دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	في مفهوم التعددية في الفكر السياسي الإسلامي : رؤية منهاجية في فكر الشوامخ
المصدر:	مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية
الناشر:	جامعة الإسكندرية - كلية الحقوق
المؤلف الرئيسي:	منجود، مصطفى محمد
المجلد/العدد:	ع 3,4
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1994
الصفحات:	241 - 292
رقم MD:	142691
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo, EcoLink
مواضيع:	الحرية السياسية، النظام السياسي في الإسلام، الإسلام و السياسة، الفكر السياسي، التعددية، الاحزاب السياسية، المشاركة السياسية، العلماء المسلمون، السلطة السياسية، الدولة، التعدد الوظيفي، النظم السياسية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/142691

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

فى مفهوم التعددية فى الفكر السياسى الإسلامى

﴿ رؤية منهاجية فى فكر الشواخ ﴾

إعداد :

د . مصطفى محمود منجود

المدرس بقسم العلوم السياسية

كلية الاقتصاد . جامعة القاهرة

مقدمة :

لعل أحد ماتتميز به الساحة الفكرية العربية والإسلامية هو ظهور مايمكن تسميته بمفاهيم الساعة ، والساعة هنا ليست مقدارا زمنيا حسابيا ، بل هى أقرب لأن تكون ظرفا تاريخيا تتفاعل فيه عناصر متعددة ، وتشكل فى المقام الأخير موقفا حضاريا غالبا ما يفرض علامات استفهام ملحة ، وتحت ضغط واقع هذا الموقف ، وبإلحاح منه تارة ، ورغبة فى التصدى لما ينطوى عليه من تحديات تارة أخرى ، تتوالى الإجتهادات ، ومع الإجتهادات تتمخض المفاهيم، فبعضها يكون معهودا فى استعماله وتناوله وقدم العهد به ، وبعضها يكون مستهجنا مبتدعا ، وآفة هذه المفاهيم المستهجنة المبتدعة أن منها ما قد يطلق دون تحديد لمضمونه ومشتملاته ، كما أن منها ما قد يستخدم فى تحليل الظواهر لفترة ما ثم سرعان مايطوى عليه الثرى ، بلا تراكم معرفى يكشف عن حقيقته ، ويؤكد أصالته ، ناهيك عن أن منها أخيرا ماقد يحمل بمعانى ومدلولات قد تصطدم بأصول ما تعتقده الأمة وتغاير ما استقر عليه فكرها ، ودرجت عليه ثقافتها السياسية .

وأحسب أن من مفاهيم الساعة التى شاع تداولها على ألسنة المفكرين العرب والمسلمين ، على اختلاف توجهاتهم ، وانتماءاتهم المذهبية ، مفاهيم تجفيف المنابع ، والمجتمع المدنى ، والتنوير ، والظلامية ، والإرهاب ، والتعددية ، إلى أخره من مفاهيم تأتى فى نفس السياق ، واذا كان صحيحا أن بعض هذه المفاهيم قد وظف قديما فى بعض كتابات هؤلاء المفكرين ، فصحيح أيضا - وإلى حد كبير - أن التوظيف الجديد لمثل هذه المفاهيم قد ألقى عليها بظلال كثيرة وكثيفة ، بعضها قاتم وبعضها مشرق ، وبين القتامة والإشراق صعبت عملية الضبط المنهاجى المفاهيمى لدى كثير من الباحثين خاصة المبتدئين .

ويؤكد إستقراء ماجرى فى الساحة الفكرية - ولا يزال يجرى - أن الفكر الاسلامى المعاصر قد أبى إلا أن يكون له دلو يدلى به فيما نقل من آراء أو أبدى بشأن هذه المفاهيم السيارة ، سواء كان الدافع الى ذلك المبادرة ببيان وجهة نظر الإسلام فى المعروض أو المتداول ، تأكيدا لعدم انفصال حقائق الوحى عن مستجدات ماقد يعتمل فى الواقع المعاش ، أو كان الدافع هو الرد على ما ألقى من تهم وتجاوزات مقصدها وضع الفكر الإسلامى - ومن ثم مايمثله وينهل منه من مورد سماوى - موضع العجز والقصور عن مجاراة هذا الواقع .

ومفهوم التعددية من المفاهيم التى كان للفكر الإسلامى المعاصر إسهامه فيها ، وان ظل - أى الإسهام - فى رأى الباحث محدودا ، إذا ماقيس بإسهامه فى الضبط المنهاجى لمفاهيم أخرى مثل الخلافة ، والنبوة ، والسلطة ، والقتال ، والسلم ، والجهاد ، والأحكام السلطانية ، والسياسة الشرعية ، بقطع النظر عن الدافع إلى الإسهام فى كل منها ، بيد أن المتبادر ملاحظته مما كتبه الفكر الإسلامى المعاصر عن مفهوم التعددية من منظور الفكر السياسى

الاسلامى عموما وفكر مفكرينا الشوامخ الأقدمين خاصة ، يكاد يكون معدوما ، رغم ماكتب من مناظير أخرى مثل التعددية السياسية من منظور إسلامى (١) ، والتعددية السياسية فى الدولة الإسلامية (٢) ، والأحزاب السياسية فى الاسلام .(٣)

من هنا تأتى هذه المحاولة لإثارة بعض القضايا المنهاجية المتصلة بوقف فكر الشوامخ الأقدمين السياسى من مفهوم التعددية ، هل تعرض له مباشرة ؟ أم استخدم مفاهيم أخرى مرادفة له أو قريبة منه ؟ وكيف نظر هذا الفكر الى التعددية ؟ وما هى أفاقها ومجالاتها ؟ وما مدى محوريتها كفكرة سياسية ضمن الأفكار السياسية الأخرى التى أبدعها فكر هؤلاء الشوامخ؟ وأين موضع التعددية فى سلم أولوياته المفاهيمية ؟ وما هى الشبهات التى قد تلصق بتناول هذا الفكر للتعددية ؟ بل وما هى الشبهات التى قد تدفع فى سبيل الكشف عن هذا التناول؟

هذه الأسئلة وأشباهها هى محور التحليل فى هذه الرؤية المنهجية ، ولكن يبقى التساؤل المتشعب الأهم : لماذا هذا العرض أصلا ؟ وأين موقعه من دافعى الفكر الاسلامى المعاصر إلى المبادرة بالتصدى لتحليل المفهوم ؟ هل المراد من المسارعة بتقديم رؤية تكاد تكون مجهلة فيما يقدم إسلاميا عن المفهوم ؟ أم الهدف مجرد الإستجابة لما يتهم به التنظير الإسلامى عموما والفكر السياسى الإسلامى خصوصا من قصور الإسهام ، وجدبه فى تقديم رؤية – وربما رؤى– إسلامية للمفهوم .

والواقع إن هدف السعى الى إثبات آصالة الفكر السياسى الإسلامى ، وقدرته على أن تكون له أضافاته وإشراقاته على المعروض مفاهيمياً – ومنه مفهوم التعددية – يتأبى على أن يخندق فى أيى من هذين الموقفين ، ذلك أن خطاب الأصالة لا يعدو أن يكون خطاب بناء من حيث هو دفاع ، وخطاب دفاع من حيث هو بناء ، على معنى أن حرية الحركة فى تجسيد الأصالة لا تتقيد بموقف واحد ، ولا يشغلها أن ترى من هذه الرؤية الضيقة ، بقدر مايشغلها أن تعبر بصدق – قدر الوسع – عن مضمون هذه الأصالة معنى ومبنى ، بحيث تكشف عن مكنون جوهر ماقدمه فكر الشوامخ من منابعه الحقيقية وموارده الأصلية ، أخذا فى الأعتبار ماقد تفترضه عملية الكشف هذه من ضرورة إزالة مايطمس الجوهر ، وصولا إلى أحسن مايصقله ويعطيه بريقه ولمعانه .

فإذا ما وضعت الأقدام على الطريق الصحيح نحو الوصول الى الهدف السابق ، فإننا بذلك نكون قد أضفينا على مفهوم التعددية من خلال تناول فكر الشوامخ له أهميته من رافدين ، رافد الأهمية الواقعية العملية ، ورافد الأهمية العلمية المنهاجية .

فأما الرافد الأول فمبعثه أن الواقع الحضارى بأوجهه كافة ، فى أنحاء عديدة من عالمنا العربى والإسلامى يشهد تطورات متلاحقة تقع قضية التعددية فيه موقع السبق ، فى المناقشة

والتحليل ، ومحاولة الوصول إلى أنسب صيغة لها سياسيا وحزبيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا؛ بحيث يتم استيعاب القوى الفاعلة كافة فى الواقع المعاش استيعابا سليما ، يسمح بقبول الأخر مهما كان عمق الاختلاف معه ، والتسليم له بالقبول والوجود وفق الصياغة النظامية والحركية والفكرية التى يرتضيها بحرية واستقلالية فى القرار والحركة ، على أن يكون ذلك وفق قواعد الالتزام المتبادل بين هذه القوى ، تكون بمثابة الضابط الشامل للجميع ، بحيث يشكل الخروج عليها خرقا للنظام العام فى المجتمع السياسى ، يجب التصدى له حفاظا على أمنه ، واستقراره، وسلامته من التصدع والانقسام .

فاذا تمكنت التيارات الفكرية وبما فيها التيار الاسلامى تقديم رؤاها للتعددية بأبعادها المتنوعة ، وعرضت اسهامات مدارسها فيها فأنها تكون بذلك قد قصرت الطريق ، ووفرت المزيد من الجهد فى سبيل البحث عن أنسب الصيغ للقبول بالتعددية والأخذ بها فى مجالاتها كافة .

والتيار الاسلامى من بين هذه التيارات مطالب بالكشف عما فى مكنون مدارسه ، أن فى نطاق الأصول المنزلة قرآنا وسنة ، أو فى الفقه الاسلامى ، أو فى الفكر السياسى ، أو فى التنظير السياسى عموما الى اخره من ابداعات واجتهادات لا غنى عنها فى بناء مفهوم التعددية بناء صالحا ، وفق مقتضى النظر الشرعى والعقلى وبما يخدم الصالح العام فى العالم العربى والاسلامى .

وأما الرافد العلمى المنهاجى لأهمية عرض مفهوم التعددية من منظور فكر الشوامخ من المفكرين المسلمين ، فمثارة أن الحديث عن صياغة اسلامية للمفاهيم عامة والسياسية خاصة يصبح مجرد جعجعة بلا طحن ، أن لم تكن هناك محاولات متعددة واجتهادات كثيرة فى بيان الطرائق المنهاجية اللازمة لبناء كل مفهوم ، تقابلها على المستوى نفسه محاولات اخرى لكيفية توظيف ما تم بناؤه من هذه المفاهيم فى القضايا التى يفرضها واقع العرب والمسلمين جميعاً المتأزم ، بحيث تكون الحصيلة فى النهاية تراكم مفاهيمى يحفظ لهم حصانتهم وتميزهم الحضاريين ، ويكفل لهم تعانق فكرهم مع واقعهم دون فصام أو ازدواج (٤) وعندئذ يمكن تبين مواضع القدم مما أفرزه العقل المسلم من مفاهيم فى شتى حقول المعرفة الانسانية وعملية التبين هذه لازمة ليس فقط فى تحديد أوجه النقص المفاهيمى للبناء على ماسبق ابداعه من مفاهيم ، بل وفى تحديد مايمكن قبوله أو رفضه من الافراز الغربى المفاهيمى ، دون تخوف أو شعور بالدونية الحضارية .

انطلاقاً مما سبق فإن هذه الرؤية فى فكر الشوامخ تنطلق من افتراض أساسى مفادة أن اسهام هؤلاء المفكرين يتبدى من خلال رؤية أوسع لكليات أساسية تبنى عليها الحياة السياسية،

وربطوا المفهوم بها ، ولم يروها – أى التعددية – بعيدة عن سياق هذه الكليات ، وإن اختلف الاتجاه الغالب لدى كل منهم ، ومن ثم اختلفت نظرته الى هذه الكليات .

هذا الافتراض يقتضى الإجابة على عدة تساؤلات : ماهى ابعاد هذه التعددية فى أفكارهم ؟ وكيف عبروا عنها ؟ وما هى الكليات التى رأوا من خلالها المفهوم ؟ وما العلاقة بينها ؟ وإلى أى مدى اختلفت نظراتهم فى ذلك ؟ وما أسباب الاختلاف ؟ وما حدود الاتفاق ؟ وما هو سقفه العام ؟

أولاً : الضبط المنهاجى للمفاهيم الأساسية وحدود توظيفها فى التحليل :

يقتضى الضبط المنهاجى للمفاهيم الأساسية تحديد المقصود بالمفاهيم الآولية المتضمنة فى عنوان الرؤية المنهاجية ، ثم بيان الحدود المنهاجية العامة التى وظفت فى إطارها هذه المفاهيم.

(١) فعلى مستوى المفاهيم :

يتم التعامل أولا مع مفهوم التعددية ، ودون دخول فى تفاصيل لغوية طويلة يمكن القول إن أصل العد فى اللغة إحصاء الشئ وتحديد مقداره ومبلغه ، ومنه العدة وهى الجماعة قلت أو كثرت ، والمدة ، وأيام قروء المرأة ، وأيام حدادها على زوجها ، واعداد الشئ احضاره ، وكذا اعتداده واستعداده ، والعدة ما أعددت لحوادث الدهر من المال والسلاح وهى الأهبة والتهيؤ ، واستعددت للمسائل وتعددت بمعنى (٥) .

والواضح من هذه المعانى وأشباهها أن أصل العد وجود الشئ القابل للإحصاء قل أو كثر ، بما يعنى أن هذا الشئ ليس منفردا ، أو وحيدا ، وإلا ماقبل التعدد والاحصاء ، ومن ثم ما قبل القلة والكثرة ، فإذا ماربطنا أصل العد بالتعددية لا ستبان لنا أن التعددية بمفهوم المخالفة ترادف عدم الواحدية أو التفرد ، ومن ثم فهى أقرب إلى معانى الكثرة والتنوع والإختلاف والمغايرة ، غير أن هذه الكثرة ، وذلك التنوع ، وتلك المغايرة ، لابد لها من إطار اجتماعى تتمخض فيه ، وتعمل داخله ، فالتعددية إذن مفهوم يعبر بشكل أو آخر عن ظاهرة إجتماعية ، ولذلك قدمت تعريفات متعددة لها ، فرآها البعض " التسليم بالإختلاف ، التسليم به واقعا لا يسع عاقلا إنكاره ، والتسليم به حقا للمختلفين لا يملك أحد ، أو سلطة حرمانه منه ، وهى توصف بالموضوع الذى يكون الإختلاف حوله ، أو الذى ينحصر فيه نطاقه ، فتكون سياسية ، أو اقتصادية ، أو دينية أو عرقية أو لغوية ، أو غير ذلك " (٦) ، وعرفها البعض الآخر " بأنها هى الاعتقاد فى أن هناك أو ينبغى أن يكون هناك أشياء متعددة ، فهى الفلسفة التى تدافع عن التعددية فى المعتقدات والمؤسسات ، التى تعارض الواحدية أى القول بأن ثمة مبدأ غائيا واحدا"(٧) ، وهى عند البعض الثالث " مفهوم ليبرالى ينظر إلى المجتمع على أنه يتكون من

روابط سياسية وغير سياسية متعددة ، ذات مصالح مشروعة متفرقة ، ويذهب اصحاب هذا المفهوم إلى أن التعدد والاختلاف يحول دون تمركز الحكم ، ويساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع " (٨) ، وفى تعريف رابع انها تنطوى على ثلاثة مكونات ، فمن ناحية ينبغى أن ينظر اليها من خلال علاقتها بمجال تسلطى ، كما توجد من ناحية ثانية عندما تكون هناك على الأقل كتلتان اجتماعيتان وسياسيتان لهما دلالاتهما ، كما أن أصول هذا التكتل من ناحية ثالثة مجسدة فى الأصول العرقية المشتركة ، أو فى وحدة اللغة أو تشابه العادات أو الإقامة المشتركة فى إقليم محدد (٩) ، وثمة تعريفات أخرى لا يتسع المقام لعرضها ، بيد أن مايمكن ملاحظته عموما بشأن مفهوم التعددية مايلى :

- أن التعددية لا تطلق - كمفهوم - على علاتها ، بحيث يفهم المراد منها بمجرد التلفظ بها ، أو النطق بها ، وإنما لابد أن تتجه إلى إطار عام تطلق عليه ، فأنت لا تستطيع أن تردد مفهوم التعددية ، دون أن يسألك سائل تعددية ماذا ؟ أو أية تعددية تقصد ؟ وعندما تجيبه بإضافة المضاف اليه ، فتقول تعددية سياسة أو تعددية آراء ، أو تعددية مواقف ، إلى آخره ، أو تجيبه بإضافة صفة الموصوف فتقول تعددية سياسية ، أو تعددية حزبية ، أو تعددية عرقية، إلى آخره .

- أن التعددية حين تنطلق لتعبر عن ظواهر إنسانية إنما تتجه إلى هذه الظواهر وقد وجد لها نظام وقواعد - بقطع النظر عن طبيعة ذلك ومصدره - ومن ثم فإن هذا النظام وتلك القواعد هى التى تحكم هذه الظواهر فى تعددها ، على معنى تحديد علاقتها ببعضها ، حتى لا يكون الأمر بلا ضابط ، وحتى لا تطغى إحداها على الأخرى ، بما قد يحدثه ذلك من توتر وفساد واضطراب .

- أن التعددية من حيث هى أختلاف وعدم تفرد فى مجالات متعددة هى سنة من سنن الله فى الخلق ، بل إن عليها مدار وجود الخلق " وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع . قد فصلنا الآيات لقد يفقهون ، وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ . فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا . ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمال مشتبها وغير متشابهة ، انظروا إلى ثمرة إذ أثمر وينعه . إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون " (١٠) ، وإعمار الكون " ألم تر أن الله انزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود . ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده العلماء . ان الله عزيز غفور "(١١) ومناط التفكير فى آيات الله "ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . ان فى ذلك لآيات للعالمين " (١٢) ومعيار التعارف والتواصل بين الخلق

لمعرفة الأكرم والأتقى عند الله " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير " . (١٣)

– أن مدى تعقد التعددية وكثافتها كظاهرة اجتماعية بالأساس يتوقف على عدة عوامل ، أحدها درجة التنظيم والتأسيس التى ينبنى عليها الإطار الإجتماعى الذى تتحرك من خلاله التعددية ، جماعة ، أو مجتمع ، أو دولة ، أو أمة ، وثانيها درجة التحضر والإنماء التى وصل إليها هذا الإطار ، وعليه فإن هيكلها قد يختلف فى مجتمع البداوة عنه فى مجتمع الريف ، عنه فى مجتمع المدينة ، وثالث العوامل درجة التنوع والتغاير والإختلاف المنتشرة فى الكيان الإجتماعى فتباين الأصول العرقية ، والطائفية ، واللغوية ، والدينية ، والثقافية للجماعات فيه له تأثير إيجابى فى الغالب فى تعميق هوة التمايز والتعددية بينها .

– أن الدولة باعتبارها الإطار النظامى الأعلى توجيها وضبطا للحركة السياسية فى المجتمع السياسى تمثل بما تمتلكه من وسائل وأساليب ترغيبية وأخرى ترهيبية الكيان السياسى الأكثر قدرة على ايجاد أكثر من صيغة للتعددية ، بل إن بناءها قد يكون – وكما سنرى لاحقا – ترجمة لهذه التعددية ، أكثر من ذلك فإن بعض أزماتها – على تنوعها – قد يكون نتاجا إما لسوء إدارة التعددية ، أو للفشل فى هذه الإدارة ، أو لعدم استيعاب التعددية أصلاً ، وحال الواقع العربى والإسلامى فى كثير من الدول يؤكد مصداقية ذلك ، وما حديث لبنان ، والعراق، والسودان ، ومصر ببعيد فى هذا الصدد .

– ويبقى أن دأب الباحث يقود فى تحليل المفاهيم – خاصة السياسية – إلى عناصرها الأصلية يقودنا إلى تحديد عناصر خمسة هى أساس تكوين مفهوم التعددية ، أحدها المتعدد الذى حكمنا عليه بالتعددية وهو مناط الإحصاء والحصر مما تعبر عنه الظواهر الإجتماعية المستبطنة فى التعددية ، والثانى المتعدد فيه وهو مناط الحكم على الموضوع الذى يكون التعدد والاختلاف حوله ، سياسيا كان أو اقتصاديا ، أو اجتماعيا ، أو ما عدا ذلك ، الثالث المتعدد به وهو الأدوات والوسائل والعوامل التى يعود إليها التعدد وتكون المتسببة فيه ، والرابع المتعدد له وهو بمثابة المقاصد والأهداف التى يتمحور حولها التعدد ، فزكت أسباب وجوده وتجسيده كحقيقة اجتماعية ، والأخير المتعدد عليه وهو الإطار الحضارى للتعددية وقد تحدد زمنيا ومكانيا فى بيئة معينة بقطع النظر عن هيكلها التنظيمى والمؤسسى .

كذلك فثمة تعامل ثانيا مع مفهوم الفكر السياسى ، وهو فى أحد تعريفاته يقصد به " تلك المجموعة من المبادئ والقيم السياسية والتى ارتبطت بمجتمع معين ، والتى قدر لها بدرجة أو أخرى أن تتبلور فى شكل منطق متكامل ، مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات .. وقد يقتصر الفكر السياسى على أن يكون مجرد عرض لبعض المفاهيم والتقاليد ، وقد يتكامل فى شكل فلاسفة كلية شاملة بفضل النبوغ الفردى ، أو الإستمرار المذهبى ، وقد ينتهى بتفجير

خلافات داخلية ، فى شكل تيارات متناقضة ومتصارعة ، وقد تصل الكراهية كنتيجة لهذا التناقض إلى حد ارادة استئصال الطرف الآخر . ولكنه فى جميع الأحوال يعبر عن اطار متكامل ، حيث التجرد يسمح بتخطى التناقضات ، ليصير تفسيرات جزئية لحقائق كلية واحدة ، وبحيث يمكن القول إن الفكر السياسى يصير من حيث طبيعة الإطار الفلسفى المرتبط بالسلطة، هو المعبر عن تلك الحضارة ، فى مزاياها وعيوبها " (١٤) ، وثمة تعريف آخر للفكر السياسى ينطلق من اعتبار الافكار السياسية لأى مفكر " بمثابة المرآة التى تعكس الظروف والأوضاع التى عاشها . والمؤسسات السياسية التى عاصرها . فالأفكار السياسية هى نتاج عقل الفيلسوف السياسى أو المفكر السياسى ، وهى فى الحقيقة نتاج لتفاعل عقله مع مجتمعه ، وهى تمثل مجموعة الأفكار عن مجتمع ما حاضره ومستقبله ، كما يعبر عنها المفكر السياسى ، وهو شخص محايد بالنسبة للظاهرة السياسية . فالمفكر السياسى يتناول التنظير والتفكير فى السلوك البشرى – السلوك السياسى – فى إطار الحياة السياسية ... " (١٥) وفى ضوء هذين التعريفين نستطيع القول :

– إن الفكر السياسى نتاج عقلى يرتبط بواقع سياسى معين ، ومن ثم فهو لا ينهض ، ولا يقدم إيناعه إلا حين يواجه هذا الواقع تأزما فى بعض مناشطه ، بحيث يشكل التأزم تحديا يستحث العقول الرائدة فى المجتمع السياسى للبحث عن مخرج أو حل ، وهكذا فإن روافد إيناع الفكر السياسى ثلاثة ، نبوغ عقلى له مؤثرات ثقافية متعددة فى النشأة ومصادر المعرفة ، وواقع حضارى يتعايش معه وبه هذا النبوغ ، ومشكلات متصاعدة من هذا الواقع بفعل تطوراته المتلاحقة .

– كذلك فإن الفكر السياسى هو درجة من التجريد السياسى المنبثق من واقع ما ، غير أنها – أى هذه الدرجة – منسوبة إلى من صدرت عنه عملية التجريد ، ولذلك فإن كلياته التجريدية ثلاث ، القيم السياسية ، والفلسفة السياسية ، والمدركات المتعلقة بالممارسة السياسية، " فالقيم تعنى تلك المجموعة من المثاليات ، وقد رتبت العلاقة بينها ترتيبا تصاعديا ، فإذا بقيم معينة تعلو الأخرى ، وإذا بقيم أخرى تتبع الثانية . والفلسفة يقصد بها مجموعة التأصيلات المتكاملة الشاملة التى حاول من خلالها فلاسفة حضارة ما – أى النبوغ الفردى الخلاق – تقديم التفسير الذاتى للوجود السياسى ، الذى هو تعبير عن الحقائق المرتبطة بتلك الحضارة وتفاصيلها ، وتحديد مدلولها ، أما المفاهيم المتداولة فهى مجموعة المدركات السائدة فى لحظة معينة ، والمعبرة عن الوعى الجماعى ، والتصور الشعبى " (١٦) .

– كما أن المشكلات التى يحاول الفكر السياسى التصدى لها ، والتى تكون منطلقا أساسيا لازدهاره هى مشكلات سياسية ، إن من حيث تناول الفكر السياسى كما سبق القول للتنظير فى السلوك البشرى السياسى ، والتفكير فيه فى إطار الحياة السياسية ، واهتمامه بدراسة ظاهرة

السلطة فى الدولة ، وكيفية تحقيق الإلزام السياسى فى إطارها (١٧) ، أو من حيث أرتباطها – أى المشكلات – بظواهر سياسية ، " وجوهر الظواهر السياسية كامن فى الإنسان ذاته ، ذلك أن هذا الجوهر هو خاصة من خواصة ، خالدة بخلوده ، باقية مابقى ، تولد معه ، ولا يتصور إختفاؤها ... إن الإنسان حيث يوجد يعمل بدافع منها ، وكل عمل من أعماله يتأتى مستجيبا لها هو عمل سياسى . صحيح أن هذا العمل يأتى متأثرا بظروف البيئة المتغيرة زمانا ومكانا ، ومن هنا كانت حقيقة التغير فى النظم السياسية للمجتمعات عبر الزمان وعلى تباين المكان ، ذلك بينما يظل جوهر السياسة ثابتاً لا يتغير لأنه طبع الإنسان ....وهكذا فإن دراسة جوهر السياسة لا تتناول دراسة العلاقات التى يمارسها الإنسان فى المجتمع استجابة إلى طبعه السياسى ، وأنما تدور دراسة هذا الجوهر ونهائيا حول تعيين المقومات المشكلة له ، والتى نستطيع الإستعانة بها على تفسير السلوك السياسى للإنسان فى المجتمع ، وما يرتبط به من وقائع وأحداث ونظم وأفكار " (١٨) .

– والفكر السياسى إذ يتصدى للمشاكل السياسية على نحو ماسبق فإن مداخله المنهاجية فى عملية التصدى هذه تختلف تبعا لطبيعة المشاكل من ناحية ، وتبعا للمنظور الذى يتبناه كل مفكر حال تعامله مع المشاكل من ناحية أخرى ، ولذلك قد يحلق الفكر السياسى آفاق المثالية ، محاولا رسم صورة خيالية لأفضل ماينبغى أن يكون عليه حال المجتمع السياسى ، وقد تم إصلاحه ، وتجاوز صعوباته ، وغدا خلوا من المشكلات كافة ، كالتصور الأفلاطونى فى الجمهورية ، وقد ينغمس الفكر السياسى فى قاع الواقعية فى محاولة منه عدم القفز على الموجود فعلا من المشاكل ، من منطلق القناعة بأن أنجح السبل وأقومها لتجاوزها ، والتغلب عليها ، هو معايشتها عن قرب ، ومداواتها وهى على حالها ، بحلول واقعية عملية ، لا خيال فيها ، ولا استغراق فيما ينبغى أن يكون ، بقدر تصور أنسب مايكون فعلا ، وفى حدود المتاح من الامكانات ، كتصور أرسطو ، غير أن الفكر السياسى قد لا يرضى أحيانا الإنزواء فى أى من هذين الاتجاهين المنهاجيين السابقين ، مؤثرا الوسطية بالجمع بين المثالى والواقعى ، والاستنباطى والاستقرائى ، من الحلول والاجابات لما قد يلفظه الواقع السياسى من علامات استفهام ، وهنا يتقدم الفكر السياسى الإسلامى عموما على ماعداه من روافد آخرى للفكر السياسى . (١٩)

– ثم إن الفكر السياسى فكر يقبل التراكمية فى بنيانه وتكوينه ، ولذلك فهو سلسلة متصلة من عمليات تبادل الأخذ والعطاء – وإن اعتراها الانقطاع تارة فى بعض حلقاتها – بين الحضارات ، والمفكرين ، والثقافات ، وإن إختلف مجال الأخذ والعطاء ، ومناهجه ، وضوابطه تبعا لكل حضارة ، ومفكر ، وثقافة ، ومن ثم فليس هناك فكر سياسى نقيا تماما أو خالصا من أى تأثير أو تأثر ، نقول ذلك رغم التسليم بأن طبيعة المجتمعات السياسية ،

والقضايا السياسية التى تلفظها ، والمفكرين السياسيين الذين أبدعتهم ، كل ذلك يفرض مذاقا خاصا - وليس خالصا بالمعنى السالف - على اتجاهات الفكر السياسى ، واهتماماته ، وأولوياته .

- يضاف إلى ماسبق أن أحد المفاتيح المهمة - بل ومن أسبقها - للكشف عى أصالة الفكر السياسى لحضارة ما ، أو مجتمع ما هو مقارنة ما أبدعه من أفكار بأفكار أخرى شبيهة لها ، والمقارنة هنا لها مستويان أحدهما المقارنة بين ينابيع المدارس المختلفة للفكر السياسى لحضارة ما أو مجتمع ما ، إن فى عصور متزامنة أو فى عصور متباعدة ، ولهذه المقارنة جدواها فى الاجابة على تساؤلات من قبيل : أين الإستمرارية والتواصل والإنقطاع بين هذه المدارس ؟ وما الأسباب فى كل حالة ؟ وكيف بنت المدارس اللاحقة أفكارها على إضافات المدارس السابقة ؟ وكيف طورت فى القديم من الأفكار وجددت ؟ وهل أكملت النقص فيما سكتت عنه المدارس السابقة ؟ وأين تناقضت معها وما دوافع ذلك كله ؟ وما هى الحصيلة التراكمية فى النهاية من الأفكار فى علاقة الاتجاهات الفكرية السابقة بمثيلاتها اللاحقة ؟ . حين أن المستوى الثانى للمقارنة يتم بين ينابيع المدارس المختلفة للفكر السياسى لحضارة ما أو مجتمع ما بمثيلاتها فى حضارة ما أو مجتمع ما آخرين ، وهذه المقارنة كسابقتها فى المستوى الأول كفيلة بالاجابة على تساؤلات من قبيل : لمن السبق فى إيناع بعض الأفكار السياسية دون سواها ؟ وأيها أعمق تحليلا ودراسة للأفكار المختلفة ؟ وأين أوجه التشابه وكذا الاختلاف بين هذه المدارس المختلفة ؟ وما الجديد الذى تميزت به مدارس حضارة ما أو مجتمع ما عن غيرها ؟ وأيها كانت أصدق تعبيرا عن الواقع الذى عاصرته ومشكلاته ؟ وكيف ترجم هذا التعبير منهاجيا ؟ وأى المدارس كانت أغزر فى تواصل عطائها الحضارى للإنسانية من غيرها ؟ .

- ويبقى المفهوم الثالث الذى يتم التعامل معه وهو مفهوم الفكر السياسى الإسلامى ، والواقع إن الفكر السياسى الإسلامى وإن التقى تعريفه فى بعض جوانبه وصفاته مع تعريف الفكر السياسى بصفة عامة إلى أن اضافة الصفة الإسلامية إليه وخلعها عليه تعطيه تميزه وتفيض عليه بإضافات خاصة ، فالفكر السياسى الإسلامى يلتقى فى تعريفه مع تعريف الفكر السياسى عامة فى كونه من ناحية أولى يعبر عن مجموعة من المبادئ والقيم التى ارتبطت بمجتمع ما - هو المجتمع الإسلامى عبر حقبه المتلاحقة - وقد قدر لها بدرجة أو أخرى أن تتبلور فى شكل منطق متكامل ، مع درجة من الدقة والتفصيل والجزئيات ، وكونه من ناحية ثانية ترجمة لنبوغ عقلى خلاق عايش ذلك المجتمع ووقائعه ، وكونه من ناحية ثالثة ذا طبيعة تجريدية - وإن لم تكن خالصة - لأنه لا يعدو أن يكون كليات منطقية نبعت وترعرعت ثم

تطورت متنقلة عبر تطورات سياسية مختلفة ، وكونه أخيرا نشأ مرتبطا بمشاكل الواقع الإسلامى الذى عاصره كل منكر ، على تباينها على المستوى الكمى ، والمستوى الكيفى .

أما ما أضافته الصفة الإسلامية فى الفكر السياسى الإسلامى إليه فمتعدده المناحى :

– فثمة إضافة فى مجال ضبط مسار هذا الفكر من حيث تحديد ماينبغى الخوض فيه وما لا ينبغى ، أو إن شئنا الدقة من حيث رسم المباح له والمحظور عليه ، دون حجر عليه أو دون حجر على حريته ، أو كبت لرؤاه المتعددة ، وهذا الضبط إنما مراده الحقيقى حفظ الفكر السياسى من الشطط والخبال ، وحتى لا يدخل فى متاهات القضايا التى لا طائل من ورائها إلا مصادمة أصول الدين الصحيح ، أو الخروج على قواعد الشريعة ، وذلك أن الشريعة " مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل " (٢٠) ، وأصل ضبط مسار الفكر السياسى الإسلامى . بل وكل ماعداه من أصناف الفكر الإسلامى عامة قول النبى صلى الله عليه وسلم " إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم اشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها " (٢١) .

– والإضافة الثانية أن الفكر السياسى الإسلامى فى كلياته التى تعامل معها ، وإن تقاربت مع كليات غيره من روافد الفكر السياسى الآخرى ، أو تشابهت ، إلا أن الصفة الإسلامية فيه جعلته ينظر إلى هذه الكليات من زوايا ثلاث مختلفة عن غيره ، أولاها خروجها من واقع إسلامى بالأساس ، أو على الأقل تداعت آثارها على نحو أو آخر فى هذا الواقع ، أى واقع افتراض فيه التعانق مع أحكام الإسلام عقيدة وشريعة ، وبغض النظر عن مدى تطابق هذا الواقع مع هذه الأحكام ، والزاوية الثانية أن رواد الفكر السياسى الإسلامى الذين تعاملوا مع تلك الكليات تأصلت فى تنشئتهم ورواهم روافد الثقافة الإسلامية على تنوع علومها ومعارفها ، والزواية الأخيرة أن الفكر السياسى الإسلامى قدم تصوراته فى معالجة كلياته ومواجهة ما أثارته من مشاكل على هدى من شرع الإسلام ، إما مباشرة حال وجود أحكام قطعية ، وإما بصورة غير مباشرة بالإجتهاد المنضبط شرعا بأصوله التى فصل فيها علم أصول الفقه ، وإن تباينت تيارات الفكر السياسى الإسلامى فى مناهج هذه المعالجة وتلك المواجهة .

– والإضافة الثالثة هى إضافة النظرة إلى القيم الحاكمة للوجود السياسى الإسلامى حاكما ومحكوما ، إذا ينطلق الفكر السياسى الإسلامى من القيمة الأسمى، قيمة التوحيد ليفرع عنها ويربط بها غيرها من القيم الآخرى كالإختيار والعدالة والحرية والمساواة ، والوسطية وغيرها من القيم الأخرى ، ويقدم اسهامات غير مسبوقة فى تناول غيره من روافد الفكر السياسى

الإنسانى فى قيم من خصوصيات الثقافة الاسلامية التى تعبر عنها بدرجة أو آخرى خاصة قيم الشورى ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والإحسان ، والتقوى ، والبر ، ثم إن الفكر السياسى الإسلامى – وعلى العكس من الفكر الإشتراكى الذى يعلى من قيمة المساواة على ماعداها ، والفكر الليبرالى الذى يعلى قيمة الحرية على غيرها – يجعل من سلم قيمه التابعة للتوحيد متأبية على إعلاء قيمة على أخرى ، فالكل ضرورى ، والكل مهم للحياة ، والكل لا يقبل التضحية ، وأخيرا فإنه فكر لا يعرف ازدواجية النظر إلى القيم ، وإنما ينطلق من الرؤية الإسلامية فى التعامل داخليا وخارجيا ، وفق نظام قيمى واحد ، دون تضارب أو تضاد ، حيث الغاية المشروعة لا تبتغى إلا بوسائل لا تقل عنها مشروعية .

– والإضافة الرابعة هى إضافة المثالية الحركية الواقعية إلى الفكر السياسى الإسلامى ، فنادرا ما نجد مفكرا مسلما حلق فى آفاق الخيال والمثل المجردة فيما عرض من أفكار سياسية دون أن يربطها بالواقع ، بل إن الفارابى وهو يبنى مدينته الفاضلة– على غرار مافعل أفلاطون فى الجمهورية – دعمها بأسانيد واقعية وأساليب حركية لنقلها إلى الواقع المعاش على ماسيرد لاحقا ، والحق إن جمع الفكر السياسى الإسلامى بين المثالية والواقعية فى تعامله مع القضايا ومناهجه ، إنما يشكل إتساقا عاما مع طبيعة الشرع الإسلامى ، من حيث هو شرع المثل والقيم وشرع الإصلاح لواقع الناس وأحوالهم ومعايشهم ، وقد سبق التنوية إلى إضافات بعض علماء المسلمين فى مجال ربط الإيمان – كقيم ومثل – بالعمل – كحركة وممارسة – للحكم على نفع الإيمان وصلاحية العمل به وصلاحه ، ولعل هذا هو الذى يقدم أحد مداخل الاعتدال والوسطية فى الفكر السياسى الإسلامى . (٢٢)

– وثمة اضافة خامسة وهى التعدد فى مناهج الفكر السياسى الإسلامى ومصادره بصورة تشكل تميزا له عن غيره ، فهناك القرآن والسنة ، والفقه ، وعلم أصول الفقه ، والخطب ، والنصائح ، والمواعظ ، والوصايا والرسائل ، والتجارب التاريخية الرائدة خاصة تجربة عصرى النبوة والخلافة الراشدة (٢٣) ، وهذه الإضافة تبعد الدهشة والاستغراب إذا مالوحظ أن معظم المفكرين السياسيين المسلمين لا تنفصل عنهم صفة الفقيه العالم بالعلوم الشرعية والدارس لها بجانب الإلمام بغيرها من المعارف ، والمصنف فيها بالاضافة إلى تصنيفاته الأخرى السياسية وغير السياسية ، وأن معظمهم كذلك يكثر من الإستشهاد بالقرآن والسنة والأراء الفقهية ، وأقوال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين فى مجال إثبات رأى، أو تقديم حجة ، أو تفنيد منطق معارض ، أو الترجيح بين أكثر من دليل ، أو ماعدا ذلك من إبداعات ، حتى فى المصنفات السياسية .

– وهناك إضافة الأصالة التى تعنى الحفاظ على الهوية الإسلامية للفكر السياسى الإسلامى ، والحصانة من الذوبان فى الروافد المغايرة للفكر السياسى ، فالفكر السياسى

الإسلامى رغم انفتاح بعض مدارسه على بعض هذه الروافد كما حدث مع الفارابى وابن رشد وغيرهما إلا أنه استطاع أن يهضم جيدا ما مضغه من هذه الروافد ، بقدرة خلاقة ، جعلته لا يسلم بها على الإطلاق ، بل محص ، ونقى ولفظ الدخيل منها على التراث الحضارى الإسلامى، فضلا على الإضافة إليها وتقويم المعوج منها خلال عملية صهرها لتخرج من بوتقه إسلامية مستقيمة قدر الإمكان .

– وهناك اضافة أخيرة ، وهى إضافة ضبط مفهوم السياسة الذى عالجه الفكر السياسى الإسلامى ، والذى لا يتعدى أن يكون مرادفا للإصلاح ، أو القيام على أمر المسلمين بما يصلح دينهم ودنياهم ، ولا شك أن المرادفة بين السياسة والإصلاح أو المصلحة كانت رائدة كثير من المفكرين فى تعريفهم للخلافة أو قيادة المسلمين .

(٢) وعلى مستوى الحدود المنهاجية العامة التى وظفت من خلالها المفاهيم السابقة : فيمكن القول إنها تشمل الأتى :-

– أن التعبير عن المفكرين السياسيين المسلمين مناط التحليل بالشوامخ لا يعد تحيزاً مسبقاً لما أبدعوه فى قضية التعددية ، بل وفى أية قضية آخرى ، بقدر ماهو اعتراف بالفضل لأهله ورده إليهم ، ذلك أنهم شوامخ بفكرهم وعطائهم ، وشوامخ بتجاوز واقعهم بعد التصدى لقضاياه – على اختلافهم فى ذلك – إلى آفاق أرحب لواقع لم يعايشوه ، وهم شوامخ لأن كثيراً من ابداعات الفكر السياسى الإسلامى المعاصر لا زالت عالة عليهم ، وهم شوامخ لأنهم لم يقفوا عند مناهج فى الفكر السياسى تعمد إلى التقليد والجمود ، بقدر ما عمدت إلى التجديد والإجتهاد، وهم أخيراً شوامخ لأنهم استطاعوا أن يعرضوا فكرهم على غيرهم بإشراقاته المتنوعة ، وأن يضيفوا إليه دون أن ينصهروا فى الآخرين ، أو أن يستوعبوا حضارياً فيهم .

– أن التحليل إذ ينصب على فكر الشوامخ بالمعنى السالف إنما يأخذ فى الإعتبار ثلاثة أمور ، أولها القيام بسياحة فكرية بين ردهات البناء الفكرى الذى يقدمه أكثر من مفكر ممن لهم مصادر فكرية متاحة ، والثانى التنويع فى تقديم نماذج هؤلاء الشوامخ قدر الإمكان بما يمكن من إعطاء صورة شاملة عن مفهوم التعددية عندهم ، والثالث التمثيل – الذى يرجى منه أن يكون صادقاً – لاتجاهات هؤلاء المفكرين ومناهجهم المتنوعة ، سواء من غلب عليه الإتجاه الفقهى كالماوردى وأبى يعلى ، أو الإتجاه السلفى كابن تيميه والجوينى ، أو الاتجاه الفلسفى كالفارابى والغزالى ، أو اتجاه الحكمة السياسية كابن أبى الربيع والقلقشندى ، أو اتجاه التحليل الإجتماعى كابن خلدون .

– كذلك فسوف تعمد هذه الرؤية المنهاجية إلى المقارنة فى تحليل آراء هؤلاء الشوامخ ، واقفة بصورة أساسية عند المستوى الأول مما عرض له أنفاً عن مستوييها ، أى المقارنة الداخلية بين آراء هؤلاء المفكرين فى مجال ماقدموا من آراء وأفكار حول مفهوم التعددية ، وإن كان

ذلك لن يمنع من مد نطاق المقارنة إلى المستوى الثانى ، حتى تسهل المقارنة ، ولا تتشعب فى متاهات قد تكون فى النهاية على حساب وضوح التحليل ودقته .

- رغم أن التحليل معنى بالحديث عن التعددية بصفة عامة وليس التعددية السياسية ، إلا أن التركيز رغم ذلك سيتم على الجوانب السياسية لها ، من منطلق الإيمان من ناحية بأن الحديث عن التعددية السياسية بدلالاته المعاصرة فى فكر هؤلاء الشوامخ قد يكون من قبيل تحميل هذا الفكر مالم يحتمله من مفاهيم لم تتكامل إلا بعد عصورهم بكثير ، والإيمان من ناحية أخرى بأن الحديث عن الجوانب السياسية هو الأكثر إتساقاً مع بيان الفكر السياسى لهم ، ثم الإيمان من ناحية أخيرة بأن الجوانب الأخرى للتعددية أدعى لتناول دراسات أكثر تخصصاً وتفصيلاً ، بما يتفق والطابع الغالب على هذه الجوانب ، اجتماعية ، أو اقتصادية أو ثقافية ، أو دينية ، إلى آخره .

- أن مفهوم التعددية الذى سيتم الإقتراب به من فكر الشوامخ سيبعد به عن الإسقاط المعاصر للمفهوم الذى قد يحمله بما ليس فيه كما سبق ، أو يقرأه بأبجدية بعيدة عنه خاطئة ، ولذلك سنبحث أولاً عن مفهوم التعددية ومعانيه فى كتاباتهم ، وكيف تم التعبير عنه ، وخاصة فى مناحية السياسية ، وإن كان هذا لن يشكل قيداً كبيراً ومانعاً من الاستفادة مما عرض آنفاً لجوانب التعددية ، خاصة جوانب وجود اختلافات فى المجتمع السياسى ، والتسليم بوجود عدم الواحدية فيه ، وبالذات فى مناشطه السياسية .

- أن مقتضى السياحة فى الفكر السياسى للشوامخ هو الذى حدا بالباحث فى كثير من مناحى عرض هذه الرؤية إلى عدم التقيد بالسياق الزمنى المتسلسل لظهور هؤلاء الشوامخ ، فى مجال عرض أرائهم ومواقفهم من جوانب التعددية ، مالم يستدع السياق غير ذلك وبالذات أثناء اجراء عملية المقارنة بين رأيين أو أكثر ، ولعل مادعى إلى ذلك هو اقتناع الباحث بأنه مادامت الأفكار والموضوعات هى مناط التحليل وليس التاريخ ، ومادام القصد هو عرض صورة عامة لها بشأن مفهوم التعددية، فالأولى أن يتقدم الأسبق فى المبادرة بهذه الأفكار وتلك الموضوعات ، بقطع النظر عن سبقه التاريخى أو الزمنى .

ثانيا : منهاجية الفكر السياسى للشوامخ فى التعامل مع مفهوم التعددية :

يقتضى المقام هنا التساؤل أولا عن رؤية الشوامخ لمفهوم التعددية قبل التعرف على ملامح منهاجيتهم فى التعامل معه ، فنحن إذن أمام أمرين واجبى التوضيح والإبانة .

(١) حول مفهوم التعددية فى الفكر السياسى للشوامخ :

إمكن من خلال ماتم الإطلاع عليه من مصادر فكرية لهؤلاء الشوامخ الخروج بالانطباعات التالية حول مفهومهم للتعددية :

– من الصعوبة بمكان القول بأن ثمة معنى جامعا مانعا للتعددية قد اتفق على تفصيله عند الشوامخ ، وكيف لا يحدث ذلك عند الأقدمين إذا كان المعاصرون الذين درسوا هذا المفهوم السيار حاليا لم يقدموا إلا اجتهادات أولية ، لا ترقى إلا ذلك المعنى الجامع ، خاصة وأن المفهوم يوظف فى قضايا ذات طبيعة إجتماعية – أيا كان وجهها – سياسيا ، أو اقتصاديا أو ما شاكلهما – لا يمكن التحكم فى مشتملاتها ، والظاهرة الإجتماعية بطبيعتها صعبة التحكم والضبط والتحديد عكس الظاهرة الطبيعية ، والشوامخ وإن اتفقوا فى المرادفة بينها – أيا كان استخدامهم لها على ماسنرى لاحقا – وبين الإختلاف ، ورفض الواحدية ، أو التفرد – وذلك هو الأصل العام للتعددية كما سبق – إلا أن وجهة الإختلاف ورفض الواحدية والتفرد ، تباينت لدى الكثير منهم تبعا للرؤية المذهبية الفقهية ، والمؤثرات الثقافية والمعرفية ، ومنهج التعامل مع القضايا ، ومحل النقاش ومناطه ، ومدى الإيمان بعرض وجهات النظر المتعددة والتعبير عنها حال الإختلاف معها ، ومدى القناعة بالسماح للأخرين بأن يكون لهم تميزهم وتغايرهم فيما يقدمون .

– أن بعضا من الشوامخ استخدم لفظ التعدد صريحا واضحا فى مصنفاته السياسية ، ليدلل به إما على تعددية جماعية ، بمعنى التنوع والإختلاف ، إما فى الرأى أو المذاهب ، أو الإتجاه ، أو التصرف من لدن فئة أو طائفة ، أو تجاهها فى موضوع ما ، أو قضية معينة ، كإبن خلدون الذى يحدثنا عن " أن العصبيات المتعددة لا بد لها من عصبية أقوى من جميعها ، تغلبها وتستتبعها ، وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة ، وإلا وقع الإفتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع " (٢٤) ، أو ليدلل به على تعددية فردية ، بمعنى الإعتراف بوجود أكثر من فرد واحد يصلح لمهمة ما ، أو التسليم بوجود أكثر من رأى لأكثر من واحد ، أو التمييز بين آحاد الناس وأكثريتهم ، فالجوينى يفرد باباً فى " غياث الأمم " عن " عدد من إليه الإختيار والعقد " (٢٥) ، وابن تيمية يؤكد أنه " فى سائر الولايات – عدا الولاية العظمى بالطبع – إذا لم تتم المصلحة برجل واحد ، جمع بين عدد ، فلا بد من ترجح الأصلح ، أو تعدد المولى إذا لم تقع الكفاية بواحد تام " (٢٦) ، وابن جماعة يفرق فى تدوين جماعات المجتمع السياسى فى الديوان لتقدير أرزاقهم ، بين جماعة العرب وجماعة العرب ، ويجعل الأولى الأسبق فى التدوين تليها الثانية، وفق نظام حدده تفصيليا ، ثم يقول بشأن آحاد الناس " أما أحاد الأشخاص فيقدم بالسبق إلى الإسلام ثم بالدين والورع ، ثم بالسن ، ثم بالشجاعة ، فإن استووا فى ذلك كله قدم باجتهاده ، أو اقرع بينهم " (٢٧) ، حين أن القلقشندى يتحدث صراحة عن موقف المسلمين من المبايعة حال " أن يتعدد من اجتمع فيه شروط الإمامة " وكذا حال " أن يتعدد المعهود إليه بالخلافة "(٢٨) .

– أن معظم المفكرين الشوامخ قد استخدموا ألفاظا يفهم منها الإشارة إلى التعددية وكيف أنها من طبائع الأمور فى المجتمع السياسى إن فى الطوائف ، أو الآراء ، أو الفئات ، أو الجماعات ، أو المذاهب الفقهية ، أو الإجتهادات ، أو ماعدا ذلك ، مثل ألفاظ الإختلاف ، التنوع ، الإنقسام ، التنازع ، التفرق ، التصنيف ، المراتب ، ليدللوا بها على انتفاء الواحدية ، واختفاء التفرد فى التعامل مع الظاهرة أو الموضوع أو القضية موضع التناول والمعالجة ، بصرف النظر عن طبيعة ومضمون هذه الظاهرة ، وذلك الموضوع ، وتلك القضية ، ومصنفات الشوامخ مليئة بمثل هذه الألفاظ ، ويكاد أن لا تخلو صفحة من صفحاتها دون التعرض لواحد أو أكثر منها ، أو ذكره . التساؤل المنطقى هنا : ألا يدل هذا الاستخدام على إيمان عميق لدى هؤلاء الشوامخ بالتعددية أو الإختلاف والإعتراف بأنها من طبائع الأمور ، وسنة الله فى الخلق ؟

– كذلك فإن بعض تصنيفاتهم تناولت التعددية بصورة غير مباشرة، أى لم تستخدم لفظ التعدد ، أو ألفاظاً أخرى مرادفة فى سياق الحديث عن التعددية ، وإن تبادر من هذا الحديث أنه معنى بالتعددية من وجه أو آخر ، فقد تكلم الفارابى عن تعددية المجتمعات السياسية وأقسامها ، سواء الفاضلة ، أو الجاهلة ، وكذا تعددية الأفراد فى كلتيهما ممن سماهم التراتيب فى المدينة الفاضلة ، والنوائب أو النوابت فى المدينة غير الفاضلة (٢٩) ، وتحدث الماوردى وأبويعلى ، والقلقشندى وغيرهم عن التعددية فى عملية الإختيار السياسى لخليفة المسلمين ، حين فرقوا بين جماعتين اليهما مرد الإختيار ، جماعة الإختيار أو أهل العقد والحل ، التى تتولى الإختيار من بين مرشحى الخلافة ، على تعدد أعضائها ، وفق شروط معينة ، وجماعة أهل الإمامة ، الموكول الأختيار من بينها وفق شروط أخرى محددة ، سواء رشح للإمامة واحد ، أو تعدد المرشحون (٣٠) ، كذلك تحدث ابن تيمية عن أربع جماعات من الناس لهم مواقف مختلفة من إرادة التعامل فى الحياة السياسية من المنظور الشرعى (٣١) ، أما ابن خلدون فقد بين أثر الدعوة الدينية فى توحيد العصبيات المتعددة ، وكيف أنها تحدث آثارها فى قطع دائرة التنازع والإختلاف بينها حفاظا على استقرار الدولة ، كذلك بين آثار تعدد السياسات وأقسامها تبعا لاقترابها أو بعدها من النظر الشرعى (٣٢) ، ويأتى ابن أبى الربيع ليحذر الملك من بعض العناصر التى يجب أن يتعامل معها بحذر وحيطة ، ويعدد منها إثنا عشر عنصرا متباينة فى صفاتها وسجاياها وأخلاقيات تعاملها فى الدولة (٣٣) ويبين له أقسام الرعية من حيث وظائفها، ومن حيث أخلاقياتها ومسالك التعامل مع كل قسم منها بما يحفظ للمملكة استقرارها وأمنها(٣٤) .

– إذا كانت قضية القيادة السياسية على اختلاف مسمياتها عند الشوامخ من المفكرين ، ما بين الإمام ، والوالى ، والسلطان ، والملك ، والخليفة ، والراعى ، والوازع ، والمدبر ،

والأمير، وولى الأمر ، والرئيس إلى آخره ، (٣٥) بمثابة القطب الأعظم فى الفكر السياسى الإسلامى عموما فقد كان منطقيا وطبيعيا أن تمثل القطب الأعظم فى حديث هؤلاء المفكرين عن التعددية ، ولذلك استأثر الحديث عن جوانبها السياسية حيزا مهما عندهم وسوف نتعرض لاحقا لكيفية إثارة التعددية ومناحيها بالنسبة للإمامة من بعض الوجوه .

– تعد التعددية أساس الوجود السياسى عند معظم هؤلاء المفكرين إن لم يكن أجمعهم ، إنطلاقاً من رؤيتهم لقطبى هذا الوجود ، الحاكم والمحكوم ، الذى يفرضهما قيام المجتمع السياسى على الطابع الفطرى فى الإنسان على نحو ماسيرد لاحقا .

– تعتبر الدولة هى الإطار السياسى الأكبر الذى نوقش من خلاله مفهوم التعددية – على تعدد مناحيها – فى المجتمع السياسى ، عند كثير من المفكرين وأن اختلف التعبير عنها ، ما بين الاستخدام المباشر للفظ الدولة كما ذهب ابن خلدون والطرطوشى ، وأستخدام مفاهيم أخرى للدلالة عليها كالخلافة والإمامة عند الماوردى ، وأبى يعلى ، والولاية والإمارة عند الغزالى وابن تيمية ، والقلقشندى ، وابن جماعة ، والمدينة عند الفارابى ، والمملكة عند ابن أبى الربيع ، ومما تجدر ملاحظته هنا أن من بين هؤلاء المفكرين – إن لم يكن أغلبهم – رغم تفضيله بعض المسميات وإطلاقها على مدار الحديث على الدولة ، من لم يجد غضاضة فى استخدام أكثر من مفهوم أو آخر ، وأنه نتيجة لذلك حدث تداخل بين المفاهيم وغموض أحيانا ، بسبب عدم وجود فواصل واضحة بينها ، بل وحدث خلط أحيانا بين مفهوم الدولة وبين المفاهيم التى تتناول طبيعة النظام السياسى فيها .

(٢) حول منهاجية التعامل مع مفهوم التعددية فى فكر الشوامخ :

لا تعدو منهاجية التعامل مع مفهوم التعددية فى فكر الشوامخ إلا ترجمة صادقة لمنهاجية تعاملهم مع المفاهيم والأفكار السياسية الأخرى ، التى أولوها اهتماماتهم وتحليلاتهم، وإن كان لمفهوم التعددية آثاره فى أضفاء طابع خاص على هذه المنهاجية ، وبداية القول فإن الإقتراب هنا إنما هو من الملامح العامة لهذه المنهاجية ، فإذا مادخلنا فى التفاصيل وقربنا أكثر من كل مفكر فسوف يتضح لنا أن لكل ذاتيته أو منهاجيته التى قد تلتقى – أو لا تلتقى – مع مثيلاتها لدى غيره ويبدو فى مقدمة هذه الملامح العامة :

– الاستشهاد بالآيات القرآنية ونصوص السنة النبوية ، ووقائع الخبرة التاريخية الإسلامية، وأقوال الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين ، وإن كان ذلك نسبيا لدى بعض المفكرين ، فمن أكثرهم فى هذا الاستشهاد الغزالى وابن تيمية والماوردى ، وأبويعلى ، وابن جماعة والطرطوشى ، وابن الجوزى (٣٦) ، وأقلهم فى ذلك الفارابى وابن أبى الربيع . ترى هل لغلبة الجان بالفلسفى على فكر الأخيرين تأثير فى هذه المسألة ؟

– غلبة الجانب الفقهى على كثير من الأراء التى أبديت بشأن مفهوم التعددية ، وتلك النزعة أوضح ماتكون عند مفكرى الأحكام السلطانية كالماوردى ، وأبى يعلى وابن جماعة والقلقشندى ، ومفكرى التيار السلفى كابن تيمية ، بينما هى قليلة التعويل عند المفكرين ذوى النزعة الإجتماعية الغالبة فى التحليل كابن خلدون ، ونادرة التوظيف عند المفكرين ذوى النزعة الفلسفية كالفارابى وابن أبى الربيع .

– اللجوء إلى الحكم والمأثورات من الأقوال والمواعظ والحكايات التى تنتمى إلى ثقافات حضارية غير اسلامية كالفارسية واليونانية ، للاستشهاد على الآراء ووجهات النظر ، ويتقدم المفكرين فى ذلك الغزالى فى " التبر المسبوك " ، والطرطوشى فى " سراج الملوك " ، وابن الجوزى فى " الشفاء " .

– الجمع بين التصور الفكرى والحركى فى التعرض لقضايا التعددية ، وذلك ملمح يكاد يشترك فيه معظم المفكرين ، وذلك من أثر الثقافة الإسلامية التى تربط العلم بالعمل كما سبق ، وإن كان ذلك بشئ نسبى بينهم ، فالذين مالوا إلى النهج النظرى بصفة أساسية ، وأيدوه بالإستنباط تبعا لذلك حرصوا على ربطه بنهج واقعى ، كالفارابى الذى دعم مفهومه عن العلم المدنى مناط تعريف السعادة وكيفية تحقيقها فى المدينة الفاضلة بتدابير حركية جعلت منه علما نظريا وتطبيقيا ، والذين مالوا إلى النهج الواقعى بصفة غالبة ، وأيدوه بالاستقراء – على تنوع نظرتهم إليه – لم يمنعهم ذلك من اللجوء إلى الاستنباط فى مجال ترجيح الأدلة أو استخراج الأحكام الشرعية ، أو بناء النتائج العامة ، كابن تيمية وابن خلدون ومفكرى الأحكام السلطانية. ترى اليست عملية الإجتهاد نوعا من الاستنباط الذى له ضوابطه وقواعده الخاصة ؟

– عدم اغفال الوجه القيمى والخلاقى لقضايا التعددية ، ويتفرع عن هذا الملمح أن كل المفكرين الذين تعامل الباحث معهم فى هذه الرؤية – دون استثناء – انطلقوا من المنظور الشرعى لمفهوم السياسة الذى يتأبى على التناقض مع مفهوم الدين ، حين خاضوا فى بعض الأوجه السياسة للتعددية – على ماسيبدو – يظهر ذلك من تعريفهم للسياسة وأقسامها ، كما فعل الفارابى .. الذى ربط بينها وبين الأخلاق والإجتماع كعلوم مكونة للعلم المدنى (٣٧) ، والغزالى الذى جعل لها مراتب أربعة ، سياسة الأنبياء ، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين ، وسياسة العالم بالله، وبدينه ، وسياسة الوعاظ (٣٨) وابن أبى الربيع الذى قسمها إلى سياسة الملك نفسه وسياسة بدنه ، وسياسة خاصته وسياسة جمهور الرعية وسياسة الحروب (٣٩) ، بل كان من أصرحهم فى المرادفة المباشرة بين السياسة والشريعة ابن الجوزى حين قال " بل الشريعة هى السياسة وقد قبع الشرع بما وصف فيها " (٤٠) وفى موضع آخر " .. لأن الشريعة سياسة إلهية ، ومحال أن يقع فى سياسة الإله خلل يحتاج معه إلى سياسة الخلق .." (٤١) وكذلك ابن تيمية الذى زاوج بين الدين والسلطان بقوله " فإذا كان المقصود بالسلطان

والمال هو التقرب إلى الله وإقامة دينه ، وانفاق ذلك فى سبيله ، كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين ، أو الدين عن السلطان ، فسدت أحوال الناس ... " (٤٢) .

– كذلك نلاحظ أخيرا التواصل المنهاجي الذى يعنى فى ابسط معاينة تبادل الأخذ والعطاء فيما بين كثير من المفكرين فى الآراء والإجتهادات ، ولذلك نجد أن منهم من أشار إلى سبق غيره بالآراء ، وأحال إليه كما فعل القلقشندى وهو ينقل عن الماوردى ، وإن كان مما يلاحظ فى هذا السياق تفرد بعضهم باجتهادات لم يسبق بها الآخرون ، نخص منها فى مجال التعددية على سبيل المثال مذهب الفارابى فى تعددية الرئيس الثانى للمدينة الفاضلة فى حالة عدم توافر الشروط المكتسبة فى شخص واحد ، وتعددية مضادات المدينة الفاضلة من المدن والأفراد ، ومذهب ابن تيمية فى جواز التعددية فى قيادة بعض الولايات مالم يجتمع شرطى القوة والأمانة فى أحدهم ، ناهيك عما ذهب إليه بعض المفكرين من جواز التعدد القيادى –على مستوى الدولة – وفق حالات ضرورية على ما سيرد لاحقا ، كذلك مما يلاحظ فى هذا السياق أيضا ادعاء بعضهم أنه فى بنائه الفكرى أتى بما لم يأت به غيره ، كابن خلدون رغم اعترافه بإمكان تدارك القصور ماسبق به وصنف . (٤٣)

ثالثا : التعددية وأساس نشأة الدولة فى فكر الشوامخ السياسى :

اتفق أكثر المفكرين المسلمين على ضرورة الدولة باعتبارها الإطار النظامى الذى تتمخض عنه سلطة سياسية قادرة على ضبط التعدد فى الأفراد والجماعات ، وما يستتبعه من اختلاف وتنازع ، ونظروا إلى هذا التعدد على أنه يعبر عن ظاهرة إجتماعية فطرية وطبيعية ، وليست مكتسبة ، فى النفس البشرية ، ولذلك عد أساس نشأة الدولة عند غير واحد منهم قائما على هذه الخاصية الطبيعية ، إنطلاقا من قاعدة إن الإنسان مدنى بطبعه ، ميال إلى الاجتماع مع غيره والاستئناس بهم (٤٤) ، وزيادة فى التوضيح يمكن القول إن رؤية هؤلاء المفكرين فى ابتداء نشأة الدولة على التعددية لها أكثر من أساس ، يكمل كل أساس منها الأخر ويترتب عليه .

وأول هذه الأسس أن أيا من الأفراد لا يستطيع العيش بمعزل عن الأخرين والاستغناء بذاته عنهم ، لأن ذلك مناف لطبيعته التى تتأبى على أن تكون دون الإنسانية ، فتصير أقرب إلى طبيعة الحيوان ، أو فوق هذه الإنسانية ، فتصبح أقرب إلى طبيعة الإله ، يقول الفارابى " وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغى أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، وأنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين ، واجتماعه معهم . وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورا لمن هو فى نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الإنسى ، والحوان المدنى " (٤٥).

وثانى الأسس أن الله سبحانه وتعالى هو الذى بث هذه الغريزة الفطرية فى الافراد ليثبت فى أخلادهم أن هناك من هو أكمل منهم وأعلى ، وأنهم دائما محتاجون إلى نظره ورعايته ، ومن ثم يكون الله " " بالغنى متفردا ، وبالقدرة مختصا ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا أنه رازق ، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا عجزا وحاجة " (٤٦) ، كذلك بث هذه الغريزة ليشعرهم بالنقص الدائم ، والحاجة المستمرة إلى بعضهم البعض ، فلا تستبد عند بعضهم نوازع التكبر والإستعلاء عل البعض الآخر مادام الكل محتاج إلى الكل وليحثهم على أن سد النقص فيما بينهم لا يكون إلا بالإجتماع المفضى إلى العمران حيث التعاون والتناصر والتكامل فى سد الحاجات ، يقول الماوردى " وانما خص الله الإنسان بكثرة الحاجة وظهور العجز نعمة عليه ولطفا به ، ليكون ذل الحاجة ، ومهانة العجز ، يمنعانه من طغيان الغنى، وبغى القدرة ، لأن الطغيان مركوز فى طبعه إذا استغنى ، والبغى مستول عليه إذا قدر .... "(٤٧) .

وثالث الأسس أنه مادامت هذه الصبغة الفطرية دافعة إلى الإجتماع والعمران على النحو السابق ، فثمة اشكال متعددة للتحالف والتناصر على المستوى الفردى والمستوى الجماعى ، هو ماسماه ابن خلدون بتعدد العصبيات ، وهذه الأشكال – لما بينها من حرص وتنافس وأثره – معها اختلاف وتنازع وخصام وقتال مادامت الأمور تجرى على سجيتها دون سلطة أعلى ، ترد هذا التدافع الصراعى الإفسادى ، وتضبط مساره ليكون تدافعا إعماريا إصلاحيا ، وهذه السلطة إختلف التعبير عنها ، وإن جسدت عندهم فكرة القيادة السياسية ، فهى عند ابن ابى الربيع سلطة الحاكم الذى يحفظ سنن الناس المجتمعين فى المدن ، ويأخذهم باستعمالها لتنظيم أمورهم ويجتمع شملهم ، ويزول عنهم التظالم والتعدى الذى يبدد شملهم ويفسد أحوالهم (٤٨) ، وهى عند ابن تيمية سلطة الولاية التى لا تتم إلا بقوة وإمانة (٤٩) ، وعند ابن جماعة سلطة السلطان الذى يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم ضمانا لصلاح البلاد ، وأمن العباد ، وقطع مواد الفساد (٥٠) ، وعند الطرطوشى سلطة السلطان أيضا الذى فى وجوده فى الأرض " حكمة لله تعالى عظيمة ، ونعمة على العباد جزيلة ، لأن الله سبحانه جبل الخلق على حب الإنتصاف وعدم الإنصاف ، ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان فى البحر ، يزدرد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ولم يستقم لهم معاش ، ولم يهنأوا بالحياة . (٥١) ، وأخيرا هى عند ابن خلدون سلطة الوازع الذى " يكون له عليهم الغلبة والسلطان ، واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك " (٥٢) .

التساؤل الذى يفرض نفسه هنا إذا كان بعض رواد الفكر السياسى غير الإسلامى كأرسطو فى الفكر اليونانى ، وتوما الاكوينى فى الفكر المسيحى ، وجان بودان فى فكر عصر

النهضة (٥٣) ، قد ذهبوا إلى أن اساس نشأة الدولة هو الأساس الطبيعى القائم على مدنية الإنسان واجتماعيته ، فأين تميز الفكر السياسى الإسلامى إذن ؟ .

والإجابة تقتضى سياقا تفصيليا ليس هذا مجاله ، ويكفى أن نضع من أوجه التميز والإختلاف وجه ربط الأساس الدينى بالأساس الإجتماعى فى نشأة الدولة وارجاع الأخير إلى المشيئة الإلهية وحكمة الخالق سبحانه ، ووجه الأساس الاخلاقى والقيمى الذى تقوم عليه الدولة بموجب تأصل فطرة الإجتماع ، ووجه انتهاء هذا الاجتماع بوجود سلطة قوية لا تستند إلى النظر العقلى فقط فى قيامها بل والنظر الشرعى أيضا ، ووجه أن هذه السلطة القوية لها أسماء – عل نحو مارأينا – ولها مقاصد ، ولا تأتى جزافا ، بل وفق شرائط ، كان أكثر من فصل فيها مفكرو الأحكام السلطانية ، ووجه ربط المقاصد الدنيوية للدولة – التى أنشأها الإجتماع الفطرى – فى تحقيق المنافع المادية والمعنوية بالمقاصد الأخروية ، وجعل المقاصد الأولى من قبيل السعادة المظنونة أو المتوهمة ، والثانية من قبيل السعادة الحقيقية ، كما ذهب الفارابى خاصة (٥٤) .

أما التساؤل الآخر الذى يفرض نفسه فهو إذا كان معظم مفكرى المسلمين الشوامخ قد جعلوا التعددية التى هى سنة من سنن الله فى الخلق فى التقائها بسنة أخرى إلهية هى سنة الإجماع مفضيتين إلى نشأة الدولة فأين الإختلاف بينهم إذن ؟ وهذا التساؤل فى حقيقة الأمر يفرض إجابة موجزة تستبطن فى طياتها مقارنة خارجية ، وهنا يمكن فى معرض الرد على هذا التساؤل الثانى القول :

– إن منهم – هو الفارابى – من ربط الإجتماع الإنسانى كأساس للدولة برؤية تكاد تتطابق فى كثير من محتواها مع رؤية الفكر اليونانى ، من حيث إن غاية هذا الإجتماع هو تحقيق الكمال المعنوى للأفراد والجماعات ، وذلك بتحقيق السعادة ، ولكن ليست الدنيوية كما هى فى الفكر اليونانى ، خاصة فكر أرسطو ، وإنما القصوى الأخروية ، ولذلك يقول الفارابى " وإن كل موجود إنما كون ليبلغ أقصى الكمال الذى له أن يبلغه بحسب رتبته فى الوجود الذى يخصه . فالذى للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى ... ، وهذه السعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ... " (٥٥) .

– وان منهم ثانيا ودون غيره – وهو ابن أبى الربيع – من ذهب إلى أنه نظرا لما صاحب الإجتماع من تعدد واختلاف وتنازع فإن الله سبحانه قد أوجد للأفراد والجماعات سننا وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها ، وأن مهمة الحكام هى حفظ هذه السنن وتلك الفرائض، وأخذ الناس باستعمالها لتنظيم أمورهم ويجتمع شملهم ، ويزول عنهم التظالم والتعدى (٥٦) ، فكأنه قصر دور الحكام عند هذه المهمة ، بل أنه من ناحية أخرى يذكرنا فى حديثه عن السنن

والفرائض بآراء من قالوا من المفكرين الغربيين بوجود قانون طبيعى كان يحكم البشر ، ويحتكمون إليه قبل أن توجد السلطة السياسية الوازعة ، لتحكم بقوانين مدنية وسياسية ، تحول المجتمع السياسى من مرحلة البدائية الفطرية إلى طور المجتمع المدنى المنظم (٥٧) .

- كما أن منهم ثالثا - ودون غيره - وهو الغزالى - من نظر إلى خاصية الإجتماع الإنسانى كخاصية فطرية نظرة نفعية بالنسبة للأفراد ، مؤداها أن الإنسان يضطر إلى الإجتماع مع غيره من جنسه لسببين ، أحدهما حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان ، ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما ، والثانى التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ، ولتربية الولد ، والمسكن وهكذا يستحيل عيش الإنسان وحده فهذه الضروريات مما يحتاج إلى تكاتف أكثر من حرفة ومهنة يقوم بها غير واحد من البشر ، وينتهى الغزالى إلى التسليم بأنه مهما اجتمع الناس فى المنازل والبلاد وتعاملوا ، تولدت بينهم خصومات ، على المستوى الفردى كخصومة المرأة لزوجها ، والولد لأبويه فى المنزل ، وعلى المستوى الجماعى فى البلد الواحد ، إذ يتعامل أهلها فى الحاجات ويتنازعوا فيها ولو تركوا كذلك لتقاتلوا وهلكوا ، فلزم للإجتماع صناعات أخرى ، منها صناعة المساحة وبها تعرف مقادير الأرض ، لتمكن القسمة بينهم بالعدل ، وصناعة الجندية وهدفها حراسة البلد بالسيف ، ودفع اللصوص عنهم ، وصناعة الحكم وهى التوصل لفصل الخصومة ، وصناعة الفقه وهو معرفة القانون الذى ينبغى أن يضبط به الخلق ، ويلزموا الوقوف على حدوده ، حتى لا يكثر النزاع ، وهو معرفة حدود الله تعالى (٥٨) .

ويبدو أن ابن خلدون يكاد يقترب من هذه النظرة النفعية إلى الإجتماع الإنسانى ، فاتفق مع الغزالى فى أن الحاجة إلى الغذاء وما تقتضيه من صناعات وآلات ، والحاجة إلى الدفاع عن النفس والحاجة إلى حفظ النوع ، تقود إلى التعاون الضرورى للنوع الإنسانى ، غير أنه يعبر عن الإجتماع الإنسانى فى إطار نظريته عن العصبية والعمران ، وسنرجئ التفصيل إلى حيث موضعه اللاحق .

- ثم إن منهم دون غيره - وهو ابن تيمية - من انطلق من ربط الحاجة إلى الإجتماع بالحاجة إلى القيادة أو الرئاسة بالحاجة إلى قيام الدين ، ربطاً عماده ذكر الأصول المنزلة - قرآنا وسنه - الدالة على ذلك ، ليخلص فى النهاية إلى عدة نتائج مهمة ، منها " أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر ، تنبيها بذلك على سائر أنواع الإجتماع " ، وأن " الواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، وأن هناك سبيلين فاسدتين سبيل من انتسب إلى

الدين ، ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال ، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ، ولم يقصد بذلك إقامة الدين وهما سبيل المغضوب عليهم والضالين " (٥٩).

– ثم يأتى أخيرا ابن خلدون دون غيره من المفكرين ليغلف الحديث عن الإجتماع الإنسانى – الذى هو العمران عنده – والحاجة إلى السلطة – التى هى الوازع – وهو الحاكم على البشر وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ولا بد فى ذلك من العصبية ، والحديث عن العمران والعصبية عند ابن خلدون يستغرق فى نظر الباحث الحديث عن نظريته الإجتماعية والسياسية كلها ، والمقام هنا غير مناسب للتفصيل ، ويكفى التذكرة بعدة حقائق عنده ، أولاها أن الأنقياد لرئيس واحد والاتباع له بموجب الإجتماع عند ابن خلدون موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية ، حين أنه للإنسان بمقتضى الفكرة والسياسة ، والثانية أن أساس الملك والغلبة فى هذا الإجتماع إنما هو قوة العصبية على غيرها من العصبيات الأخرى المكونة له ، فلا بد للرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة ، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع ، والثالثة أن العصبية صلة رحم طبيعى فى البشر وهى على ذوى القربى ، وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكه ، والرابعة أن تعدد العصبيات أدعى لأن لا تستحكم عليها دولة ، لاختلاف الأراء والأهواء ، وأن وراء كل منها دعوى عصبية تمانع دونها فيكثر الإنتفاض على الدولة والخروج عليها ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن فى نفسها منعة وقوة(٦٠).

رابعا : فكر الشوامخ وتعددية السلطة السياسية فى الدولة :

وهذه القضية – أعنى قضية تعددية السلطة – من كبريات القضايا الفقهية الشائكة فى الفكر السياسى الإسلامى ، ذلك أنها مرتبطة بقضية أخرى أو هى تفريع لها هى قضية مدى شرعية التعدد فى إقليم دار الإسلام ، ومن ثم مدى شرعية تعدد السلطة فيها ، وللمفكرين – خاصة من غلب عليهم الطابع الفقهى – مذاهب شتى .

فالماوردى رأى " أنه لا يجوز أن تنعقد الإمامة فى بلدين لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان فى وقت واحد ، ، وإن شذ قوم فجوزوه ، واختلف فيها الفقهاء ، فقالت طائفة هو الذى عقدت له الإمامة فى البلد الذى مات فيه من تقدمه وقال آخرون بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه طالبا للسلامة وحسما للفتنة ، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما ، وقال آخرون بل يقرع بينهما ، دفعا للتنازع وقطعا للتخاصم ، فأيهما قرع كان بالإمامة أحق ، والصحيح فى ذلك ، وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقدا ... فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة ، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه ، والدخول فى بيعته ، ... " ثم ساق أحوالا أخرى لدفع التعارض بين وجود إمامين ، ليصل فى

النهاية إلى أنه " إذا مادام الإشتباه بعد الكشف ولم تقم بينه لأحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما لأمرين ، أحدهما أن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها فى العقود ، والثانى أن الإمامة لا يجوز الإشتراك فيها ، والقرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الإشتراك فيه كالمناكح " .... ويكون دوام الإشتباه مبطلا لعقدى الإمامة فيهما ، ويستأنف أهل الإختيار عقدهما لأحدهما ، فلو أرادوا العدول بها عنهما إلى غيرهما ، فقد قيل بجوازه لخروجهما عنها ، وقيل لا يجوز ..." (٦١)

وشبيها بما ذهب إليه الماوردى ذهب كذلك القاضى أبو يعلى فى أحكامه السلطانية ، وإن تميز الأول بالشمول والإفاضة فى أطراف القضية عن الثانى ، أما الإمام الجوينى فالقضية عنده تعود إلى أصل واستثناء بحكم الضرورة ، وقد نقل بعض المفكرين عنه ذلك كما سنرى ، فأما الأصل فهو ماقضى الماوردى بشذوذه وهو رفض التعدد القيادى فى دار الإسلام فإنه إن تيسر نصب إمام واحد يطبق خطة الإسلام ، ويشمل الخليقة على تفاوت مراتبها ، فى مشارق الأرض ومغاربها أثره ، تعين نصبه ، ولم يسع والحالة هذه نصب إمامين " (٦٢) وقد ساق لهذا الأصل أكثر من سند ، فالدول إنما تضطرب بتحزب الأمر ، وتفرق الأراء ، وتجاذب الأهواء ، ونظام الملك وقوامه الأمر بالإذعان والإقرار لذى رأى ثابت ... فيحصل من انفراده الفائدة العظمى فى قطع الإختلاف ، ثم إن نصب إمامين مدعاه للفساد ، وسبب حسم الرشاد .

اما الإستثناء عند الجوينى فهو جواز عقد البيعة لأثنين معا ، وذلك أنه " إذا كان الأمر بحيث لا ينبسط لرأى إمام واحد على الممالك ، وذلك يتصور بأسباب اتساع الخطة ، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة ، وجزائر فى لجج متقاذفة ، وقد يقع قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهى إليهم نظر الإمام ، وقد يتولج خط من ديار الكفر بين خطة الإسلام ، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين ، فإذا اتفق ماذكرناه ، فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام فى القطر الذى لا يبلغه أثر نظر الإمام ... " (٦٣).

ويبدو أن الجوينى أراد تقنين هذا الوضع الإستثنائى ليكون فى أضيق نطاق ، بوضع عدة قواعد له ، إحداها أنه " إن سبق عقد الإمامة لصالح لها ، وكنا نراه عند العقد مستقلا بالنظر فى جميع الأقطار ، ثم ظهر مايمنع من إنبثاث نظره ، أوطرأ ، فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين ، ولكنهم ينصبون أميرا يرجعون إلى رأيه ، ويصدرون عن أمره ، ويلتزمون شرعه ،... ولا يكون ذلك المنصوب إماما ، ولو زالت الموانع ، واستمكن الإمام من النظر لهم أذعن الأمير والرعايا للإمام " (٦٤) فكأنه هنا يؤكد أن التسليم بالسلطة لأحد المتبوعين فى ناحية معينة من أطراف الدولة ، لا يعطيه الحق إلا فى الإمارة وليس الإمامة ، تسليما بأن الإمامة دائمة وواحدة ، والإمارة مؤقتة ويجوز فيها التعدد ، والقاعدة الثانية أنه " إن خلا الدهر عن إمام فى زمن فترة ، وانفصل شطر من الخطة عن شطر ، وعسر نصب إمام واحد يشمل رأية البلاد والعباد ، فنصب أمير فى أحد الشطرين للضرورة فى هذه الصورة ،

ونصب أمير فى القطر الآخر منصوب ، ... فالحق المتبع أن واحدا منهما ليس إماما ، إذ الإمام هو الواحد الذى به ارتباط المسلمين أجمعين " (٦٥) فكأنه يرى أن خلو الدولة من إمام مجوز لتنصيب أميرين – لا إمامين – على سبيل التأقيت ، فإن اتخذت الأمة إماما بعدهما، صارا تابعين له ليحكم عليهما بما يراه صالحاً ، وثالثة القواعد أنه " لو اتفق نصب إمامين فى قطرين ، وكانا صالحين للإمامة ، مستجمعين للصفات المرعية ، وعقد لكل واحد الإمامة على حكم العموم ، ولم يشعر العاقدون فى كل ناحية بما جرى فى الناحية الأخرى ، ولكن بين كل قوم مانشأوا من الإختيار والعقد ، على أن ينفرد من اختاروه بالإمامة ... فلا شك أن لا تثبت الإمامة لهما "(٦٦) وكأنابه يؤكد أنه حتى فى حال الاتفاق على امامين ، واستقل نظر كل منهما بناحيته فإن ذلك لا يشفع لهما فى الإمامة ، لأنها تقتضى الاستقلال بالأشغال . ، ولكن ما الحل مع هذين الإمامين الذين اتفق لهما على ولاية السلطة كل فى ناحيته ؟

هنا يكاد يقترب الجوينى من الماوردى والقاضى أبى يعلى ، فالنظر عنده أنه " إن يقع العقدان معا لم يصح واحد منهما ، ويبتدى أصل إختيار عقد الإمامة لمستطلح لها ، وإن تقدم أحد العقدين فهو النافذ ، والمتأخر مردود ، وإن غمض التاريخ وعسر إثبات المتقدم منهما بالبينة ، كان كما لو تحققا من وقوع العقدين معا ، إذ لا وجه لتعطيل البيضة عن منصب الإمامة ، ولا سبيل إلى ترك الأمر مبهما ، مع تحقق اليأس من الإطلاع على تاريخ الإنشاء والإيقاع ، ولو ادعى أحد المختارين تقدما ، ورام تحليف الثانى لم يجب إليه ...." (٦٧)

وقد نقل ابن جماعة ، والقلقشندى ماروى عن الماوردى وأبى يعلى والجوينى فى أمر التعددية القيادية (٦٨) ، وان انتصرا للمذهب الشافعى فى القول برفض التعددية ، ولعل مانقلاه، وما ذكره السابقون عليهما ، يختلف فى المناقشة والبحث عما ناقشه الفارابى وبحثه ، ذلك أن الفارابى ناقش أمر الوحدة والتعدد فى رئيس المدينة الفاضلة الثانى الذى هو ابعد مايكون فى بعض شروطه ومواصفاته عن الامام الذى تحدث عنه الآخرون وصنفوا له شروطا أخرى ، وهو إن اتفق معهم فى واحدية الرئيس الأول الا انه نظر إلى الأمر نظرة فلسفية أكثر من نظرتهم الفقهية ، بل أنه أقر بالتعدد – كما سبق القول – فى الرئيس الثانى فى حالة عدم توافر الشروط المكتسبة فى شخص واحد ، والأمر عند غير الفارابى لم يكن أمر رئيس أول أو ثان ، لأنه لا موضع للثانى عندهم الا كما ذهب الجوينى فى حالات استثنائية ، بل أن هذا الثانى والأول قبله ليسوا رؤساء عنده بقدر ما هم امراء الى أن يرد الأمر فى النهاية الى وحدة الأمامة .

والذى يبدو أن الجوينى كان أكثر قراءة لفقه الواقع من غيره فى الحالات التى جوز فيها التعدد ، والناظر فى حال المسلمين اليوم يجد لها مصداقية كبيرة ، غير أن فقهه للواقع لم يجعله ينتصر له بإطلاق ، بدليل حرصه على التفرقة ، بين وحدة الامامة وتعددية الإمارة ،

ليثبت أن الأصل مهما استجدت حالات للاستثناء عليه ، لا ينمحى ، ولا ينبغى تجاوزه أو الافتئات على أولويته ورجحانه .

خامساً : فكر الشوامخ والتعدد الوظيفى للجماعات فى المجتمع السياسى :

فكثير من هؤلاء المفكرين يتفقون على أن انتهاء الأجتماع الانسانى الى وجود سلطة سياسية عليا يؤول فى النهاية الى تقسيم الوجود السياسى الى طرفين ، احدهما يحكم والأخر يمارس عليه الحكم ، ورغم حديثهم المتكرر عن طبيعة الطرف الأول وشرعيته أن فى الترشيح للسلطة ، أو فى المبايعة له بها ، أو فى الاستمرار بموجب تحقيق الانجاز بها ، ورغم اختلاف بعضهم فى واحديته وتعدده على نحو ماسبق ، الا أن القليل منهم من خاض فى اقسام الطرف الثانى من الجماعات التى تشكل فى مجملها جمهور الرعية على تنوعها الوظيفى والأخلاقى ، داخلى المجتمع السياسى .

وهذه الجماعات يمكن تقسيمها الى نمطين أولهما نمط الجماعات التى لا غنى عنها لما لأدوارها - أو ولاياتها بالتعبير الفقهى - من أثر فى تحقيق الفاعلية والصلاحية له ، والنمط الأخر يشمل أولئك الذين نشأوا فى المجتمع ولكنهم ظهروا وكأنهم نشاز فيه ، لما يمارسونه من سلوكيات فاسدة يجب التصدى لها ولو بالبتر ، وسوف نتعامل هنا مع الطائفة الأولى ، وسنفرد للثانية حديثا لاحقا .

فالفارابى يقسم المراتب الأساسية فى المدينة الفاضلة بعد رئيسها الى خمس مراتب ، لا غنى عنها بجوار هذا الرئيس ، وأساس التقسيم هو اختلاف قدرات الأفراد ، واختلاف صلاحيتهم للقيام بالمهام ، فأولاها الأفاضل وهم الحكماء ، والمتعلقون ، وذو الآراء فى الأمور العظام ، وحملة الدين ؛ والثانية ذوو الألسنة وهم الخطباء ، والبلغاء ، والشعراء ، والملحنون ، والكتاب ومن يجرى مجراهم ، وكان فى عدادهم ، والثالثة المقدورن وهم الحساب ، والمهندسون والأطباء ، والمنجمون ، ومن يجرى مجراهم ، والرابعة المجاهدون وهم المقاتلة والحفظة ، ومن يجرى مجراهم ، والخامسة الماليون وهم مكتسبو الأموال فى المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن يجرى مجراهم (٦٩).

وابن أبى الربيع يقسم الرعية هو الأخر وفق معيارين ، أولهما معيار الوظيفة ، ويدرج تحته سبعة أقسام ، فالأول المتأهلون وهم الذين اقتصروا على العبادة والزهد ، ويوعظ العالم بترهيبهم وترغيبهم ، والثانى الحكماء وهم العارفون بالعلوم الحكمية كالطب والنجوم والحساب والهندسة وأشباه ذلك ، والثالث العلماء وهم حملة الآثار وخلفاء الأنبياء ، اليهم يرجع فى التحريم والتحليل والتفسير والتأويل ، والرابع ذو الأنساب وهم أهل الشرف والجاه والقدر ، كلما كثروا فى المملكة كانوا أنبل وهم عدة الملك ، والخامس أرباب الحروب وهم حرسة

المملكة ، بهم تدفع الأعداء ، وتؤمن غوائلهم وبهم تفتح المدن والممالك ، والسادس عمار الأسواق وهم صناع وأتباع ، بهم تتم أمور الناس ، وينالون حوائجهم من قرب ، والأخير سكان القرى ، وهم شمروا الحرب والنسل والزرع والغرس ، وباقى الناس محتاج إليهم . أما أقسام الرعية من حيث أخلاقياتها فهم ثلاثة ، أخيار أفاضل ، وأشرار أراذل ، ومتوسطون ، وسيرد تفصيل ذلك لاحقا (٧٠).

وقد اتفق الماوردى وأبو يعلى على تقسيم شامل للولايات ، بحيث تختلف كل ولاية عن الأخرى تبعا للمهام الملقاه على عاتقها ، فهناك من تكون ولايته عامة فى الأعمال العامة وهم الوزراء لأنهم يستنابون فى جميع الأمور من غير تخصيص ، ومن تكون ولايته عامة فى أعمال خاصة ، وهم أمراء الأقاليم والبلدان ، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام فى جميع الأمور ، ومن تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة ، وهم كقاضى القضاه ، ونقيب الجيوش ، وحامى الثغور ، ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الأعمال ، ومن تكون ولايته خاصة فى الأعمال الخاصة وهم كقاضى بلد أو إقليم ، أو مستوفى خراجه ، أو جابى صدقاته ، أو حامى ثغره ، أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل ، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظرة (٧١) .

حين أن الغزالى – كما سبق بيانه يتحدث عن صناعات أربعة ، المساحة ، والجندية ، والحكم ، والفقه ويقرر " أن هذه الأمور هى أمور سياسية ، لا بد منها ولا يستقل بها إلا مخصوصون من العلم والتمييز والعدالة ، وإذا اشتغلوا بها لم يتفرغوا لصناعة أخرى ، ويحتاجون إلى المعاش ، ويحتاج أهل البلد إليهم ، إذا لو اشتغل أهل البلد بالحرب مع الأعداء مثلا ، تعطلت الصناعات ، ولو اشتغل أهل الحرب والسلام بالصناعات لطلب القوت ، تعطلت البلاد عن الحراس ، واستضر الناس " (٧٢) .

أما ابن تيمية فيتكلم عن جماعات متعددة من الرعية يجب على ولى الأمر البحث عن المستحق للولاية من بينها ، وذكر من هؤلاء " نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذى السلطان ، والقضاه ، وأمراء الأجناد ، ومقدمى العساكر الصغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء ، والكتاب ، والشادين – وهم من يستخلصون مايتقرر فى الديوان على من يعسر أستخلاص منه – والسعاة على الخراج والصدقات ، وغير ذلك من الأموال التى للمسلمين ، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده ، وينتهى ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين ، والمقرئين ، والمعلمين ، وأمراء الحج ، والبرد ، والعيون الذين هم القصاد ، وخزان الأموال ، وحراس الحصون ، والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ،

ونقباء العساكر الكبار والصغار ، وعرفاء القبائل والأسواق ، ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين"(٧٣) .

أمام هذه التصنيفات التى افاض فيها هؤلاء المفكرون ثمة وقفه متعددة المناحى .

– وأول ما يتوقف عنده أن المفكرين المسلمين لم يسبقوا فى بدهية التقسيم الوظيفى المتعدد داخل المجتمع السياسى ، بل سبقهم بعض المفكرين الذين أنتموا إلى حضارات غير إسلامية فى التسليم بهذه البدهية ، فأفلاطون على سبيل المثال أثبتها إنطلاقا مما كان يعج به المجتمع اليونانى من تصنيفات وظيفية وطبقية ، ولذلك قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات مبنية على النزعات الثلاث فى الأفراد وهى طبقات الحكام الفلاسفة ، والمدافعين ، والمنتجين ، ثم فى مرحلة لاحقة من واقعيته قسمه إلى مواطنين ، وأحرار ، وعبيد (٧٤) ، وربما كان التميز لدى المفكرين المسلمين فى أنهم رسموا حدود التعدد الوظيفى فى إطار خدمة مقاصد الخلافة ، وليس فى إطار دولة المدينة أو غيرها من الدول ، ولذلك أضافوا وأفاضوا أكثر من غيرهم فى هذا التعدد ، بما يستقيم معه أمر الخلافة ، ثم إن أساس التعدد عندهم لم يكن طبقيا جامدا أو عنصريا مغلقا ، مبنيا على نظر قاصر إلى بعض الجماعات فى المجتمع السياسى ، كالعبيد عند أفلاطون ، وأنما على اساس اختلاف القدرات والكفاءات وأهلية الإنجاز ، باعتبار أن كل وظيفة هى من قبيل الأمانة الواجب القيام بها بلا خيانة ، على ما فصل ابن تيمية وغيره.

– أن الفارابى وابن الجوزى ، من بين المفكرين المسلمين الذين نظروا إلى التعدد الوظيفى فى المجتمع نظرة عضوية ، بحيث يتقارب بموجبها الجسد السياسى من الجسد البشرى فى اسسه وآدائه ، فالفارابى اعتبر الرئيس الأول رئيس المدينة الفاضلة بمثابة عصب الجسد السياسى الذى لا غنى عنه ولا حياة لبقية الأطراف بدونه ، " وكما أن القلب يتكون أولا ثم يكون هو السبب فى أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فى أن يحصل لها قواها ، وأن تترتب مراتبها فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد ، بما يزيل عنه ذلك الإختلاف ، وكذلك رئيس المدينة ينبغى أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاوها ، والسبب فى أن يحصل الملكات الإرادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها ، وإن أختل جزء كان هو المرفد له ، بما يزيل عنه اختلاله " (٧٥).

وابن الجوزى يطالب بتفقد أحوال الرعية ، خواصها وعوامها " لأنهم كالأدوات والآلات ، فمثلهم كمثل الأعضاء ، والسلطان كالقلب ، ومتى نزلت آفة بعضو لم يأمن تعديها إلى القلب"(٧٦).

– وثالث ما يتوقف عنده أن السلطة السياسية الحاكمة فى الدولة هى التى تتولى رسم إطار العلاقة بين الولايات المتعددة ، ويحكمها فى ذلك عدة مبادئ ، من أمثلتها ماذكره الفارابى من

ضرورة أن يتولى الحاكم تحقيق التوازن فى الدولة ، وأن يكون له دوره فى البث العقائدى لدى الأفراد ، بما يولد قاسما مشتركا بينهم ، ويصهر خلافاتهم معنويا ، وإن لم يصهرها واقعيا ، فالأساس هو الترابط والتعاون من أجل تحقيق الكمال والسعادة القصوى (٧٧) ، وكذلك منها ماذكره ابن أبى الربيع عن المسالك الثمانية التى عليها صلاح الولايات المتعددة فى الدولة ، "وهى استعمالهم فى صناعتهم حتى لايجدوا فراغا لفكر فى مفسدة ، والتقدم عليهم فى كل وقت باجتناب الخوض فى أسباب السلطان ، والأخذ للضعفاء من الأقوياء ، وأن يساوى الأدنين والأبعدين فى السياسة ، وترك التعرض للمظلوم وتسهيل الحجاب له ، وانصافه من الظالم ، وان يجلس لهم فى كل وقت لشكوى أو وصف حال ، أو مسألة حاجة ، وأن يؤمنهم من الأعداء الخارجين عنهم ، بسد الثغور وإحكامها ، وأن يحرسهم من قطاع الطريق لئلا ينقطع معاشهم بانقطاع سيرتهم ، وأن يؤمنهم من اللصوص فى منازلهم ، لتكون الثغور مصونة والطرق أمنة ، وأيدى الأشرار مقبوضة .." (٧٨)

ومن المبادى كذلك ماذكره الغزالى من ضرورة " أن لا يطلب الحاكم رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه .. ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط ، ولا يمكن أن يرضى الخصمين ... " (٧٩) ، وأيضا من المبادى ماصرح به ابن تيمية من أنه " يجب على كل من ولى شيئا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده فى كل موضع أصلح من يقدر عليه ، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق فى الطلب " (٨٠) .

– ورابعة الوقفات أن ابن تيمية يعد من رواد الفكر السياسى الإسلامى الذين انطلقوا فى ربط التعدد الوظيفى فى المجتمع المسلم بالنص القرآنى ، إذ عد هذا التعدد من قبيل الأمانات الواج أداءها فى الآية الثامنة والخمسين من سورة النساء ، ولئن كان الطرطوشى قد وافقه فى اعتبار أن " الولايات أمانات ، وتصرف فى أرواح الخلائق وأموالهم ، والتسرع إلى الأمانة دليل على الخيانة ، وإنما يخطبها من يريد اكلها ، وإذا ائتمن خائن على موضع الأمانات كان كاسترعاء الذئب على الغنم ، ومن هذه الخصلة تفسد قلوب الرعايا على ملوكها ، لأنه إذا اهتضمت حقوقهم ، وأكلت أموالهم فسدت نياتهم ، وأطلقوا ألسنتهم بالدعاء والتشكى .." (٨١)، بيد أن ابن تيمية كان أوسع تحليلا واشمل فى نظرته إلى الولايات ، إن فى ضمه أمانات الأموال إلى أمانات الولايات ، أو فى بيان أوجه أداء هذه الأمانات ، أو فى إقامة الولايات على القوة والأمانة ، أو فى تأسيسه السياسة الشرعية لإصلاح الراعى والراعية على أيتين من سورة النساء – الثامنة والخمسين ، والتاسعة والخمسين – واعتبار آداء الأمانات الشق الأول من التأسيس ، والطاعة لله ولرسوله ولأولى الأمر من المسلمين الشق الثانى .

– والوقفة الخامسة أن التعدد الوظيفى بعض مايفسر أسباب إصطباغ الفكر السياسى للشوامخ بصبغة مؤسسية ، وإن تباينت هذه الصبغة من مفكر إلى آخر ، ذلك أنهم اعتبروا الأمانات أو الواجبات المنوطة بكل جماعة لا يستقيم لها أداء أو انجاز مالم توجد الآبنية والمؤسسات التى تستوعب الأمانات ، وتكون كالأدوات ، أو الذرائع التى يتحقق من ورائها مقاصدها ، ولئن كان الماوردى وأبو يعلى – وقريب منهما ابن جماعة – فى طليعة رواد الفكر المؤسسى المتعدد المنشاط ، فإن أحداً لا ينكر إضافات أمثال ابن أبى الربيع والقلقشندى والطرطوشى وابن خلدون وغيرهم ، إلى الفكر المؤسسى .

فأبن أبى الربيع يؤكد أن مايخص الملك من الأتباع والأنواع ممن لا يستغنى عنهم وزير عامل ، وكاتب عارف ، وصاحب عاقل ، وقاض ورع ، وحاكم عادل ، وعامل جلد ، ومال متوفر ، ورب شرطة ، وجند أقوياء ، وحكيم مجرب ، وجليس صالح ، وصاحب الطعام والشراب (٨٢) ، والقلقشندى يعدد من تراتيب الدولة ومؤسساتها الضرورية الوزراء ، والإمارة على الأقاليم ، والإمارة على القتال ، والقضاء ، وولاية المظالم ، والنظر على إمامة الصلوات ، والإمارة على الحج ، وجباية الصدقات والنظر فى الحسبة (٨٣) بينما يؤسس الطرطوشى الملك على قوائم أربعة متكاملة ، قاصد لا تآخذه فى الله لومة لائم ، وصاحب شرطة ، وصاحب خراج ، وصاحب بريد (٨٤) ، أما ابن خلدون فيسمى الولايات ومؤسساتها بالخطط الدينية ، ويصنف منها الوزارة ، وإمامة الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وإمارة الجهاد ، والحسبة ، وديوان الرسائل والكتابة ، والشرطة ، وبناء الأساطيل (٨٥) .

– والوقفة الأخيرة تختص بحدود ماتعرض له الشوامخ عن إمكان قبول غير المسلمين داخل المجتمع الإسلامى ، ومدى استيعاب هذا المجتمع للآخر ممن لا ينتمى عقيديا إلى المسلمين ، سواء كان ذا دين سماوى أو كان لا ينتمى إلى أى دين ؛ وتلك قضية تثاير التساؤل حول مدى شمول التعددية فيه – أى المجتمع المسلم – واستغراقها أقساماً من البشر قد يقيمون بين أهله مؤبداً أو مؤقتاً ، وهنا يحوز السبق شوامخ المفكرين من ذوى الاتجاه الفقهى ومصنفى الأحكام السلطانية ، كالماوردى وأبو يعلى ، وابن تيمية وغيرهم ، ممن أفردوا فى مصنفاتهم أحاديث متشعبة حول القضايا المتعلقة بأبواب أهل الكتاب ، ومن لهم شبهة كتاب ، والذمة ، والجزية ، والأحكام الفقهية الخاصة بذلك مما يندرج عموماً فى حقوق غير المسلمين من الذميين والمستأمنين وواجباتهم ، وهذه المسألة تثير شبهة سيعرض لها لاحقاً .

سادساً : قيم التعددية فى فكر الشوامخ :

فقد أفاض أقطاب هذا الفكر فيما ينبغى التزام الوجود السياسى به من قيم ومثل وأناطوا مسؤولية رعاية هذا الالتزام بكل من الحاكم والمحكوم ، أيا كان استخدام اللفظ أو المسمى لهما

عند كل مفكر ، لذلك احتلت قيم مثل الإيمان ، والشورى ، والآمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصح ، والعدل ، والاختيار ، والمساواة ، والرفق والعفو ، والوسطية ، والأمن ، والمسؤولية ، منزلة مهمة فيما ينبغى أن يكون عليه التعامل ، أن فى علاقة الحاكم بالمحكوم ، أو فى علاقة المحكومين ببعضهم البعض ، وتكشف متابعة بعض المصادر الفكرية للشوامخ أن ثمة أمورا مرتبطة بأهمية حديثهم عن القيم ينبغى ايرادها هنا .

ويأتى فى مقدمة هذه الأمور أن مارتبه الفكر السياسى الاسلامى من حقوق متبادلة بين قطبى الوجود السياسى ن إنما هو فى حقيقته تفصيل لقيم ماينبغى أن يكون للحاكم قبل المحكوم، وما يكون للمحكوم قبل الحاكم ، ولذلك فهما يتبادلان الأخذ والعطاء القيمى فيما بينهما ، بحيث تصير حقوق الأول واجبات قيمية على الثانى ، وواجبات الأول حقوق قيمية للثانى ، ومن هنا يظهر حرص أكثر من مفكر منهم على تصنيف هذه الحقوق والواجبات لتكون دستورا قيميا لما ينبغى أن يضبط الحركة السياسية ، وأن اختلفوا فى رتبتها وتفاصيلها وتعتدادها أحيانا ، وربما كان أشهر من نقل عنه ذلك الماوردى فى أحكامه السلطانية ، رغم أن أخرين غيره لم يهملوا هذه القضية ، كأبى يعلى والغزالى وأبن تيمية ، والقلقشندى والطرطوشى ، فى مصنفاتهم السياسية .

والأمر الثانى أن قيمة العدل تستأثر بحديث مستفيض عند أكثر من مفكر بشكل ملفت للنظر ، وربما فاق الحديث عنها الحديث عن قيم أخرى غيرها ، فالفارابى اعتبرها انبثاق طبيعى من السعادة ، وتصب فيها ، وهى عنده قسمان توزيعى وتصحيحى (٨٦) ، وابن أبى الربيع انزل العدل مكانه عالية ، حيث يصير عنده حكم الله تعالى فى رأيه والدليل على شرف منزلته ، وأطباق الأمم عليه ، مع اختلاف مذاهبهم ، وقد قسمه الى ثلاثة أقسام ، أحدهما مايقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم ، والثانى مايقومون به من حق بعضهم على بعض ، والثالث مايقومون به من حقوق اسلافهم ، ثم عدد ستة أعمال من أعمال العدل يستوى فى القيام بها كل من الحاكم والمحكوم (٨٧) .

حين أن الغزالى يسير فى نفس المسار ، فيجعل للعدل والإنصاف أصولا عشرة ، فصل كلا منها على حدة ، وضرب لها أمثالا وشواهد من خبرة المسلمين ، وخبرة غيرهم (٨٨) أما ابن الجوزى فقد سلك مسلكا مختلفا إذ اعتمد فى تعريف العدل وبيان أهميته على بعض الأحاديث النبوية ، وأقوال بعض الصحابة وماروى عن بعض ملوك الفرس فيه (٨٩) غير أن من أحسن ماصنف على الاطلاق فى مفهوم العدل ماسبق به الطرطوشى فى سراج الملوك ذلك أنه اعتبر العدل قوام الملك ، ودوام الدول ، وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أو إصلاحية ، وقسمه قسمين ، قسم إلهى جاءت به الرسل والأنبياء عليهم السلام عن الله، وقسم هو مايشبه العدل وهو السياسة الإصلاحية ، ثم فسر كل قسم على حده (٩٠) .

والذى يبدو أن هذه المكانة المتميزة للعدل فى حديث مفكرى المسلمين الشوامخ هو الذى حدا بالبعض إلى القول بأنه – أى العدل – يعد بمثابة القيمة العليا فى البنيان القيمى الإسلامى بعد التوحيد (٩١) .

والأمر الثالث أن الشوامخ كما تحدثوا عن القيم ومدلولاتها تحدثوا بالمقابل عن مضاداتها ، أو ما سماه بعضهم "بالنقائص " فى سيرة التعامل السياسى ، فبينما يحذر ابن أبى الربيع من خصال أربع فى المملكة هى الحرص والعجب ، والذم ، واتباع الهوى ، والتوانى (٩٢) ، نجد الغزالى يتحدث عن الظلم بين الراعى والرعية ، والظلم بين طوائف الرعية وجماعتها ، كظلم الغنى للفقير ، والقوى للضعيف (٩٣) ويوافقه فيما ذكره عن ظلم الراعى والرعية المتبادل ابن تيمية (٩٤) ويذهب ابن الجوزى كعادته إلى النصوص المنزلة والحديث النبوى ليبين لنا عواقب الظلم (٩٥) لكن الطرطوشى لا يقف عند الظلم وإنما يقترب مما حذر منه ابن ابى الربيع حين ينادى بضرورة تطهير قاعدة الملك من آفات الكذب ، والخلف ، والحسد ، والحدة، والبخل ، والجبن (٩٦) ثم يجئ ابن خلدون ليعلن "أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم " ، ويخلص إلى أنه " إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات ، وانتحال الرذائل ، وسلوك طرقها ، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ، ولا تزال فى انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ، وتبدل بهم سواهم ، ليكون نعيا عليهم فى سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك ، وجعل فى أيديهم من الخير " (٩٧) .

والأمر الرابع أنه إذا كان معظم المفكرين المسلمين قد درسوا من قريب أو بعيد بعض معانى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإن الغزالى وابن تيمية ربما ينفردان بتصنيفهما التفصيلى لهذه القيمة لما لها من أهمية فى سائر العلاقات ، ولقيام الولايات أجمعها عليها ، يقول الغزالى " .. فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين ، وهو المهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة ، وأضمحلت الديانة ، وعمت الفترة وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد " (٩٨) بينما يقول ابن تيمية " وكل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهى ، ولا بد أن يأمر وينهى ، حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها ، إما بمعروف وإما بمنكر ... فإن الأمر هو طلب الفعل وإرادته ، والنهى طلب الترك وإرادته ، ولابد لكل حى من إرادة وطلب فى نفسه ، ويقتضى بها فعل غيره ، إذا أمكن ذلك فإن الإنسان حى يتحرك بإرادته " (٩٩) ، وقد أفرد الغزالى فى إحياء علوم الدين كتابا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر استغرق قرابة الأربعين صفحة ، حين أفرد له ابن تيمية كتابين ، أحدهما يحمل نفس الإسم هو كتاب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " ، والثانى هو كتاب "الحسبة".

والأمر الخامس أن الفارابى طبعت بصمات الفكر اليونانى على تصوره لمفهوم العدالة ، وخاصة فكر أرسطو ، إن فى تعريفة العدالة ، أو فى ربطه العدالة بالسعادة ، أو فى تقسيمة العدالة إلى توزيعية تتمثل فى تقسيم الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة – أفرادا وجماعات متعددة – عليهم جميعا ، وتصحيحية تأمينية تتمثل فى حفظ تلك الخيرات المادية والمعنوية وتوزيعها من أن تخرج من أيدى أصحابها إما أراديا أو قهريا ، لكن الفارابى من ناحية أخرى أضاف إلى ماتأثر به – وفى ذلك تميزه – ربط العدالة بالسعادة القصوى الأخروية لا الدنيوية، وتفرقته بين العدالة فى المدينة الفاضلة والعدالة فى المدن الجاهلية ، واناطته تحقيق العدالة برئيس المدينة الفاضلة ، ناهيك عن ربط السعادة والعدالة والوسطية بالعلم المدنى الذى يختص بتعريف السعادة ، وكيفية تحقيقها (١٠٠) .

والأمر السادس أن ابن أبى الربيع أدخل إلى الإلتزام القيمى فى المجتمع السياسى جماعتين ، بحيث أوجب أن ينالا منزلتيهما فى هذا الإلتزام أخذا وعطاء ، الأولى انفرد بالحديث عنها ، والثانية شاركه فى تناولها الغزالى .

فأما الذى انفرد به دون غيره فحديثه عن العبيد فى المجتمع، إذا قسم هذه الجماعة إلى "عبدالطبع وهو الذى بدنه قوى على التعب ، وليس فى نفسه تميز ولا معه فى العقل إلى مقدارا ينقاد لغيره ويقرب من البهائم ، وعبدالرق وهو الذى أوجبت الشريعة عليه العبودية وينقسمون إلى من يراد للمنزل ، ومن يراد للمناولة ومن كان كذلك فهو عبد سوء لا ينتفع به " ولم يفت ابن أبى الربيع أن يشرح لنا المبادئ القيمية للسيرة معهم من الحفظ ، والرفق ، والعفو ، والإحسان ، وعدم الاستعلاء عليهم ، وقضاء حوائجهم ، وإكرامهم (١٠١) .

والذى شاركه فيه الغزالى انما هو توضيح مكانة جماعة النساء فى المجتمع السياسى بجانب الرجال ، فقد ذهب ابن أبى الربيع إلى أن أصح الأشياء للرجل أن يكون فى منزله شريك يملكه كملكه ، حتى يعنى كعنايته ويكون تدبيره كتدبيره ، غير أنه ينبه إلى أنه لا يجب أن يقصد الرجل من المرأة حبا ولا مالا ولا جمالا فقط ، وذكر أسباب ذلك ، ثم حدد ماينبغى استعماله من مسالك ستة فى التعامل معها قوامها إصلاحها ، وتهذيبها ، أو مفارقتها لسوء طبعها (١٠٢) ، ويبدو أن الغزالى يتفق معه فى دور المرأة فى التدبير والإصلاح ، وعدم الإنحياز إلا لذات الدين " فذات الدين خير وأبرك ، وإذا جاءت إلى المال كان أبرك ، لأن المرأة التى لا دين لها فمالها من أصل ولا معها بركة ، وببركة الديانة يوجد كل خير (١٠٣)، وكذلك يوافق الغزالى ابن أبى الربيع فى الدعوة إلى أداء حقوق النساء من الحفظ ، والرحمة ، والإحسان ، والمداراة ، والشفقة ، والرفق ، وإن كان قد حذر من التعويل على أقوالهن وآرائهن(١٠٤) .

سابعاً : مسالك فكر الشوامخ فى ضرب فساد التعددية :

الواقع إن تعامل المفكرين الشوامخ مع فساد التعددية يعد تعاملا واقعيا ، ذلك أنهم أدركوا أن هذا الفساد مما يكاد لا يخلو منه مجتمع سياسى ، وأن طبائع النفس البشرية كما أن فيها ما يدعو إلى الصلاح والإصلاح ، فيها أيضا ماينزع إلى الفساد والإفساد ، وأن داعى الفساد قد يؤلف بين أكثر من جماعة ، ليسوقهم فى النهاية إلى الإنتشار فى أرجاء المجتمع ، فيحدثون فيه خللا واضطرابا كبيرين ، خاصة إذا تعددت جماعات الإفساد ، ومن ثم تعددت الأمراض التى ينشرونها بفسادهم ، وهنا يكون لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر محله ، الذى قد يتدرج إعماله من مجرد الأفعال السلبية السلمية ، إلى الأفعال الإيجابية العنيفة ، التى قد تصل إلى حد الإستئصال والتصفية الجسدية .

ولقد ضرب لنا شوامخ المفكرين أمثلة للجماعات والطوائف التى قد تبغى الفساد – على تعدد صوره – فى الأرض ، وكانت لهم فى ذلك ضروب شتى فى تصنيفاتهم .

فالفساد والجهل لا يصيبان فقط المدن ومن يشغلها عند الفارابى وإنما يصيبان كذلك الأفراد النوائب أو النوابت ، بل إنهما قد يأخذان أكثر من صورة تبعا لاختلاف هذه المدن الجاهلية ، وأولئك الأفراد الجهال (١٠٥) .

والفساد عند ابن ابى الربيع يبعد عن طائفة الأفاضل محبى الخير ، مبغضى الشر ، الذين يأتمرون وينتهون طوعا ، ويؤثرون ما عاد بصلاح الملك والرعية ، ويختارونه ، بينما هو يلحق عنده بطائفتين أخريين ، طائفة الأشرار الرذائل الذين هم اضداد الآخيار ، لأنه ليس للتأديب فيهم نفع ، فهم كالسباع المؤذية طبعا ، وطائفة المتوسطين ، وهم أرباب المكاسب يتكافئ قولهم من محمود ومذموم ، يميلون إلى الصلاح مرة وإلى الفساد أخرى (١٠٦) .

والفساد عند الغزالى يرادف الخروج على الشريعة الإسلامية الذى يتولاه صنفين من البشر ، صنف فرطوا فى حب الدنيا ، وهم على ستة أضرب ، من غلبهم الجهل والغفلة ، ومن يزعمون أن ليس المقصود أن يشقى الإنسان بالعمل ولا يتنعم فى الدنيا ، ومن يرى السعادة فى كثرة المال ، ومن يظن السعادة فى حسن الإسم ، ومن يعتقد أنها فى الجاه والكرامة بين الناس وصنف فرطوا فى الدنيا ، وهم على ثلاثة أضرب ، من ظنوا أن الدنيا دار بلاء ومحنة ، والآخرة دار سعادة لكل من وصل إليها ، تعبد فى الدنيا ، أو لم يتعبد ، ومن ظنوا أن القتل لا يخلص ، بل لابد من أماتة الصفات البشرية وقطعها عن النفس بالكلية ، ومن ظنوا أن المقصود من العبادات المجاهدة ، حتى يصل العبد إلى معرفة الله ، وبعد الوصول يستغنى عن الوسيلة والحيلة وتترك التكاليف السماوية (١٠٧) .

والفساد عند ابن تيمية كما سبق يبعد عن جماعة الذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا وهم أهل الجنة ، ويلحق بجماعة الذين يريدون العلو على الناس ، والفساد فى الأرض

كالملوك والرؤساء المفسدين ، وجماعة الذين يريدون الفساد بلا علو كالسراق والمجرمين وسفلة الناس ، وجماعة الذين يريدون العلو بلا فساد ، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا على غيرهم من الناس (١٠٨) .

والفساد عند ابن خلدون قد يتأتى من الموالى والمصطنعين من غير ذوى العصبية والانتماء إلى الدولة حين يفضلهم الحاكم على غيرهم ، فيضطغنون عليه ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة ، ولا يطمع فى برئها من هذا الداء حتى يذهب رسمها ، وقد يأتى من الوزراء أو الحاشية أو الموالى ، إذا استبدوا بالأمر دون الحاكم ، وانتهى الحل والربط إليهم ، والأمر والنهى ، ومباشرة الأحوال ، وتفقدها من النظر إلى خطط الخلافة كالنظر إلى الجيش والمال والثغور ، كذلك قد يتأتى الفساد من النظم التى تحكم بمقتضى القهر والتغلب ، والنظم التى تحكم بمقتضى السياسة وأحكامها ، لما فيها من فجور وعدوان وتحقيق المصالح الدنيوية القاصرة ، حين أن مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم (١٠٩).

فإذا انتقلنا إلى رؤية المفكرين الشوامخ لآنسب مسالك التعامل مع هذا الفساد التعددى لأتضح لنا مايلى :

– أن بعضهم نوعوا من مسالك التعامل من الفئات الفاسدة طبقا لتصرفات كل فئة ، فالفارابى مثلا يفرض على رئيس المدينة الفاضلة ضرورة التخلص من رذائل النابتة وغيرهم إما بإصلاحهم واستيعابهم ، وبعقاب من لايرجى اصلاحه ، ولو اقتضى ذلك الحبس أو النفى أو الأبعاد كلية من المدينة الفاضلة (١١٠) ، وابن أبى الربيع جعل من حق الاخيار الأفاضل الإكرام والبر والتقديم ورفع المنزلة ، باختيارهم للمهمات ، ومن حق الأشرار الاراذل إذا يئس من صلاحهم ، ولم تنجح العقوبة معهم ، الأبعاد لهم إلى الأماكن النائية ليؤمن شرهم ، ومن هنا يلتقى مع الفارابى ، ومن حق المتوسطين استصلاح فسادهم ، ورد مائلتهم وقطمهم عن العادات الرديئة ، بإغفال مرة ، وعقوبة أخرى ، كتدبير الطبيب العليل (١١١) .

– كما أن بعضهم لم يحدد مسلكا معينا للتعامل مع الفساد ، وانما وضع إطارا عاما لما ينبغى اتخاذه من مسلك ، فالغزالى مثلا ينصح السلطان " بأن تكون هيبته بحيث إذا رأته الرعية خافوا ولو كان بعيدا . وسلطان هذا الزمان ينبغى أن يكون له أو فى سياسة ، وأتم هيبة لأن أناس هذا الزمان ليسوا كالمتقدمين فإن زماننا هذا زمان ذوى الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء ، وإذا كان السلطان منهم ضعيفا ، أو كان غير ذى سياسة وهيبة فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد وإن الخلل يعود إلى الدين والدنيا " (١١٢) والطرطوشى يعلم الحاكم " أن الله تعالى أقام السلطان فى الأرض يدفع القوى عن الضعيف وينصف المظلوم على الظالم وإلا هلك القوى على الضعيف ، وتواثب الخلق بعضهم على بعض ، فلا ينتظم لهم حال ، ولا يستقر لهم قرار ، فتفسد الأرض ومن عليها ثم امتن الله على الخلق بإقامة السلطان

فقال تعالى " ولكن الله ذو فضل على العالمين " يعنى فى أقامة السلطان فيأمن الناس به ، فيكون فضله على الظالم كف يده عن المظلوم وفضله على المظلوم كف يد الظالم عنه"(١١٣).

– أن فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية ومفكريها ، كالماوردى وأبى يعلى وابن تيمية وابن جماعة وغيرهم ، قد نظروا إلى التصدى لفساد بعض الأفراد والجماعات وكيفوه من منظور شرعى ، فبحثوا فيما فى الشريعة من جرائم منصوص عليها هى جرائم الحدود سواء تعلقت بحقوق الله أو بحقوق الناس ، وبحثوا فى الجرائم التى لا نص فيها ، ولم يسعهم إلا أن يوكلوا إلى الحكام تنفيذ جرائم الحدود وتطبيقها ، والإجتهاد للوصول إلى الأحكام التعزيرية فيما لا نص فيه للحكم على بعض الجرائم مستفيدين فى ذلك بما سبق به ، علماء الفقه وعلماء أصول الفقه .

– أن مواجهة فساد التعددية ليس مقصودا بها – خاصة عند مفكرى الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية – جماعات أو أفراد من المسلمين ، كالردة والحرابة ، والبغى والقتل ، وما شاكل ذلك من جرائم ، حدودية ، أو تعزيرية ، وإنما قد يأتيها غير المسلمين فى المجتمع السياسى المسلم ، مما استوجب لديهم – كمقصود استعلاء الأحكام الشرعية على الجميع – توقيع بعض العقوبات عليهم ، دون تفرقة بينهم وبين المسلمين فى ذلك ، وفق ضوابط الشرع الإسلامى.

– أن بعض المفكرين حاولوا أن يختصروا الطريق أمام الحكام لاتقاء شر هذا الفساد قبل أن يقع ، وأحد مسالكهم فى ذلك – كما ذهب الفارابى – هو تكليفهم بمهام تعليمية وتأديبية للرعية ، قوامها ضبط سيرة الإصلاح فيها ، فإن لم يكن ثمة بد من البتر فلا مناص منه ، والمسلك الثانى – كما ذهب بعضهم – تحرى القوة والأمانة فيمن يتولون شؤون الرعية ، حتى لا تكون خيانتهم أو ضعفهم ، أو هما معا ، مدعاة لفساد الرعية ، وطمعها ، وهنا تبرز إسهامات ابن تيمية والطرطوشى .

ثامناً : شبهات مردودة حول التعددية فى فكر الشوامخ

وأولى الشبهات هى التعصب للفكر القديم ، والتحيز له فى تحليل مفهوم التعددية ، بدلا من التصدى للمفهوم برؤية حديثة تتجاوز هذه النظرة الجامدة ، وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على هروب الفكر الإسلامى من الواقع الذى يعايشه ، والإنسلاخ منه ، ورغبته فى العيش عالة على إبداع السابقين ، وماذا يكون ذلك سوى التقليد الذى ذمه علماء السلف والخلف ، وهذه شبهة قد يكون لها منطقا إن كان القصد هو التعصب الأعمى ، والتحيز الأهوج ، لمجرد أنه فكر قديم ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وذلك غير صحيح ، فليست العودة إلى

الأصول لاستلهام مافيها من سبق بالإجتهاد عبادة لها ، بقدر ما هى عودة إلى الجذور ، وليس هناك فكر جديد يظهر منبت الصلة عن ماضيه ، أو مقطوع العلاقة به ، بل أنه لكى تظهر جدته لابد من مقارنته بالقديم ، كذلك قد يكون لهذه الشبهة مبررها إن كان الإقدام على قراءة التراث الفكرى وتحليله فى مفهوم التعددية ، هو إقدام انبهار أعمى ، بلا تمييز ، أو بعقلية ضيقة الأفق ، لا تنظر إلا إلى خلفها ، ولا تتبين مواقع اقدامها ، وذلك غير صحيح أيضا ، لأن التعامل مع هذا التراث يفترض أن يكون التعصب له - إن جاز القول بالتعصب - إنما يتم بعقلية تقلب فى هذا التراث بوعى ورشادة ، فتأخذ بالأصلح منه ، وتلفظ مالا خير يرتجى منه، على ضوء المستجد من الوقائع ، بعد إعادة غربلته وتنقيته ، من أية شائبة ، خاصة وأن هؤلاء المفكرين أنفسهم لم يدعوا لذواتهم ، عصمتهم ، ولم ينادوا بعبادة مأأبدعوه ، والوقوف عنده دون غيره ، فهذا ابن خلدون من بينهم يقول " وأنا من بعدها موقن بالقصور ، بين أهل العصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، فى مثل هذا الأفضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء فى النظر بعين الانتقاء ، لابعين الارتضاء ، والتعمد لما يعترون عليه بالإصلاح والإمضاء ، فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ، والاعتراف من اللوم منجاة ، والحسنى من الإخوان مرتجاة ..." (١١٤) ، فإذا كانوا هم أنفسهم قد نبهوا إلى تلك الحقائق ، فإن وقف اللاحقون عند إبداعهم فقط ، أو وقفوا جامدين أمامه ، فليس ذلك عيبهم ، وإنما العيب فى الذين عجزوا عن اتخاذ موقف آخر هو موقف البناء على ما سبقوا به وتميزوا .

والشبهة الثانية . ولماذا الفكر السياسى ؟ وأين القرآن والسنة ؟ أليسا هما أولى بالعودة للنظر فى بناء مفهوم التعددية ؟ ألا يعنى الارتكان إلى الفكر ترجيحا للعقل على النقل ؟ وجعل الأصول المنزلة تابعة ، أوفى مرتبة تالية للفكر الذى يعتمد عليها أصلا ؟ وذلك مقدمة للدخول فى مساجلات كلامية تقود إلى مساجلات علم الكلام القديم التى استنزفت العقل المسلم فى كثير مما لا طائل من ورائه ؟ مما شغله عن قضايا كانت الأولى بالاهتمام والدراسة .

وهذه الشبهة قد تحالف الصواب لو أن العقل والنقل فى المفهوم الإسلامى متعارضان أو بينهما قطيعة وخصام ، أو لو أن المعتمد عليه فى تأصيل مفهوم التعددية أى فكر ، أو أن الدعوة إلى تأصيله من خلال الفكر السياسى الإسلامى تحجب الدعوة إلى تأصيله فى مصادر المعرفة الإسلامية الأخرى ، وعلى رأسها القرآن والسنة ، والفقه ، والخبرة السياسية الإسلامية، بل قد يكون لهذه الشبهة منطقها المعقول لو أن اختيار الفكر السياسى الإسلامى ليكون مورد تأصيل مفهوم التعددية ، انما مرده أن هذا الفكر فكر عقلانى بحت ، ومطلق من أى قيد ، وذلك كله ساقط ، لأن المعتمد عليه فى التأصيل هو الفكر السياسى ذو الصبغة الإسلامية ، وكفى بها ضابطا له ، وقد سبق توضيح اضافات هذه الصبغة الى الفكر السياسى بما يغنى التكرار ، ثم من قال أن بناء مفهوم التعددية فى المصادر الفكرية يستغنى به عن بنائه

فى القرآن والسنة ، ولماذا لا تتجاور البناءات ، ولماذا لا يكون لدنيا أكثر من منظور ، وأكثر من إجتهاد ، وأكثر من رؤية لالمفهوم التعددية فحسب ، بل ولغيره من المفاهيم ، ولماذا لا تتواصل هذه المناظير وتتكامل فى تنسيق وترابط وتألف ، ويبقى التساؤل : من ذا الذى يساند دعوى تعارض العقل والشرع ، سوى من توهم ذلك ، ألم يتصد بعض هؤلاء الشوامخ الذين نستلهم منهم اجتهاداتهم فى مفهوم التعددية ، لدرأ هذا التعارض المتوهم ؟ الم يصنف ابن تيمية مصنفين فى هذا السياق ، يدرأ فى احدهما تعارض العقل والنقل ، ويؤكد فى الثانى موافقه صحيح المنقول صريح المعقول وصحيحه ؟

والشبهة الثالثة تتعلق بالتساؤل عن جدوى البحث فى مفهوم التعددية فى فكر بعد الزمان به ، واختلف الواقع الذى تعامل معه عن واقعنا ، فشتان بين هذا الواقع والواقع المعاش فى العالم الاسلامى ؟ ولماذا الخروج من دائرة المعاش للدخول فى دائرة الماضى ؟ وهذه الشبهة تقود مرة أخرى إلى منطق الشبهة الأولى ، بيد أنها - أى هذه الشبهة - لا تتعلق بالتعصب للماضى ، وانما تتعلق بكيفية عدم القدرة على تكييف الأحوال بين ماكان وبين ماهو كائن ؟ وبعبارة أدق فهذه شبهة ظاهرها قد يوحى بفقدان إرادة الجمع بين النافع من الماضى والنافع من الحاضر وباطنها ينبئ عن آحد مآزق التجديد الفكرى فى العالم الإسلامى ، أعنى آفة كيف يستطيع مد جسور التواصل الحضارى بين زمانين متباعدين نسبيا ، وأن كانا متواصلين ، زمان كان للعام الاسلامى فيه شهود حضارى وتمكين فى الأرض ، واستعلاء إيمانى ، وزمان أضحى فيه هذا العالم فى زيل الركب الحضارى ، استضعافا ووهنا .

والذى لا شك فيه أن هذه الشبهة مردودة من وجوه عديدة ، فأول الوجوه أن التطورات التى يمر بها العالم الإسلامى الأن ليست وليدة لحظتها التاريخية بقدر مالها من جذور ممتدة تعود الى عصر صدر الاسلام ، وماتلاه من عصور ، وإيداع المفكرين السياسيين المسلمين فى المفاهيم التى عالجوها - بما فيها مفهوم التعددية - هو أحد مكونات هذه الجذور ، وشئنا أم أبينا ، فنحن لا نستطيع الاستغناء عنه ، لأنه جزء من كياننا الحضارى (١١٥)، وإلا أصيبت أصالتنا فى مقتل ، وثانى الوجوه أن بعد الشقة بين واقع المسلمين اليوم ، وواقع ماعايشه هؤلاء المفكرون - على تعدد مراحله - ادعى لأن يبتدع الخلف من المفكرين حلقات وصل وتواصل معهم ، بشكل يستوعب خير ما أبدعوه ، وثالث الوجوه تساؤل يفرض نفسه ، كيف توصلنا الى أن الشقة بعيدة بين واقع هؤلاء المفكرين وواقع المسلمين الأن ؟ هل تم تمحيص كل نتاجهم ، وهل ثبت خلوه مما ينفع ويصلح ؟ ، ورابع الوجوه إذا كانت الدول والنظم السياسية فى بقاع غير إسلامية لا تزال تعظم فكر مفكريها رغم ماقد يكون فيه من خبال وشطط ، إذا ماعرض على منطق الإسلام ، فلماذا لا يكون حظ المفكرين المسلمين من التقدير ما لغيرهم ، رغم بعد الشقة بينهم وبين غيرهم ؟ وآخر الوجوه لماذا إذا صاغ مفكرو اليوم

مفهوم التعددية من منظور ماركسى أو ليبرالى مثلا لقيت صياغتهم قبولا فى الواقع المعاش ، فإذا ماكان المنظور هو الفكر الإسلامى لقى العنت والرفض ؟

والشبهة الرابعة يفرضها توهم أن يكون المفكرون المسلمون الشوامخ قد أغفلوا مايمكن تسميته بالتعددية الدينية بشكل قد يكشف إما عن عجزهم عن بيان الموقف من وجود عناصر أو جماعات غير مسلمة فى الوجود السياسى الإسلامى ، أو بشكل قد يفهم منه أنه لاموضع لهذه التعددية فى نظرهم ، تعصبا لكل ماهو مسلم ، وضد كل ماهو غير مسلم . وواقع الحال أن هذه الشبهة مما لا يدفع به فقط فى وجه الفكر السياسى الاسلامى فى بناء مفهوم التعددية ، بل يدفع بها أيضا فى وجه كل ماهو متصور إسلاميا عن هذا المفهوم ، ذلك أن إلتياث الظلم فى واقع المسلمين ، وتداعى عوامل السقوط والتدهور فى علاقاتهم بغيرهم ، إن داخل بلاد المسلمين ، أو خارجها ، قد ألقى بغيوم كثيرة ، وأخطاء متعددة عن وضع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، والمجتمع الإسلامى ، سواء من كان منهم ذا ديانة أو من كان منهم دينه أن لاديانه .

إن إرادة حمل هموم الواقع المعاش لنلقى بها فى وجه المفكرين المسلمين ينطوى على خطأ منهاجى ، إذا كيف يحاسبون على أوضاع لم يشهدوها ، ووقائع لم يتعاملوا معها ؟ ورغم ذلك فإن الأمر ليس فيه تهرب من قبل هؤلاء المفكرين من قضية التعددية الدينية ، كما أنه لا ينطوى على رفضهم للآخر غير المسلم بين المسلمين ، ذلك أن منهم من أثر أن يترك الحديث فيها – ونظرا لأنها قضية فقهية فى كثير من جوانبها – الى علماء الفقه بمذاهبهم المختلفة ، كما أن منهم – وعلى العكس مما يقال – من تصدى لوضع غير المسلمين ، وخاصة من ذوى الديانة، وفصل فيما لهم وما عليهم ، وكذلك فعل الماوردى فى أحكامه السلطانية ، والقاضى أبو يعلى فى أحكامه السلطانية ، وابن جماعة فى تحرير الأحكام ، وغيرهم ، ثم ألم يكن الماوردى من المفكرين الذين أيدوا وأجازوا أن يتولى وزارة التنفيذ الذمى من أهل الكتاب ، وإن خالفه الجوينى فى ذلك وبعض الآخرين ، أما الخوض فى قضية اللادينيين والزج بها فى وجه الفكر السياسى الإسلامى للشوامخ ، فهو خوض فى غير محله ، بل هو من قبيل الرغبة فى إثبات أن لهذه القضية جذورا قديمة ، ومن ثم شرعية وجود واعتبار ، وما ذلك بصحيح اذا مانظرنا الى تعريف هؤلاء المفكرين خاصة الغالب على فكرهم الجانب الفقهى لغير المسلم ، ومعالجتهم وغيرهم لعلاقة الدين بالسياسة ، والسلطان بالدين ، ووضع السياسة الشرعية كمنهج للتعامل فى المجتمع الإسلامى ، والدولة الإسلامية .

والشبهة الأخيرة أن مفكرى التعددية لم يتصدوا لقضايا التعددية التى عاصروها إبان معايشتهم لوقائع عصورهم ، وتلك شبهة تعد امتدادا لشبهة أكبر طالما رددت ودفع بها فى سياق تحليل الفكر السياسى الاسلامى عموما ، وهى شبهة هرب أقطابه من واقعهم ، رغم أن

منهج الكثير منهم يجمع الى ربط الفكر بالحركة بالواقع ، وهاتان الشبهتان هما فى الحقيقة بمثابة اتهامين خطيرين ، ولا نستطيع الادعاء بإمكان التصدى لهما ، خاصة والمقام لا يحتمل الخوض فى تفاصيل كثيرة حولهما ، بيد أنه يكفى هنا الدفع بعدة تساؤلات فى وجه المتهمين : وما هى دلائل اتهامهم ؟ وهل استقرئ تاريخ كل مفكر وسيرته وحياته ومواقفه ؟ وهل يستوى الكل فى المواجهة بهذا الإتهام ؟ ولو سلمنا جدلا بأن كلاً منهم – وهو غير صحيح فى نظر الباحث – لم يتصد لقضايا عصره فى التعددية ، أيحتج بهذا لرفض ماقدموه من اسهامات نظرية وحركية لمفهوم التعددية . ثم بماذا نفسر مواقف الماوردى من رفضه وجود عناصر غير مسلمة لقيادة الدولة فى عصره وتمسكه بقرشية القيادة ؟ وبماذا نفسر أيضا مواقف ابن تيمية الجهادية بقلمه وسيفه ضد قوى الفساد الداخلى والخارجى فى عصره ؟ .

خاتمة

****

لعله اتضح من العرض السابق لحديث بعض مفكرى المسلمين – الذين كانت لهم إضافاتهم إلى تراث الفكر السياسى الإسلامى عن مفهوم التعددية أن المفهوم نظر إليه من زوايا كثيرة ليعبر فى شقه السياسى عن ظاهرة سياسية جوهرها الأساسى التسليم بالتعدد والإختلاف وقبوله داخل المجتمع السياسى ، ولكن وفق ضوابط معينة يشكل الخروج عليها خرقاً لقيم هذا المجتمع ومقاصده ، وأن المفهوم كذلك لم يأت منبت الصلة أو مقطوعها عن المفاهيم المحورية فى أفكارهم ، بل وفى الفكر السياسى الإسلامى عامة ، وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الإستنتاجات .

وأول ما يتبادر أن المفهوم من المفاهيم التى تأتى لاحقة للإطار العام الذى انطلق منه هؤلاء الشوامخ وما بنوا عليه من مفاهيم كلية لتكريس هذا الإطار .

فأما الإطار العام فهو رويتهم القيمية لمفهوم السياسة فى الرعاية والتقويم والتدبر لأحوال البشر بما يحقق صلاح أمرهم فى دنياهم وأخراهم ، ولذلك لم يكن غريبا أن نجد مايشبه الإجماع على هذه الرؤية لمفهوم السياسة عند هؤلاء المفكرين ، رغم تباين اتجاهاتهم على ماسبق .

وأما مابنوا عليه من مفاهيم كلية لتكريس هذا الإطار فيأتى فى مقدمته مفاهيم الإجتماع السياسى أو العمران ، المفضى إلى وجود تنظيم سياسى – الدولة – التى يعلوها قائد سياسى – هو الخليفة ، أو الإمام ، أو السلطان ، أو الملك – على اختلافهم فى التعبير عمن يتولى أمر

الجماعة السياسية ، الذى يتحرك بدوره من خلال مؤسسات وأبنية تسعى إلى تحقيق مقاصد الإطار القيمى الصالح للسياسة بعيداً عن فاسدها ومعوجها ، ولذلك لم يكن مستبعداً أن تتلازم التعددية مع هذه الكليات ، بقطع النظر عن شكل التلازم سبباً أو نتيجة ، شرطاً أو مشروطاً ، وسيلة أو غاية ، على ماسبق فى الربط بين التعددية ونشأة العمران ، وبينها وبين قيادة الدولة ، إلى آخره .

وثانى مايتبادر أن هؤلاء الشوامخ بربطهم بين التعددية وبين كليات المفاهيم السابقة للوجود السياسى كأنما أرادوا أن يقولوا للخلف من بعدهم أن منهج العقل التجميعى ضرورة فى تأصيل المفاهيم وليس منهج العقل التفكيكى ، الأول يبنى على ماسبق من رصيد معرفى ، يضيف إليه ويجمع ، وقد ربط تعريفات القضايا ومفاهيمها بأمهاتها ، ومن ثم فهو يصون التعريفات والمفاهيم من التبديد والتجهيل والتجاوز ، ويحفظ ذاكرة الأمة بحيث لا تأتى مفاهيم الموجات الطارئة فتطمس الرصيد السابق ، مما اجهدت نفسها فى بنائه وصياغته ، أما الثانى التفكيكى فلا يحفل بالبناء على ماسبق من رصيد معرفى ، وقد يتخطاه ويتبرأ منه ، ويفصل القضايا والمفاهيم ويفككها عن جذورها ، ومن ثم فلا مجال لصيانة المفاهيم ، ولا مدعاة لحفظ ذاكرة الأمة ، فإن جاءت مفاهيم طارئة طمست الرصيد السابق ، وهكذا كلما استجدت مفاهيم كان المقابل نسيان السابق ، وذلك من أخطر آفات الحصانة المعرفية .

وثالث مايتبادر استنتاجه أنه إذا كان شغلنا الشاغل الآن هو الحديث عن أشكال متنوعة للتعددية والدعوة لأن تكون صنو المجتمع المدنى والحياة الديمقراطية السليمة ، فينبغى البدء أولاً بتحقيق مناط المفهوم – مفهوم التعددية ذاته – قبل الدخول فى أشكالها وأقسامها ، وحبذا لو استفيد مما سبق به الأوائل من قادة الفكر والرأى أصحاب العقول المبدعة .

ومن الطبيعى أن تفرض الظروف الحضارية المختلفة بين القديم والجديد تأثيراتها فى صياغة مفهوم التعددية – بل وغيره من المفاهيم – وأن تختلف نظرتنا عن نظرة السابقين ، لكنه ينبغى أن يكون اختلاف التكامل والتعاضد ، لا اختلاف القطيعة والتدابر ، من هنا يمكن القول إن رؤية متكاملة لقضية التعددية فى فكر الشومخ من المفكرين السياسيين ينبغى أن تعرض فى خمسة مداخل ، أحدها مدخل التعريف بالمفهوم ذاته ، والثانى مدخل أرائهم حول أشكال التعددية وأقسامها ، والثالث مدخل موقفهم من التعددية فى واقعهم السياسى والإجتماعى، والرابع مدخل اعترافهم بالتعددية وممارستهم إياها فى الحوار الفكرى حول القضايا المشتركة بينهم ، والخامس مدخل رؤيتهم للتعددية فى علاقة المجتمعات التى عاشوا فيها بالمجتمعات الأخرى .

وإذا كان ماعرض على مدار الصفحات السابقة قد وقف عند المدخل الأول ، فذلك دليل على أن هذه الخطوة فى معالجة قضية التعددية تتقصها خطوات أخرى ، وتلك مسؤولية لا يستطيع الباحث أن يدعى القدرة على التصدى لها مجتمعة .

أما رابع مايستنتج فهو واجب أن لا نفصل مفهوم التعددية فى الفكر السياسى للشوامخ بحال عن الأسس القيمية للعلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم ، بل وبين المحكومين وبعضهم البعض ، والتصدى لفاسد القيم الذى يحاول تشويه أبعاد هذه العلاقة ، وهى الأسس التى صاغها هؤلاء المفكرين فى أبواب حقوق الحاكم والمحكوم وواجباتهما ، يتقدمهم فى ذلك خاصة مفكر والأحكام السلطانية ، ولهذا دلالته فى ناحيتين ، الأولى ارتباط جوانب كثيرة فى التعددية فى رؤية الشوامخ بقضية السلطة السياسية وأطرافها ، والثانية ارتباطها كذلك وإن كان بصورة غير مباشرة بقضية حقوق الإنسان وحرياته ، من حيث تؤصل ماينبغى للأمة على الحاكم وماينبغى للحاكم على الأمة ، وما ينبغى فىعلاقة نسيج الأمة ببعضه ، وهكذا يتبين أن الربط المعاصر بين التعددية وحقوق الإنسان ليس إلا ارتياداً لمجال تطرق إليه رواد سابقون فى الفكر والمعرفة .

وآخر مايستنتج أن اختلاف المداخل المنهاجية لكل مفكر من مفكرى الشوامخ فى رؤية مفهوم التعددية لم يحل دون الاتفاق على أمور بعينها ، على ماسبق توضيحه ، وإنما حدث الإختلاف فى تحليل عملية ربط المفهوم بغيره وأسانيد ذلك ، من فقهية ، أو فلسفية أو إجتماعية ، أو حكمه سياسية ، أو أحكامه سلطانية ، حسب الطابع الغالب فى فكر كل منهم ، وهذا أدعى للفكر المعاصر - إسلامى وغير إسلامى - أن يحدد فى مفهوم التعددية ، وفى غيره من المفاهيم مناطق للإتفاق ، ودوائر للإختلاف على أن لا يكون الإختلاف مدعاة لتقطيع الأواصر الفكرية بين الأجيال ، دون تواصل أو التقاء أو حوار حضارى .

الهوامش

*****

(١) أنظر على سبيل المثال : د . محمد سليم العوا ، التعددية السياسية من منظور إسلامى ، مجلة الحوار ، العدد العشرون ، السنة السادسة ، شتاء ١٤١١ هـ - ١٩٩١ ، ص ص ١٢٩-١٣٨.

(٢) أنظر : د . صلاح الصاوى ، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية ، القاهرة : الأفاق الدولية للإعلام ، ١٩٩٣ ، مواضع متفرقة ، وصلاح عبدالمقصود (محرر) ، التعددية السياسية . رؤية إسلامية ، القاهرة : مركز الدراسات الحضارية ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤. وأنظر الفصل الخاص عن ' التعددية السياسية فى التراث العربى الإسلامى ' فى : د . أحمد صدقى الدجانى، وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية فى عالم مترابط ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٩٠ . وأنظر أيضاً :

- Ilia Harik, "Pluralism in The Arab World", Journal of Democracy, Vol. 5, No. 3, July 1994, pp. 43 - 56 .

(٣) أنظر على سبيل المثال : صفى الرحمن المباركفورى ، الأحزاب السياسية فى الإسلام ، المملكة العربية السعودية : رابطة الجماعات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ - ١٩٧٨، ص ص ٥-٩٣ ، د . نعمان أحمد الخطيب ، "الفكر الإسلامى والأحزاب السياسية " ، مجلة الإسلام اليوم، العدد الرابع ، رجب ١٤٠٦هـ - ابريل ١٩٨٦ ، ص ص ١٤ - ٢٢ .

(٤) قد أورد البخارى فى صحيحه بعض الأبواب الدالة على اقتضاء العلم العمل به ، منها باب 'من قال إن الإيمان هو العمل ' ، وباب ' العمل قبل القول والعلم ' . أنظر شرح هذين البابين وماورد فيهما من أحاديث نبوية ، وكذا تعليقات ابن حجر عليها فى : ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، ترقيم وتخريج وتصحيح محمد فؤاد عبدالباقى ومحب الدين الخطيب ، ومراجعة قصى محب الدين الخطيب ، القاهرة : دار الريان للتراث ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨ ، الجزأ الأول ، ص ص ٩٧ - ٩٩ ، ص ص ١٩٢ - ١٩٥ ، وأنظر أيضا ما أضافه الإمام الشاطبى حول العلاقة بين العلم الشرعى والعمل به فى سفره الرائد : الموافقات فى أصول الشريعة ، وعليه شرح الشيخ عبدالله دراز وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبدالله دراز ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ، الجزء الأول ، ص ص٦٠-٧٦.

(٥) أنظر مادة عدد فى : ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبدالله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلى ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ص ٢٨٣٢ - ٢٨٣٦ .

(٦) أنظر : د . محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .

(٧) أنظر :
- David Easton, A Framework for Political Analysis, London : Prinitice Hall, Inc., Englewood. Cliffs, M.G., 1965, p. 46 .

(٨) أنظر : د . عبدالوهاب الكيالى وآخرون ، موسوعة السياسة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٧٦٨ .

(٩) أنظر : السيد ياسين ، التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى – " ملاحظات أولية " ، الأفق العربى ، شباط ، ١٩٨٧ ، ص ص ٣٨ – ٤١ ، د . أحمد صدقى الدجانى ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ، صلاح عبدالمقصود ، مرجع سابق ، ص ٧ وما بعدها ، وأنظر ربطاً للتعددية بالمسألة الديمقراطية خاصة فى الوطن العربى فى :

- Ilia Harik, op.cit., pp. 43 - 49 .

وأنظر رصدا للإسهام الغربى فى قضية التعددية ومصادره قدمه د . جابر سعيد عوض بعنوان "مفهوم التعددية فى الأدبيات المعاصرة : مراجعة نقدية " فى ندوة " التعددية الحزبية والطائفية والعرقية فى العالم العربى " ، عقدها المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى واشنطن ، ديسمبر ١٩٩٣. والجدير بالذكر أن هناك محاولة لرصد ماكتب حول قضية التعددية بالعربية بقطع النظر عن شكل المكتوب مقالة ، أو كتاباً ، أو ندوة ، أو ما شاكل ذلك ، أو شكل المدخل المنهاجى فى التناول . أنظر : محى الدين عطية ، التعددية – قائمة بيلوجرافية منتقاه ، ورقة غير منشورة قدمت ضمن ندوة " التعددية الحزبية والطائفية والعرقية فى العالم العربى " مرجع سابق .

(١٠) سورة الأنعام / الآيتان رقم ٩٨ ، ٩٩ .

(١١) سورة فاطر / الآيتان رقم ٢٧ ، ٢٨ .

(١٢) سورة الروم / الآية رقم ٢٢ .

(١٣) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(١٤) أنظر المقدمة المنهاجية لتحقيق د . محمد ربيع لمؤلف ابن أبى الربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ ، ط ، ص ٩٣ .

(١٥) أنظر : د . حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ٩ ، وأنظر تعريفاً آخر فى : د . فتحية النبراوى و د . محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسى فى الإسلام ، القاهرة : دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٨٤ جـ١، ص ص ١٣ – ١٥ ، وأنظر أيضاً :

-Lawrence C. Wanlass, History of Political Thought, London : George Allen & Unwin LTD, 1964, pp. 3 - 17, Leostrauss and Joseph Cropsey, History of Political Philosophy' Chicago and London:The University of Chicago Press, Third Edition, 1987, pp. 1-6 .

(١٦) أنظر المقدمة المنهاجية لتحقيق د . حامد ربيع لمؤلف ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٩٥ وما بعدها .

(١٧) أنظر : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(١٨) أنظر : د . محمد طه بدوى ، النظرية السياسية – النظرية العامة للمعرفة السياسية ، القاهرة – الأسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٦ ، ص ص ٢٤ – ٢٥ .

(١٩) أنظر : الفارابى ، أهل المدينة الفاضلة ، بيروت : دار العراق ، ١٩٥٥ ، ص ص ٨٠ – ٩١ ، وأنظر تفصيلاً لما أجمله الفارابى فى هذا الصدد فى: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ١٨٦

وما بعدها ، د . فتحية النبراوى و د . محمد نصر مهنا ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٩ -٢١٦، د . على عبدالمعطى محمد و د . عبدالرحمن خليفة ، مذكرات فى الفكر السياسى فى الإسلام ، الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ ، ص ٥٧ وما بعدها . وأنظر أيضاً :

- Haronn Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, La hore : Sh. Muhammad Ashraf, 1959, pp. 90 - 96.

(٢٠) أنظر : ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، راجعة وقدم له وعلق عليه طه عبدالرؤف سعد ، بيروت : دار الجيل ، دون تاريخ ، الجزء الثالث ، ص ٣ .

(٢١) حديث حسن رواه الدار قطنى وغيره عن أبى ثعلبة الخشنى رضى الله عنه . أنظر : الإمام النووى ، الأربعون النووية وشرحها ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، الحديث الثلاثون ، ص ٥٩ ، ابن رجب الحنبلى ، جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، الأسكندرية : دار عمر بن الخطاب للنشر ، بدون تاريخ ، الحديث الثلاثون ، ص ص ٢٦١ - ٢٧١ .

(٢٢) أنظر : المقدمة المنهاجية لتحقيق د . حامد ربيع لمؤلف ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ص ١٤٩ - ١٥٣ .

(٢٣) أنظر فى مصادر التنظير السياسى الإسلامى عامة والفكر السياسى خاصة : المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ص ٦٧ - ٨٠ ، د . منى أبو الفضل ، " نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات " ، بحث غير منشور قدم إلى ندوة " قضايا المنهجية والعلوم السلوكية " ، نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى وجامعة الخرطوم ، الخرطوم فى ١٥ - ٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ - ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ ، ص ص ١ - ٦٧ . وأنظر أيضاً : نصر محمد عارف ، فى مصادر التراث السياسى الإسلامى . دراسة فى إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، سلسلة المنهجية الإسلامية ، رقم ٧ ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ .

(٢٤) أنظر ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : دار إحياء التراث العربى ، بدون تاريخ ، ص ١٣٩ .

(٢٥) أنظر : الجوينى ، غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق د . مصطفى حلمى و د . فؤاد عبدالمنعم ، الأسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢٦) أنظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ٣١ .

(٢٧) أنظر بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبدالمنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ ، ص ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢٨) أنظر : القلقشندى ، مآثر الإنافة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبدالستار أحمد فراج ، الكويت : وزارة الإرشاد والأنباء ، ١٩٦٤ ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، ص ٤٢ .

(٢٩) أنظر : مانقل من آراء الفارابى فى هذا الصدد فى مؤلفاته أوردتها : د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ وما بعدها ، د . على عبدالمعطى محمد ود . عبدالرحمن خليفة ، مذكرات فى الفكر السياسى فى الإسلام ، الأسكندرية : دار المعرفة الجامعة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٧ وما بعدها .

(٣٠) أنظر الماوردى ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣ ، ص ص ٥ - ٦ ، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ، ص ص ٢١ - ٢٢ ، القلقشندى ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٠ .

(٣١) ' والقسم الأول هم قوم يريدون العلو على الناس والفساد فى الأرض .... والقسم الثانى الذين يريدون الفساد بلا علو ... والثالث الذين يريدون العلو بلا فساد ... والقسم الرابع ... الذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم .. ' . أنظر : ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٣٢) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٣٣) أنظر ابن أبى ربيع ، سلوك المالك فى تدبير المالك ، ويقع الكتاب فى الجزء الثانى من تحقيق د. حامد ربيع ، مرجع سابق ، ص ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٣٤) أنظر : المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٣٥) ربما ينفرد الفارابى بإطلاق ألقاب أخرى - لم يشاركه فيها غيره من المفكرين - على قيادة المجتمع السياسى مثل الفيلسوف ، وواضع النواميس ، والرئيس الأول ، بل أنه فى أرائه عن سلم التفضيل للرئاسة الفاضلة فى أرائه الأولى الأساسية وأرائه اللاحقة سبق غيره من المفكرين بألقاب أخرى كالرئيس الثانى ، والرؤساء الافاضل ، والملك فى الحقيقة ، والرؤساء الأخيار ، وملك السنة ورؤساء السنة . أنظر التفاصيل فى : الفارابى ، مرجع سابق ، ص ص ٨٤ - ٩١، د . حورية توفيق ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤ - ٧٠ ، وأنظر أيضاً :
- Haroon Khan Sherwani, op.cit., pp. 82 - 87 .

(٣٦) فى مؤلفة : الشفاء فى مواعظ الملوك والخلفاء ، تحقيق د . فؤاد عبدالمنعم أحمد ومراجعة محمد السيد الصفطاوى ، الأسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ ، مواضع منفرقة.

(٣٧) أنظر : د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٨- ١٩١ ، د . على عبدالمعطى ود . محمد جلال شرف ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٨) أنظر : الغزالى ، إحياء علوم الدين ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٣٥٨هـ ١٩٣٩ ، ج ١ ، ص ص ١٩ - ٢٠ .

(٤٠) أنظر : ابن الجوزى ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

(٤١) أنظر : ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .

(٤٢) أنظر : ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

(٤٣) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

(٤٤) حول الأساس الطبيعي لنشأة الدولة فى فكر الشوامخ . أنظر على سبيل المثال : الفارابى ، مرجع سابق ، ص ص ٨١ - ٨٢ ، الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٣ ، ص ١٣٢ ، ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، ص ٤٠٤ ، ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤ - ١٩١ ، وابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص ٤٨ - ٤٩ ، ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ص ٤١ - ٤٤ .

(٤٥) ذكره الفارابى فى مؤلفه " تحصيل السعادة " . نقلا عن د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق، ص ١٨٢ . ويبدو أن الفارابى قد أخذ مفهوم الحيوان الأنسى من نظرة أرسطو الى الإنسان إذ اعتبره حيوانا سياسيا لا يعيش إلا فى مجتمع سياسى . أنظر : المرجع السابق ، ص ١٨٣ ، وأنظر أيضا : Leo Strauss and Joseph Cropsey, op.cit., pp. 134 - 142 .

(٤٦) أنظر : الماوردى ، أدب الدين والدنيا ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

(٤٧) أنظر نفس المرجع السابق .

(٤٨) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، ص ٤٠٤ .

(٤٩) أنظر ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ١٨٤ .

(٥٠) أنظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .

(٥١) أنظر : الطرطوشى ، سراج الملوك وبهامشه التبر المسبوك للغزالى ، القاهرة : المطبعة الأزهرية ، ١٣١٩هـ - ١٩٠١م ، ص ٤٢ .

(٥٢) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

(٥٣) أنظر : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ، وأنظر أيضاً :

- William Ebenstein, Great Political Thinkers - Plato To the Present, New York : Holt Rinehart and Winston, Third Edition, 1962 .

(٥٤) أنظر : رويته عن السعادة وأقسامها فى المرجع السابق ، ص ص ١٨٨ - ١٩٣ .

(٥٥) أنظر : الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٧٠ ، وأنظر رؤية أرسطو للسعادة فى :

- Leo Struss and Joseph Cropsey, op.cit., pp. 122 - 126 .

(٥٦) أنظر : ابن ابى الربيع ، مرجع سابق ، ص ٤٠٤ .

(٥٧) أنظر : نماذج لهؤلاء المفكرين فى : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة .

وأنظر بصفة خاصة فكرة القانون الطبيعى فى فكر العقد الإجتماعى فى :

- Iain Hampsher - Monk, A History of Modern Political Thought, Oxford : Blackwell Publishers, 1992, pp. 1 - 115 .

(٥٨) استخلص ذلك مما نقل عن الغزالى فى د . على عبدالمعطى ود . عبدالرحمن خليفة ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٥٩) أنظر ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤ - ١٩٠ .

(٦٠) أنظر : ابن خلدون مرجع سابق ، ص ٤٣ وما بعدها . وأنظر أيضاً تفصيلاً لنظرة ابن خلدون فى العصبية فى : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٩ ، وكذلك :
- Haron Khan Sherwani, op.cit., pp. 210 - 223 , Ann K.S. Lambton State and Government in Medieval Islam, London : Oxford University Press, 1981 , pp. 152 - 177 , Tareq Ismael and Jacqueline S. Ismael, Government and Politics in Islam , Geat Britain : Frances Pinter Publisher, 1989, pp. 20 - 21 .

(٦١) أنظر الماوردى ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(٦٢) أنظر : الجوينى ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٦٣) أنظر : المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٦٤) أنظر : المرجع السابق ن ص ١٢٩ .

(٦٥) أنظر : المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٦٦) أنظر : المرجع السابق ، ص ١٣١ ، وأنظر عرضاً مجملاً لنظرته فى الإمامة فى :
- Ann K.S. Lambton, op.cit., pp. 103 - 129 .

(٦٧) أنظر : الجوينى ، مرجع سابق ، ص ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٦٨) أنظر ابن جماعة ، مرجع سابق ص ص ٥٦ - ٥٧ ، القلقشندى ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

(٦٩) نقلا عن د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٧٠) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، ص ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٧١) أنظر : الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٩ ، أبو يعلى ، مرجع سابق ،ص٣١.

(٧٢) أنظر : د . على عبدالمعطى و د . عبدالرحمن خليفة ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٧٣) أنظر : ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ص ١٩ - ٢٠ .

(٧٤) أنظر : د. حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ، ص ص ٧١ - ٧٢ ، وأنظر أيضاً:
- Lawrence C. Wanlass, op. cit., p. 53.

(٧٥) أنظر : الفارابى ، مرجع سابق ، ص ص ٨٥ - ٨٦ .

(٧٦) أنظر : ابن الجوزى ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

(٧٧) نقلا عن د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ص ٢٠٨ ، وأنظر التفاصيل فى : الفارابى ، مرجع سابق ص ص ٨٤ - ٩١ .

(٧٨) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، ص ٤١٦ .

(٧٩) أنظر : الغزالى ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٩٦٧ ، ص ٣٦ .

(٨٠) أنظر : ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

(٨١) أنظر : الطرطوشى ، مرجع سابق ، ص ٤٤ .

(٨٢) أنظر : ابن ابى الربيع ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٢٤ - ٤٣٩ .

(٨٣) أنظر : القلقشندى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٧٤ - ٧٩ .

(٨٤) أنظر : الطرطوشى ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٨٥) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص .

(٨٦) أنظر د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٨٧) أنظر : ابن ابى الربيع ، مرجع سابق ، ص ص ٤١٨ - ٤١٩ .

(٨٨) أنظر : الغزالى ، مرجع سابق ، ص ص ١٦ - ٣٦ .

(٨٩) أنظر : ابن الجوزى ، الشفاء ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥ - ٤٧ .

(٩٠) أنظر : الطرطوشى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥ - ٤٧ .

(٩١) أنظر : ما أورد د . حامد ربيع فى مقدمة تحقيق مؤلف ابن ابى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ص ١٥٤ - ١٥٦ ، وأنظر أيضاً :

- Abdul Malik A. Al Sayed, Social Ethics of Islam - Classical Islamic Arabic Political Theory and Practice, New York : Vantage Press, 1982, part , pp. 3 - 125 .

(٩٢) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٤١٠ .

(٩٣) أنظر : الغزالى ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

(٩٤) أنظر : ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

(٩٥) أنظر : ابن الجوزى ، الشفاء ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩ - ٥١ .

(٩٦) أنظر : الطرطوشى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩ - ٥١ .

(٩٧) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٤ .

(٩٨) أنظر : الغزالى ، إحياء علوم الدين ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ٣٠٢ .

(٩٩) أنظر : ابن تيمية ، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية ، تحقيق صلاح عزام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٦ ، ص ١١٦ .

(١٠٠) أنظر : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٩ - ٢١٤ .

(١٠١) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٦ ، فأين هذا من انتهاك حقوق الرق وتكريس استعبادهم ، إن بحكم الطبيعة ، أو بحكم القانون ، مما أفاض فيه أرسطو فى الفكر اليونانى ، ومونتسكيو فى الفكر الليبرالى . أنظر مناقشة هذه المسألة فى : مصطفى منجود ، " الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام " ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الإقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ص ٥٦٦ - ٥٦٨ .

(١٠٢) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٣٨٧ .

(١٠٣) أنظر الغزالى ، التبر المسبوك ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

(١٠٤) أنظر : المرجع السابق ، ص ص ١٦٨ - ١٧١ .

(١٠٥) أنظر : التفاصيل فى د . حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٣ - ٢٢٠ ، الفارابى ، مرجع سابق ، ص ص ٩٥ - ١٠٦ .

(١٠٦) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٤١٥ .

(١٠٧) أنظر : التفاصيل فى د . على عبدالمعطى ود . عبدالرحمن خليفة ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(١٠٨) أنظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ٧٥ - ٧٦ .

(١٠٩) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ ، ص ص ١٨٥ - ١٨٦ ، ص ١٩٠ .

(١١٠) أنظر : د . حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠ .

(١١١) أنظر : ابن أبى الربيع ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٤١٥ .

(١١٢) أنظر : الغزالى التبر المسبوك ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

(١١٣) أنظر : الطرطوشى ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

(١١٤) أنظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(١١٥) أنظر فى ذلك : د . توفيق سلطان اليوزبكى ، الأصول التاريخية للفكر العربى الإسلامى ، مجلة الإسلام اليوم ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ ، ص ص ٣٠ - ٥٣، وله أيضاً : نشوء الفكر السياسى عند المسلمين ، الإسلام اليوم ، العدد الثانى ، السنة الثانية ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ ، ص ص ١٣ - ٢٦ .