السياسي وغاياته، ومصالح العباد الحقيقية، وموازين العدالة بين الخلق. وقد عبر الماوردي عن هذه المعاني خير تعبير في مقدمة جامعة لكتاب الأحكام السلطانية، إذ يقول: «الحمد لله الذي أوضح لنا معالم الدين، ومنّ علينا بالكتاب المبين، وشرع لنا من الأحكام، وفصل لنا من الحلال والحرام ما جعله على الدنيا حكما تقررت به «مصالح الخلق»، وثبتت به «قواعد الحق»، ووكل إلى ولاة الأمور ما أحسن فيه التقدير، وأحكم به التدبير، فله الحمد على ما قدر ودبّر»[١٦١].

فإذا كان الكتاب المنزل هو المصدر الأعلى لأصول التشريع، وإذا كانت البيعة الباطنة مع الله ﷻ تقتضي من صاحبها هذا الاقتضاء الجازم بأن يقوم بإنفاذ مضمونها في الواقع المادي، فإن ذلك يقتضي بيعة أخرى متممة لتلك البيعة الأولى، وهي أن يقوم هذا الفرد المؤمن مع إخوته الذين يشاركونه هذا الإيمان بمبايعة «واحد» منهم يكون هو نفسه وكيلا في إنفاذ محتويات القانون الأعلى الذي ينزله الله في كتابه إنفاذا عمليا في الواقع المادي، أي إن المسلمين عليهم أن يتخذوا لهم وكيلا أو إماما، لا ليقوم بوضع القانون، وإنما ليقوم بإنفاذ القانون المنزل. (ويمكننا بالطبع أن نلاحظ هنا أن مفهوم «الإمام-الوكيل» الذي يصعد لموقع الإمامة عن طريق الاختيار الطوعي لجمهور المسلمين لا يبعد كثيرا عن مفهوم «الرئيس المنتخب» في النظم الديموقراطية إلا في بعض التفاصيل المتعلقة بالإجراءات).

(١٦١) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦، ص١٣

على أن إنفاذ القانون الأعلى يقتضي أمورا إدارية وسياسية عديدة نذكر منها:

- تكوين التنظيم أو التنظيمات الإدارية المناسبة (البيروقراطية).
- تحريك هذه التنظيمات بالكفاءة العلمية والعملية المناسبة في اتجاه تعبئة الطاقات المادية والروحية.
- تحديد الأهداف القريبة والبعيدة (وضع استراتيجية)، وترتيب المصالح الجزئية والكلية، وابتداع الأشكال والأدوات والعلاقات التي تتسق مع مصادر القانون الأعلى (الشريعة)، وتؤدي إلى الغاية النهائية التي يرجوها، وسن التشريعات الفرعية اللازمة.

على أن حركة الإمام-الوكيل وهو يقوم بتنفيذ هذه الأعمال السياسية الإدارية ستكون محكومة بمحددين أساسين هما:

١. القانون الأعلى (الشريعة) وأن كل الأعمال التي يقوم بها ينبغي أن تكون إنفاذا مباشرا له (كما في حالة الحدود، والجهاد، وإقامة العدل) أو متسقة مع مقاصده العامة، إذ أن هذا القانون قد قطع سلفا بتكوين نظم سياسية لا ينبغي تغييرها أو المساس بها هي:

- النظام الاعتقادي القائم على شعائر مخصوصة.
- النظام الاجتماعي القائم على علاقات الزوجية والقربى (الرحمية والمكانية).
- النظام الاقتصادي القائم على التوارُث وتحريم الربا وفرض الزكاة وتحريم أنصاف من البيوع وإباحة بعضها.

وهذا يعني أن هذا الإمام-الوكيل وإن كان له حق تكوين النظم التكميلية المناسبة، إلا أنه غير مسموح له على وجه الإطلاق أن يمس التنظيمات الأساسية التي رتبها القانون الإلهي، سواء كان ذلك في مجال الاعتقاد أو الاجتماع أو الاقتصاد، فهذه حدود لا يسمح له بتخطيها.

٢. أما المحدّد الثاني فهو الأمة، أي إن على هذا الإمام-الوكيل أن يسعى جاهدا إلى تنفيذ القانون بإقامة التنظيمات وتعبئة الموارد والطاقات وتحديد الوسائل وترجيح المصالح والأسبقيات ... إلخ، على أن يفعل ذلك عبر عملية (الشورى)، وهذا أيضا إلزام قانوني لازم التنفيذ، وأهم الأمور التي تستشار فيها الأمة يمكن إجمالها فيما يلي:

- تنظيم عملية الشورى ذاتها، أطرا ووسائل ونظما.
- تنظيم الدولة وأجهزتها والأشكال والقنوات التي تسير فيها أعمالها.
- المؤسسات والتنظيمات النظامية الأخرى، مثل تنظيمات الإنتاج والعمل والجهاد والعلم والصنائع والدبلوماسية... إلخ، والعلاقات التي تكون بينها.
- توزيع القوة *distribution of power* بين قطاعات المجتمع المختلفة وفعالياته المختلفة.

وهذه الأمور، في الواقع؛ هي الأمور ذاتها التي تعرف في المصطلح الغربي الحديث بالأمور الدستورية، أي إنه يتوجب على الإمام-الوكيل أن يتقدم للأمة بمشروع دستور تنتظم بداخله كل المسائل المذكورة، بعد الفقه العميق لأحكام القانون الأعلى (الشريعة) والفحص الدقيق للواقع الظرفي للأمة. ولا يكون هذا الدستور ملزما إن لم يرض عنه جمهور المسلمين وسوادهم الأعظم. ويمكننا أن نلاحظ هنا بيسر أن (مادة) هذا الدستور تتكون من عنصرين: عنصر جاء عن طريق الاستنباط من القانون الأعلى (الشريعة)، وعنصر جاء عن طريق الاستقراء من الواقع الظرفي. فالعنصر الأول يوفر له قدرا من الثبات والاستقرار. أما العنصر الثاني فيوفر له قدرا من المرونة والانفتاح، فلا يكون دستورا جامدا لا يقبل التعديل والتطوير، ولا يكون دستورا مائعا بلا أصول يرتكز عليها.

أما وقد وصلنا إلى هنا؛ فنود أن نتوقف قليلا لنعيد النظر والتأمل في هذا الذي أوردناه من قضايا، حتى نستطيع أن نلاحظ مواقع المفارقة بين الرؤية القرآنية والنظريات الأخرى، فنتمكن من إيضاح وتبيان هذه الرؤية من خلال النظرة المقارنة، وسنورد هذه الملاحظات في النقاط التالية:

3:2 الربط بين الأخلاق والسياسة:

لقد ذكرنا آنفا أننا يمكن أن نميز نوعين من أنواع العقود أو المبايعة في الرؤية القرآنية للسياسة: عقد أخلاقي بين الفرد والله ﷻ، ويوجد في ضمير الفرد، وعقد دستوري بين الفرد والسلطان، ويظهر بصورة من الصور في مؤسسات المجتمع. ونلاحظ هنا أن الأطراف الداخلة في هذين العقدين هي أطراف ثلاثة، الله ﷻ، والأمة، والحاكم، مما يجعل العقدين متصلين اتصالا يكاد يكون عضويًا، أي إن العقد الأول مع الله ﷻ يستلزم عقدا آخر مع الحاكم، وأن العقد مع الحاكم لا يكون له معنى أو قيمة ما لم يكن مستندا إلى العقد الأول مع الله ﷻ. وبعبارة أخرى: إن مبايعة الحاكم؛ هي (الشكل الموضوعي) الذي تظهر فيه مبايعة الله ﷻ، كما تشير إلى ذلك الآية العاشرة من سورة الفتح: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمَۢا ١٠﴾{الفتح: ١٠}، ومبايعة الرسول ﷺ المقصودة هنا هي بالطبع مبايعة سياسية عسكرية بصفته حاكما، مما يجعلنا نرى في مبايعته ﷺ معيارا نقيس عليه مبايعة سواه من البشر.

وكل هذا يعني أن البيعة الأولى مع الله ﷻ (وهي موقف أخلاقي إيماني محض) هي المسوّغ الأساسي والوحيد للالتزام بالقانون الإلهي (الشريعة) وطاعته، كما أنها هي القاعدة الأساسية لإقامة الدولة الإسلامية والالتزام بما تصدر من دستور، وما تسنّ من قوانين إدارية ونظم فرعيّة، أي إن هذه البيعة الأولى ستظلل كل فعل سياسي يصدر من الفرد أو الدولة. وبما أن هذه البيعة الأولى ترتكز على موقف أخلاقي، فإن هذا الموقف الأخلاقي سيظل هو النسيج الباطني الحي الذي تتقوى به الدولة وسائر مؤسساتها، والفرد في هذه الرؤية يطيع الدولة ليس فقط التزاما شكليا بالقانون، وإنما انطلاقا من موقف أخلاقي باطني، ويشارك مشاركة فعالة في السياسة والاقتصاد والجهاد

ليس من منطلق التزام شكلي بأوامر الدولة، وإنما بناء على التزام أخلاقي ينبع من بيعته لله ﷻ.

إن الربط بين الأخلاق والقانون والسياسة بهذه الصورة يجعل هذه الرؤية الإسلامية تقترب، من ناحية، مما انتهى إليه أرسطو، كما أنها تبتعد من ناحية أخرى من النظرية التعاقدية الليبرالية (جون لوك، وهوبز). أما وجه التقارب مع أرسطو فهو أن الأخير يؤكد بصورة مستمرة أن حقيقة القانون تكمن في جانب الذات، وليس في المؤسسات أو الأشكال القانونية والدستورية. فأرسطو يقرر أنه لا نفع يرجى من القوانين حتى ولو وضعت برضا كل أفراد المجتمع ما لم يُربّ أولئك الأفراد تربية تجعل طاعتهم لهذه القوانين نابعة من ذواتهم بصورة طبيعية. وهذه التربية في تقديره هي المهمة الأساسية للمشروع، إذ ينبغي عليه قبل أن يشرع في كتابة القوانين الممتازة على الورق أن يكتبها في النسيج الروحي للإنسان الفرد، فتصير حينئذ جزءًا من إرادته، ويكون القانون عندئذ هو الإرادة الصحيحة لأفراد المجتمع، لأن جوهر القانون؛ هو إرادة المواطن الالتزام بذلك القانون[١٦٢].

(162) Sir Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle, op. cit. p. 323.

أما وجه التباعد بين الرؤية الإسلامية ورؤية المدرسة التعاقدية (في صورتها التي أبرزها هوبز، وجون لوك) فيرجع إلى أن هذه المدرسة وهي تفترض وجود حالة تسميها حالة الطبيعة الأولى يتعاقد فيها الأفراد بصورة طبيعية ليوكلوا أمرهم إلى حكومة تضع لهم نظام الحقوق والالتزامات القانونية[١٦٣]، إن المدرسة التعاقدية وهي تفترض هذا الافتراض لا تعترف بأن الله ﷻ طرف في هذا العقد، فنظريتها التعاقدية نظرية «ثنائية» بين المواطن والدولة، بينما التعاقد في النظرية الإسلامية يقوم على أساس ثلاثي الأطراف، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. وهذا كما ترى ليس بالاختلاف الهين اليسير، وستترتب عليه كل الاختلافات الأخرى بين الرؤية الإسلامية للسياسة ورؤية المدرسة الليبرالية-الديمقراطية المرتكزة على فكرة التعاقد الثنائي.

(163) Harold J. Laski, A Grammar of Politics (London: George Allen and Unwin Ltd. 1923).

3:3 سيادة القانون أم سيادة الدولة؟

إن أهم عنصر في أي نظرية للقانون والدولة هو عنصر السيادة العليا التي يكون لها حق إصدار القوانين. ولقد اختلف المفكرون قديما وحديثا في تعريف هذه السلطة، وفي تحديد طبيعتها وعلاقاتها. على أن التعريف التقليدي لها يجري على النحو التالي: إننا لكي نتوصل إلى مفهوم السيادة علينا أن نبحث في المجتمع المعين عن السيد الأول الذي يصدر الأوامر، فيخضع له المواطنون بصورة تلقائية، ولا يخضع هو لأي سلطة أعلى، ولا يتلقى أوامر من أية جهة، فإذا عثرنا عليه نكون قد عثرنا حينئذ على القوة ذات السيادة العليا في ذلك المجتمع، تلك القوة التي يكون القانون صادرا عن إرادتها، وهي غير مقيدة لأنها هي التي أوجدته[١٦٤].

إن هذه القوة ذات السيادة العليا هي الله ﷻ في المنظور القرآني، وقد عبر عن إرادته في الكتاب المنزل (الشريعة). فالشريعة هي القانون الإلهي الأعلى الذي تخضع له الدساتير والقوانين الأخرى. غير أن هذا التعريف بالرغم من وضوحه ووجاهته المنطقية قد قوبل بالرفض الشديد من فلاسفة السياسة العلمانيين الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الدين والقانون، ولذلك فقد وصفوا هذا التعريف بعدم الجدوى لأبحاث فلسفة السياسة على أساس أن أية محاولة لاكتشاف المصدر الحقيقي، كالمحاولة السابقة، إن هي إلا مغامرة صعبة ومستحيلة في بعض الأحيان[١٦٥].

---

(164) Ibid, p. 55.

(165) Ibid, p. 44.

ولكن لماذا يكون البحث عن المصدر الحقيقي للسيادة العليا في المجتمع مغامرة غير مرغوب فيها؟ السبب واضح، وهو أن مثل هذا البحث سيعود بالمفكر الغربي إلى الفكر الكلاسيكي واللاهوتي، حيث كان المفهوم السائد هو أن مصدر السيادة العليا في المجتمع هو الإله، فهو الذي يخضع الناس لأوامره، وهو غير مقيد بهذه الأوامر، ولا توجد جهة أعلى منه تأمره، وأن القانون الذي يحكم المجتمع، سواء أكان قانون الطبيعة أو قانون العقل، هو قانون صادر بصورة من الصور عن إرادته.

ولكن، ولأن الدين مع التطورات التي طرأت عليه في تاريخ المسيحية الأوروبيّة قد صار يطابَق مع الكنيسة والبابا، ولأن بابوات الكنيسة قد دخلوا في صراع مع أباطرة السياسة حول السلطة السياسية، وخرجت منه الكنيسة مهزومة، كما لم يستتب الأمن من جهة أخرى للأباطرة الذين انتصروا في الحروب الدينية، لكل ذلك برزت قوة اجتماعية على أنقاض النظام البابوي الإمبراطوري، وصار لهذه القوة مفكروها الجدد (توماس هوبز، وجون لوك، وروسو، وبودان، وبنثام، وأوجست كونت وغيرهم) الذين ينادون بفصل الدين عن الدولة فصلا تاما، وتحويلها إلى مؤسسة مستقلة ذات (سيادة)، أي إنهم قد اتخذوا السيادة التي كانت تنتسب للإمبراطور أو للبابا بوصفهم أشخاصا مقدسين، ووضعوها في الدولة القومية الحديثة ككيان دنيوي لا علاقة له بالدين أو الأخلاق. وهكذا صارت الدولة الحديثة تعرف بأنها دولة ذات سيادة، أي إنها كيان مستقل إزاء الكيانات الخارجية (كالكنيسة الكاثوليكية مثلا)، أو الدول الأخرى، وإنها داخليًا هي صاحبة السيادة العليا على الإقليم الذي توجد فيه، وإن لها حق إصدار الأوامر للأفراد والجماعات الذين يعيشون في ذلك الإقليم، وإنها لا تتلقى الأوامر من أي منهم، وإن إرادتها ليستْ موضوعًا لأية تحديدات قانونية.

3:4 الدولة والمجتمع:

وإذا قلنا إن من مهام الإدارة التنفيذية أن تقيم من التنظيمات ما تراه مناسبا لتعبئة الطاقات والموارد في اتجاه إنفاذ القانون الأعلى (الشريعة)، فإن ذلك لا يعني أنه يتعين عليها أن تقيم هذه التنظيمات من فراغ اجتماعي، إذ إن القانون الأعلى ذاته قد وضع النواة الاجتماعية الأساسية، ورتب علاقاتها وحرم إلغاءها. فكما أن القرآن يتحدث صراحة عن وجود ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ {آل عمران: ٧} فهو أيضا يدل في إشارات عديدة على أن هناك (تنظيمات محكمات) هن أم المجتمع، ويشير أيضا إلى أن هناك تلازما ضروريا بين أم الكتاب وأم المجتمع، فإذا انحل هذا الرباط انحل المجتمع تبعا لذلك، وذبلتْ العقيدة.

فما هي هذه التنظيمات الاجتماعية المحكمة، وكيف تكون أساسا لبناء النظام الاجتماعي السياسي في الإسلام؟ إن النويات التنظيمية المحكمة في المنظور القرآني يمكن أن تجمل في الدوائر الآتية:

- دائرة الوالدين.
- دائرة أولي القربى (الرحِمية).
- دائرة أولي القربى (المكانية).
- دائرة أولي القربى الدينية (الأمة).

وهذه الدوائر متماسكة بصورة متفاوتة، فبعضها متماسك داخليًا عن طريق الرحم والدين (كما في الحالة الأولى والثانية)، وبعضها متماسك عن طريق الدين والمجاورة المكانية (كما في الحالة الثالثة)، وبعضها متماسك عن طريق الدين على ما قد يكون من تباعد جغرافي (كما في الحالة الرابعة).

أما الكل الذي تلتقي فيه جميع التنظيمات فهو ما يعرف في مصطلح القرآن بالأمة. وبناء على هذا، فإنه يتوجب على إمام المسلمين (الإدارة التنفيذية) وهو يبحث عن البنى الفوقية، أي عن التنظيمات السياسية والإدارية المناسبة لتحويل الأمر الإلهي إلى واقع؛ أن يبدأ بحثه بالنظر في هذه الدوائر بوصفها بنى تحتية أساسية، وأن يجعل منها منطلقا أساسيا للتشكيلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية التي تحتاجها دولة الإسلام لتشمل مساحات أوسع مما تشمله التنظيمات الأساسية.

هذا، وإن جاز لنا أن نتقدم باجتهاد في هذا المجال فيمكن أن نقول: إن السلطة في المجتمع الإسلامي تتوزع بين ثلاثة مراكز أساسية:

المركز الأول؛ يتمثل في دائرة الوالدين، وهذه الدائرة وإن كان القرآن لم يسمّها «الأسرة» كما فعل المحدثون من علماء الاجتماع ودارسي النظم الإسلامية إلا أنه يوليها اهتماما كبيرا، ويكل إليها مهمة التنشئة الاجتماعية الرئيسة *socialization* التي يتم فيها تشرّب أسس العقيدة وقواعد الاجتماع، إنها الدائرة التي ينمو ويتبلور في إطارها الإيمان الفطري، وتتحدد فيها معالم الشخصية المسلمة، وإن أي خلل يحدث في هذه الدائرة سيتبعه خلل أكبر فيما يليها من النظم الاجتماعية الأوسع. فإذا قيل: إن النظام الإسلامي نظام أبوي *paternal* باعتبار أن الإسلام يحرص حرصا شديدا على المحافظة على دائرة الوالدين وعلى ترتيب علاقاتها، فإن ذلك قول صحيح، إلا أن أصحاب هذا القول لا يعنون بالطبع مدح الإسلام بذكر هذه الصفة بقدر ما يريدون الانتقاص منه لزعمهم أن طاعة الآباء والخضوع للكبار ستكون ثقافة سياسية تجعل المواطنين يميلون بصورة تلقائية إلى طاعة الحكام. على أن هذه النتيجة لا تترتب على تلك المقدمات ترتيبا لازما؛ لأن طاعة الوالدين في المنظور القرآني لا تكون طاعة مطلقة، وإنما هي طاعة مشروطة بالإيمان بالله، فإذا خرج الوالدان على (أمهات الكتاب) فإنهما سيفقدان المشروعية تماماً، وليس هناك مسوغ لطاعتهما فيما فيه معصية للكتاب.

المركز الثاني، الذي تتوزع عليه السلطة؛ فهو دائرة أولي القربى الرحِمية، وأولي القربى المكانية. وإن القرآن لا يتحدث فقط عن الوالدين، وإنما يتحدث بإسهاب عن «أولي الأرحام» وأولي القربى، وهذه دائرة تتفرع عن الدائرة الأولى وتتصل بها اتصالا عضويا. والحديث المتكرر عن هذه المجموعة يتضمن رفضا للتقليد العربي الجاهلي الذي كان يقطع الرحم، إذ كان الإنسان العربي الحر ذو النسب الصريح يستولد الإماء، ولكنه يرفض أن يلحق أبناءه بنسبه، فتنشأ من جراء ذلك مجموعات تعيش على هامش المجتمع، وتتحول بحكم ذلك الوضع إلى عدو داخلي يهدد السلام الاجتماعي. على أن اهتمام القرآن بأولي الأرحام وأولي القربى لا يبلغ درجة العصبية العرقية، بل إنه ليس اهتماما بالعرق لذاته، وإنما هو اهتمام مشروط بقواعد الدين. فإذا خرج أولو الأرحام والقربى على أمهات الكتاب؛ فإن القربى وحدها ستكون عديمة الجدوى. وحتى لا يتجاوز الاهتمام بالعرق الحد المسموح به، فإن القرآن يتحدث عن نوع آخر من القربى، وهي القربى المكانية، فالناس الذين يتجاورون في المكان هم أيضا «أولي القربى»، حتى ولو لم ينحدروا من رحم واحدة، أي كأن المقصود في هذا المجال أن تنفتح دائرة القربى الرحمية على دائرة القربى المكانية ليكوِّنا وحدة اجتماعية أعلى تخوَّل لها صلاحيات (الحكومة المحلية) كما يعرف في المصطلح الحديث.

هذا، ومما يؤكد هذا الاتجاه من النظر؛ الكتاب الذي وادع فيه الرسول ﷺ يهود يثرب، إذ ورد في صدره أن «المهاجرين من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهو يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم... وبنو ساعدة على ربعتهم»[١٦٦] والربعة – كما أورد الشراح – هي الحال التي جاء الإسلام وهم عليها، ويقال: يقوم برعاية أهله، إذا كان يقوم بأمرهم[١٦٧].

(١٦٦) ابن هشام، **سيرة النبي**، مصدر سابق.

(١٦٧) المصدر نفسه.

ومعلوم أن الحال التي جاء الإسلام وهم عليها هي التراتيب الإدارية التي وضعها قصي بن كلاب، وهو أول من أصاب مُلْكا في قريش، فجمعهم حول مكة، وقسمها بينهم أرباعا، أي جعل لكل أولي قربى دائرة جغرافية يصرفون أمورها فيها. ولكن وحتى لا يتكرس مفهوم العرقية التي تنبذ الآخرين فقد ورد في كتاب الرسول ﷺ تعديل أساسي لنظام الحكومة المحلية الذي وضعه قصي، إذ تضمن الكتاب النص الآتي: «وإن الجار كالنفس غير مضار، ولا آثم»، فرفع الجوار إلى مقام النفس ليجعل علاقة القربى الرحمية تنفتح وتندمج في القربى المكانية ليكونا معا وحدة جغرافية بشرية تقوم عليها حكومة مصغرة توكل إليها مهمات قانونية واقتصادية في إطار الحكومة المركزية العليا.

هذا، ويجدر بنا أن نذكر هنا أن مفهوم «المجاورة» الذي أشار إليه القرآن الكريم والسنة المطهرة ليس من فضول المفاهيم، وإنما هو من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها البناء التحتي في نظام الاجتماع الإسلامي. فالجار الذي أوصى به القرآن والسنة هو شخص أو مجموعة أشخاص لا يرتبطون في غالب الأمر ارتباطا رحميا مع المجموعة الأساسية، كما قد لا يرتبطون معها ارتباطا دينيا، ولكنهم في الوقت ذاته يتوطنون معهم في مكان واحد، أي إنهم قد فرقهم العرق والدين، ولكن «المكان» قد جمعهم. والرأي الذي ننتهي إليه هو أن هذا الرباط المكاني له حرمة في الإسلام لا تقل أهمية عن حرمة الرباط العرقي، وأنهما معا يكونان إطارا لسلطان محلي يكون دعما للسلطان المركزي وعونا له.

أما وقد عرفنا من الحديث عن دائرة الوالدين ودائرة أولي القربى «الرحمية والمكانية» فستبقى أمامنا دائرة أخيرة من الدوائر التي تتوزع عليها السلطة في المجتمع الإسلامي، وهي دائرة أولي القربى الدينية.

المركز الثالث؛ دائرة أولي القربى الدينية، إن هذه الدائرة هي دائرة الأمة، وهي امتداد طبيعي لما سبقها من دوائر. وهي بالطبع لا تلغي اعتبارات العرق والمكان، ولكنها تستوعبها، تسمو بها من إطار المحلية إلى آفاق العالمية، فالأمة هي الكل الذي تلتقي فيه مجموعات متعددة الأعراق، ومتعددة المناطق الجغرافية، ولكنها متحدة الهدف والغاية والرؤية، بحيث تكون متميزة عما عداها من الأمم. وتعضيدا لهذا الرأي يمكننا أن نعود مرة أخرى لقراءة صحيفة المدينة التي وادع فيها الرسول ﷺ يهود يثرب، وقد ورد في مطلعها أن «المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس»[١٦٨]. فهي أمة لا تتكون فقط من البطون القرشية، وإنما هي أمة منفتحة تجمع بطون قريش إلى بطون يثرب إلى أتباعهم وحلفائهم، كما أنهم أمة لها قابلية للانفتاح على الأمم الأخرى التي تبعد عنها أعراقا ودينا، ولكنها تجاورها في السكن وتتوطن معها الدار الواحدة، كيهود بني عوف، ويهود بني النجار الذين صيرتهم الصحيفة «أمة مع المؤمنين».

إننا قد نلاحظ من هذا العرض أولاً: أن نصيبا كبيرا من السلطة يذهب بصورة مقصودة إلى هذه التنظيمات الاجتماعية المذكورة. ففلسفة التربية والتعليم -مثلاً- تترك للآباء، فيستطيع أي فرد من أفراد المجتمع أن يربي أبناءه بالصورة التي يراها، لا يراعي في ذلك إلا التزامه الأخلاقي المبدئي الذي دخل بموجبه في عقد مع الله ﷻ دون إكراه أو تخوف من الدولة. والسلطة المحلية التي ترعى شؤون البيئة وتنظم المرافق وتوزع الخدمات تترك للإدارات المحلية التي يشكلها المواطنون من أولي القربى الرحمية والمكانية عن طوع وتراض بينهم. أما ما تبقى من سلطات فلا يترك كله بيد الإدارة المركزية، بل يتولى القانون الإلهي الأعلى (الشريعة) وضع حدود لهذه السلطة، خاصة في المجال الاقتصادي والجنائي والعسكري، كما تتولى الأمة كلها، فضلا

(١٦٨) ابن هشام، المصدر نفسه.

عن ذلك، وظيفة الرقابة على الإدارة المركزية، فلا تسمح لها وتطيع إلا إذا كانت أفعالها متسقة مع العقد الذي بموجبه أقيمت.

وبهذه الصورة، فإن سلطة الدولة المركزية تتقلص إلى أبعد حد ممكن، فلا يكون الاستيلاء عليها هدفا، ولا يكون الصراع حولها غاية، طالما أنها لا تستطيع أن تبدل قواعد المجتمع، أو تطمس عقيدته، أو تستحوذ على سائر ما ينتجه أفراده.

كما قد يتضح لنا من هذا السرد ثانياً: أن الاتجاه العام التصوري للإسلام، سواء في إطاره التصويري أو تنظيماته الاجتماعية؛ اتجاه توحيدي، يسعى في مجال الرؤية والعقيدة إلى إيجاد «قلب صلب» هو «أمهات الكتاب»، كما ذكرنا، ليكون محل إجماع يعصم المؤمنين من التشتت الفكري والصراع الأيديولوجي، كما يسعى في مجال الفعل والمجتمع إلى إيجاد «قلب صلب» هو «أمهات المجتمع» كما ذكرنا، ليكون بدوره محل إجماع يعصم المؤمنين من التمزق الاجتماعي.

إن هذا الاتجاه التوحيدي في التصور وفي بناء المجتمع قد قصد توطيده بهذه الصورة حتى لا يجد من بيده السلطة مجالا لإنشاء تصورات أو تنظيمات تتصادم مع هذا الاتجاه التوحيدي. أو قصد به، بعبارة أخرى، سد الطريق أمام الاختلاف الأيديولوجي والتفرق الاجتماعي في داخل الأمة الواحدة.

ولكن ماذا يعني هذا من الناحية العملية؟ إنه يعني بلا شك أن اقتصاد المسلمين وسياستهم ينبغي أن يُنظَّما بصورة تراعي هذه الطبيعة التوحيدية، أي ألا يكون في التمويل أثرة أو تكديس يفضي إلى التأزم بين الدوائر المذكورة آنفا، كما يعني أن سياسة المسلمين ينبغي أن تنتظم بصورة تحل التأزم الاجتماعي وتفضي إلى الإجماع والوحدة أكثر مما تفتح أبوابا للصراع المستمر. على أن مثل هذا الحديث عن التأزم الاجتماعي المرتبط بعوامل اقتصادية، الذي يُرجى من سلطة الدولة أن توجد له حلولا سلمية مرضية، لهو حديث ذو أهمية بالغة تجعلنا نفرد له فقرة خاصة فيما يلي.

3:5 الدولة والاقتصاد:

لقد ذكرنا آنفا أن سلطة الدولة ليست هي السلطة المطلقة الوحيدة ذات الأثر الجليل في المنظور الإسلامي، فهي لا تستطيع أن تبدل مثلا قواعد المجتمع المسلم أو تغير أسسه الاقتصادية والسياسية، إذ إن تلك أمور قد حسمها القانون الإلهي الأعلى (الشريعة) الذي يلتزم به أفراد المجتمع التزاما يعلو على التزامهم بقوانين الدولة وطاعتهم لها.

أما في النظم السياسية التي لا تحتكم إلى قانون أعلى أو مرجعية أخلاقية، فإن الدولة قد تتضخم لتصبح كيانا سلطويا مهيبا، ولا يتوقع ممن يستولي عليها إلا أن يستخدم هذه القوة الكبيرة في تعظيم حظوظه ودعم مصالحه الاقتصادية على حساب الآخرين دون وازع من دين أو أخلاق، لأن القيم الدينية والأخلاقية لا يراد لها أن ترتبط بالسياسة في إطار هذا المذهب. وإزاء هذه الحالة فلا بد من وجود قوة إلى جانب قوة الدولة تراقبها وتضبط أفعالها، ولا يكون هذا الضبط ممكنا، مع غياب المرجعية الأخلاقية والقانون الأعلى، إلا بقيام مؤسسات مجتمعية تدعم النزاع والاختلاف *conflict and disagreement*.[١٦٩] فوجود هذه المؤسسات ضروري ومهم كضرورة وجود المؤسسات الأخرى التي تدعم الشرعية والإجماع. وجريا على هذا المنوال، فإن النزاع الاجتماعي والاختلاف الأيديولوجي مقصودان لذاتهما، وبدونها لا تتوافر ضمانات كافية تمنع تكدس الإنتاج العام في أيدي قلة ممن بيدهم السلطة.

وبناء على هذا الضرب من الجدل، ومع وجود هذه الضمانات المؤسسية الضابطة، فإن دعاة المذهب الليبرالي يذهبون في شيء من الاطمئنان إلى وضع ثلاثة افتراضات أساسية تقوم عليها الدولة، ويسوغ على أساسها حق الطاعة التي تتقاضاها من مواطنيها. وهذه الافتراضات هي:

---

(169) see Harold J. Laski, The Grammar of Politics, p. iii

- إن هذه الدولة تحفظ النظام.
- إنها تتيح آلية مناسبة لتبادل السلطة.
- إنها تلبي طلبات المواطنين لأوسع مدى ممكن.[١٧٠]

وبالنظر لهذه الافتراضات، فإنا لا نملك إلا أن نقر بالفرضية الأولى (حفظ النظام)، ولكن تثور لدينا اعتراضات أساسية تعقب هذا الإقرار، وهي في الواقع الاعتراضات التي أثارها كارل ماركس ولم تحظ بإجابات شافية من دعاة الديمقراطية الليبرالية في تقديرنا. **أولها**: أنه ليس صحيحاً أن الدولة في النظام الديمقراطي الليبرالي تتيح آلية مثلى للتبادل السلمي، **وثانيها**: أنه ليس صحيحا أيضا أنها تلبي طلبات مواطنيها لأوسع مدى ممكن.

لا خلاف أن الدولة، كما يقول كارل ماركس، هي القوة القاهرة العليا في أي مجتمع، ولكنها في الواقع لا تستخدم هذه القوة إلا حماية وترقية لمصالح أولئك الذين يمتلكون وسائل الإنتاج في ذلك المجتمع، وهي حينما تعمل على حفظ النظام، لا تفعل أكثر من المحافظة على نظام طبقي معين، أي إنها تعمل على فرض إرادة مالكي أدوات الإنتاج على أولئك الذين لا يملكون شيئا[١٧١]، وهذا التحليل يقود إلى نقض فرضية التبادل السلمي للسلطة، إذ كيف يتم تبادل السلطة بصورة سلمية في مجتمع يتمسك فيه المتملكون بما في أيديهم من ثروة وامتيازات، ويتطاول فيه الذين لا يملكون أي نصيب في هذه الثروة والامتيازات؟ إن النهاية المنطقية الوحيدة الممكنة هي أن يسعى المحرومون من الثروة للإمساك بقوة الدولة *state power* ليستخدموها لإعادة ترتيب الوضع الطبقي في المجتمع، وليس هناك ما يمنع أن تتم هذه العملية بصورة سلمية، ولكن وقائع التاريخ تؤكد أن أي محاولة لإعادة ترتيب الوضع

---

(170) Harold Laski, ibid.

(171) Horold J. Laski, op. cit. p. III.

الطبقي في المجتمع لصالح المعدمين ستقابلها مقاومة عنيفة من مالكي الثروة، وحينئذ ستقع المصادمة والثروة بصورة حتمية[١٧٢].

أما الافتراض الثاني القائل بأن الدولة تلبي طلبات مواطنيها لأوسع مدى ممكن، فذلك غير صحيح أيضاً، إذ إن الطلبات التي تلبى وفقا لنظمها القانونية هي الطلبات الفعالة *effective demands* دون غيرها، وهي بالطبع طلبات الفئات ذات النفوذ الاقتصادي. أما الطلبات التي لا تستند إلا إلى معايير الحق والعدل فإنه لا مجال لتلبيتها، لأن التطابق مع معايير العدل وغاياته لا مكان له في عمليات التوزيع في المجتمع الرأسمالي الذي تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية، مما يعني أن قوة الدولة تعمل هنا لتنمية الفوارق بين الذين تلبي طلباتهم وأولئك الذين تغمط حقوقهم.

يقول هارولد لاسكي، بعد أن يورد اعتراضات الماركسيين على الديمقراطية الليبرالية، إنه لا يعرف ما إذ كانت هناك إجابات شافية يستطيع دعاة هذا المذهب أن يتقدموا بها في هذا الشأن[١٧٣]. إن الإجابة التي يمكن أن يتقدم بها دعاة الليبرالية، سواء كانت شافية أو غير شافية، لا تعدو أن تتضمن دعوة لتفتيت المجتمع إلى وحدات مصلحية متصارعة، وإلى تقوية مؤسسات النزاع والخلاف داخل المجتمع، كالأحزاب السياسية ونقابات العمل والصحافة... إلخ. والى المحافظة على قدر من التباين الأيديولوجي.

وهذه الإجابة كما ترى قريبة من الحل الذي انتهى إليه ماركس نفسه مع اختلاف في الأهداف. فبينما يرى ماركس أن الصراع لازم وضروري لأنه سيجعل نهاية النظام الديمقراطي الليبرالي وشيكة، يرى الليبراليون أن الصراع ضروري لأنه يضمن استمرارية النظام، حتى إن

---

(172) Ibid, p. IV.

(173) Ibid, P. IV.

فئة من دعاة هذا المذهب تأسف لأن الديمقراطية الغربية قد شهدت في الآونة الأخيرة تقلصاً في الخلافات الفكرية الجادة بين المجموعات التي تحمل منظومات قيمية مختلفة، كما أن أصواتا كثيرة صارت تأسف لنهاية الخلافات الأيديولوجية باعتبار أن وجودها ضروري. إن هاتين الوجهتين من النظر، الماركسية والليبرالية، الراغبتين في استبقاء عوامل النزاع والخلاف ومؤسساتهما تختلفان تماما عن وجهة القرآن التوحيدية. إن أهم ما يميز هذه الرؤية هي أسبقية القانون الإلهي الأعلى (الشريعة) للدولة ودستورها، وفضلا عن أن هذا القانون له السيادة العليا *supreme sovereignty*، فهو كذلك له وجود سابق لوجود الدولة، والدولة لا تقوم إلا على أساسه.

وهذه الرؤية تميّز تمييزا واضحا بين النظرية الإسلامية والنظريات الوضعية (سواء في ذلك النظرية التعاقدية الليبرالية والنظرية الماركسية الشمولية). إن هذه الأسبقية والعلوية لم تأتيا جزافا، وإنما قصد بهما قطع السبيل على طغيان الفئة الحاكمة، الذي يخشاه الليبراليون والماركسيون معا. ذلك أن هذه الفئة قد تستغل ما يتوافر لها من أكثرية عددية فتكيف القانون وفقا لمصالحها الاقتصادية أو ارتباطاها العشائرية أو الفئوية، أو وفقا لأطماعها الشخصية وتطلعاتها الإمبريالية التوسعية. وذلك هو في الواقع التخوف الأساسي الذي جعل أفلاطون يعترض، قبل الليبراليين والماركسيين بقرون طويلة، على ديمقراطية أثينا، ويقول: إنها ليست دولة، وإنما هي تَجمّع من البشر منقسم إلى شقين: شق الأثرياء *oligarchy* وشق العوام *demos*، ويسيطر أحدهما على الآخر فيجعل اسمه الخاص اسما عاما للتجمع. وهذا يعني ببساطة أن الديمقراطية هي حكم الفئة *a rule of faction*.[١٧٤]

(174) *Ernest Baker, op. cit., p.352*

وتكمن خطورة هذا النوع من الحكم في نظر أفلاطون في أن هذه الفئة الحاكمة تجعل من كل أمر تقدّر أن لها مصلحة فيه؛ قانونا. وبهذه الصورة فإن القانون سيكون هو مصلحة الأقوى *the interest of the strongest*.[١٧٥] أو بعبارة أخرى فإن القانون سيكون هو مصلحة الطبقة الغالبة في الدولة. وحتى لا يحدث مثل هذا في مجتمع المسلمين، فإن وضع القانون الأعلى (الدستور) يجب ألا يترك لأصحاب المصالح. الجدير بالذكر أن هذه المسألة ذاتها قد عاد لطرحها بقوة في العصر الحديث جون رولز في كتاب "**نظرية في العدالة**" الذي تعرضنا له في الفصل السابق من البحث.

وبعد، فإن الإسلام يعترف بوجود الخلاف بين أفراد المجتمع المسلم، ولكنه لا يتركه يستشري فينسف قواعد النظام الاجتماعي (كما يريد ماركس)، أو يصر على أن يكون له وجود مؤسسي ثابت (معارضة) بزعم أن ذلك يكف غائلة الفئة الحاكمة (كما يعتقد أصحاب المذهب الليبرالي). إن الإسلام يقر بوجود الاختلاف، ولكنه يدعو إلى التقليل من آثاره السالبة بالرجوع إلى الكتاب المنزل. يقول الله ﷻ بهذا الصدد: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٦٤﴾ {النحل: ٦٤}. وقد ذكرت قسمة الثروة والمساواة بين النساء والرجال في الآيات السابقة لهذه الآية (٥٦-٥٨) كأمثلة للأمور التي يثور حولها خلاف، وهو خلاف لا ينقطع إلا ببيان من الكتاب، أي إنه في حالة انعدام «الكتاب المبين» يمكن أن تتبلور هذه الخلافات وتتحول إلى خلافات أيديولوجية تقوم عليها معارضة دائمة، وقد تأخذ شكلا مؤسسيا يعترف به في الدستور، كما يدعو إلى ذلك أصحاب المذهب الليبرالي. إن مثل هذه المعارضة المؤسسية الثابتة قد تكون ضرورية في نظام سياسي يفتقد المرجعية المبينة الهادية، أما في النظام الإسلامي فإن الثابت هو المرجعية القانونية العليا (الشريعة) والالتزام بالمنظومة الأخلاقية، وذلك هو الذي يمثل ضمانا ضد الأوليغاركية.

(١٧٥) المصدر نفسه.

خاتمة:

لقد بدأنا هذا البحث بالنظر في التراث الفلسفي المتقدم، وخاصة التراث الإغريقي، في محاولة لتفهم طبيعة القضايا التي أثيرت في مجال الفكر السياسي، وأبدينا اهتماما خاصا بوقع ذلك التراث الفلسفي القديم على الفكر المسيحي من جهة، وعلى الفكر الأوربي المعاصر من جهة أخرى. ولم نفعل ذلك من باب الفذلكة التاريخية، وإنما قصدنا أن نشير به إلى أن نصف الفكر السياسي الغربي المعاصر قد تولد من التراث الإغريقي والتراث المسيحي، ونصفه الآخر هو وليد لحركة الارتداد عليهما معا. وما لم ندرك التداخل بين الفكر المسيحي والفكر الإغريقي فقد لا ندرك جوهرَ حركة الإصلاح الديني، وما تبعها من حركات تطهيرية، وجوهرَ الحركة العلمانية، وما يتفرع عنها من فلسفات في مجال الاجتماع والاعتقاد.

أما من الناحية الأخرى، فقد أدرجنا في البحث فصلا عن الفكر السياسي في الإسلام، ابتداء بالمدينة الفاضلة للفارابي وانتهاء بنظرية الدولة عند ابن خلدون. ولم نفعل ذلك من باب المضاهاة الشكلية بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، وإنما أردنا أن نؤشر على محاولات «التوطين الفلسفي» التي قام بها الفارابي وابن سينا (أي توطين جوانب من الفكر الإغريقي في فضاء الفكر الإسلامي)، وما نجم عنها من جدل، وما تولد عنها من اتجاهات فكرية مناهضة للفلسفة الإغريقية. كما أردنا من ناحية ثانية، أن ننظر في الآثار الفكرية المترتبة على تبني الشيعة الإسماعيلية لنظرية «الحاكم-الفيلسوف» عند أفلاطون وتحويلها إلى نظرية «الإمام المعصوم»، ثم تحويلها، بسند كبير من الدولة الفاطمية في مصر، إلى قوة أيديولوجية مناهضة لإيديولوجية الخلافة العباسية.

لقد وفر لنا هذا الجانب من البحث أن نرى ردة الفعل الهائلة من بعض علماء السنة وهم يردون على الشيعة الإسماعيلية من جهة، ويؤسسون لنظرية في الدولة تبدأ «بالإمام المختار» وتنتهي بطاعة الإمام المتغلب «صاحب الشوكة».

على أن بحثنا لم ينته عند تتبع تطور الفكر الغربي والإسلامي وتفاعلاتهما الداخلية والبينية، وإنما تمدد قليلا، في خطوة غير مألوفة؛ ليبرز الرؤية القرآنية لفلسفة السياسة. وقد قادتنا هذه المحاولة إلى توضيح الرباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة والقانون في النظام الإسلامي، كما قادتنا إلى إدراك أن الخلاف بين الرؤية القرآنية والرؤى الأخرى يتسع اتساعا عظيما بسبب هذا الربط عينه، فالرؤية القرآنية رؤية توحيدية، أما رؤية المذاهب المادية المخالفة (الوضعية والديمقراطية الليبرالية والشيوعية) فرؤية انفصالية، أي إنه بينما يرتكز الإسلام على أساس أخلاقي، ويسوق المؤمنين نحو غايات أخلاقية عبر وسائط السياسة ومؤسساتها، تُسقط هذه المذاهب المرتكزَ الأخلاقي المبدئي، وتسقط معه الغايات الأخلاقية، وتجرد السياسة لتكون مجرد علم وصفي، وتجعل الدولة مجرد أداة للإكراه القانوني منفصلة عن الدين والأخلاق.

المراجع العربية

١. أحمد فؤاد الأهواني، **ابن سينا**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، د: ت

٢. أفلوطين، **التساعية الرابعة في النفس**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠

٣. إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني، الكويت: سلسلة عالم المعرفة ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٩٢

٤. إبراهيم مدكور، **في الفكر الإسلامي**، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، ١٩٨٤

٥. إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، القاهرة: دار المعرف، ١٩٨٣

٦. ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، المملكة العربية السعودية: إدارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ

٧. ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج١، تحقيق وتقديم عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، ٢٠٠٤

٨. ابن سينا، **كتاب الشفا**، تحقيق آية حسن الملي، قم، جمهورية إيران: مكتبة الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٦٧ه

٩. ابن هشام، **سيرة النبي**، ج٢، القاهرة: المكتبة التجارية/مطبعة حجازي، د: ت

١٠. برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج١، ترجمة زكى نجيب محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠

١١. الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢

١٢. ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، ١٩٨٠(نشرت الترجمة الأولى عام ١٩٣٨)

١٣. جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤

١٤. الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٠٠هـ

١٥. ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: مكتبة الخانجي- دار الكتاب العربي، ١٩٦٧

١٦. الطبري (محمد بن جرير)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت

١٧. طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد** (نقله من الفرنسية إلى العربية محمد عبد الله عنان) القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥

١٨. عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، القاهرة: دار النهضة العربية

١٩. علي عبد الواحد وافي، (محقق)، **مقدمة ابن خلدون**، ط ٧، القاهرة: دار نهضة مصر،٢٠١٤

٢٠. الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق إنصاف رمضان، بيروت: دار قتيبة، ٢٠٠٣

٢١. الغزالي، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهري**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الكويت–حولي: مؤسسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤

٢٢. كريستان دولاكومبان، **تاريخ الفلسفة في القرن العشرين**، ترجمة حسن أحجيج، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٥

٢٣. محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢

٢٤. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦

٢٥. هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦

المراجع الأجنبية

1. *Harold J. Laski,* ***The Grammar of Politics****, 4th. edi., London: George Allen & Unwin LTD, New Haven: The Yale University Press (first published in June 1925)*
2. *Leela Ram Gurjar,* ***Trends of Contemporary Political Theory****, The Indian Journal of Political Science, vol.68, No.4 (Oct.-Dec.2007)*
3. *Satoshi Fukuma,* ***Rawls in Japan: A Brief Sketch of the Reception of John Rawls's Philosophy,*** *Philosophy East & West, vol., 64 (Oct.2014)*
4. *George H. Sabine,* ***What Is Political Theory?,*** *The Journal of Politics, vol.1, No.1 (Feb.,1939)*
5. *Linda T. Darling,* ***Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East****, Comparative Studies in Society and History, vol. 49, No.2 (Apr.2007)*
6. *Aristotle,* ***The Ethics****, translated by J.A.K Thomson, Penguin Books,1955*
7. *Mark Blitz,* ***Understanding Hiedgger on Technology****, The New Atlantis, No., 41 (Winter 2014)*
8. *Gregory Bruce Smith,* ***Political Philosophy: Who Was Leo Strauss?*** *The American Scholar, vol., 66.No.1 (Winter 1977)*

9. Plato, ***The Dialogues of Plato***, translated by Benjamin Jowett, source available at http://www,gutenberg.net/etex98/chmds.txt

10. Dimitri Gutas, ***The Study of Arabic Philosophy in the 20th.Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy***, British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 29, No.1 (may,2002)

11. David Easton, ***The Decline of Modern Political Theory***, The Journal of Politics, vol.13, No.1 (Feb., 1951)

12. Stanley Rothman, ***The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique***, The American Political Science Review, vol. 56, No.2 (Jun., 1962)

13. Paul Weithman, ***John Rawls and the Task of Political Philosophy***, The Review of Politics, vol.71, No. 1(Winter 2009)

14. Fauzi M. Najjar, ***Farabi's Political Philosophy and Shi'ism***, Studia Islamica, No. 14(1961)

15. Carole Hillenbrand, ***Islamic Orthodoxy or Real Politik? Al-Ghazali's Views on Government***, Iran, vol. 26 (1988)

16. Richard Walzer, ***Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun***, Oriens, vol.16 (Dec.1963)

لمست