العنوان:	نظرة الى تطور الفكر السياسي الاسلامي
المصدر:	الفكر العربي
الناشر:	معهد الإنماء العربي
المؤلف الرئيسي:	شرف، محمد جلال
مؤلفين آخرين:	محمد، علي عبدالمعطي، قباني، مروان(مؤلف، عارض)
المجلد/العدد:	مج 3, ع 23
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1981
الشهر:	نوفمبر
الصفحات:	263 - 270
رقم MD:	423417
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	التاريخ الاسلامي، شرف ، محمد جلال، محمد ، علي عبدالمعطي، الفكر السياسي، الفكر الاسلامي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/423417

© 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.

نظرة إلى تطور الفكر السياسي الإسلامي (*)

مراجعة : د. مروان قباني

الكتاب الذي نقدمه هو واحد من سلسلة طويلة تعنى بالجانب السياسي من الاسلام، بيّن المؤلفان أن الهدف الأساسي من وضعه هو إظهار خطأ وجهة نظر المفكرين الغربيين، الذين ذهبوا الى أن المسلمين كانوا رواد الأخلاق والفكر الديني، ولم يكن لهم باع طويل في المجال الفكري السياسي ونظمه؛ لذا فان مهمة الكتاب هي إثبات:

١ ـ أن الواقع الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي هو أساس الفكر والنظام السياسي في الاسلام.

٢ ـ أن الأساس الأخلاقي والديني إرتبطا بالفكر والنظم السياسية عند المسلمين.

٣ ـ أن المسلمين انتجوا فكراً سياسياً ونظماً سياسية، بصورة نسقية متكاملة، في وقت كان يعيش فيه العالم الغربي المسيحي في ظلام دامس (ص٦).

جعل المؤلفان كتابهما في قسمين رئيسيين: الأول؛ تناولا فيه الفكر السياسي ونظم الحكم قبل نزول القرآن وبعده (ص١٧ ـ ١٨٩)، والثاني؛ تكلّما فيه عن رواد الفكر السياسي في الاسلام (ص١٩١ ـ ٥٨١).

في مقدمة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية، يرى الباحثان أن دراسة الفكر السياسي الاسلامي، والفلسفات التي قامت عليه، والنظم السياسية التي انبثقت منه، هي دراسة من الصعوبة بمكان.

النظم السياسية عند العرب والفرس والبيزنطيين قبل الإسلام

وبالنظر إلى ما يعتقده الكاتبان من «أنّ تاريخ الإنسانية يتسم بطابع الاستمرار وبنفاذ تأثير السابق في اللاحق»، يعرضان للوضع السياسي في الامبراطورية الساسانية، ويركزان على الطبقة الاجتماعية التي كانت تحكم الحضارة الفارسية، والتي أثرت، بشكل بيّن، على شكل الدولة التنظيمي، وما يتبعه من نظرة قداسة إلى مركز رئاسة الدولة ما يقتضيه من مراسم؛ إلى جانب ما عرفه النظام المالي الفارسي من مصادر مالية، كالخراج والجزية.

أما الامبراطورية البيزنطية، فقد ظلت تحمل سمات التراث الروماني بفصلها ما بين السلطتين العسكرية

(*) مراجعة لكتاب «الفكر السياسي في الاسلام ـ شخصيات ومذاهب»، تأليف: د. محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي محمد (كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية)، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية عام ١٩٧٨، ٥٨٩ ص.

والمدنية، مع ما يفرضه من نشوء صراعات بين مراكز القوى، تؤثر في استقلالية وظائف الدولة الكبرى أو مركزيتها، وبطبيعة الحال، فقد ساد الحكم الدكتاتوري العسكري أغلب الفترات من عمر الدولة.

أما ما يتعلق بالعرب قبل الإسلام، بعد أن بيّن المؤلفان أصول العرب وتقسيمهم الى ثلاثة أصناف رئيسية، بائدة، وعاربة، ومستعربة، مع أثر هذا التقسيم على الصراعات التي ولدت في مراحل متأخرة، خلصا إلى أنّ العرب آنذاك كانوا قوماً غلبت عليهم البداوة، وعاشوا عيشة الارتحال، فلم يكونوا زرّاعاً يرتبطون بالأرض، ولا صنّاعاً فيشرعوا ما يحمي انتاجهم وحقوق العمال، بل جلّ ما هناك أن قسماً كبيراً منهم كان يعيش على التجارة في بلاد تتسم بالفقر، وبشعور متعاظم بالفردية، وقيام البناء الأجتماعي على علاقات الدم والقبلية. كما أنهم لم يعرفوا أي نوع من الحكومات أو «السلطات العليا»، إلا أنهم أقاموا ما يشبه فكرة «دولة المدينة» كما عند الاغريق.

إن أقصى ما وصل إليه العرب من تنظيمات سياسية ـ كما ينقل لنا المؤلفان ـ هو نشوء عدة ممالك، منها: مملكة معين في الجنوب العربي؛ ثم مملكة سبأ التي عرفت من أنماط الحضارة: البنيان والتجارة؛ ثم مملكة حمير التي ورثت المملكتين السابقتين واهتمت بالفتوح العسكرية؛ ثم مملكة الحيرة في الشمال الشرقي، التي كانت واسطة نقل الحضارة الفارسية الى بلاد العرب، فعرفت بعض الاشكال البسيطة للتنظيم السياسي للدولة. أما مملكة غسّان، فكان لها باع في التقدم الحضاري، تأثراً بمخالطة البيزنطيين، وبالأخص في التنظيم العسكري.

ثم يأتي دور الحجاز، ومكة بالذات ـ بحكم موقعها الجغرافي والديني ـ وقد اكتسب رجالها خبرة سياسية، فكان من تنظيماتها تقسيم الوظائف العليا فيها الى: اللواء والرفادة والسقاية والحجابة، مع انشاء دار الندوة كملتقى لقادتها؛ لذا لم يكن من المستغرب ـ كما يعبر ويشدد الكاتبان ـ أن يكون لرجال مكة، بما أوتوه من خبرة، دور مهم في الريادة السياسية في العصر الاسلامي.

القرآن والدولة

في الفصل الثاني يحاول المؤلفان استخلاص ماهية الدولة من القرآن الكريم، فيسهبان في الكلام عن القرآن في بداية نزول الوحي، وعن غايته ممثلة في هداية العشر، ثم عن تقسيمه الى مكي ومدني، وعن سمات كل مرحلة من مراحل نزول الوحي. ثم يذكران أسس التشريع الاسلامي التي تقتضي عدم الحرج أو الضيق، وتقليل التكاليف، والتدرج في التشريع مراعاة لحالة المجتمع المسلم، وان التشريع يستند، أساساً، الى القرآن والسنة.

ثم يتناولان نشأة الدولة الاسلامية في يثرب، والممارسات التي مهّدت لها، ويشفعان ذلك بنصوص الميثاق الذي وضعه النبي (صلى الله عليه وسلم) كأساس للدولة ومعتمد لتنظيم العلاقات بين رعاياها من مهاجرين وأنصار ويهود.

ويقرر المؤلفان، في هذا الصدد: أن النظام الاسلامي لم يبدأ، حقيقة، في المدينة، بل قبل الهجرة إليها، عندما تكونت نواة المجتمع المسلم في مكة، ثم أخذ شكله التطبيقي في المدينة على قواعد مقررة سابقاً. ثم يؤكد ان الخلفاء الراشدين ساروا على هدي النبي، فازدهرت الدولة واتسع سلطانها، ثم بدأ خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس يحرفون مبادىء الدولة الأساسية شيئاً فشيئاً، حتى أصبح الحكم الاسلامي في أواخر الدولة العباسية خلواً من مبادىء الاسلام، باستثناء بعض مظاهره (ص٦٢).

إنّ صيغة نظام الحكم في الإسلام فريدة متميزة عما سواها من أنظمة، لاختلاف في المصدر والمبادىء والشمولية؛ لذا يصعب ادراج هذه الصيغة ضمن أشكال النظم التي عرفتها أوروبا في كل عصورها، بسبب ارتباط هذه الأشكال بكل التطور الفكري والسياسي والاجتماعي والتاريخي لتلك المنطقة. وانطلاقاً من مراعاة تلك الفروق، نفاجأ بالمؤلفين يطلان علينا بتسمية للنظام الاسلامي هي أنه حكم إلهي أو ثيوقراطي؛ بالنظر الى أن الله هو مصدر التشريع، أو هو الحاكم الحقيقي (ص٦٤؛ وانظر الملاحظات في نهاية المراجعة)، وبالتالي يبيّنان

أسس ذلك النظام الالهي الذي يعطي الانسان مجالا للحركة في شكل «الشورى»، وهو ما تميز به الحكم الاسلامي، الذي من مبادئه أيضاً: المسؤولية الفردية، والمساواة بين الناس، والتضامن بين كافة الطوائف والطبقات، ومشاركة المرأة، مع ارتباط السياسة بالدين والأخلاق.

الدولة والمذاهب السياسية في العصرين الأموي والعباسي

في الفصل الثالث، يبحث الكاتبان في الحركات السياسية والدينية بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) التي ساهمت في بدء ظهور المذاهب السياسية المختلفة، وبالذات فيما يتناول مركز الخلافة أو الامامة. فكانت تولية أبي بكر وما نتج عنها في مرحلة متأخرة، منطلقاً لصراع حاد دام طويلاً، ثم تلت ذلك حركة الردة، ثم الفتنة التي أدت الى مقتل عثمان، ثم قضية طلحة والزبير، وصراع علي ومعاوية، وظهر الخوارج؛ كل هذا أدى الى حركة امتزاج بين تلك الآراء، وتأثير كل طرف بالآخر، بشكل ما، ثم الى عملية فرز لها ودعوى كل فريق بتمثيله الفكر الاسلامي المرتكز على الكتاب والسنة.

ويحدثنا الكاتبان، في الفصل الرابع، عن أن الخلافة أصبحت، في بداية تطور العهد الأموي، نظام توريث (أول مرة في تاريخ الاسلام؛ وبهذا «حُرم المسلمون من حقهم الطبيعي الذي ألفه العرب وجاء به القرآن، ألا وهو مبدأ الشورى» (ص١٣٥).

أما العصر العباسي، فيرى المؤلفان أن تحولاً كبيراً طرأ على شكل الحكم فيه؛ فبعد أن كان عند الأمويين منحصراً بين ذوي الأنساب العربية، تدخلت العناصر غير العربية لدى بني العباس، وتركت بصماتها على الفكر والممارسة، حتى غدا «الحكم عند العباسيين مماثلاً لما كان عليه في بلاد الفرس أيام آل ساسان» (ص١٦٧). ولكن مع توجّه ديني أوضح «أقام العباسيون حقهم في الملك على أساس أنهم وارثو بيت الرسول، وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولة ثيوقراطية، أساس السيادة فيها لزعماء الدين، ليُظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم وفي عهد الأمويين من قبلهم، ولهذا لم يقبلوا أن يكونوا ملوكاً فحسب، بل أرادوا أولاً أن ينظر إليهم على أنهم أمراء دينيون» (ص١٧١).

كما كان من النظم السياسية، التي ظهرت بشكل قويّ مركز، الوزارة التي تمتعت بفاعلية سياسية، وبالأخص في العصر العباسي الأول.

رواد في الفكر السياسي الإسلامي

أما القسم الثاني من الكتاب، فقد خصصه الباحثان لدراسة آراء سبعة من رواد الفكر السياسي في الاسلام، ضمن سلسلة تبدأ بابن أبي الربيع وتنتهي بابن خلدون، مع أمل المؤلفين في اكمال السلسلة، لتنتهي في عصرنا الحالي.

في الفصل الأول من هذا القسم، يطلق الكاتبان على ابن أبي الربيع لقب «رائد الفكر السياسي الاسلامي الأول»؛ باعتباره صاحب كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، الذي تكلم فيه عن السياسة والأخلاق بأسلوب التشجير، مما يظهر واسع خبرته ومعرفته بعلمي السياسة والأخلاق، واطلاعه على الفكر السياسي الاسلامي وقت أن كثرت المؤلفات وتعدد الكاتبون.

لذا يشكك بعض البحاثة في صحة الزمن الذي اشتهر أن المؤلف عاش فيه؛ أي زمن الخليفة العباسي المعتصم (ت٢٢٧ هـ)، مؤكداً أنه كان في زمن آخر خليفة عباسي هو المستعصم (ت٦٥٦ هـ). والكاتبان، وان طرحا هذه القضية، فانهما لم يعالجاها بمنهجية علمية؛ فقد غضّا الطرف عن مناقشة الآراء الواردة عن الموضوع، خصوصاً انهما لم يطلعا على الطبعة الجديدة للكتاب التي حققه د. ناجي تكريتي عام ١٩٧٨ (دار عويدات - بيروت). فقد أكد الدكتور التكريتي أن ابن أبي الربيع تأثر بآراء من سبقه من فلاسفة الاسلام، ولم يكن الأول في طرحه ذاك، بل أنه نقل في كتابه نصوصاً من كتاب «تهذيب

الأخلاق » ليحيى بن عديّ (ت ٣٦٥ هـ).

وأيّاً ما كانت المسألة، فالفكرة السياسية لدى ابن أبي الربيع قد نضجت؛ فهو يتحدث عن نشأة الدولة أو المدينة، من حيث افتقار الانسان الى سد حاجاته الطبيعية، وان تلك الحاجات تؤدي الى أن يجتمع الناس ويتعاونوا مع بعضهم البعض؛ مما يؤدي الى نشوء المجتمع ثم الدولة. وهذه القضية ليست من ابتكار ابن أبي الربيع أو غيره من العلماء المسلمين، فقد كثر الكلام حولها في الفكر الهلّيني. لكن دور ابن أبي الربيع وغيره، كان تنسيق تلك التصورات مع الفكر الاسلامي. وهذا ما حمل الكاتبين على القول: «إن ابن أبي الربيع أضاف لمسات إلهية على نظرته السياسية» (ص٢١٣)، عندما قال: «إن الله ـ عز وجل ـ خلق الانسان بالطبع ليميل الى الاجتماع... ووضع لهم سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن» (ص٢١٢).

أما بشأن نظرية ابن أبي الربيع في نوع الحكومة، فيقول الكاتبان: إنه اختار الشكل المونارکي دون غيره من أشكال الحكم، كالأرستقراطي أو الاوليغارشي أو الديمقراطي أو الديماغوجي(!) (ص٢١٤). ونحن بدورنا نسألهما: هل اطلع ابن أبي الربيع حقيقة على كل هذه الأشكال، وعلى أيّها قامت قناعته بناء لدراسته لكل شكل؟ وهل نملك من الأدلة ما يكفي لقول هذا الرأي، خصوصاً أنه لم يذكر أياً من ذلك في كتابه؟

ثم ينتقل الكاتبان، في الفصل الثاني، الى عرض آراء أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ.)؛ ذلك الفيلسوف الذي أتيح له الاطلاع على الثقافة اليونانية، مما يظهر في أفكاره، وكان ميالاً الى الزهد والعزلة، مما أسبغ على كتاباته سمة خاصة.

اهتم الفارابي بالعلم السياسي، ووصله بالفضائل، وسار على مذهب اليونان، ولاسيما مذهب أفلاطون؛ فقد قال: «إن تحصيل الفضائل المختلفة، وهي الفضائل الفكرية والخلقية والنظرية والصناعات العملية في الأمم، إنما يتم بطريقين أولين، هما: التعليم والتأديب؛ فالتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم... وهذان لا يتمان إلا على يد معلم مؤدب، وهذا المعلم المؤدب هو الرئيس أو رئيس المدينة أو من ينتدبه لهذه الغاية» (ص٢٥١).

وفي رصدهما المنحى الأساسي في تفكير الفارابي، يرى الكاتبان أنه لم يُعن برصد الواقع السياسي في عصره كما هو، ولا باظهار النظام السياسي القائم، بقدر ما كان يعطينا فكراً سياسياً خالصاً غير مرتبط بما هو موجود في أيامه وفي مجتمعه من نظم سياسية مختلفة. ونحن نظن أن ذلك يعود الى ما ذكرناه من تأثير ثقافته وأساتذته وتوجهه الأخلاقي. ويرى المؤلفان أن مثاليته، بما فيها من مغالاة، تعود الى الواقع المضطرب الذي ساد العصر الذي عاش فيه؛ فقد كان أكثر العصور الاسلامية اضطراباً وفتنة وشقاقا، كما انه عاصر الثورات والفتن الدينية والشعوبية والثقافية والسياسية؛ مما جعله يتسامى عن الواقع المر ليحلق في سماء المثالية.

وتبدو مثالية الفارابي واضحة في آرائه عن كيفية نشأة الدولة بكون الانسان اجتماعياً أو مدنياً بالطبع، وفي الشكل المثالي للمجتمعات الذي يتصوره في مجتمع المدينة. وفي اشتراطه التعاون بين الأمم كسبيل لتحقيق السعادة. ثم قسّم المدن الى أنواع، هي: المدينة الفاضلة، وهي التي تنال السعادة، وتضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة المتبدلة والنوابت.

ولم يجعل الفارابي أفكاره السياسية تلك، التي ضمّنها كتبه: «آراء أهل المدينة» و«تحصيل السعادة» و«السياسات المدنية»، أفكاراً يونانية بحتة، إنما أعطاها بعداً إسلامياً، عندما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ـ كما حدث لدى الكثيرين من علماء المسلمين ـ فان المدينة الفاضلة مثلا لا يمكن تصور وجودها عنده ـ كما يذكر الباحثان ـ إلا في السياق الزمني لظهور الاسلام؛ أي في عصر النبوة الاسلامية، وكذلك أضدادها التي ربما يصح انطباقها على الاتجاهات الاسلامية المتعددة كاتجاهات

المعتزلة واخوان الصفا وغلاة الشيعة، والحشاشين والبدو الأعراب أيضاً (ص ٢٨٢).

ثم يعرض لنا الكاتبان، في الفصل الثالث، آراء أبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ.)، فيؤكدان على أثره في تأصيل الحكم العربي ـ الاسلامي، حيث كان يجب عليه ـ كعالم ـ أن يساهم في إصلاح الأوضاع التي ساءت الى درجة كبيرة؛ ففي عصره ساد الفسق والدسائس، ولحق الوهن بمقام الخلافة الذي أصبح ألعوبة بيد الترك والفرس، فكانت كتاباته تعبيراً عن العصر الذي شاهد، من ناحية أخرى، نتاجاً فكرياً ضخماً في العلوم والفنون والآداب (ص ٢٨٨). ولعل الوظائف العليا التي تسلمها الماوردي، وبالذات من عام ٣٨١ حتى ٤٢٢، كسفير بين الدولة في بغداد وبين بني بويه، أتاحت له الفرصة لتكون آراؤه السياسية ملاصقة للواقع الذي يعيشه ومؤثرة فيه.

ويطلعنا المؤلفان على دور مهم لعبه الماوردي، فقد أبقى للخلافة الاسلامية صفتها العربية، عندما اشترط النسب الى قريش كمؤهل أساسي للامامة والحكم، وكذا في وزارة التفويض. ويقول الكاتبان: إن دعوة الماوردي تلك كانت رداً على دعوات ظهرت وقتها، تتجه الى إمكانية تنصيب خليفة من أصل غير عربي قرشي. ذكرا ذلك من دون أن يسميا لنا أصحاب تلك الدعوة. (ص ٢٨٨).

وانطلاقاً من ثقافته الاسلامية، أضفى الماوردي صبغة دينية على أفكاره السياسية؛ فالانسان ـ لديه ـ مدني بطبعه، «لأن الله تعالى... خلقهم محتاجين وفطرهم عاجزين، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن لطاعته رغبة ورهبة، ونقرّ بنقصنا عجزاً أو حاجةً (ص ٢٩١).

ثم يعرض لنا الكاتبان آراء الماوردي في كل النواحي والوظائف السياسية الواردة في كتبه التالية: «الأحكام السلطانية» و«كتاب نصيحة الملوك»، و«كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر» و«كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك»، ليخلصا الى أن الماوردي لم يكن كالفارابي محلقاً في السماء الأفلاطونية، متسامياً عن الواقع، بل كانت له وجهة نظر تتسم بالواقعية ومحاولة إصلاح ما هو قائم (ص ٢٩٦).

ولقد كنا نأمل من الكاتبين ـ بناء على رأيهما هذا ـ أن يقدما لنا مناقشة عقلانية لفكر الماوردي الذي يعتبر مرآة عصره؛ ولكنهما اكتفيا بسرد آرائه. ولعل المجال لم يفسح لهذا العمل المتخصص. وهذا يذكرنا بالدراسة العلمية القيمة التي كتبها د. رضوان السيد، كمقدمة لتحقيق كتاب الماوردي: «قوانين الوزارة وسياسة الملك» (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩) لنتعرف بحق على كل خلفيات ما كتبه الماوردي.

أما نظام الملك الطوسي (ت ٤٠٨هـ.)، فيعتبر المؤلفان كتابه ـ في الفصل الرابع ـ «سياسة نامية»، أحد الكتب الرئيسية التي أوضحت الفكر السياسي ونظم الحكم في الدولة الاسلامية، إلى جانب كتاب الماوردي: «الأحكام السلطانية»، وكتاب أبي بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ.): «سراج الملوك». وتعود قيمة كتاب نظام الملك، بالدرجة الأولى، الى أن أفكاره كانت نتاج ممارسة سياسية مباشرة طويلة، وهو الذي كان وزيراً للسلطان السلجوقي ألب ارسلان ولابنه ملكشاه من بعد، يباشر صلاحياته الكبرى في تدبير شؤون الدولة وسياستها، حتى قيل عنه «حاكم لا ينقصه إلا اللقب»، فقد أثبت أنه رجل دولة ورجل حرب، وفي الوقت ذاته رجل علم ذو نزعة دينية عارمة.

وبلفتة جميلة، يوضح لنا المؤلفان أسلوب نظام الملك في كتاباته السياسية، إذ يقولان: «ولعل أوضح سمات الطوسي أنه كان يحاول دائماً أن يثبت حقيقة الأسس التي تكلم عنها، عن طريق تدعيمها بحقائق تاريخية أو روايات من التراث القديم، وكان يتبع منهجاً يبدأ فيه بعرض فكرة بسيطة ثم يحاول اثباتها بأن يسوق إلينا سلسلة من الروايات، وبذلك يجنّب نفسه التعرض لمشكلة الخروج من الخاص الى العام، أو من التخصيص الى التعميم، وذلك لأن الأمثلة التي كان يسوقها لاثبات ما يريد في مجال السلوك لم تكن فقط قاصرة على التراث والتاريخ الاسلاميين، ولكنها كانت تمتد فتشمل عدداً من الدول الأخرى» (ص ٣٤٢).

ويخلص الكاتبان الى أن نظام الملك كان رجلاً يجمع بين السياسة والادارة وبين الفكر والعمل وبين التجربة والنظر (ص٣٤٣).

ويأتي دور الامام الغزالي (ت٥٠٥هـ.)، ليثبت المؤلفان أنه كان «مفكراً مجدداً في عالم السياسة» (ص٤١٠)، وأنه «وصل الى آراء وحقائق عن فن الحكم ومبادئه في فترة مبكرة، وحافظ في كتاباته المتتالية على نصّها وروحها، مما يميز النظام الفكري المتسق في مجال السياسة، ويكسب لصاحبه لقب الفيلسوف السياسي» (ص٤١٠).

ويرى الكاتبان أن الإمام الغزالي - على الرغم من صوفيته - كتب في عالم السياسة انطلاقاً من تجربة عميقة نادرة؛ فلقد كان فقيه حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم في نيسابور، وأن كتابه: «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، الموجه الى السلطان محمد بن ملكشاه، كان نتاج تلك التجربة التي ربط فيها السياسة بالدين والأخلاق والقانون، باعتبارها مسؤولية رفيعة تأتي مباشرة بعد النبوة، كما وضح في كتابه «فاتحة العلوم».

ولم تقتصر صلة الغزالي بالسياسة على ذلك، فقد صحب يوسف بن تاشفين، صاحب دولة المرابطين، بطريق المراسلة والمناصحة في سياسة الدولة، حاضاً إياه على العدل والتمسك بالحيز خلال إقامته الدولة، وحربه مع ملوك الطوائف في الأندلس. ثم كانت علاقته الأستاذية بمحمد بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، الذي درس على الغزالي مدة ثلاث سنوات وتلقى عنه أفكاره.

وقد حرص صاحبا الكتاب على إظهار أن الانسان - عند الغزالي - هو الكائن الذي يشبه انسان ما قبل المجتمع عند هوبز، حيث يرى الغزالي أن الشهوات هي السائدة عند الأعذب الأعم من البشر (ص٤١١). كما أن الغزالي، عندما جعل الدنيا شرطاً أساسياً للدين، جعل الدولة بدورها أساساً للدنيا، وربط بين مختلف وجوه النشاط ربطاً يجعل من حياة الفرد، في جانبها الشخصي وجانبها العام، كلاً عضوياً متكاملاً لا يمكن تحقيقه إلا في نطاق الدولة (ص٤١٢).

ثم ينتقل الكلام الى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ.) وفكره السياسي والديني؛ فقد دون آراءه في كتابه «السياسة الشرعية في اصلاع الراعي والرعية»، معتبراً أن مهمته هي العمل على اصلاح حال مجتمعه، والقضاء على الفساد في مجتمع لا يتسق في وحدة من الجنس أو العادات والخصوصيات، وذلك، عندما اختلطت مجتمعات بلاد الشام ومصر نتيجة للفرار من وجه الزحف التتاري. لذا ركز ابن تيمية على كون الامارة أمانة من الله مودعة عند أصحاب المسؤولية، ومن ثم فعليهم أداؤها بحقها.

لقد تميز أسلوب شيخ الاسلام، ابن تيمية، في معالجته السياسة، بارتكازه على القرآن الكريم والسنة النبوية؛ ولا غرابة في ذلك، فهو شيخ السلفيين.

قام الكاتبان بعقد مقارنة بين أفكار ابن تيمية السياسية والدينية وآراء الفلاسفة السياسيين الغربيين، الذين أبعدوا الدين عن تلك الممارسات وإنْ كنا لا نؤمن بجدوى تلك المقارنات؛ لانعدام أسسها بعدم تشابه الظروف الفكرية والتاريخية المحيطة بآراء كل من الفريقين.

أما الفصل السابع والأخير والأطول من الكتاب، فقد خص المؤلفان به الفلسفة السياسية لدى ابن خلدون (ت٨٠٨هـ.) حيث سردا بالتفصيل ترجمة لحياته وذكر وظائفه وانتماءاته السياسية، ليؤكدا أنه كان إماماً ومجدداً في السياسة، كما كان إماماً ومجدداً في سائر أوجه العلم والأدب. (ص٥٠١).

ولقد بيَّن الباحثان أن ابن خلدون تجاوز مفهوم حصر السياسة بأوصاف السلطان وحاشيته، وقلّل من أهمية أفكار أرسطو السياسية، وهذا ما يرفضه الكاتبان من ابن خلدون، كما أنه غض الطرف عن آراء أفلاطون وبعض العلماء المسلمين، فكتبا عن ذلك: «ويبدو أن ابن خلدون كان يريد من قوله هذا بيان تفاهة ما سبقه من فكر سياسي، لكي يفتح الباب على مصراعيه أمام أفكاره، باعتباره الفاتح الأول لعلم السياسة» (ص٥٠٩). ثم أكدا

خطأ منهجه ذاك؛ لأن كثيراً من الآراء التي تعرّض لها كانت موجودة عند من سبقه من المفكرين الإسلاميين والاغريق على حد سواء (ص٥١٢).

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الانساني ضروري، وأن التعاون ضروري لبقاء الجنس البشري، وأن لا بد لهذا الاجتماع من رئيس أو سلطان، وأن السلطان إما أن يكون نبياً فتكون سياسته شرعيةوالهية، وإما أن يكون عقلياً انسانياً، ومن ثم تكون سياسته مرتكزة على عقل الانسان (ص٥١٧).

كما كتب ابن خلدون عن تأثير العوامل الجوية على طبيعة الاجتماع البشري، تماماً كما تحدث غيره عن ذلك، من قدماء ومحدثين. والكاتبان يناقشان تلك الفكرة، ليقولا: «ونحن لا نقبل أن يكون العامل الجغرافي، بنواحيه المتفاوتة، له كل التأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية... نعم للعامل الجغرافي تأثير، ولكنه ليس العامل الوحيد المؤثر، أو بمعنى أدق ليس العامل الأوحد» (ص٥٣٥).

أما شهرة رأي ابن خلدون في العصبية فيتناولها الكاتبان، وينهيان بحثهما بتقرير أن ابن خلدون كان فيلسوفاً سياسياً واقعياً بالدرجة الأولى، ولم يكن خيالياً أو نظرياً، كما أنه مؤسس لعلم اجتماعي سياسي أو سياسة اجتماعية، وأن أفكاره، في هذا الصدد، لا تزال بحاجة الى دراسات تبني أصالتها، رغم كل الدراسات والأبحاث العديدة السابقة، مقدرين الغرب لاكتشافه نتاج هذا العالم المسلم الكبير (ص٥٧٤).

ملاحظات منهجية

هذا بعض ما في الكتاب من جهود بذلها المؤلفان لاستقراء التاريخ السياسي الاسلامي وكتابات المفكرين الاسلاميين؛ وهو عمل قيم، إلا أن لنا بعض الملاحظات المنهجية على الكتاب، لا تقلل من قيمته، نأمل أن يتسع صدر المؤلفين لها، وهي، على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ في مطلع الكتاب يتولد لدى القارىء انطباع بأن لكتاب جديد في بحثه الموضوع، وأنه يظهر للمرة الأولى؛ فقد كتب المؤلفان: «ينقسم الكتاب، الذي يسعدنا أن نقدمه اليوم الى القراء...» (ص١)؛ و: «آملين أن يوفقنا الله في اتمامه في طبعات قادمة...» (ص٨)، وكان الأمر طبيعياً لولا الاحالة التي أوردها في هامش ص٤٢١: يمكن الرجوع الى كتاب «خصائص الفكر السياسي في الاسلام وأهم نظرياته» لنفس المؤلفين، لمعرفة أدق بالدولة الاسلامية في بدايتها وحتى العصر الأموي والعباسي وكبار فلاسفة السياسة في هذا العصر»، وقد تكررت الاحالة في ص٤٥٦ و٤٥٧ و٥٦٣.

وقد عملنا بهذه النصيحة، واطّلعنا على ذلك الكتاب المنشور في دار الجامعات المصرية عام ١٩٧٥، فتبين لنا أن الكتاب موضوع مراجعتنا هو طبعة ثانية للكتاب المذكور، من دون أن يكون في الكتاب المراجع أي إعلام أو إشارة الى هذا الأمر، أو حتى مجرد التلميح الى كون بعض الموضوعات مكرّرة، بل العكس يفهم من تلك الاحالات، وهو أن الكتابين مختلفان.

وعند مقارنتنا للطبعتين، تأكد لنا ما ذهبنا إليه، وذلك بتطابق الكتابين في النصوص الواردة فيهما والموضوعات، وترتيبهما، والفهارس فيهما، وحتى حجم النص في كل صفحة من دون أي تبديل أو تغيير في الآراء الواردة، اللهم إلا الاضافة التي أوردها في الطبعة الثانية بزيادة فصلين تناولا فيهما أفكار ابن تيمية والثاني أفكار ابن خلدون.

٢ ـ عند الكلام عن شكل النظام الاسلامي تكرّر وصف اطلقه الكاتبان عليه؛ فهو ثيوقراطي مرة وديمقراطي أخرى. من دون الخوض في تباين هذين الشكلين من الحكم في كثير من الأساسيات والتفصيلات، نقول: إن التناقض قائم بين هذين النظامين. فلا الثيوقراطية ديمقراطية ولا الديمقراطية ثيوقراطية، وعلى هذا فان اطلاق وصفين متناقضين على قضية واحدة أمر لا يمكن أن يستند الى منهجية علمية.

إن النظام الاسلامي ـ كغيره ـ يكوّن وحدة متكاملة لا

يمكن تجزيئها ، فأنْ يكون من زاوية ديمقراطياً ومن أخرى ثيوقراطياً ، بالنظر الى مسألة تفصيلة منه ، فهذا اقتطاع للجزء من الكل واعطاؤه حكماً منفرداً ، مع كل ما يعتري هذه العملية من خلل منطقي .

ومن ناحية أخرى ، كنا نتوسم في الكاتبين ، اللذين اطلعا على كثير من المراجع في علم السياسة وهما من أساتذته ، أن يلتزما الدقة في التعبير وفي اطلاق السمات السياسية للنظام الاسلامي . فالثيوقراطية والديمقراطية تشكل كل منهما مجموعة مفاهيم لا يمكن أن تطبق على النظام الاسلامي بحال ، وفي حال تشابه بعض التفصيلات بينهما يمكن الاشارة الى ذلك ، والاكتفاء بالصفة التي أعلنها النظام الاسلامي لنفسه كالشورى في موضوع الديمقراطية مثلاً .

٣ ـ لجأ المؤلفان الى أسلوب الاسهاب والاطالة في شرح بعض القضايا التي ليس لتفصيلاتها علاقة بالفكر السياسي ، مما يتعب القارىء في الوصول الى ما يبتغيه من البحث ؛ فكثير منها في حاجة الى دراسات خاصة ، وكان يمكن الاشارة الى ما له صلة بالموضوع فقط .

٤ ـ وكذا الأمر في ذكر بعض القضايا التاريخية التي ما زالت أحداثها ، وتفسير هذه الأحداث ؛ مثار خلاف بين علماء المسلمين ، واتخاذ موقف منها يتطلب مبرراً أو عملية موازنة بين المراجع للترجيح ؛ لذا كان يمكن الاكتفاء بالاشارة الى دور تلك الأحداث في تشكل الأوضاع السياسية ، وهي : توليه أبي بكر ، والردة ، والفتنة في عهد عثمان ، وقضية طلحة والزبير والمعتزلة ، وسبب تسميتها ، الخ ...

٥ ـ كنا نأمل من الباحثين طرح موضوع الحرية ومدى ممارستها فعلياً في المجتمعات الاسلامية ، وموضوع الاستبداد في السلطة والتحكم في حياة الرعايا ، كما فعل الكثير من الأمراء ، مما يوضح صورة الأوضاع السياسية وأشكال الحكم .

٦ ـ أبدى الكاتبان بعض الآراء التي لم تعتمد على دليل علمي منها :

ـ مسألة الفترة التي عاش فيها ابن أبي الربيع ؛ فقد اكتفيا بعدم الموافقة على رأي من يقول : إنها فترة حكم المستعصم ، من دون أي تدليل ، وأيضاً في القول : إن « نظام الحكم الذي شرحه المؤلف قد عُرف تمام المعرفة لا في العصر العباسي بل وأيضاً في العصر الأموي » (ص٢٠٧) من دون أي مستند تاريخي لهذا الموضوع .

ـ لا نعثر على أي توضيح لمسألة الدعوة التي ظهرت في زمن الماوردي ، التي تتجه إلى إمكانية تنصيب خليفة غير عربي : ما هي الدعوة؟ من صاحبها؟ ما هي أسبابها؟ .